

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

هدف از نگارش کتاب

گسترش خیره کننده علوم:

در آغاز، علوم بشری بسیار محدود بود که همه آن در یک کتاب کوچک می‌گنجید! اما با مرور زمان و به هم پیوستگی افکار دانشمندان و ضمیمه شدن تجربیات بشری سپس انتقال آنها از نسلی به نسل دیگر علوم رو به گسترش نهاد، و روز به روز این توسعه شتاب گرفت. نیازهای روزافزون جامعه بشری - که بر اثر پیشرفت فرهنگ و فزونی روابط و تنوع خواسته‌های انسانی اعم از مادی و معنوی به وجود آمد و تکامل این خواسته‌ها به این امر کمک کرد - علوم را به سرعت به پیش راند آن گونه که امروز خود را با جهان بسیار وسیع و متنوعی از علوم و دانشها رو به رو می‌بینیم و کتابخانه‌هایی در سراسر جهان برای حفظ و نگهداری این علوم تشکیل شده که گاه باید با وسائل نقلیه از بخشی به بخش دیگر قدم نهاد، و حتی مطالعه فهرست آنها سالها وقت می‌طلبد! این گسترش و توسعه، در قرون اخیر بیشتر شد و شتاب فوق العاده و خیره کننده‌ای به خود گرفت به گونه‌ای که تمام معلومات پیشین در برابر دانسته‌های این قرن، مقدار ناچیز و اندکی می‌باشد. این گستردگی بی‌سابقه نیز معلول عوامل زیادی بود که توسعه نیازها، رابطه نزدیک ملت‌ها، پیشرفت فوق العاده صنعت چاپ، وجود آزمایشگاه‌های وسیع و مدارس و دانشگاهها، رقابتهای دانشمندان، و اخیراً پیدایش اعجوبه اینترنت و کامپیوتر در صحنه علوم را می‌توان از عوامل آن شمرد. نخستین اثر این گستردگی جداسازی تخصص‌ها و تقسیم علوم به شاخه‌های بسیار و هر شاخه به شاخه‌های فراوان دیگر بود.

بدیهی است در چنین شرایطی هیچ کس نمی‌توانست جز در رشته‌های خاص و محدودی صاحب نظر و متخصص شود، و نتیجه طبیعی آن نیاز متقابل دانشمندان و عالمان به یکدیگر بود.

علوم دینی و انسانی:

ممکن است چنین تصوّر شود که آنچه گفته شد تنها در مورد «علوم تجربی» صادق است اما در مورد علوم انسانی و به ویژه علوم دینی و الهی چنین تحوّل رخ نداده است.

ولی این اشتباه بزرگی است چرا که مرکب شتابان علم و دانش در هیچ رشته، و در هیچ جا متوقف نشده و نمی‌شود؛ علوم انسانی به ویژه علوم الهی، مخصوصاً علوم اسلامی، به موازات علوم دیگر به پیشروی سریع خود ادامه داده است، زیرا منابع این علوم (کتاب و سنت و دلیل عقل) آن چنان است که هر قدر بیشتر روی آن کار شود به حقایق جدیدی می‌توان دست یافت.

مگر پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله در حدیث معروف خود درباره قرآن نفرمود: «(القرآن) بحر لا تحصى عجائبه و لا یَشْبَعُ منه علمائه و هو حبل الله المتین و هو الصراط المستقیم... فیه مصابیح الهدی و منار الحکمة».^۱

مگر علی بن ابی طالب علیه السلام نفرمود: «فیه ربیع القلب و ینابیع العلم و ما للقلب جلاء غیره».^۲ مفهوم «لا تحصى عجائبه» این است که هر قدر بیشتر در این دریای بی‌کرانه قرآن اندیشه کنیم به حقایق تازه‌ای دست می‌یابیم و مفهوم «فیه ینابیع العلم» این است که هر قدر از این چشمه جوشان بنوشیم سیراب نخواهیم شد.

در واقع کتاب الله مصداق روشن شجره مبارکه‌ای است که «أصلها ثابت و فرعها فی السماء * تُؤتی أكلها کلّ حین یدن ربّها».^۳ آری هر زمان دست به سوی شاخه‌هایش گشوده شود میوه تازه‌ای در اختیار جستجوگران می‌گذارد.

به علاوه خطابات قرآنی عام است و همه انسانها را در پهنه زمان و مکان شامل می‌شود و باید جوابگوی هر عصری باشد.

سنت نبوی نیز بر گرفته از قرآن و وحی آسمانی است و علمی است که به علم بی‌پایان الهی منتهی می‌شود که آن هم حدّ و مرزی ندارد.

همچنین علوم پیشوایان معصوم علیهم السلام که از مصباح پرفروغ علم پیامبر صلی الله علیه و آله روشنایی می‌گیرد، نیز

۱. کنز العمال، ج ۲، ص ۲۸۸ و ۲۸۹، ح ۴۰۲۷.

۲. نهج البلاغه، خطبه ۱۷۶.

۳. ابراهیم، آیه ۲۴ و ۲۵.

همین حکم را دارد و در حدّ و مرز خاصی متوقف نمی‌شود. و نیز واضح است که دلیل عقل هرگز متوقف نمی‌گردد و با پیوستن عقول به یکدیگر و تضارب افکار دانشمندان و علما، عصراً بعد عصر، و جیلاً بعد جیل، امواج خروشان به وجود می‌آید که جواهرات گرانبهایی از خود بیرون می‌افکند. افزون بر این تشنگی روزافزون به فرهنگ‌های الهی که از سرخوردگی انسان عصر ما از تمدن مادی، با آن همه آشفتگی و نقاط ضعف حاصل شده نیز، به این امر کمک می‌کند و دانش پژوهان دینی را به تعمق بیشتر وا می‌دارد.

نقش سازندهٔ مسائل مستحدثه در گسترش فقه اسلامی:

از یک سو ما معتقدیم اسلام مخصوص «عصر و زمان معین» و «قوم خاص» و «مکان محدودی» نیست بلکه تمام پهنهٔ زمان و مکان، قلمرو اسلام است. و از دیگر سو، هر روز موضوع تازه‌ای در زندگی انسانها پیدا می‌شود که حکم تازه‌ای را می‌طلبد و باید فقه اسلامی جوابگوی آن باشد. این امر پدیدهٔ مبارکی است که فقیهان اسلام را هر روز وادار به غور و مطالعهٔ بیشتر و دقیق‌تر و عمیق‌تر در مبانی فقهی و اصول و فروع احکام و قواعد فقهیه می‌کند و مسائل تازه‌ای برای آنان کشف می‌شود. به همین دلیل امروز شاهد و ناظر کتابها و مقالات فراوانی هستیم که در پهنهٔ مسائل مستحدثه به وجود آمده است.

تخصّصی شدن ابواب فقه:

گسترش فقه اسلامی - همانند گسترش سایر علوم - فکر تخصّصی شدن را به وجود آورده است. البته علوم دیگر اسلامی مانند «علم کلام» و «تفسیر» و «حدیث» و «رجال» و «فلسفهٔ اسلامی» سالهاست در حوزه‌های علمیّه به شکل تخصّصی درآمده است و صدها پژوهشگاه در مورد این علوم در حوزه‌های علمیّه جهان اسلام امروز دیده می‌شود.

در ناحیه علم فقه نیز نشانه‌های تخصصی شدن ابواب مختلف دیده می‌شود. هم اکنون فقهای را می‌یابیم که در بخشی از فقه اسلامی مانند عبادات یا معاملات یا قضا و شهادت، و حدود و دیات، اطلاعات عمیق‌تری دارند، و سخن از تجزی تقلید به میان آمده است، و این هم طلیعه مبارکی است بر تعمیق و گسترش و پیشرفت علم فقه.

* * *

نقش موسوعه‌ها و دائرة المعارف‌ها:

جداسازی تخصص‌ها گرچه لازمه قطعی و اجتناب‌ناپذیر گستردگی علوم و دانشهاست، ولی این به مفهوم جدایی مطلق علوم از یکدیگر نیست.

مثلاً علم پزشکی گرچه به صدها رشته تخصصی تجزیه شده اما این سخن بدان معنا نیست که چشم پزشکی مثلاً به کلی از پزشکی اعصاب و روان و قلب و عروق و خون جداست، زیرا به یقین نه قلب و عروق و اعصاب به کلی از چشم جداست و نه علوم آنها می‌تواند از هم جدا باشد.

و این سبب شده که گروهی از دانشمندان سالها زحمت بکشند و برای آگاهی اجمالی علاقه‌مندان از علوم گوناگون، به تدوین دائرة المعارف‌ها و موسوعه‌ها دست زنند و اطلاعات اجمالی از علوم مختلف را در اختیار دانشمندان بگذارند.

این امر نوعی بازگشت به گذشته بسیار دور یعنی دوران وحدت علوم است اما نه در آن سطح بلکه در سطحی بسیار بالاتر. به طور مقطعی، در علم فقه نیز ناظر تدوین دائرة المعارف‌های متعددی بوده و هستیم که اطلاعات فشرده‌ای از تمام ابواب فقه در اختیار می‌گذارد که گاه به صورت موضوعی و الفبایی و گاه به صورت ترتیبی است.

ضرورت فقه مقارن:

ارتباط نزدیک فرق اسلامی با یکدیگر و نشر آثار هر مذهب از طریق کتب و اخیراً اینترنت و امثال آن، از یکسو، و پیوندهای تاریخی فقه مذاهب با یکدیگر از سوی دیگر، ایجاب می‌کند که پیروان هر مذهب از مذاهب اسلامی فقه خود را در کنار فقه مذاهب دیگر مطالعه کنند.

این آگاهی از یکسو سبب حلّ بسیاری از پیچیدگی‌های مسائل فقهی می‌شود، چرا که فقه مقارن کمک شایانی به ریشه یابی مسائل مختلف فقهی و ابهام‌زدایی می‌کند. و از سوی دیگر موجب نزدیکی مذاهب اسلامی و علمای آن به یکدیگر و تقریب بین آنها خواهد شد.

و از سوی سوم، جلوی تعصبات فرقه‌ای را گرفته و عقلانیت را بر فقه و فتاوا حاکم می‌سازد، بعلاوه نزدیکترین راه را برای رسیدن به واقع، پیش پای فقه می‌گذارد.

و از اینجا ضرورت تدوین «فقه مقارن» به خوبی احساس می‌شود. البته در گذشته فقهای بزرگی کتابهای متعددی در زمینه فقه مقارن نوشته‌اند از آن جمله شیخ طوسی صاحب کتاب «خلاف» و محقق حلّی نویسنده کتاب «معتبر» و علامه حلّی نویسنده کتاب «تذکرة الفقهاء»، از علمای شیعه و در حال حاضر نیز کتابهایی چون موسوعه عبدالناصر از مصر که متأسفانه ناقص است و موسوعه کویتی، و الفقه الاسلامی و ادلّته از دکتر وهبه زحیلی از علمای اهل سنت را می‌توان به عنوان نمونه نام برد، ولی متأسفانه در بیشتر این کتاب‌ها به فقه امامیه توجهی نشده است.

ولی به یقین ضرورت تدوین کتب فقهی جدیدی در زمینه فقه مقارن با توجه به مسائل روز، به خصوص به شکل دائرة المعارف، در عصر ما بسیار روشن‌تر است، بلکه لازم است فقهای مذاهب اسلامی در جلساتی کنار هم بنشینند و به بررسی مسائل مشترک فقهی بپردازند و این امر گرچه به مقدار محدودی در حال حاضر انجام یافته که نمونه آن در نشست‌های «مجمع فقه اسلامی» که در جدّه مستقر است، مشاهده می‌شود؛ ولی قطعاً کافی نیست.

تعریف فقه مقارن

«فقه مقارن» چنانکه از نامش پیداست فقهی است که مذاهب مختلف فقه را در کنار هم مورد مطالعه قرار می‌دهد و با توجه به روابطی که در میان این مذاهب است بسیاری از نکات پیچیده، با توجه به این مقارنه حلّ می‌شود و افقهای وسیع‌تری را در بحثهای فقهی، در برابر انسان می‌گشاید. قابل توجه است کسی که مسائل فقهی را از این دریچه، مورد بررسی قرار می‌دهد می‌تواند در مسائل مختلف آرای دقیق‌تری ارائه دهد و ما از این روش برای نقد آرای مورد نظر بهره‌گیری می‌کنیم.^۱

۱. برای توضیح بیشتر می‌توانید به بحث «جایگاه فقه اسلامی در صحنه بین‌الملل و تعامل مذاهب فقهی با یکدیگر» از همین جلد، مراجعه کنید.

کم توجهی به فقه اهل بیت علیهم السلام:

از شگفتی‌های تاریخ اسلام این است که علی‌رغم توصیه مؤکدی که پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله نسبت به پیروی از اهل بیت علیهم السلام در حدیث متفق علیه ثقلین کرد و فرمود: «إني تارك فيكم الثقلين كتاب الله و عترتي، ما إن تمسكتم بهما لن تضلوا أبداً»^۱ و علی‌رغم اینکه فرمود: قرآن و اهل بیت علیهم السلام هیچگاه از هم جدا نمی‌شوند. «وأنهما لن يفترقا حتى يردا علي الحوض»^۲ و اینکه با صراحت فرمود: «علي مع الحق والحق مع علي يدور حيشما دار»^۳ علی‌رغم همه اینها؛ بعد از رحلت پیامبر صلی الله علیه و آله بخصوص در عصر بنی‌امیه چنان اهل بیت علیهم السلام مظلوم واقع شدند که حدی برای آن متصور نیست. چه مظلومیتی از این بالاتر که بزرگترین شخصیت اهل بیت علیهم السلام یعنی امیرمؤمنان علی علیه السلام که کوه علم و اسوه بزرگ تقوا و بزرگترین مدافع اسلام بود، چنان مورد هتک و سب و ناسزا قرار گرفت، که از آن بالاتر متصور نبود، و دوستانش چنان تحت فشار و آزار قرار گرفتند که در تاریخ بی‌سابقه بود. هفتاد سال او را بر فراز منابر و مخصوصاً در خطبه نماز جمعه مورد لعن و سب و ناسزا قرار دادند.^۴

معاویه در بخشنامه‌ای به تمام کارگزارانش نوشت: «هرکس چیزی از فضایل ابوتراب و اهل بیتش را نقل کند از امان ما خارج است» و به دنبال آن در تمام نقاط همه خطبا بر منابر به صورت علنی آن حضرت را سب می‌کردند و از او بیزاری می‌جستند.^۵

در سیر اعلام النبلاء می‌خوانیم: هر گاه بنی‌امیه می‌شنیدند نام نوزادی را علی گذارده‌اند، فوراً او را به قتل می‌رساندند.^۶

زمخشری و سیوطی نقل کرده‌اند که در ایام بنی‌امیه بر فراز بیش از هفتاد هزار منبر! سب علی علیه السلام می‌کردند و این سنتی بود که معاویه گذارده بود.^۷

۱. ر. ک: عیون اخبار الرضا، ج ۲، ص ۳۴؛ ارشاد مفید، ج ۱، ص ۲۳۳؛ مستدرک حاکم، ج ۳، ص ۱۴۸؛ مجمع الزوائد، ج ۹، ص ۱۶۳.

۲. ر. ک: تحف العقول، ص ۴۵۹؛ بحارالانوار، ج ۲۲، ص ۱۰۴ به بعد؛ مستدرک حاکم، ج ۳، ص ۱۴۸؛ مجمع الزوائد، ج ۹، ص ۱۶۳.

۳. ر. ک: من لا یحضره الفقیه، ج ۳، ص ۴۹۸؛ احتجاج طبرسی، ج ۱، ص ۹۷؛ بحارالانوار، ج ۲۹، ص ۳۴۳؛ مجمع الزوائد، ج ۷،

ص ۲۳۵؛ شرح نهج البلاغه ابن ابی الحدید، ج ۲، ص ۲۹۷.

۴. شرح نهج البلاغه ابن ابی الحدید، ج ۱۱، ص ۴۴.

۵. النصایح الکافیة، ص ۷۲.

۶. سیر اعلام النبلاء، ج ۵، ص ۱۰۲.

۷. ربیع الابرار زمخشری، ج ۲، ص ۱۸۶ (مطابق نقل الغدیر، ج ۱۰، ص ۲۶۶).

و از همه تأسف بارتر این که هنگامی که عمر بن عبدالعزیز دستور داد این بدعت زشت متروک گردد، گروهی از اهل مسجد فریاد برآوردند: «ترکت السنّة، ترکت السنّة!!»^۱.
اینها همه در حالی بود که روایت اخبار برای مردم این حدیث را از پیغمبر اکرم ﷺ نقل کرده بودند که فرمود: «من سبّ علیاً فقد سبّنی و من سبّنی فقد سبّ الله؛ هر کس علی را سب کند مرا سب کرده و هر کس مرا سب کند خدا را سب کرده است!»^۲.

در عصر بنی عباس نیز وضع پیروان مکتب اهل بیت ﷺ بهتر از زمان بنی امیه نبود بلکه به عقیده بعضی بدتر بود. گرچه بنی عباس با شعار حکومت علوی «الرّضا لآل محمّد» روی کار آمدند، ولی هرگز حاضر نبودند حکومت علویان را بپذیرند.

به یقین در چنان شرایطی نه تنها علی ﷺ و اهل بیت و دوستانش تحت شدیدترین فشارها قرار گرفتند، فقه آنها نیز با بی‌مهتری عجیبی روبه‌رو گشت، به گونه‌ای که شخصی مانند بخاری که معروف‌ترین محدث اهل سنت است در کتاب صحیح خود احادیث زیادی از کسانی نقل می‌کند که سخت زیر سؤال هستند ولی حتی یک حدیث از امام جعفر بن محمد الصادق ﷺ که به صدق و راستی در میان همه مسلمین شهرت دارد نقل نمی‌کند.

ابن حجر عسقلانی در کتاب «فتح الباری فی شرح احادیث البخاری» ۸۰ نفر را می‌شمرد که جمعی آنها را راویان ضعیف می‌دانند، با این حال بخاری از آنها روایت نقل کرده است، هر چند ابن حجر سعی دارد آنها را ثقه بشمرد.^۳

در عصر خلفای بنی امیه و بنی عباس کمتر کسی جرأت می‌کرد از فقه اهل بیت ﷺ سخن بگوید. امروز هم که آن یخ‌های نامهربانی و موضع‌گیری‌های نادرست سیاسی آب شده، علی‌رغم آنکه کتابخانه‌های حوزه‌های علمیه شیعه مملو از کتب اهل سنت و دیگر فرق اسلامی است، در بسیاری از کتابخانه‌های برادران اهل سنت حتی یک کتاب فقهی، تاریخی و تفسیری شیعه یافت نمی‌شود، با این که شیعه در تمام این زمینه‌ها کتاب‌های معتبر و قابل توجهی دارد.

۱. النصاب الکافیة، محمد بن عقیل، ص ۱۱۶؛ العتب الجمیل، ص ۷۴ و کتب دیگر.

۲. حاکم نیشابوری این حدیث را در مستدرک الصحیحین (ج ۳، ص ۱۲) آورده و آن را صحیح شمرده است.

۳. مقدّمه فتح الباری، ص ۱۱. «هرساوی» نویسنده کتاب الامام البخاری بسیاری از دفاعیات ابن حجر را بی‌پایه می‌داند و برای آن اقامه دلیل کرده است. (الامام البخاری، ص ۵۱۳).

بحمدالله در این عصر که تفاهم و تقارب بین مذاهب اسلامی نسبت به گذشته بهتر شده است چنانکه حضور فقهای شیعه و اهل سنت در جلسات فقهی جهان اسلام مانند «مجمع الفقه الاسلامی» یکی از نشانه‌های آن است، شایسته است تا دائرة المعارف فقهی گسترده‌ای به صورت فقه مقارن، با در نظر گرفتن مسائل روز تدوین گردد با این ویژگی که آرای همه فقهای اسلام و دلایل آن را در برگیرد تا محققان دو طرف بتوانند فارغ از مسائل کلامی و اعتقادی مورد علاقه خود، در مسائل فقهی تصمیم بگیرند.

و اگر خداوند توفیق را رفیق سازد که بر این هدف تا پایان راه، جامه عمل بپوشانیم، به یقین خدمتی بزرگ به پیشرفت علم فقه و کمک شایان توجهی به تقریب مذاهب اسلامی خواهد بود.

پیش نیازها:

بعد از اخذ چنین تصمیمی، از گروهی از محققان آگاه و فضیلتی حوزه علمیه برای شرکت در این امر مهم (تألیف دائرة المعارف فقهی بر اساس فقه مقارن) دعوت شد تا این کار مهم به صورت گروهی انجام گیرد.

سپس بر این شدیم که پیش از ورود در مباحث فقهی، یک سلسله مباحث ضروری به عنوان «پیش نیازها» در جلد اول که در واقع مدخل مباحث فقه مقارن است، مطرح کنیم. مجموعه این مباحث که باید به عنوان مقدمات ضروری برای بحث‌های فقهی به آن نگاه کرد خود کتاب مستقلی را تشکیل داد و ما معتقدیم که هر فقیهی مخصوصاً در بررسی فقه مقارن از غور در این مباحث بی‌نیاز نیست. این مباحث در بیست و دو عنوان در کتابی که هم اکنون در دسترس شماست، آورده شد:

- ۱- تعریف فقه در لغت و اصطلاح فقها.
- ۲- اهمیت فقه از نظر آیات و روایات اسلامی.
- ۳- گستردگی قلمروی فقه اسلامی و شمول آن به تمام زوایای حیات فردی و اجتماعی.
- ۴- برتری‌های فقه اسلامی بر «قوانین وضعی و عرفی».
- ۵- جایگاه فقه اسلامی در صحنه بین‌الملل و تعامل مذاهب فقهی با یکدیگر.

- ۶- ادوار مختلف فقه اسلامی (فقه شیعه، و فقه اهل سنت).
 - ۷- منابع استنباط از دیدگاه فقهای اسلامی (دیدگاه هر یک از دو مذهب به طور جداگانه).
 - ۸- عدم وجود خلأ قانونی در فقه اسلامی.
 - ۹- انفتاح باب اجتهاد در هر عصر و زمان و نظرات مختلف دانشمندان اسلام در این زمینه.
 - ۱۰- نقش زمان و مکان در استنباط احکام و تأثیرگذاری این دو در آرای فقهی.
 - ۱۱- علوم پیش نیاز برای استنباط فقیه که مجموعاً چهارده علم را تشکیل می‌دهد.
 - ۱۲- عوامل اختلاف آرای فقها، امری که مورد سؤال بسیاری از باحثین است.
 - ۱۳- فلسفه احکام و کاربرد آن در فهم احکام و دایره شمول حکم.
 - ۱۴- اصطلاحات رایج در میان فقها.
 - ۱۵- ساختار مباحث فقهی و چگونگی تقسیم بندی ابواب فقه.
 - ۱۶- اصول حاکم بر مسایل مستحدثه، اصول و قواعدی که استنباط حکم در این گونه مسائل در پرتو آن صورت می‌گیرد.
 - ۱۷- ادله جواز تقلید برای غیر مجتهد و دفع شبهات در این زمینه.
 - ۱۸- رابطه فقه و حکومت، و چگونگی تشکیل حکومت اسلامی از دیدگاه فقهی.
 - ۱۹- احکام امضایی و تأسیسی و فرق میان آن دو.
 - ۲۰- منابع شریعت یهود
 - ۲۱- منابع شریعت مسیحی
 - ۲۲- مصادر تشریح در حقوق عرفی معاصر.
- اهمیت دو بخش اخیر در واقع از این نظر است که در یک مقایسه بی طرفانه، غنا و گستردگی و عمق فقه اسلامی کاملاً آشکار می‌گردد.

ویژگی‌های این «موسوعه»:

- این موسوعه یا دائرة المعارف، دارای ویژگی‌های زیر است:
- ۱- بر اساس فقه ترتیبی تهیه شده (نه الفبایی) و از مباحث اقتصاد اسلامی آغاز می‌شود که در

شرایط فعلی اهمیت بیشتری دارد.

۲- در آخر هر مجلد فهرست الفبایی مربوط به آن مجلد و در پایان همه مجلدات فهرست الفبایی کل دائرة المعارف به خواست خدا تنظیم خواهد شد و به این ترتیب کارایی دائرة المعارف‌های الفبایی را نیز خواهد داشت.

۳- روش ما روش فقه مقارن است و مذهب مشهور پیروان اهل بیت علیهم‌السلام و اهل سنت و احیاناً مذاهب دیگر اسلامی در انتخاب فتوا مورد توجه خواهد بود.

۴- توجه خاص به مسائل مستحدثه از ویژگی‌های آن است.

۵- طرح قواعد اصولی، فقهی و رجالی به تناسب مسائل مختلف.

۶- ذکر فروع مبتلا به و حذف فروع نادره یا غیر مبتلا به.

۷- پاسخ به شبهاتی که بر احکام اسلامی در موارد مختلف ایراد می‌شود (مانند مباحث مربوط به ارتداد و حدود و دیات، یا حقوق زن، جهاد، بردگی، لوث و قسامه و عاقله و انواع آزادیها و...).

۸- ذکر فلسفه احکام (البته با استفاده از آیات و روایات اسلامی) به منظور توجه بیشتر و عمیق‌تر به این احکام.

۹- اهتمام کامل به آیات الاحکام در تمام مباحث.

۱۰- اشاره به قوانین و مقررات دنیای لایبک در مسائل مختلف و بیان ضعف‌های آنها.

۱۱- استفاده از روش ایجاز غیر مخل و حذف اضافات.

تذکر این نکته نیز لازم است که اگر چه امروزه برای نوشتن دائرة المعارف‌ها، ضوابط و استانداردهایی قایل هستند، ولی این دائرة المعارف، تنها به ذکر اقوال بسنده نکرده بلکه افزون بر آن به نقد و بررسی و انتخاب رأی برتر نیز پرداخته است.

امیدواریم با عنایت و الطاف الهی این مجموعه به وسیله ما - و اگر عمر ما هم وفا نکند به وسیله آیندگان - تکمیل گردد و روشنی‌بخش محافل علمی شود و ذخیره‌ای برای یوم المعاد همه ما باشد.

قم - حوزه علمیه

ناصر مکارم شیرازی

ربیع الاول ۱۴۲۷ - فروردین ۱۳۸۵



فقه در لغت و اصطلاح

- فقه در لغت
- واژه فقه در فرهنگ قرآنی
- واژه فقه در لسان روایات
- فقه در اصطلاح فقها و اصولیون
- اجتهاد در مقابل نص
- واژگان مرتبط
- آیا تشخیص موضوعات بر عهده فقیه است؟

فقه در لغت و اصطلاح

فقه در لغت

در نگاه بدوی و مراجعه ابتدایی به کلمات و تعبیرات کثیری از اهل لغت، به نظر می‌رسد که «فقه» به معنای مطلق فهم باشد و این معنا از تعبیراتی نظیر گفته‌های ذیل استفاده می‌شود:

«الفقه، الفهم. قال اعرابی لعیسی بن عمر: شهدتُ عليك بالفقه...»^۱

«الفقه، بالكسر، العلم بالشیء والفهم له و الفطنة له.»^۲

«الفقه، فهم الشیء.»^۳

ولی با تأمل و نگاهی مجدد خصوصاً به عبارات دانشمندانی که در مقام تعیین تفاوت‌های ظریف بین واژگان متشابه برآمده‌اند و فروق اللغه را تدوین کرده‌اند، به این نتیجه می‌رسیم که «فقه» در لغت، مطلق فهم نیست بلکه موشکافی و ریزبینی و فهم دقیق را «فقه» گویند، و اگر بخواهیم دقیق‌تر سخن بگوییم باید به جای «فهم دقیق» از واژه «ادراک دقیق» استفاده کنیم و بگوییم: با مراجعه به فروق اللغه، به این نتیجه می‌رسیم که فقه در لغت، مطلق علم به یک شیء و ادراک آن نیست بلکه ریزبینی و

ادراک دقیق را «فقه» گویند، زیرا:

اولاً، گرچه در عبارات مزبور، فقه به «مطلق فهم» معنا شده، لکن با مراجعه به بعضی از کتب لغت به دست می‌آید که واژه «فهم» خود، برابر با مطلق علم و ادراک نیست بلکه عبارت از ادراک خفّی و دقیق است.^۴ و با نوعی استنتاج و تعقل: (ادراک امرٍ عن تعقلٍ و هو الاستنتاج العلمي)^۵ همراه است چنانکه «تفهیم» در مثل «فَهَّمْنَاهَا سُلَيْمَانَ...»^۶ باری بیش از مطلق تعلیم دارد و وقتی می‌گوییم: «به او تفهیم کردم» مقصود این است که او را به عمق و باطن مطلب رساندم و اگر «ابن فارس» در «مقایس اللغه» فقه را به مطلق علم تفسیر کرده: (و کَلَّ عِلْمٌ لَشِيءٍ فَهُوَ فِقْهٌ)^۷ بدین جهت است که ایشان در این عبارت تنها

۱. صحاح اللغه، واژه «فقه».

۲. قاموس اللغه، واژه «فقه».

۳. مصباح المنیر، واژه «فقه».

۴. ر. ک: فروق اللغات، ص ۱۷۶.

۵. ر. ک: التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، واژه «فهم».

۶. انبیاء، آیه ۷۹.

۷. مقایس اللغه، واژه «فقه».

مروزی (م ۳۴۰) فقه را به «فهم الشيء الدقيق» تعریف کرده است^۵ و با توضیحی که در ارتباط با معنای لغوی «فهم» گذشت روشن می‌شود که اشکال «زرکشی» که گفته است: «مختار مروزی با سخن ارباب لغت که فقه را به مطلق فهم معنا کرده‌اند مردود است»،^۶ وارد نیست.

بر همین اساس بعضی از محققان معاصر، تصریح می‌کنند که ریشه اصلی این واژه، فهم با دقت و تأمل است؛ (إِنَّ الْأَصْلَ الْوَاحِدَ فِي الْمَادَّةِ هُوَ فَهْمٌ عَلِيٌّ دَقَّةً وَ تَأْمُلًا).^۷

گرچه مناسب‌تر این بود که به جای واژه فهم، واژگانی چون ادراک یا علم را به کار می‌برد؛ زیرا - همچنان که گذشت - واژه «فهم» خود، نوعی دقت و تأمل را در بر دارد و این نکته‌ای است که خود ایشان در واژه «فهم» به آن اشاره یا تصریح کرده است.^۸

واژه فقه در فرهنگ قرآنی

از ملاحظه مجموع آیاتی که در آن واژه فقه و مشتقات آن به کار رفته چند نکته بدست می‌آید:

الف) فقه در فرهنگ قرآنی به همان معنای لغوی، یعنی بصیرت و ریزینی و ادراک دقیق

در مقام بیان این نکته است که واژه فقه در ابتدا عام بود و شامل هر علمی می‌شد ولی پس از آن به علم شریعت اختصاص یافت؛ (كُلُّ عِلْمٍ لَشَيْءٍ فَهُوَ فِقْهُ، ثُمَّ اخْتَصَّ ذَلِكَ بِعِلْمِ الشَّرِيعَةِ) نه اینکه در مقام بیان معنای دقیق فقه و تفاوت آن با علم بوده باشد. شاهد این مدعا جمله سوم عبارت اوست که می‌گوید: «وَأَفْهَمْتُكَ الشَّيْءَ: يَبَيِّنُ لَكَ» یعنی «افهام» را به «تبیین» معنا می‌کند و روشن است که تبیین یک مسأله، بیش از مطلق تعلیم آن است.

ثانیاً، تصریح برخی از لغت‌شناسان به اینکه «فقه» به معنای مطلق آگاهی و درک نیست بلکه با نوعی استنتاج، تعمق، تأمل و شکافتن کلام همراه است:

الف) راغب اصفهانی (م ۴۲۵) می‌گوید: «فقه آن است که انسان با استنتاج از معلومات و قضایای بالفعل و موجود، به مجهولی دست یابد».^۱

ب) ابوهلال عسکری (م ۳۹۵) می‌نویسد: «فقه آن است که انسان با دقت و تأمل، پی به مقتضای کلام ببرد، لذا به کسی که مخاطب شما واقع شده می‌گویی: «تَفَقَّهَ مَا أَقُولُهُ» یعنی در آنچه می‌گویم تأمل کن تا بر آن واقف شوی».^۲

ج) ابن اثیر (م ۶۳۰) می‌نویسد: «فقه در اصل به معنای فهم است و از شکافتن و گشودن مشتق شده است».^۳

د) هروی (م ۴۰۱) می‌گوید: «معنای حقیقی فقه شکافتن و گشودن است و فقیه کسی است که کلام را می‌شکافد».^۴

گویا بر اساس همین عبارات است که ابواسحاق

۱. الفقه هو التوصل إلى علم غائبٍ بعلمٍ شاهدٍ. (مفردات راغب، واژه فقه).
 ۲. الفروق اللغویة، الفرق بین العلم و الفقه، ص ۴۱۲.
 ۳. النهاية، واژه «فقه».
 ۴. الغریبین، ج ۲، ص ۱۲۶ (مطابق نقل موسوعة الفقه الاسلامی طبقاً لمذهب اهل البيت، ج ۱، ص ۱۸).
 ۵. ر.ک: المنثور فی القواعد، ج ۱، ص ۱.
 ۶. همان مدرک.
 ۷. التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، واژه «فقه».
 ۸. همان مدرک، واژه «فهم».

صَدْرِي ... يَفْقَهُوا قَوْلِي»^۹ و... روشن تر است، خصوصاً وقتی که دو آیه ۹۷ و ۹۸ سوره انعام با هم مقایسه و ملاحظه شود، زیرا - به تعبیر علامه طباطبایی در المیزان^{۱۰} - در آیه ۹۷ که از نظر کردن در ستارگان و اوضاع آسمان سخن می‌گوید و فهم آن مؤونه زیادی نمی‌طلبد، تعبیر به «قَدْ فَصَّلْنَا الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ» شده است: «وَهُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ النُّجُومَ لِيَتَهْتَدُوا بِهَا فِي ظُلُمَاتِ الْبَرِّ وَالْبَحْرِ قَدْ فَصَّلْنَا الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ» و در آیه ۹۸ که از آیت نفس انسانی سخن دارد «وَهُوَ الَّذِي أَنْشَأَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ...» و فهم اسرار آن افزون بر بحث‌های نظری نیاز به مراقبت باطنی و تعمق شدید و تثبیت بلیغ دارد، تعبیر به «قَدْ فَصَّلْنَا الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَفْقَهُونَ» شده است: «وَهُوَ الَّذِي أَنْشَأَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ فَمُسْتَقَرٌّ وَمُسْتَوْدَعٌ قَدْ فَصَّلْنَا الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَفْقَهُونَ».

ب) حوزه و محدوده استعمال این واژه در لسان آیات، اختصاص به احکام فرعی ندارد بلکه فقیه قرآنی کسی است که در مجموعه دین از فهم دقیق و بصیرت لازم برخوردار باشد، خواه در شاخه مسائل اعتقادی یا اخلاق یا مسائل فرعی عملی.

استفاده این نکته از مثل آیه ۱۲۲ سوره توبه:

۱. این نقض از جانب زرکشی در المنشور فی القواعد، ج ۱، ص ۲ صورت گرفته است.

۲. هود، آیه ۹۱.

۳. اسراء، آیه ۴۴.

۴. نساء، آیه ۷۸.

۵. ر. ک: المنشور فی القواعد، ج ۱، ص ۲.

۶. توبه، آیه ۱۲۲.

۷. انعام، آیه ۶۵.

۸. توبه، آیه ۸۷.

۹. طه، آیه ۲۸.

۱۰. المیزان، ج ۷، ص ۲۹۰.

استعمال شده است هر چند بعضی^۱ چنین پنداشته‌اند که فقه در بعضی از آیات قرآنی مانند «قَالُوا يَا شُعَيْبُ مَا نَفَقَهُ كَثِيرًا مِمَّا تَقُولُ»^۲ به معنای مطلق آگاهی است حال آنکه در این گونه موارد نیز به معنای فهم دقیق است، زیرا چنین نبود که آنان از حرف‌های شعیب، چیزی سر در نیاورند بلکه با آنکه ظاهر سخنان آن حضرت درباره مبدأ و معاد و مسائل اخلاقی و غیر آن را می‌فهمیدند، لیکن به جهت سیطره شهوات و خواسته‌های نفسانی، چون به حاق و روح بیانات او پی نمی‌بردند و نمی‌توانستند آن را باور کنند، می‌گفتند: «ما کثیری از آنچه را تو می‌گویی نمی‌فهمیم و دقیقاً از آن سر در نمی‌آوریم».

همچنین است آیه «وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلَكِنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ»^۳ زیرا این گونه نیست که از خضوع و خشوع همه موجودات در مقابل خداوند و از تنزیه و تسبیحی که لااقل در حد زبان حال دارند، چیزی نفهمیم؛ آنچه برای ما نامعلوم و نامفهوم است حقیقت و کنه تسبیح آنان است که به همان عدم فقه و عدم فهم دقیق بر می‌گردد.

همین گونه است آیه‌ای که در شأن کفار وارد شده: «فَمَالِ هَؤُلَاءِ الْقَوْمِ لَا يَكَادُونَ يَفْقَهُونَ حَدِيثًا»^۴ و «زرکشی» مدعای فوق را با آن نقض کرده است؛^۵ زیرا قطعاً چنین نبود که آنان از هیچ حدیث و کلامی سر در نیاورند و چیزی نفهمند.

آنچه گفته شد و معنایی که در عرصه آیات، اختیار شد انطباقش در مورد آیاتی چون «... لِيَفْقَهُوا فِي الدِّينِ...»^۶ و «أَنْظُرْ كَيْفَ نُصَرِّفُ الْآيَاتِ لَعَلَّهُمْ يَفْقَهُونَ»^۷ و «طَبِيعَ عَلَى قُلُوبِهِمْ فَهُمْ لَا يَفْقَهُونَ»^۸ و «رَبِّ اشْرَحْ لِي

واژه فقه در لسان روایات

تأمل در موارد استعمال واژه فقه در روایات بیانگر آن است که معصومین علیهم السلام با اقتباس از آیات و تحت تأثیر استعمالات قرآنی، این واژه را به کار می‌گرفتند یعنی واژه فقه را هم در معنای بصیرت و ریزبینی و هم در مجموعه دین - نه خصوص احکام فرعی - به کار می‌بردند و فقیه را کسی می‌دانستند که نسبت به مجموعه مسائل و مفاهیم دینی اعم از اعتقادات، اخلاق و احکام، بصیرت لازم را دارا باشد. این نکته، خصوصاً با ملاحظه روایات فریقین که ویژگی‌هایی را برای عنوان «فقیه» ذکر می‌کند و آثار و نشانه‌هایی را برای «فقه» بر می‌شمرد، قابل باور است، ویژگی‌ها و نشانه‌هایی که قطعاً به صرف آشنایی با احکام حلال و حرام و تفریعات طلاق، لعان، بیع و اجاره، بدون فراگیری معارف و معیارهای اخلاقی، حاصل نمی‌گردد، نظیر:

الف) نگه داشتن مردم و مخاطبان در حالت خوف و رجا و مایوس نساختن آنان از رحمت خدا و ایمن نساختن آنها از مکر و سخط خدا: (الفقیه کلّ الفقیه من لم یقنط الناس من رحمة الله ولم یؤیسه من روح الله عزّ وجلّ ولم یؤمنهم من مکرالله).^۲

ب) زهد در دنیا و رغبت به آخرت به همراه تمسک به سنت نبی اکرم: (إنّ الفقیه حقّ الفقیه الزاهد فی الدنیا، الراغب فی الاخرة، المتمسک بسنة النبی صلی الله علیه و آله).^۳ و یا زهد در دنیا و رغبت به آخرت به

«لِیَتَفَقَّهُوا فِی الدِّینِ وَلِیُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَیْهِمْ» ابهامی ندارد؛ زیرا اولاً: «دین» که تفقه در آیه، به آن تعلق گرفته، عبارت از مجموع مسائل اسلامی است: «إِنَّ الدِّینَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ...»^۱ ثانیاً: صریح یا ظاهر آیه این است که تفقه در دین، سبب انذار قوم و در نهایت، پذیرش آنان می‌شود و قطعاً چنین هدفی با صرف آشنایی با مسائل حلال و حرام، بدون شناخت مبدأ و معاد و مسائل اخلاقی تأمین نمی‌گردد.

در موارد دیگر از استعمالات قرآنی (حدود ۱۹ مورد دیگر) شمول واژه فقه نسبت به غیر مسائل فرعی روشن تر است؛ زیرا در همه آن موارد بدون استثنا مورد استعمالش مسائل اعتقادی و اخلاقی است، نظیر آیه ۱۳ سوره حشر که کمی خوف از خداوند و در مقابل، مقهور و مرعوب خلق خدا شدن را به قلت فقه، احاله داده است: «لَأَنْتُمْ أَشَدُّ رَهْبَةً فِی صُدُورِهِمْ مِنَ اللَّهِ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَا یَفْقَهُونَ».

لازم به ذکر است که این محدودیت (محدودیت واژه فقه در مسائل دینی) محدودیتی مفهومی نیست؛ به تعبیر دیگر: هیچ‌گونه محدودیتی برای این واژه در عرصه آیات نسبت به معنای لغوی به وجود نیامده است و اگر در مثل «لِیَتَفَقَّهُوا فِی الدِّینِ» محدودیتی برای این واژه در مسایل دینی فهمیده می‌شود، به یمن وجود واژه «دین» بعد از «لِیَتَفَقَّهُوا» یا قرائن دیگر است. به بیان سوم: فقه در لغت به معنای بصیرت و ادراک دقیق است خواه در حوزه مسائل دینی باشد خواه نباشد. در قرآن نیز به همین معنای مطلق آمده است، گرچه مورد استعمال بیشتر آنها در قرآن، حوزه مسائل دینی بوده است.

۱. آل عمران، آیه ۱۹.

۲. نهج البلاغه، حکمت ۹۰. ر.ک: کنز العمال، ج ۱۰، ص ۱۸۱، ح ۲۸۹۴۳؛ سنن دارمی، ج ۱، ص ۸۹ از امیرمؤمنان علی علیه السلام.

۳. کافی، ج ۱، ص ۷۰، ح ۸ از امام باقر علیه السلام.

قضیه، چنین بوده است؛ بلکه از بعضی نقل‌ها بدست می‌آید که این وضعیت تا عصر امام صادق علیه السلام و شافعی و ابوحنیفه ادامه داشت؛ زیرا تا آن زمان، علوم شرعی یعنی علم کلام، علم اخلاق و علم احکام، از هم جدا نبود و عالم و فقیه دینی به کسی گفته می‌شد که از اعتقادات و اخلاقیات و فروع فقهی یکجا و در زمان واحد، آگاهی داشته باشد. بر همین اساس است که در نگاه ابوحنیفه، فقه به «مطلق شناخت نفس و آنچه به نفع و ضرر آن است» تعریف می‌شود که طبعاً همه محورهای سه گانه فوق را در بر می‌گیرد.^۷ نیز بر همین اساس است که وی کتاب خود در عقاید را به «الفقه الاکبر» نام‌گذاری می‌کند و با قید «الاکبر» عقاید را از اخلاق و احکام جدا می‌سازد^۸ چنانکه احکام را با قید «عملاً» از امور اعتقادی و اخلاق تفکیک می‌نماید.^۹

در چنین زمانی است که علوم اسلامی بر اثر گسترش و تکاملی که یافته بود از هم جدا می‌شود و امام صادق علیه السلام در هر علمی از علوم دینی شاگردانی خاص، تربیت می‌کند و در خصوص علم احکام، کسانی چون زراره و محمد بن مسلم را پرورش می‌دهد و واژه فقه چه در لسان روایات و چه در لسان

همراه بصیرت در دین و مداومت بر عبادت پروردگار: (أئمة الفقيه، الزاهد في الدنيا، الراغب في الآخرة، البصير بأمر دينه، المداوم على عبادة ربه).^۱

ج) مخالفت با بدکاران در راه خدا و آشنایی با حيله‌ها و آفت‌های نفس خویش: (لا يفقه العبد كلَّ الفقه حتى يمقت الناس في ذات الله و حتى لا يكون أحد أمقت من نفسه).^۲

د) حلم و سکوت و گزیده‌گویی: (من علامات الفقه، الحلم،... والصمت)^۳؛ (من فقه الرجل قلة كلامه فيما لا يعنيه).^۴

با این بیان روشن می‌شود که در فرهنگ خود اهل بیت عنوان «فقیه اهل بیت» به کسی اطلاق می‌شود که صرف نظر از بصیرت در مسائل حلال و حرام، از بصیرت در مسائل تفسیری، کلامی، اعتقادی و اخلاقی نیز برخوردار باشد و در واقع باید عناوینی چون «اسلام‌شناس» و «دین‌شناس» را معادل آن دانست.

چنانکه روشن شده است، عموم و شمول مفهومی، اختصاص به عرصه روایات فریقین ندارد بلکه به طور کلی، در ادبیات و استعمالات متشرعین از سلف صالح و عصر صحابه و تابعین نیز، شایع بوده است، و این حقیقتی است که بزرگانی چون شهید ثانی در منیه المرید^۵ و ابو حامد غزالی در احياء العلوم^۶ نیز به آن تصریح کرده‌اند.

به بیان دیگر: چنانکه در لسان روایات و ائمه معصومین علیهم السلام واژه فقه در معنای قرآنی خود که همان معنای لغوی است استعمال می‌شد، در محاورات و استعمالات متدینان و متشرعان نیز

۱. سنن دارمی، ج ۱، ص ۸۹ از حسن بصری.

۲. کنز العمال، ج ۱۰، ص ۱۸۲، ح ۲۸۹۵۰ از شداد بن اوس.

۳. الاختصاص، ص ۲۳۲، از امام رضا علیه السلام.

۴. بحار الانوار، ج ۲، ص ۵۵، ح ۲۸، از رسول مکرم اسلام صلی الله علیه و آله.

۵. ر.ک: منیه المرید، ص ۱۵۷.

۶. ر.ک: المحیجة البيضاء، ج ۱، ص ۸۱-۸۳.

۷. ر.ک: الفقه الاسلامی و أدلته، ج ۱، ص ۲۹: مرآة الاصول، ج ۱، ص ۴۴.

۸. موسوعة جمال عبد الناصر، ج ۱، ص ۹.

۹. الفقه الاسلامی و أدلته، ج ۱، ص ۳۰.

المتجر، الفقه ثم المتجر والله للربا في هذه الأمة أخفى من ديبب النمل على الصفا؛ ای گروه تجارا! اول فقه سپس تجارت، اول فقه سپس تجارت، اول فقه سپس تجارت؛ به خدا قسم نفوذ ربا در این امت، از حرکت مورچه بر روی سنگ صاف، مخفی تر است».^۴ ظاهر این روایات به قرینه اینکه مسأله ربا از احکام فرعی است، این است که مقصود از «الفقه» مسائل شرعی و احکام فرعی مربوط به ابواب معاملات است.

فقه در اصطلاح فقها و اصولیون

از آنچه گذشت به دست می آید که استعمال واژه «فقه» در یکی از آیات قرآن در مصداق بصیرت در مسائل دین: «لِيتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ» سبب شد تا در لسان روایات این واژه مترادف با بصیرت و ادراک دقیق در امور دینی به حساب آید، یعنی در لسان روایات و متشرعین نیز همان معنای لغوی اراده شود. تنها تغییر حاصل آمده، این بود که صرفاً بر مسائل دینی تطبیق گردد؛ این محدودیت تطبیقی تا عصر تفکیک علوم دینی از یکدیگر ادامه داشت، در این عصر که همان عصر امام صادق علیه السلام است چون دانش‌هایی نظیر دانش توحید یا کلام، دانش اخلاق (معرفة النفس)، دانش تفسیر و... از بدنه فقه جدا شده بود، فقه، تنها در احکام فرعی به کار می رفت و درست از همین تاریخ اصطلاح جدیدی از حیث محدودۀ تطبیق (نه

متشرعان بر اثر کثرت استعمال در خصوص احکام فرعی، به تدریج، حقیقتی دیگر می یابد، به گونه ای که شافعی برای فقه همان تعریفی را بیان می دارد که بعدها در میان علمای فریقین شهرت پیدا می کند، وی می گوید: «فقه، علم به احکام شرعیۀ عملیۀ ای است که از طریق ادله تفصیلیه به دست آید».^۱

البته مدعا این است که آنچه در این عصر حادث می شود کثرت استعمالی است که مصداق خاصی را به حقیقت مبدل می سازد، به گونه ای که برای اراده کردن آن مصداق، نیازی به قرینه ای نیست؛ نه اینکه اصل استعمال واژه فقه در خصوص احکام فرعیه نیز در این عصر تحقق یافته باشد؛ بلکه قبل از این عصر نیز در احکام فرعیه استعمال می شد.

شاهد این مدعا روایاتی است که در عصر اول صادر شده است، ولی در آنها واژه «فقه» و «تفقه» با قرینه در خصوص احکام فرعیه استعمال شده است، نظیر روایتی که قتال نیشابوری در روضة الواعظین از علی علیه السلام نقل می کند که فرمود: «من لم يتفقه في دينه ثم اتجر، ارتطم في الربا؛ کسی که بدون بصیرت در دین، دست به تجارت بزند در ربا غوطه ور می شود».^۲ و روایت دیگری که دعائم الاسلام از آن حضرت نقل می کند که فرمود: «الفقه ثم المتجر، فإن من باع واشتری ولم یسئل عن حلال و حرام ارتطم في الربا؛ اول فقه سپس تجارت، کسی که به سراغ خرید و فروش رود بدون آنکه از حلال و حرام بپرسد و آگاه شود در ربا غوطه ور می شود».^۳ و روایتی که در کافی از آن حضرت نقل شده که بر فراز منبر می فرمود: «یا معشر التجار! الفقه ثم المتجر، الفقه ثم

۱. شرح جمع الجامع، ج ۱، ص ۳۲.

۲. روضة الواعظین، ج ۲، ص ۴۶۵.

۳. دعائم الاسلام، ج ۲، ص ۱۶، ح ۱۲.

۴. کافی، ج ۵، ص ۱۵۰، ح ۱.

عبودیت است: «وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ»^۴ فقه، طریق عبودیت و بندگی را تعیین می‌کند و راه عملی آن را می‌آموزد و بر همین اساس به آن «شریعت» و «منهاج» - به معنای راه - نیز گفته می‌شود.

* * *

یادآوری لازم

از بررسی مجموع روایاتی که در زمینه فقه و فقاہت وارد شده، به دست می‌آید که رسول مکرّم و ائمه اهل بیت علیهم السلام و فقهای اسلام برای جداسازی فقیه واقعی و حقیقی از غیر واقعی، اصرار فراوانی ورزیده‌اند و در تعبیراتی نظیر:

«أَلَا إِنَّ الْفَقِيهَ مِنْ أَفَاضِ عَلَى النَّاسِ خَيْرِهِ...»^۵

«أَلَا أَخْبِرُكُمْ بِالْفَقِيهِ حَقًّا؟»^۶

«أَلَا أَخْبِرُكُمْ بِالْفَقِيهِ حَقَّ الْفَقِيهِ؟»^۷

«الْفَقِيهِ كُلُّ الْفَقِيهِ مَنْ لَمْ يَقْنَطِ النَّاسَ...»^۸

«فَإِنَّا لَا نَعُدُّ الْفَقِيهِ مِنْهُمْ فَقِيهًا حَتَّى يَكُونَ مَحَدِّثًا»^۹

«لَا يَكُونُ الرَّجُلُ مِنْكُمْ فَقِيهًا حَتَّى يَعْرِفَ...»^{۱۰}

معیار فقه واقعی را گوشزد نموده‌اند و این نحو

در اصل معنا که ادراک دقیق باشد) در نزد فقها و متشرّعه به وجود آمد.

در این عصر بود که در کلمات کسانی چون شافعی، فقه به «علم به احکام شرعیّه عملیّه‌ای که از طریق ادلّه تفصیلیّه به دست می‌آید»^۱ تعریف شد و تقریباً عین همین تعبیر در کلمات فقها و اصولیون فریقین به چشم می‌خورد^۲ تنها تفاوت در تعبیر به «فرعیّه» است که در کلمات فقهای شیعه چون شیخ طوسی و صاحب معالم به جای «عملیّه» نشسته است و امروزه هر دو تعبیر «فرعیّه و عملیّه» با هم در برخی از کتب اهل سنت آمده است.

روشن است که با قید «فرعیّه» اصول دین و اصول فقه خارج می‌شود، و با قید «عملیّه» مسائل مرتبط به اعمال قلب که در علم اخلاق از آن بحث می‌شود، نظیر حرمت ربا، حسد، کبر و... نیز خارج می‌گردد^۳ چنانکه با قید «ادلّه تفصیلیّه» آشنایی مقلد به احکام فرعی جدا می‌شود و در نتیجه علم مقلد به فتاوی مرجع تقلیدش «فقه اصطلاحی» به حساب نمی‌آید و کلمه فقه اصطلاحی تنها شامل «آگاهی‌های اجتهادی» می‌شود؛ چنانکه «فقیه اصطلاحی» نیز تنها بر مجتهد اطلاق می‌گردد و شامل مقلد نمی‌شود. به هر حال، در اصطلاح اصولیون و فقها، فقه مجموعه‌ای از قوانین، دستورات و امر و نهی‌هایی است که فقیه، از منابع و ادلّه تفصیلی آن استنباط می‌کند و موضع عملی بندگان را در برابر خالق رقم می‌زند و به او می‌آموزد که چه عکس‌العملی در مقابل مولای حقیقی‌اش داشته باشد.

به بیان دیگر: اگر غرض از خلقت انسان،

۱. شرح جمع الجامع، ج ۱، ص ۳۲.

۲. ر.ک: عده الاصول، ج ۱، ص ۲۱؛ معالم الدین، ص ۳۳؛ الاصول العامة للفقهاء المقارن، ص ۱۵.

۳. ر.ک: الموسوعة الفقهية الكويتية، ج ۱، ص ۱۳.

۴. ذاریات، آیه ۵۶.

۵. بحارالانوار، ج ۲، ص ۵، ح ۱۰.

۶. همان مدرک، ص ۴۸، ح ۸.

۷. همان مدرک، ص ۴۹، ح ۹.

۸. همان مدرک، ص ۵۶، ح ۳۴.

۹. همان مدرک، ص ۸۲، ح ۱.

۱۰. همان مدرک، ص ۱۸۴، ح ۵.

نمی‌کند».^۵

«ما من أحدٍ يموت من المؤمنين أحبّ إلى إبليس من موت فقيه؛ برای شیطان مرگی محبوب‌تر از مرگ فقیه نیست».^۶

به هر حال، با توجه به اینکه از مباحث گذشته بدست آمد که واژگان مزبور اختصاصی به احکام و مسائل فرعی چون طهارت و نماز و تفریعات طلاق و لعان و بیع و اجاره ندارد بلکه «فقه» و «تفقه» در لسان آیات و روایات، معادل واژگانی چون «دین‌شناسی» و «اسلام‌شناسی» است و «فقیه» به کسی گفته می‌شود که بصیرت لازم را در مجموعه دین اعم از معارف و اخلاق و احکام دارا باشد، روشن می‌شود که ذهنیت موجود در این رابطه، با حقیقت مسأله، چقدر فاصله دارد و چه غفلتی دامن‌گیر عده‌ای از دانش‌پژوهان و طالبان علوم دینی شده است؛ غفلت از معارفی که لبّ دین و نردبان صعود است: «إِنَّهُ يَضَعُ الْكَلِمَ الطَّيِّبُ»^۷ و غفلت از اخلاقیات و تهذیب نفسی که معیار صلاح و فلاح است: «قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا».^۸

بر همه فرهیختگان اصیل حوزوی و نواندیشان راسخ دینی است که به تبیین این حقیقت بپردازند که «فقه» کسانی نیستند که تنها در فروع و احکام فرعی

موضع‌گیری و برخورد، دلیل بر شیوع نوعی انحراف و کج فهمی در عرف منتشره آن زمان در زمینه فقه و فقاقت است؛ انحرافی که با کمال تأسف در عصر کنونی نیز مشاهده می‌شود.

واژه‌شناسی «فقه»، «فقیه» و «تفقه» و بررسی معنای لغوی و تفکیک آن از معنای اصطلاحی و پی بردن به معنای مراد در فرهنگ قرآن و حدیث، می‌تواند در مقابل این انحراف بایستد و سبب شود که از آن همه فضایل و برکاتی که برای فقه و فقاقت در لسان کتاب و سنت وارد شده، سوء استفاده نگردد و در تطبیق متفقه قرآنی «لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ» و «فقیه کتاب و سنت» و یا «فقیه اهل بیت» خطا و اشتباهی رخ ندهد، فضایلی نظیر:

«فضل الفقيه على العابد كفضل الشمس على الكواكب؛ برتری فقیه بر انسان عابد همانند برتری خورشید بر ستارگان است».^۱
 «إذا أراد الله بعبدٍ خيراً فقَّهه في الدين...؛ وقتی خداوند اراده کند به بنده‌اش خیری برساند او را فقیه در دین قرار می‌دهد...».^۲

«ما عبد الله تعالى بشيءٍ أفضل من الفقه في الدين؛ خداوند متعال عبادت نشده به چیزی که با فضیلت‌تر از فقه در دین باشد».^۳

«إن لكل شيءٍ دِعامة و دِعامة هذا الدين الفقه؛ برای هر چیزی ستونی است و ستون این دین، فقه است».^۴

«إذا مات المؤمن الفقيه ثلم في الإسلام ثلماً لا يسدها شيء؛ هنگامی که مؤمن فقیه از دنیا برود شکافی در اسلام به وجود می‌آید که چیزی آن را پر

۱. بحارالانوار، ج ۷۸، ص ۳۲۱، ح ۱۹، از امام موسی بن جعفر علیه السلام.

۲. غررالحکم، ح ۴۰۷۶.

۳. اصول سرخسی، ج ۱، ص ۱۰ از رسول خدا صلی الله علیه و آله.

۴. الکامل (عبدالله بن عدی)، ج ۱، ص ۳۷۸، از رسول خدا صلی الله علیه و آله.

۵. کافی، ج ۱، ص ۳۸، ح ۲.

۶. همان مدرک، ح ۱.

۷. فاطر، آیه ۱۰.

۸. شمس، آیه ۹.

اجتهاد در مقابل نصّ

«اجتهاد در مقابل نصّ» را بعضی جزء «فقه» به حساب نیاورده‌اند. در موسوعه مصری «عبدالناصر» تحت عنوان «ما لیس فقهاً» این چنین آمده است: آرایه‌ای که مبتنی بر نصّ شرعی نیست و صرفاً از طریق اعمال نظر شخصی در احکام شرعی بدست آمده، «فقه» نامیده نمی‌شود مگر اینکه در جایگاه شایسته خود قرار گیرد و از کسی که اهلّیت برای اظهار نظر فقهی دارد صادر شود. و اینکه معروف و مسلم است که: اجتهاد در مقابل نص مورد قبول نیست از همین جا نشأت می‌گیرد و قول فقها که می‌گویند: اجتهادی که مخالف کتاب خدا یا مخالف سنّت یا برخلاف اجماع باشد و یا گرچه مخالف این سه اصل نیست ولی سخنی بدون دلیل بوده باشد، اعتباری ندارد و از مقوله «اختلاف نظر فقها» به حساب نمی‌آید و «فقه» نامیده نمی‌شود و اگر قاضی بر اساس چنین اجتهادی قضاوت کند قضاوتش باطل است، نیز ناظر به همین نکته است.

سپس در همان کتاب برای هر یک از موارد چهارگانه بالا (مخالف کتاب الله، مخالف سنّت، مخالف اجماع و سخن بدون دلیل) مثالی ذکر شده است، از جمله برای اجتهاد در مقابل کتاب الله این مثال ذکر شده که بعضی ربا را در شرایطی حلال

غور کنند و «فقیه کتاب و سنّت» و یا «فقیه اهل بیت» به کسی گفته نمی‌شود که از معارف حقّه و حقایق تفسیری و قرآنی و دقایق آفات نفسانی چیزی نداند، بلکه «الفقیه کلّ الفقیه» کسی است که فراگیری معارف قرآنی را بر همه چیز مقدّم بدارد و چیزی را فدای آن نسازد «الفقیه کلّ الفقیه من... و لم یدع القرآن رغبةً عنه الی ما سواه»^۱ و باور کند که علوم برخاسته از کتاب و سنّت، هم «آیه محکمه» دارد و هم «فریضة عادله» و هم «سنّه قائمه».^۲

گرچه باید در این رابطه نیز زمام قلم و ذهن خویش را به دست گرفت تا با اغراق‌گویی در این مسأله سبب نشود که در مقابل آن تفریط، دانش‌پژوی علوم دینی را به ورطه افراط بیفکند و برجسته شدن رجحان معارف و اخلاق، سبب کم رنگ شدن ارزش فقه و بصیرت در حلال و حرام و کاسته شدن اهمّیت آن در انظار و اذهان گردد؛ زیرا «احکام حلال و حرام» بر اساس نصوص متعدد قرآنی، «حدود الله = مرزهای الهی» «تَلْكَ حُدُودُ اللَّهِ»^۳ به حساب می‌آیند، حدودی که تعدی از آن عذاب جهنم را در پی دارد: «... وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُ يُدْخِلْهُ نَارًا خَالِدًا فِيهَا...»^۴ خصوصاً با توجه به این نکته که شریعت ما جدای از طریقت نیست و بدون آشنا شدن دقیق با این احکام، و عمل کردن به آن، نه قلّه‌های رفیع تهذیب نفسانی و شهود عرفانی فتح می‌گردد و صلاح و فلاحی که قبل از هر چیزی متوقّف بر ترک محرّمات و انجام واجبات است حاصل می‌شود و نه اعتقادات و معارف، کمال و رفعت می‌یابد.

۱. سنن دارمی، ج ۱، ص ۸۹ از علی بن ابی طالب رضی الله عنه از رسول خدا صلی الله علیه و آله؛ الدر المنثور، ج ۵، ص ۳۳۲ از علی رضی الله عنه.

۲. کافى، ج ۱، ص ۳۲، ح ۱ عن النبی صلی الله علیه و آله: «إنّما العلوم ثلاثة: آية محكمة و فریضة عادلة و سنّه قائمه».

۳. نساء، آیه ۱۳.

۴. نساء، آیه ۱۴.

آن را به فراموشی سپرده (مانند موردی که در بالا ذکر شد که بر خلاف نص صریح قرآن مجید است که می‌گوید: «وَإِنْ كُنْتُمْ مَرَضَىٰ أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِّنْكُمْ مِنَ الْغَائِطِ أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا...»^۴) یا به سبب آن است که به گمان خود مفهوم نص را منحصر به موارد یا زمان معینی می‌داند در حالی که نص، مطلق است و او گرفتار اشتباه شده است. بنابراین، تعبیر مزبور که اجتهاد در مقابل نص تحت عنوان «ما لیس فقهاً» قرار می‌گیرد درست نیست، بلکه اظهار نظر فقهی است، ولی گوینده آن، موازین فقهی را کنار گذاشته و به گمان خود حکمی صادر کرده است.

شکی نیست که اجتهاد در مقابل نص کار صحیحی نیست و باید با توجه به ضوابط فقهی و اصول شناخته شده در فقه، احکام را استنباط کرد و اگر این باب، مفتوح شود که هر کس با میل خود در برابر نصوص و ادله شرع بایستد مدتی نمی‌گذرد که از فقه اصیل اسلامی چیزی باقی نمی‌ماند.

* * *

۱. موسوعة جمال عبدالناصر، ج ۱، ص ۱۳.

۲. مانند کتاب «النص والاجتهاد» سید شرف الدین موسوی عابلی.

۳. «إِنَّ رَجُلًا أُنِيَ عَمْرُ فَقَالَ: إِنِّي أُجَنِّبُ فَلَمْ أَجِدْ مَاءً فَقَالَ: لَا تَصَلِّ فَقَالَ عَمَّارٌ: أَمَا تَذَكَّرُ يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ إِذْ أَنَا وَ أَنْتَ فِي سَرِيَّةٍ فَأَجْنَبْنَا وَلَمْ نَجِدْ مَاءً فَأَنَا أَنْتَ فَلَمْ تَصَلِّ وَأَمَا أَنَا فَتَمَعَمَكْتَ فِي التَّرَابِ وَ صَلَّيْتَ فَقَالَ النَّبِيُّ ﷺ: إِنَّمَا كَانَ يَكْفِيكَ أَنْ تَضْرِبَ بِيَدِكَ الْأَرْضَ ثُمَّ تَنْفَخَ ثُمَّ تَمَسَّحَ بِهِمَا وَجْهَكَ وَ كَفَيْكَ. فَقَالَ عَمْرٌ: إِنَّ اللَّهَ يَا عَمَّارُ قَالَ: إِنْ شِئْتَ لَمْ أَحْدِثْ بِهِ. فَقَالَ عَمْرٌ: نَوَلَيْكَ مَا تَوَلَيْتَ». در کتاب «المفهم لما اشكل من تلخیص کتاب مسلم» این حدیث را از صحیح بخاری به شماره ۳۳۸؛ صحیح مسلم به شماره ۳۶۸؛ سنن ابن داود به شماره ۳۱۸ و ۳۲۸ و سنن نسائی (ج ۱، ص ۱۶۵-۱۷۰) نقل کرده است. (کتاب المفهم لما اشكل من تلخیص کتاب مسلم، ج ۱، ص ۶۱۶).

۴. مانده، آیه ۶.

می‌دانند در حالی که مخالف آیه شریفه «وَاحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا» است و بعضی گفته‌اند: زنی که مطلقه ثلاثه است، به صرف ازدواج با شخص دیگری و لو بدون دخول، بر زوج اول حلال می‌شود در حالی که مخالف صریح روایت نبوی ﷺ است که می‌فرماید: «... لا حتى يذوق العسيلة»^۱.

بعضی از دانشمندان اسلامی نیز کتاب یا کتبی تحت عنوان «النص والاجتهاد» نوشته‌اند و موارد مختلفی از «اجتهاد در مقابل نص» را در آن شرح داده‌اند^۲ و این موارد متأسفانه کم نیست به عنوان نمونه در صحیح بخاری و صحیح مسلم در ابواب تیمم چنین آورده‌اند که «مردی نزد عمر آمد و گفت: من جنب می‌شوم و آبی نمی‌یابم (که غسل کنم) عمر گفت: نماز نخوان! عمار یاسر حاضر بود، گفت: آیا فراموش کرده‌ای که من و تو در یکی از جنگ‌ها شرکت داشتیم و جنب شده بودیم و آبی نیافتیم، تو نماز نخواندی و من خود را در خاک غلطاندم و نماز خواندم (سپس خدمت پیامبر رسیدیم) پیامبر فرمود: کافی بود که دست‌هایت را بر زمین بزنی، بعد آن را فوت کنی و سپس با آن صورت و پشت دست‌هایت را مسح کنی، عمر گفت: ای عمار از خدا بترس (و این سخن را تکرار نکن)، عمار گفت: اگر بخواهی من این حدیث را نقل نخواهم کرد. عمر گفت: هر گونه که خودت بخواهی»^۳.

و همچنین موارد دیگر که ذکر همه آنها به طول می‌انجامد.

ناگفته پیداست کسی که در مقابل نص، اجتهاد می‌کند یا به سبب آن است که آگاهی از نص ندارد یا

واژگان مرتبط:

الف) «دین»

واژه «دین» در لغت و در اصل به معنای طاعت و انقیاد و خضوع در مقابل فرمانها و مقرراتی معین است^۱ و نیز به معنای جزا و پاداش آمده^۲ از باب اینکه لازمه طاعت و انقیاد، جزا و پاداش است.^۳ به نظر می‌رسد که در آیاتی نظیر «وَأَخْلَصُوا دِينَهُمْ لِلَّهِ»^۴ و «مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ»^۵ و «حَتَّىٰ لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ كُلُّهُ لِلَّهِ»^۶ معنای اول «دین» مراد است. چنانکه در مشتقاتی چون واژه «متدین» نیز همین معنا اراده شده، چرا که به کسی گفته می‌شود که در مقابل فرامین الهی مطیع و منقاد بوده باشد. معنای دوم نیز در آیاتی نظیر «مَلِكِ يَوْمِ الدِّينِ»^۷ مقصود است.

در اصطلاح قرآنی و در میان متشرعین و نیز عرف عقلا، مقصود از «دین» مجموع یک مکتب، اعم از عقاید و اخلاق و احکام است و از همین قبیل است آیه «هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَىٰ وَدِينِ الْحَقِّ»^۸ و آیه «لَا يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ...»^۹ و نیز آیه «شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّىٰ بِهِ نُوحًا وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ»^{۱۰} به قرینه ذیل آن «كَبَّرَ عَلَىٰ الْمُشْرِكِينَ مَا تَدْعُوهُمْ إِلَيْهِ» که ناظر به مسأله توحید است. گرچه به پندار بعضی، مراد از آن در این آیه و آیه دوم خصوص قوانین و مقررات است^{۱۱}؛ ولی غالب مفسران به عمومیت و شمول این واژه در این دو آیه تصریح کرده‌اند.^{۱۲}

چنانکه از همین قبیل است استعمالات و تعبیرات رایج در میان متشرعین و عرف و عقلا نظیر «دین اسلام» و یا «دین یهود» و «دین نصارا».

البته روشن است که این معنا نیز بی‌ارتباط با

معنای لغوی (طاعت و خضوع) نیست چرا که با پذیرش مجموعه عقاید و اخلاق و احکام دینی است که طاعت و انقیاد در مقابل شارع مقدس تحقق می‌یابد.

از آنچه گذشت همخوانی و هماهنگی این واژه با واژه «فقه» روشن می‌شود زیرا همان‌گونه که گفته شد این واژه چه در فرهنگ قرآنی و فرهنگ روایات و چه در عرف متشرعین صدر اول، به معنای بصیرت در مجموعه دین اعم از عقاید و اخلاق و احکام است و فقیه قرآنی و فقیه اهل بیت معادل «دین شناس» و «عارف به مجموعه دین» است.

ب) «شَرَع»، «شَرِيعَة» و «شَرِيعَة»

«شَرَع» هرگاه به معنای متعدی استعمال شود، به معنای وضع کردن و قراردادن و مقرر کردن است، نظیر «أَمْ لَهُمْ شُرَكَاءُ شَرَعُوا لَهُمْ مِنَ الدِّينِ مَا لَمْ يَأْذَنَ بِهِ»^{۱۳} و «شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّىٰ...»^{۱۴}

۱. مفردات راغب و التحقيق في كلمات القرآن الكريم، واژه «دین».

۲. ر.ک: مفردات راغب، واژه «دین».

۳. ر.ک: تفسیر المنار، ج ۳، ص ۲۵۷.

۴. نساء، آیه ۱۴۶.

۵. بینه، آیه ۵.

۶. انفال، آیه ۳۹.

۷. حمد، آیه ۴.

۸. توبه، آیه ۳۳.

۹. توبه، آیه ۲۹.

۱۰. شوری، آیه ۱۳.

۱۱. الموسوعة الفقهية الكويتية، ج ۱، ص ۱۶.

۱۲. ر.ک: تفسیر مراغی، ج ۲۵، ص ۲۳ و ج ۱۰، ص ۹۲؛ تفسیر ابن عاشور، ج ۲۵، ص ۱۱۸؛ تفسیر المنیر، ج ۱۰، ص ۱۷۴ و ج ۲۵، ص ۳۸.

۱۳. شوری، آیه ۲۱.

۱۴. شوری، آیه ۱۳.

عقاید و اصول و قوانین مشترک منتهی می شود به «شرعه» تعبیر شده است: «لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شَرْعَةً وَمِنْهَا جَا»^۹ و روشن است که «ما به الامتیاز» شرایع آسمانی، اموری فرعی و عملی است و دقیقاً از همین نکته می توان نتیجه گرفت که مراد از «شرعه» خصوص احکام و فروع عملی است و در نتیجه اخص و محدودتر از دو واژه «شریعت» و «دین» می باشد.

آیا تشخیص موضوعات بر عهده فقیه است؟

معروف این است که تشخیص مصادیق موضوعات فقهیه بر عهده فقیه نیست و طبعاً به آن «فقه» گفته نمی شود در حالی که این سخن تنها نسبت به بخشی از موضوعات احکام، صحیح است و بخش مهمی از موضوعات است که تشخیص مصادیق آن بر عهده فقیه می باشد و به همین دلیل در بسیاری از کتب فقهی به عنوان مسأله فقهی مطرح شده است.

توضیح اینکه: شکی نیست تعیین و تشخیص موضوعات به طور کلی و بیان خصوصیات، اجزاء، شرایط و موانع آن به عهده فقیه است. یعنی فقیه باید معلوم کند که در لسان ادله، حکم بر چه موضوعی

گاهی از معنای مصدری بیرون آمده، به معنای «راه آشکار» (= الطريق الثَّهَج)^۱ می آید و شارع به معنای آشکار است که در آیه «إِذْ تَأْتِيهِمْ حِينَتَانِهِمْ يَوْمَ سَبِّهِمْ شَرْعاً»^۲ به صیغه جمع (شَرَع = جمع شارع) آمده است و اگر به خیابان «شارع» می گویند به سبب آشکار بودن آن است.

در استعمالات عرفی (و تعبیراتی نظیر «شرع مقدس») معنای «ما شرعه الله»^۳ یعنی آنچه خدا آن را وضع یا آشکار کرده، اعم از عقاید و اخلاق و احکام، از آن اراده می شود.

«شریعت» در لغت به معنای درگاه و سردر ورودی (= عتبه) و نیز به معنای آبشخور و جایگاهی که بدون طناب از آن آب نوشیده می شود «مورد الماء الذی یستقی منه بلا رشاء»^۴ آمده است و به مجموعه مسائل دینی اعم از عقاید و اخلاق و احکام نیز «شریعت» گفته می شود از این جهت که مایه حیات و طهارت کسانی است که آن را بپیمایند و سلوکی هماهنگ با آن داشته باشند.^۵

و مراد از «شریعت» در آیه ۱۸ سوره جاثیه نیز همین معنا می باشد: «ثُمَّ جَعَلْنَاكَ عَلَى شَرِيعَةٍ مِّنَ الْأُمْرِ»^۶ البته در اصطلاح فقها و کتب فقهی و تعبیراتی نظیر «شرایع الاحکام» خصوص احکام فرعی عملی از آن اراده می شود که در این صورت تقریباً مرادف با معنای اصطلاحی «فقه» است.

«شرعه» نیز در لغت به معنای راه مستقیم است^۷ و چون بر وزن «فعله» است از آن نوع خاصی از راه مستقیم اراده می شود^۸ و بر همین اساس است که در قرآن کریم از راهها و مذاهب مختلفی که به یک سری

۱. مفردات راغب، واژه «شرع».

۲. اعراف، آیه ۱۶۳.

۳. المعجم الوسیط، واژه «شرع».

۴. همان مدرک.

۵. مفردات راغب، واژه «شرع».

۶. ر. ک: المیزان؛ تفسیر ابن عاشور؛ التفسیر المنیر، ذیل آیه ۱۸ سوره جاثیه.

۷. المعجم الوسیط، واژه «شرع».

۸. التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، واژه «شرع».

۹. مائده، آیه ۴۸.

تشخیص دهد که روزه برای او زیانبار است و گاه ناچار است از طبیب کمک بگیرد یا اینکه مثلاً مرگ مغزی آیا مصداق مرگ حیوانی است و تنها حیات نباتی او باقی است، یا نه؟ و یا فلان مرگ مغزی آیا قابل بازگشت است یا نه؟ همه اینها در شأن پزشکان متخصص است.

۲. موضوعاتی که برای تطبیق و تشخیص مصداق آن باید به عرف مراجعه کرد ولی تشخیص اینکه عرف در این رابطه چه می‌گوید و از چه ارتکازی برخوردار است تنها از فقیه بر می‌آید یعنی در این‌گونه از موارد، خود فقیه به عنوان متخصص عمل می‌کند زیرا او دائماً با مسائل فقهی و موضوعات آن سر و کار دارد و در تشخیص اینکه عرف چه می‌گوید و چه ارتکاز و فهمی دارد؟ از تفرّس و قدرت انتقال فوق العاده‌ای برخوردار است. مثلاً آیا تغییر تقدیری آب به رنگ نجس، مصداق «تغییر» که در روایاتی نظیر: «خلق الله الماء طهوراً لا ینجسه شیء إلا ما غیر لونه أو طعمه أو ریحہ»^۱ وارد شده، محسوب می‌شود یا نه؟ فقیه می‌تواند درباره آن اظهار نظر کند.^۲ معلوم است که اگر تشخیص این موضوع را بخواهیم به دست توده مردم بدهیم سرگردان می‌شوند.

یا اینکه نگاه به زنان نامحرم بی حجاب طبق آیات و روایات ممنوع است. اما اینکه نگاه به زنان بی حجابی که در تلویزیون ظاهر می‌شوند در پخش

وارد شده و اگر موضوع، یک عنوان مرگبی مثل نماز است از چه اجزا و شرایط و موانعی برخوردار است؟ پس باید مشخص کند که مثلاً حکم و جوب تیمم در صورت نبود آب، روی عنوان «صعید» رفته است یا عنوان «تراب»؟ و یا حکم و جوب خمس در آیه خمس موضوعش مطلق عنوان «غنیمت» است یا خصوص غنیمت جنگی؟ و یا موضوع و جوب نماز که عملی مرگب از اجزا و شرایط خاص با فقدان موانع است اجزا و شرایط و موانعش کدام است؟

فرقی در این جهت بین موضوعاتی مثل «صعید» و «غنیمت» که در عرف عام وجود دارد و موضوعات مخترعه شارح نظیر «صلاة»، «صیام» و «حج» نمی‌باشد؛ استنباط و استخراج همه اینها از لایه لای ادله، فقط به عهده فقیه است.

ولی هنگامی که به مصادیق این موضوعات می‌رسیم و بحثی تطبیقی به میان می‌آید - مثل اینکه آیا بر غیر تراب نیز عنوان «صعید» صدق می‌کند یا نه؟ و یا بر ارباح مکاسب نیز عنوان «غنیمت» صادق است یا نه و یا بر استقبال به همراه انحراف به ده درجه «استقبال قبله» صدق می‌کند یا نه و یا خنده بدون صدا که انسان را تکان دهد مصداق عنوان «قهقهه» که از مبطلات نماز است می‌باشد یا نه؟ - مشاهده می‌کنیم که موارد، سه گونه است:

۱. موضوعاتی که تطبیق و تشخیص مصادیق آن نیاز به نوعی تخصص دارد و باید آن را از متخصصان آن موضوع گرفت. مثلاً فقیه می‌گوید: روزه بر بیماری که روزه گرفتن برای او ضرر دارد واجب نیست، در اینجا گاه شخص بیمار خودش می‌تواند

۱. وسائل الشیعه، ج ۱، ص ۱۰۱، ح ۹.

۲. (منظور از تغییر تقدیری آن است که آبی مثلاً کمی گل آلود است و خون در آن ریخته شده، به اندازه‌ای که اگر آب صاف بود رنگ آن تغییر پیدا می‌کرد ولی چون رنگ آن کدر است آثار آن فعلاً ظاهر نمی‌شود).

۴. اصول سرخسی، محمد بن احمد سرخسی، دارالکتاب العلمیة، بیروت، چاپ اول، ۱۴۱۴ ق.
۵. الاصول العامة للفقهاء المقارن، سید محمد تقی حکیم، مؤسسه آل البيت، چاپ دوم، ۱۳۹۰ ق.
۶. بحار الانوار، محمد باقر مجلسی، مؤسسه الوفاء، بیروت، چاپ اول، ۱۴۰۳ ق.
۷. التحقيق في كلمات القرآن الكريم، حسن المصطفوی، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، چاپ اول، ۱۳۷۱ ش.
۸. تفسیر ابن عاشور، محمد الطاهر ابن عاشور، مؤسسه التاريخ، چاپ اول، بیروت.
۹. تفسیر مراغی، احمد مصطفی مراغی، دار احیاء التراث العربی، بیروت.
۱۰. التفسیر المنیر، الدكتور وهبة الزحیلی، دارالفکر المعاصر، چاپ اول، ۱۴۱۱ ق.
۱۱. الدر المنثور، جلال الدین سیوطی، دارالمعرفة، چاپ اول، ۱۳۶۵ ق.
۱۲. دعائم الاسلام، نعمان بن محمد، دارالمعارف، مصر، چاپ دوم، ۱۳۸۵ ق.
۱۳. روضة الواعظین، محمد بن فتال نیشابوری، منشورات رضی، قم.
۱۴. سنن ابی داود، سلیمان بن اشعث سجستانی، دارالفکر، بیروت، چاپ اول، ۱۴۱۰ ق.
۱۵. سنن دارمی، عبدالله بن بهرام دارمی، مطبعة الاعتدال، دمشق.
۱۶. سنن نسائی، احمد بن شعیب نسائی، دارالفکر بیروت، چاپ اول، ۱۳۴۸ ق.
۱۷. شرح جمع الجامع، جلال الدین محمد بن احمد المحلی.
۱۸. صحیح بخاری، محمد بن اسماعیل بخاری، دارالفکر، بیروت، ۱۴۰۱ ق.

مستقیم یا غیر مستقیم، جایز است یا نه؟ نمی توان تشخیص آن را به عهده توده مردم گذاشت. فقیه است که می تواند بگوید: چنین نگاهی از مصادیق موضوع حرمت نیست زیرا موضوع کلی نظر، منصرف به جایی است که چهره به چهره یا لااقل در آینه باشد، بنابراین اگر در مورد فوق، مفسده خاصی مترتب نشود احکام نظر به نامحرم در آن جاری نیست.

و از همین قبیل است مثالهای چهارگانه گذشته (صعید، غنیمت، استقبال قبله و قهقهه) و مثالهای فراوان دیگری که در سرتاسر فقه مشاهده می شود.

۳. موضوعاتی که تشخیص آن برای عرف عام کار پیچیده ای نیست مثل اینکه آیا این مایع رنگین خون است یا نه؟ یا فلان آب گل آلود مضاف است یا مطلق؟ و رؤیت هلال با چشم عادی حاصل شده است یا نه؟ این گونه موضوعات اموری است که تشخیص آن برای عامه افراد امکان پذیر است و نیاز به تبعیت از نظر مجتهد یا متخصصان ندارد.

شکی نیست که قسم دوم از این اقسام سه گانه نیز همانند بحث از عناوین کلی موضوعات، جزء «فقه» است و مسئولیتش را فقیه به عهده دارد.^۱

منابع و مآخذ

۱. قرآن کریم.
 ۲. نهج البلاغه (با تحقیق دکتر صبحی صالح).
 ۳. الاختصاص، شیخ مفید، جامعه مدرسین، قم.
۱. در بحث موضوعات مخترعه و مستنبطه در ص ۳۳۴ و ۳۳۵ خواهد آمد که تشخیص این موضوعات به عهده فقیه است.

۱۹. صحیح مسلم، مسلم بن حجاج نیشابوری، دارالفکر، بیروت.
۲۰. صحاح اللغة، اسماعیل بن حماد جوهری، دارالعلم، بیروت، چاپ چهارم، ۱۴۰۷ ق.
۲۱. عدّة الاصول، شیخ الطائفة ابو جعفر محمد بن الحسن الطوسی، مؤسسه آل البيت، ۱۴۰۳ ق.
۲۲. غرر الحکم، سخنان امیر مؤمنان، دفتر تبلیغات اسلامی، قم، چاپ اول، ۱۳۶۶ ش.
۲۳. الفروق اللغویة، ابوهلال العسکری، جامعه مدرسین، قم، چاپ اول، ۱۴۱۲ ق.
۲۴. الفقه الاسلامی و أدلته، الدكتور وهبة الزحیلی، دارالفکر، دمشق، ۱۴۰۶ ق.
۲۵. الکافی، شیخ کلینی، دارالکتب الاسلامیة، چاپ سوم، ۱۳۸۸ ق.
۲۶. الكامل، عبدالله بن عدی، دارالفکر، بیروت، چاپ سوم، ۱۴۰۹ ق.
۲۷. کنز العمال، المتقی الهندی، مؤسسه الرسالة، بیروت.
۲۸. المحجة البيضاء، محسن کاشانی، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین، چاپ دوم.
۲۹. مرآة الاصول فی شرح مرقاة الوصول، العلامة ملا خسرو، المكتبة الأزهرية للتراث.
۳۰. مصباح المنیر، الفیومی.
۳۱. معالم الدین، حسن بن الشهيد الثانی، دارالفکر، قم، ۱۳۷۴ ش.
۳۲. المعجم الوسيط، مجمع اللغة العربية، دارالدعوة، استانبول.
۳۳. المفردات، الراغب الاصفهانی، دفتر نشر الكتاب، چاپ اول، ۱۴۰۴ ق.
۳۴. مقایس اللغة، ابن فارس.
۳۵. موسوعة الفقه الاسلامی (المعروف بموسوعة جمال عبدالناصر)، وزارت اوقاف مصر، قاهره، ۱۴۱۰ ق.
۳۶. موسوعة الفقه الاسلامی طبقاً لمذهب اهل البيت، مؤسسه
- دائرة المعارف الفقه الاسلامی، قم، چاپ اول، ۱۴۲۳ ق.
۳۷. الموسوعة الفقهية الكويتية، وزارت اوقاف کویت، چاپ چهارم، ۱۴۱۴ ق.
۳۸. المنار، محمد رشید رضا، دارالمعرفة، بیروت، چاپ دوم.
۳۹. المنثور فی القواعد، بدر الدین کشی، دارالکتب العلمیة، بیروت، ۱۴۲۱ ق.
۴۰. منية المرید، شهید ثانی، دفتر تبلیغات اسلامی، چاپ اول، ۱۴۰۹ ق.
۴۱. المیزان، علامة طباطبایی، مؤسسه النشر الاسلامی.
۴۲. النص و الاجتهاد، سید عبدالحسین شرف الدین، مطبعة سید الشهداء، چاپ اول، ۱۴۰۴ ق.
۴۳. النهاية، ابن اثیر.
۴۴. وسائل الشیعة، محمد بن حسن حر عاملی، دار احیاء التراث العربی، بیروت، چاپ چهارم، ۱۳۹۱ ق.



اهمیت فقه اسلامی

در لسان آیات و روایات

- «فقه» شیوه نامهٔ عبودیت
- فقه روشنگر حدود الهی
- اهمیت فقه در عرصهٔ روایات
- لازمهٔ اخلاق در فقه، اخلاق در دو رکن دیگر دین است
- تأثیر اعتقادات و اخلاق در مسائل فقهی
- تأثیر اعتقاد و اخلاق در استنباط
- تأثیر فقاقت و اجتهاد در دیگر علوم اسلامی

اهمیت فقه اسلامی

در لسان آیات و روایات

«فقه» شیوه نامه عبودیت

اگر ما عبدیم و خدای سبحان، مولا و بخواهیم چون عبد، تسلیم اوامر مولا باشیم و با تطبیق خواسته‌های او بر سلوک عملی در ابعاد و شئون مختلف زندگی، به ترقی و کمال برسیم، باید اولاً با حلال و حرام و اوامر و نواهی او آشنا شویم و ثانیاً به آن لباس عمل بپوشانیم و روشن است آنچه می‌تواند این غرض را تأمین کند «فقه» است. فقهی که برگرفته از آیات یا روایات و سنت رسول مکرم او و یا نشأت گرفته از روایات و سیره وارثان رسولش می‌باشد. وارثان صادقی که همه روایات خود را میراث آن حضرت می‌دانند و همه آثار خود را برگرفته از آثار آن بزرگوار معرفتی کرده‌اند.^۱

اگر هدف از خلقت انسان این است که در قدم اول خدا را بشناسد (إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ مَا خَلَقَ الْعِبَادَ إِلَّا لِيَعْرِفُوهُ...) ^۲ و در گام بعد به بندگی و عبادتش روی آورد ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ ^۳ و با بندگی او و سرسپردن بر آستان او از عبادت و بندگی غیر او بی‌نیاز شود (... فَإِذَا عَرَفُوهُ عَبْدُوهُ فَإِذَا عَبْدُوهُ اسْتَغْنَوْا

عبادته عن عبادة من سواه)^۴ و اگر عبادت و بندگی، شیوه‌نامه و آیین نامه عملی می‌خواهد همان چیزی که عقل از تهیه و تنظیم آن عاجز است و تنها خالق انسان است که با آگاهی از مصالح و مفاسد امور، می‌تواند جعل قانون کند و مقررات عملی و شیوه نامه بندگی را تدوین نماید. اگر این همه مورد قبول است - باید بدانیم که فقه چیزی غیر از شیوه‌نامه است و آیین نامه زندگی نمی‌باشد. شیوه نامه‌ای که توسط رسولان خدا بدست ما رسیده است و آیین نامه‌ای که با بررسی آیات الهی و مطالعه در

۱. امام باقر علیه السلام خطاب به جابر فرمود: «یا جابر لو کنا نفتی الناس برأینا و هو انما لکنا من الهالکین و لکنا نفتیهم بأثار من رسول الله صلی الله علیه و آله و أصول علم عندنا نتوارثها کابراً عن کابر، نکنزها کما یکنز هؤلاء ذهبهم و فضتهم؛ ای جابر! اگر مطابق رأی و هوای شخصی خودمان برای مردم فتوا صادر کنیم هلاک خواهیم شد، فتوای ما برگرفته از آثار به جای مانده از رسول الله صلی الله علیه و آله و اصولی است که بزرگی از ما اهل بیت از بزرگی دیگر به ارث برده است، اصول و گنجینه‌های دانشی که آن را ذخیره می‌کنیم آن چنان که این مردم طلا و نقره‌شان را ذخیره می‌کنند» (بصائر الدرجات، ص ۳۲۰، ج ۴، باب ۱۴؛ بحارالانوار، ج ۲، ص ۱۷۲، ح ۳).

۲. علل الشرایع، باب ۹، ح ۱؛ بحارالانوار، ج ۵، ص ۳۱۲، ح ۱.

۳. ذاریات، آیه ۵۶.

۴. علل الشرایع، باب ۹، ح ۱؛ بحارالانوار، ج ۵، ص ۳۱۲، ح ۱.

گزیدن از کبر و غرور و ریا و تثبیت توحید و اخلاص در عمل، حاصل نمی‌شود کتاب «الصلاة» که بخش عمده‌ای از فقه را تشکیل می‌دهد هم دوری انسان از زشتی‌ها را تضمین می‌کند ﴿إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ﴾^۴ و هم کبر و غرور را از او می‌زداید (فجعل الله... الصلاة تنزيهاً لكم عن الكبر)^۵ و کتاب «الصيام» که بخش عمده دیگری از «فقه» را بوجود آورده است دوری از ریا، و اخلاص و توحید در عمل را به ارمغان می‌آورد (... و الصيام تثبيتاً للإخلاص).^۶

و اگر عبودیت خدای سبحان بدون انذار و برحذر شدن و خشیت او در مقام گناه و محرمات بدست نمی‌آید، «تفقه در دین» است که می‌تواند زمینه «انذار ناس» و در نهایت «تحذر» (= توجه و هشیار بودن) در برابر محرمات الهی را بدنبال داشته باشد ﴿فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾^۷ و روشن است که هوشیاری در برابر محرمات و حدود الهی بدون آشنایی با خود محرمات که «فقه» بیانگر آن است حاصل نمی‌شود، چنانکه «رضوان» الهی که قلّه آمال عارفان است ﴿وَرِضْوَانٌ مِّنَ اللَّهِ أَكْبَرُ﴾^۸ بدون «خشیت» از پروردگار ﴿رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ ذَلِكَ لِمَنْ حَشِيَ رَبَّهُ﴾^۹ و خشیت از پروردگار بدون

سنت و سیره رسول و اوصیای وارثش تنظیم و تدوین می‌شود، همان حقیقتی که در بیان امام علی بن موسی الرضا علیه السلام تجلی یافته است، آنجا که در جواب سؤال از علت وجوب شناخت پیامبران و ایمان به آنها و وجوب اطاعت از آنها می‌فرماید: «لأنه لما لم يكن في خلقهم وقولهم وقواهم ما يكملون لمصالحهم وكان الصانع متعالياً عن أن يرى وكان ضعفهم وعجزهم عن إدراكه ظاهراً لم يكن بد من رسول بينه وبينهم معصوم يؤدي إليهم أمره ونهيه وأدبه ويقفهم على ما يكون به إحراز منافعهم ودفع مضارهم إذ لم يكن في خلقهم ما يعرفون به ما يحتاجون إليه من منافعهم ومضارهم؛ زیرا وقتی که انسان‌ها از طریق توانمندی‌ها و استعدادهای شخصی‌شان نتوانند مصالح خویش را تأمین کنند و از طرفی خداوند، قابل رؤیت ظاهری نباشد و انسان‌ها نیز از ادراک او عاجز باشند چاره‌ای جز این نیست که پیامبر معصومی را واسطه بین خود و آنان قرار دهد تا آنها را از امر و نهی و ادبش آگاه سازد و به عوامل دستیابی به منافع و فاصله گرفتن از مضرات واقفشان نماید».^۱

حقیقت «فقه» و فلسفه جعل احکام و مسائل فقهی رسیدن به عبودیت حضرت حق است (کفی بالمرء فقهاً إذا عبد الله)^۲ عبودیتی که چیزی غیر از اطاعت پروردگار و عمل به واجبات، و ورع در دین خدا و دوری از محرّماتش نیست (أفضل الفقه الورع في دين الله والعمل بطاعته).^۳

اگر رسیدن به عبودیت حضرت حق بدون فاصله گرفتن از زشتی‌ها و پلیدی‌ها و بدون دوری

۱. بحار الانوار، ج ۶، ص ۵۹ و ۶۰؛ عیون اخبار الرضا، ج ۲، ص ۹۹.

۲. کنز العمال، ج ۱۰، ص ۱۵۵، ح ۲۸۷۹۴.

۳. شرح نهج البلاغة ابن ابی الحدید، ج ۶، ص ۷۱.

۴. عنکبوت، آیه ۴۵.

۵. الاحتجاج، ج ۱، ص ۱۳۳، خطبة حضرت زهرا علیها السلام.

۶. همان مدرک.

۷. توبه، آیه ۱۲۲.

۸. توبه، آیه ۷۲.

۹. بینه، آیه ۸.

در کتابش قرآن، آن را نازل کرد و برای رسولش آن را بیان فرمود و برای هر چیزی حدی قرار داد و برای آن حد دلیلی نصب کرد که بر آن دلالت کند و برای کسی که از آن حد تجاوز نمود نیز حد (و مجازاتی) تعیین فرمود.^{۱۰}

اهمیت «فقه» در عرصه روایات

با توجه به آنچه گذشت که «فقه» آیین نامه و روش زندگی انسان‌ها را در ابعاد مختلف شخصی، اجتماعی و سیاسی به او می‌آموزد، در عرصه روایات دینی اهمیت فوق‌العاده‌ای به «فقه» و یادگیری مسائل حلال و حرام داده شده است، از جمله:

الف) در بعضی از روایات، «فقه» به عنوان «ستون دین» (إِنَّ لِكُلِّ شَيْءٍ دَعَامَةً وَدَعَامَةَ هَذَا الدِّينِ الْفَقْهَ)^{۱۱} و «بالاترین عبادت» به حساب آمده (أَفْضَلُ الْعِبَادَةِ الْفَقْهَ)^{۱۲} و برترین چیزی معرفی شده که خدای متعال با آن مورد پرستش واقع شده است (مَا عُبِدَ اللَّهُ

آگاهی‌های لازم از مبدأ و معاد و نیز بدون آشنایی با اوامر و نواهی صادره از جانب مبدأ، تحقق نمی‌یابد ﴿إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ﴾^۱.

«فقه» روشنگر حدود الهی

اگر حریم الهی چون سایر حریم‌ها برای خود، حدّ و مرزی دارد، حلال و حرام‌هایی که «فقه» بیانگر آن است مرزهای الهی به حساب می‌آیند و اگر کسی بخواهد مرزها و حدود الهی را بشناسد و به اصطلاح با «خطّ قرمز»های خدا آشنا شود باید «فقه» را بخواند.

جالب توجه است که در آیات متعددی از قرآن پس از آنکه از احکام مربوط به ابوابی چون روزه^۲، طلاق^۳، ارث^۴، جهاد^۵ وظهار^۶ سخن به میان می‌آید، دو تعبیر جلب نظر می‌کند: نخست تعبیر به «تَلُكُّ حُدُودِ اللَّهِ»؛ آنچه از احکامی که بیان کرده‌ایم حدود و مرزهای الهی است^۷ و دیگر تهدید به اینکه تعدی به این حدود و تجاوز از این مرزها سر از ظلم و در نهایت خلود در آتش در می‌آورد ﴿وَمَنْ يَتَعَدَّ حُدُودَ اللَّهِ فَقَدْ ظَلَمَ نَفْسَهُ﴾^۸ ﴿وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُ يُدْخِلْهُ نَارًا خَالِدًا فِيهَا﴾^۹.

تعبیر به «حد» و مرز از احکام الهی در روایتی از امام صادق (ع) نیز وارد شده، آنجا که می‌فرماید: «إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى لَمْ يَدَعْ شَيْئًا يَحْتَاجُ إِلَيْهِ الْأُمَّةُ إِلَّا أَنْزَلَهُ فِي كِتَابِهِ وَبَيَّنَّهُ لِرَسُولِهِ وَجَعَلَ لِكُلِّ شَيْءٍ حَدًّا وَجَعَلَ عَلَيْهِ دَلِيلًا يَدُلُّ عَلَيْهِ وَجَعَلَ عَلَى مَنْ تَعَدَّى ذَلِكَ الْحَدَّ حَدًّا؛ خداوند تبارک و تعالی هیچ چیز از آنچه امت پیامبر (ص) به آن نیاز دارند را فرو نگذاشت مگر اینکه

۱. فاطر، آیه ۲۸.

۲. بقره، آیه ۱۸۷.

۳. بقره، آیه ۲۲۹ و ۲۳۰ و طلاق، آیه ۱.

۴. نساء، آیه ۱۳ و ۱۴.

۵. توبه، آیه ۹۷.

۶. مجادله، آیه ۴.

۷. طلاق، آیه ۱.

۸. طلاق، آیه ۱.

۹. نساء، آیه ۱۴.

۱۰. کافی، ج ۱، ص ۵۹، ح ۲.

۱۱. الکامل (عبدالله بن عدی)، ج ۱، ص ۳۷۸، از رسول خدا (ص).

۱۲. خصال، ج ۱، ص ۲۹، ح ۱۰؛ المعجم الصغیر، ج ۲، ص ۱۲۴؛ روضة الواعظین، ص ۶.

ه) در روایتی از امام صادق علیه السلام از رسول خدا می خوانیم: «مسلمانی که برای یادگیری فقه، برنامه ریزی نکرده، روزی از هفته را به آن اختصاص نمی دهد به راستی شایسته سرزنش است».^۶

و) در روایت دیگری از زراره و محمد بن مسلم و برید آمده که مردی خدمت امام صادق علیه السلام عرضه داشت: فرزندی دارم که علاقه مند به محضر شما شرفیاب شود و از فقه و حلال و حرام دینی از شما بپرسد و از امور بی ارزش سؤال نکند. آن حضرت در جواب فرمودند: آیا سؤالی وجود دارد که با فضیلت تر از سؤال درباره حلال و حرام الهی بوده باشد؟! (و هل يسأل الناس عن شيء أفضل من الحلال والحرام).^۷

ز) در بعضی از روایات کسانی که نسبت به یادگیری مسائل فقهی بی اعتنا و بی توجه هستند به منزله اعراب جاهل بدوی (تفقهوا في الحلال والحرام وإلا فأنتم أعراب)^۸ و ستمگران دوران جاهلیت (لا تكونوا كجفأة الجاهلیة لا في الدین يتفقهون ولا من الله يعقلون)^۹ به حساب آمده اند.

تعالی بشيء أفضل من الفقه في الدين).^۱ تعبیر به «فقه» در این گونه موارد یا به قرینه روایاتی که به جای آن به «حلال و حرام» تعبیر شده (و هل يسأل الناس أفضل من الحلال والحرام)^۲ خصوص احکام فرعی است و یا معنای عامی است که شامل احکام دینی فرعی نیز می شود.

ب) در روایت دیگری فقه و بصیرت در دین که قطعاً شامل بصیرت در حلال و حرام دینی نیز می شود به عنوان تنها خیری معرفی شده که خداوند به هر کس که اراده کند عطا می کند (إذا أراد الله بعبد خيراً فقهه في الدين).^۳

ج) در بعضی از روایات یادگیری «معالم الحلال والحرام» به عنوان فریضه هر مسلمانی ذکر شده که باید آن را از اهلش فراگرفت؛ فریضه ای که تعلیم آن برای خدا «حسنة» و فراگیری آن «عبادت» و بحث و گفتگو درباره آن «تسبیح» و عمل کردن به آن «جهاد» و یاد دادن آن به کسی که آن را نمی داند «صدقه» و بذل و بخشش آن به اهلش «تقرب الی الله» می باشد (طلب العلم فریضة علی کل مسلم فاطلبوا العلم من مظانّه و اقتبسوه من أهله فإنّ تعلمه لله حسنة و طلبه عبادة و المذاكرة به تسبیح و العمل به جهاد و تعلیمه من لا یعلمه صدقة و بذله لأهله قریبة إلی الله تعالی لآته معالم الحلال و الحرام و منار سبیل الجنة).^۴

تعلیل به «لآته معالم الحلال و الحرام...» نشان می دهد که نظر به احکام فقهی مصطلح است.

د) در روایات دیگری انسان بی مبالات به فراگیری فقه و احکام حلال و حرام، مستحق تأدیب^۵ شمرده شده است.

۱. اصول سرخسی، ج ۱، ص ۱۰، از رسول خدا صلی الله علیه و آله.

۲. بحار الانوار، ج ۱، ص ۲۱۳، ح ۹.

۳. کافی، ج ۱، ص ۳۲، ح ۳؛ مسند احمد، ج ۴، ص ۹۲، از رسول خدا صلی الله علیه و آله.

۴. امالی طوسی، ص ۵۶۹، ح ۲، از رسول خدا صلی الله علیه و آله.

۵. «لو أتیت بشباب من شباب الشیعة لا یتفقه لأدبته» از امام باقر و امام صادق علیهما السلام (بحار الانوار، ج ۱، ص ۲۱۶، ح ۱۶).

۶. أف لكل مسلم لا یجعل فی کل جمعة یوماً یتفقه فیه أمر دینیه و یسأل عن دینیه (بحار الانوار، ج ۱، ص ۱۷۶، ح ۲۴).

۷. بحار الانوار، ج ۱، ص ۲۱۳، ح ۹.

۸. همان مدرک، ص ۲۱۴، ح ۱۴، از امام باقر علیه السلام.

۹. نهج البلاغه، خطبة ۱۶۶.

احادیث فقهی ترغیب و تشویق می‌کند نظیر روایتی که می‌گوید: فراگیری یک حدیث درباره حلال و حرام از راوی صادق، از دنیا و همه طلا و نقره آن بهتر است (حدیث فی حلال و حرام تأخذه من صادق خیر من الدنيا وما فیها من ذهب أو فضة)^۶ و روایاتی که شاید در حدّ تواتر است و در ارتباط با حفظ چهل حدیث وارد شده در بعضی صریحاً سخن از حفظ چهل حدیث مربوط به حلال و حرام را مطرح می‌کند مثل روایتی که در آن امام صادق علیه السلام می‌فرماید: «من حفظ عني أربعين حديثاً من أحاديثنا في الحلال والحرام بعثه الله يوم القيامة فقيهاً عالماً ولم يعدّبه؛ کسی که چهل حدیث از احادیث ما را در ارتباط با مسائل مربوط به حلال و حرام حفظ کند خداوند او را در روز قیامت به عنوان «فقیه عالم» مبعوث می‌کند و دچار عذابش نمی‌سازد».^۷ خصوصاً روایتی که امام صادق آن را از اجداد طاهرینش از علی علیه السلام از رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم نقل می‌کند و در ضمن آن آمده است: کسی که چهل حدیث حفظ کند و صرفاً برای خدا اقدام به حفظ کرده باشد (نه برای درآمد مادی یا شهرت) با بهترین دوستان یعنی انبیا و صدیقین و شهدا و صالحان محشور می‌شود و وقتی امیر مؤمنان علی علیه السلام از محتوای این احادیث سؤال می‌کند رسول

ح (تعبيرات قابل توجهی در ارتباط با «فقیه» یعنی صاحب بصیرت در دین که قطعاً بخشی از این بصیرت آشنایی با حلال و حرام و حدود الهی است) در روایات وارد شده که به ذکر بعضی از آنها اکتفا می‌شود:

اول: اگر مؤمن فقیه از دنیا برود شکافی در اسلام ایجاد می‌شود که چیزی آن را پر نمی‌کند.^۱

دوم: مؤمنان فقیه، قلعه‌ها و دژهای محکم اسلام‌اند (و از اسلام حفاظت می‌کنند) همانند حفاظت دیوار شهر نسبت به شهر (إنّ المؤمنین الفقهاء حصون الإسلام كحصن سور المدينة لها).^۲

سوم: وجود یک فقیه برای ابلیس از هزار عابد، سخت‌تر و شدیدتر است (فقیه واحد أشدّ علی ابلیس من ألف عابد).^۳

چهارم: هیچ مرگی برای ابلیس محبوب‌تر از مرگ فقیه نیست (ما من أحد يموت من المؤمنین أحبّ إلی ابلیس من موت فقیه).^۴

پنجم: فقیهان رهبران جامعه‌اند و نشستن نزد آنان عبادت است (الفقهاء قادة والجلوس إلیهم عبادة).^۵

انکار نمی‌کنیم که فقه در لغت مفهوم عامی دارد که همه معارف و احکام دینی را شامل می‌شود ولی به یقین بخش مهمی از آن همان فقه مصطلح است، به علاوه در بعضی از روایات تصریح به احکام مربوط به حلال و حرام شده است.

ط (از جمله روایاتی که در ارتباط با اهمیت فوق العاده فقه و احکام حلال و حرام وارد شده، روایاتی است که مؤمنین را به فراگیری و حفظ

۱. کافى، ج ۱، ص ۳۸، ح ۲، از امام صادق علیه السلام.

۲. همان مدرک، ح ۳، از موسی بن جعفر علیه السلام.

۳. بحارالانوار، ج ۱، ص ۱۷۷، ح ۴۸ از رسول مکرم صلی الله علیه و آله و سلم.

۴. کافى، ج ۱، ص ۳۸، ح ۲.

۵. بحارالانوار، ج ۱، ص ۲۰۱، ح ۹.

۶. همان مدرک، ص ۲۱۴، ح ۱۳، از امام صادق علیه السلام.

۷. بحارالانوار، ج ۲، ص ۱۵۴، ح ۶.

بالمعروف مصلحةً للعوام والنهي عن المنکر ردعاً
للسفهاء... وإقامة الحدود إعظماً للمحارم وترك شرب
الخمير تحصيناً للعقل ومجانبة السرقة إيجاباً للعفة...^۳
ب) قرآن کریم عمل صالح را که با آشنایی با فقه
و عمل به آن به ضمیمه خلوص در نیت تأمین
می شود، سبب رفعت ایمان و اعتقاد می داند، آنجا که
می فرماید: «إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ وَالْعَمَلُ الصَّالِحُ
يَرْفَعُهُ»؛ کلمه نیکو (ی توحید) به سوی خدا بالا
می رود و عمل نیک خالص، آن را بالا می برد.^۴
بنابراین که ضمیر مفعولی «یرفعه» به «الکلم الطیب»
برگردد (چنانکه جمعی از مفسران^۵ قائل به آن
شده اند)، مقصود از «الکلم الطیب» ایمان و اعتقادات
قلبی است که با عمل صالح تکامل یافته و پرورش
می یابد.^۶

در روایتی از امام صادق علیه السلام و یا امام باقر علیه السلام
آمده است: «من قال: لا إله إلا الله فلن يلج ملكوت
السماء حتى يتم قوله بعمل صالح؛ کسی که کلمه توحید
را بر زبان جاری کند به ملکوت آسمان نمی رسد
مگر اینکه کلامش را با عملی شایسته و خالص،
کامل نماید».^۷
ممکن است آن آیه و این روایت اشعار به این
حقیقت داشته باشد که ابزار باطنی ایمان و معرفت و

خدا پس از ایمان به خدا و مسأله توحید، مسائلی را
مطرح می سازد که بخش قابل توجهی از آنها مسائل
مربوط به احکام فرعی و حلال و حرام است.^۱

لازمه اخلال در فقه، اخلال در دو رکن دیگر دین است

گرچه عالی ترین بخش دین و رفیع ترین هدف
دینی، مسائل اعتقادی یعنی ایمان به مبدأ، معاد و
رسالت رسول اکرم صلی الله علیه و آله است و در میان سه نظام
اعتقادی، اخلاقی و تشریحی که دین مرکب از آن
است، نظام اعتقادی نقش محوری داشته و در رأس
قرار دارد، ولی شکی نیست که تثبیت و تحکیم
عناصر اعتقادی در گرو التزام به دو نظام دیگر
اخلاقی و تشریحی است و «فقه» تأمین کننده نظام
تشریحی است.

به بیان دیگر: گرچه «فقه» آیینۀ تمام نمای دین
نیست بلکه فقط چهره شرایع و احکام و مقررات آن
را می نمایاند، لیکن ارکان سه گانه دین، با هم یک
حقیقت به هم پیوسته ای را تشکیل می دهند و
ارتباطی منظم و سیستماتیک با هم دارند به گونه ای
که اخلال در هر کدام، سبب اخلال در دو رکن دیگر
می شود. بر همین اساس است که:

الف) قرآن کریم صریحاً فلسفه بعضی از احکام
فقهی را دور شدن از فحشا و منکر و اصلاح نظام
اخلاقی می داند «إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ»^۲
و امیرمؤمنان علی علیه السلام هدف نهایی «فقه» را اصلاح
نظام اخلاقی معرفی می کند (فرض الله... الصلاة تنزيهاً
عن الكبر... والصيام ابتلاءً لإخلاص الخلق... والأمر

۱. بحارالانوار، ج ۲، ص ۱۵۴، ح ۷.

۲. عنكبوت، آیه ۴۵.

۳. نهج البلاغه، حکمت ۲۵۲.

۴. فاطر، آیه ۱۰.

۵. نظیر علامه طباطبایی در المیزان، ج ۱۷، ص ۲۳؛ وهبه زحیلی در التفسیر

المنیر، ج ۲۲، ص ۲۳۶.

۶. چنانکه علامه طباطبایی در المیزان، ج ۱۷، ص ۲۳ به آن تصریح کرده اند.

۷. بحارالانوار، ج ۶۶، ص ۴۰۲، ح ۱۰۲.

نمی شود) معیار صلاح و فلاح و اجر و پاداش اخروی معرفی شده است. نظیر آیه‌ای که وعده اجر عظیم را به کسانی می دهد که ایمان و عمل صالح داشته باشند: «وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَهُمْ مَغْفِرَةٌ وَأَجْرٌ عَظِيمٌ»^۳ و همانند آیه‌ای که از محبوبیت کسانی نزد خلق سخن می گوید که از ایمان و عمل صالح برخوردارند: «إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ سَيَجْعَلُ لَهُمُ الرَّحْمَنُ وُدًّا»^۴.

در بعضی از آیات تقوا را ضمیمه ایمان ساخته و به مؤمن متقی وعده اجر عظیم می دهد «فَأْمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَإِن تُؤْمِنُوا وَتَتَّقُوا فَلَكُمْ أَجْرٌ عَظِيمٌ»^۵ و روشن است که تقوا بدون انجام واجبات و ترک محرّمات که «فقه» متکفل آن است، حاصل نمی شود.

د) در روایات متعددی آمده است که قومی را تحت عنوان «مرجئه» که مدعی کفایت ایمان بدون عمل برای نجات و رستگاری هستند مورد ملامت قرار می دهد، نظیر روایتی که در پاسخ آنان امام صادق علیه السلام می فرماید: ایمان، ادّعایی است که بیته و دو شاهد می خواهد و دو شاهد آن عمل و نیت خالص است (و الايمان دعوى لا يجوز إلا بيئته و نيته عمله و نيته).^۶

چنانکه روایات متعدّد دیگری وارد شده که به سرزنش کسانی می پردازد که ادعای محبّت

شعور فطری انسان که ممکن است به موانعی برخورد کند و کم رنگ شود و یا به طور کلی مدسوس و مدفون گردد «وَقَدْ حَابَ مَنْ دَسَّاهَا» و از فعالیت بیفتد، با دو عنصر عمل و اخلاق که تأمین کننده «عمل صالح» می باشد و در قالب «تقوا» بروز می کند، صاف و شفاف می شوند و چنانکه از دو آیه «إِن تَتَّقُوا اللَّهَ يَجْعَلْ لَكُمْ فُرْقَانًا»^۱ و «وَاتَّقُوا اللَّهَ وَيُعَلِّمُكُمُ اللَّهُ»^۲ بدست می آید تقوا سبب افزایش قدرت تشخیص حق از باطل و ازدیاد علم مفید می شود.

به بیان دیگر: گرچه ۱. نظام اعتقادی، جوهره اصلی در مجموعه دین ترکیب یافته از سه نظام اعتقادی، اخلاقی و تشریحی است. ۲. خود نظام اعتقادی نیز از جوهره‌ای برخوردار است که همان ایمان به غیب است. ۳. و ایمان به غیب، در واقع ایمان به حقایق ناپیدایی است که به جهت لطافتی که دارند از شعاع احساس و ابزار ادراکی متعارف بشر به دور است و تنها با ابزار مخصوصی که در نهاد انسان نهادینه شده یعنی با شعور باطنی و فطری انسان کشف می شود (و شاید بر همین اساس باشد که آنچه از انسان، خواسته شده ایمان به آن حقایق است نه مجرد علم و آگاهی از آن و تعبیر به «الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ» شده نه «الَّذِينَ يَعْلَمُونَ الْغَيْبَ») ولی شکی نیست که این ابزار باطنی گاهی به موانعی برخورد می کند و برای فعال شدن و از میان برداشتن موانع آن باید به دو نظام دیگر (اخلاقی و تشریحی) روی آورد و فقه تأمین کننده نظام تشریحی است.

ج) در قرآن کریم بیش از پنجاه مورد، ایمان به همراه عمل صالح (که بدون تحصیل «فقه» حاصل

۱. انفال، آیه ۲۹.

۲. بقره، آیه ۲۸۲.

۳. مائده، آیه ۹.

۴. مریم، آیه ۹۶.

۵. آل عمران، آیه ۱۷۹.

۶. کافی، ج ۲، ص ۳۹، ح ۸.

نیست، محبوب ترین و گرامی ترین بندگان نزد خدای عزّ و جلّ با تقواترین و مطیع ترین آنان است... ای جابر! به خدا قسم به خدای تبارک و تعالی نمی توان نزدیک شد مگر با اطاعت و فرمانبرداری، (ما اهل بیت) برائت هیچ کس را از آتش، در اختیار نداریم، هیچ کس حجّتی بر خدا ندارد، هر کس که مطیع خداست دوست و ولیّ ماست و هر کس که در برابر خدا عاصی و گنهکار است دشمن ما محسوب می شود. ولایت و سرپرستی ما دست یافتنی نیست مگر از طریق عمل و ورع و پارسایی»^۱

روشن است که عمل و ورع و طاعت، بدون آشنایی با «فقه» و مسائل حلال و حرام حاصل نمی شود، چنانکه تقوا که مطابق این روایت و آیه «إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ»^۲ معیار کرامت و آبرومندی نزد خداوند واقع شده، بدون فراگیری واجبات و محرّماتی که «فقه» متکفّل آن است بدست نمی آید. بنابراین حبّ خدا و پیامبر ﷺ و امامان اهل بیت  که لازمه ایمان است بدون عمل و آشنایی با فقه، کامل نمی شود.

تأثیر اعتقادات و اخلاق در مسائل فقهی

از آنچه گذشت تأثیر عمیق «فقه» در اعتقادات و اخلاق و اینکه اخلال در «فقه» - که ثلث دین یعنی شریعت را منعکس می کند - سبب اخلال در دو ثلث دیگر می شود، به خوبی روشن شده است، ولی نکته قابل توجه این است که - به عکس - اخلال در اعتقاد

اهل بیت  دارند و گمانشان این است که محبت تنها، برای رستگاری کافی است. نظیر روایتی که در آن، امام باقر  خطاب به جابر فرمود: «یا جابر ایکنفی من ینتحل التشیع أن یقول بحبنا أهل البیت؟ فوالله ما شیعتنا إلا من اتقی الله و أطاعه و ما کانوا یعرفون یا جابر إلا بالتواضع و التخشع و الأمانة و کثرة ذکر الله و الصوم و الصلاة و البرّ الوالدين و التعاهد للجیران من الفقراء و أهل المسکنة الغارمین و الإیتام و صدق الحدیث و تلاوة القرآن و کفّ الألسن عن الناس إلا من خیر و کانوا أمناء عشائهم فی الأشياء... فاتقوا الله و اعملوا لما عند الله، لیس بین الله و بین أحد قرابة، أحبّ العباد إلى الله عزّ و جلّ و أکرهم علیه أتقاهم و أعملهم بطاعته، یا جابر والله ما یتقرّب إلى الله تبارک و تعالی إلا بالطاعة و ما معنا براءة من النار و لا علی الله لأحد من حجّة، من کان لله مطیعاً فهو لنا ولیّ و من کان لله عاصياً فهو لنا عدوّ و ما تنال و لا یتنا إلا بالعمل و الورع؛ ای جابر! آیا برای کسی که نام شیعه بر خود نهاد همین قدر بس است که ادعای محبت نسبت به ما اهل بیت داشته؟! به خدا قسم نیست شیعه مگر کسی که تقوای الهی پیشه کند و اطاعت خدا نماید و چنین کسانی - ای جابر - شناخته نمی شوند مگر با فروتنی، خشوع، امانتداری، فراوانی ذکر خدا، روزه گرفتن، نماز خواندن، نیکی به پدر و مادر، سرکشی از همسایگان فقیر و نیازمند و بدهکاران و یتیمان، راستگویی، تلاوت قرآن، زبان را جز به نیکی درباره مردم نگشودن و در قبیله خود معروف به امانت بودن... پس تقوای الهی پیشه کنید و به فرامین او عمل نمایید و بدانید که بین خدا و هیچ کس قرابت و خویشاوندی

۱. کافی، ج ۲، ص ۷۴، ح ۳.

۲. حجرات، آیه ۱۳.

گناهان را ذوب می‌کند و سوء خلق عمل را به فساد می‌کشانند (إنَّ حسن الخلق يذيب الخطيئة... وإنَّ سوء الخلق ليفسد العمل...)^۴.

ج) صدقات مستحبی، مطابق آیه «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تُبْطِلُوا صَدَقَاتِكُمْ بِالْمَنِّ وَالْأَذَى»^۵ با منت و آزار که از رذائل اخلاقی است، باطل می‌شود.

د) از روایت امام صادق عليه السلام بدست می‌آید که اعمال عبادی که علم «فقه» جایگاه فراگیری آن است با رذائل اخلاقی نظیر عجب، نسیان گناه و بی توجهی نسبت به آن و زیاد شمردن عمل صالح، حبط می‌شود: «قال إبليس: إذا استمكنت من ابن آدم في ثلاث لم أبال ما عمل، فإنه غير مقبول منه: إذا استكثر عمله ونسي ذنبه ودخله العجب؛ إبليس گفت اگر در سه چیز بر فرزند آدم، سلطه پیداکنم از اعمال صالحه‌ای که بجا می‌آورد باکی ندارم چون می‌دانم که مورد قبول واقع نمی‌شود: زمانی که عملش را زیاد به حساب آورد و گناهانش را فراموش کند و به عجب مبتلا گردد».^۶

ه) در حدیثی از رسول اکرم صلی الله علیه و آله تصریح شده است که اعمال صالحه‌ای که غایت علم فقه است و فقه زمینه‌ساز آن می‌باشد بدون ورع و حسن خلق و بردباری ثمری ندارد: «ثلاثة من لم تكن فيه، لم يقم له عمل: ورع يحجزه عن معاصي الله عزَّ وجلَّ، وخلق

و اخلاق نیز سبب اخلال در عمل به شریعت می‌شود. گواه روشن بر این مدعا نکات اخلاقی و مسائل اعتقادی فراوانی است که در سرتاسر فقه پیدا می‌شود و ذیلاً به تعدادی از آنها اشاره می‌گردد:

الف) بخش عمده‌ای از فقه را عبادیات تشکیل می‌دهد که قوامش به نیت خالص و قصد قربتی است که به مسائل اخلاقی و اعتقادی بر می‌گردد، حتی در اعمال توصلی نیز گرچه قصد قربت، شرط صحّت عمل نیست ولی شکی نیست که سبب کمال آن می‌شود.

همه فقها اتفاق نظر دارند که خلوص از ریا در مطلق عبادات شرط است و اگر کسی از عبادتی قصد ریا داشته باشد عملش باطل است و مرتکب معصیت کبیره شده است زیرا به خدای متعال شرک ورزیده است و حتی اگر بعضی از اجزای واجب و یا مستحب عمل عبادی را به قصد ریا بجا آورد و یا اصل عمل برای خدا باشد ولی انجام آن در مکانی خاص مثل مسجد و یا زمانی خاص مثل اول وقت به قصد ریا باشد، باطل است.^۱

در روایاتی از پیامبر اکرم و امامان اهل بیت علیهم السلام نقل شده، نیز آمده است: قال الله عزَّ وجلَّ: «أنا خير شريك، من أشرك معي غيري في عمل عمله لم أقبله إلا ما كان لي خالصاً؛ خداوند عزَّ وجلَّ فرمود: هر کس دیگری را در اعمال خود با من شریک کند عمل او را قبول نخواهم کرد مگر اینکه خالصانه برای من انجام دهد».^۲ و نیز آمده است: «إنك لن يتقبل من عملك إلا ما أخلصت فيه؛ هرگز عملت مورد قبول واقع نمی‌شود مگر اینکه خالصانه آن را بجا آوری».^۳

ب) در بعضی از روایات آمده که حسن خلق

۱. عروة الوثقى كتاب الصلاة، فصل النية، مسألة ۸.

۲. كنز العمال، ج ۳، ص ۴۷۹، ح ۷۵۱۲؛ کافی، ج ۲، ص ۲۹۵، ح ۹.

۳. غررالحکم، ح ۲۹۱۳.

۴. بحارالانوار، ج ۶۸، ص ۳۹۵، ح ۷۴.

۵. بقره، آیه ۲۶۴.

۶. خصال، ص ۱۱۲، ح ۸۶.

اهداف و مقاصد دینی ناسازگار باشد، مثلاً اگر حکم و فتوایی با استقرار قسط و عدالت اجتماعی تعارض داشته باشد، باید در آن تأمل بیشتری شود و با ملاحظه‌ای مجدد و نگاهی همه سویه و کشف بعضی از قیود و خصوصیات موضوع واقعی حکم، این تعارض مرتفع گردد. به هر حال لازم است اصل «هماهنگی با اهداف و مقاصد دین و روح شریعت» به مثابه اصلی از اصول استنباط، مورد توجه قرار گیرد.

بر همین اساس است که بسیاری از آیاتی که متعرض مسائل فقهی است، آمیزه‌ای است از احکام فقهی و رعایت عدالت و دوری از ظلم و بی‌عدالتی نظیر آیه‌ای که در لابه‌لای احکام طلاق از اضرار و تعدی و ظلم نهی می‌کند «وَلَا تُمَسِّكُوهُنَّ ضِرَارًا لِّتَعْتَدُوا وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ فَقَدْ ظَلَمَ نَفْسَهُ»^۲ و از عدم استهزای آیات الهی و یادآوری نعمت‌های الهی و آگاهی خداوند سخن می‌راند «وَلَا تَنْخَدُوا آيَاتِ اللَّهِ هُزُؤًا وَاذْكُرُوا نِعْمَةَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَمَا أَنْزَلَ عَلَيْكُمْ مِنَ الْكِتَابِ وَالْحِكْمَةِ يَعِظُكُمْ بِهِ وَاتَّقُوا اللَّهَ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ»^۳.

چنانکه علامه طباطبایی در ذیل این‌گونه از آیات متذکر شده‌اند^۴ که از این‌گونه آیات استفاده می‌شود ایجاد تفرقه بین احکام فقهی و اصول اخلاقی و اکتفا نمودن به خصوص احکام فقهی و جمود بر ظواهر جایز نیست چرا که چنین چیزی ابطال مصالح تشریح و از بین بردن غرض دین و نابودی

یُداری به الناس، و حلم یردّ به جهل الجاهل؛ سه چیز است که اگر در کسی نباشد عملی برای او استوار نمی‌شود: ورعی که او را از معصیت خدای عزّ و جلّ منع کند و حسن خلقی که توسط آن با مردم مدارا کند و حلمی که به وسیله آن، جهالت انسان جاهل را پس زند»^۱.

تأثیر اعتقاد و اخلاق در استنباط

اضافه بر آنچه گفته شد از تأثیر اعتقادات دینی و مکارم اخلاقی (که روح شریعت و هدف نهایی دین است) در شفافیت استنباط مسائل فقهی نیز، نباید غافل شد، زیرا فقیه هنگامی که دارای ایمان قوی و مقام عدالت اخلاقی باشد اولاً: به هنگام استنباط احکام، نهایت دقت را به خرج می‌دهد تا نزد خدا مسئول نباشد و ثانیاً: حبّ و بغض‌ها و منافع شخصی و گروهی، هرگز مانع او در جهت استنباط احکام نمی‌گردد و به همین دلیل غالباً آنچه را به حق و عدالت نزدیک‌تر است و مطابق نظر شارع مقدّس است استنباط می‌کند و به صورت مسائل فقهی در اختیار مردم می‌گذارد.

جلوه دیگر تأثیر متقابل فقه و مسائل اخلاقی و اعتقادی در این است که ملاحظه مهم‌ترین مقوله اخلاق یعنی «عدالت» که از مقاصد عالیّه دین است و نیز ملاحظه سایر اهداف و مقاصد دینی، به عنوان اصلی از اصول استنباط، باید مورد توجه فقیهان باشد.

توضیح اینکه «فقه» در برابر تمام دین مسئول است و فقیه نمی‌تواند رأیی صادر کند که با یکی از

۱. بحارالانوار، ج ۶۷، ص ۳۰۵، ح ۲۱.

۲. بقره، آیه ۲۳۱.

۳. بقره، آیه ۲۳۱.

۴. المیزان، ج ۲، ص ۲۳۴.

کرده حبسی که احدی نسبت به کسی روا نداشته است... این گونه فتوا از این نشأت می‌گیرد که در آغاز امر، تأمل کافی را برای افتا اعمال نمود و بعد از آنکه به اشتباهاتش پی برد غرورش اجازه بازگشت و پذیرش اشتباه را نداد»، «اعاذ الله الفقه من أمثال هذه الخرافات»^۲.

تأثیر فقاہت و اجتهاد در دیگر علوم اسلامی

بدون تردید پایه اصلی همه علوم اسلامی کتاب و سنت است؛ از فقیه و مفسر گرفته تا متکلم و فیلسوف همه به این دو منبع اصیل نیازمندند. همچنین سایر علوم انسانی برگرفته از اسلام (مانند روان‌شناسی اسلامی، جامعه‌شناسی اسلامی، اخلاق اسلامی، فلسفه و کلام اسلامی و حقوق اسلامی) نیاز به کتاب و سنت دارند.

از طرفی روشن است یکی از پایه‌های اساسی فقه و فقاہت، علم اصول است که بخش مهمی از آن مربوط به مباحث الفاظ است یعنی مباحثی که استنباط هیچ حکم فقهی و غیر فقهی بدون تسلط بر آن ممکن نیست. مباحثی مثل عام و خاص، مطلق و مقید، مفهوم و منطوق، اوامر و نواهی، بحث مشتق و علائم حقیقت و مجاز و احکام مربوط به الفاظ مشترک و مجاز، همه در این دائره قرار دارند.

همچنین است علم رجال و شناخت اسناد روایات که احاطه بر آن (خواه در حد اجتهاد باشد یا گرفتن از اهل خبره) در فقاہت و اجتهاد، و همه

سعادت حیات انسانی را در پی خواهد داشت. «غزالی» در مقابل فقیهی از فقها که برای فرار از زکات، هر سال همه اموالش را به همسرش می‌بخشید، می‌نویسد: این فقیه زیرک، قاضی «ابویوسف یعقوب بن ابراهیم بن حبیب انصاری» نام دارد که شاگرد ابوحنیفه و نخستین قاضی القضاة و فقیه بزرگ قرن دوم است و وقتی به ابوحنیفه خبر حیلۀ او برای فرار از زکات را منتقل ساختند او را ستود و گفت: این از فقه و فقاہت او نشأت می‌گیرد (ذلك من فقهه). سپس می‌گوید: ابوحنیفه راست گفته است: فقه دانی ابویوسف او را به چنین حیلۀ ای آشنا کرده است اما چنین فقهی فقط به درد دنیا می‌خورد و لکن ضرر او در آخرت از هر جنایتی عظیم‌تر است و مثل چنین علمی است که «علم مضر» به حساب می‌آید»^۱. فقیه معروف صاحب کتاب جواهر الکلام نیز در مقابل فقیهی دیگر که در ارتباط با شخص محبوس در دار غصبی فتوا داده است که بر چنین کسی واجب است به همان کیفیتی که ابتدای ورودش در دار غصبی داشته، نماز بجا آورد، اگر ایستاده بوده، ایستاده و اگر نشسته بوده، نشسته نماز بخواند بلکه در غیر حال نماز نیز نمی‌تواند حالت دیگری به خود بگیرد زیرا سبب تصرف در ملک غیر بدون اذنش می‌شود، می‌نویسد: «این فقیه به این نکته توجه نداشت که نفس بقا بر حالت اولیه نیز تصرف در مال غیر است و دلیلی بر ترجیح این تصرف بر آن تصرف نیست، چنانکه توجه نداشت که بر خوردی که او با این زندانی مظلوم کرده شدیدتر از بر خوردی است که آن ظالم نموده، بلکه با این فتوای خود او را حبس

۱. المحیجة البيضاء، ج ۱، ص ۵۷، کتاب العلم.

۲. جواهر الکلام، ج ۸، ص ۳۰۰.

حکومت و روان‌شناسی اسلامی و مانند آن همین حکم جاری و ساری است.

منابع و مآخذ

۱. قرآن کریم.
۲. نهج البلاغه (با تحقیق دکتر صبحی صالح).
۳. الاحتجاج، احمد بن علی الطبرسی، منشورات دارالنعمان.
۴. اصول سرخسی، محمد بن احمد سرخسی، دارالکتاب العلمیة، بیروت، چاپ اول، ۱۴۱۴ ق.
۵. امالی، محمد بن الحسن الطوسی، دارالثقافة، قم، چاپ اول، ۱۴۱۴ ق.
۶. بحار الانوار، محمد باقر المجلسی، مؤسسة الوفاء، چاپ اول، بیروت، ۱۴۰۳ ق.
۷. بصائر الدرجات الکبری، محمد بن الحسن بن فروخ الصفار، مؤسسة الاعلمی، تهران، ۱۳۶۲ ش.
۸. التفسیر المنیر، الدكتور وهبة الزحیلی، دارالفکر المعاصر، بیروت، چاپ اول، ۱۴۱۱ ق.
۹. جواهر الکلام، محمد حسن النجفی، دار احیاء التراث العربی، بیروت، چاپ هفتم، ۱۹۸۱ م.
۱۰. خصال، شیخ صدوق، جامعه مدرسین، قم.
۱۱. روضة الواعظین، محمد بن فتال نیشابوری، منشورات رضی، قم.
۱۲. شرح نهج البلاغه ابن ابی الحدید المعتزلی، انتشارات دارالکتب العلمیة، قم، چاپ اول، ۱۳۷۸ ق.
۱۳. عروة الوثقی، محمد کاظم طباطبایی یزدی، مؤسسه نشر اسلامی، قم، چاپ اول، ۱۴۲۰ ق.

علمی که از منبع نصوص و روایات استفاده می‌کنند، ضروری به نظر می‌رسد.

بنابراین می‌توان گفت که احاطه بر قسمت مهمی از علم رجال و بخش عمده‌ای از علم اصول، برای اجتهاد و استنباط در علوم دیگر اسلامی نیز لازم و ضروری است.

بر همین اساس محققانی که دارای ملکه اجتهاد نباشد تحقیق او در دیگر علوم اسلامی از اتقان لازم برخوردار نیست، به عنوان مثال:

۱. متکلمین در علم کلام برای حلّ تعارض ظاهری بین آیات و روایات مربوط به مسائلی چون علم پیامبر صلی الله علیه و آله و امامان معصوم علیهم السلام، جبر، تفویض و شفاعت، به قواعد علم اصول روی آورده و با استفاده از آن به تبیین مسائل می‌پردازند.

۲. علمای اخلاق نیز برای حلّ تعارض بدوی بین آیات و روایاتی که در باب دنیای مذموم و ممدوح وارد شده است و یا در ارتباط با فقر، غنا، زهد، انزواطلبی و اجتماعی بودن آمده است با استفاده از قواعد علم اصول به تبیین آنها می‌پردازند.

۳. در علم حقوق اسلامی نیز مسائل بسیار زیادی مطرح است که گاه جنبه فقهی دارد و گاه غیر فقهی، ولی از اصول و قواعدی که در علم اصول فقه مطرح است، پیروی می‌کند. بنابراین حقوق دانان علاوه بر پیش‌نیازهای دیگر علم حقوق باید از این بخش از علم اصول نیز در سر حدّ اجتهاد آگاه باشند تا آنچه از مسائل حقوق اسلامی از کتاب و سنت برگرفته می‌شود برای آنان به خوبی روشن گردد.

همچنین در مسائل مربوط به مدیریت اسلامی و

١٤. علل الشرايع، الشيخ الصدوق، المكتبة الحيدرية، نجف، ١٣٨٦ ق.
١٥. عيون اخبار الرضا، شيخ صدوق، مؤسسة الاعلمي، بيروت، چاپ اول، ١٤٠٤ ق.
١٦. غررالحكم، كلمات امير مؤمنان، انتشارات دفتر تبليغات، قم، چاپ اول، ١٣٦٦ ش.
١٧. الفصول المهمة في أصول الأئمة، شيخ حر عاملي، مؤسسه معارف اسلامي، قم، چاپ اول، ١٤١٨ ق.
١٨. الكافي، ابو جعفر محمد بن يعقوب كليني، دارالكتب الاسلاميه، تهران، چاپ چهارم، ١٣٦٥ ش.
١٩. الكامل، عبدالله بن عدي، دارالفكر، بيروت، چاپ سوم، ١٤٠٩ ق.
٢٠. كنز العمال، المتقى الهندي، مؤسسة الرسالة، بيروت.
٢١. المحجة البيضاء، محسن كاشاني، دفتر انتشارات اسلامي وابسته به جامعه مدرسين، چاپ دوم.
٢٢. مسند احمد، امام احمد بن حنبل، دار صادر، بيروت.
٢٣. المعجم الصغير، سليمان بن احمد الطبراني، دارالكتب العلميه، بيروت.
٢٤. الميزان، علامه طباطبائي، مؤسسه نشر اسلامي، قم.





کسب و کار قلمرو

- قلمرو فقه، تابع قلمرو شریعت
- پذیرش قوانین امضایی
- اصل اولی بر شمول و جاودانگی
- افراط و تفریط در تعیین قلمرو فقه

گسترده‌گی قلمرو فقه

سازند»،^۲ معلوم می‌شود که گستره فقه، همه عرصه‌های زندگی بشر را در بر می‌گیرد. برای تبیین و تحلیل این مسأله، یادآوری چند نکته، ضروری است:

۱. قلمرو فقه تابع قلمرو شریعت

اگر شریعت، در همه عرصه‌ها به مرزبندی و قانونگذاری پرداخته، پس فقه که علم شناخت شریعت است نیز، می‌تواند در تمام عرصه‌های زندگی وارد شود و رساله عملیه فقها می‌تواند رساله زندگی در تمام ابعاد بوده باشد.

بر این اساس برای تعیین قلمرو فقه، نخست باید قلمرو شریعت را شناسایی کرد که در سه نکته ذیل قابل تحقیق و بررسی است:

۱. مقصود از شریعت چیست؟

۱. امام خمینی بنیانگذار حکومت فقهی و جمهوری اسلامی (صحیفه نور، ج ۲۱، ص ۹۸).

۲. مجله فقه اهل بیت، سال اول، بهار ۱۳۷۴، شماره ۱، ص ۴۱ (مقاله روند آینده اجتهاد، از شهید صدر).

تعبیر معروفی که می‌گوید: «فقه تئوری واقعی و کامل اداره انسان و اجتماع از گهواره تا گور است» و از بعضی از بزرگان فقهای معاصر^۱، صادر شده است، تعبیر گزافی نیست زیرا «فقه» چنانکه در بحث «فقه در لغت و اصطلاح» گذشت، تأمین کننده نظام تشریحی دین در گستره زندگی است و علمی است برای شناخت شریعت، شریعتی که دارای یک نظام هماهنگ و منسجم است نظامی که با توجه به خاتمیّت دین، به گونه‌ای سامان داده شده که می‌توان در شرایط و مراحل مختلف زندگی بشر تا قیام قیامت، با تکیه بر اصول کلی آن، به وضع قانون و مقررات پرداخت.

اگر فقها به جای باریک بینی‌ها و موشکافی‌های معهود درباره مسائل و موضوعات شناخته شده، به بحث درباره مسائل و موضوعاتی پردازند که در ابعاد جدید زندگی امروزی وجود آمده و به تعبیر شهید محقق، محمد باقر صدر: «سیر عمودی حرکت‌های فکری خودشان را - که از حدّ اعلای دقت برخوردار است - به سیری افقی، دگرگون

قوانین را ترسیم می‌کند و این قوانین سبب می‌شود تا انسان از گذرگاه حیات به سلامت بگذرد و از لغزشگاه‌های خطرناک آن نجات یابد؛ لغزشگاه‌هایی که گاه از وسوسه‌های درونی انسان نشأت می‌گیرد، و گاه روابط و مناسبات ظالمانه اجتماعی که آن نیز ریشه در کشش‌های منفی نفسانی انسان دارد، آن را به وجود می‌آورد. هدف، نجات انسان از همه این لغزشگاه‌ها و رساندن او به ساحل امن و امان است. و چنین چیزی با وضع قوانین و بایدها و نبایدها تحقق می‌پذیرد که بر اساس باورهای دینی عرضه می‌شود.

ج) حوزه‌های نیازمندی به دین

اما اینکه انسان در چه حوزه‌هایی نیاز به هدایت دینی و در نتیجه نیاز به وضع قانون و بایدها و نبایدها دارد؟ مقدمتاً باید گفت: از آن جا که انسان در مسیر زندگی خود نیازهای گوناگونی دارد و هر نیازی می‌تواند پاسخ‌های متعددی داشته باشد: این شریعت و فقه است که بهترین و مناسب‌ترین پاسخ‌ها را تعیین می‌کند و می‌گوید: کدامین رفتار می‌تواند نیازها را به صورت صحیحی برطرف سازد؟

اما اینکه نیازها کدام است و در چه حوزه‌هایی است؟ در توضیح آن باید گفت انسان از سه نوع نیاز برخوردار است:

نیازهای طبیعی:

نخستین نوع نیاز انسان، مربوط به حوزه زندگی طبیعی است مثل نیاز به تغذیه، مسکن، دفاع از خود، نقل و انتقال از نقطه‌ای به نقطه دیگر.

۲. هدف دین چیست؟

۳. انسان در چه حوزه‌هایی به دین نیاز دارد؟

الف) مقصود از شریعت

«شریعت» عبارت است از قانون‌های عملی که دین وضع کرده و در واقع، نظام‌نامه‌ای است که اعمال و رفتار انسان‌ها را در جهتی که دین می‌خواهد هدایت می‌کند و طبعاً از دو خصیصه اساسی برخوردار است:

نخست اینکه ملموس‌ترین و عینی‌ترین بخش دین را تشکیل می‌دهد زیرا عقاید دینی با تمام اهمیتی که دارد با روح و فکر انسان پیوند داشته و جنبه درونی دارد ولی عمل به دستورات مذهبی جنبه بیرونی دارد یعنی مستقیماً با حوزه عمل و رفتار انسان‌ها و زندگی روزمره آنها ارتباط دارد و تنظیم امور معیشت و حل دشواری‌های حقوقی جامعه را عهده‌دار است.

دیگر اینکه گسترده‌ترین بخش دین است زیرا ممکن است هر یک از اصول اعتقادی، در حوزه عمل و رفتار به هزاران عمل منتهی شود، و انسان در برابر آن اصل واحد به هزاران عمل و رفتار ملزم و مکلف شود.

ب) هدف دین

شکی نیست که هدف اساسی دین، مؤمن ساختن انسان‌ها به دو اصل مبدأ و معاد است، ایمانی که به زندگی، جهتی مشخص می‌بخشد و شکل و شیوه خاصی از زندگی بایدها و نبایدها و احکام و

اخلاقی و اجتماعی شود و انسان را از مسیر تکامل بازدارد و باید مورد نهی قرار گیرد. مثلاً اسلام در مسائل اقتصادی و آنچه مربوط به بانکداری است روش‌هایی را که منتهی به رباخواری می‌شود تحریم می‌کند و همچنین خرید و فروش مواد مخدر و مشروبات الکلی و تمام اموری که زیان جسمی یا روحی و اخلاقی برای بشر دارد را تحریم کرده است. پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله از طریق وحی می‌دانست که مثلاً فلان نوع گوشت برای انسان مفید و فلان نوع زیانبار است، اوّلی را به حکم خداوند حلال و دومی را حرام معرفی کرد همچنین در انواع نوشیدنی‌ها و سایر امور مربوط به زندگی مادی.

و به تعبیر دیگر: عدم ورود شریعت در حوزه علوم و فنون مربوط به تسخیر طبیعت، به معنای عدم وضع احکام کلی برای این روشها و هدفمند کردن آن در مسیر سعادت بشر نیست (شاید گوینده آن سخن نیز منکر این مطلب نباشد) زیرا گرچه انسان می‌تواند با تلاش پیگیر و با عقل و آگاهی‌های خودش عناصر رفع‌کننده نیازهای طبیعی را به تسخیر درآورد لیکن شکی نیست که اوّلاً این عناصر با دیگری که بقای انسان را تهدید می‌کند درگیر است و باید با آن به مبارزه برخاست و آن را دفع کرد و از طرفی دیگر: بسیاری از انسان‌ها زیاده‌خواه و افزون‌طلبند و هیچگاه به وضع موجود اگر چه نیازشان را رفع کند قانع نیستند و پس از آنکه اصل بودن خویش را تثبیت کردند برای ارتقای کیفیت زندگی خویش و

ممکن است گفته شود: برای رفع این نوع از نیازها، نیازی به فقه نیست زیرا پاسخ به این نیازها به طور مستقیم در محیط طبیعی اطراف انسان وجود دارد و برای رفع آن کافی است با تلاش پیگیر، عناصر رفع‌کننده این نوع نیاز را به خدمت درآورد و طبیعت اطراف خویش را تسخیر کند و برای این کار، عقل و علم و ابتکار خود انسان، کافی است و نیازی به مداخله دین نیست چون مهار طبیعت و ساختن بعد مادی زندگی، دخالتی در هدایت و یا ضلالت انسان ندارد تا مشمول مقررات شریعت و قوانین فقه گردد.

به بیان دیگر: رسالت دینی، آموزش علوم و فنون و تعلیم روش‌های تسخیر طبیعت به انسان نیست چرا که خطای در این حوزه، هیچگاه سبب انحراف انسان از مسیر هدایت و سقوط او از مدار انسانیت نشده و نخواهد شد، مثلاً بعد از دو هزار سال که از عمر نظریه هیئت بطلمیوس درباره زمین و کرات آسمانی گذشت، خطا بودن آن کشف شد و نظریه جدید کپرنیک و گالیله جانشین آن گردید و چنین خطایی منافاتی با رسیدن انسان به سعادت و با هدف کلی از آفرینش او ندارد.^۱

در جواب می‌توان گفت: این سخن از یک نظر صحیح و قابل قبول است که رسالت دین، آموزش علوم و فنون و تعلیم روش‌های تسخیر طبیعت به انسان نیست ولی این مطلب به این معنا نخواهد بود که اسلام هیچگونه احکامی برای این فعالیت‌ها و روش‌ها تعیین نکرده است چرا که ممکن است پاره‌ای از روش‌های تسخیر طبیعت منجر به مفسد

۱. ر. ک: مجله فقه اسلامی، سال دوم، شماره ۱، سال دوم، ص ۲۱۵ و ۲۱۶، (مقاله جایگاه فقه در اندیشه اسلامی).

روح و پرستش، نیاز به آگاه شدن از راز هستی خود و جهان، نیاز به محبت و احسان و مانند آن.

شکی نیست که دریافت پاسخ صحیح به این نیازها انسان را به انتخاب درستکاری و عدالت، محبت و... وا می‌دارد و به عکس، پاسخ نادرست به آن، او را به کفر، ظلم، نفرت می‌کشاند.

نیازمندی انسان به فقه برای رفع این بخش از نیازها امری روشن است زیرا گرچه عقل و فطرت انسان، از پرتوافشانی‌هایی در این حوزه برخوردارند و تا حدودی خیر و شر و حق و باطل را نشان می‌دهند لیکن پیچیدگی‌های مسائل روحی و روانی و دخالت‌های گرایش‌های سرکش انسانی در این حوزه به قدری زیاد است که عدم دخالت وحی و واگذاری زمام امر به دست عقل و تجربه‌های بشری، به یقین انسان را به انحراف می‌کشاند.

بر همین اساس بخش مهمی از شریعت مقدّس، تحت عنوان عبادات به این حوزه اختصاص یافته و فقه اسلامی با کمک گرفتن از دو بخش اخلاق و اعتقادات، راه شناخت عبودیت و بندگی و آراسته شدن به مکارم اخلاقی را به انسان می‌آموزد.

نیازهای اجتماعی:

نوع سوم از نیازها، نیازهای اجتماعی است، یعنی نیازهایی که ضرورت ارتباط با دیگران و زندگی در کنار آنها، این نیازها را بوجود آورده است چه اینکه این ضرورت، ریشه در روان و سرشت آدمی و نیازهای روحی و یا ریشه در نیازهای زیستی و طبیعی دارد.

درک لذت‌د بیشتر، پیوسته تلاش می‌کنند، و قطعاً در آن تراحمات و درگیری‌ها و در این زیاده خواهی‌ها و افزون طلبی‌ها اگر از طریق برنامه‌های الهی و مذهبی مدیریت نشود، ضریب انحرافات بسیار بالا می‌رود، انحرافات که فقر و فساد و تبعیض را در سطح جامعه موجب شده و تأثیر مستقیمی در روح و روان انسان می‌گذارد و بدینی‌ها و یأس‌ها و ناهنجاری‌های دیگر اخلاقی را سبب می‌شود.

به همین دلیل در فقه اسلامی بایدها و نبایدهای فراوانی در زمینه مسائل مربوط به زندگی طبیعی انسان وجود دارد، که او را از امور زیانبار و خطرات حفظ می‌کند.

شاهد این سخن وجود کتاب‌هایی چون طهارت و نجاست در فقه است که برای حفظ مسائل بهداشتی لازم است، و کتاب‌های اطعمه و اشربه برای رهایی از غذاهایی که یا ضرر جسمی دارد یا ضرر معنوی و اخلاقی، و نیز تحریم بعضی از تصرف‌های زیانبار در طبیعت که محیط زیست را ویران می‌کند و به طور کلی تحریم اضرار به نفس و آنچه برای سلامت جسم و جان انسان‌ها خطر آفرین است (و ممکن است خود انسان خطر آنها را هنوز در نیافته باشد).

نیازهای روحی و معنوی:

نوع دوم از نیازها، نیازهای روحی و معنوی است که مربوط به حوزه روانی انسان است و منشأ گرایش‌های خیر خواهانه یا شرط‌طلبانه در وجود انسان می‌باشد و موجب صدور رفتارهای ارزشی و ضد ارزشی از انسان می‌شود مثل نیاز به آرامش

تنظیم نظامات اجتماعی را تنها به خود انسان بسپارد و بر همه دست آوردهای عقل و تجربیات او در زمینه ساخت و سامان زندگی اجتماعی صحه بگذارد؟!

۲. پذیرش قوانین اخصایی

از جمله اموری که بیانگر گسترده‌گی قلمرو فقه اسلام است این است که اسلام بسیاری از قوانین اجتماعی میان عقلا را با اصلاحاتی، به رسمیت شناخته است و جز در مواردی که مخالف اصول اخلاقی و عدالت اجتماعی بوده آنها را پذیرفته است.

در این زمینه می‌توان از قوانین مربوط به معاملات، داد و ستدها، اجاره، مضاربه، مزارعه، هبه، وصیت، وقف و امثال آن نام برد که اصل کلی پای‌بندی به تعهدات و قراردادهای که از آیه شریفه «*أَوْفُوا بِالْعُقُودِ*»^۱، و حدیث نبوی «*المؤمنون عند شروطهم*»^۲ استفاده می‌شود بر آن حاکم است و استثنای محدود و مختصری دارد و از آن فراتر دلیلی است به نام «سیره عقلا» که با عدم ردع و نهی از آن، بر آن صحه نهاده است.

به این ترتیب تمام این قوانین عرفی و عقلایی با اصلاحاتی در گستره فقه اسلامی قرار می‌گیرد که دلیل عمده آنها همان سیره عقلا است که اسلام با سکوت و عدم ردع، آن را امضا نموده است و تعداد زیادی از کتب فقهیه را شامل می‌شود. همچنین

پاسخ‌گویی به این قسم از نیازها و به طور کلی تنظیم روابط اجتماعی انسان‌ها، سبب بوجود آمدن نظام‌ها و نهادهای مدنی و اجتماعی متنوعی، نظیر نظام خانواده، مالکیت و اقتصاد و سیاست و حکومت گشته است.

احتیاج به فقه برای تأمین این بخش از نیازها امری روشن است زیرا:

اولاً: هماهنگ شدن نهادهای مزبور با هدف کلی دین که عبارت از هدایت و تکامل بشر است، امری ضروری است چرا که در صورت عدم هماهنگی، سبب انحراف و سقوط بشر از مسیر هدایت می‌شود.

ثانیاً: این هماهنگی، باید‌ها و نباید‌ها و مقررات و قوانینی را می‌طلبد که عقل و تجربه بشری به تنهایی از عهده آن بر نمی‌آید بلکه باید دست به دامن فقه زد، فقهی که از وحی آسمان سرچشمه گرفته، و بر همین اساس احکام فراوانی در ابواب معاملات و احوال شخصی در فقه وجود دارد که رعایت آنها آرامش و پاکی خاصی به جامعه انسانی می‌بخشد.

به بیان دیگر: عقل و فهم انسان، به طور کامل توان وضع صحیح این قوانین و مقررات را ندارد زیرا انسان موجودی است که به همان اندازه که امکان صلاح و فلاح دارد، استعداد فساد و طغیان نیز دارد، «*إِنَّ الْإِنْسَانَ لِرَبِّهِ لَكَنَ طَافٍ*» چنان که اموری چون ظلم، جهالت، حرص و طمع‌ورزی به اموال و حقوق دیگران و عدم قناعت به حق خویش را نیز در کارنامه اعمال خویش دارد. با این وصف چگونه ممکن است دینی که هدایت انسان را دنبال می‌کند،

۱. مانده، آیه ۱.

۲. وسائل الشیعه، ج ۱۵، ص ۳۰، ح ۴، ابواب مهور، باب ۲۰.

فامرو و ما اختار؛ این سخن را زمانی فرمود که پیروان اسلام کم بودند، اما امروز که اسلام گسترش یافته و استوار و پایدار شده است، هر کس مختار است».^۳ بخش سوم از کلمات آن پیشوایان بزرگ، با استفاده از قرائن، ناظر به راهنمایی‌های عادی و معمولی است که به عنوان یک فرد متفکر و آگاه، شخص خاصی را به بعضی از مسائل زندگی راهنمایی می‌کردند مانند برخی از دستورهای غذایی و طبّی که از آن بزرگواران رسیده است. اکنون سؤال این است که در صورت شک،

مقتضای اصل اولی چیست؟

ممکن است گفته شود که اصل اولی: الف) بر شمول و همگانی بودن و عدم اختصاص به فرد یا گروهی خاص است. ب) اصل بر این است که آنچه را معصوم فرموده، حکم الله است نه یک راهنمایی عادی و معمولی. ج) اصل بر جاودانگی و استمرار آن تا روز قیامت و عدم اختصاص به زمان و یا منطقه خاص می‌باشد.

همه این جهات سه گانه به خاطر ظهور جایگاه و مسند و منصبی است که معصوم از آن برخوردار است، یعنی «ظهور حال» که همانند ظهور کلامش حجت است چرا که مسئولیت اصلی رسول گرامی و سایر معصومان تبلیغ دین خدا «وَمَا عَلَى الرَّسُولِ إِلَّا الْبَلَاغُ الْمُبِينُ»^۴ و تبیین مفاهیم قرآنی «وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ

نهادهای مهمی مانند نهاد خانواده، انواع شرکت‌ها، و مهم‌تر از همه نهاد حکومت و دستگاه قضایی که در عرف عقلا از قدیم الایام بوده، نیز با اصلاحاتی از سوی اسلام پذیرفته شده و بخش سیاست را در فقه اسلامی تشکیل داده است.

۳. اصل اولی بر شمول و جاودانگی

شکی نیست که روایات صادره از پیغمبر اکرم ﷺ و امامان اهل بیت علیهم السلام از اقسام مختلفی برخوردار است:

قسمت اعظم بلکه قریب به اتفاق این روایات ناظر به بیان احکام همگانی و دائمی اسلام است که تغییر ناپذیر می‌باشد و به اصطلاح از قبیل «قضیه حقیقیه» می‌باشد به مقتضای «حلال محمّد حلال ابداً إلى يوم القيامة و حرامه حرام ابداً إلى يوم القيامة»^۱ رنگ جاودانگی بر خود گرفته است.

بخش دیگری از آنها - که بسیار محدود است - با استفاده از قرائن، ناظر به احکام مقطعی درباره زمان یا مکان خاصی بوده و به اصطلاح از قبیل «قضیه خارجیّه» است مانند روایتی که درباره چگونگی تقسیم آب مدینه میان کشاورزان و نهی از جلوگیری از اضافه آب چاه‌ها (و قرار دادن آن در اختیار سایر نیازمندان) وارد شده است.^۲ یا آنچه از امیرمؤمنان علی علیه السلام در نهج البلاغه در شرح حدیث پیغمبر اکرم ﷺ که فرمود: «غَيِّرُوا الشَّيْبَ وَلَا تَشَبَّهُوا بِالْيَهُودِ؛ موهای سفید خود را رنگ کنید و مانند یهود نباشید»؛ وارد شده که فرمود: «إِنَّمَا قَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ ذَلِكَ وَالِدِينَ قُلٌّ وَأَمَّا الْآنَ وَقَدْ اتَّسَعَتْ نَطَاقُهُ وَضُرِبَ بَجْرَانَهُ

۱. کافی، ج ۱، ص ۵۸، ح ۱۹.

۲. وسائل الشیعه، ج ۱۷، ص ۳۳۳، ح ۳۲۲۴۱.

۳. نهج البلاغه، حکمت ۱۷.

۴. نور، آیه ۵۴.

شکلی از این دریافت افراطی را می‌توان امروزه در سلفی‌ها مشاهده کرد که تحت عنوان بدعت، هر نوآوری در زندگی روزمره را انکار می‌کنند و با صنایع و تکنولوژی جدید به نحو مطلق به مخالفت برمی‌خیزند!^۵

روشن است که گرچه به حسب ظاهر، این نوع تفکر، جامعیت و گسترش بیشتری برای فقه، درست می‌کند ولی در حقیقت، آن را از تحرک و کارایی لازم ساقط می‌کند و جمود و ناتوانی فقه را در حل مشکلات جوامع انسانی سبب می‌شود.

چنانکه گذشت، فقه و قوانین فقهی تنها رفتارهایی از انسان را در بر می‌گیرد که در هدایت انسان تأثیر دارد، ولی حوزه‌هایی از زندگی عادی انسان که هیچ دخالتی در هدایت و یا ضلالت انسان ندارد داخل در حوزه فقه و شریعت نیست.

این نکته زمانی روشن تر می‌شود که مباحثات را فاقد حکم بدائیم و قائل باشیم که فعل و ترک آن به انسان واگذار شده است و اینکه اباحه از احکام تکلیفی به حساب نمی‌آید بلکه عدم الحکم است چون حقیقت «حکم تکلیفی» آن است که تکلیف و کلفتی را برای مخاطب بیاورد و حاکم با آن بخواهد مخاطب خود را به چیزی وادارد و یا او را از چیزی باز دارد (گرچه الزامی هم نباشد نظیر استحباب و کراهت) ولی اباحه به معنای رفع تکلیف و مقابل آن

لَيْبِنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ^۱ «وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا بِلِسَانٍ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ»^۲ و حفظ و نگهداری شریعت است و ظاهر چنین جایگاهی این است که آنچه از آن بزرگواران صادر می‌شود بیان حکمی از احکام خدا و مفهومی از مفاهیم قرآنی است و همگانی و جاودانه است همان‌گونه که مفاهیم قرآنی این‌گونه است «أَوْحَىٰ إِلَيَّ هَذَا الْقُرْآنَ لِأُنذِرَكُمْ بِهِ وَمَنْ بَلَغَ»^۳ (... لَأَنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَىٰ لَمْ يَجْعَلْ لِرِزْقِ دُونَ زَمَانٍ وَلَا لِنَاسٍ دُونَ نَاسٍ...).^۴ البته این در صورتی است که خلاف آن ثابت نشود یعنی قرآنی در کار نباشد که نشان دهد بیان مزبور از باب اینکه آن حضرت حاکم است و یا متفکری آگاه و ناصح می‌باشد، صادر گردیده است، بنابراین مقتضای اصل (ظهور حال) جاودانگی و شمول احکام و الهی بودن آن است.

۴. افراط و تفریط در تعیین قلمرو فقه

افراط در تعیین قلمرو فقه این است که برای فقه، حتی در جزئیات زندگی روزمره، نقش، قائل شویم و احکام پنج‌گانه را به تمام رفتارهای آدمی در همه حوزه‌های زندگی جاری بدانیم نظیر آنچه از بعضی مشایخ صوفیه نقل شده که گفته است: من هرگز فلان میوه را نخوردم زیرا تا به حال نتوانستم بفهمم که آیا رسول خدا آن را تناول می‌فرموده یا نه؟! و اگر می‌خورده، چگونه آن را می‌خورده است.

این‌گونه تلقی، مبتنی بر این پندار است که انسان، کفایت اداره زندگی را در هیچ حوزه‌ای ندارد و برای هر حرکتی باید پیشتر حکم آن را از شریعت پرس و جو کند.

۱. نحل، آیه ۴۴.

۲. ابراهیم، آیه ۴.

۳. انعام، آیه ۱۹.

۴. بحارالانوار، ج ۱۷، ص ۲۱۳، ح ۱۸ از امام صادق علیه السلام.

۵. ر. ک: کشف الارتیاب، ص ۸۳-۹۰.

جمیع نیازمندی‌ها و خواسته‌های بشر تقنین شده است و تشخیص و تصویب دانشمندان هر عصر و ملاحظه عرف فعلی و مسائل کلان بشری تنها در تشخیص موضوعات احکام است که تفصیل آن در بحث «فقه در لغت و اصطلاح» از همین کتاب گذشت.

منابع و مآخذ

۱. قرآن کریم.
۲. نهج البلاغه (با تحقیق دکتر صبحی صالح).
۳. صحیفه نور، امام خمینی، مؤسسه نشر آثار امام خمینی.
۴. کافی، شیخ کلینی، دارالکتب الاسلامیه، چاپ سوم، ۱۳۸۱ق.
۵. کشف الارتیاب فی اتباع محمد بن عبدالوهاب، سید محسن امین، بیروت، چاپ دوم، ۱۳۸۲ق.
۶. مجله فقه، سال اول، شماره ۱.
۷. مجله فقه اهل بیت، سال دوم، شماره ۱.
۸. وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، دار احیاء التراث العربی، بیروت.

است. تعریف در تعیین قلمرو فقه، همان نظر بعضی از مسلمانان به اصطلاح نوگراست که می‌گویند: دین فقط موازین و ارزش‌های کلی مربوط به هدایت را بیان کرده و اجرای آن را به خود انسان واگذار نموده است. به بیان دیگر: دین هیچ دخالتی در شیوه سامان دهی و ساخت زندگی بشر نکرده است و فقط هدایت معنوی و اخلاقی انسان را به عهده دارد.

این نظریه که متأثر از مسیحیت کنونی است دین را تنها عهده‌دار رابطه خلق با خالق (عبادات) و یا رابطه انسان با خودش (مسائل اخلاق فردی) می‌داند و امور دیگر نظیر حکومت و مسائل حقوقی را از دایره دین خارج می‌پندارد و برای آن جنبه عرفی قائل است بدین معنا که معتقد است: این احکام و قوانین به تشخیص و تصویب اندیشمندان هر عصر و ملاحظه عرف زمان و «فهم متناسب با مسائل کلان بشری» واگذار شده، و «آنچه در پوشش کتاب و سنت است همان زندگی معنوی (اجتناب از گناه و تقرّب به خداوند) است اما در ایجاد تمدن و فرهنگ و معاش و روابط انسان‌ها آزاد گذاشته شده و تعیین مکانیسم‌ها و روش‌های زندگی در این عالم به خود انسان واگذار شده است»^۱.

این در حالی است که اجماع فقها و علمای اسلام برخلاف آن است؛ آنها می‌گویند دین علاوه بر توجه به امور عبادی و اخلاقی، تمام مسائل حقوقی و آنچه مربوط به روابط انسان‌ها می‌باشد را شامل می‌شود و همچنین مسأله حکومت و امور سیاسی و به این ترتیب قوانین و احکام اسلامی با توجه به

برتری مایه فقه اسلامی بر قوانین وضعی و عرفی

- فقه انعکاسی از برتری خالق عقل، بر عقل
- هماهنگی با فطرت
- فراگیر بودن نسبت به همه نیازها
- شمول نسبت به دو حوزه فرد و اجتماع
- آمیختگی با اخلاق
- داشتن ضمانت اجرایی درونی
- کاربردی بودن
- سهل و ممتنع بودن
- توازن
- انعطاف پذیری

برتری های فقه اسلامی بر قوانین وضعی و عرفی

لِلْحَقِّ أَفْهَمَ يَهْدِي إِلَى الْحَقِّ أَحَقُّ أَنْ يُتَّبَعَ أَمَّنْ لَا يَهْدِي إِلَّا أَنْ يَهْدَى^۱.

به بیان دیگر: تفاوت فقه اسلامی بر قوانین وضعی دنیا جلوه‌ای از برتری خالق عقل بر عقل و انعکاسی از تفاوت بین تراوشات فکری بشر با مبدأ وحی است چرا که واضع و قانونگذار در فقه اسلامی خداوندی است که اولاً: بر همه نیازها و خواسته‌های بشر اشراف کامل دارد لذا هیچ‌گونه کاستی و تناقض و تضادی در قوانینش مشاهده نمی‌شود.

ثانیاً: تأثیر هوا و هوس‌ها در مورد او مفهومی ندارد در حالی که عقل انسان حتی در آنجا که به صورت خرد جمعی ظهور پیدا می‌کند در بسیاری از موارد مغلوب و محکوم خواهش‌های نفسانی قرار می‌گیرد و ممکن است مثلاً به وضع اموری بسیار مستهجن (مانند مشروعیت بخشیدن به همجنس بازی) تن دهد.^۲

ثالثاً: چیزی به نام شرم و حیا او را از بیان حق باز

فقه اسلامی نسبت به قوانین بشری و حقوق وضعی و عرفی، از برتری‌ها و ویژگی‌های فراوانی برخوردار است از جمله:

۱. «فقه» انعکاسی از برتری خالق عقل بر عقل

در قوانین الهی، قانونگذار خداوندی است که خالق انسان و خالق عقل انسان است یعنی آن منبع بی‌نهایتی که عقل، تنها شعاعی از وجود اوست و نسبت به مصالح و مفاسد انسانی که مکلف به این قوانین است، شناخت کافی دارد و از طرفی دیگر جاذبه‌های نفسانی و شهوانی درباره او مفهومی ندارد تا او را از وضع قوانینی هماهنگ با آن مصالح و مفاسد، باز دارد در حالی که واضعان قوانین بشری، هم شناخت ناقص و محدودی از مصالح و مفاسد دارند و هم افکار آنان ممکن است تحت تأثیر جاذبه‌های نفسانی و شهوانی قرار گیرد و روشن است کسی که خود نیاز به دستگیری و کنترل و هدایت دارد نمی‌تواند با وضع یک سلسله از مقررات و قوانین، هدایت‌کننده دیگران شود «قُلِ اللَّهُ يَهْدِي

۱. بونس، آیه ۳۵.

۲. در پایان این فصل به بعضی از قوانین بسیار زشت بشری با ارائه آمارهای رسمی در رابطه با آثار و عواقب زیانبار آن اشاره خواهد شد.

نمی‌دارد ﴿وَاللَّهُ لَا يَسْتَحْيِي مِنَ الْحَقِّ﴾.^۱

۲. هماهنگی با فطرت^۵

از جمله امتیازات فقه اسلامی هماهنگی آن با فطرت شفاف و زلال توحیدی است؛ اگر بر اساس آیه ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفاً فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا﴾^۶ همه انسان‌ها در مجموعه «دین» بر فطرت الهی و توحیدی سرشته شده‌اند، فقه و شریعت که رکنی از ارکان سه‌گانه «دین» است نیز فطری خواهد بود، لذا در تفسیر کلمه «معروف» که شریعت، پیوسته به آن امر می‌کند و از ضد آن (منکر) نهی می‌نماید بعضی از مفسران بزرگ تصریح کرده‌اند: «با توجه به این که اسلام شریعتش را بر اساس فطرت و خلقت اولی انسان بنا نهاده، «معروف» نزد اسلام، چیزی است که مردم - اگر در مسیر فطرت قرار دارند و از حالت اولیة خلقت تجاوز نکنند - آن را می‌شناسند»^۷ و به تعبیر دیگر: «معروف» و «منکر» یعنی «شناخته» و «ناشناخته» اشاره روشنی به این حقیقت دارد که

رابعاً: راه افراط پیش نمی‌گیرد و بر همین اساس مجازاتهایش با مقدار و کیفیت جرم هماهنگی دارد و در نتیجه در قوانین او حقی از کسی ضایع نمی‌گردد و کسی مورد ظلم واقع نمی‌شود، چنانکه بیش از اندازه توان و وسع انسان‌ها قانونی صادر نمی‌کند ﴿لَا يَكْلِفُ اللَّهُ نَفْساً إِلاًّ وُسْعَهَا﴾^۲ و با توجه به دو قاعده‌ای که به نام «نفی حرج» و «لا ضرر» وضع کرده است، مشقت و ضرر را بر کسی تحمیل نمی‌سازد.

خامساً: از روحيات انسان‌ها و آسیب‌پذیری و عواطف حاکم بر آنان، آگاهی کامل دارد لذا هم در کیفیت جعل قانون و هم در شیوه ابلاغ آن، قانون تدریج و تدرّج را ملاحظه می‌کند تا سرخوردگی بوجود نیاید و یا اصل تشویق را در کنار تنبیه رعایت می‌کند و ثواب و برکات را در کنار عقاب و درکات به رخ می‌کشد تا انسان‌ها با میل و رغبت و طیب نفس، پذیرای قانون شوند. مثلاً در بیان قانون زکات که دل‌کندن از تمتعات دنیایی را در پی دارد به اثر تزکیه و تطهیر آن اشاره می‌کند ﴿خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِمْ بِهَا﴾^۳ و در قانون جهاد که چشم پوشیدن از جان و مال را طلب می‌کند اجر بهشت را یادآور می‌شود ﴿إِنَّ اللَّهَ اشْتَرَى مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَنْفُسَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ بِأَنْ لَهُمُ الْجَنَّةَ﴾.^۴

این همه را خالق عقل که قانونگذار در قوانین اسلامی است دارد ولی همه یا لااقل عمده آن را عقل جمعی که قانونگذار در قوانین بشری است ندارد و نتیجه آن تغییرات هزینه‌بردار و زیانباری است که هر چند گاه در آن مشاهده می‌شود.

۱. احزاب، آیه ۵۳.

۲. بقره، آیه ۲۸۶.

۳. توبه، آیه ۱۰۳.

۴. توبه، آیه ۱۱۱.

۵. فطرت در اصل به معنای شکافتن چیزی از طرف طول است و سپس به هر گونه شکافتن نیز اطلاق شده است و از آنجا که آفرینش و خلقت به منزله شکافتن پرده عدم است یکی از معانی مهم این واژه، آفرینش و خلقت است (مفردات راغب، لسان العرب، ذیل واژه فطر) البتّه واژه فطرت گاه در کنار دو واژه طبیعت و غریزه قرار می‌گیرد ولی با آنها متفاوت است؛ «طبیعت» به معنای ویژگی‌های ذاتی موجودات است و مشترک بین موجودات زنده و بی‌جان است ولی «غریزه» اختصاص به جانداران دارد گرچه مشترک بین انسان و حیوان است و به معنای انگیزه‌ها و کشش‌های غیر آگاهانه‌ای است که بدون دخالت اراده، تأثیر خود را می‌گذارد در حالی که «فطرت» اختصاص به انسان و جنبه خودآگاهی دارد.

۶. روم، آیه ۳۰.

۷. المیزان، ج ۲، ص ۲۳۲.

دیگری از همین کتاب تحت عنوان «نقش زمان و مکان در اجتهاد» آمده است.

۳. فراگیر بودن نسبت به همه نیازها

چنانکه گذشت لازمه فطری بودن و خاتمیت دین استیعاب و فراگیر بودن فقه اسلامی نسبت به همه اعصار و امصار و در نتیجه توان پاسخگویی آن نسبت به همه نیازهای انسانی در طول زمان است. این مطلبی است که هم تعدادی از آیات، به آن پرداخته است و هم از بعضی از روایات استفاده می‌شود: از آیات، علاوه بر آیات دال بر فطری بودن و خاتمیت دین و آیه همگانی بودن رسالت پیامبر مکرّم ﷺ: «وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِّلنَّاسِ»^۱ و آیه اکمال «الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ...»^۲ - علاوه بر همه اینها - در آیه «نَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ»^۳ نیز به آن تصریح شده است.

و از روایات، روایات فراوانی بر این فراگیری دلالت دارد که در فصل‌های متعددی از این کتاب به آن اشاره شده است، در اینجا نیز به بیان سه روایت اکتفا می‌شود:

۱. در حدیث معروف حجة الوداع در کتاب مستدرک حاکم نیشابوری چنین می‌خوانیم که پیامبر اکرم ﷺ فرمود: «لَيْسَ مِنْ عَمَلٍ يَقْرَبُ إِلَى الْجَنَّةِ إِلَّا قَدْ أَمَرْتُمْ بِهِ وَلَا عَمَلٍ يَقْرَبُ إِلَى النَّارِ إِلَّا قَدْ نَهَيْتُمْ عَنْهُ؛ هَيْبِ عَمَلِي نَيْسْتُ كَيْ شَمَارَا بِيْهَشْتُ وَ سَعَادَتُ

کارهای نیک با روح و فطرت انسان آشناست و کارهای زشت، ناآشناست.

به بیان دیگر: برخلاف آنچه بعضی می‌پندارند فطری بودن «دین» منحصر به اصل توحید و خداپرستی نیست بلکه شامل تمام اصول و فروع می‌شود؛ البتّه منظور کلیات فروع است، فی المثل «جهاد» یک امر فطری است چرا که هر کس با فطرت خود درک می‌کند که در مقابل تهاجم دشمن باید از خود دفاع کند، «حج» که یک عبادت دسته جمعی است با فطرت اجتماعی بودن انسان هماهنگ است، «نکاح و ازدواج» که برای ارضای سالم غریزه جنسی است به فرمان فطرت انجام می‌شود و «حسن عدل و قبح ظلم» از فطریات است. از برکات این ویژگی این است که همچنانکه فطرت انسانی امری ثابت و پایدار و همگانی و همه‌زمانی است قوانین و مقررات دینی نیز کهنه نمی‌شود و برای همه اعصار و امصار سریان و جریان دارد. بر همین اساس است که در ادامه آیه مزبور آمده است: «لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ»؛ دگرگونی در آفرینش الهی نیست این است آیین استوار».

البتّه دوام و استمرار فقه، لازمه خاتمیت دین نیز می‌باشد زیرا خاتمیت دین اسلام اقتضا دارد که آیین و قوانین اسلامی به حدّ تمام و کمال رسیده باشد و در بستر زمان و طول دوران با همه فراز و نشیب‌ها و مقتضیات و مطالبات مختلفش قابل تطبیق و پیاده شدن باشد.

تفصیل رمز و راز این دوام و جاودانگی، با آن اختلاف و دگرگونی در زمان و مکان، در فصل

۱. سبأ، آیه ۲۸.

۲. مانده، آیه ۳.

۳. نحل، آیه ۸۹.

می‌شود و آن اینکه ما هرگز ادعا نمی‌کنیم که اکثر احکام فقهی بر پایه عسر و حرج و مانند آن از عناوین ثانویه اضطراریه نهاده شده، بلکه احکام مبتنی بر این‌گونه از عناوین، مربوط به موارد محدودی است؛ اکثر مباحث فقه اسلامی و از جمله بسیاری از مسائل مستحدثه با عناوین اولیه قابل اثبات است و اما استفاده حقوقدانان از این عناوین همان مشکلی را دارد که در بالا گفته شد و آن اینکه آنها به حکم داشتن عواطف و احساسات بشری ممکن است گرفتار گروه‌گرایی و منافع خصوصی یا گروهی و یا ارفاق‌ها و تشدیدهای بی‌مورد و نظیر آن بشوند.

۴. شمول نسبت به دو حوزه فرد و اجتماع

قوانین وضعی دنیا معمولاً کاری نسبت به زندگی فردی افراد و رابطه انسان با خودش ندارد و در حریم شخصی و کشش‌های روحی افراد، دخالتی نمی‌کند بلکه تنها روابط اجتماعی انسان را رقم می‌زند، گویا انسان، تنها زمانی نیاز به ضوابط و مقررات دارد که با دیگر انسان‌ها ارتباط برقرار کند، در حالی که بسیاری از فعالیت‌های اجتماعی انسان از ساختار فردی او نشأت می‌گیرد که در خلوت و تنهایی انجام می‌شود.

اسلام و فقه اسلامی هم در حوزه اجتماع و آنچه

نزدیک کند مگر این که من شما را به آن امر کردم و هیچ عملی نیست که شما را به آتش دوزخ نزدیک کند مگر اینکه شما را از آن نهی کردم»^۱.

۲. حماد از امام صادق علیه السلام نقل می‌کند که آن حضرت می‌فرمود: «ما من شیء إلا و فیه کتاب أو سنّة؛ هیچ چیزی نیست مگر اینکه در کتاب یا سنت وارد شده است»^۲.

۳. سماعه می‌گوید: خدمت امام موسی بن جعفر علیه السلام عرض کردم آیا هر چیزی حکمش در کتاب خدا و سنت پیامبرش آمده و یا شما حکم آن را بیان می‌دارید؟ فرمود: «بل کلّ شیء فی کتاب الله و سنّة نبیّه»^۳.

در بحث‌های متعددی از این کتاب نظیر «تأثیر زمان و مکان در اجتهاد» و «مسائل مستحدثه» و «عدم خلأ قانونی» سر این استیعاب بیان شده است که عبارت است از «انفتاح باب اجتهاد» و «تقسیم احکام به احکام ثابت و متغیّر و به احکام اولیه و ثانویه» و نیز وجود اصول و اطلاقات و عمومات قابل تطبیق بر موضوعات مستحدثه و موضوعاتی که در طول زمان، حادث می‌شوند.

ممکن است گفته شود: «حل مسائل با قواعد ثانوی از قبیل عسر و حرج و اضطرار، نشانه غنای فقه نیست زیرا اولاً چنین امری برای سایر حقوقدانان بشری هم میسر است و ثانیاً اگر طبق موازین و شیوه فقه قدیم برای پانصد مسأله جدید بر مبنای عسر و حرج و اضطرار، حکم استنباط کردیم به چنین چیزی کمال فقه نمی‌گویند»^۴.

ولی با توجه به یک نکته پاسخ آن روشن

۱. مستدرک حاکم، ج ۲، ص ۴. این حدیث را متقی هندی در کنز العمال (ج

۴، ص ۲۴، ح ۹۳۱۷) نیز آورده است.

۲. کافی، ج ۱، ص ۵۹، ح ۴.

۳. همان مدرک، ص ۶۲، ح ۱۰.

۴. کیهان فرهنگی سال اول، شماره ۶، ص ۱۵.

و امر به معروف را برای اصلاح توده مردم، و نهی از منکر را برای بازداشتن فرومایگان، و صلۀ ارحام و پیوند با خویشاوندان را برای رشد و فراوان شدن آنان و قصاص را برای محفوظ ماندن خون‌ها، و اجرای حدود را برای بزرگ جلوه نمودن حرام‌ها و ترک نوشیدن شراب را برای حراست از عقل، و دوری از دزدی را برای باقی ماندن پاکدامنی، و ترک زنا را برای حفظ نسب، و ترک لواط را برای فراوان شدن نسل، و شهادت دادن‌ها (بر حقوق) را برای حمایت از حقوق انکار شده، و ترک دروغ را برای گرمی داشت راستی، و سلام را برای ایمنی از خطرات و امامت را برای نظام بخشیدن به امت»^۱

به هر حال، نگاهی گذرا به موضوعات متفاوت و متنوع فقه اسلامی، جامعیت و شمول آن را نسبت به دو حوزه فرد و اجتماع به اثبات می‌رساند؛ در حوزه فرد، ابواب و مسائلی چون نماز، روزه، اعتکاف، مسائل مربوط به نظافت ظاهری و سلامت جسمانی (طهارت و نجاسات، اطعمه و اشربه و...) مشاهده می‌شود و در حوزه جامعه، مسائل مربوط به روابط اجتماعی انسان و وظایف و حقوق او در برابر دیگران تحت عناوینی چون معاملات، احوال شخصیه (نکاح و طلاق و مانند آن) مجازات‌های جزایی و کیفری (حدود، قصاص و دیات) قضاوت و... به چشم می‌خورد.

اسلام و فقه اسلامی نه از پیوند بین فقه و اخلاق غفلت ورزیده (چنانکه در بخش آینده این فصل خواهد آمد) و نه از پیوند بین فرد و جامعه. اگر

به مصلحت عامه ارتباط دارد قوانینی را وضع کرده، نظیر جهاد، امر به معروف و نهی از منکر، قصاص، حدود و دیات و به طور کلی عدالت اجتماعی و هم در حوزه فرد و زندگی فردی انسان، ضوابطی قرار داده و به رابطه انسان با خودش و خالقش نظام بخشیده است مثل اینکه برای حفظ عقل او، مشروبات الکلی را تحریم کرده، و برای سلامت جسم او و خلوص روح و رشد و تقویت اراده او، روزه را واجب ساخته و برای صحت و بقای سلامتی اش اضرار به نفس را حرام کرده است و...

امیرمؤمنان علی علیه السلام آنجا که به تبیین فلسفه بعضی از احکام فقهی می‌پردازد تعدادی از مسائل فقه اجتماعی را در کنار تعدادی از امور فقه فردی قرار می‌دهد و می‌فرماید: «فرض الله.. الصلاة تنزيهاً عن الكبر و الزكاة تسبيهاً للرزق و الصيام ابتلاءً لاختلاص الخلق و الحج تقرباً (تقوية) للدين و الجهاد عزاً للإسلام و الأمر بالمعروف مصلحة للعوام و النهي عن المنكر ردعاً للسفهاء و صلة الرحم منماً للعهد و التقصاص حقناً للدماء و إقامة الحدود إعظماً للمحارم و ترك شرب الخمر تحصيناً للعقل و مجانية السرقة إيجاباً للعفة و ترك الزنا تحصيناً للنسب و ترك اللواط تكثيراً للنسل و الشهادات استظهاراً على المجاهدات و ترك الكذب تشريفاً للصدق و السلام أماناً من المخاوف و الإمامة نظاماً للأمة؛ خداوند... نماز را برای پیراسته شدن از کبر واجب نمود و زکات را برای جلب روزی، و روزه را برای آزموده شدن اخلاص مردم و حج را برای نزدیک شدن دینداران (یا برای تقویت دین) و جهاد را برای عزت اسلام،

فساد گراید مبدأ رذایل اخلاقی است همچنانکه نیازمند به شناسایی این زمینه‌ها و استعدادها و آشنایی با درمان‌ها و پیشگیری‌هاست و علم اخلاق متصدی آن است نیازمند به مجموعه‌ای از مقررات و قوانینی است که فقه به آن می‌پردازد.

مسائل فقه اسلامی به گونه‌ای با مسائل اخلاقی تنیده شده که نمی‌توان کسی را پیدا کرد که متدین و متعبد به واجبات و محرّمات دینی باشد ولی آراسته به فضایل اخلاقی و گریزان از رذایل اخلاقی نباشد این در حالی است که از دادستان دیوان ایالت متحده آمریکا «رابرت هوگوت جکسون» نقل شده که گفته است: «قانون در آمریکا فقط تماس محدودی با اجرای وظایف اخلاقی دارد، در حقیقت یک شخص آمریکایی در همان حال که ممکن است یک فرد مطیع قانون بوده باشد ممکن است از حیث اخلاق یک فرد پست و فاسد باشد».^۶

شدیدترین و به حسب ظاهر خشن‌ترین قانون فقهی مثل قصاص، قرین است با یک تذکر اخلاقی

۱. کافی، ج ۳، ص ۲۶۵، ح ۶.

۲. عنکبوت، آیه ۴۵.

۳. اشاره به کسی است که در یک معامله قطعی پشیمان شده و از نظر حقوقی راهی برای فسخ ندارد، دستور دینی آن است که طرف مقابل حتی الامکان به فسخ معامله راضی شود.

۴. اشاره به این است که کسی وارد معامله‌ای شده و گفتگو کرده اما قطعی نشده، دیگری وارد شود و با مبلغی بیشتر، مشتری آن باشد، چنین کاری در اسلام مورد نکوهش قرار گرفته است.

۵. اشاره است به اینکه عده‌ای متاعی را به سوی بازاری حمل کنند که قیمت آن کالا در آن بازار بالا باشد، ولی افراد سودجو پیش از رسیدن آنها به بازار به استقبالشان بروند و با قیمت پایین‌تری اجناس را از چنگ آنها درآورند، از چنین کاری در اسلام منع شده است.

۶. حقوق در اسلام، صفحه جیم، مقدمه.

بخواهیم جامعه سالمی داشته باشیم باید فرد فرد سالمی داشته باشیم و اساساً آحاد و افراد هستند که جامعه انسانی را تشکیل می‌دهند و روشن است که برخورداری فرد فرد انسان‌ها از سلامت روحی و اخلاقی نیاز دارد به وضع یک سری از قوانین و مقررات فردی در قالب واجب، حرام، مستحب و مکروه که فقه اسلامی جوابگوی آن است.

۵. آمیختگی با اخلاق

برتری قابل توجه دیگری که می‌توان برای فقه اسلامی برشمرد آمیختگی آن با اخلاق است؛ عبادات که باب مهمی از ابواب فقه را تشکیل می‌دهد هدف و غرض اخلاقی دارد مثلاً نماز عروج به عالم ملکوت و تقرب به مبدأ هستی (الصلاة قربان کلّ تقی)^۱ و فاصله گرفتن از فحشا و منکرات «إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ»^۲ را به دنبال دارد و «ریا» که یکی از رذایل اخلاقی به حساب می‌آید در فقه اسلامی از قانون و حکم وضعی خاصی برخوردار است و سبب بطلان عمل عبادی می‌شود. همین‌گونه است مباحث اقتصادی اسلام و انواع معاملات، که آمیخته با مسائل اخلاقی است، از قبیل بحث «إِقَالَةُ نَادِمٍ»^۳ «عدم دخول در سوّم برادر مؤمن»^۴ «عدم تلقی رکبان»^۵ «اکتفا به سود مورد نیاز برای زندگی»^۶، «عدم احتکار» و امثال آن.

چنانکه گذشت رهایی انسان از نفس اماره و طغیان‌ها و سرکشی‌های آن و تصفیه درون انسان‌ها از وسوسه‌ها و رشد و تکامل بخشی به نفس آدمی که هر گاه به صلاح آید مبدأ فضایل اخلاقی و اگر به

نخست آحاد مسلمین و همه مؤمنین بر اساس «کلکم راع وکلکم مسؤول عن رعیتة»^۴ و فریضه امر به معروف و نهی از منکر، و دیگر آنکه باورهای اعتقادی و اخلاقی که شخص عامل از آن برخوردار است چرا که عمل به قانون برای انسان معتقد، پرتوی از ایمان و اعتقاد است و او به عنوان انجام «وظیفه» و عمل به «تکلیف» الهی به قانون روی می‌آورد نه به عنوان یک سلسله «مقررات خشک» و خصوصاً با توجه به اعتقاد به فطری بودن احکام دینی و هماهنگی آن با گرایش‌های درونی و وجدانی و آمیختگی آن با جاذبه‌های اخلاقی، غالباً با «طیب خاطر» و رضایت باطنی به سمت آن می‌رود نه با اکراه و تکلف.

به تعبیر دیگر: قوانین بشری چون بر پایه ایمان مذهبی و اعتقاد دینی بنا نشده است تنها می‌تواند بر جرائم و مجازات‌های مادی و زندان و امثال آن به عنوان ضمانت اجرا تکیه کند و آنچه از محدوده نظارت دستگاه‌های قضایی و نیروهای انتظامی بیرون است عملاً از قلمرو ضمانت اجرایی آن خارج می‌باشد حال آنکه در قوانین مذهبی مانند قوانین اسلام هم دایره نظارت بسیار گسترده است؛ از حضور خداوند در همه جا گرفته تا مأموران ثبت اعمال که به اعتقاد مذهبپون همه جا با انسان هستند و تا شهودی از اعضای بدن انسان و آنچه افعال انسان در آن اثر می‌گذارد (زمین و زمان و غیر آن) و هم

که عبارت از «اخوت دینی» است و همراه است با یک توصیه اخلاقی یعنی تشویق به عفو و گذشت. «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلِ... فَمَنْ عَفَىٰ لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ فَاتَّبِعْ بِالْمَعْرُوفِ وَأَدِّءْ إِلَيْهِ بِإِحْسَانٍ ذَلِكَ تَخْفِيفٌ مِنْ رَبِّكُم وَرَحْمَةٌ»^۱ عفو و گذشتی که در آیه دیگری به عنوان صدقه‌ای که سبب بخشوده شدن گناهان می‌شود معرفی شده «وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ... فَمَنْ تَصَدَّقَ بِهِ فَهُوَ كَفَّارَةٌ لَهُ»^۲.

چنانکه قهرآمیزترین مقررات فقهی مثل طلاق نیز با عفو و بخشش که از لطیف‌ترین مسائل اخلاقی است، مقرون است «وَإِنْ طَلَقْتُمُوهُنَّ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَمْسُوهُنَّ وَقَدْ فَرَضْتُمْ لَهُنَّ فَرِيضَةً فَنِصْفُ مَا فَرَضْتُمْ... وَأَنْ تَعْفُوا أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ وَلَا تَنسُوا الْفَضْلَ بَيْنَكُمْ إِنَّ اللَّهَ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ»^۳. ممکن است قانون‌گذاران غربی به هنگام وضع قانون، از مسائل اخلاقی مذهب مسیحی یا هر مذهب دیگر متأثر باشند ولی سخن در ضمانت اجراست که در دنیای لائیک جز ضمانت‌های قانونی و مادی وسیله دیگری جهت اجرای قوانین وجود ندارد. به تعبیر دیگر، کسی که قوانین اسلام را زیر پا می‌گذارد، گذشته از آنکه در پیشگاه قوانین ظاهری، مسئولیت دارد، در پیشگاه خداوند نیز مسؤول است.

۶. داشتن ضمانت اجرایی درونی

از برتری‌های فقه و قوانین اسلامی این است که (همانند سایر ادیان الهی) ضامن اجرای آن منحصر در دولت و حکومت و قوه قهریه آن نیست بلکه دو نوع ضمانت اجرایی دیگر نیز در آن تصور می‌شود:

۱. بقره، آیه ۱۷۸.

۲. مانده، آیه ۴۵.

۳. بقره، آیه ۲۳۷.

۴. صحیح بخاری، ج ۱، ص ۲۱۵ و بحارالانوار، ج ۷۲، ص ۳۸.

۷. کاربردی بودن

کاربردی بودن یک قانون بدین معناست که در عین دقت و جامعیت، در مقام اجرا دست و پاگیر نباشد و نیروی زیادی را جذب نکند و از تکلفات بروکراسی و تشکیلات طویل و عریض اداری دور باشد.

مثلاً در قوانین قضایی دنیای امروز برای قضاوت و اجرای قوانین، مقررات مزاحم و دست و پاگیری وضع شده که گاه ممکن است یک محاکمه را سال‌ها به تأخیر بیندازد. این‌گونه مقررات قضایی گرچه به منظور دقت و احقاق حق باشد سبب تضييع بسیاری از حقوق می‌شود.

در حالی که فقه اسلامی با شرایط ویژه‌ای که برای قاضی در نظر گرفته و حدّ بالایی از تقوا و عدالت در او شرط کرده، دادگاه را از بسیاری از تشریفات و مقررات دست و پاگیر، بی‌نیاز کرده است. شرایطی نظیر عدالت و اجتهاد، یعنی صلاحیت‌های بالای اخلاقی و علمی قاضی، احتمال انحراف او را از حق و عدالت به مقدار زیادی کاهش می‌دهد.

اضافه بر این در قوانین اسلامی چون تکیه بر عقاید مذهبی افراد می‌شود تأثیر قابل ملاحظه‌ای در کاهش تشریفات دارد مثلاً افراد معتقد، به آسانی حاضر نیستند در دادگاه قسم دروغ بخورند در حالی

مسأله پاداش‌ها و مجازات‌ها که جنبه مادی و معنوی گسترده‌ای دارد و حتی منحصر به جهانی که در آن زندگی می‌کنیم، نیست.

جالب اینکه در ضمانت اجرایی قوانین بشری معمولاً جایی برای پاداش و تشویق نیست جز در موارد استثنایی آن هم نه به صورت الزامی، ولی در ضمانت اجرایی مذهبی به همان اندازه که مجازات‌ها نقش دارد پاداش‌ها نیز دارای نقش است هم در دنیا آن‌گونه که در آیاتی نظیر: ﴿وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ الْقُرَىٰ آمَنُوا وَاتَّقَوْا لَفَتَحْنَا عَلَيْهِم بَرَكَاتٍ مِّنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ﴾^۱ و ﴿قُلْتُ اسْتَغْفِرُوا رَبَّكُمْ إِنَّهُ كَانَ غَفَّارًا * يُرْسِلِ السَّمَاءَ عَلَيْكُمْ مِدْرَارًا * وَيُمْدِدْكُمْ بِأَمْوَالٍ وَبَنِينَ وَيَجْعَلْ لَكُمْ جَنَّاتٍ وَيَجْعَلْ لَكُمْ أَنْهَارًا﴾^۲ وارد شده و هم در آخرت، آن‌گونه که در آیاتی نظیر ﴿وَسَارِعُوا إِلَىٰ مَغْفِرَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ وَجَنَّةٍ عَرْضُهَا السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ أُعِدَّتْ لِلْمُتَّقِينَ﴾^۳ آمده است.

برای توجه به عمق تأثیر اعتقادات مذهبی در اجرای قوانین، کافی است به این نکته توجه شود که طبق روایات اسلامی افرادی از گنه کاران، خود را به دادگاه اسلامی خدمت پیامبر ﷺ یا علی علیه السلام معرفی می‌کردند و تقاضای اجرای حدّ شرعی داشتند تا از گناه پاک شوند و از شرمندگی در پیشگاه خدا درآیند، حتی در مواردی که یک بار اقرار کافی نبود با آنکه آنها را به وقت دیگری موکول می‌کردند و تلویحاً به آنها می‌فهماندند که اگر مجدداً به دادگاه مراجعه نکنند حدّی بر آنها جاری نمی‌شود و توبه آنها پذیرفته است در عین حال بار دیگر به دادگاه اسلامی نزد پیامبر یا امام مراجعه می‌کردند و تقاضای تطهیر از طریق مجازات شرعی داشتند.^۴

۱. اعراف، آیه ۹۶.

۲. نوح، آیه ۱۰-۱۲.

۳. آل عمران، آیه ۱۳۳.

۴. ر. ک: کافی، ج ۷، ص ۱۸۴ و ۱۸۵ باب صفة الرجم و باب آخر منه و همچنین رجوع شود به المجموع فی شرح المهذب تألیف محیی الدین بن نووی، ج ۲۰، ص ۴۷ و ۴۸ و همچنین صحیح مسلم، ج ۵، ص ۱۱۷ و ۱۱۹ کتاب الحدود باب من اعترف علی نفسه بالزنا.

کرده است چنانکه اگر بنا بر این باشد که از طریق شهادت، ثابت شود باید چهار شاهد گواهی دهند آن هم به شرط آنکه همگی با چشم دیده باشند و نیز به شرط آنکه گواهی هر چهار نفر، با هم هماهنگ بوده باشد.

نتیجه این می‌شود که در عین حال که مجازات این‌گونه از جرایم، سنگین است و بر همین اساس چنانکه گفته شد از بازدارندگی قویّی برخوردار است در عین حال در مقام اثبات، تعداد کمی از افراد مشمول این مجازات‌ها می‌شوند و به بیان دیگر: تنها کسانی عملاً مشمول این‌گونه از عقوبت‌ها قرار می‌گیرند که بی‌پروایی و جسارت خاصی داشته باشند؛ کسانی که هر انسان برخوردار از وجدان سالمی تقاضا دارد که چنین افرادی به اشدّ مجازات‌ها گرفتار شوند تا عبرت دیگران گردند و محیط جامعه از آلودگی به گناه و زشتی پاک شود.

۹. توازن

یکی دیگر از برتری‌های فقه اسلامی، توازن و تعادل در قوانین مختلف آن است، به گونه‌ای که هر چه بیشتر پیرامون مسأله‌ای دقت شود، بیشتر مشخص می‌گردد که قانونگذار همه‌ی زوایای قضایا را در نظر گرفته و هیچ بخشی را از نظر دور نداشته، و تناسب هر قانونی را با مجموعه قوانین دیگر ملاحظه کرده است.

از سوی دیگر ابعاد وجودی انسان، توان و ظرفیت وی، احساسات، عواطف و غرایز او، و بالاخره سعادت دنیا و آخرت وی را نیز در آن

که در قوانین بشری که تکیه بر فرهنگ‌های دینی ندارد، ممکن است کسانی بدون هیچ دغدغه‌ای سوگندهای دروغ، یاد کنند.

امروز برنامه خاصی را بعضی از کشورهای اسلامی مانند ایران تجربه می‌کنند و آن اینکه در کنار دادگاه‌ها، با ایجاد «شوراهای حل اختلاف» قسمت مهمی از پرونده‌های دادگاه‌ها را کاهش داده‌اند. این شوراها با استفاده از اعتقادات مذهبی و دعوت به عفو و گذشت و پاداش‌های الهی، از حجم پرونده‌های دادگاه‌ها کاسته‌اند و به این ترتیب، سهولت زیادی در امر قضا پیدا شده است. البته ممکن است نواقص و اشکالاتی نیز داشته باشد که باید آنها را به مرور رفع کرد.

۸. سهل و ممتنع بودن

سهل و ممتنع بودن قوانین اسلام در نحوه مقرّراتی که برای اثبات بعضی جرم‌ها نظیر قذف، سرقت و اعمال منافی عفت، وضع شده است ظهور و بروز دارد چرا که مجازات‌هایی که برای این قسم از جرائم قرار داده شده، در عین حال که بسیار سنگین جلوه می‌کند از راه‌های اثبات بسیار مشکل و پیچیده‌ای برخوردار است، و نتیجه این می‌شود که سنگین بودن مجازات بی‌آنکه افراد زیادی مشمول آن حدّ سنگین گردند، از عامل بازدارندگی قوی برخوردار است.

به عنوان مثال، فقه اسلامی برای اثبات عمل منافی عفت، حتی اگر متهم سه مرتبه اعتراف به جرم کند را کافی نمی‌داند و اعتراف مرتبه چهارم را شرط

قوانین ملحوظ داشته است.

به نمونه‌های متعددی در ابواب مختلف فقهی می‌توان اشاره کرد که بر رعایت توازن و تناسب احکام الهی، گواهی می‌دهد.

در مباحث اقتصادی آنجا که مکاتب اقتصادی رایج دنیا، یا مالکیت خصوصی را القا کرده‌اند و یا مالکیت عمومی را نادیده گرفتند، اسلام با نگاهی دقیق و متناسب با ساختار روحی و جسمی بشر، هر دو مالکیت را به رسمیت شناخته و برابر هر یک قوانین ویژه‌ای وضع کرده است.

همچنین آنجا که مکاتب اقتصادی، مبنای مالکیت را یا بر عنصر «کار» بنا نهاده‌اند و یا بر عنصر «نیاز»؛ اسلام با دیدی متوازن نسبت به هر دو عنصر، و متناسب با موضوع، قوانین اقتصادی را پایه‌ریزی کرده است.

در مباحث جامعه‌شناسی، آنجا که دانشمندان این رشته، یا «فرد» را اصیل دانسته‌اند و حقیقتی به نام «جامعه» را انکار کردند، یا آنکه «جامعه» را اصیل دیده‌اند و برای «فرد» در مقابل جامعه، هیچ جایگاهی قائل نشده‌اند؛ اسلام به صورت متوازن برای هر دو اصالت قائل شده، و در قالب واجبات عینی و کفایی، انبوهی از قوانین فردی و اجتماعی را مقرر کرده و هر یک از فرد و جامعه را در قبال هم، مسؤول و مکلف دانسته است.

در بحث غرایز، آنجا که عده‌ای حکم به سرکوب غرایز داده‌اند، و شماری نیز از آن طرف، راه ارضای غرایز، خصوصاً غریزه جنسی را، به طور کامل آزاد گذاشته‌اند، اسلام با دیدی واقع‌بینانه، نه آن را

سرکوب کرده و نه آن را بی ضابطه رها نموده است، بلکه در راستای کنترل و تعدیل آن، با ارائه راهکارهای مناسب، آن را در میسری طبیعی و صحیح قرار داده است.

در مباحث زن و مرد، حقوق و مسؤولیت‌های هر یک، در ابواب مختلفی چون ارث، دیه، تکالیف خانوادگی، سرپرستی فرزندان و... با ظرافت خاصی به تقسیم مسؤولیت‌ها و حقوق و تناسب هر یک با ساختار روحی و جسمی زن و مرد، پرداخته است.

با نگاهی گذرا به این ابواب، می‌توان دریافت که اسلام در توزیع ثروت (مالکیت اعتباری)، بیشتر جانب مردان را گرفته ولی در حوزه «مصرف» بیشتر جانب زنان را رعایت کرده است.

در واقع اسلام به جای اینکه این بخش از قوانین خود را بر اساس شعار غیر عادلانه «تساوی حقوق زن و مرد» پایه‌ریزی کند، بر اساس اصل «توازن و تناسب حقوق زن و مرد» بنا نهاده است.

در جنگ و صلح و احکام مربوط به آن، نه جنگ را هدف قرار داده و نه صلح و تسلیم را، بلکه به طور متوازن همه اطراف قضیه را دیده و برابر آن قوانین ویژه‌ای وضع کرده است.

در احکام عبادی و سیاسی، زوایای پنهان و آشکار هر بخش را به دقت مطمح نظر قرار داده، قوانین خود را با ملاحظه حال بیماران، مسافران، سالمندان و حتی زنان شیرده، در عالی‌ترین وجه تناسب و توازن، مقرر فرموده است.

حتی در مسائل عبادی و معنوی صرف نیز، می‌توان به روشنی خطوط اصلی توازن‌نگری اسلام

را ملاحظه کرد.

اسلام همه چیز را با هم دیده حتی اجازه نداده آخرت طلبی، بهانه دنیاگریزی و یا بالعکس قرار گیرد. چرا که فرمود: «لیس منا من ترك دنیاہ لآخرتہ ولا آخرتہ لدنیاہ»^۱

کوتاه سخن آنکه اسلام غم را در کنار شادی، عبادت را در کنار تفریح، زهد را در کنار کار، معاد را در کنار معاش، و بالاخره روح را در کنار جسم، دیده و حظّ و بهره هر یک را به روشنی در قوانین فقهییش مدّ نظر قرار داده است.

این بخش را با حدیثی از امیرمؤمنان علی علیه السلام که بیانگر توازن‌نگری اسلام است، به پایان می‌بریم. آن حضرت می‌فرماید:

«للمؤمن ثلاث ساعات: فساعة یناجی فیہا ربّه، وساعة یرمّ معاشه وساعة یرمّ نفسیه و بین لذّتها فیما یحلّ ویجمل؛ انسان مؤمن ساعات زندگی خود را به سه بخش تقسیم می‌کند: قسمتی را صرف مناجات با پروردگارش می‌نماید، قسمت دیگری را در طریق اصلاح معاش و زندگیش به کار می‌گیرد و قسمت سوم را برای بهره‌گیری از لذت‌های حلال و دل‌پسند می‌پردازد»^۲.

۱۰. انعطاف‌پذیری

انعطاف‌پذیری یکی دیگر از ویژگی‌های فقه اسلامی است و آن به این معناست که در فقه، ساز و کارهایی تدبیر شده است که به فقیه این امکان را می‌دهد تا اگر راه انجام یک تکلیف در بعضی مقاطع بسته شد، بتواند عرصه‌های دیگری را جهت ادای

وظیفه طرح نماید، بدین صورت فقه، راه را بر فقیه و مکلفین نمی‌بندد، بلکه در پیش‌روی آنها، گزینه‌های متعدد تکلیفی قرار می‌دهد تا حسب شرایط و امکانات، انتخاب نمایند. البته این بدان معنا نیست که فقه اسلامی جنبه احکام عرفی به خود گیرد و ضوابط اصیل فقهی شکسته شود.

مسأله عناوین ثانویه در فقه، میدان وسیعی برای انعطاف‌های لازم و ضروری است. به عنوان نمونه مسأله عسر و حرج - از عناوین ثانویه -، در سرتاسر فقه، به فقیه امکان می‌دهد تا از احکامی که موجب عسر و حرج شدید باشد رفع ید نماید.

و یا موضوع تقدیم اهمّ بر مهمّ - از دیگر عناوین ثانویه - در تمام مواردی که بین موضوعات مختلف به حسب حکم شرعی تعارض پیدا می‌شود، به فقیه امکان می‌دهد تا با انتخاب اهمّ، حکم مهمّ را برداشته، تعارض را حل نماید.

قاعده لاضرر، عنوان ثانوی دیگری است که در سراسر فقه، اعم از عبادات، معاملات و مانند آن، انعطاف لازم را به احکام اسلامی می‌بخشد. همچنین قاعده میسور بسیاری از بن‌بست‌ها را که در مسائل مربوط به حج و مانند آن اتفاق می‌افتد، می‌گشاید.

* * *

سخن آخر:

در پایان این گفتار و برای نشان دادن ضعف‌ها و

۱. این حدیث از امام صادق علیه السلام نقل شده است. (ر.ک: من لایحضره

الفقیه، ج ۳، ص ۱۵۶، ح ۳۵۶۸).

۲. نهج البلاغه، حکمت ۳۹۰.

می‌شود بر اساس مادهٔ اوّل از بخش اوّل آن، هر گونه تمایز، استثنا (محرومیت) یا محدودیت بر اساس جنسیت است که نتیجه یا هدف آن لغو یا خدشه‌دار کردن آزادی‌های زنان در زمینه‌های سیاسی، اقتصادی، اجتماعی، فرهنگی، مدنی و یا هر زمینهٔ دیگر بوده باشد.

این کنوانسیون سبب ورود عملی زنان به عرصهٔ اقتصاد برای تحکیم تفکر «تشابه زن و مرد» گردید و در نتیجه و به منظور تواناتر شدن زنان برای فعالیت‌های اجتماعی و اشتغال، تسهیلاتی نظیر مهد کودک‌ها و پیشرفت‌های پزشکی جهت کنترل بارداری، قانونی و رایگان شدن سقط جنین و... مطرح گردید و در نهایت سبب خارج شدن کارهای خانه از «زنانه بودن» و «تقسیم مسؤلیت خانه داری» بین زنان و مردان و تبدیل مدل خانواده از سنتی به روابط آزاد شد و سبب شد که به تعبیر یکی از نویسندگان غربی (خانم تونی گرنه) «زنان در شرایط جدید به جای پیوند با مردی به نام شوهر با شغل خود پیوند بخورند».^۲

این مصوبه پیامدهای مستقیم و غیر مستقیم اخلاقی و اجتماعی زیادی را در پی داشت که حتی دامن کشورهای بی‌گانه به این کنوانسیون نپیوستند را نیز گرفت از آن جمله:

۱. تزلزل نظام خانواده و بالا رفتن خشونت و آزار جنسی و آمار طلاق، چرا که عدم توجه به تفاوت‌های طبیعی و فطری زن، و در نتیجه همسان

کاستی‌های موجود در خرد به اصطلاح جمعی و عدم احاطه‌اش بر جوانب امور و مصالح و مفسد موجود در آن و در نتیجه عدم شایستگی‌اش برای وضع قوانین، کافی است یکی از این قوانین و پیامدهای بسیار زیانبار آن به تفصیل مورد نقد و بررسی قرار گیرد:

از جمله از مصوبات و کنوانسیون‌های بین المللی که توسط خرد جمعی بین المللی یعنی مجمع عمومی سازمان ملل متحد به تصویب رسید کنوانسیون «رفع تبعیض از زنان» است که در تاریخ ۱۸ دسامبر ۱۹۷۹ - ۲۷ آذر ۱۳۵۸ - از تصویب نمایندگان سازمان ملل گذشت و در ۱۲ شهریور ۱۳۶۰ اجرای آن برای کشورهای عضو، لازم دانسته شد و کمیته‌ای به نام کمیتهٔ رفع تبعیض (سیدا = CEDAW) که از ۲۳ کارشناس مختلف از کشورهای عضو تشکیل شده است از سوی سازمان، مسؤول نظارت بر اجرای این کنوانسیون شد.

این کنوانسیون با یک مقدمهٔ طولانی و ۳۶ ماده در شش بخش با هدف رفع هر گونه تبعیض از زنان و تأمین تساوی همه جانبه حقوق زنان با مردان در زمینه‌های مختلف تنظیم شد و تا پایان آوریل ۲۰۰۳ حدود ۱۷۳ کشور این معاهده را پذیرفته و یا به آن ملحق شده‌اند و از میان ۶۵ کشور عضو سازمان کنفرانس اسلامی، حدود ۴۶ کشور تحت فشارهای سیاسی، عضو این معاهده شدند.^۱

روح حاکم بر این کنوانسیون و پیام اصلی آن آزادی مطلق انسان و تساوی زن و مرد به نحو مطلق است و مراد از «تبعیض» که در این کنوانسیون، رفع

۱. فصلنامهٔ کتاب نقد، شماره ۲۹، ص ۲۱۴، به نقل از منابع معتبر غربی.

۲. همان مدرک، ص ۲۶، به نقل از کتاب «زن بودن».

الف) «باربارا روبرت» در مقاله‌ای با نام «هیچ جا محیط امنی نیست» از کتاب «جنگ علیه زنان» می‌نویسد: «طبق برآورد جامعه شناسان متجاوز از ۱/۸ میلیون شوهر آمریکایی به طور وحشتناک، زنان خود را آزار می‌دهند»^۱.

ب) «آنتونی گیدنز» می‌گوید: «در انگلستان از هر ده زن، هفت زن در دوره زندگی شغلی خود به مدت طولانی به آزار جنسی دچار می‌شوند»^۲.

ج) در بعضی از جرایم معروف^۳ آمده است: «دادگاهی در فرانسه عناصر کلیدی گروهی در این کشور را که به کودکان و نوجوانان تجاوز می‌کردند محکوم کرد. این گروه که حدود ۶۵ نفر عضو داشت طی سال‌های ۹۲ تا ۲۰۰۰ به کودکان و خردسالان بین ۶ تا ۱۴ سال تجاوز کرده‌اند. دادستان‌های این پرونده اعلام کردند که شمار قربانیان در حدود ۴۵ کودک بودند که به وسیله والدین، پدربزرگ‌ها یا آشنایانشان مورد تجاوز جنسی قرار گرفته‌اند».

د) در دهه ۱۹۰۰-۱۹۸۰ (یعنی دقیقاً در اوّلین دهه پس از تصویب کنوانسیون «رفع تبعیض علیه زنان») سالیانه حدود ۹۰ هزار فقره خانواده در کشور سوئد شکل گرفته ولی در مقابل در طول این دهه حدود ۸۵ هزار فقره طلاق به وقوع پیوسته است.

مطابق گزارش دیگری از مرکز آمار سوئد در سال ۱۹۸۷ (هشت سال پس از تصویب کنوانسیون مزبور) احتمال جدایی در ازدواج‌های رسمی بیش

شدن مسئولیت‌های زن و مرد و هم شکل شدن بهره‌ها، پاداش‌ها و کیفرهای آن دو و متشابه شدنشان در کارهای سخت و سنگین، سبب جبهه‌گیری زن در مقابل مرد و عکس آن شده و موجب شد مرد در برابر زن بگوید: در کارهای سخت و سنگین باید با من شریک باشی، تمام هزینه زندگی‌ات را باید خودت بر عهده بگیری، در هزینه فرزندان با من شرکت کنی، در مقابل خطرهای خودت از خودت دفاع کنی و به همان اندازه که من برای تو هزینه می‌کنم تو باید برای من هزینه کنی، با آنکه به طور طبیعی و طبق تجارب فراوان، نیروی کار و تولید زن از مرد کمتر است و استهلاک ثروتش بیشتر، به علاوه بیماری ماهانه، ناراحتی ایام بارداری، سختی‌های وضع حمل و حضانت کودک، زن را در وضعیتی قرار می‌دهد که به حمایت مرد و تعهدات کمتر و حقوق بیشتر نیازمند است.

اصل قرارداد مبارزه با مردسالاری و تأکید بر استقلال زنان، عملاً به گسترش تضاد میان دو جنس انجامیده و بی‌توجهی به نهاد خانواده و دگرگونی مناسبات خانوادگی سبب افزایش طلاق، همسرآزاری خودکشی زنان، تک‌زیستی، کاهش شدید عواطف خانوادگی، مشکلات روحی و روانی در میان فرزندان و در نتیجه بزهکاری و خشونت در کودکان و نوجوانان و... شده و بحران جدیدی به نام بحران خانواده را در غرب به ارمغان آورده است، شاهد گویای این مدعا آمار تکان‌دهنده ذیل است، آماری که انسان از بیان آن شرم دارد و لازم است از خوانندگان محترم از بابت آن عذرخواهی شود:

۱. فصلنامه کتاب نقد، شماره ۳۱، ص ۱۳۹.

۲. همان مدرک، ص ۱۴۰.

۳. روزنامه کیهان، ۱۱ مرداد سال ۱۳۸۴، ص ۱۵.

را در پی دارد به گونه‌ای که طبق آمارهای ارائه شده در آمریکا در سال ۱۹۸۵ حدود صد هزار مورد تجاوز به کودکان توسط محارم گزارش شده است.^۲

ثانیاً: حضور ابزاری زن و کالا شدن در سینماها و کلوپ‌های شبانه و رونق یافتن تجارت سکس، تجارتی که پیچیده‌ترین و مدرن‌ترین نوع بردگی برای زنان به حساب می‌آید. امروزه برخی از کشورهای صنعتی از جمله آلمان به عنوان مرکز واردات و فروش دختران کم سن و سال که بیشتر آنان دختران آسیایی‌اند به حساب می‌آیند و برخی از کشورهای در حال توسعه، بخش مهمی از اقتصاد خود را بر تجارت بین‌المللی سکس استوار کرده‌اند به گونه‌ای که سالانه میلیون‌ها جهانگرد هم جنس گرا و دگر جنس خواه، از کشورهای مختلف جهان را به خود جذب می‌کنند و آمارهای رسمی از وجود یک میلیون زن روسپی و آمارهای غیر رسمی از چند برابر این میزان در یکی از کشورهای شرق آسیا حکایت می‌کند.

حدود ۳۰۰ هزار دختر کمتر از ۱۸ سال در ایالت متحده آمریکا به فساد کشانده شده‌اند، و معضل سوء استفاده جنسی از کودکان و مشکل مجلات فاسد از بزرگترین مشکلات روز آمریکا، اروپا و روسیه است.^۳

در سال ۱۹۹۸ آلمان از راه تجارت فحشا ۴۰۰ میلیون دلار درآمد داشت که بعد از آمریکا با

از سه برابر ازدواج‌های غیر رسمی است و ۵۰ درصد از بچه‌ها در خانواده‌هایی که ازدواج‌های غیر رسمی دارند، متولد می‌شوند.^۱

ه) بر اساس آمار ارائه شده: در آمریکا در سال ۱۹۹۸ از هر سه عقد ازدواج که طی سال صورت گرفت، بیش از یکی به طلاق انجامید و بر اساس گزارش دیگری $\frac{۲}{۳}$ ازدواج‌ها در آمریکا در سال ۱۹۸۹ به طلاق انجامید.

و) بر اساس گزارشی دیگر در آمریکا از هر دو ازدواج یکی به طلاق می‌انجامد و در روسیه از هر سه ازدواج یکی سر از طلاق در می‌آورد و نیز یک چهارم کودکان برخی از کشورهای صنعتی در خانواده‌های تک والدینی بزرگ می‌شوند و در ایالات متحده آمریکا ۲۵٪ فرزندان زیر ۱۵ سال، دارای خانواده‌های تک والدینی هستند.

۲. دیگر از پیامدهای مصوبه مزبور، آزادی جنسی است که سبب شده:

اولاً: دختران و پسران به دنبال ازدواج نرفته و در نتیجه سن ازدواج افزایش و در مقابل سن آغاز روابط جنسی به شدت پایین آید. به بیان دیگر: مجامع بین‌المللی که به پایین بودن سن ازدواج در کشورهای اسلامی معترضند خود با طرح روابط آزاد جنسی، به دفع نیازهای جنسی دختران و پسران از راه نامشروع دامن زده‌اند و آن را مصداقی از آزادی انسانی می‌دانند و نامشروع نمی‌شمرند غافل از اینکه این برنامه و پیامد شوم آن یعنی پایین آمدن سن آغاز روابط جنسی از راه نامشروع، عدم امنیت جنسی حتی برای فرزندان در داخل خانواده

۱. در غرب چه می‌گذرد، ص ۱۳.

۲. فصلنامه کتاب نقد، شماره ۱۷، ص ۱۱۲.

۳. همان مدرک، شماره ۱۲، ص ۷۲.

درآمدی معادل ۷/۴ میلیارد دلار از راه این تجارت، در رده دوم جهان قرار می‌گیرد.^۱ در سال ۲۰۰۱، صد و بیست هزار دختر و زن از اروپای شرقی برای بردگی جنسی به غرب قاچاق شده‌اند.^۲ کیهان ۱۱ مرداد سال ۱۳۸۴، ص ۱۵ منتشر کرده است: «سالانه به طور معمول حدود دو میلیون دختر ۵ تا ۱۵ سال در بازارهای جهانی قاچاق انسان، معامله و مجبور به فساد و فحشا می‌شوند. طی سال‌های ۱۹۹۰ تا ۱۹۹۷ بیش از ۲۰۰ هزار زن بنگلادشی مورد داد و ستد قرار گرفته و بین ۵ تا ۷ هزار زن و دختر نیالی به صورت غیر قانونی به هند قاچاق شده‌اند».

ثالثاً: آمار سقط جنین بالا رفته است زیرا از یک طرف؛ ارتباط آزاد جنسی سبب شده که زنان به راحتی روابط نامشروع برقرار کرده و هیچ محدودیتی را در روابط جنسی احساس نکنند و به راحتی فرزندان خود را سقط کنند.

بر اساس آمار جمع‌آوری شده از کشورهای غربی و آمریکا بیشتر زنانی که سقط‌القایی انجام می‌دهند بسیار جوان هستند؛ ۵۵ درصد زیر ۲۵ سال و ۳۱ درصد نوجوان محسوب می‌شوند یعنی زیر ۱۹ سال که مطابق تعریف کنوانسیون حقوق کودک، در رده سنی کودکان گنجانده می‌شوند. در آمریکا ۸۸ درصد از سقط‌های القایی در فاصله ۶-۱۲ هفتگی جنین رخ می‌دهد که هم قلب جنین می‌تپد و هم مغز او امواج الکتریکی صادر می‌کند. ۴۳ درصد از زنان، دست کم یک سقط را در طول زندگی خود تجربه می‌کنند. فقط در آمریکا سالانه یک میلیون و سیصد و هفتاد هزار سقط انجام می‌شود.^۴

و از طرف دیگر سازمان ملل و کمیته اجرایی سیدا (CEDAW) ماده ۱/۱۲ از کنوانسیون رفع تبعیض (که تأکید می‌کند: زنان حق دستیابی به سرویس‌های بهداشتی و از جمله، آن دسته از سرویس‌ها که مربوط به تنظیم خانواده است را دارند) را به گونه‌ای تفسیر کرده‌اند که شامل روش‌های جلوگیری از بارداری، داروهای القای جنین می‌شود و این نکته‌ای است که تذکرات و اعتراضات کمیته سیدا به کشورهای مختلفی که سیدا را امضا کرده‌اند آن را تأیید می‌کند مثلاً در سال

این در حالی است که آمار دقیق و واقعی نشان از عوارض فراوان سقط جنین بر روی مادران (که

۱. فصلنامه کتاب نقد، شماره ۳۱، ص ۹۹.

۲. همان مدرک، ص ۶۴.

۳. همان مدرک، ص ۶۶.

۴. همان مدرک، ص ۶۱.

القایی داشته‌اند پانصد درصد شانس حاملگی‌های خارج رحمی در حاملگی‌های بعدی در آنان افزایش می‌یابد.

همه آنچه گذشت غیر از تأثیر روان شناختی فوری و شدیدی است که از دست دادن جنین، روی مادر و حتی پدر دارد.^۱

رابعاً: ازدواج‌های زودرس و در نتیجه مادر شدن زودرس و فقر و خودفروشی یکی از پیامدهای مصوبه تساوی زن و مرد، آموزش‌های مختلط و عدم توجه به ویژگی‌های زیستی و روانی متفاوتی است که در دو جنس زن و مرد وجود دارد غافل از اینکه اختلاط‌های اجباری بین دختران و پسران جوان به ویژه در مدارس متوسطه، آنها را به ازدواج‌های زودرس می‌کشاند. در این زمینه نشریه آمریکایی «ریدرز دایجست» در سپتامبر ۱۹۹۶ گزارشی را درباره دختران جوان که عموماً در مدارس مختلط درس خوانده و ناخواسته مادر شده‌اند و در کنار فرزندان خود زندگی دشواری را سپری می‌کنند، می‌نویسد:

«هر ساله ۳۵۰ هزار دختر نوجوان آمریکایی در سنین ۱۵-۱۹ سالگی در دوره دبیرستان فرزندان غیر قانونی خود را به دنیا می‌آورند که این آمار در دهه‌های اخیر در حال افزایش است. این دختران که با رؤیاهایی مانند ازدواج با دوستان پسر خود و اتمام تحصیلات و شروع یک زندگی ایده آل، به این گونه ارتباطات روی آورده‌اند بسیار زود، پرده‌های سراب گونه این اوهام از پیش رویشان کنار رفته و

غالباً یگانه دلیل طرفداران سقط جنین هواداری از حق آنان و در واقع فدا کردن جنین برای سلامتی آنان است) و فرزندان بعدی آنها دارد:

در تحقیقی بین ۱۱۰۵۷ زن حامله که ۷۵۲ نفر آن در حاملگی قبل، سقط القا شده داشته‌اند نشان داده شد که زنان مبتلا به سقط قبلی، استعداد بیشتری برای خون‌ریزی سه ماه اول حاملگی بعد دارند و کمتر قادر به زایمان طبیعی بوده و به نظارت دقیق‌تر پزشکی نیاز دارند. کمبود وزن هنگام تولد در فرزندان آنان حدود ۳-۴ برابر افزایش یافته است؛ همچنین مرگ و میر دوران نوزادی و افزایش نقایص جنین در آنها دیده شده است.

دکتر «بوهمیل سینیال» وزیر بهداشت چک و اسلواکی اعلام داشت که به طور تخمینی ۲۵ درصد از زنان که اولین حاملگی خود را با سقط القایی پایان می‌دهند برای همیشه بدون فرزند خواهند شد.

تحقیقات درباره زنانی که ۱۰-۱۵ سال قبل در معرض سقط القایی قرار گرفته بودند و در طی این سال‌ها به طور دقیق تحت پیگیری پزشکی قرار داشته‌اند نشان می‌دهد که فقط نیمی از آنها حاملگی خود را بدون هیچ عارضه‌ای سپری کردند از نیمه باقی مانده که حامله شده بودند نیمی زودتر از موعد، نوزاد را به دنیا آورده و ده درصد به سقط خود به خودی دچار شدند، بیست درصد نیز نوزاد نارس داشتند. در آمریکا شانس حاملگی خارج رحمی تا ۶۰۰ درصد پس از تصویب قانون سقط القایی افزایش یافت. زنانی که از حاملگی اول خود سقط

۱. فصلنامه کتاب نقد، شماره ۳۱، ص ۵۵-۵۹.

آثار و عوارض زیانباری را در پی داشته است. بار دیگر از خوانندگان عزیز به خاطر بیان بعضی از آمارهای صریح مربوط به مفسد جنسی و امثال آنکه به نحوی با مواد کونوانسیون حقوق زن و سایر آزادی‌های غربی ارتباط دارد عذرخواهی می‌کنیم؛ چه می‌توان کرد! گاه انسان ناچار می‌شود برای بیان یک سلسله حقایق تلخ به سراغ این‌گونه آمار برود.

منابع و مآخذ

۱. قرآن کریم.
۲. نهج البلاغه (با تحقیق دکتر صبحی صالح).
۳. بحار الانوار، محمد باقر مجلسی، مؤسسه الوفاء، بیروت، چاپ دوم، ۱۴۰۳ ق.
۴. حقوق در اسلام، مجیدی خدوری و هربرت لیسنی، ترجمه زین العابدین رهنما، انتشارات فرانکلین، ۱۳۳۶ ش.
۵. در غرب چه می‌گذرد، سید منوچهر دبیر سیاقی، انتشارات بحر العلوم، قزوین، چاپ اول، ۱۳۷۵ ش.
۶. صحیح بخاری، دارالفکر، لبنان، ۱۴۰۱.
۷. صحیح مسلم، مسلم بن الحجاج النیشابوری، دارالفکر، بیروت.
۸. فصلنامه کتاب نقد، شماره ۲۹ و ۳۱.

۱. فصلنامه کتاب نقد، شماره ۳۱، ص ۸۴ به نقل از واژه نامه زنان؛ مجله زنان و تازه‌های اندیشه، ۱۳۸۰، شماره ۳، ص ۴۰.
 ۲. همان مدرک.
 ۳. همان مدرک، ص ۸۱-۸۳.

واقعیت زندگی، چهره خود را می‌نمایاند»^۱. کاپلان (۱۹۹۳) معتقد است که «مادران ۱۵-۱۹ ساله آمریکایی که در کنار فرزندان نامشروع خود زندگی می‌کنند دچار فقر شدید اقتصادی هستند و به فساد و خودفروشی گرایش می‌یابند زیرا به طور معمول این‌گونه مادران، تحصیلات و تخصص لازم برای ورود به مشاغل درآمدزا را ندارند»^۲.

خامساً: آثار مخرب روانی و اختلالات عاطفی شدیدی که بر اثر محرومیت از مادر در کودکان بجای می‌ماند. اصرار زن غربی بر امر اشتغال و ورود در اجتماع بر اساس تساوی زن و مرد و پافشاری عجیبی که کمیته نظارتی سیدا در این رابطه دارد (مثل اینکه در سال ۲۰۰۰ از ازبکستان خواست که در قوانین مدنی خود، نقش مادری و همسری را حذف کند و در سال ۲۰۰۲ از اتریش خواست تا نقش‌های سنتی زنانه (مادری) در فرهنگ آن کشور تعدیل شود و یا در سال ۲۰۰۰ به بلاروس تذکر می‌دهد که جایزه مادری و روز مادر را حذف کند و اظهار می‌دارد که توجه به این امر از آثار باقیمانده نظام سنتی و مردسالاری است و یا در سال ۲۰۰۱ به کشور مصر یادآور می‌شود که: باید در قوانین داخلی خود تجدید نظر کند و به جای نقش زنان در امور خانواده، حضور اجتماعی آنان منظور شود و در سال ۱۹۹۹ از اسپانیا می‌خواهد که معیارهایی که سبب تقویت نظر مثبت به نقش سنتی زن (نقش مادری) در خانواده می‌شود باید کم رنگ شده و مشارکت اجتماعی زن در بازار کار افزایش یابد»^۳.

٩. الكافي، ابو جعفر محمد بن يعقوب كليني، دارالكتب الاسلاميه، تهران، چاپ چهارم، ١٣٦٥ش.
١٠. كنز العمال، المتقى الهندي، مؤسسه الرساله، بيروت.
١١. كيهان فرهنگي، روزنامه، سال اول، شماره ٦.
١٢. المجموع في شرح المهذب، محيي الدين بن نبوي، دارالفكر، بيروت.
١٣. مستدرک، حاكم نيشابوري، دارالمعرفه، بيروت، ١٤٠٦ق.
١٤. الميزان، علامه طباطبائي، مؤسسه نشر اسلامي، قم.





جایگاه فقه اسلامی

در صحنهٔ بین الملل و تعامل مذاهب فقهی با یکدیگر

- تعریف، هدف و تاریخ پیدایش «علم الخلاف»
- دوران جدایی مذاهب از یکدیگر
- احیای مجدد «فقه مقارن»
- ثمرات «فقه مقارن» در دورهٔ جدید

جایگاه فقه اسلامی

در صحنه بین الملل و تعامل مذاهب فقهی با یکدیگر

درآمد:

قوت و ضعف یکدیگر برآیند و در نتیجه، فقه همگام با زمان به رشد و بالندگی خویش ادامه مسیر داده و زمینه بسیاری از سوء تفاهات و دشمنی ها که زاینده ناآگاهی از یکدیگر بوده، از میان رخت بر بندد.

«علامه شاطبی» در این باره می نویسد:

«تکیه کردن بر یک مذهب و محصور شدن در آن، چه بسا باعث تنفر و انکار نسبت به سایر مذاهب می شود و موجب می شود انسان نسبت به پیشوایان فقهی که همه بر فضل و آگاهی آنان بر مقاصد شارع و فهم اهداف آن، اتفاق نظر دارند، منزجر گردد».^۳

تاریخ پیدایش «علم الخلاف»

سابقه پیدایش این علم به اواخر قرن اول

گرچه اصطلاح «فقه مقارن» به دهه های اخیر بر می گردد ولی موضوع این علم که در گذشته به «علم الخلاف» یا «علم الخلافات» یا «علم المناظرات» شهرت داشت عمری هزار ساله دارد. بنا به نقل فخر رازی، این علم یکی از شصت علم متداول در حوزه های علمی قدیم بوده است.^۱

تعریف «علم الخلاف»

«ابن خلدون» در تعریف این علم می گوید: «میان پیروان مذاهب مناظراتی روی می داد که مآخذ پیشوایان فقه و انگیزه های اختلاف و مواقع اجتهاد آنان بیان می شد؛ این گونه دانش را خلافیات می نامیدند».^۲

هدف «علم الخلاف»

هدف از این علم این بوده که فقهای مذاهب پس از اطلاع از همه اقوال، بهترین قول را انتخاب کنند و علاوه بر این در یک تعامل علمی به جبران نقاط

۱. جامع العلوم، ص ۱۴-۱۹.

۲. ر.ک: مقدمه ابن خلدون، ج ۲، ص ۸۱۸ و ۸۱۹.

۳. المواقفات، ج ۲، ص ۲۷۳. وی چنین می نویسد: «... مع أن اعتبار الاستدلال لمذهب واحد ربما يكسب الطالب نفوراً وإنكاراً لمذهب غير مذهبه من غير إطلاع على مأخذه فيورث ذلك حرازة في الاعتقاد في الاثمة الذين أجمع الناس على فضلهم و...».

۱۱. مختلف الشيعة في احكام الشريعة، علامة حلی (م ۷۲۶ ق)
۱۲. منتهی المطلب في تحقيق المذهب، علامة حلی (م ۷۲۶ ق)
۱۳. مقارنة المذاهب في الفقه، شیخ محمود شلتوت.
۱۴. الفقه على المذاهب الأربعة، عبدالرحمان الجزيري.

۱۵. الفقه على مذاهب الخمسة، شیخ محمد جواد مغنیه.
- جمعی از فقهای که نام و کتاب آنها در بالا آمده از فقهای اهل سنت و جمعی هم از بزرگان امامیه هستند.

* * *

دوران جدایی مذاهب از یکدیگر

با اینکه در قرن‌های نخست در حوزه‌های علمیّه اسلامی، آرای فقهی موافق و مخالف بدون دغدغه طرح می‌شد و مورد مطالعه و بررسی قرار می‌گرفت، ولی از قرن هشتم، مذاهب مختلف فقهی بر اثر تعصبات گروهی از طرفین از یکدیگر جدا شدند و «علم الخلاف» رو به فراموشی گذاشته شده؛ جای خود را به مطاعن و خصومت مذاهب با یکدیگر داد، تا جایی که در تاریخ می‌خوانیم:

«اگر شخصی حنفی بر حنبلی‌های گیلان وارد

هجری، هنگامی که بین دو مکتب اهل رأی و اهل حدیث، اختلاف پدید آمد، بر می‌گردد.^۱

امام صادق علیه السلام موارد اختلاف بیان فقهای مدینه، شام و کوفه را می‌دانست.^۲ ابوحنیفه می‌گفت: «فقیه‌تر از جعفر بن محمد علیه السلام ندیدم، زیرا دانشمندترین مردم، عالم‌ترین آنها به موارد اختلاف است».^۳

مهم‌ترین کتاب‌های خلاف

۱. الحجّة على اهل المدينة، محمد بن حسن شیبانی (م ۱۸۹ ق)
۲. اسباب اختلاف الفقهاء، محمد بن جریر طبری (م ۳۱۳ ق)
۳. الإشراف على مذهب العلماء، محمد بن ابراهیم بن المنذر نیشابوری (م ۳۱۸ ق)
۴. اختلاف الفقهاء، احمد بن محمد طحاوی (م ۳۲۱ ق)
۵. المسائل الناصريات، سید مرتضی (م ۴۳۶ ق)
۶. الحاوی، ابوالحسن علی بن محمد بن حبیب ماوردی (م ۴۵۰ ق)
۷. الخلاف في الاحكام، أبو جعفر محمد بن حسن طوسی (م ۴۶۰ ق)
۸. المؤلف من المختلف، ابوالفضل بن حسن طبرسی (م ۵۴۸ ق)
۹. بداية المجتهد ونهاية المقتصد، ابن رشد قرطبی (م ۵۹۵ ق)
۱۰. تذكرة الفقهاء، ابومنصور حسن بن یوسف حلی (م ۷۲۶ ق)

۱. مرجع العلوم الإسلامی، ص ۷۳۶.

۲. الإمام جعفر الصادق علیه السلام، ص ۱۶۲.

۳. همان مدرک.

کند، در حالی که او دامن خود را در مقابل دهان گرفته بود و به سرعت مسجد را ترک می کرد که گرفتار چنگال متعصبان شد و سرانجام به قتل رسید.^۴

احیای مجدد «فقه مقارن»

حوادث تکان دهنده گذشته، که از عمق ناآگاهی مسلمانان، حتی علمای مذاهب اسلامی نسبت به یکدیگر خبر می داد، زنگ خطر را برای عالمان بیدار به صدا درآورد، و سبب شد تا بزرگان مذاهب بار دیگر به فکر تأسیس مراکز تقریبی و مقارنه‌ای سوق داده شوند. آیه الله بروجردی، روایت امام باقر علیه السلام را که در وصف حج پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله بود و همه مذاهب اسلامی آن را مشترکاً قبول داشتند، برای پادشاه عربستان ارسال کرد، تا همه ببینند که مأخذ حج شیعه و سنی یکی است، و در اغلب موارد با هم مشترکند. در قاهره به همت تعدادی از علمای مذاهب اسلامی، دارالتقریب تأسیس شد و مناسک حج شیعه و سنی به صورت متقارن، در آنجا تدوین گردید و توسط «حسن البنا» - رهبر اخوان المسلمین و یکی از اعضای جماعت تقریب - در روزنامه «اخوان» - تنها روزنامه‌ای که اجازه ورود به خاک عربستان را داشت - چاپ و در موسم حج میان حجاج منتشر شد.^۵

می شد، وی را می کشتند و مالش را به عنوان «فی» تصاحب می کردند، مانند رفتاری که با کفار داشتند: (یذکر التاريخ أنّ الحنابلة من أهل جیلان كانوا إذا دخل إليهم حنفيّ قتلوه وجعلوا ماله فيئاً حکمهم في الکفار).^۱

همچنین می خوانیم: «در بلاد ماوراءالنهر که سرزمین حنفیان بود، شافعیان تنها یک مسجد داشتند و والی شهر هر وقت برای نماز صبح از آنجا می گذشت، می گفت: آیا وقت آن نرسیده است که این کنیسه بسته شود: (أما آن لهذه الكنيسة أن تُغلق)». ^۲ دوری و دشمنی با پیروان اهل بیت علیهم السلام از این هم فاجعه آمیزتر بود، ترکان عثمانی آنها را متهم کردند که حجشان، کربلا و نجف است و آنان به مکه می آیند تا کعبه را آلوده کنند.

در کتاب «امراء البلد الحرام» آمده است: «در دوم شوال سال ۱۰۸۸ قمری، وقتی مردم برای نماز صبح پیرامون کعبه جمع شدند، اطراف کعبه را پر از آلودگی‌ها دیدند. (گروهی از متعصبان)، آن را به شیعیان نسبت دادند، و در مسجد الحرام پنج نفر غیر عرب را یافتند و آنها را با ضرب و سنگ از مسجد بیرون راندند و به قتل رساندند و کسی به دفاع از آنان برنخاست». ^۳

مشابه این وضع در موسم حج سال ۱۳۲۲ شمسی، اتفاق افتاد، این بار فرد بی گناهی را به نام «ابوطالب یزدی» به حکم قاضی القضاة حجاز گردن زدند، وی که بیمار بود در کنار کعبه حالت تهوع به او دست داد، گروهی از متعصبان او را گرفتند و گفتند: وی به عمد می خواسته خانه خدا را آلوده

۱. مجله رسالة الاسلام، شماره ۲۸، ص ۳۸۲.

۲. همان مدرک.

۳. أمراء البلد الحرام، ص ۸۳۲.

۴. ر. ک: وها بیان، ص ۳۴۴.

۵. ر. ک: همبستگی مذاهب اسلامی، ص ۱۰.

امام صادق علیه السلام، این فتوای تاریخی را رسماً اعلام کرد و به اتفاق استاد علی سائیس به تدوین کتابی در فقه مقارن، تحت عنوان «مقارنة المذاهب في الفقه» پرداخت.^۳

پس از آن، شیخ محمد محمد مدنی - رئیس دانشکده الشریعة الازهر - با وارد کردن فقه شیعه در دوره «فقه مقارن» دانشکده الازهر، تحول جدیدی را آغاز کرد و افق‌های تازه‌ای را جلو روی دانش پژوهان اسلامی گشود و در این باره سلسله مقالات ارزشمندی را تحت عنوان «اسباب اختلاف الفقهاء» ارائه نمود که در مجله «رسالة الاسلام»^۴ به چاپ رسید.^۵

ثمرات «فقه مقارن» در دوره جدید

«فقه مقارن» که پس از تجدید حیاتش از زمان شیخ محمد محمد مدنی تاکنون به عنوان یک رشته تحصیلی در دانشگاه الازهر دایر است، دارای آثار مثبت فراوانی بوده است، در اینجا به مهم‌ترین آنها اشاره می‌شود:

الف) برداشته شدن مرزهای موجود بین

مذاهب اسلامی

آزاداندیشی و حریت، خروج از دایره تنگ

تولد دیگری فرا رسیده بود، فقهای بزرگ مذاهب اسلامی به ضرورت احیای مجدد «علم الخلاف» و فتح باب اجتهاد پی برده بودند، در مصر، تونس، دمشق و ایران برای احیای مجدد آن حرکت‌های گسترده‌ای آغاز شد و این بار آن را «فقه مقارن» نامیدند.

در ایران رهبر این حرکت مبارک، مرجع عالیقدر آیه الله بروجردی زعیم حوزه علمیه قم بود که می‌فرمود:

«فقه شیعه باید همراه با آگاهی از نظریات و افکار دیگران باشد و از حالت اختصاصی، به فقه تطبیقی و مقارن تبدیل شود و فقیه باید به آرای گذشتگان اعم از فقهای اهل سنت و شیعه رجوع کند و آنگاه مسأله را مطرح سازد».^۱

در مصر این حرکت ابتدا به دست «محمد مراغی کبیر» - شیخ بزرگ الازهر - آغاز گردید. وی با مقاله علمی خود به فتح باب اجتهاد پرداخت و پیشنهاد داد کرسی تدریس برای فقه مقارن در دانشکده‌های الازهر دایر گردد و لجنه‌ای نیز به ریاست او درباره قانون خانواده تحت عنوان «الأحوال الشخصية» بدون تقید به مذهبی از مذاهب چهارگانه، تشکیل گردید.^۲

سپس «شیخ عبدالمجید سلیم» - فقیه بزرگ و شیخ الازهر و وکیل دارالتقریب - به تهیه مقدمات فتوای تاریخی مبنی بر جواز پیروی از مذهب شیعه امامی و زیدی پرداخت. تا آنکه شیخ بزرگ الازهر، شیخ محمود شلتوت، در زمان ریاستش در تاریخ ۱۷ ربیع الاول سال ۱۳۸۰ قمری درست روز میلاد

۱. مجله حوزه، شماره ۴۳ و ۴۴، ص ۱۷۶.

۲. مقارنة المذاهب في الفقه، ص ۵ و ۶.

۳. ر.ک: شیخ محمود شلتوت طلایه دار تقریب، بی‌آزار شیرازی، ص ۱۹۱ به بعد.

۴. این مجله در مصر به همت علمای دارالتقریب بین المذاهب چاپ و منتشر می‌شد.

۵. ر.ک: شیخ محمود شلتوت طلایه دار تقریب، ص ۱۶۱.

پس از آن به سرعت در سمینارهای بین المللی حقوق و قانون، فقه اسلامی چنان نظر حقوق دانان را به خود جلب کرد که در سال ۱۹۳۲ میلادی، در کنگره هلند، به عنوان یکی از قوانین مقارن معرفی شد و در سال ۱۹۳۷ میلادی، در سمینار قانون مقارن لاهه، شریعت اسلامی به عنوان یکی از مصادر قانون گذاری اروپا برگزیده شد و در سال ۱۹۴۸ میلادی همه حقوق دانان در سمینار بین المللی لاهه، به اتفاق آرا، فقه و حقوق اسلامی را به عنوان منبع قانون مقارن در قطعنامه خود تصویب کردند.^۱

در سال ۱۹۵۱ میلادی، مجمع بین المللی حقوق مقارن، هفته ای را به نام «فقه اسلامی» نام گذاری کرد و اعلام کرد: در فقه اسلامی، میراث عظیمی از مفاهیم و معلومات حقوقی وجود دارد که صلاحیت پاسخگویی به همه نیازمندی های زندگی جدید را داراست.

در سال ۱۹۷۲ میلادی، در سمینار بین المللی دمشق پیشنهاد شد که کشورهای اروپایی در تشریح و قانون گذاری خود از قوانین اسلامی استفاده کنند.^۲ «مارسل بوازار» دانشمند سوئیسی در کتابش می نویسد:

«در قرون وسطی هر موقع رکودی در قوانین مسیحیت روی می داد، صاحب نظران، از فقه و حقوق اسلامی استفاده می کردند و در قرن سیزدهم میلادی در چند دانشگاه اروپا، مبانی فقه اسلامی را مورد

تعصبات مذهبی و پرهیز از انحصارگرایی های دینی، سنگ پایه های نخستین تحول و ابتکار و نوآوری است. یکی از برکات فقه تقریبی و مقارن، همین بود که عرصه جدیدی برای شکستن حصارها و تقییدات مذهبی فراهم شد. دورانی رسید که مردم خود را از انحصار مذهب معین خارج ساختند. دانشمندان اسلام بجای تعصب ورزیدن بر مذهب فقهی خاص در پی یافتن دلیل برتر و قوی تر در فقه برآمدند. و این اقدام مبارک به سرعت در قوانین مدنی مصر و سایر کشورهای اسلامی خود را نشان داد به گونه ای که در سال ۱۹۲۰ میلادی، دولت مصر قانون شرعی شماره ۲۵ خویش را که مشتمل بر احوال شخصیه (قوانین خانواده) بود از انحصار مذهب حنفی - مذهب رسمی مصر - خارج ساخت و از سایر مذاهب اهل سنت نیز استفاده کرد و در سال ۱۹۲۹ میلادی - ۹ سال بعد - دامنه این آزادی و حریت را به فقه شیعه نیز گسترش داد و از مذهب شیعه نیز در قوانین مدنی بهره جست.

دولت سوریه نیز در سال ۱۹۵۱ میلادی، بر همین اساس به تدوین قوانین خانواده همت گماشت. این آزاداندیشی در سال های بعد به کشورهای چون اردن، قطر، امارات و سودان نیز گسترش یافت.

ب) ورود فقه اسلامی در عرصه های جهانی

با فرو ریختن مرزهای موجود بین مذاهب اسلامی و خارج شدن فقه از انحصار و انجماد، قدم بعدی، حضور و درخشش فقه در صحنه های بین المللی و جهانی بود. کافی بود قدم اول برداشته شود.

۱. مقدمه کتاب شرح کتاب التیل، ج ۱، ص ۳۰.

۲. ر. ک: موسوعة فقه ابراهیم النخعی، مقدمه، ج ۱، ص ۵ و ۶.

پژوهش قرار می‌دادند».^۱

همچنین می‌نویسد:

«اکنون در جهان مسیحیت، گرایش به سوی قوانین الهی پیدا شده و به موضع مسلمانان نزدیک شده‌اند، زیرا به تجربه دریافته‌اند که تنها احکام ثابت الهی است که از هوا و هوس ستم‌گران و زورمندان و نفوذ قدرت و پول، آسیب نمی‌بیند».^۲

ج) راهیابی فقه اهل بیت به دانشگاه الأزهر

راهیابی و نفوذ فقه اهل بیت در الأزهر از هنگامی آغاز شد که آیه الله بروجردی، کتاب مبسوط شیخ طوسی و مختصر نافع محقق حلی را برای علمای الأزهر ارسال کرد.

این کتابها به قدری مورد توجه علمای الأزهر قرار گرفت که توسط وزارت اوقاف مصر، کتاب «مختصر النافع» چاپ و به صورت رایگان بین مسلمانان توزیع شد.^۳

این تعاملات موجب شد شیخ محمود شلتوت شیخ بزرگ الأزهر رسماً در یک مصاحبه مطبوعاتی به برتری فقه شیعه در مواردی اذعان کرد، وی گفت: «من و بسیاری از برادران و همکارانم، چه در

دارالتقریب و چه در مجامع الأزهر و چه در شورای فتوا، و چه در کمیسیون‌های احکام خانواده و غیره توانستیم اقوال و آرایبی از مذهب شیعه را بر مذاهب اهل سنت ترجیح دهیم با آنکه خود سنی بودیم، از باب نمونه در مسأله سه طلاقه و یا طلاق معلق و غیر اینها ما نظر شیعه را قوی‌تر یافتیم و به آن فتوا دادیم و الان هم قانون مدنی بر اساس همین نظر شیعه عمل

می‌کند نه فتوای مذاهب اهل سنت».^۴

د) صدور فتوای تاریخی شیخ الأزهر مبنی بر

جواز پیروی از مذهب شیعه

بدون شک صدور چنین فتوایی، آن هم از برجسته‌ترین چهره علمی و حقوقی الأزهر، نشان از یک تحول عظیم می‌داد که زمینه‌های تحقق آن سالها قبل توسط بزرگ‌مردانی چون آیه الله بروجردی و شیخ عبدالمجید سلیم و دیگران بنیان‌گذاری شده بود. این فتوا به یک معنی اعلام یک ولادت جدید در فتح باب اجتهاد بود که دنیای اسلام را از انحصار چهار مکتب فقهی معروف خارج می‌ساخت.

آیه الله میرزا خلیل کمره‌ای، که در سفرش به مصر در یکی از دیدارهایش با شیخ جامع الأزهر محمود شلتوت، از انگیزه چنین فتوایی جويا شد، از قول شیخ شلتوت مفتی بزرگ مصر می‌نویسد:

«من از دیر زمان، حدود سی سال قبل، در صد دیدن فقه امامیه بر آمدم و از عراق و ایران کتابهای فقهی امامیه را خواستم ولی تا این اخیر که مصر از زیر زنجیر استعمار بیرون آمد کتابها به دستم

۱. اسلام در جهان امروز، ص ۲۴۴.

۲. همان مدرک، ص ۲۴۷.

۳. شیخ محمود شلتوت طلابه دار تقریب، ص ۱۸۲.

۴. مجله رساله الإسلام، سال ۱۱، ص ۲۲۰. متن عبارت شیخ شلتوت چنین است: «وقد استطعتُ أنا وكثير من إخواني في التقريب وفي الأزهر وفي الفتوى وفي لجان الأحوال الشخصية وغير ذلك أن نُرجح أقوالاً وآراءً من غير مذهب السنة مع أننا سنّيون ومن ذلك ما أخذ به قانون الأحوال الشخصية المصري في شؤون الطلاق الثلاث والطلاق المعلق وغير ذلك، فإن هذا مستمد من مذهب الشيعة الإمامية والعمل الآن قائم عليه دون سواه».

اهل بیت علیهم السلام در کنار مذاهب فقهی دیگر، آثارش را روز به روز نمایان تر کرد، فقها و حقوق دانان مذاهب دیگر پی به عظمت فقه اهل بیت علیهم السلام بردند، آنها علاوه بر تصحیح برخی از فتاوی فقهی خویش، به تدوین دائرة المعارف فقهی مشتمل بر فقه اهل بیت، روی آورده اند، از جمله می توان از «موسوعة فقه جمال عبدالناصر در مصر، موسوعة فقه الامام علی بن ابی طالب، توسط دکتر رواس قلعه جی در سوریه، و معجم فقه السلف، عتره و صحابه و التابعین، توسط اساتید دانشگاه أم القرای عربستان نام برد.

این رویکرد جدید به سرعت تأثیرش را در جهان اسلام گذاشت و قوانین مدنی پاره ای از کشورهای اسلامی را بر اساس فقه اهل بیت علیهم السلام تغییر داد که به نمونه هایی اشاره می شود:

۱. ترجیح فقه اهل بیت علیهم السلام در مسأله التزام به شرط

ضمن عقد

می دانیم از نظر جمهور فقهای چهارگانه اهل سنت، شرط ضمن عقد، الزام آور نیست.^۳ ولی از نظر مذهب جعفری و برخی از حنابله، عمل به شرط ضمن عقد در صورتی که حرام یا مغایر با مقتضای عقد نباشد، لازم است. از باب نمونه اگر زن، ضمن عقد ازدواج که از عقود لازمه است، شرط کند که همسرش وی را از فلان شهر بیرون نبرد، شوهر نمی تواند وی را از آن شهر خارج کند، مگر با

نمی رسید و سانسور می شد. تا بعد از فتح کانال سوئز، کتابهای شما رسید و من آنها را مطالعه کردم، حجت بر من تمام شد و آن فتوا (جواز پیروی از مذهب فقهی شیعه به عنوان یکی از مذاهب اسلامی) را صادر کردم بدون آنکه تحت تأثیر هیچ مقامی یا سخنی بروم»^۱.

شیخ محمد جواد مغنیه می گوید:

در یکی از سفرهایم به مصر از علامه شلتوت دیدار کردم در حالی که جمعی از بزرگان دانشگاه الازهر نیز در محضرش بودند، از انگیزه فتوایش بر جواز تعبد به مذهب جعفری جو یا شدم، وی پاسخ داد:

«خدا می داند در مورد این فتوا انگیزه های سیاسی و اجتماعی و غیره نداشتیم. من در مقام استنباط احکام فقهی وقتی بعضی از دلایل فقه شیعه را مورد دقت و نظر عمیق قرار دادم مشاهده کردم که دلایل این فقه از قوت و متانت و ظرافت خاصی برخوردار است، و این امر باعث شد که فتوایی بر جواز پیروی از مذهب شیعه را صادر نمایم، و من خود در بعضی مسائل فقهی بر اساس فقه مذهب جعفری فتوا داده ام».

آنگاه شیخ محمود شلتوت رو به حاضران کرد و گفت:

«بر شماست که کتابهای شیعه را با دقت مورد مطالعه قرار دهید».^۲

هـ) تأثیرگذاری فقه اهل بیت علیهم السلام در فتاوی

علمای اهل سنت و قوانین مدنی کشورهای اسلامی

حرکت رو به جلو «فقه مقارن» و طرح فقه

۱. کتاب حج و قبله، ص ۱۳۰-۱۳۲.

۲. مجله تقریب مذاهب اسلامی، شماره ۵، ص ۴۴.

۳. بدایة المجتهد، ج ۲، ص ۵۹.

و می‌گوید: اگر به این روایت عمل کنیم باب طعن بر قرآن باز می‌شود که در قرآن تحریف صورت گرفته است.^۶

اما در فقه جعفری، مقدار شیر خوردن باید به اندازه‌ای باشد که باعث رویش گوشت و محکم شدن استخوان کودک گردد و یا از نظر مدت، یک شبانه روز پشت سر هم و یا از نظر تعداد پانزده مرتبه کامل شیر بنوشد.^۷

شیخ شلتوت نظر شیعه را بر می‌گزیند و اعلام می‌دارد:

«من شخصاً دلیل شیعه را قوی تر می‌دانم و بر طبق رأی شیعه در این قسمت فتوا می‌دهم».^۸

وی از دلالت جمله «وَأُمَّهَاتُكُمُ اللَّائِي أَرْضَعْنَكُمْ»^۹ چنین استفاده می‌کند که عنوان «امهات، مادران رضاعی» زمانی صدق می‌کند که طفل مدت معتنا بهی از شیر این زن بنوشد، بدیهی است با خوردن یک قطره شیر یا پنج نوبت، این عنوان صدق نمی‌کند و عاطفه و شوق مادری و فرزندی بین آنها پدید نمی‌آید.^{۱۰}

۱. زبدة الأحكام، آیه الله مکارم شیرازی، ص ۲۱۶، مسألة ۸۵۳.

۲. تحریر الوسیله، امام خمینی، ج ۲، ص ۲۳۹، مسألة ۱۸ (فی عقد النکاح و أحكامه).

۳. دراسات فی الفقه المقارن، علی بوالصل، ص ۱۶۹.

۴. الأحوال الشخصية، محمد الطنطاوی، ص ۵۷.

۵. أحكام الأسرة، شلبی، ص ۱۹۴.

۶. همان مدرک.

۷. مستخصر نافع، ص ۱۷۵؛ تحریر الوسیله، ج ۲، ص ۲۵۳ (القول فی الرضاع).

۸. ر. ک: مجلة رسالة الاحکام، سال ۱۱، ص ۲۲۰، مصاحبه شیخ شلتوت با روزنامه اطلاعات.

۹. نساء، آیه ۲۳.

۱۰. الفتاوی، شیخ محمود شلتوت، ص ۲۸۳.

رضایت وی^۱، اما اگر شرط خیار در عقد ازدواج کند، آن شرط باطل است.^۲

ماده ۱۹ از قانون خانواده کشور اردن، شماره ۶۱ سال ۱۹۷۶ میلادی، نظر مذهب جعفری را برگزیده و تصریح می‌کند:

«هرگاه ضمن عقد شرط سودمندی برای یکی از طرفین کند و آن منافاتی با مقاصد ازدواج نداشته باشد و ملتزم به چیزی را که در شرع ممنوع است نباشد، مراعات آن واجب است».^۳

همچنین ماده ۲۸ قانون مدنی خانواده کشور امارات همین نظر را ترجیح داد.^۴

۲. ترجیح فقه اهل بیت (علیهم السلام) در مسألة رضاع

در مسألة رضاع (شیرخوارگی) که موجب محرّمیت و حرام شدن ازدواج میان دو کودک شیرخوار می‌گردد، بر اساس اختلاف نظر در تفسیر آیه و روایات وارده، رأی برخی از مذاهب اربعه مانند: حنفیه، مالکیّه و احمد در روایتی، این است که نوشیدن اندکی ولو به مقدار یک قطره سبب محرّمیت می‌شود.^۵

ولی از نظر شافعیّه و رأی راجح حنابله، حداقل پنج بار لازم است به گونه‌ای که کودک با هر بار سیر شود و با اختیار خود پستان را رها کند. دلیلشان روایت عایشه - همسر پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله) - است که می‌گفت: «در قرآن ۱۰ بار شیرخوارگی آمده بود که بعدها با پنج نوبت نسخ شد». ابن عربی این دلیل را ضعیف‌ترین دلیل بر شمرد. زیرا که این روایت به آیه‌ای استناد می‌کند که معلوم نیست از قرآن باشد

اسلامی که این نظر را به مصلحت خانواده می دیدند تغییر کند. چنانکه ماده ۳ از قانون شماره ۲۵ سال ۱۹۲۹ مصر تصریح دارد: «طلاق که با عدد همراه است چه لفظاً و چه اشاره یک طلاق بیشتر محسوب نمی شود».^۲

آنان علت این عدول از مذهب خود به مذهب جعفری را مصلحت خانواده و یسر و آسانی بر کسانی که دچار چنین طلاقی می شوند، ذکر کردند.^۳ کشورهای دیگر نیز از این تغییر استقبال کردند. از باب نمونه: در ماده ۹۰ قانون خانواده اردن می خوانیم:

«طلاق همراه با عدد لفظاً یا اشاره و طلاق مکرر در مجلس واحد، یک طلاق محسوب می شود».^۴
در ماده ۱۰ قانون امارات آمده است: «طلاق همراه با عدد لفظاً یا اشاره یک طلاق محسوب می شود و همچنین طلاق های پی در پی یا متعدد در یک مجلس».^۵

۵. ترجیح فقه اهل بیت علیهم السلام در طلاق مست

مذهب جمهور فقهای تسنن این است که طلاق شخص مست در حالت مستی، در صورتی که با اختیار و بدون ضرورت، مرتکب شرب حرام مانند خمر یا مواد مخدر شود؛ واقع می گردد. ولی از نظر امامیه، طلاق مست مطلقاً، واقع نمی شود.

۱. أحكام الأسرة، شلبی، ص ۴۹۷.

۲. همان مدرک، ص ۴۸۹-۴۹۱.

۳. همان مدرک.

۴. دراسات في الفقه المقارن، علی ابوالبصل، ص ۷۸.

۵. الأحوال الشخصية في الشريعة، طنطاوی، ص ۳۲۱.

۳. ترجیح فقه اهل بیت علیهم السلام در مسأله طلاق معلق

برابر فقه مذاهب چهارگانه اهل سنت، طلاق معلق با تحقق شرط (معلق علیه) واقع شده و منجز می گردد. تا سال ۱۹۲۹ میلادی در کشورهای اسلامی از جمله مصر به همین صورت عمل می شد. ولی طبق مذهب شیعه به طور کلی، طلاق معلق و غیر منجز واقع نمی شود. به این معنی که صیغه طلاق باید از هر قیدی رها باشد، حتی اگر معلق به شرط معلوم و قطعی هم شده باشد، باز از نظر فقه شیعه واقع نخواهد شد.

شیخ شلتوت - مفتی اعظم مصر - با برگزیدن نظر شیعه و ترجیح آن، موجب شد تا قانون مدنی مصر در این مسأله برابر فقه شیعه تغییر کند و از سال ۱۹۲۹ میلادی در ماده ۳، قانون شماره ۲۵، بدین صورت اصلاح گردد:

«طلاق معلق و غیر منجز واقع نمی شود».^۱

۴. ترجیح فقه اهل بیت علیهم السلام در مسأله سه طلاقه

سه طلاقه کردن همسر با یک لفظ، از جمله مسائلی است که فقه اهل بیت از ابتدا بر خلاف سایر مذاهب چهارگانه، مسیر دیگری را پیموده است. بنابر نظر جمهور مذاهب اربعه اگر مردی به همسرش بگوید «من تو را سه طلاقه کرده ام» سه طلاق محسوب شده و دیگر حق رجوع ندارد، ولی از نظر فقه شیعه، تنها یک طلاق شمرده شده و شوهر در ایام عدّه، حق رجوع دارد.

«شیخ محمود شلتوت» با ترجیح نظر شیعه باعث شد قوانین مدنی بسیاری از کشورهای

محدود می‌کند، چنانکه در صورت بروز اختلاف در مسأله طلاق، حضور شهود می‌تواند اثبات مطلب را تسهیل نماید».^۵

اظهارات امثال این بزرگان مبنی بر ترجیح نظر شیعه، رفته رفته قوانین کشورهای اسلامی را دستخوش تغییر کرد و بالاخره در قوانین مدنی مصر همین نظر پذیرفته شد که طلاق باید با حضور دو شاهد عادل باشد.^۶

۷. ترجیح فقه اهل بیت علیهم السلام در مسأله عدم سقوط

مهریه و نفقه در طلاق خلع

در صورت وقوع طلاق خلع، بنابر نظر حنفیه، جمیع حقوق طرفین بین زن و شوهر، که با عقد ازدواج حاصل شده بود، ساقط می‌شود. به این معنی که مثلاً اگر مهریه مؤجل بوده و قبل از رسیدن وقت آن، طلاق خلع واقع شده، دیگر چیزی به عهده مرد نیست و از آن طرف اگر نفقه‌ای که مرد به زنش نسبت به تأمین مخارج آینده‌اش پرداخت کرده است و

۱. الفقه المقارن للأحوال الشخصية، ابوالعینین، ص ۳۱۵. متن عبارت چنین است: «والی هذا المذهب (عدم اعتبار طلاق مست) مال الشیعة الإمامیة، وهو الرأي المتفق مع العقل، الموافق للأصول، إذا... وأن عقوبة إيقاع الطلاق لا تقتصر على من ارتكب المعصية، بل تتعداه إلى زوجته وأولاده».

۲. أحكام الأسرة، شلبی، ص ۴۸۲ والفقه المقارن للأحوال الشخصية، ابوالعینین، ص ۳۱۵ و ۳۱۶.

۳. طلاق، آیه ۲.

۴. الأحوال الشخصية، ابوزهره، ص ۳۶۹.

۵. الفقه المقارن للأحوال الشخصية، ابوالعینین، ص ۳۷۹، متن عبارت چنین است: «ورأی الشیعة الإمامیة هو الراجح، إذ أنه یضیق دائرة الطلاق الّتی اتّسعت الآن كثيراً كما یسهل إثباته فیما لو وقع خلاف بین الزوجین فی الطلاق».

۶. همان مدرک، ص ۳۸۰.

«دکتر بدران ابوالعینین» می‌گوید: «نظر امامیه مطابق عقل و موافق اصول است. افزون بر این، اگر شخص مست مستحق عقوبت باشد، گناه زن و فرزندان چيست که باید ضرر و زیان طلاق را تحمّل کنند؟!».^۱

هم اکنون قانون مصر و لبنان طبق مذهب امامیه تغییر یافته و قانون شماره ۲۵ سال ۱۹۲۹ در اولین ماده و قانون حقوق خانواده در ماده ۱۰۴ آن تصریح می‌کند که: «طلاق مست معتبر نیست».^۲

۶. ترجیح فقه اهل بیت علیهم السلام در مسأله دو شاهد برای

طلاق

برابر فقه امامیه، برای وقوع طلاق، حضور دو شاهد عادل شرط است. زیرا قرآن می‌فرماید: «وَأَشْهِدُوا ذَوَى عَدْلٍ مِّنْكُمْ»^۳ بر اساس این حتی شهادت دو نفر غیر عادل، یا یک عادل و یک زن، کافی نیست.

ولی از نظر اکثر فقهای مذاهب اربعه اهل سنت، برای طلاق، حضور شهود شرط نیست بلکه مستحب است.

«شیخ ابوزهره» - عالم بزرگ الازهر - می‌گفت: «اگر اختیار عمل در مصر با ما بود، ما نظر شیعه را انتخاب می‌کردیم» (لوکان لنا أن نختار للمعمول به في مصر، لا اخترنا ذلك الرأي).^۴

«دکتر بدران» در این باره می‌نویسد:

«رأی شیعه امامیه، ترجیح دارد. زیرا دایره طلاق را که اینک به صورت گسترده رها شده،

«زوج حق دارد چه قولاً و چه فعلاً به همسرش باز پس گیرد.»^۴ رجوع کند».

۹. ترجیح فقه اهل بیت علیهم السلام در مسأله تحول عدّه زن

از نوعی به نوع دیگر

اگر شوهری برای محروم کردن همسرش از میراث، در بیماری مرگش، زنش را بدون رضایت وی، طلاق باین دهد و در حالی که همسرش در عدّه طلاق بوده، مرد بمیرد، از نظر فقه جعفری و حنفی زن از آن مرد ارث می برد.^۵ ولی در تحول عدّه طلاق به عدّه وفات، از نظر فقه حنفی عدّه زن به اُبعد الأجلین تحول می یابد، یعنی هر یک از عدّه وفات و عدّه طلاق، مدتش بیشتر باشد باید آن را عده اش قرار دهد. ولی از نظر فقه امامیه، آن زن فقط به عدّه طلاق عمل می کند. زیرا فرض آن است که طلاق وی، طلاق باین بوده و در حال مرگ همسرش، وی زوجه محسوب نمی شده است تا عدّه وفات نگه دارد و اما اینکه این زن، از همسر سابقش ارث می برد این به خاطر دلیل خاصی است که از سوی شارع رسیده است و این دلیل به عدّه سرایت نمی کند.

قانون حقوق خانواده ماده ۱۴۷ لبنان بر اساس نظر امامیه تصریح می کند که در طلاق باین، عدّه طلاق به عدّه وفات متحول نمی شود.^۶

۱. الفقه المقارن للاحوال الشخصية، ابوالعینین، ص ۴۰۵-۴۰۷.

۲. بدایة المجتهد، ج ۲، ص ۷.

۳. الفقه المقارن للاحوال الشخصية، ابوالعینین، ص ۳۷۱.

۴. همان مدرک، ص ۳۷۰.

۵. و به عقیده جمعی از فقهای شیعه تا یکسال ارث می برد (ر.ک: جواهرالکلام، ج ۳۹، ص ۱۹۷).

۶. الفقه المقارن للاحوال الشخصية، ابوالعینین، ص ۴۶۴ و أحكام الأسرة، شلبی، ص ۶۴۶.

هنوز وقت آن باقی است مرد نمی تواند از همسرش باز پس گیرد.

ولی بنا به نظر امامیه اگر غیر از مهریه، مال دیگری، مال الخلع قرار داده شود، زن می تواند مهریه و نفقات بلوکه شده گذشته را از زوج مطالبه کند. همان گونه که مرد می تواند نفقات پرداخت شده ای که هنوز مدّت آن سپری نشده است را از زوجه باز پس گیرد.

قانون شماره ۲۵ سال ۱۹۲۰ مصر با ترجیح مذهب امامیه تصریح می کند: «نفقات بلوکه شده با طلاق خلع ساقط نمی شود، بلکه زن می تواند آنها را از مرد مطالبه نماید».^۱

۸. ترجیح فقه اهل بیت علیهم السلام در مسأله نحوه رجوع در

طلاق رجعی

برابر مذهب جعفری و حنفی، نحوه رجوع در طلاق رجعی مقید به فعل یا قول نیست بلکه به هر یک از اینها باشد صحیح است ولی در مذهب مالکیّه «فعل» در صورتی رجوع محسوب می شود که نیت رجوع هم داشته باشد.^۲

اما از نظر فقه شافعی، رجوع تنها با قول است و با فعل به هیچ وجه تحقق پیدا نمی کند.

«دکتر بدران» با ترجیح فقه امامیه و حنفیه می نویسد:

«فكان الراجح ما ذهب إليه الحنفية والإمامية من صحة الرجعة بالقول والفعل».^۳

قانون خانواده مصر، در فقره دوم از ماده ۱۱۲ با ترجیح همین نظر می نویسد:

خانواده در جواز وصیت برای وارث به مذهب شیعه عمل کردیم و از مذاهب چهارگانه اهل سنت که این کار را اجازه نمی‌داد، عدول کردیم و این همگام با مصالح مردم در چارچوب ضوابط کتاب و سنت است.^۴

در سال ۱۹۴۶ میلادی قانون وصیت در مصر، با عدول از نظر مذاهب اربعه، به فقه اهل بیت در این مسأله رو آورده و وصیت را برای وارث در حدود ثلث، بدون اجازه سایر ورثه مجاز شمرده است.^۵

۱۲. ترجیح فقه اهل بیت علیهم‌السلام در مسأله ارث دختر

از نظر فقه شیعه اگر شخصی فوت کند و تنها یک دختر داشته باشد، تمامی ترکه پدر را به ارث می‌برد، هم‌چنان‌که اگر کسی تنها یک پسر داشته باشد، همه ترکه به او می‌رسد. ولی مذاهب اربعه اهل سنت در مورد ارث دختر چنین نظری ندارند.

«خانم نائله علوبه» در مقاله تحقیقی خود با بیان مستندات و ارائه آن به سمینار کمیسیون خانواده - وابسته به وزارت امور اجتماعی مصر - پیشنهاد می‌دهد که قانون ارث در باب ارث دختران، در مصر برابر فقه شیعه تغییر کند.

۱۰. ترجیح فقه اهل بیت علیهم‌السلام در مسأله مدت بارداری

از نظر اکثر فقهای امامیه، حداکثر دوران بارداری، نه ماه، و از نظر برخی ده ماه و بنا به نظر تعدادی هم، تا یک سال کامل است.^۱

ولی از نظر فقه حنفی، حداکثر دوران بارداری دو سال و از نظر مالکی و شافعی و حنبلی چهار سال و از نظر لیث بن سعد و عبّاد بن عوام، پنج سال و برابر قول زهری و قول دوم مالک هفت سال است.^۲

در محاکم قضایی مصر تا سال ۱۹۲۹ میلادی بنا به مذهب ابوحنیفه عمل می‌شد، لذا برخی از زنان فاسد با استناد به نظر فقهای حنفی، فرزندان نامشروع خویش را به ثروت‌مندان مرده‌ای نسبت می‌دادند که تا حدود دو سال قبل فوت کرده بودند و این امر مفسد زیادی در پی داشت تا آنکه وزارت دادگستری مصر مسأله را به پزشکی قانونی ارجاع داد، آنها نظر فقه امامیه را تأیید کردند و از آن پس در ماده ۱۵ قانون شماره ۲۵ سال ۱۹۲۹ میلادی، حداکثر دوران بارداری مطابق فقه امامیه، یک سال، و نه بیشتر مقرر گردید.^۳

۱۱. ترجیح فقه اهل بیت علیهم‌السلام در مسأله جواز وصیت

برای وارث

از نظر مذاهب اربعه اهل سنت، وصیت برای وارث بدون اجازه سایر ورثه، جایز نیست. ولی از نظر فقه اهل بیت جایز است و اجازه سایر ورثه شرط نیست.

«شیخ محمد زکریا البردبسی» - استاد شریعت دانشگاه قاهره - می‌گوید: «ما در قوانین جدید

۱. ر. ک: جواهرالکلام، ج ۳۹، ص ۱۹۷.

۲. همان مدرک، ص ۴۹۰.

۳. الأحوال الشخصية، محمد محیی الدین، ص ۳۴۲.

۴. رسالة الإسلام، سال ۱۵، ش ۵۸، ص ۲۲۰. متن عبارت چنین است: «وقد أخذنا في القوانين الجديدة للأحوال الشخصية في جواز الوصية لوارث بمذهب الشيعة وتركنا المذاهب الأربعة التي لانجيز الوصية للوارث، وذلك مسارة لمصالح الناس والعمل على كل ما فيه مصلحة المسلمين ما دنا لانخرج عمّا رسمه الكتاب، وما رسمته السنة النبوية».

۵. الفقه الاسلامي وادلته، وهبه زحيلي، ج ۱۰، ص ۷۴۷۷-۷۴۷۸.

وی می نویسد:

«شاید عده‌ای اعتراض کنند که ما پیرو مذهب شیعه نیستیم تا چنین حکمی کنیم، ولی باید بدانیم مذهب شیعه، یک مذهب اصیل اسلامی است و وزارت اوقاف مصر هم آن را به رسمیت شناخته و بر چاپ برخی از تألیفات که بیانگر حقیقت آن مذهب ریشه دار است، اشراف داشته است. این مذهب از این امتیاز برخوردار است که در فقهش به شدت متکی به اصل تشریح است آن چنانکه در قرآن آمده است. برابر این مذهب، دختر وقتی تنها باشد همه دارایی پدر را به ارث می برد».^۱

ایشان در ادامه می افزاید:

«مذهب شیعه در بسیاری از احکامش با سایر مذاهب چهارگانه، اتفاق نظر دارد، چه اشکالی دارد ما آنچه که اصلح است از این مذهب را در باب ارث دختران اخذ کنیم؟».^۲

سرانجام کمیسیون خانواده مصر، این پیشنهاد را پذیرفت.^۳

۱۳. ترجیح فقه اهل بیت علیهم السلام در مسأله وقت رمی

جمرات

از نظر جمهور فقهای مذاهب اربعه، وقت رمی جمرات در ایام تشریق بعد از زوال است و این امر باعث شده که هر سال به علت ازدحام جمعیت میلیونی، جمعی کشته شوند. این مشکل فقهای مسؤول عربستان را بر آن داشت، هم از نظر زمانی و هم از نظر مکانی به فکر توسعه باشند. معظم فقها در حال حاضر بر آن شده‌اند که به

استناد فقه امام باقر علیه السلام وقت رمی جمرات را از صبح قرار دهند و در کتاب‌های خود به آن تصریح کرده‌اند از جمله: «علامه شیخ مصطفی زرقاء» و «علامه دکتر یوسف قرضاوی» و «علامه شیخ عبدالله زید محمود» و «دکتر عبدالوهاب ابوسلیمان» عضو کبار العلمای عربستان.

«علامه شیخ زرقاء» می نویسد: «در روز دوم از ایام عید، جمهور فقها بر آنند که وقت رمی از زوال آغاز می شود و رمی قبل از ظهر صحیح نیست، ولی در این مسأله امام باقر محمد بن علی از آل البیت علیهم السلام مخالفت کرده‌اند (چنانکه در کتاب بدایة المجتهد آمده است). بنابراین در این چهار روز از صبح قبل از ظهر می توان رمی کرد و بر مکلف است که از یکی از مذاهب معتبر، هر کدام که باشد، پیروی کند و خداوند از وی می پذیرد».^۴

«علامه دکتر قرضاوی» می نویسد: «علاج مشکل مرگ و میرهای ناشی از ازدحام حجّاج در وقت معین برای رمی جمرات ایّام منا، توسعه زمانی است، تا آنجا که شرع به ما اجازه می دهد و تا وقتی که تعداد حجّاج، زیاد و مکان رمی محدود است، چاره‌ای جز گسترش زمان نداریم، و آن اجازه رمی

۱. مجله رساله الاسلام، سال ۱۵، ش ۵۸، ص ۲۲۰ و ۲۲۱.

۲. همان مدرک: متن عبارت چنین است: «ولقد اتفق المذهب الشيعي في كثير من أحكامه مع باقي المذاهب الإسلامية الأربعة المعروفة ولا يضيرنا أن نأخذ بالأصلح من هذا المذهب الإسلامي في شأن ميراث البنات».

۳. همان مدرک، ص ۲۲۱.

۴. فتاوی مصطفی الزرقاء، ص ۱۹۶.

اسلامی به بار آورد، از جمله اینکه در این مدت، مرد مجبور است نفقه آن زن مطلقه را بپردازد.

«دکتر بدران» در این باره می‌نویسد:

«این حکم، شکایت بسیاری از مردان را در پی داشت. آنان مجبور بودند تا سالها بدون استمتاع از زنان مطلقه‌شان، نفقه آنان را بپردازند. کافی بود زنی به دروغ ادعا کند که سه حیض کامل متوالی ندیده است. تا آنکه در سال ۱۹۲۹ میلادی، ماده ۱۸ قانون ۲۵ مصر، با برگزیدن نظر امامیه، جلوی این ضرر عظیم را گرفت و تصریح کرد که نفقه این زنان تا یک سال از تاریخ طلاق است و پس از این تاریخ، ادعای آنان مسموع نیست».

در ادامه «دکتر بدران» می‌افزاید:

«این قانون بر اساس مذهب امامیه تغییر کرد؛ هذا الذي ذهب إليه القانون المصري هو مذهب الإمامية».^۵

۱۵. ترجیح فقه اهل بیت علیهم‌السلام در مسأله ازدواج با

اهل کتاب

«محمد رشید رضا» - صاحب تفسیر المنار - در تفسیر آیه ۲۲۱ سوره بقره «وَلَا تَنْكِحُوا الْمُشْرِكَاتِ حَتَّىٰ يُؤْمِنَنَّ» درباره عدم جواز نکاح با زنان مشرکه و جواز آن با زنان کتابیه (یهودیه یا نصرانیه) می‌نویسد:

۱. ر. ک: مجله المجتمع، شماره ۱۳۴۳، ص ۴۶.

۲. فی فقه الاولایات، دکتر قرضاوی، ص ۳۹.

۳. مجله المحو الفقهية المعاصرة، سال ۱۳، شماره ۴۹، ص ۱۲۲.

۴. جزئیات این مسأله را می‌توانید در جواهرالکلام، ج ۲۲، ص ۲۳۷ مطالعه کنید.

۵. الفقه المقارن للأحوال الشخصية، ابوالعینین، ص ۴۶۶.

از بامداد تا شامگاه است^۱، معنی ندارد که در رمی جمرات شدت به خرج دهیم، هر چند که بر اثر ازدحام صدها نفر زیر دست و پا کشته شوند، نمی‌توان چنین چیزی را به شرع نسبت داد بلکه مقصود ذکر خدا و آنچه مطلوب است، یسر و آسانی و رفع حرج است».^۲

«دکتر عبدالوهاب ابوسلیمان» عضو کبار العلمای عربستان سعودی می‌نویسد: «مذهب شیعه زیدی و امامی بنا به نظر امام ابو جعفر الباقر علیه‌السلام رمی جمرات را از صبح می‌دانند ... و این نظر منسجم با مقاصد شریعت مطهره در رفع حرج و جلوگیری از خون‌ریزی و حفظ نفوس است».^۳

۱۴. ترجیح فقه اهل بیت علیهم‌السلام در تغییر عده از سه

طهر به یک سال

از آنجا که عده زنان، دارای اشکال گوناگونی است، در برخی از حالات بنا به دلایلی، عده از یک حالت به حالت دیگر قابل تغییر است. مثلاً گاهی عده سه حیض به نوع دیگری از آن، مثل عده مدت حمل تغییر می‌کند.

از جمله موارد قابل تغییر، آن است که اگر نسبت به زن ذات عادت، طلاق جاری شود و پس از دو بار حیض دیدن، حیض او قطع گردد، و حیض سوم نبیند در آن صورت بنا به نظر امامیه تا یک سال باید صبر کند. اگر در این مدت حیض ندید، با گذشت این یک سال، عده تمام می‌شود^۴ ولی نزد فقهای اهل سنت، این مدت تا زمان یائسگی استمرار خواهد داشت. این مسأله مشکلات فراوانی را در کشورهای

فقه اهل بیت علیهم السلام بنگرد، و از آن طرف نظام سلطه جهانی و صهیونیست بین الملل که از تقریب بین مسلمانان و درخشش فقه اهل بیت علیهم السلام در جهان اسلام، سخت به وحشت افتاده، به تلاش گسترده رو آورده؛ با نشر کتاب‌های تفرقه‌انگیز بر ضد شیعه و تحریک افراد جاهل و افراطی، از سویی جلو این نهضت مبارک تقریب را گرفته و از اقبال جهان اسلام به مکتب اهل بیت علیهم السلام جلوگیری به عمل آورد و از سویی شیعیان را برانگیزد تا آنها نیز مقابله به مثل نماید، و با همین فتنه‌انگیزی مسلمانان را به اختلافات و مشاجرات داخلی مشغول سازد.

اکنون که در بسیاری از کشورهای اسلامی، مذهب اهل بیت علیهم السلام به رسمیت شناخته شده و علمای بیدار پی به عظمت فقه این مذهب اصیل برده و به آن روی آورده‌اند و در ضمن فقه مقارن از آن استفاده می‌کنند، بر اندیشمندان است که هر چه بیشتر و بهتر در معرفی این مکتب بکوشند و محاسن کلام اهل بیت علیهم السلام را در معرض دید جهانیان قرار دهند و نگذارند عده‌ای منحرف و افراطی و یا مزدور، با کتاب‌های تفرقه‌انگیز، این رویکرد جهانی به مکتب اهل بیت علیهم السلام را به تفر و انزجار تبدیل کنند.

همچنین لازم است فقه اسلامی به صورت کامل و مقارن، و با سبکی جدید به جهانیان عرضه شود تا حقوق دانان و اندیشمندان جهان بهترین نکات این فقه پر بار را گزینش کنند و از آن بهره‌مند شوند.

«جز تعداد اندکی از علمای اسلام (شیعه)، بقیه فقهای اسلام، تزویج با زنان کتابیه (یهودیّه و نصرانیّه) را مجاز می‌دانند»^۱.

وی پس از یکی دو صفحه تحلیل و توجیه، با اعتذار از این فتوا و بازگشت به نظر فقهای شیعه، می‌نویسد:

«این فتوای به جواز نکاح با زنان یهودی و مسیحی چیزی است که ما در چاپ اول تفسیر المنار نوشتیم ولی پس از انتشار آن متوجه شدیم که بسیاری از جوانان مصری با دختران مسیحی اروپایی ازدواج کردند و امور دین و دنیایشان به تباهی و فساد کشیده شد. برخی از آنان مجبور به طلاق شدند و بابت آن غرامت‌های سنگینی پرداختند. حتی یکی از این زنان مسیحی، شوهر مسلمان ثروتمندش را به قتل رساند و ارثش را مطالبه کرد.

از آن طرف، با همین فتوا دختران مسلمان مصری، به حباله نکاح پسران مسیحی اروپا درآمدند و بساط بی‌مبالاتی در دین رونق یافت و فتنه عظیمی دامن شهرهای اسلامی را گرفت»^۲.

«محمد رشید رضا» با این کلمات، در واقع به عمق نظر فقهای شیعه واقف شد و از فتوای سابق خویش برگشت.

جمع بندی:

حرکت تدریجی تکاملی «فقه مقارن» در دوره جدید، علاوه بر کاهش فاصله‌ها بین مذاهب اسلامی، موجب شد تا جهان اسلام با نگاهی مثبت به

۱. المنار، ج ۲، ص ۳۵۵.

۲. همان مدرک، ص ۳۵۷.

١٣٧٩ ش.

٢٠. الفتاوى، شيخ محمود شلتوت، دارالشروق، القاهرة.
٢١. فتاوى مصطفى الزرقاء، مجدى احمد مكى، دارالقلم، دمشق، چاپ اول، ١٤٢٠ ق.
٢٢. الفقه الاسلامى وادلته، وهبه زحيلي، دارالفكر، دمشق، چاپ نهم، ١٤٢٧ ق.
٢٣. الفقه المقارن للأحوال الشخصية، بدران ابوالعينين بدران، دارالنهضة العربية، بيروت.
٢٤. في فقه الأولويات، دكتور قرضاوى، مؤسسة الرسالة، ١٤٢١ ق.
٢٥. كتاب حج و قبله، ميرزا خليل كمره‌اى.
٢٦. المجتمع (مجله).
٢٧. مختصر النافع، علامه حلى، مؤسسه مطبوعات دينى، قم، ١٣٧٦ ش.
٢٨. مرجع العلوم الإسلامى، محمد الزحيلي، دارالمعرفة، دمشق.
٢٩. مقارنة المذاهب في الفقه، شيخ محمود شلتوت و شيخ على سايس، مصر، مطبعة محمد على صبيح، ١٩٥٣ م.
٣٠. مقدمه ابن خلدون، دارالكتب اللبنانى، بيروت.
٣١. المنار، محمدرشيد رضا، دارالمعرفة، بيروت، چاپ دوم.
٣٢. الموافقات في اصول الاحكام، ابواسحاق شاطبى، دارالرشاد الحديثه.
٣٣. موسوعة فقه ابراهيم النخعي، دكتور رؤاس قلعه جى، دارالنفاثس، بيروت، چاپ دوم، ١٤٠٦ ق.
٣٤. همبستگى مذاهب اسلامى، عبدالكريم بى آزار، سازمان فرهنگ و ارتباطات، تهران، ١٣٧٧ ش.
٣٥. وهابيان، على اصغر فقيهى، انتشارات صبا، چاپ چهارم، ١٣٧٧ ش.



منابع و مآخذ

١. قرآن كريم.
٢. أحكام الأسرة في الإسلام، محمد مصطفى شلبى، دار النهضة العربية، بيروت، چاپ دوم، ١٣٩٧ ق.
٣. الأحوال الشخصية في الشريعة الإسلامية، محمد محيى الدين عبدالحميد، دارالكتب العربي، بيروت، ١٤٠٤ ق.
٤. الأحوال الشخصية، محمد أبوزهره، دارالفكر العربى، قاهره.
٥. اسلام در جهان امروز، مارسل بوازار، ترجمه دكتور على مؤيدى، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامى، ١٣٦١ ش.
٦. الإمام جعفر الصادق ٧، عبدالحليم الجندى، المجلس الاعلى للشؤون الإسلامية، قاهره، ١٣٩٧ ق.
٧. أمراء البلد الحرام، دحلان.
٨. البحوث الفقهية المعاصرة (مجله).
٩. بداية المجتهد، ابن رشد.
١٠. تحرير الوسيلة، امام خمينى، مؤسسه تنظيم و نشر آثار امام خمينى (ره)، ١٣٧٩ ش.
١١. تقريب مذاهب اسلامى (مجله).
١٢. حوزة (مجله).
١٣. جامع العلوم، فخر رازى، اسلامى، تهران.
١٤. جواهر الكلام، شيخ محمد حسن نجفى، دارالكتب الاسلاميه، تهران، چاپ سوم، ١٣٦٧ ش.
١٥. دراسات في الفقه المقارن، على ابوالبصل، دارالقلم، امارات، ٢٠٠١ م.
١٦. رسالة الاسلام (مجله) دارالتقريب قاهره.
١٧. زبدة الأحكام، مكارم شيرازى.
١٨. شرح كتاب النبيل وشفاء العليل، على على منصور.
١٩. شيخ محمود شلتوت طلايه دار تقريب، عبدالكريم بى آزار، مجمع جهانى تقريب مذاهب اسلامى، تهران،

ادوار فقه اسلامی

- دوره‌های نه‌گانه فقه اهل‌بیت علیهم‌السلام
 - عصر حضور امامان اهل‌بیت علیهم‌السلام
 - عصر شکل‌بندی و تبویب فقه
 - عصر تحوّل در عرصه فقاہت و اجتهاد
 - عصر رکود و تقلید
 - عصر تجدید حیات فقهی اهل‌بیت علیهم‌السلام
 - عصر بیدایش حرکت اخباری‌گری
 - عصر تجدید حیات اجتهاد در عرصه فقاہت
 - عصر نوآوری‌های فقهی
 - عصر ورود فقه به عرصه‌های گوناگون اجتماعی
- دوره‌های شش‌گانه فقه اهل سنت
 - عصر صحابه و تابعین
 - عصر ظهور مذاهب فقهی
 - عصر توقّف حرکت اجتهادی
 - عصر رکود فقهی
 - عصر بازگشت تلاش فقهی
 - عصر بیداری و احیای مجدد باب اجتهاد

ادوار فقه اسلامی

پیش‌گفتار

گونه‌ای گویا مورد توجه قرار داده‌اند.

به هر حال، دانستن دوران‌های مختلف فقه اسلامی، ما را از ریشه‌های عمیق این علم، تلاش توان فرسای فقها در مسیر رشد و بالندگی آن، علت شتاب آن در برخی از عصرها و رکود آن در دوره‌های دیگر، تأثیر زمان و مکان و حوادث در فهم تازه فقیهان و... آگاه می‌سازد.

در این مقال دوره‌های فقهی فقه اهل بیت و فقه اهل سنت را بررسی می‌کنیم.

نخست از فقه اهل بیت آغاز می‌کنیم و قبل از ورود، این نکته را یادآور می‌شویم که دوران تشریح و عصر نزول وحی که از بعثت رسول خدا ﷺ تا رحلت آن حضرت است، دوره‌ای مشترک میان همه مذاهب اسلامی است. این دوران را، دوران تشریح و تأسیس علوم اسلامی و از جمله «فقه» می‌نامیم. مؤسس این دوره، شخص رسول خدا ﷺ بود که با توجه به وحی، کلیات و فروع فقهی را برای مردم بیان می‌کرد و مسلمانان نیز براساس ظرفیتهای

هر علمی برای خود سلسله مقدماتی دارد که عبارت است از: تعریف، موضوع، مسائل و غایت آن علم. بحث دیگری نیز درباره هر علمی انجام می‌گیرد که عبارت است از تاریخ آن علم. تاریخ هر علمی، آگاهی از پیدایش، رشد، تکامل و فراز و فرودهایی است که آن علم در طول زمان با آن مواجه بوده است.

مثلاً گاه از علم طب بحث می‌شود و تعریف، موضوع، ثمرات و نتایج آن، مورد بررسی قرار می‌گیرد و گاه ماورای این مسائل، از تاریخ این علم و مراحل آن را که در مسیر رشد و تکامل خویش پشت سر گذارده و احیاناً گاه با دوران رکود یا عصر شتاب و جهش همراه بوده است، مورد توجه قرار می‌گیرد، که آن را «تاریخ علم طب» یا «سیر تطوّر علم طب» می‌گویند.

علم فقه نیز از این قانون مستثنا نیست، از این رو دانشمندان علوم اسلامی در قرون اخیر به بحث از «سیر تطوّر فقه» یا «ادوار فقهی» پرداخته و آن را به

امامان اهل بیت علیهم السلام نیز، فقه شیعه با حوادث گوناگونی مواجه بوده است که گاه سبب رکود علم فقه و گاه موجب شتاب و جهش و نوآوری آن می‌گردید.

در مجموع، فقه شیعه تا عصر حاضر - به سبب افتتاح باب اجتهاد - حرکت صعودی و رشد آن بسیار چشمگیر بوده است.

پیش از بررسی دوره‌های فقهی شیعه امامیه، بیان چند ویژگی عمده از فقه اهل بیت علیهم السلام ضروری است:

۱. مجزی بودن عمل به آن

به یقین عمل به فقه اهل بیت علیهم السلام مجزی و سبب نجات مکلفان خواهد بود که روشن‌ترین دلیل آن، حدیث متواتر و معروف ثقلین است.^۲ محتوای این حدیث به خوبی می‌رساند که تمسک به اهل بیت رسول خدا صلی الله علیه و آله همانند تمسک به کتاب خدا، سبب

۱. با توجه به اختلاف سطح ظرفیتها و استعداد فراگیری، بهره‌مندی اصحاب از محضر رسول خدا صلی الله علیه و آله مختلف بود. مسروق (از تابعین) می‌گوید: من با اصحاب رسول خدا صلی الله علیه و آله همنشین شدم و آنان را همچون آبیگرهای گوناگون یافتم که برخی، به قدری آب در آن اندک است که فقط می‌تواند یک یا دو نفر را سیراب کند و برخی می‌تواند ده نفر و برخی صد نفر را سیراب کند. ولی بعضی از صحابه همچون آبیگرهای بزرگ هستند که اگر همه مردم به نزدشان آیند، سیراب می‌شوند. (طبقات، ابن سعد، ج ۲، ص ۳۴۳)

۲. این حدیث با تعبیرات مختلف در کتب شیعه و سنی آمده است؛ از کتب شیعه ر. ک: کافی، ج ۱، ص ۲۹۴؛ وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۱۹؛ بصائر الدرجات، ص ۴۳۳؛ ارشاد مفید، ج ۱، ص ۲۳۳؛ امالی طوسی، ص ۱۶۲؛ احتجاج طبرسی، ج ۱، ص ۱۴۶ و بحارالانوار، ج ۲۳، ص ۱۰۶-۱۴۷. از منابع اهل سنت نیز می‌توان به این کتابها اشاره کرد: صحیح مسلم، ج ۴، ص ۱۸۷۳؛ سنن ترمذی، ج ۵، ص ۳۲۸؛ مسند احمد، ج ۳، ص ۵۹؛ سنن بیهقی، ج ۱۰، ص ۱۱۴؛ مستدرک الصحیحین، ج ۳، ص ۱۱۰ و کنز العمال، ج ۱۴، ص ۴۳۵. برای اطلاع بیشتر ر. ک: پیام قرآن، ج ۹، ص ۶۲-۷۱.

خویش از آن بهره می‌گرفتند.^۱

در این دوران، قرآن کریم به طور کامل به مردم ابلاغ و دستور گردآوری و تدوین آن انجام شد و رسول خدا صلی الله علیه و آله سنت خویش را نیز به مردم تعلیم داد؛ این سنت به طور کامل توسط علی علیه السلام به امامان اهل بیت علیهم السلام منتقل گردید.

همه مذاهب اسلامی، نخستین دوره فقهی خویش را به دوره آن حضرت می‌رسانند. از این رو، ما دوره‌های مختلف فقهی را، پس از دوره آن حضرت و شروع فرقه‌ها و مذاهب مختلف اسلامی پی می‌گیریم و نخست از دوره‌های فقه امامیه آغاز می‌کنیم.

دوره‌های نه‌گانه فقه اهل بیت علیهم السلام

ویژگی‌های فقه اهل بیت علیهم السلام:

فقه شیعه که همان فقه اهل بیت علیهم السلام است، از دامان رسالت برخاست و به دست اهل بیت رسول خدا صلی الله علیه و آله رشد و نمو یافت.

مذهب فقهی فقهای اهل بیت علیهم السلام، در طول تاریخ پر فراز و نشیب خود، با تحولات گوناگونی روبه‌رو بوده است؛ به ویژه در عصر امامان اهل بیت علیهم السلام گاه با توجه به سخت‌گیری‌های حاکمان، دچار کندی می‌شد و گاه در فرصتهای به دست آمده و فراهم شدن شرایط زمانی - به سبب درگیری حاکمان و زمامداران و فترت انتقال قدرت و تغییر حکومتها - شتاب فزاینده‌ای می‌گرفت. در دوره‌های بعد از

هدایت و نجات است.

جالب است بدانیم اخیراً مجموعه‌ای به نام «فقه السلف عتره و صحابه و تابعین» به قلم محمد المنتصر الکتانی توسط دانشگاه «ام القرى» مکه منتشر شده که نویسنده، نخست در تعریف «فقه العتره» می‌گوید: «فقه عترت، شامل فقهی است که از جانب فاطمه دختر رسول خدا ﷺ، امیر مؤمنان علی، امام حسن، امام حسین تا امام صادق علیه السلام به مارسیده باشد».

سپس می‌افزاید:

«دستیابی و عمل به فقه عترت، در واقع دستیابی به دانش و هدایت و سبب امان از گمراهی است که همگام و همراه با کتاب خدا، سبب هدایت و امنیت است تا آنجا که سبب ورود به بهشت می‌شود».^۱

آنگاه نویسنده برای اثبات سخن خویش به حدیث ثقلین استناد می‌جوید.

امام فخر رازی در تفسیر خویش در بحث جهر به «بسم الله الرحمن الرحيم»، در نماز می‌گوید:

«از علی بن ابی طالب علیه السلام نقل شده است که بسم الله را به جهر می‌خواند و این خبر به تواتر رسیده است، و هر کس در دین خویش به علی بن ابی طالب اقتدا کند، به یقین هدایت یافته است؛ به این دلیل که پیامبر خدا ﷺ درباره علی فرمود: اَللّهُم اَدْرِ الْحَقَّ مَعَ عَلِيٍّ حَيْثُ دَارَ؛ پروردگارا! حق را بر محور علی - هر گونه که وی حرکت می‌کند - قرار ده».^۲

۲. غنای فقه اهل بیت علیهم السلام

فقه اهل بیت علیهم السلام که برگرفته از کتاب و سنت است، فقهی ریشه‌دار و غنی است که شجره طیبیه آن در هیچ برهه‌ای از تاریخ، از ریشه جدا نشده است. فقهای اهل بیت افزون بر تمسک به کتاب، از سخنان امامان اهل بیت علیهم السلام نیز بهره می‌گیرند که ریشه‌های آن به سنت رسول خدا ﷺ منتهی می‌شود؛ امامان اهل بیت بازگوکننده سنت رسول خدا و شارح کلمات آن حضرت بودند، بنابراین، سرچشمه فقه اهل بیت علیهم السلام کتاب خدا و سنت ناب رسول خداست، که توسط امامان اهل بیت علیهم السلام تبیین شده است.

در روایات فراوانی از امامان اهل بیت علیهم السلام نقل شده که آنچه ما می‌گوییم از رسول خداست، یا حدیث ما، حدیث پدران ما و حدیث رسول خداست.^۳

با توجه به عدم انفکاک فقه اهل بیت از سنت نبوی و ریشه‌دار بودن آن، غنای این فقه مشهود است؛ به ویژه که فقهای اهل بیت، هرگز احساس خلاء قانونی نمی‌کنند و خود را بی‌نیاز از قیاس و استحسان و مانند آن می‌دانند.

۱. معجم فقه السلف، ج ۱، ص ۵۴.

۲. التفسیر الکبیر، ج ۱، ص ۲۰۵ (ذیل تفسیر آیه «بسم الله الرحمن الرحيم» از سوره حمد).

۳. مجموعه این احادیث که بیش از ده روایت است، با تعبیرات مختلف در جلد اول جامع احادیث الشیعه، ص ۱۸۰ به بعد آمده است. محقق بزرگ آیه‌الله بروجردی (قدس سره) در تعاملی که با دانشگاه الازهر و مفتی وقت آن زمان مصر شیخ محمود شلتوت داشت، این مجموعه از احادیث را نیز برای وی ارسال کرد و شیخ شلتوت نیز با توجه به محتوای این احادیث و مانند آن، فتوای تاریخی خویش را بیان کرد که: عمل به مذهب جعفری نیز برای مسلمین مجزی است. برای آگاهی از فتوای شیخ شلتوت ر. ک: مجله رساله الاسلام، سال یازدهم، شماره ۱، ص ۱۰۸.

۳. انفتاح باب اجتهاد

هر چند فقه شیعه در گذر تاریخ از فراز و فرودهایی برخوردار بود، ولی فقهای امامیه باب اجتهاد را نبستند و راه فهم تازه و اجتهاد در نصوص کتاب و سنت را برای اهلش بازگذاشتند و همین نکته سبب شد که فقه اهل بیت رشد کند و همراه با تحولات زمانه، برای نیازهای مسلمین پاسخی در خور داشته باشد. فقه به تمام زوایای زندگی مردم نفوذ کرده و اقشار و صنف‌های مختلف جامعه توانسته‌اند پاسخ پرسشهای فقهی خویش را از فقیهان اهل بیت بشنوند. (ر.ک: بحث انفتاح باب اجتهاد)

۴. حریت و آزادی

فقهای اهل بیت علیهم‌السلام هرگز فقه خویش را در خدمت حاکمان ستمکار و دنیاپرست قرار ندادند و فقه اهل بیت را در مسیر توجیه کردارهای ناشایست حاکمان ظالم و ضد مردمی به کار نگرفتند؛ همان‌گونه که امامان اهل بیت علیهم‌السلام نیز فقه و دانش خویش را در خدمت ظالمان قرار ندادند.

* * *

با بیان این نکته‌ها، به بررسی «ادوار فقه شیعه» پرداخته و دوران‌های آن را در ۹ دوران مورد بحث و بررسی قرار می‌دهیم.^۱

* * *

دوره اول:

(علیه‌السلام)

عصر حضور امامان اهل بیت

بدون تردید عصر رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم عصر مشترک همه مسلمانان بوده که همگی احکام خویش را بدون واسطه از آن حضرت می‌گرفتند و آن حضرت تنها مرجع علمی مسلمانان به شمار می‌رفت.

پس از رحلت رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم با توجه به اقبال مردم به اسلام و گسترش کشور اسلامی و پدید آمدن حوادث تازه و مسائل جدید، لازم بود به پرسشهای تازه پاسخ داده شود. رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم پیشاپیش با معرفی اهل بیت در کنار قرآن کریم به عنوان مرجع علمی مسلمین پس از خود، این نیاز را تدبیر فرمود.

حدیث متواتر و معروف «ثقلین»^۲ گویای این مطلب و دلیل بر آینده نگری رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم است. ائمه اهل بیت علیهم‌السلام هر زمان فرصتی دست می‌داد، برای تبیین احکام و معارف و حل مشکل امت اسلامی و صیانت از شریعت، تلاش می‌کردند.

این تلاشها را - که پس از رحلت رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم (سال ۱۱ هجری) آغاز و تا ابتدای غیبت صغری (سال ۲۶۰) ادامه یافت - می‌توان در چند فصل پی‌گیری کرد:

فصل اول: تدوین کتاب

در حالی که پس از رحلت رسول گرامی

۱. در کتاب (موسوعة الفقه الاسلامی طبقاً لمذهب اهل بیت، ج ۱، ص ۴۸) برای دوره‌های فقه شیعه شش دوره، و در (موسوعة طبقات الفقهاء جزء دوم) هفت دوره بر شمرده‌اند؛ ولی به نظر می‌رسد تفکیک دقیق دوره‌ها و شناسایی و بازایی ویژگیهای هر دوره، آن را به ۹ دوره می‌رساند.

۲. منابع این حدیث پیش از این گذشت.

خداوند خواست که فهم و حفظ همه این موارد را به من عطا فرماید و از آن هنگام که پیامبر این دعا را در حق من کرد، من هرگز آیه‌ای از کتاب خدا و دانشی را که رسول خدا بر من املا کرد و من آن را نوشتم، فراموش نکردم...»^۳

بنابراین، آنچه در روایات معصومین از کتابهای امیر مؤمنان علیه السلام به نامهای جامعه، کتاب علی و صحیفه یاد شده است، می‌تواند محصول همین مجالس ویژه درس رسول خدا صلی الله علیه و آله برای آن حضرت باشد.

۱. داستان منع تدوین حدیث و نقل آن، از زمان خلیفه اول آغاز و بیش از یک قرن ادامه یافت.

عایشه نقل می‌کند پدرم احادیثی از رسول خدا جمع‌آوری کرده بود که تعدادشان به پانصد حدیث می‌رسید؛ ولی روزی همه آن احادیث را خواست و آتش زد. (کنز العمال، ج ۱۰، ص ۲۸۵، ح ۲۹۴۶۰).

خلیفه دوم نیز اصحاب را از نقل حدیث منع کرد و جمعی از اصحاب را به جرم نقل احادیث رسول خدا، زندانی کرد. (تذکره الحقاظ ذهبی، ج ۱، ص ۷). همچنین نقل شده است که عمر نخست تصمیم داشت، سنت رسول خدا را بنویسد، سپس پشیمان شد و از نوشتن آن صرف نظر کرد و طی بخشنامه‌ای به همه بلاد اسلامی نوشت: اگر کسی نوشته‌ای از سنت رسول خدا نزد اوست، همه را محو کند. (کنز العمال، ج ۱۰، ص ۲۹۲، ح ۲۹۴۷۶).

این ماجرا در عصر بعضی دیگر از خلفا نیز ادامه داشت، هر چند در خلافت امیر مؤمنان علی علیه السلام سنت رسول خدا و نقل آن مورد توجه قرار گرفت، ولی فرصت کافی برای انجام کامل آن، به وجود نیامد؛ منع تدوین حدیث پس از آن حضرت تا زمان عمر بن عبدالعزیز ادامه یافت، تا آنکه مطابق نقل بخاری، عمر بن عبدالعزیز طی نامه‌ای به ابوبکر بن حزم نوشت: احادیث رسول خدا را بنویس! زیرا از نابودی علم و از بین رفتن علما و دانشمندان می‌ترسم! (صحیح بخاری، ج ۱، ص ۶۰، باب کیف یقبض العلم، از ابواب کتاب العلم). با این حال، پس از مرگ عمر بن عبدالعزیز، بار دیگر تدوین حدیث با رکود مواجه شد، تا آنکه در عصر خلافت منصور دوانیقی به طور رسمی و گسترده تدوین حدیث آغاز شد. سیوطی از ذهبی نقل می‌کند که: در سال ۱۴۳ هجری دانشمندان اسلامی شروع به تدوین حدیث، فقه و تفسیر کردند؛ که از جمله مالک، کتاب موطأ را تدوین کرد. (تاریخ الخلفاء، ص ۳۰۱) (شیخ خضری بک نیز در تاریخ التشریح الاسلامی، ص ۷۲-۷۴، شرحی درباره منع تدوین حدیث نقل کرده است).

۲. تدرب الراوی، ج ۲، ص ۶۵.

۳. کافی، ج ۱، ص ۶۴، ح ۱.

اسلام صلی الله علیه و آله خلفای وقت، مردم را از تدوین احادیث منع کردند،^۱ امیر مؤمنان و برخی از شاگردان آن حضرت، نوشته‌هایی را از خود به یادگار گذاشتند.

جلال الدین سیوطی در کتاب تدرب الراوی می‌نویسد:

«میان صحابه نخستین و تابعین در ارتباط با کتابت و تدوین علم اختلاف فراوانی بود، جمعی آن را نادرست و گروهی آن را روا شمرده و انجام می‌دادند که از این گروه دوم، علی علیه السلام و فرزندش حسن علیه السلام و جابر است»^۲.

از این رو، باید گفت نخستین بار کتاب فقهی و دینی، توسط امیر مؤمنان علی علیه السلام تدوین یافت.

قابل توجه است که تلاش آن حضرت در این باره، اختصاص به زمان پس از رحلت رسول مکرم ندارد، بلکه در زمان رسول خدا صلی الله علیه و آله نیز به طور ویژه به محضر آن حضرت می‌رسید و بهره‌های فراوان می‌برد و بسیاری از آموخته‌هایش را مکتوب ساخت. شیخ کلینی به سند معتبر از علی علیه السلام نقل می‌کند که فرمود: «هر روز و هر شب، ملاقات ویژه‌ای با پیامبر داشتم. حضرت آن وقت را به من اختصاص می‌داد. به هر سو می‌رفت، من با او می‌رفتم؛ اصحاب رسول خدا می‌دانستند که پیامبر با هیچ کس دیگر این گونه رفتار نکرد. هیچ آیه‌ای از قرآن بر رسول خدا نازل نمی‌شد، جز آنکه آن را برای من می‌خواند و بر من املا می‌فرمود و من نیز با خط خود آن را می‌نوشتم. رسول خدا، تأویل و تفسیر و ناسخ و منسوخ و محکم و متشابه و خاص و عام آن آیات را نیز به من تعلیم فرمود. آن حضرت از

هر چند ما معتقدیم غیر از این صحیفه، کتاب دیگری از آن حضرت به نام جامعه وجود داشت، که یکی از مراجع علمی ائمه معصومین علیهم السلام به شمار می‌رفت؛ و در کتاب صحیفه نیز، احکام فراوانی درباره قصاص و دیات وجود داشت؛ ولی به هر حال، نقل این مسأله توسط بخاری به خوبی می‌رساند، که آن حضرت صحیفه‌ای داشت که بخشی از احکام الهی در آن نوشته شده بود.

* * *

با توجه به اهتمام اهل بیت علیهم السلام به تدوین کتاب، شاگردان آن بزرگواران نیز، کتاب‌هایی در فقه و مسائل شرعی نوشته‌اند. از شاگردان علی علیه السلام که در این دوره، دست به تدوین کتاب زده‌اند، می‌توان از این افراد نام برد:

۱. ابورافع صحابی

ابورافع که غلام آزاد شده رسول خدا صلی الله علیه و آله و از خاصان امیر مؤمنان به شمار می‌رود، کتابی را تدوین کرده به نام السنن و الاحکام و القضايا.^۴ از اظهارات

۱. رجال نجاشی، شرح حال شماره ۹۶۶. مرحوم شیخ صدوق در کتاب امالی، مجلس ۶۶، بخشی از روایاتی که از کتاب علی است، ذکر کرده است؛ این بخش مشتمل بر بسیاری از آداب و سنن و احکام حلال و حرام نزدیک به سیصد سطر است. مرحوم صدوق این بخش را به سندش از امام صادق علیه السلام، از پدران بزرگوارش (علیهم السلام) نقل کرده است. در پایان این روایت، امام صادق علیه السلام فرمود: این مجموعه از احکام از کتابی که املائی رسول خدا و به خط علی بن ابیطالب است، گرفته شده است.

۲. مرحوم آیه الله احمدی میانجی، نام‌های مختلف این کتاب و عناوین و محتوای آنها را جمع‌آوری کرده است. (مکاتیب الرسول، ج ۲، ص ۵-۳۰۲).

۳. صحیح بخاری، ج ۱، ص ۳۶، باب کتابت علم، ح ۱.

۴. رجال نجاشی، ج ۱، ص ۶۵، شرح حال شماره ۱: اعیان الشیعه، ج ۱، ص ۱۲۳.

نجاشی در شرح حال محمد بن عذافر صیرفی می‌نویسد، وی از پدرش نقل می‌کند که: «من همراه حکم بن عتیبه به محضر امام باقر علیه السلام رسیدم. حکم از امام سؤالاتی کرد و حضرت پاسخ داد، تا اینکه در مسأله‌ای گفتگویی پیش آمد. امام علیه السلام به فرزندش فرمود: برخیز و کتاب علی علیه السلام را بیاور! فرزندش برخاست و کتاب بزرگی را که داخل پارچه‌ای پیچیده شده بود، حاضر کرد. امام علیه السلام به آن نگاه فرمود، تا مسأله مورد نظر را یافت، سپس فرمود: این کتاب، املائی رسول خدا و به خط علی علیه السلام است. آنگاه حضرت رو به حکم کرد و فرمود: ای ابامحمد! تو و سلمة بن کهیل و ابوالمقدام، هر جای زمین را خواستید، ببینید؛ اما به خدا سوگند! هرگز دانشی محکم‌تر و عالی‌تر از آنچه در میان این قوم - که جبرئیل بر آنان فرود می‌آمد - پیدا نخواهید کرد».^۱

همچنین کتاب دیگری از آن حضرت به نام صحیفه وجود داشت که مشتمل بر احکام فراوانی در قصاص و دیات بود.^۲

بخاری نیز در صحیح خود، در باب «کتابت علم» از ابوجحیفه نقل می‌کند که گفت: «از علی علیه السلام پرسیدم آیا نزد شما کتابی وجود دارد؟ پاسخ داد: هرگز! مگر کتاب خدا، یا فهمی که به مسلمانی (برای تشخیص احکام الهی) داده شده، یا آنچه را که در این صحیفه وجود دارد. گفتم: در این صحیفه چه مسأله‌ای وجود دارد؟

فرمود: درباره عقل، نحوه آزاد کردن اسیر و اینکه مسلمان را برای کشتن کافر، به قتل نمی‌رسانند».^۳

تحف العقول آورده است، در بردارنده حدود پنجاه حق است که از جمله، حقوق خدا بر انسان و حقوق انسان بر خویش و حقوق عبادت‌هایی مانند نماز و روزه و حج بر انسان است.

ولی از زمان امام باقر علیه السلام به بعد، کتابهای متعددی از اصحاب آن بزرگواران تدوین شده است. مرحوم شیخ طوسی در کتاب فهرست نام نهصد تن از مصنفان را می‌نویسد که چه بسا هر یک دارای تألیفات متعددی باشند.^۴

می‌دانیم عمده این کتابها در عصر امامان اهل بیت علیهم السلام تا پایان قرن سوم نوشته شده است که به خوبی اهتمام علمای اهل بیت علیهم السلام را به امر تدوین حدیث و فقه نشان می‌دهد.

لازم به یادآوری است، به سبب جدا نبودن احکام فقهی از سایر علوم، مجموعه کتب حدیث، در بردارنده روایات فقهی، کلامی، تفسیری و مانند آن بود. ولی برخی از این کتابها ویژه مسائل فقهی بوده، مانند کتابهایی که از ابورافع و دو پسرش نقل شده است. همچنین برخی از کتابهای فضل بن شاذان و یونس بن عبدالرحمن (از اصحاب امام رضا علیه السلام) نیز، مانند کتابهای فقهی تدوین شده بود.

گواه این مطلب آن است که مرحوم شیخ کلینی در موارد متعددی آرای آنان را در کافی آورده است؛^۵ از جمله در باب طلاق و میراث و زکات و

نجاشی استفاده می‌شود که این کتاب مشتمل بر ابواب صلاة، صیام، حج، زکات، و قضاوت‌ها بوده است.

۲. علی بن ابورافع

علی بن ابورافع کاتب امیرمؤمنان و از بهترین پیروان علی علیه السلام بود. وی کتابی را در موضوعات مختلف فقهی، مانند وضو، نماز و سایر ابواب فقه تألیف کرد.^۱

۳. عبیدالله بن ابورافع

به گفته شیخ طوسی، وی کتابی را درباره قضاوت‌های امیرمؤمنان علیه السلام تألیف کرد.^۲

۴. ربیعه بن سمیع

نجاشی به هنگام ذکر نخستین طبقه از مؤلفان حدیث، آورده است که ربیعه بن سمیع، کتابی را از امیر مؤمنان علیه السلام درباره زکات گاو و شتر و گوسفند، جمع‌آوری کرده است.^۳

امامان بزرگوار پس از علی علیه السلام تا زمان امام باقر، تحت فشار و سخت‌گیری شدید قرار داشتند؛ از این رو، از آنان و اصحابشان، کتابی در فقه نقل نشده است؛ هر چند جمعی از یاران آن بزرگواران، روایاتی را در ارتباط با مسائل فقهی از آنان نقل کرده‌اند. با این حال از امام سجاده علیه السلام رساله حقوق به یادگار مانده است، که قسمتی از این مجموعه، مرتبط به مسائل فقهی و احکام شرعی است.

رساله حقوق آن حضرت را که حسن بن شعبه در

۱. رجال نجاشی، ج ۱، ص ۶۵، شرح حال شماره ۱.

۲. فهرست شیخ طوسی، شماره ۴۴۱.

۳. فهرست نجاشی، شماره ۲.

۴. برای آگاهی بیشتر ر. ک: المراجعات، ص ۵۹۸-۶۲۱.

۵. ر. ک: کافی، ج ۷، ص ۸۳، ۸۴، ۹۵، ۹۸، ۱۱۵، ۱۲۱.

مانند آن. همچنین شیخ صدوق در کتاب مقنع، در این باره که زن چگونه از شوهرش ارث می‌برد، قولی را از فضل بن شاذان نقل کرده است، بدون آنکه به روایتی نسبت دهد. این مطلب می‌رساند که فضل بن شاذان دارای متنی فقهی بوده است، نه به شکل کتاب‌های روایی.

البته، تجرید فقه از شکل روایی آن، به صورت رسمی و فراگیر به دست شیخ صدوق انجام شده که در تبیین دوره دوم فقه ذکر خواهد شد.

فصل دوم: برجسته‌ترین فقهای اهل بیت

الف) امامان اهل بیت علیهم‌السلام

سر سلسله فقیهان^۱ بزرگ این عصر، علی بن ابی طالب علیه‌السلام است، که بعد از رسول خدا، فقیه‌ترین مردم بود.

آن حضرت آرای فقهی داشت؛ آرای که در مقام استفتا ابراز کرد، یا خود در مقام عمل آنها را نشان داد یا در ایام خلافتش به دیگران، به ویژه کارگزارانش فرمان عمل به آنها را صادر کرد.

علی علیه‌السلام باب مدینه علم رسول خدا بود^۲ و رسول خدا هزار باب علم را به وی آموخت که از هر بابی، هزار باب دیگر گشوده شد.^۳

عمر بن خطاب درباره او گفت: «اقضانا علی؛ داناترین ما در امر قضاوت علی است»^۴ و عایشه می‌گفت: «داناترین مردم به سنت رسول خدا، علی است»^۵ و به اعتقاد امامیه وی پس از رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم اعلم مردم است که دریای علم و دانش وی کرانه‌های دور دست را فرا گرفت و همچنان در طول تاریخ،

الهام بخش دانشمندان و فقیهان است.

پس از امیر مؤمنان علیه‌السلام دیگر امامان اهل بیت نیز، دارای آرای فقهی بوده‌اند؛ ولی در این میان امام باقر و امام صادق علیه‌السلام - به موجب فراهم شدن شرایط خاص زمانی - بیشترین آرای فقهی را ابراز داشته‌اند. امام باقر علیه‌السلام در وسعت علم و دانش مشهور و ضرب المثل بود، تا آنجا که در کتابها به بهانه‌های مختلف از او یاد می‌شود.

علمای اهل سنت - چه معاصران آن حضرت و چه در اعصار بعد - درباره عظمت علمی و معنوی آن حضرت سخنها گفته‌اند.

عبدالله بن عطاء مکی می‌گوید: «من دانشمندان را ندیدم نزد کسی، جز ابو جعفر (محمد بن علی)، این اندازه اظهار کوچکی نمایند. من خود دیدم که حکم بن عتبه (م ۱۱۴) با آن همه جلالت و عظمتی که میان مردم داشت، در برابر آن حضرت، همچون کودکی در برابر آموزگار بود».^۶

۱. البته اطلاق فقها بر امامان اهل بیت، خالی از تسامح نیست و از باب هماهنگی با سایر نویسندگانی است که «دوره‌های فقه» را نوشته‌اند؛ زیرا سخنان امامان در نزد فقهای شیعه، خود از منابع استنباط احکام به شمار می‌آید. هر چند می‌توان به آنان از باب کارشناس و خیره کامل در دین، فقیه گفت. در برخی از روایات نیز، گاه به برخی از امامان، فقیه اطلاق شده، که از همین قسم است: تعبیر «کتب رجل الی الفقیه علیه‌السلام...» (من لا یحضره الفقیه، ج ۳، ص ۲۳۸ و ۲۵۸) و تعبیر «قال الفقیه العسکری علیه‌السلام...» (تهذیب، ج ۱، ص ۱۳۱).

۲. حدیث «انا مدینه العلم و علی بابها» از ده‌ها کتاب اهل سنت و پیروان اهل بیت نقل شده است (ر.ک: المراجعات، نوشته سید شرف‌الدین عاملی، تحقیق شیخ حسین راضی، ص ۳۲۷).

۳. همان مدرک، ص ۴۸۲.

۴. صحیح بخاری، ج ۶، ص ۲۳.

۵. الاستیعاب، ج ۳، ص ۲۰۶.

۶. القاب الرسول و عترته، ص ۵۶؛ تاج الموالید، ص ۲۹ و المستجدات من

هرگز چشمی ندیده و گوش‌ی نشنیده و بر قلب هیچ بشری خطور نکرده است».^۳

ابوحنیفه (پیشوای مذهب حنفی) می‌گوید: «من فقیه‌تر از جعفر بن محمد ندیدم. وقتی که منصور وی را نزد خود فراخواند، نخست سراغ من فرستاد و گفت: ای ابوحنیفه! مردم بسیار علاقه‌مند به جعفر بن محمد شدند. بنابراین، سؤالات دشواری را آماده کن، تا از پاسخ آنها درماند. من نیز چهل مسأله را آماده ساختم، تا اینکه منصور عباسی در شهر حیره مرا نزد خودش فراخواند. به نزد او رفتم و جعفر بن محمد را دیدم که سمت راست وی نشسته است، منصور به من دستور داد بنشینم. آنگاه رو به امام صادق کرد و گفت: ای ابا عبدالله! این مرد ابوحنیفه است.

گفت: آری!

آنگاه منصور به من رو کرد و گفت: ای ابوحنیفه! سؤالات خود را مطرح کن. من نیز سؤالات خود را مطرح کردم و آن حضرت به من پاسخ می‌داد و می‌گفت: پاسخ آن به نزد شما این است و اهل مدینه چنین پاسخ می‌گویند و ما چنین می‌گوییم. نظر او گاه با نظر مردم مدینه موافق بود و گاه با همه ما مخالف بود. تا آنکه من هر چهل مسأله را پرسیدم و او به

ذهبی می‌نویسد: «ابوجعفر باقر، محمد بن علی بن الحسین، پیشوای مورد اعتماد، هاشمی علوی و بزرگ بنی هاشم در زمان خویش بود و در عصر خود، به «باقر» شهرت یافت و این لقب از جمله «بقر العلم» (شکافت دانش را) گرفته شده است».^۱

ابن خلکان در «وفیات الاعیان» می‌نویسد: «ابوجعفر محمد بن زین العابدین، ملقب به باقر - بنا بر اعتقاد امامیه - یکی از امامان دوازده‌گانه است. او پدر امام جعفر صادق است. باقر علیه السلام مردی دانشمند، بزرگواری و بزرگ بود. او را باقر گفته‌اند، چون علم و دانش را وسعت و گسترش بخشید». شاعر درباره وی گفته است:

«یا باقر العلم لاهل التقی»

و خیر من لیبی علی الاحبل»

«ای کسی که برای اهل تقوا شکافنده دانش هستی و بهترین کسی می‌باشی که به پیمان‌های الهی لیبیک گفت».^۲

امام جعفر صادق علیه السلام که آرای فقهی فراوانی از او نقل شده، نقش مهمی در توسعه فرهنگی اسلام مخصوصاً فرهنگ اهل بیت دارد، تا آنجا که مذهب امامیه، به «مذهب جعفری» معروف شده است. آن حضرت نیز مورد ستایش دانشمندان بزرگ اهل سنت قرار گرفته است.

مالک بن انس (پیشوای مذهب مالکی) درباره وی می‌گوید: «من فراوان به نزد او رفتم، آن حضرت را جز در این سه حال نیافتم: یا نماز می‌گزارد، یا روزه بود و یا قرآن می‌خواند. برتر از جعفر بن محمد (در این عصر) از نظر دانش، عبادت و پرهیزکاری،

→ الارشاد، ص ۱۷۳ (مطابق نقل موسوعة الفقه الاسلامی، طبقاً لمذهب اهل

البیت، ج ۱، ص ۴۰).

۱. تذکرة الحفاظ، ج ۱، ص ۹۴.

۲. وفیات الاعیان، ج ۴، ص ۱۷۴.

۳. الامام الصادق و المذاهب الاربعه، به نقل از التهذیب، ج ۲، ص ۱۰۴؛ و التوسل و الوسيلة، نوشته ابن تیمیه، ص ۵۲ (چاپ دوم)؛ و المجالس السنیه، ص ۵ (مطابق نقل الموسوعة الفقهیه المیسرة، ج ۱، ص ۳۳). بخشی از این سخن در تهذیب التهذیب ابن حجر عسقلانی، ج ۲، ص ۹۴ نیز آمده است.

همین گونه پاسخ داد».

دیگر امامان اهل بیت علیهم السلام

پس از امام صادق علیه السلام به سبب تثبیت حکومت بنی عباس، بار دیگر فشارها و تنگناها بر امامان اهل بیت علیهم السلام شروع شد و از این رو، مدرسه تعلیم و تدریس اهل بیت دچار مشکل گردید؛ ولی با این حال، امام کاظم و امام رضا علیهم السلام نیز در همان شرایط به ترویج فرهنگ اهل بیت و فقه آل محمد صلی الله علیه و آله پرداختند.

سید بن طاووس می نویسد: «گروه زیادی از یاران و شیعیان خاص امام کاظم علیه السلام و رجال خاندان هاشمی در محضر آن حضرت گرد می آمدند و سخنان و پاسخهای آن حضرت به پرسشهای حاضران را، یادداشت می کردند و هر حکمی را که در مورد هر حادثه ای صادر می کرد، ثبت و ضبط می نمودند».^۶

ابن حجر هیتمی، دانشمند و محدث معروف اهل سنت می نویسد: «موسی کاظم وارث علوم و دانش های پدر و دارای فضل و کمال او بود. وی در پرتو عفو و گذشت و بردباری فوق العاده ای که (در برخورد با نادانان) از خود نشان می داد، لقب کاظم گرفت. در زمان او کسی در معارف الهی و دانش و

سپس ابوحنیفه می افزاید: «آیا ما روایت نمی کنیم که داناترین مردم کسی است که به اقوال مختلف از همه آگاه تر باشد (بنابراین، جعفر بن محمد از همه مردم آن زمان عالم تر بود)».^۱

همچنین ابوحنیفه گفت: «لو لا السَّتَّان لَهلك التَّعمان؛ اگر آن دو سال (بهره گیری از محضر امام صادق علیه السلام) نبود، نعمان (نام ابوحنیفه است) هلاک می شد».^۲

ابن حجر هیتمی درباره امام صادق علیه السلام می نویسد: «آن قدر مردم از علم و دانش [امام] جعفر صادق نقل کرده اند که سواران را برای رسیدن به خدمتش به حرکت در آورده، و آوازه اش در همه شهرها پیچیده؛ از وی پیشوایان بزرگی، مانند یحیی بن سعید، ابن جریح، مالک، سفیان ها [سفیان بن سعید ثوری و سفیان بن عیینه کوفی] ابوحنیفه، شعبة بن حجاج بصری و ایوب سجستانی روایت کرده اند».^۳ شهرستانی در ملل و نحل می گوید: «جعفر بن محمد الصادق، هو ذو علمٍ غزیر، و أدبٍ کاملٍ فی الحکمة، و زهدٍ فی الدنیا، و ورعٍ تامٍّ عن الشهوات؛ جعفر بن محمد صادق، دارای علمی فراوان، و ادب کامل در حکمت، و بی رغبت در امر دنیا، و دارای نهایت ورع در برابر شهوات بود».^۴

بستانی در «دائرة المعارف» خویش درباره امام جعفر صادق می نویسد: «جعفر صادق، یکی از پیشوایان دوازده گانه مذهب امامیه است، او از بزرگان اهل بیت است و چون در گفتار صادق است، لقب صادق گرفته است؛ او دارای فضل عظیمی بود».^۵

۱. سیر اعلام النبلاء، ج ۶، ص ۲۵۸.

۲. الامام الصادق و المذاهب الاربعه، ج ۱، ص ۵۳. به نقل از تحفة اثنی عشریه آلوسی، ص ۸ (الموسوعة الفقهية المیسره، ج ۱، ص ۳۴).

۳. الصواعق المحرقة، ص ۲۰۱ (فصل سوم: احادیثی که درباره برخی از اهل بیت وارد شده است).

۴. ملل و نحل شهرستانی، ج ۱، ص ۱۳۳.

۵. دائرة المعارف بستانی، ج ۶، ص ۴۷۸. شبیه همین تعبیرات، در دائرة المعارف فرید وجدی (ج ۳، ص ۱۰۹) نیز آمده است.

۶. انوار البهیة، شیخ عباس قمی، ص ۱۷۰.

بخشش به پایه او نمی‌رسید».^۱

پس از امام کاظم علیه السلام فرزندش امام رضا علیه السلام نیز از فرصت به دست آمده در پایان خلافت هارون و عصر مأمون استفاده کرد و تلاش‌های علمی و فقهی پیشوایان گذشته را ادامه داد. امام علیه السلام افزون بر استحکام بخشیدن به عقاید اهل بیت و شرکت در مناظرات مهم و اثبات حقایق اسلام، نقش ارزنده‌ای در ساماندهی و تهذیب احادیث ایفا کرد. درباره‌ی مقام او، ذهبی می‌نویسد: «علی الرضا، دارای منزلت بزرگ و شایسته خلافت بود. وی از نظر دانش، دین و بزرگی، در پایه‌ای بلند قرار داشت».^۲

همچنین - مطابق نقل اعیان الشیعه - حاکم نیشابوری در تاریخ خود درباره آن حضرت نوشته است: «در سنّ بیست و چند سالگی در مسجد رسول خدا می‌نشست و برای مردم فتوا می‌داد».^۳

کتاب فقه الرضا نیز به آن حضرت منسوب است.^۴ امام جواد علیه السلام نیز توانست در فرصت کوتاه عمر خویش (بیست و پنج سال)، تا آنجا که حاکمان وقت اجازه می‌دادند، به ترویج مکتب اهل بیت بپردازد و از جمله، گاه مشکلات فقهی خلفا را می‌گشود و گاه در مناظرات، مسائل مهم فقهی را حل می‌کرد.^۵ دانشمندان بزرگی از اهل سنّت درباره عظمت علمی و وجودی آن حضرت سخن گفته‌اند. از جمله ابن حجر هیتمی می‌نویسد: «مأمون او را به دامادی خود انتخاب کرد؛ زیرا با وجود سن کم، از نظر علم و آگاهی و حلم، بر همه دانشمندان برتری داشت».^۶ سبط بن جوزی می‌گوید: «او در علم و تقوا

زهد و بخشش بر روش پدرش بود».^۷

پس از امام جواد علیه السلام فرزند بزرگوارش امام هادی علیه السلام در عصری امامت و زعامت شیعه را به عهده گرفت، که فشارها و اختناق بیش از گذشته شد. و آن حضرت برای فعالیت فرهنگی در سطحی گسترده، آزادی عمل نداشت؛ اما در همان شرایط نامساعد نیز، افزون بر پاسخ به شبهات اعتقادی، فعالیت‌های حدیثی و فقهی نیز داشت و شاگردان فراوانی را تربیت کرد.

پاسخها و حل مشکلات فقهی آن امام در فرصت‌های به دست آمده، گواه دانش سرشار او است.^۸

زمان امام حسن عسکری علیه السلام فشارها بیش از گذشته بود. به قدری حکومت عباسی از نفوذ امام نگران بود که حضرت ناگزیر شد هر هفته روزهای دوشنبه و پنج شنبه در دربار حاضر شود.^۹ ولی با این

۱. الصواعق المحرقة، ص ۲۰۳.

۲. سیر اعلام النبلاء، ج ۹، ص ۳۸۷.

۳. اعیان الشیعه، ج ۱، ص ۱۰۱.

۴. همان مدرک، ص ۱۰۲.

۵. برای آگاهی از مناظرات امام جواد علیه السلام با یحیی بن اکثم، دانشمند معروف زمان مأمون عباسی، ر.ک: بحارالانوار، ج ۵۰، ص ۷۵-۷۸. همچنین فتوای آن حضرت درباره کیفیت قطع دست سارق، در مجلس معتصم عباسی و در حضور فقهای آن زمان، دلیل روشنی از دانش فقهی آن امام است. (ر.ک: وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۴۹۰، ابواب حد السرقة).

۶. الصواعق المحرقة، ص ۲۰۵.

۷. تذکرة الخواص، ص ۳۵۹.

۸. فتوای فقهی امام علیه السلام درباره مسیحی زناکار که قبل از اجرای حد مسلمان شده بود و مخالفت آن حضرت با نظر یحیی بن اکثم و دیگر فقهای درباری، بسیار جالب است. (ر.ک: وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۴۰۸، ابواب حد الزنا، باب ۳۶). همچنین نذر متوکل و اختلاف نظر در نحوه اجرای آن و راهگشایی امام علیه السلام نمونه دیگری است (ر.ک: تذکرة الخواص، ص ۳۶۰).

۹. بحارالانوار، ج ۵۰، ص ۲۵۱، ح ۶.

محدثانی که از محضر آنان بهره گرفته‌اند، اشاره می‌کنیم.

۱. تشویق و ترغیب به اجتهاد

ائمه اهل بیت علیهم‌السلام برخی از شاگردان برجسته خود را که از قدرت استنباط و اجتهاد برخوردار بودند، به ممارست در این فن و استخراج احکام دینی تشویق می‌کردند:

گاه به صورت یک دستور کلی می‌فرمودند: «إِنَّمَا عَلَيْنَا أَنْ نَلْقَى إِلَيْكُمْ الْأُصُولَ وَعَلَيْكُمْ أَنْ تَفْرَعُوا؛ بر ماست که اصول (و کلیات احکام) را بر شما القا کنیم و بر شماست که فروعات آن را خود به دست آورید».^۳

گاه نیز به برخی از شاگردان برجسته خود دستور می‌دادند برای مردم فتوا دهند. یکی از همین نمونه‌ها، دستور امیر مؤمنان علی علیه‌السلام به قثم بن عباس فرماندار آن حضرت در مکه است که فرمود: «و اجلس لهم العَصْرَيْنِ فَأَنْتِ الْمُسْتَفْتِي وَ عِلْمُ الْجَاهِلِ وَ ذَاكِرُ الْعَالَمِ؛ صبح و عصر برای رسیدگی به امور مردم، مجلسی فراهم ساز! به آنان که فتوا خواهند، فتوا ده، جاهلان را بیاموز و با دانشمندان به بحث و گفتگو پرداز».^۴

نمونه دیگر توصیه امام باقر علیه‌السلام به ابان بن تغلب

حال، امام علیه‌السلام شاگردان و نمایندگان را در شهرها گماشته بود و این‌گونه در مسیر ترویج مکتب اهل بیت و فقه و حدیث تلاش می‌کرد.

پس از امام حسن عسکری علیه‌السلام امامت به فرزندش امام مهدی علیه‌السلام منتقل شد. آن حضرت دارای دو غیبت بود؛ غیبت صغری و کوتاه مدت که حدود ۶۹ سال طول کشید. و غیبت کبری که با پایان یافتن دوران غیبت صغری آغاز و تا زمان ظهور آن حضرت ادامه خواهد داشت.

هر چند امام مهدی علیه‌السلام آشکارا امامت مردم را به عهده نداشت؛ ولی در همان دوران غیبت صغری، به وسیله نواب خویش متکفل هدایت پیروان مکتب اهل بیت بود و مشکلات علمی و فقهی آنان را حل می‌کرد. از جمله آنها، می‌توان به پاسخ امام علیه‌السلام به پرسشهای «اسحاق بن یعقوب» در زمینه‌های گوناگون اشاره کرد^۱ و همچنین می‌توان از تویق مفصلی که امام علیه‌السلام در پاسخ به سؤالات نماینده مردم قم، جناب محمد بن عبدالله بن جعفر حمیری صادر نمود، یاد کرد.^۲

ب) فقهای عصر امامان اهل بیت علیهم‌السلام

این دوره از تاریخ فقه امامیه، شاهد پرورش فقهای به دست ائمه اهل بیت علیهم‌السلام است که نقش ارزشمندی در رشد فقه اسلامی داشتند؛ و اینها غیر از فقهای از اهل سنت هستند که از مکتب اهل بیت بهره‌مند شده‌اند.

در این بخش، نخست تشویق ائمه به اجتهاد و فقاقت را ذکر کرده، سپس به تعدادی از فقها و

۱. اعلام الوری، طبرسی، ص ۴۵۲-۴۵۳.

۲. الغیبه، شیخ طوسی، ص ۲۲۹-۲۳۶.

۳. این روایت از امام صادق علیه‌السلام است و شبیه به همین تعبیر، از امام رضا علیه‌السلام نیز نقل شده است. (وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۴۱، باب ۶ از ابواب صفات القاضی، ح ۵۱ و ۵۲).

۴. نهج البلاغه، نامه ۶۷.

باقر و امام صادق علیهما السلام - تعداد زیادی از طالبان دین و دانش از مکتب آن بزرگواران بهره‌ها گرفته‌اند.

ذهبی (م ۷۴۸) در میزان الاعتدال می‌نویسد: «مذهب تشیع در میان تابعین و تابعین تابعین، گسترش داشت که همه آنان، متدین، اهل ورع و صدق بوده‌اند. از این رو، اگر احادیث آنان را رد کنیم و نپذیریم، تمامی آثار نبوی از بین خواهد رفت».^۵ این سخن به خوبی گویای نقش محدثان مکتب اهل بیت در میان یاران ائمه علیهم السلام جهت بقای آثار نبوی و شریعت محمدی است و در عین حال از گستردگی جمعیت و پیروان اهل بیت در میان دانشمندان و محدثان آن عصر حکایت می‌کند.

۳. تعدادی از فقهای معروف مکتب اهل بیت علیهم السلام

در میان شاگردان مکتب اهل بیت علیهم السلام افرادی بوده‌اند که از برجستگی خاصی برخوردار بوده و به حق فقیه و اسلام شناس و مورد اعتماد کامل بوده‌اند، که به برخی از آنان اشاره می‌کنیم.

امام صادق علیه السلام درباره چهار تن از یاران خویش به نامهای برید بن معاویه عجللی، زراره بن اعین، محمد بن مسلم و لیث مرادی فرمود: «أربعة نُجباء، أُمنا الله على حلاله وحرامه، لولا هؤلاء انقطعت آثار النبوة و اندرست؛ این چهار تن از شخصیت‌ها و

است که فرمود: «اجلس فی مسجد المدینة و افت الناس، فإني أحب ان یرى فی شيعتي مثلک؛ در مسجد مدینه بنشین و برای مردم فتوا بده! زیرا من دوست دارم همانند تو در میان شیعیان دیده شود».^۱

گاهی به مردم اجازه می‌دادند، مسائل دینی خود را از شاگردان شایسته و مورد اعتماد این مکتب فرا گیرند. همان گونه که امام رضا علیه السلام در پاسخ کسی که از آن حضرت سؤال کرد، به علت عدم دسترسی به امام علیه السلام می‌توانم مسائل دینی خود را از یونس بن عبدالرحمن بپرسم؟ امام علیه السلام فرمود: آری می‌توانی.^۲ گاه نیز شیوه اجتهاد را به شاگردان خویش می‌آموختند که یکی از این نمونه‌ها پاسخ امام صادق علیه السلام به پرسش عبدالاعلی، درباره نحوه مسح بر ناخن پای است که مجروح شده و پارچه‌ای بر آن گذاشته شده است. امام علیه السلام فرمود: «یُعرف هذا وأشباهه من کتاب الله، قال الله تعالی: ﴿مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾^۳ امسح علیه؛ این مورد و همانند آن، از کتاب خدا فهمیده می‌شود. خداوند فرمود: «در دین (اسلام) خدا کار سنگین و سختی بر شما قرار نداد» بنابراین، بر همان پارچه (جیره) مسح کن».^۴

۲. فراوانی شاگردان مکتب اهل بیت علیهم السلام

هر چند خلفای جور تلاش می‌کردند مردم را از دانش اهل بیت علیهم السلام بی‌بهره سازند و خلفای اموی و عبّاسی با تنگناهایی که برای امامان اهل بیت علیهم السلام ایجاد می‌کردند، فرصت کافی را برای ترویج دین و پرورش شاگردان این مکتب به آنان نمی‌دادند، اما در همان فرصتهای به دست آمده - به ویژه در عصر امام

۱. رجال نجاشی، ج ۱، ص ۷۳، شرح حال ابان بن تغلب؛ و مسائل الشیعه، ج ۲۰، ص ۱۱۶.

۲. و مسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۱۰۷، باب ۱۱ از ابواب صفات القاضی، ح ۳۳. ۳. حج، آیه ۷۸.

۴. و مسائل الشیعه، ج ۱، ص ۳۲۷، باب ۳۹ از ابواب الوضوء، ح ۵.

۵. میزان الاعتدال، ج ۱، ص ۵.

هستند.

از شاگردان برجسته و چهره‌های روشن مکتب امام حسن عسکری علیه السلام نیز می‌توان به احمد بن اسحاق اشعری قمی، ابوهاشم داوود بن قاسم جعفری، عبدالله بن جعفر حمیری، ابوعمرو عثمان بن سعید عمری، علی بن جعفر و محمد بن حسن صفار اشاره کرد.^۴

ویژگی‌های این دوره:

۱. این دوره عصر حضور ائمه اهل بیت علیهم السلام است که نقش عمده آنان تبیین شریعت و صیانت آن از تحریف بوده است؛ از این رو مردم موظف بودند به آنها مراجعه کرده و به طور کامل از آنان پیروی نمایند.

۲. دسترسی مردم به حکم شرعی واقعی با مراجعه به ائمه اهل بیت ممکن بوده است.

۳. فقاہت در این عصر، در فراگیری سنت و احادیث، حفظ و نقل آنها و فتوا دادن براساس آنچه که از آیات قرآن و احادیث به طور روشن به دست می‌آمد، خلاصه می‌شد.

۴. در این دوره اجتهاد را به معنای مصطلح - به سبب حضور ائمه اهل بیت علیهم السلام - جز در مواردی که دسترسی به آن بزرگواران ممکن نبود، مجاز

برجستگان، و امین بر (بیان) حلال و حرام خداوند هستند و اگر آنان نبودند، آثار نبوت گسسته و نابود می‌شد.^۱

مرحوم کشی نیز در رجال خویش برخی از بزرگان از شاگردان ائمه را به عظمت و بزرگی یاد می‌کند. و ۱۸ تن از آنها را که بسیار معروف بودند، نام می‌برد.

از شاگردان ارزنده ائمه اهل بیت در این دوره، فضل بن شاذان نیشابوری (م ۲۶۰) است؛ وی از یاران امام جواد و امام هادی علیهم السلام است و از امام رضا علیه السلام نیز روایت دارد و در میان علمای شیعه بسیار معروف است. مرحوم کشی می‌گوید: وی ۱۸۰ کتاب تألیف کرد.^۲

برخی از این کتابها در فقه است، مانند: کتاب الفرائض الکبیر، کتاب الفرائض الاوسط، کتاب الفرائض الصغیر، کتاب الطلاق، کتاب المثلثین: متعة النساء و متعة الحج و...^۳

همچنین در میان اصحاب امام رضا و امام جواد علیهم السلام چهره‌های معروف علمی و فقهی وجود دارند، که از جمله آنها احمد بن محمد بن عیسی اشعری، احمد بن محمد ابی نصر بزندی، زکریا بن آدم، محمد بن اسماعیل بن بزیع، حسین بن سعید اهوازی و علی بن مهزیار است. برخی از این بزرگان دارای تألیفات متعدد فقهی نیز بوده‌اند.

از شاگردان برجسته امام هادی علیه السلام نیز می‌توان از ایوب بن نوح، عثمان بن سعید اهوازی و عبدالعظیم حسنی (مدفون در شهر ری) نام برد که برخی از آنان دارای آثار ارزشمند علمی و فقهی

۱. خلاصة الاقوال، ص ۲۳۴؛ رجال کشی، شرح حال ابوبصیر لیث مرادی.

۲. رجال کشی، شرح حال فضل بن شاذان.

۳. معجم رجال الحدیث، ج ۱۳، ص ۲۸۹ و ۲۹۰.

۴. برای آگاهی از شخصیت برجسته و آثار این بزرگان، ر. ک: رجال کشی، رجال نجاشی، فهرست و رجال شیخ طوسی و معجم رجال الحدیث آیه‌الله خوبی.

نمی دانستند.

گرفت؛ ولی در واقع همان فقه مأثور بود، البتّه گاه همین فقه مأثور به صورت مبسوط، همراه با ذکر متن روایات و اسناد آن تدوین می شد، مانند کافی شیخ کلینی و من لایحضره الفقیه شیخ صدوق؛ و گاه با حذف اسناد بلکه با تقطیع متن روایات و اقتصار روایت بر مورد فتوا، ذکر می گردید، مانند کتاب شرایع ابن بابویه و کتابهای هدایه و مقنع از شیخ صدوق (م ۳۸۱) و نهاییه شیخ طوسی (م ۴۶۰).

این شیوه، رسم معمول فقهای آن عصر بود؛ با این حال بزرگانی پیدا می شدند که فراتر از شیوه معمول، گاه در مسائل فقهی به استدلالات عقلی نیز تمسک می جستند؛ افرادی مانند عمّانی و اسکافی. گفتنی است که دوره دوم فقه اهل بیت علیهم السلام از سه مدرسه تشکیل می شد:

الف) مدرسه قم و ری

فقهای این مدرسه، در عرضه فقه تنها به نصوص تمسک می جستند و از آن، به استدلالات عقلی تعدی نمی کردند. از بزرگان این مدرسه می توان به صدوق پدر و پسر اشاره کرد.

این مدرسه، مدرسه ای توانا و مورد اعتماد اصحاب بود، تا آنجا که سفیر ناحیه مقدسه، جناب حسین بن روح نوبختی، کتاب التأدیب را به قم می فرستد و به گروهی از فقهای آنجا می نویسد که: «به محتوای این کتاب نظر افکنید که چه قسمت هایی از آن مخالف چیزهایی است که نزد شماست».^۱

۵. حدیث و فقه با هم آمیخته بود و مسائل فقهی براساس احادیث و غالباً به صورت غیر منظم تدوین و با اسنادش ذکر می شد.

۶. پرورش هزاران فقیه و محدث در مکتب اهل بیت علیهم السلام.

دوره دوم:

عصر شکل بندی و تبویب فقه

شروع این دوره از ابتدای غیبت صغری در سال ۲۶۰ هجری است و تا زمان انتقال شیخ طوسی از بغداد به نجف و تأسیس مدرسه فقه و اجتهاد در آن دیار (سال ۴۴۸ هجری) ادامه داشت.

این دوره، زمانی است که فقه اهل بیت علیهم السلام که بدون شکل بندی بود، تغییر کرد و با تبویب، عرضه شد، هرچند این تبویب در اغلب موارد نه از نظر کمی از محدوده روایات تجاوز می کرد و نه از نظر الفاظ. نمونه روشن این شیوه، کتاب شرایع از علی بن بابویه قمی (م ۳۲۹) است که آن را به صورت نامه ای به فرزندش محمد بن علی بن بابویه، معروف به شیخ صدوق، نوشته است.

این کتاب، متأسفانه به دست ما نرسیده ولی از نظر شکل بندی و عدم تجاوز آن غالباً از محدوده روایات، همان است که درباره آن گفته اند: «هر گاه اصحاب در نصوص کمبودی احساس می کردند، به کتاب شرایع علی بن بابویه مراجعه می کردند».^۱

بنابراین در این دوره هر چند فقه و اجتهاد شکل

۱. الذریعه، ج ۱۳، ص ۴۶.

۲. الغیبه، شیخ طوسی، ص ۳۹۰.

ب) مدرسه عمّانی و اسکافی

آموزگاران این مدرسه، در مسائل فقهی به استدلالات عقلی نیز تمسک می‌کردند، تا آنجا که گاه عمل به قیاس و استحسان را به آنها نسبت می‌دهند.

یکی از علمای این گروه، جناب حسن بن علی بن ابی عقیل عمّانی (م ۳۶۸) است. وی پس از دوران غیبت صغری، زعامت پیروان اهل بیت را به عهده گرفت، و نخستین کسی بود که از اجتهاد به شیوه معروفش در مباحث فقهی بهره جست. کتاب او المتمسک بحبل آل الرسول است که در آن مسائل فقهی را بیان و برای آنها ادله اقامه کرده و فروعاتی را بر آن مترتب ساخته است. این کتاب برای علما از مهمترین کتابهای قابل استفاده در قرن چهارم و پنجم بود و میان پیروان این مکتب به اندازه‌ای مشهور بود که نجاشی درباره آن گفته است: «هیچ حاجی از خراسان نمی‌آمد، مگر آنکه این کتاب را طلب می‌کرد و نسخه‌ای از آن را می‌خرید و من از استادم ابو عبدالله شنیدم که از این مرد (عمّانی) بسیار ستایش می‌کرد».^۱

متأسفانه امروزه از این کتاب، اثری باقی نمانده است؛ ولی ابن ادریس حلّی (م ۵۹۸)؛ محقق حلّی (م ۶۷۶) و علامه حلّی (م ۷۲۶) فتاوایی را از آن در کتب خویش نقل کرده‌اند. ابن ادریس درباره این کتاب گفته است: «کتابی نیکو و عظیم است و نزد من موجود است».^۲

عالم دیگر که همان شیوه را ادامه داد و ارکانش را استحکام بخشید، ابوعلی محمد بن احمد بن جنید اسکافی (م ۳۸۱) است. نجاشی درباره وی می‌گوید:

«محمد بن احمد بن جنید، ابوعلی کاتب اسکافی، در میان اصحاب ما، دارای اعتباری است و مورد اعتماد و جلالت قدر است. وی تألیفات زیادی دارد».^۳

نجاشی از کتابهایش نام می‌برد، از جمله، از دو کتاب فقهی وی که تهذیب الشیعة لاحکام الشریعة و الاحمدی للفقہ المحمدی^۴ است. متأسفانه این دو کتاب نیز به دست ما نرسیده، هر چند کتاب دوم تا عصر علامه حلّی موجود بوده است.^۵

ج) مدرسه بغداد

این مدرسه را بهتر است، مدرسه شیخ مفید (م ۴۱۳) و شاگردانش، نظیر سیّد مرتضی (م ۴۳۶) و غیر او نامید. این مدرسه، میان آن دو شیوه، یعنی تمسک به نصوص و استدالات عقلی جمع کرد، شاید از آن رو که شیخ مفید در هر دو مدرسه سابق الذکر، شاگردی کرده بود، زیرا وی از سویی شاگرد ابن جنید بود و از سوی دیگر از محضر جعفر بن محمد بن قولویه (م ۳۶۸) و مدرسه قمی‌ها، بهره برده است. شیخ مفید تألیفات متعددی در فقه دارد از جمله مقنعه که تهذیب الاحکام شیخ طوسی شرح آن است.^۶

۱. رجال نجاشی، شرح حال حسن بن علی بن ابی عقیل.

۲. سرائر، ص ۴۲۹.

۳. رجال نجاشی، شرح حال محمد بن احمد بن جنید.

۴. شیخ طوسی در «فهرست» از این کتاب با نام مختصر الاحمدی فی الفقه المحمدی نام می‌برد.

۵. موسوعة طبقات الفقهاء، مقدمه، جزء ۲، ص ۲۳۸.

۶. ر. ک: روضات الجنّات، ج ۶، ص ۱۵۳-۱۷۸؛ اعیان الشیعه، ج ۹، ص ۴۲۰-۴۲۲؛ معجم رجال الحدیث، ج ۱۷، ص ۲۰۲-۲۱۰.

ویژگی‌های این دوره:

مکتب اهل بیت را بر عهده گرفت و از همه جا به سوی وی می‌آمدند. بغداد از آن زمان تا وقتی که فتنه و آشوب و درگیری آنجا را فراگرفت مرکز تشیع بود.

شیخ طوسی نیز کتاب فقهی خود را در آغاز، همانند گذشتگان به صورت مختصر و با استفاده از متن روایات و بدون تفریعات گسترده، نوشت که از جمله کتاب «نهایه» بود.

با ناامن شدن بغداد و تهدید شیخ طوسی، آن فقیه بزرگ در سال ۴۴۸ هجری به نجف اشرف هجرت کرد و حوزه علمیه آنجا را تأسیس نمود.^۲

شیخ طوسی با مهارت در علوم مختلف اسلامی از جمله تفسیر، رجال، اصول و فقه، تحوّل تازه‌ای را در فقه اسلامی ایجاد کرد.^۳ در عصر وی، کتب فقهی از شیوه مرسوم که به صورت تدوین نصوص بود، تغییر یافت و فروع تازه‌ای بر آن افزوده شد. در همه این فروع به طور کامل از استدلال به روایات و قواعد اصول عقلی استفاده گردید.

شروع این تحوّل، از ناحیه شیخ طوسی و با

۱. عرضه کتب فقهی به صورت تبویب شده، امّا غالباً در محدوده روایات و با استفاده از الفاظ روایت.

۲. اجتهاد در این دوره، بسیط و ساده بود و با توزیع روایات و عرضه آن بر ابواب فقهی، حکم آن بیان می‌شد و در استنتاج هم متن روایت ذکر می‌شد.

۳. این دوره آغاز تدوین اصول فقه به حساب می‌آید؛ نخست شیخ مفید رساله‌ای به نام التذکره باصول الفقه نوشت، آنگاه شاگردش سید مرتضی کتاب مشروح تری در اصول فقه به نام الذریعة الی اصول الشریعه را تدوین کرد.

۴. این دوره آغاز تدوین فقه مقارن نیز محسوب می‌شود؛ به این صورت که موارد مورد اختلاف مسائل فقهی با مذاهب دیگر نیز ذکر می‌شد. در این ارتباط شیخ مفید کتاب الإعلام و سید مرتضی کتاب‌های الانتصار و الناصریات را تدوین کردند.^۱

دوره سوم:

عصر تحوّل در عرصه فقاہت و اجتهاد

این دوره از عصر شیخ طوسی (م ۴۶۰) یعنی از زمانی که وی به اجبار از بغداد به نجف اشرف هجرت کرد، آغاز می‌شود. شیخ الطائفة محمد بن حسن طوسی، از شاگردان برجسته شیخ مفید و سید مرتضی بود و مدت زیادی را نزد آنان شاگردی کرد. وی به مدت ۲۳ سال ملازم و همراه سید مرتضی بود، تا آنکه پس از ارتحال سید مرتضی، زعامت پیروان

۱. موسوعة الفقه الاسلامی، ج ۱، ص ۴۹.

۲. ابن جوزی درباره حوادث این دوره می‌نویسد: در سال ۴۴۸ در مساجد بغداد، در اذانها به جای «حی علی خیر العمل» جمله «الصلاة خیر من النوم» گفته می‌شد. و آنچه که بالای درب خانه‌ها نوشته شده بود «محمد و علی خیر البشر» کنده شد. دستور قتل ابو عبدالله بن جلاب، رئیس پارچه فروشان در «باب الطاق» بغداد، صادر شد؛ زیرا وی در رفض غلّو می‌کرد. او را کشته و جلوی مغازه‌اش به دار آویختند. ابو جعفر طوسی از بغداد فرار کرد و خانه‌اش ویران شد. (المنتظم، ج ۱۶، ص ۸۷).

ابن اثیر نیز می‌نویسد: در سال ۴۴۹، خانه ابو جعفر طوسی فقیه امامیه در کرخ غارت شد و هر چه در آن بود مورد دستبرد قرار گرفت و خودش نیز به نجف رفت (کامل ابن اثیر، ج ۹، ص ۶۳۷ و ۶۳۸).

۳. ر. ک: روضات الجسّمات، ج ۶، ص ۲۱۶-۲۴۹؛ اعیان الشیعه، ج ۹، ص ۱۵۹-۱۶۷.

فصل تازه‌ای را در تدوین کتب فقهی امامیه باز کرد.
۲. توجه به مسأله فقه مقارن به صورت گسترده‌تر. هر چند پیش از شیخ طوسی کتابهایی در فقه مقارن نوشته شده بود، ولی وی با نوشتن کتاب «خلاف» به طور گسترده‌تری وارد این عرصه شد و مسائل مورد اختلاف مذهب امامیه و مذاهب اهل سنت را مورد توجه قرار داد.

۳. ورود «اجماع» به ادله فقه. تا زمان سیّد مرتضی، امامیه در مسائل فقهی به اجماع استدلال نمی‌کرد و تنها اهل سنت از آن بهره می‌گرفت؛ ولی از زمان سیّد مرتضی و مخصوصاً از عصر شیخ طوسی، نزد امامیه به عنوان یکی از ادله مورد پذیرش قرار گرفت، هر چند حجیت آن را از راه «لطف» و مانند آن می‌دانستند.

۴. ورود گسترده «علم اصول فقه» به عرصه فقه. شیخ طوسی با نوشتن کتاب ارزشمند و مهم خود به نام عده الاصول عرصه جدیدی را در علم اصول گشود. این کتاب سالها به عنوان کتاب درسی در حوزه‌های علمی امامیه مورد استفاده قرار گرفت.

مرحوم سیّد مهدی بحرالعلوم (م ۱۲۱۲) درباره این کتاب می‌نویسد: «این کتاب بهترین کتابی است که در علم اصول نوشته شده است».^۲

از ثمرات مهم این اثر، اثبات حجیت خبر واحد است؛ زیرا پیش از شیخ طوسی، ادعای اتفاق می‌شد که جز به خبر قطعی نمی‌شود عمل کرد؛ ولی شیخ طوسی نخستین کسی است که اثبات کرد، اخبار

نوشتن کتاب مبسوط آغاز شد. وی در مقدمه کتاب مبسوط آورده است که: «پیوسته مخالفان، ما را تحقیر کرده و می‌گویند: آنها فروع و مسائل اندکی در فقه دارند و ادعا می‌کنند کسانی که به قیاس و اجتهاد (به معنای خاص نزد اهل سنت) عمل نمی‌کنند، نمی‌توانند تکثیر مسائل نمایند و براساس اصول کلیه، تفریع فروع کنند».

سپس می‌افزاید: «من از گذشته به انجام این کار علاقه مند بودم، ولی کم رغبتی طایفه امامیه، مرا از انجام آن منصرف می‌ساخت، زیرا امامیه اخبار فراوانی در اختیار داشتند و در مسائل، از الفاظ صریح و روایات بهره می‌بردند، به گونه‌ای که اگر کسی آن الفاظ را تغییر می‌داد و از لفظ دیگری به جز روایت، برای رساندن مقصود خویش بهره می‌گرفت، تعجب می‌کردند. از این رو، نخست من کتاب «نهایه» را به همان شیوه مرسوم نوشتم، تا از نوشتن کتاب مبسوط (به شیوه تازه) شگفت زده نشوند».^۱

این کلمات شیخ در «مبسوط» به خوبی نشان می‌دهد که وی برای انتقال از دوره دوم فقه، به دوره سوم، کار بزرگی انجام داد و تحوّل عظیمی به وجود آورد.

ویژگی‌های این دوره:

۱. نگارش جدید مسائل فقهی. مرحوم شیخ طوسی، سنت گذشتگان را در تدوین کتب فقهی کنار گذاشت و با استفاده از قواعد و اصول کلی به تفریع فروع پرداخت و از تقیید به متن روایت (نه محتوای آن) در تدوین مسائل فقهی خارج شد و

۱. مقدمه مبسوط.

۲. فوائد الرجالیه، ج ۳، ص ۲۳۱.

و متعصّب بود، بر آن دیار تسلّط یافت؛ وی به قتل و غارت شیعیان پرداخت و حتّی کتابخانه شیخ طوسی را نیز به آتش کشید.

در سال ۵۷۹ هجری نیز صلاح‌الدین ایوبی در حلب بر شیعیان شمشیر کشید و آنها را وادار به پذیرفتن مذهب اهل سنّت و عقیده اشاعره کرد و اعلام نمود: جز مقلدان مذاهب اربعه، کسی حق خطابه و تدریس ندارد. وی در مصر نیز با شیعیان به همین شیوه عمل کرد.

طبیعی است که در چنین جوّ رعب و وحشت و ناامنی، فرصت و نشاط علمی و نوآوریهای فقهی از عالمان گرفته شود.^۲

ولی در این دوره نیز جمعی از فقها - هر چند اندک - مشعل فروزان فقه اهل بیت علیهم السلام را روشن نگاه داشتند.

برخی از فقهای این دوره:

این دوره شاهد فقهای ارزشمندی نیز بوده که برخی از آنان عبارتند از:

۱. قاضی ابن براج طرابلسی (م ۴۸۱)؛ مؤلّف کتاب مهذب.^۳
۲. ابوعلی طوسی، فرزند شیخ طوسی (م حدود ۵۱۵).^۴

۱. کتابهای رجال، فهرست و اختیار معرفة الرجال را در ارتباط با رجال و عالمان و راویان شیعه تدوین کرد و دو موسوعه حدیثی وی نیز تهذیب و استبصار نام دارد.

۲. موسوعه طبقات الفقهاء، مقدّمه جزء دوم، ص ۲۹۹-۳۰۰ (با تلخیص).

۳. ر.ک: امل الآمل، ج ۲، ص ۱۴۹؛ روضات الجنّات، ج ۴، ص ۲۰۲-۲۰۶؛ اعیان الشیعه، ج ۸، ص ۱۸.

۴. ر.ک: امل الآمل، ج ۲، ص ۷۶؛ اعیان الشیعه، ج ۵، ص ۲۴۴-۲۴۶.

آحاد - اگر راویانش افراد موثقی باشند - حجّیت دارد و ادعا کرد که عمل اصحاب به روایات همین گونه بوده است.

۵. فراهم شدن دیگر عناصر لازم برای استنباط احکام. شیخ طوسی افزون بر تدوین کتابی در علم اصول، با تدوین کتابهای رجالی و موسوعات حدیثی، خدمت بزرگی به فقها در مسیر استنباط احکام کرد.^۱

دوره چهارم:

عصر رکود و تقلید

این دوره از نیمه قرن پنجم آغاز و تا پایان قرن ششم ادامه می‌یابد. به سبب عظمت علمی شیخ طوسی، ابّهتی از وی در میان فقهای امامیه به وجود آمد؛ به گونه‌ای که تا سالها فقیه مستقلی که بتواند بر خلاف نظرات شیخ فتوا دهد، یافت نشد. قداست علمی او سبب شد تا بیش از صد سال، کمتر کسی جرأت مخالفت با نظراتش را داشته باشد. فقهایی که پس از وی کتابی می‌نوشتند، مرجع علمی آنها کتابهای شیخ بود و همان را به بیانی دیگر نقل می‌کردند؛ به این سبب این عصر، دوره تقلید از افکار شیخ و رکود در فقاقت و اجتهاد نام گرفت.

برخی از نویسندگان معتقدند، سبب دیگر رکود در این دوره، وجود جوّ عظیم تبلیغاتی علیه شیعیان و قتل و غارت آنان بود؛ این یورشها از زمان شیخ طوسی شروع شد و بغداد از سلطه آل بویه خارج گردید و «طغرل بک» که حاکمی سنّی مذهب

دوره پنجم:

(علیهم‌السلام)

عصر تجدید حیات فقهی اهل بیت

پس از آنکه سالها افکار شیخ طوسی بر فقه شیعه سایه افکنده بود و به سبب نفوذ فوق العاده علمی شیخ، کسی با وی مخالفت نمی‌کرد، در اواخر قرن ششم راه نقد افکار وی گشوده شد و نشاط فقاقت و اجتهاد بار دیگر به جمع فقها بازگشت. این حرکت تا قرن یازدهم (عصر سیطره اخباریون) ادامه یافت.

هر چند عالمانی چون سدید الدین محمود بن علی حمصی رازی (م ۵۸۳) و ابن زهره حلبی (م ۵۸۵)، کم و بیش به نقد افکار شیخ پرداختند؛ ولی پرچمدار این نهضت که به طور گسترده وارد این عرصه شد، محمد بن ادریس حلی (م ۵۹۸) است.^۶

ابن ادریس با نقد افکار علمی شیخ طوسی خدمت بزرگی را به اجتهاد و فقاقت کرد و در عمل، افتتاح باب اجتهاد را تداوم بخشید.

ابن ادریس به صراحت در سرائر می‌گوید: «من جز از دلیل روشن و برهان آشکار، از کسی تقلید نمی‌کنم».^۷

۱. ر.ک: امسال الآمل، ج ۲، ص ۲۱۶ و ۲۱۷؛ روضات الجنّات، ج ۵، ص ۳۵۷-۳۶۵؛ اعیان الشیعه، ج ۸، ص ۳۹۸-۴۰۰؛ مقدّمه تفسیر مجمع البیان.
۲. ر.ک: روضات الجنّات، ج ۶، ص ۲۶۲-۲۷۴؛ اعیان الشیعه، ج ۲، ص ۲۶۳ و ۲۶۴.

۳. ر.ک: امل الآمل، ج ۲، ص ۱۲۵-۱۲۷؛ روضات الجنّات، ج ۴، ص ۵-۹؛ اعیان الشیعه، ج ۷، ص ۲۳۹-۲۴۱.

۴. ر.ک: امسال الآمل، ج ۲، ص ۱۰۶ و ۱۰۵؛ روضات الجنّات، ج ۲، ص ۳۷۴-۳۷۷؛ اعیان الشیعه، ج ۶، ص ۲۴۹ و ۲۵۰.

۵. موسوعة طبقات الفقهاء، مقدّمه جزء دوم، ص ۳۰۲ و ۳۰۳ (با اندکی تصرّف و تلخیص).

۶. ر.ک: امل الآمل، ج ۲، ص ۲۴۳ و روضات الجنّات، ج ۶، ص ۲۷۴-۲۹۰.

۷. سرائر، ج ۱، ص ۵۱.

۳. فضل بن حسن بن فضل طبرسی (م ۵۴۸) نویسنده تفسیر ارزشمند مجمع البیان. وی آرای فقهی خویش را ذیل آیات الاحکام در همان کتاب تفسیر خود آورده است.^۱

۴. ابوجعفر محمد بن علی طوسی معروف به «ابن حمزه» (م حدود ۵۵۰) کتاب فقهی او الوسيلة الى نیل الفضيلة نام دارد.^۲

۵. قطب الدین راوندی (م ۵۷۳) مؤلف کتاب فقه القرآن.^۳

۶. ابوالمکارم حمزة بن علی بن ابوالمحاسن، معروف به «ابن زهره» (م ۵۸۵) کتاب معروف او در فقه و اصول، غنیه النزوع نام دارد.^۴

ویژگی‌های این دوره:

۱. رکود علمی در فقه و تقلید از آثار شیخ طوسی. بر همین اساس و به تبع شیخ طوسی در این دوره به علم اصول توجه ویژه‌ای شد و از عنصر عقل در استدلالات، بهره بیشتری گرفته شد و ابن زهره، بخشی از کتاب غنیه را به علم اصول اختصاص داد. وی در عرصه‌های مختلف به طور روشن بر عقل اعتماد کرد. همچنین سدید الدین حمصی (م ۵۸۸) نیز کتابی به نام المصادر فی اصول الفقه نوشت.

۲. توجه به فقه القرآن. قطب الدین راوندی (م ۵۷۳) در همین زمینه کتابی با نام فقه القرآن نوشت و شیخ طبرسی نیز در تفسیر مجمع البیان به این مسأله توجه خاصی کرد.^۵

جمعی از فقهای دوره پنجم:

این دوره شاهد وجود فقهای برجسته و ارزشمندی در تاریخ فقه است که به فقه، رشد و بالندگی خاصی بخشیدند. افزون بر این ادریس و محقق حلّی که از آنها نام برده شد برخی دیگر از فقهای برجسته این دوره عبارتند از:

۱. احمد بن موسی بن جعفر بن طاووس، (م ۶۷۳).

وی در زمینه فقه، دوره شش جلدی بشری المحققین و دوره چهارجلدی الملاذ را تدوین کرد^۷ ولی متأسفانه امروز هیچ یک از این دو در اختیار ما نیست.

۲. ابومنصور جمال الدین حسن بن یوسف بن علی بن مطهر حلّی معروف به علامه حلّی (م ۷۲۶). هنگامی که در فقه امامیه «علامه» به طور مطلق گفته شود، مقصود علامه حلّی است.^۸ او بر شیوه استادش محقق حلّی در فقه تأکید ورزید، ولی از

او طریق صحیح در اجتهاد و فقاقت را چنین بیان می‌کند که: «طریق صحیح نزد من عمل به کتاب خدا، یا سنت رسول خداست که به طور متواتر رسیده باشد، یا اجماع است. و اگر این سه راه نبود، آنچه را که محققان می‌توانند در مسائل شرعی بدان اعتماد کنند، تمسک به دلیل عقل قطعی است؛ زیرا در این صورت مسائل شرعی براساس دلیل عقلی بقا یافته و به دلیل عقل موکول شده است».^۱

ابن ادریس - بر خلاف شیخ طوسی - به اخبار آحاد اعتماد نداشت.^۲

این حرکت رو به رشد در باب اجتهاد و فقاقت، به وسیله جعفر بن حسن بن یحیی بن سعید حلّی، معروف به «محقق حلّی» (م ۶۷۶) ادامه یافت و از بالندگی و فروزندی فوق‌العاده‌ای برخوردار شد.^۳ شایان توجه است هرگاه به طور مطلق «محقق» گفته شود، وی مقصود است و در فضل و دانش او همین بس که کتاب شرایع الاسلام از زمان تألیف تا قریب به زمان ما، کتاب درسی حوزه‌های علمیه امامیه بوده و شرح فراوانی بر آن نوشته شده است.^۴ از کتابهای دیگر وی می‌توان به معتبر و مختصر النافع اشاره کرد.

محقق حلّی به تهذیب آرای شیخ پرداخت و آنها را در چهارچوب روشنی عرضه کرد و با استفاده از اعتراضات و انتقادات ابن ادریس به دفاع از مکتب شیخ طوسی پرداخت.^۵

از مهمترین اقدامات محقق ترتیب فقه و تهذیب ابواب آن بود. وی در تقسیم فقه، ابتکاری به خرج داد و فقه را به: عبادات، عقود، ایقاعات و احکام تقسیم کرد.^۶

۱. سرائر، ج ۱، ص ۴۶.

۲. همان مدرک، ص ۵۱.

۳. ر.ک: امل الآمل، ج ۲، ص ۲۹؛ روضات الجنّات، ج ۲، ص ۱۸۲-۱۹۱؛ اعیان الشیعه، ج ۴، ص ۸۹-۹۳.

۴. گفته شده که بیش از یکصد شرح بر این کتاب نوشته شده است. (موسوعة الفقه الاسلامی طبقاً لمذهب اهل البیت، ج ۱، ص ۵۸).

۵. جامع المقاصد، ج ۱، مقدمه تحقیق، ص ۲۰.

۶. پیش از این، چنین ترتیبی در تنظیم ابواب فقه به گونه‌ای کامل مراعات نمی‌شد. مثلاً شیخ طوسی در مبسوط کتاب ارث را (با نام کتاب الفرائض و الموارث) در کنار کتاب وصایا و نکاح آورده است، با آنکه وصایا و نکاح از قسم عقود و ارث از قسم احکام است. موارد دیگری نیز در کتاب دیده می‌شود که نحوه تنظیم آن، با چینش محقق حلّی در ابواب فقه تفاوت دارد.

۷. رجال ابن داود، شرح حال شماره ۱۴۰.

۸. ر.ک: روضات الجنّات، ج ۲، ص ۲۶۹-۲۸۶؛ اعیان الشیعه، ج ۵، ص ۳۹۶-۴۰۸.

موتّق، زاهد، عابد، پرهیزکار و دارای جلالت قدر یاد کرده است. مهمترین کتاب فقهی او المهدّب البارع نام دارد که شرح مختصر النافع محقق حلّی است.^۴

۷. علی بن الحسین عاملی کرکی (م ۹۴۰).
وی به نام «محقّق ثانی» و «محقّق کرکی» معروف است. او دارای کتابهای فراوانی است که مهمترین کتاب فقهی او که بسیار مورد توجّه فقهاست جامع المقاصد فی شرح القواعد نام دارد.^۵

۸. زین الدین بن علی بن احمد عاملی، معروف به شهید ثانی (شهید در ۹۶۶).

وی از بزرگان فقهای شیعه و معروف در علم و فضل و زهد و عبادت و تحقیق و جلالت قدر است؛ آن عالم بزرگ کتابهای فراوانی نوشته است که مشهورترین آنها در فقه مسالک الافهام فی شرح شرایع الاسلام و الروضة البهیة فی شرح اللمعة الدمشقیة و روض الجنان است که شرح ارشاد الأذهان علامه حلّی است.^۶

۹. احمد بن محمد اردبیلی (م ۹۹۳).
وی از سویی به جهت تحقیق و دقت علمی به «محقّق اردبیلی» و از سوی دیگر به سبب تقوا و قدس

خود نیز ابتکاراتی نشان داد. علامه حلّی به فقه به ویژه معاملات، توسعه بخشید و بیش از گذشتگان به قواعد اصولی استناد جست. از کتابهای مهم او، منتهی المطلب، مختلف الشیعه، تذکرة الفقهاء و قواعد الاحکام است.

۳. فخر المحقّقین محمد بن حسن حلّی (م ۷۷۱). وی فرزند علامه حلّی و مؤلف کتاب ایضاح الفوائد شرح کتاب قواعد پدر بزرگوارش علامه حلّی است.^۱

۴. محمد بن مکی عاملی، معروف به شهید اول (شهید در ۷۸۶). او نیز از پیروان مکتب علامه حلّی به شمار می‌رود؛ و خود نیز عالمی محقق و متبحر در فقه اسلامی بود.

کتاب معروف اللمعة الدمشقیة که متن کاملی از دوره فقه به شمار می‌رود، قرنهایست که با شرح شهید ثانی به نام الروضة البهیة فی شرح اللمعة الدمشقیة کتاب درسی حوزه‌های علمیّه امامیه است. برخی دیگر از کتابهای معروف فقهی وی الذکری، الدروس فی فقه الامامیه و البیان نام دارد.^۲

۵. جمال‌الدین مقداد بن عبدالله سیوری حلّی، معروف به «فاضل مقداد» (م ۸۲۶).

وی از فقهای بزرگ اهل بیت علیهم‌السلام و جامع معقول و منقول و محدّث و متکلم بود. مهم‌ترین کتاب وی در فقه التنقیح الرائع نام دارد که شرح مختصر النافع محقق حلّی است و کتاب کنزالعرفان.^۳

۶. احمد بن محمد بن فهد حلّی، معروف به «ابن فهد حلّی» (م ۸۴۱).

شیخ حرّ عاملی از وی با عنوان فاضل، دانشمند،

۱. ر.ک: روضات الجنّات، ج ۶، ص ۳۳۰-۳۳۹؛ اعیان الشیعه، ج ۹، ص ۱۵۹.

۲. ر.ک: امسئل الامسئل، ج ۱، ص ۱۸۱-۱۸۳؛ روضات الجنّات، ج ۷، ص ۳-۲۱؛ اعیان الشیعه، ج ۱۰، ص ۵۹-۶۴.

۳. ر.ک: ریاض العلماء، ج ۵، ص ۲۱۶؛ اعیان الشیعه، ج ۱۰، ص ۱۳۴.

۴. ر.ک: امل الامل، ج ۲، ص ۲۹؛ روضات الجنّات، ج ۱، ص ۷۱-۷۵؛ اعیان الشیعه، ج ۳، ص ۱۴۷ و ۱۴۸.

۵. ر.ک: امسئل الامسئل، ج ۱، ص ۱۲۱ و ۱۲۲؛ روضات الجنّات، ج ۴، ص ۳۶۰-۳۷۵؛ اعیان الشیعه، ج ۸، ص ۲۰۸-۲۱۲.

۶. ر.ک: امسئل الامسئل، ج ۱، ص ۸۵-۹۱؛ روضات الجنّات، ج ۳، ص ۳۵۲-۳۸۷؛ اعیان الشیعه، ج ۷، ص ۱۴۳-۱۵۸.

کامل.

۲. تألیف فراوان متون فقهی. در این دوره فقها آثار ماندگاری در متون فقهی از خویش به یادگار گذاشتند که از مهمترین آنها می توان به شرایع و قواعد و لمعه اشاره کرد.

۳. تألیف دوره های مفصل فقه در مجلدات فراوان.

۴. اهتمام به اصول فقه به شکل تازه میان فقها. از کتابهای مهم اصولی در این عصر می توان به معارج الاصول محقق حلّی و نهاییه الوصول الی علم الاصول علامه حلّی اشاره کرد.

۵. ابتکار تازه در ترتیب و تقسیم ابواب فقهی. این کار را محقق حلّی صورت داد و فقه به چهار قسم عبادات، عقود، ایقاعات و احکام تقسیم شد.

۶. تدوین کتب رجال تازه، به صورت دقیق تر. از این کتابها می توان به رجال علامه حلّی و رجال ابن داوود (م ۷۴۷) اشاره کرد.

۷. تدوین آیات الاحکام.

نخستین بار به طور مستقل و مشروح، این کتاب را فاضل مقداد، با نام کنز العرفان تدوین کرد، پس از آن مرحوم محقق اردبیلی نیز کتاب زبدة البیان را در همین ارتباط نوشت. مقصود از «آیات الاحکام» بررسی آیاتی از قرآن کریم است که از آنها حکمی از

و زهد فراوانش به «مقدّس اردبیلی» شهرت یافت. از او دو اثر ارزشمند در فقه به یادگار مانده است که یکی از آنها مجمع الفائدة و البرهان فی شرح ارشاد الاذهان است که شرح کتاب ارشاد الاذهان علامه حلّی است و مشتمل بر دوره کامل فقهی همراه با دقّت و تحقیق است و دیگری «زبدة البیان فی احکام القرآن» است که در آن به بررسی آیات الاحکام پرداخته است.^۱

۱۰. محمد بن علی بن حسین موسوی عاملی، معروف به صاحب مدارک (م ۱۰۰۹).

وی عالمی ارزشمند، محقق دقیق و جامع علوم مختلف بود. مهمترین کتاب فقهی وی مدارک الاحکام فی شرح شرایع الاسلام نام دارد.^۲ «صاحب مدارک» و «صاحب معالم» (شیخ حسن بن زین الدین (م ۱۰۱۱) از پیروان مکتب محقق اردبیلی به شمار می روند. این دو تن نیز همچون محقق اردبیلی در تمسک و استدلال به روایات، سخت گیر بودند و سند روایتی را می پذیرفتند که عدالت راوی آن، با دو شاهد عادل تأیید شده باشد و شهادت یک عادل و یا متخصص رجالی را در عدالت او کافی نمی دانستند.^۳

۱۱. محمدباقر بن محمد مؤمن سبزواری (م ۱۰۹۰).

وی مؤلف کتاب کفایة الاحکام و ذخیره المعاد است و شیوه اجتهادی و فقهتی او نیز متأثر از محقق اردبیلی است.^۴

ویژگی های دوره پنجم:

۱. شکسته شدن عصر تقلید از گذشتگان به طور

۱. ر.ک: امسال الامسال، ج ۲، ص ۲۳؛ روضات الجنّات، ج ۱، ص ۷۹-۸۵؛ اعیان الشیعه، ج ۳، ص ۸۰-۸۲.

۲. ر.ک: امسال الامسال، ج ۱، ص ۱۶۷ و ۱۶۸؛ روضات الجنّات، ج ۷، ص ۴۵-۵۵؛ اعیان الشیعه، ج ۱۰، ص ۷۰۶.

۳. موسوعة الفقه الاسلامی طبقاً لمذهب اهل البيت (علیهم السلام)، ج ۱، ص ۶۱.

۴. ر.ک: امسال الامسال، ج ۲، ص ۲۵۰؛ روضات الجنّات، ج ۲، ص ۶۸-۷۷؛ الکنی و الالقباب، ج ۳، ص ۱۵۹ و ۱۶۰.

احکام فقهی استفاده می‌شود.

۸. تدوین کتبی در قواعد فقهیه.^۱

شهید اول کتابی با نام القواعد و الفوائد و ابن فهد حلی کتاب نضد القواعد الفقهیه و شهید ثانی کتاب فوائد القواعد را در همین زمینه تألیف کردند.^۲

۹. توجه به تدوین فقه حکومتی.

با تشکیل حکومت صفوی در ایران در ابتدای قرن دهم و رسمیت یافتن شیعه، تحوّل دیگری در فقه ایجاد شد؛ زیرا با دعوت پادشاهان صفوی از علما برای نظارت بر مسائل حکومت، فقه حکومتی شکل عملی به خود گرفت. مرحوم «محقق کرکی» (م ۹۴۰) از کسانی بود که در این زمینه گامهای مهمی را برداشت و بحثهایی مانند ولایت فقیه و حدود آن، بحث خراج، مقاسمه، نماز جمعه و مانند آن مورد توجه ویژه فقها قرار گرفت.

در واقع از ابتدای قرن دهم، توجه فقها از احکام و مسائل شخصی فراتر رفته و به فقه اجتماعی و حکومتی نیز معطوف گردید.

دوره ششم:

عصر پیدایش حرکت اخباری‌گری

این دوره، از اوایل قرن یازدهم آغاز و تا اواخر قرن دوازدهم ادامه یافت.

پس از قرن‌ها رشد و بالندگی فقه امامیه و بهره‌گیری از قدرت عقل در استنباط و پیشرفت علم اصول و استفاده از آن در فقه، حرکت اخباری‌گری و نادیده انگاشتن عقل در طریق استنباط آغاز شد.

این حرکت در حالی شکل گرفت که نقش عقل در استنباط احکام شرعی توسط جمعی از محققان، از جمله محقق حلی بسیار برجسته شد و توسط پیروانش؛ صاحب مدارک، محقق سبزواری و صاحب معالم ادامه یافت.

اخباری‌گری با تاخت و تاز به عقل و علوم عقلی آغاز شد و برای عقل هیچ وزن و جایگاهی را - نه در علوم عقلی و نه در علوم نقلی - قائل نبود و بر اجتهاد و تقلید نیز خط بطلان کشید و راه آن را خطا شمرد. پرچمدار این حرکت محمدامین استرآبادی (م ۱۰۳۳) بود که افکارش را در کتاب الفوائد المدنیّه - که به هنگام اقامتش در مدینه آن را تدوین کرد - گردآوری نمود.^۳

۱. تفاوت «قاعده فقهی» با «مسأله فقهی» آن است که، مسأله فقهی، جزئی و در موارد خاص فقهی مورد استفاده قرار می‌گیرد؛ ولی «قاعده فقهی» در بسیاری از ابواب فقهی جریان دارد. همچنین تفاوت «قاعده فقهی» با «قاعده اصولی» آن است که قاعده اصولی، یا اساساً مشتمل بر حکم شرعی نیست، بلکه همانند بسیاری از مسائل آن، در طریق استنباط حکم شرعی واقع می‌شود و یا متضمن حکم شرعی عامی است که در جمیع ابواب فقه جریان دارد و اختصاص به موضوع خاصی از فقه ندارد؛ مثل برائت شرعی در مورد فقدان نص؛ به خلاف «قاعده فقهی» که اولاً در تمام موارد، حکمی است از احکام شرعی و ثانیاً اگر چه عام است ولی در عین حال، یا اختصاص به تعدادی از ابواب فقه دارد، نه جمیع آن (مثل قاعده طهارت و لاتعاد) و یا اختصاص به موضوعات خارجیه معینی دارد، اگر چه در همه ابواب فقه جریان داشته باشد، مثل دو قاعده «لا ضرر» و «لا حرج» که گر چه در غالب و یا کل ابواب فقه جاری است، ولی در عین حال، بر محور موضوعات خاصی دور می‌زند که همان موضوعات ضرری و حرجی باشد.

در نتیجه «قواعد فقهیه» برزخی میان مسائل فقهی و قواعد اصولی به حساب می‌آید؛ یعنی نه آن خصوصیت و جزئیّت مسائل فقهی را دارد و نه آن شمول و گستردگی قواعد اصولی را (ر. ک: مقدمه القواعد الفقهیه تألیف آیه الله مکارم شیرازی، ج ۱، ص ۲۳ و ۲۴).

۲. ولی توجه داشته باشید، کتاب‌هایی که در بالا آمده، دقیقاً مطابق تعریف «قواعد فقهی» تدوین نشده است.

۳. ر. ک: امل الأمل، ج ۲، ص ۲۴۶؛ روضات الجنّات، ج ۱، ص ۱۲۰-۱۳۹؛

خلاصه افکار او چنین است:

۱. ظواهر کتاب الله حجیتی ندارد، مگر آیاتی که توسط معصومین علیهم السلام تفسیر شده باشد.
۲. در مسائل اصولی، حکم عقل حجیت ندارد و هیچ ملازمه‌ای میان حکم عقل و نقل نیست.
۳. اجماع مطلقاً، چه اجماع محصل یا منقول، فاقد حجیت است.
۴. همه روایات کتب اربعه، قطعی الصدور است، لذا فقیه نیازی به بررسی اسناد آنها ندارد.
۵. اگر در مورد موضوعی، مانند دخانیات حکمی از کتاب و سنت وارد نشده باشد، در ارتباط با آن موضوع توقف کرده و درباره آن حکمی صادر نمی‌کنیم؛ البته در مقام عمل به احتیاط روی می‌آوریم.^۱

هر چند بنیانگذار مکتب اخباری را محمدامین استرآبادی دانسته‌اند، ولی برخی معتقدند از سخنان وی برمی‌آید که او تحت تأثیر استادش میرزا محمد استرآبادی (م ۱۰۲۸) بود.^۲

محمدامین استرآبادی که داماد استادش نیز بود، در کتاب دانش‌نامه شاهی^۳ می‌نویسد:

«وقتی که من علم حدیث را نزد میرزا محمد استرآبادی آموختم، به من گفت: طریقه اخباریون را احیا کن و شبهاتی را که در این روش وجود دارد، مرتفع ساز!»

علت پیدایش تفکر اخباری‌گری:

به نظر می‌رسد مهم‌ترین علت پیدایش تفکر اخباری‌گری، سخت‌گیری جمعی از فقها در امر

حدیث و توجه بیشتر به عقل و استدلال‌ات عقلی بود. به واقع گرایش شدید به اخبار را می‌توان عکس‌العمل شدید در برابر عقل‌گرایی مرحوم محقق اردبیلی و شاگردان و پیروانش دانست.

در گذشته جمعی از فقها در استنباطات خویش فقط به کتاب و سنت توجه داشتند و از ورود عقل به مباحث فقهی - برای دوری جستن از عمل به قیاس و رأی - اجتناب می‌کردند، ولی برخی دیگر از فقها، مانند عمّانی و اسکافی، از استنباط عقلی در مسائل شرعی و فقهی بهره‌ها می‌گرفتند، تا اینکه شیخ مفید و شیخ طوسی با بهره‌گیری از هر دو مکتب، تعادلی میان آن دو روش برقرار ساختند و این خط و مسیر، سالها ادامه داشت، ولی در قرن دهم رویکرد تازه‌ای به عقل و سخت‌گیری در تمسک به احادیث به وجود آمد که پرچمدار این نهضت محقق اردبیلی بود.

پس از وی، صاحب مدارک، صاحب معالم و محقق سبزواری نیز، همین تفکر را تقویت کردند. در چنین فضایی استرآبادی که در حجاز و در محیط

→ اعیان‌الشیعه، ج ۹، ص ۱۳۷. نوشته‌اند که در عصر استرآبادی‌اشاعره و اهل حدیث بر حوزه‌های علمیه حرمین شریفین سیطره داشتند و عقاید ظاهریون در حجاز رایج بود. آنان ظاهر روایات و احادیث را حجیت می‌دانستند و با اجتهاد و رأی و قیاس مخالف بودند. میرزا محمد استرآبادی و شاگردش محمد امین استرآبادی تحت تأثیر چنین جوی قرار گرفتند و حرکت اخباری‌گری را در فرهنگ شیعه بنیان نهادند. (ر.ک: دائرةالمعارف الاسلامیه الشیعیه، ج ۲، ص ۲۲۶). در حالی که اجتهاد در نظر اهل سنت و شیعه تفاوت بسیار دارد و اخباریون همانند مخالفت اهل حدیث از اهل سنت، با اجتهاد مخالفت کردند.

۱. موسوعة طبقات الفقهاء، مقدمه، ج ۲، ص ۳۸۵.

۲. ر.ک: امل‌الآمل، ج ۲، ص ۲۸۱.

۳. نسخه‌ای از این کتاب در کتابخانه آیه‌الله مرعشی در شهر قم موجود است. وی این کتاب را به زبان فارسی در مکه مکرمه نوشته است.

عالم متبحر و محدث جلیل القدر، مرحوم حرّ عاملی، صاحب کتاب نفیس وسائل الشیعه است که احادیث کتب اربعه و دیگر کتب مهم شیعه را به شیوه‌ای نو، جمع آوری کرده است.^۴

۴. علامه محمدباقر مجلسی (م ۱۱۱۰). علامه مجلسی در علم و دانش و زهد و تقوا و جامعیت، برتر از آن است که نیاز به معرفی داشته باشد. از افتخارات او همین بس که دائرة المعارف وسیعی را به نام بحار الانوار برای امامیه تألیف کرد که پیش از آن چنین کاری انجام نشده بود. کتاب مرآة العقول که شرح کتاب کافی است، از دیگر تألیفات ارزشمند اوست.

وی کتب فراوانی نوشت و نخستین کسی است که به طور گسترده کتابهایی را به زبان فارسی و در معارف دینی مطابق مذهب اهل بیت علیهم السلام تدوین کرد.^۵

۵. شیخ یوسف بحرانی (م ۱۱۸۶). محدث کبیر و فقیه ماهر، شیخ یوسف بحرانی از کسانی است که هم به فقه و هم به حدیث احاطه کامل داشت. وی کتابهای فراوانی را تألیف کرد، که مشهورترین آنها «الحدائق الناضرة» است و در ۲۵

حدیثی اقامت گزیده بود، تفکر حدیثی و اخباری بر وی سلطه افکند و با تصلّب در اخبار، به نفی عقل‌گرایی پرداخت؛ که نتیجه آن مخالفت با شیوه اصولیین و عقل‌گرایان و ایجاد شیوه‌ای علمی در اخبارگری شد.^۱

برخی از فقهای اخباری:

فقها و دانشمندان اخباری که پس از محمدامین استرآبادی آمده‌اند، در شدت و تعصب متفاوت بوده‌اند. افکار و عقاید بسیاری از فقها و دانشمندان اخباری با مرحوم استرآبادی تفاوت داشت، در نهایت صاحب حدائق فقهی اخباری ولی در حد اعتدال و انصاف و محقق متبّع بود و با همین اعتدال و انصافش، در واقع سبب به پایان رسیدن عصر اخباری‌گری شد.

به هر حال، مهمترین فقهای اخباری عبارتند از:

۱. ملا محمدتقی مجلسی (م ۱۰۷۰). ملا محمدتقی مجلسی (مجلسی اول) مردی محقق، عالم، زاهد، عابد و فقهی متکلم بود. از کتابهای معروف او روضة المتقین، از بهترین شرح‌ها بر کتاب من لایحضره الفقیه است که نشانگر مهارت و تخصص او در ادبیات، رجال، فقه و حدیث است.^۲

۲. ملا محسن فیض کاشانی (م ۱۰۹۱). وی عارفی حکیم و محدثی فقیه بود، احادیث کتب اربعه را در کتاب ارزشمند «الوافی» جمع آوری کرد و در فقه نیز کتابی به نام مفاتیح الشرایع ترتیب داد.^۳

۳. محمد بن حسن حرّ عاملی (م ۱۱۰۴).

۱. ر. ک: فرهنگ فقه مطابق مذهب اهل بیت علیهم السلام، ج ۱، ص ۳۹ و ۴۰ (برای آگاهی از دیگر عللی که برای پیدایش حرکت اخباری‌گری گفته شد، ر. ک: موسوعة طبقات الفقهاء، مقدمه، جزء ۲، ص ۳۸۶-۳۹۱).

۲. ر. ک: امل الآمل، ج ۲، ص ۲۵۲؛ اعیان الشیعه، ج ۹، ص ۱۹۲ و ۱۹۳.

۳. ر. ک: روضات الجنّات، ج ۶، ص ۷۹-۱۰۳؛ اعیان الشیعه، ج ۱۰، ص ۴۶.

۴. ر. ک: امسال الآمل، ج ۱، ص ۱۴۱-۱۴۵؛ روضات الجنّات، ج ۷، ص ۹۶-۱۰۵؛ اعیان الشیعه، ج ۹، ص ۱۶۷-۱۷۱.

۵. ر. ک: امل الآمل، ج ۲، ص ۲۴۸؛ روضات الجنّات، ج ۲، ص ۷۸-۹۳؛

اعیان الشیعه، ج ۹، ص ۱۸۲-۱۸۴؛ بحار الانوار، ج ۱۰۲، ص ۱۰۵-۱۶۵.

اجتهاد و گرایش به اخبار و احادیث گردید، برای خود آثار متفاوت منفی و مثبتی به جای گذاشت.

الف) آثار منفی حرکت اخبارگری

۱. تفرقه و تشتت فقها. جنبش اخباریون و پدید آمدن جوّ اخباری‌گری در فقه امامیه، سبب انتقاد شدید علمای اخباری به مجتهدان اصولی شد. عالمان اخباری معتقد بودند که علمای اصولی از خود چیزی ندارند و سر سفره دیگران نشستند و از آن سو نیز اصولیین، اخباریون را متهم به جمود و رکود می‌کردند و همین موجب تفرقه و تشتت میان فقهای امامیه گردید.

۲. کثرت مجادلات فقهی. حرکت اخباریون، با ظهور برخی از مسائل، زمینه مناظره و درگیری را ایجاد کرد. مثلاً استفاده از دخانیات که پیش از آن سابقه نداشت، موضوع جدال و درگیری میان اخباریها و اصولیین گردید. تا آنجا که مسأله تحریم «شرب تنتن» (استعمال دخانیات) شعاری برای اخباریون گردید، همان گونه که جوازش، شعار

جلد انتشار یافته است. این کتاب، یک دوره فقه استدلالی، همراه با نقل اقوال و نصوص در هر مسأله است.^۱

هر چند شیخ یوسف بحرانی را اخباری می‌دانند، ولی او با میانه‌روی و دست کشیدن از بسیاری از مبانی اخباریها، حرکت آنها را متوقف کرد.^۲ در عصر اخباری‌گری نیز که پرچمش را امین استرآبادی برافراشت و تا حدود یک و نیم قرن در اهتزاز بود و با ظهور علامه وحید بهبهانی ارکان آن در هم ریخت، دانشمندان و مجتهدانی بودند که در برابر موج اخباری‌گری سر خم نکردند و راه و رسم اجتهاد را ادامه دادند، هر چند تعدادشان اندک بود.

برخی از بزرگان این دوره، عبارتند از:

۱. سلطان العلماء (م ۱۰۶۴)؛ نویسنده تعلیقه بر معالم الاصول و زبده شیخ بهایی.^۳
۲. فاضل تونی (م ۱۰۷۱)؛ نویسنده کتاب الوافیة در اصول فقه.^۴
۳. جمال‌الدین خوانساری (م ۱۱۲۵)؛ از آثار او می‌توان به تعلیقاتی بر شرح لمعه اشاره کرد.^۵
۴. فاضل هندی (م ۱۱۳۷).

کتاب معروفش در فقه کشف اللثام نام دارد که شرح قواعد علامه حلی است. این کتاب مورد اعتماد فراوان صاحب جواهر بود که گفته شده، اگر این کتاب نزد صاحب جواهر حاضر نبود، وی چیزی را از جواهر نمی‌نوشت.^۶

ویژگی‌های دوره ششم:

حرکت اخباری‌گری که سبب فرو خفتن نشاط

۱. ر.ک: روضعات الجسّات، ج ۸، ص ۲۰۳-۲۰۸؛ اعیان‌الشیعه، ج ۱۰، ص ۳۱۷؛ الحدائق‌الناضرة، ج ۱، مقدمه تحقیق جامعه مدرسین.

۲. برای آگاهی از اعتدال و میانه‌روی، بلکه عدول شیخ یوسف بحرانی از بسیاری از مبانی اخباریون، به مقدمه کتابش الحدائق‌الناضرة مخصوصاً مقدمه دوازدهم مراجعه شود.

۳. روضعات الجسّات، ج ۲، ص ۳۲۶، همچنین ر.ک: اسل‌الأمیل، ج ۲، ص ۹۲-۹۴؛ اعیان‌الشیعه، ج ۶، ص ۱۶۴-۱۶۶.

۴. اسل‌الأمیل، ج ۲، ص ۱۶۳، همچنین ر.ک: روضعات الجسّات، ج ۴، ص ۲۴۴-۲۴۶؛ اعیان‌الشیعه، ج ۸، ص ۷۰.

۵. ر.ک: روضعات الجسّات، ج ۲، ص ۲۱۴ و ۲۱۵؛ اعیان‌الشیعه، ج ۹، ص ۲۳۱.

۶. ر.ک: روضعات الجسّات، ج ۷، ص ۱۱۱-۱۱۸؛ کشف اللثام، ج ۱، مقدمه تحقیق جامعه مدرسین.

اصولیین شد.

۳. مخالفت با ادله عقلی در عرصه استنباط مسائل فقهی.

۴. بی توجهی به علم اصول.

با توجه به اینکه تنها مرجع استنباط نزد اخباریون کتاب و سنت بود و عقل و اصول عقلی نزد آنان هیچ اعتباری نداشت، لذا اصول فقه مورد بی‌اعتنایی آنها قرار گرفت و در این دوران کتاب مستقلی - جز کتاب وافیه فاضل تونی - در علم اصول نوشته نشد. و بیشتر تألیفات بر محور زیده الاصول شیخ بهایی دور می‌زد، که بر آن شرح و تعلیقه‌ها نوشته شد.^۱

ب) آثار مثبت حرکت اخباری‌گری

۱. تألیف جوامع روایی

پس از تدوین کتب اربعه که تنها مرجع روایی نزد فقها شمرده می‌شد، موسوعه حدیثی دیگری تألیف نگردید. اخباریون که اهتمام فراوانی به اخبار و احادیث داشتند، در چنان دوره‌ای به تدوین جوامع حدیثی اقدام کردند. از جمله تألیفات این دوره عبارت است از: وسائل الشیعه، وافیه و بحار الانوار.

۲. تدوین تفاسیر روایی

از این نوع تفسیر در این دوره، می‌توان به تفسیر البرهان فی تفسیر القرآن تألیف سیدهاشم بحرانی (م ۱۱۰۷) و تفسیر نورالثقلین تألیف شیخ عبدعلی عروسی حویزی (از علمای قرن یازدهم) اشاره کرد.

دوره هفتم:

عصر تجدید حیات اجتهاد در عرصه فقاقت

این دوره، از اواخر قرن دوازدهم آغاز شده و تا سال ۱۲۶۰ ادامه می‌یابد.

هر چند در عصر رواج اخباری‌گری، جمعی از علمای اصولی نیز به تلاش خویش ادامه می‌دادند، ولی تفکر اخباری به گونه‌ای سیطره داشت، که اجازه نفوذ و رشد افکار مجتهدان اصولی را نمی‌داد.

در اواخر سلطه اخباریون، که دانشمندان آنان راه اعتدال را در پیش گرفته بودند، عالم محقق و دانشمند ژرف‌اندیش، علامه وحید بهبهانی (م ۱۲۰۶) در برابر تفکر اخباری‌گری برخاست. وی از نجف اشرف به کربلا آمد که مرکز اخباریون بود و زعامت آنان را مرحوم شیخ یوسف بحرانی نویسنده کتاب الحدائق الناضرة برعهده داشت.

محقق بهبهانی، مبانی اخباریون را نقد کرد و به تقویت مبانی مجتهدان اصولی پرداخت. سرزمین عراق - مخصوصاً کربلا و نجف - که مرکز اخباریون بود، با نهضت فکری و علمی محقق بهبهانی از وجود چنین افرادی خالی شد. اجمالی از مهم‌ترین پاسخهای دقیق و علمی علامه بهبهانی به مبانی اخباریون چنین بود:

۱. اخباریان معتقد بودند که عمل به ظواهر قرآن تفسیر به رأی است (مگر آیاتی که توسط معصومین تفسیر شده باشد) و از این رو، مشمول روایات ناهیه از تفسیر به رأی می‌شود.

اهل سنت اجماع را فی نفسه حجت می‌دانند، ولی فقهای اهل بیت علیهم‌السلام معتقدند که اجماع طریقی است برای تحصیل قول و نظر معصوم علیه‌السلام. شرایط تحصیل نظر معصوم به وسیله اجماع در علم اصول توضیح داده شده است.

۴. اخباریها معتقد بودند که همه احادیث وارده از معصومان در کتب معروف و معتبر مانند کتب اربعه قطعی است و نیازی به علم رجال، برای بررسی اسناد آنها نداریم. محقق بهبهانی این مبنا را نیز رد کرد و در رساله اجتهاد و اخبار نیاز به علم رجال را اثبات کرد. افزون بر این، وی با ابتکاراتی در علم اصول، فصل تازه‌ای را نیز در این علم گشود و سبب رشد و بالندگی آن گردید.^۱

شاگردان محقق بهبهانی:

علامه وحید بهبهانی افزون بر پاسخ‌گویی و نقد مبانی اخباریون، شاگردان ارزشمند و بزرگی را تحویل جامعه اسلامی داد که پس از رحلت ایشان در سال ۱۲۰۶، خط فکری استاد را با مهارت تمام ادامه دادند که مهم‌ترین آنان عبارتند از:

۱. ملا مهدی نراقی (م ۱۲۰۹) نویسنده کتاب معتمد الشیعة فی احکام الشریعة.^۲
۲. سیّد محمد مهدی بحر العلوم (م ۱۲۱۲) مؤلف کتاب الفوائد الرجالیة.^۳

محقق بهبهانی پاسخ داد که تمسک به ظواهر قرآن، پس از فحص از مخصّص، مقید، ناسخ و مانند آن که از معصومان وارد شده باشد در حقیقت عمل به قرآن است و از قسم تدبیر در قرآن به شمار می‌آید و این مسأله با تفسیر به رأی تفاوت فراوانی دارد. زیرا ظواهر الفاظ در عرف متشرّعه حجت است.

۲. اخباریون فقط کتاب و سنت را در استنباط احکام حجت می‌دانستند و معتقد بودند که عقل هیچ نقشی در استنباط احکام شرعی ندارد؛ زیرا در روایات آمده است که نمی‌شود دین خدا را با عقول بشری فهمید.

محقق بهبهانی در این زمینه، رساله‌ای در حسن و قبح عقلی نوشت و در آن حجیت عقل را در مستقلات عقلی به اثبات رسانید و روشن ساخت که آن‌گونه روایات در واقع اشاره به احکام ظنی عقل از راهایی چون: قیاس و استحسان و... دارد. و گرنه در احکام قطعی عقل که هیچ فطرت درستی در حجیت آن شک ندارد، حکم عقل حجت است، مانند «قبح عقاب بلا بیان» و یا «اشتغال یقینی نیاز به فراغ و برائت یقینی دارد» و نظیر آن و در روایات معصومین بر حجیت عقل تأکید شده است.

۳. اخباریها اجماع را در مسیر استنباط احکام حجت نمی‌دانستند و معتقد بودند اجماع در میان عالمان اهل سنت، دلیل شمرده می‌شود، نه در اعتقاد عالمان امامیه. محقق بهبهانی روشن ساخت که «اجماع» میان ما و عالمان اهل سنت اشتراک لفظی دارد و گرنه اجماعی که ما معتقد به حجیت آن هستیم، تفاوت جوهری با اجماعی که اهل سنت بدان معتقدند، دارد.

۱. ر.ک: روضات الجنّات، ج ۲، ص ۹۴-۹۸؛ اعیان الشیعه، ج ۹، ص ۱۸۲؛

طبقات اعلام الشیعه، ج ۱، ص ۱۷۱-۱۷۴.

۲. ر.ک: روضات الجنّات، ج ۷، ص ۲۰۰-۲۰۳؛ اعیان الشیعه، ج ۱۰، ص ۱۴۳.

۳. ر.ک: روضات الجنّات، ج ۷، ص ۲۰۳-۲۰۹؛ اعیان الشیعه، ج ۱۰،

ص ۱۵۸-۱۶۰.

باقی نماندند و زعیم آنان در آن عصر، جناب شیخ یوسف بحرانی نیز اندک اندک به اصولیین نزدیک شد، و از دفاعیاتش نسبت به مذهب اخباری‌ها دست برداشت و در مقدمه دوازدهم کتاب الحدائق الناضرة بدان اعتراف نمود.

۳. تألیف موسوعه‌های اصولی و فقهی. در علم اصول مرحوم میرزای قمی قوانین الاصول را تدوین کرد و همچنین سید ابراهیم قزوینی (م ۱۲۶۴) کتاب «ضوابط الاصول» و شیخ محمد ابراهیم کلباسی (م ۱۲۶۱) کتاب اشارات الاصول را نگاشت. در فقه نیز موسوعه‌های ارزشمندی تدوین شد که ذکر اسامی آنها گذشت.

۴. پیدایش ابتکارات کارساز و مؤثر اصولی به دست توانای علامه وحید بهبهانی که در پرتو آن تحوّل در علم اصول و فقه پدید آمد.

۳. شیخ ابوعلی حائری (م ۱۲۱۶) مؤلف کتاب منتهی المقال.^۱

۴. شیخ جعفر کاشف الغطا (م ۱۲۲۷) مؤلف کتاب کشف الغطا.^۲

۵. میرزا ابوالقاسم قمی (م ۱۲۳۱) مؤلف کتاب غنائم الاّیام و جامع الشتات.^۳

۶. سید علی طباطبایی (م ۱۲۳۱) پدیدآورنده موسوعه فقهی ریاض المسائل.^۴

۷. سید جواد عاملی (م ۱۲۲۶) مؤلف موسوعه فقهی مفتاح الکرامه.^۵

و دهها شاگرد دیگر. جمعی دیگر از فقهای بزرگ امامیه، شاگردان باواسطه محقق بهبهانی بودند؛ آنان نیز در واقع از شاگردان مدرسه آن فقیه نامدار محسوب می‌شوند؛ مانند:

۱. ملا احمد نراقی (م ۱۲۴۵) نویسنده کتاب مستند الشیعه.^۶

۲. شیخ محمد حسن نجفی (معروف به صاحب جواهر) (م ۱۲۶۶) نویسنده موسوعه عظیم و بی نظیر فقهی جواهر الکلام که در ۴۳ جلد منتشر شده است.^۷

ویژگی‌های دوره هفتم:

مهم‌ترین آثار و ویژگیهای این دوره از این قرار است:

۱. ایجاد شور و شوق مجدد فقهی و شکست جمود و تحجّر و بازگشت عقل به میدان استدلال و استنباط فقهی.

۲. پایان سلطه افکار اخباری‌گری به گونه‌ای که جز عده‌ای اندک از آنان در حوزه‌های علمی شیعه

۱. ر. ک: اعیان الشیعه، ج ۹، ص ۱۲۴؛ الکنی واللقاب، ج ۱، ص ۱۲۴؛

منتهی المقال، ج ۱، مقدمه تحقیق مؤسسه آل البيت علیهم السلام.

۲. ر. ک: روضات الجنّات، ج ۲، ص ۲۰۰-۲۰۶؛ طبقات اعلام الشیعه، ج ۱،

ص ۲۴۸-۲۵۲؛ اعیان الشیعه، ج ۴، ص ۹۹-۱۰۶؛ الکنی واللقاب، ج ۳،

ص ۱۰۱-۱۰۴.

۳. ر. ک: روضات الجنّات، ج ۵، ص ۳۶۹-۳۸۰؛ طبقات اعلام الشیعه، ج ۱،

ص ۵۲-۵۴؛ اعیان الشیعه، ج ۲، ص ۴۱۱-۴۱۳.

۴. ر. ک: روضات الجنّات، ج ۴، ص ۳۹۹-۴۰۶؛ اعیان الشیعه، ج ۸،

ص ۳۱۴ و ۳۱۵؛ ریاض المسائل، ج ۱، مقدمه، تحقیق مؤسسه آل البيت علیهم السلام.

۵. ر. ک: روضات الجنّات، ج ۲، ص ۲۱۶ و ۲۱۷؛ طبقات اعلام الشیعه، ج ۱،

ص ۲۸۶-۲۸۹.

۶. ر. ک: روضات الجنّات، ج ۱، ص ۹۵-۹۹؛ طبقات اعلام الشیعه، ج ۱،

ص ۱۱۶؛ اعیان الشیعه، ج ۳، ص ۱۸۳ و ۱۸۴.

۷. ر. ک: طبقات اعلام الشیعه، ج ۱، ص ۳۱۰-۳۱۴؛ اعیان الشیعه، ج ۹،

ص ۱۴۹ و ۱۵۰؛ جواهر الکلام، ج ۱، مقدمه تحقیق به قلم شیخ محمد رضا مظفر.

دوره هشتم:

عصر نوآوری‌های فقهی

شرعی و غیر شرعی و احکام قبض و نقد و نسیه بحث می‌کند. و در آن شیوه‌های تازه و بدیعی را در استنباط احکام فقهی به کار گرفت.

شاگردان شیخ انصاری:

از مکتب شیخ انصاری نیز شاگردان توانمندی به جهان اسلام عرضه شد که مهم‌ترین آنها عبارتند از:

۱. سید حسین کوه‌کمری (م ۱۲۹۹).^۴
 ۲. میرزا محمد حسن شیرازی (م ۱۳۱۲).
 - وی از مشهورترین شاگردان شیخ انصاری بود که پس از رحلت شیخ، زعیم شیعه گردید و پس از مشکلاتی که در نجف پیش آمد، به سامرا رفت و حوزه علمیّه بزرگی را در آنجا تأسیس کرد.^۵
 ۳. میرزا حبیب‌الله رشتی (م ۱۳۱۲).^۶
 ۴. شیخ محمد حسن آشتیانی (م ۱۳۱۹).^۷
 ۵. شیخ محمد رضا همدانی (م ۱۳۲۲)؛ نویسنده کتاب مصباح الفقیه.^۸
 ۶. شیخ محمد کاظم خراسانی (م ۱۳۲۹).
- آخوند خراسانی پس از ورود به نجف، در درس‌های شیخ انصاری و پس از وی در درس‌های میرزای شیرازی حاضر شد. وی از بزرگان علمای

این دوره، از نیمه قرن سیزدهم آغاز شد و بر اثر این تلاشها و بالندگی و رشد خط فکری محقق بهبانی، زمینه ظهور حرکت جدید علمی به همراه ابداع اسلوبی جدید و روشهای تازه در فقه و اصول پدید آمد.

پیشوای این حرکت بدیع در فقه و اصول، شیخ مرتضی انصاری (م ۱۲۸۱) بود.^۱ وی شاگرد فقیهان گرانقدری چون سید محمد بن سید علی (معروف به سید مجاهد) (م ۱۲۴۳) نویسنده کتاب المناهل فی الفقه^۲ و شریف العلمای مازندرانی (م ۱۲۴۵)^۳ و ملا احمد نراقی (م ۱۲۴۵) و شیخ علی بن شیخ جعفر کاشف الغطا (م ۱۲۵۴) و شیخ محمد حسن نجفی (صاحب جواهر) (م ۱۲۶۶) بود.

پس از ارتحال صاحب جواهر، مرجعیت عامه شیعه به شیخ مرتضی انصاری منتقل شد که به مدت ۱۵ سال زعامت حوزه‌های علمیّه و مرجعیت شیعه را عهده‌دار بود.

شیخ انصاری در کتاب اصولی معروف خویش به نام الفرائد که به رسائل مشهور است و بیش از یک قرن است که از کتابهای درسی حوزه‌های علمیّه شیعی است، ابداعات اصولی فراوانی را عرضه نمود. در فقه نیز کتاب ارزشمند المکاسب را نوشت که همچنان از کتابهای درسی حوزه‌های علمیّه است.

این کتاب از احکام کسبهای حرام، احکام مختلف خرید و فروش، احکام خیارات، شرط

۱. ر.ک: اعیان الشیعه، ج ۱۰، ص ۱۱۷-۱۱۹.

۲. همان مدرک، ج ۹، ص ۴۴۳.

۳. همان مدرک، ج ۷، ص ۳۳۸ و ۳۳۹.

۴. همان مدرک، ج ۶، ص ۱۴۶-۱۴۸.

۵. اعیان الشیعه، ج ۵، ص ۳۰۶-۳۰۴؛ نقباء البشر، ج ۱، ص ۴۳۶-۴۴۱.

۶. ر.ک: اعیان الشیعه، ج ۴، ص ۵۵۹؛ نقباء البشر، ج ۱، ص ۳۵۷-۳۶۰.

۷. ر.ک: اعیان الشیعه، ج ۵، ص ۳۷ و ۳۸؛ نقباء البشر، ج ۱، ص ۳۸۹ و ۳۹۰.

۸. ر.ک: اعیان الشیعه، ج ۷، ص ۱۹-۲۳.

فوائد الاصول به قلم شیخ محمد علی کاظمی (م ۱۳۶۵).

منیة الطالب فی احکام مکاسب، به قلم شیخ موسی خوانساری (م ۱۳۶۵).

اجود التقریرات، به قلم فقیه توانا حضرت آیه الله خویی (م ۱۴۱۳).^۲

۴. شیخ ضیاء الدین عراقی (م ۱۳۶۱) که دارای شاگردان برجسته‌ای مانند آیه الله سید محسن حکیم (م ۱۳۹۰) است.

۵. شیخ محمد حسین اصفهانی (م ۱۳۶۱). وی نیز از شاگردان مرحوم آخوند خراسانی بود و شاگردان برجسته‌ای پرورش داد از جمله:

الف) شیخ محمد رضا مظفر (م ۱۳۸۴) مؤلف کتاب اصول فقه (معروف به اصول مظفر) که از کتابهای درسی حوزه‌های علمی شیعی است.

ب) آیه الله سید محمد هادی میلانی (م ۱۳۹۴) که مرجع و زعیم مسلمانان در منطقه خراسان بود.

ج) علامه سید محمد حسین طباطبایی (م ۱۴۰۱) صاحب تفسیر معروف و مشهور المیزان فی تفسیر القرآن که در بیست جلد منتشر شده است.

۶. آیه الله سید ابوالحسن اصفهانی (م ۱۳۶۵). کتاب وسیلة النجاة وی یک دوره فقه است که همه کتب فقهی - جز قضا و شهادت و حدود و دیات - را در بر می‌گیرد.^۳

۱. ر. ک: اعیان الشیعه، ج ۹، ص ۵۶؛ مقدمه کفایة الاصول، تحقیق مؤسسه آل البيت.

۲. اعیان الشیعه، ج ۶، ص ۵۴-۵۶؛ نقباء البشر، قسم دوم از جزء اول، ص ۵۹۳-۵۹۵.

۳. ر. ک: اعیان الشیعه، ج ۲، ص ۳۳۱-۳۳۵؛ نقباء البشر، ج ۱، ص ۴۱.

شیعه به شمار می‌آید که افزون بر استفاده از افکار بلند شیخ انصاری، خود نیز دارای ابداعات و نوآوری‌هایی در «اصول فقه» است.

آخوند خراسانی از مدرسان چیره‌دستی بود که در پای درس وی، بیش از هزار نفر حاضر می‌شدند. کتاب اصولی وی به نام کفایة الاصول حدود یک قرن است که در سطوح عالی حوزه‌ها تدریس می‌شود.^۱ مکتب شیخ انصاری به عنوان خطی فکری دارای ثمرات و برکات وجودی فراوانی بود و افزون بر شاگردان بلاواسطه، جمعی از علما و فقهای نامی از آن مکتب بهره‌مند شدند و از شاگردان شیخ انصاری استفاده کردند.

فقهای بزرگی در این دوره پا به عرصه وجود گذاشتند و با واسطه از مکتب شیخ بهره‌مند شده و منشأ آثار و برکات و نوآوریهای فراوانی شدند، بلکه تعداد قابل توجهی از آنان، هر کدام صاحب سبک و مدرسه‌ای گردیدند. جمعی از آنان از این قرار است:

۱. سید محمد کاظم یزدی (م ۱۳۳۷) صاحب کتاب معروف العروة الوثقی که از مراجع بزرگ زمان خود بود.

۲. شیخ عبدالکریم حائری (م ۱۳۵۵) مؤسس حوزه جدید علمیّه قم که شاگردان بزرگی پرورش داد مانند:

امام خمینی؛ آیه الله گلپایگانی و آیه الله اراکی رحمتهما.

۳. میرزا محمد حسین نائینی (م ۱۳۵۵) که آثار فراوانی را به جامعه اسلامی اهل بیت علیهم السلام عرضه کرد. بسیاری از آثار وی به قلم شاگردانش نوشته شده، از جمله:

۷. آیه الله سید حسین بروجردی (م ۱۳۸۰).

وی در سال ۱۳۶۴ قمری به قم آمد و زعامت حوزه های علمیّه و مرجعیت شیعیان را عهده دار گردید و سالها زعامت مطلق شیعیان را بر عهده داشت.^۱

۸. آیه الله سید احمد خوانساری (م ۱۴۰۵).

مهمترین اثر علمی او در فقه - که مورد توجه محققان است - جامع المدارک فی شرح المختصر النافع نام دارد که در هفت جلد منتشر شده است.^۲

۹. امام خمینی (م ۱۴۰۹).

آیه الله سید روح الله فرزند سید مصطفی، معروف به «امام خمینی» پیشوای بزرگ و رهبر عالیقدر جهان اسلام که در تاریخ فقهای شیعه شخصیتی است کم نظیر.

از امام خمینی آثار فقهی و اصولی ارزشمندی به یادگار مانده است که از جمله آنان است:

الف) المکاسب که در پنج جلد منتشر شده است.
ب) تحریر الوسيلة؛ که اصل آن از مرحوم سید ابوالحسن اصفهانی است و امام خمینی آن را به شیوه تازه ای تدوین و تکمیل و تحریر کرد.

ج) چند دوره اصول که به قلم خود ایشان و شاگردانش تدوین شده است و یکی از آنها تهذیب الاصول نام دارد که توسط آیه الله جعفر سبحانی تدوین گردیده است.^۳

۱۰. آیه الله سید ابوالقاسم خویی (م ۱۴۱۳).

آثار علمی فراوانی از او به یادگار مانده که برخی به قلم خود او و برخی دیگر به قلم شاگردانش فراهم آمده است. از جمله این آثار عبارتند از:

اجود التقريرات که تقریرات استاد وی محقق نائینی است، التنقیح، مستند العروة، مصباح الاصول، محاضرات فی الاصول. این چهار کتاب تقریرات خارج اصول و به قلم شاگردان اوست.

هم اکنون آثار فقهی و اصولی و تفسیری او تحت عنوان موسوعة الامام الخویی در ۵۰ جلد و موسوعة گسترده رجالی او با نام معجم الرجال الحدیث در ۲۳ جلد منتشر شده است.^۴

۱۱. آیه الله سید محمدرضا گلپایگانی (م ۱۴۱۴).

آیه الله گلپایگانی از شاگردان بزرگ آیه الله شیخ عبدالکریم حائری بود.

از ایشان آثاری در فقه به جای مانده است از جمله:

کتاب الحج، ولایة الفقیه، الدر المنضود فی احکام الحدود، کتاب الطهارة.^۵

ویژگی های دوره هشتم

۱. تنظیم ویژه مباحث اصولی

هر چند این دوره، در واقع بخش قابل توجهی از آن ثمره ای است که شیخ انصاری و شاگردانش، از محقق بهبهانی به ارث برده اند و از این رو، بیشتر

۱. ر. ک: اعیان الشیعه، ج ۶، ص ۹۲-۹۴؛ سیمای فرزنانگان، ج ۱، ص ۴۷۷-۵۱۰.

۲. ر. ک: مجله نور علم، شماره هشتم، بهمن ۱۳۶۳، ص ۱۲ به بعد.

۳. ر. ک: سیمای فرزنانگان، ج ۱، ص ۶۰۷-۶۲۹.

۴. همان مدرک، ص ۶۴۵-۶۷۹؛ موسوعة الامام الخویی، ج ۱، مقدمه، ص ۳۵-۵.

۵. ر. ک: خورشید فقاها (زندگی نامه آیه الله گلپایگانی)، نوشته: علی کریمی جهرمی؛ سیمای فرزنانگان، ج ۱، ص ۶۹۱-۷۱۲.

۴. پیدایش «تقریرات» در فقه و اصول

هر چند «تقریرات» شبیه «امالی» در میان علمای پیشین است که استاد املا می‌کرد و شاگردان می‌نوشتند، ولی با دو تفاوت:

الف) امالی استادان، در گذشته، به نام خود استاد منتشر می‌شد بدون آنکه نامی از شاگرد به میان آید؛ مثل امالی شیخ صدوق و امالی شیخ مفید؛ ولی در این عصر، تقریرات استادان به نام شاگردان منتشر می‌شود، هرچند نام استادان نیز ذکر می‌گردد، مانند اجود تقریرات که در سهای آیه‌الله نائینی است، ولی به نام شاگردش آیه‌الله خویی منتشر شده است و دهها تقریرات دیگر.

ب) در «امالی» الفاظ و عبارات نیز از استاد بوده و شاگردان متن املائی استاد را یادداشت و به نام استاد منتشر می‌ساختند؛ ولی در «تقریرات» محتوای کتاب از اساتید است، ولی شاگردان، آن محتوا را با عبارات و الفاظ و جمله‌بندی و تبویب مناسب با ذوق خود تهیه و منتشر می‌سازند.

۵. پیدایش رساله‌های عملیه به شکل جدید

هر چند در میان فقهای گذشته رساله‌هایی برای عمل مقلدان و مراجعان وجود داشت، که برخی از آنان تحت عنوان المسائل... تألیف شده است، مانند: المسائل الجیلانیة و المسائل الرجیة از شیخ طوسی و جامع عتاسی از شیخ بهایی و نجات العباد فی یوم المعاد از صاحب جواهر؛ ولی به هر حال، کتابهایی در محدوده معین و مختصر و گاه نیز تخصصی و غیر

مطالبی که علمای این دوره نوشته‌اند ریشه آنها در کلمات محقق بهبهانی و شاگردانش یافت می‌شود،^۱ ولی تفاوتش با دوره گذشته آن است که این سلسله از مباحث به شکل خاص تنظیم و ارائه گردید که نمونه‌های روشن آن در آثار شیخ انصاری و آخوند خراسانی به خوبی دیده می‌شود.

مسائل اصولی در این دوره به مباحث الفاظ و مباحث عقلی تقسیم شد و مباحث عقلی به صورت گسترده‌ای، همراه با نوآوریها، مورد بحث قرار گرفت که پیش از این سابقه نداشته است.

۲. نوآوری‌های فقهی

در این دوره ابواب فقهی به صورت تازه و گسترده‌ای ارائه گردید که می‌توان به بحث‌های گسترده شیخ انصاری در فقه و محقق همدانی در مصباح الفقیه اشاره کرد.

۳. اهتمام گسترده به عبادات و عقود

هر چند فقه، ابواب متعددی مانند عبادات و عقود و ایقاعات و سیاسات دارد؛ ولی فقهای این دوره، بیشترین همّت خویش را صرف عبادات و عقود کرده‌اند. و این رویکرد در کتاب مکاسب شیخ انصاری (در بخش معاملات) و مصباح الفقیه محقق همدانی و عروة الوثقی آیه‌الله سید محمدکاظم یزدی (عمدتاً در بخش عبادات) و دیگر آثار این دوره نمود کامل دارد. فقهای این دوره غالباً در یکی از این دو باب و یا هر دو باب تألیفاتی دارند.

ذهن فقیه، با فرد مسلمان گره خورده است، نه با جامعه اسلامی.

در دو مثالی که یکی از اصول و دیگری از فقه ذکر می‌کنیم، می‌توان «فردی‌نگری» را در نگرش فقیهان دید. در بحثهای دلیل انسداد در علم اصول وقتی گفته می‌شود: شریعت حاوی تکالیفی است که چون شناخت آنها به صورت قطعی ممکن نیست، باید در شناخت آن، از ظن پیروی کرد. در پاسخ می‌گویند: چرا نتوانیم «احتیاط» در هر واقعه‌ای را به جای پیروی از ظن، بر مکلف واجب بدانیم؟ البته هر گاه گستردگی احتیاط به «عسر و حرج» انجامید، هر مکلف می‌تواند به اندازه‌ای که به «حرج» نرسد، از احتیاط بکاهد.

در این پاسخ، به روشنی می‌توان نگاه به «فرد» را دید؛ زیرا در صورت تشریح شریعت برای فرد، می‌توان چنین احتیاطی را واجب کرد، نه در تشریح برای جامعه؛ زیرا، نمی‌توان اساس زندگی و روابط اجتماعی، تجاری و سیاسی یک جامعه را بر احتیاط بنا نهاد.

مثال فقهی را می‌توان با توجه به نظر فقها درباره قاعده «لا ضرر» مطرح کرد. این قاعده وجود هر گونه حکم ضرری را در اسلام نفی می‌کند؛ آنگاه این اشکال مطرح می‌شود که بسیاری از احکام اسلام ضرری است، مانند: تشریح دیات، قصاص، ضمان، زکات، جهاد و مانند آن؛ که این احکام موجب زیان برای افراد است. آنگاه پاسخ می‌دهند که قاعده «لا ضرر» احکامی را که خود براساس «ضرر» بنا شده، بر نمی‌دارد.

قابل استفاده برای عموم بود. اما در این دوره، رساله‌های عملیه که در بردارنده همه مسائل مورد نیاز مردم در مسائل فقهی است، بدون اشاره به ادله فتوا تألیف شده است. از جمله این نوع کتابهاست: عروة الوثقی، اثر آیه الله سید محمدکاظم یزدی، وسیله النجاة، تألیف آیه الله سید ابوالحسن اصفهانی، منهاج الصالحین، نوشته آیه الله سید محسن حکیم، تحریر الوسیله، تألیف امام خمینی، منهاج الصالحین، نوشته آیه الله سید ابوالقاسم خویی و توضیح المسائل مراجع تقلید امروز.

دوره نهم:

محور ورود فقه به عرصه‌های گوناگون اجتماعی

هر چند پیوند فقه با حکومت و سیاست بسیار روشن است (رجوع کنید به: بحث «رابطه فقه و حکومت» در همین کتاب) ولی فقهای شیعه به سبب کنار زده شدن از حکومت، بیشتر به سراغ ابوابی می‌رفتند که جنبه شخصی داشت و اگر مسائل اجتماعی و حکومتی نیز مورد بحث قرار می‌گرفت، احیاناً به گونه‌ای گذرا و با نگرشی «فردی» بود و بیشتر توجهات آنها به رفتار و تصرفات شخصی معطوف می‌شد.

شهید سید محمدباقر صدر می‌نویسد:

«این گوشه نشینی سیاسی، به تدریج دامنه هدف اجتهاد را نزد شیعه تنگ‌تر کرده و رفته رفته، این فکر که عرصه عرض اندام آنها، تنها در حوزه شخصی است، رسوخ یافته است و بدین صورت، اجتهاد در

نکته دیگری که در مباحث فقها کمتر مورد توجه قرار گرفته، اصل «عدالت اجتماعی» در فتاواست. شهید مرتضی مطهری رحمته الله علیه در این باره می نویسد: «اصل عدالت اجتماعی - با همه اهمیت آن - در فقه ما مورد غفلت واقع شده است و در حالی که از آیاتی چون «وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا» و «وَأَوْفُوا بِالْعُقُودِ» عموماً در فقه به دست آمده است، ولی با این همه تأکیدی که قرآن کریم بر روی مسأله عدالت اجتماعی دارد، مع هذا یک قاعده و اصل عام در فقه از آن استنباط نشده، و این مطلب، سبب تضعیف تفکر اجتماعی فقهای ما گردیده است».^۴

هر چند با تشکیل حکومت شیعی (نه مذهب شیعه) در ایران توسط صفویه، عرصه ورود فقهای شیعه به مسائل حکومتی و سیاسی اسلام بیشتر گردید؛ ولی در ادامه، با گسستن حاکمان از فقها، بار دیگر عرصه تلاش فقیهان بیشتر به مسائل فردی و عبادی معطوف گردید، اما ورود استعمار غرب با دو چهره جدید، عرصه تازه‌ای برای تلاش فقها فراهم کرد؛ این دو چهره که دو عامل مهم برای به صحنه کشاندن فقها بود عبارت است از:

۱. تلاش استعمارگران برای تصرف کشورهای اسلامی.

۲. تلاش استعمار نو برای سلطه فرهنگی، اقتصادی و سیاسی بر مسلمین به شیوه‌ای تازه توسط

رمز این اشکال و آن پاسخ، در نحوه نگرش فردی به شریعت است؛ و در نگرش اجتماعی و مصالح جامعه، هرگز این احکام ضرری نیست، بلکه برای جامعه مفید و سودمند است».^۱ در کتاب القواعد الفقهية^۲ نوشته آیه الله مکارم شیرازی نیز در این زمینه می خوانیم که این احکام به نظر عرف و عقلا هرگز ضرری نیست و در همه جوامع بشری رایج است؛ آنها این احکام را نافع برای جامعه می دانند جامعه‌ای که مصلحت افراد به مصلحت آن بستگی دارد و منافع افراد در پرتو منافع جامعه تأمین می شود و امام امیرمؤمنان در عهدنامه معروف مالک اشتر در بحث جنود (ارتش) به آن اشاره فرموده است.

پاسخ امام خمینی رحمته الله علیه به سؤال دبیر وقت شورای نگهبان قانون اساسی در ارتباط با معادن مکشوفه در املاک شخصی نیز، از نگرش «جامعه‌نگری» به مسائل فقهی حکایت دارد. در بخشی از آن نامه می خوانیم:

«اگر فرض کنیم معادن و نفت و گاز در حدود املاک شخصی است - که فرض بی واقعیت است - این معادن چون ملی است و متعلق به ملت‌های حال و آینده است که در طول زمان، موجود می گردند، از تبعیت املاک شخصیه خارج است، دولت اسلامی می تواند آنها را استخراج کند، ولی باید قیمت املاک اشخاص و یا اجاره زمین تصرف شده را مانند سایر زمینها - بدون محاسبه معادن در قیمت و یا اجاره - بپردازد و مالک نمی تواند از این امر جلوگیری نماید».^۳

۱. ر. ک: دائرة المعارف الاسلامیة الشیعیة، ج ۲، ص ۱۵۰ و ۱۵۱؛ مجله

فقه اهل بیت، سال اول، شماره اول، ص ۳۵.

۲. القواعد الفقهیه، ج ۱، ص ۷۶.

۳. صحیفه امام، ج ۲۰، ص ۴۰۲ و ۴۰۳.

۴. بررسی اجمالی مبانی اقتصاد اسلامی، ص ۲۷.

یّادی و وابستگان داخلی.

در عرصه نخست حضور استعمارگران در ایران و عراق، سبب برخورد فقهای شیعه با آنان گردید و همین مسائل راه ورود فقهای شیعه را به عرصه مسائل اجتماعی باز کرد و موجب صدور فتواهای تاریخی و یا ورود به میدان مبارزه با استعمارگران گردید؛ که از این نمونه‌ها می‌توان به فتوای آیه‌الله میرزا محمدتقی شیرازی (م ۱۳۳۸) به جهاد بر ضد اشغالگری انگلستان و شرکت وی و دیگر فقها در جهاد علیه انگلیسی‌ها اشاره کرد.^۱

در عرصه دوم نیز، می‌توان به فتوای میرزای بزرگ شیرازی (م ۱۳۱۲) در ارتباط با تحریم تنباکو، برای خلع ید انگلیس از ایران و همچنین حمایت آخوند خراسانی (م ۱۳۲۹) و میرزای نائینی (م ۱۳۵۵) از مشروطه خواهان و مخالفت با استبداد قاجاری اشاره کرد. کتاب تنبیه الامه و تنزیه الملة میرزای نائینی را که درباره ضرورت مشروطه و دستورالعمل آن نوشته شده، باید در همین راستا ارزیابی کرد.

در آخرین حلقه این سلسله از فقها، امام خمینی رحمته الله علیه قرار دارد که با طرح حکومت اسلامی و نظریه ولایت فقیه، مبارزه‌اش را برضد استبداد داخلی و استعمار خارجی آغاز کرد و به سقوط رژیم سلطنتی در ایران و تشکیل حکومت اسلامی گردید.

به هر حال، در مبارزه این سلسله از فقهای شیعه با هر دو شیوه استعمارگران و برخورد فرهنگ اسلامی با تمدن غرب، چالشهای تازه‌ای در عرصه‌های مختلف اجتماعی و حکومتی پیش آمد

و مخصوصاً با طرح مسائل جدید و پرسشهای نوپیدا و القای شبهات از ناحیه روشنفکران وابسته فکری به دانشمندان غربی، در عرصه فقه نیز، نگرشی تازه به مسائل فقهی میان فقها پدید آمد که در نتیجه، در عرصه‌های اقتصاد، سیاست، احوال شخصیّه و مانند آن - که گاه تحولات جدید بدان دامن می‌زد - تلاش تازه و عمیقی صورت گرفت.

طرح مباحث حکومت اسلامی، ولایت فقیه، دموکراسی و حق انتخاب، مردم سالاری دینی، بیمه، بانک، پیوند اعضا، تلقیح، بانک خون، ارتباطات بین الملل، حق مالکیت کشورها بر فضا و اعماق زمین و دریاها، مالکیت معنوی نسبت به اختراعات، اکتشافات و آثار علمی و هنری و مانند آنها مولود این تحولات و تعاملات است.

با تشکیل حکومت اسلامی در ایران براساس فقه اهل بیت علیهم السلام این سلسله از مباحث و بحث‌های جدی و تازه، به فقه شیعه رونق و نشاطی دوباره بخشید.

فقها و دانشمندانی همچون امام خمینی، شهید سید محمدباقر صدر، علامه طباطبایی، آیه‌الله مکارم شیرازی، شهید مرتضی مطهری را می‌توان از طلایه داران این عرصه نامید.

کتابهای کشف الاسرار و ولایت فقیه از امام خمینی، اقتصادنا و البنك اللاربوی از آثار شهید سید محمدباقر صدر، تفسیر میزان از علامه طباطبایی، تفسیر نمونه، مجله مکتب اسلام، طرح حکومت اسلامی و جلد دهم پیام قرآن از آثار آیه‌الله ناصر مکارم

شکل جدید تدوین موسوعات فقهی معمولاً به صورت الفبایی است که همه موضوعات و مسائل فقهی براساس حروف الفبا تدوین می‌شود که می‌توان به دو نمونه از آن اشاره کرد:

۱. موسوعة الفقه الاسلامی طبقاً لمذهب اهل بیت علیهم‌السلام.

۲. الموسوعة الفقهية المیسرة.^۱

۳. دائرة المعارف فقه مقارن تحت اشراف آية الله مكارم شیرازی.

ویژگیهای این دائرة المعارف عبارت است از:

۱. تدوین آن براساس فقه مقارن و مطابق فتاوی مشهور فقهای شیعه و اهل سنت.

۲. توجه به احکام مذاهب غیر اسلامی و احکام حقوقی دنیای معاصر و قوانین بین‌المللی.

۳. توجه ویژه به مسائل مستحدثه.

۴. طرح قواعد فقهی، اصولی و رجالی در جایگاه‌های مناسب.

۵. پاسخ به شبهات در عرصه فقه.

۶. اهمیت نخست به آیات الاحکام.

۷. توجه ویژه به فلسفه احکام (در هر بابی که دسترسی به آن ممکن باشد).

قابل توجه است که این دائرة المعارف براساس ترتیب معمول و سنتی ابواب فقهی تدوین می‌شود، و به صورت الفبایی نیست، گرچه در آخر هر جلد و در

۱. در میان دانشمندان اهل سنت نیز دو موسوعة مهم فقهی به صورت الفبایی تدوین شده است که نخستین آن، موسوعة جمال عبدالناصر است که تاکنون ۲۰ جلد از آن منتشر شده است و تا کلمه «اقتناء» رسیده و پس از آن متوقف شده است و دیگری موسوعة فقهیه کویتی است که تاکنون ۴۰ جلد از آن منتشر شده است.

شیرازی، نظام حقوق زن در اسلام، مسأله حجاب، اسلام و مقتضیات زمان و... از علامه شهید مرتضی مطهری نمونه‌های روشنی از توجه به نیازهای اجتماعی و پاسخ به شبهات و کشاندن فقه اسلامی و معارف دینی به عرصه جامعه است، که در این رویکرد، به مسائل جدید، و پرسشهای تازه توجه خاصی شده و «جامعه‌نگری» وزن و اعتبار ویژه‌ای به خود گرفت. پس از پیروزی انقلاب اسلامی در ایران و تشکیل حکومت اسلامی، نگرش فقیهان و اندیشمندان مکتب اهل بیت علیهم‌السلام به عرصه فقه اسلامی در زمینه سیاست و حکومت و مباحث تازه در ابواب اجتماعی، سیاسی و اقتصادی، عمیق‌تر گردید و سبب تدوین ده‌ها کتاب در این زمینه شد.

ویژگی‌های دوره نهم:

۱. جامعه‌نگری به جای فرد نگری در عرصه فقهات.

۲. ورود فقهات به عرصه رهبری اجتماعی مسلمین در مسیر مبارزه با استعمار خارجی و استبداد داخلی.

۳. توجه به مسائل دنیای جدید و مسائل تازه‌ای که در تبادل فرهنگها و برخورد فرهنگ اسلامی با تمدن جدید غرب به وجود آمد.

۴. نفوذ مسائل فقهی در عرصه قانونگذاری و متأثر شدن مجالس تقنینی از فقه و حقوق اسلامی.

۵. تدوین کتبی در عرصه حکومت و سیاست، احوال شخصیّه و اقتصاد.

۶. تدوین موسوعات فقهی به شکلی تازه.

سلیقه و استحسان و افکار غرب‌گرا و سیاست‌زده نگردد.

وظیفه الهی تمام فقهای اسلامی این است که امروز فقه اصیل را حفظ کنند و در عین حال جوابگوی مسائل مستحدثه و نیازهای عصر و زمان باشند. توضیحات بیشتری در بحث نقش زمان و مکان در اجتهاد در همین کتاب داده شده است.

دوره‌های شش‌گانه فقه اهل سنت

محققان و دانشمندانی که دوره‌های فقه اهل سنت را پی‌گیری کرده‌اند، درباره ادوار فقه اهل سنت، نظرات متفاوتی دارند.

استاد محمد مصطفی شلیبی در کتاب المدخل فی التعریف بالفقه الاسلامی می‌نویسد:

«برخی‌ها آن را به چهار دوره، برخی به پنج دوره، برخی به شش دوره و برخی نیز به هفت دوره تقسیم کرده‌اند».

نامبرده دوره‌های فقه اهل سنت را به چهار دوره تقسیم می‌کند.^۲

حجوى ثعالی^۳ (م ۱۳۷۶) نیز دوره‌های فقه اهل

پایان دائرة المعارف به طور جامع، فهرست الفبایی موضوعات تدوین خواهد شد، تا دسترسی پژوهندگان را به موضوعات مورد نظر، آسان‌تر سازد.

دائرة المعارف فقه مقارن توسط جمعی از فضلا و دانشمندان، تحت اشراف آية الله مكارم شیرازی (مد ظله العالی) نوشته می‌شود. بدان امید که گامی بنیادین در نشر فقه اسلامی به شیوه‌ای تازه، فراگیر و جامع برداشته، و مورد استفاده محققان و پژوهندگان قرار گیرد (و این کتاب یکی از مجلدات آن است).

یادآوری لازم

در اینجا تذکر این نکته را لازم است که ورود فقه در عرصه حکومت و مسائل اجتماعی وابسته به آن، نباید سبب عرفی شدن احکام دینی گردد. به این معنا که ما سعی کنیم همه احکام را برخواسته‌های افراد، مخصوصاً غرب زده‌ها تطبیق دهیم و فقه در درجه اول سیاسی و در درجه بعد، دینی و اسلامی گردد یا به تعبیر دیگر: بسیاری از احکام فقهی را مربوط به زمان گذشته بدانیم و آنچه را امروز به گمان خود به مصلحت فرد و جامعه می‌بینیم جایگزین آن کنیم.

متأسفانه بعضی از دانشمندان عصر ما که در حد بالای از آگاهی فقهی نیستند گرفتار این افراط‌گری شده‌اند و اصالت فقه اسلامی را مخدوش کرده‌اند.

امام خمینی رحمته الله پیش‌بینی چنین انحرافی را می‌کرد لذا کراً تأکید داشت که فقه امروز نیز باید بر پایه فقه جواهری (اشاره به کتاب جواهرالکلام مرحوم شیخ محمد حسن نجفی رحمته الله) بنا شود و اصول و قواعد محکم فقهی باید پا برجا بماند^۱ و دستخوش ذوق و

۱. متن سخن امام خمینی رحمته الله چنین است: «این جانب معتقد به فقه سنتی و اجتهاد جواهری هستم و تخلف از آن را جایز نمی‌دانم». (صحیفه امام، ج ۲۱، ص ۲۸۹)

۲. المدخل فی التعریف بالفقه الاسلامی، ص ۴۹ و ۵۰ (مشروح این دوره‌ها از ص ۵۰-۱۵۰ آمده است).

۳. محمد بن حسن بن عربی بن محمد حجوى ثعالی از علمای مالکیه سلفیه

اصول الأحكام نام صحابه را به ترتیب نقل کثرت فتوا از آنان، آورده است.^۴

در این میان علی بن ابی طالب که مرجع مردم در تشخیص احکام شرعی بود، از فوق العادگی و امتیاز ویژه‌ای برخوردار بود. ابن عباس می‌گوید: «إذا حدَّثنا ثقةً عن عليٍّ بفتيا لا نعدوها؛ اگر شخص موثقی از علی عليه السلام برای ما فتوایی را نقل می‌کرد، هرگز از آن نمی‌گذشتیم».^۵ از «عایشه» به طور متواتر نقل شده است که می‌گفت: «إن علياً أعلم الناس بالسنة؛ داناترین مردم به سنت رسول خدا، علی است».^۶

همچنین از «عمر» نقل شده است که می‌گفت: «أقضاننا عليٍّ؛ داناترین ما در امر قضاوت علی است».^۷

نویسنده کتاب استیعاب به سندش از مغیره نقل می‌کند که می‌گفت: «ليس أحدٌ منهم أقوى قولاً في الفرائض من عليٍّ؛ در میان صحابه در ارتباط با مسأله میراث، کسی استوارتر از علی سخن نمی‌گفت».^۸

→ از مغرب است. وی دارای کتابهای متعددی است که مهم‌ترین آن الفکر السامی فی تاریخ الفقه الاسلامی نام دارد که در چهار جلد منتشر شده است (الاعلام زرکلی، ج ۶، ص ۹۶).

۱. الفکر السامی، ج ۱، ص ۳ به بعد.

۲. محمد بن عقیلی باجوری، معروف به «خضری» فقیه، اصولی، مورخ، ادیب؛ در قاهره زاده شد و در همان جا وفات یافت. از تألیفات اوست: اصول الفقه و تاریخ التشریح الاسلامی (معجم المؤلفین، ج ۱۰، ص ۲۹۵).

۳. به کتاب وی، تاریخ التشریح الاسلامی مراجعه شود. استاد مصطفی زرقاء نیز در کتاب المادخل الفقهی العام از شیوه شیخ محمد خضری بک پیروی کرده است.

۴. الإحكام فی اصول الاحکام، ج ۵، ص ۸۷ و ۸۸.

۵. طبقات ابن سعد، ج ۲، ص ۳۳۸.

۶. الاستیعاب، ج ۳، ص ۲۰۶.

۷. صحیح بخاری، ج ۵، ص ۱۴۹؛ طبقات ابن سعد، ج ۲، ص ۳۳۹.

۸. الاستیعاب، ج ۳، ص ۲۰۵؛ تاریخ ابن عساکر، ج ۳، ص ۲۸.

۸. الاستیعاب، ج ۳، ص ۲۰۷.

سنت را به چهار دوره تقسیم کرده است.^۱ برخی دیگر از محققان اهل سنت مانند شیخ محمد خضری بک^۲ (م ۱۳۴۵) ادوار فقه را مطابق حوادث و اتفاقاتی که در عصرهای مختلف به وجود آمد و سبب تکامل آن گردید، تقسیم کرده است. وی در هر دوران فقیهانی را که در مسیر غنای میراث فقهی کوشیده‌اند، نام برده است.

در تقسیم وی، دوره‌های فقه اهل سنت، پنج دوره است.^۳

ولی بهتر است تاریخ فقه اهل سنت و سیر تحوّل و دگرگونی آن در شش دوره، مورد بررسی قرار گیرد؛ زیرا این تقسیم، به واقعیت نزدیک‌تر و برای تفکیک و بازشناسی دوره‌ها دقیق‌تر است.

برخی از محققان اهل سنت دوره اول را، عصر رسول خدا و به عبارتی عصر تکوین فقه دانسته‌اند ولی از آنجا که عصر رسول خدا صلی الله علیه و آله، عصر تشریح و مشترک میان همه مذاهب اسلامی است، لذا دوره‌های پس از آن حضرت مورد بررسی قرار می‌گیرد.

دوره اول:

عصر صحابه و تابعین

این دوره پس از رحلت رسول گرامی اسلام صلی الله علیه و آله آغاز و تا اوایل قرن دوم ادامه می‌یابد. پس از ارتحال رسول خدا صلی الله علیه و آله جمعی از مسلمانان برای یافتن احکام شرعی سراغ صحابه می‌رفتند و از آنان فتوا می‌گرفتند.

ابن حزم اندلسی (م ۴۵۶) در کتاب الإحكام فی

شاگردان مدرسه کوفه به شمار می‌آید و گروهی از دانشمندان به فقه و دانش وی گواهی داده‌اند. وقتی مردم کوفه از ابن عباس مسائل دینی خویش را می‌پرسیدند، وی می‌گفت: «آیا سعید بن جبیر میان شما نیست؟».^۵ مورخ معروف «یعقوبی» او را از فقهای می‌داند که در عصر ولید بن عبدالملک برای مردم فتوا می‌دادند.^۶

ابن حجر دربارهٔ او می‌گوید: «وی فقیه مورد اعتماد بود»^۷ و سرانجام به جرم محبت به علی و فرزندانش علیهم‌السلام به دست حجاج بن یوسف ثقفی به شهادت رسید.^۸

از دیگر فقهای تابعین ابراهیم بن یزید بن قیس نخعی (م ۹۶) است. وی دارای مذهب خاص فقهی بود. او بنیانگذار مدرسه رأی و قیاس و استاد حماد بن ابی سلیمان (م ۱۲۰) است، که حماد نیز استاد ابوحنیفه (م ۱۵۰) مؤسس مذهب حنفی است.^۹ او معتقد بود که احکام شرعی برای خود فلسفه و علتی دارد و فقیه باید آن را بفهمد تا احکام شرعی را بر محور آنها قرار دهد؛ برخلاف مذهب داوود ظاهری (م ۲۷۰) و سعید بن مسیب، که معتقد بودند

از جمعی دیگر از صحابه نیز به عنوان فقهای صاحب نظر استفاده می‌شد، آنان مورد توجه مسلمین بودند، که از این میان می‌توان به عایشه، عمر، ابن عباس، ابن مسعود و زید بن ثابت اشاره کرد.^۱

افراد سرشناس از تابعین:

در میان تابعین (کسانی که محضر رسول خدا را درک نکردند؛ ولی از صحابه آن حضرت بهره علمی گرفتند) نیز، گروهی به فتوا دادن شهرت دارند.

ابن حزم اندلسی در کتاب الإحکام و ابن واضح (= یعقوبی، م ۲۸۴) در تاریخ خود، نام کسانی را که پس از صحابه از آنان اخذ فتوا می‌شد نقل کرده‌اند؛ البته ابن حزم آنان را براساس شهرهایی که سکونت داشتند، ذکر می‌کند؛ مانند صاحبان فتوا در مکه، مدینه، بصره، کوفه، شام و... ولی ابن واضح آنان را بر حسب ایام خلافت خلفا نام می‌برد، مانند فقهای ایام خلافت عثمان، فقهای ایام خلافت معاویه تا فقهای ایام خلافت محمد امین از خلفای بنی عباس.^۲

از معروف‌ترین آنها سعید بن مسیب (م ۹۴) است؛ وی از فقها و پیش‌تازان مدرسه حدیث است و «ابن حَجَر» (م ۸۵۲) دربارهٔ وی نقل می‌کند: «او داناترین مردم به امر حلال و حرام، اعلم اهل مدینه و بزرگ تابعین است و در میان تابعین کسی از وی عالم‌تر نبود».^۳

مطابق نقل «یعقوبی» وی از فقهای عصر عبدالملک مروان و ولید بن عبدالملک بود.^۴ دیگری سعید بن جبیر (م ۹۵) است که از

۱. ر. ک: موسوعة الفقه الاسلامی (موسوعه جمال عبدالناصر)، ج ۱، ص ۲۵؛

موسوعه فقهیه کویته، ج ۱، ص ۲۵؛ تاریخ التشریح الاسلامی، ص ۸۲-۸۴.

۲. ر. ک: الإحکام فی اصول الأحکام، ج ۵؛ تاریخ یعقوبی، ج ۲.

۳. تهذیب التهذیب، ج ۴، ص ۷۶.

۴. تاریخ یعقوبی، ج ۲، ص ۲۸۲ و ۲۹۲.

۵. تهذیب التهذیب، ج ۴، ص ۱۱.

۶. تاریخ یعقوبی، ج ۲، ص ۲۹۲.

۷. تهذیب التهذیب، ج ۱، ص ۳۴۹.

۸. ر. ک: بحارالانوار، ج ۴۶، ص ۱۳۶؛ اعیان الشیعه، ج ۷، ص ۲۳۶.

۹. ر. ک: الاعلام زرکلی، ج ۱، ص ۸۰؛ تاریخ الفقه الاسلامی، ص ۷۸؛ الفقه

الاسلامی وأدلته، ج ۱، ص ۴۲.

چهارم ادامه یافت. در پایان قرن اول و اوایل قرن دوم، نسلی از فقها به وجود آمدند که شروع به تدوین فقه کردند و به گسترش فروع فقهی پرداختند.

مذاهب فقهی فراوان شد، هر شهری فقهی داشت که رأی او بر آرای سایر فقها در آن دیار برتری داشت و هر عالمی شیوه‌ای در استنباط احکام برای خود برگزید، گفته شده: «مذاهب گوناگون در آن عصر به بیش از صد مذهب رسیده بود».^۳

مذاهب این دوره را از یک بعد می‌توان به دو بخش «مذاهب منقرض شده» و «مذاهب منقرض نشده» تقسیم کرد.

مذاهب منقرض شده فقهی:

مقصود از این نوع مذاهب، مذاهبی است که دوام چندانی نیافت و پس از مدتی - کم یا زیاد - از بین رفت. عمده آن مذاهب به قرار ذیل است:

۱. مذهب حسن بصری؛ حسن بن ابی الحسن یسار معروف به حسن بصری (م ۱۱۰) از تابعان شناخته شده بود. درباره وی گفته‌اند که: «از محضر یکصد و پنجاه صحابی استفاده کرده است. فتاوی او را برخی از علما در هفت جلد جمع‌آوری کرده‌اند».^۴
۲. مذهب ابن ابی لیلی؛ محمد بن عبدالرحمن بن

۱. شاید به این علت که هدف از مسح و یا غسل، زدودن و پاک کردن آلودگی‌هاست و آلودگی در کف کفش بیشتر از آلودگی روی کفش است. (براساس فتوای اهل سنت که مسح روی کفش را در بعضی از حالات کافی می‌دانند. ر. ک: الفقه الاسلامی وادلته، ج ۱، ص ۴۷۱ به بعد).

۲. اعلام الموقعین، ج ۱، ص ۴۳-۶۰.

۳. دائرة المعارف بزرگ اسلامی، ج ۶، ص ۶۰۵.

۴. اعلام الموقعین، ج ۱، ص ۲۰؛ همچنین ر. ک: طبقات ابن سعد، ج ۷، ص ۱۵۶؛ وفيات الاعیان، ج ۲، ص ۶۹؛ تهذیب التهذیب، ج ۲، ص ۲۶۳.

فقط باید به ظاهر کتاب و سنت عمل کرد و نباید به سراغ علل احکام و قیاس رفت و پس از آن باید به اجماع صحابه یا اجماع علما عمل کرد.

ویژگی دوره اول:

مهم‌ترین ویژگی این دوره بوجود آمدن دو مدرسه حدیث و رأی و نظر است. فقهای مدرسه حدیث، بر گروه رأی تاخند و عقیده آنها را مخالف نظرات صحابه دانستند. ابن قیم کلماتی را از صحابه و تابعین در نقد عقیده دوم آورده است. از جمله:

۱. خلیفه اول ابوبکر گفته است: «کدام زمین مرا در برخواهد گرفت و کدام آسمان بر من سایه خواهد افکند، اگر من درباره آیه‌ای از کتاب خدا، به رأی خویش و یا آنچه را که نمی‌دانم، سخن بگویم».
۲. عمر بن خطاب گفت: «در دین خود، از رأی و نظر شخصی بپرهیزید».

۳. علی رضی الله عنه گفت: «اگر دین را می‌شد با رأی (وقیاس) به دست آورد، باید گفت زیر کفش برای مسح سزاوارتر از بالای آن است».^۱
- همچنین از تابعین نیز سخنانی را در رد رأی و نظر نقل کرده است.^۲

به هر حال، طرفداران رأی و نظر، به قیاس و استحسان روی آوردند و با استفاده از آنها، به صدور فتوا در احکام شرعی پرداختند.

دوره دوم:

عصر ظهور مذاهب فقهی

این دوره از اوایل قرن دوم آغاز و تا اوایل قرن

بود عموماً کتاب و سنت برای پاسخ به هر پرسشی کافی است. مذهب وی تا نیمه قرن دوم ادامه داشت، سپس از بین رفت. مردم بغداد، شهرهای فارس و اندکی از مردم آفریقا و اندلس بر مذهب او بودند.

ابن خلدون (م ۸۰۸) می‌نویسد: این مذهب اکنون از بین رفته است. هر چند بعدها ابن حزم اندلسی نیز مذهب ظاهری را پذیرفت، گرچه با مؤسس این مذهب مخالفت‌هایی نیز داشت.^۵

۷. **مذهب طبری**؛ بنیانگذار این مذهب، مفسر و مورخ معروف ابو جعفر محمد بن جریر طبری (م ۳۱۰) است. او فقه را از داوود فرا گرفت و همچنین فقه اهل عراق و مالک و شافعی را نیز آموخت. او معتقد بود که احمد بن حنبل، فقیه نیست؛ بلکه صرفاً یک محدث است.

طبری نیز در فقه، مذهب خاصی داشت که در بغداد گسترش یافت؛ او و پیروانش در فقه تألیفاتی داشتند که به دست ما نرسیده است. مذهب او نیز بعد از نیمه قرن پنجم رو به افول نهاد و منقرض شد و فقط آرای او در کتابها باقی ماند.^۶

ابی لیلی (م ۱۴۸) از اصحاب رأی و نظر به شمار می‌رفت؛ وی قاضی و مفتی معروف کوفه بود. درباره او گفته شده: «از یکصد و بیست تن از صحابه استفاده کرده است».^۱

۳. **مذهب اوزاعی**؛ عبدالرحمن اوزاعی (م ۱۵۷) صاحب مذهب خاصی بود که در شام گسترش یافت، ولی در قرن چهارم هجری پیروان آن منقرض شدند. همچنین به مدت دو بیست سال این مذهب در میان مردم اندلس غلبه داشت، و سرانجام مذهب مالک در آنجا غالب شد.^۲

۴. **مذهب سفیان ثوری**؛ ابو عبدالله سفیان بن سعید ثوری (م ۱۶۱) اهل کوفه بود. وی به جهت خوف از حکومت وقت، مخفیانه زندگی می‌کرد. جمعی از مردم یمن، اصفهان و موصل از او فتاوی‌ای گرفتند. مذهب وی نیز در مدت کوتاهی منقرض گردید.^۳

۵. **مذهب لیث بن سعد**؛ لیث بن سعد فهمی (م ۱۷۵) از فقهای مصر بود که شافعی درباره او گفته است: «او از مالک فقیه‌تر بود». مذهب او نیز به علت عدم تدوین و کمی طرفدارانش پایدار نماند.^۴

۶. **مذهب ظاهری**؛ بنیانگذار این مذهب، ابوسلیمان داوود بن علی بن خلف ظاهری (م ۲۷۰) است. وی نخست مقلد مذهب شافعی بود، تا آنکه ریاست علمی بغداد به وی رسید؛ پس از آن برای خویش مذهب و شیوه‌ای را برگزید، که اساس آن عمل به ظاهر کتاب و سنت بود، البته به شرط آنکه از خود کتاب و سنت و یا اجماع، دلیلی بر اینکه خلاف ظاهر مراد است اقامه نشود. او اگر نصی نمی‌یافت، به اجماع عمل می‌کرد، و از قیاس پرهیز داشت و معتقد

۱. اعلام الموقعین، ج ۱، ص ۲۱؛ ر. ک: تهذیب التهذیب، ج ۹، ص ۳۰۱؛

طبقات ابن سعد، ج ۶، ص ۳۵۸، طبقات الفقهاء شیرازی، ص ۸۴.

۲. موسوعه جمال عبدالناصر، ج ۱، ص ۳۴؛ الاعلام زرکلی، ج ۳، ص ۳۲۰؛

طبقات الفقهاء شیرازی، ص ۷۶.

۳. موسوعه جمال عبدالناصر، ج ۱، ص ۳۴؛ تاریخ بغداد، ج ۹،

ص ۱۵۱-۱۶۰؛ طبقات ابن سعد، ج ۶، ص ۳۷۱؛ وفيات الاعیان ابن خلکان،

ج ۲، ص ۳۸۶؛ تهذیب التهذیب، ج ۴، ص ۱۱۱.

۴. تاریخ الفقه الاسلامی، ص ۱۷۴؛ طبقات ابن سعد، ج ۷، ص ۵۱۷؛ وفيات

الاعیان، ج ۴، ص ۱۲۷.

۵. ر. ک: موسوعه جمال عبدالناصر، ج ۱، ص ۳۴؛ طبقات الفقهاء شیرازی،

ص ۹۲؛ میزان الاعتدال، ج ۱، ص ۱۵؛ تاریخ بغداد، ج ۶، ص ۳۶۹-۳۷۵.

۶. موسوعه جمال عبدالناصر، ج ۱، ص ۳۴؛ وفيات الاعیان، ج ۱، ص ۴۵۶؛

تاریخ بغداد، ج ۲، ص ۱۶۲.

مذاهب منقرض نشده:

مقصود ما از مذاهب منقرض نشده، مجموعه مذاهب فقهی از اهل سنت است، که در میان گروه زیادی از مسلمانان باقی مانده و تا به امروز مورد عمل قرار می‌گیرد. این مذاهب عبارتند از: حنفی، مالکی، شافعی و حنبلی.

۱. مذهب حنفی

مؤسس این مذهب، ابوحنیفه نعمان بن ثابت بود. وی در کوفه متولد شده و در همان جا رشد و پرورش یافت. معروف آن است که تولد وی در سال ۸۰ هجری و وفاتش در سال ۱۵۰ هجری در بغداد بود. ابوحنیفه، شاگرد حماد بن ابی سلیمان کوفی (م ۱۲۰) بود.

خطیب بغدادی از شخصی به نام ابومطیع نقل می‌کند که ابوحنیفه گفت: به نزد ابوجعفر منصور عباسی رفتم؛ به من گفت: علم را از چه کسی فرا گرفته‌ای؟ گفتم: از حماد و او نیز از ابراهیم نخعی (م ۹۶) و ابراهیم نیز از عمر بن خطاب، علی بن ابی طالب، عبدالله بن مسعود و عبدالله بن عباس فرا گرفت.^۱

وی از عطا، عطیة عوفی، نافع و جمعی دیگر بهره برد.^۲

همچنین وی از امام باقر علیه السلام بهره برد.^۳

بهره فراوان او از امام صادق علیه السلام، از تعبیر به «لولا السنتان لهلك النعمان» (که پیش از این گذشت) روشن است.

دو تن از شاگردان ابوحنیفه، یعنی ابویوسف و

محمد بن حسن شیبانی در مُسند خویش، برای فتاوی ابوحنیفه روایات زیادی را به عنوان مستند، نقل کرده‌اند.^۴

مشهورترین شاگردان وی، ابویوسف، یعقوب بن ابراهیم کوفی (م ۱۸۲) قاضی القضاة زمان هارون الرشید، محمد بن حسن شیبانی (م ۱۸۹)، ابوالهذیل، زفر بن هذیل بن قیس کوفی (م ۱۵۸) و حسن بن زیاد (م ۲۰۴) هستند.^۵

مذهب وی در حکومت عثمانی مورد عنایت فراوان قرار گرفت و به عنوان مذهب رسمی شناخته شد؛ از این رو، مذهب حنفی در ترکیه، آسیای میانه، شام، مصر، تونس، یمن، عراق و بسیاری دیگر از بلاد نفوذ کرد.

مصادر فقهی ابوحنیفه:

وی در فتوا دادن از کتاب خدا و سنت رسول خدا - به شرطی که متواتر باشد یا همه علما در همه شهرها بدان عمل کرده باشند و یا آن سنت را یکی از صحابه میان گروهی دیگر از صحابه نقل کند و کسی نیز با وی مخالفت نکند - بهره می‌جست. اگر سنتی نمی‌یافت به اجماع صحابه عمل می‌کرد و در صورت نبودن آن، به اجتهاد و قیاس و پس از آن به استحسان تمسک می‌جست.

ابوحنیفه چون در عمل به سنت سخت‌گیر بود، و در نتیجه روایات اندکی به عنوان سنت در نزد وی

۱. تاریخ بغداد، ج ۱۳، ص ۳۳۴.

۲. همان مدرک، ص ۳۲۵.

۳. تهذیب الکمال، ج ۲۹، ص ۴۱۹.

۴. ادوار علم الفقه، ص ۱۴۲.

۵. الفقه الاسلامی وادلته، ج ۱، ص ۴۴.

الصادق عليه السلام، ربیعة بن ابی عبدالله، معروف به «ربیعة الرأی» (م ۱۳۶) که از تابعین بود، آموخت و از نافع (غلام عبدالله بن عمر) و زهری حدیث شنید.

از مشهورترین شاگردان وی، شافعی (م ۲۰۴)؛ عبدالرحمن بن قاسم (م ۱۹۱)؛ اسد بن فرات (م ۲۱۳) و عبدالله بن وهب (م ۱۹۷) است. مذهب او در شمال آفریقا، قطر، بحرین و کویت طرفدار دارد. وی دارای کتاب معروفی به نام موطأ مالک است که کتابی حدیثی و فقهی است. این کتاب را مالک به درخواست منصور عباسی نوشت. خلفای عباسی سعی فراوانی در تکریم و بزرگداشت وی داشتند و لقب‌های فراوانی به وی دادند و حتی گفتند: رسول خدا وی را به این اسم، نامگذاری کرد! و بعد از کتاب خداوند (قرآن) کتاب وی نظیر ندارد.^۵

مصادر فقهی مالک:

وی در فتوا دادن، افزون بر کتاب و سنت، به عمل اهل مدینه و فتوای صحابی استناد می‌جست و در رتبه بعد به قیاس و مصالح مرسله نیز عمل

ثابت شده بود، به گونه‌ای گسترده به قیاس و استحسان روی آورد.^۱ عمل گسترده او به قیاس و مانند آن، سبب منازعاتی میان وی و فقهای عصرش گردید. از جمله میان وی و سفیان بن سعید ثوری (م ۱۶۱) که از علمای کوفه به شمار می‌رفت، درگیری و نفرتی حاکم بود؛ زیرا سفیان از طرفداران حدیث به شمار می‌رفت، ولی ابوحنیفه اهل رأی و قیاس بود. همچنین میان او و شریک بن عبدالله نخعی، قاضی کوفه (م ۱۷۷) و محمد بن عبدالرحمن بن ابی لیلی (م ۱۴۸) نیز مخالفت‌هایی وجود داشت.

ابن حزم گفته‌های ابوحنیفه و پیروانش را کذب دانسته و خطیب بغدادی نیز در تاریخش با عبارات تند و زننده‌ای، به ابوحنیفه و پیروانش تاخته است.^۲ معروف است که ابوحنیفه - جز در موارد اندک - به سنت اعتماد نکرد؛ زیرا پذیرفتن سنت نزد او، دارای شرایطی خاص و مشکل بود.^۳

دانشمند معروف، ابن خلدون می‌نویسد: «ابوحنیفه فقط هفده حدیث! از رسول خدا را صحیح شمرده و به آنها اعتماد کرده است؛ زیرا در پذیرش احادیث، سخت‌گیر بود».^۴

۲. مذهب مالکی

این مذهب منتسب به مالک بن انس بن ابی عامر اصبحی، (متولد سال ۹۳ هجری در مدینه و متوفای ۱۷۹ هجری در همان شهر است). وی بخشی از عمرش را در دولت اموی و بخشی از آن را در دولت عباسی گذراند.

مالک فقه را نزد امام جعفر بن محمد

۱. تاریخ الفقه الاسلامی، ص ۱۲۰ و ۱۲۱: الفقه الاسلامی و أدلته، ج ۱، ص ۴۳.

۲. ادوار علم الفقه، ص ۱۴۶ و ۱۴۷.

۳. تاریخ التشریح الاسلامی، ج ۲، ص ۸۱.

۴. تاریخ ابن خلدون، ج ۲، ص ۷۹۶ (فصل ششم، علوم حدیث). هر چند این سخن را ابن خلدون از ابوحنیفه نقل می‌کند، ولی در عمل فقهای حنفی در مقام استنباط، از روایات فراوانی استفاده می‌کنند. (ر.ک: رد المحتار/ابن عابدین؛ بدایع الصنایع کاسانی؛ المبسوط سرخسی).

۵. ر.ک: تهذیب التهذیب، ج ۱۰، ص ۵؛ وفيات الاعیان، ج ۴، ص ۱۳۵؛ الاعلام زرکلی، ج ۲، ص ۱۲۶؛ تاریخ التشریح الاسلامی، ج ۲، ص ۹۹ به بعد؛ تاریخ الفقه الاسلامی، ص ۱۲۹-۱۳۶؛ المسدخل بالفقه الاسلامی، ص ۱۸۴-۱۸۹؛ الفقه الاسلامی و أدلته، ج ۱، ص ۴۵ و ۴۶.

قیاس بهره می‌گرفت؛ البته وی خبر واحد را از فرد موثق - هر چند آن خبر مشهور نباشد (بر خلاف نظر ابوحنیفه) و هر چند موافق عمل مردم مدینه نباشد (بر خلاف شیوه مالک) - حجّت می‌دانست.

در قیاس نیز، اگر اصل و ریشه معیّنی در کتاب و سنّت داشته باشد، در نظر وی حجّت است. او استحسان را - برخلاف شیوه ابوحنیفه و مالک - حجّت نمی‌دانست و می‌گفت: «من استحسَن فقد شرّع؛ هر کس به استحسان روی آورد، تشریح کرده و بدعت گذارده است».^۷ او مصالح مرسله و حجّیت عمل اهل مدینه را قبول نداشت.^۸ در ردّ عمل استحسان، کتابی به نام ابطال الاستحسان و در ردّ عمل به مصالح مرسله، کتابی به نام الاستصلاح نوشته و در کتاب معروفش الأمّ حجّیت عمل مردم مدینه را انکار کرده است.^۹

لازم به ذکر است که شافعی در کتاب الأمّ فتوهای تازه و تجدید نظرهای فقهی را ذکر کرده است.^{۱۰} به تصریح برخی از اندیشمندان اهل سنّت، فقه شافعی به فقه شیعه امامیه نزدیک و موارد

می‌کرد.^۱ ولی برخی می‌گویند بعد از کتاب و سنّت، اجماع و قیاس و عمل اهل مدینه و فتوای صحابی و استحسان نزد وی اعتبار داشت.^۲

۳. مذهب شافعی

این مذهب منتسب است به ابو عبدالله، محمد بن ادريس بن عباس بن عثمان بن شافع، معروف به شافعی.

وی در سال ۱۵۰ هجری در «غزه» متولّد شد و در سال ۲۰۴ هجری در مصر وفات یافت. از سویی شاگرد زعیم مدرسه حدیث، مالک بن انس و از سوی دیگر شاگرد ابراهیم بن محمد بن یحیی مدینی شاگرد امام صادق علیه السلام بود. او همچنین از محمد بن حسن شیبانی شاگرد ابوحنیفه نیز بهره‌ها برد.^۳ بیشترین روایات شافعی از ابراهیم بن محمد، شاگرد امام صادق است. مذهب شافعی حدّ فاصل میان مذهب حنفی و مالکی است.

نوشته‌اند: از مشهورترین شاگردان وی، یوسف بن یحیی (م ۲۳۱)؛ احمد بن حنبل (م ۲۴۱)؛ اسماعیل بن یحیی (م ۲۶۴) و ربیع بن سلیمان بن عبدالجبار (م ۲۷۰) بودند.^۴

مذهب شافعی به دست شاگردانش در بسیاری از بلاد اسلامی گسترش یافت و در مصر و عراق و خراسان و ماوراء النهر نفوذ کرد و رقیب نزدیک مذهب حنفی به شمار می‌رفت^۵ و امروزه در مصر، اردن، سوریه، لبنان، عراق، هند و اندونزی مذهب شافعی پیروان فراوانی دارد.^۶

مصادر فقهی شافعی:

شافعی در فتوا دادن، از کتاب، سنّت، اجماع و

۱. تاریخ الفقه الاسلامی، ص ۱۳۳.

۲. الفقه الاسلامی و ادلّته، ج ۱، ص ۴۶.

۳. ادوار علم الفقه، ص ۱۵۷.

۴. الفقه الاسلامی و ادلّته، ج ۱، ص ۵۱ و ۵۲.

۵. تاریخ ابن خلدون، ج ۲، ص ۸۰۴.

۶. تاریخ الفقه الاسلامی، ص ۱۴۳.

۷. الفقه الاسلامی و ادلّته، ج ۱، ص ۵۱؛ تاریخ الفقه الاسلامی، ص ۱۳۹ و ۱۴۰.

۸. الفقه الاسلامی و ادلّته، ج ۱، ص ۵۱؛ المدخل فی التعریف بالفقه الاسلامی، ص ۱۹۶.

۹. ادوار علم الفقه، ص ۱۵۹.

۱۰. الفقه الاسلامی و ادلّته، ج ۱، ص ۵۱.

کتاب و سنت، کتاب الله را مقدّم می‌شمرد؛ اگر سنتی نمی‌یافت به فتاوی صحابه تمسک می‌کرد؛ و به هنگام اختلاف نظر صحابه، نظری را که به کتاب الله و سنت نزدیک تر بود ترجیح می‌داد، و اگر نظری را نزدیک تر به کتاب و سنت نمی‌یافت، نظر اختلافی صحابه را در آن مسأله نقل می‌کرد، ولی خودش نظری را بر نمی‌گزید. وی حتی حدیث مرسل را بر قیاس مقدّم می‌داشت و در صورتی که نصی از کتاب و سنت و یا سخنی از صحابه نمی‌یافت، به قیاس عمل می‌کرد و پس از آن استصحاب، سدّ ذرایع و مصالح مرسله را مستمسک قرار می‌داد.

احمد بن حنبل در کتاب الخلال نقل می‌کند که از شافعی درباره قیاس سؤال کردم؟ پاسخ داد: فقط به هنگام ضرورت می‌توان به آن عمل کرد.^۶

ویژگی‌های دوره دوم:

مهمترین ویژگیهای این دوره از این قرار است:
۱. علم فقه از سایر علوم جدا شد و خود علمی مستقل گردید.

۲. عقل‌گرایی و فتوا، براساس رأی و نظر گسترش یافت؛ زیرا فقهای اهل سنت در میان جامعه خویش با پرسشهای تازه‌ای مواجه می‌شدند و چون پاسخ را از کتاب و سنت نمی‌یافتند، بسیاری از

اختلافی میان آنان، نسبت به دیگر مذاهب کمتر است.^۱

۴. مذهب حنبلی

مؤسس این مذهب، ابو عبدالله، احمد بن حنبل بن هلال شیبانی است. وی در سال ۱۶۴ در بغداد متولد شد و در همان شهر، سال ۲۴۱ وفات یافت.

او سفرهای علمی‌اش را به کوفه، بصره، مکه، مدینه، یمن و شام انجام داد و از دانش علمای عصر خویش بهره گرفت. هر چند فقه را از شافعی فرا گرفت ولی اساتید او به صد تن بالغ شده‌اند.^۲ وی از محدثان بزرگ اهل سنت به شمار می‌آید و مُسند او، از اطلاع وی در عرصه حدیث گواهی می‌دهد. احمد در مسند خویش بیش از چهل هزار حدیث نقل کرده است. او به حدیث مرسل و ضعیف نیز عمل می‌کرد.^۳

از مشهورترین شاگردانش می‌توان به فرزندش صالح بن احمد بن حنبل (م ۲۶۶)، و فرزند دیگرش، عبدالله بن احمد بن حنبل (م ۲۹۰) و عبدالملک بن عبدالحمید بن مهران (م ۲۷۴) و احمد بن محمد بن حجاج اشاره کرد.^۴

این مذهب در بغداد ظهور کرد و به شام هم رفت. امروز مذهب غالب بر حجاز، قطر، فلسطین و بحرین، مذهب حنبلی است.^۵

مصادر فقهی احمد بن حنبل:

شیوه احمد حنبل در استنباط فقهی، بدین صورت بود که نخست از نصوص کتاب و سنت استفاده می‌کرد؛ و در سنت از روایات مرسل و ضعیف نیز بهره می‌گرفت و به هنگام تعارض میان

۱. الفقه الاسلامی وادّلته، ج ۱، ص ۵۹.

۲. همان مدرک، ص ۵۳.

۳. همان مدرک.

۴. همان مدرک، ص ۵۴.

۵. موسوعه جمال عبدالناصر، ج ۱، ص ۳۶؛ تاریخ الفقه الاسلامی، ص ۱۴۸.

۶. تاریخ الفقه الاسلامی، ص ۱۴۵؛ المدخل فی التعریف بالفقه الاسلامی، ص ۲۰۳.

«این دوره، دوره‌ای بود که روح تقلید همگانی شد؛ و در این جهت فرقی بین اندیشمندان و مردم عادی نبود. کسی که می‌خواست فقه بخواند، نخست کتاب و سنت را فرا می‌گرفت، سپس کتابهای امام مذهب خویش را تعلیم می‌دید و با طریقه استنباط وی آشنا می‌شد و به همان صورت به پیش رفت.

وقتی این کتابها را به پایان می‌رساند، از فقها شمرده می‌شد. برخی که دارای همتی بلند بودند، کتابی را مطابق احکام امام مذهب خویش تألیف می‌کردند؛ در این مسیر گاه کتاب مؤلف سابق را مختصر می‌کردند و گاه کتابهای مختصر پیشین را شرح می‌نمودند و گاه آنچه را که در کتابهای مختلف آمده بود، جمع‌آوری می‌کردند؛ ولی هیچ‌کس اجازه نداشت در مسأله‌ای، بر خلاف امام مذهب خویش، نظری را ابراز کند؛ گویا آنچه حق بود بر قلب پیشوای مذهب وی نازل و بر زبانش جاری شده بود. از بزرگترین فقهای حنفی این دوران، جناب ابوالحسن عبيدالله کرخی است که این گفته از وی نقل شده است: هر آیه‌ای که با نظر اصحاب ما مخالف باشد، یا باید تأویل برده شود، و یا باید آن را منسوخ دانست و برخورد ما با حدیث نیز این چنین است!!^۳

علل انسداد باب اجتهاد و انحصار مذاهب:

کثرت مذاهب فقهی، سبب هرج و مرج و وحشت زمامداران گردید؛ از این رو، نخست به

آنان به نظر و رأی و قیاس و مانند آن روی می‌آوردند.

۳. مذاهب فقهی در این دوره گسترش فراوان یافت و براساس برخی از نقلها تنها از سده دوم تا نیمه چهارم، ۱۳۸ مذهب به وجود آمد.^۱

۴. کثرت آرا و فتاوا در یک مسأله، از ویژگیهای مهم این دوره بود، که به اختلاف مصادر فتوا و استنباط برمی‌گشت^۲ و همین امر مقدمه محدود ساختن مذاهب در دوره بعد از سوی حاکمان گردید که بحث درباره آن به خواست خدا خواهد آمد.

دوره سوم:

عصر توقف حرکت اجتهادی (یا عصر تقلید از مذاهب اربعه)

در این دوره از تاریخ فقه اهل سنت که از اوایل قرن چهارم آغاز و تا اواسط قرن هفتم ادامه داشت و تا زمان سقوط دولت بنی عباس طول کشید، علما و مردم، همه مقلد پیشوایان مذاهب چهارگانه معروف بودند.

در این میان فقط محمد بن جریر طبری (م ۳۱۰) دست به اجتهاد زد و پس از او مجتهد دیگری دیده نشد. بدین معنا که تمام تلاش علما در فهم کلام ائمه مذهب بود، نه غیر آن. کلمات ائمه چهارگانه، حالت قدسی پیدا کرد و مانند وحی منزل تلقی گردید؛ همه عالمان فقط در محدوده مذهب خویش اجتهاد می‌کردند.

استاد خضری بک در این باره می‌نویسد:

۱. دائرة المعارف بزرگ اسلامی، ج ۶، ص ۶۰۵.

۲. ر. ک: تاریخ الفقه الاسلامی، ص ۸۹.

۳. تاریخ التشریح الاسلامی، ص ۱۹۹ و ۲۰۰.

شافعی می‌گفت: «لیث (م ۱۷۵) از مالک فقیه‌تر است، جز آنکه اصحاب لیث برای تدوین فقه او همت نگماشتند، ولی آرای مالک تدوین و منتشر گردید».^۲

۲. شاگردان متعصب

وجود شاگردان متعصب و ترویج‌کنندگان آثار این چهار مذهب و دفاع بی‌چون و چرای آنان از امامان مذهب خویش، سبب توجه بیشتر به این چهار مذهب گردید.^۳

۳. نقش زمامداران

در دوره‌های نخست، خلفا و زمامداران برای قضاوت از مجتهدان و صاحبان نظر و فتوا استفاده می‌کردند؛ رأی و نظر آنان که عالمان به کتاب و سنت و مورد اعتماد مردم بوده و قدرت استنباط احکام را داشتند، در شهرهای اسلامی منتشر می‌شد و در دوره‌های بعد، دنبال کسانی بودند که آرای صاحبان مذهب گذشته را بیان و اجرا کند و زمامداران به این مذاهب توجه بیشتری نشان دادند. از این رو، گاه همت علمای دوره‌های بعد فهم آرای ائمهٔ اربعه و تبیین آنها، جهت دست‌یابی به این مناصب بود.

به این ترتیب آنان به مذهبی که خلیفه زمان آن را اختیار کرده بود، رغبت نشان می‌دادند. (و همین امر سبب رسمیت یافتن این مذاهب و ارجاع همگان

بستن باب اجتهاد تصمیم گرفتند و سپس مذاهب را در چهار مذهب منحصر کردند.

هرج و مرج‌های فقهی و کثرت مذاهب، بیشترین تأثیر را در انسداد باب اجتهاد داشت. چنانکه گذشت، تعداد مذاهب به ۱۳۸ مذهب رسیده بود. این مسأله وحشت زمامداران را برانگیخت و آنها را به فکر انسداد باب اجتهاد و حصر مذاهب فقهی انداخت. لذا فرمان صادر شد که از این پس هیچ فقهی حق اجتهاد تازه‌ای را ندارد و همگی لازم است از فقهای معروف و سرشناس تبعیت کنند.

در این میان فقها و دیگر مردم موظف شدند از چهار مذهب حنفی، حنبلی، شافعی و مالکی پیروی و از آنان تقلید کنند، با آنکه خود آنان هرگز به چنین امری راضی نبوده و بر این باور بودند که دیگران نیز باید اجتهاد کرده، از تقلید خودداری کنند.^۱ در سبب حصر مذاهب، به این چهار مذهب عوامل زیر را نیز بر شمرده‌اند:

۱. تدوین مذاهب

وقتی مذهبی تدوین شود و به طور گسترده در بلاد اسلامی منتشر گردد، احتمال بقای آن بیشتر است؛ زیرا فقه مدوّن، سبب سهولت دسترسی مردم به آرای مجتهدان و عمل به آن می‌گردد. و چون مذاهب فقهی ائمهٔ اربعهٔ اهل سنت پیش از این، به گونه‌های مختلف تدوین و انتشار یافته بود، سبب نفوذ آنها در بلاد اسلامی و ماندگاری آنها گردید و همین سبب ارجاع همگان به این آثار مدوّن و انتشار یافته شد.

۱. المدخل فی التعریف بالفقه الاسلامی، ص ۲۰۷-۲۰۹.

۲. تاریخ الفقه الاسلامی، ص ۹۶؛ الاعلام زرکلی، ج ۵، ص ۲۴۸.

۳. تاریخ الفقه الاسلامی، ص ۹۶.

به آنان شد).^۱

فقهای مالکی:

۱. بکر بن علاء قشیری (م ۳۱۴)، نویسنده کتابهای الأحكام و الرد علی المزنی و اصول الفقه.
۲. محمد بن احمد بن محمد بن رشد قرطبی، (م ۳۲۰) که زعیم فقهای عصر خویش در اندلس به شمار می آمد. وی نویسنده کتاب بیان و التحصیل لما فی المستخرجة من التوجیه و التعلیل و دیگر کتب است.
۳. ابوبکر محمد بن عبدالله، معروف به «ابن عربی معافری» (م ۵۳۴)، صاحب آثاری چون احکام القرآن و المسالك فی شرح «موطأ مالک».

فقهای شافعی:

۱. قاضی ابو حامد احمد بن بشر مروزی (م ۳۶۲)، نویسنده کتاب الجامع و شرح مختصر المزنی.
۲. ابوالمعالی عبدالملک بن عبدالله جوینی، معروف به «امام الحرمین» (م ۴۷۸)، او کسی بود که «نظام الملک» برای وی در نیشابور «مدرسه نظامیه» را تأسیس کرد. از تألیفات اوست: «النهایه» در فقه و «البرهان» در اصول فقه.

۳. حجة الاسلام، ابو حامد محمد بن محمد بن محمد غزالی (م ۵۰۵)، نویسنده کتابهای البسیط، الوسیط، الوجیز، الخلاصه و المستصفی.

فقهای حنبلی:

۱. ابوالوفاء، علی بن عقیل بن محمد بن عقیل بن احمد بغدادی (م ۵۱۳)؛ وی نویسنده کتابهای

به هر حال، به نظر می رسد بیشترین تأثیر را در بسته شدن باب اجتهاد، هرج و مرج فقهی و کثرت مذاهب فقهی داشت و علت انحصار مذاهب، در این چهار مذهب، علل سیاسی، اجتماعی و کثرت پیروان این مذاهب بود. بدین ترتیب، سه قرن پس از ظهور اسلام و گرمی بازار اجتهاد، درهای آن بسته شد. قرن ها ادامه یافت و همه فقها به صورت مقلدانی برای این چهار فقیه معروف درآمدند. (برای اطلاع بیشتر در زمینه علل انسداد باب اجتهاد، به بحث «افتتاح باب اجتهاد» در این کتاب مراجعه شود).

فقهای برجسته دوره سوم:

هر چند عالمان و اندیشمندان این دوره، در محدوده مذاهب اربعه حرکت می کردند، اما به هر حال، این دوره نیز شاهد فقهای برجسته ای در این مذاهب بود، که نام برخی از آنان ذکر می شود.

فقهای حنفی:

۱. ابو جعفر طحاوی (م ۳۲۱)، که ریاست یاران ابوحنیفه را در مصر به عهده داشت.
۲. ابوبکر احمد بن علی جصاص (م ۳۷۰)، نویسنده کتاب احکام القرآن و شرح مختصر الطحاوی فی فروع الفقه الحنفی.

۳. شمس الائمه محمد بن احمد سرخسی (م ۴۳۰)، که اصولی و فقهی زبردست بود و کتاب مبسوط او در پانزده جلد منتشر شده است.

۱. ر. ک: المدخل الفقهي العام، مصطفى احمد زرقاء، ج ۱، ص ۱۷۷-۱۷۹؛

گرایید و رو به ضعف نهاد.

علت این مسأله، تحولاتی بود که در کشورهای اسلامی پدیدار شد، و عمده آن ضعف دستگاه خلافت اسلامی بود. خلافت اسلامی به دولتهای کوچک و حکومت‌های منطقه‌ای تبدیل شد. هجمه‌هایی از سوی دشمنان اسلام؛ مسیحیان و دوگانه پرستان، برای در هم شکستن کیان اسلام آغاز شد، این یورش در اواخر خلافت عباسیان آغاز شد.

از یک سو، جنگهای صلیبی (که از قرن پنجم قمری آغاز و به مدت دو قرن ادامه یافت)،^۲ سخت مسلمانان را درگیر خویش ساخت و شعله‌های آتش جنگ، همه را فراگرفت و از سوی دیگر، در همان زمان که پیکر کشور اسلامی، مجروح جنگهای صلیبی بود، حمله گسترده دیگری از ناحیه شرق توسط قوم مغول به بلاد اسلامی آغاز شد. هجومی که همه بلاد اسلامی را ویران ساخت و تا بغداد پایتخت خلافت اسلامی پیش رفت و آن را نیز تحت تصرف خود درآورد. دانشمندان زیادی کشته شدند و کتابخانه‌های فراوانی به آتش کشیده شد. کشورهای اسلامی از یک سو، تحت سیطره مغول از جانب شرق و از سوی دیگر تحت سیطره صلیبیون از جانب غرب قرار گرفتند.^۳

طبیعی بود که این هرج و مرج، در همه شئون

۱. برای آگاهی بیشتر، ر.ک: تاریخ التشریح الاسلامی، نوشته محمد خضری

بک، ص ۲۱۲ به بعد.

۲. ر.ک: دائرة المعارف القرن العشرين، ج ۵، ص ۵۳۱-۵۳۵: فرهنگ معین، واژه صلیبی.

۳. ر.ک: کامل ابن اثیر، ج ۱۲.

فراوانی است، از جمله: التذکره، الفنون و الفصول.

۲. احمد بن حسن بن احمد کوزانی (م ۵۱۶)، نویسنده کتابهای: الهدایه، الخلاف الکبیر و رؤوس المسائل.

۳. مجدالدین ابوالبرکات عبدالسلام بن ابی القاسم بن تیمیه (م ۶۵۲). و از آثار اوست: المحرر، الاحکام الکبری و المنتقی من احادیث الاحکام.^۱

ویژگی‌های دوره سوم:

مهمترین ویژگیهای این دوره امور ذیل است:

۱. بسته شدن باب اجتهاد.
۲. تلاش در مسیر فهم مذاهب فقهی و برتری هر یک بر دیگری، همراه با پاره‌ای از تعصبات مذهبی.
۳. تدوین مذاهب اربعه، به صورت‌های مختلف.
۴. تکمیل و تدوین علم اصول به گونه‌های متفاوت.
۵. گسترش مناظرات مذهبی میان بزرگان مذاهب.

دوره چهارم:

عصر رکود فقهی

این دوره، از اواسط قرن هفتم آغاز و تا اواخر قرن سیزدهم ادامه داشت و در واقع ادامه دوره قبل است.

پس از آنکه از قرن چهارم، مذاهب فقهی - هر چند در محدوده مذاهب اربعه - حرکتی فعال داشتند، از اواسط قرن هفتم، چرخ حرکت آنها به کندی

ویژگی دوره چهارم:

تنها ویژگی این دوره، حکومت تفکر تقلیدی بود. در نتیجه، در این دوره، کتاب‌های رسمی فتوایی زیاد شد و همین کتابها، پیوسته از مهمترین مراجع فقهی به شمار می‌آمد. برخی از محققان نام تعدادی از این فتاوای رسمی را چنین ذکر کرده‌اند:

«فتاوای تاتارخانیه، بزازیه، ظهیریه، هندیه، خیریه، زینیّه» و مانند آن؛ فتاوای خانیه، متعلق به قاضی خان، حسن بن منصور (م ۵۹۲) بود و فتاوای بزازیه، به حافظ الدین محمد، معروف به ابن بزاز (م ۸۲۷) تعلق داشت و فتاوای زینیّه، از ابن نجیم، زین العابدین مصری، از بزرگان فقهای حنفی بود.

فتاوای خیریه، متعلق به خیر الدین منیف فاروقی (م ۱۰۸۱) و فتاوای هندیّه که با نام «فتاوای عالمگیری» نیز شهرت داشت، توسط سلطان محمد اورنیک زیب از پادشاهان سلسله مغول که در

بلاد اسلامی و از جمله فقه اثر بگذارد. حرکت‌های فقهی، رو به خمودی گذاشت و تفکر بسته تقلید، بیش از پیش حکمفرما شد و (شدیدتر و گسترده‌تر از دوره قبل) به نقل آنچه که از گذشتگان به جای مانده بود، اکتفا گردید و حداکثر، گاه برای کتب گذشتگان شرحی نوشته می‌شد، یا تلخیص می‌گردید.^۱ هر چند در این دوره، برخی از علما کتابهایی را در فقه تدوین کردند، ولی نسبت به گستردگی کشور اسلامی و جمعیت مسلمین و همچنین طول این دوره (حدود ۶ قرن)، بسیار اندک است.^۲

برخی از فقهای دوره چهارم:

۱. عزّ بن عبدالسلام (م ۶۶۰).
 ۲. عبدالوهاب علی بن کافی (م ۷۷۱).
 ۳. تقی الدین ابوالحسن علی بن قاضی (م ۷۵۶).
 ۴. احمد بن علی بن حجر عسقلانی (م ۸۵۲).
 ۵. جلال الدین سیوطی (م ۹۱۱).
 ۶. شیخ الاسلام ابویحیی زکریا بن محمد انصاری (م ۹۲۶).
 ۷. احمد بن محمد بن علی بن حجر هیتمی (م ۹۷۴).
- استاد «مصطفی زرقا» درباره این دوره می‌نویسد: «در این عصر، تفکر تقلیدی بسته، حکمفرما بود و علما به جای پی‌جویی علل و مقاصد شریعت در فقه، به صرف حفظ و قبول آنچه در کتابهای فقهی آمده بود، اکتفا می‌کردند و در اواخر این دوره، تفکر عامیانه جای اندیشه‌های علمی را - نزد بسیاری از فقها - گرفته بود».^۳

۱. ر.ک: تاریخ الفقه الاسلامی، ص ۹۹ و ۱۰۴؛ المدخل الفقهي العام، ج ۱، ص ۱۸۶؛ تاریخ التشریح الاسلامی، خضری بک، ص ۲۲۵ و ۲۲۶.

۲. در حالی که این دوران عصر رکود فقه اهل سنت است، ولی همان‌گونه که در تشریح دوره‌های فقه اهل بیت (علیهم‌السلام) گذشت اواخر قرن ششم تا قرن یازدهم؛ (یعنی تا شروع عصر سطره اخباریون) دوره طلایی فقه اهل بیت (علیهم‌السلام) به شمار می‌آید و این دوران شاهد ظهور فقهای مهمی همچون ابن ادریس حلی (م ۵۹۸)؛ محقق حلی (م ۶۷۶)؛ علامه حلی (م ۷۲۶)؛ فخر المحققین (م ۷۷۱)؛ شهید اول (م ۷۸۶)؛ محقق کرکی (م ۹۴۰)؛ شهید ثانی (م ۹۶۶) و محقق اردبیلی (م ۹۹۳) و دیگر بزرگان - با دهها آثار ارزشمند فقهی - بود. در واقع در این چند قرن فقه اهل بیت (علیهم‌السلام) و فقه اهل سنت دو حرکت متعکس داشتند؛ فقه اهل بیت (علیهم‌السلام) رو به رشد و بالندگی و فقه اهل سنت رو به رکود و خمودی نهاد و شاید یکی از ادله آن، بروز جنگ‌های صلیبی و به دنبال آن فتنه مغول بود و با توجه به اینکه فقهای اهل سنت مورد حمایت حکومت‌ها بودند و حکومت‌های این دوران تحت فشار جنگ‌های سنگین مزبور قرار داشتند نمی‌توانستند حمایت‌های کافی از فقهای خود داشته باشند و بستر مناسبی را برای رشد فقهی آنان فراهم آورند.

۳. المدخل الفقهي العام، ج ۱، ص ۱۸۶.

هفت نفره، به ریاست احمد جودت پاشا تشکیل می‌شد. مبنای کار آنان، این بود که، قوانین را به سادگی، خالی از نقل اقوال مختلف و براساس یک رأی و نظر، در اختیار مجامع ذی ربط قرار دهند.

این مجله در نهایت، دارای ۱۸۵۱ ماده گردید؛ که از یک مقدمه و شانزده کتاب تشکیل شد، شانزده کتاب عبارت بود از: بیوع، اجارات، کفالت، حواله، رهن، امانت، هبه، غصب و اتلاف (یک کتاب)، شرکت، وکالت، صلح و ایپرا (یک کتاب)، شفعه و حَجْر و اکراه (یک کتاب)، اقرار، دعوی، قضا، بیّنه و سوگند (یک کتاب)»^۲.

ویژگی‌های دوره پنجم

مهمترین ویژگیهای این دوره چنین است:

۱. فعال شدن مجامع فقهی و تدوین کتابهای فقهی (در محدوده مذهب حنفی).
۲. پیدایش مجله الاحکام العدلیه و تدوین قوانین عام مدنی برای دادگاه‌ها.

دوره ششم:

عصر بیداری و احیای مجدد باب اجتهاد

هر چند شروع حرکت جدید فقهی از ابتدای قرن سیزدهم و با انتشار مجله الاحکام آغاز شد، ولی سالیان طولانی مجامع فقهی و مجالس افتا، در

هندوستان حکومت می‌کرد، جمع‌آوری شد. بسیاری از این فتوهای رسمی، چاپ شده و موجود است»^۱.

دوره پنجم:

عصر بازگشت تلاش فقهی

شروع این دوره، با تأسیس دولت عثمانی در قرن سیزدهم صورت گرفت. دولت عثمانی در مشرق ظهور کرد و به سمت غرب پیش رفت و در زمان سلطان محمد فاتح، از پادشاهان دولت عثمانی «قسطنطنیه» فتح شد. اسلام تا نیمی از اروپا را در بر گرفت و عمده کشورهای اسلامی، کشور واحدی را تشکیل دادند و به همین سبب، مسلمانان دارای شوکت و عظمتی فوق‌العاده شدند.

با توجه به اینکه مذهب رسمی دولت عثمانی، حنفی بود، هم‌تتها صرف نوشتن کتابها و شرح و بسط کتب پیشین در ارتباط با مذهب حنفی شد. این تلاشها در محدوده فقه حنفی انجام شد و سبب رشد و توسعه آن مذهب گردید. به موجب تعامل دولت عثمانی با دولت‌های غربی و روی آوردن دولت عثمانی، به تدوین قوانین منضبط و حکومتی، رشدی تازه در مسیر اجتهاد در محدوده فقه حنفی اتفاق افتاد. هر چند دیگر مذاهب، همچنان در رکود، باقی ماندند.

محققان می‌گویند: «شروع این دوره با پیدایش مجله الاحکام العدلیه در سال ۱۲۸۶ آغاز شد. این مجله در واقع دستورالعمل‌های واحد قضایی برای دادگاه‌ها بود، که توسط جمعی به صورت قانون مدنی عام، منتشر می‌شد. این جمع به وسیله گروهی

۱. المدخل الفقهی العام، ج ۱، ص ۱۹۰؛ تاریخ الفقه الاسلامی، ص ۱۰۲ و ۱۰۳.
 ۲. ر. ک: المدخل الفقهی العام، ج ۱، ص ۱۹۶-۱۹۹؛ تاریخ الفقه الاسلامی، ص ۱۰۶-۱۰۹؛ تاریخ التشریح الاسلامی، ج ۲، ص ۲۹۷-۳۰۲.

مذهب برداشته شد.

در دسامبر ۱۹۳۶ میلادی، هیأت وزیران مصر موافقت کرد که قانون فقه با استفاده از فقه اسلامی - بدون تقييد به مذهب خاص - تدوين شود.^۲

۱. در اين كه سيّد جمال‌الدین اسدآبادی، اهل كدام كشور و دارای چه مذهبی است، میان شرح حال نویسان اختلاف نظر است، عمده نویسندگان اهل سنت وی را افغانی و دارای مذهب حنفی می‌دانند (ر. ک: دائرة معارف القرن العشرين، ج ۳، ص ۱۶۳؛ دائرة المعارف الاسلامیة، ج ۷، ص ۹۵). ولی به نظر جمعی از محققان، شهر اسدآباد از شهرهای استان همدان در ایران زادگاه اوست. هم‌اکنون نیز در اسدآباد همدان منزلی که وی در آنجا متولد شده موجود و شناخته شده است و اقوام و خویشان وی نیز در ایران و برخی در همان اسدآباد زندگی می‌کنند. از نظر مذهب نیز جعفری است؛ گرچه برای هدف بزرگتر که همان بیداری مسلمین و کاستن از حساسیت‌ها بود در کشورهای اهل سنت، خود را حنفی معرفی می‌کرد. همان‌گونه که به دو دلیل عمده خویش را افغانی می‌نامید:

نخست آنکه: افغانستان در صحنه ارتباطات بین‌المللی، کشوری مستقل و فعال و برخوردار از سفارتخانه و کنسولگری در دیگر کشورها نبود، از این رو سیّد جمال از تعقیب مأموران کشور خود در امان بود؛ ولی اگر خویش را ایرانی می‌نامید به راحتی توسط مأموران و سفارتخانه‌های ایران کنترل و تحت تعقیب قرار می‌گرفت.

دیگر آنکه: چون در آن زمان نسبت به عالمان ایرانی حساسیتی در دنیای اسلام وجود داشت، لذا خود را افغانی نامید.

(ر. ک: اعیان‌الشیعه، ج ۴، ص ۲۰۶-۲۱۳؛ بیدارگران اقالیم قبله، اثر محمدرضا حکیمی، ص ۶۹-۸۱).

۲. جالب است بدانیم که بعضی از فقها و اندیشمندان اهل سنت در برخی از مسائل فقهی نظر فقهای شیعه را انتخاب کرده‌اند؛ که نمونه روشن آن فتوای رییس وقت دانشگاه الازهر و مفتی بزرگ اهل سنت «شیخ محمود شلتوت» است که در مسأله سه طلاق در مجلس واحد گفت: «هر چند سه طلاق در یک جلسه و با یک عبارت از نظر مذاهب چهارگانه عامه، سه طلاق محسوب می‌شود، ولی طبق عقیده شیعه امامیه یک طلاق بیشتر به حساب نمی‌آید و چون به راستی از نظر قانون (و ظاهر آیات) رأی شیعه حق است، باید به آن عمل نمود. (مجله رساله الاسلام منتشر شده در دارالتقريب بين المذاهب الاسلامیة بالقاهرة، سال یازدهم، شماره ۱، ص ۱۰۸). سپس این مسأله را گسترش داد و فتوای تاریخی خود را چنین صادر کرد: «إنّ مذهب الجعفریة المعروف بمذهب الشيعة الامامية الاثنا عشریة مذهب يجوز التبعيد به شرعاً كسائر مذاهب اهل السنة: مذهب جعفری که به مذهب شیعه امامیه اثناعشری معروف است، مذهبی است که تبعید به آن شرعاً - همانند تبعید به

محدوده مذهب حنفی - که مذهب رسمی دولت عثمانی بود - فتوا صادر می‌کردند؛ تا آنکه جمعی از مصلحان و اندیشمندان، این حصر را شکستند و برای امر قانون گذاری اسلامی، از همه مذاهب استفاده کردند.

نخستین کسی که چنین تلاشی را آغاز کرد - به گفته برخی از اندیشمندان - سیّد جمال‌الدین اسدآبادی (م ۱۳۱۴) بود. تلاش وی آن بود که فقه را از منابع اصلی و نخستین خود برگیرد و با جمود بر مذهبی معین مبارزه کند. وی پایه گذار نهضت فکری تازه‌ای در شرق گردید و با تلاشهای او قرن چهاردهم به عصر بیداری مسلمین مبدل گشت.^۱

پس از سیّد جمال، تلاشهای وی توسط شاگرد برجسته او، شیخ محمد عبده پی‌گیری شد. آنها فقه را از تقييد به مذهب خاص آزاد کردند و در اواخر سال ۱۹۱۴ میلادی، لجنه‌ای از علما و دانشمندان در مصر، گرد هم آمدند که اعضای آن از مفتی الازهر، برخی از بزرگان دستگاه قضایی و استادان دانشگاه‌های حقوق و علوم قضایی تشکیل می‌شد.

آنان قوانین احوال شخصیّه را با استفاده از مذاهب چهارگانه نوشتند. این لجنه به سبب مخالفت جمع دیگری از علما - پس از مدتی - منحل شد؛ ولی اصلاح طلبی - که نیاز روز جامعه اسلامی بود - در میان مسلمین شدت گرفت و بار دیگر اصلاح قوانین با استفاده از تمامی مذاهب اربعه آغاز شد.

گام بعدی آن شد که در قانونگذاری بتوان به جز از مذاهب اربعه نیز استفاده کرد و در واقع، آخرین قدم‌ها برای آزادسازی فقه از انحصار در چهار

مذاهب اسلامی به مخالفت پرداخته و گاه با تندی و خشونت آنان را به «شُرک» متهّم می‌کنند.

سوم آنکه، وهابیت از جهتی بسیار جمود دارند و به همین دلیل، سالها با هر نوع آثار تمدن و بهره‌گیری از اختراعات دنیای علم مخالفت ورزیده و آن را حرام می‌دانستند، هر چند روشنفکران اخیر آنان، در این برنامه‌ها تجدید نظر کرده‌اند.^۳

ویژگی‌های دوره ششم:

این دوره دارای دو ویژگی مهم است:

۱. شروع نهضت اصلاح طلبی در ارتباط با فقه اسلامی و خروج اجتهاد از انحصار فقه حنفی و بهره‌گیری از سایر مذاهب.
۲. گسترش نهضت اصلاح طلبی و استفاده از آرای همه فقها و مجتهدان مذاهب اسلامی و وضع قوانین، براساس بهترین آرا و سازگارترین فتواها با مقتضیات و نیازهای زمان.

در این نهضت جدید، اندیشمندان بر این اعتقادند که آرای فقها و صحابه و پس از آن تابعین، همان اعتبار و ارزش را دارد که آرای ابوحنیفه و مالک و شافعی و احمد بن حنبل دارد. بنابراین، هیچ ضرورتی ندارد که همه، به فتوای یک مجتهد عمل کنیم؛ بلکه ممکن است از فتوای مجتهدان مختلف - از صحابه و تابعین - هر کدام که با نیاز زمان سازگارتر است استفاده کنیم.^۱

برخی از صاحب نظران معتقدند، مبارزه با تقلید و تلاش برای فتح باب اجتهاد، نخست توسط ابن تیمیّه (م ۷۵۸) و شاگردش ابن قیم جوزیه (م ۷۵۱) آغاز شد. آنان به تقلید و طرفداران آن سخت تاختند و اندیشمندان را به اجتهاد از کتاب خدا و سنت رسول خدا و روش سلف صالح فراخواندند.

در اواخر قرن دوازدهم نیز محمد بن عبدالوهاب (م ۱۲۰۶) شیوه ابن تیمیّه را ادامه داد و بر همان اساس، مذهب وهابی را بنا نمود.^۲

ولی حقیقت آن است که وهابیت و مؤسس آن، هر چند از سویی به حرکت اجتهادی و مراجعه به کتاب و سنت - فارغ از برداشت مذاهب چهارگانه - معتقد بود؛ ولی چند نکته را نباید در این ارتباط فراموش کرد:

نخست آنکه، آنان همچنان مذهب حنبلی دارند و از فقه احمد بن حنبل پیروی می‌کنند.

دیگر آنکه، آنچه امروز از مذهب وهابیت در مخالفت با دیگر مذاهب شهرت دارد، غالباً مسائل اعتقادی، مانند برداشت آنها از مسأله توحید و شرک و توسّل و مانند آن است که در این عناوین آنها با همه

→ سایر مذاهب اهل سنت - جایز است.

آنگاه به مسلمین توصیه می‌کند که این مذهب را بشناسند و خود را از تعصب نابجا نسبت به مذهب معین آزاد کنند. (همان مدرک، ص ۲۲۸).

۱. تاریخ الفقه الاسلامی، ص ۱۱۲-۱۱۵ (با تلخیص)، همچنین ر.ک: المسدّخل فی التّعریف بالفقه الاسلامی، ص ۱۵۴-۱۶۱؛ تاریخ التّشريع الاسلامی، ج ۲، ص ۳۰۳-۳۶۰.

استاد محمد فرید وجدی نیز به صراحت معتقد به افتتاح باب اجتهاد و دوام این افتتاح هست و برای آن ادله روشنی اقامه می‌کند (ر.ک: دائرة المعارف قرن العشرین، ج ۳، ص ۲۵۳-۲۵۵).

۲. تاریخ الفقه الاسلامی، ص ۱۰۱؛ تاریخ تشریح الاسلامی، ج ۲، ص ۳۶۶.

۳. ر.ک: کشف الارتیاب فی اتباع محمد بن عبدالوهاب، مقدّمه اولی؛ تاریخ آل سعود، ناصر السعید؛ وهابیت بر سر دوراهی (نوشته آیه الله مکارم شیرازی).

منابع و مآخذ

- تهران، ١٤٠٤ ق.
١٤. بيدارگران اقلیم قبله، محمد رضا حکیمی، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، تهران.
١٥. پیام قرآن، آیه الله ناصر مکارم شیرازی و همکاران، مدرسه الامام امیرالمؤمنین، چاپ اول، ١٣٦٧ ش.
١٦. تاریخ ابن خلدون، عبدالرحمن بن خلدون مغربی، دارالکتب اللبنانی.
١٧. تاریخ بغداد، ابوبکر احمد بن علی (خطیب بغدادی)، دارالفکر، بیروت.
١٨. تاریخ التشريع الاسلامی، شیخ محمد الخضری بک، دار المعرفة، بیروت، چاپ دوم، ١٤١٧ ق.
١٩. تاریخ التشريع الاسلامی، علی محمد معوض - عادل احمد عبدالموجود، دارالکتب العلمیة، بیروت، چاپ اول، ١٤٢٠ ق.
٢٠. تاریخ الخلفاء، جلال الدین سیوطی، دارالقلم، بیروت، چاپ اول، ١٤٠٦ ق.
٢١. تاریخ الفقه الاسلامی، بدران ابوالعینین بدران، دارالنهضة العربیة، بیروت.
٢٢. تاریخ یعقوبی، ابن واضح احمد بن ابی یعقوب (یعقوبی)، دار صادر، بیروت.
٢٣. تدریب الراوی فی شرح تقریب النوای، جلال الدین سیوطی، مطبعة السعادة، مصر، چاپ دوم، ١٣٨٥ ق.
٢٤. تذکرة الحفاظ، شمس الدین محمد بن احمد ذهبی، دارالکتب العلمیة، چاپ اول، ١٤١٩ ق.
٢٥. التفسیر الکبیر، امام فخر رازی، دارالکتب العلمیة، تهران، چاپ دوم.
٢٦. تنقیح المقال فی علم الرجال، علامه شیخ عبدالله مامقانی، مطبعة مرتضویة، نجف اشرف، ١٣٥٢ ق.
٢٧. تهذیب الکمال، جمال الدین ابوالحجاج یوسف المزنی،

١. الاحتجاج، ابومنصور احمد بن علی طبرسی، انتشارات اسوه، چاپ اول، ١٤١٣ ق.
٢. الارشاد، محمد بن نعمان (شیخ مفید)، دارالمفید.
٣. الاستیعاب فی معرفة الاصحاب، یوسف بن عبدالله بن محمد بن عبدالبر القرطبی، دارالکتب العلمیة، چاپ اول، ١٤١٥ ق.
٤. الاعلام، خیرالدین زرکلی، دارالعلم للملایین، بیروت، چاپ هشتم، ١٩٨٩ میلادی.
٥. اعلام الوری، فضل بن حسن طبرسی، مؤسسه آل البيت لإحياء التراث، قم، چاپ اول، ١٤١٧ ق.
٦. اعیان الشیعة، سید محسن امین، دارالتعارف، بیروت، چاپ پنجم.
٧. امالی شیخ طوسی، ابوجعفر محمد بن حسن طوسی، دارالثقاف، قم، چاپ اول، ١٤١٤ ق.
٨. امل الآمل، محمد بن حسین حرّ عاملی، دارالکتب الاسلامی، قم، ١٣٦٢ ش.
٩. انوار البهیة، حاج شیخ عباس قمی، مؤسسه منشورات دینی مشهد.
١٠. أدوار علم الفقه و اطواره، شیخ علی آل کاشف الغطاء، دارالزهراء، بیروت، چاپ اول، ١٣٩٩ ق.
١١. بحار الانوار، علامه محمدباقر مجلسی، مؤسسه الوفاء، بیروت، چاپ دوم، ١٤٠٣ ق.
١٢. بررسی اجمالی مبانی اقتصاد اسلامی، علامه شهید مرتضی مطهری، انتشارات حکمت، چاپ اول.
١٣. بصائر الدرجات، محمد بن حسن صفّار، مؤسسه اعلمی،

۴۲. السرائر، ابن ادریس حلی، نشر اسلامی وابسته به جامعه مدرّسین، قم، ۱۴۱۰ ق.
۴۳. السنن الكبرى، احمد بن حسين بيهقي، دارالفكر، بيروت.
۴۴. السنن، محمد بن عيسى ترمذی، دارالفكر، بيروت، چاپ دوم، ۱۴۰۳ ق.
۴۵. سير اعلام النبلاء، شمس الدين محمد بن احمد ذهبی، مؤسسه الرساله، بيروت، چاپ نهم، ۱۴۱۳ ق.
۴۶. سيره پیشوایان، مهدی پیشوایی، مؤسسه امام صادق، قم، چاپ دوم، ۱۳۷۴ ش.
۴۷. سیمای فرزندگان، آیه الله جعفر سبحانی، مؤسسه امام صادق علیه السلام، قم، چاپ اول، ۱۳۷۹ ش.
۴۸. صحیح بخاری، ابو عبدالله، محمد بن اسماعیل بخاری، دارالجيل، بيروت.
۴۹. صحیح مسلم، ابوالحسين مسلم بن حجاج نیشابوری، دار احیاء التراث العربی، بيروت، چاپ دوم، ۱۹۷۲ م.
۵۰. صحیفه امام، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، تهران، چاپ اول، ۱۳۷۸ ش.
۵۱. الصواعق المحرقة، ابن حجر هيثمی مالکی، مكتبة القاهرة، ۱۳۸۵ ق.
۵۲. طبقات اعلام الشيعة، شيخ آقابزرگ تهرانی، مؤسسه اسماعیلیان، قم، چاپ دوم.
۵۳. طبقات الكبرى، ابن سعد، دار بيروت للطباعة و النشر، چاپ اول، ۱۴۰۵ ق.
۵۴. الغيبة، محمد بن حسن طوسی، مؤسسه معارف اسلامی، قم.
۵۵. فصلنامه فقه اهل بیت، سال اول، شماره اول.
۵۶. الفقه الاسلامی و ادلته، دکتر وهبه الزحیلی، دارالفكر، دمشق، چاپ چهارم، ۱۴۱۸ ق.
- تحقیق دکتر بشار عواد معروف، مؤسسه الرساله، بيروت، چاپ چهارم، ۱۴۱۳ ق.
۲۸. جامع المقاصد (مقدمه تحقیق)، تحقیق مؤسسه آل البيت لاحیاء التراث، قم، چاپ اول، ۱۴۰۸ ق.
۲۹. خورشید فقاقت، علی کریمی جهرمی، انتشارات دارالقرآن الکریم، قم، چاپ اول، ۱۳۷۳ ش.
۳۰. دائرة المعارف الاسلامیة الشيعیة، حسن الامین، دارالتعارف، بيروت، چاپ پنجم، ۱۴۱۵.
۳۱. دائرة المعارف بزرگ اسلامی، مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی، تهران، چاپ اول، ۱۳۷۹ ش.
۳۲. دائرة المعارف بستانی، بطرس بستانی، دار المعرفة، بيروت.
۳۳. دائرة المعارف القرن العشرين، محمد فريد و جدی، دارالفكر، بيروت.
۳۴. الذريعة الى تصانيف الشيعة، شيخ آقابزرگ تهرانی، دار الاضواء، بيروت، چاپ سوم، ۱۴۰۳ ق.
۳۵. الرجال، ابن داوود، حسن بن علی حلی، منشورات الرضی، قم، ۱۳۹۲ ق.
۳۶. الرجال، طوسی، محمد بن حسن طوسی، نجف اشرف، ۱۳۸۱ ق.
۳۷. الرجال، کشی، ابو عمرو کشی، مؤسسه اعلمی، كربلا.
۳۸. الرجال، نجاشی، احمد بن علی، بيروت، ۱۴۰۹ ق.
۳۹. روضات الجنّات، محمد بن باقر خوانساری، چاپخانه حیدریه، تهران، ۱۳۹۰ ق.
۴۰. ریاض العلماء، میرزا عبدالله افندی اصفهانی، منشورات کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی، قم، ۱۴۰۳ ق.
۴۱. ریاض المسائل، سید علی بن سید محمد بن علی طباطبایی، مؤسسه آل البيت، قم، چاپ اول، ۱۴۱۸ ق.

٥٧. الفكر السامى فى تاريخ الفقه الاسلامى، محمد بن حسن حجوی ثعالبي، مكتبة العلميه، مدينه منوره، چاپ اول، ١٣٩٦ ق.
٥٨. الفهرست شيخ طوسى، محمد بن حسن طوسى، دانشگاه مشهد، ١٣٥١ ق.
٥٩. الفوائد الرجاليه، سيد محمد مهدى بحر العلوم، نشر مكتبة الصادق، تهران، ١٤٠٥ ق.
٦٠. الفوائد المدنيه، محمد امين استرآبادى، دارالنشر لاهل البيت.
٦١. القواعد الفقيهيه، آية الله ناصر مكارم شيرازى، منشورات دارالعلم، قم، ١٣٨٢ ق.
٦٢. الكافى، ابو جعفر محمد بن يعقوب كلينى، دار صعب - دار التعارف، بيروت، چاپ چهارم، ١٤٠١ ق.
٦٣. الكامل فى التاريخ، ابن اثير، دار صادر - دار بيروت، بيروت، ١٣٨٥ ق.
٦٤. كشف اللثام، محمد بن حسن اصفهانى (فاضل هندی)، مؤسسه نشر اسلامى (جامعه مدرسين حوزه علميه قم)، چاپ اول، ١٤١٦ ق.
٦٥. كفاية الاصول، شيخ محمد كاظم (آخوند) خراسانى، مؤسسه آل البيت، قم، چاپ دوم، ١٤١٧ ق.
٦٦. كنز العمال، متقى هندی، مؤسسه الرساله، بيروت، چاپ پنجم، ١٤٠٥ ق.
٦٧. الكنى و الالقاب، شيخ عباس قمى، كتابخانه صدر، تهران، چاپ چهارم، ١٣٩٧ ق.
٦٨. مجمع البيان، ابو على فضل بن حسن طبرسى، با تحقيق جمعى از دانشمندان، (ده جلدى)، مؤسسه اعلمى، بيروت، چاپ اول، ١٤١٥ ق.
٦٩. مجله نور علم، جامعه مدرسين حوزه علميه قم، (شماره هشتم)، بهمن ١٣٦٣.
٧٠. المدخل الفقهي العام، مصطفى احمد الزرقاء، دارالفكر، چاپ نهم.
٧١. المدخل فى التعريف بالفقه الاسلامى، محمد مصطفى شلبى، دارالنهضة العربيه، بيروت، ١٤٠٥ ق.
٧٢. المراجعات، سيد شرف الدين عاملى، چاپ مجمع جهانى اهل بيت، قم، چاپ اول.
٧٣. مستدرک الصحيحين، محمد بن محمد الحاکم نيشابورى، دار المعرفة، بيروت، ١٤٠٦ ق.
٧٤. مسند احمد، امام احمد بن حنبل، دار صادر، بيروت.
٧٥. المعتبر فى شرح المختصر، محقق حلى، نشر مؤسسه سيدالشهدا، ١٣٦٤ ش.
٧٦. معجم رجال الحديث، آية الله سيد ابوالقاسم خويى، منشورات مدينة العلم، چاپ سوم، ١٤٠٣ ق.
٧٧. معجم فقه السلف، محمد المنتصر كتانى، چاپ جامعه ام القري، مکه مكرمه، ١٤١٠ ق.
٧٨. مكاتيب الرسول، آية الله على احمدى ميانجى، مؤسسه دارالحديث الثقافيه، تهران، چاپ اول، ١٤١٩ ق.
٧٩. الملل و النحل، عبدالكريم بن ابى بكر احمد شهرستانى، دارالفكر، بيروت، چاپ دوم، ١٤٢٢ ق.
٨٠. المنتظم فى تاريخ الامم و الملوك، عبدالرحمن بن على بن محمد بن الجوزى، دارالكتب العلميه، بيروت، چاپ اول، ١٤١٢ ق.
٨١. منتهى المقال فى احوال الرجال، ابو على حائرى (شيخ محمد بن اسماعيل مازندرانى)، مؤسسه آل البيت، قم، چاپ اول، ١٤١٦ ق.
٨٢. موسوعة الامام الخويى، مؤسسه احياء آثار امام خويى، قم، چاپ اول، ١٤١٨ ق.

- ٨٣ موسوعة طبقات الفقهاء، آية الله جعفر سبحانى، مؤسسه امام صادق، قم، چاپ اول، ١٤١٨ ق.
- ٨٤ موسوعة الفقه الاسلامى (موسوعة جمال عبدالناصر)، المجلس الاعلى لشؤون الاسلامى، قاهره، ١٤١٠ ق.
- ٨٥ موسوعة الفقه الاسلامى طبقاً لمذهب اهل بيت، مؤسسه دائره معارف الفقه الاسلامى، قم، چاپ اول، ١٤٢٣ ق.
- ٨٦ الموسوعة الفقهيه (موسوعة كويتى)، وزارت اوقاف و شئون اسلامى كويت، چاپ چهارم، ١٤١٤ ق.
- ٨٧ الموسوعة الفقهيه الميسره، شيخ محمد على انصارى، مجمع الفكر الاسلامى، چاپ دوم، ١٤٢٣ ق.
- ٨٨ ميزان الاعتدال، ابو عبدالله محمد بن احمد ذهبى، دار المعرفة، بيروت.
- ٨٩ نقباء البشر، شيخ آقابزرگ تهرانى، دار المرتضى، مشهد، چاپ دوم، ١٤٠٤ ق.
- ٩٠ وسائل الشيعه، محمد بن حسن حرّ عاملى، دار احياء التراث العربى، بيروت، چاپ چهارم، ١٣٩١ ق.
- ٩١ وفيات الاعيان، ابن خلكان ابو العباس احمد بن محمد، دار صادر، بيروت.



منابع استنباط از دیدگاه فقه‌های اسلام

● منابع مورد اختلاف در استنباط

- قیاس
- استحسان
- مصالح مرسله
- سدّ و فتح ذرایع

● تعارض ادلّه

● منابع اصلی و مورد اتفاق استنباط

- قرآن مجید
- سنّت
- اجماع
- دلیل عقل
- قواعد فقهیّه
- اصول عملیّه

منابع استنباط از دیدگاه فقه‌های اسلام

پیش‌گفتار

دارد به عنوان مبین و مبلغ از سوی خدا مطرح است:

﴿يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ﴾.^۳

قرآن در سوره نحل، تشریح حکم از سوی غیر خدا را، نادیده گرفتن ولایت الهی بر حلال و حرام‌ها دانسته و آن را افترای می‌داند: ﴿وَلَا تَقُولُوا لِمَا تَصِفُ أَلْسِنَتَكُمُ الْكَذِبَ هَذَا حَلَالٌ وَهَذَا حَرَامٌ لِّتَفْتَرُوا عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ إِنَّ الَّذِينَ يَفْتَرُونَ عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ لَا يَفْلِحُونَ﴾.^۴

از انحصار حاکمیت به پروردگار در نظام تکوین، تعبیر به توحید در خالقیت و توحید در ربوبیت می‌شود که قرآن در این باره می‌فرماید: ﴿هَلْ مِنْ خَالِقٍ غَيْرِ اللَّهِ يَرْزُقُكُمْ مِنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ؟ أَمْ يَأْتِي خَالِقِي غَيْرِ اللَّهِ وَجُودًا وَأَنْتُمْ لَا تَشْكُرُونَ﴾.^۵

در آیات فراوان دیگری به صورت کلی انحصار حکم به خداوند مطرح شده است: ﴿وَاللَّهُ يَحْكُمُ لَا

موضوع بحث کلیاتی درباره منابع استنباط احکام از دیدگاه فقه‌های مکتب اهل بیت علیهم‌السلام و فقه‌های اهل سنت است. روشن است که نتیجه بررسی گسترده چنین بحثی، چندین کتاب حجیم خواهد شد ولی در اینجا به صورت گذرا بر مرور به این بحث اکتفا می‌شود. امید است شیفتگان تحقیق، زوایای بیشتری از این مبحث را شناسایی کرده و به جستجو و تأمل در آن بپردازند.

در مقدمه لازم است نکاتی تذکر داده شود:

اول. نظام تشریح همانند نظام تکوین، فقط در اختیار پروردگار و تحت اراده اوست و هیچ کس جز خداوند حق تشریح و وضع احکام شرعی را ندارد. آن چه وظیفه انبیا علیهم‌السلام بوده، تبلیغ و بیان احکام خداوند بوده است: ﴿مَا عَلَى الرَّسُولِ إِلَّا الْبَلَاغُ﴾.^۱

﴿قَالَ إِنَّمَا الْعِلْمُ عِنْدَ اللَّهِ وَأُبَلِّغُكُمْ مَا أُرْسِلْتُ بِهِ﴾؛ وی گفت: علم تنها نزد خداست و من، آن چه را بر آن مبعوث شده‌ام، ابلاغ می‌کنم.^۲

حتی رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم با آن برتری که بر سایر انبیا

۱. مانند، آیه ۹۹.

۲. احقاف، آیه ۲۳.

۳. مانند، آیه ۶۷.

۴. نحل، آیه ۱۱۶.

۵. فاطر، آیه ۳.

راهی را که به یقین منتهی می شود بر سایر راهها مقدم می دارند. سپس راههای ظنی و ادله گمان آور (امارات) را جستجو می کنند و پس از آن هنگام شک و تردید، به دنبال ادله احکام ظاهری می روند.^۴ منابع استنباط در همه جا منتهی به یقین نمی شود بلکه بخشی از آنها ظن به حکم شرعی می آورند و برخی حتی شک وجدانی را نیز بر طرف نمی کنند. اینجاست که فقیه باید اعتبار ادله ظنی و همچنین اعتبار اصول و قواعدی را ثابت کند که در حال شک، وظیفه عملی انسان را مشخص می کند.

علمی که این گونه مباحث در آن صورت می گیرد، «علم اصول» نام دارد و به چنین حکمی که با ادله ظنی و یا با اجرای اصول هنگام شک به دست می آید، «حکم ظاهری» می گویند و البته ادله حجیت احکام ظاهری باید با قطع و یقین ثابت گردد، لذا مشهور گفته اند: «ظنیة الطريق لا تنافی قطعیة الحكم».^۵ برخی از علمای اهل سنت در ترتیب ادله چنین گفته اند: اولین دلیلی که مجتهد را از همه ادله دیگر بی نیاز می کند و با وجود آن به هیچ دلیل دیگری نیاز ندارد، اجماع است که اگر آن را به دست آورد لازم نیست سایر ادله را پی گیری کند و لذا کتاب و سنت مخالف با آن را باید تأویل کند یا منسوخ بدانند، سپس در رتبه دوم نوبت به کتاب و سنت متواتر، آنگاه نوبت به خبر واحد و قیاس می رسد.^۶

مُعَقَّبٌ لِحُكْمِهِ؛ خداوند است که حکم می کند و هیچ کس بر رد حکم خدا قادر نیست».^۱

از انحصار حاکمیت به پروردگار در مقام تشریح به توحید در حاکمیت تعبیر می شود و این مطلب نیز در قرآن بازتاب گسترده ای دارد. قرآن در این باره می فرماید:

«إِنَّ الْحُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ أَمَرَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ»؛ حکم تشریح تنها در دست خداست پس او به شما بندگان امر نموده که جز او کسی را نپرستید، دین استوار این است».^۲

شایان ذکر است که حاکمیت انحصاری خداوند در مقام تشریح، با این نکته منافات ندارد که مثلاً پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله در مواردی خاص و جزئی به اذن پروردگار از مقام تشریح برخوردار باشد.^۳

* * *

دوم. عموم فقهای اسلام با صرف نظر از مذاهب مختلفی که دارند، در اهم منابع استنباط با یکدیگر اشتراک نظر دارند، قرآن و سنت دو رکن اساسی در به دست آوردن احکام است، تفاوتی که هست در نحوه برداشت از قرآن و در محدوده سنت و در نحوه حجیت اجماع و در میزان ارزش عقل، در استنباط احکام می باشد. همچنین مذاهب اسلامی در برخی دیگر از منابع فقهی، مانند قیاس، استحسان و مذهب صحابه و... تأملاتی دارند که در خلال مباحث آینده خواهد آمد.

* * *

سوم. نحوه به کارگیری ادله و منابع استنباط از سوی فقها، از نظم خاصی پیروی می کند. آنان طبیعتاً

۱. رعد، آیه ۴۱.

۲. یوسف، آیه ۴۰.

۳. ر. ک: انوار الفقهاء، کتاب البیع، ص ۵۱۶ - ۵۲۸.

۴. الاصول العامة للفقهاء المقارن، ص ۸۰.

۵. رسائل (فرائد الاصول)، ص ۲۶.

۶. روضة الناظر، ج ۲، ص ۳۸۹؛ مجموعة فتاوی ابن تیمیة، ج ۳، ص ۳۶۴.

۱۴۶ قمری وفات یافته در حالی که شافعی در سال ۱۵۵ قمری متولد شده است.^۵

کتاب‌های مربوط به آیات الاحکام فراوان هستند و شاید بسیاری از آنها در گذر تاریخ از بین رفته‌اند. از جمله صاحب کنز العرفان مکرراً از کتابی به نام «النهاية في تفسير خمس مائة آية» نام می‌برد و در تفسیر آیات الاحکام از آن، مطلب نقل می‌کند، با آنکه این کتاب امروز در میان ما نیست.^۶

در هر حال در ارتباط با قرآن سه مسأله مورد توجه است: یکی در ناحیه صدور یعنی انتساب آن به خداوند و دیگر تحریف‌ناپذیری قرآن و سوم در ناحیه دلالت و برداشت احکام از قرآن.

قرآن کلام خداست:

این بحث بحثی کلامی است که در آن براساس ادله و شواهد گوناگون اثبات می‌شود که قرآن کلام خداوند است و این اعتقاد تمامی مسلمانان است. آنان قرآن را وحی الهی می‌دانند که از سوی خدا در اختیار پیامبر ﷺ قرار گرفته و خود پیامبر نیز در هنگام دریافت وحی، یقین داشت که این کلام از سوی خداست. سپس پیامبر نیز بدون کم و زیاد، آن را بر مردم تلاوت کرده و به آنان رسانده است و پس از آن هم تا به امروز تغییر و تحریفی در آن به وجود

اینک با توجه به این مقدمات، بحث را ابتدا با طرح منابعی که فی‌الجمله مورد اتفاق است آغاز نموده و سپس به ذکر منابع دیگر استنباط می‌پردازیم.

منابع اصلی و مورد اتفاق در استنباط

الف) قرآن مجید

اساسی‌ترین و مهم‌ترین مأخذ احکام خداوند، قرآن است. کتاب خدا مشتمل بر اصول عقاید، تاریخ، اخلاق و احکام است. بخش مربوط به احکام را اصطلاحاً «آیات الاحکام» یا «احکام القرآن» نامیده‌اند. گفته شده: تعداد آیات الاحکام در قرآن، پانصد آیه است.^۱ ولی برخی گفته‌اند: از معظم آیات قرآن به نحوی، استفاده احکام می‌شود: به نحو صریح یا با استنباط از آیه‌ای بدون ضمیمه کردن آیات دیگر، یا با انضمام دو یا چند آیه به یکدیگر^۲ و یا با انضمام آیه، به روایتی که مفسر و مبیین آن است، ولی این سخن سخنی اغراق‌آمیز است.

در کشف الظنون نخستین کتاب درباره احکام القرآن، کتاب شافعی (م ۲۰۴) دانسته شده است^۳ در حالی که ابن ندیم در «الفهرست» در ضمن کتب آیات الاحکام از احکام القرآن کلبی یاد کرده است،^۴ که نام کامل وی ابونصر، محمد بن سائب بن بشر کلبی است و از اصحاب امام صادق علیه السلام و از دانشمندان امامیه است. شیخ آقا بزرگ تهرانی در کتاب «الذریعه» به استناد نوشته ابن ندیم اولین کتاب احکام قرآنی را از محمد بن سائب کلبی دانسته و می‌افزاید: وی در سال

۱. الإیتقان، ج ۴، ص ۴۰: اللباب فی اصول الفقه، ص ۵۱.

۲. اللباب فی اصول الفقه، ص ۴۹ و ۵۰.

۳. کشف الظنون، ج ۱، ص ۲۰.

۴. الفهرست، ص ۱۰۸.

۵. الذریعه، ج ۱، ص ۴۰.

۶. مقدمه کنز العرفان به قلم آقای واعظزاده خراسانی، ص ۱۱.

دلایل و شواهد فراوانی در علم کلام و علوم قرآنی درباره حقایق قرآن مجید اقامه شده است. حقایق به این معنا که قرآن موجود در میان ما همان قرآنی است که بر پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله نازل شده است. این مطلب را از راه وجوه مختلف اعجاز و از راه تواتر قرآن در میان تمامی عصرها و نسلها از صدر اسلام تا کنون می توان اثبات کرد.

مرحوم بلاغی تعداد وجوه اعجاز در قرآن را در حدود ۱۲ مورد می شمارد.^۶ مناهل العرفان آن را چهارده مورد،^۷ و بالاخره کسانی همچون سیوطی در کتاب معترك الاقران تا سی و پنج وجه در اعجاز قرآن بیان نموده اند.^۸

تحریف ناپذیری قرآن:

به اعتقاد محققان اسلامی اعم از شیعه و اهل سنت قرآن نه تنها در زمان نزول، دست خوش تغییر نشده، بلکه پس از آن تا به امروز نیز تغییری نکرده و آنچه هم اکنون در دست ماست همان قرآن نازل شده بر پیامبر است. احتمال تحریف در قرآن از شباهت بی اساسی است که مطرح شده است. (مراد از تحریفی که مورد بحث ماست، کم یا زیاد یا تبدیل شدن قرآن موجود نسبت به قرآن واقعی است).

نیامده و آن چه هم اکنون در دست ماست همان قرآن واقعی و کلام الله حقیقی است. حتی به عقیده بعضی ترتیب آیات و سوره ها، آغاز و پایان سور به صورت کنونی که دست ماست، همان چیزی است که از طرف خداوند توسط جبرئیل امین بر پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله فرستاده شده است.^۱ (به زودی بحث تحریف ناپذیری قرآن خواهد آمد).

مقصود از این که قرآن وحی الهی است فقط در معنا و مفهوم نیست، بلکه مراد آن است که عین الفاظ آن، کلام خداست و از اینجا تفاوت عمده، میان روایات و قرآن مشخص می شود زیرا بسیاری از احادیث، عین الفاظ پیامبر و ائمه علیهم السلام نیستند بلکه از قبیل نقل به معنا هستند و اجازه تغییر عبارات و الفاظ در احادیث با حفظ معنا، از سوی ائمه علیهم السلام به راویان داده شده است.^۲ محدثان و فقهای امامیه بالاتفاق و اکثر اهل سنت نقل به معنا را در احادیث جایز می دانند، فقط تعداد کمی از اهل سنت آن را مجاز نمی شمردند.^۳

ولی در نقل متن قرآن نقل به معنا جایز نیست، لذا وقتی خداوند مثلاً آیه **﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾** را بر پیامبر نازل می کند با آنکه کلمه «قل» خطاب خاص به پیامبر است، ولی ایشان هنگام تلاوت بر مردم آن را حذف نکرد، بلکه همان گونه که دریافت کرده بود بر مردم می خواند و یا اگر یک جا **﴿تُنذِرَ أُمَّ الْقُرَىٰ وَمَنْ حَوْلَهَا﴾**^۴ بدون «واو» آمده و جای دیگر **﴿وَلْتُنذِرَ أُمَّ الْقُرَىٰ وَمَنْ حَوْلَهَا﴾**^۵ با «واو» آمده، پیامبر این دو گونه وحی را با حفظ امانت و بدون تغییر به مردم رسانده است.

۱. اصول الفقه، ج ۲، ص ۵۱.

۲. الفوائد الحائریه (وحید بهبهانی)، ص ۲۸۴.

۳. معالم الدین، ص ۲۰۳.

۴. شوری، آیه ۷.

۵. انعام، آیه ۹۲.

۶. آلاء الرحمن، ج ۱، ص ۳۳-۴۸.

۷. مناهل العرفان، ج ۲، ص ۵۷۴ به بعد.

۸. معترك الاقران، ج ۱، از اول تا آخر.

به تحریف قرآن به برخی از مذاهب اسلامی است غافل از آنکه با این کار خودشان تقویت نمی‌شوند، بلکه ناخودآگاه قرآن تضعیف می‌گردد و شبهه تحریف در اذهان زنده می‌شود.

آنچه مسلم است، اینکه اکثریت قریب به اتفاق علمای فریقین تحریف را رد کرده‌اند و لذا به هیچ مذهبی نمی‌توان قول به تحریف را نسبت داد و معتقدان به تحریف قرآن، جماعت قلیلی هستند که با توجه به ادله متقن که اجمالاً به آن اشاره شد، عقیده آنان باطل و قول آنان بی‌اساس است.

اساساً چگونه دست تحریف‌گران به سوی کتابی باز می‌شود که از آغاز نزول آن، پیوسته در همه محافل در نماز و غیر نماز قرائت می‌شده و در هر عصر و زمان حافظان فراوانی داشته و حتی کاتبان وحی را به هنگام نزول تا چهل نفر نوشته‌اند و تمام تعلیمات مورد نیاز مسلمانان در آن بوده و هست و به یقین احتمال تحریف در چنین کتابی غیر عاقلانه است.

حجیت نصوص و ظواهر قرآن:

با توجه به اینکه در بحث گذشته روشن شد که قرآن از جهت صدور قطعی است، اینک بحث درباره دلالت قرآن است. شکی نیست که آیات قرآن نامفهوم نمی‌باشد؛ ولی این‌گونه نیست که همه قرآن

درباره تحریف، روایاتی نقل شده، که بعضی ضعیف و بعضی به معنای تحریف معنوی و بعضی به معنای تفسیر کلمات و جمله‌های قرآن است.^۱

بعضی چنین می‌پندارند که این‌گونه روایات تنها در بعضی از کتب شیعه آمده است، در حالی که چنین روایاتی بیشتر در کتب برادران اهل سنت دیده می‌شود.^۲

ولی این روایات علاوه بر آنچه گفته شد، مخالف با کتاب و سنت معتبر است، زیرا قرآن کتابی است که هیچ‌گونه باطلی، نه از پیش رو و نه از پشت سر به آن راه ندارد: «لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ»^۳. این آیه نفوذ هر گونه باطلی را در قرآن (از جمله تحریف) در زمان نزول و در زمان‌های بعد، از سوی هر شخص یا گروهی نفی می‌کند.

در جای دیگر می‌فرماید: «ما قرآن را نازل کردیم و به طور قطع ما حافظ و نگهبان آن هستیم؛ «إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ»^۴. و همچنین حدیث ثقلین که تمسک به کتاب را تا دامنۀ قیامت واجب و عدم جدایی آن از عترت را تا هنگام ورود بر حوض و در محضر پیامبر، فرض نموده، دلیل بر عدم تحریف قرآن تا پایان دنیاست، زیرا دستور تبعیت از کتاب تحریف یافته به کسی داده نمی‌شود.

حقیقت آن است که ادعای تحریف، محاربه با اساسی‌ترین رکن اسلام است و متأسفانه برخی از نابخردان برای اختلاف افکنی میان مسلمانان و از کار انداختن صدای دلسوزانۀ منادیان وحدت اسلامی، همواره دنبال فتنه‌انگیزی بوده و یکی از مسائلی که پیوسته آن را مطرح می‌کنند، اتهام اعتقاد

۱. توضیح کامل را در این زمینه در کتاب انسوارالاصول، ج ۲،

ص ۳۴۰ مطالعه فرمایید.

۲. ر.ک: مسند احمد، ج ۱، ص ۳۹۴؛ صحیح ترمذی، ج ۵، ص ۱۹۱.

۳. فصلت، آیه ۴۲.

۴. حجر، آیه ۹.

منازعات و اسناد معاملات و... ظواهر سخن هر گوینده‌ای را به نفع یا ضرر او حجت قرار می‌دهند و شارع مقدس اسلام نیز در گفتگوی خود با مردم، از طریقه اهل سخن خارج نشده و روش جدیدی ابداع نکرده است، بلکه طریقه آنان را امضا کرده است.

۲. لزوم نقض غرض

زیرا غرض از وضع الفاظ و قوانین مربوط به حقیقت و مجاز، استعاره، کنایه و...، تفهیم و تفهیم است و با عدم حجیت ظواهر، این غرض تأمین نخواهد شد.^۴

حجیت ظواهر قرآن و بررسی سخن

اخباری‌ها:

اهل سنت بحث حجیت ظواهر قرآن را مسلم گرفته و گفته‌اند: ظاهر قرآن حجت است مگر آنکه دلیلی بر تأویل، تخصیص یا نسخ آن داشته باشیم.^۵ این بحث در کتب علم اصول شیعه به طور مبسوط‌تر مطرح شده است، و علت آن پیدایش تفکر اخباری‌ها مبنی بر عدم امکان استنباط احکام از ظواهر قرآن است.

اخباری‌ها می‌گویند: «روایات متعددی در منع تفسیر قرآن و استنباط احکام از آن وارد شده و ما در غیر ضروریات دین، راهی جز «سماع عن

از جهت دلالت و افاده معنا، قطعی و یقینی باشد چرا که خود قرآن آیاتش را به محکّمات و متشابهات تقسیم کرده است: ﴿مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ﴾.^۱ اما آیات متشابه را می‌توان در پرتو محکّمات تفسیر و تبیین کرد.

مطلب دیگر اینکه محکّمات به دو بخش تقسیم می‌شوند: نصوص که در افاده معنا به حدی روشن هستند که احتمال خلاف در آن راه ندارد و ظواهر که ظنی الدلالة هستند.^۲

عموم علمای اسلام ظواهر را فی الجملة حجت می‌دانند. گرچه حجیت خصوص ظواهر قرآن به دلیل ویژگی‌های خاص آن از سوی اخباری‌ها (گروهی از محدثان امامیه) مورد تردید قرار گرفته است.^۳ از سخن برخی از آنها استفاده می‌شود که ظهور مطلقاً (چه در قرآن و چه در غیر قرآن) حجت است، ولی خصوصیت قرآن این است که، ظهوری در آن انعقاد نیافته است و آن چه ظواهر قرآن به حساب می‌آید، در حقیقت متشابهاتی هستند که ماگمان می‌کنیم ظواهرند!

ادله حجیت ظواهر:

حجیت ظواهر الفاظ به طور کلی از مسلمات است و نیاز به دلیل ندارد، ولی در عین حال دو دلیل می‌توان بر آن اقامه کرد:

۱. ارتکاز عقلا

مردم در هنگام گفتگو، به ظواهر سخن یکدیگر اعتماد می‌کنند و در مکاتبات، اقارها، استدلال‌ها،

۱. آل عمران، آیه ۷.

۲. الاتقان، ج ۲، ص ۹.

۳. الفوائد المدنیة، ص ۴۷؛ الفوائد الحائریة، ص ۲۸۳.

۴. انوارالاصول، ج ۲، ص ۳۲۴ و ۳۲۳.

۵. المهدب فی اصول الفقه المقارن، ج ۳، ص ۱۲۰۲.

تفسیر نمایند و به تعبیر دیگر: پیش داوری‌های خود را بر قرآن تحمیل کنند. این کار به یقین جایز نیست و ارتباطی با حجیت ظواهر قرآن ندارد.

یا به روایاتی تمسک کردند که می‌گوید: فهم قرآن مخصوص پیامبر و امامان معصوم است^۶ در حالی که منظور از این روایات تنها متشابهات یا بطون قرآن است نه ظواهر قرآن.

شاهد این سخن این است که امامان اهل بیت علیهم‌السلام بارها و بارها اصحاب و یاران خود را به قرآن ارجاع می‌دادند و حتی به هنگام تعارض احادیث می‌فرمودند: حدیثی را که موافق قرآن است بگیری و حدیث مخالف ظاهر قرآن را رها سازید.^۷

در بعضی از احادیث^۸ می‌خوانیم: هنگامی که راوی دربارهٔ مسأله‌ای از امام سؤال کرد، فرمود: «يعرف هذا وامثاله من كتاب الله عزوجل: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾^۹؛ این حکم و مانند آن از قرآن استفاده می‌شود در آنجا که می‌فرماید: احکامی که موجب عسر و حرج گردد، در دین نیست».

یا هنگامی که راوی از امام سؤال می‌کند: به چه دلیل می‌فرمایید مسح بعضی سر در وضو کافی است،

الصادقین علیهم‌السلام» نداریم.^۱ گاه می‌گویند: دانش قرآن مخصوص پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم و امامان معصوم علیهم‌السلام است، زیرا ایشان مخاطب قرآن هستند نه دیگران و مردم باید در فهم قرآن به ایشان مراجعه کنند.^۲

با آنکه عقیده اخباری‌ها توسط محققان معروف از علمای امامیه مورد نقد قرار گرفته و جواب داده شد، ولی متأسفانه عده‌ای نتوانسته یا نخواسته‌اند میان نظر اخباری‌ها و سایرین فرق بگذارند. آنان افکار خاص اخباری‌ها در این زمینه را به تمام علمای مکتب اهل بیت علیهم‌السلام نسبت داده‌اند و به جای بررسی مجموع احادیث در این موضوع و یا مراجعه به آرای دانشمندان شیعه، روایات خاصی را به صورت گزینشی پیدا کرده و حتی گاهی حدیث‌ها را تقطیع نموده و بدون بررسی فقه الحدیث و یا جستجو از سایر روایات و پیگیری از مخصّص و مقید و ناسخ و معارض، برداشت ابتدایی خود را موضع همه علمای شیعه، بلکه موضع رسمی مذهب اهل بیت علیهم‌السلام به حساب آورده‌اند.^۳

عجب آنکه در یکی از این کتاب‌ها مطلبی را دربارهٔ قرآن به شیعه نسبت داده و آدرس مطلب را به کتاب یکی از اخباری‌ها به نام «مشارق الشمس الدرّیة» داده است.^۴

به هر حال اخباری‌ها به ظواهر روایاتی استدلال کرده‌اند که هیچ کدام دلالت بر مقصود آنها ندارد، از جمله روایات نهی از تفسیر به رأی.^۵ در حالی که می‌دانیم منظور از تفسیر به رأی، آن است که ظواهر قرآن را که طبق ادبیات عرب، مفهوم است رها کنند و آن را مطابق میل و خواسته‌های خود

۱. الفوائد الممدّیة، ص ۴۷.

۲. هداية الأبرار، ص ۱۵۵.

۳. اصول مذهب الشیعه الاثنی عشریة، ج ۱، ص ۱۵۵ به بعد.

۴. موقف الرافضة فی القرآن، ص ۳۶۲.

۵. وسائل الشیعه، ج ۱۸، ابواب صفات القاضی، باب ۱۳، ح ۲۸، ۶۶ و ۷۹.

۶. همان مدرک، ح ۳، ۶، ۹، ۱۰، ۱۲، ۱۵ و ...

۷. همان مدرک، باب ۹.

۸. همان مدرک، ج ۱، باب ۳۹، از ابواب وضوء، ح ۵.

۹. حج، آیه ۷۸.

اطلاق دارد و تمام اوامر و نواهی پیامبر را شامل می‌شود. خداوند با این آیه اطاعت پیغمبر را در آن چه برای مردم آورده و آن چه نهی کرده واجب نموده است که شامل قول و فعل و تقریر می‌شود و سپس با بیان جمله: «وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ»، هشدار داده و تخلف از آن را مستلزم کیفر دانسته است.

همچنین در آیه ۵۹ سوره نساء اطاعت از رسول الله واجب شمرده شده است: «أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ...».

نیز در آیه ۳ و ۴ سوره نجم می‌فرماید: «وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ * إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ»، که اثبات می‌کند تمام گفته‌های پیغمبر صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ از ناحیه خداست و به عبارتی دیگر همه آنها وحی است، منتهی قسمتی از وحی، قرآن است و قسمتی دیگر، احادیث آن حضرت.

حجیت سنت امامان اهل بیت عَلَيْهِمُ السَّلَام:

حجیت سنت امامان معصوم عَلَيْهِمُ السَّلَام براساس ادله‌ای قابل اثبات است. مسأله حجیت قول ائمه و لزوم اطاعت از آنها و اتصاف آنان به مقام عصمت، مباحثی هستند که در علم کلام مطرح است. به عقیده پیروان مکتب اهل بیت عَلَيْهِمُ السَّلَام امامان معصوم عَلَيْهِمُ السَّلَام از قبیل مجتهدانی نیستند که به حدس و گمان اجتهاد کنند و گاهی با هم اختلاف داشته باشند تا در نتیجه فتوای آنان برای مقلدینی که احراز شرایط اجتهاد آنها را

فرمود: «لمكان الباء؛ به جهت وجود «باء» در آیه «وَأَمْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ»^۱ که معنای بعض را می‌دهد.^۲ به هر حال حجیت نصوص و ظواهر قرآن واضح‌تر از آن است که نیاز به بحث زیادی داشته باشد و افکار اخباری‌ها امروز در مجامع و حوزه‌های علمی شیعه هیچ گونه طرفداری ندارد و می‌توان آن را جزء عقاید منقرض شده و پایان یافته به حساب آورد.

ب) سنت

دومین منبع استنباط به اتفاق تمامی فقهای اسلام، سنت است. سنت در اصل عبارت است از آن چه به جز قرآن از نبی اسلام صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ صادر شده، چه قول باشد (که شامل کتاب و نوشته نیز می‌شود) و چه فعل یا تقریر، مشروط به آنکه مربوط به احکام شرعیه باشد.^۳

فقهای مکتب اهل بیت عَلَيْهِمُ السَّلَام سنت را تعمیم داده و گفته‌اند: سنت عبارت است از قول و فعل و تقریر معصوم، (پیامبر صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ و امامان اهل بیت عَلَيْهِمُ السَّلَام).^۴

حجیت سنت رسول خدا صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ:

حجیت سنت رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ با ادله مختلفی قابل اثبات است چرا که با قبول نبوت و رسالت آن حضرت جای هیچ گونه شکی نسبت به آن باقی نمی‌ماند، ضمن آنکه از قرآن نیز می‌توان بر این مطلب استدلال کرد:

خداوند در سوره حشر آیه ۷ می‌فرماید: «وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا». این آیه

۱. مانده، آیه ۶.

۲. وسائل الشیعه، ج ۱، باب ۲۳، ابواب وضوء، ح ۱.

۳. المذهب فی اصول الفقه المقارن، ج ۲، ص ۶۰۷.

۴. الاصول العامة، ص ۱۶۱: اصطلاحات الاصول، ص ۱۴۱.

در هر حال در این حدیث، نبی گرامی اسلام ﷺ تمسک به اهل بیت را همانند تمسک به قرآن واجب نموده و آن را عامل مصون ماندن از گمراهی ها قرار داده است. همچنین در روایات دیگر، اهل بیت ﷺ امان برای اهل زمین^۵ و سفینه نجات^۶ معرفی شده‌اند، که مدارک آن در کتب برادران اهل سنت موجود است.

پاره‌ای از مناقشات نسبت به حجیت سنت

امامان اهل بیت ﷺ:

مهم ترین ایراد بر حجیت احادیث امامان معصوم ﷺ سه ایراد است:

ایراد اول: دین در زمان رسول خدا ﷺ کامل شده، چنانکه از آیه «اکمال» استفاده می شود:

﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتَمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي﴾^۷

و همچنین پیامبر فرمود:

«ما مِنْ شَيْءٍ يُقَرَّبُكُمْ إِلَى الْجَنَّةِ وَيُبَاعِدُكُمْ مِنَ النَّارِ إِلَّا وَقَدْ أَمَرْتُكُمْ بِهِ وَ مَا مِنْ شَيْءٍ يَبَاعِدُكُمْ مِنَ الْجَنَّةِ وَيُقَرَّبُكُمْ مِنَ النَّارِ إِلَّا وَقَدْ نَهَيْتُكُمْ عَنْهُ»^۸

بدین معنا که همه واجبات و محرماتی که بهشت و جهنم را در پی دارد برای شما بیان کردم.

کرده‌اند حجّت باشد و برای مجتهد دیگر حجّت نباشد. بلکه امامت، عهدی است الهی و منصبی است که از سوی خدا به آنان تفویض شده و آنان مبلغ احکام واقعی الهی هستند که هر معصومی آن را از معصوم قبل، دریافت کرده است. چنانکه در روایت امیرمؤمنان ﷺ وارد شده که فرمود: رسول خدا ﷺ درهایی از علم بر من گشود که از هر باب آن ابواب فراوان دیگری گشوده می شود^۱ و در روایتی از فضیل بن یسار از امام باقر ﷺ آمده: اگر ما همانند دیگران براساس رأی خود، حکم کنیم گمراهیم بلکه حدیث ما براساس برهان روشنی از جانب پروردگار ماست که آن را برای پیامبرش بیان و آن حضرت آن را برای ما بیان داشته است: «بَيِّنَةٌ مِنْ رَبِّنا بَيِّنَةٌ لِنَبِيِّه فَبَيِّنَةٌ لِنَبِيِّه لَنَا»^۲.

ولی اساس حجیت سنت اهل بیت ﷺ قبل از هر چیز حدیث ثقلین است که تمسک به عترت را در کنار قرآن واجب نموده است. این حدیث شریف میان اهل سنت و شیعه متواتر است و ۳۶ نفر از صحابه آن را نقل کرده‌اند^۳ و به جز محدثان امامیه، ۱۸۰ نفر از علما و محدثان اهل سنت آن را آورده‌اند و در برخی از طرق نقل آن آمده که این حدیث را پیامبر در حجة الوداع و در برخی دیگر وارد شده که در مدینه هنگام بیماری در اواخر عمر و در نقل سوّمی آمده که پس از حجة الوداع در غدیر خم و مطابق نقل چهارمی پس از سفر طائف فرموده است، و این نشان می دهد که پیامبر در مناسبت های مختلفی به خاطر اهمیت کتاب و عترت آن را فرموده باشد.^۴

۱. مناقب آل ابی طالب به نقل از حافظ ابونعیم، ج ۲، ص ۴۴. این روایت را صدوق در خصال با ۲۴ سند نقل کرده است. (خصال، ص ۶۴۲).
 ۲. بصائر الدرجات، ص ۳۱۹: بحارالانوار، ج ۲، ص ۱۷۳، ح ۷.
 ۳. جامع احادیث الشیعه، ج ۱، ص ۴۶ به بعد.
 ۴. الصواعق المحرقة، ص ۱۵۰.
 ۵. همان مدرک، ص ۱۵۱ و ۲۳۴: مستدرک حاکم، ج ۳، ص ۱۴۹.
 ۶. الصواعق المحرقة، ص ۱۵۰.
 ۷. مانده، آیه ۳.
 ۸. کافی، ج ۲، ص ۷۴. و ر.ک: کنزالمعمال، ج ۴، ص ۲۴، ح ۹۳۱۶.

می‌گویند از قرآن و سنت است یا به رأی خویش است؟ حضرت می‌فرماید: «بل كل شيء نقوله في كتاب الله و سنته نبیّه؛ آن چه را بیان می‌کنیم از کتاب الهی و سنت پیامبرش است».^۲ در روایت دیگری آمده: «لسنا من رأیت في شيء؛ ما از اصحاب رأی نیستیم. (همه آنچه را می‌گوییم نقل از پیامبر است)».^۳

در روایتی دیگر، امام باقر علیه السلام به جابر بن یزید جعفی می‌فرماید: اگر بر اساس رأی خویش نظر بدهیم از هلاک شدگان هستیم.^۴

به هر حال، عقیده مدرسه اهل بیت علیهم السلام این است که امام علیه السلام خازن علم الهی و حافظ شرع و وارث پیامبر اسلام و حافظ سرّ خدا و حامل کتاب خدا و داعی الی الله است. ائمه کسانی هستند که: «لَا يَسْبِقُونَهُ بِالْقَوْلِ» یعنی بر فرمان خدا پیشی نمی‌گیرند. و به فرمان او عمل می‌کنند، «وَهُمْ بِأَمْرِهِ يَعْمَلُونَ».^۵

ابن سعد در طبقات نقل می‌کند از علی بن ابی طالب علیه السلام سؤال شد: چرا بیشترین روایات را شما از رسول الله صلی الله علیه و آله نقل می‌کنید؟ فرمود: زیرا هر چه سؤال می‌کردم، پیامبر جواب مرا می‌داد و هر کجا ساکت می‌شدم پیامبر خود سخن را آغاز می‌کرد. آیه‌ای نازل نشد مگر آنکه محل نزول و شأن نزول آن را می‌دانم.^۶

۱. بصائر الدرجات، ص ۳۱۹؛ بحارالانوار، ج ۲، ص ۱۷۲، ح ۲. نظیر این روایت در کنز العمال، ج ۱۳، ص ۱۶۴، ح ۳۶۴۹۹، از امیرمؤمنان علی علیه السلام نقل شده است.

۲. بصائر الدرجات، ص ۳۲۱؛ بحارالانوار، ج ۲، ص ۱۷۴، ح ۸.

۳. کافی، ج ۱، ص ۵۸.

۴. جامع احادیث الشیعه، ج ۱، ص ۳۸.

۵. انبیاء، آیه ۲۷.

۶. طبقات ابن سعد، ج ۲، ص ۳۳۸.

بنابراین، نقصی در دین وجود نداشته و ندارد تا بیان امامان بخواهد آن را تکمیل کند، پس نمی‌توان غیر از خدا و رسول، شخص یا اشخاصی را منبع تشریح دانست، زیرا التزام به آن التزام به نقص دین در زمان حیات رسول الله صلی الله علیه و آله است.

پاسخ:

اکمال دین در زمان رسول الله صلی الله علیه و آله قطعی و مسلم است ولی باید مقصود از اکمال را مشخص کرد.

اولاً: این ایراد در ابتدا به کسانی وارد است که معتقد به حجیت قول صحابه، حجیت قیاس، استحسان و وجود منطقه الفراغ در دین و اجتهاد الرأی در ما لا نصّ فیه هستند. آنان نیز باید تضاد دیدگاه خویش را با آیه اکمال دین، برطرف کنند.

ثانیاً: اکمال دین غیر از ابلاغ دین است. دین در زمان رسول خدا صلی الله علیه و آله کامل شده است و آن چه ائمه معصومین علیهم السلام برای مردم بیان کرده‌اند، از باب تکمیل نبوده بلکه از باب ابلاغ دینی بوده که در زمان رسول خدا صلی الله علیه و آله به کمال خویش رسیده بود نه رأی شخصی آنان تا آنها کامل کننده دین باشند، در حدیثی از امام باقر علیه السلام آمده است:

«لو انا حدثنا برأينا ضللنا كما ضلّ من كان قبلنا ولكننا حدثنا ببیتة من ربنا بیته لنبیّه فیته لنا؛ اگر به رأی خویش با شما سخن بگوییم گمراه شده‌ایم چنان که قبل از ما گمراه شدند لیکن ما به هدایت و راهنمایی خداوند که برای پیامبر صلی الله علیه و آله تبیین کرد و سپس او ما را راهنمایی نمود، سخن می‌گوییم».^۱

در روایتی سماعه یکی از یاران امام هفتم به موسی بن جعفر علیه السلام عرض می‌کند: آیا آن چه شما

«و کَلَّمَا أُحَدِّثُكَ بِهَذَا الْإِسْنَادِ؛ یعنی هر حدیثی از من با همین سند است.»^۳ البتّه ائمه اطهار علیهم السلام غالباً هنگام بیان احادیث، سند را تا رسول الله به جهت وضوح آن، نقل نمی کردند فقط هنگامی که برخی از اهل سنت در مجلس بودند سند را به پیامبر صلی الله علیه و آله می رساندند، بر همین اساس روایات جمعی از اهل سنت که راویان از اهل بیت علیهم السلام محسوب می شود غالباً با اتصال سند به رسول الله همراه است.

ایراد دوم: اگر پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله این احکامی را که ائمه علیهم السلام به مردم ابلاغ خواهند نمود، می دانسته و ابلاغ نکرده است، پس حق را کتمان کرده و کتمان حق حرام است. چنانکه قرآن می فرماید: «لَتَبَيِّنَنَّهٗ لِلنَّاسِ وَلَا تَكْتُمُونَهُ»^۴.

و جای دیگر می فرماید:

«إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنْزَلْنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَالْهُدَىٰ مِنْ بَعْدِ مَا بَيَّنَّاهُ لِلنَّاسِ فِي الْكِتَابِ أُولَٰئِكَ يَلْعَنُهُمُ اللَّهُ وَيَلْعَنُهُمُ اللَّاعِنُونَ»؛ کسانی که دلایل روشن و وسیله هدایتی را که نازل کردیم - بعد از آنکه در کتاب برای مردم بیان نمودیم - کتمان کنند، خدا آنان را لعنت می کند و همه لعن کنندگان نیز آنها را لعن می کنند»^۵.

بنابراین چون پیامبر علم به احکام خداوند دارد و وظیفه ایشان ابلاغ است، پس باید احکام را به مردم برساند، نه آنکه به دیگران بسپارد تا آنان ابلاغ کنند.

پیامبر به امیرالمؤمنین علی علیه السلام فرمود: آن چه را بر تو املا می کنم، بنویس. علی علیه السلام عرض کرد: یا رسول الله! می ترسید فراموش کنم؟ فرمود: نه من از خدا خواسته ام که تو حافظ علوم من باشی، ولی برای امامان پس از خود بنویس و به امام حسن اشاره کرد و فرمود: «هذا أولهم» و به امام حسین اشاره کرد و فرمود: «و هذا ثانيهم» سپس فرمود: امامان بعدی از نسل اویند.^۱

با توجه به روایت اخیر، جواب ایراد دیگری نیز داده می شود که می گویند: بسیاری از احادیث شیعه از طریق امام باقر و امام صادق علیهم السلام و ائمه پس از آن دو، رسیده است و آنان رسول خدا را درک نکرده اند، پس احادیث آنان از نظر سند، «ارسال» دارد؛ یعنی واسطه ها در نقل میان پیغمبر و امامانی که رسول الله را درک نکرده اند ساقط شده و مشخص نیست چه کسانی این احادیث را از رسول الله صلی الله علیه و آله برای ائمه اهل بیت علیهم السلام نقل کرده اند و خبر مرسل حجیت ندارد. پاسخ اینکه: در روایاتی، سلسله سند توسط ائمه علیهم السلام مشخص گردیده، از جمله: امام صادق علیه السلام به هشام بن سالم و حماد بن عثمان و دیگران می فرمود: «حدیثی حدیثُ اَبی و حدیثُ اَبی حدیثُ جدی و حدیثُ جدی حدیثُ الحسین علیه السلام و حدیثُ الحسین حدیثُ الحسن علیه السلام و حدیثُ الحسن حدیثُ امیرالمؤمنین علیه السلام و حدیثُ امیرالمؤمنین حدیثُ رسول الله صلی الله علیه و آله و حدیثُ رسول الله قولُ الله عزوجل»^۲.

در روایتی دیگر وقتی جابر از حضرت باقر علیه السلام خواست که احادیث خود را مستند کند، فرمود: حدیث من از پدرم از رسول الله است، سپس فرمود:

۱. ینابیع الموده، ج ۱، ص ۷۳.

۲. کافى، ج ۱، ص ۵۳.

۳. امالی مفید، ص ۴۲.

۴. آل عمران، آیه ۱۸۷.

۵. بقره، آیه ۱۵۹.

پس از عیسی علیه السلام از حواریون آن حضرت سخنان آن حضرت را شنیدند و قبول کردند، ولی اعتراض نکردند که چرا خود پیغمبر مستقیماً حکم را به ما نرسانده و چرا حکم را کتمان کرده است؟

ایراد سوم: بنا بر عقیده پیروان اهل بیت علیهم السلام که ائمه اطهار علیهم السلام مقام عصمت را دارا هستند و علم و حقانیت آنان مسلم است، نباید روایات منقول از ائمه علیهم السلام با یکدیگر تناقض و تعارض داشته باشند و این با مقام علمی و با عظمت اهل بیت سازگار نیست در حالی که روایات معارض و مختلف در کتب حدیث شیعه وجود دارد.

پاسخ؛ اولاً: مسأله تعارض نه تنها در احادیث ائمه علیهم السلام بلکه در احادیث نبوی صلی الله علیه و آله نیز مطرح است و اهل سنت نیز در کتب اصولی خویش بحث تعارض روایات و کیفیت جمع و ترجیح را مطرح کرده‌اند.^۱
ثانیاً: عوامل متعددی منشأ تعارض اخبار می‌گردد که به برخی از آنها اشاره می‌شود:

۱. خطای راوی در فهم روایات. در بسیاری از موارد، نصوص با یکدیگر تعارض نداشته‌اند بلکه راوی در فهم کلام پیامبر صلی الله علیه و آله یا امام علیه السلام گرفتار اشتباه شده است.

۲. از بین رفتن قرائن لفظیه و حالیه. در زمان صدور روایات، قرائنی همراه آن بوده خصوصاً قرینه سیاق که با تقطیع روایات این قرائن از بین رفت و تعارض به وجود آمده است.

۳. نقل به معنا توسط راویان. منظور این است که تمام راویان در نقل به معنا دقیق نبودند بلکه گاهی

پاسخ: «کتمان ما انزل الله» عبارت است از مخفی کردن آنچه بیان و اعلام آن واجب است. ابلاغ و رساندن احکام از نظر زمان و مکان و نحوه بیان و این که به چه کسانی و در چه شرایطی باید ابلاغ شود، مقرراتی دارد.

توضیح اینکه: برخی از احکام موضوع آن تحقق پیدا نکرده یا مصلحت بیان آن فراهم نشده و لذا حتی در زمان رسول الله صلی الله علیه و آله احکام تدریجاً بر مردم می‌شد، با اینکه پیامبر صلی الله علیه و آله از آن آگاه بود، ولی کسی بر پیامبر اشکال نکرده که چرا آن حضرت با اینکه از همه احکام الهی اطلاع داشته، در طول نبوت ۲۳ ساله، آنها را تدریجاً برای مردم بیان کرده، و چرا کتمان حق کرده است. زیرا بیان همه احکام در زمان واحد بر مردم سنگینی می‌کند و سبب فرار آنها از دین می‌شود. به همین دلیل پیامبر صلی الله علیه و آله احکام اسلام را تدریجاً بیان فرمود و بیان قسمتی را به اهل بیت علیهم السلام سپرد.

علاوه بر آنکه ابلاغ و رساندن پیام الهی توسط پیامبر به این معنا نیست که احکام را به گوش تک تک مسلمانان برساند بلکه اگر به گوش گروهی خاصی که آنان واسطه ابلاغ به سایرین می‌شوند برسد ابلاغ و بیان و عدم کتمان حق، صادق است و گرنه این اشکال بر همه پیامبران الهی و بر تمام آگاهان از مسائل وارد است که چرا حق را پنهان کرده‌اند؟

بسیاری از مسلمانان (حتی صحابه که پیامبر را دیده بودند) پس از رحلت آن حضرت سخنان پیامبر را از سایر اصحاب می‌شنیدند و بسیاری از مسیحیان

معقده من الثَّار؛ هر کس به من چیزی را که نگفته‌ام نسبت دهد جایگاه او در آتش خواهد شد»^۲ و در تاریخ روایات از افرادی همچون مغیره بن سعید و ابوالخطاب نام برده شده^۳ که به خاطر دست‌کاری در احادیث و ترویج تحریف در میان مردم مذمت شده‌اند.^۴

۸. وجود احکام موقت حکومتی. همانند آنچه در وجوب زکات در مورد استر در زمان امیر مؤمنان علیه السلام آمده بود ولی پس از آن زمان این حکم حکومتی پایان یافت.

چگونگی استنباط از فعل معصوم علیه السلام:

از آنجا که الفاظ در دلالت بر معانی، گویاتر از افعال هستند و سریع‌تر مقاصد را به مخاطب منتقل می‌کنند، لذا امر و نهی لفظی صادر از معصوم علیه السلام، ظهور در وجوب و حرمت دارد و این گونه ظهورات قابل استناد است ولی آیا فعل معصوم مانند امر او ظهور و دلالت بر وجوب دارد؟ و آیا ترک عمل از سوی معصوم دلالت بر حرمت دارد؟ جای تردید و سؤال است.

به یقین فعل معصوم علیه السلام بر بیش از جواز (عدم حرمت) دلالتی ندارد. انجام یک عمل توسط معصوم علیه السلام فقط دال بر این است که این کار حرام نیست، اما وجوب را نمی‌توان از آن استفاده کرد؛ همان‌گونه که ترک یک کار نیز تنها بر عدم وجوب

اشتباهاتی در این زمینه رخ می‌داد و همین اشتباهات یکی از دلایل تعارض اخبار است.

۴. تدریجی بودن در بیان احکام از سوی پیامبر صلی الله علیه و آله و امامان معصوم علیهم السلام. منظور این است که بنای پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و امامان معصوم علیهم السلام، این نبوده است که هر حکمی از احکام را یک جا و به صورت کتاب قانون کامل، با تمام استثنائات و تبصره‌ها در اختیار مردم بگذارند، زیرا این کار چه بسا موجب بروز مشکلات برای جذب مردم می‌شد. لذا احکام به صورت تدریجی ابلاغ شد و گاه میان بیان شرایط، قیود و استثنائات و بیان اصل حکم فاصله‌های قابل ملاحظه‌ای پیدا می‌شد و همین امر سبب می‌شد که بعضی احساس کنند میان اصل حکم و قیود و شرایط آن، تعارض وجود دارد.

۵. مسأله تقیه از حکام ستمگر در قول یا سلوک امام علیه السلام که گاه منشأ توهم تعارض میان روایات می‌گردد.

۶. در نظر گرفتن شرایط مخاطب. گاهی سؤال کننده در وضعیتی قرار گرفته و شرایطی دارد که حکم او با دیگران فرق می‌کند ولی او جواب مربوط به خودش را به صورت قضیه مطلقه از قول امام علیه السلام به دیگران انتقال می‌دهد.

۷. ایجاد تحریف و تغییر در کلام امام علیه السلام از سوی مغرضان. زیرا همیشه افراد مغرض و معاند و منافقی حتی در عصر پیامبر صلی الله علیه و آله بوده‌اند که در احادیث تحریف ایجاد می‌کردند. چنانچه در روایتی از رسول خدا صلی الله علیه و آله نقل شده که فرمود: «کثرت علیّ الکذّابة»^۱ و جای دیگر فرمود: «من قال علیّ ما لم أقل فلیتوبوا»

۱. الغیبة نعمانی، ص ۷۶؛ احتجاج طبرسی، ج ۱، ص ۳۹۳.

۲. کنز العمال، ج ۱۰، ص ۲۹۵، ح ۲۹۴۸۹.

۳. رجال کشی، ص ۱۴۶.

۴. تعارض الادلة الشرعیة، ص ۲۸-۴۲.

برخی گفته‌اند: تقریر معصوم حجّت نیست، زیرا نهی از منکر و ارشاد جاهل در همه جا واجب نمی‌باشد نظیر موردی که عملی را مورد انکار قرار داده، ولی اثر نکرده باشد که دیگر نیازی به انکار مجدد نیست. جواب این است که این فرض خارج از محل کلام است زیرا محل کلام مواردی است که شرایط وجوب نهی از منکر و تعلیم جاهل فراهم است.

سنت صحابه:

جمهور اهل تسنن، به جای سنت اهل بیت، سنت صحابه را حجّت قرار داده‌اند،^۴ تا خلاء کمبود ادله را جبران کنند. آنان معتقدند که صحابی کسی است که پیامبر اسلام را در زمان حیات آن حضرت در حالی که مسلمان بوده است، دیده باشد و بر اسلام از دنیا برود.^۵ و اتفاق نظر دارند که هر کس اطلاق نام صحابی بر او صحیح باشد، عادل است.^۶ در حالی که پیروان مکتب اهل بیت علیهم‌السلام معتقدند، صحابه رسول صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم هر چند امتیاز و افتخار مصاحبت پیامبر را داشته‌اند، و در میان آنها شخصیت‌های والا مقام پیدا می‌شوند، ولی از نظر عدالت همانند اشخاص دیگر، جمعی عادل و گروهی غیر عادل بودند (به گواهی قرآن و حدیث و تاریخ).

دلالت دارد نه بر حرمت آن.^۱ مگر اینکه قرینه‌ای موجود باشد که فعل دلالت بر وجوب کند مانند آنکه پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم یا امام علیه‌السلام کاری را به قصد تعلیم حکم یا عبادتی به مردم، انجام دهد؛ یا مانند فعل و ترک مستمر معصوم علیه‌السلام که بعضی آن را دلیل بر وجوب یا حرمت دانسته‌اند.

اگر گفته شود: فعل پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم دلالت بر وجوب می‌کند، زیرا در قرآن تأسی به پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم در فعلی که او انجام می‌دهد واجب شده است، هر چند آن فعل بر شخص پیامبر واجب نباشد «لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِّمَن كَانَ يَرْجُوا اللَّهَ وَالْيَوْمَ الْآخِرَ»^۲.

در جواب می‌گوییم: «تأسی» چنین تعریف شده «أن تفعل مثل فعله صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم علی وجه من أجل فعله صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم»^۳ تأسی به پیامبر آن است که همانند کار او را انجام دهیم با همان نیتی که او انجام داده است پس اگر واجب باشد ما نیز به قصد واجب انجام دهیم و اگر مستحب یا مباح باشد ما نیز عملاً ملتزم به استحباب یا اباحه آن شویم، نه آنکه هر عملی را که پیامبر انجام داده، بر ما واجب باشد، هر چند بر او واجب نباشد.

چگونگی حجیت تقریر معصوم علیه‌السلام:

تقریر عبارت است از سکوت معصوم در برابر عملی که در محضر او (و یا در غیابش ولی با اطلاع او) انجام گیرد.

دلیل بر اعتبار و حجیت تقریر این است که اگر آن قول و عمل، حرام و منکر بود، باید معصوم با آن مخالفت می‌کرد، زیرا نهی از منکر واجب است.

۱. اصول الفقه، ج ۲، ص ۶۳.

۲. احزاب، آیه ۲۱.

۳. شرح المعالم، ج ۲، ص ۳۹۰.

۴. الموافقات شاطبی، ج ۴، ص ۷۴.

۵. الاصابه فی تمییز الصحابه، ج ۱، ص ۱۵۸.

۶. همان مدرک، ص ۱۶۲.

تقسیم زکات، بر تو خرده می‌گیرند اگر از آن به آنها بخشیده شود راضی می‌شوند و اگر چیزی داده نشود خشمگین خواهند شد».^۷ در جای دیگر می‌فرماید: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا أَنْ تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ فَتُصْحَبُوا عَلَيَّ مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ»؛ ای کسانی که ایمان آورده‌اید اگر فاسقی خبری برای شما بیاورد، تحقیق کنید، مبادا جمعیتی را به مصیبتی گرفتار کنید، سپس پشیمان شوید»^۸ که غالب مفسران اهل سنت آن را درباره ولید بن عقبه می‌دانند که از صحابه بود. ابن عاشور در تفسیر خود آن را مورد اتفاق می‌شمرد و روایات متضافره را ناظر به آن می‌داند.^۹

اضافه بر این قرآن در سوره نور و احزاب و براءت و منافقون، از گروهی از افراد به ظاهر مسلمان سخن می‌گوید که به ظاهر جزء صحابه بودند، ولی در باطن منافق بودند و نام‌های آنها هرگز ذکر نشده است. در داستان معروف افک که در سوره نور در پانزده آیه درباره نکوهش آنها سخن می‌گوید گروهی از همین افراد، به ظاهر مسلمان و جزء صحابه بودند. به هر حال جای تردید نیست که صحابه با تمام احترامی که دارند گروهی صالح و

اهل سنت برای عدالت صحابه دلایلی دارند؛ از جمله به آیه شریفه «كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ»^۱ و آیه «وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ»^۲ و آیه «لَقَدْ رَضِيَ اللَّهُ عَنِ الْمُؤْمِنِينَ إِذْ يُبَايِعُونَكَ تَحْتَ الشَّجَرَةِ»^۳ استدلال کرده‌اند.

در حالی که آیه اول و دوم مربوط به تمام امت است، نه خصوص صحابه و آیه سوم مخصوص کسانی است که در بیعت رضوان شرکت کرده‌اند و همه صحابه را شامل نمی‌شود. به علاوه رضایت خداوند به خاطر مسأله بیعت رضوان دلیل بر رضایت او در برابر همه کارها نخواهد بود.

دانشمندان این گروه به روایاتی نیز تمسک جسته‌اند که مهمترین آن، این حدیث معروف است «أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم؛ اصحاب من همچون ستارگان آسمانند به هر کدام اقتدا کنید، هدایت می‌شوید».^۴

در حالی که ابن حزم این روایت را ساقط و مکذوب و نادرست می‌داند.^۵

علاوه بر این، در بعضی از روایات چنین نقل شده است: «أهل بيتي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم»^۶ و این حدیث با حدیث متواتر ثقلین هماهنگ است.

اضافه بر اینها قرآن مجید بارها از گروهی از صحابه که به میدان جنگ پشت کرده‌اند یا تخلف از قول رسول الله نموده‌اند یا بر آن حضرت ایراد نموده‌اند، سخن می‌گوید و بعضی را با صراحت فاسق می‌شمرد؛ در یکجا می‌فرماید: «وَمِنْهُمْ مَن يَلْمُكَ فِي الصَّدَقَاتِ فَإِنْ أُعْطُوا مِنْهَا رَضُوا وَإِنْ لَمْ يُعْطُوا مِنْهَا إِذَا هُمْ يَسْخَطُونَ»؛ بعضی از مؤمنان هستند که درباره

۱. آل عمران، آیه ۱۱۰.

۲. بقره، آیه ۱۴۳.

۳. فتح، آیه ۱۸.

۴. میزان الاعتدال، ج ۱، ص ۴۱۳ و ۶۰۷.

۵. الاحکام ابن حزم، ج ۶، ص ۸۱۰.

۶. لسان المیزان، ج ۱، ص ۴۲۴.

۷. توبه، آیه ۵۸.

۸. حجرات، آیه ۶.

۹. تفسیر ابن عاشور، ج ۲۶، ص ۲۲۸.

دست یابی به سنت می باشند.

اینک شیوه‌های دست یابی و راه یابی به سنت که برخی قطعی و برخی غیر قطعی هستند، ارائه می‌گردد.^۱

الف) راه‌های قطعی دست یابی به سنت

۱. خبر متواتر: بر اثر فاصله زمانی میان اکثر امت اسلامی با حضرات معصومین علیهم‌السلام، روایات، توسط واسطه‌های متعددی به آنان می‌رسد و هر چه فاصله میان مردم و معصوم بیشتر شود، واسطه‌ها بیشتر خواهند بود. اصطلاحاً به هر واسطه‌ای طبقه می‌گویند. خبر متواتر آن است که در هر یک از طبقات، گروهی وجود داشته باشند که تبانی آنان بر کذب و جعل خبر عادتاً امکان پذیر نباشد و لذا تواتر

۱. برخی از اهل تسنن خبر را به سه قسم تقسیم نموده‌اند: خبری که تصدیق آن واجب است و خبری که تکذیب آن واجب است و خبری که باید در آن توقف کرد و درباره آن موضع‌گیری ننمود.

آنان گفته‌اند خبری که تصدیق آن واجب است بر هفت نوع تقسیم می‌گردد:

۱. متواتر ۲. خبر خداوند ۳. خبر رسول الله ۴. خبر امت پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم زیرا عصمت امت از سوی پیامبر اعلام شده و مشخص گردیده است، ضمناً خبر هر کسی که امت او را صادق و راستگو بداند نیز داخل در همین قسم چهارم است. ۵. خبر هر کس که موافق با خبر خدا و رسول و امت باشد. ۶. هر خبری که مخبر، آن را در نزد رسول الله بازگو کند و پیامبر او را تکذیب نکند. ۷. هر خبری که مخبر آن را در نزد جماعتی کثیر بازگو کند ولی آنان تکذیبش نکنند، البته مشروط به آنکه تبانی آنان عادتاً محال باشد و اما خبری که تکذیب آن واجب است چهارگونه است: ۱. خبری که با حکم عقل ضروری یا نظری یا حس و مشاهده و اخبار متواتر مخالف است ۲. خبر مخالف کتاب و سنت و اجماع ۳. خبری که جمع کثیری که عادتاً تبانی آنان غیر ممکن است، آن را تکذیب نموده‌اند. ۴. خبری که جمع کثیری از نقل آن ابا کنند با آنکه انگیزه نقل آن وجود دارد. و اما قسم سوم خبری که صدق و کذب آن مشخص نیست که بسیاری از اخبار وارد شده در کتب حدیث از این قبیل است. (المستصفی، ج ۱، ص ۱۴۲-۱۴۴).

گروهی غیر صالح بودند، نمی‌توان سخنان همه آنها را حجت دانست.

اضافه بر همه اینها کارهایی از بعضی از معاریف صحابه سر زده است که با هیچ منطقی قابل توجیه نیست. همه می‌دانیم داستان جنگ جمل را طلحه و زبیر که صحابی معروف بودند به راه انداختند و بر امام وقت خود خروج کردند و طبق بعضی از تواریخ هفده هزار نفر از مسلمانان در این جنگ کشته شدند. و نیز می‌دانیم معاویه همین کار را در برابر امام وقت علی علیه‌السلام انجام داد و شاید بیش از یک صد هزار نفر از مسلمین در جنگ صفین به قتل رسیدند آیا این خونریزی‌ها قابل توجیه است و چنین افرادی را می‌توان عادل شمرد؟!

آیا نام مجتهد بر آنها نهادن و این گناهان عظیم را توجیه کردن با عقل و منطقی سازگار است؟! اگر چنین باشد هر گناهی را در هر عصر و زمانی با این عنوان می‌توان توجیه کرد! کدام دانشمند حاضر می‌شود چنین مطالبی را بپذیرد؟!

به هر حال ما به صحابه پیامبر به جهت مصاحبت آنها با پیامبر احترام می‌گذاریم ولی آنها را مانند سایر مسلمین به دو گروه بلکه به چند گروه تقسیم می‌کنیم. آنها که عادل بوده‌اند روایتشان از پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم پذیرفته است.

شیوه‌های دست یابی به سنت:

همان‌گونه که گذشت، سنت، قول، فعل یا تقریر معصوم است. بنابراین اخبار و احادیث سنت نیستند، بلکه حاکی از سنت‌اند و در حقیقت راهی برای

یقین آور است.

۴. سیره عقلا: سیره یا بنای عقلا، استمرار عادت

همه مردم اعم از مسلمان و غیر مسلمان بر انجام یا ترک عملی است و در صورتی دلیل بر حکم شرعی است که امضای معصوم علیه السلام نسبت به آن ثابت شود و برای بدست آوردن امضای معصوم، مجرد عدم ردع و عدم نهی شارع نسبت به آن سیره کافی است.^۳ زیرا اگر آن عمل حرام بود می بایست از آن نهی شود.

۵. سیره مسلمین: روش کسانی که پایبند به دین

هستند، نسبت به فعل یا ترک، نوعی اجماع عملی مسلمین شمرده شده است. این سیره اگر متصل به زمان معصوم باشد، حجّت است. چرا که کاشف از این است که از قول یا فعل صادر شده از جانب معصوم علیه السلام نشأت گرفته است.

اما اگر اتصال آن به زمان معصوم علیه السلام معلوم نباشد، این سیره حجّت نیست هر چند به صورت عادت برای جوامع اسلامی درآمده باشد، زیرا گاه رفتار یک شخص یا یک گروه هر چند منشأ اسلامی نداشته باشد، بر عواطف مردم به گونه‌ای تأثیر می‌گذارد که به تدریج تبدیل به عادت رسمی و عمومی می‌شود و ای بسا در ابتدای پیدایش آن عادت، علما و متدینین، بر اثر تسامح یا غفلت یا ترس، موضعی نگرفته باشند و یا اگر موضعی از خود نشان داده‌اند برای از بین بردن آن کافی نبوده است. زیرا آن عادت غلبه پیدا کرده و بسیاری از مردم به آن گرایش نموده‌اند و بر اثر مرور زمان، آن عادت

تواتر بر سه قسم است: اول: تواتر لفظی و آن عبارت است از خبری که تمام راویان آن با الفاظ یکسان، از آن خبر دهند. دوم: تواتر معنوی، که همه از مدلول تضمّنی یا التزامی واحدی خبر می‌دهند. سوم: تواتر اجمالی که عبارت است از اطمینان به صدور یکی از خبرها به نحو اجمال، بدون اینکه آن خبر مشخص باشد هر چند آن اخبار اشتراکی در محتوا نداشته باشند.^۱

۲. خبر واحد توأم با قرینه قطعیه: روایتی که نقل آن

به حد تواتر نرسد، اصطلاحاً خبر واحد است. گاه آن خبر واحد همراه با قرائنی است که یقین به صدور آن از معصوم حاصل می‌شود. اخباری‌ها روایات کتب اربعه (کافی، استبصار، تهذیب و من لایحضره الفقیه) را از قبیل خبر واحد محفوف به قرینه می‌دانند و همه را حجّت قرار می‌دهند و روی همین جهت تقسیم روایات این کتب را به صحیح و ضعیف و مرسل و مرفوع و... قبول ندارند.^۲ اکثر اهل سنت نیز بر همین اساس همه روایات کتب صحاح شش گانه مخصوصاً صحیح بخاری و صحیح مسلم را حجّت می‌دانند.

۳. اجماع: اجماع در مذهب امامیه، از آن جهت

که کاشف از نظر معصوم است، حجّت است و لذا مثل خبر متواتر یا خبر محفوف به قرینه است که کاشف از سنت است، ولی چون اهل سنت آن را دلیل مستقلی می‌دانند، ما نیز آن را در ردیف ادلّه چهارگانه قرار داده و در آنجا دو مسلک را مورد بررسی قرار خواهیم داد.

۱. مصباح الاصول، ج ۲، ص ۱۹۲.

۲. حدائق الناظره، ج ۱، ص ۲۳.

۳. اصول الفقه، ج ۲، ص ۱۷۱.

استنباط است و در حجیت آن میان فقها اختلاف است. سید مرتضی و ابن زهره و ابن براج و طبرسی و ابن ادریس^۴ و از اهل سنت قدریه و برخی از ظاهریه^۵ منکر حجیت خبر واحد هستند. شیخ طوسی و غالب بزرگان فقهای شیعه و همه اخباری‌ها و جمهور اهل سنت، معتقد به حجیت خبر واحد هستند.^۶

در شرایط حجیت خبر واحد رأی یکسانی وجود ندارد. قدمای از امامیه روایتی را معتبر می‌دانستند که همراه با قرائن صحت باشد اعم از قرینه داخلی همانند وثاقت راوی و یا خارجی همانند وجود روایت در کتاب معتبر و یا تکرار حدیث در یک کتاب، و روایت غیر معتبر را روایتی می‌دانستند که همراه با این‌گونه قرائن نباشد^۷ ولی علمای شیعی از قرن ششم به بعد برخی شرط حجیت را عدالت راوی‌ها و برخی وثاقت آنان دانسته‌اند که براساس همین عقیده روایات را تقسیم به چهار قسم می‌کنند: صحیح، حسن، موثق و ضعیف.

«روایت صحیح» در نظر امامیه آن است که از نظر سند به وسیلهٔ راویان عادل و امامی مذهب به معصوم علیه السلام اتصال پیدا کند. «روایت حسن» آن است که به وسیلهٔ راوی امامی و خوش نام به امام علیه السلام برسد، بی آنکه تصریح به عدالت، و وثاقت آنها شده

جایگاه خود را محکم تر نموده و نزد عامهٔ مردم احترام پیدا می‌کند تا حدی که به اسلام و مسلمانان نسبت داده می‌شود. از این قبیل است مخارج هنگفت و تشریفاتی که امروزه در (بعضی از) مساجد مشاهده می‌شود.^۱

ب) راه‌های غیرقطعی دستیابی به سنت:

گفتیم برای کشف سنت راه‌های غیرقطعی نیز وجود دارد که به خودی خود اعتبار ندارند، زیرا دلیل بر حکم شرعی باید قطعی باشد و صرف احتمال و گمان در نظر عقل هیچ‌گونه ارزشی ندارد. آیات قرآن نیز، ظن و گمان را قابل پیروی ندانسته‌اند:

«إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً»؛ ظن و گمان

انسان را از فهم حق و حقیقت بی‌نیاز نمی‌کند.^۲

«وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولاً»؛ از آنچه به آن آگاهی نداری پیروی مکن چرا که گوش و چشم و دل همهٔ مسئولند.^۳

ولی اگر این راه‌های غیر قطعی، شکل معقولی پیدا کند و دلیل قطعی بر اعتبار داشته باشد، حجّت خواهد بود و در این صورت عمل به آن، پیروی از ظن نخواهد بود.

طرق غیر قطعی معتبر به قرار ذیل است:

۱. خبر واحد: خبری که راویان آن در هر یک از طبقات یا حتی در یک طبقه، یک نفر یا بیش از یک نفر باشد، ولی به حدّ تواتر نرسد و قطع آور نباشد، اصطلاحاً خبر واحد است.

بحث خبر واحد از مهم‌ترین مباحث منابع

۱. اصول الفقه، ج ۲، ص ۱۷۵.

۲. نجم، آیه ۲۸.

۳. اسراء، آیه ۳۶.

۴. کفایة الاصول، ج ۲، ص ۷۹.

۵. روضة الناظر، ج ۱، ص ۳۱۳.

۶. همان مدرک.

۷. ر. ک: مقیاس الهدایة فی علم الدراية، ج ۱.

است.^۴ یعنی اگر دو روایت از نظر مدلول با یکدیگر معارض باشند و یکی از آن دو دارای شهرت روایی باشد و راویان بیشتری آن را نقل کرده باشند بر روایت دیگر ترجیح می‌یابد. دلیل ترجیح آن است که نفس شهرت باعث وثوق و اطمینان می‌شود. علاوه بر این در روایاتی، از جمله مقبوله عمر بن حنظله به آن تصریح شده است در این حدیث وی از امام صادق علیه السلام سؤال می‌کند که اگر دو نفر از راویان که هر دو مورد وثوق و اطمینانند در حدیث شما اختلاف کردند، چه باید کرد؟ امام علیه السلام پس از آنکه برخی از مرجحات تقدیم یک حدیث بر دیگری را بر می‌شمرد، می‌فرماید: «ینظر إلی ما کان من روایتهم عتاً فی ذلك الذی حکما به المجمع علیه من أصحابک فیؤخذ به من حکمنا و یتروک الشاذ الذی لیس بمشهور عند أصحابک؛ از آن دو روایت هر کدام که مشهورتر بین اصحاب است مقدم داشته و دیگری رها می‌شود».^۵

شهرت روایی را برخی از کتب اهل سنت نیز مطرح کرده‌اند. آنان خبر را به سه قسم (متواتر، مشهور، واحد) تقسیم نموده و حدیث مشهور را یعنی حدیثی که متداول در السنه راویان و محدثان است بر خبر غیر مشهور (واحد) مقدم داشته‌اند، زیرا این خبر اطمینان‌آور است.^۶

باشد. «روایت موثق» آن است که توسط راوی غیر امامی ولی ثقه و قابل اعتماد، به امام برسد. «روایت ضعیف» آن است که شروط سه‌گانه فوق را نداشته باشد.^۱

البته اخباری‌ها همه روایات را در کتب اربعه و مانند آن حجّت می‌دانند و تقسیم‌بندی فوق را بی‌اثر می‌دانند، ولی دلیل قابل قبولی بر اثبات نظریه خود ندارند.

«روایت صحیح» در نظر اهل سنت خبر واحدی است که سند آن متصل است (افتادگی در سلسله سند آن وجود ندارد) و راویان آن عدل و منضبط هستند و هیچ‌گونه شذوذ و عیب مخفی در آن نیست. (ما اتصل سنده بعدول ضابطين بلا شذوذ ولا علة خفیة). «روایت حسن» آن است که جایگاه صدور و رجال آن شناخته شده باشند البته نه در حدّ روایت صحیح (ما عرف مخرجه و رجاله لا کرجال الصحیح). «روایت ضعیف» آن است که هیچ‌درجه‌ای از حسن در آن نباشد که خود مراتبی دارد. (ما قصر عن درجة الحسن و تفاوت درجاته فی الضعف بحسب بعده من شروط الصححة).^۲

۲. شهرت: جمعی از فقها و اصولیون شهرت را به عنوان یکی از منابع استنباط شمرده‌اند. باید دانست که شهرت بر سه گونه است:

الف) شهرت روایی: این شهرت، اصطلاحی در نزد اهل حدیث است.^۳ به خبری که راویان زیادی داشته باشد و به حدّ تواتر نرسد، خبر مشهور (مستفیض) می‌گویند و این شهرت روایی از مرجحات، در هنگام تعارض دو خبر قرار داده شده

۱. الدراية فی علم مصطلح الحدیث (شهید ثانی)، ص ۱۹-۲۴.

۲. آسنی المطالب، ص ۱۷.

۳. اصول الفقه، ج ۲، ص ۱۶۳.

۴. انوار الاصول، ج ۲، ص ۴۱۷.

۵. کافی، ج ۱، ص ۶۷.

۶. التعارض و الترجیح (عبد اللطیف عبدالله)، ج ۲، ص ۱۶۹.

می‌شود ولی برخی مانند صاحب مدارک، جبر و وهن سند به شهرت و اعراض را قبول ندارند.^۵

ج) شهرت فتوایی: عبارت است از شایع بودن یک فتوا اگر به سر حدّ اجماع نرسد و در مقابل آن فتوای شاذّ قرار دارد. برخی از اصولیون امامیه عقیده دارند که شهرت فتوایی از امارات معتبره است. آنان می‌گویند هر چند فتوای یک فقیه حجّت بر حکم برای فقیه دیگر نمی‌شود ولی همین فتوا وقتی به حدّ شهرت رسید و فتوا دهندگان زیاد شدند می‌تواند برای فقیه دیگر دلیل بر حکم باشد و او نیز حکم را استنباط کند این نظریه را شهید اول در «ذکری» پذیرفته است.^۶

ولی گروهی دیگر معتقدند که شهرت فتوایی معتبر نیست و به عنوان منبع استنباط نمی‌توان بر آن تکیه کرد، آنان که شهرت فتوایی را حجّت می‌دانند ادلّه‌ای ذکر کرده‌اند.

یکی از ادلّه آنان این است که اگر خبر واحد حجّت باشد باید به طریق اولی شهرت حجّت باشد زیرا ظن حاصل از شهرت به مراتب قوی‌تر از ظن حاصل از خبر واحد است.^۷ دیگر اینکه در روایت زراره و عمر بن حنظله آمده است که به آن چه مشهور است ملتزم باش و شاذّ نادر را رها کن و همچنین به جمله‌ای که در ذیل آیه نَبأ وارد شده

ولی نوعی دیگر از شهرت را آنان از مرجّحات قرار داده‌اند که از قبیل شهرت راوی است نه شهرت روایی. آنان گفته‌اند اگر راوی یک حدیث نسبت به راوی حدیث دیگر از شهرت برخوردار باشد آن حدیث مقدّم می‌شود. این شهرت را چند گونه دانسته‌اند یکی اینکه از کبار صحابه باشد زیرا منصب عالی، او را از کذب و دروغ باز می‌دارد و دوم: صاحب یک اسم رجحان دارد بر صاحب دو اسم. سوم: راوی معروف النسب بر راوی مجهول النسب مقدّم است. چهارم: اسامی راویانی که مشتبه به نام افراد ضعیف نمی‌شود ترجیح دارد بر راویانی که نامشان اشتباه می‌شود^۱ و همچنین راویانی که مشهور به حفظ و ضبط هستند یا از ثقات و عدول نقل می‌کنند، مقدّمند.^۲

ب) شهرت عملی: عبارت است از روایتی که در میان فقها عمل و استناد به آن مشهور است.^۳ از این شهرت در دو مورد استفاده شده است: یکی در مرجّحات باب تعارض؛ در آنجا گفته‌اند اگر معتقد باشیم که هر چه اقریبیت به واقع می‌آورد، مرجّح است پس شهرت عملی مرجّح خواهد بود منتها در صورتی که عمل بر طبق روایت از قدما و پیشینیان فقه باشد.^۴ و دیگر در جبران ضعف سند روایت. یعنی هر گاه روایتی بر طبق موازین، ضعیف باشد ولی بسیاری از فقها بر طبق آن فتوا داده باشند عمل و فتوای آنان ضعف سند روایت را جبران و آن را قابل اعتماد می‌کند، همان‌گونه که اگر خبری صحیح و معتبر باشد ولی فقها آن را کنار بگذارند و از آن اعراض کنند آن روایت از درجه اعتبار ساقط

۱. المحصلون فخر رازی، ج ۵، ص ۴۲۰.

۲. التعارض والترجیح، ج ۲، ص ۱۶۹.

۳. انوارالاصول، ج ۲، ص ۴۱۷.

۴. اصول الفقه، ج ۲، ص ۲۵۲.

۵. مصباح الاصول، ج ۲، ص ۱۴۳.

۶. ذکری للشیعه، مقدّمه مؤلّف، ج ۱، ص ۵۲.

۷. انوارالاصول، ج ۲، ص ۴۱۷.

گفته‌اند اجماع به قول اکثریت و مشهور تحقق پیدا نمی‌کند ولی ابوالحسین خیاط (از معتزله) و ابن جریر طبری و ابوبکر رازی گفته‌اند: مخالفت یکی دو نفر به اجماع آسیب نمی‌رساند و نیز ابن حاجب گفته است: مخالف در یک مسأله اگر شاذ هم باشد اجماع را از قطعیت می‌اندازد ولی در عین حال چنین اکثریتی (اجماعی) حجت است.^۴

غزالی می‌گوید:^۵ عصمت و حجیت برای امت ثابت شده ولی اگر قولی به مرحله شهرت رسید (نه اجماع امت) حجت نیست، زیرا به مجرد ثبوت اختلاف، قرآن می‌فرماید: «وَمَا اخْتَلَفْتُمْ فِيهِ مِنْ شَيْءٍ فَحُكْمُهُ إِلَى اللَّهِ»؛ اگر در چیزی اختلاف نمودید، تصمیم درباره آن را به خداوند واگذار کنید»^۶ که در نتیجه آن را از حجیت اسقاط نموده است.

مباحث مشترک کتاب و سنت:

به جز مباحث اختصاصی در هر یک از کتاب و سنت، مباحث مشترکی نیز برای مجموع این دو که از آن تعبیر به «ادله نقلی» می‌کنند، وجود دارد:

۱. تقسیمات ادله نقلی

آیات و روایات که دو بخش عمده منابع استنباط هستند، در ارتباط با خود و با یکدیگر به گونه‌های

تمسک کرده‌اند.^۱ زیرا خداوند می‌فرماید: «...أَنْ تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ فَتُصْبِحُوا عَلَىٰ مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ»^۲. از این ادله جواب‌هایی داده شده است که به کتب مشروح اصولی می‌توان مراجعه کرد.

برخی نیز تفصیل داده‌اند و میان شهرت قدما و متأخرین فرق گذاشته‌اند. آنان گفته‌اند: آرای فقهی در طول تاریخ شیعه امامیه دارای مراحل بوده است. در ابتدا، مردم روایات و احادیث را از ائمه اطهار علیهم‌السلام می‌گرفتند و به آنها عمل می‌کردند و در مرحله بعد احادیث را در کتاب‌ها و جزواتی جمع آوری کردند و در همین مرحله بود که اصول اربعه (۴۰۰ اصل و کتاب) پدیدار شد. در مرحله سوم علمای دین آن کتاب‌ها و جزوات را تنظیم و تبویب کردند. در مرحله چهارم که مرحله فتواست با حذف سند و پس از تخصیص و تقیید و جمع و ترجیح بر طبق متن احادیث فتوا داده می‌شد. چنانچه صدوق در من لا یحضره الفقیه چنین کرده است. در آخرین مرحله (مرحله پنجم) عصر تطبیق و تفریع فرا رسید و استنباط فروع و مسائل جدید آغاز گشت.

بنابراین تا قبل از مرحله پنجم، شهرت فتوایی، موجب وثوق و اطمینان به احادیث ائمه معصومین علیهم‌السلام می‌شود و لکن پس از مرحله پنجم فتاوی فقهای جنبه حدس و استنباط را پیدا نموده که برای فقهای بعدی حجیت ندارد.^۳

مسأله شهرت فتوایی به صورت دیگری در کتب برخی از اهل سنت مطرح شده است. آنان در بحث اجماع به این نکته پرداخته‌اند که آیا اجماع، به رأی اکثریت، تحقق پیدا می‌کند یا خیر؟ جمهور اهل سنت

۱. فوائد الاصول، ج ۳، ص ۱۵۵.

۲. انوار الاصول، ج ۲، ص ۴۲۳.

۳. همان مدرک.

۴. اصول الفقه الاسلامی، ج ۱، ص ۵۱۸.

۵. المستصفی، ج ۱، ص ۱۱۷.

۶. شوری، آیه ۱۰.

مختلفی شکل می‌یابند.

دلیل عام و خاص: دلیلی که حکمی را ثابت می‌کند گاهی شامل همه افراد موضوع یا متعلق یا مکلف است که به آن «عام» می‌گویند و گاهی شامل بعضی از افراد و مصادیق است که به آن «خاص» می‌گویند. در تعارض عام و خاص، دلیل عام تخصیص می‌خورد، یعنی برخی از افراد از تحت عام خارج می‌گردند و بدین وسیله خاص بر عام (به ملاک اظهر و ظاهر یا به ملاک قرینه و ذوالقرینه) مقدم می‌شود. مثلاً در قرآن مجید در یک آیه می‌فرماید: «كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ»^۱ و در آیه بعد می‌فرماید: «فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ»^۲.

اتفاق متأخران از فقهای شیعه و اکثر اهل سنت بر امکان تخصیص عام قرآنی به خبر واحد است. از قدامی امامیه، به سید مرتضی عدم جواز تخصیص نسبت داده شده و از اهل سنت، عیسی بن ابان (م ۲۲۱) قائل به عدم جواز شده مگر در موردی که در رتبه قبل با دلیل قطعی دیگری تخصیص خورده باشد که در این صورت تخصیص قرآن به خبر واحد جایز است و نیز از اهل سنت در این مسأله قاضی ابوبکر توقف کرده است.^۳

مثال تخصیص قرآن به خبر واحد این است که قرآن می‌فرماید: «يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثَيَيْنِ»^۴. این آیه به صورت عام برای همه فرزندان در صورت فوت پدر، سهمی از ارث را مشخص کرده و ضمناً سهم پسر را دو برابر سهم دختر قرار داده ولی این حکم مطابق بعضی از روایات تخصیص خورده،

زیرا که اگر فرزند قاتل پدر باشد، از او ارث نمی‌برد (القاتل لا يرث ممن قتله).^۵

دلیل مطلق و مقید: مطلق عبارت است از لفظی که قید و شرطی نداشته باشد و تمام افراد خود را شامل شود مثلاً هنگامی که گفته شود: «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ» تمام اقسام داد و ستد را شامل می‌شود و «مقید» آن است که لفظ دارای قیدی باشد مثل «نهی النَّبِيِّ عن بيع العَرَرِ» که بیع را در صورتی که مجهول و مبهم باشد نهی فرموده است. مشهور در میان محققان این است که لفظ مطلق در صورتی شامل تمام افرادش می‌شود که مقدمات حکمت در آن جمع باشد. یعنی اولاً: گوینده در مقام بیان تمام مقصود خود باشد. ثانیاً: قیدی به کار نرفته باشد. ثالثاً: لفظ مطلق، منصرف به افراد خاصی نگردد. رابعاً: قدر متیقن از آن لفظ در نظر خواننده در کار نباشد. در چنین صورتی لفظ مطلق شامل تمام افراد خود می‌شود و بدون دلیلی که دلالت بر تقیید کند نمی‌توان از اطلاق صرف نظر کرد. امکان تقیید اطلاقات قرآن به واسطه حدیث قطعی است، زیرا بسیاری از احکام در قرآن فقط به صورت کلی ذکر شده و مشخصات آن در روایات تعیین گردیده است. در بخش عبادات، قرآن به صورت کلی از نماز و روزه و حج و غیره سخن به میان آورده است، در معاملات نیز به صورت کلی از

۱. بقره، آیه ۱۸۳.

۲. بقره، آیه ۱۸۴.

۳. الإحكام في أصول الأحكام، ج ۲، ص ۵۲۵.

۴. نساء، آیه ۱۱.

۵. دعائم الاسلام، ج ۲، ص ۳۸۶، ح ۱۳۷۵؛ مستدرک الوسائل، ج ۱۷،

ص ۱۴۶، ح ۲۰۹۹۸.

حکومت آن است که اگر دلیل محکوم نباشد، دلیل حاکم لغو می‌شود.^۵

به تعبیر روشن‌تر هنگامی که می‌فرماید: «الطواف بالبيت صلاة» مفهومش این است که مخاطب نام صلاة و احکام آن را شنیده و در این روایت مقصود این است که همان احکام در مورد طواف نیز جاری است نه اینکه واقعاً طواف مصداق صلاة باشد.

دلیل وارد و مورد: دلیل وارد آن است که مصداق حقیقی و واقعی برای دلیل مورد تعیین می‌کند یا مصداقی از آن را نفی می‌کند.

مثل ادله حجیت خبر واحد که وارد بر دلیل برائت عقلی (قبیح عقاب بلا بیان) است چرا که حقیقتاً بیان برای حکم شرعی است و دیگر موضوعی برای برائت باقی نمی‌ماند.^۶ یعنی با وجود خبر واحد که دلالت بر حکمی دارد، بیان الهی حاصل شده و مکلف نمی‌تواند به قبیح عقاب بلا بیان تمسک جوید.

دلیل مجمل و مبین: خطاب مجمل آن است که دلالتی واضح ندارد و مقصود گوینده از آن کاملاً روشن نیست و مبین آن است که دلالتش واضح و روشن است و شامل نصّ و ظاهر می‌شود. به عنوان مثال: در آیه: «وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا»، مشخص نیست که دست از چه موضعی باید جدا

حلیت بیع و حرمت ربا و سایر معاملات نام برده است. در تمام این موارد، کیفیت، شرایط، اجزا و موانع، با روایات مشخص می‌گردد، و نتیجه آن تقیید اطلاعات است.

دلیل حاکم و محکوم: دلیل حاکم آن است که به دلیل محکوم نظر دارد و موضوع دلیل محکوم را توسعه می‌دهد یا تضییق می‌کند. دلیل حاکم هر چند در ظاهر به موضوع دلیل محکوم نظر دارد، ولی در واقع نفی یا اثبات حکم به لسان تضییق یا توسعه موضوع می‌نماید. به دو مثال ذیل توجه کنید:

قرآن ربا را حرام کرده است: «حَرَّمَ الرَّبَا»^۱ حال اگر در روایتی آمد: «لیس بین الرجل وولده ربا»^۲ این روایت دلیل حاکم شمرده می‌شود و آیه، دلیل محکوم به حساب می‌آید، زیرا موضوع دلیل محکوم (ربا) توسط دلیل حاکم (روایت) محدود شده است، گرچه ظاهراً موضوع ربا را نفی می‌کند ولی منظور این است که حرمت ربا در اینجا برداشته شده است. بنابراین، در واقع حکم تقیید شده اما به لسان نفی موضوع یعنی حکم ربا منحصر به آنجاست که طرفین، پدر و فرزند نباشند.

مثال دیگر: قرآن وضو را شرط صحت نماز می‌داند: «إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ...»^۳ حال اگر روایتی به عنوان دلیل حاکم وارد شود که: «الطواف بالبيت صلاة»^۴ اینجا دلیل حاکم، موضوع دلیل محکوم (صلاة) را توسعه داده و طواف را از مصداق نماز به حساب آورده است؛ ولی در حقیقت حکم وضعی اشتراط طهارت را برای غیر نماز (طواف) ثابت کرده است. ملاک در

۱. بقره، آیه ۲۷۵.

۲. وسائل الشیعه، ج ۱۲، ص ۴۳۶، ابواب الربا، باب ۷، ح ۱ و ۳.

۳. مانند، آیه ۶.

۴. عوالی اللئالی، ج ۲، ص ۱۶۷، ح ۳.

۵. رسائل (فراند الاصول)، ص ۴۳۲.

۶. همان مدرک.

الخمير لانه مسكر؛ شراب انگور نخور که موجب مستی است» مفهومش آن است هر نوع شرابی که مستی می آورد، حرام است.

و اگر حکم در مفهوم با حکم در منطوق مخالف باشد به آن مفهوم مخالف می گویند که بر شش قسم است: مفهوم شرط، مانند مثالی که در بالا درباره نفقه زن آمد. مفهوم وصف، مفهوم غایت، مفهوم حصر، مفهوم عدد و مفهوم لقب.

در حقیقت بحث از حجیت مفاهیم، بحث از وجود مفهوم است. بحث در این است که آیا مثلاً شرط مفهوم دارد تا بتوان از آن حکم شرعی استنباط کرد، یا ندارد؟^۳

در حجیت مفهوم موافق جای هیچ گونه تردیدی نیست و در بحث انواع قیاس توضیح آن خواهد آمد اما در مفهوم مخالف و هر یک از اقسام آن، مباحث مفصلی وجود دارد و ادله ای بر نفی یا اثبات یا حجّت بودن بعضی و حجّت نبودن بعضی دیگر از این مفاهیم آورده شده است که آن را در کتب مشروح اصول فقه می توان مطالعه کرد.^۴

ناسخ و منسوخ: نسخ برداشتن حکم ثابت، بر اثر گذشتن زمان آن است. میان مسلمانان بر وقوع نسخ در اسلام اتفاق نظر وجود دارد. در سوره بقره صریحاً از نسخ حکم قبله و تغییر آن از بیت المقدس به کعبه و مسجد الحرام خبر داده شده است.^۵ آیات

گردد. زیرا از سربندهای انگشت تا شانه، مفصل های متعددی وجود دارد و بر جدا کردن هر کدام از این مفصل ها، قطع ید صدق می کند و در جای دیگری از قرآن هم موضع قطع، بیان نگردیده است و لذا باید برای تبیین آیه به روایات مراجعه کرد. تا حدّ قطع روشن شود. دلیل اول را مجمل و دلیل دوم را مبین می نامند.

مفهوم و منطوق: معنایی که خود لفظ مستقیماً ارائه می دهد و لفظ مستقیماً ناظر به آن است، منطوق نامیده می شود و معنایی که به طور مستقیم از لفظ فهمیده نمی شود بلکه لازمه منطوق است، و تلویحاً از آن استفاده می شود اصطلاحاً مفهوم نامیده می شود، مثلاً هر گاه گفته شود زن اگر تمکین کند حقّ نفقه دارد مفهومش آن است که اگر ناشزه باشد حقّ نفقه ندارد.

اقسام مفهوم:

مفهوم بر دو قسم است: اگر حکم در مفهوم و منطوق با یکدیگر موافق باشند، به آن مفهوم موافق گویند و آن بر دو قسم است گاه لفظ بر مفهوم، به اولویت دلالت می کند که به آن مفهوم اولویت می گویند. مانند: «فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٍّ»^۱ که بر حرمت دشنام دادن به پدر و مادر دلالت مفهومی دارد. زیرا وقتی منطوق آیه تحریم سخنی باشد که موجب ناراحتی پدر و مادر می شود، مفهوم آن به اولویت بر حرمت دشنام یا ضربه بدنی دلالت خواهد کرد. و گاه به نحو مساوی بر آن دلالت دارد مانند موارد قیاس منصوص العلة.^۲ مانند اینکه گفته شود «لا تشرب

۱. اسراء، آیه ۲۳.

۲. اللباب فی اصول الفقه، ص ۱۵۹ و ۱۶۰.

۳. انوار الاصول، ج ۲، ص ۲۰.

۴. ر. ک: کفایة الاصول، ج ۱، ص ۳۰۰ تا ۳۳۱: انوار الاصول، ج ۲، مبحث مفاهیم.

۵. بقره، آیه ۱۴۲.

۳. امکان تخصیص و تقیید قرآن به حدیث

اصولاً قرآن در بردارنده کلیات و خطوط اصلی مسائل و احکام است. لذا برای به دست آوردن جزئیات، شرایط و قیود، به دنبال شرح و تفسیرهایی که از رسول خدا ﷺ رسیده است باید رفت. مثلاً آن چه در قرآن درباره نماز آمده، عناوینی است از قبیل «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ»^۶، «اسْتَعِينُوا بِالصَّبْرِ وَالصَّلَاةِ»^۷، «حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ»^۸ و اما کیفیت انجام آن، شرایط و اجزا و قواطع و موانع آن، مستحبات و مکروهات و مقدمات و ده ها فرع دیگر درباره نماز، از آیات به دست نمی آید. هر چند فروع و جزئیات محدودی را از آیه: «إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ»^۹ (و مانند آن) استفاده کرده اند، ولی واضح است که مسائل بسیار دیگری در وضو و نماز هست که باید با کمک روایات تبیین شود.

بر همین اساس این بحث مطرح شده است که آیا با خبر واحد می توان عموم و یا اطلاق قرآن را تخصیص یا تقیید زد؟

غالب فقهای اسلام، تخصیص و تقیید قرآن را به خبر واحد ممکن دانسته اند. گروهی اندک از اهل

دیگر نیز وقوع نسخ در قرآن را تأیید کرده اند؛ نظیر آیه «مَا نَنْسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ مِثْلَهَا»^۱؛ هر حکمی که آن را نسخ کنیم و یا نسخ آن را به تأخیر بیندازیم بهتر از آن یا همانند آن را می آوریم».

در اینکه چند مورد در قرآن مجید از قبیل نسخ قرآن به قرآن است در میان فقها و مفسران اختلاف نظر است؛ بعضی آن چنان دایره را وسیع کرده اند که تمام موارد تقیید و تخصیص را جزء آن شمرده اند و بعضی به قدری محدود دانسته اند که فقط یک مورد یعنی آیه نجوا (آیه ۱۲ و ۱۳ مجادله) را مصداق نسخ قرآن به قرآن می دانند.^۲

۲. عدم امکان نسخ قرآن به خبر واحد

نظر اکثر علمای اسلام، جواز نسخ قرآن به خبر متواتر است. علمای شافعی و اکثر اهل ظاهر آن را جایز نمی دانند^۳ و اما نسخ قرآن به خبر واحد، از نظر شیعه و اهل سنت ممنوع است، زیرا نسخ یک مسأله مهم و نسبتاً نادر است و اگر تحقق پیدا کند، باید به صورت متواتر یا متضافر یا توأم با قرائن قطعی باشد؛ به خلاف تخصیص و تقیید که امر رایجی است. فقط گروهی یک صورت را استثنا کرده و گفته اند: نسخ قرآن به خبر واحد در زمان حیات پیامبر اسلام ﷺ جایز می باشد.^۴

مرحوم علامه حلی در «منتهی» می گوید: نسخ دلیل قطعی (خواه قرآن باشد یا سنت متواتره) به وسیله خبر واحد جایز نیست زیرا دلیل قطعی، اقوی است پس هنگام تعارض، عمل به آن متعین است.^۵

۱. بقره، آیه ۱۰۶.

۲. البیان آیه الله خوبی، ص ۳۰۶-۴۰۳.

۳. الإحکام فی اصول الأحکام، ج ۳ و ۴، ص ۱۳۸.

۴. روضة الناظرین قدامه، ج ۱، ص ۲۶۳.

۵. منتهی المطلب، ج ۲، ص ۲۲۸.

۶. بقره، آیه ۴۳.

۷. بقره، آیه ۴۵.

۸. بقره، آیه ۲۳۸.

۹. مانده، آیه ۶.

۱. قرآن حجت قطعی است و بدون تردید از سوی خدا صادر شده است، اما خبر واحد حجت قطعی نیست. کنار گذاشتن دلیل قطعی به وسیله دلیل غیر قطعی عقلاً جایز نیست. بنابراین دست برداشتن از عمومات و مطلقات قرآن با خبر واحد صحیح نیست.

جواب آن است که قرآن از نظر صدور قطعی است ولی از نظر دلالت، عمومات و اطلاقات آن قطعی نیستند و حجیت آن از باب حجیت ظواهر است و ظواهر در صورتی حجیت است که قرینه‌ای برخلاف نباشد.

۲. سابقاً گفتیم که روایات «عرض حدیث بر کتاب» اقتضا می‌کند که آن چه مخالف با قرآن است، کنار گذاشته شود و اگر خبر واحد مخصص عام قرآنی باشد، مخالف با قرآن حساب می‌شود و باید کنار گذاشته شود.

جواب این است که در عرف عقلا، دلیل خاص مخالف و معارض عام شمرده نمی‌شود، بلکه آن را مبین و قرینه به حساب می‌آورند و لذا هر جا نسبت میان دو دلیل عموم و خصوص باشد، قواعد باب تعارض پیاده نمی‌شود زیرا آن دو، متعارضین محسوب نمی‌شوند.

(ج) اجماع

سومین دلیل بر استنباط احکام، اجماع است.

سنت آن را منع کرده‌اند. قاضی ابوبکر باقلانی در مسأله توقف کرده است. برخی نیز تفصیل داده‌اند. از جمله: عیسی بن ابان گفته: اگر عام قرآنی قبلاً به دلیلی قطعی (یعنی قرآن، خبر متواتر یا محفوف به قرینه قطعی و دلیل عقلی قطعی) تخصیص خورده باشد، پس از آن تخصیص زدندش با خبر واحد جایز است و گرنه جایز نیست.^۱ برای جواز تخصیص و تقیید قرآن به خبر واحد می‌توان گفت:

در برخی آیات، پیامبر اکرم بیان کننده قرآن دانسته شده است. آن جا که می‌فرماید:

«وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ...»^۲ و ما این قرآن را بر تو نازل کردیم تا آن چه را به سوی مردم نازل شده برای آنها روشن سازی».^۲

این آیه دلیل بر حجیت سخن پیغمبر ﷺ در تبیین آیات است، خواه به صورت خبر متواتر باشد یا خبر واحد و تبیین آن حضرت اختصاص به متشابهات قرآن ندارد بلکه اگر تبیینی (هر چند به صورت تخصیص و تقیید) نسبت به ظواهر قرآن هم داشته باشد آن نیز حجیت است. و تخصیص و تقیید هم نوعی بیان است. بیان اهل بیت علیهم السلام نیز به بیان پیامبر ملحق می‌شود و اعتبار دارد و دلیل این الحاق حدیث ثقلین و سایر ادله است که اهل بیت علیهم السلام صریحاً گفته‌اند آنچه ما می‌گوییم از پیامبر صلی الله علیه و آله به ما رسیده است.^۳ و سیره اصحاب پیامبر و مسلمین بر این جاری بوده که جزئیات و تفصیلات احکام را از اخبار واحد ثقاتی می‌گرفتند که از پیامبر نقل می‌نمودند.

در اینجا دو سؤال مطرح است:

۱. الإحكام فی اصول الأحكام، ج ۱، ص ۲۵.

۲. نحل، آیه ۴۴.

۳. کافی، ج ۱، ص ۵۳.

آن دو، بلکه به قول بعضی بالاتر از آن دو، و به عبارت دیگر چه ملازمه‌ای بین اجماع و حکم خداوند وجود دارد؟

علمای اهل سنت ادله مختلفی بر حجیت اجماع به عنوان یک دلیل مستقل ذکر کرده‌اند که عصاره آن چنین است:

آنها می‌گویند آیاتی از قرآن دلالت بر حجیت اجماع می‌کند مانند آیه ۱۱۵ سوره نساء که می‌فرماید: «وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَىٰ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّىٰ وَنُصَلِّهِ جَهَنَّمَ وَسَاءَتْ مَصِيرًا»؛ کسی که بعد از آشکار شدن حق با پیامبر مخالفت کند و از راهی جز راه مؤمنان پیروی نماید ما او را به همان راه که می‌رود می‌بریم و به دوزخ داخل می‌کنیم و جایگاه بدی دارد».

آنها می‌گویند: بی شک مخالفت با پیامبر به تنهایی موجب مجازات الهی است. بنابراین پیمودن راهی جز راه مؤمنان نیز به تنهایی سبب مجازات است و گرنه جمع میان مخالفت پیامبر و مخالفت مؤمنان بیهوده خواهد بود.^۷

گاه به آیه ۵۹ سوره نساء استدلال کرده‌اند که می‌فرماید: «فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ»؛ هر گاه در چیزی نزاع داشتید (برای رفع نزاع) آن را به خدا و پیامبر بازگردانید».

این دلیل در نظر اهل سنت بسیار مهم است و مشروعیت دیدگاه آنان در مسأله خلافت منوط به مشروعیت اجماع است (هر چند در وجود اجماع در این مسأله سخن بسیار است). سابقاً در بحث ترتیب منابع استنباط، از ابن تیمیه نقل شد که آن دلیلی که مجتهد را از همه ادله دیگر بی‌نیاز می‌کند و حتی کتاب و سنت را باید به خاطر آن، منسوخ یا مؤول دانست، اجماع است. وی می‌گوید: به جهت اهمیت اجماع در نزد اهل سنت به آنان «اهل سنت و جماعت» می‌گویند.^۱ اما فقهای مذهب اهل بیت علیهم‌السلام در اجماع دیدگاه دیگری دارند. ما ابتدا نظر اهل سنت و ادله آنان را به طور فشرده بیان نموده، سپس به دیدگاه مکتب اهل بیت علیهم‌السلام در این مسأله می‌پردازیم.

دیدگاه اهل سنت در اجماع

تعاریف مختلفی از سوی اهل سنت برای اجماع ذکر شده نظیر: «اتِّفَاقُ تَمَامِ أُمَّتِ اسْلَامٍ»،^۲ «اتِّفَاقُ أَهْلِ حَلِّ وَ عَقْدٍ»،^۳ «اتِّفَاقُ تَمَامِ مُجْتَهِدَانِ پَسَ از رَحْلَتِ پِیَامْبَرِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ»،^۴ «اتِّفَاقُ مُجْتَهِدَانِ يَكُ عَصْرَ از أُمَّتِ مُحَمَّدٍ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بَعْدَ از رَحْلَتِ آن حَضْرَتِ بِرِ اَمْرِي از اَمُورِ دِينِ»،^۵ «اتِّفَاقُ أَهْلِ مَدِينَةٍ»، «اهل مکه» «اهل حرمین»^۶ و...

آن چه مهم است بررسی دلیل آنان بر حجیت اجماع است، سؤالی که مطرح است این است که اتفاق نظر بخشی از مردم یا تمام مسلمین (بنابر اختلاف تعاریف) چگونه می‌تواند ارائه دهنده حکم الهی باشد؛ آن هم در کنار کتاب و سنت و مستقل از

۱. مجموعه فتاوی ابن تیمیه، ج ۳، ص ۳۴۶.

۲. المستصفی، ج ۱، ص ۱۷۳.

۳. الإحکام فی أصول الأحکام، ج ۱ و ۲، ص ۲۵۴.

۴. تفسیر فخر رازی، ج ۹، ص ۱۵۰.

۵. المذهب فی اصول الفقه المقارن، ج ۲، ص ۹۰۰.

۶. ر. ک: انوار الاصول، ج ۲، ص ۳۹۳.

۷. کشف، ج ۱، ص ۵۶۵؛ احکام القرآن حصص، ج ۲، ص ۳۹۶.

به علاوه هر گاه دلالت این آیه را بر حجیت اجماع بپذیریم سخن از اجماعی می‌گوید که تمام مؤمنان در آن شرکت داشته باشند.

و اما در مورد روایت، بعضی در صحت سند آن مناقشه کرده‌اند که با مراجعه به شرح «نووی» بر صحیح مسلم روشن می‌شود.^۵

و از نظر دلالت، ضلالت و گمراهی غالباً به معنای انحراف در اصول دین است؛ لذا این تعبیر در مورد فقهی که در یک مسأله فقهی خطا کند به کار نمی‌رود و نمی‌گویند: آن فقیه، راه ضلالت را پیموده است.

از این گذشته به فرض که از مناقشه در سند و دلالت آن صرف نظر کنیم حجیت اجماع را در جایی که همه امت اتفاق نظر بر چیزی داشته باشند اثبات می‌کند و با تعاریف دیگر (مانند اجماع اهل مدینه، اجماع اهل حل و عقد یعنی علمای بلاد) که برای اجماع ذکر کرده‌اند سازگار نیست.

البته علمای امامیه اگر اتفاق نظری از تمام امت حاصل شود آن را حجّت می‌دانند زیرا معصوم را هم جزء امت و به عنوان یکی از برترین فرد امت می‌شمرند حتی اتفاق نظر علمای امامیه را کاشف از نظر معصوم می‌دانند که شرح آن در ذیل خواهد آمد.

دیدگاه امامیه در اجماع

از آنچه گفته شده روشن می‌شود که در نظر

مفهوم این آیه آن است که وقتی اتفاق نظر وجود داشته باشد و نزاعی در کار نباشد رجوع به خدا و رسول لازم نیست و این معنای حجیت اجماع است.^۱

و گاه به حدیث معروفی که در سنن ابن ماجه آمده است که پیامبر فرمود: «إِنَّ أُمَّتِي لَا تَجْتَمِعُ عَلَى ضَلَالَةٍ»^۲ استدلال کرده‌اند و در نقل دیگری می‌خوانیم که آن حضرت فرمود: «سَأَلْتُ اللَّهَ أَنْ لَا يَجْمَعَ أُمَّتِي عَلَى ضَلَالَةٍ فَأَعْطَانِيهَا؛ مَنْ أَرَادَ أَنْ يَخْتَلِفَ مِنْ أُمَّتِي مِنْ اتِّفَاقٍ بِرِضَايَ وَخَدَاوَتِي فَخَدَاوَتِي وَخَدَاوَتِي فَخَدَاوَتِي»^۳.

ولی مخالفان اجماع به عنوان یک دلیل مستقل، در همه این ادله مناقشه کرده‌اند و گفته‌اند: اما آیه اول اشاره به دو چیز نمی‌کند بلکه پیروی غیر سبیل مؤمنان تأکیدی است بر مخالفت پیامبر. نه این است که یک امر مستقلاً باشد زیرا مؤمنان راه پیامبر را برگزیده‌اند. (این جواب از کلام غزالی در المستصفی نیز استفاده می‌شود).^۴ از این گذشته مراد از متابعت غیر سبیل مؤمنان انکار اسلام و ایمان است و ارتباطی با مسائل فردی فقهی ندارد.

به فرض که از همه اینها صرف نظر شود اجماع را تنها در صورتی حجّت می‌شمرد که همه مسلمین بدون استثنا راهی را برگزینند و این چیزی نیست که مشکل فقیهان را حل کند.

اما آیه دوم ناظر به دعاوی است و دستور می‌دهد در اختلافات، قضاوت را به خداوند و پیامبر واگذارید و از آنها داوری بطلبید و این ارتباطی با مسائل فقهی ندارد.

۱. الإحكام في أصول الأحكام، ج ۱ و ۲، ص ۱۹۸.

۲. سنن ابن ماجه، ج ۲، ح ۱۳۰۳.

۳. همان مدرک.

۴. المستصفی، ج ۱، ص ۱۳۸.

۵. شرح صحیح مسلم (نووی)، ج ۱۳، ص ۶۷.

جدا می‌سازد. هر کدام از این دو گروه روش و مسلک دیگری را مخدوش می‌داند و او را نکوهش می‌نماید.^۱ تکیه‌گاه اصلی گروه اول در استنباط، ادله نقلی خصوصاً حدیث و سیره سلف صالح و قول صحابه (که البته آن دو را نیز به حدیث برمی‌گردانند) است. ولی گروه دوم معتقدند که تعداد احادیث معتبری که بتواند جوابگوی همه نیازهای فقهی باشد، بسیار کم است و لذا چاره‌ای نداریم جز آنکه برای به دست آوردن احکام، به غیر کتاب و سنت نیز تکیه کنیم.

گفته شده: ابوحنیفه معتقد بوده که در میان همه احادیث مروی از رسول خدا ﷺ تنها هفده حدیث! قابل اعتماد است^۲ و لذا اکثر مجهولات فقهی را باید با رأی و اجتهاد و قیاس تبیین کرد.

بسیاری از اهل سنت ادله احکام را چهار دلیل قرار می‌دهند و پس از کتاب و سنت و اجماع، قیاس را ذکر می‌کنند.^۳ برخی از آنان از دلیل چهارم با تعبیر «قیاس و اجتهاد» یاد کرده‌اند^۴ و برخی به دلیل «العقل و الاستصحاب» تعبیر نموده‌اند.^۵ به نظر می‌رسد که آنان دلیل عقل را تعبیری مرادف با قیاس و استحسان و... قرار می‌دهند.

در اصول فقه اهل سنت، مسائل عقلی که دخیل در استنباط هستند به صورت یک بحث تحلیلی و

امامیه اجماع دلیلی مستقل بر حکم شرعی نمی‌تواند باشد، مگر از آن جهت که کاشف از رأی معصوم است؛ چرا که:

اولاً: اتفاق نظر فقها که خود را پیرو ائمه عليهم السلام می‌دانند و مقید هستند سخنی بدون دلیل نگویند، ملازمه عادی با رأی معصوم دارد.

ثانیاً: با اتفاق نظر فقها، برای فقیه، حدس یقینی به رأی معصوم حاصل می‌شود، چون وقتی فتوای یک فقیه برای فقیه دیگر ظن و گمان به حکم شرعی آورد، فتوای همه فقها منتهی به یقین می‌شود.

ثالثاً: در جایی که هیچ مدرکی (دلیل یا اصل) بر حکم در دست ما نیست. اتفاق نظر علما می‌تواند حاکی از وجود دلیل معتبر در نزد آنها باشد و نشان می‌دهد که مطلب را بلا واسطه یا با وسائلی که به دست ما نرسیده از امام معصوم گرفته‌اند. حتی بعضی از دانشمندان شهرت مسأله‌ای در میان فقهای نخستین را از همین طریق حجّت می‌شمرند.

قابل توجه اینکه اگر علمای امامیه از این اجماع تعبیر به اجماع حدسی می‌کنند نه به معنای ظن و گمان است بلکه منظور علم و یقینی است که از طریق حس حاصل نشده است.

(د) دلیل عقل

چهارمین منبع استنباط که اجمالاً مورد اتفاق است، دلیل عقل است. هر چند موضع فقهای اسلام درباره دلیل عقل یکسان نیست. میان اهل سنت دو شیوه متمایز در استنباط وجود دارد، که آنان را با دو عنوان «اصحاب حدیث» و «اصحاب رأی» از هم

۱. تأویل مختلف الحدیث، ص ۵۱ به بعد و ص ۷۳.

۲. تاریخ ابن خلدون، ج ۲، ص ۷۹۶ (فصل ششم، علوم حدیث).

۳. فواتح الرحموت، ج ۲، ص ۲۴۶: المذهب فی اصول الفقه المقارن، ج ۲، ص ۹۵۶.

۴. المعتمد فی اصول الفقه (بصری معتزلی)، ج ۲، ص ۱۸۹.

۵. المستصفی، ج ۱، ص ۲۱۷.

عقلی بر دو قسم تقسیم شده است:

۱. آنچه متوقف بر وجود خطابی از طرف شارع است که آن را منحصر در لحن الخطاب (دلالت عقل بر الغای خصوصیت) و فحوی الخطاب (مفهوم اولویت) و دلیل الخطاب (مفهوم مخالف) دانسته‌اند.
۲. آنچه عقل به تنهایی و بدون وجود خطاب و دلیل لفظی از کتاب و سنت بر آن دلالت دارد که عبارت از مسأله معروف حسن و قبح عقلی می‌باشد.^۳ تکمیل این دو قسم توسط شهید اول در ذکر انجام شده است و بر قسم دوم، مباحث برائت اصلی، اخذ به اقل در دوران امر بین اقل و اکثر و استصحاب را افزوده است.^۴

اصولیین متأخر، دلیل عقل را به صورتی جامع‌تر و روشن‌تر مطرح کرده‌اند. آنان این بحث را در دو مرحله اساسی، پیگیری کرده‌اند:

مرحله اول: موارد و مصادیق دلیل عقل؛ البته مصادیقی که به حکم شرع منتهی می‌شود (بحث صغروی).

و مرحله دوم: ادله حجیت دلیل عقل (بحث کبروی).

مرحله اول: موارد و مصادیق حکم عقل

در مرحله اول که بحث صغروی است و تعیین کننده مصادیق دلیل عقل است، گفته‌اند که در سه مقام، دلیل عقل می‌تواند حکم شرعی را در پی داشته باشد:

۱. اوائل المقالات شیخ مفید، ص ۱۱؛ کنز الفوائد کراچکی، ص ۱۸۶.
 ۲. سرائر ابن ادریس، ص ۲.
 ۳. معتبر محقق حلی، ص ۶.
 ۴. ذکرری (مقدمه)، ص ۵.

منضبط مطرح نشده است. آن چه از مباحث عقلی که در اصول فقه متأخرین شیعه مطرح است، آنان به صورت متفرق مطرح کرده‌اند، مسائلی از قبیل: «المعتزلة يقولون بحسن الأفعال وقبحها» و «جماعة من المعتزلة يقولون بأن الأفعال على الإباحة» و «ما لا يتم الواجب إلا به هل يوصف بالوجوب» (بحث مقدمه واجب) و «يستحيل أن يكون الشيء واجباً وحراماً» (اجتماع امر و نهی) و «استحالة تكليف الغافل والناسي» و «سقوط حرج از خلق» و «سقوط تكليف از عاجز» و... ولی شاید کمتر به تقسیمات حکم عقل و یا ملاک حجیت عقل و نحوه استنباط از دلیل عقل پرداخته‌اند.

ابتدا لازم است اشاره‌ای به سیر تاریخی این بحث میان فقهای مذهب اهل بیت علیهم‌السلام داشته باشیم و سپس آخرین تحقیقات در این زمینه را مطرح نماییم.

برخی از قدما بحث دلیل عقل را مطرح نکرده‌اند و کسانی از آنان هم که مطرح کرده‌اند، اولاً، جایگاه دلیل عقل در استنباط، در کلمات آنان ابهام دارد، برخی آن را طریقی برای دست‌یابی به قرآن و سنت قرار داده‌اند.^۱ برخی دیگر دلیل عقل را در طول کتاب و سنت و اجماع قرار داده و گفته‌اند: اگر آن سه دلیل مفقود باشد، نوبت به دلیل عقل می‌رسد.^۲

ثانیاً، مصادیق مشخصی از آن در کلمات قدما ارائه نشده است، لذا بعضی آن را به برائت اصلی و «استصحاب» تفسیر کرده‌اند و گروهی به استصحاب اکتفا کرده‌اند.

در قرون بعد، این بحث قدری منفتح شده و دلیل

شریعت را بر همین مسأله مبتنی کرده‌اند و گفته‌اند: بر همین اساس شارع می‌تواند فعلی را مدتی واجب و سپس حرام کند،^۲ ولی «عدلیه» معتقدند که در ذات افعال، حسن و قبح وجود دارد و شارع به آن چه حَسَن است امر می‌کند و از آن چه قبیح است نهی می‌کند.^۳ هرگز شارع ظلم را واجب یا مباح و عدل را حرام یا مکروه نمی‌شمرد.

در بحث دوم: «اخباری‌ها» ملازمه عقلی بین حکم عقل به حسن و قبح و حکم شرع به وجوب و حرمت را انکار کرده‌اند. آنان گفته‌اند: بر فرض که عقل، حسن و قبح افعال را درک کند، بر شارع عقلاً لازم نیست که بر طبق حکم عقل، حکمی داشته باشد. از میان اصولیین صاحب فصول این نظر را پذیرفته است.^۴

آنان برای مدعای خود ادله‌ای را ذکر کرده‌اند و گفته‌اند: عقل احاطه به تمام فلسفه احکام ندارد. شاید جهتی از مصالح و مفاسد وجود داشته باشد که بر عقل مخفی مانده است. پس نمی‌توان ملازمه بین حکم عقل و شرع را نتیجه گرفت.

علاوه بر این، در موارد فراوانی حکم شرعی وجود دارد، ولی مصلحتی موجود نیست. مثل اوامر امتحانی و همچنین در مواردی مصلحت وجود دارد ولی حکم شرعی موجود نیست. مثل مصلحتی که در مسواک زدن هست که پیامبر فرموده اگر مشقت

۱. آن چه مربوط به علل و مبادی احکام شرعی می‌شود.

۲. آن چه مربوط به خود احکام شرعی می‌شود.

۳. آن چه مربوط به معلولات احکام شرعی می‌شود.^۱

مثال‌های هر یک به زودی خواهد آمد.

مقام اول: احکام عقلیه مربوط به علل و مبادی

احکام

در این مقام چنین گفته‌اند:

اولاً: برای افعال اختیاری انسان، با صرف نظر از دستور خداوند، حسن و قبح وجود دارد؛ یعنی برخی از افعال از نظر عقل شایسته انجام (ما ینبغی أن یفعل) است به گونه‌ای که فاعل آن استحقاق مدح و تارک آن استحقاق مذمت دارد و برخی دیگر از افعال شایسته ترک (ما لا ینبغی أن یفعل) است و از نظر عقلاً فاعل آن مذمت می‌شود. (برای اول مسأله عدل و برای دوم مسأله ظلم را مثال زده‌اند).

ثانیاً: میان حکم عقل به حسن و قبح و حکم شرع نیز ملازمه عقلی وجود دارد. البته اینجا بحث سومی هم وجود دارد که آیا قطع حاصل از این ملازمه را شارع حجت قرار داده یا نه؟ که مربوط به بحث کبروی است و در آینده مطرح خواهد شد.

در بحث اول: اشاعره حسن و قبح عقلی را انکار کرده‌اند. آنان حسن و قبح را از امور اعتباری شرعی می‌دانند. و می‌گویند: فعل حَسَن آن چیزی است که شارع آن را حسن شمرده و قبیح آن چیزی است که شارع آن را قبیح شمرده است؛ (الحسن ما حَسَنه الشارع و القبیح ما قَبَّحه الشارع). آنان امکان نسخ در

۱. انوار الاصول، ج ۲، ص ۴۹۵.

۲. شرح المقاصد تفتازانی، ج ۴، ص ۲۸۲؛ سیر تحلیلی کلام اهل سنت از

حسن بصری تا ابوالحسن اشعری، ص ۳۶۸.

۳. مصباح الاصول، ج ۳، ص ۳۴.

۴. الفصول الغریبه، ص ۳۱۹؛ اصول الفقه، ج ۱، ص ۲۳۶.

خلاصه اینکه در این مثال‌ها یا حکم عقل وجود ندارد، یا به درستی تشخیص داده نشده و گرنه بعد از قطعیت حکم عقل مخالفت آن از سوی شرع غیر ممکن است.

مقام دوم: احکام عقلیه در دایره حکم شرع

این مقام مربوط به مواردی است که عقل به تنهایی و مستقلاً حکمی ندارد، بلکه ابتدا باید یک حکم شرعی وجود داشته تا از آن برای اثبات حکم شرعی دیگر کمک گرفته شود. به عنوان مثال: اگر واجب بودن عملی (ذی المقدمه) ثابت شود، عقل حکم می‌کند که میان وجوب آن عمل و وجوب مقدمه آن، ملازمه است و در نتیجه می‌توان گفت: آن مقدمه وجوب شرعی دارد.

در این مقام مباحث هفت‌گانه‌ای مطرح می‌شود. یعنی در هفت مورد، از حکم عقل برای استنباط حکم شرعی کمک گرفته می‌شود. که عبارتند از: وجوب مقدمه واجب، حرمت ضد واجب، امتناع یا امکان اجتماع امر و نهی در شیء واحد، اجزاء (یعنی کفایت اطاعت مأمور به در سقوط امر واجب)، فاسد بودن عبادت یا معامله در صورتی که مورد نهی قرار گرفته باشد، قیاس اولویت، مبحث ترتب.^۴

نمی‌داشت، آن را بر ائمت واجب می‌کردم و همچنین در موارد فراوانی، ملاک در بعض افراد وجود دارد در حالی که امر شرعی به همه افراد تعلق گرفته است. مثل وجوب عده ننگه داشتن برای حفظ نسب.

در نگاه اخباری‌ها تمام این موارد شاهد بر نفی ملازمه عقلی بین حکم شرع و عقل است.

در جواب اخباریین گفته شده: وقتی شارع خود از عقلاً بلکه رییس عقلاست، معنا ندارد که آن چه مورد توافق آرای همه عقلاست و از اموری است که حفظ نظام یا بقای نوع انسانی به آن بستگی دارد، شارع به آن حکم نکند، بلکه اگر حکم نکند خلاف حکمت است و معلوم می‌شود مورد توافق همه عقلا نیست و معنا ندارد عقل استقلال به حکمی داشته باشد و تمام جوانب عمل برای عقل روشن باشد در عین حال مدعی شویم که بعضی از جهات حکم مخفی است.^۱ و در مصلحت مساواک نمودن، خود مشقتی که در این عمل موجود است جزئی از ملاک است یعنی علت آنکه شارع اراده نموده که به آن امر نکند، وجود مشقت بوده است و اما اوامر امتحانی، از مصادیق امر حقیقی نیستند تا لازم باشد که از مصلحت تبعیت کند. گرچه مقدمات اوامر امتحانی، برخوردار از مصلحت و متعلق امر حقیقی است.^۲

و اما مسأله عده، مصلحت نوعی کفایت می‌کند تا در همه موارد به ننگه داشتن عده بر زنان، امر شود خصوصاً با توجه به عدم امتیاز موارد از یکدیگر.^۳ زیرا تشخیص اینکه در کدام مورد مصلحت «حفظ نسب» تأمین می‌شود و در کدام موارد تأمین نمی‌شود، مشکل است.

۱. اجود التقریرات، ج ۲، ص ۳۸.

۲. همان مدرک.

۳. همان مدرک.

۴. با آنکه تمامی این مباحث، عقلی هستند ولی امروز در سلسله مباحث الفاظ مطرح می‌شوند. شاید علت طرح آن در مباحث الفاظ، این است که این احکام تابع احکامی هستند که از کتاب و سنت گرفته می‌شود.

کسی بر حجیت دلیل عقل به آن صورت که گفتیم خرده نگیرد، در عین حال جمعی از اخباریین بر آن خرده گرفته‌اند و خواهیم دید که تمام ایرادهای آنها به سبب عدم توجه به محدوده بحث است.

اهمّ ایرادهای آنها به شرح زیر است:

۱. نتیجه دخالت دادن عقل در استنباط، حجیت قیاس و استحسان و امثال آن خواهد بود و این یکی از مذمت‌های اخباری‌ها نسبت به اصولیین است، خصوصاً با توجه به اینکه برخی از اهل سنت در هنگام بیان ادله چهارگانه، دلیل چهارم را قیاس و استحسان ذکر می‌کنند. از اینجا معلوم می‌شود که اگر نگوییم تنها ثمره دلیل عقل در نظر آنان اثبات حجیت قیاس است، لااقل از مهم‌ترین ثمرات آن خواهد بود.

جواب این ایراد روشن است زیرا قیاس و استحسان که اصولیین ما اتفاق نظر بر عدم حجیت آن دارند از ادله ظنی می‌باشد و از محل بحث خارج است.

۲. استدلال‌ات عقلی دو گونه است: برخی به مواد حسّی یا قریب به حس منتهی می‌شود، مانند مسائل هندسه و ریاضی. در این قسم، خطا راه ندارد و اصولاً این گونه مسائل جای اختلاف میان دانشمندان نیست، زیرا خطای در فکر یا از جهت «ماده» است یا از جهت «صورت» و در این گونه قضایا خطا از جهت موادّ واقع نمی‌شود، زیرا ماده این قضایا به حسّ نزدیک‌اند و نیز خطا از جهت صورّ واقع نمی‌شود زیرا شناخت صور در این قضایا،

مقام سوم: احکام عقلیه مربوط به نتایج احکام در این مقام عقل از راه نتیجه حکم، پی به حکم شرعی می‌برد (کشف انی) به عنوان مثال: عقل در موارد علم اجمالی در شبهه محصوره ابتداءً حکم به تنجز تکلیف (یعنی صحت عقاب) که در مرحله نتیجه احکام قرار دارد می‌کند، سپس از این طریق حکم شرعی به وجوب احتیاط (وجوب موافقت قطعیه) را می‌توان کشف کرد.^۱

مرحله دوم: دلیل حجیت دلیل عقل

با توجه به اینکه منظور از دلیل عقل همان قضایای عقلیه قطعیه است حجیت آن یک امر ضروری و مسلم است چرا که ما همه چیز را از طریق قطع و یقین می‌شناسیم. حتی اصول دین و خدا و پیامبر و سایر عقاید مذهبی و همچنین مسائل علمی در تمام شاخه‌های علوم.

به بیان دیگر: حجیت قطع و یقین امری ذاتی است و اگر لازم باشد حجیت قطع و یقین را با دلیل یقینی دیگری بشناسیم، این امر موجب دور یا تسلسل می‌شود.

آری! اگر منظور از حجیت عقل، عقل ظنی نه قطعی بوده باشد در آن صورت نیاز به یک دلیل قطعی و یقینی دارد، مثلاً اگر کسی قیاس ظنی یا استحسان و مانند آنها را حجّت بداند باید حجیت آن را با یک دلیل قطعی ثابت کند.

ایرادها بر حجیت دلیل عقل:

با توجه به آنچه گفته شد تصور این است که

است که دین خویش را از پروردگارش بگیرد و نه از رأی و نظر اشخاص.^۳

و در روایت دیگر آمده: فقط رأی و نظر پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله حجّت است نه رأی دیگران،^۴ زیرا خداوند در آیه ۱۰۵ سوره نساء فرموده: «لَتَحْكُم بَيْنَ النَّاسِ بِمَا أَرَاكَ اللَّهُ» و در حدیثی دیگر وارد شده: وقتی سوره «إِذَا جَاءَ نَصْرُ اللَّهِ وَالْفَتْحُ...» نازل شد، پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله فرمود: «خداوند جهاد را بر مؤمنان در فتنه‌هایی که پس از من می‌آید واجب کرده است... آنان در برابر بدعت‌هایی در دین - هنگامی که مردم به آرای خود عمل کنند - جهاد می‌کنند».^۵

گروه دوم: روایاتی است که درک حقایق قرآن و احکام را ظاهراً برای عقل غیر ممکن می‌شمارد. عبدالرحمن بن حجاج می‌گوید: از امام صادق علیه السلام شنیدم که فرمود: «لیس شیئی أبعد من عقول الرجال عن القرآن».^۶

گروه سوم: روایاتی است که منحصرأ کتاب و سنت را حجّت می‌داند.^۷

پاسخ: اولاً: در روایات فراوانی، عقل حجّت باطنی الهی قرار داده شده است (إِنَّ لِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حُجَّتِينَ، حجة ظاهرة و حجة باطنة... و أما الباطنة

از امور واضح در پیشگاه ذهن مستقیم دانشمندان است.

ولی برخی از مواد، در مسائل عقلی از حسّ بسیار دور است. مانند مسائل حکمت طبیعی و حکمت الهی و مانند مسائل علم اصول فقه و مسائل فقهی عقلی. در این گونه مسائل نمی‌شود به عقل تکیه کرد و از طریق منطق، صحت آن را اثبات نمود زیرا علم منطق فقط نگه دارنده ذهن از خطا در صورت است نه در ماده و فرض این است که موادّ این قضایا از احساس به دور است به همین جهت است که در این گونه قضایا اختلافات فراوانی بین خود دانشمندان مشاهده می‌شود و اگر گفته شود که در شرعیات و ادلّه نقلیه نیز اختلافات فراوانی وجود دارد جوابش این است که وجود اختلاف در مسائل شرعی به جهت ضمیمه کردن مقدمات عقلیه است.^۱ در پاسخ می‌توان گفت: اولاً، چنانکه گذشت حجیت دلیل عقلی در صورت قطعی بودن آن است و شخصی که قطع و یقین به چیزی دارد احتمال خلاف در آن نمی‌دهد؛ ولی دلیل ظنی که خطاپذیر است از محل بحث خارج است و ثانیاً، بسیاری از اخباری‌ها نیز با هم اختلاف دارند با آنکه منکر حجیت عقل هستند و آن را در ادلّه نقلیه مطلقاً دخالت نمی‌دهند.

۳. ایراد دیگر ناشی از وجود روایات فراوانی است که ظاهراً در نکوهش به کارگیری عقل در استنباط احکام، وارد شده است این روایات سه گروه است:^۲

گروه اول: روایاتی است که از عمل به رأی، نهی کرده است. مثلاً در روایت آمده: علامت مؤمن آن

۱. الفوائد المدنیة، ص ۴۸.

۲. انوار الاصول، ج ۲، ص ۲۷۵.

۳. «إِنَّ الْمُؤْمِنَ أَخَذَ دِينَهُ عَنِ رَبِّهِ وَ لَمْ يَأْخُذْهُ عَنِ رَأْيِهِ». وسائل الشیعه، ج ۱۸، باب ۶ از ابواب صفات القاضی، ح ۲۱. همچنین به حدیث ۱۴ نگاه شود.

۴. همان مدرک، ح ۲۸.

۵. همان مدرک، باب ۶، ح ۵۰.

۶. همان مدرک، باب ۱۳، ح ۶۹ و ر.ک: ح ۷۳ و ۷۴.

۷. همان مدرک، باب ۱۰، ح ۲۲ و باب ۱۱، ح ۳۲ و باب ۶، ح ۷.

تحقیق آن لازم است، قواعد فقهی است که در بسیاری از مباحث و استنباط احکام از آنها استفاده می‌شود و گاه برای حل مشکلات در موضوعات خارجیّه مورد استفاده قرار می‌گیرد.

قواعد مهم فقهی متجاوز از سی قاعده است که از آن جمله: قاعده لا ضرر و لا حرج، قاعده صحت، قاعده میسور، قاعده ید، قاعده تجاوز و فراغ، قاعده ضمان، اتلاف، غرور، اقرار و مانند آن است.

مدرک این قواعد آیات و روایاتی است که از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و امامان اهل بیت علیهم السلام وارد شده و قسمتی از آنها قواعدی است که در میان همه عقلای جهان رایج است و اسلام بر آن صحه نهاده است.

مثلاً قاعده لا حرج (تکالیفی که منجر به عسر و حرج می‌شود و تا زمانی که عسر و حرج باقی است از مکلف برداشته شده است)، از آیه شریفه ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾^۷ استفاده می‌شود و قاعده لا ضرر از حدیث معروف نبوی «لا ضرر و لا ضرار» که در اکثر منابع اسلامی آمده، استفاده شده و مفاد آن این است که احکامی که سبب ضرر و زیان بر مسلمین گردد از آنها برداشته می‌شود و قاعده حجیت قول ذی الید، قاعده‌ای است که در میان همه عقلای جاری است و شارع مقدّس بر آن صحه گذاشته است.

فالعقول).^۱ و عقل سرمایه عبادت و راه به دست آوردن بهشت (العقل ما عبّد به الرحمن و اكتسب به الجنان)^۲ و راهنمای مؤمن (العقل دليل المؤمن)^۳ و محبوب ترین مخلوق خدا و به ودیعت نهاده شده در محبوب ترین انسان‌ها نزد خدا (لما خلق الله العقل... قال: وعزّتي وجلالي ما خلقت خلقاً هو أحبُّ إليّ منك و لا أكملتُك إلاّ فيمن أحبُّ)^۴، شمرده شده است. ثانیاً: حجیت عقل در اصول دین قطعاً مورد انکار اخباری‌ها نیست و نمی‌تواند باشد، زیرا اصول دین را نمی‌توان با دلیل نقلی به تنهایی ثابت کرد، پس به اولویّت در فروع دین و احکام شرعی حجّت خواهد بود. ثالثاً: جواب آن سه‌گروه روایت، روشن است که این روایات مربوط به آرای و نظریاتی است که بر اساس ظن و گمان به دست می‌آید و به دین نسبت داده می‌شود، لذا در روایت مسعده بن صدقه آمده است: «من دان الله بما لا يعلم فقد ضادّ الله حيث أحلّ و حرّم فیما لا يعلم؛ کسی که به آن چه علم ندارد عقیده پیدا کند، با خدا به مخالفت برخاسته است، چون بعضی از اشیا را بدون علم و یقین، حلال یا حرام دانسته است».^۵

منظور از این روایات مقابله با فکر استغنا و بی‌نیازی از کتاب و سنّت است، چنانچه در روایات عقیده استغنا به عقل نکوهش شده است. در روایت آمده است: «من استغنی بعقله زل؛ کسی که فقط به عقل خویش تکیه کند به لغزش دچار می‌شود».^۶

ه) قواعد فقهیه

یکی از مهم ترین اموری که بر فقیه بحث و

۱. کافی، ج ۱، باب عقل و جهل، ح ۱۲.

۲. همان مدرک، ح ۳.

۳. همان مدرک، ح ۲۴.

۴. همان مدرک، ح ۱.

۵. وسائل الشیعه، ج ۱۸، ابواب صفات القاضی، باب ۶، ح ۱۲.

۶. بحار الانوار، ج ۱، ص ۱۶۰، ح ۵۰.

۷. حج، آیه ۷۸.

واجب یا حرامی در اطراف مشکوک داشته باشد؛ مثلاً می‌داند در سفرهایی که مقدمه کسب و کار است، نماز واجب است، اما نمی‌داند نماز قصر لازم است و یا باید تمام بخواند، و دلیلی بر هیچ یک از دو طرف قائم نشد، در اینجا باید اصل احتیاط را حاکم کند و جمع میان هر دو بنماید تا به براءت ذمه یقین پیدا کند؛ زیرا علم اجمالی در شبهات محصوره موجب احتیاط است.

این اصول چهارگانه براءت، استصحاب، تخییر و احتیاط به عنوان اصول عملیه یا ادله فقهی نامیده می‌شود که به هنگام عدم دسترسی به دلیل معتبر باید بر حسب شرایطی که در مورد شک وجود دارد به یکی از آنها تمسک جوید و تکلیف خود و مقلدان را روشن سازد.

به تعبیر دیگر:

در کشف احکام اسلام بن بستنی برای فقیه وجود ندارد، یا به ادله اجتهادی معتبر دسترسی پیدا می‌کند، یا کار او منتهی به شک می‌شود. در صورت اول به مقتضای دلیل فتوا می‌دهد و در صورت دوم به یکی از اصول چهارگانه فوق بر حسب اختلاف مورد، متوسل می‌گردد:

۱. در موارد شک در اصل حکم (وجوب و حرمت) اصل براءت جاری می‌کند.

۲. در موارد دوران امر بین وجوب و حرمت به اصل تخییر تمسک می‌جوید.

این قواعد بسیار مهم و راه‌گشاست و فقیه می‌تواند بسیاری از مشکلات و تنگناهای زندگی فردی و اجتماعی و مسائل مستحدثه را - که نقل خاصی در آن وارد نشده - به کمک آن حل کند و اگر فقیه سلطه کامل بر قواعد فقهی نداشته باشد، در حل بسیاری از مسائل در تمام ابواب فقه - مخصوصاً در مسائل مستحدثه - و می‌ماند.^۱

(و) اصول عملیه

منظور از اصول عملیه، اصول و قواعدی است که به هنگام عدم دسترسی فقیه به ادله معتبر شرعی خاص، مانند کتاب و سنت و اجماع و دلیل عقل، به آن مراجعه می‌کند. مثلاً هر گاه شک کند که آیا فلان موضوع شرعاً متعلق زکات و خمس است و یا نه و هیچ دلیلی از ادله اربعه بر آن در دست نداشته باشد، رجوع به «اصل براءت» می‌کند؛ یعنی اصل این است که تا تکلیفی با دلیل معتبر ثابت نشود، کسی وظیفه‌ای ندارد. و یا اگر در وجوب و حرمت عملی شک کرد، یعنی نمی‌داند این عمل واجب است، یا حرام و هیچ دلیل معتبری بر هیچ کدام از دو طرف پیدا نشد، رجوع به «اصل تخییر» می‌کند.

و اگر در موارد شک حالت سابقه‌ای وجود داشت، مثلاً می‌داند عصیر عنبی (آب انگور) قبل از جوشیدن روی آتش پاک است، هر گاه شک کند که غلیان باعث نجاست می‌شود، یا نه و دلیل معتبری بر اثبات نجاست پیدا نشد، حالت سابقه را «استصحاب» می‌کند و حکم به طهارت می‌کند.

و هر گاه در چیزی شک کند ولی علم اجمالی به

۱. برای آگاهی بیشتر از قواعد فقهیه و مدارک و ادله و فروع و نتایج آن می‌توانید به کتاب القواعد الفقهیه نوشته آیه الله مکارم شیرازی مراجعه نمایید.

خصوصیات آن مباحث دقیقی مطرح است که یک نفر مجتهد با ممارست فراوان و دقت لازم می‌تواند آنها را پیاده کند و مجاری این اصول را به دست آورد.

منابع مورد اختلاف در استنباط

آنچه گذشت منابع مورد اتفاق در استنباط بود. موارد دیگری نیز وجود دارد که در حجیت آنان اتفاق نظر نیست. سابقاً گذشت که منابع و مصادر احکام باید منتهی به قطع و یقین گردد و یا اگر ظن و گمان از آنها حاصل می‌شود، باید دلیل قطعی بر اعتبار و حجیت آن اقامه شود.

بخشی از منابعی که در این قسمت مورد بحث قرار می‌گیرد، همان گونه که سابقاً اشاره شد مواردی هستند که بر آنها واژه «اجتهاد رأی» اطلاق می‌شود، زیرا اجتهاد دو اصطلاح دارد:

۱. اجتهاد به معنای اعم که عبارت است از بکارگیری تمام سعی و تلاش برای به دست آوردن حکم از ادله. این گونه اجتهاد مورد اتفاق تمام علمای اسلام است.

۲. اجتهاد به معنای خاص که عبارت است از اجتهاد الرأی و بکارگیری قیاس، استحسان، مصالح مرسله و سدّ ذرایع در موارد ما لا نصّ فیهِ و لذا گاه کلمه اجتهاد را مرادف با قیاس قرار می‌دهند.^۲

۳. در مواردی که حکم حالت سابقه دارد (اعم از وجوب، یا حرمت) مطابق استصحاب بر طبق حالت سابقه حکم می‌کند.

۴. در مواردی که واجب در میان دو یا چند احتمال محصور است و یا اینکه حرام در میان چند احتمال دوران دارد، حکم به احتیاط می‌کند و می‌گوید در صورت اول تمام احتمالات را باید انجام داد و در صورت دوم از همه باید اجتناب کرد.

در اینجا دو نکته قابل توجه است:

۱. اصول چهارگانه فوق (اصول عملیه) به نوبه خود دارای دلیل معتبرند، گاه دلیل عقلی دارند مانند اصل تخییر، و گاه دلیل شرعی، مانند استصحاب و گاه هم دلیل عقلی دارند و هم دلیل شرعی، مانند اصل برائت و اصل احتیاط که مشروحاً در کتب اصول از آن بحث شده است.^۱

۲. اصول چهارگانه بالا گاه در شبهات حکمیه جاری می‌شود، آنجا که اصل حکم شرع معلوم نیست (مانند تمام مثال‌هایی که در بالا ذکر شد) و گاه در شبهات موضوعیه جاری می‌شود، یعنی آنجا که حکم شرع معلوم است ولی وضع موضوع خارجی روشن نیست، مثل اینکه ما می‌دانیم مایعات مست‌کننده (المایع المسکر) قطعاً در اسلام حرام است، اما شک داریم این مایعی که پیش روی ماست، مسکر است یا غیر مسکر، که در آن برائت جاری می‌کنیم و همچنین اصول سه‌گانه دیگر که هر کدام در جایگاه مناسب خود جاری می‌شود.

* * *

در نحوه اجرای این اصول و شرایط و

۱. به کتاب الانوارالاصول و دیگر کتب اصولی مراجعه شود.

۲. روضة الناظر، ج ۲، ص ۱۴۱.

اجتهادات مبتنی بر رأی. به عبارت دیگر منشأ فرو رفتن در اجتهاد رأی، تصوّر انسداد در احکام بوده است. زیرا وقایع و حوادث روزمره و مسائل مستحدث، فراوان بود و تصوّر می شد متون دینی که بتواند جوابگوی همه این نیازها باشد کافی نیست. از سوی دیگر، دین اسلام نیز آخرین دین الهی است که باید تا دامنه قیامت جوابگوی وظایف بندگان باشد. پس باید با حجّت قرار دادن این گونه اجتهادات راهی برای استنباط احکام در این گونه مسائل باز شود.

همه اینها در حالی است که در مکتب پیروان اهل بیت، سنت امامان معصوم علیهم السلام همانند سنت رسول الله صلی الله علیه و آله حجّت است و این مکتب از نظر دسترسی به احادیث، غنی است و سنت دربردارنده قواعد عام و کلی است که بر وقایع جزئی قابل تطبیق است و وظایف مکلفین در موارد شک و فقدان نص یا تعارض نصوص در این قواعد کلی تبیین شده است.^۵ بنابراین دیگر نیازی به اجتهادالرأی نیست، زیرا اصولی که در بالا اشاره شد در رفع انسداد کافی است.

به هر حال در اینجا مصادیق اجتهادالرأی را مطرح می کنیم:

۱. قیاس

سرایت دادن حکمی از موضوعی به موضوع

۱. الإحكام فی اصول الأحكام، ج ۴، ص ۴۷؛ سنن بیهقی، ج ۱، ص ۲۹۲.

۲. تاریخ بغداد، ج ۱۳، ص ۴۱۳.

۳. مناهج الاجتهاد فی الاسلام، ص ۱۱۵.

۴. همان مدرک، ص ۱۱۷.

۵. به بحث مسائل مستحدثه در همین کتاب مراجعه فرمایید.

نوع دوم اجتهاد، مخصوص جمهور اهل سنت است و دغدغه اخباری ها و اشکال آنان بر اصولیین شیعه و محکوم کردن اجتهاد از سوی اخباری ها، ناشی از فرق نگذاشتن بین این دو گونه اجتهاد است. طرفداران اجتهادالرأی هر چند برای اعتبار آن در تک تک موارد، ادله ای از کتاب و سنت آورده اند، ولی به نظر می رسد که منشأ این گونه اجتهادات دو امر بوده است:

۱. به کارگیری اجتهادالرأی از سوی برخی از صحابه در حالی که کسانی دیگر از صحابه شدیداً در مقابل آن ایستادگی نموده اند. از «ابن عباس» و «عبدالله بن مسعود» نقل شده که مدعیان اجتهاد به رأی را دعوت به مباحله می نمودند. حدیثی از علی بن ابی طالب علیه السلام رسیده: «لو كان الدین بالرأی لكان المسح علی باطن الخفّ أولى من ظاهره».^۱

از کسانی که در بکارگیری این گونه اجتهاد شهرت دارند، عمر بن خطاب است و در عصر پس از صحابه، ابوحنیفه را امام اهل رأی شمرده اند و بدین جهت بسیاری او را مذمت کرده اند.^۲ مکتب رأی در مقابل مکتب حدیث به فقهای کوفه در مقابل فقهای مدینه نسبت داده شده است.^۳ که از جمله اصحاب رأی می توان ابویوسف، ابن سماعه، ابومطیع بلخی و بشیر مریسی را نام برد.^۴

۲. منشأ دیگر، بسته شدن راه وصول به احکام پس از رسول الله صلی الله علیه و آله می باشد؛ با وفات رسول گرامی اسلام صلی الله علیه و آله و انقطاع وحی و انقطاع مردم از خاندان وحی، راه رسیدن به احکام واقعی مورد نظر شارع بسته شد و این جهت انگیزه ای شد برای قوت یافتن

بدهیم، چون نماز ظهر بودن و در مسجد بودن و مرد بودن شک کننده، هیچ کدام یقیناً خصوصیتی ندارد و از قیود موضوع نیست، بلکه از حالات است.

۴. قیاس مستنبط العلة: و آن در جایی است که فقیه با ظن و گمان خویش، علت را به دست می آورد و حکم را از موضوعی به موضوع دیگر سرایت می دهد. به موضوع نخست «اصل» یا «مقیس علیه» می گویند که حکم در آن مسلم و مفروض است و به موضوع دوم «فرع» یا «مقیس» گویند. زیرا حکمی ندارد و به گمان اشتراک آن در حکم اصل، حکم برایش ثابت می گردد.

قیاس در سه قسم اول نزد همه فقها حجّت است، زیرا در هیچ کدام اصل و فرعی وجود ندارد بلکه مقیس و مقیس علیه هر دو اصل هستند، و به تعبیر دیگر از خود دلیل می توان برای هر دو موضوع، اثبات حکم کرد.^۳

قسم چهارم (قیاس مستنبط العلة) از نظر جمهور اهل سنت حجّت است، خصوصاً پیروان ابوحنیفه به قیاس اعتماد فراوانی دارند، ولی این قیاس مورد انکار پیروان مکتب اهل بیت علیهم السلام قرار گرفته است و از اهل سنت، نظام و تابعان او و گروه ظاهریه (ابن حزم و داوود و...) و برخی از معتزله (جعفر بن حرب، جعفر بن مبشر و محمد بن عبدالله اسکافی) قیاس را باطل دانسته اند.^۴ ابن حزم در این باره کتابی به نام «ابطال القیاس» نگاشته است.

دیگر را قیاس گویند^۱ که دارای چهار قسم است:

۱. قیاس منصوص العلة: و آن در جایی است که شارع، تصریح به علت کند و چون حکم، دائر مدار علت است، طبعاً فقیه، حکم را به موضوعات دیگری که علت در آنها وجود دارد نیز سرایت می دهد. مثل اینکه شارع بگوید: «لا تشرب الخمر لانه مسکر» در اینجا اگر فقیه حرمت را به اشیای مست کننده دیگر سرایت دهد، قیاس منصوص العله شکل خواهد گرفت، زیرا خطاب «لا تشرب الخمر» در حقیقت «لا تشرب المسکر» است.

۲. قیاس اولویّت: و آن عبارت است از سرایت حکم از موضوعی به موضوع دیگر به اولویّت قطعی مانند اینکه خداوند فرموده: به پدر و مادر اف نگویند «فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٌ»^۲ که این جمله به اولویّت قطعی، دلالت بر حرمت ناسزاگفتن به آنان می کند.

۳. قیاس همراه با تنقیح مناط: و آن در جایی است که به همراه موضوع، حالات و خصوصیات باشد که قطعاً دخالت در حکم ندارند و لذا آنها را العا کرده، از آن خصوصیات صرف نظر می کنیم. مثل اینکه در آیه شریفه تیمم می فرماید: «فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا...» در حالی که می دانیم نداشتن آب موضوعیت ندارد؛ بنابراین، اگر آب دارد و برای او ضرر دارد نیز همین حکم، جاری است و مثل اینکه شخصی سؤال کند که اگر مردی در مسجد به نماز ظهر ایستاده و شک بین سه و چهار نموده، چه حکمی دارد؟ امام علیه السلام در جواب فرماید: باید بنا را بر چهار بگذارد و سپس یک رکعت نماز احتیاط بخواند. با تنقیح مناط می توان این حکم را به هر نماز چهار رکعتی سرایت

۱. اصطلاحات الاصول، ص ۲۲۶.

۲. اسراء، آیه ۲۳.

۳. انوار الاصول، ج ۲، ص ۵۱۹.

۴. اتحاف ذوی البصائر (شرح روضة الناظر)، ج ۴، ص ۲۱۴۴.

ضعف استدلال به این آیه روشن است؛ زیرا اعتبار به معنای عبرت گرفتن و پند آموختن از حوادث و وقایع مشابه است خصوصاً با توجه به اینکه این آیه درباره سرنوشت کفار از اهل کتاب وارد شده که خداوند در دل‌های آنان رعب و وحشت افکنده بود به گونه‌ای که با دست خویش و کمک مؤمنان خانه‌های خود را خراب می‌کردند. قرآن می‌گوید از این حادثه عبرت و پند بگیرید و این مطلب هیچ‌گونه ربطی به قیاس در احکام فرعی دین ندارد.^۳

«ابن حزم» در «ابطال القیاس» می‌گوید: چگونه ممکن است خداوند در این آیه ما را به «قیاس در دین» به صورت مبهم امر کند ولی هیچ‌گونه توضیحی برای اینکه کجا باید قیاس کنیم؟ چه چیزی را بر چه چیزی باید قیاس نماییم؟ شروط و حدود آن چیست را، بیان ننموده باشد.^۴

۲. «... قَالَ مَنْ يُحْيِ الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ * قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ»^۵ منکران معاد از پیامبر اکرم صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ سؤال کردند که چه کسی این استخوان‌های پوسیده را زنده می‌کند؟ خداوند فرمود: به آنان بگو همان کسی که در آغاز آفریده است آنها را زنده می‌کند.

طرفداران قیاس می‌گویند در این آیه استدلال به قیاس شده؛ چون آیه دلالت می‌کند بر مساوی بودن دو شیء که نظیر هم در حکم هستند، زیرا به کسی که

به حنبلی‌ها نیز بطلان قیاس نسبت داده شده است، و کلام احمد بن حنبل نیز اشاره به این معنا دارد. چرا که او می‌گوید: «يجتنب المتكلم في الفقه هذين الأصلين: المجمل والقياس؛ فقيه از مجمل و قیاس اجتناب می‌کند». ولی کلام او توجیه شده که مرادش بطلان قیاس در مقابل نص است.^۱ امروزه وهابیت که خود را حنبلی مسلک می‌دانند، به قیاس در دین اعتماد می‌کنند و آن را حجّت می‌دانند.

نقد ادله حجیت قسم چهارم از قیاس:

فرض بر این است که این قسم از قیاس، قطع به حکم شرعی نمی‌آورد بلکه فقط گمان و احتمال حکم را به همراه دارد، زیرا تشابه دو موضوع در یک جهت یا چند جهت، دلیل قطعی بر اشتراک آن دو در حکم نیست و عقل نیز در مواردی که خود، بر اساس قواعد حسن و قبح، حکم قطعی مستقلی نداشته باشد راهی برای کشف قطعی ملاک احکام شرعی ندارد، بلکه تنها خود شارع است که به ملاکات و فلسفه احکامش احاطه دارد.

بر همین اساس، برای حجیت این قسم از قیاس باید دلیل اقامه شود و ادله‌ای که از قرآن و غیر آن آورده شده به شرح زیر است: ۱. «﴿فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِي الْأَبْصَارِ﴾؛ ای صاحبان چشم و خرد، عبرت بگیرید».^۲ توضیح استدلال اینکه «اعتبار» به معنای «عبور» و از چیزی به چیز دیگر یا به تعبیر صحیح‌تر عبور از شبیه به شبیه آن است و قیاس نوعی عبور از حکم «اصل» به حکم «فرع» است که این آیه ما را به آن ترغیب کرده است.

۱. روضة الناظر، ج ۲، ص ۱۵۱.

۲. حشر، آیه ۲.

۳. اصول الفقه، ج ۲، ص ۱۹۲.

۴. ابطال القیاس، ص ۳۰.

۵. یس، آیه ۷۸ و ۷۹.

مخالفان قیاس از این حدیث چنین پاسخ داده‌اند.

۱. این روایت از نظر سند به واسطه «حارث بن عمرو» ضعیف است. زیرا «بخاری» و «ترمذی» او را مردی مجهول می‌دانند.^۳ و بسیاری دیگر او را از ضعفاً شمرده‌اند^۴ علاوه بر اینکه «حارث» آن را از «برخی از مردم حمص» نقل کرده و لذا روایت مرسل و غیر متصل است.^۵

۲. این روایت با سایر روایاتی که در مذمت اجتهاد رأی وارد شده تعارض دارد. مخصوصاً با روایتی دیگر از معاذ که در آن پیامبر ﷺ به او هنگام حرکت به سوی یمن فرمود: در آن چیزی که نمی‌دانی قضاوت مکن و اگر حکمی بر تو مشکل شد، توقف کن تا تو را از آن مطلع گردانم یا آن را برای من بنویس تا جوابش را برایت بفرستم.

(لَمَّا بَعَثَنِي رَسُولُ اللَّهِ إِلَى الْيَمَنِ قَالَ: «لَا تَقْضِيَنَّ وَلَا تَفْضَلَنَّ إِلَّا بِمَا تَعْلَمُ وَإِنْ أَشْكَلَ عَلَيْكَ أَمْرٌ فَاقْفُ حَتَّى تَبَيِّنَهُ أَوْ تَكْتُبَ إِلَيَّ فِيهِ».)^۶

در روایت دیگری که ابوهریره نقل کرده، آمده است: «تعمل هذه الأمة بركة من كتاب الله ثم تعمل بركة بسنة رسول الله ثم تعمل بالرأي؛ فإذا عملوا بالرأي فقد ضلوا وأضلوا؛ این امت در برهه‌ای از زمان به کتاب خدا عمل می‌کنند سپس در برهه‌ای از زمان به

احیای استخوان‌های پوسیده را در قیامت انکار می‌کند، گفته شده که این نظیر خلق انسان در آغاز آفرینش اوست.

مخالفان قیاس می‌گویند: این آیه ناظر به قیاس در امر تکوینی قطعی است، زیرا عقل می‌گوید: کسی که در آغاز آفرینش قدرت داشت جهان را بیافریند بعد از پایان جهان نیز می‌تواند آن را بازگرداند؛ بلکه این کار به یک معنا آسان‌تر است «وَهُوَ الَّذِي يَبْدَأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ وَهُوَ أَهْوَنُ عَلَيْهِ». این در واقع یک قیاس قطعی عقلی است در حالی که سخن ما در قیاسات ظنی است.

و اما از نظر روایات، مهم‌ترین استدلالی که برای حجیت قیاس شده، حدیث معاذ بن جبل است که نه تنها در قیاس ظنی بلکه در باب استحسان و مصالح مرسله و سد و فتح ذرایع نیز از آن بهره گرفته‌اند.

در این حدیث آمده است: وقتی پیامبر ﷺ معاذ بن جبل را برای قضاوت به یمن می‌فرستاد، به او فرمود: چگونه قضاوت خواهی کرد؟

گفت: براساس کتاب و سنت. فرمود: اگر آن حکم در کتاب و سنت نباشد، چه خواهی کرد؟

عرض کرد: «اجتهد رأیی ولا آلو؛ اجتهاد رأی می‌کنم و مسأله را رها نمی‌کنم».^۲

وجه استدلال این است که ظاهر «اجتهاد رأی»، بدست آوردن حکم بدون تکیه بر کتاب و سنت است، همان‌گونه که در خود روایت، فرض شده است و این گونه اجتهاد، اطلاق و عموم پیدا می‌کند و شامل قیاس ظنی نیز می‌شود.

۱. روم، آیه ۲۷.

۲. مسند احمد، باب حدیث معاذ بن جبل، ج ۵، ص ۲۳۰، ح ۲۱۵۹۵.

۳. تهذیب التهذیب، ج ۲، ص ۲۶۰.

۴. همان مدرک.

۵. ملخص ابطال القیاس، ص ۱۴؛ تهذیب التهذیب، ج ۲، ص ۲۶۰.

۶. سنن ابن ماجه، ج ۱، ص ۲۱، ح ۵۵. سابقاً احادیثی در مذمت به کارگیری

رأی گذشت. نیز به پاورقی ملخص ابطال القیاس، ص ۱۵ مراجعه شود.

مجتهد آن را می‌پسندد.

استحسان از نظر ابوحنیفه حجّت است و به مالک و حنبلیه نیز نسبت داده شده است.^۶ این جمله از مالک معروف است که^۹ فقه، استحسان است ولی در مقابل آنان، عده‌ای از اهل سنّت خصوصاً شافعی^۷ و همچنین برخی از حنفیه (مثل شاطبی و طحاوی) حجّیت آن را انکار کرده‌اند^۸ و نیز استحسان از نظر امامیه و زیدیه و ظاهریه باطل و بی‌اعتبار است.^۹

برای حجّیت استحسان به آیات و روایاتی استدلال شده است. از قرآن به آیات ۱۷ و ۱۸ سوره زمر و همچنین آیه ۵۵ همین سوره تمسّک شده است:

﴿فَبَشِّرْ عِبَادَ * الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ...﴾، ﴿وَاتَّبِعُوا أَحْسَنَ مَا أُنزِلَ إِلَيْكُمْ مِنْ رَبِّكُمْ﴾.

و نیز به آیه ۱۴۵ سوره اعراف استدلال شده که در آن خداوند می‌فرماید: ﴿... فَخُذْهَا بِقُوَّةٍ وَأْمُرْ قَوْمَكَ يَا حُذُوا بِأَحْسَنِهَا﴾.

در این آیات همان گونه که ملاحظه می‌شود، پیروی از «قول احسن» مورد ترغیب و تشویق قرار گرفته و در آیه دوم و سوم به آن امر شده است و

سنّت رسول خدا عمل می‌کنند، سپس به آرای خودشان عمل می‌کنند؛ پس هنگامی که به آرای خود عمل نمایند هم خودشان گمراه می‌شوند و هم سبب گمراهی دیگران می‌گردند.^۱

۲. استحسان

اصطلاحی است در منابع اجتهاد از برخی از اهل سنّت که تعریف‌های مختلفی برای آن شده است. برخی گفته‌اند: استحسان عبارت است از دلیلی که در ذهن مجتهد خطور می‌کند و عبارتی مناسب برای آن نمی‌یابد.^۲ یا آن چه بر طبع و عادت مجتهد نیکو می‌آید بدون آنکه دلیلی شرعی بر آن باشد.^۳ برخی دیگر استحسان را تخصیص قیاسی به قیاس قوی تر^۴ یا تقدیم قیاس مخفی بر قیاس جلی دانسته‌اند. گروه سوم: استحسان را عدول از قیاس به دلیل اقوی دانسته‌اند و انگیزه عدول را «۱. وجود نصّ ۲. راحتی و تسهیل ۳. مصلحت ۴. اجماع ۵. ضرورت ۶. عرف و عادت» دانسته‌اند.^۵

میان این تعاریف اختلاف بلکه احیاناً تضادّ نیز وجود دارد، زیرا چنانکه ملاحظه می‌شود در برخی از تعاریف نفس مجتهد یا عقل مجتهد، جوهره اصلی تعریف را تشکیل می‌دهد. مثل تعریف اول و دوم. ولی تعاریف دیگر از این خصوصیت برخوردار نیستند و همچنین طبق برخی از تعاریف، استحسان در نقطه مقابل قیاس قرار داده شده ولی طبق برخی از تعاریف استحسان نوعی قیاس به حساب آمده است و شاید معروف‌ترین معنای استحسان همان حکمی است که نصّی بر آن یافت نمی‌شود ولی عقل

۱. کنز العمال، ج ۱، ص ۱۸۰، ح ۹۱۵.

۲. الاحکام فی اصول الأحکام، ج ۴، ص ۱۵۷.

۳. این تعریف در قوانین به اهل سنّت نسبت داده شده است.

۴. المبسوط سرخسی، ج ۱۰، ص ۱۴۵.

۵. الموسوعة الفقهية الميسرة، ج ۲، ص ۴۰۳ و ۴۰۴.

۶. اصول الفقه محمد ابوزهره، ص ۲۶۳.

۷. الام شافعی، ج ۱۰، ص ۱۱۹.

۸. ابطال القیاس، ص ۵۱.

۹. الاصول العامة، ص ۳۶۳.

ظن و گمان را که مورد بحث ماست شامل نمی‌شود.^۴
 ۳. آمدی و غزالی در جواب از این حدیث می‌گویند: این حدیث اشاره به اجماع مسلمین دارد و دلالتی ندارد بر اینکه آنچه را آحاد مسلمین نیکو می‌پندارند نزد خدا نیکوست.^۵
 ۴. نیز غزالی می‌گوید: این حدیث خبر واحد است که اصول را نمی‌توان با آن ثابت کرد.^۶

۳. مصالح مرسله

این اصطلاح در مورد مصالح و مضارّی به کار می‌رود که خطاب خاص یا عامّی در مورد آنها نیامده، ولی از مذاق شرع بدست می‌آید.
 در حقیقت مصالح سه قسم است. ۱. مصالح معتبره و آن مصالحی است که ادلّه شرعی بر رعایت و اعتبار آن قائم است. ۲. مصالح مُلغی و آن مصالحی است که شارع مقدّس آنها را بی ارزش دانسته و رعایت آنها را لازم ندانسته است؛ مانند تسلیم دشمن شدن، که در آن مصلحت حفظ جان وجود دارد ولی چون کیان اسلام به خطر می‌افتد مصلحت حفظ نفس الغا شده و دستور جهاد داده است هر چند جان به خطر بیفتد. ۳. مصالح مرسله و آن مصالحی است که از الغایا اعتبار شرعی آزاد است.^۷

پیروی از احسن فرع بر شناخت احسن است و از طرفی چون مصادیق احسن به مردم معرفی نشده، پس شناخت احسن به خود مردم واگذار شده است.^۱ «غزالی» در پاسخ این استدلال می‌گوید: مفاد آیات این نیست که از آن چه خودتان نیکو می‌پندارید پیروی کنید، بلکه آن است که از احسن واقعی پیروی کنید و خداوند راه شناخت احسن واقعی را نیز به مردم نمایانده است و آن موافقت با کتاب و سنت است، زیرا احکام تابع مصالح و مفاسدی است که شرع بر آن احاطه دارد و عقل بشر (جز مواردی خاص) به آن راه ندارد و اما پیروی از آن چه مردم آن را نیکو می‌پندارند (گاه) چیزی جز، هوا و هوس نیست.^۲
 برای حجّیت استحسان به روایت عبدالله بن مسعود نیز استدلال شده: «ما رأی المسلمون حَسَنًا فَهُوَ عندالله حسن؛ یعنی هر چه را مردم نیکو می‌پندارند، در نزد خداوند نیز نیکوست».^۳
 مخالفان استحسان از استدلال به این حدیث چنین پاسخ داده‌اند:

۱. این جمله گفته عبدالله بن مسعود است نه گفتار پیامبر ﷺ تا حجّت باشد، مگر این که قول صحابی را حجّت بدانیم.

۲. ظهور کلمه رؤیت (ما رأی المسلمون...) در علم و اطمینان است، یعنی آن چه قطعاً نزد مسلمانان نیکوست نزد خدا هم نیکوست و شامل استحسان ظنی که مورد بحث است، نمی‌شود.

بنابراین، حدیث مربوط به حسن و قبح عقلی خواهد بود که قابل درک برای مردم است و اما موارد

۱. الإحکام فی اصول الأحکام، ج ۳ و ۴، ص ۱۶۵.

۲. المستصفی، ج ۱، ص ۴۱۱؛ روضة الناظر، ج ۱، ص ۴۷۵.

۳. مسند احمد، ج ۱، ص ۳۷۹.

۴. انوار الاصول، ج ۲، ص ۵۳۳.

۵. الإحکام فی اصول الأحکام، ج ۳ و ۴، ص ۱۵۹؛ المستصفی، ج ۱، ص ۱۷۲.

۶. المستصفی، ج ۱، ص ۱۷۲.

۷. اصول الفقه الاسلامی، ص ۲۸۶.

برنگرفته است و مصالح به حسب اقتضای زمان و مکان متجدد می‌شوند و اگر فقط بر مصالح معتبره اکتفا شود، مصالح فراوان دیگری از دست می‌رود و این خلاف غرض شارع است.^۵

پاسخ: مسلماً احکام تابع مصالح است و اگر آن مصالح در ادله و نصوص، معتبر شده باشد یا از نظر درک عقل در حدّ مستقلّات عقلیه باشد به گونه‌ای که قطع حاصل شود، همان قطع حجّت خواهد بود ولی اگر مصلحت به گونه‌ای است که دلیلی بر اعتبار و الغای آن وجود ندارد و صرفاً ظنّ به حکم شرعی می‌آورد اعتبار این حکم بر اساس چنین مصلحتی دلیل قطعی بر اعتبار می‌خواهد و چنین دلیلی نداریم و اصل در ظن، عدم حجّیت است^۶ ﴿إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِّنَ الْحَقِّ شَيْئاً﴾^۷.

کوتاه سخن اینکه هر گاه مصالح مرسله به سرحدّ قطع و یقین برسد در حجّیت آن تردید نیست، اشکال در مصالح ظنی است که دلیل قطعی بر اعتبار آن نداریم.

۴. سدّ و فتح ذرایع

«ذرایع» جمع «ذریعه» به معنای وسیله است. «سدّ» و «فتح» به معنای «بستن» و «باز کردن» است.

۱. ارشاد الفحول، ج ۲، ص ۱۸۴.

۲. اصول الفقه الاسلامی، ص ۲۸۹.

۳. المستصفی، ج ۱، ص ۴۲۴.

۴. اصول الفقه الاسلامی، ص ۲۹۸ و ۲۹۹.

۵. همان مدرک، ص ۲۵۹.

۶. انوار الاصول، ج ۲، ص ۵۳۸.

۷. نجم، آیه ۲۸.

در حجّیت مصالح مرسله سه قول است مالک مطلقاً آن را حجّت می‌داند و جمهور اهل سنّت منکر حجّیت آن هستند و حتی عده‌ای از مالکیّه حجّیت آن را از مالک نیز بعید شمرده‌اند^۱ و برخی تفصیل داده‌اند و گفته‌اند فقط مصالح ضروری قطعی و بدیهی معتبر است.^۲

برای مصالح مرسله چنین مثال آورده‌اند: اگر کفار در هنگام جنگ، عده‌ای از اسرای مسلمان را سپر خود قرار دهند و در پناه آنان قصد صدمه زدن به مسلمین را داشته باشند و اگر با آنان مقابله نشود، هم به مسلمانان صدمه خواهند زد و هم اسرا را خواهند کشت، ولی اگر با آنان مقابله شود فقط اسرا خواه ناخواه و لو به دست مسلمین کشته خواهند شد، در این میان مصالح مرسله اقتضا می‌کند که کشتن اسرای مسلمان جایز باشد چون از مذاق شرع بدست می‌آید که این کار نزدیک‌تر به مصالح مسلمین است.^۳

بین مصالح مرسله و استحسان چنین فرق گذاشته‌اند که در استحسان غالباً نوعی استثنا از قواعد و نصوص عامه دیده می‌شود؛ به تعبیر دیگر استحسان نوعی عدول از حکم ثابت شده به دلیل عام است ولی مصالح مرسله مربوط به جایی است که دلیل بر حکم وجود ندارد و ما از مذاق شرع حکم را بر اساس مصلحت بدست می‌آوریم البتّه در استحسان هم مصلحت وجود دارد ولی این مصلحت غالباً به صورت استثنا شکل می‌گیرد.^۴

دلیل قائلین به حجّیت مصالح مرسله آن است که احکام تابع مصالح است و نصوص همه مصالح را در

مربوط به نوع دوم از موارد حکم عقل است که بحث آن سابقاً گذشت و به عنوان مقدمه واجب و حرام در آنجا مطرح شده است و اگر معنای دوم مراد باشد، به کار بردن حيله در ربا از جهات ديگر معامله را باطل می‌کند و آن اینکه قصد جدی به معامله و انشا در طرفین این گونه موارد، وجود ندارد و به همین دلیل معامله عقلاً باطل است.

بنابراین مسأله سدّ و فتح ذرایع منبع تازه‌ای برای استنباط احکام نیست بلکه جزئی از حکم قطعی عقل است.

تعارض اوله

آخرین بحثی که در منابع استنباط مطرح است، بحث تعارض ادله است.

به عنوان مقدمه، ذکر این مطلب لازم است که گاه میان دو دلیل تعارض ابتدایی به نظر می‌رسد، ولی چون جمع عرفی وجود دارد یا یکی از دو دلیل، حاکم بر دیگری است از بحث تعارض خارج است. لذا اگر نسبت بین دو دلیل عام و خاص بوده باشد، مثل اینکه دلیل عام بگوید: «همه دانشمندان را گرامی بدار» و دلیل خاص وارد شود که: «عالم بی عمل را احترام مگذار» میان این دو کلام و مشابه این

این اصطلاح در میان اهل سنت رایج است آنان می‌گویند از آنجا که جلب مصالح و دفع مفسد لازم است و برخی از افعال مستقیماً حرام شده‌اند مانند سرقت و زنا؛ ولی برخی از افعال مستقیماً مورد حرمت قرار نگرفته‌اند ولی از آنجا که منجر به حرام می‌شوند شارع آنها را تحریم کرده است مانند خلوت با زن اجنبیه! کسی که «سدّ ذرایع» را حجّت می‌داند، می‌گوید راه‌ها و طرق رسیدن و وصول به محرمات الهی را باید بست چنانکه کسی که «فتح ذرایع» را حجّت می‌داند، می‌گوید: باید وسائل و طرق رسیدن به واجبات را باز گذاشت. مالک (رهبر فرقه مالکیه) این قاعده را در اکثر ابواب فقه قابل اجرا می‌داند معروف است که وی گفته است: یک چهارم تکالیف شرعی با قاعده سدّ و فتح ذرایع استخراج می‌شود.^۲

ظاهراً این دو اصطلاح به «حرمت مقدمه حرام» و «وجوب مقدمه واجب» باز می‌گردد و در کتب اصول فقه شیعه در مبحث مقدمه واجب به این بحث پرداخته شده است.^۳

البته یک معنای دیگری نیز برای سدّ ذرایع ذکر شده و آن بستن راه حيله در شرع است. به عنوان مثال: اگر کسی برای فرار از ربا، مال خودش را به قیمت بالایی به صورت نسبه بفروشد و شرط کند که مشتری آن را به قیمت کمتری به او نقداً بفروشد، این کار شرعاً جایز نیست و دلیل آن را سدّ ذرایع دانسته‌اند.^۴

ایرادی که متوجه این سخن است آن است که اگر «سدّ و فتح ذرایع» به معنای اول باشد، این بحث

۱. اصول الفقه الاسلامی، ص ۳۰۰.

۲. الموافقات، ج ۴، ص ۱۴۱.

۳. البته میان «سدّ و فتح ذرایع» و «مقدمه حرام و واجب» تفاوت‌هایی وجود دارد که در بحث «سرچشمه اختلاف فتاوا» آمده است.

۴. انوارالاصول، ج ۲، ص ۵۴۲.

استصحاب مقدّم است؛ زیرا مقتضای ادله حجّیت استصحاب، بنا گذاشتن بر بقای امر یقینی سابق در زمان دوم (زمان شک) است و به عبارت دیگر استصحاب «اصل محرز» است لذا بر اصول دیگر مقدم می‌شود.

در تعارض دو استصحاب، اگر میان آن دو سببیت و مسببیت باشد، استصحاب سببی مقدّم است و گر نه هر دو اصل ساقط و بی‌اثر می‌گردد. مانند آبی که سابقاً کُر بوده و الان شک در کریت آن داریم و با آن لباس نجس را می‌شوئیم. در این صورت استصحاب سببی (استصحاب کریت آب) جاری شده و دیگر به استصحاب نجاست در لباس (اصل مسببی) توجه نمی‌کنیم.

در تعارض میان دو دلیل، مرجحاتی مطرح شده است که اگر در یکی از آن دو وجود داشته باشد، مقدّم می‌گردد و اگر هر کدام بر دیگری مزیتی نداشته باشد و به اصطلاح تعادل برقرار شود، در این صورت یا هر دو ساقط، یا یکی به نحو تخییر حجّت، یا راه توقّف و احتیاط طی می‌شود، که مبانی فقها و اصولیین در اینجا متفاوت است و هر یک راهی را برگزیده‌اند.

بسیاری از فقها قاعده فوق (ترجیح در صورت وجود مزیت و تساقط، یا تخییر یا احتیاط در صورت

دو، در نظر عرف تعارضی نیست، بلکه جمع عرفی اقتضای می‌کند که دلیل خاص بر عام مقدّم باشد. نتیجه تقدیم خاص بر عام آن است که در مورد عالم بی عمل به دلیل خاص عمل می‌کنیم، و در باقی افراد، عام حجّت خواهد بود و به تعبیر دیگر: سایر افراد تحت عموم عام باقی است.^۱

همچنین در مواردی که ابتداءً میان دو دلیل تعارض به نظر می‌رسد، ولی یک دلیل، حاکم بر دلیل دیگر است مانند عناوین ثانوی نسبت به عناوین اوّلی،^۲ در اینجا نیز در واقع تعارضی وجود ندارد، مثل اینکه دلیلی بگوید: «خوردن ذیح غیر اسلامی حرام است». ولی در دلیل دیگر آمده باشد: «در هنگام اضطرار خوردن آن جایز است». این دو دلیل متعارض با یکدیگر به حساب نمی‌آیند، بلکه دلیل دوم، حاکم بر دلیل اوّل و مقدّم بر آن است.^۳

همچنین اگر «اماره» و «اصل» با یکدیگر تعارض کنند، این تعارض نیز بدوی است. زیرا با وجود اماره نوبت به اصل نمی‌رسد و دلیل اماره بر اصل، حکومت یا ورود دارد. مثلاً اگر قاعده صحت (اصالة الصحة) که بسیاری آن را اماره می‌دانند با استصحاب فساد تعارض کند (مثلاً شک کنیم فلان معامله که انجام شده صحیح بوده یا فاسد)، اصالة الصحة بر استصحاب یعنی اصل عدم انعقاد معامله، مقدّم است.^۴

در هر حال تعارض گاه میان دو دلیل شرعی (اماره) واقع می‌شود و گاه میان دو اصل. در تعارض میان دو اصل، اگر استصحاب با اصول سه گانه دیگر (اصل برائت و تخییر و احتیاط) معارضه کند،

۱. البته تذکر این نکته لازم است که هر گونه جمعی بین دو دلیل جایز نیست، هر چند به نظر جالب برسد که آن را «جمع تبرّعی» یعنی خالی از شواهد عرفی می‌نامند، بلکه باید با ارتکازات عرفی و عقلایی هماهنگ باشد.

۲. توضیح دلیل حاکم و محکوم در تقسیمات ادله نقلی گذشت.

۳. انوار الاصول، ج ۳، ص ۵۰۶.

۴. رسائل (فرائد الاصول)، ص ۴۱۴.

بر شمرده‌اند از قبیل: نزدیک‌تر بودن به عهد رسول الله ﷺ، طولانی بودن مدّت صحبت و همراهی با رسول الله ﷺ، شنیدن مستقیم روایت، مرتبط بودن حکم روایت با راوی آن، مشهور بودن راوی، مسنّ بودن راوی، متأخّر بودن اسلام راوی، اعلم بودن راوی به لغت عرب، کثرت راویان، قلّت واسطه‌ها، ظهور قوی‌تر روایت، عین الفاظ پیامبر بودن روایت (در مقابل نقل به معنا) و قولی بودن روایت (در مقابل حکایت فعل پیامبر).^۳

با توجه به اینکه بسیاری از این مرجّحات، منصوص در روایات نمی‌باشند قبول آن بر این اساس است که آیا در قبول مرجّحات، از موارد منصوص (مواردی که در متن اخبار آمده است) می‌توان تعدّی کرد یا خیر؟

و اما اگر میان دو روایت، تعادل برقرار باشد و هیچ یک بر دیگری مزیتی نداشته باشد، در این صورت نظرات گوناگونی مطرح شده، برخی معتقد به سقوط هر دو روایت از حجّیت‌اند که در نتیجه به اصول عملیه باید رجوع کرد؛ زیرا با سقوط دلیل اجتهادی به اصل عملی رجوع می‌شود، گروهی دیگر قائل به عدم تساقط دو روایت شده‌اند. برخی از این گروه معتقد به احتیاط شده‌اند و برخی قائل به توقّف و عده‌ای عقیده به تخییر دارند.^۴

شرح این مباحث در کتب معروف و مبسوط اصولی آمده است.

تعادل) را در همه امارات جاری و ساری می‌دانند.^۱ ولی مهم‌ترین بحث در اینجا، تعارض دو روایت است و این گونه تعارض بسیار اتفاق می‌افتد زیرا فقیه در بسیاری از ابواب مختلف فقه با روایات متعارض روبه‌روست. مثلاً در روایات مقدارگر از نظر وزن و مساحت، یا در روایات طهارت و نجاست اهل کتاب، یا در روایات حرمت و عدم حرمت ازدواج با زنان کتابی و... بین روایات، تعارض مشاهده می‌شود.

سابقاً در اشکالاتی که بر سنّت امامان معصوم علیهم‌السلام شده بود، سرچشمه‌های گوناگون در تعارض روایات را مطرح ساختیم ولی اکنون بحث در علاج تعارض و نحوه برخورد با دو خبر متعارض است.

طریق اجرای قواعد تعارض در اخبار بیان شده است. اجمالاً غالب فقهای اسلام، تأثیر مرجّحات را قبول کرده‌اند. تنها باقلانی و ابوعلی و ابوهاشم جبّائی، مزیت‌ها را بی‌اثر دانسته و در همه جا احکام تعادل را جاری می‌دانند.^۲ ولی مشهور میان فریقین و مقتضای اخبار متواتر این است که روایت دارای مزیت، مقدّم می‌شود.

مرجّحات و مزایای فراوانی در روایات مطرح شده که برخی مربوط به جهت سند و برخی مربوط به جنبه دلالت آن است. مزایایی مانند: مشهور بودن روایت و عمل فقهای به آن، عادل‌تر بودن راوی، آفقه یا اصدق بودن او، و همچنین موافقت کتاب و سنّت و غیر آن.

اهل سنّت مزایا و مرجّحاتی دیگر را

۱. رسائل (فرائد الاصول)، ص ۴۲۸.

۲. همان مدرک، ص ۴۴۱.

۳. همان مدرک، ص ۴۴۹؛ کفایة الاصول، ج ۲، ص ۳۹۲.

۴. ر.ک: روضة الناظر، ج ۲، ص ۳۶۶؛ رسائل (فرائد الاصول)، ص ۴۳۶.

منابع و مأخذ

١٤. اصول الفقه، شيخ محمد رضا مظفر، دارالنعمان، نجف اشرف، چاپ دوم، ١٣٨٦ ق.
١٥. اصول الفقه الاسلامي، محمد ابوزهره، دارالفكر العربي، ١٣٧٧ ق.
١٦. اصول مذهب الشيعة الاثني عشرية، دكتور ناصر بن عبدالله بن علي القفاري، دارالرضا للنشر و التوزيع، چاپ سوم، ١٤١٨ ق.
١٧. الكافي، ابو جعفر محمد بن يعقوب كليني، مصحح: علي اكبر غفاري، دار الاضواء، بيروت، ١٤٠٥ ق.
١٨. امالي مفيد، ابو عبدالله محمد بن محمد بن نعمان عكبري بغدادي، انتشارات جامعة مدرسين حوزة علمية قم، چاپ چهارم، ١٤١٨ ق.
١٩. انوار الاصول، تقريرات درس آية الله مكارم شيرازي، احمد قدسي، انتشارات نسل جوان، چاپ دوم، ١٤١٦ ق.
٢٠. انوار الفقاهة، آية الله ناصر مكارم شيرازي، مدرسة الامام امير المؤمنين عليه السلام، چاپ دوم، ١٤١٣ ق.
٢١. اوائل المقالات، محمد بن محمد بن نعمان عكبري (شيخ مفيد).
٢٢. بحار الانوار، محمد باقر مجلسي، دار احياء التراث العربي، بيروت، چاپ سوم، ١٤٠٣ ق.
٢٣. بحوث في الاصول، تقريرات درس شهيد آية الله صدر، سيد محمود هاشمي، المجمع العلمي للشهيد صدر، چاپ اول، ١٤٠٥ ق.
٢٤. بصائر الدرجات، ابو جعفر محمد بن حسن بن فروخ الصفار القمي.
٢٥. البيان في تفسير القرآن، سيد ابوالقاسم الخويي، مطبعة العلمية قم، چاپ پنجم، ١٣٩٤ ق.
٢٦. تأويل مختلف الحديث، عبدالله بن مسلم بن قتيبه،

١. قرآن كريم.
٢. نهج البلاغه، (با تحقيق دكتور صبحي صالح).
٣. آلاء الرحمن في تفسير القرآن، شيخ محمد جواد بلاغي، مركز الطباعة و النشر في مؤسسة البعثة، چاپ اول، ١٤٢٠ ق.
٤. ابطال القياس، ابن حزم اندلسي.
٥. اتحاف ذوى البصائر (شرح روضة الناظر) في اصول الفقه، دكتور عبدالكريم بن علي بن محمد النملة، مكتبة الرشد، رياض، ١٤٢٢ ق.
٦. الاتقان في علوم القرآن، جلال الدين سيوطي، چاپ دوم، منشورات رضى.
٧. اجود التقريرات، تقريرات درس آية الله ميرزا محمد حسين ناييني، سيد ابوالقاسم خويي، كتافروشي مصطفىوي، قم.
٨. الاحكام في الاصول الاحكام، سيف الدين ابوالحسن علي بن علي بن محمد آمدى، دارالكتب العلمية.
٩. احكام القرآن، ابوبكر احمد بن علي رازي جصاص، دارالكتب العلمية، بيروت، چاپ اول، ١٤١٥ ق.
١٠. الادلة العقلية و علاقتها بالنقلية، دكتور محمد سعيد شحاته.
١١. ارشاد الفحول، محمد بن علي بن محمد شوكانى، تحقيق احمد عز و عنانه، دارالكتاب العربي، بيروت، چاپ دوم، ١٤٢١ ق.
١٢. الاصابة في تمييز الصحابة، ابن حجر عسقلاني، دار احياء التراث، بيروت، چاپ اول.
١٣. الاصول العامة للفقه المقارن، سيد محمد تقى حكيم، تحقيق مجمع جهانى اهل بيت عليهم السلام قم، چاپ دوم، ١٤١٨ ق.

- دارالجیل، بیروت، ۱۴۱۱ق.
۲۷. تاریخ ابن خلدون، عبدالرحمن بن خلدون مغربی، دارالکتب اللبنانی.
۲۸. تعارض الادلة الشرعية، تقریرات درس آیه الله سید محمدباقر صدر، سید محمود هاشمی، المكتبة الاسلامیة الكبرى، چاپ دوم، ۱۳۹۶ق.
۲۹. تفسیر بیضاوی، ناصرالدین ابوسعید عبدالله بن عمر بن محمد شیرازی بیضاوی، مؤسسه الاعلمی، بیروت، ۱۴۱۰ق.
۳۰. تفسیر عیاشی، ابونصر محمد بن مسعود بن عیاش سمرقندی، المكتبة العلمیة الاسلامیة.
۳۱. تفسیر قاسمی (محاسن التأویل)، محمد جمال الدین القاسمی، دارالفکر، بیروت، چاپ دوم، ۱۳۹۸ق.
۳۲. تفسیر القرآن بالقرآن عند العلامة الطباطبائی، دکتر خضیر جعفر، دارالقرآن الکریم، قم، چاپ اول، ۱۴۱۱ق.
۳۳. التفسیر الكبير، فخر رازی، مکتب الاعلام الاسلامی، قم، چاپ سوم، ۱۴۱۳ق.
۳۴. توحید صدوق، ابوجعفر محمد بن علی بن حسین بن بابویه قمی، مؤسسه الاعلمی، بیروت.
۳۵. تهذیب التهذیب، ابن حجر عسقلانی، دارالکتب العلمیة، بیروت، چاپ اول، ۱۴۱۵ق.
۳۶. الجامع لاحکام القرآن، ابو عبدالله محمد بن احمد الانصاری القرطبی، دارالکتب العلمیة، بیروت، چاپ پنجم.
۳۷. جامع احادیث الشیعه، اسماعیل معزی ملایری، نشر صفح، قم، ۱۴۱۳ق.
۳۸. الحدائق الناضرة فی احکام العترة الطاهرة، شیخ یوسف بحرانی، انتشارات جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، چاپ اول، ۱۳۶۳ش.
۳۹. الدرایة فی علم مصطلح الحدیث، زین الدین عاملی (شهید ثانی)، مطبعة النعمان، نجف اشرف.
۴۰. الدر المنثور فی التفسیر بالمأثور، جلال الدین سیوطی، دارالفکر بیروت، ۱۴۱۴ق.
۴۱. الذریعة الی تصانیف الشیعه، شیخ آقابزرگ تهرانی، دارالاضواء بیروت، چاپ سوم، ۱۴۰۳ق.
۴۲. ذکر الشیعة فی احکام الشریعه، ابو عبدالله محمد بن مکی عاملی، مکتبة بصیرتی.
۴۳. رجال کسّی، اختیار معرفة الرجال، مؤسسه آل البيت علیه السلام، لاحیاء التراث.
۴۴. روضة الناظر و جنة المناظر فی اصول الفقه علی مذهب احمد بن حنبل، موفق الدین عبدالله بن احمد بن قدامه، مؤسسه الریان، بیروت.
۴۵. السرائر الحاوی لتحریر الفتاوی، ابوجعفر محمد بن منصور بن احمد بن ادريس حلی، انتشارات جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، چاپ چهارم، ۱۴۱۷ق.
۴۶. سنن ابن ماجه، حافظ ابو عبدالله محمد بن یزید قزوینی، دارالفکر بیروت.
۴۷. سنن الكبرى، حافظ ابوبکر احمد بن حسین بن علی بیهقی، دارالفکر بیروت، چاپ اول.
۴۸. شرح المعالم فی اصول الفقه لابن التلمسانی، عبدالله محمد بن علی شرف الدین ابومحمد الفهری المصری، عالم الکتب بیروت، چاپ اول، ۱۴۱۹ق.
۴۹. شرح المقاصد تفتازانی، مسعود بن عمر بن عبدالله (سعد الدین تفتازانی)، تحقیق دکتر عبدالرحمن عمیره، عالم الکتب، بیروت، چاپ اول، ۱۴۰۹ق.
۵۰. شرح نهج البلاغه، لابن ابی الحدید، دار احیاء التراث العربی، بیروت.
۵۱. شرح نووی بر مسلم، محیی الدین نووی، دارالکتب

- العربي، بيروت، چاپ دوم، ١٤٠٧ ق.
٥٢. صحيح بخارى، ابو عبدالله محمد بن اسماعيل بخارى، دار احياء التراث العربى، بيروت.
٥٣. صحيح ترمذى، ابو عيسى محمد بن عيسى الترمذى.
٥٤. صحيح مسلم، امام ابو الحسين مسلم بن حجاج قشيري نيشابورى، دار احياء التراث العربى، بيروت.
٥٥. الصواعق المحرقة على اهل الرفض والضلال والزندقه، ابو العباس احمد بن محمد بن محمد بن على بن حجر هيثمى، مؤسسه الرساله، چاپ اول، ١٤١٧ ق.
٥٦. الطبقات الكبرى معروف به طبقات ابن سعد، محمد بن سعد، چاپ دارالصادق، بيروت.
٥٧. عوالى اللئالى، محمد بن على بن ابراهيم الاحسائى، معروف به ابن ابى جمهور، مطبعة سيد الشهداء عليه السلام، چاپ اول، ١٤٠٣ ق.
٥٨. فرائد الاصول (رسائل)، شيخ مرتضى انصارى، چاپ محشى به حاشيه ملا رحمت الله، كتابفروشى مصطفىوى قم، ١٣٧٦ ق.
٥٩. الفهرست فى اخبار العلماء الصنفين من القدماء والمحدثين و اسماء كتبهم، محمد بن اسحق النديم.
٦٠. فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت (حاشيه كتاب المستصفى).
٦١. الفوائد الحائريه، محمد باقر بن محمد اكمل (وحيد بهبهانى)، مجمع الفكر الاسلامى، چاپ اول، ١٤١٥ ق.
٦٢. الفوائد المدنيه، مولى محمد امين استرآبادى، دارالنشر لاهل البيت عليهم السلام.
٦٣. قاعدة الفراغ والتجاوز، سيد محمود هاشمى، چاپ اول، دفتر تبليغات اسلامى حوزة علميه قم، ١٤٠٨ ق.
٦٤. القواعد الفقيهيه، آية الله ناصر مكارم شيرازى، منشورات دارالعلم، بيروت، چاپ چهارم، ١٤٠١ ق.
٦٥. قوانين الاصول، ابو القاسم بن حسن گيلانى معروف به ميرزاى قمى، دارالطباعة استاد على قليخان، ١٢٩٩ ق.
٦٦. الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل و عيون الاقويل فى وجوه التأويل، جارالله محمود بن عمر زمخشرى.
٦٧. كشف الظنون عن اسامى الكتب و الفنون، ملا كاتب شلبى معروف به حاجى خليفه، دارالكتب العلميه بيروت.
٦٨. كشف المراد فى شرح تجريد الاعتقاد، جمال الدين حسن بن يوسف بن على بن مطهر (علامة حلى)، مؤسسه الاعلمى، بيروت، چاپ اول، ١٣٩٩ ق.
٦٩. كفاية الاصول، آخوند ملا محمد كاظم خراسانى، به خط طاهر خوشنويس، انتشارات علميه اسلاميه.
٧٠. كنز العرفان فى فقه القرآن، جمال الدين مقداد بن عبدالله سيورى.
٧١. كنز العمال فى سنن الاقوال و الافعال، على متقى هندى، مؤسسه الرساله، ١٤١٣ ق.
٧٢. كنز الفوائد، الامام ابو الفتح شيخ محمد بن على بن عثمان الكراچكى الطرابلسى، دار الاضواء بيروت، ١٤٠٥ ق.
٧٣. اللباب فى اصول الفقه، صفوان عدنان داوودى، دارالقلم، دمشق، چاپ اول، ١٤٢٠ ق.
٧٤. المبسوط، شمس الدين سرخسى، دار المعرفه بيروت، ١٤١٤ ق.
٧٥. مجمع البحرين طريحي.
٧٦. مجموعه فتاوى ابن تيميه، تقى الدين احمد بن تيميه حرانى دمشقى حنبلى، دار الوفاء، چاپ اول، ١٤١٨ ق.
٧٧. المحلى بالاثار، ابو محمد على بن احمد بن سعيد بن حزم اندلسى، دارالفكر بيروت، ١٤٠٨ ق.
٧٨. المستدرک على الصحيحين، حافظ ابو عبدالله محمد بن

- عبدالله الحاکم النیشابوری، دارالکتب العلمیه، بیروت، چاپ اول، ۱۴۱۱ ق.
۷۹. المستصفی من علم الاصول، ابو حامد محمد بن محمد بن محمد غزالی طوسی، مؤسسه الرساله، چاپ اول، ۱۴۱۷ ق.
۸۰. مسند احمد، ابو عبدالله شیبانی، دار احیاء التراث العربی، چاپ سوم، بیروت ۱۴۱۵ ق.
۸۱. مصباح الاصول، تقریر درس آیه الله خویی، سید محمد سرور واعظ حسینی، چاپ نجف، ۱۳۸۶ ق.
۸۲. معالم الدین، ابو منصور جمال الدین حسن بن زین الدین (ابن شهید الثانی)، خط عبدالرحیم، ۱۲۹۷ ق.
۸۳. المعتمد، ابو القاسم الحلّی (محقق حلّی)، به خط محمد باقر تفرشی، ۱۳۱۸ ق.
۸۴. معترك الاقران، جلال الدین سیوطی، دارالکتب العلمیه، بیروت، چاپ اول، ۱۴۰۸ ق.
۸۵. المعتمد فی اصول الفقه، ابو الحسن محمد بن علی بن طیب بصری معتزلی، دارالکتب العلمیه، بیروت.
۸۶. مقدمه مرآة العقول، سید مرتضی عسکری، دارالکتب الاسلامیه، تهران، ۱۴۰۴ ق.
۸۷. مقياس الهداية فی علم الدراية، شیخ عبدالله مامقانی.
۸۸. ملخص ابطال القیاس، سعید الافغانی.
۸۹. مناهل العرفان فی علوم القرآن، شیخ محمد عبدالعظیم زرقانی، دار احیاء التراث العربی، بیروت، ۱۴۱۶ ق.
۹۰. من لا یحضره الفقیه، ابو جعفر محمد بن علی بن حسین بن بابویه قمی، دارالاضواء، بیروت، چاپ ششم، ۱۴۰۵ ق.
۹۱. منهاج السنّة النبویّة فی نقض کلام الشیعة و القدریه، ابو العباس احمد بن تیمیه حرانی دمشقی حنبلی، چاپ اول، ۱۳۲۲ ق.
۹۲. الموافقات فی اصول الاحکام، حافظ ابواسحاق ابراهیم شاطبی، دارالفکر.
۹۳. الموسوعة الفقهية المیسره، محمد علی انصاری، مجمع الفكر الاسلامی، چاپ اول، ۱۴۱۵ ق.
۹۴. موقف الرفضة فی القرآن، مامادوکا رامبیری، مکتبه ابن تیمیه.
۹۵. المهذب فی اصول الفقه المقارن، دکتر عبدالکریم بن علی بن محمد نمل، مکتبه الرشد، ریاض، چاپ اول، ۱۴۲۰ ق.
۹۶. میزان الاعتدال فی نقد الرجال، حافظ شمس الدین محمد بن احمد ذهبی، دارالکتب العلمیه، بیروت.
۹۷. المیزان فی تفسیر القرآن، سید محمد حسین طباطبایی، مؤسسه مطبوعاتی اسماعیلیان، قم، ۱۳۹۰ ق.
۹۸. نظرات فی اصول الفقه، دکتر عمر سلیمان الاشقر، دارالفنایس بیروت، چاپ اول، ۱۴۱۹ ق.
۹۹. هداية الابرار الى طريق الائمة الاطهار عليهم السلام، حسین بن شهاب الدین کرکی عاملی، مؤسسه احیاء الاحیاء.
۱۰۰. وسائل الشیعه، محمد بن حسن الحرّ عاملی، داراحیاء التراث العربی، بیروت، چاپ چهارم، ۱۳۹۱ ق.
۱۰۱. ینابیع المودّه لذوی القربی عليهم السلام، سلیمان بن ابراهیم حسینی بلخی قندوزی حنفی، دارالاسوة، چاپ اول، ۱۴۱۶ ق.



عدم خلأ قانونی در اسلام

- تعریف حکم و اقسام آن
- قوانین ثابت و متغیّر و تأثیر زمان و مکان
- انفتاح باب اجتهاد
- آیا خلأ قانونی وجود دارد؟
- آیا منطقة الفراغ (میدان‌های آزاد قانون‌گذاری) واقعیت دارد؟

عدم خلأ قانونی در اسلام

پیش‌گفتار

منافع بین افراد می‌گردد و علاوه بر این، استمرار زندگی اجتماعی نیازمند تقسیم وظایف بین اشخاص و مدیریت کلان اجتماعی است. بدین ترتیب، عقل حکم می‌کند که بشر برای بقای زندگی اجتماعی خود هم به وجود قانونی نیازمند است که تزااحم موجود میان افراد را حل کرده و یا مانع ایجاد تراحم بین آنان شود و نیز وظایف اجتماعی را بین اشخاص تقسیم نماید و هم نیازمند وجود مجری قانون است که آن را عادلانه به اجرا بگذارد.

ها) تاریخ زندگی بشر، نشانگر تلاش‌های بی‌شماری است که انسان‌ها برای رسیدن به قانون مطلوب و دسترسی به مجریان عادل به کار بسته‌اند ولی از آنجا که شناخت انسان از خود و محیط پیرامونش ناقص بوده و همواره در حال تکامل است، هیچکدام از این تلاش‌ها نتوانسته است به نتیجه قطعی برسد و لذا همیشه شاهد اصلاحات و تغییرات فراوانی بوده و هستیم که انسان‌ها در قوانین

پیش از ورود به بحث ذکر چند نکته لازم است: الف) جهانی که در آن زندگی می‌کنیم دارای نظم خاصی بوده و تمامی ذرات آن هدفمند و تحت هدایت عمومی می‌باشد. از کوچک‌ترین ذرات اتم گرفته تا بزرگترین کهکشان‌ها و اجرام آسمانی که تاکنون شناخته شده‌اند، همگی گواه بر این حقیقت‌اند. قرآن کریم نیز به این موضوع اشاره کرده، می‌فرماید: «رَبُّنَا الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى»^۱.

ب) انسان نیز از این قانون الهی تکوینی مستثنا نیست؛ ولی از آنجا که موجودی دارای عقل و شعور و تکلیف است، خداوند هدایت تکوینی‌اش را با هدایت تشریحی او به وسیله پیامبران، همراه کرده است.^۲

ج) از سوی دیگر، انسان موجودی اجتماعی است؛ زیرا نیازهایی دارد که جز در قالب اجتماع برآورده نمی‌شود، همچون نیازهای مادی و عاطفی انسان‌ها به یکدیگر.

د) زندگی در اجتماع باعث پیدایش تراحم

۱. طه، آیه ۵۰.

۲. ر.ک: تفسیر نمونه، ج ۱۳، ص ۲۱۹.

به جز خالق انسان که به تمامی جزئیات وجود او و مبدأ و معادش آگاهی دارد نمی‌تواند قانون کاملی برای وی تنظیم کند که در بردارندهٔ سعادت دنیا و آخرت او باشد.

به عبارت دیگر، عقل درک می‌کند که یک قانونگذار کامل باید دارای این نوع خصوصیات باشد:

۱. علم وسیع و همه‌جانبه به انسان و ویژگی‌های جسمی و روحی او و راهی که سعادت وی را تأمین می‌کند.

۲. عدم بخل از ارائهٔ راه سعادت به انسان.

۳. ترجیح ندادن منافع خود یا منافع یک فرد و یا گروه به هنگام قانون‌گذاری؛ و به تعبیر دیگر، رعایت عدالت به طور کامل.

واضح است که این خصوصیات به طور کامل فقط در خداوند متعال وجود دارد و لذا تنها اوست که صلاحیت وضع قوانین ثابت و دائمی را برای انسان دارا می‌باشد. چنان که در قرآن کریم فرموده است:

﴿إِنَّ الْحُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ﴾^۲

از این مطلب گاهی به توحید در تشریح تعبیر می‌شود.

* * *

با دانستن این چند نکته، سؤال مهمی که مطرح می‌گردد این است که با توجه به تحولاتی که در زندگی انسان و نیازهای او در طول قرون و اعصار پیدا می‌شود و با عنایت به حوادث بی‌شماری که

موضوعه خود اعمال می‌کنند. ولی آیا قوانینی که بشر امروز در قرن بیست و یکم به آنها دست یافته است، کاملترین قوانین بوده و نیاز به تغییر و اصلاح ندارند؟ قانونگذاران، خود به این سؤال پاسخ منفی می‌دهند و معتقدند که اصولاً هیچگاه نمی‌توان از قانون نهایی و کامل سخن گفت؛ بلکه روند وضع قانون همچون دیگر تصمیماتی که انسان‌ها در زندگی خود می‌گیرند، روند آزمون و خطاست؛ یعنی انسان راه‌های مختلف را می‌آزماید و پس از پی بردن به خطای خود، آن را اصلاح می‌کند، سپس به آزمایش اصلاحات خود می‌پردازد تا خطاهای آن را دریابد و این مراحل پی در پی تکرار می‌شود. بدین ترتیب، بشر به عجز عقل خود از دستیابی به قانون کامل اعتراف می‌کند.

پیامبر اسلام ﷺ به عنوان پیام‌آور کاملترین دین و خاتم ادیان الهی آمده است تا غل و زنجیر آرا و افکار باطل را از دست و پای بشر باز کند و به مدد وحی، عقل انسان را به سوی بهترین و کاملترین قوانین هدایت نماید. چنان که قرآن کریم در وصف پیامبر اکرم ﷺ می‌فرماید: «﴿يَأْمُرُهُم بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَاهُمْ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالْأَغْلَالَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ﴾»؛ آنان را به معروف دستور می‌دهد و از منکر باز می‌دارد، اشیای پاکیزه را برای آنها حلال می‌شمرد و ناپاکی‌ها را تحریم می‌کند و بارهای سنگین و زنجیرهایی را که بر آنها بود (از دوش و گردنشان) بر می‌دارد»^۱.

از نظر عقلی نیز، کاملاً واضح است که هیچ‌کس

۱. اعراف، آیه ۱۵۷.

۲. یوسف، آیه ۴۰.

دیگری مبدل می‌سازد. قرآن مجید می‌فرماید: «فَمَنْ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ»^۲ در این آیه، حکم تحریم میته به دلیل اضطرار برداشته شده است.

و نیز می‌فرماید: «لَا يَتَّخِذُ الْمُؤْمِنُونَ الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ... إِلَّا أَنْ تَتَّقُوا مِنْهُمْ تُقَاةً»؛ افراد با ایمان نباید کافران را به جای مؤمنان به عنوان دوست و سرپرست خود انتخاب کنند... مگر اینکه از آنها تقیّه کنید (و به جهت اهداف مهمتری با آنها پیوند دوستی بریزید).^۳

ج) حکم حکومتی

احکام حکومتی، مقررات خاصی است که حاکم اسلامی برای اجرای احکام اولی و یا ثانوی وضع می‌کند؛ مانند مقررات مربوط به گذرنامه، رانندگی، تشکیلات ارتش و مانند آن؛ که همگی برای برقراری نظم جامعه که وجوب آن از احکام اولیه اسلام است توسط حکومت و زیر نظر حاکم اسلامی وضع می‌شود. احکام حکومتی ممکن است در راستای اجرای احکام اولیه باشد، مانند آنچه در بالا گفته شد و یا در راستای اجرای احکام ثانویه؛ مثلاً استفاده از مواد مخدر (و همچنین به عقیده بعضی از فقها تمام انواع دخانیات) به حکم لا ضرر حرام است، حکومت اسلامی برای اجرای این حکم، احکام مختلفی در زمینه مجازات قاچاقچیان و چگونگی برخورد با آنها و همچنین معتادان صادر

برای انسان پیش می‌آید، چگونه قوانین ثابت و محدود شرعی می‌تواند پاسخگوی این نیازها باشد؟ برای پاسخ به این سؤال، لازم است که در ابتدا پاره‌ای از مفاهیم تبیین گردد:

۱. تعریف حکم و اقسام آن

حکم شرعی به دستورهایی گفته می‌شود که از سوی خداوند برای زندگی مادی یا معنوی بشر، صادر شده است و دارای تقسیمات مختلفی است. بخشی از این تقسیمات ارتباطی با بحث ما ندارد^۱ ولی عمده تقسیمیه که مربوط به این بحث است، تقسیم حکم، به حکم اولی و ثانوی و حکم حکومتی است.

الف) حکم اولی

احکام اولیه، احکامی هستند که بر موضوعات معینی تعلق گرفته، با قطع نظر از عوارض و حالات ثانوی که بر آن موضوع، عارض می‌شود؛ مانند وجوب نماز، روزه و حج؛ یا طهارت آب کُر و جاری و صحت بیع و بطلان معامله ربوی.

ب) حکم ثانوی

احکام ثانوی، احکامی هستند که به جهت عروض بعضی حالات خاص، وضع می‌شوند؛ مانند موارد عسر و حرج و ضرر و یا مقدمیت که سبب وجوب مقدمه می‌شود و یا تقیّه که بعضی از احکام را تغییر می‌دهد. در این گونه موارد، احکام ثانویه، احکام اولیه را تحت تأثیر قرار می‌دهد و به حکم

۱. تقسیمات مختلف حکم در همین کتاب در بحث «مهم‌ترین اصطلاحات فقهی» آمده است.

۲. بقره، آیه ۱۷۳.

۳. آل عمران، آیه ۲۸.

۲. قوانین ثابت و متغیر و تأثیر زمان و مکان

درباره همین موضوع در همین کتاب بحث مستوفایی آمده^۱ ولی در اینجا نیز اشاره کوتاهی به این مسأله، مورد نیاز است.

بی‌شک احکامی داریم که همواره ثابت و پایرجاست مانند وجوب نماز و روزه و حج و جهاد و مانند آن.

ولی احکام دیگری داریم که با اختلاف و تغییر زمان و مکان دگرگون می‌شود. یعنی زمان و مکان موضوعات را تغییر می‌دهد و حکم به تبع آن تغییر می‌کند؛ زیرا همیشه، احکام تابع موضوعات است؛ اگر می‌گوییم: «الخمر حرام» تا زمانی است که موضوع خمر باقی است؛ اما اگر مبدل به خلّ (سرکه) شد به یقین پاک است. بدیهی است تحریم خمر هرگز نسخ نشده، بلکه موضوع دگرگون شده است.

مسأله تأثیر زمان و مکان در تغییر احکام نیز همین گونه است؛ مثلاً خرید و فروش خون را در گذشته حرام می‌دانستند چون منفعت محلّله قابل توجهی نداشت؛ اما امروز که از خون انسان‌ها برای نجات جان مصدومین و مجروحین و مانند آنها بهره می‌گیرند، موضوع دگرگون شده؛ چرا که دارای منفعت محلّله قابل توجهی است، لذا در این شرایط خرید و فروش آن جایز است.

بسیاری از مسائل مستحدثه در عصر و زمان ما و در زمان‌های آینده از طریق اصول کلیه‌ای که در

می‌کند. این احکام که مقدمه‌ای برای اجرای حکم ثانوی حرمت مواد مخدر یا دخانیات است، حکم حکومتی محسوب می‌شود.

بنابراین هرگز نباید تصور کرد که احکام حکومتی، هم‌ردیف احکام اولی و ثانوی است و حکومت اسلامی، حق قانونگذاری به میل و تشخیص خود دارد؛ زیرا شارع مقدّس تنها خداست، هر چند گاه به پیامبر اسلام در موارد محدودی، اجازه تشریح داده شده و خداوند آن را معتبر شمرده است.

آری، جمعی از دانشمندان اهل سنت در مورد «ما لا نصّ فیه» اجازه قانونگذاری به فقیه داده‌اند و چنین احکامی را در ردیف احکام اولیه شمرده‌اند و بنا به عقیده تصویب، آن را حکم خدا می‌دانند، ولی در روایات اهل بیت علیهم‌السلام شدیداً این معنا انکار شده است.

به این ترتیب، احکام حکومتی همیشه احکام اجرایی هستند که هرگز خارج از محدوده احکام اولی و ثانوی نمی‌باشد.

عزل و نصب‌ها و تعیین مناصب و پست‌ها نیز جزء احکام حکومتی محسوب می‌شوند که تمام آنها جنبه اجرایی دارد و در مسیر پیاده کردن احکام اولی و ثانوی است.

نکته قابل توجه اینکه اصل اختیار حاکم در وضع احکام حکومتی جزء احکام اولیه است. یعنی خداوند به حاکم اسلامی این حق را داده که برای اجرای احکام الهی، مقرراتی را از طریق تصمیم خود و یا شوراهایی که زیر نظر اوست، وضع نماید.^۱

۱. برای آگاهی بیشتر به کتاب انوارالفقاهه، کتاب البیع، ج ۱، ص ۵۳۶ و کتاب الاصول العامة للفقاه المقارن، ص ۷۳ و ۷۴ مراجعه شود.

۲. ر. ک: بحث «نقش زمان و مکان در استنباط».

کتاب و سنت وارد شده با در نظر گرفتن دگرگونی موضوعات حلّ می‌شود.

مسائل مربوط به تشریح بدن انسان‌ها برای تکمیل علم طب و همچنین پیوند اعضا و مسائل بانکداری و انواع شرکت‌ها و انواع بیمه‌ها و تجارت‌های الکترونیکی و سفرهای فضایی و امثال آن، همگی در پرتو اصول کلیّه - با در نظر گرفتن تغییر موضوعات بر حسب زمان و مکان - قابل حلّ است و از این نظر خلأ قانونی وجود ندارد.

بار دیگر تأکید می‌کنیم که احکام هرگز دگرگون نمی‌شوند، در واقع دگرگونی در موضوعات است که با تغییر زمان، یا مکان حاصل می‌شود.

کنند بلکه باید همگی از آنان پیروی نمایند. ولی در این اواخر گروهی از علمای اهل سنت این عقیده را کنار گذاشته و باب اجتهاد را به روی همه آگاهان به مبانی شرع مفتوح دانستند؛ مخصوصاً در مسائل مستحدثه که احکام آن در کلمات فقهای پیشین نیامده است.

بحث درباره دلایل طرفین و مستندات قائلین به مفتوح بودن باب اجتهاد یا مسدود بودن آن مشروحاً در همین کتاب با ذکر منابع و مدارک، آمده است، در این بحث هدف آن است که به عنوان مقدمه‌ای برای مسأله عدم خلأ قانونی در اسلام از آن بهره بگیریم.

* * *

۳. انفتاح باب اجتهاد

درباره مفتوح بودن باب اجتهاد و عدم آن، از دیرباز تا کنون، بحث‌های مفصلی در میان دانشمندان بوده است. فقهای امامیه همگی اعتقاد داشتند که باب اجتهاد در تمام مسائل فقه مفتوح است. به عبارت دیگر: اجتهاد در احکام اسلامی محدود به چند نفر نبوده و پایان نیافته است؛ تمام فقهای آگاه به مبانی شرع می‌توانند احکام اسلامی را استخراج کنند و ای بسا فقهای امروز آمادگی بیشتری از فقهای دیروز برای استنباط احکام دارند زیرا وارث علوم آنها هستند و علوم تازه‌ای نیز بر آن می‌افزایند.

این در حالی است که در گذشته علمای اهل سنت، غالباً معتقد به انسداد باب اجتهاد بودند و می‌گفتند: اجتهاد محدود به گروهی از فقهای پیشین بوده و دیگران حق ندارند در مسائل شرع اجتهاد

آیا خلأ قانونی وجود دارد؟

با توجه به مقدمات یاد شده، اکنون به سراغ اصل مطلب می‌رویم و برای پاسخ به سؤال فوق باید نخست ببینیم منظور از خلأ قانونی چیست؟ پرسش آن است که آیا در شریعت اسلامی با توجه به جاودانگی و جهانی بودن آن، تمام موضوعاتی که در زندگی فردی و اجتماعی انسان‌ها وجود دارد حکم شرعی برای آنها آمده است یا مواردی وجود دارد که اسلام حکمی برای آنها ذکر نکرده که از آن به «موارد خلأ قانونی» تعبیر می‌شود؟

مذاهب اسلامی پاسخ‌های مختلفی به این سؤال داده‌اند؛ بسیاری از علمای اهل سنت معتقد به وجود خلأ قانونی هستند و می‌گویند مسائلی وجود دارد که در کتاب و سنت، سخنی از آن به میان نیامده است، با

دارد، عقیده اوّل همان است که غزالی (و جمعی زیادی از اشاعره) به آن معتقدند و می‌گویند: در این گونه موارد هیچ حکم الهی وجود ندارد بلکه مجتهد با ظنّ و گمان خود (از طریق استحسان و مصالح مرسله و مانند آن) حکمی وضع می‌کند و خداوند هم آن حکم را امضا می‌فرماید و به این ترتیب، به تعداد نظرات فقها احکام متعددی در واقع وجود دارد (و این را تصویب اشعری می‌گویند).

گروه دیگری می‌گویند: حکمی در واقع وجود دارد که مجتهد در جستجوی آن است، ولی اگر به آن نرسد وظیفه‌ای نسبت به آن ندارد. وظیفه‌اش همان است که از طریق ظنّ و گمان به آن رسیده (و این را تصویب معتزلی می‌گویند).

این در حالی است که فقهای امامیه عموماً معتقدند:

اولاً: هیچ مسأله‌ای از مسایل مورد نیاز انسان تا پایان جهان وجود ندارد که حکم آن به طور خاص یا به طور عام در کتاب و سنت نیامده باشد و برای اثبات این موضوع به قرآن و سنت استدلال می‌کنند از جمله:

۱. قرآن مجید می‌گوید: «وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ»^۳ مقتضای عموم آیه این است که تمام احکامی که مورد نیاز انسان‌هاست حکم آن به صورت خاص یا به طور عام در قرآن بیان شده است.

آنکه معتقدند این مسایل مورد نیاز و ابتلاست. غزالی در کتاب «المستصفی» نسبت به این گونه مسائل که از آن به «ما لا نصّ فیهِ» تعبیر می‌کنند، می‌نویسد: «در واقعه‌ای که نصّی در آن نیست حکم معینی وجود ندارد که مجتهد از طریق ظنّ بدنبال آن برود؛ بلکه حکم، تابع ظنّ مجتهد است و به تعبیر دیگر: حکم خداوند متعال بر هر مجتهدی همان است که بر ظنّ او غالب می‌شود و مختار ما (غزالی) نیز همین است و قاضی (ابوبکر باقلانی) نیز همین عقیده را پذیرفته، ولی گروهی از قائلین به تصویب معتقدند که در «ما لا نصّ فیهِ» حکم معینی وجود دارد که مجتهد در جستجوی آن است زیرا اجتهاد و طلب، بدون وجود مطلوب معنا ندارد؛ ولی با این حال، مجتهد مکلف نیست که حتماً به آن حکم واقعی برسد و لذا در هر حال، او مصیب است هر چند خطا کرده باشد و به آن حکم معین واقعی نرسد، زیرا نسبت به آن تکلیفی ندارد؛ بلکه تکلیفش همان است که به آن رسیده است»^۱.

ولی عقیده تصویب و وجود «ما لا نصّ فیهِ» مورد اتفاق همه علمای اهل سنت نیست، ابن حزم در رساله «ابطال القیاس و الرأی و الاستحسان...» می‌گوید: اعتراف به وجود «ما لا نصّ فیهِ» درست نیست «لأنّ الدّین کله منصوص علیه؛ زیرا تمام احکام دین در نصوص (عامّه و خاصّه) آمده است»^۲.

به این ترتیب، اولاً: هر چند همه علمای اهل سنت قائل به فقدان نصّ نیستند ولی گروه کثیری به آن معتقدند، ثانیاً: در اینکه آیا در موارد فقدان نصّ، حکم الهی وجود دارد یا ندارد؟ دو عقیده وجود

۱. المستصفی، ج ۲، ص ۳۶۳: الاصول العامة للفقهاء المقارن، ص ۶۱۷.

۲. المحلّی، ج ۱، ص ۷۸.

۳. نحل، آیه ۸۹.

یقول: لو كان هذا أنزل في القرآن، إلا وقد أنزله الله فيه؛ خداوند در قرآن حکم همه چیز را بیان کرده است. تا آنجا که به خدا سوگند! از بیان هیچ حکمی که بندگان به آن نیازمند باشند فروگذار نکرده است، تا بدان حدّ که هیچ کس نمی تواند ادّعا کند که: «چه خوب بود اگر این مطلب هم در قرآن می آمد» مگر آنکه همان نیز در قرآن آمده است».^۴

۵. در احادیث متعددی آمده است که کتابی نزد علی علیه السلام بود که تمام آنچه را ائمت، تا روز قیامت به آن نیاز دارد در آن مکتوب بود. آن کتاب را رسول خدا صلی الله علیه و آله املا فرمود و علی علیه السلام نوشت.^۵

۶. حدیث ثقلین که در منابع معروف حدیثی اهل سنت و شیعه به طور متواتر وارد شده نیز شاهد دیگری بر این مدّعاست. زیرا پیامبر صلی الله علیه و آله در این حدیث می فرماید: «إني تارك فيكم الثقلين ما إن تمسكتم بهما لن تضلوا أبداً: كتاب الله وعترتي أهل بيتي وإتھما لن يفترقا حتى يردا علیّ الحوض».^۶ مطابق این حدیث مراجعه به کتاب الله و به اهل بیت در همه احکام مشکل گشاست.

فقهای امامیه با الهام از این حدیث تمام روایاتی را که با طرق معتبر از ائمه اهل بیت علیهم السلام وارد شده، گردآوری کرده و در منابع معروف خود نوشته اند و با

۲. همچین می فرماید: «﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتَمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيْتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا﴾؛ امروز دین شما را کامل کردم و نعمتم را بر شما تمام نمودم و به اسلام به عنوان آیین شما راضی شدم».^۱

چگونه ممکن است آیین اسلام، کامل باشد در حالی که خلأ قانونی فراوانی در آن وجود دارد؟

به همین دلیل در حدیثی از امام علی بن موسی الرضا علیه السلام می خوانیم: «ما ترك شيئاً يحتاج إليه الأمة إلا بيّنه فمن زعم أن الله عزّ وجلّ لم يكمل دينه فقد ردّ كتاب الله؛ (خداوند) از بیان هیچ حکمی که امت به آن نیازمند باشد، فروگذار نکرده است و اگر کسی گمان کند که خداوند دینش را کامل نکرده کتاب خدا را رد نموده است».^۲

۳. در حدیث معروف حجة الوداع می خوانیم که پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله فرمود: «يا أيها الناس والله ما من شيء يقربكم من الجنة ويباعدكم من النار إلا وقد أمرتكم به وما من شيء يقربكم من النار ويباعدكم من الجنة إلا وقد نهيتكم عنه؛ ای مردم! به خدا سوگند هیچ چیزی نیست که شما را به بهشت نزدیک و از جهنم دور سازد مگر آنکه به آن امر کردم. و هیچ چیز نیست که شما را به جهنم نزدیک و از بهشت دور کند مگر آنکه شما را از آن نهی نمودم».^۳

مطابق این حدیث هیچ حکمی در اسلام فروگذار نشده مگر اینکه پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله به طور عام یا خاص آن را بیان فرموده است.

۴. در حدیث دیگری از امام صادق علیه السلام می خوانیم: «إن الله أنزل في القرآن تبيان كل شيء حتى والله ما ترك شيئاً يحتاج إليه العباد حتى لا يستطيع عبد

۱. مانده، آیه ۳.

۲. تفسیر برهان، ج ۱، ص ۴۳۵.

۳. کافی، ج ۲، ص ۷۴، ح ۲.

۴. همان مدرک، ج ۱، ص ۵۹، ح ۱.

۵. این روایات به طور مبسوط در مقدمات کتاب جامع احادیث الشیعه، باب ۴ آمده است.

۶. مصادر این حدیث پیش از این در بحث «ادوار فقه اسلامی» در ویژگی های فقه اهل بیت علیهم السلام گذشت.

عنوان می‌گردد. او درست برخلاف اولی حکم می‌کند. سپس همه این قضات (با آن آرای ضد و نقیض) نزد پیشوایشان که آنان را به قضاوت منصوب کرد، گرد می‌آیند و او رأی همه آنها را تصدیق و تصویب می‌کند. در حالی که خدای آنها یکی و پیامبرشان یکی و کتابشان نیز یکی است. آیا خداوند سبحان به آنها دستور اختلاف و پراکندگی داده است و آنها اطاعت فرمان او کرده‌اند؟ یا اینکه آنها را از اختلاف برحذر داشته و آنها عصیان نموده‌اند؟ یا اینکه دین ناقصی نازل کرده و در تکمیل آن از آنها کمک خواسته است؟ یا اینکه آنها شریک‌های خدایند و حق دارند بگویند (حکم صادر کنند و قانون بنویسند) و بر خداوند لازم است رضایت دهد؟ یا اینکه خداوند سبحان دین کاملی نازل کرده، ولی پیامبر در تبلیغ و ادای آن کوتاهی نموده است حال آنکه خداوند سبحان می‌فرماید: «مَا فَرَطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ»؛ ما چیزی را در قرآن فروگذار نکرده‌ایم». و می‌فرماید: «در قرآن بیان همه چیز آمده است».^۲

پاسخ به یک پرسش

ممکن است این سؤال مطرح شود که چگونه در

۱. تاریخ ابن خلدون، ج ۲، ص ۷۹۶، فصل ششم، علوم الحدیث. هر چند این سخن را ابن خلدون از ابوحنیفه نقل می‌کند، ولی عملاً فقهای مذهب حنفی در مقام استنباط از روایات فراوانی استفاده می‌کنند. (ر.ک: کتب فقهی حنفیه، مانند: رد المحتار ابن عابدین، بدائع الصنایع ابوبکر کاسانی، المبسوط سرخسی).

۲. نهج البلاغه، خطبه ۱۸. شیخ کلینی نیز در کتاب کافی، بابی آورده تحت عنوان «لیس شیء من الحلال و الحرام و جمیع ما یحتاج الناس الیه إلا و قد جاء فیه کتاب او سنّة» و در این باب ده حدیث ذکر کرده که اکثر آنها دلالت بر مطلب فوق دارد. (کافی، ج ۱، ص ۵۹).

بهره‌گیری از آنها که مشتمل بر احکام عام و خاص است جای خالی برای حکمی نمی‌بینند که برای حل آن، متوسل به اموری دیگر بشوند.

به تعبیر دیگر: هیچ واقعه‌ای از وقایعی که گذشته و امروز و آینده رخ داده و می‌دهد خالی از حکم نبوده و نیست! منتها در بسیاری از وقایع، حکم خاص، وارد شده و در بسیاری دیگر حکم واقعه از عموماً و اطلاقات احکام اولیه یا احکام ثانویه استفاده می‌شود، به گونه‌ای که هیچ موردی نداریم که در تحت یکی از نصوص خاصه و یا عامه (اعم از احکام اولیه و ثانویه) مندرج نشود.

به تعبیر سوم: مسأله امامت امامان اهل بیت علیهم‌السلام، بنیست خلأ قانونی را شکسته است و سزاوار است فقهای اهل سنت به مقتضای حدیث ثقلین احکام فقهی خود را از احادیث اهل بیت بگیرند هر چند به امامت آنها معترف نباشند، تا در احکام اسلامی احساس خلأ قانونی نکنند.

چقدر فرق است بین مکتب ابوحنیفه که می‌گفت: احادیث صحیح پیامبر نزد من تنها هفده حدیث است^۱ و کسانی که ده‌ها هزار روایت از امامان اهل بیت علیهم‌السلام نقل کرده‌اند که حداقل هزاران حدیث آن از طریق راویان ثقة به ما رسیده است.

ثانیاً: آنچه به عنوان تصویب اشعری گذشت، از فوضی و هرج و مرج عجیبی سر در می‌آورد که امیرمؤمنان در یکی از خطبه‌های نهج البلاغه به آن اشاره می‌کند، آنجا که می‌فرماید: گاه مسأله و دعوایی مطرح می‌شود و قاضی به رأی خود در آنجا حکم می‌کند سپس شبیه همان دعوا نزد قاضی دیگر

ضرورت و اضطرار قرار می‌گیرد و بخش مهم دیگری تحت قانون اهمّ و مهمّ و ترجیح اهمّ بر مهمّ - به هنگام دوران امر میان آن دو - واقع می‌شود که آن هم از اصول ثابت عقلی و نقلی است و همچنین سایر مسائل مستحدثه‌ای که نصّ خاصی درباره آن واقع نشده است.

در مسائل مربوط به عبادات نیز در بسیاری از موارد، قاعده میسور که مستند عقلی و نقلی دارد حاکم است و یا قاعده عسر و حرج، تکلیف را روشن می‌سازد.

آیا «منطقة الفراغ» واقعیت دارد؟

بعضی از علمای معاصر^۱ در پاسخ به پرسش فوق، در خصوص حوزه مسائل اقتصادی اسلامی طرحی را تحت عنوان «منطقة الفراغ» ارائه کرده‌اند که در بعضی از نوشته‌ها به «میدان‌های آزاد قانونگذاری» و در بعضی دیگر به «منطقة فارغ از تشریحات ثابت و غیر قابل تغییر» ترجمه شده است که البته با توجه به قراین موجود در مجموع کلمات صاحب این طرح، شاید دقیق‌تر این باشد که به «منطقة فارغ از قوانین الزامی» ترجمه شود.^۲

ملخص آنچه ایشان در توضیح و تبیین دیدگاه خود بیان داشته‌اند نکات ذیل است:

۱. قوانین اسلام در مورد فعالیت‌های اقتصادی، به طور موقت و گذرا وضع نشده تا (چنانکه مارکسیسم می‌گوید) با تبدیل دوره‌های تاریخی، تغییر شکل

اسلام هیچ‌گونه خلأ قانونی وجود ندارد در حالی که با گذشت زمان مسائلی پیدا می‌شود که در سابق موضوعات آنها وجود نداشته تا چه رسد به حکم آنها، که این نوع مسائل را مسائل مستحدثه می‌نامند. مانند بسیاری از مسائل پزشکی (پیوند اعضا، اهدای اعضا، تشریح، تلقیح مصنوعی و شبیه سازی) و ابواب معاملات، مانند انواع بیمه، تجارت الکترونیکی، حقوق مربوط به کتاب‌ها و فیلم‌ها و اختراعات که اصطلاحاً مالکیت معنوی نامیده می‌شود و مباحث مربوط به حکومت، مانند استفاده از روش دموکراسی و انتخابات مجالس قانونگذاری و ریاست جمهوری و مانند آن. حتی در بخش عبادات مسائل مربوط به نماز و روزه در مسافرت‌های فضایی و مناطق قطبی.

آیا می‌توان با آیات و روایات موجود پاسخگوی این مسائل بود؟

همان‌گونه که در بحث مسائل مستحدثه در همین کتاب مشروحاً خواهد آمد ما اصول و قواعد شناخته شده‌ای در اسلام داریم که برگرفته از کتاب و سنت و دلیل عقل و اجماع است. و هیچ مسأله‌ای از مسائل مستحدثه نیست مگر اینکه تحت شمول یکی از این اصول و قواعد است. بسیاری از مسائل مستحدثه را می‌توان تحت عنوان لزوم حفظ نظم جامعه اسلامی که به اجماع و دلیل عقل و روایات ثابت شده، قرارداد و بخشی را تحت عنوان مقدمه واجب مانند مسأله تشریح و بسیاری از مسائل طبّی که مقدمه حفظ نفوس است و از اوجب واجبات محسوب می‌شود و بخشی نیز تحت عنوان لا ضرر و

۱. شهید محقق آیت الله محمد باقر صدر (قدس سره الشریف).

۲. ر. ک: اقتصادنا، ص ۶۸۹.

تهدید بایستد.

اما نوع دوم از روابط (روابط انسانها با یکدیگر) به طور طبیعی ثابت بوده، دارای تطوّر نیست؛ از این رو قوانین ثابتی را می‌طلبد (در مقابل دیدگاه مارکسیسم که می‌گوید: روابط حقوقی انسانها با یکدیگر امری عرضی و تابع تطوّر رابطه انسان با طبیعت است) به عنوان مثال هر ملّتی که در اثر ارتباط با طبیعت به ثروتی دست می‌یابد با مشکله کیفیت توزیع عادلانه مواجه می‌شود؛ این نیاز یک نیاز ثابتی است که برای رفع آن فرقی بین عصر آسیاب دستی و دوره ماشینیسم نمی‌باشد و قانونی که برای رفع چنین نیازی وضع می‌شود (مثل قانون توزیع ثروت بر اساس کار) قانون عامی است که در تمام دوره‌ها ساری و جاری است.

۵. آن عنصر شناور و متحرکی که مانع تهدید قوانین بخش اوّل از روابط و ضامن اجرای عدالت می‌شود «منطقة الفراغ» به ضمیمه «ولایت ولی امر مسلمین» نام دارد. منطقه الفراغ یعنی منطقه‌ای که از قوانین الزامی خالی است. لذا ولیّ امر و حاکم اسلامی، بسط ید دارد و می‌تواند بر اساس مقتضیات زمان و در جهت اهداف کلی اسلام (عدالت اجتماعی) در آن منطقه حکم براند.

به بیان دیگر: منطقه فراغ شامل افعالی می‌شود که حکم شرعی اوّلیّه آن، استحباب، کراهت یا اباحه است. در این گونه موارد است که فقیه و یا حاکم اسلامی - که بر اساس آیه «أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ»^۱ اطاعت او واجب شده است -

یابد، بلکه برای تمام ادوار و اعصار، ثابت و جاودانه است.

۲. برای تأمین این شمول و استیعاب، نیاز به یک عنصر حقوقی شناور و متحرّکی است که در بستر دوره‌ها و مراحل مختلف تاریخی، پاسخگوی مقتضیات مختلف باشد و برای روشن ساختن این عنصر شناور، باید ابعاد متغیّر زندگی اقتصادی انسان را معین ساخت.

۳. در حیات اقتصادی انسان دو نوع رابطه وجود دارد: نخست رابطه انسان با طبیعت و سرمایه‌های طبیعی که در شیوه‌های تولید از طبیعت و راههای سیطره بر آن خلاصه می‌شود و دیگر رابطه انسان با هموعانش که به صورت حقوق و امتیازات بعضی بر بعض دیگر تجلّی می‌یابد.

۴. تفاوت این دو نوع رابطه این است که نوع اوّل از روابط (رابطه انسان با طبیعت) تغیر و تطوّر دارد یعنی به لحاظ تغییراتی که در توان و میزان سیطره انسان بر طبیعت پدید می‌آید قوانین نیز تغیر می‌یابد چرا که در غیر این صورت، عدالت اجتماعی در معرض تهدید قرار می‌گیرد. به عنوان مثال اگر قانون «من أحيى أرضاً فهي له» در عصر بیل و کلنگ، مجری عدالت اجتماعی بود در عصر مکانیزه شدن وسایل احیا و کشاورزی نمی‌تواند عدالت را تأمین کند زیرا سبب می‌شود که افراد اندکی که با این ابزارهای مدرن قادر بر آباد کردن زمین‌های فراوانی هستند به مالکان بزرگ تبدیل شوند و ثروت طبیعی عادلانه توزیع نشود. لذا این نوع از روابط عنصر متحرّک و شناوری را می‌طلبد که در مقابل آن خطر و

۱. نساء، آیه ۵۹.

نقد و بررسی

صرف نظر از ایرادی که به گفتار ایشان در مورد ثابت بودن رابطهٔ انسانها با یکدیگر و متغیّر بودن رابطهٔ انسان با طبیعت وارد است (زیرا همهٔ روابط انسانها با یکدیگر ثابت نیست؛ همان‌گونه که روابط انسان با طبیعت، همواره متغیّر نیست) نقاط قابل تأمل دیگری در این نظریه وجود دارد. از جمله:

۱. آیا معنای تبیین فوق این است که در حوزهٔ روابط انسانها با یکدیگر، احکام غیر الزامی یافت نمی‌شود؟ آیا در این حوزه، احکام مستحب و یا مکروه نداریم؟ و آیا عنصر شناور و متحرّک «منطقهٔ الفراغ + ولایت ولیّ امر» نمی‌تواند در این حوزه نیز وارد عمل شود؟

۲. آیا عنصر شناور فوق‌الذکر تنها اختصاص به حوزهٔ مباحات دارد؟ و ولیّ امر نمی‌تواند در حوزهٔ الزامیّات (چه در حوزهٔ روابط با طبیعت و یا روابط انسانها با یکدیگر) در صورت تراحم با اهمّ وارد عمل شود و حکم الزامی حرمت را به وجوب و یا وجوب را به حرمت و یا حکم الزامی را به غیر الزامی تبدیل کند؟ مثلاً در بخش دوم (حوزهٔ روابط انسانها با یکدیگر) از حکم اوّلی «حرمت تصرّف در ملک دیگران» برای ایجاد نظم در جامعه و تهیهٔ جاده‌های ضروری برای عبور و مرور مردم (در صورتی که صاحب ملک به قیمت کارشناسی شده، راضی نمی‌باشد) صرف نظر کند و فرمان جاده‌سازی را صادر نماید؟

می‌تواند بر اساس مصالح و اهداف اسلام و اصول کلی بدست آمده از مجموع شریعت، به وجوب یا حرمت چیزی حکم کند که حکم اوّلی آن اباحه (اباحهٔ بالمعنی الاعم که شامل استحباب و کراهت نیز می‌شود) است.

۶. افعالی همانند «اخذ ربا» که حرمت آن ثابت شده و یا مانند «انفاق زوج بر زوجه» که وجوب آن ثابت شده، برای حاکم اسلامی امکان ندارد که به اوّلی (اخذ ربا) فرمان دهد و از دومی (انفاق زوج) منع کند؛ زیرا اطاعت «ولیّ امر» در حدودی واجب است که معارض با اطاعت خدا و احکام کلی او نباشد.

۷. آخرین نکته این‌که از آنچه گذشت روشن شد که «منطقهٔ الفراغ» دلیل بر این نیست که نقصی در شریعت وجود دارد و یا اهمالی از جانب شریعت نسبت به بعضی از وقایع و حوادث صورت گرفته است؛ بلکه به عکس، دلیل بر استیعاب و شمول شریعت و توانمندی آن برای هماهنگی و همراهی با اعصار مختلف است. زیرا - چنانکه اشاره شد - مقصود از منطقهٔ الفراغ این است که شریعت در عین حال که به هر حادثه‌ای حکمی اصیل و اوّلی بخشیده، به حاکم اسلامی نیز این شایستگی را داده که به حسب ظروف و شرایط و مصالح اسلام و مسلمین، به آن حادثه، حکم ثانوی ببخشد. مثل این‌که می‌گوید: احیای زمین به طبیعت اوّلی مباح است؛ ولی ولیّ امر مسلمین حق دارد که بر اساس مقتضیّات ظروف و شرایط از آن منع نماید.^۱

است (و مثلاً جواز «منع از فضل ماء وکلاء» و یا جواز «بیع الثمرة قبل بدو صلاحها» و یا «جواز اجاره زمین» به حرمت تبدیل شده) ولی از نگاه دیگر در بعضی از این موارد، رسول مکرّم اسلام ﷺ حکم حرمت را تبدیل به جواز کردند؛ مثلاً در مثال اول حرمت تصرّف در فضل ماء وکلاء دیگران را به جواز آن تبدیل نمودند.

۳. آنچه به عنوان ولایت ولیّ امر مسلمین تعبیر شده است آیا بیش از ولایت بر تشخیص عناوین ثانویه (که در رأس آن «تقدیم اهمّ بر مهمّ» است) و بیش از توان صدور احکامی در راستای اجرای احکام اولی و ثانوی می‌باشد؟ آیا وقتی فقیهی چون میرزای شیرازی اباحه شرب تنباکو را به حرمت شرب آن تبدیل می‌کند غیر از این است که چون حکم اباحه را با حکم «وجوب حفظ کیان اسلام و مسلمین» و یا «وجوب حفظ عزّت اسلام و مسلمین» و یا «وجوب منع از استیلاي کفار»، متزاحم دیدند و در حقیقت در راستای عمل به این عناوین، فتوای حرمت شرب تنباکو را صادر کردند؟ و یا وقتی رسول گرامی ﷺ به عنوان ولیّ امر مسلمین، حکم به وجوب بذل فضل ماء وکلاء فرمودند، آیا بدین جهت نبود که حفظ کیان مسلمین را مبتنی بر رشد سرمایه‌های زراعی و حیوانی دانستند و نیاز مسلمانان چنین اقتضایی داشت؟ (چنانکه خود شهید صدر می‌نویسد: «لأنّ مجتمع

اصولاً چه تفاوتی بین احکام الزامی و غیر الزامی است؟ اگر احکام الزامی را ولیّ امر نمی‌تواند تغییر دهد چون معارض با وجوب اطاعت خداوند است (و حرام محمد حرام الی یوم القیامه) احکام غیر الزامی نیز احکام ثابت خدا و حلالهای او تا روز قیامت حلال هستند (و حلاله حلال الی یوم القیامه) و «ان الله يحبّ ان يؤخذ برخصه كما يحبّ ان يؤخذ بعزائم»^۱ و در قرآن کریم آمده است: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تُحَرِّمُوا طَيِّبَاتٍ مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكُمْ»^۲ و نیز می‌فرماید: «قُلْ أَرَأَيْتُمْ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ لَكُمْ مِنْ رِزْقٍ فَجَعَلْتُمْ مِنْهُ حَرَامًا وَحَلَالًا قُلْ أَلَا اللَّهُ أَذِنَ لَكُمْ أَمْ عَلَى اللَّهِ تَفْتَرُونَ»^۳. به عنوان مثال اگر حکم «حرمت ربا» بر اساس «حرام محمد حرام الی یوم القیامه» حکم ثابتی است و نباید تغییر کند حکم «جواز تملک اراضی از طریق احیا» نیز بر اساس «حلال محمد حلال الی یوم القیامه» حکم ثابتی است و نباید تغییر کند.

و اگر ولیّ امر از احکام غیر الزامی می‌تواند در صورت تزاحم با حکمی اهمّ و عروض عنوان ثانوی، رفع ید کند (مثل اینکه حاکم اسلامی در «جواز احیای زمین» به جهت مصلحت اهمّ حکم به حرمت می‌دهد) از احکام الزامی نیز در فرض تزاحم با اهمّ می‌تواند رفع ید کند. چنانکه رسول گرامی ﷺ در قصه سمره، حرمت کندن درخت و تصرّف در مال غیر را تبدیل به جواز فرمودند. چنانکه بعضی از مواردی را که خود مرحوم شهید صدر در پایان این بحث به عنوان مثال برای اعمال ولایت حاکم اسلامی ذکر می‌کند گرچه از یک نگاه، از مواردی است که در آن، از یک حکم غیر الزامی رفع ید شده

۱. وسائل الشیعه، ج ۱، ص ۱۰۷ و ۱۰۸، ح ۱.

۲. مانده، آیه ۸۷.

۳. یونس، آیه ۵۹.

۵. انوارالفقاهة، آية الله ناصر مكارم شيرازي، چاپ اول، ۱۴۱۱ق.
۶. تاريخ ابن خلدون، دارالكتاب اللبناني، مكتبة المدرسة، بيروت.
۷. تفسير البرهان، سيد هاشم بحراني، چاپخانه آفتاب، تهران، چاپ دوم.
۸. تفسير نمونه، آية الله ناصر مكارم شيرازي و همكاران، دارالكتب الاسلاميَّة، تهران، بازار سلطاني، چاپ بيست و سوم.
۹. جامع احاديث الشيعة، شيخ اسماعيل معزى الملايري، نشر صحف، قم، ۱۴۱۳ق.
۱۰. الكافي، ابو جعفر محمد بن يعقوب كليني، دار صعب - دارالتعارف، بيروت، چاپ چهارم، ۱۴۰۱ق.
۱۱. مجمع الفائدة و البرهان، مولی احمد اردبیلی، چاپ دوم، سال ۱۴۱۳ هـ.
۱۲. المحلّی بالأثار، علی بن حزم اندلسی، دارالفکر، بيروت.
۱۳. المستصفي من علم الأصول، أبو حامد غزالي، دارالفکر، بيروت.



المدينة كان بحاجة شديدة الى إنماء الثروة الزراعيّة والحيوانية...»^۱).

اگر چنین است دیگر تعبیر به «فراغ» معنا ندارد، چون ولّی امر هر جا که دست به اقدامی می‌زند و بر اساس «تشخیص مصلحت أهمّ» حکمی صادر می‌کند می‌خواهد به یک حکم ثانویّ مقدّم بر حکم اولی عمل نماید.

۴. از آنچه گذشت روشن شد که عنصر منطقه الفراغ استیعاب و شمولی را برای شریعت نیاورده است بلکه آنچه باعث شمول و استیعاب می‌شود همان اجزاهای است که عقل و شرع به حاکم اسلامی می‌دهد که از عناوین ثانویه مانند قاعده أهمّ و مهم برای رفع مشکلات فردی و اجتماعی و شکستن بن‌بستها از آن استفاده کند. بنابراین آنچه بر عهده ولّی امر است تشخیص و تعیین مصداق برای عناوین اولیه (اعمّ از موارد احکام الزامی و غیر الزامی) و تشخیص عناوین ثانویه و عروض و عدم عروض آن بر موضوعات است.^۲

منابع و مآخذ

۱. قرآن.
۲. نهج البلاغه (با تحقیق دکتر صبحی صالح).
۳. الاصول العامة للفقه المقارن، محمد تقی حکیم، دارالاندلس، بيروت، چاپ اول.
۴. اقتصادنا، شهید سید محمد باقر صدر، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، چاپ اول، ۱۴۱۷ق.

۱. اقتصادنا، ص ۶۹۰.

۲. از ابهامات دیگر نظریه شهید صدر این است که چرا فرمول منطقه الفراغ را در مسائل اقتصادی اسلام محصور ساخته‌اند؟ هر چند از ظاهر بعضی از عبارات ایشان استفاده عموم می‌شود (ر.ک: اقتصادنا، ص ۶۸۹).

انسداد یا انفتاح باب اجتهاد

- انسداد باب اجتهاد و ادله آن
- پی آمدهای منفی انسداد
- معتقدان به انفتاح باب اجتهاد و ادله آنها
- دیدگاه‌های جدید و انفتاح مطلق باب اجتهاد

انسداد یا انتقاح باب اجتهاد

نظر اهل سنت و ادلّه دو طرف و قلمرو قائلان به انسداد را بیان کند که آیا مدعیان انسداد، ادّعی انسداد مطلق دارند و آن را در همه زمانها و همه ابواب فقه جاری می‌دانند، یا در برهه‌ای از زمان و پاره‌ای از ابواب؟ هر کدام مقصود باشد، چرایی و زمان و شروع آن مطرح می‌شود.

فصل اول:

انسداد و ادلّه آن

بی‌شک عده‌ای از علمای اهل سنت، به انسداد باب اجتهاد معتقد بوده‌اند؛ حال اعتقاد به این پدیده از چه زمانی و چرا شروع شده و ادلّه قائلان به آن و قلمرو و محدوده آن چیست، پرسشهایی است که در این بخش آن را بررسی می‌کنیم.

۱. تاریخچه انسداد

بین اهل تسنن خلافی نیست که پدیده انسداد پس از دوران صحابه پیش آمده، ولی دیدگاه‌ها درباره زمان دقیق آن مختلف است: برخی زمان

از مسائل مورد بحث در موضوع اجتهاد، طرح انتقاح یا انسداد این باب است؛ به این معنا که آیا باب استنباط و ظایف یا استخراج حکم افعال مکلفان، از منابع اولیّه اسلام باز است و همه می‌توانند با فراگیری مقدمات و پیش نیازهای استنباط، به استخراج احکام بپردازند و آن را به کار بندند، یا بسته است و کسی نمی‌تواند یا نباید دست به چنین کاری بزند؟

قلمرو و حوزه این بحث، تنها وظایف دینی مکلفان است و گرنه بدون تردید باب اجتهاد نسبت به سایر علوم، مفتوح است و دانشگاه‌ها و مراکز تحقیقاتی و علمی جهان، هر روز کشف یا ابداع جدیدی را به جهان علم معرفی می‌کنند.

دلیل و انگیزه طرح این بحث، اعتقاد جمع زیادی از «اهل سنت» به انسداد باب اجتهاد است که آن را منحصر به فقهای صدر اول؛ و دیگران را مکلف به تقلید از آنان می‌دانند و خواهد آمد که این اعتقاد، موجب رکود و عقب‌افتادگی فقه می‌شود و با جهان‌شمولی اسلام منافات دارد.

این مقاله می‌کوشد دیدگاه مکتب اهل بیت علیهم‌السلام و

و زفر بن الهدیل^۸ و محمد بن الحسن و الحسن بن زیاد اللؤلؤی،^۹ و هذا قول كثير من الحنفية».

(ج) زمان انسداد پس از اوزاعی، سفیان ثوری، و کعب بن جراح و عبدالله مبارک است:

«قال الاخرون: ليس لاحد أن يختار بعد الاوزاعي^{۱۰}»

۱. اعلام الموقعين، ج ۲، ص ۲۷۶.

۲. ارشاد النقاد، ص ۲۷.

۳. موسوعة فقهيته، ج ۱، ص ۴۲.

۴. ابوحفص، عمر بن محمد بن احمد بن اسماعيل نسفي، متوَلد «نَسَف» (شهری نزدیک سمرقند) عالم به تفسیر، تاریخ، ادبیات عرب و فقیه حنفی بود. او دارای حدود صد تألیف بوده است و از وی با عنوان مفتی ثقلین نیز نام برده‌اند. وی در سال ۵۳۷ در سمرقند درگذشت. (سیر اعلام النبلاء، ج ۱۴، ص ۵۸۰).

۵. ارشاد النقاد، ص ۲۶.

۶. نعمان بن ثابت [= ابوحنفیه] از مردم فارس [= ایران] بود. وی پیشوای مذهب حنفی است. درباره او گفته‌اند: دانشمند بزرگ، مجتهد و امام اعظم است. وی نخستین کسی است که در فقه و رأی کتاب نوشته است. (اصحاب الفتی من الصحابة و التابعین، ص ۲۱۱).

۷. ابویوسف، یعقوب بن ابراهیم بن حبیب انصاری کوفی، شاگرد ابوحنیفه و از پیروان او به شمار می‌آید. گفته شده است که او نخستین کسی است که به «قاضی القضاة» ملقب گردید. (الکنی و الالقاب، ج ۱، ص ۱۸۸).

۸. زفر بن هدیل بن قیس عنبری، فقیه بزرگ و از اصحاب ابوحنیفه است؛ او نخست از اصحاب حدیث بود، آنگاه به جمع اهل رأی پیوست. وی می‌گفت: تا زمانی که نصی وجود دارد، به سراغ رأی نمی‌رویم؛ و هر گاه نصی به دست ما برسد نیز رأی و نظر خویش را رها می‌کنیم. (اعلام زرکلی، ج ۳، ص ۴۵).

۹. حسن بن زیاد لؤلؤی. ابن غزی در دیوان الاسلام گفته است: لؤلؤی فقیه و دانشمند بزرگ و از اصحاب ابوحنیفه است. او در ارتباط با مذهب خویش کتاب‌هایی نوشته است. ذهبی نیز او را از مردان پاک، نیکوکار و از شخصیت‌های مهم اصحاب رأی می‌شمرد. (اصحاب الفتی من الصحابة و التابعین، ص ۲۱۸).

۱۰. ابومحمد عبدالرحمن بن عمرو، معروف به اوزاعی؛ ابن حبان در «الثقات» درباره او گفته است: وی از فقهای شام و قاریان و زاهدان آن دیار بود. این مبارک گفته است که اگر به من بگویند برای این امت کسی را (برای راهنمایی) برگزین! من ثوری و اوزاعی را بر می‌گزینم. و از میان دو نفر، اوزاعی را انتخاب می‌کنم. شافعی گفته است: من کسی را جز اوزاعی سراغ ندارم که فقه او به حدیثش شبیه‌تر باشد (چرا که فقه او با حدیث بسیار آمیخته است) (الثقات، ج ۷، ص ۶۳؛ تهذیب التهذیب، ج ۶، ص ۲۱۷).

انسداد را بر محور سال و قرن و گروهی بر محور اشخاص قرار داده‌اند؛ در میان گروه نخست چند نظر است: الف) عده‌ای زمان انسداد را از پایان قرن دوم دانسته‌اند: «قال بكر بن العلاء القشيري المالكي: ليس لاحد أن يختار بعد المأتين من الهجرة»^۱.

ب) گروهی شروع انسداد را از نیمه قرن چهارم می‌دانند: «نادوا بسدّ باب الاجتهاد فی منتصف قرن الرابع»^۲.

ج) دسته‌ای آغاز قرن ششم را زمان اعلام انسداد دانسته‌اند؛ در کتاب موسوعة فقهيته - که تحت اشراف وزارت اوقاف کویت منتشر شده - آمده است:

«ما أهلَّ القرن السادس الهجري حتى نادى بعض العلماء بإقفال باب الاجتهاد»^۳.

گروهی که ملاک را اشخاص قرار داده‌اند نیز چند نظر دارند:

الف) زمان انسداد اجتهاد، در هر یک از مذاهب چهارگانه پس از علامه نسفی^۴ و انسداد اجتهاد مطلق بعد از ائمه اربعه است:

«قال صاحب فواتح الرحموت: ثم إن من الناس من حكم بوجوب الخلو من بعد العلامة النسفی و اختتم الاجتهاد به و عَنُوا الاجتهاد في المذهب و أمّا الاجتهاد المطلق فقالوا: اختتم بالائمة الأربعة»^۵.

ب) زمان انسداد پس از ابوحنیفه و ابویوسف و زفر بن هدیل و محمد بن حسن و حسن بن زیاد لؤلؤی است؛ ابن حزم و ابن قیم جوزیه از قول طایفه‌ای نقل کرده‌اند:

«ليس لأحد أن يختار بعد أبي حنيفة^۶ و أبي يوسف^۷»

سوم. حسادت و خودخواهی. شیوع بیماری‌های اخلاقی میان بعضی از علما، حسدورزی و خودخواهی از علل انسداد بود.^۷

چهارم. تحمیل فکری بر فقها. مکلف بودن مفتیان و قضات به صدور حکم طبق مذهبی خاص، از اموری بود که انگیزه فقها را برای اجتهاد و تحقیق در مسائل درهم شکست.^۸

پنجم. بی اعتمادی مردم به اجتهاد علمای عصر. توده مردم به اجتهاد علمای معاصر اعتماد نمی‌کردند و تنها به علمای گذشته اعتماد داشتند.^۹

ششم. ترس حاکمان از برخی اجتهادات. حکام از استمرار اجتهاد هراس داشتند؛ زیرا اجتهادات

و سفیان الثوری^۱ و وکیع بن الجراح^۲ و عبدالله المبارك^۳.

(د) انسداد پس از شافعی رخ داده است:

«و قالت طائفة ليس لأحد أن يختار بعد الشافعي»^۴ با توجه به تاریخ حیات این افراد، تاریخ انسداد باب اجتهاد را از نظر زمان می‌توان مشخص کرد؛ ولی سخن از نحوه القای مطلب است که برخی تاریخچه انسداد را بر محور زمان و گروهی بر محور اشخاص بیان کرده‌اند.

۲. انگیزه و علل انسداد

برای عقیده به انسداد باب اجتهاد علل مختلفی بر شمرده‌اند که در دو محور علل سیاسی - اجتماعی و علل شرعی بیان می‌شود.

الف) علل سیاسی - اجتماعی

اول. ضعف قدرت سیاسی خلفای عباسی. مؤلف کتاب «ارشاد النقاد» با اشاره به این علت می‌گوید: «ضعف سلطه سیاسی خلفای عباسی از اموری است که در حیات فقه و فقها تأثیر سوء داشت. فقها در مباحث فقهی شجاعت آن را نداشتند که برای تدوین مذاهب، ترتیب و تبویب مسائل آن اقدام کنند و به همان مطالبی که فقهای پیشین به آن اعتماد می‌کردند، اکتفا می‌نمودند و خود را از بحث و استنباط بی‌نیاز می‌دانستند»^۵.

دوم. ضعف اعتماد به نفس. کمی اعتماد به نفس و وحشت از اجتهاد، از عوامل اعتقاد به انسداد باب اجتهاد بود.^۶

۱. درباره او گفته شد که یحیی بن معین کسی را در زمان خودش از نظر فقه و حدیث و زهد و هر فضیلت دیگر، بر سفیان ثوری مقدم نمی‌شمرد. از ابوداود نقل شده است که: هیچ گاه سفیان و شعبه در مسأله‌ای اختلاف پیدا نمی‌کردند، جز آنکه سفیان پیروز می‌شد. ابن حبان درباره او گفته است: وی از نظر فقه و ورع و درستی از بزرگان بوده است (تهذیب التهذیب، ج ۴، ص ۱۰۱ و ۱۰۲).

۲. درباره وکیع گفته‌اند: مردی است مورد اعتماد، حافظ، عابد و یکی از بزرگان نه گانه به شمار می‌رود. (تحریر تقریب التهذیب، ج ۴، ص ۶۰).

۳. عبدالله بن المبارک بن واضح مروزی؛ مجاهد، تاجر، شیخ الاسلام و عالم زمان خود بوده است؛ در حدیث، فقه و تاریخ عرب کتاب‌هایی نوشته است. او نخستین کسی است که در باب جهاد کتابی تألیف کرده است. (الاعلام زرکلی، ج ۴، ص ۱۱۵؛ سیر اعلام النبلاء، ج ۷، ص ۶۰۲).

۴. ابوعبدالله محمد بن ادریس بن عباس مطلبی، که نسب او با بنی‌هاشم و بنی‌امیه در جدّ اعلایشان عبد مناف به هم می‌رسد. چرا که وی از نوادگان مطلب بن عبد مناف است. شافعی یکی از چهار امام مذاهب اربعه است. در سال ۱۵۰ متولد و سال ۲۰۴ وفات یافته است. (الکنی والألقاب، ج ۲، ص ۳۴۷).

۵. ارشاد النقاد الی تیسیر الاجتهاد، ص ۲۵-۲۹.

۶. همان مدرک.

۷. خلاصة التشریح الاسلامی، ص ۳۴۲ (به نقل از: الاصول العامة للفقہ المقارن، ص ۶۰۰).

۸. ارشاد النقاد، ص ۲۵-۲۹.

۹. همان مدرک.

مانند عوام، تابع و مقلد شدند^۵ و این گونه باب اجتهاد مسدود شد.

دهم. نبود ضابطه‌ای مشخص برای اجتهاد. ادعای فتوا و قضاوت از ناحیه مبتدی‌ها و نبود ضابطه‌ای مشخص برای احراز اجتهاد سبب فتوا به انسداد باب اجتهاد شد.^۶

آنچه ذکر شد از عوامل انسداد باب اجتهاد شمرده شده و ممکن است منحصر به این امور نباشد هر چند این امور از علل و انگیزه‌های عمده است.

* * *

نقد و بررسی

در میان عوامل ده گانه سابق الذکر، از همه مهم تر می توان مسأله هرج و مرج فقهی که سرچشمه هرج و مرج اجتماعی و سیاسی می شد، و همچنین نفوذ ناهلان در حوزه اجتهاد را علت انسداد باب اجتهاد بر شمرد. این دو عامل - که در بحث های آینده نیز مطرح می شود - نتیجه مستقیم تکیه بر قیاس و استحسان و مصالح مرسله و رأی صحابه است که حد و مرزی را برای خود نمی شناسد و قانونمند و دارای ضابطه دقیق نیست و فقیه را به هر سو، می کشاند. چه خوب بود در این گونه ادله ظنیّه تجدید نظر می شد تا هرج و مرج پیش نیاید.

برخی از مجتهدین گاه موجب نگرانی، دردسر و اضطراب می شد.^۱

هفتم. ترس از هرج و مرج در فقه. میان متفقهان، معروف است که علت مهم سد باب اجتهاد این بود که باز بودن آن موجب تشویش، اضطراب و هرج و مرج می شد به حدی که ممکن بود طلبه های مبتدی و کسانی که شایستگی آن را ندارند، مدعی اجتهاد شوند تا جایی که هر کم سوادى خود را مجتهد بداند.^۲ در کتاب موسوعه فقهی نیز آمده است: از ترس اینکه ناهلان از روی خوف یا میل، ادعای اجتهاد کنند، گروهی از علما به انسداد باب اجتهاد فتوا دادند.^۳

هشتم. اشتغال علما به سیاست و شئون آن. تقسیم دول اسلامی به ممالک متعدد و تفاخر پادشاهان و وزرای آنها بر حکمرانی، از مواردی بود که موجب شد فعالیت های مذهبی کم رنگ شود و گروهی از علما هم به تبع به سیاست و شئون آن مشغول شوند.^۴

نهم. ذوب شدن شخصیت مجتهدان در احزاب و تشکیلات سیاسی آن زمان. تقسیم مجتهدان به احزاب و اینکه هر حزبی مکتبی و شاگردانی داشته باشد، از مواردی بود که باعث می شد هر حوزه ای نسبت به مبانی مخصوص خودش تعصب داشته باشد و سعی کند احزاب دیگر را تضعیف نماید؛ و این کار در حدی بود که کسی به نص قرآن یا حدیث مراجعه نمی کرد مگر اینکه بخواهد به وسیله آن، مذهب خودش را تأیید کند، هر چند با تأویل و توجیه. به این وسیله شخصیت جمعی از علما در حزب ذوب شد و روح استقلال عقلی آنها از بین رفت و خواص

۱. ارشاد النقاد، ص ۲۵-۲۹.

۲. الفقه علی المذاهب الخمسه، ص ۸.

۳. الموسوعه الفقهیه، ج ۱، ص ۴۲.

۴. خلاصه التشریح الاسلامی، ص ۳۴۱ به بعد (به نقل از: الاصول العمامه

للفقه المقارن، ص ۵۹۹).

۵. همان مدرک.

۶. همان مدرک.

مخالف با نظر ائمهٔ اربعه، مخالف اجماع است - لذا اجتهاد غیر ائمهٔ اربعه معتبر نیست - در کتاب تحریر تصریح کرده که عدم جواز عمل به مذهب مخالف ائمهٔ اربعه، اجماعی است؛ زیرا مذاهب این ائمه منضبط است و پیروان زیادی دارد».

وی در ادامه می‌نویسد:

«ما در میان متأخران افرادی را یافتیم که با این حکم موافقت، مانند محمد عبدالفتاح غنائی، رییس گروه فتوا در دانشگاه الازهر و دوستان ایشان در همان گروه».

سپس می‌افزاید:

«دلایلی را که صاحب کتاب «الاشباه» ذکر کرده عبارت است از اجماع و انضباط مذاهب اربعه و کثرت پیروانشان».^۲

این نویسنده پس از بیان اشکالاتی بر استدلال صاحب «الاشباه»، می‌نویسد:

«ابن صلاح این اجماع را اجماع محققان می‌داند، نه اجماع مجتهدان و این طبیعی است؛ زیرا این اجماع پس از انسداد باب اجتهاد است. شیخ مراغی - که از منادیان آزادی اندیشه است - در صغری و کبرای این اجماع مناقشه کرده؛ از جهت صغری، در امکان تحصیل چنین اجماعی تردید کرده است، زیرا - پس از قرن سوم - علما در مناطق مختلف زمین پراکنده بودند و محال است به آرا و نظریات همه آنها دست یافت.

از نظر کبری نیز در حجیت امثال چنین اجماعی

دو عامل دیگر، یعنی ترس حاکمان از فتاوی جدید و ذوب شدن فقها در مسائل سیاسی نیز قابل اجتناب بود؛ زیرا اگر فقها استقلال علمی و اجتماعی خود را حفظ می‌کردند و از وابستگی به حکومت‌ها رها می‌شدند گرفتار مشکلاتی نمی‌شدند که آنان را از اجتهاد باز دارد. ولی افسوس که این اشتباهات، فقه اسلامی را در میان برخی از فرق اسلامی به رکود کشاند و اگر باب اجتهاد به سبب این امور مسدود نمی‌شد، به یقین فقه اسلامی در همه مذاهب، از پیشرفت و شکوه خاصی برخوردار بود.

(ب) علل شرعی حکم به انسداد

اول: خوف از تغییر بسیاری از احکام شرعی. برخی معتقدند اگر فتوا به انسداد داده نمی‌شد، بسیاری از احکام شرعی تغییر می‌یافت. نویسندهٔ اعیان الشیعه می‌گوید: «لو بقی باب الاجتهاد مفتوحاً عندهم علی مصراعیه، مع القول بالقیاس والاستحسان والمصالح المرسله لتغیر الكثير أو الأكثر من أحكام الشرع؛ اگر باب اجتهاد به طور کامل برای فقهای اهل سنت باز بود، با توجه به اعتقاد آنها دربارهٔ قیاس و استحسان و مصالح مرسله، بسیاری از احکام شرعی تغییر می‌کرد».^۱

دوم: ترس از مخالفت با اجماع ائمهٔ اربعه. در کتاب الاصول العامة للفقهاء المقارن در این باره آمده است:

صاحب کتاب الاشباه می‌گوید: «پنجمین موردی که حکم نافذ نیست جایی است که به چیزی مخالف اجماع حکم شود و این مطلب روشنی است که حکم

۱. اعیان الشیعه، ج ۱، ص ۱۱۰.

۲. الاصول العامة للفقهاء المقارن، ص ۶۰۱.

قدما را دارند و آن تجارب را نقد و بررسی کرده‌اند و تجربه‌های خویش را بر آن افزوده‌اند، گفته شود: قدما به واقع رسیده‌اند و از شما اعلم بودند و شما باید افکارشان را دور بریزید و آنچه را آنان می‌گویند بپذیرید هر چند به نکاتی دست یابید که مخالف نظرات آنان باشد».

سپس می‌افزاید:

«استاد مراغی درباره دعوت کنندگان به تحجّر، و نادرست شمردن موقعیت فکری آنها چه نیکو گفته است؛ وی می‌گوید: هیچ تناسبی با مراکز دینی مصر ندارد که گفته شود آنچه در آن مدارس از علوم لغت و منطق و کلام و اصول خوانده می‌شود برای فهم کلمات و خطابه‌های عرب و شناخت ادله و شرایط آن کافی نیست! و اگر این صحیح باشد تکلیف هدر رفتن کوشش‌ها و اموالی که در راه تعلیم هزینه می‌شود، چیست؟ وی سرانجام می‌گوید: با احترامی که برای نظر قائلان به انسداد باب اجتهاد قائلم، در این عقیده با آنان مخالفم و می‌گویم در میان علمای دینی مصر کسانی هستند که همه شرایط اجتهاد را واجدند و بر آنها تقلید حرام است».^۲

۳. محدوده انسداد

انسداد باب اجتهاد از نظر معتقدان به آن به طور مطلق، اجماعی نیست، بلکه گروهی به «انسداد خاص» قائل‌اند و باب اجتهاد را در بخشی از مباحث

مناقشه کرده و می‌گویند: در میان ادله شرعی اجماع محققان (کسانی که پس از فقهای نخستین روی کارآمدند) هیچ ارزشی ندارد؛ ادله شرعیّه منحصر به کتاب خدا، سنت رسول اکرم ﷺ، اجماع مجتهدان و قیاس بر منصوص است و هیچ کس اجماع محققان را از ادله شرعیّه محسوب نمی‌کند، پس این اجماع چگونه آشکار شد و بین ادله، ارزشمند شد و چنان قدرتی پیدا کرد که بتواند اجماع مسلمین را فسخ کند؟... بنابراین، استدلال به این اجماع صحیح نیست؛ زیرا دلیلی بر حجیت امثال آن قائم نیست. افزون بر اینکه شک در حجیت آن در عدم اعتبارش کفایت می‌کند».^۱

نویسنده اصول العامة اضافه می‌کند:

«این دو علت - خواه تعلیل برای اصل حکم باشد یا اجماع - با بقیه ادله فاصله دارد. از چه زمانی کثرت پیروان و انضباط مذاهب برای عدم جواز اخذ به قول غیر، حجت شدند؟ چه بسا یک نفر غیر اعلم بهتر بتواند به حکم واقعی برسد و فتوایش موجود و قابل دسترس باشد؛ مانند اینکه مجتهد با مستفتی معاصر باشد و به راحتی بتوان به او دست یافت. افزون بر این، من نمی‌توانم بفهمم چگونه استعداد اجتهاد، مخصوص گروهی از علما - که در عصر معینی می‌زیسته‌اند - بوده است (در حالی که آنها در عصر خودشان قدرت و تفکر خارق العاده و غیر طبیعی هم نداشتند) با اینکه طبیعت تضارب آرا موجب خلق تجربه‌های جدید در عرصه‌های استنباط می‌شود و اندیشه‌ها در یک مرحله متوقف نمی‌گردند. چگونه ممکن است به کسانی که تجارب

۱. الاجتهاد في الشريعة، ص ۳۵۷، به نقل از رساله الاسلام، سال اول، ج ۳.

۲. الاصول العامة للفقهاء المقارن، ص ۶۰۴.

المفروضة لا تختص بزمانٍ دون زمانٍ؛ حوادث و مسائل جدید محدود نیستند، لذا نمی‌توان همه را تحت ادله محدودی وارد کرد. بنابر این، احتیاج به فتح باب اجتهاد از قبیل قیاس و غیر قیاس پیدا شده؛ پس در مورد وقایع و حوادثی که نص بر آنها نیست و گذشتگان از علما نسبت به آنها اجتهاد نکرده‌اند، چاره‌ای جز اجتهاد نیست. لذا در هر زمانی اجتهاد لازم است؛ چون مسائل جدید در همه زمان‌ها وجود دارد».^۲

۳. در کتاب «الاصول العامة للفقهاء المقارن» از قول صاحب «الاشباه» آمده است:

«در کتاب تحریر تصریح شده است که عدم جواز عمل به مذهب مخالف ائمه اربعه، اجماعی است؛ به جهت استحکام فتاوا و کثرت پیروان آنها».^۳

روشن است استحکام، در فتاوی است که صادر شده، اما آنچه صادر نشده نیاز به اجتهاد دارد. ۴. در کتاب «القول المفید» پیروان مذهب «زیدیه» را به دو قسمت تقسیم می‌کند؛ قائلان به افتتاح عام و قائلان به افتتاح خاص.

وی می‌گوید: «بخلاف غیرهم من المقلدة فإنهم أوجبوا على أنفسهم تقليد المعين واستراحوا إلى أن باب الاجتهاد قد انسد؛ برخی از آنها تقلید مذهب را بر خودشان واجب دانسته و گفته‌اند باب اجتهاد مسدود است».^۴

مسدود و در برخی مفتوح می‌دانند و بعضی دیگر از علمای اهل سنت - اخیراً - باب اجتهاد را در همه مباحث فقهی مفتوح دانسته، نظریه انسداد را مانند اعتقاد پیروان مکتب اهل بیت علیهم‌السلام رها ساخته‌اند که در پایان این بحث به آن خواهیم پرداخت.

منظور از «انسداد خاص» این است که اجتهاد نسبت به فتاوی ائمه اربعه مسدود است؛ یعنی در جایی که آنها فتوا دارند کسی حق اظهار نظر ندارد و چنانچه فتوایی دهد، پذیرفته نیست اما در مواردی که آنها مسکوت گذارده‌اند، اجتهاد آزاد است. در اینجا به برخی از موارد اشاره می‌کنیم:

۱. در کتاب «ارشاد النقاد» آمده است:

«شیخ تقی الدین، ابو عمرو عثمان بن عبدالرحمن شهرزوری معروف به ابن صلاح (۶۴۳-۵۷۷)، از کسانی بود که تقلید ائمه اربعه و سد باب اجتهاد بعد از آنها را واجب می‌دانست».^۱

روشن است این کلام در موردی درست است که آنان فتوا داشته باشند، نه در آنجا که فتوا ندارند؛ بنابراین، مفهوم سخن این است: آنجا که فتوایی از آنان نقل نشده دیگران می‌توانند نظر دهند و اجتهاد کنند.

۲. صاحب کتاب «الموافقات»، ابراهیم بن موسی مالکی شاطبی (م ۷۹۰) می‌نویسد:

«إنّ الوقایع فی الوجود لا تنحصر فلا یصحّ دخولها تحت الأدلة المنحصرة ولذلك احتیج إلى فتح باب الاجتهاد من القیاس وغیره، فلا بدّ من حدوث وقایع لا تكون منصوصاً علی حکمها ولا یوجد للأولین فیها اجتهاد... فإذاً لا بدّ من الاجتهاد فی کل زمانٍ لأنّ الوقایع

۱. ارشاد النقاد، ص ۴۶-۴۸.

۲. الموافقات، ج ۴، ص ۱۰۴؛ ارشاد النقاد، ص ۳۵.

۳. الاصول العامة للفقهاء المقارن، ص ۶۰۱.

۴. القول المفید، ص ۶۲.

در جای دیگری آمده است:

«أما الاجتهاد المطلق فقالوا اختتم بالأئمة الأربعة حتى أوجبوا تقليد واحد من هؤلاء على الأمة؛ اجتهاد مطلق بائمة اربعة تمام شد و تقلید از این ائمه واجب است.»^۱

نتیجه اینکه: بسیاری از قائلان به انسداد باب اجتهاد، مورد آن را تنها جایی می دانند که ائمه اربعة فتوا دارند و در موارد دیگر باب اجتهاد را مفتوح می شمرند. منطق عقل نیز همین را اقتضا می کند. زیرا در غیر این صورت، مسائل مزبور بی تکلیف می ماند.

فصل دوم:

پی آمدهای منافی انسداد باب اجتهاد

از بررسی ادله «انفتاح باب اجتهاد» استفاده می شود پذیرش انسداد باب اجتهاد، مشکلاتی را به بار خواهد آورد تا آنجا که به نقصان اسلام منتهی می گردد، از جمله مشکلات، موارد ذیل است:

۱. بی پاسخ ماندن مسائل مستحدثه

می دانیم بشر از نظر پیشرفتهای علمی و اختراع و اکتشاف و برنامه های اجتماعی هیچ گونه توقفی ندارد، و در هر زمان به کشف یا اختراع جدیدی دست می یابد و رابطه انسانها روز به روز گسترش می یابد؛ با این گسترش، تأثیر و تأثرهای فراوانی بر زندگی یکدیگر می گذارند. این معنا از دو زاویه قابل نگرش است؛ از زاویه تأثیر بر زندگی شخصی و از زاویه تأثیر بر زندگی اجتماعی و تأثیرات بین المللی. با این تأثیر و تأثرات مسائل فراوانی پدید می آید که

باید حکم شرعی آن روشن شود.

افزون بر آنکه در گذشته، زندگی بشر از هر ناحیه محدود بوده و مسائلی که در فتاوی گذشتگان آمده نیز به تناسب آن، محدود بوده است.

با توجه به آن چه گفته شد، یا باید بپذیریم مسائل جدید هیچ حکمی از ناحیه شرع مقدس اسلام ندارند، که این نظر با دو مشکل روبه رو خواهد بود: الف) قرآن مجید می فرماید: «وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ»^۲ یعنی همه وظایف انسانها در همه ازمه در قرآن (هر چند به صورت کلی) آمده است و در خطبه «حجة الوداع» نیز می خوانیم: «ما من شيء يُقربكم من الجنة، و يباعدكم من النار إلا وقد أمرتكم به و ما من شيء يُقربكم من النار و يباعدكم من الجنة إلا وقد نهيتكم عنه؛ هر چیزی که شما را به بهشت نزدیک کند و از دوزخ دور دارد، شما را به آن امر کرده ام و هر چیز که شما را به دوزخ نزدیک کند و از بهشت دور سازد شما را از آن نهی نمودم».^۳ در حدیثی دیگر می خوانیم: حکم تمام افعال بشر در اسلام آمده، حتی «أرش الخدش».^۴ این بیانات با این سخن که مسائل مستحدثه حکمی در اسلام ندارد، سازگار نیست.

ب) اگر بپذیریم که در اسلام برای این مسائل حکمی نیست، ناگزیریم قبول کنیم که قوانین و احکام مربوط به آنها باید، از ناحیه خود بشر تصویب

۱. ارشاد النقاد، ص ۲۶ و ۲۷.

۲. نحل، آیه ۸۹.

۳. کافی، ج ۲، ص ۷۴ (همین روایت با مختصر تفاوتی در کتبات العمال، ج ۴، ص ۲۴ نیز آمده است).

۴. کافی، ج ۱، ص ۵۹ و ۲۴۱.

که احکامی جهانی و جاودانی داشته باشد. این سخن با پذیرش انسداد باب اجتهاد، و اکتفا کردن به فتاوی گذشتگان به هیچ وجه همخوانی ندارد.

پذیرش این نظر، به مثابه خروج از چرخه زندگی جهانی است. دینی که نتواند وظایف انسانها را در تمام مکانها و همه ازمه تبیین کند، و حکم فعالیتها و تلاشهای آنان را ارائه دهد، دینی است موسمی و مقطعی، برای جامعه‌ای خاص، در دورانی مخصوص، که زمان آن نیز سپری شده است و این همان تهمتی است که دشمنان به اسلام می‌زنند.

۴. تضاد گفتار و عمل

گاه به نظر می‌رسد قائلان به انسداد باب اجتهاد مانند جبریون در باب اعتقادات هستند؛ جبری‌ها در بحث و سخن، قائل به جبرند، اما در مرحله عمل، به اختیار تن می‌دهند؛ زیرا هرگاه شخصی به حقوقشان تجاوز کند، فریاد می‌زنند، اعتراض می‌کنند و اگر در خیابان راه بروند به محض دیدن اتومبیل به پیاده‌رو می‌روند، اینها در عمل با اختیار یون فرقی ندارند، ولی در گفتار با آنها مخالفند.

بسیاری از قائلین به انسداد باب اجتهاد نیز به هنگام عمل، افتتاحی‌اند؛ یعنی می‌کشند و وظیفه خود را پیدا کنند و برای بسیاری از امور سیاسی، اجتماعی، اقتصادی و... از قرآن و روایات دلیل اقامه کنند، کتاب بنویسند، فتوا دهند، ولی در مقام سخن گفتن قائل به انسدادند.

* * *

شود؛ زیرا هیچ موضوعی در زندگی انسان نمی‌تواند بدون قانون باشد. پذیرش این سخن نیز یکی از دو پیامد را به دنبال خواهد داشت:

اول: آنچه را بشر تصویب کند، خداوند امضا می‌کند و بر موافقت آن پاداش و بر مخالفتش کیفر خواهد داد که این همان تصویب باطل و تابعیت خدا از خلق است. (ادله بطلان آن در بحث «عدم خلأ قانونی در اسلام» گذشت).

دوم: مصوبات بشر مورد امضای خداوند نیست و عمل بر طبق آن نه موجب اجر می‌شود و نه کیفر دارد؛ معنای این سخن عدم وجوب عمل به قوانین بشری است.

در نتیجه، پیامد بسیار منفی این عقیده، ناقص بودن آیین اسلام است.

۲. بی‌پاسخ ماندن مسائل مورد نیاز در زمان ائمه اربعه

در همان عصر ائمه اربعه نیز، بدون تردید مسائل مورد ابتلایی وجود داشته که یا آنها از آن آگاهی نیافتند و یا فرصت پاسخ به آن را پیدا نکردند. این مسائل، یا مشابه آنها امروز نیز بدون پاسخ است. به بیان دیگر، به یقین مسائل مورد نیاز مردم در عصر ائمه اربعه بسیار بیش از آن بوده که در کتابهای آنان آمده است و امروز نیز با همان مسائل روبه‌رو هستیم و اگر به «انسداد باب اجتهاد» تن دهیم این مسائل همچنان بدون پاسخ می‌ماند.

۳. ناسازگاری با جاودانگی اسلام

قبول اینکه اسلام خاتم ادیان است، اقتضا دارد

را به دقت، تدبّر و بهره‌گیری از آیات و روایات دعوت می‌کند.

هر گاه بپذیریم همه مخاطب هستند، باید قبول کنیم که باب اجتهاد در آن آیات و روایات (با فراهم کردن مقدمات اجتهاد) به روی همه گشوده است. معتقدان به انسداد باب اجتهاد، در واقع مخاطب را گروه خاصی می‌دانند، در حالی که هیچ دلیلی برای آن وجود ندارد.

ب) لزوم مراجعه به دانشمندان و علمای امت
آیاتی مانند: «فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ»؛ اگر نمی‌دانید از آگاهان بپرسید.^۱ نیز آیه شریفه «نفر»: «وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا كَافَّةً فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ»؛ نباید مؤمنان همگی به سوی میدان جهاد حرکت کنند، چرا از هر گروهی از آنان طایفه‌ای کوچ نمی‌کنند (و طایفه‌ای بمانند) تا تفقه در دین نمایند و به هنگام بازگشت به قوم خود، آنها را بیم دهند (و احکامی را که فرا گرفته‌اند به آنان بیاموزند).^۲

به یقین «أهل الذکر»، همه دانشمندان امت را شامل می‌شود و این اصطلاح ویژه گروه خاصی نیست، گرچه مورد نزول آیه، دانشمندان اهل کتاب و علامات پیامبر اسلام ﷺ در کتب پیشین است ولی می‌دانیم، مورد نزول آیات، کلیت قوانین مستفاد از آن را نفی نمی‌کند. به همین جهت دانشمندان علم

۱. نحل، آیه ۴۳.

۲. توبه، آیه ۱۲۲.

فصل سوم:

معتقدان به انفتاح باب اجتهاد و ادله آنما

به طور قطع می‌توان گفت، از نظر پیروان مکتب اهل بیت علیهم‌السلام باب اجتهاد در همه علوم اسلامی و همه زمانها و برای همه واجدان شرایط باز است و هیچ یک از فقهای این مذهب در هیچ زمانی قائل به مسدود بودن باب اجتهاد در مسائل شرعی نبوده‌اند.

نکته جالب در فقه پیروان مکتب اهل بیت علیهم‌السلام
این است که آنها عموماً تقلید از میت را به صورت ابتدایی حرام می‌دانند و بر تقلید از مجتهد زنده تأکید می‌ورزند. مفهوم این سخن، آن است که: در هر عصر و زمان باید مجتهدانی وجود داشته باشند که مردم از آنها پیروی کنند و این مسأله در میان آنها اجماعی و از تعلیمات ائمه اهل بیت علیهم‌السلام است.

ادله انفتاح در مسائل عقیدتی و اصول دین، بسیار روشن و واضح است و اما در مسائل فروع که مورد گفتگوی ماست ذیلاً به ادله آن اشاره می‌کنیم.

۱. آیات

الف) عمومیت خطابات قرآنی

خطاب‌هایی که در قرآن مجید در زمینه احکام آمده و همچنین در سنت نبوی و ائمه اهل بیت علیهم‌السلام خطابات عامی است که شامل هر زمان و هر مکان و همه افراد می‌شود؛ حتی خطابات مشافهه نیز جنبه عمومیت دارد، تعبیراتی همچون «یا ایها الذین آمنوا»، «یا ایها الناس» و «یا بنی آدم»، در همه جا مخصوصاً در آنجا که حکمی از احکام فرعی در آن است همه

اصل حرمت تقلید از میّت، که مورد اجماع و اتفاق پیروان این مکتب است، به خوبی ثابت می‌کند که باب اجتهاد نزد آنها در هر زمان مفتوح بوده و فقهای هر عصر وظیفه دارند با استفاده از علوم پیشینیان، افکار خود را بر آن بیفزایند و آنچه نزدیکتر به احکام الهی و مفاهیم آیات و روایات است، استخراج و استنباط کنند.

بسیار مناسب است از قرن اوّل آغاز و به گروهی از مجتهدان و فقهای شیعه در هر عصر که صاحب نظر در فتوا بوده‌اند اشاره کنیم، تا معلوم شود سیره قطعیه افتتاح باب اجتهاد در همه قرون اسلامی نزد پیروان این مکتب وجود داشته است. (البته در قرن اوّل سخن از همه فقها اعم از فقهای اهل سنت و فقهای اهل بیت علیهم‌السلام است).

افتتاح در عصر پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم و صحابه

معتقدان به افتتاح و انسداد، هر دو اتفاق نظر دارند که در دوره رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم تا مدتی بعد از رحلت آن حضرت، باب اجتهاد مفتوح بود و علمای امت به آسانی می‌توانستند اجتهاد کرده و نظر خود را اعلام دارند. این مسأله به قدری توسعه داشت که گاه دچار افراط شده و اجتهاد در مقابل نصّ را جایز شمردند که از نظر ما مردود است؛ زیرا با وجود نصّ قرآن یا سنت پیغمبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم جایی برای اجتهاد باقی نمی‌ماند؛ زیرا آن وحی است و مخالفت با وحی جایز نیست. مرحوم شرف الدین به موارد متعددی از آن

اصول و فقهای اهل بیت علیهم‌السلام به این آیه، هم برای حجیت خبر واحد و هم جواز تقلید استدلال کرده‌اند. هم چنین منظور از «تفقه» در دین که در آیه نفر آمده، فراگیری همه معارف و احکام اسلام اعم از اصول و فروع است و تفقه تنها به معنای یادگرفتن مسائل ساده نیست، بلکه شامل فراگیری علوم اسلامی بر اساس استنباط و اجتهاد نیز می‌شود.

بنابراین، آیات فوق دلیل روشنی است بر اینکه: همواره گروهی از مسلمانان به عنوان یک واجب کفایی (و گاه عینی) باید به استنباط احکام اسلامی و اجتهاد از کتاب و سنت بپردازند. و بعد از فراگیری این علم، نتیجه معلومات خود را به دیگران منتقل سازند.

۲. سیره ائمه علیهم‌السلام و دانشمندان

تاریخ فقه پیروان مکتب اهل بیت علیهم‌السلام گویای آن است که در هر عصر و زمان، از قرن اوّل، تا زمان حاضر، مجتهدان صاحب فتوایی بوده‌اند که احکام اسلامی را از کتاب و سنت و اجماع و دلیل عقل استنباط کرده و در اختیار توده‌های مردم قرار می‌دادند.

پیروان مکتب اهل بیت علیهم‌السلام تقلید از عالم میّت را روا نمی‌دانند، بلکه مردم را به علمای حیّ ارجاع می‌دهند، همان کسانی که با بهره‌گیری از تجربیات و علوم علمای گذشته و افزودن تجارب و دریافتهای خود را بر آن، به تکامل و پیشرفت علم فقه کمک می‌کنند.

در عصر صحابه است:

۱. سنت؛ در این دلیل، پس از اشاره به حدیث «أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم» تصریح به حجیت فتوای صحابه می‌کند.

۲. اجماع؛ صحابه اتفاق دارند بر جواز اختلاف بعضی از آنها با برخی دیگر، بدون اینکه انکاری بین آنها باشد.^۳

۳. دلیل عقلی؛ وی سپس به دلیل عقل می‌پردازد که با صراحت «انفتاح باب اجتهاد» را بیان می‌کند. این گونه تعبیرات که حکایت از مفتوح بودن باب اجتهاد در عصر صحابه می‌کند، در سخنان علمای اهل سنت فراوان است.

قرن اول:

۱. علی بن ابی رافع: غلام رسول خدا ﷺ و از خواص امیر مؤمنان ﷺ؛ وی کتابی در مسائل مختلف وضو و نماز و سایر ابواب فقه نگاشته است. آیه الله سید حسن صدر می‌نویسد:

علی بن ابی رافع از فقهای اهل بیت ﷺ و اصحاب خاص امیر مؤمنان علی ﷺ و کاتب او بود، و در تمام نبردهای آن حضرت با او همراهی داشت. «نجاشی»^۴ او را در طبقه اول مصنفان فقهای امامیه

۱. المراجعات، نامه‌های ۸۴ تا ۹۸.

۲. اعلام الموقوعین، ج ۱، ص ۲۰۳.

۳. الإحکام فی اصول الأحکام، ج ۴، ص ۱۹۹.

۴. ابوالعباس احمد بن علی بن احمد بن عباس، معروف به نجاشی (متوفای ۴۵۰)؛ عالمان امامیه بر وثاقت و تبخر وی در علم رجال و بزرگی منزلتشان اجماع دارند. علامه میرزا حسین نوری درباره او می‌گوید: عالم، ←

در کتاب المراجعات اشاره کرده است.^۱

نویسنده کتاب «اعلام الموقوعین» صحابه را نخستین کسانی می‌داند که اجتهاد کردند، وی می‌گوید:

«صحابه نخستین کسانی بودند که قیاس و اجتهاد کردند. آنها وقایع را کنار هم گذاشتند و حوادث امثال را به هم تشبیه کردند و حکم بعضی حوادث را در بعضی دیگر جاری، و باب اجتهاد را برای علما باز نمودند و راه را برای آنها هموار ساختند و آن را هم تبیین کردند. آیا انسان عاقل شک می‌کند در اینکه وقتی پیامبر ﷺ فرمود: «کسی که خشمگین است بین دو نفر قضاوت نکند»، منظورش این است که غضب، قلب و ذهن انسان را مشوش می‌کند و نمی‌گذارد انسان خوب بفهمد و مانع از اظهار نظر کامل او می‌شود و راه علم و فهم را بر او می‌بندد. حال اگر کسی این نهی را فقط محدود به حالت غضب کند و ناراحتی و ترس شدید، گرسنگی، درد شدید و مشغول بودن قلب را جزء حالات نهی شده نداند، فقه و فهم او اندک است».^۲

وی در ادامه، کیفیت اجتهاد را بیان و به یک نمونه اجتهاد در ذیل کلام پیامبر ﷺ اشاره می‌کند.

بیان این نکته ضروری است که قیاس هرگاه قطعی باشد (مانند مثال بالا که مربوط به حالت قاضی هنگام قضاوت است) همه آن را معتبر می‌دانند و ما آن را الغای خصوصیت می‌نامیم و اگر ظنی باشد، دلیل بر اعتبار آن نیست.

آمدی در بحث تخطئه و تصویب به اموری استدلال کرده که همه آنها دلیل بر انفتاح باب اجتهاد

واستحسنه وقال عند قرائته: ليس لهؤلاء في الفقه مثله؛
عبيدالله بن علي بن ابي شعبه، كتاب بزرگی در فقه
دارد که آن را بر امام صادق عليه السلام عرضه کرد، امام عليه السلام
آن را تصحيح و تحسين فرمود و هنگامی که آن را
می خواند، گفت: در فقه کتابی مانند این، در میان

→ زبردست در نقد و بررسی (شرح حال)، تیزبین، دانشمند آگاه و برترین
کسی است که در علم رجال قلم به دست گرفته و یا سخنی گفته است. (مقدمه
بحارالانوار، ج ۱۰، ص ۲۰۰ و ۲۰۱).

۱. تأسیس الشیعه، ص ۲۸۰.

۲. ابن شهاب می گوید: عبدالله بن ثعلبه بن ابوبصیر به من گفت: اگر به دنبال فقه
می باشی، به سراغ این مرد (سعید بن مسیب) برو. عمرو بن میمون از پدرش
نقل می کند که من به مدینه رفتم. در آنجا سراغ عالم ترین شخص مدینه را
گرفتم، مرا به سوی سعید بن مسیب راهنمایی کردند. (تهذیب التهذیب، ج ۴،
ص ۷۴ و ۷۵).

۳. تأسیس الشیعه، ص ۲۹۸.

۴. قاسم از فقیهان این امت بوده است و ابن سیرین به حج گزاران می گفت:
به قربانی قاسم بنگرید و (قربانی و دیگر اعمال حج را) مانند او انجام دهید.
عجلی نیز درباره او گفته است: وی مدنی، از تابعین، مورد اعتماد، منزّه و پاک
و مردی صالح بود. ابن حبان در «نقات التابعین» او را از بزرگان تابعین و
برترین شخص عصر خویش از نظر علم و ادب و فقه دانسته است. (تهذیب
التهذیب، ج ۸، ص ۲۰۰؛ رجال ابن داوود، ص ۱۵۳؛ بحارالانوار، ج ۲،
ص ۱۲۳).

۵. تأسیس الشیعه، ص ۲۹۸.

۶. ابواسحاق، ابراهیم بن محمد بن ابویحیی از امام باقر و امام صادق علیهما السلام
روایت کرده است. از دوستان نزدیک امام بود. بزرگان علمای اهل سنت از او
دانش فرا گرفته و از وی حدیث شنیده اند. آنان که خود را از تعصب دور نگه
داشته اند (مانند شافعی و ابن اصبهانی و برخی دیگر). ابراهیم بن محمد را
توثیق کرده و از دروغ و حدیث سازی و نقل احادیث نادرست مبرا می دانند.
(رجال نجاشی، ج ۱، ص ۸۵).

۷. تأسیس الشیعه، ص ۳۰۰.

۸. عبيدالله بن علي بن ابي شعبه. نجاشی می گوید: خاندان ابوشعبه در کوفه
جزء اصحاب ما (امامیه) به شمار می آیند. جدشان ابوشعبه از امام حسن و امام
حسین علیهما السلام روایت کرده است. این خاندان همگی افسراد موثقی هستند و
عبيدالله بزرگ و شخصیت ممتاز آنهاست. کتابی به وی منسوب است و همین
کتاب را بر امام صادق عليه السلام عرضه کرد و حضرت آن را صحیح شمرد و هنگام
خواندن این کتاب فرمود: «آیا برای آنان (دیگر مذاهب) چنین کتابی سراغ
دارید؟» (رجال نجاشی، ج ۲، ص ۳۷).

شمرده و می گوید: او از خوبان این جمعیت و کاتب
امیر مؤمنان عليه السلام و از اصحاب او بود. علوم بسیاری را
از آن حضرت فرا گرفت و کتابی در فقه در بحث
وضو، نماز و سایر ابواب جمع آوری نمود. این کتاب
را از امیر مؤمنان عليه السلام فرا گرفته بود و در همان زمان
آن را جمع و مبوب ساخت. پیروان این مکتب، این
کتاب را بسیار عزیز می شمردند.^۱

۲. سعید بن مسیب بن حزن بن ابي وهب: ۲ مرحوم
صدر، سعید بن مسیب را این گونه معرفی می کند:
«سعید بن المسیب بن حزن بن ابي وهب، یکی از
فقهای ششگانه مدینه است».^۳

۳. قاسم بن محمد بن ابي بكر: ۴ «ذکره ابن خلکان
فی تاریخه فقال: أنه من سادات التابعين و فقهاء الشيعة
بالمدينة و كان أفضل أهل زمانه و كان يقول مالك بن
انس: إنه من فقهاء هذه الأمة، مات سنة ۱۰۱ هجرى
قمرى؛ ابن خلکان در تاریخش می گوید: قاسم از
سادات تابعین و از فقهای شیعه در مدینه و افضل اهل
زمان خود بود. مالک بن انس همواره می گفت: او از
فقهای این امت است و در سال ۱۰۱ وفات نمود».^۵

قرن دوم:

۱. ابراهیم بن محمد بن ابي يحيى المدني الأسلمي
(م ۱۸۴): ۶ مرحوم «صدر» در کتاب «تأسیس الشیعه»
او را جزء فقها معرفی می کند و می نویسد: او کتاب
مبوبی در حلال و حرام دارد.^۷

۲. عبيدالله بن علي بن ابي شعبه: ۸ درباره وی آمده
است: «و لعبيدالله بن علي بن ابي شعبه كتاب في الفقه
كبير، عَرَضَ علي ابي عبدالله الصادق عليه السلام فصَحَّحه

را از رساله علی بن بابویه می‌گرفتند، چون به او اعتماد و اطمینان داشتند».

در کتاب رجال نجاشی شرح حال مفصلی از او آمده، گفته است: «شیخ القمیین فی عصره و متقدمهم و فقیههم و ثقتهم؛ او در عصر خود بزرگ اهل قم، پیشگام و فقیه و مورد اطمینان آنها بود».^۷ کتاب الشرایع وی معروف به «الفقه الرضوی» است.

۲. حسن بن علی بن ابی عقیل عمانی:^۸ کتاب تأسیس الشیعه، ابن ابی عقیل را این گونه معرفی می‌کند:

«شیخ الشیعة و وجهها و فقیهها... المؤسس فی الفقه... له کتب کثیرة فی کلّ الفنون الإسلامیة اشتهر بالفقه و التفریع و صنف فیہ کتاب «المتمسک بحبل آل الرسول»... کان معاصراً للکلینی و لعلی بن بابویه؛ ابن ابی عقیل بزرگ شیعه، چهره درخشان و فقیه شیعه بود... او در فقه مؤسس بود. در تمام فنون اسلامی کتابهای فراوانی دارد اما شهرت او از ناحیه فقه و فروع آن است، در فقه کتاب «المتمسک بحبل آل

۱. تأسیس الشیعه، ص ۳۰۱.

۲. رجال نجاشی، ج ۱، ص ۴۳۹ و ۴۴۰.

۳. تأسیس الشیعه، ص ۳۰۱.

۴. همان مدرک، ص ۳۰۰.

۵. همان مدرک.

۶. ابن ندیم گفته است: ابن بابویه از فقیهان شیعه و مورد اعتماد آنان است. امام حسن عسکری علیه السلام در توقیع شریف خود درباره او فرمود: «مرد بزرگ، مورد اعتماد و فقیه من». (مقدمه بحارالانوار، ج ۰، ص ۷۶).

۷. رجال نجاشی، ج ۲، ص ۸۹.

۸. حسن بن علی بن ابی عقیل، فقیه متکلم و مورد اعتماد است او در فقه و علم کلام دارای کتابهایی است که از جمله آن، کتاب «المتمسک بحبل آل الرسول» است که در میان امامیه مشهور است. (رجال نجاشی، ج ۱، ص ۱۵۳ و ۱۵۴).

علمای آنان وجود ندارد».^۱

۳. صفوان بن یحیی بجلّی (م ۲۱۰): مرحوم صدر او را جزء فقها معرفی می‌کند و می‌نویسد: ایشان سی کتاب دارد که به ترتیب کتب فقهی نوشته شده است. «نجاشی» درباره او می‌نویسد: «او کاملاً مورد اعتماد است، پدرش از امام صادق علیه السلام روایت نقل می‌کند و خودش از امام رضا علیه السلام، او در پیشگاه امام رضا علیه السلام مقام شریفی داشت... او دارای منزلتی از زهد و عبادت بود، سی کتاب تصنیف نمود...».^۲

قرن سوم:

۱. حسن بن محبوب (م ۲۲۴): کتاب فقهی او به نام «مشیخه» است، این کتاب بر اساس معانی فقه تبویب شده است. وی از اصحاب امام رضا علیه السلام بود و از شصت نفر از اصحاب امام صادق علیه السلام روایت نقل کرده است.^۳

۲. محمد بن معافی بن جعفر (م ۲۶۵): کتاب فقهی او «شرایع الایمان» است. درباره او می‌نویسند: او از اصحاب امام کاظم علیه السلام و امام رضا علیه السلام بود.^۴

۳. ابراهیم بن محمد ثقفی (م ۲۸۳): کتاب فقهی او، «الفقه و الاحکام» است.^۵

قرن چهارم:

۱. علی بن حسین بن موسی بن بابویه قمی (م ۳۲۹):^۶ شهید اول در کتاب ذکری در مورد علی بن بابویه آورده است:

«پیروان مکتب اهل بیت علیهم السلام هنگامی که دسترسی به نص روایت نداشتند، دستورالعمل خود

«یافعی» یکی دیگر از دانشمندان اهل سنت، در وقایع سال ۴۱۳ هجری نوشته است: «در آن سال عالم بزرگی از شیعه وفات نمود. او صاحب تألیفات فراوان، بزرگ امامیه، معروف به مفید و ابن معلم بود و در علم کلام، فقه و جدل تبخّر داشت».^۷

برخی از کتاب‌های او در فقه: مقنعه، فرائض الشیعه، احکام النساء، مسألة فی تحریم ذبائح أهل الكتاب، جوابات المسائل الصاغانیات است.

۲. سید مرتضی علم الهدی^۸ (م ۴۳۶): مرحوم صدر در فصل دهم علم الفقه ایشان را از فقهای امامیه

۱. تأسیس الشیعه، ص ۳۰۳.

۲. همچنین درباره او نوشته‌اند: «وی دارای کتاب‌های فراوانی است که از جمله آنها کتاب «تهذیب الشیعه لاحکام الشریعه» نام دارد که بیست جلد است. این کتاب مشتمل بر تعدادی از کتب فقهی است مرحوم علامه طباطبایی (بحرالعلوم) این گونه وی را ستوده است: محمد بن احمد بن جنید اسکافی از شخصیت‌های برجسته و از بزرگان طایفه امامیه است و از دانشوران قدمای این طایفه به شمار می‌آید و در علم فقه و ادبیات و تألیف کتاب سرآمد آنهاست» (تنقیح المقال، ج ۲، ص ۶۷، باب محمد، شماره ۱۰۳۰۵).

۳. جایگاه او در دانش، فهم، بینش، فقاقت، بزرگی، وثاقت، فراوانی تألیفات و خوب نوشتن، برتر و بالاتر از آن است که قلم‌ها و بیان‌ها آن را تبیین کند. نجاشی در فهرست خود درباره او می‌نویسد: محمد بن علی بن حسین بن موسی بن بابویه قمی، ساکن ری، بزرگ و فقیه ما (امامیه) است. (وسائل الشیعه، ج ۲۰، ص ۲۱).

۴. اللذریعة، ج ۵، ص ۲۳۰ تا ۲۴۰ و ج ۲۰، ص ۳۶۲ و ۳۷۲.

۵. نجاشی درباره شیخ مفید می‌گوید: شیخ و استاد ما (شیخ مفید) مشهورتر از آن است که او را در فقه، کلام، حدیث، موثق بودن و در علم و دانش توصیف کرد. علامه حلی گفته: فضل او مشهورتر از آن است که وی را در فقه و کلام و روایت توصیف کرد. وی موثق‌ترین و عالم‌ترین فرد زمان خویش بود (مقدمه بحارالانوار، ج ۰، ص ۱۰۵ و ۱۰۶).

۶. مقدمه اختصاص شیخ مفید، ص ۴. به نقل از: سذرات الذهب، ج ۳، ص ۱۹۹.

۷. مقدمه اختصاص شیخ مفید، به نقل از: مرآة الجنان فی تاریخ المشاهیر الأعیان (تاریخ یافعی)، ج ۳، ص ۲۸؛ حوادث سال ۴۱۳ ق: اوائل المقالات شیخ مفید، ص ۲۴۵.

۸. ریحانة الادب، ج ۴، ص ۱۸۲-۱۹۰.

الرسول» را نوشته است و با «کلینی» و «علی بن بابویه» معاصر بوده است».^۱

۳. محمد بن احمد بن جنید ابوعلی کاتب الاسکافی (م ۳۸۱): در کتاب تأسیس الشیعه، فصل دهم، علم الفقه، ص ۳۰۲ می‌نویسد:

«ابن الجنید شیخنا الأقدم و فقیهنا الأعظم محمد بن أحمد بن جنید أبوعلی کاتب الاسکافی، کتب فی فروع الفقهية فعقد لها الأبواب و قسم فیها المسائل و جمع بین النظائر و استوفی ذلك غاية الاستیفاء؛ از بزرگان قدما و فقیه ما محمد بن احمد بن جنید ابوعلی کاتب اسکافی در فروع فقهی کتاب نوشته و ابوابی را برای آن قرار داده و مسائل را در آن تقسیم بندی کرده و بین نظائر جمع کرده است و حق مطالب را به طور کامل ادا کرده است».^۲

۴. محمد بن علی بابویه (شیخ صدوق) (م ۳۸۱):^۳ گرچه او را در طبقه محدثین می‌دانند، اما کتابهایی فقهی نیز برای او ذکر کرده‌اند. که در کتاب الذریعة به برخی از آنها اشاره شده است. به عنوان نمونه کتاب‌های: جوابات المسائل القزوینیات؛ جوابات المسائل النیشابوریه؛ مسائل نکاح، وصایا، وضو و وقف.^۴

قرن پنجم:

۱. محمد بن محمد بن نعمان، معروف به شیخ مفید (م ۴۱۳)^۵: عماد حنبلی از دانشمندان اهل سنت از تاریخ ابن ابی طی حلبی نقل کرده است: «او بزرگی از بزرگان امامیه و ربیب بخش فقه و کلام و مناظره است».^۶

معرفی می‌کند.

جمله: الجواهر، المعالم، المنهاج، الكامل، روضة النفس
فی أحكام العبادات، المغرب، المذهب، حسن التعریف و
شرح جمل العلم سید مرتضی.^۵

قرن ششم:

در این قرن فقهای مشهور و به نامی را می‌توان
بر شمرد، مانند: «عماد الدین محمد بن علی بن محمد
طوسی» (معروف به ابن حمزة) صاحب کتاب مشهور
وسيلة که از کتب معتبر فقهی امامیه است، و قطب
الدین سعید بن هبة الله بن حسن راوندی، معروف به
قطب راوندی (م ۵۷۳) صاحب رساله‌های مسأله فی
الخمس و مسأله صلاة الآيات و همچنين سید
ابوالمکارم ابن زهره صاحب کتاب معروف «الغنية»
که علامه مجلسی درباره او می‌گوید: «او از فقهای
بزرگوار و جلیل القدر است»، و محمد بن ادریس
حلی (م ۵۹۸) معروف به ابن ادریس، صاحب کتاب
نفیس «السرائر» که از کتب مفیدی است که در همه

۱. سید مرتضی معروف به علم الهدی از افتخارات امامیه و قهرمان عرصه
دانش و دین و پیشوایی از پیشوایان فقه و حدیث و کلام و ادبیات است.
نجاشی در رجال خویش گفته است: سید مرتضی به اندازه‌ای از علوم و دانش
را فرا گرفت که هیچ یک از افراد زمانه‌اش به آن پایه نمی‌رسید. احادیث
فراوانی را فرا گرفت. او متکلم، شاعر، ادیب، دارای منزلتی بزرگ در علم و
دین و دنیا بود. (مقدمه بحار الانوار، ج ۰، ص ۱۵۶).

۲. شیخ طوسی، مردی مورد اعتماد کامل است و فضل و جلالش مشهورتر
از آن است که نیاز به بیان باشد. (مقدمه بحار الانوار، ج ۰، ص ۹۲ و ۹۳).

۳. تأسیس الشیعه، ص ۳۰۴.

۴. وی شخصیتی بزرگ و از فقهای بنام امامیه است. ابن شهر آشوب گفته
است: وی کتاب‌هایی در اصول و فروع نوشته است. او فقیه شیعه و به
«قاضی» ملقب است. علامه طباطبایی (بحرالعلوم) وی را از شاگردان حسن بن
حسین بن بابویه دانسته است. (تنقیح المقال، باب عبدالعزیز، شماره ۶۶۴۵،
ج ۲، ص ۱۵۶).

۵. تأسیس الشیعه، ص ۳۰۴.

مرحوم مدرس صاحب ریحانة الادب می‌گوید:
ایشان دارای تألیفات متعددی بوده و ۷۲ جلد از آنها
را نام می‌برد که تعدادی از آن راجع به فقه یا اصول
فقه است. از جمله: الانتصار، جمل العلم و العمل،
الذریعة فی أصول الشریعة، المحکم و المتشابه،
والمختصر.^۱

۳. شیخ الطائفة ابو جعفر محمد بن حسن بن علی

طوسی (م ۴۶۰):^۲

در تأسیس الشیعه ایشان را این‌گونه معرفی
می‌کند:

«شیخ طوسی، شیخ الطائفة علی الاطلاق است.
امام فقه و حدیث و تفسیر و کلام است. کتابهایی در
اسلام تصنیف کرده که پیش از او کسی مثل آنها را
تصنیف نکرده، از جمله کتاب «مبسوط» که حاوی
فروع مستنبطه از اصول فقهیه است، کتابی است
عظیم و مفصل در فقه. کتاب دیگر ایشان کتاب
«خلاف» است، که یک کتاب فقهی است و به ترتیب
کتب فقه مرتب شده و مسائل مورد اختلاف فقهای
اسلام در آن (با ذکر ادله) مطرح شده است... کتاب
دیگر او نهایتاً است که در همه ابواب فقه به ترتیب
کتابهای فقهی نگاشته است. و همه این ابواب درباره
فروعی است که از احادیث اهل بیت علیهم السلام استنباط
شده، کتاب فشرده دیگری در فقه دارد به نام
الجمال».^۳

۴. قاضی عبدالعزیز حلی معروف به ابن براج

(م ۴۸۱):^۴ در کتاب تأسیس الشیعه او را دارای کتابهای
مشهور و فراوانی در فروع فقه معرفی می‌کند؛ از

فقهیه، «تذکره» کتاب «ارشاد» کتاب «تبصرة» در فروع مستنبط از فقه و...»^۵.

۲. فخرالمحققین محمد فرزند علامه حلی (م ۷۷۱):

کتاب معروف او در فقه «ایضاح الفوائد فی حل مشکلات القواعد» است.^۶

۳. محمد بن مکی، معروف به شهید اول (م ۷۸۶):

برخی از کتابهای فقهی و فتوایی ایشان عبارتند از: «اللمعة دمشقیة؛ الذکری فی فقه الامامیة؛ الدروس الشرعیة فی فقه الامامیة؛ خلاصة الاعتبار فی الحج و الاعتمار؛ البیان فی الفقه و الالفیة فی فقه الصلاة».^۷

۱. ر.ک: تأسیس الشیعه، ص ۳۰۴ و ۳۰۵.

۲. در کتاب قاموس الرجال آمده است: محقق حلی نخستین کسی است که کتاب فقهی خود (شرايع) را بر اساس شیوه‌های متأخرین تنظیم و تألیف کرده است. وی در کتاب شرايع خود، هسته اصلی مطالب نهاییه، مبسوط و خلاف شیخ را گردآوری کرده است. (تلفیقی میان مطالب این سه کتاب به طور فشرده پدید آورد) در حالی که پیش از آن، برخی از فقها - مانند ابن ادریس حلی در سرائر - به شیوه نهاییه شیخ و برخی دیگر - مانند قاضی ابن بزّاج در مهذب - مانند مبسوط و خلاف شیخ کتاب نوشته‌اند. (قاموس الرجال، ج ۲، ص ۶۱۶).

۳. تأسیس الشیعه، ص ۳۰۵ و ۳۰۶.

۴. تأسیس الشیعه، ص ۳۰۷.

۵. همان مدرک، ص ۳۰۶ و ۳۰۷.

در تنقیح المقال درباره علامه حلی آمده است: همه دانشمندان اسلامی بر دانش فراوان وی در همه فنون اتفاق نظر دارند. او فقیه، متکلم، حکیم، منطقی، صاحب نظر در هندسه و ریاضیات بود. (تنقیح المقال، باب حسن، شماره ۲۷۹۴).

۶. فخر المحققین عالمی محقق و مجتهدی فقیه بود. وی از بزرگان امامیه به شمار می‌آید و شاگردش شهید اول این گونه از او تجلیل می‌کند: بزرگ، پیشوا، سلطان عالمان، دارای بالاترین درجه در میان عالمان و فاضلان و برجستگان و مایه افتخار آیین و دین. (مقدمه بحار الانوار، ج ۰، ص ۲۵۵ به نقل از روایات الجنات، ج ۸، ص ۳۸۷ و اجازات، ص ۱۴).

۷. در امل الامل درباره وی آمده است: وی عالم، فقیه، محدث، اهل دقت، مورد اعتماد، جامع فنون عقلی و نقلی، زاهد، عابد، پرهیزکار، شاعر، ادیب و یگانه روزگارش بود. (اعیان الشیعه، ج ۱۰، ص ۵۹).

ابواب فقه تألیف یافته است.^۱

قرن هفتم:

در این قرن نیز فقهای بزرگی می‌زیستند که صاحب نظر و فتوا بودند؛ از جمله:

۱. نجم الدین جعفر بن حسن بن یحیی بن سعید

هزلی حلی (م ۶۷۶ معروف به محقق اول)^۲:

در تأسیس الشیعه درباره او می‌نویسد:

«او دارای کتابهایی است، از جمله کتاب شرايع الاسلام - که از معروفترین و معتبرترین متون فقهی است و شروح بسیاری بر آن نگاشته شده - و کتاب النافع و کتاب شرح نافع به نام معتبر».^۳

۲. شیخ یحیی بن سعید بن احمد بن یحیی بن

الحسن بن سعید الهزلی (م ۶۸۹): درباره وی آمده است:

«له تصانیف جامعة للفوائد، منها: کتاب الجامع للشرايع فی الفقه و کتاب المدخل فی أصول الفقه؛ او تصنیفات متعددی دارد که جامع فوائد است، مانند کتاب جامع الشرايع فی الفقه و کتاب المدخل فی أصول الفقه است».^۴

قرن هشتم:

در این قرن نیز علمای بزرگ صاحب فتوایی بودند از جمله:

۱. حسن بن یوسف بن علی بن مطهر، معروف به

علامه حلی (م ۷۲۶): درباره وی نوشته‌اند:

«تألیفات او در تمام علوم بیش از ۵۰۰ عنوان کتاب است. از جمله آنها کتاب «قواعد» در فروع

قرن نهم:

در این قرن مجتهدان بزرگی می‌زیستند مانند:

۱. مقداد بن عبدالله بن محمد بن حسین بن محمد سیوری حلّی اسدی، معروف به «فاضل مقداد» (م ۸۲۶):^۱ برخی کتاب‌های ایشان عبارت است از: کنزالعرفان؛ آداب الحج؛ تنقیح الرائع من مختصر النافع.
۲. احمد بن فهد حلّی اسدی، معروف به ابن فهد، (م ۸۴۱): از جمله کتاب‌های فقهی ایشان، التحرير فی الفقه؛ المذهب البارع (شرح مختصر النافع)، الدر النضید فی فقه الصلاة است.^۲

قرن دهم:

در این قرن نیز صاحبان فتوا بسیار بوده‌اند، از جمله:

۱. علی بن الحسین بن عبدالعالی کرکی معروف به «محقق ثانی» یا معروف به «محقق کرکی» (م ۹۴۰): برخی کتاب‌های فقهی ایشان عبارتند از: جامع المقاصد فی شرح القواعد، الجعفریة فی الصلاة، حاشیه بر شرایع الاسلام، حاشیه مختصر النافع، حاشیه دروس، حاشیه ذکری، جوابات المسائل الفقهیة، حاشیه مختلف علامه حلّی.^۳

۲. زین الدین بن علی بن احمد عاملی، معروف به «شهید ثانی» (م ۹۶۶): در برخی از کتب ۲۸ کتاب فقهی از ایشان نقل شده است که برخی از آنها به شرح ذیل است: الروضة البهیة فی شرح اللمعة دمشقیة؛ مسالک الافهام؛ حاشیه مختصر النافع؛ حاشیه ارشاد الاذهان.^۴

۳. حسن بن شهید ثانی (صاحب معالم) (م ۱۰۱۱):

ایشان کتاب معالم را به عنوان مقدمه‌ای بر فقه استدلالی نگاشته است. یکی از کتاب‌های فقهی ایشان جوابات المسائل المدنیات می‌باشد.^۵

۴. حسین بن عبدالصمد حارثی والد شیخ بهائی (م ۹۸۴):^۶ برخی کتب فقهی ایشان عبارتند از: المسائل التسع الفقهیة، المسائل الصلائیة، رساله اتساعیة.^۷

۵. احمد بن محمد اردبیلی معروف به «محقق اردبیلی» (م ۹۹۳): کتابهای معروف فقهی ایشان عبارتند از:

مجمع الفائدة و البرهان فی شرح ارشاد الاذهان از علامه حلّی و زبدة البیان فی احکام القرآن.^۸

قرن یازدهم:

در این قرن نیز، صاحبان فتوا و اجتهاد بسیار

۱. فاضل مقداد عالمی بزرگوار، دانشمندی برجسته، محقق دقیق و متکلم و فقیه بود. وی دارای نوشته‌هایی است که از جمله آنها کتاب کنزالعرفان فی فقه القرآن است. (تنقیح المقال، باب میم، شماره ۱۲۰۹۷، ج ۳، ص ۲۴۵).
۲. شیخ حر عاملی، ابن فهد حلّی را چنین وصف می‌کند: عالم، فاضل، مورد اعتماد، درستکار، زاهد، عابد، پرهیزکار و دارای جلالت و بزرگی قدر است. (مقدمه بحارالانوار، ج ۱۰، ص ۲۳۲).
۳. ر. ک: امسال الآمسل، ج ۱، ص ۱۲۱ و ۱۲۲: روضات الجسّات، ج ۴، ص ۳۶۰-۳۷۵: اعیان الشیعه، ج ۸، ص ۲۰۸-۲۱۲.
۴. مامقانی درباره شهید ثانی می‌گوید: وثاقت، علم، فضل، زهد، عبادت، پرهیزکاری، قدرت تحقیق، مهارت و چیرگی در مسائل، بزرگی قدر و منزلت و گردآوری فضایل و کمالات وی مشهورتر از آن است که نیاز به بازگویی باشد. کتاب‌های فراوانی دارد که آخرین کتابش شرح لمعة دمشقیة است. (تنقیح المقال، باب زین الدین، شماره ۴۵۱۷، ج ۱، ص ۴۷۲).
۵. ر. ک: اعیان الشیعه، ج ۵، ص ۹۲.
۶. شیخ حر عاملی در امل الآمل پس از آنکه وی را ملقب به لقب شیخ عزّ الدین می‌داند، می‌نویسد: وی عالمی چیره دست، محقق دقیق، مردی جامع، ادیب و دارای جلالت قدر بود. (تنقیح المقال، باب حسین، شماره ۲۹۴۸، ج ۱، ص ۳۳۲).
۷. الذریعه، ج ۲۰، ص ۳۳۴-۳۵۴.
۸. همان مدرک، ص ۳۵.

بودند؛ از جمله:

به بهاء‌الدین، معروف به فاضل اصفهانی (م ۱۱۳۷):
کتابهای معروف فقهی ایشان: کشف اللثام عن قواعد
الاحکام و المناهج السنیه فی شرح روضة البهیة است.^۵

قرن سیزدهم:

در این قرن نیز مجتهدان صاحب فتوا بسیار
بودند؛ از جمله:

۱. سید محمد مهدی ابن سید مرتضی طباطبایی
بروجردی، معروف به «بحرالعلوم» (م ۱۲۱۲):^۶ برخی
کتب فقهی ایشان: مصابیح؛ الدر النجفیة؛ حاشیه علی
طهارة الشرائع للمحقق الحلی و قواعد احکام الشکوک.
۲. جعفر بن شیخ خضر جناحی نجفی، معروف به
«کاشف الغطاء» (م ۱۲۲۷):^۷ کتب معروف فقهی
ایشان: کشف الغطاء، شرح قواعد علامه و کتاب الطهارة
است.

۱. شیخ حرّ عاملی در امل الآمل درباره شیخ بهایی می‌نویسد: جایگاه او در
فقه، علم، فضل، تحقیق، دقت نظر، بزرگی شأن و منزلت و نیکو نوشتن و همه
خوبی‌ها آشکارتر از آن است که نیازی به ذکر و یادآوری باشد. (تنقیح المقال،
باب محمد، شماره ۱۰۵۹۷، ج ۳، ص ۱۰۷).
۲. الذریعه، ج ۵، ص ۲۱۷.
۳. همان مدرک، ج ۱۰، ص ۱۹، شماره ۹۶؛ ج ۱۸، ص ۹۶، شماره ۸۴۳.
۴. محقق اردبیلی در جامع الرواة درباره وی می‌گوید: جایگاه او در بزرگی
قدر و شأن و منزلت، بلندی مرتبت، مهارت او در علوم عقلی و نقلی و دقت
نظر و... مشهورتر از آن است که نیازی به یادآوری باشد (تنقیح المقال، باب
حسین، شماره ۲۸۶۷، ج ۱، ص ۳۲۳).
۵. فقهای نامدار شیعه، صفحه ۲۴۵، به نقل از ریحانة الادب مرحوم مدرس.
۶. مرحوم نوری در مستدرک نوشته: جمیع علمای عصر خودش و کسانی که
پس از آن آمده‌اند به علو مقام و ریاست نقلی و عقلی و سایر کمالات او اذعان
کرده‌اند حتی شیخ و فقیه اکبر شیخ جعفر نجفی با مقام بلند فقاقت و ریاستش
کفش او را با تحت الحنک خود پاک می‌کرد، جمع زیادی از علمای بزرگ از
تلامذه او بوده‌اند، از جمله فاضل نراقی. (الکشی و الألقاب، ج ۲،
ص ۶۷ و ۶۸).
۷. الذریعه، ج ۵، ص ۲۱۷.

۱. شیخ بهاء‌الدین محمد بن حسین عبدالصمد
عاملی معروف به «شیخ بهایی» (م ۱۰۳۱): رساله
عملیة ایشان به زبان فارسی به نام «جامع عبّاسی»
است؛ برخی کتب فقهی و اصولی دیگر ایشان
عبارتند از: «الحبل المتین فی احکام الدین، رساله فی
فقه الصلاة، زبدة فی اصول الفقه، رساله فی معرفة القلب،
رساله فی الموارث، الاسئلة الجزائریة».^۱

۲. ملا محمد امین استرآبادی (م ۱۰۳۳): از
کتابهای فقهی ایشان جوابات المسائل الثلاثة و الفوائد
المدنیة است.^۲

۳. مولی محمد تقی مقصود علی المجلسی (م ۱۰۷۰)
پدر مجلسی معروف: یکی از کتب فقهی ایشان روضة
المتقین در شرح کتاب من لا یحضره الفقیه است.

۴. ملا محمد باقر بن محمد مؤمن خراسانی، معروف
به «محقق سبزواری» (م ۱۰۹۰): برخی کتابهای فقهی
ایشان، ذخیره المعاد فی الارشاد و کفایة الفقه است.^۳

۵- حسین بن جمال الدین محمد، معروف به
«محقق خراسانی» (م ۱۰۹۸): کتاب معروف ایشان در
فقه، مشارق الشموس فی شرح الدروس است.^۴

قرن دوازدهم:

در این قرن فقهای صاحب نامی می‌زیستند؛
مانند:

۱. جمال‌الدین بن حسین خوانساری (م ۱۱۲۱):
معروف‌ترین کتابهای فقهی ایشان حاشیه شرح لمعه و
حاشیه شرایع است.
۲. شیخ محمد بن حسن بن محمد اصفهانی، ملقب

۳. سید محمد کاظم یزدی معروف به صاحب کتاب العروة الوثقی (م ۱۳۳۷): کتاب فقهی معروف ایشان، به نام العروة الوثقی مبنای تدریس و حاشیه بسیاری از فقهای معاصر است و کتابی به نام حواشی بر مکاسب نیز دارد.

۴. میرزا محمد تقی شیرازی معروف به «میرزای دوم» (م ۱۳۳۸): مرحوم حاج آقابزرگ تهرانی در کتاب اعیان الشیعه در مورد ایشان می نویسد: «میرزا محمد تقی حائری شیرازی، پیشوای انقلاب عراق و برافروزنده شعله آن قیام و جنبش، از بزرگترین عالمان و مجتهدان عصر خود بود. او یکی از مشهورترین چهره‌های شناخته شده در علم و تقوا و غیرت و شهامت دینی بود... بعد از درگذشت استادش، میرزای شیرازی بزرگ، به دلیل شایستگی و فضل و دانش و برازندگی به جانشینی وی تعیین شد و مرجع تقلید شیعیان گردید، وی با فتوای مشهورش بر ضد اشغال‌گران انگلیس، اعلام جهاد کرد».^۳

۱. محدث نوری در مستدرک درباره صاحب جواهر گفته است: او مربی عالمان و بزرگ فقیهان و عهده‌دار ریاست امامیه در عصر خویش بود. نویسنده کتاب جواهرالکلام است که چنین کتابی در مسائل حلال و حرام نوشته نشده است. برخی از علما گفته‌اند: اگر مورخ عصر صاحب جواهر می‌خواست، حوادث عجیب و مهم زمانش را ثبت کند، بی تردید حادثه‌ای عجیب‌تر از تدوین این کتاب در آن عصر نبود. این مسأله به اندازه‌ای روشن و واضح است که نیازی به بیان ندارد. (ر.ک: مستدرک الوسائل، ج ۲، ص ۱۱۴).

۲. شیخ انصاری یگانه روزگار و نابغه زمانه بود. او نمونه زنده و کاملی در علم و عمل؛ قهرمانی است که در عرصه اجتهاد به او اقتدا می‌شود. وی آینه روشنی در پرہیزکاری و تقوا بود... استاد شیخ انصاری جناب شیخ علی کاشف الغطا درباره وی گفته است: همه چیز (در دنیا) شنیدنش بزرگتر از دیدنش می‌باشد، مگر شیخ مرتضی که دیدنش، از شنیدن و صفش بزرگتر و اعجاب‌انگیزتر است. (مقدمه مکاسب شیخ مرتضی انصاری، سید محمد کلاتر، ج ۱، ص ۱۹).

۳. اعیان الشیعه، ج ۹، ص ۱۹۲.

۳. شیخ محمد حسن نجفی «صاحب جواهر» (م ۱۲۶۶): کتاب معروف فقهی ایشان جواهرالکلام فی شرح شرایع الاسلام است که در میان کتب فقهی استدلالی امامیه بی نظیر یا کم نظیر است و امروزه نیز مورد توجه فقها و مجتهدان است.^۱

۴. شیخ مرتضی بن شیخ محمد امین معروف به «شیخ انصاری» (م ۱۲۸۱): کتاب معروف فقهی ایشان: «المکاسب است (که شامل مکاسب محرمة، بیع و خیار است). ایشان رساله‌های متعددی در ابواب مختلف فقهی از قبیل: رضاع، خمس، زکات، طهارت و... دارد. نامبرده از کسانی است که هم در علم اصول و هم در فقه تحول بی سابقه‌ای ایجاد کرد، که منشأ پیشرفت فراوان این دو علم شد و کتاب‌های او سالیان دراز است که در حوزه‌های علمی کتاب درسی شناخته می‌شود».^۲

قرن چهاردهم:

این قرن نیز جولانگاه فقهای نامدار و مجتهدان بی شماری است؛ از جمله:

۱. میرزا محمد حسن شیرازی، معروف به «میرزای شیرازی بزرگ» (م ۱۳۱۲): برخی کتب فقهی ایشان عبارتند از: کتابی در طهارت؛ رساله‌ای در رضاع؛ کتابی در فقه (از اوّل مکاسب تا آخر معاملات).

۲. آخوند ملا محمد کاظم خراسانی (م ۱۳۲۹): گرچه شهرت ایشان به موجب تدوین کتابی است با عنوان کفایة الاصول که حاوی نظرات اصولی ایشان است. اما کتابهای فقهی مهمی نیز دارد، مانند: کتاب الاجارة؛ حاشیه بر مکاسب شیخ؛ القضاء و الشهادات.

قرن پانزدهم:

در این قرن نیز فقها و صاحبان فتوای بسیاری ظهور کردند که گروهی به رحمت ایزدی پیوستند و گروهی دیگری هم اکنون زعامت و مرجعیت شیعه را عهده دارند؛ از جمله بزرگانی که بدرود حیات گفته‌اند:

۱. امام خمینی رضی الله عنه (م ۱۴۰۹): مرجع بزرگ شیعه، بنیانگذار نظام جمهوری اسلامی، دارای کتب متعدد از جمله شرح مکاسب و تحریر الوسيلة، حاشیه بر عروة الوثقی و رساله‌های متعدد علمی، که در پانزدهم خرداد سال ۱۳۴۲ هجری شمسی نهضت اسلامی را بنیاد نهاد و در ۲۲ بهمن سال ۱۳۵۷ هجری شمسی به پیروزی رسید و در چهاردهم خرداد ماه ۱۳۶۸ هجری شمسی به جوار رحمت خداوند شتافت.
۲. آیه الله سید ابوالقاسم خوئی رحمته الله (م ۱۴۱۳): در

۱. ر. ک: اعیان الشیعه، ج ۶، ص ۵۴-۵۶: نقباء البشر، قسم دوم از جزء اول، ص ۵۹۳-۵۹۵.

۲. مرحوم آیه الله بروجردی، در مورد «کتاب الصلاة» مرحوم آیه الله شیخ عبدالکریم حائری فرموده‌اند: من تاکنون کتابی به این کم لفظی و پرمعنایی ندیده‌ام.

۳. آیه الله سید ابوالحسن اصفهانی سیدی بزرگوار و شخصیتی یگانه و استثنایی بود. دارای حافظه‌ای عجیب، دست بخشنده، اخلاق محمدی و دربردارنده خصلت‌های کمالی بود. زعامت و پیشوایی شیعه را عهده‌دار شد. مرجعیت وی رو به گسترش نهاد، تا آنجا که در تمامی بلاد شیعی به عنوان مفتی و مرجع شناخته شد. (طبقات اعلام الشیعه نقباء البشر، ج ۱، ص ۴۱).

۴. آیه الله بروجردی، پژوهشگر و محقق برجسته، که به قوت رأی و دقت نظر و سلامت فکر در مسائل فقه و اصول معروف بود. بیش از چهار دوره اصول را از محضر محقق عراقی فراگرفت و در فقه از محضر آیه الله اصفهانی بهره برد. (نهایة الافکار فی مباحث الألفاظ، مقدمه، صفحه ۵).

۵. ر. ک: اعیان الشیعه، ج ۹، ص ۵۶.

۶. در مقدمه اجود التقریرات در مورد ایشان آمده است: جایگاه علمی وی به روشنی خورشید در وسط روز است که جای هیچ انکاری نیست. به طور

۵. حاج میرزا محمد حسین نایینی، (م ۱۳۵۵): حاج میرزا حسین نایینی از اکابر فقها و اصولیان قرن چهاردهم هجری است. شهرت بیشتر او در علم اصول فقه است، بسیاری از فقهای زمان، شاگرد اویند. ایشان بر عروة الوثقی از مرحوم محمد کاظم طباطبایی حاشیه دارد.^۱

۶. آیه الله حاج شیخ عبدالکریم حائری یزدی (م ۱۳۵۵)^۲ مؤسس حوزه علمی قم: برخی کتابهای فقهی ایشان عبارتند از: کتاب الرضاع؛ کتاب الصلاة؛ کتاب الموارث و کتاب النکاح و در اصول فقه کتاب معروف ایشان درر الفوائد است.

۷. آیه الله سید ابوالحسن اصفهانی (م ۱۳۶۵): کتاب معروف فقهی ایشان کتاب وسیلة النجاة است. ایشان از فقهای عصر خود بود که مرجعیت عام داشته و بسیاری از مراجع عصر حاضر از محضر ایشان بهره برده‌اند.^۳

۸. آیه الله حاج سید حسین طباطبایی بروجردی (م ۱۳۸۰): از مراجع بزرگ تقلید که مقلدان فراوانی داشته و دارای رساله عملیه و کتب فقهی در صلاة مسافر و صلاة جمعه بوده است.^۴

۹. آیه الله سید محسن حکیم (م ۱۳۹۰): وی از شاگردان آخوند خراسانی، آقاضیای عراقی و میرزای نایینی بود. سال‌ها مرجعیت بخشی از شیعیان - بویژه مردم عراق - را بر عهده داشت. کتاب‌هایی نیز در فقه از او به یادگار مانده است که مهمترین آنها، کتاب ارزشمند مستمسک العروة الوثقی است.^۵

۳. روایات اهل بیت علیهم السلام دلیل دیگری بر انفتاح باب اجتهاد

روایات زیادی از اهل بیت علیهم السلام نقل شده که به اصحاب خود دستور افتا می‌دادند. برخی از این روایات که به وضوح مفتوح بودن باب اجتهاد را در هر عصر و زمان روشن می‌سازد، از این قرار است:
الف) در بخشی از نامه امیر مؤمنان علی علیه السلام به قثم بن عباس آمده:

«أما بعد! فأقم للناس الحجّ و ذكّرهم بأيّام الله واجلس لهم العَصْرَيْن، فأفتِ المستفتي و علّم الجاهل و ذاكر العالم؛ أما بعد! مراسم حج را برای مردم اقامه کن! و ایّام الله را یادآوری نما، عصرها بنشین استفتائات مردم را پاسخ بگو، ناآگاه را آگاه و تعلیم ده و با علما مذاکره نما».^۲

در کلام فوق امیر مؤمنان علیه السلام به قثم بن عباس دستور می‌دهد هر بامداد و شامگاه نشستنی داشته باشد و پاسخ استفتا کنندگان را بدهد و این بدون تردید غیر از نقل روایت و یا قرائت آیات است.^۳

ب) سلیم بن ابی حیه نقل می‌کند که در خدمت امام صادق علیه السلام بودم، وقتی خواستم از وی جدا شوم،

سال ۱۳۱۴ هجری قمری متولد شد، مراحل تحصیلات خود را با موفقیت‌های بسیار پشت سر گذاشت و سرانجام در رشته‌های فقه، اصول، تفسیر و رجال، صاحب نظر و از مراجع به نام گردید، آثار او در فقه، اصول، تفسیر و رجال آثاری پرارزش و گرانبهاست. (دوره فقه ایشان به ۴۲ جلد می‌رسد).

شاگردان مبرّزی تربیت کرد که هر کدام خود از اساتید حوزه‌های علمیّه شدند. کتاب التّقیح در شرح عروة الوثقی، حاصل بحثهای خارج آن مرجع، و مبانی تکملة المنهاج از کتابهای ارزنده فقهی این بزرگمرد دینی است.

۳. آیه الله سیّد محمّد رضا گلپایگانی (م ۱۴۱۴):
آیه الله گلپایگانی از شاگردان برجسته آیه الله شیخ عبدالکریم حائری (مؤسس حوزه علمیّه قم) بود. پس از رحلت آیه الله بروجردی، در شمار مراجع تقلید و مورد توجه مردم قرار گرفت. وی در مدت اقامتش در حوزه علمیّه قم شاگردان و مجتهدان فراوانی را پرورش داد.

از ایشان آثاری در فقه به جای مانده است، از جمله: کتاب الحج، ولایة الفقیه، الدر المنضود فی احکام الحدود و کتاب الطهارة.^۱

* * *

از آنچه اشاره شد، استفاده می‌شود که از دیدگاه اهل بیت علیهم السلام و فقها و پیروان آنها هیچگاه و بر هیچ کس باب اجتهاد مسدود نبوده و نیست و پیروان اهل بیت علیهم السلام در هیچ دوره‌ای خالی از اجتهاد و مجتهدین گرانقدر نبوده‌اند.

→ فراوان فقه و اصول را تدریس کرد. دو دوره کامل مکاسب شیخ انصاری و دو دوره کتاب الصلاة و همه بحث‌های عروة سیّد محمّد کاظم یزدی را تدریس نمود. همچنین شش دوره کامل اصول را تدریس کرد. (اجود التقریرات، ج ۱، ص ۴۳).

۱. ر. ک: خورشید فقاها (زندگی نامه آیه الله گلپایگانی) نوشته علی کریمی جهرمی و سیمای فرزندگان، ج ۱، ص ۶۹۱-۷۱۲.

۲. نهج البلاغه، نامه ۶۷.

۳. قثم بن عباس، از پیامبر روایت کرده است و به گفته ابن عبدالبر از طرف علی علیه السلام والی مکه بوده است؛ ولی دارقطنی معتقد است علی علیه السلام او را والی مدینه و برادرش «معبد» را والی مکه قرار داده است. (تهذیب التهذیب، ج ۸، ص ۳۲۳ و ۳۲۴).

۴. روایاتی که از فتوای بدون علم نهی

می‌کند:

الف) امام صادق علیه السلام از پدرانیش از رسول گرامی اسلام صلی الله علیه و آله نقل می‌کند که فرمود:

«و من أفتى النَّاسَ بغير علمٍ و هو لا يعلمُ النَّاسخَ من المنسوخِ و المُحكَم من المتشابه، فقد هلك و أهلک؛ کسی که بدون علم، برای مردم فتوا دهد و ناسخ را از منسوخ و محکم را از متشابه تشخیص ندهد، هم خود را هلاک کرده و هم دیگران را».^۵

مفهوم این حدیث، این است: کسی که با علم و آگاهی از ناسخ و منسوخ و محکم و متشابه و... فتوا دهد مجاز است و این دلیل جواز استنباط و انفتاح باب اجتهاد است.

در حدیث دیگری که از همان حضرت رسیده به فضل بن یزید فرمود: من تو را از دو خصلت نهی می‌کنم، که افراد از این طریق هلاک شده‌اند: «أنهك أن تدین الله بالباطل و تُفتی النَّاس بما لا تعلم؛ من تو را نهی می‌کنم از اینکه به آیین خدا از طریق باطل متدین گردی، و طبق آنچه نمی‌دانی برای مردم فتوا دهی».^۶

۱. مستدرک الوسائل، ج ۱۷، ص ۳۱۵؛ رجال ابن داوود، ص ۱۰، شماره ۴؛ رجال علامه حلی، ص ۲۱؛ رجال نجاشی، ص ۱۰.
حاتم رازی ابان بن تغلب را توثیق کرده است و از امام احمد نقل شده است که از او درباره ابان پرسیدند؟ گفت: او موثق است. ابن حبان نیز نام او را در جمع موثقان آورده است. (تاریخ اسماء الثقات، ص ۳۸).
۲. بحارالانوار، ج ۲، ص ۲۴۵.
۳. وسائل الشیعه، ج ۲۷، ص ۶۲.
۴. بحارالانوار، ج ۲، ص ۲۴۵.
۵. کافی، ج ۱، ص ۴۳.
۶. وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۱۰، ح ۲.

خداحافظی کرده، عرض نمودم: دوست دارم توصیه و زاد و توشه‌ای (دینی و علمی) به من مرحمت فرمایی؛ حضرت فرمود: «أنت أبان بن تغلب فإِنَّه قد سمع مِنِّي حديثاً كثيراً فما روی لك فاروه عتي؛ نزد ابان بن تغلب برو! او از من احادیث زیادی شنیده، هر چه او برای تو نقل کند، مستقیماً از من نقل کن!».

سپس اضافه فرمود: پدرم ابو جعفر علیه السلام به او فرمود: «إجلس في مسجد المدينة و أفت النَّاس، فَإِنِّي أحبُّ أن يُرى في شيعتي مثلک؛ در مسجد مدینه بنشین و برای مردم (پیروان همه مذاهب) فتوا بده که من دوست می‌دارم در بین شیعیانم امثال تو دیده شوند».^۱

روشن است سخن امام باقر علیه السلام درباره فتواست نه نقل حدیث.

ج) امام علی بن موسی الرضا علیه السلام به راوی فرمود: «علینا إلقاء الأصول الیکم و علیکم التفرُّع؛ بر ماست که اصول کلی را به شما القا نماییم و استنباط فروع بر عهده شماست».^۲

نظیر روایت فوق از امام صادق علیه السلام چنین نقل شده که به هشام بن سالم فرمود: «إنما علینا أن نلقی الیکم الأصول و علیکم أن تفرِّعوا؛ آنچه بر عهده ماستلقاء و تعلیم اصول است و بر شماست که فروع را از آنها استنباط نمایید».^۳

در عوالی اللثالی آمده است که: زرارة و ابوبصیر نیز از امام باقر و امام صادق علیه السلام مانند این حدیث را نقل کرده‌اند.

مرحوم علامه مجلسی می‌فرماید: این حدیث دلیل جواز استنباط احکام از عموماً است.^۴

آیات قرآن است.

ج) زراره می‌گوید: به امام باقر علیه السلام عرض کردم: آیا به من نمی‌فرمایی از کجا معلوم می‌شود که مسح باید بر قسمتی از سر و قسمتی از پاها باشد؟

امام علیه السلام خندید؛ سپس فرمود: ای زراره! در کتاب خدا آمده: «فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ»؛ صورتهايتان را بشویید»، از این عبارت فهمیده می‌شود که «انَّ الوجه كله ينبغي أن يغسله؛ می‌بایست همه صورت را شست».

آنگاه فرمود: «وَأَيُّكُمْ إِلَى المرافق؛ و دستهايتان را تا مرفق». پس از آن فرموده: «وَامسَحُوا بِرُؤُوسِكُمْ؛ سرهايتان را مسح کنید». وقتی فرمود: «بِرُؤُوسِكُمْ» فهمیدیم باید قسمتی از سر را مسح کرد، «لمكان الباء؛ به جهت باء در برؤوسکم». پس از آن پاها را با سر همراه ساخته، همان‌گونه که دستها را با صورت؛ و فرمود: «وَأرجلكم إلى الكعبين؛ و پاهایتان را تا برآمدگی پشت پاها» وقتی آنها را با سر همراه ساخت، فهمیدیم که مسح بر قسمتی از آنهاست.^۶

۱. کافی، ج ۲، ص ۳۳.

۲. ابن ندیم گفته است: زراره بزرگترین شخصیت شیعی در فقه و حدیث و آگاه به کلام و مکتب تشیع می‌باشد. نجاشی وی را بزرگ اصحاب امامیه و از پیشتران آنها در عصر خویش می‌داند. وی قاری قرآن، فقیه، متکلم، شاعر و ادیب بود. فضل و دین با هم در وی جمع شده بود. او در تمام آنچه را که روایت می‌کند، صادق است. (تذکره الاعیان، ص ۲۴؛ تاریخ آل زراره، ج ۱، ص ۲۴ و ج ۱، ص ۲۷ و ص ۳۷؛ فهرست ابن ندیم، ج ۱، ص ۳۰۸؛ رجال نجاشی، ص ۱۷۵، شماره ۴۶۳).

۳. ممتحنه، آیه ۱۰.

۴. کافی، ج ۵، ص ۳۵۸؛ وسائل الشیعه، ج ۲۰، ص ۵۳۴؛ بحار الانوار، ج ۲، ص ۲۷۹.

۵. مانده، آیه ۶.

۶. کافی، ج ۳، ص ۳۰.

از مفهوم این حدیث، بر می‌آید که فتوا و اجتهاد با علم و آگاهی مجاز است و بدون علم در ردیف پرستش خداوند از طریق باطل قرار گرفته است.

۵. روایاتی که طریق اجتهاد و استنباط را

آموزش می‌دهد

الف) عبدالاعلی مولى آل سام می‌گوید: به امام صادق علیه السلام عرض کردم: (پایم لغزید) بر زمین افتادم، ناخنم کنده شد، با دوایی و پارچه‌ای انگشتم را بسته‌ام، برای وضویم چه کنم؟ فرمود:

«يُعرف هذا و أشباهه من كتاب الله عزّوجلّ ﴿مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ امسح عليه؛ این مسأله و امثال آن از کتاب خدا فهمیده می‌شود (فرموده است): «در دین حرجی (و مشقتی) بر شما تحمیل نکرده» بنابراین روی همان پارچه مسح کن».^۱

این حدیث، راوی را هدایت می‌کند که با مراجعه به قرآن می‌توانید پاسخ خود را بیابید؛ زیرا اگر مسح بشره غیر مقدور باشد، به حکم قاعده نفی حرج که از آیه استفاده می‌شود، روی همان پارچه مسح می‌شود و اصل مسح نباید ساقط گردد، و این چیزی جز آموختن روش اجتهاد نیست.

ب) زراره^۲ می‌گوید: امام باقر علیه السلام فرمود: «ازدواج با اهل کتاب جایز نیست». عرض کردم: حرمت آن در کجا (ی قرآن) آمده؟ فرمود: «﴿وَلَا تُمْسِكُوا بِعِصَمِ الْكُوفِرِ﴾^۳؛ هرگز زنان کافر را در همسری خود نگاه ندارید».^۴

این حدیث اشاره به یک نحو استخراج فروع از

می‌کند:

آن حضرت فرمود: «کسی که بتواند متشابهات قرآن را به محکمت بازگرداند، به صراط مستقیم هدایت شده»؛ (من ردّ متشابه القرآن إلی محکمه هدی إلی صراط مستقیم). سپس فرمود: «در روایات ما نیز متشابهاتی همچون متشابهات قرآن، و محکماتی همچون محکمت قرآن است. متشابهاتش را به محکمت بازگردانیده، و از متشابهات بدون محکمت تبعیت نکنید که گمراه می‌شوید»؛ (إنّ فی القرآن، فردّوا متشابهها إلی محکمها ولا تتبعوا دون محکمها فضلوا).^۲ این حدیث دلیل روشن دیگری بر مفتوح بودن باب اجتهاد است.

(و ابن ابی حاتم^۳ و «بیهقی» از «دئلی» نقل کرده‌اند: زنی پس از شش ماه (ازدواج) وضع حمل کرد، به عمر اطلاع دادند، عمر دستور رجم او را صادر کرد. علی علیه السلام از جریان آگاه شد، فرمود: حکم او رجم نیست، عمر دلیل آن را خواست، امام فرمود: مگر خداوند نفرموده: «وَالْوَالِدَاتُ يُرْضَعْنَ وَأَوْلَادَهُنَّ حَوَائِیْنِ كَامِلَیْنِ»؛ مادران فرزندان خود را دو سال کامل شیر می‌دهند؟^۴ و مگر نفرموده: «وَحَمْلُهُ وَفِصَالُهُ ثَلَاثُونَ شَهْرًا»؛ دوران حاملگی و از شیر گرفتن او سی

این روایت نیز نحوه استنباط و اجتهاد را به زراره می‌آموزد، اگر استنباط مجاز نبود، امام علیه السلام یا به او می‌فرمود: حکمی تعبّدی است و به شما مربوط نمی‌شود، یا می‌فرمود: ما چنین می‌فهمیم ولی شما حق چنین استفاده‌ای را ندارید و روش استنباط را به او نمی‌آموخت.

(د) موسی بن بکر می‌گوید: «قلت لابی عبدالله علیه السلام: الرجل یغمی علیه الیوم أو یومین أو ثلاثة أو أكثر ذلك، کم یقضی من صلاته؟ فقال: ألا أخبرک بما ینتظم هذا و أشباهه. فقال: کلّ ما غلب الله علیه من أمرٍ فالله أعذر لعبده و هذا من الأبواب الّتی یفتح کلّ باب منها ألف باب؛ از امام صادق علیه السلام پرسیدم: شخصی یک روز، دو روز، سه روز یا بیشتر بی‌هوش می‌شود، نمی‌داند چند روز بوده، می‌بایست چند روز نمازش را قضا کند؟ فرمود: می‌خواهی مقیاس و معیاری را برای تو بگویم که این مسأله و امثال آن را نظام بخشد (و خود بتوانی در موارد مشابه پاسخ دهی؟).

پس از آن فرمود: هر جا (فرمان) خداوند غلبه دارد (و اختیار از دست عبد خارج است) خداوند عذر بنده‌اش را می‌پذیرد. بنابراین نماز شخص بی‌هوش قضا ندارد. سپس فرمود: این از درهای علمی است که هر در آن، هزار در را باز می‌کند».^۱

طبق این روایت، امام صادق علیه السلام یک اصل کلی را به او آموخته که به وسیله آن، می‌تواند حکم بسیاری از مسائل را استنباط کند و پاسخ گوید و این چیزی جز «انفتاح باب اجتهاد» و جواز استنباط نیست.

(ه) «حیون» یکی از یاران امام رضا علیه السلام نقل

۱. بحارالانوار، ج ۲، ص ۲۷۲.

۲. همان مدرک، ص ۱۸۵.

۳. محمد بن ادریس حنظلی معروف به ابن ابی حاتم کسی است که علمای اهل سنت درباره او گفته‌اند: وی پیشوا، حافظ و از دانشمندان مشهور است. (به سبب قدرت حافظه و حفظ قرآن و احادیث) وی را حافظ مشرق گفته‌اند.

(الکتمی والألقاب، ج ۱، ص ۴۴).

۴. بقره، آیه ۲۳۳.

را بدان امر کردم، و عملی نیست که شما را به آتش نزدیک سازد جز اینکه شما را از آن نهی کردم».^۴
از این حدیث نیز استفاده می شود که، اصول و کلیاتی در اختیار مسلمانان قرار داده شده که می توانند وظایف خود را استنباط کنند و گرنه تمام جزئیات احکام در روایات پیامبر ﷺ نیامده است.

(ط) عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «ان الله تبارك و تعالی أنزل في القرآن تبيان كل شيء، حتى والله ما ترك الله شيئاً يحتاج إليه العباد، حتى لا يستطيع عبد يقول: لو كان هذا أنزل في القرآن إلا وقد أنزله الله فيه؛ امام صادق عليه السلام فرمود: خدای تبارک و تعالی در قرآن همه چیز را بیان کرده، به خدا سوگند هر چه را بندگان نیاز دارند فروگذار نکرده تا جایی که هیچ بنده‌ای نمی تواند بگوید: اگر این مطلب این گونه بود، در قرآن نازل شده بود، (آری خداوند آن مطلب را در قرآن آورده است)».^۵

از این حدیث نیز بر می آید که اصول کلی همه احکام در قرآن آمده و می توان آنها را استنباط نمود.
(ی) حمّاد می گوید: از امام صادق عليه السلام شنیدم می فرمود: «ما من شيء إلا وفيه كتاب أو سنة؛ هیچ چیزی وجود ندارد مگر اینکه (حکم آن) در کتاب یا سنت آمده است».^۶

ماه است»؟^۱ فسته أشهر حملة، و حولین. فذلك ثلاثون؛ بنابراین شش ماه دوران حمل و دو سال (بیست و چهار ماه دوران شیرخوارگی) مجموعاً می شود سی ماه (از این رو او مرتکب خلاف نشده). عمر دستور داد حکم جاری نگردد.^۲

بدین ترتیب، امیرمؤمنان علی عليه السلام با استدلال به دو آیه، نحوه استخراج حکم را ارائه فرمود. با این بیان روشن می شود که از ضمیمه کردن آیات قرآن می توان احکام را استنباط کرد. آیا این جز انفتاح باب اجتهاد است؟

(ز) ابان، از سلیمان بن هارون نقل می کند: از امام صادق عليه السلام شنیدم، می فرمود: خدا هیچ حلال و حرامی را خلق نکرد، مگر اینکه برای آن حدی قرار داد، مثل حدود خانه‌ها، آن بخشی که جزء راه است، راه، و آن بخشی که جزء خانه است، خانه محسوب می شود. «حتى أُرش الخدش فماسواه، و الجلدة و نصف الجلدة؛ حتی خسارت خراش و مانند آن و قصاص یک تازیانه یا نصف آن».^۳

آیا منظور از این روایت این است که همه جزئیات احکام مورد نیاز در قرآن و روایات اسلامی آمده است، یا اینکه قواعد کلی و اصولی بیان شده که می توان مسائل غیر منصوص را از آن استنباط کرد؟ به یقین منظور همان احتمال دوم است.

(ح) پیامبر اکرم ﷺ در آخرین حج خود که حجة الوداع نام گرفت، ضمن خطبه‌ای فرمود:

«ليس من عملٍ يقرب إلى الجنة إلا قد أمرتكم به ولا عملٍ يقرب إلى النار إلا قد نهيتكم عنه؛ هیچ عملی نیست که شما را به بهشت نزدیک کند، جز اینکه شما

۱. احقاف، آیه ۱۵.

۲. ر. ک: تفسیر ابن ابی حاتم، ج ۲، ص ۴۲۹؛ السنن الکبری، ج ۷، ص ۴۴۲؛ الغدیر، ج ۶، ص ۹۳.

۳. کافی، ج ۱، ص ۵۹.

۴. المستدرک علی الصحیحین، ج ۲، ص ۴. این روایت در کافی، ج ۲، ص ۷۴ نیز با کمی تفاوت نقل شده است.

۵. کافی، ج ۱، ص ۵۹.

۶. همان مدرک.

«إذا ورد عليكم حديثان مختلفان فأعرضوهما على كتاب الله، فما وافق كتاب الله فخذوه وما خالف كتاب الله فردّوه؛ هر گاه دو حدیث مختلف یافتید (که حکم آنها با یکدیگر متفاوت بود) آنها را به قرآن عرضه بدارید، آنچه موافق کتاب خدا بود بگیرید و آن را که مخالف بود کنار بگذارید».^۳

این حدیث و نظایر آن، طریق اجتهاد و استنباط در موارد وجود احادیث مختلف را می آموزد و این دلیل افتتاح باب اجتهاد است.

شیخ حرّ عاملی این احادیث را در یک باب از جلد ۱۸ کتاب وسائل الشیعه جمع نموده. در این باب که ۴۷ حدیث دارد، احادیث متعدّدی است که راه حل تعارض احادیث را بازگو می کند که نقل همه آنها از حوصله این بحث خارج است.

* * *

۷. ادلّه قائلین به افتتاح از اهل سنت

گرچه نظریه غالب در میان اهل سنت انسداد باب اجتهاد است، ولی گروهی از دانشمندان معروف آنها معتقد به افتتاح هستند و با گذشت زمان بر طرفداران آنها افزوده می شود.

۱. کافی، ج ۱، ص ۶۲.

۲. محمد بن ابی عمیر از موثّق ترین مردم به نزد فریقین بوده است. او سرآمد مردم در زهد و پرهیزکاری و عبادت بود. وی امام موسی کاظم و دو امام پس از وی را درک کرد و از اصحاب اجماع به شمار می رود. دارای جلالت قدر و عظمت مقام است و عالمان شیعه احادیث مرسل او را می پذیرند و معتقدند وی جز از فرد موثّق حدیثی را به صورت مرسل نقل نمی کند. درباره او گفته شد: وی از یونس فقیه تر، برتر و شایسته تر است. (الکشی والألقاب، ج ۱، ص ۱۹۹ و ۲۰۰).

۳. وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۸۴ ح ۲۹، باب ۹ از ابواب صفات قاضی.

روشن است، پاسخ هر مسأله فرعی از فروع مورد ابتلای امت در قرآن و سنت نیامده، بلکه همان گونه که گذشت - اصول و کلیاتی آمده که می توان از آنها وظایف را در جایی که نصّ خاصی وارد نشده استنباط کرد. بنابراین اجتهاد مجاز، و باب آن مفتوح است.

ک) سماعه می گوید: از امام کاظم علیه السلام پرسیدم: آیا همه چیز در کتاب و سنت است؟ یا شما می گوید: در آن است؟ فرمود: «بل کلّ شیء فی کتاب الله و سنّة نبیّه؛ همه چیز در کتاب خدا و سنت پیامبر اوست».^۱ این حدیث نیز مانند سایر احادیث می گوید: همه احکام در قرآن و سنت آمده ولی به یقین منظور کلیاتی است که باید از آن احکام جزئی تر را استنباط کرد.

* * *

۶. روایات حلّ تعارض احادیث

از ادله ای که می تواند ما را به افتتاح باب اجتهاد، در هر عصر و زمان رهنمون شود، روایاتی است که مشکل تعارض میان اخبار را حل می کند؛ زیرا اگر اجتهاد و استنباط مجاز نبود، نشان دادن راه حل برای مشکل تعارض احادیث معنا نداشت.

به بیان دیگر، پیشوایان ما نه تنها راه استنباط احکام را از کتاب و سنت آموزش داده اند، بلکه طریقه استنباط را در موارد تعارض روایات نیز بیان کرده اند. در اینجا برخی از آن روایات را نقل می کنیم: محمد بن ابی عمیر^۲ از عبدالرحمن بن ابی عبدالله نقل می کند که امام صادق علیه السلام فرمود:

ادله عمده آنها به قرار زیر است:

الف) اجتهاد فریضه‌ای دینی است

صنعانی در کتاب ارشاد النقاد چنین نقل می‌کند: «ابوالحسن علی بن محمد ماوردی^۱ می‌گوید: تقلید، به اختلاف احوال مردم مختلف می‌شود، به موجب فراهم بودن منابع اجتهاد یا عدم آن؛ چون طلب علم واجب کفایی است و اگر همه مردم از تقلید منع، و مکلف به اجتهاد می‌شدند علم از طریق اجتهاد برای همه واجب می‌شد، و این موجب اختلال نظام می‌گردید، و اگر همه تقلید می‌کردند، اجتهاد از بین می‌رفت و وجوب علم ساقط می‌شد و این منجر به تعطیلی شریعت و از بین رفتن علم می‌شد، بنابراین، اجتهاد واجب کفایی شد»^۲.

به نظر می‌رسد منظور «ماوردی» اجتهاد در مسائل مورد نیازی است که در فتاوی ائمه اربعه نیامده است که تعطیل اجتهاد در آن سبب تعطیل شریعت است.

در جای دیگری از همین کتاب آمده است:

«اجتهاد از واجبات دینی و شعائر اسلامی است و با توجه به وقایع و حوادث تا آنجایی که خدا بخواهد استمرار می‌یابد و با تغییر ظروف و شرایط تمام نمی‌شود و با مرور زمان از میان نمی‌رود و اختصاص به یک عصر معین ندارد، بلکه هدیه عام ربانی است»^۳.

این جمله اشاره به آن است که ادله جواز اجتهاد عمومیّت دارد، و نمی‌توان آن را محدود به زمان خاصی کرد.

ب) جاودانگی اسلام و نیاز مستمر به احکام دینی

ابواسحاق ابراهیم بن موسی شاطبی^۴ می‌گوید: «حوادث زندگی انسان‌ها محدودیتی ندارد، پس داخل کردن آنها تحت ادله منحصراً صحیح نیست، لذا احتیاج به فتح باب اجتهاد از طریق قیاس و غیر قیاس است»^۵.

البته این سخن، مطابق عقیده معتقدان به قیاس و مانند آن است ولی ما معتقدیم عمومات و قواعدی در کتاب و سنت داریم که از هر نظر گسترده است و می‌تواند پاسخگوی همه مسائل مستحدثه از نظر مجتهد باشد.

ج) صیانت و حفاظت از کتاب و سنت

در کتاب «ارشاد النقاد» آمده است:

«سدّ باب اجتهاد بر علمای شایسته از آثار سوء تقلید است که بر امت روا شده است. شوکانی^۶ می‌گوید: این مقوله یعنی انسداد باب اجتهاد و لزوم

۱. علی بن محمد ماوردی، سرآمد همه قاضیان - در عصر خویش - و از بزرگان شافعی است. وی دارای کتاب‌هایی است که از جمله آنها: ادب الدین و الدنيا، الاقناع، الحاوی و تفسیر قرآن است. سال وفات او ۴۵۰ هجری قمری است. (الکنی و الالقاب، ج ۳، ص ۱۳۴).

۲. ارشاد النقاد، ص ۲۵-۲۹.

۳. همان مدرک، ص ۴۵.

۴. ابواسحاق ابراهیم بن موسی شاطبی، اصولی، مفسر، محدث و لغوی است او نویسنده کتابهای: الاعتصام، الموافقات و المجالس است. شاطبی از شهر شاطبه، شهری از منطقه اندلس است. (الکنی و الالقاب، ج ۲، ص ۳۴۷).

۵. ارشاد النقاد، ص ۳۵.

۶. محمد بن علی بن محمد بن عبدالله معروف به شوکانی، مردی دانشمند و استاد بود. تدریس می‌کرد، فتوا می‌داد و کتاب می‌نوشت. وی در شبانه روز حدود سیزده درس می‌گفت. کتاب ارشاد الفحول و الدرّ النضید از اوست. در سال ۱۲۵۰ ق وفات یافت. شوکان منطقه‌ای است در یمن. (الکنی و الالقاب، ج ۲، ص ۳۷۱ و ۳۷۲).

«إنما أنا بشر أخطىء وأصيب، فانظروا في رأيي فكل ما وافق الكتاب والسنة فخذوه وكل ما لم يوافق الكتاب والسنة فاتركوه؛ من بشرم، گاهی به خطا می‌روم و گاه به واقع دست می‌یابم، در فتوایم دقت کنید، آنچه موافق کتاب و سنت بود بگیریید و آنچه موافق نبود، ترک نمایید».^۵
امام شافعی می‌گوید:

«إذا وجدتم في كتابي خلاف سنة رسول الله فقولوا بسنة رسول الله ودعوا ما قلت؛ هرگاه در کتاب من خلاف سنت پیامبر ﷺ را یافتید، سنت پیامبر را بگیریید و گفته مرا رها سازید».^۶
در جای دیگر می‌گوید:

«إذا رأيتموني أقول قولاً وقد صحَّ عن النبي ﷺ خلافه فاعلموا أن عقلي قد ذهب؛ هرگاه مشاهده کردید من چیزی را گفتم و از پیامبر ﷺ خلاف آن رسیده، بدانید که عقل خود را از دست داده‌ام».^۷

۱. ارشاد النقاد، ص ۲۵-۲۹.

۲. ابن عبدالبر در «الانتقاء في فضائل الثلاثة الاثمة الفقهاء» ص ۱۴۵، ابن قیم در «اعلام الموقعين» ج ۲، ص ۳۰۹ و «ابن عابدین» در حاشیه اش بر «البحر الرائق» ج ۶، ص ۲۹۳ و در «رسم المفتي»، ج ۷، ص ۲۹ و ۳۰ و «شعرانی» در «العهود المحمّدية»، ص ۶۳۴ این جمله را نقل کرده‌اند.

۳. ابن عبدالبر در کتاب جامع بیان العلم و فضله، ج ۲، ص ۳۲ و «ابن حزم» در «اصول الاحکام»، ج ۶، ص ۱۴۹ و «ایقاظ الهمم»، ص ۶۲ این سخن را آورده‌اند.

۴. مالک بن انس بن مالک مدنی، فقیه و یکی از بزرگان است او امام دارالهجرة (مدینه) بوده است. عبدالرزاق درباره او گفته است: مالک، مؤفق، مورد اعتماد، پرهیزکار، فقیه و عالم بوده است. (تهذیب التهذیب، ج ۱۰، ص ۵-۷).

۵. الاحکام (ابن حزم)، ج ۶، ص ۷۹۰؛ تهذیب التهذیب (ابن حجر)، ج ۱۰، ص ۸.

۶. ذم الکلام، ج ۳، ص ۴۷، ح ۱؛ تاریخ مدینه دمشق، ابن عساکر، ج ۵۱، ص ۳۸۶.

۷. ابوالقاسم سمرقندی در امالی آن را آورده. تاریخ مدینه دمشق، ج ۵۱، ص ۳۸۷.

تقلید اگر مطرح نشده بود، اجتهاد برای همه امور کافی بود. انسداد باب اجتهاد، مسأله‌ای است که شریعت را از بین می‌برد و نسخ کلام خدا و رسول خدا و مقدّم کردن غیر خدا و رسول و جایگزینی غیر آنها را، به همراه دارد».^۱

از این بیان استفاده می‌شود اگر اجتهاد نباشد، کلام خدا و کلام رسول خدا ﷺ نسخ و مبدل می‌شود؛ زیرا ظاهر آیات قرآن و روایات رسول خدا ﷺ این است که همه حق دارند در فهم مسائل اسلامی بیندیشند و اجتهاد کنند، و اگر گروهی را از اجتهاد نهی کنیم در واقع با عمومیت کتاب و سنت مخالفت کرده‌ایم و همچنین حرف این و آن را بر سخنان خدا و رسولش مقدّم داشته‌ایم.

د) شهادت ائمه مذاهب اربعه بر افتتاح

ائمه مذاهب اربعه خود نیز اعلام داشته‌اند: فتوای ما آخرین کلام نیست، بلکه هر کس حق دارد ادله را ملاحظه کند و نظر دهد، خواه مطابق فتوای ما باشد یا خیر، به متن سخن آنها توجه کنید:
ابوحنیفه می‌گوید:

«حرام علی من لم يعرف دلیلی أن یفتی بکلامی؛ بر کسی که دلیل مرا (بر فتوایم) نمی‌داند، حرام است که طبق سخن من فتوا دهد».^۲

و نیز می‌گوید: «إذا قلت قولاً یخالف کتاب الله تعالی و خبر الرسول فاتركوا قولی؛ هرگاه فتوایی دادم که با کتاب خدا و یا خبری که از پیامبر ﷺ رسیده مخالف بود، فتوای مرا کنار بگذارید».^۳

مالک بن انس^۴ می‌گوید:

به ادله آنها اشاره می شود.

بعضی از علمای اهل تسنن، به ویژه در عصر اخیر بر این اعتقادند که مجتهدان حق دارند نسبت به تمام مسائل و وقایع، چه آنجا که ائمه اربعه فتوا داشته‌اند و چه آنجا که نداشته‌اند اجتهاد کنند و فتوا دهند.

برخی از این نظرات از این قرار است:

۱. محمد سعید البانی می گوید:

«لا دلیل أصلاً علی سدّ باب الاجتهاد وإنما هی دعوی فارغة و حجة واهنة أو هن من بیت العنكبوت، لأنّها غیر مستندة الی دلیل شرعیّ أو عقلیّ؛ هیچ دلیلی بر سد باب اجتهاد وجود ندارد، این ادعایی است تو خالی، حجّتی است سست؛ سست تر از لانه عنكبوت؛ چون هیچ دلیل شرعی یا عقلی ندارد!»

همچنین گفته است: امروزه اجتهاد به تمام معنا ممکن است و مشکلی در آن نیست، به شرط اینکه اوهام و خیالات را از بین ببریم و چیزهایی که از گذشتگان بر عقول و قلوب ما پرده افکنده است از میان برود و گمان اینکه امکان رسیدن به آنچه پیشینیان به آن رسیده‌اند وجود ندارد، دفن گردد. آیا بعد از رفتن به فضا و اختراع انواع وسایل صنعتی جدید اجتهاد محال است؟^۳

از این عبارت، بر می آید که قائلان به سدّ باب اجتهاد عقیده داشتند بشر امروز قدرت تفکر در حدّ استنباط را ندارد.

احمد حنبل می گوید:

«لا تُقَلِّدُنِي وَلَا تُقَلِّدْ مَالِكًا وَلَا الشَّافِعِي وَلَا الْأَوْزَاعِي وَلَا الثَّوْرِي وَخِذْ مِنْ حَيْثُ أَخَذُوا؛ از من تقلید مکن، از مالک، شافعی، اوزاعی و ثوری نیز تقلید مکن؛ بلکه وظیفه و تکلیف شرعی خود را از آنجا بگیر که آنها گرفتند»^۱.

در جای دیگر می گوید:

«رأى الاوزاعي ورأى المالک ورأى أبى حنيفة كله رأي وهو عندي سواء وإنما الحجة فى الآثار؛ رأى أوزاعى، مالک و ابوحنيفة همه رأى و نزد من مساوی هستند و حجّت اصلی در آثار و اخبار رسیده (از پیامبر) است»^۲.

جمع بندی

در جمع بندی باید گفت: گرچه در گذشته از نظر جمعی از اهل تسنن، به دلایل مختلف، باب اجتهاد مسدود بوده، ولی امروز، می توان گفت: مجامع علمی اهل سنت نیز، معتقد به افتتاح باب علم هستند؛ هر چند گروهی نسبت به فتاواى ائمه مذاهب اربعه احترام قائلند، و بر خلاف نظر آنان فتوا نمی دهند، اما در مسائلی که فتوایی از آنها نقل نشده - که موارد آن بسیار زیاد است - خود اجتهاد می کنند، و دستورالعمل را از قرآن و احادیث و غیر آن استنباط می نمایند. ولی نباید فراموش کرد که پیشگام در افتتاح باب اجتهاد فقهای اهل بیت علیهم السلام بوده اند.

فصل چهارم:

دیدگاه‌های جدید و افتتاح مطلق باب اجتهاد

در این فصل ابتدا به اصل این دیدگاه‌ها و سپس

۱. اعلام الموقعین، ج ۲، ص ۲۰۱.

۲. جامع بیان العلم و فضله (ابن عبدالبر)، ج ۲، ص ۱۴۹.

۳. ارشاد النقاد، ص ۴۱.

مرعی باب اجتهاد را مفتوح می‌داند بلکه معتقد است معاصران او نیز در مناطق مختلف باب اجتهاد را مفتوح می‌دانند.

۵. در جای دیگر از همین کتاب آمده است: «این معنا مسلم است که اجتهاد از واجبات دینی و شعائر اسلامی است و تا آنجایی که خدا بخواهد بر حسب وقایع و حوادث ادامه می‌یابد و با تغییر ظروف و شرایط پایان نمی‌گیرد و به مرور زمان کهنه نمی‌گردد و اختصاص به عصر خاصی ندارد، بلکه هدیهٔ عامّ الهی است. بنابراین، باید یقین داشت که اجتهاد در هیچ حالی غیر ممکن نیست، زیرا غیر ممکن آن است که از توان انسان بیرون باشد، و اجتهاد در مسائل فقهی و جستجوی حدیث نبوی و تشخیص حدیث از جهت صحت و حسن و ضعف شرعاً مطلوب است، و تحصیل آن بر علما واجب کفایی است. و اگر خداوند آن را واجب کرده ولی امکان نداشته باشد، لازمه‌اش این است که بگوییم خداوند چیزی را خواسته که از توان انسان بیرون است، در حالی که خداوند سبحانه می‌فرماید: ما به انسان تکلیف نمی‌کنیم مگر به اندازهٔ توانش».^۴

۶. اخیراً در همایش «فقه مقارن» که در شهرستان قم برگزار گردید، دکتر نعیمی از کارشناسان و علمای مذهب شافعی، پیرامون معرفی مذهب شافعی و فقه مقارن سخن گفت. وی در زمینهٔ نظریهٔ تغییر الفتاوی بحسب الأزمنة و الأمکنه و

۲. محمد ابوزهره از ابن تیمیه نقل می‌کند:

«انسان محقق جز از چیزی که با دلیل به آن رسیده است، پیروی نمی‌کند و بر غیر آن اعتماد نمی‌نماید و باب اجتهاد به طور کامل برای کسی که توانایی داشته باشد، باز است و اگر توانایی نسبت به بعض ابواب فقه داشته باشد و نسبت به بعضی نداشته باشد، می‌تواند در بخشی که قادر بر اجتهاد نیست تقلید کند و در مواردی که قادر است تقلید جایز نیست».^۱

از این عبارت برمی‌آید: علاوه بر اینکه باب اجتهاد مفتوح است، مجتهدان متجزی نیز، به همان اندازه که قدرت بر اجتهاد دارند، جایز نیست تقلید کنند.

۳. در کتاب الموافقات آمده است:

«لابد من الاجتهاد فی کلّ زمانٍ، لأنّ الوقائع المفروضة لا تختصّ بزمانٍ دون زمانٍ؛ در هر زمان چاره‌ای جز اجتهاد وجود ندارد، چون حوادث و مسائل تازه، اختصاص به زمان خاصی ندارد».^۲

این عبارت نیز صراحت در مفتوح بودن باب اجتهاد دارد.

۴. در کتاب ارشاد النقاد^۳ آمده است:

«دکتر حسن احمد مرعی می‌گوید: اعتقاد من این است که، اجتهاد واجب کفایی است، برای اینکه مردم احکامی را که در حیات دنیوی به آن نیاز دارند بشناسند، تا زندگی در پرتو دین باشد و اگر ما بگوییم در این زمان مجتهد نیست، پس این همه اجتهادات فقهای عالم اسلامی چیست، یک بار در قاهره یک بار در لاهور و بار دیگر در مکه و ریاض».

به این ترتیب، نه تنها آقای دکتر حسن احمد

۱. ارشاد النقاد، ص ۴۴.

۲. الموافقات، ج ۴، ص ۱۰۴؛ ارشاد النقاد، ص ۳۵.

۳. ارشاد النقاد، ص ۴۱ به بعد.

۴. مؤمنون، آیه ۶۲.

۴. شهادت ائمهٔ اربعه بر نفی انحصار اجتهاد به آنها، گواه روشنی بر انفتاح باب اجتهاد است.
۵. پیروان مکتب اهل بیت علیهم السلام عموماً و در تمام اعصار، طرفدار گشوده بودن باب اجتهاد به روی همهٔ فقها در هر عصر و زمان بوده‌اند.
۶. پیروان این مکتب اضافه بر این، قائل به عدم تقلید ابتدایی از میّت و وجوب تقلید از فقهای حی می‌باشند که یک دلیل منطقی روشن در آن نهفته است و آن اینکه بزرگان هر عصر، وارث علوم دانشمندان پیشین به اضافهٔ مطالعات جدیدی هستند که آنها را به حقیقت احکام اسلام آشنا تر می‌سازد.
۷. اعتقاد به انسداد باب اجتهاد سبب رکود و عقب‌ماندگی فقه و مخصوصاً سرگردانی مسلمین در مسائل مستحدثه است و به عکس اعتقاد به گشوده بودن باب اجتهاد سبب پیشرفت و تکامل و بالندگی فقه در تمام ابعاد است.

منابع و مآخذ

۱. قرآن کریم.
۲. نهج البلاغه (با تحقیق دکتر صبحی صالح).
۳. اجود التقريرات، آیه الله سید ابوالقاسم خوبی، تحقیق و نشر مؤسسه صاحب الامر (عجل الله تعالی فرجه الشریف)، قم، چاپ اول، ۱۴۱۹ ق.
۴. الإحکام فی اصول الأحکام، آمدی، دارالکتب العربی، بیروت، چاپ اول، ۱۴۰۴ ق.

الحالات گفت: ما اعتقاد نداریم که امام شافعی تمام مسائل مستحدثهٔ قرن بیست و یکم را گفته باشد، بلکه معتقدیم مجتهدان هر مذهب باید در هر عصری وجود داشته باشند و زنده و آگاه به عرف و عادات مردم باشند.

دکتر نعیمی تأکید کرد: نمی‌توان گفت: «لا رطب ولا یابس إلا فی کتاب الشافعی»! این غیر ممکن است. امروز ما عالمانی داریم که چه بسا از شافعی عالم‌تر باشند. «نووی» که بزرگ‌ترین عالم شافعی است در کتاب المجموع خود چند جا به صراحت می‌گوید: «امام شافعی در این مسأله به خطا رفته است».^۱

خلاصهٔ بحث

۱. علی‌رغم اصرار جمعی از متعصبان بر انسداد باب اجتهاد در همهٔ مسائل، یا در خصوص مسائلی که فقهای چهارگانه فتوا داده‌اند جمعی از دانشمندان و فقهای معروف معاصر اهل سنت بر این عقیده‌اند که باب اجتهاد در همهٔ مسائل به روی فقها باز است.
۲. قائلین به انسداد مطلق، هیچ راه حلی برای پاسخ به مسائل مستحدثه که در گذشته وجود نداشته ارائه نکرده‌اند.
۳. ادلهٔ طرفداران انسداد باب اجتهاد در برابر عموماً کتاب و سنت و خطابات مطلقهٔ قرآن مجید بسیار سست و ضعیف است؛ زیرا ظاهر آیات قرآن و روایات رسول خدا این است که همه حق دارند در مسائل اسلامی بیندیشند (با فراهم کردن مقدمات اجتهاد) و اگر گروهی را از اجتهاد نهی کنیم در واقع با عموماً میّت خطابات کتاب و سنت مخالفت کردیم.

٥. اختصاص شيخ مفيد، نشر جامعة مدرّسين حوزه علمية قم، تحقيق على اكبر غفاري.
٦. ارشاد النقاد الى تيسير الاجتهاد، محمد بن اسماعيل صنعاني، كويت، ١٤٠٥ ق.
٧. اصحاب الفتيا من الصحابة و التابعين، دارالكتب العلمية، چاپ اول، ١٤١٥ هـ، بيروت.
٨. الاصول العامة للفقهاء المقارن، محمد تقي حكيم، مؤسسه آل البيت، چاپ دوم، ١٣٩٠ ق.
٩. الاعلام، خير الدين زركلي، دارالعلم للملّيين، بيروت، چاپ پنجم.
١٠. اعلام الموقعين عن رب العالمين، محمد بن ابي بكر، (ابن قيم الجوزية)، دارالجيل، بيروت، ١٩٧٣ م.
١١. اعيان الشيعة، سيد محسن امين، دارالتعارف للمطبوعات، بيروت، ١٤٠٣ ق.
١٢. اوائل المقالات، شيخ مفيد، تحقيق ابراهيم انصاري زنجاني، دارالمفيد، بيروت، چاپ دوم، ١٤٠٤ ق.
١٣. بحار الانوار، علامه محمد باقر مجلسي، مؤسسه الوفاء، بيروت، چاپ دوم، ١٤٠٣ ق.
١٤. تاريخ اسماء الثقات، عمر بن احمد ابو حفص الواعظ، تحقيق صبحي السامرائي، الدار السلفية، كويت، چاپ اول، ١٤٠٤ ق.
١٥. تأسيس الشيعة، سيد حسن صدر، شركة النشر و الطباعة العراقية المحدودة.
١٦. تحرير تقرير التهذيب، دكتور بشار غواد معروف - شيخ شعيب ارنووط، مؤسسة الرسالة، بيروت، چاپ اول.
١٧. تفسير القرآن العظيم، (تفسير ابن ابي حاتم)، عبدالرحمن بن محمد بن ادريس بن ابي حاتم، تحقيق اسعد محمد الطيب، المكتبة العصرية، مكة المكرمة، چاپ سوم، ١٤٢٤ ق.
١٨. تنقيح المقال، علامه شيخ عبدالله مامقاني، انتشارات مرتضويه، نجف اشرف.
١٩. تهذيب التهذيب، احمد بن علي بن حجر عسقلاني، دارالفكر، چاپ اول، ١٤٠٤ ق.
٢٠. الثقات، محمد بن حبان، دارالفكر، چاپ اول، ١٣٩٥ ق.
٢١. خورشيد فقاها، علي كريمي جهرمي، انتشارات دارالقرآن الكريم، قم، چاپ اول، ١٣٧٣ ش.
٢٢. الذريعة الى تصانيف الشيعة، علامه شيخ آقا بزرك تهراني، دارالاضواء، بيروت، چاپ دوم، ١٤٠٣ ق.
٢٣. رجال نجاشي، انتشارات دارالاضواء، بيروت، چاپ اول، ١٤٠٨ ق.
٢٤. السنن الكبرى، البيهقي، دارالفكر.
٢٥. سير اعلام النبلاء، شمس الدين محمد بن احمد بن عثمان ذهبي، بيروت، دارالفكر، ١٤١٧ ق.
٢٦. سيمای فرزندگان، آية الله شيخ جعفر سبحاني، مؤسسه امام صادق عليه السلام، قم، چاپ اول، ١٣٧٩ ش.
٢٧. شذرات الذهب، ابو الفلاح عبدالحی ابن العماد حنبلي، دار احياء التراث العربي، بيروت.
٢٨. العهود المحمدية، شعراني، نشر مصطفى البابي الحلبي و اولاده بمصر، چاپ دوم، ١٣٩٣ ق.
٢٩. الغدير، علامه اميني، دارالكتاب العربي، بيروت، چاپ چهارم، ١٣٩٨ ق.
٣٠. الفقه على المذاهب الخمسه، محمد جواد مغنیه، چاپ هفتم، ١٤٠٢ ق.
٣١. قاموس الرجال، علامه محمد تقي تستري، انتشارات جامعه مدرّسين حوزه علمية قم، چاپ دوم، ١٤١٠ ق.
٣٢. القول المفيد، محمد بن علي بن محمد شوکاني، تحقيق عبدالرحمن عبدالخالق، دارالقلم، كويت، چاپ اول، ١٣٩٦ ق.

٣٣. الكافي، ابو جعفر محمّد بن يعقوب كليني، دار صعب - دارالتعارف، بيروت، چاپ چهارم، ١٤٠١ ق.
٣٤. كنز العمال، متقى هندی، مؤسسه الرساله بيروت، ١٤٠٩ ق.
٣٥. الكنى و الالقاب، شيخ عباس قمى، انتشارات كتابخانه صدر، چاپ پنجم.
٣٦. لسان الميزان، احمد بن على بن حجر عسقلانى، مؤسسه الأعلمی للمطبوعات، بيروت، چاپ دوم، ١٣٩٠ ق.
٣٧. مرآة الجنان فى تاريخ مشاهير الأعيان (تاريخ يافعى)، چاپ هند (حيدرآباد دكن)، ١٣٣٨ ق.
٣٨. المراجعات، سيد عبدالحسين شرف الدين عاملی، مؤسسه الاعلمی، بيروت.
٣٩. المستدرک على الصحيحين، محمّد بن عبدالله (حاكم نيشابورى) دارالكتب العلميه.
٤٠. مستدرک الوسائل، ميرزا حسين نوري طبرسى، مؤسسه آل البيت، چاپ اول، ١٤١٥ ق.
٤١. المكاسب، شيخ مرتضى انصارى، مؤسسه النور للمطبوعات، چاپ اول، ١٤١٠ ق.
٤٢. الموافقات، ابراهيم بن موسى الشاطبى، تحقيق عبدالله دراز، دارالمعرفه، بيروت.
٤٣. موسوعة فقهيه، وزارت اوقاف و شئون اسلاميه، مطبعة دارالصفوة، كويت، ١٤١٤ ق.
٤٤. وسائل الشيعه، شيخ حرّ عاملی، داراحياء التراث العربی، چاپ چهارم، بيروت، ١٣٩١ ق.

نقش زمان و مکان در استنباط

● زمان و مکان و تأثیر آن در استنباط

- تعاریف

- تأثیر زمان و مکان از منظر بزرگان فقها

- قلمرو تأثیر

- گونه‌شناسی تأثیر زمان و مکان

- نتایج تأثیر

- شبهات و سؤالات

نقش زمان و مکان در استنباط

پیشگفتار

آن گونه که جلال الدین سیوطی در کتاب اتقان آورده است.^۷

در حالی که وجود همه چیز در قرآن به معنای اموری است که مربوط به ایمان و تربیت و اخلاق و روابط صحیح و عادلانه اجتماعی و تکامل انسانهاست.

البته دعوت قرآن به علم و دانش، به گونه‌ای که آن را بزرگ‌ترین افتخار بشر شمرده، می‌تواند نیروی محرکه‌ای جهت حرکت به سمت و سوی همه علوم و دانشها باشد؛ نه اینکه اصول و فروع علم هندسه و خیاطی، نساجی و... در قرآن آمده است.

از سوی دیگر می‌دانیم که تشریح اسلامی بر اساس مصالح و مفاسد است و آنها که وجود مصالح و مفاسد را در احکام انکار می‌کنند، در واقع برخلاف

ما مسلمانان معتقدیم اسلام دین جامعی است که همه نیازمندیهای معنوی و مادی، فردی و اجتماعی انسانها در آن پیش‌بینی شده است. قرآن مجید می‌گوید: «مَا فَرَطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ»^۱ «وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ»^۲.

تعبیر به «من شیء» و «لکل شیء» دلیل روشنی بر این جامعیت است.

این سخن بدان معنا نیست که بعضی از افراطیون پنداشته‌اند که همه علوم طبیعی و مادی نیز در قرآن آمده است و مثلاً آیه «انظِقُوا إِلَى ظِلِّ ذِي ثَلَاثِ شُعَبٍ»^۳ که درباره دوزخیان است، اشاره به علم هندسه و آیه «وَوَظَفَقَا يَخْصِفَانِ عَلَيْهِمَا مِنْ وَرَقِ الْجَنَّةِ»^۴ که درباره حضرت آدم و حواست، اشاره به حرفه خیاطی و آیه «فِيهِ شِفَاءٌ لِلنَّاسِ»^۵ که درباره عسل است، اشاره به علم طب و آیه «كَالَّتِي نَقَضَتْ غَزْلَهَا»^۶ که درباره زن ساده لوحی است که در عصر جاهلیت می‌زیست و پیوسته با چرخ دستی، پشمی را می‌تابید و سپس آن را و می‌تابید. اشاره به علم نساجی، و مانند آن است؛

۱. انعام، آیه ۳۸.

۲. نحل، آیه ۸۹.

۳. مرسلات، آیه ۳۰.

۴. اعراف، آیه ۲۲.

۵. نحل، آیه ۶۹.

۶. نحل، آیه ۹۲.

۷. الاتقان فی علوم القرآن، ج ۴، ص ۲۸-۴۰.

علمی زمان عبارت است از مقدار حرکت وضعی و انتقالی زمین که با نصف النهار سنجیده می‌شود، و مکان (مکان هندسی) شکلی است که جمیع نقاطش دارای یک خاصیت مشخص و نقاط خارج از آن شکل، فاقد این خاصیت باشد. به بیان دیگر، مجموع نقاطی را که همه از یک خاصیت معلوم و مشخص بهره‌مند باشند، مکان هندسی می‌گویند.^۲

از دید فلسفی نیز طبق نظر اکثر فلاسفه، زمان امری واقعی و حقیقی بوده و عبارت است از مقدار حرکت. حتی در میان متأخران از فلاسفه اسلامی، زمان بُعد چهارم ماده تلقی شده است.^۳

با توجه به تعاریف فوق، شکی نیست که زمان و مکان مورد بحث ما، زمان و مکان به معنای علمی یا فلسفی آن نیست، زیرا زمان و مکان از امور تکوینی بوده و خارج از حیطه انسان است و قهراً نمی‌تواند دخالت و تأثیری آن‌چنان در فتوا و استنباط احکام داشته باشد.

همچنین باید گفت: زمان و مکان به معنای رایج آن در میان عرف، هر چند ممکن است در احکام موضوعات و ملاکات آن اخذ شده باشد؛ بدین صورت که مثلاً زمان، گاه شرط وجوب (حلول ماه رمضان برای وجوب صوم) و گاه شرط واجب (حلول ذی حجه برای وجوب حج) در نظر گرفته شده است؛ ولی این معنا از زمان و مکان مورد بحث نیست، بلکه مراد ما از زمان و مکان، ویژگیهای هر

بدیهیات گام بر می‌دارند. نیز می‌دانیم مصالح و مفاسد فردی و اجتماعی با گذشت زمان در تغییر است و مکانها نیز به یقین در آن تأثیر دارند، همان گونه که مشابه آن را در قوانین بشری نیز مشاهده می‌کنیم، هر چند بین این دو تفاوت بسیار است.

از سوی سوم، دورنگری و جامعیت و انعطاف‌پذیری مطلوب که در اسلام وجود دارد نیز ایجاب می‌کند تأثیر زمان و مکان در احکام لحاظ شود، زیرا دورنگری موجب می‌شود شرایط هزاران سال بعد و حرکت به سوی مکانهای جدید، همچون کره ماه در گستره احکام دیده شود.

همه این دگرگونیها باید به طور معجزه آسایی با ثبات اصول احکام - احکامی که هماهنگ با فطرت ثابت انسانی است - تطبیق کند و این راز مهمی است. بخش مهمی از این «رمز و راز» در بحث نحوه تأثیر عنصر زمان و مکان در استنباط احکام شرعی مورد توجه قرار می‌گیرد.

فصل اول:

زمان و مکان و تأثیر آن در استنباط

گفتار اول: تعاریف

(مراد از زمان و مکان و مقصود از تأثیر آنها)

حقیقت این است که زمان و مکان در هر علمی تعریفی مخصوص به خود داشته و باید با تعریف آن علم لحاظ شود. در لغت، زمان به معنای «وقت» و مکان به معنای «موضع و محل» آمده است.^۱ از دید

۱. لسان العرب، ج ۶، ص ۸۶، واژه «زمان».

۲. لغت نامه دهخدا، واژه «مکان».

۳. نهج‌البحر، ج ۱، ص ۲۷۳.

جدیدتر و مناسب‌تری نیز برای موضوع مشورت پدید خواهد آمد.

ج) تأثیر زمان و مکان در تأملات و دقتهای فقیه در متون: شرایط زمانی و مکانی ممکن است سبب شود که فقیه با نگاه تازه‌ای به نصوص شرعیّه بنگرد؛ مثلاً تشکیل حکومت دینی و قرارگرفتن فقیه بر کرسی قیادت و رهبری و نیازهای فراوانی که در این زمان خاص وجود آمده، سبب می‌شود فقیه قائل به تأمل و دقت تازه‌ای به نصوصی که بیانگر احکام مرتبط به حکومت و شئون آن است نگاه کند و به نتایج جدیدی، چه در عرصه موضوعات و چه در حوزه احکام برسد و یا ملاحظه مشکلات فعلی در رمی جمرات و ازدحام خطرآفرین در ایام حج، ممکن است فقیه جامع‌الشرایطی را وادار سازد تا تأمل جدیدی را در نصوص مربوطه اعمال کند و به فهم تازه‌ای دست یابد.

به نظر می‌رسد مقصود از زمان و مکان و تأثیر آن در عنوان این نوشتار، بیشتر ناظر به قسم دوم و سوم است.

ناگفته پیداست که همراهی و همخوانی اجتهاد با عنصر زمان و مکان هیچ‌گاه به اصول و مبانی اصیل کتاب و سنت و قواعد اجتهاد لطمه‌ای وارد نکرده است، زیرا فروع و احکام جزئی با ملاحظه زمان و مکان در پرتو کلیات خطابات استخراج می‌گردد و اصول کلی خطابات شرع همواره پابرجاست.

عصر و هر محیط است که می‌تواند روی موضوعات احکام، اثر بگذارد و یا به صورت قرینه‌ی حالیه بر مفاهیم نصوص تأثیرگذار باشد. به بیان دیگر و جامع‌تر تأثیر زمان و مکان در استنباط، به سه نحو قابل تصویر است:

الف) تأثیر زمان و مکان نزول، یا صدور: برای استنباط از یک متن، لازم است همه قرائن لفظیه و عقلیه، متصله و منفصله را ملاحظه کرد و روشن است که فضای نزول یک آیه و یا فضای صدور یک روایت و شرایط زمانی و مکانی و جو حاکم در زمان نزول یا صدور، یکی از قرائن عقلیه متصله به حساب می‌آید.

ب) تأثیر زمان و مکان استنباط فقیه، در شناخت موضوع حکم: شکی نیست که زمان یا مکانی که فقیه در آن، به استنباط حکمی می‌پردازد در تعیین و تشخیص موضوع، اثر دارد و سبب می‌شود که مثلاً فقیه به این نتیجه برسد که بازی با شطرنج حرام نیست؛ زیرا در این ظرف زمانی یا مکانی، جزء مصادیق قمار که موضوع دقیق حکم حرمت است، قرار نمی‌گیرد. یا مثلاً در آیه «وَأْمُرْهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ»^۱ دستور به مشورت و اتکا بر آرا در اداره جامعه داده شده و همان طور که می‌بینیم موضوع مشورت متناسب با سنتها و عرف جوامع تغییر شکل داده و از آن حالت بسیط خارج شده و تبدیل به یک نظام مدوّن و سیستماتیک گردیده است به طوری که اتکا بر آرای مردم در تصمیم‌گیریهای کلان جامعه، امری الزامی تلقی می‌شود. روشن است که با سیر صعودی تحولات جوامع و تکامل عقلانی آن، مصادیق

طور کلی امامیه، دگرگونی عادات و رسوم، موجب دگرگونی موضوعات شده و به تبع تغییر موضوعات، احکام نیز دچار تغییر می‌گردد. همچنان که مرحوم کاشف الغطا به این نکته اذعان داشته و با بیان اینکه «لا ینکر تغیر الأحکام بتغیر الأزمان» می‌فرماید: «قد عرفت أن من أصول المذهب الامامية، عدم تغیر الأحکام إلا بتغیر الموضوعات إما بالزمان والمكان أو الأشخاص، فلا یتغیر الحکم، ودين الله واحد في الجميع لا تجد لسنة الله تبديلاً؛ دانستی که از اصول مذهب امامیه این است که احکام اسلام دستخوش تغییر نمی‌گردد، مگر به تغییر موضوعات و این تغییر موضوعات یا ناشی از زمان و مکان است و یا از اشخاص. بنابراین هیچ‌گاه حکم تغییر نمی‌کند و دین خداوند در هر زمان و مکان یکی است و هرگز سنت الهی دگرگون نمی‌شود».^۴

محقق اردبیلی از صریح‌ترین و با سابقه‌ترین فقها در این زمینه است. وی می‌گوید:

«و لا يمكن القول بكلية شيء بل تختلف الأحكام باعتبار الخصوصيات والأحوال والأزمان والأمكنة والأشخاص وهو ظاهر، وباستخراج هذه الاختلافات والانطباق على الجزئيات المأخوذة من الشرع الشريف إمتاز أهل العلم والفقهاء؛ نمی‌توان به ثابت بودن و کلیت چیزی حکم داد، بلکه احکام به اعتبار خصوصیات و احوال و زمانها و مکانها و اشخاص مختلف است و این مسأله روشن است و با استخراج

گفتار دوم:

تأثیر زمان و مکان از منظر بزرگان فقها

در میان علمای پیشین، سخن از دخالت عنصر زمان و مکان در صدور احکام، صراحت چندانی نداشته و اغلب در قالب بیان مصادیق و موضوعات مرتبط با این بحث بدان اشاره‌ای داشته‌اند؛ اما آنچه از بررسی اقوال و مبانی این بزرگان به دست می‌آید، این است که آنان لااقل به اجمال بر توجه به زمان و مکان و تأثیرات آن اتفاق نظر داشته‌اند. بزرگانی همچون علامه حلی^۱ و محقق ثانی^۲ در مسائلی نظیر حرمت بیع اعیان نجسه، ضمن فتوا به حرمت بیع خون دلیل می‌آورند که ملاک در جواز و عدم جواز فروش خون و به طور کلی اعیان نجسه، مالیت و انتفاع و عدم آن است که به لحاظ زمانها و مکانهای مختلف، تغییر پیدا می‌کند.

مرحوم شهید اول نیز در قواعد ضمن تصریح به تغییرات و تأثیرات زمان و مکان می‌نویسد: «يجوز تغيير الأحكام بتغير العادات، كما في النقود المتعاورة والأوزان المتداولة ونفقات الزوجات والأقارب فإنها تتبع عادة ذلك الزمان الذي وقعت فيه؛ تغییر احکام با تغییر آداب و عرف جامعه جایز است، همچنان که در مسکوکات و اوزان متداول در جامعه این چنین است و همین‌طور نفقه‌ای که اختصاص به زوجات دارد و نفقه اقارب و بستگان. در حقیقت اعطای نفقه تابع شرایط و آداب و رسوم زمانی است که در آن واقع می‌شود».^۳ ناگفته پیداست که طبق نظر شهید اول و به

۱. مختصر النافع، کتاب التجارة، ص ۱۶.

۲. جامع المقاصد، ج ۴، ص ۱۲.

۳. القواعد والفوائد، ج ۱، ص ۱۵۱.

۴. تحرير المجلة، ج ۱، ص ۳۴.

ملاک بر آن مبنایی است که دانستی و آن بواسطه زمان‌ها و مکان‌ها و حالات، مختلف است و ضابطه‌ای برای زینت و اسباب تزیین نیست مگر عرف و عادات و رسوم».^۳

در میان معاصران، مقوله زمان و مکان جایگاه ویژه خود را یافته و با عنایتی که فقهای معاصر به آن داشته‌اند به تدریج زمان و مکان موقعیتی ویژه در لابه‌لای بحثهای علمی برای خود پیدا نموده است. هم‌متأخران و به ویژه معاصران بر این بوده که در کنار ذکر مصادیق و موضوعات مرتبط با زمان و مکان، تعریفی علمی و فنی در شرح و بسط عنصر زمان و مکان بیان کنند. نمونه بارز و مصداق شاخص این عده از فقها امام خمینی علیه السلام است که با تلفیق عنصر زمان و مکان با اجتهاد، نظریه «ولایت فقیه» را در اداره حکومت اسلامی به جامعه اسلامی ارائه نمود. ایشان در بیان ضرورت توجه به زمان و مکان در استنباط می‌گوید:

«زمان و مکان دو عنصر تعیین کننده در اجتهادند مسأله‌ای که در قدیم دارای حکمی بوده است به ظاهر همان مسأله، در روابط حاکم بر سیاست و اجتماع و اقتصاد یک نظام، ممکن است حکم جدیدی پیدا کند. بدین معنا که با شناخت دقیق روابط اقتصادی، اجتماعی و سیاسی همان موضوع اول که از نظر ظاهر با قدیم فرقی نکرده واقعاً موضوع جدیدی شده است که قهراً حکم جدیدی را

و در نظر گرفتن این خصوصیات و اختلافات و انطباق بر جزئیات مأخوذه از شرع اسلام، اهمیتی اهل علم و فقها نمایان می‌گردد».^۱

اهمیت و توجه به مقوله زمان و مکان تا آنجا ضروری تلقی می‌شود که فقیه معروف صاحب کتاب جواهرالکلام در بحث مکیل و موزون با قاطعیت تمام این توهّم را که در متن شرعی، عرف زمان خاصی (مثل زمان پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم) مورد ملاحظه قرار گرفته، مورد نقد قرار داده و می‌فرماید: «و دعوی الإجماع هنا علی کون المدار علی زمان النبی صلی الله علیه و آله و سلم علی الوجه الذی عرفته، غریبه فإنی لم أجد ذلك فی کلام أحد من الأساطین فضلاً عن أن یکون اجماعاً؛ و ادّعی اجماع در مقام که ملاک (مکیل و موزون) همان چیزی است که در زمان پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم بوده، بسیار بعید است و من چنین مطلبی را در کلام هیچ یک از بزرگان نیافتم چه رسد به اینکه امری اجماعی باشد».^۲

اساساً این فقیه نامدار در موارد بسیاری شرایط زمانی و مکانی را ناشی از اختلاف در عادات و رسوم دانسته و ملاحظه زمان و مکان را امری اجتناب‌ناپذیر می‌شمرد. به طور مثال در مسأله «جداد» که در اصطلاح عبارت است از تزیین زن شوهر مرده به لباس و وسائل زینتی - که اتفاقاً معركة انظار فقها نیز هست - می‌فرماید: «و لا یخفی علیک أنه تطویل بلا طائل، ضرورة کون المدار علی ما عرفت و هو مختلف باختلاف الأزمنة والأمكنة والأحوال، و لا ضابطة للزینة و التزیین و ما یتزیّن به إلا العرف و العادة الّتی یندرج فیها الهیئات و غیرها؛ مخفی نماند که توضیح بیشتر برای این بحث بی‌فایده و غیر لازم است، زیرا

۱. مجمع الفائدة و البرهان، ج ۳، ص ۴۳۶.

۲. جواهرالکلام، ج ۲۲، ص ۴۲۷.

۳. همان مدرک، ج ۳۲، ص ۲۸۰.

نیز می‌طلبید»^۱.

از جمله نظریات دیگر معاصران که حائز اهمیت است نظریه علامه محمد حسین طباطبایی و استاد شهید مرتضی مطهری است که معتقدند قوانین اسلام به دو دسته ثابت و متغیر تقسیم شده که قوانین متغیر ناظر به تغییرات موضوع از ناحیه زمان و مکان است.^۲

مرحوم آیت الله بروجردی نیز ضمن تصریح به نقش تعیین کننده زمان و مکان در صدور حکم می‌گوید:

«از آنجا که فقه شیعه به واسطه خلافت و حکومت عامه که از صدر اسلام بوده ناظر به آرا و احکام اهل سنت است، باید روایات، زمان، زمینه، پرسش کننده، محیط و دیگر شرایط و به طور کلی «جهت صدور روایات» را هنگام فتوا مد نظر قرار داد و چون این مسأله وابسته به درک زمان و مکان است هیچ گاه در هیچ مسأله‌ای نمی‌توان از زمان و مکان و تأثیرات آن غافل شد».^۳

در واقع نظر ایشان به قرائن حالیه و مقالیه‌ای است که در زمان و مکان صدور روایت وجود داشته است.

به هر حال، در یک جمع بندی کلی از اقوال علمای سلف و معاصران امامیه می‌توان گفت که جملگی بر تأثیر غیر قابل انکار زمان و مکان در فتاوا و احکام، اتفاق نظر داشته و از نظر فقهای اهل بیت علیهم السلام مقوله زمان و مکان در استنباط حکم، امری پذیرفته شده بوده است.

علمای اهل سنت نیز با درک تأثیر زمان و مکان

در استنباط احکام، به آن از زاویه‌ای دیگر نگریده‌اند.

همان گونه که علامه قزاقی گفته: اولاً؛ امکان تبدیل مصلحتی را که مقتضی وجوب یا استحباب بوده به مفسده‌ای که مقتضی حرمت است پذیرفته است و ثانیاً؛ بر سبیل قاعده کلیه شرعیّه ادعا می‌کند که هر جا مصلحت به مفسده مبدل گشت حکم آن نیز از جواز به منع تغییر پیدا می‌کند^۴ و روشن است که عامل تبدیل مصلحت به مفسده گاه عنصر زمان و مکان است.

همچنین شاطبی در کتاب خود می‌گوید: «می‌دانیم که شارع، مصالح بندگان را می‌خواهد و احکام عادی را بر پایه مصالح وضع می‌کند و لذا گاه دیده می‌شود که شیئی در بعضی حالات که دارای مصلحت نبوده ممنوع و حرام بوده و در بعضی حالات که دارای مصلحت می‌شود، جایز می‌گردد».^۵ دکتر وهبه زحیلی در مقدمه سخن شاطبی می‌گوید: «این مطلبی را که شاطبی آورده اشاره به این است که ممکن است با تغییرات در ظرفیتهای اجتماعی، وجوه و جهات مصالح دین هم تغییر پیدا کرده و در نتیجه حکم الهی عوض شود».^۶

محمد مصطفی الزرقا می‌نویسد: «قد اتفقت کلمه

۱. صحیفه نور، ج ۲۱، ص ۹۸.
 ۲. ر. ک: المیزان، ج ۴، ص ۱۲۰ و ۱۲۱؛ بخشی درباره مرجعیت و روحانیت، ص ۸۳؛ اسلام و مقتضیات زمان، ج ۱، ص ۲۳۲.
 ۳. کیهان اندیشه، ش ۲۹ (مقاله جامعیت علمی و عملی).
 ۴. الفروق، ج ۱، ص ۱۸۳.
 ۵. الموافقات، ج ۲، ص ۳۰۶.
 ۶. اصول الفقه الاسلامی، ج ۲، ص ۱۱۶.

مسئولیت هر فرد در قبال عمل و کوتاهی خود و عدم مؤاخذه و بازخواست از بی‌گناه و سایر احکام ثابت که شریعت آن را تأسیس نموده است، با تغییر زمان تغییر نخواهند یافت، بلکه این احکام در واقع اصولی است که شریعت آن را برای اصلاح زمانه و قشرهای مختلف مردم، آورده است و لکن ابزار تحقق آن و اسلوب تطبیق این احکام بر آن اصول با اختلاف از منته تغییر می‌کند.^۱

گفتار سوم: قلمرو تأثیر

تأثیر زمان و مکان در استنباط با توجه به سه اصل تغییرناپذیر «توحید در تشریح»، «ابدیت احکام» و «حکم داشتن تمام وقایع» قابل توجیه است.

۱. توحید در تشریح: این اصل مبتنی بر آیه شریفه **﴿إِنَّ الْحُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ﴾**^۲ است که مراد از حکم هم قانونگذاری است. بر این اساس، حتی رسول خدا **ﷺ** هم مشرّع نیست: **﴿قُلْ مَا يَكُونُ لِي أَنْ أُبْدِلَهُ مِنْ تِلْقَاءِ نَفْسِي﴾**؛ بگو برای من سزاوار نیست حکم و آیه‌ای را از نزد خودم تغییر دهم.^۳ بر اساس این اصل امامان اهل بیت **علیهم‌السلام** نیز به عقیده ما مبین احکام هستند. بنابراین، وضع حکم و تقنین در انحصار خداوند تبارک و تعالی است و اگر طبق روایات معتبر

و أخلاق الناس هي الأحكام الاجتهادية من قياسية ومصالحية، أي التي قررها الاجتهاد بناءً على القياس أو على دواعي المصلحة - وهي المقصودة من القاعدة المقررة (تغير الأحكام بتغير الزمان) - . أما الأحكام الأساسية التي جاءت الشريعة لتأسيسها وتوطيدها بنصوصها الأصلية الآمرة والناهية كحرمة المحرمات المطلقة وكجوب التراضي في العقود والتزام الإنسان بعقده و ضمان الضرر الذي يلحقه بغيره وسريان إقراره على نفسه دون غيره ووجوب منع الأذى وقمع الأجرام وسدّ الذرائع إلى الفساد وحماية الحقوق المكتسبة ومسئولية كل مكلف من عمله وتقصيره وعدم مؤاخذه برىء بذنب غيره إلى غير ذلك من الأحكام والمبادي الشرعية الثابتة التي جاءت الشريعة لتأسيسها... فهذه لا تتبدل بتبدل الأزمان بل هي الأصول التي جاءت بها الشريعة لإصلاح الأزمان والأجيال ولكن وسائل تحقيقها وأساليب تطبيقها قد تتبدل باختلاف الأزمنة المحدثّة؛ فقهای مذاهب بر این مطلب اتفاق دارند که احکامی که به تغییر زمان و عرف تغییر می‌کنند، عبارت‌اند از احکام اجتهادی از قیاس و مصلحت‌سنجی؛ یعنی احکامی که بر مبنای اجتهاد ناشی از قیاس و یا مصلحت استوار گردید، و منظور از قاعده «تغییر احکام به تغییر زمان»، این است. اما احکام تأسیسی که به لسان امر و نهی آمده مثل حرمت محرّمات مطلقه و وجوب تراضی در عقود و التزام در عقد و ضمان ضرر و تنفیذ اقرار نسبت به مقرّر، نه دیگری؛ و وجوب منع آزار و اذیت و ریشه‌کنی جرم و سدّ ذرائعی که به فساد منتهی می‌شود و حمایت از حقوق فردی و اجتماعی فرد و

۱. المدخل الفقهي العام، ج ۲، ص ۹۲۴ و ۹۲۵.

۲. یوسف، آیه ۴۰.

۳. یونس، آیه ۱۵.

قلمرو حقیقی تأثیر زمان و مکان، موضوعات هستند؛ ولی قلمرو ظاهری آن، شامل احکام و ملاکات هم می‌شود. برای روشن شدن مطلب به طور تفصیل به این قلمرو پرداخته می‌شود:

۱. تأثیر زمان و مکان در موضوعات

موضوع عبارت است از شخص یا شیئی که فعلیت یافتن حکم متوقف بر وجود آن است؛ مانند عنوان «مسکر» در حرمت شرب خمر و عنوان «مستطیع» در وجوب حج.^۳ متعلق در احکام به عقیده همه فقها همان افعال مکلفین و همان چیزی است که از بنده طلب می‌شود.^۴

با ذکر این مقدمه به انواع تأثیر زمان و مکان در موضوعات می‌پردازیم:

الف) تغییر مصداق

برای تغییر مصداق مثالهای فراوانی وجود دارد از جمله:

۱. موضوع وجوب حج عنوان مستطیع است؛ ولی ممکن است کسی در زمان خاص با توانایی مخصوص و محدود، مستطیع به حساب آید و در زمانی دیگر که تحقق عنوان استطاعت غنای بیشتری را می‌طلبد مستطیع نباشد، چنان که

۱. کافى، ج ۱، ص ۵۸، ح ۱۹.

۲. بحث مستقلی در این زمینه (عدم وجود خلأ قانونی) در این کتاب آمده است.

۳. دروس فی علم الاصول، الحلقة الاولى، ص ۱۵۸.

۴. فوائد الاصول، ج ۱، ص ۱۴۵.

رسول خدا در پاره‌ای از موارد، تشریعاتی داشته، آن هم به اذن الله بوده است.

۲. اصل ابدیت احکام: این اصل مبتنی بر این جمله شریفه است که «حلال محمّد حلال الی یوم القيامة و حرامه حرام الی یوم القيامة»^۱ طبق این اصل هیچ حکمی با حفظ موضوعش تغییر نمی‌کند.

۳. اصل عدم خلأ واقع از حکم: این اصل همان عدم خلأ قانونی است.^۲

طبق سه اصل فوق، احکام را فقط خدا تشریح می‌کند و همه وقایع و حوادث مستحدث و غیر مستحدث دارای حکم هستند و این احکام جاویدان است.

البته، چون احکام دائرمدار مصالح و مفاسدند و هر حکمی دارای ملاک و مناط ویژه‌ای است که به طور عام، مصلحت یا مفسده نام دارد و به طور خاص عناوینی مانند معراج بودن نماز، مسکر بودن خمر و میسر بودن آلات مخصوص قمار و غیر ذلک نامیده می‌شود، می‌توان گفت که ثبوت احکام از ثبوت ملاکات آن نشأت می‌گیرد. بنابراین، تأثیر زمان و مکان غالباً بر موضوعات است به این صورت که یک موضوع گاهی مصداق برای یک ملاک است و گاهی مصداق برای ملاک دیگر. به تعبیر دیگر: زمان و مکان در یک نگاه دقیق نه مغیّر احکام و نه مغیّر ملاک، بلکه مغیّر موضوع است و این تغییر هم در واقع تبدیل یک شیء از مصداق بودن یک ملاک به ملاک دیگر است. هر چند به حسب ظاهر به نظر می‌رسد که زمان و مکان در احکام و ملاکات آن هم تأثیر دارد. به بیان دیگر:

خصوصیت مکانی نیز ممکن است سبب چنین تغییر و تبدلی گردد.

۲. فقیر یکی از مصارف خمس و زکات است؛ ولی مصداق آن با اختلاف زمان و مکان تغییر می‌کند، زیرا ممکن است در یک مکان به کسی با درآمد محدودی فقیر اطلاق شود و در مکانی دیگر به کسی که از درآمدی بالاتری نیز برخوردار است، زیر خط فقر اطلاق شود.

۳. حرمت ربا مربوط به مکیل و موزون است. این دو عنوان با اختلاف زمان و مکان تغییر می‌کنند؛ مثلاً برنج می‌تواند در شرایطی مکیل و در شرایط دیگر موزون به حساب آید و بعضی از معدودها که مشمول حرمت ربا نیست با اختلاف زمان و مکان می‌تواند موزون، محسوب شود.

۴. حکم ضمان در مثلی و قیمی «مثلی» به چیزی اطلاق می‌شود که همانند، فراوان دارد؛ مانند حبوبات و قیمی به چیزی گفته می‌شود که همانند زیاد ندارد؛^۱ مانند لباس. ممکن است چیزی که مثل لباس قیمی بوده است با پیشرفت صنعت در زمانی دیگر، مثلی به حساب آید.

ب) تبدیل موضوع با تغییر درونی آن

آنچه در احکام مطهرات ذیل عنوان استحاله، انتقال و انقلاب ذکر شده، از همین قسم است. مراد از استحاله در اینجا استحاله موضوع پیشین و تبدیل آن عرفاً به موضوع دیگر است و دلیل بر مطهریت استحاله این است که با استحاله، موضوع جدیدی غیر از آن موضوعی که به نجاستش حکم شده بود،

به وجود می‌آید.^۲

ج) توسعه و تعمیم مصداق

طبق منابع روایی، احتکار منحصر در چند نوع مواد غذایی خاص است؛ ولی برخی از فقها موارد احتکار را محدود به این مواد غذایی نمی‌دانند؛ چون ملاک و معیار تشریح آن، نجات مردم از تنگناهای اقتصادی به هنگام عسر و حرج است و موضوع واقعی حرمت احتکار، کمبود اقتصادی است که سبب عسر و حرج می‌شود. در نتیجه مصداق جدیدی (با گذشت زمان و تغییر مکان) بر آنچه در روایت ذکر شده، اضافه می‌گردد.^۳

د) تضییق و تخصیص مصداق

زمینی که احیا شود طبق اطلاق روایاتی از قبیل «من أحیا ارضاً مواتاً فهي له»^۴ به ملکیت احیا کننده در می‌آید؛ ولی گذشت زمان و پیشرفت وسایل کشاورزی باعث کشف دقیق موضوع و در نتیجه سبب تضییق و تخصیص مصداق موضوع احیا به مواردی می‌شود که مایه سلطه اقتصادی و طبقاتی نشود و به حدودی که حاکم آن را تعیین می‌کند، محدود گردد. چون موضوع دقیق آن، «احیایی است

۱. در تعریف مثلی و قیمی اختلاف نظر است (ر.ک: کتاب المکاسب، ج ۱، ص ۴۰۲؛ الموسوعة الفقهية الكويتية، ج ۳۴، ص ۱۳۳ و ۱۳۸). ولی آنچه در بالا گفته شد، تعریف روشن‌تری است.

۲. التتقیح فی شرح العروة الوثقی، ج ۳، ص ۱۶۸.

۳. مفتاح الکرامة، ص ۱۰۷؛ مصباح الفقاهة، ج ۵، ص ۴۹۷.

۴. تهذیب الاحکام شیخ طوسی، ج ۷، ص ۱۵۲؛ معجم الاوسط طبرانی، ج ۴، ص ۲۴۷.

حکم هر واقعه عموماً یا خصوصاً در شرع مقدّس مشخص است که فقیه از طریق استنباط یا تطبیق قاعده بر مصداق، حکم آن را معلوم می‌کند.

مقصود ما از تأثیر زمان و مکان در احکام، تأثیر در «کیفیت اجرای حکم»، «روشهای اجرای احکام»، «جانشینی حکم اضطراری ثانوی به جای حکم اولی به شکل موقت» و یا «ترجیح یک حکم الهی بر حکم دیگر آن در مقام تراحم» است که به شرح آن پرداخته می‌شود:

الف) تأثیر زمان و مکان در کیفیت و روش

اجرای احکام

طبق منابع روایی استفاده از انفال در زمان غیبت مجاز و حلال است. یکی از مصداق انفال، اراضی موات و معادن است. زمان و مکان مایه پیشرفت و مسائل بهره‌برداری از معادن می‌شود به گونه‌ای که یک نفر می‌تواند با استفاده از ابزار جدید معادن زیادی را تصرف کند که منجر به نابودی معادن طبقاتی شدن جامعه می‌شود. این شرایط، قیودی را در اجرای حکم ایجاد می‌کند (بدون اینکه حکم حلیت تغییر کند)، لذا اجرای این حکم، مقید به حفظ نظام و عدم تعدی به حقوق دیگران است. تشخیص و استنباط این نوع تقیید به عهده حاکم اسلامی است که فقیه جامع شرایط است. براین اساس توزیع انفال بین مردم با قیود فوق‌زیر نظر حاکم انجام می‌پذیرد و

که موجب ضرر به دیگران نشود». این موضوع گرچه از یک نظر جزء عناوین ثانویه محسوب می‌گردد؛ ولی از جهتی شباهت به تأثیر زمان و مکان در موضوعات دارد.

ه) پیدایش مصداق جدید

در بستر زمان و مکان و تأثیر عوامل گوناگون، مصداق جدیدی برای موضوعات احکام پدیدار می‌شود و مسائل جدیدی را وارد فقه می‌کند؛ مانند دوقلوهای به هم چسبیده که موضوعی برای احکام محرّمیت، نکاح و غیره گردیده و در نتیجه احکام مخصوص به خود را طلب می‌کند.

فقه‌ها نوعاً این موضوعات را تحت عمومات وارد می‌دانند و حکم عمومات را بر آنها جاری می‌کنند و همچنین موضوعات جدیدی مانند بورس اوراق بهادار، حقوق و مالکیت‌های فکری (حق التألیف، حق الاختراع، حق الطبع، حق الانتشار...) که هر یک نیازمند حکم خاص خود است و نوعاً تحت عمومات و اطلاقاتی، همانند «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ»^۱ «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ»^۲ و «أَوْفُوا بِالْعَهْدِ»^۳ قرار می‌گیرند.

درست است که این قبیل موضوعات جزء مسائل مستحدثه محسوب می‌شود؛ ولی از جهتی به تأثیر زمان و مکان در موضوعات ارتباط دارد. به این معنا که عصر ما مصداق‌های جدیدی را برای آن عمومات و اطلاقات پدید آورده است.

۲. تأثیر زمان و مکان در احکام

همان‌طور که گفته شد احکام ثابت هستند و

۱. مانده، آیه ۱.

۲. بقره، آیه ۲۷۵.

۳. اسراء، آیه ۳۴.

طبقاتی می شود) کسی حق ندارد در احیای موات، از چنین روشی استفاده کند و یا حق ندارد بیش از فلان مقدار، احیا نماید!

به این طریق نقش زمان و مکان در کیفیت اجرای مسأله «مالکیت به سبب احیا» روشن می شود و همچنین است مسأله وجوب دفاع و تأثیری که زمان و مکان در کیفیت و روش اجرای آن دارد که مثلاً از چه ابزاری می بایست برای تحقق دفاع لازم، بهره گرفت و یا «مسأله داوری» و وجوب فصل خصومت بین مردم و تأثیری که زمان و مکان در نحوه اجرای آن دارد که آیا توسط جمعی از قضات و به شکل شورایی باشد، یا یک قاضی و به صورت انفرادی؛ همچنین مسأله «حکومت و ولایت حاکم جامع شرایط» که آیا به شیوه پارلمانی و مبتنی بر رأی مستقیم مردم باشد و یا از طرق دیگر.

ب) جانیشینی حکم ثانوی به جای حکم اولی در

موارد اضطرار

حکم اولی در خصوص خوردن گوشت‌های حرام حرمت است. این حکم، ثابت و لایتنغیر است و بر عهده هر مکلفی است که در شرایط طبیعی به سر می برد؛ ولی در سالهای قحطی و کمبود مواد غذایی به وجوب استفاده از این گوشتها حکم می شود. در حقیقت، زمانی خاص که همان زمان قحطی باشد، در تغییر حکم تأثیر گذاشته و البته این حکم ثانوی است و در این مورد مقید است به اضطرار؛ یعنی استفاده از مواد غذایی حرام به قدر ضرورت و رفع اضطرار است، همین که قحطی و کمبود پایان یافت

به محض اینکه این توزیع منجر به اختلال نظام شود و مایه ظلم و تبعیض گردد، وی به محدودیت آن حکم می کند. با این بیان روشن می شود که حکم حلیت انفال برای مردم هیچ تغییری نکرده، فقط اجرای آن مقید شده است.

جریان فوق در مثل تقسیم غنایم هم جاری است. غنایم طبق مضمون منابع روایی باید بین رزمندگان تقسیم شود؛ ولی اکنون توزیع غنایمی مانند هواپیما و تانک و غیره به جهت تالی فاسدی که دارد مشمول ادله تقسیم غنایم نیست و این نوعی تقیید در نحوه تقسیم غنایم است، لذا این حکم در عین حال که ثابت است مقید می شود به عدم اختلال نظام و یا فسادهای دیگر که با نظارت حاکم شرع انجام می پذیرد و در نتیجه غنایمی توزیع می شود که منجر به فساد نشود.

لازم به توضیح است - چنان که از مباحث قبل روشن شد - آنچه ابتدائاً و بلاواسطه، زمان و مکان، در آن اثر می گذارد شناخت دقیق موضوع است. مثلاً در مثال اول، زمان و مکان سبب می شود که فقیه کشف کند موضوع واقعی و دقیق در معادن و اراضی موات، احیا یا استخراج غیر مخلّ به نظام و یا حقوق مردم است و چون فقیه حاکم، ضامن اجرای دقیق احکام است و باید جلو تعدی و ظلم را بگیرد، تأثیر زمان و مکان در مقام اجرای احکام نیز ظاهر می شود؛ به این صورت که مثلاً فقیه حاکم می گوید: در چنین زمانی که شخص واحد با ابزار مکانیکی جدید در مدتی کوتاه می تواند هزاران هکتار زمین را احیا کند (به نحوی که سبب بوجود آمدن فاصله زیاد

مکلف به حکم اولی باز می‌گردد. روشن است که در اینجا هیچ حکمی تغییر نکرده و هر دو حکم اولی و ثانوی را شارع قرار داده است و این دو حکم در ظرف خود ثابت هستند و تغییر شرایط مکلفان به معنای تغییر احکام نیست. البته عناوین ثانویه منحصر به اضطرار نیست؛ و مثال فوق از باب نمونه بود.

ج) ترجیح بعضی از احکام بر بعضی دیگر (قاعده اهم و مهم)

ممکن است در زمان یا مکانی حکمی وجود داشته باشد؛ ولی با گذشت آن زمان یا تغییر آن مکان، عنوانی بر آن عارض شود که سبب تغییر حکم گردد. در مثال معروف «تحریم تنباکو» که به وسیله فقیه بزرگ اسلامی، میرزای شیرازی انجام گرفت ملاحظه می‌کنیم که در شرایط عادی استفاده از تنباکو به نظر این فقیه بزرگوار مجاز بود؛ ولی هنگامی که انحصار آن به دست یک شرکت انگلیسی می‌افتد و آن را مقدمه‌ای برای سلطه اقتصادی بر یک کشور اسلامی قرار می‌دهد، مجاز بودن تحت الشعاع و جوب حفظ استقلال اقتصادی کشورهای اسلامی قرار می‌گیرد و حکم آن مبدل به تحریم می‌شود. این زمان می‌گذرد و بر اثر استقبال عظیم مردم از حکم آن فقیه، شرکت انگلیسی و حکومت وقت مجبور می‌شوند آن را منحل سازند و در شرایط جدید، همان فقیه حکم به اباحه و جواز می‌دهد. در واقع عناوین اهم که با تغییر زمان یا مکان به وجود می‌آید عناوین مهم را کنار می‌زند و حکم را به خود

اختصاص می‌دهد.

همچنین در شرایط فعلی که آمریکا با تمام قدرت به حمایت از اسرائیل و ضربه زدن به کشورهای اسلامی برخاسته، بسیاری از فقهای اسلامی حکم به تحریم خرید و فروش مصنوعات آمریکایی داده‌اند، زیرا هدف مهمتری، عنوان اولی جواز را تحت الشعاع قرار داده است و اگر روزی اوضاع برگردد ممکن است این حکم نیز به تغییر شرایط، تغییر کند.

۳. تأثیر زمان و مکان در مصالح و مفاسد

احکام

می‌دانیم احکام بنا بر اعتقاد محققان از امامیه و اهل سنت، تابع مصالح و مفاسد است. شراب از آن رو تحریم شده که رجس و عمل شیطانی و موجب عداوت و کینه در میان مردم و بازداشتن از نماز و ذکر الله می‌شود؛ چون عقل را زایل می‌کند و زوال عقل این پیامدها را به دنبال دارد و همچنین است مسأله قمار با آلات مخصوص.

حال اگر در بعضی از موارد موضوع حکم وجود داشته باشد، اما مصلحت و مفسده به موجب زمان یا مکان تغییر یابد، طبیعی است که حکم نیز دگرگون می‌شود؛ زیرا آن موضوع با وصف آن مصالح و مفاسد، محل حکم بود و اگر این وصف از بین برود دیگر محل آن حکم نخواهد بود. مثلاً در زمانهای گذشته همه فقها حکم به تحریم خرید و فروش خون انسان و حیوانات می‌کردند، زیرا هیچ مصلحتی در آن نبود، بلکه منبع انواع مفاسد معنوی و مادی

البته «فهم بهتر» حاکی از جامعیت و کامل بودن متن است که برای هر نسلی پیام تازه‌ای دارد.

امام صادق علیه السلام درباره قرآن می‌فرماید: «لأن الله تبارك و تعالی لم يجعله لزمانٍ دون زمانٍ ولا لناسٍ دون ناسٍ، فهو في كلِّ زمانٍ جديد و عند كلِّ قومٍ غضٌّ إلى يوم القيامة؛ خداوند تبارک و تعالی قرآن را برای زمان و مردم خاص قرار نداده است؛ بنابراین، قرآن در هر زمان جدید است و نزد هر نسلی تازه است تا روز قیامت».^۱

وجود تفاسیر گوناگون، شاهی گویا بر تأثیرات زمان و مکان در فهم قرآن است، همین خصیصه در سنت هم که تالی تلو وحی است، وجود دارد.

عوامل مؤثر در فهم تازه از متون عبارت‌اند از:

۱. پیدایش سؤالات جدید
۲. پدیداری نیازهای نوین
۳. پیدایش شرایط جدید و تنگناها در اجرای

شریعت

۴. افزایش سطح علمی مفسر

قابل توجه است که فهم جدید به معنای تحمیل نظر بر متن نیست، بلکه به معنای فهم بهتر از متن است که تاکنون به علت بساطت اوضاع، از آن غفلت شده بود. مثالهای ذیل سودمند است:

۱. در فتوایی که اخیراً از سوی یکی از مراجع عظام امامیه صادر شده موضوع جمره از ستون مخصوص به حوضچه سنگ ریزه‌ها تغییر داده شده است، لذا لازم است سنگ ریزه‌ها توسط پرتاب کننده داخل حوضچه بیفتد، هر چند ابتدا به ستونها

محسوب می‌شد؛ ولی امروز با گذشت زمان، خون انسان عامل نجات بسیاری از مردم (مجروحان و نیازمندان به عمل جراحی) از چنگال مرگ می‌شود؛ بنابراین خون، همان خون است؛ ولی مفسده، تبدیل به مصلحت مهمی شده است. بدیهی است در این صورت خرید و فروش خون نمی‌تواند حرام باشد؛ یعنی ملاک حکم تغییر یافته است.

همچنین هرگاه در زمان یا مکان خاصی شطرنج به عنوان آلت قمار محسوب نشود و عامه مردم آن را ورزش فکری بدانند، به یقین در چنین فرضی مفسد قمار بر آن مترتب نیست و به تعبیر دیگر: عنوان کلی قمار که دارای مفسدی است از آن برداشته شده است، بنابراین دلیلی ندارد که حرام باشد.

به این ترتیب، ملاحظه می‌کنیم که زمان و مکان می‌تواند عاملی برای تغییر مصالح و مفسد موضوعات باشد و در سایه آن حکم دگرگون شود.

۴. تأثیر زمان و مکان در فهم متون (تفسیر

عصری)

گاهی یک متن و نص شرعی اعم از کتاب و سنت بر اثر تغییر زمان و مکان به گونه‌ای نوتر و عمیق‌تر فهمیده می‌شود؛ یعنی شرایط جدید موجب فهمی دقیق‌تر می‌گردد. این در حقیقت امری است که مایه تقویت دین اسلام و متون منسوب به آن است، چون حکایت از عمق و وسعت فراوان آن می‌کند که هر نسلی می‌تواند از آن بهره‌ای ببرد؛ مانند دریا یا اقیانوس که با آنکه ثابت است هر نسل بهتر از نسل قبل از اسرار و عمق و محتوای آن استفاده می‌برد.

اصابت کند.^۱

آنچه انگیزه این فهم جدید شده و سبب گردیده که فقیه، با تأمل تازه‌ای به نصوص بنگرد از دحام فراوان حاجیان در اطراف جمرات است که تلفات و صدمات زیادی را سبب می‌شد. این تنگنا باعث شده که نگاهی جدید به متون اصیل اسلامی انداخته و به تحقیق بیشتر در معنای «جرمه» پرداخته شود و معلوم گردد که جمره در لغت نیز به معنای ستون نیامده است، بلکه به معنای مجمع الحصى (محل جمع سنگریزه‌ها) است. به هر حال، شرایط تازه و ازدحام و تنگنای به وجود آمده در طول زمان سبب طرح سؤال و استفتا از فقها و در نتیجه مایه تحقیق دقیق آنان و منتهی شدن به فهمی جدید از متن و از واژه «جرمه» گردید و روشن است که چنین فتوایی بر اساس عسر و حرج صادر نشده، بلکه مبتنی بر گشوده شدن افقی تازه، پیش روی فقیه در مقام فهم و استنباط است.

۲. کلمه بیع زمانی به معنای نقل اعیان یا تبادل مال با مال بود؛ ولی پدید آمدن شرایط جدید و پیدایش حقوق و مالکیت‌های معنوی سبب شده که فهمی جدید از بیع پیدا شود که بر معاوضه حقوق نیز صادق باشد؛ مانند بیع «حق سرفقلى»، یا فروش «حق نشر»، «حق اختراع»، «حق تألیف» و مانند آن. شرایط جدید و پیدایش حقوق جدید در جامعه انسانی فقیه را وادار به بازنگری در حقیقت بیع می‌کند و در نتیجه سبب تجویز بیع حقوق و امتیازات می‌شود.^۲

۳. پدید آمدن حکومت دینی و صبغه فقهی آن و

حاکم شدن فقه و فقیه، مایه نگرش جدید به متون و نصوص دینی شده است، به گونه‌ای که سبب گردیده هم راه حلی در چارچوبه احکام اسلامی برای مسائل مستحدثه‌ای همانند بانکداری، توژم، کاهش قدرت خرید پول، مسائل مربوط به رادیو و تلویزیون، هنرمندی، فیلم و تئاتر، حضور زنان و غیر ذلک، از متون دینی به دست آید و هم در بعضی از فتوهای قبلی تجدید نظر شود.

یکی از نمونه‌های بارز این فهم جدید، مربوط به پاک بودن اهل کتاب است؛ بسیاری از فقهای معاصر به خلاف فقهای دوران قبل از حکومت، فتوای به طهارت داده‌اند، گرچه به شکل نادر، این فتوا سابقه نیز داشته است. به نظر می‌رسد مشکلات زمانه و نیاز به ارتباط وسیع و دقیق با اهل کتاب در دیدارهای خارجی، مایه دقت بیشتر گردیده است به گونه‌ای که از همان متونی که سابقاً نجاست کفار از آن استفاده می‌شد، طهارت به دست آمد. این نیست مگر نیازها، تنگناها و فعالیت‌های حکومتی، بلکه غیر حکومتی و ازدیاد ارتباط با آنها؛ و البته این نه به معنای تحمیل حکم و تغییر حکم خداوند، بلکه به معنای کشف حکم واقعی، که سابقاً نیاز چندانی به آن احساس نمی‌شد. (دقت کنید)

۴. ازدحامات فراوان و افزایش چشم‌گیر طواف کنندگان، باعث تجدید نظر در حد مطاف شده است و این نیز نه از باب عسر و حرج، بلکه از باب کشف

۱. در این زمینه رجوع کنید به کتاب «جمرات، درگذشته و حال» تألیف حضرت آیه الله مکارم شیرازی.

۲. طبقات الفقهاء، آیه الله جعفر سبحانی، مقدمه، ص ۳۲۴.

گفتار چهارم: گونه‌شناسی تأثیر زمان و مکان

پس از آشنایی با قلمرو و کیفیت تأثیر زمان و مکان بجاست که با نگاهی دیگر به گونه «تأثیر زمان و مکان در مفاهیم قرآنی»، در «سیره نظری و عملی معصومان» و در «فتاوی فقهای قدیم و معاصر» نظری افکنده شود، زیرا گونه تأثیر زمان و مکان در هر یک از موارد یاد شده متفاوت است.

۱. گونه تأثیر در مفاهیم قرآنی

الف) قرآن در طول ۲۳ سال و در مکانهای متعدد - عمدتاً مکه و مدینه - نازل شده است. دور نیست اگر طول زمان و گستره مکان، تأثیر خود را در قرآن گذاشته باشد، به گونه‌ای که آیات مکی و مدنی طبق برخی تفاسیر امتیازاتی دارند؛ مثلاً آیات مکی نوعاً متمرکز در انذار و یادآوری مبدأ و معاد هستند، زیرا مردم جاهلی باید آماده پذیرش اسلام می‌شدند و فشار مشرکان نیز، آیات صبر و مقاومت را طلب می‌کرد. در حالی که آیات مدنی، آیاتی است که در زمان تشکیل حکومت نازل شده است و ناظر بر جهاد برای حفظ، توسعه، تداوم حکومت و نیز آموزش اخلاق مدنی و عبادی و اخلاقی و اجتماعی به مردم است. اگر گفته شود که در مکه اصول دین و در مدینه فروع دین موضوع اصلی و غالبی نزول آیات بود سخنی درست است.

دقیق موضوع مطاف است؛ یعنی با دقت در ادله‌ای که می‌گوید حدّ مطاف میان بیت و مقام ابراهیم است روشن می‌شود که این یک حکم وجوبی نیست. روشن است که در زمان عدم ازدحام انگیزه‌ای برای نگرش و دقت جدید نبود.

از همین قبیل است مسأله قربانی و ذبح آن و نحوه استفاده از آن در ایام حج.

۵- تأکید علمای اهل سنت بر شکستن حصر مذاهب اربعه و گشودن باب اجتهاد به روی فقهای معاصر نیز یکی دیگر از نمونه‌های این مطلب است؛ زیرا اکثر مسائل که در کتب پیشین مطرح نبوده، یا به گونه اجمالی مطرح بوده و در زمان و عصر ما به صورت مسائل جدی درآمده سبب گردیده است که علمای مذاهب مختلف در ادله انسداد باب اجتهاد، یا حصر در مذاهب چهارگانه دقت بیشتری کنند و در نتیجه به این حقیقت واقف گردند که نه هیچ دلیل معتبری بر انسداد باب اجتهاد داریم و نه دلیلی بر حصر در مذاهب چهارگانه.^۱

البته فقهای اهل بیت علیهم‌السلام از همان آغاز قائل به افتتاح باب اجتهاد و عدم انحصار بوده‌اند.

نمونه‌هایی که ذکر شد نشان می‌دهد که بن‌بستی در احکام اسلام وجود ندارد. آنچه بوده عدم انگیزه برای دقت بیشتر در متون بوده است، شرایط جدید این دقت نظر را الزامی می‌کند و احکام واقعی کشف می‌شود و این خود یکی از جلوه‌های خاتمیّت و جامعیت اسلام است.

۱. ر. ک: بحث «افتتاح باب اجتهاد» در همین کتاب.

یعنی مفاهیم قرآنی به گونه‌ای زمان شمول و مکان شمول، بیان شده است که قابل انطباق بر همهٔ زمانها و مکانها و جواب‌گوی همه نیازها در بستر زمان و گسترهٔ مکان است و مطابق روایت فضیل از امام باقر علیه السلام: «يجري كما تجري الشمس والقمر؛ همانند جریان دائمی خورشید و ماه، قرآن جریان و سریان دارد».^۵

قابل توجه است که آنچه در طول زمان اتفاق می‌افتد یا فهم تازه‌ای است و یا تطبیق بر مصداق تازه‌ای. البته نباید فراموش کرد که منظور فهم تازه در چارچوبهٔ قواعد باب الفاظ و ادبیات عرب است.



تأثیرات چهارگانه فوق در مقام استنباط احکام نقش دارند، هر چند بیشترین نقش را باید به تأثیر در فهم آیات داد که قبلاً هم در فهم متون مورد اشاره واقع شد.

این نکته نیز گفتنی است با توجه به اینکه قرآن یکی از منابع و بلکه اصلی‌ترین منبع استنباط است تأثیر زمان و مکان در فهم آیات قرآنی خصوصاً در قسم چهارم، در بسیاری از موارد به معنای تأثیر زمان و مکان در استنباط نیز هست.

۲. گونهٔ تأثیر زمان و مکان در سیره

نظری و عملی معصومان علیهم السلام

پیشوای معصوم، از خطا و نسیان در نظر و عمل

ب) گونهٔ دوم تأثیر زمان و مکان در قرآن، نسخ بعضی آیات است. نسخ در حقیقت رفع حکم به سبب انقضای زمان و مدت آن حکم است، حکمی که در موارد نسخ جعل می‌شود در واقع مقید به زمان خاصی است که آن زمان پیش خداوند معلوم و پیش مردم مجهول است.^۱ و پس از پایان آن، رسماً اعلام می‌شود.

آیات قبله و نجوا از نمونه‌های بارز نسخ هستند. ج) گونه‌ای دیگر از تأثیر زمان در مباحث قرآنی مواردی است که خاص، طبق مصالحتی مدتی بعد از زمان عام بیان می‌شود؛ مثلاً می‌فرماید: «كُلُوا مِمَّا فِي الْأَرْضِ حَلَالًا طَيِّبًا»^۲ که یک حکم عام در مورد حلیت مأكولات و مواد غذایی است. سپس به تدریج موارد تخصیص را با گذشت زمانهای مختلف بیان می‌کند، زیرا مصلحت در بیان تدریجی احکام است؛ مثلاً بعد از مدتی می‌فرماید: «حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالْدَّمُ وَلَحْمُ الْخِنزِيرِ...»^۳ و یا مثلاً حکم تحریم شراب که به صورت تدریجی نازل شد تا با آماده ساختن مخاطبان تأثیر قطعی خود را بگذارد. آنچه گفته شد در مورد مطلق و مقید و مجمل و مبین نیز صادق است.

د) نوع چهارم تأثیر، بعد از اتمام نزول آیات قابل تصوّر است که به فهم آیات در طول زمان و در ارتباط با نیازها و خواسته‌های جدید مربوط می‌شود، چنانکه در روایتی که سابقاً از امام صادق علیه السلام ذکر شد، آمده است: «إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى لَمْ يَجْعَلْ لَزَمَانٍ دُونَ زَمَانٍ وَلَا لِنَاسٍ دُونَ نَاسٍ فَهَوِ فِي كُلِّ زَمَانٍ جَدِيدٍ وَعِنْدَ كُلِّ قَوْمٍ غَضٌّ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ»؛^۴

۱. بدایة المعارف الالهية في شرح عقائد الامامية، ص ۲۰۰.

۲. بقره، آیه ۱۶۸.

۳. مانده، آیه ۳.

۴. بحار الانوار، ج ۱۷، ص ۲۱۳.

۵. همان مدرک، ج ۲۳، ص ۱۹۷.

منزه است. در عین حال بین معصومان گاهی در نظر و عمل در طول زمان و نسبت به امکانه مختلف تفاوت‌هایی مشاهده می‌شود. این تفاوت ناشی از نیازهای زمان و مکان است و نه چیز دیگر.

الف) تأثیر در سیره نظری و نحوه گفتار

این اختلاف ناشی از شرایط و شأن صدور روایات است که گاه در چهره تعارض روایات، ظاهر می‌شود که فقها، نخست آن را از طریق جمع دلالتی؛ یعنی تخصیص و تقیید حل می‌کنند و در صورت عدم امکان جمع دلالتی، به سراغ اخبار علاجیه و مرجحات سندی می‌روند و با استفاده از روش تعادل و ترجیح به علاج می‌پردازند. در نتیجه یا یکی از دو دسته روایات را به جهت برخورداری از بعضی مرجحات ترجیح می‌دهند و یا در صورت تکافؤ و هم سنگ بودن به سراغ تخییر و یا تساقط و در نتیجه اصول عملیه می‌روند، مهم آن است که این تأثیرات و تغییرات وجود دارد بدون آنکه ضربه‌ای به عصمت آن امام معصوم علیه السلام بزند، زیرا این اختلاف در تعبیر و گفتار از شرایط خاص زمانی و مکانی نشأت گرفته و در واقع مقتضای زمان و مکان هر امام با امام دیگر متفاوت است؛ مثلاً یکی از آن بزرگواران در شرایط تقیه و فشار حکومت‌های جبار بوده و دیگری در غیر این زمان. یا اینکه خصوصیات و شرایط زمانی و مکانی یک امام اقتضا داشت که مثلاً حکمی را به نحو عام یا مطلق ادا کند و شرایط زمانی و مکانی امام دیگر مقتضی تقیید یا تخصیص بود.

در گفتار پنجم به نمونه‌های دیگری از این تعارض ظاهری و راه حل آن اشاره خواهد شد.

ب) تأثیر در سیره عملی معصومان

رسول خدا صلی الله علیه و آله خضاب می‌کرد و امیر مؤمنان علیه السلام گاه از خضاب پرهیز داشت^۱ و لباس خشن می‌پوشید و امام صادق علیه السلام لباس نرم و فاخر،^۲ رسول خدا صلی الله علیه و آله و علی علیه السلام حکومت می‌کنند سایر ائمه علیهم السلام حکومت تشکیل نمی‌دهند. امام حسین علیه السلام قیام می‌کند. امام حسن علیه السلام صلح می‌کند و ده‌ها نمونه از این قبیل؛ همه این موارد، حاکی از تأثیر شرایط زمان و مکان در سیره عملی پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله و امامان معصوم علیهم السلام است. بدیهی است هر کدام از معصومان اگر در شرایط دیگری قرار می‌گرفتند همان اقدام را انجام می‌دادند، پس تغییر سیره، به معنای تغییر ارزشها، یا احکام، یا اصول نیست.

۳. گونه تأثیر زمان و مکان در فتاوی فقها

گرچه بخش عظیمی از اختلاف فتاوی فقها ارتباطی به شرایط زمانی و مکانی ندارد؛ نظیر اختلافاتی که از اختلاف در مبانی رجالی، درایه، فقه اللغة و تفاوت سطوح علمی فقها نشأت می‌گیرد و نظیر اختلافاتی که از اختلاف در بعضی از مبانی اصولی به وجود می‌آید؛ مانند اختلافات فراوانی که ابن ادریس در فتاوا با شیخ الطائفة دارد و جهت آن گرایش زیاد وی به استدالات عقلی و گریزش از اخبار آحاد است، بر خلاف شیخ طوسی که خبر

۱. نهج البلاغه، حکمت ۱۷. و سنن علیه السلام عن قول الرسول صلی الله علیه و آله «غیروا الشیب و لا تشبهوا بالیهود» فقال علیه السلام: «إِنَّمَا قَالَ صلی الله علیه و آله: ذَلِكَ وَالَّذِينَ قُلَّ فَأَمَّا الْآنَ وَ قَدْ اتَّسَعَ نَطَاقُهُ وَ ضَرَبَ بَجْرَانَهُ فَاصْرُؤْ وَ مَا اخْتَارَ.

۲. کافی، ج ۵، ص ۶۵؛ مجموعه آثار استاد مطهری، ج ۲۱، ص ۱۵۲ (برای آگاهی بیشتر رجوع کنید به: بحث «سرچشمه اختلاف فتاوا» در همین کتاب).

واحد را حجّت می‌داند.^۱

بخشی از اختلافات است که شرایط و خصوصیات زمانی و مکانی نقش مستقیمی در تحقق آن دارد؛ نظیر اختلافاتی که نوع سؤالات و استفتائات برخاسته از نیازهای زمان خاص و یا مکان خاص، بر فقها تحمیل می‌کند؛ مثلاً چند نسل از فقها فتوا به نجاست اهل کتاب و نسل بعدی فتوا به پاکی آنان می‌دهند. فقیهان عصر حکومت دینی با فقیهان عصر غیر حکومت، فتاوی متفاوتی دارند. فقیهان عصر اینترنت و رایانه که با سؤالات و نیازهای جهانی روبه‌رو می‌شوند و سفرهایی به جهان می‌کنند قطعاً احکام دیگری صادر می‌کنند. اشتباه نشود منظور این نیست که آنها تحت تأثیر محیط قرار می‌گیرند و رنگ آن را به خود می‌پذیرند، بلکه مقصود این است که به نیازهای جدید و مشکلاتی پی می‌برند که سبب دقت و ژرف‌نگری بیشتر در ادله می‌شود و از درون این ادله گاه فتوای تازه‌ای به دست می‌آورند.

لازم به یادآوری است که این نوع اختلاف میان ائمه مذاهب اربعه نیز وجود دارد که گاه ناشی از تأثیر زمان و مکان در استنباط و گاه ناشی از اختلاف در مبانی است. گاه امام یک مذهب، خود نیز تغییر فتوا می‌داد و گاه در یک مذهب میان فقهای آن نیز اختلاف پدید می‌آید، مثلاً طرز تفکر ابوحنیفه، عقلانی است؛ ولی در حد افراط؛ یعنی در فقه خودش بیشتر روی استدلال فتوا می‌دهد به طوری که اخبار و احادیثی که به آن استناد می‌کند، بسیار کم است، لذا مسلک ابوحنیفه توجه به قیاس و مرکز او

در عراق و کوفه بود.

معاصر او مالک بن انس و مرکز وی در مدینه بود. مالک بیشتر به حدیث اعتماد داشت و اگر جایی حدیث نبود به سیره صحابه پیغمبر صلی الله علیه و آله و گرنه به سیره تابعین اعتماد می‌کرد.

شافعی میانه رو بود. وی شاگرد شاگرد ابوحنیفه و ظاهراً شاگرد ابویوسف است. مدتی در عراق نزد وی فقه ابوحنیفه را آموخت. سپس زمانی نزد مالک درس خواند. آنگاه به مصر رفت. مردم مصر به فتوای او عمل می‌کردند و از همان زمان مردم مصر شافعی مذهب شدند.

احمد بن حنبل تقریباً با حضرت هادی علیه السلام معاصر است. فقه او بسیار جامد است. او اساساً برای عقل حقی قائل نیست.^۲

به اتفاق تمام فقها کتاب «حجة» یا «بغدادی» مشتمل بر مذهب قدیم امام شافعی بوده است، شافعی این کتاب را به عنوان یکی از پیروان امام مالک و مجتهد در مذهب آن امام نوشت. پس مذهب قدیم امام شافعی همان مذهب مالک بوده است و مذهب جدید وی مذهب اجتهادی مستقل اوست که در کتاب «الأئم» تبلور یافته است.^۳

شافعی در فتوای قدیم، نظراتی ابراز کرد که قول جدیدش با آن مخالف است. برخی از فتاوی قدیم و جدید وی به قرار ذیل است:

الف) در قدیم فتوا داد آب را کداگر زیاد باشد، بر

۱. سرائر، ج ۳، ص ۴۶ و ۵۱.

۲. مجموعه آثار استاد مطهری، ج ۲۱، ص ۸۰-۸۲.

۳. تجزیه و تحلیل زندگانی امام شافعی، ص ۱۵۷-۱۶۰.

گفتار پنجم: نتایج تأثیر

قائل شدن به تأثیر زمان و مکان، دارای فواید فراوانی است که به تعدادی اشاره می‌شود:

الف) حلّ تعارض ظاهری موجود در سیره

نظری و عملی معصومان علیهم‌السلام

غرض از نقش زمان در علاج تعارض، دست یافتن به یک جمع دلالتی و عرفی و در نتیجه رفع تعارض ظاهری است؛ نه آنکه مراد ترجیح روایتی بر روایت دیگر و در نتیجه حکم به جدی بودن صدور یکی و عدم جدی بودن صدور دیگری باشد؛ چنان که در حمل بر تقیّه چنین علاج می‌شود. به بیان دیگر: مقصود این است که با فرض صدور و جدی بودن استعمال در هر دو روایت، هر یک از آن دو مربوط به زمان یا مکان یا شرایط ویژه‌ای هستند، لذا با هم تعارض ندارند.

نمونه‌هایی از تأثیر زمان و مکان در حلّ تعارض در سیره نظری و عملی معصومان علیهم‌السلام از نظر فقهای اهل بیت علیهم‌السلام چنین است:

۱. اخبار مربوط به خمس به دو طایفه تقسیم می‌شوند. در میان روایات مربوط به تحلیل و عفو خمس، اخباری وجود دارد که از لحاظ سند صحیح

اثر ملاقات با نجس ناپاک نمی‌گردد^۱؛ ولی در کتاب الاُمّ، (ج ۱، ص ۴) فتوا به نجس بودن آن داده است. (ب) در نمازهای جهریه تأمین [گفتن آمین، پس از قرائت حمد] را مستحب دانسته^۲؛ ولی ظاهر کلام او در کتاب الاُمّ، (ج ۱، ص ۱۰۹) می‌رساند که تأمین مطلقاً واجب است.

(ج) کسی که در شب نیت روزه کند، سپس مجنون شود، روزه او در صورتی صحیح است که در جزیی از روز از جنون بهبود یابد^۳؛ ولی از کتاب الفقه علی المذاهب الاربعه (ج ۱، ص ۵۷۶) معلوم می‌شود که فقهای مذاهب همگی اتفاق دارند روزه او به هیچ وجه صحیح نیست. و در قضای آن اختلاف است؛ شافعیّه معتقدند اگر شبانگاه چیزی را بخورد که در روز عقلش را زایل کند، باید روزه آن روز را قضا کند و گرنه لازم نیست.

امام شافعی در عقد ازدواج، هم شأنی و هم طرازی شوهر با همسرش را تنها در دیانت و اخلاق اسلامی لازم شمرده؛ ولی جمعی دیگر از فقهای شافعی، مثل ابواسحاق شیرازی، امام الحرمین، غزالی و قفال گفته‌اند: تنها دیانت و اخلاق اسلامی کافی نیست، بلکه در چند امر دیگر مانند حریت، نسب، شغلها و موقعیتهای اجتماعی و مطابق نظر برخی، در ثروت و دارایی، نیز باید کفو و هم شأن همسرش باشد.^۴

۱ - ۳. تجزیه و تحلیل زندگانی امام شافعی، ص ۱۵۲-۱۵۴ و الامام الشافعی فی مذهبیه القدیّم و الجدید، دکتر احمد غراوی عبدالسلام، ص ۵۵۱.
۴. ر. ک: تجزیه و تحلیل زندگانی امام شافعی، ص ۳۰۹-۳۱۱.

۳. در حدیثی می خوانیم که طبق فرموده پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله خضاب کردن (رنگ کردن موها) برای مردان مستحب است؛ ولی هنگامی که در این باره از علی علیه السلام سؤال کردند، فرمود: «إِنَّمَا قَالَ صلی الله علیه و آله ذَلِكَ وَالِدَيْنِ قُلٌّ فَأَمَّا الْآنَ فَقَدْ اتَّسَع نَطاقه و ضرب بجرانه فامرؤ و ما اختار؛ این مربوط به زمانی است که پیروان اسلام اندک بوده اند (و چهره های جوان سبب قوت و قدرت بود) اما امروز که اسلام گسترش یافته و نظام اسلامی استوار شده، همه در این امر مخیرند».^۴

۴. اختلاف در شیوه مبارزه با ستمگران که هر یک از معصومان علیهم السلام با توجه به شرایط زمانی و مکانی و توان رزمی طرفداران خود، «جنگ» یا «صلح و بی طرفی» را برگزیده اند.

۵- در روایتی از امام صادق علیه السلام در پاسخ سؤالی درباره نگهداری گوشت قربانی در منی بیش از سه روز فرموده اند: «لا بأس بذلك اليوم، إن رسول الله صلی الله علیه و آله إِنَّمَا نَهَى عَنْ ذَلِكَ أَوَّلًا لِأَنَّ النَّاسَ كَانُوا يَوْمئِذٍ مَجْهُودِينَ؛ این مسأله (نگهداری گوشت قربانی در منی بیش از سه روز) در این زمان (زمان امام صادق علیه السلام) اشکالی ندارد، و نهی رسول خدا بدین جهت بود که مردم آن زمان در تنگی معیشت به سر می بردند».^۵

۶. سیره عملی رسول خدا صلی الله علیه و آله نیز گاهی در زمانهای مختلف بر حسب اوضاع و شرایط تغییر

و از جهت دلالت نیز گویا و رساست؛ مانند صحیحۀ فضلاً از امام باقر علیه السلام که از امیر مؤمنان علی علیه السلام نقل می کند که فرمود: «... شیعیان ما از پرداخت خمس معاف اند».^۲

طایفه دوم بر شدت مطالبۀ خمس دلالت دارد؛ مانند روایت محمد بن زید طبری از امام علی بن موسی الرضا علیه السلام که در پاسخ به یکی از تجار فارس درباره حکم خمس فرمود: «خمس، کمکی برای دین و عیال و موالیان ماست و ما آن را نمی بخشیم، زیرا با آن آبروی خویش (و پیروان خود) را در برابر سیطرۀ دشمنان، حفظ می کنیم، پس آن را از ما دریغ مدارید».^۳

شکی نیست که اختلاف این دو طایفه از روایات به تفاوت شرایط زمانی امام باقر و امام رضا علیهما السلام بر می گردد.

۲. علاوه بر آیات قرآن، روایات اسلامی نیز دلالت بر این دارد که مسلمانان در آغاز اسلام مأمور به هجرت بودند؛ یعنی در هر جا و هر مکانی اسلام می آوردند باید به سوی مدینه حرکت می کردند؛ ولی در بعضی از روایات هجرت را واجب نمی دانند، حتی این حکم مقید به این شده است که بعد از فتح مکه هجرتی در کار نیست.

این دو روایت هرگز با هم منافاتی ندارد، زیرا هجرت مخصوص زمانی بود که عدۀ مسلمانان کم و پایگاه اسلام مدینه بود و می بایست همه در آنجا اجتماع کنند تا قوت و قدرتی حاصل شود؛ ولی بعد از فتح مکه و سیطرۀ اسلام بر جزیره العرب دیگر هجرت، فلسفۀ خود را از دست داده بود.

۱. محمد بن مسلم، زراره و ابوبصیر.

۲. وسائل الشیعه، ج ۶، ص ۳۷۹، ح ۱.

۳. همان مدرک، ج ۶، ص ۳۷۵، ح ۲.

۴. نهج البلاغه، حکمت ۱۷.

۵. وسائل الشیعه، ج ۱۰، ص ۱۴۹، ح ۵.

این رو با مؤثر دانستن زمان و مکان در اجتهاد، امر حکومت که مسأله‌ای پیچیده و دشوار است، آسان می‌گردد. برای نمونه می‌توان به موارد زیر اشاره کرد:

۱. مسأله ضامن بودن صنعتگر در صورت تلف مال در دست وی، از مسائلی است که می‌توان نقش زمان و مکان را در حکم مربوط به آن به وضوح مشاهده کرد. صنعتگران و صاحبان حرفه‌های مختلف، هرگاه متاع مراجعه‌کنندگان را برای تعمیر و اصلاح نزد خود نگاه می‌داشتند؛ ولی بر اثر حادثه‌ای تلف می‌شد در صورت امین و درستکار بودن ضامن مال شناخته نمی‌شدند. این در حالی است که در زمان امیرالمؤمنین علی علیه السلام حضرت به نحو مطلق و به نفع مردم و حفظ اموالشان حکم به ضامن بودن آنها نمودند.^۳ با اینکه «ید» آنها ید امانی است و مطابق قاعده، در صورت عدم تقصیر، ضمانتی نیست، ولی در عین حال حضرت حکم به ضمان به نحو مطلق فرمودند.

این نشان آن است که در زمان حضرتش روحیه اهمال‌گری در میان صاحبان حرفه‌های مختلف نسبت به حفظ اموال مردم غلبه یافته بود و حضرت با توجه به ولایت و حاکمیت خود و به تعبیر علامه

۱. مراحل جهاد نیز به تدریج، تشریح شد، مرحله اول. اذن دفاع: ﴿أَذِنَ لِلَّذِينَ يُقَاتِلُونَ بِأَنفُسِهِمْ ظَلَمُوا...﴾ (حج، آیه ۳۹).

مرحله دوم. عقب راندن متعرضین به مسلمانان: ﴿فَإِنْ لَمْ يَغْتَزِلْوكُمْ وَبَلَّغُوا إِلَيْكُمْ السَّلَامَ...﴾ (نساء، آیه ۹۱).

مرحله سوم. پیکار با دشمنان نزدیک‌تر: ﴿فَقَاتِلُوا الَّذِينَ يَلُونَكُمْ مِنَ الْكُفَّارِ...﴾ (توبه، آیه ۱۲۳).

مرحله چهارم. جنگ تمام عیار: ﴿وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةً وَيَكُونَ الدِّينَ لِلَّهِ...﴾ (بقره، آیه ۱۹۳).

۲. اسلام و مقتضیات زمان، ج ۲، ص ۹۰ و ۹۱.

۳. وسائل الشیعه، ج ۱۳، باب ۲۹ از ابواب احکام الاجاره، ح ۴ و ۱۲.

می‌کرد؛ مثلاً آن حضرت در شرایط سالهای آغازین بعثت، در برابر آزار مشرکان، به مسلمانان اجازه برخورد قهرآمیز نمی‌داد و فقط امر به صبر و شکیبایی می‌نمود؛ ولی پس از آن در مدینه، پس از تشکیل حکومت و فراهم ساختن عده و عده، در برابر آزار مشرکان، دفاع سرسختانه کرد و دستور به مبارزه و نبرد داد.^۱

همچنین آن حضرت، در حالی که در نبردهای بدر و احد و احزاب، با دشمنان برخورد قهرآمیز داشت و مشرکان را مجازات می‌کرد، در ماجرای فتح مکه - بر اساس شرایط به وجود آمده - با همگان کریمانه برخورد کرد و از قهر و انتقام پرهیز نمود.

ب) تسهیل در احکام حکومتی

احکام شرعی در یک تقسیم‌بندی کلی به سه دسته تقسیم می‌شوند: احکام اوّلیه، احکام ثانویه و احکام حکومتی.

پر واضح است که ملاک وضع حکم و قرارداد احکام حکومتی، چیزی جز مصلحت اسلام و مسلمین نیست و روشن است که با تحوّل در روابط، مناسبات، تکنولوژی و... مصالح مردم دستخوش تغییر می‌گردد.

فرمانهای اجتماعی و حکومتی پیشوایان اسلام چون در راستای مصلحت مزبور صادر شده نمی‌تواند ثابت بماند. مرحوم شهید مطهری، فلسفه احکام حکومتی را در شریعت، هم‌سازی و سازگاری قانونهای اسلامی و پیش بردن حاکمیت دین با شرایط گوناگون زمان و مکان می‌داند،^۲ از

شامیان چه حکمی دارد؟ حضرت فرمودند: «اشکال ندارد. شما در این زمان مانند یاران رسول خدا در صلح و آرامش هستید، درگیری و جدالی نیست؛ ولی زمانی که جنگ صورت بگیرد در آن زمان فروش سلاح به آنان جایز نیست».^۴

۳. در موضوع آداب زندگی نیز، زمان و مکان مؤثر خواهد بود و این مطلب از روایت ذیل استفاده می‌شود: «لا تقسروا أولادکم علی آدابکم فانهم مخلوقون لزمانٍ غیر زمانکم؛ فرزندانان را بر آداب خودتان مجبور نکنید، چون آنان برای زمانی غیر از زمان شما خلق شده‌اند».^۵

۴. در گذشته سن و سال خاصی برای کارکردن جوانان و نوجوانان وجود نداشت. در دستورات شرع نیز دستور خاصی در این زمینه دیده نمی‌شود؛ ولی در عصر ما به جهت حفظ نیروی نوجوانان و لزوم ادامه تحصیل برای آنها، در بسیاری از محافل جهانی سن خاصی برای کار در نظر گرفته‌اند و به کار گرفتن کودکان را قبل از آن ممنوع شمرده‌اند. بعضی از محافل اسلامی نیز این مصوبه را به جهت مصالح قطعی و مسلمی که دارد، پذیرفته‌اند.

د) هماهنگ ساختن اسلام با نیازهای

واقعی زمان

یکی از مسائل نوپیدا، جایگزینی رأی دادن به

مجلسی^۱ بر عهده داشتن وظیفه تأدیب مردم، و برای مبارزه با این روحیه، حکم به ضمان به نحو مطلق (به گونه‌ای که حتی شامل اقلیت امین آنها نیز می‌شد) فرمودند و این دلیلی است بر نقش زمان در حکم حکومتی حاکم.

۲. در پیمان صلح حدیبیه^۲ گرچه به حسب ظاهر امتیازاتی به کفار داده شد و از این جهت بر جمعی از اصحاب، گران آمد؛^۳ ولی رسول مکرّم اسلام ﷺ با توجه به اشرافی که بر مصالح اسلام و مسلمین داشت و می‌دانست که این پیمان، در مجموع منافع فراوانی را در پی دارد، تن به این پیمان داد. روشن است مصلحتی که در این گونه موارد، مورد نظر حاکم است تابع شرایط و مقتضیات زمان و مکان است و بر اساس آن رقم می‌خورد.

ج) تسهیل در معیشت

با پذیرش تغییر احکام بر اساس تغییر موضوع، می‌توان نمونه‌های فراوانی از تأثیر این قضیه را در تسهیل امر معیشت مردم بیان نمود:

۱. امام صادق علیه السلام در پاسخ اشکال سفیان ثوری بر نحوه لباس پوشیدن حضرت فرمود: «به تو خبر می‌دهم که رسول خدا صلی الله علیه و آله در زمانی که مردم در سختی و فشار بودند، بسیار ساده بود و امروز که مردم رفاه بیشتر دارند لباسهای نیکو، شایسته مؤمنان است؛ نه کافران».^۳

۲. ابوبکر حضرمی می‌گوید: محضر امام صادق علیه السلام بودم که مردی به نام حکم سراج از آن حضرت پرسید: فروش زین اسب و ادوات جنگی به

۱. مرآة العقول، ج ۱۹، ص ۲۹۶.

۲. ر.ک: تاریخ طبری، ج ۲، ص ۶۳۴ - ۶۳۸.

۳. کافی، ج ۵، ص ۶۵.

۴. همان مدرک، ج ۲، ص ۱۱۲.

۵. شرح نهج البلاغه ابن ابی الحدید، ج ۲، ص ۲۶۷.

و حالات آنها) دگرگون می‌شوند. قاعده نفی عسر و حرج بر بسیاری از احکام حکومت می‌کند. فقیه با تشخیص موارد عسر و حرج که با اختلاف زمان و مکان مختلف می‌شود، مانع از به سختی افتادن مردم می‌شود. امروز به جهت عادت کردن مردم به وسائل جدید، رفتن به سفر حج به روش قدیم (پیاده یا مرکب حیوانی) عمل بسیار دشوار و نوعاً حرجی به شمار می‌آید و قهراً حکم وجوب حج از عهده کسانی که امکانات و وسائل امروزی را در اختیار ندارند، به حکم قاعده «لا حرج» برداشته می‌شود.

فصل دوم:

شبهات و سوالات

الف) مخدوش شدن جاودانگی احکام لویة

اسلام

اگر زمان و مکان را دخیل در احکام و سبب تغییر آن بدانیم نتیجه‌اش این است که اسلام، دینی جاودانه و احکام آن ابدی نباشد و چنین چیزی با اصل ابدی بودن احکام (حلال محمد حلال الی...) سازگار نیست.

پاسخ: در مباحث قبل به خوبی روشن شد که احکام اسلام تغییری نمی‌کند و آنچه در واقع تغییر می‌پذیرد موضوعات احکام است؛ پس خدشه‌ای به جاودانگی احکام وارد نمی‌شود؛ مثلاً اگر شراب سرکه شود و حکم حرمت تبدیل به حلیت گردد، قطعاً کسی نمی‌گوید بر جاودانگی احکام اسلام خدشه وارد شده است.

جای دست دادن و بیعت در قدیم است. امروزه به جای بیعت با دست، رأی موافق خود را در صندوق می‌اندازند.

فقیهی که دو عنصر زمان و مکان را در اجتهاد دخیل می‌داند می‌گوید: آنچه موضوعیت دارد «اعلان اطاعت» به پیشوا یا فقیه حاکم است. این موضوع، سابقاً در نظر عرف با دست دادن تحقق می‌یافت و امروز با رأی دادن؛ و به این صورت، جایگزینی یکی را از دیگری، حل می‌کند.

به بیان دیگر: از آنجا که اسلام پاسخگوی همه احتیاجات انسان است، شکل پاسخگویی به نیازهای انسان در زمانهای مختلف فرق می‌کند که این با دخالت زمان و مکان در اجتهاد قابل تحقق است. آنچه امروز به عنوان «مسائل مستحدثه» مطرح است، دستاورد عنصر زمان است. منفعت در عقود بانکی، خرید و فروش اعضای انسان، خرید و فروش خون، بیمه، قانون کار، مقررات راهنمایی و رانندگی، محیط زیست، معادن، حقوق بین الملل، سفر هوایی، دوقلوهای به هم چسبیده و شرکت در انتخابات از طریق رأی دادن، از جمله مسائلی است که در صدر اسلام هنگام صدور احکام، وجود نداشت؛ با مؤثر دانستن دو عنصر زمان و مکان در اجتهاد می‌توان پاسخ درست شرعی این مسائل را از نصوص دینی استنباط کرد.

ه) رفع عسر و حرج

عسر و حرج از عناوین نسبی و اضافی هستند که با توجه به شرایط زمان و مکان (اختلاف اشخاص

بقا در جهان مدرن باید دائماً به محاسبه مقدرات و محدودیتها و هزینه‌ها و فایده‌ها و تهدیدها و فرصتها پردازد، و همه این متغیّرات، عرفی شدن را به دین تحمیل می‌کند تا حکومت به عنوان دین باقی بماند. پاسخ: عرف تنها از عناصر مورد اتکای فقها در شناخت موضوعات احکام است؛ نه خود احکام. عرف به شفاف سازی موضوعات برای کشف احکام آنها در چارچوب ضوابط دین می‌پردازد و آنچه مورد اشکال است تابعیت دین از عرف است که چنین چیزی با صرف دخالت عرف در تشخیص موضوعات اتفاق نمی‌افتد.

توضیح اینک: ضرورت‌ها و بن‌بستها و مشکلاتی که برای حکومت رخ می‌دهد هرگاه در چارچوبه عناوین ثانویه قرار گیرد حکم شرعی آن روشن خواهد بود و این ارتباطی با عرفی شدن احکام ندارد، مثلاً اگر ما بینیم در شرایط کنونی انجام شورا و مشورت در امور مسلمین تنها از طریق انتخابات نمایندگان مردم کارساز است به سراغ آن می‌رویم؛ زیرا ضرورت آن را ایجاب می‌کند و ضرورتها از عناوین ثانویه است. چنانکه در حدیث معروف وارد شده: «لیس شیء مما حرم الله إلاّ وقد أحله لمن اضطرّ إليه؛ هر چیزی که حرام است خداوند آن را برای افراد مضطرّ حلال می‌کند».^۲ به طور مسلم، ممکن است چیزی ذاتاً مباح باشد، مانند انتخابات، ولی ضرورتها آن را به مرحله وجوب سوق دهد.

ب) مصلحت محوری و مصالح مرسله

مطابق آنچه گذشت، «مصلحت» پایه صدور احکام است، فقیه با تشخیص مصلحت حکمی را صادر می‌کند و این همان مصالح مرسله برادران اهل سنت است که هنگام فقدان دلیل شرعی معین، به آن تمسک می‌جویند.

به تعبیر دیگر: فقهای اهل سنت در مواردی که نص و حکم شرعی وجود ندارد، به مصالح مرسله متمسک می‌شوند در حالی که این مطلب مورد قبول فقهای امامیه نیست.

پاسخ: اصول فقه شیعه گرچه بر تابعیت احکام از مصالح و مفاسد واقعه در مقام ثبوت، پای می‌فشارد؛ لیکن در مقام اثبات آنچه را که به نظر انسان مصلحت می‌آید تا وقتی که مفید علم نباشد، پشتوانه استنباط حکم کلی الهی قلمداد نمی‌کند.^۱ به بیان دیگر: مقصود از مصلحتی که فقیه شیعی به آن تمسک می‌کند مصلحتی است که دخالت آن در حکم قطعی باشد در حالی که در مصالح مرسله اهل سنت مصالح ظنی نیز مورد قبول است.

ج) عرف محوری و عرفی شدن دین!

شبهه این است که با ورود دین به صحنه سیاست و دخالت تأثیر زمان و مکان در احکام، دین عرفی خواهد شد و قداست خود را از دست خواهد داد. به بیان دیگر: گره خوردن دستگاه فقاهت با دستگاه دولت باعث می‌شود نهاد سیاست آثار و مقتضیات خود را به نهاد دین تحمیل کند. زیرا دولت به ویژه در عصر مدرن، مهم‌ترین کانون عرفی‌ساز است، و برای

۱. اصول الفقه (مظفر)، ج ۳، باب ۴، دلیل عقلی.

۲. مستدرک الوسائل، ج ۱۲، ص ۲۵۸.

منابع و مآخذ

۱. قرآن کریم.
۲. نهج البلاغه، (با تحقیق دکتر صبحی صالح).
۳. الاتقان فی علوم القرآن، جلال الدین سیوطی، دار ابن کثیر، بیروت، ۱۴۱۶ هـ.ق.
۴. اسلام و مقتضیات زمان، علامه شهید مرتضی مطهری، انتشارات صدرا، چاپ هشتم، ۱۳۷۳ ش.
۵. اصول الفقه الاسلامی، دکتر وهبه زحیلی، دارالفکر، دمشق، ۱۴۰۶ق.
۶. الامام الشافعی فی مذهبیه القدیم و الجدید، دکتر احمد غراوی عبدالسلام.
۷. بحار الانوار، علامه محمدباقر مجلسی، مؤسسه الوفاء، بیروت، چاپ دوم، ۱۴۰۳ق.
۸. بحثی درباره مرجعیت و روحانیت، علامه سید محمد حسین طباطبایی، شرکت سهامی انتشار، تهران، ۱۳۴۱ ش.
۹. بدایة المعارف الالهیه فی شرح عقائد الامامیه، محسن خرازی، جامعه مدرّسین قم، چاپ هفتم، ۱۴۲۰ق.
۱۰. تاریخ الطبری، ابوجعفر محمد بن جریر طبری، تحقیق محمد ابوالفضل ابراهیم، دار التراث، بیروت، چاپ دوم، ۱۳۸۷ق.
۱۱. تحریر المجله، کاشف الغطاء، المكتبة المرتضویه، مکتبه النجاشی تهران و مکتبه فیروزآبادی قم، ۱۳۵۹ق.
۱۲. تجزیه و تحلیل زندگانی امام شافعی، عبدالله احمدیان، نشر احسان.

از سوی دیگر، مراجعه به عرف برای تشخیص موضوعات احکام غیر از عرف‌گرایی است که تلاشی ایدئولوژیک به منظور مقابله با باورهای دینی است.

نکته قابل توجه در محل بحث این است که قضایای شرعیّه - چنانکه در علم اصول ثابت شده - به نحو قضایای حقیقیه‌ای صادر می‌شود که دایره شمول آن فراتر از افراد موجود در زمان صدور حکم است و در واقع به قضایای شرطیه بر می‌گردد. گرچه ممکن است خصوص موضوع در این‌گونه قضایا در طول زمان تغییر یابد و یا مصادیق جدیدی برای آن به وجود آید و به تبع تغییر موضوع، حکم نیز تغییر پیدا کند؛ لیکن شرطیت و تلازمی که در این‌گونه قضایا وجود دارد (اگر چنین باشد چنان می‌شود) پیوسته ثابت است و اتفاقاً روح و جوهره این‌گونه قضایا به همان شرطیت و تلازم باز می‌گردد و روشن است که جابجایی یا تغییر موضوع و یا مصداق و حتی تغییر محمول قضیه به تبع موضوع، منافاتی با ثبات و دوام حکم «مشروط» که در این قضیه دیده می‌شود ندارد.

مثلاً حکم کلی «بیع الدم حرام؛ خرید و فروش خون حرام است» بازگشت به اصل کلی «انّ الله إذا حرّم شیئاً حرّم ثمنه؛ هرگاه خداوند چیزی را حرام کند پول حاصل از فروش آن نیز حرام است»^۱ می‌کند؛ حال اگر شرط عوض شد؛ یعنی یک شیء مانند خون که سابقاً منافع آن منحصراً حرام بود؛ در زمان ما، منافع حلالی برای نجات جان انسانها پیدا کرد، طبیعی است که جزای این شرط که حرمت خرید و فروش است نیز تغییر خواهد یافت.

۱. عوالی اللثالی، ج ۲، ص ۱۱۰، ح ۳۰۱؛ تفسیر قرطبی، ج ۲، ص ۲۲۰.

٢٧. كيهان انديشه، شماره ٢٩.
٢٨. مجمع الفائدة و البرهان، احمد بن محمد اردبيلي، جامعه مدرسين قم، ١٤١١ق.
٢٩. مجموعه آثار استاد شهيد علامه مرتضى مطهرى رحمته الله، انتشارات صدرا.
٣٠. مختصر النافع، محقق حلى، مؤسسه مطبوعات ديني، ١٣٧٦ش.
٣١. المدخل الفقهى العام، محمد مصطفى الزرقاء، مطبعة طربين، دمشق، ١٩٦٨.
٣٢. مرآة العقول، علامه محمد باقر مجلسي، دارالكتب الاسلاميه، تهران، چاپ اول، ١٣٦٦ش.
٣٣. مستدرک الوسائل، ميرزا حسين نوري طبرسي، مؤسسه آل البيت، قم، چاپ اول، ١٤٠٧ق.
٣٤. المعجم الاوسط، سليمان بن احمد طبراني، تحقيق ابراهيم الحسيني، دارالحرمين.
٣٥. مفتاح الكرامة، علامه سيد جواد عاملي، جامعه مدرسين قم، چاپ اول، ١٤٢٤ق.
٣٦. مصباح الفقاهة، آية الله خويي، وجداني، چاپ اول، ١٣٦٨ش.
٣٧. الموافقات، شاطبي، دارالكتب العلميه، بيروت.
٣٨. الموسوعة الفقيهيه، وزارة الاوقاف والشؤون الاسلاميه، كويت، چاپ اول، ١٤١٦ق.
٣٩. الميزان في تفسير القرآن، علامه سيد محمد حسين طباطبايي، مؤسسه اعلمي، بيروت، چاپ سوم، ١٣٩٤ق.
٤٠. نهاية الحكمة، علامه طباطبايي، جامعه مدرسين قم، چاپ يازدهم، ١٤١٥ق.
٤١. وسائل الشيعه، شيخ حرّ عاملي، مكتبة الاسلاميه، تهران، چاپ سوم، ١٣٩٥ق.
١٣. تفسير القرطبي، (الجامع لاحكام القرآن)، ابو عبدالله محمد بن احمد قرطبي، دار احياء التراث العربي، بيروت، ١٤٠٥ق.
١٤. التنقيح في شرح العروة الوثقى، آية الله خويي، المطبعة العلميه، قم، چاپ دوم، ١٤٠٧ق.
١٥. تهذيب الاحكام، شيخ طوسي، دارالكتب الاسلاميه، چاپ چهارم، ١٣٦٥ش.
١٦. جواهر الكلام، شيخ محمد حسن نجفي، دار احياء التراث العربي، بيروت، ١٩٨١م.
١٧. دروس في علم الاصول، شهيد محمد باقر صدر، مجمع شهيد صدر، اسماعيليان، قم، چاپ دوم، ١٤٠٨ق.
١٨. شرح نهج البلاغه ابن ابى الحديد، دار احياء التراث العربي، بيروت، چاپ دوم، ١٣٨٥ق.
١٩. طبقات الفقهاء، جعفر سبحاني، مكتبة توحيد، قم، چاپ اول، ١٤١٨ق.
٢٠. عوالي اللئالي، ابن ابى جمهور احسائي، تحقيق سيد مرعشي و مجتبي عراقى، چاپ سيد الشهداء، قم، چاپ اول، ١٤٠٣ق.
٢١. الفقه على المذاهب الاربعه، عبدالرحمن الجزيري، دارالفكر، بيروت.
٢٢. الفروق، علامه قرافي، دارالكتب العلميه، بيروت، چاپ اول، ١٤١٨ق.
٢٣. فوائد الاصول، ميرزا محمد حسين ناييني، جامعه مدرسين قم، ١٤١٤ق.
٢٤. القواعد و الفوائد، محمد بن مكي (شهيد اول)، تحقيق سيد عبدالهادي حكيم، كتابفروشى شيخ مفيد، قم، چاپ اول.
٢٥. الكافي، ابو جعفر محمد بن يعقوب كليني، دارالكتب الاسلاميه، تهران، چاپ سوم، ١٣٦٧ش.
٢٦. كتاب المكاسب، شيخ مرتضى انصاري، منشورات دار الذخائر، قم، چاپ اول، ١٤١١ق.

علوم پیش نیاز اجتهاد

- اجتهاد از نظر لغت
- اجتهاد از نظر اصطلاح
- اقسام اجتهاد
- مقصود از اجتهاد در عنوان بحث
- لزوم فراگیری بعضی از علوم پیش‌نیاز اجتهاد
- علوم پیش‌نیاز اجتهاد

علوم پیش نیاز اجتهاد

پیش‌گفتار

جُهد به معنای قدرت و توانایی است و در همین کتاب آمده که «جُهد» به معنای سختی و رنج و «جُهد» به معنای طاقت و توانایی است.^۳

راغب اصفهانی می‌گوید: «الجُهد والجُهد الطاقه والمَشَقَّة»، نیز: «الجُهد الطاقه» و «الجُهد الوسع» و سرانجام گفته است: «الاجتهاد أخذ النفس يبذل الطاقه و تحمّل المشقة؛ اجتهاد آن است که انسان در انجام کاری نهایت طاقت و توان خویش را به کار گیرد و رنج‌ها و سختی‌ها را تحمّل کند».^۴

حق آن است که تحمّل مشقّت و سختی از لوازم به کار گرفتن نهایت قدرت و توان است. اجتهاد در لغت به معنای استفاده کردن از تمام قدرت و توان است که لازم‌هاش در رنج و سختی قرار گرفتن می‌باشد.^۵

اجتهاد و استنباط نیز همانند دیگر علوم نیاز به پیش‌نیازهایی دارد، تا بتوان به طور صحیح و روش‌مند به استنباط فروع و فقهی پرداخت. پیش از بحث درباره‌ی این علوم، دانستن نکاتی چند ضروری است:

۱. اجتهاد از نظر لغت
۲. اجتهاد از نظر اصطلاح
۳. اقسام اجتهاد
۴. مقصود از اجتهاد در عنوان بحث
۵. لزوم فراگیری بعضی از علوم پیش‌نیاز

۱. اجتهاد از نظر لغت

اجتهاد در لغت از ریشه «جُهد» به فتح جیم، یا از «جُهد» به ضمّ جیم است؛ فِتْوَمی می‌گوید: «الجُهد بالضمّ فی الحجاز و بالفتح فی غیرهم الوسع و الطاقه»^۱ و نظر ابن فارس چنین است: «الجیم و الهاء و الدال، أصله المشقة... و الجُهد الطاقه»^۲ و ابن منظور می‌گوید: «الجُهد و الجُهد بمعنی الطاقه» یعنی جُهد و

۱. مصباح المنیر، واژه «جهد».

۲. مقاییس اللغه، واژه «جهد».

۳. لسان العرب، واژه «جهد».

۴. مفردات، واژه «جهد».

۵. أنوار الاصول، ج ۳، ص ۵۹۶.

اشکال دیگر مقید شدن تعریف به «تحصیل ظن به حکم شرعی» است؛ چون اگر بذل و سع و طاقت در تحصیل علم به حکم شرعی شود نیز، اجتهاد صدق می‌کند.^۷

ب) «الاجتهاد هو استفراغ الوسع فی تحصیل الحجة علی الحكم الشرعی؛ اجتهاد عبارت است از به کار گرفتن همه توان و قدرت و بذل و سع و طاقت در به دست آوردن حجت بر حکم شرعی».^۸

اشکال این تعریف آن است که در تحقق اجتهاد، نهایت تلاش و به کارگیری تمام توان و نیرو در مقام فحص لازم نیست، بلکه اگر به قدری فحص و تحقیق کند که از وجود دلیل مخالف یا مخصّص و یا مقید مایوس شود، کافی است تا به ظاهر دلیل اول اخذ کند؛ دیگر نیازی نیست که همه توان را در مقام فحص و تحقیق به کار گیرد.^۹ مگر اینکه منظور از تمام وسع، همان مقدار عرفی فحص باشد.

ج) تعریفی که در تنقیح آمده، و آن عبارت است از «تحصیل حجت بر حکم شرعی».^{۱۰}

آیه شریفه: «لَا يَجِدُونَ إِلَّا جُهْدَهُمْ»^۱ به همین معنا اشاره دارد، یعنی بیش از توان نمی‌یابند. و در نهج البلاغه نیز به این معنا آمده: «و لا یؤدّی حقّه المجتهدون؛ کسانی که با به کار گرفتن نهایت قدرت و توان خویش، نمی‌توانند حق پروردگار متعال را ادا کنند».^۲

این واژه، گاه در مواردی که انسان، اشیای ثقیل و سنگینی را حمل کند، یا آن را از زمین بردارد نیز استعمال می‌شود.^۳

در نتیجه، به کسی که ضروریات دین را به دست می‌آورد، نمی‌گویند اجتهاد کرده؛ ولی برای فقهی که مسائل پیچیده فقهی و احکام شرعی را از منابع آن استنباط کرده، این واژه را به کار می‌برند.

۴. اجتهاد از نظر اصطلاح

علمای اصول برای اجتهاد معانی و تعاریف مختلفی ذکر کرده‌اند که به بعضی از آنها اشاره می‌شود:

الف) هر گاه کسی در تحصیل و به دست آوردن ظن به حکمی شرعی تمام توان و همه قدرت خویش را به کار گیرد، در این صورت می‌گویند: او اجتهاد کرده و مجتهد است.^۴

این تعریف اگر چه در کلمات بعضی از علمای امامیه دیده می‌شود^۵، ولی ریشه اصلی آن در کلمات غیر امامیه (عامه) است؛^۶ زیرا عامه ظن به احکام را به طور مطلق حجت شرعی می‌دانند و آنچه نزد امامیه معتبر است ظنون خاصی است که دلیل خاص بر حجیت آن اقامه شده باشد.

۱. توبه، آیه ۷۹.

۲. نهج البلاغه، خطبه ۱.

۳. المستصفی، ج ۲، ص ۳۵۰؛ الإحکام فی اصول الأحکام، ج ۴، ص ۳۹۶؛

الاصول العامة للفقّه المقارن، ص ۵۶۱؛ إرشاد الفحول، ص ۴۱۷؛ المحصول (فخر رازی)، ج ۲، ص ۴۲۵.

۴. کفایة الاصول، ج ۲، ص ۴۲۲؛ إرشاد الفحول، ص ۲۵۰؛ الإحکام فی

اصول الأحکام، ج ۴، ص ۳۹۶.

۵. مبادئ الوصول الى علم الاصول، ص ۲۴۰.

۶. شرح مختصر حاجبی، ص ۴۶۰.

۷. انوار الاصول، ج ۳، ص ۵۹۷.

۸. همان مدرک، ص ۵۹۸.

۹. همان مدرک.

۱۰. التنقیح فی شرح العروة الوثقی، ج ۱، ص ۲۲.

اجتهاد داشته باشد و بتواند حکم آن را استنباط و استخراج کند. نام چنین قدرت و ملکه‌ای، اجتهاد مطلق و نام دارنده آن مجتهد مطلق است.

ب) اجتهاد متجزی آن است که در انسان قدرت و ملکه‌ای پدید آید که با آن بتواند در بخشی از احکام شرعی، استنباط و اجتهاد کند، (مثلاً در باب طهارت یا در همه عبادات) ولی در سایر بخشهای فقه قدرت اجتهاد نداشته باشد و آن ملکه در او نباشد؛ صاحب چنین اجتهادی را مجتهد متجزی گویند.^۲

دوم . اجتهاد عام و خاص

الف) اجتهاد خاص، یعنی رأی و نظر شخصی فقیه در موارد فقدان نص. اگر فقیه در طریق استنباط و کشف حکم شرعی، دلیل و نصی از قرآن و سنت پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله پیدا کرد، به همان عمل می‌کند، و گرنه به سراغ رأی و نظر شخصی خود می‌رود و بررسی می‌کند که کدام طرف از نظر مصالح ترجیح دارد، همان طرف را می‌گیرد و به عنوان حکم، فتوا می‌دهد. این نوع اجتهاد در میان علمای امامیه قابل قبول نیست و طرفداران آن فقط در میان فقهای اهل سنت می‌باشند.^۳

ب) اجتهاد عام که همان معنای معروفی است که

این تعریف اگر چه از تعاریف دیگر بهتر و کامل تر است، ولی اشکالش این است که شامل عمل مقلد نیز می‌شود، زیرا او نیز حجّت بر حکم شرعی را از طریق قول مجتهد تحصیل می‌کند؛ ولی از طریق دلیل اجمالی.

د) تعریفی که نزد مشهور علمای اصول مورد قبول و خالی از اشکالات سابق است، چنین است: «الإجتهاد هو استخراج الحكم الشرعي الفرعي او الحجّة عليه عن أدلتها التفصيلية؛ اجتهاد عبارت است از استخراج و استنباط حکم شرعی فرعی، یا حجّتی شرعی بر حکم شرعی فرعی از طریق دلیلهای تفصیلی».^۱

۳. اقسام اجتهاد

اجتهاد تقسیماتی دارد و هدف ما در این مقام، بیان همه اقسام آن نیست، تنها جهت روشن شدن مفهوم اجتهاد در عنوان بحث، به بعضی از آنها اشاره می‌شود.

اول. اجتهاد مطلق و متجزی

الف) اجتهاد مطلق آن است که در انسان قدرت و ملکه‌ای پدید آید که از ره آورد آن، توان استنباط و استخراج احکام فعلی (وظایف فعلی خود و مقلدانش) را از امارات معتبره یا اصول عملیه معتبره پیدا کند و بتواند همه احکام نظری فقه را از منابع آنها به دست آورد.

به بیان دیگر، از آغاز کتاب طهارت تا پایان کتاب دیات هر مسأله‌ای که پیش می‌آید، قدرت

۱. انوار الاصول، ج ۳، ص ۵۹۹.

۲. شرح کفایة الاصول، ج ۵، ص ۳۶۱ و ۳۶۲؛ ارشاد الفسحول، ص ۴۲۴؛ المستصحبی، ج ۲، ص ۳۰۵؛ الإحکام فی اصول الأحکام، ج ۴، ص ۳۹۷ و ۳۹۸؛ قوانین الاصول، ج ۲، ص ۳۴۲؛ مبادئ الوصول إلی علم الاصول، ص ۲۲۳؛ مصباح الاصول، ج ۳، ص ۴۴۱.

۳. درباره این نوع اجتهاد، در بحث «منابع استنباط از دیدگاه فقهای اسلام»، (منابع مورد اختلاف در استنباط) مطالبی آمده است.

طور فطری آگاهی داشته باشد و آن را بداند، چنان که جمعی از دانشمندان درباره علم منطق چنین ادعایی دارند. در کتاب تنقیح با اذعان به این نکته آمده است: از علم منطق بیش از هر چیز حجیت شکل اول و شرایط آن را می‌خواهیم که همان کلیت کبری و موجب بودن صغری است و این برای همه مردم روشن است، مثلاً می‌گویند: این آتش است و هر آتشی سوزاننده است، پس این هم سوزاننده است.^۳ ولی حق آن است که اگر انسان به طور طبیعی و فطری از بعضی قواعد مهم منطقی آگاهی داشته باشد، به معنای بی‌نیازی وی از علم منطق در اجتهاد نیست، بلکه معنایش این است که تحصیل این علم لازم نیست.

* * *

علوم پیش نیاز اجتهاد

علوم مقدماتی اجتهاد، در نظر مشهور از دانشمندان اسلامی، چهارده علم است که همه آنها را می‌توان در زیر مجموعه سه عنوان: علوم ادبیات عرب، علوم عقلی و علوم نقلی گنجانید.

الف) ادبیات عرب

این علوم مجموعاً چهار قسم است:

۱. دروس فی علم الاصول، حلقة اولی، ص ۵۴-۵۸.
 ۲. انوار الاصول، ج ۳، ص ۶۲۱؛ قوانین الاصول، ج ۲، ص ۳۹۲؛ ارشاد الفحول، ص ۴۱۸؛ البحر المحیط، ج ۶، ص ۱۹۹؛ المحصول (فخر رازی)، ج ۲، ص ۴۳۳؛ مبادئ الوصول الی علم الاصول، ص ۲۴۱.
 ۳. التنقیح فی شرح العروة الوثقی، ج ۱، ص ۲۵.

در فوق گفته شد، یعنی قدرت استنباط در جمیع احکام فقهی و استخراج آن از روی ادله تفصیلی.^۱

۴. مقصود از اجتهاد در عنوان بحث

مقصود از اجتهاد مورد بحث جهت تبیین علوم پیش نیاز آن، اجتهاد مطلق به مفهوم عام آن است، نه اجتهاد متجزی و نه اجتهاد خاص؛ یعنی استفاده از رأی و قیاس و استحسان و مانند آن در موارد فقدان نص.

۵. لزوم فراگیری بعضی از علوم پیش نیاز

اجتهاد

فراگیری هر یک از رشته‌های علمی مانند طب، ریاضی، شیمی و... در حد تخصص، نیاز به یک سلسله علوم مقدماتی دارد که بدون آنها رسیدن به مرحله تخصص و صاحب نظر شدن در آن رشته غیر ممکن است؛ مثلاً انسان در صورتی می‌تواند در مراحل عالی دانشگاهی رشته طب، ریاضی و مانند آن شرکت کند که قبلاً آگاهی مقدماتی از این رشته‌ها داشته باشد.

اجتهاد مطلق به مفهوم عام آن نیز از این قانون مستثنا نیست؛ یعنی اجتهاد نیز مرحله‌ای کارشناسی و تخصصی است که مجتهد با رسیدن به آن مرحله می‌تواند احکام شرعی فرعی را از ادله تفصیلی استخراج و استنباط کند. لذا شخصی که تصمیم گرفته به این مرحله تخصصی راه یابد، لازم است مجموعه‌ای از علوم پیش نیاز اجتهاد را فراگیرد.^۲ البته ممکن است انسان بعضی از این علوم را به

۱. علم به لغت عرب

علم به لغت عرب که موادّ الفاظ را تفسیر و معانی مفردات آنها را تبیین می‌کند، یکی از علوم مقدّماتی اجتهاد و استنباط است و دانستن آن برای استنباط و استخراج احکام شرعی فرعی از منابع آن ضروری است.^۱ زیرا مهم‌ترین منابع استنباط احکام شرعی یعنی کتاب و سنّت، به زبان عربی است. پس فقیه ناچار باید به معانی لغات، آگاهی داشته باشد تا بتواند مراد و مقصود متکلم را از عبارت کتاب و سنّت بفهمد و تفاوتی نیست که آگاهی و دانش وی به معانی لغت عرب از راه اجتهاد در لغت باشد یا از طریق مراجعه به اقوال دانشمندان و متخصصان در فن.^۲

مثلاً قرآن می‌فرماید: «فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا»^۳؛ یعنی بر «صعید» تیمم کنید. تا معنای کلمه «صعید» برای فقیه مشخص نگردد که مثلاً مقصود از آن، مطلق وجه الارض است یا خصوص تراب و خاک، نمی‌تواند صریحاً فتوا بر جواز تیمم بر مطلق وجه الارض یا خصوص خاک را بدهد. یعنی در مرحله نخست باید مفهوم کلمه «صعید» یا از روی اجتهاد و یا با مراجعه به نظرات علمای لغت، دانسته شود تا بتوانند بر جواز تیمم بر یکی از آن دو فتوا بدهد.

همچنین در مورد «غنیمت» که در قرآن مجید^۴ موضوع خمس واقع شده بحث می‌شود که آیا تنها به معنای غنای جنگی است یا هر گونه درآمد و منفعتی را شامل می‌گردد؟ و یا عنوان «جمره» در مناسک حج به معنای «محل اجتماع سنگریزه» هاست یا «ستونهای مخصوص»؟

۲. علم صرف

علم صرف، علمی است که انسان با دانستن آن قدرت پیدا می‌کند چگونه یک کلمه را به شکل‌های مختلف تغییر دهد تا از آن معانی مختلف حاصل گردد. مثلاً کلمه «علم» را طبق قواعد صرفی می‌توان به صورتهای گوناگون از قبیل «عِلْم» و «يَعْلَم» و «اعْلَم» و... تغییر داد تا از آن معانی مختلفی از قبیل: «دانست»، «می‌داند» و «بدان» و... به دست آورد. بنابراین، فایده علم صرف، شناساندن کلمات از نظر هیأت و صیغه است؛ یعنی با برخورداری از چنین علمی می‌توان تشخیص داد که این صیغه مثلاً نفی است یا جحد یا اسم فاعل، یا اسم زمان و مکان و اسم آلت و مانند آن، تا به مراد متکلم دسترسی پیدا کنیم.

پس معلوم شد که علم صرف برای فهم الفاظ قرآن و سنّت و به دست آوردن ظهور و مراد متکلم لازم است.

البته آن مقدار از این علم در اجتهاد مطلق به مفهوم عام آن، لازم است که شخص بتواند این تغییرات مختلف را که در یک کلمه حاصل می‌شود براساس قواعد تشخیص دهد و درک کند. جمع کثیری از دانشمندان اسلامی به توقّف داشتن اجتهاد بر دانستن علم صرف تصریح کرده‌اند.^۵

۱. به مصادری که در صفحات قبل ذکر شد، مراجعه شود.

۲. بنابراینکه نظر لغوی در تفسیر و تبیین معانی الفاظ برای دیگران حجت باشد، همان‌گونه که بحث آن در علم اصول آمده است.

۳. مائده، آیه ۶.

۴. «وَأَعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ...» انفال، آیه ۴۱.

۵. نه‌ایه الفکار، ج ۴، ص ۲۲۷؛ دراسات فی علم الاصول، ج ۴، ص ۴۲۶؛

۳. علم نحو

علم نحو علمی است که به واسطه آن احوال اواخر کلمات سه گانه (اسم، فعل و حرف) از حیث معرب بودن یا مبنی بودن و چگونگی اعراب و ترکیب بعضی با بعض دیگر، شناخته می شود و از آنجا که یک کلمه حتی در یک حالت، استعداد پذیرش معانی مختلف را دارد، مثلاً اگر منصوب باشد احتمال دارد که مفعول یا تمییز یا حال باشد، و اگر مرفوع باشد، شاید فاعل یا نائب فاعل باشد و هر یک از این احتمالات در کیفیت معنا تأثیر می گذارد و در نتیجه در استنباط و اجتهاد مؤثر است، لذا فرا گرفتن علم نحو، جهت تحصیل اجتهاد ضروری است.

در مسأله مسح وضو که آیا مسح واجب است یا شستن پا، در ارتباط با آیه «فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ»^۱ بین امامیه و اکثر اهل سنت اختلاف نظر است که آیا «أَرْجُلَكُمْ» عطف بر «بِرُءُوسِكُمْ» است، یا به «أَيْدِيَكُمْ»؟ طبعاً شناخت حق در مسأله، مبتنی بر شناخت دقیق قواعد نحوی است.

توقف استنباط از منابع کتاب و سنت که به زبان عربی نازل و صادر شده، بر آشنایی با قواعد نحوی در حدی از وضوح است، که همه کسانی که از علوم پیش نیاز اجتهاد بحث کرده اند، به این مسأله نیز پرداخته اند.^۲

۴. علم بلاغت (معانی و بیان و بدیع)

علم بلاغت از علوم می است که گفته می شود

دانستن آن در استنباط احکام فقهی لازم است،^۳ علامه وحید بهبهانی در الفوائد الحائریة گفته است که: سید مرتضی، شهید ثانی و شیخ احمد بن متوَّج بحرانی، علم معانی و بیان را از شرایط اجتهاد شمرده اند، بلکه شیخ احمد و شهید ثانی علم بدیع را نیز از شرایط اجتهاد می دانند.^۴

این گروه استدلال می کنند که یکی از مرجحات در باب تعارض بین دو خبر، بلاغت و فصاحت است؛ یعنی اگر دو خبر متعارض از همه جهات با هم متساوی بودند، آن خبری که بلیغ تر و فصیح تر باشد مقدم است، و بدیهی است که دانش این مطلب متوقف است بر آگاهی از علم معانی و بیان و بدیع.

در مقابل این گروه، بعضی بر این عقیده اند که فصاحت و بلاغت از مرجحات باب تعارض نیست؛ زیرا کلمات معصومان علیهم السلام از نظر فصاحت و بلاغت مختلف است، گاهی در مقام وعظ و خطابه بودند و گاهی در مقام بیان احکام فرعیّه و مسائل عملیّه به زبان توده مردم.

در فرض اوّل، قواعد بلاغت و فصاحت را در کلماتشان به کار می بردند و از آن استفاده می کردند؛

→ قوانین الاصول، ج ۲، ص ۳۹۲؛ مبادئ الوصول الى علم الاصول، ص ۲۴۳. المحصول، ج ۲، ص ۴۳۵؛ ارشاد الفحول، ص ۴۲۰؛ البحر المحیط، ج ۶، ص ۲۰۲؛ الاجتهاد فی الشریعة الاسلامیة، ص ۲۵. ۱. مانده، آیه ۶.

۲. انوار الاصول، ج ۳، ص ۶۲۱؛ المحصول فی علم اصول الفقه (فخر رازی)، ج ۲، ص ۴۳۳؛ المستصفی من علم الاصول، ج ۲، ص ۳۵۱؛ مبادئ الوصول الى علم الاصول، ص ۲۴۳.

۳. الفوائد الحائریة، ص ۳۴۱؛ الاصول العامة للفقه المقارن، ص ۵۷۴؛ الاجتهاد فی الشریعة الاسلامیة، ص ۲۵.

۴. الفوائد الحائریة، ص ۳۴۱ و ۳۴۲.

نظیر خطبه‌های نهج‌البلاغه و دعا‌های صحیفه سجّادیه و مانند اینها.

اما در فرض دوم که در مقام بیان احکام فرعیّه عملیّه بودند، سخنان خویش را به شکل عادی و بدون التزام به رعایت قواعد بلاغت و فصاحت ایراد می‌کردند. این مطلب، مانند نسبت میان آیات قرآنی و حدیث قدسی است که در آیات قرآنی قواعد بلاغت و فصاحت در بالاترین حدّ اعمال شده و حتی در مقام تحدّی هم قرار گرفته است، ولی احادیث قدسی این چنین نیست، با اینکه هر دو کلام خداوند تبارک و تعالی است.

لازم است دانسته شود که بعضی از مباحث معانی و بیان، مانند تقدیم چیزی که حَقُّش از نظر قاعده تأخیر است (مانند مفعول) که مفید حصر است و ابواب مجاز و حقیقت و کنایه و استعاره، در فهم آیات و روایات و فهم احکام از ادلّه لفظیّه تأثیرگذار است، ولی این گونه مباحث نوعاً در علم اصول بررسی می‌شود. بنابراین، برای مجتهد نیازی نیست که علم بلاغت را جداگانه فرا بگیرد.^۱

حق آن است که این علوم - همان گونه که اشاره شد - دارای مباحث مختلفی است، که بعضی از آن در اصل اجتهاد تأثیر دارد، مانند مباحث قصر و مباحث انشاء و خبر از علم معانی، و مباحث مربوط به حقیقت و مجاز، اقسام دلالات و کنایه و اقسام تشبیه در علم بیان.

هر چند ممکن است آن مقدار از علوم بلاغت که در اجتهاد کاربرد دارد در علم اصول مورد بحث و نقد قرار گیرد، اما این مسأله با اصل توقّف اجتهاد بر

این علوم منافات ندارد.

بر این اساس، بعضی از دانشمندان در جمع‌بندی گفته‌اند:

«فراگیری قواعد لغت عربی از قبیل صرف و نحو و بلاغت واجب است و گر نه نمی‌توان کتاب خدا و سنت رسول الله ﷺ را خوب درک کرد».^۲

و بعضی دیگر گفته‌اند: «زمانی مجتهد قادر بر معرفت معانی و خواص تراکیب قرآن و لطایف و مزایای قرآنی می‌شود که عالم به علم نحو و صرف و معانی و بیان باشد، به گونه‌ای که این علوم برای او ملکه شده باشد. در این صورت است که می‌تواند احکام را به شکل صحیح استخراج کند».^۳ نظیر این مطلب در کتاب الاصول العامة للفقّه المقارن نیز آمده است.^۴

ب) علوم عقلی

مقصود از علوم عقلی در اینجا، علم منطق، فلسفه و کلام است که در لزوم فراگیری هر یک به عنوان مقدّمه اجتهاد جداگانه بحث می‌شود:

۱. علم منطق

علم منطق، عبارت است از مجموعه‌ای از قوانین که مراعات آن ذهن انسان را از خطای در اندیشه و تفکر و استدلال باز می‌دارد.^۵

۱. أنوار الاصول، ج ۳، ص ۶۲۷ و ۶۲۸.

۲. الوجیز فی اصول التشریح الاسلامی، ص ۴۹۹ و ۵۰۰.

۳. ارشاد الفحول الی تحقیق علم الاصول، ص ۴۲۰.

۴. الاصول العامة للفقّه المقارن، ص ۵۷۴.

۵. المنطق، ج ۱، ص ۱۱.

بتواند استدلال کند، هر چند به گونه‌ای نیست که اگر کسی اینها را نداند، نتواند به مقام رفیع اجتهاد دست یازد.^۲

حق آن است که در هر حال بیان مذکور، اصل توقف اجتهاد را بر دانستن علم منطقی نفی نمی‌کند. نهایت این است که فراگرفتن علم منطقی از نظر بعضی لازم نیست، چون به طور طبیعی و فطری در نهاد انسان وجود دارد. اگر چه خود این هم قابل تأمل است، چون گاهی ذهن و افکار بشر بر اثر ارتباط با عوامل خارجی، دچار اعوجاج در سلیقه و انحراف در طرز تفکر و مبتلا به اشتباه و غلط می‌گردد و برای نجات از آن و تشخیص مغالطات از براهین، نیاز به علم منطقی دارد تا در نتیجه این آگاهی و دانش، مغالطات را در مقام استنباط و اجتهاد به جای استدلال و برهان به کار نگیرد.

* * *

از مجموع آنچه گذشت نتیجه می‌گیریم که:
اولاً، آگاهی بر علم منطقی از علوم پیش‌نیاز مجتهد در استنباط احکام شرعی است.

ثانیاً، قسمت مهمی از علم منطقی برای هر کس به صورت فطری معلوم است.

ثالثاً، بخشهایی از علم منطقی می‌تواند به مجتهد، در سهولت استنباط کمک کند، هر چند ضروری

چون استنباط و استخراج احکام شرعی از منابع و مآخذ آن نیاز به استدلال و اقامه برهان دارد، استدلال صحیح و آوردن برهان قاطع، به گونه‌ای که منزله از مغلطه و اسباب اشتباه باشد، جز از طریق آگاهی و دانستن قواعد منطقی و به کارگرفتن آن ممکن نمی‌گردد. قواعدی مانند: «انواع قیاس» و «اشکال اربعه» (شکلهای چهارگانه) آن، «موضوع»، «محمول»، «عکس»، «نقیض» و... .

بنابراین، لزوم تحصیل این علم به عنوان مقدمه جهت تحصیل اجتهاد، امری ضروری است و جمعی از دانشمندان اسلامی به این حقیقت اذعان دارند.^۱ ولی عده‌ای از علما در لزوم فراگیری آن به عنوان مقدمه اجتهاد تردید کرده‌اند و معتقدند آن مقدار از علم منطقی که در اجتهاد و استدلال لازم است، به طور فطری در انسان وجود دارد، چون مهم‌ترین مسائل منطقی که در مقام استدلال و برهان نیاز است، همان شکلهای چهارگانه معروف قیاس است و اکثر استدلالها هم به شکل اول از شکلهای چهارگانه بازمی‌گردد و شکل اول هم از نظر رسیدن به نتیجه و اثبات مطلوب، بدیهی است؛ لذا نیازی به فراگیری علم منطقی به عنوان یکی از پیش‌نیازهای اجتهاد در فقه و استنباط احکام شرعی فرعی، نیست.

ولی با اینکه بعضی از مسائل منطقی از قبیل «عکس مستوی» و «عکس نقیض» و امثال آن کمتر در استدلالها مورد نیاز است، اما نمی‌توان انکار کرد که احاطه به قسمتهای دیگر، مانند «نسب اربعه» و «کلیات خمس» و «شرایطی که در تناقض معتبر» است و امثال آن، موجب می‌شود که فقیه بهتر و آسان‌تر

۱. مبادی الوصول الی علم الاصول، ص ۲۴۳؛ المحصول فی علم اصول الفقه (فسخ رازی)، ج ۲، ص ۴۳۵؛ المستتصافی من علم الاصول، ج ۲، ص ۳۵۱؛ البحر المحیط فی اصول الفقه، ج ۶، ص ۲۰۱؛ الروضة البهیة فی شرح اللمعة الدمشقیة، ج ۳، ص ۶۳؛ حاشیه کفایة الاصول (محقق مشکینی)، ج ۲، ص ۴۳۰.
۲. أنوار الاصول، ج ۳، ص ۶۲۶.

نیست.

رابعاً، گاه در بخش فطری منطق ممکن است انسان انحرافات پیداکند که دانش منطق از آن پیشگیری می‌کند.

۲. علم فلسفه

فلسفه مجموعهٔ مسائلی است که از احکام کلی وجود - بدون آنکه خصوصیت طبیعی یا ریاضی بودن در آن لحاظ شود - گفتگو می‌کند.^۱

یکی از خصوصیات علم اصول در عصر حاضر این است که در آن فراوان از قواعد فلسفی، جهت تبیین یا تثبیت قاعدهٔ اصولی استفاده می‌شود، به گونه‌ای که در بعضی از مباحث اصولی، آثار استمداد از قواعد فلسفی به وضوح به چشم می‌خورد.

در اینکه آیا می‌توان علم فلسفه را از علوم پیش‌نیاز اجتهاد تلقی کرد نظرات گوناگونی وجود دارد؛ عده‌ای بر این باورند که برای اجتهاد، باید ذهن فقیه از مباحث فلسفی مبرا باشد، چنان که مرحوم ملا احمد نراقی می‌گوید: «قیل یشرط ان لا یکون مستأنساً بطریق الحکمة و الریاضی و نحوهما».^۲

جمعی دیگر معتقدند که نیازی به دانستن علم فلسفه برای اجتهاد نیست، ولی دانستن آن برای اجتهاد مخل و مضر هم نیست. بلکه چه بسا تأثیری در فهم آن نیز داشته باشد.^۳

بعضی دیگر اجتهاد عقلی را متوقف بر آگاهی و دانستن قواعد فلسفی و منطقی می‌دانند.^۴ در این میان عده‌ای راه میانه را طی کرده‌اند و راه بهره‌گیری مناسب را از قواعد فلسفی مطرح

نموده‌اند. همچون علامه طباطبایی^۵ که تبیین و نقد خلط میان قضایای «حقیقی» و «اعتباری» از ابتکارات ایشان است که این دورا از هم جدا ساخته است^۵ و امام خمینی^۶ هم طرفدار همین اندیشه بود.^۶

بی‌شک آمیختن مسائل فلسفی که از «حقایق» بحث می‌کند با قواعد اصولی که سر و کار با «امور اعتباری» دارد، در بسیاری از موارد، مشکلات مهمی به بار می‌آورد. به عنوان مثال:

۱. یکی از قواعد فلسفی که در اصول مورد استفاده قرار گرفته، قاعدهٔ تضاد میان احکام شرعی است.

توضیح اینکه: بعضی از علمای اصول بر این عقیده‌اند که احکام شرعی، اموری وجودی و متضاد با یکدیگرند، بر همین اساس گفته‌اند: اجتماع امر و نهی در یک مورد جایز نیست؛ وجوب و تحریم که دو حکم مستفاد از امر و نهی است، متضاداند و چنانچه در فلسفه و منطق ثابت شده، اجتماع ضدین در موضوع واحد هم ممتنع است، پس اجتماع امر و نهی در یک موضوع ممتنع است.

ولی حق این است که احکام شرعی اموری اعتباری هستند و چنین نسبتی تنها در میان امور حقیقی و تکوینی جاری است، زیرا قواعد فلسفی در

۱. دروس فلسفه، ص ۲.

۲. مناهج الأحکام و الاصول، ص ۲۶۹ (اقتباس از مجموعه مقالات کنگره فاضلین نراقی، ج ۱، ص ۹۵ و ۹۶).

۳. أنوار الاصول، ج ۳، ص ۶۲۷.

۴. الاصول العامة للفقہ المقارن، ص ۵۷۱.

۵. ر. ک: حاشیة الکفاية (علامه طباطبایی)، ج ۱، ص ۱۰۷.

۶. ر. ک: الرسائل (امام خمینی)، ج ۱، ص ۱۱۵ - ۱۱۷.

یک علم باید قدر جامعی وجود داشته باشد که آن قدر جامع موضوع آن علم به حساب آید و اگر چنین قدر جامعی نباشد، لازم می‌آید که «واحد» صادر از «کثیر» شود.^۴

در حالی که این قاعده - همان طور که اشاره شد - مربوط به امور تکوینی و حقیقی است و ارتباطی به امور اعتباری ندارد. و می‌دانیم که جمع یک سلسله از مسائل تحت عنوان «علم واحد» امری قراردادی است.

نتیجه اینکه قواعد فلسفی مذکور و قواعد دیگری از فلسفه با علم اصول امروز آمیخته شده و شاید به همین دلیل فقیه و مجتهد برای آنکه از اختلاط مباحث فلسفی با مباحث اصولی اجتناب کند و احکام امور تکوینی را در مورد امور اعتباری جاری نکند، باید مقداری از علم فلسفه و قواعد آن آگاهی داشته باشد، تا بتواند از لغزشهای احتمالی و اختلاط مباحث مصون بماند.^۵

به بیان دیگر، فراگیری علم فلسفه به عنوان پیش نیاز استنباط و اجتهاد لازم نیست، ولی برای تفکیک مباحث و جلوگیری از اختلاط مباحث امور تکوینی و امور اعتباری که اصولیون اخیر گرفتار آن شده‌اند، ضروری به نظر می‌رسد.

۳. علم کلام

علم کلام، علمی است که از معارف و اصول

مورد امور تکوینی قابل اجراست نه در قضایا و امور اعتباری.^۱

۲. از مواردی که در اصول از قواعد فلسفی استمداد شده این است که بعضی از علما و دانشمندان رابطه بین «موضوع» و «حکم» را از قبیل رابطه بین «عرض» و «معروض» شمرده‌اند. یعنی گفته‌اند: حکم به منزله عرض و موضوع به منزله معروض است، در نتیجه احکام عرض و معروض را بین آنها جاری دانسته‌اند.^۲

چنانکه عده‌ای دیگر رابطه بین آن دو را از قبیل رابطه بین علت و معلول به حساب آورده‌اند. یعنی موضوع را به منزله علت و حکم را به منزله معلول شمرده‌اند و احکام علت و معلول را که مختص امور حقیقی و تکوینی است درباره حکم و موضوع جاری کرده‌اند. این مورد نیز، همان اشکال سابق را دارد.^۳

۳. قاعده «الواحد لا یصدر منه الا الواحد» قاعده‌ای فلسفی و مربوط به واحدی است که بسیط حقیقی باشد و ربطی به مسائل و امور اعتباری ندارد. ولی با این حال بعضی از علمای اصول با این قاعده در اثبات بعضی از قواعد و مسائل اصولی که امری است اعتباری استدلال کرده‌اند.

مثلاً، آیا هر علمی لازم است دارای موضوع واحدی باشد یا نه؟ عده‌ای گفته‌اند: جواب مثبت است و استدلال کرده‌اند به اینکه هر علمی دارای یک «غرض» بیشتر نیست و غرض واحد هم باید از موضوع واحد صادر شود. به دلیل قاعده «الواحد...».

طبق این قاعده بین تمام موضوعات و مسائل

۱. أنوار الاصول، ج ۳، ص ۶۲۷.

۲. همان مدرک.

۳. همان مدرک.

۴. المحصول فی علم الاصول (آیه الله سبحانی)، ج ۱، ص ۲۵.

۵. أنوار الاصول، ج ۳، ص ۶۲۷.

ب) بعضی دیگر برای لزوم فراگیری علم کلام برای اجتهاد این گونه استدلال کرده‌اند که وظیفهٔ مجتهد بحث و تحقیق از کیفیت تکلیف است و این، متفرّع بر شناخت و معرفت اصل تکلیف و تکلیف‌کننده (شارع) است. بنابراین، معرفت چیزی که اثبات شارع متوقف بر آن است، ضروری به نظر می‌رسد.

یعنی، اثبات حدوث عالم و نیاز حادث به محدث و صانع، سپس اثبات اینکه صانع عالم منزّه از اوصاف سلبیّه و متّصف به اوصاف کمالیّه و جمالیّه است و اثبات اینکه خداوند متعال مبعوث‌کنندهٔ انبیاست و به واسطهٔ معجزات بر صدق و راستگویی آنها صحه نهاده است. همهٔ این مطالب - هر چند به طور اجمال - با دلیل باید ثابت شود و جایگاه این مباحث در علم کلام است.^۳ این دلیل نیز در واقع به استدلال سابق برمی‌گردد.

اضافه بر این، جمعی دیگر از علمای اسلام نیز فراگیری علم کلام را برای تحصیل اجتهاد معتبر و لازم دانسته‌اند.^۴

دیدگاه دوم. طبق این بینش، علم کلام یکی از مقدمات و پیش‌نیازهای اجتهاد به شمار نمی‌آید. همان گونه که عده‌ای از علمای مذاهب اسلامی به این نکته اشاره کرده‌اند.

غزالی در المستصفی گفته است: «فأما الکلام وتفاریع الفقه فلا حاجة إلیهما؛ اما علم کلام و فروع

اعتقادات بحث می‌کند. یعنی اموری که هدف از آنها شناخت و ایمان و اعتقاد است که به قلب و فکر مربوط می‌شود، مانند مسائل مربوط به مبداء، معاد، نبوت، وحی، ملائکه، امامت و...

در پاسخ به اینکه آیا علم کلام از جمله علمی است که اجتهاد بر آن توقّف دارد، دو دیدگاه وجود دارد:

دیدگاه اول. علم کلام به عنوان پیش‌نیاز در استنباط و اجتهاد فقه مؤثر است، لذا دانستن و فراگرفتن آن لازم است، بر این مطلب دلیل‌های مختلفی اقامه شده که به بعضی از آنها اشاره می‌شود: الف) اثبات حجیت کلام و فعل و تقریر معصوم علیه السلام متوقّف بر اثبات نبوت و امامت و عصمت آنان در رتبهٔ قبل است، یعنی ابتدا باید معصوم بودن نبی صلی الله علیه و آله و ائمه علیهم السلام را اثبات کنیم تا بتوانیم فعل و قول و تقریر آنها را حجّت بدانیم. همان طور که اثبات حجیت ظواهر قرآن، مبتنی است بر حقایقیت اصل کتاب و اثبات اینکه قرآن کلام خداست، نه مخلوق بشر، و معلوم است که محل بحث دربارهٔ این گونه امور علم کلام است، لذا فراگرفتن آن ضروری به نظر می‌رسد.^۱ به بیان مرحوم علامه ملا احمد نراقی:

«و دلیل اشتراط الکلام، توقّف الاجتهاد علی اثبات الصانع و النبى صلی الله علیه و آله و الامام علیه السلام و وجوب اطاعتهم و تعیین الامام و صدق النبى صلی الله علیه و آله و علی نفی القبیح عنه؛ دلیل شرط بودن فراگیری علم کلام در اجتهاد، توقّف داشتن اجتهاد بر اثبات صانع، پیامبر، امام، ضرورت پیروی از آنان، تعیین امام، راستگویی پیامبر در ادعای خود و نفی قبیح از خداوند سبحان است».^۲

۱. انوارالاصول، ج ۳، ص ۶۲۲.

۲. اقتباس از مجموعه مقالات کنگرهٔ فاضلین نراقی، ص ۷۸.

۳. قوانین الاصول، ج ۲، ص ۳۹۲.

۴. ر. ک: الاحکام فی اصول الأحکام، ج ۲، ص ۳۹۷؛ الفوائد الحماثریة،

ص ۳۳۶؛ مبادئ الوصول إلی علم الاصول، ص ۲۴۱.

توضیح اینکه: اگر از متکلمی حکیم، مانند خداوند تبارک و تعالی، خطابی صادر شود و آن خطاب دارای ظاهری باشد، آیا می‌تواند بدون آوردن قرینه، خلاف ظاهر آن را اراده کند؟ پاسخ این سؤال منفی است، چون اراده خلاف ظاهر کلام بدون قرینه، نزد عقلا کاری قبیح است و از آنجا که خداوند حکیم است و از حکیم کار قبیح سر نمی‌زند، پس خلاف ظاهر را بدون قرینه اراده نمی‌کند. در نتیجه ظاهر کلام و خطاب حکیم، برای مخاطبان حجّت می‌شود. بنابراین، حجیت ظواهر کلام را که بحثی اصولی است از عقیده‌ای کلامی باید استخراج کرد.

همچنین در علم اصول مطرح است که آیا تأخیر بیان از وقت حاجت جایز است یا نه؟

عده‌ای به این دلیل که این کار، عملی قبیح نزد عقلاست و شارع حکیم فعل قبیح مرتکب نمی‌شود، تأخیر بیان از وقت حاجت را جایز نمی‌دانند، بنابراین، هر چه ظاهر لفظ اقتضا دارد - از اطلاق یا عموم - حجّت است.

از این بیان معلوم می‌شود که چه بسا فتوای فقهی به عموم یا اطلاق، از طریق مسأله‌ای اعتقادی (خداوند حکیم است و کار قبیح را مرتکب نمی‌شود) استنباط می‌گردد.

از آنچه در اینجا گفتیم و مسائل دیگری که قبلاً

فقهیه نیازی به آنها (در اجتهاد) نیست».^۱ فخر رازی می‌گوید: «أما الکلام فغیر معتبر لأنّ لو فرضنا إنساناً جازماً بالاسلام تقلیداً لأمکنه الاستدلال بالدلائل الشرعیة علی الأحکام؛ أمّا علم کلام در استنباط معتبر نیست، زیرا اگر فرض کنیم کسی از روی تقلید به اسلام یقین پیدا کند، می‌تواند بر احکام به دلایل شرعی استدلال کند».^۲

شیخ زین الدین بن علی، معروف به شهید ثانی در کتاب الروضة البهیة فی شرح اللمعة الدمشقیة می‌نویسد: «صرح جماعة من المحققین بأنّ الکلام لیس شرطاً فی التفقه فانّ ما يتوقّف علیه منه مشترک بین سائر المکلفین؛ گروهی از محققان تصریح کرده‌اند که فراگیری علم کلام شرط در اجتهاد نیست، زیرا فراگیری علم کلام برای همه مکلفان لازم است».^۳ مرحوم آقاضیای عراقی و آیه الله خوبی در نهایة الأفكار و مصباح الاصول در حالی که مقدّمات اجتهاد را بر می‌شمرند، اشاره‌ای به مقدّمه بودن علم کلام برای اجتهاد نکرده‌اند.^۴

ولی حق این است که فراگیری علم کلام برای تحصیل اجتهاد امری لازم و ضروری است، چون که زیربنای بعضی از مسائل اصولی، مسائل اعتقادی و کلامی است؛ مثلاً این مسأله که: خداوند متعال حکیم است، و حکیم فعل قبیح را انجام نمی‌دهد، پس به چیزی که از قدرت و طاقت بشر خارج است تکلیف نمی‌کند، مسأله‌ای کلامی است که اساس و زیربنای بعضی از مسائل علم اصول مثل حجیت ظواهر و عدم جواز تأخیر بیان از وقت حاجت قرار گرفته است.

۱. المستصفی، ج ۲، ص ۲۰۲.

۲. المحصول (فخر رازی)، ج ۲، ص ۴۳۵.

۳. الروضة البهیة فی شرح اللمعة الدمشقیة، ج ۱، ص ۲۷۷.

۴. نهایة الأفكار، ج ۴، ص ۲۲۷؛ مصباح الاصول، ج ۳، ص ۴۴۳.

بلکه اینها را باید در علوم قرآنی و تفسیر جویا شد. متوقف بودن اجتهاد و استنباط احکام شرعی فرعی بر دانستن و آگاهی نسبت به این گونه مباحث قرآنی امری روشن است و گروه کثیری از دانشمندان علوم اسلامی به این مهم تصریح کرده‌اند.^۳ به گفته مؤلف کتاب الاجتهاد الجماعی:

«يشترط في المجتهد أن يكون عالماً بالقرآن الكريم و دقائق آيات الاحكام فيه، عامها وخاصها، ناسخها ومنسوخها، مطلقها ومقيدها، محكمها ومتشابهها وسائر ما يتعلق بآيات الأحكام؛ در مجتهد شرط است نسبت به قرآن کریم آگاهی داشته باشد و دقت‌هایی را که در آیات احکام وجود دارد، بداند؛ زیرا در قرآن، احکام عام و خاص، ناسخ و منسوخ، مطلق و مقید و محکم و متشابه وجود دارد. و همچنین بحثهای دیگری (مانند اسباب نزول) که به آیات احکام ارتباط دارد، باید مورد توجه قرار دهد».^۴

در کتاب أنوار الأصول چنین آمده است:

«و أمّا علم التفسير ... فلا اشكال في دخله في استنباط الاحكام؛ شکی نیست که علم تفسیر در استنباط احکام لازم است».^۵

اشاره شد، نتیجه می‌گیریم که نمی‌توان ضرورت فراگیری علم کلام را برای اجتهاد منکر شد.^۱

(ج) علوم نقلی (یا عقلی و نقلی)

علمی که از طریق وحی و کلمات معصومین علیهم‌السلام به ما رسیده است و یا پیرامون آنها بحث می‌کند علوم نقلی نامیده می‌شود که عبارتند از: تفسیر، حدیث، درایه، رجال، اصول الفقه^۲، فقه و علم به قواعد فقهیه.

۱. علم تفسیر

شکی نیست که یکی از مهم‌ترین منابع در استنباط و اجتهاد، قرآن، کتاب خداست؛ اکثریت قاطع علمای اسلام قرآن را یکی از منابع اجتهاد و استنباط دانسته و آن را حجّت می‌دانند و براساس همین تفکر است که شناخت و دانستن تفسیر برای استنباط و اجتهاد، امری ضروری و لازم به نظر می‌رسد.

البته بخشی از مباحث قرآنی، از قبیل حجّیت ظواهر کتاب و جواز تخصیص کتاب بوسیله سنت و... از مباحث علم اصول است و در آنجا بررسی می‌شود و ارتباطی به علم تفسیر ندارد، اما دسته دیگر از مباحث قرآنی از قبیل شناخت محکم و متشابه، ناسخ و منسوخ، شناخت مفردات و معانی ترکیب‌های قرآنی، به ویژه معرفت اسباب نزول و شناخت مواردی که در شأن آنها آیاتی نازل شده و مخصوصاً شناخت آیاتی که مربوط به احکام است (آیات الاحکام) و... در علم اصول مطرح نیست،

۱. قوانین الاصول، ج ۲، ص ۳۹۲؛ الفوائد الحائریه، ص ۴۳۶.

۲. علم اصول فقه، مشتمل بر مباحث مختلفی است که بعضی از آنها مستند به نقل است، مانند: اثبات حجّیت استصحاب از طریق اخبار و اثبات حجّیت خبر واحد از طریق سنت و اثبات حجّیت برانت شرعی و احتیاط شرعی و مانند آن و بعضی از آنها مستند به دلیل‌های عقلی است، مانند: مباحث «اجتماع امر و نهی در شیء واحد»، «اجزاء» و...

۳. قوانین الاصول، ج ۲، ص ۳۹۷؛ الفوائد الحائریه، ص ۳۳۷؛ أنوار الاصول، ج ۳، ص ۶۲۱؛ المحصول فی علم اصول الفقه (فخر رازی)، ج ۲، ص ۴۳۳ و ۴۳۴. المستصفی، ج ۲، ص ۳۵۱؛ الاجتهاد فی الشریعة الاسلامیة، ص ۲۸.

۴. الاجتهاد الجماعی، ص ۳۷ و ۳۸.

۵. أنوار الاصول، ج ۳، ص ۶۲۱.

۲. علم الحدیث

منظور از این علم، آشنایی با ادبیات و لحن روایات و شأن ورود احادیث و شرایط زمانی و مکانی و ویژگیهای راوی حدیث و شناخت آن دسته از روایات و احادیثی است که مربوط به احکام است.

سنت نبوی ﷺ و روایات اهل بیت عصمت و الطهارت دارای آهنگ خاص و لحن ویژه‌ای است که با عبارات فقها و سایر ادبا تفاوت دارد، در نتیجه می‌توان گفت که علم حدیث به منزله تفسیر نسبت به قرآن است که به واسطه آن می‌توان حدیث را از غیر حدیث و ناسخ را از منسوخ و محکم را از متشابه تشخیص داد. همچنین شناخت تعبیرات خاص معصومین و مصطلحات کلماتشان که با تتبع در سخنان آن بزرگواران حاصل می‌شود، هر چند مدون نشده باشد، با علم حدیث حاصل می‌گردد. بنابراین، در طریق استنباط حکم شرعی فرعی، وجود این علم برای مجتهد ضروری و لازم است.^۱

ناگفته نماند که مجتهد همین مقدار که نسبت به احادیث مربوط به احکام، شناخت لازم را بیابد و مواضع آنها را شناسایی کند تا در وقت ضرورت و نیاز، به آنها رجوع کند کافی است و لازم نیست که آنها را از حفظ بداند و به ذهن بسپارد.

ضرورت آگاهی بر این علم جهت تحصیل اجتهاد، مورد تأکید جمعی از علمای اسلام قرار گرفته است.^۲

در کتاب الاجتهاد الجماعی آمده است:

«مجتهد باید در همه اموری که حکم آن از طریق اجتهاد حاصل می‌شود نسبت به سنت، اعم از قول و

فعل و تقریر آگاهی داشته باشد، همان گونه که واجب است نسبت به ناسخ و منسوخ از سنت و عام و خاص و مطلق و مقید آن و به طرق روایات و اسناد احادیث، شناخت و معرفت داشته باشد».^۳

محقق قمی رحمته الله در کتاب قوانین الاصول می‌نویسد:

«الثامن: العلم بالاحادیث المتعلقة بالأحكام سواء حفظها أم كان عنده من الأصول المصححة ما يرجع إليها عند الاحتياج و عرف مواقع أبوابها؛ هشتم (از علومی که فراگیری آن برای اجتهاد لازم است) علم به احادیثی است که درباره احکام است، خواه آنها را از حفظ بداند یا به منابع معتبر و کتابهایی که در آن احادیث معتبر و صحیح گردآوری شده است آشنایی و دسترسی داشته باشد تا در موقع نیاز به آنها رجوع کند».^۴

۳. علم درایه

مقصود از علم درایه، علمی است که به وسیله آن، طبقه بندی حدیث از قبیل: متواتر، مستفیض، صحیح، ضعیف، موثق، حسن، مرسله، مقطوعه، مضمهره بودن و ... شناخته می‌شود.

از آنجا که میزان و معیار حجیت حدیث نزد جمعی از بزرگان، وثوق به صدور آن است و یکی از

۱. انوار الاصول، ج ۳، ص ۶۲۲.

۲. مناهج الأحكام و الاصول، ص ۲۶۵؛ عین الاصول (ملاحمد نراقی)،

ص ۲۲۷؛ قوانین الاصول، ج ۲، ص ۳۹۷؛ الاجتهاد فی الشريعة الاسلامیه،

ص ۲۷؛ المحصول (فخر رازی)، ج ۲، ص ۴۳۴.

۳. الاجتهاد الجماعی، ص ۳۸.

۴. قوانین الاصول، ج ۲، ص ۳۹۷.

نیازی به بررسی سند و دانستن احوال رجال مذکور در سند حدیث نیست. فقط در خبر واحدی که مجرد از قرینه است جهت مشخص شدن وضعیت صدور، نیاز به بررسی سند هست که آن هم با دانستن علم رجال حاصل می‌شود.

با توجه به مطالب فوق، فقهای اسلام براساس دو بینش مختلف دو دسته شده‌اند:

۱. معروف در میان علمای اهل سنت این است که اخبار تمام کتب صحاح سته یا لااقل صحیح بخاری و مسلم معتبر است و نیازی به بررسی اسناد ندارد و به همین دلیل نام صحیح بر آن نهاده شده است.^۲ از میان علمای امامیه گروهی معتقدند که اخبار و روایاتی که در کتب مشهور حدیثی خصوصاً کتب اربعه (کافی، تهذیب، الاستبصار، من لایحضره الفقیه) گردآوری شده همه صحیح است و دیگر تحقیق در احوال راویان حدیث ضرورتی ندارد. بنابراین، احتیاجی به علم رجال نیست. اخباریان از جمله محمّدامین استرآبادی از طرفداران این عقیده‌اند.^۳

نامبرده برای عدم احتیاج به علم رجال این گونه استدلال می‌کند:

«تمام اخبار آحاد ما محفوف به قرینه‌های مختلفی است که موجب قطع به صدور آنها می‌شود و با وجود آن قرینه‌ها و قطع به صدور، دیگر نیازی به علم رجال نیست».^۴

طرق حصول آن، وثوق و اطمینان به رجال مذکور در سند حدیث است و نزد بعضی وثاقت راویان شرط است، لذا لازم است بر کسی که در مسیر اجتهاد قدم برمی‌دارد نسبت به اقسام حدیث، براساس رجال سند آشنایی داشته باشد تا بتواند حدیث موثوق الصدور را از غیر آن و نیز درجه اعتبار حدیث را بر حسب اقسامی که اشاره شد تشخیص دهد و این از طریق علم درایه میسر است.^۱ نتیجه اینکه: علم درایه نیز یکی از پیش نیازهای اجتهاد است؛ زیرا فقیه را از انواع احادیث و میزان اعتبار آنها و مشکلاتی که در سند آن وجود دارد آگاه می‌سازد.

۴. علم رجال

علم رجال علمی است که به وسیله آن، احوال اشخاص و راویان حدیث، مشخص می‌گردد؛ یعنی از طریق این علم دانسته می‌شود که فلان راوی مثلاً ثقه و مورد اطمینان است، عادل است، و آیا می‌توان به روایاتی که نقل می‌کند اعتماد کرد؟

مشهور و معروف این است که بدون آگاهی بر علم رجال، استنباط احکام از روایات میسر نیست، (هر چند گروه اندکی فقیه را بی‌نیاز از علم رجال می‌دانند).

توضیح اینکه: خبر یا متواتر است که مفید قطع به صدور است یا واحد؛ و خبر واحد هم یا محفوف به قرینه‌ای است که مفید علم به صدور است و یا مجرد از قرینه است.

در خبر متواتر و خبر واحد محفوف به قرینه،

۱. انوارالاصول، ج ۳، ص ۶۲۲؛ منتهی الاصول، ج ۲، ص ۷۹۴.

۲. ر.ک: تدریب الراوی، ص ۴۵ - ۵۷.

۳. ر.ک: قوانین الاصول، ج ۲، ص ۳۹۷.

۴. همان مدرک.

گاهی هم از جهت کثرت و متضافر بودن حدیث؛ ولی به هر حال به علم رجال نیز در حصول این وثوق نیاز است. در نتیجه، علم رجال یکی از علوم مهم پیش‌نیاز اجتهاد است و این عقیده طرفداران فراوانی دارد.

از جمله غزالی در کتاب المستصفی گفته است:

«الثانی: وهو یخص السنة، معرفة الروایة و تمییز الصحیح منها عن الفاسد و المقبول عن المردود فانّ ما لا ینقله العدل عن العدل فلا حجة فیہ؛ دومین شرط اجتهاد که اختصاص به سنت دارد شناخت روایت و تشخیص روایت صحیح از غیر آن و تمییز روایت مقبول از مردود است، چون حدیثی را که عادل از عادل نقل نکند حجّت نیست»^۱.

فخر رازی نیز در مقام شمارش علومی که اجتهاد بر آن متوقف است می‌گوید:

«والآخر یتعلق بالسنة وهو علم الجرح و التعدیل و معرفة احوال الرجال؛ دیگر از شرایط اجتهاد علم مربوط به سنت است و آن، علم به جرح و تعدیل راویان حدیث و شناخت احوال آنهاست»^۲.

مرحوم آیه الله خویی در کتاب مصباح الاصول می‌گوید:

«إن قلنا بأن الملائک فی جواز العمل بالروایة إنّما هو ثبوت وثاقة رواتها و أنّه لا عبرة بعمل المشهور بها أو إعراضهم عنها، فحیث تكثر الحاجة إلى علم الرجال و استعلام حال الرواة من حیث الوثاقة و عدمها؛ اگر وثاقت راوی را ملاک حجّیت روایت دانستیم و عمل مشهور یا اعراض آنها را معیار و ملاک قرار ندادیم،

ولی این نکته شایان دقت است که همه احادیث، برخلاف گفته نامبرده به قرینه‌ای که موجب قطع به صدور آنها شوند قرین نیستند و بعضی از آنها هم که دارای قرینه لفظیه بوده در طول تاریخ و مرور زمان بر اثر تقطیع احادیث از ناحیه محدثان و عوامل دیگر، مفقود شده است؛ لذا امروز برای شناخت احادیث صحیح و ضعیف ناچاریم از علم رجال کمک بگیریم.

البته مقصود، دانستن احوال راویان احادیث است؛ خواه از طریق مراجعه به کتابهای رجالی باشد یا از طریق شفاهی و شنیدن از متخصصان در علم رجال، یا از طرق دیگر. بنابراین، رجوع به خصوص کتب رجال موضوعیت ندارد، هر چند راه متعارف همین است.

۲. در مقابل این گروه، مشهور از فقها و علمای اسلام معتقدند که احادیث موجود در کتب اربعه و سایر کتب مشهور حدیث، همه از نظر صدور قطعی نیستند، بلکه در میان آنها صحیح و ضعیف و حسن و موثق و... وجود دارد و برای تمییز احادیث معتبر از غیر آن باید به علم رجال، متوسل شد تا در مقام اجتهاد و استنباط به احادیث صحیح و معتبر تمسک شود.

حق این است که ما باید از طریق رجال سند یا طرق دیگر نسبت به صدور حدیث، وثوق و اطمینان حاصل کنیم.

توضیح اینکه: وثوق به روایت از راه‌های مختلف حاصل می‌شود، گاهی از طریق وثوق به راوی، و گاه هم از طریق موافق بودن با عمل مشهور، و زمانی هم از طریق عالی بودن مضامین و محتوا، و

۱. المستصفی، ج ۲، ص ۳۵۲.

۲. المحصول (فخر رازی)، ج ۲، ص ۴۳۵.

بسیاری از علوم، مانند فیزیک، شیمی، هیئت، نجوم و مانند آن را حلّ کند. همچنین در باب اجتهاد اگر کسی از قواعد و فرمولهای علم اصول آگاهی نداشته باشد، نمی‌تواند مجتهد بشود و باید این علم را از روی اجتهاد و نظر بداند، نه از روی تقلید؛ یعنی در مسائل اصولی باید خودش صاحب نظر باشد؛ زیرا با توجه به اینکه علم اصول رابطه بسیار نزدیکی با فقه دارد و اجتهاد در فقه، بدون اجتهاد در اصول عملاً امکان‌پذیر نیست؛ لذا فقیه باید در هر دو علم مجتهد باشد. بر خلاف علوم دیگر، مانند لغت، رجال و ادبیات عرب که فقیه می‌تواند در آنها به قول اهل خبره استناد جوید و لازم نیست که خودش در آن علوم رسماً مجتهد باشد.

به هر حال، دلیل توقّف اجتهاد بر علم اصول را می‌توان در تعریف و موضوع علم اصول یافت، زیرا موضوع علم اصول، ادلّه اربعه (کتاب، سنت، اجماع و عقل) و یا به طور کلیّی تر «الحجة فی الفقه» است، یعنی هر دلیل کلیّی که در فقه بر آن تکیه می‌شود. بنابراین، بدون علم اصول حجّیت ظواهر کتاب الله و سنت و حجّیت خبر واحد و اجماع و دلیل عقل مشخص نمی‌شود و شرایط هر یک از این ادلّه را باید در علم اصول جستجو کرد. مثلاً یکی از ادلّه احکام شرعیّه، عقل است باید دید مقصود از آن عقل نظری

(همان‌گونه که در نزد ایشان نظر صحیح همین رأی است) در این صورت نیاز به علم رجال برای آگاهی از احوال راویان احادیث از جهت وثاقت و عدم آن زیاد است.^۱ (ولی ما همچون بسیاری از فقها معتقدیم عمل مشهور معیاری برای قوت احادیث است).

محقق عراقی در نهاییه الافکار می‌گوید:

«إنّ علم الرجال من عمدة ما يحتاج إليه الاجتهاد فی مقام استنباط الأحكام؛ علم رجال از مهم‌ترین علمی است که در مقام استنباط احکام و اجتهاد به آن نیاز است.»^۲

یادآوری: این نکته قابل توجه است که اگر فقیه خود در علم رجال، مجتهد و صاحب نظر است، در این صورت به اجتهاد خود (در علم رجال) عمل می‌کند و اگر در علم رجال مجتهد و صاحب نظر نباشد، از نظرات متخصصان و خبره‌های علم رجال پیروی می‌کند.

۵. علم اصول فقه

علم اصول، عبارت از مجموعه قواعدی است که نتیجه آن در طریق استنباط احکام شرعی قرار می‌گیرد و در جای دیگر از آن بحث نشده است.

ادلّه توقّف اجتهاد بر علم اصول

علم اصول یکی از مهم‌ترین و اساسی‌ترین مقدمات برای اجتهاد است به گونه‌ای که اگر کسی از این علم بهره نداشته باشد برای او امکان اجتهاد نیست. همانند فرمولهای ریاضی که اگر کسی آگاهی از آن نداشته باشد نمی‌تواند مسائل و مشکلات

۱. مصباح الاصول، ج ۳، ص ۴۴۳ و ۴۴۴.

۲. نهاییه الافکار، ج ۴، ص ۲۲۷.

برای آگاهی از نظر دیگر دانشمندان، ر.ک: قوانین الاصول، ج ۲، ص ۳۹۷؛ انوار الاصول، ج ۳، ص ۶۲۱؛ منتهی الاصول، ج ۲، ص ۷۹۴؛ مبادئ الوصول الی علم الاصول، ص ۲۴۳؛ مصباح الاصول، ج ۳، ص ۴۴۳؛ نهاییه الافکار، ج ۴، ص ۲۲۷.

شده است.

بنابراین، نیاز به علم اصول برای رسیدن به اجتهاد امری ضروری و لازم است و تقریباً همه دانشمندان اسلامی،^۱ جز گروهی اندک، معترفند که علم اصول یکی از پیش نیازهای اساسی برای اجتهاد است، تا جایی که حتی فخر رازی گفته است: «إِنَّ أَهَمَّ الْعُلُومِ لِلْمَجْتَهِدِ، عِلْمُ أُصُولِ الْفِقْهِ؛ مهم ترین علوم مورد نیاز مجتهد، علم اصول فقه است».^۲

مرحوم آیه الله خویی می گوید:

«وَأَمَّا عِلْمُ الْأُصُولِ فَتَوْقُفُ الْأَسْتِنْبَاطِ عَلَيْهِ أَوْضَحُ مِنْ أَنْ يَخْفَى؛ متوقف بودن استنباط بر علم اصول بسیار واضح و روشن است».^۳

مخالفت اخباری ها با علم اصول

با اینکه نیاز فقیه به علم اصول از بدیهیات است، ولی گروه اندکی به نام «اخباری ها» به علت وجود بعضی از شبهات، در این امر تردید کرده اند.

آنها معتقدند که علم اصول در زمان پیامبر ﷺ و زمان ائمه مدوّن نبوده، بلکه پس از عصر آنها تدوین شده و ما قطع داریم محدثانی که حاملان اخبار پیامبر اکرم ﷺ و اهل بیت ﷺ هستند به اخبار عمل می کردند، نه علم اصول؛ و پیغمبر اکرم ﷺ و

است یا بدیهی، مستقل از کتاب و سنت است یا غیر مستقل؛ و یا اینکه یکی از ادله، اجماع است. باید روشن شود آیا اجماع به معنای اتفاق همه علمای اعصار است یا علمای عصر واحد؛ اجماع دخولی است یا کشفی و حدسی.

همچنین در مورد حجیت خبر ثقه، گاه روایات ثقات با هم متعارضند و هنگام تعارض چه اموری می تواند سبب ترجیح شود و اگر کار ترجیح به جایی نرسید آیا حکم، تخییر میان دو خبر متعارض است یا هر دو سقوط می کند؟ همه این مباحث را علم اصول متکفل است.

اضافه بر اینها مصادیقی از ظواهر الفاظ است که در جایی دیگر (صرف و نحو و لغت) تبیین نشده؛ مانند ظهور صیغه امر در وجوب یا فوریت و ظهور صیغه نهی در حرمت و دوام، و نیز ظهور عام تخصیص خورده در باقی مانده و امثال اینها که امروز در علم اصول، حق آن به طور کامل ادا شده است.

از اینها که بگذریم، در صورتی که فقیه به هیچ یک از ادله چهارگانه دسترسی پیدا نکند و در شک باقی بماند که آیا فلان عمل حرام است یا حلال، واجب است یا مستحب، تکلیف او برائت است یا احتیاط، استصحاب است یا تخییر. همه این مسائل در علم اصول تبیین شده و فقیه بدون آگاهی کامل از آنها دچار مشکل خواهد شد.

در یک کلمه می توان گفت: نیاز فقیه به «علم اصول» در استنباط احکام شرع، از تمام علوم پیش نیاز بیشتر است، زیرا در هر گام با اصل یا قاعده ای روبه رو است که فقط در علم اصول تبیین

۱. ر. ک: مبادئ الوصول الى علم الاصول، ص ۲۴۲؛ نهیة الافکار، ج ۴، ص ۲۲۷؛ فوائد الحائریه، ص ۳۳۶؛ منتهی الاصول، ج ۲، ص ۷۹۳؛ ارشاد الفصول، ص ۴۲۰؛ المستصفی، ج ۲، ص ۳۵۱؛ الاجتهاد فی الشریعة الاسلامیه، ص ۲۹.

۲. المحصول (فخر رازی)، ج ۲، ص ۴۳۵.

۳. مصباح الاصول، ج ۳، ص ۴۴۴.

ائمه اهل بیت علیهم‌السلام آنها را تأیید می‌کردند.

این داستان تا قرن چهارم هجری، ادامه داشت و در این زمان بود که علم اصول به صورت مستقل تدوین شد و در واقع علم اصول بدعتی است که حادث شده و نباید به بدعت تمسک کرد!^۱

پاسخ

أولاً: آنچه آنها مطرح کرده‌اند در واقع مجرّد ادّعاست و اگر اخباری‌ها از وجود علم اصول در میان اصحاب حدیث آگاهی کافی ندارند، دلیل بر فقدان آن علم در میان آنها نیست. افزون بر این، مدوّن نبودن یک علم در عصر و زمانی، دلیل بر نبودن آن علم نیست. مثلاً می‌دانیم که امیرمؤمنان علی علیه‌السلام به ابوالاسود دوئلی دستور تدوین علم نحو را داد. آیا معنای این دستور این است که تا آن زمان رعایت قواعد نحو در میان عرب رایج نبوده است؟ به بیان دیگر، با تتبع در اخبار نبی اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم و اهل بیت علیهم‌السلام، روشن می‌شود که قواعد این علم به صورت پراکنده و ساده در میان اصحاب و یاران رسول گرامی اسلام صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم و اهل بیت عصمت علیهم‌السلام به کار گرفته می‌شد. مانند احکام متعارضین، استصحاب، عام و خاص، مطلق و مقید، ناسخ و منسوخ، محکم و متشابه و جواز نقل حدیث به معنا و مسأله افتا و تقلید عامی و مانند آن. اینها همه از مسائل علم اصول بوده که در آن اعصار رواج داشته است.

آری! همه این اصول و قواعد به صورت ساده و غیر مدوّن مورد استناد بوده است، ولی این دلیل نمی‌شود که علم اصول وجود نداشته و بدعت به شمار آید.

ثانیاً: کتب متعدّدی در آن اعصار تدوین شده که مورد انکار ائمه معصومین علیهم‌السلام و فقهای اسلام قرار نگرفت، مانند کتاب اختلاف الحدیث و مسائله از یونس بن عبدالرحمن (م ۲۰۸) که درباره تعادل و تراجیح یکی از مباحث علم اصول است. وی از اصحاب امام موسی بن جعفر و علی بن موسی الرضا علیهم‌السلام بوده است.^۲

کتاب دیگری که ابوسهل نوبختی اسماعیل بن علی بن اسحاق تألیف کرد و به الخصوص و العموم نامیده شد که حاوی یکی از مباحث علم اصول است.^۳

نزاع لفظی

حق آن است که نزاع بین اصولی‌ها و اخباری‌ها، واقعی و ماهوی نیست و بر دو گونه است؛ در یک بخش لفظی و در بخش دیگر معنوی است.

بخش اول. سلسله بحثهایی است که اخباریها از جمله مولی محمدامین استرآبادی از آن دفاع می‌کنند و از مباحث علم اصول به شمار می‌آید.

توضیح اینکه: چون اخباری‌ها مدرک احکام را منحصر به کتاب و سنت می‌دانند و سنت هم در همه موارد به حدّ تواتر وجود ندارد و همه جا قرینه‌ای که مفید علم باشد نیست، ناچار باید به اخبار آحادی تمسک کنند که مدّعی حجّیت قطعیّه آنها هستند، و حجّیت ظواهر الفاظ را بپذیرند. و در موارد تعارض

۱. فوائد المذتبه (مولی محمدامین استرآبادی)، ص ۲۹ و ۳۰.

۲. معجم رجال الحدیث، ج ۲۰، ص ۱۹۹.

۳. رجال النجاشی، رقم ۶۸، ص ۳۱.

حجّیت دلیل عقلی و عدم آن سخن گفته و در مقدمه یازدهم قسمتی از قواعد فقهی را ذکر کرده است.^۲ غالب اینها نیز جزء مسائل علم اصول است.

تا اینجا روشن شد که در این گونه مباحث هر دو گروه (اخباری و اصولی) لزوم بررسی یک سلسله مباحث را که بخش عمده علم اصول را تشکیل می‌دهد، قبول دارند. پس در واقع نزاع در انکار علم اصول، واقعی و معنوی نیست، بلکه لفظی و صوری است.

بخش دوم. موارد این بخش مباحثی است که نزاع در آن معنوی و حقیقی است و بسیار کم است. گرچه بعضی چون شیخ عبدالله بن صالح بحرانی در کتاب منیة الممارسین فی أجوبة مسائل شیخ یاسین موارد اختلاف را تا چهل و سه مورد بر شمرده است^۳، ولی حق آن است که این تعداد، رقم واقعی نیست، چون تعداد زیادی از آن در واقع از شاخه‌های دلیل عقل است که اخباری‌ها انکار می‌کنند. بنابراین، صحیح آن است که بگوییم موارد اختلاف بین اصولی و اخباری از تعداد انگشتان دست تجاوز نمی‌کند و عمده آن سه مورد است:

۱. در تعداد ادله شرعیّه که نزد اصولی‌ها چهار دلیل است؛ کتاب، سنت، اجماع و عقل. اخباری‌ها ادله را منحصر به کتاب و سنت می‌دانند، ولی با اندک تأمل معلوم خواهد شد که این اختلاف جزئی است، چون بسیاری از اصولی‌های امامیه اجماع را از باب

اخبار، به قواعد باب تعادل و تراجیح، و در فقدان مرجح به تخییر و در فقدان نص به اصول عملیه رجوع کنند. هر چند آن اصل عملی مورد قبول در نظر اخباری‌ها اصالت احتیاط باشد.

شکی نیست که جایگاه این گونه مباحث علم اصول است، پس اخباری‌ها برای تنقیح قواعد تعادل و تراجیح و اثبات حجّیت خبر واحد و ظواهر الفاظ و اصالت احتیاط و جز آنها نیاز به بهره‌گیری از علم اصول دارند، هر چند نام علم اصول را نبرند. پس انکار آنها در این گونه موارد واقعی نیست بلکه نزاع لفظی است، چون عملاً آن را پذیرفته‌اند.^۱

مؤید این گفته مطالبی است که محدث بحرانی رحمته الله صاحب کتاب الحدائق الناضرة فی أحكام العترة الطاهرة علیهم السلام در مقدمه آن آورده است. ایشان با اینکه از محدثان و اخباری‌های معروف است، در مقدمه کتاب، از دوازده امر بحث کرده که اکثر آنها از مباحث اصولی است. مثلاً در مقدمه دوم از حجّیت خبر واحد بحث کرده و در مقدمه سوم، بحث مدارک احکام شرعیّه را مطرح کرده که از جمله آنها حجّیت ظواهر کتاب و اجماع و اصل عدم و اصل برائت در شبهات وجوبی و مقدمه واجب و دلالت امر به شیء بر نهی از ضد و قیاس اولویت و منصوص العلة است که تمام اینها جزء مباحث علم اصول است.

در مقدمه ششم، بحث تعارض ادله را عنوان کرده و در مقدمه هفتم، از دلالت امر و نهی بر وجوب و تحریم سخن می‌گوید؛ در مقدمه هشتم، بحث حقیقت شرعیّه را عنوان کرده و در مقدمه نهم معنا و مفهوم مشتق را بررسی کرده؛ در مقدمه دهم از

۱. انوار الاصول، ج ۳، ص ۶۲۳.

۲. الحدائق الناضرة، ج ۱، ص ۱۳۳.

۳. همان مدرک، ص ۱۶۷.

البته باید توجه داشت که نزاع بین این دو در این مسأله صغروی است، نه کبروی^۱؛ یعنی هر دو گروه معتقدند که سیره شارع مقدّس همانند سیره سایر عقلا و مردم معمولی در محاورات روزانه، بر این است که به ظواهر کلام متکلم اخذ می‌کنند، یعنی همان گونه که سایر مردم در مقام تفهیم مقصود خود به مخاطبین، اعتمادشان بر اصل عدم قرینه است، شارع مقدّس نیز سیره و روش او چنین است. ولی اخباریها مدعی هستند که خطابات قرآنی در مقام افاده مقصود به نحو مستقل نیستند و بدون ضمیمه شدن تفسیر پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله و اهل بیت علیهم السلام به آن، ظهوری ندارند، نه اینکه ظهور دارند ولی حجّت نیستند.^۲

از آنچه گذشت روشن شد که موارد اختلاف بین دو گروه اصولی و اخباری بسیار نادر و محدود است و این مقدار اختلاف نظر میان فقها و علما طبیعی و عادی است. همان طور که خود علمای اصول نیز در مسائل مختلف گاه با یکدیگر اختلاف نظر دارند و این مقدار از اختلاف نباید موجب آن گردد که دانشمندان اخباری بر علمای اصول خرده گیرند و افکار آنها را تقبیح کنند، در مقابل نیز خرده‌گیری علمای اصول نسبت به علمای اخباری صحیح نیست، و شاهد بر این گفتار مباحثی است که صاحب الحدائق الناضرة، شیخ یوسف بحرانی که از محدّثان مشهور در قرن سیزدهم است آنها را بیان کرده است.^۳

کاشفیت از رأی و نظر معصوم صلی الله علیه و آله حجّت می‌دانند نه برای نفس اتفاق و اجماع علما و فقها. در نتیجه بازگشت اجماع که نزد اصولی‌ها یکی از ادله است، به همان سنت است.

اما دلیل عقل را، اخباری‌ها به طور کلی منکر حجّت آن نیستند بلکه در بعضی موارد حجّت عقل را قبول دارند و تنها در بعضی موارد منکرند؛ مثلاً در احکام بدیهی عقلی و احکام نظری که مبتنی بر مقدّمات حسّی است، مانند ریاضیات و نجوم، آنها را حجّت می‌دانند، ولی احکام عقلی نظری را که براساس مقدّمات حسّی یا قریب به حس نباشد، حجّت نمی‌دانند و چنین استدلال می‌کنند که در دلایلی عقلی نظری خطا فراوان است، از این رو، نمی‌تواند مورد اعتماد باشد.

به همین دلیل، اخباری‌ها در مسائل عقلیه اصولیه از قبیل مقدّمه واجب و مسأله اجتماع امر و نهی و دلالت امر بر نهی از ضد و نظایر آن، دلیل عقل را نپذیرفته‌اند.

۲. در شبهات حکمیّه تحریمیّه در صورت فقدان نص. در جایی که مجتهد با فحص و تحقیق کامل به دلیل معتبری دست نیافت، اصولی‌ها معتقدند با تمسک به اصل برائت باید حکم به جواز کرد، در حالی که اخباری‌ها معتقد به احتیاط هستند و در مورد شک در حرمت، حکم به وجوب احتیاط می‌کنند.

۳. در حجّت ظواهر کتاب خدا؛ گفته شده است که آنها ظواهر کتاب را حجّت نمی‌دانند، ولی اصولی‌ها ظواهر قرآن را حجّت می‌دانند.

۱. فرائد الاصول، ص ۳۴.

۲. انوار الاصول، ج ۳، ص ۶۲۳ و ۶۲۴.

۳. الحدائق الناضرة، ج ۱، ص ۱۶۹.

هنگام تعارض دو دلیل، قوه تشخیص ترجیح یکی بر دیگری را داشته باشد.

ملکه اجتهاد و بخشی از آن، از موهبت‌های الهی است که به هر کسی که آمادگی و صلاحیت در او فراهم باشد، عطا خواهد شد و اگر شخصی از این موهبت الهی محروم باشد نمی‌تواند اجتهاد کامل و صحیح را انجام دهد. چنانکه فاقد طبع شعر نمی‌تواند شعر بسراید، اگر چه، به همه قواعد ادبیات و دستوره‌های شعر گفتن و قافیه و جز اینها آگاهی داشته باشد، چون طبع سلیم و مساعد، تأثیر بسزایی در سرودن شعر دارد^۴ و بخشی از آن نیز از تکرار و تمرین حاصل می‌شود و نیاز به تجربه عملی دارد. همان طور که در سایر علوم و دانشها مطلب چنین است که بدون تمرین و تطبیق دانسته‌های علمی در خارج، آن ملکه خاص حاصل نمی‌شود. مثلاً دانشجویان رشته پزشکی همزمان با تحصیل علم در دانشگاه‌ها، در بیمارستانها مشغول کار طبابت

۱. برای آگاهی از مذمت‌ها و اختلافات اهل حدیث و اهل رأی ر.ک: اعلام الموقعین، ج ۱، ص ۴۳-۴۹؛ ملل و نحل شهرستانی، ص ۱۶۶ و ۱۶۷.

شهرستانی تصریح می‌کند که: میان این دو فرقه (اهل رأی و اهل حدیث) اختلافات فراوانی در فروع پیش آمد، در ارتباط با افکارشان کتاب‌های فراوانی نوشته و مناظرات زیادی انجام داده‌اند.

۲. ر.ک: المهذب فی علم اصول الفقه المقارن، دکتر عبدالکریم النمله، ج ۱، ص ۴۵-۵۲.

۳. عنایة الاصول، ج ۶، ص ۱۹۲؛ المحصول فی علم اصول الفقه (فخر رازی)، ج ۲، ص ۴۳۵؛ در المحصول فخر رازی چنین آمده: «و اما تفاریح الفقه فلا حاجة اليها لأن هذه التفاریح ولدها المجتهدون بعد أن فازوا بمنصب الاجتهاد فكيف تكون شرطاً فيه؛ و اما فروع سازی فقهی نیازی به آن در اجتهاد نیست؛ چرا که این تفریحات را مجتهدان پس از رسیدن به جایگاه اجتهاد پدید می‌آورند. لذا چگونه می‌توان آن را شرط اجتهاد دانست؟».

۴. قوانین الاصول، ج ۲، ص ۴۰۵.

بنابراین، اختلاف اخباری‌ها با اصولی‌ها همانند اختلاف اصولی‌ها با یکدیگر در پاره‌ای از مسائل علم اصول است و این اختلاف نظر موجب صف‌بندی در برابر یکدیگر نمی‌شود.

این اختلافات به نوعی دیگر و به مراتب تأثیرگذارتر میان اهل حدیث و اهل رأی و یا ظاهریون و اهل رأی در میان اهل سنت نیز وجود دارد. اصحاب مدرسه حدیث که مخالف رأی و قیاس بودند روایات و کلمات فراوانی را در مذمت اصحاب رأی نقل کرده‌اند.^۱

همچنین عده‌ای در میان اهل سنت با علم اصول مخالفت کردند و شبیهاتی را در این باره مطرح ساختند.^۲

۶. علم فقه

مقصود از علم فقه که به عنوان یکی از مبانی و مقدمات اجتهاد و استنباط احکام مطرح است، همان تمرین و ممارست با مسائل فقهی است. البته ممکن است بعضی توهم کنند که اجتهاد مقدمه و وسیله برای تحصیل فقه و فقه ذی‌المقدمه آن است، پس چگونه می‌تواند مقدمه اجتهاد باشد؟^۳

پاسخ این است که: یکی از مواردی که در فعلیت و تحقق اجتهاد شرط است، هرچند به عنوان علم مطرح نیست - استعداد و قوه قدسیه ملکه اجتهاد است. یعنی قوه ردّ فروع بر اصول و بالعکس و تنها عالم بودن به علومی که مقدمه اجتهاد شناخته می‌شود برای این مهم کفایت نمی‌کند، بلکه افزون بر آن، باید دارای قوه و نیرویی باشد که بتواند ردّ فروع بر اصول و ارجاع جزئیات به کلیات کند. مثلاً در

تعریف قواعد فقهی^۳: قواعد فقهی عبارت است از احکام عامی که در ابواب مختلف فقه جاری می‌شود و مانند برزخی بین اصول فقه و علم فقه است؛ به این ترتیب که تفاوت آن با مسائل اصولی این است که همیشه متضمن حکمی از احکام کلی است که بر محور موضوع کلی دور می‌زند و تفاوت آن با مسائل فقهی در این است که در فقه همواره سخن از احکام خاص روی موضوعات جزئی است. اقسام قواعد فقهی^۴: بعضی از قواعد فقهی اختصاص به باب خاصی از ابواب فقه دارد مثل قاعده «طهارت» که فقط در ابواب طهارت و نجاست جاری می‌شود و قاعده «لاتعاد» و قاعده «فراغ و تجاوز» که فقط در ابواب نماز و عبادات جاری می‌شوند، و قاعده «ما یضمن بصحیحه یضمن بفاسده» و «ما لا یضمن بصحیحه لا یضمن بفاسده» که در باب معاملات به معنای اخص جریان دارد و بعضی دیگر از قواعد فقهی به باب خاصی از ابواب فقه اختصاص ندارند، بلکه در اکثر یا جمیع ابواب فقه جاری می‌شوند جز آنکه مانعی از جریان آن منع کند، مثل قاعده «لا ضرر» و «لا حرج». درست است که این قواعد به موضوع معینی اختصاص دارد، چون این دو بر محور موضوعات ضرری و حرجی دور می‌زند، ولی تقریباً در تمام ابواب فقه می‌توان از آنها استفاده کرد.

می‌شوند تا همراه تحصیل، تجربه عملی و ممارست، به آن ضمیمه شود تا قوه کامل طبابت حاصل گردد. بنابراین، برای تحقق ملکه اجتهاد نیاز به تمرین و ممارست در مسائل فقهی و ردّ فروع بر اصول و بالعکس است.

مثلاً اگر از مجتهد سؤال شود که شخصی نماز ظهر و عصر را خوانده و علم اجمالی دارد که در یکی از این دو نماز، بدون طهارت بوده، ولی به صورت معین و مشخص نمی‌داند کدام بوده، تکلیف چیست؟ در اینجا مجتهد باید بداند که مورد سؤال از قبیل موارد تطبیق قاعده احتیاط است یا قاعده فراغ تا بر هر کدام ثمره خاص خودش را مترتب کند، و این آگاهی از طریق تمرین و ممارست حاصل می‌شود. گروهی از علمای اسلام به این شرط، یعنی ممارست در فقه به عنوان مقدمه اجتهاد اشاره کرده‌اند.^۱

۷. علم به قواعد فقهی

شکی نیست که یکی از مقدمات مهم استنباط و اجتهاد در احکام، علم به قواعد فقهی است،^۲ و تأثیر عظیم و گسترده‌ای که این علم در اجتهاد و استنباط دارد بر کسی مخفی نیست. ولی متأسفانه غالباً از آن به عنوان مقدمه اجتهاد نام نبرده‌اند. شاید از آن رو که فکر می‌کنند قواعد فقهی همان فقه است و چیز جدایی نیست، در صورتی که قواعد فقهی، علم مستقلی است که هم با علم اصول فقه و هم با علم فقه تفاوت دارد، و اینجا جای شرح این مطلب نیست و تنها اجمالاً به تعریف آن و بیان بعضی از اقسام قواعد فقهی اکتفا می‌شود.

۱. الفوائد الحائریه، ص ۳۳۷: المستصفی، ج ۲، ص ۳۵۳: ارشاد الفحول،

ص ۴۲۰: انوار الاصول، ج ۳، ص ۶۲۶.

۲. انوار الاصول، ج ۳، ص ۶۲۸: جمع الجوامع (ابن سبکی)، ج ۲، ص ۴۰۱.

۳. القواعد الفقهیه، ج ۱، ص ۱۱-۱۸.

۴. همان مدرک.

فلان حدیث موافق کتاب و سنت است یا نه، یا مخالف فتوای فلان گروه از فقهاست یا نه.

گروهی از علما به این شرط، یعنی دانستن موارد اجماع برای تحصیل اجتهاد صحیح، اشاره کرده‌اند، از جمله: فخر رازی در المحصول^۲، غزالی در المستصفی^۳، میرزای قمی در قوانین الاصول^۴ و سیّد محمد مجاهد در مفاتیح الاصول^۵.

جمع‌بندی

علمی که می‌توانست مقدمه برای اجتهاد باشد و در کلام و عبارات علما و فقها آمده بود مورد بحث قرار گرفت و آن بر دو قسم است: نخست علمی که نزد اکثر یا همه علمای اسلام به عنوان پیش‌نیاز اجتهاد شناخته شده که عبارتند از:

۱. علم لغت
۲. علم صرف
۳. علم نحو
۴. علم تفسیر در حد آیات الاحکام
۵. علم اصول فقه
۶. علم فقه
۷. قواعد فقهیه.

دیگر، علمی که در اعتبار و مقدمه بودن آنها برای اجتهاد بین علما اختلاف است؛ نظیر علم کلام، فلسفه و منطق، بلاغت و رجال.

آیا علوم و آگاهی‌های دیگری برای اجتهاد لازم

است؟

پیشرفت علوم در رشته‌های مختلف، امروزه

۱. جمع الجوامع (ابن سبکی)، ج ۲، ص ۴۰۱، به نقل از کتاب اجتهاد و سیر تاریخی آن.

۲. المحصول فی علم اصول الفقه (فخر رازی)، ج ۲، ص ۴۳۵.

۳. المستصفی، ج ۲، ص ۳۵۱.

۴. قوانین الاصول، ج ۲، ص ۴۰۴.

۵. مفاتیح الاصول، ص ۵۷۷.

از این اشاره کوتاه به قواعد فقهیه معلوم می‌شود که فراگیری و دانستن آنها به عنوان پیش‌نیاز اجتهاد لازم و ضروری است.

«ابن سبکی» می‌گوید: «برای مجتهد لازم است که به قواعد مهم فقهی آشنایی داشته باشد تا با ممارست در آن و اکتساب نیروی استنباط، به فهم مقصود شارع نائل آید».

سپس به نمونه‌هایی از قواعد فقهی اشاره می‌کند، مانند:

۱. «الضرر یزال»، (قاعده لا ضرر).
۲. «الیقین لایزول بالشک»، (قاعده استصحاب).
۳. «الضرورات تبيح المحظورات».
۴. «الضرر الأشد یزال بالضرر الأخف»، (قاعده اهمّ و مهم).

۵. «درء المفسد أولى من جلب المنفعة».

۶. «الخرج شرعاً مرفوع»، (قاعده لا حرج).^۱

یادآوری:

یکی از شرایط و مقدمات اجتهاد و استنباط احکام این است که شخص به موارد اجماع فقهی آگاهی داشته باشد تا از فتوا دادن برخلاف اجماع اجتناب کند و این شرط وقتی حاصل می‌شود که شخص مستنبط با کتابهای فقهی استدلالی بلکه با متون فقهی، ارتباط مستمر داشته باشد، لذا شناخت فقه و فتوای فقها از شرایط اجتهاد صحیح است نه از مکملات آن. بلکه حق و انصاف آن است که بگوییم فهم اخبار و احادیث به گونه صحیح نیز امری است که بدون ممارست با کتابهای فقهی و حدیثی حاصل نمی‌شود چه رسد که مجتهد بخواهد تشخیص دهد

آیا بر فقیه لازم است جهت تشخیص این مطلب علم طب را بیاموزد و در آن صاحب نظر شود؟ همچنین درباره بیماریهایی که باعث سلب قدرت در روزه گرفتن می‌شود یا عیوب مربوط به فسخ نکاح همین پرسش مطرح است.

آیا فقیه باید علوم ریاضی را بداند تا در تقسیم اموال و تعیین سهم هر یک از وارثها و حل مسائل ارث و اقرار و اعترافاتی که با مسائل ریاضی ارتباط دارد، دچار مشکل نگردد؟

مثلاً، اگر کسی گفت: «لزید علیّ عشر إلاً نصف ما لبکر و لبکر علیّ عشر إلاً نصف ما لزیّد؛ یعنی من به زید به مقدار ده منهای نصف مال بکر بدهکارم و به بکر هم به مقدار ده منهای نصف مال زید بدهکارم»، آیا در اینجا فقیه باید بداند مقدار مبلغ ثابت شده بر اثر اقرار چقدر است؟ و دانستن آن متوقف بر آموختن قواعد علم ریاضی است؛ یا نه وظیفه او فقط این است که بگوید طبق قاعده «إقرار العقلاء علی أنفسهم جائز»^۲ این اقرار صحیح است و بدهکاری ثابت می‌شود، اما تعیین مقدار آن به عهده کارشناسان ریاضی است؟

حاصل آنکه آیا بر فقیه لازم است جهت تشخیص موضوعات احکام، علوم از قبیل هیئت و طب و ریاضی و... را فرا بگیرد و در آنها صاحب نظر شود، یا نیازی نیست و کافی است در تشخیص مصادیق موضوعات به خبرگان و متخصصان در همان علم مراجعه کند؟

تأثیر بسزایی در تنوع و پیدایش موضوعات گوناگون و متعدد گذاشته، که شاید در سابق مطرح نبوده است و این سبب شده که فقیهان و دانشمندان دینی بخشی از تلاشها و فعالیتهای خود را به شناخت موضوعات اختصاص دهند. لذا به ظاهر، مجتهد باید از علوم سیاسی و اقتصادی و پزشکی و ریاضی و سایر علوم آگاهی داشته باشد.

سؤال این است که فقیهان و عالمان دینی در این علوم که مربوط به شناخت موضوعات احکام می‌شود باید آگاه و صاحب نظر باشند یا نیازی نیست آنها را فرا بگیرند، بلکه کافی است در هر موضوع تخصصی، به متخصص و صاحب فن آن موضوع مراجعه کنند؟

مثلاً، بعضی از مسائل علم هیئت به کروی بودن زمین مربوط است و همین کرویت زمین عامل اختلاف رویت هلال در مکانهای مختلف شده است. آیا فقیه باید از علم هیئت آگاهی داشته و در آن صاحب نظر باشد تا بداند که ممکن است ماه رمضان برای بعضی از ساکنان زمین بیست و نه روز و برای بعضی دیگر سی روز باشد و آیا لازم است و برای تشخیص روز عید فطر و عید قربان و تشخیص جهت قبله در مکانهای مختلف، علم هیئت را فرا بگیرد؟^۱ مثال دیگر، آیا کسی که دچار مرگ مغزی شده مرده و میت به شمار می‌آید، تا زوجه او از آن لحظه عده وفات را شروع کند و تقسیم اموال او بین وارثان مشروع باشد، یا زنده است و جایز نیست آثار فوق بر وی مترتب شود، یا در پاره‌ای از جهات حکم میت و در پاره‌ای حکم حی را دارد؟

۱. قوانین الاصول، ج ۲، ص ۴۰۸ و ۴۰۹.

۲. وسائل الشیعه، ج ۱۶، باب ۳ از ابواب کتاب الاقرار، ص ۱۱۱، ح ۲.

پاسخ این پرسش متوقف بر بیان دو مقدمه است:

۱. وظیفه فقیه، تشخیص موضوعات کلی احکام در مقام استنباط است، اما تطبیق آن کلیات بر مصادیق خارجی و افراد، از شئون فقیه نیست؛ زیرا تشخیص مصادیق و جزئیات تأثیری در استنباط ندارد، اگر چه در بعضی از موارد مصادیق موضوعات کلی مبهم بوده و فقها متصدی بیان آن شده‌اند، ولی این کلیت ندارد.

اگر فقیه گفت: خون نجس است. در این مثال، موضوعی کلی داریم به نام «خون» و حکمی که «نجس بودن خون» باشد، تشخیص این دو وظیفه فقیه است، اما اینکه فلان مایع خاص خون هست یا نه، بیان آن از عهده فقیه خارج است.

یا اگر فقیه گفت: بیماری که روزه برای او ضرر دارد جایز نیست روزه بگیرد. استنباط موضوع کلی در این مثال (مریضی که روزه برای او ضرر دارد) و حکم آن (جایز نبودن روزه برای او) از منابع احکام یعنی کتاب و سنت، وظیفه مجتهد است. اما اینکه این مریض خاص آیا روزه برای او ضرر دارد یا نه؟ دیگر به فقیه ارتباط ندارد، بلکه تشخیص آن به عهده طبیب حاذق است.

۲. تشخیص موضوعات کلی احکام که وظیفه فقیه است، نیازی به دانستن و آگاهی از علوم ریاضی و طب و هیئت و شیمی و... ندارد، بلکه آن موضوعات کلی را فقیه از منابع احکام یعنی کتاب و سنت استخراج و استنباط می‌کند. آری! در تشخیص مصادیق و جزئیات آن موضوعات کلی، به این علوم

نیاز است که آن وظیفه فقیه نیست.

با توجه به دو مقدمه مذکور نتیجه می‌گیریم که فقیه در تشخیص موضوعات کلی نیازی به فراگیری سایر علوم از قبیل ریاضی و شیمی و طب و... ندارد و گرنه لازم می‌آید یک شخص جهت به دست آوردن رتبه اجتهاد علوم بسیاری را بیاموزد و عادتاً این امر محال است و موجب سد باب اجتهاد و محرومیت غالب افراد در رسیدن به قوه قدسیه اجتهاد می‌شود. حال آنکه کسی از فقها تاکنون چنین سخنی نگفته است، بلکه عکس آن را معتقدند.

مرحوم محقق نراقی در این زمینه می‌گوید: «دیدن الفقهاء، الرجوع فی الموضوعات الی اهل خبرتها؛ روش فقها در موضوعات، مراجعه به اهل خبره و تخصص در آن موضوعات است».^۱ شبیه این سخن را دیگران نیز گفته‌اند.^۲

نتیجه آنکه موضوعاتی که تشخیص جزئیات و مصادیق آن تخصصی است فقیه با رجوع به اهل تخصص در آن فن، مشکل را حل می‌کند و نیازی نیست که خود همه آن علوم را فرا بگیرد.^۳

چنانکه موضوعاتی که نیاز به تخصص علمی خاصی ندارد ولی باید نظر و ارتکاز عرف به طور دقیق شناخته شود و بی‌شک فقیه به خاطر ممارست دائم با این مسائل در تشخیص این موضوعات قوی‌تر است در این گونه از موضوعات، خود فقیه مسئولیت تشخیص مصادیق را بر عهده می‌گیرد و

۱. مستند الشیعه، ج ۲، ص ۱۲۱.

۲. مهذب الاحکام، ج ۱۱، ص ۳۸۶ و ۳۸۷.

۳. أنوار الاصول، ج ۳، ص ۶۲۹.

تأثیر زمان و مکان در اجتهاد:

شکّی نیست که زمان و مکان می‌تواند به گونه‌ای خاص در اجتهاد فقیه تأثیر داشته باشد. برای بررسی این مهم، مباحث فراوانی از قبیل: مقصود از زمان و مکان و مراد از تأثیر این دو در اجتهاد، قلمرو و چگونگی تأثیر زمان و مکان و مباحث دیگر... باید مورد بحث و تحقیق قرار گیرد. بحث تأثیر زمان و مکان بر اجتهاد در همین کتاب گذشت.

منابع و مأخذ

۱. قرآن کریم.
۲. نهج البلاغه، (با تحقیق دکتر صبحی صالح).
۳. اجتهاد و سیر تاریخی آن از دیدگاه اهل سنت، احمد نعمتی، نشر احسان، چاپ اول، ۱۳۷۶ ش.
۴. الاجتهاد اصوله و احکامه، محمّد بحر العلوم، دارالزهراء، بیروت، چاپ سوم، ۱۴۱۲ ق.
۵. الاجتهاد الجماعی، دکتر شعبان محمّد اسماعیل (استاد جامعه ام‌القری)، دارالبشائر الاسلامیه - دارالصابونی، بیروت، چاپ اول، ۱۴۱۸ ق.
۶. الاجتهاد فی الشریعة الاسلامیه، به قلم دکتر محمّد فوزی فیض‌الله، مکتبه دارالتراث، کویت، چاپ اول، ۱۴۰۴ ق.
۷. الاجتهاد و التقليد، امام خمینی، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، چاپ اول، ۱۴۱۸ ق.
۸. الاجتهاد و التقليد و الاتباع و النظر، یحیی محمّد، مؤسسه انتشار العربی، لندن، چاپ اول، ۲۰۰۰ م.
۹. الاجتهاد و مقتضیات العصر، محمّد هسام الایوبی،

حکم آن را صادر می‌کند و در اختیار مقلدان می‌گذارد.

مثال‌های فراوانی در فقه برای این قبیل از موضوعات داریم از جمله اینکه گفته می‌شود استعمال ظروف طلا و نقره حرام است. این حکم به طور کلی از ادله شرع ثابت شده، ولی در مصادیق آن شک و تردیدهای زیادی پیدا می‌شود: آیا قاب ساعت، سرمه‌دان، قاشق و امثال آن جزء ظروف (اوانی) محسوب می‌شود؟ همچنین در مورد وجوب سجده بر زمین و آنچه از زمین می‌روید غیر از مأكولات و ملبوسات، این مسأله به عنوان یک حکم کلی معلوم است؛ ولی آیا داروهای گیاهی، قشر فواکه و مانند آن از مأكولات است یا نه؟ و آیا برگ‌های درختانی مانند درخت نخل که از آن کلاه می‌بافند جزء ملبوسات است یا نه؟ همچنین در تغییر تقدیری مثلاً در آب‌های تیره که مقداری از خون در آن ریخته شده، آیا مصداق تغییری است که موجب نجاست آب کر می‌شود یا نه؟ یا در مسائل تازه‌ای مانند مشاهده زنان بی حجاب در تلویزیون در پخش مستقیم که آیا مصداق «نظر به نامحرم» محسوب می‌شود یا نه؟ و یا شنیدن آیه سجده از رسانه‌های شنیداری مصداق استماع آیات سجده و موجب وجوب سجده می‌شود یا نه؟ و امثال این گونه موضوعات که در سراسر فقه وجود دارد و به یقین اگر تطبیق این موضوعات بر مصادیق، به دست مقلدان سپرده شود بسیاری از آنها سر در گم می‌شوند و در تشخیص وظیفه خود می‌مانند.

- دارالفكر، عمّان، اردن.
١٠. الإحكام فى اصول الأحكام، سيفالدين على بن ابى على آمدى، دارالكتب العلميه، بيروت.
١١. ارشاد الفحول الى تحقيق علم الاصول، محمّد بن على بن محمّد الشوكانى، دارالسلام، مصر، چاپ اول، ١٤١٨ ق.
١٢. الأصول العامة للفقّه المقارن، سيّد محمّد تقى حكيم، مؤسسه آل البيت، قم، چاپ دوم، ١٩٧٩ م.
١٣. اعلام الموقعين عن ربّ العالمين، ابن قيم، دارالكتاب العربى، بيروت، چاپ اول، ١٤١٦ ق.
١٤. أنوار الأصول، تقريرات درس آية الله مكارم شيرازى به قلم احمد قدسى، مدرسة الامام على بن ابى طالب، چاپ اول، ١٤٢٤ ق.
١٥. البحر المحيط فى اصول الفقه، بدرالدين محمّد بن بهادر بن عبدالله شافعى معروف به زركشى.
١٦. تدریب الراوى فى شرح تقريب النواوى، جلال الدين سيوطى، تحقيق عرفان العشا حسونة، دار الفكر، بيروت، ١٤٢٠ ق.
١٧. التنقيح، تقريرات درس فقه آية الله خويى، به قلم ميرزا على غروى تبريزى، مؤسسه آل البيت، قم، چاپ دوم.
١٨. حاشية الكفاية، علامه سيد محمد حسين طباطبايى، بنياد علمى، فكري علامه طباطبايى.
١٩. الحدائق الناضرة، شيخ يوسف بحراني، مؤسسه نشر اسلامى (وابسته به جامعه مدرّسين حوزه علميه قم)، قم، چاپ اول، ١٣٦٣ ش.
٢٠. دراسات فى علم الاصول، تقريرات درس آية الله سيّد ابوالقاسم خويى، به قلم سيّد على هاشمى شاهرودى، مؤسسه دائرة المعارف الفقه الاسلامى، چاپ اول، ١٤١٩ ق.
٢١. دروس فى علم الاصول، شهيد سيّد محمّد باقر صدر، مؤسسه نشر اسلامى، قم، چاپ اول.
٢٢. الرسائل، امام خمينى، انتشارات اسماعيليان، قم، چاپ اول، ١٣٨٥ ق.
٢٣. الروضة البهية فى شرح اللمعة الدمشقيه، زين الدين معروف به شهيد ثانى، داراحياء التراث العربى، بيروت، چاپ اول، ١٤٠٣ ق.
٢٤. سنن ابن ماجه، حافظ ابو عبدالله محمّد بن يزيد قزوينى، دار احياء التراث العربى، بيروت، چاپ اول، ١٣٩٥ ق.
٢٥. شرح كفاية الاصول، على محمّد خراسانى، نشر امام حسن بن على عليه السلام، قم، چاپ اول، ١٣٧٩ ش.
٢٦. شرح مختصر، حاجبى.
٢٧. عناية الاصول، سيّد مرتضى حسيني، فيروز آبادى، دارالكتب الاسلاميه، تهران، چاپ دوم، ١٣٩٥٢ ق.
٢٨. عين الاصول، ملا احمد نراقى.
٢٩. الفوائد الحائرية، آية الله وحيد بهبهانى، مجمع الفكر الاسلامى، چاپ اول، ١٤١٥ ق.
٣٠. الفوائد المدنيّة، مولى محمّد امين استرآبادى، دارالنشر لاهل البيت.
٣١. القواعد الفقيهيه، آية الله ناصر مكارم شيرازى، منشورات دارالعلم، قم، ١٣٨٢ ق.
٣٢. قوانين الاصول، آية الله ميرزا ابوالقاسم قمى، چاپ سنگى.
٣٣. الكافى، محمّد بن يعقوب كلينى، دارصعب - دارالتعارف، بيروت، چاپ چهارم، ١٤٠١ ق.
٣٤. كفاية الاصول، آية الله شيخ محمّد كاظم خراسانى، مؤسسه آل البيت لاحياء التراث، قم، چاپ دوم، ١٤١٧ ق.
٣٥. لسان العرب، علامه ابن منظور.
٣٦. مبادئ الوصول الى علم الاصول، علامه حلى (ابو منصور حسين بن يوسف بن على بن، مطهر قمى)، چاپخانه علميه،

- تهران، چاپ دوم، ۱۴۰۴ ق.
۳۷. مجموعه مقالات کنگره فاضلین نراقی، گروهی از نویسندگان، دبیرخانه کنگره فاضلین نراقی، چاپ اول، ۱۳۸۱ ش.
۳۸. المحصول فی علم اصول الفقه، فخرالدین محمد بن عمر بن الحسین الرازی، دارالکتب العلمیة، بیروت، چاپ اول، ۱۴۲۰ ق.
۳۹. المحصول فی علم الاصول، تقریرات درس اصول آیه الله شیخ جعفر سبحانی، به قلم سید محمود جلالی، نشر مؤسسه امام صادق، قم، چاپ اول، ۱۴۱۴ ق.
۴۰. المستصفی، ابو حامد محمد بن محمد غزالی، دارالفکر، بیروت.
۴۱. مستند الشیعه، ملا احمد نراقی، مؤسسه آل البيت، قم، چاپ اول، ۱۴۱۵ ق.
۴۲. مصباح الاصول، تقریرات درس اصول آیه الله سید ابوالقاسم خویی، به قلم سید محمد سرور بهسودی، مکتبه داوری، قم، چاپ دوم، ۱۴۱۲ ق.
۴۳. مصباح المنیر، احمد بن محمد فیومی.
۴۴. معالم الدین فی الاصول، شیخ حسن بن زین الدین، مؤسسه نشر اسلامی، قم، چاپ اول، ۱۴۰۶ ق.
۴۵. معجم رجال الحدیث، آیه الله سید ابوالقاسم خویی، چاپ پنجم، ۱۴۱۳ ق.
۴۶. مفاتیح الاصول، سید محمد مجاهد.
۴۷. المفردات، راغب اصفهانی.
۴۸. مقائیس اللغة، ابوالحسین احمد بن فارس.
۴۹. منابع استنباط حقوق اسلامی، دکتر ابوالحسن محمدی، انتشارات دانشگاه تهران، چاپ هشتم، ۱۳۷۳ ش.
۵۰. مناهج الاحکام و الاصول، ملا احمد نراقی.
۵۱. المنطق، محمد رضا مظفر، دارالتعارف، بیروت، ۱۴۰۰ ق.
۵۲. منع الموانع عن جمع الجوامع، عبدالوهاب بن علی السبکی، دارالبشائر الاسلامیة، بیروت، چاپ اول، ۱۴۲۰ ق.
۵۳. منتهی الاصول، آیه الله سید میرزا حسین بجنوردی، مؤسسه عروج، چاپ اول، ۱۴۲۱ ق.
۵۴. المهذب فی علم اصول الفقه المقارن، دکتر عبدالکریم نمله، مکتبه المرشد، ریاض، چاپ اول، ۱۴۲۰ ق.
۵۵. مهذب الأحکام، آیه الله سید عبدالاعلی سبزواری، مؤسسه المنار، قم، چاپ چهارم، ۱۴۱۶ ق.
۵۶. نهاية الافکار، تقریرات درس اصول آیه الله آقا ضیاء الدین عراقی، به قلم آیه الله شیخ محمد تقی نجفی بروجردی، مؤسسه نشر اسلامی، قم، چاپ اول، ۱۴۰۵ ق.
۵۷. الوجیز فی اصول التشریح الاسلامی، دکتر محمد حسین هیتو، مؤسسه الرسالة، بیروت، چاپ اول، ۱۴۲۱ ق.
۵۸. وسائل الشیعه، محمد بن حسن حرّ عاملی، دار احیاء التراث العربی، بیروت، چاپ چهارم، ۱۳۹۱ ق.



پنجم، اختلاف فتاوا

- حکم الهی یکی بیش نیست
- فراوانی مشترکات فقهی
- اختلاف مذاهب و اختلاف فقهای یک مذهب
- خطاپذیری رأی مجتهد
- التزام شدید فقیهان به پیروی از منابع شرعی
- بهره‌مندی فقیهان از نظرات یکدیگر
- عوامل اختلاف فتوا

پیشکش: اختلاف فتاوا

پیشکش

قرائت، رکوع، سجود، تشهد، سلام و شرایطی مانند طهارت، قبله و مانند آنها و نیز تمام احکامی که صریح آیات قرآن یا احادیث متواتر نبی گرامی اسلام ﷺ به بیان آنها پرداخته است و سایر ضروریات فقه اسلامی همه از مشترکات فقه اسلامی است که فقیهان همه مذاهب اسلامی بر آنها اتفاق نظر دارند.

البته برخی از مسائل فرعی این ابواب که فاقد دلیل قطعی و متفق علیه باشد، در «حوزه اجتهاد و استنباط فقیهان اسلام» قرار گرفته و هر مجتهدی با سعی و تلاش به جستجوی دلایل مناسب جهت کشف حکم شرعی می پردازد و قوی ترین دلیل را برگزیده و بر طبق آن فتوا می دهد و اختلاف فتوا تنها در این حوزه است.

ج) اختلاف مذاهب و اختلاف فقهای یک

مذهب

مسائل اختلافی دو نوع است: برخی از آنها اختلاف بین مذاهب است که مذاهب گوناگون

الف) حکم الهی یکی پیش نیست

می دانیم شریعت واقعی اسلام، احکام، تکالیف و قوانین حیات بخشی که خداوند بر رسول گرامی اسلام، حضرت محمد ﷺ نازل فرموده، یکی پیش نیست. و اگر اختلافی در احکام فقهی و فتاوی فقیهان مشاهده می شود ناشی از اختلاف برداشت آنان از منابع فقهی شریعت است.

ب) فراوانی مشترکات فقهی

سخن از عوامل اختلاف آرای فقهی و گستره آن با همه تنوعی که دارد فقط در «محدوده اندکی» از «فقه و شریعت کامل اسلام» است، و فقهای مذاهب اسلامی در اکثر مسائل فقهی اتفاق نظر دارند. کلیات تمام ابواب فقهی، مانند: نماز، روزه، خمس، زکات، حج، جهاد، انواع معاملات و قراردادهای اجتماعی و خانوادگی و نیز بسیاری از عناصر و احکام و شرایط اصلی هر کدام، مانند: ارکان نماز، تکبیر، نیت،

هـ) التزام شدید فقیهان به پیروی از منابع

شرعی

نباید گمان شود که اختلاف آرا و فتاوی فقیهان بی اساس بوده و هر فقیهی طبق میل و حدس شخصی خویش فتوایی به نام دین داده است، بلکه خود را تابع قرآن کریم و سنت و منابع دینی دانسته و فقط آنچه را از این منابع دریافت و برداشت می‌کند به عنوان فتوا اعلام می‌دارد. حتی اگر در مسأله‌ای فهم مطمئنی از منابع شرعی داشته باشد، در آن مسأله فتوا نداده، بلکه عدم موفقیتش را در فهم حکم شرعی آن مسأله با کلماتی مانند (احتیاط واجب، احتیاط مستحب، محل تأمل است) بیان می‌دارد. و اگر احیاناً فتاوی معدود و ناچیزی بر اثر هواهای نفسانی از فقیهی صادر شده باشد، مورد محکومیت فقیهان قرار گرفته است.

با توجه به این التزام شدید فقیهان اسلام به پیروی از منابع و دلایل شرعی، می‌توان دریافت که اختلاف فتاوی فقیهان درون هر مذهب، یا فقیهان مذاهب گوناگون، معلول علل و عوامل فنی است که سبب می‌شود مجتهدان هنگام استنباط احکام از منابع شرعی و اختلاف نظر در اصول و قواعد گوناگون اجتهاد و استنباط دچار اختلاف فهم و اختلاف فتوا می‌شوند.

آگاهی خوانندگان عزیز و کنجکاو از این عوامل و علل فنی اختلاف فتاوا می‌تواند عظمت و سختی

اسلامی بر اثر اختلاف در مبانی مذهبی و فقهی به اختلاف نظر فقهی می‌رسند، و برخی از مسائل اختلافی بین فقهای یک مذهب است که عوامل جزئی‌تری موجب اختلاف رأی شان می‌شود، معمولاً کتاب‌های «فقه مقارن» به معرفی نوع اول پرداخته و کتابهای تفصیلی فقه هر مذهب، متکفل عرضه نوع دوم مسائل اختلافی است.

د) خطاپذیری رأی مجتهد

اکثریت قاطع فقیهان مذاهب بر اساس اصل «تخطئه در اجتهاد» و نفی نظریه تصویب، رأی مجتهد را خطاپذیر شمرده و لذا هر مجتهدی که در مسائل فرعی فقهی حکمی را از دلایل غیر قطعی استنباط کرد، ادعا نمی‌کند که «حکم خدا قطعاً همین است و بقیه فتاوی فقیهان دیگر ضد اسلام است»، بلکه فتوای خویش را که نزدیک‌تر به واقع می‌بیند، بر خود و پیروانش حجّت دانسته، ضمن اینکه احتمال صحت فتوای دیگران را نیز می‌دهد، و این ویژگی سلامت فقیهان از جمود، از افتخارات فقاها در اسلام است.

براین اساس، نه تنها فقیهان آگاه، آرا و فتاوی مخالف دیگر فقیهان را تحمّل می‌کنند، بلکه فقیه جامع الشرایط که احیاناً علی‌رغم تلاش و تتبع و حفاظت بر روش ویژه فقاها دچار خطا شده باشد او را مأجور عندالله می‌دانند (للمصیب أجران وللمخطئ أجر واحد).^۱

۱. این جمله معروف برگرفته از این حدیث نبوی است. قال رسول الله ﷺ: «إذا حکم الحاكم فاجتهد فأصاب فله أجران، و إذا حکم فاجتهد فأخطأ، فله أجر واحد» (کنز العمال، ح ۱۴۵۹۷ و ۱۵۰۱۹).

۶. اختلاف در قرائت بعضی از آیات از نظر اعراب و مانند آن و اختلاف در نقل متون بعضی از احادیث.

۷. اختلاف در برداشت از آیات و روایات و فهم و تفسیر آنها.

۸. تعارض ادله و اختلاف در چگونگی مرجحات.

۹. اختلاف نظر در پاره‌ای از اصول عملیه مانند حجیت استصحاب و براءت در شبهه تحریمی و غیر آن.

۱۰. اختلاف نظر در مورد محدودهٔ قواعد فقهیه.

۱۱. اختلاف در حکومت عقل در بعضی از مسائل.

۱۲. اختلاف در کیفیت تحقق اجماع و حجیت آن.

۱۳. تأثیرپذیری بعضی از فقها از پیش فرض‌های ذهنی یا فرهنگ‌های حاکم بر محیط یا تعصبات غیر منطقی و افراطی که احیاناً بعضی از فقهای نسبت به مذهب یا مکتب خاصی داشته‌اند.

ممکن است خواننده با نگاه به این همه عوامل اختلاف فتوا گمان کند که نباید فقهای اسلامی در کمتر مسأله‌ای اتفاق نظر داشته باشند، اما ملاحظهٔ کتب فقهی فقهای مذاهب نشان می‌دهد که این عوامل موجب اختلاف‌شان در کلیات ابواب فقه نشده، بلکه در کلیات فقهی اسلام همفکر و هم نظر بوده، تنها در برخی مسائل فرعی اختلاف فتوا داشته‌اند.

بدیهی است این اندازه اختلاف در فهم، طبیعی است و در تمام علوم نظری و عقلی نیز رایج است؛

اجتهاد و دقت شدید فقیهان را در استنباط نمایان ساخته و به تبع آن لزوم احترام به این تلاش پرمشقت و نگاه تکریم‌آمیز به این اختلاف فتاوا را در پی داشته باشد.

و) بهره‌مندی فقیهان از نظرات یکدیگر

مجتهد فقه اسلام بر اساس دیدگاه فوق همیشه برای دسترسی بهتر به حکم واقعی خود را نیازمند پژوهش‌های علمی دیگر مجتهدان و لو از دیگر مذاهب دانسته و فقهای مذاهب اسلامی با بهره‌مندی از این روش از دستاوردهای علمی یکدیگر بهره‌مند می‌شوند، زیرا «أعلم الناس أعلمهم باختلاف الناس».

عوامل اختلاف فتوا:

سرچشمهٔ اختلاف فتاوا را می‌توان در امور ذیل خلاصه کرد:

۱. اختلاف در منابع استنباط مانند بحث دربارهٔ حجیت عقل نظری و حجیت رأی صحابی و قیاس و استحسان و مانند آن.

۲. عدم دسترسی بعضی از فقها به برخی از احادیث و دسترسی بعضی دیگر به آنها.

۳. اختلاف نظر در حجیت اسناد پاره‌ای از روایات به جهت اختلاف در معیار وثاقت راویان و مانند آن.

۴. اختلاف در جهت صدور حدیث، مانند احتمال تقیه یا موقتی بودن حکم.

۵. اختلاف در نسخ حکم به سبب اختلاف در ضوابط نسخ احکام، مانند نسخ قرآن به خبر واحد.

الف) ظواهر آیات قرآن

اولین و مهم‌ترین منبع استنباط احکام فقه اسلام نزد همه فقیهان مذاهب اسلامی، قرآن کریم است و هیچ فرقه اسلامی و فقیه مسلمانی تردیدی در این اصل مسلم ندارد. چنانکه صدها آیه شریفه قرآنی مشتمل بر احکام فقهیه - که آیات الأحکام نام دارند - نقش بنیادین را در فقه و شریعت اسلام ایفا می‌کنند.

البته برخی آیات دلالت صریح و آشکار بر حکم شرعی دارند، مانند: «وَاحْلَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا»^۱ که دلالت صریح بر حلیت بیع و حرمت ربا داشته و آیه «وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَمِدًا فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِدًا فِيهَا»^۲ که دلالت صریح بر حرمت کشتن انسان مؤمن دارد. اما برخی آیات دلالت صریح نداشته، بلکه ظاهر آنها دلالت بر یک حکم شرعی دارد، مانند: «وَأَشْهِدُوا ذَوَىٰ عَدْلٍ مِّنكُمْ»^۳ که ظاهرش دلالت بر وجوب حضور دو شاهد عادل در اجرای طلاق دارد. زیرا ظاهر امر دلالت بر وجوب دارد، هر چند بعضی از آن استحباب فهمیده‌اند.

البته در حجیت نوع اول آیات - که دلالت صریح بر حکم دارند - هیچ گونه اختلافی در بین فقیهان نیست، اما در مورد نوع دوم و حجیت ظهور آیات اندک اختلافی وجود دارد، زیرا اکثریت قاطع فقیهان همه مذاهب اسلامی معتقد به حجیت ظواهر قرآن هستند (مگر اینکه قرینه بر خلاف اقامه شود). اما تعداد اندکی از فقیهان اخباری شیعه گفته‌اند: با توجه

حتی در علوم تجربی که مبتنی بر آزمایش‌های حسّی است و انتظار اختلاف نظر نمی‌رود، بسیار دیده می‌شود که در تشخیص مریضی یک بیمار پس از معاینه و یا پس از آزمایش و رادیولوژی، اختلاف رأی بین پزشکان وجود دارد.

این عوامل عمده‌ترین اختلاف فتاوا بوده و هر کدام از این عوامل سهمی در اختلاف فتاوی مجتهدان شیعه و فقیهان دیگر مذاهب اسلامی داشته است و در این مقاله سعی شده است برای تبیین سهم واقعی هر کدام از این عوامل در ایجاد اختلاف فتوا از چند زاویه مطالبی عرضه شود:

۱. هر کدام از این عوامل معرفی گردد و توضیح کوتاهی پیرامون آن داده شود.
۲. مهم‌ترین آرا و نظریات مختلف پیرامون هر یک از این عوامل با معرفی معتقدان به آن نظریات بیان گردد.
۳. اهم ادله هر نظریه در غالب موارد ارائه شود.
۴. جهت روشن شدن چگونگی نقش اختلاف نظر در این موارد در ایجاد اختلاف فتاوی فقهی برای هر یک از آنها یک یا چند مثال فقهی که واقعاً اختلاف فتاوا در آن مسأله ناشی از اختلاف فقیهان در آن امور بوده، عرضه گردد.

عامل اول:

اختلاف در پاره‌ای از منابع استنباط احکام

بنیادی‌ترین اختلافات فتوایی فقهای مذاهب اسلامی ناشی از اختلاف نظر آنها در منابع استنباط احکام است که به عمده‌ترین آنها پرداخته می‌شود:

۱. بقره، آیه ۲۷۵.

۲. نساء، آیه ۹۳.

۳. طلاق، آیه ۲.

آیات جهت نفی احتمال همه شرایط و اجزا و احکام شرعی به هیچ وجه جایز نمی‌باشد.

لکن اگر مقصود این دسته از اخباریون آن است که مفاهیم ظاهر آیات قرآن به هیچ وجه - حتی پس از تتبع احادیث مربوطه - قابل استناد و دارای حجیت نیست، چنانکه عبارات استرآبادی در «الفوائد المدنیّه» بیانگر آن است^۵، این سخن نادرستی است.

به نظر می‌رسد که مقصود اخباریون همان احتمال اول است و فقهای اخباری و اصولی در عمل رهنمودهای آیات شریفهٔ قرآن کریم و مفاهیم عرفی و ظاهری آن را با استفاده از اصول و قواعد استنباط و به کمک احادیث صحیح پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و ائمهٔ اهل بیت علیهم السلام به کار بسته و به استنباط احکام فقهی پرداخته‌اند؛ لذا اختلافات و مجادلات آنان به یک اختلاف لفظی نزدیک است، و جز در اندکی موارد، اختلاف فتوای فقهی نداشته‌اند.

ب) حجیت احادیث ائمهٔ اهل بیت علیهم السلام

یکی از مهم‌ترین عواملی که بیشترین نقش را در اختلاف فتاوی فقهای شیعه و اهل سنت داشته است، اختلاف فقهای این دو مذهب در حجیت احادیث ائمهٔ اهل بیت علیهم السلام و محدودهٔ آن است. مجموعهٔ ده‌ها

به اینکه قرآن کریم فقط به بیان کلیات احکام پرداخته و تفصیل آنها توسط پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و امامان اهل بیت علیهم السلام بیان شده است، فقیه و مجتهد حق ندارد بدون مراجعه به احادیث، ظواهر آیات قرآن را سند فتوای خویش قرار داده و در احکام فقهی نظری که نیازمند استدلال و تفصیل است به همان مفاهیم ظاهر آیات اکتفا کند و آنها را حجّت بداند، بلکه بر مجتهد لازم است در این‌گونه مسائل فقهی در فهم خود از ظواهر آیات قرآن تابع توضیح احادیث معصومین باشد و ظواهر آیات قرآن به تنهایی برای استنباط احکام کافی نیست.

چنانکه محمد امین استرآبادی (م ۱۳۰۶) در کتاب «الفوائد المدنیّه»^۱ و شیخ حرّ عاملی (م ۱۱۰۴) در وسائل الشیعه^۲ و شیخ یوسف بحرانی در «الحدائق الناضرة»^۳ همین نظریه را انتخاب کرده‌اند.

البته اگر مقصود آنها عدم اکتفای مجتهد در تشریح احکام فقهی به آیاتی است که فقط احکام کلی فقهی را بیان کرده، مانند: «أَقِمُْوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ» - زیرا شرایط و اجزا و عدد رکعات نماز و نیز موارد وجوب زکات و نصاب هر کدام در این آیات بیان نشده - و مقصود آنها لزوم مراجعه به احادیث نبوی و امامان اهل بیت علیهم السلام جهت آشنایی با شرایط و فروع ریز فقهی هر کدام باشد، (چنانکه عبارات صاحب حدائق هنگام نقل نظریه شیخ طوسی بیانگر همین مقصود است)^۴ سخن حقی است. زیرا همهٔ علمای اسلام اتفاق نظر دارند که فقیه باید برای استنباط فروع احکام در هر یک از این تکالیف فقهی قرآنی، به سنت رجوع کند و اکتفا به اطلاق ظاهر این

۱. الفوائد المدنیّه، ص ۴۷.

۲. وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۱۲۹، باب ۱۳ (ابواب صفات القاضی).

۳. الحدائق الناضرة فی احکام العترة الطاهرة، ج ۱، ص ۲۷، (المقدمة

الثالثة): الدرر النجفیّه، ص ۱۷۱.

۴. الحدائق الناضرة، ج ۱، ص ۳۴.

۵. الفوائد المدنیّه، ص ۴۷ و ۱۲۸.

که نسل در نسل از جدشان پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله دریافت کرده و همه احادیثشان از طریق پدر و اجدادشان متصل به پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله بوده؛ بنابراین کل احادیث ائمه اهل بیت علیهم السلام احادیث نبوی صلی الله علیه و آله است.^۳

۱. کافی است تنها به تعداد احادیث، در دو کتاب از مجموع کتب احادیث فقهی ائمه اهل بیت علیهم السلام توجه کرد:

الف) وسائل الشیعه الی تحصیل الشریعه، تألیف شیخ محمد حسن بن حسن حرّ عاملی (م ۱۱۰۴)، دارای ۳۵۸۴۰ حدیث.

ب) مستدرک الوسائل، تألیف میرزا حسین نوری (م ۱۳۲۰)، دارای: ۲۳۱۲۹ حدیث.

۲. سید مرتضی علم الهدی در کتاب «الانصار» جمعی از فتاوی مختص فقه شیعه را که از احادیث ائمه اهل بیت علیهم السلام اخذ شده و فقهای اهل سنت آن را ذکر نکرده‌اند، با عنوان «و ما انفردت به الشیعه الامامیه...» گردآوری کرده است که نزدیک به ۳۳۰ مسأله فقهی است.

۳. مانند: الف) عن هشام بن سالم و حماد بن عثمان وغيره قالوا: سمعنا ابا عبدالله علیه السلام يقول:

«حدیثی حدیث اُبی و حدیث اُبی حدیث جدّی و حدیث جدّی حدیث الحسین و حدیث الحسین حدیث الحسن و حدیث الحسن حدیث امیرالمؤمنین و حدیث امیرالمؤمنین حدیث رسول الله و حدیث رسول الله قول الله عز و جل: امام صادق علیه السلام فرمود: سخن من سخن پدر من است، و سخن وی سخن جدم می‌باشد و حدیث جدّ من حدیث امام حسین است و حدیث او حدیث امام حسن است و احادیث امام حسن احادیث امیرالمؤمنین است و احادیث وی احادیث پیامبر اکرم است که سخن خدای عزّ و جلّ می‌باشد». (جامع احادیث الشیعه، مقدمه، ص ۱۸۱، ح ۱۱۳ و ۱۱۴).

ب) عن جابر قال قلت لابی جعفر علیه السلام اذا حدثتني بحدیث فأسنده لی. فقال: «حدثتني اُبی عن جدی رسول الله عن جبرئیل عن الله عزّ و جل، و کلّ ما أحدثك بهذا الإسناد و قال یا جابر! لحدیث واحد تأخذ عن صادق خیر لك من الدنيا و ما فیها؛ جابر گفت: به امام باقر عرض کردم که: هر گاه حدیثی برای من می‌گویید، اسناد آن را نیز برای من بیان کنید. حضرت (با یک پاسخ کلی) فرمود: (احادیث مرا) پدرم از جدم رسول خدا از جبرئیل از خداوند نقل کرده است. و هر حدیثی که برای تو می‌گویم دارای همین سند است. پس فرمود: ای جابر! اگر یک حدیث را از یک راوی صادق و راستگو بگیری، از تمام دنیا و آنچه در دنیا است برای تو بهتر و ارزشمندتر است». (همان مدرک).

بنابراین اگر صداقت و وثاقت امام باقر و امام صادق علیهم السلام مورد قبول فقهای اهل سنت باشد - که هست - تمام احادیث این دو امام بزرگوار و دیگر امامان اهل بیت علیهم السلام احادیث مستند نقل شده از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله خواهد بود و لذا ←

هزار^۱ حدیث امامان دوازده گانه اهل بیت علیهم السلام در موضوع فقه و عقائد و اخلاق، میراث و گنجینه گران بهایی از سنت نبی اکرم صلی الله علیه و آله و معارف اسلام است که فقط مورد بهره‌مندی جمعی از فقیهان اسلام قرار گرفته است.

فقیهان اهل سنت با استدلال به عدم اثبات حجیت سنت و تعالیم و رهنمودهای امامان اهل بیت علیهم السلام و مرسل دانستن اکثر احادیث آنان و عدم اتصال سندی آن احادیث به پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله همه آن احادیث را - به جز اندکی انگشت شمار - کنار نهاده و بالطبع فتاوی فقهی آنان در قسمتی از مسائل هماهنگی لازم را با مضمون آن احادیث ندارد.

اما فقیهان شیعه با توجه به دلایل متعدّد از قرآن کریم و احادیث نبوی صلی الله علیه و آله موجود در کتب اهل سنت و شیعه و توضیحات خود امامان معصوم علیهم السلام حجیت احادیث آنان را یک حکم الهی و قرآنی دیده و دستورات آنان را از جانب پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله لازم الطاعة یافته و لذا بر اساس احادیث صادر شده از آن بزرگواران و طبق مُفاد آنها فتوا داده، که قسمتی از این فتاوا با فتاوی فقیهان اهل سنت متفاوت می‌باشد.^۲

برخی از دلایل فقیهان شیعه بر حجیت احادیث اهل بیت علیهم السلام عبارت است از:

۱. روایات آنها روایت از رسول الله است

امام باقر و امام صادق علیهم السلام طی احادیثی تصریح و تأکید کرده‌اند که هیچ یک از احادیث و تعالیمشان فتاوا و آرای شخصی آنها نیست، بلکه معارفی است

۲. مقام عصمت

شیعه معتقد است که امامان اهل بیت علیهم السلام از هر گونه خطا و گناه معصوم هستند، همان گونه که در قرآن مجید آمده است: «إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيراً»^۱.

با توجه به اینکه مقصود از طهارت در این آیه شریفه، پاکیزگی از آلودگی های ظاهری بدن و لباس نیست بلکه پاکیزگی روح از آلودگی هر گونه گناه و دروغ و شرک است، و نیز مقصود از اراده الهی، اراده تکوینی و قطعی ذات لایزال الهی است که تخلف پذیر نیست، زیرا اراده تشریحی خداوند مبتنی بر تطهیر از گناهان، شامل همه انسان هاست، قطعاً مقصود از اراده تطهیر در این آیه همان پاکیزگی اهل بیت علیهم السلام از هر گونه گناه است که مفهوم «عصمت» می باشد.

ده ها نفر از محدثان اهل سنت و پیروان مکتب اهل بیت علیهم السلام در کتب خویش تصریح کرده اند که شأن نزول این آیه علاوه بر پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله «حضرت علی، فاطمه، حسن و حسین علیهم السلام» بودند.^۲

(شرح بیش تر در مسأله معصوم بودن ائمه اهل بیت علیهم السلام را باید در کتب کلامی مطالعه کرد).

۳. احادیث نبوی که دلالت دارد بر اینکه علی علیه السلام محور حق و معیار شناخت حق از باطل است؛ مانند آنچه حاکم نیشابوری در «مستدرک» نقل کرده که پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله فرمود: «رَحِمَ اللَّهُ عَلِيًّا أَلَلَّهُم أَدْرِ الْحَقَّ مَعَهُ حَيْثُ دَارَ».

حاکم نیشابوری بعد از ذکر این حدیث می گوید: «هذا حدیث صحیح علی شرط مسلم ولم یخرجاه»^۳. این حدیث در «صحیح ترمذی»^۴ و «الإمامة

والسیاسة»^۵ به این تعبیر آمده است: «علی مع الحق والحق مع علی» و همچنین در «تاریخ بغداد»^۶ و «تاریخ دمشق»^۷ با اضافه این عبارت: «و لن یفترقا حتی یردا علی الحوض یوم القیامة»، در منابع دیگری از کتب اهل سنت و منابع حدیث اهل بیت نیز این حدیث ذکر شده است.^۸

۴. احادیث نبوی که علی علیه السلام را به عنوان «باب مدینه علم النبوی» معرفی کرده؛ از جمله حاکم نیشابوری با سندی که تصریح می کند سند صحیحی است در کتاب مستدرک از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله نقل می کند «أنا مدینه العلم و علی بابها»^۹ و همچنین طبرانی در «معجم الکبیر»^{۱۰} و هیشمی در «مجمع الزوائد»^{۱۱}

→ حجت شرعی بوده و بر آن اساس می توان - بلکه باید - فتوا داد. ولی چون بسیاری از علمای مذاهب دیگر بر این معنا واقف نشده اند، مطابق این احادیث فتوا نداده اند.

۱. احزاب، آیه ۳۳.

۲. مانند روایت ابن عباس: اخذ رسول الله صلی الله علیه و آله ثوبه فوضعه علی علی و فاطمه و حسن و حسین و قال: «إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيراً» (مستدرک الصحیحین، ج ۲، ص ۱۵۸، ح ۴۷۰۵) در حدیث دیگری آمده است: پس از سخن رسول خدا صلی الله علیه و آله نسبت به اهل بیت علیهم السلام ام سلمه گفت: «وَأَنَا مَعَهُمْ يَا نَبِيَّ اللَّهِ: اجازة بده من با آنها باشم ای پیامبر خدا» حضرت فرمود: «أَنْتِ عَلِيٌّ مَكَانَكَ وَأَنْتِ عَلِيٌّ خَيْرٌ: تو همانجا بمان و البته تو بر مسیر خیر و هدایتی» (سنن ترمذی، ج ۵، ص ۱۴۱، ح ۳۲۱۶).

۳. مستدرک الصحیحین، ج ۳، ص ۱۲۴.

۴. صحیح ترمذی، ج ۵، ص ۲۹۷، ح ۳۷۹۸.

۵. الامامة و السياسة، ج ۱، ص ۹۸.

۶. تاریخ بغداد، ج ۱۴، ص ۳۲۲.

۷. تاریخ دمشق، ج ۴۲، ص ۴۴۹.

۸. ر. ک: بحار الانوار، ج ۳۸، ص ۲۸ به بعد.

۹. مستدرک الصحیحین، ج ۳، ص ۱۲۶.

۱۰. معجم الکبیر، ج ۱۱، ص ۵۵.

۱۱. مجمع الزوائد، ج ۹، ص ۱۱۴.

استفاده می‌شود که در مدینه در بیماری قبل از رحلت فرموده و از بعضی بر می‌آید که در غدیر خم فرموده و از بعضی دیگر استفاده می‌شود که بعد از بازگشت از طائف خطبه‌ای خواند و این مطلب را بیان فرمود.»

ابن حجر بعد از بیان این مطلب می‌گوید: «تمام این احادیث ممکن است صحیح باشد و پیامبر اکرم ﷺ این مطلب را کراراً و در جاهای مختلف بیان فرموده تا اهمیت کتاب الله و عترت طاهره به فراموشی سپرده نشود.»

البته سخن دربارهٔ حدیث ثقلین فراوان است که جای آن کتب کلامی می‌باشد، منظور در اینجا اثبات حجیت احادیث اهل بیت است.

آیا با وجود این احادیث اگر روایاتی را که از علی ﷺ نقل شده است مدرک احکام قرار دهیم و آن را بر روایات سایر صحابه مقدم بدانیم، اشتباهی مرتکب شده‌ایم؟ و همچنین روایات امامان اهل بیت که سند آن به علی ﷺ منتهی می‌شود.

ج) رأی و عمل صحابه

سومین منبع از منابع اجتهاد که اختلاف در حجیت آن منشأ اختلاف فتاوی فقیهان شده است

و سیوطی در «جامع الصغیر»^۱ و میر متقی هندی در «کنز العمال»^۲ و جمعی دیگر این حدیث را آورده‌اند. این حدیث به این عبارت «انا دارالحکمة و علیّ بابها» در «صحیح ترمذی»^۳ و کتب متعدد دیگر آمده است.

۵. حدیث ثقلین که از احادیث معروفی است و با طرق متعدد در کتاب‌های بسیار و مخصوصاً کتب دست اوّل برادران اهل سنت (علاوه بر کتب پیروان اهل بیت) نقل شده است؛ از جمله: در صحیح ترمذی از ابوسعید خدری و زید بن ارقم نقل شده که هر دو گفتند: رسول الله فرمود: «إِنِّي تَارِكٌ فَيْكُم مَّا إِن تَمَسَّكُم بِهِ لَنْ تَضَلُّوا بَعْدِي أَحَدُهُمَا أَكْبَرُ مِنَ الْآخِرِ كِتَابُ اللَّهِ حَبْلٌ مَمْدُودٌ مِنَ السَّمَاءِ إِلَى الْأَرْضِ وَعِترَتِي أَهْلُ بَيْتِي وَلَنْ يَفْتَرِقَا حَتَّى يَرِدَا عَلِيًّا الْحَوْضَ فَاَنْظُرُوا كَيْفَ تَخْلَفُونِي فِيهَا»^۴.

این حدیث در مسند احمد^۵ به عنوان «إِنِّي تَارِكٌ فَيْكُم خَلِيفَتَيْنِ» و در خصائص نسائی^۶ به عنوان «إِنِّي تَارِكٌ فَيْكُم ثَقَلَيْنِ» و در «مستدرک الصحیحین»^۷ به عنوان «إِنِّي تَارِكٌ فَيْكُم أَمْرَيْنِ لَنْ تَضَلُّوا إِنْ اتَّبَعْتُمَا» و هما کتاب الله و اهل بیتی عترتی» و ابن حجر هیتمی در کتاب «الصواعق المحرقة»^۸ به عنوان «إِنِّي قَدْ تَرَكْتُ فَيْكُم الثَّقَلَيْنِ...» با تصریح به این نکته که این یک روایت صحیح و معتبر است، نقل شده است.

قابل توجه است که ابن حجر هیتمی می‌افزاید: «حدیث تمسک از طرق بسیاری در حدود بیست و چند طریق از بیست و چند صحابی نقل شده، از بعضی طرق استفاده می‌شود که پیامبر این سخن را در «حجّة الوداع» در عرفه فرموده و از بعضی

۱. جامع الصغیر، ج ۱، ص ۴۱۵.

۲. کنز العمال، ج ۱۳، ص ۱۴۸، ح ۳۶۴۳.

۳. صحیح ترمذی، ج ۵، ص ۳۰۱، ح ۳۸۰۷.

۴. همان مدرک، ص ۶۶۳، ح ۳۷۸۸.

۵. مسند احمد، ج ۵، ص ۱۸۲.

۶. خصائص نسائی، ص ۲۰.

۷. مستدرک الصحیحین، ج ۳، ص ۱۰۹.

۸. الصواعق المحرقة، ص ۱۵۰ و ۱۵۱.

«نظر و عمل صحابی» است.

قبل از ورود به بحث لازم است تعریف صحابه روشن شود. ابن حجر عسقلانی در آغاز کتاب خویش می‌نویسد: صحیح‌ترین تعریف آن است که، صحابی کسی است که در حال ایمان پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله را ملاقات کرده باشد، گرچه زمان دیدارش کوتاه بوده و هیچ حدیثی از آن حضرت نقل نکرده و در هیچ جنگی با آن حضرت نیز شرکت نکرده باشد.^۱ هر چند این تعریف مورد قبول همهٔ فقهای اهل سنت نیست.

سه نظریهٔ عمده نزد فقیهان اسلام پیرامون حجیت رأی و عمل صحابی وجود دارد:

نظریهٔ اول: عدم حجیت نظر صحابی است، به خاطر اینکه گرچه مصاحبت هر یک از صحابه با رسول خدا صلی الله علیه و آله و زیارت آن حضرت یک امتیاز و فضیلت است، اما صرف زیارت آن حضرت دلیل بر معصوم بودن نیست و معقول هم نمی‌باشد، بلکه آنها هم مثل دیگر طبقات امت اسلامی انسان غیر معصوم بوده‌اند و ممکن است اشتباهات و برداشتهای نادرستی داشته باشند، و دلیلی بر حجیت رأی آنها برای اجتهاد وجود ندارد.

جمعی از فقها و محققان مذاهب اسلامی این نظریه را پذیرفته‌اند. مانند: فقهای معتزله همچون قاضی عبدالجبار^۲، فقهای اشعری، کرخی^۳، فتوای جدید امام شافعی^۴، یکی از دو قول امام احمد^۵، آمدی در «الإحکام»^۶، غزالی در «مستصفی»^۷ و شوکانی در «ارشاد»^۸ و فقهای امامیه.

نظریهٔ دوم: حجیت مطلق رأی هر یک از

صحابه، با این استدلال که چون صحابه سعی داشتند در شئون دینی و فراگیری معارف از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله تبعیت و اطاعت محض داشته باشند و از جانب رأی خود فتوایی جدید ابراز نکنند، پس اگر نظری یا عملی خاص در شئون دینی از آنها دیده شد می‌توانیم حدس قطعی بزنیم که پشتوانهٔ حدیث و تعلیم پیامبر صلی الله علیه و آله را داشته است. و لذا رأی و عمل آنها را باید همچون حدیث نبوی حجّت و منبع اجتهاد استنباط احکام فقهی شمرد.^۹

علاوه بر این، بعضی احادیث نبوی دلالت بر جواز اقتدای به صحابه دارد، مانند: «أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم».^{۱۰}

گروهی از فقهای اسلام این نظریه را انتخاب

۱. الإصابة في تمييز الصحابة، ج ۱، ص ۴.

۲. المعتمد في اصول الفقه، (ابوالحسن بصری معتزلی)، ج ۲، ص ۹۴۲.

۳. الإحکام في اصول الأحكام، ج ۴، ص ۱۵۵.

۴. همان مدرک.

۵. اصول مذهب الامام احمد بن حنبل، (دکتر عبدالله بن عبدالمحسن التركي)، ص ۴۳۸.

۶. الإحکام في اصول الأحكام، ج ۴، ص ۱۵۵.

۷. المستصفی من علم الاصول، ج ۱، ص ۴۰۰. امام غزالی می‌نویسد: «الاصل الثاني من الاصول الموهومة قول الصحابي، و قد ذهب قوم إلى أن مذهب الصحابي حجة مطلقة و قوم إلى أنه حجة إن خالف القياس، و قوم إلى أن الحجة في قول أبي بكر وعمر خاصة؛ لقوله صلی الله علیه و آله: اقتدوا باللذين من بعدي، و قوم إلى أن الحجة في قول الخلفاء الراشدين اذا اتفقوا. و الكل باطل عندنا. فإن من يجوز عليه الغلط و السهو، و لم تثبت عصمته عنه فلا حجة في قوله، فكيف يحتج بقولهم مع جواز الخطأ؟ و كيف تدعى عصمتهم من غير حجة متواترة؟ و كيف يتصور عصمة قوم يجوز عليهم الاختلاف؟ و كيف يختلف المعصومان؟ كيف و قد اتفقت الصحابة على جواز مخالفة الصحابة، فلم ينكر ابوبكر و عمر على من خالفهما بالاجتهاد...».

۸. ارشاد الفحول (محمد بن علی شوکانی)، ج ۱، ص ۲۴۷.

۹. اصول سرخسی، ج ۲، ص ۱۰۸.

۱۰. میزان الاعتدال، ج ۱، ص ۶۰۷.

ابوحنیفه کمترین مدّت را سه شبانه روز دانسته و مستند او نظریه انس بن مالک صحابی معروف می باشد.^{۱۱}

مسأله ۲) ارث زن مطلقه بائنه

اگر مردی در حال مرض همسرش را طلاق باین دهد و با همان مرض قبل از اتمام عدّه همسرش، بمیرد، آیا آن همسر ارث می برد یا نه؟

امام شافعی در فتوای جدیدش فتوا به عدم ارث داده است با این استدلال که: زن مطلقه بائنه از شوهرش ارث نمی برد، زیرا همسرش نیست و فرقی نمی کند که طلاق در حال سلامتی انجام گرفته باشد یا در حال بیماری منجر به مرگ.^{۱۲}

اما ابوحنیفه و مالک و احمد فتوا به ارث داده اند و تنها مستند آنها قضاوت عثمان و دستور وی به ارث در یک مورد مشابه بوده است.^{۱۳}

۱. سلّم الوصول فی شرح نهایة السؤل، (محمّد بخت المطیعی)، در حاشیه کتاب «نهایة السؤل» اشتوی، ج ۴، ص ۴۰۸.

۲. الإحکام فی اصول الأحکام، ج ۴، ص ۱۵۵: اصول سرخسی، ج ۲، ص ۱۰۸.

۳. الرسالة، ص ۵۹۶، جملة ۱۸۰۵-۱۸۱۱.

۴. الإحکام فی اصول الأحکام، ج ۴، ص ۱۵۵.

۵. اصول سرخسی، ج ۲، ص ۱۰۸.

۶. الموافقات فی اصول الشریعه (شاطبی)، ج ۴، ص ۵۴.

۷. اصول الجصاص، ج ۲، ص ۱۷۳.

۸. اعلام الموقعین، ج ۴، ص ۱۱۸.

۹. الإحکام فی اصول الأحکام، ج ۴، ص ۱۵۵: الاصول العامة، ص ۴۴۰.

۱۰. ارشاد الفحول، ج ۲، ص ۲۷۴.

۱۱. المغنی (ابن قدامة)، ج ۱، ص ۳۲۰: اثرالاختلاف فی القواعد الاصولیة فی اختلاف الفقهاء، ص ۵۳۷.

۱۲. الأمّ، ج ۱، ص ۸۲: القوانین الفقهیة، (ابن جزّی القرناطی)، ص ۶۴.

۱۳. المغنی، ج ۷، ص ۲۲۸: اثرالاختلاف فی القواعد الاصولیة فی اختلاف الفقهاء، ص ۵۳۷-۵۴۰.

کرده اند. مانند: امام مالک^۱، رازی، برخی اصحاب ابوحنیفه، (و فقهای حنفی آن را مقدّم بر قیاس می دانند).^۲ فتوای قدیم امام شافعی در «الرسالة»^۳، یک قول امام احمد^۴، سرخسی در «اصول»^۵، شاطبی در «الموافقات»^۶، ابوبکر جصاص در «الأصول»^۷، و ابن قیم جوزی در «اعلام الموقعین»^۸.

نظریه سوم: حجّیت رأی صحابی تنها در صورت مخالفت رأی او با قیاس است؛ زیرا اگر رأی او مطابق با مقتضای قیاس و قواعد فقهی باشد، می توان حدس زد که آن صحابی به خاطر نیافتن آیه و حدیثی در آن حکم، به رأی و عقل خویش و قیاس و استنباط از قواعد فقهی عام روی آورده و نظریه شخصی خودش را ابراز و عمل کرده است. بالطبع این گونه اظهار نظر صحابی کاشف از وجود حدیث نبوی ﷺ نیست، اما اگر رأی و عمل صحابی مخالف قیاس باشد، می توان حدس زد که منشأ رأی او حدیث نبوی بوده که به دست ما نرسیده است.^۹ این نظریه به شافعی و ابوحنیفه نسبت داده شده است.^{۱۰}

نتیجه اختلاف در حجّیت رأی صحابی:

اختلاف در حجّیت این منبع منشأ اختلاف فتاوی فقیهان اسلام در مسائل متعدد فقهی شده است، به عنوان نمونه:

مسأله ۱) تعیین کمترین مدّت ایّام حیض

امام شافعی و احمد حنبل (بنا بر نقل صحیح) مدّت آن را یک شبانه روز دانسته و مستند آنان «عرف و عادت» است که معتقدند در این گونه مسائل فقهی فاقد نص، باید بر اساس آن فتوا داد. اما

د) استحسان

گاهی مجتهد برای یک مسأله‌ای هیچ دلیل خاصی از شرع نمی‌یابد، در این صورت ممکن است به عقل و نظر خودش یک حکمی مناسب و نیکو برسد که «استحسان» نامیده می‌شود. آیا این «استحسان» می‌تواند حجّت و مستند فتوای مجتهد قرار گیرد یا خیر؟

ابوحنیفه و مالک آن را حجّت دانسته و حتّی مالک ادعا کرده که ^۹ علم و دانش بر اساس استحسان است. شافعی^{۱۰} و فقهای ظاهریه به شدّت با آن مخالف کرده و شافعی گفته: «من استحسن فقد شرّع؛ هر کس استحسان کند، دست به تشریح زده و اقدام به وضع قانون و دخالت در شریعت الهی نموده است».^۱

وی همچنین گفته است: اگر استحسان در شریعت برای هر کس جایز باشد، هر کس برای خود فقه و شریعت خاصی به نام خدا خواهد ساخت. کلام وی اشاره است به فتوای ابوحنیفه راجع به برخی از اقسام شهادت بر زنا که گفته است: گرچه بنابر قاعده نباید رجم شود، اما ما رجم او را استحسان می‌کنیم.^۲

امام غزالی نیز استحسان را دومین منبع خیالی و موهوم استنباط شمرده است.^۳

فقهای امامیه معتقدند: اگر درک عقلی حسن یا قبح یک کار نزد مجتهد در حدّ قطع و یقین باشد بر اساس اصل «ملازمهٔ بین حکم قطعی عقل و حکم شرع» مجتهد می‌تواند بر اساس آن فتوا دهد، مانند خوبی احسان و قبح ظلم، اما اگر در حدّ ظن و گمان باشد، نمی‌تواند مستند فتوا قرار گیرد، زیرا آیات متعددی

از قرآن صریحاً پیروی از ظن و گمان را نهی و مذمت کرده‌اند. مانند آیهٔ ۳۶ سورهٔ یونس که فرمود: ﴿إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً﴾.^۴

شاید گاهی مقصود از اصطلاح «ذوق فقهی» و «مذاق شریعت» در کتب برخی فقهای شیعه همین مفهوم باشد که اگر فقیه به یقین برسد، فتوا می‌دهد.

قابل توجه اینکه هم در تعریف «استحسان» تعریف‌های گوناگون و متضادی نقل شده و هم در نسبت اقوال به مذاهب.^۵

به هر حال اختلاف فقها در حجّیت استحسان یکی از اسباب اختلاف فتاوی آنان در فقه شده است. مانند:

۱. حق شفعه

اگر یک شریک سهم خودش را از زمین مشترک بدون اطلاع شریکش بفروشد، از نظر فقه اسلام و روایات، شریک وی حق شفعه دارد که آن معامله را به هم زده و آن سهم را برای خود بخرد. اما اگر سهم خودش را از میوه‌ها و محصولات زراعت بفروشد، چون نصّ خاصی در این مسأله نیست بین فقهای اسلامی اختلاف نظر است.

فقهای امامیه^۶، شافعی^۷ و حنبلی^۸ گفته‌اند: حق

۱. الاصول العامة، ص ۳۶۳: المستصفی، ج ۱، ص ۲۷۴.

۲. نفائس الاصول فی شرح المحصول، ج ۹، ص ۴۲۰.

۳. المستصفی، ج ۱، ص ۲۷۴.

۴. انوار الاصول، ج ۲، ص ۵۳۱.

۵. ارشاد الفحول، ج ۲، ص ۱۸۱: الاصول العامة، ص ۳۶۳.

۶. الخلاف (طوسی)، ج ۳، ص ۴۲۶.

۷. المهذب فی فقه الشافعی، ج ۳، ص ۴۴۶.

۸. نیل المأرب، ج ۳ و ۴، ص ۲۶۴.

استحسان نیست، بلکه عموم و اطلاقات نصوص شرعی اعم از آیات قرآن و احادیث معصومین علیهم السلام را در این مسأله جاری و لازم الاتباع دانسته‌اند^۹ که دلالت بر وجوب التزام طرفین معامله به هر گونه شرط و توافق شرعی - که مخالفت با شریعت نداشته باشد - دارد. مانند آیه شریفه «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ»^{۱۰} و روایت امام صادق علیه السلام: «المؤمنون عند شروطهم الا كل شرط خالف كتاب الله عز و جل فلا يجوز؛ مؤمنان به شروط و قراردادهای خود پایبند هستند، مگر هر شرطی که ناسازگار با کتاب خدا باشد که در آن صورت جایز (و لازم الاجرا) نخواهد بود»^{۱۱}.

هـ) مصالح مرسله

فلسفه تشریح احکام فقهی اسلام تأمین مصالح بشر و نجات وی از مفاسد است، از نظر ما مسلمانان مقررات فقهی اسلام بهترین شکل تأمین مصلحت و سعادت انسان در ابعاد مختلف است. امام غزالی مصالح بشر را در گستره پنج حوزه مصلحت: دین، جان، عقل، نسل و مال مردم مطرح کرده است که همه

۱. بلغة السالك لأقرب المالک علی الشرح الصغير، ج ۳، ص ۴۰۵.

۲. البنایه فی شرح الهدایه، ج ۷، ص ۲۱۴.

۳. المغنی والشرح الكبير، ج ۴، ص ۶۸.

۴. المجموع فی شرح المهدب، ج ۹، ص ۱۸۵.

۵. البنایه فی شرح الهدایه، ج ۷، ص ۲۱۴.

۶. بدایة المجتهد، ج ۲، ص ۲۱۱.

۷. المجموع فی شرح المهدب، ج ۹، ص ۱۸۶.

۸. البنایه فی شرح الهدایه، ج ۷، ص ۲۱۴.

۹. کتاب البیع (امام خمینی)، ج ۴، ص ۳۲۱.

۱۰. مانده، آیه ۱.

۱۱. وسائل الشیعه، ج ۱۲، ص ۳۵۳؛ کتاب التجارة، ابواب الخیار، باب ۶،

شفعه فقط در اموال غیر منقول است و در میوه‌ها نیست، زیرا احادیث فقط در همان مورد غیر منقول حق شفعه را ثابت کرده است.

اما مالک گفته است: من استحسان می‌کنم که شفعه در میوه‌ها و محصول کشاورزی نیز باشد و فکر نمی‌کنم قبل از من کسی این فتوا را داده باشد. تعبیر مالک چنین است: «استحسنة وما علمت أن أحداً قاله قبلي»^۱.

۲. قرارداد اختیار برای غیر طرفین معامله

در فقه و حقوق اسلامی روشن است که طرفین معامله می‌توانند توافق کنند که یکی از آنها یا هر دو اختیار فسخ معامله را داشته باشند. اما آیا می‌توانند این اختیار را به شخص سومی واگذار کنند یا نه؟ این مسأله مورد اختلاف نظر فقیهان اسلام قرار گرفته است:

زفر (از احناف)^۲ و برخی علمای حنبلی^۳ و نیز یکی از دو قول شافعی^۴ عدم جواز آن است. استدلال آنها آن است که طبیعت یک معامله صحیح اقتضا می‌کند که اختیارات ویژه برای دو طرف معامله باشد نه در اختیار شخص خارج از معامله.

اما ابوحنیفه^۵ و مالک^۶ و شافعی (در یک قول دیگر)^۷ آن را جایز دانسته‌اند. ابوحنیفه گفته: گرچه قاعده و قیاس مقتضی عدم جواز است، اما استحسان اقتضای جواز می‌کند. «و اصل هذا ان اشتراط الخیار غیره جایز استحساناً و فی القیاس لا یجوز»^۸.

فقه‌های امامیه نیز قائل به جواز جعل خیار برای شخص ثالث شده‌اند، اما استدلال آنها بر اساس

آنها مقاصد شریعت اسلامی می‌باشند.^۱

جوامع بشری نیز مصالحی را برای بشر شناسایی و تعریف کرده‌اند که اسلام مصالح واقعی آنها را تأیید و مصالح نادرست و موهوم آنها را انکار کرده است و نسبت به برخی از مصالح دیگر مردم به نظر برخی سکوت اختیار نموده و رها کرده، و یا حداقل احادیث مربوط به آنها به دست ما نرسیده است. این بخش سوم، حوزهٔ «مصالح مرسله» است که گاه «استصلاح» و گاه در اصطلاح فقه اهل سنت «استدلال» نامیده شده است.^۲

غزالی درجات مصالح بشر را در سه رتبه تفکیک کرده است:

۱. مصالح ضروری، که اگر تأمین نشود اختلال در حیات ایجاد خواهد شد، مانند تحریم جرائم و لزوم مجازات مجرمان.

۲. مصالح حاجتی، که مردم به آن نیازمندند و اگر تأمین نشود موجب تنگدستی و مشقت خواهد شد، اما قابل تحمل است، مانند تسلط ولی بر ازدواج صغیر و احکام معاملات.

۳. مصالح تحسینی، که فقط رفاه و آسایش زندگی را تأمین می‌کند. مانند: آداب روابط اجتماعی و آداب معاملات.^۳

نظرات فقیهان:

۱. مالک و احمد قائل به جواز استناد فقیه به مصالح مرسله شده‌اند. بلکه «طوفی» مؤلف «مصادر الشریعه» آن را اساس احکام دنیوی در سیاسات و معضلات دانسته، و بالاتر آنکه هنگام تعارض با

نصوص، گاه آن را مقدم دانسته است.^۴

۲. شافعی و جمهور اهل سنت آن را اصلاً جایز ندانسته‌اند و شافعی گفته است: هر کس به مصالح مرسله عمل کند، دست به تشریح زده و دخالت در شریعت کرده است مانند کسی که به استحسان عمل می‌کند. و نیز گفته: استصلاح مانند استحسان پیروی از هوای نفس است.^۵

۳. غزالی ضمن آنکه آن را چهارمین منبع خیالی و موهوم استنباط شمرده، فقط در مصالح ضروری استناد به مصالح مرسله را جایز دانسته و در مصالح حاجتی و تحسینی غیر جایز دانسته است. او برای مصالح ضروری مثال به «تترس کفار» می‌زند که اگر کفار هنگام حمله به مسلمین تعدادی از مسلمانان را سپر خویش قرار دهند و تنها راه پیروزی و نجات مسلمین کشتن آن تعداد مسلمان باشد، مصلحت امت جواز آن را اقتضا می‌کند و به آن عمل می‌کنیم، گرچه نص خاصی از شریعت نداریم.^۶

۴. فقهای امامیه معتقدند که: اگر تشخیص مصلحت به صورت قطعی باشد و مجتهد یقین کامل بدان داشته باشد، می‌توان به آن عمل کرده و بر اساس اصل «ملازمة بین حکم قطعی عقل و حکم شرع» فتوا به آن بدهد. اما اگر فقط ظن و گمان داشته باشد آن گونه که بسیاری از فقهای اهل سنت قائل

۱. المستصفی، ج ۱، ص ۲۸۷.

۲. ارشاد الفحول، ج ۲، ص ۱۸۴.

۳. المستصفی، ج ۱، ص ۲۹۰.

۴. الاصول العامة، ص ۳۸۴، به نقل از مصادر التشریح، ص ۸۰.

۵. همان مدرک.

۶. المستصفی، ج ۱، ص ۲۸۴-۲۹۴.

مانند حدیث امام علی علیه السلام: «شهادة الصبیان جایز بینهم ما لم یتفرقوا أو یرجعوا إلی أهلهم». ^۵ که در کتب فقهی به آن استدلال کرده‌اند. ^۶

هستند، فتوا بر اساس آن جایز نیست، زیرا «إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً». ^۱ چنانکه امام صادق علیه السلام ^۲ فرمود: «إِنَّ دِينَ اللَّهِ لَا يَصَابُ بِالْعُقُولِ النَّاقِصَةِ». ^۳

ثمره فقهی اختلاف نظر در مصالح مرسله:

این اختلاف نظر فقیهان در حجیت مصالح مرسله منشأ اختلاف فتوای فقیهان در برخی مسائل فقهی گشته است. مانند:

۱. اعتبار شهادت کودک بر وقوع جنایت ضرب و

جرح

با توجه به اینکه یکی از شرایط اعتبار شهادت شهود، بلوغ است، در برخی حوادث و جرائمی که فقط کودکان شاهد آن بوده‌اند، مانند درگیری و ضرب و جرح بین کودکان، فقهای اسلامی دچار اختلاف فتوا شده‌اند؛ شافعی اصلاً آن شهادت را جایز ندانسته است.

مالک آن را معتبر دانسته، وی این چنین به «استصلاح» استدلال کرده که: اگر بخواهیم مصلحت مجنی علیه و مجروح را در نظر بگیریم راهی جز قبول شهادت کودکان شاهد نداریم. ^۴

فقهای امامیه گفته‌اند: شهادت کودک در این موارد به سه شرط قبول است: اول آنکه سن شاهد بیش از ۱۰ سال باشد، دوم آنکه مشغول کار و بازی حلالی باشند، سوم اینکه پس از بازی و مشاهده حادثه تا هنگام شهادت نزد قاضی، متفرق نشده و نزد خانواده‌شان نرفته باشند.

مستند فتوای آنان احادیث اهل بیت علیهم السلام است.

۲. شکنجه متهم به سرقت برای اخذ اعتراف

مالک با استناد به استصلاح، ضرب متهم را برای اعتراف به سرقت جایز دانسته، زیرا در غیر این صورت اموال مسروقه مردم کشف نمی‌شود، اما اکثریت فقها آن را جایز ندانسته‌اند. ^۷ فقهای امامیه آن را جایز نمی‌دانند، زیرا از نوع مصالح قطعیه بدون ضرر نیست. ^۸

۱) سد ذرایع و فتح آن

«ذرایع» جمع ذریعه است که در لغت به معنای وسیله می‌باشد، سد ذرایع به معنای پیشگیری از مقدمات کار حرام است و فتح ذرایع به معنای فراهم کردن مقدمات کار واجب است.

گرچه اندیشمندان مذاهب در معنای اصطلاحی آن، اختلاف دارند، اما خلاصه نظر این است که: هر وسیله‌ای که به حرامی منجر می‌شود و مقدمه حرام باشد، باید ترک شود (سد ذرایع). و هر آنچه وسیله

۱. یونس، آیه ۳۶.

۲. بحارالانوار، ج ۲، ص ۳۰۳.

۳. ر.ک: انوارالاصول، ج ۲، ص ۵۳۷.

۴. اثر الادلة المختلف فیها، ص ۱۱۰.

۵. وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۲۵۳، ح ۶ (کتاب الشهادات، باب ۲۲).

۶. جواهرالکلام، ج ۴۱، ص ۱۱: ریاض المسائل (طباطبایی)، ج ۱۵، ص ۲۲۷.

۷. کتاب الاعتصام (شاطبی)، ج ۲، ص ۸۴.

۸. تحریرالوسیله، کتاب الحدود، حد السرقة، القول فیما یشبه به، مسأله ۲.

موضوع بحث سد ذرائع می‌دانند، یعنی کارهایی که ذاتاً دارای مصالح است، اما بعضی افراد آنها را وسیلهٔ رسیدن به گناه قرار می‌دهند.^۲

فقه‌های امامیه معمولاً در کتب اصول فقه به جای عنوان «فتح و سد ذرائع» عنوان «مقدمهٔ واجب و مقدمهٔ حرام» را مطرح نموده و اقسام گوناگونی برای آن تصویر کرده و برای هر کدام نظری جداگانه ابراز داشته‌اند، مانند:

۱. مقدمهٔ داخلی و خارجی.
۲. مقدمهٔ موصله و غیر موصله.
۳. مقدمهٔ عقلی، شرعی، عادی.
۴. مقدمهٔ وجود، وجوب، صحت، علم.
۵. مقدمهٔ متقدم، مقارن، متأخر.
۶. مقدمهٔ واجب مطلق، مشروط.
۷. مقدمهٔ واجب منجز، معلق.^۳

در بسیاری از موارد بالا مقدمات واجب را واجب می‌شمرند و مقدمات حرام را حرام.

دیدگاه‌های مذاهب نسبت به حجیت سد و

فتح ذرائع:

حنبل‌ها آن را یکی از منابع تشریح می‌دانند. ابن قیم باب واسعی در اعلام الموقّعين برای سدّ ذرائع گشوده است و دلایل زیادی بر اثبات آن اقامه کرده^۴ و گفته است سدّ ذرائع^۱ احکام دین است، زیرا

۱. اعلام الموقّعين، ج ۳، ص ۱۰۸-۱۳۶.

۲. الاصول العامه، ص ۴۰۹.

۳. انوارالاصول، ج ۳، ص ۳۵۳-۳۷۶.

۴. البتّه غالب دلایل وی با ذکر مصادیقی از اعمالی است که فی نفسه فساد و

رسیدن به واجب می‌شود و به عبارت دیگر، مقدمهٔ رسیدن به واجب است باید انجام شود (فتح ذرائع).

اقسام سدّ ذرائع:

ابن قیم، ذرائع و مقدمات حرام را بر چهار قسم تقسیم نموده و احکام آنها را بیان کرده است:

۱. کارهایی که ذاتاً مفسده زاست؛ مانند: می‌خوارگی که ذاتاً تباه‌کننده عقل است و زنا که ذاتاً موجب نامشخص شدن نسل، و هتک حرمت خانوادگی است.

۲. کارهایی که ذاتاً برای مقاصد مباح قرار داده شده، اما بعضی افراد، آنها را مقدمهٔ مقاصد حرام قرار می‌دهند، مانند: حیل‌های معاملاتی برای دستیابی به ربا.

۳. کارهایی که گرچه ذاتاً برای اهداف مباح بوده، اما غالباً دارای مفسده می‌باشد، مانند بدگویی و حرمت شکنی بت‌ها و معبودهای مشرکان که غالباً سبب تحریک مشرکان برای ناسزاگویی متقابل به مقدّسات اسلام است.

۴. کارهایی که غالباً دارای مصلحت‌اند، اما گاهی وسیله‌ای برای گناه قرار می‌گیرد، و در مجموع مصلحت آنها بیش از مفسده‌شان می‌باشد.

ابن قیم ذرائع اول را حرام قطعی می‌شمرد و برای اثبات حرمت نوع دوم و سوم ۹۹ دلیل و شاهد از شریعت اقامه می‌کند، و نوع چهارم را جایز شمرده و حکم آن گونه ذرائع را در وجوب و استحباب و اباحه تابع مقاصد شرعیّه آنها می‌داند.^۱

اما مالکیه و دیگر حنابله فقط نوع دوم را

خود واجب (ذی المقدمه) را داشته باشد، و برخی مانند شیخ مرتضیٰ انصاری در صورتی مقدمه واجب را واجب دانسته که مکلف آن را به قصد رسیدن به ذی المقدمه واجب انجام دهد، و برخی مانند صاحب فصول و آیه الله مکارم، فقط مقدمه موصله را که منجر به انجام واجب شده واجب می‌دانند.^۳

چنانکه برخی فقهای امامیه در مقدمه حرام تمام مقدمات موصله به حرام را و نیز مقدمات غیر موصله‌ای که به قصد رسیدن به حرام انجام گرفته حرام دانسته و فقط کارهای مباحی را که می‌تواند مقدمه حرام شود، اما به آن قصد انجام نداده، حرام نمی‌دانند.^۴

قرآن کریم هم سب و ناسزاگویی به بت‌ها و خدایان مشرکان را به آن دلیل تحریم کرده که مقدمه موصله و انگیزه اقدام مشرکان برای ناسزاگویی به خدا می‌شوند: «وَلَا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ فَيَسُبُّوا اللَّهَ عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ...»^۵

البته با ملاحظه مثال‌های فقهای دو مذهب در این باب می‌توان فرقی را بین اصطلاح «فتح و سد ذرائع» در بین اهل سنت و «مقدمه واجب و حرام» در بین شیعه مشاهده کرد؛ زیرا غالباً مقصود اهل

تکالیف فقه اسلام بر چهار قسم است: امر نفسی، امر غیر نفسی، نهی نفسی، نهی غیر نفسی.^۱ البته اگر «فتح ذرائع» را در این عنوان در نظر بگیریم، این عنوان (فتح و سد ذرائع)^۲ دین در نظر این قیم خواهد بود.

ابن قیم تصریح می‌کند که احکام و مسائل، تابع مقاصدند، لذا اسباب مفساد و مقدمات حرام حرام‌اند، چنانکه اسباب مصالح و مقدمات واجب، واجب می‌باشند.

حنفی‌ها گرچه تصریح نکرده‌اند، اما از عبارات‌شان می‌توان دریافت که حجیت آن را پذیرفته‌اند.

مالکی‌ها نیز آن را یکی از منابع تشریح می‌دانند. از شافعی‌ها هیچ دلالت و نص صریحی بر پذیرش آن به دست نیامده است، اما فتاوایی داده‌اند که جز با پذیرش سد ذرائع سند دیگری بر توجیه آن نیست.^۲

فقهای امامیه معتقدند که مقدمات واجب و حرام گرچه از نظر عقل دارای حکم لزوم انجام یا ترک می‌باشند، اما مطمئناً دارای حکم شرعی نفسی مستقل از ذی المقدمه نیستند که مثلاً مکلف در برابر ترک مقدمه واجب یا انجام مقدمه حرام دوبار استحقاق عقاب - به خاطر تخلف نسبت به «مقدمه» و «ذی المقدمه» - داشته باشد. آری درباره وجوب شرعی، قطع نظر از استحقاق کیفر مستقل آنها، می‌شود سخن گفت؛ لذا برخی مانند آخوند خراسانی مؤلف «کفایة الاصول» معتقد به وجوب غیر مقدمه واجب شده و برخی مانند صاحب معالم فقط در صورتی مقدمه را واجب دانسته که مکلف اراده انجام

→ حرمت ندارد اما به خاطر آنکه سبب مفسده و کار حرامی می‌باشد در شریعت حرام شده است و یا ذکر حرمت اعمالی است که به خاطر مفسده دار بودن آنها تحریم گشته است، که در واقع مربوط به بحث فلسفه تحریم کارهای حرام به خاطر مفساد واقعی آنهاست.

۱. اعلام الموقعین، ج ۳، ص ۱۳۶.

۲. اثر الأدلة المختلف فیها، ص ۵۷۳ و ۵۸۳.

۳. انوار الاصول، ج ۱، ص ۴۲۶.

۴. همان مدرک، ص ۴۵۰.

۵. انعام، آیه ۱۰۸؛ تفسیر کبیر، ج ۵، ص ۱۱۰.

مالک و احمد این امر را جایز نمی‌شمرند. یکی از ادلّه آنان سدّ ذرایع است؛ چرا که قاضی در صورت صدور حکم بر اساس علم خود بدون استناد به شاهد و اقرار، از جانب محکوم علیه مورد سوء ظن قرار گرفته و متهم به رشوه‌خواری می‌شود و ممکن است واقعاً در گرداب جانبداری ظالمانه بیفتند.

اما شافعی‌ها و حنفی‌ها جایز دانسته‌اند؛ چرا که اقامهٔ بینهٔ وسیلهٔ حصول علم و یقین برای قاضی است و وقتی او خود این علم و یقین را دارد، نیازی به شاهد و اقرار ندارد.^۵

امامیه قائل به جوازند، چون فرض این است که قاضی امین و عادل است و معیار داوری او علم و یقین اوست، چه از راه شاهد و اقرار یا غیر آن به دست آید. ولی بعضی ضوابط خاصی برای این علم قائل شده‌اند، از جمله اینکه از مبادی حسی یا قریب به حسّ حاصل گردد.^۶

۳. روشن است که اگر مشتری بر مبنای معامله باطل کالایی را به ظاهر خریداری و در آن تصرّف

سنت صدور حکم نسبت به مقدمات خارجی و زمینه‌سازی اجتماعی و ذهنی برای تحقّق یک واجب و حرام است. مانند مثال ازدواج با ذمیّه و عمل قاضی به علم خود. اما غالباً مقصود فقهای شیعه مقدمات داخلی کار واجب و حرام است؛ مانند وضو برای نماز و انجام مقدمات سفر حج برای حجّ واجب که واجب است و تهیه سلاح برای قتل افراد بی‌گناه که آن هم گناه است. هر چند گاهی مقدّمه حرام و یا واجب در فقه شیعه به مفهوم عامی هم به کار می‌رود، که شامل این موارد و مواردی که اهل سنت آن را سدّ ذرایع نامیده‌اند نیز می‌شود.

اختلافات فقهی ناشی از ردّ و قبول سدّ ذرایع:

۱. برخی فقهای حنبلی ورود زنان را به قبرستان تحریم کرده‌اند، چون رفتن آنها به این اماکن جهت انجام سوگواری عادتاً مقدّمه و زمینه می‌شود که بعضی اندامشان بر اجنبی نمایان گشته و عمل حرام رخ دهد.^۱ حتی روایت «لعن الله زوّارات القبور»^۲ را نیز ناظر به همین معنا دانسته‌اند.

اما اکثر فقهای دیگر مذاهب زیارت قبور را برای زنان در صورتی که زمینه ساز فتنه نباشد، مانند افراد مسنّ نه تنها جایز بلکه حنفی‌ها و مالکی‌ها آن را مستحب دانسته‌اند؛ زیرا پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله به همهٔ امت دستور دادند که: «فزوروا القبور فانها تذكرو الموت».^۳ در ضمن توصیه کرده‌اند که زنان از کارهای خلاف شرع در آن محیط پرهیزند.^۴

۲. آیا قاضی می‌تواند به علم خود عمل کند یا نه؟

۱. در کتاب شرح الصدور ببيان بدع الجنائز و القبور، ص ۵۲۸؛ استفتایی از «اللجنة الدائمة للأفتاء و البحوث العلمیة»؛ بدین صورت آمده است: السؤال: يقوم النساء فی المراسم و الاعیاد بزیارة القبور و معلوم ان زیارة النساء للمقابر (توجب) قلة صبرهنّ و تبرجهنّ، فیقومون بتأجیر شیخ معلوم... فیقرأ علی کل قبر من قصار السور...
الجواب: ... زیارة النساء للقبور محرّمة مطلقاً فی الاعیاد و غیرها... نیل الأوطار من احادیث المختار، ج ۴، ص ۱۱۱؛ منابع اجتهاد (آیه الله جنّاتی)، ص ۳۷۹.

۲. فتح الباری، ج ۳، ص ۱۱۸؛ کنز العمال، ج ۱۶، ص ۳۸۸.

۳. صحیح مسلم، ج ۳، ص ۶۵؛ کتاب الجنائز، باب استیذان النبی صلی الله علیه و آله ربه فی زیارة قبر امه.

۴. الفقه علی المذاهب الاربعه، ج ۱، ص ۵۴۰.

۵. اثر الادلة المختلف فیها، ص ۶۲۵.

۶. تحریر الوسیله، کتاب الحدود، حد الزنا، القول فی اللواحق، مسألة ۴.

مشابهت در علت است.^۳ قیاس دارای چهار رکن است: ۱. اصل ۲. فرع ۳. حکم ۴. علت مشترک. قیاس دارای اقسامی است: قیاس منصوص العله، قیاس اولویت، قیاس همراه با یافتن علت حکم به طور قطعی و قیاس ظنی.

حجیت سه قسم اول تقریباً مورد اتفاق همه فقهای اسلام است و آنچه مورد اختلاف می باشد قسم چهارم قیاس است که گاه آن را «مستنبت العله» نیز می نامند. بدین معنا که فقیهی با ظن و گمان خود، علت حکم را بدست می آورد و آن را از موضوعی به موضوع دیگر، سرایت می دهد. این قسم از قیاس از نظر بسیاری از فقهای اهل سنت حجت است. خصوصاً پیروان ابوحنیفه که بسیاری از فتاوی خود را از این قیاس می گیرند ولی پیروان مکتب اهل بیت به شدت با مسأله قیاس ظنی مخالفند و روایات بسیاری از امامان اهل بیت در نفی قیاس وارد شده است و از علمای اهل سنت نیز «نظام» و تابعین او و گروه ظاهریه مانند ابن حزم و داوود و پیروان آنها و بعضی از معتزله مانند «جعفر بن حرب»، «جعفر بن مبشر» و «محمد بن عبدالله اسکافی» آن را مردود دانسته اند.^۴

برای آگاهی بر تأثیر اختلاف در حجیت قیاس در فتاوا به دو نمونه زیر توجه فرمایید:

۱. آیا استفاده از ظروف طلا و نقره در غیر اکل و

کند، قطعاً ملک او نیست و باید فوراً به مالکش برگرداند. اما آیا اگر برگرداندن آن کالا به صاحبش هزینه ای را در برداشته باشد، پرداخت آن بر مشتری لازم است یا خیر؟

شیخ انصاری از علامه حلی در «تذکره» و از محقق ثانی در «جامع المقاصد» فتوای لزوم پرداخت هزینه را نقل کرده و دلیل آن را وجوب مقدمه واجب دانسته است.^۱

یادآوری:

از آنچه در بحث های گذشته آمد به خوبی استفاده می شود که «سد ذرایع» در فقه اهل سنت با «مقدمه حرام» در فقه شیعه تفاوت قابل ملاحظه ای دارد؛ آنها سد ذرایع را معمولاً در جایی بکار می برند که مورد بحث چیزی است که ممکن است مورد سوء استفاده قرار گیرد، مانند حجیت علم قاضی یا زیارت قبور برای زنان و امثال آن. در حالی که مقدمه حرام مفهوم عامی دارد که هم شامل این گونه موارد می شود و هم موارد دیگر، مانند آماده ساختن اسباب معصیت قطعی برای معصیت کاران. این سخن در مورد «فتح ذرایع» و مقدمه واجب نیز صادق است.

ز) مسأله حجیت قیاس

یکی از عوامل مهم اختلاف در فتاوا مسأله حجیت قیاس است.

قیاس در لغت به معنای اندازه گیری و برابری همانندی است.^۲ و در اصطلاح فقها و اصولیون به معنای تساوی حکم فرع با اصل به سبب وجود

۱. مکاسب شیخ انصاری، ج ۷، ص ۱۸۱.

۲. قاموس اللغة، واژه «قیاس».

۳. اصول الفقه الاسلامی، ص ۱۹۰.

۴. اتحاف ذوی البصائر فی شرح روضة النواظر، ج ۴، ص ۲۱۴۴ (ر.ک):

مقاله منابع استنباط از دیدگاه فقهای اسلام در همین کتاب.

حنفی‌ها، ثوری و عده‌ای دیگر معتقدند علاوه بر قضا کفار هم دارد، ریشهٔ این اختلاف به قیاس بر می‌گردد، زیرا در روایات آنها کفار تنها در مورد جماع در حال روزه وارد شده است؛^۵ قائلین به قیاس، اکل و شرب عمدی را نیز بر آن قیاس کرده‌اند در حالی که دیگران این قیاس را باطل می‌شمرند.^۶

ح) عرف

آداب و عادات و قوانین و التزامات اجتماعی عموم جامعه به آن عمل می‌کنند و نیز فهم آنان نسبت به مفاد کلمات در اصطلاح اصول فقه «عرف» نامیده می‌شود که غالباً فقها هنگام استنباط احکام و افتا به آن استناد می‌کنند.

«عرف» در سه عرصه از اجتهادات فقهی تأثیر می‌گذارد:^۷

۱. آداب و عادات و قوانین و مقررات

اجتماعی انسان‌ها

اسلام آنچه را که عادات و مقررات اجتماعی باطل شناخته، مانند معاملات ربوی تحریم کرده است و آنچه را لازم به اصلاح دیده، اصلاح نموده مانند قراردادهای ازدواج، و آنچه را که لازم به تأیید

شرب، حرام است! (حرمت آن در اکل و شرب جماعی است)؟

بسیاری از فقهای اهل سنت آن را حرام می‌دانند و دلیل آن را قیاس سایر استعمالات بر اکل و شرب می‌شمرند.

«ابن قدامه» در «المغنی» می‌گوید: «حنبلی‌ها و مالک و شافعی تمام استفاده‌های از ظروف طلا و نقره را علاوه بر اکل و شرب حرام می‌دانند و علت حرمت اکل و شرب در آن را فخر فروشی و تکبر و شکستن دل فقرا می‌دانند که در سایر استعمالات نیز موجود است».^۱

ولی داوود بن علی ظاهری حرمت استفاده را به مورد نص (اکل و شرب) منحصر کرده است، چون قیاس را باطل می‌شمرد. علامه شوکانی نیز رأی داوود را برگزیده و قیاس را در اینجا مع الفارق می‌داند.^۲

جمعی از فقهای اهل بیت با نفی قیاس، حرمت را منحصر به اکل و شرب دانسته‌اند در حالی که بعضی به جهت اطلاق روایات اهل بیت (نهی عن آئیه الذهب و الفضة) حرمت را تعمیم داده‌اند.^۳

۲. آیا روزه داری که عمداً روزهٔ ماه مبارک رمضان را با خوردن و آشامیدن باطل کرده، علاوه بر قضا، کفار هم بر او واجب است؟

فقهای اهل بیت به سبب روایاتی از اهل بیت که همهٔ مفطرات عمدی را موجب کفار می‌شمرد، در مورد وجوب کفار اتفاق نظر دارند.^۴

ولی از فقهای اهل سنت، ظاهریه، احمد، شافعی و غزالی فقط قضا را واجب می‌دانند، در حالی که

۱. المغنی، ج ۱، ص ۹۲.

۲. اثر الاختلاف فی القواعد الاصولیه، ص ۴۹۰.

۳. مستمسک العروة الوثقی، ج ۲، ص ۱۶۴، مسأله ۳ از حکم الأوائی.

۴. جواهر الکلام، ج ۱۶، ص ۲۶۴.

۵. صحیح بخاری، ج ۴، ص ۱۶۳، کتاب الصوم.

۶. ر. ک: بدایة المجتهد، ج ۳، ص ۱۹۵.

۷. ر. ک: الاصول العامه، ص ۴۲۲.

دیده تأیید فرموده مانند بیع سَلَم (پیش فروش محصولات مختلف) که از معاملات رایج مدینه بوده است. و بقیه را بدون منع به حال خود وا گذاشت.

البته فقهای امامیه برای اعتبار این گونه آداب و مقررات اجتماعی که گاه آن را «بنای عقلا» نام می‌گذارند، یک شرط را لازم می‌دانند و معتقدند اگر عرف و عادت و سیره‌های عصر حاضر یا قرون قبلی در زمان پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله یا معصومین علیهم السلام نیز بوده و در جامعه اسلامی پیرامون آن حضرات رواج داشته است و آن بزرگواران منعی نکرده‌اند، قطعاً مورد «تقریر» و قبول آنان بوده و به عنوان مصداقی از «سنت»، معتبر و قابل استناد می‌باشد.^۱

۳. دلالت التزامیه کلمات بر اراده متکلم

مانند قضاوت عرف به اینکه هر گاه شارع حکم کند که مثلاً «خمر با تبدیل به سرکه» پاک می‌گردد؛ این حکم، دلالت عرفی بر طاهر شدن ظرفی دارد که خمر در آن بوده است.

* * *

برخی از اختلافات فتاوی فقیهان در فقه ناشی از اختلاف آنها در محدوده حجیت عرف در هر کدام از این عرصه‌های سه گانه، یا اختلاف در شرایط حجیت آن (مانند شرط استمرار آن تا حیات معصومین علیهم السلام) یا اختلاف در شناخت نظر عرف و مصادیق آن است. مثلاً:

الف) اگر وکیل منزل موکل خود را برای مدّت طولانی‌تر از مدّت رایج مثلاً ۴۰ ساله اجاره داد، ابوحنیفه آن را به استناد اطلاق وکالت جایز می‌داند، اما دو شاگردش قاضی ابویوسف و شیبانی آن را

دیده تأیید فرموده مانند بیع سَلَم (پیش فروش محصولات مختلف) که از معاملات رایج مدینه بوده است. و بقیه را بدون منع به حال خود وا گذاشت.

البته فقهای امامیه برای اعتبار این گونه آداب و مقررات اجتماعی که گاه آن را «بنای عقلا» نام می‌گذارند، یک شرط را لازم می‌دانند و معتقدند اگر عرف و عادت و سیره‌های عصر حاضر یا قرون قبلی در زمان پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله یا معصومین علیهم السلام نیز بوده و در جامعه اسلامی پیرامون آن حضرات رواج داشته است و آن بزرگواران منعی نکرده‌اند، قطعاً مورد «تقریر» و قبول آنان بوده و به عنوان مصداقی از «سنت»، معتبر و قابل استناد می‌باشد.^۱

۲. مفاهیم الفاظ و کلمات موجود در کتاب

و سنت

فقها هنگام بررسی و شناخت معنای هر کلمه از کلمات قرآن و احادیث گاه به کتب لغت و گاه به فهم عرف رجوع کرده و آن را حجت می‌دانند. مانند:

الف) مفهوم «فقیر» و «مسکین» چیست؟ و میزان نداشتن دارایی در حدّ فقر چه اندازه است که موجب استحقاق دریافت زکات گردد؟

ب) مفهوم «آب مطلق» چیست و چه مقدار ترکیب ناخالصی‌ها و غلظت‌ها مضادّ با صدق «آب مطلق» نیست که بتوان با آن وضو گرفت؟

ج) مفهوم «کفو، همتا و همسان» چیست که در ازدواج و انتخاب همسر سزاوار است، رعایت گردد؟ البته باید گفت حجیت عرف در فهم کلمات هم

مشروط به استمرار آن تا زمان معصومین است تا

ط) آیین پیامبران قبلی

بدون شک گوهر اصلی ادیان الهی یکی است، ولی بر اساس تفاوت شرایط دوره‌های تاریخ بشر تفاوت‌هایی نیز با یکدیگر دارند. چنانکه بخشی از احکام فقهی شریعت اسلام مانند شرایع پیامبران قبلی است:

«شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا»؛ خداوند آیینی را برای شما تشریع کرد که به نوح توصیه کرده بود.^۸

بدیهی است که در مسائلی که اسلام صریحاً همان قوانین ادیان گذشته را برای امت اسلامی لازم شمرده، مانند وجوب روزه که در آیه «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ»^۹ آمده و نیز مواردی که نفی آن در آیات قرآن ذکر شده، مانند نفی تحریم بعضی از اجزای حیوان که بر یهود حرام شده بود، که در آیه «أُحِلَّتْ لَكُمْ بَهِيمَةُ الْأَنْعَامِ»^{۱۰} آمده است، اختلافی در میان فقها وجود ندارد؛ زیرا این نفی و آن اثبات، در متن قرآن آمده است.

اما آیا می‌توان در دیگر مسائل و احکام شرایع

باطل می‌دانند، زیرا معتقدند که معمولاً در عرف صاحبان منازل برای سال‌های کمتری وکالت در اجاره می‌دهند و اجاره برای مدت طولانی مورد نظر موکلین نمی‌باشد؛ در این گونه موارد عرف حجت است و اطلاق وکالت را مقید می‌کند.^۱

ب) بیع معاطات، یعنی آنکه خریدار و فروشنده بدون خواندن صیغه، خرید و فروش را انجام می‌دهند. این نوع معامله در آغاز از نظر فقه حنفی باطل بود، زیرا می‌گفتند: در قرآن و سنت فقط خرید و فروشی تشریع شده که صیغه‌اش خوانده شود، اما به تدریج که متوجه عرفی بودن معامله معاطات شدند در معاملات جزئی آن را اجازه دادند. پس از مدتی فقهای حنفی به استناد وجود معاملات معاطاتی سنگین در میان اهل عرف، فتوا به مشروعیت انواع بیع معاطات دادند.^۲

ابن قدامه حنبلی در کتاب «مغنی»^۳ و خطاب مالکی در «شرح الخطاب»^۴ در این مسأله استناد به عرف کرده‌اند. اما شافعی در کتاب «نهاية المحتاج فی شرح المنهاج» عرف را حجت ندانسته و صیغه لفظی را لازم دانسته‌اند.^۵

بعضی از فقهای امامیه نیز بیع معاطات را باطل دانسته^۶ و گاه در معاملات جزئی جایز دانسته‌اند، ولی در حال حاضر غالب فقهای امامیه معتقد به صحت بیع معاطات در تمام موارد هستند، بلکه بعضی معتقدند معاملات در آغاز عموماً به صورت معاطات بوده و بیع با اجرای عقد و تنظیم اسناد بعداً پیدا شده است.^۷

۱. اسباب اختلاف الفقهاء (زلمی)، ص ۵۱۲ به نقل از: تأسیس النظر، ص ۲۲.

۲. اسباب اختلاف الفقهاء (زلمی)، ص ۵۱۲، به نقل از: تبیین الحقائق، ج ۴، ص ۴.

۳. المغنی، ج ۴، ص ۵.

۴. شرح الخطاب، ج ۴، ص ۲۲۸.

۵. نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج، ج ۳، ص ۳۷۵.

۶. در کتاب انوارالفقاهة، ج ۱، ص ۵۱ از کتاب بیع این قول از علامه در نهایت نقل شده است.

۷. انوارالفقاهة، کتاب البیع، ج ۱، ص ۳۶ و ۶۲.

۸. شوری، آیه ۱۳.

۹. بقره، آیه ۱۸۳.

۱۰. مائده، آیه ۱.

ثالثاً: استصحاب احکام شرایع سابقه برای اُمَّت ما می‌تواند آن احکام را برای ما نیز ثابت کند.
۲. بسیاری از فقهای امامیه^۵، و نیز غزالی^۶ و آمدی و (جمعی از) اشاعره و معتزله^۷ معتقد به عدم ثبوت احکام شرایع گذشته برای مسلمین هستند، زیرا:

اولاً، «معاذ بن جبل» هنگام مأموریت از طرف پیامبر اکرم ﷺ به «یمن» به جای «شرایع گذشته» اجتهاد خودش را آخرین منبع فتوا و استنباط نزد حضرت شمر و نامی از شرایع گذشته نبرد.^۸
ثانیاً، اگر کتب شرایع قبلی یک منبع برای فتوا بود، باید توصیه به حفظ و تلاوت آنها می‌شد.
ثالثاً، اگر حجّت بود نمی‌بایست پیامبر اکرم ﷺ در پاسخ به برخی از سؤالات، منتظر وحی جدیدی باشد.

رابعاً، اگر حجّت بود علمای اهل کتاب مانند کعب الاحبار و عبدالله بن سلام باید به طور گسترده از آن منابع برای مسلمین نقل می‌کردند و مسلمانان می‌پذیرفتند.^۹

خامساً، احکام شرایع سابقه برای پیروان آن

سابق که نفی و اثبات صریحی از جانب قرآن و پیامبر اکرم ﷺ نرسیده است، احکام شرایع گذشته را استصحاب کرد و برای مسلمین حجّت دانسته و به آن عمل کرد و مجتهد بر اساس آنها فتوا صادر کند؟ برخی از فقها، به طور کلی احکام شرایع گذشته را، به عنوان شریعت الهی برای مسلمین نیز حجّت دانسته، و برخی معتقدند - چنانکه محقق نائینی احتمال داده است - تمام احکام شرایع گذشته توسط شریعت اسلام نسخ شده و اگر تشابهی در برخی احکام وجود دارد، به خاطر تشریح حکمی است جدید، شبیه حکم شریعت پیشین؛ نه آنکه عین آن یا استمرار آن باشد^۱، اما در احکام شریعت پیشین که در اسلام به نفی یا اثبات آنها تصریح شده است، دو نظر بین فقهای اسلام وجود دارد:

۱. جمهور حنفی‌ها و بعضی از مالکی‌ها و شافعی‌ها^۲ و یک روایت از احمد، معتقدند که: هر حکمی را قرآن کریم یا احادیث نبوی از شرایع گذشته نقل کنند و نسخ آن را اعلام نکرده باشند برای ما حجّت است، زیرا:

اولاً، خود نقل بدون ردّ، یک نوع امضا و تقریر است.^۳

ثانیاً، قرآن کریم در چندین آیه حقانیت شرایع گذشته را (قبل از تحریف) و مشارکت مسلمین را با پیروان آن ادیان در اصول کلی تأکید کرده و به همراهی با آنان توصیه کرده است. مانند:

«إِنَّا أَنْزَلْنَا التَّوْرَةَ فِيهَا هُدًى وَنُورٌ يَحْكُمُ بِهَا النَّبِيُّونَ»؛ ما تورات را نازل کردیم که هدایت و نور در آن است، پیامبران بر اساس آن حکم کنند.^۴

۱. مصباح الاصول، (آیه الله خوبی)، ج ۳، ص ۱۴۹.

۲. الاصول العامة، ص ۴۳۰: الاحکام فی اصول الأحکام، ج ۴، ص ۱۴۶؛ الاصول الاسلامیة منهجها و ابعادها، ص ۲۷۰.

۳. مصباح الاصول، ج ۳، ص ۱۴۹.

۴. مانده، آیه ۴۴.

۵. مصباح الاصول، ج ۳، ص ۱۴۹.

۶. المستصفی، ج ۱، ص ۲۴۷.

۷. الاحکام فی اصول الأحکام، ج ۴، ص ۱۴۷.

۸. سنن کبری، ج ۱۰، ص ۱۱۴؛ مسند احمد، ج ۵، ص ۲۳۰.

۹. الاحکام فی اصول الأحکام، ج ۴، ص ۱۴۸.

دیه از جانب اولیای دم مقتوله لازم است، زیرا شریعت یهود در این مورد که ناسخ وجود دارد برای ما حجّت نیست، بلکه روایت امام علی علیه السلام حجّت است^۵ که فرمود:

«و من الناسخ ما كان مثبتاً في التوراة من الفرائض في القصاص وهو قوله تعالى ﴿وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ﴾ فكان الذكر والانثى والحرّ والعبد شراً، فنسخ الله تعالى ما في التوراة بقوله تعالى ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلِ الْحُرُّ بِالْحُرِّ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ وَالْأُنثَى بِالْأُنثَى﴾؛ یکی از موارد نسخ قصاص (برابر) است که در تورات ثابت بوده، چنان که قرآن می‌فرماید: ما بر آنان نوشتیم که جان در برابر جان، و چشم در برابر چشم (قصاص شود) به جای آنکه حکم جداگانه قصاص مرد، زن، حرّ و عبد را بیان نماید. سپس خداوند متعال آن حکم تورات را به وسیله این آیه شریفه نسخ کرد که می‌فرماید: بر شما قصاص نوشته شد: حرّ در برابر حرّ، بنده در برابر بنده، زن در برابر زن و...»^۶.

و نیز حدیث صحیح عبدالله بن سنان از امام صادق علیه السلام که می‌فرماید: «ان شاء أهلها أن يقتلوه قتلوه و يؤدّوا إلى أهلها نصف الدية وإن شاؤوا أخذوا نصف الدية خمسة آلاف درهم؛ اگر بازماندگان آن زن بخواهند قاتل را بکشند حق دارند بکشند اما نصف

مذاهب ثابت بوده و نمی‌توان به پیروان مذاهب دیگر تعمیم داد، زیرا موضوع تغییر یافته.^۱

(البته این استدلالها، متناسب با بحث از اصل ثبوت احکام شرایع سابقه به طور مطلق است که آن را نفی می‌کند، نه احکامی که در اسلام به اثبات یا نفی آن تصریح شده است).

به هر حال، بر اساس همین اختلاف در ثبوت احکام شرایع گذشته، برخی از فقها در تعدادی از مسائل دچار اختلاف فتوا شده‌اند، مانند:

الف) پرداخت نصف دیه در قصاص مرد به جرم قتل زن

همه فقهای اسلامی اتفاق نظر دارند که اگر مردی زنی را به قتل برساند، اولیای دم می‌توانند درخواست قصاص کنند. اما با توجه به اینکه دیه زن در فقه همه مذاهب اسلامی نصف دیه مرد است، این سخن در میان فقها مطرح شده که آیا باید نصف دیه یک انسان را به اولیای مرد قاتل برای قصاص در برابر قتل یک زن داد یا خیر؟

فقهای مذاهب اربعه^۲ بر اساس برداشت خود از آیه «﴿وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ﴾»؛ و بر آنان (یهود) واجب کردیم که جان در برابر جان، و چشم در برابر چشم است»^۳ فتوا داده که تساوی مرد و زن در قصاص که در شریعت یهود بوده، می‌تواند در شریعت اسلام جاری باشد زیرا منعی از قرآن و سنت در مورد آن نرسیده است.^۴

اما فقهای امامیه و نیز عطا و عثمان بستی و احمد و حسن بصری (به روایتی) گفته‌اند که پرداخت نصف

۱. مصباح الاصول، ج ۳، ص ۱۴۹.

۲. اثر الادلة المختلف فيها، ص ۵۵۳.

۳. مانده، آیه ۴۵.

۴. اثر الادلة المختلف فيها، ص ۵۵۳.

۵. همان مدرک.

۶. وسائل الشیعه، ج ۱۹، ص ۶۲، باب ۳۳، (أبواب القصاص في النفس).

ناشی می‌شود چه اینکه هر فقیهی قائل به حجیت هر یک از این مبانی باشد، روش استنباط وی با کسانی که چنین مبانی را نپذیرفته‌اند، متفاوت است و آنان که در این مبانی با هم اختلاف ندارند، دارای روش واحدی در استنباط می‌باشند.

عامل دوم:

دسترسی یا عدم دسترسی به برخی از احادیث

سیر طبیعی اطلاع یابی صحابه از احادیث پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله بدین گونه بوده است که در آغاز هر حدیث توسط آن حضرت مستقیماً به اطلاع همان یک یا چند مخاطب اوّل می‌رسید و سپس توسط آنان به تعدادی دیگر منتقل می‌شد. قهراً آن دسته از صحابه که این احادیث به آنها رسیده بود، بر اساس آن عمل می‌کردند و دیگران که هنوز نشنیده بودند طبق فهم و استنباط خود از دانش پیشین خویش بهره جسته و مطابق آن عمل می‌کردند و همین موجب اختلاف فتاوا بین صحابه می‌شد. مانند:

الف) عمر حدیث «نهی پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله از ورود به شهر و با زده» را نشنیده بود و لذا تصمیم گرفت به شهر و بازده شام وارد شود، اما عبدالرحمن بن عوف که حدیث را شنیده بود، فتوای حرمت داد.^۵

ب) مخالفت عمر با فتوای ابوموسی در مورد حدیث استیدان، توضیح آنکه ابوموسی چون از

دیه را به بازماندگان آن مرد پردازند و اگر هم مایل باشند می‌توانند به جای قصاص، نصف دیه (کامل) را که ۵۰۰۰ درهم است (از قاتل) دریافت کنند.^۱

ب) اجبار شریک به روش مهاییاء (زمان بندی)

یکی از راه‌های بهره برداری مشترک دو شریک از یک مال «زمان بندی» است که هر کدام از شرکا به نوبت از کل مال استفاده کنند. اما آیا یکی از شرکا می‌تواند شریک دیگر را اجبار به قبول همین روش «مهاییاء» یعنی نوبت بندی زمانی نماید؟

برخی از فقهای امامیه، شافعی، مالکی و حنبلی^۲ نظر مثبت داده‌اند؛ زیرا این قانون در شریعت یهود وجود داشته است. مانند «لَهَا شَرْبٌ وَلَكُمْ شَرْبٌ يَوْمَ مَعْلُومٍ»؛ یک نوبت نوشیدن برای آن ناقه و یک نوبت روز معین برای شماست.^۳

و «وَنَبَيْتُهُمْ أَنَّ الْمَاءَ قِسْمَةٌ بَيْنَهُمْ»؛ و به آنها خبر ده که آب قریه باید در میان شان تقسیم شود.^۴ اما با توجه به اینکه اکثر فقهای امامیه استصحاب شرایع سابقه را حجّت نمی‌دانند، راهی جز مصالحه و توافق طرفین باقی نمی‌ماند.

* * *

با ملاحظه آنچه که تا کنون در بیان سرچشمه‌های اختلاف فتوا، از جهت منابع استنباط گذشت، به دست می‌آید که در حجیت و عدم حجیت بسیاری از این منابع، اختلاف نظر و گفتگوست و البته این اختلاف را می‌توان اختلاف در مبانی حجیت نیز نامید. روشن است که یکی از عوامل مهم اختلاف، از همین اختلاف در منابع و مبانی استنباط

۱. وسائل الشیعه، ج ۱۹، ص ۵۹، ح ۱.

۲. اثر الادلة المختلف فیها، ص ۵۴۸.

۳. شعرا، آیه ۱۵۵.

۴. قمر، آیه ۲۸.

۵. اثر الاختلاف، ص ۴۴.

می‌کند، اما در فتوای جدید قائل به دو ضربه شده، یکی برای صورت و یکی برای دست.^۴

۲. اگر مأوم جلوتر از امام بایستد، طبق فتوای جدید: نمازش باطل است. و مطابق فتوای قدیم: صحیح است.^۵

۳. اگر محرم شکاری را ذبح کند، مطابق فتوای جدید: میته است و خوردن آن حرام است.^۶ ولی طبق فتوای قدیم و کتاب املا: میته نیست، اما خوردن آن حرام است.^۷

۴. زکات زیتون را طبق فتوای جدید، واجب ندانسته اما در فتوای قدیم واجب دانسته است.^۸

* * *

ج) بسیاری از اختلاف فتاواى ابوحنیفه با دیگر فقیهان ناشی از قلت تعداد روایاتی بوده که وی در کوفه به آنها فتوا می‌داده است. برخلاف مالک که کثرت روایات موجود در مدینه منشأ فتاواى خاص وی شد.

د) در فتاواى فقهای امامیه نیز گاه به این امر برخورد می‌کنیم از جمله در مورد ذکر «ربنا ولك الحمد» بعد از رکوع.

شهید اول در کتاب «ذکری» حدیثی از محمد بن

پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله فرا گرفته بود که اگر از کسی سه مرتبه اذن ورود به منزلش را خواستی و پاسخی نداد، باید برگردی، پس از آنکه سه مرتبه از عمر اذن گرفت و از او پاسخی نشنید، برگشت. ولی چون عمر از این حدیث اطلاعی نداشت به وی اعتراض کرد، حتی پس از آنکه ابوموسی به حدیث استیذان استناد کرد، نپذیرفت. اما وقتی دیگران بر وجود آن حدیث گواهی دادند قبول کرد.^۱

همین تفاوت در میزان اطلاع‌یابی از احادیث در نسل‌های بعدی (تابعین و پس از آنها) استمرار یافت و بر اثر همین امر، اختلاف فتاوا در قرون بعدی به وجود آمد، مانند:

الف) تا زمان شافعی حدیث «قلّین» در مورد آب کر و حدیث «خیار مجلس» به عموم فقها نرسیده بود. و لذا فتوای به «قلّین» تا قبل از آن از جانب فقها صادر نشده بود، اما پس از آن زمان این فتوا مطرح گشت.^۲

ب) شافعی در آغاز بر اساس معارف و مبانی فقهی مکتب ابوحنیفه که در بغداد از محمد بن حسن شیبانی آموخته بود و درس‌هایی از مالک در مدینه فرا گرفته بود، فتاواىی را صادر کرده بود، اما پس از سفر به مصر و دیگر دیار اسلامی و اطلاع‌یابی از احادیث جدید، ده‌ها فتواى خویش را تغییر داد.^۳ مانند:

اختلاف فتاواى شافعی در قدیم و جدید

۱. در تیمم طبق فتوای قدیم قائل بود که یک ضربه دست بر خاک برای صورت و دست‌ها کفایت

۱. مسند احمد، ج ۳، ص ۱۹ (با اندکی تصرف)؛ صحیح بخاری، ج ۸ ص ۱۵۷؛ اسباب اختلاف الفقهاء (ترکی)، ص ۲۸.

۲. حجة الله البالغة، ج ۱، ص ۱۴۷.

۳. الشافعی، حیات و عصره، (محمد ابوزهر)، ص ۳۷۵.

۴. المجموع فی شرح المذهب، (محبی الدین بن النووی)، ج ۲، ص ۲۱۰.

۵. الأم، ج ۱، ص ۱۶۹؛ المجموع فی شرح المذهب، ج ۴، ص ۲۹۹.

۶. المجموع فی شرح المذهب، ج ۷، ص ۴۴۱.

۷. همان مدرک، ص ۳۰۴.

۸. فتح العزیز فی شرح الوجیز، (عبدالکریم بن محمد الرافضی) ج ۵، ص ۵۶۱.

و أنت فی سرّیة فاجنبنا فلم نجد ماءً، فأما أنت فلم تصلّ
 وأما أنا فتمعكتُ فی التراب و صلیت فقال النبی ﷺ :
 «أما كان یکفیک ان تضرب بیدیک الارض ثم تنفخ ثم
 تمسح بهما وجهک و کفیک؟» فقال عمر: إتق الله یا عمّار!
 قال: إن شئت لم أحدث به؛ مردی نزد عمر آمد و گفت:
 من جنب شدم و آب نیافتم (تکلیف شرعی من
 چیست؟). عمر پاسخ داد: نماز نخوان. عمّار گفت:
 ای امیرالمؤمنین! آیا به یاد نمی آوری روزی را که من
 و تو در یک جنگ بودیم و جنب شدیم و آب برای
 غسل پیدا نکردیم، تو نماز نخواندی، اما من خودم را
 در خاک غلطاندم و نماز خواندم، (پس از آنکه
 خدمت پیامبر اکرم ﷺ رسیدیم) حضرت فرمود:
 کافی است برای تو که دستانت را به زمین بزنی و پس
 از آنکه آن را فوت کردی با دو دست، صورت و
 (پشت) دو کف دستت را مسح کنی.
 عمر گفت: ای عمّار! از خدا بترس (و این سخن
 را مگو).
 عمّار گفت: اگر می خواهی این حدیث را نقل
 نمی کنم!». ۳

عامل سوم:

اختلاف در معیار وثاقت راویان

محدثان و فقیهان در دو علم حدیث و اصول فقه
 به شناسایی معیارهای وثاقت راوی پرداخته تا
 دریابند که چه شرایطی برای قبول روایت یک راوی

مسلم از امام صادق علیه السلام نقل کرده که: «إذا قال الإمام:
 سمع الله لمن حمده، قال من خلفه: ربنا لك الحمد...»
 آنگاه که امام جماعت ذکر «سمع الله لمن حمده» را
 بگوید، کسی که پشت سر اوست، بگوید: «ربنا لك
 الحمد». ۱

لذا هم شهید و هم صاحب حدائق فتوا به
 استحباب آن داده اند.
 اما محقق حلّی در کتاب «المعتبر» به آن فتوا
 نداده، زیرا معتقد بوده که این حدیث در کتب امامیه
 نیست.

صاحب حدائق پس از نقل این تاریخچه
 می نویسد: ظاهراً علّت مخالفت محقق آن بوده که
 این حدیث امام صادق علیه السلام به او نرسیده است. ۲
 مشابه آن در موارد دیگری نیز دیده شده است
 که عدم دسترسی بعضی از فقها به پاره‌ای از احادیث
 سبب اختلاف فتاوا گردیده، زیرا در آن زمان تمام
 کتاب‌ها خطی بوده و نسخه‌های آن نزد بعضی وجود
 نداشت.

فراموشی حدیث

گاه فراموشی حدیث خاصی که دلیل بر یک
 حکم فقهی بود، موجب شده که شخص فتوایی
 مخالف فتوای دیگران بدهد. مانند حدیث تیمّم که
 خلیفه دوم به خاطر آنکه آن را فراموش کرده بود، در
 مورد شخص جنبی که آبی برای غسل ندارد فتوا به
 عدم وجوب نماز داده بود:

«إِنَّ رجلاً أتى عمر فقال: إنّي اجنبتُ فلم أجد ماءً؟
 فقال: لا تصلّ. فقال عمّار: اما تذكّر یا امیرالمؤمنین اذ أنا

۱. وسائل الشیعه، ج ۴، ص ۹۴۰، ح ۴، باب ۱۷، (ابواب الركوع).

۲. الحدائق الناضرة، ج ۸، ص ۲۶۶.

۳. صحیح مسلم، ج ۱، ص ۱۹۳، کتاب الحيض، باب التيمم.

خزاعی ۱۱. شریک بن عبدالله بن سنان بن انس
 ۱۲. شعبه بن حجاج ۱۳. صعصعه بن صوحان
 ۱۴. طاووس بن کیسان ۱۵. عامر بن وائله و...^۳
 اما برخی از فقها این سعه صدر را نداشته و «هم
 مذهب بودن» را شرط قبول روایت راوی دانسته به
 صورتی که اگر آن راوی کاملاً متقی و راستگو باشد،
 باز به جرم آنکه هم مذهب این فقیه نیست، حتی
 احادیث نبوی او مورد قبول قرار نمی‌گیرد. مانند:

مالک نسبت به زنی که مثلاً ۱۲ روز حائض بوده
 و ظاهراً خون قطع شده است و شک دارد که کاملاً
 طاهر شده تا نمازش را بخواند، فتوا داده است که تا
 سه روز استظهار و صبر کند و پس از تکمیل ۱۵ روز
 غسل نموده و نمازش را شروع نماید.

برخی پیروانش دلیل او را حدیث «حزام بن
 عثمان» از جابر بن عبدالله دانسته‌اند و بعضی دیگر به
 این حدیث ایراد نموده‌اند چرا که راوی حدیث
 (حزام) وثاقت ندارد.

اما هنگامی که برای کشف راز عدم وثاقت او به
 کتب رجال مهم اهل سنت مراجعه می‌شود، راز عدم
 وثاقت او تشیع و امامی بودن او می‌باشد.

بخاری در کتاب «التاریخ الکبیر» از زبیر نقل

لازم است، البته آنان در برخی از شرایط اتفاق نظر
 داشته‌اند مانند: «صداقت» و در برخی نیز اختلاف
 دارند و همین موجب گشته که عده‌ای احادیث فاقد
 شرط را حجت ندانسته و بر طبق آنها فتوا ندهند در
 حالیکه دیگران بر اساس آنها فتوا صادر کنند.
 معیارهای مورد اختلاف متعددند، از قبیل:

۱. هم مذهب بودن

برخی محدثان و فقیهان اعم از فقهای شیعه و
 سنی این شرط را لازم ندانسته و لذا احادیث راویانی
 که صداقت آنها محرز شده هر چند از مذهب دیگر
 باشند قبول نموده و بر اساس آن فتوا می‌دهند. در نزد
 شیعه اصطلاحاً به این گونه از احادیث که راویانشان
 از اهل سنت بوده و فقهای شیعه چون آنها را مطمئن و
 راستگو دیده‌اند بر اساس آنها فتوا صادر کرده‌اند
 «احادیث موثق» نامیده می‌شود که در صدها مسأله
 فرعی در سراسر فقه شیعه مورد استفاده قرار گرفته
 است،^۱ و می‌توان از بین آنها تعداد راویان سنی که
 بیشترین استفاده فقهی از روایات در فقه شیعه شده
 است به افراد بسیاری اشاره کرد.^۲

چنانکه جمعی از فقها و علمای اهل سنت به
 راویان شیعه‌ای که وثاقتشان نزد آنها ثابت شده،
 اعتماد کرده، مانند:

۱. ابان بن تغلب ۲. ابراهیم بن یزید نخعی
۳. احمد بن مفضل کوفی ۴. ثابت بن دینار ابی حمزه
- ثمالی ۵. جابر بن یزید جعفی ۶. حبیب بن ابی ثابت
- اسدی کاهلی ۷. حماد بن عیسی جهنی ۸. حمران بن
- اعین ۹. سعید بن هیشم هلالی ۱۰. سلیمان بن سرد

۱. به جواهرالکلام در ابواب مختلف مراجعه شود.

۲. برای آگاهی بیشتر به کتاب راویان مشترک، نوشته حسین عزیزی و
 همکاران، چاپ انتشارات اسلامی دفتر تبلیغات اسلامی، که مشتمل بر
 زندگی‌نامه ۲۷۴ راوی مشترک بین شیعه و اهل سنت، و در پایان نیز فهرست
 اسامی ۸۱۷ نفر دیگر از راویان مشترک را ارائه داده است، مراجعه شود.

۳. سید شرف الدین موسوی در کتاب *المراجعات* از صفحه ۵۰ تا ۱۶۰،
 اسامی ۱۰۰ تن از محدثان و راویان بزرگ شیعه را که نقش برجسته و قابل
 قبولی در سلسله سند روایات کتب اهل سنت داشته‌اند با توضیحات و
 تأییدات دانشمندان اهل سنت نقل کرده است.

دینار؛ اما اگر یکی از انگشتان دیگر قطع شود، یک ششم دینه یک دست لازم است، یعنی یک سوم ۸۳ دینار».^۷

اما اکثر فقهای امامیه^۸ سهم انگشت ابهام را مساوی دیگر انگشتان دانسته‌اند، زیرا اولاً: فقیهانی مانند شهید در «مسالك» طریق «ظریف» را ضعیف دانسته^۹ و ثانیاً: احادیث صحیح‌های دال بر تساوی دارند، مانند: حدیث حلبی: «سئلت أبا عبد الله عليه السلام عن الأصابع أهنّ سواء في الدية؟ قال: نعم؛ از امام صادق عليه السلام حکم دینه قطع انگشتان را پرسیدم که آیا حکم هر کدام با دیگر انگشتان مساوی است؟ فرمود: آری».^{۱۰}

عامل چهارم:

اختلاف در جهت صدور حدیث

گاهی صحت صدور یک حدیث مورد قبول فقها است، اما از دو جهت می‌تواند قابلیت برای استنباط حکم را از دست بدهد:

الف) تردید در ثابت یا موقتی بودن حکم

گرچه غالب احادیث فقهی پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و ائمه

می‌کند: «کان حزام یتشیع».^۱

و خطیب بغدادی در «تاریخ بغداد» می‌نویسد: «قال ابن الغلابی: وکان حزام شیعياً».^۲

۲. اختلاف در وثاقت راوی

گاه فقها در ضوابط و شرایط توثیق راویان اتفاق نظر دارند، اما درباره وجود آن شرایط در برخی راویان یک حدیث اختلاف دارند و بر اساس همان اختلاف، یک فقیه آن حدیث را صحیح و حجّت دانسته و بر اساس آن فتوا داده و فقیه دیگر آن را صحیح ندیده و با استناد به دلایل دیگر فتوای دیگری داده است، به عنوان نمونه: دینه قطع کل انگشتان یک دست ۵۰۰ دینار مطابق با نصف دینه کامل انسان است. اما اگر برخی انگشتها قطع گردد، آیا هر انگشت سهم مساوی دیگر انگشتان را دارد یا انگشت ابهام سهم بیشتری دارد؟

برخی فقهای امامیه مثل ابی‌الصلاح در کافی^۳ و ابن حمزه در کتاب «وسیله»^۴ و شیخ طوسی در کتاب «خلاف»^۵ و «مبسوط»^۶ (از اکثر اصحاب نقل کرده که) گفته‌اند: یک سوم از ۵۰۰ دینار سهم انگشت ابهام است و دو سوم دیگر بین چهار انگشت بالسویه تقسیم می‌شود. دلیل آنها روایتی است که شیخ صدوق در «من لا یحضره الفقیه» از کتاب «ظریف» نقل می‌کند که: «فی الإبهام اذا قطع ثلث دية الید مائة دینار وست وستون دیناراً وثلثا دینار... و فی الأصابع فی کل اصبع سدس دية الید ثلاثة وثمانون دیناراً وثلث دینار...؛ اگر انگشت ابهام قطع شود، یک سوم دینه یک دست باید پرداخت شود، یعنی دو سوم ۱۶۶

۱. التاریخ الكبير، ج ۳، ص ۱۰۱.

۲. تاریخ بغداد، ج ۸، ص ۲۷۴.

۳. کافی، ص ۳۹۸؛ مسالك الافهام، ج ۱۵، ص ۴۲۹.

۴. الوسيلة، ص ۴۵۲.

۵. الخلاف، ج ۵، ص ۲۴۸، مسألة ۵۰. از کتاب دیات.

۶. المبسوط، ج ۷، ص ۱۴۳.

۷. من لا یحضره الفقیه، ج ۴، ص ۵۴.

۸. جواهر الکلام، ج ۴۳، ص ۲۵۲.

۹. مسالك الافهام، ج ۱۵، ص ۴۲۹.

۱۰. وسائل الشیعه، ج ۱۹، ص ۲۶۴، ح ۳، باب ۳۹، (ابواب دیات الأعضاء).

را ضعیف دانسته‌اند.^۴

اما در فقه شیعه به خاطر وجود دو دسته روایات دلالت کننده بر حصر زکات در ۹ چیز، و روایات دلالت کننده بر وجود زکات در اسب، اختلاف ایجاد شده است. اکثر آنها قائل به استحباب آن شده‌اند.^۵ اما برخی احتمال داده‌اند که حدیث صحیح مورد استناد از بین احادیث دلالت کننده بر زکات اسب، کاشف از حکم حکومتی امیرمؤمنان علی علیه السلام نسبت به زکات اسب باشد نه امر الهی دائمی استحبایی یا وجوبی. بنابراین نمی‌توان از این حدیث استنباط حکم ثابت شرعی وجوب یا استحباب زکات اسب را نمود، بلکه حکم آن مختص همان شرایط خاص زمانی بوده است.^۶

۳. حکم ساختن مجسمه

احادیث فراوانی از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله در کتب روایی شیعه و اهل سنت و نیز احادیث متعددی از ائمهٔ اهل بیت علیهم السلام مبنی بر حرمت مجسمه سازی انسان و حیوانات و موجودات زنده آمده است.^۷ اکثر فقهای مذاهب اسلامی اعم از اهل سنت و امامیه بر اساس این روایات فراوان فتوا به حرمت مجسمه سازی موجود زنده داده و حتی برخی فقهای

اهل بیت علیهم السلام مشتمل بر احکام ثابت و واقعی است که همهٔ زمان‌ها را در بر می‌گیرد، اما گاهی ممکن است شارع اسلام حکمی را به عنوان «حکم حکومتی» یا موقت مختص شرایط خاصی از زمان و مکان، صادر کرده باشد.

طبیعی است اگر حدیثی در معرض تردید و اختلاف نظر قرار گیرد که حکومتی یا تشریحی است، اختلاف در اجتهاد را در پی خواهد داشت. مانند:

۱. روزه «روز عاشورا»

احادیث متعدّد و متفاوتی از اهل بیت علیهم السلام نسبت به حکم روزه در روز عاشورا وارد شده است، برخی از آنها دلالت بر استحباب^۱ و برخی از آن نهی می‌کنند.^۲

فتاوی فقهای بر اساس اختلاف روایات فوق متفاوت شده است و هر فقیهی برای هر یک از این دو گونه روایات مرجّحی یافته، بر اساس همان فتوا داده است.^۳

ممکن است طرفداران استحباب در این مسأله، اندیشیده‌اند که نهی از روزهٔ عاشورا به خاطر تشبّه به بنی امیه بوده که موضوع آن در عصر ما منتفی است.

۲. زکات اسب

اکثر فقهای اهل سنت زکات اسب را لازم نمی‌دانند، برخلاف ابوحنیفه که به خاطر یک حدیث نبوی صلی الله علیه و آله «فی الخیل السائمة فی کلّ فرس دینار؛ در برابر هر اسب بیابان چر، یک دینار باید پرداخت». قائل به لزوم زکات اسب شده، اما دیگران آن حدیث

۱. التاریخ الكبير، ج ۷، ص ۳۳۷، ح ۳، باب ۲۰، (ابواب الصوم المندوب).

۲. همان مدرک، ص ۳۴۰، ح ۳، باب ۲۱، (ابواب الصوم المندوب).

۳. جواهر الکلام، ج ۱۷، ص ۱۰۵.

۴. المغنی، ج ۲، ص ۴۹۱.

۵. جواهر الکلام، ج ۱۵، ص ۲۹۲.

۶. وسائل الشیعه، ج ۶، ص ۵۱، ح ۱ و ۲، باب ۱۶ (ابواب ما تجب فيه الزکاة).

۷. ر. ک: شرح نووی بر صحیح مسلم، ج ۱۳ و ۱۴، ص ۳۲۹، ح ۲۱۰۶ و

وسائل الشیعه، ج ۳، ص ۵۶۰-۵۶۳.

الناس عذاباً يوم القيامة رجل قتل نبيّاً او قتله نبيّاً ورجل يضلّ الناس بغير علم ومصوّر التماثيل؛ شديدترین عذاب روز قیامت برای کسی است که پیامبری را به قتل برساند، یا پیامبری او را مستحق قتل بداند و او را بکشد و کسی که مردم را به خاطر جهل و ناآگاهی گمراه سازد، و کسی که مجسمه‌سازی کند».^۹

روشن است که این عذاب‌های بسیار سخت تناسبی با هر نقاشی و مجسمه‌سازی ندارد، زیرا گناه این کارها به صورت عادی (غیر بت پرستی) از آدم‌کشی و زنا و شرابخواری و دیگر کبائر بیش‌تر نیست، چگونه هم طراز با پیامبرکشی است؟

بنابراین مقصود از این صورتگری باید چیزی باشد که واقعاً هم سنگ و برابر پیامبرکشی و جنگ با خدا و خروج از دین باشد که همان «بت‌سازی» است.^{۱۰}

ب) اختلاف در واقعیت یا تقیّه‌ای بودن حدیث

پس از شهادت امام علی، امام حسن و امام

شیعه مانند صاحب جواهر^۱، و شیخ انصاری^۲ در کتاب مکاسب و آیه الله خویی در «مصباح الفقاهة»^۳ و فقهای اهل سنت مانند عبدالرحمن جزیری در «الفقه علی المذاهب الاربعة»^۴ و دکتر وهبه زحیلی در «الفقه الاسلامی»^۵ ادعای اجماع کرده‌اند.

اما برخی فقهای متقدم امامیه مانند شیخ طوسی در تفسیر تبیان^۶ و طبرسی در مجمع البیان^۷ قائل به کراهت شده و حرمت را اختصاص به بت‌سازی داده‌اند و از معاصرین نیز برخی از فقها نیز همین گونه فتوا داده‌اند.^۸

منشأ این اختلاف فتوا اختلاف برداشت در موقت بودن حکم حرمت مجسمه‌سازی و صورت‌گری است که در احادیث متعدّد از پیامبر اکرم ﷺ و ائمه اهل بیت علیهم السلام رسیده است. گروه اول از فقها آن حکم را یک تکلیف ثابت دانسته‌اند، اما گروه دوم آن را حکم موقت و مختص به شرایط صدر اسلام دانسته که هنوز رسوبات بت پرستی در ذهن مسلمانان وجود داشته و احیاناً با نقاشی و مجسمه‌سازی معبودهای مشرکان و تکریم و احترام و تقدیس آنان، جلوه‌های شرک و بت پرستی گاه بی‌گاه بروز می‌کرده است.

یکی از فقهای معاصر می‌گوید: ظاهر گروهی از احادیث آن است که تحریم مجسمه‌سازی و نقاشی صور انسان و حیوان به خاطر مبارزه با ترویج بت پرستی آن زمان بوده است، شدت لحن این روایات در توییح صورت‌گری و تعیین عذاب‌های شدید برای نقاشان و مجسمه‌سازان شاهدهی است بر اینکه مقصود صورت‌گری عادی نیست، مانند: «أشدّ

۱. جواهرالکلام، ج ۲۲، ص ۴۱.

۲. مکاسب محرمة، (شیخ انصاری)، مسألة ۴ از مسائل «النوع الرابع ما يحرم الاكتساب به لكونه عملاً محرماً فی نفسه».

۳. مصباح الفقاهة (آیه الله خویی)، ج ۱، ص ۲۸۶.

۴. الفقه علی المذاهب الاربعة، ج ۲، ص ۳۹-۴۱.

۵. الفقه الاسلامی و أدلته، ج ۴، ص ۲۶۷۴.

۶. التبیان فی تفسیر القرآن، ج ۱، ص ۲۳۶.

۷. مجمع البیان، ج ۱، ص ۲۱۲، ذیل آیه ۵۱ سوره بقره.

۸. انوارالْفقاهة، (المکاسب المحرمة)، ص ۱۱۳.

۹. مستدرک الوسائل، ج ۱۳، ص ۲۱۰، ح ۴، باب ۷۵، (أبواب ما یکتسب به).

۱۰. المکاسب المحرمة (امام خمینی)، ج ۱، ص ۲۵۷ و ۲۵۸.

آن فتوا داده‌اند، اما جمعی از متأخران، آن گروه را حمل بر تقیّه کرده‌اند و برای اثبات تقیّه‌ای بودن آنها اظهار داشتند: چون فقهای اهل سنت قائل به استحباب روزه روز عاشورا بودند و روزه گرفتن یک مسلمان در آن روز نشانهٔ عدم تشیع او بود، به نظر می‌رسد که این احادیث، توسط امامان اهل بیت علیهم‌السلام موافق فقه اهل سنت بر اساس تقیّه و مدارای شیعیان با حاکمان اهل سنت صادر شده باشد.

بر اساس این مبنا احادیث دلالت‌کننده بر استحباب روزهٔ عاشورا که موافق فقه حاکمان وقت بوده حمل بر «تقیّه» کرده و لذا غیر قابل استناد شمرده و بر اساس احادیث نهی‌کننده، فتوا به «کراهت» و احیاناً فتوا به حرمت داده‌اند.^۲

عامل پنجم:

اختلاف در نسخ حکم

گاهی فقهای اسلام بر تشریح یک حکم توسط قرآن یا سنت اتفاق نظر داشته، اما به خاطر اختلاف نظرشان دربارهٔ اینکه آن حکم توسط دلیل دیگری نسخ شده یا نه، دچار اختلاف فتوا می‌شوند. مثلاً:

در مورد آیهٔ استمتاع: ﴿...فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهِ مِنْهُنَّ

حسین علیه‌السلام و کشتار خونین عاشورا، آن چنان خفقان شدید از ناحیهٔ دولت‌های اموی و عباسی علیه یاران و نزدیکان ائمهٔ اهل بیت علیهم‌السلام اعمال شده بود که با اندک بهانه‌ای در طول یک قرن هزاران نفر از اصحاب ائمهٔ اهل بیت علیهم‌السلام را به جرم پیروی از تعالیم مکتب ائمهٔ اهل بیت علیهم‌السلام بازداشت کرده و در سیاه چال‌های حجاج بن یوسف ثقفی^۱ و مانند او اعدام کردند. وجوب حفظ جان این گونه افراد اقتضا می‌کرد که احیاناً ائمهٔ اهل بیت علیهم‌السلام اگر احساس خطر جدی برای بعضی از شیعیان می‌کردند، حکمی مطابق با مذهب حاکم اهل سنت در آن روز از روی تقیّه به وی تعلیم می‌دادند تا با همرنگ شدن ظاهری، حاکمان دست از جان او بردارند. گرچه آن حکم مخالف آموخته‌های امام علیه‌السلام از جدش رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم بود، ولی لازم بود جان آن مؤمن که نزد خدا مهم‌تر از یک حکم فرعی است حفظ شود. این پدیده تلخ تاریخ اسلامی موجب صدور روایات تقیّه‌ای از جانب امامان اهل بیت علیهم‌السلام شده است.

لذا فقیهان شیعه هنگامی که این گونه حدیث تقیّه‌ای را به صورت قطعی تشخیص دهند بر اساس آن فتوا نداده و اگر در حدیثی دچار تردید و اختلاف نظر شوند، غالباً منجر به اختلاف فتوای آنان خواهد شد. مانند:

استحباب روزهٔ عاشورا

دو گونه روایات از ائمهٔ اهل بیت علیهم‌السلام در این باره رسیده است. اکثر فقهای متقدم شیعه، آن دسته روایات دلالت‌کننده بر استحباب را ترجیح داده و به

۱. حجاج بن یوسف ثقفی که ۲۰ سال استاندار عراق بود، ۱۲۰ هزار نفر را بی‌رحمانه کشت، و در زندان وی ۵۰ هزار مرد و ۳۰ هزار زن مردند. (مسأثر الانافه فی معالم الخلافه، قلقشندی شافعی (مؤلف نهاییه الادب و صحیح الاعشى))، البته حاکمان بنی عباس نیز در قلع و قمع شیعیان و موالیان اهل بیت علیهم‌السلام دست کمی از حاکمان بنی امیه نداشتند.
۲. جواهر الکلام، ج ۱۷، ص ۱۰۵.

اعراب است مانند: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ...»؛ ای مؤمنان! آنگاه که برای اقامه نماز بپا خاستید، پس صورت و دست‌های خود را بشویید و سرها و پاهایتان را تا بلندی روی پا مسح کنید.^۷

کلمه «ارجل» را جمعی از قاریان به نصب و برخی به جرّ قرائت کرده‌اند، بنا بر نصب، از باب عطف «ارجل» به محل «برؤسکم»، نتیجه‌اش آن است که پاها همچون سر باید مسح شود و نیز احتمال عطف «ارجل» به «وجوهکم» هست که پاها مانند صورت لازم است، شسته شود و اگر ارجل به جرّ خوانده شود به ظاهر عطف بر «برؤسکم» هست که باز پاها مانند سر محکوم به مسح کردن است، و نیز احتمال عطف بر «وجوهکم» است که پاها مانند سر شسته شود، بر اساس این چهار احتمال فقیهان هر کدام برداشتی خاص داشته و فتوایی داده‌اند.

فقهای امامیه معتقد به مسح پاها، فقهای مذاهب اربعه معتقد به شستن پاها، ظاهریه معتقد به جمع بین هر دو، و طبری معتقد به تخییر بین آن دو شده است.^۸ بنا بر قرائت نصب «ارجلکم» فقهای اهل سنت این چنین استدلال کرده‌اند که: عطف «ارجلکم» به

فَأْتُوهُمْ أَجُورَهُمْ...^۱ جمعی از علمای اهل سنت مانند شافعی و قرطبی^۲ و نیز فقهای امامیه اتفاق نظر دارند که این آیه دلالت بر جواز متعه و ازدواج موقت دارد.

ولی شافعی معتقد است که آیه ۶ سوره مؤمنون «وَالَّذِينَ هُمْ لِغُرُوبِهِمْ حَافِظُونَ إِلَّا عَلَىٰ أَزْوَاجِهِمْ... فَمَنِ ابْتَغَىٰ وَرَاءَ ذَلِكَ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْعَادُونَ»^۳ ناسخ آن است. زیرا مقصود از «ازواجهم» همسران دائم است و این آیه شریفه ارتباط با غیر آنها را که هم شامل نامحرمان و هم همسران موقت است، تجاوز از حکم الله شمرده است، بر این اساس فتوا به حرمت متعه می‌دهد.^۴

اما فقهای امامیه چون کلمه «ازواجهم» را مطلق می‌بینند که هم مشتمل بر همسران دائم و هم همسران موقت است، و معتقدند که تا وقتی دلیل قطعی بر تقیید یک حکم مطلق یافت نشده، اطلاق نصوص دینی لازم‌الاتباع بوده و نباید از آن دست برداشت؛ این آیه را ناسخ آیه استمتاع قرار نداده و لذا به ادامه حلیت متعه فتوا می‌دهند. علاوه بر اینکه آیه استمتاع مدنی است و آیه سوره مؤمنون مکی است،^۵ چگونه می‌تواند آیه نازل شده در مکه، ناسخ آیه‌ای باشد که چند سال بعد در مدینه نازل شده است.^۶

و آیات دیگری که ذکر همه آنها به طول می‌انجامد.

عامل ششم:

اختلاف قرائت آیات یا نقل متون احادیث

الف) اختلاف در قرائت آیات

گاهی اختلاف قرائت به صورت اختلاف در

۱. نساء، آیه ۴۴.

۲. تفسیر قرطبی، ج ۵، ص ۱۳۰.

۳. مؤمنون، آیه ۴-۶.

۴. تفسیر خازن، ج ۱، ص ۳۶۶.

۵. مجمع البیان، ج ۱۰، ص ۲۱۱ (تفسیر سوره انسان).

۶. تفسیر المیزان، ج ۳، ص ۲۷۴.

۷. مانده، آیه ۶.

۸. اثر الاختلاف فی القواعد الاصولية، ص ۳۸.

هیئت کلمه است مانند: «وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْمَحِيضِ قُلْ هُوَ أَذًى فَاعْتَزِلُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّىٰ يَطْهَرْنَ...»؛ ای پیامبر! از تو دربارهٔ حیض سؤال می‌کنند، بگو: چیز زیانبار و آلوده‌ای است؛ از این رو در حالت قاعدگی، از زنان کناره‌گیری کنید و با آنها نزدیکی ننمایید، تا پاک شوند».^۳

برخی قاریان «يَطْهَرْنَ» قرائت کرده که به معنای قطع شدن خون دوران حیض است و برخی «يَطْهَرْنَ» قرائت کرده که به معنای «غسل کردن» است، بالطبع برخی از فقیهان مانند فقهای امامیه و حنفیه قرائت اول را که امروز متعارف است برگزیده و بر اساس آن فتوا به جواز مباشرت شوهر با همسرش پس از انقطاع دم و قبل از غسل، داده‌اند.^۴ و فقهای مذاهب دیگر بر اساس قرائت دوم فتوا به مشروع نبودن مباشرت قبل از غسل داده‌اند.^۵

ب) اختلاف در نقل هتن حدیث

گاه اختلاف نقل متن یک حدیث موجب اختلاف فتاوی فقیهان می‌گردد. مانند:

۱. شیوهٔ تطهیر ظرفی که سگ از آن آب نوشیده. مأخذ فتاوی فقیهان در این مسأله حدیث نبوی است که سه گونه نقل شده است:

الف) عن أبي هريرة إن رسول الله ﷺ قال: «إذا

۱. تفسیر کبیر فخر رازی، ج ۱۱، ص ۱۴۹.

۲. المیزان، ج ۶، ص ۲۲۲.

۳. بقره، آیه ۲۲۲.

۴. جواهر الکلام، ج ۳، ص ۲۰۷.

۵. تفسیر المنیر، ج ۲، ص ۲۹۷.

صورت نصب بر کلمه‌ای که اعراب ظاهری اش منصوب باشد مثل «وجوهکم» بهتر است از عطف بر کلمه‌ای که ظاهرش مجرور است و محلش منصوب مثل «برؤسکم»؛ زیرا عطف بر محلّ خلاف اصل است. و نتیجهٔ عطف «ارجلکم» به «وجوهکم» لزوم شستن پاهاست.^۱

فقهای امامیه چنین استدلال کرده‌اند که: گرچه عطف بر محلّ خلاف اصل است و نباید بدون دلیل آن احتمال را برگزید، اما امری صحیح و رایج در ادبیات عرب است، لکن عطف «ارجلکم» بر «وجوهکم» مستلزم فاصله افتادن توسط یک جملهٔ کامل بین معطوف و معطوف علیه است که تا ضرورتی نداشته باشد و قرینهٔ قطعی بر آن نباشد، این‌گونه عطف خطای ادبی محسوب می‌شود. مخصوصاً در کلام فصیحی همچون قرآن مجید؛ مثل اینکه گوینده‌ای بگوید: «قَبِلْتُ وَجَهَ زَيْدٍ وَرَأْسَهُ وَمَسَحْتُ بِكَتْفِهِ وَيَدَهُ؛ من صورت و سر زید را بوسیدم و بازوی او را مسح کردم و دست او را بوسیدم» در حالی که کلمهٔ «ید» را در آخر جمله آورده و بر «وجه» عطف کرده است، در این گونه موارد عرف عرب و ذوق ادبی این گونه ترتیب را صحیح نمی‌داند و باید چنین می‌گفت: «قَبِلْتُ وَجَهَ زَيْدٍ وَرَأْسَهُ وَيَدَهُ وَمَسَحْتُ بِكَتْفِهِ» و انتقال کلمه «یَدَهُ» را به بعد از جملهٔ «و مسح بکتفه» نادرست می‌داند.^۲

چگونه ممکن است نعوذ بالله در قرآن فصیح این خطای ادبی واقع شود؟ لذا بهتر آن است که کلمه «و ارجلکم» عطف بر «برؤسکم» باشد.

گاهی اختلاف در قرائت به صورت اختلاف در

الشمس آخر الظهر إلى وقت العصر ثم نزل فجمع بينهما، فإن زاغت الشمس قبل أن يرتحل صلى الظهر و العصر ثم ركب.^۷

بر اثر همین تفاوت متن حدیث نبوی صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ شافعی ها و مالکی ها و اهل مدینه به استناد حدیث دوم قائل به جواز جمع تقدیم و جمع تأخیر در سفر شده اند، و حنا بله ضمن فتوا به جواز جمع، عدم جمع را افضل دانسته اند و اوزاعی و امام مالک به استناد حدیث اول قائل به جواز جمع تأخیر و عدم جواز جمع تقدیم شده اند. و حنفی ها برای مسافر هیچ کدام را جایز نمی دانند.^۸

فقهای امامیه قائل به جواز جمع تقدیم و جمع تأخیر برای مسافر و غیر مسافر شده اند. آنان علاوه بر احادیث متعددی از ائمه اهل بیت عَلَيْهِمُ السَّلَام که تصریح به جواز آن نموده اند^۹، به احادیث نبوی موجود در جوامع اهل سنت نیز استدلال می کنند.^{۱۰}

شرب الكلب في إناء أحدكم فليغسله سبع مرّات»^۱.
 (ب) عن أبي هريره إنّ رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قال : « طهور إناءكم إذا ولغ فيه الكلب أن يغسله سبع مرّات، اولاهنّ بالتراب»^۲.

همین اختلاف در نقل منشأ اختلاف فتاوی فقیهان مذاهب اهل سنت گشته، مثلاً:
 مالکیه به استناد حدیث اول «تتربب» یعنی خاک مال کردن ظرف را لازم نمی دانند، چنانکه حنفی ها نیز واجب ندانسته بلکه آن را مستحب شمرده اند. اما شافعی ها و حنبلی ها به استناد حدیث دوم «تتربب» را لازم می دانند.^۳

(ج) فقهای امامیه معتقدند که فقط سه مرتبه شستن لازم است که اولین آن خاک مالی است، زیرا احادیثی از ائمه اهل بیت عَلَيْهِمُ السَّلَام^۴ و نیز از پیامبر اکرم صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ رسیده است که دستور به سه مرتبه شستن داده اند. مانند:

قال النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «إن ولغ الكلب في إناء أحدكم فليهرقه وليغسله ثلاث مرّات»^۵.

۲. جمع نماز ظهر و عصر در اول ظهر (جمع تقدیم) در سفر.
 مأخذ فتاوی فقیهان حدیث نبوی است که دو گونه متفاوت نقل شده و موجب اختلاف فتاوا گشته است:

اول: كان رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إذا ارتحل قبل أن تزيع الشمس آخر الظهر إلى وقت العصر ثم نزل فجمع بينهما، فإن زاغت الشمس قبل أن يرتحل صلى الظهر ثم ركب.^۶

دوم: إنّ النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كان إذا ارتحل قبل أن تزيع

۱. شرح نووی بر صحیح مسلم، ج ۲، ص ۱۸۶، ح ۲۷۹، کتاب الطهارة.

۲. همان مدرک.

۳. الفقه على المذاهب الاربعة، ج ۱، ص ۲۴: الاجتهاد في علم الحديث و اثره في الفقه الاسلامي، (دکتر علی نایف)، ص ۴۴۳-۴۵۷.

۴. وسائل الشیعه، ج ۲، ص ۱۰۹۰، ح ۱، باب ۷۰ (ابواب النجاسات).

۵. الجوهر النقی، (حاشیه سنن بیهقی)، ج ۱، ص ۲۴۱.

۶. مجمع الزوائد (هیشمی)، ج ۲، ص ۱۵۹؛ صحیح بخاری، کتاب تقصیر الصلوة، باب ۱۶، حدیث ۱۱۱۲: فتح الباری، ج ۲، ص ۷۴۱.

۷. عون المعبود (عظیم آبادی)، ج ۴، ص ۶۱.

۸. الفقه على المذاهب الاربعة، ج ۱، ص ۴۸۳: الاجتهاد في علم الحديث، ص ۴۷۴.

۹. وسائل الشیعه، ج ۳، ص ۱۶۰، ابواب المواقیت، باب ۳۲، احادیث باب .

۱۰. صحیح مسلم، کتاب صلاة المسافرين، باب الجمع بين الصلاتين في الحضر.

عامل هفتم:

اختلاف در دلالت آیات و روایات و فهم و تفسیر آنها

یکی از عوامل اختلاف فتاوی مجتهدان تفاوت فهم و تفسیر آنان نسبت به یک متن قرآنی یا حدیثی است، البته این تردید و اختلاف بی جهت نیست بلکه غالباً منشأیی در خود آن متن دارد، مجموعهٔ این گونه اختلاف برداشت‌ها را وقتی بررسی کنیم چند منشأ برای آنها در متون آیات و روایات مشاهده می‌کنیم.

منشأ اختلاف در فهم و دلالت متون:

۱. اشتراک لفظی یک کلمه، مانند:

الف) اشتراک لفظی یک اسم «وَالْمُطَلَّاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ...»^۱؛ زنان طلاق داده شده (جهت نگهداری عده) سه «قرء» صبر کنند.

لفظ «قرء» مشترک بین دو مفهوم متضاد «طهر» و «حیض» است، چنانکه مفهوم رایج آن نزد حجازیین «طهر» و نزد کوفیون «حیض» می‌باشد.^۲

برخی فقیهان مانند غالب امامیه^۳ بر اساس وضع لغوی «قرء» که به معنای «جمع» می‌آید و از آنجا که خون در حال طهر در رحم جمع می‌شود و این معنا مناسب با دوران «طهر» است، و نیز بر اساس احادیث ائمهٔ اهل بیت علیهم‌السلام؛^۴ مفهوم اول را برگزیده و بر اساس آن فتوا داده‌اند که عده طلاق زن سه طهر است. چنانکه عایشه و عبدالله بن عمر و زید بن ثابت و شافعی و مالک نیز همین فتوا را داده‌اند.^۵

اما برخی مانند ابوبکر، عمر، عثمان، ابوحنیفه و ابن قدامه حنبلی^۶ و دیگر مذاهب مفهوم دوم را برگزیده و عدهٔ طلاق را گذراندن سه دورهٔ حیض کامل دانسته‌اند که مدت بیشتری را می‌طلبد.^۷ مالک در این مسأله به همین دلیل قائل به توقف شده است.^۸

همین اختلاف نیز موجب می‌شود که در یک حکم فقهی دیگر (مسألهٔ ارث زن مطلقه در آن مدت) نیز، اختلاف به وجود آید؛ چرا که اگر در همین دوره (دورهٔ حیض سوم) شوهرش بمیرد، مطابق قول دوم آن زن در آن مدت، هنوز در عده بوده و همسر شرعی تلقی شده و ارث می‌برد، برخلاف قول اول.^۹

ب) اشتراک لفظی یک حرف گاه سبب اختلاف فتاوا می‌شود، مثلاً: حرف «أُو» می‌تواند برای «تخیر» یا برای «تفصیل» بکار رود. مانند: «إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا أَنْ يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ مِنْ خِلَافٍ أَوْ يُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ...»؛ کیفر آنها که با خدا و پیامبرش به جنگ بر می‌خیزند و اقدام به فساد در روی زمین می‌کنند، فقط این است که اعدام شوند، یا به دار آویخته شوند، یا دست (راست) و پای (چپ) آنها به

۱. بقره، آیه ۲۲۸.

۲. الاجتهاد فی الشریعة الاسلامیه، (محمد صالح موسی حسین)، ص ۱۴۰.

۳. الخلاف، ج ۵، ص ۵۴؛ جواهرالکلام، ج ۳۲، ص ۲۲۰.

۴. وسائل الشیعه، ج ۱۵، ص ۴۲۶، باب ۱۵، ابواب العدد؛ المیزان، ج ۲، ص ۲۵۱.

۵. الخلاف، ج ۵، ص ۵۴.

۶. مغنی، (ابن قدامه)، ج ۸، ص ۴۸۰.

۷. الفقه علی المذاهب الاربعه، ج ۴، ص ۴۴۳.

۸. اثرالاختلاف فی قواعد الاصولیه، ص ۷۲.

۹. الاجتهاد فی الشریعة الاسلامیه، ص ۱۴۳.

فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللَّهُ؛ هرگاه پاکیزه شدند از جایی که خداوند شما را به آن امر کرده به آنان وارد شوید»^{۱۰} و حدیث نبوی ﷺ^{۱۱} احتمال اول (یعنی اسم مکان بودن) را برگزیده و غیر از مباشرت جنسی، استمتاع حتی مابین السرة و الركبه دوران حیض را جایز دانسته‌اند.

اما برخی دیگر فقیهان مانند: مالک، ابوحنیفه، اوزاعی و یکی از دو قول شافعی احتمال دوم (یعنی اسم زمان بودن) را ترجیح داده و هرگونه بهره‌وری از همسر در دوران حیض را ممنوع و حرام دانسته‌اند.^{۱۲} (د اشتراک یک ترکیب کلامی بین مفاهیم متعدد گاهی سبب اختلاف فتاوا می‌شود، مانند:

۱. استثنا پس از جمله‌های متعدد

قرآن کریم در سوره نور، فرموده است: «وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ * إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ وَأَصْلَحُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ

۱. مانده، آیه ۳۳.

۲. مسالک الأفهام، ج ۱۵، ص ۸.

۳. الخلاف، ج ۵، ص ۴۶۱.

۴. تفسیر فخر رازی، ذیل آیه ۳۳ سوره مائده.

۵. اثر اللغة فی اختلاف المصنّفين، (عبد الوهاب عبدالسلام طویل)، ص ۲۱۰.

۶. مانده، آیه ۶.

۷. جواهر الکلام، ج ۲، ص ۱۷۱.

۸. الفقه علی المذاهب الاربعه، ج ۱، ص ۶۳ و ۷۲.

۹. تفسیر فخر رازی، ذیل آیه ۸ سوره بقره.

۱۰. بقره، آیه ۲۲۲.

۱۱. تفسیر در المنثور، ذیل آیه شریفه: قال رسول الله ﷺ: «جامعوهن فی البیوت و اصنعوا کلّ شیء إلا النکاح».

۱۲. اثر الاختلاف فی القواعد الاصولیه، ص ۸۷.

عکس یکدیگر قطع گردد و یا از سرزمین خود دور گردند»^۱.

برخی فقیهان مانند: شیخ مفید، سلار، ابن ادریس، محقق و علامه^۲ از فقهای امامیه، و نیز حسن بصری و سعید بن مسیب و مجاهد از اهل سنت حرف «أُو» را در این آیه برای تخییر دانسته و قاضی را در اجرای هر کدام از این مجازات نسبت به هر مفسد و محارب مخیر دانسته‌اند، اما برخی فقیهان مانند: شیخ طوسی^۳ از امامیه و شافعی و اکثر علمای اهل سنت^۴ «أُو» را برای تفصیل حکم دانسته و گفته‌اند: مقصود قرآن آن است که برای مجازات هر مفسد و محاربی باید نوع مجازات هماهنگ و متناسب با نوع جرمش توسط قاضی انتخاب شود.^۵

و مثل حرف «باء» در آیه شریفه: «وَأَمْسَحُوا بُرُءُوسِكُمْ»؛ سرهایتان را مسح کنید»^۶.

برخی فقیهان مانند امامیه و شافعیه و حنبلیه حرف «باء» را برای تبعیض یا الصاق گرفته، و لذا در وضو مسح مقداری از سر را کافی دانسته‌اند.^۷ اما فقهای برخی مذاهب مانند مالکیه و حنبلیه حرف «باء» را زائده دانسته و مسح کل سر را لازم دانسته‌اند.^۸

ج) اشتراک لفظی یک صیغه صرفی. این اشتراک نیز گاهی سبب اختلاف فتاوا می‌شود، مانند: لفظ «محيض» اسم مصدر است و با وزن «مفعِل» مشترک بین دو معنای «محل حیض» و «زمان حیض» است. جمعی از فقها مانند امامیه و شافعی (در قول اقوی) و ثوری و محمد بن حسن شیبانی و داوود و فخر رازی^۹ بر اساس قرینه دنباله آیه «فَإِذَا تَطَهَّرْنَ

توبه در محکمه پذیرفته نیست. امامیه^۳ و جمعی از اهل سنت، (مالک، احمد و شافعی) قائلند که این استثنا مشتمل بر هر دو جمله است. بنابراین شهادت قاذف پس از توبه قابل قبول است.

بازگشت این اختلاف به یک قاعدهٔ اصولی است و آن اینکه: آیا استثنا وارد بر جملات متعدده به همۀ جمله‌ها بر می‌گردد، یا به جملهٔ آخر بازگشت می‌کند؟ شافعی و مالک می‌گویند: به همه بر می‌گردد و غالب امامیه و حنفی‌ها قائلند که به همان جملهٔ اخیر بازگشت می‌کند.^۴

۲. اختلاف در تقیید دو موصوف توسط یک

صفت

اگر یک صفت پس از دو اسمی قرار گیرد که هر دو قابلیت برای توصیف به این صفت و تقیید به این قید را داشته باشند، آیا باید هر دو اسم را مقید به این صفت نماییم یا قدر متیقن را همان اسم آخر دانسته و فقط همان را مقید کرده و اسم اول را به اطلاق خویش باقی گذاریم؟

اختلاف در این مسأله ادبی منشأ اختلاف فتوای برخی فقیهان در برخی مسائل فقهی گشته است. مانند: «حکم ازدواج با مادر زن پس از طلاق همسری که با وی همبستر نشده است».

اصل حکم حرمت ازدواج با مادر زن در آیهٔ شریفهٔ ۲۲ سورهٔ نساء چنین آمده است: «حُرِّمَتْ

رَجِيمٌ؛ آنان که به زنان پاکدامن تهمت زنا می‌زنند و چهار شاهد نمی‌آورند، ۸۰ تازیانه بر آنان زنید و ابداً هیچ شهادتی از آنان نپذیرید، و آنان فاسق‌اند، مگر کسانی که پس از آن توبه کرده و اصلاح (عمل شایسته) انجام دهند، زیرا خداوند آمرزندهٔ مهربان است».^۱

در آیهٔ شریفهٔ اول به ترتیب سه کیفر برای قاذف (تهمت زننده) مشخص فرموده است:

۱. ۸۰ تازیانه بخورد.

۲. شهادت او در محکمه پذیرفته نمی‌شود.

۳. انسان قاذف فاسق است.

در صدر آیهٔ دوم یک استثنا زده و فرموده است:

«إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا»؛ مگر کسانی که توبه کنند.

در این آیه یک سؤال وجود دارد که آیا مرجع این استثنا همین کیفر سوم است که مفاد استثنا آن باشد که تهمت زننده پس از توبه فاسق نیست، اما عدم پذیرش شهادتش و تازیانه حتی پس از توبه به قوت و اعتبار خود باقی است یا آنکه مرجع استثنا هر سه مورد باشد یعنی اگر قاذف توبه کند، هر سه کیفر از او برداشته می‌شود؟

قدر مسلم بین مذاهب^۲ آن است که استثنا، شامل کیفر اول نمی‌شود؛ یعنی توبهٔ او مانع از اجرای حد نیست. اما در مورد کیفر دوم اختلاف است. عده‌ای می‌گویند استثنا فقط به جملهٔ اخیر بر می‌گردد و عده‌ای می‌گویند شامل جملهٔ دوم و سوم است.

حنفی‌ها، حسن بصری، نخعی و سعید بن جبیر و سایر فقهای تابعی برآنند که استثنا مختص جمله اخیر است؛ بنابراین شهادت تهمت زننده حتی پس از

۱. نور، آیهٔ ۵۴.

۲. جواهرالکلام، ج ۴۱، ص ۴۲۸.

۳. همان مدرک، ص ۳۷: تفسیر نمونه، ج ۱۴، ص ۳۷۱.

۴. تفسیر آیات الاحکام (الصابونی)، ج ۲، ص ۷۰.

احتمالات سه گانه در آیه شریفه «وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا...»؛ دست‌های مرد و زن دزد را قطع کنید»،^۹ دچار اختلاف فتوا شده‌اند. برخی مانند فقهای امامیه - به قرینه آیه شریفه «إِنَّ الْمَسَاجِدَ لِلَّهِ؛ همه محل‌های سجده از آن خداست»،^{۱۰} و از این می‌توان دریافت که کف دست که از مواضع هفتگانه سجده است برای سجده کردن نزد خداوند باید باقی بماند - حدّ سرقت را فقط قطع ۴ انگشت دانسته و کف دست و انگشت شصت را باقی می‌گذارند و برخی مانند جمهور اهل سنت فتوا به قطع دست تا میچ^{۱۱} را داده، و خوارج فتوا به قطع دست تا شانه را داده‌اند.^{۱۲}

۲. کلمه «فبیء» در آیه شریفه ۶ تا ۱۰ سوره

حشر:

«وَمَا أَفَاءَ اللَّهُ عَلَى رَسُولِهِ مِنْهُمْ فَمَا أُوجِفْتُمْ عَلَيْهِ مِنْ حَيْلٍ وَلَا رِكَابٍ وَلَكِنَّ اللَّهَ يُسَلِّطُ رُسُلَهُ عَلَى مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ * مَا أَفَاءَ اللَّهُ عَلَى رَسُولِهِ مِنْ أَهْلِ الْقُرَى

۱. تفسیر الجامع لأحكام القرآن (قرطبی)، ج ۵، ص ۱۰۶.

۲. المیزان، ج ۵، ص ۲۸۲.

۳. جواهر الکلام، ج ۲۹، ص ۳۵۰.

۴. المیزان، ج ۵، ص ۲۸۲.

۵. الفقه علی المذاهب الاربعه، ج ۴، ص ۶۲ و الفقه علی المذاهب الخمسه، ص ۳۰۸.

۶. تفسیر الجامع لأحكام القرآن (قرطبی)، ج ۵، ص ۱۰۶.

۷. همان مدرک.

۸. وسائل الشیعه، ج ۱۴، ص ۳۵۴، ج ۲ و ۷، باب ۲۰ ابواب ما یجرم بالمصاهرة.

۹. مانده، آیه ۳۸.

۱۰. جن، آیه ۱۸.

۱۱. تفسیر آیات الاحکام (الصابونی)، ج ۱، ص ۵۵۵: الفقه علی المذاهب الاربعه، ج ۵، ص ۱۵۹.

۱۲. تفسیر آیات الاحکام (الصابونی)، ج ۱، ص ۵۵۵.

عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ وَأَخَوَاتُكُمْ وَعَمَّاتُكُمْ وَخَالَاتُكُمْ وَبَنَاتُ الْأَخِ وَبَنَاتُ الْأُخْتِ وَأُمَّهَاتُكُمْ اللَّاتِي أَرْضَعْنَكُمْ وَأَخَوَاتُكُمْ مِنَ الرَّضَاعَةِ وَأُمَّهَاتُ نِسَائِكُمْ وَرَبَائِبُكُمْ اللَّاتِي فِي حُجُورِكُمْ مِّن نِّسَائِكُمُ اللَّاتِي دَخَلْتُم بِهِنَّ...»؛ حرام شد بر شما مادران و دختران و... مادران زنان تان و دختران زنان تان که در دامن شما پرورش می‌یابند، از آن همسرانی که با آنان همبستر شده‌اید».

برخی از قداما مانند: ابن زبیر و مجاهد، صفت «اللّاتی دخلتم بهن» را صفت و قید برای «نساءکم» در «أمهات نساءکم» نیز دانسته‌اند.^۱ و به تبع آن اجازه داده‌اند که مردی که همسرش را قبل از همبستر شدن طلاق داده است، می‌تواند با مادر آن زن ازدواج کند، چنانکه همین فتوا را از ابن مسعود نقل کرده‌اند.^۲

اما فقهای امامیه^۳ و مفسران شیعه^۴ و نیز فقهای مذاهب اربعه^۵ و جمهور فقها^۶ اتفاق نظر دارند که این قید فقط مختص اسم دوم «رَبَائِبُكُمْ اللَّاتِي فِي حُجُورِكُمْ مِّن نِّسَائِكُمْ» است و اسم اول «امهات نساءکم» به اطلاق خود باقی است و اگر کسی دختری را عقد کند، گرچه قبل از دخول طلاق دهد، هیچ‌گاه با مادر وی نمی‌تواند ازدواج کند.

دلیل فقهای مذاهب اسلامی علاوه بر قواعد ادبی، روایات متعددی است که در کتب اهل سنت^۷ و کتب حدیث شیعه وجود دارد.^۸

۳. ابهام لفظ و قابلیت تطبیق بر چند مصداق

مانند:

۱. کلمه «ید» قابلیت صدق بر ۴ انگشت، میچ و تمام دست را دارد و لذا فقیهان بر اساس این

و اموال غیر منقولی دانسته‌اند که بدون جنگ در اختیار مسلمین قرار گیرد. و بعضی از فقها احتمالات دیگری دربارهٔ مفهوم این واژه داده^۱ و بر اساس آن حکم فقهی صادر کرده‌اند.

۴. تردید در بین معنای لغوی و شرعی

سومین منشأ از ریشه‌ها و اسباب اختلاف در فهم معنای متون آیات و روایات، تردید و اختلاف در اراده معنای لغوی یا شرعی از یک کلمه است. مانند:

تردید در کلمهٔ «نکاح» بین ازدواج شرعی و اعمّ از

شرعی

قرآن کریم در سورهٔ نساء، آیهٔ ۲۲ فرموده است: «وَلَا تَنْكِحُوا مَا نَكَحَ آبَاؤُكُمْ مِنَ النِّسَاءِ إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ إِنَّهُ كَانَ فَاحِشَةً وَمَقْتًا وَسَاءَ سَبِيلًا»؛ با زنانی که پدران تان با آنها نکاح کرده‌اند، زناشویی نکنید، مگر آنکه پیش از این چنین کرده باشید. زیرا این کار عملی زشت و مورد خشم خداست و شیوه‌ای ناپسند است».

در این آیهٔ شریفه از نکاح پسران با زن پدر نهی فرموده است. اما این حکم شامل زنی که پدر از راه نامشروع با وی نزدیکی کرده هم می‌شود یا تنها شامل نکاح مشروع است؟

شافعی و مالک (در موطأ) برآنند که شامل صورت زنا هم می‌شود. ابوحنیفه و احمد گفته‌اند: شامل صورت زنا نیست، و لذا مفاد آیه را آن دانسته که ازدواج فقط با زن پدر شرعی حرام است، اما اگر مردی با زنی زنا کند، پسر آن مرد می‌تواند با آن زن

فَلِلَّهِ وَالرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ...؛ و آنچه را خدا از آنان [= یهود] به رسولش بازگردانده (و بخشیده) چیزی است که شما برای به دست آوردن آن (زحمتی نکشیدید) نه اسبی تاختید و نه شتری، ولی خداوند رسولان خود را بر هر کس بخواهد مسلط می‌سازد، و خدا بر هر چیز تواناست. آنچه را خداوند از اهل این آبادی‌ها به رسولش بازگرداند از آن خدا و رسول و خویشاوندان او، و یتیمان و مستمندان و در راه ماندگان است تا (این اموال عظیم) در میان ثروتمندان شما به دست نگردهد».

«فیبی» طبق این آیهٔ شریفه در اختیار شخص پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قرار می‌گیرد تا هر گونه که صلاح بداند در مصالح نشر اسلام و کمک به مسلمین هزینه نماید. برخلاف «غنیمت» که بین مجاهدان تقسیم می‌گردد.

اجمال مفهوم کلمهٔ «فیبی» و مصادیق آن و تردید و اختلاف در این موضوع موجب اختلاف فتاوی فقهایان در حکم مصادیق فیبی گشته است. در تعریف کلمهٔ «فیبی» و معنای آن احتمالاتی داده شده است:

الف) جمعی از فقهای امامیه با توجه به قید «فما اوجفتم علیه...» فیبی را شامل هر گونه اموال منقول و غیر منقول و اراضی کفار دانسته که بدون جنگ در اختیار مسلمانان قرار گیرد.

ب) گروهی دیگر از فقهای امامیه با توجه به شأن نزول آیه که دربارهٔ زمین‌های بازگشتی قبیله «بنی النضیر» بوده است «فیبی» را مخصوص اراضی

۱. ر. ک: مرآة العقول، ج. ۷، ص ۹۷؛ مهذب الاحکام، ج ۱۱، ص ۴۸۹ و ۴۹۰.

ازدواج نماید.

ریشه این اختلاف آن است که واژه «نکاح» در لغت به معنای مطلق وطی و همبستر شدن اعم از مشروع و نامشروع، و در شرع به معنای عقد نکاح صحیح است، اما معلوم نیست مراد خداوند از کلمه «نکاح» در «ما نکح آبواکم» معنای لغوی یا شرعی آن است.^۱ ولی حق این است که این واژه در لغت و عرف - همان گونه که راغب در مفردات آورده است - به معنای عقد می باشد و نکاح دو معنای شرعی و لغوی ندارد.

۵. مردّد بودن لفظ بین معنای حقیقی و کنایی یا

مجازی

به عنوان نمونه قرآن کریم در آیه ۴۳ سوره نساء فرموده است: «وَإِنْ كُنْتُمْ مَرَضَىٰ أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُم مِّنَ الْغَائِطِ أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا»؛ اگر بیمار یا در سفر بودید یا از مکان قضای حاجت بازگشته‌اید، یا با زنان همبستر شده‌اید و آب نیافتید با خاک پاک تیمم کنید».

در این آیه شریفه دستور فرموده است وقتی شما زنان را لمس کردید و دسترسی به آب نداشتید، تیمم کنید، یعنی طهارت شما با لمس زنان ناقض و باطل می شود.

آیا مراد از این لمس معنای کنایی آن یعنی همبستر شدن با زن هاست یا معنای حقیقی آن است که به معنای مسّ و هرگونه اتصال بدن مرد به بدن زن می باشد؟

عده‌ای از فقها مانند: ابن مسعود، ابن عمر،

عبیده، نخعی، شعبی، عطا، ابن سیرین و شافعی گفته‌اند: مراد همان لمس حقیقی است، چه تماس دست با بدن زن باشد و چه التقاء ختاین (یعنی جماع).

عده‌ای دیگر از آن جمله: ابن عباس، حسن، قتاده و مجاهد از پیشینیان و عموم فقهای امامیه^۲ گفته‌اند: مراد معنای کنایی، یعنی جماع است.

بنابراین، اکثر اهل سنت مانند: مالکیه، شافعیه و حنبلیه، احتمال اوّل را برگزیده و گفته‌اند به محض تماس انسان با بدن و اعضای برهنه زن از روی شهوت و ضوی او باطل می شود.

در مقابل امامیه و حنفیه و امام احمد (به روایت سوم از او) احتمال دوم را انتخاب کرده‌اند و برآنند که با لمس، وضو نقض و باطل نمی شود.

لازم به یادآوری است: مالکی‌ها و حنبلی‌ها در صورتی لمس بدن برهنه زن را ناقض وضو دانسته‌اند که از روی شهوت باشد، اما شافعی‌ها تماس بدون شهوت با بدن نامحرم را نیز ناقض وضو دانسته‌اند.^۳

عامل هشتم:

اختلاف در ترجیح ادله معارض

گاهی یک مسأله دلایل متعددی دارد که هر کدام از دلایل، اقتضای حکم خاصی دارند. بالطبع این دلایل متعارض خواهند شد و ممکن است هر

۱. اثر الاختلاف فی القواعد الاصولیة، ص ۸۰.

۲. الخلاف، ج ۱، ص ۱۱۰ و ۱۱۱.

۳. اثر اللغة فی اختلاف المجتهدین، ص ۱۷۶ و ۱۷۷.

و دلیل قول حنفی‌ها (پاکی جامه با محو منی اگر خشک باشد): روایت سومی از عایشه است: پیامبر به او فرمودند: «اغسلیه إن كان رطباً وافرکیه إن كان یابساً؛ اگر مرطوب است آن را بشوی، و اگر خشک است آن را بسای».^۴

هر کدام از این فتاوا بر اثر ترجیح یکی از این روایات متعارض بر دیگر روایات است. ولی فقهای امامیه اتفاق نظر دارند که منی مطلقاً نجس است و روایات متعددی از ائمه اهل بیت علیهم السلام در این زمینه نقل کرده‌اند.^۵

عامل نهم:

اختلاف در موارد حجیت اصول عملیه

از جمله اموری که سبب اختلاف در فتوا شده، اختلاف در موارد حجیت اصل برائت و اصل احتیاط و استصحاب و تخییر است که آنها را اصول عملیه می‌نامیم و بعد از عدم دسترسی به حکم چیزی در کتاب و سنت به یکی از این اصول چهارگانه که شرح آن در علم اصول آمده است، پناه می‌بریم. با توجه به اختلافی که در محدوده حجیت این اصول است، فتاوا مختلف می‌شود، مثلاً:

۱. اخباری‌ها معتقدند که مصرف دخانیات، حرام است زیرا آنها در شبهات تحریمیّه (موارد شک

مجتهدی بر اساس ضوابط ترجیحی که معتقد است، برخی از آن دلایل را اقوی و ارجح دانسته و بر اساس آن فتوا دهد. در نتیجه منجر به فتاوی متفاوت بین فقها گردد. مانند:

طهارت و نجاست منی

الف) شافعی‌ها، حنبلی‌ها^۱ و اصحاب حدیث منی را پاک دانسته و نماز کسی را که لباس یا بدنش آلوده به آن است صحیح می‌دانند.

دلیل آنها روایت ابن عباس، عایشه و احمد است که در روایت ابن عباس چنین آمده است: «سئل النبی صلی الله علیه و آله عن المنی یصیب الثوب. فقال: إنّما هو بمنزلة المخاط و البصاق و إنّما یکفیک أن تمسحه بخرقة أو اذخرة؛ از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله راجع به حکم منی که به لباس برخورد می‌کند، پرسیده شد. حضرت فرمود: منی مانند آب بینی و آب دهان است، برای شما کافی است که با پارچه‌ای یا علفی آن را بزدایی».^۲

ب) حنفی‌ها و مالکی‌ها آن را نجس می‌دانند و نماز را با آن باطل. اما حنفی‌ها گفته‌اند که اگر منی خشک شده باشد با پاک کردن آن، نماز صحیح می‌شود.

آنان اولاً برای اثبات نجاست منی روایت دیگری از عایشه و نیز روایت عمّار را نقل می‌کنند: در روایت عمّار پیامبر صلی الله علیه و آله فرمود: «إنّما یغسل الثوب من خمس: من البول، و الغائط، و المنی، و الدّم و القی».^۳ پنج چیز است که اگر لباس به آنها آلوده شود لازم است شسته شود: ادرار، مدفوع، منی، خون و قی.

۱. سنن دارقطنی، به نقل از: اثرالاختلاف فی القواعد الاصولیة، ص ۱۰۸.

۲. الفقه علی المذاهب الاربعه، ج ۱، ص ۹.

۳. نصب الرایة، ج ۱، ص ۲۱۱ به نقل از اثرالاختلاف فی القواعد الاصولیة، ص ۱۰۹.

۴. همان مدرک.

۵. جواهرالکلام، ج ۵، ص ۲۹۰.

۱. قاعده طهارت

بنابراین که، غیر مسلمان را نجس بدانیم، بحث در این است که اشیایی که در اختیار آنهاست مانند فرش، لباس و ظروف، در صورتی که یقین به تماس بدن آنها با رطوبت به این اشیا نداشته باشیم، جمعی از فقهای امامیه، به استناد «قاعده طهارت» (کل شیء طاهر، حتی تعلم أنه قدر) آن را پاک شمرده‌اند.^۶

در حالی که بعضی دیگر از فقها مانند ابن رجب حنبلی در کتاب «القواعد» روایات متعددی از احمد بن حنبل نقل کرده است که طبق بعضی از روایات این گونه وسائل محکوم به نجاست است. و در واقع نامبرده از باب تقدیم ظاهر حال بر اصل طهارت، فتوا به نجاست این اشیا داده است؛ چرا که ظاهر حال اقتضا می‌کند که چنین تماس‌هایی صورت گرفته است.^۷

در واقع گروه اوّل قاعده طهارت را آن گونه وسیع دانسته‌اند که ظاهر حال نیز مزاحم آنان نمی‌شود، ولی گروه دوم معتقدند قاعده طهارت در موردی که ظاهر حال خلاف آن باشد، جاری نمی‌شود.

۱. بعضی از فقهای معاصر استفاده از دخانیات را به خاطر ضررهای مسلمی که دارد به حکم لا ضرر حرام می‌شمارند.

۲. منتهی المطلب، ج ۲، ص ۱۷۷.

۳. الخلاف، ج ۲، ص ۳۵۰.

۴. جواهر الکلام، ج ۲۰، ص ۱۸.

۵. شرح بیش‌تر در موارد قواعد فقه را می‌توانید در کتاب القواعد الفقهیه، تألیف آیه الله مکارم شیرازی و القواعد الفقهیه تألیف مرحوم آیه الله بجنوردی، و از اهل سنت موسوعة القواعد الفقهیه، تألیف محمد صدق الغزالی، و القواعد الفقهیه تألیف دکتر یعقوب بن عبدالوهاب جستجو کنید.

۶. تحریر الوسیله، ج ۱، ص ۱۲۹.

۷. القواعد فی الفقه الاسلامی (عبدالرحمن بن رجب حنبلی)، ص ۳۷۳.

در حرمت) قائل به احتیاط هستند.

ولی اصولیون مباح می‌دانند زیرا در این گونه موارد، اصل برائت جاری می‌کنند.^۱

۲. جمعی از فقهای اهل سنت مانند شافعی و گروهی دیگر، طواف و داع را واجب می‌دانند ولی به گفته علامه حلی در «منتهی» این طواف به اجماع علمای امامیه مستحب است و از جمله به اصل برائت برای عدم وجوب آن تمسک بسته‌اند.^۲

۳. شیخ طوسی در کتاب خلاف^۳، فتوا داده است که رمی جمرة عقبه در ایام تشریق، پیش از ظهر جایز نیست و این رأی، موافق شافعی و ابوحنیفه است و دلیل آن را اجماع و احتیاط می‌شمرد ولی صاحب کتاب جواهر اجماع را درست نمی‌داند و از دلایلی که برای جواز قبل از زوال می‌شمرد، اصل برائت است.^۴

عامل دهم:

اختلاف نظر در مورد محدوده قواعد فقهیه

قواعد فقهیه، یک سلسله احکام کلیه هستند که از کتاب و سنت یا دلیل عقل و اجماع استنباط شده‌اند، ولی در محدوده آنها گاهی در میان فقها، اختلاف نظر است مانند قاعده لا ضرر، قاعده سوق یا بازار مسلمین، قاعده ید، قاعده ضمان، قاعده صحّت (حمل فعل مسلم بر صحت)، قاعده نفی حرج، قاعده طهارت و مانند اینها.^۵

این قواعد به طور اجمال، غالباً مورد قبول همه فقهای اعم از شیعه و اهل سنت است ولی حد و حدود آنها مورد اتفاق نظر نیست، مثلاً:

۲. قاعدهٔ ید

یکی دیگر از قواعد معروف فقهی، قاعدهٔ ید است و منظور از آن این است که استیلا بر چیزی دلیل بر مالکیت ذوالید است و با اجماع و سیرهٔ عقلا و روایات مختلف، اصل این قاعده اثبات شده، ولی در شرایط آن اختلاف نظر است؛ بعضی از فقها مجرد «ید» را در ثبوت مالکیت کافی می‌دانند و تصرّف را شرط نمی‌دانند، مانند بسیاری از فقهای امامیه^۱ و برخی از فقهای حنفی^۲.

و نیز بعضی معتقدند تصرّف کوتاه مدّت لازم است و این عقیدهٔ جمعی دیگر از فقهای حنفی است.^۳

بعضی تصرّف طولانی مدّت را لازم می‌دانند و این نظر فقهای شافعی است و به مالک نیز نسبت داده شده است.

۳. قاعدهٔ ضمان ید

منظور از آن این است که بر اساس روایت معروف نبوی «علی الید ما أخذت حتی تؤدیه»، هر کس مال دیگری را بگیرد هر خسارتی به آن برسد، متوجهٔ اوست تا زمانی که مال را به صاحبش برگرداند.

این قاعده مورد قبول فقهای امامیه و جمعی از فقهای اهل سنت مانند پیروان شافعی است^۴ ولی ابوحنیفه غاصب را به هیچ عنوان ضامن منافع عین مغضوبه نمی‌داند و می‌گوید: با توجه به اینکه غاصب ضامن عین است. ضامن منافع نیست و منظور از قاعدهٔ الخراج بالضمان همین است.^۵ البته قاعدهٔ

الخراج بالضمان مورد قبول بیشتر فقها نیست و سیرهٔ عقلا مخالف آن است زیرا غاصب را هم ضامن عین می‌دانند و هم ضامن منافع.

عامل یازدهم:

اختلاف در دایرهٔ حجیت عقل

اکثریت فقهای اسلام اعم از امامیه و اهل سنت، دلیل عقل را یکی از چهار دلیل استنباط احکام شرع (کتاب، سنت، اجماع و عقل) می‌دانند. هر چند فقهای اهل سنت غالباً آن را در ضمن قیاس و استحسان و مصالح مرسله و فتح و سدّ ذرایع آورده‌اند نه به عنوان «دلیل عقل»؛ گرچه بعضی از آنان مثل غزالی در «المستصفی» آن را به عنوان چهارمین دلیل ذکر کرده‌اند. غزالی می‌گوید: «الاصل الرابع دلیل العقل والاستصحاب».^۶

روشن است که دلیل عقل گاه به صورت مستقلّات عقلیه و بدیهیات است (مانند حسن احسان و قبح ظلم) و گاه جنبهٔ نظری دارد و آن نیز به دو بخش تقسیم می‌شود، نظری قطعی (مثل وجوب مقدّمه واجب) و نظری ظنی (مانند قیاس).

۱. وسیلة الوسایل (سید محمّد باقر یزدی، اواخر استصحاب، ملحقات عروه)، ج ۲، ص ۱۳۰.

۲. البیهر الرائق (ابن نجیم)، ج ۷، ص ۸۲؛ الاختیار (موصلی)، ج ۲، ص ۱۴۴؛ تبیین الحقائق (الزیلعلی)، ج ۴، ص ۲۱۶ و جامع الرموز (قهستانی)، ج ۲، ص ۲۳۸.

۳. درالأحكام (ملاخسرو)، ج ۲، ص ۳۷۵.

۴. برای اطلاع از نظر امام شافعی به کتابهای ذیل مراجعه شود: الام، ج ۳، ص ۲۴۹؛ المجموع، ج ۱۴، ص ۲۲۷.

۵. برای اطلاع از نظر حنفی‌ها به: بدائع الصنائع، ج ۷، ص ۲۱۱ و المبسوط سرخسی، ج ۱۱، ص ۷۸ مراجعه شود.

۶. المستصفی، ج ۱، ص ۲۱۷.

هر چند در محدوده آن اختلاف نظر دارند (شرح این مطلب را می‌توانید در این کتاب در بحث منابع استنباط در فصل دلیل عقل مطالعه کنید).

به هر حال، بنابر حجیت حکم عقل و درک حسن و قبح به وسیله عقل می‌توانیم بسیاری از واجبات و محرمات را به دلیل عقل ثابت کنیم مثلاً تحریم ظلم، غصب حقوق مردم، سرقت، قتل نفوس بی‌گناه، دروغ، غیبت، فساد در ارض و مانند آن و همچنین مسأله لزوم شکر منعم و رجحان کمک به نیازمندان و تشکیل حکومت صالحه برای حفظ امنیت و احقاق حقوق و مانند آنها؛ همه این موارد به حکم عقل ثابت و مسلم است هر چند در مورد تمام اینها در کتاب و سنت دستوراتی وارد شده است، ولی به فرض که در یکی از اینها آیه و روایتی نباشد حکم عقل برای اثبات آن کافی است، اما اشاعره این امر را انکار می‌کنند.

تا اینجا سخن از مستقلات عقلیه بود ولی در غیر مستقلات عقلیه اختلاف نظرها سبب اختلاف نظر در مسائل فقهی شده است، مثلاً:

۱. آیا نماز در مکان غصبی باطل است. فقهای امامیه حکم به بطلان کرده‌اند، چنانکه محقق حلی در کتاب «معتبر» ادعای اجماع شیعه بر بطلان نماز می‌نماید^۵ و دلیل آن عدم جواز اجتماع امر و نهی است و اینکه حرکات نماز یعنی قیام و رکوع و سجود

اخباری‌ها هر چند دلیل عقل را در مستقلات عقلیه و بدیهیات پذیرفته‌اند، ولی برای عقل نظری ارزشی قائل نیستند و قطعیت آن را نمی‌پذیرند؛ چرا که معتقدند عقل خطا می‌کند و با توجه به خطای عقل، دلیل قطعی نظری نداریم.^۱

امین استرآبادی در الفوائد المدنیة علوم نظریه را به دو قسم تقسیم می‌کند؛ قسمی که همانند علم هندسه و حساب و اکثر ابواب منطق، قریب به حس است و خطا از حیث صورت و ماده در آن تصوّر ندارد و قسمی دیگر نظیر علم حکمت و کلام و اصول فقه، از حس و احساس فاصله دارد. قسم اول را قابل اعتماد می‌داند چون خطا در آن راه ندارد ولی قسم دوم را به جهت کثرت ورود خطا در آن، غیر معتبر می‌شمرد.^۲

بعضی دیگر از اخباری‌ها، که خود را به اصولیین نزدیک کرده‌اند، معتقدند که اگر دلیل عقلی بدیهی باشد، مثل «الواحد نصف الاثنین» شکی در صحت عمل به آن نیست اما اگر بدیهی نباشد، ولی قطعی باشد می‌توان به آن عمل کرد، به شرطی که دلیل عقلی و نقلی دیگری با آن معارضه نکند.^۳

البته اشاعره می‌گویند: حسن و قبح و بایدها و نبایدهای افعال را مستقلاً و بدون استمداد از شرع نمی‌توان درک کرد به این ترتیب ملازمه بین حکم عقل و شرع (کلّ ما حکم به العقل حکم به الشرع) را انکار می‌کنند و بر همین اساس آنها عقل را به کلی از ادله احکام حذف کردند^۴ حال آنکه دیگر فرق اسلامی مخصوصاً امامیه، عقل را رسول باطن می‌شمردند و برای ادراکات قطعی عقل حجیت قائلند

۱. شرح التهذیب (محدّث جزایری) (مخطوط)، ص ۴۷.

۲. الفوائد المدنیة، ص ۱۲۹-۱۳۱.

۳. الحدائق الناضرة، ج ۱، ص ۱۳۲ و ۱۳۳.

۴. شرح المقاصد، (تفتازانی)، ج ۲، ص ۲۸۲.

۵. معتبر، ج ۲، ص ۱۰۸.

است و در میان علمای اسلام، تنها کسی که ادعا شده، مخالف اجماع است «ابواسحاق ابراهیم بن سیار بصری معتزلی، معروف به نظام» است؛ وی در ردّ اجماع کتابی به نام «النکت» نوشته است؛^۸ هر چند آمدی مخالفت وی را نیز نزاع لفظی دانسته است.^۹

در بعضی از کتب اهل سنت، شیعه را جزء مخالفان اجماع شمرده‌اند^{۱۰}، در حالی که چنین نیست؛ بلکه آنها دلیل حجیت اجماع را غیر از آن چیزی می‌دانند که اهل سنت به آن استدلال می‌کنند و در کتاب‌های فقهی شیعه، به طور گسترده در مسائل شرعی از اجماع کمک می‌گیرند.^{۱۱}

مسألهٔ اجماع از نظر اهل سنت بسیار مهم است و به خاطر همین اهمیت، آنان را «اهل سنت و جماعت» می‌گویند.^{۱۲}

بدیهی است که اجماع از نظر اهل سنت، به معنای اتفاق اهل حلّ و عقد، یا اجماع صحابه و یا هر معنای دیگر، به این معنا نیست که اجماع‌کنندگان

در مکان غصبی حرام است و با فعل حرام نمی‌توان به خدا تقرّب جست. ولی جمعی از اهل سنت نماز را در اماکن غصبی صحیح می‌دانند. در کتاب المجموع می‌خوانیم که نماز در زمین غصبی در نزد ما (شافعی‌ها) و نزد جمهور از فقها صحیح است هر چند مرتکب حرام شده باشد و احمد حنبل و جبایی و غیر او از معتزله نماز را باطل می‌شمرند و غزالی در مستصفی می‌گوید: کسی که آن را باطل می‌شمرد به سبب تضادّ بین قصد قربت و معصیت است و می‌گوید: به حکم عقل جمع میان این دو محال است.^۱

۲. در اینکه آیا سفر در روز جمعه بعد از زوال و قبل از اقامهٔ نماز جمعه جایز است یا نه، فقها اختلاف نظر دارند. جمعی از علمای امامیه مانند محقق حلی در معتبر^۲، سیّد محمد عاملی در مدارک الاحکام^۳ و علامه سبزواری در ذخیره^۴، تصریح به حرمت سفر کرده‌اند و دلیل آن را دلالت امر به شیء بر نهی از ضد (ضد خاص) می‌دانند ولی بعضی از احناف^۵ فتوا به کراهت داده و از ظاهر بعضی دیگر از فقها^۶ استفاده کراهت می‌شود.

ولی چنانچه در اصول فقه گفته شد^۷، امر به شیء دلالت بر نهی از ضد خاص نمی‌کند و بنابراین ترک نماز جمعه را هر چند حرام بدانیم، سفر مزبور حرام محسوب نمی‌شود.

عامل دوازدهم:

اختلاف در اقسام اجماع

از دیگر مناشی اختلاف فتوا، مسألهٔ اجماع است. اصل حجیت اجماع مورد اتفاق علمای اسلام

۱. المجموع، ج ۳، ص ۱۶۴.

۲. معتبر، ج ۲، ص ۲۹۴.

۳. مدارک الأحکام، ج ۴، ص ۵۹.

۴. ذخیره المعاد (سبزواری)، ج ۳، جلد ۲، ص ۳۱۳.

۵. الدر المنثور (علاء الدین الحصفی)، ج ۲، ص ۱۷۶.

۶. همان مدرک.

۷. انوار الاصول، ج ۱، ص ۴۳۹.

۸. ر. ک: الفتح المبین فی طبقات الاصولیین (عبدالله مصطفی المراغی)،

ج ۱، ص ۱۴۸.

۹. الإحکام فی اصول الأحکام، ج ۱، ص ۱۶۷.

۱۰. المحصول فی علم الاصول، ج ۲، ص ۹ و اصول الفقه الاسلامی (شلبی)،

ص ۱۵۷.

۱۱. به کتاب جواهر الکلام، که از مبسوط‌ترین کتب فقهی شیعه است، مراجعه شود.

۱۲. مجموعه فتاوی ابن تیمیه، ج ۳، ص ۳۴۶.

تشرّفی، اجماع لطفی، اجماع تقریری، اجماع حدسی و اجماع کشفی؛ که شرح هر یک از آنها به طول می‌انجامد و در کتب علم اصول امامیه مشروحاً آمده است. اختلاف در حجّیت بعضی از این اقسام سبب اختلاف در فتاوا شده است. اکنون به سرای نمونه‌هایی از اختلاف فتاوا که ثمرهٔ اختلاف در دائرة حجّیت اجماع است، می‌رویم:

۱. بعضی از علمای اهل سنت مانند مالک اجماع اهل مدینه را بدون هیچ قید و شرط حجّت می‌دانند و به آن استدلال کرده‌اند، ولی جمع کثیری از فقها و اصولیین آنان آن را نپذیرفته‌اند^{۱۱} و بر این اساس در مسألهٔ جواز یا عدم جواز قصاص مسلمان در برابر قتل ذمی اختلاف کرده‌اند؛ احمد^{۱۲} و شافعی^{۱۳} معتقدند مسلمان در برابر هیچ کافری قصاص نمی‌شود. مالک نیز می‌گوید: مسلمان در مقابل کافر ذمی قصاص نمی‌شود، مگر در صورت «غیله»^{۱۴} و دلیل خود را اجماع اهل مدینه شمرده

حکمی را از پیش خود گفته باشند، بلکه هر یک از آنها برای خود مستندی داشته‌اند که لااقل در نظر خودشان صحیح بوده است؛ از کتاب الله، یا سنت، و یا قیاس و استحسان و امثال آن^۱، ولی بعد از تحقّق اجماع می‌توان به خود اجماع استناد کرد و لزومی ندارد، دنبال مستند مجمعین باشیم؛ این سخنی است که برخی از علمای اهل سنت به آن تصریح کرده‌اند.^۲ از نظر فقهای اهل بیت علیهم‌السلام، تنها اجماعی دارای ارزش و اعتبار است که مشتمل بر نظر معصوم و مستند به آن باشد؛ بنابراین دیدگاه، اجماع از آن جهت معتبر است که کاشف و روشن‌کنندهٔ رأی و نظر پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم و یا امام معصوم علیه‌السلام باشد.^۳

بهر حال، موافقان حجّیت اجماع، در ارتباط با نحوهٔ حجّیت آن، پدیدآورندگان اجماع و قلمرو و اقسام آن، اختلاف دارند.

اختلاف نظرها از آن جا ناشی می‌شود که تشکیل دهندگان اجماع چه کسانی هستند و با اتفاق نظر چه افرادی حاصل می‌شود، آیا اتفاق تمام امت اسلام است^۴، یا اتفاق اهل حلّ و عقد^۵، یا اتفاق تمام مجتهدان پس از رحلت پیامبر^۶، یا اتفاق مجتهدان یک عصر بعد از رحلت آن حضرت بر امری از امور دین^۷، یا اتفاق اهل مدینه^۸، یا اجماع صحابه فقط^۹ و مانند آن.^{۱۰}

و از جمله مسائل در اجماع، اقسام آن است، از اجماع محض، منقول، صریح، سکوتی (که امامیه از آن به عدم الخلاف تعبیر می‌کند) و اجماع مرکب. و هر یک از اجماع محصل و منقول و صریح، برای خود اقسامی دارد، مثل اجماع دخولی، اجماع

۱. ر. ک: اصول الفقه، (شیخ محمد الخضری)، ص ۳۲۶.

۲. ر. ک: اصول الفقه الاسلامی، (شلبی)، ص ۱۸۰.

۳. ر. ک: اصول الفقه، (مظفر)، ج ۳، ص ۹۷.

۴. المستصفی، ج ۱، ص ۱۷۳.

۵. الإحکام فی اصول الأحکام، ج ۱، ص ۱۶۸.

۶. تفسیر فخر رازی، ج ۹، ص ۱۵۰.

۷. المهذب فی اصول الفقه المقارن، ج ۲، ص ۹۰۰: اصول الفقه الاسلامی

(شلبی)، ص ۱۵۱.

۸. این قول مالک است (المستصفی، ج ۱، ص ۱۸۷).

۹. این قول ظاهریون است. (المجلی، (ابن حزم)، ج ۱، ص ۵۴).

۱۰. ر. ک: المستصفی، ج ۱، ص ۱۸۷.

۱۱. الإحکام فی اصول الأحکام، ج ۱، ص ۲۰۷.

۱۲. الإقناع فی فقه الامام احمد، ج ۴، ص ۱۷۵.

۱۳. الأمّ، ج ۴، ص ۳۴۴.

۱۴. ابن رشد در بداية المجتهد می‌گوید: قتل الغیلة ان یضجعه فیذبحة و

است.^۱

البته نباید فراموش کرد که بعضی معتقدند نه دلیل مالک در این مسأله اجماع است و نه دلیل ابوحنیفه. بلکه ادلهٔ نقلیه است.^۲

اما علمای امامیه در این مسأله استناد به نص کرده‌اند و چون نصوص مروی از ائمهٔ اهل بیت علیهم‌السلام مختلف است مشهور معتقد به عدم قصاص شده‌اند و بعضی به استناد پاره‌ای از نصوص، قصاص را جایز می‌شمرند.^۳

۲. یکی از انواع اجماع، اجماع مرکب است. منظور از اجماع مرکب این است که فقها در مسأله‌ای به دو دسته تقسیم شوند و هر دسته فتوای معینی داشته باشند. حال اگر فقیهی پیدا شود که حکم ثالثی بگوید، می‌گویند خرق اجماع مرکب کرده است. بعضی از علمای امامیه چنین اجماعی را حجّت می‌دانند و بعضی معتقد به عدم حجّیت آن هستند، مثلاً در مورد حکم اذان و اقامه بسیاری از علمای امامیه معتقد به استحباب هر دو شده‌اند و بعضی معتقد به وجوب هر دو، اما صاحب کتاب حدائق نسبت به اذان قول به استحباب را برگزیده و نسبت به اقامه، احتیاط و جویی قائل است و هنگامی که به او ایراد شده که این فتوا خرق اجماع مرکب است، گفته است: اجماع مرکب حجّت نیست.^۴

اما علامهٔ حلی^۵ و نویسندهٔ کتاب مدارک^۶ و محقق سبزواری در کتاب ذخیره^۷ حکم هر دو را یکی دانسته و مستند آنها اجماع مرکب است.^۸

عامل سیزدهم:

تأثیر شرایط اجتماعی در فتوای مجتهد

بارها دیده شده است که تغییر شرایط اجتماعی در فکر فقیه اثر گذاشته و او را وادار کرده است که به منابع اصلی بازگردد و دلایل یک حکم را مورد بررسی جدید قرار دهد و این بررسی جدید گاه منتهی به فتوای تازه‌ای شده که از فتوای اول دقیق‌تر و عمیق‌تر بوده است.

این امر در عصر ما که عصر دگرگونی‌های شدید و سریع اجتماعی است به وضوح دیده می‌شود، به عنوان مثال:

۱. ابطال طلاق ثلاث در یک مجلس

هنگامی که از مفتی بزرگ مصر شیخ محمود شلتوت سؤال می‌کنند: «لقد عرف المسلمون من دينهم أن أبغض الحلال إلى الله الطلاق ومع هذا كثرت الطلاق في مجتمعنا كثرة مزعجة فما أسباب هذه الحالة وماذا ترون علاجها في ظلّ تعاليم الإسلام؟» با اینکه مسلمانان می‌دانند که در دین آنها منفورترین حلال

→ بخاصّة علی ماله (یعنی سر او را به جهت اموال او ببرد) (بدایة المجتهد، ج ۴، ص ۲۲۷). هر چند امروز واژهٔ غیله به «ترور» اطلاق می‌شود.

۱. ر. ک: میسوط سرخسی، ج ۱۳، بخش ۲، ص ۱۱۷.

۲. ر. ک: بدایة المجتهد، ج ۴، ص ۲۲۷.

۳. ر. ک: جواهر الکلام، ج ۴۲، ص ۱۵۰.

۴. الحدائق الناضرة، ج ۷، ص ۳۵۷.

۵. المختلف، ج ۲، ص ۱۲۸.

۶. مدارک الاحکام، ج ۳، ص ۲۵۸.

۷. ذخیره المعاد، ج ۲، ص ۲۵۱.

۸. برای آگاهی بیشتر از اختلاف فتاوا در استحباب و وجوب اذان و اقامه به

بحارالانوار، ج ۸۱، ص ۱۰۸ مراجعه شود.

كأن يقول: إن فعلت كذا فأنت طالق وهو لا يحبّ الطلاق
و لا يريده».

ترجمه دقیق این فتوای شجاعانه چنین است:
«شریعت اسلام هنگامی که طلاق را مباح
ساخت به عنوان آخرین دوا به آن نظر کرد و این بعد
از آن است که وسایل مثبتی برای نجات حیات
زوجیت از شرّ انحلال برگزید و کافی است درباره
این پدیده، ما وسایل مزبور را بشناسیم و خودمان به
آن عمل کنیم و فرزندانمان را به آن تربیت نماییم.

و ما هرگاه اسباب واقعی کثرت طلاق را
بشناسیم، سپس برای نابودی آنها با وسایلی که
شریعت قرار داده است تلاش کنیم خانواده از اموری
که بقا و سعادت آن را تهدید می کند رهایی خواهد
یافت و شریعت اسلامی نیز از نقد (نقادان) در مورد
تشریح طلاق محفوظ خواهد ماند.

کسی که با دقت در اسباب طلاق (در عصر ما)
نگاه کند می بیند این اسباب کثیره بازگشت به دو
سبب اصلی می کند:

۱. نادیده گرفتن توصیه های دینی در ارتباط با
تشکیل خانواده و در ارتباط با سلامتی آن بعد از
تشکیل از بروز اختلاف میان زوجین.

۲. اصرار بر پذیرش مذهب خاصی از مذاهب
اسلامی در حکم به وقوع طلاق با توجه به الفاظ و با
توجه به حالتی که دو همسر دارند. در حالی که
مذاهب قوی دیگری را می یابیم که طلاق را در
بسیاری از این حالات صحیح نمی شمردند و همچنین
بسیاری از الفاظ را کافی نمی دانند یعنی دائرة طلاق
را به حدی محدود می کند که خداوند (در واقع) آن را

در نزد خدا طلاق است در عین حال طلاق در جامعه
ما فزونی و حشمتناکی یافته، عوامل این حالت چیست
و چه راهی را برای معالجه آن در سایه تعلیمات
اسلام پیشنهاد می کنید؟».

آن عالم بزرگوار در جواب می نویسد: «... إن
الشریعة الإسلامیة حیثما أباحت الطلاق نظرت إلیه کآخر
دواء و ذلك بعد أن اتّخذت من الوسائل الإیجابیة ما یقی
الحیة الزوجیة شرّ التدهور والانحلال و حسبنا فی هذه
الظاهرة أن نتفهم هذه الوسائل و أن نأخذ أنفسنا بها و نربّی
أبناءنا علیها.

و نحن إذا تعرّفنا الأسباب الواقعیة التي ترجع إلیها
کثرة الطلاق المزعومة ثمّ بذلنا الجهد فی القضاء علیها
بما وضعته الشریعة لسلامت الأسرة ما یحددها فی وقائها
و سعادتها و سلمت الشریعة من النقد فی تشریح الطلاق.
و إن من یمعن النظر فی أسباب الطلاق لیجدها علی
کثرتها ترجع إلی سببین رئیسیین.

احدهما: إهمال الوصایا الدینیة فیما یتعلّق بتکوین
الأسرة و سلامتها بعد تکوینها من الشقاق بین الزوجین.

و ثانيهما التزام مذاهب معیّنة فی الحکم بوقوع
الطلاق بالنظر إلی الفاظه و بالنظر إلی الحالة التي یكون
علیها الزوجان بینما نجد مذاهب أخرى قویة لا ترى
وقوعه فی کثیر من الحالات و لا بکثیر من الألفاظ أی أنّها
تضییق دائرة وقوعه إلی حدّ یعجله کما شرّعه الله ...

و علی هذا فلا نحکم بوقوع الطلاق إلاً إذا کان مرّة
مرّة و کان منجزاً مقصوداً للتفریق فی طهر لم یقع فیهِ
طلاق و لا إفضاء و کان الزوج بحالة تکمل فیها مسؤولیته.
و بهذا لا نحکم بوقوع الثلاث دفعةً واحدةً إذا قال:
أنت طالق ثلاثاً. و لا نحکم بوقوع الطلاق إذا کان معلقاً

تشریح کرده است».

این فقیه بزرگوار بعد از این مقدمه، چنین نتیجه گیری می کند:

«بنابراین ما حکم به وقوع طلاق (سه طلاق در یک مجلس) نمی کنیم مگر هنگامی که جدا از هم واقع شود و مشروط نباشد و قصد جدی برای جدایی باشد آن هم در حالت طهارت زن، طهارتی که نه طلاقی در آن واقع شده باشد و نه موافقه، و زوج در حالتی باشد که مسئولیت کامل طلاق را بپذیرد و لذا ما حکم به وقوع سه طلاق در یک دفعه نمی کنیم به این گونه که شوهر بگوید: «انت طالق ثلاثاً».

همچنین حکم به وقوع طلاق های مشروط نمی کنیم به اینکه بگوید: اگر فلان کار را انجام دهی تو مطلقه هستی در حالی که فعلاً نه طلاق را دوست دارد و نه قصد طلاق دارد»^۱.

باید توجه داشت که این مفتی بزرگ مصری فتاوی مزبور را از مذهب شیعه امامیه گرفته که سه طلاق را در یک مجلس باطل می شمردند و معتقدند تنها یک طلاق واقع می شود در حالی که فقهای مذاهب چهارگانه متفقاً سه طلاق در یک مجلس را صحیح می دانند و با او معامله سه طلاق می کنند.

و نیز فقهای شیعه طلاق معلق و مشروط را به کلی باطل می شمردند و معتقدند طلاق باید به طور منجز و در طهر غیر مواقع واقع شود.

به این ترتیب شرایط اجتماعی، این فقیه تیزبین را وادار به تغییر فتوا کرده است و حکم شرعی را از مذهبی گرفته که در شرایط فعلی فتوای آن مذهب بسیار کارساز است.

۲. محدود ساختن مذاهب در عدد چهار نیز یکی دیگر از مصادیق این بحث است چرا که کثرت فتاوا و فزونی مفتی ها در قرون نخستین اسلام، سبب تشتت جامعه اسلامی و بروز اختلافات شدیدی شد و این امر موجب نگرانی فقها از یک سو و زمامداران از سوی دیگر گردید و سرانجام بر حصر مذاهب در چهار مذهب توافق نمودند هر چند به عقیده ما دلیل قانع کننده ای بر این عدد وجود نداشت و ندارد به خصوص که مذهب اهل بیت را نادیده گرفتند تا اینکه در قرن اخیر مفتی بزرگ دیار مصر، شیخ محمود شلتوت با صراحت اعلام کرد که دلیل قاطعی بر حصر مذاهب نیست و می توان تعبد به مذهب امامیه در فروع فقه اسلامی داشت.

و البته بروز مشکلات اجتماعی به سبب حصر مذاهب در چهار مذهب نیز بی تأثیر در قبول مذهب پنجم یعنی تعبد به مذهب امامیه نبود.

نتیجهٔ بحث

از مجموع آنچه در شرح عوامل سیزده گانهٔ اختلاف فتاوا آمد می توان چنین نتیجه گرفت که فقهای اسلام هر چند در امتهات مسایل فقهی با هم اختلاف نظری ندارند، ولی در شاخ و برگها و فروع جزئی و وجود اختلاف غیر قابل انکار و غیر قابل اجتناب است؛ زیرا در مسایل نظری که بر یک سلسله اصول نظری استوار است، اتفاق آرا غیر ممکن است؛ بلکه کاملاً طبیعی است و نظیر آن در تمام شاخه های علوم انسانی و اجتماعی و حتی

- بيروت، شركة دار الأرقم بن ابي ارقم، چاپ اول، ۱۴۲۰ق.
۱۰. ارشاد الفحول الى تحقيق الحق من علم الاصول، محمد بن على شوکانی، تحقيق محمد حسن محمد حسن اسماعيل، بيروت، دارالکتب العلميه، چاپ اول، ۱۴۱۹ق.
۱۱. اسباب اختلاف الفقهاء، دکتر عبدالله بن عبدالمحسن التركي، بيروت، مؤسسه الرساله، چاپ سوم، ۱۴۱۸ق.
۱۲. اسباب اختلاف الفقهاء، دکتر مصطفى ابراهيم زلمی، بغداد، دارالعريبه، چاپ اول، ۱۳۹۶ق.
۱۳. الإصابة في تمييز الصحابه، ابن حجر عسقلانی، تحقيق عادل احمد عبدالوجود - على محمد معوض، بيروت، دارالکتب العلميه، چاپ اول، ۱۴۱۵ق.
۱۴. الاصول الاسلاميه منهجها و ابعادها، دکتر رفيق العجم، بيروت، دارالعلم للملایين، چاپ اول، ۱۹۸۳م.
۱۵. اصول الجصاص، احمد بن على الجصاص الرازی، تحقيق دکتر محمد محمد تامر، بيروت، دارالکتب العلميه، چاپ اول، ۱۴۲۰ق.
۱۶. اصول سرخسی، محمد بن احمد بن ابي سهل السرخسی، تحقيق ابوالوفاء الأفغانی، بيروت، دارالکتب العلميه، چاپ اول، ۱۴۱۴ق.
۱۷. الاصول العامه للفقہ المقارن، محمد تقی الحكيم، قم، مؤسسه النشر الإسلامی، چاپ اول، ۱۴۲۳ق.
۱۸. اصول الفقه، شيخ محمد الخضري، دارالحديث، مصر.
۱۹. اصول الفقه، مظفر، قم، مركز انتشارات دفتر تبليغات اسلامي، چاپ چهارم، ۱۳۷۰ش.
۲۰. اصول الفقه الاسلامي، شلبي، بيروت، دارالنهضة العربيه، ۱۴۰۶ق.
۲۱. اصول الفقه في نسيجه الجديده، دکتر مصطفى ابراهيم الزلمی، بغداد، شركت خنساء، چاپ پنجم، ۱۹۹۹م.
۲۲. اصول مذهب الامام احمد بن حنبل، دکتر عبدالله بن

علوم تجربی هم که قاعدتاً باید دور از اختلاف باشد دیده می شود و غالباً این اختلاف نظرها سبب موشکافی بیش تر و تعمیق بحث ها می گردد و در نهایت سبب بالندگی و رشد علم شده، آن را به واقعیت نزدیک تر می سازد.

منابع و مآخذ

۱. قرآن کریم.
۲. اتحاف ذوی البصائر فی شرح روضة النواظر (اصول فقه)، دکتر عبدالکریم النمله، ریاض، مکتبه الرشید، چاپ اول، ۱۴۲۲ق.
۳. اثرالاختلاف فی القواعد الاصولیه فی اختلاف الفقهاء، دکتر مصطفى سعید الحنّ، بيروت، مؤسسه الرساله، چاپ پنجم، ۱۴۱۴ق.
۴. اثر الادله المختلف فيها فی الفقه الاسلامی، دکتر مصطفى ديب البغا، دمشق، دارالقلم - دارالعلوم الانسانيه، چاپ سوم، ۱۴۲۰ق.
۵. اثر اللغة فی اختلاف المجتهدین، عبدالوهاب عبدالسلام طویل، مصر، دارالسلام، چاپ دوم، ۱۴۲۰ق.
۶. الاجتهاد فی الشریعة الاسلامیه، محمد صالح موسی حسین، دمشق، دار طلاس، چاپ اول، ۱۹۸۹م.
۷. الاجتهاد فی علم الحديث و أثره فی الفقه الاسلامی، دکتر على نايف، بيروت، دارالبشائر الاسلاميه، چاپ اول، ۱۴۱۹ق.
۸. الإحكام فی اصول الأحكام، آمدی، بيروت، المکتب الإسلامی، چاپ دوم، ۱۴۰۲ق.
۹. الاختيار، موصلي، باكوشش محمد عدنان درویش،

- عبدالمحسن التركي، بيروت، مؤسسة الرساله، چاپ چهارم، ۱۴۱۹ ق.
۲۳. اعلام الموقعين عن رب العالمين، ابن قيم جوزي، بيروت، دارالكتب العلميه، چاپ دوم، ۱۴۱۴ ق.
۲۴. الإقناع في فقه الامام احمد، الشربيني، شمس الدين محمد بن احمد، بيروت، دارالمعرفه.
۲۵. الأم، امام شافعي، بيروت، دارالفكر، چاپ دوم، ۱۴۰۳ ق.
۲۶. الامامة و السياسة، ابن قتيبه دينوري، تحقيق دكتور طه محمد الزيني، مصر، مؤسسة الحلبي و شركاء، چاپ اول، ۱۴۱۳ ق.
۲۷. الانتصار، سيد مرتضى علم الهدى، تحقيق مؤسسة النشر الإسلامى، قم، چاپ اول، ۱۴۱۸ ق.
۲۸. انوار الاصول، آيت الله ناصر مكارم شيرازى، تقرير درس اصول توسط احمد قدسى، قم، نسل جوان، چاپ دوم، ۱۴۱۶ ق.
۲۹. انوار الفقاهة، آيت الله مكارم شيرازى، مطبوعاتى هدف، چاپ اول، ۱۴۱۵ ق.
۳۰. بحار الانوار، علامه مجلسى، مؤسسة الوفاء، بيروت، چاپ اول، ۱۴۰۳ ق.
۳۱. البحر الرائق، ابن نجيم مصرى.
۳۲. بداية المجتهد، ابن رشد القرطبي، قم، منشورات الشريف الرضى، چاپ خانه امير، ۱۴۱۶ ق.
۳۳. بدايع الصنائع فى ترتيب الشرائع، ملك العلماء ابوبكر بن مسعود، بيروت، دارالفكر، چاپ اول، ۱۴۱۷ ق.
۳۴. بلغة السالك لأقرب المالك على الشرح الصغير، احمد الصاوى، بيروت، دارالكتب العلميه، چاپ اول، ۱۴۱۵ ق.
۳۵. البناء فى شرح الهدايه، ابو محمد العيني، بيروت، دارالفكر، چاپ دوم، ۱۴۱۱ ق.
۳۶. تاريخ بغداد يا مدينة السلام، ابوبكر احمد بن على (خطيب بغدادى)، بيروت، دارالكتاب العربى.
۳۷. تاريخ دمشق يا تاريخ ابن عساكر، ابو القاسم على بن الحسن (ابن عساكر)، بيروت، داراحياء التراث العربى، چاپ سوم، ۱۴۰۷ ق.
۳۸. التاريخ الكبير، ابو عبدالله محمد بن اسماعيل بخارى، ديار بكر، المكتبة الإسلاميه.
۳۹. التبيان فى تفسير القرآن، شيخ طوسى، تحقيق احمد حبيب قصير العاملى، قم، مكتبة الأعلام الإسلامى، چاپ اول، ۱۴۰۹ ق.
۴۰. تبين الحقايق، عثمان بن على الزيعلى، مصر، دارالكتب الإسلامى، چاپ اول، ۱۳۱۳ ق.
۴۱. تحرير الوسيلة، امام خمينى، مؤسسة تنظيم و نشر آثار امام، چاپ اول، ۱۴۲۱ ق.
۴۲. تفسير آيات الاحكام من القرآن، محمد على الصابونى، حلب، دارالقلم، ۱۴۱۴ ق.
۴۳. تفسير الخازن، على بن محمد بن ابراهيم بغدادى، تصحيح عبدالسلام محمد على شاهين، بيروت، دارالكتب العلميه، چاپ اول، ۱۴۲۵ ق.
۴۴. تفسير قرطبي (الجامع لأحكام القرآن)، محمد بن احمد انصارى قرطبي، بيروت، داراحياء التراث العربى، چاپ سوم، ۱۴۰۵ ق.
۴۵. تفسير كبير فخر رازى، امام فخر رازى، بيروت، دارالإحياء التراث العربى، چاپ سوم، ۱۴۲۰ ق.
۴۶. تفسير المنير، دكتور وهبه زحيلي، دارالفكر المعاصر، چاپ اول، ۱۴۱۱ ق.
۴۷. جامع احاديث الشيعة، شيخ اسماعيل معزى، قم، چاپ مهر، ۱۴۱۴ ق.
۴۸. جامع الرموز، شمس الدين قهستاني.
۴۹. جامع الصغير، جلال الدين سيوطى، بيروت، دارالفكر،

٥٠. جواهر الكلام فى شرح شرائع الاسلام، شيخ محمد حسن نجفى، مكتبة الإسلاميه، تهران، چاپ ششم، ١٣٩٧ ق.
٥١. الجوهر النقى، ابن التركمانى، بيروت، دارالفكر.
٥٢. حجة الله البالغة، شاه ولى الله محدث دهلوى، بيروت، دارالمعرفة.
٥٣. الحدائق الناضرة فى احكام العترة الطاهرة، شيخ يوسف بحراني، انتشارات جامعه مدرّسين، قم.
٥٤. خصائص امير المؤمنين، احمد بن شبيب نسايبى، تحقيق محمد هادى امينى، مكتبة نينوا الحديثه؛ تهران.
٥٥. الخلاف، شيخ طوسى، قم، مؤسسه النشر الإسلامى، چاپ دوم، ١٤١٥ ق.
٥٦. الدر المختار، علاء الدين الحصفكى، دارالفكر، بيروت.
٥٧. الدر المنثور، علاء الدين الحصفكى، دارالفكر، بيروت.
٥٨. درر الاحكام، ملاخسرو.
٥٩. الدرر النجفيه، شيخ يوسف بحراني، قم، مؤسسه آل البيت لإحياء التراث.
٦٠. ذخيرة المعاد، محمد باقر بن محمد مؤمن سبزوارى، مؤسسه آل البيت، چاپ سنگى، ايران.
٦١. الرسالة، امام شافعى، تصحيح و شرح احمد محمد شاکر، بيروت، المكتبة العلميه.
٦٢. رياض المسائل، سيد على طباطبايى، قم، مؤسسه آل البيت، چاپ اول، ١٤٢٢ ق.
٦٣. سلم الوصول فى شرح نهاية السؤل، محمد بخيت المطيعى.
٦٤. سنن ترمذى، ابو عيسى ترمذى، تحقيق عبدالرحمن محمد عثمان، دارالفكر، بيروت، چاپ اول، ١٤٢٤ ق.
٦٥. سنن دارقطنى، على بن عمر دارقطنى، تحقيق مجدى بن منصور، بيروت، دارالكتب العلميه، چاپ اول، ١٤١٧ ق.
٦٦. السنن الكبرى، ابوبكر احمد بن الحسين بيهقى، بيروت، دار صادر، چاپ اول، ١٣٥٥ ق.
٦٧. الشافعى، حياته وعصره، محمد ابوزهر، قاهره، دارالفكر العربى.
٦٨. شرح التهذيب، محدث جزايرى، مخطوط.
٦٩. شرح الصدور ببيان بدع الجنائز و القبور، عبدالله محمد الحمادى، مكتبة الصحابه، امارات - مكتبة التابعين، قاهره، چاپ اول، ١٤٢٠ ق.
٧٠. شرح المقاصد تفتازانى، تحقيق دكتور عبدالرحمن عميره، قم، منشورات الشريف الرضى، چاپ اول، ١٣٧٠ ش.
٧١. صحيح بخارى، محمد بن اسماعيل بخارى، بيروت، دارالفكر، ١٤٠١ ق.
٧٢. صحيح ترمذى، محمد بن عيسى بن سوره ترمذى، بيروت، داراحياء التراث العربى، ١٤٠٩ ق.
٧٣. صحيح مسلم، مسلم بن حجاج نيشابورى، بيروت، دارالفكر.
٧٤. الصواعق المحرقة فى الرد على اهل البدع و الزندقه، احمد بن حجر هيثمى، تصحيح و تحشيه عبدالوهاب عبداللطيف، قاهره، مكتبة القاهره، چاپ دوم، ١٣٨٥ ق.
٧٥. الفتاوى محمد شلتوت، دارالشروق، بيروت، چاپ هشتم، ١٣٩٥ ق.
٧٦. فتح البارى فى شرح صحيح البخارى، ابن حجر عسقلانى، بيروت، دارالمعرفه، چاپ دوم.
٧٧. فتح العزيز فى شرح الوجيز، عبدالكريم بن محمد الرافض، بيروت، دارالفكر.
٧٨. الفتح المبين فى طبقات الاصوليين، عبدالله مصطفى المراغى، چاپ المكتبة الازهرية للتراث، مصر، ١٤١٩ ق.
٧٩. الفقه الاسلامى و ادلته، دكتور وهبه الزحيلى، بيروت، دارالفكر، چاپ چهارم، ١٤٠٩ ق.
٨٠. الفقه على المذاهب الاربعه، عبدالرحمن الجزيرى،

- بيروت، داراحياء التراث العربى، چاپ هفتم، ۱۴۰۶ ق.
۸۱. الفقه على المذاهب الخمسه، محمد جواد مغنيه، بيروت، چاپ هفتم.
۸۲. الفوائد المدنيّه، ملا محمد امين استرآبادى، دارالنشر لاهل البيت.
۸۳. قاموس اللغة، علامه فيروزآبادى.
۸۴. القواعد فى الفقه الاسلامى، ابو الفرج عبدالرحمان بن رجب، بيروت، دارالجيل، چاپ دوم، ۱۴۰۸ ق.
۸۵. القوانين الفقهيه، ابن جُزَيّ القرناطى، صيدا، مكتبة العصرية، چاپ اول، ۱۴۲۰ ق.
۸۶. الكافى، ابو جعفر محمد بن يعقوب كلينى، دارالكتب الاسلاميه، چاپ سوم، ۱۳۸۸ ق.
۸۷. كتاب الاعتصام، ابواسحاق ابراهيم بن موسى شاطبى، بيروت، مؤسسه الكتب الثقافيه، چاپ اول، ۱۴۱۶ ق.
۸۸. كتاب البيع، امام خمينى، قم، اسماعيليان، چاپ چهارم، ۱۴۱۰ ق.
۸۹. كنز العمال، منقى هندی، بيروت، مؤسسه الرساله، ۱۴۰۹ ق.
۹۰. مبسوط سرخسى، شمس الدين ابوبكر محمد سرخسى، بيروت، دارالفكر، چاپ اول، ۱۴۲۱ ق.
۹۱. المبسوط فى فقه الإماميه، شيخ طوسى، تهران، المكتبة المرتضويه، چاپ دوم، ۱۳۸۷ ق.
۹۲. مجمع البيان، أمين الاسلام طبرسى، بيروت، مؤسسه اعلمى، چاپ اول، ۱۴۱۵ ق.
۹۳. مجمع الزوائد و منبع الفوائد، ابن حجر هيثمى، بيروت، دارالكتب العلميه، ۱۴۰۸ ق.
۹۴. المجموع فى شرح المهذب، ابوزكريا النووى، بيروت، دارالفكر، چاپ اول، ۱۴۱۷ ق.
۹۵. المحصول فى علم الاصول، فخر الدين محمد بن الرازى (فخر رازى)، بيروت، مؤسسه الرساله، چاپ دوم، ۱۴۱۲ ق.
۹۶. المحلى، ابن حزم، تحقيق احمد محمد شاکر، بيروت، دارالفكر.
۹۷. مختلف الشيعه، علامه حلى، قم، دفتر تبليغات اسلامى، چاپ اول، ۱۴۱۴ ق.
۹۸. مدارك الأحكام، سيد محمد عاملى، قم، مؤسسه آل البيت، چاپ اول، ۱۴۱۰ ق.
۹۹. مرآة العقول، علامه محمد باقر مجلسى، دارالكتب الاسلاميه، تهران، چاپ دوم، ۱۴۰۴ ق.
۱۰۰. المراجعات، سيد شرف الدين موسى، مجمع جهانى اهل البيت، قم، چاپ اول.
۱۰۱. مسالك الافهام، زين الدين بن على العاملى (شهيد ثانى)، قم، مؤسسه المعارف الإسلاميه، چاپ اول، ۱۴۱۹ ق.
۱۰۲. مستدرک الوسائل، ميرزا حسين نورى، تحقيق مؤسسه آل البيت لإحياء التراث، قم، چاپ اول، ۱۴۰۸ ق.
۱۰۳. المستدرک على الصحيحين، حاكم نيشابورى، تحقيق مصطفى عبدالقادر عطا، بيروت، دارالكتب العلميه.
۱۰۴. المستصفى من علم الاصول، محمد غزالى، بيروت، مؤسسه الرساله، چاپ اول، ۱۴۱۷ ق.
۱۰۵. مستمسك العروة الوثقى، سيد محسن حكيم، قم، كتابخانه آيت الله مرعشى نجفى، ۱۴۰۴ ق.
۱۰۶. مسند امام احمد، بيروت، دار صادر.
۱۰۷. مصباح الاصول، سيد ابوالقاسم خويى، قم، مكتبة الداورى، چاپ ششم، ۱۴۲۰ ق.
۱۰۸. مصباح الفقاهة، سيد ابوالقاسم خويى، با تقرير ميرزا محمد على توحيدى تبريزى، قم، سيد الشهداء، چاپ دوم.
۱۰۹. معجم الكبير، سليمان بن احمد طبرانى، تصحيح حمدى عبدالمجيد، بيروت، چاپ دوم، داراحياء التراث العربى.
۱۱۰. المعتمد، علامه حلى، قم، منشورات مؤسسه سيد الشهداء.
۱۱۱. المعتمد فى اصول الفقه، ابوالحسن بصرى معتزلى، تحقيق محمد حميد الله، دمشق، المعهد العلمى للدراسات العربيه،

- العباس احمد بن حمزه، بيروت، دارالكتب العلميه، ١٤١٤ ق.
١٢٦. نيل الأوطار من احاديث المختار، دارالكتب العلميه، بيروت.
١٢٧. نيل المأرب فى تهذيب شرح عمدة الطالب، آل بسام، مكة المكرّمه، مطبعة النهضة الحديثه، ١٩٩٣ م.
١٢٨. وسائل الشيعه، شيخ حرّ عاملى، تحقيق مؤسسه آل البيت، قم، چاپ اول، ١٤١٢ ق.
١٢٩. الوسيله، ابن حمزه، قم، كتابخانه آية الله نجفى مرعشى، چاپ اول، ١٤٠٨ ق.
١٣٠. وسيله الوسائل، سيد محمّد باقر يزدى، تبريز، حاج ملا عباسعلى، ١٢٩١ ق.



- ١٩٦٤ م.
١١٢. المغنى و الشرح الكبير، ابن قدامه، بيروت، دارالكتاب العربى.
١١٣. المكاسب، شيخ انصارى، با تعليق كلانتر، بيروت، مؤسسه النور للمطبوعات، چاپ اول، ١٤١٠ ق.
١١٤. المكاسب المحرّمه، امام خمينى، مؤسسه تنظيم و نشر آثار امام خمينى، قم، چاپ اول، ١٤١٥ ق.
١١٥. منتهى المطلب، علامه حلى، مشهد، مجمع البحوث الإسلاميه، آستان قدس، چاپ اول، ١٤١٢ ق.
١١٦. من لا يحضره الفقيه، شيخ صدوق، بيروت، دارصعب - دارالتعارف، چاپ اول، ١٤٠١ ق.
١١٧. مهذب الاحكام، آيت الله سيد عبدالله على سبزوارى، دفتر آيت الله سبزوارى، قم، چاپ چهارم، ١٤١٣ ق.
١١٨. المهذب فى اصول الفقه المقارن، دكتور عبدالكريم بن على النمله، مكتبة المرشد، رياض، چاپ اول، ١٤٢٠ ق.
١١٩. المهذب فى فقه الشافعى، ابن اسحاق الشيرازى، دمشق، دارالعلم، چاپ اول، ١٤١٧ ق.
١٢٠. الموافقات فى اصول الشريعه، ابواسحاق شاطبى، تصحيح و تحشيه: عبدالله درار، محمّد عبدالله درار و عبدالسلام عبدالشافى محمّد، بيروت، دارالكتب العلميه.
١٢١. ميزان الاعتدال، شمس الدين ذهبى، تحقيق على محمّد البجاوى، بيروت، دارالمعرفه، چاپ اول، ١٣٨٢ ق.
١٢٢. الميزان فى تفسير القرآن، علامه سيّد محمّد حسين طباطبايى، قم، اسماعيليان.
١٢٣. نصب الراية، جمال الدين الزيلعى، تحقيق ايمن صالح شعبانى، قاهره، دارالحديث، چاپ اول، ١٤١٥ ق.
١٢٤. نفائس الاصول فى شرح المحصول، امام قرافى، صيدا، المكتبة العصريه، چاپ سوم، ١٤٢٠ ق.
١٢٥. نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج، شمس الدين محمّد بن ابي

جایگاه فلسفه احکام در فقه اسلامی

- تعریف فلسفه احکام
- ارتباط فلسفه احکام با حُسن و قبح ذاتی اشیا
- جایگاه بحث از فلسفه احکام
- طرق کشف فلسفه احکام
- مقصود از شناخت فلسفه احکام
- فایده بحث از فلسفه احکام
- اقوال در مسأله
- آیات و روایات مربوط به فلسفه احکام و افعال خدا
- اقسام فلسفه‌های احکام
- مقاصد الشریعة

جایگاه فلسفه احکام در فقه اسلامی

پیش‌گفتار

هم متفاوت باشد).

البته طبیعی است که در عمل مشکلات غیر قابل پیش بینی - به سبب محدود بودن علم و آگاهی انسان‌ها - بروز کند که بلافاصله سعی می‌کنند با افزودن یک یا چند تبصره بر قانون سابق، آن را برطرف سازند و اگر با افزودن آن تبصره‌ها، مشکلات حل نشد و قانون در مسیر مصالح جامعه قرار نگرفت آن را لغو و ابطال می‌کنند.

حال سخن در این است که آیا قوانین دینی و اوامر و نواهی الهی همین گونه است؟ یعنی تابع مصالح و مفاسدی می‌باشد که به بندگان باز می‌گردد. هر چند در اینجا پشتوانه تشخیص مصالح و مفاسد علم بی‌پایان خداست که هیچ خطا و اشتباهی در آن نیست!

و آیا حق داریم فلسفه احکام را پی‌گیری کنیم و آیا آگاهی بر آن، آثار مثبتی در بسیج افکار و اراده‌ها در جهت امتثال این اوامر و نواهی دارد یا نه؟ به اعتقاد ما پاسخ تمام این سؤالات مثبت است هم اوامر و نواهی الهی و قوانین دینی تابع مصالح و

امروز در تمام جوامع دنیا معمول است که گروهی از خُبرآ و آگاهان جامعه در مجالسی به نام مجالس قانونگذاری می‌نشینند و قوانینی را برای اداره جوامع بشری و پیشرفت و رفای آن وضع می‌کنند. همه آنها بدون استثنا مصالح و مفاسد هر کار و هر برنامه‌ای را در نظر می‌گیرند و پس از اطمینان به وجود مصالح و عدم مفاسد، یا ترجیح مصالح بر مفاسد، آن قانون را وضع می‌نمایند.

گاه روزها و ماه‌ها در کمیسیون‌ها و سپس در مجالس قانونگذاری، مسائل زیر و رو می‌شود تا به نتیجه مطلوب برسند.

همه آنها مدعی هستند که مصالح جامعه و مردم را در نظر می‌گیرند نه مصالح شخص یا گروه یا حزب خود را، هر چند ممکن است در این ادعا صادق نباشند ولی هیچ‌گاه در هیچ کشوری قانونی بدون پیمودن مراحل‌ی که ذکر شد وضع نمی‌شود. (هر چند ممکن است نوع مجلس‌ها و تعیین افراد برای آن مجالس و فرایند مراحل قانونگذاری در کشورها با

رباخواری در اسلام حرام است؟ تحریم خوردن گوشت خوک چه حکمت و فلسفه‌ای دارد؟ تحریم ظروف طلا و نقره برای چیست؟ و ده‌ها سؤال از این قبیل.

برای روشن شدن «این مسأله» بحث را در شش مقدمه و سه فصل دنبال می‌کنیم. اما مقدمات بحث:

لؤل: تعریف فلسفه احکام

آنچه در این باره به نظر می‌رسد این است که مراد از «فلسفه احکام» همان حکمت‌ها و مصالح و مفاسدی است که احکام الهی بر محور آن دور می‌زنند.

به عبارتی، مراد ما از علت و فلسفه در اینجا همان حکمت‌ها و مصالح و مفاسدی است که در دستورات شارع مقدس اسلام به عنوان «جلب المنفعة و دفع المضرة» معرفی شده است. نه اینکه مراد از فلسفه و علت و سبب، آن عناوین و علل و اسباب حقیقی باشد که در علوم طبیعی و فلسفی مطرح شده است. لذا در کتب اصولی پیروان اهل بیت علیهم‌السلام تصریح شده است که مصالح و مفاسد به منزله علت احکام است^۲ و بعضی از دانشمندان معاصر اهل سنت واژه‌های «علت»، «سبب»، «مناطق»، «دلیل»، «باعث» و... را مترادف یکدیگر و در ردیف هم قرار داده‌اند و در تعریف علت و ماهیت آن می‌گویند:

مفاسد است و هم حق داریم به جستجوگری در این زمینه بپردازیم و هم آگاهی بر آنها اثر بسیار مثبتی در منطقی جلوه دادن احکام دینی و ایجاد انگیزه برای امتثال دارد؛ ولی شگفت‌آور اینکه جمعی از دانشمندان (اشاعره) تمام این مراحل سه‌گانه را انکار کرده‌اند که در این بحث، شرح آن همراه با پاسخ‌های لازم خواهد آمد.

توضیح اینکه:

یکی از مهم‌ترین بحث‌هایی که هم در علم کلام و هم در اصول فقه مطرح شده است، مسأله «فلسفه احکام» است. به این معنا که آیا افعال الهی در جهان تکوین، و همچنین احکام و قوانین و مقررات آسمانی در جهان تشریح، دارای هدف و غرضی است، یا نه؟

این بحث اختصاص به عصر و زمان ما ندارد بلکه از روز اول که بشر چشم به این دنیا گشود، حس کنجکاوی او را وادار کرده است که هدف آفرینش خود را بفهمد و به سؤالات ذیل پاسخ دهد:

الف) از کجا آمده‌ام؟

ب) برای چه آمده‌ام؟

ج) به کجا می‌روم؟^۱

کسانی که معتقد به ماورای طبیعت نمی‌باشند، و جهان خلقت را پوچ و بی‌هدف می‌پندارند، در برابر سؤالات فوق پاسخ قانع‌کننده‌ای ندارند. ولی در مکتب‌الاهیون پاسخ آنها روشن است.

هم‌چنین در مسائل مربوط به احکام و دستورات الهی، هر کس از خود سؤال می‌کند: ما چرا باید نماز بخوانیم؟ به زیارت خانه خدا برویم؟ چرا

۱. قال علی علیه‌السلام: «رحم الله امرأ علم من أين و فی أين و إلى أين» (الوافی، ج ۱، ص ۱۱۶).

۲. ر. ک: انوار الاصول، ج ۲، ص ۴۹۵.

باشد که احکام الهی دست خوش تحریف و تغییر قرار گرفته و احکام آسمانی رنگ زمینی به خود بگیرد!!

دوم: ارتباط فلسفه احکام با حسن و قبح

ذاتی اشياء

از مطالعه دقیق کتب کلامی استفاده می شود که مسأله فلسفه و هدف در افعال و احکام الهی متفرع بر مسأله «حسن و قبح عقلی» است، و به تعبیر امام صادق علیه السلام: «انه لم يجعل شيء إلا لشيء؛ هیچ چیزی از جانب شارع جعل نشده است مگر بر اساس علت و هدفی»^۲ و علامه مجلسی در ذیل این روایت می نویسد: هیچ حکمی از احکام الهی تشریح نشده است مگر بر اساس حکمتی و هیچ چیزی حلال نشده مگر بر اساس حسنی که از آن برخوردار است و هیچ حرامی تحریم نشده مگر به جهت قبحی که دارد؛ و سخن اشاعره نادرست است که حسن و قبح عقلی را منکر شده اند^۳ و آن هم از مسائلی است که از «عدل الهی» سرچشمه می گیرد.

توضیح اینکه: در مباحث علم کلام، قدیمی ترین و نخستین بحثی که طرح شده بحث «جبر و اختیار» است و می دانیم این مسأله رابطه مستقیمی با مسأله «عدل الهی» دارد، زیرا تنها در صورت اختیار، تکلیف و پاداش و کیفر عادلانه مفهوم و معنا پیدا می کند و اگر انسان آزادی و دخالت و تأثیری در سرنوشت خویش نداشته باشد «تکلیف» و «پاداش»

دانشمندان علم اصول «علت» را با تعریفات گوناگون معرفی کرده اند. ولی به نظر ما «علت» آن چیزی است که علامت و نشانه روشنی برای حکم بوده باشد. مانند «اسکار» [= مست کردن] که علامت و نشانه تحریم خمر است، در سخن خداوند که می فرماید: «از آن اجتناب کنید». در نتیجه هر زمان در هر چیز آشامیدنی این علامت تحقق یابد آن چیز را مساوی با حکم خمر می دانیم و آن را حرام می شماریم.

این صفت «اسکار» را «علت» حکم می نامند، همان گونه که «سبب» «مناط»، «دلیل»، «باعث» و «وصف جامع» نیز به آن گفته می شود. و این همان اساس و ریشه تسری حکم از اصل به فرع است.^۱ در پایان این بحث توجه به این نکته ضرورت دارد که علت حکم را نباید با حکمت و فلسفه آن خلط کرد. مثلاً علت قصر نماز مسافر، نفس سفر است. با شرایط مخصوص؛ اما حکمت و مصلحت آن، مثلاً رفع مشقت و زحمت سفر است. در نتیجه، اگر سفر برای بعضی ها هیچ زحمت و مشقتی نداشته باشد و حتی با وسائل مخصوص امروزی راحت تر از منزل و وطن باشد، باز نماز قصر است؛ چرا که علت آن به قوت خود باقی است و حکم دائر مدار علت خود می باشد. از این رو، اگر کسی مسافر نباشد و در وطن خویش اقامت دارد، ولی به خاطر خستگی ناشی از کار، در زحمت است، نمی تواند نماز خود را قصر بخواند.

و شاید خلط کردن علت حکم با فلسفه و حکمت آن و عدم تمییز و تشخیص آنها سبب شده

۱. اصول الفقه الإسلامی، ص ۳۲۲.

۲. بحار الانوار، ج ۶، ص ۱۱۰.

۳. همان مدرک.

مثلاً در برابر این سؤال که چرا کار می‌کنی؟ پاسخ می‌دهد: برای تحصیل درآمد و معیشت ... و الا کارش عبث و بیهوده تلقی می‌شود.

آیا افعال خداوند نیز مانند افعال انسان‌ها معلّل به اغراض است و انتخاب اصلح و ارجح دارد تا متّصف به وصف حکمت شود و حکیمانانه باشد و از عبث بودن خارج گردد یا خیر؟

«معتزله» طرفدار غایت و غرض داشتن فعل الهی شدند. اما «اشاعره» منکر آن گشتند و حکیم بودن خداوند را که در قرآن مکرراً آمده است، مانند مسأله «عدل» توجیه می‌کنند و می‌گویند: آنچه خداوند انجام می‌دهد حکمت است نه اینکه آنچه حکمت است خدا انجام می‌دهد.^۳

با توجه به آنچه گفته شد، ارتباط موضوع بحث با مسائل «جبر و اختیار» و «عدل» و «حسن و قبح ذاتی» روشن می‌گردد.

دکتر «محمد مصطفی شلیبی» (متوفای ۱۴۰۱ق) می‌گوید:

«علمای علم کلام اختلاف کرده‌اند در اینکه آیا افعال خدا و احکام او دارای فلسفه و علت می‌باشد یا خیر؟ و در این باره چهار قول وجود دارد:

۱. همه اشاعره و یا برخی از آنان معتقدند که نمی‌شود برای افعال الهی به دنبال علت و هدف بود.

۱. طرح این بحث برای این است که رابطه انکار علل احکام از سوی اشاعره و پذیرش آن از سوی معتزله روشن شود.

۲. و لذا خود را «اهل سنت» یا «اهل حدیث» خواندند و پایگاه اجتماعی خود را در میان توده مردم استحکام بخشیدند و پایگاه معتزله را تضعیف نمودند.

۳. اقتباس از کتاب «عدل الهی» تألیف علامه شهید مرتضی مطهری (مقدمه کتاب).

مفهوم خود را از دست خواهد داد. متکلمان اسلامی در این مسأله دو دسته شده‌اند: دسته‌ای به نام «معتزله» که طرفدار عدل و اختیارند، و دسته دیگر که بعدها «اشاعره» نامیده شدند طرفدار جبر و اضطرار.^۱

«اشاعره» معتقدند که مسأله «عدالت» حقیقتی نیست که بتوان آن را توصیف کرد و مقیاس و معیاری برای افعال الهی قرار داد، چرا که این عمل نوعی تعیین تکلیف و تقیید مشیت ذات اقدس الهی محسوب می‌شود. او حاکم مطلق است و همه قوانین، مخلوق و محکوم اوست.

ولی «معتزله» می‌گویند: عدل، خود حقیقتی است و خدا عادل و حکیم است، کارهای خود را با معیار و مقیاس عدل انجام می‌دهد. و از اینجا مسأله حسن و قبح ذاتی افعال پیش می‌آید، که معتزله طرفدار آن شدند و مستقلات عقلیه را مطرح ساختند.

اما «اشاعره» همان‌گونه که عدل را به عنوان یک صفت قبلی و ذاتی منکر شدند، حسن و قبح ذاتی قبلی و عقلی را نیز انکار کردند و می‌گویند: عدل و ظلم و نیکو و زشت و امثال آنها را باید از لسان شارع گرفت و در این مسائل تابع و تسلیم «سنت اسلامی» بود و بس.^۲

بر همین اساس، مسأله «تعلیل احکام» و غرض و هدف در افعال خدا مطرح می‌شود و آن اینکه آیا افعال خدا معلّل بر اغراض و اهداف هست یا خیر؟ انسان در کارهای خود هدف و غرضی دارد و به اصطلاح در برابر هر «چرا» یک «برای» می‌آورد

داشت که گرفتاری اشاعره در گرداب هولناک جبر و نفی عدل و فلسفه احکام و افعال از دو جا سرچشمه می‌گیرد: نخست فاصله گرفتن از محتوای آیات قرآن و یا توجیه و تفسیر به رأی کردن آن و دیگر گرفتار شدن در این پندار که اعتقاد مزبور به فهم معنای توحید و تسلیم مطلق در برابر اوامر الهی کمک می‌کند.

این در حالی است که می‌دانیم آیات فراوانی از قرآن خداوند را توصیف به حکیم کرده و حکیم در عرف و لغت کسی است که افعالش روی حکمت است.

و نیز در آیات قرآن نفی عبث از خداوند شده است که مفهوم آن نیز چیزی جز وجود علت و حکمت در افعال و احکام او نیست.

همچنین آیاتی نیز درباره فلسفه احکام در جای جای قرآن به چشم می‌خورد و راستی شگفت‌آور است چگونه با توجه به وجود این آیات اشاعره راه دیگری را برای خود برگزیده‌اند؟!

سوم: جایگاه بحث از فلسفه احکام

از آنچه در امر دوم ذکر شد روشن می‌شود که این مسأله هم در علم کلام مورد بحث واقع شده و هم در علم اصول فقه، و غالب دانشمندان اهل سنت در مبحث قیاس که یکی از مباحث علم اصول است آن را مطرح کرده‌اند. و علت آن روشن است، چرا که هر

۲. فلاسفه نیز تعلیل و هدف‌جویی را در افعال الهی قبول ندارند و دلیل اعتقاد آنان این است که معتقدند خداوند در افعالش مختار نیست! و غرض و هدف در کار فاعل مختار می‌آید.

۳. معتزله معتقدند که افعال الله معلل به اهداف و اغراض است؛ هیچ فعلی از خداوند بدون هدف نمی‌باشد.

۴. «ماتریدیه»^۱ که از آنها به فقها تعبیر می‌کنند، معتقدند که تمام افعال الله معلل به مصالح است؛ بعضی برای ما واضح و بعضی مخفی می‌باشد. ولی نه به این صورت که تعلیل حکم بر مصلحت برای خدا واجب باشد که معتزله معتقدند و این مسأله فرع بر مسأله حسن و قبح عقلی است که معتزله از آن طرفداری و اشاعره آن را نفی می‌کنند. همان‌گونه که مسأله «تعلیل» متفرع بر این مطلب نیز می‌باشد که آیا افعال بندگان مخلوق و آفریده خداست که اشاعره به آن معتقدند [که همان مسأله جبر است] یا مخلوق بندگان است که معتزله به آن معتقد می‌باشند و یا افعال عباد هم منسوب به قدرت خداوند و هم منسوب به قدرت بندگان است که بعضی از متکلمین آن را پذیرفته‌اند.

مسأله اخیر، (جبر و اختیار) اولین مسأله‌ای است که مورد نزاع میان معتزله و اهل سنت [= اهل حدیث] قرار گرفته است.^۲

البته در اینجا جای بحث و گفتگو درباره نقاط ضعف منطق اشاعره نسبت به نفی عدالت از خداوند و قول به جبر و همچنین نفی علل و اغراض برای افعال الهی و احکام شرعی نیست ولی باید توجه

۱. این واژه اشاره به یک مکتب کلامی است که مؤسس آن شخصی به نام محمد بن محمد بن محمود ماتریدی سمرقندی (متوفای ۳۳۳) منسوب به «ماترید» یکی از روستاهای سمرقند است.

۲. تعلیل الأحکام، ص ۹۷ و ۹۸.

جهت حکمتی تشریح کرده و اگر بشنوند کسی لفظ غرض را در افعال خدا بر زبان جاری ساخته، تکفیرش می‌کنند با آنکه حرف لام در آیه مزبور مفهومی جز غرض که همان حکمت است ندارد».^۳

از کلام دکتر «مصطفی شلبی» (م ۱۴۰۱) نیز بدست می‌آید که جایگاه بحث، هم علم اصول است و هم کلام. او در مقام طعنه بر سخن متضاد فخر رازی و امثال او که در «علم کلام» مسأله تعلیل احکام را انکار کرده و در مباحث علم اصول، آن را پذیرفته‌اند، چنین می‌گوید:

«این سخن، از مثل فخر رازی عجیب نیست چرا که عالمی که مقلد دیگری است وقتی در دو علم تألیف داشته باشد در یکی چیزی را تقویت می‌کند که در علم دیگر آن را ابطال کرده است زیرا در هر کدام تابع پیشوای خاصی است؛ در کلام، تابع اشعری و در فقه و اصول تابع شافعی».^۴

بعضی از دانشمندان دیگر اهل سنت نیز در تعریف «قیاس» چنین می‌گویند:

«اساس قیاس و ریشه آن همان درک علل و اسبابی است که شارع مقدس احکام خود را بر آن بنا نهاده است».^۵

چهارم: طرق کشف فلسفه احکام

کاشف از فلسفه احکام، باید دلیل قطعی باشد

کس اهل قیاس باشد بدون قول به تعلیل نمی‌تواند حجیت قیاس را بپذیرد و اصولاً قیاس، دائر مدار تعلیل است و از اینجا است که برخی از دانشمندان اهل سنت که به اصطلاح «اهل قیاس» اند مانند «فخر رازی» (م ۶۰۶) هر چند در تفسیر خود تعلیل را نفی کرده است لکن در علم اصول در مبحث قیاس شدیداً از آن دفاع کرده است.

او در تفسیر آیه شریفه: «هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا»؛ او خدایی است که همه آنچه در زمین وجود دارد برای شما آفرید»^۱ می‌نویسد:

«اصحاب ما می‌گویند: خدا هیچ کاری را برای هدف و غرضی انجام نمی‌دهد، چرا که در این صورت با آن غرض خود را به کمال می‌رساند، و چیزی که با غیر خودش کمال یابد در ذات خود ناقص است و نقص بر خدا محال است».^۲

ولی نامبرده در کتاب اصولی خود به نام «المحصول فی علم الأصول» با اقامه ادله شش گانه اثبات می‌کند که احکام الهی دارای اهداف و اغراض و مصالحی است که نصیب بندگان می‌شود - و جالب اینکه آیه مزبور را یکی از آن ادله، قرار داده است - سپس می‌گوید:

«این وجوه شش گانه دلالت دارند بر اینکه خداوند متعال احکام را جز برای مصالح بندگان تشریح نکرده است. ولی در این باره دانشمندان اختلاف کرده‌اند؛ معتزله معتقدند که کار قبیح و بیهوده از خدا صادر نمی‌شود بلکه واجب است افعال او مشتمل بر مصلحت و غرض باشد. ولی (جمعی از) فقها تصریح می‌کنند که خداوند هر حکمی را به

۱. بقره، آیه ۲۹.

۲. تفسیر کبیر فخر رازی، ج ۲، ص ۱۵۴.

۳. المحصول فی علم الاصول، ج ۲، ص ۳۲۹ و ۳۳۰.

۴. تعلیل الأحکام، ص ۱۰۶.

۵. اصول الفقه الاسلامی (شلبی)، ص ۱۹۱.

هدف و غرض حکم است و الا علم اجمالی بر اینکه تمام افعال خداوند هم در بخش تکوین و هم در بخش تشریح، معلل به اهداف و اغراض می‌باشند به عقیده ما مورد شک و تردید نیست، چرا که خداوند در آیات قرآن مکرراً خویش را «حکیم» معرفی کرده است. تمام افعال خداوند حکیمانه و دارای حکمت است و لغو و عبث در افعال خداوند راه ندارد:

«﴿أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا﴾؛ آیا گمان کردید شما را بیهوده آفریده‌ایم».^۳

«﴿رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَاطِلًا﴾؛ پروردگارا! اینها را باطل نیافریده‌ای».^۴

ششم: فایده بحث از فلسفه احکام

با توجه به آنچه در امر پنجم گذشت معتقدیم هیچ یک از کارهای خداوند حکیم در عالم تکوین و عالم تشریح بی حساب نیست و قطعاً احکام و قوانین او بر محور مصالح و مفاسد دور می‌زند. بنابراین چه لزومی دارد که ما به سراغ فلسفه احکام برویم؟ آیا همین مقدار آگاهی اجمالی - که هیچ حکمی بی حکمت نیست - برای ما کافی نمی‌باشد؟

پاسخ آن روشن است، زیرا علم تفصیلی نسبت به فلسفه احکام فوایدی دارد که در علم اجمالی حاصل نمی‌شود. چرا که وقتی انسان به مصالح یک تکلیف واجب پی ببرد یا از مفسده یک تکلیف حرام

- اعم از دلیل شرعی یا عقلی یا هر دو - نه اینکه در این باره به یک سری گمان‌ها و پندارها تکیه کنیم و بدون هیچ ضابطه و قانونی هر چه به فکرمان برسد به نام «فلسفه احکام» بازگو نماییم، چرا که گمانه‌زنی‌های نادرست پایه‌های احکام اسلامی را متزلزل می‌کند؛ این شیوه نه تنها کسی را به دستورات دین علاقه‌مند نمی‌سازد، بلکه وسیله خوبی برای از بین بردن ارزش‌های دینی و بی‌اعتبار جلوه دادن آنها خواهد بود.

مثلاً نماز را یک نوع ورزش و اذان را وسیله‌ای برای تقویت تارهای صوتی و روزه را منحصرراً رژیم برای لاغر شدن، و رکوع و سجود را دستوری برای بهداشت ستون فقرات و پیشگیری از بیماری «سیاتیک» بدانیم.

این چنین تخیلات و حدس و گمان و فلسفه بافی‌های مضحک، زیان‌بخش، خطرناک و غیر منطقی است.^۱

یکی از دانشمندان اهل سنت می‌گوید: «با استقرا و تتبع در منابع فقهی این مطلب ثابت شده است که «علل» (و فلسفه) احکام را یا از متن نصوص، یا از اجماع، یا از طریق استنباط فقهی از مجموع احکام الهی باید کشف کرد. آنگاه نمونه‌هایی را در ارتباط با کشف «علت حکم» از نصوص قرآن و اجماع نقل می‌کند و بحث مفصلی در مورد «تنقیح مناط» و «تخریج مناط» و «تحقیق مناط» کرده و فرق میان آنها را بیان کرده است».^۲

پنجم: مقصود از شناخت فلسفه احکام

مراد از شناخت فلسفه احکام علم تفصیلی به

۱. ر. ک: پاسخ به پرسش‌های مذهبی، ص ۲۷۲.

۲. ر. ک: اصول الفقه (شلبی)، ص ۲۳۶-۲۴۹.

۳. مؤمنون، آیه ۱۱۵.

۴. آل عمران، آیه ۱۹۱.

نکرده است، امور حلال را به خاطر حسن (و مصلحت آن) حلال کرده و حرام را به جهت قبح آن تحریم کرده است».

سپس حدیث را به عالم تکوین نیز تعمیم می‌دهد و می‌گوید:

«و يمكن ان يعمّ بحیث يشمل الخلق والتقدير ايضاً، فانه تعالى لم يخلق شيئاً الاً لحكمة كاملة وعلّة باعثة؛ ممكن است سخن امام علیه السلام عام باشد و شامل عالم خلق و تکوین نیز گردد، زیرا خداوند هیچ امری را جز به جهت حکمت و علّتی که از آن برخوردار است، نیافریده است»^۱.

خواجه نصیرالدین طوسی (م ۶۷۲) در تجرید الاعتقاد می‌گوید:

اگر هدف و غرض در کار نباشد، لازمه آن عبث و بیهودگی است و لازم نیست که این غرض به خداوند برگردد.^۲

در حقیقت نامبرده با سخن خود پاسخ اشاعره را داده است که می‌گویند: لازمه وجود غرض و هدف در افعال خداوند پذیرش نقصی است که با آن افعال جبران می‌شود، حال آنکه هدف برطرف کردن نقص بندگان است.

«محمد بن مکی» معروف به «شهید اول» (م ۷۸۶) در کتاب «قواعد» می‌گوید:

«در علم کلام ثابت شده است که افعال خداوند معلل به اغراض است و با توجه به اینکه بازگشت غرض به خدا محال است نتیجه این می‌شود که به

آگاه شود، به یقین انگیزه قوی تری برای انجام آن تکلیف و ترک این حرام پیدا می‌کند.

همان طور که اگر مریض از خواص داروهایی که برای او تجویز شده است به طور تفصیل مطلع شود و از زیان‌های اشیای ممنوع شده آگاه باشد، انگیزه قوی تری برای درمان خود و عمل کردن به داروهای تجویز شده از جانب طبیب پیدا می‌کند و به یقین یکی از علل طرح این بحث در کلمات معصومین علیهم السلام همین امر بوده است.

فصل اول:

اقوال در مسأله

الف) فلسفه احکام در نگاه فقهای اهل بیت علیهم السلام

در میان دانشمندان و فقها و متکلمین مکتب اهل بیت علیهم السلام این مسأله اجماعی است که تمام افعال خدا معلل به اهداف و اغراض است.

«علامه مجلسی» (م ۱۱۱۱) در شرح حدیث صحیحی که از امام صادق علیه السلام نقل شده است، سخن قابل توجهی دارد. حدیث از جمیل بن درّاج است که می‌گوید از امام صادق علیه السلام درباره علّت و جوب و حرمت بعضی از کارهای حلال و حرام سؤال کردم.

امام فرمود: «إِنَّهُ لَمْ يُجْعَلْ شَيْءٌ إِلَّا لَشَيْءٍ؛ هیچ چیزی (حکمی) بدون علّت وضع نشده است».

«علامه مجلسی» می‌نویسد: «ای لم یشرع الله تعالی حکماً من الاحکام الاً لحكمة من الحکم، ولم یحلّ الحلال الاً لحسنه، ولم یحرّم الحرام الاً لقبحه؛ خداوند هیچ حکمی را بدون حکمت و فلسفه تشریح

۱. بحار الانوار، ج ۶، ص ۱۱۰.

۲. شرح التجرید، ص ۳۳۱.

مکلفین برگردد».

سپس اهداف و اغراض را بر چهار قسم تقسیم می‌کند که خلاصه کلام ایشان بدین صورت است: غرض و هدف یا برای جلب منفعت است یا برای دفع مفسده و ضرر، و هر کدام از آنها یا مربوط به امور دنیوی است و یا مربوط به امور اخروی و تمام احکام شرع مقدس خالی از این اقسام چهارگانه نیست.

سپس می‌گوید: گاهی در یک حکم بیش از یک غرض جمع می‌شود مانند کسی که برای تحصیل نفقه کسانی که نفقه آنان بر او واجب است اقدام می‌کند، و با قصد قربت در این مسیر گام برمی‌دارد که عمل او از اقسام چهارگانه اغراض و اهداف برخوردار است: اول منفعت دنیوی است که عبارت از حفظ نفس باشد. دوم منفعت اخروی به جهت اینکه عمل واجبش را با قصد قربت بجا آورده و سوم دفع ضرر دنیوی که از طریق تحصیل قوت حاصل می‌شود و چهارم دفع ضرر اخروی که با انجام عمل واجب (تحصیل نفقه) تحقق می‌یابد.^۱

«فاضل مقداد» (م ۸۲۶) نیز در همین رابطه می‌گوید:

«اگر کسی بر این باور باشد که افعال الهی هیچ هدف و غرضی ندارد، لازمه آن این است، کارهای خداوند عبث و بیهوده باشد و این با حکیم بودن خدا منافات دارد».

سپس به ادله اشاعره که منکر اهداف و اغراض افعال الله هستند اشاره کرده، پس از رد ادله آنان می‌نویسد:

«علاوه بر آنچه گفته شد، ادله نقلی نیز صراحت در این دارد که خداوند هیچ فعلی را بدون غرض انجام نمی‌دهد نظیر این آیه که می‌فرماید: «وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ»^۲ جن و انس را نیافریدم جز برای اینکه مرا عبادت کنند (و از طریق عبادت به کمال مطلوب برسند)».^۳

متکلم و فقیه نامدار «حسن بن یوسف» معروف به «عَلَّامَةُ حَلِّي» (م ۷۲۶) بحث جامعی در رد نظریه اشاعره مطرح کرده و آثار منفی سخن آنها را بر شمرده است که در اینجا به برخی از آنها اشاره می‌کنیم:

۱. لازمه نظر آنها این است که خداوند کارهایش عبث و بیهوده باشد، در حالی که خداوند می‌فرماید: «وَمَا خَلَقْنَا السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لَاعِبِينَ»؛ ما آسمانها و زمین و آنچه را که در میان این دو است به بازی و عبث (و بی هدف) نیافریدیم».^۴

۲. لازمه نظریه آنان این است که مسأله بعثت انبیا به طور کلی بی هدف باشد، و به سخن آنها اعتماد و اطمینان نشود.... (چون صدور خلاف از آنها با توجه به نفی حسن و قبح امکان پذیر است).

۳. مهم‌تر از همه اینکه لازمه سخن «اشاعره» این است که: هیچ منعی نباشد که خداوند بزرگترین بندگان خالص و مطیع خود مانند پیامبر اسلام ﷺ و امثال او را به انواع عذاب معذب نماید، و به بزرگترین

۱. القواعد و الفوائد، ج ۱، ص ۳۳ و ۳۴.

۲. ذاریات، آیه ۵۶.

۳. اللوامع الإلهیه فی مباحث الکلامیه، ص ۲۲۱.

۴. انبیا، آیه ۱۶ و دخان، آیه ۳۸.

می‌کردند. و چون احکام اسلام بر مبنای مصالح و مفاسد واقعی است، به همین دلیل در سیستم قانون‌گذاری اسلام برای عقل نیز جایگاهی باز شده است.^۳

ب) فلسفه و تعلیل احکام از نظر دانشمندان اهل سنت

همان گونه که در مقدمه گفته شد، این مسأله مترتب بر قبول حسن و قبح ذاتی اشیا و مسأله «عدل» و «اختیار» است، کسانی مانند «معتزله» که حسن و قبح ذاتی را قبول دارند و طرفدار آزادی انسان هستند و همچنین قائلین به حجیت قیاس، مسأله تعلیل و فلسفه احکام را پذیرفته‌اند و شدیداً بر منکران آن معترضند.

در مقابل آنها «اشاعره» و همچنین ظاهرین مانند «ابن حزم اندلسی» و نیز کسانی که قیاس را حجّت نمی‌دانند منکر فلسفه احکام می‌باشند و بر گروه اوّل اعتراض می‌کنند.

جالب اینکه هر کدام از دو گروه فوق طرف مقابل خود را آن چنان مورد ملامت و سرزنش قرار می‌دهد که گاهی سر از تکفیر در می‌آورد!

بخشی از سخنان منکران تعلیل:

۱. علی بن حزم اندلسی (م ۴۵۶) که یکی از ظاهرین و منکر قیاس و تعلیل احکام است، بعد از

معصیت‌کنندگان مانند ابلیس و فرعون پاداش نیک بدهد، چرا که فرض این است که افعال خداوند معلل به اهداف و اغراضی نمی‌باشد و حسن و قبحی برای افعال او در کار نیست، و تفاوتی میان «سید المرسلین صَلَّی اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ» و «ابلیس» از نظر ثواب و عقاب وجود ندارد.^۱

«ابن میثم بحرانی» (م ۶۷۹) بعد از تصریح بر اینکه افعال خدا معلل به اهداف و اغراض است و هیچ فعلی از افعال الهی خالی از غرض نیست و آن غرض داعی بر آن فعل می‌باشد و الاّ ترجیح بلا مرجح لازم می‌آید و آن هم محال است، به دو دلیل منکران تعلیل اشاره کرده و به صورت مفصل از آن دو پاسخ داده است.^۲

علامه مرتضی مطهری درباره فلسفه احکام تحلیل جالب و جامعی دارد، می‌گوید: «قوانین اسلامی در عین اینکه آسمانی است، زمینی است. یعنی بر اساس مصالح و مفاسد موجود در زندگی بشر است. به این معنا که جنبه مرموز و صد در صد مخفی و رمزی ندارد که کسی بگوید: «حکم خدا به این حرف‌ها بستگی ندارد، خدا قانونی وضع کرده و خودش از رمزش آگاه است» چرا که اسلام اساساً خودش بیان می‌کند که هر چه قانون وضع کرده‌ام بر اساس مصالحی است که یا به جسم شما مربوط است و یا به روح شما و یا به اخلاق و روابط اجتماعی شما و...».

سپس می‌افزاید: «احادیث کتاب «علل الشرایع» نشان می‌دهد که از صدر اسلام خود پیامبر صَلَّی اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ و امامان اهل بیت عَلَيْهِمُ السَّلَام فلسفه احکام را بیان

۱. نهج الحق و كشف الصدق، ص ۸۹ و ۹۰.

۲. قواعد المرام فی علم الکلام، ص ۱۱۰.

۳. اسلام و مقتضیات زمان، ج ۲، ص ۲۸ و ۲۹.

تعلیل احکام الهی رفته‌اند، و این مقایسه را که یک قضیه فاسد و باطل است دلیل عمده برای مذهب خود قرار داده‌اند. و فتاوی خود را با آن توجیه کرده‌اند که تمام کفر در روی زمین ریشه در این قضیه دارد!.^۲

جالب اینکه «ابن حزم» به این مقدار تندروی قناعت نکرده بلکه در جای دیگر از کتاب خود، قول به عدم تعلیل را به تمام صحابه و تابعین و حتی تابعین تابعین نسبت می‌دهد و قول به تعلیل احکام خدا را افترا و ادعای بدون دلیل و کذب معرفی کرده، آن را به قائلین به حجیت قیاس نسبت داده است.^۳

۲. یکی از شارحان کتاب «تجريد الاعتقاد» «خواجه نصیرالدین طوسی» به نام «شیخ علی» معروف به «قوشچی» (م ۸۷۹) که از علمای معروف اهل سنت است، درباره اعتقادات اشاعره چنین می‌گوید:

«اختلاف است در اینکه آیا افعال الله معلل به اهداف و اغراض است یا نه؟ «اشاعره» معتقدند که تعلیل افعال خداوند به اغراض و علل غائی جایز نیست و الا لازم می‌آید که خدا در ذاتش نقصی داشته باشد و به وسیله آن غرض، می‌خواهد خود را به کمال برساند».^۴ (غافل از اینکه همه کسانی که افعال خدا را معلل به اغراض می‌دانند می‌گویند این مصالح به انسان‌ها باز می‌گردد).

نقل داستان خروج «حضرت آدم» از بهشت که در آیات ۱۹ تا ۲۳ سوره اعراف مطرح شده است و نیز بعد از نقل آیه ۱۲ سوره اعراف: «أَنَا خَيْرٌ مِنْهُ خَلَقْتَنِي مِنْ نَارٍ وَ خَلَقْتَهُ مِنْ طِينٍ» چنین می‌گوید:

«خطای آدم ازدو جهت بود: یکی اینکه نهی الهی را حمل بر وجوب نکرد. دوم اینکه سخن ابلیس را درباره تعلیل و فلسفه نهی از خوردن آن درخت پذیرفت.

بنابراین روشن است که مسأله تعلیل افعال و اوامر خداوند گناه است و اولین گناهی که در جهان خلقت تحقق یافت و نخستین معصیت الهی انجام گرفت همان مسأله «قیاس» است و مؤسس آن نیز ابلیس می‌باشد که در مقام سجده بر آدم به سراغ قیاس رفت و گفت: من از آدم بهترم زیرا ابلیس از آتش و آدم از خاک آفریده شده است».

آنگاه می‌افزاید:

«بنابراین صحیح است که گفته شود: قیاس و تعلیل احکام، دین ابلیس بوده، و مخالف دین خداوند متعال است و ما از مسأله قیاس در دین خدا و اثبات تعلیل در احکام شریعت تبرّی می‌جوییم».^۱

و در جای دیگر بعد از نقل دلیل عمده قائلین به تعلیل (البته به نظر ابن حزم) که می‌گویند: «هیچ عاقل و حکیمی کاری را بدون هدف و غرض صحیح انجام نمی‌دهد، به خلاف سفیه که کار او بدون علت و هدف است» در پاسخ آنها چنین می‌گوید:

«اینها خدا را با خود مقایسه کرده‌اند و گفته‌اند: خداوند هر کاری را انجام دهد به خاطر رعایت مصالح بندگان خویش است و با این مقایسه به سراغ

۱. الإحكام في أصول الأحكام، ج ۸، ص ۵۷۴.

۲. همان مدرک، ص ۵۸۰.

۳. ر. ک: همان مدرک، ص ۵۶۲.

۴. شرح تجريد الاعتقاد، ص ۴۴۳.

ادله منکران تعلیل:

الف) دلیل نقلی

مهم ترین دلیل نقلی منکران «تعلیل» که مخصوصاً ابن حزم (م ۴۵۶) بر آن تأکید کرده است، آیه ۲۳ سوره انبیاء می باشد: «لَا يُسْئَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ»؛ هیچ کس نمی تواند بر کار او (خداوند) خرده بگیرد، ولی در کارهای آنها جای سؤال و ایراد هست».

ابن حزم با استناد به آیه فوق می گوید:

«خداوند در مقام توصیف خود بیان کرده است که هیچ کس نمی تواند از کارهای او سؤال کند و با این جمله روشن کرده است میان ما و او فرقی هست و «چون» و «چرا» در کارهای او راه ندارد».

بنابراین مسأله اسباب و تعلیل در افعال خدا باطل است مگر آنجا که خداوند خودش تصریح کند: «أَنَّهُ فَعَلَ أَمْرًا كَذَا لِأَجْلِ كَذَا؛ فلان امر را به خاطر فلان علت انجام داده است».

سپس اضافه می کند: «حتی در آن مواردی که خدا به مسأله تعلیل تصریح کرده است نیز، سؤال کردن این مطلب که چرا «فلان حکم به سبب فلان علت تشریح شده» جایز نمی باشد. چرا که چنین سؤالی مساوی با معصیت خداست و الحاد در دین محسوب می شود و مخالف سخن خداست که می فرماید: «لَا يُسْئَلُ عَمَّا يَفْعَلُ». پس «تعلیل احکام» و سؤال از کارهای خداوند مساوی فسق است، و سؤال کننده فاسق است. بنابراین تعلیل افعال و احکام الهی آشکارا باطل است».^۱

نقد و بررسی:

«ابن حزم» در استدلال خود راه خطا و مغالطه را پیموده و در معنای آیه ذکر شده و آیات مشابه دیگر گرفتار تحریف معنوی گشته و سؤال از اسرار و علل احکام شرعی را که برای فهمیدن و فرا گرفتن و بر مبنای طلب فهم صورت می گیرد، با سؤالی که درباره فعلی از افعال خداوند یا قولی از اقوال او یا حکمی از احکام او به عنوان اعتراض، انکار، تمسخر و استهزا صورت می گیرد (نظیر سؤالی که در آیه ۳۱ سوره مدثر وارد شده: «مَاذَا أَرَادَ اللَّهُ بِهَذَا مَثَلًا») اشتباه کرده است.

در حالی که میان این دو فرق واضح وجود دارد، چرا که اگر سؤال از روی ایمان کامل به خداوند و صفات کمال و عدل و مخصوصاً حکمت او صادر گردد و انگیزه سؤال آگاهی یافتن و یاد گرفتن و بصیرت بیشتر به حکمت خداوند در جهان تکوین و تشریح و تدبیر او باشد، سؤال مشروعی است و اشکالی ندارد. و چنین سؤالی از سوی نیکان و صالحان و برگزیدگان خداوند نیز صادر شده است و در قرآن نمونه های فراوانی از این قسم دیده می شود. قرآن درباره سؤال ابراهیم خلیل از خداوند می فرماید:

«رَبِّ ارْنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَى؛ پروردگارا! به من نشان بده چگونه مردگان را زنده می کنی».^۲

و سؤال خود را به تحصیل اطمینان بیشتر تعلیل می کند و «لِيُطَمِّنَنَّ قَلْبِي» می گوید.

۱. الإحكام في أصول الأحكام، ج ۸، ص ۵۶۵ و ۵۶۶.

۲. بقره، آیه ۲۶۰.

منفعت و دفع درد و آلام، چیز دیگری نیست؛ و خداوند از ابتدا توانایی بر تحصیل آن را دارد، پس فایده و نیازی به واسطه بودن اسباب و علل نیست^۴ ولی اشتباه بزرگ آنها در این نکته است که گمان کرده‌اند مصالح و مفاسد افعال به ذات پاک خداوند بر می‌گردد در حالی که روشن است همه آنها مربوط به نیازهای بندگان است.

سخنان معتقدان به تعلیل:

در برابر این گروه، جمعی از دانشمندان و محققان اهل سنت معتقدند که میان عقلا خلافی وجود ندارد که شرایع انبیا بر محور مصالح مردم در امور دینی و دنیوی آنها دور می‌زند. از جمله: مفسر معروف «قرطبی» (م ۶۷۱) در تفسیر خود می‌گوید:

«لا خلاف بین العقلاء ان شرایع الانبیاء قصد بها مصالح الخلق الدینیة والدنیویة».^۵

یکی دیگر از دانشمندان اهل سنت معروف به «ابن قیم» (م ۷۵۱) در این باره که قرآن و سنت پیامبر ﷺ مملو از تعلیل احکام به حکمت‌ها و مصالح می‌باشد سخن قابل توجهی دارد. می‌گوید: «اگر این گونه موارد در حدود یکصد یا دویست مورد بود آنها رارها می‌کردیم ولی بیش از هزار مورد است!»

۱. آل عمران، آیه ۴۰.

۲. آل عمران، آیه ۴۷.

۳. اقتباس از کتاب «اهداف دین از دیدگاه شاطبی».

۴. تعلیل الاحکام، ص ۱۰۰.

۵. الجامع لأحكام القرآن، ج ۲، ص ۶۳ و ۶۴.

درباره حضرت زکریا می‌خوانیم:

«قَالَ رَبِّ اَنْتَ یَکُونُ لِیْ غُلَامٌ وَ قَدْ بَلَغَنِی الْکِبَرُ وَ اِمْرَاَتِیْ غَافِرٌ»؛ (عرض کرد:) پروردگارا! چگونه ممکن است فرزندی برای من باشد در حالی که پیری به سراغ من آمده و همسرم نازاست؟^۱

درباره حضرت مریم می‌خوانیم:

«قَالَتْ رَبِّ اَنْتَ یَکُونُ لِیْ وَلَدٌ وَ لَمْ یَمَسَّسْنِیْ بَشْرٌ»؛ (گفت:) پروردگارا! چگونه ممکن است فرزندی برای من باشد در حالی که انسانی با من تماس نگرفته است؟^۲ بدیهی است این سؤالات جنبه اعتراض بر کار خدا ندارد؛ بلکه برای فهم حکمت افعال اوست.

بنابراین آنچه مذموم و غیر مشروع است، سؤالی است که به عنوان اعتراض و انکار و یا استهزا باشد و آیه: «لَا یُسْئَلُ عَمَّا یَفْعَلُ» ناظر به این قسم است.^۳

* * *

ب) دلیلی عقلی

اشاعره بر مدّعی خود به چند دلیل عقلی نیز استدلال کرده‌اند:

نخست اینکه: قول به تعلیل لازمه‌اش به کمال رسیدن خداوند به وسیله چیز دیگری است و این هم محال است، زیرا خدا نقصی ندارد تا با چیز دیگری آن را جبران نماید.

دیگر اینکه: لازمه اعتقاد به هدف و غرض تسلسل است، و آن نیز محال است (زیرا هر هدفی نیاز به هدف دیگری دارد).

دلیل سوم اشاعره این است که: هدف جز لذت و

است که شرایع برای تضمین مصالح دنیوی و اخروی بشر وضع شده است و با استقرا ثابت می‌کند که تمام تکالیف شریعت برای حفظ مصالح بندگان است و این مصالح یا ضروری هستند یا مورد نیاز عموم یا از کمالات محسوب می‌شوند.

سپس اضافه می‌کند: مصالح یا مقاصد ضروری - که از استقرای شریعت به دست آمده است -، پنج مورد است:

حفظ دین، حفظ نفس، حفظ نسل، حفظ مال و حفظ عقل.

آنگاه با اشاره به اتفاق نظر معتزله و اکثر فقهای متأخر بر اعتقاد به تعلیل و اشاره به مخالفت فخر رازی در این میان، می‌گوید: با استقرای احکام شریعت به این نتیجه می‌رسیم که احکام شریعت برای مصالح وضع شده، به گونه‌ای که نه فخر رازی و نه غیر او را یارای مخالفت با آن نیست و در این رابطه به آیاتی نظیر:

«وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ لِيَبْلُوكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا»؛ او کسی است که آسمان‌ها و زمین را در شش روز آفرید، و عرش او بر آب قرار داشت تا شما را بیازماید که کدام یک عملتان بهتر است».^۳

و آیه «وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ»؛ جن و انس را خلق نکردم جز برای اینکه عبادتم کنند».^۴

آنگاه این بحث را مطرح می‌کند که تعلیل و ادوات آن در قرآن و حدیث به انواع مختلف ذکر شده است:

گاه با «لام تعلیل» که صریح در علیت است مطرح شده، و گاه با «مفعول لأجله» که مقصود حقیقی فعل است، و گاهی با ادوات «کئی» و مانند آن تا آنجا که می‌گوید:

«قرآن از اوّل تا آخرش پر از حکمت‌ها و مصالح و منافع جهان تکوین و تشریح است و امکان ندارد کسی که کمترین آگاهی بر معانی قرآن داشته باشد این مطلب را انکار کند».^۱

نامبرده در کتاب معروف خود «اعلام الموقّعين عن ربّ العالمین» در مبحث حجیت قیاس برای تأیید مسأله تعلیل احکام، دو عنوان ذکر کرده است: ۱. «القرآن یعلّل الاحکام»: در رابطه با این عنوان به آیات زیادی استدلال می‌کند و واژه‌هایی را که دلالت بر تعلیل احکام دارند نام می‌برد.

۲. «النبیّ یعلّل الاحکام»: ذیل این عنوان نیز احادیث فراوانی را نقل می‌کند که به نظر وی ناظر به تعلیل احکام است.^۲

یکی دیگر از دانشمندان اهل سنت که از مسأله تعلیل احکام سخت دفاع کرده و درباره آن به صورت مبسوط بحث کرده است: «ابواسحاق ابراهیم بن موسی» معروف به «شاطبی» است که از فقهای بزرگ مالکی بوده و در غرناطه (گرانادا) حدود دهه سوم قرن هشتم به دنیا آمد و در سال ۷۹۰ هجری در گذشته است.

او در کتاب معروف خود به نام الموافقات معتقد

۱. مفتاح دار السعادة و منشور ولاية العلم و الإرادة، ج ۲، ص ۳۷۴.

۲. اعلام الموقّعين عن ربّ العالمین، ج ۱، ص ۱۸۷-۱۹۰.

۳. هود، آیه ۷.

۴. ذاریات، آیه ۵۶.

اندکی شراب - که مستی نمی آورد - حدّ قائل شده است، تا ضروری را که حفظ عقل است، کامل سازد، و در ادامه، به اقسام غیر ضروری می پردازد.^۳

«غزالی» دانشمند معروف اهل سنت (م ۵۰۵) نیز با اشاره به اصول پنجگانه مزبور می نویسد:

«احترام حفظ این اصول پنج گانه و تحریم تفویت و از بین بردن آنها در میان تمام ملل و شرایع جزء بدیهیات است».^۴

یکی دیگر از محققان متتبع معاصر اهل سنت به نام دکتر «وهبه زحیلی» در مورد تعلیل احکام می نویسد:

«با استقرا ثابت شده است که در احکام شرع مصالح مردم رعایت شده است».

سپس در مقام اقامه دلیل بر این مطلب به آیه شریفه ذیل استدلال می کند:

«وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ»؛ ما تو را جز برای رحمت جهانیان نفرستادیم».^۵

و می گوید: «و مقتضی الرّحمة تحقیق مصالح الناس؛ مقتضای رحمت همان تحقق یافتن مصالح و منافع مردم است».^۶

جالب اینکه او در کتاب تفسیر «المنیر» در ذیل آیه ۳۲ سوره مائده: «مِنْ أَجْلِ ذَٰلِكَ كَتَبْنَا عَلَىٰ بَنِي إِسْرَائِيلَ...» که در آن جعل قانون قصاص بر بنی

و آیه «مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ وَ لَكِنْ يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ وَ لِيُنِيمَ نِعْمَتَهُ عَلَيْكُمْ»؛ خدا نمی خواهد شما را به سختی دچار کند، بلکه می خواهد شما را پاکیزه سازد و نعمتش را بر شما تمام کند»^۱ اشاره می کند.^۲

یکی دیگر از دانشمندان اهل سنت که تعلیل در احکام را پذیرفته و از آیات و روایات اقامه دلیل کرده است، «تاج الدین ابونصر عبدالوهاب سُبکی» (م ۷۷۱) می باشد، او در کتاب معروف خود رفع الحجاب عن مختصر ابن الحاجب در مورد بیان اهداف و مقاصد شریعت و تقسیم بندی مقاصد می گوید:

«مقاصد شریعت که به خاطر آنها تشریح شده است بر دو قسم است:

۱. ضروری

۲. غیر ضروری

اما ضروری خود بر دو قسم است:

نخست اینکه: در اصل و ریشه ضرورت دارد و این عالی ترین مرتبه مقاصد در میان تمام اقوام و ملل است. مانند: حفظ دین، حفظ نفس، حفظ عقل، حفظ نسل و حفظ مال.

مثلاً: برای حفظ دین، جهاد تشریح شده، و برای حفظ نفوس قصاص جاری می شود، و برای حفظ عقل حدّ شراب جاری می گردد، و برای حفظ نسل حدّ زنا جاری می شود و برای حفظ مال حدّ سرقت و (برای حفظ امنیّت جامعه) حدّ محارب اجرا می گردد.

دیگر آنکه: اموری است که مکمل ضروری است؛ مثل اینکه شارع مقدّس حتی برای مقدار

۱. مائده، آیه ۶.

۲. الموافقات، ج ۲، ص ۵-۴.

۳. رفع الحجاب عن مختصر ابن الحاجب، ج ۴، ص ۳۳۴.

۴. المستصفی من علم الاصول، ج ۱، ص ۴۱۶.

۵. انبیاء، آیه ۱۰۷.

۶. اصول الفقه الاسلامی، ج ۲، ص ۷۶۲.

جعل احکام نمایند. آنگاه در خاتمه این بحث می‌گوید:

«انّ هذا الخلاف نظري لا يبنى عليه عمل، وهو أقرب الى الآراء الفقهية، لانّ الفقهاء اجمعين قرروا انّ الاحكام الشرعية هي وعاء المصالح الحقيقية وانه لا حكم جاء به الاسلام الا وفيه مصلحة لبنى الاسلام؛ اين اختلاف بدوی و نظری است، ثمره عملی ندارد، چرا که تمام فقها پذیرفته‌اند که احکام شرعیّه ظرف مصالح حقیقیّه می‌باشند و هیچ حکمی از احکام اسلام نیست جز اینکه در آن مصلحتی برای مسلمین است».^۲

یکی دیگر از نویسندگان معاصر به نام «محمد مصطفی شلبی» درباره فلسفه احکام کتاب مستقلی به نام «تعلیل الاحکام» نگاشته و در ضمن چند فصل مسأله تعلیل را از دیدگاه قرآن، سنت، صحابه و تابعین مورد بحث قرار داده، در فصل چهارم به «تعلیل در عصر تدوین و تألیف اصول فقه» اشاره می‌کند و در این بخش به یک نکته مهم تصریح می‌نماید و آن اینکه می‌گوید: در این برهه از زمان که کتابهای اصول فقه تدوین و تألیف می‌شد، بعضی مسأله «تعلیل» را جزء اصول عقاید دانسته و برخی دیگر آن را جزء فروع پنداشته و بعضی آن را از اصل منکر شدند و بعضی در دایره کوچک تری آن را پذیرفتند.

سپس می‌گوید:

«من نیاز نمی‌بینم وارد این بحث شوم بعد از

اسرائیل، به قصه هابیل و قابیل و حکمت‌های مندرج در این قصه تعلیل شده، بعد از تصریح بر اینکه مسأله قصاص در تمام ادیان بوده، می‌نویسد:

«این آیه دلالت دارد که احکام خداوند گاهی توأم با تعلیل است، چرا که خداوند در این آیه می‌فرماید: «مِنْ أَجْلِ ذَلِكَ كَتَبْنَا» ای آن تشریح تلك الاحکام معلّل بتلك المعانی؛ یعنی تشریح احکامی (مانند قصاص و امثال آن) به خاطر همان معانی (و اهداف) می‌باشد».^۱

یکی دیگر از دانشمندان اهل سنت به نام «محمد ابوزهره» (م ۱۳۹۶) می‌نویسد:

مقصد و هدف نهایی که در تمام احکام شریعت ثابت است، مصالح مردم است، هیچ دستوری در قرآن و احادیث وارد نشده مگر اینکه در آن مصلحتی حقیقی وجود دارد که به حفظ امور پنج‌گانه: دین، نفس، مال، عقل و نسل انسان، بر می‌گردد. سپس برای هر یک مثالهایی را ذکر می‌کند. آنگاه می‌گوید:

«وإن هذه الامور الخمسة هي التي جاءت من أجل المحافظة عليها الشرائع السماوية وتحاول الشرائع الوضعية ان تحققها؛ به خاطر محافظت این امور پنج‌گانه، شرایع آسمانی آمده است و احکام شرعیّه عهده‌دار تحقق آنهاست».

سپس به مخالفت «اشاعره» و «ظاهریه» اشاره می‌کند که آنها منکر تعلیل احکام شرعیّه به مصالح و مفاسد می‌باشند. همان گونه که بعضی از شافعیه و حنفیه نیز معتقدند مصالح و مفاسد نمی‌توانند جلو «فعال ما یشاء» بودن خدا را بگیرند و خدا را وادار به

۱. التفسیر المنیر، ج ۶، ص ۱۶۰.

۲. اصول الفقه (محمد ابوزهره)، ص ۳۱۶-۳۲۲.

موارد، بلکه در مواردی که به نظر آنها موافقان تعلیل بخواهند به وسیله «این مبنا» قیاس را زنده کنند و حجیت آن را ثابت نمایند. در غیر این گونه موارد آنها نیز مانند دیگران مسأله «تعلیل» را به مقداری که در آیات قرآن و احادیث نبوی با صراحت مطرح شده قبول دارند. بر همین اساس است که مطابق نظریه بعضی از دانشمندان اهل سنت، نزاع در این مسأله نزاع لفظی است.

یادآوری لازم:

در اینجا ذکر سه نکته لازم به نظر می‌رسد:
 نخست اینکه: همان‌گونه که از بحث‌های گذشته روشن شد مخالفت اشاعره با مسأله فلسفه احکام یک مخالفت لفظی نیست بلکه آنها واقعاً این معنا را انکار می‌کنند و خدا را برتر و بالاتر از این می‌دانند که احکامش دارای مصالح و فلسفه‌هایی باشد (به بحث‌های گذشته رجوع شود) ولی از آنجا که ضعف این اعتقاد برای غالب دانشمندان به ویژه دانشمندان معاصر، به وضوح اثبات شده است چاره‌ای جز این ندیده‌اند که برای توجیه سخنان آنها به مسأله «لفظی بودن نزاع» پناه برند، اما به هر حال بسیار جای خوشبختی است که آن اعتقاد نادرست عملاً رد شده و در این اواخر همگی بر این نظر اتفاق دارند که احکام الهی و اوامر و نواهی خداوند از مصالح و مفاسدی که مربوط به بندگان است نشأت می‌گیرد و این سبب می‌شود که اسلام چهره منطقی خود را به وضوح نشان دهد.

آنکه ادله تعلیل احکام را از دیدگاه قرآن و سنت و صحابه و تابعین و تابعین آنها، مطرح کردم و هیچ کدام از آنها مخالفتی نداشتند.

این برهان قوی و حجت قطعی است بر اینکه احکام خدا معلل به مصالح بندگان است و بر این مطلب قبل از تولد «بعضی از منکران تعلیل» اجماع و یا شبه اجماع بوده است.

با توجه به آنچه گفته شد، چگونه ممکن است که یک مسلمان عقیده خود را از یک سلسله سخنان مشوش و عبارات ناشی از تعصب و مغالطه بگیرد یا سخنی را بگوید که هیچ اساس و ریشه ندارد و حتی تضاد در میان سخنان منکران تعلیل به گونه‌ای است که اگر انسان تألیفات آنها را مورد دقت قرار دهد، می‌بیند که نفر بعدی اعتراف می‌کند بر آنچه قبلی آن را انکار کرده است، چرا که برای افراد بعدی، حجت آشکار شده و حقیقت و واقعیت واضح گشته و ردای تقلید و عصبیت را به دور انداخته است، بلکه مطلب بالاتر از این است تا آنجا که حتی یک نفر در ابتدای سخن خود، در انکار تعلیل مبالغه می‌کند و در آخر کار تسلیم می‌شود و مسأله تعلیل را می‌پذیرد به گونه‌ای که محلی برای نزاع لفظی نیز نمی‌ماند.^۱

* * *

با توجه به آنچه گفته شد، روشن می‌شود که مسأله «تعلیل احکام الله» در میان فقهای اهل بیت علیهم‌السلام اجماعی است، و در بین فقهای دانشمندان اهل سنت معروف و مشهور است. تنها کسانی که منکر حجیت «قیاس» اند، مسأله «تعلیل» را انکار می‌کنند، آن هم نه به صورت مطلق و در تمام

فصل دوم:

آیات و روایات مربوط به فلسفه احکام

وافعال خدا

گرچه در بحث‌های گذشته اشاراتی به آیات و روایات مربوط به این بحث داشتیم ولی لازم است این آیات و روایات به صورت مشروح‌تری مورد بررسی قرار گیرد.

۱. آیات و روایات مربوط به جهان تکوین

در این فصل به آیات و روایاتی اشاره می‌شود که دلالت دارد بر اینکه افعال الهی در جهان تکوین از هدف و حکمتی برخوردار است چرا که خداوند حکیم است و خلقت حکیم، بدون حکمت نمی‌باشد و نیز به آیات و روایاتی اشاره می‌شود که دلیل بر این است که جهان تشریح در مسیر جهان تکوین قرار دارد و مکمل آن است؛ پس جهان تشریح نیز برخوردار از هدف و حکمت است که همان تکامل انسان باشد. به بیان دیگر: تکالیف و دستورات الهی در جهان تشریح مصادیقی از مصادیق افعال تکوینی خدا و دارای هدف و غرضی می‌باشند.

الف) آیات

آیات فراوانی در قرآن آمده که دلالت بر حکیمانه بودن عالم تکوین و برخوردار بودن آفرینش همه مخلوقات از غرض و هدفی خاص می‌کند، که از آن جمله است:

۱. «وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ»؛ من

دیگر اینکه: مصالح و مفاسد احکام (واجبات و محرمات) در بسیاری از موارد جنبه عمومی و به صورت صد درصدی ندارد؛ بلکه از این نظر مانند قوانین بشری است که از یک فلسفه غالبی نشأت می‌گیرد.

مثلاً فلسفه تحریم شراب، فساد عقل و وقوع نزاع و بغضا و دور شدن از ذکر خداست (آن‌گونه که در قرآن و روایات اسلامی آمده است) ولی با این حال ممکن است در فرد یا در افرادی به هنگام خوردن شراب مخصوصاً به مقدار کم این آثار ظاهر نشود. به یقین این موضوع دلیل بر حلال بودن شراب برای آنان نخواهد بود چرا که موضوع تحریم، «شراب به طور مطلق» است و حکمت و علت آن جنبه غالبی دارد؛ همچنین در واجبات و محرمات دیگر.

سوم اینکه: اعتراف به فلسفه احکام هرگز به معنای قبول قیاسات ظنی نیست چرا که ممکن است ما فلسفه احکام را بپذیریم ولی قیاسات ظنی را حجت ندانیم و معتقد باشیم که قیاس تنها در جایی قابل قبول است که قطعی باشد (مانند قیاس اولویت). به همین دلیل، پیروان مکتب اهل بیت علیهم‌السلام عموماً بحث تعلیل و فلسفه احکام را پذیرفته‌اند با این حال قیاسات ظنی را حجت نمی‌دانند (شرح بیشتر در این باره در «منابع استنباط از دیدگاه فقهای اسلام» گذشت).

از مجموع این آیات بدست می‌آید که خلقت انسان‌ها، مرگ و حیات آنها و آفرینش آسمان و زمین برای هدفی چون امتحان و تربیت و تکامل انسانها و آگاهی آنها از قدرت و علم خدا و مشمول رحمت الهی واقع شدن بوده است.

* * *

(ب) روایات

روایات فراوانی نیز از جانب رسول مکرّم و امامان اهل بیت علیهم‌السلام وارد شده که به هدفمندی جهان آفرینش به طور عام و انسان به طور خاص تصریح می‌کند از جمله:

۱. در حدیثی از رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم می‌خوانیم که آن

حضرت فرمود:

«إِعْمَلُوا فِكْلٌ مِّسْرٌ لِمَا خُلِقَ لَهُ؛ (تا می‌توانید)

عمل کنید که همه انسان‌ها برای هدفی که آفریده شده‌اند آمادگی دارند».

«ابن ابی عمیر» می‌گوید: از امام «موسی بن

جعفر علیه‌السلام» از معنای حدیث بالا سؤال کردم. امام در پاسخ فرمود:

«إِنَّ اللَّهَ عَزَّوَجَلَّ خَلَقَ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ لِيَعْبُدُوهُ، وَلَمْ

يَخْلُقَهُمْ لِيَعْبُدُوهُ، وَذَلِكَ قَوْلُهُ عَزَّوَجَلَّ «وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ

وَ الْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ» فَيَسِّرُ كَلًّا لِمَا خُلِقَ لَهُ، فَوَيْلٌ لِمَنْ

جن و انس را نیافریدم جز برای اینکه عبادتم کنند (و راه تکامل را ببینند)»^۱.

۲. «﴿أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ﴾؛ آیا گمان کردید شما را بیهوده آفریده‌ایم، و به سوی ما باز نمی‌گردید»^۲.

۳. «﴿الَّذِي خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا﴾؛ آن کس که مرگ و حیات را آفرید تا شما را بیازماید که کدام یک از شما بهتر عمل می‌کنید»^۳.

۴. «﴿إِنَّا جَعَلْنَا مَا عَلَى الْأَرْضِ زِينَةً لَهَا لِنَبْلُوهُمْ أَيُّهُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا﴾؛ ما آنچه را روی زمین است زینت آن قرار دادیم تا آنها را بیازماییم که کدامینشان بهتر عمل می‌کنند»^۴.

۵. «﴿وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاءَ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا بَاطِلًا ذَلِكَ ظَنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا﴾؛ ما آسمان و زمین و آنچه را میان آنها است بیهوده نیافریدیم، این گمان کافران است»^۵.

۶. «﴿اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ وَمِنَ الْأَرْضِ مِثْلَهُنَّ يَتَنَزَّلُ الْأَمْرُ بَيْنَهُنَّ لِتَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ وَأَنَّ اللَّهَ قَدْ أَحَاطَ بِكُلِّ شَيْءٍ عِلْمًا﴾؛ خداوند همان کسی است که هفت آسمان را آفرید، و از زمین نیز همانند آنها را، فرمان او در میان آنها پیوسته فرود می‌آید تا بدانید خداوند بر هر چیز تواناست و علم او به همه چیز احاطه دارد»^۶.

۷. «﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَا

يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ * إِلَّا مَن رَّحِمَ رَبُّكَ وَلِذَلِكَ خَلَقَهُمْ﴾؛ و اگر پروردگارت می‌خواست، همه مردم را یک امت قرار می‌داد، ولی آنها همواره مختلفند. مگر کسی که پروردگارت او را رحم کند و برای همین آنها را آفرید»^۷.

۱. ذاریات، آیه ۵۶.

۲. مؤمنون، آیه ۱۱۵.

۳. ملک، آیه ۲.

۴. کهف، آیه ۷.

۵. ص، آیه ۲۷.

۶. طلاق، آیه ۱۲.

۷. هود، آیه ۱۱۸ و ۱۱۹.

سازد».^۲

از این حدیث نیز به روشنی استفاده می شود که هدف نهایی از افعال تکوینی و تشریحی خدا تکامل بشر است.

۳. در حدیث دیگری از امام صادق علیه السلام گذشت هنگامی که از آن حضرت راجع به حلال و حرام سؤال کردند. در پاسخ فرمود:

«إِنَّهُ لَمْ يُجْعَلْ شَيْءٌ إِلَّا لَشَيْءٍ؛ هَيْبِمْ چیزی نیست مگر اینکه برای چیزی (و هدفی) قرار داده شده است».^۳

اگر چه راوی از مسائل و احکام شرعی سؤال کرد، ولی پاسخ امام علیه السلام عام است و شامل افعال تکوینی نیز می شود. چنانکه «عَلَّامَةٌ مجلسی» این احتمال را داده. وی بعد از نقل حدیث و پس از تصریح به اینکه تمام احکام الهی معلل به مصالح و مفاسد است، می گوید:

«و یمكن ان یعمّ بحیث یشمل الخلق و التقدیر ایضاً فانّه تعالی لم یخلق شیئاً ایضاً الاّ لحکمة كاملة و علة باعثة؛ ممکن است کلام امام علیه السلام را عام گرفت به گونه ای که هم شامل خلق (تکوین) و هم شامل تقدیر (تشریح) باشد، چرا که خداوند چیزی را جز به جهت حکمت و علتی که از آن برخوردار است نیافریده است».^۴

و احادیث دیگری که ذکر همه آنها به طول می انجامد.

استحبّ العمی علی الهدی؛ خداوند بزرگ جن و انس را برای این آفریده که او را عبادت و اطاعت کنند، نه آنکه نافرمانیش نمایند، و این همان است که می فرماید: «وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِي»، و چون آنها را برای اطاعت آفریده، راه را برای رسیدن به این هدف برای آنان آسان و هموار ساخته است. پس وای به حال کسانی که (چشم بر هم گذارند و) نایبایی را بر هدایت ترجیح دهند».^۱

از این حدیث شریف استفاده می شود که خداوند بشر را به خاطر رسیدن به «کمال» خلق کرده، و سائل آن را، هم از نظر «تکوین» و هم از نظر «تشریح» در اختیارش گذارده است.

در حدیث دیگری از امام صادق علیه السلام آمده است که از آن حضرت سؤال شد: «چرا خداوند مخلوقات را آفرید؟»

فرمود: «إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى لَمْ يَخْلُقْ خَلْقَهُ عَبْثًا و لم یتركهم سُدىً بل خلقهم لآظهار قدرته و ليكلّفهم طاعته، فيستوجبوا بذلك رضوانه، و ما خلقهم ليحلب منهم منفعة و لا ليدفع بهم مضرة، بل خلقهم لينفعهم و يوصلهم إلى نعيم الأبد؛ خداوند تبارک و تعالی مخلوقات خود را بیهوده نیافرید و آنها را به صورت مهمل به حال خود نگذاشت، بلکه آنها را برای آشکار کردن قدرت و مکلف نمودن آنها بر اطاعت (از دستورات خود) آفرید تا بدین وسیله خشنودی خدا را به دست بیاورند. (و به مقامات و الاراتقا یابند) و آنها را به خاطر جلب منفعت برای خود و دفع ضرر و زیان از خویش نیافرید، بلکه آنها را خلق کرد تا بر آنها سودی برساند و به نعمت ابدی رهنمون

۱. توحید صدوق، ص ۳۴۷، باب السعادة و الشقاوة، ح ۳.

۲. علل الشرایع، ج ۱، ص ۹، باب ۹، ح ۲.

۳. همان مدرک، ص ۸، باب ۸، ح ۱.

۴. بحارالانوار، ج ۶، ص ۱۱۰، ذیل حدیث ۳.

نتیجه اینکه از دیدگاه آیات و روایات اسلامی هدفمند بودن آفرینش جهان و تمامی موجودات عالم جای شک و تردید نیست.

۲. آیات و روایات مربوط به هدفمند بودن

احکام شرعی

الف) آیات

آیات زیادی نیز دلیل بر برخوردار بودن همه احکام شرع از حکمت و هدف است، به گونه‌ای که بعضی از دانشمندان اهل سنت مانند «ابن قیم» می‌گویند:

«القرآن وسنة رسول الله مملوان من تعليل الاحكام بالحكم والمصالح... ولو كان هذا في القرآن والسنة مائة موضع او مائتين لسقناها ولكنه يزيد على الف موضع!؛ قرآن و سنت مملو از تعلیل احکام به مصالح و حکمت هاست... اگر این گونه موارد در قرآن و حدیث حدود یکصد یا دویست مورد بود، از آنها می‌گذشتیم؛ ولی موارد آن از هزار موضوع تجاوز می‌کند (قابل شمارش نیست)».^۱

در هر حال در اینجا به بعضی از آن موارد در لسان آیات اشاره می‌شود:

۱. «﴿اقِمِ الصَّلَاةَ لِذِكْرِي﴾؛ نماز را برای یاد من بپا

دار».^۲

در این آیه به یکی از فلسفه‌های مهم نماز اشاره شده است و آن اینکه: نماز انسان را از غفلت و فراموشی نسبت به خداوند نجات می‌دهد، و می‌دانیم غفلت از خدا بزرگترین عامل بدبختی بشر است.

جالب اینکه در بعضی احادیث آمده است که:

بزرگترین فساد، غفلت از خداست.^۳

۲. «﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾؛ روزه بر شما نوشته (واجب) شده، همان گونه که بر کسانی که قبل از شما بودند، نوشته شد تا پرهیزکار شوید».^۴

در این آیه، تقوا به عنوان فلسفه تشریح روزه بیان شده است.

۳. «﴿وَ لَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الْأَبْصَابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾؛ و برای شما در قصاص حیات و زندگی است ای صاحبان خرد، شاید شما تقوا پیشه کنید».^۵

در این آیه دو چیز فلسفه تشریح قصاص قرار گرفته: نخست اینکه قصاص مایه حیات بشر و حفظ نفوس است و دیگر اینکه موجب تقوا و پرهیزکاری معنوی می‌گردد.

۴. «﴿فَبِظُلْمٍ مِّنَ الَّذِينَ هَادُوا حَرَّمْنَا عَلَيْهِمْ طَيِّبَاتٍ أُحِلَّتْ لَهُمْ﴾؛ به خاطر ظلمی که از یهود صادر شد، بخشی از چیزهای پاکیزه را که بر آنها حلال بود، حرام کردیم».^۶

از این آیه بدست می‌آید که گاه ممکن است فلسفه و علت بعضی از احکام مجازات در برابر

۱. مفتاح دار السعادة و منشور ولاية العلم و الارادة، ج ۲، ص ۳۷۴ (در مباحث گذشته به کلام ایشان اشاره شد).

۲. طه، آیه ۱۴.

۳. امام جعفر صادق عليه السلام فرمود: «أعظم الفساد أن يرضى العبد بالغفلة عن الله و هذا الفساد يتولد من طول الأمل و الحرص و الكبر؛ بزرگترین فساد این است که انسان به غفلت از خدا راضی شود و این فساد از آرزوهای بلند و حریص بودن بر دنیا و تکبر نشأت می‌گیرد» (بحار الانوار، ج ۷۰، ص ۳۹۵).

۴. بقره، آیه ۱۸۳.

۵. بقره، آیه ۱۷۹.

۶. نساء، آیه ۱۶۰.

بعضی از گناهان و تنبّه یافتن باشد.

«مسلک و منهج قرآن در بیان تعلیل احکام و اسباب آنها غیر از روش جدیدی است که دانشمندان معاصر ابداع کرده‌اند چرا که قرآن در مقام بیان علل احکام از شیوه‌های مختلفی بهره‌برداری کرده است و در مسیر تعلیل و بیان احکام، طریق واحدی را نپیموده است تا اینکه انسان‌ها خسته شوند و گوش‌ها ملول گردد، بلکه با عبارات متنوع، گاه مفصل و گاه مجمل بیان کرده است».^۵

ب) فلسفه احکام از منظر روایات

در احادیث اسلامی تعبیراتی آمده است که با صراحت و به دو گونه به فلسفه احکام اشاره می‌کند: نخست روایاتی که به نحو عام فلسفه احکام را مصالح‌بندگان معرفی می‌کند، و دیگر روایاتی که بعضی از مصادیق مصلحت را ذکر می‌نماید.

دکتر وهبه زحیلی - از دانشمندان معاصر اهل سنت - می‌نویسد:

«کثیراً ما يذكر النبي ﷺ الحكم معللاً إياه بما يترتب عليه من المصالح الدنيوية والدنيوية؛ در موارد زیاد پیامبر ﷺ احکام را توأم با بیان علل و فلسفه آنها که مربوط به مصالح دینی و دنیوی بوده، بیان کرده است».^۶

از جمله روایات قسم نخست:

۱. بقره، آیه ۱۸۵.

۲. بقره، آیه ۲۱۹.

۳. حشر، آیه ۷.

۴. برگرفته از: تفسیر نمونه، ذیل آیه ۷ سوره حشر.

۵. تعلیل الاحکام، ص ۱۴.

۶. اصول الفقه الاسلامی، ج ۲، ص ۱۰۱۰.

۵. در مورد افراد مسافر و بیمار که از حکم روزه معاف می‌باشند، فلسفه آن را نفی عسر و حرج ذکر می‌کند، می‌فرماید: «يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ؛ خداوند راحتی شما را می‌خواهد نه زحمت شما را».^۱

۶. در مورد فلسفه حرمت خمر و قمار می‌خوانیم: «يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ؛ درباره شراب و قمار از تو سؤال می‌کنند، بگو در آنها گناه (وزیان) بزرگی است».^۲

۷. در مورد فلسفه تقسیم «فیء» (غنایمی که بدون جنگ به دست می‌آید) با رعایت شرایط مخصوص و مصرف آن در مصارف مورد نیاز، چنین می‌فرماید: «كَئِنْ لَا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ؛ تا در میان ثروتمندان شما دست به دست نگردد».^۳

این آیه یک اصل اساسی و مهم در مسائل اقتصاد اسلامی به شمار می‌آید، و در جهت‌گیری اقتصاد اسلامی که یکی از مهم‌ترین برنامه‌های حیات واقعی جوامع بشری است در عین احترام به مالکیت شخصی و خصوصی، برنامه را آن‌چنان تنظیم کرده است که اموال و ثروت‌ها متمرکز و در اختیار گروه و قشر خاصی قرار نگیرد، بلکه پیوسته در میان تمام انسان‌ها دست به دست گردد تا برده‌داری و استعمار از ریشه خشکانیده شود.^۴

از آنچه گذشت بدست آمد که قرآن در بیان علت و فلسفه احکام شیوه‌های مختلفی را پیموده است؛ چنانکه نویسندۀ معاصر «محمد مصطفی شلبی» در این باره می‌گوید:

۱. امیر مؤمنان علی علیه السلام فرمود: خداوند به بندگانش چنین خطاب کرد:

«أطیعونی فیما أمرتکم به ولا تعلمونی بما یصلحکم فانی أعلم به ولا أبخل علیکم بمصالحکم؛ ای بندگان من! در اوامر و دستوراتی که به شما داده‌ام مرا اطاعت کنید، زیرا من بهتر از شما بر مصالح شما آگاهم و در بیان آنچه به مصلحت شماست بخل نمی‌ورزم»^۱.

۲. رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم فرمود: «یا عبادالله أنتم کالمرضى ورب العالمین کالطیب، فصلاح المرضی فیما یعلمه الطیب و یدبره، لا فیما یشتهیه المرضی و یقترحه، ألا فسلّموا لله أمره تکنونوا من الفائزین؛ بندگان خدا! شما به منزله بیماران می‌باشید و پروردگار جهان به منزله طیب، پس صلاح مریض و مصلحت او در آن دستوراتی است که طیب برای وی تشخیص می‌دهد، نه در آن چیزهایی که مریض علاقه دارد و پیشنهاد می‌نماید. بنابراین تسلیم فرمان خدا شوید تا به پیروزی و کامیابی دست یابید»^۲.

۳. در حدیث صحیحی از جمیل بن درّاج آمده است: «سألت ابا عبد الله علیه السلام عن شیء من الحلال والحرام. فقال: انه لم یجعل شیء إلا لشیء؛ از امام صادق علیه السلام از حلال و حرام سؤال کردم، فرمود: هیچ حکمی بدون علّت وضع نشده است»^۳.

۴. در حدیثی از امام رضا علیه السلام می‌خوانیم: «إن الله تبارک و تعالی لم یبیح أكلاً ولا شرباً الا لما فیہ من المنفعة والصلاح، ولم یحرّم الا ما فیہ من الضرر والتلف والفساد؛ خداوند از خوردنی‌ها و آشامیدنی‌ها چیزی را مباح نکرده مگر اینکه در آن منفعت و مصلحت بوده و چیزی را حرام نکرده، مگر

اینکه در آن ضرر و نابودی و فساد بوده است»^۴.
۵. در حدیث معروف تحف العقول چنین آمده

است: «وکلّ أمر یكون فیہ الفساد ممّا هو منهی عنه من جهة أكله و شربه... فهذا کله حرام و محرّم؛ هر چیزی که در خوردن و آشامیدن آن فساد باشد، حرام است»^۵.

و از جمله از روایات قسم دوم روایات زیر است.

۱. دکتر وهبه زحیلی در کتاب خود می‌نویسد: ابن مسعود از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم نقل می‌کند، که درباره فلسفه ازدواج فرمود:

«یا معشر الشباب! من استطاع منکم الباءة فلیتزوج، فانه اغضّ للبصر، وأحصن للفرج و من لم یستطع، فعليه بالصوم؛ ای جمعیت جوانان! هر که از شما قدرت و توان مالی برای انتخاب همسر دارد، ازدواج کند، چرا که مانع چشم چرانی می‌شود و برای حفظ پاکدامنی مؤثرتر است و هر کس که چنین امکاناتی ندارد، (برای کنترل خویش) روزه بگیرد».

۲. آن حضرت در مورد فلسفه نهی و اجتناب از ازدواج دو همسر، که یکی خاله و یا عمّه دیگری است، فرمود: «إنکم إن فعلتم ذلك، قطعتم أرحامکم؛ اگر چنین کنید، قطع رحم کرده‌اید»^۶.

۱. علة الداعی، ص ۳۷.

۲. همان مدرک.

۳. علل الشرایع، ج ۱، ص ۸، باب ۸/ح ۱؛ بحارالانوار، ج ۶۰، ص ۱۱۰ (به این حدیث در بحث‌های گذشته نیز اشاره شد).

۴. مستدرک الوسائل، ج ۱۶، ص ۱۶۵، باب اول از ابواب اطعمه محرّمه، ح ۵.

۵. تحف العقول، ص ۳۳۳.

۶. اصول الفسقه الاسلامی، ج ۲، ص ۱۰۱۰ و ۱۰۱۱. قابل ذکر است که

نماید، چرا که عقل را از دست داده است، (و به طور کلی) شراب جز بر شرّ و بدی شراب‌خوار چیز نمی‌افزاید».^۳

۶. همچنین در این باره در حدیث دیگری از هشام بن حکم می‌خوانیم:

«سأل الزناديق ابا عبد الله عليه السلام فقال: لِمَ حَرَّمَ اللهُ الخمر ولا لذّة افضل منها؟ قال: حَرَّمَهَا لِأَنَّهَا أَمُّ الْخَبَائِثِ وَرَأْسُ كُلِّ شَرٍّ، يَأْتِي عَلَى شَارِبِهَا سَاعَةٌ يَسْلُبُ لَبَّهُ وَلا يَعْرِفُ رَبَّهُ، وَلا يَتْرُكُ مَعْصِيَةَ إِلاَّ رَكِبَهَا لِاحْتِمَالِ حَرْمَةِ إِلاَّ أَنْتَهَكَهَا وَلا رَحِمًا مَأْسُةً إِلاَّ قَطَعَهَا، وَلا فَاحِشَةً إِلاَّ أَتَاهَا وَالسُّكْرانُ زَمَامُهُ بَيْدُ الشَّيْطَانِ إِنْ أَمْرُهُ أَنْ يَسْجُدَ لِلْاَوْثانِ سَجْدًا، وَيَنْقَادَ حَيْثُ مَا قَادَهُ...؛ مرد کافری از امام صادق عليه السلام سؤال کرد: چرا خداوند شراب را تحریم کرده است در حالی که لذت آن از هر چیز بیشتر است؟

امام در پاسخ فرمود: علت تحریم شراب برای این است که ریشه و اساس خبائث و زشتی‌هاست و سرآغاز هر بدی و شرّی است. ساعتی بر شراب‌خوار می‌گذرد که عقل او را سلب می‌کند (و از کار می‌اندازد) و پروردگار خود را نمی‌شناسد، و هر گناهی را مرتکب می‌شود و هر حرمتی را هتک می‌کند و با تمام خویشاوندان قطع رحم می‌کند و تمام کارهای قبیح و زشت را انجام می‌دهد و زمام آدم مست در اختیار شیطان است، اگر به او فرمان

→ حدیث دوم را ابن قیم در کتاب اعلام الموقوعین، ج ۱، ص ۱۸۹ نیز نقل کرده است.

۱. اعلام الموقوعین، ج ۱، ص ۱۹۰.

۲. بحار الانوار، ج ۶۲، ص ۱۶۵، ح ۳.

۳. همان مدرک، ص ۱۶۴، ح ۲.

۳. ابن قیم در کتاب خود روایتی را در مورد فلسفه عدم نجس العین بودن گربه نقل می‌کند که: «إِنَّهَا مِنَ الطَّوْفِينِ عَلَيْكُمْ وَ الطَّوْفَاتِ؛ گربه همیشه بر اطراف شما دور می‌زند و از طواف کنندگان (به‌گرد شما) است (اگر نجس باشد، به عسر و حرج خواهید افتاد)».^۱

۴. امام رضا عليه السلام در مورد فلسفه حرمت خون می‌فرماید:

«و حَرَّمَ اللهُ عَزَّوَجَلَّ الدَّمَّ... لِأَنَّهُ... يَسِيءُ الْخُلُقَ وَيُورِثُ الْقَسْوَةَ لِلْقَلْبِ، وَقَلَّةَ الرَّأْفَةِ وَالرَّحْمَةَ حَتَّى لَا يُوْمَنُ أَنْ يَقْتُلَ وَلَدَهُ وَوَالِدَهُ وَصَاحِبَهُ؛ خداوند عزوجل خوردن خون را حرام کرده... برای اینکه خونخواری برای انسان سوء خلق می‌آورد، و موجب قساوت دل می‌شود، و رأفت و مهربانی را کم می‌کند به حدّی که ممکن است انسان فرزند یا پدر یا دوست خود را بکشد».^۲

۵. در حدیث دیگری از امام باقر عليه السلام دربارهٔ مفاسدی که از مصرف مشروبات الکلی متوجّه شخص شراب‌خوار و دیگران می‌شود، می‌خوانیم:

«... إِنْ مَدَمِنَ الْخَمْرَ كَعَابِدِ وَثْنٍ وَ يورِثُهُ الْارتِعَاشَ وَ يهدم مروتّه، وَ يحمله على التجسّر على المحارم من سفك الدماء و ركوب الزنا حتى لا يؤمن إذا سكر أن يثب على حرمه و هو لا يعقل ذلك و الخمر لا تزيد شاربها إلاَّ كلَّ شرًّا؛ انسان دائم الخمر مانند بت پرست است، و شراب‌خواری موجب ارتعاش در اعضای او می‌شود، و جوانمردی او را نابود می‌کند و بر ارتکاب گناهان بزرگ مانند خونریزی و زنا جسورش می‌سازد، به گونه‌ای که بیم آن می‌رود که به محارم خود تجاوز

طلب مغفرت کنند زیرا میّت در آن زمان بیش از هر زمانی به شفاعت و درخواست رحمت و مغفرت نیازمند است».^۳

فصل سوم:

اقسام فلسفه‌های احکام

فلسفه‌ها و حکمت‌های احکام به چهار قسم تقسیم می‌شود.

قسم اول: حکمتها و فلسفه‌های احکامی که از همان آغاز بعثت پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله بر همگان آشکار بوده و به اصطلاح جزء ضروریات و بدیهیات بوده است و هر کس به اندازه فکر و اندیشه و معلومات خود چیزی از آن را درک می‌نمود. مانند:

فلسفه تحریم دروغ، خیانت، تهمت، قتل نفس، سرقت، ظلم و ستم، کم فروشی و تقلب در معاملات و همچنین فلسفه امر به عدالت، پاکی، درستی، کمک به مستمندان، دفاع از ستمدیدگان، نیکی به والدین، بستگان و همسایگان و امثال اینها که هر کسی در هر پایه‌ای از معلومات، در هر عصر و زمان باشد، فلسفه و سرّ این احکام را درمی‌یابد. بر همین اساس و به جهت ادراک عقل نسبت به فلسفه بسیاری از احکام است که در آن روایت معروف از عقل به «حجّت

دهد که به بت‌ها سجده کند، فرمان می‌برد و مطیع شیطان می‌شود، که هر جا مایل بود او را ببرد».^۱

۷. امام امیر مؤمنان علی علیه السلام در بخش کلمات قصار «نهج البلاغه» رقم ۲۵۲ به بخش مهمی از علل و فلسفه‌های احکام الهی اشاره کرده، می‌فرماید: «فرض الله الايمان تطهيراً من الشرك والصلوة تنزيهاً عن الكبر... والحجّ تقوية للدين والجهاد عزّاً للاسلام؛ خداوند ایمان را به خاطر تطهیر از شرک واجب فرمود و نماز را برای پاک کردن از تکبر... و حج را برای تقویت دین و جهاد را جهت عزّت اسلام».

۸. در خطبه معروف و تاریخی برترین بانوی دو عالم، حضرت فاطمه زهرا علیها السلام نیز آمده است: «فجعل الله الايمان تطهيراً لكم من الشرك والصلوة تنزيهاً لكم عن الكبر...؛ خداوند ایمان را برای پاک شدن شما از شرک قرار داد و نماز را جهت بازداشتن شما از تکبر...».^۲

۹. از بعضی احادیث به روشنی استفاده می‌شود که نه تنها احکام و دستورات الهی در حال حیات و زندگی در دنیا به صلاح و منفعت بندگان است، بلکه بعضی از دستورات اسلام و انجام دادن آن بعد از مرگ انسان نیز به نفع او می‌باشد، لذا در حدیثی از امام رضا علیه السلام درباره فلسفه نماز میّت می‌خوانیم:

«اتّما أمرُوا بالصلاة على الميّت ليشفعوا له، وليدعوا له بالمغفرة، لأنه لم يكن في وقت من الاوقات أحوج الى الشفاعة فيه والطلبية والاستغفار من تلك الساعة؛ مردم برای این به نماز میّت فرمان داده شدند که برای میّت در پیشگاه خدا شفاعت کنند و برای او

۱. بحارالانوار، ج ۶۲، ص ۱۶۲، باب علل تحریم محرمات، ح ۱.

۲. احتجاج طبرسی، ج ۱، ص ۲۵۳: كشف الغمّه، ج ۲، ص ۱۰۸: بلاغات النساء، تألیف ابن طیفور (متوفای ۳۸۰ق): اعلام النساء، ج ۴، ص ۱۱۶: احقاق الحق، ج ۱۰، ص ۲۹۶: الغدير، ج ۷، ص ۱۹۵: امالی شیخ طوسی، ج ۲، ص ۶۹: الشافی، سید مرتضی، ج ۴، ص ۶۹: شرح نهج البلاغه ابن ابی الحدید، ج ۱۶، ص ۲۱۰ و ۲۴۹.

۳. وسائل الشیعه، ج ۲، ص ۷۷۶، ح ۲۱، باب ۱۵ از ابواب «صلاة الجنّاة».

محدثان شیعی یعنی «شیخ صدوق» (م ۳۸۱) به نام «علل الشرایع» نوشته شده است.

از دانشمندان اهل سنت - همان گونه که قبلاً گفته شد - نیز در این باره کتابی نوشته شده است به نام «تعلیل الاحکام» تألیف «محمد مصطفی شلبی» (م ۱۴۰۱).

قسم سوم: احکامی که با گذشت زمان، و پیشرفت علم و دانش و آگاهی بشری، پرده از روی فلسفه و اسرار آنها برداشته می شود، و این خود یکی از سندهای زنده بر حقانیت و عظمت احکام اسلامی و پیام های آسمانی است.

مثلاً آثار زیان بار جسمی و روحی و اجتماعی مشروبات الکلی و حتی اثر گذاردن آن روی «ژنها» که امروز از زبان متخصصان می شنویم، و آمار آنها را از مجلات و رسانه های اطلاع رسانی شنیده و می خوانیم، و یا مرگ و میرهای ناشی از آن، همه و همه از این قبیل می باشند که گذشت زمان، و بالا رفتن سطح فکر و دانش بشر، پرده از روی آن برداشته است.

قرآن کریم گوشت خوک را حرام کرده است^۵ و امروزه آثار زیانبار آن توسط دانشمندان کشف شده است. از جمله آنکه گوشت این حیوان دارای دو نوع انگل خطرناک به نام «کرم تریشین» و «کرم کدو»

۱. کافی، ج ۱، ص ۱۶.

۲. بقره، آیه ۱۸۳.

۳. وسائل الشیعه، ج ۷، ص ۳، ح ۱.

۴. سیری در فلسفه احکام، ص ۱۲۲.

۵. بقره، آیه ۱۷۳؛ مائده، آیه ۳؛ نحل، آیه ۱۱۵.

باطنه» تعبیر شده است: «إِنَّ اللَّهَ عَلَى النَّاسِ حَجَّتَيْنِ حِجَّةَ ظَاهِرَةٍ وَحِجَّةَ بَاطِنَةٍ...»^۱.

قسم دوم: فلسفه هایی که بر توده مردم روشن نبوده، ولی در آیات قرآن یا احادیث پیشوایان دین اشاراتی به آنها شده است، از قبیل فلسفه روزه ماه مبارک رمضان که توده مردم حتی گاهی برخی دانشمندان از فلسفه سه گانه: اخلاقی، اجتماعی و بهداشتی آن بی خبر بودند؛ ولی توسط شارع مقدس پرده از روی آن برداشته شده است. قرآن کریم در مورد تأثیر تربیتی و اخلاقی روزه می فرماید: «... لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ»^۲.

درباره تأثیر اجتماعی روزه در حدیث پر محتوایی از امام صادق علیه السلام می خوانیم که در پاسخ سؤال هشام بن حکم از فلسفه روزه فرمود: «أَنَّما فرض الله الصيام ليستوى به الغني والفقير وذلك ان الغني لم يكن ليجد مس الجوع فيرحم الفقير...؛ خداوند روزه را برای این واجب کرد که میان ثروتمند و فقیر مساوات برقرار گردد، چرا که شخص ثروتمند هرگز ناراحتی گرسنگی را درک نمی کند تا به فکر مستمندان باشد و به آنها ترحم نماید»^۳.

و درباره اثر بهداشتی روزه و تأمین سلامت جسم انسان ها و مصون و محفوظ ماندن از بیماری های گوناگون در حدیثی از پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله می خوانیم: «صوموا تصحوا؛ روزه بگیرد تا سالم باشید»^۴.

نظیر این احکام، فراوان است به گونه ای که کتابی نیز بر این اساس به وسیله یکی از بزرگترین

است.

کرم تریشین در یک ماه ۱۵ هزار تخم ریزی می‌کند و سبب پیدایش امراض گوناگونی مانند کم خونی، سرگیجه، تب‌های مخصوص اسهال، دردهای رماتیسمی، کشش اعصاب، خارش داخل بدن، تراکم پیه‌ها، کوفتگی و خستگی، سختی عمل جویدن و بلعیدن غذا و تنفس و غیره می‌گردد.

در یک کیلو گوشت خوک ممکن است ۴۰۰ میلیون نوزاد کرم تریشن باشد و شاید همین امور سبب شد که در چند سال قبل در کشور روسیه خوردن گوشت خوک ممنوع اعلام شد.

علاوه بر آن، خوک سمبل بی غیرتی و حیوانی است کثیف، که استفاده از آن موجب بی تفاوتی افراد در مسائل ناموسی می‌شود.^۱

و یا در حدیثی از رسول خدا ﷺ می‌خوانیم که آن حضرت به شدت از عمل زناشویی در جایی که حتی کودک شیرخواری باشد نهی کرده، چرا که او از فلاح و رستگاری دور و مرتکب کارهای منافی عفت می‌شود، می‌فرماید:

«وَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ لَوْ أَنَّ رَجُلًا غَشِيَ امْرَأَتَهُ وَفِي الْبَيْتِ صَبِيٌّ مَسْتَيْقِظٌ يَرَاهُمَا وَيَسْمَعُ كَلَامَهُمَا وَنَفْسُهُمَا مَا أَفْلَحَ أَبَدًا؛ سوگند به آن کسی که جان من در دست اوست، اگر کسی با همسر خود آمیزش جنسی انجام دهد، در حالی که در آنجا کودکی (هرچند صغیر و کوچک) باشد و عمل و سخن آنها را بشنود، رستگار نخواهد شد».^۲

ناگفته پیداست که فلسفه اینکه چگونه عمل زناشویی در منظر یک کودک (با آنکه از درک و فهم

چگونگی عمل قاصر است) سبب زنا می‌شود مسأله‌ای است که در طول زمان روشن شده است.

قسم چهارم: فلسفه‌هایی که نه از آغاز روشن بوده و نه به مرور زمان روشن شده، و نه در لابه‌لای متون اسلامی به آن اشاره‌ای شده است. مانند فلسفه تعداد رکعات نمازها، یا حد نصاب اجناس زکات و یا بعضی از اعمال و مناسک حج که در این ردیف می‌باشند.

در اینکه آیندگان با پیشرفت‌های جدید علم و دانش می‌توانند پرده از روی آن بردارند و آیا معلومات بشری توان کشف آن را دارد به طور قاطع جوابی نمی‌توان داد.

همین قدر می‌دانیم که این احکام به همان اندازه برای ما محترم و لازم‌الاتباع است که احکام سه قسم پیشین بودند، چرا که احکام همه این اقسام از علم نامحدود پروردگار سرچشمه گرفته‌اند و عبودیت و اطاعت خالص اقتضا دارد که در مقابل این قسم نیز تعبد محض داشته باشیم.

این همان نکته‌ای است که قرآن کریم در مقام بیان فلسفه تغییر قبله از «بیت المقدس» به سوی «کعبه» به آن اشاره کرده، می‌فرماید:

«وَمَا جَعَلْنَا الْقِبْلَةَ الَّتِي كُنْتَ عَلَيْهَا إِلَّا لِنَعْلَمَ مَنْ يَتَّبِعِ الرَّسُولَ مِمَّنْ يَنْقَلِبُ عَلَى عَقْبَيْهِ وَ إِنْ كَانَتْ لَكَبِيرَةً إِلَّا عَلَى الَّذِينَ هَدَى اللَّهُ»؛ و ما آن قبله‌ای را که قبلاً بر آن بودی تنها برای این قرار دادیم تا افرادی که از پیامبر پیروی

۱. ر. ک: تفسیر نمونه، ج ۱، ص ۵۸۶.

۲. وسائل الشیعه، ج ۱۴، ص ۹۴، باب ۶۶ از ابواب مقدمات نکاح، ح ۲.

نمی‌تواند درک کند... و خداوند مردم را با اطاعت و بندگی خود با قوانین عقلانی و فوق عقل، امتحان و آزمایش می‌کند، تا حجت بر مردم تمام شود و شبهه‌ها زدوده گردد».^۲

امیرمؤمنان علی علیه السلام در یکی از سخنان خود در این باره که بعضی از دستورات الهی فلسفه اصلی آن بر بندگانش روشن نیست، و خداوند به وسیله آنها بندگان خود را امتحان می‌کند، چنین می‌فرماید:

«... و لکن الله سبحانه یبتلی خلقه ببعض ما یجهلون اصله، تمیزاً بالاختبار لهم، و نفیاً للاستکبار عنهم، و إبعاداً للخیلاء منهم؛ و لکن خداوند مخلوقات خویش را با اموری که از فلسفه و ریشه آن آگاهی ندارند می‌آزماید تا مطیع از عاصی ممتاز گردد و تکبر را از آنها بزدايد و آنان را از کبر و نخوت دور سازد».^۳

«شیخ صدوق» در کتاب معروف خود *علل الشرایع حدیث مفصل و طولانی را درباره فلسفه احکام از «فضل بن شاذان» از امام رضا علیه السلام نقل کرده است،^۴ که در بخش آغازین آن حدیث چنین آمده*

۱. بقره، آیه ۱۴۳.

۲. بحارالانوار، ج ۷۵، ص ۳۴۸.

۳. نهج البلاغه، خطبه ۱۹۲.

۴. اگر چه حدیث به صورت «فان قال قائل» «قيل كذا» از زبان «فضل بن شاذان» نقل شده است، ولی در آخر حدیث دارد که: «علی بن محمد بن قتیبه نیشابوری» می‌گوید: به «فضل بن شاذان» بعد از شنیدن علل و فلسفه (بعضی از) احکام گفتیم: آیا این علل و فلسفه‌های احکام محصول استنباط شخصی خود بوده و از نتایج و برداشت عقل خودت می‌باشد یا اینکه از امام رضا علیه السلام شنیده‌ای و روایت می‌کنی؟

در پاسخ گفت: من کجا و علم و آگاهی به مراد و مقصود خدا از آنچه فرض نموده کجا؟ من علم به مراد خدا و رسول خدا صلی الله علیه و آله و علل و اسرار احکام ←

می‌کنند از آنها که به عقب باز می‌گردند (و از پیروی آن حضرت سر باز می‌زنند) مشخص شوند، و مسلماً این حکم جز بر کسانی که خداوند آنها را هدایت کرده دشوار است».^۱

در این آیه شریفه دو نکته قابل توجه است: نخست اینکه سرّ و فلسفه تغییر قبله در حقیقت اظهار تبعیت و پیروی مطلق و بدون چون و چرا از رسول خدا صلی الله علیه و آله می‌باشد که روح و جان تمام دستورات خداوند مخصوصاً در مسائل عبادات است. (گرچه در ظاهر پاسخی به ادعاهای یهود نیز بوده است و مفسران به آن اشاره کرده‌اند).

و جمله: «لِنَعْلَمَ مَنْ يَتَّبِعَ الرَّسُولَ» اشاره به همین نکته دارد.

نکته دوم اینکه این چنین تسلیم مطلق و تعبد محض کار سهل و آسانی نیست، بلکه سخت و دشوار است، مگر برای کسانی که توفیق و هدایت الهی شامل حال آنها شود، که جمله: «وَإِنْ كُنَّا لَكَبِيرَةً...» به آن اشاره دارد!

روایت امام رضا علیه السلام نیز مؤید همین مطلب است، که فرمود:

«و اعلموا انّ رأس طاعة الله سبحانه التسليم لما عقلناه و ما لم نعلمه... و انما امتحن الله عزوجل بطاعته لما عقلوه و ما لم يعقلوه ايجاباً للحجة و قطعاً للشبهة؛ بدانید که در رأس اطاعت خدای سبحان این مطلب قرار گرفته که ما باید در برابر تمام احکام و دستورات و قوانین الهی تسلیم شویم، و همه آنها را اجرا کنیم، چه احکامی که فلسفه آنها را عقل ما درک می‌کند و چه احکام و دستوراتی که فلسفه آنها را عقل ما

است:

«اگر کسی سؤال کند: آیا ممکن است شخص حکیم، بنده خود را بدون علت و فلسفه، به یک سلسله کارها مکلف کند؟

پاسخ می‌دهیم: هرگز! چرا که او حکیم است، و کارهای او توأم با حکمت است، نه بیهوده و بدون هدف.

اگر کسی بپرسد: چرا خداوند مخلوقات خود را مکلف کرده است؟

پاسخ می‌دهیم: در تکلیف خداوند علل و فلسفه‌هایی است!

اگر سؤال کند: آن علل و اسرار، شناخته شده است یا ناشناخته؟

پاسخ می‌دهیم: شناخته شده.

اگر سؤال شود: آیا شما آن اسرار و فلسفه‌ها را می‌دانید و می‌شناسید؟

پاسخ می‌دهیم: برخی از آنها را می‌شناسیم و بعضی دیگر را نمی‌شناسیم»^۱.

از این حدیث شریف استفاده می‌شود که: اولاً: تمام افعال و احکام الهی فلسفه و سرّی دارد.

ثانیاً: همه اسرار احکام در دست همگان نیست، بلکه فلسفه برخی از احکام، بر انسان‌های معمولی پنهان است.

ثالثاً: ما موظفیم به همه دستورات الهی عمل کنیم و به هیچ وجه عمل به آن وابسته به آگاهی از فلسفه آن نیست.

این نکته نیز قابل توجه است که اکثر روایات مربوط به این دسته چهارم در محدوده عبادات و به

اصطلاح در تعبدیات وارد شده است، اما احکام مربوط به معاملات غالباً فلسفه آنها روشن است لذا درباره فلسفه آنها کمتر سؤال شده است.

ممکن است این نکته بر این اساس مبتنی باشد که در اعمال عبادی و احکام تعبدی قصد قربت شرط قبولی و صحت عمل است و دست‌یابی به فلسفه‌های اخلاقی، اجتماعی، بهداشتی و امثال آن نمی‌تواند انگیزه اصلی عمل باشد، مثلاً در حدیث «صوموا تصحوا»^۲ اثر بهداشتی آن را نمی‌توان انگیزه اصلی روزه گرفتن قرار داد، بلکه در چنین مواردی صرفاً امتثال امر و فرمان خدا و به اصطلاح «قربة الی الله» باید انگیزه باشد. هر چند آگاهی بر فلسفه‌های عمل تأکید بیشتری بر آن می‌کند.

* * *

یادآوری: در پایان این بحث توجه به این نکته ضرورت دارد که فقیه در مقام استنباط و تخریج فروع، موظف است طبق ادله‌ای که حجیت آنها شرعاً ثابت شده است احکام شرع را استنباط کند، هر چند مصالح و مفساد حکم را نداند.

به بیان دیگر: فقیه موظف است که موضوعات احکام را (که به منزله علل احکامند) شناسایی کند و بر اساس آن بیان حکم نماید گرچه از حکمت‌ها،

→ ندارم، بلکه هر چه می‌گویم از آقایم ابوالحسن الرضا علیه السلام است که آنها را یکی بعد از دیگری از آن حضرت می‌شنیدم و جمع‌آوری کرده‌ام.

آنگاه «علی بن قتیبه» می‌افزاید: آیا من می‌توانم به توسط تو همه آنها را از امام رضا علیه السلام نقل کنم؟

فضل بن شاذان پاسخ داد: آری!

۱. *علل الشرایع*، ج ۱، ص ۲۵۱، باب ۱۸۲، ح ۹؛ بحارالانوار، ج ۶، ص ۵۸ و ۸۵.

۲. بحارالانوار، ج ۵۹، ص ۲۶۷، ح ۴۵.

آگاهی نداشته باشد.

بیش از مشقت سفر است، اجازه قصر داده نشده است، اما برای مسافر این اذن داده شده، اگر چه در رفاه و آسایش باشد، چرا که علت (موضوع) حکم که همان سفر باشد موجود است.

وی در پایان سخن خود می‌گوید:

«و خلاصة البحث: أن الاحكام الشرعية تدور وجوداً و عدماً مع عللها لا مع حکمتها؛ خلاصة بحث اینکه احکام شرع دائر مدار علل آنهاست نه حکمت آنها»^۱.

* * *

کوتاه سخن اینکه

اولاً: تمام احکام الهی بدون شک تابع اسرار و فلسفه‌هایی است که سبب تشریح آن احکام شده و این مصالح و مفاسد همه به بندگان باز می‌گردد.

ثانیاً: ما از قسمت عمده فلسفه احکام - هر چند به تعلیم خداوند و پیامبر و جانشینانش - با خبریم ولی بخشی از آن هنوز بر ما پنهان است.

ثالثاً: اطاعت اوامر الهی هر چند با آگاهی از فلسفه‌هایش جاذبه بیشتری دارد ولی هرگز مقید به آن نیست. ما باید اوامر او را به کار بندیم و از نواهی او بپرهیزیم خواه فلسفه حکم را بدانیم یا ندانیم؛ چرا که اگر از فلسفه تفصیلی آن بی خبریم فلسفه اجمالی آن را می‌دانیم زیرا خداوند حکیم نه بی جهت به چیزی امر می‌کند و نه بدون علت از چیزی نهی می‌کند.

رابعاً: احکام بر محور موضوعاتش دور می‌زند که از آن تعبیر به «علت» می‌کنیم نه بر محور

برخی از دانشمندان اهل سنت نیز به این نکته تصریح کرده‌اند. از آن جمله نویسنده کتاب «اصول الفقه الاسلامی» است که بعد از تصریح به اینکه: «علما و دانشمندان اتفاق دارند بر اینکه خداوند احکام را به خاطر مصالح بندگان خود تشریح کرده است، و این مصلحت گاه برای جلب منفعت است، و گاه برای دفع مفسده و ضرر، ولی حکمت و فلسفه تمام احکام ظاهر و آشکار نیست، بلکه گاهی مخفی و پنهان است و عقل انسان آن را درک نمی‌کند» چنین می‌گوید:

«فيكون الفرق بين حكمة الحكم و علته: انّ الاولى هي السبب الموجب للتشريع، والغاية المقصودة منه لما تضمنت من المنفعة التي قصد اليها الشارع و انّ الثانية هي العلة هي الامر الظاهر المنضبط الذي بني حكم الاصل عليه و ربط به وجوداً و عدماً؛ فرق میان «حکمت حکم» و «علت آن» این است که: حکمت عبارت است از آن چیزی که موجب تشریح حکم شده و مقصود نهایی از حکم می‌باشد که همان منافی است که مقصود شارع است، ولی علت آن چیزی است که تحت یک ضابطه خاص قرار گرفته و حکم، وجوداً و عدماً بر محور آن دور می‌زند».

آنگاه برای روشن شدن مطلب فوق، مثالی ذکر می‌کند و آن اینکه: حکمت قصر در نمازهای چهار رکعتی در مسافرت همان تسهیل و تخفیف به خاطر مشقت سفر است، و این حکمت، امر تقدیری غیر منضبط است و حکم، وجوداً و عدماً دائر مدار آن نیست، و لذا برای باربران که زحمت آنها در حضر

۱. اصول الفقه الاسلامی (محمد ابوزهره)، ص ۳۲۳.

فلسفه‌ها، چرا که فلسفه‌ها که از آن تعبیر به «حکمت» می‌کنیم جنبه غالبی دارند نه دائمی.

خامساً: ما حق داریم تا آنجا که در توان ماست در جستجوی فلسفه احکام شرع از طریق دلایل قطعی عقل و آیات و روایات اسلامی باشیم و از آن پرسش کنیم و جوایب پاسخ آن گردیم چرا که این امر هم انگیزه‌های طاعت را قوی‌تر می‌کند و هم آیین خدا را عقلانی و به صورت منطقی جلوه‌گر می‌سازد ولی همان‌گونه که اشاره شد اگر بعد از تلاش و کوشش در موارد خاصی به فلسفه حکم نرسیدیم باز آن حکم برای ما محترم و واجب‌الاطاعه است و در هر حال انگیزه اصلی، اطاعت فرمان خداوند حکیم است.

* * *

مقاصد الشریعة

در بحث سابق سخن از نظرات مختلف پیرامون فلسفه احکام و علل و مقاصد آن و نیز امکان دسترسی و دستیابی به آن مقاصد بود. اکنون سخن در این است که آیا می‌توان از این طریق راهی برای حل «مسائل ما لانص فیہ» و مسائل مستحدثه گشود؟ توضیح اینک:

در عصر ما سخن از مقاصد الشریعة به عنوان یکی از منابع فقهی و برای حل مسائل پیچیده در میان فقهای مذاهب مختلف اسلامی مطرح است.

این همان چیزی است که قبلاً در میان پیروان مکتب اهل بیت به عنوان «علل الشرایع» مطرح بود و حتی حدود هزار سال قبل مرحوم شیخ صدوق

(متوفای ۳۸۱) کتابی به همین نام (علل الشرایع) نگاشت که مجموعه‌ای از روایات اهل بیت علیهم‌السلام درباره فلسفه احکام و مقاصد تشریح بود.

ولی علی‌رغم اینکه مذهب اشاعره - که حاکم بر محافل علمی اهل سنت بوده و هست - افعال خدا را اعم از «تکوینی» و «تشریحی» معلل به اغراض نمی‌داند، و حتی گاه اعتقاد به آن را مساوی کفر می‌شمرد، - علی‌رغم این مطلب - تنگناهای فقهی و مسائل مستحدثه فراوانی که بدون پاسخ مانده است فقهای این مذهب را وادار به تجدید نظر کرده، و باب مقاصد الشریعه را گشودند.

کسی که در این عرصه، تلاش او نقطه عطفی در بحث‌های مقاصدی بود، شاطبی (م ۷۹۰) و کتاب «موافقات» وی می‌باشد. او پس از جمع‌آوری سخن گذشتگان، به دو مسأله تازه در حوزه مقاصد پرداخت؛ یکی دسته‌بندی مقاصد و دیگری راه‌های دست‌یابی به مقاصد و اهداف شریعت.

پس از آن، قرن‌ها این بحث، کمتر مورد توجه بود، تا آنکه در یک قرن و نیم پیش فقیه دیگری به نام «ابن عاشور» (متوفای ۱۳۹۳) با نوشتن کتابی به نام «مقاصد الشریعه» موج تازه‌ای در این باب افکند و امروز در محافل فقهی بحث از مقاصد الشریعه فراوان به گوش می‌رسد و آن را کلید حل بسیاری از معضلات فقهی می‌دانند، و گروهی از آن به عنوان علم نوین‌یادی به نام علم مقاصد الشریعه یا (فقه مقاصدی) تعبیر می‌کنند^۱ که ریشه در کتب پیشینیان

۱. مانند: علال الفاسی، مقاصد الشریعة الاسلامیة و مکارمها؛ محمد سعد بن

دارد.

آنها معتقدند تمام احکام ضروری شرع که در قرآن و سنت نبوی و اجماع آمده ناظر به حفظ یکی از اینهاست و باید از آغاز تا پایان فقه به بررسی این علل و مقاصد پرداخت و در استنباط احکام فقهی، آن را مورد لحاظ قرار داد و مثلاً روشن ساخت که جهاد برای حفظ دین تشریح شده و قصاص برای حفظ جان و حدّ شرب خمر برای حفظ عقل و حد زنا برای حفظ نسب و حد سرقت برای حفظ اموال.

هرگاه این مقاصد را به خوبی دریابیم می‌توانیم فتح بابی برای مسائلی که در متون اسلامی مطرح نشده است، بیابیم.

البته اقسام پنجگانه بالا همان‌گونه که اشاره شد تنها ناظر به ضروریات است و شامل بخش معاملات که قسمت مهمی از فقه را تشکیل می‌دهد نمی‌شود چنانکه بخش عبادات مستحبی و بسیاری از مسائل مربوط به اخلاق اسلامی که در مسیر تکامل انسان و فزونی قرب الی الله قرار گرفته، باید در قسم تحسینیات جای گیرد.

تقسیم ضروریات حیات به این اقسام پنجگانه منحصر به غزالی و ابن عاشور نیست و در کلمات بسیاری از بزرگان فقهای امامیه قدیماً و حدیثاً نیز

حال چگونه طرفداران مذهب اشعری این تناقض را حل می‌کنند که افعال الله نیاز به هیچ غرض و هدف و مقصد ندارد، نه در دایره تشریح، و نه حتی در تکوین، و حتی گاهی سخن از بیان علت برای افعال الله را چنان که گفتیم مساوی شرک می‌دانستند، ولی بحث مشروحو دربارۀ علل احکام شرع و یا حتی علمی به نام مقاصد الشریعة آغاز کرده‌اند؟! باید خود آنها پاسخ دهند.^۱

البته این مسأله در میان پیروان مکتب اهل بیت علیهم‌السلام به گونه‌ای دیگر مطرح است؛ آنها به پیروی از آیات فراوانی از قرآن مجید و روایات اهل بیت علیهم‌السلام که مقاصد و اهداف مهمی برای تشریح احکام بیان نموده، از همان زمان ائمه اهل بیت علیهم‌السلام به این موضوع اعتقاد داشته و کتاب‌های متعددی در این زمینه نوشته‌اند.

از این تاریخچه کوتاه که بگذریم به سراغ نظریه پردازان امروز می‌رویم آنها مقاصد اصلی شریعت را با استفاده از کلام پیشینیان در سه عنوان خلاصه می‌کنند:

۱. ضروریات مانند حفظ جان و مال و عقل و... .

۲. حاجیات (مانند معاملات).

۳. تحسینیات (اموری که زندگی را زینت می‌بخشد مانند آداب اکل و شرب و امثال آن).

آنگاه در ادامه این بحث، مقاصد ضروری شریعت را در پنج چیز خلاصه کرده‌اند:

۱. حفظ دین؛ ۲. حفظ جان؛ ۳. حفظ عقل؛ ۴.

حفظ نسب؛ ۵. حفظ مال.

→ احمد بن مسعود البوبی، مقاصد الشریعة الاسلامیة وعلاقتها بالادلة الشرعیة؛ یوسف حامد العالم، المقاصد العامة للشریعة الاسلامیة.

۱. ممکن است در پاسخ گفته شود: «آنچه را که اشاعره منکر آن هستند، انکار غرض و هدف و تعلیل احکام، پیش از جعل شارع می‌باشد، ولی منکر آن نیستند که شارع همان‌گونه که می‌تواند جعل احکام نماید، می‌تواند یک سلسله اصول کلی و اهدافی را نیز جعل کند. مثلاً شارع اصولی همانند: حفظ دین، حفظ نفس، حفظ عقل و مانند آن را نیز جعل کرده و در اهداف و جعل احکام خویش آنها را لحاظ نموده است؛ بنابراین، فقیه می‌تواند با توجه به این اصول، احکام مسائل نوپیدا را کشف نماید».

دیده می‌شود؛ از جمله:

۱. شهید اوّل (م ۷۸۶) در القواعد والفوائد می‌گوید: الوسيلة الرابعة ما هو صلة الى حفظ المقاصد الخمسة وهي النفس والدين والعقل والنسب والمال... وهي الضروريات الخمس.^۱

۲. ابن ابی جمهور احسائی (م ۹۴۰) در الاقطاب الفقهية در باب متعلقات الحكم^۲ به همین امر اشاره کرده.

۳. فاضل مقداد (م ۸۲۶) در التنقيح الرائع لحفظ الشرائع می‌گوید: ان الشرائع جاءت لحفظ المقاصد الخمسة وهي الدين والنفس والمال والنسب والعقل.^۳

۴. صاحب رياض (م ۱۲۳۱) در رياض المسائل در باب حدّ زنا نیز به این مطلب اشاره کرده است.^۴

۵. مرحوم صاحب جواهر (م ۱۲۶۶) نیز در كتاب الحدود در باب حدّ زنا آن را آورده است.^۵

ولی نکته قابل دقت این است که اولاً: مقاصد الشريعة منحصر به بحث ضروریات نیست؛ بلکه قسمت مهمی از احکام شرع ناظر به حاجیات است مانند انواع عقود و معاملات و قسمت مهم دیگری مربوط به تحسینات می‌باشد مانند بخش عظیم مستحبات و مکروهات و اخلاقیات.

ثانیاً: ضروریات نیز منحصر به این پنج نمی‌باشد و حصر در آن، یک نوع استقرار ناقص است؛ زیرا حفظ عرض و حیثیت یکی دیگر از مقاصد ضروری شریعت است و همچنین حفظ امنیت در برابر تهدیدهایی که از سوی افراد شرور و محارب و مفسدین فی الارض صورت می‌گیرد و لو منجر به قتل نفوس و جرح افراد نشود.

چنانکه حفظ محیط زیست در احکام مربوط به سدّ معبر و عدم اضرار به طرق و حفظ میاه و عدم اسراف در استفاده از منابع طبیعی، مقصد دیگری است. بنابراین مقاصد ضروری شریعت به هشت می‌رسد.

از این تقسیمات که بگذریم مهم‌تر از همه آن است که ببینیم راه وصول به این مقاصد چیست تا بتوان اشباه و نظایر آن را محکوم به آن احکام دانست.

در فقه امامیه برای دست‌یابی به مقاصد شرع و علل تشریح احکام، چهار راه عمده وجود دارد:

۱. نصوص قرآنی و روایات معتبر که از تسرّی آن به موارد مشابه در اصطلاح فقهای امامیه به «قیاس منصوص العلة» تعبیر می‌شود.

مثلاً هنگامی که قرآن در آیات تحریم خمر می‌گوید: «إِنَّمَا يُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُوقِعَ بَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ فِي الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ...»^۶ استفاده می‌کنیم هر چیزی که سبب وقوع چنین آثاری شود در شریعت اسلامی حرام است. بنابراین تمام عوامل ایجاد بغضاء و عداوت در میان مردم محکوم به حرمت است.

۲. استنباط قطعی عقلی که در اصطلاح امامیه،

۱. القواعد والفوائد، ج ۱، ص ۳۶.

۲. الاقطاب، ص ۴۵.

۳. التنقيح الرائع، ج ۱، ص ۱۵.

۴. رياض المسائل، ج ۵، ص ۴۳۴.

۵. جواهر الكلام، ج ۴۱، ص ۲۵۸.

۶. نساء، آیه ۹۱.

زن اطاعت کرد و سوار شد».^۲

درست است که این حدیث در مورد زنی وارد شده که راه رفتن پیاده از مدینه به مکه آن هم در لابه لای شتران برای او شاق و پرهزمت بوده و لذا پیامبر ﷺ حکم به ابطال نذر او کرده است؛ ولی یقین داریم اگر زن دیگری غیر از خواهر عقبه بود باز همین حکم را داشت و حتی اگر مرد دیگری با همین شرایط بود آن هم مشمول همین حکم بود. بنابراین در اینجا از قراین قطعی موضوع حکم را درمی یابیم و حکم به تعمیم این دستور می دهیم و نظیر آن در سراسر فقه اسلامی کم نیست.

درست است که در اینجا ممکن است سخنی از فلسفه حکم به میان نیاید و تنها شاخ و برگ اضافی موضوع با فهم عرف حذف گردد و حکم کلی تری استفاده شود و مشکلاتی از این طریق حل گردد؛ اما از نظر نتیجه با مسأله پی بردن به مقاصد حکم یکسان است و به همین دلیل، ما این مورد را نیز ملحق به طرق کشف مقاصد کردیم.

نتیجه آنکه پاسخ سؤالی را که در ابتدای این بحث مطرح شده (آیا می توان از راه مقاصد شریعت مسائل «ما لا نص فیه» را حل کرد؟) مثبت است؛ یعنی می توان از راه دست یابی به مقاصد، بسیاری از مسائل نوپدید را پاسخ داد؛ به شرط آنکه از قبیل طرق چهارگانه مزبور بوده باشد.

چنانکه روشن است که این راه، راه جدیدی به حساب نمی آید آن گونه که امروزه در میان عده ای از

«قیاس مستنبط العلة» خوانده می شود و آن در مواردی است که علت یا مقصدی به طور صریح - همانند آیه فوق - در متن کتاب و سنت و در نصوص شرعی نیامده؛ ولی عقل به گونه ای یقینی آن را استنباط می کند.

مثلاً در همان حکم تحریم «خمر» که به معنای شراب انگور است ما به یقین می دانیم که فرقی میان شراب انگور و شراب ها و مایعات سکرآوری که از بقیه میوه ها یا دانه ها گرفته می شود نیست و مقصد شارع مقدس که حفظ عقول و حفظ نظم و امنیت اجتماعی است در آنها یکسان می باشد؛ بنابراین همه آنها حکم خمر را دارد.

۳. طریقی که آن را قیاس اولویت قطعیه می نامیم، مثلاً می دانیم اگر قرآن مجید به مقتضای ﴿فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٍ وَلَا تَنْهَرْهُمَا﴾^۱ کمترین اهانت را در حق پدر و مادر مجاز نشمرده قطعاً فحش و دشنام و ناسزا به آنها را اجازه نمی دهد؛ زیرا مقصد اصلی که حفظ احترام آن دو می باشد با این کار بیشتر لطمه می بیند.

۴. طریقی که نام آن را «الغای خصوصیت» یا «تنقیح مناط» می نهیم. مثلاً در روایت معروف می خوانیم که پیامبر گرامی اسلام ﷺ زنی را در مسیر مدینه به مکه مشاهده کرد که با پای برهنه، پیاده در حرکت است. سؤال فرمود این زن کیست؟ عرض کردند: خواهر عقبه بن عامر است نذر کرده تا مکه پابرهنه برود. پیامبر ﷺ به برادرش عقبه فرمود به سراغ خواهرت برو و به او بگو سوار شود زیرا خداوند از پیاده روی او با پای برهنه بی نیاز است، آن

۱. اسراء، آیه ۲۳.

۲. تهذیب الاحکام، ج ۵، ص ۱۴، ح ۳۷.

جمعی از فقهای شیعه و اهل سنت گفته‌اند نیست؛ بلکه علاوه بر حفظ دین و عقل و جان و مال و نسب، سه عنوان دیگر که حفظ آبرو، حفظ امنیت اجتماعی و حفظ محیط زیست است را می‌توان به آنها افزود. ۵. فقهای امامیه مطابق اصل عدم حجیت ظنّ مطلق از هرگونه استفاده از ظن مطلق در علم مقاصد، خود را برکنار می‌دارند؛ ولی ممکن است فقیهان دیگر مبنای متفاوتی در این زمینه داشته باشند.

در پایان اشاره به این نکته ضروری است که قرآینی نشان می‌دهد که علم مقاصد الشریعه ممکن است در آینده دستاویزی برای هر ج و مرج فقهی شود و فقه به سوی عرفی شدن احکام پیش رود و به بهانه «مقاصد شریعت» احکام ثابت فقهی را بعضاً دگرگون سازند و اصالت فقه اسلامی از سوی بعضی به خطر بیفتد. امیدواریم فقیهان میرز اسلام توجه به این نکته داشته باشند و جلوی سوء استفاده از مباحث مربوط به مقاصد الشریعه را بگیرند.

منابع و مآخذ

۱. قرآن کریم.
۲. نهج البلاغه (با تحقیق دکتر صبحی صالح).
۳. الاحتجاج، احمد بن علی طبرسی، انتشارات اسوه، ۱۴۱۳ق.
۴. احقاق الحق، قاضی نورالله تستری، انتشارات مکتبه اسلامیة تهران، ۱۴۱۸ق.
۵. الإحکام فی اصول الأحکام، علی بن حزم اندلسی،

اندیشمندان اهل سنت مطرح شده، بلکه راهی است که فقهای امامیه در طول تاریخ استنباط برای گشودن بن‌بست‌های فقهی از آن بهره می‌گرفتند؛ ولی نمی‌توان انکار کرد که شکل جدیدی به آن داده شده است. قابل توجه است که این راه، غیر از تمسک به اطلاقات و عموماً ادله لفظیه و یا تطبیق عناوین ثانویه‌ای است که در حلّ مسائل مستحدثه از آن استفاده می‌شود.

مجموع بحث‌های گذشته را در زمینه علم مقاصد الشریعه می‌توان چنین خلاصه کرد:

۱. قرن‌ها گذشت و فقهای پیرو مذهب اشاعره سخنی درباره مقاصد الشریعه نمی‌گفتند؛ ولی بر اثر تنگناهای فقهی و مسائل مستحدثه فراوان، باب این علم را گشودند و برای درمان ماندن از حملات مخالفان - با توجه به وجود ریشه‌های آن در کلمات گذشتگان - آغاز آن را به غزالی و شاطبی و در این اواخر به ابن عاشور نسبت دادند.

۲. فقهای امامیه علیهم‌السلام از همان قرون نخستین اسلام بر اثر اعتقاد به فلسفه و حکمت و علل احکام با این مباحث آشنا بودند هر چند آن را به عنوان یک علم ذکر نمی‌کردند.

۳. علم مقاصد در واقع مجموعه‌ای است از منابعی که پرده از روی مقاصد شریعت برداشته که عمدتاً تحت عنوان قیاس منصوص العله، مستنبط العلة قطعی، قیاس اولویت، الغای خصوصیت و تنقیح مناط قطعی ظاهر می‌شود و تنها با اعتماد بر این منابع می‌توان به کشف احکام در مالانص فیه پرداخت.

۴. مقاصد شریعت منحصر در امور خمسه‌ای که

۱۹. تحف العقول، حسن بن علی، (معروف به ابن شعبه حرانی)، انتشارات جامعه مدرّسین، قم، ۱۴۰۴ق.
۲۰. تعلیل الأحکام، دکتر مصطفی شلبي، دارالنهضة العربيه بیروت، ۱۴۰۱ق.
۲۱. تفسیر کبیر، فخر رازی، دارالکتب الاسلامیه، تهران، چاپ دوم.
۲۲. التفسیر المنیر، دکتر وهبة الزحیلی، دارالفکر دمشق، ۱۴۱۸ق.
۲۳. تفسیر نمونه، آیه الله مکارم شیرازی و همکاران، دارالکتب الاسلامیه، چاپ بیست و سوم، ۱۳۶۷ش.
۲۴. التنقیح الرائع لمختصر الشرائع، فاضل مقداد، کتابخانه آیت الله مرعشی، قم، چاپ اول، ۱۴۰۴ق.
۲۵. تهذیب الاحکام، محمد بن حسن طوسی، دارالکتب الاسلامیه، تهران، چاپ چهارم، ۱۴۰۷ق.
۲۶. التوحید، شیخ صدوق، انتشارات جامعه مدرّسین، چاپ هشتم، ۱۴۲۳ق.
۲۷. الجامع لأحكام القرآن، محمد بن احمد (معروف به قرطبی)، دارالفکر، بیروت.
۲۸. جواهر الکلام، محمد حسن نجفی، دار احیاء التراث العربی، بیروت، چاپ هفتم.
۲۹. رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب، عبدالوهاب سُبکی، عالم الکتب، بیروت، چاپ اول، ۱۴۱۹ق.
۳۰. ریاض المسائل، سید علی طباطبایی، مؤسسه آل البيت، قم، چاپ اول، ۱۴۱۸ق.
۳۱. سیری در فلسفه احکام، سید فضل الله تهامی، انتشارات مهر، قم، چاپ دوم، ۱۳۹۸ق.
۳۲. الشافی فی الامامة، سید مرتضی، منشورات مؤسسه الصادق، تهران، چاپ دوم، ۱۴۱۰ق.
- دارالجلیل بیروت، چاپ دوم، ۱۴۰۷ق.
۶. الاختصاص، شیخ مفید، انتشارات مکتبه الزهراء (ع)، قم، ۱۴۰۲ق.
۷. اسلام و مقتضیات زمان، شهید مرتضی مطهری، انتشارات صدرا، چاپ پانزدهم، ۱۴۲۰ هجری.
۸. اصول الفقه الاسلامی، محمد ابوزهره، دارالفکر العربی، القاهرة.
۹. اصول الفقه الاسلامی، محمد مصطفی شلبي، دارالنهضة العربیة، بیروت، ۱۴۰۶ق.
۱۰. اصول الفقه الاسلامی، وهبة الزحیلی، دارالفکر بیروت.
۱۱. اعلام الموقعین عن رب العالمین، ابن قیم، دارالکتاب العربی، بیروت، چاپ اول، ۱۴۱۶ق.
۱۲. اعلام النساء، عمر رضا کحّاله، مؤسسه الرساله بیروت، چاپ پنجم، ۱۴۰۴ق.
۱۳. الاقطاب الفقهیه، ابن ابی جمهور احسائی، تحقیق شیخ محمد الحسون، کتابخانه آیت الله مرعشی، قم، چاپ اول، ۱۴۱۰ق.
۱۴. الأمالی، شیخ مفید، انتشارات جامعه مدرّسین قم.
۱۵. اهداف دین از دیدگاه شاطبی، احمد ریسونی، مترجمان: سیدحسن اسلامی، سید محمدعلی ابهری، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، قم، چاپ اول، ۱۳۷۶ش.
۱۶. بحار الانوار، علامه محمدباقر مجلسی، مؤسسه الوفاء، بیروت، چاپ دوم، ۱۴۰۳ق.
۱۷. بلاغات النساء، احمد بن ابی طاهر معروف به «ابن طیفور»، منشورات مکتبه بصیرتی، قم.
۱۸. پاسخ به پرسش های مذهبی، آیه الله مکارم شیرازی و آیه الله جعفر سبحانی، مدرسه الامام علی بن ابی طالب، چاپ دوم، ۱۳۸۱ش.

۳۳. شرح التجريد، حسن بن يوسف (معروف به علامه حلّي)، منشورات شكوري، قم.
۳۴. شرح التجريد، شيخ علي (معروف به قوشچي)، چاپ قديم.
۳۵. شرح نهج البلاغه، ابن ابى الحديد معتزلي، كتابخانه آية الله مرعشي نجفي، قم، ۱۴۰۴ق.
۳۶. عدّة الدّاعي، احمد بن فهد حلّي، تحقيق احمد موحد قمي، دارالكتب الاسلاميه، چاپ اول، ۱۴۰۷ق.
۳۷. عدل الهي، شهيد علامه مرتضى مطهري، انتشارات صدرا، تهران.
۳۸. علل الشرايع، شيخ صدوق، انتشارات مكتبة داوري، قم.
۳۹. الغدير، علامه عبدالحسين اميني، دارالكتب الاسلاميه، تهران، چاپ دوم، ۱۳۶۶ش.
۴۰. القواعد و الفوائد، محمّد بن مكّي (معروف به شهيد اول)، منشورات مكتبة المفيد، قم.
۴۱. قواعد المرام في علم الكلام، ابن ميثم بحراني، مطبوعه مهر قم، چاپ اول، ۱۳۹۸ق.
۴۲. الكافي، ابو جعفر محمّد بن يعقوب كليني، دارالتعارف - دارالصعب، بيروت، چاپ چهارم، ۱۴۰۱ق.
۴۳. كشف الغمّه، علي بن عيسى اربلي، دار الاضواء، بيروت، چاپ دوم، ۱۴۰۵ق.
۴۴. اللوامع الالهية في المباحث الكلامية، فاضل مقداد، انتشارات دفتر تبليغات اسلامي، قم.
۴۵. المحصول في علم أصول الفقه، فخر رازي، دارالكتب العلمية، بيروت، چاپ اول، ۱۴۲۰ق.
۴۶. مرآة العقول، علامه محمّدباقر مجلسي، دارالكتب الاسلاميه، چاپ دوم، ۱۳۶۳ش.
۴۷. مستدرک الوسائل، ميرزا حسين نوري، مؤسسه آل البيت عليه السلام، قم، چاپ اول، ۱۴۰۷ق.
۴۸. المستصفي من علم الاصول، ابو حامد محمّد غزالي، مؤسسه الرساله، بيروت.
۴۹. مفتاح دارالسعادة و منشور ولاية العلم و الارادة، ابن قيم الجوزيه، دارالحديث، قاهره، چاپ اول، ۱۴۱۴ق.
۵۰. الموافقات، ابراهيم بن موسى (معروف به شاطبي)، دارالمعرفه، بيروت.
۵۱. الميزان، علامه سيّد محمّد حسين طباطبائي، مؤسسه اعلمي، بيروت، چاپ سوم، ۱۳۹۳ق.
۵۲. نهج الحق و كشف الصدق، حسن بن يوسف (معروف به علامه حلّي)، مؤسسه دارالهجرة.
۵۳. وسائل الشيعه، محمّد بن حسن حر عاملي، دار احياء التراث العربي، بيروت، چاپ چهارم، ۱۳۹۱ق.



مهم ترین اصطلاحات قضی

- اصطلاحات مربوط به مرحله تشریح احکام
- اصطلاحات مربوط به مناصب فقها
- اصطلاحات فقها در بیان فتوا و احتیاط
- اصطلاحات فقها در ارتباط با انجام تکالیف

مهم ترین اصطلاحات قصی

پیش‌گفتار

افراد عامی و غیر آشنا طرف خطاب اهل علم و فن هستند که برای فهم سریع آنان نیز ساده‌ترین راه به کار بردن اصطلاحات است زیرا به وسیله آن می‌توان معانی زیاد را با کوتاه‌ترین الفاظ، و ظریف‌ترین معانی را به آسان‌ترین وجه بیان کرد.

تدوین اصطلاحات در همه زبان‌های بشری و در تمام علوم و فنون امری متداول است و اختصاص به زبان عرب ندارد. هر چند برخی از زبانها و علوم از نظر وجود اصطلاحات بسیار غنی و پر بار است.

امروزه اصطلاح‌شناسی، کار مهمی است و آن عبارت است از آگاهی به واژگان مصطلح علمی، هنری، نظامی، سیاسی و... زیرا علوم و فنون فراگیر شده و در کنار آن، اصطلاحات نیز گسترده شده است. بر همین اساس لازم است برای جلوگیری از تداخل در اصطلاحات متخصصان هر علم یا فنی اصطلاحات مربوط به آن علم یا فن را توضیح دهند. «فقه» به عنوان یکی از گسترده‌ترین علوم

«اصطلاح» از ماده «صلح» و صلح به معنای توافق کردن است. «اصطلاح» لفظی را گویند که با توافق اهل یک دانش و فن، در معنا و مفهوم خاصی به کار می‌رود و تدریجاً میان اهل آن دانش و فن و مخاطبان آن، متداول می‌گردد^۱ و معمولاً مناسبت و شباهتی میان معنای نوین «اصطلاحی» و معنای قدیم «لغوی» برقرار است.^۲

با توجه به اینکه واژه‌ها و الفاظ، موارد توافق شده میان ارباب دانش و فن هستند، شاید به کار بردن لفظ «مصطلحات» که اسم مفعول است از این جهت مناسب‌تر از واژه «اصطلاحات» باشد زیرا «اصطلاح» مصدر است و معنای «توافق» را دارد. هر چند با توجه به رایج‌تر بودن لفظ «اصطلاحات» از «مصطلحات» ممکن است گفته شود که مصدر در اینجا به معنای اسم مفعول است.

غرض از وضع اصطلاحات، آسان کردن تفهیم و تفهیم در مباحث علمی و فنی است و این غرض گاه میان اساتید و اهل علوم و فنون مطرح است، ولی گاه

۱. لغت‌نامه دهخدا، ذیل کلمه اصطلاح، اصطلاحات.

۲. التعریفات (جرجانی)، ص ۴۴.

خاصی مصطلح شده، در حالی که در علم دیگری از سایر علوم در معنای دیگری اصطلاح گردیده باشد و این نکته‌ای است که در غالب علوم جریان دارد مثلاً واژه «قیاس» در علم منطق به یک معناست و طبق آن معنا، حجت است ولی در علم اصول فقه به معنای دیگری به کار می‌رود و مصادیق صحیح و باطل دارد.

روی همین جهت است که برخی از اختلافات علمی به نزاع لفظی بازمی‌گردد. مثلاً متکلمین در یک بحث مطلبی را می‌گویند و عرفا یا فلاسفه آن را ردّ می‌کنند در حالی که اگر موضوع شکافته شود، معلوم می‌گردد که یک واژه با دو برداشت مختلف از آن، مورد نفی و اثبات قرار گرفته و در نتیجه نزاع در آن، صرفاً لفظی بوده است.

ما در این بحث بر آن نیستیم که تمام «اصطلاحات فقه» را مطرح کنیم، بلکه تنها به برخی از آنها می‌پردازیم و آن خصوص اصطلاحاتی است که برای فتوا و رساندن فتوا و کیفیت امثال آن، به کار گرفته می‌شود یا اگر در برخی از موارد اصطلاحات فقهی را مطرح می‌کنیم صرفاً مواردی که در سراسر فقه کاربرد دارد طرح خواهد شد (هر چند بسیاری از آنها جزو اصطلاحات اصولی نیز شمرده می‌شود) و از اصطلاحات مربوط به ابواب خاص پرهیز می‌کنیم.

آن چه در این مقاله آورده می‌شود در چهار فصل قابل طرح است:

فصل اول: اصطلاحاتی که با مقام تشریح احکام در ارتباط است.

اسلامی، از اصطلاحات فراوانی بهره می‌برد، که سراسر فقه از اول کتاب طهارت تا آخر دیات را پوشانده است. این اصطلاحات بقدری زیاد و متنوع است که هر قسمتی را می‌توان در دسته‌بندی‌های کوچک‌تر تقسیم‌بندی کرد. از قبیل اصطلاحات عبادی، قضایی و جزایی، حقوقی، سیاسی، اصطلاحات مربوط به مناصب و مسئولیت‌ها، اصطلاحات مربوط به احوال شخصیه، اصطلاحات مربوط به امکان و ازمه و اصطلاحات مربوط به اوزان، مساحت‌ها و کیل‌ها.

اگر تنها به بخش طهارت فقه به طور گذرا مراجعه کنیم، اصطلاحات فراوانی دیده می‌شود. واژه‌هایی از قبیل «کر، قلیل و جاری»، «مطلق و مضاف»، «وضو و غسل و تیمم»، «استبرا، استنجا»، «ایام استظهار»، «حیوان جلال»، «استحاله، انقلاب و...».

این نکته قابل توجه است که اصطلاحات معمولاً از نظر کلی مورد توافق اهل آن علم است ولی چه بسا که در مصادیق آن اختلاف نظر باشد. مثلاً «کر» آبی است که با ملاقات نجاست، نجس نمی‌شود به عکس قلیل، ولی اینکه کر از نظر مساحت و وزن چه مقدار است، کاملاً مورد گفتگوست و گاه بعضی از اصطلاحات در عین توافق در مفهوم آن از نظر وجود خارجی مورد نفی و اثبات است مثلاً «عول و تعصیب» در باب ارث که گروهی از فقهای اهل سنت پذیرفته‌اند و فقهای امامیه آن را نفی می‌کنند.

برخی از واژگان ممکن است در فقه به معنای

فصل دوم: اصطلاحاتی که به مناصب و وظایف فقها مربوط می‌شود.

فصل سوم: اصطلاحاتی که در بیان احکام از سوی فقها برای عموم مکلفین به کار می‌رود.

فصل چهارم: اصطلاحاتی که ناظر به مسائل مربوط به انجام تکالیف یا سقوط آن، از عهده مکلف است.

فصل اول: اصطلاحات مربوط به احکام

حکم شرعی، نوعی قرارداد و قانون گذاری از سوی خداوند برای تنظیم زندگی و حیات بشر است و اصطلاحات مرتبط با حکم و تشریح (بلکه مجموعه خطابات شرعی) کاشف از حکم است. به عبارت دیگر: احکام توسط خطابات ابراز و کشف می‌شود.^۱

الف) مراحل تشریح حکم: اقتضا، انشا، فعلیت و تنجز

حکم شرعی، در اولین تقسیم بندی، دارای چهار مرحله است.^۲

۱. مرحله اقتضا که عبارت است از مرحله وجود ملاک برای حکم یعنی زمینه جعل.^۳

۲. مرحله انشا که در حقیقت مرحله شکل گیری، وضع و جعل قانون است.

۳. مرحله فعلیت حکم که مرحله مسئولیت آفرینی است، و با اعلام آن تحقق می‌یابد.

۴. مرحله تنجز، که همان مرحله قطعی شدن حکم است که پس از آن، علم بدان حاصل می‌گردد و

راه هر گونه عذری را بر مکلف می‌بندد.

در مجموع مراحل مختلف حکم آثار گوناگونی دارد که فشرده آن به این ترتیب است.

مرحله انشا دارای مسئولیت نیست و زمینه‌ای برای امتثال امر وجود ندارد.

مرحله فعلیت زمینه امتثال امر دارد، که با تحقق شرایط مسئولیت آفرین است.^۴

مرحله تنجز مرحله اجتماع شرایط برای بعث و تکلیف قطعی است.

ب) حکم تکلیفی و وضعی

۱. حکم تکلیفی: آن است که مباشرتاً و بدون واسطه، به افعال مکلفین به انگیزه و ادار ساختن، یا بازداشتن مکلف، یا رخصت دادن به او، از سوی خداوند، تعلق گیرد^۵ و به جنبه‌های مختلف زندگی بشر اعم از اجتماعی، عبادی، خانوادگی یا... مرتبط باشد.^۶

۲. حکم وضعی: هر حکمی که جدا از احکام پنج‌گانه تکلیفی باشد، حکم وضعی است.^۷ در عین حالی که وضع آن (همانند حکم تکلیفی) به خداوند مربوط می‌شود^۸ مانند «زوجیت»، «ملکیت»،

۱. المعالم الجدیدة، ص ۹۹-۱۰۱.

۲. کفایة الاصول، ج ۲، ص ۵۱ و ۲۷۸.

۳. اصطلاحات الاصول، آیه الله مشکینی، ص ۱۲۲.

۴. کفایة الاصول، ج ۲، ص ۲۷۸.

۵. ر.ک: منیة الطالب، ج ۱، ص ۱۰۶ و دروس فی علم الاصول (الحلقه الأولى)، ص ۵۶.

۶. المعالم الجدیدة للأصول، ص ۱۰۰.

۷. اجود التقريرات، ج ۲، ص ۳۸۳.

۸. المعالم الجدیدة للأصول، ص ۱۰۰.

به آن تعلّق می‌گیرد. در مثال: «حرمت نوشیدن خمر» به ترتیب «حرمت»، حکم است، «نوشیدن»، متعلق است و «خمر»، موضوع است.

البته در بعضی از موارد فقط حکم و متعلق وجود دارد و فاقد موضوع است، مثلاً واجب بودن نماز و روزه و امثال آنکه وجوب حکم است و نماز و روزه متعلق است.

اکنون به سراغ اصطلاحات مهمّ مربوط به احکام تکلیفی می‌رویم.

ب) ۱-۱. تقسیمات واجب:

فرض و واجب: گروهی از اهل سنت (ابن حزم^۶ و آمدی^۷) و از امامیه (علامه حلی^۸) تصریح کرده‌اند که این دو اصطلاح مترادف یکدیگرند و هیچ تفاوتی میان آن دو قائل نشده‌اند.^۹ ولی حنفیه گفته‌اند: فعلی که طلب الزامی درباره آن به دلیل قطعی ثابت شود «فرض» است و فعلی که طلب الزامی آن به دلیل ظنی معتبر ثابت گردد «واجب» محسوب می‌شود.^{۱۰} بعضی گفته‌اند مطابق این تعریف «فرض»

«ولایت» و در عرف عقلاً نیز این احکام وجود دارد.

ب) ۱. اقسام حکم تکلیفی:

تقسیم اجمالی:

حکم تکلیفی در دید کلی و اجمالی به الزامی و غیر الزامی تقسیم می‌شود.^۱

تقسیم تفصیلی:

علمای امامیه^۲ و همچنین شافعیه، مالکیه و اکثر حنابله^۳، حکم تکلیفی را پنج‌گونه دانسته‌اند: وجوب، استحباب، حرمت، کراهت و اباحه و خلاصه و جوهره این اقسام همان دو قسم بالا - الزامی و غیر الزامی - است، ولی حنفیه تکالیف را به هفت^۴ یا هشت^۵ نوع تقسیم نموده‌اند. آنان در کنار وجوب، قسم دیگری بنام «فرض» ذکر کرده‌اند و در کنار حرمت، «کراهت تحریمی» را بر شمرده‌اند و بین آن و کراهت اصطلاحی (کراهت تنزیهی) فرق گذاشته‌اند و نیز «سنت مؤکده» و «سنت غیر مؤکده» را در بحث استحباب مطرح کرده‌اند که تفاوت اینها در خلال مباحث آینده روشن خواهد شد. در مورد هر یک از احکام تکلیفی سه بخش مجزا از هم وجود دارد:

۱. «حکم یا تکلیف» که از جانب خداوند تشریح

می‌شود.

۲. «متعلق تکلیف» که فعل و کار مکلف است،

زیرا چنانکه گذشت تکلیف به افعال مکلفین تعلّق می‌گیرد. به عبارت دیگر عمل مکلف است که متّصف به وجوب، حرمت و... می‌شود.

۳. «موضوع» و آن، چیزی است که فعل مکلف

۱. منیة الطالب، ج ۱، ص ۱۰۶.

۲. الاصول العامة للفقهاء المقارن، ص ۵۴.

۳. روضة الناظره، ج ۱، ص ۱۰۳.

۴. همان مدرک.

۵. الاصول العامة للفقهاء المقارن، ص ۶۳.

۶. المحلّی، ج ۲، ص ۲۲۷.

۷. الاحکام فی اصول الأحکام، ج ۱، ص ۹۹.

۸. منتهی المطلب، ج ۱، ص ۳۳۹.

۹. موسوعة مصطلحات اصول الفقه عند المسلمین، ج ۲، ص ۱۰۷۴.

۱۰. المحصول (فخر رازی)، ج ۱، ص ۹۷.

در خارج است و به مکلف خاصی نظر ندارد، واجب کفایی است، مانند تجهیز میّت. لذا اگر شخص یا اشخاصی (من به الکفایه) به آن عمل اقدام کنند، از بقیه ساقط می شود ولی اگر کسی اقدام به آن ننماید، همه مسئولند و باید جوابگو باشند. واجبات کفایی بر دو قسم است: واجب کفایی عام که همه مکلفین می توانند به آن اقدام کنند. واجب کفایی خاص که مربوط به گروهی خاص است مانند درمان بیماران که فقط بر پزشکان به نحو کفایی واجب است و نظیر واجب افتا یا قضا که تنها بر فقیهان و قضات به نحو کفایی واجب می باشد.

۲. واجب نفسی و غیری: واجب نفسی آن است که خود عمل دارای ملاک و مصلحت است و مستقلاً واجب می شود، مانند نماز و روزه. ولی واجب غیری آن است که خود مصلحتی ندارد بلکه آوردن واجب نفسی بر آن توقّف دارد، مانند وضو و غسل نسبت به نماز یا تهیه زاد و توشه و مرکب برای حج.

۳. واجب تعیینی و تخییری: اوّلی عبارت است از عملی که متعیناً متعلق امر شارع قرار گرفته و بدل نداشته باشد مثل نماز، که هیچ چیز دیگری جای آن را پر نمی کند.

و دومی عبارت است از چند عمل که به نحو تخییری متعلق امر شارع واقع شده باشند، مانند روزه گرفتن شصت روز، اطعام شصت فقیر، آزاد کردن

مترادف با ضروری دین و «واجب» مترادف با غیر ضروری دین است.^۱ هر چند این سخن درست نیست.

قول سوّم آن است که آن چه با قرآن ثابت شده باشد فرض است و آن چه با حدیث و اجماع و عقل ثابت شده «واجب» نام دارد.^۲ بعضی نیز گفته اند: طلب الزامی اگر مؤکد باشد و اهمیّت فراوانی داشته باشد نام آن فرض است و گرنه به آن واجب می گویند.^۳

قول پنجمی نیز مربوط به مجمع البیان طبرسی^۴ و احکام القرآن جصاص^۵ می باشد که می گوید: فرض در واجباتی است که وجوب آن با حکم شارع است؛ ولی «واجب» اعمّ از آن است و به واجباتی نظیر شکر منعم که وجوبش از طریق عقل به اثبات رسیده نیز اطلاق می شود.

البته می دانیم که اصطلاح و نام گذاری یک نوع قرارداد است و هر کس می تواند اصطلاحی برای خود داشته باشد. (و لا مشاحّة فی الاصطلاح)

اقسام واجب:

واجب به عنوان مهم ترین تکلیف، دارای دسته بندی های مختلفی است:

اقسام واجب بر حسب ذات

۱. واجب عینی و کفایی: واجباتی که از هر مکلفی شخصاً خواسته شده و انجام آن توسط دیگران، آن را از ذمه او ساقط نمی کند، واجب عینی است (مانند نماز و روزه). ولی واجبی که خواسته شارع تحقّق آن

۱. دلیل المسالك للمصطلحات و الاسماء فی فقه الامام مالک، ص ۱۲.

۲. موسوعة مصطلحات اصول الفقه، ج ۲، ص ۱۰۷۴.

۳. اصطلاحات الاصول (آیه الله مشکینی)، ص ۱۲۱.

۴. مجمع البیان، ج ۷، ص ۲۱۸.

۵. احکام القرآن، ج ۲، ص ۹۰.

آن وابسته به تحقق امری در خارج می باشد، مانند حج که وجوبش مشروط به استطاعت است.

۲. منجز و معلق^۵: اوّلی عبارت است از واجبی که زمان «فعلیّت و وجوب» و «امثال» آن همزمان باشد مثل روزه رمضان در این ماه.

دومی عبارت است از واجبی که فعلیّت و وجوب آن تقدّم بر زمان امثالش دارد مثل حج که وجوب آن پس از حصول استطاعت فعلیّت پیدا می کند، ولی زمان امثال و انجام آن موسم حج می باشد.

۳. تعبدی و توصلی: واجب تعبدی آن است که صحت عمل در آن، مقید به قصد تقرب و نیت انجام عمل برای خداست.

ولی واجب توصلی آن است که در عمل کردن بدان نیاز به قصد قربت نیست، هر چند انجام آن، به قصد امثال فرمان الهی موجب تقرب و پاداش می گردد. اوّلی مانند عبادات واجب و دومی مانند ادای دین و انجام کسب هایی که نظم جامعه آن را می طلبد. واجب تعبدی یک معنای دیگری نیز دارد و آن عبارت است از حکمی که با عقل عادی بشر مناسبت های آن درک نمی شود، مثل اینکه نماز را خداوند واجب کرده و رکعات را در آن مشخص نموده و در هر یک از رکعات اجزا و قیودی قرار داده و در برخی از نمازها بلند خواندن و در برخی آهسته خواندن را از مردم خواسته، ولی حکمت و مصلحت

۱. أجدود التقریرات، ج ۱، ص ۲۱۳.

۲. اصول الفقه، ج ۱، ص ۹۰ و ۲۶۴.

۳. موسوعة الامام الخوئی (محاضرات فی علم الاصول)، ج ۴۳، ص ۵۲۲.

۴. اصول الفقه، ج ۱، ص ۸۷.

۵. همان مدرک.

یک برده که مکلف می تواند یکی از این سه را در کفّاره روزه رمضان انتخاب کند.

۴. ذاتی و عرضی^۱: اوّلی عبارت است از واجبی که وجوب آن بدون واسطه به چیزی تعلق بگیرد - بدون واسطه در عروض - مثل روزه رمضان.

دومی عبارت است از واجبی که وجوب آن بواسطه شرط، نذر و... به چیزی تعلق بگیرد، مانند روزه ای که مثلاً برای برآورده شدن حاجت نذر شود.

۵. اصلی و تبعی^۲: اوّلی عبارت است از واجبی که وجوب آن پس از اتمام مقدمات، وابسته به واجب دیگری نیست، مانند طواف.

دومی عبارت است از واجبی که وجوب آن در رتبه متأخر واجب دیگری قرار دارد و تبعیت زمانی دارد مانند نماز طواف که تابع طواف است.

۶. استقلالی و ضمنی^۳: اوّلی عبارت است از واجبی که وجوب آن به نحو مستقل به امری تعلق می گیرد مانند سجده واجب قرآن.

دومی عبارت است از واجبی که وجوب آن در ضمن وجوب کل (مرکّب)، تحقق پیدا می کند، مانند سجده نماز.

اقسام واجب باعتبار شرایط و قیود

۱. مطلق و مشروط^۴: اوّلی عبارت است از واجبی که پس از فراهم شدن شرایط عامه (بلوغ، علم، قدرت و عقل) وجوب آن متوقّف بر حصول امر دیگری نیست، مانند نماز.

دومی عبارت است از واجبی که فعلیّت و وجوب

اقسام واجب به اعتبار دلیل

۱. شرعی و عقلی^۵: اوّلی عبارت است از واجبی که وجوبش منحصرأً از طریق دلیل شرعی ثابت شده باشد مثل نماز واجب و مانند آن.
- دومی عبارت است از واجبی که وجوبش به حکم عقل ثابت شده باشد، مانند مقدمه واجب.
۲. مولوی و ارشادی^۶: اوّلی عبارت است از واجبی که وجوبش توسط امر شارع بدون دخالت حکم عقل، ثابت شده باشد. مثل نماز واجب.
- دومی عبارت است از واجبی که وجوبش توسط دستور شرعی، با پیش زمینه حکم عقل ثابت شده باشد، مانند اطاعت خدا.
۳. واقعی و طریقی^۷: اوّلی عبارت است از واجبی که وجوبش با دلیل شرعی ثابت شده باشد و متعلق آن دارای مصلحت باشد.
- دومی عبارت است از واجبی که وجوبش متعلق است به عملی که عنوان طریقت دارد مثل وجوب احتیاط در اطراف علم اجمالی که طریق درک واقع است.

* * *

(ب) ۱-۲. اصطلاحات و اقسام حرام

حرام و محظور: حرمت یکی از احکام الزامی

تشریح بسیاری از این قیود برای مردم روشن نیست لذا این گونه احکام را تعبدیّات می گویند.^۱

اقسام واجب به اعتبار وقت

۱. موقت و غیر موقت^۲: واجب موقت آن است که برای امتثال آن زمان خاصی از سوی شرع تعیین شده است مانند نمازهای واجب روزانه.
- واجب غیر موقت آن است که شرعاً زمان خاصی برای انجام آن تعیین نشده است؛ مانند وجوب نماز قضا یا ادای دین مطلق.
۲. موسّع و مضیق^۳: (این تقسیم از تقسیمات واجب موقت است) اوّلی واجبی است که وقت وسیعی برای امتثال آن وجود دارد مانند وجوب نماز ظهر، که می توان آن را در اوّل و یا وسط و یا آخر وقت تعیین شده - وقت ظهر - امتثال کرد.
- دومی عبارت است از واجبی که زمان انجام عمل مساوی با زمان تعیین شده برای آن باشد، مانند وجوب روزه ماه رمضان.

۳. واجب فوری و غیر فوری^۴: (این تقسیم از تقسیمات واجب غیر موقت است) اوّلی عبارت است از واجبی که تأخیر امتثال آن از اوّلین زمان امکان وقوع جایز نیست، مثل برطرف کردن نجاست از مسجد یا جواب سلام.

دومی عبارت است از واجبی که تأخیر در امتثال آن مانعی ندارد، مثل قضای نمازهای یومیّه و ادای دینی که طلبکار آن را مطالبه نکرده باشد.

۱. موسوعه فقهیه کویته، ج ۱۲، ص ۲۰۱.

۲. اصول الفقه، ج ۱، ص ۹۴.

۳. همان مدرک.

۴. همان مدرک.

۵. موسوعه الامام الخوئی، (محاضرات فی علم الاصول)، ج ۴۴، ص ۱۱۱.

۶. همان مدرک، ص ۱۸۹.

۷. کفایة الاصول، ج ۲، ص ۵۰.

آن پرده بر دارد.

۳. **حرام نفسی و غیره**^۵: اوّلی عبارت است از عملی که ذاتاً متعلّق حرمت واقع شده باشد، مانند ضرر زدن به دیگران.

دومی عبارت است از کار مباحی که مقدّمه حرام شود مانند کشت انگور به نیت ساختن شراب.

۴. **حرام مؤبّد و غیر مؤبّد**^۶: اوّلی مانند ازدواج با مادرزن است و دومی مانند ازدواج با خواهرزن مادامی که زن اوّل در حباله نکاح او است.

(ب) ۱-۳. **اصطلاحات مربوط به عمل راجح**:

مستحب، مندوب، تطوّع، نفل و سنّت

همه اصطلاحات فوق در عملی به کار می‌رود که رجحان دارد و شارع مقدّس بر انجام آن تشویق و آن را طلب کرده است، ولی مطلوبیّت آن در حدّ الزام نیست یعنی در حدّی نیست که ترک عمل، گناه محسوب شود، ولی انجام آن ستودنی و در خور پاداش است.^۷

هر کدام از این اصطلاحات به مناسبتی اطلاق می‌گردد. از آن جهت که خداوند عمل مستحب را دوست دارد و انجام آن فضیلت دارد به آن

است. «حرام» عملی است که شارع مقدّس ترک آن را از مردم خواسته و مبعوض پروردگار است و در الزام همپایه و خوب است.^۱ به حرام «محظور» نیز می‌گویند؛ زیرا محظور در لغت چیزی است که آفات فراوانی دارد و باید ممنوع شود لذا در لغت عرب گفته می‌شود «لَبَنٌ مُحْظَرٌ» یعنی شیری که عیوب فراوان دارد به گونه‌ای که خوردن آن ممنوع است.^۲

اقسام حرام:

بسیاری از تقسیماتی که در واجب ذکر شد، در حرام نیز قابل تصوّر است. امّا در مقام اثبات چندان به تقسیم‌بندی حرام، در فقه پرداخته نشده است.

موارد اندکی از اقسام حرام در کلمات فقها به شرح زیر آمده است:

۱. **حرام ذاتی و عرضی**^۳: اوّلی عبارت است از حرامی که از دلیل شرعی مستقیماً بدست آمده باشد، مانند نوشیدن خمر.

دومی عبارت است از حرامی که بواسطه نذر یا سوگند حاصل شده باشد مثل بعضی از مکروهات پس از سوگند به ترک آن.

۲. **حرام شرعی و عقلی**^۴: اوّلی عبارت است از حرامی که با دلیل شرعی ثابت شده باشد مثل دروغ گفتن.

دومی عبارت است از حرامی که به حکم عقل قطعی به اثبات رسیده باشد، مانند خوردن طعمی که ضرر مهمّی داشته باشد، به گونه‌ای که عقل، به روشنی قبح شدید آن را ادراک نماید و بر اساس «کلّ ما حکم به العقل حکم به الشرع» از حرمت شرعی

۱. دروس فی علم الاصول (الحلقة الاولى)، ص ۶۹؛ (الحلقة الثانية)، ص ۱۵.

۲. نهاية الاصول، ص ۲۵.

۳. كشف الغطاء، ج ۱، ص ۲۰۰.

۴. رسائل فقهیه (شیخ انصاری)، ص ۱۱۶.

۵. مصباح الفقهیه، ج ۲، ص ۱۲۶.

۶. تحرير الوسيلة، ج ۲، ص ۴۰۱.

۷. كفاية الاصول، ج ۱، ص ۶۳؛ الفقه الاسلامی وادلّته، ج ۱، ص ۶۸؛

الحلقة الثانية، ص ۱۶ و ۱۵؛ الحلقة الاولى، ص ۶۹ و ۶۸.

می‌شود که تدریجاً واجبات کم‌رنگ شوند و دین الهی به فراموشی سپرده شود و از این نظر مقدمهٔ حرام است.

اقسام مستحب:

در اصطلاح فقهی «مستحب» در دو قسم به کار می‌رود: مستحب مؤکد و غیر مؤکد.

اولی عبارت است از مستحبی که محبوبیت آن در حد بالا باشد، مثل شرکت در نماز جماعت. دومی عبارت است از مستحبی که دارای مطلوبیت کمتری باشد، مثل برخی از تعقیبات نماز. لازم به یادآوری است که مراتب مطلوبیت به وسیلهٔ بیان شرعی به دست می‌آید.

«مستحب» می‌گویند زیرا استحباب از مادهٔ حبّ (دوست داشتن) مشتق شده است.^۱

و از آن جهت که انجام آنها از مردم طلب شده و به لحاظ اهمیتی که دارد مردم به آنها فراخوانده شده‌اند، «مندوب» گویند؛ زیرا «ندب» به معنای فراخواندن به امری مهم است.^۲

و از آن جهت که این گونه افعال به صورت داوطلبانه انجام می‌شود و مکلف در آنها مراتب بندگی و اطاعت‌پذیری خویش را بهتر نشان می‌دهد، به آن «تطوع» گویند؛ زیرا تطوع در لغت کاری است که در عین واجب نبودن، انسان آن را داوطلبانه و با میل و رغبت انجام می‌دهد.^۳ لذا تطوع اخصّ از اطاعت است زیرا اطاعت افزون بر مستحب، واجب را نیز در بر می‌گیرد.^۴

و از آن جهت که مستحبات زیاده بر واجبات هستند به آن «نافله» و «نفل» گویند؛ زیرا نفل در لغت به معنای زیاده است.^۵ و از آن جهت که انجام مستحبات، روشی پسندیده و طریقی مطلوب و معقول است، به آن «سنت» (به معنای روش) می‌گویند.^۶

این نکته نیز لازم به ذکر است که هر چند ترک مستحبات مذمت و گناهی ندارد، ولی اگر مستحبات از جامعهٔ اسلامی به طور فراگیر رخت بر بندد، ترک آن در حدّ حرام خواهد بود و مسلمانان سزاوار توبیخ و سرزنش خواهند شد، مانند ترک جماعات و ترک اقامهٔ نماز در مساجد به صورت مستمر و فراگیر؛ زیرا این گونه برخورد عمومی نسبت به احکام غیر الزامی، اهانت نسبت به «احکام الله» تلقی می‌گردد.^۷ علاوه بر آن، ترک مستحبات سبب

۱. نهاية الوصول الى علم الاصول، ج ۱، ص ۹۶.

۲. موسوعة مصطلحات اصول الفقه، ج ۲، ص ۱۵۷۴ و ج ۱، ص ۷۷۸؛

نهاية الوصول الى علم الاصول، ج ۱، ص ۹۶.

۳. الميزان، ج ۹، ص ۳۵۱؛ كتاب الصلاة (آية الله خویی)، ص ۵۱۳.

۴. تبیان، ج ۲، ص ۴۴.

۵. مفردات راغب، مادة «نفل»؛ حاشیة ردّ المختار على الدرّ المختار، ج ۱، ص ۱۱۱.

۶. معجم المصطلحات و الالفاظ الفقهيّة، ج ۲، ص ۲۹۷.

(توجه به این نکته ضروری است که سنت معانی گوناگونی دارد این واژه در لغت به هر روش و طریقی گفته می‌شود؛ هر چند استعمال آن در روش نیکو و پسندیده غالب است، و در اصطلاح معانی زیادی برای آن ذکر شده است:

۱. کارهایی که پیامبر اکرم ﷺ به آنها مواظبت می‌نموده است (سنن التبی ﷺ).
 ۲. آن چه طلب غیر الزامی و لکن مؤکد داشته باشد که در این صورت مرادف با مستحب مؤکد است.
 ۳. آنچه انجامش ثواب دارد و ترک آن ملامت و عتاب دارد، ولی عقاب ندارد.
 ۴. فعل و قول و تقریر پیامبر ﷺ (یا معصوم ﷺ).
 ابن حاجب می‌گوید: سنت در عبادات همان نافله است و سنت در ادله، قول و فعل و تقریر پیامبر ﷺ است. (معجم المصطلحات و الالفاظ الفقهيّة، ج ۲، ص ۲۹۷).

۷. نهاية الوصول في علم الاصول، ج ۱، ص ۹۶؛ المحصول (فخر رازی)،

ج ۱، ص ۱۰۲.

اصطلاحات و اقسام مکروه:

«مکروه» عملی است که ترک آن رجحان دارد و لذا شارع در عین حال که الزامی نسبت به ترک آن ندارد، ولی پرهیز از آن را طلب کرده، به گونه‌ای که ترک آن سزاوار مدح و ستایش است؛ ولی انجام آن سرزنش و کیفر ندارد.^۱ ابوحنیفه آن را «مکروه تنزیهی» می‌نامد. حنفیه میان «حرام» و «مکروه تحریمی» نیز فرق گذاشته‌اند، آنان گفته‌اند: اگر حرمت به دلیل قطعی ثابت شود به آن «حرام» می‌گویند و اگر به دلیل ظنی ثابت شود به آن «مکروه تحریمی» گفته می‌شود.^۲

آنچه در مستحب گفته شد در اینجا نیز تکرار می‌شود و آن اینکه مکروهات هر چند مؤاخذه و کیفری را در پی ندارد، ولی اگر مکروهی به صورت فراگیر متداول شود و جزء فرهنگ جامعه‌ای گردد آن جامعه در خور مذمت و سرزنش است؛ زیرا چنین وضعیتی حاکی از سهل‌انگاری نسبت به وظایف دینی و الهی تلقی می‌گردد. اضافه بر اینکه سبب می‌شود حکم خداوند تدریجاً فراموش گردد.

در اصطلاح فقهی، کراهت به دو قسم تقسیم شده:

۱. کراهت شدید و آن جایی است که متعلق و موردش دارای مبعوضیت فراوانی باشد، مانند وام ندادن به افراد نیازمند.

۲. کراهت غیر شدید و آن در جایی است که متعلق آن ناپسند باشد ولی نه در حدّ بالا، مانند پوشیدن لباس سیاه. مراتب کراهت نیز با بیان شرع تبیین می‌شود.

ب) ۱-۴. اصطلاحات مربوط به اباحه:

هر کاری که فعل آن جایز باشد «مباح» نامیده می‌شود.

در مورد اباحه تقسیماتی وجود دارد:

۱. اباحه شرعی و عقلی: اباحه شرعی آن است که از طرف شارع مقدّس آزادی بر فعل یا ترک آن رسیده باشد. مانند: «أُحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرَّفَثُ إِلَى نِسَائِكُمْ».^۳

در این آیه جواز آمیزش با همسر در شبهای ماه مبارک رمضان - که در مقطعی جایز نبود - از سوی خداوند اعلام گردیده است.

اباحه عقلی که از آن تعبیر به «برائت اصلیه» می‌شود، عبارت است از آزادی انسان در انجام کاری صرف نظر از حکم شرع، و از آن تعبیر به استصحاب برائت قبل از شرع نیز می‌شود.^۴ (هر چند در این گونه موارد تمسک به استصحاب نیاز نیست زیرا به مجرّد شک در منع شرعی، قبح عقاب بلا بیان جاری می‌شود).

ویژگی مباح و جایز در هر دو قسم آن است که ثواب یا عقابی بر فعل یا ترک آن مترتب نیست.^۵

۲. اباحه عامه و خاصه: فقها گاهی تعبیر به «جواز

به معنای اعمّ و جواز به معنای اخصّ» می‌کنند. جواز به معنای اعم یا اباحه عامه، حرام نبودن چیزی است خواه واجب باشد یا مستحب یا مکروه یا مباح و اما

۱. نه‌ایة الوصول الی علم الاصول، ج ۱، ص ۹۷.

۲. مصطلحات المذاهب الفقهیة، ص ۴۷: الاصول العامة، ص ۶۳ و ۶۴.

۳. بقره، آیه ۱۸۷.

۴. معجم المصطلحات و الالفاظ الفقهیة، ج ۱، ص ۳۴.

۵. الفقه الاسلامی و ادلّته، ج ۱، ص ۶۹.

نوع اول از حکم وضعی، مستقلاً از جانب شارع وضع می شود، ولی نوع دوم جعل مستقل ندارد و تنها از حکم تکلیفی انتزاع می شود.^۳

در تقسیمی دیگر، حکم وضعی دو گونه است:

۱. حکم وضعی امضایی: و آن حکمی است که در میان مردم قبل از شریعت اسلامی نیز وجود داشته و چون روشی خردمندانه بوده شارع نیز آن را تأیید کرده است، مانند «مالکیت» و «زوجیت».

۲. حکم وضعی تأسیسی: و آن عبارت است از حکمی که از سوی شارع بنیان گذاری شده است مانند «ولایت فقیه».

تقسیم حکم به تکلیفی و وضعی در اصول اهل سنت نیز آمده است.

شاطبی گوید: حکم شرعی بر دو قسم است یکی آن چه به خطاب تکلیف باز می گردد که منحصر در احکام پنجگانه تکلیفی است^۴ و قسم دیگر احکام وضعی است که آن نیز به پنج قسم باز می گردد: اسباب، شروط، موانع، صحت و بطلان، عزیمت و رخصت.^۵

اما اصطلاحاتی که در این بخش قابل ذکر است:

۱. جزء، شرط، مانع و قاطع

اگر حکم شرعی به موضوع مرگبی تعلق پیدا کند (موضوعی که از اجزای مختلف تشکیل شده است) در اینجا به هر کدام از آن قسمت ها اصطلاحاً «جزء»

جواز به معنای اخصّ یا اباحه خاصّه یک قسم خاص از احکام پنجگانه تکلیفی است و فقط صورتی را شامل می شود که فعل و ترک برای مکلف از نظر شرع کاملاً مساوی باشد و هیچ کدام از آن دو بر دیگری ترجیحی نداشته باشد. این قسم از جواز در عرض چهار قسم دیگر از احکام تکلیفی (حرمت، کراهت، وجوب و استحباب) قرار دارد.

۳. اباحه لاقتضایی و اقتضایی: اولی آنجاست که فعل خالی از ملاک باشد و انگیزه ای در فعل یا ترک آن نباشد مانند برخی از تصرفات غیر ضروری شخص در مال خود. دومی آنجاست که نسبت به آزادی در عمل ملاک وجود داشته باشد، یعنی تسهیل بر مکلفین دارای مصلحت باشد، مانند آزادی انسان در بهره برداری از توانمندی های خود!^۱

ب) ۲. اقسام و اصطلاحات مربوط به حکم

وضعی:

همان گونه که گذشت حکم وضعی نیز نوعی قرارداد شرعی است؛ ولی جدای از احکام پنجگانه تکلیفی.

بین احکام تکلیفی و وضعی ارتباط وثیق وجود دارد و این ارتباط به دو گونه ایجاد می شود: ۱. گاهی حکم وضعی موضوع حکم تکلیفی است مانند «زوجیت» که موضوع برای وجوب نفقه و احکام فراوان دیگری است، یا «ملکیت» که موضوع حرمت تصرف در مال غیر است. ۲. گاه حکم وضعی از حکم تکلیفی گرفته می شود، مانند انتزاع «جزئیّت» از وجوب خواندن سوره در نماز.^۲

۱. دروس فی علم الاصول، (الحلقة الثانية)، ص ۱۶.

۲. همان مدرک، ص ۲۱ و ۲۲: الاصول العمامه، ص ۵۱.

۳. دروس فی علم الاصول (الحلقة الثالثة)، ص ۲۱ و ۲۲.

۴. الموافقات، ج ۱، ص ۱۰۹.

۵. همان مدرک، ص ۱۸۷.

به «وجود شرط» یا «فقد مانع» داشته باشد، به آن «مقتضی» می‌گویند. مثلاً سرقت «مقتضی» برای وجوب اجرای حدّ است ولی بدون حصول تمام شرایط و فقد همه موانع، حد جاری نمی‌گردد.

واژه «علت» گاه در مقابل «حکمت» نیز به کار می‌رود مثلاً گفته می‌شود: عدم اختلاط میاه (حفظ نسب و پیوند خانوادگی در افراد) حکمت تشریح عدّه برای زن است نه علت آن؛ بر همین اساس «حکمت» در عین حال که منشأ تشریح حکم است امکان دارد که گاه حکم عام باشد و شامل بعضی موارد فقدان حکمت نیز بشود مثل اینکه حتی در مواردی که یقین به عدم اختلاط میاه داریم عدّه نگه داشتن برای زن مطلقه واجب است.^۲ مانند موردی که شوهر یک سال یا بیش‌تر در سفر باشد که نگه داشتن عدّه بعد از طلاق واجب است هر چند مسأله تداخل میاه مطرح نیست.

واژه «سبب» نیز گاهی در مقابل «مباشر» به کار می‌رود و موضوع احکام جزایی است. به عنوان مثال: کسی که جرم به دست او انجام شده «مباشر» نامیده می‌شود و کسی که فرمان ارتکاب داده یا تشویق و یا وادار بر آن کرده «سبب» نامیده می‌شود. لذا به حسب قوت استناد به یکی از این دو، جریمه عمل (قصاص، حدّ، دیه و...) گاه بر «مباشر» و گاه بر «سبب» تثبیت می‌گردد.^۳

می‌گویند و همان‌گونه که حکم به تمام عمل مرکب تعلق گرفته، به هر یک از اجزای نیز به صورت ضمنی، تعلق گرفته است. به عنوان مثال: نماز از اجزای مختلفی (نیّت، تکبیرة الاحرام، رکوع، سجود، تشهد و...) تشکیل یافته است؛ بنابراین همان‌گونه که خود نماز واجب است، هر یک از اجزای آن نیز به تبع وجوب نماز، وجوب ضمنی پیدا می‌کند.

و به آن چه خارج از حقیقت موضوع است ولی صحت عمل، منوط به آن است «شرط» گویند، چه مقدّم بر عمل باشد (شرط مقدّم)، مانند وضو برای نماز و یا مقارن باشد (شرط مقارن)، مانند قبله برای نماز و یا پس از عمل باشد (شرط متأخر)، مانند غسل شبانه زن مستحاضه نسبت به صحت روزه او در روز گذشته.

و به آن چه وجودش جلوگیری از تأثیر مقتضی صحت عمل می‌کند، «مانع» می‌گویند؛ مانند لباسی که از پوست حیوان حرام گوشت باشد برای نمازگزار. یا زینت طلا برای مردان که مانع صحت نماز است.

و به آن چه هیأت اتصالی عمل را بر هم می‌زند و میان اجزای مرکب فاصله ایجاد می‌کند «قاطع» می‌گویند مانند خنده؛ و همچنین گریه برای امور دنیا در نماز.^۱

۲. سبب، علت، مقتضی

اگر امری سبب تام برای حکم باشد به گونه‌ای که حکم به طور قهری بر آن مترتب گردد به آن «علت»، «سبب» و «موجب» حکم می‌گویند. ولی اگر امری علت ناقصه (زمینه) حکم باشد و در تأثیر خود، نیاز

۱. ر.ک: نه‌ایة الافکار، ج ۲، ص ۴۱۱.

۲. الاصول العامة للفقهاء المقارن، ص ۳۱۱.

۳. ر.ک: جواهرالکلام، ج ۴۲، ص ۴۷: مغنی ابن قدامة، ج ۹، ص ۳۳۰.

ج) حکم واقعی و ظاهری:

تقسیم مهم دیگری در حکم وجود دارد (اعمّ از حکم تکلیفی و وضعی) و آن عبارت است از تقسیم حکم به واقعی و ظاهری. حکم واقعی حکمی است که روی یک موضوع، منهای مسأله «شک و ظن» رفته است، مانند وجوب نماز و روزه، و حکم ظاهری حکمی است که روی موضوع با توجه به «شک و ظن» رفته است، مانند حکمی که به وسیله استصحاب یا برائت ثابت می شود.

اقسام حکم واقعی

حکم واقعی اولی و حکم واقعی ثانوی: اولی عبارت است از وظیفه شرعی در حال اختیار و وضعیت عادی؛ مانند وجوب وضو گرفتن برای خواندن نماز.

دومی عبارت است از وظیفه شرعی که در حال اضطرار، عسر، حرج و ضرر و عناوین ثانویه دیگر توسط دلیل معتبر شرعی ثابت شده باشد؛ مانند تیمم بجای وضو برای کسی که به هر دلیلی توان وضو گرفتن را نداشته باشد.

حکم ظاهری و اقسام آن:**۱. تقسیم حکم ظاهری به اعتبار جعل حکم****شرعی**

حکم ظاهری ناظر به واقع و حکم ظاهری بدون نظر به واقع:

اولی عبارت است از حکم ظاهری که در حوزه

اماره باشد؛ مانند احکامی که از حجیت خبر واحد استنباط می شود، به لحاظ اینکه طریقی برای کشف حکم شرعی واقعی است.

دومی عبارت است از حکم ظاهری که در صورت شک به حکم واقعی و جهل به آن، انشا شده باشد بدون اینکه طریقی به واقع محسوب شود؛ مانند حکم به طهارت چیزی بر اساس قاعده طهارت.

۲. تقسیم حکم ظاهری به اعتبار ترخیص و الزام

حکم ظاهری الزامی و حکم ظاهری ترخیصی: اولی عبارت است از حکمی که بواسطه قاعده احتیاط یا استصحاب تکلیف، حاصل شود.

دومی عبارت است از حکمی که بواسطه اصل برائت، اباحه، حلیت و مانند آن به اثبات برسد.

۳. تقسیم حکم ظاهری به اعتبار دلیل شرعی و**عقلی**

حکم ظاهری شرعی و حکم ظاهری عقلی: اولی عبارت است از حکمی که توسط اصول عملیه شرعیّه به اثبات برسد؛ مانند وجوب اجتناب در شبهه تحریمیّه بواسطه احتیاط شرعی.

دومی عبارت است از حکمی که بعنوان وظیفه عملی در مقام اطاعت به واسطه حکم عقل تعیین شود؛ مثل حکم به تخییر هنگام دوران امر بین محذورین.^۱

۱. دروس فی علم الاصول (الحلقه الثالثه)، ج ۱، ص ۳۵؛ موسوعه الامام الخوئی، ج ۴۴، ص ۶۷؛ اصول الفقه، ج ۱، ص ۲۵۰.

فصل دوم: اصطلاحات مربوط به مناصب

فقهها

الف) فتوا، حکم و قضا

«فتوا» عبارت است از حکم کلی الهی که به نظر فقیه از ادله معتبره استنباط شده باشد.

«حکم» در برابر فتوا عبارت است از دستور اجرا یا تعیین مصداق یا موضوع، زمان یا مکان برای حکم شرعی و همچنین الزام به فعل یا ترک بر اساس عناوین ثانویه و مصلحتی خاص در ظرف زمانی یا مکانی خاص، نظیر حکم به هلال ماه مبارک رمضان یا ماه ذی الحجه از سوی حاکم شرعی برای مراسم روزه و حج.

«قضا» عبارت است از رفع خصومت و برداشتن اختلاف و نزاع از میان طرفین دعوا بر اساس تعیین وظیفه شرعی.

«قضا» در اصطلاح فقهها معنای دیگری نیز دارد که در فصل چهارم تحت عنوان «ادا، قضا و اعاده» خواهد آمد.

گاهی واژه «حکم» برای قضاوت نیز به کار می‌رود چنان که در روایت عمر بن حنظله تعبیر به «فَإِنِّي قَدْ جَعَلْتَهُ عَلَيْكُمْ حَاكِمًا»^۱ شده در حالی که در همان مورد در روایت ابی خدیجه تعبیر «فَإِنِّي قَدْ جَعَلْتَهُ عَلَيْكُمْ قَاضِيًا»^۲ آمده است و روشن است که هر دو تعبیر به تفویض منصب قضاوت از سوی امام عليه السلام به فقهها نظر دارد.

در قرآن نیز از «قضا» بارها به «حکم» تعبیر شده است. از جمله در خطاب به داوود عليه السلام آمده است: ﴿يَا دَاوُودُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ فَاحْكُم بَيْنَ النَّاسِ

بِالْحَقِّ»^۳.

این معنا برای حکم مطابق است با آن چه در کتب لغت آمده است. فیومی «حکم» را به قضاوت^۴ و ابن منظور آن را به قضاوت به عدل^۵ معنا کرده است.

تفاوت حکم با فتوا:

حکم با فتوا سه فرق دارد:

۱. نحوه بیان: فتوا عبارت است از بیان حکم کلی برای عموم؛ مثل فتوا بر اینکه مواد مخدر برای همه مردم حرام است. که خوشبختانه از مؤثرترین فتواها در تاریخ معاصر است و این نحوه بیان را در اصطلاح علمی، اعلام حکم به شکل «قضیه حقیقیه» می‌گویند.

و حکم حاکم عبارت است از دستور دادن به انجام و یا ترک کار مشخص مانند تحریم کالاهای اسرائیلی برای مردم، بخصوص در این برهه زمانی خاص؛ و به این نحوه بیان در اصطلاح علمی، بیان حکم به شکل «قضیه شخصی» گفته می‌شود.

۲. تطبیق: در فتوای فقهی تطبیق کردن حکم شرعی به مورد آن، و تشخیص مصداق موضوعات احکام در اختیار مردم است؛ ولی در مورد صدور حکم حاکم، تطبیق آن، به نظر خود حاکم است و مخاطبان حکم، در رابطه با تطبیق هیچگونه دخالتی ندارند؛ مانند حکم حاکم به هلال ماه مبارک رمضان.

۱. وسائل الشیعه، ج ۱۸، باب ۱۱ از ابواب صفات قاضی، ح ۱.

۲. همان مدرک، ح ۶.

۳. ص. آیه ۲۸.

۴. المصباح المنیر، ماده «حکم».

۵. لسان العرب، ماده «حکم».

آن از مرجع تقلید احراز گردد. لذا اگر جواب استفتا به صورت مکتوب باشد مَهر یا امضای مرجع، صدور آن فتواری تصدیق می نماید.

شورای فتوا:

جمعی از فقهای معاصر در این اواخر به شورای فتواری آورده اند. به این ترتیب که جمعی از آنها می نشینند و پس از تبادل نظر و مشورت و بررسی کامل ادله، فتوایی را به عنوان فتوای شورا ابراز می دارند و به اطلاع عموم پیروان خود می رسانند.

گرچه این مطلب تاکنون در میان بزرگان فقهای شیعه عملی نشده، ولی منع شرعی برای آن وجود ندارد. زیرا می دانیم مدرک اصلی مسأله تقلید و فتوا، بنای عقلا در مراجعه به صاحبان تخصص در هر رشته ای از رشته هاست و نیز می دانیم که امروز صاحب نظران و متخصصان هر رشته علمی، بسیاری از آرای خود را از طریق شورا ابراز می کنند. مانند شوراها ی پزشکی، اقتصادی، سیاسی و امثال آن. بنابراین، مانعی ندارد که در آرای فقهی از شورا کمک گرفته شود، بلکه در بسیاری از موارد آرای مشورتی پخته تر، منسجم تر و به واقعیت نزدیک تر است.

افزون بر این، غالب مراجع تقلید در حوزه های علمی شیعه، هر یک برای خود هیأت استفتائاتی دارند که در واقع شورایی است از افراد نخبه حوزه ها که مرجع تقلید را برای تحقیق از منابع فقهی یاری

۳. حجیت: فتوای مجتهد فقط برای مقلدین وی لازم الاجراست و حجّت شرعی به حساب می آید و اما حکم و قضاوت حاکم شرعی اختصاص به مقلد ندارد بلکه برای همه مردمی که در قلمرو خطاب قرار می گیرند حجیت دارد، حتی مجتهد دیگری که اعلم از آن حاکم باشد. پس از صدور حکم با شرایط لازم. باید از آن تبعیت کند. و نقض حکم حاکم شرع جایز نیست.^۱

ب) استفتا و افتا

«استفتا» عبارت است از سؤال از مجتهد جامع الشرایط درباره حکم شرعی، اعمّ از اینکه سؤال به صورت شفاهی باشد، یا کتبی.

«افتا» عبارت است از بیان حکم کلی الهی یا بیان موضوعات مستنبطه^۲ و یا بیان حکم جزئی به گونه ای که بتوان آن را بیان حکم کلی شرعی دانست. مانند اینکه فقیه بگوید: این نماز باطل است، چون همراه با لباسی است که از حیوان غیر مأكول تهیه شده است. در این مثال هر چند حکم جزئی و شخصی بیان شده، ولی بازگشت آن به بیان حکم کلی است.

موارد سه گانه فوق در صورتی افتا خواهد بود که آنها را خود فقیه استنباط کرده باشد و از سوی او اظهار شود. بنابراین، بیان حکم یا موضوع توسط «غیر فقیه» نقل فتواست و در اصطلاح به آن «مسأله گویی» می گویند نه افتا.

افتا دو گونه است: گاه ابتدایی است و گاه پس از استفتا و در جواب آن صورت می گیرد که باید صدور

۱. موسوعة الامام الخویی (تکملة المنهاج)، ج ۴۱، ص ۵: عروة الوثقی،

ج ۱، مسأله ۵۷.

۲. انوار الفقاهة، ج ۱، ص ۴۳۸.

واجب است جلوگیری از منکر و فساد واقعی است بر همین اساس فحص و تفتیش از وجود یا عدم وجود منکر بر محتسبین جایز بلکه واجب است.^۴ و در اصطلاح فقهای شیعه عبارت از اموری است که شارع اسلام راضی به ترک آنها نیست و به هر نحوی باید اقامه شود و بر زمین نماند و چون مسؤول خاصی ندارد بر حاکم شرع لازم است که انجام آن را شخصاً یا به وسیله نائبان خود به عهده گیرد؛ نظیر تصدّی امور غایبین و قاصرین و محجورین، مانند اطفال و ایتام و همچنین مبارزه با مفاسد اخلاقی و اجتماعی و نهی از منکر و امر به معروف. در واقع دایره حسبه نزد فقهای امامیه از دایره آن نزد فقهای اهل سنت گسترده تر است.^۵

فصل سوم: اصطلاحات فقها در بیان احکام

لازم نیست که فقیه در همه مسائل شرعی فتوا یا حکم داشته باشد، زیرا در عین حال که او ملکه استنباط را داراست ممکن است در برخی از وقایع به جهاتی نخواهد فتوا دهد، لذا به احتیاط روی می آورد.

برای بیان فتوا و همچنین در مورد احتیاط، تعبیرات و اصطلاحات مختلف و متنوعی در کلمات فقها دیده می شود. انتخاب هر یک از این تعابیر در

می دهند، هر چند نظر نهایی با شخص مرجع تقلید است.

ج) ولایت، حکومت، حسبه

«ولایت» به معنای سرپرستی و صاحب اختیار بودن است که مرتبه بالای آن برای پیامبر ﷺ و امامان معصوم علیهم السلام از سوی خداوند ثابت گردیده و برای فقیه مرتبه ای از آن قابل اثبات است.^۱ چنانکه مرتبه نازله ای از آن برای پدر و جدّ نسبت به اولاد، ثابت می باشد.

«حکومت» بخشی از ولایت است و آن عبارت است از زمامداری و سرپرستی در مورد نظم کشور اسلامی، شهرها و روستاها، حفظ مرزها و دفاع در مقابل دشمن و در یک سخن، سرپرستی هر آن چه مربوط به نظام سیاسی و اقتصادی جامعه و مصالح عامه آنان است که بامشارکت مردم صورت می گیرد.^۲ «حسبه» در لغت به معنای شمارش^۳ آمده است و در اصطلاح فقهای اهل سنت عبارت است از:

«به پا داشتن معروف و جلوگیری از رواج فساد و زشتی در میان جامعه، که با امر به معروف و نهی از منکر فرق هایی دارد. مهم ترین تفاوت از نظر برخی از آنان این است که امر به معروف و نهی از منکر وظیفه ای فردی است که بر همگان واجب است؛ ولی حسبه وظیفه ای است که تنها بر جمعی که از جانب حکومت و ولی امر تعیین می شوند واجب می شود. تفاوت دیگر این است که احراز موضوع منکر در نهی از منکر شرط وجوب است؛ یعنی بدون آن نهی از منکر واجب نیست در حالی که در حسبه آنچه

۱. برای توضیح بیشتر به انوار الفقاهه، کتاب البیع، ج ۱، ص ۴۴۵-۶۰۰ مراجعه شود.

۲. انوار الفقاهه، کتاب البیع، ج ۱، ص ۴۴۷.

۳. لسان العرب، مادة «حسب»؛ صحاح اللغة، مادة «حسب».

۴. الاحکام السلطانیة (ماوردی)، ص ۲۴۰؛ الاحکام السلطانیة (ابویعلی)، ص ۲۸۴.

۵. مکاسب شیخ انصاری، ص ۱۵۴؛ التتقیح، ج ۱، ص ۴۲۳.

بی اختلاف ادله و نحوه برداشت فقیه می باشد. در یک جا دلالت دلیل بر حکم، صریح و قاطع است و در جای دیگر، دلیل حکم، صراحتی ندارد هر چند از ظهور قوی برخوردار است و در جای دیگر دلیل حکم قوت لازم را ندارد و احتمالی است؛ برای هر کدام از این موارد فقیه تعبیر و اصطلاح مناسبی را پیدا می کند و به کار می بندد تعبیرات مختلف آن از این قرار است:

الف) اصطلاحات فقها در بیان فتوا

هر گاه تعبیراتی از قبیل «لا یبعد» (بعید نیست)، «لا یخلو من قوّة» (خالی از قوت نیست)، «علی الاقوی» (بنا بر اقوی)، «الاحوط الاقوی» (قول مطابق با احتیاط که قوی نیز هست)، «الاقرب» (نزدیک تر به ادله)، «الاصح» (قول صحیح تر)، «ظاهراً» و «علی الظاهر» (بنا بر ظاهر ادله) و «علی الاظهر» (بنا بر آنچه به لحاظ ادله اظهر است) و «علی الاشبه» (با قواعد فقهی سازگارتر است) در کلمات فقها وجود داشت، همگی فتوا محسوب می گردد.^۱ ویژگی فتوا آن است که مقلد نمی تواند در آن، به مجتهد دیگر رجوع کند؛ زیرا رجوع به عالم دیگر با فرض اعلم بودن مرجع تقلید جایز نیست، مگر آنکه مجتهد اعلم فتوایی در آن مسأله ابراز نکند.

ب) اصطلاحات فقها در موارد احتیاط

در کتب فقهی و رساله های عملیه تعبیراتی برای موارد «احتیاط» آمده است. احتیاط در جایی است که فقیه ابراز فتوا نمی کند و راه احتیاط را برای

خویش و مقلدانش برمی گزیند.

«احتیاط» عبارت است از عمل کردن به گونه ای که یقین پیدا شود که به وظیفه واقعی عمل شده است. احتیاط گاه مستلزم تکرار عمل است، مانند اینکه از روی احتیاط نماز را قصر و تمام بخواند و گاه مستلزم تکرار نیست مثل اینکه احتیاطاً در نماز اذان و اقامه بگوید.

لازم به ذکر است که احتیاط در فتوا با فتوای به احتیاط فرق می کند؛ چرا که فتوای به احتیاط خود نوعی فتواست، لذا در موارد فتوای به احتیاط، مقلد نمی تواند رجوع به مجتهد دیگر بنماید.^۲ مثل اینکه بدانیم یکی از این دو لباس نجس است فقیه بر اساس وجوب احتیاط در شبهات محصوره فتوا به احتیاط و وجوب اجتناب از هر دو لباس در نماز می دهد.

تعبیراتی که در مورد احتیاط به کار می رود سه گونه است: ۱. احتیاط مستحب ۲. احتیاط واجب ۳. احتیاط مطلق بدون قید واجب و مستحب که عملاً به دو قسم اول برمی گردد، زیرا در واقع یا مستحب است یا واجب.

احتیاط مستحب، جایی است که قید «استحبایی» یا «مستحب» یا قرینه ای دیگر که دال بر استحباب است، نظیر «الاولی و الاحوط کذا»^۳ همراه احتیاط ذکر شود و یا احتیاط مطلق باشد که قبل یا بعد از آن فتوایی برخلاف باشد. مثل اینکه گفته شود احتیاط آن است که تسبیحات اربعه سه بار خوانده

۱. اصطلاحات الفقهیه فی الرسائل العمیه، ص ۱۵۶.

۲. تعلیقه بر منهاج الصالحین (شهید صدر)، ج ۱، ص ۱۶.

۳. تحریر الوسیله، ج ۱، ص ۱۳.

کند؛ یعنی واجب را ترک کند یا حرام را مرتکب گردد، که به آن «معصیت» نیز می‌گویند. (با ترک مستحب و انجام مکروه، معصیت تحقق نمی‌یابد) «انقیاد» یک امر قلبی است که در جایی به کار می‌رود که انسان کاری را با علم یا گمان آنکه واجب یا مستحب است انجام دهد، ولی در واقع واجب یا مستحب نباشد؛ یا عملی را به حساب آنکه حرام یا مکروه است ترک کند، ولی در واقع چنین نباشد. چنین شخصی گرچه اطاعت امر و نهی واقعی خدا نکرده، ولی انقیاد خود را در برابر او نشان داده و در خور تقدیر است.

«تجرّی» بر کاری اطلاق می‌شود که با علم یا به گمان و خوب، ترک شود، ولی در واقع واجب نباشد. مانند آنکه به گمان آخر ماه مبارک رمضان و گمان اینکه روزه در این روز واجب است، روزه ترک شود بعد مشخص شود که عید فطر بوده و روزه خواری او به جا بوده است. یا کاری با علم و گمان حرمت، انجام شود؛ مانند آنکه شخص مایعی را به حساب اینکه شراب است بنوشد، بعد روشن شود شراب نبوده؛ چنین شخصی در خور نکوهش است چرا که نه فقط نیّت عصیان داشته، بلکه اعمالی را هم بر این نیّت مترتب کرده است؛ ولی مخالفتی با حکم خدا در واقع نکرده است.

بعضی از بزرگان تجرّی را حرام می‌دانند و بعضی در حد یک مکروه می‌شمارند.^۲

شود هر چند یک بار هم کفایت می‌کند. یا اینکه احتیاط را بعد از این فتوا ذکر کنند.

به جز تعبیرات فوق، تعبیرات دیگری وجود دارد که برخی آن را دالّ بر «احتیاط استحبابی» گرفته‌اند.^۱ مانند جواز همراه با اشکال (یعوز علی اشکال) جواز همراه با تأمّل (یعوز علی تأمّل)، ولی این اصطلاح مسلم نیست. در احتیاط استحبابی، عمل مقلّد به احتیاط شایسته است ولی واجب نیست، و جای رجوع به مجتهد دیگر هم نیست.

احتیاط واجب در جایی است که صریحاً قید «وجوبی» یا «واجب» همراه احتیاط آمده باشد؛ یا احتیاط مطلق باشد که قبل یا بعد از آن فتوایی برخلاف نباشد.

در موارد احتیاط واجب، وظیفه مقلّد آن است که یکی از دو کار را انجام دهد: یا به احتیاط عمل نماید و یا به فتوای مجتهدی که از نظر علمی پایین تر از مجتهد اعلم، ولی بالاتر از مجتهدهای دیگر است (فالاعلم) رجوع کند.

فصل چهارم: اصطلاحات فقها در ارتباط با انجام تکالیف

الف) اطاعت و عصیان، انقیاد و تجرّی
«اطاعت» عبارت است از اینکه مکلف طبق امر و نهی پروردگار رفتار نماید؛ یعنی عملی را که واجب یا مستحب است بجا آورد و حرام و مکروه را ترک کند.

«عصیان» آن است که مکلف، خدا را نافرمانی

۱. منهاج الصالحین، (آیة الله خوبی)، ج ۱، ص ۱۳.

۲. ر. ک: فوائد الأصول، ج ۱، ص ۸؛ بحوث فی الأصول، ج ۴، ص ۳۶؛

انوار الأصول، ج ۲، ص ۲۳۴.

ب) امتثال و اجزا

«امتثال» بجا آوردن عمل مطلوب پروردگار با انگیزه تقرب الهی است و «اطاعت» صرف پیروی نمودن از اوامر و نواهی خداوند است اعم از آنکه قصد قربت همراه عمل باشد، یا نباشد. همان گونه که امتثال در واجبات تعبّدی قابل تصویر است، در واجبات توصلی نیز قابل تصویر است؛ زیرا ممکن است مکلف واجب توصلی را نیز با انگیزه قرب الهی انجام دهد.

* * *

امتثال دارای اقسامی است:

۱. **امتثال تفصیلی:** و آن در جایی است که مورد تکلیف برای مکلف روشن و مشخص باشد و اجمالی در آن، یا در شرایط و اجزای آن نباشد و آن بر دو گونه است:

الف) امتثال تفصیلی قطعی که مکلف آن را با علم و قطع می شناسد و انجام می دهد.

ب) امتثال تفصیلی ظنی که با حجّت معتبر برای مکلف روشن شده است و به انجام آن می پردازد.

۲. **امتثال اجمالی:** و آن در جایی است که مورد

تکلیف نامشخص باشد و مردّد میان دو چیز یا بیشتر باشد، ولی اصل تکلیف قطعی و مسلّم است. مانند آنکه شخصی سمت قبله را نداند، که باید ناچار به چهار طرف نماز بخواند تا تکلیف واقعی قطعی را مراعات کرده باشد و به مجموعه نمازهای او امتثال اجمالی اطلاق می شود.

۳. **امتثال احتمالی:** و آن در جایی است که فقط یکی از اطراف علم اجمالی را انجام دهد. مثلاً در

موردی که یقین دارد، نمازی از او فوت شده، ولی نمی داند مغرب بوده، یا عشا، تنها مغرب را بجا آورد.^۱

«اجزا» در لغت به معنای کفایت است^۲ و در اصطلاح فقها عبارت است از انجام تکلیف بدان گونه که مقصود شارع حاصل شود و تکلیف از عهده مکلف برداشته شود به گونه ای که قضا و اعاده لازم نباشد.

در مبحث اجزا سه مسأله مطرح می گردد:

۱. اجزای هر امری نسبت به همان امر.

۲. اجزای امر اضطراری مانند نماز با تیمم نسبت به امر اختیاری یعنی نماز با وضو.

۳. اجزای امر ظاهری مانند نماز با طهارت استحبابی و کفایت آن از نماز با طهارت واقعی.^۳

ج) صحت، فساد و بطلان

این سه اصطلاح در هر دو بخش عبادات و معاملات به کار می رود.

در اصطلاح فقها «صحت» در باب عبادات عبارت است از کیفیتی که سبب سقوط تکلیف (اعاده و قضا) از عهده مکلف می شود و «فساد» نقطه مقابل آن است و در باب عقود و ایقاعات، «صحیح» آن است که دارای اثری که از آن انتظار می رود، باشد مانند معامله ای که سبب نقل و انتقال ثمن و مثنی است و فساد نقطه مقابل آن است.

۱. اصطلاحات الاصول (آیه الله علی مشکینی)، ص ۷۳.

۲. لسان العرب، واژه جزأ.

۳. کفایة الاصول، ج ۱، ص ۱۲۷ و ۱۲۸.

مقابل «قضا» که اصطلاحاً عبارت است از انجام عمل در خارج وقت. البته قابل ذکر است که دو اصطلاح ادا و قضا در واجبات موقت جریان دارد، یعنی اگر واجب موقت در وقت مقرّرش انجام گردد، «ادا» بر آن اطلاق خواهد شد؛ ولی اگر در وقت خود انجام نشود چه عمداً ترک شده باشد و چه سهواً و در خارج وقت انجام شود، به آن «قضا» می‌گویند.

این نکته نیز قابل توجه است که «ادا» در استعمالات فقها گاهی به همان معنای لغوی می‌آید و در مطلق انجام وظیفه خواه در وقت یا خارج وقت استعمال می‌شود.

«اعاده» عبارت است از تکرار کردن عمل برای بار دوم یا بیشتر، اعم از اینکه در وقت مقرّر انجام پذیرد (اعاده به صورت ادا) یا در خارج وقت (اعاده به صورت قضا). برای اعاده سه مورد می‌توان بیان کرد که در برخی از این موارد اعاده عمل، واجب و در برخی مستحب است:

۱. اعاده به جهت یقین به بطلان عمل سابق. مانند اینکه نمازگزار متوجه شود که نمازش را بدون وضو خوانده است و آن را برای بار دوم اعاده نماید، در این صورت اعاده نماز (چه در وقت و چه در خارج وقت) واجب است.

۲. اعاده به جهت احتمال بطلان عمل سابق. مانند اینکه احتمال بدهد عمل سابق او خللی داشته در این صورت گاه اعاده واجب است، مانند موارد

قابل ذکر است که بعضی‌ها نظیر محقق خراسانی معتقدند که بین معنای اصطلاحی صحت و فساد و معنای لغوی آن فرقی نیست؛ چرا که صحت و فساد همان تمامیت و عدم تمامیت است. یعنی اگر عمل، از نظر اجزا و شرایط و فقد موانع کامل باشد، عمل صحیح خواهد بود ولی اگر برخی از اجزا یا شرایط آن ناقص باشد، عمل فاسد و باطل است و این همان معنای لغوی صحت و فساد است.^۱

این نکته نیز قابل توجه است که صحت و فساد امری نسبی است و ممکن است یک عمل نسبت به کسی صحیح و نسبت به کسی دیگر فاسد به حساب آید؛ مثلاً نماز نشسته نسبت به کسی که قادر بر ایستادن است باطل و نسبت به عاجز از آن، صحیح می‌باشد.

حنفیه گفته‌اند: معامله باطل و فاسد با یکدیگر فرق دارد. باطل آن است که اصل آن تشریح نشده است، مثل بیع معدوم. فاسد آن است که اصل آن تشریح شده ولی به خاطر وصفی ممنوع شده است، مثل بیع ربوی.^۲

د) ادا، قضا و اعاده

در ارتباط با انجام تکلیف سه اصطلاح دیگر نیز وجود دارد که در این قسمت به آنها پرداخته می‌شود:

واژه «ادا» در لغت، به معنای رساندن، پیوند دادن، بجا آوردن است.^۳ ادای دین، ایصال و رساندن دین و بدهکاری به صاحب آن است^۴ و در اصطلاح، «ادا» به معنای بجا آوردن عمل در وقت است. در

۱. کفایة الاصول، ج ۱، ص ۱۸۲.

۲. القواعد ابن لثام، ص ۱۵۳؛ روضة الناظر، ج ۱، ص ۱۸۳.

۳. فرهنگ لاروس، ماده «اداء».

۴. مجمع البحرین، ماده «ادی».

۷. الاصطلاحات الفقهیة فی الرسائل العملیة، شیخ یاسین عیسی‌ العاملی، دارالبلاغه، بیروت، چاپ اول، ۱۴۱۳ ق.
۸. الاصول العامة للفقہ المقارن، محمد تقی حکیم، دارالاندلس.
۹. اصول الفقہ، محمد رضا مظفر، انتشارات المعارف الاسلامیة، تهران، چاپ دوم، ۱۳۸۶ ق.
۱۰. انوار الاصول، آیت الله ناصر مکارم شیرازی، مدرسه الامام امیرالمؤمنین، قم، چاپ دوم، ۱۴۱۶ ق.
۱۱. انوار الفقاهه، آیت الله ناصر مکارم شیرازی، مدرسه الامام امیرالمؤمنین علیه السلام، چاپ دوم، ۱۴۱۳ ق.
۱۲. بحوث فی الأصول، سید محمد باقر صدر، مؤسسه دائره المعارف فقه اسلامی، ۱۴۱۷ ق.
۱۳. التبیان فی تفسیر القرآن، محمد بن الحسن الطوسی (شیخ طوسی)، دار احیاء التراث العربی.
۱۴. تحریر الوسیله، امام خمینی رحمته الله علیه، مؤسسه انتشارات دارالعلم، قم، چاپ نهم، ۱۳۸۰ ش.
۱۵. التعریفات، علی بن محمد جرجانی، دارالکتاب العربی، چاپ اول، ۱۴۰۵ ق.
۱۶. تنقیح العروة الوثقی، علی غروی تبریزی، مؤسسه آل‌البیت، چاپ دوم.
۱۷. حاشیة رد المحتار علی الدرّ المختار، ابن عابدین، دارالفکر، بیروت، ۱۴۱۵ ق.
۱۸. دروس فی علم الاصول، شهید سید محمد باقر صدر، انتشارات اسماعیلیان، چاپ دوم، ۱۴۰۸ ق.
۱۹. دلیل السالک للمصطلحات و الاسماء فی فقه مالک، دکتر حمدی عبدالمنعم شلبی، مکتبه ابن سینا، قاهره، چاپ اول، ۱۹۹۰ م.

«شبهه محصوره»؛ مثل اینکه نمازگزار یقین دارد یکی از دو لباس او نجس است؛ در این صورت وقتی نماز را در یکی از دو لباس بخواند، در دیگری نیز باید نماز را تکرار کند. و گاه اعاده مستحب است مانند اینکه بعد از نماز شک می‌کند که وضو گرفته یا نه، البته به حکم قاعده فراغ، نماز او صحیح است؛ ولی احتیاط آن است که نماز را با وضو اعاده کند.

۳. اعاده با یقین به صحت عمل سابق. مانند اعاده نمودن نماز به صورت جماعت پس از انجام آن به صورت فرادی. و همچنین اعاده نماز به عنوان امام جماعت پس از انجام آن، چه به صورت جماعت یا فرادی.^۱

منابع و مآخذ

۱. اجود التقريرات، تقریرات درس آیه الله نایینی، مقرر آیه الله سید ابوالقاسم خویی، مؤسسه مطبوعات دینی، ۱۳۶۹.
۲. الاحکام السلطانیة، ابی‌علی محمد بن حسین فراء، دفتر تبلیغات اسلامی قم.
۳. الاحکام السلطانیة، علی بن محمد ماوردی، دفتر تبلیغات اسلامی قم.
۴. الاحکام فی اصول الاحکام، علی بن محمد آمدی، دارالکتاب العربی، چاپ دوم، ۱۴۰۶ ق.
۵. احکام القرآن، احمد بن علی جصاص، دارالکتاب العربی، بیروت، چاپ اول، ۱۴۰۶ ق.
۶. اصطلاحات الاصول، آیه الله علی مشکینی، دفتر نشر الهادی، چاپ ششم، ۱۳۷۴ ش.

٢٠. رسائل فقهيه، شيخ مرتضى انصارى، المؤتمر العالمى لذكرى المئويه الثانيه لميلاد الشيخ الانصارى، چاپ اول، ١٤١٤ ق.
٢١. روضة الناظر، عبدالله بن احمد بن قدامه، دارالمطبوعات العربيه، بيروت، لبنان.
٢٢. عروة الوثقى، سيد محمد كاظم طباطبايى يزدي، مكتبة العلميه الاسلاميه، تهران.
٢٣. فرائد الأصول، شيخ مرتضى انصارى، دفتر انتشارات اسلامى.
٢٤. فرهنگ لاروس، مؤسسه انتشاراتى اميركبير، ١٣٦٧ ش.
٢٥. الفقه الاسلامى و ادلته، وهبه الزحيلي، دارالفكر، دمشق سوريه، چاپ چهارم، ١٤١٨ ق.
٢٦. الفقه على المذاهب الاربعه و مذهب اهل البيت عليهم السلام، سيد محمد غروى و شيخ ياسر مازح، منشورات دارالثقلين، بيروت، چاپ اول، ١٤١٩ ق.
٢٧. القواعد، ابن لحام، دارالحديث، قاهره، چاپ اول، ١٤١٥ ق.
٢٨. كشف الغطاء، شيخ جعفر كاشف الغطا، مكتب الاعلام الاسلامى، چاپ اول، ١٤٢٢ ق.
٢٩. كفاية الاصول، انتشارات علميه اسلاميه، خط طاهر خوشنويس.
٣٠. لسان العرب، ابن منظور، دار احياء التراث العربى، چاپ اول، ١٤٠٨ ق.
٣١. لغت نامه دهخدا، على اكبر دهخدا، انتشارات دانشگاه تهران.
٣٢. مجمع البحرين، فخرالدين طريحي، كتابفروشى (مصطفوى) بوذر جمهرى.
٣٣. مجمع البيان فى تفسير القرآن، ابو على فضل بن حسن طبرسى، دار احياء التراث العربى، بيروت.
٣٤. المحصول فى علم أصول الفقه، فخر رازى، مؤسسه الرساله، بيروت، چاپ سوم، ١٤١٨ ق.
٣٥. المحلى بالاثار، ابن حزم اندلس، دارالكتب العلميه، بيروت، ١٤٠٨ ق.
٣٦. مصباح الفقيه، آقا رضا همدانى، المؤسسه جعفرية لحياء التراث، قم، چاپ اول، ١٤١٨ ق.
٣٧. مصباح المنير، فيومى.
٣٨. المعالم الجديده، شهيد سيد محمد باقر صدر، مكتبة النجاح، طهران، چاپ دوم، ١٣٩٥ ق.
٣٩. معجم المصطلحات و الالفاظ الفقهيه، محمود عبدالرحمن عبدالمنعم، دارالفضيله، قاهره.
٤٠. المغنى، عبدالله بن قدامه، دارالكتاب العربى، بيروت.
٤١. مفردات راغب، دارالكتب العلميه، قم، ايران.
٤٢. المكاسب، شيخ مرتضى انصارى، المؤتمر العالمى، چاپ اول، ١٤١٤ ق.
٤٣. منهاج الصالحين، آية الله سيد ابوالقاسم خويى، چاپ مهر قم، چاپ ٢٨، ١٤١٠ ق.
٤٤. منهاج الصالحين، سيد محسن حكيم با تعليقات شهيد سيد محمد باقر صدر، دارالتعارف بيروت، چاپ دوم، ١٣٦٩ ق.
٤٥. منية الطالب فى شرح المكاسب، تقريرات آية الله ميرزا حسين نايينى، مقرّر موسى خوانسارى، مؤسسه النشر الاسلامى، چاپ دوم، ١٤٢٤ ق.
٤٦. الموافقات فى اصول الشريعه، ابواسحاق شاطبى، دارالمعرفه بيروت.
٤٧. موسوعة الامام الخويى، مؤسسه احياء آثار الامام الخويى، ايران، قم.
٤٨. الموسوعة الفقهيه، وزارة الاوقاف و الشؤون الاسلاميه، كويت، چاپ اول، ١٤٢٠ ق.
٤٩. موسوعه مصطلحات اصول الفقه عند المسلمين، دكتور

- رفیق العجم، مکتبه لبنان ناشرون، چاپ اول، ۱۹۹۸م.
۵۰. المیزان فی تفسیر القرآن، علامه طباطبائی، انتشارات اسماعیلیان، قم، چاپ دوم، ۱۳۹۰ق.
۵۱. نهاییه الافکار، ضیاء الدین عراقی (محمد تقی بروجردی)، جامعه مدرسین حوزة علمیه قم.
۵۲. نهاییه الاصول، تقریرات آیه الله حاج آقا حسین بروجردی، نشر تفکر، چاپ اول، ۱۴۱۵ق.
۵۳. نهاییه الوصول إلى علم الأصول، علامه حلّی، با تحقیق شیخ ابراهیم بهادری، مؤسسه امام صادق علیه السلام، قم، چاپ اول، ۱۴۲۵ق.
۵۴. وسائل الشیعه، شیخ حرّ عاملی، المکتبه الاسلامیه، چاپ دوم، ۱۳۸۳ق.



۱۵

ساختار و طبقه بندی فقه اسلامی

- ساختار فقهی امامیه
- ساختار فقهی اهل سنت

ساختار و طبقه‌بندی فقه اسلامی

پیش‌گفتار

شایان توجه است که به طبقه‌بندی بحث‌های فقهی از دو زاویه می‌توان نگاه کرد:

۱. دسته‌بندی در درون هر باب.
۲. دسته‌بندی میان باب‌های مختلف فقه.

ساختار فقهی امامیه:

نخست به سراغ کهن‌ترین دسته‌بندی‌ها در فقه امامیه می‌رویم:

مرحوم کلینی در کتاب معروف کافی در دو جلد اول به مسایل اعتقادی و اخلاقی پرداخته که به اصول کافی معروف است؛ ولی در پنج جلد بعد به جمع‌آوری اخبار فقهی و دسته‌بندی آنها پرداخته و هر گروه را در بابی ذکر کرده است، به این ترتیب:

۱. ابواب عبادات که مشتمل بر کتاب طهارت، صلاة، زکات، صدقه، خمس، صیام، حج و جهاد است.
۲. ابواب معیشت که شامل کتاب‌های دین، کفالت، حواله، مکاسب، تجارت و بیع، لقطه، رهن، عاریه، ودیعه، مضاربه، اجاره، صلح، مزارعه، احیای موات و شفعه است.

می‌دانیم هر علمی از مسایل گوناگونی تشکیل شده که دارای قدر جامعی از نظر موضوع یا نتیجه و هدف است و برای اینکه آن علم برای محققان و نوآموزان قابل استفاده باشد، بزرگان آن علم، مسایل آن را دسته‌بندی می‌کنند؛ هر گروه از مسایل را که رابطه نزدیکی با هم دارند، در یک فصل جای می‌دهند، سپس سعی می‌کنند که بین فصول، ترتیب منطقی مقبولی ایجاد نمایند تا فراگیری آن علم، آسان شود. این قاعده شامل تمام علوم دینی و تجربی و ریاضی و انسانی می‌شود و علم فقه نیز از این قاعده مستثنا نیست.

از زمان‌های گذشته، فقها کوشیدند مسایل فقه را طبقه‌بندی محدودی کنند و با اختلاف سلیقه‌ای که داشتند تقسیمات گوناگونی برای مسایل فقهی فراهم شد.

فقهای اهل سنت راه‌هایی برای خود انتخاب کردند و فقهای امامیه نیز طرق دیگری را برگزیدند که در بعضی از موارد شباهت زیادی با هم دارد.

ابواب دیون و کفارات و شهادت و قضا. در مرحله سوم به سراغ ابواب معیشت مانند مکاسب، متاجر، شرکت، مضاربه و امثال آن و به دنبال آن، مباحث مربوط به نکاح، طلاق، ایمن، نذور، وصایا و مواردی رفته و در پایان کتاب را با احکام حدود، دیات و قصاص ختم کرده است.

گروه چهارم فقهای هستند که تنظیم ابواب فقه را به سبک محقق حلی در کتاب شرایع الاسلام پذیرفته‌اند. محقق در کتاب خود، نخست ابواب عبادات را بیان می‌کند و بعد ابواب معیشت و به تعبیری دیگر، مسایل اقتصادی و مالی، سپس به سراغ احوال شخصیه مانند طلاق، نکاح و ابواب مربوط به آن می‌رود و آنگاه به احکام ایمن، نذور، اطعمه و شربه و مواردی می‌پردازد و در بخش آخر، قضا، شهادت، حدود، تعزیرات، قصاص و دیات را بیان می‌کند.

در واقع او تمام فقه را به چهار بخش تقسیم می‌کند. بخش اول عبادات است که شامل ده کتاب می‌شود:

طهارت که شامل وضو و غسل و تیمم نیز می‌شود. صلاة، زکات، خمس، صوم، اعتکاف، حج، عمره، جهاد و امر به معروف و نهی از منکر.

بخش دوم، عقود را تشکیل می‌دهد که قراردادی میان دو یا چند نفر است و در ۱۹ کتاب تنظیم شده است؛ تجارت، رهن، مفلس، حجر، ضمان (حواله و کفالت در ضمن ضمان ذکر شده است) صلح، شرکت، مضاربه، مزارعه و مساقات، ودیعه، عاریه، اجاره، وکالت، وقف و صدقات، سکنی و حبس، هبات،

۳. ابواب نکاح که شامل احکام مربوط به ازدواج، طلاق و لعان است و در ذیل این ابواب، احکام عتق، تدبیر، کتابت، صید و ذبائح، اطعمه و شربه و زبی و تجمل را بیان می‌کند.

۴. ابواب وصایا و مواردی و احکام آنهاست.

۵. ابواب حدود و دیات و قضا و شهادت.

و در ذیل آن احکام ایمن و نذر و کفارات را نیز بیان می‌کند.

دسته بندی مرحوم کلینی در کتاب کافی با توجه به مقام والای او، تأثیر عمیقی در جمعی از فقهای بعد از ایشان گذارده و همان شیوه را در کتب فقهی خود اعمال کرده‌اند:

گروه اول، از جمله قاضی ابن براج نویسنده کتاب مهذب و جواهر الفقه و سید ابوالکارم ابن زهره در کتاب غنیه و شیخ طوسی در مبسوط و تهذیب و استیصار نیز تقریباً همین راه را با مختصر تفاوتی پیموده‌اند.

گروه دوم از فقها مانند صدوق در کتاب من لایحضره الفقیه بعد از عبادات به طرح بحث‌های قضا و شهادت پرداخته‌اند. سپس به سراغ بخشی از مسائل اقتصادی و احکام معاملات رفته‌اند، آنگاه به احکام صید و ذبائح و احکام ایمن و نذور و کفارات و به دنبال آن احکام نکاح و طلاق و بحث‌های وابسته به آن مانند ایلاء و ظهار و لعان و سپس احکام حدود و دیات و سرانجام احکام وصیت و مواردی پرداخته‌اند.

گروه سوم، کسانی هستند که مانند شیخ طوسی در کتاب نهاییه، رفتار کرده‌اند. او نخست به سراغ ابواب عبادات می‌رود و در مرحله بعد به سراغ

در کتاب قواعد خود به توجیه این اقسام چهارگانه پرداخته و می‌گوید:

«وجه انحصار کتب فقهی در «عبادات» و «عقود» و «ایقاعات» و «احکام» این است که هدف حکم شرعی یا آخرت است و یا امور دنیوی؛ اولی عبادات را تشکیل می‌دهد و دومی بر دو قسم است یا نیاز به انشا دارد یا نه؛ آنچه نیاز به انشا ندارد احکام نامیده می‌شود و آنچه نیاز به انشا دارد یا در میان دو شخص حقیقی یا حقوقی است که عقود نامیده می‌شود و یا تنها به یک شخص قائم است که ایقاعات نامیده می‌شود».^۱

مرحوم سید جواد عاملی در کتاب مفتاح الکرامه در آغاز کتاب المتاجر بعد از آنکه اقسام چهارگانه محقق حلّی را ذکر می‌کند، می‌افزاید: «می‌توان این اقسام چهارگانه را به صورت دیگری مطرح کرد: اول عبادات، دوم عادات، سوم معاملات و چهارم سیاسات؛ زیرا مقصود از احکام فقهی یا نظم نشأه اولی (دنیا) است و یا نشأه آخری و یا هر دو است.

اگر تنها مقصود نشأه آخرت باشد عبادات را تشکیل می‌دهد و اگر مقصود نشأه اولی باشد، اگر هدف آن بقای شخص یا نوع است عادات را تشکیل می‌دهد و اگر مصالح مالی باشد معاملات است و اگر هر دو باشد سیاسات است.

هدف نهایی (نه هدف‌های نخستین که در بالا آمد) در هر صورت (خواه تقسیم به سبک مرحوم محقق باشد و یا صاحب مفتاح الکرامه) حفظ مقاصد پنجگانه‌ای است که شرایع و ادیان الهی به خاطر آن

سبق و رمایه، وصیت و نکاح.

بخش سوم ایقاعات است که مبتنی بر انشای یک نفر می‌باشد و آن ۱۰ کتاب است: طلاق، خلع و مبارات، ظهار، ایلا، لعان، عتق، تدبیر و مکاتبه و استیلا، اقرار، جعاله، ایمان و نذر.

البته بعضی از کتاب‌هایی که در بالا آمده در واقع جزء عقود است؛ مانند مکاتبه که چون در کنار تدبیر قرار گرفته جزء ایقاعات است و به عنوان ایقاعات شمرده شده همان‌گونه که استیلا که نه عقد است و نه ایقاع به عنوان ملحقات تدبیر شمرده شده است، در حالی که جزء احکام (مربوط به بخش چهارم) است. و اما جعاله چون در عقد بودن آن گفتگوست و محقق حلّی آن را جزء عقود نمی‌داند در این بخش آورده است.

و اما بخش چهارم که احکام است از دوازده کتاب تشکیل می‌شود:

صید و ذباحت، اطعمه و اشربه، غصب، شفعه، احیای موات، لقطه، فرائض، قضا، شهادت، حدود و تعزیرات، قصاص و دیات.

با توجه به اینکه تقسیمات مرحوم محقق حلّی تقسیم مطلوب و قابل ملاحظه‌ای است بسیاری از فقهای که بعد از ایشان آمده‌اند تقسیم مزبور را پذیرفته و در کتاب‌های خود از آن پیروی کرده‌اند اعم از کتاب‌هایی که به عنوان شرح بر شرایع نوشته شده، مانند مسالک الافهام و جواهرالکلام و کتاب‌های دیگری که شرح شرایع نیست ولی در سایه همان تقسیمات حرکت می‌کند، تا آنجا که مرحوم محمد بن مکی عاملی معروف به شهید اول متوفای قرن هشتم

حکومت. می توان قسم پنجمی را به آن افزود و آن رابطه انسان با طبیعت و محیط زیست است و با نگاهی دیگر می شود همه آنها را در پنج بخش جای داد:

بخش اول: عبادات و مقدمات آن است که شامل هشت کتاب می شود: طهارت که شامل وضو و غسل و تیمم نیز می شود. صلاة، زکات، خمس، صوم، اعتکاف، حج و عمره.

بخش دوم: مسائل مالی و اقتصادی که شامل سه قسم است:

الف) معاملات که روابط مالی انسان ها را با یکدیگر تعیین می کند و شامل ۱۸ کتاب می شود: بیع، رهن، حجر و مفلس، ضمان (که شامل حواله و کفالت نیز می شود)، صلح، شرکت، مضاربه، مزارعه، مساقات، ودیعه، عاریه، اجاره، وکالت، وقف و صدقات، سکنی و حبس، هبات، سبق و رمایه، و وصیت.

ب) مسائل مالی غیر معاملاتی که ایقاعات را در بر می گیرد و آن عبارت از هشت کتاب است: عتق، تدبیر، مکاتبه، استیلا، اقرار، جعاله (طبق عقیده کسانی که آن را جزء ایقاعات می دانند)، ایمان، نذر و عهد.

ج) مسائل مالی که از دائره عقود و ایقاعات خارج است و آن پنج کتاب است: غصب، احیای موات، لقطه، فرایض و موارد.

بخش سوم مسائل مربوط به نظام خانواده که شامل شش کتاب است: نکاح، طلاق، خلع و مبارات، ظهار، ایلا و لعان.

آمده است و آن عبارت است از دین، جان، عقل، نسب و مال. عبادات حافظ دین است و قصاص و دیات حافظ نفس و تحریم مسکرات (و مانند آن) حافظ عقل و مباحث نکاح و آنچه مربوط به آن است حافظ نسب و معاملات حافظ مال. حدود و تعزیرات و قضا و شهادت حافظ کل است.

پنجم: مرحوم شهید صدر در کتاب الفتاوی الواضحه مباحث فقه را در چهارگروه تقسیم کرده که باید گفت متأثر از تقسیم محقق در شرایع است ولی آب و رنگ حقوق معاصر را به خود گرفته است:

۱. عبادات

۲. اموال خصوصی و عمومی (اسباب شرعیّه تملک و احکام تصرف در اموال).

۳. روابط خانوادگی و روابط اجتماعی که اولی مانند نکاح و طلاق و دومی مانند امر به معروف و نهی از منکر است.

۴. آداب عمومی است که شامل قضا و شهادت و حدود و جهاد و حکومت و روابط بین الملل و مانند آن می شود.^۱

* * *

تقسیم دیگر

اضافه بر آنچه گفته شد تقسیم دیگری نیز برای کتب فقهیه اندیشیده ایم که می تواند نظم جدیدی به کتب فقهی دهد و کاستی ها را به حداقل برساند و آن اینکه احکام فقهی در نظر ابتدایی به چهار قسم تقسیم می شود: رابطه انسان با خدا، رابطه انسان با خلق، رابطه انسان با خودش و رابطه انسان با

ه) در بخش پنجم اطعمه و اشربه و ذبایح و صید و اضاحی (قربانی) را آورده است و در این بخش روایاتی را در مسائل طبّی در دو کتاب آورده است.

و) در بخش ششم به قسمتی از آداب، تحت عنوان کتاب اللباس و کتاب الأدب و الاستیذان (اذن طلبیدن و سلام کردن برای ورود در خانه و مانند آن) و کتاب الدعوات (دعا کردن) می‌پردازد.

ز) در بخش هفتم کتاب الایمان و النذر و الفرائض و مواریث آمده است.

ح) و در بخش هشتم حدود و دیات و احکام مرتدّ و مانند آن را ذکر کرده است.

در لابه لای این کتب، کتاب‌های دیگری دیده می‌شود؛ درباره فضایل صحابه و فضائل قرآن و لیلۃ القدر و مانند آنکه در ظاهر ارتباط چندانی با کتاب‌های قبل و بعد آن ندارد.

در مجموع نظم خاص منطقی بر مجموع این کتاب حکم فرما نیست؛ مثلاً اولین کتاب، کتاب «بدء الوحی» و آخرین کتاب (کتاب ۴۳) کتاب «التوحید» است و در لابه لای این کتاب‌ها کتبی به عنوان بدء الخلق و کتاب التفسیر و امثال آن دیده می‌شود که ظاهراً با کتاب‌های قبل و بعد مربوط نیست و همچنین کتاب‌هایی را در کنار هم قرار داده که هیچ ارتباطی با یکدیگر ندارد؛ مانند کتاب بدء الخلق که هفدهم و کتاب التفسیر که هیجدهمین کتاب است.

البته نمی‌توان از کسانی که در آغاز راه برای تنظیم ابواب فقه و حدیث بوده‌اند بیش از این انتظار داشت زیرا آنها بیش از آنچه برای تنظیم ابواب تلاش می‌کردند برای جمع احادیث اهتمام

بخش چهارم احکام حلال و حرام مربوط به تغذیه که شامل چهار کتاب است: صید و ذباحت و اطعمه و اشربه.

بخش پنجم سیاسات است که شامل هشت کتاب است: جهاد، امر به معروف و نهی از منکر، قضا، شهادت، حدود و تعزیرات، قصاص، دیات و نظام الحکومه.

ساختار فقهی اهل سنت:

در میان فقها و محدثان اهل سنت نیز تقسیمات مختلفی برای کتب فقهی دیده می‌شود که بعضی با آنچه در میان امامیه مشهور است قریب الافق می‌باشد و بعضی کاملاً متفاوت است. اینک به سراغ تقسیمات چند فقیه و محدث معروف اهل سنت می‌رویم:

۱. در صحیح بخاری تقسیم ابواب فقه و فضایل به صورت زیر دیده می‌شود:

الف) بعد از ذکر آغاز نبوت پیامبر اکرم و کتاب ایمان و علم به سراغ عبادات می‌رود. از وضو گرفته تا حج و صوم، در هفت باب آنها را بیان می‌کند.

ب) سپس به سراغ ابواب معاملات می‌رود و در نه باب (از بیع شروع کرده و به هبه ختم می‌کند) آنها را آورده است.

ج) در بخش سوم شهادت، وصایا و جهاد را آورده است.

د) در بخش چهارم کتاب‌های نکاح، طلاق، خلع، لعان و نفقات که مربوط به تشکیل خانواده است، ذکر می‌کند.

می‌ورزیدند.

۲. تقسیم ابواب فقه در صحیح مسلم از جهاتی بی‌شبهت به صحیح بخاری نیست؛ ولی تفاوت قابل ملاحظه‌ای با آن دارد.

در بخش اول بعد از کتاب الایمان، عبادات و مقدمات آن را بیان می‌کند.

در بخش دوم نکاح و طلاق و کتاب‌های وابسته به آن ذکر شده است.

در بخش سوم معاملات و مسائل مالی از جمله ارث، وصیت، عتق را متذکر می‌شود.

در بخش چهارم حدود، دیات، قصاص و احکام محاربین و جهاد و حکومت را آورده است.

در بخش پنجم احکام صید و ذباحت، اضحیه، اطعمه و اشربه و بخشی از آداب مانند لباس، زینت و سلام و مانند آن آمده است.

در بخش ششم فضایل صحابه، ذکر، دعا و استغفار و صفات منافقین و احکام آنها را آورده است.

در بخش هفتم مسائل مربوط به بهشت و نعمت‌های بهشتی و اشراط الساعة ذکر شده است.

در بخش هشتم که آخرین بخش است کتاب زهد و رقائق^۱ و قسمت‌هایی از تفسیر آیات قرآنی آمده است.

۳. از جمله از فقهای معروفی که نظم نسبتاً منطقی به کتب فقهی داده، فقیه معروف به ابن قدامه از فقهای قرن هفتم در کتاب «مغنی» است؛ او نخست به سراغ ابواب عبادات رفته و در ۱۱ باب آنها را به ترتیب ذکر کرده است، سپس به سراغ ابواب

معاملات و آنچه وابسته به آن است رفته و آن را در ۲۲ کتاب به شکل مطلوبی منظم ساخته است؛ ولی متأسفانه کتاب فقهی او تکمیل نشده و سایر ابواب فقه در آن نیامده است.

۴. غزالی دانشمند شافعی مذهب و متوفای آغاز قرن ششم، در کتاب معروف «إحياء العلوم» که ترکیبی است از مسائل فقهی و اخلاقی، تمام احکام و مقررات اسلام را به چهارگروه تقسیم کرده: عبادات، عادات، منجیات و مهلکات و هر گروه را به ده کتاب تقسیم نموده است.

۵. یکی از فقهای معاصر اهل سنت به نام وهبه زحیلی در کتاب «الفقه و أدلته» مجموع کتب فقهی را به شش قسم به ترتیب زیر تقسیم کرده است:

قسم اول عبادات است که شامل نه باب می‌شود:

۱. طهارات (مقدمات الصلاة) ۲. صلاة و احکام الجنائز ۳. صیام و اعتکاف ۴. زکات ۵. حج و عمره ۶. ایمان و نذر و کفارات ۷. حظر و اباحه و اطعمه و اشربه ۸. ضحایا و عقیقه و ختان ۹. صید و ذباحت ۲.

قسم دوم نظریات فقهیه که شامل نظریات: حق اموال، ملکیت، عقد، المؤیدیات الشرعیه، فسخ و أهم ما اقتبسه القانون المدني من الفقه الاسلامی (مهمترین چیزی که قانون مدنی از فقه اسلامی اقتباس کرده است) می‌باشد.

۱. «رقائق» جمع «رقیقه» به معنای چیزی است که سبب رقت قلب و تأثیر در آن می‌شود، خواه آیه‌ای از قرآن باشد یا حدیث، یا موعظه خطیبی، یا پدیده‌ای از پدیده‌های شگفت‌انگیز آفرینش. (التاج الجامع للأصول، قسمت پاورقی) شیخ منصور علی ناصف، ج ۵، ص ۱۵۹.

۲. تعجب است چگونه ایشان صید و ذباحت و ختان و اطعمه و اشربه را جزء عبادات شمرده است در حالی که هیچ کدام از اینها قصد قربت در آن شرط نیست؛ بعضی نیاز به گفتن بسم الله دارد و بعضی نیاز به آن هم ندارد.

نتیجه:

آنچه در بالا آمد نمونه‌های مهمی در زمینه تقسیم ابواب فقه و نظام بخشیدن به مسائل آن بود که هر فقهی با سلیقه خود راهی را برگزیده، و با گذشت زمان راه‌ها روشن‌تر و شفاف‌تر شده است، و ما راهی را که از همه مناسب‌تر دیدیم برگزیدیم.

بی‌شک همان‌گونه که مباحث و تحقیقات فقهی، در حال پویایی و تکامل و گسترده‌گی است، نظم ابواب و فصول و مسائل آن نیز دقیق‌تر و کامل‌تر می‌شود.

آنچه به نظر می‌رسد که تقریباً همه فقها برای آن کوشیده‌اند این است که مسائل عمده‌ی زیر را از هم جدا سازند:

۱. رابطه انسان با خالق (از طریق عبادات و مانند آن).
۲. رابطه خلق با یکدیگر (از طریق معاملات و عقود و ایقاعات) و نظام اسره (خانواده).
۳. رابطه انسان با خودش (از طریق حلال و حرام‌هایی که جنبه شخصی یا اخلاقی دارد).
۴. رابطه انسان با حکومت که از مهم‌ترین این بخش‌هاست و شامل مسائل تشکیل حکومت و قضا و شهادات و حدود و دیات و امر به معروف و نهی از منکر و جهاد و امثال آن می‌شود.



قسم سوم عقود یا تصرفات مدنی مالی که ۱۸ فصل برای آن ذکر کرده است؛ از بیع شروع می‌شود و به بحث حجر پایان می‌یابد.

قسم چهارم ملکیت و توابع آن است: باب اول ملکیت و خصائص آن در پنج فصل، باب دوم توابع ملکیت در ۱۲ فصل.

قسم پنجم فقه عام: باب اول حدود شرعیّه که در شش فصل بیان شده است. باب دوم تعزیرات. باب سوم احکام جنایات و قصاص و دیات. باب چهارم جهاد. باب پنجم قضا. باب ششم نظام الحکم فی الاسلام (حکومت اسلامی).

قسم ششم احوال شخصیه است که در شش باب بیان شده است: ازدواج، طلاق، حقوق اولاد، وصایا، وقف و میراث.

تقسیمات این دانشمند نسبت به مباحث فقهی علاوه بر اشکالاتی که به نمونه آن اشاره شد در بعضی از قسمت‌ها تقسیم نامأنوسی به نظر می‌رسد که با کتب فقهیه متعارف سازگار نیست و در واقع مخلوطی است از فقه سنتی و بعضی از مباحث حقوق عصری.

۶. در کتاب «الفقه علی المذاهب الاربعه» که در این اواخر یکی از دانشمندان اهل سنت به نام عبدالرحمن الجزیری تنظیم کرده مباحث فقه به پنج بخش تقسیم شده:

بخش اول: عبادات. بخش دوم و سوم: معاملات. بخش چهارم: احوال شخصیه (نکاح و طلاق و مانند آن) بخش پنجم: حدود و قصاص و تعزیرات.

قدامه، دارالفكر، بيروت، چاپ اول، ١٤٠٤ ق.

١٤. مفتاح الكرامه، سيد جواد عاملی، جامعه مدرّسين حوزة

علمیة قم، چاپ اول، ١٤٢٤ ق.

١٥. من لا يحضره الفقيه، شيخ صدوق، دارصعب -

دارالتعارف، بيروت، چاپ اول، ١٤٠١ ق.

١٦. مهذب، قاضي ابن براج، انتشارات جامعه مدرّسين حوزة

علمیة قم، چاپ اول، ١٤٠٦ ق.

١٧. النّهاية في مجرّد الفقه و الفتوى، شيخ طوسی، انتشارات

دانشگاه تهران، ١٣٤٢ ش.

منابع و آخذ

١. احياء العلوم، محمّد غزالی، مطبعة دارالجيل، بيروت.

٢. التاج الجامع للاصول، شيخ منصور ناصف، داراحياء

التراث العربي، بيروت، چاپ سوم، ١٣٨١ ق.

٣. جواهر الفقه، قاضي ابن براج، تحقيق ابراهيم البهادري،

جامعه مدرّسين حوزة علمیة قم، چاپ اول، ١٤١١ ق.

٤. جواهر الكلام، محمّد حسن نجفی، داراحياء التراث

العربي، بيروت، چاپ هفتم، ١٩٨١ م.

٥. شرايع الاسلام، محقق حلّي، مؤسسه الوفاء، بيروت، چاپ

دوم، ١٤٠٣ ق.

٦. صحيح بخاری، ابو عبدالله محمّد بن اسماعيل بخاری،

دارالجيل، بيروت.

٧. صحيح مسلم، ابوالحسين مسلم بن حجّاج نيشابوري،

داراحياء التراث العربي، بيروت، چاپ دوم، ١٩٧٢ م.

٨. الفتاوى الواضحة، محمّد باقر صدر، دارالتعارف، بيروت،

چاپ هفتم، ١٤٠١ ق.

٩. الفقه الاسلام و ادلّته، دكتور وهبه الزحيلي، دارالفكر،

دمشق، چاپ چهارم، ١٤١٨ ق.

١٠. الفقه على المذاهب الاربعه، عبدالرحمن الجزيري،

دارالفكر، بيروت.

١١. القواعد و الفوائد، محمّد بن مكّي (شهيد اول)، منشورات

مكتبة المفيد، قم.

١٢. الكافي، ابو جعفر محمّد بن يعقوب كليني، دار صعب -

دارالتعارف، بيروت، چاپ چهارم، ١٤٠١ ق.

١٣. مغني ابن قدامه، ابو محمّد عبدالله بن احمد بن محمّد بن

مسائل مستحدثه و اصول کلی حاکم بر آن

- تعریف مسائل مستحدثه
- ضرورت بحث از مسائل مستحدثه
- نمونه‌هایی از مسائل مستحدثه
- تبیین قواعد و اصول عامهٔ مسائل مستحدثه

مسائل مستحثة و اصول کلی حاکم بر آن

پیشگفتار

۳. نمونه‌هایی از مسائل مستحثة

گفتار دوّم: مبانی و پیش‌فرضها:

۱. تفاوت در روشها

۲. تقسیم احکام به ثابت و متغیر (نقش زمان و

مکان در اجتهاد)

۳. انفتاح باب اجتهاد

۴. تقسیم احکام به تأسیسی و امضایی

گفتار سوّم: قواعد و ضوابط حاکم بر مسائل

مستحثة:

۱- وضع قوانین به صورت قضایای حقیقیّه

(اطلاقات و عمومات لفظیّه)

۲. وجود عناوین ثانویه در کنار عناوین اوّلیّه

۳. اصل برائت

۴. وجود ملازمه بین احکام قطعیه عقلی و بین

شرع (کَلِّمًا حکم به العقل حکم به الشرع)

گفتار چهارم: چند یادآوری:

۱. منطقه الفراغ راه حل تازه‌ای محسوب

نمی‌شود.

۲. عدم کفایت قیاس و استحسان و سدّ ذرایع و

روش متعارف و مرسوم در طرح مسائل

مستحثة این است که همانند سایر مباحث فقهی ادلّه

آن را بررسی نموده، نظریات مخالفین و موافقین را

مورد مطالعه قرار داده، سپس یک طرف را انتخاب

می‌کنند. در حالی که لازم است قبل از ورود به این

مسائل، قواعد کلیّه، اصول عامّه و مقدمات لازم

مطرح شود، سپس در سایه آن به بررسی تک تک

مسائل مستحثة پرداخته شود.

بدون شک این روش مفیدتر، بلکه گام مهمی در

این‌گونه مباحث فقهی نوپیدا، محسوب شده، راه را

برای استنباط احکام شرعی در آن هموارتر

می‌سازد.

بر همین اساس شایسته و بلکه لازم است که

مجموعه مباحث مربوط به مسائل مستحثة را در

چند گفتار پی‌بگیریم:

گفتار اوّل: مبادی و مقدمات:

۱. تعریف مسائل مستحثة

۲. ضرورت بحث از مسائل مستحثة

عالم است، این تغییر و تحوّل، خواه و ناخواه تمام شئون زندگی او، روابط تازه و جدید وی با افراد، جوامع یا دولت‌ها را شامل می‌شود و این حقیقت، فقه را با دو پدیده نو و تازه مواجه می‌سازد:

پدیده اول: موضوعاتی است که در گذشته نبوده است؛ نظیر اسکناس که در سابق وجود نداشت زیرا معاملات گذشته غالباً با طلا و نقره مسکوک صورت می‌گرفت، و تحوّلات جوامع بشری و گسترش نیازهای انسان موجب پیدایش پول‌های کاغذی به نام «اسکناس» گردید.

پدیده دوم: موضوعاتی که در گذشته نیز وجود داشت، و اصل موضوع، تازه به شمار نمی‌رفت، امّا شرایط و قیود و ویژگی‌هایی بر آن عارض گشت که آن را با گذشته متفاوت کرد و آن را موضوعی تازه جلوه داد. مثلاً همان‌گونه که گذشت، اعضای بدن انسان و خون در گذشته قیمت و مالیت نداشت. امّا اکتشافات جدید و تحوّلات تازه در علم پزشکی، منافع فراوان آنها را روشن ساخت؛ منافعی که در خون، اجزای مردار و مانند آن کشف شد به این موضوعات ارزش و اعتبار و مالیت بخشید، به گونه‌ای که امروز - همانند سایر کالاها - بلکه به قیمت‌گزار خرید و فروش می‌شود!

بدین جهت بر فقیه لازم است که حکم شرعی این دو پدیده - که محصول اجتناب‌ناپذیر تحوّل و تغییر دائمی جهان ماده است - را از دل منابع اسلامی بیرون بکشد، و به بحث پیرامون موضوعات قدیمی گذشته که در کتب فقهای پیشین مطرح شده، قناعت نکند.

مصالح مرسله در حل مسائل مستحدثه.

۳. علم مقاصد الشریعه و رابطه آن با مسائل مستحدثه.

گفتار اول:

چند مقدمه:

۱. تعریف مسائل مستحدثه

مسائل مستحدثه عبارت است از: «هر مسأله‌ای که از موضوع جدیدی برخوردار است و به همین جهت حکم شرعی آن منصوص نمی‌باشد» اعم از اینکه آن موضوع در گذشته وجود نداشته یا وجود داشته ولی برخی از ویژگی‌ها و شرایط و قیودش تغییر کرده و آن را موضوعی جدید جلوه داده است. برای قسم اول می‌توان به کارت‌های اعتباری که سابقه ندارد، مثال زد و برای قسم دوم، مسأله مالیت بدن و خون قابل طرح است زیرا موضوع «بدن میت» یا «خون» گرچه سابقاً وجود داشت ولی به جهت عدم امکان استفاده مشروع از آن، دارای مالیت نبود.

۲. ضرورت بحث از مسائل مستحدثه

ضرورت بحث از مسائل مستحدثه به دو بیان قابل طرح است:

بیان اول: تغییر و تحوّل مستمر و همیشگی، از ویژگی‌های عالم ماده است. بلکه به اعتقاد بسیاری از حکما و فلاسفه تغییر و تحوّل از لوازم ذاتی غیر قابل انفکاک عالم ماده شمرده می‌شود (نظریه حرکت جوهری) و از آنجا که انسان نیز جزئی از این

۳. آیه ۱۰۷ سوره انبیاء خطاب به پیامبر اسلام ﷺ: «وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ».

۴. آیه ۲۸ سوره سبأ: «وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِّلنَّاسِ بَشِيرًا وَنَذِيرًا». و از همین قبیل است آیه اول سوره ابراهیم و آیه اول سوره فرقان و آیه ۴۴ سوره نحل و آیه ۷۹ سوره نساء.

۵. تمام آیاتی که همه مردم را با جمله «یا ایها الناس...» مورد خطاب قرار می دهد.

۶. آیه ۱۹ از سوره انعام: «وَأَوْحَىٰ إِلَيَّ هَذَا الْقُرْآنُ لِأُنذِرَكُمْ بِهِ وَمَنْ بَلَغَ».

آیات مذکور شامل تمام مردم، در سرتاسر جهان و تا قیام قیامت می گردد و هیچ تفاوتی بین آنها از جهت رنگ، جنسیت، قوم و قبیله، ملیت، منطقه جغرافیایی و غیر آن نگذاشته است.

گروه دوم: آیاتی که دلالت بر خاتمیت شریعت اسلامی دارد، و پیامبر اسلام ﷺ را آخرین پیامبر خداوند معرفی می کند. دلالت این طایفه از آیات قرآن بر عمومیت اسلام، و شمول آن نسبت به همه زمان ها و مکان ها، روشن تر است.

از جمله آیاتی که می توان به عنوان نمونه برای این گروه ذکر کرد، آیه شریفه ۴۰ سوره احزاب است: «مَا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَا أَحَدٍ مِّن رِّجَالِكُمْ وَلَكِن رَّسُولَ اللَّهِ وَخَاتَمَ النَّبِيِّينَ وَكَانَ اللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمًا».

گروه سوم: آیاتی از قرآن مجید که دلالت بر کمال دین اسلام، تمامیت این شریعت آسمانی و فراگیری آن نسبت به تمام احکام مورد نیاز انسان دارد. آیه ۳ سوره مائده به وضوح دلالت بر این مطلب می کند؛ می فرماید: «الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ

بیان دوم: همه زمانی و همه مکانی بودن شریعت اسلامی نیز ضرورت بحث از مسائل مستحدثه را اقتضا دارد.

توضیح اینکه آیین اسلام از جهات مختلف با ادیان دیگر متفاوت و دارای امتیازات و برجستگی های خاصی است. از جمله، می توان به شمول و گستردگی آن نسبت به تمام زوایای زندگی بشر اشاره کرد. شریعت اسلامی مقید به زمان معین، و مکان خاصی نمی شود و اختصاص به گروه ویژه ای از مردم و قوم و رنگ و نژاد و کشورهای معینی ندارد؛ زیرا پیامبر ﷺ برای تمام مردم در تمام کره زمین مبعوث گشته و همه نژادها و اقوام و خلاصه تمام انسان ها در هر نقطه ای از زمین و در هر عصر و زمانی، مخاطب خطاب های قرآنی هستند. جهان شمولی و جاودانگی اسلام یک ادعا نیست، بلکه علاوه بر ادله عقلی که در این زمینه وجود دارد و علاوه بر آنچه که از احکام و قوانین شریعت اسلام بدست می آید، آیات و روایات فراوانی نیز این حقیقت را تأیید می کند. آنچه از قرآن مجید استفاده می شود را می توان در سه گروه جای داد:

گروه اول: آیاتی از قرآن مجید که صراحت در عمومیت مکانی، یا زمانی اسلام دارد و مخاطبین آن عالمیان و ناس و عنوان کلی «من بلغ» است، نظیر:

۱. آیه ۹۰ سوره انعام در مورد قرآن مجید: «إِنَّ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ لِّلْعَالَمِينَ».

۲. آیه ۱۵۸ سوره اعراف در مورد رسول گرامی اسلام ﷺ: «قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا».

وَأَتَمَّمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيْتُ لَكُمْ الْإِسْلَامَ دِينًا.*

نتیجه اکمال و اتمام دین این است که اسلام قدرت پاسخگویی از تمام نیازهای انسان را داراست و در همه زمینه‌های زندگی انسان در هر زمان و مکانی حضور دارد؛ اعم از زمینه‌های عبادی، روحی، امور تربیتی، اخلاقی، اقتصادی، مسائل حقوقی و همچنین اعم از مسائل فردی و اجتماعی.

اگر بپذیریم که اسلام حتی در یک مورد از نیازهای زندگی بشر حکمی ندارد و قادر به حل مشکلات انسان در آن زمینه نمی‌باشد، این خود اعتراف به ناتمام بودن اسلام و نرسیدن به حد کمال است. خصوصاً با توجه به این نکته که عدم دستیابی به بعضی از احکام واقعی اسلام، مانع از رسیدن به حکم ظاهری نیست و فقهی را نمی‌یابیم که حتی نسبت به یک موضوع و یک واقعه، معتقد به فقدان حکم ولو در حد حکم ظاهری و در نتیجه قائل به آزادی مطلق مکلفین بوده باشد.

با توجه به آنچه گفته شد، و با عنایت به اینکه مسائل مستحدثه فراوانی در ابواب مختلف فقهی در عصر و زمان ما وجود دارد که هیچ کدام از آنها در کتب فقهای پیشین مطرح نشده (زیرا در آن اعصار محل ابتلا نبوده) و در آیه‌ای از آیات قرآن و روایتی از روایات معصومین علیهم‌السلام پیرامون آن به خصوص بحث نشده؛ آری با توجه به این دو نکته، ناچاریم که در مورد چنین مسائلی بحث و بررسی کرده، و آنها را در بوته مطالعه و نقادی قرار داده، تا به پاسخی صحیح و قانع کننده دست یابیم.

۳. نمونه‌هایی از مسائل مستحدثه

مسائل مستحدثه در ابواب مختلف فقه - همان گونه که اشاره شد - فراوان است، ولی بعضی از مهم ترین آنها در عصر حاضر به شرح زیر است:

الف) مسائل مستحدثه پزشکی

۱. **تشریح:** آیا برای دانشجویان رشته پزشکی جایز است که جسد مرده مسلمان را تشریح کنند؟ مخصوصاً که از یک سو در روایتی می‌خوانیم: «إِيَّاكُمْ وَالْمُثَلَّةَ وَ لَوْ بِالْكَفِّ الْعَقُورِ؛ از قطعه قطعه کردن اعضای بدن پس از مرگ اجتناب کنید، هرچند جسد سگ گزنده و مزاحم باشد»^۱.

در صورتی که اگر مجاز به تشریح نباشند، توانایی لازم را جهت انجام عملیات جراحی و سایر معالجات طبی بدست نخواهند آورد. زیرا اقدام به طبابت مخصوصاً بخش جراحی بدون انجام تشریح بسیار مشکل است.

۲. **پیوند اعضا:** آیا قطع برخی از اعضای انسان زنده یا مرده، نظیر قلب و کلیه و چشم و مانند آن و پیوند زدن آن به بدن انسان زنده دیگر جایز است؟ مخصوصاً که عضو قطع شده (چه از بدن انسان زنده باشد و چه مرده) ناپاک است و خرید و فروش آن و نماز با آن مورد سؤال است؟

۳. **تلقیح مصنوعی:** آیا می‌توان نطفه شوهر را توسط ابزار پزشکی به رحم زوجه اش - که بطور طبیعی پذیرای نطفه نیست - یا رحم زن بیگانه‌ای

۱. وسائل الشیعه، ج ۱۹، ابواب القصاص فی النفس، باب ۶۲، ح ۶؛ نهج البلاغه، نامه ۴۷.

مصدق تضييع نطفه محسوب می‌شود، زیرا نطفه، منعقد شده و سپس از بین می‌رود، چرا که به جایگاه اصلی‌اش نمی‌رسد و بالاخره با توجه به اینکه بستن لوله‌ها نوعی نقص عضو به شمار می‌رود، این کار چه حکمی دارد؟

۶. آیا می‌توان قلب انسانی که در آستانه مرگ است (مثلاً مغز بر اثر تصادف متلاشی شده ولی قلب از کار نیفتاده است) را به انسان دیگری که مرگش بدون پیوند قلب قطعی است، پیوند زد؟ مخصوصاً اگر این کار مرگ شخص اول را سرعت بخشد، هر چند نفر دوم را از مرگ نجات می‌دهد. آیا جلب رضایت صاحب عضو در مواردی که امکان دارد، یا رضایت اولیای او لازم است؟

۷. هر گاه باقیماندن جنین و سپس تولد آن به صورت طبیعی برای جان مادر، یا سلامتی او خطر جدی داشته باشد، آیا سقط جنین و ختم حاملگی جایز است؟ در صورت جواز، در چه زمانی از دوران بارداری، مجاز خواهد بود؟ قبل از حلول روح، یا حتی پس از آن؟

۸. در صورتی که با آزمایشات جدید اطمینان پیدا کنیم که جنین، ناقص الخلقه به دنیا خواهد آمد، و موجود بسیار مزاحمی برای دیگران خواهد بود، سقط آن چه حکمی دارد؟

۹. منجمد ساختن انسان‌های مبتلا به بیماری‌های صعب‌العلاج، به امید یافتن روش معالجه آنها در آینده - همان‌گونه که در برخی از

تلقیح و تزریق کرد؟ آیا جایز است نطفه دو همسر گرفته شود و پس از ترکیب در خارج از رحم، در یک رحم مصنوعی، پرورش داده شود و سپس جنین پرورش یافته، به رحم زوجه یا زن بیگانه‌ای بازگردانده شود؟ و در هر حال، حکم فرزند حاصل از تلقیح چیست؟ آیا از صاحب نطفه و زنی که در رحم او پرورش یافته ارث می‌برد؟ آیا آنها متقابلاً از وی ارث می‌برند؟ با چه کسانی محرم است؟

۴. **تزریق خون:** آیا تزریق خون غیر مسلمان به مسلمان و بالعکس جایز است؟ تزریق خون مرد نامحرم به زن بیگانه و بالعکس چه حکمی دارد؟ حکم خرید و فروش خون برای اهداف بالا چیست؟ با توجه به اینکه مسأله انتقال و تزریق خون در عصر و زمان ما بسیار مهم است، تا آنجا که اگر متوقف شود، زندگی بسیاری از بیماران نیز به خطر می‌افتد.

۵. **کنترل جمعیت:** آیا جلوگیری از افزایش نسل مسلمانان و کنترل جمعیت جایز است؟ با توجه به حدیث معروف نبوی: «تَرَوُجُوا فَإِنِّي مُكَائِرُ بِكُمْ الْأُمَّمَ غَدًا فِي الْقِيَامَةِ...»^۱ و آیه شریفه «وَأَمْدَدْنَاكُمْ بِأَمْوَالٍ وَبَنِينَ»^۲ که جمعیت زیاد را نعمت دانسته و به جهت آن منت نهاده است. آیا پیامبر ﷺ به جمعیت فراوان فقیر و ناتوان مباحات و افتخار خواهد کرد، یا به مسلمانانی که از نظر کیفیت در حدّ بالایی باشند و در صورت جواز کنترل جمعیت، آیا فقط عقیم کردن به صورت موقت جایز است، یا عقیم دائم نیز مجاز می‌باشد؟ مخصوصاً که این کار غالباً مستلزم نظر و لمس غیر مجاز می‌باشد، حتی اگر پزشک هم جنس باشد، به ویژه اگر بپذیریم که چنین جلوگیری‌هایی

۱. وسائل الشیعه، ج ۱۴، ابواب مقدمات النکاح، باب ۱، ح ۲.

۲. اسراء، آیه ۶.

ممکن نبوده، اخبارش قابل وصول نبود لذا از مسائل مستحدثه محسوب می شود.

۱۴. نماز در سفرهای فضایی که روز و شب و صبح و ظهر و عصر و مغرب و عشا قابل تشخیص نیست، چگونه انجام شود؟ مسافران فضا به کدام سمت نماز بخوانند؟ چگونه وضو بگیرند، یا تیمم کنند؟

۱۵. چنانچه انسان با هواپیماهای سریع السیر در جهت حرکت زمین سفر کند، و نماز ظهر را در فرودگاه مبدأ بخواند و زمانی به فرودگاه مقصد برسد که هنوز اذان ظهر را نگفته باشند، آیا به هنگام ظهر باید نماز ظهر را مجدداً بجا آورد.

همچنین اگر مثلاً در مکه معظمه سی روز روزه ماه رمضان را بگیرد، سپس به کشوری سفر کند که هنوز ماه رمضان تمام نشده، آیا لازم است یک روز دیگر روزه بگیرد؟ آیا در نتیجه سی و یک روز روزه بر او واجب است؟ همچنین اگر شخصی نذر کند که روز عید غدیر روزه بگیرد، و آن روز را طبق نذرش در مکه (با قصد ده روز) روزه گرفته و عصر همان روز به ایران حرکت کند، و روز بعد در ایران عید غدیر باشد، آیا لازم است دوباره روزه بگیرد؟

۱۶. آیا شخص روزه دار می تواند مواد غذایی، یا داروهای تقویت کننده را از طریق تزریق وارد بدنش کند؟

کشورها مرسوم است - چه حکمی دارد؟ بر فرض جواز، حکم اموال و همسرش چه می شود؟ زیرا نه ظاهراً زنده است و نه حقیقتاً مرده محسوب می شود.

۱۰. برخی از پزشکان معتقدند که ازدواج های فامیلی منشأ برخی از بیماری ها برای فرزندان حاصل از آن است. آیا چنین ازدواج هایی با توجه به احتمال خطر، حرام یا مکروه است؟

۱۱. تغییر جنسیت چه حکمی دارد؟ آیا هر انسانی مجاز است جنسیت خویش را تغییر دهد؟ اساساً این کار امکان پذیر است؟ و در صورت امکان و جواز، وضعیت ازدواج و حریمت و سایر احکام، تابع جنسیت جدید است یا قدیم؟

۱۲. این روزها شبیه سازی (کلونینگ)^۱ بحث های فراوان و گوناگونی را در پی داشته است. دیدگاه اسلام پیرامون این پدیده نو و جدید چیست؟ اگر بشر روزی موفق به این کار در مورد انسان شود، وضعیت انسان حاصل از شبیه سازی از نظر حریمت، ارث، ولایت، حضانت و مانند آن چگونه خواهد بود؟^۲

* * *

(ب) بخش عبادات

۱۳. نماز و روزه در قطبین که روز و شب آن هر کدام شش ماه به طول می انجامد، یا روز و شب های طولانی یک ماه، یا یک هفته، یا کمتر و بیشتر دارد، به چه شکلی انجام می شود؟ مسأله قطبین هر چند در عصر ائمه و حتی پیامبر اسلام ﷺ نیز وجود داشته، ولی سفر به آنجا و سکونت در مناطق قطبی در قدیم

1. Cloning.

۲. برای آگاهی به دهها مسأله پزشکی دیگر رجوع شود به کتاب استفتائات جدید، نوشته آیه الله مکارم شیرازی، جلد اول، دوم و سوم، بخش احکام پزشکی.

۲۴. آیا بیمه عمر، بیمه وسایل نقلیه، بیمه منازل و سایر اقسام بیمه، مشروع است؟ بر فرض مشروعیت شرایط آن چیست؟ آیا نوعی معامله محسوب می شود؟

۲۵. انواع شرکت های تازه تأسیس که در گذشته وجود نداشته، چه حکمی دارند؟

۲۶. سرقتی چه حکمی دارد؟ گاه مشتری در مقابل سرقتی چیزی به مالک آن می پردازد و گاه نمی پردازد. حکم سرقتی در هر یک از دو صورت فوق چیست؟

۲۷. استخدام های دولت، با توجه به ابهام های فراوان از ناحیه مدت قرارداد، مبلغ دقیق قرارداد، میزان حقوق، که در زمان های مختلف متفاوت است، و مانند آن، چه حکمی دارد؟

۲۸. حق بازنشستگی به چه معناست؟ آیا معامله مستقل و جداگانه ای محسوب می شود؟ یا شرط ضمن عقد به شمار می رود؟ مخصوصاً با توجه به ابهام های مختلفی که در آن وجود دارد؛ مثلاً مقداری که برای حق بازنشستگی کسر می گردد گاه کمتر از مقداری است که به هنگام بازنشستگی می پردازند و گاه بیش از آن است و یکسان بودن آن دو بسیار نادر است.

۲۹. خرید و فروش برگه های بخت آزمایی و مانند آن، که مشمول هیچ یک از عقود نیست، بلکه گاه از قبیل «أزلام» مذموم در قرآن مجید محسوب می شود، چه حکمی دارد؟ آیا می توان راهی برای توجیه آن یافت؟

۳۰. معروف و مشهور آن است که مضاربه باید با

۱۷. سعی و رمی جمرات و طواف در طبقه دوم چه حکمی دارد؟

۱۸. آیا زنان می توانند با قرص های ضدبارداری عادت ماهانه خود را به تأخیر بیندازند، تا توفیق روزه کامل ماه رمضان را داشته باشند؟ یا به هنگام حج و عمره بتوانند طواف و نماز طواف را به موقع بجا آورند؟

۱۹. آیا احکام سفر اختصاص به سفرهای افقی و بر روی زمین دارد، یا اگر انسان سفر عمودی به سمت فضا کند و بیش از مسافت شرعی از زمین فاصله بگیرد، در این صورت نیز حکم مسافر را خواهد داشت؟

۲۰. آیا رؤیت هلال با وسائل پیشرفته روز، مانند تلسکوپ، اول ماه را ثابت می کند؟

* * *

ج) بخش معاملات و مسائل اقتصادی

۲۱. اسکناس ها در عصر و زمان ما چه حکمی دارند؟ مالیت آنها از کجاست؟ آیا احکام طلا و نقره مسکوک در بحث زکات و ربا و مضاربه و مانند آن، بر آن جاری است؟

۲۲. معاملات بانک های آلوده به ربا چه حکمی دارد؟ بانک های اسلامی بدون ربا چگونه؟ آیا می توان گفت سود سپرده های بانکی همچون جوایز بانک ها که طبق قرعه کشی به صاحبان حساب های قرض الحسنه می پردازند حلال و مشروع است؟

۲۳. چک و حواله و سفته از جهت خرید و فروش و دیگر احکام چه حکمی دارند؟

وی بدهد تا در پایان قرارداد آن را بازگرداند و در نتیجه مال الاجاره را تقلیل می دهند. آیا این کار جایز است؟

* * *

(د) مسائل گوناگون

۳۶. خسارت‌های ناشی از جنایت گاه بیش از دیه مقدّر است، یعنی معالجه و درمان نیاز به هزینه‌ای بیش از مقدار دیه شرعی دارد. آیا جانی ضامن مابه التفاوت دیه و هزینه‌های ضروری درمان نیز می باشد؟

مثلاً اگر هزینه معالجه چشمی که جانی آن را کور کرده هزار دینار باشد، در حالی که دیه یک چشم پانصد دینار است، آیا جانی باید پانصد دینار اضافه را نیز بپردازد؟

۳۷. سر بریدن حیوانات با وسایل ماشینی چه حکمی دارد؟ استقبال و تسمیه (رو به قبله بودن و بسم الله گفتن) چگونه رعایت گردد؟ به تعبیر دیگر، آیا مباشرت در ذبح لازم است، یا تسبیب هم کفایت می کند؟ آیا در تسمیه مقارنت عرفیه کافی است؟

۳۸. جراحات و صدمات ناشی از حوادث و تصادفات وسایل نقلیه، داخل در کدامیک از عناوین سه گانه «عمد» و «شبه عمد» و «خطای محض» است؟ و آیا بین کسی که قوانین عبور و مرور را مراعات کرده و تصادف نموده و شخصی که با عدم رعایت مقررات مذکور حادثه آفرین شده، تفاوتی وجود دارد؟

۳۹. احداث خیابان‌ها، بلوارها، اتوبان‌های

طلا و نقره مسکوک به سکه رایج صورت گیرد. با توجه به این مطلب، عقود مضاربه زمان ما چه حکمی دارد؟

۳۱. با توجه به اینکه در عصر و زمان ما هزینه جنگجویان و ارتش را دولت می پردازد (برخلاف گذشته که این هزینه‌ها معمولاً بر دوش خود رزمندگان بود) و حتی جنگجویان حقوق دریافت می کنند، غنایم جنگی متعلق به چه کسی است؟ علاوه بر اینکه بسیاری از سلاح‌های غنیمتی مثل تانک، توپ، سلاح‌های سنگین و مانند آن، برای اشخاص نفعی ندارد و قابل استفاده شخصی نمی باشد.

آیا لازم است این گونه سلاح‌ها فروخته شود و پول آن بین رزمندگان تقسیم گردد؟ یا ادله غنایم جنگی از چنین غنیمت‌هایی انصراف دارد؟

۳۲. آیا اجرای صیغه عقد از طریق تلفن، یا اینترنت جایز است؟ در صورت جواز، خیار مجلس چه وضعیتی پیدا می کند؟ اجرای طلاق و اخذ اقرار با تحصیل شرایطش از این طریق چه حکمی دارد؟

۳۳. آیا حق التألیف و حق اختراع و اکتشاف، مورد تأیید شارع مقدّس می باشد؟ و به تعبیر دیگر، آیا برای امور معنویّه، ملکیت تصوّر می شود، یا در ملکیت، عینیت خارجی شرط است؟

۳۴. آیا شخصیت حقوقی همانند شخصیت حقیقی مالک می شود؟

۳۵. آیا اجاره به شرط رهن، که در این عصر و زمان متعارف شده، جایز است؟ بدین شکل که موجر به هنگام عقد اجاره شرط کند که مستأجر مبلغی به

گفتار دوم:

مبانی و پیش‌فرضها:

۱. تفاوت در روش‌ها

طریقه بحث و روش استنباط در مسائل مستحدثه و دیگر مسائل فقهی از دیدگاه فقهای امامیه، با آنچه فقهای اهل سنت بدان معتقدند و عمل می‌کنند، متفاوت است و منشأ این اختلاف نظر، تفاوت مبانی اصولی آنهاست. زیرا پیروان مکتب اهل بیت علیهم‌السلام به نصوص خاصه و عامه، قواعد کلیه مأخوذ از ادله معتبر (کتاب و سنت و اجماع قطعی و دلیل معتبر عقلی) تمسک می‌جویند، و به دلیل‌های ظنی غیر معتبر اعتنایی نمی‌کنند. زیرا اجتهاد در نزد این گروه، استنباط احکام فرعیه شرعیه بر اساس ضوابط و ادله معتبر است و هر واقعه‌ای به اعتقاد آنها حکم شرعی دارد و مجتهد همواره در صدد دست یافتن به آن است؛ چه به آن برسد، یا نرسد و هیچ مسأله‌ای بدون حکم شرعی واقعی نیست.

به تعبیر دیگر، هر واقعه و مسأله‌ای در شریعت اسلام حکمی دارد، چه ما علم به آن پیدا کنیم، یا از دسترس ما دور بماند و این احکام واقعی از سوی خداوند در نزد پیامبر اسلام صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم و سپس جانشینان معصوم آن حضرت به امانت سپرده شده است. بنابراین، مسائل مستحدثه بدون حکم نیست. منتها گاه فقیه به حکم واقعی دست پیدا می‌کند و بر اساس آن فتوا می‌دهد و عمل می‌کند و گاه به آن دست پیدا نمی‌کند و به حکم ظاهری رأی می‌دهد و بر اساس آن عمل می‌نماید و در هر دو صورت مأجور است.

مورد نیاز مردم چه حکمی دارد؟ حکم تخریب خانه‌ها و قبرها و مانند آنکه در مسیر این خیابان‌ها قرار دارد چیست؟ آیا کسی ضامن آن نیست؟ یا باید معادل آن به قیمت روز پرداخته شود.

۴۰. آیا می‌توان به نوارهایی که از اشخاص جهت اقرار، وصیت، وقف املاک و مانند آن پر می‌کنند، ترتیب اثر داد؟ اگر نوار ویدیویی باشد که دارای صدا و تصویر هر دو است چه حکمی دارد؟

* * *

مسائل چهل‌گانه‌ای که گذشت نمونه‌ای از مسائل مستحدثه محل ابتلای عصر و زمان ماست، که معمولاً قدما و متأخرین از فقها به سراغ آن نرفته‌اند. زیرا در آن زمان محل ابتلا نبوده است. ولی جمعی از معاصرین قسمتی از این سؤالات را در رساله‌های عملیه یا کتاب‌های استفتائات خود پاسخ داده‌اند.

این نکته قابل ذکر است که این پاسخ‌ها بدون ذکر دلیل و به همان شکلی می‌باشد که مرسوم چنان کتاب‌هایی است و بسیاری از آن مسائل نیز بدون پاسخ مانده که لازم است مورد بحث و بررسی قرار گیرد و حکم شرعی آن روشن شود.

اخیراً کتاب‌های استدلالی در مورد برخی از مسائل مستحدثه منتشر شده، که هر چند در مورد اصول کلی این قبیل مسائل بحث نکرده‌اند، ولی به سراغ برخی از مسائل جدید رفته، و به طور مستدل پیرامون آن بحث کرده‌اند که در جای خود قابل تقدیر است.

* * *

مسائلی است که نصّ خاصی ندارد و آیه یا روایتی در مورد آن وارد نشده است. مجتهد در این گونه مسائل طبق فهم و تشخیص خود استنباط می‌کند، و بر اساس قیاس ظنی، یا استحسان یا مصالح مرسله یا سدّ ذرایع فتوا صادر می‌کند و حکم مجتهد در این مسائل به منزله حکم خداوند است و جای خالی حکم الهی را در آن مسأله پر می‌کند.^۱ اساس این نوع اجتهاد بر نظریه تصویب است، که بدان عقیده دارند.

این نوع استنباط از نظر فقهای امامیه قابل قبول نیست، زیرا به تعبیر قرآن مجید ظنّ و گمان هرگز انسان را از حق و حقیقت بی‌نیاز نمی‌کند^۲ و علت پناه بردن آنها به چنین ادلّه ظنّیه، این است که نصوصی که در دست آنهاست، برای پاسخ به مسائل و حوادث غنای کافی ندارد.

پیامبر اکرم ﷺ در حدیث معروف ثقلین، که در بین مسلمانان متواتر است، فرمود: «إِنِّي مَخْلَفٌ فِيكُمْ الثَّقَلَيْنِ، كِتَابَ اللَّهِ وَعِترَتِي»^۳ و در بعضی از طرق حدیث این جمله افزوده شده است: «مَا إِنْ تَمَسَّكْتُمْ بِهِمَا لَنْ تَضَلُّوا أَبَدًا».^۴ اما متأسفانه بعضی از

توضیح اینکه: فقیه یا یقین به حکم واقعی پیدا می‌کند، یا ظنّ معتبری که ادلّه شرعی آن را حجّت شمرده است برایش حاصل می‌شود، یا شک می‌کند و مردّد می‌ماند.

در صورت اوّل و دوم مطابق علم و ظن معتبر عمل می‌کند و در صورت سوم به یکی از اصول عملیه معتبر - یعنی برائت، استصحاب، تخییر و احتیاط - رجوع نموده، با این اصول چهارگانه، تکلیف شکّ خود را مشخص می‌کند.

بنابراین، نه بر اساس حکم واقعی و نه از جهت حکم ظاهری، هیچ مسأله بدون حکم و هیچ سؤال بی جواب وجود ندارد و این وظیفه مجتهد است که تلاش خود را به کار گیرد و حکم موجود در شریعت را کشف کند و به همین معناست اجتهاد در نزد فقهای امامیه.

اما اجتهاد مصطلح نزد اهل سنت با آنچه در بالا ذکر شد متفاوت است. زیرا آنها در مقام افتا در مثل این گونه مسائل بر قیاس ظنی، استحسان، مصالح مرسله و سدّ ذرایع - طبق تفسیری که از آن ارائه می‌کنند - تکیه می‌کنند و تکیه گاه اجتهاد آنها تنها نصوص نمی‌باشد.

و به تعبیر دیگر، می‌توان گفت که اجتهاد در نزد آنان بر سه قسم است:

۱. «اجتهاد معروف» و منظور از آن همان روش استنباط احکام شرعی از نصوص آیات و روایات است، که در نحوه استنباط علمای امامیه توضیح داده شد.

۲. «قانون‌گذاری» و منظور از آن بیان حکم در

۱. در کتاب المهدب فی علم الأصول الفقه چنین آمده است: یکی از مذاهب در مورد فروع احکام آن است که هر مجتهدی مصیب است یعنی حکم الله حکم واقعی نیست بلکه تابع ظنّ مجتهد می‌باشد، و حکم الله در حق هر مجتهدی همان چیزی است که اجتهاد او به آن منتهی گردیده و غالب بر ظنّ او شده است، و طرفداران این مذهب را مصوبه می‌دانند و این مذهب ابوبکر باقلانی و غزالی و بعضی از متکلمین و اکثر معتزله است. (المهدب فی علم اصول الفقه المقارن، ج ۵، ص ۲۳۵۶).

۲. «إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا» یونس، آیه ۳۶.

۳. صحیح مسلم، ج ۴، ص ۱۸۷۴ و منابع فراوان دیگر.

۴. این جمله با تعبیرات مختلف در کتب اهل سنت آمده است. ر.ک: مستند

نیست و در هر حال، این سخن به سه شکل قابل تفسیر است که بعضی از احتمالات آن صحیح و برخی دیگر باطل است:

تفسیر اول: اینکه فقیه باید تابع زمان و مکان باشد. هر زمان بانک‌های رباخوار رواج پیدا کرد، بر فقیه لازم است هماهنگ با زمان این نوع رباخواری را حلال بشمرد و چنانچه فقیه در محیطی زندگی کند که بی‌حجابی زنان مرسوم و متداول است، بر او لازم است به تبع آن مکان فتوا به حلیت این امور دهد!

بنابراین، فقیه تابع زمان و مکان است، و زمان و مکان بدین شکل در اجتهاد و استنباط تأثیرگذارند و به تعبیر دیگر باید به عرفی شدن احکام اندیشید.

این تفسیر سخن نادرستی است که هیچ فقیهی آن را نمی‌پذیرد؛ هر چند در کلمات بعضی از نویسندگان دیده می‌شود.

تفسیر دوم: منظور از تأثیر زمان و مکان در اجتهاد، تغییر حکم بدون تغییر موضوع آن نمی‌باشد، چرا که «حلال محمد تا روز قیامت حلال، و آنچه را آن حضرت تحریم کرده تا دامنۀ قیامت حرام است»^۲ بلکه تغییر و تبدل حکمی منظور است که سبب آن، تغییر و دگرگونی موضوع آن است.

توضیح آنکه: هر حکمی از احکام شرعی مشتمل بر سه رکن است: ۱. حکم شرعی ۲. متعلق حکم ۳. موضوع حکم؛ مثلاً در جمله «نوشیدن

دانشمندان اسلام به این مسأله توجه نکردند و به سراغ احادیث اهل بیت علیهم‌السلام نرفتند.

۳. «اجتهاد در مقابل نصّ»؛ در این نوع از اجتهاد، نه تنها به نصوص تمسک نمی‌شود، و بر ظن و گمان‌ها تکیه می‌کنند، بلکه برخلاف نصوص فتوا داده می‌شود. مثال‌های متعددی برای این نوع از اجتهاد می‌توان برشمرد. از جمله فتوای معروف عمر بن خطاب در مورد عقد موقت است که گفت: «متعتان کانتا محللتین فی زمن النبی صلی الله علیه و آله و أنا أحرّمهما، و أعاقب علیهما؛ در دوران رسول خدا صلی الله علیه و آله دو متعه حلال بود و من آنها را تحریم می‌کنم و هر کس مخالفت کند او را مجازات خواهم کرد!»^۱

این نوع از اجتهاد، همانند قسم دوم، از نظر فقهای امامیه قابل قبول نیست. زیرا مجتهد حق مخالفت با حکم خدا و پیامبرش را ندارد، بلکه وظیفه او تلاش برای رسیدن به حکم واقعی از لابه‌لای نصوص خاصه و عامه و قواعد کلیه است.

۴. تأثیر زمان و مکان در اجتهاد

عده‌ای از بزرگان معاصر معتقدند که زمان و مکان در اجتهاد و استنباط احکام شرعی تأثیر دارد. منظورشان از این سخن چیست؟ چگونه ممکن است احکام به سبب اختلاف مکان‌ها و زمان‌ها متغیّر شود، در حالی که برای تمام زمان‌ها و مکان‌ها وضع شده است؟

در پاسخ به این سؤال قبل از هر چیز ذکر این نکته لازم است که ریشه‌های این بحث در کلمات قدما و متأخرین نیز دیده می‌شود و مبحث جدیدی

→ احمد، ج ۳، ص ۵۹؛ سنن ترمذی، ج ۵، ص ۳۲۸ و ۳۲۹؛ معجم الکبیر

طبرانی، ج ۳، ص ۶۵.

۱. سنن کبری، ج ۷، ص ۲۰۶؛ معنی ابن قدامه، ج ۷، ص ۵۷۱ و ۵۷۲؛ شرح کبیر، ج ۷، ص ۵۳۷؛ بدایة المجتهد، ج ۲، ص ۱۲۲ (با تفاوت مختصر).

۲. ر.ک: کافی، ج ۱، ص ۵۸، ح ۱۹.

از آب زلال شیرین ارزش چندانی ندارد، ولی همان ظرف آب در یک بیابان خشک بی آب و علف، ارزش مالی فراوانی دارد و این تأثیر مکان در ارزش و مالیت این مال است.

برای تأثیر زمان در مالیت می توان به یخ در زمستان که ارزشی ندارد، ولی در تابستان سوزان، ارزش پیدا می کند، مثال زد.

* * *

اقسام تغییر موضوعات

دگرگونی موضوعات به سه شکل ممکن است، رخ دهد:

۱. گاه ممکن است دگرگونی اساسی و ریشه‌ای صورت پذیرد، و ماهیت آن دگرگون شود، و تبدیل به چیز جدیدی گردد؛ همانند استحاله و تبدیل آب نجس به بخار. چرا که عنوان آب در نظر عرف مباین و مغایر با عنوان بخار است. تغییر حکم در این گونه موضوعات روشن و واضح است.

۲. گاه بعضی از ویژگی‌های ظاهری موضوع عوض می شود و آن را موضوع تازه‌ای جلوه می دهد، هر چند با ماهیت قبلی مباین نیست؛ مانند تبدیل شراب به سرکه. در اینجا هر چند ماهیت عرفی شراب تغییر نکرده، ولی بدون شک سرکه موضوع دیگری غیر از شراب است. در اینجا هم حکم عوض می شود؛ زیرا گرچه تبدیل ماهوی صورت نگرفته، ولی در دیدگاه عرف، موضوع سابق عوض شده است.

۳. هیچ تغییری در ماهیت یا اوصاف ظاهری

شراب حرام است» «تحریم» حکم شرعی است و «نوشیدن» متعلق حکم و «شراب» موضوع آن است. همچنین در جمله «تطهیر مسجد واجب است» «وجوب» حکم شرعی، و «تطهیر» متعلق حکم، و «مسجد» موضوع آن می باشد. اما گاه جز حکم شرعی و متعلق حکم چیز دیگری وجود ندارد؛ مثل «حکم به وجوب نماز و روزه». زیرا این احکام به امر خارجی تعلق نگرفته است فقط فعل انسان است، و در این جاست که گاه متعلق حکم را موضوع نیز می نامند مثل اینکه گفته می شود وجوب، حکم شرعی و نماز یا روزه، موضوع حکم است.

به هر حال، روشن است که هر حکمی دائرمدار موضوعش می باشد و نسبت هر حکمی به موضوعش شبیه نسبت معلول به علت یا معروض به عرضش می باشد و اینکه گفتیم شبیه آن است بدان جهت است که عناوینی چون علت و معلول، و عرض و معروض مربوط به امور حقیقی و واقعی است، و بحث ما در «امور اعتباری» است.

لازمه این سخن (که هر حکمی دائرمدار موضوعش می باشد) این است که هر گاه موضوع تغییر کند، حکم نیز به تبع آن دستخوش دگرگونی و تغییر می گردد و روشن است که زمان و مکان گاه در دگرگونی و تحوّل موضوعات خارجی نقش آفرینند، مثال معروفی که در مباحث معاملات و در کتاب بیع مطرح می کنند، چنین است:

مالیت مال - که رکن اصلی صحت خرید و فروش است - به حسب زمانها و مکانها متغیّر است. یک ظرف کوچک آب در کنار رودخانه مملوّ

۱. خرید و فروش خون هر چند در گذشته به خاطر عدم وجود منافع محلله، جایز نبوده است و لکن تغییر و تحولات زمان و پیشرفت علم و دانش، استفاده‌های مشروع فراوانی برای آن ایجاد کرده است. مانند تزریق آن به بیماران و مجروحین نیازمند به خون و نجات آنها از مرگ.

با توجه به این منافع محلله فراگیر، خرید و فروش آن جایز است و نجس بودن آن مانع نمی‌شود.

۲. خرید و فروش اعضای بدن مانند کلیه، قلب، قرنیه چشم و مانند آن در گذشته جایز نبود؛ زیرا امکان استفاده مشروع از این اعضا وجود نداشت. اما با توجه به اینکه در عصر و زمان ما فواید مهم و مشروعی دارد، و جان انسان‌ها، یا اعضای مهم آنها را نجات می‌دهد، فقهای ما امروز آن را تجویز می‌کنند.

البته از جهت دیگری ممکن است خرید و فروش آن با مشکل برخورد کند، زیرا اعضای مذکور پس از جدا شدن از بدن انسان حکم مردار (میتة) را پیدا می‌کند و می‌دانیم خرید و فروش مردار مجاز نمی‌باشد؛ هر چند منافع محلله فراوانی داشته باشد و لهذا فقهای ما خرید و فروش چرم بدست آمده از مردار را هر چند منافع محلله فراوانی دارد، تجویز نمی‌کنند. بدین جهت در خرید و فروش اعضای بدن انسان نیز باید راه احتیاط را پیش گرفت و گفت: پول را در مقابل خود عضو نگیرند، بلکه برای اجازه برداشتن عضو از بدن دریافت نمایند. یعنی شخصی که کلیه‌اش را به دیگری می‌دهد برای کلیه پول

موضوع رخ نمی‌دهد، بلکه ویژگی‌های معنوی و اعتباری که قوام آن است دگرگون می‌گردد. مثل اینکه آب در کنار رودخانه‌ای مملو از آب زلال و شیرین مالیت خود را از دست می‌دهد. آب همان است ولی با تغییر محل، مالیت آن از دست رفته است و خون در عصر و زمان ما به خاطر منافع محلله فراوانش مالیت پیدا کرده و قابل خرید و فروش است، همچنین اعضای بدن انسان جهت پیوند و مانند آنکه در گذشته فایده و مالیتی نداشت و امروز گرانبهاست.

تبدل موضوع در این صورت نیز روشن و آشکار است، زیرا صفات مقومه و ویژگی‌های معنوی مؤثر در حکم تغییر کرده است، و اینجا جای استصحاب نیست. آری، اگر اوصاف دیگر که تأثیری در حکم ندارد تغییر کند، استصحاب ممکن خواهد شد. مثل اینکه آب کر که رنگ خون به خود گرفته، بر اثر مرور زمان و بدون اضافه کردن آب دیگر، آن رنگ را از دست بدهد. در اینجا می‌توان برای بقای حکم نجاست به استصحاب تمسک کرد.

اما اگر موضوع بر همان ماهیت و ویژگی‌های مقومه خود باقی بماند، حکم هم الی الابد همراه آن خواهد بود، و تغییر نخواهد کرد. زیرا تغییر حکم در این حالت جز با نسخ امکان‌پذیر نیست، و آن هم پس از رسول خدا ﷺ با توجه به انقطاع وحی، منتفی شده است.

با توجه به تقسیمات سه گانه تغییر موضوعات احکام شرعی، بسیاری از مسائل مستحدثه که در مباحث سابق به آن اشاره شد، حل می‌شود. از جمله:

جای خود گفته خواهد شد - برای اوراق مخصوصی مالیت قائل شدند، می توان آن را در معاملات و داد و ستدها ثمن قرار داد و بر عکس، هر گاه بنابه عللی برخی از اسکناس ها را باطل اعلام کردند، همانند سایر کاغذهای عادی می شود، و دیگر نمی شود وجه معامله واقع شود.

۵. آنچه در بحث کثرت جمعیت مسلمانان مطرح است یعنی تأکید شارع مقدس بر ازدیاد نفوس مسلمانان و مباحات و افتخار به جمعیت فراوان آنان، مربوط به زمانی است که کثرت جمعیت سبب قوت و قدرت و عزت و شوکت مسلمانان گردد. بنابراین با یک نگاه دقیق موضوع مسأله، مقید و مشروط می باشد و باید گفت:

«کثرت جمعیت و ازدیاد نفراتی که سبب عزت و شوکت و قدرت و افتخار شوند، مورد مباحات است.»

آنچه در کلام خداوند به این مطلب اشاره دارد آیه ۱۲ سوره نوح است که می فرماید: «وَيُؤْمِدْكُمْ بِأَمْوَالٍ وَبَنِينَ»؛ (از پروردگار خویش آمرزش بطلبید که او بسیار آمرزنده است، تا...) و شما را با اموال و فرزندان فراوان کمک کند».

همان گونه که ملاحظه می شود خداوند در این آیه ازدیاد جمعیت را همچون اموال و دارایی ها سبب قوت و قدرت معرفی کرده است.

همچنین است آیه ۶ سوره اسراء: «وَأْمِدْكُمْ بِأَمْوَالٍ وَبَنِينَ وَجَعَلْنَاكُمْ أَكْثَرَ نَفِيرًا»؛ و شما را به وسیله دارایی ها و فرزندان کمک خواهیم کرد، و نفرات شما را بیش تر (از دشمن) قرار می دهیم» و آیه ۶۹

نگیرد، بلکه برای اجازه برداشتن آن عضو، وجهی دریافت کند.

آنچه در اینجا گفته شد مطابق فتوای مشهور است هر چند بعضی معتقدند «میته» اگر منافع قابل توجهی داشته باشد خرید و فروش آن جایز است.

۳. پوست انسان زنده یا مرده ای که از بدن او جدا می گردد و به شخص دیگری پیوند زده می شود، پس از جدا شدن از انسان اول، نجس می شود، زیرا بعد از جدایی حکم مردار را دارد. اما این حکم تا زمانی پایدار است که به بدن انسان زنده دیگری پیوند زده نشود. ولی هنگامی که آن را به بدن یک انسان زنده پیوند زدیم و خون آن انسان در این پوست جریان پیدا کرد، و حس یا حرکت یافت، دیگر نمی توان با استصحاب، حکم به نجاست آن کرد. زیرا عضو مرده محسوب نمی شود، و موضوع تغییر نموده است. بلکه پس از پیوند، عضو انسان دوم محسوب می شود.

همان گونه که در انتقال خون انسان به بدن پشه این مطلب گفته می شود، که وقتی خون انسان جزء بدن آن حیوان شد محکوم به طهارت است؛ زیرا آن حشره خون جهنده ندارد، و پس از انتقال خون انسان به این حشره، دیگر خون انسان به شمار نمی رود.

۴. مسأله مالیت پول های کاغذی (النقود الورقیة) با توجه به بحث های گذشته حل می شود، چرا که مالیت امری است اعتباری، که معمولاً اعتبار آن به دست عرف و عقلاست. بنابراین، هر گاه عرف و عقلای جامعه ای - به خاطر علل و عواملی که در

وَلَا تَشَبَّهُوا بِالْيَهُودِ؛ موهای سفید خود را تغییر دهید (رنگ کنید) ولی خود را به شکل یهودیان در نیاورید» فرمودند: «إِنَّمَا قَالَ ﷺ وَالَّذِينَ قُلُّ، فَأَمَّا الْآنُ وَقَدْ اتَّسَعَ نَطَاقُهُ وَضَرَبَ بِجِرَانِهِ فَاْمُرُوْا وَمَا اخْتَارَ؛ آن دستور پیامبر ﷺ برای زمانی بود که تعداد مسلمانان کم بود، اما اکنون که جمعیت آنان فراوان شده و منطقه مسلمانان گسترش یافته، هر کس می تواند به میل خود رفتار کند»^۱.

اشاره به اینکه تغییر شرایط زمان سبب تغییر آن دستور شده است.

آنچه گفته شد پنج نمونه بود که تبدل موضوع، تغییر حکم را به دنبال داشت و این مطلب کلید اصلی حل بسیاری از مسائل مستحدثه است.

البته روشن است که نمونه های پنجگانه خصوصیتی ندارد و مثال ها منحصر در آن نیست.

کوتاه سخن اینکه: احکام شرع مقدس در طول قرون و اعصار ثابت و لایتغیر است و زمان و مکان آن را تغییر نمی دهد، چرا که حلال همواره حلال و حرام همیشه حرام خواهد بود.

اما موضوعات عرفیه دائماً در حال تغییر و تبدل است و هر زمان موضوع تغییر کند حکم نیز به تبع آن تغییر می نماید.

دگرگونی موضوع نیز اقسام مختلفی دارد: گاه به تبدل ماهیت آن است، و گاه به تغییر اوصاف خارجی آن می باشد و گاه امور اعتباریه اش تغییر می پذیرد و منظور از تأثیر زمان و مکان در اجتهاد همین است.^۲

سوره توبه: «كَالَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ كَانُوا أَشَدَّ مِنْكُمْ قُوَّةً وَأَكْثَرَ أَمْوَالًا وَأَوْلَادًا»؛ (شما منافقان) همانند کسانی هستید که قبل از شما بودند (و راه نفاق پیمودند؛ بلکه) آنها از شما نیرومندتر و فرزندانشان بیش تر بود».

از تمام این آیات استفاده می شود که در عصر نزول آیات فزونی جمعیت سبب قوت و قدرت بود. بر این اساس اگر این موضوع تغییر پیدا کرد و از دیاد جمعیت باعث ذلت و حقارت و ضعف و ناتوانی ملت و کشوری شد، آن گونه که در مورد کشور هندوستان گفته می شود، که کثرت جمعیت آن باعث شده که برخی از مردم بر اثر کمبود امکانات و گرسنگی جان دهند. مشکل مسکن نیز در آنجا کار را به جایی رسانده که عده ای در کنار خیابان و در پیاده روها به دنیا بیایند و در همانجا زندگی نموده، در همانجا از دنیا بروند! یعنی از هیچ یک از امکانات یک زندگی سالم برخوردار نباشند. آیا در چنین فرضی کثرت جمعیت مطلوب است؟!

اگر فزونی جمعیت به این حد برسد و این مشکلات و تبعات را داشته باشد، آیا پیامبر اکرم ﷺ به چنین جمعیتی نیز در برابر سایر امت ها مباحات و افتخار می کند؟ یا در چنین صورتی بر تمام مسلمانان لازم نیست که به جای کثرت جمعیت و زیاد کردن نفرات به فکر فزونی کیفیت نفرات مسلمانان در عرصه علم و قدرت تفکر و امور فرهنگی و اخلاقی و صنعتی و مانند آن باشند؟

یکی از شواهد آنچه گفته شد حدیثی است که از علی رضی الله عنه نقل شده که آن حضرت در پاسخ به پرسشی از معنای این سخن پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله: «غَيَّرُوا الشَّيْبَ»

۱. نهج البلاغه، حکمت ۱۷.

۲. درباره تأثیر زمان و مکان در احکام بحث مشروحی در همین کتاب گذشت (ر. ک: به عنوان «نقش زمان و مکان در استنباط» ص ۲۶۵).

بنابراین، زمان، مجتهد را به نکات جدیدی توجه می‌دهد، و باعث تغییر فتوای وی می‌شود.

۳. انفتاح باب اجتهاد

در فصل «انفتاح باب اجتهاد» از همین کتاب گذشت که یکی از رموز پویایی فقه شیعه اعتقاد به انفتاح باب اجتهاد است و قائلین به انسداد مطلق، هیچ راه حلی برای پاسخ به مسائل مستحدثه که در گذشته وجود نداشته، ارائه نکرده‌اند. اعتقاد به انسداد باب اجتهاد سبب رکود و عقب‌ماندگی فقه و مخصوصاً سرگردانی مسلمین در مسائل مستحدثه است.^۱

۴. تقسیم احکام به تأسیسی و امضایی

از جمله از اموری که رمز استیعاب و شمول شریعت اسلامی نسبت به همه نیازهای بشری در بستر زمان است و در نتیجه زمینه حلّ مسائل مستحدثه را فراهم می‌سازد این است که شریعت اسلامی در کنار قوانین تأسیسی از قوانین امضایی نیز برخوردار است زیرا وقتی ملاحظه شود که از یک طرف اسلام بسیاری از قوانین اجتماعی را که در میان عقلا برای حلّ مشکلات زندگی بر روابط اجتماعی آنها حاکم بوده است با اصلاحاتی به رسمیت شناخته است و به بیان دیگر: فقه اسلامی برای تأمین نیازهای مختلف قانونی این گونه نیست که از خودش تأسیس داشته باشد بلکه در اغلب

تفسیر سوم: تفسیر دیگر در تأثیر زمان و مکان در اجتهاد آن است که تغییرات زمان و مکان گاه موجب تنبّه فقیه به سوی مسائل تازه و هدایت فکر و ذهن وی به آن سمت و سو می‌گردد، در نتیجه متوجه اموری می‌شود که در گذشته به آنها توجهی نداشت. مخصوصاً این معنا پس از تشکیل حکومت اسلامی در ایران بروز و ظهور خاصی داشت. البته این بدان معنا نیست که اگر فقهی خارج از آن دایره زمانی و مکانی باشد، افکار و آرای ویژه‌ای دارد، و هنگامی که وارد آن محدوده شد، تمام آن افکار متحوّل و دگرگون می‌گردد، بلکه منظور این است که نیازها و مصالح نظام و امت اسلامی را در آن شرایط بهتر درک می‌کند.

به عنوان مثال فقهی توجه پیدا می‌کند که تحصیل علم و دانش - اعم از علوم دینی یا دنیوی - که در سابق آن را از واجبات کفایی می‌شمرد، اکنون از واجبات عینی است. زیرا ملاحظه می‌کند که مسلمانان سخت نیاز به مدیران دانا و متعهدی دارند که امورات دینی و دنیایی آنها را رهبری کنند و روشن است که جمعیتی نادان و بی‌سواد پیشرفتی نخواهند کرد و جزء ملل عقب مانده خواهند شد و قطعاً خدا و پیامبر ﷺ و ائمه معصومین علیهم‌السلام راضی به ضعف و زبونی و عقب‌ماندگی مسلمانان نخواهند بود.

بر این اساس، مجتهد فتوا به وجوب عینی تحصیل علم و دانش داده و حکم جهاد و مبارزه با جهل و بیسوادی را صادر می‌کند تا هر مسلمانی به حسب استعداد و تواناییش به جنگ با آن برود.

۱. ر. ک: هشتمین فصل از فصول این کتاب، بخش پایانی، عنوان «انفتاح باب اجتهاد».

تفتار سوم:

قواعد و ضوابط حاکم بر مسائل مستحدثه:

۱. حقیقه بودن قضایای احکام شرعیّه

معروف است که قضیه بر دو قسم است: قضیه خارجیّه و قضیه حقیقیّه.

قضایای خارجیّه به قضایایی گفته می‌شود که موضوع آن، افراد موجود در خارج است. مثلاً هنگامی که گفته می‌شود «من با علما ارتباط دارم» یعنی با علمای موجود در عالم خارج، نه هر شخصی که در گذشته عالم بوده و عالمانی که در آینده متولد خواهند شد.

یا مثلاً وقتی گفته می‌شود «به هر دانشجویی یک کتاب درسی هدیه بدهید» منظور دانشجویانی است که به هنگام اهدای هدایا وجود خارجی دارند.

اما قضایای حقیقیّه اختصاص به آنچه فعلاً موجود است، ندارد؛ بلکه حکم تابع موضوع آن است، چه اکنون موجود باشد، و چه قبلاً وجود داشته و چه در آینده به وجود خواهد آمد.

بلکه ممکن است اساساً در زمان حاضر مصداق خارجی نداشته باشد، مثلاً قضیه حقیقیّه «النار حارّة؛ آتش گرم است» شامل آتش‌های گذشته و حال و آینده همه می‌شود و این مضمون صحیح و صادق است، هر چند به هنگام گفتن آن هیچ آتشی وجود نداشته باشد.

شکی نیست که غالب احکام شرعیّه که به صورت یک قضیه مطرح شده، اعمّ از اینکه در قالب

موارد، کار او نسبت به آنچه عقل و تجربه بشری به آن رسیده است پیوند و یا هرس است یعنی یا قیدی را پیوند می‌دهد و اضافه می‌کند و یا قیدی را هرس و حذف می‌نماید.

از طرفی دیگر مشاهده شود که بسیاری از برنامه‌های فعلی عقلا که قالب ظاهری آن جدید است جوهره و مغز آن در قالب شکل‌های دیگر از بناء عقلا در زمان شارع، وجود داشته و در واقع آنچه مورد امضا واقع شده، آن روح و جوهره است و شکل و قالب فعلی چون مصداقی از آن محسوب می‌شود امضایی به حساب می‌آید.

انضمام این دو مطلب به یکدیگر این نتیجه را می‌دهد که امضایی بودن بسیاری از قوانین و قراردادهای عقلایی یکی از راههایی است که زمینه برون رفت از بن‌بستهای قانونی در مسائل مستحدثه را فراهم می‌سازد.

به هر حال اگر ثابت شود که موضوع جدید و نوپدایی که به صورت یکی از قراردادهای عقلایی درآمده، گرچه قالب ظاهری آن جدید است ولی جوهره و لبّ آن در یک قالب دیگری در عصر معصوم علیه السلام بوده و با عدم ردع و سکوت معصوم علیه السلام، مورد امضا واقع شده، حکم به شرعی و اسلامی بودن آن می‌شود.

البته قابل توجه است که این به معنای عرفی شدن احکام - آن گونه که بعضی از روشنفکران معاصر گفته‌اند - نمی‌باشد که شرح آن در هیجدهمین فصل از فصول این کتاب یعنی عنوان «احکام امضایی و تأسیسی و عرفی شدن احکام» خواهد آمد.

فرآورده‌های فراوانی که در این زمان ساخته شده و قبلاً وجود نداشته نیز می‌شود، مثل انواع لباس‌ها، غذاها، وسیله‌های نقلیه، اسباب و اثاثیه منزل و مانند آن.

نتیجه اینکه احکام شرع غالباً به شکل قضایای حقیقیه است و اگر به صورت قضایای خارجیّه بود، اختصاص به مصادیق موجود در عصر پیامبر ﷺ یا ائمه اطهار علیهم السلام داشت و هیچ یک از مصادیق پس از آن عصر را شامل نمی‌شد.

با توجه به این مطلب می‌توان بسیاری از مسائل مستحدثه را حل کرد.

در اینجا به نمونه‌هایی از مسائل جدید - که در مباحث گذشته هم بدان اشاره شد - و مشمول قاعده مذکور است، اشاره می‌کنیم:

الف) آیه شریفه «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ»^۳ در تمام عقده‌های جدید - اعم از آنچه پس از عصر ائمه علیهم السلام به وجود آمده یا آنچه در عصر و زمان ما ابداع شده، همانند عقد بیمه جریان دارد. چرا که این قضیه، از قبیل قضایای حقیقیه است و شامل همه عقود، حتی عقودی که در آینده تحقق می‌یابد نیز می‌شود و شکی نیست که بیمه نیز یکی از عقود و داخل در عموم «أَوْفُوا...» می‌باشد و دلیلی بر تخصیص آن وجود ندارد و اینکه عموم «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» منحصر در عقده‌های موجود در زمان تشریح احکام و عصر معصومین علیهم السلام گردد، هیچ دلیل قانع‌کننده‌ای ندارد.

قضیه خبریه باشد، مانند «الْمُؤْمِنُونَ عِنْدَ شُرُوطِهِمْ»^۱ یا در قالب قضیه انشائیّه باشد، مانند «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ»^۲ و امثال آن، تمام اینها به صورت قضایای حقیقیه است، بنابراین، مصادیق آن منحصر به آنچه در زمان صدور حکم، در عصر ائمه اطهار علیهم السلام موجود بوده نمی‌شود، بلکه شامل تمام مصادیقی که در طول زمان‌ها و مکان‌ها تحقق می‌یابد خواهد شد؛ مگر نسبت به موارد خاصی که دلیل معتبر برای استثنای آن اقامه گردد.

این مطلب، مخصوصاً در مورد آیات قرآن صادق است، به ویژه که در برخی آیات - چنانکه گذشت - تصریح به جهانی بودن آن شده و خطاب‌های آن را برای همه مردم جهان تا روز قیامت دانسته است. هر چند به صورت خطاب به پیامبر اسلام، یا مردم آن عصر و زمان بوده باشد.

بر اساس همین بحث معتقدیم احکام مسافر شامل مسافرینی که در عصر و زمان ما با وسائل نقلیه سریع‌السير سفر می‌کنند، نیز می‌گردد و اختصاص به زمان‌های گذشته ندارد. مگر اینکه دلیل معتبری بر مقید بودن آن به زمان خاصی یافت شود.

همان‌گونه که احکام مخصوص آب حمام شامل حمام‌های موجود زمان ما نیز می‌گردد، هر چند حمام‌های عصر ما تفاوت‌های فراوانی با حمام‌های عصر معصومین علیهم السلام دارد، همچنین است احکام مربوط به آب چاه؛ این احکام شامل آب چاه‌های عمیق عصر و زمان ما که در گذشته وجود نداشته نیز می‌گردد.

این بحث در مسأله «قیمی» و «مثلی» نسبت به

۱. وسائل الشیعه، ج ۱۵، ص ۳۰، ح ۴، باب ۱۹ از ابواب المهور.

۲. مانده، آیه ۱.

۳. مانده، آیه ۱.

جمع شده، مشمول عموماً می‌باشد، هر چند داخل هیچ یک از عقود و معاملات معروف و مشهور نباشد.

ه) قراردادهای غیر حضوری که به وسیلهٔ تلفن و اینترنت و مانند آن انجام می‌گیرد نیز داخل در عموم «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» است و مانعی از صحت آن جز در مواردی که دلیل معتبری بر تخصیص و تقيید وجود داشته باشد، تصور نمی‌شود. البته در مورد اینکه آیا خیار مجلس در چنین معاملاتی تصور می‌شود یا نه؟ بحثی وجود دارد که اینجا جای طرح آن نیست.

* * *

به هر حال با توجه به حقیقتی بودن قضایای احکام، اطلاقات و عموماً ادلهٔ لفظیه منحصر به مصادیق موجود در زمان صدور نص یا زمان‌های نزدیک به آن نیست؛ بلکه شامل تمام مصادیقی که در طول زمان به تدریج به وجود می‌آید نیز می‌گردد. البته گاه قرآینی بر انصراف اطلاق ادله نسبت به برخی از مصادیق مستحدثه وجود دارد که در چنین مواردی نمی‌توان به اطلاق تمسک کرد و حکم عام صادر نمود.

توضیح اینکه: معروف است اطلاق در صورتی تمام مصادیق موضوع یک حکم را در بر می‌گیرد که مقدمات چهارگانه حکمت مهیا باشد، یعنی اولاً متکلم در مقام بیان حکم باشد؛ ثانیاً بیان دیگری در خصوص موضوع مورد بحث که سبب تعیین مطلق در بعضی از افراد شود وجود نداشته باشد؛ ثالثاً مطلق، انصراف به بعضی از مصادیق خاص خود

ب) انواع و اقسام شرکت‌های جدید که در گذشته وجود نداشت، نیز در صورتی که شرایط کلی قراردادهای در آن جمع باشد، مشمول این قاعده است.

ج) اگر سرقفلی به عنوان عقد جدیدی فرض شود، نه یک شرط در ضمن عقد اجاره، آن نیز مشمول همین قانون است.

البته روشن است که در تمام عقود جدید باید شرایط عامهٔ عقود، که از نظر شرع معتبر است، مثل معلوم بودن ثمن و مثن (بر فرض جریان حکم غرر در تمام عقود) و عدم تعلیق در انشاء، بلوغ، عقل، رشد، اختیار و دیگر شرایط معتبر، حاصل باشد و بدون آن عقد صحیح نخواهد بود.

د) بر اساس قاعدهٔ مزبور، مضاربه با پول‌های امروزی نظیر اسکناس‌ها، کارت‌های اعتباری، انواع چک و مانند آن نیز صحیح خواهد بود، بلکه می‌توان در غیر دائرهٔ تجارت مانند زراعت، صنعت و مانند آن نیز سرمایه گذاری کرد هر چند نام آن را مضاربه ننهیم و احکام مضاربه را بر آن جاری نسازیم. (اگر معتقد به احکام خاصی برای مضاربه باشیم). چرا که وقتی انسان سرمایه‌ای به دیگری دهد و بگوید: «سرمایه از من و صنعت از تو و مثلاً نیمی از سود کار نیز برای تو» چنین عقدی مشمول «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» می‌شود و به مقتضای اطلاق این آیه و دیگر اطلاقات و عموماً باید بر طبق قرارداد عمل گردد.

با توجه به این مطلب، خرید و فروش سهام شرکت‌ها و مؤسسات صنعتی و غیر صنعتی و تقسیم سود آن بین سهامداران جایز است؛ چرا که این نیز یک عقد عرفی عقلایی است که شرایط شرعی در آن

همچنین در مقدار صورت در وضو و تعیین محدوده‌ای که بین انگشت وسط و شست قرار می‌گیرد انصراف به مقدار متعارف دارد، نه انگشتان بزرگ و نه کوچک و مثال‌های دیگری که در همه آنها به خاطر انصراف اطلاق‌ات به فرد غالب، معیار را فرد غالب می‌گیریم (البته گاه در مقابل ممکن است الغای خصوصیت کنیم و تفاوتی بین فرد غالب و متعارف و سایر افراد قائل نشویم و حکم را نسبت به تمام افراد و مصادیق به شکل یکسان جاری کنیم. البته این در صورتی است که یقین حاصل شود فرد غالب خصوصیتی ندارد).

به عنوان مثال از جمله سؤالاتی که قبلاً مطرح شد، حکم سلاح‌های سنگین نظیر هواپیما، تانک‌ها، توپ‌ها، پدافندهای هوایی و نظیر آن است که در جنگ با دشمنان اسلام به عنوان غنیمت جنگی گرفته می‌شود. آیا آیه شریفه «وَأَعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ»؛ بدانید هرگونه غنیمتی به دست آورید، خمس آن برای خدا ... است»^۳ که دلالت دارد جنگجویان چهارپنجم غنائم جنگی را مالک می‌شوند و فقط یک پنجم آن را باید به عنوان خمس بپردازند، شامل سلاح‌های سنگین - مانند مثال‌هایی که ذکر شد - می‌شود؟

در پاسخ به این سؤال می‌گوییم: آیه مذکور به دو دلیل از سلاح‌های سنگین و مانند آن منصرف است:

۱. هزینه رزمندگان اسلام در عصر و زمان ما،

نداشته باشد؛ رابعاً قدر متیقن در مقام مخاطب نباشد.^۱

به نظر می‌رسد اعتبار مقدمه چهارم صحیح نباشد، زیرا کمتر اطلاقی را می‌توان یافت که قدر متیقنی نداشته باشد در نتیجه پذیرش این مقدمه مستلزم از کار انداختن غالب مطلقات می‌شود.^۲ مخصوصاً در مورد اطلاقاتی که شأن نزول یا شأن ورود خاصی دارند، در حالی که معروف و مشهور آن است که شأن نزول و ورود باعث تخصیص نمی‌گردد.

أَمَّا بَقِيَّةُ مَقَدِّمَاتِ حِكْمَتِ مَوْرِدِ پَذِيرِش هِسْتِ وَ تَرْدِيدِي دَرِ اِعْتِبَارِ اَنِيسْتِ.

تنها در مورد مقدمه سوم یعنی عدم انصراف، اولاً باید گفت که این مقدمه به مقدمه دوم برمی‌گردد چون سبب تعیین می‌شود و ثانیاً تذکر این نکته لازم است که منشأ آن انصراف، انس ذهن به برخی از مصادیق آن مطلق است و برای این انس علل و عوامل گوناگونی می‌توان بیان کرد. از جمله آن عوامل، غلبه وجودی منصرف الیه است هر چند جمعی از فقها غلبه وجودی را کافی برای انصراف نمی‌دانند و می‌گویند تنها غلبه در استعمال است که موجب انصراف می‌شود.

مثلاً وقتی گفته می‌شود: «کر سه و جب و نیم در سه و جب و نیم، در سه و جب و نیم است» به ذهن انسان از کلمه و جب، فرد متوسط و غالب آن تبادر می‌کند، نه وجب‌های بسیار بزرگ و نه وجب‌های بسیار کوچک. چرا که غالب و جب‌ها متوسط است و دو نوع دیگر و جب، مصادیق شاذ و نادری هستند.

۱. ر. ک: کفایة الأصول، چاپ انتشارات جامعه مدرسین، ج ۲، ص ۲۱۳.

۲. اشکالات دیگری نیز به اعتبار این مقدمه وارد است که برای آشنایی با تفصیل کلام، رجوع شود به انوار الأصول، ج ۲، ص ۲۰۷، از چاپ اول.

۳. انفال، آیه ۴۱.

شرعی است، حتی عقود مستحدثه بین اشخاص بلکه دولت‌ها را در بر می‌گیرد.

همچنین آیه شریفه ۱۳۵ سوره نساء که می‌فرماید: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ»؛ ای کسانی که ایمان آورده‌اید! پیوسته به قسط و عدالت قیام کنید». چرا که قیام به قسط در جامعه گستره وسیعی دارد که آیه شریفه تمام مصادیق آن را شامل می‌شود.

۴. عناوین ثانویه

در بسیاری از موارد، مسائل مستحدثه در ضمن عناوین ثانویه قرار می‌گیرد. بدین جهت، بحث از تعریف عناوین ثانویه و تفسیر آن و نیز تبیین گستردگی این عناوین و در پایان بیان چند نمونه از مسائل مستحدثه‌ای که با تطبیق این‌گونه از عناوین حل می‌شود ضروری به نظر می‌رسد:

الف) تعریف عناوین ثانویه

همان‌گونه که گذشت هر حکمی موضوع خاصی دارد. این موضوع گاه بدون توجه به عوارض آن ملاحظه می‌شود و اقسام و انواع و افرادی دارد و گاه با توجه به عناوینی که بر آن عارض می‌گردد، که موجب تغییر حکم شرعی می‌شود، لحاظ می‌گردد، مثلاً گوشت‌هایی که تذکیه شرعی نشده باشد خوردن آن حرام است، این عنوان اولی است، ولی اگر انسان

برخلاف صدر اسلام، بر دوش حکومت است. حکومت اسلامی وسائل حمل و نقل، اسلحه، غذا، دارو، هزینه مجروحین و معلولین، حقوق رزمندگان، بلکه بخشی از هزینه خانواده‌های شهدا و دیگر هزینه‌های مربوطه را تأمین می‌کند. در حالی که تمام این هزینه‌ها در زمان نزول آیه شریفه و زمان‌های نزدیک به آن بر عهده خود جنگجویان بود. بدین جهت، سواره نظام دو سهم و پیاده نظام یک سهم از غنائم جنگی داشتند، چرا که سواران هزینه بیشتری را به خاطر مرکب‌های خویش تحمل می‌کردند. البته گاه به برخی از رزمندگان، مخصوصاً رزمندگانی که تهیدست بودند، ارفاق‌هایی می‌شد. ولی تمام نیازهای آنها را در بر نمی‌گرفت؛ بدین جهت می‌توان ادعا کرد که آیه شریفه، از غنائم جنگی عصر و زمان ما انصراف دارد.

۲. سلاح‌های جنگی عصر و زمان ما مورد نیاز دولت‌هاست و مصرف شخصی ندارد. یعنی اشخاص از خود این سلاح‌ها نمی‌توانند در زندگی شخصی استفاده کنند، (هر چند ممکن است آنها را به فروش برسانند و پولش را صرف نیازهای خود نمایند) بدین جهت ادعای انصراف آیه غنیمت از مصادیق مورد بحث قوی به نظر می‌رسد.

به هر حال بسیاری از تحولات و دگرگونی‌های زندگی بشر در سایه قواعد کلیه‌ای که در قرآن و روایات به صورت عموماً و اطلاقات آمده، قابل حل است، مثل «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ»^۱ و «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ»^۲ و «الضُّلْحُ حَيْرٌ»^۳ و «الْمُؤْمِنُونَ عِنْدَ شُرُوطِهِمْ»^۴. قواعد مذکور تمام عقود و معاملات که دارای شرایط عامه

۱. مانده، آیه ۱.

۲. بقره، آیه ۲۷۵.

۳. نساء، آیه ۱۲۸.

۴. مسائل الشیعه، ج ۱۵، ص ۳۰، ح ۴، باب ۱۹ از ابواب المهور.

الف) «اضطرار» همان‌گونه که در یکی از دو مثال سابق گذشت.

ب) «ضرر بر نفس» مثل اینکه بیمار می‌داند خوردن فلان غذای مباح منجر به هلاکت و نابودی وی می‌شود، در اینجا عنوان ثانوی ضرر، خوردن آن غذا را بر او حرام می‌کند.

ج) «إضرار به غیر»: کندن چاه فاضلاب در منزل کار مباح و جایزی است. اما اگر موجب ضرر بر همسایه گردد این عنوان ثانوی آن را ممنوع می‌کند، حدیث معروف سمرة بن جندب^۳ از همین قسم است.

د) «عسر و حرج شدید»: مثلاً اگر روزه برای زن حامله یا پیرمرد و پیرزنی ضرر نداشته باشد، ولی آنها را به زحمت شدیدی بیندازد، در اینجا عنوان عسر و حرج به آنها اجازه افطار می‌دهد.

ه) «مقدمه واجب»: مانند مثال حفر چاه برای تحصیل آب جهت وضو و غسل. و آنچه مقدمه حفظ نظام محسوب می‌شود نیز از همین قبیل است.

و) «مقدمه حرام» نیز از اقسام عناوین ثانویه است. استعمال تنباکو در فتوای معروف میرزای

گرفتار شود و غذایی غیر از این‌گونه گوشت‌ها نداشته باشد یا در کشورهای زندگی می‌کند که ذبح اسلامی در آن وجود ندارد و سلامت او به خطر می‌افتد در اینجا به عنوان اضطرار می‌تواند از این گوشت‌ها استفاده کند. همان‌گونه که خداوند در آیه ۳ سوره مائده به آن اشاره فرموده است^۱ و این را «عنوان ثانوی» می‌نامند.

مثال دیگر: حفر و احداث چاه، اعم از چاه‌های کم عمق، نیمه عمیق و عمیق، ذاتاً کار مباحی است. اما اگر مقدمه تحصیل آب برای وضو و غسل باشد به عنوان مقدمه واجب، واجب می‌گردد و روشن است که این عنوان ذاتی موضوع نیست، بلکه بر آن عارض شده است. بدین جهت آن را عنوان ثانوی می‌نامیم.

مسأله معروف تحریم استعمال تنباکو از سوی میرزای بزرگ آیه الله شیرازی^۲ برای جلوگیری از نفوذ دشمنان اسلام و عزت و قدرت مسلمانان، نیز از همین قبیل بوده است زیرا استعمال تنباکو مطابق فتوای فقهای آن زمان، ذاتاً و به عنوان اولی جایز بود با عروض عنوان «استیلای کفار» و نظیر آن حرام شد.

ب) گستردگی عناوین ثانویه

عناوین ثانویه آن گونه که بعضی تصور کرده‌اند منحصر در «اضطرار» و «ضرورت» نیست، بلکه اقسام و انواع فراوانی دارد که شماره کردن تمام آن اقسام کار مشکلی است ولی به مهم‌ترین آنها اشاره می‌شود:

۱. «حَرَمْتُ عَلَيْكُمْ الْمَيْتَةَ وَالِدَّمَ وَلَحْمَ الْخِنْزِيرِ... فَمَنْ اضْطَرَّ فِى مَخْمَصَةٍ غَيْرِ مُتَجَانِفٍ لِإِثْمٍ فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ».

۲. سید محمد بن محمود معروف به میرزای شیرازی متولد سال ۱۲۳۰ ه. ق و متوفای ۱۳۱۲ یکی از فقهای بزرگ شیعه بود. در سال ۱۲۹۱ ه. ق دولت عثمانی که می‌خواست مرکز روحانیت شیعه در شمال عراق باشد او را ملزم به سکونت در سامرا کرد و در همین شهر بود که فتوای تحریم استعمال تنباکو را برای ایرانیان - هنگامی که دولت، انحصار تنباکو را به شرکت رژی انگلیسی داده بود - اعلام کرد، و موجب لغو امتیاز را فراهم ساخت و ضربه سنگینی به برنامه‌های انگلستان زد. (ر.ک: لغت‌نامه دهخدا، ج ۱۲، ص ۵۹۵).

۳. وسائل الشیعه، ج ۱۷، ص ۳۴۰، ح ۱ و ۲، باب ۱۲ از ابواب احیاء موات.

تخریب خانه‌های مردم و تصرف در املاک آنان روبه‌روست، چه باید کرد؟

توضیح آنکه بدون شک انسان امروزی نمی‌تواند به وسایل نقلیه‌ی زمان‌های گذشته قناعت نموده و خود را از وسایل نقلیه‌ی سریع و راحتی که امروزه برای حمل و نقل اشخاص یا بارهای سنگین اختراع شده محروم سازد. اگر کشوری از کشورهای جهان مرتکب این خطا شود و در سفرهای داخل شهری و خارج شهری مثلاً از شتر و اسب و مانند آن استفاده کند و ماشین آلات جدید را در صنعت و زراعت و دیگر مشاغل به کناری نهد، و در دفاع از کشورها از هیچ یک از سلاح‌های جنگی روز استفاده نکند و فقط با شمشیر و نیزه به میدان جنگ برود بدون شک چنین کشوری عقب مانده‌ترین، فقیرترین، ضعیف‌ترین و وابسته‌ترین کشورهای دنیا محسوب خواهد شد و نظام چنین کشوری به هم می‌ریزد و سنگ روی سنگ نخواهد ماند. علاوه بر اینکه چنین کاری مخالف کلام خداوند در آیه ۶۰ سوره انفال است که می‌فرماید: «وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ؛ هر نوع (امکانات و) نیرویی در توان دارید، برای مقابله با آنها [= دشمنان] آماده سازید».

نیز منافات با آیه ۱۴۱ سوره نساء دارد، که می‌فرماید: «لَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا؛ خداوند هرگز کافران را بر مؤمنان تسلطی نداده است».

چنانکه مخالف با روایت «الْإِسْلَامُ يَغْلُو وَلَا يُغْلَى عَلَيْهِ؛ اسلام برتری پیدا می‌کند و هیچ چیز بر آن

شیرازی می‌تواند از همین قبیل باشد چون «استعمال تنباکو» مقدمه برای حرامی چون «استیلاهی کفار» بود، از باب مقدمه حرام، تحریم شد.

(ز) «معاونت بر امور واجبه» یعنی کمک به تحقق واجبات شرعیّه. مثل اینکه گاه جهاد با دشمن جز با کمک‌های مالی مردم امکان‌پذیر نمی‌باشد. در چنین صورتی کمک‌های مذکور واجب است.

(ح) «اعانت بر اثم»؛ یعنی کمک به ظلم و دیگر محرّمات، مانند فروش انگور به کسی که آن را به شراب تبدیل می‌کند، به قصد این کار؛ تفاوت این عنوان با مقدمه واجب و حرام این است که اعانت با فعل غیر سنجیده می‌شود، اما مقدمه واجب و حرام با فعل خود فاعل مقایسه می‌شود.

(ط) «قاعده اهمّ و مهم» از دیگر اقسام عناوین ثانویه است. مثل اینکه امر دائر است بین تصرف در مال غیر و نجات نفس محترم، که در اینجا به حکم قاعده اهمّ و مهم، نجات نفس محترم، تصرف در ملک غیر تجویز می‌شود.

(ی) نذر و عهد و قسم، که این عناوین سه گانه امور مباح را بر انسان حرام یا واجب می‌کند.

(ج) حلّ چند نمونه از مسائل مستحدثه با تطبیق عناوین ثانویه:

۱. احداث خیابان‌ها و بزرگراه‌ها

از جمله نیازهای امروز بشر مخصوصاً در زندگی شهری احداث خیابان‌ها و بزرگراه‌های متناسب با وسایل نقلیه موجود در آن شهر و حجم و ترافیک آن است ولی این مسأله با مشکلی به نام

برتری نخواهد یافت» نیز می‌باشد.^۱

بنابراین آیات قرآن، روایات معصومان و عقل هر انسان حکم می‌کند که در هر کاری از پیشرفته‌ترین ابزار مشروع و مفید آن استفاده کنیم و روشن است که استفاده از آنها مقدماتی می‌طلبد که بدون ایجاد آن، استفاده از آنها امکان‌پذیر نخواهد بود. مثلاً بهره‌گیری از وسایل نقلیه امروزی، خیابان‌ها و بزرگراه‌های وسیعی می‌طلبد و نمی‌توان برای استفاده از آنها از کوچه‌ها و خیابان‌های تنگ و باریک مربوط به صدها سال قبل بهره‌گرفت. این از یک سو؛ از سوی دیگر تخریب خانه‌های مسلمانان و تصرف در املاک و اموالشان بدون اذن و رضایت آنان جایز نیست؛ چرا که به حکم عقل و نقل هیچ کسی حق ندارد در مال دیگری بدون رضایت وی و تحصیل طیب خاطرش تصرف کند. با توجه به این دو محذور و دَوْران امر بین آن دو که تحت عنوان قاعدهٔ اهمّ و مهم می‌گنجد لازم است اهم را گرفته و مهم را ترک نماییم.

برابرین آیات قرآن، روایات معصومان و عقل هر انسان حکم می‌کند که در هر کاری از پیشرفته‌ترین ابزار مشروع و مفید آن استفاده کنیم و روشن است که استفاده از آنها مقدماتی می‌طلبد که بدون ایجاد آن، استفاده از آنها امکان‌پذیر نخواهد بود. مثلاً بهره‌گیری از وسایل نقلیه امروزی، خیابان‌ها و بزرگراه‌های وسیعی می‌طلبد و نمی‌توان برای استفاده از آنها از کوچه‌ها و خیابان‌های تنگ و باریک مربوط به صدها سال قبل بهره‌گرفت. این از یک سو؛ از سوی دیگر تخریب خانه‌های مسلمانان و تصرف در املاک و اموالشان بدون اذن و رضایت آنان جایز نیست؛ چرا که به حکم عقل و نقل هیچ کسی حق ندارد در مال دیگری بدون رضایت وی و تحصیل طیب خاطرش تصرف کند. با توجه به این دو محذور و دَوْران امر بین آن دو که تحت عنوان قاعدهٔ اهمّ و مهم می‌گنجد لازم است اهم را گرفته و مهم را ترک نماییم.

روشن است که حفظ عزّت و عظمت مسلمین اهم است. بنابراین، باید از پیشرفت‌های روز بشر نهایت استفاده را برد و لوازم آن را به مقدار لزوم و ضرورت متحمّل شد ولی بی‌شک باید آنچه از اموال و املاک مسلمانان در این مسیر از بین می‌رود، به طور عادلانه تدارک شود.

از همین قبیل است استفاده از وسایل نقلیهٔ امروز که اگر بدون رعایت مقرّرات خاص و نظم و انضباط باشد هر روز شاهد حوادث تلخ و دردناک و کشته شدن انسان‌ها و خسارات مالی و جانی خواهیم بود.

۲. تشریح اجساد مردگان

بی‌شک حفظ جان واجب است و گاه تشریح اجساد مردگان مقدّمهٔ آن است و همواره نمی‌توان برای این منظور از اجساد غیر مسلمان‌ها کمک گرفت؛ به ناچار گاه باید به سراغ اجساد مسلمانان رفت و آن را در اختیار علم تشریح قرار داد و در این صورت امر دایر است بین حفظ حرمت بدن‌ها و جسدها از یک سو، و حفظ جان از سوی دیگر. روشن است که حفظ جان زندگان مهمتر از حفظ حرمت جسدهای مرده مسلمانان است. در اینجا نیز با استعانت از قاعدهٔ اهمّ و مهم مشکل حل می‌شود اما باید توجه داشت که مقتضای این قاعده اکتفا به مقدار لازم و عدم تجاوز از آن است.

۳. خسارات مازاد بر دیه

دیهٔ برخی از جنایات کفای خسارات ناشی از آن را نمی‌کند، چرا که درمان عوارض ناشی از آن جنایت گاه افزون بر دیهٔ مقرّر است. آیا در چنین مواردی نمی‌توان با تمسک به قاعدهٔ لاضرر

۱. وسائل الشیعه، ج ۱۷، ص ۴۶۰، ابواب میراث الابوین، باب ۱۵، ح ۲.

یادآوری چند نکته مهم:

۱. عناوین ثانویه بر دو قسم است:

قسمی از عناوین ثانویه ناشی از ضرورت‌هاست، طبعاً محدوده این قسم به اندازه ضرورت‌هاست و تجاوز از آن محدوده از جهت زمان و مکان و سایر ویژگی‌ها جایز نیست. مثلاً جواز اکل ذبیحه غیر اسلامی در زمان یا مکانی که هیچ غذای دیگر یافت نمی‌شود و حفظ جان متوقف بر آن است. شکی نیست که استفاده از آن فقط به اندازه نجات از خطر یا ضرر جایز است.

ولی قسم دوم چنین نیست و ممکن است سال‌ها بلکه قرن‌ها چنان حکمی پایدار بماند، مانند جواز تشریح اجساد برای علوم پزشکی در زمان ما و جواز ایجاد بزرگراه‌ها و خیابان‌ها و مراعات قوانین عبور و مرور و مانند آن.

در قسم اول، حدود موضوع باید کاملاً مشخص و معین باشد. البته این بر عهده فقیه نیست بلکه فتوای فقیه روی یک موضوع کلی است که مقلد باید در خارج مصادیق آن را پیدا کند.

اما گاه فقیه از مقام ولایت امر برخوردار است و از این جهت متصدی تطبیق حکم اضطراری بر موضوع آن می‌شود و حکم خاصی صادر می‌کند، ولی نه از آن جهت که مفتی است بلکه از آن جهت که ولی امر و مجری است. همان‌گونه که در حکم معروف میرزای شیرازی بزرگ در مورد استعمال تنباکو رخ داد که آن را تحریم کرده و در حکم محاربه

خسارت مازاد بر دیه را نیز از جانی گرفت؟ به یقین می‌توان گرفت زیرا که چگونه می‌توان مجنی علیه را مجبور به تحمّل این خسارت کرد در حالی که «لاضرر و لااضرار فی الاسلام» اموری کمتر از آن را نیز شامل می‌شود.

۴. عسر و حرج زوجه

گاه ضرر و زیانهای مالی یا جسمی یا عرّضی متعدّدی از ناحیه زوج به زوجه می‌رسد که بقای زوجیت برای زوجه موجب عسر و حرج شدید است.

بعضی معتقدند که قاعده «لاضرر» و «لاخرج» احکام ضروری و حرجی را نفی می‌کند و جلوی اجرای آن را می‌گیرد، اما حکمی را جعل نمی‌کند. بنابراین، با تمسک به این دو قاعده نمی‌توان حکم طلاق را صادر کرد و همچنین در مورد لزوم پرداخت مازاد بر دیه در مسأله سابق.

ولی در کتاب «القواعد الفقهیه» ثابت شده است که دو قاعده مذکور هم نفی حکم می‌کند و هم اثبات حکم^۱ و اتفاقاً مورد حدیث قاعده لا ضرر (حدیث سمره بن جندب) اثبات حکم است نه نفی حکم. توضیح بیشتر را در کتاب مذکور مطالعه فرمایید.

آنچه ذکر شد تنها چهار نمونه از مسائل نوپدید بود که با تطبیق عناوین ثانویه حل شده است و روشن است که تعداد این قبیل از مسائل مستحدّته بسیار بیش از این مقدار است.

* * *

۱. رجوع کنید به: القواعد الفقهیه، تألیف آیه الله مکارم شیرازی، ذیل دو قاعده مزبور.

می‌آید که حاکمان برای حلّ مشکل یا فرونشاندن بحران متوسّل به اعلان حالت فوق‌العاده یا حکومت نظامی می‌شوند، حال اگر کشوری باشد که حکومتش همیشه باید در حالت فوق‌العاده، کشور را اداره کند، این نشان آن است که عمر آن حکومت به پایان رسیده است، زیرا حالت فوق‌العاده تنها در وقت محدودی قابل قبول است، همچنین در حالات بحرانی بیماران، از سرم یا دستگاه تنفس مصنوعی استفاده می‌شود، حال اگر بیماری بود که همیشه باید از سرم و تنفس مصنوعی استفاده کند این دلیل آن است که در واقع عمرش پایان یافته است و با یک وسیله مصنوعی او را زنده نگه می‌دارند. نقش مسأله اضطرار و ضرورت در احکام شرع همین‌گونه است؛ ضرورت‌ها مخصوص موارد محدودی است و اگر دین و آیینی بخواهد همواره با استفاده از عنوان ضرورت یا سایر عناوین ثانویه خود را سر پا نگه دارد، دلیل بر آن است که قوانین آن (منظور قوانینی است که به عنوان اولیه است) کارایی خود را از دست داده است؛ نه تنها جاودانه نیست بلکه در درازمدت هم کارایی ندارد.

۲. پرهیز از افراط و تفریط در تمسک به عناوین

ثانویه

گاه در استفاده از عناوین ثانویه مواجه با افراط و تفریط می‌شویم. بدین معنا که برخی در هر موضوعی که مختصر مشکل و سختی و تکلفی در پی دارد، دست به دامن عناوین ثانویه می‌شوند، در حالی که غالب امور در زندگی انسان مشکلاتی به

با امام زمان علیه السلام دانست، با آنکه ریشه این حکم، کلی است چون در حقیقت این است که «هر چیزی که سبب ضعف مسلمین و تقویت دشمنان اسلام گردد از باب مقدمه حرام یا اعانت بر اثم حرام است». اما تطبیق این فتوا بر خصوص استعمال تنباکو در آن برهه از زمان از باب حکم فقیه و اعمال ولایت او بوده است.

روشن است که قسم اول عناوین ثانویه یعنی ضرورت‌ها امور استثنایی هستند که دوام و بقایی ندارند و در برهه خاصی از زمان مورد نیاز قرار می‌گیرند، هر چند از نظر زمان ممکن است مختلف باشند بعضی عمری طولانی‌تر دارند و برخی کوتاه‌تر و از این بحث روشن می‌شود که نمی‌توان اکثر قوانین را برای زمانی طولانی بر ضرورت‌ها بنا نهاد، زیرا معنای این سخن آن است که زمان شریعت اسلامی سپری شده و احکام اولیه اسلام قابلیت اداره جامعه را ندارد، بدین جهت دائماً به قوانین استثنایی ناشی از ضرورت‌ها و اضطرارها پناه برده می‌شود.

به تعبیر دیگر: تمام احکام ثانویه بر محور موضوعاتش دور می‌زند، و هر زمان موضوع آن منتفی شود حکم نیز منتفی می‌گردد و موضوع ضرورت و اضطرار یک امر عارضی است که معمولاً پس از گذشتن مقداری از زمان از بین می‌رود، بدین جهت نمی‌توان عمده احکام دین را بر روی آنها بنا نهاد؛ چرا که تناسب با خاتمیّت دین اسلام ندارد و چنین احکامی قادر بر اداره زندگی و حلّ مشکلات آن نخواهد بود.

به بیان سوم: گاه برای یک کشور مشکلاتی پیش

کلی ای به نام اصل برائت است که گاه مستند به عقل می شود و به عنوان «قبیح عقاب بلا بیان» مطرح می گردد و گاه مستند به شرع می شود و به عنوان «برائت شرعی» از آن سخن گفته می شود و هر دو یک هدف کلی را دنبال می کنند و آن اینکه هر چیزی که منع شرعی درباره آن نرسیده باشد و عقل نیز حاکم به قبیح انجام آن نبوده باشد شرعاً مجاز است مانند تمام اختراعات مفیدی که در قرون اخیر بوجود آمده و نیز انواع ورزش ها و علوم و فنون.

۴. ملازمه بین حکم عقل و شرع

ضابطه چهارم در حل مسائل مستحدثه، ملازمه بین حکم عقل و شرع است. مطابق این قاعده، هرگاه عقل به صورت قطعی و جزمی، کاری را قبیح بشمرد شرع، حکمی هماهنگ آن صادر خواهد کرد همان گونه که عکس آن نیز صادق است؛ اگر شرع حکمی صادر کند و عقل از فلسفه آن حکم آگاه گردد آن را تأیید و تصدیق می کند.

قاعده ملازمه در موارد مختلف می تواند پاسخگوی بعضی از مسائل مستحدثه باشد مثلاً در مورد «حقوق فکری» کسی که سالها زحمت کشیده و عمر خود را برای اختراعی یا نوشتن کتابی صرف کرده و یا هزینه های سنگینی برای کشف حقیقتی مصرف نموده، به یقین اگر دیگران از زحمات او بدون اجازه و حتی بدون کمترین هزینه و صرف وقت، مصرف کنند ظلم و ستمی بر آن شخص مبتکر

همراه دارد و تمام تکالیف شرعی به نوعی کلفت و سختی دارد و به همین جهت آن را تکلیف نامیده اند. بنابراین، به صرف اندک سختی در احکام نمی توان آن را رها کرد و از باب عناوین ثانویه حکم به حلیت تمام محرّمات کرد و گرنه باب گناه به روی مردم باز می شود و آنها در گناهان صغیره و کبیره فرو می روند. در عصر و زمان خود دیده ایم کسانی را که آشنایی کافی با احکام اسلام ندارند با اندک ضرورتی حکم به برطرف شدن حرمت در گناهان کبیره و صغیره می دهند که با این دیدگاه همه احکام به خطر می افتد.

از سوی دیگر برخی افراد را می بینیم که در اجرای قاعده لا ضرر در ابواب نکاح و مانند آن وسواس به خرج می دهند، حتی عسر و حرج شدید را مجوز برخی از امور ممنوعه نمی شمردند، در حالی که در روایت آمده است: «لیس شیء مما حرّم الله إلا وقد أحله لمن اضطرّ إليه؛ هر چیزی که خداوند آن را تحریم کرده برای کسانی که واقعاً مضطر به انجام آن هستند، حلال شمرده است»^۱.

و آیه شریفه «وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ»^۲ حدّ اقل، حرج شدید را نفی می کند.

نتیجه اینکه در استفاده از عناوین ثانویه نه پیمودن راه افراط صحیح است و نه افتادن در مسیر تفریط کار شایسته ای می باشد، بلکه همچون امور دیگر حفظ تعادل و استفاده بجا، منطقی و مورد رضایت پروردگار است.

۳. اصل برائت

ضابطه سوم در حل مسائل مستحدثه قاعده

۱. وسائل الشیعه، ج ۱۶، ص ۱۳۷، ح ۱۷، باب ۱۲ از ابواب کتاب الایمان.
۲. حج، آیه ۷۸.

۹. القواعد الفقهية، آية الله ناصر مكارم شيرازي، منشورات دارالعلم، قم، ۱۳۸۲ ق.
۱۰. الكافي، ابو جعفر محمد بن يعقوب كليني، دار صعب - دارالتعارف، بيروت، چاپ چهارم، ۱۴۰۱ ق.
۱۱. لغت نامه دهخدا، علي اكبر دهخدا، انتشارات دانشگاه تهران.
۱۲. مستدرک الوسائل، حاج ميرزا حسين نوري طبرسي، مؤسسه آل البيت، قم، چاپ اول، ۱۴۰۷ ق.
۱۳. مسند احمد، احمد بن حنبل، دار صادر، بيروت.
۱۴. معجم الكبير طبراني، سليمان بن احمد بن ايوب طبراني، مكتبة ابن تيمية، قاهره، چاپ دوم.
۱۵. مغني ابن قدامة، عبدالله بن احمد بن قدامة، دار الكتاب العربي، بيروت.
۱۶. المهذب في علم الأصول الفقه المقارن، دكتور عبدالكريم بن علي النملة، مكتبة المرشد، رياض، چاپ اول، ۱۴۲۰ ق.
۱۷. وسائل الشيعه، محمد بن الحسن الحرّ العاملي، دار احياء التراث العربي، بيروت، چاپ چهارم، ۱۳۹۱ ق.



و يا مؤلف روا داشته و كار قبيحي انجام داده‌اند و قانون ملازمه مي‌گويد: شرع نيز چنين هجمه‌اي را بر محصولات فكري ديگران حرام مي‌شمرد.



آنچه در مجموع اين مقال آمد تنها خطوط كليّ مسائل مستحدثه و راهكارهاي حلّ آن بود و اگر مثال‌هايي ذكر شد براي ارائه نمونه‌هاي راه حل بود و اما بحث در مجموع مسائل مستحدثه از جمله چهل عنواني را كه در او ايل اين بحث به آن اشاره كرديم از موضوع اين مقال خارج است و در آينده هر كدام در جاي خود به خواست خدا مطرح خواهد شد.

منابع و مأخذ

۱. قرآن كريم.
۲. نهج البلاغه (با تحقيق دكتور صبحي صالح).
۳. استفتانات جديد، آية الله ناصر مكارم شيرازي، مدرسة الامام عليّ بن ابي طالب، چاپ سوم، ۱۳۸۱ ش.
۴. بدايه المجتهد، محمد بن احمد بن رشد قرطبي، دارالمعرفة، بيروت، چاپ دوم، ۱۴۲۰ ق.
۵. سنن ترمذی، محمد بن عيسى ترمذی، دارالفكر، بيروت، چاپ دوم، ۱۴۰۳ ق.
۶. سنن كبرى، احمد بن حسين بيهقي، دارالمعرفة، بيروت.
۷. شرح كبير، عبدالرحمن بن ابي عمر محمد بن احمد بن قدامة، دارالكتاب العربي، بيروت.
۸. صحيح مسلم، ابو الحسين مسلم بن حجاج نيشابوري، دار احياء التراث العربي، بيروت، چاپ دوم، ۱۹۷۲ م.

اوله تقلید در مکتب اهل بیت (علیهم السلام) و اهل سنت

- تقلید در لغت و اصطلاح
- تقلید در لسان روایات
- ضرورت تقلید در فروع دین
- تاریخچه تقلید
- تقلید در اصول دین
- تقلیدی نبودن مسأله تقلید
- تقلید در موضوعات
- تقلید اعلم
- تقلید میّت

اوله تقلید در مکتب اهل بیت (علیهم السلام) و اهل سنت

پیشگفتار

اول: تقلید در لغت و اصطلاح

الف) تقلید در لغت

تقلید مصدر «قلد» به معنای انداختن گردنبند و یا قلاده به گردن کسی است و «تقلید بدنة» به معنای آن است که قلاده و یا نشانه‌ای به گردن شتر قربانی بیندازند، به نشانه آنکه قربانی حج است.

اقرب الموارد می‌نویسد: «قلد المرأة القلادة: جعلها فی عنقها؛ آن زن، قلاده انداخت، یعنی گردنبند را برگردن خویش آویخت».

در صحاح نیز آمده است: «از همین رو، گماشتن و منصوب کردن والیان بر انجام کاری را تقلید گویند» (و تقلید الولاية الأعمال).

سپس می‌افزاید: «تقلید در دین از همین معنا گرفته شده است (گویا انسان قلاده مسئولیت عمل خویش را بر عهده مقلد می‌اندازد)».

لسان العرب نیز همین معانی را ذکر کرده است. با توجه به تعاریف گوناگون اهل لغت، وجه

گاه این سؤال مطرح می‌شود که چرا در احکام شرعی باید از کسی تقلید کرد؟ اصولاً آیا تقلید کار خوبی است؟ بشر باید با چراغ فکر و اندیشه و تحقیق، تکلیف خود را بیابد و بر آن اساس عمل کند. مراجعه به افراد هم سنخ خویش و سپردن زمام «بایدها و نبایدهای» رفتاری خود به دیگران فرجامی جز خمودی و دور افتادن از قافله رشد و پیشرفت ندارد.

علاوه بر آنکه قرآن نیز مردم جاهلی را به سبب تقلید از گذشتگان مورد نکوهش قرار داده و از آنها می‌خواهد با بصیرت و استدلال حرکت کنند و همچنین صریحاً از پیروی از آنچه را که بدان علم ندارند، نهی می‌کند: «وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ»^۱.

آنچه در پیش رو دارید در صدد پاسخ دادن به این سؤالات، روشن ساختن حقیقت تقلید در دین، ادله تقلید از عالمان دینی در مکتب اهل بیت و اهل سنت و تعیین محدوده تقلید تحت چند عنوان مطرح می‌شود:



مستنداً الى فتوى فقيه معين؛ تقليد، همان عمل کردن با استناد به فتوای فقیه مشخص است».^۶

در انوارالاصول آمده است: «التقليد هو الاستناد الى رأى المجتهد فى مقام العمل؛ تقليد آن است که مقلد در مقام عمل، به رأى و نظر مجتهد استناد جوید».^۷

دکتر عبدالکریم نمله می نویسد: «التقليد اصطلاحاً هو قبول مذهب الغير من غير حجة؛ تقليد در اصطلاح عبارت است از پذیرش قول دیگری، بدون طلب حجت و دلیل (تفصیلی)» آنگاه می گوید: «بنابراین اگر کسی دلیل و حجت سخن مجتهد را بداند و آن را بپذیرد (مثلاً مجتهدی که با نظر مجتهد دیگر موافقت کند چون دلیل او را پذیرفته) به او تقلید نمی گویند. همچنین رجوع به قول نبی ﷺ و رجوع به اجماع نیز تقلید نامیده نمی شود، چرا که سخن پیامبر ﷺ و اجماع فی نفسه حجت است و پذیرش آن را تقلید نمی گویند».^۸

مخفی نماند که اگر تقلید را به معنای تبعیت از متخصصان امور دینی بگیریم، رجوع به سخن پیامبر نیز از قسم تقلید شمرده می شود، هر چند تقلید اصطلاحی متعارف به آن اطلاق نمی شود. به هر حال، روشن است که تقلید اصطلاحی به

مشترک میان آنها دو نکته است:

- ۱- واژه «تقلید» دو مفعولی است و به معنای آن است که قلاده‌ای را بر گردن کسی بیندازند و معنای «قلدتُ الفقيه صلاتی و صومی» یعنی مسئولیت صحت نماز و روزه‌ام را بر عهده فقیه می‌اندازم.
۲. اگر با «فی» به مفعول دوم متعدی شود، به معنای تبعیت می‌آید مثلاً «قلده فی مشیه: ای تبعه فیه؛ در راه رفتن از او تقلید کرد، یعنی از او پیروی نمود».
- لذا اگر گفته شود «فلان کس در نماز و روزه‌اش از فلان فقیه تقلید نمود، یعنی از او پیروی کرد».^۱

ب) تقلید در اصطلاح

معنای اصطلاحی تقلید نیز برگرفته از معنای لغوی آن است و به معنای «رجوع افراد ناآشنا در مسائل دینی، به افراد متخصص در مسائل دینی است».

فقها و اصولیین در تعریف اصطلاحی، تعبیرات مختلفی ارائه داده‌اند:

۱. قبول قول الغير^۲
۲. العمل بقول الغير^۳
۳. الأخذ بقول الغير^۴

هر چند ممکن است که این تعابیر به یک معنا اشاره داشته باشد، ولی با دقت بیشتر، سه مفهوم مختلف از آن به دست می‌آید: ۱. عمل به قول فردی دیگر ۲. اخذ قول دیگری به قصد عمل، بدون شرط عمل به آن ۳. التزام قلبی به عمل گرچه هنوز فتوا را اخذ نکرده و عمل نکرده باشد.^۵

در تحریرالوسیله آمده است: «التقلید هو العمل

۱. اصطلاحات الاصول (آیه الله مشکینی)، ص ۱۹.

۲. ذخیره المعاد (محقق سبزواری)، ج ۲، ص ۲۱۹؛ فتح القدر شوکانی، ج ۳، ص ۳۹۹.

۳. عده الاصول، ج ۱، ص ۴۶؛ شرح الازهار، ج ۱، ص ۳.

۴. الاجتهاد والتقلید (امام خمینی)، ص ۵۹.

۵. ر. ک: انوارالاصول، ج ۳، ص ۵۸۹.

۶. تحریرالوسیله، ج ۱، مقدمه، ص ۸.

۷. انوارالاصول، ج ۳، ص ۵۹۰.

۸. المهذب فی علم اصول الفقه المقارن، ج ۵، ص ۲۳۸۷.

آیا اگر علی علیه السلام در اینجا بود، تو با وی بودی؟ پاسخ داد: آری؛ آنها گفتند: «فانت إذا مقلد علیاً دینک، ارجع فلا دین لك؛ بنابراین در دین خود پیرو علی هستی، برگرد که دینی نداری!».

صعصعه پاسخ داد: «ویلکم الا اقلد من قلد الله، فاحسن التقلید؛ وای بر شما! آیا من از کسی که به درستی از خدا پیروی می‌کند، پیروی نکنم؟».^۲

۲. ابوبصیر می‌گوید: «ام خالد عبیدیه» به محضر امام صادق علیه السلام آمد و عرض کرد: «من مشکلی در شکم داشتم و طبیبان عراقی برای مداوای آن، نیبذ را برایم تجویز کرده‌اند؛ من می‌دانستم که شما آن را ناخوش می‌دارید، برای اطمینان خاطر به محضر شما آمدم تا حقیقت مسأله را از شما بپرسم». حضرت به او فرمود: «وما یمنعک عن شربه؟؛ چه چیزی سبب شد (با اینکه اطبا آن را برای شما تجویز کرده‌اند) آن را ننوشی؟» پاسخ داد: «قد قلدتک دینی؛ من دینم را به عهده شما انداختم (و پیرو شما هستم)».^۳

۳. در مرسله احتجاج از امام عسکری علیه السلام آمده است: «فأما من کل من الفقهاء صائناً لنفسه، حافظاً لدينه، مخالفاً لهواه، مطيعاً لامر مولاه فللعوام أن یقلدوه؛ پس آن کس از فقیهان که از نفس خویش صیانت کند، نگهبان دین خویش بوده، با هوای نفسانی خود به مخالفت برخیزد و فرمانبردار مولای خویش باشد، پس بر توده مردم است که از وی پیروی نمایند».^۴

هر چند آنچه در پاره‌ای از این روایات آمده،

معنای مراجعه افراد غیر متخصص در امور دینی به اهل فن و متخصصان و عالمان دینی است (هر چند محدوده آن مورد بحث است که بدان پرداخته خواهد شد).

دوم: تقلید در لسان روایات

در لسان روایات کلمه تقلید و مشتقات آنگاه به معنای لغوی و گاه به معنای اصطلاحی آن به کار رفته است.

در ارتباط با معنای لغوی تقلید می‌توان به این دو مورد اشاره کرد:

۱. امام رضا علیه السلام در ارتباط با خلافت و امامت می‌فرماید: «... فقلدها رسول الله علیاً». در مجمع البحرین در لغت «قلد» در توضیح این عبارت می‌نویسد: «الزمه بها ای جعلها فی رقبته و لآه امرها؛ رسول خدا، علی علیه السلام را به امر خلافت ملزم ساخت؛ یعنی امر خلافت را به عهده او انداخت و وی را والی امر خلافت کرد».

۲. در حدیثی - مطابق نقل کنز العمال - می‌خوانیم: «من علم ولدا له القرآن، قلده الله قلادة یعجب منها الاولون والآخرین یوم القیامة؛ آن کس که فرزندش را قرآن بیاموزد، خداوند گردنبندی بر گردنش می‌اندازد که در روز قیامت همگان از آن در شگفتی فرو می‌روند».^۱

برای معنای اصطلاحی تقلید می‌توان به این دو حدیث اشاره کرد:

۱. هنگامی که علی بن ابی طالب علیه السلام صعصعه بن صوحان را به سوی خوارج فرستاد، آنها به وی گفتند:

۱. کنز العمال، ج ۱، ص ۵۳۳، ح ۲۳۸۶.

۲. بحار الانوار، ج ۳۳، ص ۴۰۲.

۳. کافی، ج ۶، ص ۴۱۳، ح ۱.

۴. وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۹۵، ح ۲۰، باب دهم، از ابواب صفات قاضی.

بتوانند از عهده آن برآیند؛ چرا که از یک سو توان و انگیزه ورود به این عرصه را ندارند و از سوی دیگر اگر بخواهند (در صورت توان) به این امر خطیر بپردازند، امور اجتماعی دیگر انسان‌ها به مخاطره می‌افتد. و چنین چیزی یعنی ضرورت تقلید از مجتهدان و صاحب نظران دینی.

غزالی می‌نویسد: «اجماع داریم که افراد عامی مکلف به احکام الهی‌اند و تکلیف کردن همه آنها برای رسیدن به درجه اجتهاد غیر ممکن است؛ چرا که در این صورت، حرث و نسل از بین رفته و حرفه‌ها و صنعت‌ها تعطیل می‌شود. بنابراین، اگر همه مردم به این امر همت گمارند امور دنیوی جامعه رو به ویرانی می‌گذارد؛ در نتیجه (باید گروه خاصی به تحصیل علوم دینی بپردازند و باقی مردم) چاره‌ای جز پرسیدن از علما را ندارند».^۲

جواز و یا ضرورت تقلید^۳ در فروع دین نظر اکثریت عالمان امامیه و اهل سنت است^۴ و جز عده کمی از علما با آن مخالفت نکرده‌اند.

۱. در تعریف موضوع علم فقه گفته‌اند: «هو نفس الاحکام الشرعية او الوظائف العمليّة من حيث التماسها من ادلتها» (الاصول العامة للفقه المقارن، ص ۱۵).

۲. المستصفی، ج ۲، ص ۳۸۹.

۳. تعبیر به جواز و یا ضرورت از آنجا ناشی می‌شود که جواز در برابر حرمت تقلید در فروع دین به کار می‌رود؛ ولی از آنجا که مردم موظف به عمل به فروع دینی هستند و گروه زیادی از آنان خود مجتهد نیستند، در مقام عمل ضرورت دارد که به مجتهدان مراجعه کنند.

۴. ر.ک: المستصفی، ج ۲، ص ۳۸۹؛ المحصول فی علم الاصول (فخر رازی)، ج ۲، ص ۴۵۸؛ الإحکام فی الاصول الاحکام، ج ۴، ص ۴۵۰؛ المذهب فی علم اصول الفقه المقارن، ج ۵، ص ۲۳۹۲؛ موسوعه فقهیه کویته، ج ۱۳، ص ۱۶۰؛ کشفایة الاصول، ص ۴۷۲؛ موسوعه آیه الله خمینی، ج ۴۸، ص ۵۳۸؛ انوار الاصول، ج ۳، ص ۵۹۳.

مربوط به اطاعت از امام معصوم است که سخن او خود، حجت است و این با تقلید اصطلاحی که امروزه متعارف است متفاوت می‌باشد، (چرا که آنچه امروزه از تقلید از مجتهدان متعارف است، آن است که مجتهدی با استفاده از کتاب خدا و سنت معصومان، حکم شرعی فرعی را استنباط کرده و به اطلاع مقلد برساند. و چنین چیزی با شنیدن سخنی از شخص معصوم و پیروی از آن فرق می‌کند) ولی اولاً یکی از روایات مربوط به تقلید از فقها بوده، و ثانیاً آنچه در دو روایت دیگر آمده، بی ارتباط با موضوع سخن ما نیست زیرا در هر کدام از تقلید از فقیه و تقلید از معصوم، مفهوم تبعیت وجود دارد.

سوم: ضرورت تقلید در فروع دین

فروع دین و یا احکام عملی عبارت است از «وظایف شرعی که مکلفین باید به آن عمل کنند»^۱ و از آنجا که هر عملی دارای حکم و دستور خاصی است، مکلف باید به آن احکام آشنا باشد و عملش را مطابق آن اتیان نماید.

از سوی دیگر، می‌دانیم که یافتن احکام عملی و رسیدن به فروع دینی، نیازمند به فراگیری علوم پیش نیاز فراوانی است که مجتهد با فراگرفتن آنها و دقت و ممارست بسیار می‌تواند به استنباط احکام شرعی بپردازد (ر.ک: عنوان «علوم پیش نیاز اجتهاد» از همین کتاب).

بدیهی است که آشنایی به این علوم و بدست آوردن قدرت استنباط امر ساده‌ای نیست که همگان

ادله تقلید در فروع دین

فقها و اصولیین اهل سنت و امامیه برای تقلید ادله‌ای اقامه کرده‌اند که عمده آنها از این قرار است:

۱. دلیل عقل

با توجه به اینکه هر فرد مسلمان مکلف به انجام اعمالی است و نیاز است که احکام عملی خویش را بداند؛ واجبات را بشناسد تا به آنها عمل کند و محرّمات را بداند تا آنها را ترک نماید و از سوی دیگر، هر شخصی توان و یا انگیزه فراگیری مجتهدانه احکام را ندارد، بنابراین، عقل حکم می‌کند که در چنین صورتی باید به متخصصان و مجتهدان دینی مراجعه کرد.

فخر رازی می‌نویسد: «هنگامی که شخص عامی با مشکلی در فروع دین مواجه می‌شود، یا در آن ارتباط، تکلیفی ندارد، که این فرض صحیح نیست و بالاجماع باطل است، و یا تکلیفی دارد؛ حال این تکلیف را یا باید با استدلال بدست آورد و یا با تقلید؛ با استدلال که نمی‌شود، چرا که اگر بخواهد به برائت اصلیه (برائت قبل از تکلیف و قبل از شرع) استدلال کند، به اجماع این کار باطل است (چرا که می‌دانیم او مکلف است و نمی‌شود با برائت، خود را از قید احکام آزاد کند).

و اگر بخواهد به ادله نقلی استدلال کند و تکلیف خویش را با اجتهاد به دست آورد، این نیز باطل است و صحیح نیست، چون چنین شخصی، یا وقتی که به رشد عقلی رسید، باید به سراغ اجتهاد برود تا به هنگام بروز حادثه‌ای تکلیف خود را بداند، و یا هر وقت که

برای او مسأله‌ای پیش آمد.

صورت اول باطل است، چرا که اولاً صحابه هرگز از کسی که به کمال عقلی رسید، نمی‌خواستند درس بخواند و به رتبه اجتهاد برسد و ثانیاً اگر هر کس موظف به چنین کاری باشد، دیگر نمی‌تواند به امور دنیا و جامعه بپردازد و این سبب فساد و اختلال اوضاع جامعه می‌شود.

و اما صورت دوم، یعنی اینکه به هنگام برخورد با مشکلی تازه، به سراغ اجتهاد و به دست آوردن تکلیف خویش برود، این نیز مقدور نمی‌باشد (چرا که اجتهاد در امر دین نیاز به مقدمات فراوانی دارد که به این زودی حاصل نمی‌شود)»^۱، بنابراین، چاره‌ای جز تقلید ندارد.

از بعضی از کلمات فقهای معاصر امامیه نیز استفاده می‌شود که وجوب تقلید بر کسی که قادر بر اجتهاد و احتیاط نیست به مقتضای دلیل عقل است؛ در کتاب «منتهی الاصول» چنین آمده است: «اشخاص عامی (توده مردم) هنگامی که بدانند عمل به احکام شرع بر آنها واجب است و آنها بدون وظیفه رها نشده‌اند و در عین حال قادر به استنباط احکام شرع از ادله تفصیلی نباشند و از احتیاط کردن نیز عاجز بمانند (بدین جهت که نه موارد احتیاط را می‌دانند و نه کیفیت آن را) عقل آنها حکم قطعی فطری می‌کند که باید به کسی مراجعه کنند که قادر بر استنباط احکام شرع از ادله آن است (و به تعبیر دیگر: تنها راهی که به روی آنها گشوده است ظنّ حاصل از قول مجتهد است لا غیر)»^۲.

۱. المحصل فی علم الاصول، ج ۲، ص ۴۵۸.

۲. منتهی الاصول بجنوردی، ج ۲، ص ۸۱۰.

۲. سیره عقلا

سیره عقلا در همه اعصار و امصار بر این بوده است که در همه علوم و فنون مهم به افراد متخصص و خبره مراجعه می‌کردند و این مسأله در میان جامعه امری بدیهی و روشن است؛ چرا که همگی می‌دانند، نمی‌شود انسان در تمام علوم که در طول حیاتش به آن احتیاج دارد، معرفت تفصیلی داشته باشد.

در اینجا می‌توان مثال روشنی ذکر کرد و آن اینکه گاه بیماری را به اتاق عمل برای جراحی قلب می‌برند و چون بیمار مشکلات دیگری مانند بیماری قند و اعصاب و غیر آن دارد چندین متخصص در بیماری‌های مختلف به اضافه متخصص بی‌هوشی، اطراف تخت او حلقه می‌زنند و هر کدام نسبت به رشته تخصصی خود مراقب آن بیمارند و جالب اینکه هیچ کدام دخالت در کار دیگری نمی‌کند و هر یک در غیر رشته تحصیلی خود از دوستانی که تخصص در رشته‌های دیگر دارند، پیروی می‌کند. یعنی در آن واحد، چندین عالم و متخصص به تقلید از عالمان دیگر در غیر رشته خود می‌پردازند و این کار در همه دنیا معمول است و نشان می‌دهد که سیره تمام عقلاست، مخصوصاً در عصر ما که علوم بسیار گسترده‌تر شده، و رشته‌های تخصصی فزونی یافته است.

مؤلف کتاب کفایة الاصول می‌نویسد: «جواز تقلید و رجوع جاهل به عالم - اجمالاً - امری بدیهی و فطری است که اصلاً نیازی به دلیل ندارد».^۱

مسائل شریعت نیز از این امر مستثنا نیست و طبیعی است که لازم است افراد ناآشنا، به آشنایان و

متخصصان امر دین مراجعه کنند و تکالیف خویش را از آنها بپرسند (به جز اصول دین و برخی از موارد دیگر که بحث آن خواهد آمد).

کوتاه سخن اینکه سیره عقلا بر رجوع به متخصصان هر علم و فنی است و مسائل فقهی نیز از این مسأله خارج نمی‌باشد و می‌دانیم که شارع از چنین سیره‌ای منع و ردعی نکرده است، بلکه روشن خواهد شد که آن را تأیید و تقویت نیز کرده است.

به نظر می‌رسد، عمده دلیل جواز تقلید، سیره عقلاست و ادله دیگری که اقامه می‌شود، در واقع تأیید و تقویت این دلیل است.

۳. آیات قرآن کریم

آیه نَفَر:

از جمله آیاتی که برای ضرورت تقلید به آن استناد شده است آیه نَفَر است. خداوند متعال می‌فرماید: «فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ»^۲ استدلال به آیه مزبور به این نحوست که اولاً بدلیل (الولای) تحضیضیه، نَفَر واجب است و ثانیاً: تفقه در دین واجب است چون نتیجه نَفَر است (لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ). ثالثاً: هدف تفقه و انذار، برحذر داشتن افرادی است که کوچ نکرده‌اند (لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ) و از آنجا که آیه مطلق است، می‌فهمیم حذر کردن به دنبال انذار نیز مطلقاً واجب است هر چند برای منذرین علم حاصل نشود.^۳

۱. کفایة الاصول، ص ۴۷۲.

۲. توبه، آیه ۱۲۲.

۳. موسوعة آية الله خویی، ج ۱، ص ۶۴.

شکست به آنها برسد، (بدون تحقیق) آن را شایع می‌سازند». سپس افزود: «اگر در چنین مواردی به اهل تشخیص مراجعه کنند، آنها را آگاه خواهند ساخت».

سیاق آیه پیرامون مسایل سیاسی و اجتماعی و موضوعات، و عدم توجه به شایعات است که باید به اهل اطلاع مراجعه کرد و ربطی به احکام شرعی ندارد.

۴. روایات

گروه اول: رجوع به عالمان و سؤال از ایشان

روایات بسیاری از معصومین علیهم السلام وارد شده است که بر وجوب پیروی از عالمان و تبعیت از ایشان دلالت دارد و می‌دانیم که این تبعیت فقط برای این است که آنها به حلال و حرام خداوند آگاهی دارند و این همان تقلید از عالمان می‌باشد.^۶ از روایات بسیاری که در این باب وارد شده است به بعضی اشاره می‌کنیم:

۱. امیرمؤمنان علی علیه السلام فرمود: «انّ مجاری الامور والاحکام علی ایدی العلماء بالله الامناء علی حلاله و حرامه؛ اجرای امور و بیان احکام به دست عالمان الهی که امین بر حلال و حرام خدایند، است».^۷

۱. انبیاء، آیه ۷.

۲. موسوعه آیه الله خویی، ج ۱، ص ۶۷.

۳. الاحکام فی اصول الاحکام، ج ۴، ص ۴۵۱.

۴. نساء، آیه ۸۳.

۵. المهذب فی علم اصول الفقه المقارن (دکتر عبدالکریم نمله)، ج ۵، ص ۲۳۹۳.

۶. فقیه فرزانه آیه الله خویی می‌نویسد: «روایاتی که دلالت بر جواز عمل به وسیله تقلید و حجیت فتوا در فروع دین دارد، به قدری زیاد است که به حدّ تواتر اجمالی می‌رسد، هر چند تواتر مضمونی نداشته باشند». (موسوعه آیه الله خویی، ج ۱، ص ۶۹).

۷. مستدرک الوسائل، ج ۱۷، ص ۳۱۶، ح ۱۶.

پیرامون دلالت آیه بر مقصود، اشکالاتی شده است که در کتاب‌های فقه و اصول، همراه با پاسخ‌های آن آمده است.

آیه ذکر:

از دیگر آیاتی که برای ضرورت تقلید مورد استناد قرار گرفته است، آیه ذکر است. خداوند متعال می‌فرماید: «فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ».^۱

دلالت آیه شریفه به این نحوست که ظاهر از وجوب سؤال این است که به جواب آن عمل کنند و گرنه سؤال نمودن لغوست. بنابراین، آیه شریفه دلالت می‌کند که افراد ناآگاه در مقام عمل باید به عالم و متخصص مراجعه کند و این همان تقلید است.^۲

«آمدی» می‌نویسد: «این آیه عام است و همه مخاطبان را در بر می‌گیرد و لذا باید از جهت سؤال نیز عام باشد و پرسش از هر چه را که نمی‌داند بگیرد که از جمله آنها فروع دینی است».^۳

برخی از معاصران اهل سنت برای جواز تقلید به این آیه استشهاد کرده‌اند: «وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَى أُولِي الْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ»؛ اگر (در حوادث پیش آمده) آن را به پیامبر و پیشوایان - که قدرت تشخیص کافی دارند - بازگردانند، از ریشه‌های مسائل آگاه خواهند شد».^۴

جمله «لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ» می‌رساند که احکام را باید به اهل استنباط که همان مجتهدان هستند ارجاع داد و از آنها پرسید.^۵

ولی استدلال به این آیه مشکل است، چرا که در ابتدای آیه می‌خوانیم: «وَ إِذَا جَاءَهُمْ أَمْرٌ مِنَ الْأَمْنِ أَوْ الْخَوْفِ أَدَّعُوا بِهِ»؛ هنگامی که خبری از پیروزی یا

که از تو فتوا می خواهد فتوا ده، نادان را بیاموز و با افراد دانا به گفت و گو بپرداز).^۴

قابل توجه آنکه در این روایت کلمه «مستفتی» نیز آمده است.

۲. یکی از یاران امام رضا علیه السلام خدمت آن حضرت عرض کرد: راه من دور است و من نمی توانم هر زمان که می خواهم، به نزد شما بیایم، معالم و مسائل دین خود را از چه کسی فرا بگیرم؟ امام فرمود: «من زکریا بن آدم التمی المأمون علی الدین والدنیا؛ از زکریا بن آدم قمی که امین بر دین و دنیا است». راوی می گوید: «فلما انصرفت قدمنا علی زکریا بن آدم، فسألته عما احتجت الیه؛ هنگامی که به وطن بازگشتم به نزد زکریا بن آدم رفتم و مسائل مورد نیاز را از او پرسیدم».^۵

۳. در حدیث دیگری کسی از آن امام علیه السلام می پرسد: «لا أكاد أصل إليك أسألك عن كل ما احتاج الیه من معالم دینی، أفیونس بن عبدالرحمن ثقة أخذ عنه ما احتاج إليه من معالم دینی؟؛ من به شما دسترسی ندارم تا آنچه از مسائل دینی را نیاز دارم از شما بپرسم، آیا یونس بن عبدالرحمن مردی موثق و مورد اعتماد است تا مسائل دینی خود را از او فرا بگیرم؟» امام فرمود: «آری».^۶

در این دو روایت، «معالم دین» شامل فتوا و روایت هر دو می باشد و همچنین از روایت اخیر

تصریح حلال و حرام در این روایت به صراحت بیانگر احکام فقهی می باشد.

۲. امام صادق علیه السلام فرمود: «سل العلماء ما جهلت وإیّاك أن تسألهم تعتاً و تجربة، وإیّاك أن تعمل برأیک شیئاً؛ هر چه را که نمی دانی از عالمان بپرس و بپرهیز از آنکه از روی به زحمت انداختن و امتحان و آزمودن، از آنها بپرسی و بپرهیز از آنکه با رأی خود به چیزی عمل کنی».^۱

۳. از امام هادی علیه السلام سؤال شد که مسائل دین خود را از چه کسی فرا بگیریم؟ فرمود: «فاصمدا فی دینکما علی کل مسنّ فی حبنا وکلّ کثیر القدم فی أمرنا؛ شما در فراگیری دین سراغ هر کس که در علاقه به ما عمری را سپری کرده و فراوان به نزد ما (برای فراگیری معارف دین) رفت و آمد می کند، بروید».^۲

۴. در روایتی از امام حسن عسکری علیه السلام آمده است: «فأما من كان من الفقهاء صائناً لنفسه، حافظاً لدينه، مخالفاً لهواه، مطيعاً لأمر مولاه، فللعوام أن يقلدوه».^۳ در این روایت به صراحت از لزوم تقلید مردم، از فقهای دارای شرایط فوق، سخن گفته است.

گروه دوم: روایات دالّ بر جواز افتنا

روایاتی که دلالت بر جواز افتنا و به ملازمه، دلالت بر جواز تقلید می کند. این دسته از روایات نیز بسیارند که به برخی از آنها اشاره می شود:

۱. در فرمانی که امیرمؤمنان علی علیه السلام به فرماندار خویش در مکه (قثم بن عباس) نوشت، آمده است: «و اجلس لهم العَصْرَيْن فافت المستفتي و علم الجاهل و ذاكر العالم؛ صبح و عصر در حضور آنان بنشین و برای کسی

۱. وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۱۲۷، ح ۵۴.

۲. همان مدرک، ص ۱۱۰، ح ۴۵.

۳. همان مدرک، ص ۹۵، ح ۲۰ (باب دهم از ابواب صفات القاضی).

۴. نهج البلاغه، نامه ۶۷.

۵. وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۱۰۶، ح ۲۷.

۶. همان مدرک، ص ۱۰۷، ح ۳۳.

۵. اجماع

علمای اهل سنت این دلیل را بسیار مورد توجه قرار داده‌اند، از جمله «غزالی» نخستین دلیل بر لزوم تقلید و استفتا از عالمان دینی را اجماع صحابه می‌داند، می‌گوید: «آنان برای مردم عامی فتوا صادر می‌کردند و به آنها دستور نمی‌دادند که خودشان برای رسیدن به درجه اجتهاد تلاش کنند».^۴

«فخر رازی» نیز پس از نقل مخالفت معتزله بغداد با تقلید، دلیل نخست خویش را بر جواز تقلید، اجماع امت می‌داند و می‌گوید: «قبل از پدید آمدن مخالف، امت بر جواز تقلید اجماع داشت و هرگز علما بر مردم عامی برای پذیرش اقوالشان ایراد نمی‌گرفتند و از آنان نمی‌خواستند که علت اجتهادشان را بپرسند».^۵

در میان فقها و اصولیین امامیه نیز برای مسأله تقلید به اجماع تمسک شده است. از جمله میرزای قمی می‌نویسد: «مشهور میان علما این است که اجماع داریم کسی که به مرتبه اجتهاد نرسیده است، در مسائل فرعی می‌تواند تقلید کند». آنگاه از شهید اول در کتاب «ذکری» نقل می‌کند که اکثر امامیه به این معتقدند و تنها برخی از قدما و علمای حلب در آن اختلاف کرده‌اند.

میرزای قمی می‌افزاید: تقلید جایز است مطلقاً، چه مقلد، عامی محض باشد و یا نسبت به برخی از علوم آگاهی داشته باشد (ولی فقیه نباشد)؛ چرا که این

استفاده می‌شود که این مسأله برای سؤال کننده مسلم بوده است که می‌توان مسائل دینی را از عالمان مورد اعتماد گرفت. از این رو از امام علیه السلام از مصداق این حکم عام می‌پرسد.

گروه سوم: نهی از فتوای به غیر علم

در این دسته به روایاتی اشاره می‌شود که مسلمانان را از فتوا به غیر علم برحذر داشته و خاطرنشان می‌سازد که گناه کسی که به آن فتوا عمل کند، به عهده فتوا دهنده است؛ پر واضح است که در این گونه روایات عمل به فتوا مسلم گرفته شده است:

۱. رسول خدا صلی الله علیه و آله به ابوذر فرمود: «یا اباذر إذا سئلت عن علم لا تعلمه فقل: لا أعلمه، تنج من تبعته ولا تفت بما لا علم لك به تنج من عذاب الله يوم القيامة؛ ای ابوذر، وقتی از تو سؤالی پرسیده شود که پاسخ آن را نمی‌دانی، بگو نمی‌دانم تا از پی آمد آن نجات یابی و به آنچه علم نداری، فتوا مده تا از عذاب خداوند در روز قیامت نجات یابی».^۱

۲. رسول خدا صلی الله علیه و آله فرمود: «من أفتى الناس بغير علم كان إثمه على من افتاه؛ آن کسی که بدون علم و آگاهی برای مردم فتوا صادر کند، گناه آنان بر عهده اوست».^۲

۳. امام باقر علیه السلام فرمود: «من أفتى الناس بغير علم ولا هدى من الله لعنته ملائكة الرحمة وملائكة العذاب ولحقه وزر من عمل بفتیاه؛ آن کس که بدون آگاهی و هدایت الهی برای مردم فتوا دهد، فرشتگان رحمت و فرشتگان عذاب وی را لعنت می‌کنند و گناه کسی که به فتوای او عمل کرده، به عهده اوست».^۳

۱. بحار الانوار، ج ۷۴، ص ۷۶.

۲. مستدرک حاکم، ج ۱، ص ۱۲۶.

۳. وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۹، ح ۱.

۴. المستصفی، ج ۲، ص ۳۸۹.

۵. المحصول فی علم الاصول، ج ۲، ص ۴۵۸.

شود در هر صورت ثابت می‌کند که این مسأله قابل تردید نیست.

مخالغان تقلید:

با اینکه مسأله تقلید و رجوع جاهل به عالم امری روشن، فطری و اجماعی است و سیره متشرّعه نیز در طول تاریخ اسلام بر همین بوده است که افراد عامی احکام حلال و حرام را از مجتهدان می‌پرسیدند و بر اساس فتوای آنها عمل می‌کردند؛ ولی با این حال برخی از عالمان با مسأله تقلید مخالفت کردند. از امامیه گروه اندکی از اخباریون^۳ با تقلید مخالفند و در میان اهل سنت نیز برخی از علمای ظاهری همانند داوود بن علی و ابن حزم و همچنین گروهی از علمای حنبلی مثل ابن تیمیه و ابن قیم جوزی و فرقه اباضیه قائل به حرمت تقلید شده‌اند.^۴ از ابوحنیفه و ابویوسف نیز نقل شده است که گفته‌اند: «لا یحلّ لاحد ان یقول بقولنا حتی یعلم من این قلنا؛ برای کسی جایز نیست که قائل به قول ما شود، مگر آنکه مدرک و دلیل قول و نظر ما را بداند».^۵

از احمد حنبل نقل شده است که گفت: «لا تقلدنی و لا تقلد مالکاً و لا الثوری و لا الاوزاعی، وخذ من حیث اخذوا؛ نه از من تقلید کن و نه از مالک و ثوری و اوزاعی؛ بلکه حکم را از همان منبعی بدست آور، که

مسأله اجماعی است و سید مرتضی و دیگران از علمای شیعه و اهل سنت، به این اجماع تصریح کرده‌اند و همچنین با مطالعه شرح حال سیره عملی عالمان گذشته که افتا و استفتا میان آنان رایج بوده، به دست می‌آید که آنان این مسأله را پذیرفته بودند.^۱ ولی در اینجا توجه به دو نکته ضروری است:

۱. ممکن است آنچه که از فخر رازی نقل شده است، چیزی فراتر از اجماع مصطلح بوده و اشاره به سیره مسلمین باشد، چرا که وی تعبیر به «اجماع امت اسلامی» کرده است.

۲. با توجه به اینکه برای مسأله تقلید مدارک فراوانی وجود دارد، لذا طبق نظر ما در حجیت اجماع، این اجماع، مدرکی است و دلیل مستقل شمرده نمی‌شود.

۶. سیره مسلمین

سیره مسلمین و اصحاب پیامبر و امامان اهل بیت علیهم‌السلام این بوده است که در مسائل حلال و حرام به خود آنها مراجعه می‌کردند و اگر به آن بزرگواران دسترسی نداشتند، به نایبان آنها و خبرگان در فقه رجوع می‌کردند. حال این سیره، چه از باب رجوع عالم به جاهل باشد که از امور فطری و ارتکازی است و یا به جهت دیگر، چون این سیره به عصر معصومان می‌رسد، کشف از رضایت آنان می‌کند. صاحب فصول تصریح می‌کند که سیره متدینان خود دلیل مستقلی بر جواز تقلید است.^۲

ولی این سیره خواه از بنای عقلا یا از فطرت انسانی سرچشمه گرفته باشد، یا امر مستقلی محسوب

۱. ر.ک: قوانین الاصول، ص ۳۲۴.

۲. ر.ک: عنایة الاصول (فیروزآبادی)، ج ۶، ص ۲۲۲.

۳. ر.ک: القوائد المدتیة، ص ۴۰ به بعد. هر چند صاحب حدائق که اخباری معتدلی است، تصریح می‌کند: بر آن کس که توان استنباط احکام را ندارد، تقلید

جایز است (حدائق الناضرة، ج ۸، ص ۴۹۷).

۴. ر.ک: دائرة المعارف الاسلامیه، ج ۵، ص ۴۱۷.

۵. موسوعة فقهیة کویتیة، ج ۱۳، ص ۱۶۱.

آنان بدست آوردند».^۱

شوکانی که از مخالفان تقلید است، می‌گوید: «جمهور معتقدند مطلقاً تقلید در فروع دینی جایز نیست».

سپس از «قرافی» نقل می‌کند که: مذهب مالک و مشهور علما بر وجوب اجتهاد و ابطال تقلید است و ابن حزم بر این مسأله ادّعی اجماع کرده است. سپس می‌افزاید: ائمهٔ اربعه معتقد بودند که نباید از آنها تقلید کرد.^۲

ابن حزم می‌نویسد: «و لا یحلّ لأحدٍ أن یقلّد احداً؛ لا حیّاً و لا میتاً و علی کلّ أحد من الاجتهاد حسب طاقته؛ برای احدی جایز نیست از شخص دیگر، چه آن شخص زنده باشد و یا مرده تقلید کند؛ بلکه بر هر کسی لازم است به اندازهٔ توانش اجتهاد نماید».^۳

آنگاه این سؤال را مطرح می‌کند که انسان عامی برای یافتن احکام الهی باید چگونه عمل کند؟ می‌گوید: «آن شخص حتی اگر از جاهل‌ترین افراد روی زمین باشد، لازم است از کسی که از دیگران نسبت به مسائل دینی عالم‌تر است. سؤال خویش را بپرسد و بگوید پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله در این مسأله چه فرموده است؟ وقتی که آن عالم وی را راهنمایی کرد، و فتوا داد، از او می‌پرسد: «هكذا قال الله عزوجل ورسوله؟» آیا این سخن را خدا و رسولش فرموده‌اند؟ اگر آن عالم پاسخ داد: آری، همان را می‌گیرد و عمل می‌کند؛ ولی اگر گفت: این رأی من و یا بر اساس قیاس است و یا گفت: این نظر فلان عالم و یا پیروان اوست و یا سکوت کرد و یا سائل را از خود راند، و یا گفت: نمی‌دانم، جایز نیست نظر او را پذیرفت، بلکه باید به

سراغ دیگری برود».^۴

شوکانی نیز می‌گوید: ما یک حدّ وسطی بین اجتهاد و تقلید داریم که اگر کسی نمی‌تواند اجتهاد کند، لازم است از عالم دینی احکامش را با دلیل شرعی بپرسد، نه آنکه صرف رأی و اجتهاد محض او را سؤال کند.^۵

در اینجا چند نکته قابل ملاحظه است:

اول: آنچه از اقوال مخالفان تقلید در میان عالمان اهل سنت به دست می‌آید، بر دو قسم است:

۱. آنچه را که از ائمهٔ مذاهب نقل شده است که آنان از تقلید نهی کردند، در واقع می‌تواند اشاره به این نکته باشد که عالمان و صاحب‌نظران نباید مقلد آنان باشند، بلکه باید خود به سراغ منابع بروند و احکام الهی را استنباط کنند؛ یعنی همان مطلبی که تحت عنوان «افتتاح باب اجتهاد» مورد بحث قرار گرفت و به تعبیر دیگر تقلید برای مجتهد جایز نیست.

۲. بخشی از مخالفت‌ها که از ابن حزم و شوکانی نقل شده است، در واقع مخالفت آنان با رأی و قیاس ظنی مجتهد است. آنان معتقدند باید صرفاً از نصوص شرعی پیروی کرد و نمی‌توان به رأی و نظر مجتهد مراجعه کرد و آن را ملاک عمل قرار داد. لذا ابن حزم در تفسیر آیهٔ «لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ» نیز می‌گوید: «آنچه از این آیه به دست می‌آید آن است که خداوند امر نکرده است که ما نظر و رأی شخص کوچ

۱. ر. ک: قوانین الاصول، ص ۳۲۴.

۲. ارشاد الفحول، ج ۲، ص ۳۳۳.

۳. المحلّی (ابن حزم)، ج ۱، ص ۶۶.

۴. همان مدرک.

۵. ارشاد الفحول، ج ۲، ص ۳۳۶.

بسیارند کسانی که داخل در اسلام شده‌اند و در کشورهای غیر عربی زندگی می‌کنند، نه قادر بر استنباط احکام از قرآن هستند و نه از سنت پیامبر، و چه بسا در میان آنها افراد کاملاً بی‌سواد باشند. آیا هیچ کس می‌گوید: آنها مکلف به احکام اسلام نیستند؟ به یقین نه، اگر مکلف هستند - که هستند - چگونه می‌توانند احکام اسلامی را بدست آورند؟ آیا راهی جز رجوع به فقها و علمای دینی دارند؟ این مطلب به قدری واضح است که هیچ کس نمی‌تواند در آن تردید کند.

ادله مخالفان تقلید

۱. آیات

قرآن کریم در آیات متعدد از تقلید مذمت کرده است.

ابن حزم اندلسی می‌گوید: ما برهان بر بطلان تقلید داریم، و خداوند از تقلید مذمت کرده است، این مطلب از مذمت گروهی که گفته‌اند: «إِنَّا أَطَعْنَا سَادَتَنَا وَكُبَرَاءَنَا فَأَصْلُونَا السَّبِيلًا»^۴ به دست می‌آید.^۵

شوکانی علاوه بر آیه فوق این آیات را نیز در مذمت تقلید ذکر می‌کند: «إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَىٰ أُمَّةٍ»^۶ «اتَّخَذُوا أَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَانَهُمْ أَرْبَابًا مِّن دُونِ اللَّهِ»^{۷، ۸}

کننده جهت فراگیری دین را بپذیریم و به قانون‌گذاری و تشریحات وی عمل کنیم. بلکه فرمان داده است که آنچه آنها از دین فهمیده‌اند یعنی همان دین و دستوری که پیامبر آن را آورده است، را بپذیریم، نه دین و شریعتی که خداوند آن را تشریح نکرده است»^۱. بنابراین، مخالفت این گروه در مسأله تقلید نیست، بلکه در حجیت آرای برخاسته از قیاس و استحسان و مانند آن است.

البته باید پذیرفت که گاه مجتهد نصّ خاصی بر یک حکم پیدا نمی‌کند و با اطلاقات و عمومات و یا اصول عملیه به حکمی فتوا می‌دهد، در این صورت پذیرش سخن او همان پذیرش نصوص است، نه عمل به رأی و نظر شخصی وی و برخاسته از قیاس و استحسان ظنی. آری اگر چنین باشد، فقهای اهل بیت نیز آن را قبول ندارند؛ نه تنها کسی نمی‌تواند از چنین رأی و نظری تبعیت کند، بلکه برای خود آن مجتهد نیز عمل به آن رأی ظنی جایز نیست.

دوم: آنچه از احمد نقل شده است، با عمل وی سازگار نیست؛ چون خود احمد در مواردی به قول شافعی فتوا داده است؛ او می‌گوید: «اذا سألت عن مسألة لم أعرف فيها خيراً أفتيت بقول الشافعي لأنه إمام عالم من قريش»^۲.

همچنین این سخن با ادعای اجماع بر جواز تقلید سازگار نیست؛ غزالی نخستین دلیل جواز تقلید را اجماع صحابه دانسته است.^۳

بنابراین، بعید نیست که کلمات ابوحنیفه و احمد حنبل، مربوط به عالمانی باشد که توان استنباط احکام را دارند و در واقع از مردم عامی انصراف دارد، زیرا

۱. المحلی (ابن حزم)، ج ۱، ص ۶۶.

۲. موسوعه فقهیه کویته، ج ۱۳، ص ۱۶۲.

۳. المستصفی، ج ۲، ص ۳۸۹.

۴. احزاب، آیه ۶۷.

۵. المحلی (ابن حزم)، ج ۱، ص ۶۶.

۶. زخرف، آیه ۲۲.

۷. توبه، آیه ۳۱.

۸. ارشاد الفحول، ج ۲، ص ۳۳۵.

دعوهم إلى عبادة أنفسهم ولو دعوههم ما أجابوهم ولكن أحلوا لهم حراماً وحرّموا عليهم حلالاً فعبدوهم من حيث لا يشعرون؛ به خدا سوگند! آنها (دانشمندان یهود و نصارا) هرگز مردم را به عبادت خویش دعوت نکردند؛ و اگر چنین می‌کردند، مردم دعوتشان را اجابت نمی‌کردند؛ ولی آنها حرام‌هایی را حلال و حلال‌هایی را حرام کردند، (مردم نیز آن را پذیرفتند) در نتیجه گویا آنها را بدون آنکه خود بدانند، پرستش کردند».^۴

۲. در حدیثی از رسول خدا صلی الله علیه و آله نقل شده است که فرمود: «من دان بغير سماع أئمه الله ألبتة إلى القناء، ومن دان بسماع من غير الباب الذي فتحه الله لخلقه فهو مشرك، والباب المأمون على وحى الله محمد صلی الله علیه و آله؛ کسی که بدون شنیدن (از معصوم چیزی را) به عنوان دین برگزیند، خداوند او را به فنا و نیستی می‌کشاند و کسی که دین خود را از غیر طریقی که خداوند به روی خلقش گشوده بگیرد مشرک است و بایی که با اطمینان می‌توان وحی الهی را از آن دریافت کرد، محمد صلی الله علیه و آله است».^۵

ولی روشن است که این‌گونه احادیث و مانند آن ارتباط به بحث ما ندارد، این احادیث ناظر به کسانی است که احکام الهی را با سلیقه شخصی یا ادله غیر معتبر بیان می‌کردند، اما کسانی که سعی می‌کنند احکام الهی را از کتاب و سنت و ادله‌ای که بین آنها و خدا

فقیه بزرگوار آیه الله خویی می‌نویسد: به این آیه که بر توییح تقلید دلالت دارد نیز استدلال شده است: «وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ تَعَالَوْا إِلَىٰ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَإِلَى الرَّسُولِ قَالُوا حَسْبُنَا مَا وَجَدْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا».^{۲،۱}

در پاسخ باید گفت: اولاً این نوع از آیات، ما را از رجوع جاهل به جاهل منع می‌کند و هیچ ارتباطی به تقلید از عالم ندارد. در واقع مخاطب این آیات مشرکان جاهلی هستند که از افراد جاهل و نادان دیگر، به صرف بزرگی ظاهری و تعصبات قومی تبعیت می‌کردند و گرنه قرآن کریم رجوع به «اهل ذکر» و دانشمندان را خود توصیه می‌کند.

ثانیاً: این گونه آیات، مربوط به اصول دین است؛ چرا که آنچه مشرکان از بزرگان، رؤسا و پدران خویش فراگرفتند و مطابق آن رفتار می‌کردند، عمدتاً شرک و بت پرستی و عقاید خرافی و نادرست بود. و شرایع باطل آنان نیز برگرفته از همان عقاید خرافی بود و می‌دانیم که در اصول دین تقلید جایز نیست. (بحث آن خواهد آمد).

۲. روایات

مرحوم شیخ حرّ عاملی در کتاب «وسائل الشیعه» بایی را تحت عنوان «عدم جواز تقلید غیر المعصوم علیه السلام» فیما یقول برآیه» به این مسأله اختصاص داده و روایاتی را در این ارتباط نقل کرده است. از جمله:

۱. از امام صادق علیه السلام درباره تفسیر آیه «اتَّخَذُوا أَحْبَابَهُمْ وَرُهْبَانَهُمْ أَرْبَابًا مِّن دُونِ اللَّهِ؛ آنها (یهود و نصارا) دانشمندان و راهبان خویش را معبودهایی در برابر خدا قرار دادند».^۳ سؤال شد؛ فرمود: «أما والله ما

۱. مانده، آیه ۱۰۴.

۲. موسوعه آیه الله خویی، ج ۴۸، ص ۵۴۰.

۳. توبه، آیه ۳۱.

۴. وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۸۹، ح ۱۰، باب ۱۰ (از ابواب صفات القاضی).

۵. همان مدرک، ح ۱۴.

انسان لطمه‌ای وارد نمی‌کند. ولی فروع دین، با توجه به کثرت ادله و تنوع و تکثر آن و همچنین طول زمان اجتهاد و فحص و بحث از احکام شرعی، همراه با لزوم وسعت نظر و کثرت اطلاع، سبب انقطاع انسان از امور دیگر و اختلال معاش می‌شود که قوام زندگی به آن است.

۲. در مسائل فروع دین، علم و یقین شرط نیست؛ بلکه ادله ظنی مانند خبر واحد نیز کافی است. ولی مسائل اصولی نیاز به جزم و یقین دارد (که با قول مجتهد به دست نمی‌آید).^۱

۴. شبهه عقلی در نقد تقلید

یکی از شبهاتی که در مسأله تقلید مطرح است، این است که تقلید سبب انحطاط فکری می‌شود؛ زیرا جواز تقلید موجب می‌شود که افراد به دنبال علم نروند و به صرف اینکه مجتهدی وجود دارد که می‌توان از وی تقلید کرد، به دنبال علم و دانش نباشند.

پاسخ

در پاسخ این شبهه می‌توان گفت که تقلید - به معنای مراجعه به متخصصان هر فنی - نه تنها موجب انحطاط فکری نمی‌شود، بلکه موجب پیشرفت جامعه و دستیابی به اهداف مختلف علمی، دینی و مانند آن می‌گردد. زیرا هیچ کس توانایی یادگیری همه علوم را ندارد؛ بنابراین باید تنها به علم و یا علمی بسنده کند و با بهره‌گیری از شیوه پیروی از متخصصان هر فن، مابقی مشکلات خویش را حل نماید.

حجت است استنباط کنند و در اختیار مردمی که قادر بر استنباط نیستند بگذارند، مشمول این روایات نمی‌باشند؛ بلکه آنها طالب حکم حق و جویای وحی الهی از طرق ممکن هستند. سایر روایاتی که مرحوم صاحب وسائل در این باب آورده، همه از همین قبیل است.

۳. ادله دیگر

ادله دیگری نیز توسط مخالفان تقلید نقل شده است؛ از جمله نویسنده کتاب «المهذب» (دکتر عبدالکریم نمله) از بعضی نقل می‌کند که اولاً: آنها به این دلیل تقلید را جایز نمی‌دانند که همیشه شخص عامی از قول مجتهد اطمینان حاصل نمی‌کند، بنابراین باید از او دلیلش را بپرسد، تا شک او برطرف گردد، سپس نویسنده کتاب مزبور به این دلیل پاسخ می‌گوید که: ۱. بسیاری کسانی که اگر مجتهد دلیل خود را برای آنها بازگو کند از دلیل چیزی استفاده نمی‌کنند. ۲. این اشکال به خبر واحد نیز وارد می‌شود که گاه شخص مجتهد نیز اطمینان به خبر افراد ثقه حاصل نمی‌کند، پس باید برای او حجت نباشد.

ثانیاً: با قیاس فروع به اصول می‌گوییم: همانطور که در اصول دین تقلید جایز نیست، در فروع نیز جایز نمی‌باشد. دکتر نمله از این دلیل نیز پاسخ می‌دهد: این قیاس مع الفارق است؛ چرا که میان فروع و اصول دو فرق است:

۱. طرق کشف مسائل اصول دین، از قبیل توحید و نبوت، عقلی است که انسان در آنها نیاز به آگاهی - هر چند اندک - دارد و این مسأله به معاش و زندگی

۱. المهذب فی علم اصول الفقه المقارن، ج ۵، ص ۲۳۹۴ و ۲۳۹۵.

مطلق در همه مسائل موجب عسر و حرج شدید و گاه تعطیل شدن زندگی است.

ثالثاً: تشخیص موارد احتیاط نیز کار ساده‌ای نیست و نیازمند به آشنایی افراد به مسائل شریعت، فهم جایگاه احتیاط و طیّ مقدماتی است که این نیز از عهده بسیاری از مردم خارج است.

صاحب کتاب عروة الوثقی می‌نویسد: «آن کس که می‌خواهد احتیاط کند، باید عارف به کیفیت احتیاط باشد، یا از روی اجتهاد و یا به وسیله تقلید».^۲ به بیان دیگر: کسی که به احتیاط روی می‌آورد، خود نیز باید یا مقلد باشد و یا مجتهد، به این معنا که یا باید مقلد باشد و مجتهدش به او اجازه احتیاط را بدهد و یا باید خود از راه اجتهاد، جواز احتیاط را استنباط کند؛ چون مسأله جواز احتیاط و عدم آن نیز از مسائل اختلافی میان فقهاست.^۳

یادآوری:

فقها و اصولیین تصریح کرده‌اند که در ضروریات دین، مثل وجوب نماز و روزه و مانند آن نیازی به تقلید نیست و همچنین در امور یقینی - در صورتی که برای مکلف به آن یقین حاصل شد - نیز تقلید لازم نیست.^۴ دلیل این مطلب روشن است، زیرا تقلید در فرض عدم علم به حکم است و در موارد فوق علم حاصل است.

علاوه بر آن، باید بپذیریم که جمعی از مردم حتی اگر بخواهند نیز نمی‌توانند در فروع دین - با آن عمق و گستردگی و دقت - مجتهد شوند؛ بنابراین، اگر از متخصصان دینی پیروی نکنند، راهی برای انجام وظایف خویش ندارند.

آیا احتیاط امکان‌پذیر است؟

ممکن است گفته شود، غیر از اجتهاد و تقلید، راه سومی نیز وجود دارد که همان احتیاط است. بنابراین، اگر کسی توان اجتهاد ندارد، می‌تواند با احتیاط به احکام شرعی عمل کند و نیازی به تقلید ندارد.

در پاسخ می‌گوییم:

اولاً: در برخی از مسائل فرعی گاه عمل به احتیاط غیر ممکن است. مثلاً اگر کسی به نمازگزار بگوید «سلام علیکم» و او نداند که آیا مماثلت در جواب سلام شرط است یا نه، بدین معنا که آیا مکلف به گفتن «سلام علیکم» است یا فقط در پاسخ بگوید «سلام». در این مورد اگر فقط «سلام» بگوید، در صورت اعتبار مماثلت، مرتکب حرام شده است، و اگر بگوید «سلام علیکم» در صورت لزوم گفتن «سلام» با ذکر کلامی اضافی، فریضه خود را باطل کرده است.^۱

بهرحال، در مواردی که امر دایر بین وجوب و حرمت است، نمی‌توان بدون اجتهاد یک طرف را بگیرد و احتیاط نیز ممکن نیست.

ثانیاً: عمل به احتیاط در تمام امور فرعی، فرد را دچار مشکلات و سختی‌هایی می‌کند که با روح اسلام و هدف بعثت سازگاری ندارد. و به تعبیر دیگر: احتیاط

۱. موسوعه فقهیه کویته، ج ۱۳، ص ۱۶۰.

۲. عروة الوثقی، کتاب التقلید، مسأله ۲.

۳. موسوعه فقهیه کویته، ج ۱۳، ص ۱۶۰.

۴. ر.ک: عروة الوثقی، کتاب التقلید، مسأله ۶: التقیح، ج ۱، ص ۷۶: المهذب

فی علم اصول الفقه المقارن، ج ۵، ص ۲۳۹۲: مستمسک العروه، ج ۱، ص ۱۰.

گذاشته‌اند، هر چند اجتهاد در آن زمان ساده و ابتدایی بود که به چند مورد از آن اشاره می‌شود:

(۱) امام باقر علیه السلام به «ابان بن تغلب» که از فضلاء اصحاب بود، می‌فرماید: «اجلس في مسجد المدينة وأفت الناس فإني أحب أن يُرى في شيعتي مثلك».^۲

(۲) همچنین شخصی از امام رضا علیه السلام می‌پرسد: «لا أكاد أصل إليك أسألك عن كل ما احتاج إليه من معالم دینی، أفيونس بن عبدالرحمن ثقة آخذ عنه ما احتاج إليه من معالم دینی؟ فقال: نعم».^۳

(۳) شخص دیگری نیز از امام علی بن موسی الرضا علیه السلام می‌پرسد: «سُئِتي بعيدة وكست أصل إليك في كل وقت، فممن آخذ معالم دینی؟ قال: من زكريا ابن آدم القمي المأمون على الدين والدنيا».^۴

تقلید از صحابه و تابعین

در صدر اسلام مسلمانان - مخصوصاً کسانی که به تازگی وارد اسلام شده و پیامبر را درک نکرده بودند - مسائل خویش را از صحابه، بویژه عالمان آنها و در اعصار بعد از تابعین می‌پرسیدند. از میان صحابه کسانی که مردم از آنها فتوا می‌گرفتند، علاوه بر علی بن ابی طالب علیه السلام می‌توان به ابن عباس، ابن مسعود، زید بن ثابت و جمعی دیگر اشاره کرد.^۵

در میان تابعین از کسانی که صاحب فتوا بودند و

چهارم: تاریخچه تقلید

تقلید در صدر اسلام

بسیاری معتقدند که پیشینه تقلید در میان مسلمین به صدر اسلام و زمان پیامبر صلی الله علیه و آله می‌رسد، چون بی‌شک یاران پیامبر همه یکسان نبودند بعضی مانند علی علیه السلام و سلمان فارسی، معاذ بن جبل و امثال آنان بودند که قوانین کلی را از آن حضرت اخذ کرده با تسلطی که بر قرآن و سنت داشتند، می‌توانستند مصادیق را به خوبی تشخیص داده به حکم خدا عمل کرده و آن را برای مردم نیز بازگو کنند.

از این رو، شاید بتوان گفت آیه «نُفِر» نیز از این حقیقت حکایت می‌کند؛ چرا که ظاهر سیاق: «فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ»^۱ نشان می‌دهد که گروهی از صحابه در مدینه مطالب دینی را فرا می‌گرفتند و به دیگران منتقل می‌کردند و هر چند این آیه اعم از معارف دینی و احکام است و همچنین آنچه را که مبلغان صحابه عمدتاً به مردم خود منتقل می‌کردند، به معنای اجتهاد مصطلح نبود و مردم نیز به معنای تقلید مصطلح از آنان مطالب را نمی‌آموختند، ولی بی‌شک در پاره‌ای موارد، صحابه با استفاده از اصول کلی، فروعاتی را نیز استخراج می‌کردند که عمل آنان مصداق اجتهاد و تبعیت مردم، مصداق تقلید بود.

در زمان امامان اهل بیت علیهم السلام نیز افراد بی‌شمار دیگری که بر این پایه از دانش و تسلط دست نیازیده بودند در صورتی که دسترسی به معصوم نداشتند به این افراد مراجعه می‌کردند. این عمل همان تقلید است که امامان هم این عمل را تأیید کرده بر آن صحه

۱. توبه، آیه ۱۲۲.

۲. مستدرک الوسائل، ج ۱۷، ص ۳۱۵ ح ۱۴.

۳. وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۱۰۷ ح ۳۳.

۴. همان مدرک، ص ۱۰۶ ح ۲۷.

۵. ر. ک: موسوعة الفقه الاسلامی (موسوعة جمال عبدالناصر)، ج ۱، ص ۲۵ و

تاریخ التشریح الاسلامی، ص ۸۲-۸۴.

فقه که رساله‌های پیشین مملو از آن بود - مانند رساله جامع الشتات میرزای قمی (م ۱۲۳۱) - در این رساله که به نام توضیح المسائل نامیده شد، وجود نداشت. جمله بندی‌ها ساده و روشن، و در عین حال دقیق و منسجم بود و به همین دلیل، اثر عمیقی در رغبت اقشار متدین نسبت به فهم مسائل دینی داشت.

بعد از ایشان مراجع بزرگ دیگر امامیه نیز از آن متن استفاده کرده، با داخل نمودن فتاوی خود در متن مزبور همان سنت پسندیده را تعقیب کردند، تا اینکه در حال حاضر، با بازنویسی مجدد توضیح المسائل و افزودن پاسخ به مسائل مستحدثه، مسائل شرعی مردم به صورت روان، منسجم و نوینی عرضه می‌شود. در میان فقهای اهل سنت نیز، مجموعه‌هایی تحت عنوان «مجموعه فتاوا...» عرضه می‌گردد که مسائل مورد نیاز مقلدان و پیروان خود را پاسخ می‌گویند.

* * *

پنجم: تقلید در اصول دین

مشهور میان علمای اسلام از فریقین این است که اصول دین و احکام اعتقادی تقلید ناپذیرند و باید در این ارتباط تحقیق کرد و به یقین، یا اطمینان رسید. هر چند گروهی تقلید در اصول دین را نیز جایز شمرده‌اند که استدلال آنها خواهد آمد.

ادله عدم جواز تقلید در اصول دین:

عمده‌ترین دلیل، دلیل عقلی است؛ چرا که به دلیل

مردم احکام خویش را از آنها اخذ می‌کردند، می‌توان به سعید بن مسیب (م ۹۴) و سعید بن جبیر (م ۹۵) اشاره کرد.^۱

تقلید از فقهای مذاهب اهل سنت

از اوایل قرن دوم تا اوایل قرن چهارم فقهای فراوانی ظهور کردند و به گونه‌ای این موضوع گسترش یافت که هر شهر فقهی داشت و هر عالمی شیوه‌ای را در استنباط بر می‌گزید و برای مردم فتوا می‌داد. نوشته‌اند: «مذاهب گوناگون در آن عصر، به بیش از صد مذهب رسیده بود».^۲

پس از آن، تصمیم گرفتند مذاهب را به چهار مذهب (حنفی، مالکی، شافعی و حنبلی) محدود کنند و همگان مقلد این چهار مذهب باشند (رجوع شود به: بحث ادوار فقه اسلامی در همین کتاب).

تدوین رساله‌های عملیه

هر چند در میان فقهای گذشته رساله‌هایی برای عمل مقلدان وجود داشت که برخی از آنها تحت عنوان «المسائل...» تألیف شده است، مثل: المسائل الجیلانیة، و المسائل الرجبیه شیخ طوسی و بعدها نیز «جامع عباسی» شیخ بهایی و «جامع الشتات» میرزای قمی از همین قسم بود ولی نخستین متن رساله عملیه توسط چند تن از فضلاء حوزه علمیه قم و در عصر فقیه نامور سید محمد حسین بروجردی بر طبق فتاوی ایشان تنظیم شد و این گام مؤثری در طریق واضح ساختن احکام فقهی، برای اولین بار، جهت عموم مردم بود چرا که اصطلاحات پیچیده مخصوص

۱. ر. ک: تهذیب التهذیب، ج ۴، ص ۷۶.

۲. دائرة المعارف بزرگ اسلامی، ج ۶، ص ۶۰۵.

موازن قطعی عقلی شناخت، تا بتوان از آنها در دیگر مسائل بهره گرفت.

آیات قرآن نیز از کفار و مشرکان به خاطر تقلید از گذشتگان در مسائل اعتقادی نکوهش می‌کند. از جمله در آیه ۲۲ زخرف از قول مشرکان می‌فرماید: «بَلْ قَالُوا إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَىٰ أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَىٰ آثَارِهِم مُّهُتَدُونَ»؛ بلکه آنها می‌گویند: ما نیاکان خود را بر آیینی یافتیم، و ما نیز به پیروی آنان هدایت یافته‌ایم».

در جای دیگر فرمود: «إِنَّ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ لَيُسَمُّونَ الْمَلَائِكَةَ تَسْمِيَةَ الْأُنثَىٰ * وَمَا لَهُمْ بِهِ مِنْ عِلْمٍ إِن يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا»؛ کسانی که به آخرت ایمان ندارند، فرشتگان را دختر (خدا) نامگذاری می‌کنند؛ آنها هرگز به این سخن دانشی ندارند. تنها از گمان بی‌پایه پیروی می‌کنند با اینکه «گمان» هرگز انسان را از حق بی‌نیاز نمی‌کند»^۱.

مسأله اعتقاد به فرشتگان و دادن چنین نسبتی به آنان، در واقع یک مسأله اعتقادی است. خداوند آنها را نکوهش می‌کند که چرا از روی حدس و گمان چنین نسبتی می‌دهند و بدون علم و یقین سخن می‌گویند. همچنین از این آیه و آیات مشابه به دست می‌آید که از ظن و گمان نباید پیروی کرد، مگر در مواردی که با دلیل قطعی، پیروی از آن مجاز شمرده شده و مسائل اصول اعتقادی در این دایره داخل نیست.

فخر رازی در ارتباط با عدم جواز تقلید در اصول دین می‌نویسد: تحصیل علم در اصول دین بر رسول خدا واجب است پس بر ما نیز واجب است. اما وجوبش بر رسول خدا از این آیه استفاده می‌شود که

«قاعدة دفع ضرر محتمل» انسان باید برای دفع ضرر محتمل به دنبال حقایق جهان آفرینش و شناخت جهان آفرین باشد و تکلیف خود را در این مجموعه هستی بداند. در برابر سخنان پیامبران و منادیان توحید و داعیان به خیر و صلاح و بهشت و پاداش الهی، نمی‌توان آرام نشست. چرا که عقل حداقل این احتمال را می‌دهد که ما تکلیفی داریم و در برابر خالق جهان هستی مسئولیم، باید سعادت و شقاوت خود را بشناسیم و از عذابی که وعیدش را می‌دهند، خود را حفظ کنیم.

برای گریختن از ضرر محتمل و یافتن سعادت موعود نمی‌توان از دیگران تقلید کرد. چرا که ادیان، افکار و مذاهب گوناگونی وجود دارد و هر کدام راهی را به بشر نشان داده و فقط عقیده خود را بر حق می‌دانند، اینجاست که باید مرکب عقل را به کار گرفت و با تحقیق و کنکاش، نه تقلید و تبعیت، جهان بینی خود را ترسیم کرد و ایدئولوژی خود را شناخت و بر آن اساس منش و رفتار خود را بنا نهاد.

علاوه بر آن، تقلید در مسائل اعتقادی، موجب دور و تسلسل است؛ چرا که اعتماد به سخنان خداوند در کتابش و یا سخن پیامبر خدا ﷺ و یا اولیا و بزرگان دین در ارتباط با مسائل اعتقادی، فرع بر حجیت سخنان آنان و مقبولیت گفتارشان است و این زمانی ثابت می‌شود که در مرحله قبل با دلیل عقل خدا را شناسی، نبوت را اثبات کنی و حجیت قرآن را به عنوان یک کتاب آسمانی؛ و حجیت اقوال عالمان دینی را به اثبات برسانی، تا بتوانی به سخن آنان استدلال نمایی. به همین دلیل، اصول اعتقادی را باید با

چرا که عدم تقلید در ارکان اسلام به سبب ضروری بودن آن در اسلام است. یعنی آن قدر روشن و واضح است که نیازی به تقلید ندارد. و گرنه مردم عامی واجب بودن این ارکان را نیز از عالمان دینی شنیده‌اند؛ نه آنکه خود به منابع اصلی برای اثبات وجوب آنها مراجعه کرده باشند.

ابن حجر عسقلانی در فتح الباری، پس از بحثی طولانی پیرامون جواز تقلید در اصول دین و یا عدم جواز آن، می‌گوید: عده‌ای معتقدند باید در اصول دین، از ادله‌ای که در علم کلام مطرح شده است، استفاده کرد و جز آن کافی نیست و از سوی دیگر جمعی معتقدند که در اثبات وجود خدا، تقلید محض کافی است. آنگاه خود وی با استناد به کلام یکی از دانشمندان می‌گوید: حق آن است که ما قائل به تفصیل شویم و بگوییم: آن کس که نمی‌تواند ادله کلامی را بفهمد ولی با این حال به یقین رسیده است، یا به سبب اینکه در یک محیط مذهبی پرورش یافته، یا به خاطر نوری که خدا در قلبش وارد کرده است، برای او همین مقدار در اصول اعتقادات کافی است. ولی آن کس که توان استدلال را دارد، از او ایمانش جز با دلیل پذیرفته نمی‌شود. با این حال، دلیل هر کس به حسب توان و فهم اوست.

۱. محمد، آیه ۱۹.

۲. اعراف، آیه ۱۵۸.

۳. المحصول، ج ۲، ص ۴۶۷.

۴. همان مدرک، ص ۴۶۸.

۵. ارشاد الفحول، ج ۲، ص ۳۳۱: المذهب فی اصول الفقه المقارن، ج ۵، ص ۲۳۹۰.

۶. المذهب فی اصول الفقه المقارن، ج ۵، ص ۲۳۹۰.

خداوند خطاب به پیامبر فرمود: «فَاعْلَمْ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ»^۱؛ و بر ما نیز به دلیل آیه «وَاتَّبِعُوهُ»^۲ لازم است از پیامبر تبعیت کنیم و در اصول دین به علم و یقین برسیم و تقلید را کافی ندانیم.^۳

در جای دیگر می‌گوید: قرآن از تقلید مذمت کرده است و از طرفی تقلید در شرعیات جوازش ثابت شده است؛ بنابراین، مذمت‌ها فقط مربوط به اصول دین است.^۴

برخی دیگر از عالمان اهل سنت برای عدم جواز تقلید در اصول دین علاوه بر استدلال به برخی از آیات، دو دلیل دیگر نیز آورده‌اند:

۱. همه عالمان بر وجوب معرفت خداوند اجماع دارند و می‌دانیم این معرفت با تقلید به دست نمی‌آید؛ چرا که ممکن است آن کس که از خدا (و دیگر اصول اعتقادی) خبر می‌دهد، دروغ بگوید. لذا نمی‌توان از راه تقلید خدا را شناخت.^۵

این سخن قابل نقد است، زیرا معرفت دو گونه است: معرفت یقینی و معرفتی که از ظنون معتبره نزد عقلا حاصل می‌شود. برای افراد عوام که در اصول دین پیروی از عالمانی می‌کنند که به آنها از نظر علم و عدالت و صداقت اعتماد دارند، نوعی معرفت حاصل می‌شود، که هر چند معرفت صد درصد قطعی نیست نزد عقلا معتبر است و دلیلی بر عدم کفایت آن نیست.

۲. اصول دین را به ارکان اسلام قیاس می‌کنیم؛ یعنی همان‌گونه که تقلید احکامی چون وجوب نماز و زکات و حج و صیام جایز نیست، در اصول دین نیز به طریق اولی جایز نمی‌باشد.^۶

این استدلال نیز می‌تواند مورد تردید قرار گیرد.

اکثریت عوام - هر کس در حد فهم خود - قادر به استدلال ساده‌ای می‌باشد.

بهترین و اساسی‌ترین دلیل بر بطلان تقلید در اصول دین، این است که تقلید از دیگری احتیاج به دلیل دارد و این دلیل منحصر به فروع دین است؛ زیرا از یک سو بنای عقلا بر این است که در هر علمی به متخصصان آن فن مراجعه می‌کنند و فروع فقهی از این معنا مستثنا نیست و از سوی دیگر، بسیاری از مردم قدرت استنباط احکام فروع دین را از ادله اربعه ندارند و اگر پیروی از عالمان دین نکنند راه وصول به احکام به روی آنها به کلی بسته می‌شود.

ولی اصول دین این‌گونه نیست؛ زیرا امور فطری محدودی است که هر کس به فراخور عقل خویش می‌تواند دلیلی برای آن داشته باشد، چنانچه نسبت به دلیل خداشناسی داستان آن عرب بیابانی^۳ معروف است، دلیل نبوت نیز معجزات متواتره و قرآن و دلیل بر معاد نیز مسأله عدل الهی است و با دسترسی به دلیل یقینی نوبتی به تقلید نمی‌رسد.

قائلین به جواز تقلید در اصول دین و ادله آنان:

فخر رازی نقل می‌کند که بسیاری از فقها معتقدند،

۱. ر. ک: فتح الباری، ج ۱۵، ص ۳۰۳-۲۹۷.

۲. ارشاد الفحول، ج ۲، ص ۳۳۲.

۳. وقتی از او دلیل خداشناسی خواسته شد، گفت: «البعرة تدلّ علی البعیر؛ و أثر الاقدام علی المسیر، أفسماء ذات أبراج، و أرض ذات فجاج، لا تدلّان علی اللطیف الخبیر؛ آثار به جای مانده از شتران، دلیل بر عبور آنها از آن راه است و همچنین جای پای انسان‌ها. آیا آسمان پر ستاره، و زمین دارای (کوه‌ها و) دره‌ها، دلالت بر خداوند آگاه و خبیر ندارد؟» (بحارالانوار، ج ۶۶، ص ۱۳۴ و زاد المسیر ابن جوزی، ج ۱، ص ۳۱۰).

در پایان می‌گوید: آنان که معتقدند ایمان مقلد کافی نیست، به کلامش نباید توجه شود. زیرا لازمه این قول آن است که اکثر مسلمین (که ایمانشان تقلیدی است) مؤمن نباشند.^۱

به نظر می‌رسد سخن پایانی ابن حجر جای تأمل دارد، زیرا اکثر مسلمین، اصول مهم اعتقاداتشان تقلید صرف نیست؛ بدین معنا که ممکن است برخی از توده‌های مردم، در ابتدای کار اساس اعتقاد خویش را از پدران گرفته باشند - همان‌گونه که احکام فرعی را نیز به تبعیت آنان انجام می‌دهند - ولی پس از رشد کافی عقلانی، می‌توانند برای اصول مهم اعتقادی، استدلالی در حد فهم خویش داشته باشند و اگر بگویند چون پدران ما گفته‌اند خدایی هست و یا خداوند یکتاست و ما پذیرفتیم، این مقدار کفایت نمی‌کند.

شوکانی نیز در «ارشاد الفحول» این بحث را مطرح می‌کند که اگر کسی بدون شناخت دلیل خداشناسی به خدا اعتقاد پیدا کرده، حکمش چیست؟ می‌گوید: اکثر بزرگان او را مؤمن می‌دانند، هر چند به خاطر ترک استدلال وی را فاسق می‌شمرند.

آنگاه می‌گوید: اشاعره و همه معتزله معتقدند: تا کسی در اصول دین از زمره مقلدان خارج نشود، به او مؤمن گفته نمی‌شود.

سپس شوکانی به این سخن سخت می‌تازد و می‌گوید: بنابراین، باید اکثریت مردم - که عوام هستند و نمی‌توانند در اصول دین دلیل اقامه کنند - مؤمن نباشند.^۲

یقیناً مراد ایشان نیز از عدم اقامه دلیل، ادله تفصیلی است که متکلمان مطرح می‌کنند؛ و گرنه

لَا تَعْلَمُونَ^۸ و ﴿قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ﴾^۹ وجود دارد که نهی از تقلید در عقاید (و امر به تحقیق) می‌کند.^{۱۰} در ارتباط با مسأله «قَدَر» می‌توان گفت: با توجه به دشواری این مسأله، اجازه ورود و غور، به افرادی که بدون داشتن استعداد لازم و ابزارهای مناسب دانش و تحقیق وارد این عرصه می‌شوند، داده نشده است و گرنه در روایات اسلامی خود آن بزرگواران مسائل قضا و قدر را برای جویندگانش توضیح می‌دادند.^{۱۱}

۳. از جمله دلیل معتقدان به جواز تقلید در اصول دین این است که: در زمان رسول خدا صلی الله علیه و آله گاه اعرابی عامی خدمت آن حضرت می‌آمد و شهادتین را بر زبان جاری می‌ساخت و حضرت به صحت ایمان او حکم می‌کرد و این جز تقلید نبود. (یعنی از او طلب دلیل برای اصول دین و اعتقاد به خدا و رسول خدا نمی‌کرد...)^{۱۲}.

۱. المحصول فی علم الاصول، ج ۲، ص ۴۶۷.

۲. «تعلیمیّه» گروهی از «اسماعیلیّه» و مانند آنها بودند که دلیل عقل را معتبر نمی‌دانستند و معتقد بودند که فقط باید با تعلیم امام معصوم مسائل دین را فرا گرفت (الانساب سمعانی، ج ۱، ص ۴۶۸).

۳. الإحکام فی اصول الأحکام، ج ۴، ص ۴۴۶. شوکانی به ظاهریون نسبت داده که معتقد به جواز تقلید در اصول دین اند (ارشاد الفحول، ج ۲، ص ۳۳۱).

۴. غافر، آیه ۴.

۵. نحل، آیه ۱۲۵.

۶. در روایت آمده است که وقتی پیامبر صلی الله علیه و آله ملاحظه کرد، گروهی از صحابه در مسأله «قَدَر» سخن می‌گویند، فرمود: «انما هلك من كان قبلکم لخوضهم فی هذا». (الإحکام فی اصول الأحکام، ج ۴، ص ۴۴۷ و ۴۴۸).

۷. اسراء، آیه ۳۶.

۸. بقره، آیه ۱۶۹.

۹. انبیاء، آیه ۲۴.

۱۰. المستصفی، ج ۲، ص ۳۸۹.

۱۱. ر.ک: بحارالانوار، ج ۵، ص ۹۵؛ ج ۱۶، ص ۹۶؛ ج ۲۰ و ص ۱۱۱، ج ۳۶؛ کنز العمال، ج ۱، ص ۱۰۷ بعد.

۱۲. المحصول فی علم الاصول، ج ۲، ص ۴۶۷.

می‌شود در اصول دین نیز تقلید کرد.^۱ و آمدی نیز می‌نویسد: «حشویه» و «تعلیمیّه»^۲ معتقدند در اصول دین، یعنی آنچه مربوط به اعتقاد به وجود خدا و اینکه چه صفاتی بر او رواست و چه صفاتی نارواست، می‌توان تقلید کرد و حتی برخی از این علما، می‌گویند: تقلید در این مسائل بر مکلف واجب است و نظر و تفکر و اجتهاد در این گونه مسائل بر مکلف حرام است!^۳

برخی از ادله این گروه چنین است:

۱. غزالی از قول کسانی که معتقد به جواز تقلیدند نقل می‌کند که به این آیه استدلال کرده‌اند: ﴿مَا يُجَادِلُ فِي آيَاتِ اللَّهِ إِلَّا الَّذِينَ كَفَرُوا﴾؛ در آیات خداوند، جز کافران جدال نمی‌کنند.^۴

همچنین از جدال در بحث «قَدَر» نهی شده است. غزالی در پاسخ می‌گوید: آنچه که مورد نهی است جدال به باطل است، همان‌گونه در ادامه آیه خداوند فرمود: ﴿وَجَادِلُوا بِالْبَاطِلِ لِيُدْحِضُوا بِهِ الْحَقَّ﴾؛ برای محو حق به مجادله باطل پرداختند و گرنه جدال و بحث غیر باطل را خداوند تأیید می‌کند، آنجا که می‌فرماید: ﴿وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾^۵ و اما نهی از جدال در مسأله «قَدَر»^۶ یا برای این است که از طرق آیات و روایات معتبر مسأله «قَدَر» روشن شده، لذا دیگر اجازه نمی‌دهد که در آن تردید کنند. یا اینکه این مسأله، مربوط به ابتدای اسلام بود و برای آنکه مخالفان نگویند: هنوز دینشان استقرار نیافته است (و نمی‌دانند به چه چیز باید معتقد باشند).

سپس می‌افزاید: در برابر نظرات این گروه، آیاتی مثل ﴿لَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ﴾^۷ و ﴿وَأَنْ تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا

ششم: تقلیدی نبودن مسأله تقلید

با توجه به اینکه اجمالاً هر مکلفی می‌داند که در شریعت اسلام احکام الزامی - اعم از واجب و حرام - وجود دارد که باید آنها را شناخت و مطابق آنها عمل کرد، شناخت این امور یا بر اساس اجتهاد است و یا تقلید از مجتهد جامع الشرایط.

اگر انسان خود مجتهد باشد، به براءت ذمه یقین پیدا می‌کند، ولی اگر مقلد باشد، در صورتی تقلیدش برای براءت ذمه کافی است که قطع داشته باشد، تقلید از مجتهد کافی است. از این رو، در مسأله تقلید از مجتهد، نباید تقلید کرد. بلکه باید یقین پیدا کند که وظیفه او تقلید است و جز تقلید راهی برای براءت ذمه، وجود ندارد.^۳ و به تعبیر دیگر: تقلید در مسأله جواز تقلید، موجب «دور» است.

در واقع اصل ضرورت تقلید از مجتهد جامع الشرایط نباید تقلیدی باشد؛ هر چند در خصوصیات مسأله تقلید مانند تقلید از میت می‌توان تقلید کرد.

هفتم: تقلید در موضوعات

بحث دیگر آن است که آیا در موضوعات شرعی و تطبیق آن بر مصادیق خارجی، تقلید بر افراد عامی لازم است یا خیر؟

در پاسخ باید گفت: موضوعات شرعی بر چند قسم است که در اقسامی از آنها تقلید لازم است و در

فخر رازی پس از نقل این دلیل و برخی ادله دیگر، بحث از آن را به کتاب‌های کلامی ارجاع می‌دهد و در نهایت می‌گوید: بهتر آن است که بگوییم: آیاتی از قرآن دلالت بر مذمت تقلید می‌کند، ولی از سویی جواز تقلید در شریعت و فروع دینی، اثبات شده است، بنابراین، مذمت‌ها، مربوط به تقلید از اصول دین است.^۱

ولی صحیح آن است که بگوییم: این گونه افراد نیز دلیل ساده‌ای برای اثبات عقیده خود در اختیار داشتند.

«آمدی» نیز در کتاب خویش ادله دیگری برای این گروه نقل کرده و پاسخ داده است،^۲ گرچه ضعف آن ادله به قدری روشن است که نیازی به طرح و پاسخ ندارد.

یادآوری: تذکر این نکته لازم است که اصول دین بر دو قسم است، در بخشی از آنها که ریشه‌های اصلی اعتقادی است، تقلید جایز نیست و به استدلال و اجتهاد (هر کس به فراخور استعداد و دانش خویش) نیاز دارد. همانند اثبات وجود خدا، وحدانیت حضرت حق، اصل لزوم ارسال رسل و نبوت پیامبر اسلام ﷺ و قیامت و مانند آن؛ ولی بخشی از اصول اعتقادی است که رجوع در آن به عالمان و کارشناسان دینی جایز است؛ همانند برخی از ویژگی‌های قیامت، جانشینان پیامبر ﷺ و شرح صفات پروردگار.

این امور هر چند از اصول اعتقادی است، ولی اعتقاد به آنها با تکیه بر دلایل نقلی (کتاب و سنت) ممکن است. زیرا پس از پذیرش خدا و پیامبر و اعتقاد به کتاب آسمانی، می‌توان از گزارش‌ها و اخبار آنها، در پاره‌ای دیگر از اصول اعتقادی، بهره گرفت.

۱. المحصول فی علم الأصول، ج ۲، ص ۴۶۸.

۲. ر. ک: الإحکام فی اصول الأحکام، ج ۴، ص ۴۴۷-۴۵۰.

۳. ر. ک: موسوعة آية الله خویی، ص ۶۲.

حنبل، و ابن سربج و قفال از شافعی‌ها و جمعی از فقها و اصولیین است.^۴
 کسانی که بدون اشاره به صورت اختلاف معتقدند، مراجعه به اعلم لازم نیست ادله‌ای اقامه کرده‌اند از جمله:

۱. آیاتی همچون «فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ» که اطلاق دارد و شامل اعلم و غیر اعلم هر دو می‌شود.^۵ به عبارتی همین که عالمی صاحب نظر و مجتهد بود، می‌توان به وی رجوع کرد و به سراغ اعلم رفتن ضرورتی ندارد.

آیه الله سید محسن حکیم دلیل قائلین به عدم لزوم مراجعه به اعلم را چنین ذکر می‌کند: ادله کتاب و سنت اطلاق دارد و حمل آیه «نفر» و آیه «سؤال» به صورت تساوی سؤال شوندگان، حمل بر فرد نادر است.^۶

۲. لزوم رجوع به اعلم، خلاف سیره است. به تعبیر آمدی: در میان صحابه فاضل و مفضول بودند و در میان آنها خلفای اربعه، از دیگران آشناتر به طریق اجتهاد بودند، ولی شنیده نشد که صحابه، عوام را وادار کنند که حتماً از افراد خاصی تبعیت کنند و اگر با وجود افضل سراغ مفضول می‌رفتند آنها را سرزنش نمی‌کردند.

جمله معروف «أصحابی کالتَّجْمِومِ بآئِهِم اقتدیتم» نیز مؤید سخن ماست.^۷

۱. مستمسک العروه، ج ۱، ص ۲۶.
۲. المحصول، ج ۲، ص ۴۶۲.
۳. المستصفی، ج ۲، ص ۳۹۰.
۴. الإحکام فی اصول الأحکام، ج ۴، ص ۴۵۷.
۵. الفقه الاسلامی و ادلته، ج ۱، ص ۹۸.
۶. مستمسک العروه، ج ۱، ص ۲۶.
۷. الإحکام فی اصول الأحکام، ج ۴، ص ۴۵۸.

پاره‌ای موارد لازم نیست و مقلد باید به نظر خویش عمل کند. (شرح این مطلب در بحث «فقه در لغت و اصطلاح» در همین کتاب آمده است).

هشتم: تقلید اعلم

در اینکه آیا تقلید اعلم بر مقلدان لازم است یا خیر، میان علما گفتگوست. فقیه بزرگوار سید محسن حکیم می‌نویسد: مشهور میان علمای امامیه لزوم تقلید اعلم است و از محقق قاضی ادعای اجماع شده است و سید مرتضی در «ذریعه» آن را از مسلمات امامیه دانسته است؛ ولی جمعی از علمای متأخر از شهید ثانی معتقدند می‌توان به غیر اعلم نیز مراجعه کرد.^۱

از کلمات «فخر رازی» بر می‌آید که میان عالمان اهل سنت نیز این مسأله مورد اختلاف است. وی می‌نویسد: «اگر در فتوایی مجتهدان متفق بودند، به همان فتوا عمل می‌شود و مشکلی ندارد؛ ولی اگر اختلاف بود، بر او لازم است به دنبال اعلم و اورع باشد، ولی گروهی می‌گویند نیازی نیست (و می‌توان از هر کدام تقلید کرد).»^۲

فخر رازی معتقد است که در صورت عدم اختلاف، فحوص از اعلم لازم نیست و می‌توان به هر کدام مراجعه کرد، ولی اگر اختلاف در فتوا بود، به نظر وی متابعت از افضل لازم است.^۳

«آمدی» بدون اشاره به صورت اختلاف یا اتفاق می‌نویسد: در صورت تعدد مفتی برخی معتقدند، لازم است از اعلم و اورع پیروی کرد و این مذهب احمد

نیست، تقلید کرد، یا خیر، میان علما گفتگوست. از کلام «فخر رازی» بر می آید که نمی شود از میّت تقلید کرد. وی بحثی را مطرح می کند که آیا غیر مجتهد می تواند به آنچه را که از دیگری نقل می کند، فتوا دهد؟ در پاسخ می گوید: اگر از میّت حکایت کند، نمی شود سخن او را اخذ کرد؛ چرا که سخن و رأی میّت اعتباری ندارد؛ زیرا اگر آن مجتهد زنده باشد، با مخالفت وی اجماع منعقد نمی شود، ولی در صورت مرگش منعقد می شود و این، دلیل بر آن است که پس از مرگ میّت، رأی و نظر او اعتبار ندارد.^۲

در «ارشاد الفحول» پس از نقل کلام فوق آمده است: این کلام فخر رازی صریح در این نکته است که نمی شود از اموات تقلید کرد؛ سپس می افزاید: غزالی در کتاب «المنخول» آورده است که اصولیین اجماع دارند، بر منع تقلید از اموات.^۳

«نوی» در «المجموع» پس از آنکه می گوید: در جواز تقلید از میّت دو وجه وجود دارد؛ می نویسد: «سخن صحیح آن است که جایز است، چرا که با مرگ صاحبان مذهب، هرگز مذهب آنها نمی میرد، به همین خاطر، بعد از مرگشان به آنها در مسأله اجماع و وجود مخالف اعتنا می شود».

آنگاه برای این مسأله چنین استدلال می کند: «چرا که اگر شاهی پس از دادن گواهی و قبل از اجرای حکم بمیرد، این سبب از کار افتادن شهادت او نمی شود، برخلاف جایی که فاسق شود».

سید محسن حکیم نیز در ادامه نقل ادله این گروه می نویسد: سیره شیعه در عصر معصومان بر این قرار گرفته بود که از همه علمای معاصر فتوا می گرفتند، با اینکه اختلاف مراتب آنها را در علم و فضل می دانستند همچنین و جوب مراجعه به اعلم موجب عسر است که در شریعت منفی است. علاوه بر آن، اگر تقلید اعلم لازم بود، بر شیعیان واجب بود که به ائمه مراجعه کنند، نه به اصحاب؛ چرا که ائمه اعلم همه بودند.^۱

ولی پاسخ همه این استدلالات را با یک دلیل می توان داد و آن اینکه تقلید اعلم تنها در جایی است که اختلاف میان دو فقیه در مسأله ای اجمالاً یا به طور تفصیل، مسلم باشد.

در اینجا عقل و عقلا حکم می کنند که با وجود اعلم نباید به سراغ غیر اعلم رفت، همان گونه که اگر دو طبیب در تشخیص بیماری و داروی کسی به یقین با هم اختلاف داشته باشند و یکی از آنها آگاه تر و با تجربه تر و پرسابقه تر باشد عقل و عقلا اجازه نمی دهند که نظر او را رها کرده و به قول کسی عمل نماید که از نظر علم و تجربه، نسبت به او ضعیف تر است، با توجه به اینکه مهم ترین دلیل بر جواز تقلید در فروع دین، دلیل عقل و سیره عقلاست و عقلا در این گونه موارد، تقلید اعلم را لازم می شمارند.

اطلاق آیات و روایات از چنین مواردی که اختلاف میان فتوای اعلم و غیراعلم محرز است، به یقین منصرف می باشد.

نهم: تقلید میّت

در اینکه آیا می شود از مجتهدی که در قید حیات

۱. مستمسک العروه، ج ۱، ص ۲۶.

۲. المحصول، ج ۲، ص ۴۵۶.

۳. ارشاد الفحول، ج ۲، ص ۳۳۹.

امامیه نیز حیات مفتی را شرط نمی‌دانند. جمعی نیز تفصیل داده‌اند و در تقلید ابتدایی، حیات مجتهد را شرط می‌دانند، ولی در استمراری شرط نمی‌دانند؛ آنگاه ایشان قول مشهور امامیه را بر می‌گزیند و برای آن استدلال می‌کند.

ادله قائلین به جواز تقلید میّت در واقع سه چیز است:

نخست سیره مستمره عقلاست که آرای اموات را که در کتابهایشان آورده‌اند در تمام علوم و فنون به منزله آرای احیا می‌شمرند و تفاوتی میان حیّ و میّت از این نظر نمی‌گذارند و با توجه به اینکه دلیل عمده بر جواز تقلید، همان سیره عقلاست، بنابراین، تقلید میّت مانند تقلید حیّ مجاز است.

دلیل دوّم، استصحاب بقای رأی یا بقای حکم است؛ یا به تعبیر دیگر: بقای حجّیت قول مجتهد قبل از وفات.

از این دلیل پاسخ داده‌اند به اینکه موضوع در استصحاب باید باقی باشد و در اینجا عوض شده است.

دلیل سوم، اطلاعات ادله تقلید است چون عنوان «فاسئلوا اهل الذکر» مثلاً بر میّت به لحاظ زمان صدور رأی صادق است.

ولی بعضی در این دلیل تردید کرده‌اند و گفته‌اند: این اطلاعات در مقام بیان از این جهت نیست، بنابراین دلیل عمده بر جواز تقلید میّت همان دلیل اول است.

آنگاه دلیل کسانی که تقلید از میّت را جایز نمی‌دانند، این گونه نقل می‌کند که: «میّت همانند فاسق است که از اهلیت افتاده»؛ سپس می‌افزاید: «هذا ضعیف لا سیما فی هذه الاعصار؛ این قول ضعیف است، مخصوصاً در چنین عصری».^۱

دکتر «وهبه زحیلی» می‌نویسد: برخی‌ها، صحت تقلید را متوقّف بر حیات صاحب مذهب دانسته‌اند، ولی این سخن نزد علما پذیرفته نیست؛ چرا که «شیخین» یعنی نووی و رافعی متفق‌اند بر اینکه تقلید از میّت جایز است.^۲

این نکته لازم به یادآوری است که اکثریت قاطع اهل سنت پیرو یکی از فقهای چهارگانه هستند، و همین گواه بر این است که آنها تقلید میّت را جایز می‌شمرند و اگر کسانی با این مطلب مخالفند، قول آنها شاذ است.

از فقهای امامیه، «صاحب جواهر» می‌نویسد: عدم جواز تقلید ابتدایی از میّت میان اصحاب ما مسلم است و جمعی بر آن ادّعیای اجماع کرده‌اند؛ ولی آیا بقای بر مجتهد میّت در آن اعمالی که از وی تقلید کرده است (و به تعبیر دیگر: بقای بر میّت) جایز است یا خیر؟ میان علما گفتگوست؛ بعضی آن را واجب می‌دانند و برخی آن را حرام شمرده‌اند؛ ولی نظر صحیح آن است که مقلد در چنین مواردی مخیر است.^۳

نویسنده «کفایة الاصول» نیز می‌نویسد: معروف میان عالمان امامیه آن است که مفتی باید حیّ باشد، همان‌گونه که معروف میان عالمان اهل سنت آن است که چنین چیزی شرط نیست و عالمان اخباری از

۱. مجموع نووی، ج ۱، ص ۸۷.

۲. الفقه الاسلامی و ادلّته، ج ۱، ص ۱۳۳.

۳. جواهر الکلام، ج ۲۱، ص ۴۰۲.

منابع و مآخذ

۱. قرآن کریم.
۲. الاجتهاد و التقليد، امام خمینی، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، چاپ اول، ۱۴۱۸ ق.
۳. الإحكام فی الاصول الأحكام، علی بن ابی علی آمدی، دارالکتب العلمیه، بیروت.
۴. اصطلاحات الاصول، آیه الله علی مشکینی، نشر الهادی، چاپ پنجم، ۱۴۱۳ ق.
۵. الأنساب، عبدالکریم بن محمد سمعانی، دارالجنان، بیروت، چاپ اول، ۱۴۰۸ ق.
۶. انوار الاصول، احمد قدسی، تقریر درس های آیه الله ناصر مکارم شیرازی، مدرسه الامام علی بن ابی طالب، چاپ اول، ۱۴۲۴ ق.
۷. ارشاد الفحول، محمد بن علی شوکانی، دارالکتب العلمیه، بیروت، چاپ اول، ۱۴۱۹ ق.
۸. بحار الانوار، علامه مجلسی، مؤسسه الوفاء، بیروت، چاپ دوم، ۱۴۰۳ ق.
۹. تحریر الوسیله، امام خمینی، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، چاپ اول، ۱۳۷۹ ش.
۱۰. تهذیب التهذیب، احمد بن علی بن حجر عسقلانی، دارالکتب العلمیه، بیروت، چاپ اول، ۱۴۱۵ ق.
۱۱. جواهر الکلام، محمد حسن نجفی، دار احیاء التراث العربی، بیروت، چاپ هفتم، ۱۹۸۱ م.

و اما دلیل قائلین به عدم جواز، عمدتاً اجماعی است که فقهای امامیه ادعا کرده اند و معتقدند در تمام اعصار پیروان این مکتب از علمای حقیقی پیروی کرده، مسائل شرعی خود را از آن می گرفتند.

هرگاه این اجماع ثابت بشود می تواند جلوی بنای عقلا را در مسأله جواز تقلید از میّت در احکام شرع بگیرد، ولی وجود اجماع محل تأمل است و هرگاه اجماع را بپذیریم مخصوص تقلید ابتدایی است و اما در بقای بر تقلید سابق، به یقین اجماعی بر عدم جواز نیست.^۱

در اینجا نکته مهمی است که می تواند راهگشا در این مسأله باشد و آن اینکه غالباً علمای حقیقی از علمای پیشین از نظر معلومات پیشرفته ترند، نه اینکه استعداد آنها به طور مطلق از آنها برتر باشد بلکه از این جهت که علوم پیشینیان را گرفته اند و علوم دیگری بر آن افزوده اند و در واقع رمز تکامل علم همین است که نسل ها بعد از یکدیگر می آیند و بر علوم پیشینیان می افزایند و علم را به پیش می برند.

براین اساس، غالباً عالمان حقیقی، اعلم از عالمان میّت محسوب می شوند. در علوم دیگر نیز همین گونه است ممکن است یک طبیب امروز از بوعلی سینا در مسأله طب پیشرفته تر باشد؛ زیرا علوم بوعلی و بوعلی ها، جمع آوری شده و تجارب بسیاری بر آنها افزوده اند و به دست نسل حاضر داده اند.

اضافه بر این، تقلید از عالم حقیقی سبب بالندگی مذهب و رمز حیات آن است؛ چرا که عالمان حقیقی در هر عصر و زمان احساس مسئولیت نسبت به احکام اسلام می کنند و پیوسته در آنها می اندیشند و به مطالب تازه ای در تحکیم مبانی فقه دست می یابند.

۱. ر. ک: کشفایة الاصول، ص ۴۷۶-۴۸۰؛ مسووعه آیه الله خویی، ج ۱، ص ۷۳-۹۰؛ انوار الاصول، ج ۳، ص ۶۱۰-۶۴۱.

۱۲. الحدائق الناضرة، شیخ یوسف بحرانی، مؤسسه نشر اسلامی، قم، چاپ اول، ۱۳۶۳ ش.
۱۳. دائرة المعارف الاسلامیه، دارالمعرفه، بیروت.
۱۴. ذخیره المعاد، محقق سبزواری، نشر مؤسسه آل البيت، چاپ سنگی.
۱۵. شرح الازهار، احمد المرتضی، نشر غمضان، صنعاء، ۱۴۰۰ ق.
۱۶. عدة الاصول، محمد بن حسن طوسی، نشر مؤسسه آل البيت.
۱۷. العروة الوثقی، سید محمد کاظم یزدی (با حاشیه جمعی از مراجع)، مکتبه علمیة اسلامیه، ۱۳۹۹ ق.
۱۸. عنایة الاصول، سید مرتضی حسینی فیروزآبادی، منشورات فیروزآبادی، چاپ چهارم، ۱۴۰۰ ق.
۱۹. فتح الباری، احمد بن علی بن حجر عسقلانی، دارالفکر، بیروت، چاپ اول، ۱۴۲۰ ق.
۲۰. فتح القدير، محمد بن علی بن محمد شوکانی، عالم الکتب.
۲۱. الفقه الاسلامی و ادلته، دکتر وهبه الزحیلی، دارالفکر، دمشق، چاپ چهارم، ۱۴۱۸ ق.
۲۲. الفوائد المدنیة، محمد امین استرآبادی، دارالنشر لاهل البيت.
۲۳. قوانین الاصول، میرزای قمی، چاپ سنگی.
۲۴. الکافی، ابو جعفر محمد بن یعقوب کلینی، دار صعّب - دارالتعارف، بیروت، چاپ چهارم، ۱۴۰۱ ق.
۲۵. کفایة الاصول، شیخ محمد کاظم خراسانی، مؤسسه آل البيت لاحیاء التراث، چاپ اول، ۱۴۰۹ ق.
۲۶. کنز العمال، علاء الدین علی المتقی الهندی، مؤسسه الرساله، بیروت، چاپ پنجم، ۱۴۰۵ ق.
۲۷. المجموع، محیی الدین بن شرف نووی، دارالفکر، بیروت، چاپ اول، ۱۴۱۷ ق.
۲۸. المحصول فی علم الاصول، محمد بن عمر فخر الدین رازی، دارالکتب العلمیه، بیروت، چاپ اول، ۱۴۲۰ ق.
۲۹. المحلّی، علی بن احمد بن حزم اندلسی، دارالجیل، بیروت.
۳۰. مستدرک الوسائل، میرزا حسین نوری، مؤسسه آل البيت لاحیاء التراث، بیروت، چاپ اول، ۱۴۰۸ ق.
۳۱. المستصفی من علم الاصول، محمد بن محمد غزالی، دارالفکر بیروت.
۳۲. مستمسک العروة، سید محسن حکیم، دار احیاء التراث العربی، بیروت، چاپ چهارم، ۱۳۹۱ ق.
۳۳. منتهی الاصول، میرزا حسین بجنوردی، مؤسسه عروج، چاپ اول، ۱۴۲۱ ق.
۳۴. موسوعة الامام الخویی، تقریرات بحث آیه الله سید ابوالقاسم خویی، مؤسسه احیاء آثار امام خویی، قم، چاپ اول، ۱۴۱۸ ق.
۳۵. موسوعه فقهیه کویته، وزارت اوقاف کویت، چاپ چهارم، ۱۴۱۴ ق.
۳۶. المذهب فی علم اصول الفقه المقارن، دکتر عبدالکریم بن علی النملة، مکتبه المرشد، ریاض، چاپ اول، ۱۴۲۰ ق.
۳۷. وسائل الشیعه، شیخ محمد بن الحسن الحرّ العاملی، دار احیاء التراث العربی، بیروت، چاپ چهارم، ۱۳۹۱ ق.



رابطه فقه و حکومت

- تعریف دو واژه فقه و حکومت
- ضرورت حکومت
- حکومت در ادیان الهی
- ادله ضرورت تشکیل حکومت اسلامی
- آمیختگی کامل فقه اسلامی با حکومت
- امتیازات حکومت دینی
- پاسخ به شبهات

رابطه فقه و حکومت

پیشگفتار

۱. واژه‌های اساسی

الف) فقه

تعریف لغوی و اصطلاحی فقه و نیز تبیین اهمیّت آن در آغاز این کتاب گذشت.

ب) حکومت

حکومت که مصدر دوم «حَكَمَ يَحْكُمُ حُكْمًا» است وقتی با حرف تعدیّه «باء» (حکم بالامر) یا «لام» (حکم للرجل) یا «علی» (حکم علی الرجل) متعدّی شود به معنای قضاوت و فصل خصومت و نزاع است. اما اگر با حرف «فی» همراه باشد (حَكَمَ فی البلاد) به معنای عهده دار شدن اداره شئون بلاد و برطرف کردن ظلم و اقامه عدل (اصل الحکومة ردّ الرجل عن الظلم)^۲ است و بعید نیست که آیه «فَاَحْكُمْ بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ»^۳ به قرینه ورود آن پس از آیه «يَا دَاوُودُ اِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْاَرْضِ» ناظر به همین معنا باشد.

امور رعیت و تدبیر امور آنهاست^۴ و روشن است که اگر این اصلاح و تدبیر به همراه صداقت و امانت و بر اساس رضای خداوندی و آنچه حق تعالی آن را به مصلحت بندگان می‌داند، صورت پذیرد به چنین حکومت و سیاستی حکومت و سیاست الهی گفته می‌شود، و اگر بر اساس هواهای نفسانی و وساوس شیطانی تحقق یابد، سیاست شیطانی و مترادف با حيله و نیرنگ خواهد بود.

۲. ضرورت حکومت

تردیدی نیست که بقای صلح و ثبات و آرامش و رعایت حقوق انسانها در برابر یکدیگر، به حکومت و برقراری یک نظام سیاسی اجتماعی، بستگی دارد؛ زیرا بدون وجود حکومت، هرج و مرج، جامعه را فرا می‌گیرد و هیچ انسان عاقلی را نمی‌توان یافت که حکومت و نظام سیاسی را یکی از ضروری‌ترین

۱. المنجد، مادة «حَكَمَ».

۲. لسان العرب، مادة «حَكَمَ».

۳. ص، آیه ۲۶.

۴. لسان العرب؛ تاج العروس؛ مجمع البحرین؛ نه‌یة ابن اثیر، مادة «سوس».

چنانکه واژه «سیاست» که در عرف امروز مترادف با آن محسوب می‌شود، نیز به معنای اصلاح

پیامبر باطن آدمی و یکی از منابع استنباط احکام فقهی است (کلّ ما حکم به العقل حکم به الشرع).^۶ بر این اساس، هنگامی که عقل تشکیل نظام سیاسی را در راستای پیشگیری از هرج و مرج و ایجاد انتظام و انسجام و پیشرفت امور، ضروری اعلام کند، دین نیز وجوب تأسیس و اجرای آن را لازم و واجب می‌داند. اگر عقل، کسی یا کسانی را واجد شرایط لازم در تصدّی امور فوق دانست، دین نیز پذیرفتن حکومت از سوی انسان واجد شرایط را لازم می‌شمرد. بنابراین، شعار پرهیز از دخالت در امور سیاسی - اجتماعی بر خلاف دستور عقل و دین است.

ابن خلدون اندیشمند معروف اسلامی می‌نویسد: «واعلم أنّ الشرع لم یذمّ الملك لذاته ولا حظر القيام به وانما ذمّ المفسد الناشئة عنه من القهر والظلم والتمتع باللذات؛ بدان که هرگز دین، حکومت را مذمت نکرد و از پرداختن به آن منع ننموده، آنچه که مورد نکوهش می‌باشد، مفسدی - همانند استبداد و ستم و لذت جویی‌ها - است که از سوی بعضی از حکومت‌ها دامنگیر جامعه می‌گردد».^۷

دکتر وهبه زحیلی در کتاب معروف خود «الفقه الاسلامی و ادلّته» از منظر فقهای معروف مذاهب

مسائل اجتماعی شناسد. هنگامی که گروه موسوم به خوارج، شعار «لا حُکْمَ إِلَّا لله» را به منظور نفی و طرد حاکمیت و حکومت، سر داده بودند، در سخنی از امیر مؤمنان علیه السلام آمده است: کلام حقّی را بر زبان آوردند ولی امر ناحقی را اراده کردند... مردم ناچارند حاکمی داشته باشند، خواه نیکوکار و یا بدکار (زیرا حکومت بد، بهتر از بی حکومتی است): (کلمة حقّ یراد بها الباطل... وإنه لا بدّ للناس من أميرٍ برّ أو فاجر).^۱

در کلامی دیگر از امیر مؤمنان علیه السلام آمده است: «ألعدل أساس به قوام العالم؛ عدالت پایه و اساس نظام اجتماعی جهان است».^۲

چنانکه در حدیث دیگری آمده است که آن حضرت فرمود: «لیس ثواب عند الله سبحانه أعظم من ثواب السلطان العادل؛ پاداشی عظیم‌تر در پیشگاه خدا، نسبت به پاداش سلطان عادل، وجود ندارد».^۳ همچنین آن حضرت می‌فرمود: «جمال السیاسة العدل فی الإمرة؛ جمال و زیبایی سیاست، عدالت پیشگی در فرمانروایی است».^۴

زندگی اجتماعی انسان، هزاران دشواریها، کشمکشها، تخاصم و درگیریها را به همراه دارد و در جهت حلّ معضلات اجتماعی و رفع نزاعها و حلّ و فصل امور، وجود حکومت و نظام سیاسی و حضور یک حاکم مقتدر با قانونی مترقی، ضرورتی است که هیچ عقل سالمی در آن تردید نمی‌کند؛ زیرا هرج و مرج (آنارشیزم)^۵ ضد خواست فطرت آدمی و سبب نابودی همه ارزشهاست.

تردیدی نیست که عقل یکی از حجتهای الهی و

۱. نهج البلاغه، خطبة ۴۰.

۲. بحار الانوار، ج ۷۵، ص ۸۳-۸۵.

۳. غرر الحکم، ح ۸۷۲۰: عیون الحکم و المواعظ، ص ۴۱۰.

۴. غرر الحکم، ح ۷۷۳۷.

5. Anarshism.

۶. ر.ک: دروس فی علم الأصول، ج ۱، ص ۱۰۱: اصول الفقه (مظفر)، ج ۱، ص ۱۸۹: المراجعات، ص ۳۲۸.

۷. مقدّمه ابن خلدون، ص ۱۹۲، فصل ۲۶.

حکومت الهی داشتند و همه آنان نسبت به حکومت جباران زمان خود معترض بودند و امت خویش را به مبارزه با ظلم و بی عدالتی و برپایی قسط و عدل - که بدون ایجاد یک تشکل جمعی و تشکیل حکومت میسر نیست - دعوت می کردند.

به برخی از این آیات اشاره می کنیم:

۱. «لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيُقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ»؛ ما پیامبران خود را با ادله و معجزات فرستادیم و بر ایشان کتاب و میزان نازل کردیم تا مردم به عدالت قیام نمایند».^۲

روشن است که اقامه «قسط» توسط مردم جز با تشکل آنان و تشکیل حکومت از ناحیه آنها ممکن نیست، و از همین قبیل است آیه «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ».^۳

۲. «وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ»؛ خدا به مؤمنان از شما و کسانی که کارهای شایسته انجام داده اند وعده داده که حکومت در زمین را در اختیار آنان قرار دهد. همان گونه که به پیشینیان آنها خلافت روی زمین را بخشید».^۴

زمخشری، مفسر معروف می نویسد: «الخطاب برسول الله، وعدالله ان ينصرالإسلام على الكفر ويورثهم الأرض ويجعلهم فيها خلفاء كما فعل بسني اسرائيل؛ مخاطب این آیه رسول خداست؛ خداوند به آن

چهارگانه اهل سنت درباب ضرورت تشکیل حکومت دینی می نویسد: «اسلام، نظامی است دینی و مدنی پیشرفته. هویت مسلمانان با برپایی دولت، تلازم دارد؛ دولتی که از مهمترین ارکان آن وجود یک اقتدار عام سیاسی است، اقتداری که همه افراد جامعه در مقابل آن خاضع باشند، لذا اکثر سردمداران فکری اسلام از مذاهب اسلامی، اعم از اهل سنت، مرجئه، شیعه و معتزله به لزوم تشکیل حکومت اذعان دارند».

وی سپس از ابن تیمیه نقل می کند که او گفت: «واجب است آدمی بدین نکته توجه داشته باشد که: ولایت بر امور جامعه (مردم) از مهم ترین واجبات دینی است زیرا مصلحت زندگی بنی آدم تأمین نمی شود مگر آنکه دارای تشکیلات سیاسی اجتماعی باشند حتی رسول خدا ﷺ فرمود: سه تن که سفر می کنند یکی باید به عنوان مسؤول امر انتخاب شود». آنگاه از ابن حزم نقل می کند که گفته است: همه گروه های مختلف اسلامی اتفاق نظر دارند که انقیاد و اطاعت از پیشوای عادل واجب است».^۱ از دقت در فرازهای فوق و دیدگاه های صاحب نظران اسلامی به دست می آید که کسی در ضرورت تشکیل حکومت تردیدی ندارد.

فصل اول:

حکومت در ادیان الهی

از آیات قرآن کریم - که بهترین و گویاترین سند برای انعکاس حقایق تاریخی است - به دست می آید که پیامبران الهی، اهتمام ویژه ای نسبت به تأسیس

۱. ر. ک: الفقه الاسلامی وادلته، ج ۸، ص ۶۳۱۴.

۲. حدید، آیه ۲۵.

۳. نساء، آیه ۱۳۵.

۴. نور، آیه ۵۵.

جمع بندی:

از مجموع آیات پیش گفته و آیاتی دیگر به دست می آید که تشکیل حکومت دینی در متن شرایع و ادیان آسمانی قرار داشته است.

به علاوه، فصول مختلفی از تورات نیز شاهد و گواه این معناست، و هیچ سندی تاریخی در دست نیست که بر خلاف آن گواهی دهد، بلکه تعبیرات فراوانی را - حتی در آیین مسیح که معروف به صلح طلبی و مخالفت با شدت و خشونت است - می توان یافت که گواه برداشت مزبور است. مثلاً:

در انجیل متی از قول مسیح ﷺ خطاب به یحیای پیامبر چنین آمده است: «ما را همچنین مناسب است تا تمام عدالت را به کمال رسانیم».^۸

در جمع شاگردان خود گفت: «خوشا به حال حلیمان، زیرا ایشان وارث زمین خواهند شد».^۹

و در انجیل لوقا از قول آن حضرت خطاب به حواریون چنین می خوانیم: «اما حالا هر که یکی کیسه دارد بهتر است که آن را با خود بردارد و همچنین توشه دان و کسی که شمشیر ندارد جامه خود را بفروشد و شمشیری بخرد».^{۱۰}

حضرت وعده داد که اسلام را بر کفر پیروز کند و او و امتش را وارث زمین و حکمرانان و خلفای آن قرار دهد، چنانکه با بنی اسرائیل این گونه عمل کرد».^۱

۳. «وَنُرِيدُ أَنْ نَمُنَّ عَلَى الَّذِينَ اسْتُضِعُوا فِي الْأَرْضِ وَنَجْعَلَهُمْ أَئِمَّةً وَنَجْعَلَهُمُ الْوَارِثِينَ»؛ اراده ما بر این قرار گرفته که بر مستضعفان منت نهیم و آنان را پیشوایان و وارثان زمین قرار دهیم».^۲

۴. «إِذْ قَالُوا لَنَبِيٍّ لَّهُمْ أَبَعَثَ لَنَا مَلِكًا نُقَاتِلُ فِي سَبِيلِ اللَّهِ»؛ گروهی از بنی اسرائیل به پیامبرشان گفتند فرماندهی برای ما نصب کن تا با همراهی او در راه خدا (با طالوت ستمگر) بجنگیم».^۳

ارتباط این آیه با محل بحث، بدین جهت است که نشان می دهد نصب فرماندهی در جنگ به عهده پیامبر زمان قرار داشت و بر همین اساس، مردم از او تقاضای این نصب را داشتند.

۵. «وَآتَيْنَاهُمْ مُلْكًا عَظِيمًا»؛ به آل ابراهیم پادشاهی و حکومتی بزرگ بخشیدیم».^۴

از امام باقر ﷺ نقل شده که منظور از مُلک در آیه، حکومت و پیشوایی بر امت است.^۵

۶. «إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا»؛ من تو را پیشوای مردم برگزیدم».^۶

روشن است که منظور آیه، امامت و سرپرستی و سیاست گذاری کلان جامعه و مدیریت بر آن است که به حضرت ابراهیم ﷺ اعطا شد.

۷. «عَسَىٰ رَبُّكُمْ أَنْ يُهْلِكَ عَدُوَّكُمْ وَيَسْتَخْلِفَكُمْ فِي الْأَرْضِ فَيَنْظُرَ كَيْفَ تَعْمَلُونَ»؛ امید است پروردگارتان دشمن شما را هلاک کند و شما را در زمین جانشین (آنها) سازد و بنگرد چگونه عمل می کنید».^۷

۱. کشاف، ج ۳، ص ۳۵۳.

۲. قصص، آیه ۵.

۳. بقره، آیه ۲۴۶.

۴. نساء، آیه ۵۴.

۵. کافی، ج ۱، ص ۱۸۶، ح ۴؛ ر.ک: تفسیر نورالثقلین، ج ۱، ص ۴۹۰ و ۴۹۱.

۶. بقره، آیه ۱۲۴.

۷. اعراف، آیه ۱۲۹.

۸. انجیل متی، باب سوم، آیه ۱۵.

۹. همان مدرک، باب پنجم، آیه ۵.

۱۰. لوقا، باب ۲۲، آیه ۳۶.

اگر حکومت در جامعه حضور نداشته باشد هرج و مرج و بی نظمی پدید می آید و تکامل علمی و اخلاقی و صنعتی نیز جز در سایه حکومت ممکن نیست.

۲. جامعیت تعالیم اسلامی

چنانکه در فصل «گسترده‌گی قلمرو فقه» اشاره شد از روایات اسلامی به دست می آید که چیزی از نیازهای انسانی نیست جز اینکه حکم آن در شریعت اسلام بیان شده است. از حدیث حجة الوداع به دست می آید که هر چیزی که انسان را به بهشت نزدیک کند و از جهنم دور سازد، پیامبر اسلام به آن امر کرده و هر چیزی که انسان را از بهشت دور سازد و به جهنم نزدیک کند رسول گرامی از آن نهی کرده است و شکی نیست که حکومت و اداره جامعه اگر در اختیار حاکم عادل باشد، مقرب به سوی جنت است و اگر در اختیار حاکم ظالم باشد، مقرب به سوی دوزخ است. (خطب رسول الله فی حجة الوداع فقال: أيتها الناس والله ما من شيء يقربكم من الجنة ويباعدكم من النار إلا وقد أمرتكم به وما من شيء يقربكم من النار ويباعدكم من الجنة إلا وقد نهيتكم عنه).^۳

در حدیث دیگری از عبدالله بن مسعود می خوانیم:

قال رسول الله ﷺ أيتها الناس إنه ليس من شيء يقربكم من الجنة ويباعدكم من النار إلا قد أمرتكم به

بلکه در متی از قول آن حضرت آمده است: «گمان نکنید که آمده‌ام تا صلح را [صلح تحمیلی و ناخواسته] به زمین بیاورم بلکه شمشیر را (جهت اجرا و تحقق عدالت آوردم)».^۱

جالب است بدانیم، آنچه به عنوان کلام مسیح معروف است که فرمود: «کار قیصر را به قیصر واگذار و کار دین را به کلیسا». اولاً مربوط است به جاسوسانی از قیصر که در جلسه آن حضرت حضور یافتند و در پی بهانه‌ای برای اعدامش بودند. در آن جلسه مسیح به کسی که درهمی را در دست داشت به عنوان تقیه فرمود «مال قیصر را به قیصر واگذار». و هرگز ناظر به مسأله جدایی دین از سیاست نیست.^۲ ثانیاً آنچه که در انجیل لوقا و متی مشاهده می شود - چنانکه گذشت - عنوان «مال» است نه «کار». حضرت مسیح فرمود «کار قیصر را به قیصر واگذار» و در آن جلسه سخنی از سیاست و مناسبات سیاسی اجتماعی مطرح نبوده است.

به هر حال از این تعبیرات نیز به دست می آید که: مسیح یک اصلاح طلب آسمانی بود و در برابر طواغیت و ستمگران زمان تن به سازش نداد.

فصل دوم:

ادله ضرورت تشکیل حکومت اسلامی

۱. دلیل عقلی

چنانکه در مقدمه این بخش گذشت، ضرورت تشکیل حکومت برای جامعه بشری امری عقلی است و هیچ عاقلی در آن تردیدی ندارد؛ زیرا روشن است که:

۱. انجیل متی، باب دهم، آیه ۳۴.

۲. ر. ک: آشنایی با ادیان بزرگ، ص ۱۱۹.

۳. کافی، ج ۲، ص ۷۴، ح ۲.

اثبات است:

الف) خاتمیّت؛ با این توضیح که اولاً، دین اسلام آخرین دین الهی برای بشریت است و هرگز دین و کتابی غیر آن برای آدمیان نخواهد آمد. چرا که پیامبر اسلام «خاتم النبیین» است، چنانکه در قرآن کریم آمده است: ﴿وَلَكِنْ رَسُولَ اللَّهِ وَخَاتَمَ النَّبِيِّينَ﴾.^۶

و از قول پیامبر اسلام ﷺ رسماً به جهانیان خطاب کرده می‌فرماید: «قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعاً»^۷ و پیامبر اکرم ﷺ نیز فرمود: «أَيُّهَا النَّاسُ لَا نَبِيَّ بَعْدِي وَلَا سُنَّةَ بَعْدَ سُنَّتِي»^۸ و نیز فرمود: «إِنَّ دِينِي وَسُلْطَانِي سَيَبْلُغُ مَا بَلَغَ مَلِكُ كَسْرِي وَيَنْتَهِي إِلَى مَتْنِي الْخَفِّ وَالْحَافِرِ؛ دِين و حُكُومَت مِن بِيهِ تَمَامُ قَلَمِي وَحُكُومَتُ كَسْرِي مِي رَسَدُ وَ سِرَانْجَامُ بِيهِ تَمَامُ جِهَانِ خَوَاهِدُ رَسِيدُ».^۹

ثانیاً، در اسلام رسماً از زیر بار فرهنگهای غیر اسلامی رفتن نهی شده است. «لَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلاً».^{۱۰}

بنابراین، دینی که پیروان خود را از روی آوردن به بیگانگان باز می‌دارد و ادعای جهانی بودن و خاتمیّت دارد نمی‌تواند جامع و کامل نباشد؛

وإنّه ليس شيء يقربكم من النار و يبعدكم من الجنة إلا قد نهيتكم عنه.^۱

چنانکه در حدیث دیگری آمده است: امیرمؤمنان علیؑ در دوران زندگی خود همواره در توضیح و تبیین حقایق اسلام در میان امت تلاش داشت. آن حضرت در کلامی فرمود: خدا را سپاس می‌گویم که مرا از دنیا خارج نساخت تا آنکه همه احکام مورد نیاز امت را برای آنان توضیح دادم: (الحمد لله الذي لم يخرجني من الدنيا حتى بيئت للأمة جميع ما تحتاج اليه).^۲

در حدیث دیگری از امام صادقؑ آمده است: «ما من شيء يحتاج إليه ولد آدم إلا وقد خرجت فيه السنة من الله و من رسوله؛ چیزی نیست که فرزندان آدم به آن نیاز داشته باشد، جز اینکه حکم آن از جانب خدا و رسولش بیان شده است».

امامؑ در ادامه این حدیث، به آیه «الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتَمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي...»^۳ تمسک می‌جوید و می‌فرماید: «فلو لم يكمل سنته و فرائضه و ما يحتاج إليه الناس، ما احتجّ به؛ اگر خداوند سنت و فرایض خود را و آنچه مردم به آن نیاز دارند، کامل نمی‌کرد به اكمال و اتمام دینش در این آیه احتجاج نمی‌فرمود».^۴

و در حدیث دیگری از امام موسی بن جعفرؑ آمده است که فرمود: «أتاهم رسول الله بما اکتفوا به في عهده و استغنوا به من بعده؛ رسول خدا آنچه را مردم عصرش بدان نیاز داشتند، از جانب خداوند آورد و نیاز آیندگان نیز از این طریق مرتفع شد».^۵

جامعیّت دین اسلام از دو طریق دیگر نیز قابل

۱. درالمشور، ج ۵، ص ۹۴.

۲. تهذیب، ج ۶، ص ۳۱۹، حدیث ۸۶.

۳. مانده، آیه ۳.

۴. بحارالانوار، ج ۲، ص ۱۶۹، ح ۳.

۵. همان مدرک، ح ۴.

۶. احزاب، آیه ۴۰.

۷. اعراف، آیه ۱۵۸.

۸. وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۵۵۵، ح ۳.

۹. تاریخ طبری، ج ۲، ص ۲۹۷.

۱۰. نساء، آیه ۱۴۱.

سامان بخشیده و مسؤول امور داد و ستدها و معاملات بودند.^۲

وهبه زحیلی می نویسد:

«حکومت جدید التاسیس پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله در مدینه به اصلاحات سیاسی و اجتماعی دست زد. در قدم اول میان مهاجران و انصار عقد اخوت بست. همچنین با یهود مدینه پیمان نامه همزیستی مسالمت آمیز امضا نمود و البته این پیمان نامه ها همانند میثاق بین المللی دارای اعتبار بود. پیامبر صلی الله علیه و آله قوای سه گانه ای از قوه مقننه و قوه قضائیه و قوه مجریه بسیار قوی فراهم آورد و با استفاده از وحی الهی، پایه های حکومت مستحکمی را بنا نهاد و آنچنان به شئون ادارتی و ارکان دولت، توجه داشت که ثابت می کرد که آن حضرت فقط یک رسول نیست بلکه یک سلطان و رییس مملکت نیز هست».^۳

ب) مراسلات و ارتباطات برون مرزی

پیامبر صلی الله علیه و آله با شاهان، امپراطوران و سران سیاسی بزرگ آن روز از راه نگارش نامه ها، ارتباط برقرار کرده آنان را دعوت به روی آوردن به دین خدا نمود. آن حضرت در این نامه ها با به کارگیری برخی از جملات، از جمله «أَسْلِمُ تَسْلِمُ» خاطر نشان می کرد اگر اسلام را بپذیرید در حکومت خود ابقا خواهید

۱. نحل، آیه ۸۹.

۲. ر. ک: اضواء علی السنة المحمدیه (ابوریته)، ص ۲۵۶.

۳. ر. ک: عسبقریه الاسلام فی اصول الحکم، للدکتور منیر العجلانی، ص ۹۰-۹۸؛ مبادئ نظام الحکم فی الاسلام، للدکتور عبدالحمید متولی،

ص ۴۵۱ (مطابق نقل الفقه الاسلامی و ادلته، ج ۸، ص ۶۳۱۲).

ب) «تبیان کل شیء» بودن قرآن؛ به این بیان که قرآن مجید خود را تبیان و مبین هر چیزی می داند که در هدایت انسانها نقش دارد «وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ». ^۱ و شکی در نقش کلیدی حکومت عدل در هدایت بشر نیست.

از آنچه گذشت به این نتیجه می رسیم که دینی چنین جامع و جهان شمول، نمی تواند در زمینه اداره جامعه و حکومت که از مهمترین نیازمندیهای بشری در همه اعصار است، طرحی نداشته باشد.

۳. اهتمام پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله به تشکیل حکومت اسلامی

تردید نیست که:

اولاً: پیامبر اسلام به تشکیل حکومت اهتمام داشت و در نخستین سال ورودش به مدینه پس از هجرت، به آن لباس عمل پوشانید، این امر شواهد بسیاری دارد از جمله:

الف) تنظیم دیوانها و امور اداری و تشکیل

بیت المال

از نخستین کارهایی که پیامبر صلی الله علیه و آله پس از ورود در مدینه انجام داد، تشکیل بیت المال بود. زبیر بن عوام و جمهه بن صلت، منشی درآمدهای اقتصادی و درآمدهای حکومتی پیامبر بودند و به امور خزانه داری و مالیات می پرداختند و گروه هایی مأمور جمع آوری زکات (مالیات اسلامی) بودند.

حذیفه، مسؤول ثبت امور نخیلات و باغها بود. مغیره بن شعبه و حصین بن مغیره، امور شهری را

نسائی در سنن کبری از امیرمؤمنان عَلَيْهِ السَّلَام نقل می‌کند که فرمود: رسول گرامی صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ در «یوم الانذار» به حضار فرمود: «یابنی عبدالمطلب... فَأَيْكُمْ يَبَاعِنِي عَلَى أَنْ يَكُونَ أَخِي وَصَاحِبِي وَوَارِثِي، فَلَمْ يَقُمْ إِلَيْهِ أَحَدٌ فَقَمْتُ إِلَيْهِ وَكُنْتُ أَصْغَرَ الْقَوْمِ، فَقَالَ: إِيَّكَ، ثُمَّ قَالَ ثَلَاثَ مَرَّاتٍ؛ كُلُّ ذَلِكَ وَأَقْوَمُ إِلَيْهِ، فَيَقُولُ إِيَّكَ حَتَّى كَانَتْ فِي الثَّلَاثَةِ ضَرْبٌ بِيَدِهِ عَلَى يَدِي ثُمَّ قَالَ: أَنْتَ أَخِي وَصَاحِبِي وَوَارِثِي وَوَزِيرِي؛ أَيِ فِرْزَانِ عَبْدِ الْمُطَلِّبِ كَدَامَ يَكُ مِنْكُمْ إِذَا شِئْنَا بِبَيْعَتِهِ مِنْ مَن يَدْعُو، تَابِرَادِرُ وَهَمْدَمُ وَوَارِثُ مَنْ بَاشَدُ؟ كَسَى قِيَامَ نَكْرَدٍ وَجَوَابَ نَدَادٍ، يَسْ مِنْ بَرِخَاسْتَمِ دَرِ حَالِي كَهْ كَمِ سَنِّ تَرِينِ أَنْ جَمْعِيَّتِ بُوْدَمِ. فَرَمُوْدُ: بَنَشِيْنِ. سَبَسْ تَا سَهْ مَرْتَبَهْ سَخْنَشْ رَا تَكَرَّرَ فَرَمُوْدُ وَ دَرِ هَرِّ مَرْتَبَهْ تَنْهَا مِنْ بَرِخَاسْتَمِ. فَرَمُوْدُ: بَنَشِيْنِ تَا اَيْنَكَهْ دَرِ مَرْتَبَهْ سُوْمِ دَسْتَشْ رَا بَهْ دَسْتِ مِنْ زَدِّ وَ فَرَمُوْدُ: تُو بَرَادِرُ وَ هَمْدَمُ وَ وَاْرْثُ وَ وَزِيْرُ مَنِي.»^۱

ابن اثیر نیز در الکامل می‌نویسد که پیامبر اکرم صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ در «یوم الدار» خطاب به حضار به جای «فأیکم یباعنی» فرمود: «فأیکم یوازرنی؛ کدام یک از شما حاضر است که وزیر من باشد».^۲

۱. تاریخ طبری، ج ۲، ص ۲۹۱ و ۲۹۵.

۲. ر. ک: مکاتیب الرسول (احمدی میانجی)، ج ۲، ص ۲۸۵.

۳. ر. ک: اَضْوَاءُ عَلَی سَنَةِ الرَّسُولِ، ص ۱۸۹: الفقه الاسلامی و ادلته، ج ۸.

ص ۶۳۱۲: مکاتیب الرسول، ج ۱، ص ۲۶۲.

۴. ر. ک: مَرُوجُ الذَّهَبِ لِلْمَسْعُوْدِي، ج ۲، ص ۲۹۸.

۵. ر. ک: اسدالغابه، ج ۳، ص ۱۲۶.

۶. بحارالانوار، ج ۲۲، ص ۲۴۹.

۷. تراتیب الاداریه، ج ۱، ص ۱۷.

۸. سنن نسائی، ج ۵، ص ۱۲۶، ح ۸۴۵۱.

۹. کامل ابن اثیر، ج ۲، ص ۶۳.

شد^۱ و این‌گونه پیامبر صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ به عنوان یک رئیس حکومت مقتدر سخن می‌گفت.^۲

ج) امضای معاهدات

امضای تعهدنامه‌ها و پیمان‌نامه‌ها با سران قبایل، در راستای همکاری و زندگی مسالمت‌آمیز، یکی از جلوه‌های سیره سیاسی - اجتماعی رسول خدا صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بود.^۳

د) تشکیل و تنظیم لشکر

پیامبر حدود هشتاد برنامه دفاع نظامی در قالب «غزوه» و «سریه» انجام داده است^۴ که بخش مهمی از تاریخ زندگی پیامبر اسلام صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ را تشکیل می‌دهد و بر هیچ کس این امر پوشیده نیست.

ه) نصب کارگزاران

از جمله اموری که از مسلمات تاریخ است و در تمام کتب معتبر تاریخی ثبت شده، نصب امرا و استانداران و فرمانداران، از جانب پیامبر اسلام صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ است. حافظ عراقی در کتاب الفیه، استانداران پیامبر را در اشعار خود گنجانده است.^۵ چنانکه علامه مجلسی در بحارالانوار فهرستی از فرمانداران و کارگزاران و سایر کادرهای حکومتی حضرت را ذکر می‌کند.^۶ و ابن ادریس کتانی در تراتیب الاداریه اسامی چهارده تن را به عنوان «وزیر» آورده است.^۷

جالب توجه است که آن حضرت تعبیر به وزیر را از گذشته‌ای دور (سال چهارم بعثت) در ارتباط با علی عَلَيْهِ السَّلَام بکار برد:

نظیر همین تعبیر را علامه طبرسی در جوامع الجامع نیز نقل می‌کند.^۱

* * *

ثانیاً: این نکته نیز قابل تردید نیست که پیامبر کاری به این اهمیّت (تشکیل حکومت) را از نزد خود انجام نمی‌داد و به یقین بر مبنای وحی بود «وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ * إِنَّ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ».^۲ بنابراین باید قبول کرد که تشکیل حکومت با تمام شاخ و برگهایش در متن اسلام قرار داشت و بر اساس «لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ»^۳ باید در هر عصر و زمان، مسلمانان به تشکیل حکومت اسلامی بپردازند و به اقامه آن همّت گمارند که اسلام بدون حکومت درختی بی شاخ و برگ است.

۴. حکومت اسلامی بعد از پیامبر اسلام ﷺ

می‌دانیم در امر خلافت و جانشینی پیامبر اسلام ﷺ در میان مسلمین اختلاف نظر است. پیروان اهل بیت معتقد به «نصّ» می‌باشند و می‌گویند: یکی از کارهای مهم پیامبر ﷺ تعیین خلیفه و رهبر سیاسی اجتماعی برای مردم پس از خود می‌باشد. پیامبر اکرم ﷺ در فکر رهبری سیاسی - اجتماعی پس از خود نیز بود و بر این اساس، به منظور آنکه امت، بعد از او احساس خلأ رهبری نکند به امر خدا در صحرای غدیر خم، علی ﷺ را به رهبری و پیشوایی مردم، معرفی کرد و آنچه از جانب خدا در ضمن دو آیه شریفه «يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ»^۴ و «الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ»^۵ بر آن حضرت نازل گشت را بر مردم ابلاغ کرد و فرمود: «من كنت

مولاه فهذا عليّ مولاه».^۶

یزید کناسی از امام باقر ﷺ سؤال می‌کند: ... آیا حضرت علی ﷺ، از جانب خدا و رسولش حجّت بر مردم در زمان حیات رسول مکرم بود؟ آن حضرت پاسخ داد: «... نعم يوم أقامه للناس، نصّبه علماً ودعاهم إلی ولایته وأمرهم بطاعته؛ آری از روزی که او را به عنوان رهبر برگزید و مردم را به پذیرش رهبری آن حضرت دعوت کرد و آنان را به اطاعتش مأمور فرمود».^۷

ولی اهل سنت که اعتقادی به نصّ در امر خلافت ندارند معتقدند که امت خلیفه و جانشین پیامبر را خود انتخاب کردند و در هر صورت حکومت اسلامی بعد از پیامبر ادامه یافت.

۵. سیره خلفای نخستین

سیره خلفای نخستین در باب حکومت نیز، نشان از آمیختگی دین با سیاست و به رسمیت شناخته شدن وجود حکومت در اسلام دارد. از آنجا که مردم از آنان می‌خواستند که بر اساس کتاب خدا و سنت رسول الله ﷺ حکومت کنند، از این رو تلاش می‌کردند شاکله حکومتی خود را بر اساس دستورات دینی و برگرفته از قرآن و شیوه حکومتی

۱. جوامع الجامع، ذیل آیه ۲۱۴ سوره شعراء.

۲. نجم، آیه ۳ و ۴.

۳. احزاب، آیه ۲۱.

۴. مائده، آیه ۶۷.

۵. مائده، آیه ۳.

۶. برای توضیح بیشتر به کتاب الغدیر؛ عیقات الانوار؛ پیام قرآن، ج ۹ مراجعه شود.

۷. ر. ک: کافی، ج ۱، ص ۳۸۳.

بوده است.

قیام‌های علویین در طول تاریخ اسلام در برابر حکام ظالم بنی امیّه و بنی عبّاس نیز در همین راستا ارزیابی می‌شود.

افزون بر این در عصر خلفای بنی عبّاس و بنی امیّه، غالباً امامان اهل بیت علیهم‌السلام یا در زندان بودند و یا در تبعید و یا در خانه‌هایشان تحت نظر، و تمام این امور به جهت آن بود که حاکمان ستمگر وقت از قیام آنها برای تشکیل حکومت اسلامی بیم داشتند.

قبول ولایت عهدی از سوی امام علی بن موسی الرضا علیه‌السلام - هر چند تحت فشار مأمون و برای جهات سیاسی صورت گرفت - نشانی دیگر از توجه امامان اهل بیت علیهم‌السلام به مسأله تشکیل حکومت اسلامی است.

۷. انتظار حکومت جهانی مهدی علیه‌السلام:

همه مسلمانان به قیام شخصی به نام مهدی از دودمان پیامبر اسلام صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم عقیده دارند و روایات فراوانی از طرق فریقین (اهل سنت و شیعه) در این زمینه نقل شده^۷، تا آنجا که بعضی از دانشمندان اهل سنت کتابی تحت عنوان «تواتر روایات مهدی» تألیف کرده‌اند.^۸

۱. ر.ک: النص والاجتهاد.

۲. ر.ک: الفقه الاسلامی وادلته، ج ۸، ص ۶۳۱۳.

۳. سفینه البحار، ماده «حسن».

۴. ر.ک: بحارالانوار، ج ۴۴، ص ۳۲۹؛ فتوح ابن اعمش، ج ۵، ص ۳۳.

۵. بحارالانوار، ج ۴۴، ص ۳۸۲.

۶. ر.ک: تاریخ ابن عساکر (شرح حال امام حسین علیه‌السلام)، ص ۱۹۴، ح ۲۴۹؛

عاشورا، ریشه‌ها، انگیزه‌ها، رویدادها، پیامدها، ص ۲۵۴-۲۶۲.

۷. ر.ک: پیام قرآن، ج ۹، ص ۴۲۳.

۸. در این باره کتاب‌های فراوان و نیز فصول برخی از کتاب‌ها در این

رسول خدا قرار دهند. و اگر بر خلاف دستورات اسلام در حکومت، مشی می‌شد، مورد اعتراض مسلمانان قرار می‌گرفتند؛ هر چند گاه اجتهادها بر نص پیشی می‌گرفت.^۱ ولی به هر حال اساس حاکمیت رنگ و بوی دینی داشت.

وهبه زحیلی در کتاب الفقه الاسلامی وادلته یادآور می‌شود: «تشکیلات حکومت رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم توسط خلفای او تداوم یافت و البته با توجه به پیشرفت جامعه، بر عناصر اداری آن و سایر ابعاد آن افزوده شد و این تشکیلات سیاسی در دوران خلافت بنی امیّه، بنی عبّاس، عثمانی و... نیز تداوم یافت».^۲

۶. سیره اهل بیت علیهم‌السلام

سیره ائمه اهل بیت علیهم‌السلام نشان می‌دهد که آنان، دین را جدای از سیاست نمی‌دانستند و به تعبیری که در بعضی از زیارت‌نامه‌ها وارد شده: «ساسة العباد؛ سیاستمداران بندگان خدا» بودند و به بیان امام حسن مجتبی علیه‌السلام تشکیل حکومت اسلامی یک مسئولیت الهی است که بر عهده آنان گذاشته شد (إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى نَدَبْنَا لِسِيَّاسَةِ الْأُمَّةِ).^۳

قیام امام حسین علیه‌السلام در برابر یزید و تصریح به این معنا که هدف قیامش اصلاح امر امت و امر به معروف و نهی از منکر^۴ و عدم سکوت در برابر سلطان جائر^۵ است و بیعت گرفتن مسلم بن عقیل در کوفه برای آن حضرت پس از اعلام آمادگی شیعیان برای تشکیل حکومت اسلامی^۶ دلیل روشنی است بر اینکه قیام او برای تشکیل حکومت عدل اسلامی

در حدیثی که عبدالله بن عمر از پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نقل می‌کند، آمده است: «لو لم يبق من الدنيا إلا يوم لطول الله ذلك اليوم حتى يبعث فيه رجلاً مني أو من أهل بيتي، يواطئ اسمه اسمي، واسم أبيه اسم أبي يملأ الأرض قسطاً وعدلاً كما ملئت ظلماً وجوراً؛ اگر از عمر این دنیا، بیش از یک روز نماند خدا آن را آنقدر طولانی می‌سازد تا مردی از خاندان مرا مبعوث بدارد. او هم نام من و پدرش هم نام پدرم می‌باشد، او زمین را پر از عدل و داد می‌کند همان‌گونه که از ظلم و جور پرگشته است».^۱

* * *

در احادیث اهل سنت و نیز تشیع موارد فراوانی به چشم می‌خورد که اثبات می‌کند در آینده، حکومت اسلامی فراگیر شده و زمین پر از عدل و داد خواهد گشت، همچنانکه ظلم و جور سراسر آن را فرا گرفته است و البته این اتفاق نظر نیز به چشم می‌خورد که این مسأله در آخر الزمان به وقوع خواهد پیوست و آنچه در احادیث گوناگون در این باره به گونه‌ای مختلف به چشم می‌خورد مسأله پیدایش قسط و عدل فراگیر جهانی است. برخی از مهمترین تعابیر در این مورد را در احادیث نبوی مورد توجه قرار می‌دهیم.

سپس مردی از عترت من، هفت یا نه دوره، (یا سال) آن را تحت سیطره خود می‌آورد و آن را پر از عدل و داد می‌کند».^۲

و همچنین در حدیث دیگری از ابوسعید خدری از رسول خدا صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ آمده است، که فرمود: «ينزل باقتي في آخر الزمان بلاء شديد من سلطانهم لم يسمع بلاء اشد منه حتى تضيق عنهم الارض الرحبة وحتى يملأ الارض جوراً وظلماً لا يجد المؤمن ملجأ يلتجى إليه من الظلم فيبعث الله عز وجل رجلاً من عترتي فيملأ الارض قسطاً وعدلاً كما ملئت ظلماً؛ در آخر الزمان بلایی بزرگ بر امت من از ناحیه سردمداران شان نازل می‌شود که سابقه ندارد و شدیدتر از آن را کسی نه دیده و نه شنیده است، به گونه‌ای که زمین برای زندگیشان تنگ (ناامن) می‌شود و انسان با ایمان جایی را نمی‌یابد که دارای امنیت باشد تا بدانجا پناه ببرد و سرانجام، خدا مردی از عترت مرا مبعوث می‌سازد تا زمین را پر از عدل و داد کند، همان‌گونه که پر از ظلم و جور شده است».^۳

(ب) رجلاً مني

معاوية بن قره از پدرش نقل می‌کند که پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فرمود: «لتملأن الأرض ظلماً وجوراً حتى يبعث الله رجلاً مني اسمه اسمي واسم أبيه اسم أبي فيملأها

(الف) عترتي

«عن أبي سعيد أن رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قال: تملأ الأرض ظلماً وجوراً ثم يخرج رجل من عترتي يملك سبعاً او تسعاً فيملأ الأرض قسطاً؛ ابوسعید می‌گوید: پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فرمود: زمین پر از ظلم و جور خواهد شد و

→ موضوع، به چشم می‌خورد، از جمله کتاب: التوضیح فی توأتر ما جاء فی المنتظر والدجال والمسیح، تألیف شوکانی اندیشمند معروف اهل سنت.

۱. سنن ابی داوود، ج ۲، ص ۳۰۹. (البته به تصریح برخی از بزرگان «اسم ابیه اسم ابنی» صحیح است که مطابق با عقیده شیعه می‌شود. یعنی محمد بن الحسن؛ ر.ک: پیام قرآن، ج ۹، ص ۴۳۰).

۲. مسند احمد، ج ۳، ص ۲۸.

۳. مستدرک حاکم، ج ۴، ص ۴۶۵.

اقامه عدل و داد و استمرار وجودی آن بدون وجود حکومت مقتدر، میسر است؟!

به هر حال، هر یک از ادله‌ای که در این بحث گفته‌ایم، به تنهایی دلیل بر آمیختگی اسلام با مسأله حکومت است و به یقین اگر همه این ادله را کنار هم قرار دهیم، مدّعی ما روشن تر خواهد شد.

۸. آمیختگی کامل فقه اسلامی با حکومت

ملاحظه مجموعه مسائل فقهی از آغاز تا پایان و از کتاب طهارت تا کتاب دیات، ما را به این حقیقت رهنمون می‌شود که مسأله حکومت در این مجموعه تنیده شده به گونه‌ای که جداسازی فقه اسلامی از حکومت غیر ممکن است.

بخش مهمی از آن، از وظایف اصلی حکومت شمرده می‌شود و بخش‌های دیگری از آن، بدون حضور حکومت کم رنگ، ناقص یا بی‌رنگ است.

تقسیم مسائل فقهی به عبادات و معاملات و سیاسات یا تقسیم‌های مشابه که از قدیم در میان فقها معمول بوده است گواه بر این معناست.

هر چند فقهای اهل بیت علیهم‌السلام و اهل سنت، مجموعه کتاب‌های فقهی را به شیوه‌های مختلف تقسیم کرده‌اند^۳؛ و از همه این تقسیمات می‌توان

قسطاً و عدلاً کما ملئت ظلماً و جوراً یلیث فیکم سبعاً أو ثمانیاً فان کثر فتسعاً لا تمنع السماء شیئاً من قطرها و لا الارض شیئاً من نباتها؛ بدون تردید زمین پر از ظلم و جور خواهد شد تا آنکه خدا مردی از مرا (از خاندان مرا) مبعوث می‌کند، نام او نام من است و نام پدرش نام پدر من است، او زمین را پر از عدل و داد می‌کند، همچنان که پر از ظلم و جور می‌باشد و هفت یا هشت دوره (یا سال) در میان آنان زندگی خواهد کرد و اگر خیلی به طول انجامد نه دوره (یا سال) در میان آنان خواهد ماند؛ در روزگار او آسمان چیزی از بارانش را و نیز زمین چیزی از رویدنی‌های خود را دریغ نخواهد کرد»^۱.

محبی‌الدین عربی عارف معروف اهل سنت که کتاب فتوحات مکیه او در باب عرفان، یکی از کتب مشهور میان صاحب‌نظران می‌باشد در جلد سوم باب ۳۰۶ این کتاب می‌نویسد:

خداوند متعال را خلیفه‌ای در زمین است که خواهد آمد و زمین را در حالی که مملو از ظلم و جور گشته پر از عدل و داد خواهد کرد و اگر از عمر زمین بیش از یک روز باقی نماند خدا آن را به قدری طولانی خواهد نمود که آن خلیفه ظهور خواهد کرد. او از عترت رسول خداست و از فرزندان فاطمه و نام او نام رسول الله است... او با شمشیر قیام می‌کند و سیاست‌گزاری جهان را به دست می‌گیرد... وزیرانی که خدا برای او مقرر می‌کند، همه از عجم‌اند ولی به عربی صحبت می‌کنند.^۲

آیا جهانی پر از ظلم و جور را بدون داشتن حکومت مقتدر می‌توان پر از عدل و داد کرد و آیا

۱. مستدرک حاکم، ج ۱۹، ص ۳۲.

۲. ر. ک: الفتوحات المکیه، ج ۳، ص ۳۲۷ و ۳۲۸. اعلم ایّدک الله انّ لله خلیفه یرج و قد امتلأت الأرض جوراً و ظلماً فیملأها قسطاً و عدلاً لو لم یبق من الدنیا الاّ یوم واحد طول الله ذلك الیوم حتی یلی هذا الخلیفه من عتره رسول الله من ولد فاطمة اسمہ اسم رسول الله ... فصاحب سیف حقّ و سیاست مدنیة... وزرائه الذین استوزرهم الله من الاعجم، ما فیهم عربی لکن لا یتکلمون الاّ بالعربیة.

۳. ر. ک: بحث ساختار فقه اسلامی در همین کتاب.

پیوند فقه را با حکومت بدست آورد ولی در تقسیماتی که دانشمندان و فقهای معاصر ارائه داده‌اند، پیوند فقه با حکومت و مسائل اجتماعی برجسته‌تر است که به چند نمونه از آن اشاره می‌کنیم:

الف) طرح آیه الله شهید سید محمد باقر صدر

وی، در کتاب «الفتاوی الواضحة» بحث‌های فقهی را در چهار گروه، رده بندی کرده است.

۱. عبادات: نماز، روزه، اعتکاف، حج، عمره و کفّارات.

۲. اموال: خصوصی و عمومی.

اموال خصوصی در دو بخش بررسی می‌شوند: اسباب شرعی تملک (احیای موات، حیازت، صید و...) و احکام تصرّف در اموال: (بیع، صلح، شرکت، وصیت و...)

۳. سلوک و آداب و رفتار شخصی: روابط خانوادگی و روابط اجتماعی.

روابط خانوادگی مانند: نکاح، طلاق، خلع، مبارات، ظهار، لعان و ایلا.

روابط اجتماعی مانند: اطعمه و اشربه، ملابس و مساکن، آداب معاشرت، احکام نذر و عهد و یمین، ذباحت، امر به معروف و نهی از منکر.

۴. آداب عمومی: قضا و حکومت، صلح و جنگ، روابط بین الملل، ولایت عامه، قضا و شهادت، حدود، جهاد و...^۱

ب) طرح دکتر محمصانی

دکتر صبحی محمصانی، از دانشمندان اهل سنت

فقه را به سه بخش تقسیم کرده است:

۱. عبادات: نماز، روزه، زکات و...

۲. اصول اخلاقی.

۳. احکام قانونی.

و قسم سوم را به شش بخش تقسیم کرده است،

بدین ترتیب:

۱. فقه جزایی: قتل، سرقت، زنا، شرب خمر،

قذف، جرم‌شناسی، حدود، دیات و قصاص.

۲. احوال شخصیّه، یا فقه خانواده: نکاح، طلاق،

رضاع، حضانت، وصیت، ولایت، ارث، نفقه و

مسائل عدّه.

۳. فقه معاملاتی، یا مدنی: عقود، تصرّفات

همچون: بیع، اجاره، هبه، عاریه، ودیعه، کفالت،

حواله، شرکت، صلح، غصب، اتلاف و...

۴. مخاصمات یا فقه قضایی، مانند: قضا، بیّنات

دعاوی و...

۵. سبیر: جهاد، عقد ذمه، امان و مسائل مربوط به

دارالاسلام، دارالحرب و جنگ و صلح.

۶. احکام سلطانیه: وزارت، جیش، خلافت و

مالیات‌ها.^۲

ج) طرح دکتر وهبه زحیلی

دکتر وهبه زحیلی، کتاب‌های فقهی را به شش

دسته تقسیم کرده، بدین ترتیب:

۱. عبادات و آنچه به آن ارتباط دارد، مثل: نذر،

قسّم، قربانی.

۱. ر.ک: مجله فقه اهل بیت، شماره ۳، نگاهی به دسته بندی باب‌های فقه.

۲. همان مدرک.

عبارتند از:

الف) بیت المال یا خزانه کشور که هزینه‌های حکومت همواره از آن پرداخت می‌شود و بدون آن اداره حکومت ممکن نیست.

دستور جمع آوری زکات و خمس و نگهداری آن و نظارت بر امر انفال و غنائم جنگی که از منابع مهم بیت المال است - و به طور مشروح در فقه اسلامی در کتاب الزکاة و کتاب الخمس و الانفال و احکام الغنائم آمده است - جزء این مباحث محسوب می‌شود. به همین دلیل، در تاریخ اسلام همواره مشاهده می‌کنیم - چه در زمان پیامبر و چه در زمان‌های بعد - مسئولینی برای انجام این امور از سوی حاکم اسلامی برگزیده می‌شد.

چنانکه گذشت ابوریه می‌نویسد:

زبیر بن عوام و جمهه بن صلت، منشی درآمدهای اقتصادی و حکومتی پیامبر بودند و به امور خزانه‌داری و مالیات می‌پرداختند. همچنین حدیفه، مسؤول ثبت امور نخیلات (باغات) بود. چنانکه مغیره بن شعبه و حصین بن مغیره، امور شهری را سامان می‌دادند و مسؤول امور داد و ستد و معاملات جامعه بودند.^۳

ب) مسأله قضاوت که عهده دار پایان دادن به اختلافات حقوقی و رفع مزاحمت از ظالمان و مجازات مجرمان می‌باشد. این منصب در تمام دنیا از

۲. اهم نظریات فقهی.

۳. معاملات.

۴. ملکیت و آنچه به آن ارتباط دارد: احکام زمین‌ها، احیای موات، حقوق ارتفاق،^۱ پیمان‌های مربوط به آبادانی زمین‌ها، احکام معادن، غصب، لقطه، سبق و رمایه، شفعه و... .

۵. آنچه در ارتباط با دولت است: حدود، جنایات، جهاد، قراردادهای، قضا و... .

۶. احوال شخصیه: ازدواج، طلاق، میراث، وصیت و وقف.

د) طرح مصطفی زرقا

مصطفی احمد زرقا، کتاب‌های فقهی را به هفت بخش تقسیم می‌کند، بدین ترتیب:

۱. عبادات.

۲. احوال شخصیه.

۳. روابط و قراردادهای مردم با یکدیگر (معاملات).

۴. سیاست شرعی.

۵. عقوبات.

۶. ارتباط دولت‌ها با یکدیگر.

۷. احکام مربوط به اخلاق و فضائل و رذائل.^۲

* * *

به هر حال، با یک نظر دقیق می‌توان مباحث فقه را در چند عنوان خلاصه کرد:

۱. اموری که تنها وظیفه حکومت‌هاست و افراد جامعه و گروه‌ها و احزاب هرگز نمی‌توانند بدون تشکیل حکومت به سراغ آن بروند؛ این گونه امور

۱. حقوقی که یک شخص در ملک دیگری دارد مانند حق عبور و حق المجری و حق برف ریزی.

۲. ر. ک: مجله فقه اهل بیت، شماره ۳، نگاهی به دسته بندی باب‌های فقه.

۳. ر. ک: اضواء علی السنة المحمدية، ص ۲۵۶.

حدود برای کسی جز زمامدار وقت (یا کسی که از طرف او منصوب است) جایز نیست».^۲

شافعی یکی از ائمه اربعه اهل سنت در کتاب معروف خود الامم می نویسد: «انَّ العُقوبات غیر الحدود، فاما الحدود فلا تعطل بحالٍ واما العُقوبات فللامام ترکها علی الاجتهاد...؛ عقوبت‌ها، غیر از حدود است؛ لذا حدود را هرگز نمی شود تعطیل کرد، ولی عقوبت‌ها (و تعزیرات) را امام می تواند بر اساس نظر و صلاحدید خود اجرا نکند».^۳

دکتر وهبه زحیلی در کتاب خود، یادآور می شود: از نظر «علمای مالکیه» دست امام در باب تعیین مقدار «تعزیر» (نه حدود) باز است. او طبق صلاحدید خود می تواند عمل کند و طبق نظر او - به هر مقدار که مصلحت دید از اندازه «حد» کمتر یا بیشتر - عمل می شود. از نظر آنان اجرای تعزیر، (در آنجا که حق انسان دیگری در میان نباشد) بر سلطان واجب نیست؛ یعنی اگر مصلحت دیده، که آن را ببخشد، حق دارد ببخشد. چنانکه «علمای حنفیه» را نظر چنین است. زیرا پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله فرمود: «از لغزش‌های بزرگان (مگر در مسأله حدود) درگذرید» و در این باره «علمای حنفیه» می گویند: عفوگناهان کمتر از «حد»، در اختیار امام (سلطان) است.^۴

علی رضی الله عنه در سخنی اعتراض آمیز به برخی از مسئولین سیاسی اسلامی می فرماید: «ألا وقد قطعتم قید الإسلام و عطّلتهم حدوده و أمّتم أحكامه».^۵

جمله زیر مجموعه‌های حکومت‌ها محسوب می شود. درست است که دستگاه قضایی باید کاملاً مستقل باشد ولی رییس دستگاه قضایی و وزیر مربوط به آن، از طریق حکومت تعیین می گردد و احکام دستگاه‌های قضایی بدون پشتوانه حکومت قابل اجرا نیست.

در فقه اسلامی «کتاب القضاء» و «کتاب الشهادات» به طور گسترده اصول و جزئیات قضای اسلامی را بیان می کند. آیا ممکن است فقه اسلامی با داشتن این احکام از حکومت جدا باشد؟! قطعاً غیر ممکن است.

ج) احکام قصاص، دیات، جبران جنایات، مجازات متجاوزین به اموال، نفوس و اعراض مردم و احکام محارب و مفسد - یعنی کسانی که امنیت را از جامعه اسلامی سلب می کنند - به یقین جز به واسطه حکومت قابل اجرا نیست. وجود «کتاب القصاص» و «کتاب الديات» و «کتاب الحدود» و احکام محارب و مفسد فی الارض در فقه اسلامی دلیل روشنی است که این فقه با حکومت عجین شده است زیرا شکی نیست که اجرای قصاص و اقامه حدود، تنها بدست حاکم اجراپذیر است.

در حدیثی از امام صادق رضی الله عنه می خوانیم که در جواب «حفص بن غیاث» که سؤال کرده بود مسؤول اقامه حدود چه کسی است؟ فرمود: «إقامة الحدود إلی من إلیه الحکم؛ اقامه حدود به عهده حاکم اسلامی است».^۱

شیخ طوسی در کتاب النهایه تصریح می کند: «فاما الحدود فلیس إقامتها إلا لسلطان الزمان؛ اقامه

۱. وسائل الشیعه، ج ۸، ص ۳۳۸، ابواب مقدّمات الحدود، ح ۱.

۲. نه‌ایه، ص ۳۰۰.

۳. کتاب الامم، ج ۴، ص ۲۶۴.

۴. ر. ک: الفقه الاسلامی وادلته، ج ۷، ص ۵۶۰۱-۵۶۰۳.

۵. نهج البلاغه، خطبه ۱۹۲.

حدّ و حدود الهی در جامعه آمده است: «حدّ یقام فی الأرض أركی فیها من مطر اربعین لیلة و ایامها؛ برکات اجرای حدّ الهی در زمین، بیشتر و مبارک تر از نزول باران رحمت به مدّت چهل شبانه روز است».^۲

د) جهاد یا به تعبیر دیگر دفاع از تمامیت کشورهای اسلامی در برابر هجوم بیگانگان یکی دیگر از ابواب مهم فقه را تشکیل می دهد که بدون شک از وظایف حکومت هاست. درست است که جهاد و دفاع و وظیفه هر مسلمان بالغی است ولی بی شک این کار بدون سازماندهی و تهیه ساز و برگ مناسب و اسلحه روز امکان پذیر نیست و این کار تنها از حکومت ساخته است؛ همان گونه که در تمام دنیا چنین است.

در عصر و زمان ما که جنگ ها صورت بسیار پیچیده تری به خود گرفته و نیاز به تشکیلات بسیار وسیعی دارد اعمّ از آموزش و تعلیم و تهیه سلاح های پیچیده و تکیه بر اطلاعات گسترده از وضع دشمن و برنامه ها و نقشه های او و تهیه هزینه های سنگین این امور، ضرورت تشکیل حکومت روشن تر است و به همین دلیل، همه جا حکومت ها را عهده دار آن می بینیم.

۲. بخشی از احکام اسلام به صورتی است که قسمتی از آن در اختیار عموم مسلمین و قسمتی دیگر تنها در اختیار حکومت است یعنی بدون تشکیل حکومت انجام آن امکان پذیر نیست. مانند امر به معروف و نهی از منکر که در مرحله مواعظ

در این کلام نادیده گرفتن اجرای حدود الهی با از بین رفتن احکام الهی همراه گشته است.

آن حضرت در خطبه ۱۳۱ نهج البلاغه فلسفه حکومت خود را این چنین بازگو می کند: «اللّهم إنّک تعلم أنّه لم یکن الّذی کان منّا مُنافسَةً فی سلطان ولا التماس شیءٍ من فضول الحطام و لکن لِنَرَدِّ المعالم من دینک و نُظهِر الإصلاح فی بلادک فیأمن المظلومون من عبادک و تقام المُعظّله من حدودک؛ خدایا تو می دانی که آنچه را ما (در امر حکومت) انجام داده ایم نه به خاطر بدست آوردن سلطنت و مقام بود و نه برای نیل به متاع پست دنیا، بلکه به خاطر این بود که نشانه های محو شده دینت را بازگردانیم و برپا سازیم و اصلاح را در شهرهای تو آشکار کنیم تا بندگان ستم دیده تو (از ظلم ظالمان) ایمن گردند و حدود و قوانین تعطیل شده ات اقامه و اجرا شود».

گرچه بعضی از فقهای شیعه - به طور نادر - اجرای حدود را در عصر ما که به اصطلاح عصر عدم حضور امام معصوم است واجب نمی دانند ولی غالب فقهای این مکتب آن را جزء واجبات می شمردند و به حدیث قدسی که از علی علیه السلام نقل شده است: «من عطلّ حدّاً من حدودی فقد عاندنی و طلب بذلك مضادّتی؛ هر کس حدّی از حدود مرا تعطیل کند با من به دشمنی برخاسته و ضدّیت با من را طلب کرده است».^۱ و نیز به عموماً ادلّه حدود استناد جسته اند و معتقدند حضور امام معصوم برای اجرای حدود شرط نیست بلکه حکومت غیر پیشوایان معصوم نیز موظف به آن می باشند.

در کلامی از امام باقر علیه السلام در باب برکات اجرای

۱. کافی، ج ۷، ص ۱۸۷.

۲. همان مدرک، ص ۱۷۴، ح ۱.

عملی دارد که مردم را وادار به ترک کارهای خلاف کنند و گاه لازم می‌شود تبهکاران را به قتل برسانند یا مجازات‌هایی که گاه منجر به جراحات می‌شود انجام دهند. این کار تنها به اذن حکومت جایز است».^۳

وهبه زحیلی می‌نویسد: «اساس این امور، بر «نظام حسبه»، استوار است تا فرد و جمع را از دست یازیدن به امور خلاف و اعمال مجرمانه، باز دارد و «حسبه» چنانکه قبلاً گذشت همان مسأله امر به معروف و نهی از منکر است و این مسأله یک وظیفه دینی است چنانکه ابن خلدون نیز بدان پرداخت».^۴

۳. بخش دیگری از احکام فقهی است که گرچه ظاهراً وظیفه حکومت نیست ولی بدون نظارت و پشتوانه حکومت قابل اجرا نمی‌باشد؛ مانند:

الف) احکام مربوط به احوال شخصیّه که جزء احکام مدنی است نظیر احکام طلاق و نکاح و نفقات و اولاد و مهور و...

مثلاً قرآن مجید می‌گوید: «وَإِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَبَلَّغُنَّ أَجَلَهُنَّ فَأَمْسِكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ أَوْ سَرِّحُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ وَلَا تُمْسِكُوهُنَّ ضِرَارًا لِّتَعْتَدُوا»؛ و هنگامی که زنان را طلاق دادید و به آخرین روزهای عده رسیدند یا به طرز صحیحی آنها را نگاه دارید (و آشتی کنید) و یا به طرز پسندیده‌ای آنها را رها سازید و هیچگاه به منظور زیان رساندن و تعدی به حقوق آنها، آنان را

قلبی و زبانی وظیفه عموم است؛ یعنی هر کس در درون خود باید طالب نیکی‌ها و مخالف بدی‌ها باشد و هر جا ترک معروف یا انجام منکری ببیند باید مرتکب آن را با بیان مناسب و مواظت توأم با احترام از کار خود باز دارد؛ همان‌گونه که قرآن می‌فرماید: «كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ»؛ شما بهترین امتی بودید که به سود انسان‌ها آفریده شده‌اند (چه اینکه) امر به معروف و نهی از منکر می‌کنید».^۱

ولی گاه برای برچیدن منکرات و انجام وظایف ضروری توصیه‌های لفظی کارساز نیست و احتیاج به اقدامات عملی دارد مانند بستن مراکز فساد، دستگیر کردن فاسدان و تبهکاران و تحویل دادن آنها به مراکز قضایی؛ که دخالت عموم مردم در آن مفسد زیادی دارد و تنها باید به دست عمال حکومت انجام شود. در اینجا پای حکومت به میان می‌آید و اجرای این وظیفه برعهده او قرار می‌گیرد. همان‌گونه که قرآن در آیه دیگری از همین سوره به آن اشاره کرده، می‌فرماید: «وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ»؛ باید از میان شما جمعی دعوت به نیکی و امر به معروف و نهی از منکر کنند».^۲ و تفاوت این آیه با آیه سابق از همین طریق یعنی تفاوت مسئولیت‌ها حل می‌شود.

شیخ طوسی در کتاب نهاییه در این باره چنین می‌گوید: «و قد يكون الأمر بالمعروف باليد بأن يحمل الناس على التأديب والردع وقتل النفوس وضرب من الجراحات إلا أن هذا الضرب لا يجب فعله إلا باذن السلطان؛ گاهی امر به معروف (و نهی از منکر) جنبه

۱. آل عمران، آیه ۱۱۰.

۲. آل عمران، آیه ۱۰۴.

۳. نهاییه، ص ۲۹۹.

۴. الفقه الاسلامی وادلته، ج ۷، ص ۵۲۹۶.

نگاه ندارید».^۱

در آیه فوق، زوج موظف به یکی از دو کار در برابر زوجه است نخست «امساک به معروف» قبل از پایان عده؛ به این معنا که به همسری بازگردد و حقوق زوجه را تأمین کند و به صورت مقبول با او زندگی نماید و دوم «تسریح به احسان» است؛ یعنی کامل ساختن طلاق و رها سازی زن به طرز آبرومندانه توأم با ادای حقوق، و راه سوم را که امساک (و بازگشت به زوجیت) توأم با ضرر و با هدف انتقام جویی و زیان رساندن باشد، نفی کرده است. اکنون سؤال این است که چه ضمانتی وجود دارد که شوهر طبق رهنمود آیه فوق یکی از دو وظیفه نخست را در مقابل همسرش انجام دهد و راه سوم را برنگزیند؟ آیا تنها با پند و اندرز و موعظه امکان پذیر است؟ به یقین در همه موارد این کار میسر نیست، بلکه موارد زیادی پیش می آید که شوهر در برابر قانون خدا سرکشی می کند؛ اینجاست که حکومت دخالت نموده، او را مجبور به ادای حق زوجه از یکی از دو طریق فوق می سازد.

در عصر و زمان ما موارد زیادی از بد رفتاری های مردان را نسبت به زنان می بینیم و حتی بسیار می شود که مردانی ازدواج کرده و همسران خود را رها می کنند و به نقاط معلوم یا نامعلومی می روند و به توصیه های مصلحین برای انتخاب راه صحیح همسری و یا طریق مناسب جدایی، گوش نمی دهند. آیا در این گونه موارد راهی جز این وجود دارد که حکومت دخالت کند و شوهران همسر آزار و بی منطق را که سبب عسر و حرج شدید برای زوجه

شده اند و از حق طلاق سوء استفاده می نمایند، و ادار به انجام وظیفه اسلامی کند. نخست با او اتمام حجت می شود که یا طلاق دهد یا به طرز شایسته و معقولی با همسرش زندگی کند؛ در غیر این صورت حاکم شرع او را طلاق می دهد و تمام حقوق او را از شوهر می گیرد.

همچنین تحقق برخی از انواع طلاق طبق نظر برخی از فقها اهل سنت نیز جز با اذن حاکم (سلطان) جایز نیست. (فقال طائفة: لا يجوز إلا بإذن السلطان).^۲ ب) مسائل مربوط به تعلیم و تربیت از وظایفی است که بر دوش خود مردم گذاشته شده است، در فقه اسلامی از جمله حقوق فرزندان بر پدران و مادران «تعلیم و تربیت» شمرده شده است.

امیر مؤمنان علی علیه السلام در باب حقوق فرزندان بر والدین فرمود: «إِنَّ لِلْوَالِدِ عَلَى الْوَالِدِ حَقًّا، وَإِنَّ لِلْوَالِدِ عَلَى الْوَالِدِ حَقًّا. فَحَقُّ الْوَالِدِ عَلَى الْوَالِدِ أَنْ يَطِيعَهُ فِي كُلِّ شَيْءٍ، إِلَّا فِي مَعْصِيَةِ اللَّهِ سَبْحَانَهُ؛ وَحَقُّ الْوَالِدِ عَلَى الْوَالِدِ أَنْ يَحْسُنَ إِسْمَهُ، وَيَحْسُنَ أَدَبَهُ، وَيَعْلَمَهُ الْقُرْآنَ؛ فَرَزْنَدٌ بَرٌّ بِرٌّ وَنِيزَ بِرٌّ بِرٌّ فَرَزْنَدٌ حَقٌّ دَارِدٌ، حَقٌّ بِرٌّ أَنْ اسْتِ كَه فَرَزْنَدٌ - جَزْ دَر مَعْصِيَةِ خَدَاوْنَد سَبْحَان - اَزْ اَوْ اطَاعَتْ كَنْد. وَلِي حَقٌّ فَرَزْنَدٌ بِرٌّ بِرٌّ أَنْ اسْتِ كَه نَام نِيك بَرَايْ اَوْ اِنْتَخَابْ كَنْد، وَيْ رَا نِيكُو اَدَبْ نَمَايِدْ وَ بَه وَيْ قُرْآنْ بِيَا مَوْزْد».^۳

وهبه زحیلی، یادآور می شود: «کودکی که به دنیا می آید بر والدین، دولت و جامعه در باب

۱. بقره، آیه ۲۳۱.

۲. المحللی (ابن حزم)، ج ۱۰، ص ۲۳۵.

۳. نهج البلاغه، حکمت ۳۹۹.

دهم تا از جهل رهایی یابید و تربیت کنم تا آگاه شوید».^۳

ج) در مسائل حقوقی و روابط اقتصادی مردم با یکدیگر که مجموعه معاملات و داد و ستدهای مالی را شامل می‌شود در اسلام احکام فراوانی است که در کتاب البیع و کتاب الاجاره و کتاب الوصیه و کتاب الوقف و کتب فراوان دیگر این احکام به طور مشروح آمده است.

به یقین تنظیم و ساماندهی این امور و همچنین رفع اختلافات و منازعات در این ارتباط و اجرای این احکام به طور صحیح و خالی از هرج و مرج و کشمکش بدون دخالت حکومت امکان پذیر نیست. بنابراین باید قبول کنیم که این بخش از احکام فقهی نیز تشکیل حکومت را در کنار خود فرا می‌خواند.

دکتر وهبه زحیلی می‌نویسد: «در این گونه موارد باید دولت و حکومت نظارت کامل داشته باشند و حفظ مصالح جامعه و نیز پیشگیری از ضرر و زیان اجتماعی ایجاب می‌کند که حکومت با توجه به دیدگاه‌های متخصصین اقتصادی به نظارت خود در مسائل اقتصادی اهتمام ورزد و اطاعت از دستورات و قوانین دولت واجب است، زیرا در قرآن می‌خوانیم: «ای مؤمنان، از خدا، رسول و اولی الامر اطاعت کنید» و اولی الامر عبارت‌اند از: فرمانروایان و دانشمندان خبره؛ پس آنچه را که خبرگان و کارشناسان برای حمایت از مردم و نگهداری از کیان

نگهداری، تربیت و رفع نیازمندی‌های مادی و معنوی خود، حق دارد و بر والدین، جامعه و دولت است که از او حمایت کنند و همچنین جامعه و دولت باید حمایت ویژه‌ای از مادران داشته باشد».^۱

ولی به یقین ساماندهی این مسأله و تهیه برنامه‌های لازم و هماهنگ، بدون نظارت حکومت امکان پذیر نیست. به همین دلیل، در عصر و زمان ما وزارت تعلیم و تربیت از مهمترین وزارتخانه‌های یک دولت است گرچه در سابق مسأله این قدر پر رنگ نبود با این حال، حکومت‌ها بر امر تعلیم و تربیت در مدارس و حتی در مساجد نظارت داشتند و به یقین بدون نظارت حکومت و صرف هزینه‌های لازم از سوی او هدف نهایی تأمین نمی‌شود.

قرآن مجید مسأله تعلیم و تربیت را جزء وظایف پیغمبر ﷺ و به تعبیر دیگر از اهداف بعثت شمرده، می‌فرماید: «هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِّنْهُمْ يَتْلُوا عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ».^۲

آیا این هدف بزرگ و مقدس بدون برنامه‌ریزی وسیع و گسترده برای تمام سطوح جامعه امکان پذیر است و آیا بدون تشکیل حکومت، این برنامه‌ریزی تحقق خارجی پیدا می‌کند؟

در «نهج البلاغه» نیز می‌خوانیم که علی عليه السلام می‌فرماید: «أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّ لِي عَلَيْكُمْ حَقًّا وَلَكُمْ عَلَيَّ حَقٌّ؛ من بر شما حقی دارم و شما نیز بر من حقی دارید».

سپس در شرح حقوق مردم بر رییس حکومت می‌گوید: «و تعلیمکم کثیرا تجهلوا و تأدیبکم کثیرا تعلموا؛ از حقوق شما بر من این است که شما را تعلیم

۱. الفقه الاسلامی و ادلته، ج ۸، ص ۶۴۵۰.

۲. جمعه، آیه ۲.

۳. نهج البلاغه، خطبه ۳۴.

دولت و ایجاد توازن در جامعه اسلامی، مطابق دستورات شریعت، مقرر می‌کنند، تبعیت از آنها لازم است».^۱

۴. سلسله چهارمی از احکام فقهی است که مسؤول خاصی در جامعه ندارد و طبعاً بر عهده سازمان‌هایی است که وابسته به حکومت‌اند؛ مثلاً:

تأمین امنیت داخلی و حفظ اموال و نفوس مردم و انجام «امور حسبه» و نظارت بر امور ایتم و رعیت و قَصْر و نظم شوارع و بازارها و نظارت بر نرخ‌ها همه از اموری است که در فقه اسلامی احکامی برای آن ذکر شده است. این امور چیزی نیست که به وسیله خود مردم و به صورت خود جوش انجام پذیرد بلکه اجرای آنها در هر جامعه‌ای بدون نظارت حکومت میسر نیست. علی علیه السلام در «عهدنامه مالک اشتر» که خود یکی از مهمترین شواهد بر عدم جدایی دین از حکومت است هنگامی که جامعه را به قشرهای متعددی تقسیم می‌کند وقتی نوبت به توصیه‌هایی درباره بازارگانان و صنعتگران می‌رسد از جمله دستورات آن حضرت این است که می‌فرماید: «فَأَمَّنَّعَ مِنَ الْاِحْتِكَارِ فَإِنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَنَعَهُ، وَلِيَكُنَّ الْبَيْعُ بِيَعًا بِمَوَازِينِ عَدْلٍ، وَأَسْعَارًا لَا تُجْحِفُ بِالْفَرِيقَيْنِ مِنَ الْبَايِعِ وَالْمُبْتَاعِ، فَمَنْ قَارَفَ حُكْرَةً بَعْدَ نَهْيِكَ أَيَّاهُ فَتَكَلَّ بِهٖ وَعَاقِبُهُ فِي غَيْرِ إِسْرَافٍ؛ بِنَابِرَيْنِ اِزْ اِحْتِكَارِ بِهٖ شَدَّتْ جَلُوغِيْرِي كُنْ كِه رَسُوْلُ خِدا صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ اِزْ اَنْ مَنَعُ فَرْمُوْد، بَايِدْ خَرِيْدُ و فَرُوْشُ بَا شَرَايِطِ اَسَانِ و بَا مَوَازِيْنِ عَادِلَانِهٖ و بَا نَرخْ هَايِي بِاَشْدَ كِه نِهْ بِهٖ فَرُوْشِنْدِهٖ زِيَانِ رَسَانْدُ و نِهْ بِهٖ خَرِيْدَارُ و هَرْ گَاهِ كَسِيْ پَسِ اِزْ نِهْيِ تُو مَرْتَكَبِ اِحْتِكَارِ شُوْدُ اَوْ رَا كِيْفِرْ كُنْ و مَجَازَاتِ نَمَا؛

مجازات‌ی به دور از اسراف و تندرستی».^۲
احتکار از گناهان اجتماعی است که برای آن در شریعت حدی مشخص نشده است و لذا تأدیب عامل آن نیازمند به وجود حکومت است.

ابن ابی الحدید معتزلی اندیشمند معروف پس از شرح و توضیح کلمات فوق از امیرمؤمنان علیه السلام می‌نویسد: «و أمره ان يؤدّب فاعل ذلك من غير إسراف، و ذلك انه دون المعاصي التي توجب الحدود، فغاية امره من التعزير والإهانة والمنع؛ آن حضرت به مالک فرمان داد که بدون زیاده‌روی محتکر را تأدیب کند؛ چرا که احتکار از گناهانی نیست که برای او «حد شرعی مخصوصی» معین شده باشد؛ لذا محتکر را باید تعزیر و نکوهش کرد و جلوی کار او را گرفت».^۳

دکتر وهبه زحیلی می‌نویسد: «فقهها در چهار مورد سلب مالکیت را جایز می‌دانند... مورد سوم آن است که سلب مالکیت جهت پیشگیری از احتکار باشد، در آنجا که عده‌ای دست به احتکار آذوقه مردم زدند و مردم از این راه به دشواری افتادند، حاکم می‌تواند از راه فروش اموال احتکار شده یا قیمت گذاری بر آنها، از ضرر و زیان جامعه پیشگیری نماید».^۴

همچنین وی در بحث دیگری پس از تأکید بر این نکته که «رضایت» پایه و اساس «عقود» است و

۱. الفقه الاسلامی وادلته، ج ۷، ص ۴۹۸۶.

۲. نهج البلاغه، نامه ۵۳.

۳. شرح نهج البلاغه ابن ابی الحدید، ج ۱۷، ص ۸۵.

۴. ر. ک: الفقه الاسلامی وادلته، ج ۷، ص ۴۹۹۶.

نمی شود کسی را بر اجرای عقد و عمل بر محتوای آن وادار کرد، می نویسد: «مگر در آنجا که عدالت و مصلحت جامعه اقتضا کند؛ مثل فروختن اموال محتکر برای مصالح جامعه و یا به تملک درآوردن برخی از زمین ها (توسط دولت) برای مصالح جامعه.^۱

به هر حال، روشن است که اجرای این امور بدون تشکیل حکومت و به صورت سازمان یافته ممکن نیست؛ در غیر این صورت سبب هرج و مرج جامعه خواهد شد.

۵. بخش مهمی از احکام فقهی را عبادات تشکیل می دهد مانند نماز، روزه، حج و... که رابطه خلق با خالق است و به نظر می رسد که ارتباطی با حکومت ندارد ولی با کمی دقت روشن می شود که این بخش نیز برای اجرای صحیح، نظارت یا حمایت حکومت را می طلبد. همیشه در تاریخ اسلام شخصی به نام امیرالحاج از طرف حکومت های وقت تعیین می شد که بر امر حج، این عبادت بزرگ و گسترده و دسته جمعی نظارت کنند و امامان جمعه نیز از سوی حکومت ها تعیین می شدند. این مطلب از عصر پیامبر شروع شد و حضرت افرادی را به عنوان امیرالحاج یا امام جمعه تعیین می کرد.

قرآن مجید نیز در یک تعبیر لطیف به این مسأله اشاره کرده می فرماید: «الَّذِينَ إِنْ مَكَّنَّاهُمْ فِي الْأَرْضِ أَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ وَأَمَرُوا بِالْمَعْرُوفِ وَنَهَوْا عَنِ الْمُنْكَرِ وَاللَّهُ عَاقِبَةُ الْأُمُورِ»؛ یاوران حق کسانی هستند که هرگاه در زمین به آنها قدرت بخشیدیم نماز را برپا می دارند و زکات می دهند و امر به معروف می کنند و

پایان همه کارها از آن خداست».^۲
قرار گرفتن اقامه نماز در کنار زکات و امر به معروف و نهی از منکر نشان می دهد که همه این امور از توابع تمکن در ارض و تشکیل حکومت دینی است.

اعلام رؤیت هلال جهت هماهنگی بین مسلمین در برگزاری عید فطر یا آغاز ماه مبارک رمضان و برای انجام مناسک حج همواره بر عهده حکومتها بوده است.

شیخ طوسی در «تهذیب الاحکام» می گوید: «در سیره نبوی ثابت است که رؤیت هلال بر عهده رسول الله بوده است».^۳ البته در زمان های بعد نیز این مسأله ادامه یافت و حاکمان وقت رؤیت هلال را اعلام می کردند.

در ارتباط با امام جمعه در روایات اهل بیت علیهم السلام آمده است که زمامدار و ولی امر مسلمین برای امامت جمعه اولویت دارد.

در روایتی از امام علی بن موسی الرضا علیه السلام می خوانیم: «در نماز جمعه بدین سبب خطبه قرار داده شده که یک اجتماع عمومی است و حاکم مسلمین بدینوسیله مردم را موعظه می کند؛ آنان را به اطاعت خداوند ترغیب و از معصیت برحذر می دارد و آنان را از مصالح دینی و دنیوی با خبر می سازد و حوادث جهانی را به اطلاع آنها می رساند»؛ (لَأَنَّ الْجُمُعَةَ مَشْهُدٌ عَامٌ فَأَرَادَ أَنْ يَكُونَ لِلأَمِيرِ سَبَبٌ إِلَى

۱. الفقه الاسلامی وادلته، ج ۴، ص ۳۰۴۷.

۲. حج، آیه ۴۱.

۳. تهذیب، ج ۴، ص ۱۵۵.

اهل بیت علیهم السلام و اهل سنت تعبیراتی به چشم می خورد که گویای حضور یک تفکر ویژه است، تفکری که از مقبولیت دولت و حکومت اسلامی در میان مسلمین حکایت دارد و بر ارتباط فقه با مسائل سیاسی اجتماعی تأکید می نهد.

تعبیر سلطان زمان، سلطان اسلام و امام المسلمین، و امثال آن بخشی از این تعبیرات است.

در کتاب «شرح الازهار» نوشته امام احمد المرتضی می خوانیم: «المراد من السلطان فی السّنة العلماء حیث یطلقونه، وهو الامام العادل المتولّی لمصالح الدّین؛ منظور از سلطان در روایات اسلامی علمای دین است در آنجا که به صورت مطلق به کار می رود، و آن پیشوای عادل است که متولّی مصالح دینی است».^۵

شیخ مفید در بحث «انفال» چنین می نویسد: «لیس لاحد أن یمعل فی شیء ممّا عدّنا من الأنفال إلاّ بإذن الامام العادل؛ کسی حق ندارد که در آنچه از مصادیق انفال بر شمریم (مانند زمین های موات، جنگ ها، نهرهای بزرگ، و حاشیه دریاها) جز به اجازه پیشوای عادل تصرف کند».^۶

علامه حلی نیز در «تذکره الفقهاء» تعبیر مشابهی دارد؛ می گوید: «إنّ المراد بالسلطان هو الامام او حاکم الشّرع».^۷

موعظتهم و ترغیبهم فی الطاعة و ترهیبهم من المعصية، و توقیفهم علی ما أراد من مصلحة دینهم و دنیاهم و یخبرهم بما ورد علیهم من الآفاق».^۱

اصولاً در تعبیرات دینی از نماز جمعه و نماز عید به عنوان مقام و منصب الهی یاد شده، که خداوند آن را در اختیار حاکمان اسلام قرار داده است.^۲

امام شافعی بر این نکته عنایت دارد که مستحب است نماز جمعه بدون اذن سلطان وقت یا نایب او اقامه نشود.^۳

وهبه زحیلی در باب شرایط برپایی نماز جمعه می نویسد: حنفیه معتقدند: امام جمعه باید خود امیر یا نایب او باشد.^۴

۶. بخشی از احکام فقهی مربوط به روابط مسلمین با غیر مسلمین است؛ مانند احکام ذمه (احکام اقلیت های مذهبی که در داخل جامعه اسلامی به صورت مسالمت آمیز زندگی می کنند) و همچنین احکامی که مربوط به همزیستی مسلمانان با دیگران و روابط تجاری و معاهدات و مانند آن است.

روشن است این بخش از احکام نیز بدون تشکیل حکومت و اجرای صحیح آنها به دست حاکمان مفهومی ندارد و به تعبیر دیگر: اینها جزء مسائل فردی و خصوصی نیست که هر کسی خودش اقدام به انجام آن کند بلکه مسائلی است که باید از طریق مقامات مسؤل اجتماعی و سیاسی انجام پذیرد.

۹. تعبیر فقها به «سلطان» و وظایف سلطان در کلمات فقهای اسلام اعم از فقهای

۱. وسائل الشیعه، ج ۵، ص ۳۹، ح ۶.

۲. مستدرک الوسائل، ج ۱، ص ۴۳۲ و صحیفه سجادیّه، دعای ۴۸.

۳. المجموع، ج ۴، ص ۵۸۳.

۴. الفقه الاسلامی وادّلته، ج ۲، ص ۱۲۹۷.

۵. شرح الازهار، ج ۲، ص ۲۹۲.

۶. مقنعه، ص ۲۷۸.

۷. تذکره الفقهاء، ج ۲، ص ۵۹۲.

شیخ طوسی در کتاب «نهایه» در مورد اجرای حدود نیز چنین می‌نویسد: «فَأَمَّا الْحُدُودَ فَلَيْسَ يَجُوزُ لِأَحَدٍ إِقَامَتَهَا إِلَّا لِسُلْطَانِ الزَّمَانِ؛ أَقَامَهُ حُدُودَ بَرَاءِ كَسِيٍّ جَزَ سُلْطَانِ وَقْتُ جَائِزٍ نَيْسَتْ».^۱

امام شافعی، در کتاب معروف خود الامم در باب خرید و فروش غیر مجازی که در میان مردم صورت می‌گیرد به مسأله «مراجعه به سلطان» عطف توجه می‌کند و رجوع به حکومت (سلطان) در جهت احقاق حق، را توصیه می‌نماید.^۲

وهبه زحیلی در کتاب الفقه الاسلامی و ادلته مسأله وجوب اطاعت از اولی الامر را گوشزد می‌کند و می‌نویسد:

«آنگاه که اکثریت مسلمانان، با کسی بیعت کردند، او واجب الاطاعه می‌شود، زیرا پیامبر اکرم فرمود: «دست خدا با جماعت است»... و منشأ این وجوب آیه ۵۹ سوره نساء است که می‌فرماید: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾ و مراد از اولی الامر حاکمان و دانشمندان هستند، همان‌گونه که مفسران و صحابه گفته‌اند.^۳

وظایفی که در فقه برای حاکم اسلامی تعیین شده نیز گویای آمیختگی فقه با سیاست و حکومت است.

همو نیز در کتاب معروف خود که در آن از منظر فقهای چهارگانه اهل سنت سخن می‌گوید، در باب وظایف سلطان از دیدگاه فقهای مذاهب اربعه اهل سنت، می‌نویسد: حدود و وظایف مهم سلطان دو بخش است، یک بخش مربوط است به امور دینی و بخش دوم مربوط است به امور سیاسی. اما بخش

اول عبارت است از:

۱. حفظ و حراست از دین. ۲. جهاد با دشمنان
۳. جمع آوری مالیات و صدقات ۴. برپا داشتن شعائر دینی از اذان، نماز جماعت و جمعه، روزه، حج، تعیین پیش‌نماز (امام)، جانشین او و مؤذن، حراست از مسجد و مانند آن. اما بخش دوم عبارت است از:

۱. تأمین امنیت جامعه و حراست از نظام دولت.
۲. دفاع از کیان دولت در برابر هجوم دشمنان.
۳. اشراف و نظارت بر امور کشور.
۴. اقامه عدل میان مردم.
۵. مدیریت صحیح بر اداره مالی کشور بر اساس عدل و به دور از اسراف و تبذیر.
۶. مدیریت در باب حقوق بگیران.^۴

جمع بندی و نتیجه‌گیری:

از بحث‌هایی که در این فصل دوّم مطرح شده، به خوبی می‌توان نتیجه گرفت که آنچه را طرفداران سکولاریزم در محیط‌های اسلامی مطرح می‌کنند، و دین را منحصر به یک سلسله امور فردی و احوال شخصی می‌دانند که از سیاست و حکومت جداست، در واقع ناشی از عدم شناخت فقه اسلامی یا عدم دقت در مفهوم سیاست و یا هر دو می‌باشد.

و گرنه چگونه ممکن است کسی ابواب فقه اسلامی را از جهاد و قضاوت و حدود و دیات گرفته

۱. نهایه، ص ۳۰۰.

۲. کتاب الام، ج ۵، ص ۱۱۲.

۳. ر. ک: الفقه الاسلامی و ادلته، ج ۸، ص ۶۱۹۰.

۴. همان مدرک، ص ۶۱۸۵-۶۱۸۷ (با تلخیص).

فصل سوم:

امتیازات حکومت دینی

ممکن است سؤال شود حکومت دینی چه امتیازاتی دارد که حکومت‌های سکولار و غیر دینی ندارد؟

پاسخ این سؤال چندان پیچیده نیست. اگر حکومت دینی درست رهبری شود و از حرکات نسنجیده افراد متعصب و تندرو و بی منطق جلوگیری شود و لطافتی که در عمق برنامه‌های دینی نهفته است آشکار گردد آثار مثبت فراوانی خواهد داشت که هیچگاه در حکومت‌های سکولار دیده نخواهد شد؛ از جمله:

۱. حکومت‌های بشری همواره رنگ قومی یا نژادی و یا حداقل حزبی دارند و علی‌رغم ادعاهای واهی طرفداری از حقوق بشر به طور عام، حافظ منافع قشر خاصی هستند در حالی که در حکومت اسلامی اقوام و نژادها و قشرهای مختلف جامعه یکسان دیده می‌شوند و پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله همواره امت را بدین نکته توجه می‌داد که هیچ قومی بر قوم دیگر یا نژادی بر نژاد دیگر یا قبیله‌ای بر قبیله دیگر مزیت و برتری ندارد و همگان در پیشگاه خداوند متعال و دین اسلام یکسانند و عرب را بر عجم و سیاه را بر سفید مزیتی نیست.

در این رابطه احادیث فراوانی در جوامع حدیثی فریقین به چشم می‌خورد که اختلاف میان آنها بسیار ناچیز است؛ از جمله می‌خوانیم:

تا مسائل مربوط به زکات و تشکیل بیت المال و احکام اقلیت‌ها و روابط مسلمین و یا غیر مسلمین و نظارت بر بازار و روابط اقتصادی و حتی عباداتی که جنبه اجتماعی دارد مانند حج و نماز جمعه و جماعت و امر به معروف و نهی از منکر و تأمین امنیت در جامعه اسلامی - که قسمت عمده کتب فقهی را تشکیل می‌دهد - از نزدیک مطالعه کند و بگوید چنین دینی از حکومت و سیاست جداست و دین بر محور احکام فردی دور می‌زند؟

قابل توجه اینکه در روایات پیشوایان اسلام مسأله حکومت به عنوان خمیرمایه تمام احکام اسلامی و وسیله اجرای آنها شمرده شده است.

در حدیثی از امام علی بن موسی الرضا علیه السلام می‌خوانیم: «إِنَّ الإِمَامَةَ أَسَاسُ الإِسْلَامِ، بِالإِمَامِ تَمَامُ الصَّلَاةِ وَ الزَّكَاةِ وَ الصِّيَامِ وَ الْحَجِّ وَ تَوْفِيرِ الْفَقِيرِ وَ الصَّدَقَاتِ وَ إِمْضَاءِ الْحُدُودِ وَ الْأَحْكَامِ وَ مَنَعَ الثَّغُورِ وَ الْأَطْرَافِ؛ حَاكِمِيَّةٌ وَ إِمَامَةٌ أَسَاسُ إِسْلَامٍ أَسْتَوِيَّةٌ وَ بِهِيَ وَسِيلَةٌ أَنْ نَمَازَ وَ زَكَاتَ وَ رُوزَةَ وَ حَجَّ وَ تَقْسِيمَ بَيْتِ الْمَالِ وَ إِجْرَاءَ حُدُودِ وَ حَفْظَ مَرَزِهَا، كَامِلٌ مِي گردد»^۱.

در ضمن از این بحث نتیجه دیگری می‌توان گرفت و آن اینکه آن کس که در رأس حکومت اسلامی قرار می‌گیرد باید فردی اسلام شناس و آگاه به مسائل فقهی باشد؛ بلکه مجموعه‌ای از اسلام شناسان و فقها باید همواره طرف مشورت با او باشند تا حکومت اسلامی هیچ‌گونه انحرافی از موازین فقهی پیدا نکند. البته این مسأله شرح بیشتری را می‌طلبد که باید در جای خود از آن بحث شود.

آسیب پذیرند و بلای بزرگ حکومت‌های غیر دینی محسوب می‌شود - نخواهد بود.

۳. در حکومت دینی همه مسئولیت پذیرند؛ مثلاً هر گاه دشمنی به قلمرو این حکومت حمله کند همه افرادی که استعداد حضور در میدان نبرد را دارند جزء سربازان این حکومت خواهند بود که نمونه‌های آن در عصر پیامبر اسلام، و در طول تاریخ حکومت‌های اسلامی و حتی در عصر ما دیده می‌شود.

۴. در حکومت‌های مادی و غیر دینی مشکل بزرگ، فاصله‌های طبقاتی است؛ ولی در حکومت دینی که توصیه به قناعت و زندگی ساده و کمک‌های بدون عوض به قشرهای ضعیف می‌کند این فاصله به سادگی کم خواهد شد و زندگی‌های مرفه و پر زرق و برق که انگیزه اصلی فاصله طبقاتی است برچیده خواهد شد.

۵. در حکومت دینی مردم اجرای قوانین حکومت را جزء فرایض و واجبات الهی می‌شمرند و به آن به صورت یک وظیفه دینی نگاه می‌کنند و همین، انگیزه نیرومندی برای اجرای آن ایجاد می‌کند تا آنجا که بسیاری از افراد حاضرند جان خود را نیز فدا کنند و شهادت را که از افتخارات بزرگ است پذیرا شوند. در حالیکه در حکومت‌های

پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فرمود: «يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَلَا إِنَّ رَبَّكُمْ واحد، وَإِنَّ أَبَاكُمْ واحد، أَلَا لَا فَضْلَ لِعَرَبِيٍّ عَلَى عَجَمِيٍّ، وَلَا لِعَجَمِيٍّ عَلَى عَرَبِيٍّ، وَلَا لِأَحْمَرَ عَلَى أَسْوَدٍ، وَلَا لِأَسْوَدٍ عَلَى أَحْمَرَ إِلَّا بِالتَّقْوَى»^۱.
مطابق نقل دیگر فرمود: «أَيُّهَا النَّاسُ أَلَا إِنَّ رَبَّكُمْ واحد أَلَا إِنَّ أَبَاكُمْ واحد أَلَا لَا فَضْلَ لِعَرَبِيٍّ عَلَى عَجَمِيٍّ وَلَا لِعَجَمِيٍّ عَلَى عَرَبِيٍّ وَلَا لِأَسْوَدٍ عَلَى أَحْمَرَ وَلَا لِأَحْمَرَ عَلَى أَسْوَدٍ إِلَّا بِالتَّقْوَى إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ أَلَا هَلْ بَلَّغْتُ؟ قَالُوا: بَلَى يَا رَسُولَ اللَّهِ. قَالَ: فَلْيَبْلِغِ الشَّاهِدِ الْغَائِبِ»^۲.

این حدیث به نقل دیگری از رسول خدا صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ چنین آمده است: «إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ يَقُولُ: «يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ»، فليس لعربيٍّ على عجميٍّ فضل ولا لعجميٍّ على عربيٍّ فضل، ولا لأسودٍ على أبيض فضل ولا لأبيضٍ على أسود فضل إلا بالتقوى»^۳.
خطاب‌های قرآنی که با تعبیرات عامی نظیر «يَا أَيُّهَا النَّاسُ»^۴ و «يَا بَنِي آدَمَ»^۵ و «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا»^۶ شروع می‌شود شاهد صادق دیگری بر این مطلب است.

۲. حکومت دینی بر محور انگیزه‌های معنوی و اخلاقی دور می‌زند؛ نه تنها توده‌های مردم بلکه زمامداران نیز بر اساس اوصافی گزینش می‌شوند که نشان دهنده ایمان، اخلاص و معنویت آنهاست. به همین دلیل اجرای احکام، ضمانت اجرایی درونی و برونی دارد و مردم به صورت خودجوش به دنبال آن می‌روند و نیازی به آن همه دستگاه‌های بازرسی و نظارتی - که غالباً از طریق توصیه و رشوه

۱. ر.ک: نیل الأوطار، ج ۵، ص ۱۶۴؛ مسند احمد، ج ۵، ص ۴۱۱.

۲. المیزان، ج ۱۸، ص ۳۳۴.

۳. معجم الکبیر طبرانی، ج ۱۸، ص ۱۳.

۴. ۲۰ مورد از جمله: بقره، آیه ۲۱؛ نساء، آیه ۱.

۵. ۵ مورد در قرآن از جمله: اعراف، آیه ۲۶؛ یس، آیه ۶۰.

۶. ۸۹ مورد در قرآن از جمله: بقره، آیه ۱۰۴؛ مائده، آیه ۱۱.

سکولار چنین نیست.

سیاستبازان حرفه‌ای بودند که از احساسات پاک دینی مردم سوء استفاده کردند و تشکیلاتی شبیه سلطنت خودکامگان و دربارهای عریض و طویل، به نام خلافت اسلامی به وجود آوردند و جالب اینکه خود آنها نیز در لابه‌لای سخنانشان این مطلب را نفی نمی‌کردند که آنها کاری به مسائل دینی ندارند بلکه هدف، حکمرانی شخصی آنان است.

فصل چهارم:

سکولاریزم و انکار حکومت دینی

سکولار "Secular" به کسی گفته می‌شود که علاقه و گرایش به امور معنوی و مذهبی ندارد^۲ و زندگی و قوانین لازم آن را فقط با دید دنیوی تفسیر و تحلیل کند و سکولاریزم عبارت است از «اعتقاد به اینکه قوانین، آموزش و سایر امور اجتماعی به جای آنکه مبتنی بر مذهب باشد بر داده‌های علمی بنا شود».^۳ توضیح آنکه: سکولاریزم رویکرد دنیوی عرفی و زمینی است که بر اثر تحولات اقتصادی فرهنگی و اجتماعی مغرب زمین پس از عصر رنسانس به وجود آمد و از مهمترین نتایج آن، رواج نظریه «دین از سیاست جداست» می‌باشد.^۴ سکولاریزم نه تنها از جدایی دین از سیاست دفاع می‌کند، بلکه از جدایی هنر از دین، فلسفه، حقوق و اخلاق از دین نیز دفاع می‌کند. اساساً سکولاریزم خواهان سکولار شدن و غیر دینی شدن همه امور

۶. در حکومت دینی حاکم باید از عدالت و صلاحیت لازم برخوردار باشد. اسلام اهمیت زیادی برای صالح بودن زمامداران قائل است تا آنجا که نقش آنها را در زندگی سیاسی و اجتماعی، برتر از نقش صلاحیت مردم می‌داند چرا که اگر حاکم، صالح باشد با برنامه‌ریزی صحیح، امت را نیز به صلاح و فلاح می‌رساند.

از امام باقر علیه السلام نقل شده که خداوند تبارک و تعالی فرمود: هر گروهی از مسلمانان که به حاکمیت پیشوای ظالمی که مشروعیت الهی ندارد، تن در دهد آنها را کیفر خواهم داد، هر چند اعمال آن گروه (ظاهراً) نیکو و پاک باشد و هر گروهی از مسلمانان که پیشوای عادل را که مشروعیت الهی دارد برگزیند، مورد عفو قرار می‌دهم، هر چند آن گروه (ظاهراً) ستمگر و بدکار باشد».^۱

اینها و آثار مثبت دیگری که در حکومت‌های دینی است آن را از حکومت غیر دینی جدا می‌سازد.



البته نمی‌توان انکار کرد که در طول تاریخ حکومت‌هایی به نام دین تشکیل شد که آثار بسیار شوم و مخرب از خود به یادگار گذاشت (مانند حکومت بنی‌امیه و بنی‌عباس و بعضی از حکومت‌های معاصر که خوشبختانه منقرض شدند) و ممکن است مخالفان حکومت دینی آنها را دستاویزی برای نفی این نوع حکومت قرار دهند.

ولی همه می‌دانیم حکمرانان این حکومت‌ها نه عالم دین بودند و نه فقیه و کارشناس دینی؛ بلکه

۱. کافی، ج ۱، ص ۳۷۶.

۲. دیکشنری آکسفورد.

۳. همان مدرک.

۴. ر. ک: حکومت اسلامی، احمد واعظی، ص ۴۷.

۲. علم زدگی

در دیدگاه سکولاریزم، علم بر دین مقدم است و برابر رویکرد افراطی تجربه‌گرایی مسائلی که به محک تجربه در نیاید نمی‌توان بدان توجه کرد.^۴ در این مکتب، تقابل علم و دین از هنگامی آغاز شد که تئوری‌های جدید، در فضاشناسی و هیئت به وسیله کوپرنیک، کپلر و گالیله مطرح شد که با پذیرفته‌ها و باورهای کلیسا و ظواهر کتاب مقدس مسیحیان مخالف بود. از آن پس تعارض بین کلیسا و علم آغاز شد و به تدریج به نفی و طرد آیین مسیح و آموزه‌های اجتماعی - سیاسی کلیسایی از جامعه انجامید. به بیان دیگر: تأکید سکولارها بر جداانگاری دانش و ایمان و خارج ساختن تمام علوم و دانش بشری از قلمرو نفوذ دین و تجربه مذهبی، بازتابی از سخت‌گیری کلیسای مذهبی بود که دانش و معرفت را در چارچوب تفسیر رسمی خویش از کتب مقدس مسیحی، محصور و آزادی تحقیقات و اظهار نظرهای علمی دانشمندان را سلب کرده بود.^۵

۳. تساهل و مدارا

تساهل و مدارا، از دیگر ویژگیهای سکولاریزم است؛ در نگاه سکولار مذهب و اعتقادات مذهبی، مسأله‌ای فردی محسوب می‌شود و فرد در انتخاب

۱. ر.ک: حکومت اسلامی، احمد واعظی، ص ۴۹.

۲. فرهنگ و دین، ویلسون، مقاله جداانگاری دین و دنیا ترجمه مرتضی اسعدی.

۳. ر.ک: سکولاریزم، حکومت دینی، ولایت فقیه، حسن خرمی آرانسی، ص ۶۱-۶۴.

۴. همان مدرک، ص ۵۸.

۵. حکومت، اسلامی، احمد واعظی، ص ۴۸.

است که به زعم او منهای دین توان ماندگاری و برپایی را دارند.^۱ سکولاریزاسیون فرآیندی است که طی آن وجدان دینی و فعالیت‌ها و نهادهای دینی، اعتبار و اهمیت اجتماعی خود را از دست می‌دهد و دین در عملکرد نظام اجتماعی به حاشیه رانده می‌شود و کارکرد اساسی در عملکرد جامعه ندارد.^۲

شاید برای واژه فوق در زبان فارسی معادلی که جامعیت و هویت مفهومی و منطقی آن را بازگو کند نداشته باشیم، ولی عنوان «جداانگاری دین و دنیا» رایج‌ترین معادل فارسی واژه سکولاریزم است.

ارکان سکولاریزم:

سکولاریزم در مبانی نظری، دارای ارکان و نتایجی است از جمله:

۱. اومانیزم و عقل‌گرایی

انسان و عقل انسانی، در دیدگاه سکولاریزم محور همه اشیا و خالق همه ارزشها و ملاک تشخیص خیر و شر است.

در دیدگاه سکولاریزم انسان با استفاده از عقل، قادر است همه مسائل مورد نیاز خود را درک کند و به حل آنها بپردازد. در این مکتب، داوری نهایی در حلّ منازعات بر عهده عقل انسان است و سکولارها اذعان دارند که: عقل منهای وحی و آموزه‌های الهی، توان اداره زندگی بشر را دارد. و قادر به کشف غایات و معضلات حیات انسانی است.^۳

فردی قلمداد کنند. در این راستا شبهاتی را مطرح ساخته‌اند که به برخی از آنها اشاره می‌شود:

۱. برخی از این روشنفکران می‌گویند: فقه ذاتاً به عرصه سیاست و مدیریت کلان جامعه بشری، کاری ندارد و اگر پیش قراولان فکری - دینی چنین کاری را در بعضی ادوار انجام داده‌اند، خاستگاه دینی نداشته بلکه به سلايق شخصی آنان مربوط می‌شود.

همچنین می‌گویند:

بر همین اساس این دیدگاه جنگ و دفاع از خاک و خانواده «قتال فی سبیل الله» محسوب می‌شود و تأییدی بر فرمایش نبوی «حُبُّ الْوَطْنِ مِنَ الْإِيمَانِ»^۲ است، در حالی که جزء برنامه و وظیفه پیامبر و هدف بعثت نبوده است.

در مقابل شبهه فوق، باید پرسید: آیا واقعاً آیاتی نظیر «لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ» دلالت بر لزوم حضور «کتاب» و همچنین میزان (قوانین آسمانی)، در عرصه سیاست و اجتماع ندارد؟ و آیا می‌توان گفت: حضور و دخالت پیامبران به ویژه پیامبر اسلام ﷺ در مسائل مهم سیاسی - اجتماعی، بر اساس وحی الهی و دستور پروردگار متعال نبوده است؟

امام خمینی رحمته الله علیه می‌گوید: «اگر کسی دین را از سیاست جدا بداند، خدا، رسول و ائمه معصومین علیهم السلام

آنها آزاد است، و پیروان هر مذهب و هر مکتبی در کار خود آزادند و تأکید بر مذهب رسمی برای هر کشوری ممنوع است. چون سکولاریزم دایره نفوذ و حضور دین را عرصه‌هایی می‌داند که پای عقل آدمی به آنجا نمی‌رسد که عبارت است از عرصه‌های شخصی و مربوط به رابطه انسان و خداوند لذا مدعی است که حق هر فرد انسانی است که در رد یا قبول این رابطه شخصی تصمیم‌گیری کند. از این جهت، سکولاریزم، توصیه‌ای در باب پذیرش یا انکار این رابطه ندارد و در امر دین‌داری معتقد به تساهل و مداراست. گرچه پیام این مدارا، الحاد و بی‌دینی نیست و سکولار بودن می‌تواند با اعتقاد و ایمان به خداوند و معاد جمع شود ولی دین‌داری فرد سکولار، دین‌داری خاصی است که - چنانکه گذشت - بر عقل محوری و انسان‌گرایی استوار است و قلمرو مرجعیت دین را بسیار محدود می‌کند.^۱

شبهات سکولاریزم

چنانکه اشاره شد مکتب فکری سکولاریزم، دین، اصول اعتقادی و فقه، اعم از اسلامی و غیره را، در امور اجتماعی - سیاسی زندگی دخالتی نمی‌دهد و اصولاً این عرصه‌ها را مشمول کلیت حضور و نفوذ دین نمی‌شناسد، و در واقع تقلیدی است از آنچه غربیها در برابر ارباب کلیسا داشتند. روشنفکران غریزه، با انفعال از این طرز تفکر، جامعیت فقه و جامعیت تعالیم و احکام اسلامی را زیر سؤال برده و با تفسیرهای غیر صحیح از فقه، تلاش دارند تا آن را مربوط به اعصار گذشته و یا برخی از زوایای زندگی

۱. ر.ک: حکومت اسلامی، احمد واعظی، ص ۵۱.

۲. ر.ک: الصحيح من السیره، ج ۳، ص ۳۳۳. همچنین در بحار الانوار، ج ۷۸، ص ۴۵: میزان الحکمه، ج ۴، ص ۳۵۶ به نقل از امیرمؤمنان می‌خوانیم که فرمود: «عُمرت البلدان بحبِّ الاوطان؛ شهرها به خاطر علاقه مردم به وطن و زادگاه خویش آباد شده‌اند».

نفی دین از سیاست، حرفی برای گفتن داشته باشند. در حالی که سیاست، معانی و کاربردهای فراوانی دارد؛ از جمله به قول امام خمینی علیه السلام «سیاست و راه بردن جامعه، با موازین عقل و عدل و انصاف و صدها از این قبیل، چیزهایی است که با مرور زمان در طول تاریخ بشر و زندگی اجتماعی کهنه نمی شود». ^۳ چنان که می توان گفت:

«حکومت در منظر مجتهد واقعی، فلسفه عملی تمامی فقه در تمامی زوایای زندگی بشریت است. حکومت، نشان دهنده جنبه علمی فقه در برخورد با تمامی معضلات اجتماعی و سیاسی و نظامی و فرهنگی است. فقه، تئوری واقعی و کامل اداره انسان از گهواره تا گور است. هدف اساسی این است که ما چگونه می خواهیم اصول محکم فقه را در عمل فرد و جامعه پیاده کنیم و بتوانیم برای معضلات جواب داشته باشیم؛ همه ترس استکبار از این مسأله است که فقه و اجتهاد، زمینه علمی و عملی پیدا کند و قدرت برخورد در مسلمانان به وجود آورد، و آنها را در فشار شدید قرار دهد». ^۴

این سخن در واقع یک مغالطه کودکانه است که گاه بر زبان سیاست مداران ستمگر نیز جاری شده و می گویند: شما فقها مردان پاکی هستید حیف است که آلوده به سیاست شوید که بر محور اعمال و رفتار نادرست دور می زند!

* * *

را تکذیب کرده است»^۱ و «اسلام دینی است که با سیاست آمیخته است».^۲

در یک کلمه باید گفت: سکولارها، اطلاع درستی درباره اسلام ندارند؛ یا شاید اسلام را همچون مسیحیت کنونی پنداشته اند، و گرنه ممکن نیست کسی از فقه اسلامی آگاه باشد و کمترین تردیدی درباره لزوم حکومت در اسلام به خود راه دهد. (به بحث های مشروح گذشته درباره حضور فقه اسلامی در تمام صحنه های سیاسی و اجتماعی رجوع شود).

* * *

۲. گاه می گویند: فقه، مشتمل بر اصول و گزاره هایی مقدس است، در حالی که سیاست با خدعه و نیرنگ همراه است و بدیهی است که حکومت و سیاست با قداست اسلام و روحانیت منافات دارد.

در مقابل این شبهه نیز باید گفت: از مجموعه مباحث و فصول گذشته به روشنی اهتمام انبیای بزرگ و پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله و امامان اهل بیت و فقهای اسلام به تشکیل حکومت مبتنی بر وحی، به دست می آید که همان حکومت راستین، و سیاست اصیل برخاسته از مبنای آسمانی مقدس است. این چنین حکومت و سیاستی هرگز دستخوش فریبکاری و نیرنگ نمی گردد.

این تحلیل نشان می دهد که «سیاست» به معنای صحیح کلمه، ربطی به سیاست به معنای تحریف یافته و غیر انسانی آن ندارد. بعضی از افراد به تحریف واژه «سیاست» پرداخته اند تا بتوانند در باب

۱. صحیفه نور، ج ۲۰، ص ۲۸ و ۲۹.

۲. همان مدرک، ج ۹، ص ۱۳۶.

۳. وصیت نامه امام خمینی، بند (ب).

۴. صحیفه نور، ج ۲۱، ص ۲۸۹.

تحوّلات شکلی که در این عقود بوجود آمده در ماهیت حقوقی این روابط تغییری را ایجاد نکرده است و احکامی که از ناحیه شریعت اسلامی صادر شده مربوط به ماهیات حقوقی این روابط است نه شکل و قالب خاص آن، پس وجهی برای تغییر این احکام وجود ندارد.

چنان که روابط اقتصادی نظیر معاملات ربوی که اسلام از گذشته آن را به رسمیت نمی‌شناخت، مجرد تغییر آن در شکل و قالب، باعث مقبولیت آن نمی‌شود بلکه چون ماهیت ربوی آن به قوت خود باقی است حکم به بطلان نیز به قوتش باقی خواهد بود. (ر.ک: «نقش زمان و مکان در استنباط» و «مسائل مستحدثه» و «عدم خلأ قانونی» در همین کتاب).

* * *

اعترافی از ماکسیم رودنسون^۲:

یکی از اندیشمندان معاصر که جهان معاصر روی او انگشت قبول نهاده و حتی سیاستمداران استکباری جهان نیز در ارزیابی‌های خود به دیدگاه او توجه دارند شخصی است به نام «ماکسیم رودنسون» که برای جهان امروز نامی آشناست.

با طرح دیدگاه او دربارهٔ هویت و حقیقت اسلام، می‌توان به این پرسش پاسخ داد که با آنکه همهٔ ادیان موجود جهان، مانند بودا و کنفوسیوس، داعیهٔ معنویت و اخلاق و پاکی انسان را دارند، به ویژه

۳. بعضی از آنها می‌گویند: اولاً فقه دارای اصول ثابت و لا یتغیّر؛ و سیاست و مسائل اجتماعی دارای حقیقتی سیال است؛ پس فقه نمی‌تواند بعد اجتماعی و سیاسی زندگی بشر را فراگیرد.

در برابر شبههٔ فوق باید گفت: اولاً فقه دارای احکامی منطبق بر نیازهای فطری انسان است و اصول ثابت و پایدار آن متناسب با نیازهای ثابت انسان است و این نیازها در گذر زمان، جلوه‌های مختلفی دارند. لکن اصول آن همواره از خاستگاه ثابتی برخوردار است.

ساز و کار اجتهاد و استنباط احکام فقهی اسلام بگونه‌ای است که هر گونه تغییری را با نگرش دینی و با روش ویژهٔ استنباطی خود مورد ارزیابی قرار داده، احکام مورد نیاز لازم را تشخیص می‌دهد؛ زیرا حقایق پایدار اسلامی و اصول و قواعد کلی آن عهده دار پاسخ‌گویی به همهٔ موارد و مراتب متغیر، همگام با مقتضیات هر عصر و مکان است، و رهبران اسلامی همواره پیروان خود را مجهز به نوعی پاسخ‌گویی به مسائل و احکام مورد نیاز می‌نمودند و می‌گفتند: «علینا إلقاء الأصول و علیکم التفریع؛ بیان و القای اصول کلی اسلام بر عهدهٔ ماست و تفریع و تطبیق آن بر مصادیق و موارد خاص به عهدهٔ شماست».^۱

ثانیاً: این گونه نیست که همهٔ مسائل سیاسی و اجتماعی از حقیقتی سیال برخوردار باشند زیرا بسیاری از تغییرات اجتماعی، تنها تغییر در شکل و قالب است مثلاً روابط حقوقی و اقتصادی در همهٔ جوامع از گذشته تا به حال، در قالب بیع، اجاره، صلح، شرکت و برخی از عقود دیگر، جاری بوده و

۱. وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۴۱.

احترام به حاکمیت‌های موجود را نیز توصیه کرده است، نهایت انتظاری را که مسیحیت بعنوان یک دین در موضوع سیاست دارد همکاری دولتها با پدران روحانی در تأسیس و اداره کلیساها و آزادی تبلیغ و ارشاد مردم در کلیساهاست.

اما اسلام حقیقتاً یک طرح جامع و برنامه زندگی اجتماعی را به پیروانش عرضه کرده است، و آنها را موظف نموده تا به تحقق بخشیدن همه آن برنامه‌ها در جامعه، بلکه کره زمین بپردازند. گویا مسلمانان از نظر دینی متعهدند که الگوی حکومتی مدینه را در سرتاسر جهان اجرا کنند.

از آنجا که اجرای آن برنامه کامل زندگی، جز با تشکیل حکومت دینی میسر نیست، از نخستین اقدامات آن تشکیل حکومت است، چنان که مسلمانان هم در صدر اسلام و هم بعدها به تأسیس امپراطوری پرداختند.

اما غرب شدیداً مایل است تا همه ادیان، نقشی مانند نقش مسیحیت کنونی داشته باشند، چنانکه بودائیان نیز همین نقش را دارند (ولی این امر ممکن نیست زیرا) مسلمانان معتقدند که خداوند «عادل» به چیزی کمتر از «اجرای عدالت در همه کره زمین» راضی نمی‌شود.^۱

وی سپس تصریح می‌کند که این شناخت جدید از اسلام، بر اثر دگرگونیهای اخیر و نهضت اسلامی به ویژه انقلاب اسلامی ایران برای ما غریبان حاصل شد و دیدگاه سابق غریبان را نسبت به اسلام تغییر

ادیان آسمانی مانند مسیحیت و یهود و زردشت که همگی پرچم دعوت به سوی خدا و خداپرستی و عدالت و تقوا را به دوش می‌کشند. و دقیقاً همه این شعارها و مفاهیم با اهداف دنیوی و سلطه‌طلبی زمامداران و دولتهای استعمارگر غربی در تضاد است. پس چرا دولتهای استعمارگر غربی کمتر به مبارزه با دین و اعتقاد مسیحیت، یهود، زردشت، بودا و مانند آنها برخاستند و همه دشمنی‌های آنها در هزار سال اخیر متوجه دین اسلام شده است؟!

«ماکسیم رودنسون» مستشرق فرانسوی در کتاب خویش «اسلام، یک سیاست و عقیده» - که در واقع آن را بر ضد اسلام نگاشته - به مقایسه دین اسلام با دیگر ادیان پرداخته و توجه و حساسیت غرب را به اسلام به جهت وجود دو ویژگی مهم در این دین می‌داند:

۱. دین اسلام دینی جهانی است و اختصاص به قوم و نژاد خاصی ندارد؛ پیروان این دین گویا از آغازین لحظات ایمانشان معتقدند که باید در جهت عرضه اسلام و گسترش آن در جهان تلاش کنند، چنانکه خود پیامبر اسلام در آغاز، سپس پیروان وی همین وظیفه را انجام دادند و سر از چین و هند درآوردند. بر خلاف بسیاری از ادیان و آیینها که رنگ قومی و جغرافیایی داشته و پیروان آن در صدد جهان شمول شدن دینشان نیستند.

۲. جوهره دین مسیحیت ارتباط انسان با خدا برای «نجات» است، و پیامی جز معنویت و ارتباط با خدا ندارد. بنیانگذار مسیحیت هرگز در صدد تأسیس یک حکومت دینی مسیحی نبوده، بلکه

داد. ۱

ماکسیم رودنسون پس از ذکر این دو ویژگی اسلام، متوجه می‌شود که عملاً اقدام به بیان دو برتری از برتریهای دین اسلام بر دیگر ادیان کرده و ناخواسته موجب تبلیغ اسلام شده است، لذا این چنین به تخریب اسلام می‌پردازد:

«البته پیامبر اسلام (محمد) نابغه بزرگی بود که دریافته بود شرایط عمومی اجتماعی و سیاسی جزیره العرب که فاقد حکومت و محکوم نظام قبیله‌ای بود، نیازمند تشکیل حکومت است، بر خلاف کشورهای ایران و رم که دارای حکومت بودند. بنابراین، شرایط خاص آن زمان عربستان اقتضای این خصیصه را داشت، افزون بر اینکه مسلمانان در طول لشکرکشی‌ها و فتوحات سرزمینهای دیگر، تمدنهای آن سرزمینها را اقتباس کرده و به فرهنگ اسلام افزودند!»^۲

متأسفانه خودبرتربینی و تعصبهایی که غالباً دامنگیر غریبها، حتی دانشمندان آنهاست، به آنها اجازه نداده تا درباره آنچه به عنوان «اصل اولی» در مورد اسلام پذیرفته شده، پافشاری کنند و اعتراف نمایند که طبیعت اعتقادات اسلامی بر تشکیل حکومت عادلانه برای همه مردم جهان استوار است. بر همین اساس این مستشرق - همان‌گونه که ملاحظه شد - در پایان بحث با تحلیل سستی از آن طفره رفته است.

منابع و مآخذ

۱. قرآن کریم.
۲. نهج البلاغه، (با تحقیق دکتر صبحی صالح).
۳. آشنایی با ادیان بزرگ، حسین توفیقی، مؤسسه آموزشی امام خمینی (ره)، قم.
۴. اسد الغابة، ابن اثیر، دار احیاء التراث العربی، بیروت.
۵. الاحکام السلطانیة، ماوردی.
۶. الاسلام سیاست و عقیده، ماکسیم رودنسون، دارالمطبعة، بیروت ۱۹۹۶ م.
۷. الإصابة فی تمییز الصحابة، ابن حجر عسقلانی، مطبعة السعادة، مصر.
۸. اصول الفقه، محمد رضا المظفر، دارالتعاون للمطبوعات، بیروت، ۱۴۰۳ ق.
۹. أضواء علی السنة المحمّدية، محمود ابوریه مصری، دارالکتاب الاسلامی، قم، ۱۹۸۰ م.
۱۰. بحار الانوار، علامه محمد باقر مجلسی، مؤسسه الوفاء، بیروت، چاپ دوم، ۱۴۰۳ ق.
۱۱. تاج العروس، زبیدی محمد مرتضی، المطبعة الخیریه، مصر.
۱۲. تاریخ ابن عساکر، دارالفکر، بیروت، ۱۴۱۵ ق.
۱۳. تاریخ طبری، محمد بن جریر طبری، مؤسسه الاعلمی، بیروت، ۱۴۰۹ ق.
۱۴. تذکرة الفقهاء، حسن بن یوسف (علامه حلی)، مؤسسه

۱. الاسلام، سیاست، ماکسیم رودنسون، ص ۳۱-۳۵.

۲. همان مدرک.

- آل البيت (ع)، قم.
۱۵. التراتیب الاداریه، ابن ادريس کتانی.
۱۶. تفسیر التبیان، محمد بن الحسن (شیخ طوسی)، مکتبه الامین، نجف اشرف.
۱۷. تفسیر کشاف، زمخشری، دارالکتاب العربی، بیروت.
۱۸. تفسیر نورالثقلین، عبد علی بن جمعه حویزی، مؤسسه اسماعیلیان، قم، چاپ چهارم، ۱۴۱۲ ق.
۱۹. تهذیب الاحکام، محمد بن الحسن (شیخ طوسی)، دارالکتب الاسلامیه، تهران.
۲۰. پیام قرآن، آیه الله مکارم شیرازی و همکاران، مدرسه الامام امیرالمؤمنین، چاپ اول، ۱۳۶۷ ش.
۲۱. جوامع الجامع، ابوعلی الفضل بن الحسن طبرسی، دارالاضواء، بیروت، ۱۴۱۲ ق.
۲۲. جواهر الکلام، محمد حسن نجفی، دارالکتب الاسلامیه، نجف اشرف، ۱۳۷۸ ق.
۲۳. حکومت اسلامی، احمد واعظی، دفتر تألیف و نشر متون درسی حوزه، سامیر، چاپ اول، ۱۳۸۰.
۲۴. الدرّ المنثور، جلال الدین سیوطی، دارالمعرفه، بیروت، چاپ اول، ۱۳۶۵ ق.
۲۵. دروس فی علم الاصول، شهید سید محمد باقر صدر.
۲۶. دیکشنری آکسفورد.
۲۷. سفینه البحار، شیخ عباس قمی، انتشارات کتابخانه سنائی.
۲۸. سکولاریزم، حکومت دینی، ولایت فقیه، حسن خزرمی آرانی، دفتر انتشارات انصاری، چاپ اول، ۱۳۸۶.
۲۹. سنن ابو داود، ابی داود سلیمان بن الاشعث السجستانی.
۳۰. شرح الازهار، امام محمد المرتضی، غمضان، صنعاء، ۱۴۰۰ ق.
۳۱. شرح نهج البلاغه ابن ابی الحدید، دارالکتب العلمیه، قم، چاپ اول، ۱۳۷۸ ق.
۳۲. صحیفه سجادیّه، امام زین العابدین (ع).
۳۳. صحیفه امام (نور)، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، چاپخانه وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، تهران، ۱۳۷۹ ش.
۳۴. الصحیح من السیره، سید جعفر مرتضی، دارالهادی، بیروت، چاپ چهارم، ۱۴۱۵ ق.
۳۵. عاشورا؛ ریشه‌ها، انگیزه‌ها، رویدادها، پیامدها، سعید داوودی - مهدی رستم نژاد، زیر نظر آیه الله مکارم شیرازی، مدرسه الامام علی بن ابی طالب، قم، چاپ اول، ۱۳۸۴.
۳۶. عیون الحکم و المواعظ، علی بن محمد لیث واسطی.
۳۷. الغدیر، شیخ عبدالحسین امینی، دارالکتب الاسلامیه، تهران، ۱۳۶۶ ش.
۳۸. الفتوحات المکیه، محیی الدین عربی، دار صادر، بیروت.
۳۹. فتوح ابن اعثم، دارالندوة الجدیده، بیروت، چاپ اول.
۴۰. فرهنگ و دین، براین ویلسون، ویراسته میرچالیاده، گروه مترجمان طرح نو، ۱۳۷۴.
۴۱. الفقه الاسلامی و ادلّته، دکتر وهبه الزحیلی، دارالفکر، دمشق، چاپ چهارم، ۱۴۱۸ ق.
۴۲. الکافی، ابو جعفر محمد بن یعقوب کلینی رازی، دارصعب - دارالتعارف، بیروت، چاپ چهارم، ۱۴۰۱ ق.
۴۳. الکامل فی التاریخ، ابن الاثیر، دار صادر، بیروت، ۱۴۰۲ ق.
۴۴. کتاب مقدس.
۴۵. کتاب الامّ، امام شافعی، دارالفکر، بیروت، چاپ دوم، ۱۴۰۳ ق.
۴۶. کنز العمال، متقی هندی، دارالرساله، بیروت، ۱۴۰۵ ق.
۴۷. لسان العرب، ابن منظور افریقی، دارالفکر، بیروت.
۴۸. المحلّی، ابن حزم اندلسی، تحقیق احمد محمد شاکر، دارالفکر، بیروت.

- حوزة علمية قم، چاپ اول.
٦٣. النص و الاجتهاد، سيد عبدالحسين شرف الدين عاملي، مطبعة سيد الشهداء، قم.
٦٤. النهاية، شيخ طوسي، دارالكتاب العربي، بيروت، ١٤٠٠ ق.
٦٥. النهاية في غريب الحديث و الاثر، ابن الاثير، المكتبة الاسلاميه، چاپ اول، ١٣٨٣ ق.
٦٦. نيل الأوطار، محمد بن علي بن محمد شوكانى، دارالجيل، بيروت.
٦٧. وسائل الشيعه، محمد بن حسن حرّ عاملي، داراحياء التراث العربى، بيروت، چاپ چهارم، ١٣٩١ ق.



٤٩. مجمع البحرين، فخر الدين طريحي، داراحياء التراث العربى، بيروت، ١٤٠٣ ق.
٥٠. المجموع فى شرح المهذب، محيى الدين نووى، دارالفكر للطباعة و النشر، بيروت.
٥١. المراجعات، سيد عبدالحسين شرف الدين عاملي، مؤسسه الاعلمى، بيروت.
٥٢. مروج الذهب و معادن الجوهر، ابوالحسن على بن الحسين بن على المسعودى، دار القارى، بيروت، چاپ اول، ١٤٢٦ ق.
٥٣. مستدرک الوسائل، ميرزا حسين نوري طبرسى، مؤسسه آل البيت (عليه السلام)، قم، ١٤٠٧ ق.
٥٤. المستدرک على الصحيحين، محمد بن عبدالله (حاكم نيشابورى).
٥٥. مسند احمد، احمد بن حنبل، دار احياء التراث العربى، بيروت.
٥٦. المعجم الكبير، الطبرانى.
٥٧. المنجد، لويس معلوف، المطبعة الكاتوليكيه، بيروت، ١٩٦٦ م.
٥٨. مقدمه ابن خلدون، دار احياء التراث العربى، بيروت، چاپ چهارم.
٥٩. المقنعه، محمد بن النعمان (شيخ مفيد) جامعه مدرسين، قم، ١٤١٧ ق.
٦٠. مكاتيب الرسول، آية الله احمدى ميانجى، دارصعب، بيروت.
٦١. ميزان الحكمه، محمدى رى شهرى، دارالحديث، قم، چاپ اول.
٦٢. الميزان فى تفسير القرآن، علامه سيد محمد حسين طباطبايى، مؤسسه نشر اسلامى (وابسته به جامعه مدرسين

احکام امضایی و تاسیسی و عرفی شدن احکام

- نحوه امضای شارع
- احکام امضایی و عرفی شدن احکام
- ادعای بی‌نیازی از احکام شرعی!

احکام امضایی و تأسیسی و عرفی شدن احکام

پیش‌گفتار

است.

البته نباید فراموش کرد احکامی که در شرایع سابق بوده و اسلام آن را با تغییراتی پذیرفته است، همچون نماز و روزه و بعضی عبادات دیگر، آنها نیز جزء احکام تأسیسی محسوب می‌شوند. در مقابل احکام امضایی که احکامی است که در میان عقلا و اهل عرف وجود داشته و آنجا که موافق مصالحی بوده است اسلام و سایر ادیان آسمانی آن را پذیرفته‌اند؛ مانند خرید و فروش، اجاره، هبه، وصیت، صلح و حتی نکاح و طلاق.

بعضی نکاح و طلاق را به جهت تغییرات فراوانی که از سوی شریعت اسلام در آن صورت گرفته، شبیه عبادات، بلکه جزو آن شمرده‌اند؛^۱ ولی به یقین جزو عبادات نیست و اصل و اساس آن جزو امور عقلائی‌ای است که اسلام آن را پذیرفته، هر چند قیود و شرایط زیادی بر آن افزوده است. و در آنجا که اسلام آن را فاقد مصلحت می‌دانسته، نفی و ردع

در مورد احکام امضایی و تأسیسی بحث روشن و منقّحی در کتب فقهی و اصولی دیده نمی‌شود. جز همین مقدار که در بعضی از موارد گفته می‌شود فلان موضوع مطابق بنای عقلاست و «أمضاء الشّارع»؛ شارع مقدّس آن را امضا کرده است». این تعبیر هم در کتب اصولی در باب حجّیت خبر واحد و حجّیت ظواهر الفاظ و مانند آن و هم در کتب فقهی، به ویژه در باب معاملات دیده می‌شود.

آنچه از مجموع این گونه کلمات به دست می‌آید این است که یکی از تقسیمات احکام شرع تقسیم به احکام تأسیسی و امضایی است.

احکام تأسیسی احکامی است که مسبوق به سابقه‌ای نیست و از سوی شارع مقدّس اسلام تأسیس شده است؛ مانند غالب احکام عبادات و بسیاری از احکام مربوط به حلال و حرام. مثلاً در شریعت اسلامی انواعی از گوشتها تحریم شده و انواعی حلال معرفی شده است و همچنین دربارهٔ مشروبات و امثال آنکه مسبوق به سابقه‌ای نبوده

۱. جواهرالفرقه (قاضی ابن براج)، ص ۴۲: تملکة الفسقه، ج ۲، ص ۵۶۵؛

جامع المقاصد، ج ۱۳، ص ۱۸۳؛ مسالک شهید ثانی، ج ۸، ص ۹۱.

واقع انشای حکمی بر طبق حکم آنها کرده، نه اینکه اساساً انشای حکمی در کار نباشد، چنانکه ظاهر تعبیر بعضی از بزرگان است.^۱ درست شبیه امضای بیع در باب عقد فضولی و مانند آنکه نوعی انشای ضمنی است.

نحوه امضای شارع:

از بحث گذشته روشن شد که «احکام تأسیسی» احکامی است که شارع مقدّس آن را درباره موضوع معینی ابداع کرده و «احکام امضایی» مقرّرات یا آداب و رسوم و قراردادهایی است که در جامعه وجود داشته و شارع همان را بی‌کم و کاست یا غالباً با افزودن شرایطی آن را امضا نموده است.

اکنون سخن در این است که امضای شارع چگونه صورت می‌گیرد؟ بسیاری از فقها و اصولیون معاصر^۲ تصریح می‌کنند که امضای شارع دو گونه است:

۱. شارع صریحاً آن را می‌پذیرد مثلاً در مورد بیع می‌گوید: «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ» و یا درباره کل قراردادها و عقود می‌فرماید: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ».
۲. با سکوت خود آن را می‌پذیرد؛ به این معنا که یک نوع قرارداد اجتماعی یا سنتی در میان مردم و در محیط زندگی امامان معصوم رایج بوده و آنان از آن، نهی نکرده‌اند، به طوری که از این سکوت رضایت و امضای آن عمل، فهمیده می‌شود. مثلاً

۱. انوارالهدایه (امام خمینی)، ص ۲۰۴.

۲. اصطلاحات الاصول، ص ۷۰: منتهی الاصول، ج ۷، ص ۲۴-۲۷. در حواشی آیه الله مشکینی برکنفایه، ج ۳، ص ۳۳۶ و أجدود التقریرات، ج ۲، ص ۳۸۳ و خبیرات، ج ۲، ص ۶۶ نیز به این موضوع اشاراتی وجود دارد.

کرده است؛ مانند مسأله رباخواری که از قدیم الایام تا به امروز در میان بسیاری از عقلای اهل عرف جاری بوده و اسلام شدیداً آن را نفی کرده است.

این نکته نیز قابل توجه است که احکام امضایی گاه در مورد حکم عقل است و گاه درباره قراردادهای عقلایی که این دو با هم بسیار متفاوت است.

مثلاً قبح ظلم و حسن عدالت از مستقلات عقلیه است؛ نه امری قراردادی عقلایی و شارع مقدّس ظلم را تحریم و عدل را واجب کرده و به این ترتیب حکم عقل را امضا نموده است و قاعده «كَلَّمَا حَكَمَ بِهِ الْعَقْلَ حَكَمَ بِهِ الشَّرْعَ» ناظر به این گونه موارد است؛ ولی مسائلی وجود دارد که در دایره حکم عقل نمی‌گنجد، بلکه قراردادهایی است که عقلا در میان خودشان برای حفظ نظام زندگی اجتماعی یا خانوادگی جعل کرده‌اند این قراردادها سراسر معاملات بالمعنی الأعم (اعم از خرید و فروش و اجاره و وصیت و...) را شامل می‌شود. اسلام بسیاری از آنها را که دارای مصلحت برای فرد و جامعه بوده، امضا کرده است، بنابراین در واقع ما دو نوع حکم امضایی داریم؛ امضای حکم عقل و امضای حکم عقلا یا قراردادهای آنها. حتی در مسأله حجیت بسیاری از امور مانند: خبر واحد، ظواهر الفاظ و شهود باب قضاوت و امثال آن از همین قسم است، اما باید توجه داشت که اصطلاح احکام امضایی بیشتر در مورد احکام عقلاییه به کار می‌رود نه حکم عقل.

ذکر این نکته نیز لازم است که در احکام امضایی، شارع مقدّس با امضا کردن حکم عقلا، در

شویم.

راهی را که این گروه پیموده‌اند به شرح زیر است:

۱. تحوّل زندگی بشر، گسترش ارتباطات و در یک جمله «مدرنیته» موضوعات جدیدی را پیش پای بشر قرار داده است.

۲. از سوی دیگر ما معتقدیم که اسلام خاتم ادیان است و تکالیف و وظایف بشر را برای همهّ زمانها آورده است.

۳. از سوی سوم ما می‌بینیم برای همهّ موضوعات حکم صریحی در کتاب و سنت نیست، بنابراین باید راه حلی برای گشودن این بن‌بست پیدا کنیم، و راه حلی که به نظر می‌رسد این است که بگوییم: مقرّرات اسلامی به دو بخش تقسیم می‌شود: الف) بخش مناسک و عبادات که ثابت و غیر قابل تغییر است و عقل ما همهّ مصالح آنها را درک نمی‌کند؛ این بخش را می‌بایست بر اساس وحی عمل کرد.

ب) بخش امور اجتماعی که قوانین و مقرّرات مربوط به آنها همیشه در حال تغییر است و می‌بایست همواره اجرا و عدم اجرای آنها با محاسبهّ سود و زیان صورت گیرد. این بخش در حیطة کار عقلا است که پیوسته با مشورت، مقرّرات مربوط به آنها را تصویب می‌کنند. در این میان چون دولتهای مردمی می‌توانند نیروهای مختلف را جمع و وادار به بررسی کنند، عاقل‌ترین عقلا محسوب می‌شوند و تصویب مقرّرات حاکم بر جامعه بر عهده آنهاست، زیرا امور شهروندان را بر مبنای مصالح و منافع ملیّ

معمول در میان مردم این بوده که اموات خود را به خاک می‌سپردند و بعد از آن مراسم سوگواری یا بزرگداشت برای آنها می‌گرفتند؛ اگر فرض را بر این بگذاریم که پیامبر ﷺ یا امام معصوم ﷺ هیچ سخنی درباره آن نفرمودند و به اصطلاح نهی و ردع نمودند. این عدم ردع دلیل بر امضاست و بسیاری از احکام امضاییه به همین شکل تحقّق یافته است.

همچنین در مورد اصول و قواعدی مانند حجّیت خبر واحد و مسأله تقلید و تبعیّت افراد ناآگاه درباره مسائل فقهی از مجتهدان و آگاهان که اساس و پایه آن را عقلای اهل عرف گذاشته‌اند و شارع مقدّس گاه با سکوت و عدم ردع و گاه با تصریح آن را امضا نموده است.

از این بحث نتیجه مهمّی گرفته می‌شود و آن اینکه معنای احکام امضایی، عرفی شدن احکام اسلام نیست که هر چه در میان عقلای اهل عرف رایج شود از نظر اسلام مورد قبول باشد، بلکه همهّ آنها به یکی از دو طریق فوق باید به امضای شارع مقدّس برسد.

احکام امضایی و عرفی شدن احکام

چنانکه گفته شد تقسیم احکام به تأسیسی و امضایی به معنای عرفی شدن احکام نیست، آن گونه که گروهی پنداشته‌اند و تصوّر کرده‌اند در غیر دایره عبادات باید به سراغ احکام عرفی در هر عصر و زمان برویم و مثلاً آنچه را به عنوان حقوق بشر و احکام مجامع بین المللی یا احکام مصوب مجالس قانونگذاری به رسمیت شناخته می‌شود، پذیرا

نیاز به قیاس و استحسان و مانند آن، از عمومات و اطلاعات ادله، قابل استنباط است. پیامبر خدا در خطبه حجة الوداع فرمودند: «لیس من عمل یقرّب الی الجنة الا قد امرتکم به ولا عمل یقرّب الی النار الا قد نهیتکم عنه؛ هیچ عملی نیست که شما را به بهشت و سعادت نزدیک کند مگر اینکه من به آن امر کردم و هیچ عملی نیست که شما را به آتش دوزخ نزدیک کند مگر اینکه شما را از آن نهی کردم».^۳

به یقین منظور این نیست که اوامر و نواهی آن حضرت به صورت جزئی در همه مسائل مورد نیاز انسان آمده باشد، بلکه بسیاری از آنها در عمومات و اطلاعات کتاب و سنت وجود دارد، همان گونه که امام صادق علیه السلام می فرماید: «إِنَّمَا عَلَيْنَا أَنْ نَلْقَى إِلَيْكُم الْأُصُولَ وَعَلَيْكُمْ أَنْ تَفَرَّعُوا؛ بر ماست که اصول احکام را بر شما القا کنیم و بر شماست که فروع را از آن استنباط نمایید».^۴

امام علی بن موسی الرضا علیه السلام نیز می فرماید: «علینا إلقاء الأُصول وعلیکم التفریع».^۵

در حدیث دیگری از امام باقر علیه السلام آمده است: «إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى لَمْ يَدْعُ شَيْئاً يَحْتَاجُ إِلَيْهِ الْأُمَّةُ إِلَّا أَنْزَلَهُ فِي كِتَابِهِ وَبَيَّنَّهُ لِرَسُولِهِ وَجَعَلَ لِكُلِّ شَيْءٍ حَدًّا وَجَعَلَ عَلَيْهِ دَلِيلًا يَدُلُّ عَلَيْهِ؛ خداوند متعال هیچ چیزی

و مردمی رتق و فتق می کنند. به این ترتیب دولت منشأ اعتباریات حقوقی می شود و این است معنای عرفی شدن احکام.

از جمله از تعبیرات طرح کنندگان این دیدگاه در مورد عرفی شدن احکام، این است که مکانیسم های درون دینی می تواند روند عرفی شدن را تسریع کند؛ از جمله آن مکانیسم ها تقسیم احکام به تأسیسی و امضایی است؛ به این معنا که اسلام بر بسیاری از احکام عرفی دوران جاهلیت صحه گذاشته و آنها را امضا کرده است و تنها در «فقه العبادة» به تأسیس احکام جدید دست یازیده است و اگر پیامبر اسلام در زمان ما ظهور می کرد بر بسیاری از احکام عرفی موجود صحه می گذاشت، زیرا قوانین عرفی عصر ما، به یقین از «فقه الجاهلیة» پیشرفته تر و انسانی تر است.

بعضی از این گروه عقیده دارند که این مشکل در مورد مذهب اهل سنت وجود ندارد، زیرا آنها از قیاس و استحسان و مصالح مرسله و... استفاده می کنند و حکم را استنباط می نمایند.^۱

نقد و بررسی:

ارائه این گونه راه حلها از یک سو به جهت عدم آگاهی کافی از مبانی فقهی و از سوی دیگر متأثر شدن از افکار غریبها و علاقه مندان به تمدن غرب است؛ حال آنکه راه حل مشکل مسائل مستحدثه و مانند آن در اسلام پیش بینی شده است.^۲ در توضیح و بیان این راه حل، به چند نکته اشاره می شود:

۱. احکام و مقررات موضوعات جدید، بدون

۱. آنچه در بالا آمد برگرفته از اظهار نظرهای جمعی از روشنفکران جدید است و در کتاب «شاهد بازاری»، ص ۸۰ به آن اشاره شده است.

۲. رک: مبحث «ضوابط حاکم بر مسائل مستحدثه» از همین کتاب.

۳. مستدرک حاکم، ج ۲، ص ۴؛ کنز العمال، ج ۴، ص ۲۴.

۴. وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۴۱، ح ۵۲ (باب عدم جواز القضاء و الحکم بالرأی).

۵. همان مدرک.

انسان را برای سعادت آفریده، باید دست او را در شئون مختلف زندگی بگیرد و به راه راست هدایت کند.

۴. این طرز تفکر نشان می‌دهد که معنای احکام امضایی اسلام به طور صحیح فهمیده نشده است، همان‌گونه که گفته شد احکام امضایی به این معنا نیست که اسلام همه احکام عرفی را در غیر عبادات پذیرفته، بلکه به این صورت است که هر گاه حکمی در میان عرف عقلا باشد و اسلام آن را مطابق مصالح انسانها ببیند و آن را صریحاً امضا کند یا با سکوت خود بر آن صحه بگذارد، حکم اسلامی امضایی خواهد بود.

به بیان دیگر: اشکال راه حلّ ادعا شده این است که هیچ شاهدهی وجود ندارد که شارع، بنای عقلا را به کلی امضا کرده باشد، بلکه آنچه ثابت و مسلم است این است که بعضی از بنائات عقلا از جانب شارع طرد و ردع شده و بعضی از آنها امضا شده است. پس باید تک تک بنائات فعلی عقلا را مورد بررسی قرار داد تا روشن شود که آیا چنین بنایی معاصر معصوم بوده است یا نه؟ اگر ثابت شود که بنایی خاص با همین قالب فعلی یا جوهره آن در عصر معصوم بوده و با عدم ردع و سکوت معصوم مورد امضا واقع شده، حجت است و گرنه نمی‌توان حجیت آن را از طریق امضا ثابت کرد.

به سخن دیگر: بنای عقلا از حجّت‌های قطعی شرعی محسوب نمی‌شود و علت تامّه برای حجیت ندارد تا بدون نیاز به امضای شارع، معتبر تلقی شود،

را که امت اسلامی به آن نیازمند است فرو نگذاشته مگر اینکه آن را در قرآن مجید نازل کرده و برای رسولش تبیین نموده است و برای هر امری حکمی قرار داده و برای آن دلیلی ذکر کرده که دلالت بر آن دارد.^۱

گفتنی است که این نکته را امامان اهل بیت علیهم‌السلام زمانی بیان کردند که اسلام بسیار گسترش یافته و مسائل مستحدثه فراوانی، ظاهر شده بود و بعضی در همان زمان به قیاس و استحسان و مانند آن روی آورده بودند.

در بحث مسائل مستحدثه در همین کتاب، طرق استنباط احکام مربوط به مسائل جدید کاملاً تبیین شده است.

۲. راه حل مزبور منتهی به انکار بخش عمده احکام اسلامی و بسیاری از ضروریات دین می‌شود و چیزی برای اسلام جز محدوده عبادات باقی نمی‌ماند و این خلاف اجماع و ضرورت اسلام است و هیچ یک از علمای اسلام (از شیعه و اهل سنت) با آن موافق نیست.

۳. مفهوم این سخن آن است که ارسال رسل و انزال کتب و زحمات سلسله انبیا و اولیا تنها برای این بوده است که عباداتی را به مردم بیاموزند و در بقیه امور با عقل و فکر خود، هر چه مصلحت دیدند برگزینند با اینکه می‌دانیم فکر انسان هر قدر پیش‌رفته باشد همیشه به مصالح واقعی راه نمی‌یابد و در بسیاری از اوقات خطا می‌کند؛ دلیل آن دگرگونی سریع قوانین بشری و تضاد قوانین در جوامع مختلف با یکدیگر است. به یقین خداوندی که

قیاس و مانند آن، در سایه آن و هماهنگی با آن خواهد بود و این با عرفی شدن احکام مطلقاً سازگار نیست، هر چند فقهای امامیه رجوع به قیاس و استحسان ظنی را نیز نمی‌پذیرند و قواعد کلی و عموماً و اطلاعات شرع را برای پاسخ‌گویی به نیازهای حاصل از مسائل مستحدثه کافی می‌دانند.

ادعای بی‌نیازی از احکام شرعی:

از اینجا پاسخ ادعای دیگری نیز روشن می‌شود که می‌گویند این احکام مربوط به زمانی بوده است که بشر به رشد کافی نرسیده بود؛ ولی در عصر ما که به رشد کافی رسیده، نیازی به آن احکام ندارد و به کودکی می‌ماند که به حد بلوغ رسیده، باید روی پای خود بایستد و به پیش برود.

پاسخ این سخن نیز روشن است:

اولاً وجود مکاتب مختلف و متضاد حقوقی و تغییرات مداومی که بشر پیوسته در مواد قوانین موضوعه خود اعمال می‌کند کاشف از این است که بشر همچنان نیازمند به وحی است و از احاطه کامل علمی برای وضع قوانین برخوردار نیست. هنوز - و شاید تا آخر کار - همان انسانی است که در عین توانایی در راه رفتن نیاز به راهنما دارد.

ثانیاً قانونگذاران عقلایی در بسیاری از موارد، تحت تأثیر جاذبه‌های زر و زور قرار می‌گیرند و جو آرامی برای اعمال عقل و درایت آنها فراهم نمی‌شود و شاهد آن، اعمال نفوذهای فراوانی است که از جانب قدرتهای بزرگ در وضع قوانین در عصر ما و

بنابراین تنها در صورتی می‌توان اعتبار آن را پذیرفت که مورد امضا یا عدم انکار شرع قرار گرفته باشد. زیرا واضح است که صرف استقرار عقلا بر روش معین، نشان دهنده مقبولیت آن نزد شارع مقدس نیست. در نتیجه هر یک از بنائات عقلانیه فقط در صورتی اعتبار شرعی خواهد داشت که در مرئی و منظر شارع بوده و از سوی او مورد انکار قرار نگرفته باشد.^۱

البته قابل توجه است که بسیاری از برنامه‌های فعلی عقلا که قالب ظاهری آن جدید است جوهره و مغز آن در قالب شکل‌های دیگری از بنای عقلا در زمان معصومان وجود داشته و در واقع آنچه مورد امضا واقع شده، آن روح و جوهره است و شکل و قالب فعلی چون مصداقی از آن محسوب می‌شود امضایی به حساب می‌آید.

۵. اینکه بعضی تصور کرده‌اند اهل سنت با این عقیده موافقند که بنای عقلا را در هر زمان درباره قوانین و مقررات می‌توان پذیرفت و استفاده از قیاس و استحسان و مصالح مرسله شاهد این معناست؛ اشتباه بزرگی است، زیرا اولاً آنها این امور را در موارد عدم وجود نصّ قائل هستند حال آنکه مدعیان احکام عرفی در همه احکام که در کتاب و سنت طیّ نصوص بیان شده - جز عبادات - به آن عقیده دارند، بنابراین نظر فقهای عامه با این ادعا فاصله بسیار زیادی دارد.

ثانیاً مفهوم پیروی از قیاس و استحسان، حرکت در سایه احکام منصوص است؛ یعنی در همه جا پایه اصلی، نصوصی است که از شارع رسیده و موارد

۱. ر. ک: الاصول العامة للفقهاء المقارن، ص ۱۹۸.

در مجامع جهانی صورت می‌پذیرد.

ثالثاً پذیرش این سخن به معنای نفی و نسخ بخش عظیمی از دین خواهد بود، زیرا مفهوم این سخن که بشر بر پای خود باید بایستد و با پای خود راه برود، این است که نیازی به وحی نیست و این با ادله خاتمیّت پیامبر و حدیث «حلال محمّد حلال الی یوم القيامة و حرامه حرام الی یوم القيامة»^۱ و مکلف بودن انسانها در همه ادوار سازگار نیست.

نکته:

آنچه تاکنون گفته شد در مورد احکام و مقررات امضایی بود؛ لکن باید توجه داشت بحث امضایی بودن درباره ادله احکام نیز قابل طرح است؛ بدین معنا که ممکن است شارع راه رسیدن به حکم شرعی را بر اساس طرق عقلایی برای کشف حکم که در میان عقلا رایج است امضا کرده باشد؛ مانند امضای حجیّت خبر واحد.

افزون بر این، بعضی عقیده دارند همه طرقی که در استنباط احکام به کار می‌رود امضایی است؛ یعنی همه آنها در میان عقلای اهل عرف برای اثبات مسائل حقوقی رایج بوده، شارع مقدّس اسلام آنها را با افزودن شرایطی و گاه بدون افزودن شرایط پذیرفته است؛ حجیّت ظواهر الفاظ و اصول عملیّه اربعه (هرچند بعضی استصحاب را تنها اصل شرعی می‌دانند؛ نه عقلی) و همچنین مرجّحات باب تعارض و جحیت قول مجتهد و حجیّت ید و حتی اجماع، همه اینها ادله امضایی محسوب می‌شوند.

چنانکه گفته شد این سخن به این معنا نیست که

شارع مقدّس اسلام همه روشهای متداول در میان عقلا را بدون هیچ‌گونه تغییری به رسمیت شناخته باشد و آنها را حجّت بداند، بلکه به این معنا است که روشهای عقلایی را احیاناً با شرایط و قیود و اصلاحاتی، پذیرفته است و هنگامی که این ادله، با صغریاتی که از کتاب و سنت گرفته می‌شود ضمیمه گردد، دلیل کاملی را تشکیل می‌دهد که حکمی شرعی از آن استنباط می‌شود و طبعاً آن حکم امضایی نخواهد بود.

مثلاً خبری از پیامبر اکرم ﷺ یا امام معصوم ﷺ

مربوط به استحباب غسل جمعه می‌رسد که راویان آن مورد اعتمادند و می‌دانیم شرع مقدّس حجیّت اخبار افراد مورد اعتماد را پذیرفته است. در اینجا صغری و کبرایی به این صورت تشکیل می‌شود: استحباب غسل جمعه در خبری به وسیله ثقات از پیامبر اکرم ﷺ نقل شده است و خبر ثقات، حجّت است، بنابراین غسل جمعه مستحب است. واضح است که این حکمی تأسیسی است، هر چند روش استنباط، امضایی باشد.

نتیجه:

با توجه به آنچه در بحثهای گذشته آمد به این جمع بندی دست می‌یابیم:

۱. بی شک آیین اسلام، خاتم ادیان و پیامبر اسلام خاتم انبیاست و به شهادت ادله گوناگون، حلال او تا قیامت حلال و حرام او تا قیامت حرام

۱. کافى، ج ۱، ص ۵۸، ح ۱۹، باب البدع والرأى و المقائس؛ بحارالانوار،

ج ۲، ص ۲۶۰، باب ۳۱، ح ۱۷.

است.

۲. با گذشت زمان و پیشرفت جامعه انسانی و تنوع وسایل مختلف زندگی و تغییر در روابط اجتماعی، مسائل مستحدثه‌ای پیدا می‌شود که حکم آنها به طور صریح در کتاب و سنت نیامده است؛ ولی یک سلسله قواعد کلی و عمومات و اطلاعات در کتاب و سنت داریم که همه این موضوعات را می‌توان از آن استنباط کرد، بنابراین نه نیازی به قیاس و استحسان ظنی و مانند آن است و نه پناه بردن به مسأله عرفی شدن احکام.

۳. احکام اسلام را می‌توان به سه بخش تقسیم کرد:

(الف) احکامی که رسول خدا ﷺ مستقیماً بر اساس وحی برای موضوعات و روابط اجتماعی اعلان فرمود.

(ب) احکامی که از انبیای پیشین در جامعه رواج داشت و از طرف شارع اسلام به امضا رسید و در قرآن مجید یا در روایات اسلامی تلقی به قبول شده است.

(ج) احکام و مقرراتی که در میان عقلا بر اساس یک سلسله مصالح وجود داشته و شارع مقدس اسلام آنها را غالباً با اصلاحاتی و گاه بدون اصلاحات پذیرفته است. این احکام را احکام امضایی می‌گویند؛ ولی احکام قسم اول، احکام تأسیسی نام دارد. قسم دوم از یک نظر جزء احکام تأسیسی است و از نظر دیگر جزء احکام امضایی محسوب می‌شود؛ تأسیسی است زیرا منتهی به وحی است، هر چند وحی در شرایع سابقه باشد، و

امضایی است، زیرا قبل از اسلام وجود داشته و اسلام آن را امضا کرده است.

۴. امضا ممکن است به صورت صریح باشد؛ مانند آیه «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» نسبت به قراردادهای اجتماعی و معاملاتی، و ممکن است با سکوت و عدم نهی انجام گیرد و این در جایی است که در حضور پیامبر ﷺ یا امامان معصومین صورت گرفته باشد و آنها از آن، نهی و ردعی نکرده باشند، بنابراین هر گاه در عرف عقلای امروز احکامی وضع شود که در سابق نبوده، هرگز نام احکام امضایی بر آن نمی‌توان گذاشت و اعتبار شرعی ندارد مگر اینکه به طور قطع مشابه احکامی باشد که در زمان شارع مقدس بوده و مورد امضا قرار گرفته باشد. به بیان دیگر: مگر اینکه جوهره این حکم ولو در قالبی دیگر، مورد امضای شارع قرار گرفته باشد.

۵. احکامی که از عمومات و اطلاعات ادله و قواعد کلی شرع برای موضوعات مستحدثه استنباط می‌شود ممکن است احکام امضایی باشد یا تأسیسی. بستگی به قواعد و عمومات و اطلاعاتی دارد که آن حکم از آن استفاده شده است؛ هر گاه آن عمومات و اطلاعات و قواعد جنبه تأسیسی داشته، فروع مستنبط از آن نیز تأسیسی است و اگر جنبه امضایی داشته، فروع آن نیز امضایی است.

۶. تقسیم احکام به تأسیسی و امضایی منحصر به احکام فقهی نیست، بلکه قواعد اصولی مانند حجیت خبر واحد و ظواهر الفاظ و اصول عملیه چهارگانه و مانند آن را نیز شامل می‌شود، حتی قواعد فقهی که برزخی است میان مسائل اصولی و

- چاپ پنجم، ۱۴۰۵ق.
۱۲. مسالك، شهيد ثانی، مؤسسه المعارف الاسلاميه، چاپ اول، ۱۴۱۶ق.
۱۳. مستدرک، حاکم نیشابوری، دارالمعرفة، ۱۴۰۶ق.
۱۴. منتقى الاصول، محمد حسين روحانی، چاپخانه امير، ۱۴۱۳ق.
۱۵. وسائل الشيعه، شيخ حرّ عاملی، طبع دارالکتب الاسلاميه.



منابع و مأخذ

۱. اصطلاحات الاصول، آية الله مشکینی، دفتر نشر الهادی، چاپ ششم، ۱۳۷۴ش.
۲. الاصول العامة للفقہ المقارن، محمد تقی حکیم، مؤسسه آل البيت، چاپ دوم، ۱۳۹۰ق.
۳. انوار الهدایة، امام خمینی رحمته الله علیه، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی رحمته الله علیه، ۱۴۱۵ق.
۴. أجود التقریرات آية الله خویی، (تقریرات آية الله نایینی)، انتشارات مصطفوی، ۱۳۶۸ق.
۵. بحار الانوار، علامه محمد باقر مجلسی، مؤسسه الوفاء، بیروت، چاپ دوم، ۱۴۰۳ق.
۶. تذکره الفقهاء، علامه حلّی، مکتبه الرضویة لإحياء الآثار الجعفریة.
۷. جامع المقاصد، محقق کرکی، مؤسسه آل البيت، چاپ اول، ۱۴۱۱ق.
۸. جواهر الفقہ قاضی ابن براج، تحقیق ابراهیم بهادری، جامعه مدرّسین، چاپ اول، ۱۴۱۱ق.
۹. خیارات، سید مصطفی خمینی، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی رحمته الله علیه، ۱۴۱۸ق.
۱۰. الکافی، ابو جعفر محمد بن یعقوب کلینی، دار صعب - دارالتعارف، بیروت، چاپ چهارم، ۱۴۰۱ق.
۱۱. کنز العمال، علی متقی هندی، مؤسسه الرساله، بیروت،

منابع شریعت مسیحی

- رسالت حضرت عیسی مسیح ﷺ
- تقابل شریعت و طریقت در آیین مسیح
- نسخ شریعت تورات در مسیحیت
- شریعت مسیحی
- منابع تشریح در مسیحیت کاتولیک
- واژه‌نامه

منابع شریعت مسیحی

اشاره: اهمیت فقہ اسلامی و آموزه‌های قرآن و سنت نبوی و مکتب اهل بیت علیهم‌السلام و گستردگی آنها هنگامی روشن می‌شود که با شرایع موجود مقایسه گردد، این مقایسه بسیار آموزنده و برای مسلمین جهان مایه افتخار است.

شد تا همه واقع شود. پس هر که یکی از این احکام کوچک‌ترین را بشکند و به مردم چنین تعلیم دهد، در ملکوت آسمان کم‌ترین شمرده شود. اما هر که به عمل آورد و تعلیم نماید، او در ملکوت آسمان بزرگ خوانده خواهد شد. زیرا به شما می‌گویم تا عدالت شما بر عدالت کاتبان [تورات] و فریسیان افزون نشود، به ملکوت آسمان هرگز داخل نخواهید شد».^۲

هدف از این سخنان، دفع توهم نسخ احکام تورات است؛ زیرا طبق این نقل، حضرت مسیح علیه‌السلام در ادامه سخن، به گونه‌ای توجّه مخاطبان خود را از ظاهر آن احکام به باطن آنها جلب می‌کند که ممکن است کسی گمان برد وی در صدد نسخ آن احکام است.

در واقع، آن حضرت در خطابه خود که به «موعظه روی کوه» معروف است و باب‌های ۵، ۶ و

رسالت حضرت عیسی مسیح علیه‌السلام:

به طوری که می‌دانیم، حضرت عیسی علیه‌السلام که در جامعه توحیدی و دیندار بنی اسرائیل برانگیخته شده بود، احکام تورات را تأیید می‌کرد و زمان و مکان او مقتضای آوردن احکام تازه فراوانی نبود: «مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيِّ مِنَ التَّوْرَةِ وَلَا حِلَّ لَكُمْ بَعْضَ الَّذِي حُرِّمَ عَلَيْكُمْ»؛ آنچه را پیش از من در تورات بوده، تصدیق می‌کنم؛ و (آمده‌ام) تا پاره‌ای از چیزهایی را که (بر اثر ظلم و گناه) بر شما حرام شده، (مانند گوشت بعضی از چهارپایان و ماهی‌ها، حلال کنم).^۱

در انجیل کنونی مسیحیان نیز احکام انگشت شماری (مانند تحلیل مقرّرات شنبه و تحریم طلاق) به آن حضرت نسبت داده شده و از قول وی چنین آمده است: «گمان مبرید که آمده‌ام تا تورات یا صحف انبیا را باطل سازم. نیامده‌ام تا باطل نمایم، بلکه تا تمام کنم. زیرا هر آینه به شما می‌گویم: تا آسمان و زمین زایل نشود، همزه‌ای یا نقطه‌ای از تورات هرگز زایل نخواهد

۱. آل عمران، آیه ۵۰.

۲. انجیل متی، ۵: ۱۷-۲۰.

سرمشق خود قرار دادند و سیر و سلوک معنوی خالصی را برگزیدند و رستگار شدند.

اما پس از چندی، کسانی در این مسیر پا نهادند که به بهانه توجّه به باطن، به ظاهر دین بی‌اعتنایی می‌کردند. شطحیاتی مشتمل بر ادعای الوهیت و توهین به مقدّسات اسلام نیز از آنان صادر شد، تا آنجا که برخی از ایشان برای تحریک باطن، استفاده از موسیقی، رقص، شاهد، شراب و مواد مخدر را توصیه کردند!

نسخ شریعت تورات در مسیحیت:

بی‌اعتنایی به شریعت به بهانه توجّه به طریقت که در بخش کوچکی از پیکر امت اسلام رخ داد، سراسر مسیحیت را فرا گرفت و هنوز چند صباحی از صعود حضرت عیسی مسیح علیه السلام به آسمان نگذشته بود که یکی از مخالفان آیین جدید به نام «پولس» دست از مخالفت برداشت و پس از ورود به آن آیین، شریعت تورات را نسخ کرد و عمل به آن را مانع کمال دانست. این «رسول» مسیحیت که در برخی احادیث اسلامی^۲ و تحقیقات غیر کلیسایی غرب، بنیانگذار مسیحیت موجود معرفی شده است، رساله‌های متعدّدی برای افراد و جوامع مسیحی روزگار خود نوشته و در آنها شریعت را محکوم کرده و گفته است: «لهذا این شریعت را می‌یابم که وقتی می‌خواهم نیکویی کنم، بدی نزد من حاضر است. زیرا بر حسب انسانیت باطنی، به شریعت خدا خشنودم، لیکن شریعتی دیگر در

۷ انجیل متّی را فرا می‌گیرد، منحصرأً بر «بعد عرفانی» احکام تورات تأکید می‌کند. پس مسیحیت در آغاز، گونه‌ای از عرفان یهودی بوده و پیروانش آن را «طریقت» می‌نامیده‌اند.^۱ هر چند به تدریج به دینی مستقل تبدیل شده است. البته همین مسیحیت که ادعا کردیم عرفان یهودیت است، خودش عرفان و عارفانی دارد. یهودیت نیز مانند مسیحیت و هر دین دیگر، عرفان و عارفانی دارد. عرفان یهودی «قبالا» یعنی «مقبول» نامیده می‌شود.

تقابل شریعت و طریقت!

عرفان چیست؟ توجّه از ظاهر به باطن؛ از صورت به معنا؛ از لفظ به محتوا؛ از اسم به مسمّا؛ از جسم به روح؛ از مبادی به غایات؛ از شریعت به طریقت؛ از شهود به غیب؛ از قرب به حضور؛ از عقل به عشق و...

اصل این توجّه را همه دینداران قبول دارند و هیچ کس لزوم آن را انکار نمی‌کند. ولی در اینکه آیا در این توجّه، باید بین ظاهر و باطن جمع کرد یا اینکه برای وصول به باطن، باید ظاهر را کنار گذاشت و حتی به ضدّ آن روی آورد، اختلاف است.

همه می‌دانیم که سید عارفان حضرت رسول اکرم صلی الله علیه و آله و حضرت امیرالمؤمنین علیه السلام در عین توجّه کامل به باطن، از ظاهر اعمال دینی چیزی را فروگذار نمی‌کردند. الفاظ و عبارات آنان نیز از خاکساری در درگاه الهی حکایت داشت و از شطحیات و ادعاهای عریض و طویل دور بود. عارفان فراوانی نیز در جهان اسلام آن عزیزان را

۱. کتاب اعمال رسولان، ۲:۹ و ۴:۲۲.

۲. بحارالانوار، ج ۸، ص ۳۱۱.

شریعت فدا کرد؛ چون که در راه ما لعنت شد، چنان که مکتوب است: «ملعون است هر که بر دار آویخته شود». تا برکت ابراهیم در مسیح عیسی بر امت‌ها آید و تا وعدهٔ روح را به وسیلهٔ ایمان حاصل کنیم».^۳

از نظر پولس، دوران شریعت به سر آمده و دوران ایمان فرا رسیده است. شریعت مقدمهٔ ایمان بوده و حکم مربّی را داشته است: «اما قبل از آمدن ایمان، زیر شریعت نگاه داشته شده بودیم و برای آن ایمانی که می‌بایست مکشوف شود، بسته شده بودیم. پس شریعت للهٔ ما شد تا به مسیح برساند تا از ایمان عادل شمرده شویم. لیکن چون ایمان آمد، دیگر زیر دست للهٔ نیستیم».^۴

شریعت مسیحی:

از آنچه گذشت، نباید نتیجه گرفت که مسیحیت شریعت ندارد، بلکه باید گفت که مسیحیت «شریعت محور» نیست، بر خلاف یهودیت که شریعت محور است. فیلسوف آلمانی «هگل» فرآیند پدید آمدن شریعت مسیحی را در کتاب استقرار شریعت در مذهب مسیح که به زبان فارسی نیز ترجمه شده، بررسی کرده است.

برای آگاهی از چگونگی شریعت مسیحی توجه به چند نکته ضروری است:

۱. همهٔ ادیان از مردم زندگی اخلاقی می‌خواهند، و دستورهای آنها به نحوی برای اصلاح

اعضای خود می‌بینم که با شریعت ذهن من منازعه می‌کند و مرا اسیر می‌سازد به آن شریعت گناه که در اعضای من است. وای بر من که مردی شقی هستم! کیست که مرا از جسم این موت رهایی بخشد؟ خدا را شکر می‌کنم به وساطت خداوندگار ما عیسی مسیح. خلاصه اینکه من به ذهن خود شریعت خدا را بندگی می‌کنم و اما به جسم خود شریعت گناه را».^۱

پولس در ادامهٔ سخن، نتیجه می‌گیرد که مسیحیان در مورد شریعت بازخواست نخواهند شد؛ زیرا شریعت امری جسمانی است: «پس هیچ قصاص نیست بر آنانی که در مسیح عیسی هستند؛ زیرا که شریعت روح حیات در مسیح عیسی مرا از شریعت گناه و موت آزاد گردانید. زیرا آنچه از شریعت محال بود، چون که به سبب جسم، ضعیف بود، خدا پسر خود را در شبیه جسم گناه و برای گناه فرستاده، بر گناه در جسم فتوا داد تا عدالت شریعت کامل گردد در ما که نه بر حسب جسم، بلکه بر حسب روح رفتار می‌کنیم. زیرا آنانی که بر حسب جسم هستند، در چیزهای جسم تفکر می‌کنند؛ و اما آنانی که بر حسب روح هستند، در چیزهای روح».^۲

او اعلام می‌کرد که ایمان برای نجات کافی است و توجه به شریعت با ایمان منافات دارد: «جمیع آنانی که از اعمال شریعت هستند، زیر لعنت می‌باشند؛ زیرا مکتوب است: «ملعون است هر که ثابت نماند در تمام نوشته‌های کتاب شریعت تا آنها را به جا آرد». اما واضح است که هیچ کس در حضور خدا از شریعت عادل شمرده نمی‌شود؛ زیرا که عادل به ایمان زیست خواهد نمود. اما شریعت از ایمان نیست، بلکه آنکه به آنها عمل می‌کند، در آنها زیست خواهد نمود. مسیح ما را از لعنت

۱. رسالهٔ پولس به رومیان، ۷: ۲۱-۲۵.

۲. همان مدرک، ۸: ۱-۸.

۳. رسالهٔ پولس به غلاطیان، ۳: ۱۰-۱۴.

۴. همان مدرک، ۳: ۲۳-۲۵.

وضع کرده است؛ زیرا کلیسای مسیحی ادعا می‌کند که حقّ تشریح دارد.

منابع تشریح در مسیحیت کاتولیک:

می‌دانیم حقّ تشریح در تمام ادیان الهی، ذاتاً از آن خداوند است. اوست که عالم و آدم را آفرید و دقیقاً از ظرفیت و توان انسان آگاه است. و خود بهتر می‌داند که چه چیزهایی مایهٔ سعادت و کمال یا فساد و تباهی آدمی است.

در آیین مسیحیت نیز بر این نکته تأکید شده است که حق تشریح در انحصار خداست، جز اینکه خداوند در مواردی خاص این حق را به عده‌ای واگذار کرده است تا در صورت نیاز برای رفع حاجت و رهایی از بن‌بست به جعل و تشریح قوانین پردازند و هر چه را که جعل نمودند به عنوان شریعت محسوب شده و اطاعت آن بر همه لازم و واجب است.

چنانچه در کتاب مقدّس از قول خداوند می‌خوانیم: «پادشاهان بوسیلهٔ من حکمرانی می‌کنند و تشریح‌کنندگان به اذن من، قانون [الهی] وضع می‌نمایند».^۲

برابر آموزه‌های دینی مسیحیت، خداوند این حقّ تشریح را به دو دسته تفویض نموده است، که عبارتند از:

بشر مقرر شده است. مردم نیز با رعایت آن دستورها در این دنیا به مقداری تهذیب، دست می‌یابند. آری حیات دینی از مقداری اخلاق برخوردار بوده و اکنون نیز چنین است.

۲. مسیحیت به گناه‌های اخلاقی قتل نفس، دزدی، زنا، دروغ، غیبت، تهمت و مانند اینها بسیار حساس است و اصولاً هیچ دینی نمی‌تواند این امور را مجاز بداند یا نسبت به آنها حساس نباشد. آری، احکام تعبّدی مانند حرمت گوشت خوک در مسیحیت یافت نمی‌شوند.

۳. فدا شدن مسیح برای گناهان بشر نیز راه گناه را برای مسیحیان نمی‌گشاید، همان طور که توبه و عفو و رحمت خدای متعال و شفاعت اولیای او راهگشای گناه برای مسلمانان نیست.

۴. اعتراف به گناه نزد کشیش در مسیحیت ارتدکس و کاتولیک نیز به منظور کاهش گناه درست شده است و همهٔ آنان حتی کشیشان و اسقفان و پاپ آیین اعتراف را مکرّر به جا می‌آورند. البته اعتراف به گناه در اسلام، یهودیت و مسیحیت پروتستان جایز نیست. در این ادیان، گناه را باید با خود خدای مهربان در میان گذاشت و استغفار کرد.

۵. مسیحیت برخی از احکام تعبّدی تورات مانند حرمت خوردن قربانی‌های بتان و خون و حیوان خفه شده را قبول دارد.^۱

۶. مسیحیت برخی احکام منسوب به حضرت عیسی علیه السلام مانند تحریم طلاق را جدی می‌گیرد.

۷. و سرانجام اینکه مسیحیت شریعت مبسوطی به نام کائُن لا (Canon Law) دارد که کلیسا آن را

۱. کتاب اعمال رسولان، ۱۵: ۲۹.

۲. کتاب امثال سلیمان ۸: ۱۵ و ۱۶؛ مختصر اللاهوت، ص ۱۱۴.

۱. اربابان کلیسا

آنان می‌توانند در مواردی به تشریح احکام دست زده و آن را به عنوان شریعت (و فرمان خداوند) قلمداد کنند. چنانکه در کتاب مقدس می‌خوانیم حضرت مسیح به پطرس فرمود:

«آنچه را که در زمین ببندی، در آسمان بسته خواهد شد، و آنچه که در زمین گشایی در آسمان گشوده خواهد شد».^۱

مقصود از این کلام - چنانکه «یوحنا پطرس غوری» تصریح کرده‌اند - آن است که هر چه که مقام کلیسایی به عنوان شریعت وضع کند به عنوان فرمان و حکم خداوند محسوب شده و پیروی آن بر همگان واجب است.^۲

همچنین در کتاب مقدس می‌خوانیم که حضرت عیسی علیه السلام به حواریون فرمود: «هر کس سخن شما را بشنود (و از شما اطاعت کند) سخن مرا شنیده است، و هر کس (احکام) شما را حقیر شمارد مرا حقیر شمرده است و هر کس مرا حقیر شمارد در حقیقت خدایی که مرا فرستاده است حقیر شمرده است».^۳

«یوحنا پطرس غوری» در کتاب «مختصر اللاهوت الأدبی» می‌نویسد: از این تعبیر: «هر کس سخن شما را بشنود سخن مرا شنیده است» استفاده می‌شود که متولیان کلیسا از مقام جعل و تشریح احکام برخوردارند.

وی با استناد به استدلال عقلی می‌گوید:

«متولیان کلیسا از آنجا که در نوع خود یک هیئت کاملی هستند که مدیریت دینی جامعه را به عهده دارند، لازم است برای اعمال این مدیریت، متناسب با مسئولیت

سنگین خویش، از مقام تشریح احکام برخوردار باشند. علاوه بر این انجام وظایفی چون منع مردم از ارتکاب منکرات و تشویق آنان به انجام اموری که موجب تقرب به خداوند است خود چنین حقی را برای آنان ضروری و لازم می‌کند».^۴

وی سپس می‌افزاید: «علاوه بر اینها عملاً نیز سنت و رویه همیشگی کلیسا چنین بوده است که احکام و فرایضی را به عنوان احکام تشریحی وضع کرده و می‌کنند و حتی شورایی را بدین منظور در کلیسا تشکیل داده تا در موارد لزوم به تشریح احکام جدید دست بزنند».^۵



اما اینکه چه کسانی در کلیسا از حق وضع احکام تشریحی برخوردارند؟

در پاسخ می‌گوییم: پاپ، شورای عام، اسقفان و شوراهای خاص، هر یک به فراخور حال و رتبه خویش به تفصیلی که می‌آید، از این حق برخوردار می‌باشند.

پاپ یعنی اسقف رم حق دارد برای کل کلیسا احکام تشریحی وضع کند؛ چنانچه در کتاب مقدس می‌خوانیم: حضرت مسیح علیه السلام به پطرس گفته است: «بره‌های مرا خوراک بده... گوسفندان مرا شبانی کن».^۶ روشن است مراد از «شبانی کردن» در این عبارت مدیریت و تدبیر است. همچنین آن حضرت (به پطرس) گفته است: «آنچه

۱. انجیل متی، ۱۶: ۱۹.

۲. ر.ک: مختصر اللاهوت، ص ۱۱۴ و ۱۱۵.

۳. انجیل لوقا، ۱۰: ۱۶.

۴. ر.ک: مختصر اللاهوت، ص ۱۱۴ و ۱۱۵.

۵. ر.ک: همان مدرک.

۶. انجیل یوحنا، ۲۱: ۱۵ و ۱۶.

که برای آنها شورا تشکیل داده باشد، همانطور که بندیکت ۱۴ در سینود شبانی خود (کتاب ۱۳، فصل ۵، شماره ۱) گفته است.

اسقفان اعظم و پاتریارک‌ها نمی‌توانند برای قلمروهای سوفرگان‌ها (Suffragan) یعنی اسقفی که تحت ولایت اسقفان اعظم یا پاتریارک‌ها قرار دارد) شرایعی وضع کنند؛ زیرا آنان حقیقتاً رییس قلمروهای مذکور نیستند، هر چند حق دارند شکایت‌هایی را که به آنان احاله می‌شود، به طور مشروع استماع کنند و آنها را فیصله دهند.

اما شوراهای خاص می‌توانند احکام تشریعی را برای کل اقلیم وضع کنند؛ زیرا همان‌طور که هر فردی از اسقفان می‌تواند احکامی را برای قلمرو خود وضع کند، همه آن افراد می‌توانند گرد آیند و شورایی را برای طایفه یا اقلیم خود تشکیل دهند و در آن، احکامی را برای آن اقلیم یا طایفه وضع کنند. ولی بر آنان لازم است که پس از تشکیل آن شورا، احکام و مقرراتی را که در شورای خود وضع می‌کنند، برای بررسی نهایی به شورای ترینت تقدیم کنند؛ و این به مقتضای قانون قدیمی است که پاپ سیکستوس ۵ در یکی از فتوهای خویش مقرر داشته و درباره شورای ترینت گفته است: «این شورا باید قاطعانه امر کند که احکام شوراهای اقلیمی، هر جا که تشکیل شود، به آن تقدیم شود تا آن احکام را یکی پس از دیگری نقد و بررسی کند».

همچنین از سخن بندیکت ۱۴ در سینود شبانی که گفت: «اینکه سیکستوس ۵ امر کرده است آن احکام پیش

را در زمین ببندی، در آسمان بسته می‌شود»^۱. این سخنان که به پطرس گفته شده است، شامل پاپ نیز می‌شود؛ زیرا او خلیفه وی در کلیسای عام رم، بلکه اسقف اعظم و کلیددار و شبان شبانان و نایب مسیح علیه السلام بر روی زمین است.

اما شورای عام نیز می‌تواند برای کل کلیسا احکام تشریعی وضع کند؛ زیرا آن شورا در حق تعلیم و تدبیر، جانشین کلیساست، پس باید برای کل کلیسا حق وضع احکام شریعت داشته باشد. ولی باید توجه داشت که احکام صادره از این شورا به تنهایی رسمیت ندارد مگر اینکه خود پاپ یا نایب او ریاست آن را بر عهده گیرند و احکام آن را تأیید کنند؛ زیرا شورا نمی‌تواند بدون جلب نظر پاپ، جانشین کلیسا شود.

اما اسقفان می‌توانند شرایعی را برای قلمروهای خود وضع کنند؛ زیرا چنین ولایتی برای اتقان مدیریت قلمروهایشان ضرورت دارد. از جمله مؤیدات این امر عبارتی است از کتاب اعمال رسولان که دارد: «پس نگاه دارید خویشتن و تمامی آن گله را که روح القدس شما را بر آن، اسقف، مقرر فرمود تا کلیسای خدا را رعایت کنید»^۲.

و این ولایت را اسقف از طریق انتصاب مشروع به دست می‌آورد؛ ولی او حق ندارد حکمی را در مقابل شریعت پاپ وضع کند؛ زیرا دانی بر عالی ولایتی ندارد. پس نمی‌تواند چیزی را که با شریعت عام مخالف باشد یا از قوت آن بکاهد، مقرر دارد. همچنین اگر اسقف، احکام و مقرراتی را پس از استماع نظرات گروه کلیسایی خود، بدون تشکیل شورا وضع و ابلاغ نماید، این احکام علی‌الاصح از ابدیت برخوردار است و مانند این است

۱. انجیل متی، ۱۶: ۱۹.

۲. کتاب اعمال رسولان، ۲۰: ۲۸.

فرمانروایان و اُمرا حق صدور احکام و وضع قوانین تشریحی را دارند و این حق از ناحیه خداوند به آنان تفویض شده است.

گذشته از این مستندات نقلی، آنان معتقدند عقلاً نیز طبیعی به نظر می‌رسد که اگر برابر آیینی، مدیریت رعایا از جانب خداوند به فرمانروایان و حکما واگذار شده باشد، طبعاً مقام تشریح نیز به آنان واگذار شده است.^۵

* * *

حال سؤال اساسی این است که چه کسانی از فرمانروایان دنیوی برخوردار از مقام تشریح هستند؟ در پاسخ می‌گوییم: بر اساس آیین مسیحیت کنونی فرمانروایانی برخوردار از چنین مقامی هستند که ولایت عالی داشته باشند و آن ولایت از دیگری ناشی نشده باشد مانند پادشاه، امیر و رییس جمهور قانونی، به خلاف فرمانده ارتش و استاندار و سایر کسانی که ولایتشان اصلی نیست.^۶ همچنین این مقام از آن کسانی است که بالاصاله اعمال ولایت می‌کنند، و اگر اتفاقاً تحت ولایت شخص دیگری قرار گیرد، آن والی اعلی می‌تواند شرایع وی را تنقیح یا ابطال کند و از این قبیل است شرایع مدنی امیران تیولدار (Feodary)؛ زیرا فرمانروایی که آن زمین را تیول وی ساخته است، می‌تواند شرایع او را تنقیح یا

از ابلاغ، به این شورا تقدیم شود، برای برخوردار شدن از تأیید مقام پاپی نیست، بلکه برای این است که اگر در آن حکم سختگیری شدید یا چیزی که موهم ناستواری است دیده شود، اصلاح گردد. ولی گاهی اتفاق می‌افتد که احکام شوراها اقلیمی پس از نقد این شورا و اصلاح از تأیید و توشیح اسقف اعظم پاپ برخوردار می‌شوند و این در پاسخ به تقاضای مطران‌هایی است که آن شوراها را تشکیل می‌دهند. به هر حال تأیید مقام پاپی نسبت به شوراها به صورت عام یا به صورت خاص ممکن است.^۱

ولی در مورد احکام سینودهای شبانی، وجوب تقدیم آنها به شورا و تأیید آنها از جانب مقام پاپی شرط نشده است.^۲

* * *

۲. فرمانروایان

در آموزه‌های مسیحیت امروزی دومین گروهی که برخوردار از مقام تشریح می‌باشند فرمانروایان و حکما می‌باشند. آنان می‌توانند جهت رسیدن به مقاصد کلان مدیریتی به جعل احکام تشریحی دست بزنند. در کتاب امثال سلیمان می‌خوانیم که خداوند فرمود: «به وسیله من پادشاهان سلطنت می‌کنند و با اذن من قانون‌گذاران به تشریح قوانین استوار دست می‌زنند».^۳

همچنین در رساله پطرس رسول آمده است: «[از فرمانها] پیروی کنید... خواه از پادشاه باشد که فوق همه امت و یا از حکام که رسولان وی هستند».^۴

روشن است که این تعابیر می‌رساند که

۱. ر. ک: سینود شبانی بندیکت ۱۴، کتاب ۱۳، فصل ۵ و کتاب ۱۲، فصل ۵،

شماره ۱۳.

۲. همان مدرک.

۳. کتاب اعمال رسولان ۱۵: ۲۹.

۴. رساله اول پطرس ۲: ۱۳.

۵. ر. ک: مختصر اللاهوت، شماره ۱۰۴.

۶. ر. ک: فتاوی ذمی، شماره ۷۹ به بعد.

کاتولیک را پاپ می‌گویند که مقرّ او در واتیکان (رم) است^۶ (و مطابق آنچه در متن آمده به او «اسقف رُم» گفته می‌شود).

پاتریارک: رییس رؤسای اسقف‌ها^۷ (نظیر قاضی القضاة).

پطرس: یکی از حواریون است که در زبان سریانی «کیفاس» خوانده می‌شود. نام او در آغاز شمعون بود و پس از آنکه به همراه برادرش «اندریاس» و دو رفیق دیگرشان «یعقوب» و «یوحنا» مشغول ماهی‌گیری بود با عیسی ﷺ ملاقات نمود، آن حضرت او را به تبعیت از خود دعوت کرد و وی را «کیفاس» نامید و به او «آدم‌گیری» (صید انسان‌ها برای تربیت به جای صید ماهی) آموخت به گونه‌ای که یکی از رسولان دوازده گانه به حساب آمد. او در سال ۶۴ یا ۶۶ یا ۶۸ میلادی، به صلیب کشیده شد و به شهادت رسید.^۸

پولس: یکی دیگر از حواریون است که در زبان عبرانی به او شاؤل می‌گفتند. چون سی سال از سنش گذشت در میان قوم یهود، مورد توجه و شخصی نافذ

ابطال کند، همان طور که پاپ می‌تواند شرایع اسقف یا شورای اقلیمی یا رییس راهبان رسمی را تنقیح یا ابطال کند.^۱

واژه‌نامه

اسقف: به وکیل و مباشر امورات خلق گفته می‌شود. در عهد جدید، لفظ «شیخ» و «قسّیس» و «شبان» نیز به همین معناست تنها تفاوت در این است که «اسقف» بر خود منصب نیز اطلاق می‌شود، ولی «قسّیس» یا «شیخ» یا «شبان» به شخص مباشر تکالیف مجمع یهودی گفته می‌شود. بر همین اساس «پطرس» مسیح ﷺ را شبان و اسقف، خطاب کرده و پُلُس حواری، پس از ذکر صفات و خصایل اسقف، مسیح ﷺ را نمونه‌ی اعلی و اعظم آن دانسته است.^۲ «اسقف اعظم» به اُسقفی گفته می‌شود که بر سایر اسقف‌های یک ناحیه ریاست دارد.^۳

امیران تُیولدار: به رییس قوم و یا شیخ و پیشوای قوم «امیر» گفته می‌شد و «تُیول» به ملک و زمینی گفته می‌شد که از طرف پادشاه به برخی از رجال مملکتی واگذار می‌شد تا مستمری خود را از آن وصول کنند و به آن شخص «تُیولدار» می‌گفتند. «امیران تُیولدار» به فرماندهانی گفته می‌شد که از چنان ملکی برخوردار بودند.^۴

بِنْدیکت: اسم عده‌ای از پاپهاست و «بندیکت ۱۴» (۱۷۴۰-۱۷۵۸) در رونق دادن کلیساهای شرقی همت گذاشت و در راه اتحاد، گام برداشت.^۵

پاپ: پدر و رییس روحانی پیروان مذهب

۱. ر. ک: مختصر اللاهوت، ص ۱۱۴.

برای مطالعه بیشتر در این باب به دو منبع زیر مراجعه شود:

الف) دائرة المعارف فارسی، ص ۲۰۸ و ۲۰۹.

ب) مجموعه الشرع الکنسی، گردآوری و ترجمه حنانیا الیاس کسّاب.

۲. قاموس کتاب مقدّس، ص ۵۶.

۳. فرهنگ عمید.

۴. قاموس کتاب مقدّس، ص ۱۰۸: فرهنگ عمید، ماده «تُیول».

۵. المنجد، بخش اعلام.

۶. برهان قاطع، واژه «پاپ».

۷. المنجد، ماده «بطر».

۸. قاموس کتاب مقدّس، ص ۲۲۰-۲۲۳.

سوفرگان: اسقفی که تحت ولایت اسقفان اعظم یا پاتریارک‌ها قرار دارد.

سیکستوس: نام پنج تن از پاپها که مشهورترین آنها سیکستوس ۴ (۱۴۷۱-۱۴۸۴ م) است و سیکستوس ۵ (۱۵۸۵-۱۵۹۰ م) کلیسای بزرگ «پطرس قدیس» را بنا نهاد.^۲

سینود شبانی: مجموعه احکامی که از جانب بندیکت ۱۴ صادر شد.

فریسیان: جمع «فریسی» (به معنای عزلت‌گزین) نام یکی از فرق یهود است که اصل آن معلوم نبوده، در کتاب عهد عتیق نیز مذکور نمی‌باشد. دیانت این فرقه در ایام مسیح جنبه ریایی داشت و امورات ظاهریه را در نهایت اهمیت مراعات نموده، اعتنایی به روح مطلب و حقیقت نداشتند بلکه معتقد به روایاتی بودند که در تفسیر شریعت مکتوب، از موسی دست به دست و سینه به سینه به آنها رسیده بود و شریعت سماعی نام داشت (برخلاف صدوقیان، قوم دیگری از یهود که منکر شرایع سماعی بودند). فریسیان معتقد به دوام و بقای نفس و عذاب و عقاب و عنایت و توجهات الهی بودند (برخلاف صدوقیان که قیامت و ثواب و عقاب و ملائکه و ارواح را منکر بودند و معتقد بودند که نفس هم با جسد فانی می‌شود و نیز اعتقاد داشتند به آزادی مطلق انسان و تفویض تامه از برای بنی نوع بشر) فریسیان از جانب مسیحیت نشأت گرفته از پندارها و تحریفات پولس (که می‌پنداشت دوران

الامر گشته، در شریعت و علوم دینیّه مهارت تامّ یافت و بر حسب قواعد فریسیان (= طایفه‌ای از یهود که عزلت‌گزین بودند و صاحبان یکی از دو مکتب فقهی معروف یهودی و در مقابل مکتب صدوقیان به حساب می‌آیند)^۱ تن به ریاضات شاقه سپرد و عالمی مرتاض و حافظ قوی و متعصب در دین یهود و دشمن تلخ دین مسیح گردید. در این حال بود که مسیح ﷺ در راه دمشق بر او ظاهر گشته و از طریق اعجاز هدایت یافت و تابع دین مسیح شد و دل و جان و اندیشه و قوت و قدرت خود را تماماً به مسیح سپرد و تمام تلاش خویش را در خدمت انتشار انجیل مسیح صرف کرد و با رسوم و قواعد عبادت و دین یهود ضدیت نشان داد، لذا توسط رومیان در قیصریه محبوس گردید.

آنچه گذشت تعریفی است که در «قاموس کتاب مقدس» آمده است ولی بر اساس آنچه در متن این نوشتار آمده، او پس از صعود حضرت مسیح به آیین مسیحیت وارد شد و شریعت تورات را نسخ کرد و عمل به آن را مانع کمال دانست و بنیانگذار مسیحیت موجود شد، یعنی مسیحیت که از دل یهودیت برآمده بود با دو دستاورد پولس، به شکل دینی کاملاً جدا از یهودیت درآمد: نخست الاهیات مسیحی است که به تدریج عیسای مسیح ﷺ را به یکی از اشخاص تثلیث تبدیل کرد و دیگر حذف «شریعت» (به تعبیر پولس: حذف «یوغ شریعت») از تعالیم مسیحی.

قرنفت: شورای جهانی کلیسای کاتولیک که در قرن شانزدهم برای مقابله با «پروتستانها» بوجود آمد.

۱. ر. ک: به واژه «فریسیان» در فصل «منابع شریعت یهود».

۲. المنجد، بخش اعلام.

صعودش ملازم آن حضرت بود و به واسطه قرعه از برای خدمت آن حضرت انتخاب شد. انجیلی که او نوشت (به نام انجیل متی) پیش از اناجیل دیگر انتشار یافت، برخی بر آنند که در سال ۳۸ میلادی و برخی دیگر می‌گویند مابین ۵۰ تا ۶۰ تصنیف شد. (المنجد در بخش اعلام می‌گوید: او این کتاب را تقلیدیان (= طرفداران مطالب و احکامی که در کتاب مقدس مذکور نیست بلکه دست به دست و سینه به سینه از یوشع بن نون به نسل‌های بعدی یهود رسیده است) معتقدند که وی در «کوش» موعظه نموده، در آنجا به شهادت نایل گردید و برخی دیگر گمان می‌برند که وی در «یهودیّه» به خدمت مشغول بود تا اینکه یهودیان سنگسارش کردند.^۳

مطران‌ها: «مطران» معرّب «مترپولین» به معنای «سراسقف» است که از مقامات عالیّه روحانی و کلیسایی است.^۴

منابع و مأخذ

۱. قرآن کریم.
۲. انجیل لوقا.
۳. انجیل متی.

۱. ر. ک: قاموس کتاب مقدس، ص ۵۵۲ و ۶۵۲ و ۶۵۳.
 ۲. همان مدرک، ص ۶۸۱ و ۷۱۰ و ۹۳۱.
 ۳. قاموس کتاب مقدس، ص ۲۶۲ و ۷۸۲.
 ۴. جاهلیت و اسلام، (تألیف علامه یحیی نوری)، ص ۴۶۲.

شریعت به سرآمده و دوره ایمان فرارسیده) متهم شدند که آنها (فریسیان) روح شرایع و جان احکام را ضایع نمودند و عییشان این است که تنها از تمام چیزهایی که شرعاً نجس و ناپاک است دوری جست، ابداً اعتنایی به نجاست قلب و ناپاکی اندرون ندارند؛ به همان مقدار که از امور حقیقیّه و اصلیه صرف نظر نموده بودند در مباحث ظاهریّه مباحثه می‌داشتند و از طور و طرز فتیله‌ای که از برای چراغ روز شنبه می‌بایست سوخته شود، گفتگو می‌نمودند و یا اینکه مباحثه و مشاجره می‌داشتند که آیا خوردن تخمی را که مرغ در روز شنبه گذارد جایز است یا نه.^۱

قبالا: به معنای «مقبول» نام عرفان یهودی است.
کاتبان: کاتب به معنای یادآورنده و نگارنده وقایع، عالی‌ترین منصب در بارگاه داوود و سلیمان و پادشاهان «یهودا» (یهودا نام یکی از برادران دوازده گانه یوسف، و جدّ پدری داوود پیامبر و نوزده پادشاهی که از نسل داوود بودند) بوده است. علاوه بر داشتن منصب وقایع‌نگاری، چنین می‌نماید که مستشار پادشاه نیز بوده، در ایام جنگ و زمان تعمیرات هیکل (محل عبادت یهود در اورشلیم که توسط سلیمان نبی عليه السلام بر کوه اوریا بنا شده بود) مسئولیت جنگ و تعمیر هیکل را به عهده داشت.^۲

کائن لا (Canon Law): نام شریعت مبسوط مسیحیت که کلیسا آن را وضع کرده است (زیرا کلیسای مسیحی مدعی است که حق تشریح دارد).

متّی: یکی از شاگردان و حواریون مسیح است که همواره از آغاز بعثت آن حضرت تا زمان

۴. انجیل یوحنا.
۵. بحار الأنوار، علامة مجلسی، مؤسسه الوفاء، بیروت، چاپ دوم، ۱۴۰۳ ق.
۶. برهان قاطع، محمد حسین خالف تبریزی، مؤسسه انتشارات امیرکبیر، تهران.
۷. جاهلیت و اسلام، علامة یحیی نوری.
۸. فرهنگ عمید، حسن عمید، مؤسسه انتشارات امیرکبیر، تهران.
۹. قاموس کتاب مقدس.
۱۰. مجموعة الشرع الكنسی، گردآوری و ترجمه حنایا الیاس کساب.
۱۱. مختصر اللاهوت الأدبی، یوحنا پطرس غوری.
۱۲. المنجد، لويس معلوف، انتشارات اسلام.



منابع شریعت یهود

- ادوار شریعت یهود
- منابع شریعت یهود
 - منابع مکتوب
 - منابع قانونی شریعت یهود
- واژه‌نامه

منابع شریعت یهود

اشاره: همان گونه که گذشت اهمیت فقه اسلامی و آموزه‌های قرآن و سنت نبوی و مکتب اهل بیت علیهم‌السلام و گستردگی آنها هنگامی روشن می‌شود که با شرایع موجود مقایسه گردد. این مقایسه بسیار آموزنده و برای مسلمین جهان مایه افتخار است.

گفتار اول:

اوایل شریعت یهود

مختصر مورد اشاره قرار می‌گیرد از ده دوره تشکیل می‌شود که سه دوره اول آن دوره‌های «شریعت مکتوب» است و هفت دوره دیگر آنکه از دوره تثنائیم - یعنی دوره‌ای که در آن، شریعت شفاهی رسماً تدوین می‌شود - آغاز می‌گردد دوره‌های «شریعت شفاهی» می‌باشد.

اگر آغاز شریعت یهود را از زمان خروج بنی اسرائیل از مصر و نزول ده فرمان (حدود ۱۲۸۰ ق م) بدانیم، شریعت یهودی نزدیک به ۳۳ سده قدمت دارد. در این دوران طولانی، تحولات و تطورات بسیاری در این نظام راه یافته است. با این همه، تاریخ شریعت یهود را می‌توان به دو دوره اصلی تقسیم کرد: دوران «شریعت مکتوب»، و دوران «شریعت شفاهی». شریعت یهودی با تورات آغاز شد و آنگاه رفته رفته مباحث شریعت شفاهی شکل گرفت تا آنکه نهایتاً در شکل «میشنا» و «تلمود» تدوین شد (که توضیح این دو خواهد آمد). شکل‌گیری شریعت شفاهی تأثیرات بسیاری بر شریعت و حیات یهودی بر جای گذاشت. دوره‌های شریعت یهودی که در ذیل به طور

الف) دوره کتاب مقدس

دوره کتاب مقدس یا تورات از زمان وحی تورات به موسی در سینا (حدود ۱۲۸۰ ق م) آغاز می‌گردد و تا زمان عزرا و نحمیا (از رهبران بنی اسرائیل) (حدوداً میانه سده پنجم ق م) ادامه می‌یابد. قوم اسرائیل پس از خروج از مصر در طی نبردهای طولانی مدّت به رهبری موسی، یوشع و ... سرزمین فلسطین (ارض مقدس) را به تصرف در آوردند و حکومت تشکیل دادند. این حکومت رفته رفته اوج گرفت، که نقطه اوج آن دوران پادشاهی

بعد) ادامه داشت. این دوره دورهٔ زوگوت^۵ نام گرفته است، زیرا پنج جفت (زوگوت: جفت‌ها) از عالمان معروف یهودی رهبری سنهدرین را در این دوره بر عهده داشتند. از هر جفت، یکی ناسی^۶ (رییس) بود که ریاست سنهدرین را به عهده داشت و دیگری آو بت دین^۷ قائم مقام ناسی و رییس دادگاه شرع بود. آخرین جفت از این رهبران هیلل و شمّای، صاحبان دو مکتب فقهی معروف یهودی، بودند و با فوت ایشان (حدود ۱۰ تا ۳۰ م) دورهٔ «جفت‌ها» (زوگوت) به پایان رسید.

د) دورهٔ تنائیم (معلمان)

دورهٔ تنائیم^۸، که گاه دورهٔ شریعت شفاهی یا دورهٔ میشنا نیز نامیده می‌شود، دو سدهٔ اوّل میلادی، یعنی از مرگ هیلل تا مرگ یهودا هناسی (حدود ۲۲۰ م)، را شامل می‌شود. این دوره که از مکتب‌های هیلل و شمّای برخاسته است نقشی مؤثر بر شریعت یهودی دارد. در این دوره، شش نسل از معلمان شریعت شفاهی که به تنّا^۹ («معلم»؛ جمع: تنائیم) شناخته می‌شوند فعالیت داشتند. در دورهٔ تنائیم عمدتاً دو دسته آثار خلق شد؛

داوود (۹۶۵.۱۰۰۴ ق م) و پسرش سلیمان (۹۲۸.۹۶۵ ق م) بود.

ب) دورهٔ سوفریم (کاتبان)

دورهٔ سوفریم^۱ یا کاتبان از سدهٔ پنجم پیش از میلاد، یعنی از دوران عزرا و نحمیا، آغاز می‌شود. قوم یهودی پس از بازگشت از تبعید بابلی (۵۲۸ ق م) با بازسازی معبد اورشلیم جانی تازه گرفتند. این زمان سرآغاز دورهٔ معبد دوم (۵۲۰ ق م - ۷۰ م) است، دوره‌ای مهم که به ویژه شریعت یهودی را بسیار متحوّل کرد. بخش عمدهٔ این دوران مطابق با حاکمیت پارسیان بر فلسطین (۵۳۸.۳۲۲ ق م) است. یکی از بزرگان یهودی به نام عزرای کاتب، شورایی را به نام مجمع کبیر یا کنست هگدولا^۲ بنیاد گذاشت که عالمان یهودی (سوفریم یا کاتبان) در آنجا به شرح و تفسیر تورات می‌پرداختند.^۳

ج) دورهٔ زوگوت (جفت‌ها)

پس از پایان فعالیت مجمع کبیر (بین ۲۵۰ تا ۲۰۰ ق م)، که با سلطهٔ یونانیان بر سرزمین فلسطین (۳۳۲.۱۴۰ ق م) همزمان است، دوره‌ای جدید آغاز می‌شود. از حدود سال ۱۶۰ ق م مجمعی به نام سنهدرین^۴ یا مجمع عالی دینی و قضایی یهودی شروع به فعالیت می‌کند. سنهدرین متشکل از ۷۱ تن از عالمان و کاهنان یهودی بود و فعالیت آن در دورهٔ حکومت حشمونائیم (گروهی یهودی که در مبارزه با یونانیان پیروز شدند و در سال‌های ۱۴۰ تا ۳۷ ق م حکومت کردند) و ابتدای دورهٔ رومیان (۳۷ ق م به

1. soferim

2. Kenesset ha-Gedolah

3. Cf. Y.D.G., "Soferim", *EJ.*, v. 15, p. 79-81.

4. Sanhedrin

5. zugot

6. nasi

7. av bet din

8. tannaim

9. tanna

ولی نباید از نظر دورداشت که تلمود دربارهٔ اعتبار و مرجعیت آموزائیم معتقد است: آموزاها نباید با گفته‌ای از کتاب میشنا یا حتی یکی از باریتاها^۵ تنائیم مخالفت کنند. از این رو، اگر در روند بحث تلمودی مشخص شود که یک دیدگاه با دیدگاه میشنا مخالف است، رد می‌شود.^۶

پایان تلمود بابلی (حدود ۵۰۰ میلادی) نقطهٔ پایان دورهٔ آموزائیم است.

و) دورهٔ ساوورائیم (حکما)

پس از پایان تلمود بابلی، عالمان بابلی، که در این دوره به ساوورائیم^۷ («حکما») معروف‌اند، تا پایان قرن ششم و به نقلی تا میانهٔ سدهٔ هفتم، دست به کار ویرایش تلمود بابلی بودند. از این رو، این دوره در حقیقت بخش پایانی دورهٔ تلمود است. اطلاعات مربوط به این دوره ناچیز است و شخصیت‌های چندان تأثیرگذاری در این دوره فعالیت نداشته‌اند. آنان مطلب جدیدی را به تلمود نیفزودند و صرفاً توضیحاتی را افزودند که تا حدی شبیه آرای آموزاها بود.

با این حساب، کار ساووراها عبارت بود از تنظیم و فصل‌بندی تلمود، روشن کردن برخی از

یکی آثاری که از نوع قانون‌نامه‌اند. در این آثار هلاخاها تحت باب‌های خاص شریعت به گونه‌ای فشرده تدوین شده‌اند. دستهٔ دوم عبارت‌اند از میدرشه هلاخا یا میدراش‌های هلاخایی که نوعی تفسیر مبسوط بر اسفار پنج‌گانه‌اند. اثر مهم دستهٔ اول عبارت است از میشنا، اثر یهودا هناسی، و در مرحلهٔ بعد، از نظر اهمیت در نظر یهودیان، می‌توان به آثار عقیوا و مئیر اشاره کرد. دورهٔ تنائی با مرگ یهودا هناسی (۲۲۰ م) که بیش از ۵۰ سال «ناسی» یا رهبر دینی قوم یهود بود، به پایان می‌رسد.^۱

ه) دورهٔ آموزائیم (شارحان)

آمورائیم^۲ (جمع آموزا به معنای شارح و مفسر) لقب عالمانی است که پس از تکمیل میشنا تا به انجام رسیدن تلمود می‌زیستند. ایشان عمدتاً دست به کار شرح و تفسیر میشنا و نیز تدوین میدراش‌های اگادایی (یعنی میدراش‌ها و تفسیرهایی که به مباحث غیرهلاخایی، مانند روایات، نکات پندآمیز و... می‌پرداختند) بودند. آموزاها با شرح و تفسیر هلاخاهای میشنا، هلاخاهای نهایی (قوانین و شریعت یهودی) را از آن استخراج می‌کردند.

دورهٔ آموزائیم پنج نسل از عالمان سرزمین فلسطین (تا پایان قرن چهارم) و هشت نسل از عالمان بابل (تا پایان قرن پنجم) را در بر می‌گیرد. حاصل کار ایشان دو تلمود بابلی و فلسطینی (یا اورشلیمی) است.

در فلسطین، عنوان این آموزاها «ربّی»^۳ و در بابل «راو»^۴ بود.

1. Cf. D.S., "Tanna, Tannaim", *EJ.*, v. 15, p. 798-800;

گنجینه‌ای از تلمود، ص ۱۱-۱۵.

2. amoraim

3. Rabbi

4. Rav

۵. توضیح باریتا خواهد آمد.

6. Sh.S., "Amoraim", *EJ.*, v. 2, p. 865-75.

7. savoraim

زمان اسحاق الفاسی^۸ در میانه سده یازدهم آغاز می شود و تا قرن شانزدهم (دوران یوسف قارو و تدوین کتاب شولحان عاروخ و نیز مپا^۹ اثر موسی ایسرلس^{۱۰}) ادامه می یابد. این عصر را دوران برجسته شریعت یهود در دوره پس از تلمود (پساتلمود) می دانند. در این دوره آثار قابل ملاحظه ای در شریعت یهودی تدوین شد. در این عصر قانون گذاری اجتماعی در میان آنها رونق بسیاری یافت. آغاز دوره ریشونیم با افول آکادمی های بابل و پیدایش مراکز جدید آموزشی در سرزمین های آوارگی، از جمله شمال آفریقا، اسپانیا و دیگر کشورهای اروپایی هم زمان است. از عالمان دوره ریشونیم، می توان به اسحاق الفاسی، ابن میمون، یعقوب آشر، یوسف قارو، اشاره کرد.^{۱۱}

ط) دوره اُحرونیم (متأخران)

دوره اُحرونیم،^{۱۲} به معنای «متأخران» یا مراجع متأخر، از زمان یوسف قارو و موسی ایسرلس در قرن شانزدهم آغاز می شود و تا قرن هجدهم و به

آرای هلاخایی نامعلوم، بیان بحث ها و توضیحات اضافی متون موجود، و افزودن عبارات های کوتاه راهنما برای تسهیل مطالعه متن.^۱

ز) دوره گائونیم (نوابغ)

با تدوین شریعت شفاهی در میشنا و تلمود، تحوّل و تطوّر شریعت یهود به پایان نرسید، بلکه دوران جدیدی آغاز شد که آثار مهمی را نیز در شریعت یهود در پی داشت. از پایان دوره تلمود تا حدوداً میانه سده یازدهم را دوره گائونیم^۲ می نامند. نام این دوره از واژه «گائون» (به معنای نابغه، علامه) که لقب رسمی رؤسای آکادمی های بابل (سورا و پومبدیتا) بود گرفته شده است. در بخش عمده این عصر آکادمی های بابل مرکز معنوی و فرهنگی کل جامعه یهودی بود و بیشتر جوامع یهودی فتاوا و احکام گائون ها را به طور مطلق می پذیرفتند. ایشان می کوشیدند تا تلمود را، در شکلی که از ساوورائیم دریافت کرده بودند، به گونه ای تفسیر کنند که قانون نامه مورد پذیرش، در همه موضوعات اجتماعی و دینی شود.

از مهم ترین عالمان دوره گائونیم می توان به این افراد اشاره کرد: عمرام،^۳ سعدیا،^۴ سموئیل بن هوفنی،^۵ شیرا و حای^۶ که با مرگ او دوره گائونی نیز به پایان می رسد.

ح) دوره ریشونیم (مراجع نخستین یا متقدّمان)

عصر ریشونیم^۷ (یا متقدّمان، مراجع نخستین) از

1. D.S., "Savora, Savoraim", *EJ.*, v. 14, p. 920-21.

2. gaonim

3. Amram

4. Saadyah

5. Amram

6. Saadyah

7. rishonim

8. Isaac al-Fasi

9. *Mappah*

10. Moses Isserles

11. M.E., op. cit., p. 122; I.T.S., "Rishonim", *EJ.*, v. 14, p. 192-3.

12. ahEaronim

از استقلال نسبی قضایی به ویژه در موضوعات مدنی و نیز اجرای برخی مجازات‌ها در آنچه مربوط به خودشان بود، برخوردار بودند.

از قرن هجدهم با مطرح شدن نظریه «تساوی همه افراد بشر بدون توجه به نژاد و مذهب و...» در اروپا، یهودیان نیز آزادی بیشتری یافتند. این آزادی پیامدهایی برای یهودیان داشت. از یک سو، دولت‌های اروپایی استقلال قضایی یهودیان را که تا آن زمان وجود داشت لغو کردند، چرا که به اعتقاد ایشان، لازمه تساوی افراد این بود که همه شهروندان دعاوی خود را براساس قانون واحدی در دادگاه رسمی کشور مطرح کنند. از این رو، یهودیان از اجرای مجازات‌های خاص یهودی منع شدند. از سوی دیگر، برداشتن مرزها باعث شد که یهودیان با دیگر شهروندان جامعه تعامل بیشتری پیدا کنند و این امر پای بندی به قوانین یهودی را در میان یهودیان تضعیف کرد.

لغو استقلال قضایی بسیاری از عالمان یهودی را نگران کرد. در بیشتر جوامع، صلاحیت مراجع یهودی فقط در بخش حقوق خانواده (مانند ازدواج و طلاق) باقی ماند.

ظهور صهیونیسم در اوایل قرن بیستم، موجب تأسیس انجمن‌هایی به ویژه در مسکو و سرزمین

نقلی تا عصر حاضر ادامه می‌یابد. علت نام‌گذاری ایشان به «متأخران» آن است که از مراجع متقدم، یعنی ریشونیم، متمایز شوند.

کتاب شولحان عاروخ یوسف قارو، به همراه مپا اثر موسی ایسرلس که در حقیقت برای رفع کاستی‌های کتاب قارو نوشته شد، نقطه اوج قانون‌نامه نویسی در حقوق یهودی است و این کتاب، با افزوده‌های ایسرلس، مرجع مورد قبول حقوقی و شرعی در همه روزگاران بعدی تلقی شده است، و از این رو است که تدوین این آثار را نقطه آغاز دوره بعد، یعنی احرونیم، دانسته‌اند.

در میان سرشناس‌ترین دوره احرونیم می‌توان به داوود بن سموئیل هَلوی،^۱ شبتای بن مئیر هکوهن،^۲ هارون کیدانور^۳ و سلیمان گنزفرید^۴ اشاره کرد.^۵

ی) دوره لغو استقلال قضایی یهود تا عصر حاضر

با لغو استقلال قضایی یهود در سرزمین‌های آوارگی، نقطه عطفی در تحولات شریعت یهودی پدید آمد. این دوره را می‌توان به چند بخش تقسیم کرد: از اواخر قرن هجدهم تا آغاز قرن بیستم، از آغاز قرن بیستم تا زمان اشغال فلسطین و تأسیس دولت اسرائیل در ۱۹۴۸؛ و از استقرار آن دولت به بعد.^۶

تا پیش از قرن هجدهم، یهودیان بخش مجزایی را در درون جامعه، به ویژه در کشورهای اروپایی، تشکیل می‌دادند. با این همه، یهودیان در این جوامع

1. David ben Samuel HaLevi

2. David ben Samuel HaLevi

3. Aaron Kaidanover

4. Solomon Ganzfried

5. Y.Ho., "AhEaronim", *EJ.*, v. 17, p. 135-8.

6. M.E., op. cit., 123.

گفتار دوم:

منابع شریعت یهود

منابع شریعت یهود را از دو حیث می‌توان مطالعه کرد: منابع مکتوب و منابع قانونی.

۱. منابع مکتوب

منظور از منابع مکتوب شریعت منابع و مخازن معتبر مکتوبی است که قوانین و احکام شرعی در آنها مدون شده است.

در این گفتار منابع مکتوب را که در شریعت یهودی اهمیت خاصی دارند، و در گفتار بعد منابع استنباط را بررسی می‌کنیم.

الف) تورات

کتاب مقدس عبرانی یهود منبع حجیت و اعتبار کل نظام شرعی و حقوقی یهودی و نیز نخستین و مهم‌ترین منبع مکتوب آن است. این کتاب، که یهودیان آن را «عهد» یا «تَنَخ»، و مسیحیان آن را «عهد قدیم» می‌نامند، سه بخش دارد: تورات، کتب انبیا (نویسیم) و مکتوبات (کتوویم). آنچه در بحث ما اهمیت بیشتری دارد تورات است، چرا که قوانین شریعت یهود غالباً در تورات آمده است، و سایر کتب کتاب مقدس عبرانی بیشتر جنبه تاریخی یا پندآموز دارند.

فلسطین شد که هدف آن بازگشت به شریعت یهودی به عنوان یکی از ارکان حیات یهودی بود. از آن زمان، نحوه تلفیق حقوق شرعی و قواعد عرفی مورد بحث و مناقشه بوده است که تاکنون نیز در اسرائیل ادامه دارد.

در سال ۱۹۲۱ دادگاه عالی حاخامی در سرزمین فلسطین تشکیل شد. این نهاد افزون بر نظارت بر دادگاه‌های حاخامی، که در موضوعات مربوط به احوال شخصیه مانند ازدواج و طلاق و وصیت صلاحیت داشتند، وظیفه وضع تقاناها یا مصوبات جدید را، نیز برای خود قائل بود.

در کنار دادگاه‌های حاخامی یا شرعی، دادگاه‌های عمومی نیز تشکیل شدند. این دادگاه‌ها در دعاوی راجع به احوال شخصیه براساس قوانین یهودی حکم می‌کنند، مگر در جایی که قانون کشور صراحتاً حکم آن موضوع خاص را معین کرده باشد.

در قوانین مربوط به حقوق مالی و به‌ویژه در موضوعات کیفری، نهاد قانون‌گذاری اسرائیل براساس ضوابط عرفی عمل کرده است و ضمانت اجرای مقرر در قوانین این کشور در بیشتر موارد با قوانین سنتی یهودی مطابقت ندارد.^۱

این بود فشرده‌ای از دوران شریعت یهود با فراز و نشیب‌های زیادی که تاکنون داشته است، در ضمن نباید تفاوت جوامع یهودی دنیا را با صهیونیسم فراموش کرد؛ چرا که صهیونیست‌ها یک گروه سیاسی اشغالگرند که پای بندی چندانی به آیین یهود ندارند و در بسیاری از موارد مورد اعتراض جوامع یهودی که در بسیاری از کشورهای دنیا حتی کشورهای اسلامی زندگی می‌کنند قرار دارند.

1. M. E., op. cit., p. 139-51.

اَوَّل. اسفار تورات

تورات (به عبری: تورا^۱) واژه‌ای به معنای «آموزش» و «تعلیم» است که از قدیم الایام آن را به نادرست به «قانون» یا «شریعت» ترجمه کرده‌اند. این خطا از ترجمه یونانی کتاب مقدس نشئت گرفته است. در سده سوم پیش از میلاد حدود هفتاد تن از مترجمان به درخواست پادشاه مصر متن تورات را از عبری به یونانی ترجمه کردند، که به مناسبت تعداد مترجمان آن، به «سبعینیه» یا هفتادی معروف شده است. در این ترجمه، واژه تورا به nomos (قانون/شریعت) برگردانده شد و در پی آن در لاتینی نیز به Lex ترجمه و رایج گشت.^۲ به رغم این نکته، معادل «شریعت» برای تورات، کاملاً رایج و جا افتاده است.

تورات در چند معنا به کار می‌رود: ۱. در عام‌ترین معنایش همه تعالیم و عرف و سنت یهودی را شامل می‌شود؛ ۲. گاه به مجموعه شریعت مکتوب و شریعت شفاهی تورات اطلاق می‌شود؛ ۳. گاهی نیز تورات به معنای کل کتاب مقدس عبرانی (تنخ) به کار می‌رود؛ ۴. تورات در معنای خاص عبارت است از پنج کتاب موسی که بدین جهت به اسفار پنج‌گانه (به یونانی: Pentateuch) نیز نامبردار است. در این نوشته معنای خاص تورات مراد ماست. کتاب‌های پنج‌گانه تورات عبارت‌اند از سفر پیدایش، سفر خروج، سفر لاویان، سفر اعداد و سفر تثنیه.

۱ / یک) سفر پیدایش (تکوین): این سفر که نام عبری آن «برشیت»^۳ به معنای «در ابتدا»^۴ است با روایت خلق جهان و انسان آغاز می‌شود. خدا آدم را

به صورت خود آفرید و وی را با همسرش حوا در باغ عدن جای داد، اما ایشان گناه کردند و از باغ رانده شدند.

داستان زندگی آدم و فرزندانش، داستان نوح، ابراهیم، اسحاق، یعقوب و پسران او — که پدران اسباط دوازده گانه بنی اسرائیل‌اند — در این سفر گزارش شده است. سفر پیدایش پنجاه باب دارد که باب پنجاهم با بیان مرگ یوسف در مصر، در حدود ۱۶۰۰ ق م، پایان می‌یابد.

از آنجا که مطالب این سفر تاریخی است و دوران پیش از شریعت موسی را روایت می‌کند، در باب شریعت کمتر مورد استناد قرار می‌گیرد. با این همه، گاه احکام شرعی را نیز می‌توان در آن سراغ گرفت؛ برای مثال منع از قتل و خون‌ریزی در باب نهم این سفر آمده است: «... هر که خون انسان ریزد خون وی به دست انسان ریخته شود؛ زیرا خدا انسان را به صورت خود ساخت» (پیدایش ۹: ۶).

از سوی دیگر، به نقل سفر پیدایش، نیاکان بنی اسرائیل گاه اعمالی انجام داده‌اند که بعدها بر اساس شریعت موسی تحریم شده، اما در زمان ارتکاب آنها دستوری بر منعشان وجود نداشته است؛ برای مثال، به گفته آنها ازدواج ابراهیم با خواهر ناتنی‌اش (پیدایش ۲۰: ۱۲، که بر خلاف حکم لاویان ۱۸: ۹ است)؛ و نیز به گفته آنان ازدواج

1. torah

2. J. U., "Torah", *Harper's Bible Dictionary*, p. 1083.

3. Bereshit

۴. این کلمه از آغاز سفر گرفته شده است: «در ابتدا خدا آسمان‌ها و زمین را آفرید.»

زنا، جادوگری، مقاربت با حیوان، بت پرستی، ربا، عدالت در دادگاه، شهادت دروغ، رشوه و ...

در عبری، این سفر «شموت»^۱ («نام‌ها») خوانده می‌شود که از آیه آغازین سفر گرفته شده است.

۳ / یک) سفر لاویان: این سفر را از آن جهت «لاویان» نام نهاده‌اند که احکام مربوط به کاهنان را، که از خاندان لاوی‌اند، دربردارد. باب‌های نخستین این سفر از شیوه قربانی برای گناهان، به‌ویژه گناهان کاهنان، سخن می‌گوید همچنین احکام خوردنی‌های پاک و ناپاک و روز شبات (شنبه) و... در این سفر آمده است. در عبری این سفر را «وِیکرا»^۲ می‌نامند که از کلمه اوّل سفر (و... خوانند) گرفته شده است. عمده احکام شرعی این سفر را در باب‌های ۵، ۱۸ تا ۲۱، ۲۴ تا ۲۵ و ۲۷ می‌توان یافت که عمدتاً به انواع جرایم جنسی، دزدی، قسم دروغ، غضب، بی‌عدالتی در قضاوت، جادوگری، کفرگویی، قتل و صدمات بدنی و وقف مربوط‌اند.

۴ / یک) سفر اعداد: روایت آوارگی بنی اسرائیل در سینا، سرشماری این قوم، اعیاد و قربانی‌ها و برخی از احکام شرعی و حقوقی از محتویات این سفر است. نام عبری این سفر «بمیدبار»^۳ («در بیابان») است، که کلمه‌ای است برگرفته از آیه اوّل سفر. مطالب حقوقی این سفر عمدتاً در باب‌های ۵، ۶، ۲۷، ۳۵ و ۳۶ آمده است. برخی از احکام حقوقی این سفر عبارت است از: جبران خسارت و نیز

یعقوب با دو خواهر (پیدایش ۲۹:۲۱ به بعد، برخلاف لاویان ۱۸:۱۸).

۲ / یک) سفر خروج: این سفر با روایت تولّد موسی، حدوداً چهارصد سال پس از مرگ یوسف آغاز می‌شود و با گزارش بعثت او و پس از خروج بنی اسرائیل از مصر ادامه می‌یابد. سه ماه پس از خروج از مصر، موسی بر روی کوه سینا دو لوح دریافت کرد که این ده حکم، که به «ده فرمان» مشهور است، بر آنها نقش بسته بود:

- من هستم خداوند، خدای تو؛

- تو را خدایان دیگر جز من نباشد؛

- نام خدا را به باطل مبر؛

- روز شبات (شنبه) را گرامی دار؛

- پدر و مادرت را احترام کن؛

- قتل مکن؛

- زنا مکن؛

- دزدی مکن؛

- بر همسایه خود شهادت دروغ مده؛

- به ناموس و اموال همسایه خود طمع نورز

(خروج ۲۰: ۱۷.۲؛ تثنیه ۵: ۲۱.۶).

این ده فرمان، که دوبار در سفر خروج و سفر تثنیه به طور کامل و در جای جای تورات به طور پراکنده ذکر شده‌اند سرآغاز شریعت یهودی است. پس از ده فرمان در چند باب متوالی این سفر (باب‌های ۲۰ تا ۲۳) بخشی از احکام شرعی، به‌ویژه حقوقی، ذکر شده است، مانند: قوانین راجع به قتل، آدم‌ربایی، توهین به پدر و مادر، ضرب و جرح، سقط جنین، سرقت، تصرف در مال غیر، خیانت در امانت،

1. Shemot

2. va-Yikra

3. Bamidbar

مجموعه‌ای از قوانین سومری مربوط به ۲۱۰۰ سال قبل از میلاد است. قوانین دیگر این منطقه عبارت‌اند از قوانین اِشنوننا^۳ (حدود ۱۹۰۰ ق م) در اکد، قوانین لیپیت‌عشتار^۴ (حدود ۱۹۰۰ ق م) در سومر، و قوانین حیتی (حدود ۱۶۰۰ ق م). با این همه، بی‌گمان مهم‌ترین این قانون‌نامه‌ها قانون‌نامه حمورابی، پادشاه بابل، در حدود ۱۸۰۰ ق م است. این قانون‌نامه ۲۸۲ ماده (به اضافه مقدمه و مؤخره) دارد. مهم‌ترین موضوعات مطرح شده در آن عبارت‌اند از: شهادت دروغ و قضات فاسد (مواد ۵.۱)؛ سرقت و آدم‌ربایی (۲۵.۶)؛ قوانین مربوط به اموال (۱۲۶.۲۶)؛ خیانت در امانت (۱۱۲)؛ قوانین مربوط به زندگی خانوادگی، زنا با محارم، افترا به زن شوهردار، ازدواج مجدد، طلاق، ارث، و... (۱۹۴.۱۲۷)؛ ضرب و جرح و صدمات بدنی (۲۱۴.۱۹۵) و...^۵

از جمله مباحثی که در دوران معاصر درباره قوانین تورات مطرح شده خاستگاه‌های این قوانین و نیز احتمال تأثیرپذیری آنها از قوانین و فرهنگ‌هایی است که پیش از آن در همان منطقه وجود داشته‌اند. در سال ۱۹۳۴ آلبرشت آلت^۶ در مقاله‌ای با عنوان «خاستگاه‌های حقوق اسرائیلی»^۷ به نقادی

داوری ایزدی (اُردالی) برای زنانی که درباره آنان گمان زنا رفته است، قتل عمد و غیرعمد، مجازات قتل و شهرهای پناهگاه، احکام نذیره‌ها و نذر، ارث و ...

۵ / یک سفر تثنیه: این سفر به تکرار احکامی که در اسفار پیشین آمده، و نیز به تاریخ بنی اسرائیل تا رحلت موسی می‌پردازد. در عبری آن را «دِواریم»^۱ به معنای «سخنان»، می‌گویند که مأخوذ است از آیه اول سفر. در این سفر احکام شرعی بسیاری را به ویژه در باب‌های ۱۵ تا ۲۵ می‌توان مشاهده کرد. برخی از احکام حقوقی این سفر بدین قرار است: آداب قضاوت، شهرهای پناهگاه و مقررات آن، مجازات بت‌پرستی، شرایط شهادت در دادگاه، اجرای قسامه در صورت پیدا شدن مقتولی که قاتلش معلوم نیست، مجازات پسر لجوج و سرکش، و چگونگی به دار آویختن مجرم، قوانین راجع به جرایم جنسی، مجازات تازیانه، حیوانات حلال گوشت، سال انفکاک، نکاح و طلاق و ...

دوم. تورات و قانون‌نامه‌های معاصر آن

اگر یهودیت را به عنوان یک «نظام حقوقی» بنگریم، بد نیست که آن را با نظام‌های حقوقی همسایه و هم‌عصرش مقایسه کنیم. در منطقه‌ای که یهودیت در آن در حدود ۱۳۰۰ ق م ظهور و بروز یافت — یعنی در خاور نزدیک باستان و در تمدن‌های بین‌النهرین — پیش‌تر قانون‌نامه‌های مهمی وجود داشته است. قدیم‌ترین قانون‌نامه‌ای که به دست آمده عبارت است از قانون‌نامه اورنمو^۲ که

1. Devarim

2. Urnammu

3. Eshnunna

4. Lipit Ishtar

۵. رک: قانون‌نامه حمورابی، تنوفیل میک، ترجمه کامیار عبدی، ص ۱۹-۲۳.

6. Albrecht Alt

7. The Origins of Israelite Law

قوانین تورات براساس شکل ارائه آنها پرداخت. به عقیده وی، در شکل تدوین قوانین تورات دو الگوی عمده به کار رفته است. وی الگوی نخست را قوانین موردی^۱ نامید که به شکل «اگر... آنگاه...» تنظیم شده‌اند، مانند «هر که انسانی را بزند و او بمیرد هرآینه کشته شود» (خروج، ۲۱: ۱۲). به نظر آلت، خاستگاه همه قوانینی که دارای چنین الگویی‌اند در سنت‌های کنعانی و قوانین خاور نزدیک باستان است و قوم اسرائیل پس از فتح آن سرزمین این الگوها را فرا گرفته‌اند. بیشتر مواد قانون‌نامه حمورابی به همین شیوه تنظیم شده‌اند؛ برای نمونه: «اگر شخصی مرتکب سرقت شد و دستگیر شد، آن شخص باید به قتل برسد» (ماده ۲۲). وی الگوی دوم را قوانین امری^۲ می‌نامد، مانند قوانین ده فرمان: «قتل مکن؛ زنا مکن» و... که به شکل مطلق و منجز بیان شده‌اند. این قوانین در سنت اسرائیلی باستانی ریشه دارند.^۳

مقاله آلت، مباحثات زیادی را در پی داشت و مخالفت‌های بسیاری را نیز برانگیخت. مخالفان می‌گفتند هر دو شکل قوانین را می‌توان در نظام‌های دیگر مورد اشاره هم یافت، و چنین تقسیمی با این مرزبندی دقیق وقوع خارجی نیافته است. در هر حال، نظریه آلت بعدها نظریه‌ای نادرست تلقی شد.

بحث دیگری که در این باره مطرح شده این است: به فرض که بتوان اثبات کرد قوانین یهودی از محیط فرهنگی‌ای متأثر بوده که در آن می‌زیسته است، آیا در این نظام جنبه‌ای خاص که آن را از دیگر نظام‌ها متمایز کند وجود دارد؟ موافقان دو

ویژگی عمده را به عنوان وجه تمایز مطرح می‌کنند: ویژگی اول: مبنای اعتبار و حجیت قوانین. در برخی قوانین بین‌النهرین آمده است که پادشاه با راهنمایی خدا عدالت (غیردینی) را استوار کرده است؛ در مقدمه و مؤخره قانون‌نامه حمورابی آمده است که این قوانین عدالت را حمورابی برپاداشت. «هنگامی که مردوک مرا گماشت که مردم را به راستی هدایت کنم، تا زمین را راهنمایی نمایم، من قانون و عدالت را به زبان زمین برقرار کردم...»^۴ اما در قوانین کتاب مقدس، موسی واسطه است نه قانون‌گذار. منبع قوانین تورات خداست و موسی این قوانین را به مردم انتقال می‌دهد. از این رو، قوانین تورات جنبه دینی هم دارد و بنابراین ضمانت اجرای آن نیز صرفاً دنیوی نیست.

از همین جا تفاوت آشکاری بین این دو دسته قوانین پیش می‌آید. در قوانین تورات برای بسیاری از اعمالی که نقض حکم دینی خاص‌اند، یعنی ناظر به رابطه فرد و خدایند، مجازات اعدام لحاظ شده است، در حالی که در قوانین دیگر، ضمانت اجرا عمدتاً متوجه نقض قواعدی است که بر روابط انسان‌ها حاکم‌اند.

1. casuistic law

2. apodictic law

3. Carl S. Ehrlich, "Law, Israelite Law", Bruce M. Metzger and Michael D. Coogan (ed.), *The Oxford Companion to the Bible*, (Oxford, New York, 1993), p. 421-3.

تاریخ حقوق کیفری بین‌النهرین، علی حسین نجفی ابرند آبادی و حسین بادامچی، ص ۲۷.

۴. قانون‌نامه حمورابی، ص ۳۶.

آن، برای مثال، پرداخت چند برابر شیء دزدیده شده است. در مقابل، در قانون نامه حمورابی بارها و بارها برای جرایم مالی مجازات اعدام منظور شده است، مانند مواد ۶ (سرقت از معبد)، ۷ (خیانت در امانت در حکم سرقت) و نیز ۹، ۱۰، ۲۱، ۲۲ و... حتی در آنجا که مجازات مالی برای سرقت در نظر گرفته شده، این مجازات بسیار شدید و نتیجه عدم پرداخت آن مرگ است.

ماده ۸. اگر شخصی یک گاو یا یک گوسفند یا یک الاغ... دزدید، اگر آن به معبد... یا... به یک محل دولتی متعلق بود او باید سی برابر غرامت بپردازد. اگر آن به شخص عامی تعلق داشت، او باید ده برابر کامل [آن را] بدهد. اگر سارق توانایی پرداخت غرامت را نداشت او باید به قتل برسد.

در حقوق یهودی، رسیدگی به جرایم مالی در صلاحیت دادگاه مدنی (۳ نفره) است نه دادگاه جنایی (۲۳ نفره)، و همین امر تفاوت این دو گروه قوانین را به خوبی نشان می دهد.

از سوی دیگر، در این قانون نامه به جرایم بر ضد اشخاص، به ویژه قتل عمد، توجه چندانی نشده است.^۲ هیچ یک از مواد این قانون نامه به صراحت به قتل عمد پرداخته است. در یک جا عمل قتل در حکم عمد فرض شده است و مجازات قاتل مرگ است: آنجا که معمار در استحکام بنا کوتاهی کند و دیوار فرو ریخته، موجب مرگ صاحب خانه شود (ماده ۲۲۹). همچنین برای موردی که کسی زنی

یکی از بروزهای این تفاوت را می توان در مطالعه جرایم جنسی در این دو دسته قوانین مشاهده کرد. در قانون نامه حمورابی و نیز حتی جرم زنای زن شوهر دار قابل گذشت است:

«اگر همسر شخصی در حالی که با مرد دیگری خوابیده بود دستگیر شد، آنان باید آنها را به یکدیگر بسته و به داخل آب بیندازند. اگر شوهر زن قصد داشت او را ببخشد، پس شاه نیز باید رعیت خود را ببخشد.» (حمورابی، ش. ۱۲۹).

«... اگر مردی جلو زن را در خانه اش بگیرد (و با وی آمیزش کند) زن مجرم است و به قتل خواهد رسید... اگر شوهر (آن زن) ... اعلام کند که «همسرم نباید کشته شود» بدین وسیله جان همسرش را نجات داده است...» (حیتی، ش. ۱۹۷ و ۱۹۸).^۱

علت قابل گذشت بودن این جرم در این نظامها این است که جرم فوق فقط تعدی به حقوق شوهر است و از این رو با گذشت شوهر، جرم قابل تعقیب نیست. اما در حقوق یهودی، این جرم به خودی خود گناهی بزرگ و مستوجب مرگ است و گذشت شوهر موجب عدم اجرای مجازات نیست، زیرا «این عمل گناهی است نسبت به خدا» (پیدایش، ۳۹: ۹).

ویژگی دوم: ارزش جان انسان. تفاوت اساسی این دو گروه از قوانین در ارزشی است که برای جان انسان قائل شده اند. در قوانین تورات فقط برای تعرضات به جان و کرامت و عفت افراد مجازات اعدام در نظر گرفته شده (مانند قتل، آدم ربایی، برخی از جرایم جنسی)، اما هیچ گاه در جرایم بر ضد اموال چنین مجازاتی لحاظ نشده، بلکه حداکثر مجازات

۱. رک: قوانین هیتی ها، هری هافتر، ترجمه فرناز اکبری رومنی، ص ۷۹.

2. Carl S. Ehrlich, op. cit., p. 421-3.

صاحب گاو فهماند که گاو (او) شاخزن است ولی او شاخ‌های گاو را با پارچه نپوشاند (یا) گاو خود را در بند نکرد و آن گاو به عضوی از طبقه اشراف شاخ زد و او را کشت، او باید نیم مینای نقره بپردازد.

۲۵۲. اگر (متوفا) برده شخصی بود، او باید یک سوم مینای نقره بپردازد.

جالب است که در تورات نیز این مسأله حقوقی به همین شکل طرح شده است (و فقط مجازات آن متفاوت است):

هر گاه گاوی به شاخ خود مردی یا زنی را بزند که او بمیرد، گاو را البته سنگسار کنند و گوشتش را نخورند و صاحب گاو بی‌گناه باشد. ولیکن اگر گاو قبل از آن شاخزن می‌بود و صاحبش آگاه بود و آن را نگاه نداشت و او [= گاو] مرد یا زنی را کشت، گاو را سنگسار کنند و صاحبش را نیز به قتل رسانند. و اگر دیه بر او گذاشته شود آنگاه برای فدیة جان خود هر آنچه بر او مقرر شود ادا نماید... اگر گاو غلام یا کنیزی را بزند سی مثقال نقره به صاحب او داده شود و گاو سنگسار شود (خروج، ۲۱: ۳۲.۲۸).

محیط فرهنگی و تاریخی همسان این نظام‌ها می‌تواند در برخی از موارد مبهم به فهم منظور تورات نیز کمک کند. نمونه مناسبی برای این بحث مسأله سقط جنین است. تورات فقط در یک مورد مسأله سقط جنین را مطرح کرده است:

اگر مردم جنگ کنند و زنی حامله را بزنند و اولاد او سقط گردد و ضرری دیگر نشود البته غرامتی بدهد... و اگر اذیتی دیگر حاصل شود، آنگاه جان به عوض جان بدهد. و چشم به عوض چشم و... (خروج، ۲۱: ۲۵.۲۲).

حامله را بزند و جنین وی را سقط کرده، موجب مرگ خود او هم بشود مجازات مرگ در نظر گرفته شده است (ماده ۲۱۰)، که البته در اینجا نه خود قاتل، که دختر او باید کشته شود. موارد دیگر عمدتاً ناظر به قتل غیر عمد است که با پرداخت جریمه مجازات می‌شود. حتی در قتل در حکم عمد نیز همیشه مجازات قتل اعدام نیست، مثل قتل زن عامی یا کنیز حامله (مواد ۲۱۲ و ۲۱۴)؛ مرگ برده در اثر کوتاهی معمار (ماده ۲۳۱) و...

با این همه، گاه شباهت‌هایی را نیز می‌توان بین قانون تورات و حمورابی مشاهده کرد. برای مثال، بر طبق قانون نامه حمورابی، اگر کسی به دروغ دیگری را به ارتکاب قتل متهم کند شاهد دروغین باید به قتل برسد (ماده ۱). در تورات نیز مجازات شاهد دروغین همان مجازات عملی است که وی دیگری را به ارتکاب آن متهم کرده است (تثنیه، ۱۹: ۲۱.۱۶). همسانی مجازات شاهد دروغین با مجازات جرم موضوع شهادت در این دو نظام، شباهت جالب و در خور اعتنایی است. (اگرچه با تفسیر شریعت شفاهی از شهادت دروغ، این مسأله شکل متفاوتی می‌یابد).

نمونه بارزتر آن از حیث شکل تدوین، قانون مربوط به صدمات گاو شاخزن است. در قانون نامه حمورابی آمده است:

۲۵۰. اگر یک گاو، هنگامی که در خیابان راه می‌رفت به شخصی شاخ زد و او را کشت در این مورد اعتراضی نیست.

۲۵۱. اگر گاو کسی، شاخزن بود و انجمن شهر به

شریعت شفاهی است. به اعتقاد یهودیان، افزون بر تورات نوشته، که همان پنج کتاب موسی است، تورات دیگری نیز بر موسی وحی شد که همواره به شکل نانوشته در کنار تورات مکتوب، وجود داشته و دارای همان ارزش و اعتبار است. از این سنت به تورات شفاهی تعبیر شده است. ابن میمون در مقدمه تفسیر میشنا می نویسد:

هر میصوا [= حکم] که خدای متعال به معلم ما موسی - سلام بر او - سپرد شرح و تفسیر آن نیز به همراهش بود. خدا حکم را به او گفت و سپس شرح، ماهیت و هر حکمتی که در آیه‌های تورات بود به وی داد.^۲

این اندیشه که موسی یک تورات شفاهی نیز برای تفسیر و تکمیل تورات از خود به جای گذاشته است گرچه مخالفانی نیز در بین یهودیان، به ویژه از فرقه صدوقیان، داشت، اندیشه‌ای غالب بود، و از این رو، پس از تخریب معبد دوم به دست رومیان در سال ۷۰ میلادی فکر تدوین این سنت قوت گرفت. حجم زیاد شریعت شفاهی از یک سو، و ویرانی معبد و تبعات آن (از جمله پراکندگی یهودیان)، از سوی دیگر، این مسأله را مطرح کرد که چه بسا این گنجینه نانوشته در گذر زمان به دست

در فرض دومی که فقره فوق مطرح می‌کند، یعنی آنگاه که «اذیتی دیگر حاصل شود»، ابهامی وجود دارد، و آن اینکه آیا اذیت به جنین مراد است یا به مادر. بین عالمان یهودی در این باره بحثی درگرفت که نهایتاً نظر دوم غالب شد.

مواد قانون‌نامه حمورابی در این موضوع، می‌تواند به رفع ابهام فوق کمک کند:

۲۰۹. اگر شخصی دختر شخص (دیگری) را زد و باعث شد که او سقط جنین کند، او باید ده شِکل [= شِقل] نقره برای جنین او بپردازد.

۲۱۰. اگر آن زن مُرد، آنان باید دختر او را به قتل برسانند.

صراحت ماده ۲۱۰ می‌تواند مؤید این باشد که در عبارت تورات نیز مراد آسیب به مادر است نه جنین (یعنی همان تفسیری که نهایتاً عالمان تلمودی پذیرفتند).

از مسائلی که مطالعه تطبیقی آن در تورات و قانون‌نامه حمورابی می‌تواند جالب باشد مسأله قصاص عضو است. بر طبق مواد قانون‌نامه حمورابی (مواد ۱۹۶-۲۰۰)، اگر کسی چشم، دندان یا استخوان فردی را از بین ببرد باید همان عضو وی را از بین برد. در تورات نیز قصاص عضو به صراحت آمده است (خروج، ۲۱: ۲۳-۲۵)، گرچه در شریعت شفاهی تفسیر دیگری از آن ارائه شده است.

ب) میشنا و تلمود^۱

مهم‌ترین منبع شریعت یهودی پس از تورات عبارت است از میشنا و تلمود، که حاصل گردآوری

۱. خواهد آمد که «میشنا» عبارت است از آنچه بر موسی وحی شد ولی به شکل نانوشته برای تفسیر و تکمیل تورات وجود داشت و در سال ۲۱۰ میلادی توسط یکی از عالمان یهودی جمع‌آوری شد و «تلمود» عبارت است از مجموعه رساله‌هایی که در تفسیر میشنا تدوین شد و «گمارا» نام گرفت به ضمیمه متن میشنا، یعنی «تلمود» به معنای تعلیم، مجموعه‌ای است که میشنا و تفسیر آن را یکجا در بر دارد.

حیوانات مختلف الجنس.

۵. شویعیت (سال هفتم)؛ احکام مربوط به سال هفتم (شمیطا)، که در آن زمین نباید کشت شود (لاویان، ۳:۲۵).

۶. تروموت (هدیه‌ها)؛ احکام هدایایی که باید از محصولات کشاورزی به کاهنان بدهند.

۷. معسروت (عشریه‌ها)؛ احکام یک‌دهم‌های محصول زمین.

۸. معسرشنی (عشریه دوم)؛ درباره مقررّات یک‌دهم در تثنیه ۱۴: ۲۲، ۲۷.

۹. حلا (گرده نان)؛ درباره سهم کاهن از نان.

۱۰. عورلا (نامختونی)؛ احکام میوه‌های درختان در طی چهار سال اول غرس.

۱۱. بیکوریم (نوبرها)؛ احکام نوبر میوه‌هایی که به معبد برده می‌شود.

(ب) موعد (عیدها، ایام معین)؛ موضوع این بخش احکام روز شنبه، عیدها و... است. رساله‌های این بخش چنین‌اند:

۱. شبات (شنبه)؛ درباره احکام روز شنبه و محرّمات این روز.

۲. عرووین (اختلاط‌ها)؛ حدودی که در شب و روز شنبه نباید از آنها تجاوز کرد.

۳. پساحیم (عیدهای پسح)؛ مقررّات مربوط به عید پسح و نان فطیر.

۴. شقالیم (شقل‌ها)؛ درباره مالیات سالانه‌ای که

فراموشی سپرده شود. بی‌شک مکتب‌های درس هیلل و شمّای نیز که به بحث و تفسیر احکام تورات می‌پرداختند در جلب توجه به این امر بی‌تأثیر نبوده‌اند. از این رو، مجموعه‌هایی در شریعت شفاهی تدوین شد.

در اوایل قرن سوم میلادی (حدود ۲۱۰ م) یکی از عالمان یهودی به نام ربّی یهودا هناسی^۱ مکتوبات متفرّق هلاخایی را به صورت یکجا تدوین کرد و یک کتاب ویژه تورات شفاهی به وجود آورد که «میشنا» (به معنای مطالعه، آموزش، تکرار) نام گرفت. مجموعه هناسی در همه مدارس یهودی آن زمان پذیرفته شد و جای همه آثار پیشین را گرفت. میشنا که حاصل کار شش نسل از عالمان شریعت شفاهی (تتائیم) است، دارای شش بخش است که به هر بخش سِدر^۲ می‌گویند. هر سِدر شامل تعدادی رساله یا مسخّت^۳ است. میشنا مجموعاً ۶۳ رساله دارد. بخش‌های شش‌گانه میشنا و رساله‌های آنها بدین قرارند: الف) زراعیم (بذرها)؛ این بخش به مسائلی مثل کشاورزی و نان و نماز و دعاها و... می‌پردازد. رساله‌های این بخش بدین قرارند:

۱. براخوت (برکات)؛ درباره آداب نماز و دعا.
۲. پّناه (گوشه)؛ درباره محصولات گوشه‌های کشتزار.

۳. دامای (مشکوک)؛ درباره خرید محصول کشاورزی از کسی که شک داریم سهم معبد و کاهنان را از آن داده است یا نه.

۴. کیلابیم (اختلاط‌ها)؛ درباره احکام مربوط به کاشتن بذرهای مختلف با هم و نیز جفت‌گیری

1. R. Judah HaNasi

2. seder

3. massekhet

- باید به معبد داده شود.
۵. یوما (روز)؛ درباره آیین روز کفار.
۶. سوکا (سایه بان)؛ احکام عید سایه بان‌ها.
۷. بیصا (تخم مرغ)؛ این رساله یوم طویا عید نیز خوانده می‌شود و مربوط به اعمال حرام و جایز روزهای اعیاد مقدس است.
۸. روش هسانا (اول سال)؛ احکام روزهای عید سال نو.
۹. تعینت (روزه)؛ درباره احکام روزه‌های عمومی.
۱۰. مگیلا (طومار)؛ قرائت بخشی از کتاب مقدس در جشن پوریم.
۱۱. موعد قاطان (عید کوچک)؛ احکام وسط عیدهای پسخ و سوکوت.
۱۲. حگیگا (قربانی‌های عید)؛ قربانی‌هایی که باید در موقع زیارت معبد در اعیاد به خداوند تقدیم شود.
- (ج) ناشیم (زنان)؛ این بخش به احکام ازدواج و طلاق و برخی دیگر از احکام حقوقی می‌پردازد. رساله‌های این بخش چنین‌اند:
۱. یواموت (بیوه‌ها)؛ درباره ازدواج مردی با زن برادر مرده خویش (رک: تثنيه، ۲۵: ۱۰).
۲. کتوبوت (اسناد)؛ درباره احکام مهریه و عقد ازدواج.
۳. نداریم (نذرها)؛ احکام نذرها و ابطال آنها.
۴. نازیر (نذیره)؛ احکام مربوط به نذیره‌ها (افراد در پرهیز).
۵. سوطا (منحرف)؛ درباره زنی که شوهرش در وی گمان خیانت برد.
۶. گیطین (طلاق نامه‌ها).
۷. قیدوشین (تقدیس‌ها، نامزدی‌ها)؛ احکام ازدواج.
- (د) نزیقین (آسیب‌ها و خسارت‌ها)؛ این بخش به مسائل حقوق کیفری و مدنی و مجازات اعدام و مجازات‌های بدنی و نیز آیین دادرسی و محاکم و ترکیب دادگاه‌های حاخامی می‌پردازد. گرچه مسائل حقوقی در همه بخش‌های میشنا پراکنده است، بخش نزیقین بیشتر به این مباحث پرداخته است. رساله‌های این بخش عبارت‌اند از:
۱. سنهدرین (محکمه عالی)؛ این رساله به جرایم مستوجب اعدام و شیوه اجرای این مجازات، دادگاه‌ها، شهادت و اثبات جرم می‌پردازد.
۲. مکوت (تازیانه‌ها)؛ این رساله در واقع ادامه رساله سنهدرین است و از مجازات‌های بدنی و احکام مربوط به جرایم مستوجب تازیانه و نیز شهرهای پناهگاه و شهادت دروغ سخن می‌گوید.
۳. باوا قما (باب نخستین)؛ این رساله عمدتاً مسائل حقوق مدنی را دربردارد. جریمه‌های تقدی، غرامت، سرقت و... در این رساله بررسی می‌شود.
۴. باوا مصیعا (باب میانی)؛ بحث از اشیای یافته‌شده، ضمانت، خرید و فروش، اجاره، امانت، قرض و مانند اینها موضوع این رساله است.
۵. باوا بترا (آخرین باب)؛ این رساله از احکام مربوط به املاک و وراثت و شراکت و مانند اینها سخن می‌گوید.
۶. شووعوت (سوگندها)؛ رساله مذکور درباره

- روزانه در معبد.
۱۰. میدوت (ابعاد)؛ درباره نقشه و ابعاد ساختمان و قسمت های معبد بت همیقداش.
۱۱. قینیم (لانه پرنندگان)؛ درباره قربانی هایی که از نوع پرنندگان تقدیم می شوند.
- (و طهاروت (طهارت ها)؛ موضوع این بخش پاکی و ناپاکی شرعی است:
۱. کلیم (ظروف)؛ درباره پاکی و ناپاکی ظروف و لوازم خانه.
۲. اوهالوت (خیمه ها)؛ درباره پلیدی هایی که از جسد مرده ایجاد می شود.
۳. نگاعیم (آفت ها)؛ احکام مربوط به آفت برص.
۴. پارا (ماده گاو)؛ احکام مربوط به ماده گاو قرمز رنگ.
۵. طهاروت (طهارت ها)؛ نجاست هایی که تا غروب آفتاب باقی می مانند.
۶. میقوائوت (حوض غسل)؛ درباره حوض های مورد نیاز برای غسل تطهیر.
۷. نیدا (ناپاکی دوره حیض).
۸. مخشیرین (آماده کنندگان)؛ درباره مایعاتی که اشیا را برای قبول نجاست آماده می کنند. (سفر لایوان، باب ۱۱ از آیه ۳۴ به بعد).
۹. زاویم (اشخاصی که از بیماری تسلسل بول رنج می برند).
۱۰. طوول یوم (غسل کرده در طی روز). احکام مربوط به شخصی که غسل کرده ولی طهارت تا خورشید غروب نکند کامل نمی شود.
- سوگندهایی است که در دادگاه یا خارج از آن یاد می شود.
۷. عدوویوت (گواهی ها)؛ شهادت های عالمان یهودی درباره فتوای دانشمندان پیشین.
۸. عوودا زارا (بت پرستی)؛ درباره آیین های بت پرستان و منع از آنها.
۹. پیرقه آووت (فصل های پدران)؛ رساله ای اخلاقی و مجموعه ای از اندرزهای عالمان.
۱۰. هورایوت (فتواها)؛ درباره گناهان سهوی پیشوایان دینی.
- (ه) قُداشیم (مقدّسات)؛ این بخش درباره قربانی ها و هدایای معبد و ضمانت و... است رساله های آن چنین اند:
۱. زواحیم (قربانی ها)؛ احکام قربانی ها در معبد.
۲. مناخوت (هدیه های آردی).
۳. حولین (اشیای غیر مقدس)؛ احکام ذبح حیوانات و پرنندگان و دستورهای تغذیه.
۴. بخوروت (نخست زادگان).
۵. عراخین (ارزیابی ها)؛ ارزیابی اشخاص و اشیایی که نذر معبد می شوند.
۶. تمورا (تبدیل)؛ احکام تعویض حیواناتی که برای قربانی تخصیص داده شده اند.
۷. کریتوت (انقطاع ها)؛ درباره گناهایی که مجازات انقطاع (کارت) را در پی دارند.
۸. معیلا (خیانت)؛ خیانت به مقدّسات و اموال معبد.
۹. تامید (قربانی همیشگی)؛ آداب عبادت

برخی دیگر هیچ گمارایی ندارند. در تلمود بابلی، یک سوم متن به میدراش اختصاص یافته است، اما در تلمود اورشلیمی یک ششم میدراش است. در فلسطین مجموعه‌های میدراش جداگانه شکل گرفتند، ولی در بابل آنها را در خود تلمود جای می‌دادند؛ از این رو، تلمود بابلی گسترده‌تر از تلمود اورشلیمی است.

تدوین تلمود اورشلیمی در حدود سال ۴۰۰ و تلمود بابلی در حدود ۵۰۰ میلادی به انجام رسید.^۳

ج) باریتا^۴

در دورهٔ تئائیم^۵ به جز میشنا آثار دیگری نیز در زمینهٔ هلاخا تدوین شد که گاه به آنها باریتا نیز گفته می‌شود. (باریتا در اصطلاح خاص به مطالبی گفته می‌شود که در میشنا نیامده‌اند اما آموزائیم (شارحان) آنها را در تلمود مطرح کرده‌اند.) در میان باریتاها، دو مجموعه اهمیت بیشتری دارند: توسفتا^۶ و میدراش‌های هلاخایی. این مجموعه‌ها چون خارج از میشنا هستند و گاهی دیدگاهی مخالف میشنا دارند اعتبار منابع رسمی را ندارند:

۱. برای آشنایی بیشتر با بخش‌ها و رساله‌های میشنا ر.ک:

Adin Steinsaltz, *The Talmud, The Steinsaltz Edition, A Reference Guide*, pp.37-47.

نیز: گنجینه‌ای از تلمود، ص ۱۵-۲۰.

2. gemara

3. Judith Z. Abrams, *A Beginner's Guide to the Steinsaltz Talmud*, p. 2-3.

4. baraita

۵. یکی از ادوار شریعت یهودی که دورهٔ شریعت شفاهی یا میشنا نیز نامیده می‌شود.

6. Tosefta

۱۱. یادبیم (دست‌ها)؛ دربارهٔ پلیدی و تطهیر دست‌ها.

۱۲. عوقصین (دم میوه‌ها)؛ دربارهٔ دم میوه‌ها به عنوان هادی پلیدی‌ها.

* * *

پس از دوران میشنا نیز رساله‌هایی تدوین شد که نام مؤلفان آنها معلوم نیست که تحت عنوان ملحقات میشنا (رساله‌های کوچک) در مجموعهٔ «تلمود» (که توضیح آن خواهد آمد) چاپ می‌شوند.^۱

پس از تکمیل میشنا، دانشمندان یهودی به تفسیر آن همت گماشتند. این دانشمندان که آموزائیم یا شارحان نام گرفته‌اند، پس از تدوین میشنا (در ۲۱۰م) تا حدود سال ۵۰۰م تفسیر میشنا را، که «گمارا»^۲ به معنای تکمیل نام گرفت، به وجود آوردند. برای میشنا دو گمارا نوشته شد؛ یکی گمارای فلسطینی یا اورشلیمی، و دیگری گمارای بابلی که مفصل‌تر از اولی است. از تلفیق میشنا و گمارا مجموعه‌ای عظیم پدید آمد که «تلمود»، به معنای تعلیم، نام گرفت.

به دلیل اختلاف گمارا، دو تلمود به وجود آمد، یکی تلمود بابلی و دیگری تلمود فلسطینی یا اورشلیمی. تلمود فلسطینی ۳۹ رسالهٔ میشنا را شرح کرده است و تلمود بابلی ۳۷ رساله را؛ با این همه، حجم تلمود بابلی هفت تا هشت برابر فلسطینی است. رساله‌هایی از میشنا که این دو تلمود به شرح آن پرداخته‌اند متفاوت است: برخی از رساله‌ها را هر دو تلمود شرح و تفسیر کرده‌اند؛ برخی را یکی، و

اؤل. میدراش‌های هلاخایی

میدرشه هلاخا^۱ یا میدراش‌های هلاخایی نام گروهی از شرح و توضیحات تآها (معلمان) بر چهار سفر از اسفار پنج‌گانه است. این میدراش‌ها عمدتاً در پی استنتاج هلاخا (شریعت) از تورات‌اند، اگرچه گاهی حاوی اگادا^۲ نیز هستند. از آنجا که در سفر پیدایش هلاخا و قانون وجود ندارد میدراش‌های هلاخایی فقط به چهار سفر خروج، لاویان، اعداد و تثنیه پرداخته‌اند. معروف‌ترین این میدراش‌ها عبارت‌اند از: *مخيلتا*، از ربی ایشماعل بن الیشاع^۳ بر سفر خروج؛ *سيفرا*^۴ بر سفر لاویان؛ *سيفره*^۵ بر سفر اعداد؛ و *سيفره بر سفر تثنیه*. این میدراش‌ها عمدتاً در قرن دوم و سوم میلادی — هم‌زمان با میشنا — نوشته شده‌اند.^۶

دوم. توسفتا

توسفتا (در لغت: «اضافی»، «ضمیمه») مجموعه‌ای از باریتاهای عالمان عصر میشنا (تتائیم) است. توسفتا مانند میشنا شش بخش (به همان نام‌ها) دارد. هر بخش آن نیز مانند بخش‌های میشنا به رساله‌ها و رساله‌ها به فصل‌ها و فصل‌ها به هلاخاها (به همان شکل و ترتیب و نام‌های میشنا) تقسیم می‌شود. هر رساله میشنا یک رساله مشابه در توسفتا هم دارد (به جز استثناهای اندکی). با این همه، توسفتا تقریباً چهار برابر میشناست.

بین باریتاهای توسفتا و هلاخاهای میشنا یکی از این پنج رابطه را می‌توان تصویر کرد: ۱. باریتاهای توسفتا کاملاً موازی و مشابه هلاخاهای میشنا

هستند؛ ۲. باریتاهای مشابه و موازی هلاخاها هستند، اما فقط تا حدی در سبک و اصطلاحات متفاوت‌اند؛ ۳. باریتاهای کاملاً وابسته به هلاخاها هستند اما داده‌ها و موضوعات جدیدی را می‌افزایند؛ ۴. باریتاهای حاوی موضوعات جدیدی‌اند که با موضوعات بحث‌شده در هلاخاها مرتبط‌اند؛ ۵. باریتاهای حاوی مباحث کاملاً جدید و درباره موضوعات و عناوینی‌اند که در میشنا از آنها بحث نشده یا صرفاً به طور غیرمستقیم به آنها اشاره شده است.

توسفتا مانند میشنا در اصل یک مجموعه هلاخایی است و اگاداهای (مباحث غیر شریعتی) آن کم است.^۷ درباره توسفتا، نویسندگان آن، زمان دقیق تدوین آن، و ربط و نسبت آن با میشنا و دیگر مجموعه‌های هلاخا حرف و حدیث فراوان است که جای طرح آن در این مختصر نیست.

د منابع مکتوب شریعت در دوران پس از

تلمود

پس از تکمیل تلمود، عالمان یهودی در سه

1. midreshei halakhah

۲. «اگادا» آن بخش از آموزه‌های دینی یهود است که مشتمل بر تاریخ، مثل‌های اخلاقی، نکات پندآمیز و مباحث و نظریات فلسفی و الهیاتی می‌باشد. در برابر «هلاخا» که به معنای شریعت است.

3. R. Ishmael ben Elisha

4. Sifra

5. Sifrei

6. M.D.H., "Midreshei Halakhah", *EJ.*, v. 11, p. 1521-3.

7. M.D.H., "Tosefta", *EJ.*, v. 15, p. 1283-5; B.D.V., "Baraita",

EJ., v.4, p. 189-93.

بود. در این فتاوا تصمیمات قانونی دربارهٔ مسائل خاص ناشی از زندگی روزمره عرضه می‌شد. از این رو، فتوا محور اصلی تحوّل و تطوّر شریعت یهودی در دوران پساتلمود بود. فتاوا رویهٔ قضایی^۶ نظام شرعی یهود است و تقریباً شامل سیصد هزار حکم می‌شود.

از بزرگ‌ترین منابع مکتوب شریعت یهودی در دورهٔ پساتلمود قانون‌نامه‌ها هستند. در این زمینه آثار قابل ملاحظه‌ای پدید آمده‌اند که اکنون نیز از منابع اصلی حقوق یهودی‌اند. از مهم‌ترین این آثار به اختصار بحث می‌شود:

اول. آثار دورهٔ گائونی

نخستین عالمانی که در دوران پس از تلمود به شرح قوانین و احکام آن پرداختند گائون‌ها هستند. ایشان افزون بر مجموعه‌های فتاوا، نخستین کسانی بودند که مجموعه‌های هلاخایی را با گردآوری نتایج بحث‌های تلمودی در ترتیبی منطقی تدوین کردند.

یکی از نخستین آثاری که بدین شکل تدوین شد سفر هشیلوت اثر «راواحای گائون» در نیمهٔ نخست قرن هشتم است. وی که عالمی برجسته در بابل بود این کتاب را در ۱۹۱ گفتار بر اساس

شاخهٔ مهم به بحث و بررسی حقوق یهودی پرداختند: شروح و حواشی، مجموعه‌های فتاوا، و قانون‌نامه‌ها.

شروح (پروشیم)^۱ حاصل کوشش محققان برای تبیین منابع مکتوب قدیمی تر شریعت یهودی است تا فهمی ساده‌تر از آن را ارائه دهد. شرح معروف کلاسیک تلمود عبارت است از اثر ربّی سلیمان بن اسحاق معروف به «راشی» بر تلمود بابلی (در قرن ۱۱). قرن یازدهم نقطهٔ اوج شرح‌نویسی بر تلمود بابلی است (تاریخ شرح‌نویسی بر تلمود اورشلمی از قرن شانزدهم به بعد است).

محققان در حواشی (نوولی^۲ یا حیدوشیم^۳) منابع مختلف را مطالعه و مقایسه می‌کنند و تعارضات درونی آثار تلمودی را حل و رفع می‌کنند. در نتیجهٔ این کار هلاخاها و تفسیرهای جدیدی استنتاج می‌شود. نوولی کلاسیک بر تلمود عبارت است از اثر حاشیه‌نویسان بر تلمود بابلی در قرون ۱۲ و ۱۳ (معروف به توسافوت). دوران نوولی‌نویسی تقریباً پس از شرح‌نویسی یعنی از قرن یازدهم به بعد است که تا زمان حاضر نیز ادامه دارد.

مجموعه‌های فتاوا (شیلوت او- تشووت)^۴ عبارت‌اند از پاسخ‌هایی که عالمان یهودی به پرسش‌های شرعی می‌دهند. این مسائل به چند شکل در نزد عالمان برجسته و صلاحیت‌دار هلاخا مطرح می‌شدند. گاه قاضیان (دیانیم)^۵ وقتی در رسیدگی به دعوایی به مشکل برمی‌خوردند از عالمان هلاخا استفتا می‌کردند. گاه نیز این مسائل ناشی از منازعهٔ فرد و جامعه یا دو جامعهٔ متفاوت

1. perushim

2. novellae

3. hiddushim

4. she'elot u-teshuvot

5. dayyanim

6. case law

معروف به راشی شرحی بر تلمود نگاشت که اهمیتی بسیار یافت. وی که اهل فرانسه بود در دوره‌ای می‌زیست که مطالعات پیرامون تلمود پس از افول آن در بابل، در اروپا رواج یافت. توضیحات وی در مکتب درسش پایه گذار شرح عظیم تلمود شد. «شرح او، که بر یادداشت‌های اولیّه مکتب ربّی گرشوم مبتنی است، عمدتاً حاصل تسلط همه جانبه او بر تمام نوشته‌های تلمودی، آگاهی وی از مشکلات شاگردان، و شیوه بیان رسای اوست».^۳ وی در این اثر ماهیت و کارایی استدلال‌های تلمودی را نشان می‌دهد. اثر راشی در آن زمان متن درسی شد و در کنار تلمود قرار گرفت به گونه‌ای که عملاً رازگشای تلمود گشت. اثر راشی که قونطروس (شرح) نام گرفته است در حاشیّه متن تلمود به چاپ می‌رسد. در همین زمان، پس از رواج راشی، عالمان فرانسوی و آلمانی در سده‌های ۱۲ تا ۱۴ میلادی مجموعه عظیم شرح‌های تلمود بابلی را پدید آوردند که در تلمود در کنار متن گمارا (تفسیر میشنا) به چاپ می‌رسد. این شروح که توسافوت (به معنای ضمایم) نام گرفته‌اند در اثر راشی ریشه دارند. آغازگر توسافوت نوّه راشی، ربنوتام (ربّی یعقوب بن میئر اهل رومرو) است. توسافوت از یک شرح صرف فراتر می‌رود. درباره تقابل راشی و توسافوت گفته‌اند که ربنوتام «از گرفتن ایرادات ماهرانه به

بخش‌های تورات، که در کنیسه خوانده می‌شدند، مرتب کرد و کوشید تا احکام تورات را با توجه به تلمود و دیگر آثار هلاخایی تبیین کند. در همین زمان یهودای بن‌نحمان کتاب هلاخوت پسوقوت را نوشت که قدیم‌ترین نمونه کلاسیک «کتاب‌های هلاخوت» (هلاخاها) است. چند دهه بعد، در اوایل سده نهم، ربّی شمعون قایرا اثری دیگر به نام هلاخوت گدولوت پدید آورد که تلاشی بود برای تنظیم موضوعی احکام شریعت یهودی و اتخاذ رأی. پس از وی تا اوایل قرن یازدهم قانون نامه‌های مهمی پدید آمدند که معمولاً جامع نبودند.^۱

دوم. الفاسی

بی‌شک مهم‌ترین دوران قانون‌نامه‌نویسی در شریعت یهودی دوره ریشونیم (سده ۱۱-۱۶) است. مهم‌ترین و ماندگارترین آثار در حوزه شریعت یهودی در این دوران پدید آمده‌اند. سرآغاز آثار این دوره اثر معروف اسحاق (اهل فاس، در شمال آفریقا)، معروف به الفاسی است. وی در این اثر از فصل‌بندی تلمود تبعیت می‌کند، اما گاه مباحث و استدلالاتی را که به یک رأی شرعی منجر می‌شود حذف می‌کند. الفاسی با مطرح کردن عقیده یکی از دانشمندان بر آن مهر معیار (هلاخا = قاعده شرعی) می‌زند. وی با بی‌توجهی به نظر مخالف، عدم علاقه خود را به آن نظر نشان می‌دهد.^۲

۱. ساختار حقوق یهود، دیوید ام. فلدمن؛ عدالت‌کیفری در آیین یهود،

حسین سلیمانی، ص ۹۴ و ۹۵.

M. E., "Codification of Law", *EJ.*, v. 5, p. 634.

۲. ساختار حقوق یهود، ص ۹۵.

۳. همان مدرک، ص ۹۶.

سوم. راشی و توسافوت

در قرن یازدهم میلادی، سلیمان بن اسحاق

استدلال و جزئیات بحث‌هاست، چرا که قصد وی این بود که یک راهنمای کوتاه، کامل و کاربردی، بنویسد. با این همه، نکته‌ای که برای این کتاب مشکل پیش آورد این بود که وی آرای دانشمندان فرانسوی - آلمانی را فرو گذاشت. این کار انتقادات چندی را در پی داشت. از جمله منتقدان وی ابراهیم بن داوود اهل فرانسه بود که ایرادهای وی در حاشیه کتاب ابن میمون به چاپ رسیده است. بسیاری از عالمان در همان دوران ابن میمون یا پس از او کوشیدند تا کاستی‌های کتاب وی، از جمله منابع ارجاعات ذکر نشده، دیدگاه‌های عالمان فرانسوی آلمانی، ایرادات ابن داوود و ... را برطرف و حل کنند. به رغم همه اینها، این کتاب به همراه شروح و اضافات و تکمله‌های آن همچنان به صورت یک کتاب با اهمیت باقی ماند.^۴

پنجم. قانون‌نامه آشری

یکی از قانون‌نامه‌های مهم قرن سیزدهم اثر ربی آشربن یحیئل (۱۲۵۰-۱۳۲۷) است، وی که به «آشری»^۵ یا «رُش»^۶ معروف است در اسپانیا مقیم بود. وی در هلاخوت تلمود را به شیوه الفاسی تلخیص کرد اما اندیشه‌های مراجع بزرگ بعدی

توضیحات راشی و پیشنهاد راه حل‌های بدیع لذت می‌برد... با این همه، خطا است که بپنداریم در توسافوت چیزی نیست جز تمایل به مجادله یا عشق به بگو مگو... توسافوت نویسان حتی بیش از راشی در پی فهم هلاخا... و کشف قیاس‌هایی بودند که حل مسائل جدید را میسر می‌ساختند».^۱

گفتنی است که در تمام طبع‌های رایج تلمود در حاشیه متن، راشی و توسافوت در مقابل هم می‌آیند.

چهارم. میشنه تورا

در همان زمان که شارحان اروپایی به شرح و تفسیر تلمود همت گماشته بودند، خلأ وجود قانون‌نامه‌ای دقیق و نظام‌مند، پس از الفاسی، احساس می‌شد. یکی از جانشینان الفاسی، که شاگرد شاگرد او بود، یعنی موسی بن میمون، معروف به «رامبام»^۲ (۱۱۳۵-۱۲۰۴)، اهل قرطبه در اسپانیا، به این مهم پرداخت. کتاب وی که میشنه تورا نام گرفت بزرگ‌ترین اثر هلاخایی بود. وی کتاب را بدین جهت میشنه تورا (تورات دوم) نام نهاد، که به گفته او در مقدمه این کتاب «اگر کسی شریعت مکتوب و سپس این کتاب را بخواند همه شریعت شفاهی را خواهد آموخت و نیازی به رجوع به کتاب دیگر ندارد». این کتاب که به شیوه‌ای ساده و آسان‌یاب و با ساختاری منظم نوشته شده است همه شریعت تلمودی را در چهارده بخش اصلی در بر دارد. (از آنجا که در نظام عددی ابجد چهارده با یک برابر است این کتاب به یک هحزاقا،^۳ یعنی «دست قوی» شهرت یافته است. سبک کتاب وی جزمی و به دور از ذکر

1. M. Libel, *Rashi* (Philadelphia, 1926);

به نقل از: ساختار حقوق یهود، ص ۹۷ و ۹۸.

2. Rambam

3. Yad HaHazakah

4. cf. M.E., op. cit., p. 638-641;

ساختار حقوق یهود، ص ۹۸-۱۰۰.

5. Asheri

6. Rosh

غذاهای حرام و حلال و نیز نذرها و مقررات طهارت مربوط می‌شود. ردیف سوم، *اَوْن هَاعَزَر*،^۳ به ازدواج، طلاق، روابط جنسی و موارد مشابه می‌پردازد. در ردیف چهارم، یعنی حوشن همیشپاط^۴ قوانین مدنی و جزایی، ارث، مالکیت و غیره بررسی شده است.

کتاب طور حتی در زمان زندگانی خود ربی یعقوب قانون‌نامه معیار شد و جانشین بسیاری از آثار دیگر گشت.^۵

هفتم. شولحان عاروخ^۶

در اواخر سده پانزدهم، یهودیان از اسپانیا و پرتغال اخراج شدند و این امر باعث پراکندگی ایشان در سرزمین‌هایی مانند ترکیه، هلند، آسیای صغیر، فلسطین و ... شد. این مسأله باعث پدید آمدن عرف‌های جدید و کاهش نیروی سنت شد. از این رو لازم بود که نظام شرعی از نو احیا و پابرجا شود. یوسف قارو، اهل صفد، عالم و عارف بزرگ یهودی به انجام این کار همت گماشت. او در آغاز کتاب بیت یوسف را نوشت که در ظاهر شرح طور ولی در واقع اثری مستقل بود. این اثر حاصل بیست سال بررسی و مطالعه دقیق و طاقت فرسای همه سطرها و

مانند ابن میمون و توسافوت نویسان را نیز مورد توجه قرار داد. اثر وی دارای ویژگی‌های آموزشی بود و بدین جهت به سرعت به آن اقبال شد. آشری افزون بر قانون‌نامه معروفش، شرحی بر بخش‌هایی از تلمود نگاشت و توسافوت مجزایی برای برخی رساله‌ها تدوین کرد.

ششم. ارباعا طوریم

مهم‌ترین قانون‌نامه‌ای که پس از کتاب ابن میمون تدوین شد ارباعا طوریم (معروف به طور) اثر یعقوب بن آشر فرزند آشری است. او گرچه در سبک کتابش از میشنه تورا الگو گرفت، کتابی مستقل و اندیشه‌های نو بنیاد گذاشت. از زمان ابن میمون تا زمان تدوین طور (حدود ۱۳۴۰ م) به دلیل گسترش مطالعات در باب شریعت، کمتر مطلبی را می‌شد یافت که اختلاف آرا بدان راه نیافته باشد. از این رو لازم بود کتابی که در مسائل جدید رأی قاطع را صادر کند تدوین گردد. طور تا دو قرن بعد، یعنی آنگاه که شولحان عاروخ، تدوین شد کتاب مرجع شریعت یهودی بود.

ترتیب مطالب طور به عنوان معیار در آثار بعدی پذیرفته شد. ارباعا طوریم به معنای «چهار ردیف» است که از آیات کتاب مقدس (خروج ۱۷:۲۸) گرفته شده است. چنانکه از نام کتاب پیداست وی کتاب را به چهار بخش یا ردیف تقسیم کرده است. نخستین ردیف اورح حییم^۱ (طریق زندگی) نام گرفته است و قوانین روز شنبه، اعیاد، دعا‌های روزانه و ... را در بر دارد. دومین ردیف یوره دعا^۲ است که به

1. Orah Hayyim

2. Yoreh Deah

3. Even HaEzer

4. Hoshen HaMishpat

5. M.E., op. cit., p. 645-647;

به نقل از: ساختار حقوق یهود، ص ۱۰۳-۱۰۶.

۶. شولحان عاروخ چنانکه خواهد آمد در اصل به معنای «سفره مرتب» است و در اینجا اشاره به نوشته یکی از علمای یهود به نام «یوسف قارو» است که نظام شرعی یهود را بر اساس عرف‌های جدید تنظیم و مرتب ساخت.

دوره همه شرح و تفسیر شولحان عاروخ اند. از جمله این آثار عبارت‌اند از طوره زهاو^۲ اثر داوود بن سموئیل هلوی، و سیفته کوهن،^۳ اثر ربی شبتای بن مئیر هکوهن در سده هفدهم. اینها به جهت مقبولیتی که یافتند در حاشیه شولحان عاروخ به چاپ می‌رسند. در سال ۱۸۶۳، ربی سلیمان کنز فرید شولحان عاروخ را خلاصه کرد و یک کتاب راهنما حاوی قوانین روزانه برای مردم عادی تدوین کرد. وی این کتاب را قیصور (خلاصه) شولحان عاروخ نامید. با این همه در این عصر فتاوی زیادی از سوی عالمان صادر شد.

* * *

۲. منابع قانونی شریعت یهود

منظور از منابع قانونی در یک نظام حقوقی منابعی است که خود آن نظام آنها را به عنوان منابع معتبری که قواعد حقوقی قدرت الزام‌آورشان را از آنها می‌گیرند به رسمیت شناخته است. منبع قانونی منبع مستقیم وضع قاعده است. برای مثال، ممکن است قاعده‌ای به یک «رویه قضایی» مستند باشد و خود آن رویه ریشه‌های تاریخی خاصی داشته باشد. در اینجا رویه قضایی منبع قانونی قاعده فوق است و سوابق آن رویه قضایی جزء منابع تاریخی و غیرمستقیم محسوب می‌شوند.^۴

عبارت‌های طور بود. او سپس یک دوره دوازده ساله دیگر در بیت یوسف بازننگری کرده، آن را خلاصه کرد و شولحان عاروخ به معنای سفره مرتب (۱۵۶۴) را پدید آورد. مراجع مهم وی در این اثر عبارت بودند از الفاسی، ابن میمون و آشری. او معمولاً دیدگاهی را می‌پذیرد که دو نفر از این سه نفر آن را پذیرفته باشند، گرچه گاه آرای مستقلی نیز دارد.

این کتاب کاستی‌هایی داشت و انتقاداتی را نیز در پی داشت و اطلاعات چندانی از اعمال، آداب اشکنازی‌ها (یهودیان لهستانی - آلمانی) ارائه نمی‌داد. به همین جهت موسی ایسرلس اهل لهستان این کمبود را در کتابی به نام مپا (رومیزی) جبران کرد. همچنین سلیمان بن لوریا انتقادات زیاد به شولحان عاروخ وارد آورد. وی با این ادعا که شولحان عاروخ از تلمود دور شده است قانون‌نامه خود را به جای آن عرضه کرد. با این همه، شولحان عاروخ به عنوان اثری مهم در شریعت یهودی برجای ماند.^۱

هشتم. آثار پس از شولحان عاروخ

درجه اعتبار و حجیت شولحان عاروخ بدانجا رسید که پس از انتشار آن دوره جدیدی در شریعت یهودی آغاز گشت. عالمان و شارحان دوران پس از شولحان عاروخ را به عنوان آحرونیم، یعنی مراجع متأخر می‌شناسند. ایشان شولحان عاروخ را به عنوان کتاب معیار پذیرفتند و آنچه پس از آن انجام گرفت شرح و تفسیر این کتاب بود. مهم‌ترین آثار این

1. M.E., op. cit., p. 647-650;

به نقل از: ساختار حقوق یهود، ص ۱۰۶-۱۰۸.

2. Turei Zahav

3. Sifte Cahen

4. Salmond, op. cit., p. 109-12; Cf. M.E., p. 115-16; "Mishpat

lvri", EJ., v. 12.

فرایند تفسیری است که در آن مجموعه‌ای از تفسیرها گرد می‌آیند.^۴ میدراش در این معنا به مجموعه‌های گسترده تفسیر کتاب مقدس که خارج از تلمودند اشاره دارد؛ این مجموعه‌ها هم شامل هلاخا‌یند و هم شامل اگادا، و به صورت مستقل در دسترس‌اند. میدراش منبع اصلی حقوق یهودی (پس از سنت) است.

در روزگاران گوناگون، محققان یهودی در حوزه هلاخا با دو مشکل روبه‌رو می‌شوند: ۱. رفع مشکلات ناشی از مطالعه عبارات کتاب مقدس؛ ۲. حل مشکلات جدیدی که در زندگی روزمره پیش می‌آید، به‌ویژه مسائل ناشی از تغییر در مناسبات اقتصادی و اجتماعی. عالمان یهودی برای رفع مشکل در این دو حوزه از میدراش کمک گرفته‌اند و آن را بر دیگر راه‌های حل چنین مشکلاتی — که در پی خواهد آمد — برتری داده‌اند. ایشان قبل از یافتن راه حل جدید برای این مسائل، در صدد برمی‌آمدند که راه حل را در خود کتاب مقدس بیابند و از نظر آنان این امر با کوشش برای کشف و فهم معنای درونی یا مخفی عبارت کتاب مقدس شدنی بود. میدراش هلاخای جدید را از درون کتاب مقدس استنباط می‌کند و چیزی به آن نمی‌افزاید یا با آن از مخالفت در نمی‌آید (بر خلاف، برای مثال، تقانا که

در شریعت یهودی شش منبع را منبع رسمی یا قانونی شمرده‌اند که به آنها اشاره می‌کنیم:

الف) سنت

منظور از سنت (قبالا)^۱ در اینجا عبارت است از «سنتی که از شخص به شخص انتقال یافته است» و سابقه آن به موسی برمی‌گردد و وی نیز آن را از خدا دریافت کرده است (تلمود، آووت ۱:۱).^۲ این منبع، بر خلاف دیگر منابع قانونی حقوق یهود، ایستا و ثابت است و دستخوش تغییر و تحول نیست؛ اما دیگر منابعی که به آنها اشاره می‌شود، کارکردشان در تحول و گسترش مداوم حقوق یهودی و پاسخگویی به مسائل ناشی از مقتضیات زمان و مکان است. سنت یهودی، چنان که پیش‌تر اشاره شد، در قالب شریعت مکتوب و سنت شفاهی است. شریعت مکتوب در قالب تورات نازل شده است و سنت شفاهی نیز قرن‌ها پس از تورات در شکل میشنا و تلمود به صورت «مکتوب» در آمد.

ب) میدراش^۳ (تفسیر)

در حوزه هلاخا، واژه میدراش «تفسیر» به معنایی شبیه «تفسیر» در نظام‌های حقوقی جدید به کار می‌رود. میدراش شامل قواعدی است که از تفسیر شریعت مکتوب و هلاخاهای دوره‌های مختلف استنتاج شده است. واژه میدراش گاه اشاره است به فرایند ویژه تفسیر یک متن خاص (هرمنوتیک)؛ از این جهت، تلمود نیز مشتمل بر میدراش است. گاه نیز میدراش به معنای تدوین نتایج

1. kabbalah

2. Cf. Maim., Introduction to *Comm. Mishnah*.

3. midrash

4. Cf. Jacob Neusner and Tamara Sonn, *Comparing Religions Through Law, Judaism and Islam*, p. 82-3.

مقدس است و به کارگیری آن غالباً به وضع هلاخاها و اصول قانونی جدید می‌انجامد. برای مثال، تورات در مورد تجاوز به دختر نامزد در صحرا (تثنیه، ۲۲: ۲۷) می‌گوید که دختر را مجازات نکنید، «چون که [متجاوز] او را در صحرا یافت و دختر نامزد فریاد برآورد و برایش رهننده‌ای نبود». این عبارت را چنین تفسیر کرده‌اند: واژه «صحرا» را نباید به معنای لفظی گرفت، بلکه ملاک بی‌گناهی یا گناهکاری این دوشیزه، مقاومت یا عدم مقاومت وی در مقابل این عمل است. «آیا می‌توان گفت که در شهر وی مسؤول است و در صحرا معاف است؟ تورات می‌گوید: او ... فریاد برآورد و برایش رهننده‌ای نبود. پس اگر برای وی رهننده‌ای نباشد، چه در شهر باشد چه در صحرا، وی از مجازات معاف است، و اگر کسی باشد که بتواند وی را نجات دهد، چه در شهر و چه در صحرا، وی مسؤول است». (سفیرای سفر تثنیه ۲۴۳).^{۱۰}

از این شیوه در تفسیر بسیاری از جمله‌های تورات استفاده شده است.

هلاخای موجود را تغییر می‌دهد یا به آن می‌افزاید. به عبارت دیگر، کار میدراش کشف مفهوم عبارت کتاب مقدس است، و این همان معنایی است که امروزه در تفسیر قانون اراده می‌شود.^۱ از این رو، منطقی می‌توان چنین فرض کرد که محققان هلاخایی برای حل این مشکلات ابتدا به سراغ میدراش می‌رفتند، و اگر از این روش نتیجه نمی‌گرفتند به دیگر منابع قانونی متوسل می‌شدند.^۲

در سال‌های آغازین تاریخ میلادی یا اندکی پیش از آن، یکی از عالمان سرشناس یهودی، هیلل، هفت اصل را درباره تفسیر بیان کرد و پس از او این اصول مورد توجه آنها قرار گرفت. در ابتدای قرن دوم میلادی، ربی ییشماع این اصول را توسعه داد و سیزده قاعده تفسیری مطرح کرد. این سیزده قاعده (میدوت)^۳ عمدتاً به دو حوزه تفسیر مربوط‌اند؛ یکی تفسیر توضیحی^۴ (میدراش همواثر)^۵، یعنی آنچه به توضیح و تبیین عبارات کتاب مقدس می‌پردازد؛ و دیگری تفسیر قیاسی^۶ (میدراش همقیش)^۷، یعنی آنچه مربوط است به قیاس یک موضوع به موضوع دیگر با قصد حل مشکلات حقوقی جدید. از سیزده قاعده تفسیری ربی ییشماع، ده قاعده به تفسیر توضیحی مربوط می‌شود و سه قاعده به تفسیر قیاسی.^۸ یکی از شیوه‌های مهم تفسیری در نظام‌های حقوقی تفسیر منطقی^۹ است، که در میان سیزده قاعده مورد اشاره نیامده است، اما سهم مهمی در تفسیر شریعت یهودی دارد. ذات و هدف این شیوه تفسیری شبیه تفسیر توضیحی است؛ زیرا هدف اصلی آن تبیین و ارائه فهم منطقی از قوانین کتاب

۱. ر.ک: فلسفه حقوق، ناصر کاتوزیان، ج ۲، ص ۲۰۸-۲۲۲.

2. M.E., "Interpretation", *EJ.*, v. 8, p. 1413-16.

3. midot

4. elucidative interpretation

5. midrash ha-meva'er

6. analogical interpretation

7. midrash ha-mekish

8. Cf. *ibid.*, p. 1419-20; L.J., "Hermeneutics", *EJ.*, v. 8, p. 366-72.

9. logical interpretation

10. Cf. M.E., "Interpretation", *op. cit.*, p. 1422.

ج) تَقَانَا وِ گِزْرَا^۲

تَقَانَا («قانون گذاری») و گِزْرَا («حکم»)، «دستور» بیانگر قانون گذاری های مراجع هلاخایی یا دیگر مراجع ذی صلاح در هر نسل و دوره ای است.

تفاوت تَقَانَا با میدراش این است که تَقَانَا قاعده و قانون جدیدی به حوزه قوانین هلاخایی می افزاید، اما میدراش محتوای پوشیده یک قانون موجود در این نظام را آشکار می کند؛ به عبارت دیگر، میدراش کاشف است از یک قانون از قبل موجود، اما تَقَانَا قانون جدید می آورد. از این رو، قانونی که به وسیله میدراش از متن کتاب مقدس استخراج می شود دِاورِیتا^۳ («از تورات») نامیده می شود، اما قانونی که به وسیله تَقَانَا وضع می شود به دسته دِربانان^۴ («از عالمان») تعلق دارد.

عمل قانون گذاری محققان هلاخایی گاه تَقَانَا و گاه گِزْرَا نامیده می شود. واژه گِزْرَا معمولاً به نواهی گفته می شود که از ارتکاب عمل خاصی نهی می کنند. واژه تَقَانَا معمولاً به اوامری اشاره دارد، که وظیفه ای را برای انجام عملی خاص ایجاد می کنند.^۵

قانون گذاری در شریعت یهودیت تابع قواعدی است که آمورائیم در تلمود به آنها پرداخته اند. در صورتی که اوضاع و احوال زمانه و مقتضیات اخلاقی و اجتماعی ایجاب کند، عالمان هلاخا مجاز به وضع قانون اند، و این امر به اعتقاد آنان برای حفظ تورات است («کشیدن حصاری برگرد تورات») نه تخطی از آن. بر این مبنا، در صورتی که شرایط اقتضا کند، می توان به مجازات ها و حتی اعدام حکم کرد

(تلمود، یواموت ۹۰ ب؛ سنهدرین ۴۶ الف).^۶

د) مینها (عرفه)^۷

مینهاگ («عرف») بیانگر قواعد حقوقی ای است که از شکل های مختلف عرف استنتاج می شوند. از نظر تاریخی، عرف را بر سایر منابع حقوق مقدم دانسته اند و گفته اند حتی قوانین کهن، مانند قوانین حمورابی، یونان باستان و هند (مانو) را با معیارهای کنونی باید مجموعه های عرف تدوین شده دانست.^۸ در تعریف عرف گفته اند: «قاعده ای است که به تدریج و خودبه خود میان همه مردم یا گروه ویژه ای از آنان به عنوان قاعده ای الزام آور پذیرفته شده است».^۹

در شریعت یهودی نیز عرف یکی از مهم ترین پایه های هلاخا است. شاید بتوان چنین گفت که تورات برخی از رسوم را که قبل از نزول شریعت در میان مردم جاری بوده، مسلم انگاشته است، و از این رو حتی به برخی از قوانینی که از دیدگاه آنان بسیار هم اساسی و مهم اند، مثل قوانین ازدواج و خرید و فروش و... اشاره ای نکرده است.^{۱۰} عرف در شریعت یهودی کارکرد مهمی به عنوان منبع قانونی

1. takkanah

2. gezerah

۳. de-oraita: «اوریتا» معادل آرامی «تورات» است.

4. de-rabbanan

5. Maim., Introduction to *Comm. Mishnah*; Cf. M.E., "Takkanot", *EJ.*, v. 15. p. 713-14.

6. Cf. M.E., "Takkanot", op. cit., p. 718.

7. minhag

۸. فلسفه حقوق، ج ۲، ص ۴۷۱.

۹. مقدمه علم حقوق، ناصر کاتوزیان، ص ۱۸۸.

10. M.D.H./ M.E., "Minhag", *EJ.*, v. 12., p 5.

بخش مهمی از نظام حقوقی یهودی را شکل می‌دهند و از این نظر نظام حقوقی یهود نمونه‌ای قدیم از نظام‌های حقوقی است که بسیاری از قوانین در آن مبتنی بر مجموعه‌ای از «رویه‌ها» یا آرای قانونی است.

هلاخا این ویژگی را از خود تورات گرفته است، چرا که در آن، بسیاری از قوانین درباره‌ی یک موضوع یا واقعه‌ی خاص وضع شده‌اند، برای مثال، کفرگویی (لاویان، ۲۴: ۱۰-۲۳)؛ جمع کردن هیزم در روز شبات (اعداد، ۱۵: ۳۲-۳۶)؛ سهم الارث دختران (اعداد، ۲۷: ۱۱-۱) و...

باین همه، باید دقت داشت که در شریعت یهودی، معسه به این اعتبار منبع قانونی حقوق است که عالمان هلاخا آن را به عنوان منبع قانون‌گذاری می‌شناسند و اصول هلاخا را که بخشی از نظام عام هلاخا هستند از آن استخراج می‌کنند، نه به این دلیل که معسه همان قدرت و اعتبار رویه‌ی الزام‌آور را دارا است.^۴

و) سوارا (عقل)^۵

سوارا («نتیجه‌ی منطقی»، «عقل») عبارت است از منطق حقوقی‌ای که عالمان هلاخا در استدلال‌هایشان به کار می‌برند. سوارا آن دسته از قواعد شرعی را ارائه می‌کند که مستقیماً از عقل

حقوق دارد. عرف در صورتی منبع قانونی است که نظام حقوقی، در شرایط خاص و به شرط تحقق شرایطی خاص، یک رفتار پذیرفته‌شده‌ی همگانی را به عنوان یک قاعده‌ی الزام‌آور حقوقی تصدیق کند.

عرف در شریعت یهودی سه کارکرد دارد: ۱. به عنوان عامل قاطع و تعیین‌کننده در جایی که عقاید درباره‌ی یک قاعده‌ی هلاخایی خاص مورد اختلاف باشد؛ ۲. برای افزودن به هلاخای موجود، آنجا که مناسبات عملی زمانه مسائل جدیدی را پیش آورد که پیش‌تر پاسخی برای آن مشخص نشده است؛ ۳. ایجاد قواعد جدیدی که هلاخای موجود را نقض می‌کند. دو کارکرد اخیر عرف شبیه کارکردهای قانون‌گذاری (تقانا) است.^۱

ه) مَعْسَه (عمل و رویه)^۲

مَعْسَه («عمل»، «رویه») عبارت است از آن قواعد حقوقی که از احکام قضایی صادر شده از جانب محاکم قضایی صلاحیت‌دار یا روش عالمان هلاخا در یک موضوع مشخص استنتاج شده است. مَعْسَه در دو شکل، منبع قانونی شریعت یهودی است: معسه‌گاه به شکل حکمی است که دادگاه یا قاضی صلاحیت‌دار در یک مورد و دعوی خاص و عینی صادر می‌کند. معسه در این معنا شبیه «رویه قضایی» در دیگر نظام‌های حقوقی است. گاه نیز معسه ناشی از روش و نظریه‌ی یک عالم هلاخایی صلاحیت‌دار است، اما وی در مقام قاضی یا داور نیست.^۳ این را شاید بتوان شبیه «نظریه حقوقدانان» در دیگر نظام‌های حقوقی دانست. قوانین ناشی از معسه

1. Ibid., p. 7-11.

2. ma'aseh

3. M.E., "Ma'aseh", *EJ.*, v. 11, p. 641.

4. Ibid., p. 642.

5. sevarah.

گرفته است، از خود تورات ناشی شده است، زیرا به عقیده آنان عقل عالمان هلاخا با منطق درون تورات منطبق است.^۱

نمونه‌ای از استناد به عقل به عنوان منبع مستقیم وضع قانون را می‌توان در بحث تلمودی زیر که اهمیت بسیاری دارد مشاهده کرد: اصل مهم یهودیت این است که اگر به کسی گفته شود که قانون تورات را نقض کن و الاکشته می‌شوی، وی باید قانون را نقض کند تا کشته نشود (تلمود، سنهدرین ۷۴ الف)؛ زیرا به گفته عالمان تلمود و نیز ابن میمون، قوانین تورات وضع شده‌اند تا آدمی با آنها بزید نه اینکه به خاطر آنها کشته شود (یوما ۸۵ ب).^۲ با این همه، سه گناه کبیره از این قاعده مستثنا شده‌اند: اگر کسی را مخیر کنند که یکی از سه جرم بت پرستی، زنا و قتل را مرتکب شود یا کشته شود، او باید تن به مرگ دهد اما آن گناهان را انجام ندهد (سنهدرین ۷۴ الف؛ پساحیم ۲۵ الف - ب). این قانون در خصوص دو جرم بت پرستی و زنا به وسیله تفسیر کتاب مقدس وضع شده است، اما در مورد قتل دیگری منبع این قانون عقل است نه تفسیر. تلمود چنین استدلال می‌کند: «دلیل این است: ... چه کسی می‌گوید خون تو سرخ تر است؟ شاید خون آن دیگری سرخ تر باشد!» (سنهدرین ۷۴ الف). پس منبع مستقیم این قانون در مورد قتل سوار است.^۳

بشری عالمان هلاخا ناشی شده‌اند.

«عقل» به عقیده عالمان یهود گاه منبع تاریخی کارکرد دیگر منابع قانونی شریعت یهودی است. برای مثال، آنگاه که یک حکم شرعی به وسیله میدراش وضع می‌شود، عمل تفسیر منبع مستقیم و ایجادکننده این حکم است؛ با این همه، راهنمای مفسر در طی فرایند تفسیر عبارت است از عقل و منطق و استدلال. از این رو، «عقل» منبع تاریخی و عملی این حکم است. همین سخن درباره قواعدی که به وسیله منابع قانون‌گذاری، یعنی تقانا، معسه و مینهاگ وضع می‌شوند مصداق می‌یابد، چرا که قوانینی که بدین صورت برای پاسخ‌گویی به نیازهای جدید وضع می‌شود تحت سیطره «منطق» است.

به‌رغم این مطلب، «عقل» به اعتقاد آنان منبع قانونی شریعت یهودی نیز هست. عقل گاهی منبع مستقیم یک قاعده خاص است، و این در جایی است که این قاعده فقط به استناد عقل و استدلال وضع شده باشد، و از این جهت عقل در همه حوزه‌های هلاخا نقش مهم دارد. جایگاه والای عقل را می‌توان در طبقه‌بندی قوانین مشاهده کرد: در حالی که قوانین ناشی از تقانا، معسه و مینهاگ در زمره قوانین معروف به دربانان («از عالمان») طبقه‌بندی می‌شوند، قوانینی که منبع مستقیم آنها عقل است در طبقه داوریتا («از تورات») جای می‌گیرند. این جایگاه حاصل این اصل اساسی و زیربنایی کل نظام هلاخا است که تورات براساس صلاحیت و مرجعیت عالمان هلاخا نازل شده است؛ از این رو، می‌توان گفت که هر قاعده‌ای که از عقل عالمان هلاخا نشأت

1. M.E., "Sevarah", *EJ.*, v. 14, p. 1195-6.

2. Yad, Yesodei ha-Torah 5:1.

3. M.E., "Sevarah", *op. cit.*, p. 1196.

ز) نمونه‌ای از کاربرد منابع قانونی

بجاست که در اینجا نمونه‌ای از کاربرد منابع قانونی شریعت یهودی را در استنباط احکام ذکر کنیم. نمونه آشکار این امر، مجازات قطع عضو است. تورات چنین حکم می‌کند:

اگر اذیتی دیگر حاصل شود آنگاه جان به عوض جان و چشم به عوض چشم و دندان به عوض دندان و دست به عوض دست و پا به عوض پا (خروج، ۲۱: ۲۵، ۲۴: ۱۹، ۲۰).

به رغم صراحت ظاهری این فقرات، شریعت شفاهی رویکردی کاملاً متفاوت دارد. میشنا چنین می‌گوید: «هر کس به همنوعش آسیب برساند باید پنج نوع خسارت به وی پردازد...» (باواقما ۸: ۱).

تلمود شرح این عبارت را با این جمله آغاز کرده است: «چرا [خسارت]؟ مگر قانون الهی نمی‌گوید: چشم در برابر چشم؟ چرا مفهوم لفظی این عبارت را [که قصاص عضو است] نگیریم؟» (باواقما ۸۳ ب).

آنگاه آموزائیم (شارحان میشنا) در چندین صفحه تلمود مبنای این هلاخا را بررسی و با استفاده از میدراش و سوارا این قانون را توجیه می‌کنند. در ابتدا از تفسیر قیاسی کمک گرفته می‌شود:

آیا می‌توان چنین پنداشت که اگر کسی چشم دیگری را کور کند باید چشم وی را کور کرد، یا اگر دست دیگری را قطع کند باید دست وی را قطع کرد، یا اگر پای کسی را ببرد باید پایش را قطع کرد؟ تورات می‌گوید: «کسی که آدمی را بزند... و کسی که بهیمه‌ای را بزند» [لاویان، ۲۴: ۱۸، ۱۷]؛ پس همان‌طور که اگر کسی به

حیوان ضربه بزند باید غرامت مالی پردازد، اگر کسی به انسانی نیز ضربه بزند باید خسارت مالی پردازد. (باواقما ۸۳ ب)

تلمود در اینجا با استفاده از قیاس انسان به حیوان و با بهره‌گیری از منطق حقوقی در تفسیر، مجازات مذکور در تورات را به دیه تفسیر کرده است.

نویسندگان تلمود در دنباله بحث از شیوه دیگر تفسیر کمک می‌گیرند: ایشان با تجزیه و تحلیل زبان عبارت تورات چنین می‌نویسند:

اگر قانع نشده‌ای، به این دلیل توجه کن. تورات می‌گوید: «هیچ فدیة به عوض جان قاتلی که مستوجب قتل است مگیرید، بلکه او البتة کشته شود» [اعداد، ۳۱: ۳۵]. مفهوم ضمنی این آیه این است که فقط در عوض جان قاتل عمد نمی‌توان دیه گرفت، اما برای [قطع] اعضای اصلی بدن، گرچه از نو رشد نمی‌کنند، می‌توان دیه گرفت. (باواقما ۸۳ ب)

در اینجا شریعت شفاهی با استفاده از زبان تورات مکتوب، به قانون تورات مفهومی می‌بخشد که به ظاهر از آن چنین معنایی بر نمی‌آید.^۱ بحث تلمود درباره این قانون به این تفاسیر ختم نمی‌شود، بلکه در ادامه بحث از عقل (سوارا) به عنوان منبع مستقل اثبات این قانون نیز استفاده می‌شود.

آیا می‌پذیرید که مراد از قانون «چشم در برابر چشم» غرامت مالی است یا می‌گویید شاید قصاص

1. Cf. Jacob Neusner and Tamara Sonn, op. cit., p. 20-22.

تفسیر آن اقدام کرده، آن را به تلمود تبدیل نمودند. کار دیگرشان شرح و تفسیر مباحث غیر هلاخایی (مباحث اخلاقی و...) بوده است. حاصل کار ایشان دو تلمود بابلی و فلسطینی (= اورشلمی) است. در فلسطین به آمورا، «رَبّی» می‌گفتند و در بابل «راو».

آدرونیم: به معنای متأخران یا مراجع متأخر (در مقابل ریشونیم = مراجع نخستین) است که از قرن شانزدهم آغاز می‌شود و تا قرن هجدهم و به نقلی تا عصر حاضر ادامه می‌یابد. بسیاری از آثار این دوره نقد یا شرح کتاب شالحان عاروخ می‌باشد.

ارباعاطوریم: پس از کتاب موسی بن میمون یعنی «میشنه تورا» مهم‌ترین قانون نامه‌ای که تدوین شد ارباعاطوریم (معروف به طور) اثر یعقوب بن آشر فرزند آشری است. ارباعاطوریم به معنای «چهار ردیف» است زیرا این کتاب به چهار بخش یا چهار ردیف تقسیم شده است.

اسباط: قبایل دوازده گانه بنی اسرائیل.

اسرائیل: لقب حضرت یعقوب علیه السلام.

اسفار پنج گانه تورات: اسفار جمع سفر به معنای کتاب است و اسفار پنج گانه تورات عبارتند از: سفر پیدایش، خروج، لاویان، اعداد و تشبیه. این اسفار به احتمال بیشتر پس از پایان تبعید بابلی در شکل کنونی اش شکل گرفت. توضیح محتوای این اسفار در شرح واژه «تورات» آمده است.

الفاسی: مهم‌ترین دوران قانون نامه نویسی پس از تلمود، دوره ریشونیم (قرن ۱۱ تا ۱۶ میلادی) است و سرآغاز آثار این دوره اثر اسحاق (اهل فاس در شمال آفریقا) معروف به الفاسی است.

واقعی [با در آوردن چشم دیگری] مقصود باشد؟ پس چه می‌گویید در آنجا که چشم یکی بزرگ و چشم دیگری کوچک باشد؟ در اینجا چگونه می‌توان اصل چشم در برابر چشم را اجرا کرد؟ ... (باوقما ۸۳ ب - ۸۴ الف)

بدین شکل، با استفاده از اصول میدراش و سوارا، مجازات قطع عضو دیگری، برخلاف ظاهر تورات، غرامت مالی تلقی می‌شود، بدون اینکه مخالف جدی‌ای در بین فقیهان یهودی داشته باشد.

این تنها نمونه‌ای است از موارد متعددی که عالمان هلاخا با استفاده از منابع مختلف حقوق یهودی، هلاخای پیشین را تفسیری تازه کرده‌اند یا متناسب با مقتضیات زمان، قانونی نو گذاشته‌اند.

واژه ناچه:

آشری: نام یکی از قانون نامه‌های مهم یهود است که در قرن سیزدهم توسط ربّی آشرین یحیئل معروف به «آشری» یا «رُش» و مقیم در اسپانیا تدوین شد.

«اگادا»: آن بخش از آموزه‌های دینی که شامل تاریخ، مثل‌های اخلاقی و نکات پندآمیز، مباحث و نظریات فلسفی و الاهیاتی می‌شود.

آبرشت آلت: یکی از دانشمندانی که در سال ۱۹۳۴ در مقاله‌ای با عنوان «خاستگاه‌های حقوقی اسرائیل» به نقادی قوانین تورات بر اساس شکل ارائه آنها (شکل قوانین موردی و شکل قوانین امری) پرداخت.

آمورائیم: جمع آمورا به معنای شارح و مفسّر، لقب عالمانی است که پس از تکمیل میشنا به شرح و

موسی علیه السلام که روی دو لوح نقش بسته بود در آن جای داده شد و پیشاپیش بنی اسرائیل در حرکت بود تا درون معبدی که باید در اورشلیم ساخته می شد، جای گیرد.

بر اساس آنچه در کتاب «جاهلیت و اسلام» تألیف علامه یحیی نوری، ص ۴۰۰ آمده: «نام دیگر آن «صندوق شهادت» است که نسخه های تورات و کتب مورد استناد دینی یهود در آن قرار داشت و در واقعه حمله دوم بخت نصر به فلسطین (سال ۵۶۸ ق م) و منهدم شدن معابد، ضمن آتش سوزی ها و تخریب ها نابود شد. بر اساس آنچه در قاموس کتاب مقدس آمده: «تابوت عهد، صندوقی است که موسی علیه السلام به امر حق تعالی آن را ساخت و قوطی منّ (ظرفی که حاوی مقداری از آن متنی بوده که در بیابان بر بنی اسرائیل نازل می شد) و عصا و دو لوح عهد که احکام عشره بر آنها مکتوب بود را در آن گذارد و در پهلوی آن کتاب تورات را جای داد. وقتی که اسرائیلیان در «افیق» (یکی از شهرهای قدیم فلسطین اشغالی) مغلوب شدند تابوت به دست فلسطینیان افتاد که بر اثر آن به بلاها و امراض مهلکه مبتلا شدند لذا به ناچار آن را با عزّت به سرزمین اسرائیل برگشت دادند. وقتی داوود علیه السلام در اورشلیم ساکن شد تابوت را بدانجا منتقل کرد و تا زمان بنا شدن هیکل در همانجا بود و بعد از آن در هیکل گذاشته شد و دور نیست که منسّی (= یکی از پادشاهان یهودا: ۶۸۷-۶۴۲ ق م) آن را به جای دیگر برد لکن یوشیا (= یکی دیگر از پادشاهان یهودا: ۶۴۰-۶۰۹ ق م) آن را دوباره بجای خود

باریتا: به مطالبی گفته می شود که در میشنا نیامده اما آمورائیم (شارحان) آنها را در تلمود مطرح کرده اند. در میان «باریتاها» دو مجموعه «توسفتا» و «میدراش های هلاخایی» از اهمیّت بیشتری برخوردارند.

بمیدبار: = تورات

بیت یوسف: = شولحان عاروخ

پروشیم: پس از تکمیل تلمود عالمان یهودی در سه شاخه مهم به بحث و بررسی حقوق یهودی پرداختند: ۱. شروح و حواشی، ۲. مجموعه های فتاوا، ۳. قانون نامه ها. به شاخه اول یعنی شروح و حواشی «پروشیم» گفته می شود که در آن منابع مکتوب قدیمی تر شریعت یهود تبیین شده، فهمی ساده تر ارائه می گردد. معروف ترین این شروح «راشی» نام دارد که به طور کلاسیک، تلمود بابلی را شرح می کند و اثر ربی سلیمان بن اسحاق مربوط به قرن ۱۱ می باشد. به شاخه دوم یعنی شاخه حواشی «حیدوشیم» یا «نُوولی» گفته می شود که در آن تعارضات درونی تلمود، حل و رفع می گردد. حاشیه کلاسیکی که بر تلمود نوشته شد اثر توسافوت نویسان (حاشیه نویسان) بر تلمود بابلی در دو قرن ۱۲ و ۱۳ می باشد. حاشیه نویسی تقریباً پس از شرح نویسی یعنی از قرن یازدهم به بعد است که تا زمان حاضر ادامه دارد. به شاخه سوم یعنی مجموعه های فتاوا «شیلوت او - تشووت» گفته می شود که عبارت است از پاسخ هایی که عالمان یهودی به پرسشهای شرعی می دهند.

تابوت عهد: صندوقی است که ده فرمان شریعت

مرادشان خبر می داد (تفسیر کنزالدقائق، ج ۲، ص ۳۸۳) و رابعاً: تابوت، در خانه هر اهل بیتی که یافت می شد نشانه آن بود که نبوت، در آن خانواده به ودیعت گذاشته شده است (همان، ص ۳۸۴).

تبعید بابلی: به دوره‌ای از تاریخ یهود گفته می شود که با حمله بخت نصر (نبوکد نصر) به سرزمین فلسطین و ویران کردن معبد و کوچاندن یهودیان به بابل شروع می شود (۵۳۸-۵۸۶ ق م).

تقانا: به معنای «قانونگذاری» همانند «گزارا» به معنای حکم و دستور، بیانگر قانونگذاری‌های مراجع هلاخایی یا دیگر مراجع ذی صلاح در هر نسل و دوره‌ای است. فرق بین این دو در این است که تقانا معمولاً در مورد احکام و جوبی و گزرا در مورد محرّمات بکار می رود. تفاوت تقانا با میدراش این است که تقانا قاعده و قانون جدیدی به حوزه قوانین هلاخایی می افزاید اما «میدراش» محتوای پوشیده یک قانون موجود در این نظام را آشکار می کند و کاشف از یک قانون قبل موجود می باشد. لذا به قانون میدراشی «داوریتا» (= از تورات) می گویند و به قانون تقنایی «دربانان» (= از عالمان) اطلاق می گردد چنانکه قوانین ناشی از دو منبع «معهسه» و «مینهاگ» نیز در زمره «دربانان» طبقه بندی می شوند.

تلمود: مجموعه شریعت شفاهی که تدوین آن توسط برخی از دانشمندان یهودی پس از قتل عام یهودیان و ویرانی اورشلیم (و خرابی معبد در سال ۷۰ میلادی) و آوارگی یهودیان در سراسر گیتی، آغاز شد و تا سال ۵۰۰ میلادی پایان یافت و از دو

برگرداند ولی پس از یوشیا معلوم نیست که آیا هنگام اسارت به بابل (سال ۵۹۸ ق م) به بابل برده شد و یا پنهان گشت، همین قدر مسلم است که در هیکلی که پس از مراجعت از اسارت بابل به فرمان کوروش ساخته شد (هیکل ثانی) وجود نداشت. (رجوع شود به قاموس کتاب مقدس، ص ۲۳۷-۲۳۸).

از بیانات مزبور بدست می آید که تابوت عهد، لااقل تا زمان فوت یوشیا (۶۰۹ ق م) وجود داشت. آنچه از قرآن کریم استفاده می شود این است که «تابوت» اولاً: برخوردار از سکینه‌ای از جانب پروردگار بود که سبب آرامش و قوت قلب بنی اسرائیل در جنگ‌ها و حوادث می شد و ثانیاً: یادگارهایی از خاندان موسی و خاندان هارون در آن قرار داشت «فِيهِ سَكِينَةٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَبَقِيَّةٌ مِّمَّا تَرَكَ آلُ مُوسَىٰ وَآلُ هَارُونَ» و ثالثاً: فرشتگان آن را حمل می کردند «تَحْمِلُهُ الْمَلَائِكَةُ» و رابعاً: این تابوت مدتی مفقود شده بود و یکی از پیامبران (شموئیل) از بازگشت آن خبر داده بود و خامساً: بازگشت آن نشانه پادشاهی یکی از پادشاهانی (طالوت) بود که از جانب پروردگار برای حاکمیت و رهبری منصوب شد «وَقَالَ لَهُمْ نَبِيُّهُمْ إِنَّ اللَّهَ قَدْ بَعَثَ لَكُمْ طَالُوتَ مَلِكًا ... إِنَّ آيَةَ مُلْكِهِ أَنْ يَأْتِيَكُمُ التَّابُوتُ».

از روایات معتبری که در ذیل آیات مزبور وارد شد بدست می آید که «تابوت» اولاً: صندوقی بود سه ذراع در دو ذراع و ثانیاً: محتویات آن عبارت بود از عصای موسی و سکینه و ثالثاً: سکینه عبارت بود از روح خدا که سخن می گفت و هرگاه بنی اسرائیل در چیزی اختلاف می کردند با آنها تکلم می کرد و از

بخش «میشنا» (= تکرار شریعت) و گمارا» (= تکمیل) تشکیل می‌شود.

تثائیم: جمع تثا به معنای معلّم، نام دوره‌ای از شریعت یهودی است که به آن دوره میشنا نیز گفته می‌شود (زیرا تدوین میشنا مربوط به این دوره است) در این دوره یعنی از حدود ۳۰ میلادی تا ۲۲۰ میلادی، شش نسل از معلمان شریعت شفاهی، فعالیت می‌کردند.

تنّخ: به معنای «عهد» است. یهودیان به کتاب مقدس خود، «تنّخ» می‌گویند (رمز برای سه بخش اصلی کتاب مقدس یهودی: حرف «ت» اشاره به تورات، حرف «ن» اشاره به نوئیم = کتاب انبیا و حرف «خ» اشاره به کتوویم = مکتوبات) و مسیحیان آن را «عهد قدیم» یا «عهد عتیق» می‌نامند در مقابل «عهد جدید» که بر انجیل اطلاق می‌شود.

تورا: (به عبری معادل تورات) به معنای شریعت و تعلیم است اعم از احکام اجتماعی (= قانون) و احکام فردی. البتّه معنای صحیح آن تعلیم و آموزش است و از قدیم الاّیام به نادرست، ترجمه به قانون یا شریعت شده است.

تورات: مقصود از تورات مجموع عهد عتیق نیست بلکه عبارت است از خصوص اسفار پنجگانه: ۱. سفر پیدایش (تکوین) مربوط به خلقت جهان و انسان و داستان زندگی آدم و فرزندان او. داستان نوح، ابراهیم، اسحاق، یعقوب و پسران او. این سفر پنجاه باب دارد که باب پنجاهم آن با بیان مرگ یوسف در مصر در حدود ۱۶۰۰ قبل از میلاد پایان می‌یابد. ۲. سفر خروج که با روایت تولّد

موسی (چهارصد سال پس از مرگ یوسف) آغاز می‌شود و با گزارش از بعثت او و حوادث پس از خروج بنی اسرائیل از مصر ادامه می‌یابد و به ده فرمانی که در کوه سینا بر موسی نازل شد، اشاره می‌کند. به این سفر در عبری «شموت» (= نام‌ها) گفته می‌شود که از آیه آغازین سفر گرفته شده است. ۳. سفر لاویان که از شیوه قربانی برای گناهان (به ویژه گناهان کاهنان) و احکام خوردنی‌های پاک و ناپاک و روز شبات (= شنبه) و... سخن می‌گوید. به این سفر، بدین جهت لاویان می‌گویند که احکام مربوط به کاهنان که از خاندان لاوی (= سومین پسر یعقوب و جد اعلای موسی) می‌باشند را در بر دارد. این سفر را در عبری «ویقرا» می‌گویند که از کلمه اوّل سفر گرفته شده است. ۴. سفر اعداد که روایت آوارگی بنی اسرائیل در سینا، سرشماری این قوم، اعیاد و قربانی‌ها و برخی از احکام شرعی حقوقی و.. می‌باشد. به این سفر اعداد می‌گویند چون از تعداد این قوم در بیابان سینا سخن می‌گوید و در عبری (بید بار) (= بیابان) گفته می‌شود که برگرفته از آیه اوّل سفر است ۵- سفر تثنیه که تاریخ بنی اسرائیل تا رحلت موسی و نیز تکرار احکامی که در اسفار پیشین آمده را در بر دارد و نام تثنیه به جهت همین تکرار است چنان که در عبری به آن دواریم (= سخنان) گفته می‌شود که از آیه اوّل این سفر گرفته شده است. از کتاب تاریخ دوم عهد عتیق باب ۳۴ آیه ۱۴ بدست می‌آید که تورات گم شد و در زمان یوشیا (یکی از پادشاهان) بنی اسرائیل ۶۰۹-۶۳۹ ق م پیدا شد البتّه از شواهد تاریخی و نیز متن کتاب تواریخ دوم بر

بخش «میشنا» (= تکرار شریعت) و گمارا» (= تکمیل) تشکیل می‌شود.

تثائیم: جمع تثا به معنای معلّم، نام دوره‌ای از شریعت یهودی است که به آن دوره میشنا نیز گفته می‌شود (زیرا تدوین میشنا مربوط به این دوره است) در این دوره یعنی از حدود ۳۰ میلادی تا ۲۲۰ میلادی، شش نسل از معلمان شریعت شفاهی، فعالیت می‌کردند.

تنّخ: به معنای «عهد» است. یهودیان به کتاب مقدس خود، «تنّخ» می‌گویند (رمز برای سه بخش اصلی کتاب مقدس یهودی: حرف «ت» اشاره به تورات، حرف «ن» اشاره به نوئیم = کتاب انبیا و حرف «خ» اشاره به کتوویم = مکتوبات) و مسیحیان آن را «عهد قدیم» یا «عهد عتیق» می‌نامند در مقابل «عهد جدید» که بر انجیل اطلاق می‌شود.

تورا: (به عبری معادل تورات) به معنای شریعت و تعلیم است اعم از احکام اجتماعی (= قانون) و احکام فردی. البتّه معنای صحیح آن تعلیم و آموزش است و از قدیم الاّیام به نادرست، ترجمه به قانون یا شریعت شده است.

تورات: مقصود از تورات مجموع عهد عتیق نیست بلکه عبارت است از خصوص اسفار پنجگانه: ۱. سفر پیدایش (تکوین) مربوط به خلقت جهان و انسان و داستان زندگی آدم و فرزندان او. داستان نوح، ابراهیم، اسحاق، یعقوب و پسران او. این سفر پنجاه باب دارد که باب پنجاهم آن با بیان مرگ یوسف در مصر در حدود ۱۶۰۰ قبل از میلاد پایان می‌یابد. ۲. سفر خروج که با روایت تولّد

را نیز بر عهده داشت و «رجال کهنوت» (کهنوت = وظیفه کاهن) همان رجال دینی یهود و نصارا هستند، در نتیجه «حکومت کاهنی» به معنای حکومت دینی است. (قاموس کتاب مقدس، المعجم الوسیط و فرهنگ عمید).

داوران: به بزرگانی از بنی اسرائیل گفته می شود که پس از یوشع، رهبری قوم را به عهده آنان بود و در عین حال که پادشاه بودند، داوری و قضاوت را نیز بر عهده داشتند. (قاموس کتاب مقدس، ص ۳۷۱).

داوریتا: = تقانا

دربانان: = تقانا

دواریم: = تورات

دین: (جمع آن: «دینیم») نزدیک به معنای قانون است و عمدتاً دو گروه از قوانین را شامل می شود: «دینه مامونوت» که تقریباً معادل حقوق مدنی (احکام مالی) است و دیگر «دینه نفاشوت» که کمابیش با حقوق کیفری برابر است. البته واژه «دین» دائرة وسیع تری از واژه قانون دارد زیرا شامل احکام فردی و ناظر به روابط انسان و خدا نیز می شود.

راشی: = پروشیم

راو: = ربی

ربی: عنوانی بود برای آموزا (= شارح) و عبارت بود از مقام رسمی که فقط به دست «ناسی» یعنی رهبر سنهدرین نصب می شد و چون سنهدرین در سرزمین فلسطین قرار داشت به آموزاهای غیر فلسطینی یعنی بابلی عنوان رسمی «راو» را دادند.

رُش: = آشری

ریشونیم: نام دوره برجسته شریعت یهود پس از

می آید که آنچه پیدا شد نه همه تورات فعلی بلکه تنها «سفر تثییه» بوده است و اسفار دیگر بعد از بازگشت یهودیان از بابل به زعامت عزرا و نحمیا در میانه سده پنجم پیش از میلاد رسمیت یافتند.

توسافوت: به معنای حاشیه است و توسافوت نویسان کسانی هستند که پس از تلمود، منابع مختلف را مطالعه و مقایسه می کنند و تعارضات درونی آثار تلمودی را حل و رفع می نمایند. = پروشیم.

توسفتا: به معنای ضمیمه، مجموعه ای است از «باریتا» سومین منبع مکتوب شریعت یهود. این مجموعه نیز همانند یکی دیگر از مجموعه های با اهمیت «باریتا» یعنی مجموعه «میدراش های هلاخایی» در میشنا نیامده اند بلکه بخشی از تلمود را تشکیل می دهند.

حاخام: حاخام به معنای «حکیم»، دانشمند تورات و حکمت، عنوانی برای عالمان ربانی است و دادگاه حاخامی یعنی همان دادگاه شرعی و سنتی یهود که در مقابل دادگاه عرفی و عمومی قرار داشت. دادگاه های حاخامی، دادگاه هایی بودند که در موضوعات مربوط به احوال شخصی مانند ازدواج و طلاق و وصیت، صلاحیت داشتند.

حشمونائیم: گروهی یهودی که در مبارزه با یونانیان پیروز شدند و در سال های ۱۴۰ تا ۳۷ قبل از میلاد حکومت کردند.

حکومت کاهنی: کاهن به روحانی و عالم دینی یهود و نصارا گفته می شود که متولی انجام شعائر دینی بود و رییس کاهنان نظارت بر «هیکل» (معبد)

سِغَر اعداد: = تورات

سِغَر تثنیه: = تورات

سِغَر خروج: = تورات

سِغَر لاویان: = تورات

سموئیل: «سموئیل نبی» یکی از داوران و رهبران بنی اسرائیل پس از شمعون است و آخرین و بهترین قاضی عبرانیان به حساب می آید که آنها را از سلطه فلسطینیان آزاد ساخت و با عدالت و اقتدار، حکمرانی کرد و مذهب حقیقی را رواج داد و اسباط را متحد ساخت و آنها را در مدنیّت به درجه عالی رساند. وقتی به پیری رسید بنی اسرائیل از او درخواست کردند که سلطانی را تعیین کند، سموئیل «شاؤل» (= طالوت) و سپس داوود را تعیین فرمود. مقبره او در «جبعون» که الان به «الجیب» (یا «الجب») معروف است بر فراز تلی در نزدیکی «اورشلیم» واقع شده است. (قاموس کتاب مقدّس، ص ۳۷۹ و ص ۴۸۹ و ۴۹۰).

سنهدرین: (به معنای محکمه عالی) به رساله‌ای از رساله‌های بخش «نزیقین» (= آسیب‌ها و خسارت‌ها) از مجموعه میشنا اطلاق می شود که مربوط به جرایم مستوجب اعدام و شیوه اجرایی آن است. سنهدرین در اصل، نام مجمعی از عالمان کاهنان (۷۱ تن) یهودی است که از حدود سال ۱۶۰ تا ۳۷ قبل از میلاد فعالیت می کردند و به این دوره، «زوگوت» به معنای جفت‌ها گفته می شود، زیرا رهبری سنهدرین را در مجموع این دوره، پنج جفت (پنج تا دو نفر) از عالمان یهودی به عهده داشتند که هر جفتی یکی رئیس سنهدرین و دیگر قائم مقام

تلمود است (سده یازدهم تا شانزدهم) و به معنای متقدّمان یا مراجع نخستین می باشد. در این دوره، قانونگذاری اجتماعی رونق بسیاری یافت و قانون نامه‌هایی چون کتاب شولحان عاروخ تألیف یکی از عالمان یهودی به نام «یوسف قارو» تدوین شد.

زوگوت: = سنهدرین

ساوورائیم: به معنای «حکما» است و به عالمان بابلی گفته می شود که پس از پایان تلمود بابلی حدود سال ۵۰۰ میلادی تا پایان قرن ششم کارشان ویرایش، تنظیم و فصل بندی تلمود بود.

سیدر: به معنای بخش است. به هر بخش از میشنا، «سیدر» گفته می شود که هر سیدر دارای تعدادی مَسِخَت (= رساله) است.

سرزمین موعود: مقصود، «کنعان» است یعنی همان سرزمینی که فرزندان یعقوب از آنجا به مصر منتقل شدند و پس از آنکه مصریان با آنان بنای ناسازگاری گذاشتند به رهبری موسی علیه السلام از مصر خارج گشتند و پس از سالها سردرگمی، پس از وفات موسی و در زمان جانشین او یوشع بن نون به کنعان، سرزمین موعود برگشتند.

سرزمین یهودا: «یهودا» چهارمین پسر یعقوب، همان است که برای رهایی یوسف از مرگ، رأی به فروختن یوسف داد و «سرزمین یهودا» به اراضی گفته می شود که در تصرف سبط یهودا از اسباط دوازده گانه قرار داشت و به آن «مملکت یهودا» نیز اطلاق می گردد. (ر.ک: قاموس کتاب مقدّس، ص ۹۷۹-۹۸۱).

یهودی به نام «یوسف قارو» تدوین شد که با افزوده‌های «ایسرلس» یکی از عالمان دیگر یهودی مرجع معتبر حقوقی و شرعی در همه روزگاران بعدی تلقی می‌شود. یوسف قارو، در آغاز کتاب «بیت یوسف» را نوشت که در ظاهر، شرح طور (= ارباعاً طوریم اثر یعقوب بن אשר) ولی در واقع اثری مستقل است و بیست سال به طول انجامید، شولحان عاروخ که تدوین آن دوازده سال دیگر به طول انجامید بازنگری و خلاصه «بیت یوسف» است.

شریعت شفاهی: تورات دیگری است که به اعتقاد یهودیان، افزون بر تورات مکتوب، بر موسی وحی شد ولی همواره به شکل نانوشته، در کنار تورات مکتوب، و به عنوان شرح و تفسیر تورات مکتوب، وجود داشت و برای اینکه در گذر زمان به دست فراموشی سپرده نشود به صورت مجموعه‌هایی تدوین شد تا اینکه در سال ۲۱۰ میلادی توسط یکی از عالمان یهودی به نام «یهودا هناسی» به صورت یکجا و به نام میشنا (= توضیح ثانوی، تکرار شریعت) درآمد. پس از میشنا رساله‌هایی تحت عنوان «ملحقات میشنا» و نیز تفاسیری بر میشنا تحت عنوان «گمارا» (به معنای تکمیل) تدوین شد و از مجموع این سه بخش (میشنا، ملحقات میشنا و گمارا) مجموعه‌ای حجیم به نام «تلمود» شکل گرفت.

شریعت مکتوب: همان تورات است که بر موسی عليه السلام نازل شد و آغاز شریعت یهودی به حساب می‌آید و در مقابل «شریعت شفاهی» قرار دارد و تا

رییس و رییس دادگاه شرع بود. آخرین جفت از این رهبران «هیلل» و «شمای» صاحبان دو مکتب فقهی معروف یهودی بودند.

سوارا: (به معنای «نتیجه منطقی» و «عقل») ششمین منبع از منابع قانونی در شریعت یهود است. گرچه آنجا که یک حکم شرعی به وسیله میدراش وضع می‌شود عقل و منطق و استدلال، راهنمای مفسر در طی فرایند تفسیر است. چنانکه منابع سه گانه تقانا، معسه و منهگ نیز در قانونگذاری تحت سیطره عقل، منطق و استدلال می‌باشند و چیزی جدای از عقل به حساب نمی‌آیند ولی در عین حال در نگاه عالمان یهود، عقل، منبع مستقل قانونی نیز می‌باشد. البته قوانین ناشی از این منبع در زمره قوانین معروف به «داوریتا» (= از تورات) طبقه‌بندی می‌شود نه «دربانان» (= از عالمان) یعنی هر قاعده‌ای که از عقل عالمان هلاخا نشأت می‌گیرد از خود تورات ناشی شده است زیرا به عقیده آنان، عقل عالمان هلاخا با منطق درون تورات منطبق است (یعنی از قبیل نوعی از تصویب در اصطلاح علم اصول).

سوفریم: به معنای کاتبان به کسانی گفته می‌شود که «شریعت شفاهی» یهود را تدوین کردند و نوشتند تا اینکه در نهایت به شکل «میشنا» و «تلمود» درآمد (رجوع شود به «شریعت شفاهی»، «میشنا» و «تلمود»).

شیلوت او - تشووت: ← پروشیم

شالحان عاروخ: به معنای سفره مرتب، نام کتابی است که در دوره ریشونیم توسط یکی از عالمان

سوزی‌ها و تخریب‌های حملهٔ بخت‌نصر، از بین رفت تا اینکه در زمان «کورش» یکی از عالمان یهود به نام «عزرا» پس از مراجعت یهود از تبعید بابلی، با همکاری جمعی به نگاشتن «عهد عتیق» و تورات اقدام کرد. (رجوع شود به کتاب «جاهلیت و اسلام») تألیف علامه یحیی نوری، چاپ نهم، ص ۳۹۷-۴۰۷).

شمای: ≡ سنهدرین

شموت: ≡ تورات

صدوشیم: ≡ پروشیم

طور: ≡ ارباعا طوریم.

عبرانیان: همان بنی اسرائیل هستند که از نژاد «سامی» (منسوب به «سام» فرزند نوح) می‌باشند که نسب خود را به ابراهیم (حدود ۲۰۰۰ سال پیش از میلاد) می‌رسانند.

عزرا: کاهن و هادی معروف عبرانیان و کاتب ماهر شریعت بود، در بارگاه سلاطین ایران (کورش، گشتاسب و اسفندیار) درجه و اعتبار تامی داشت. در سال ۴۵۷ قبل از میلاد با جماعت بزرگی از اسیران، به اورشلیم بازگشت و کنایس چندی تأسیس نمود و کتاب عزرا (یکی از کتب تاریخی عهد عتیق) و قسمتی از کتاب نحمیا (کتاب تاریخی دیگری از عهد عتیق) را تدوین کرد و تمامی کتب عهد عتیق را جمع آوری و تصحیح نمود. کتاب عزرا مشتمل بر تاریخ مراجعت یهودیان از زمان کورش می‌باشد که شصت سال بعد از آن نوشته شد و حکایت وقایعی است که در سال ۴۵۶ قبل از میلاد واقع شد. (قاموس کتاب مقدس).

زمان «عزرا» و «نحمیا» (حدوداً میانهٔ سدهٔ پنجم قبل از میلاد) ادامه می‌یابد و یک بخش از بخشهای چهارگانهٔ کتاب مقدس است. کتاب مقدس که یهودیان آن را «عهد» یا «تنخ» و مسیحیان آن را «عهد قدیم» می‌نامند از چهار بخش تشکیل شده: ۱. تورات که عبارت است از اسفار پنجگانه (سفر پیدایش، سفر خروج، سفر لاویان، سفر اعداد و سفر تثنیه). ۲. کتب هفده گانه انبیا (نویسیم) ۳. مکتوبات دوازده گانه داوری و تاریخی (کتوویم) ۴. کتابهای پنجگانهٔ سرود و شعر و مناجات و امثال.

قابل توجه است که یهودیان عقیده دارند که اسفار پنجگانه همان توراتی است که بر موسی عليه السلام نازل شده و تحریف و تصرفی در آن نشده، در حالی که نه تنها قرآن کریم این کتاب را تورات اصلی نمی‌داند و آن را انباشته‌ای از کذب و بهتان و افسانه‌ها و احکام جعلی و عقاید منحرف می‌شناسد محققان و دانشمندان ملل مختلف (از جمله جمعی از ربانیان خود یهود) با وسایل علمی و واژه‌شناسی و مقابلات تاریخی این حقیقت را به وضوح به اثبات رسانده‌اند که هر یک از اسفار تورات قرن‌ها با هم فاصله دارند و جملگی آنها قرن‌ها پس از رحلت موسی به صورت مجموعهٔ کنونی درآمدند و نسخهٔ اصلی «تورات» و «الواح احکام عشره» که پس از رحلت موسی عليه السلام در «صندوق شهادت» (و به تعبیر قرآن: «تابوت») جاداشته و بر اساس قول مفسران در ذیل آیات طالوت و جالوت، تا زمان داوود پیامبر (حدود ۱۰۰۰ سال قبل از میلاد) موجود بوده، قرن‌ها قبل از میلاد مسیح (سال ۵۶۸ قبل از میلاد) در آتش

موجود در تورات، متأثر از آن است.

قانون نامه حمورابی: مهم‌ترین قانون نامه معاصر تورات است که قوانین موجود در تورات از آن متأثر است این قانون نامه به ۱۸۰۰ سال قبل از میلاد بر می‌گردد و مربوط به حمورابی مشهورترین پادشاه بابل است.

قبالا: به معنای «سنت» عبارت است از سنتی که شخص به شخص و سینه به سینه از موسی عليه السلام انتقال یافته است. «قبالا» یا «سنت» یک منبع از شش منبع قانونی و رسمی شریعت یهودی است.

قوانین امری: قوانینی از تورات که به صورت فرمان است نظیر قوانین ده فرمان: «قتل مکن، زنا مکن و...»

قوانین موردی: به قوانینی از تورات گفته می‌شود که به شکل «اگر...» یا «آنگاه...» تنظیم شده‌اند نظیر «هر که انسانی را بزند و او بمیرد هر آینه کشته شود».

قوانین هفتگانه نوح: «غریب میهمان».

کتوویم: «نوئییم»

کدست هگدولا: به معنای «مجمع کبیر» نام شورای کاتبان یهودی است که «عزرا» آن را بنیاد گذاشت تا به شرح و تفسیر تورات پردازند.

گائونیم: جمع گائون (به معنای نابغه و علامه) رؤسای آکادمی‌هایی بودند که در بابل، مراکز معنوی و فرهنگی جامعه یهودی به حساب می‌آمدند. گائونها پس از پایان تلمود تا حدود سده یازدهم میلادی می‌زیستند و کارشان این بود که تلمود را به گونه‌ای تفسیر کنند که قانون نامه مورد پذیرش در

عقیوا: «عقیوا» و «مئیر» دو تن از «تنائیم» (معلمان) هستند که در تدوین شریعت شفاهی یعنی شرح اسفار پنجگانه تورات، آثاری از خود برجای گذاشتند و آثار آنان از نظر اهمیت در درجه بعد از «میشنا» اثر یهودا هناسی قرار دارند. به آثار عقیوا و مئیر، میدرشه هلاخا یا میدراش‌های هلاخایی گفته می‌شود (رجوع شود به واژه «میدرشه هلاخا») قابل توجه است که «عقیوا» یکی از استادان «مئیر» است چنانکه «مئیر» یکی از استادان «یهودا هناسی» می‌باشد.

عهد: به کتاب مقدس یهود، «عهد» می‌گویند چرا که به گفته تورات، خدا با قوم بنی اسرائیل عهد بست که در قبال رعایت احکام تورات، قوم محبوب و برگزیده خدا شوند.

غریب میهمان: غریب مهمان یا «نیمه مؤمن» به غیر یهودی‌ای گفته می‌شود که قوانین هفتگانه اخلاقی تورات را که به «قوانین نوح» نام گرفته‌اند به این نیت که تورات به آن فرمان داده، بجا آورد (نه به استناد عقل و فطرت) چنین کسی را باید در جامعه یهودی محترم شمرد. این قوانین هفتگانه عبارتند از: بت میرستید، کفر مگویید، خون انسانی را مریزید، از گناهان جنسی بپرهیزید، دزدی مکنید، گوشت حیوان زنده را مخورید، یک دادگاه عدالت برپای دارید.

قانون نامه اورنمو: مجموعه‌ای است از قوانین سومری (سومر = منطقه‌ای در جنوب مابین النهرین) مربوط به ۲۱۰۰ سال قبل از میلاد و از جمله از قانون نامه‌های معاصر تورات است که قوانین

همه موضوعات اجتماعی و دینی شود.

گِزِرا: = تَقَانَا

گمارا: بخشی از «تلمود» است که به تفسیر میشنا می‌پردازد یعنی «تلمود» متنی دارد به نام «میشنا» و شرح و تفسیری بر این متن دارد به نام «گمارا».

مئیر: = عقیوا

مپا: به معنای رومیزی نام کتابی است که در دوره ریشونیم توسط یکی از عالمان یهودی به نام موسی ایسرلس برای رفع کاستی‌های کتاب شالخان عاروخ تدوین شد.

مسیخت: = سیدر

مَعْسَه: (به معنای عمل یا رویه) به قواعد حقوقی گفته می‌شود که از احکام قضایی صادر شده از جانب محاکم قضایی صلاحیت‌دار، یا روش عالمان هلاخایی صلاحیت‌دار در یک موضوع شخص استنتاج شده است. در صورت اول، مَعْسَه همان «رویه قضایی» و در صورت دوم شبیه همان «نظریه حقوقدانان» که در دیگر نظام‌های حقوقی موجود است، می‌باشد. مَعْسَه پنجمین منبع از منابع قانونی در شریعت یهود است.

میدراش: یکی از منابع قانونی و رسمی شریعت یهودی است و مقصود از آن قواعدی است که از تفسیرهایی از کتاب مقدس که خارج از تلمود و میشنا هستند استنتاج می‌شود.

میدرشه هلاخا: میدرشه هلاخا یا میدراش‌های هلاخایی نوعی تفسیر مبسوط به اسفار پنجگانه تورات‌اند (میدرشه یا میدراش به معنای تفسیر است) یعنی «میدراش‌ها» عمدتاً در پی استنتاج

هلاخا (= شریعت) از تورات‌اند اگرچه گاهی حاوی «اگادا» (= مباحث تاریخی و اخلاقی و... از تورات) نیز هستند. میدراش‌های هلاخایی مجموعه‌ای از سومین منبع مکتوب شریعت یهود یعنی «باریتا» هستند که در میشنا نیامده‌اند بلکه در تلمود ذکر شده‌اند و لذا از اعتبار منابع رسمی برخوردار نیستند.

میشپاط: در متون شرعی یهودی به معنای «قانون» است، گرچه برخلاف واژه «قانون» احکام ناظر به رابطه انسان با خدا (احکام فردی) را نیز در بر می‌گیرد.

میشنا: در دوره تئائیم (معلمان) دو دسته آثار خلق شده است دسته اول آثاری است که از نوع قانون نامه است و در آن، تفسیرهایی که از اسفار پنجگانه تورات می‌شود تحت بابهای خاص شریعت به گونه‌ای فشرده تدوین شده‌اند و میشنا نام گرفته‌اند، تهیه‌کننده این اثر یکی از عالمان یهودی به نام «یهودا هناسی» است که در گردآوری هلاخاها دقتی خاص داشت و فقط هلاخاهایی را در این کتاب برگزید که درباره آنها اتفاق نظر وجود داشت.

میشنه تورا: یکی از جانشینان الفاسی (مهم‌ترین قانون نامه نویس در دوره ریشونیم سده ۱۱-۱۶) که شاگرد شاگرد او بود موسی بن میمون معروف به «رامبام» اهل قرطبه در اسپانیا (۱۱۳۵-۱۲۰۴ میلادی) است. کتاب وی «میشنه تورا» (= تورات دوم) نام دارد که بزرگترین اثر هلاخایی است. این کتاب همه شریعت تلمودی را در چهارده بخش اصلی به شیوه‌ای ساده، دربرگرفته و به «یدهخراقا» (= دست قوی) معروف گشته است.

معروف است. ۳. کتوویم به معنای مکتوبات که دوازده کتاب از آن مربوط به تاریخ و داوری می باشد و پنج کتاب دیگر سرود و شعر و مناجات و امثالی است که مربوط به انبیای مختلف است.

وَبِیَقْرَا: «تورات

هلاخا: معادل «شریعت» است که در معنایی عام، مشتمل بر همه آموزه های دستوری دین می باشد و در معنایی خاص به هر قاعده شرعی جدیدی که وضع می شود، اطلاق می شود.

هلینیسیم: یونانی گری و طرز تفکر یونانیان که از سال ۳۳۲ قبل از میلاد به بعد با تسلط بر یهودیان، تأثیر زیادی بر اندیشه های یهودی گذاشت. یهودیان، اقوامی را که مغلوب یونانیان بودند «هلنیز» می گفتند. (قاموس کتاب مقدس، ص ۹۷۴).

هیکل سلیمان: نماد استواری و بقای قوم یهود که توسط سلیمان در شهر اورشلیم ساخته شد و معبد بزرگی است که بسیاری از مناسک و اعمال یهودی مثل قربانی و... فقط باید در آنجا اجرا شود. یک بار به دست بخت نصر و بار دوم به دست «تیتوس» سردار رومی، ویران شد.

هیلل: «سَنهدَرین

یوسف قارو: «شولحان عاروخ و ریشونیم

یوشیا: پانزدهمین پادشاه از پادشاهان نوزده گانه «مملکت یهودا» (= «سرزمین یهودا») که توضیح آن در عنوان «سرزمین یهودا» گذشت می باشد. او در ۸ سالگی بر تخت نشست و مدت ۳۱ سال پادشاهی کرد (۶۳۹-۶۰۹ قبل میلاد مسیح) در تقوا و پرهیزکاری و استقامت مشهور بود.

میصوا: به معنای حکم و تکلیف است اعم از احکام اجتماعی (= قانون) و احکام فردی ناظر به روابط انسان با خدا.

مینهاگ: (به معنای «عرف») به قواعد حقوقی گفته می شود که از شکل های مختلف عرف، استنتاج می شود. مینهاگ چهارمین منبع از منابع قانونی در شریعت یهود است.

نحمیا: در بابل، ایام اسارت یهودیان متولد شد و در شوش به منصب ساقی گری پادشاه ایران، اردشیر دراز دست منصوب شد. از پادشاه ایران درخواست نمود که او را اذن دهد که به اورشلیم برود، لذا سال بیستم پادشاهی اردشیر (حدود ۴۴۴ قبل میلاد) برای حکومت بر اورشلیم به آن دیار فرستاده شد. او توجه عمده خود را روی بنا کردن حصارهای شهر اورشلیم نهاد و پس از یک سال آن را به اتمام رساند و از دوستان امین او «عزرا» بود. نحمیا حدود سال ۴۳۲ قبل از میلاد به زادگاه خود بابل بازگشت و بعد از چند سال به اورشلیم طلبیده شد تا به اصلاح بعضی از مسائل مذهبی که مورد اختلاف واقع شده بود، بپردازد. «کتاب نحمیا» (اسم یکی از کتب تاریخی عهد عتیق) که تمامی این مسائل و وقایع را در بر دارد را در سال ۴۰۰ قبل از میلاد تصنیف نمود که به منزله تتمه ای برای کتاب عزرا است و بعضی آن را کتاب دوم عزرا می دانند.

نوولی: «پروشم

نویئیم: کتاب مقدس یهود سه بخش دارد: ۱. تورات، ۲. نویئیم به معنای کتب و صحف انبیای بنی اسرائیل که هفده کتاب است و به نبوت هفده گانه

۱۰. گنجینه‌ای از تلمود، ا. کهن، راب، ترجمه امیر فریدون گرگانی، چاپ زیبا، ۱۳۵۰.
۱۱. مقدمه علم حقوق، شرکت سهامی انتشار، تهران، چاپ چهاردهم، ۱۳۷۰.
12. *Encyclopaedia Judaica (EJ)*, "Israel, Legal and Judicial System", A.F.L./S. Lev v. Decennial Book (1983-1992), pp. 215-18.
13. *A Beginner's Guide to the Steinsaltz Talmud*, Abrams, Judith Z. Jason Aronson Inc, 1999.
14. "Baraita", *EJ*, B.D.V., v. 4, pp. 189-93.
15. "Savoraim", *EJ*, D.S., v. 14, pp. 920-21.
16. D.S., "Tanna, Tannaim", *EJ*, v. 15, pp. 798-803.
17. *The Cambridge History of Judaism*, Davies, egdirbmaC ,2 .v (:).de(nietslekniF siuoL dna .D.W University Press, 1st published, 1989.
18. Do.L., "Israel, Legal and Judicial System", *EJ*, v. 17, pp. 361-3.
19. Ed., "Zugot", *EJ*, v. 16, pp. 1232-4.
20. *The Oxford Companion to the Bible*, Ehrlich, Carl S.: "Law, Israelite Law", Bruce M. Metzger and Michael D. Coogan (ed.), Oxford University Press, New York, 1993.
21. *Encyclopaedia Judaica*, *aciaduJ aideapolcynE* Jerusalem, corrected ed., 1996 (Peusd.: *EJ*).
22. *Code of Jewish Law, Kitzur Shulhan Arukh* Ganzfried, Rabbi Solomon: Translated by Hyman E. Goldin, LL.B., revised ed., Hebrew Publishing Company, New York, 1961.
23. H.E.Ba., "Israel, Legal and Judicial System", *EJ*, v. 9, pp. 628-55.

زمان او سفر تنبیه از تورات اصلی پیدا شد. او کسی است که (برخلاف پدرش «آمون» چهاردهمین پادشاه) بت پرستی را نابود و هیکل (معبد) را مرمت کرد و در ۳۹ سالگی وفات نمود (قاموس کتاب مقدس واژه یوشیا).

منابع و مآخذ

۱. ادیان بزرگ جهان، هاشم رضی، سازمان انتشارات فروهر، تهران، چاپ پنجم، ۱۳۶۰.
۲. تاریخ حقوق کیفری بین‌النهرین، نجفی ابرندآبادی، علی حسین و حسین بادامچی (ترجمه): تهران، سمت، چاپ اول، ۱۳۸۳.
۳. تاریخ قوم یهود، کلاپرمن، ژیلبرت ولیبی، ۳ ج، ترجمه مسعود همتی، تهران، انجمن فرهنگی او تصر هتورا، چاپ اول، ۱۳۴۷.
۴. شریعة حمورابی و اصل التشریح فی الشرق القديم، گروهی از نویسندگان، مترجم (عربی) اسامه سراس، دمشق، دار علاءالدین، ۱۹۹۲.
۵. عدالت کیفری در آیین یهود، حسین سلیمانی، مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب، قم، چاپ اول، ۱۳۸۴.
۶. فلسفه علم حقوق، ناصر کاتوزیان، ۳ ج، شرکت سهامی انتشار، تهران، چاپ دوم، ۱۳۸۰.
۷. قانون‌نامه حمورابی، میک، تئوفیل، ترجمه کامیار عبدی، چاپ دوم، سازمان میراث فرهنگی، تهران، ۱۳۷۶.
۸. قوانین هیتی‌ها، قانون‌نامه‌ای از آسیای صغیر، هافنر، هری، ترجمه فرناز اکبری رومنی، تهران، انتشارات حقوقی، چاپ اول، ۱۳۸۴.
۹. کتاب مقدس، به همت انجمن پخش کتب مقدسه، ۱۹۸۵ (افست از روی نسخه ۱۹۰۴).

24. *Comparing Religions Through Law, Judaism and Islam*, Neusner, Jacob and Tamara Sonn: Routledge, London and New York, 1999.
25. *Comparing Religions Through Law, Judaism and Islam*, Neusner, Jacob and Tamara Sonn: Routledge, London and New York, 1999.
26. *Divine Command Ethics, Jewish and Christian Perspectives*, Harris, Michael J.: RoutledgeCurzon, 1st published, 2003.
27. *The Cambridge History of Judaism*, Horbury, William and W.D. Davies, v. 3, Cambridge University Press, 1st published, 1989.
28. I.T.S., "Rishonim", *EJ.*, v. 14, pp. 192-3.
29. *Harper's Bible Dictionary*, J.U.: "Torah", Paul J. Achtemeir (ed.), Harper San Francisco, 1985.
30. *Harper's Bible Dictionary*, J.U.: "Torah", Paul J. Achtemeir (ed.), Harper San Francisco, 1985.
31. L.J., "Hermeneutics", *EJ.*, v. 8, pp. 366-72.
32. M.D.H., "Midreshei Halakhah", *EJ.*, v. 11, pp. 1521-3.
33. M.D.H., "Tosefta", *EJ.*, v. 15, pp. 1283-5.
34. M.D.H./ M.E., "Minhag", *EJ.*, v. 12, pp. 4-25.
35. M.E., "Codification of Law", *EJ.*, v. 5, pp. 628-656.
36. M.E., "Interpretation", *EJ.*, v. 8, pp. 1413-29.
37. M.E., "Ma'asch", *EJ.*, v. 11, pp. 641-9.
38. M.E., "Mishpat Ivri" *EJ.*, v. 12, pp. 109-51.
39. M.E., "Sevarah", *EJ.*, v. 14, pp. 1195-8.
40. M.E., "Takkanot", *EJ.*, v. 15, pp. 712-28.
41. M.Man., "Pharisees", *EJ.*, v. 13, pp. 363-6.
42. M.Man., "Saducees", *EJ.*, v. 14, pp. 620-22.
43. *Maimonides' Introduction to the Talmud*, Maimonides: A Translation of the Rambam's Introduction to His Commentary on the Mishna, Translated by Zvi Lampel, the Judaica Press, Inc., U.S.A., revised ed., 1998.
44. *Maimonides' Introduction to the Talmud*, Maimonides: A Translation of the Rambam's Introduction to His Commentary on the Mishna, Translated by Zvi Lampel, the Judaica Press, Inc., U.S.A., revised ed., 1998.
45. Mo.W./ L.I.R., "Pentateuch", *EJ.*, v. 13, pp. 231-64.
46. Sh.S., "Amoraim", *EJ.*, v. 2, pp. 865-75.
47. Si.A./ J.Br., "Gaon", *EJ.*, v. 7, pp. 315-18.
48. St.Sch./ Sa.B., "Noachide Laws", *EJ.*, v. 12, pp. 1189-91.
49. *The Talmud, The Steinsaltz Edition, A Reference Guide*, Steinsaltz, Rabbi Adin: Random House, New York, 1989.
50. *The Talmud, The Steinsaltz Edition, A Reference Guide*, Steinsaltz, Rabbi Adin: Random House, New York, 1989.
51. *The Babylonian Talmud*, 18 vols, ed.: Rabbi Dr. J. Epstein, the Soncino Press, London, 1935-1952.
52. *The Babylonian Talmud*, 18 vols, ed.: Rabbi Dr. J. Epstein, the Soncino Press, London, 1935-1952.
53. *The Jewish Bible TANAKH*, the Jewish Publication Society, 1985.
54. *The Jewish Bible TANAKH*, the Jewish Publication Society, 1985.
55. Y.D.G., "Soferim", *EJ.*, v. 15, pp. 79-81.
56. Y.Ho., "Aḥaronim", *EJ.*, v. 17, pp. 135-8.



مصادر تشریح و مبانی حقوق در مکاتب حقوقی معاصر

● مکتب حقوق فطری

● مکتب‌های تاریخی و تحقیقی

- مکتب تاریخی

- مکتب‌های تجربی

- نظریه اتحاد حقوق و دولت

- مکتب‌های تحقیقی

مصادر تشریح و مبانی حقوق در مکاتب حقوقی معاصر

پیش‌گفتار

البته فقهای اهل سنت به جای عقل از منابع دیگری همچون قیاس، استحسان و استصلاح سخن می‌گویند و آنها را از شُعب عقل می‌دانند.

نکته قابل توجه این است که در ورای منابع حقوق اسلام، اراده الهی قرار دارد و در واقع، کتاب و سنت و اجماع و عقل، مبین اراده خداوند می‌باشند، لذا بر این اساس می‌توان گفت که منبع اصلی حقوق اسلام یا مصدر اصلی تشریح در اسلام، اراده خداوند است و هر یک از کتاب و سنت و اجماع و عقل، راهنما و دلیلی هستند که ما را به اراده الهی رهنمون می‌شوند. بدین ترتیب تعبیر دقیق‌تر این است که آنها را مصادر تشریح یا دلایل حقوق اسلام یا دلایل احکام شرعی بنامیم چنان که در کلام فقها نیز ادله اربعه نامیده می‌شود ولی از آنجا که به طور رایج از این امور به عنوان منابع حقوق اسلام، نام برده می‌شود، ما هم از همین تعبیر استفاده می‌کنیم.

۲. اصطلاح «منابع حقوق» در علم حقوق معاصر معنای دیگری غیر از معنای مصادر تشریح دارد چرا که در ذیل این اصطلاح، به طور معمول از

۱. وقتی که از منابع حقوق اسلامی، سخن به میان می‌آید، به طور معمول از چهار منبع کتاب، سنت، اجماع و عقل نام برده می‌شود. مقصود از منابع در این اصطلاح، اموری است که یک فقیه مسلمان برای جستجوی قوانین و احکام اسلامی، باید به آنها مراجعه کند همان طور که مجلس قانونگذاری در یک کشور اسلامی نیز باید تمام قوانینی که وضع می‌کند را به منابع مزبور مستند سازد و مقصود از حقوق اسلام، نظام حقوقی اسلام است یعنی مجموعه احکام و قوانین اسلام که منشأ پیدایش تمامی حقوق و تکالیف می‌باشد.

به عبارت دیگر: هر حق و تکلیفی در اسلام باید مستند به یک قانون و مبتنی بر آن باشد و هر قانونی هم باید مبتنی بر یکی از منابع چهارگانه کتاب و سنت و اجماع و عقل باشد، نتیجه آنکه این منابع چهارگانه، در واقع همان اموری هستند که در تعبیر عربی روز از آنها به عنوان مصادر تشریح (یا منابع قانونگذاری) نام برده می‌شود.

چه واژه‌ای معادل اصطلاح «منابع حقوق» به معنای مورد نظر در حقوق اسلام (یعنی همان مصادر تشریح اسلامی) می‌باشد؟ به بیان دیگر: از آنجا که منابع حقوق اسلام، اموری است که فقیه مسلمان برای یافتن حکم شرعی و قانون الهی به آنها مراجعه می‌کند پس باید ملاحظه شود که در علم حقوق معاصر برای اشاره به اموری که قانون مبتنی بر آنها است و قانونگذار برای تدوین قانون به آنها مراجعه می‌کند، چه اصطلاحی به کار می‌رود. با دقت در اصطلاحات حقوقی به این نتیجه می‌رسیم که این اصطلاح «مبانی حقوق» می‌باشد.

۴. در تعریف «مبانی حقوق» گفته‌اند عواملی است که قانونی خاص را الزام آور کرده و اطاعت از آن را لازم می‌گرداند و در واقع، پاسخ این پرسش است که چرا باید از قوانین معینی (نه مطلق قانون) پیروی کرد؟^۱

توضیح اینکه پس از احراز نیاز انسان به زندگی اجتماعی، شکی نیست که بقا و نظم این زندگی وابسته به وجود قانون است تا بدین وسیله از پیدایش تزاخمت بین افراد جلوگیری شده یا تزاخمت ایجاد شده، حل گردد و همچنین حقوق و تکالیف بین افراد جامعه به شکل عادلانه‌ای تقسیم شود.

این ضرورت‌های عقلی و عقلایی، مبانی حقوق نامیده نمی‌شود چرا که مبانی حقوق ناظر به دلیل لزوم اطاعت از مطلق قانون در جامعه بشری نیست

چهار منبع: قانون، عرف، رویه قضایی و عقاید علمای حقوق (دکترین) نام برده می‌شود. بدین ترتیب در این اصطلاح، قانون، یکی از منابع حقوق دانسته می‌شود، در حالی که از دیدگاه حقوق اسلام، اصولاً قانون جزء منابع حقوق نمی‌باشد بلکه مبتنی بر آنها بوده و از طریق آنها استنباط می‌گردد.

نتیجه آنکه اصطلاحاً «منابع حقوق» در حقوق اسلام و علم حقوق معاصر به دو معنای مختلف به کار می‌رود، زیرا چنانکه گفته شد مقصود از منابع حقوق اسلام همان مصادر تشریح اسلامی یا منابع وضع قانون در اسلام است در حالی که مقصود از منابع حقوق در اصطلاح علم حقوق معاصر، سرچشمه‌هایی است که منشأ پیدایش «حق»ها و «تکلیف»ها می‌باشد نه منشأ پیدایش قانون و لذا در نظام‌های حقوقی غیر دینی، قانون فقط به عنوان یکی از مناشیء پیدایش حق و تکلیف (نه تنها منشأ آن) جزء منابع حقوق شمرده می‌شود، لکن در نظام حقوقی اسلام، هر حق و تکلیفی از قانون نشأت می‌گیرد و لذا قانون، تنها منشأ حق و تکلیف است (نه یکی از مناشیء آن) که خود برگرفته و مبتنی بر اموری می‌باشد که از آنها به عنوان مصادر تشریح یا منابع وضع قانون نام برده می‌شود یعنی همان کتاب و سنت و اجماع و عقل که در واقع نشان‌دهنده اراده الهی به عنوان اصلی‌ترین منبع وضع قانون می‌باشد و عدم توجه به آن ممکن است موجب بروز اشتباهی شود که متأسفانه دامنگیر برخی از نویسندگانی شده که هر دو اصطلاح را به یک معنا تلقی کرده‌اند.

۳. اکنون باید پرسید که در علم حقوق معاصر،

۱. فلسفه حقوق، ج ۱، ص ۳۹.

سرچشمه‌های پیدایش قانون و لذا قانون، خود یکی از منابع حقوق به شمار می‌رود، پس بدون شک در علم حقوق معاصر، منابع حقوق را نمی‌توان به معنای مناشیء و وضع قانون دانست، چرا که یکی از منابع قطعی حقوق، خود قانون است و واضح است که قانون، خود نمی‌تواند منشأ وضع خود باشد.

بدین ترتیب بر طبق اصطلاحات رایج حقوقی، آنچه در هنگام وضع و تدوین قانون، الزاماً مورد توجه قانونگذار قرار می‌گیرد مبانی حقوق است که قانون باید بر اساس آنها وضع گردد نه منابع حقوق. اما آنچه در هنگام قضاوت، الزاماً مورد استناد قاضی واقع می‌شود منابع حقوق (قانون، عرف، رویه قضایی و عقاید علمای حقوق یا دکترین) است نه مبانی حقوق.

حاصل آنکه علاوه بر تفاوت معنای مبانی حقوق و منابع حقوق، اصولاً محل و مورد استناد به آنها نیز با هم فرق دارد چرا که مبانی حقوق مورد استناد قانونگذار قرار می‌گیرد و منابع حقوق مورد استناد قاضی.

در پاسخ سؤال از مبانی حقوق و اینکه چه عواملی باعث الزام آوردن قانونی خاص گشته و اطاعت از آن را الزامی کرده است، مکاتب مختلفی مطرح شده‌اند که آنها را به دو دسته کلی می‌توان تقسیم کرد: ۱. مکتب حقوق فطری یا طبیعی ۲. مکتب‌های تاریخی و تحقیقی.

طرفداران مکتب حقوق فطری یا طبیعی مبنای اصلی حقوق را عدالت دانسته‌اند و پیروان مکتب‌های تاریخی و تحقیقی، مبنای اصلی حقوق را

بلکه ناظر به عواملی است که اطاعت از یک سلسله قوانین معین و خاص را الزامی می‌کند، قوانینی که مبتنی بر یک مکتب فکری خاص است یعنی پس از آن که ضرورت اطاعت از قانون به طور مطلق معلوم شد، هر قانونی که تدوین گردد با یک پریش اساسی مواجه می‌شود و آن، این است که چرا از این قانون باید اطاعت کرد نه قانون دیگر و به عبارتی: وجه ترجیح این قانون بر سایر قوانین چیست؟

نتیجه آنکه دو اصطلاح را در این بحث باید از یکدیگر تفکیک نمود، یکی اصطلاح منابع حقوق است که در علم حقوق معاصر به معنای مناشیء و سرچشمه‌هایی است که حق و تکلیف از آنها نشأت می‌گیرد و به طور معمول در تبیین آنها از قانون، عرف، رویه قضایی و دکترین (عقاید علمای حقوق) نام برده می‌شود.

و دیگری اصطلاح مبانی حقوق است که به معنای عواملی است که قوانین خاصی را الزام آور کرده و در واقع منشأ پیدایش قوانین معینی شده است.

متأسفانه در این میان، برخی از نویسندگان، تسامح کرده و از کتاب و سنت و اجماع و عقل که مناشیء پیدایش قانون در اسلام هستند (همان قانونی که در مرتبه بعد، منشأ پیدایش حق و تکلیف می‌گردد) تحت عنوان «منابع حقوق اسلام» نام برده‌اند در حالی که باید از آنها با عنوان «مبانی حقوق اسلام» یاد می‌کردند نه منابع حقوق؛ چرا که منابع حقوق، یک اصطلاح خاص حقوقی بوده و به معنای سرچشمه‌های پیدایش حق و تکلیف است نه

قرن سیزدهم میلادی، قوانین را به سه دسته «الهی» و «فطری یا طبیعی» و «بشری» تقسیم کرده بود. قوانین الهی از دیدگاه وی ناشی از اراده پروردگار بوده و حاکم بر جهان هستی می‌باشد و عقل ناقص بشر به آن دسترسی ندارد و فقط خداوند و همچنین پیامبران از طریق وحی الهی بر آنها آگاهی دارند.

قوانین طبیعی یا فطری از دیدگاه سن توماس داکن پرتوی از مشیت الهی است که عقل بشر آن را در می‌یابد. و قوانین بشری زاینده فکر انسان است و باید اجرای قوانین فطری را در مصادیق خود تأمین کند.^۳

چنان که ملاحظه می‌شود بر طبق این دیدگاه، منبع اصلی حقوق فطری، اراده خداوند است و اراده او نیز به اقامه عدل تعلق گرفته است. در عین حال خداوند، انسان را به گونه‌ای آفریده که با عقل خود بدون هیچ واسطه‌ای می‌تواند به قواعد حقوق فطری پی ببرد و این قواعد آنچنان مطابق با فطرت انسان و عادلانه است که هیچکس و هیچ مقامی نمی‌تواند آن را انکار کند.

نتیجه آنکه بر طبق این دیدگاه، حقوق فطری تغییرناپذیر و عام است و تغییر زمان و مکان به اعتبار و قدرت آن، خلل نمی‌رساند.^۴

در قرن ۱۷ و ۱۸ میلادی، کم‌کم حقوق فطری، ریشه مذهبی و الهی خود را در اروپا از دست داد. از

قدرت حکومت یا وجدان عمومی شمرده‌اند.^۱ البته هر یک از این دو مکتب در کنار مبنای اصلی مورد اشاره از مبانی دیگری همچون دستاوردهای عقل و تجربه بشری و اراده ملت نیز سخن گفته‌اند، که در ادامه به بررسی آنها می‌پردازیم:

۱. مکتب حقوق فطری

مبنای اصلی حقوق در این مکتب، عدالت است. بر طبق این دیدگاه، هم قانونگذار باید از قواعد عدالت پیروی کند و هم پیروان قانون در صورتی که دستورهای حکومت را عادلانه بیابند، ناگزیر از اجرای آن هستند. بنابراین، قانونی که متکی بر مبنای عدالت نباشد فقط صورت قانون را دارد و اگر به ظاهر نیز، اشخاص ملزم به اطاعت از آن شوند در وجدان خویش تکلیفی در این باب ندارند.^۲ در این مکتب در کنار عدالت به عنوان مبنای اصلی حقوق، از مبانی دیگری نیز همچون آسایش و نظم عمومی سخن گفته شده که ظاهراً در رتبه بعد از عدالت قرار دارند.

تحول حقوق فطری:

نکته قابل توجهی که در مورد این مکتب به چشم می‌خورد تحول مفهوم آن در طول تاریخ است به گونه‌ای که تا پیش از قرن هفدهم میلادی، حقوق فطری در نظر بسیاری از دانشمندان، مجموع قواعد عالی و برتری بود که عقل انسان آن را درک می‌کرد. دین مسیحیت در شکل‌گیری این دیدگاه در غرب مؤثر بود چنان که سن توماس داکن فیلسوف مذهبی

۱. ر. ک: کلیات حقوق، ص ۱۹ تا ۲۲ و مقدمه عمومی علم حقوق، ص ۳۰.

۲. مقدمه علم حقوق، چاپ نهم، ۱۳۶۷، ص ۵.

۳. ر. ک: تاریخ فلسفه سیاسی، ج ۱، ص ۳۰۹.

۴. ر. ک: مقدمه علم حقوق، ص ۷، چاپ نهم، ۱۳۶۷.

در چند قاعده برتر و کلی مانند لزوم وفای به عهد و عطف به ما سبق نشدن قوانین و لزوم جبران ضرری که به ناحق وارد شده است، محدود دانستند و سایر قواعد زندگی را تغییرپذیر و زاده ضرورت‌های اجتماعی و نیازها بر شمردند.^۲

۲. بعضی دیگر ثبات حقوق فطری را به کلی رها کرده و موضوع قواعد آن را در هر دوره متفاوت دانستند و به این ترتیب از نظریه مزبور فقط نامش را حفظ کردند. به نظر استامر حقوقدان اتریشی، حقوق فطری ثابت و جاودانی نیست و باید به مقتضای هر محیطی، جداگانه تعیین شود. آنچه همیشه ثابت می‌ماند، مفهوم عدل و ظلم و شوق رسیدن به عدالت است که در هر جامعه، حقوق فطری ویژه‌ای را ایجاب می‌کند.^۳

۳. بیشتر حقوقدانان کنونی فرانسه، حقوق طبیعی یا فطری را تنها به عنوان یک اصل الهام‌بخش و راهنما پذیرفته‌اند و آن را به حس عدالت خواهی محدود می‌کنند.^۴

اصول و ویژگی‌های حقوق فطری:

با توجه به اختلاف نظرهایی که بین طرفداران مکتب حقوق فطری وجود دارد و تحوّل که این مکتب در طول تاریخ پیدا کرده است می‌توان اصول

پیشگامان این نهضت می‌توان به گروسیوس هلندی، پوفندرف آلمانی، دکارت فرانسوی و جان لاک انگلیسی اشاره کرد.

مفهوم حقوق فطری در این دوره از چند جهت متمایز شده است:

۱. منبع حقوق فطری انسان است نه خداوند.
 ۲. هدف حقوق فطری، حمایت از حقوق فردی است نه اجرای اراده پروردگار.
 ۳. حقوق فطری پایه نهادهای حقوقی است و در اصول مجرد و کلی محصور نمی‌باشد.

توضیح اینکه پیش از قرن هفدهم میلادی اگر چه حقوق فطری مفهوم شناخته شده‌ای بود ولی بیشتر در قلمرو اخلاق اعتبار داشت و کمتر از چهره حقوقی آن سخن گفته می‌شد؛ ولی در دو قرن ۱۷ و ۱۸ میلادی پایه نهادهای حقوقی قرار گرفت. مونتسکیو دانشمند معروف فرانسوی، بر همین مبنا کتاب خود را روح القوانين نامید تا نشان دهد که پیش از وضع قوانین، ضابطه‌ای برای تمییز عدالت از ظلم وجود دارد و دولت باید بر پایه همین معیار اقدام به قانونگذاری کند.^۱

در قرن نوزدهم و بیستم میلادی به دنبال انتقادهای فراوانی که بر مکتب حقوق فطری وارد شد، طرفداران این مکتب به تفسیرها و تحلیل‌های تازه‌ای از آن پرداختند که موجب تحوّل جدیدتری در مفهوم حقوق فطری گردید. پاره‌ای از این تحلیل‌ها به شرح زیر است:

۱. گروهی از نویسندگان با حفظ مفهوم مرسوم حقوق فطری و ثابت دانستن آن، قواعد این حقوق را

۱. ر.ک: فلسفه حقوق، ج ۱، ص ۵۹-۶۱.

۲. رساله مقلد ماتی حقوق مدنی، اثر پلاتینول، ج ۱، شماره ۴ و ۷ مکرر و دوره مقلد ماتی حقوق مدنی، نوشته کولن و کاپیتان ج ۱، شماره ۳ به نقل از: فلسفه حقوق، ج ۱، ص ۹۶.

۳. ر.ک: کلیات حقوق، ص ۴۱.

۴. همان مدرک، ص ۴۲.

۴. حقوق فطری مبتنی بر اصالت فرد است و همیشه از حقوق افراد در برابر قدرت حاکم دفاع می‌کند. به خاطر منافع جامعه یا اکثریت نمی‌توان حقوق فرد را محدود ساخت و همچنین اراده دولت نمی‌تواند به نوعی افراد را محدود سازد فقط در صورتی می‌توان حقوق طبیعی افراد را محدود نمود که ضرورت غیر قابل اغماضی منافع فرد را به خطر انداخته باشد. در این ویژگی نیز اختلاف نظر زیادی وجود دارد و می‌توان گفت تنها مورد تأیید رواقیون و بعضی از دانشمندان لیبرال بوده است. افرادی مانند کانت (فیلسوف معروف فرانسوی) نیز که در ابتدا ویژگی فوق را تأیید می‌نمودند سرانجام پس از اعدام لویی شانزدهم پادشاه فرانسه، افکار خود را در این زمینه تعدیل کردند.^۲

نقد و بررسی مکتب حقوق فطری:

در پایان توضیحاتی که به اختصار در مورد مکتب حقوق فطری و تحولات آن در طول تاریخ، آورده شد می‌توان نتیجه گرفت که مبنای اصلی وضع قانون از دیدگاه این مکتب عدالت است و بنابراین بر قانونگذار لازم است که هر قانونی را با این ملاک، سنجیده و وضع نماید، لکن مشکل اینجاست که در مکتب حقوق فطری، تعریف ثابت و واحدی برای مفهوم عدالت وجود ندارد علاوه بر اینکه تشخیص مصادیق عدالت نیز در بسیاری از موارد کار ساده‌ای نیست.

۱. ر.ک: فلسفه حقوق، ج ۱، ص ۱۰۸.

۲. ر.ک: درآمدی بر حقوق اسلامی، ج ۲، ص ۸۹-۹۲.

این مکتب را به شرح زیر خلاصه کرد:

۱. حقوق طبیعی یا فطری، قواعدی است برتر از اراده دولت و قانونگذار که باید در وضع مقررات اجتماعی، مورد توجه باشد. در این ویژگی ظاهراً، همه طرفداران این مکتب اتفاق نظر دارند.

۲. قواعد حقوق فطری برای همیشه ثابت و لایتغیر است و نسبت به همه اقوام و ملل در سراسر جهان به طور یکسان قابل اجراست. در این ویژگی نیز ظاهراً میان طرفداران این مکتب اختلافی نیست. فقط استامر حقوقدان اتریشی در این مورد تردید کرده که البته عقیده او نه تنها مورد اعتراض طرفداران این مکتب واقع شده بلکه دیگران نیز آن را تخطئه نموده‌اند.

۳. قواعد حقوق فطری، بدیهی است و برای همگان با اندک توجهی قابل درک است.

در این ویژگی، اختلاف نظر زیادی وجود دارد. قدر مسلم گروهی از فلاسفه یونان یعنی رواقیون درباره حقوق فطری چنین می‌اندیشیده‌اند ولی دیگر فلاسفه یونان و نیز فقهای مسیحیت، معتقد به بداهت این اصول نبوده‌اند هر چند در لزوم اجرای آنها تردیدی نداشته‌اند. البته می‌توان گفت اکثریت طرفداران مکتب حقوق فطری معتقد بوده‌اند که قواعد این حقوق را با تجزیه و تحلیل عقلانی می‌توان کشف کرد اما الزاماً بدیهی نیست، لکن افرادی مانند ژان ژاک روسو نویسنده و حقوقدان معروف فرانسوی، عقل را نیز در تشخیص قواعد حقوق فطری عاجز دانسته، مدعی‌اند که تنها از طریق وجدان می‌توان به درک این قواعد نایل آمد.^۱

نمی‌توانند در همه موارد راهگشا باشند چرا که لزوم احقاق حق و اجرای عدالت به ما نمی‌گوید که حق چیست و براساس چه عواملی به وجود می‌آید.^۲ توجه به این مشکل باعث شد که اصول نظریه پیروان حقوق فطری مورد انتقاد و نکوهش قرار گیرد به گونه‌ای که پاسکال ریاضی‌دان و فیلسوف مشهور فرانسوی در این مورد می‌گوید: اشخاص درباره معنای عدالت به توافق نمی‌رسند لذا عاقلانه‌تر این است که به جای حقوق عام و تغییرناپذیر به قواعد موجود و واقعی توجه داشت. البته اشکالات دیگری نیز بر مکتب حقوق فطری وارد شد که در مجموع زمینه را برای پیدایش مکتب‌های تاریخی و تحقیقی و گرایش صاحب‌نظران به آن مکاتب فراهم کرد.^۳

۲. مکتب‌های تاریخی و تحقیقی

ویژگی مشترک این مکاتب

از نیمه دوم قرن نوزدهم میلادی و همزمان با پدید آمدن فلسفه تحقیقی توسط آگوست کنت که ادراکات عقلی و وجدانی را به شدت زیر سؤال برد و دوران آن را تمام شده تلقی کرد و حس و تجربه را به عنوان تنها منبع شناخت و معرفت، معرفی نمود، در مغرب زمین، علم حقوق نیز مانند سایر علوم متحوّل گردید و دیدگاه‌های جدیدی در خصوص مبنا و

نتیجه مهمی که در این مکتب از پذیرش عدالت به عنوان مبناى اصلی حقوق، به دست می‌آید، مشروع بودن مقاومت در برابر قوانینی است که از مبناى اصلی خود یعنی عدالت پیروی نکرده‌اند. بر همین اساس در اعلامیه حقوق بشر ۱۷۸۹ فرانسه و در موارد ۳۳ و ۳۴ قانون اساسی ۱۷۹۳ فرانسه، حق مقاومت و انقلاب یکی از مقدّس‌ترین حقوق بشری شناخته شده است. واضح است که حق مقاومت از آنجا که خود ناشی از اصل عدالت است نمی‌تواند ناقض این اصل باشد، بنابراین باید پرسید که شیوه عادلانه مقاومت در برابر قوانین غیر عادلانه کدام است؟

طرفداران مکتب حقوق فطری در مورد این شیوه اتفاق نظر ندارند و حتی برخی از آنان همچون کانت فیلسوف بزرگ آلمانی برای جلوگیری از وقوع هرج و مرج، مقاومت افراد را در برابر قوانین غیر عادلانه جایز نمی‌شمارند.^۱

این اختلاف و مشکل ناشی از کلی بودن مفهوم عدالت و دشواری تشخیص مقتضای آن خصوصاً در اموری است که جنبه‌های گوناگون دارند و از جهات مختلف باید در آنها مصلحت‌سنجی کرد. واضح است که بیشتر موضوعاتی که نیاز به وضع قانون دارند چنین هستند و بدین ترتیب مکتب حقوق فطری برای تشخیص مقتضای عدالت در مورد آنها با مشکلی جدی روبه‌رو می‌شود مشکلی که نشان دهنده ناتوانی عقل انسان در پی بردن به مصادیق عدالت در بسیاری از موارد است، زیرا ارزش‌هایی مانند عدالت، کلیاتی هستند که در مقام عمل

۱. حقوق مدنی، اثر مارتی و رینو، ج ۱، شماره ۱۳، به نقل از کلیات حقوق، ص ۵۹.

۲. و از همین جا سر نیاز انسان به وحی و تعالیم الهی معلوم می‌شود.

۳. برای آگاهی از اشکالات وارد شده بر مکتب حقوق فطری ر. ک: درآمدی بر حقوق اسلامی، ج ۲، ص ۱۰۴-۱۰۹.

یافته در آینده نیز به همین روند تکامل می‌یابد. بنابراین هر نوع قانونگذاری بر اساس تجزیه و تحلیل عقلی، منافی رشد طبیعی حقوق است و حرکت تکاملی آن را کند می‌کند.^۴

بر اساس این مکتب، حقوق نیز مانند زبان و عادات، محصول وجدان عمومی و تحوّل تاریخی اجتماع است و اراده فرد و تغییر دولتها هیچ دخالتی در ایجاد آن ندارد. بنابراین مبنای اصلی حقوق در این مکتب، اراده ملت است ولی ملت را نباید مردمی دانست که در زمان معین با هم زندگی می‌کنند بلکه ملت مفهوم واحدی است که در آن، نسل‌های پیاپی وجود داشته‌اند و سنن و عادات آنان، قواعد حقوقی را بنیان گذارده و به عنوان میراث برای نسل‌های بعد به یادگار نهاده است.^۵

مکتب تاریخی معتقد است که حقوق به تدریج و در طول زمان در اثر اراده ملت برای تأمین نیازهای عمومی ملت، ایجاد می‌شود و قواعد آن را نمی‌توان یکباره به وجود آورد یا دگرگون ساخت. قانون فقط می‌تواند اصولی را که از پیش به وسیله وجدان عمومی ایجاد شده است، تثبیت کند.

به بیان دقیق‌تر از دیدگاه این مکتب، ایجاد قواعد حقوقی در سه مرحله انجام می‌شود:

۱. عرف که ناشی از وجدان و اراده عمومی و منبع اصلی حقوق است.

۱. ر.ک: کلیات حقوق، ص ۶۰.

۲. النظرية العامة للقانون، ص ۱۴۴.

3. Savigny.

۴. درآمدی بر حقوق اسلامی، ج ۲، ص ۱۴۱.

۵. کلیات حقوق، ص ۶۱.

اساس آن مطرح شد. این دیدگاهها که در یک نامگذاری کلی و عمومی می‌توان آنها را مکتب‌های تاریخی و تحقیقی نامید همگی در انکار اصول و قواعد مشترک و ثابت حقوقی مبتنی بر واقعیت‌های نفسانی و درونی، اتفاق نظر دارند.

در این مکاتب با هر گونه قاعده آرمانی و برتر از حقوق موضوعه مخالفت شده و توانایی عقل انسان برای یافتن بهترین راه حل‌ها و همچنین عام بودن و دائمی بودن حقوق فطری زیر سؤال رفته است.^۱

مطابق دیدگاه این مکاتب، واقعیت‌هایی که قانون از آنها نشأت می‌گیرد و بر آنها مبتنی است یعنی مبانی قانون، واقعیت‌هایی هستند کاملاً محسوس و قابل تجربه و مشاهده که در متن زندگی اجتماعی انسان‌ها موجود می‌باشند.^۲

این واقعیت‌ها نه ثابت هستند و نه در میان جوامع بشری مشترک می‌باشند بلکه پیوسته در حال تغییر بوده و در طول زمان و عرض مکان تحوّل می‌پذیرند.

شرح مختصری درباره مکاتب در ادامه می‌آید:

اول: مکتب تاریخی

بنیانگذار مکتب تاریخی، ساوینی^۳ (۱۸۶۱-۱۷۷۹) حقوقدان مشهور آلمانی است.

ساوینی معتقد است که حقوق نه از طبیعت اشیا ناشی می‌شود و نه بر اساس عقل‌گرایی و تجزیه و تحلیل ایده‌آلیستی پدید می‌آید بلکه حقوق هر قومی مخصوص خود او است و این نظام حقوقی به مرور زمان همراه با رشد فرهنگ و تمدن آن قوم، رشد

تعارض دارد و به همین جهت، تحوّل قواعد حقوقی همیشه با نزاع و کشمکش همراه است. تمام پیروزی‌هایی که در زمینه الغای بردگی و آزادی اندیشه و بیان و مالکیت خصوصی تاکنون به دست آمده است نتیجه مبارزه‌های دامنه‌داری است که گاه قرن‌ها به درازا کشیده و با خون‌ریزی‌های فراوان همراه بوده است، پس چگونه می‌توان نقش کسانی را که برای حفظ حقوق مبارزه کرده و پیروز شده‌اند در ایجاد این گونه قواعد نادیده گرفت؟^۲

ریبر دانشمند فرانسوی نیز نظر ایرینگ را درباره چگونگی ایجاد قواعد حقوقی تأیید کرده، نشان داده است که این قواعد در نتیجه مبارزه قدرتهای سیاسی و اجتماعی به وجود می‌آید.^۳

۲. انتقاد دیگری که بر این مکتب شده، بستن راه هر گونه حرکت اصطلاحی و انقلابی در جامعه است چرا که مطابق این مکتب، مردم و قانونگذار باید لزوماً دنباله رو تمایلات اجتماعی و لو منحط باشند و بدین ترتیب این مکتب هیچگاه نمی‌تواند در جهت تکامل جامعه به سوی ارزش‌های والا، نقش مهمی ایفا کند.

۳. همین مکتب تاریخی به مسأله نژاد و ملیت که در طول تاریخ موجب انواع اختلافات و درگیری‌ها در میان ملل مختلف جهان بوده است، اصالت

۲. علم حقوق یا روبه قضایی و اندیشه‌های حقوقی که تکمیل‌کننده قواعد و اصول ناشی از عرف است.

۳. قانون که گاه حقوق عرفی و علمی را که از دو مرحله سابق گذشته است به صورت رسمی اعلام می‌کند.^۱

خلاصه آنکه از دیدگاه مکتب تاریخی، مبناى اصلی حقوق اراده ملت است که در قالب عرف و عادت تحقق می‌یابد و امور دیگری همچون نظریات علمای حقوق (دکترین) و رویه قضایی در درجه بعدی اهمیت قرار دارند. قانونگذار نیز تا زمانی می‌تواند در وضع قانون و شکل‌گیری قواعد حقوقی دخالت کند که به عرفی بودن حقوق لطمه‌ای وارد نشود، زیرا حقوق و قوانین بر اساس خواست یک شخص یا گروه وضع نمی‌شود و اصولاً به عقیده آنان ثابت دانستن حقوق، مانع رشد طبیعی آن خواهد شد.

نقد و بررسی مکتب تاریخی:

۱. مهم‌ترین انتقادی که به این دیدگاه شده، این است که نقش اختیار و عقل را در پدید آمدن حقوق، نادیده گرفته و حقوق را نتیجه قهری زندگی اجتماعی دانسته است. ایرینگ حقوقدان آلمانی ضمن انتقاد شدید از مکتب تاریخی می‌گوید: برخلاف آنچه پیروان این مکتب ادعا کرده‌اند، حقوق مانند زبان نیست که خود به خود با گذشت زمان، تحوّل یابد. ایجاد هر قاعده جدید و حتی حفظ قواعد گذشته، با منافع خصوصی دسته‌ای از مردم،

۱. فلسفه حقوق، اثر ژرژ دل و کیو، ص ۳۲۱، به نقل از کلیات حقوق، ص ۶۲.

۲. کلیات حقوق، ص ۶۵ و ۶۴.

۳. نیروهای سازنده حقوق، اثر ریبر، شماره ۲۵ و ۴۴ به بعد به نقل از کلیات

حقوق، ص ۶۵.

بیشتری می‌دهد با آنکه پیامبران الهی و مصلحان بشری همواره کوشیده‌اند که اصالت را به ارزش‌های مشترک انسانی بدهند و مسأله نژاد و ملیت را کم رنگ کنند تا جامعه انسانی به سوی وحدت گام بردارد و دامنه درگیری‌ها کم شود.

روشن است که مکتب تاریخی با این هدف اصیل انسانی منافات دارد و به همین جهت برخی از صاحب‌نظران، این مکتب را مقدمه ظهور حرکت نژادپرستانه نازیسم در آلمان هیتلری دانسته‌اند.^۱

دوم: مکتب‌های تجربی

۱. مکتب سودگرایی یا اصالت فایده

برخلاف فیلسوفان آلمان و فرانسه که برای ادراکات عقلی در ایجاد علوم، اثر بسزایی قایل بودند، در فلسفه انگلیس مبنای تمام علوم، مشاهده و تجربه است و محسوسات پایه اصلی همه دانش‌ها هستند به همین دلیل است که حکیمان این کشور را اصحاب تجربه و حس نامیده‌اند. بر اساس همین دیدگاه، در علم اخلاق و حقوق، اصول عقلی مجرد انکار شده و مفاهیم نیکی و بدی و تکلیف با معیارهای تجربی و خارجی مورد ارزیابی قرار گرفته است. بدین ترتیب این مکتب، فلسفه معروف اپیکور، فیلسوف یونانی پیش از میلاد مسیح را در خاطره‌ها زنده کرده است.^۲

از آنجا که بزرگان و سردمداران این مکتب تفسیرهای مختلفی از آن ارائه داده‌اند در ادامه برای شناخت دقیق‌تر این مکتب به طور مختصر به بیان دیدگاه‌های برخی از آنان می‌پردازیم:

بنتام^۳ (مکتب لذت‌گرایی یا اصالت لذت)

جرمی بنتام (۱۷۴۲-۱۸۳۲) بنیانگذار مکتب سوداگرایی یا اصالت فایده در آغاز قرن نوزدهم میلادی است. بنتام معتقد است که هر چه لذت بخش باشد خیر است و هر چه موجب رنج انسان گردد، شر است و هدف زندگی، رسیدن به لذت‌های دنیوی است. بنتام فایده را چنین تعریف می‌کند: «خاصیت یا قابلیت چیزی برای جلوگیری از رنج و یا تأمین لذت». وی در کتاب تئوری قانونگذاری می‌نویسد:

«طبیعت، انسان را تحت سلطه لذت و رنج قرار داده است و تمام زندگی و افکار و قضاوت‌های ما، تحت تأثیر همین رنج و لذت می‌باشد. این دو احساس ابدی و همیشگی باید مورد بررسی و توجه فلاسفه اخلاق و قانونگذار نیز قرار گیرد. اصل فایده‌گرایی همه چیز را تحت شعاع قرار داده و حتی کسی که به ظاهر رنجی را متحمل می‌شود و از لذتی چشم می‌پوشد برای رسیدن به لذت و نفعی مهمتر یا برای خلاصی از رنجی شدیدتر، چنین می‌کند».^۴

از دیدگاه بنتام اگر بنا شود هر کس در پی سود خود باشد و دیگران را فراموش کند همه از لذت سعادت محروم می‌مانند. بنابراین خودپرستی اقتضا دارد که انسان به منافع دیگران نیز بیندیشد؛ به این ترتیب، بنتام در پایان تحلیل خود نتیجه می‌گیرد که هدف اخلاق، تنها تأمین سعادت فردی نیست بلکه

۱. برای آگاهی از دیگر انتقادهای وارد شده بر این مکتب ر. ک: درآمدی بر

حقوق اسلامی، ج ۲، ص ۱۴۳-۱۴۵.

۲. کلیات حقوق، ص ۶۶.

3. Bentham.

۴. ر. ک: نظریه عمومی حقوق، ص ۱۴۹ به بعد.

ویژه‌ای ندارد، بنابراین نفع حاصل از ترک مجازات چنین افرادی بر ضرر ناچیزی که برای جامعه خواهد داشت، ترجیح دارد.

بر اساس همین دیدگاه و اصالت دادن به نفع و فایده است که بنتام، نظم و امنیت جامعه را بزرگترین فایده می‌داند و در نتیجه دیکتاتوری را مشروع می‌شمارد چرا که نفع مردم را در اطاعت از سلطان می‌داند.^۲

نقد و بررسی

۱. دیدگاه بنتام در اجرا با مشکل بزرگی روبه‌رو می‌شود چرا که اولاً ارزش‌ها در نگاه افراد جامعه، گوناگون است.

و ثانیاً وسایل تأمین لذایت نیز متفاوت است و ثالثاً در سخنان بنتام معیاری مشخص برای تشخیص لذت و رنج و اینکه کدام یک از لذت‌های مختلف افراد با سلیقه‌های متفاوتی که دارند باید در درجه اول مورد توجه قانونگذار باشد، وجود ندارد. در نتیجه وضع قانون صرفاً بر اساس خیر دانستن لذت، و شر دانستن رنج، امکان‌پذیر نخواهد بود.

۲. تفکیک حقوق از اصل عدالت که یکی از ویژگی‌های مکتب بنتام است بهترین زمینه را برای سوء استفاده از قدرت و دیکتاتوری دولت فراهم می‌آورد همان‌گونه که در کلام بنتام نیز به آن تصریح شده است در حالی که با معیار قراردادن اصل عدالت در جامعه، می‌توان از بسیاری از سوء استفاده‌های

به دست آوردن حداکثر منافع برای حداکثر مردم است. از نظر بنتام، آنچه در انسان، طبیعی است، احساس لذت و رنج است و هیچ قانون طبیعی دیگری در برابر قانونگذار وجود ندارد. بر این مبنا، بنتام اساس حقوق طبیعی یا فطری را مردود می‌شمارد و اعلامیه حقوق بشر را نوعی سفسطه آشوب طلبانه می‌خواند.^۱

بنتام معتقد است که نقش حقوق و دولت، تأمین امنیت است زیرا بدون امنیت، سعادت جمعی و فردی ممکن نیست او در کتاب «اثر زمان و مکان در امر قانونگذاری» می‌نویسد:

«در هر جامعه‌ای، بعضی از اصول حاکم بر روابط بین جرم و مجازات و روابط بین کارایی و پاداش و همچنین اصول طبقه‌بندی جرایم، طوری ثابت و پایرجاست که اگر در حال حاضر این روابط و ضوابط عادلانه به نظر می‌رسد در همه زمان‌ها همین بوده و در آینده نیز چنین خواهد بود».

از اینجا بنتام نتیجه می‌گیرد که در حقوق، در کنار قواعد متغیر، اصول ثابت و غیر متغیری نیز وجود دارد که از تعقل محض به دست نمی‌آید بلکه باید از طریق فایده‌گرایی به آنها دست یافت. جالب اینجاست که بنتام به اتکای همین اصالت فایده همجنس‌گرایی را تأیید می‌کند چرا که به عقیده او برای جرم دانستن آن، نفعی متصور نیست علاوه بر اینکه تشخیص و تعریف آن هم مشکل است و تأمین شاهد و دلیل برای اثبات آنکه عملاً در خفا انجام می‌شود، مشکل‌تر می‌باشد.

به علاوه از نظر اجتماعی، چنین عملی، اهمیت

۱. ر. ک: کلیات حقوق، ص ۶۷.

۲. ر. ک: درآمدی بر حقوق اسلامی، ج ۲، ص ۱۲۵-۱۲۸.

مشابه لازم نیست مشابه باشد بلکه می تواند بر اساس مقتضیات زمان و مکان، تفسیری متفاوت در مورد دو دعوی مشابه داشته باشد چرا که قانونگذار قبل از هر چیز خواسته است که امور به صورت عقلانی حل و فصل شود و از ظلم و جور و بی عدالتی احتراز شده، موازین اخلاقی کاملاً رعایت گردد. بدین ترتیب آستین در قانونی بودن مقرراتی که توسط قدرت حاکم وضع می شود رعایت اصول ارزشی را معتبر نمی داند ولی رعایت این امور را اخلاقاً صحیح و بجا می داند.

آستین در مورد ویژگی های قانونگذار معتقد است که قانون را باید موجودی آگاه برای افرادی با شعور وضع کند و باید واضح قانون بر این افراد مسلط باشد و بتواند درباره آنها قدرت خود را اعمال کند. بر این اساس وی اعتقاد دارد که قانون واقعی تنها شامل احکام و مقرراتی می شود که یا از جانب خداوند برای مردم وضع شده و یا به وسیله افراد فوق سیاسی که بر دیگران تسلط دارند، وضع شده باشد.^۳

هارت

ابتکار هارت به عنوان یکی از پیروان مکتب بنتام در مورد منابع حقوق است. به عکس بنتام و آستین که منبع حقوق را حاکمیت و فرمانروایی دولت می دانستند، هارت قانون و رویه قضایی را مبنای مهم حقوق معرفی می کند. او می گوید:

۱. برای دیدن دیگر انتقادهای وارد بر نظریه بنتام ر. ک: درآمدی بر حقوق اسلامی، ج ۲، ص ۱۳۱ و ۱۳۲.

2. Austin.

۳. ر. ک: درآمدی بر حقوق اسلامی، ج ۲، ص ۱۲۹.

احتمالی قدرت حاکم جلوگیری کرد.

۳. این مطلب که همه تعارضات اجتماعی ناشی از تعارض منافع می باشد و با حل تعارض منافع، مشکلات اجتماعی حل شده و هدف نظام حقوقی، تأمین می گردد، اشتباه بزرگ دیگری است که در مکتب بنتام دیده می شود زیرا انسان در عین اهمیت دادن به مادیات و مسایل اقتصادی، ارزش های بسیار دیگری را نیز همچون ارزش های والای اخلاقی و معنوی دنبال می کند.^۱

پیروان بنتام

افکار بنتام حقوقدانان زیادی را در غرب تحت تأثیر قرار داد و منشأ تحولاتی در حقوق انگلستان و سایر کشورهای اروپایی و همچنین آمریکا گردید. برخی از مشهورترین پیروان بنتام عبارتند از: استین، جان استوارت میل، هارت، ایرینگ و کلسن. در ادامه به خلاصه ای از افکار برخی از آنان اشاره می شود:

آستین (۱۷۹۰-۱۸۵۹)^۲

آستین همانند بنتام تنها دو اصل امنیت و فایده را از میان ارزش ها به رسمیت می شناسد. وی هر چند از نظر اعتقادی، الهی است ولی عملاً تنها در یک مورد با بنتام مادی مسلک، مخالف است و آن، اینکه آستین در موارد سکوت و یا ابهام قانون، قاضی را ملزم به مراجعه به قانونگذار نمی داند بلکه می گوید قاضی می تواند در حدود اختیار خود، هنجار وضع نماید. به عقیده آستین قضاوت قاضی در موارد

ولی در عین حال آنها را نزد همگان مسلم نمی‌داند و می‌گوید لازم نیست مورد قبول همه افراد باشند بلکه قبول اقلیت حاکم، برای قانون شدن آنها کافی است. در عین حال در جای دیگری می‌گوید: لازم نیست اکثریت مردم از دیدگاه اقلیت پیروی کنند مگر در صورتی که اقلیت، قانونی بودن موازین اخلاقی را مراعات کنند در غیر این صورت حق مخالفت برای افراد محفوظ است.

هارت همانند آستین، اختیارات فوق العاده‌ای برای قاضی قائل است.^۱

روشن است که بیشتر نقدهای وارد بر دیدگاه بنتام بر نظریات پیروان مکتب او همچون آستین و هارت نیز وارد می‌باشد.

۲. مکتب مصلحت‌گرایی یا پراگماتیسم

این نظریه توسط ویلیام جیمز^۲ (۱۸۴۲-۱۹۱۰) روانشناس و فیلسوف قرن نوزدهم آمریکا بیان شده و پس از او نیز پیروان زیادی یافته است. ویلیام جیمز خود اعتراف می‌کند که پراگماتیسم نامی است نو برای پاره‌ای از شیوه‌های کهن اندیشه. شیوه‌ای است که به موجب آن، به جای گفتگو درباره آرمان‌ها و تصوورها به نتایج و ثمرات نهایی افعال انسان توجه می‌شود و معیار ارزش‌ها قرار می‌گیرد.

با اینکه جیمز از دانشمندان مادّی‌گرا نیست و به امور معنوی نیز علاقه نشان می‌دهد ولی اعتقاد او به

اگر دولت منبع حقوق بود نظام حقوقی نیز با تغییر رژیم‌ها عوض می‌شد در حالی که می‌بینیم در یک نظام حقوقی، رژیم‌ها عوض می‌شوند ولی حقوق به جای خود باقی است همچنین احکام جزایی شامل حال دست‌اندرکاران دولت نیز می‌باشد لذا نمی‌توان کسی را که خود، مشمول حقوق است، منشأ و منبع آن دانست. البته بدون شک، ضمانت اجرای قواعد حقوقی با دولت است ولی لزوم ضمانت اجرا برای قانون، باعث نمی‌شود که افراد ضرورتاً از دولت اطاعت کنند علاوه بر این عوامل دیگری نیز موجب اطاعت مردم از دولت می‌شود. در نتیجه نمی‌توان عادت مردم به تبعیت از دولت را همیشه ناشی از ترس از مجازات دانست بلکه ضمانت‌های اجرایی دیگری نیز وجود دارد.

هارت هنجارهای حقوقی را به دو دسته تقسیم می‌کند:

۱. هنجارهای ثابت و اولیه.
۲. هنجارهای ثانویه که همان فروع هنجارهای اولیه‌اند.

هنجارهای اولیه از زمان جوامع بدوی، خود به خود در جامعه پدید آمده و مردم به آنها خو گرفته‌اند مانند مذموم بودن انتقام‌جویی و تسویه حساب شخصی از طریق اعمالی همچون ضرب و شتم یا لزوم رعایت احترام افراد. علت پیروی مردم از این هنجارها آن است که سعادت خود را در آن می‌دانند اما از هنجارهای ثانویه معمولاً به صورت پیروی از قانون، اطاعت می‌شود.

هارت اگرچه هنجارهای اولیه را ثابت می‌داند

۱. درآمدی بر حقوق اسلامی، ج ۲، ص ۱۳۰ و ۱۳۱.

کمتر به نظریه‌های عمومی حقوق پردازند یعنی در واقع هر پرونده و قضیه حقوقی را بر اساس اوضاع و احوال خاص آن و آنچه که مصلحت اقتضا می‌کند حل و فصل نمایند برخلاف شیوه رایج حقوقی در فرانسه که بیشتر به طرح و ابداع نظریه‌های عمومی حقوق تمایل دارند.

باید توجه داشت که مقصود ویلیام جیمز از مصلحت، توجه به همه آثار دور و نزدیک یک عمل در حال و آینده است و همین نکته از خطر مصلحت‌بینی خصوصی در دعاوی و قضایای حقوقی می‌کاهد و قضات را به عدالت نوعی و نه شخصی ترغیب می‌کند.^۴

پیروان ویلیام جیمز

افکار جیمز بسیاری از دانشمندان آمریکایی را تحت تأثیر قرار داد که از آن جمله می‌توان به جان دیویی، هومز و پاند اشاره کرد که در ادامه به توضیح مختصری در مورد افکار بعضی از آنان می‌پردازیم:

جان دیویی^۵

بسیاری از نویسندگان، دیویی را بزرگترین فیلسوف قرن بیستم آمریکا می‌دانند. او تا سال ۱۹۳۰ استاد فلسفه در دانشگاه‌های شیکاگو و

مشاهده و تجربه سبب شده است که در امور عقلی نیز، حق و باطل را به همین طریق از یکدیگر تمییز دهد. در واقع جیمز می‌خواهد بدین وسیله روشی میانه در بین دیدگاه پیروان مذهب و مادیون به وجود آورد.

به نظر جیمز میزان تمییز حق از باطل، ثمره عملی است که از اجرای حکمی به دست می‌آید. هر قاعده‌ای که برای رفع نیازمندی‌های بشر و بهبود زندگی او سودمند باشد حق است و اگر زیان‌بار باشد باطل خواهد بود. به عبارت دیگر: همه حقایق نسبی و اضافی هستند و هیچ ملاک ثابت و مطلق در این باب وجود ندارد.^۱

جیمز معتقد است هیچ نظریه‌ای را که برای زندگی مفید باشد نمی‌توان رد کرد. بدین ترتیب در مکتب مصلحت‌گرایی یا پراگماتیسم، تفاوتی بین سودمند و حقیقت باقی نمی‌ماند.

به گفته مورتون وایت فلسفه ویلیام جیمز را می‌توان چنین تفسیر کرد که: اگر عقیده‌ای ما را برای زیستن بهتر یاری کند لازم است به آن معتقد شویم و حقیقتش پنداریم. پس بجاست که گفته شود حقیقت آن است که سودمند باشد.^۲

به بیان دیگر جیمز تعریف متداول حقیقت را که مطابقت فکر با واقع است بدین گونه تغییر داده که این مطابقت باید در عمل باشد و موفقیت در رسیدن به خواسته‌هایمان را بهتر تأمین کند.^۳

نفوذ دیدگاه جیمز باعث شده است که در حقوق انگلیس و آمریکا ارزش قواعد حقوق و میزان اعتبار آن را وابسته به اوضاع و احوال ویژه هر دعوا بدانند و

۱. ر.ک: سیر حکمت در اروپا، ج ۳، ص ۲۶۶.

۲. عصر تجزیه و تحلیل، ترجمه پرویز داریوش، ص ۱۸۷ به نقل از فلسفه حقوق، ج ۱، ص ۱۷۲.

۳. فلسفه عمومی، اثر پل فولکیه، ترجمه دکتر یحیی مهدوی، ص ۳۵۸.

۴. ر.ک: فلسفه حقوق، ج ۱، ص ۱۷۳.

حقوقدانان همچون کِلِسِن که می‌کوشند علم حقوق را از همه عوامل اجتماعی و مصالح و ضرورتها جدا کنند و بدین ترتیب به تعبیر خود علم خالصی بسازند، پاندا اعتقاد دارد که تحلیل و ارزیابی عوامل اجتماعی، کلید شناسایی ماهیت حقوق است.

در نظر پاندا، حقوق تنها در مجموعه‌ای از قواعد مجرد و الزام آور خلاصه نمی‌شود بلکه نظامی است که در آن، منافع متعارض افراد، تعادل پیدا می‌کند و حداکثر خواسته‌های اشخاص با کمترین برخورد ممکن، فراهم می‌شود.^۳

به عبارت دیگر پاندا معتقد است که حقوق باید چنین رسالتی را دنبال کند و این کار در صورتی ممکن است که علم حقوق بر مبنای جامعه‌شناسی تدوین شود. در همین راستا پاندا به بررسی آرای دادگاهها پرداخته و عواملی را که در شکل‌گیری آرای محاکم مؤثر می‌باشد و همچنین هدف‌هایی که قضات برای رسیدن به آنها تلاش می‌کنند و اثری را که این اهداف در رویه قضایی دارد، مورد بررسی قرار داده است.

پاندا این نظر را تأیید کرده که در هر دعوا باید راه حلی عادلانه و متناسب با اوضاع و احوال ویژه آن برگزید. یکی از مهمترین نتایج این نظر، شخصی کردن مجازات‌هاست بدین معنا که دادگاه نباید به چگونگی کاری که رخ داده است توجه کند بلکه در مرحله نخست باید شخصیت متهم را در نظر آورد و

کلمبیا بود و تا پایان عمر (۱۹۵۲) به تحقیق و تألیف ادامه داد. نوشته‌های او به ویژه در امور تعلیم و تربیت مورد توجه فراوان قرار گرفته است. جان دیویی در آغاز پیر و فلسفه هگل بود، سپس شیفته اندیشه‌های جیمز شد و امروزه یکی از مشهورترین نمایندگان مکتب پراگماتیسم به شمار می‌آید.

دیویی به عقاید ویلیام جیمز، جنبه علمی و عقلی بیشتری دارد معذک به دلیل نفوذ فلسفه هگل در اندیشه‌اش، در برخی امور با جیمز اختلاف نظر پیدا کرد مثلاً ویلیام جیمز آزادی را با ارزش‌ترین مفاهیم می‌دانست در حالی که دیویی بیشتر بر نظم تأکید می‌کرد و استقرار آن را برتر از آزادی می‌دانست.

دیویی معتقد بود که شرایط اجتماعی باید چنان باشد که همه اشخاص بتوانند ابتکار خود را در آن به کار برند، اجتماعی که وسیله رشد صلاحیت‌های آنان گردد و کوشش‌هایشان را پاداش دهد.

توصیفی که دیویی بدین ترتیب از یک جامعه منزه و مطلوب ارائه می‌دهد در واقع برای جبران ضعف محاسبه اخلاقی ویلیام جیمز است که به جای تکیه بر نفع مشترک مردم، به عنوان معیار ارزش، حداکثر سود برای جمع بیشتری از مردم را ملاک ارزش می‌دانست.^۱

روسکو پاندا^۲ (۱۸۷۰-۱۹۶۴)

پاندا حقوقدان آمریکایی و رییس اسبق دانشکده حقوق هاروارد و از برجسته‌ترین پیروان مکتب مصلحت‌گرایی است. برخلاف برخی

۱. فلسفه حقوق، ج ۱، ص ۱۷۸.

2. Roscoe Pound.

۳. فلسفه حقوق، ج ۱، ص ۱۸۳.

دوره انصاف را با هم داشت. تأثیر این هدف را می توان در تکامل نظریه های مربوط به عطف به ما سبق نشدن قوانین و تلاش به منظور از بین رفتن امتیازهای زن و مرد در خانواده و بهره مند شدن زنان از حقوق سیاسی مشاهده نمود.

۵. مرحله اجتماعی کردن حقوق. در این مرحله که هنوز هم ادامه دارد اخلاق اجتماعی جای اخلاق فردی را گرفته و باعث مقدّم داشتن حقوق جامعه بر حقوق فرد در بسیاری از موارد شده است مانند محدود شدن مالکیت فردی در مواردی که اعمال آن به زیان اجتماع است، محدود شدن آزادی قراردادها، مسئولیت کارفرمایان در برابر کارگران و مصرف کنندگان بی آنکه این مسئولیت، مشروط به تقصیر باشد و به رسمیت شناختن شخصیت های حقوقی مانند شرکت ها و انجمن ها و اتحادیه ها.

باید توجه داشت که در تمییز مراحل پنج گانه تاریخ حقوق، نظریه به غالب امور و صورت نوعی قواعد بوده است و گرنه می توان پاره ای از نشانه های ویژه هر مرحله را در سایر دوره ها نیز دید چنان که از عهد باستان، اعتقاد به حقوق طبیعی و لزوم رعایت انصاف در نوشته های فیلسوفان آشکارا دیده می شود.^۲

و این خود شاهد آن است که تقسیم پانده تقسیم دقیقی نیست.

نقد و بررسی:

۱. تشخیص حق و باطل بر اساس سود و زیان

چنان حکم کند که سزاوار او است.^۱ پانده معتقد است که برای شناسایی ماهیت حقوق باید به هدف آن پی برد و هدف حقوق نیز در طول تاریخ دگرگون شده و در نتیجه قواعد و نظریه های حقوقی را متحوّل کرده است. توضیح اینکه به گمان پانده، تاریخ حقوق را می توان به پنج مرحله تقسیم کرد:

۱. مرحله حقوق باستان. که در آن، هدف تمام قواعد حفظ صلح و جلوگیری از کینه توزی و خونخواهی است و لذا سعی شده تا برای جبران هر صدمه و جرمی، قصاص برابر مقرر شود؛ مانند چشم در برابر چشم و دندان در برابر دندان.

۲. مرحله حقوق منضبط. که در آن، هدف حقوق، تأمین وضوح و صراحت فرمان های قانونی و هماهنگی آنها بوده است. در این مرحله به صورت و ظاهر کارهای حقوقی بیش از اراده واقعی افراد اهمیت داده می شد مانند آنکه اسناد مهر شده برای نویسنده آن الزام آور بود هر چند که در نتیجه حيله تنظیم شده باشد.

۳. مرحله انصاف. که در آن، آرمان های اخلاقی جای صورت ها و قالب های خشک را می گیرد و حسن نیت و امانت و درستی طرفین قرارداد بیشتر از تشریفات انعقاد آن، اهمیت پیدا می کند. در این مرحله، حقوق طبیعی و انصاف معیار تمییز حق از ناحق می شود و به جای «رییس و پدر خانواده» تک انسان ها صاحب حق شناخته می شوند.

۴. مرحله رشد حقوق. در این مرحله، حقوق هدف های ویژه دوره دوم و سوم یعنی دوره انضباط و

۱. فلسفه حقوق، ج ۱، ص ۱۸۴ و ۱۸۵.

۲. ر. ک: همان مدرک، ص ۱۸۶-۱۸۸.

با الهام گرفتن از عقاید هگل، اعلام کردند که مبنای حقوق، ارادهٔ دولت حاکم است و دولت نیز به نوبهٔ خود، زایندهٔ یک سلسله قواعد حقوقی است.

با اینکه هگل را نمی‌توان در زمرهٔ فیلسوفان مادی‌گرا به شمار آورد ولی نفوذ فلسفه او در میان مادی‌گرایان چندان زیاد است که باید فلسفه‌اش را مقدمه‌ای بر مکاتب مادی و سوسیالیستی دانست.

هگل نیز مانند کانت، هدف حقوق را تأمین آزادی اراده انسان می‌داند ولی اضافه می‌کند که آزادی را نباید با امیال و هوس‌های شخصی اشتباه کرد. آزادی فقط در چارچوب نظم قابل پذیرش است و مظهر این نظم و نگهدارندهٔ آن، دولت است. جامعهٔ بدون دولت، میدان مبارزهٔ خصوصی بین افراد است و تصوّر هیچ حقی در آن ممکن نیست. هر فردی، پیشرفت و تکامل اخلاقی خود را مدیون دولت است و در سایهٔ این نظم و ارادهٔ دولت است که مفهوم حق و تکلیف به وجود می‌آید. بنابراین تشکیل دولت (برخلاف آنچه ژان ژاک روسو می‌گوید) نتیجهٔ قرارداد یا خواسته کسی نیست بلکه امری است معقول که برای رسیدن به هدف نهایی زندگی انسان یعنی اجتماعی شدن و آزادی یافتن، ضرورت دارد.

همه باید دولت را مقدّس شمارند و اطاعتش را بر خود واجب بدانند. در برابر قدرت حکومت، هیچ حقّ فردی وجود ندارد. فرض اختلاف بین حقوق و دولت و سیاست و اخلاق، در هیچ صورتی ممکن

مترتب بر کارها، در عمل بسیار دشوار است چرا که تمییز مصالح و منافع دور و نزدیک هر اعتقاد یا رفتار، کار ساده‌ای نیست و گاه دشوارتر از شناسایی حقیقت از راه علت آن است.

۲. ملاک تشخیص سود و زیان چیست؟ مصلحت و مفسدهٔ واقعی کدام است؟ مکتب پراگماتیسم جوابی برای این سؤال‌ها ارائه نمی‌دهد. نتیجه آنکه ارزش‌های حقوقی و اخلاقی دستخوش تشخیص‌های مختلف افراد و چه بسا اغراض شخصی یا گروهی و هوا و هوس آنان قرار می‌گیرد و هر کس در ذهن خود حقیقتی می‌سازد و آن را به تناسب محیط تغییر می‌دهد و وارونه می‌کند.

۳. پذیرش مکتب پراگماتیسم در عمل نیز ضایعات فراوانی دارد و اگر به طور کامل به اجرا گذاشته شود چه بسا به هرج و مرج و یا نقض وسیع قانون منجر گردد چرا که گاهی منفعت فرد در اطاعت نکردن از قانون است و مطابق نظریه پراگماتیسم حقیقت نیز همانجاست که مصلحت قرار دارد.

ممکن است طرفداران این مکتب، برای پرهیز از چنین لازمه فاسدی، تشخیص مصلحت و مفسده هر عقیده و رفتاری را در اختیار قانونگذار بدانند ولی باید توجه داشت که این کار در واقع خروج از مبانی پراگماتیسم و نقض آنهاست.

سوم: نظریهٔ اتحاد حقوق و دولت

منشأ اندیشهٔ اتحاد حقوق و دولت، آثار فیلسوف معروف آلمانی فریدریش هگل^۱ (۱۷۷۰-۱۸۳۱) است. علمای حقوق عمومی آلمان

1. Hegel.

مبانی فکری و عملکرد دارند که لازمه آن پذیرش تضاد و تناقض در مفهوم عدالت است، زیرا مثلاً هم باید اراده دولتی را که مبتنی بر اندیشه اصالت فرد است و در عمل، کمترین مداخله را در امور عمومی انجام می‌دهد، عین عدالت دانست و هم اراده دولتی را که مبتنی بر اندیشه اصالت جمع می‌باشد و در عمل، بیشترین مداخله را در امور عمومی و حتی خصوصی زندگی افراد اعمال می‌کند.

۲. انتقاد مهم دیگری که بر دیدگاه هگل در مورد اتحاد حقوق و دولت وارد شده، ناظر به نتایج نامطلوبی است که در عمل بر نظریه او مترتب می‌شود. به نوشته برتراند راسل «نظریه هگل نظریه‌ای است که اگر مورد قبول واقع شود، هرگونه استبداد داخلی و هرگونه تجاوز خارجی را که در وهم بگنجد، موجه و مقبول جلوه خواهد داد».^۴

بر همین اساس برخی از نویسندگان، پیدایش فاشیسم در ایتالیا و نازیسم در آلمان را تحت تأثیر اندیشه‌های هگل دانسته‌اند.^۵

دو مکتبی که در به راه انداختن جنگ دوم

۱. فلسفه حقوق، ج ۱، ص ۱۹۱-۱۹۳.

۲. همان مدرک، ص ۱۹۵.

۳. به عنوان نمونه شوپنهاور فیلسوف آلمانی (۱۷۸۸-۱۸۶۰) درباره هگل می‌نویسد:

اگر روزی به فکر افتادید که ذهن یک جوان را تیره سازید و مغز او را از قدرت اندیشیدن بیندازید، بهترین وسیله آن است که آثار هگل را به او بدهید تا بخواند زیرا... سبب می‌شود که ذهن او در مقام تلاش بیهوده از برای معانی الفاظ، به کلی خسته شود و بالاخره از پای درافتد. بدین سان قدرت تفکر یکسره منهدم می‌گردد و آن جوان هم سرانجام، لفاظی‌ها را به جای اندیشه می‌گیرد. (به نقل از فلسفه حقوق، ج ۱، ص ۲۱۱).

۴. تاریخ فلسفه غرب، اثر برتراند راسل، ص ۴۳۷.

۵. ر.ک: فلسفه حقوق، ج ۱، ص ۲۱۳.

نیست. دولت نفع عموم را بر نفع فرد مقدم می‌دارد و اگر لازم شود می‌تواند فرد را فدای جمع کند زیرا حمایت از سود عمومی متضمن منفعت اجزای آن نیز هست.

به نظر هگل، دولت یک فکر خدایی است که در زمین تجسم یافته است.^۱

هگل اخلاق را از امور وجدانی و درونی می‌شمارد و معیار شناسایی کار نیک را «اراده خیر» می‌داند و کسی را اخلاقی یا پای‌بند به اخلاق می‌شمارد که دلش به نیکی و عدل، متمایل باشد و به جای سودپرستی، درستکاری و عدل را وظیفه خود بداند.^۲

فلسفه هگل بر سه مبنای اصلی استوار است: ۱. دیالکتیک ۲. اتحاد واقعیت با معقول ۳. تحوّل و تکامل تاریخی و جبری.

البته بررسی این مبانی فلسفی، جایگاه دیگری دارد ولی توجه به این نکته نیز خالی از فایده نیست که برخی از این مبانی همچون دیالکتیک به وسیله هگل تعریف نشده، علاوه بر اینکه نوشته‌های هگل نیز به غموض و دشواری معروف هستند^۳ لذا این عوامل باعث شده که نویسندگان، تفسیرهای مختلفی از نظریات هگل ارائه کنند.

نقد و بررسی:

۱. ستایش بی حد هگل از دولت، بر هیچ دلیل معقول و منطقی استوار نیست، زیرا معلوم نیست که چرا باید اراده دولت را عین عدالت دانست خصوصاً با توجه به تفاوت و اختلافی که دولت‌ها از حیث

حقوقی را به وجود می‌آورد. به نظر مارکس، دولت نیرویی نیست که از خارج بر جامعه تحمیل شده باشد چنان که ناشی از رعایت اصول اخلاقی یا تعقل نیز نمی‌باشد و همچنین برخلاف نظریه هگل، تصویری از عقل کل هم نیست بلکه دولت محصول خود جامعه است آن هم محصول مرحله خاصی از تحول جامعه. یعنی جامعه‌ای که درگیر تناقضات درونی خود است و قدرت حل آن را ندارد به تشکیل دولت اقدام می‌کند تا در حد ممکن نظمی برقرار سازد. به تعبیر انگلس، دولت را طبقه حاکم به وجود می‌آورد تا نظمی ایجاد کند.

مارکس در کتاب ایدئولوژی آلمان می‌نویسد: «حقوق همانند دین در تاریخ جای مستقلی ندارد و برخلاف نظر حقوقدانان بورژوا که آن را پدیده مستقلی می‌دانند، ارزش آن را ندارد که رأساً مورد مطالعه قرار گیرد بلکه بر عکس پدیده‌ای است وابسته به شرایط تولید».^۴

به اعتقاد مارکسیست‌ها حقوق و دولت، زاییده دوران خاصی از تحولات اقتصادی است و یک ضرورت مقطعی دارد. در برخی دوران‌ها جامعه بشری هیچ نیازی به حقوق و دولت نداشته و در آینده نیز با رسیدن به مرحله کمونیسم، حقوق و دولت، ضرورت خود را از دست خواهد داد.

به اعتقاد انگلس در جامعه‌های ابتدایی، همه مردم نسبت به بهره‌برداری از وسایل تولید برابر

جهانی و به آشوب کشیدن دنیا و ارتکاب جنایات فجیع و کشتن میلیون‌ها انسان بی‌گناه و متلاشی ساختن کانون میلیون‌ها خانواده و نابود کردن بسیاری از اموال و ثروت‌های طبیعی، سهم اصلی را داشتند.

پیروان هگل

مارکس و انگلس (مکتب مارکسیسم)

اصول نظریه مارکس^۱ (۱۸۱۸-۱۸۸۳) و انگلس (۱۸۲۰-۱۸۹۵) نیز همچون هگل بر مبنای اتحاد حقوق و دولت استوار است. هر چند مارکس و انگلس حقوق را تحقیر نموده‌اند لیکن عملاً توجه خاصی به آن مبذول داشته‌اند و کتاب سرمایه مارکس گواه بارز آن است.

مارکس می‌گوید: فلسفه حقوقی هگل را باید وارونه کرد زیرا به نظر هگل، افراد از حقوق سیاسی خود به نفع دولت، در مقابل رفاهی که برای آنان تأمین می‌کند صرف نظر کرده‌اند در حالی که زندگی واقعی کارگران غم‌انگیز است و مسایل مادی آنها لاینحل مانده است.^۲

بدین معنا که کارگران نه تنها با میل خود از حقوق سیاسی خویش به نفع دولت صرف نظر نکرده‌اند بلکه طبقه حاکم آنان را به استضعاف کشیده و آنها نیز با طبقه حاکم به مقابله برخاسته‌اند. به نظر مارکس، دیدگاه هگل که فرد را فدای جامعه می‌کند موجب از خود بیگانگی سیاسی است.^۳

مبنای اصلی اندیشه در فلسفه حقوق و دولت که مارکس ارائه می‌دهد، مفهوم زیربنا بودن اقتصاد است که با ایدئولوژی مخصوص به خود، نهادهای

1. Marx.

۲. درآمدی بر حقوق اسلامی، ج ۲، ص ۱۴۶.

۳. همان مدرک، ص ۱۴۷.

۴. همان مدرک، ص ۱۴۸.

دولت نیست تا مشکلات را حل نماید بلکه خود اکثریت از عهده اقلیت بر می آید زیرا دولت در گذشته بدین دلیل به وجود آمد که اقلیت می خواست بر اکثریت حکومت کند در حالی که در جامعه کمونیستی، قدرت در دست اکثریت است نه اقلیت. همچنین در جامعه کمونیسم ثانویه نیز حقوق، مورد نیاز نخواهد بود؛ زیرا در چنین اجتماعی، جایی برای حکومت انسان بر انسان وجود ندارد بلکه انسان‌ها بر اشیا حکومت می‌کنند و این قاعده که «از هر کس به اندازه توانش و به هر کس به اندازه نیازش» در جامعه جای حقوق را می‌گیرد بدین معنا که هر کس به اندازه توانش برای پیشبرد جامعه به سوی اهداف معین کار می‌کند و به اندازه نیازش از امکانات بهره‌مند می‌شود.

نقد و بررسی:

مکتب مارکسیسم علاوه بر اینکه در عمل با شکست مواجه گشت، و با فروپاشیدن دولت شوروی سابق و اقمار آن خط بطلانی بر این فرضیه کشیده شد. از حیث نظری نیز با اشکالات و انتقادات فراوانی روبه‌رو شده است که به برخی از آنها اشاره می‌شود:

۱. علی‌رغم ادعای وجود جبر تاریخ که به گمان مارکسیست‌ها تمام جوامع انسانی را خواه ناخواه به سمت جامعه اشتراکی یا کمونیسم ثانویه سوق می‌دهد، این اتفاق در هیچ جامعه‌ای حتی در شوروی سابق به وقوع نپیوست بلکه در یک چرخش تئوریک و عقب نشینی از اصول فکری این

بوده‌اند. هدف از تولید رفع نیازهای عمومی بوده و هیچ کس سلطه‌ای بر دیگری نداشته است. بنابراین کمونیسم اولیه نخستین شیوه‌ای است که انسان برای استفاده از وسایل تولید انتخاب کرده، در چنین جامعه‌ای، حقوق و دولت ضرورت ندارد.

پس از این دوره، رفته رفته کارهای اجتماعی تقسیم شد، طبقه‌های اجتماعی به وجود آمد، طبقه‌ای بهره‌برداری از وسایل تولید را به خود اختصاص داد و دیگران را از آن محروم ساخت از این به بعد وضع قواعد حقوقی ضرورت پیدا کرد، دولت تأسیس شد و به اجبار، اراده خود را بر مردم تحمیل کرد تا بتواند از طبقه حکمران حمایت کند و سرکشی طبقه محروم را فرونشاند.

از این تاریخ دو مفهوم دولت و حقوق، همیشه همراه یکدیگر بوده‌اند و تا اختلاف طبقاتی وجود دارد و طبقه‌ای حکومت را در دست دارد این دو نیز هستند تا حکمران را یاری کنند.^۱

خلاصه آنکه به اعتقاد مارکسیست‌ها، حقوق ریشه در تحولات اقتصادی داشته و در مراحل خاصی از این تحولات، ضرورت پیدا می‌کند و هدف آن نیز حفظ نظم و استقرار عدالت نمی‌باشد بلکه حفظ حاکمیت طبقه حاکم و استثمار طبقات محروم جامعه است. این وضعیت در نظام‌های سرمایه‌داری به اوج خود می‌رسد؛ اما جبر، تاریخ جامعه را به سوی زندگی اشتراکی ثانویه یا کمونیسم سوق می‌دهد. در این دوران مالکیت خصوصی و حقوق و دولت از بین می‌رود. بدین معنا که وقتی قدرت در اختیار اکثریت مردم قرار گرفت نیاز به قدرتی به نام

۱. فلسفه حقوق، ج ۱، ص ۳۵۱.

گرفتن ضمانت‌های اجرایی امکان‌پذیر نمی‌باشد و این یعنی ضرورت وجود حقوق و دولت در هر جا که اجتماع انسانی وجود دارد.

۳. این ادعای مارکسیسم که اقتصاد زیربناست و تمامی امور دیگر از دین و اعتقادات و فرهنگ گرفته تا روابط حقوقی و اجتماعی بر مبنای اقتصاد و روابط اقتصادی استوار شده است، صحیح نیست زیرا لازمه آن یکسانی یا تشابه دین و فرهنگ و روابط حقوقی و اجتماعی در جوامعی است که دارای وضعیت اقتصادی مشابهی می‌باشند در حالی که بطلان این مطلب چه در جوامع گذشته و چه در جوامع امروزی به دلیل تفاوت چشمگیری که در این امور بین آنها دیده می‌شود، آشکار است.

۴. در خصوص نظام حقوقی یک کشور نیز به هیچ وجه نمی‌توان تمامی مقررات حقوقی را مبتنی بر روابط اقتصادی دانست زیرا اگرچه در مورد مقرراتی همچون مالکیت، روابط موجر و مستأجر، رابطه کارگر و کارفرما و امثال آنها، عامل اقتصاد تأثیر زیادی دارد ولی در مورد بسیاری از دیگر مقررات حقوقی همچون احکام و قوانین مربوط به احوال شخصیه، ازدواج و خانواده، اقتصاد عامل تعیین‌کننده نیست. به تعبیری دیگر طرفداران مارکسیسم، در شناخت انسان گرفتار اشتباه بزرگی شده‌اند، او را یک موجود تک بعدی پنداشته‌اند که در انگیزه‌های اقتصادی و خواب و خوراک خلاصه می‌شود در حالی که از نظر تمام مکاتب روان‌شناسی و تجارب تاریخی و اجتماعی، روح انسان دارای ابعاد مختلفی است، انگیزه‌ها و عواطف مختلف و

مکتب، سردمداران آن اعلام کردند تا رسیدن به مرحله جامعه بدون دولت کمونیستی باید یک دولت مقتدر و تمام عیار با تکیه بر طبقه کارگران صنعتی به وجود آید تا زمینه را برای رسیدن به جامعه اشتراکی بدون دولت و بی‌طبقه آماده کند. این دولت را «دیکتاتوری پرولتاریا» نامیدند و با کمال تعجب این دولت مقدماتی و گذرا در طول قریب به هفتاد سال عمر دولت شوروی سابق هیچگاه به ذی‌المقدمه و تحقق جامعه کمونیستی منجر نشد.

۲. نیاز به حقوق و دولت هیچگاه از بین نمی‌رود زیرا حتی اگر فرض شود که تمامی افراد یک جامعه، انسان‌هایی فهیم و صالح هستند و اختلاف طبقاتی نیز در جامعه وجود ندارد بلکه تمامی مردم، یک طبقه را تشکیل می‌دهند؛ باز برای تقسیم وظایف بین آنان و جلوگیری یا حل تزاحماتی که ناشی از اشتباه احتمالی هر یک از آنان در تشخیص دایره حقوق و تکالیف خود می‌باشد به وجود نظام حقوقی و نیرویی که مقررات آن را به اجرا بگذارد یعنی دولت، نیاز مبرم و غیر قابل انکاری وجود دارد.

اضافه بر این باید توجه داشت که وظیفه دولت، فقط رفع اختلافات نیست تا با فرض جامعه‌ای خالی از اختلاف (که البته فرض رؤیایی و خلاف واقعی است) نیاز به دولت رفع شود بلکه یکی از وظایف مهم دولت، تعیین اهداف کلان و وضع مقررات و تدوین برنامه به منظور دستیابی به اهداف مورد نظر می‌باشد.

واضح است که رسیدن به این اهداف جز با وضع قوانین و تعیین راهکارهای مشخص همراه با در نظر

این زمینه مثال قابل توجهی دارد، او می‌نویسد: «همان گونه که خدا در دیدگاه الهیون، خالق و مدبر هستی است و در عین حال، خارج از عالم هستی نیست، دولت نیز بانی و حافظ حقوق است و خود نیز خارج از حقوق نیست».^۳

کلسن در کتاب نظریه عمومی حقوق و دولت تأکید می‌کند که حقوق چیزی جز احکامی که از طرف دولت صادر شده و ضمانت اجرا دارد نیست و سپس در پاسخ این سؤال که آیا باید دولت، عدالت را در احکام صادره مورد توجه قرار دهد یا خیر می‌گوید: نظریه خالص حقوقی که یک علم است نمی‌تواند به سؤال فوق پاسخ دهد زیرا این سؤال به هیچ وجه نمی‌تواند به طور علمی مورد پاسخگویی قرار گیرد. واقعاً گفتن اینکه فلان نظم، عادلانه است به چه معناست؟ آیا بدین معناست که نظام حقوقی عادلانه رفتار انسان‌ها را به نحوی تنظیم می‌کند که برای همه افراد رضایت بخش است؟

بدین معنا هیچ نظم عادلانه‌ای نمی‌تواند وجود داشته باشد زیرا در آن صورت حتمی است که شادی یک فرد مستقیماً در تضاد با شادی دیگری قرار می‌گیرد. حتی بر پایه این تصور که در نظام عادلانه تلاش می‌شود که حداکثر شادمانی برای حداکثر افراد فراهم آید باز یک نظم عادلانه غیر ممکن است زیرا آن شادی که نظم اجتماعی می‌تواند تأمین کند

خواسته‌های گوناگون دارد که در بسیاری از موارد، مسایل اقتصادی را در پای آنها قربانی می‌کند. باید توجه داشت که مارکسیسم مدعی تأثیر فی الجمله اقتصاد در روابط حقوقی و سایر روابط اجتماعی نمی‌باشد تا تصور شود که با ذکر چند مثال ناقص می‌توان ادعای آنان را اثبات کرد، بلکه به گمان آنها اقتصاد زیربناست و هرگونه تحوّل در اقتصاد موجب تحوّل در تمامی دیگر روابط انسانی اعم از دین و فرهنگ و روابط حقوقی و اجتماعی می‌شود همچنان که هر تحوّل در روابط مزبور الزاماً ناشی از تحوّل در اقتصاد بوده و اقتصاد نیز به نوبه خود تحت تأثیر ابزار تولید و دگرگونی آن است.

هانس کلسن^۱ (متولد ۱۸۸۱) (نظریه حقوقی محض)

هانس کلسن حقوقدان مشهور اتریشی با پیروی از مکتب اتحاد حقوق و دولت و پذیرش اراده دولت به عنوان مبنای حقوق، مکتبی را بنیان نهاد که مکتب تعبّدی یا نظریه حقوق محض و یا نظریه اصول بنیادی نامیده شده است.^۲

وجه نامگذاری اندیشه کلسن به نظریه حقوقی محض آن است که از نظر او باید حقوق را جدای از تمام عوامل اجتماعی و سیاسی و اخلاقی مطالعه کرد تا حقیقت و ماهیت اصلی آن روشن شود.

کلسن در عین حال که حقوقی غیر از حقوق موضوعه را به رسمیت نمی‌شناسد. دولت را هم وابسته به حقوق می‌داند. به نوشته او حقوق، ناشی از دولت و دولت، مجموعه‌ای از حقوق است. کلسن در

1. Hans Kelsen.

۲. ر.ک: فلسفه حقوق، ج ۱، ص ۲۲۷؛ درآمدی بر حقوق اسلامی، ج ۲، ص ۱۳۳.

۳. درآمدی بر حقوق اسلامی، ج ۲، ص ۱۳۴.

نقد و بررسی:

با اینکه نظریه کلسن در کشورهای آلمان و اتریش، طرفداران زیادی پیدا کرده ولی انتقادهای متعددی نیز بر آن وارد شده است از جمله اینکه:

۱. کلسن، بررسی اسباب و عوامل اجتماعی قانون را خارج از علم حقوق می‌داند و بدین ترتیب، رابطه دنیای خارج را با حقوق، قطع می‌کند و این علم را به بررسی صورت ایجاد قواعد، محدود می‌نماید در حالی که منطبق بودن هر قاعده با قاعده عالی تر به تنهایی نمی‌تواند ارزش واقعی اصول حقوقی را معین سازد چرا که باید ملاحظه شود آیا قاعده عالی تر منطبق بر عدالت و ارزش‌های عقلی می‌باشد یا خیر؟ بنابراین واضح است که هیچگاه انطباق یک قاعده با قاعده عالی تری که مثلاً در قانون اساسی یک کشور (که قانون مادر است) بیان شده و گاه به ظلم و از بین بردن کرامت انسان منجر می‌شود موجب مشروعیت بخشیدن به قاعده پایین تر نمی‌گردد اگرچه از نظر شکلی به عقیده کلسن با هیچ اشکالی مواجه نمی‌شود.^۲

۲. به گفته کلسن از آنجا که اصول حقوق، ساخته و محصول اعمال ارادی انسان‌هاست می‌تواند به دلخواه تغییر کند و بر حسب زمان و اراده ملت‌ها، گوناگون باشد.^۳

ولی این سخن را به طور مطلق نمی‌توان

فقط شادی در معنای دسته‌جمعی است یعنی ارضای نیازهایی که اولیای امور اجتماع و قانونگذاران، آنها را به عنوان نیازهای شایسته ارضا شدن پذیرفته‌اند مثل نیاز به لباس و غذا و مسکن. ولی باز این سؤال مطرح است که کدام یک از نیازهای انسانی شایسته ارضا شدن است و مخصوصاً ترتیب اولویت آنها چیست؟ این سؤالات را نمی‌توان به وسیله معرفت عقلانی پاسخ داد. تصمیم‌گیری درباره این سؤالات یک قضاوت ارزشی است که توسط عوامل احساسی تعیین می‌شود. بنابراین دارای فضیلت ذهنی است و تنها برای شخص قضاوت کننده معتبر است و از این رو فقط نسبی می‌باشد.^۱

نتیجه آنکه از دیدگاه کلسن، حقوق باید بدون آنکه به عدالت بیندیشد به حل تعارض منافع افراد و ایجاد نظم بپردازد.

تفاوت دیدگاه کلسن و هگل در تبیین ماهیت دولت است. از دیدگاه هگل دولت یک امر معقول و ضروری است که منشأ و مبناى حقوق است اما کلسن، دولت را در عین حال که ایجاد کننده حقوق می‌داند جدا و مستقل از اصول الزام آور آن نمی‌داند بلکه آن را نیز یک نهاد حقوقی و مظهر نظام حقوقی می‌شمارد. او رابطه دولت و حقوق را همانند رابطه بین خداوند و موجودات می‌داند و معتقد است همان‌گونه که خداوند خالق همه موجودات است و در عین حال، جدای از آنها نیست دولت نیز پدید آورنده حقوق است اما خود جدای از این مجموعه قوانین و مقررات نمی‌باشد و با آنها اتحاد و جودى دارد.

۱. نظریه عمومی حقوق و دولت، اثر هانس کلسن، ص ۳ به نقل از درآمدی

بر حقوق اسلامی، ج ۲، ص ۱۳۵ و ۱۳۶.

۲. ر. ک: فلسفه حقوق، ج ۱، ص ۲۳۶ و ۲۳۷.

۳. همان مدرک، ص ۲۳۷.

ب) بایدهای تکوینی که بیانگر ضرورت وجود معلول با وجود علت تامه است و معرف واقع خارجی است مانند اینکه گفته می‌شود: برای جوش آمدن آب در شرایط عادی باید صد درجه حرارت به آن داده شود.

ج) بایدهایی که در زمینه قوانین و روابط اجتماعی به صورت اعتباری و فراگیر وجود دارد. این بایدها هر چند خود اعتباری اند ولی منشأ اعتبار آنها واقعیات خارجی است. بنابراین نسبی نیستند مانند اینکه مقنن می‌گوید هر شخصی باید مالیات بدهد و این باید ناشی از لزوم تأمین هزینه‌هایی است که برقراری نظم و اداره امور جامعه آن را ایجاب می‌کند.

نتیجه آنکه آنچه به نظام و مسایل حقوقی ارتباط دارد از همین قسم سوم است. یعنی از جمله بایدهایی است که منتج از هست‌هاست، نه از قسم اول که نسبی می‌باشد. بنابراین صرف انشایی بودن بیان مانند این جمله که هر شخصی باید مالیات بدهد یا باید به مقررات راهنمایی و رانندگی احترام بگذارد، به معنای نسبی بودن و تابع سلیقه افراد بودن نیست.^۲

چهارم: مکتب‌های تحقیقی

این مکتب‌ها را که مبتنی بر حقایق خارجی است به دو گروه اجتماعی و حقوقی می‌توان تقسیم کرد:

پذیرفت چرا که ضرورت‌های ناشی از زندگی اجتماعی، اختیار دولت در وضع قواعد حقوقی را محدود می‌کند. دولت تنها به خاطر قدرت‌نمایی وضع قانون نمی‌کند، بلکه اسباب گوناگونی در پیدایش قانون اثر دارد و نیروهای مختلفی بر سر ایجاد قانون به مبارزه می‌پردازند و سرانجام، قانون نتیجه نیرویی است که در این مبارزه پیروز می‌شود. به گفته ریپر حقوقدان فرانسوی، سرچشمه حقوق، دولت است ولی هر چشمه در اثر فشار آبهای زیرزمینی ظاهر می‌شود، پس نباید به ساختمان ظاهری آن قناعت کرد، بلکه باید در پی نیروها و عواملی بود که اسباب واقعی ظهور آب شده است.^۱

۳. کلسن به پیروی از هیوم معتقد است که بایدها که بیانگر امور ارزشی هستند، امور نسبی‌اند که مخصوص صاحبان این ارزش‌ها می‌باشند، لذا از طریق استدلال منطقی و علمی نمی‌توان به کسی که منکر این ارزش است آن را منتقل نمود. به عنوان مثال اگر فردی از لباس طوسی رنگ لذت می‌برد و معتقد است که باید رنگ لباس او طوسی باشد این مطلب، به کسی که منکر این ارزش و فاقد این سلیقه است به صورت استدلالی قابل انتقال و اثبات نیست، یعنی ارزشمند بودن سلیقه‌ای در نزد شخص خاص، دلیلی بر اینکه دیگری هم باید دارای این سلیقه باشد، نخواهد بود.

انتقاد وارد بر این دیدگاه آن است که سه نوع «باید» وجود دارد:

الف) بایدهایی که صرفاً بیانگر سلیقه خاص افراد است. این بایدها نسبی‌اند.

۱. نیروهای سازنده حقوق، شماره ۲۷، ص ۸۰ به نقل از فلسفه حقوق، ج ۱، ص ۲۳۷.

۲. ر. ک: درآمدی بر حقوق اسلامی، ج ۲، ص ۱۳۸.

۱. در مکتب تحققی اجتماعی، مبانی قواعد حقوق در اراده عمومی و وقایع اجتماعی است. بر طبق این دیدگاه بنیاد حقوق را نه اراده فرد به وجود می‌آورد و نه قدرت دولت بلکه اعتبار هر قاعده حقوقی وابسته به میزان احترامی است که در زندگی اجتماعی یافته است، چنان که یکی از حقوقدانان بر این اساس در تعریف حقوق می‌گوید: حقوق هر کشور مجموع قواعدی است که در زمان معین از طرف محاکم و سایر کسانی که در عمل با حقوق سر و کار دارند اجرا می‌شود حتی اگر مردم آن را بد یا خوب، مفید و یا زیان‌بار ببینند.^۱

بنابراین اگر قاعده‌ای که از طرف دولت وضع شده است در عمل متروک بماند و به طور واقعی در زندگی اجتماعی اثر نکند آن را نباید در شمار حقوق آورد و برعکس، قواعد ساخته شده عرف که در عمل از طرف عموم، رعایت می‌شود در زمره قواعد حقوقی است هر چند که دولت در وضع آن دخالتی نداشته باشد.

۲. در مکتب تحققی حقوقی، منشأ حقوق اراده مقام‌های صلاحیت‌دار دولت است و فقط باید در پی یافتن و مطالعه نیروهایی بود که در اراده دولت مؤثر واقع شده و قواعد حقوق را به وجود آورده است.

۱. مکتب تحققی اجتماعی

این مکتب، ساخته و پرداخته جامعه‌شناسی علمی است که تلاش می‌کند جامعه را موجودی زنده و متفاوت از اجزای تشکیل دهنده آن بداند و اصول و قواعد حاکم بر آن را مانند اصول حاکم بر سایر

موجودات زنده مورد بررسی قرار دهد.

در مورد اینکه جامعه‌شناسی علمی که مبانی پیدایش مکتب تحققی اجتماعی است توسط چه دانشمندی پایه‌ریزی شده اختلاف نظر وجود دارد. بعضی از نویسندگان پدر جامعه‌شناسی علمی را سن سیمون (۱۷۶۰-۱۸۲۵) سوسیالیست معروف فرانسوی دانسته‌اند چرا که او به صراحت اعلام کرد که اجتماع انسان‌ها خود یک موجود واقعی است. بعضی دیگر مونتسکیو حقوقدان معروف فرانسوی را بنیانگذار جامعه‌شناسی نوین و علمی می‌شمارند زیرا او در سراسر کتاب روح القوانین خود در جستجوی قوانینی است که بر اجتماع انسان‌ها حکومت دارد.

اما به تصریح برخی از حقوقدانان معاصر، قرن‌ها پیش از سن سیمون و مونتسکیو، ابن خلدون مورخ و دانشمند تونس‌سی در قرن چهاردهم میلادی، جامعه‌شناسی علمی را بنیان نهاد. وی در راه مطالعه تاریخ و بیان فلسفه رویدادهای تاریخی، با کنجکاوی و به روش تجربی و عقلی به بررسی طبیعت اجتماعی انسان و چگونگی اجتماع بادیه‌نشین و شهری می‌پردازد و نقش دولت و تحولات اقتصادی را در این زمینه بیان می‌کند.^۲

لکن با تأسف باید گفت که نوشته‌های ابن خلدون تا چند قرن در غبار فراموشی افتاد و زمانی

۱. منظور از این عبارت آن است که گاه می‌شود مردم به انجام اموری پای بندند و در عین حال به آن اعتراض دارند مانند تعیین مهریه‌های سنگین و تجهیزیه‌های کمرشکن در جامعه امروز ایران که اگرچه مردم آنها را نمی‌پسندند ولی در عمل به آن پای‌بند هستند.

۲. فلسفه حقوق، ج ۱، ص ۲۴۲.

سوی جامعه صنعتی هدایت کرده است.^۲ از دیدگاه آگوست کنت وجدان عمومی که مبنای اصلی قواعد حقوق است امری مستقل و جدا از داوری‌های فردی است و نباید آن را موهوم و خارج از طبیعت دانست. زیرا با تجزیه و تحلیل وقایع اجتماعی می‌توان اصولی را که روح و مبنای حقوق است بدست آورد و همین اصول را به دلیل عمومی بودنشان باید الزام‌آور شمرد.

به نظر کنت قواعدی که ناشی از وجدان عمومی است بر سایر قواعد برتری مطلق دارد، به همین دلیل آگوست کنت با اعلامیه‌های حقوق بشر که حقوق فردی را برتر از قواعد اجتماعی قرار داده است، مبارزه می‌کند تا آنجا که می‌گوید: واژه حق یادگار دوره مذهبی و ماورای طبیعت است و باید از زبان سیاسی امروز حذف شود. در دوره علمی از بین رفتن مفهوم حق، احترازناپذیر است. هرکس در برابر دیگران تکالیفی بر عهده دارد، ولی هیچ کس به معنای خاص خود حقی دارا نیست... به بیان دیگر هیچکس حقی جز حق اجرای تکلیف خود ندارد.^۳ نقد نظریات کنت پس از شرح دیدگاه‌های دورکیم خواهد آمد.

امیل دورکیم^۴ (۱۸۵۸-۱۹۱۷)

امیل دورکیم و پیروانش با اقتباس از آگوست

کشف شد که جامعه‌شناسی با شیوه‌های دیگر از اندیشه‌های او پیشی گرفته بود. مبنای جامعه‌شناسی علمی در حال حاضر بر اساس دیدگاه‌های آگوست کنت و امیل دورکیم قرار گرفته است که در ادامه به بررسی آنها می‌پردازیم:

آگوست کنت^۱ (۱۷۵۷-۱۷۹۸)

به نظر آگوست کنت و پیروانش، اخلاق و مذهب اثری در ایجاد حقوق ندارند و این وجدان عمومی است که مبنای اصلی آن قواعد را تشکیل می‌دهد. فلسفه آگوست کنت بر پایه مشاهده و تجربه و احتراز از هر گونه مفهوم مجرد و ماورایی قرار دارد. به نظر کنت، انسانیت تاکنون سه دوره متوالی را گذرانده است:

۱. دوره مذهبی که در آن بشر تمام قوای مؤثر در طبیعت را در وجود خداوند مجسم می‌کرده است. در این دوره حکومت‌های نظامی در جوامع بشری مستقر بوده است.

۲. دوره فلسفه اولی یا ماورای طبیعت که انسان به منظور توجیه قوانین طبیعی، مجرداتی تخیلی در ذهن خود خلق کرده است. این دوره مقتضی حکومت عالمان حقوق و فلسفه بر مردم بوده است.

۳. دوره تحقیقی یا علمی که بشر خود را محدود به مشاهده حقایق خارجی کرده و از امور تجریدی و تخیلی دوری کرده است. در این دوره بشر به این نکته پی می‌برد که تنها از راه استقرا و تکیه بر محسوسات می‌توان به حقایق علمی و اطمینان‌بخش دست یافت. این دوره انسان را به

1. Auguste Conte.

۲. ر.ی: فلسفه حقوق، ج ۱، ص ۲۴۴ و ۲۴۵ و کلیات حقوق، ص ۸۰ و ۸۱.

۳. کلیات حقوق، ص ۸۱.

4. Emile Durkheim.

بشمارد.^۲

با توجه به آنچه طرفداران مکتب تحقیقی اجتماعی گفته‌اند می‌توان نتیجه گرفت که از دیدگاه این مکتب، مبنای اصلی حقوق، وجدان عمومی؛ و مبنای قواعد حقوقی، نیاز جامعه به حکومت آن قواعد بر روابط اجتماعی است. بنابراین بین قانون و عرف و رویه قضایی، تفاوت اساسی وجود ندارد، بلکه همه این منابع، مظاهر خارجی وجدان عمومی هستند و امتیازشان در طرز اعلام و فنون مربوط به صورت خارجی قواعد است. وظیفه قانونگذار آن است که با دقت در خواسته‌های عمومی از آنها الهام بگیرد و قواعدی را که وجدان عمومی به وجود آورده است، از طریق تدوین قانون اعلام کند. مطابق دیدگاه این مکتب، اعتبار اصول کلی حقوق، متکی به توان و اعتبار قانونگذار نیست بلکه متکی بر وجدان عمومی است.^۳

نقد و بررسی:

۱. یکی از مهم‌ترین انتقادات وارد بر مکتب تحقیقی اجتماعی، انکار تأثیر اخلاق و مذهب در ایجاد حقوق از سوی این مکتب است چرا که به تصور طرفداران این مکتب، مبنای اصلی قواعد حقوق، وجدان عمومی است در حالی که بدون تردید، شکل‌گیری وجدان عمومی تحت تأثیر عوامل مختلفی است که از مهمترین آنها را باید

کنت همانند او مشاهده و تجربه و استقرا را پایه کاوش‌های خود قرار دادند. به نظر دورکیم بایستی به یاری مشاهده وقایع و استفاده از کاوش‌های تاریخی و آماری، شرایط زندگی اجتماعی و رابطه علیت بین حوادث را احراز کرد و قواعد حاکم بر این امور را به دست آورد.

بر اساس این دیدگاه اگر دزدی و غارت منع می‌شود به خاطر این بوده است که این جرایم با شرایط زندگی اجتماعی و پیشرفت آن مخالفت داشته؛ لذا در نخستین گام، جامعه غارت و دزدی را مجازات کرده و بعدها در اثر تجربه به این نتیجه رسیده است که باید مالکیت و تصرف را به وسیله قواعد حقوق تضمین کند در حالی که به نظر پیروان حقوق طبیعی یا فطری، آدم‌کشی و دزدی، تجاوز به حقوق اساسی فرد است و به این دلیل است که قواعد حقوقی آن را منع می‌کند.

بر این اساس حقوق ابزار و وسیله‌ای است که با آن، جامعه در برابر بی‌نظمی‌هایی که مانع بقا یا پیشرفت اوست از خود حمایت می‌کند. قواعد حقوق، کاری جز بیان روابط اساسی اجتماع ندارد و نماینده نیرومندترین حالات شعور جمعی است.^۱

دورکیم در بیان علاقه و احترام شخص به اجتماعی بودن، آن را با احترام و اطاعتی که پیروان مذهب در برابر خداوند احساس می‌کند مشابه می‌داند. او می‌گوید سبب اطاعت شخص مذهبی از خداوند این است که وجود روح خویش را از او می‌داند پس به همین دلیل نیز روح شخص بی‌مذهب باید زندگی اجتماعی را دوست بدارد و محترم

۱. کلیات حقوق، ص ۸۳.

۲. فلسفه حقوق، ج ۱، ص ۲۵۴.

۳. ر.ک: کلیات حقوق، ص ۸۵.

وجدان عمومی را نیز ارتقا دهند و خطاهای احتمالی آن را اصلاح کنند تا از این طریق قوانین کاملتری وضع گردد.

یکی از حقوقدانان فرانسوی به نام روبیه در مورد وجود اهداف متکامل برای هر جامعه‌ای و تلاش در جهت رسیدن به آنها چنین می‌نویسد:

هیچگاه نباید این حقیقت را فراموش کرد که هدف اجتماع، انسان است یعنی جامعه به منظور تأمین سعادت انسان به وجود آمده است نه انسان برای سعادت جامعه و نباید از نظر دور داشت که فیلسوفان پیرو سقراط به این جهت که تنها به اجتماع، نظر داشتند برخلاف هدف‌های عالی خود به آنجا رسیدند که بردگی را مشروع دانستند.^۲

۳. انتقاد دیگری که بر مکتب تحقیقی اجتماعی وارد شده، نادیده گرفتن سهم دولت در تضمین اجرای قوانین و قواعد حقوقی است. واضح است که دولت با وسایلی که در اختیار دارد، قواعد حقوقی را الزام آور می‌کند و اگر بنا شود که الزام آور بودن این قواعد چنان که مکتب تحقیقی اجتماعی می‌پندارد، تنها ناشی از وجدان عمومی باشد. در موارد زیادی به دلیل عدم وجود ضمانت اجرای مادی، قواعد مزبور لازم الاجرا نخواهند شد. در حالی که دولت با استفاده از امکانات و قدرت‌هایی که در اختیار دارد همچون نیروهای انتظامی و مراجع قضایی و اجرای احکام دادگستری، این قواعد را به مرحله اجرا

اخلاق و مذهب دانست. شاهد گویای این مطلب، منطبق بودن بسیاری از قضاوت‌های وجدان عمومی در جوامع مذهبی بر تعالیم مذهب مورد قبول آن جوامع می‌باشد مانند مذموم دانستن رباخواری و اختلاط زنان و مردان بیگانه در چنین جوامع.

۲. طبق این مکتب، هدف قواعد حقوقی در تثبیت وضع موجود و تبیین و تدوین وجدان عمومی خلاصه می‌شود. در حالی که بدون شک یکی از اهدافی که قانونگذاران همواره از طریق وضع قانون دنبال می‌کنند ارتقا و هدایت جامعه به سوی تعالی و تکامل است. البته در شناخت مصداق کمال و پیشرفت، بین عقلاً اختلاف نظر وجود دارد ولی در اصل هدف قراردادن تعالی و تکامل، بین آنان اختلافی نیست. اصولاً انسان نه تنها در وضع قانون بلکه در تمامی اعمال خود به دنبال سعادت و کمال می‌باشد و الا زندگی برای او پوچ و بی‌معنا خواهد شد. شکل‌گیری وجدان عمومی را نیز باید بر همین اساس تبیین نمود لذا حتی در لابه‌لای کلمات طرفداران این مکتب نیز دیده می‌شود که بر اساس درک فطری خود و بدون توجه به عدم مطابقت آن با اصول مکتبی که از آن دفاع می‌کنند، تصریح می‌نمایند که «اگر دزدی و غارت منع می‌شود به خاطر این بوده است که این جرایم با شرایط زندگی اجتماعی و پیشرفت آن مخالفت داشته است».^۱

واضح است که پیشرفت بدون لحاظ یک هدف متعالی و متکامل معنا ندارد. به همین دلیل مشاهده می‌کنیم که همواره دغدغه متفکران یک جامعه این بوده است که از طریق بالابردن فرهنگ جامعه،

۱. ر.ک: صفحه پیشین از همین نوشتار.

۲. نظریه عمومی حقوق، اثر روبیه، ص ۱۶۰ به نقل از کلمات حقوق، ص ۸۸ و ۸۹.

می‌گذارد.^۱

قانونگذار را رهبری می‌کند، مفید است و گرنه از نظر حقوقدان، آنچه اهمیت دارد قواعد حقوق موضوعه است. قواعد حقوق همین که از طرف دولت وضع شود، معتبر است و هیچ قاعده عالی و طبیعی برتر از آن وجود ندارد. یعنی قانون بد نیز به همان اندازه اجباری است که کاملترین و بهترین قانون الزام‌آور است.^۳

از دیدگاه مکتب تحقیقی حقوقی، قواعد مطلوب و آرمانی خواه ناشی از طبیعت اشیا باشد یا ناشی از عادات و رسوم اجتماعی، در هر حال نمی‌تواند با حقوق موضوعه معارضه کند. البته باید دید که چه عواملی در وضع قانون مؤثر است و چه نیروهایی آن را بر دولت تحمیل می‌کند. به عبارت دیگر پیروان مکتب تحقیقی حقوقی قبول دارند که امور مختلفی همچون قواعد مطلوب و آرمانی ناشی از طبیعت اشیا و یا وجدان عمومی و عادات و رسوم اجتماعی در اراده حکومت برای وضع قانون اثر می‌گذارد ولی این امور به خودی خود در زمره قواعد اخلاقی و غیر الزام‌آور قرار می‌گیرند و آنچه باعث پیدایش قواعد حقوقی و الزام‌آور شدن آنها می‌گردد، چیزی به جز اراده دولت نیست. به نظر ریپر حقوقدان معروف فرانسوی که از طرفداران مکتب تحقیقی است حقوق موضوعه، ناشی از قدرت دولت است، ولی قانونگذار در وضع این قواعد، آزاد و مختار

لازم به ذکر است که علاوه بر این انتقادات، ایرادهای دیگری نیز بر دیدگاههای پیروان این مکتب وارد است از جمله اینکه تقسیم دوره‌های زندگی بشر توسط آگوست کنت به سه دوره مذهبی و فلسفی و علمی، گذشته از آنکه ادعای محض می‌باشد، با شواهد انکارناپذیر تاریخی نیز مخالفت دارد. لذا ملاحظه می‌شود که در عصر حاضر که به ادعای کنت، عصر علمی است، اعتقادات مذهبی رواج و شکوفایی فراوانی یافته و آماری که توسط کشورهای بزرگ صنعتی غرب منتشر می‌شود نشان دهنده گسترش روزافزون این اعتقادات در جوامع مختلف غربی می‌باشد.

در طول تاریخ نیز همواره اعتقادات مذهبی بخش عظیمی از فرهنگ جوامع را تشکیل می‌داده است.

۲. مکتب تحقیقی حقوقی یا حقوق وضعی

این مکتب را تحقیقی دولتی نیز نامیده‌اند.^۲ البته باید توجه داشت که این عنوان و نظایر آن، ناظر به مکتب واحدی نمی‌باشد بلکه اشاره به مکتب‌های متعددی دارد که گروه بزرگی از دانشمندان حقوق را با افکار و سلیقه‌های گوناگون در بر می‌گیرد.

مهمترین وجه مشترک این حقوقدانان آن است که از دیدگاه آنان حقوق، مجموع قواعدی است که از طرف دولت، وضع شده و اجرای آن تضمین گردد. به اعتقاد این دانشمندان نظریه‌هایی که در باب مبانی حقوق ابراز شده، تنها از جهت تعیین قواعدی که

۱. ر.ک: مقدمه علم حقوق، ص ۱۵، چاپ نهم، ۱۳۶۷.

۲. ر.ک: فلسفه حقوق، ج ۱، ص ۳۸۰.

۳. نیروهای سازنده حقوق، شماره ۲۶، اثر ریپر، به نقل از کلیات حقوق، ص ۱۰۸.

نیست و لذا این مکتب، حقوق بین الملل عمومی را به عنوان یک رشته حقوقی کامل و تمام عیار به حساب نمی آورد. بدین ترتیب هر قاعده حقوقی دارای سه ویژگی است که آن را از دیگر قواعد جدا می سازد:

(الف) نوعی فرمان یا دستور است.

(ب) فرمان از جانب قدرت سیاسی عالی صادر می شود.

(ج) فرمان قدرت سیاسی یا دولت همراه با ضمانت اجراست.

پیروان این مکتب می خواهند علم حقوق را تنها به مطالعه آنچه هست منحصر کنند و آن را از ملاحظات اجتماعی و آرمان های فلسفی پاک سازند و جوهر حقوق را بدون پیرایه های خارجی بیابند و تحلیل کنند.^۲

نقد و بررسی:

انتقادهای متعددی بر این مکتب وارد شده که یکی از مهمترین آنها، بی توجهی به عدالت و توجیه ظلم و دیکتاتوری است. زیرا از دیدگاه مکتب حقوق آمرانه به صرف اینکه یک قاعده الزام آور همراه با ضمانت اجرا از سوی یک قدرت سیاسی عالی صادر شود، قاعده حقوقی و لازم الاتباع خواهد بود حتی اگر ظلم محض باشد. بدین ترتیب این مکتب از حیث نظری با حکم عقل و عقلا به پسندیده بودن عدالت و لزوم دستیابی آن، مخالفت کرده و از حیث علمی، راه را برای پیدایش حکومت های خودکامه و

نیست زیرا او نیز خود، مطیع ضرورت های اجتماعی و اخلاقی و مذهب و تمدن مردم است. در حکومت های لیبرال وضع قانون با نمایندگان منتخب مردم است و مردم به طور غیر مستقیم در ایجاد حقوق سهم مؤثر دارند.

به گفته ریپر، حقوق هر قوم نماینده مدنیت و اخلاق خاص مردم آن است و هیچ قانونگذاری نمی تواند بدون توجه به این عناصر، قانون وضع کند. به نظر وی قواعد اخلاقی از هر طرف، حقوق را احاطه کرده است.^۱

لکن باید توجه داشت که تمام پیروان مکتب تحقیقی حقوقی با ریپر هم عقیده نیستند و درباره نفوذ عوامل اجتماعی و اخلاقی در حقوق، مانند او نمی اندیشند. همین امر، ضرورت تقسیم طرفداران این مکتب را به گروه های چندگانه ای که توضیح دیدگاه های آنان در ادامه خواهد آمد، آشکار می کند.

پیروان مکتب تحقیقی حقوقی:

پیروان این مکتب را به سه مکتب فرعی زیر می توان تقسیم کرد:

۱. مکتب حقوق آمرانه یا تحلیلی: از دیدگاه پیروان این مکتب، عنصر اصلی حقوق، متکی بودن قواعد آن بر نیروی سیاسی دولت است و همین ویژگی آن را از سایر قواعد اجتماعی جدا می کند. مطابق این نظریه، باید حقوق را از قواعد آمرانه ای که جنبه سیاسی ندارند مانند اخلاق و عادات و رسوم اجتماعی، کاملاً متمایز کرد. اگر قاعده ای فاقد ضمانت اجرای دولتی و سیاسی باشد جزء حقوق

۱. کلیات حقوق، ص ۱۰۹.

۲. ر. ک: فلسفه حقوق، ج ۱، ص ۳۸۳-۳۸۷.

دیکتاتور باز می‌گذارد. نتیجه آنکه این دیدگاه نه در تئوری قابل پذیرش است و نه در عمل و لذا نیازی به طرح دیگر انتقادات وارد بر این مکتب نمی‌باشد.

۲. مکتب روان‌شناسی حقوقی: این مکتب در عین حال که حقوق را ناشی از قدرت دولت می‌داند، به ضرورت‌های اجتماعی و اخلاقی نیز به عنوان مبانی واقعی قواعد حقوقی توجه دارد. به عقیده این مکتب، اخلاق، حاکم بر حقوق بوده و معیار ارزیابی آن است، اخلاق چنان در میان حقوق گردش می‌کند که خون در بدن؛ حقوق، رسوب تاریخی اخلاق اجتماعی است.^۱

مهارت حکمرانان در این است که از نیروهای اخلاقی به سود خود استفاده کنند زیرا قانونی که با آرمان اخلاقی مردم، سازگار باشد به آسانی اجرا می‌شود. اخلاق تنها در تهیه قاعده حقوقی دخالت نمی‌کند بلکه در اجرا و تفسیر این قاعده نیز اثر دارد و حتی صلاحیت آن را دارد که قاعده حقوقی را بی‌اثر سازد. بنابراین، اخلاق عامل اصلی ایجاد حقوق است و نباید آن را تنها یکی از بنیادهای گوناگونی پنداشت که حقوقدان بر مبنای آن حقوق را پی‌ریزی می‌کند.^۲

نکته جالب توجه این است که به عقیده یکی از بزرگترین طرفداران مکتب روان‌شناسی حقوقی یعنی ریپر حقوقدان معروف فرانسوی، آرمان‌های اخلاقی در مفهوم کلی عدالت، خلاصه نمی‌شود زیرا این مفهوم تا زمانی که در محدوده کلیت و ابهام باقی مانده و تاب تفسیرهای گوناگونی را دارد نمی‌تواند موجب ارائه احکام قاطعی برای اداره زندگی

اجتماعی گردد.

همچنین ریپر، عدالتی را که از مذهب جدا شده است ناقص و مبهم می‌داند و تصریح می‌کند که: «حقوقدان فرانسوی نباید فراموش کند که حقوق باید در اجتماعی از انسان‌ها اجرا شود که بر پایه اخلاق مسیحی بنا شده است».^۳

نقد و بررسی:

توجه مکتب روان‌شناسی حقوقی به اخلاق و تأثیر فراوان آن در شکل‌گیری و تفسیر و اجرای قواعد حقوقی، توجهی ممدوح و ارزشمند است ولی باید توجه داشت که اخلاق در جوامع غیر مذهبی امر ثابتی نبوده بلکه تحت تأثیر عواملی همچون محیط اقتصادی و نیروهای سیاسی می‌باشد به گونه‌ای که دیگر نمی‌توان آن را عامل اصلی ایجاد حقوق دانست. بنابراین آنچه در واقع تأثیر اصلی را در پیدایش حقوق بر جای می‌گذارد، اخلاق فردی نیست بلکه اخلاق اجتماعی است که خود، برآیند مجموعه عواملی همچون عوامل اقتصادی، سیاسی، فرهنگی و اجتماعی می‌باشد.

نتیجه آنکه این مکتب تا اندازه‌ای در خصوص تأثیر اخلاق بر حقوق مبالغه کرده و از طرف دیگر تأثیر اموری همچون عوامل اقتصادی و سیاسی و

۱. حقوق مدنی، اثر ریپر و بولانژه، ج ۱، شماره ۵۳ و قاعده اخلاقی در تعهدات مدنی، اثر ریپر، شماره ۱۴ و نیروهای سازنده حقوق، شماره ۶۹ به نقل از فلسفه حقوق، ج ۱، ص ۳۹۶.

۲. ر.ک: فلسفه حقوق، ج ۱، ص ۳۹۶ و ۳۹۷.

۳. قاعده اخلاقی در تعهدات مدنی، شماره ۱۷، به نقل از فلسفه حقوق، ج ۱، ص ۳۹۷-۴۰۱.

شود بلکه این رأی دادگاه است که حقوق را به وجود می‌آورد.^۱

مطابق دیدگاه مکتب رئالیسم حقوقی، از آنجا که عامل اصلی در شکل‌گیری حقوق، آرای قضات می‌باشد و قضات نیز تحت تأثیر عوامل مختلف روانی و اجتماعی به صدور رأی می‌پردازند، واقع‌بینی ایجاب می‌کند که به این عوامل، توجه خاص شود و فقط ظاهر عبارات قاضی و یا قانونگذار مورد دقت قرار نگیرد. به عقیده این مکتب، حقوق مجموعه‌ای از قواعدی که از پیش تدوین شده و حاکم بر اجتماع است نمی‌باشد؛ بلکه حقوق عبارت از رفتاری است که قضات در مقام حل و فصل دعاوی دارند. البته برخی از پیشروان این مکتب، حقوق را تنها ناشی از تصمیم دادگاه نشمرده‌اند بلکه اعمال دادستان‌ها و افراد پلیس را نیز از منابع حقوق دانسته‌اند.^۲

نقد و بررسی:

۱. مبالغه این مکتب در مورد نقش آرای قضات در شکل‌گیری حقوق، بر کسی پوشیده نیست و با اصل تفکیک قوا^۳ و جدایی قوه مقننه و قضائیه که یکی از اصول اساسی پذیرفته شده در حکومت‌های دنیای امروز می‌باشد، منافات دارد و موجب برتری

۱. ر.ک: فلسفه حقوق، ج ۱، ص ۴۰۵-۴۰۹.

۲. ر.ک: همان مدرک، ص ۴۰۹-۴۱۳.

۳. لازم به ذکر است که دیدگاه اسلام در باب تفکیک قوا با آنچه در دنیای غرب و اعلامیه جهانی حقوق بشر دیده می‌شود، تفاوت دارد که در جای خود مورد بحث قرار گرفته است ولی در عین حال اسلام قضات را قانونگذار نمی‌داند و آرای آنان را منبع اصلی حقوق نمی‌شمارد.

اجتماعی را نادیده گرفته و یا مورد دقت و بررسی کافی قرار نداده است.

۳. مکتب رئالیسم حقوقی آمریکا: مطابق دیدگاه این مکتب، حقوق ناشی از آرای دادگاه‌هاست و به همین جهت بر روان‌شناسی قضایی و عواملی که دادرس را به قواعد حقوقی رهنمون می‌شود تکیه خاص شده است. به نظر طرفداران این مکتب، قاضی همچون قانونگذار است و حقوق، شیوه‌ای است که می‌تواند تصمیم دادگاه را در هر دعوا، از پیش معین کند.

برای فهم بهتر این مکتب باید توجه داشت که شکل‌گیری آن در چارچوب نظام «کامن لا» صورت گرفته که یکی از سه نظام بزرگ حقوقی دنیا (یعنی نظام حقوقی اسلام، نظام حقوقی نوشته [= رومی ژرمنی] و نظام حقوقی کامن لا) می‌باشد. بر اساس نظام «کامن لا» که در کشورهای همچون انگلستان، آمریکا، کانادا و استرالیا حاکم است، حقوق به تدریج و در نتیجه تصمیم دادگاه‌ها درباره دعاوی خاص به وجود می‌آید و دخالت مجالس قانونگذاری در تدوین حقوق، جنبه استثنایی دارد. به عبارت دیگر منبع اصلی حقوق، رویه قضایی است که به وسیله آرای دادگاه‌ها شکل می‌گیرد و قانونی که توسط مجالس قانونگذاری وضع می‌شود، منبع درجه دوم حقوق است که قلمرو «کامن لا» را در پاره‌ای موارد محدود می‌سازد و این دقیقاً برخلاف نظام حقوق اسلام و حقوق نوشته (رومی ژرمنی) می‌باشد.

بر اساس نظام کامن لا، حقوق مجموعه‌ای از قواعد کلی نیست که برای اجرا به دادگاه‌ها عرضه

بر آنان می‌گردد، زیرا اگر برای صلاحیت قضات بتوان محملی پیدا کرد و آن را از لوازم تفسیر قانون توسط آنان برشمرد، معلوم نیست دربارهٔ مأموران پلیس که تنها مأمور اجرای قانون هستند نه تفسیر آن، چه می‌توان گفت؟! و هرگاه وظیفه اجرای قانون بتواند صلاحیت قانونگذاری را به وجود آورد، آیا این استدلال در مورد همه مردم که به نوعی مجریان قانون می‌باشند جاری نخواهد شد؟! آیا در آن صورت باید رفتار همه مردم را یکی از منابع اصلی حقوق دانست؟!^۲

نتیجه:

آنچه گذشت گزارش مختصری بود از تلاش‌هایی که بشر بدون اتکای بر تعالیم دینی و وحی در طول قرون متمادی برای تعیین مبانی واقعی حقوق و پی‌ریزی یک نظام اجتماعی که بتواند مصلحت و سعادت وی را تأمین نماید، انجام داده است و این تلاشها همچنان ادامه دارد.

دقت در مکاتب متفاوت و متضادی که به این ترتیب شکل گرفته، نشان دهندهٔ راه پر از آزمون و خطایی است که بشر طی کرده است و هر چه زمان پیشتر می‌رود، تناقضات آنها شدیدتر و آشکارتر می‌گردد.

راهی که به اعتقاد ما تنها زمانی به یک علم صحیح و آرامش بخش ختم می‌گردد که به خالق انسان و جهان برسد و چيستی سعادت انسان و چگونگی رسیدن به آن را از تعالیم وحیانی او که بر

ارادهٔ قضات بر ارادهٔ نمایندگان ملت در مجلس قانونگذاری می‌گردد.

۲. پذیرش رویه قضایی به عنوان منبع اصلی حقوق که معمولاً بر اساس استنتاج قضات پیشین از عدل و انصاف شکل گرفته موجب می‌شود که اصحاب دعوا در بسیاری از موارد به هنگام مراجعه به دادگاهها نسبت به حکمی که در مورد آنان اجرا خواهد شد جاهل باشند زیرا معلوم نیست که مقتضای عدل و انصاف به تشخیص قاضی پرونده چه خواهد بود؛ واضح است که این امر با لزوم اطلاع مردم از قانون و قبح عقاب بلا بیان که یک قاعده عقلی یا عقلایی است سازگار نمی‌باشد.

۳. انتقاد مهم دیگری که بر مکتب رئالیسم حقوقی وارد می‌شود آن است که تمامی مسایل حقوقی در دادگاهها مورد بررسی قرار نمی‌گیرد تا بتوان آرای قضات را منبع اصلی حقوق دانست بلکه فقط دعاوی بین افراد به دادگاهها ارجاع می‌شود در حالی که بسیاری از مسایل حقوقی در زمینه‌های امور اقتصادی، سیاسی و اجتماعی و امثال آنها بین مردم جریان دارد بدون اینکه دعوایی در مورد آنها مطرح شود، به نوشته کاربونه حقوقدان فرانسوی: «واقعیت حقوق با رویه قضایی همانند نیست و حتی بدین وسیله تحریف می‌شود زیرا رویه قضایی ترافع است و ترافع «حقوق آسیب‌شناسی» است نه حقوق عادی».^۱

۴. اینکه برخی از طرفداران مکتب رئالیسم حقوقی به منظور جبران نقصی که در این مکتب دیده‌اند اعمال دادستانها و افراد پلیس را نیز بر منابع حقوق افزوده‌اند موجب ورود اشکال مهمتری

۱. حقوق انعطاف‌پذیر، اثر کاربونه، ص ۱۸، به نقل از فلسفه حقوق، ج ۱، ص ۴۱۶.

۲. فلسفه حقوق، ج ۱، ص ۴۱۷.

- دریابندری، نشر پرواز، تهران، ۱۳۶۵ ش.
۳. درآمدی بر حقوق اسلامی، نشر سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاهها (سمت)، تهران، چاپ اول، ۱۳۶۸ ش.
۴. سیر حکمت در اروپا، محمد علی فروغی، تهران، چاپ دوم، ۱۳۱۷ ش.
۵. فلسفه حقوق، دکتر ناصر کاتوزیان، شرکت سهامی انتشار، تهران، چاپ اول، ۱۳۷۷ ش.
۶. فلسفه عمومی یا مابعد الطبیعه، پل فولکیه، ترجمه دکتر یحیی مهدوی، مؤسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران، ۱۳۴۷.
۷. کلیات حقوق، دکتر ناصر کاتوزیان، شرکت سهامی انتشار، تهران، چاپ اول، ۱۳۷۹ ش.
۸. الکافی، محمد بن یعقوب کلینی، دارصعب - دارالتعارف، بیروت، چاپ چهارم، ۱۴۰۱ ق.
۹. مقدمه علم حقوق، دکتر ناصر کاتوزیان، انتشارات بهنشر، تهران، چاپ نهم، ۱۳۶۷ ش.
۱۰. مقدمه عمومی علم حقوق، دکتر محمد جعفر جعفری لنگرودی، کتابخانه گنج دانش، تهران، ۱۳۶۲ ش.
۱۱. النظرية العامة للقانون، مصطفى محمد الجمال و عبدالحمید محمد الجمال.
۱۲. نظریه عمومی حقوق، پل روبیه، پاریس، Sirey، ۱۹۵۷ م.



پیامبر خاتمش فرو فرستاده و پس از وی توسط جانشینان معصومش برای مردم تبیین گشته است فراگیرد و این همان علم صحیحی است که ائمه اهل بیت علیهم السلام از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله فرا گرفته اند چنان که امام صادق علیه السلام فرمود: «حدیثی حدیث ابي و حدیث ابي حدیث جدی و حدیث جدی حدیث الحسین و حدیث الحسین حدیث الحسن و حدیث الحسن حدیث امیرالمؤمنین علیه السلام و حدیث امیرالمؤمنین حدیث رسول الله صلی الله علیه و آله و حدیث رسول الله قول الله عزوجل»^۱.

و نیز همان امام علیه السلام فرمود: «شرقاً و غرباً فلا تجدان علماً صحیحاً إلا شیناً خرج من عندنا اهل البیت؛ به شرق و غرب عالم روید، دانش صحیحی نمی یابید، مگر آن مقداری که از نزد ما اهل بیت صادر شده باشد»^۲. و همچنین در پاسخ سؤال شخصی که آن حضرت را همچون دیگر مجتهدان آن زمان پنداشته، تصور می کرد بر اساس استنباطهای ظنی خود سخن می گوید، فرمود: «مه ما أجتك فيه من شيء فهو عن رسول الله صلى الله عليه وآله، لسنا من رأيك في شيء؛ ساکت باش! آنچه که من در ارتباط با آن به تو پاسخ گفتم، از رسول خداست و ما از کسانی نیستیم که به «رای و اجتهاد شخصی» درباره چیزی نظر دهیم»^۳.

منابع و مآخذ

۱. تاریخ فلسفه سیاسی، بهاء الدین بازارگاد، انتشارات زوار، تهران، ۱۳۵۹.
۲. تاریخ فلسفه غرب، برتراند راسل، ترجمه نجف

۱. کافى، ج ۱، ص ۵۳.

۲. همان مدرک، ص ۳۹۹.

۳. همان مدرک، ص ۵۸.