



# فصلنامه علمی پژوهشی جستارهای فقهی و اصولی

سال ششم، شماره پیاپی ۱۹، تابستان ۱۳۹۹

شماره ویژه روش شناسی فقه و اصول

با حمایت میز توسعه و توانمندسازی علوم اسلامی (دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم)

صاحب امتیاز: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم - شعبه خراسان رضوی

(مرکز تخصصی آخوند خراسانی ع)

مدیر مسئول: مجتبی الهی خراسانی

سر دبیر: حسین نصری مقدم

جانشین سر دبیر: بلال شاکری

اعضای هیئت تحریریه:

ابوالقاسم علیدوست (مدرس خارج حوزه و استاد پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی)

احمد مبلغی (مدرس خارج حوزه و دانشیار دانشگاه مذاهب اسلامی)

مهدی مهریزی (دانشیار دانشگاه آزاد اسلامی - واحد علوم و تحقیقات تهران)

سعید ضیائی فر (مدرس خارج حوزه و دانشیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی)

سیدعباس صالحی (استادیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی)

محمدحسن حائری (استاد دانشگاه فردوسی مشهد)

حسین نصری مقدم (استاد دانشگاه فردوسی مشهد)

مجتبی الهی خراسانی (مدرس خارج حوزه و استادیار مرکز تخصصی آخوند خراسانی ع)

مدیر اجرایی و دبیر تحریریه: سیدمصطفی اختراعی طوسی

ویواستار: عبدالله غلامی (استادیار دانشگاه رازی کرمانشاه)

برگردان چکیده ها به عربی: سیدمحمود عربی

سرپرست تیم ترجمه های انگلیسی: سیدمهدی هاشمی

صفحه آرا: حامد امامی

فصلنامه جستارهای فقهی و اصولی، به استناد مصوبه ۳۳۷ شورای اعطای مجوزها و امتیازهای علمی به نشریات

حزوی، در تاریخ ۱۳۹۸/۰۱/۲۸ تمدید اعتبار رتبه علمی پژوهشی گردید.

فصلنامه جستارهای فقهی و اصولی در پایگاه های زیر نمایه می شود:

پایگاه استنادی جهان اسلام (ISC) پرتال جامع علوم انسانی (Ensani)

مرجع دانش (سیولیکا)، CIVILICA.com مرکز منطقه ای اطلاع رسانی علوم و فناوری (RICEST)

بانک نشریات کشور (مگیران)، Magiran پایگاه نشریات دفتر تبلیغات اسلامی (Journals.dte.ir)

نورمگز (Noormags.ir) و Google Scholar سامانه جامع رسانه ای کشور (E-rasaneh)

پایگاه (DRJI) و پایگاه (Road)

نشانی پستی: مشهد مقدس، چهارراه خسروی، خیابان آیت الله خزعلی، نبش گذر آیت الله واعظ طبسی

دفتر تبلیغات اسلامی خراسان رضوی، طبقه اول، فصلنامه جستارهای فقهی و اصولی؛

کد پستی: ۹۱۳۴۶۸۳۱۸۷ - تلفکس: ۰۵۱۳۲۲۱۳۳۲۵

رایانامه: jostar.feqhi@gmail.com | سامانه الکترونیکی: jostar-fiqh.maalem.ir

ISSN: 2476-7565

## ارزیابان علمی این شماره (به ترتیب حروف الفبا):

- رضا اسفندیاری (استادیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی قم)  
مصطفی اسکندری (مدرس سطوح عالی حوزه علمیه مشهد)  
مجتبی الهی خراسانی (مدرس خارج فقه و اصول حوزه علمیه مشهد)  
سید محمدعلی ایازی (استاد تمام دانشگاه آزاد اسلامی واحد علوم - تحقیقات تهران)  
بلال شاکری (پژوهشگر و مدرس سطوح عالی حوزه علمیه مشهد)  
علی شفیعی (عضو هیئت علمی پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی قم)  
سیدرضا شیرازی (مدرس سطوح عالی حوزه علمیه مشهد)  
سید موسی صدر (مدرس خارج فقه و اصول حوزه علمیه مشهد)  
سعید ضیایی فر (دانشیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی قم)  
سید علی طالقانی (استادیار دانشگاه باقر العلوم علیه السلام)  
حسینعلی علی اکبریان (استادیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی قم)

### جستارهای

### فقهی و اصولی

سال ششم، شماره پیاپی ۱۹  
تابستان ۱۳۹۹

۲

## اولویت‌های جستارهای فقهی و اصولی

۱. فلسفه فقه و اصول فقه: به خصوص: ساختار و روابط درونی اصول فقه، تعاملات و کارکردهای بیرونی اصول فقه؛
۲. فقه و اصول فقه مقارن؛ به ویژه: بازشناسی و نقد فقه سلفیه، قواعد فقهی مقارن؛
۳. فقه فرهنگ و تمدن؛ با تأکید بر: فقه شهر و شهرنشینی، فقه ارتباطات فرهنگی؛  
تذکر: صرفاً مقالاتی دریافت و ارزیابی می‌شود که مطابق «ضوابط مقالات» (صفحات بعد) تدوین و ارسال شده باشد.  
نقل و اقتباس از مقاله‌های فصلنامه، با ذکر منبع آزاد است.

## ضوابط ارسال مقالات علمی پژوهشی

### ضوابط محتوا:

۱. مقاله باید نتیجه تحقیقات نوآمد نویسنده، و برخوردار از محتوا و یافته‌های غنی علمی در یکی از انواع زیر باشد:  
الف) نظریه جدید؛ ب) تقریر و تبیین جدید از یک نظریه؛ ج) اثبات و استدلال جدید برای یک نظریه؛ د) ارزیابی و نقد جدید از یک نظریه؛ ه) مقایسه دو یا چند نظریه؛ و) کاربرد و تطبیقات جدید برای یک نظریه.  
۱. مقاله، فقط برای یک شماره آماده شود و دنباله‌دار نباشد.
۲. مقاله، پیشتر یا همزمان به مجله‌های دیگر ارائه نشده باشد و نویسنده به نشر آن در جای دیگر متعهد نباشد.

۳. مسؤلیت مقاله به لحاظ علمی و حقوقی به عهده نویسنده است. چنانچه مقاله‌ای چند نویسنده داشته باشد و نویسنده مسئول مشخص نشده باشد، ارائه مقاله و تمام مکاتبات و مسؤلیت مقاله با نویسنده اول است. درج نشانی الکترونیک در پایین صفحه اصلی مقاله، فقط به نویسنده اول اختصاص دارد.

### ضوابط نشر:

۱. نویسنده مسئول لازم است مقاله خود را از طریق پایگاه اینترنتی مجله به نشانی: [jostar-fiqh.maalem.ir](mailto:jostar-fiqh.maalem.ir) ارسال نماید و اطلاعات ضروری (\*) را تکمیل نماید.
۲. حق قبول، رد و ویرایش مقاله برای مجله محفوظ است. هر مقاله ارسالی به مجله، به صورت ناشناس توسط دو داور متخصص، داوری هم‌تراز (peer review) می‌شود و در صورت اختلاف نظر داوران، توسط داور سوم ارزیابی می‌شود. تأیید نهایی مقاله برای چاپ در فصلنامه، پس از نظر داوران با هیئت تحریریه است.
۳. ترتیب مقالات هر شماره، بر اساس اقتضانات مورد نظر فصلنامه صورت می‌گیرد.

### ضوابط نگارش:

۱. رعایت دستور خط زبان فارسی مصوب فرهنگستان زبان و ادب فارسی، الزامی است.
۲. حجم مقاله حداکثر ۷۵۰۰ کلمه باشد.
۳. مقاله روی کاغذ A4 با نرم‌افزار Word فرمت Doc و متن با قلم IRZAR ۱۳، و Times New Roman برای انگلیسی، چکیده، پاورقی و منابع با همان نوع قلم‌هادر اندازه ۱۱ حروفچینی شود. همچنین صفحه‌آرایی دارای حاشیه بالا ۵cm و پایین ۳cm، چپ و راست ۲/۵cm و میان سطور ۱cm باشد.
۴. هر مقاله باید به ترتیب شامل بخش‌های اصلی زیر باشد:

### جستارهای

### فقهی و اصولی

سال ششم، شماره پیاپی ۱۹  
تابستان ۱۳۹۹

### ۳

- **عنوان:** به طور فشرده و گویا، مسئله تحقیق را مشخص کند.  
- **چکیده:** حداکثر در ۳۰۰ کلمه به طور صریح، موضوع، هدف، ابعاد، روش، و نتیجه تحقیق را بیان کند و فاقد جزئیات، جدول، شکل یا فرمول باشد. و همچنین ارائه چکیده انگلیسی الزامی است.  
- **کلیدواژه:** بین ۳ تا ۷ کلیدواژه و ترجیحاً بر اساس اصطلاحنامه علوم اسلامی (به نشانی: thesaurus.islamicdoc.org) باشد.

- **مقدمه:** به ترتیب شامل بیان کلیات موضوع، خلاصه‌ای از تاریخچه موضوع و کارهای انجام شده و ویژگی‌های هر یک، بیان فعالیت متمایز مقاله و برای گشودن گره‌ها و حرکت به سمت یافته‌های نوین.  
- **متن اصلی:** مشتمل بر مطالب اصلی یعنی: تعریف مفاهیم مورد نیاز، طرح مسئله، استدلال‌ات و نقدها، به صورت مرتبط و دنباله‌وار.

- **نتیجه‌گیری:** یافته‌های نهایی تحقیق و کاربردهای آن، و احیاناً طرح نکات مبهم و پیشنهاد گسترش تحقیق به زمینه‌های دیگر.

- **منابع:** فهرست کامل منابع مورد ارجاع در متن اصلی، به ترتیب حروف الفبا (ابتدا منابع فارسی و عربی، سپس انگلیسی).

۱. منابع در انتهای مقاله، به شیوه زیر (بسته به نوع منبع) درج شود:

- **کتاب:** نام خانوادگی/لقب، نام. (سال انتشار). عنوان کامل اثر شامل عنوان اصلی و فرعی (ایتالیک). نام مترجم یا مصحح. نوبت چاپ. محل نشر: نام ناشر.

- **مقاله:** نام خانوادگی، نام. «عنوان اصلی و فرعی مقاله»، نام مجله (ایتالیک)، سال نشر، جلد/ دوره / سال، شماره مجله، شماره صفحات مقاله در مجله.

- **پایان‌نامه:** نام خانوادگی، نام. سال انتشار. عنوان پایان‌نامه (ایتالیک). نام دانشگاه یا سایت اینترنتی که پایان‌نامه یادشده در آن قابل دسترسی است.

- **سایت اینترنتی:** نام خانوادگی، نام. سال انتشار و یا روزآمد شدن. «عنوان مطلب» (ایتالیک). آدرس سایت به صورت کامل.

- **همایش و کنفرانس‌ها:** نام خانوادگی، نام. سال انتشار. «عنوان مقاله» (ایتالیک و سیاه)، عنوان کتاب مجموعه مقالات، محل نشر: نام ناشر.

#### ضوابط استناددهی:

۱. ارجاعات استنادی مطالب به کتاب یا مقاله بصورت درون متنی و در پرانتز، به ترتیب شامل: (نام مؤلف، سال انتشار، جلد / صفحه) آورده شود؛ مانند: (مطهری، ۱۳۸۸، ۲/۴۰) در صورت استناد مقاله به دو یا چند اثر از یک نویسنده با تاریخ یکسان انتشار، نام خلاصه اثر نیز آورده شود.

۲. ارجاعات توضیحی (مانند صورت لاتین کلمات، شرح اصطلاحات و مانند آن) در پانویس هر صفحه آورده شود و منابع مستند آن‌ها نیز، مثل متن مقاله روش درون‌متنی درج شود.

۳. در صورت تکرار ارجاع، باید مثل بار اول بیان شود و از کاربرد کلمات همان و پیشین خودداری گردد.

#### جستارهای

#### فقهی و اصولی

سال ششم، شماره پیاپی ۱۹  
تابستان ۱۳۹۹

## فهرست

۹	روش بهره‌گیری از عموماًت و مطلقات در حلّ مسائل مستحدثه • محمدعلی خادمی کوشا
۳۵	روش شناخت فقهی موضوعات عرفی • حجت‌الله بیات
۶۳	روش‌شناسی اجتهاد در مسائل نوپدید • اکبر محمودی
۱۰۹	تعمیم حجیت خبر واحد به گزاره‌های تفسیری و عقیدتی • محمدحسن احمدی
۱۳۹	مقایسه روش اجتهادی صاحب جواهر و محقق خوبی • ابوالقاسم علیدوست / محمدجواد لطفی
۱۷۱	شیوه‌های معرفی نشده جمع ادله در جواهرالکلام و ارائه الگوریتم متناسب با آن • محمدامین بزرگمهر / حسین صابری / محمدتقی فخلعی
۱۹۷	مقایسه روش استنباط اصولی و فقهی شیخ انصاری در حجیت شهرت • حمید مؤذنی بیستگانی / محمدرضا کیخا
۲۲۱	ماهیت‌شناسی الگوریتم اجتهاد • عبدالحمید واسطی
۲۵۳	فرآیند حکم‌شناسی در استنباط • رضا میهن‌دوست / سید محمدباقر قدمی
۲۹۱	چکیده‌های عربی

جستارهای

فقهی و اصولی

سال ششم، شماره پیاپی ۱۹

تابستان ۱۳۹۹

۵



## **Method of Applying Generalities & Absolutes in Resolving New Issues <sup>1</sup>**

Doi: 10.22081/jrj.2020.56449.1946

**Muhammad Ali Khademi Kusha**

Assistant professor in Islamic Sciences and Culture Academy, Qum-Iran.  
khademi.50@gmail.com

Received in: 2019/12/31

Accepted in: 2020/4/8

*Abstract:*

The function of Generalities and Absolutes of the Qur'an and the Sunna in resolving jurisprudential matters is among the common principles used by the jurists. However, the method of applying them with the new issues and conditions of their usage is among the high demand topics within the modern jurisprudence matters.

This article is responsible to elucidate a primary step in using the Generalities and the Absolutes in resolving new issues; meaning learning various types of the Generalities and the Absolutes completely when faced with new issues and the method of using them in various situations.

The innovation of this article, aside from using two methods

---

1 . Khademi Kusha. M.A (2020) ; "Method of Applying Generalities & Absolutes in Resolving New Issues"; Jostar- Hay Fiqhi va Usuli; Vol: 6 ; No: 19 ; Page: 7 - 32 - Doi: 10.22081/jrj.2020.56449.1946; This article is taken from a research in Islamic Sciences and Culture Academy under the title of " Comprehensiveness of Generalities and Absolutes Regarding New Issues".

of rational and common knowledge, is providing all of the various forms of the Generalities and the Absolutes in regards to the new issues within a logical structure along with proper method to apply in every case.

*Keywords:* Generalities, Absolutes, New Issues, Absoluteness, Generality.



# روش بهره‌گیری از عمومات و مطلقات در حلّ مسائل مستحدثه<sup>۱</sup>

محمدعلی خادمی کوشا<sup>۲</sup>

## چکیده

روش بهره‌گیری از  
عمومات و مطلقات در  
حلّ مسائل مستحدثه

۹

کاربرد عمومات و مطلقات کتاب و سنت در حلّ مسائل فقهی اجمالاً از اصول مفروض نزد دانشیان فقه و اصول است، اما شیوه مواجهه با مسائل مستحدثه در استفاده از عمومات و مطلقات و ضوابط به کارگیری آن‌ها از مباحث مورد نیاز در فقه مسائل جدید و مورد مطالبه پژوهشگران فقهی در این زمینه است.

این مقاله عهده‌دار تبیین یک مرحله اساسی در بهره‌گیری از عمومات و مطلقات برای حلّ مسائل مستحدثه است؛ یعنی شناخت کامل گونه‌های عمومات و مطلقات در مواجهه با مسائل مستحدثه و روش استفاده از آن‌ها در حالت‌های مختلف.

نوآوری این مقاله ضمن ارائه و تبیین دو روش عرفی و عقلی، ارائه همه صورت‌های مختلف عمومات و مطلقات در مواجهه با مسائل مستحدثه در یک ساختار منطقی و بیان روش مناسب در هر کدام از آن صورت‌هاست.

**کلید واژه‌ها:** عمومات و مطلقات، مسائل مستحدثه، اطلاق، عموم.

۱. این مقاله برگرفته از پژوهشی در پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی با عنوان «شمول عمومات و مطلقات نسبت به مسائل مستحدثه» است و در سال ۱۳۹۵ در مباحث خارج فقه نگارنده در حوزه علمیه قم نیز ارائه شده است.

۲. استادیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی قم - ایران؛ khademi@isca.ac.ir

## مقدمه

یکی از اصول مورد اتفاق و مفروض فقه در حل مسائل مستحدثه، پاسخگو بودن فقه در همه عرصه‌های زندگی بشری است که با تنوع چشمگیر موضوعات نوپدید در زندگی بشری، فقیهان را در برابر انبوهی از مسائل جدید یاری می‌رساند تا بتوانند پاسخ‌هایی مبتنی بر روش معتبر فقهی ارائه دهند.

بیشترین توجه فقیهان در حل مسائل مستحدثه به منبع وحی الهی و سنت سنیه پیامبر ﷺ و اهل بیت پاک او ﷺ است که در قالب ادله لفظی و بیشتر به صورت الفاظ عام و مطلق ارائه شده است؛ به همین دلیل، موضوع مباحث اصول فقه در حل مسائل فقهی جدید، مباحث مربوط به عمومات و مطلقات کتاب و سنت است.

بهره‌گیری از عمومات و مطلقات کتاب و سنت در موضوعات مستحدثه از جهاتی مورد چالش قرار گرفته است. شناخت این چالش‌ها و روش زدودن شبهات موجود و در نهایت، وصول به یک نتیجه متقن فقهی، نیازمند بررسی این مسئله به عنوان یک مسئله اصولی است.

## جستارهای

### فقهی و اصولی

سال ششم، شماره پیاپی ۱۹  
تابستان ۱۳۹۹

۱۰

## ۱) تبیین مشکل، پیشینه تحقیق و جایگاه روش بهره‌گیری از عمومات و مطلقات

مسائل مستحدثه و موضوعات جدید در فقه اسلامی آن دسته از مسائل و موضوعات است که حکم شرعی آن منصوص نیست؛ اعم از اینکه آن موضوع در گذشته وجود نداشته یا وجود داشته است، 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 می‌توان بحث از مالیت بدن و خون را می‌توان مطرح کرد. این امور هر چند در سابق نیز وجود داشت، ولی در زمان‌های گذشته مالیت نداشت؛ زیرا استفاده مشروع از آن‌ها ممکن نبود (مکارم شیرازی، ۱۴۲۷ ق، ۴۵۹).

از آنجا که تصور یا تحقق موضوعات نوپیدا در عصر صدور روایات، مشکل یا باورناپذیر بود، در منابع فقه و اصول به شکل خاص مورد توجه نبودند، ولی فقیهان در هر زمانی بنا به اقتضائات آن‌ها مواجه و در پی حل مسائل فقهی متعلق به آن‌ها

به اجتهاد و استنباط می‌پردازند. در این مسیر، حجیت عمومات و مطلقات قرآن و سنت در استنباط احکام فقهی در مسائل مستحدثه به گونه‌های مختلف مورد تردید واقع شده است.

متونی که به بررسی فقهی مسائل مستحدثه پرداخته‌اند، اغلب قریب به اتفاق آن‌ها به مباحث اصولی آن و خصوصاً به روش حل مسائل مستحدثه نپرداخته‌اند و بدون مقدمه صرفاً حل فقهی مسئله را طرح نموده‌اند. در برخی از این متون منشأ تردید و مشکل اصلی در شمول عمومات و مطلقات نسبت به مصادیق جدید، صرفاً فقدان این مصادیق در عصر صدور آیات و روایات دانسته شده است؛ به همین دلیل، مشکل را با در نظر گرفتن اینکه احکام شرعی و خطابات قرآنی به صورت قضایای حقیقیه هستند، قابل حل دانسته‌اند (مکارم شیرازی، ۱۴۲۲ ق، ۲۵۴) و برخی نیز با توجه به حقیقی بودن قضایای شرعی، شمول مذکور را مفروض دانسته‌اند (سند بحرانی، ۱۴۲۸ ق، ۴۴۳).

در برخی دیگر از متون فقهی معاصر تصور شده که مشکل در صدق عناوین عمومات و مطلقات است؛ به همین دلیل، با اثبات عدم دخالت زمان در صدق عنوانی، مشکل را حل کرده و در حل مشکل شمول عمومات و مطلقات نسبت به موضوعات مستحدثه، ضابطه اصلی را وجود صدق عرفی دانسته‌اند (قائینی، ۱۴۲۴ ق، ۹۵/۱).

تبیین منشأ مشکل در متون مذکور در حالی است که مشکل اصلی در حکم فقهی مسائل مستحدثه پس از حقیقی بودن قضایای شرعی و قسمت اعظمی هم پس از وجود کاربرد عرفی، در عرف امروز خودنمایی می‌کند و گرنه با خارجیه بودن قضایای شرعی یا بدون صدق عنوانی و بدون تطبیق معانی بر مصادیق جدید اساساً بحثی در عدم شمول و عدم حجیت عمومات و مطلقات نیست. بنابراین، موارد مذکور نمی‌توانند منشأ اصلی مشکل باشند.

وجود چالش مذکور در پژوهش‌های فقهی برای حل مسائل نوپدید گویای این است که مهمترین گام اصولی در فقه مسائل مستحدثه ابتدا شناخت روش‌های بهره‌گیری از عمومات و مطلقات و سپس دفع موانع و چالش‌های استناد به آن‌هاست. با این نگاه، برای رفع چالش‌ها و هموار نمودن مسیر استفاده از عمومات و مطلقات

لازم است در هر دو محور تحقیق شود. به همین منظور، برای هر یک از این دو محور در مقاله حاضر موضوع نخست، یعنی روش بهره‌گیری از عمومات و مطلقات در استنباط حکم فقهی مسائل جدید ارائه می‌شود.

نوآوری و وجه تمایز این نوشتار منشأشناسی مشکل و ارائه صور گوناگون مسئله و روش بهره‌گیری از عمومات و مطلقات در هر کدام از آن صور است؛ لذا این مقاله به روش شناخت صدق عرفی یا تطبیق عمومات و مطلقات بر موضوعات جدید و اقسام آن‌ها و شناخت گونه‌های تحقق مقتضی حجیت در این الفاظ پرداخته است.

بررسی اشکالات وارد بر حجیت عمومات و مطلقات، حکایت از این دارد که منشأ آن‌ها فقدان آشنایی کافی با روش بهره‌گیری از عمومات و مطلقات در حل فقهی مسائل است. علت این امر، به بی‌توجهی به وجود حالت‌های مختلف عمومات و مطلقات در مواجهه با مسائل جدید و در نتیجه، غفلت از روش مناسب در هر مورد ادعای نادرستی استفاده از عمومات و مطلقات مطرح شده می‌باشد.

روش فقیهان برای استنباط حکم موضوعات با استفاده از عناوین عمومات و مطلقات، بهره‌گیری از صدق اسامی و عناوین عام و مطلق بر موضوعات است؛ به گونه‌ای که قاعده «الاحکام تابعة للاسماء» مورد استناد مشهور فقیهان قرار گرفته است (خوانساری، بی‌تا، ۳/۴۵۹؛ مجلسی، ۱۴۰۶ ق، ۱/۲۰۶؛ نراقی، بی‌تا، ۷۳؛ بحرالعلوم بروجردی، ۱۴۲۷ ق، ۱/۱۲۵؛ حائری طباطبایی، ۱۴۱۸ ق، ۲/۱۳۶؛ مجاهد حائری، ۶۵۸؛ نراقی، ۱۴۱۷ ق، ۲۰۵). این روش نسبت به موضوعات جدید نیز جاری است، ولی با توجه به تنوع انواع عمومات و مطلقات در مواجهه با موضوعات جدید و تفاوت روش کشف صدق عنوانی، لازم است صورت‌های گوناگون مسئله مورد ملاحظه قرار گیرد.

جستارهای  
فقهی و اصولی

سال ششم، شماره پیاپی ۱۹  
تابستان ۱۳۹۹

۱۲

## ۲) مبانی و پیش فرض‌ها

اموری که در این پژوهش مبنا و مفروض گرفته شده به قرار ذیل است:

۱- روش صحیح در تعیین معنای ظواهر الفاظ شرعی از جمله عمومات و مطلقات، بهره‌گیری از عرف و لغت عصر تشریح است و راه کشف عرف عصر

- تشریح نیز عرف امروز است تا زمانی که خلاف آن روشن نشود.
- ۲- عموماً و مطلقاً قرآنی برای همه مردم حتی غیر مشافهین حجیت دارد. بر خلاف ظاهر سخن میرزای قمی (قمی، ۱۴۳۰ق، ۲۶۳/۴) و صاحب معالم (عاملی، بی تا، ۱۹۳) چنان که برخی بزرگان فقه (انصاری، ۱۳۸۳، ۹۶/۳) به آن اشاره کرده‌اند.
- ۳- بررسی نقش عموماً و مطلقاً کتاب و سنت در این پژوهش مبتنی بر حقیقی بودن قضایای شرعی است که مورد پذیرش اصولیان نیز می‌باشد.
- ۴- اعتبار قرآن و سنت و جایگاه رفیع این دو در هدایت بشر به معنای حجیت عموماً و مطلقاً در مصادیق جدید نیست، بلکه مقتضی حجیت در ادله لفظی، فراهم آمدن شرایط ظهور لفظی و فقدان موانع ظهور است.
- ۵- مفاد الفاظ مطلق و نیز مواد عموماً بنا بر شرط بودن اطلاق در مدخول ادات عموم، به صورت لابلشروط است که مقتضای آن رفض القیود است نه جمع القیود.

### ۳) روش شناخت صدق عنوانی عموماً و مطلقاً بر موضوعات جدید

عناوین عام و مطلق در مواجهه با موضوعات جدید از جهت کاربرد عرفی از دو حال سلبی و اثباتی خارج نیست به گونه‌ای که یا کاربرد عرفی دارند یا ندارند که روش شناخت صدق عنوانی در هر کدام از این دو حالت متفاوت است.

#### ۳-۱. روش شناخت صدق عنوانی در الفاظ دارای کاربرد عرفی

اگر در محاورات عرفی عناوین عموماً و مطلقاً در موضوعات جدید استعمال می‌شوند، با استفاده از کاربرد عرفی می‌توان صدق عنوانی عموماً و مطلقاً بر موضوعات جدید را به دست آورد؛ بدین صورت که با وجود استعمال عرفی با دو شرط حقیقی بودن استعمال و حادث نبودن معنا، شاهدی عرفی بر صدق معنای موضوع له لفظ در موضوعات جدید است؛ چرا که با این دو شرط غیر از وجود صدق عنوانی وجه دیگری برای صحت کاربرد یادشده وجود ندارد؛ برای مثال، وقتی لفظ «سلاح» در مورد ابزارهای جدید کوچک و بزرگ، دیجیتالی و

غیر آن که فقط برای شکار یا جنگ باشد، کاربرد حقیقی دارد و از طرفی، یقین داریم که این کاربرد به سبب وضع جدید نیست، به شهادت عرف معلوم می‌شود که ابزارهای جنگی جدید مصداقی برای معنای لفظ «سلاح» است؛ در نتیجه، وقتی واژه «سلاح» به صورت مطلق در ادله احکام به کار رفته باشد، همه احکام مربوط به آن در همه ابواب فقهی شامل ابزارهای جدید می‌شود. چنان که فقیهان دلیل وجود و عدم احکام سلاح در ابزارهای غیر منصوص جنگی، شکاری و ابزارهای دفاعی را وجود صدق عرفی ذکر کرده‌اند (طوسی، ۱۴۰۰، ق. ۳۶۶؛ علامه، ۱۴۱۹، ق. ۴۶۷/۲؛ عاملی، ۱۴۲۱، ق. ۵۱۵/۱؛ انصاری، ۱۴۱۵، ق. ۱۵۰/۱؛ اصفهانی، ۱۴۲۲، ق. ۵۹۹؛ قمی طباطبایی، ۱۴۲۶، ق. ۶۱۸/۱۰؛ فیاض کابلی، بی تا، ۲۷۴).

### ۳-۲. روش شناخت صدق عنوانی در الفاظ فاقد کاربرد عرفی

نسبت به الفاظ بدون کاربرد عرفی، روش عرفی مذکور امکان‌پذیر نیست، بلکه با استفاده از روش عقلی، شناخت صدق عناوین بر موضوعات جدید در دو مرحله انجام می‌شود: ابتدا با تحلیل مفهومی موضوعات جدید باید عناصر و ارکان مفهومی آن‌ها را شناسایی کرد؛ سپس عناصر اصلی را با معنای مقصود نصوص شرعی مقایسه و تطبیق نمود. در صورت وجود انطباق معنا بر عناصر موجود، صدق عنوانی عمومات و مطلقات بر موضوعات جدید دست یافتنی است. البته به گفته محقق نائینی، تطبیق مذکور بر خلاف روش نخست از جنس امور تکوینی و انطباق واقعی معناست و از نوع استعمال نیست تا حقیقت یا مجاز باشد (نائینی، ۱۳۷۶، ۹۳/۱).

هر دو روش مذکور در مواجهه با موضوعات جدید مورد استفاده است و اگر هر کدام از این دو با مشکلی مواجه شود، باید از دیگری استفاده کرد و در بیان اقسام مواجهه عمومات و مطلقات با موضوعات جدید از هر کدام شروع به تقسیم شود. در برخی صور به دیگری منتهی می‌شود که البته راه کاربرد عرفی به جهت آسانی آن بیشتر و بیشتر مورد استفاده است. به همین دلیل، در بیان اقسام ابتدا از وجود استعمال عرفی آغاز می‌کنیم.

### ۴) صور عمومات و مطلقات در مواجهه با موضوعات جدید

جستارهای

فقهی و اصولی

سال ششم، شماره پیاپی ۱۹

تابستان ۱۳۹۹

۱۴

باید توجه داشت که یکی از امور رهن در استنباطات فقهی در استفاده از ظواهر الفاظ خصوصاً در مسائل مستحدثه رجوع به کاربردهای عرفی در زمان استنباط برای کشف صدق عنوانی در زمان صدور نصوص است؛ چنان که ملاحظه می‌شود، در مباحث مربوط به مسائل مستحدثه، گاهی به استعمالات عرفی در عصر کنونی استناد می‌شود، در حالی که استعمال عرف جدید همیشه نمایانگر صدق عنوان مورد نظر نیست؛ بنابراین، نیاز به ارائه ضابطه‌ای است تا بتواند در مقام استنباط فقهی مورد اعتماد باشد.

به منظور جلوگیری از خطا در استناد به کاربردهای عرفی، لازم است به اقسام استعمالات عرفی عمومات و مطلقات در مورد موضوعات جدید توجه داده شود تا موارد جواز استناد از موارد خطا باز شناخته شود. عناوین عمومات و مطلقات با نظر به بود و نبود استعمالات عرفی در مواجهه با مصادیق و موضوعات جدید، چهار صورت دارد:

#### ۴-۱. صورت اول: واجد استعمال عرفی

منظور این است که گاهی الفاظ عام یا مطلق در مصادیق جدید کاربرد عرفی دارند؛ چه به معنای سابق مثل واژه «مَرکب» در مورد هواپیما و چه به معنای جدید مثل واژه «دینار» در مورد واحد پول برخی کشورها. این صورت اقسام زیادی دارد که در آینده ذکر می‌شود.

#### ۴-۲. صورت دوم: فاقد استعمال عرفی

گاهی عرف از استعمال الفاظ در برخی موضوعات جدید با وجود شباهت با مصادیق معنای لغوی خودداری می‌کند و آن موضوعات را از موارد کاربرد حقیقی این الفاظ به صورت مطلق نمی‌داند؛ مثل لفظ «کتاب» که به صورت مطلق برای کتاب دیجیتالی کاربرد ندارد یا مثل لفظ «قلم» برای قلم نوری.

#### ۴-۳. صورت سوم: مورد شک در استعمال عرفی

گاهی به جهات مختلفی از جمله نوپیدا بودن موضوع و فقدان تجربه و سابقه کافی برای کاربرد عرفی نمی‌توان در خصوص وجود کاربرد عرفی عموماً و مطلقاً به نتیجه روشنی دست یافت؛ مثل لفظ «فرزند» برای کسی که با استفاده از اسپرم یا سلول‌های انسانی در آزمایشگاه تولید شده است.

#### ۴-۴. صورت چهارم: مورد اختلاف بین مناطق و انواع عرف

منظور اینست که گاهی یک لفظ در یک منطقه به روشنی برای موضوعات جدید کاربرد دارد، ولی در عرف منطقه‌ای دیگر هیچ کاربردی ندارد. این اختلاف در کاربردهای الفاظ، گاهی موجب تردیدهایی در شمول موضوعات می‌شود؛ مثل واژه طلا (ذهب) برای طلای سفید؛ چنان‌که در برخی استفتائات نیز دیده می‌شود (خمینی، ۱۴۲۲ ق، ۱/۱۴۴؛ گلبایگانی، ۱۴۰۹ ق، ۴/۹۳؛ تبریزی، بی‌تا، ۱/۹۳؛ فاضل لنکرانی، بی‌تا، ۱/۲۴۰؛ بهجت فومنی، ۱۴۲۸ ق، ۲/۴۶) که در یک عرف به صورت مطلق برای مصادیق طلای سفید و گاهی در مورد پلاتین به کار می‌رود، در حالی که در عرف دیگر یا مناطق دیگر، چنین کاربردی وجود ندارد و حتی چنین کاربردی را تخطئه می‌کنند.

با بررسی کاربرد الفاظ شمول در استعمالات عرفی به این نتیجه می‌رسیم که هر کدام از صورت‌های مذکور اقسام متفاوتی دارند که در ادامه بیان می‌شوند:

#### ۱-۱-۱. اقسام صورت اول: الفاظ دارای استعمال در موضوعات جدید

صورت اول که عموماً و مطلقاً در مصادیق جدید کاربرد عرفی دارند، از جهت اینکه معنای مورد نظر در نصوص (معنای قدیمی) در کاربردهای موجود لحاظ شده‌اند یا نه، دارای سه قسم ذیل است:

#### ۴-۱-۱-۱. قسم اول: استعمال عموماً و مطلقاً با معنای قدیمی

گاهی عموماً و مطلقاً با داشتن همان معنای قدیمی در مصادیق جدید کاربرد دارند. این استعمال سه حالت دارد:



## حالت اول: استعمال مجازی

این حالت همانند صورت دوم، فاقد استعمال عرفی است و نمی‌توان از کاربرد موجود (استعمال مجازی) در شناخت صدق معنا بر موضوع جدید بهره گرفت بلکه باید از روش تطبیق معنای حقیقی بر موضوعات جدید استفاده کرد.

روش تطبیق معنا به این صورت است که باید ابتدا به تحلیل موضوعات جدید و شناخت عناصر و ارکان مفهومی آنها پرداخت و سپس آنها را با معنای حقیقی عمومات و مطلقات مقایسه نمود که سه وضعیت دارد: (تطبیق‌پذیر، تطبیق‌ناپذیر و مشکوک).

### وضعیت اول: تطبیق‌پذیر

منظور از این وضعیت اینست که معنای عمومات و مطلقات بر استعملات مجازی که عرف برای مصادیق جدید دارند، انطباق‌پذیری کامل وجود دارد؛ در نتیجه؛ شامل موضوعات جدید است و مقتضی حجیت نیز فراهم است؛ مثل واژه کنز که معنای لغوی آن مال مدفون است (جوهری، ۱۴۱۰ ق، ۳/۸۹۳؛ ابن منظور، ۱۴۱۴ ق، ۴۰۱/۵) و با توجه به تبادل و دیگر علائم حقیقت می‌توان دریافت که این معنا از نوع معنای حقیقی است، ولی گاهی در مورد چند سفال شکسته زیرخاکی که از نگاه مردم عادی هیچ ارزش مالی ندارد، به صورت مجازی و تلمیح به کار می‌رود. در صورتی که همین مورد نزد باستان‌شناسان و عتیقه‌فروشان از نوع میراث فرهنگ و تمدن است و با داشتن ارزش مالی فراوان و دفینه بودن آن، معنای حقیقی «کنز» بر آن منطبق است، با وجود اینکه شاید در چنین مواردی نزد عرف، دارای کاربرد حقیقی نباشد.

### وضعیت دوم: تطبیق‌ناپذیر

گاهی معنای عمومات و مطلقات نسبت به موضوعات جدیدی که الفاظ عمومات و مطلقات به صورت مجازی برای آنها به کار رفته، تطبیق‌ناپذیر است و بر اساس نسب چهارگانه یکی از سه فرض تباین، اعم من وجه، اعم مطلق را دارد که فقط در صورت اعم بودن مطلق، معنای عمومات و مطلقات، مقتضی حجیت فراهم است؛ زیرا فقط در این صورت است که معنای عمومات نسبت به موضوع جدید شمول دارد.

### وضعیت سوم: انطباق مشکوک

در این فرض با توجه به فقدان کاربرد عرفی و شک در تطبیق معنای عموماً و مطلقاً بر موضوعات جدید صدق عنوانی عموماً و مطلقاً محرز نمی‌شود و در نتیجه نمی‌توان به آن‌ها استناد نمود؛ زیرا از نوع تمسک به عام در مورد شبهه مصداقیه خود عام و مطلق است که هیچ کس آن را صحیح نمی‌داند. به طور مثال چه بسا واژه «کنز» در مورد اجساد مومیایی یا اسکلت کشف شده حیواناتی که نسل آن‌ها منقرض شده است از همین نوع باشد؛ چرا که مجازاً می‌توان واژه کنز را در مورد آن استعمال کرد، در حالی که با توجه به انصراف «مال مدفون» از امثال چنین مواردی، تطبیق معنای حقیقی بر آن مشکوک است.

### حالت دوم: استعمال مشکوک

در این حالت نوع استعمال مشکوک است و در این گونه موارد برای شناخت نوع استعمال دو مبنا وجود دارد:

#### مبنای اول: اعم بودن استعمال از حقیقت و مجاز

در موارد شک در حقیقی یا مجازی بودن استعمال نمی‌توان اصل حقیقی بودن استعمال را جاری کرد؛ زیرا استعمالات عرفی اعم از حقیقت و مجاز است. طبق این مبنا باید به تطبیق معنا روی آورد که سه وضعیت قبل یعنی (تطبیق پذیر، تطبیق ناپذیر و مشکوک دارد. مبنای مذکور مقبول مشهور است (فخر المحققین، ۱۳۸۷ ق، ۴۴۰/۲؛ عاملی، شهید اول، ۱۴۱۴ ق، ۱۵۵/۳؛ سیوری حلّی، ۱۴۰۴ ق، ۵۲۲/۳ و ۱۴۲۵ ق، کنز العرفان، ۱۲۵/۲؛ عاملی، شهید ثانی، ۱۴۲۱ ق، ۵۰۶/۱ و ۱۴۱۳ ق، ۴۷۰/۱ و ۱۴۲۰ ق، ۱۴۱ ق، موسوی عاملی، ۱۴۱۱ ق، ۶۳/۱ و ۱۴۱۱ ق، ۳۴۸/۲؛ اصفهانی نجفی، بی‌تا، ۱۴۲؛ قمی، ۱۴۳۰ ق، ۸۰/۱).

#### مبنای دوم: اصل حقیقی بودن استعمال

در موارد تردید بین حقیقت و مجاز بودن استعمال، اصل بر حقیقی بودن استعمال است که مختار سید مرتضی و برخی دیگر است (علم الهدی، ۱۴۱۷ ق، ۴۱۳؛ حلبی (ابن زهره)، ۱۴۱۷ ق، ۳۲۳؛ علامه، ۱۴۲۵ ق، ۲۵۵/۱؛ تونی، ۱۴۱۵ ق، ۶۴). طبق این مبنا با اجرای این اصل،

جستارهای

فقهی و اصولی

سال ششم، شماره پیاپی ۱۹

تابستان ۱۳۹۹

۱۸

حقیقی بودن استعمال ثابت می‌شود و با توجه به اینکه اصل حقیقی بودن استعمال از نوع اصول عقلایی و اجتهادی است می‌توان لازمه خود را اثبات نماید در نتیجه از صدق عنوانی و مصداق بودن مورد استعمال را کشف می‌کند؛ بنابراین، شمول عمومات و مطلقات نسبت به موضوعات جدید ثابت می‌شود و مثل حالت بعدی (حالت سوم) یعنی حالت استعمال حقیقی می‌شود.

### حالت سوم: استعمال حقیقی (بدون تغییری در معنای حقیقی)

گاهی حقیقی بودن نوع کاربرد عمومات و مطلقات در موضوعات جدید روشن است؛ مثل کاربرد واژه مرکب نسبت به هواپیما و واژه غنم (گوسفند) نسبت به گوسفند آزمایشگاهی؛ در نتیجه، با استناد به این کاربرد عرفی می‌توان از الفاظ نصوص در استنباط احکام موضوعات جدید استفاده کرد. در این قسم فرقی نمی‌کند که در عرف جدید برای لفظ مورد نظر، معنای جدیدی حادث شده باشد یا نشده باشد؛ زیرا طبق فرض موجود، مهم این است که عمومات و مطلقات در مورد موضوعات جدید به همان معنای مقصود نصوص استعمال می‌شود و همین برای صحت استناد به استعمال عرفی و کشف صدق عرفی کفایت می‌کند.

تا به اینجا قسم اول از صورت اول بیش از هشت قسم دارد که بیان شد.

### ۴-۱-۱-۲) قسم دوم: استعمال عمومات و مطلقات بدون معنای قدیمی

گاهی عمومات و مطلقات بدون داشتن معنای قدیمی در مصداق جدید کاربرد دارند. که این کاربرد نیز دارای سه حالت است:

#### حالت اول: کاربرد مجازی

در این حالت که کاربرد از نوع استعمال مجازی است، همانند صورت فاقد استعمال است؛ زیرا از وجود استعمال مجازی نمی‌توان به صدق عنوانی عمومات و مطلقات بر موضوعات جدید پی برد؛ در نتیجه، باید از روش تطبیق معنای حقیقی بر آن‌ها استفاده کرد؛ بنابراین، سه وضعیت مذکور در قسم اول یعنی تطبیق پذیر، تطبیق ناپذیر و مشکوک را دارد.

### حالت دوم: کاربرد مشکوک

این حالت که نوع کاربرد عمومات و مطلقات در موضوعات جدید روشن نیست، مانند حالت دوم قسم اول است و برای احراز نوع کاربرد عمومات و مطلقات دو مبنای مذکور در اجرای اصل حقیقی بودن استعمال جاری می‌شود؛ بنابراین، به شرحی که در بیان حالت دوم قسم اول گذشت، طبق مبنای اول (اعم بودن استعمال) باید به روش تطبیق معنا روی آورد که سه وضعیت تطبیق‌پذیر، تطبیق ناپذیر و مشکوک را دارد و طبق مبنای دوم (اصل حقیقی بودن استعمال) حقیقی بودن استعمال و در نتیجه، حجیت عمومات و مطلقات در موضوعات جدید ثابت می‌شود.

### حالت سوم: کاربرد حقیقی

در این حالت از قسم دوم با توجه به فرض حقیقی بودن استعمال مذکور، علم به حدود و لحاظ معنای جدید در کاربرد مذکور وجود دارد؛ مثل واژه دینار نسبت به پول رایج کشور عراق و واژه درهم نسبت به پول رایج کشور امارات. در این فرض باید توجه داشت که استعمال حقیقی عمومات و مطلقات در موضوعات جدید به معنایی غیر از معنای قدیمی، چند وضعیت می‌تواند داشته باشد:

جستارهای

فقهی و اصولی

سال ششم، شماره پیاپی ۱۹

تابستان ۱۳۹۹

۲۰

### وضعیت اول: تولید معنای جدید

منظور از این وضعیت این است که عرف دست به وضع جدید می‌زند و کاربرد عرفی جدید به جهت وجود وضع جدید از سوی عرف است مانند مثال دینار و درهم. در این نوع کاربرد لفظ، صدق عرفی بر مصداق جدید اعتباری ندارد و باید نسبت معنای جدید با معنای قدیمی سنجیده شود تا از طریق رابطه دو معنای قدیم و جدید بتوان از صدق عرفی به شرح ذیل بهره‌برداری کرد.

در این فرض، معنای جدید در مقایسه با معنای قدیم سه حالت دارد:

یک: معنای جدید اخصّ از معنای قدیمی (معانی لغوی یا عرفی عصر تشریح) است؛ به گونه‌ای که معنای قدیم بر مصادیق معنای جدید تطبیق‌پذیر است؛ در نتیجه، قطعاً معنای قدیمی با وجود عدم لحاظ آن در استعمال عرفی، شامل مصادیق معنای

جدید می‌شود و در موارد شک در شمول معنای قدیم نسبت به موضوع جدید، می‌توان از کاربرد جدید عرفی استفاده کرد؛ زیرا شاهدی بر صدق معنای جدید است و با توجه به خاص بودن آن نسبت به معنای قدیمی، شاهدی بر صدق معنای قدیمی نیز هست؛ مثل واژه مقتول یا میت (کشته یا مرده) که بنابر وضع جدید برای مرگ مغزی همراه با مرگ قلبی و ایست تنفسی به کار می‌رود، در حالی که در معنای قدیم به فردی که دچار مرگ قلبی و ایست تنفسی شده، اطلاق می‌شود.

دو: معنای جدید اعم از معنای قدیمی است؛ در نتیجه اگر شمول معنای قدیمی نسبت به موضوع جدید مشکوک است، کاربرد جدید الفاظ نمی‌تواند شاهدی بر صدق معنای قدیمی بر موضوع جدید باشد؛ زیرا چه بسا کاربرد جدید به سبب معنای جدید باشد. در این فرض هم باید به تطبیق معنا بر مصداق روی آورد که سه وضعیت قبل تطبیق‌پذیر، تطبیق‌ناپذیر و مشکوک را دارد.

سه: معنای جدید متباین با معنای قدیمی است؛ در نتیجه، کاربرد جدید هیچ ارتباطی به معنای قدیمی ندارد و باید به تطبیق معنا بر مصداق روی آورد که سه وضعیت قبل را دارد.

### وضعیت دوم: توسعه معنای قدیمی

به این معنا که عرف بدون وضع جدیدی برای لفظ، صرفاً معنای قدیمی را به گونه‌ای تفسیر نموده که شامل برخی مصادیق نوپیدا نیز می‌شود. کاربرد عرفی بسیاری از الفاظ در مصادیق جدید به جهت وجود تفسیر نو از معنای قدیمی توسط عرف جدید است. مثل واژه حی (زنده) که در تفسیر جدید شامل مرگ مغزی هم می‌شود و مانند کاربرد واژه «ملکیت» نسبت به ملکیت زمانی که منقطع و دارای قطع و وصل دائمی است در حالی که ظاهر معنای قدیمی تسلط مستمر و بدون قطع است و مثل واژه «نقود = پول» که در قدیم الایام به پول حقیقی گفته می‌شد و امروزه به پول‌های نماینده و اعتباری محض نیز گفته می‌شود؛ در نتیجه، از صدق عرفی الفاظ با تفسیر جدید نمی‌توان صدق عنوانی لفظ را به معنای قدیمی به دست آورد، بلکه در این فرض، باید استعمال عرفی و توجیه و تفسیر مذکور بررسی شود و

صدق الفاظ بر مصادیق جدید از راه تطبیق معنای قدیمی پیگیری شود که آن نیز سه وضعیت دارد: تطبیق پذیر، تطبیق ناپذیر و مشکوک.

### وضعیت سوم: تضییق معنای قدیمی

منظور این است که عرف بدون وضع جدیدی برای لفظ، صرفاً معنای قدیمی را به گونه‌ای تفسیر نموده است که محدودتر شده و شامل برخی مصادیق معنای قدیمی نمی‌شود؛ مثل واژه «مقتول یا میت». بنا بر اینکه در عرف امروزی تفسیر جدیدی از مرگ به مرگ مغزی به همراه ایست قلبی و تنفسی شده است، در حالی که به معنای قدیمی دارای قید کمتر و در نتیجه دارای شمول بیشتری بوده و به ایست قلبی و تنفسی اطلاق می‌شد. پس روشن می‌شود که با صدق معنای جدید قطعاً معنای قدیم صدق می‌کند. بنابراین، در این وضعیت هم از روش صدق عرفی و هم از روش تطبیق معنای حقیقی می‌توان به شمول عمومات و مطلقات نسبت به موضوعات جدید پی برد.

در هر کدام از موارد بالا که نمی‌توان از کاربرد عرفی جدید پی به صدق معنای قدیمی برد، از نظر حکمی با صورت دوم (فاقد استعمال عرفی) یکی است و باید شمول یا عدم شمول معنای قدیمی الفاظ از راه دیگری غیر از کاربرد عرفی کشف شود که رجوع به تطبیق معنا بر مصادیق است. نتیجه اینکه بنابر مطالب فوق قسم دوم از صورت اول ۱۸ قسم دارد.

جستارهای

فقهی و اصولی

سال ششم، شماره پیاپی ۱۹

تابستان ۱۳۹۹

۲۲

### ۴-۱-۱-۳) قسم سوم: استعمال عمومات و مطلقات به صورت مشکوک

در این قسم از استعمال معلوم نیست که عمومات و مطلقات به معنای قدیمی در موضوعات جدید به کار رفته باشد و حفظ معنای قدیمی مشکوک است. این کاربرد سه حالت دارد:

### حالت اول: کاربرد مجازی

گاهی معلوم است که کاربرد از نوع مجازی است که در این صورت نمی‌توان برای کشف صدق عنوانی بهره گرفت، بلکه باید به تطبیق معنا بر مصادیق جدید

روی آورد که سه وضعیت مذکور در قسم اول را دارد: تطبیق‌پذیر، تطبیق‌ناپذیر و مشکوک.

### حالت دوم: کاربرد مشکوک

گاهی نوع کاربرد مشکوک است که برای احراز آن، دو مبنای مذکور در اجرای اصل حقیقی بودن استعمال جاری می‌شود.

### حالت سوم: کاربرد حقیقی

گاهی حقیقی بودن استعمال عمومات در موضوعات جدید معلوم است، در حالی که طبق فرض مذکور معلوم نیست عمومات و مطلقات به معنای مقصود نصوص به کار رفته باشد و احتمال عدم لحاظ معنای قدیمی داده می‌شود که خود سه گونه دارد:

الف) می‌دانیم معنای جدیدی برای لفظ مورد نظر حادث شده است و احتمال دارد کاربرد آن لفظ در موضوع جدید به همان معنای جدید و به صورت استعمال حقیقی باشد و معنای قدیمی در کاربرد جدید عرفی لحاظ نشده باشد. در نتیجه نمی‌توان با استفاده از اصالة الحقیقه در این استعمالات، اراده معنای قدیمی را کشف کرد تا از این طریق شمول نصوص را به دست آورد. پس باید به تطبیق معنای مقصود نصوص بر مصادیق جدید روی آوریم که سه وضعیت مذکور در قسم اول یعنی تطبیق‌پذیر، تطبیق‌ناپذیر و مشکوک را دارد.

ب) می‌دانیم معنای جدیدی برای لفظ مورد نظر حادث نشده است، در این حالت وجود کاربرد عرفی با علم به عدم حدوث معنای جدید، شاهد روشنی بر صدق عرفی معنای قدیمی بر مصداق جدید است و تا زمانی که عدم انطباق معنای قدیمی بر موضوع جدید معلوم نباشد، می‌توان از این شاهد عرفی برای کشف صدق معنای قدیمی بر موضوع جدید بهره گرفت.

ج) نمی‌دانیم معنای جدیدی حادث شده است یا نه و احتمال حدوث معنای جدید داده می‌شود. در این صورت با توجه به فرض که کاربرد عرفی الفاظ در مورد

موضوع جدید به شیوه استعمال حقیقی است، دو احتمال وجود دارد:

- احتمال اول این است که این نوع استعمال، کشف از وضع تعینی نموده، معنای جدیدی را ثابت می‌کند که در این صورت، این کاربرد نمی‌تواند شاهدهی بر شمول الفاظ نصوص بر موضوعات جدید باشد.

- احتمال دوم این است که این نوع استعمال، شاهدهی بر صدق معنای حقیقی (معنای قدیمی و مقصود نصوص) بر موضوع جدید و امکان تطبیق عرفی معنای قدیمی بر آن باشد که در این صورت، نصوص شرعی شامل موضوع جدید می‌شود.

با اجرای اصل عدم وضع جدید یا اصل عدم نقل، احتمال اول دفع شده و احتمال دوم تعیین می‌شود، ولی اگر با اجرای اصل نتوانیم احتمال اول را دفع کنیم، از آنجا که اصل دیگری برای تعیین هیچ کدام از دو احتمال وجود ندارد، نمی‌توان این نوع کاربرد عرفی را بر استعمال لفظ در معنای قدیمی حمل نمود، در نتیجه، این کاربرد اعتباری ندارد و باید به تطبیق معنا روی آوریم که سه وضعیت تطبیق‌پذیر، تطبیق‌ناپذیر و مشکوک دارد.

بنابراین، قسم سوم از صورت اول ۱۴ قسم می‌شود و با نگاهی به تقسیمات ذکر شده می‌بینیم که تنها صورت اول بیش از ۴۰ قسم است که برخی حکم متفاوت از هم دارند و اجمالاً به تفاوت حکمی هر کدام اشاره شد.

جستارهای  
فقهی و اصولی

سال ششم، شماره پیاپی ۱۹  
تابستان ۱۳۹۹

۲۴

### ۱-۱-۱) اقسام صورت دوم: عمومات و مطلقات فاقد کاربرد در مصادیق جدید

در صورت دوم که عمومات و مطلقات در مورد موضوعات جدید دارای کاربرد عرفی نیست، برای استناد به شمول الفاظ فقط از روش تطبیق معنای لغوی الفاظ بر موضوعات جدید می‌توانیم استفاده کنیم؛ از این رو، احتمالات ممکن را در مورد تطبیق معنای این الفاظ بر موضوعات جدید بررسی می‌کنیم که چند قسم دارد:

### ۱-۱-۲-۴) قسم اول: تطبیق‌پذیر بر موضوعات جدید

در این قسم، معانی عمومات و مطلقات به روشنی بر موضوعات جدید انطباق



دارد. در این صورت موضوعات جدید مصادیقی برای معانی عمومات و مطلقات است. در نتیجه، مقتضی حجیت نصوص شرعی در مصادیق نو وجود دارد، لکن وجود یا نبود موانع نیاز به بررسی مستقل در مقاله‌ای دیگر نیاز دارد.

#### ۴-۲-۱-۲) قسم دوم: تطبیق ناپذیر بر موضوعات جدید

در این قسم، معانی عمومات و مطلقات بر موضوعات جدید انطباقی ندارد. در این صورت نیز معلوم است که مقتضی شمول برای نصوص وجود ندارد، ولی از جهت تباین یا اعم یا اخص بودن معنا نسبت به مصادیق جدید سه فرض دارد که فقط در صورت اعم بودن معنای عمومات و مطلقات، مقتضی حجیت فراهم است.

#### ۴-۲-۱-۳) قسم سوم: شک در قابلیت تطبیق

در این قسم، انطباق معانی بر موضوعات جدید مشکوک است. طبیعی است در این فرض با توجه به فقدان کاربرد عرفی و شک در تطبیق معنای عمومات و مطلقات بر موضوعات جدید نمی‌توان به آن‌ها استناد نمود؛ زیرا از نوع تمسک به عام در مورد شبهه مصداقیه خود عام و مطلق است که هیچ‌یک از اصولیان آن را صحیح نمی‌دانند.

#### ۴-۲-۳) اقسام صورت سوم و چهارم: عمومات و مطلقات مشکوک یا مختلف

صورت سوم که در وجود کاربرد عرفی الفاظ در موضوعات جدید شک و تردید وجود دارد، با توجه به اجرای اصل موضوعی عدم تحقق استعمال مذکور، همان حالت‌های صورت دوم را دارد؛ بنابراین، احکام این صورت در همان صورت دوم بررسی می‌شود و صورت چهارم که عرف‌های مناطق مختلف با هم متفاوت هستند، با توجه به تقسیم این صورت به دو قسم کلی عرف دارای استعمال و عرف فاقد استعمال، به روشنی معلوم می‌شود که همه احکام این صورت در داخل احکام و اقسام صورت اول و دوم است.

## ۵) نتیجه گیری

۱. با توجه به اینکه حجیت عمومات و مطلقات در موضوعات جدید رهین صدق عنوانی است و کشف صدق عنوانی تنها از راه کاربرد عرفی و تطبیق معنا امکان پذیرست و چون روش کشف صدق عنوانی در دو راه مذکور متفاوت است، لازم است نوع مواجهه عمومات و مطلقات با موضوعات جدید از جهت دو راه یاد شده بررسی شود تا حکم متناسب با هر صورت بیان گردد.

۲. با بررسی صورت‌های چهارگانه اصلی برای مواجهه عمومات و مطلقات با مصادیق جدید و حالت‌های هر کدام از آن‌ها معلوم می‌شود که مسائل مورد بحث در صورت‌های مذکور بیش از ۴۰ مورد است و با توجه به دو نوع بودن عمومات و مطلقات در همه صورت‌ها بحث از عمومات و مطلقات دو مجرا دارد و عملاً بیش از ۸۰ صورت برای بحث گشوده می‌شود و با تفاوتی که برخی بین الفاظ قرآن با روایات و نیز برخی دیگر بین الفاظ عبادات و معاملات گذاشته‌اند، تعداد تقسیمات و اقسام بیشتر می‌شود ولی به دلیل وجود مشترکات فراوان در بحث از عمومات و مطلقات خصوصاً بنابر اشتراط اطلاق در مدخول ادات عموم ضرورتی به تفکیک عمومات و مطلقات نیست.

۳. روش‌های استفاده از عمومات و مطلقات عبارت است از:

**الف) روش عرفی:** این روش با استفاده از کاربردهای عرفی در صورت علم به حقیقی بودن استعمال و با استفاده از اصل حقیقی بودن استعمال در صورت ندانستن نوع استعمال عرفی انجام می‌شود.

**ب) روش عقلی:** این روش با استفاده از تحلیل مفهومی موضوعات جدید و مقایسه و تطبیق معنای حقیقی عمومات و مطلقات موضوعات جدید و اجزای مفهومی آن‌ها انجام می‌شود.

## منابع

۱. ابن منظور، محمد بن مكرم، ۱۴۱۴ هـ ق، لسان العرب، ۱۵ جلد، دار الفكر للطباعة و النشر و التوزيع، بيروت - لبنان: دارصادر.
۲. اصفهانی نجفی (ایوان کیفی)، محمدتقی بن عبدالرحیم، بی تا، هدایة المسترشدين (طبع قدیم)، قم: مؤسسه آل البيت علیه السلام.
۳. اصفهانی، سید ابوالحسن، ۱۴۲۲ هـ ق، وسیلة النجاة (مع حواشی الإمام الخميني)، در یک جلد، قم: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام.
۴. انصاری، شیخ مرتضی بن محمد امین، ۱۴۱۵ هـ ق، کتاب المکاسب (للشیخ الأنصاری، ط - الحدیثة)، ۶ جلد، قم: کنگره جهانی بزرگداشت شیخ اعظم انصاری.
۵. انصاری، شیخ مرتضی بن محمد امین، ۱۳۸۳، مطارح الأنظار، چاپ: دوم، قم: مؤسسه آل البيت علیه السلام.
۶. بحر العلوم بروجردی، سید مهدی، ۱۴۲۷ هـ ق، مصابیح الأحكام، دو جلد، قم: منشورات میثم التمار.
۷. سند بحرانی، محمد، ۱۴۲۸ هـ ق، فقه المصارف و النقود، در یک جلد، قم: مکتبه فک.
۸. بهجت گیلانی فومنی، محمد تقی، ۱۴۲۸ هـ ق، استفتاءات، ۴ جلد، قم: دفتر حضرت آیت الله بهجت.
۹. تبریزی، جواد بن علی، بی تا، استفتاءات جدید، دو جلد، قم: بی نا.
۱۰. تونی، عبدالله بن محمد، ۱۴۱۵ هـ ق، الوافیة فی أصول الفقه - قم: مجمع الفكر الاسلامی، چاپ: دوم.
۱۱. جوهری، اسماعیل بن حماد، ۱۴۱۰ هـ ق، الصحاح - تاج اللغة و صحاح العربية، ۶ جلد، بيروت - لبنان: دار العلم للمالین.
۱۲. حائری، سید علی بن محمد طباطبایی، ۱۴۱۸ هـ ق، ریاض المسائل، ۱۶ جلد، قم: مؤسسه آل البيت علیه السلام.
۱۳. حلبی، ابن زهره، حمزة بن علی حسینی، ۱۴۱۷ هـ ق، غنیه النزوع إلى علمي الأصول و الفروع، در یک جلد، قم: مؤسسه امام صادق علیه السلام.
۱۴. حلبی، حسن بن یوسف، ۱۴۲۵ هـ ق، نهاية الوصول الی علم الأصول - قم: مؤسسه الامام الصادق علیه السلام.
۱۵. حلبی علامه، حسن بن یوسف بن مطهر اسدی، ۱۴۱۹ هـ ق، نهاية الإحكام في معرفة الأحكام، ۲ جلد، قم: مؤسسه آل البيت علیه السلام.

روش بهره گیری از  
عمومات و مطلقات در  
حل مسائل مستحدثه

۱۶. خمینی امام، سید روح الله موسوی، ۱۴۲۲ هـ ق، استفتاءات، ۳ جلد، چاپ پنجم، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۱۷. خوانساری، آقا حسین بن محمد، بی تا، مشارق الشمووس فی شرح الدروس، ۴ جلد، بی جا: بی نا.
۱۸. سیوری، مقداد بن عبد الله حلّی، ۱۴۰۴ هـ ق، التنقیح الرائع لمختصر الشرائع، ۴ جلد، قم: انتشارات کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی رحمته الله علیه.
۱۹. سیوری حلّی، مقداد بن عبد الله، ۱۴۲۵ هـ ق، کنز العرفان فی فقه القرآن، ۲ جلد، قم: انتشارات مرتضوی.
۲۰. طوسی شیخ ابو جعفر، محمد بن حسن، ۱۴۰۰ هـ ق، النهایة فی مجرد الفقه و الفتاوی، در یک جلد، بیروت - لبنان: دار الكتاب العربی، چاپ: دوم.
۲۱. عاملی، حسن بن زین الدین شهید ثانی، (بی تا)، معالم الدین و ملاذ المجتهدین - قم: بی نا، چاپ: نهم.
۲۲. عاملی، (شهید اول)، محمد بن مکی، ۱۴۱۴ هـ ق، غایة المراد فی شرح نکت الإرشاد، ۴ جلد، قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
۲۳. عاملی، (شهید ثانی)، زین الدین بن علی، ۱۴۲۰ هـ ق، المقاصد العلیة فی شرح الرسالة الألفية، در یک جلد، قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
۲۴. \_\_\_\_\_، ۱۴۲۱ هـ ق، رسائل الشہید الثانی، ۲ جلد، قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
۲۵. \_\_\_\_\_، ۱۴۱۳ هـ ق، مسالك الأفهام إلى تنقیح شرائع الإسلام، ۱۵ جلد، مؤسسة المعارف الإسلامية، قم - ایران، اول.
۲۶. عاملی، محمد بن علی موسوی، ۱۴۱۱ هـ ق، مدارك الأحكام فی شرح عبادات شرائع الإسلام، ۸ جلد، بیروت - لبنان: مؤسسة آل البيت عليهم السلام، اول.
۲۷. علم الهدی (شریف مرتضی)، علی بن حسین موسوی، ۱۴۱۷ هـ ق، المسائل الناصریات، در یک جلد، تهران: رابطة الثقافة و العلاقات الإسلامية.
۲۸. فاضل لنکرانی، محمد، (بی تا)، جامع المسائل، دو جلد، چاپ یازدهم، قم: انتشارات امیر قلم.
۲۹. فخر المحققین، (حلّی)، محمد بن حسن بن یوسف، ۱۳۸۷ هـ ق، إیضاح الفوائد فی شرح مشکلات القواعد، ۴ جلد، قم: مؤسسه اسماعیلیان.
۳۰. فیاض کابلی، محمد اسحاق، (بی تا)، تعالیق مبسوطه علی مناسک الحج، در یک جلد، قم: انتشارات محلاتی.

۳۱. قائینی، محمد، ۱۴۲۴ هـ ق، *المبسوط فی فقه المسائل المعاصر*، ۵، قم: مرکز فقهی ائمه اطهار علیهم السلام.
۳۲. قمی طباطبایی، سید تقی، ۱۴۲۶ هـ ق، *مبانی منهج الصالحین*، ۱۰ جلد، قم: منشورات قلم الشرق.
۳۳. قمی، میرزا ابوالقاسم بن محمد حسن، ۱۴۳۰ هـ ق، *القوانین المحکمة فی الأصول*، قم: بی نا.
۳۴. گلپایگانی، سید محمد رضا موسوی، ۱۴۰۹ هـ ق، *مجمع المسائل*، ۵ جلد، دار القرآن الکریم، قم - ایران، چاپ دوم.
۳۵. مجاهد حائری، سید محمد طباطبایی، (بی تا)، *کتاب المناهل*، در یک جلد، قم: مؤسسه آل البيت علیهم السلام.
۳۶. مجلسی دوم اصفهانی، محمد باقر بن محمد تقی، ۱۴۰۶ هـ ق، *ملاذ الأخیار فی فهم تہذیب الأخبار*، ۱۶ جلد، قم: انتشارات کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.
۳۷. مکارم شیرازی، ناصر، ۱۴۲۷ هـ ق، *دائرة المعارف فقه مقارن*، در یک جلد، قم: انتشارات مدرسه امام علی بن ابی طالب علیہ السلام، قم - ایران، اول.
۳۸. مکارم شیرازی، ناصر، ۱۴۲۲ هـ ق، *بحوث فقهیة ہامة*، در یک جلد، انتشارات مدرسه الإمام علی بن ابی طالب علیہ السلام، قم - ایران، اول.
۳۹. موسوی عاملی، محمد بن علی، ۱۴۱۱ هـ ق، *نہایة المرام فی شرح مختصر شرائع الإسلام*، ۲ جلد، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۴۰. نائینی، محمد حسین، ۱۳۷۶، *فوائد الأصول*، قم: بی نا.
۴۱. نراقی، مولی احمد بن محمد مهدی، ۱۴۱۷ هـ ق، *عوائد الأيام فی بیان قواعد الأحکام*، در یک جلد، قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
۴۲. نراقی، مولی محمد مهدی بن ابی ذر، (بی تا)، *لوامع الأحکام فی فقه شریعة الإسلام*، در یک جلد، قم: بی نا.

روش بهره گیری از  
عمومات و مطلقات در  
حل مسائل مستحدثه

### **Bibliography**

1. 'Alam al-Hudā, ' -H. (-S.-M. (1996/1417). *al-Masā'il al-Nāṣirīyyāt*. Tehran: Rabīṭat al-Thaqāfa wa al-'Ilāqāt al-Islāmīyya.
2. al-Āmilī, Ḥ. I.-D. (n.d.). *Ma'ālīm al-Dīn wa Mlāḍh al-Mujtahidīn* (9th ed.). Qum.

3. al-‘Āmilī, M. I.-S.-A. (1993/1414). *Ghāyat al-Murād fī Sharḥ Nukat al-Irshād*. Qum: Būstān-i Kitāb-i Qum (Intishārāt-i Daftar-i Tablighāt-i Islāmī-yi Ḥawzi-yī ‘Ilmīyyi-yi Qum).
4. al-‘Āmilī, Z. a.-D.-S.-T. (1999/1420). *al-Maqāsid al-‘Illīyya fī Sharḥ Risālat al-‘Alfīyya*. Qum: Mu’assasat al-Nashr al-Islāmī li Jamā‘at al-Mudarrisīn.
5. al-‘Āmilī, Z. a.-D.-S.-T. (2000/1421). *Rasā’il al-Shahīd al-Thānī*. Qum: Maktab al-‘Ilām al-Islāmī.
6. al-Anṣārī, M. (.S.-A. (1994/1415). *Kitāb al-Makāsib*. Qum: al-Mu’tamar al-‘Ālamī Bimunasabat al-Dhikrā al-Mi’awīyya al-Thānīyya li Milād al-Shaykh al-‘Aẓam al-Anṣārī.
7. al-Fāḍil al-Lankarānī, M. (2001/1380). *Jāmi‘ al-Masā’il* (10th ed.). Qum: Amīr al-‘Ilm.
8. al-Fayyāḍ, M. (n.d.). *Ta’ālīq Mabsūṭa ‘alā Manāsik al-Ḥajj*. Qum: Maḥallātī.
9. al-Ḥā’irī, a.-Ṭ. a.-M. (n.d.). *Kitāb al-Manāhil*. Qum: Mu’assasat Āl al-Bayt li Iḥyā’ al-Turāth.
10. al-Ḥillī, Ḥ. I.-‘.-Ḥ. (1989/1410). *Nihāyat al-Iḥkām fī Ma’rifat al-Aḥkām* (2nd ed.). Qum: Mu’assasat Ismā‘īlīyān.
11. al-Ḥillī, Ḥ. I.-‘.-Ḥ. (2004/1425). *Nihāyat al-Wuṣūl ilā ‘Ilm al-Uṣūl*. Qum: Mu’assasat al-Imām al-Sādiq.
12. al-Ḥillī, M. I.-M. (1967/1387). *Īdāḥ al-Fawā’id fī Sharḥ Mushkilāt al-Qawā’id*. Qum: Mu’assasat Ismā‘īlīyān.
13. al-Ḥusaynī al-Ḥalabī, Ḥ. ī. (1996/1415). *Ghunyat al-Nuzū‘ ilā ‘Ilmay al-Uṣūl wa al-Furū‘*. Qum: Mu’assasat al-Imām al-Sādiq.
14. al-Iṣfahānī al-Najafī, M. T. (n.d.). *Hidāyat al-Muṣtarshidīn*. Mu’assasat Āl al-Bayt li Iḥyā’ al-Turāth.
15. al-Iṣfahānī, a.-S. A.-Ḥ. (2001/1422). *Wasīlat al-Wuṣūl Ilā Ḥaqāiq al-Uṣūl (ma’a Ḥawāshī al-Imām al-Khumaynī)*. Qum: Mu’assasat al-Nashr al-Islāmī li Jamā‘at al-Mudarrisīn.
16. al-Jawharī, I. (1989/1410). *al-Ṣiḥaḥ*. Beirut: dār al-‘Ilm lī al-Malāyīn.
17. al-Kalāntarī al-Ṭihrānī, a.-M. A.-Q. (2004/1383). *Maṭāriḥ al-Anzār*

(*Taqrīrāt Baḥth al-Shaykh al-Anṣārī*) (2nd ed.). Qum: Mu'assasat Āl al-Bayt li Iḥyā' al-Turāth.

18. al-Kāzimī al-Khurāsānī, M. ' . (1997/1376). *Fawā'id al-Uṣūl (Taqrīrāt Baḥth al-Mīrzā al-Nā'īnī)*. Qum: Mu'assasat al-Nashr al-Islāmī li Jamā'at al-Mudarrisīn.
19. al-Khānsārī, Ḥ. I. (n.d.). *Mashāriq al-Shumūs fī Sharḥ al-Durūs*.
20. al-Majlisī, M. B.-' .-M. (1985/1406). *Malāḍh al-Akhyār fī Fahm Tahdhīb al-Akḥbār*. (a.-S. al-Rajā'ī, Ed.) Qum: Manshūrāt Maktabat Āyat Allāh al-'Uzmā al-Mar'ashī al-Najafī.
21. al-Makārim al-Shīrāzi, N. (2001/1422). *Buḥūth Fiqhīyya Hāmma* (2nd ed.). Qum: Madrasat al-Imām 'Alī Ibn Abī Ṭālib.
22. al-Mūsawī al-'Āmilī, a.-S. M.-M. (1990/1411). *Madārik al-Aḥkām fī Sharḥ Sharā'i' al-Islām*. Beirut: Mu'assasat Āl al-Bayt li Iḥyā' al-Turāth.
23. al-Mūsawī al-'Āmilī, a.-S. M.-M. (1990/1411). *Nihāyat al-Marām fī Sharḥ Mokhtaṣar Sharā'i' al-Islām*. Qum: Mu'assasat al-Nashr al-Islāmī li Jamā'at al-Mudarrisīn.
24. al-Mūsawī al-Gulpāygānī, a.-S. (1988/1409). *Majma' al-Masā'il* (2nd ed.). Qum.
25. al-Narāqī, A. I.-F.-N. (1996/1417). *'Awā'id al-Ayyām fī Bayān Qawā'id al-Aḥkām*. Qum: Maktab al-I'lām al-Islāmī.
26. al-Narāqī, M. I. (n.d.). *Lawāmi' al-Aḥkām fī Fiqh Sharī'at al-Islām* (2nd ed.). (S. Vaḥdatī Shubayrī, Ed.) Qum.
27. al-Qā'inī, M. (2003/1424). *al-Mabsūṭ fī Fiqh al-Masā'il al-Mu'āṣira*. Markaz-i Fiqhī-yi A'immi-yi Aṭḥār (a.s).
28. al-Qummī, a.-M.-Q.-M.-Q. (2009/1430). *al-Qawānīn al-Muḥkama fī al-Uṣūl*. (R. Ṣubḥ, Ed.) Qum: Iḥyā' al-Kutub al-Islāmīyya.
29. al-Sanad al-Baḥraynī, M. (2007/1428). *Fiqh al-Māṣārif wa al-Nuqūd*. Qum: Maktabat Fadak.
30. al-Siywarī al-Ḥillī, M. I. (1983/1404). *al-Tanqīḥ al-Rā'i' li Mukhtaṣar al-Sharā'i'*. Qum: Manshūrāt Maktabat Āyat Allāh al-'Uzmā al-Mar'ashī al-Najafī.

31. al-Siywarī al-Hillī, M. I. (2004/1425). *Kanz al-'Irfān fī Fiqh al-Qurān*. Qum: al-Maktabat al-Murtaḍawīya.
32. al-Ṭabāṭabā'ī al-Hā'irī, a.-S. (-R. (1997/1418). *Ri'yād al-Masā'il fī Tahqīq al-Aḥkām bī al-Dalā'il*. (M. Bahrimand, Ed.) Qum: Mu'assasat Āl al-Bayt li Iḥyā' al-Turāth.
33. al-Ṭabāṭabā'ī al-Qummī, a.-S. T. (2005/1426). *Mabānī Minhāj al-Ṣāliḥīn*. Qum: Manshūrāt Qalam al-Sharq.
34. al-Tūnī, 'A.-F.-T. (1994/1415). *Al-Wāfiya fī Uṣūl al-Fiqh* (2nd ed.). Qum: Majma' al-Fikr al-Islāmī.
35. al-Ṭūsī, M. I.-S.-Ṭ. (1979/1400). *al-Nihāya fī Mujarrad al-Fiqh wa al-Fatāwā* (2nd ed.). Beirut: Dār al-Kitāb al-'Arabī.
36. Bahjat Gilānī Fūmanī, M. T. (Istiftā'āt). 2007/1428. Qum: Daftar-i Ḥaḍrat-i Āyat Allah (The office of the Author).
37. Baḥr al-'Ulūm al-Burūjirdī, a.-S. M. (2006/1427). *Maṣābīḥ al-Āḥkām*. Qum: Manshūrāt Maytham al-Tammār.
38. Ibn Manẓūr, M. (1993/1414). *Lisān al-'Arab* (3rd ed.). Beirut: Dār al-Fikr.
39. Makārim Shīrāzi, N. (2006/1427). *Dā'irat al-Ma'ārif-i Fiqh-i Muqāran*. Qum: Madrasi-yi Imām 'Ali Ibn Abī Ṭālib.
40. Mūsavī Khumaynī, S. R. (2001/1422). *Istiftā'āt* (5th ed.). Qum: Mu'assisi-yi Nashr-i Islāmī Vābaṣṭi bi Jami'i-yi Mudarrisīn.
41. Tabrīzī, J. (n.d.). *Istiftā'āt-i Jadīd*. Qum.



## **The Method of Jurisprudential Understanding of the Customary Subjects<sup>1</sup>**

Doi: 10.22081/jrj.2020.55518.1860

**Hojjatollah Bayat**

Assistant Professor & Deputy Head of Phycology Communication Department Of the University of Quran and Hadith. Bayat.h@qhu.ac.ir

Received in: 2019/7/23

Accepted in: 2020/4/8

*Abstract:*

Customary subjects have a major part in the Islamic jurisprudential subjects that their methodological understanding plays a significant role in the inference of Islamic jurisprudential rulings. Applying the jurisprudential approach in the process of understanding customary subjects is significant. In this sense, it is necessary to explore the aspects of the subjects which have been under consideration by experts in field of “Cognition”; The aspects which are effective in the inference of jurisprudential ruling. The jurisprudential understanding of the customary subjects includes, at least, the identification of stages such as type, concept, criteria, and examples of which this article attempts to draw these steps systematically. The findings of this paper indicate that the first step in recognizing the subjects of the

---

1 . Bayat. H (2020) ; “The Method of Jurisprudential Understanding of the Customary Subjects”; Jostar- Hay Fiqhi va Usuli; Vol: 6 ; No: 19 ; Page: 33 - 60 - Doi: 10.22081/jrj.2020.55518.1860.

Islamic rulings is to determine their type through a clear definition of customary subjects.

Accordingly, customary subjects fall into two distinct categories: the textual (Manṣūs) and non-textual (Ghayr Manṣūs) that the recognition of their stages and types requires specific method and rules. To distinguish between types of subjects, this paper introduces two principles: The Originality of non-transmission (Aṣālat ‘Adam al-Naql) and the Originality of non-qualification (Aṣālat ‘Adam al-Taqqyīd), as well as thirteen important points, to recognize their concept. At the end, the method of identifying non-textual subjects is discussed.

*Keywords:* Islamic, Jurisprudence, Customary Subjects, Textual Subjects, Non-textual Subjects, Jurisprudential Methodology.

# روش شناخت فقهی موضوعات عرفی<sup>۱</sup>

حجت‌الله بیات<sup>۲</sup>

## چکیده

موضوعات عرفی بخش عمده‌ای از موضوعات احکام فقهی را به خود اختصاص داده‌اند که شناخت روشمند آن‌ها در استنباط احکام فقهی نقش به‌سزایی دارد. آنچه در شناخت موضوعات عرفی حائز اهمیت است رویکرد فقهی در فرایند شناخت آن‌هاست؛ بدین معنا که باید جنبه‌هایی از موضوعات مدّ نظر متصدیان شناخت کاوش شود که در استنباط احکام فقهی مؤثرند.

شناخت فقهی موضوعات عرفی دست کم شامل تشخیص مراحل طی چون نوع، مفهوم، ملاکات و مصادیق آن‌ها می‌شود که این مقاله تلاش دارد این مراحل را به‌صورت روشمند ترسیم نماید. یافته‌های این مقاله حکایت از این دارد که اولین گام در شناخت موضوعات احکام، تشخیص نوع آن‌هاست و برای دستیابی به این مهم باید تعریف روشنی از موضوعات عرفی ارائه گردد.

موضوعات عرفی در دو دسته منصوص و غیر منصوص جای می‌گیرند که شناخت هر یک از مراحل و انواع مدّ نظر، روش و قواعد مخصوص به خود را می‌طلبد. این مقاله

۱. تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۰۵/۰۱؛ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۰۱/۲۰

۲. استادیار و معاون گروه روان‌شناسی و ارتباطات دانشگاه قرآن و حدیث، قم، ایران. Bayat.h@qhu.ac.ir

برای تشخیص نوع موضوعات منصوص دو قاعده اصالت عدم نقل و اصالت عدم تقييد و برای تشخیص مفهوم آن‌ها به سیزده نکته مهم اشاره کرده و در پایان به روش شناخت انواع موضوعات غیر منصوص پرداخته است.

**کلید واژه‌ها:** فقه اسلامی، موضوعات عرفی، موضوعات منصوص، موضوعات غیر منصوص، روش شناخت فقهی.

## مقدمه

واژه «روش» برگردان فارسی «Method» است که از واژه یونانی «متا» به معنای «در طول» و «اودوس» یعنی «راه» گرفته شده و مفهوم آن در پیش گرفتن راهی برای رسیدن به هدف و مقصودی با نظم و توالی خاص است. روش ممکن است به مجموعه طرقي که انسان را به کشف مجهولات هدایت می‌کند، مجموعه قواعدی که هنگام بررسی و پژوهش به کار می‌روند و مجموعه ابزار و فنی که آدمی را از مجهولات به معلومات راهبری می‌کند، اطلاق شود (رک: ساروخانی، ۱۳۷۷، ۲۴/۱).

اصطلاح روش هم به خود راه اشاره دارد و هم به قواعد و ابزارهای رسیدن به آن. روش عبارت است از فرایند عقلانی یا غیر عقلانی ذهن برای دستیابی به شناخت یا توصیف واقعیت. در معنای کلی‌تر، روش هرگونه تدبیر در به کارگیری ابزارها و طی راه‌های مناسب برای رسیدن به مقصود است.

واژه «شناخت» که تقریباً معادل کلمه «معرفت» در زبان عربی است، کاربردهای معنایی مختلفی دارد؛ مانند: بازشناسی، آگاهی، اطلاع، مطلق علم، ادراکات جزئی، علم مطابق با واقع و یقینی و علم حضوری که عام‌ترین مفهوم آن، مطلق علم، آگاهی و اطلاع است. این واژه در جایی به کار می‌رود که همواره انسان نسبت به چیزی، نوعی جهل، شبهه، شک یا ابهام داشته باشد و بخواهد آن را بر طرف کند یا به حداقل ممکن برساند.

شناخت موضوعات عرفی صرف، گاه با رویکرد علمی و گاه با رویکرد فقهی صورت می‌گیرد. منظور از موضوع‌شناسی علمی شناخت موضوعات بدون لحاظ

جستارهای

فقهی و اصولی

سال ششم، شماره پیاپی ۱۹

تابستان ۱۳۹۹

۳۶

جنبه‌های فقهی آن‌هاست که در کشف رابطه موضوع با فقه و استنباط احکام شرعی ارزش و کاربرد فقهی ندارد. برای نمونه، اگر «آب» را با این نگاه که از چه عناصری تشکیل شده، خواص آن چیست؟ و... دنبال کنیم شناخت ما غیر فقهی است. اما اگر شناخت از این جهت باشد که آب چه انواعی دارد؟ کدام نوع آن طاهر و مطهر است؟ کدام نوع آن فقط طاهر است و با چه شرایطی نجس می‌شود؟ شناخت ما رویکرد فقهی دارد.

بنا بر این اطلاعات، صرف علمی نسبت به موضوعات عرفی ارزش فقهی ندارند. مگر آنکه به‌عنوان اطلاعات پایه و مقدماتی، زمینه شناخت فقهی و استنباط حکم را فراهم کند، از این رو، معلوماتی که متخصص درباره موضوعات عرفی ارائه می‌دهد، باید ناظر به جنبه‌ها و احکام فقهی آن باشد.

با توجه به مطالب یاد شده، روش شناخت موضوعات احکام فقهی عبارت است از: «مجموعه تدابیری که متصدی شناخت، با رویکرد فقهی، بهترین راه‌ها را در بهره‌گیری از منابع معتبر به‌وسیله ابزارهای مناسب، به تناسب مراحل شناخت و انواع موضوعات احکام فقهی، به صورتی که اطمینان آور باشد، گزینش می‌کند و به کار می‌گیرد».

روش شناخت فقهی  
موضوعات عرفی

۳۷ موضوع‌شناسی فقهی دست‌کم شامل تشخیص نوع، مفهوم، ملاکات و مصادیق موضوعات می‌شود. این مقاله در صدد روش‌مندسازی شناخت فقهی موضوعات عرفی است.

### ۱) تعریف موضوعات عرفی

موضوعات عرفی آن دسته از موضوعاتی است که شارع مقدس نه با تصرف کلی، آن‌ها را اختراع کرده و نه با تصرف جزئی قیودی به آن‌ها زده، بلکه تنها به بیان حکم آن‌ها پرداخته و تشخیصشان را به عهده عرف گذاشته است: «الموضوعات العرفیة أو اللغویة المستنبطة، و هی موضوعات الأحکام الشرعیة التي لم يتصد الشارع لأكثر من بیان حکمها، و من هنا تكون للعرف المرجعیة فی تشخیص مفهومها و معرفة حدودها سعة و ضیقاً» (صنقور، ۱۴۲۸ق، ۵۴۰/۲).

از تعاریف ارائه شده برای موضوعات عرفی از سوی فقها، شاخص‌هایی به دست می‌آید که می‌توان به کمک آن‌ها موضوعات عرفی را از مخترعات و مقیدات شرعی تمییز داد. تعاریفی از قبیل:

• موضوعاتی که برای شناخت آن‌ها باید به عرف رجوع کرد (قزوینی، ۱۴۲۴ق، ۴۹۶/۲؛ علوی ۱۴۲۱ق، ۴۰/۲)؛

• موضوعاتی که لزومی ندارد شارع آن‌ها را بیان کند (اصفهانی، ۱۴۱۶ق، ۴۴۸)؛

• موضوعاتی که تقلید در آن‌ها راه ندارد (نجفی، کاشف‌الغطاء، ۱۴۲۶ق، ۹۵)؛

• موضوعاتی که بیان آن‌ها شأن شارع نیست و در آن‌ها تصرف نکرده است (خمینی، ۱۴۲۱ق، ۴۶۷/۳)؛

• موضوعاتی که عرف در شناخت آن‌ها سندیت دارد (خمینی، ۱۴۱۸ق، ۱۸۳/۱)؛

• موضوعاتی که از امور تعبدی نیستند (سبزواری، ۱۴۱۳ق، ۱۵۸/۱۱)؛

• موضوعاتی که امام علیه السلام نسبت به بیان آن‌ها وظیفه‌ای ندارد (علوی، ۱۴۲۱ق، ۴۰/۲).

• موضوعاتی که شارع در آن‌ها وضعی نداشته است (طارمی، ۱۳۰۶ق، ۱۷۸/۱).

با بررسی گزارش آرا فقها درباره موضوعات عرفی روشن شد که وجه مشترک این تعابیر مختلف دو چیز است: نخست: تصرف نکردن شارع در این نوع موضوعات و دوم: واگذاری تشخیص آن‌ها به عرف.

جستارهای  
فقهی و اصولی

سال ششم، شماره پیاپی ۱۹  
تابستان ۱۳۹۹

۳۸

## ۲. انواع موضوعات عرفی

نوع موضوع در روش شناخت آن مؤثر است؛ از این رو، لازم است ابتدا تقسیماتی را که در شناخت موضوعات عرفی مؤثر است، از نظر بگذرانیم.

### الف) به لحاظ منصوص بودن

از مهمترین تقسیمات مؤثر در روش شناخت موضوعات عرفی روشن شدن این مطلب است که آیا واژه حاکی از موضوع در نصوص (متن قرآن و حدیث) وجود دارد یا نه؟ از این رو، موضوعات به منصوص و غیر منصوص قابل تقسیم‌اند.

الفاظ غیر منصوص ممکن است در زبان عربی یا هر زبان دیگری به کار رفته باشد. با توجه به پیشرفت علوم و توسعه رشته‌های مختلف و سرعت شتابنده فن‌آوری

در عرصه‌های مختلف، هر روز با اصطلاحات و موضوعاتی مستحدثه روبه‌رو هستیم. نظام ارتباطاتی نوین نیز زمینه تبادل فرهنگی و دسترسی به این موضوعات را برای همگان فراهم کرده که همه روزه با نمونه‌هایی از آن‌ها روبه‌رو هستیم.

### ب) به لحاظ ارتباط با علوم

یکی دیگر از تقسیمات مؤثر در روش تشخیص موضوعات، دسته‌بندی موضوعات بر اساس علوم انسانی و تجربی است. این تقسیم‌بندی‌ها سبب می‌شود تا روش‌های معتبر و متناسب را برای تشخیص دقیق مفهوم و مصداق موضوعات به کار گرفت و در فرایند شناخت آن‌ها بتوان به تناسب هر دسته، از علوم مرتبط با هر یک بهره برد. نمونه‌هایی از موضوعات مرتبط با علوم عبارت است از:

- موضوعات مرتبط با دانش کلام؛ مانند: اسلام، کفر، توحید و شرک؛
- موضوعات مرتبط با دانش اخلاق؛ مانند: توهین، تکریم، توریه، دروغ؛
- موضوعات مرتبط با دانش روان‌شناسی؛ مانند: حب، بغض، کراهت؛
- موضوعات مرتبط با دانش اقتصاد؛ مانند: بیمه، بانک و پول؛
- موضوعات مرتبط با دانش حقوق؛ مانند: رشوه، حرز، مالکیت معنوی؛
- موضوعات مرتبط با دانش اجتماعی؛ مانند: صلح، رحیم، تعلیم و تربیت؛
- موضوعات مرتبط با دانش سیاست؛ مانند: ولایت فقیه، نفوذ، دشمن، جاسوسی؛
- موضوعات مرتبط با دانش ارتباطات: رسانه، شبکه‌های اجتماعی و دنیای مجازی؛
- موضوعات مرتبط با دانش ریاضی؛ مانند مسافت شرعی، نرخ درهم و دینار؛
- موضوعات مرتبط با دانش طب؛ اختلالات روانی، مرگ مغزی و مرگ از روی ترحم؛
- موضوعات مرتبط با دانش تغذیه؛ مانند: تراریخته، مکمل‌های غذایی و ژلاتین؛
- موضوعات مرتبط با دانش هیئت؛ مانند: اوقات و رؤیت هلال، روز و شب؛
- موضوعات مرتبط با علوم غریبه؛ سحر، هیپنوتیزم و تردستی.

## ج) به لحاظ آسانی و دشواری شناخت

آسانی و دشواری موضوعات نیز در روش شناخت آنها مؤثرست. مفهوم موضوعات آسان را می‌توان به راحتی و با اندک تأمل و رجوع به لغت یا با مراجعه به عرف تشخیص داد؛ مانند مفهوم «ماء» و «دم»؛ اما تشخیص مفهوم برخی از موضوعات به سادگی ممکن نیست. پیچیدگی مفهوم برخی از موضوعات ممکن است ناشی از تعدد معانی باشد که برای آنها ذکر شده است؛ برای نمونه برای موضوع «صعید» در آیه ﴿فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا فَامْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ وَ أَيْدِيكُمْ﴾ (نساء/۴۳) و برای موضوع «كعب» در آیه ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوْهُكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ﴾ (مائده/۶) معانی متعددی در کتب لغت آمده و فقها نسبت به مفهوم آنها اختلاف نظر دارند و به همین سبب فتاوی آنان نیز متفاوت است.

در منابع فقهی از موضوعات آسان به «عرفی صرفه» تعبیر می‌شود؛ زیرا در فهم معنای آن، نیازی به استنباط نیست و به راحتی می‌توان مفهوم آن را به دست آورد (شیرازی، ۱۴۲۶، ۴/۴۳۹). مانند اینکه عرف، رنگ خون را خون نمی‌داند؛ بنابراین، به طهارت آن حکم می‌شود (ر.ک: خمینی، ۱۴۲۱، ۱/۳۸۷).<sup>۲</sup>

فقها از موضوعات دشوار به عرفی مستنبطه تعبیر کرده‌اند؛ زیرا این نوع موضوعات نیازمند نوعی استنباط و تخصص‌اند و باید برای به دست آوردن مفهوم آنها به عرف متخصص رجوع کرد.<sup>۳</sup>

پیچیدگی و دشواری مفهوم موضوعات، به نوع موضوعات نیز بستگی دارد. برخی معتقدند تعدادی از موضوعاتی که ما در فقه با آنها سر و کار داریم، عینی‌اند

جستارهای

فقهی و اصولی

سال ششم، شماره پیاپی ۱۹

تابستان ۱۳۹۹

۴۰

۱. بطلق علیها اسم الموضوعات الصرفة، لأنها صرف الموضوع فقط دون حاجة إلى الاستنباط في فهم معناها (شیرازی، ۱۴۲۶، ۴/۴۳۹).

۲. أن الشارع لما كانت خطاباته مع العرف كخطابات العرف مع العرف، وليست له طريقة خاصة غير طريقة العقلاء، لا محالة يكون في تشخیص المفاهيم و مصاديقها في خطاباته نظر العرف متبعا، كما أن الأمر كذلك في خطابات العرف بعضهم مع بعض، ولهذا لا يعد لون الدم دما (شیرازی، ۱۴۲۶، ۴/۴۳۹).

۳. و أما الموضوع المجهول معناه غالبا عند العرف، الذي يحتاج فهمه إلى استطراد خواص العرف الواقفين بمقدار معتد به من المحاورات المختلفة التي استعمل فيها هذه اللفظة -مثلاً- أو يحتاج في فهمه إلى استطراد باب اللغة فهذا يسمى بالموضوع المستنبط (شیرازی، ۱۴۲۶، ۴/۴۳۹).



که خلقت تکوینی دارند و باید با علائمی که در قرآن و سنت ذکر شده، شناخته شوند. مثل پرندگان که آسان‌ترین کار موضوع‌شناسی این بخش است. دسته دیگر، موضوعاتی‌اند که عینی نیستند، اما به دنبال آن موضوعات عینی هستند. مثل استهلال یا مقدار سفر، یا مقدار کر و ... دسته سوم، موضوعات تخصصی‌اند. این‌ها تنها با استفاده از ابزار یا اسناد و مدارک تاریخی شناخته نمی‌شوند، بلکه به کار فقهی و فنی نیاز دارند. این قسم در درجه سوم از مشکل بودن قرار دارد.

دسته چهارم موضوعاتی هستند که عناوین اعتباری در آن‌ها دخالت دارد، اما عینی نیستند و قوامشان به اعتبار است؛ مثل اسکناس که باید دید «ریا» در اسکناس هم وجود دارد یا خیر؟ خیلی از آن‌ها موضوعات مستحدثه هستند. شناخت این موضوعات مشکل‌تر و پرداخت به آن‌ها ضروری‌تر است.

دسته پنجم موضوعاتی هستند که بسیار پیچیده‌تر هستند که هم راه‌حل این‌ها بسیار مشکل‌تر است و هم عناوین ثانویه‌ای که بر این‌ها حمل می‌شود، مشکلات را چند برابر می‌کند؛ مثل مسائل سیاسی، مسائل بین‌المللی، روابط جنگ و صلح، ذمه و ارتداد<sup>۱</sup>.

روش شناخت فقهی  
موضوعات عرفی

۴۱

### د) به لحاظ بسیط و مرکب بودن

یکی دیگر از تقسیمات مؤثر که در روش شناخت مفهوم موضوعات عرفی، دخالت دارد، تعیین نوع آن‌ها از لحاظ ساختار و ادبیات است. موضوعات بسیط تنها از یک کلمه تشکیل شده‌اند؛ مانند: «خمر» و «خل». موضوعات مرکب از دو کلمه بیشتر تشکیل شده باشد؛ مانند: «اکل مال به باطل» و «تجارة عن تراض». در آیه ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِنْكُمْ وَ...﴾ (نساء/۲۹) روشن است که برای شناخت موضوعات مرکب باید مفهوم همه اجزا یا هیئت ترکیبی آن‌ها واکاوی شود.

۱. گفتگو با حضرت آیت‌الله مصباح‌زادی، ۲۰/۰۸/۱۳۹۵ با اندک تلخیص (مصاحبه از طرف مؤسسه موضوع‌شناسی احکام فقهی انجام شده و در این مؤسسه موجود است).

### ۳. روش شناخت موضوعات عرفی

با توجه به آنچه درباره دسته‌بندی‌های مؤثر در شناخت موضوعات اشاره شد، برای شناخت هر نوع از آن‌ها به قواعدی نیاز هست که در شناخت موضوعات احکام فقهی ما را مساعدت می‌کند. قواعد و اصول در حقیقت ابزار شناخت موضوعات هستند. برای آنکه این قواعد روشن‌تر و کاربردی‌تر شوند، آن‌ها را در دو بخش موضوعات منصوص و موضوعات غیر منصوص تقسیم و به توضیح آن‌ها می‌پردازیم.

#### ۳-۱. موضوعات عرفی منصوص

نخستین مرحله اصلی در شناخت موضوعات احکام فقهی، شناخت مفهوم لفظ حاکی از آن‌هاست. در این مرحله که مبتنی بر نوع موضوعات است، ارکان و روش شناخت آن‌ها روشن می‌شود. وقتی شارع در موضوعات عرفی هیچ‌گونه تصرفی نکرده باشد، رجوع به عرف را برای شناخت مفهوم چنین موضوعاتی جایز می‌داند (خمينی، ۱۴۲۰ق، ۳۱۲: عاملی، ۱۴۱۳ق، ۱۴/۴۹۴).

#### ۳-۱-۱. ویژه تشخیص نوع موضوعات

مهمترین قسم در این مرحله، میزان تصرف شارع در موضوعات است؛ زیرا در تعیین ارکان شناخت موضوعات تأثیر مستقیمی دارد. پس از فحص در نصوص و نیافتن معنای شرعی و قید شرعی، می‌توان برای تعیین نوع موضوعات از دو اصل استفاده کرد:

##### ۳-۱-۱-۱. اصالت عدم نقل

پس از فحص و تتبع در نصوص در صورت شک در اینکه آیا شارع معنای خاصی برای لفظ مورد نظر وضع کرده است یا نه؟ با استفاده از «اصالت عدم نقل» به عدم نقل معنای لفظ حاکی از موضوع به معنای شرعی حکم و مخترع شرعی بودن موضوع را روشن کنیم.

اگر واژه‌ای در عرف معاصر معنایی متفاوت با عرف عصر نزول داشته باشد، نمی‌توان آن را بر مفهوم فعلی حمل کرد. در مواردی که شک داشته باشیم، آیا واژه‌ای از معنای لغوی به معنای شرعی منتقل شده است یا نه؟ پس از تتبع، اگر

دلیلی بر نقل معنای لغوی به شرعی نیافتیم، با قاعده «اصالت عدم نقل» معنای لغوی ملاک قرار می‌گیرد (رک: شبّر، ۱۴۰۴ق، ۱۳۰/۱). برای نمونه واژه «نکاح» اگر به معنای شرعی منتقل شده باشد، مفهوم آن «عقد» است و اگر منتقل نشده باشد، مفهوم آن «وطی» است؛ از این رو، برخی استعمال آن را در معنای «عقد ازدواج» حقیقی و غیر آن را مجازی دانسته‌اند. در مقابل عده‌ای استعمال آن را در معنای «وطی» حقیقی و در معنای دیگر مجازی گرفته‌اند (عاملی، ۱۴۱۴ق، ۷/۱۲).

### ۲-۱-۱-۳. اصالت عدم تقیید

پس از آنکه با تتبع در نصوص مشخص گردید شارع معنای جدید برای لفظ حاکی از موضوع وضع نکرده است، اگر شک کردیم که آیا شارع به لفظ حاکی از موضوع قیدی زده است یا نه، با استفاده از «اصالت عدم تقیید» روشن می‌کنیم که موضوع از مقیدات شرعی نیست و در شمار موضوعات عرفی است.

### ۲-۱-۳. ویژه تشخیص مفهوم موضوعات

الفاظ منصوص در فرایند موضوع‌شناسی فقهی جایگاه ویژه‌ای دارند و تشخیص دقیق آن‌ها، روند شناخت موضوعات غیر منصوص را نیز تعیین می‌کند. از این رو، در موضوع‌شناسی احکام فقهی اصالت و محوریت با موضوعات منصوص است. بنابراین، باید موضوعات منصوص که ثمرات فقهی دارند، وارد فرایند مفهوم‌شناسی شوند.

واژه حاکی از موضوعات عرفی، گاه ممکن است در نظام معنایی که در نصوص وجود دارد، جای گیرد و مفهومی غیر از آنچه در میان اهل لغت معروف است، داشته باشد؛ از این رو، در چنین مواردی باید ابتدا نصوص را بررسی کرد.

چنانچه در نصوص برای لفظ حاکی از موضوع، معنایی آمده باشد، آیا در سایر موارد برخورد با چنین موضوعاتی، همان تعریف شرعی ملاک است یا باید به عنوان موضوعات عرفی، معنای آن‌ها را از لغت به دست آورد؟ رعایت نکات ذیل برای تشخیص مفهوم موضوعات منصوص سبب اطمینان بیشتر نسبت به نتایج کار مفهوم‌شناسی می‌گردد.

### ۱-۲-۳. تلاش برای تشخیص معنای حقیقی از مجازی

در مفهوم‌شناسی موضوعات منصوص لازم است معنای حقیقی از مجازی شناخته شود. در صورتی که کتب لغت و لغویان بر حقیقت یا مجاز بودن معنا تصریح کند، تکلیف روشن است، اما در جایی که چنین تصریحی موجود نباشد، از جمله راه‌ها و علائم تشخیص معنای حقیقی از مجازی<sup>۱</sup>، «تبادر» و «صحت حمل» است (اصفهان، ۱۴۲۲ق، ۱/۱۵۳).

باید توجه داشت که علائم تشخیص حقیقت از مجاز، خود، عرفی و ناظر به مصادیق موضوعات است، به عبارت دیگر، باید این علائم را از عرف استظهار کرد و نتیجه گرفت که از لفظ حاکی از موضوعات، چه چیزی به اذهان تبادر می‌کند و حمل آن بر مصادیق موضوعات صحیح است یا نه؟

همچنین باید توجه داشت که همیشه استعمال لفظ در معنایی، موجب احراز اراده جدی گوینده و حمل بر معنای حقیقی نمی‌شود و باید از قرآنی همچون «تبادر»، «صحت حمل»، «عدم صحت سلب» و «اطراد» برای کشف معنای حقیقی کمک گرفت (ر.ک: خمینی، ۱۴۱۸ق، ۱/۷۷).

### ۱-۲-۳. توجه به تطوّر تاریخی لغات

ممکن است مفهوم واژه‌های منصوص حاکی از موضوعات احکام فقهی در سیر تطوّر تاریخی دچار دگرگونی‌هایی شده باشند که غفلت از آن موجب درک نادرست از آن موضوع می‌گردد. بنابراین، باید دقت شود که در زمان معصوم<sup>علیه السلام</sup> از واژه حاکی از موضوع چه برداشتی می‌شده است و معصوم<sup>علیه السلام</sup> از آن چه مفهومی را قصد کرده است؛ از این رو، حتی اتفاق نظر اهل لغت بر معنای واژه، ما را از کشف و احراز معنای مورد نظر امامان<sup>علیهم السلام</sup> بی‌نیاز نمی‌سازد (مبلغی، ۱۳۷۹، ۲۴/۸۰ و ۸۵).

اینکه چه عواملی باعث تغییر معنایی در برخی واژگان شده - از قبیل فتح شهرها به دست مسلمانان، آمیختگی اقوام عرب با غیر عرب، ازدواج بین اقوام عرب با غیر

جستارهای

فقهی و اصولی

سال ششم، شماره پیاپی ۱۹

تابستان ۱۳۹۹

۴۴

۱. فلا بد فی تشخیص الموضوع له من الرجوع الى العلامات والأمارات التي يمتاز بها المعنى الحقيقي عن المعنى المجازي و الموضوع له عن غيره، و من جملتها التبادر و عدم صحّة السلب فإنّها من علائم الحقيقة، كما أنّ تبادر الغير و صحّة السلب من علائم المجاز (اصفهان، ۱۴۲۲ق، ۱/۱۵۳).

عرب - از بحث این پژوهش خارج است، اما حقیقت این است که چنین تحولاتی در برخی از واژه‌ها رخ داده و دریافت و برداشت ما از آن‌ها در زمان حاضر نمی‌تواند ملاک در مفهوم‌شناسی این قبیل موضوعات باشد؛ برای نمونه، معنایی که صحابه از واژه «مولی» در سال دهم هجری برداشت کرده‌اند، اولویت بوده است، در حالی که لغویان در ادوار مختلف تا بیست و یک معنا برای آن آورده‌اند (ر.ک: جلال‌زاده میبیدی، ۱۳۹۲، ۱۶۳) و یا واژه «شهید» در قرآن کریم به معنای گواهان اعمال است و به معنای کشته شدن در راه خدا نیامده است (ر.ک: جمعی از محققان، ۱۴۲۸ق، ۱/۱۱۷).

### ۳-۲-۱-۳. توجه به اتفاق و اختلاف نظر واژه نگاران

با توجه به اختلافات انگیزه‌ها و دیدگاه‌های واژه‌شناسان اتفاق نظر آن‌ها بر یک معنا می‌تواند قرینه‌ای بر صحت آن باشد؛ مشروط به اینکه اقوال آنان به یک واژه‌شناسی برنگردد و اصطلاحاً تبدیل به خبر واحد نشود؛ بنابراین، اگر معنایی از چند نفر نقل شود که بدانیم از یکدیگر متأثر نیستند، می‌تواند اطمینان‌آور باشد و الا در حکم خبر واحد است و نمی‌توان به آن‌ها اتکا کرد (ر.ک: جلال‌زاده میبیدی، ۱۳۹۲، ۱۷۱).

### ۳-۲-۱-۴. توجه به ادبیات و فرهنگ حاکم

آشنایی با ادبیات و فرهنگ حاکم بر نصوص، لازمه شناخت دقیق مفهوم موضوعات منصوص است. از این رو، معنای دقیق برخی از واژه‌ها تنها در سایه بهره‌گیری از روایات و توجه به قرائن متصله و منفصله و سیاق آیات و روایات به دست می‌آید؛ برای نمونه، دستیابی به معنای دقیق موضوعاتی چون «قرء» که مشترک بین معنای «طهر» و «حیض» است، در «دَعِيَ الصَّلَاةَ أَيَّامَ أَقْرَانِكَ» (عاملی، ۱۴۰۹ق، ۲/۲۸۷)، «نکاح» که به معنای «عقد ازدواج» و «جماع» است، در آیه ﴿فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُ مِنْ بَعْدِ حَتَّى تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ﴾ (بقره/۲۳۰) و «مؤمنین» که به معنای شیعیان اهل بیت یا عموم مسلمانان است، در آیه ﴿... وَ لَنْ يُجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا﴾ (نساء/۱۴۱) تنها در سایه آگاهی از ادبیات حاکم بر نصوص و توجه به قرائن موجود در آیات و روایات مقدور است.

### ۳-۲-۱-۵. توجه به موارد تطبیق و معنا

در مراجعه به قول لغوی برای مفهوم‌شناسی باید به این مسئله توجه داشت که

گاه لغوی برای کشف واژه‌ای از تطبیقات عرفی بهره می‌برد؛ بنابراین، نباید این کار موجب شود معنای واژه را با مورد تطبیق یکی بدانیم؛ برای نمونه، برخی از لغوی‌ها که «عقوبت» را در حدیث پیامبر اکرم ﷺ: «لَيْتِي الْوَالِدِ يُحِلُّ عُقُوبَتَهُ وَ عِرْضَهُ» (احسائی، ۱۴۰۵، ۷۲/۴) به «حبس» معنا کرده‌اند، از باب تطبیق است؛ زیرا با مراجعه به کتب لغت به دست می‌آید که «عقوبت» به معنای جزای کار بد و گناه است؛ از این رو، اگر کسی تصور کند که عقوبت به معنای «حبس» است (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ۶۲۲/۱) بین موارد تطبیق و معنای واقعی خلط کرده است (رک: علیدوست، ۱۳۹۵، ۲۳۸/۲).

### ۶-۲-۱-۳. توجه به اولویت قول لغوی متقدم بر متأخر

از آنجا که هدف از ریشه‌یابی واژه‌های قرآن و روایات دستیابی به معانی رایج آن‌ها در زمان نزول قرآن و صدور روایات است بهترین کتاب‌هایی که ما را در این هدف کمک می‌کنند، قدیمی‌ترین آن‌هاست؛ زیرا مؤلفان آن‌ها از نظر زمانی نزدیک‌تر به زمان نزول بوده‌اند و واژه‌ها در آن زمان کمتر دستخوش تطور و تغییر شده‌اند (رک: بلاغی، بی تا، ۳۲/۱).

برای نمونه، ابوفید مؤرِّج سدوسی از شاگردان خلیل (م ۱۹۵ق)، کلمه «استقسام» را در آیه شریفه ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَ الدَّمُ وَ لَحْمُ الْخِنْزِيرِ... وَ أَنْ تَسْتَفْسِمُوا بِالْأَيْدِي أَمْ دَلِكُمْ فِسْقٌ﴾ را «قمار» و «زجاج» (م ۳۱۱ق) آن را نوعی «تفال» معنا کرده‌اند. روشن است که در مقام تعارض، گفتار «مؤرِّج» که از نسل دوم است، بر سخن «زجاج» که از نسل چهارم است، اولویت دارد (رک: جلال‌زاده میبیدی، ۱۳۹۲، ۱۹۸-۱۹۹).

### ۷-۲-۱-۳. توجه به تفاوت داعی استعمال با معنا

واژه حاکی از موضوع گاه مکتوب است و گاه ملفوظ؛ و آنچه که از آن لفظ دریافت می‌شود، با دو تعبیر بیان می‌کنند؛ نخست: «معنا» (منظور) به لحاظ قصد مبدأ کلام (گوینده یا نویسنده) و دیگر «مفهوم» به لحاظ برداشت مخاطب (خواننده یا شنونده) که گاه مفهوم با معنا با یکدیگر منطبق است و گاهی هم این‌طور نیست. گاه آنچه درباره واژه‌ها گفته می‌شود، معنای آن‌ها نیست، بلکه موارد استعمال است. باید توجه داشت که هر واژه‌ای علاوه بر معنایی که دارد، از «داعی استعمال» نیز برخوردار است و این دو الزاماً یکی نیستند. تفکیک داعی در استعمال از معنا در

جستارهای

فقهی و اصولی

سال ششم، شماره پیاپی ۱۹

تابستان ۱۳۹۹

۴۶

تصحیح فهم و استنباط تأثیر به‌سزایی دارد (علیدوست، ۱۳۹۵، ۲، ۲۴۳).

### ۸-۲-۱-۳. توجه به رابطه واژه‌های منصوص با یکدیگر

کشف رابطه بین واژه‌های منصوص نتایج مناسبی در مفهوم‌شناسی موضوعات دارد؛ برای نمونه، رابطه بین واژه‌های «رقص» و «ذفن» با «لعب» و «لهو» چیست و چه نسبتی از نسب اربعه ترادف، تباین، عموم خصوص من وجه و عموم خصوص مطلق بین آن‌ها وجود دارد؟ در صورتی که بین واژه‌ها عموم و خصوص مطلق باشد، واژه عام در مفهوم‌شناسی محوریت می‌یابد و واژه‌ای که معنای خاص دارد، به عنوان فرع آن قرار می‌گیرد. فایده دیگر کشف و توجه به این رابطه‌ها، کشف استخراج ملاک‌های مفهومی و کاربرد آن در مصداقیابی است: «أَنَّ النَّسْبَةَ بَيْنَ عُنْوَانِ الْبَاطِلِ وَ عُنْوَانِ اللَّعْبِ وَ اللَّهْوِ هِيَ الْعُمُومُ وَ الْخُصُوصُ مِنْ وَجْهِهِ، نَظْرًا إِلَى عَدَمِ كَوْنِ كَثِيرٍ مِنْ مَصَادِقِ الْبَاطِلِ لَعِبٍ وَ لَا لَهْوًا. كَمَا أَنَّهُ رَبُّ لَعِبٍ وَ لَهْوٍ لَا يَكُونُ بَاطِلًا مُحَرَّمًا وَ إِنَّ مَوْضِعَ الْحَرَمَةِ فِي هَذِهِ الْمُؤْتَقَةِ هُوَ مَجْمَعُ الْعُنْوَانِينَ وَ إِنَّهُ اللَّعْبُ وَ اللَّهْوُ اللَّذَانِ كَانَا بَاطِلَانِ وَ مِنْ الْمَقْطُوعِ بِهِ أَنَّ الْمَقْصُودَ مِنَ الْبَاطِلِ لَيْسَ بِمَعْنَاهُ الْعَامِ الشَّامِلِ لِفِعْلِ اللَّغْوِ وَ الْعَبَثِ، نَظْرًا إِلَى عَدَمِ حَرَمَةِ ذَلِكَ» (مازندرانی، ۱۴۱۵ق، ۲۱۹).

روش شناخت فقهی  
موضوعات عرفی

صاحب جواهر هر چند بر صدق لهو و باطل بر رقص اشکال می‌کند، در جای دیگر، آن را از مصادیق لهو می‌شمارد: «نعم لا یبعد القول بحرمۃ الجلوس فی مجالس المنکر، ما لم یکن للرد أو للضرورة، بل کان للتنزه و نحوه، مما یندرج به فی اسم اللاهین و اللاعبین، خصوصاً فی مثل حضور مجلس الطبل و الرقص و نحوهما، من الأفعال التي لا یشک أهل الشرع و العرف فی تبعیته حاضرینها فی الإثم لأهلها، بل هم أهلها فی الحقیقة، ضرورة أن الناس لو ترکوا حضور أمثال هذه المجالس، لم یکن اللاهی و اللاعب یفعلها لنفسه، كما هو واضح» (نجفی، ۱۴۰۴ق، ۱۱۱/۲۲).

شیخ انصاری در مکاسب محرّمه، درباره لهو، لعب و لغو بحث کرده است (دزفولی، ۱۴۱۱ق، ۲/۴۶). ایشان هر چند برای تشخیص لهوی بودن صوت به رقص مثال می‌زند. (دزفولی، ۱۴۱۱ق، ۱/۱۴۶-۱۴۷)، معیار حرمت آن را شدت شادی می‌داند که از مصادیق مهم آن رقص است (دزفولی، ۱۴۱۱ق، ۴/۲۴۵). وی همچنین در بحث درآمد حرام از کنیزان خواننده به موضوع رقص اشاره می‌کند (دزفولی، ۱۴۱۱ق، ۲/۶۱).

اگر رابطه بین واژه‌های منصوص کشف شود، می‌توان از واژه‌های متضاد برای تبیین بهتر مفهوم موضوعات بهره گرفت؛ برای نمونه، واژه «جهل» در قرآن کریم در مقابل سه واژه «حلم» (یوسف/۳۳)، «علم» (انعام/۳۶) و «عقل» (مائده/۵۸) به کار رفته است. اگر هر یک از این واژه‌ها موضوع حکم شرعی قرار گیرد، لازم است نسبت آن‌ها با هم بررسی شود تا معنای مورد نظر شارع به دست آید (ر.ک: رکعی و نصرتی، ۱۳۹۷، ۲۰۳-۲۱۸).

### ۹-۲-۱-۳. توجه به معانی متعدد واژه‌های منصوص

برخی از واژه‌های منصوص معانی متعدد و گاه متضاد دارند؛ لذا باید توجه داشت که مراد نصوص، کدام معناست و کدام معنا موضوع حکم شرعی قرار گرفته است؟ چه بسا هر کدام از معانی موضوع برای حکمی، متفاوت از معنای دیگر قرار گرفته باشد، به ویژه در مواردی که یک لفظ معانی متضاد داشته باشد؛ مانند واژه «قرء». روی آن‌النبی ﷺ قال لفاطمة بنت أبي حبيش: صلی أيام أقرانک؛ یعنی: أيام طهرک (طوسی، ۱۴۰۷ق، ۵/۵۵). قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ﷺ: «أَمَا تَسْمَعُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ أَمَرَ هَذِهِ بِغَيْرِ مَا أَمَرَ بِهِ تِلْكَ؟ أَلَا تَرَاهُ لَمْ يَقُلْ لَهَا: دَعِيَ الصَّلَاةَ أَيَّامَ أَقْرَانِكَ (کلینی، ۱۴۰۷ق، ۵/۲۴۲).

جستارهای

فقهی و اصولی

سال ششم، شماره پیاپی ۱۹

تابستان ۱۳۹۹

۴۸

نمونه دیگر واژه «زفن» است که در روایت از رسول خدا ﷺ آمده از چند چیز از جمله از «زفن» نهی فرمودند: عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ﷺ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ أَنَّهُا كُمْ عَنِ الرَّفْنِ وَالْمِزْمَارِ وَعَنِ الْكُوبَاتِ وَالْكَبْرَاتِ (کلینی، ۱۴۰۷ق، ۶/۴۳۲) أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ نَهَى عَنِ الصَّرْبِ بِالْدَفِّ وَالرَّقْصِ وَعَنِ اللَّعْبِ كُلِّهِ ... (احسائی، ۱۴۰۵ق، ۱/۲۶۰).

در حدیث دیگری آمده است که فاطمه زهرا ﷺ این کار را با امام حسن ﷺ انجام می‌داده است: «أَنَّهَا كَانَتْ تَزْفِنُ لِلْحَسَنِ» ای ترقصه و أصل الرَّفْنِ: اللَّعْبُ وَالدَّفْعُ (جزری، ابن اثیر، بی‌تا، ۲/۳۰۵). کلید حل این تعارض را می‌توان در توجه به معانی این واژه یافت؛ زیرا «زفن» دارای معانی متعددی از «رقص»، «شبه رقص» و «لعب» است: «الرَّفْنُ: الرَّقْصُ، زَفَنٌ يَزْفِنُ زَفْنًا، وَهُوَ شَبِيهٌ بِالرَّقْصِ» (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ۱۳/۱۹۷)، «زَفْنٌ: زَفْنًا) مِنْ بَابِ صَرَبَ رَقْصًا» (فیومی، بی‌تا، ۲/۲۵۴) و «الزفن: الرقص» (فراهیدی، ۱۴۱۰ق، ۷/۳۷۲)، «الرَّفْنُ: الرَّقْصُ وَأَصْلُهُ الدَّفْعُ الشَّدِيدُ» (زمخشری، ۱۴۱۷ق، ۲/۸۴) و «زَفْنٌ يَزْفِنُ زَفْنًا: رَقْصًا وَلَعْبًا» (واسطی، ۱۴۱۴ق، ۱۸/۲۶۰).



### ۱۰-۲-۱-۳. توجه به جایگاه معانی منصوص

گاه در برخی روایات، خود امام علیه السلام برای واژه‌ای معنایی آورده است یا معنای واژه‌ای که مورد پرسش مخاطب بوده، را روشن نموده است. در چنین صورتی دو پرسش مطرح است: نخست اینکه در برخورد با این گونه موضوعات چه باید کرد؟ به عبارت دیگر، اگر بین معنای لغوی و معنایی که امام علیه السلام فرموده، تفاوت باشد، کدام مقدم و ملاک است. دوم آیا معنایی که از امام علیه السلام نقل شده، فقط در همان مورد پرسش و یا مسئله خاص ملاک است یا می‌توان و باید آن معنا را به جاهای دیگر نیز سرایت داد؟ برای نمونه، از امام رضا علیه السلام درباره معنای ظن را در آیه ﴿وَذَا التَّوْنِ إِذْ ذَهَبَ مُغَاضِبًا فَظَنَّ أَنْ لَنْ نَقْدِرَ عَلَيْهِ فَنَادَى فِي الظُّلُمَاتِ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنْتَ سُبْحَانَكَ إِنِّي كُنْتُ مِنَ الظَّالِمِينَ﴾ (انبیاء/۸۷) سؤال شد. امام علیه السلام فرمود: معنای آن «استیقن» است (مجلسی، ۱۴/۳۸۷). امام صادق علیه السلام در پاسخ از پرسشی درباره معنای «قداست» فرمود: به معنای «طهارت» است. عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مَارِدٍ قَالَ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ علیه السلام يَقُولُ مَا مِنْ مُؤْمِنٍ يَكُونُ فِي مَنْزِلِهِ عَنَزَ حُلُوبٌ إِلَّا قُدْسَ أَهْلُ ذَلِكَ الْمَنْزِلِ وَ بُورِكَ عَلَيْهِمْ وَ... فَقُلْتُ لَهُ مَا مَعْنَى قُدْسْتُمْ قَالَ طَهَّرْتُمْ (برقی، ۱۳۷۱ق، ۲/۶۴۰).

روش شناخت فقهی  
موضوعات عرفی

### ۱۱-۲-۱-۳. توجه به قرائن منصوص در کشف واژه‌ها

با توجه به ساختار و کاربرد واژه‌ها گاه می‌توان با استناد به آن‌ها به معنای واقعی الفاظ حاکی از موضوعات پی برد؛ برای نمونه، شهید اول پس از آنکه برای کشف معنای «کعب» در آیه مربوط به وضو به برخی از دیدگاه‌های لغویان اشاره می‌کند، سرانجام به استناد به اینکه تعبیر قرآن کریم «کعبین» است، نتیجه می‌گیرد که معنای کعب برآمدگی پاست؛ زیرا هر پای یک برآمدگی دارد و اگر معنای آن «ظنبوبین» باشد، چون هر پای دو تا قوزک دارد، خداوند در این آیه به جای «کعبین» باید واژه «کعباب» را به کار می‌برد (عاملی، ۱۴۱۹ق، ۲/۱۵۰).

### ۱۲-۲-۱-۳. بررسی معانی واژه‌ها تا حصول اطمینان

برای دستیابی به معنای لفظ حاکی از موضوعات لازم است منابع به حدی بررسی

۱. أَنَّهُ سَأَلَ الْمَأْمُورَ الرَّضَا علیه السلام عَنْ قَوْلِ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ وَ ذَا التَّوْنِ إِذْ ذَهَبَ مُغَاضِبًا فَظَنَّ أَنْ لَنْ نَقْدِرَ عَلَيْهِ فَقَالَ الرَّضَا علیه السلام ذَلِكَ يُؤْتَسُّ مِنْ مَتَى علیه السلام ذَهَبَ مُغَاضِبًا لِقَوْمِهِ فَظَنَّ بِمَعْنَى اسْتَيْقَنَ... (مجلسی، ۱۴/۳۸۷).

شوند که نسبت به معنای به دست آمده اطمینان حاصل شود؛ بنابراین، ملاک حصول اطمینان است و اینکه باید به کدام منابع و چه تعداد منبع رجوع شود، موضوعیت ندارد.

مهم در مفهوم‌شناسی واژه‌های منصوص، توجه به عناصری است که می‌تواند وجه تمایز معنای الفاظ مختلف با یکدیگر شود. این عناصر به عنوان ملاک‌های مفهوم برای مصداق‌یابی کاربردهای زیادی دارند که در مرحله پنجم فرایند موضوع‌شناسی به آن می‌پردازیم.

### ۳-۱-۳. شناخت ملاک‌های موضوعات

غرض نهایی از موضوع‌شناسی، یافتن مصداق موضوعات در مقام عمل به تکالیف شرعی است. روشن است که هر لفظ حاکی از موضوع، احکام فقهی به حسب نوع آن، مصداقی دارد. یافتن مصداق هر موضوعی در گرو کشف ملاک‌هایی است که بتواند ما را در یافتن مصداق کمک رساند. این ملاک‌ها به دو صورت قابل دستیابی است:

#### ۳-۱-۳-۱. ملاک‌های شرعی

گاه معیارهایی در نصوص برای تشخیص موضوعات به چشم می‌خورد که در موضوع‌شناسی کاربرد دارند. از آنجا که این نوع ملاک‌ها در نصوص آمده و به آن‌ها تصریح شده، جنبه‌ی تبعیدی دارند. این ملاک‌ها گاه در تبیین معنای برخی از واژه‌های حاکی از موضوعات کاربرد دارد و گاه در تعیین مصداق آن‌ها؛ برای نمونه، وقتی از امام محمدباقر علیه السلام درباره معنای «کعب» سؤال می‌شود، آن حضرت عیناً محل آن را نشان می‌دهد. «عَنْ زُرَّارَةَ وَ بُكَيْرِ أَنَّهُمَا سَأَلَا أَبَا جَعْفَرٍ عليه السلام عَنْ وُضُوءِ رَسُولِ اللَّهِ ...، فَقُلْنَا أَيْنَ الْكَعْبَانِ؟ قَالَ هَاهُنَا يَعْنِي الْمَفْصِلَ دُونَ عَظْمِ السَّاقِ. فَقُلْنَا: هَذَا مَا هُوَ؟ فَقَالَ هَذَا مِنْ عَظْمِ السَّاقِ وَ الْكَعْبُ أَسْفَلُ مِنْ ذَلِكَ» (حر عاملی، ۱۴۰۹ق، ۳۸۸/۱) این گفت‌وگو می‌تواند به تعیین معنای «کعب» و یافتن محدوده و مصداق آن در پا برای مسح در وضو گرفتن کمک کند.

نمونه دیگر در موضوع محدوده‌ی وجه است که در وضو باید شسته شود. از آنجا

که در مفهوم آن اختلاف است (اشتهاردی، ۱۴۱۷ق، ۱۷۸/۴) و اجمال وجود دارد، مورد سؤال اصحاب قرار گرفته و امام محدوده آن را مشخص کرده‌اند: «عَنْ زُرَّارَةَ بْنِ أَعْيَنَ أَنَّهُ قَالَ لِأَبِي جَعْفَرٍ الْبَاقِرِ عليه السلام أَخْبَرَنِي عَنْ حَدِّ الْوَجْهِ الَّذِي يَنْبَغِي أَنْ يُوضَأَ الَّذِي قَالَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ . فَقَالَ: الْوَجْهُ الَّذِي قَالَ اللَّهُ وَ أَمَرَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ بِغَسَلِهِ الَّذِي لَا يَنْبَغِي لِأَحَدٍ أَنْ يَزِيدَ عَلَيْهِ وَ لَا يَنْقُصَ مِنْهُ إِنْ زَادَ عَلَيْهِ لَمْ يُوجَزْ وَ إِنْ نَقَصَ مِنْهُ أَيْمَ مَا دَارَتْ عَلَيْهِ الْوُسطَى وَ الْإِبْهَامُ مِنْ قُصَاصِ شَعْرِ الرَّأْسِ إِلَى الذَّقْنِ وَ مَا جَرَتْ عَلَيْهِ الْإِصْبَعَانِ مُسْتَدِيرًا فَهُوَ مِنَ الْوَجْهِ وَ مَا سِوَى ذَلِكَ فَلَيْسَ مِنَ الْوَجْهِ فَقَالَ لَهُ الصُّدُوعُ مِنَ الْوَجْهِ . فَقَالَ: لَا» (حر عاملی، ۱۴۰۹ق، ۱/۴۰۳).

با توجه به اینکه ممکن است برای برخی از موضوعات عرفی که ابهامی در مفهوم یا مصداق آن‌ها وجود داشته باشد، در نصوص تعریفی ارائه شده باشد که مفهوم مورد نظر شارع را در آن‌ها روشن می‌کند، ابتدا باید نصوص را بررسی کرد که متولی این کار فقیه است. بدیهی است که مفهوم تبعیدی واژه‌های حاکی از موضوعات عرفی بر مفهوم لغوی آن‌ها مقدم می‌باشد.

### ۲-۳-۱-۳. ملاک‌های عرفی

دسته دیگر از ملاک‌ها برای تشخیص مصادیق شاخص‌های عرفی است که از بررسی معنای الفاظ به دست می‌آید. ملاک‌های مفهومی همچون سنج‌ای در دست موضوع‌شناس است تا بتواند مصادیق موضوع مورد نظر را به کمک آن‌ها بیابد. شناخت شاخص‌های مفهومی موضوعات عرفی گامی مقدماتی برای مصداق‌یابی است. ملاک‌های مفهومی در حقیقت به عنوان مقومات هر موضوع، وجه تمایز آن با سایر موضوعات است. ملاک‌های مفهومی در موضوعات عرفی از طریق بررسی معنای لغوی، اصطلاحی و برداشت‌های عرفی به دست می‌آید. کشف این شاخص‌ها در مصداق‌یابی کاربرد فراوانی دارد.

فقها اگرچه به استخراج شاخص‌های مفهومی و کاربرد آن‌ها در مصادیق تصریح نکرده‌اند اما در ضمن استدلال‌ات خود به آن اشاره کرده و از چنین معیارهای مفهومی بهره گرفته‌اند. شهید اول با استناد به واژه «عَسَل» در آیه ﴿وَلَا جُنْبًا إِلَّا غَابِرِي سَبِيلٍ﴾ حَتَّى و نظر به تفاوت آن با واژه «مَسَح» ریختن آب بر بدن را در «عَسَل» می‌داند

و معتقد است مسح و مرطوب کردن کافی نیست. و لا یکفی الإمساس من دون الجریان، لأنه یسمی مسحا لا غسلاً (عاملی، ۱۴۱۹ق، ۲/۲۱۶).

برای نمونه واژه «رقص» به معنی، چگونگی راه رفتن و سرعت آن و در اصطلاح نیز جنبانیدن و حرکت دادن یک یا چند عضو بدن هماهنگ با نغمه‌های موسیقی یا آواز آمده است (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ۷/۴۲) و در تعریف دیگر، علاوه بر قیده‌های پیشین، معنا داشتن آن حرکات نیز مورد تأکید قرار گرفته است.

گستره معنایی رقص نیز مانند واژه «زفن» است. این گستره از معنای مطلق بالا و پایین پریدن و مطلق حرکت، شروع می‌شود. از این رو واژه «رقص» برای اجسام بی روح مانند «سخن» و «صحرا» به کار رفته است.<sup>۱</sup>

نمونه این کاربرد استعاره واژه «رقص» در سخن امیر مؤمنان علیه السلام است که برای توصیف حالت فرد «دنیا زده» به کار رفته است. وَ مَن اسْتَشَعَرَ شَعْفَهَا مَلَأَتْ قَلْبُهُ أَشْجَانًا لَهُنَّ رَقْصٌ عَلَى سُوَيْدَاءٍ قَلْبِهِ كَرَقِيسِ الزُّبْدَةِ عَلَى أَعْرَاضِ الْمِدْرَجَةِ هُمْ يَحْزَنُهُ وَ هُمْ يَشْغَلُهُ؛ (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ۷۵/۶۱).

نمونه دیگر در مفهوم‌شناسی آب مطلق به شاخص‌هایی از قبیل مایع بودن، رنگ نداشتن، بو نداشتن، مخلوط نبودن با چیزی، گرفته نشدن از چیزی و ... می‌رسیم. این ملاک‌ها می‌تواند ما را در مصداق‌یابی آب کمک کند و مصداق آب مطلق از غیر آن به سهولت تشخیص داده شود.

فقا نیز گاه نسبت به مفهوم برخی از موضوعات عرفی مورد سؤال قرار گرفته‌اند که کشف شاخص‌های مفهوم در مقام پاسخگویی به مکلفان نیز کاربرد دارد. اگر به وسیله شاخص‌های مفهومی بتوانیم همه مصادیق موضوعات را تشخیص دهیم. تکلیف موارد مشکوک با «اصالت الحلیه» روشن می‌شود. ما هو تعریف الرقص من الناحية الشرعية؟ و ما حکمه بنظر سماحتکم؟ الجواب: لا يجوز الرقص إلا للزوجة أمام زوجها، و باقی اشکال الرقص فيها إشکال، و الرقص أمر عرفی و هو اجراء

#### جستارهای

#### فقهی و اصولی

سال ششم، شماره پیاپی ۱۹  
تابستان ۱۳۹۹

۵۲

۱. و قَالَ أَبُو بَكْرٍ: الرَّقْصُ فِي اللَّغَةِ: «الانْتِخَاعُ وَالْانْحِقَاصُ، وَ قَدْ أَرَقَصَ الْقَوْمُ فِي سَيْرِهِمْ، إِذَا كَانُوا يَزْتَفِعُونَ وَ يَنْخَفِصُونَ؛ وَ فَلَاةٌ مَرْقَصَةٌ: تُخْمَلُ سَالِكُهَا عَلَى الْإِسْرَاعِ؛ وَ رَقَصَ فِي كَلَامِهِ: أَسْرَعُ؛ وَ لَهُ رَقَصٌ فِي الْقَوْلِ: عَجَلَةٌ. الرِّقْصُ: الْغَلِيَانُ وَ الْاضْطْرَابُ». (طریحی، ۱۴۱۶ق، ۴/۱۷۲).

حركات موزونة بحيث يعتبرها أهل الخبرة أنها مصداق للرقص، و لو كانت هناك مصاديق مشکوكة فلا تحرم (مكارم، ۱۴۲۷ق، ۳/۱۳۶).

مرجع تشخیص ملاکات موضوعات به نوع آنها بستگی دارد. متصدی تشخیص کشف مقومات مفهومی موضوعات عرفی و لغوی، متخصص زبان شناس است که می‌تواند با بررسی معتبرترین کتب لغوی قیود را کشف و آنها را به عنوان شاخص، وجه تمایز موضوع مورد نظر و سایر موضوعات قرار دهد.

## ۲-۳. موضوعات غیر منصوص

واژه‌های غیر منصوص در موضوع فرایند موضوع‌شناسی فقهی قرار نمی‌گیرند و تنها باید نسبتشان با موضوعات منصوص روشن شود و به عنوان فرع آنها مورد شناسایی قرار گیرند. برای روشن شدن نسبت الفاظ غیر منصوص با منصوص آنها را در دو گروه بررسی می‌کنیم.

### ۱-۲-۳. الفاظ غیر منصوص در زبان‌های مختلف

در موضوع‌شناسی با الفاظی سروکار داریم که حاکی از موضوعات فقهی اند. الفاظ غیر منصوص ممکن است در زبان عربی و یا هر زبان دیگری به کار بروند. بنابراین، اگر با چنین الفاظی مواجه شویم که در نصوص وجود ندارند، اما در زبان عربی یا هر زبان دیگری به کار می‌روند باید نسبت آنها با الفاظ منصوص سنجیده شود.

برای نمونه، اگر کسی حکم وضعی و تکلیفی «شراب»، «عرق» و «حشیش» را استفتا کند. فقیه می‌بایست ابتدا معنا و منظور از این واژه‌های غیر منصوص در زبان فارسی را بداند تا بتواند نسبت آنها را با «خمر» که واژه‌ای منصوص است کشف نماید. علاوه بر آن که باید ماهیت آنها را هم بشناسد که مثلاً شراب مایع است و حشیش جامد.

پس از بررسی اگر معلوم شد که دو واژه «شراب» و «عرق» با «خمر» مترادف اند عیناً حکم وضعی نجاست و حکم تکلیفی حرمت «خمر» بر این واژه‌ها بار می‌شود اما «حشیش» بر فرض مسکر بودن حرمت تکلیفی دارد، اما به دلیل اینکه «مایع

بالاصاله» نیست مشمول حکم وضعی نجاست نمی شود.

باید توجه داشت که الفاظ غیر منصوص عربی و یا سایر زبان‌ها در دلالت بر معنا چه نسبت‌هایی با الفاظ منصوص پیدا می‌کنند؟ در این نسبت‌سنجی ممکن است الفاظ منصوص با غیر منصوص، یکی از نسب اربعه باشد. برای نمونه در زبان عربی کلمه «حَبْس» (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ۶/۲۸۹) «حَبَب»، «حَجَل» (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ۱۱/۱۴۴) واژه‌ای غیر منصوص است و در آیات و روایات نیامده. بنابر این، اگر سؤال شود که حکم فقهی آن چیست؟ باید ابتدا نسبت آن را با واژه‌های منصوص «رقص» عَنْ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ: أَنَّهُ نَهَى عَنِ الضَّرْبِ بِالْذَّفِّ وَالرَّقْصِ... (نوری، ۱۴۰۸ق، ۱۳/۲۱۸) و «زفن» عَنْ السَّكُونِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ﷺ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ أَنَّهُا كُمْ عَنِ الزَّفْنِ وَ... (کلینی، ۱۴۰۷ق، ۶/۴۳۲): زَفْنًا مِنْ بَابِ ضَرَبٍ رَقَصَ (فیومی، ۱۴۱۴ق، ۲/۲۵۴) کشف شود.

ممکن است واژه‌های حاکی از موضوعات احکام فقهی به زبان‌های دیگر نیز مورد استفتا قرار گیرند که سرانجام باید رابطه واژه‌هایی که در هر زبان به کار می‌رود و معنای آن‌ها کاملاً روشن و رابطه آن با واژه‌های منصوص کشف گردد تا بتوان نسبت به آن‌ها فتوا داد. مانند واژه‌هایی که گویای برخی از ورزش‌های موزون یا رقص‌های کلاسیک به کار می‌رود از قبیل: «فیتنس»، «ایروبیک» و «زومبا».

## ۲-۳- موضوعات تخصصی و مستحدثه

بخش مهمی از موضوعات تخصصی مستحدثه را اصطلاحات و تعابیر جدید در علوم مختلف و عرصه‌های فرهنگی، اقتصادی، سیاسی، اجتماعی، بهداشت و سلامت، تغذیه و... تشکیل می‌دهند. روشن است که این قبیل الفاظ و اصطلاحات مستقیماً موضوع حکم شرعی قرار نمی‌گیرند؛ بنابراین، برای شناخت مفهوم این نوع موضوعات به اطلاعات و توضیحاتی نیاز هست که مبتنی بر جنبه‌های فقهی آن‌ها بتوان موضوعات اصلی و عناوین فقهی این قبیل موضوعات را به آن‌ها ارجاع داد و فقیه باید نسبت به آن‌ها شناخت پیدا کند تا بتواند حکم شرعی‌شان را استنباط و اعلام نماید. موضوعاتی همچون: پول، تغییر جنسیت، حرکات موزون، بیمه و بانکداری، بارداری‌های نوین، تراریخته، بیت کوین، بازی کلش آف کلنز، اختلالات روانی، پد خون بند ناف، اوراق حق تقدم، الکل، کلوکزامین و... .

جستارهای

فقهی و اصولی

سال ششم، شماره پیاپی ۱۹

تابستان ۱۳۹۹

۵۴

متصدی مفهوم‌شناسی و ارائه اطلاعات این‌گونه موضوعات، عرف متخصص مربوط به هر دانشی است. اینجاست که مفاهیم و اطلاعات علمی مربوط به این‌گونه موضوعات با رویکرد فقهی از طرفی و کشف موضوعات اصلی و عناوین فقهی مرتبط با آن‌ها از طرف دیگر، زمینه روشن شدن چرایی موضوع فقهی بودن این قبیل مسائل علمی و مستحدثه را روشن می‌سازد.

### نتیجه‌گیری

- ۱) در مواجهه با موضوعات عرفی آنچه در استنباط احکام کاربرد دارد، شناخت فقهی است نه علمی صرف.
- ۲) اولین گام در شناخت موضوعات احکام فقهی تشخیص نوع و مراحل شناخت آن‌هاست.
- ۳) موضوعات عرفی به دو دسته منصوص و غیر منصوص تقسیم می‌شوند.
- ۴) روش و قواعد شناخت هر یک از موضوعات منصوص و مراحل آن‌ها با موضوعات غیر منصوص متفاوت است.

روش شناخت فقهی  
موضوعات عرفی

۵۵

### منابع

#### • قرآن کریم

۱. ابن منظور، محمد بن مكرم، ۱۴۱۴ ق. لسان العرب، چاپ سوم، بیروت: دار الفكر للطباعة والنشر و التوزيع.
۲. احسائی، ابن ابی جمهور، ۱۴۰۵ ق. عوالي اللئالی العزیزیه فی الأحادیث الدینیة، قم: دار سیدالشهداء للنشر.
۳. اشتهاودی، علی پناه، ۱۴۱۷ ق. مدارك العروة، تهران: دارالأسوة للطباعة و النشر.
۴. اصفهانی، محمد رضا، آقا نجفی، ۱۴۱۶ ق. نجعة المرتاد، چاپ اول. اصفهان - ایران: مؤسسه فرهنگی مطالعاتی الزهراء علیها السلام.
۵. اصفهانی، سید ابوالحسن، ۱۴۲۲ ق. وسیلة الوصول الی حقائق الأصول، چاپ اول. قم: جماعة المدرسین مؤسسه النشر الاسلامی.
۶. برقی، احمد بن محمد بن خالد، ۱۳۷۱ ق. المحاسن. چاپ دوم، قم: دارالکتب الإسلامیة.

۷. بلاغی، محمدجواد. (بی تا)، آلاء الرحمن فی تفسیر القرآن. چاپ اول وجدانی. قم: بی تا.
۸. جزری، ابن اثیر، مبارک بن محمد. (بی تا)، النهایة فی غریب الحدیث و الاثر، چاپ اول. قم: مؤسسه مطبوعاتی اسماعیلیان.
۹. جلال زاده میدی، سید محمد حسین، ۱۳۹۲ش، درآمدی بر قواعد برداشت معنا از متون دینی، نشر: مشهور.
۱۰. جمعی از محققین، ۱۴۲۸ق. جهاد در آینه قرآن، چاپ اول، قم: زمزم هدایت.
۱۱. خمینی سید روح الله، ۱۴۲۱ق. کتاب البیع. چاپ اول، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
۱۲. —، ۱۴۲۰ق. الاجتهاد و التقليد. چاپ اول، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
۱۳. —، ۱۴۱۸ق. تنقیح الاصول. چاپ اول، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
۱۴. خمینی، سید مصطفی، ۱۴۱۸ق. کتاب الطهارة، چاپ اول، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
۱۵. دزفولی، مرتضی بن محمد امین انصاری، ۱۴۱۵ق. کتاب المكاسب المحرمة و البیع و الخيارات، چاپ اول، قم - ایران: کنگره جهانی بزرگداشت شیخ اعظم.
۱۶. زمخشری، ابوالقاسم، محمود بن عمر، ۱۴۱۷ق. الفائق فی غریب الحدیث. چاپ اول، بیروت: دار الکتب العلمیة.
۱۷. ساروخانی، باقر، ۱۳۷۷. روش های تحقیق در علوم اسلامی، چاپ اول، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۱۸. سزواری، سید عبد الأعلى، ۱۴۱۳ق. مهذب الأحکام فی بیان الحلال و الحرام، چاپ چهارم، قم: مؤسسه المنار - دفتر حضرت آیت الله.
۱۹. سیفی مازندرانی، علی اکبر، ۱۴۱۵ق. دلیل تحریر الوسيلة الستر و الساتر، الصید و الذباجة، چاپ اول، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه.
۲۰. شبر، عبدالله، ۱۴۰۴ق. الأصول الأصلیة و القواعد الشرعیة، چاپ اول، قم: کتاب فروشی مفید.
۲۱. حسینی شیرازی، سید صادق، ۱۴۲۶ق. بیان الفقه فی شرح العروة الوثقی، چاپ دوم، قم: دار الأنصار.
۲۲. مکارم شیرازی، ناصر، ۱۴۲۷ق. الفتاوی الجديدة، چاپ دوم، قم: انتشارات مدرسه امام علی بن ابی طالب علیه السلام.
۲۳. صنفور، محمد، ۱۴۲۸ق. المعجم الأصولی، چاپ سوم، قم: منشورات الطیار.

جستارهای

فقهی و اصولی

سال ششم، شماره پیاپی ۱۹

تابستان ۱۳۹۹

۵۶



۲۴. طوسی، محمد بن حسن، ۷۰۴۱ق، **الخلافة**، مصحح: علی خراسانی و دیگران، چاپ اول، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۲۵. طارمی، جواد، ۱۳۰۶ق. **الحاشیة علی قوانین الأصول**، چاپ اول، تهران: ابراهیم باسملی.
۲۶. طریحی، فخرالدین، ۱۴۱۶ق. **مجمع البحرین**، چاپ سوم، تهران: کتابفروشی مرتضوی.
۲۷. عاملی، (شهید ثانی)، زین الدین بن علی، ۱۴۱۳ق. **مسالك الأفهام إلى تنقیح شرائع الإسلام**، چاپ اول، قم: مؤسسه المعارف الإسلامیة.
۲۸. عاملی، کرکی، (محقق ثانی)، علی بن حسین محقق ثانی، ۱۴۱۴ق. **جامع المقاصد فی شرح القواعد**، چاپ دوم، قم: مؤسسه آل البيت علیه السلام.
۲۹. حرّعاملی، محمد بن حسن، ۱۴۰۹ق. **تفصیل وسائل الشیعة إلى تحصیل مسائل الشریعة**، چاپ اول، قم: مؤسسه آل البيت علیه السلام.
۳۰. عاملی، (شهید اول)، محمد بن مکی، ۱۴۱۹ق. **ذکری الشیعة فی أحكام الشریعة**، اول، قم: مؤسسه آل البيت علیه السلام.
۳۱. علوی، سید عادل بن علی بن الحسین، ۱۴۲۱ق. **القول الرشید فی الاجتهاد و التقليد**، چاپ اول، قم: انتشارات کتابخانه و چاپخانه آیت الله مرعشی نجفی.
۳۲. علیدوست، ابوالقاسم، ۱۳۹۵. **بایسته‌های مفهوم‌شناسی در نصوص دینی، مجله فلسفه دین**، شماره ۲.
۳۳. فیومی، أحمد بن محمد، ۱۴۱۴ق. **المصباح المنیر فی غریب الشرح الکبیر**، چاپ دوم، قم: مؤسسه دار الهجرة.
۳۴. فراهیدی، خلیل بن احمد، بی تا. **کتاب العین**، چاپ دوم، قم: هجرت.
۳۵. قزوینی، سید علی (موسوی)، ۱۴۲۴ق. **ینایع الأحکام فی معرفة الحلال و الحرام**، چاپ اول، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه.
۳۶. کلینی، ابو جعفر، محمد بن یعقوب، ۱۴۰۷ق. **الکافی**، چاپ چهارم، تهران: دار الکتب الإسلامیة.
۳۷. مبلغی، احمد، ۱۳۷۹. **نقش زمان در تحول سیره‌ها و واژگان از نگاه شهید صدر، مجله فقه اهل بیت علیهم السلام**، شماره ۲۴.
۳۸. مجلسی، محمد باقر بن محمد تقی، ۱۴۰۳ق. **بحار الأنوار**، چاپ دوم، بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۳۹. موسوی قزوینی، علی، ۱۲۹۹ق. **الحاشیة علی قوانین الأصول**، چاپ اول: مطبعه حاجی ابراهیم تبریزی.

۴۰. نجفی، کاشف الغطاء، محمد حسین بن علی، ۱۴۲۶ ق. الفردوس الأعلى. چاپ اول، قم - ایران: دار أنوار الهدی.
۴۱. نوری، میرزا حسین، ۱۴۰۸ ق. مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل، چاپ اول، بیروت: مؤسسه آل البيت علیهم السلام.
۴۲. واسطی، زبیدی، حنفی، محب الدین، سید محمد مرتضی حسینی، ۱۴۱۴ ق. تاج العروس من جواهر القاموس، چاپ اول، بیروت: دار الفکر للطباعة و النشر و التوزیع.

### ***Bibliography***

1. A Group of Researchers. (2007/1428). *Jihād dar Āyini-yi Qurān*. Qum: Zamzam-i Hidāyat.
2. al-'Alawī, a.-S. ' (2000/1421). *al-Qawl al-Rashīd fī al-Ijtihād wa al-Taqlīd*. Qum: Manshūrāt Maktabat Āyat Allāh al-'Uzmā al-Mar'ashī al-Najafī.
3. al-'Āmilī al-Karakī, ' I.-H.-M.-K.-M.-T. (1993/1414). *Jami' al-Maqāshid fī Sharḥ al-Qawa'id* (2nd ed.). Qum: Mu'assat Āl al-Bayt li Iḥyā' al-Turāth.
4. al-'Āmilī, M. I.-S.-A. (1998/1419). *Dhikrā al-Shī'a fī Ahkām al-Sharī'a*. Qum: Mu'assat Āl al-Bayt li Iḥyā' al-Turāth.
5. al-'Āmilī, Z. a.-D.-S.-T. (1992/1413). *Masālik al-Afhām ilā Tanqīḥ Sharā'i' al-Islām*. Qum: Mū'assat al-Ma'ārif al-Islāmīyya.
6. al-Anṣārī, M. (-S.-A. (1994/1415). *Kitāb al-Makāsib*. Qum: al-Mu'tamar al-'Ālamī Bimunasabat al-Dhikrā al-Mi'awīyya al-Thānīyya li Mīlād al-Shaykh al-A'zam al-Anṣārī.
7. al-Balāghī, M. J. (n.d.). *Ālā' al-Raḥmān fī Tafṣīr al-Qurān*. Qum: Vejdānī.
8. al-Barqī, A. (1951/1371). *al-Mahāsīn* (2nd ed.). Qum: Dār al-Kutub al-Islāmīyya.
9. al-Farāhīdī, K. I. (1989/1410). *Kitāb al-'ayn* (2nd ed.). (M. al-Makhzūmī, & I. al-Sāmīrā'ī, Eds.) Qum: Mu'assat Dār al-Hijra.
10. al-Ḥur al-'Āmilī, M. I. (1988/1409). *Wasā'il al-Shī'a ilā Tahṣīl al-Masā'il al-Sharī'a*. Qum: Mu'assat Āl al-Bayt li Iḥyā' al-Turāth.
11. al-Ḥusaynī al-Shīrāzī, a.-S. Ṣ. (2005/1426). *Byān al-Fiqh fī Sharḥ al-'Ur-*

جستارهای

فقهی و اصولی

سال ششم، شماره پیاپی ۱۹

تابستان ۱۳۹۹

۵۸

wat al-Wuthqā (2nd ed.). Qum: Dār al-Anṣar.

12. 'Alīdūšt, A. a.-Q. (2016/1395). Bāyistihā-yi Maḥmūd Shināsī dar Nuṣūṣ-i Dīnī. *Falsafī-yi Dīn*, 2.
13. al-Iḥsā'ī, I. A. (1985/1405). 'Awāli al-Li'ālī al-'Azīzyya. Qum: Dar Sayyid al-Shuhadā' li al-Nashr.
14. al-Iṣfahānī, a.-S. A.-Ḥ. (2001/1422). *Wasīlat al-Wuṣul Ilā Ḥaqāiq al-Uṣul*. Qum: Mu'assasat al-Nashr al-Islāmī li Jamā'at al-Mudarrisīn.
15. al-Ishthārdī, ' P. (1996/1417). *Madārik al-'Urwa*. Tehran: Dar al-'Uswa li al-Ṭibā'a wa al-Nashr.
16. al-Khumaynī, a.-S. M. (1997/1418). *Kitāb al-Ṭahāra*. Tehran: Mu'assasat Tanzīm wa Nashr Āthār al-Imām al-Khumaynī.
17. al-Kulaynī al-Rāzī, M. I.-S.-K. (1986/1407). *al-Kāfi* (4th ed.). Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmīyya.
18. al-Majlisī, M. B.-'.-M. (1982/1403). *Bihār al-Anwār al-Jāmi'a li Durar Akhbār al-'Imma al-Āthār* (2nd ed.). Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī.
19. al-Makārim al-Shīrāzī, N. (2006/1427). *al-Fatāwā al-Jadīda* (2nd ed.). Qum: Madrasat al-Imām 'Alī Ibn Abī Ṭālib.
20. al-Muqri' al-Fayyūmī, A. I. (1998/1419). *al-Miṣbāḥ al-Munī fī Gharīb al-Sharḥ al-Kabīr li al-Rāfi'* (2nd ed.). Qum: Mu'assasat Dār al-Hijra.
21. al-Mūsawī al-Khumaynī, a.-Ṣ. R.-I.-K. (2001/1420). *al-Ijtihād wa al-Taqlīd*. Tehran: Mu'assasat Tanzīm wa Nashr Āthār al-Imām al-Khumaynī.
22. al-Mūsawī al-Khumaynī, a.-Ṣ. R.-I.-K. (2002/1421). *Kitāb al-Bay'*. Tehran: Mu'assasat Tanzīm wa Nashr Āthār al-Imām al-Khumaynī.
23. al-Mūsawī al-Qazwīnī, a.-S. ' . (1881/1299). *al-Ḥāshīya 'alā Qawānīn al-Uṣul*. Maṭba'at al-Ḥāj Ibrāhīm al-Tabrīzī.
24. al-Najafī al-Iṣfahānī, M. R. (1995/1416). *Nuj'at al-Murtād fī Sharḥ Nijāt al-'Ibād*. Isfahan: Mu'assisi-yi Farhangī Muṭālī'ātī-yi al-Zahrā'.
25. al-Najafī, M.-G. (2005/1426). *al-Firdaws al-'Alā*. Qum: Dār Anwār al-Hudā.
26. al-Nūrī al-Ṭabrisī, a.-M. Ḥ.-M.-N. (1987/1408). *Muṣṭadrak al-Wasā'il wa Muṣṭanbaṭ al-Masā'il*. Beirut: Mu'assat Āl al-Bayt li Iḥyā' al-Turāth.

27. al-Sabzawārī, a.-S.-A. (1992/1413). *Muhadhdhab al-Aḥkām fī Bayān al-Ḥalāl wa al-Ḥarām* (4th ed.). Qum: Mu'assasat al-Manār.
28. al-Ṣanqur, M. (2007/1428). *al-Mu'jam al-Uṣūlī* (3rd ed.). Qum: Manshūrāt al-Tayyār.
29. al-Sayfī al-Māzandarānī, ' . (1994/1415). *Dalīl Taḥrīr al-Wasīla - al-Satr wa al-Sātīr*. Qum: Mu'assasat al-Nashr al-Islāmī li Jamā'at al-Mudarrisīn.
30. al-Shubbar, ' . A. (1983/1404). *al-Uṣūl al-Aṣlīyya wa al-Qawā'id al-Shar'īyya*. Qum: Kitāb Furūsī-yi Mufīd.
31. al-Taḡawī al-Ishtihārdī, Ḥ. (1997/1418). *Tanqīḥ al-Uṣūl (Taqrīrāt Baḥth al-Imām al-Khumaynī)*. Tehran: Mu'assasat Tanzīm wa Nashr Āthār al-Imām al-Khumaynī.
32. al-Ṭarīmī, J. (1888). *al-Ḥāshīyat 'alā Qwānīn al-Uṣūl*. Tehran: Ibrāhīm Bāsimchī.
33. al-Ṭurayḥī, F. a.-D. (1995/1416). *Majma' al-Baḥrayn* (3rd ed.). Tehran: al-Maktabat al-Murtaḍawīyya li Iḥyā' al-Āthār al-Ja'farīyya.
34. al-Wāsiṭī, a.-Z., & mUrtaḍā. (1993/1414). *Tāj al-'Arūs min Jawāhir al-Qāmūs*. (Shīrī, & 'Alī, Eds.) Beirut: Dār al-Fīkr.
35. al-Zamakhsharī al-Khārazmī, M. I. (1999/1417). *al-Fā'iq fī Gharīb al-Ḥadīth*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmīyya.
36. Ḥalāl Zādī Miybudī, S. M. (2013/1392). *Darāmadī bar Qawā'id-i Bardāsh-t-i Ma'nā az Mutūn-i Dīnī*. Mashhūr.
37. Ibn Athīr, M. I. (n.d.). *al-Nihāya fī Gharīb al-Ḥadīth wa al-Athar*. Qum: Mu'assasat Isma'īliyan.
38. Ibn Manzūr, M. (1993/1414). *Lisān al-'Arab* (3rd ed.). Beirut: Dār al-Fīkr.
39. Muballighī, A. (n.d.). Naqsh-i Zamān dar Taḥavvul-i Sīrihā va Vazhigān az Niḡāh-i Shahīd Ṣadr. *Fiqh-i Ahl-i Bayt*, 24.
40. Sārūkhanī, B. (1998/1377). *Ravishḥa-yi Taḥqīq dar 'Ulūm-i Islāmī. Pazhūhishgāh-i 'Ulūm-i Insānī va Muṭālī'āt-i Farhangī*.

جستارهای

فقهی و اصولی

سال ششم، شماره پیاپی ۱۹  
تابستان ۱۳۹۹

۶۰

## **Investigating the Methodology of Ijtihad in New Issues<sup>1</sup>**

Doi: 10.22081/jrj.2020.55518.1860

**Akbar Mahmudi**

Teacher in Seminary School of Qom; Assistant Professor of Al-Musstafa International University, Qom-Iran; mahmoodiakbar24@gmail.com

Received in: 2019/10/14

Accepted in: 2020/4/8

*Abstract:*

Methodology is a branch of the philosophy of knowledge that deals with issues that are useful in understanding the methodology of a science and discusses research methods, sources, tools and disadvantages. Ijtihād means action or the faculty of deduction of religious rulings from its proofs. The new issue is a subject that is new and whose religious edict is not to be found in religious texts.. There are two reasons for not finding a Shar'ī verdict regarding a new issue: 1- There was no issue at the time of issuance of transmitted traditions; 2- There were issues at the time of issuance, but its features, conditions, and limitations were changed in the present time, which requires a new injunction. Ijtihād in these issues is based on the existence of edict for all the issues, expansion of ij-

---

1. Mahmudi. A (2020); "Investigating the Methodology of Ijtihad in New Issues"; Jostar- Hay Fiqhi va Usuli; Vol: 6; No: 19; Page: 61 – 105 – Doi: 10.22081/jrj.2020.55518.1860.

tihad, and refereeing the proof of new issue to the trinary sources (i.e. The Quran, Transmitted traditions and Reason), in which one must adhere to jurisprudential principles and have a thorough understanding of the subject and consider spatial and temporal conditions. There are two types of proofs to deduce the edict: Ijtihādī and Fiqāhati proofs. The Ijtihādī proofs include the Necessities of Islam, Wisdom, Custom of wise (Sīrat al-‘Uqalā’), Generalities and Absoluteness, Uṣūlī rules, Jurisprudential rules, Modification (Tanqīḥ al-Mināḥ), Motive-indicated analogy (Qīyās Manṣuṣ al-‘Illah), Prioritized analogy (Qīyās al-Awlawīyyah), Abolition of peculiarity (Ilghā’ al-Khuṣūṣīyyah), Custom (al-‘Urf), Macro-jurisprudence strategies and expediency. Jurisprudential proofs include the Principle of continuity (al-Istiṣḥāb), the Principle of exemption (Aṣālat al-Barā’ah), the Principle of choice (Aṣālat al-Takhyīr), and the Principle of precaution (Aṣālat al-Iḥtiyāḥ). Developing from current jurisprudence to ideal, promotion from passive Jurisprudence to active, having social approach in Ijtihād, having a comprehensive look in Ijtihād, specializing the discussions of Fiqh and to promote from traditional subjectology to the scientific, are the necessities of Ijtihād in new issues. There are numerous damages in deducing new issues, such as inaccuracies in understanding the subject, incorrect matching of Generalities and Absoluteness to the issue, slip in identifying the Interests and spoilers of the issue, mixing different issues, Impose on Shari‘ah, contrariety and landing in the trap of modernism. This article examines the methodology of Ijtihād in new issues through analytical descriptive research method and library documents.

*Keywords:* Methodology of Jurisprudence, Emerging Issues, New Issues.

## روش‌شناسی اجتهاد در مسائل نوپدید<sup>۱</sup>

اکبر محمودی<sup>۲</sup>

### چکیده

روش‌شناسی شاخه‌ای از فلسفه دانش است که به بررسی اموری می‌پردازد که در شناخت روش یک علم کارایی دارند و در آن از مبانی، بایسته‌ها، روش‌ها، منابع‌ها و آسیب‌های تحقیق بحث می‌شود. اجتهاد به معنای عملیات یا ملکه استنباط احکام شرعی از ادله آن است. مسئله نوپدید موضوعی است جدید که حکم شرعی آن در نصوص دینی یافت نشود. نیافتن حکم شرعی به دو دلیل می‌تواند باشد: موضوع در زمان صدور نصوص وجود نداشته تا حکمی برای آن صادر شود؛ یا موضوع در زمان صدور نصوص وجود داشته، ولی خصوصیات، شرایط و قیود آن در عصر حاضر عوض شده که مقتضی حکم جدیدی است. اجتهاد در این مسائل مبتنی بر وجود حکم برای همه مسائل، انفتاح باب اجتهاد و رجوع ادله مسائل نوپدید به ادله سه‌گانه است که در آن باید به مبانی فقهی پای‌بند بود و شناخت دقیقی از موضوع داشت و به شرایط مکانی و زمانی توجه کرد. لزوم ارتقا از فقه موجود و مکشوف به فقه مطلوب، ارتقا از فقه منفعل به فقه طراح، رویکرد اجتماعی در اجتهاد، نگاه جامع در اجتهاد، تخصصی کردن مباحث فقه و ارتقا از موضوع‌شناسی سنتی به موضوع‌شناسی علمی از بایسته‌های اجتهاد در این مسائل است. برای اجتهاد در آن‌ها به

روش‌شناسی اجتهاد  
در مسائل نوپدید  
۶۳

۱. تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۰۷/۲۲؛ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۰۱/۲۰

۲. استادیار دانشگاه بین‌المللی المصطفی و مدرس خارج حوزه: mahmoodiakbar24@gmail.com

دو دسته ادله اجتهادی و فقه‌ای تمسک می‌شود. ادله اجتهادی شامل ضروریات اسلام، حکم عقل، سیره عقلاء، عموماً و اطلاقات، قواعد اصولی، قواعد فقهی، تنقیح مناط، قیاس منصوص العله، قیاس اولویت، الغای خصوصیت، عرف، راهبردهای کلان فقه و مصلحت است. ادله فقه‌ای شامل استصحاب، برائت، تخییر و احتیاط است. اشتباه در شناخت موضوع، تطبیق نادرست عموماً و اطلاقات بر مسئله، لغزش در تشخیص مصالح و مفاسد در مسئله، سقوط در التقاط، تحمیل بر شریعت، تناقض‌گویی و افتادن در دام عصری‌گرایی از آسیب‌های اجتهاد در این مسائل است. این مقاله به بررسی روش‌شناسی اجتهاد در مسائل نوپدید با روش توصیفی تحلیلی و اسناد کتابخانه‌ای می‌پردازد.

**کلیدواژه‌ها:** روش‌شناسی فقه، مسائل نوپدید، مسائل مستحدثه.

## مقدمه

اجتهاد در مسائل نوپدید از امور مهم، ضروری و پیچیده‌ای است که امکان، جواز، چگونگی، قلمرو، مبانی، اصول، قواعد، موضوعات و مسائل آن همیشه مورد توجه دانشمندان بوده است.

درباره اجتهاد، مسائل مستحدثه و اجتهاد در مسائل مستحدثه آثار زیادی - اعم از کتاب، پایان‌نامه و مقاله - به‌نگارش در آمده است. آثار مربوط به مسائل مستحدثه بر چند نوع هستند:

- ۱- برخی خیلی کلی بحث کرده‌اند و به هیچ‌وجه، حتی به اجمال به روش‌شناسی پرداخته‌اند.
- ۲- برخی صرفاً اشاره‌ای اجمالی به روش‌شناسی کرده‌اند.
- ۳- برخی مسئله یا مسائل خاصی را به لحاظ اصولی، قواعد فقهی یا فقهی مورد تحلیل قرار داده لکن به هیچ‌وجه وارد مباحث فلسفه مسائل مستحدثه و اجتهاد در آن‌ها نشده‌اند تا چه رسد به اینکه روش‌شناسی اجتهاد در آن‌ها را بررسی کنند.
- ۴- برخی فقط احکام فقهی برخی مسائل مستحدثه را در ضمن رساله عملیه بیان کرده‌اند که ربطی به روش‌شناسی ندارد.
- ۵- بعضی به برخی مباحث فلسفه مسائل مستحدثه پرداخته‌اند، ولی به هیچ‌وجه

جستارهای

فقهی و اصولی

سال ششم، شماره پیاپی ۱۹

تابستان ۱۳۹۹

۶۴



به‌طور متمرکز و کامل به بحث روش‌شناسی این مسائل پرداخته‌اند. آثار مربوط به اجتهاد به‌طور مطلق، به‌وفور وجود داشته و برخی در آخر کتاب‌های اصولی آن را بحث کرده و بعضی دیگر کتاب‌های مستقلی در این باره نوشته‌اند؛ ولی این آثار خیلی عام و کلی بوده و ارتباط خاصی به مسائل مستحدثه ندارند، درحالی که اجتهاد در مسائل مستحدثه از ویژگی‌ها و روش‌شناسی خاصی برخوردار است. آثار مرتبط با اجتهاد درخصوص مسائل مستحدثه نیز کلی بوده و یا به‌هیچ وجه به روش‌شناسی پرداخته و اگر پرداخته گذرا و اشاره‌وار بوده و به مطالبی که در این مقاله بدان پرداخته می‌شود، تمرکز نکرده‌اند.

با تتبع در آثار موجود این نتیجه به دست می‌آید که هیچ اثری تاکنون با عنوان «روش‌شناسی اجتهاد در مسائل نوپدید» منتشر نشده که به بحث روش‌شناسی در اجتهاد در مسائل مستحدثه پرداخته باشد. نوشتار حاضر با روش توصیفی تحلیلی و اسناد کتابخانه‌ای به یکی از مباحث فلسفه اجتهاد در مسائل نوپیدا-یعنی روش‌شناسی اجتهاد در آن‌ها- می‌پردازد و ماهیت، مبانی، اصول، روش، ادله و آسیب‌های اجتهاد در آن‌ها را بررسی می‌کند. اهمیت و ضرورت این بحث و نبود اثر مستقلی در این زمینه، اهمیت و ضرورت نگارش این مقاله را اثبات می‌کند.

### الف) تعریف روش‌شناسی

روش‌شناسی از مباحث جدید و شاخه‌ای از فلسفه علم است که به بررسی امور سودمند در شناخت روش یک دانش می‌پردازد (خاکی، ۱۳۸۶، ۱۹۳؛ ازکیا و دربان، ۱۳۸۲، ۸۹/۱) و در آن از روش‌ها، منبع‌ها، ابزارها و آسیب‌های تحقیق بحث می‌شود. روش‌شناسی با روش تحقیق تفاوت دارد؛ زیرا روش‌شناسی به بررسی اعتبار روش تحقیق می‌پردازد؛ یعنی همیشه پس از انجام یک تحقیق می‌توان درباره نتیجه روش مورد استفاده در آن بحث کرد.

### ب) مفهوم‌شناسی اجتهاد

اجتهاد در لغت به معنای بذل نیروی زیاد و تحمل سختی فراوان در طلب چیزی

جهت رسیدن به نهایت و عمق آن است (فیومی، ۱۴۰۵، ۱۱۲؛ راغب، ۱۴۱۲، ۲۰۸) و در اصطلاح در چند معنا به کار برده شده است:

۱- رأیی که مقبول همه علما نباشد (دوالیبی، ۱۳۶۸، ۵۵) که در غیر این صورت اجماع است نه اجتهاد؛

۲- ملکه و حالتی برای انسان که با آن توانایی استنباط حکم شرعی از ادله معتبر را به دست می آید (بهای، ۱۴۲۵، ۱۵۹؛ رازی، ۱۴۲۹، ۶۲۲/۳؛ قمی، ۱۴۳۱، ۲۳۳/۴)؛

۳- استنباط احکام شرعی فرعی از ادله معتبر (خراسانی، ۱۴۰۹، ۴۶۳-۴۶۴؛ حیدری، ۱۴۱۲، ۳۱۵؛ خلاف، ۱۳۵۱، ۷؛ خضری بک، ۱۳۸۹، ۳۵۷)؛

۴- استنباط احکام شرعی فرعی با ادله ظنی (موسوی، ۱۳۷۶، ۷۹۲/۲؛ حلی، ۱۴۰۶، ۲۴۷؛ رازی، ۱۴۲۹، ۶۲۴/۳؛ قمی، ۱۴۳۱، ۲۳۳/۴؛ عاملی، ۱۴۱۸، ۱۰۸/۱؛ آمدی، بی تا، ۲۱۸/۴)؛ مراد از اجتهاد در برابر نص همین است؛

۵- تحصیل حجت بر حکم شرعی فعلی (خویی، ۱۴۱۰، ۹/۱)؛

۶- کوشش در راه کسب علم به احکام شرعی (غزالی، ۱۴۱۳، ۳۵۰/۲).

بر اساس این تعاریف، اجتهاد نزد علمای اسلامی بر سه امر یعنی: ملکه انسانی، عملیات استنباط و نتیجه استنباط (خواه اختلافی باشد و خواه اجماعی) اطلاق شده است.

اطلاق اجتهاد بر رأیی که مورد اختلاف باشد در برابر اجماع، اختصاص به علمای اهل سنت دارد و در نزد علمای شیعه کاربرد ندارد.

کوشش در راستای کسب حکم شرعی اجتهاد نامیده می شود و با قطع و ظن به حکم شرعی تفاوتی ندارد؛ زیرا حکم حاصل از اجتهاد - اعم از قطعی و ظنی - بر مجتهد و مقلدانش حجت است؛ بنابراین، نیازی به قید «ظن» در تعریف اجتهاد نیست (انصاری، ۱۴۲۸، ۷۷/۳).

به نظر می رسد با توجه به معنای لغوی اجتهاد که - تلاش زیاد جهت یافتن عمق چیزی است و با عنایت به استعمال آن در زبان دانشمندان اسلامی، اجتهاد به معنای عملیات یا ملکه استنباط احکام شرعی از ادله آن است و قیود دیگر، اضافی، نامأنوس و بی دلیل است. این معنا جامع بسیاری از نظرها نیز می تواند باشد.

جستارهای

فقهی و اصولی

سال ششم، شماره پیاپی ۱۹  
تابستان ۱۳۹۹

۶۶

### ج) چيستی مسائل نوپديد

مسائل، موضوعات، قضایا، نوازل و حوادث نوپديد، نوپيدا، نوظهور، تازه پيدا، مستحدثه، مستجده و جديد (رضایی، ۱۳۹۷، ۸۱) به موضوع‌هایی گفته می‌شود که جديد بوده و حکم شرعی آن‌ها در نصوص دینی - اعم از آیات، روایات و کلمات فقهای قدیم - یافت نشود (سعیدی، ۱۳۹۵، ۱۳۸). این نیاقتن به دو دليل می‌تواند باشد:

۱- موضوع در زمان صدور نصوص وجود نداشته تا حکمی برای آن صادر شود. مانند نجاست الکل‌های صنعتی، شستن لباس نجس در ماشین لباسشویی، شستن ظرف نجس در ماشین ظرفشویی، خوردن قرص برای تأخیر عادت ماهانه جهت ادای عبادات واجب (مانند نماز، روزه، حج و عمره)، نماز در هواپیما، نماز در کره‌های دیگر، اقتدا به امام نماز جماعت در طبقات دیگر (مانند دوم، سوم و چهارم) انجام برخی مناسک (مانند طواف، نماز طواف، سعی و رمی جمرات) در طبقه دوم، حجیت رؤیت هلال با وسائل پیشرفته (مانند تلسکوپ)، نماز و روزه در سفر عمودی، نماز و روزه در مناطقی که طلوع خورشید در آن شش ماه (مانند قطب شمال و قطب جنوب) یا بیش از ۵۳ روز (مانند مناطق شمالی اروپا از ۵ خرداد تا ۲۷ تیر) یا بیش از ۲۱ ساعت (مانند مسکو) یا بیش از ۲۳ ساعت (مانند ۲۱ ژوئن در مپاراند) طول می‌کشد، تزریق مواد غذایی برای روزه‌دار، بیمه، سرقفلی، بازنشستگی، شرکت‌های هرمی (مانند گلدکوئیست)، چک، سفته، اسکناس، کارت‌های اعتباری، ضمانت‌نامه بانکی، اوراق بخت‌آزمایی، اوراق مشارکت، اوراق سهام، معامله غیرحضوری (مانند الکترونیکی، تلگرافی و تلفنی)، وقف حساب بانکی، وقف اوراق سهام، نفت، گاز، عوارض رفاهی (مانند آزادراه، وسایل نقلیه، خانه، آب، برق، گاز، نفت، بنزین، گازوئیل و تلفن)، گمرک، میراث فرهنگی، حق مالکیت معنوی (مانند تألیف، اختراع و اکتشاف)، خیار مجلس برای عقد تلفنی یا اینترنتی، اجاره به شرط رهن، انجماد انسان، کالبدشکافی، باروری مصنوعی، اجاره رحم، پیوند اعضای بدن، تزریق خون، تزریق عوامل زیبایی (مانند بوتاکس، ژل و فیلر)، کاشت مو، تغییر جنسیت، کنترل جمعیت، شبیه‌سازی، بانک خون بند ناف، نگاه به نامحرم در عکس یا فیلم، شنیدن صدای نامحرم از تلفن یا نوار صوتی یا فیلم،

چت کردن با نامحرم، ذبح یا نحر با وسایل ماشینی، شکار با تفنگ، شیربهاء، عده زنی که رحمش بیرون آورده شده، وسیله ضلال بودن برخی سایت‌های اینترنتی و شبکه‌های اجتماعی، حجیت نشان غذای حلال، تراریخته، حجیت قبله‌نما، سیگار، قلیان، شیشه، قرص‌های روان‌گردان، ورزش بوکس، حرکات موزون در ورزش، آلات موسیقی جدید، استناد به عکس یا نوار صوتی یا فیلم در قضاوت، استفاده از بمب اتمی یا شیمیایی، شنود مکالمات مردم، کنترل درون خانه‌های مردم با دوربین، ضمانت جانی در خسارت‌های بیش از مقدار پرداختی بیمه، عمدی یا شبه‌عمد بودن جراحات و قطع عضو در تصادفات رانندگی.

۲- موضوع در زمان صدور نصوص وجود داشته، ولی خصوصیات، شرایط و قیود آن در زمان کنونی عوض شده که مقتضی حکم جدیدی است. مانند معامله خون و اعضای بدن که در زمان صدور نصوص، انتقال آن‌ها به دیگری امکان نداشته و در زمان حاضر امکان و مالیت یافته، آشغال که در زمان صدور نصوص، امکان بازیافت و مالیت نداشته و در زمان حال، امکان و مالیت یافته، فاضلاب که در عصر صدور نصوص، امکان بازیافت و مالیت نداشته و در عصر کنونی امکان و مالیت یافته، شطرنج که در زمان صدور نصوص از ابزار قمار بوده و در عصر حاضر بازی فکری شده و گنج که در زمان صدور نصوص با پرداخت خمس به یابنده آن تعلق می‌گرفت و در زمان کنونی میراث فرهنگی است و باید به حکومت تحویل داد.

جستارهای

فقهی و اصولی

سال ششم، شماره پیاپی ۱۹

تابستان ۱۳۹۹

۶۸

## د) مبانی اجتهاد در مسائل نوپیدا

اجتهاد در مسائل مستحدثه بر پیش‌فرض‌هایی استوار است. مهمترین آن‌ها عبارت است از:

### ۱. وجود حکم شرعی برای همه مسائل

از مبانی مؤثر در مسئله پذیرش قاعده عدم خلو واقعه از حکم شرعی (واقعی) است (سبحانی، ۱۴۱۹ق، ۱۳۵) و حتی براساس نظریه منطقه الفراغ که از سوی شهید سیدمحمدباقر صدر طرح شده (صدر، ۱۴۰۲ق، ۶۸۹-۶۹۰)، نمی‌توان به خلو واقعه از حکم قائل شد؛ زیرا مقصود از آن در نگاه ایشان، وجود پتانسیل صدور حکم برای فقیه در

مواردی است که حکم الزامی وجود ندارد (رحمانی، ۱۳۷۴، ۲۵۵).

## ۲. افتتاح باب اجتهاد در شرع اسلامی

از دیگر مبانی و پیش فرض ها، افتتاح باب اجتهاد نزد شیعه است، بر خلاف مشهور علمای اهل سنت که به انسداد باب اجتهاد قائل هستند (امامی، صابری و قبولی، ۱۳۹۴، ۱۲۸-۱۳۱).

## ۳. رجوع ادله مسائل نوپدید به ادله سه گانه

ادله اصلی در استنباط احکام شرعی - طبق نظر شیعه - قرآن، سنت و عقل است (ملکی، ۱۳۹۰، ۴۶) و اجماع که در کنار آن ها ذکر می شود، استقلال نداشته و حجیت آن به جهت کشف از وجود دلیل شرعی معتبر دیگر مانند قرآن، سنت و ... است (سبحانی، ۱۴۱۹ق، ۱۳۵). در مسائل مستحدثه امکان استناد به عقل وجود دارد؛ زیرا معاصرت با نصوص در آن شرط نیست. ادله دیگری که در مسائل نوپیدا بدان استناد می شود، در نهایت و با واسطه دور یا نزدیک به همین سه دلیل بر می گردند؛ بنابراین، بدعتی در اجتهاد احکام مسائل نوپدید وجود ندارد.

روش شناسی اجتهاد  
در مسائل نوپدید  
۶۹

## ۴. وجود روح کلی واحد در همه احکام شرعی

شرع اسلامی مجموعه ای منسجم است (جوادی، ۱۳۶۸، ۱۲۲) که دارای شبکه، سیستم و روح کلی واحدی است؛ از این رو، احکام بسیاری از مسائل مستحدثه پرتو این روح کلی واحد استنباط می شود. ضروریات فقهی و راهبردهای کلان از ادله معتبر برای اجتهاد در مسائل مستحدثه است که از روح کلی واحد جاری در همه احکام شرعی سرچشمه می گیرند.

## ۵. توانایی فقه در پاسخگویی به همه مسائل

پس از باور به وجود حکم شرعی برای همه مسائل مورد نیاز بشر در لوح محفوظ و افتتاح باب اجتهاد نسبت به شناخت احکام شرعی در همه زمان ها و مکان ها و

وجود روح کلی واحد در همه احکام شرعی، فقه نیز جامع و کامل است (صابریان، ۱۳۸۸، ۱۳۲) و توانایی پاسخ به همه مسائل به خصوص مسائل مستحدثه را دارد. جامع و کامل بودن فقه شامل امور مادی و معنوی و دنیوی و اخروی می شود (وحیدی، ۱۳۸۱، ۱۶). این جامعیت و کاملیت را باید در چارچوب انتظارات تعریف شده برای فقه تطبیق کرد و نباید از آن انتظار نابجا داشت؛ زیرا هر دانشی رسالت خاص خود را دارد. برای توانمندسازی فقه در راستای پاسخگویی به همه مسائل باید بایسته‌ها و اصولی را در نظر گرفت که در ذیل به آن می‌پردازیم.

### ه) بایسته‌های پویایی اجتهاد در مسائل نوظهور

جهت تحقق پویایی مطلوب برای اجتهاد در مسائل نوپیدا باید برخی امور انجام گیرد که به مهمترین آن‌ها اشاره می‌شود.

#### ۱. لزوم ارتقا از فقه موجود و فقه مکشوف به فقه مطلوب

فقه در سه لایه قابل بررسی است:

الف) فقه مطلوب (مُتَطَّر) که در عالم واقع و لوح محفوظ قرار است و بشر هنوز با آن فاصله دارد و در زمان ظهور امام زمان علیه السلام با تشکیل حکومت واحد جهانی و برقراری نظم، امنیت و عدالت واقعی (صدوق، ۱۳۹۵ق، ۳۹۴ و ۳۶۸-۳۶۹؛ مفید، ۱۴۱۳ق، ۳۸۱/۲ و ۳۸۴-۳۸۵) قابل مشاهده خواهد بود. این همان فقه آرمانی است که همگان به دنبال آن هستند.

ب) فقه مکشوف (مُسْتَخْرَج) که برای علمای اسلامی با تحقیق و اجتهاد به دست آمده و با فقه مطلوب فاصله دارد.

ج) فقه موجود (مُحَقَّق) که در خارج و جامعه تحقق یافته و مشاهده می‌شود و در مرحله اجرا، کاستی‌های فراوانی در آن دیده می‌شود و با فقه مطلوب و فقه مکشوف فاصله دارد.

برای رسیدن به فقه جامع و کامل باید از فقه محقق به فقه مکشوف و از فقه مکشوف به فقه مطلوب حرکت کرد تا به پاسخ صحیح نسبت به مسائل نوپیدا دست یافت.

جستارهای

فقهی و اصولی

سال ششم، شماره پیاپی ۱۹  
تابستان ۱۳۹۹

۷۰

## ۲. لزوم ارتقا از فقه منفعل به فقه طراح و فعال

از گذشته به جهت عوامل گوناگون، همیشه یا در بیشتر مواقع، فقه پس از ابراز نیاز و استفتای مردم به دنبال صدور حکم و فتوای شرعی بوده است. این نوع از تفقه و اجتهاد در قالب انفعالی و تدافعی رخ می‌نماید و نمی‌تواند مدیریت کلان جوامع بشری را به خوبی بر عهده گیرد و به فرجام رساند. این حالت موجب اتهام ایستایی، جمود و ناکارآمدی نسبت به فقه خواهد شد (ایزدهی، ۱۳۸۹، ۱۴۶). امروزه با روی کار آمدن حکومت اسلامی در برخی کشورها از جمله ایران، مردم انتظار زیادتری از فقه و فقها دارند و خواهان‌اند که فقه بتواند ظهور و نقش بیشتر و بهتری در امور جوامع بشری ایفا کند.

راهکار مناسب برای تحقق مدیریت درست و مناسب جوامع بشری، پرش فقه از حالت انفعالی و تدافعی به حالت فعال و تهاجمی است. در بسیاری از موارد فقه با حالت تدافعی پاسخگوست، ولی در برخی امور نیاز به فقه طراح و فعال است. فقه و فقها باید پیش از بروز معضل و چالش، طرح‌های کلان مورد نیاز در ارتباط با عرصه‌های پندار، گفتار و کردار و حوزه‌های فردی، خانوادگی، سازمانی، محلی، ملی، بین‌المللی و زیست‌محیطی و بُعدهای عبادی، اجتماعی، اقتصادی، سیاسی، امنیتی، فرهنگی، علمی، حقوقی، مدیریتی، رفاهی، تفریحی، هنری، بهداشتی، آرایشی و... را در اختیار بشر قرار دهند و زندگی آنان را جهت‌دهی کنند؛ یعنی باید یک قدم از جوامع، نیازها و پرسش‌های آنان جلوتر باشند.

این مهم با ترسیم و طراحی الگوهای کارآمد و درست تحقق‌پذیر است. در این صورت، پویایی فقه و اجتهاد نسبت به مسائل نوپدید نیز محقق می‌شود و فقه تئوری کامل اداره انسان از گهواره تا گور خواهد بود (خمینی، ۱۳۷۸، ۲۱/۲۸۹).

## ۳. لزوم رویکرد اجتماعی-نه فردی در اجتهاد

فقه در طول قرون گذشته به دلایل گوناگون از جمله تفکر جدایی دین از سیاست و دوری دینداران و عالمان از حکومت فرصت مناسب برای بروز نداشته است (ذوالفقاری و سیدیان، ۱۳۹۱، ۵۶)؛ از این رو، همیشه نگاه فردی در فقه و اجتهاد وجود داشته

و گمان شده که فقه در عرصه مسائل اجتماعی، به ویژه مسائل جدید، جایگاهی نداشته و نسبت به آن‌ها پاسخگو نیست، در حالی که نگاه اجمالی و جامع به همه احکام اسلامی حکایت از وجود روح اجتماعی در کالبد فقه دارد (ضیایی فر، ۱۳۹۰، ۱۵) و مبنای وجود حکم شرعی برای همه مسائل و مبنای توانایی فقه در پاسخگویی به همه مسائل بشری، توهّم فردی بودن فقه را باطل می‌کند.

#### ۴. لزوم نگاه جامع-نه تک‌بعدی-در اجتهاد

اجتهاد روشی برای دست‌یافتن به احکام شرعی واقعی است. رسیدن به احکام درست و واقعی در برخی مسائل به خصوص مسائل تازه به نگاه جامع در فقه و اجتهاد نیاز دارد و نگاه تک‌بعدی به آن، سبب صدور فتوای اشتباه و پیامدهای منفی است. فقه مطلوب همانند پازلی است که فقدان یا جایگزینی اشتباه هر یک از آن‌ها شکل‌گیری تصویری ناقص یا نادرست را در پی دارد. نظام جامع فقه و پیوند تنگاتنگ همه مسائل و احکام به همدیگر حکایت از همین نکته دارد.

برای تحقق نگاه جامع در فقه و اجتهاد باید رویکرد حکومتی، اجتماعی، شبکه‌ای و سیستمی را در آن دو به کار گرفت و به اموری مانند راهبردهای کلان فقه، شرایط زمانی و مکانی و مصالح عمومی توجه کرد (میرخانی، ۱۳۸۳، ۱۱-۱۲).

جستارهای

فقهی و اصولی

سال ششم، شماره پیاپی ۱۹

تابستان ۱۳۹۹

۷۲

#### ۵. لزوم تخصصی‌کردن مباحث فقه بر اساس مسائل علوم روز

فقه در ابتدای ظهور، حجم اندکی از مباحث را در حد کوتاه با رویکرد استخراج احکام شرعی در خود جای داده بود، ولی به مرور زمان و با افزایش مسائل مورد نیاز بشر در زمینه‌های گوناگون ورود کرده است؛ از این رو، کتاب‌های فقهی دوره‌ای کنونی با همانند آن‌ها در گذشته از لحاظ حجم خیلی فربه‌تر شده و هنوز هم در حال تورم هستند. برای مثال، کتاب «الفقه» که در قرن چهاردهم قمری نوشته شده با حدود ۱۵۰ جلد، بیش از سه برابر کتاب «جواهرالکلام» است که در قرن سیزدهم قمری به نگارش درآمده و ۴۳ جلد دارد.

امروز با پیشرفت و گسترده‌گی علوم گوناگون و تأثیر آن‌ها بر فقه از جهت



موضوع‌سازی، هر یک از ابواب فقه دارای حجم زیادی از مسائل مورد ابتلا شده است، بر همین اساس، هیچ فقیهی نمی‌تواند همه مسائل ابواب فقه را به‌طور کامل و دقیق بررسی فقهی کند (حق‌پناه، ۱۳۸۱، ۱۸۵)؛ از این رو، باید مسائل بشری براساس مقسم خاصی مانند علوم بشری به اقسامی مانند فقه عبادی، فقه حقوقی، فقه اقتصادی، فقه سیاسی، فقه فرهنگی و... بخش‌بندی کرد و هر کسی در رشته یا گرایش خاصی ممحض، متخصص و مجتهد شود. این مهم باید هرچه زودتر انجام گیرد و فلسفه هر رشته و گرایش خاص آن طراحی و تدوین شود.

برخی مسائل در بعضی ابواب فقه به هم ربط دارند، ولی امکان متخصص شدن یک فرد در باب خاص وجود دارد. تخصصی شدن مطالعات فقهی براساس مقسم خاص به محقق این فرصت را می‌دهد که با آرامش و دقت بیشتر و بهتری به تحقیق و اجتهاد بپردازد و استعدادهای وی شکوفا شده و نوآوری و خروجی بهتری در حوزه تخصصی خودش داشته باشد (حق‌پناه، ۱۳۸۱، ۱۷۹). همچنان که تشّت در قلمرو تحقیق، آفت پیشرفت و سبب سردرگمی و بی‌دقتی محقق است و فرصت شکوفایی و نوآوری را می‌گیرد. بر همین اساس از شیخ بهایی، نابغه جهان اسلام، نقل شده که فرمود: من بر هر دارنده چندین فن غالب شدم و هر دارنده فنّ واحد بر من غالب شد (شبیری، ۱۳۹۱، ۱/۱۲۴).

## ۶. لزوم ارتقا، از موضوع‌شناسی سنتی به موضوع‌شناسی علمی

همچنان که تحقیق درباره حکم شرعی اهمیت دارد، پژوهش پیرامون معروض حکم و آن چیزی که در تعیین این معروض دخالت دارد نیز مهم است (علوی و فخلعی، ۱۳۸۸، ۱۰۱). در گذشته موضوع‌شناسی با روش سنتی و با توجه به فقه موضوعات خرد انجام می‌گرفت، ولی امروزه با گسترش موضوعات به‌خصوص موضوعات جدید و پیدایی فقه نظامات، این روش جوابگو نیست و باید به دنبال راهکار جدیدی بود (سعیدی، ۱۳۹۵، ۱۴۳).

بهترین راهکار برای موفقیت‌آمیز بودن اجتهاد در مسائل فقهی، به‌ویژه مسائل مستحدثه، بهره‌گیری از روش علمی و تخصصی و استفاده از کارشناسان فن در

موضوع‌شناسی فقهی است (ایزدهی، ۱۳۸۹، ۱۶۴). تأسیس مؤسسه موضوع‌شناسی احکام فقهی در قم (فلاح‌زاده، ۱۳۹۰، ۴۱) می‌تواند اولین گام برای شناخت دقیق و علمی موضوعات باشد. آموزش و پرورش طلاب مستعد در شاخه‌های تخصصی علوم روز می‌تواند در پویایی موضوع‌شناسی فقهی مؤثر باشد.

## ۱. روش اجتهاد در مسائل نوپیدا

مجتهد برای استنباط در مسائل نوپیدا، عناصری را باید به کار گیرد تا به نتیجه مطلوب برسد. مهمترین آن‌ها عبارت است از:

### ۱. پای‌بندی به مبانی فقهی

یافت نشدن مسائل نوپیدا در نصوص دینی به معنای نادیده گرفتن مبانی فقهی در استنباط احکام آن‌ها نیست؛ زیرا فراگیری بسیاری از مبانی فقهی شامل همه مسائل می‌شود. بر همین اساس، امام خمینی بر فقه سنتی و اجتهاد جواهری تأکید داشت (خمینی، ۱۳۷۸، ۲۱/۲۸۹)، بنابراین، مجتهد در مسائل نوظهور باید در چارچوب مبانی فقهی، احکام شرعی آن‌ها را استخراج کند.

تحول در اجتهاد و فقه به معنای دست برداشتن از مبانی فقهی نیست، بلکه به معنای نوآوری و بهینه‌سازی در روش‌های اجتهاد بر اساس نیازهای کنونی است (ایزدهی، ۱۳۸۹، ۱۵۵). همچنان‌که روش برآمده از بحث اصولی وحید بهبهانی موجب گذر از فقه اخباری به فقه اصولی و پاسخگویی به برخی مباحث سیاسی روز و پیدایش نظریه ولایت عامه فقیه شد و روش بحث اصولی شیخ انصاری سبب تحول اساسی در طریقه استنباط در مسائل مستحدثه گردید (ایزدهی، ۱۳۸۹، ۱۵۷).

### ۲. شناخت دقیق موضوعات

هر گزاره و مسئله شرعی متشکل از یک موضوع و یک محمول (حکم) است. موضوع نیز سبب و علت برای مسبب و معلول (حکم) می‌باشد (نائینی، ۱۴۰۴ق، ۴/۳۸۹)؛ از این رو، حکم متأخر و متوقف بر موضوع است (بحرانی، ۱۴۳۲ق، ۲/۵۳۸) و آن دو با هم تناسب و ارتباط دارند (صدر، ۱۴۰۶ق، ۱/۱۰۷).

شناخت درست احکام موضوعات مبتنی بر شناخت دقیق خود موضوعات است؛ زیرا بدون شناخت کامل موضوع نمی‌توان محمول مناسب آن را یافت. دقت در شناخت موضوع سبب یافتن دلیل مناسب برای حکم آن می‌شود و مجتهد را به واقع نزدیک‌تر می‌سازد و از اشتباه دورتر می‌کند.

موضوعات احکام شرعی براساس مرجع تشخیص‌دهنده به دو قسم شرعی و غیرشرعی تقسیم می‌شوند:

۱- موضوعات شرعی که اصل آنها تابع اعتبار و جعل شارع است؛ مانند آب کر، آب قلیل، بلوغ، حدود، وضو و غسل (کوه کمبری، ۱۴۱۰ق، ۲۷؛ فاضل، ۱۴۲۵ق، ۲۸۷)، ولی شرایط، ضوابط، مصداقیابی و امور جانبی آن را می‌توان به کمک عرف و متخصصان استخراج کرد؛ مانند طواف در طبقه دوم مطاف که اصل طواف از سوی شارع جعل شده و طواف در طبقه دوم از مسائل مستحدثه است و مانند قصر نماز مسافر که اصل آن از سوی شرع جعل شده و مسافرت عمودی در آن از مسائل نوپدید است.

۲- موضوعات غیر شرعی که پیرو جعل و اعتبار شارع نیست دو نوع می‌باشد:

الف) موضوعات عرفی که برای عرف مردم قابل تشخیص است؛ مانند غرر در معامله (انصاری، ۱۴۲۴ق، ۵/۱۱۸)، اهانت به دیگران و ابزاریت قمار در شطرنج.

ب) موضوعات تخصصی که شناخت آنها از نظر مفهوم، مصداق یا هر دو به پیش‌زمینه‌های تخصصی نیاز دارد؛ مانند فلس ماهی (فرحناک، ۱۳۹۰، ۸۳).

بحث از مسائل مستحدثه در همه این اقسام به‌خصوص در دو نوع از قسم دوم جریان دارد و مجتهد باید در رسیدن به احکام شرعی در آنها به دلایل مربوط، عرف و متخصصان فن مراجعه کند.

موضوعات بسیاری از ابواب فقهی ماهیتی عرفی دارند و نسبت این موضوعات به احکام شرعی همانند نسبت علت‌ها به معلول‌هاست. بر همین اساس، آنچه در زندگی بشری به شکل شناور در حال دگرگونی است، از جهت موضوعات است نه احکام و هر موضوعی براساس قاعده مناسبت حکم و موضوع، حکم مناسب با خودش را می‌طلبد (شاهدی، ۱۳۹۱، ۶۱).

### ۳. توجه به شرایط مکانی و زمانی

حکم فقهی یک موضوع در شرایط گوناگون مکانی و زمانی متفاوت است. استفاده از روش اجتهاد براساس نیازهای زمانی و مکانی در گذشته به صورت اجمالی به کار برده می شد (ایزدی، ۱۳۸۹، ۱۵۸)، ولی امروزه بر اساس تأکید امام خمینی بر آن (خمینی، ۱۳۷۸، ۲۱/۲۱۷-۲۱۸) مورد عنایت بسیاری از فقها قرار گرفته است. توجه به سبب، شأن و فضای صدور ادله نقلی اعم از آیات و روایات در راستای همین نکته است.

عرف در موضوعات براساس شرایط زمانی و مکانی تغییر می کند و با تغییر شرایط، احکام نیز دچار تغییر می شود؛ بر همین اساس عقود متعارف، اوزان متداول و نفقات عیال نیز تغییر می کند (عاملی، بی تا، ۱/۱۵۱).

معامله خون و منی از زمان نصوص تا قرن گذشته حرام بود؛ زیرا تجهیزاتی نبود تا نگهداری و انتقال آنها ممکن باشد؛ از این رو برای آن منفعت و مالیتی متصور نمی شد (انصاری، ۱۴۲۴ق، ۱/۲۷-۳۰)؛ ولی در عصر کنونی، با ظهور تجهیزات پیشرفته این امکان میسر شد و در نتیجه منفعت و مالیت یافتند و معامله آنها جایز شمرده می شود (سبزواری، ۱۳۸۸، ۱۶/۵۰).

جستارهای

فقهی و اصولی

سال ششم، شماره پیاپی ۱۹

تابستان ۱۳۹۹

۷۶

### ۴. استفاده از ادله مرتبط با مسائل نوپدید

نمی توان به طور مستقیم و خاص از نصوص شرعی برای استنباط احکام مسائل نوپدید بهره برد؛ زیرا در آن زمان وجود نداشتند تا برای آنان حکمی به صورت خاص صادر شده باشد؛ از این رو باید به دنبال ادله مناسب با آنها بود.

دلیل در لغت به معنای دلالت کننده، چیزی که بدان استدلال می شود، اماره، نشان دهنده، راهنما، مرشد و کاشف است (رازی، ۱۳۸۷، ۳۳۱؛ جوهری، ۱۴۲۸ق، ۳۵۲؛ فیومی، ۱۴۰۵ق، ۱۹۹)، اما مراد از آن در اصطلاح فقه و اصول فقه چهار چیز است:

۱- مستندات و منابعی که برای اثبات احکام شرعی اعم از واقعی و ظاهری بدان استدلال می شود (حلی، ۱۴۲۵ق-۱۴۲۹ق، ۱/۸۳؛ نجفی، ۱۳۸۳، ۱۳۸؛ فضلی، ۱۴۱۶ق، ۱۹ و ۱۴۲۰ق، ۱/۱۴۲ و ۱۴۵؛ وزیر، ۱۴۱۷ق، ۱۲۵؛ فرفور، ۱۹۹۵م، ۱۷۱؛ زحیلی، ۱۴۲۴ق، ۲۱؛ بهایی، ۱۴۲۵ق، ۴۲)؛

۲- وسایل استنباط حجت شرعی یا حکم شرعی واقعی (مرکز اطلاعات و مدارک اسلامی، ۱۳۸۹، ۱۳۰)؛

۳- اماره (در برابر اصل عملی) که به معنای دلیل ظنی معتبر است مانند خبر واحد (ملکی، ۱۳۹۰، ۲۵۹؛ مرکز اطلاعات و مدارک اسلامی، ۱۳۸۹، ۱۳۰)؛

۴- قیاس (قضیه) تشکیل یافته از صغری و کبری (هاشمی، ۱۳۸۲-۱۳۹۷، ۳/۶۵۰).

منظور از دلیل در اینجا معنای اول است. ادله احکام شرعی به لحاظ واقعی یا ظاهری بودن مدلول حکم آن‌ها به دو قسم ادله اجتهادی (حجج و امارات) و ادله فقاهتی (اصول عملی) بخش‌بندی می‌شوند. ادله اجتهادی همان مصادر احکام واقعی با احراز وجدانی از طریق قطع یا احراز تعبدی از طریق اماره است (مرکز اطلاعات و مدارک اسلامی، ۱۳۸۹، ۱۳۰؛ ولایی، ۱۳۹۱، ۱۸۸) و ادله فقاهتی همان مصادر احکام ظاهری است که در ظرف جهل به احکام واقعی به کار برده می‌شود (انصاری، ۱۴۲۰ق، ۱۰/۲؛ مظفر، ۱۳۷۰، ۶/۱؛ کاشف‌الغطاء، ۱۳۸۱، ۱/۷۶-۷۷).

جهت دستیابی به احکام در مسائل نوپدید می‌توان از هر دو گونه از این ادله کمک گرفت که به بررسی آن‌ها می‌پردازیم.

### یک) ادله اجتهادی (حجج و امارات)

برخی ادله مورد استفاده در استنباط احکام شرعی در مسائل نوپدید از نوع ادله اجتهادی هستند که به مهمترین آن‌ها (سیزده مورد) اشاره می‌شود.

#### ۱. ضروریات دین اسلام

برخی امور اعم از اعتقادی، اخلاقی، فقهی و... در دین اسلام وجود دارند که از ضروریات به‌شمار می‌روند و در همه مکان‌ها و زمان‌ها برحسب شرایط در همه مسائل - از جمله مسائل مستحدثه - باید مراعات شوند.

نماز و روزه در مناطقی که طلوع خورشید در آن‌ها ۳۰ روز تا شش ماه طول می‌کشد، از مسائل مستحدثه است و اگر خواسته شود براساس افق آن‌ها نماز و روزه انجام شود، بیشتر از دو یا چند روز نمی‌توان نماز خواند و روزه نیز مقدور نیست، در حالی که وجوب نماز و روزه بر هر مکلفی از ضروریات دین اسلام است. بر همین

اساس، مکلف باید اوقات مناطق معتدل مانند مکه و مدینه (مکارم، ۱۴۲۷ق، ۷۳/۲) یا نزدیک‌ترین منطقه متعادل به خودش (سیستانی، ۱۴۱۴ق، ۴۶۷/۱) یا منطقه خویش در صورت مسافرت (خامنه‌ای، ۱۳۸۲، ۱۲۷) را در نظر بگیرد و بر اساس آن نماز و روزه خود را انجام دهد.

## ۲. حکم عقل

عقل در اصطلاح به معنای غریزه‌ای است که با آن در صورت سلامت حواس، علم به ضروریات حاصل می‌شود (طوسی، ۱۴۰۷ق، ۱۷۱). عقل به لحاظ آنچه درک می‌کند به دو قسم نظری و عملی بخش‌بندی می‌شود. عقل نظری عبارت است از ادراک آنچه سزاوار دانستن است؛ مانند ادراک حقیقت جسم و روح. عقل عملی عبارت است از ادراک و تمیز آنچه سزاوار انجام از امور پسندیده یا ترک از امور ناپسند است (حلی، ۱۴۲۷ق، ۳۴۰؛ صدر، ۱۴۲۰ق، ۴۱/۱). منظور از دلیل عقل، همان حکم عقل عملی است که مذاهب شیعه، معتزله و کرامیه آن را به عنوان چهارمین منبع مستقل فقه قبول کرده‌اند، ولی حنفیان، اشعریان، ظاهریان از مکتب‌های اهل سنت و اخباریان از شیعه دوازده امامی آن را از منابع فقه نمی‌شمارند (جعفری، ۱۳۸۲، ۱۱۱-۱۱۲). حکم عقل در همه زمان‌ها به منظور استنباط احکام شرعی کارایی دارد. فتوای به حرمت برخی امور زیان‌آور مانند مواد مخدر، توهم‌زا و روان‌گردان اعم از سنتی (مانند تریاک) و صنعتی (مانند شیشه) به حکم عقل استناد می‌شود.

## ۳. سیره عقلا

عقلای جهان با هر نژاد، زبان، تمدن، فرهنگ، دین، مذهب، مکتب و... در برخی امور، بنای واحدی دارند. شارع نیز از عقلا بلکه رئیس عقلا و هماهنگ با آنان است؛ بنابراین، عدم علم به ردع از سیره عقلا در حجیت آن کفایت می‌کند و نیازی به نص خاص بر حجیت آن در تک‌تک موارد نیست (کمپانی، ۱۴۱۴ق، ۲۴۹-۲۵۰). بر اساس این تحلیل، حجیت سیره‌های عقلا در مسائل نوپدید نیز ثابت است و اختصاص به سیره‌های موجود در زمان معصومان علیهم‌السلام ندارد. در مقابل، طبق

جستارهای

فقهی و اصولی

سال ششم، شماره پیاپی ۱۹

تابستان ۱۳۹۹

۷۸

نظر برخی مانند امام خمینی (خمینی، ۱۴۰۵، اق، ۲/۵۳۹-۵۴۰) که وجود سیره عقلا در زمان معصومان را شرط می‌دانند، سیره‌های عقلا در مسائل نوپدید حجت نیست و نمی‌توان از عدم علم به ردع شارع از آن‌ها، حجیت آن‌ها را کشف کرد. برای حرمت تولید، نگهداری، استعمال و معامله مواد مخدر، توهم‌زا و روان‌گردان به سیره و بنای عقلا مبنی بر دوری از این گونه مواد از عصر نصوص تاکنون استدلال می‌شود (حسینی، ۱۳۸۰، ۶۳).

#### ۴. عمومات و اطلاقات

تمسک به عمومات و اطلاقات ادله شرعی از مهم‌ترین راهکار برای استنباط احکام شرعی موضوعاتی است که نص خاصی برای حکم شرعی آن‌ها وارد نشده است. بر همین اساس اخذ به عمومات اجتهاد دانسته شده است (حلی، ۱۴۰۷، اق، ۲/۴۳۳). این دلیل در اصل به آیات و روایات برمی‌گردد.

برای جواز و صحت عقود و معاملات جدید مانند بیمه (سبزواری، ۱۳۸۸، ۱۸/۲۲۰) به عموم «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» (مانده ۱/۵)، «لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنِ تَرَاضٍ مِّنْكُمْ» (نساء/۴/۲۹) و «[الم-سلم] [وَمِن] أَوْ عِنْدَ شُرُوطِهِمْ» (کلینی، ۱۳۶۵، ۱۶۹/۶ و ۱۸۷/۶؛ صدوق، ۱۴۰۴، ۳/۴۷ و ۱۲۸ و ۲۰۲ و ۳۷۹/۴؛ طوسی، ۱۳۶۵، ۷/۲۲ و ۳۷۱ و ۴۶۷ و ۲۶۸/۸؛ طوسی، ۱۳۶۳، ۳/۲۳۲ و ۴/۳۵) و برای حرمت تولید، نگهداری، استفاده و معامله مواد مخدر، توهم‌زا و روان‌گردان (حسینی، ۱۳۸۰، ۶۴) به عموم «لَا تَلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ» (بقره/۲/۱۹۵) استدلال می‌شود.

#### ۵. قواعد اصولی

برخی قواعد اصولی مانند ضد، اجتماع امر و نهی، مقدمه واجب و مقدمه حرام در صدور احکام شرعی برای مسائلی که نص شرعی خاصی درباره آن‌ها وارد نشده، کارایی دارند.

برای حرمت رفتن به جایی که امکان تحصیل طهارت اعم از غسل، وضو و تیمم برای نماز و روزه وجود ندارد و برای حرمت استفاده غیر ضروری از داروی خواب‌آور

توسط کسی که نمازش با آن قضا می‌شود و برای حرمت رفتن به کشورهای غربی کفر که انسان نتواند دین خودش را در آنجا حفظ کند (خامنه‌ای، ۱۳۸۲، ۴۰۶) به قاعده اصولی ضد تمسک می‌شود.

## ۶. قواعد فقهی

قواعد فقهی فراوانی وجود دارند که در مسائل نوپدید به‌عنوان دلیل احکام شرعی می‌توان به آن‌ها استناد کرد. قواعد نفی ضرر، نفی سبیل، نفی عسر و حرج، اضطرار، احترام مال مسلمان، اتلاف، حیازت، سلطنت، وفای به شروط، نفی غرر، غرور، سوق مسلمین، سبق، لزوم، انحلال، شفعه، تبعیت عقود از قصود، اعراض، فساد یا صحت معاملات، حرمت مسکر، وقوف برحسب ایقاف و اوقف، اقدام، تلف مبیع قبل از قبض، تبعیت نما از اصل، ضمان مقبوض به عقد فاسد، حجیت ید، ضمان ید، عدم ضمان امین، درء حدود با شبهات و... در موارد زیادی از مسائل فقهی می‌توانند مورد استدلال قرار گیرند، مثلاً بر اساس قاعده فقهی عدم ترک (سقوط) نماز در هیچ حالی (خامنه‌ای، ۱۳۸۲، ۱۸۶)، نماز در مناطقی مانند قطب شمال و قطب جنوب که شش ماه روز و شش ماه شب است، ترک نمی‌شود و باید طبق اوقات معتدل مانند مکه و مدینه (مکارم، ۱۴۲۷ق، ۷۳/۲) یا نزدیکترین منطقه معتدل به آن مناطق (سیستانی، ۱۴۱۴ق، ۴۶۷/۱) یا وطن مکلف در صورت مسافرت (خامنه‌ای، ۱۳۸۲، ۱۲۷)، نماز باید خوانده شود. برای جواز و صحت عقود و معاملات جدید مانند بیمه به قاعده وجوب وفای به شروط (سبزواری، ۱۳۸۸، ۲۲۱/۱۸) تمسک می‌شود.

بر پایه قواعد حرمت مسکرات (اصفهان‌ی، ۱۴۲۲ق، ۶۲۵)، نفی ضرر و نفی ضرار (حسینی، ۱۳۸۰، ۶۳)، استعمال، نگهداری، خرید و فروش مواد مخدر، روان‌گردان و توهم‌زا حرام است.

## ۷. تنقیح مناط

تنقیح مناط عبارت است از استخراج ملاک و علت حکم شرعی از خطاب شارع و حذف خصوصیات زائد که دخالتی در حکم ندارند و تعمیم آن حکم به

جستارهای

فقهی و اصولی

سال ششم، شماره پیاپی ۱۹  
تابستان ۱۳۹۹

۸۰



موارد مشابه که آن علت و ملاک در آنها وجود دارد (حلی، ۱۴۰۳ق، ۱۸۵؛ تونی، ۱۴۱۲ق، ۲۳۸؛ حکیم، ۱۹۷۹م، ۳۱۵؛ بحرانی، ۱۴۳۲ق، ۵۷۸/۱؛ شوکانی، ۱۴۲۴ق، ۱۴۱/۲؛ بغدادی، ۱۴۱۵ق، ۳۴). برخی فقها تصرف در ملک غیر را در مواردی که ضرر متوجه مالک نشود، مانند نشستن پای دیوار، تکیه دادن به دیوار و استفاده از سایه دیوار، جایز دانسته‌اند و آن را به تنقیح مناط از جواز استفاده از نور چراغ استناد کرده‌اند که به اتفاق جایز است (امامی، ۱۳۹۳، ۱۵۷/۱؛ ولایی، ۱۳۹۱، ۱۵۸).

### ۸. قیاس منصوص العله

قیاس منصوص العله یا مصرّح العله و قیاس جلیّ عبارت است از جاری کردن حکم مسئله‌ای که نصّی برای آن وارد شده و علت آن حکم را بیان کرده در مسئله دیگری که نصّی برای آن وارد نشده؛ ولی همان علت در آن وجود دارد (ملکی، ۱۳۹۰، ۴۰۱؛ مرکز اطلاعات و مدارک اسلامی، ۱۳۸۹، ۶۵۹؛ بحرانی، ۱۴۳۲ق، ۴۱۰/۲).

این نوع از قیاس نزد مشهور فقهای شیعه حجت و نوعی اجتهاد در فهم نصوص است که مبتنی بر ضوابط عرفی‌ای است که واسط در فهم مرادهای متکلم هستند (بحرانی، ۱۴۳۲ق، ۴۱۰/۲). برای اثبات حرمت استفاده از مواد مخدر، روان‌گردان و توهم‌زا به تعلیل اسکار (مست کردن و از کار انداختن عقل) در خمر و... (رک: صفار، ۱۴۰۴ق، ۳۸۱؛ حمیری، ۱۴۱۳ق، ۱۶۳؛ عیاشی، ۱۳۸۰، ۳۴۰/۱؛ کلینی، ۱۳۶۵، ۳۹۲/۳ و ۴۰۷ و ۴۰۸/۶ و ۲۱۶/۷؛ طوسی، ۱۳۶۵، ۲۲۰/۲ و ۱۳۶۳، ۱۸۹/۱) استدلال می‌شود (سبزواری، ۱۳۸۸، ۱۶۷/۲۳).

### ۹. قیاس اولویت

قیاس اولویت یا قیاس به طریق اولی، مفهوم موافق، فحوای خطاب و لحن خطاب عبارت است از الحاق مسئله‌ای که نصّی بر حکم شرعی آن نیست، به مسئله‌ای که نص دارد به سبب قوی‌تر بودن وجود علت در آن مسئله بی نص (ملکی، ۱۳۹۰، ۳۹۹-۴۰۰؛ ولایی، ۱۳۹۱، ۲۷۸).

گفتن «أف» به پدر و مادر ممنوع (اسراء/ ۱۷/ ۲۳) و حرام است؛ بنابراین، گذاشتن آنان در مراکز نگهداری سالمندان که از مسائل نوظهور است، به طریق اولی حرام

است؛ زیرا خیلی بدتر از گفتن «اف» تلقی می‌شود.

نگهداری، مطالعه و معامله کتاب‌های ضلال برای غیر متخصصان حرام است (انصاری، ۱۴۲۴ق، ۱/۲۳۳-۲۳۸)؛ بنابراین، برخی نگاه کردن به سایت‌های اینترنتی، فیلم‌ها و شبکه‌های ماهواره‌ای که بیشتر از کتاب‌های ضلال محتوا می‌گذارند و سبب انحراف مردم می‌شوند، به طریق اولی حرام است.

امام باقر علیه السلام یا امام صادق علیه السلام در حدیث «استَوْتِثِقُ مِنْ مَالِكٍ مَا اسْتَطَعْتَ» (طوسی، ۱۳۶۵، ۴۲/۷) به محمد بن مسلم در جریان بیع سلم توصیه کرده که هر اندازه که می‌تواند برای مالش وثیقه بگیرد. شمول این نکته درباره جان و آبروی انسان که در بسیاری قراردادهای بیمه انجام می‌شود، به طریق اولی خواهد بود (سبزواری، ۱۳۸۸، ۲۲۱/۱۸).

## ۱۰. الغای خصوصیت

الغای خصوصیت به معنای حذف ویژگی‌هایی است که در دلیل حکم شرعی همراه با موضوع آمده، ولی در نزد عرف دخالتی در ثبوت آن حکم شرعی برای آن موضوع ندارند که نتیجه‌اش شمول آن حکم شرعی نسبت به مواردی است که فاقد آن ویژگی‌های زائد هستند (هاشمی، ۱۳۸۲، ۱/۶۳۹). الغای خصوصیت در موارد بسیاری از فقه کارایی دارد و دایره دلیل احکام شرعی را توسعه می‌دهد و بدون آن، احکام شرعی بخش زیادی از موضوعات به دست نمی‌آید (بحرانی، ۱۴۰۵ق - ۱۴۰۹ق، ۴/۱۹۳).

اثبات مشروعیت قراردادهای بیمه توسط حدیث «استَوْتِثِقُ مِنْ مَالِكٍ مَا اسْتَطَعْتَ» (طوسی، ۱۳۶۵، ۴۲/۷)، از طریق قیاس اولویت با الغای خصوصیت امکان دارد؛ زیرا هیچ خصوصیتی در محمد بن مسلم وجود ندارد و شامل همه افراد می‌شود.

جستارهای

فقهی و اصولی

سال ششم، شماره پیاپی ۱۹

تابستان ۱۳۹۹

۸۲

۱. برخی الغای خصوصیت را با تنقیح مناط یکی می‌دانند؛ در حالی که تنقیح مناط یافتن ملاک و علت حکم شرعی با حذف علت‌های محتمل و تعمیم موضوع است، ولی الغای خصوصیت حذف ویژگی‌های مورد نص است، هر چند احتمال علت بودن محذوف نرود؛ از این رو، در الغای خصوصیت تنها با حذف ویژگی‌ها و بدون تعیین علت، حکم تعمیم داده می‌شود. البته با الغای خصوصیت به اجمال می‌توان فهمید که علت حکم شرعی در موضوع دارای خصوصیت و موضوع فاقد خصوصیت یکی است، همچنان که در تنقیح مناط نیز با یافتن علت، دخالت نداشتن ویژگی‌های همراه موضوع در حکم شرعی روشن می‌شود. برای نمونه، با یافتن علت حرمت خمر (مست کردن) خصوصیت نداشتن عنوان و رنگ خمر در ثبوت حکم حرمت روشن می‌شود.

## ۱۱. عرف

عرف در اصطلاح به معنای شیوه متعارف و پذیرفته شده نزد همه یا گروهی از مردم که بر اساس آن حرکت می کنند (حکیم، ۱۹۷۹م، ۴۱۹؛ سبحانی، ۱۴۱۹ق، ۱۸۳؛ بحرانی، ۱۴۳۲ق، ۳۱۵/۲)؛ هر چند در بسیاری مواقع در تعریف عرف سخنی از عقلا به میان نمی آید؛ در حقیقت، مقصود از عرف همان عرف مردم عاقل است؛ زیرا پندار، گفتار و کردار انسان‌های غیرعاقل اعتبار ندارد و انسان از آن جهت که عقل دارد، مورد توجه است.

در مواردی که نصوص شرعی، اجماع، شهرت و سیره وجود ندارد، وسیله شناخت موضوع، عرف مردم است؛ به سخن دیگر، مرجع در موارد فقدان حقیقت شرعی، حقیقت عرفی است (کرکی، ۱۴۱۴ق، ۲۲۰/۱۲). درباره برخی کالاها که مشخص نیست از نوع مکیل، موزون یا معدود هستند، به عرف سرزمین مکلفان مراجعه می شود (حلی، ۱۴۰۳ق، ۲۹۹-۳۰۰؛ حلی، ۱۴۱۴ق، ۱۹۶/۱۰؛ عاملی، ۱۴۱۳ق، ۳۲۳/۳؛ شریینی، ۱۴۱۵ق، ۳۶۸/۲؛ منهجی، ۱۴۱۷ق، ۵۶/۱؛ رافعی، بی تا، ۱۶۸/۸). برای آگاهی از معانی الفاظی که دارای معانی شرعی خاصی نیستند، مانند معنای «اقرباء» و «أرحام» در وقف نامه‌ای که مالی را برای آنان تعیین کرده (کرکی، ۱۴۱۴ق، ۵۸۵۷/۱۰؛ خمینی، ۱۴۱۷ق، ۶۴/۲)، معنای «سبیل الله» در مصرف زکات مال، زکات فطره و نذر (ملکی، ۱۳۹۰، ۳۱۸) و معنای «عیب» در خیار عیب (ولایی، ۱۳۹۱، ۲۲۱) به عرف مراجعه می شود. همچنین، برای صدق عقد و ایقاع در امور جدید مثل بیمه (سبزواری، ۱۳۸۸، ۲۲۱/۱۸) و درباره استخدام کارگر و کارمند در صورت اجمال و ابهام قوانین و شرایط به عرف مراجعه می شود.

## ۱۲. راهبردهای کلان فقه

راهبردهای کلان فقه به مثابه نقشه راه، سرخط کلی، خط قرمز، حدود و ثغور فقه اسلامی هستند و همیشه باید مورد توجه مجتهد باشند و در استنباط از آن بهره ببرند. گاهی از آن با عنوان‌های: مقاصد شریعت (زحیلی، ۱۴۰۶ق، ۱۰۱۷/۲؛ شلیبی، ۱۴۰۶ق، ۵۱۲؛ علوانی، ۱۴۲۱ق، ۱۲۷)، مقاصد فقه (مهریزی، ۱۴۲۳ق، ۱۴)، اغراض شریعت (خادمی، ۱۴۲۱ق، ۱۵)، روح شریعت، اهداف دین، اهداف فقه (مهریزی، ۱۳۸۲، ۱۸)، اسرار شریعت (خادمی، ۱۴۲۱ق،

۱۵)، غایات فقه (مهریزی، ۱۴۲۳ق، ۱۴)، فلسفه شریعت، روح کلی فقه، مذاق شرع (نجفی، ۱۳۶۹-۱۳۶۲، ۱۵۰/۱ و ۳۰۳؛ ۳۲۹/۲؛ ۱۹۶/۱۵؛ ۲۲۲/۲۴؛ ۱۲۶/۲۶؛ ۲۱۷/۲۷؛ ۳۱۰/۳۰ و ۱۹۵؛ ۶/۳۲؛ ۳۸۷-۳۸۰/۴۰)، مذاق شریعت (حسینی، ۱۴۱۸ق، ۹۱/۶؛ نجفی، ۱۳۶۹-۱۳۶۲، ۴۰۵/۸؛ علیشاهی قلعه جوقی، ۱۳۹۰، ۴۰)، مذاق قواعد شریعت (نجفی، ۱۳۶۹-۱۳۶۲، ۲۷/۳۲۱) و... تعبیر می شود. استناد به راهبردهای کلی فقه در بسیاری مسائل مستحدثه کارگشاست که مهمترین آنها رعایت کرامت انسان و حفظ کیان اسلام، نسل بشریت، عقل انسان، وحدت مسلمانان، منابع طبیعی و نسل حیوانات است (سیوری، ۱۴۰۴ق، ۱۵۱۴/۱؛ حسینی، ۱۴۱۸، ۲/۴؛ خادمی، ۱۴۲۱ق، ۷۹-۹۲).

فتوای فقهها به حرمت تولید، نگهداری و استفاده از سلاح های کشتار جمعی، مانند اتمی، هسته ای، میکروبی و شیمیایی بر راهبردهای کلان فقهی مانند حفظ نسل بشریت، نسل حیوانات و طبیعت استوارست (اکبری، ۱۳۹۴، ۱۱۸؛ احسانی فر، ۱۳۹۶، ۲۲۰).

### ۱۳. مصلحت

مصلحت به عامل و سبب جلب منفعت و دفع مفسده تعریف می شود (حلی، ۱۴۰۳ق، ۲۲۱؛ غزالی، ۱۴۱۳ق، ۱۴۰) که بر اساس آن شرع باید با احکام الزامی، منافع را به سوی بشر جلب کند و با احکام منعی، مفساد را از بشر دفع نماید.

احکام اسلامی حتی در امور تعبدی بر پایه مصلحت، حکمت و فلسفه بنا شده است. در این احکام از هیچ ممنوعی بدون دلیل و حکمت منع نشده و بر هیچ لازمی بدون دلیل و حکمت الزام نشده و هیچ مباحی بدون دلیل و حکمت جایز نشده است (صدوق، ۱۳۸۵، ۵۹۲). در فقه اسلامی حتی میزان الزام و منع نیز مشخص شده است؛ از این رو، در دایره الزام هم واجب و هم مستحب و در دایره منع هم حرام و هم مکروه وجود دارد.

گاهی با توجه به مصالح جامعه، حکم شرعی اگرچه ثانوی در ارتباط با مسئله ای خاص روشن می شود؛ از این رو، مصلحت را می توان از ادله استنباط احکام در مسائل نوپدید برشمرد. اجتهاد بر اساس اقتضای زمان و مکان در برخی موارد نیز به رعایت مصالح جامعه برمی گردد. گاهی راهبردهای کلان فقه نیز از مصالح شمرده می شود،

جستارهای

فقهی و اصولی

سال ششم، شماره پیاپی ۱۹  
تابستان ۱۳۹۹

۸۴

ولی دایرة مصالح از راهبردهای کلان گسترده تر است.

از مهمترین زمینه‌های کاربرد مصلحت در فقه، «احکام سلطانی» یا «حکومتی» و «ولایی» است که نزد شیعه و اهل سنت پذیرفته شده است. شهید صدر از قلمرو این احکام با منطقه الفراغ تعبیر می‌کند که گستره آن‌ها امور مباحی است که نصی بر حرمت یا وجوبش وجود ندارد (صدر، ۱۴۰۲ق، ۶۸۹-۶۹۰).

پیش‌بینی و طراحی مجمع تشخیص مصلحت نظام، از سوی امام‌خیمینی در تجدید نظر قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران (خیمینی، ۱۳۷۸، ۴۶۴/۲۰ و ۳۶۴/۲۱) و راه‌اندازی آن در ایران در راستای توجه به همین دلیل شرعی در استنباط احکام حکومتی است که نقش مشورت‌دهی به ولی فقیه در حل مشکلات کلان و اساسی جامعه اسلامی را دارد.

وجوب تخریب املاکی مانند خانه، مغازه و باغ که در مسیر ساخت راه‌ها، جاده‌ها، خیابان‌ها، اتوبان‌ها و آزادراه‌ها قرار دارند، به مصلحت جامعه استناد داده می‌شود؛ چراکه هرچند صاحبان آن‌ها حق مالکیت آن‌ها را دارند، مصلحت عموم جامعه بر مصلحت شخصی برتری دارد (سبزواری، ۱۳۸۸، ۲۳/۲۹۹)؛ از این رو، املاک آن‌ها کارشناسی می‌شود و با دادن قیمت آن‌ها به صاحبانشان تخریب می‌شوند.

## دو) ادله فقهاتی (اصول عملی)

اصولیان درجایی که برای صدور حکم شرعی دلیل معتبری از قرآن، احادیث، اجماع و عقل نیابند، به اصول عملی یا همان ادله فقهاتی رجوع می‌کنند و تکلیف انسان مکلف را در مقام ظاهر بیان می‌کنند (انصاری، ۱۴۲۰ق، ۱۴-۱۰/۲؛ بحرانی، ۱۴۳۲ق، ۱/۲۶۰؛ ولایی، ۱۳۹۱، ۱۰۱؛ ملکی، ۱۳۹۰، ۱۰۹-۱۰۸). احکام ظاهری مانند احکام واقعی حجت هستند.

این روش پویایی فقه را در همه زمان‌ها و مکان‌ها حفظ کرده، نا کارآمدی آن را در مسائل نوپدید طرد می‌کند. یکی از نقاط امتیاز مکتب اصول‌گرایی با مکاتب دیگر - از جمله اخباری‌گری، قرآن‌گرایی، نص‌گرایی و سلف‌گرایی - در همین جا روشن می‌شود و اتقان این مکتب را نشان می‌دهد؛ از این رو، فتوای به عدم حرمت و کراهت تولید، نگهداری، استفاده و معامله سیگار به اصالت برائت استناد داده می‌شود.

## ح) آسیب‌های اجتهاد در مسائل نوپدید

اجتهاد در مسائل فقهی دارای آسیب‌های فراوانی است که هر مستنبطی در معرض ابتلای به آن‌ها قرار دارد، ولی برخی آن‌ها در مسائل نوپدید بیشتر مشاهده می‌شود که به مهمترین آن‌ها اشاره می‌شود:

### ۱. اشتباه در شناخت موضوعات

از شایع‌ترین لغزش‌ها در اجتهاد پیرامون مسائل مستحدثه، اشتباه در شناخت موضوع است. از آن جایی که مسئله مستحدثه از امور نوپدید است و اثری از آن در متون دینی یافت نمی‌شود، بسیار اتفاق می‌افتد که فقیه در شناخت ماهیت و قلمرو موضوع اشتباه کرده و براساس این اشتباه به ادله نامربوط تمسک می‌نماید و در نتیجه حکم و فتوای نادرست صادر می‌کند.

بسیاری مسائل نوپدید از امور تخصصی و علمی هستند که فقیه درباره آن‌ها اطلاعات کاملی ندارد و باید برای فهم دقیق ماهیت و قلمرو هر یک از آن‌ها به متخصصان مرتبط با هر کدام مراجعه کند. در برخی موارد، می‌توان مسئله مورد نظر را مصداقی برای موضوعی که در نصوص دینی حکم آن بیان شده، در نظر گرفت.

جستارهای

فقهی و اصولی

سال ششم، شماره پیاپی ۱۹

تابستان ۱۳۹۹

۸۶

### ۲. اشتباه در تطبیق عمومات و اطلاعات بر مسئله

بسیار اتفاق می‌افتد که در یک مسئله مستحدثه، از جوانب متعدد و متضاد، امکان استناد به عمومات و اطلاعات وجود دارد؛ از این رو، فقیه گاهی دچار حیرت شده، از تطبیق درست آن‌ها بر مسئله مستحدثه باز می‌ماند و گاهی نیز اشتباه کرده، تطبیق نادرستی انجام می‌دهد؛ به همین دلیل، محمدباقر سبزواری در بحث شکار با تفنگ تردید کرده و ابتدا حلیت آن را بعید ندانسته و به عموم ادله حلیت و عموم «من جرح صیداً بسلامح» (کلینی، ۱۳۶۵، ۲۱۰/۶؛ طوسی، ۱۳۶۵، ۳۴/۹) تمسک کرده و سپس اجتناب از آن را با احتیاط موافق‌تر دانسته است (سبزواری، ۱۴۲۳ق، ۵۷۶/۲). احمد نراقی نیز نظر و استدلال او را پذیرفته (نراقی، ۱۴۱۵ق، ۳۱۹/۱۵) ولی سیدعلی طباطبایی آن را نپذیرفته و گفته که عموم این ادله ضعیف است؛ زیرا با اصالت حرمت - که نصوص دلالت‌کننده بر توقف حلیت صید و ذبیحه بر تذکیر بر آن دلالت دارند - تخصیص

می‌خورد و با عموماً تحریم میته که در لغت بر مرده‌ای که خودش مرده یا با هر آلتی - غیر آلت معتبر که با دلیل خارج شده - ذبح شده صدق می‌کند، معارض است (طباطبایی، ۱۴۲۱ق، ۱۳/۲۷۴).

### ۳. اشتباه در تشخیص مصالح و مفاسد در مسئله

مصلحت یکی از ادله مهم در اجتهاد پیرامون مسائل نوپدید است و تشخیص مصلحت و تمییز آن از مفسده در این مسائل از مشکل‌ترین امور است، گاهی نیز در یک مسئله، مصالح و مفاسد گوناگونی وجود دارد و انتخاب یکی از دو طرف مسئله سخت است؛ از این رو، خلط‌ها و لغزش‌های فراوانی در این زمینه رخ می‌دهد. ضروریات دین اسلام، ضروریات عقل، راهبردهای کلان فقه، قاعده جمع در حد امکان، قاعده اهم و مهم، قاعده رجوع به اهل خبره و... نقش مؤثری در تشخیص مصلحت دارد.

برخی درباره تولید و نگهداری سلاح‌های کشتار جمعی، مصلحت بازدارندگی نظامی را با مصالح برتر مانند حفظ نسل، حیوانات و محیط خلط کرده و تمایل به حلیت آن دارند که این یک اشتباه فاحش در تشخیص مصالح و مفاسد در جامعه امروزی است. خلط میان مصالح افراد و جامعه و گمان اجحاف به افراد در وجوب زکات در غیر امور نه‌گانه (اسماعیلی، ۱۳۷۴، ۶۵-۴۴) نیز از اشتباه‌های اساسی در عصر امروز است.

روش‌شناسی اجتهاد  
در مسائل نوپدید

۸۷

### ۳. سقوط در ورطه التقاط

اگرچه باب اجتهاد باز است، نباید اشتراک با برخی ادیان، مذاهب، فرق و... در برخی مبانی، منابع، روش‌ها و... پژوهشگر را در مسیر التقاط<sup>۱</sup> سوق دهد (بهاری، ۱۳۸۹، ۶۰). پیش‌داوری، علم‌زدگی، عصری‌گرایی، عقل‌مداری، مصلحت‌گرایی،

۱. التقاط با نوآوری تفاوت دارد؛ زیرا نه مرادف با آن بوده و نه در مصداق با آن تساوی منطقی دارد. التقاط دارای بار منفی بوده و به معنای دست‌چین کردن خودسرانه اندیشه‌ها و باورهای ناهمگون بدون کاربست معیار معین است (انوری، ۱۳۸۱، ۵۲۸/۱) ولی نوآوری دارای بار مثبت بوده و به معنای ابداع ساختار یا محتوای جدید براساس روش مشخص است (رشید، ۱۳۷۸، ۱۵).

غرب‌زدگی و... از عوامل اساسی التقاط در اجتهاد به‌شمار می‌روند. این معضل در مبانی، محتوا، روش و... رخ می‌دهد (اکبری، ۱۳۹۳، ۱۴۱-۱۴۵).

#### ۴. تحمیل بر شریعت اسلامی

از معضلات اساسی درباره اموری که نصّ خاصی پیرامون حکم شرعی آنها وجود ندارد، اختلاف نظرها، اشتباه در اجتهاد و تحمیل نظرهای شخصی بر شرع مقدس است.

تحمیل در بسیاری مواقع از روی عمد انجام نمی‌گیرد، ولی برای بسیاری اتفاق می‌افتد و معلول عوامل گوناگون از جمله پیروی از مبانی نادرست، تأثیر پیش‌فرض‌های ذهنی، هرمنوتیک‌گرایی، کاربست روش نادرست در اجتهاد، استفاده از ادله نامعتبر یا نامناسب، تأمین خواسته‌های دیگران و... است. صدور برخی نظرات فقهی از بعضی اشخاص با رویکرد روشنفکری یا جلب رضایت جوامع غربی (امامی، ۱۳۸۴، ۲۰۵-۲۱۲) از همین آسیب سرچشمه می‌گیرد.

جستارهای

فقهی و اصولی

سال ششم، شماره پیاپی ۱۹

تابستان ۱۳۹۹

۸۸

#### ۶. تناقض‌گویی در اجتهاد

اجتهاد در مسائل مستحدثه به‌دلایل گوناگون از جمله نبود دلیل خاص، به دقت و جامعیت بیشتری نیاز دارد. عدم رعایت این نکته سبب اخلال در روح کلی واحد فقه می‌شود و چنین همه احکام و استدلال‌های آنها در کنار هم موجب ترسیم پازل ناهنجاری خواهد شد که برخی تکه‌ها با تکه‌های دیگر در تناقض هستند.

در بسیاری مواقع، پژوهشگر در ابتدا به تناقض میان احکام و استدلال‌های آنها با احکام و استدلال‌های دیگر پی نمی‌برد، ولی زمانی که انبوهی از این احکام و استدلال‌ها را در کنار هم می‌نهد، به ناسازگاری این احکام و استدلال‌ها با احکام و استدلال‌های دیگر، علم می‌یابد.

این معضل در صورتی که حکم به‌صورت فتوا نباشد، آسیب چندانی را در پی ندارد، ولی اگر به شکل فتوا صادر شود و مردم بدان عمل کنند و سپس فتاوی دیگر صادر شود که با فتوای قبلی در تناقض باشد، جبران این اشتباه بسیار مشکل است.



این آسیب در نظرهای سید قطب و محمد قطب به وضوح دیده می شود (موسوی، ۱۳۹۴، ۱۲۹-۱۲۸ و ۱۳۹۶، ۱۷۵).

## ۷. افتادن در دام عصری گرایی

برخی در اجتهاد در پی مطابق کردن احکام شرعی و فتاوی خویش با خواسته های نادرست بشر و قدرت های استکباری هستند؛ از این رو، دست از برخی مبانی مسلم و قطعی فقهی و دینی برداشته، فتاوی صادر می کنند که پیامدهای منفی فراوانی را به دنبال خواهد داشت (بهاری، ۱۳۸۹، ۶۳).

فتوای به تساوی حقوق زن و مرد - نه توازن و تعادل - (صانعی، ۲۰۰۷، ۱۰۳۴۴) پس از صدور اعلامیه جهانی حقوق بشر، حکایت از آسیب عصری گرایی و تمایل به هماهنگ سازی فتاوی خویش با افکار و گفتار کج اندیشان - اعم از لیبرالیسم، سکولاریسم و ... - دارد (بهاری، ۱۳۸۹، ۶۶-۶۷).

## نتیجه گیری

با توجه به مباحث مطرح شده می توان گفت:

اجتهاد در مسائل مستحدثه مبتنی بر وجود حکم برای همه مسائل، انفتاح باب اجتهاد، رجوع ادله مسائل نوپیدا به ادله سه گانه، وجود روح کلی واحد در همه احکام شرعی و توانایی فقه در پاسخگویی به همه مسائل است و در آن باید به مبانی فقهی پای بند بود و شناخت دقیقی از موضوع داشت و به شرایط مکانی و زمانی توجه کرد.

جهت پویایی اجتهاد در این مسائل باید اصولی مانند لزوم ارتقا از فقه موجود و فقه مکشوف به فقه مطلوب، لزوم ارتقا از فقه منفعل به فقه طراح و فعال، لزوم رویکرد اجتماعی نه فردی در اجتهاد، لزوم نگاه جامع نه تک بعدی در اجتهاد، لزوم تخصصی کردن مباحث فقه براساس مسائل علوم روز و لزوم ارتقا از موضوع شناسی سنتی به موضوع شناسی علمی را رعایت کرد.

برای اجتهاد در این مسائل به دو دسته ادله: اجتهادی و فقهاتی تمسک می شود.

ادله اجتهادی شامل ضروریات دین اسلام، حکم عقل، سیره عقلا، عموماًت و اطلاقات، قواعد اصولی، قواعد فقهی، تنقیح مناط، قیاس منصوص العله، قیاس اولویت، الغای خصوصیت، عرف، راهبردهای کلان فقه و مصلحت است. ادله فقهاتی شامل استصحاب، برائت، تخییر و احتیاط است.

اجتهاد در مسائل نوظهور دارای آسیب‌های فراوانی از جمله اشتباه در شناخت موضوع، تطبیق نادرست عموماًت و اطلاقات بر مسئله، اشتباه در تشخیص مصالح و مفاسد در مسئله، سقوط در ورطه التقاط، تحمیل بر شریعت اسلامی، تناقض‌گویی در اجتهاد و افتادن در دام عصری‌گرایی است.

## منابع

### • قرآن کریم.

۱. آمدی، علی، (بی‌تا)، الإحکام، بیروت: دارالکتب العلمیه.
۲. احسانی‌فر، احمد، (۱۳۹۶)، تحلیل فقهی فتوای رهبری مبنی بر حرمت استفاده از سلاح هسته‌ای در پرتو نظریه تابعیت، مجله حکومت اسلامی، قم: دبیرخانه مجلس خبرگان رهبری.
۳. ازکیا، مصطفی و دربان، علی‌رضا، (۱۳۸۲)، روش‌های کاربردی تحقیق، تهران: نشر کیهان.
۴. أسعدی، محمد، (۱۴۱۸ق)، الموجز فی أصول الفقه، قاهره: دارالاسلام.
۵. اسماعیلی، اسماعیل، (۱۳۷۴)، موارد وجوب خمس و زکات، مجله فقه، شماره ۳، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
۶. اصفهانی، سیدابوالحسن، (۱۴۲۲ق)، وسیلة النجاه، قم: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه‌السلام.
۷. اکبری، بهمن، (۱۳۹۴)، تحلیل متن و فرامتن فتوای مقام معظم رهبری در تحریم سلاح کشتار جمعی، مجله مطالعات روابط فرهنگی بین‌المللی، شماره ۲، قم: سازمان فرهنگ و ارتباطات اسلامی.
۸. اکبری، صابر، (۱۳۹۳)، تبارشناسی جریان التقاط در مطالعات تفسیری معاصر ایران، مجله مطالعات تفسیری، قم: دانشگاه معارف اسلامی.
۹. امامی، سید حسن، (۱۳۹۳)، حقوق مدنی، تهران: انتشارات اسلامیه.

## جستارهای

### فقهی و اصولی

سال ششم، شماره پیاپی ۱۹  
تابستان ۱۳۹۹

۱۰. امامی، عبدالسلام، صابری، حسین و قبولی، سید محمدتقی، (۱۳۹۴)، انسداد و افتتاح باب اجتهاد در اندیشه‌های فقهی اهل سنت، **مجله آموزه‌های فقه مدنی**، مشهد: دانشگاه علوم اسلامی رضوی.

۱۱. امامی، مسعود، (۱۳۸۴)، روشنفکران دینی و مدنیزاسیون فقه (۲)، بهار ۱۳۸۴، **مجله فقه**

### اهل بیت علیهم‌السلام

۱۲. انصاری، مرتضی، (۱۴۲۰ق)، **فوائد الأصول**، قم: مجمع الفكر الإسلامی.

۱۳. \_\_\_\_\_، (۱۴۲۴ق)، **کتاب المکاسب**، قم: مجمع الفكر الإسلامی.

۱۴. \_\_\_\_\_، (۱۴۲۸ق)، **مطرح الأنظار**، قم: مجمع الفكر الإسلامی.

۱۵. انوری، حسن، (۱۳۸۱)، **فرهنگ بزرگ سخن**، تهران: نشر سخن.

۱۶. ایزدهی، سید سجاد، (۱۳۸۹)، نوگرایی در فقه شیعه، شماره بهار ۸۹، **مجله کتاب نقد**.

۱۷. بحرانی، محمد، (۱۴۳۲ق)، **المعجم الأصولی**، بیروت: مؤسسة التاريخ العربی.

۱۸. بحرانی، یوسف، (۱۴۰۹-۱۴۰۵ق)، **الحدائق الناضیه**، قم: دفتر انتشارات اسلامی.

۱۹. بغدادی، یوسف، (۱۴۱۵ق)، **الإيضاح**، قاهره: مكتبة مدبولی.

۲۰. بهاری، محمدرضا، (۱۳۸۹)، آسیب‌شناسی روش شناختی اجتهاد پویا، **مجله کتاب نقد**،

شماره بهار ۸۹، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

۲۱. بهایی، محمد، (۱۴۲۵ق)، **زبدة الأصول**، قم: دارالبشیر.

۲۲. تمیمی، نعمان، (۱۴۱۴ق)، **شرح الأخبار**، قم: دفتر انتشارات اسلامی.

۲۳. تونی، عبدالله، (۱۴۱۲ق)، **الوافیه**، قم: مجمع الفكر.

۲۴. جعفری، محمدجعفر، (۱۳۸۲)، **مکتب‌های حقوقی در حقوق اسلام**، تهران: گنج‌دانش.

۲۵. جوادی، عبدالله، (۱۳۶۸)، **ولایت فقیه**، تهران: مرکز نشر فرهنگی رجاء.

۲۶. جوهری، اسماعیل، (۱۴۲۸ق)، **الصحاح**، بیروت: دار المعرفه.

۲۷. حسن زاده، حسین، (۱۳۸۱)، رابطه اجتهاد و مسأله تعدد قرائت‌ها از دین، **مجله قیسات**، بهار

۸۱، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

۲۸. حسینی، سید احمدرضا، (۱۳۸۰)، نگاهی اجمالی به دلایل حرمت استعمال مواد مخدر،

**مجله رواق اندیشه**، شماره مهر و آبان ۸۰، تهران: سازمان صدا و سیما.

۲۹. حسینی، سید محمدجواد، (۱۴۱۸ق)، **مفتاح الکرامه**، قم: دارالتراث.

۳۰. حق‌پناه، رضا، (۱۳۸۱)، گستره فقه و لزوم تخصصی شدن آن، **مجله پژوهش‌های**

**اجتماعی اسلامی**، مشهد: دانشگاه علوم اسلامی رضوی.

۳۱. حکیم، سید محمدتقی، (۱۹۷۹م)، **الأصول العامة للفقہ المقارن**، قم: مؤسسه آل‌البتیة علیهم‌السلام.

۳۲. حلی، احمد، (۱۴۰۷ق)، المهدّب البارِع، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۳۳. حلی، جعفر، (۱۴۰۳ق)، شرائع الإسلام، بیروت: دارالأضواء.
۳۴. \_\_\_\_\_، (۱۴۰۳ق)، معارج الأصول، قم: مؤسسه آل‌البيت علیهم‌السلام.
۳۵. حلی، حسن، (۱۴۱۴ق)، تذکرة الفقهاء جلد ۱۰، قم: مؤسسه آل‌البيت علیهم‌السلام.
۳۶. \_\_\_\_\_، (۱۴۲۷ق)، کشف المراد، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۳۷. \_\_\_\_\_، (۱۴۰۶ق)، مبادئ الوصول، بیروت: دارالأضواء.
۳۸. \_\_\_\_\_، (۱۴۲۵ق)، نهاية الوصول جلد ۱، قم: مؤسسه امام صادق علیه‌السلام.
۳۹. حلی، محمد، (۱۴۱۴ق)، السرائر، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۴۰. حمیری، عبدالله، (۱۴۱۳ق)، قرب الإسناد، قم: مؤسسه آل‌البيت علیهم‌السلام.
۴۱. حمیری، نشوان، (۱۳۷۸ق)، شمس العلوم، دمشق: دارالفکر المعاصر/بیروت: دارالفکر.
۴۲. حیدری، سید علی نقی، (۱۴۱۲ق)، أصول الاستنباط، قم: مرکز مدیریت حوزه علمیه قم.
۴۳. خادمی، نورالدین، (۱۴۲۱ق)، علم المقاصد الشرعیه، ریاض: مکتبه العیکان.
۴۴. خاکی، غلام‌رضا، (۱۳۸۶)، روش تحقیق بارویکرد به پایان‌نامه نویسی، تهران: نشر بازتاب.
۴۵. حسینی خامنه‌ای، سید علی، (۱۳۸۶)، أجوبة الإستفتاءات، تهران: قدر ولایت.
۴۶. خراسانی، محمدکاظم، (۱۴۰۹ق)، کفایة الأصول، قم: مؤسسه آل‌البيت علیهم‌السلام.
۴۷. خضری‌بک، محمد، (۱۳۸۹ق)، أصول الفقه، مصر: المکتبه التجاریه.
۴۸. خلاف، عبدالوهاب، (۱۳۵۱ق)، مصادر التشريع الإسلامی، کویت: دارالقلم.
۴۹. موسوی خمینی، سید روح‌الله، (۱۴۱۷ق)، تحریر الوسیله، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۵۰. \_\_\_\_\_، (۱۴۰۵ق)، تهذیب الأصول، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۵۱. \_\_\_\_\_، (۱۳۷۸)، صحیفه امام، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه‌السلام.
۵۲. خوئی، سید ابوالقاسم، (۱۴۱۰ق)، التنقیح فی شرح العروة الوثقی: الإجتهداد و التقليد، قم: دارالهادی.
۵۳. دوالیبی، محمد، (۱۳۶۸ق)، المدخل إلى علم أصول الفقه، دمشق: جامعة السوریه.
۵۴. ذوالفقاری، محمد و سیدیان، سید محمد، (بهار و تابستان ۱۳۹۱)، فقه حکومتی؛ چیستی، چرایی و چگونگی، مجله معرفت سیاسی، قم: مؤسسه امام خمینی.
۵۵. رازی، احمد، (۱۳۸۷)، تریب مقایس اللغه، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
۵۶. رازی، احمد، (۱۴۰۶ق)، مجمل اللغه، بیروت: الرساله.
۵۷. رازی، محمدتقی، (۱۴۲۹ق)، هدایة المسترشدين، قم: دفتر انتشارات اسلامی.

جستارهای

فقهی و اصولی

سال ششم، شماره پیاپی ۱۹  
تابستان ۱۳۹۹

۹۲

۵۸. راغب اصفهانی، حسین، (۱۴۱۲ق)، مفردات، دمشق: دارالقلم/بیروت: الدارالشامیه.
۵۹. رافعی، عبدالکریم، (بی تا)، فتح العزیز بشرح الوجیز، بیروت: دارالفکر.
۶۰. رحمانی زروندی، محمد، (۱۳۷۴)، منطقه الفراغ، مجله نقد و نظر، شماره ۵، قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه.
۶۱. رشید، مجید، (۱۳۷۸)، نوآوری، مجله توسعه مدیریت، تهران: بنیاد مستضعفان و جانبازان انقلاب اسلامی.
۶۲. رضایی، اسدالله، (۱۳۹۷)، تحلیل و بررسی روش استنباط احکام فقهی فقه النوازل، مجله پژوهش نامه مطالعات تطبیقی مذاهب فقهی، شماره پاییز و زمستان ۹۷، تهران: دانشگاه مذاهب اسلامی.
۶۳. زحیلی، وهبه، (۱۴۰۶ق)، أصول الفقه الإسلامی، بیروت: دارالفکر المعاصر.
۶۴. زحیلی، وهبه، (۱۴۲۴ق)، الوجیز فی أصول الفقه، دمشق: دارالفکر/بیروت: دارالفکر المعاصر.
۶۵. سبحانی، جعفر، (۱۴۳۲ق)، المبسوط فی أصول الفقه، قم: مؤسسه امام صادق علیه السلام.
۶۶. سبحانی، جعفر، (۱۴۱۹ق)، مصادر الفقه الإسلامی و منابعه، بیروت: دارالأضواء.
۶۷. سبزواری، سید عبدالاعلی، (۱۳۸۸)، مهذب الأحکام، قم: دارالتفسیر.
۶۸. سبزواری، محمدباقر، (۱۴۲۳ق)، کفایة الأحکام، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۶۹. سعیدی، محسن، (۱۳۹۵)، بررسی منطق موضوع شناسی فقه سنتی در موضوعات مستحدثه، مجله پژوهشنامه میان رشته‌ای فقهی، شماره ۸، تهران: دانشگاه امام صادق علیه السلام.
۷۰. سیستانی، سید علی، (۱۴۱۴ق)، منهاج الصالحین، قم: دفتر آیت الله سیستانی.
۷۱. سیوری، مقداد، (۱۴۰۴ق)، التنقیح الرائج، قم: کتابخانه آیت الله مرعشی.
۷۲. شاطبی، ابراهیم، (۱۴۱۲ق)، الإعتصام، ریاض: دار ابن عفان.
۷۳. شاهدی، رحیم، (۱۳۹۱)، پویایی فقه شیعه، مجله حکومت اسلامی، قم: دبیرخانه مجلس خبرگان رهبری.
۷۴. شبیری، سیداحمد، (۱۳۹۱)، الکلام بجزء الکلام، تهران: انتشارات حق بین.
۷۵. شریینی، محمد، (۱۴۱۵ق)، مغنی المحتاج، بیروت: دارالکتب العلمیه.
۷۶. شلی، محمد، (۱۴۰۶ق)، أصول الفقه الإسلامی، بیروت: دارالنهضة العربیه.
۷۷. شوکانی، محمد، (۱۴۱۹ق)، إرشاد الفحول، بیروت: دارالکتب العربیه.
۷۸. صابریان، علی رضا، (۱۳۸۸)، گزاره کلامی تأثیرگذار در اجتهاد (جامعیت شریعت)، مجله آموزه‌های فقه مدنی، مشهد: دانشگاه علوم اسلامی رضوی.

۷۹. صانعی، یوسف، (۱۵ مارس ۲۰۰۷م)، مصاحبه، روزنامه الشرق الأوسط، شماره ۱۰۳۴۴.
۸۰. صدر، سید محمدباقر، (۱۴۰۲ق)، اقتصادنا، بیروت: دارالتعارف.
۸۱. صدر، سید محمدباقر، (۱۴۰۶ق)، دروس فی علم الأصول، بیروت: دارالکتب اللبنانی.
۸۲. صدر، سید محمدصادق، (۱۴۲۰ق)، ماوراء الفقه، بیروت: دارالأضواء.
۸۳. صدوق، محمد، (۱۳۸۵)، علل الشرائع، قم: کتابفروشی داوری.
۸۴. \_\_\_\_\_، (۱۳۹۵ق)، کمال الدین و تمام النعمه، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۸۵. \_\_\_\_\_، (۱۴۰۴ق)، من لایحضره الفقیه، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۸۶. صفار، محمد، (۱۴۰۴ق)، بصائر الدرجات، قم: کتابخانه آیت الله مرعشی.
۸۷. ضیایی فر، سعید، (۱۳۹۰)، رویکرد حکومتی در فقه، مجله علوم سیاسی، قم: دانشگاه باقرالعلوم علیه السلام.
۸۸. طباطبایی، سید علی، (۱۴۲۱ق)، ریاض المسائل، قم: مؤسسه آل البيت علیهم السلام.
۸۹. طوسی، محمد، (۱۳۶۳)، الاستبصار، تهران: دارالکتب الإسلامیه.
۹۰. \_\_\_\_\_، (۱۳۶۵)، تهذیب الأحکام، تهران: دارالکتب الإسلامیه.
۹۱. \_\_\_\_\_، (۱۴۰۷ق)، تجرید الاعتقاد، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
۹۲. عاملی، زین الدین، (۱۴۱۳)، مسالک الأفهام جلد ۳، قم: مؤسسه معارف اسلامی.
۹۳. عاملی، حسن، (۱۴۱۸ق)، معالم الدین، قم: مؤسسه فقه.
۹۴. عاملی، محمد، (بی تا)، القواعد و الفوائد، قم: منشورات مفید.
۹۵. علیشاهی قلعه جوقی، ابوالفضل، (۱۳۹۰)، مفهوم وحجیت مذاق شریعت در فرآیند استنباط احکام فقهی، قم: بوستان کتاب.
۹۶. علوانی، جابر، (۱۴۲۱ق)، مقاصد الشریعه، قم: نشر ستاره.
۹۷. علوی، سید جعفر / فخلعی، محمد تقی، (۱۳۸۸)، پژوهشی درباره نقش اجتهاد در تشخیص موضوعات احکام، مجله فقه و اصول، مشهد: دانشگاه فردوسی.
۹۸. عیاشی، محمد، (۱۳۸۰ق)، تفسیر العیاشی، تهران: المطبعة العلمیه.
۹۹. غزالی، محمد، (۱۳۹۰ق)، شفاء الغلیل، بغداد: الإرشاد.
۱۰۰. \_\_\_\_\_، (۱۴۱۳ق)، المستصفی، بیروت: دارالکتب العلمیه.
۱۰۱. فاضل، محمد، (۱۴۲۵ق)، تفصیل الشریعه: الشریکه و ...، قم: مرکز فقهی ائمه اطهار علیهم السلام.
۱۰۲. فراهیدی، خلیل، (۱۴۱۴ق)، ترتیب کتاب العین، قم: انتشارات أسوه.
۱۰۳. فرحناک، علیرضا، (۱۳۹۰)، موضوع شناسی در فقه، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
۱۰۴. فرفور، محمد، (۱۹۹۵م)، مصادر الفقه الإسلامی، دمشق: دارالکلم الطیب.

#### جستارهای

#### فقهی و اصولی

سال ششم، شماره پیاپی ۱۹  
تابستان ۱۳۹۹

۱۰۵. فضلی، عبدالهادی، (۱۴۲۰ق)، **دروس فی أصول فقه الإمامیه**، قم: أم القرى.
۱۰۶. —، (۱۴۱۶ق)، **مبادی علم الفقه**، بیروت: أم القرى.
۱۰۷. فلاح زاده، حسین، (۱۳۹۰)، **موضوع شناسی احکام فقهی**، مجله **مبقات حج**، قم: نمایندگی مقام معظم رهبری در حج و زیارت.
۱۰۸. فیض، محمد محسن، (۱۴۰۶ق)، **الوافی**، اصفهان: کتابخانه امام امیرالمؤمنین علیه السلام.
۱۰۹. فیومی، احمد، (۱۴۰۵ق)، **المصباح المنیر**، قم: دارالهجره.
۱۱۰. قمی، ابوالقاسم، (۱۴۳۱ق)، **القوانین**، قم: إحياء الكتب الإسلامية.
۱۱۱. کاشف الغطاء، علی، (۱۳۸۱ق)، **النور الساطع فی الفقه النافع**، نجف: مطبعة الآداب.
۱۱۲. کرکی، علی، (۱۴۱۴ق)، **جامع المقاصد**، قم: مؤسسه آل البيت علیهم السلام.
۱۱۳. کلینی، محمد، (۱۳۶۵)، **الکافی**، تهران: دارالکتب الإسلامية.
۱۱۴. کمپانی، محمدحسین، (۱۴۱۴ق)، **نهایة الدرايه**، قم: مؤسسه آل البيت علیهم السلام.
۱۱۵. کوه کمری، سید محمد، (۱۴۱۰ق)، **النجم الظاهر فی صلاة المسافر**، تبریز: طلوع.
۱۱۶. مازندرانی، محمد، (۱۳۶۹ق)، **متشابه القرآن و مختلفه**، قم: داربیدار.
۱۱۷. مرسی، علی، (۱۴۲۱ق)، **المحکم و المحيط الأعظم**، بیروت: دارالکتب العلمیه.
۱۱۸. مرکز اطلاعات و مدارک اسلامی، (۱۳۸۹)، **فرهنگ نامه اصول فقه**، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
۱۱۹. مظفر، محمد رضا، (۱۳۷۰)، **أصول الفقه**، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
۱۲۰. مفید، محمد، (۱۴۱۳ق)، **الإرشاد**، قم: کنگره جهانی هزاره شیخ مفید.
۱۲۱. ملکی، مجتبی، (۱۳۹۰ش)، **فرهنگ اصطلاحات اصول**، قم: نشر المصطفی.
۱۲۲. مکارم، ناصر، (۱۴۲۷ق)، **استفتانات جدید**، قم: انتشارات امام علی بن ابی طالب علیه السلام.
۱۲۳. منهای، محمد، (۱۴۱۷ق)، **جواهر العقود**، بیروت: دارالکتب العلمیه.
۱۲۴. موسوی، سید امیر، (۱۳۹۴)، **اندیشه جاهلیت محمد قطب در بوته نقد تشیع**، تسنن و عقل، مجله **پژوهش نامه مذاهب اسلامی**، تهران: مجمع تقریب مذاهب اسلامی.
۱۲۵. —، (۱۳۹۶)، **نقدی بر دیدگاه های سید قطب درباره جاهلیت مسلمانان**، مجله **انسان پژوهی دینی**، شماره ۳۷، قم: مجتمع آموزش عالی شهید محلاتی.
۱۲۶. موسوی، سید مرتضی، (۱۳۷۶)، **الذریعه**، تهران: دانشگاه تهران.
۱۲۷. مهریزی، مهدی، (۱۳۸۲)، **فقه پژوهی (دفتر دوم)**، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد.
۱۲۸. —، (۱۴۲۳ق)، **مدخل إلى فلسفة الفقه**، ترجمه حیدر نجف و دیگران، بیروت: دارالهادی.

۱۲۹. میرخان، عزت‌السادات، (۱۳۸۳)، اسلام تفکر سیستمی شیوه قانونگذاری، مجله فقه و حقوق خانواده، شماره بهار ۸۳، تهران: پردیس خواران دانشگاه امام صادق علیه السلام.
۱۳۰. نائینی، محمدحسین، (۱۴۰۴ق)، فوائداصول، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۱۳۱. نجفی، بشیر، (۱۳۸۳)، مرقاةالأصول، قم: دارالفقه.
۱۳۲. نجفی، محمدحسن، جواهر الکلام، تهران: دارالکتب الإسلامیه.
۱۳۳. نراقی، احمد، (۱۴۱۵ق)، مستند الشیعه، مشهد: مؤسسه آل‌البت علیه السلام.
۱۳۴. هاشمی شاهرودی، سید محمود و همکاران، فرهنگ فقه، قم: دائرة المعارف فقه اسلامی.
۱۳۵. وحیدی، محمد، (۱۳۸۱)، درآمدی بر فقه اسلامی، قم: عصمت.
۱۳۶. وزیر، أحمد، (۱۴۱۷ق)، المصنفی فی أصول الفقه، بیروت: دارالفکر المعاصر / دمشق: دارالفکر.
۱۳۷. ولایی، عیسی، (۱۳۹۱)، فرهنگ تشریحی اصطلاحات اصول، تهران: نشر نی.

### ***Bibliography***

1. Akbarī, Bahman. 2015. "Taḥlīl-i Matn va Farāmatn-i Fatvā-yi Maqām-i Mu'azzam-i Rahbarī dar Taḥrīm-i Silāḥ-i Kushtār-i Jam'ī." *Muṭāli'āt-i Ravabi'i Farhangī*.
2. Akbarī, Šābir. 2014/1393. "Tabār Shināsī-yi Jarayān-i Ilṭiqāt dar Muṭāli'āt-i Tafsīrī-yi Mu'āšir-i Irān." *Muṭāli'āt-i Tafsīrī*.
3. al-'Alwānī, Jābir. 2003/1421. *Maqāšid al-Sharī'a*. Qum: Sitāri.
4. al-'Āmilī al-Karakī, 'Alī Ibn al-Ḥusayn (al-Muḥaqqiq al-Karakī, al-Muḥaqqiq al-Thānī). 1993/1414. *Jami' al-Maqāšid fī Sharḥ al-Qawā'id*. 2nd. Qum: Mu'assasat Āl al-Bayt li Iḥyā' al-Turāth.
5. al-'Āmilī, Bhā' al-Dīn Muḥammad (al-Shaykh al-Bahā'ī). 2004/1425. *Zubdat al-Uṣūl*. Edited by Muḥammad Baqir Bihbūdī. Qum: Dār al-Bashīr.
6. al-'Āmilī, Ḥassan Ibn Zayn al-Dīn. 2000/1418. *Ma'ālim al-Dīn wa Mlāḥḍ al-Mujtahidīn*. Qum: Mu'assasat al-Fiqh.
7. al-'Āmilī, Muḥammad Ibn Makkī (al-Shahīd al-Awwal). n.d. *al-Qawā'id wa al-Fawā'id fī al-Fiqh wa al-Uṣūl wa al-'Arabīyya*. Qum: Mktabat al-Mufīd.
8. al-'Āmilī, Zayn al-Dīn Ibn 'Alī (al-Shahīd al-Thānī). 1992/1413. *Masālik*

جستارهای

فقهی و اصولی

سال ششم، شماره پیاپی ۱۹  
تابستان ۱۳۹۹

۹۶



- al-Afhām ilā Tanqīḥ Sharā'ī al-Islām*. Qum: Mū'assasat al-Ma'ārif al-Islāmīya.
9. al-Anṣārī, Murtaḍā Ibn Muḥammad Amin (al-Shaykh al-Anṣārī). 1999/1420. *Farā'id al-Uṣūl (al-Rasā'il)*. Qum: Majma' al-Fikr al-Islāmī.
  10. —. 2002/1423. *Kitāb al-Makāsib*. Qum: Majma' al-Fikr al-Islāmī.
  11. 'Alavī, Sayyid Ja'far, and Muḥammad Taqī Fakhla'ī. 2009/1388. "Pazhūhishī Darbāri-yi Naqsh-i Ijtihād dar Tashkhīṣ-i Muwḍū'āt-i Ahkām." *Muḍālī'āt-i Islāmī: Fiqh va Uṣūl*.
  12. al-'Ayyāshī, Muḥammad. 1962/1380. *Tafsīr al-'Ayyāshī*. Tehran: al-Maṭba'a al-'Ilmīya.
  13. al-Baghdādī, Yūsuf. 1997/1415. *al-Īḍāḥ*. Edited by Muḥammad Taqī al-Īrawanī. Cairo: Maktabt al-Madbūlī.
  14. al-Bahrānī, Yūsuf Ibn Aḥmad (al-Muḥaqqiq al-Bahrānī). 1984/1405. *al-Ḥadā'iq al-Nāḍira fī Ahkām al-'Itrat al-Ṭāhira*. Edited by Muḥammad Taqī al-Īrawanī. Qum: Mu'assasat al-Nashr al-Islāmī li Jamā'at al-Mudarrisīn.
  15. al-Dawālibī, Muḥammad. 1950/1368. *al-Madkhal ilā 'Ilm Uṣūl al-Fiqh*. Damascus: Jāmi'at al-Sūrīya.
  16. al-Fāḍil al-Lankarānī, Muḥammad. 2007/1425. *Tafṣīl al-Sharī'a*. Qum: Markaz Fiqh al-A'immat al-Aṭhār.
  17. al-Faḍlī, 'Abd al-Hādī. 2002/1420. *Durūs fī Uṣūl Fiqh al-Imāmīya*. Qum: Um al-Qurā.
  18. —. 1998/1416. *Mabādī 'Ilm al-Fiqh*. Beirut: Um al-Qurā.
  19. al-Farāhīdī, Khalīl Ibn Aḥmad. 1996/1414. *Tarīb Kitāb al-'ayn*. Qum: al-Uswa.
  20. al-Farfūr, Muḥammad. 1995. *Maṣadir al-Fiqh al-Islāmī*. Damascus: Dār al-Kalim al-Ṭayyib.
  21. al-Fayḍ al-Kashānī, Muḥammad Muḥsin. 1988/1406. *al-Wāfī*. Isfahan: Maktabat al-Imām Amīr al-Mu'minīn.
  22. al-Gharawī al-Iṣfahānī, Muḥammad Ḥusayn (al-Muḥaqqiq al-Iṣfahānī). 1994/1415. *Nihāyat al-Dirāya fī Sharḥ al-Kifāya*. Beirut: Mu'assasat Āl al-Bayt li Ihya' al-Turāth.

23. al-Gharawī al-Tabrizī, al-Mīrzā ‘Alī. 1992/1410. *al-Tanqīh fī Shatrḥ al-‘Urwat al-Wuthqā (Taqrīrat Buḥūth al-Sayyid Abū al-Qāsim al-Mūsawī al-Khuṭ)*. Qum: Dār al-Hādī.
24. al-Ghazālī, Muḥammad. 1995/1413. *al-Mustasfā*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmīyya.
25. al-Ghazālī, Muḥammad. 1972/1390. *Shifā’ al-Ghalīl*. Baghdad: al-Irshād.
26. al-Ḥakīm, al-Sayyid Muḥammad Taqī. 1979. *al-‘Uṣūl al-‘Āmma lī al-Fiqh al-Muqāran*. Qum: Mu’assasat Āl al-Bayt li Iḥyā’ al-Turāth.
27. al-Ḥaydarī, al-Sayyid ‘Alī Naqī. 1994/1412. *Uṣūl al-Isṭinbāt fī Uṣūl al-Fiqh wa Tārīkhīh bi Uslūb Jadīd*. Qum: Lujnat Idārat al-Ḥawza al-‘Ilmīyya.
28. al-Ḥillī, Aḥmad. 1989/1407. *al-Muḥaḍḍḥab al-Bārī’*. Qum: Mu’assasat al-Nashr al-Islāmī li Jamā‘at al-Mudarrisīn.
29. al-Ḥillī, Ḥasan Ibn Yūsuf (al-‘Allāma al-Ḥillī). 2009/1427. *Kashf al-Murād*. Qm: Mu’assasat al-Nashr al-Islāmī li Jamā‘at al-Mudarrisīn.
30. —. 1988/1406. *Mabādī al-Wuṣūl ilā ‘Ilm al-Uṣūl*. Qum: Mu’assasat al-Nashr al-Islāmī li Jamā‘at al-Mudarrisīn.
31. —. 1993/1414. *Taḍhkīrat al-Fuqahā’*. Qum: Mu’assasat Āl al-Bayt li Iḥyā’ al-Turāth.
32. al-Ḥillī, Ja‘far Ibn al-Ḥasan (al-Muḥaqqiq al-Ḥillī). 1985/1403. *Ma‘ārij al-Uṣūl*. Qum: Mu’assasat Āl al-Bayt li Iḥyā’ al-Turāth.
33. —. 1985/1403. *Sharā‘i’ al-Islām fī Masā’il al-Ḥalāl wa al-Ḥarām*. Beirut: Dār al-Aḍwā’.
34. al-Ḥimyarī, ‘Abd Allāh. 1995/1413. *Qurb al-Isnād*. Qum: Mu’assasat Āl al-Bayt li Iḥyā’ al-Turāth.
35. al-Ḥumayrī, Nashwān. 1960/1378. *Shams al-‘Ulūm*. Damascus; Beirut: Dār al-Fikr al-Mu‘āshir; Dār al-Fikr.
36. al-Ḥusaynī al-‘Amīlī, al-Sayyid Muḥammad Jawād. 2000/1418. *Miftāḥ al-Kirāma fī Sharḥ Qwā‘id al-‘Allāma*. Qum: Dār al-Turāth.
37. al-Ḥusaynī al-Sīstānī, al-Sayyid ‘Alī. 1996/1414. *Minḥāj al-Ṣāliḥīn*. Qum: Maktab al-Sayyid al-Sīstānī.
38. ‘Alī, Āmidī. n.d. *al-Iḥkām*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmīyya.

39. al-Iṣfahānī al-Najafī, Muḥammad Taqī. 2008/1429. *Hidāyat al-Mustarshidīn fī Sharḥ Uṣūl Ma‘ālim al-Dīn*. 2nd. Qum: Mu‘assasat al-Nashr al-Islāmī li Jamā‘at al-Mudarrisīn.
40. al-Iṣfahānī, al-Sayyid Abū al-Ḥasan. 2001/1422. *Wasīlat al-Wuṣūl Ilā Ḥaqa‘iq al-Uṣūl (ma‘a Ḥawāshī al-Imām al-Khumaynī)*. Qum: Mu‘assasat al-Nashr al-Islāmī li Jamā‘at al-Mudarrisīn.
41. ‘Alīshāhī, Abū al-Faḍl. 2001/1390. *Maḥmūm wa Ḥujjīyat-i Miḍḥāq-i Sharī‘at da Farāyand-i Istīnbat-i Ahkām-i Fiqhī*. Qum: Būstān-i Kitāb-i Qum (Intishārāt-i Daftar-i Tablīghāt-i Islāmī-yi Ḥawzi-yī ‘Ilmīyyi-yi Qum).
42. al-Jawharī, Ismā‘il Ibn Ḥammād. 2010/1428. *al-Ṣiḥāḥ*. Beirut: Dār al-Ma‘rifa.
43. al-Kalāntarī al-Ṭīhrānī, al-Mirzā Abū al-Qāsim. 2004/1383. *Maṭāriḥ al-Anzār (Taqrīrāt Baḥth al-Shaykh al-Anṣārī)*. 2nd. Qum: Majma‘ al-Fikr al-Islāmī.
44. al-Kāzīmī al-Khurāsānī, Muḥammad ‘Alī. 1983/1404. *Fawā‘id al-Uṣūl (Taqrīrāt Baḥth al-Mirzā al-Nā‘inī)*. Mu‘assasat al-Nashr al-Islāmī li Jamā‘at al-Mudarrisīn.
45. al-Khādīmī, Nūr al-Dīn. 1994/1412. *‘Ilm al-Maqāṣid al-Shar‘īyya*. Ryiad: Maktabat al-‘Ubaykān.
46. al-Kūh Kamarī, al-Sayyid Muḥammad. 1992/1410. *al-Najm al-Zāhir fī Ṣalāt al-Musāfir*. Tabriz: Ṭulū‘.
47. al-Kulaynī al-Rāzī, Muḥammad Ibn Ya‘qūb (al-Shaykh al-Kulaynī). 1986/1407. *al-Kāfi*. 4th. Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmīyya.
48. al-Kurāsānī, Muḥammad Kāzīm (al-Ākhund al-Khurāsānī). 1988/1409. *Kifāyat al-Uṣūl*. Qum: Mu‘assasat Āl al-Bayt li Iḥyā‘ al-Turāth.
49. al-Maghribī al-Tamīmī, Nu‘mān Ibn Muḥammad (Ibn Ḥayyūn). 1997/1415. *Sharḥ al-Akhbār fī Faḍl al-‘Immat al-Athār (A.S)*. Cairo: Mu‘assasat al-Nashr al-Islāmī li Jamā‘at al-Mudarrisīn.
50. al-Māzandarānī, Muḥammad. 1951/1369. *Mutashābh al-Qurān wa Mukhtalafih*. Qum: Dār Bīdār.
51. al-Minhājī, Muḥammad. 1999/1417. *Jawāhir al-‘Uqūd*. Beirut: Dār al-Ku-

- tub al-‘Ilmīyya.
52. al-Muqrī al-Fayyūmī, Aḥmad Ibn Muḥammad. 1984/1405. *al-Miṣbāḥ al-Munī fī Gharīb al-Sharḥ al-Kabīr li al-Rāfi‘ī*. Qum: Mu’assasat Dār al-Hijra.
  53. al-Mursī, ‘Alī. 2003/1421. *al-Muḥkam wa al-Muḥiṭ al-A‘zam*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmīyya.
  54. al-Mūsawī, al-Sayyid Murtaḍā. 1997/1376. *al-Ḍharī‘a*. Tehran: Danishgāh-i Tehran (Tehran University).
  55. al-Muẓaffar, Muḥammad Riḍā. 1991/1370. *Uṣūl al-Fiḥ*. Qum: Maktab al-‘Ilām al-Islāmī.
  56. al-Najafī, Bashīr. 2004/1383. *Mraqāt al-Uṣūl*. Qum: Dār al-Fiḥ.
  57. al-Najafī, Muḥammad Ḥasan. 1988/1367. *Jawāhir al-Kalām fī Sharḥ Sharā‘i‘ al-Islām*. 3rd. Edited by ‘Abbās al-Qūchānī. Dār al-Kutub al-Islāmīyya.
  58. al-Narāqī, Aḥmad Ibn Muḥammad Mahdī (al-Fāzil al-Narāqī). 1994/1415. *Muṣṭanad al-Shī‘a fī Aḥkām al-Sharī‘a*. Qum: Mu’assasat Āl al-Bayt li Iḥyā’ al-Turāth.
  59. al-Qummī, al-Mīrzā Abū al-Qāsim (al-Mīrzā al-Qummī). 2009/1430. *al-Qawānīn al-Muḥkama fī al-Uṣūl*. Edited by Riḍā Ḥusayn Ṣubh. Qum: Iḥyā’ al-Kutub al-Islāmīyya.
  60. al-Rāfi‘ī, ‘Abd al-Karīm. n.d. *Fath al-‘Azīz bi Sharḥ al-Wajīz*. Beirut: Dār al-Fikr.
  61. al-Rāghib al-Iṣfahānī, Ḥusayn Ibn Muḥammad. 1991/1412. *Mufradāt Alfāz al-Qur’ān (Almufradāt fī Gharīb al-Qurān)*. Edited by al-Dāwūdī Ṣafwān ‘Adnān. Beirut; Damascus: al-Dār al-Shāmīyya; Dār al-Qalam.
  62. al-Sabzawārī, al-Sayyid ‘Abd al-A‘lā. 2009/1388. *Muḥaḍḍhab al-Aḥkām fī Bayān al-Ḥalāl wa al-Ḥarām*. Qum: Dār al-Tafsīr.
  63. al-Sabzawārī, al-Sayyid Muḥammad Bāqir (al-Muḥaqqiq al-Sabzawārī). 2002/1423. *Kifāyat al-Fiḥ (Kifāyat al-Aḥkām)*. Qum: Mu’assasat al-Nashr al-Islāmī li Jamā‘at al-Mudarrisīn.
  64. al-Ṣadr, al-Sayyid Muḥammad Bāqir. 1988/1406. *Durūs fī ‘Ilm al-Uṣūl*.

Qum: Dār al-Kitāb al-Lubnān.

65. al-Ṣadr, al-Sayyid Muḥammad. 2002/1420. *Mawarā' al-Fiḥ*. Beirut: Dār al-Aḍwā'.
66. al-Ṣaffār, Muḥammad. 1986/1404. *Baṣā'ir al-Darajāt*. Qum: Manshūrāt Maktabat Āyat Allāh al-'Uzmā al-Mar'ashī al-Najafī.
67. al-Ṣdr, al-Sayyid Muḥammad Bāqir. 1984/1402. *Iqtisādunā*. Beirut: Dār al-Ta'aruf.
68. al-Shalabī, Muḥammad. 1988/1404. *Uṣūl al-Fiḥ al-Islāmī*. Beirut: Dār al-Nihḍa al-'Arabīyya.
69. al-Sharbīnī, Muḥammad. 1997/1415. *Muḥnī al-Muḥtāj*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmīyya.
70. al-Shāṭibī, Ibrāhīm. 1994/1412. *al-I'tisām*. Ryiad: Dār Ibn 'Affān.
71. AL-shawkānī, Muḥammad. 2001/1419. *Isrshād al-Fuḥūl*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Arabī.
72. al-Siywarī al-Ḥillī, Miqdād Ibn 'Abd Allāh. 1983/1404. *al-Tanqīḥ al-Rā'i li Mukhtaṣar al-Sharā'i*. Qum: Manshūrāt Maktabat Āyat Allāh al-'Uzmā al-Mar'ashī al-Najafī.
73. al-Subḥānī al-Tabrīzī, Ja'far. 2010/1432. *al-Mabsūt fi Uṣul al-Fiḥ*. Qum: Mu'assasat al-Imām al-Ṣadiq.
74. —. 2014/1432. *Maṣādir al-Fiḥ al-Islāmī wa Manābi'uh*. Beirut: Dār al-Aḍwā'.
75. —. 1987/1405. *Tahḍīb al-Uṣūl (Taqrīrāt Baḥth al-Imām al-Khumaynī)*. Qum: Mu'assasat al-Nashr al-Islāmī li Jamā'at al-Mudarrisīn.
76. al-Ṭabāṭabā'i al-Ḥā'irī, al-Sayyid 'Alī (Ṣāḥīb al-Rīyaḍ). 2003/1421. *Rīyāḍ al-Masā'il fi Tahqīq al-Aḥkām bī al-Dalā'il*. Edited by Muḥammad Bahri-mand. Qum: Mu'assasat Āl al-Bayt li Ih'yā' al-Turāth.
77. al-Tūnī, 'Abd Allah Ibn Muḥammad (al-Fāḍil al-Tūnī). 1991/1412. *Al-Wāfiya fi Uṣūl al-Fiḥ*. Qum: Majma' al-Fikr al-Islāmī.
78. al-Tūsī, Muḥammad Ibn Ḥasan (al-Shaykh al-Tūsī). 1984/1363. *al-Istibṣār*. Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmīyya.
79. —. 1986/1407. *Tahḍīb al-Aḥkām*. 4th. Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmīyya.

80. —. 1986/1407. *Tajrīd al-I'tiqād*. Qum: Maktab al-I'lām al-Islāmī.
81. al-Zuhaylī, Wahabi. 2006/1424. *al-Wajīz fī Uṣūl al-Fiqh*. Beirut; Damascus: Dār al-Fikr al-Mu'āshir; Dār al-Fikr.
82. —. 1988/1406. *Uṣūl al-Fiqh al-Islāmī*. Beirut: Dār al-Fikr al-Mu'āshir.
83. Anvarī, Ḥasan. 2002/1381. *Farhang-i Buzurg-i Sukhan*. Tehran: Nashr-i Sukhan.
84. As'adī, Muḥammad. 1997/1418. *al-Mūjaz fī Uṣūl al-Fiqh*. Cairo: Dār al-Salām.
85. Azkīyā, Muṣṭafā, and 'Alī Darbān. 2003/1382. "Ravishhā-yi Kārburdī-yi Taḥqīq." *Kiyhān*.
86. Bahārīm, Muḥammad Riḍā. 2010/1389. "Āsīb Shināsī Ravish Shinākhtī-yi Ijtihād-i Pūyā." *Kitāb-i Naqd*.
87. Ḍhulfaqārī, Muḥammad, and Sayyid Muḥammad Sayyidīyān. 2012/1391. "Fiqh-i Ḥukūmatī Chīstī Chirāyī va Chigūnigī." *Ma'rifat-i Sīyāsī*.
88. Ḍīyā'īfar, Sa'īd. 2011/1390. "Rūykard-i Ḥukūmatī dar Fiqh." *Ulūm-i Siyāsī*.
89. Farahnāk, 'Alī Riḍā. 2011/1390. *Muwḍū' Shināsī dar Fiqh*. Qum: Pazhūhishgāh-i 'Ulūm va Farhang-i Islāmī (Islamic Sciences and Culture Academy).
90. Fllāhzadi, Muḥammad Ḥusayn. 2011/1390. "Muwḍū' Shināsī-yi Ahkām-i Fiqhī." *Mīqāt-i Haj*.
91. Ḥaq Panāh, Riḍā. 2002/1381. "Guṣṭari-yi Fiqh va Luzūmi Takhaṣṣuṣī Shudan-i ān." *Pazhūhishhā-yi Ijīmā'ī Islāmī*.
92. Ḥasan Zādi, Ḥusayn. 2002/1381. "Rābiṭi-yi Ijtihād va Mas'ali-yi T'addud-i Qirā'athā za Dīn." *Qbasāt*.
93. Ḥusaynī Khāmināi, Sayyid 'Alī. 2007/1386. *Ajwibat al-Isṭiftā'āt*. Tehran: Qdr-i Velāyat.
94. Ḥusaynī, Sayyid Aḥammad Rizā. 2001/1380. "Nigāhī Ijmālī bi Dalāyil-i Ḥurmat-i Isti'māl-i Mavadd-i Muhaddir." *Ravaq-i Andīshi*.
95. Ibn Bābiwayh al-Qummī, Muḥammad Ibn 'Alī (al-Shaykh al-Ṣadūq). 1965/1386. *Ilal al-Sharāi'*. Qum: Maktabat al-Dāwarī.

جستارهای

فقهی و اصولی

سال ششم، شماره پیاپی ۱۹  
تابستان ۱۳۹۹

۱۰۲

96. —. 1977/1395. *Kamāl al-Dīn wa Itmām al-Ni'ma*. Qum: Mu'assasat al-Nashr al-Islāmī li Jamā'at al-Mudarrisīn.
97. —. 1992/1413. *Man Lā Yahḍuruh al-Faqīh*. 2nd. Qum: Mu'assasat al-Nashr al-Islāmī li Jamā'at al-Mudarrisīn.
98. Ibn Idrīs al-Hillī, Muḥammad Ibn Aḥmad. 1996/1410. *al-Sarā'ir al-Hāwī li Tahḥīr al-Fatāwī*. Qum: Mu'assasat al-Nashr al-Islāmī li Jamā'at al-Mudarrisīn.
99. Iḥsānīfar, Aḥmad. 2017/1396. "Taḥlīl-i Fiqhī-yi Favā-yi Rahbarī Manbnī bar Ḥurmati Istifād-i az Silāḥ-i Haṣṭi'ī dar Partuv-i Naẓarīyyi-yi Tābī'yyat." *Ḥukūmat-i Islāmī*.
100. Iẓdihī, Sayyid Sajjād. 2010/1389. "Nuwgirāyī dar Fiqh-i Shi'a." *Kitāb-i Naqd*.
101. Imāmī, 'Abd al-Salām, Ḥusayn Ṣābirī, and Sayyid Muḥammad Taqī Qabūlī. 2015/1394. "Insidād-i va Infitāḥ-i Bāb-i Ijtihād dar Andīshihā-yi Fiqhī-yi Ahl-i Sunnat." *Āmūzihā-yi Fiqh-i Madanī*.
102. Imāmī, Mas'ūd. 2004/1384. "Ruwwhanfikhān-i Dīnī va Mudirīmīzāsīyūn-i Fiqh." *Fiqh-i Ahl-i Bayt*.
103. Imāmī, Sayyid Ḥasan. 2014/1393. *Ḥuqūq-i Madanī*. Tehran: Intishārāt-i Islāmīyyi.
104. Ismā'īlī, Ismā'īl. 1995/1374. "Mavārid-i Vujūb-i Khums va Zakāt." *Fiqh*.
105. Ja'farī, Muḥammad Ja'far. 2003/1382. *Maktabhā-yi Ḥuqūqī dar Ḥuqūq-i Islām*. Tehran: Ganj-i Dānīsh.
106. Javādī Āmulī, 'Abd Allāh. 1989/1368. *Vilāyat-i Faqīh*. Tehran: Markaz-i Nashr-i Farhangī-yi Rajā'.
107. Kallāf, 'Abd al-Wahhāb. 1933/1351. *Mṣādir al-Tashrī' al-Islāmī*. Kuwait: Dār al-Qalam.
108. Kāshif al-Ghiṭā', 'Alī. 1961/1381. *al-Nūr al-Sāṭi' fī al-Fiqh al-Nāfi'*. Najaf: Maṭba'at al-Ādāb.
109. Khākī, Ghulām Riḍā. 2007/1386. *Ravīsh-i Taḥqīq bā Rūykard bi Pāyānna-mi Nivīsī*. Tehran : Bāztāb.
110. Khidrī bak, Muḥammad. 1971/1389. *Uṣūl al-Fiqh*. Egypt: al-Maktabt

al-Tijārīyya.

111. Madārik-Islāmī, Markaz-i Ittilā'āt va. 2010/1389. *Farhangnāmi-yi Uṣūl-i Fiqh*. Qum: Pazhūhishgāh-i 'Ulūm va Farhang-i Islāmī (Islamic Sciences and Culture Academy).
112. Makārim Shīrāzī, Nāsir. 2009/1427. *Istiftā'āt-i Jadīd*. Qum: Madrisi-yi Imām 'Alī Ib Abī Ṭalīb.
113. Malikī Iṣfahānī, Muḥtabā. 2011/1390. *Farhang-i Iṣṭilāḥāt-i Uṣūl*. Qum: al-Muṣṭafā.
114. Mihrīzī, Mahdī. 2005/1423. *al-Madkhal ilā Falsafat al-Fiqh*. Translated by Ḥaydar Najaf and Others. Beirut: Dār al-Hādī.
115. —. 2003/1382. *Fiqh Pazhūhī (Daftar-i Duvvum)*. Tehran: Vizarat-i Farhang va Irshād-i Islāmī (Ministry of Culture and Islamic Guidance).
116. Mīrkhānī, 'Izzat al-Sādāt. 2004/1383. "Islām Tafakkur-i Sīstīmī-yi Shīvi-yi Qānūnguzārī." *Fiqh va Khānivādī*.
117. Mūsavī, Sayyid Amīr. 2015/1394. "Andīshi-yi Jāhilīyyat-i Muḥammad Quṭb dar Buti-yi Naqd-i Tashayyu', Tasannun va 'Aql." *Pazhūhishnāmi-yi Maḍhāhib-i Islāmī*.
118. Mūsavī, Sayyid Amīr. 2017/1396. "Nqdī bar Didgāhhā-yi Sayyid Quṭb Darbāri-yi Jāhilīyyat-i Musalmānān." *Insān Pazhūhī-yi Dīnī*.
119. Mūsawī Khumaynī, Sayyid Ruhullah (Imām Khumaynī). 1999/1378. *Ṣaḥīfi-yi Imām*. Tehran: Mu'assisi-yi Tanzīm va Nashr-i Āthār-i Imām Khumaynī.
120. Raḥmān, Muḥammad. 1995/1374. "Manṭagat al-Farāgh." *Naqd va Nazar*.
121. Rashīd, Majīd. 1999/1378. "Nuwāvarī." *Tuwsī 'i-yi Mudīrīyyat*.
122. Rāzī, Aḥmad. 2008/1387. *Tartīb Maqāyīs al-Lughā*. Qum: Pazhūhishgāh-i Ḥawzi va Dānisgāh.
123. Research Group under the supervision of, al-Sayyid Maḥmūd al-Hāshimī al-Shāhrūdī. 2006/1385. *Farhang-i Fiqh-i Islāmī bar Ṭibq-i Maḍhhab-i Ahl al-Bayt*. 2nd. Qum: Mu'assisi-yi Dā'irat al-Ma'ārif-i Fiqh-i Islāmī bar Ṭibq-i Maḍhhab-i Ahl al-Bayt.
124. Riḍāyī, Asad Allāh. 2018/1397. "Taḥlīl va Barrasī-yi Ravish-i Istīnbat-i

جستارهای

فقهی و اصولی

سال ششم، شماره پیاپی ۱۹

تابستان ۱۳۹۹

۱۰۴



Aḥkām-i Fiqhī-yi Fiqh al-Nawāzil." *Pazhūhishnāmi-yi Muṭālī 'āt-i Taṭbīqī-yi Maḍhāhib-i Fiqhī*.

125. Šābirīyān, 'Alī Riḍā. 2009/1388. "Guzāri-yi Kalāmī-yi Tāthīr Guzār dar Ijtihād (Jāmi'īyyat-i Sharī'at)." *Āmūzihā-yi Fiqh-i Madanī*.
126. Šāni'ī, Yūsuf, interview by al-Sharq al-Awsaṭ Newspaper. 2007. (March).
127. Shāhidī, Raḥīm. 2012/1391. "Pūyāyī-yi Fiqh-i Shī'a." *Ḥukūmat-i Islāmī*.
128. S'īdī, Muḥsin. 2016/1395. "Barrasī-yi Mantīq-i Muwḍū' Shināsī-yi Fiqh-i Sunnatī dar Muwḍū'āt-i Muštaḥdathi." *Pazhūhishnāmi-yi Fiqhī*.
129. Subayrī, Sayyid Aḥmad. 2012/1391. *al-Kalām Yajur al-Kalām*. Tehran: Ḥaq Bīn.
130. n.d. *The Holy Quran*.
131. Vaḥidī, Muḥammad. 2002/1381. *Darāmadī bar Fiqh-i Islāmī*. Qum: 'Iṣmat.
132. Vilāyī, 'Īsā. 2012/1391. *Farhang-i Tashrīḥī-yi Iṣṭilāḥāt-i Uṣūl*. Tehrān: Niy.
133. Wazīr, Aḥmad. 1999/1417. *al-Muṣṣfā fī Uṣūl al-Fiqh*. Beirut; Damascus: Dār al-Fikr al-Mu'āṣir; Dār al-Fikr.



## **Expanding the Authority of the Single Chain of Transmission to Doctrinal & Commentary Propositions<sup>1</sup>**

Doi: 10.22081/jrj.2020.55505.1825

**Muhammd Hasan Ahmadi**

Assistant Professor of Farabi University; Tehran -Iran; ahmadi\_mh@ut.ac.ir

Received in: 2019/12/9

Accepted in: 2020/4/8

*Abstract:*

The authority of the Single chain of transmission (al-Kabar al-Wāḥid) is one of the extant discussions in jurisprudential, principled, and commentary books. The origin of the term “Authority” often refers to jurisprudence; however, it has also reached the literature of the science of the commentary of the Holy Quran. For example, the question of authority in the commentary has been specifically addressed in such matters as the authority of the Single chain of transmission, as well as the authority of the words of the companions and subordinates. But the serious question remains that what is the concept and function of the term “Authority” in other sciences beside jurisprudence? With regard to authority, one can speak of

---

1 . Ahmadi. M.H (2020); " Expanding the Authority of the Single Chain of Transmission to Doctrinal & Commentary Propositions"; Jostar- Hay Fiqhi va Usuli; Vol: 6 ; No: 19 ; Page: 107 - 135 - Doi: 10.22081/jrj.2020.55505.1825.

the distinction between the use of authority in comprehension and the authority in practice, and even the inability to use authority in comprehension and cognition. Concerning the term “Single Chain of Transmission” can talk about possibility of different approach. in non-jurisprudential areas. This function can be followed while analyzing the relationship between the text and the audience (both when producing the text and when interpreting it). Nonetheless, removing one’s mind from the jurisprudential perspective and the distinction between jurisprudence and other (whether interpretation or history, etc.) is not due to limitation of the jurisprudence, instead it is due to its depth throughout the history and its unintended impacts on other Islamic sciences.

*Keywords:* Authority, Theology, Single Chain of Transmission, Commentary of the Quran, Jurisprudence, Methodology.

## تعمیم حجیت خبر واحد به گزاره‌های تفسیری و عقیدتی<sup>۱</sup>

محمد حسن احمدی<sup>۲</sup>

### چکیده

حجیت خبر واحد (متشکل از دو اصطلاح «حجیت» و «خبر واحد»)، از بحث‌های مبسوط در کتب فقهی، اصولی و تفسیری است. خاستگاه اصطلاح «حجیت»، غالباً به فقه باز می‌گردد، با این حال، این اصطلاح به ادبیات علم تفسیر قرآن نیز راه یافته است: برای نمونه، مسئله حجیت در تفسیر، به صورت مشخص در مواردی چون حجیت خبر واحد و همین طور حجیت اقوال صحابه و تابعین مطرح شده است. حال این سؤال جدی مطرح است که مفهوم و کارکرد اصطلاح حجیت، در غیر فقه چگونه است؟ به نظر می‌رسد نه تنها می‌توان میان کارکرد حجیت در مقام فهم و مقام عمل، تمایز قائل شد، حتی می‌توان به امتناع کاربرد حجیت در مقام فهم و معرفت قائل شد. نسبت به اصطلاح «خبر واحد» نیز می‌توان از امکان تفاوت نگرش به آن در فضاهای غیر فقهی سخن گفت. این نگرش غیر فقهی را می‌توان ضمن تحلیل رابطه‌ای میان متن و مخاطب (چه در زمان تولید متن و چه

تعمیم حجیت خبر واحد  
به گزاره‌های تفسیری و  
عقیدتی  
۱۰۹

۱. تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۰۶/۲۶؛ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۰۱/۲۰ (این مقاله، در قالب طرح پژوهشی شماره ۲۸۷۲۷/۱/۰۳ با استفاده از اعتبارات پژوهشی دانشگاه تهران انجام شده است).

۲. استادیار گروه علوم قرآن و حدیث پردیس فارابی دانشگاه تهران - ایران: ahmadi\_mh@ut.ac.ir

در زمان تفسیر آن) پی گیری کرد. به هر حال، زدودن ذهن از نگاه فقهی و تمایز بخشی بین فقه و غیر آن اعم از تفسیر و تاریخ و...، نه از باب تنقیص فقه بلکه به سبب ژرفای دستگاه فقهاتی در طول تاریخ و اثرگذاری ناخواسته آن بر سایر علوم اسلامی است.

**کلید واژه‌ها:** حجیت، علم کلام، خبر واحد، تفسیر قرآن، فقه، روش شناسی.

## مقدمه

مسئله حجیت که معمولاً با الصاق به عنوان خبر (به صورت خبر واحد) در علم اصول فقه از آن یاد می شود، از مباحث بسیار پرسابقه علم اصول است. نقطه چالشی آن به قرن چهارم و مخالفت امثال سید مرتضی، ابن ادریس و قاضی ابن براج با این حجیت است؛ اگرچه در تقریر و تبیین نوع این مخالفت نیز دقتی عالمانه لازم است (مظفر، ۱۴۰۸ق، ۸۸/۲). کاربرد حجیت در فقه، البته به خبر واحد محدود نمی شود و می توان به گونه ای آن را توسعه داد که عملاً حجیت، تمام هویت و غرض فقه را در برگیرد؛ به طوری که کمتر عنوان فقهی را می توان یافت که اصطلاح حجیت، در کنار آن قرار نگیرد. امکان سنجی تسری حجیت از فقه به غیر فقه نیز را می توان یکی از فضاهای فراروی اصطلاح حجیت، به خصوص در میان افواه عالمان معاصر دانست.

«حجیت خبر واحد» از مقولات جدی مورد بحث در محافل فقهی، اصولی و تفسیری است. ادله موافقان و مخالفان در این حوزه، معرکه آراست. البته خاستگاه شکل گیری این موضوع، به فقه باز می گردد، اما در علم کلام و تفسیر، از بحث های پردامنه است. در رویکردی روش شناسانه به این دو علم یعنی فقه و تفسیر قرآن، باید دید که تا چه حد این وام گیری اصطلاحی، به علم تفسیر سود رساننده و اساساً چه جایگاهی در تفسیر پیدا کرده است. این سؤال از آن گاه معنادارتر می شود که در عین توجه به ضرورت تعامل علوم میان رشته ای، نباید نسبت به کارکرد و هویت اختصاصی شده یک اصطلاح نسبت به یک علم غافل بود. به طور کلی، مسئله اساسی این مقاله آن است که تا چه حد می توان اصطلاح «حجیت» و اصطلاح «خبر واحد» را در حوزه غیر فقه اعم از تفسیر و کلام به کار برد و از سویی دیگر این کاربرد، با چه تأملاتی مواجه خواهد بود؟

جستارهای

فقهی و اصولی

سال ششم، شماره پیاپی ۱۹

تابستان ۱۳۹۹

۱۱۰

## دیدگاه‌ها

در تبیین مجموع نظریه‌های ناظر به این مسئله، می‌توان از سه طیف دیدگاه به شرح ذیل یاد کرد:

### ۱. دیدگاه عدم تمایز

بر اساس این دیدگاه، در موضوع حجیت خبر واحد، هیچ تمایز و تفاوتی میان فقه و غیر فقه نیست؛ چرا که بحث حجیت خبر واحد، یک بحث فراگیر است و در همه شاخه‌های علوم اسلامی ثمره دارد. این دیدگاه را می‌توان دیدگاه غالب دانست. آیت‌الله خوئی رحمته‌الله علیه می‌نویسد:

اگر ظن به امور تکوینی یا تاریخی، متعلق باشد... اگر ظن حاصل از خبر، از ظنون مانند خبر واحد است، در این صورت، میان مسلک ما در حجیت خبر که به طریقت قائل هستیم و مبنای کسانی که به منجزیت و معذرت قائل هستند (مانند آخوند خراسانی) تفاوت است، زیرا براساس تقریر ما در این موضوع، معنای حجیت، قرار دادن غیر علم در مقام علم است از روی تعبد. در این صورت، اعتبار ظن یاد شده حجت می‌شود (خوئی، بی‌تا، ۴۲۲).

### ۲. دیدگاه عدم حجیت خبر واحد در غیر فقه

این دیدگاه، معتقد است در موضوع بحث، بین فقه و غیر فقه تمایز هست. نتیجه این تمایز نیز عدم امکان قبول حجیت خبر واحد در غیر فقه مانند تفسیر قرآن کریم می‌باشد. شیخ طوسی می‌نویسد:

جایز نیست که کسی از یکی از مفسران پیشین تقلید کند، بلکه سزاوار است که به ادله صحیح عقلی و شرعی همچون اجماع یا نقل متواتر از کسانی که کلامشان حجیت است، یعنی معصومان علیهم‌السلام متابعت کند و در این باره خبر واحد پذیرفتنی نیست، به ویژه اگر در جایی، که تنها راه آن علم باشد و اگر در جایی تأویل بردن کلام نیاز به شاهی از لغت داشته باشد، این شاهد لغوی کافی نیست، مگر به استناد لغت و معنایی باشد که میان اهل لغت رواج داشته باشد (طوسی، بی‌تا، ۶).

### ۳. دیدگاه عدم امکان کاربرد حجیت در غیر فقه (دیدگاه مختار)

بر اساس این دیدگاه، با توجه به مفهوم، ماهیت و خاستگاه حجیت و خبر واحد، اساساً امکان کاربرد حجیت در غیر تفسیر وجود ندارد. مرز این دیدگاه از دیدگاه اول و دوم، کبروی است. در واقع، اگر پیش فرض دیدگاه اول و دوم، نزاع بر سر صحت حمل در گزاره «خبر واحد در تفسیر حجت است» می باشد؛ اما پیش فرض دیدگاه سوم، امکان عقلی این حمل است (سالبه به انتفای محمول). در واقع، در مقایسه با پیشینه بحث حجیت خبر واحد، می توان گفت که مزیت این مقاله نسبت به سابقه پژوهش های این حوزه<sup>۱</sup> بدین صورت تبیین می شود که این مقاله، به دنبال ادعای تمایز حوزه فقه و غیر فقه در مسئله حجیت است. اساساً تفوه به حجیت تنها در فضای فقهی معنادار است؛ بنابراین، در غیر فقه، به ویژه تفسیر قرآن کریم، سخن گفتن از آن، امری بی معناست و کاربرد حجیت در این حوزه ها عملاً ما به ازای خارجی ندارد. بر اساس این، اگر دیدگاه اول، ماهیت حجیت خبر واحد را «معذرت و منجزیت» بداند و اگر دیدگاه دوم، این ماهیت را «کشف از واقع» بداند، بر مبنای دیدگاه مختار، اساساً با اصطلاحی به نام «حجیت» مواجه نیستیم که بخواهیم در این خصوص اعلان موضع کنیم.

جستارهای

فقهی و اصولی

سال ششم، شماره پیاپی ۱۹

تابستان ۱۳۹۹

۱۱۲

شک نیست که روش مندی علم فقه در مقایسه با سایر علوم اسلامی، بسیار جالب توجه و به وضوح درک پذیر است. فقه با همه ابعاد خود در گستره تاریخ تمدنی اسلام بر سایر شاخه های حوزه علوم اسلامی تأثیرگذار بوده است؛ برای نمونه، نکته مهمی که ریشه تنازعات و نزاع های سده دوم را قوت می بخشد، رنگ و بوی فقهی حدیث است. آن چیزی که موجب تمایز مذاهب اربعه می شود، حدیث بما هو حدیث نیست، بلکه فقه است؛ از این رو، پدیده «جعل حدیث» با قرائت خاص برخی خاورشناسان (مثلاً در نظر گرفتن «جعل») به عنوان نتیجه و محصول نزاع های درونی جامعه آن روز (گلدزیهر، ۱۳۷۴، ۴۳)، قبل از هر چیز باید در فضای فقه، تحلیل و تفسیر و نقد گردد. با این که «روایات تفسیری» در مصادر حدیثی شیعه بیش از

۱. برای نمونه، ر.ک: «بررسی ادله حجیت خبر واحد در تفسیر با تکیه بر آرای آیت الله معرفت»، سید محمدعلی ایازی، معرفت قرآنی، ۱۳۹۴، ۱۳۳.



پانزده هزار حدیث است (مهریزی، ۱۳۸۹، ۵۵)، کار روی «روایات فقهی» به وسعت تاریخ حدیث است و به «روایات تفسیری» توجه بایسته صورت نگرفته است (معرفت، ۱۳۸۴، ۱۵/۱). شاید همین سهل انگاری‌های زیادی که نسبت به روایات تفسیری انجام شده، این روایات را دچار وضع و جعل‌هایی کرده و با چالش‌های جدی مواجه نموده است. به قدری در روایات فقهی کار کرده‌ایم که روایات، شناسنامه‌دار شده‌اند. رویکرد غالب محدثان در طول تاریخ توجه به روایات فقهی بوده است، به نوعی که امروزه نیز عملاً وارث روش‌های فقیهانه در تحلیل روایات تفسیری و روایت‌های تاریخی هستیم، در حالی که نمی‌توان با مفاهیمی همچون حجیت یا خبر واحد به دنبال تحلیل روایات تفسیری رفت؛ برای نمونه، نمی‌توان در جرح و تعدیل روایات متعارض در خصوص اخبار منع تدوین به تساقط روی آورد؛ چراکه تساقط، مربوط به تعیین فعل مکلف است و در فرض بحث باید به دنبال يك توجیه دلالتی روشن بر فرض صحت سند باشیم.

تأثیر و تأثر حوزه غیر فقه و فقه، از این جهت نیازمند واکاوی جدی است. از جهتی می‌توان رویکرد فقهی را آسیبی برای حوزه غیر فقه دانست؛ برای نمونه، به دلیل تمایز ساحت فقه و غیر فقه، کشاندن مفهوم «اصل» به مفهوم فقهی آن - که مجرای آن شک است و ماهیت رفتاری دارد - به فضای استدلال غیر فقهی، صحیح نیست. در این مقاله، به طور مشخص، موضوع «حجیت خبر واحد» از این جهت بررسی می‌شود. اصطلاح «حجیت» و اصطلاح «خبر واحد» و ترکیب رایج این دو با عنوان «حجیت خبر واحد»، اصطلاحاتی فقهی‌اند که به علوم دیگری مانند تاریخ و تفسیر نیز کشانده شده است؛ بنابراین، این مقاله در دو بخش کلی به شرح ذیل سامان یافته است:

۱. مسئله حجیت و توسعه آن به غیر فقه؛

۲. مسئله خبر واحد و توسعه آن به غیر فقه.

### ۱. مسئله حجیت و توسعه آن به غیر فقه

از نشانه‌های تسری روش تحلیل احادیث فقهی به حوزه روایات تفسیری، مسئله

«حجیت<sup>۱</sup>» است. در بیان محققان درباره حجیت به این موارد اشاره شده است: آنچه متعلق خود را ثابت نموده، اما به حد قطع نرسیده (مظفر، ۱۴۰۸ق، ۱۲/۲)، حد وسط (شیخ انصاری، ۱۴۲۳، ۲۳/۱)، صحیح بودن احتجاج (سبحانی، ۱۴۲۰ق، ۸۴/۲)، تنجیز و تعذیر (هاشمی، ۱۴۰۵ق، ۳۷/۴)، اماره و طریق (کاظمی، ۱۴۰۶ق، ۷/۳)، منجز واقع (اصفهان‌ی، ۱۳۶۷ق، ۵/۲). اما با عنایت به این که هر کدام از این بیان‌ها ناظر به وجهی از مسئله حجیت است، می‌توان همه آن‌ها را ضمن تعبیر «منجزیت و معذرت» جمع کرد. «منجزیت» یعنی اگر دلیل ظنی معتبر مطابق با واقع بود؛ تکلیف بر مکلف منجز شده و با انجام آن، تکلیف ساقط می‌شود و «معذرت»، به این صورت که اگر مخالف با واقع بود مکلف در پیروی از حجیت معذور است و استحقاق عذاب ندارد. در اینجا، مسئله حجیت را ابتدا در قالب «تمایز فقه از تفسیر» و سپس در قالب «حجیت اقوال صحابه و تابعین» بررسی می‌کنیم.

### ۱/۱. تمایز فقه از تفسیر

به صورت کلی، در مباحث حوزه دینی به خصوص حوزه روشی، باید بین دو حوزه معرفت و عمل تمایز نهاد. آیت‌الله خوبی با توجه به این تمایز، در مورد حجیت ظن به امور تکوینی و تاریخی مبتنی بر خبر واحد در تبیین موافقت خود با این حجیت می‌نویسد:

اعتبار ظن یاد شده حجت می‌شود؛ زیرا خبر دادن از چیزی منوط به علم است و چون این خبر با دلیل علمی معتبر شناخته شده و تعبداً پذیرفته شده است، نسبت دادن به آن جایز می‌شود. برخلاف نظریه معذرت و منجزیت، که با این روایات نمی‌توان به آن استناد کرد؛ چون منجزیت و معذرت در جایی است که در مؤدای آن اثر شرعی باشد و خبر از حوادث گذشته، چون ماندنش اثر شرعی ندارد تا ظن به آن منجز باشد. خبر دادن از چیزی از آثار علم به آن است، نه از آثار معلوم به وجود واقعی؛ به همین دلیل، خبر دادن از چیزی با اینکه نمی‌دانیم واقعاً اتفاق افتاده یا خیر،

جستارهای

فقهی و اصولی

سال ششم، شماره پیاپی ۱۹  
تابستان ۱۳۹۹

۱۱۴

جایز نیست؛ هر چند در واقع باشد. معنای حجیت در امارات ناظر به واقع، این است که آن اماره به حسب حکم شارع، علم تعبدی محسوب می‌شود؛ در نتیجه، طریق معتبر (مثل خبر واحد) فردی از افراد علم است، ولی فرد تعبدی نه وجدانی. بنابراین، همه آثاری که بر قطع بار می‌شود، بر چنین علمی نیز بار می‌شود و می‌توان طبق آن خبر داد؛ همان‌گونه که می‌توان طبق علم وجدانی خبر داد و این خبر دادن سخن بدون علم نیست. سیره عقلا در باب حجیت خبر واحد این گونه است که ایشان با طریق معتبر همچون خبر واحد، معامله علم وجدانی می‌کنند و میان آثار آن‌ها فرق نمی‌گذارند؛ برای مثال، از نظر عقلا، ید، اماره مالکیت است و صاحب ید، بر اموالی مالک است که در اختیار او قرار دارد. عقلا بر چنین یدی آثار مالکیت بار می‌کنند و از مالک بودن او خبر می‌دهند. در این موضوع، کسی این امر را انکار نمی‌کند و از ناحیه شارع هم این سیره عقلا ردع و مردود شناخته نشده است (خویی، بی‌تا، ۴۲۲).

به نظر می‌رسد این دیدگاه قابل تأمل است. توضیح آن که نتیجه حجت بودن یا حجت نبودن، یکی از دو حالت قرار گرفتن یا نگرفتن حدیث روی میزکار محقق است. در واقع، بر اساس دستگاه فقهی، یک حدیث، یا حجت است و یا حجت نیست (سلب و ایجاب). در واقع، ارزش‌گذاری روایت به صورت سلبی و ایجابی و منوط کردن نتیجه به این نوع ارزش‌یابی، رویکردی فقهی در مواجهه با حدیث است. اما واقعیت آن است که نظام حصول معرفت، نظامی شبکه‌ای است که از طریق یک دستگاه معادله، قابل دسترسی است. در این دستگاه معادله، هر یک از متغیرها بسته به میزان درجه تأثیر، سهمی در نتیجه معادله به عهده دارند؛ چه آنکه مثلاً در یک معادله جبری، یک متغیر می‌تواند توان به خود بگیرد و یا یک متغیر می‌تواند در مخرج کسر قرار گیرد.<sup>۱</sup> اما مهم آن است که هیچ متغیری به دنبال یک ارزش‌گذاری سلبی و ایجابی، از حضور در معادله حذف نمی‌شود. معرفت، پدیده‌ای تک ضلعی نیست. نتیجه نقد متن روایت و سازگاری یا تنافی آن با قواعد عقلی و نقلی و قرآن کریم، به اثبات جعلی بودن یا نبودن روایت می‌انجامد، نه این که یک روایت به صورت مستقل

تعمیم حجیت خبر واحد  
به گزاره‌های تفسیری و  
عقیدتی

۱۱۵

۱. در دانش «حساب و جبر» نیز نقاط صفر، بی‌نهایت، مجموعه تهی، ... همیشه مسئله‌ساز می‌شوند، اما حذف نمی‌شوند.

و در فرآیندی غیر معادله‌ای، به حصول معرفت منجر گردد و این کار تنها برای کسی میسر است که با حدیث خو گرفته باشد و با این شبکه معنایی آشنا باشد.

حدیث به مفهوم خبر واحد، شرط لازم و مقدمه‌ای برای رسیدن به معرفت است، اما معرفتی که بر پایه خبر واحد استوار شده باشد؛ حتی اگر آن خبر صحیح باشد، راه استواری برای تحصیل معرفت نیست. از این جهت اثبات حدیث بودن یک گزارش، تنها اطمینان‌ساز از جهت آماده شدن منبع معرفت است؛ چراکه فهم بر اساس خبر واحد ایجاد نمی‌شود. علامه طباطبایی نیز بر اساس همین مبنا<sup>۱</sup> و بر اساس این نگاه به روایات در تفسیر قرآن کریم، روایات را ضمن بحثی مستقل با عنوان «بحث روایی» جمع کرده است و خبر واحد را مبنای تفسیر قرار نداده است. عدم توجه به ظرافت این مبنا، موجب شده است تا در تحلیل روش علامه، برخی وی را به بی‌اعتنایی نسبت به روایات متهم کنند. ترکیب‌های انضمامی و معرفت‌های مبتنی بر خبر واحد، در تواتر تاریخی رنگ می‌بازد. تلقی ابتدای اسلامی بودن علوم بر حدیث (به مفهوم فقهی آن) یا جواز انتساب دینی بودن یک علم منوط به مبتنی بودن آن بر حدیث، نیازمند واکاوی است. صرف نظر از مسئله «حجیت»، باید دید که حدیث، در حوزه فهم چه تفاوتی با سایر گزارش‌ها دارد؟ در واقع، چه تفاوتی بین حدیث و سایر منابع معرفت مانند عقل، طبیعت و دل وجود دارد؟ نوع پاسخ به این سؤال یعنی نوع رابطه معرفت عقلی و حدیثی، مبنای شکل‌گیری هریک از دو نحله اخباری‌گری و اصولی‌گری را شکل می‌دهد؛ برای نمونه، نوع اعتبار گزاره‌های مربوط به مستقلات عقلیه - مثلاً اینکه کذب، قبیح است. - چه تفاوتی با نوع اعتبار یک گزارش حدیثی دارد؟

آنچه در مقام عمل، معیار قبول و عدم قبول دلالت روایت است، سیره عقلاست. توضیح آن که همه آن‌چه با عنوان معیارهای نقد محتوایی حدیث از قبیل قرآن، سنت، تاریخ و... گفته می‌شود، هیچ کدام به صورت استقلالی، ایجاد معرفت نمی‌کند.

۱. البته در مورد حجیت روایات تفسیری، معمولاً مسئله در قالب دو طیف موافقان و مخالفان حجیت روایات تفسیری مطرح می‌شود (معرفت، ۱۳۸۷، ۲/ ۲۳) و مثلاً فقهای چون آیت‌الله خویی را از جمله موافقان و علامه طباطبایی را جزء مخالفان قرار داده‌اند و احیاناً در تقویت هریک از این دو مبنا، پیشینه‌ای از فقهای متقدم را به هریک از این دو طیف افزوده‌اند.

در واقع، مجموعه قرائن و در ضمن یک معادله کلی با محوریت عقل، مخاطب را به نتیجه دلخواه می‌رسانند؛ لذا به نتیجه نرسیدن ضرورتاً به معنای رد چیزی نیست، بلکه باید نسبت به رد یا قبول آن سکوت اختیار کرد و توقف کرد (کلینی، ۱۳۶۳، ۴۰۱/۱). از این رو، تشکیل خانواده حدیث برای فهم یک حدیث، ضرورت دارد. تمام راه حل‌های متنی که در فهم یک حدیث ارائه می‌شود؛ ناظر به ملاکیت عقل است؛ مثلاً تصحیف در یک روایت (خبر واحد) و حتی تفسیر وارونه آن، هیچ دخالتی در فهم کلی که باید منبعث از مجموع برآیند منابع معرفتی باشد، ندارد. در همان مواردی که ما به تصحیف یک حدیث پی می‌بریم، راهنمای ما به سوی این تصحیف چیزی جز ارشاد عقل نیست. مجموع قرآن، روایات و عقل می‌تواند معرف محتوای اسلام باشد؛ چه بسا فهمی از کتاب و سنت با برهان عقلی یا معرفتی علمی و تجربی، معارض باشد یا مفاد یک روایت، به وسیله دلیل عقلی، تخصیص خورد یا تقیید یابد. در واقع، در بیشتر مواردی که ما کار فقه الحدیثی می‌کنیم، عملاً به دنبال تطبیق دیدگاه مفروض خود بر یک روایت هستیم و از آن جهت که روایت، با خانواده حدیث و مبانی دینی در تضاد است، به فکر علاج آن افتاده‌ایم. در روایت آمده است که: «اذا سمعتم الحدیث عنی تعرفه قلوبکم و تلین له اشعارکم ... فانا اولاکم به و اذا ... تنکره قلوبکم ... فانا ابعدکم منه» (ابن حنبل، ۲۰۰۵، ۴۹۷/۳) یا ملاصدرا در شرح حدیث هبوط جبرئیل می‌نویسد: این حدیث، اگرچه سندش ضعیف است، اما این مسئله زیانی به درستی مضمون آن وارد نمی‌آورد؛ زیرا به وسیله برهان عقلی تأیید می‌شود (ملاصدرا، ۱۳۶۶، ۲۲۰/۱). ملاصالح مازندرانی نیز می‌نویسد: ضعف سندی این روایت، منافاتی با یقین به درستی محتوای آن ندارد؛ زیرا به وسیله عقل و نقل تأیید می‌شود (ملاصالح مازندرانی، ۱۴۲۱ق، ۱۲۳/۲)؛ بنابراین، حتی نتیجه غیر فقهی اگر شخصی باشد و قابل عرضه و استدلال علمی نباشد، برای دیگران پذیرفتنی نیست.<sup>۱</sup>

پس اگر ملاک قبول خبر واحد، سیره عقلاست، سیره عقلا شامل روایات تفسیری نیست؛ زیرا در تفسیر، در صدد کسب معرفت هستیم و به دنبال آنیم که مراد

۱. از شرایط مهم یک نظریه، جامع بودن و ارتباط آن با مجموعه است. آسیب برخی نظریه‌پردازان آن است که یک مشکل را حل می‌کنند، ولی در حوزه‌های دیگر، تولید ده‌ها مشکل می‌کنند!

و مقصود خداوند را بدانیم، نه این که در صدد تعیین وظیفه عملی یا رفع تحیر در رفتار باشیم. در تفسیر، بحث بایدها و نبایدها نیست. بحث کلام، ذهن و اعتقادات است؛ از این رو، بحث «عدم حجیت خبر واحد» در تفسیر مطرح شده و گفته شده است: أن الأحاد من الروایات لا تكون حجة عندنا، إلا إذا كانت محفوفة بالقرائن المفيدة للعلم، أعنى الوثوق التام الشخصی، سواء كانت فی أصول الدین أو التاريخ أو الفضائل أو غيرها، إلا فی الفقه، فإن الوثوق النوعی كاف فی حجیة الروایة، كل ذلك بعد عدم مخالفة الكتاب و التفصیل موكول إلى فنّ أصول الفقه؛ ... لا معنى لجعل حجیة أخبار الأحاد فی غیر الأحكام الشرعية؛ فإنّ حقيقة الجعل التشريعی إيجاب ترتیب أثر الواقع علی الحجة الظاهرية و هو متوقف علی وجود أثر عملی للحجة كما فی الأحكام، و أما غيرها فلا أثر فيه حتى یترتب علی جعل الحجیة (طباطبایی، ۱۳۹۳، ۲۰۳/۱۴).

اساساً أدله حجیت خبر واحد، آن قدر توسعه ندارند و صرفاً ناظر به کارکرد خاصی از خبر واحد است؛ برای نمونه، شیخ انصاری درباره استناد به آیه نبأ در بحث حجیت اجماع منقول معتقد است خبر فاسق، نگرانی‌هایی را از جهت احتمال «کذب، مزاح، تجوز، نسیان و ...» برای ما به وجود می‌آورد و آیه نبأ تنها یک نگرانی و آن هم «احتمال تعمد کذب» را برمی‌دارد، اما سایر نگرانی‌ها در جای خود باقی است. عبارت وی چنین است:

و هی (آیه النبأ) إنما تدل علی وجوب قبول خبر العادل دون خبر الفاسق، والظاهر منها - بقرينة التفصیل بین العادل حین الإخبار والفاسق، و بقرينة تعلیل اختصاص التبیّن بخبر الفاسق بقیام احتمال الوقوع فی الندم احتمالاً مساویاً؛ لأنّ الفاسق لا رادع له عن الكذب - هو: عدم الاعتناء یا احتمال تعمد کذبه، لا وجوب البناء علی إصابته وعدم خطائه فی حدسه؛ لأنّ الفسق والعدالة حین الإخبار لا یصلحان مناطین لتصویب المخبر وتخطئته بالنسبة إلی حدسه، وكذا احتمال الوقوع فی الندم من جهة الخطأ فی الحدس أمر مشترك بین العادل والفاسق، فلا یصلح لتعلیل الفرق به. فعلمنا من ذلك: أن المقصود من الآیة إرادة نفسی احتمال تعمد الكذب عن العادل حین الإخبار دون الفاسق؛ لأنّ هذا هو الذي یصلح لإناطته بالفسق والعدالة حین الإخبار (شیخ انصاری، ۱۴۲۳ق، ۱/۱۸۱).

در واقع، ادله حجیت خبر واحد و از جمله آیه نبأ، صرفاً کارکرد خاصی را مد نظر دارند و حتی در همان حوزه کارکرد فقهی نیز محدوده خاصی دارند؛ بنابراین، توسعه این کارکرد، هم به خارج از محدوده فقهی آن و هم به خارج از حوزه فقه، با تأمل روبه‌روست. حتی می‌توان در سطح بالاتری ادعا کرد که اصطلاح «حجیت»، به معنای «معدریّت» و «منجزیت» یک اصطلاح کاملاً فقهی و از مقوله عمل است<sup>۱</sup> که وارد فضای تاریخی و تفسیری شده است. اساساً «حجیت» در مباحث فقهی معنا می‌یابد و ضمن به کار بردن آن در حوزه تفسیر و فهم، حکایت از مسئله بودن اعتبار موضوع می‌کند. پس باید حمل بر نوعی تسامح شود؛ چرا که حجیت مربوط به عمل مکلف و بایدها و نبایدهاست، اما تفسیر، مربوط به فهم مراد و مقصود خداوند و از سنخ اعتقاد و معرفت است. با توجه به فقهی بودن اصطلاح «حجیت»، مستندات حجیت حدیث<sup>۲</sup> نیز عمدتاً ماهیت رفتاری و عملی دارند. در فقه بنابر حجیت خبر واحد، فقه ممکن است حتی در موردی که خلاف قاعده است، از باب نصّ خاص، حکم خاص را (با وجود مخالفت با قاعده کلی) بیان کند و البته از آن تجاوز نکند (الوقوف علی موضع النص). این در حالی است که مفسر در مواجهه با یک روایت حتی صحیح‌السند می‌تواند به روایت، ترتیب اثر ندهد. علامه طباطبایی می‌نویسد:

«انّ الحجية الشرعية من الاعتبارات العقلانية فتتبع وجود اثر شرعی فی المورد یقبل الجعل والاعتبار الشرعی والقضایا التاريخية و الامور الاعتقادية لا معنی لجعل الحجية فيها لعدم اثر شرعی» (طباطبایی، ۱۳۹۳، ۱۰/۳۵).

نمونه‌ای از لزوم عدم خلط فضای اعتبار و واقع، مسئله بررسی دلالت اخبار استخاره در مشروعیت آن است. برخی ضمن رویکردی انتقادی به دلالت و سند

۱. گسترش بحث در مورد اعتبار ظن در اعتقادات نیز ناظر به نتایج فقهی آن است. شیخ انصاری ذیل عنوان «فی اعتبار الظن فی اصول الدین» می‌نویسد: «ان مسائل اصول الدین و هی التي لا یطلب فیها اولاً و بالذات الا الاعتقاد باطناً و التدرین ظاهراً و ان ترتب علی وجوب ذلك بعض الآثار العمليه علی قسمین...». صدر این عبارت یعنی (اولاً و بالذات) و ذیل آن (الآثار العمليه)، به خوبی گویای تمایز فضای اعتقاد و آثار رفتاری اعتقاد است: از این رو، دو قسمی را هم که در ادامه مطرح می‌کنند، ماهیت رفتاری دارند (شیخ انصاری، فرائد الاصول، ۱۴۲۳ق، ۱/۵۵۳-۵۸۴). البته ممکن است لزوم اعتقاد به باورها حتی از روی ظن «یؤمنون بالغیب و یقیمون الصلاة» (بقره ۳) و «جددوا بها و استیقنتها انفسهم» (نمل ۱۴) نوعی عمل اختیاری به‌شمار رود (فتامل)!

۲. آیاتی چون آیه «أطیعوا الله و أطیعوا الرسول» (نساء ۵۹) و «وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا لِمُؤْمِنَةٍ» (احزاب ۳۶).

روایات مربوط، استدلال کرده‌اند که «با توجه به قاعده احتمالات در ریاضیات، باید گفت که نصف استخاره‌ها درست درمی‌آید. به عبارتی، پاسخ استخاره یا خوب است یا بد. قاعدتاً ۵۰ درصد احتمال دارد که پاسخ استخاره، مطابق واقع باشد» (حب‌الله، ۲۰۱۲، ص ۵۱). باید گفت: اولاً چه کسی گفته واقع، همان فرض سلب و ایجاب مستخیر است؟ ثانیاً مگر ماهیت استخاره، کشف واقع است؟ این دقیقاً همان نقطه تمایز علوم حقیقی (مثل ریاضیات) از علوم اعتباری (مثل فقه) است. مگر اصول عملیه که هنگام فقدان ادله اجتهادی رفع تحیر از مجتهد می‌کند، مبتنی بر کشفیت از واقع، معتبر شده است؟ پس اگر این از باب رفع تحیر در مقام شک و پس از همه سبک و سنگین کردن‌های عقلی است، آیا راهی جز تخیر یکی از دو طرف استخاره است؟ حال اگر ما در مقام رفع تحیر و انتخاب یک طرف به جای حدس متوسل به استخاره شدیم، آیا این امر مشکلی دارد که بخواهیم در سند یا دلالت روایات مربوط تشکیک روا داریم. بگذریم از این که بسیاری از روایاتی که در مشروعیت استخاره بدان استناد می‌شود، اساساً ارتباط موضوعی با اصطلاح استخاره ندارند و با مقوله دعا و طلب خیر بیشتر ارتباط دارند. بالاخره مهم این است که استخاره، عملی در مقام تحیر و سرگردانی است نه کشف از واقع!

جستارهای  
فقهی و اصولی

سال ششم، شماره پیاپی ۱۹  
تابستان ۱۳۹۹

۱۲۰

## ۱/۲. حجیت اقوال صحابه و تابعین

نباید از نظر دور داشت که اصطلاح «حجیت» نسبت به اقوال معصومان علیهم‌السلام در شیعه و صحابه و تابعین در اهل سنت به عنوان ملاک مهمی در تمایز، متأثر از رویکردی فقهی است؛ از این رو، کتاب‌های حدیثی غیرفقهی به رغم تبادل شیعی آن، شامل احادیث اهل سنت نیز می‌باشد. اساساً طرح عنوان «قول صحابه و تابعین» با عنایت به اصطلاح فقهی «حجیت» و مرجعیت فتوایی نشان‌دار شده است. بنابراین، سخن از «حجیت اقوال صحابه و تابعین» در ضمن مباحث «تاریخ حدیث»، نوعی خروج از بحث و ناشی از عدم توجه به فضای شکل‌گیری این اصطلاح است. آنچه غالباً صحابه و تابعین گزارش کرده‌اند، نقل اقوال پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم و همین‌طور نقل وقایع و رخدادهایی است که به نوعی نقل فعل پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم به شمار



می‌رود و البته عملاً هم از سوی مفسران با بی اقبالی مواجه نشده است. این در حالی است که آنچه از نظر شیعه به عنوان قول صحابی و تابعی حجیت ندارد، قولی است که ناشی از اجتهاد خود آن‌ها بدون توجه به پیامبر ﷺ باشد. قول صحابه و تابعین نه از آن جهت که قول خود آن‌هاست، بلکه از این جهت که کشف فضای صدور است، مورد توجه است.

در همین راستا برداشت فقهی از حجیت و عدم حجیت قول صحابه و تابعین نباید با تسری به حوزه غیر فقه، به مفهوم ارزش‌زدایی تاریخی از این گزارش‌های تفسیری شود. با این توضیح چون برخی از اقوال صحابه و تابعین از نظر شیعه حجیت ندارند،<sup>۱</sup> پس اصلاً قابل استناد تاریخی نیز نیستند و هیچ نقشی در شناخت فضای صدور نیز ندارند. این در حالی است که محل نزاع شیعه و اهل سنت در مسئله حجیت قول صحابه و تابعین و حکم به عدم حجیت، ناظر به مواردی فقهی و رفتاری است که ناشی از اجتهاد خود آن‌ها بدون انتساب یا اشاره داشتن به قول معصوم ﷺ باشد.<sup>۲</sup> بنابراین در موردی که آن‌ها واسطه نقل معصوم‌اند یا قول آن‌ها با تصریح یا بدون تصریح، اشاره به قول معصوم ﷺ دارد، نزاعی نیست؛ از این رو، گزارش‌هایی از ایشان که غالباً نقل وقایع و رخدادهایی است که به نوعی نقل فعل معصوم ﷺ به شمار می‌رود و انعکاس وقایع تاریخی یا حتی انعکاس برداشت آن‌ها از آیات قرآن است، محل نزاع نبوده و در مقام عمل هم مورد توجه عموم مفسران و مورخان واقع شده‌اند.<sup>۳</sup>

اساساً طرح همه اقوال مختلف از جمله قول صحابه ذیل یک آیه، در دستور کار مفسر است؛ از این رو، طرح مسئله حجیت (غالباً به معنای پذیرش) و عدم حجیت، امری بی‌معناست؛ چرا که در مباحث معرفتی، مفاد یک گزارش یا خبر واحد، تنها،

۱. خلط بین عدالت ناظر به عمل و حجیت قول و اساساً خلط بین نقل ناظر به قول و حجیت ناظر به عمل (تمایز فقه و تفسیر) و بالاتر خلط بین مقام ثبوت (نفس قول صحابه) و مقام اثبات (قول حکایت شده) نمونه خلط بحث‌هایی است که در بررسی حجیت قول صحابی صورت می‌گیرد.

۲. تقسیم سخنان صحابه و تابعین در کلام آیت‌الله معرفت به این صورت است: تبیین لغوی، بیان سبب نزول، نقل قول، فعل و تقریر پیامبر ﷺ و اجتهاد شخصی (معرفت، ۱۳۸۴، ۲۹۷/۱ و ۴۲۳) که از این موارد، مورد چهارم محل نزاع است.

۳. البته این حوزه مضیق برای محل نزاع مذکور، صرفاً تعیین‌کننده کف اعتبار برای ورود به ساز و کار استنباط فقهی اهل سنت است.

شرط لازم است. پرداختن به نقد مسئله عدالت صحابه در نقد حجیت قول صحابه به عنوان راوی حدیث نیز قیاسی مع الفارق است. اولی، ناظر به رفتار و عمل یا بیان موضوعی است که به عمل ختم می‌شود و دومی، دایره بسیار وسیعی است که شامل حکایت همه اقوال، رفتارها و تقریرهای معصوم علیه السلام است. این که عنوان عدالت صحابه را جایگزین عنوان انتزاعی جایگاه صحابه به عنوان راوی کنیم،<sup>۱</sup> چیزی جز خلط بحث و تسری مباحث حوزه فقه به کل مجموعه حدیث نیست. همین تقریر در باره حجیت کلام صحابه (در دو مرحله حد اقلی تمایز حجیت در تفسیر و حداکثری فقه و عدم ورود حجیت به مرحله فهم) در موضوع حجیت کلام اهل بیت علیهم السلام نیز عیناً می‌توان طرح کرد.

صرف نظر از بی‌مفهومی کاربرد حجیت در فروض پیش گفته، حتی در فرض اصرار بر این کاربرد، باید توجه داشت که اصل طرف مقایسه قرار دادن روایات - در مباحث تفسیر تطبیقی یا مجادلات کلامی بین شیعه و اهل سنت - خود به معنای پذیرش حجیت طرفین است؛ چرا که حتی در روایات فقهی، هیچ گاه حجت و لاجت در طرفین تعارض بحث قرار نمی‌گیرند؛<sup>۲</sup> بنابراین، پیش فرض اعتنای به گزارش‌های اهل سنت در بحث‌های کلامی، پذیرش حجیت آنهاست.

اساساً «حجیت»، هیچ سنخیتی با فهم ندارد. استفاده از روایاتی (مثلاً روایات صحیفه سجادیه) هیچ ارتباطی با حجیت داشتن یا نداشتن آن ندارد و استفاده و عدم استفاده از آن از سوی شیعه یا سنی و مسلمان و غیرمسلمان، ارتباطی با مقوله حجیت ندارد. یک روایت «قطع الصدور» صرفاً با اتکا به حجت بودن آن نمی‌تواند مسیر فهم آن را هموار کند (مانند: حدیث «النساء نواقص العقول») که

جستارهای

فقهی و اصولی

سال ششم، شماره پیاپی ۱۹

تابستان ۱۳۹۹

۱۲۲

۱. اگر گفته شود که میان دو مقام اخبار صحابی از واقع و مقام ابراز عقیده در مورد فهم از آیه فرق است به اینکه اولی از مقوله اخبار است و نیازمند عدالت؛ در پاسخ می‌گوییم بر فرض قبول ابتدای مسئله عدالت از سوی اهل سنت بر این فرق، اولاً در نفس اخبار نیز قطعاً نوعی فهم دخیل است. ثانیاً در این صورت در علم رجال، معیارهای متعددی چون ضبط، وثاقت و عدالت - نه فقط یک مسئله و آن هم فقط عدالت - و ... مورد توجه است؛ از این رو، برجستگی خاص معیار عدالت، باید دلیلی غیر از مسئله معیارهای رایج جرح و تعدیل روایی داشته باشد.

۲. شیخ انصاری این نظر که حجیت اماره، ناظر به خلو آن از معارض است، توهمی بیش نمی‌داند و الغرض ... حسم ماده الشبهه التي توهمها بعضهم من ان القدر المتيقن من ادله الامارات التي ليس لها عموم لفظي هو حجيتها مع الخلو عن المعارض (انصاری، فرائد الاصول، ۴/۳۵).

ممکن است بخشی از مخاطبان، با فهم آن مشکل داشته باشند). چنان که حتی یک روایت «قطعی الصدور و الدلاله» صرفاً با اتکا به حجیت آن، نمی‌تواند به فهم تبدیل شود (مانند اعتقاد به «امر بین الأمرین»)، که حدیث «لاجبر و لاتفویض...»، بخشی از مقدمات آن را فراهم کرده است).

## ۲. مسئله خبر واحد و توسعه آن به غیر فقه

«خبر واحد» و حجیت آن یکی از بحث‌های مهم در فقه است. این مسئله احیاناً در غیر فقه از جمله تفسیر نیز مورد توجه واقع شده است. بخشی از پاسخ به این سؤال که «آیا خبر واحد در تفسیر حجت است یا نه؟» به مبحث اول مقاله یعنی بحث حجیت برمی‌گردد. در این مبحث مقاله برآنیم تا اساساً با تجزیه و تحلیل خبر واحد، تلاش کنیم تا آن را توسعه داده و کارآمدی آن را در خارج از ساختار فقهی واکاوی کنیم. برای رسیدن به این منظور، این مبحث را در دو بخش «مقام بیان و فرا مقام بیان» و «تحلیل انعکاسی» پی می‌گیریم.

تعمیم حجیت خبر واحد  
به گزاره‌های تفسیری و  
عقیدتی  
۱۳۳

### ۲/۱. مقام بیان و فرامقام بیان

باتوجه به تعیین کنندگی توجه و نظارت متکلم به دلالت، دامنه دلالت‌های کلام می‌تواند به دلالت‌های تابع «مقام بیان»<sup>۱</sup> و حوزه توجه و نظارت متکلم محدود شود. اصطلاح «مقام بیان»، در فقه از مقدمات حکمت و بدین معناست که متکلم، قصد هزل، اهمال یا اجمال‌گویی نداشته و غافل نیز نیست (سبحانی، ۱۴۲۰، ۱/۲۲۶). این اصطلاح معمولاً در اصول فقه به مناسبت بحث اطلاق و تقیید مورد توجه است. در حوزه مورد توجه این مقاله، می‌توان گفت «مقام بیان»، همان جهت کلی کلام است که مورد توجه متکلم است و فضای کلی دلالت‌های کلام را روشن می‌کند. در واقع، کلام، بسته به اینکه در چه جایگاهی ارائه می‌شود، جهات مختلفی دارد که می‌توانند ترتیب رتبی نیز پیدا کند. آگاه کردن مخاطب، اعلام به مخاطب نسبت به

موضع متکلم و اطلاع او (فایده خبر)، بیان اصل حکم یا خصوصیات آن<sup>۱</sup>، عدم بیان واقع به سبب شرایط خاص<sup>۲</sup> و موارد دیگری چون استرحام، برانگیختن همت، اظهار خشوع یا حسرت، توییح، فخر، مدح و ... (هاشمی، ۱۴۱۴ق، ۴۶) می‌تواند نمونه این مقام بیان‌ها باشند. مقام بیان می‌تواند ناظر به این موارد باشد که متکلم، در مقام بیان حکم به‌عنوان شارع و قانون‌گذار است یا نه، در مقام تعریف و تبرئه خود است یا وعظ دیگران، در مقام آگاهی دادن به مخاطب است یا اعلام مخاطب نسبت به دانایی خود، در مقام اخبار است یا انشاء، در مقام پاسخ به یک سؤال است یا نه، در مقام پرداختن به واقع است یا مسئله‌سازی، در مقام بحث و بررسی است یا در مقام بیان حکم نهایی، در مقام هازل است یا جدی، در مقام توصیه است یا امر و دستور و ... . در این موارد، مقام بیان متمایز از «سیاق»<sup>۳</sup> (اصطلاح مطرح در حوزه تفسیر قرآن) است؛ چراکه مقام بیان ناظر به احوال متکلم - نه متن - ظرایف کلام و اطلاق و تقیید کلام ناشی از اراده متکلم است و سیاق مربوط به فهم اصل معنای کلام. در واقع، در مقام بیان، یک واحد متنی از آن جهت بررسی می‌شود که مورد نظر متکلم است نه از آن نظر که در کنار کلمات دیگر متکلم است. در این نگاه، سیاق می‌تواند یکی از ابزارهای کشف مقام بیان باشد؛ بنابراین، برای شناخت مقام بیان، باید قسمت مورد استناد (اعم از صدر، ذیل و ...) از کل عبارت را مشخص کرد.

همه اقسام دلالت اعم از مطابقی، تضمنی، التزامی ناظر به مقام بیان‌اند و این دلالت‌ها، در فضای توجه متکلم شکل گرفته‌اند، اما می‌توان بخشی از دلالت‌های کلام را در خارج از مقام بیان آن جست‌وجو کرد؛ دلالت‌هایی که نسبت به توجه متکلم، لاقتضاء‌اند.<sup>۴</sup> توضیح آن که دلالت کلام یا در حوزه توجه متکلم قرار دارد

۱. اگر مقام بیان ناظر به اصل حکم باشد، نمی‌توان نسبت به خصوصیات، به اطلاق کلام او تمسک کرد و اگر متکلم در مقام بیان خصوصیات است، می‌توان به اطلاق کلام او تمسک کرد.

۲. حدیث گاهی در مقام بیان حکم واقعی نیست و از روی تقیه، صادر شده است؛ از این رو، تعیین جهت صدور، تلاش برای شناخت مقام بیان است.

۳. سیاق نوعی ویژگی برای واژگان یا عبارت یا یک سخن است که بر اثر همراه بودن آن با کلمه‌ها و جمله‌های دیگر به وجود می‌آید (بابایی، ۱۳۷۹، روش‌شناسی تفسیر قرآن، ۲۱).

۴. روشن است که محور بحث، گزاره‌های تاریخی است؛ از این رو، ممکن است گفته شود، لوازم حقوقی یک گزاره حقوقی، الزام آور نباشد.

(حالت اول) یا ندارد (حالت دوم) و یا اساساً توجه و عدم توجه، تأثیری در دلالت ندارد (حالت سوم). مقسم اقسام دلالت‌ها، همان حالت اول است. حالت دوم نیز یا ناظر به کلام انسان هازل و شوخ است و یا ناظر به مقام بیان دیگری غیر از حوزه توجه متکلم است. دلالت‌های حالت سوم در فضایی شکل می‌گیرد که از آن به «فرامقام بیان<sup>۱</sup>» و از دلالت‌های ناظر به آن نیز به «دلالت‌های فرامقام بیانی» یاد می‌کنیم. دلالت‌های فرامقام بیانی، در تحلیل‌های تاریخی، از اهمیتی ویژه برخوردارند.<sup>۲</sup> در حالی که در رویکرد تاریخی‌نگری خاورشناسان هم، احیاناً مورد غفلت واقع شده‌اند؛ چنانچه در حوزه‌های بومی نیز در سایه سیطره دستگاه فقهی، توجه لازم نسبت به آن صورت نگرفته است.

بررسی این نوع دلالت‌ها در یک گزارش تاریخی، در عین اینکه امری بس دقیق‌تر و مشکل‌تر است، در نحوه و میزان دلالت، بسی قوی‌تر است؛ چرا که گوینده اصلاً به چنین لوازمی نظر نداشته است.<sup>۳</sup> در واقع، آسیب اصلی رویکرد تاریخی‌نگری آن است که در این رویکرد، مستدل از سطح دلالت منطوقی و حداکثر مفهومی یک گزارش خاص تجاوز نمی‌کند.

تعمیم حجیت خبر واحد  
به گزاره‌های تفسیری و  
عقیدتی

۱۲۵

## ۲/۲. تحلیل انعکاسی

همان‌گونه که انداختن یک سنگ در چاه آب، به تشخیص ما از عمق چاه و میزان آب آن کمک می‌کند، در کنار رویکرد غالب، می‌توان به وجهی از گزارش تاریخی توجه کرد که ناشی از انعکاس آن در فضای بیرونی است. محدوده دلالت‌های

### 1. Meta-Regarded Point

۲. تفاوت نگاه به گزارش تاریخی در مقام بیان و فرامقام بیان را می‌توان در قالب این تمثیل بیان کرد. حکایت است که یک قاچاقچی سال‌های متمادی، هر بار مقداری شن را با یک دوچرخه از مرز عبور می‌داد. مأمور گمرک، در عین اینکه می‌دانست او یک قاچاقچی است، هرچه به شن‌ها دقت می‌کرد نمی‌توانست وجهی برای قاچاق بودن شن به دست آورد؛ از این رو، هر بار به وی اجازه عبور می‌داد. این واقعه گذشت تا این که پس از سال‌ها، مأمور باز نشست شد و حقیقت مسئله را از قاچاقچی جویا شد و او پاسخ داد که آن‌چه من قاچاق می‌کردم، خود دوچرخه بود!

۳. نظر نداشتن، اعم از این است که گوینده به فرامقام بیان ملتزم باشد یا نباشد؛ مثلاً در مقام بیان یک روایت از معصوم، قطعاً این التزام وجود دارد. به‌طور کلی، در حوزه اعمال و رفتار می‌توان این قاعده را جاری دانست که «لازم القول لیس بلازم إلا إذا التزمه صاحبه؛ وإلا: إن نفاة؛ فإن نسبته إليه حرام».

فرامقام بیانی، فضایی را به نام «فضای انعکاسی» ایجاد می‌کند و از تحلیلی که در این فضا صورت می‌گیرد با عنوان «تحلیل انعکاسی»<sup>۱</sup> یاد می‌کنیم. فضای انعکاسی مجموعه از دلالت‌های کلام است که در ارتباط با انعکاس کلام در خارج و در نتیجه تحلیل فرامقام بیان خبر در طول زمان<sup>۲</sup> مفهوم می‌یابد. در اهمیت نوع انعکاس متن در ذهن مخاطب از این تشبیه استفاده می‌کنیم که راننده‌ای را تصور کنید که هنگام رانندگی، مراقب است تا با عابر برخورد نکند. آن‌چه موجب اطمینان راننده برای عبور و عدم برخورد با عابر می‌شود، نگاه عابر است. «نگاه عابر»، در واقع، انعکاسی از تصادم یا عدم تصادم اتومبیل با عابر و ملاکی برای حرکت راننده است. به همان اندازه که خود متن و زمینه آن، در فهم تأثیر دارد، نوع انعکاس متن در فضای صدور و نقل (شیوع) و نوع واکنش مخاطب به آن نیز می‌تواند در فهم متن نقش ایفا کند.

برداشت مخاطب امروز از متن متعلق به سده‌های پیشین، تا چه حد می‌تواند بدون توجه به برداشت مخاطبان معاصر خود متن و پس از آن یا مستقل از آن (تفسیر گریز) باشد؟ جایگاه نظر مفسران گذشته از صحابه و تابعین گرفته تا مفسران قرون مختلف، در درک متن چگونه است و تا چه حد برای متأخران اعتبار دارد؟ البته اهمیت مخاطب در فهم متن، در ادبیات روایی نیز مغفول نمانده است (روایات من خوب).

نوع رابطه‌ای که متن با مخاطب ایجاد می‌کند، چه در زمان تولید متن و چه در زمان تفسیر آن، اهمیت به‌سزایی در فهم متن دارد. متن بسان یک موجود زنده، دارای کنش با محیط اطراف خود است. یکی از خاورشناسان درباره اهمیت تفسیر قرآن از این منظر می‌نویسد:

«در آثار تفسیری شواهدی از کنش خواننده به متن (قرآن) در اختیار ماست و دقیقاً در همین مفهوم ممکن است پاسخی قرار داشته باشد. موضوعی که در میان منتقدان ادبی بسیار رواج یافته، آن است که بدون خواننده‌ای که به متن واکنش

1. Reflection-based Analysis

۲. «بررسی تاریخی در زمانی» (Diachronic) در مقابل «بررسی هم‌زمانی» (Synchronic).

نشان دهد و با آن تعامل کند، هیچ متنی به معنی واقعی کلمه وجود ندارد... . به نظر می‌رسد تدوین تاریخ واکنش به متن قرآن در چارچوب تلقی واقعی مردم از معنای متن، از طریق تحلیل متون تفسیری، یکی از مناسب‌ترین، متقاعدکننده‌ترین و ثمربخش‌ترین کارهای قرآن‌پژوه دوره جدید است» (ریپین، ۱۳۹۲، ۳۴).

شهرت یک گزارش، یکی از انواع تعاملات با متن است که از سوی مخاطبان انجام می‌شود. از این جهت، در فقه، برای شهرت حساب ویژه‌ای باز شده است؛ به گونه‌ای که از سویی شهرت روایت در صورت اعراض فقها از آن، موهن (نه جابر) است و از سوی دیگر، عمل فقها (فقه‌های متقدم) به یک روایت و فتوا بر اساس آن، جابر است (سبحانی، ۱۴۲۰/۲) و بالاتر آن که اشتها فتوا در مسئله‌ای که فاقد روایت است، مورد اعتبار واقع شده است.<sup>۱</sup> با این استدلال که این شهرت، حکایت از وجود یک روایت معتبر می‌کند که به دست ما نرسیده است. در این باره از محقق بروجردی چنین نقل شده است:

«أن فی الفقه الأمامی أربعمائه مسئله تلقاها الأوصحاب قديماً و حديثاً بالقبول و لیس لها دلیل الا الشهرة الفتوائية بین القدماء بیحث لو حذفنا الشهرة عن عداد الأدلة، لأصبحت تلك المسائل فتاوی فارغه مجردة عن الدلیل» (بروجردی، ۱۴۱۲ق، ۱/۲۷۳).

خاستگاه بحث حجیت ظواهر در مباحث اصولی را نیز می‌توان مبتنی بر لزوم توجه به درک مخاطب (مخصوصاً مخاطب اولیه) در فهم متن دانست؛ لذا دیدگاه عدم حجیت ظواهر کتاب (منسوب به اخباریان) نیز در فضای نوعی رعایت احتیاط در جهت اعتباربخشی به فهم مخاطبان اولیه، شایسته واکاوی است.<sup>۲</sup> اینکه مثلاً متنی

تعمیم حجیت خبر واحد  
به گزاره‌های تفسیری و  
عقیدتی

۱۲۷

۱. دو نکته در این باره حائز اهمیت است. اول این که فضای بحث، اثبات حجیت شهرت فتوایی به عنوان یک ظن خاص است نه مطلق حجیت حتی از طریق دلیل انسداد. دوم این که با توجه به تأملات جدی شیخ انصاری نسبت به دلایل قائلان به حجیت شهرت فتوایی و برخی از عبارات وی، می‌توان برداشت کرد که محل نزاع، ناظر به شهرت در میان متأخران است: «بأمكان انعقاد الشهرة في عصر علي فتوى و في عصر آخر علي فتوى و في عصر آخر علي خلافها كما يتفق بين القدماء و المتأخرين، فتدبر» (انصاری، فرآیند الاصول، ۱۴۲۳ق، ۱/۲۳۵).

۲. بر اساس این واکاوی، تکلیف نزاع اخباریان و اصولیان در بحث حجیت ظواهر را نباید فارغ از این خاستگاه اصلی و با استناد به دلایلی (مانند: هیچ‌گاه در رابطه بین پزشک و بیمار یا فروشنده و خریدار، سخنان طرفین به بهانه عدم حجیت کنار نهاده نمی‌شود؛ یا این که مگر ممکن است قرآن معجزه باشد ولی نتوان به ظاهرش احتجاج کرد؟) بررسی کرد. در واقع، به نظر می‌رسد این گونه پاسخ‌ها، نوعی دور شدن از مسئله اصلی و پاسخ به اتهامی است که شاید اخباریان از آن مبرا باشند.

مانند قرآن کریم، مورد توصیه «فاقرؤوا ما تیسر من القرآن» (مزمّل/۲۰) قرار می‌گیرد، در شناساندن این رابطه تأثیرگذار است؛ از این رو، این رابطه، نوع تحلیل تاریخی این متن را متفاوت از سایر متون گردانیده است؛ برای نمونه، صاحب مجمع البیان می‌نویسد: «العلم بصحة نقل القرآن كالعلم بالبلدان و الحوادث الكبار... فان العناية اشتدت و الدواعی توفرت علی نقله» (طبرسی، ۱۴۱۳ق، ۱/۱۵).

این رابطه البته در هر یک از دو قالب کنشی و واکنشی تفسیرپذیر است؛ مثلاً در کنار تفسیر واکنشی از متن قرآن (که معمولاً مورد توجه خاورشناسان است) تحلیل کنشی قرآن مانند تأثیر قرآن در اهمیت یافتن حدیث، رونق و پیشرفت خط و نگارش و فرهنگ یا شکل‌گیری سیره و تاریخ، جالب توجه است.

نمی‌توان از نوع انعکاس متن در مخاطبان پیشین صرف نظر کرد. بسیاری از ارزش‌گذاری‌های رایج از طریق تحلیل انعکاسی صورت می‌گیرد. مشاهده نوع حالت چهره مخاطب و دگرگونی آن، ابزاری جهت تحلیل محتوای متنی است که از سوی یک سخنران ارائه می‌شود. از طریق انعکاس متن در فضای متن، معنای متن قابل دستیابی است. یکی از ملاک‌های ارزیابی کیفی متون نیز نوع انعکاس آن‌ها در میان مخاطبان است.<sup>۱</sup> بررسی متن از طریق «توضیح»<sup>۲</sup>‌هایی که امروزه پیوست متن در فضاهای مجازی می‌شود، نوعی تحلیل در فضای انعکاسی است. تقریر معصوم علیه السلام یک نوع از تحلیل انعکاسی است. بسیاری از معارف دینی، محصول تحلیل انعکاسی است؛ چنانچه عدم ردع شارع به عنوان یک اصل فقهی، تأییدکننده بخش مهمی از عرفیات و اخلاقیات اجتماعی است.

در یک نمونه تاریخ حدیثی می‌توان به انعکاس گزارش‌های مورد استناد برای اثبات پدیده «منع تدوین حدیث» اشاره کرد؛ چراکه کسانی که پس از رحلت پیامبر

۱. امروزه برای ارزیابی کیفی مقالات، میزان استناد به مقاله بررسی می‌شود. ارجاع یا (Citation) عامل ارزیابی است که بر اساس آن، شاخص (H-Index) هر مقاله یا دانشگاه یا کشور معین می‌شود. این ارزیابی در واقع مبتنی بر انعکاس متن است. این شاخص، شاخصی عددی است که می‌کوشد بهره‌وری و تأثیرگذاری علمی دانشمندان را به صورت کمی نمایش دهد. این شاخص با در نظر گرفتن تعداد مقالات پر استناد افراد و تعداد دفعات استناد شدن آن مقالات توسط دیگران محاسبه می‌شود.



خدا ﷺ از کتابت حدیث جلوگیری کردند، در هیچ روایتی، کار خود را مستند به فرمان حضرت نکردند و اگر روایات نهی از کتابت، ناسخ روایات اذن می‌بود، باید عاملان نهی از کتابت به آن استناد می‌کردند (معارف، ۱۳۸۸، ۶۲).

مسئله «عدالت صحابه» را می‌توان به عنوان نمونه‌ای دیگر دانست. به این صورت که اگر مسئله عدالت صحابه در زمان پیامبر ﷺ و صحابه وجود می‌داشت، نقل می‌شد و در برخوردهای بین صحابه بروز می‌نمود. در صورتی که هیچ گونه اثری از این گونه برداشت در آن دوره یا هیچ سخنی از استناد به نظریه عدالت صحابه مشاهده نمی‌شود. ایجاد ارتباط میان نظریه عدالت صحابه و آیات و روایات مورد ادعا، زمانی می‌تواند مفید باشد که این ارتباط، در آن دوره نیز ایجاد شده باشد؛ بنابراین، ریشه‌پیدایی نظریه عدالت صحابه را در نگاهی خوش‌بینانه باید در ارتباط با شکل‌گیری مذاهب و تعدد فتاوی‌فقهی (اجتهاد فاخطاً) یا اختلافات کلامی بین معتزله و اهل حدیث تحلیل کرد.

در نمونه‌ای دیگر، مستند کردن فرضیه «توقیفی بودن» تفسیر قرآن به وجود برخی گزارش‌های ناظر به استتکاف خلفا نسبت به آیات قرآن، بدون توجه به تطابق این برداشت از گزارش‌ها با برداشت مخاطبان مستقیم این جمله، با تأمل روبه‌روست؛ چنانچه نظری بر آن است که این گزارش‌ها بر عدم «قول بغیر علم» و پرهیز از تفسیر به رأی حمل شود. در فقه نیز برخی مانند آیت‌الله بروجردی روی تلقی اصحاب متقدم تأکید می‌کردند و با فتوای علمای قدیم هم‌چون شیخ مفید، شیخ طوسی و شیخ صدوق همانند روایات معامله می‌کردند و به راحتی حاضر نبوده‌اند از فتوای ایشان عدول کنند (مبلغی، ۱۳۹۰، ۵).

«فضای انعکاسی» در کنار «حدیث و تاریخ نوشته» و «منابع تاریخی و نمادها و

تعمیم حجیت خبر واحد  
به گزاره‌های تفسیری و  
عقیدتی

۱۲۹

۱. برخی با استدلال به گزارش‌هایی از قبیل «انس گوید: عمر در حالی که نشسته بود در میان اصحابش این آیه را تلاوت کرد ﴿فانبتنا فیها حباً و عنباً و قضباً و زیتوناً و نخلاً و حناتق غلباً و فاکهةً و اُتاً﴾ سپس گفت: تمام این‌ها را شناختیم پس «اُتاً» چیست؟ گوید: و در دستش عصایی بود که به زمین می‌زد، پس گفت: به جان خدا قسم که کار زور و دشواری است. پس ای مردم، بگیریید آنچه برای شما بیان شده و عمل کنید به آن و آنچه نشناخته‌اید؛ پس آن را به پروردگارش واگذارید (طبری، ۱۳۹۲، ۳/۳۸). این گونه استدلال کرده‌اند که پس تفسیر قرآن، توقیفی است و این گزارشات را به عنوان مؤید قول به توقیفی بودن تفسیر ذکر کرده‌اند. برخی در بیان پیشینه طرفداران مکتب روایی محض (تفسیر توقیفی) به گزارش‌هایی از قرن اول اشاره کرده‌اند که دلالت دارد افرادی از تفسیر قرآن و اجتهاد در آن اجتناب می‌کرده‌اند (بابایی، ۱۳۹۰، ۱/۱۰۰).

آثار باستانی» از راه‌های رسیدن به «سنت واقعه» است. «فضای انعکاسی» در مقابل «فضای صدوری» شکل می‌گیرد که ناظر به دلالت‌های مقام بیانی است. به این ترتیب، فضای صدوری و انعکاسی، مبنای شکل‌گیری سطح اول و دوم استدلال‌اند. استدلالی که در فضای انعکاسی گزارش خبر واحد تاریخی شکل می‌گیرد و ما را از فرامقام بیان آن به مقام استدلال می‌رساند «استدلال سطح دوم» نام می‌گیرد. هرکدام از دو فضای صدوری و انعکاسی، قواعد متنی خاص خود را دارد. فضای صدوری، منحصر به تحلیل‌های سندی نمی‌شود؛ از این‌رو، مباحثی چون ظهور، عام و مطلق، مجاز و استعاره، خانواده حدیث، فهم فضای متن، روش تحلیل محتوا و... ناظر به فضای صدوری و سطح اول استدلال‌اند. توسعه دلالت‌های کلام از ویژگی‌های فضای انعکاسی است. از آن‌جا که شکل‌گیری تفسیر و دانش‌های زبانی، ناشی از محدودیت زبان است، در فضای انعکاسی، با این محدودیت مواجه نیستیم.

در میان مطلق فضای انعکاسی می‌توان فضاهای شناخته شده‌ای را تبیین کرد که بررسی انعکاس در آن، نتایج تاریخی سودمندی را به دنبال دارد. تقریر معصوم علیه السلام به عنوان بخشی از اصطلاح حدیث، نوعی از این فضای انعکاسی است. خاورشناسان، قرآن را از جهت انعکاس دادن فضای محیط نزول<sup>۱</sup> بیشتر مورد توجه قرار داده‌اند (Neuwirth; 2010, p17). نوع انعکاس متن در میان مخاطبان غیر مسلمان نیز اهمیت به‌سزایی دارد؛ مثلاً تحلیل قرن نخست عباسیان به عنوان دوره‌ای بسیار مهم در رشد مجادلات دینی مسیحیان و مسلمانان، از جهت نوع دفاعیه‌ها و ردیه‌ها و نوع انعکاس متن قرآن در این مجادلات اهمیت فراوان دارد. یا اینکه تفسیر مفهوم تحریف کتاب مقدس نیز بر اساس نوع انعکاس این کتاب در قرآن کریم، رهاوردهای جدید و متفاوتی از دیدگاه‌های رایج به دنبال دارد. توجه به روایات از جهت انعکاسی از فهم آیات قرآن نیز جالب توجه است. قرآنیان<sup>۲</sup> - حداقل - از این جهت که به این انعکاس

#### 1. Interpreted Bible

۲. مکتبی که در آن قرآن به‌عنوان اصلی‌ترین کتاب یا تنها کتاب در زمینه عقاید و اعمال دینی، مورد قبول است و احادیث مخالف قرآن یا حتی همه احادیث نیز مردود است.

بی توجه‌اند، نقدپذیرند. انعکاس متن در جریان رقیب، نیز جالب توجه است؛ برای نمونه، برخی، احادیث اهل سنت را قرینه‌ای منفصل برای فهم نظریات فقه شیعه و فقه شیعه را حاشیه‌ای بر فقه اهل سنت دانسته‌اند یا این که مخالفت عامه، در مقام تعارض دو روایت، به عنوان مرجح جهتی مطرح شده است. توجه به مصلحت و مفسده یک عمل در جامعه برای بیان حکم فقهی آن یا توجه به کارکردهای فعلی یک عمل در مقایسه با گذشته، از معیارهایی است که مبتنی بر اعتبار نهادن به فضای انعکاسی پدید آمده است.<sup>۱</sup> بخشی از وجه مقبولیت «شهرت» و «اجماع»، ناشی از ماهیت انعکاسی آن از فهم پیشینیان است؛ به طوری که بی سابقه بودن برداشت با وجود مقتضی، نقطه‌ای منفی در آن برداشت به شمار می‌رود. البته اگر این انعکاس، مبتنی بر یک گزارش خاص باشد؛ مانند ابتدایی یک نظریه بر یک گزارش خاص یا اجماع مدرکی<sup>۲</sup>، انعکاس در سطح مسئله‌نگی قابل تفسیر است. انعکاس متن در شرح عالمان پسین نیز که روش غالب در سبک علم و آموزش در جهان اسلام است؛ قابل ملاحظه است.

تعمیم حجیت خبر واحد  
به گزاره‌های تفسیری و  
عقیدتی

۱۳۱

## نتیجه‌گیری

نگاهی جامع به منظومه علوم اسلامی در طول تاریخ، حکایت از غلبه فقه بر سایر شاخه‌های علوم دارد، از این رو، دور از انتظار نیست که بخشی از ادبیات سایر علوم، متأثر از دستگاه فقهی شده باشد. اما باید دانست که دستگاه فقهی با سابقه دیرینه خود، دستگاهی متمایز از دستگاه معرفتی و تفسیری است. زدودن ذهن از نگاه فقهی و تمایز بخشی بین تفسیر و فقه و تاریخ، نه از باب تنقیص فقه، بلکه به سبب ژرفای دستگاه فقه‌تبی در طول تاریخ و اثرگذاری ناخواسته آن بر سایر حوزه‌هایی است که از ساحت خردورزی عالمان دور مانده‌اند؛ از این رو، نه تنها باید از تمایز

۱. برای نمونه، شیخ انصاری در موضوع «الإکتساب بالأعیان النجسه» می‌نویسد «ان المنع من بیع النجس منوط بحرمه الانتفاع فینتفی بانتفائها» (شیخ انصاری، المکاسب، ۱۴۲۳ق، ۵۷/۱).

۲. اجماع مدرکی، اتفاق علما در مسئله‌ای است که در مورد آن، دلیل یا اصلی وجود دارد و علم یا احتمال آن هست که اتفاق کنندگان به آن دلیل یا اصل به عنوان مدرک نظر خود استناد نموده باشند. این اجماع به تنهایی فاقد اعتبار و ارزش است؛ زیرا حجیت آن بستگی به اعتبار مدرک آن دارد.

کاربرد حجیت در حوزه فهم و حجیت در حوزه عمل، سخن گفت، بلکه رهاورد اصلی این مقاله آن است که اساساً نمی‌توان در حوزه فهم و معرفت، از اصطلاح حجیت سخن گفت. از سویی دیگر، خبر واحد، به مفهوم فقهی آن، شرط لازم نه کافی برای رسیدن به معرفت است. از این جهت اثبات حدیث بودن یک گزارش، تنها اطمینان‌ساز از جهت آماده شدن منبع معرفت است؛ چراکه فهم، بر اساس خبر واحد ایجاد نمی‌شود. روش فقهی را می‌توان مبتنی بر «تمرکز بر روابط حضور»، و یا همان «مقام بیان خبر واحد» دانست. به هر تقدیر، اگر در جایگاه قاعده «حجیت خبر واحد» در ادبیات علم تفسیر، تردیدی روا نباشد؛ اما حداقل نباید در طرح بحث این قاعده در فضای تفسیری، پیوست فقهی آن را نادیده گرفت.

## منابع

۱. ابن حنبل، احمد بن محمد، (۲۰۰۵م)، المسند، الرياض: بیت الأفكار الدولية.
۲. اصفهانی، محمدحسین، (۱۳۶۷ق)، نهابة الدراية في شرح الكفاية، تهران: انتشارات بوذرجمهری.
۳. بابایی، علی اکبر، (۱۳۹۰)، بررسی مکاتب و روش‌های تفسیری، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
۴. بابایی، علی اکبر و دیگران، (۱۳۷۹)، روش‌شناسی تفسیر قرآن، تهران: انتشارات سمت.
۵. بروجردی، سیدحسین، (۱۴۱۲ق)، الحاشية على كفاية الاصول، قم: انتشارات انصاریان.
۶. حبّ الله، حیدر، (۲۰۱۲م)، فقه الاستخاره، دراسة استدلالیه مقارنه، قم: بی‌جا.
۷. خویی، سیدابوالقاسم، (بی‌تا)، البیان في تفسیر القرآن، بیروت: دارالزهراء علیها السلام.
۸. رییین، اندرو، (۱۳۹۲)، رویکردهایی به تاریخ تفسیر قرآن، به کوشش مهرداد عباسی، تهران: حکمت.
۹. سبحانی، جعفر، (۱۴۱۴ق)، اصول الحدیث و احکامه في علم الدرايه، قم: مؤسسه امام صادق علیه السلام.
۱۰. سبحانی، جعفر، (۱۴۲۰ق)، الموجز في اصول الفقه، قم: مکتبه التوحید.
۱۱. شیخ انصاری، مرتضی، (۱۴۲۳ق)، کتاب المکاسب، قم: مجمع الفکر الاسلامی.
۱۲. \_\_\_\_\_، (۱۴۲۳ق)، فرائد الاصول، قم: مجمع الفکر الاسلامی.
۱۳. صالح، صبحی، (۱۳۶۳)، علوم الحدیث و مصطلحه، قم: منشورات رضی.

## جستارهای

### فقهی و اصولی

سال ششم، شماره پیاپی ۱۹  
تابستان ۱۳۹۹

۱۳۲

۱۴. صدرالدين شيرازى، محمد، (۱۳۶۶)، شرح اصول كافي، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقيقات فرهنگى.
۱۵. طباطبايى، سيد محمد حسين، (۱۳۹۳ ق)، الميزان في تفسير القرآن، بيروت: الأعلمى للمطبوعات.
۱۶. طبرسى، احمد بن على، (۱۴۱۳ ق)، الاحتجاج، تهران: دارالاسوه.
۱۷. طبرى، محمد بن جرير، (۱۳۹۲ ق)، جامع البيان عن تاويل آي القرآن، بيروت: دارالمعرفة.
۱۸. طوسى، محمد بن حسن، (بى تا)، التبيان في تفسير القرآن، بيروت: داراحياء التراث العربى.
۱۹. كاظمى، محمد على، (۱۴۰۶ ق)، فوائداصول، قم: جامعه مدرسين حوزه علميه قم.
۲۰. كلينى، محمد بن يعقوب، (۱۳۶۳)، الاصول من الكافي، قم: دارالكتب الاسلاميه.
۲۱. گلديزهر، ايگناس، (۱۳۷۴)، مذاهب التفسير الاسلامي، قاهره: مكتب الخانجى.
۲۲. مازندراني، محمد صالح، (۱۴۲۱ ق)، شرح اصول كافي، بيروت: داراحياء التراث العربى.
۲۳. مبلغى، احمد، (۱۳۹۰)، روش شناسى اجتهاد قم و نجف، قم: مؤسسه فهم.
۲۴. مجلسى، محمد باقر، (۱۴۰۳ ق)، بحار الانوار، بيروت: مؤسسة الوفا.
۲۵. مظفر، محمد رضا، (۱۴۰۸ ق)، اصول الفقه، قم: انتشارات اسماعيليان.
۲۶. معارف، مجيد، (۱۳۸۸)، تاريخ عمومى حديث، تهران: انتشارات كوير.
۲۷. معرفت، محمد هادى، (۱۳۸۴)، التفسير الاثري الجامع، قم: مؤسسه التمهيد.
۲۸. —، (۱۳۹۴)، معرفت قرآنى، قم: دانشگاه مفيد.
۲۹. هاشمى، سيد احمد، (۱۴۱۴ ق)، جواهر البلاغه، قم: دارالفكر.
۳۰. هاشمى شاهرودى، سيد محمود، (۱۴۰۵ ق)، بحوث فى علم الاصول، قم: انتشارات سازمان تبليغات اسلامى.

تعميم حجيت خبر واحد  
به گزاره‌هاى تفسيرى و  
عقيده‌هاى  
۱۳۳

### Bibliography

1. al-Anṣārī, Murtaḍā Ibn Muḥammad Amin (al-Shaykh al-Anṣārī). 2002/1423. *Farā'id al-Uṣūl (al-Rasā'il)*. Qum: Majma' al-Fikr al-Islāmī.
2. —. 2002/1423. *Kitāb al-Makāsib*. Qum: Majma' al-Fikr al-Islāmī.
3. al-Gharawī al-Iṣfahānī, Muḥammad Ḥusayn (al-Muḥaqqiq al-Iṣfahānī). 1947/1367. *Nihāyat al-Dirāya fī Sharḥ al-Kifāya*. Intishārāt-i Būzar-i Jumhūrī.
4. al-Hāshimī al-Shahrūdī, al-Sayyid Maḥmūd. 1984/1405. *Buḥūt fī 'Ilm al-*

- Uṣūl (Taqrīr Buḥūth al-Sayyid Muḥammad Bāqir al-Ṣadr)*. Qum: al-Majma' al-'Ilmī li al-Shahīd al-ṣadr.
5. al-Hāshimī, al-Sayyid Aḥmad. 1993/1414. *Jawāhir al-Balāgha. Dār al-Fikr*.
  6. al-Kāzimī al-Khurāsānī, Muḥammad 'Alī. 1985/1406. *Fawā'id al-Uṣūl (Taqrīrāt Baḥth al-Mīrẓā al-Nā'īnī)*. Qum: Mu'assasat al-Nashr al-Islāmī li Jamā'at al-Mudarrisīn.
  7. al-Kulaynī al-Rāzī, Muḥammad Ibn Ya'qūb (al-Shaykh al-Kulaynī). 1986/1407. *al-Kāfī*. Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmīyya.
  8. al-Majlisī, Muḥammad Bāqir (al-'Allama al-Majlisī). 1982/1403. *Biḥār al-Anwār al-Jāmi'a li Durar Akhbār al-A'imma al-Aṭhār*. 2nd. Beirut: Mu'assasat al-Wafā'.
  9. al-Māzandarānī, Muammad Ṣāliḥ. 2000/1421. *Sharḥ al-Uṣūl al-Kāfī*. Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī.
  10. al-Mūsawī al-Khu'ī, al-Sayyid Abū al-Qāsim. n.d. *al-Bayān fī Tafṣīr al-Qurān*. Beirut: Dār al-Zahrā'.
  11. al-Muẓaffar, Muḥammad Riḍā. 1987/1408. *Uṣūl al-Fiqh*. Qum: Mu'assasat Ismā'īlīyān.
  12. al-Shaybānī, Aḥmad Ibn Ḥanbal. 2005. *Musnad al-Imām Aḥmad Ibn Ḥanbal*. Bayt al-Afkār al-Dawlīyya.
  13. al-Subḥānī al-Tabrīzī, Ja'far. 1999/1420. *al-Mūjaz fī Uṣul al-Fiqh*. Qum: Maktabat al-Tawḥīd.
  14. —. 2002/1423. *Tahdhīb al-Uṣūl (Taqrīrāt Baḥth al-Imām al-Khumaynī)*. Tehran: Mu'assasat Tanzīm wa Nashr Āthār al-Imām al-Khumaynī.
  15. al-Ṭabarī, Muḥammad Ibn arīr. 1972/1392. *Jāmi' al-Bayān fī Tafṣīr al-Qurān*. Beirut: Dār Iḥyā' al-Mi'rifa.
  16. al-Ṭabāṭabā'ī al-Burūjirdī, al-Sayyid Ḥusayn. 1991/1412. *al-Hāshīya 'alā al-Kifāya*. Qum: Mu'assasat Anṣārīyān li al-Ṭibā'a wa al-Nashr wa al-Tawzī'.
  17. al-Ṭabāṭabā'ī, al-Sayyid Muḥammad Ḥusayn (al-'Allāma al-Ṭabāṭabā'ī). 1973/1393. *al-Mīzān fī Tafṣīr al-Qur'ān*. 5th. Beirut: Mu'assasat al-'Alamī

جستارهای

فقهی و اصولی

سال ششم، شماره پیاپی ۱۹

تابستان ۱۳۹۹

۱۳۴

li al-Maṭbū'āt.

18. al-Ṭabrasī, Aḥmad Ibn 'Alī. 1992/1413. *al-Ihtijāj*. Tehran: Dār al-Ūswa.
19. al-Ṭūsī, Muḥammad Ibn Ḥasan (al-Shaykh al-Ṭūsī). n.d. *al-Tibyān fi Tafṣīr al-Qurān*. Edited by al-Sayyid Muḥammad Ṣādiq Āl Baḥr al-'Ulūm. Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī.
20. Bābāyī, 'Alī Akbar. 2011/1390. *Barrisī-yi Makātib va Ravishhā-yi Tafṣīrī*. Intishārāt-i Samt va Pazhūhishgāhi Ḥawzi va Dānishgāh.
21. Goldziher, Ignác. 1954/1374. *Madhāhib al-Tafṣīr al-Islāmī*. Qairo: Maktab al-Khānjī.
22. Ḥub Allāh, Ḥaydar. 2012. *Fiqh al-Isṭikhāra, Dirāsa Istidlālīyya Muqārana*. Qum.
23. Ma'ārif, Majīd. 2099/1388. *Tārīkh-i 'Umūmi-yi Ḥadīth*. Intishārāt-i Kavīr.
24. Ma'rifat, Muḥammad Ḥādī. 2005/1384. *al-Tafṣīr al-Atharī al-Jāmi'*. Mu'assasat al-Tamhīd.
25. —. 2015/1394. *Ma'rifat-i Qurānī. Dānishgāh-i Muḥīd (Mofid University)*.
26. Muballighī, Aḥmad. 2011/1390. *Ravish Shināsī-yi Ijtihādī Qum va Najaf*. Qum: Mu'assisi-yi Fahīm.
27. Rippin, Andrew. 2013/1392. *Ruykardhāyī bi Tārīkh-i Tafṣīr-i Qurān*. Ḥikmat.
28. Ṣadr al-Dīn al-Shīrāzī, Muḥammad (Ṣadr al-Mutāallihīn). 1987/1366. *Sharḥ Uṣūl al-Kāfī*. Mu'assisi-yi Muṭālī'āt va Taḥqqāt-i Farhangī.
29. Ṣāliḥ, Ṣubḥī. 1984/1363. *Ulūm al-Ḥadīth wa Muṣṭalaḥuh*. Qum: Man-shūrāt al-Raḍī.

تعمیم حجیت خبر واحد  
به گزاره‌های تفسیری و  
عقیدتی

۱۳۵





## **A Comparative Study of Jurisprudential Method of Šāhib al- *Jawāhir* and al-Khu'ī<sup>1</sup>**

Doi: 10.22081/jrj.2020.56229.1927

**Abulqasem Alidust**

Postgraduate Studies Instructor of Seminary and Professor of the Islamic Sciences And  
Culture Reserch Center; (Corresponding Author); alidoost1340@yahoo.com

**Muhammd Javad lotfi**

Graduated Student in level 4 of Seminary School of Qum – Iran;  
mjlotfi1376@gmail.com

Received in: 2019/12/9

Accepted in: 2020/4/8

**Justārḥā-ye  
Fiḥī va Uṣūlī**

Vol.6, No. 19  
Summer 2020

137

*Abstract:*

The search in jurisprudential method of jurists, leads the searcher to deal with two general methods of inference. The first method, which is interpreted as the “Contentment-based” (Qanā‘at Miḥwar) method, is the way in which the jurist integrates various conjectures of the issue and attaches them to each other, giving him the credibility, assurance or conjecture which is considered as the best possible way regarding deduction of the Shar‘ī ruling of the issue., even if each one of those conjectures and evidence has no value in inference separately; in another word they are not “Probative” (al-Ḥujjat)

---

1 . Alidust. A (2020); " A Comparative Study of Jurisprudential Method of Šāhib al- Jawāhir and al-Khu'ī"; Jostar- Hay Fihi va Usuli; Vol: 6 ; No: 19 ; Page: 137 - 167. - Doi: 10.22081/jrj.2020.56229.1927.

separately based on Uṣūlī term

The second method in the process of Ijtihād is called “Tradition-based” (Ṣanāʿt Miḥwar) method. According to this method the jurist infers the verdict by applying a specified and bounded group of proofs which their authenticity has been proved in Uṣūl. If those proofs miss the requirements of authenticity, the jurist puts them aside and refers to procedural principle. The article attempts to compare the juristic method of Ṣāhib-al-Jawāhir and al-Khuṭbā based on comparative research method, to declare the different fruits of these two methods.

*Keywords:* contentment-based method, Ṣāhib al-jawāhir, al-Muḥaqqiq al-Khuṭbā

# مقایسه روش اجتهادی صاحب جواهر و محقق خوئی<sup>۱</sup>

ابوالقاسم علیدوست<sup>۲</sup>

محمد جواد لطفی<sup>۳</sup>

مقایسه روش اجتهادی  
صاحب جواهر و  
محقق خوئی  
۱۳۹

## چکیده

جستار حاضر در منهج فقهی فقیهان، جست و جوگر را با دو روش کلی در استنباط مواجه می‌سازد. روش اول که از آن به روش «فقه قناعت» تعبیر می‌شود، روشی است که طبق آن فقیه به تجمیع ظنون مختلف در مسئله می‌پردازد و با ضمیمه کردن آن‌ها به یکدیگر، برای او وثوق و اطمینان یا ظنّی که آن را بهترین طریق میسر می‌داند، نسبت به حکم شرعی در مسئله حاصل می‌شود؛ گرچه هر کدام از آن ظنون و شواهد به تنهایی ارزشی در استنباط دارا نباشد و یا به اصطلاح اصولی، حجت نباشد. روش دوم در فرآیند اجتهاد، روش «فقه صناعت» نام دارد. طبق این روش، فقیه با استفاده از گروه خاص و محدودی از ادله که حجیت هر کدام از آن‌ها در علم اصول فقه به اثبات رسیده، به اجتهاد

۱. تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۰۹/۱۸؛ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۰۱/۲۰

۲. استاد پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی و استاد خارج فقه و اصول حوزه علمیه قم - ایران (نویسنده مسئول)  
a-alidoost.ir

۳. دانش‌آموخته سطح چهار حوزه علمیه قم - ایران. mjlotfi1376@gmail.com

و استنباط حکم می‌پردازد و اگر آن ادله فاقد شرایط حجیت بودند، کنار گذاشته می‌شوند و فقیه به سراغ اصول عملیه می‌رود. در این مقاله تلاش شده تا با اتکا بر روش تحقیق مقایسه‌ای، روش اجتهادی صاحب جواهر و محقق خوئی مورد بررسی قرار گیرد و آثار تفاوت روش اجتهادی این دو فقیه برجسته بیان گردد.

**کلیدواژه‌ها:** فقه قناعت، فقه صناعت، روش اجتهادی، روش‌شناسی اجتهاد، تجمیع ظنون، صاحب جواهر، محقق خوئی.

### مقدمه

دستیابی به قدرت تحلیل مکاتب و نظریه‌های فقهی یکی از ضرورت‌های پیش روی فقه‌پژوهان تحول‌گرا در دوره معاصر است. شناخت روش اجتهادی اندیشمندان و صاحب‌نظران فقهی از پیش شرط‌های لازم برای این مهم است. و شکل کامل این فرایند، شناخت حاصل از مطالعات تطبیقی روش‌های اجتهادی فقهای نامدار فقه امامیه در قرون متمادی است. بررسی تطبیقی روش اجتهادی صاحب جواهر و محقق خوئی، بر اساس شناخت جامع و کاربردی هر کدام، به منظور بازشناسی و بیان آثار فقهی مترتب بر هر یک، مسئله پژوهش در این نوشتار است (مسئله پژوهش) که با اتکا به روش تحقیق مقایسه‌ای بررسی شده و تفاوت آثار روش اجتهادی این دو فقیه برجسته ارایه می‌گردد. (روش پژوهش)

مطالعه تطبیقی روش اجتهادی فقها از مسائل مهم در فلسفه فقه به عنوان دانش درجه دوم است. دانشی که توسعه مرزهای دانش‌های درجه اول چون علم فقه بدون چنین مطالعاتی ممکن نیست. ضمن اینکه چنین مطالعاتی منوط کارآمدی برای فهم و تحلیل فقه‌پژوهان را فراهم می‌نماید و زیرساخت‌های اختلاف فتوای فقیهان را در مسائل مشترک نمایان می‌سازد و زمینه‌های خلاقیت و نوآوری‌های فقهی را هموار می‌کند (اهمیت پژوهش).

می‌توان گفت: در گذشته، بحث از روش‌شناسی اجتهاد در میان فقها مطرح نبود. تقریباً از دهه شصت شمسی با آغاز گفت‌وگوهایی پیرامون فلسفه فقه، بحث از روش‌شناسی فقه و اجتهاد شروع شد. اخیراً برخی مقالات علمی با همین موضوع

در مجله «روش‌شناسی اجتهاد» منتشر شده است که تلاشی شایان تقدیر است. به طور کلی، روش‌شناسی اجتهاد به دو صورت مورد پژوهش قرار گرفته است. گاهی روش‌شناسی هنجاری است و از بایدها و نبایدهای اجتهاد به طور مطلق یا در خصوص سنخ خاصی از مسائل سخن می‌گوید؛ مانند کتاب «منهج الفقه الاسلامی فی المسائل المستحدثة» (ر.ک: موسوی، ۱۳۸۸) و کتاب «منطق فهم دین» (ر.ک: رشاد، ۱۳۸۹) و گاهی روش‌شناسی توصیفی است که به مطالعه موردی روش اجتهادی فقیه مشخصی می‌پردازد، از این جمله می‌توان به کتاب «آشنایی با فقه جواهری» (ر.ک: امیدی‌فرد، ۱۳۸۶) و مقاله «روش‌شناسی صاحب جواهر» (ر.ک: عندلیب، ۱۳۹۵) اشاره کرد (پیشینه پژوهش)، لکن هنوز آن‌طور که باید به بحث از روش‌شناسی اجتهاد پرداخته نشده است؛ خصوصاً مطالعه تطبیقی روش اجتهادی فقها که به طور کلی مورد عنایت واقع نشده است.

پژوهش حاضر تلاش کرده تا با تحقیقی مقایسه‌ای به مطالعه تطبیقی روش اجتهادی دو فقیه ایستاده بر قله اجتهاد بپردازد و برای اولین بار ضمن ارائه تحلیلی روشن از تفاوت روش اجتهادی آن دو و بیان قناعت‌محور بودن اجتهاد صاحب جواهر و صناعت‌محور بودن اجتهاد محقق‌خویی، آثار فقهی مترتب بر هر یک از آن‌ها را نیز تبیین نماید (نوآوری پژوهش).

مقایسه روش اجتهادی  
صاحب جواهر و  
محقق‌خویی

۱۴۱

## مفهوم‌شناسی

### ۱. روش‌شناسی اجتهاد

«روش‌شناسی» بر گردان «methodology» است. عرب‌زبانان از آن به «المنهج» تعبیر می‌کنند. امروزه یکی از کلیدی‌ترین مباحث در پژوهش و تکاپو برای رسیدن به خلاقیت و نظریه‌پردازی، بحث روش‌شناسی و روش تحقیق است. محققانی که با نگاه روش‌شناسانه به پژوهش در مسائل علوم می‌پردازند، عمدتاً به دنبال بررسی شیوه‌ها و رویکردهای نظریه‌پردازان در علوم مختلف در مسیر استدلال بر نظریه‌های خود می‌باشند؛ بنابراین، می‌توان بحث روش‌شناسی را راهکاری برای شناخت مکتب‌های علمی دانست.

واژه «اجتهاد» در لغت از ماده «جهد» به معنای سخت کوشی و مشقت و به کار بستن تمام کوشش برای انجام کاری است (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ۳/۱۳۵؛ جوهری، ۱۴۱۰ق، ۲/۴۶۱) و در اصطلاح به ملکه و استعداد در به دست آوردن و استنباط بر احکام شرعیه فرعیه اطلاق می شود (بهای، ۱۴۲۳ق، ۱۵۹). البته می توان بر اخذ قید «ملکه» در تعریف اجتهاد خرده گرفت؛ زیرا این قید، نشان دهنده توانایی فقهی شخص متصدی اجتهاد است، نه خود عملیات اجتهاد که عبارت است از عملی که به انگیزه به دست آوردن شریعت از مستندات آن صورت می گیرد (علیدوست، ۱۳۹۶، ۶۸)؛ بنابراین، اجتهاد روش و فرآیند استنباط احکام شرعی از منابع معتبر آن است.

در نتیجه، روش شناسی اجتهاد، راهکاری برای شناخت مکتب های فقهی در فرایند استنباط و به دست آوردن شریعت یا حجت بر احکام شرعی است.

به طور کلی، دو روش اجتهادی عمده در کلمات فقهای شیعه دیده می شود که در ادامه به مفهوم شناسی آنها می پردازیم.

## ۲. فقه قناعت

«فقه قناعت» به عنوان یک روش فقهی در مقابل «فقه صناعت» می باشد. طبق این روش، فقیه به تجمیع ظنون مختلف در مسئله می پردازد و با ضمیمه کردن آنها به یکدیگر، برای او وثوق و اطمینان یا ظنی که آن را بهترین طریق میسر می داند، نسبت به حکم شرعی در مسئله حاصل می شود؛ گرچه هر کدام از آن ظنون و شواهد به تنهایی ارزشی در استنباط دارا نباشد و یا به اصطلاح اصولی، حجت نباشد.

از آنجا که محور اساسی در این روش، اطمینان و قناعت وجدان فقیه و گاهی خیر الطرق المیسره برای اوست؛ لذا می توان از آن به روش قناعت محور تعبیر کرد؛ چنان که تعبیر «فقه ضمائی»، نیز از آن شنیده شده است؛ زیرا این روش به ضمیمه کردن شواهد و قرائن می پردازد.

تعبیری همچون «یقطع الفقیه» (عاملی، ۱۴۱۹ق، ۲۳/۵۰۹؛ نجفی، ۱۴۰۴ق، ۱۵/۱۳۴؛ منتظری، ۱۴۱۶ق، ۲۴۷)، «یُشرف الفقیه علی القطع» (نجفی، ۱۴۰۴ق، ۱۵/۴۱۶؛ انصاری، ۱۴۱۵ق،

جستارهای

فقهی و اصولی

سال ششم، شماره پیاپی ۱۹

تابستان ۱۳۹۹

۱۴۲

۳/۳۷۶)، «الانصاف» (انصاری، ۱۴۱۵ق، ۲۲/۱) نشان‌دهندهٔ بکارگیری روش قناعت‌محور در فرآیند اجتهاد فقها به‌شمار می‌روند.

این روش از اجتهاد احکام را می‌توان نظیر نظام «ادله معنوی» در باب قضا دانست که در آن هر دلیلی که بتواند موجب اقناع قاضی شود، دلالت دارد و قاضی محدود به ادله تصریح شده در قانون نیست و می‌تواند بر اساس هر قرینه و دلیلی که برای وی موجب علم می‌گردد، به صدور حکم اقدام نماید (مدنی، ۱۳۷۰، ۳۴؛ دیانی، ۱۳۵۸، ۲۵-۲۴).

### ۳. فقه صناعت

دومین روش و رویکرد در فرآیند اجتهاد و استنباط احکام شرعی روش «فقه صناعت» و «مدرسه‌ای» است. طبق این روش، فقیه با استفاده از گروه خاصی از ادله که حجیت هر کدام از آن‌ها در علم اصول فقه به اثبات رسیده، به اجتهاد و استنباط حکم می‌پردازد و اگر آن ادله، فاقد شرایط حجیت باشند، کنار گذاشته می‌شوند و فقیه سراغ اصول عملیه می‌رود؛ به عبارت دیگر در این روش، طبق صناعت اصولی، استنباط بسیار منضبط مدرسه‌ای و برخوردی کلاسیک با قواعد اصولی رخ می‌دهد.

گاهی نیز از این روش اجتهاد به روش ریاضی گونه تعبیر می‌شود (علیدوست، ۱۳۹۵، ۳۷)؛ زیرا همان‌طور که مسائل علم ریاضی دارای فرمول مخصوصی است و هیچ‌گاه بدون آن فرمول نتیجه صحیح به دست نمی‌آید، طبق این روش نیز مسائل علم فقه دارای قواعدی مشخص و اصولی معین است و فقیه در مقام استنباط از آن قواعد تجاوز نمی‌کند؛ به عبارت دیگر، این روش می‌گوید چنان‌که از کنار هم گذاشتن چند نقطه بدون اینکه در میان آن‌ها ارتباطی باشد، یک پاره خط به وجود نمی‌آید، از کنار هم گذاشتن چند قرینه و شاهد که حجیت آن‌ها در علم اصول فقه اثبات نشده، یک حکم شرعی استنباط نمی‌شود.

این روش اجتهادی نظیر نظام «ادله قانونی» در باب قضا است که طبق آن، ارزش هر دلیل در قانون مشخص شده است و قاضی هیچ اختیاری در تعیین میزان دلالت دلیل ندارد (دیانی، ۱۳۵۸، ۲۳).

## گفتار اول

### روش اجتهادی صاحب جواهر و محقق خوئی

اساسی‌ترین تفاوت در روش اجتهادی صاحب جواهر و محقق خوئی اینست که صاحب جواهر از روش و مسلک فقه قناعت پیروی می‌کند، بلکه باید گفت کتاب جواهر الکلام روشن‌ترین متن فقهی است که این روش اجتهادی در آن به کار رفته است در حالی که محقق خوئی از روش فقه صناعت بهره برده و هر آنچه صناعت اقتضا کند، بدان ملتزم می‌شود؛ چه اینکه وجدان انسان قانع بشود یا نشود. برای نمونه در مسئله حرمت نبش قبر، صاحب جواهر در مقام استدلال برای این حکم به ترتیب، ادله‌ای همچون عدم خلاف و اجماع، حدیث «من جدّد»، روایات قطع ید نباش، مثله و هتک حرمت بودن نسبت به میت، اطلاع بر اتفاقات درون قبر و عموم زمانی اوامر دفن را ذکر می‌نماید (نجفی، ۱۴۰۴ق، ۴/۳۵۳)؛ بدون اینکه متعرض مناقشه در هر کدام از این ادله شود<sup>۱</sup> در حالی که در کتب فقهی متقدم بر ایشان مانند ریاض و حدائق نسبت به برخی از این ادله مناقشاتی ذکر شده است (طباطبایی، ۱۴۱۸ق، ۱/۴۵۶؛ بحرانی، ۱۴۰۵ق، ۴/۱۴۳)، لکن صاحب جواهر ضمیمه کردن این مقدار از شواهد را کافی در وثوق به حکم حرمت نبش قبر می‌داند.

در نتیجه، طبق این روش اجتهادی، اگر در هر یک از مواردی که به عنوان مستثنا از حرمت نبش قبر مطرح شده، شواهد و قرائن کافی برای خروج از حکم حرمت وجود داشت، نبش قبر در آن موارد جایز است، در غیر این صورت، مشمول ادله حرمت می‌باشد.<sup>۲</sup>

جستارهای  
فقهی و اصولی

سال ششم، شماره پیاپی ۱۹  
تابستان ۱۳۹۹

۱۴۴

۱. «لا يجوز نبش القبور من غير خلاف فيه كما اعترف به بعضهم، بل هو مجمع عليه بيننا كما في التذكرة و موضع من الذكري و جامع المقاصد و مجمع البرهان و عن كشف الالتباس، بل و بين المسلمين كما في المعبر و عن نهاية الاحكام و موضع آخر من الذكري إلا في مواضع، و لعله يرجع إليه ما في السرائر في المسألة الآتية، و هي نقل الميت بعد دفنه أنه بدعة في شريعة الإسلام، و هو الحجة، مضافاً إلى ما سمعته سابقاً من الكلام في قوله: «من جدّد» بالجيم و الحاء المعجمة، و إلى ما عساه يستفاد من التأمل في الأخبار المستفيضة الدالة على قطع يد النباش المذكورة في الحدود سيما بعد الانجبار بما عرفت، و إلى ما فيه من المثلة بالميت و هتك الحرمة، و اتفاق الاطلاع على بعض ما صنع به في القبر، و إلى ما عرفته سابقاً من شمول أوامر الدفن لسائر الأوقات التي منها أن النباش، بل الظاهر كون المراد منها بعد تحقق الدفن إنما هو إيقاؤه مدفوناً، كما أنه قبله و جوده و بروزه، فتأمل جيداً فإنه دقيق جداً».

۲. به عنوان نمونه صاحب جواهر در مسئله وقوع مال قیمتی در قبر با استناد به عدم خلاف و تصریحات فقها، حکم به جواز نبش قبر می‌نماید، ولی جواز نبش قبر برای شهادت بر عین جسد میت را با استناد به اطلاق اجماع بر حرمت نبش قبر و عدم ذکر این مورد در میان مستثنیات در کتاب معتبر، نمی‌پذیرد (نجفی، ۱۴۰۴ق، ۴/۳۵۶).



در مقابل محقق خویی در همین مسئله، سه دلیل اجماع، هتک حرمت به میت و عموم اوامر دفن را مطرح کرده و با مناقشه در اجماع به دلیل مدرکی بودن آن و مناقشه در دلالت دلیل سوم، تنها دلیل بر حرمت نبش قبر را هتک حرمت نسبت به میت دانسته است (خویی، ۱۴۱۸ق، ۳۵۰/۹)؛ در نتیجه، ایشان ثبوت این حکم را دائر مدار صدق هتک حرمت برای میت در موارد مختلف می‌داند<sup>۱</sup> و در هر موردی که این ضابطه صادق نباشد، حکم به جواز نبش قبر می‌نماید.<sup>۲</sup>

همچنین در مسئله اشتراط اجتهاد در قاضی، صاحب جواهر با ضمیمه کردن آیاتی از قرآن، مانند ﴿اِذَا حُكِمَ بَيْنَ النَّاسِ اَنْ يَّحْكُمُوا بِالْعَدْلِ﴾ (نساء/۵۸) و مفهوم ﴿وَمَنْ لَّمْ يَحْكَمْ بِمَا اَنْزَلَ اللّٰهُ فَاولئك هم الفاسقون﴾ (مائده/۴۷) و... و برخی از روایات مانند «الحکم حکمان؛ حکم الله و حکم الجاهلیة» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ۴۰۷/۷) ادعای حصول قطع به این مطلب می‌نماید که در امر قضا همین که به حکم ثابت نزد اهل بیت علیهم السلام حکم شود، کافی است هرچند قاضی مجتهد نباشد<sup>۳</sup> (نجفی، ۱۴۰۴ق، ۱۶/۴۰). لکن محقق خویی ابتدا به بیان اصل اولی در مسئله یعنی عدم نفوذ حکم شخصی بر شخص دیگر می‌پردازد و قدر متیقن از خروج از این اصل را نفوذ حکم مجتهد می‌داند، سپس به مناقشه در سند و دلالت برخی روایات مورد استدلال برای عدم اشتراط اجتهاد در قاضی می‌پردازد و در نهایت نتیجه می‌گیرد که قاضی باید مجتهد باشد<sup>۴</sup> (خویی، ۱۴۲۲ق، ۸-۹/۱). پژوهش در ابواب مختلف کتاب جواهر الکلام و تقریرات محقق خویی، موارد فراوانی از این اختلاف در روش اجتهادی این دو فقیه را در اختیار قرار می‌دهد (رک: نجفی، ۱۴۰۴ق، ۳۰۶/۲؛ خویی، ۱۴۱۸ق، ۴۱۸/۱۰؛ نجفی، ۱۴۰۴ق،

مقایسه روش اجتهادی  
صاحب جواهر و  
محقق خویی

۱۴۵

۱. «علیه فالمدار فی حرمة النیش علی صدق الهتک و التوهین، و فی آی مورد لم یلزم من نیشه هتک جاز النیش لا محالة»

۲. لذا ایشان با استناد به عدم هتک حرمت بودن نبش قبر در صورت دفن میت بدون غسل و کفن، حکم به جواز نبش نموده‌اند (خویی، ۱۴۱۸ق، ۳۶۰/۹).

۳. «الی غیر ذلك من النصوص البالغة بالتعاوضد أعلى مراتب القطع الدالة علی أن المدار الحکم بالحق الذی هو عند محمد و أهل بیته علیهم السلام و أنه لا ریب فی اندراج من سمع منهم علیهم السلام أحكاماً خاصة مثلاً و حکم فیها بین الناس و إن لم یکن له مرتبة الاجتهاد و التصرف».

۴. «لا شک فی أن نفوذ حکم أحد علی غیره إنما هو علی خلاف الأصل، و القدر المتیقن من ذلك هو نفوذ حکم المجتهد، فیکفی فی عدم نفوذ حکم غیره الأصل، بعد عدم وجود دلیل لفظی یدل علی نصب القاضی ابتداءً لیتمسک بإطلاقه. و ما استدلل به علی ذلك من الروایات... فهی علی تقدیر تمامیتها و الإغماض عن ضعف إسنادها لا تعم غیر العالم المتمکن من استنباط الأحکام من الكتب و السنة».

۲۹۲/۴؛ خویی، ۱۴۱۸ق، ۲۹۴/۹؛ نجفی، ۱۴۰۴ق، ۲۹۴/۴؛ خویی، ۱۴۱۸ق، ۳۳۱/۹.

پرواضح است صاحب جواهر ادله فقهی را در یک **نظام حلقوی** بررسی می‌کند که در آن، هر یک از ادله، دلیل دیگر را تعاضد و تقویت می‌کند؛ در نتیجه، موجب قناعت وجدان و حصول اطمینان یا ظن کافی برای فقیه در استنباط حکم می‌شود. لکن محقق خویی با روشی مدرسه‌ای و صناعت‌محور به بررسی جداگانه هر یک از ادله می‌پردازد و در صورت مناقشه در هر کدام، آن را کنار گذاشته، فقط به ادله‌ای تمسک می‌نماید که در اتصاف آن‌ها به حجیت ملاحظه‌ای نباشد.

این اختلاف روش در اجتهاد دو فقیه نامبرده، خود ریشه تفاوت‌های دیگری در فرآیند اجتهاد آن‌ها شده است که موجب تمایز مکتب فقهی آن‌ها از یکدیگر می‌باشد. در ادامه، با بررسی تطبیقی این دو مکتب فقهی، آثار مترتب بر روش اجتهادی هر یک ارائه می‌شود.

## گفتار دوم

### آثار مترتب بر تفاوت روش اجتهادی صاحب جواهر و محقق خویی ۱. جابریت و کاسریت شهرت

مسئله حجیت شهرت عملی از مهمترین مسائل اصولی است که نقش به‌سزایی در اجتهاد و استنباط احکام شرعی دارد؛ بدین معنا که استناد مشهور فقها به خبری که از نظر سند ضعیف است، موجب جبران ضعف سند آن می‌شود و اعراض مشهور فقها از خبر صحیح موجب وهن آن و از دست دادن وصف حجیت آن به‌طور مطلق یا در وقت تعارض می‌گردد. اصطلاحاً به این مبنای اصولی جابریت و کاسریت شهرت نیز گفته می‌شود (مرکز اطلاعات و مدارک اسلامی، ۱۳۸۹، ۵۲۹).

صاحب جواهر همچون مشهور فقهای شیعه به حجیت شهرت عملی قائل است و در جواهرالکلام همواره بر این مبنا استوار مانده و ضعف اسناد برخی احادیث را که مورد عمل مشهور واقع شده‌اند، منجر به شهرت دانسته است. فراتر از آن، ضعف دلالت احادیث را نیز با عمل مشهور جبران‌پذیر دانسته است (نجفی، ۱۴۰۴ق، ۲۲۴/۲ و ۲۸/۲۰)؛ بدین معنا که اگر در معنا و مراد حدیثی دو یا چند احتمال

جستارهای

فقهی و اصولی

سال ششم، شماره پیاپی ۱۹

تابستان ۱۳۹۹

۱۴۶

باشد و یکی از احتمالات مورد پذیرش و عمل مشهور باشد، ایشان طبق آن احتمال فتوا می‌دهد؛ برای نمونه، ایشان دلیل اصلی و عمده قاعده تسامح در ادله سنن را که یکی از پرکاربردترین قواعد در فقه است، نصوص «من بلغه ثواب من الله علی عمل فعمل ذلك العمل التماس ذلك الثواب اوتیه و ان لم یکن الحدیث کما بلغه» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ۸۷/۲) می‌داند، نه احتیاط و رجحان عقلی؛ لکن تصریح می‌کند که اگر عمل مشهور فقها به آن نصوص نبود، نصوص مذکور دلالتی بر قاعده تسامح در ادله سنن نداشتند و نمی‌توانستند ادله اشتراط عدالت راوی در حجیت خبر را تخصیص بزنند (نجفی، ۱۴۰۴ق، ۲۶/۱). روشن است ایشان ضعف دلالت در ادله قاعده تسامح در ادله سنن را با عمل مشهور جبران‌پذیر می‌داند و بدین ترتیب، این قاعده را مستند خود در بسیاری از فروع فقهی قرار می‌دهد.

البته صاحب جواهر، عمل و فتوای فقهای مانند صاحب مدارک، صاحب مفاتیح، صاحب ذخیره و صاحب حدائق را که جزء متأخر المتأخرین به‌شمار می‌روند، از ضابطه مذکور خارج دانسته و هیچ تأثیری برای عمل آن‌ها نسبت به روایات قائل نیست (نجفی، ۱۴۰۴ق، ۱۳/۱۷۵).

مقایسه روش اجتهادی  
صاحب جواهر و  
محقق خوئی

۱۴۷

در مقابل، محقق خوئی با رد حجیت شهرت عملی، جابریت و کاسریت آن را انکار نموده است. ایشان در بیان وجه این اندیشه خود می‌فرماید: مفروض این است که خبر ضعیف به خودی خود حجت نیست. همین‌طور فتوای مشهور نیز فی‌نفسه حجت نیست و ضمیمه کردن دو امر غیر حجت به یکدیگر موجب حجیت نمی‌شود؛ زیرا ضمیمه کردن عدم به عدم نتیجه‌ای جز عدم ندارد (بهسودی، ۱۴۲۲ق، ۲۰۲/۱).

با مراجعه به آثار فقهی این دو فقیه نمونه‌های بسیاری برای اندیشه جبر و عدم آن ملاحظه می‌شود (نجفی، ۱۴۰۴ق، ۲۲/۴۲ و ۳۵/۲۰۷ و ۳۶/۴۰۰؛ خوئی، ۱۴۱۸ق، ۳/۱۳۲ و ۳/۱۴۶ و ۱۱/۲۲۱).

با توضیحی که از دو روش اجتهادی بیان شد، معلوم می‌گردد که بنیان اندیشه

۱. «بل النصوص المزبورة لولا الانجبار بالشهرة لا تدل علی ذلك بحيث تكون مخصصة لما دل علی اعتبار العدالة فی حجة خبر الواحد».

عدم جبر، اعتقاد به شیوه صناعت‌محور در اجتهاد است و اساس اندیشه جبران، باور به شیوه قناعت‌محور است. در واقع، صاحب اندیشه جبر با قرار دادن شهرت در کنار روایت ضعیف به اطمینان لازم و حجت معتبر نزد خویش در اجتهاد می‌رسد؛ از این رو، شهرت مزبور را جابر ضعف سند می‌شمارد، در حالی که صاحب اندیشه عدم جبر، هر کدام از روایت و شهرت را جداگانه مطمح نظر قرار می‌دهد و چون طبق فرض هیچ کدام حجت نیست، بر اصدار فتوا طبق روایت ضعیف هر چند مشهور باشد، حجتی نمی‌بیند (علیدوست، ۱۳۹۵، ۳۹).

## ۲. نظام حلقوی بین ادله

از جمله شیوه‌هایی که در مسیر استنباط احکام شرعی در کلمات برخی از فقها دیده می‌شود، بهره بردن آن‌ها از یک نوع نظام حلقوی بین ادله است. این دسته از فقها ادله مطرح شده در مسائلی فقهی را در دو مرحله مورد نظر اجتهادی خویش قرار می‌دهند. در مرحله اول، فقیه به بررسی و نقد هر یک از ادله به طور جداگانه می‌پردازد که ممکن است در این مرحله هیچ کدام از ادله خالی از مناقشه نباشد و به حدّ حجیت نرسد، لکن در مرحله دوم مجموع ادله را مورد نظر اجتهادی خویش قرار می‌دهد و در این مرحله ممکن است هر یک از ادله، نقص و کاستی دلیل دیگر را جبران نماید، در نتیجه، مجموع ادله، فقیه را به نتیجه مثبت در مسئله برساند. از این مرحله از اجتهاد به «نظام حلقوی بین ادله» تعبیر می‌نماییم؛ برای نمونه، برخی از فقها پس از طرح ادله‌ای از قبیل آیات، روایات و اجماع که برای اشتراط ذکوریت در قاضی بیان شده، به مناقشه در آن‌ها پرداخته و هیچ‌یک از آن‌ها را به تنهایی کافی نمی‌دانند. با وجود این، اشتراط ذکوریت را پذیرفته و مهمترین دلیل خود را مجموع ادله یادشده بیان می‌کنند (سبحانی، ۱۴۱۸ق، ۶۴/۱). واضح است ایشان بعد از بررسی جداگانه ادله در مرحله اول، از نظام حلقوی بین ادله استفاده نموده و به نتیجه مذکور رسیده‌است.

حال باید گفت: آنچه در موارد زیادی از کتاب جواهرالکلام ملاحظه می‌شود، مانند مسئله حرمت نش قبر و عدم اشتراط اجتهاد در قاضی، بهره بردن از همین

جستارهای

فقهی و اصولی

سال ششم، شماره پیاپی ۱۹

تابستان ۱۳۹۹

۱۴۸

نظام حلقوی بین ادله است، با وجود اینکه برخی از ادله در این مسائل مورد مناقشه بوده، صاحب جواهر از مجموع آن‌ها به یک نتیجه و قرار نهایی رسیده است یا اینکه ایشان در مسائل مختلفی که اجماع محصل در مسئله موجود است، اجماع منقول را نیز به آن اضافه می‌کند و از تعبیر «الاجماع بقسمیه» استفاده می‌نماید (نجفی، ۱۴۰۴ق، ۲۰۲/۶)<sup>۱</sup> این نوع اجتهاد نشانگر این مطلب است که ایشان ادله فقهی را در یک نظام حلقوی مورد نظر اجتهادی قرار داده و در رسیدن به نتیجه از مجموع ادله در کنار یکدیگر بهره برده است تا به اطمینان و قناعت وجدان یا خیر الطرق المیسرة برسد و گرنه لزومی در ذکر مثل اجماع منقول در کنار اجماع محصل وجود نداشت (برای برخی دیگر از نمونه‌ها، رک: نجفی، ۱۴۰۴ق، ۴۱۶/۱۵ و ۱۶۱/۱۶ و ۱۸۸/۴۰).

البته اینکه صاحب جواهر از نظام حلقوی بین ادله استفاده می‌نماید، بدین معنا نیست که از مرحله اول استنباط بهره نمی‌برد و به بررسی تک‌تک ادله نمی‌پردازد یا اینکه در تمامی موارد هر دو مرحله را به ترتیب مراعات کرده باشد، بلکه مقصود این است که ایشان علاوه بر بررسی جداگانه ادله که روش متداول در تمامی کتب فقه استدلالی است؛ ادله فقهی را در یک نظام حلقوی که موجب تعاضد ادله به یکدیگر بشود نیز می‌بیند.

مقایسه روش اجتهادی  
صاحب جواهر و  
محقق خوئی

۱۴۹

در حالی که در فقه محقق خوئی اگر هم موردی باشد، بسیار اندک پیش می‌آید که ایشان با ملاحظه یک نظام حلقوی، ضعف ادله و نقصان یکدیگر را جبران کرده باشد؛ چنان که ایشان در مسئله حرمت نبش قبر دو دلیل اجماع و عموم ازمانی اوامر دفن را به طور کلی کنار گذاشته، فقط به روایات هتک حرمت میت استناد می‌نماید. همچنین روش اجتهادی ایشان از یک نوع نظم و ترتیب خاص اصولی بین ادله برخوردار است که عموماً از آن خارج نمی‌شود.

البته گاه در برخی موارد از فقه محقق خوئی ادله‌ای به چشم می‌خورد که طبق مبانی ایشان فی نفسه ضعیف است؛ به‌عنوان مؤید برای ادله صحیح دیگر آورده شده است، لکن ذکر این ادله فقط از باب تأیید مطلب است نه استدلال به آن‌ها در کنار

۱. «... كما أن الإجماع بقسمیه أيضاً، والنصوص والاستصحاب وغيرها علی توقف زوال حکم النجاسة هنا علی الغسل...».

یکدیگر و در یک نظام حلقوی؛ به همین دلیل ایشان این وجوه تأییدی را در کنار ادله ضعیف مطرح نمی‌کند، به عنوان نمونه در مسئله اختصاص مبیع به عین بعد از آن که به فهم اهل عرف از مفهوم لفظ بیع استناد می‌نماید، استقرار آرای فقها را به عنوان مؤید این مطلب ذکر می‌کند (توحیدی، بی تا، ۱۲/۲ و ۱۱)؛ زیرا طبق مبانی ایشان، فهم اهل عرف برای تعیین مدالیل الفاظ حجت است (فیاض، ۱۴۲۲ق، ۱/۲۷۶؛ بهسودی، ۱۴۱۷ق، ۱۷۰/۲)، ولی استقرار آرای فقها حجت ندارد (بهسودی، ۱۴۲۲ق، ۱/۱۶۳ و ۱۶۴).

بهترین توجیه برای این تفاوت در روش اجتهادی صاحب جواهر و محقق خوئی، قناعت محور بودن روش اجتهادی صاحب جواهر و صناعت محور بودن روش اجتهادی محقق خوئی است؛ زیرا ملاحظه ادله در یک نظام حلقوی و استفاده از مجموع ادله در کنار یکدیگر، وسیله‌ای برای قانع کردن وجدان فقیه است و او را به اطمینان یا بهترین راه ممکن می‌رساند و از طرف دیگر، باعث می‌شود فقیه در فرآیند اجتهاد خود از ادله‌ای استفاده نماید که حجیت آن‌ها طبق صناعت اصول فقه به اثبات نرسیده است.

جستارهای

فقهی و اصولی

سال ششم، شماره پیاپی ۱۹

تابستان ۱۳۹۹

۱۵۰

### ۳. تتبع اقوال

نقل اقوال در فقه شیعه و تتبع و جست‌وجو از آن‌ها همواره از اجزای لاینفک در کتب فقهی اصحاب است، به طوری که برخی از کتب فقهی گران سنگ شیعه همچون مختلف الشیعه و مفتاح الکرامه همان طور که در مقدمه آن‌ها آمده تنها برای همین هدف نگاشته شده‌اند (حلی، ۱۴۱۳ق، ۱/۱۷۳؛ عاملی، ۱۴۱۹ق، ۱/۱۹).

پرسش اساسی که پیرامون نقل و تتبع اقوال در کتب فقهی استدلالی مطرح است، این است که آیا این عمل، غیر از آشنایی با کلمات گذشتگان و نحوه تحلیل و بررسی مسائل از سوی آنان، ثمره و فایده دیگری دارد به طوری که در فرآیند اجتهاد فقیه مؤثر باشد؟

---

۱. «الظاهر أنه لا ريب في اشتراط كونه من الأعيان، بداهة اختصاص مفهوم البيع عند أهل العرف بتملك الأعيان، فلا يعم تملك المنافع و إذن فتختص الأدلة الواردة في إضفاء البيع بنقل الأعيان... و يؤيد ما ذكرناه من اختصاص المبيع بالأعيان أمران: الأول: ما استقرت عليه آراء الفقهاء من تخصيص المعوض - في البيع - بالأعيان...».

پاسخ این پرسش را می‌توان با شناخت تفاوت در دو روش اجتهادی قناعت‌محور و صناعت‌محور پیدا کرد. بدین بیان که طبق روش اول، از آنجا که فقیه به دنبال قانع کردن وجدان خود و رسیدن به اطمینان یا پایین‌تر از آن است، از هر قرینه و شاهده‌ی که او را در این هدف یاری کند، استفاده می‌نماید، گرچه آن قرینه به تنهایی حجت نباشد و چه قرینه‌ای موثّق‌تر و عقلایی‌تر از اقوال فقها در بررسی مسائل فقهی؟ بنابراین، تتبع اقوال فقها نقش انکارناپذیری در فرآیند اجتهاد طبق روش قناعت‌محور دارد و فقیه را در رسیدن به نتیجه یاری می‌کند.

طبق روش دوم، مسئله از دو حال خارج نیست؛ یا حجیت اقوال فقها در ضمن بحث اجماع و شهرت فتوایی در علم اصول فقه به اثبات رسیده است یا خیر؛ اگر آن دو حجت باشند، بدون شک مورد استفاده فقیه در فرآیند اجتهاد قرار می‌گیرند، در غیر این صورت، به طور کلی کنار گذاشته می‌شوند و هیچ تأثیری در رسیدن به نتیجه نهایی ندارند.

بدین جهت است که صاحب جواهر در بسیاری از مسائل به این امر پرداخته و کاروانی از اقوال و آرای فقها را به راه می‌اندازد و حتی الامکان سعی در استیعاب دارد؛ مانند مسئله حرمت عبور کردن شخص جنب از مسجد الحرام و مسجد النبی ﷺ که با وجود روایت مستفیضه در مسئله، از بیست اثر فقهی همراه با تأمل در صراحت یا ظهور عبارات آن‌ها نام می‌برد<sup>۱</sup> (نجفی، ۱۴۰۴ق، ۵۵/۳)، بلکه چه بسا در موارد دیگری تعداد اقوال به بیش از این مقدار نیز برسد (برای اطلاع ر.ک: نجفی، ۱۴۰۴ق، ۱۱/۴ و ۱۱/۸) و لکن محقق خویی چون از روش صناعت‌محور بهره می‌برد و حجیت هیچ کدام از اجماع و شهرت فتوایی نزد ایشان ثابت نیست، چنین تبعی که در جواهر موجود است، در فقه ایشان به چشم نمی‌خورد؛ برای نمونه، در همان مسئله مربوط

مقایسه روش اجتهادی  
صاحب جواهر و  
محقق خویی

۱۵۱

۱. «و یحرم علی الجنب أيضا الجواز فی المسجد الحرام و مسجد النبی ﷺ خاصة كما هو خیرة الغنیة و الوسيلة و المهدب و السرائر و الجامع و المعبر و المنتهی و القواعد و الإرشاد و التذکرة و الذکری و غیرها، بل لا أجد فیہ خلافا صریحا بل علیه الإجماع فی الغنیة و المدارک، و نسبة فی التذکرة إلى علمائنا، و لعل ذلك یكون قرینة علی عدم ظهور الخلاف من المفید و سلا و الشیخ فی الجمل، كما عن الاقتصاد و المصباح و مختصره و الکیدری و ان أطلقوا جواز الاجتياز فی المساجد، فیکون مرادهم فی غیر المسجدين، و ما نقله فی کشف اللثام عن ظاهر المبسوط بالکراهة لم تتحققه، بل لعل الظاهر منه القول بالحرمة فیہ...»

به شخص جنب، فقط تسالم اصحاب در این مسئله را ذکر کرده و سپس به بیان ادله روایی آن می‌پردازد<sup>۱</sup> (خویی، ۱۴۱۸ق، ۳۱۱/۶). حتی گاهی پیش آمده است که ایشان مسئله‌ای مانند عدم جواز نقض حکم حاکم اول را اتفاقی تلقی کرده و عبارت «(بلاخلاف)» را راجع به آن به کار برده است (خویی، ۱۴۲۲ق، ۲۷/۱)، در حالی که فقیهی همچون شهید ثانی در همان مسئله عبارات اصحاب را مختلف و آرای ایشان را متباین دانسته است (عاملی (شهید ثانی)، ۱۴۱۳ق، ۳۸۹/۱۳). این امر، بدین جهت است که تتبع و جست‌وجوی اقوال فقها در فرآیند اجتهاد و رسیدن به نتیجه طبق روش اجتهادی محقق خویی چندان اهمیتی ندارد و تأثیری بر آن مترتب نمی‌شود. البته این مقدار از تسامح و سهل‌انگاری در نقل اقوال مانند مسئله فوق به هیچ‌وجه توجیه‌پذیر نیست.

#### ۴. خبر موثوق به یا خبر ثقة

از آنجا که احادیث و روایات مهمترین منبع شناخت دین از نظر کمی است، بدون شک اتخاذ مبنا در بحث اعتبارسنجی احادیث شیعه، آثار فراوانی در اجتهاد و کشف احکام شرعی دارد. به‌رغم مبانی و آرای مختلف فقیهان در این بحث، دو دیدگاه اساسی یعنی حجیت خبر موثوق به و حجیت خبر ثقة در میان آن‌ها از طرفداران بیشتری برخوردار است.

جستارهای  
فقهی و اصولی  
سال ششم، شماره پیاپی ۱۹  
تابستان ۱۳۹۹

۱۵۲

دیدگاه اول بیشتر بر وثوق خبری تأکید دارد، حجیت خبر را منوط به شواهد و قرائنی می‌داند که سبب اطمینان و وثوق به صدور آن شوند؛ لذا خبر موثوق به را حجت می‌داند. برخی از بزرگان این دیدگاه را نظریه آشهر در میان فقها دانسته‌اند (شهیدی، ۱۳۷۵ق، ۲/۱). دیدگاه دوم بر وثوق مخبری تأکید دارد، حجیت خبر را در گرو ثقة بودن راوی آن می‌داند؛ چه خبر او اطمینان‌آور باشد و چه نباشد (مرکز اطلاعات و منابع اسلامی، ۱۳۸۹، ۴۴۶/۱)؛ برای نمونه محقق نوری در فائده چهارم از خاتمه مستدرک، کنار هم گذاشتن قرائنی مانند مدح و تمجید بسیار از کتاب کافی، احتمال عرض آن بر نواب اربعه، شهادت کلینی و اوثق بودن او را موجب حصول وثوق و اطمینان



به اخبار این کتاب می‌داند و نیاز به بررسی احوال رجال واقع در اسانید این کتاب را نمی‌کند (نوری، ۱۴۱۷ق، ۳/۴۶۳). محقق نراقی نیز در بحث ولایت فقیه با ذکر قراینی چون عمل اصحاب، انضمام روایات به یکدیگر و وجود آن‌ها در کتب معتبر، ضعف سند روایات این باب را مانع استناد به آن‌ها نمی‌شمارد (نراقی، ۱۴۱۷ق، ۵۳۸). این دو عملکرد مصداق بارز برای دیدگاه حجیت خبر موثوق<sup>۱</sup> به است.

در مقابل فقیهانی که به بررسی سند تک‌تک روایات در یک باب یا مسئله فقهی می‌پردازند و ممکن است طبق نظر آن‌ها تمام روایات ضعیف و غیر قابل افتا باشند، از صاحبان دیدگاه دوم یعنی حجیت خبر ثقه به‌شمار می‌آیند (قمی، ۱۴۲۶ق، ۲/۳۷۴).

با توجه به توضیحاتی که بیان شد، مشخص می‌شود ضابطه دو روش اجتهادی مورد بحث به‌طور روشن بر این دو دیدگاه اجتهادی قابل تطبیق است. با این توضیح: کسانی که قائل به حجیت خبر موثوق<sup>۱</sup> به هستند، از روش اجتهادی قناعت‌محور استفاده نموده و به دنبال قانع کردن وجدان خود بوده‌اند و کسانی که حجیت خبر ثقه را پذیرفته‌اند، از روش اجتهادی صناعت‌محور بهره برده‌اند.

صاحب جواهر نیز به دلیل به کارگیری روش قناعت‌محور در اجتهاد خود، وجود قرائن و شواهد را معیار قبول خبر دانسته، در صورت وجود شواهد علیه خبری، آن را از دایره حجیت خارج می‌شمارد؛ همچون موضع‌گیری ایشان در مسئله طلاق شخص غایب به‌وسیله کتابت که طبق صحیحه ابو حمزه ثمالی این طلاق صحیح دانسته شده در حالی که ایشان به دلیل موافقت آن با نظر عامه و شذوذ روایت، آن را فاقد شرایط حجیت شمرده است (نجفی، ۱۴۰۴ق، ۳۲/۶۳)؛ زیرا با وجود این دو امر، دیگر وثوقی به خبر مذکور پیدا نمی‌شود، در حالی که فقیهان پیرو مسلک فقه صناعتی، به کلام صاحب جواهر خرده می‌گیرند که مخالفت با فتوای عامه طبق صناعت اصولی از جمله مرجحات باب تعارض است و نسبت به این روایت نیز صادق نیست؛ زیرا نسبت این روایت با سایر روایات مسئله نسبت عموم و خصوص

مقایسه روش اجتهادی  
صاحب جواهر و  
محقق خوبی

۱۵۳

۱. «صحيح الثمالي... المعلوم قصوره عن مقاومة ما تقدم من وجوه: (منها) موافقة الصحيح المزبور للامة الذين أوقفوا الطلاق بالكتابة كالكناية، لأنها أحد الخطابين، وأحد اللسانين المعربين عما في الضمير، ونحو ذلك من الاعتبارات التي لا توافق أصول الإمامية. و (منها) الشذوذ حتى من القائل به، لعدم اعتباره الكتابة بيده على وجه لا يجوز له التوكيل، بل قد سمعت دعوى الإجماع في مقابله، مؤيداً بالتبع لكلمات الأصحاب قديماً وحديثاً، بل لا يخلو ذيله من تشويش ما أيضاً».

مطلق است؛ لذا روایت ابو حمزه ثمالی سایر روایات را تقیید می‌زند (روحانی، ۱۴۱۲ق، ۴۱۶/۲۲؛ برای نمونه‌های بیشتر، رک: نجفی، ۱۴۰۴ق، ۱۵۱/۱۰ و ۳۵/۲۶ و ۱۱۵/۱۲ و ۱۱۶).

با بیانی که از مسلک فقهی صاحب جواهر ذکر شد، مشخص می‌شود که این مناقشه از فقیه معاصر بر نظر ایشان صحیح نیست و اگر هم بنا بر مناقشه می‌بود باید در مبنای ایشان یعنی حجیت خبر موثوق<sup>۱</sup> به و عدم حجیت خبر به صرف نقل ثقه مناقشه می‌شد.

در مقابل، محقق خویی طبق روش فقه صنعتی قائل به حجیت خبر ثقه است؛ بدین معنا که تنها خبری واجد شرایط حجیت است که راوی ثقه آن را از مثل خود تا انتهای سند نقل نماید؛ لذا ایشان در مقام مناقشه در کلام کسانی که روایات کتاب من لایحضره الفقیه را به سبب نقل شیخ صدوق از کتب مشهور، موثوق الصدور می‌دانند، این مطلب را مطرح می‌کند که طریق شیخ صدوق به صاحبان آن کتب مجهول است و نمی‌دانیم که کدام یک از آن‌ها صحیح و کدام یک ناصحیح است (خویی، بی تا، ۲۵/۱)؛ در حالی که طبق مبنای حجیت خبر موثوق دیگر صحت طریق صدوق به آن کتب اهمیت تعیین کننده‌ای ندارد و صرف مشهور بودن آن‌ها به شرط ایجاد وثوق، کافی است یا در مورد حجیت روایات کافی به دلیل شهادت کلینی، این اشکال را بیان می‌کند که اگر وی به صحت روایات کتاب کافی فی نفسها شهادت داده باشد، این شهادت مقطوع البطلان است؛ زیرا در میان روایات این کتاب روایت مرسله و ضعیف‌السند وجود دارد<sup>۲</sup> (خویی، بی تا، ۸۵/۱). همچنین ایشان در بحث از ادله نصب قاضی با اینکه دلالت مقبوله عمر بن حنظله را می‌پذیرد، به دلیل عدم توثیق عمر بن حنظله، استدلال به این روایت را قبول نمی‌کند (خویی، ۱۴۲۲ق، ۱۰/۴۱).

بنابراین، روشن می‌گردد که صاحب جواهر به دلیل بکارگیری روش اجتهادی قناعت‌محور قائل به حجیت خبر موثوق<sup>۳</sup> به شده است و محقق خویی به جهت استفاده

#### جستارهای فقهی و اصولی

سال ششم، شماره پیاپی ۱۹  
تابستان ۱۳۹۹

۱۵۴

۱. «و أما طرقه إلى أرباب الكتب فهي مجهولة عندنا، ولا ندري أن آیا منها كان صحيحاً، و آیا منها غير صحيح. و مع ذلك كيف يمكن دعوى العلم بصدور جميع هذه الروايات من المعصومين (ع)»

۲. «لو سلم أن محمد بن يعقوب شهد بصحة جميع روايات الكافي فهذه الشهادة غير مسموعة، فإنه إن أراد بذلك أن روايات كتابه في نفسها واجدة لشرائط الحجية فهو مقطوع البطلان، لأن فيها مراسلات و فيها روايات في أسنادها مجاهيل، و من اشتره بالوضع و الكذب، كأبي البختری و أمثاله»

از روش صنعت محور فقط خبر ثقه را حجت می داند.

## ۵. نگاه به پیامد فتوا

در برخی از آثار فقهی شیعه ملاحظه می شود که مجتهد در مرحله اصدار فتوا نسبت به حکم شرعی، آثار و پیامدهای بعدی آن را نیز در نظر گرفته است؛ به طوری که از طریق آثار و بازتاب های اجتماعی فتوا به صحت و فساد آن پی برده است. چنین توجهی به آثار فتوا پیش از صدور آن، یکی دیگر از موارد تفاوت در روش اجتهادی فقه قناعت و فقه صنعت به شمار می رود؛ زیرا طبق صنعت اصولی، مشخص است که چنین مطلبی هیچ گونه دخالتی در فرآیند استنتاج حکم شرعی ندارد، ولی طبق روش صنعت محور از آنجا که با وجود پیامد منفی، حصول اطمینان برای مجتهد سخت می شود و فقیه نمی تواند وجدان خود را قانع کند، لذا فتوا دادن برای او مشکل می شود.

این مطلب بر روش اجتهادی صاحب جواهر و محقق خوئی نیز قابل تطبیق است. صاحب جواهر در بحث وجوب زکات در فرض شک در بلوغ مال به حد نصاب، حکم به لزوم فحص در شبهات موضوعیه می نماید و می فرماید: اگر در این مسئله، اصل برائت یا استصحاب عدم وصول مال به حد نصاب را جاری کنیم، لازمه آن این است که بسیاری از زکات ها پرداخت نشود و این واجب شرعی کنار گذاشته شود (نجفی، ۱۴۰۴ق، ۱۵/۱۹۶). در مقابل محقق خوئی این مطلب را نپذیرفته و در مقام رد آن می فرماید: اگر مجتهد علم اجمالی یا تفصیلی داشته باشد که مقلد، مخالف واقع عمل می کند، این علم هیچ تأثیری در فتوای او ندارد، بلکه مجتهد باید بر اساس وظیفه مقلد فتوا بدهد و چون مقلد شاک است، اصل برائت از تکلیف مشکوک

مقایسه روش اجتهادی  
صاحب جواهر و  
محقق خوئی

۱۵۵

---

۱. «... نعم يعتبر في الحكم بوجودها العلم بالبلوغ نصابا، أما لو شك فلا وجوب للأصل و غيره، بل المعروف أيضا عدم وجوب التصفية و نحوها للاختبار، بل عن المسالك لا قائل بالوجوب، و وجه ذلك كله أن مقدمات الوجوب لا يجب تحصيلها و لا تعرفها، لكن و قد يناقش بأن الأول مسلم بخلاف الثاني، ضرورة معلومية الوجوب في مثله من مذاق الشرع، و أنه ليس المراد الوجوب إذا اتفق حصول العلم بوجود الشرط، فلا يجب حينئذ على من احتمل في نفسه الاستطاعة مثلا أو ظنها اختبار حاله، و لا على من علق نذره على شيء مثلا تعرف حصوله و نحو ذلك، إذ هو كما ترى فيه إسقاط لكثير من الواجبات.»

جاری می‌شود<sup>۱</sup>(خوبی، ۱۴۱۸ق، ۲۸۵/۱)؛ بنابراین، ایشان صریحاً توجه به آثار فتوا پیش از صدور آن را نفی می‌کند.

توجه به پیامدهای فتوا در فقه محقق نجفی نمونه‌های دیگری نیز دارد. ایشان در مواردی که امر به معروف و نهی از منکر نیازمند جرح یا قتل است، فتوا به عدم جواز آن‌ها بدون اذن امام می‌دهد و در مقام استدلال می‌فرماید: اگر این موارد برای همگی جایز باشد، عالم به فساد کشیده می‌شود<sup>۲</sup>(نجفی، ۱۴۰۴ق، ۲۱/۳۸۴). همچنین ایشان وجوب ازاله ذرات کوچک در صورت تطهیر با سنگ را موجب برانگیختگی وسواس در انسان می‌داند؛ لذا به وجوب آن فتوا نمی‌دهد<sup>۳</sup>(نجفی، ۱۴۰۴ق، ۲/۲۵).

## ۶. فقه کشف و فقه عذر

مجتهدی که به صدد به‌دست آوردن احکام شریعت از منابع آن است، می‌تواند هدف خود را به دو نحو پیش ببرد. در اندیشه اول که از آن با عنوان «فقه کشف» یاد می‌شود، مجتهد حتی‌الامکان به دنبال کشف شریعت و حکم واقعی است<sup>۴</sup>؛ به همین دلیل، اگر به حجتی معین دست پیدا نکرد، به تجمع ظنون مختلف می‌پردازد تا با کنار هم گذاشتن آن‌ها به اطمینان یا حجت معتبر نزد خود برسد و اصول عملیه در شبهات حکمی را در ایستگاه آخر قرار می‌دهد. ایستگاهی که به شدت محدود و تنگ است. در اندیشه دوم که از آن با عنوان «فقه عذر» یاد شده است، مجتهد در پی کشف وظیفه‌ای است که در صورت عمل به آن از عقاب خداوند در امان

جستارهای  
فقهی و اصولی

سال ششم، شماره پیاپی ۱۹  
تابستان ۱۳۹۹

۱۵۶

۱. «... الا ان علم المجتهد إجمالاً بمخالفة عمل العامی للواقع لا یترتب علیه أی أثر، لأنه إنما یفتی بلحاظ وظیفه المقلد و ما یقتضیه وظیفته فی نفسه، و حیث إنه شاک لا علم له بالمخالفة فله أن یتمسک بالبراءة عن التکلیف المشکوک فیهِ».

۲. «... کل ذلك مضافاً إلی ما فی جواز ذلك لسائر الناس عدولهم و فساقهم من الفساد العظیم و الهرج و المرج المعلوم عدمه فی الشریعة، خصوصاً فی مثل هذا الزمان الذی غلب النفاق فیهِ علی الناس، و بالجمله لا یکاد ینکر اقتضاء تجویز ذلك لسائر الناس علی مقتضى إطلاق وجوب الأمر بالمعروف و النهی عن المنکر فساد النظام».

۳. «... لما قام الإجماع علی الاجتزاء بالمسح بالأحجار، و ظاهر الأدلة حصول الطهارة بذلك، و من المعلوم بل ربما نقل الإجماع علیه أن المسح بالأحجار لا یزیل هذه الأجزاء الصغار الدقاق، بل لو کلف بإزالتها بها لکان فیهِ من المشقة و العسر بل التعذر و إثارة الوسواس ما لا یخفی، و هو مناف لحکمة مشروعیه التخفیف و التسهیل».

۴. به این نکته باید توجه کرد که در فقه کشف هیچ کسی مدعی کشف کامل شریعت نیست بلکه اهتمام مجتهد بر آن است بر خلاف فقه عذر که این اهتمام در آن کمتر است.

می‌ماند هر چند اطمینانی برای او حاصل نشود (علیدوست، ۱۳۹۵، ۶۵/۶۳-۶۴). واضح است که طبق اندیشه‌ای که بر فقه کشف تأکید دارد، مجتهد باید بیشتر از آنچه به اصطلاح اصولی «آماره» نامیده می‌شود، استفاده کند؛ زیرا آماره ادله‌ایست که با قطع نظر از تعبد شارع به آن‌ها دارای جهت کشف و حکایت از واقع هستند (کاظمی، ۱۳۷۶، ۴/۴۸۱) و طبق اندیشه فقه عذر، مجتهد باکی از تمسک به اصول عملیه به‌عنوان وسیله‌ای برای رفع حیرت مجتهد ندارد (کاظمی، ۱۳۷۶، ۴/۴۸۱)؛ هر چند با روش تجمیع ظنون بتواند حیرت خود را برطرف کند.

با توجه به این توضیحات، مشخص می‌شود که نتیجه به‌کارگیری روش اجتهادی فقه قناعت، پررنگ‌تر شدن فقه کشف است و طبق روش فقه صناعت، فقه عذر جلوه بیشتری پیدا می‌کند. این مطلب به روشنی در روش اجتهادی صاحب جواهر و محقق خویی تطبیق‌پذیر است؛ زیرا همان‌طور که بیان شد، صاحب جواهر در روش اجتهادی خود از مواردی همچون عمل مشهور، نظام حلقوی بین ادله، تتبع اقوال، خبر موثوق‌الصدور و... بهره می‌برد که همه این موارد مجتهد را به کشف احکام شریعت و اطمینان یافتن به آن‌ها نزدیک‌تر می‌کند؛ چنان‌که ایشان در موارد متعددی بر حصول قطع و اطمینان از مجموع ادله یا مذاق شریعت تکیه می‌کند (نجفی، ۱۴۰۴، ۳۲/۱ و ۴۱/۳ و ۷۱/۱۸ و ۳۴۲/۲۹). در مقابل، محقق خویی به هیچ‌یک از این موارد معتقد نیست و ممکن است طبق روش اجتهادی ایشان، مجتهد به مطلبی فتوا بدهد که به هیچ‌وجه اطمینان خاطر به آن ندارد، لکن در برابر خداوند حجت و عذری دارد که او را از عقاب حفظ می‌کند.

حال با روشن شدن این دو رویکرد اجتهادی در مسائل علم فقه می‌توان به سرّ اختلافی دقیق در تعریف اجتهاد پی برد؛ طبق اندیشه فقه کشف، اجتهاد عملی است به‌انگیزه دست یافتن به شریعت و کشف آن حتی‌الامکان (علیدوست، ۱۳۹۶، ۶۸) و طبق اندیشه فقه عذر، اجتهاد عملی برای به‌دست آوردن حجت بر احکام شرعی است (مشکینی، ۱۳۷۴، ۱۸).

البته مراجعه صاحبان فقه قناعت به اصول عملیه در حد محدود (در صورتی که از طریق تجمیع ظنون به اقتناع نرسند) قابل انکار نیست.

## گفتار سوم

### تحلیل اصولی روش اجتهادی فقه قناعت و فقه صنعت

آنچه گذشت، سخن از تفاوت روش اجتهادی صاحب جواهر و محقق خوئی در قناعت محور بودن اولی و صنعت محور بودن دومی، همچنین بیان تطبیقات و آثار این دو روش اجتهادی در فرآیند اجتهاد این دو فقیه بود. لکن از زیربنای علمی و فکری این دو روش اجتهادی بدین معنا که هر کدام از آن روش‌ها بر چه پایه علمی استوار است، سخنی به میان نیامد. در گفتار سوم به تحلیل اصولی روش‌های اجتهادی فقه قناعت و فقه صنعت پرداخته و اتکای آن‌ها بر بحث اصولی انسداد باب علم و علمی را تبیین می‌نماییم.

### انسداد باب علم و علمی

نظریه انسداد باب علم و علمی به عنوان یکی از تأثیرگذارترین مسائل علم اصول فقه مطرح است که برای اثبات حجیت مطلق ظنون به آن تمسک شده است. بدون شک، قبول نتیجه این نظریه، تأثیر به‌سزایی در علم فقه دارد و باب تمسک به ادله‌ای غیر از منابع شناخته‌شده احکام در علم اصول را به روی فقیه می‌گشاید، در حالی که آن ادله در فرض قائل شدن به انفتاح باب علم و علمی فاقد حجیت هستند.

چنان‌که معروف است، دلیل نظریه انسداد مبتنی بر پنج مقدمه است: ۱. علم اجمالی به وجود تکالیف شرعی؛ ۲. منسد بودن باب علم و علمی (ظن خاص) در دوره غیبت؛ ۳. عدم جواز مهمل گذاشتن و ترک امتثال آن احکام؛ ۴. عدم لزوم احتیاط و عدم جواز تمسک به اصول عملیه یا فتوای مجتهد قائل به انفتاح در تمامی احکام؛ ۵. قبح ترجیح بلا مرجح (خراسانی، ۱۴۰۹ق، ۳۱۱). نتیجه این مقدمات آن است که عمل به مطلق ظن متعین می‌گردد.

به نظر می‌رسد فقیهانی که از روش اجتهادی قناعت محور بهره می‌برند، در واقع، به نوعی به نظریه انسداد قائل هستند و این مبنا، ریشه و زیربنای اصولی استفاده ایشان از این روش است. حال، در ضمن چند نکته به اثبات این مدعا می‌پردازیم.

۱. چنان‌که قبلاً بیان شد، مقصود اصلی فقیه در روش اجتهادی قناعت محور،

جستارهای

فقهی و اصولی

سال ششم، شماره پیاپی ۱۹

تابستان ۱۳۹۹

۱۵۸

رسیدن به اطمینان و قانع کردن وجدان خود یا حجتی است که آن را بهترین طریق میسر می‌بیند. فقیهان طبق این روش از هر قرینه و شاهدی که آن‌ها را در رسیدن به این مقصود یاری کند، استفاده می‌نمایند.

۲. صفت اطمینان در اصطلاح اصولیان عبارت از درجه‌ای قوی از ظنّ است (انصاری، ۱۴۲۸ق، ۵۰۲/۱) که از آن به ظنّ متأخّم به علم نیز تعبیر می‌شود (ملکی، ۱۳۷۹، ۳۷۱/۱). همچنین مراد از علم هر دلیلی است که مفید قطع و یقین باشد و مراد از «علمی» دلیلی است که خود مفید قطع نیست، لکن دلیلی قطعی بر حجیت آن دلالت نموده است (ملکی، ۱۳۷۹، ۱۸۴/۱)؛ در نتیجه، صفت اطمینان غیر از علم و علمی می‌باشد که مدعیان انسداد قائل به بسته بودن راه آن‌دو می‌باشند.

۳. چنان‌که واضح است، فقهی که به انفتاح باب علم و علمی قائل است، با به‌کارگیری ادله‌ای که از آن‌ها به «ظنون خاصه» تعبیر می‌شود، به استنباط احکام شرعی می‌پردازد و فرآیند اجتهاد خود را طبق آن‌ها سامان می‌دهد و در صورت فقدان آن ظنون از اصول عملیه بهره می‌برد، بدون اینکه حصول صفت نفسانی ظنّ، چه قوی و چه ضعیف برای او اهمیتی داشته باشد. در مقابل، فقیه انسدادی به دنبال به‌دست آوردن بالاترین درجه از ظنّ است تا بدین ترتیب از عهده تکالیف شرعی که اجمالاً وجود آن‌ها معلوم است، خارج شود؛ لذا از هر دلیل و شاهدی که او را در رسیدن به این مقصود یاری کند، بهره می‌جوید.

با توجه به این سه نکته می‌توان نتیجه گرفت که فقیه قائل به انفتاح، به دلیل اختیار این مبنا از روش اجتهادی فقه صناعت بهره می‌برد؛ زیرا طبق نظریه انفتاح، ادله شرعی از یک نوع نظم و صناعت خاصی برخوردار می‌شوند که فقیه نباید از آن خارج شود و فقیه قائل به انسداد، باید روش اجتهادی فقه قناعت را به کار گیرد تا با رسیدن به قناعت وجدان و صفت نفسانی اطمینان که بالاترین درجه ظن است، از عهده تکالیف معلوم به اجمال خارج شود. البته اندیشه انسداد گاه او را به اعتبار ظنونی می‌رساند که هرچند وصف اطمینان بر آن‌ها صادق نیست، لکن راه بهتری از آن برای رسیدن به شریعت وجود ندارد و به اصطلاح مصداق «خیر الطرق المیسرة» است.

برای نمونه، صاحب جواهر در مسئله انفعال آب قلیل به مجرد ملاقات با شیء نجس بعد از نسبت سنجی ادله مطرح شده برای قول به انفعال و عدم آن، به حصول ظن از ادله به انفعال تمسک نموده و به طور واضح بر کافی بودن حصول ظن برای مجتهد از ادله شرعی در مقام استنباط تصریح می نماید. بلکه ایشان بالاتر رفته و بنای فقه را از اول تا آخر آن بر همین پایه استوار می داند<sup>۱</sup> (نجفی، ۱۴۰۴ق، ۱/۱۲۵). همچنین در فروع متعددی از کتاب جواهر الکلام، اکتفای به ظن حاصل از ادله برای فقیه، در استنباط احکام دیده می شود (ر.ک: نجفی، ۱۴۰۴ق، ۲/۳۰۶ و ۴/۱۴۶ و ۱۴/۳۲). این موارد همگی نشانگر نوعی نگاه انسدادی نسبت به ادله در اندیشه صاحب جواهر است و ایشان به رغم تلاش برای رسیدن به اطمینان نسبت به حکم شرعی، گاهی به مقصود خود نرسیده و به مرتبه ای پایین تر از آن یعنی حصول ظن اکتفا می نماید.

به همین دلیل، برخی فقیهان بررسی اقوال مشهور فقها و اعراض آنها را در قبول و رد روایات را بنا بر مبنای انسداد دخیل می دانند (زنجانی، ۱۴۱۹ق، ۱/۴۳۲). پیش تر گذشت که تتبع اقوال فقها و جابریت و کاسریت شهرت عملی، از جمله آثاری است که بر روش اجتهادی فقه قناعت مترتب می گردد؛ بنابراین، بهره گیری فقیه از روش تجمیع ظنون، ریشه در نگاه انسدادی او نسبت ادله دارد.

جستارهای  
فقهی و اصولی

سال ششم، شماره پیاپی ۱۹  
تابستان ۱۳۹۹

۱۶۰

## نتیجه گیری

از بیان آنچه گذشت، نتایج ذیل به دست می آید:

۱. به طور کلی، دو روش و رویکرد در فرآیند اجتهاد و استنباط احکام شرعی در کلمات فقهای شیعه ملاحظه می شود: فقه قناعت که طبق آن فقیه به تجمیع ظنون مختلف در مسئله می پردازد و با ضمیمه کردن آنها به یکدیگر، برای او وثوق و اطمینان یا ظنی که آن را بهترین طریق میسر می بیند، نسبت به حکم شرعی در مسئله

۱. «... و علی تقدیر التسليم فنقول إنه يكفي حصول الظن للمجتهد من الأدلة و يقوم مقام العلم كالظن المستند الى الدليل الشرعی فی الموضوعات من البينة و نحوها، فما دل علی كبری الشكل فی ظن المجتهد شامل لمثل المقام. لا يقال ان بينهما تعارض العموم من وجه، لأننا نقول لا يخفى علی الممارس المتتبع الخبير الماهر القطع بعموم حجية ظن المجتهد فی سائر الأحكام من غير استثناء للمقام و غيره، و كيف و سائر أحكام الطهارة و النجاسة فی غير المقام مبنية علی ظنه فی أصل ثبوت النجاسة و التنجيس ولم يسمع من أحد المناقشة فی ذلك بل لو ادعاه مدع لا نكر عليه غاية الإنكار، و الفقه من أوله الى آخره مبني علی ذلك.»



حاصل می‌داند؛ گرچه هر کدام از آن ظنون و شواهد به تنهایی ارزشی در استنباط نداشته باشد یا به اصطلاح اصولی حجت نباشد. فقه صناعت که طبق آن فقیه با استفاده از گروه خاص و محدودی از ادله که حجیت هر کدام از آنها در علم اصول فقه به اثبات رسیده، به اجتهاد و استنباط حکم می‌پردازد و اگر آن ادله فاقد شرایط حجیت بودند، کنار گذاشته می‌شوند و فقیه به سراغ اصول عملیه می‌رود.

۲. شواهد کافی حاکی از این نکته است که اساسی‌ترین تفاوت در روش اجتهادی صاحب جواهر و محقق خویی اینست که صاحب جواهر از روش و مسلک فقه قناعت پیروی می‌کند؛ حتی می‌توان گفت: کتاب جواهرالکلام روشن‌ترین متن فقهی است که این روش اجتهادی در آن به کار رفته است و محقق خویی از روش فقه صناعت بهره می‌برد و هر چیزی که صناعت اقتضا کند، بدان ملتزم می‌شود چه وجدان انسان قانع بشود یا نشود.

۳. اختلاف مذکور در روش اجتهادی دو فقیه عالی‌مقام خود ریشه تفاوت‌های دیگری در فرآیند اجتهاد آنهاست که موجب تمایز مکتب فقهی آن‌دو نیز می‌شود و در مقاله حاضر به شش مورد از آنها اشاره شد.

۴. صاحب جواهر به حجیت شهرت عملی قائل است و عمل اصحاب را جابر ضعف سند و دلالت روایات ضعیف می‌داند و اعراض ایشان را موجب وهن شمرده است، لکن محقق خویی هیچ ارزشی برای شهرت قائل نیست و ضمیمه شدن آن به روایت ضعیف را مؤثر نمی‌داند.

۵. صاحب جواهر، مجموع ادله را مورد نظر اجتهادی خویش قرار می‌دهد؛ بدین نحو که ادله در یک نظام حلقوی موجب تعاضد یکدیگر و جبران کاستی‌ها می‌شوند، اما محقق خویی از چنین نظامی استفاده نمی‌کند و تنها در برخی موارد وجوهی را برای تأیید سایر ادله که در حجیت آن‌ها ملاحظه‌ای وجود ندارد، ذکر می‌نماید.

۶. تتبع اقوال از آنجا که قرینه و شاهدی عقلایی در استنباط احکام است، جایگاه ویژه‌ای در فقه صاحب جواهر دارد ولی محقق خویی چون حجیت اجماع و شهرت را نمی‌پذیرد، اهمیتی به تتبع اقوال نمی‌دهد.

۷. محقق نجفی بیشتر بر وثوق خبری تأکید دارد و محقق خوئی فقط وثوق مخبری را معیار می‌داند.

۸. در برخی موارد، صاحب جواهر به پیامدها و بازتاب‌های اجتماعی فتوای خود توجه می‌کند و به وسیله آن به صحت و سقم فتوا پی می‌برد، لکن محقق خوئی به صراحت این مطلب را نفی می‌نماید.

۹. در اجتهاد صاحب جواهر، فقه کشف نقش پررنگ‌تری دارد و در اجتهاد محقق خوئی هیچ واژه‌ای از جلوه‌یابی فقه عذر وجود ندارد.

۱۰. اختلاف در روش اجتهادی فقها و قناعت‌محور بودن برخی و صناعت‌محور بودن برخی دیگر را می‌توان از نظر اصولی با مسئله انسداد باب علم و علمی تحلیل کرد و ریشه روش اول را قول به انسداد و روش دوم را قول به افتتاح دانست.

### پیوست‌ها:

### جدول تطبیقی روش اجتهادی صاحب جواهر و محقق خوئی

ردیف	آثار روش اجتهادی فقه قناعت	آثار روش اجتهادی فقه صناعت
۱	جابریت و کاسریت شهرت	عدم جابریت و کاسریت شهرت
۲	حجیت خبر موثوق به	حجیت خبر ثقه
۳	استفاده از نظام حلقوی بین ادله	عدم توجه به نظام حلقوی بین ادله
۴	اهتمام و نیاز به تتبع اقوال	عدم نیاز به تتبع اقوال
۵	توجه به پیامد فتوا	عدم توجه به پیامد فتوا
۶	فقه کشف	فقه عذر
۷	اعتقاد به انسداد باب علم و علمی	اعتقاد به افتتاح باب علم و علمی

جستارهای

فقهی و اصولی

سال ششم، شماره پیاپی ۱۹

تابستان ۱۳۹۹

۱۶۲

## منابع

- ۱) ابن منظور، محمد بن مكرم، (۱۴۱۴ق)، لسان العرب، سوم، بيروت: دارالفكر.
- ۲) انصاری، مرتضی، (۱۴۱۵ق)، كتاب الطهارة، اول، قم: كنگره بزرگداشت شيخ انصاری.
- ۳) \_\_\_\_\_، (۱۴۲۸ق)، فرائد الاصول، نهم، قم: مجمع الفكر الاسلامی.
- ۴) \_\_\_\_\_، (۱۴۱۵ق)، المكاسب المحرمة، اول، قم: كنگره بزرگداشت شيخ انصاری.
- ۵) امیدی فرد، عبدالله، (۱۳۸۶)، آشنایی با فقه جواهری، دوم، قم: انتشارات دانشگاه قم.
- ۶) بحرانی، یوسف، (۱۴۰۵ق)، الحدائق الناضرة في احكام العترة الطاهرة، قم: مؤسسة النشر الاسلامی التابعة لجماعة المدرسين.
- ۷) بهایی، محمد بن حسین، (۱۴۲۳ق)، زبدة الاصول، اول، بی جا: مرصاد.
- ۸) بهسودی، محمد سرور، (۱۴۲۲ق)، مصباح الأصول تقریرات خوبی، اول و پنجم، قم: مكتبة داوری.
- ۹) توحیدی، محمد علی، (بی تا)، مصباح الفقاهة تقریرات خوئی، منشورات مكتبة داوری.
- ۱۰) حلی، حسن بن یوسف، (۱۴۱۳ق)، مختلف الشیعة في احكام الشریعة، دوم، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین.
- ۱۱) خراسانی، محمد کاظم، (۱۴۰۹ق)، كفاية الاصول، قم: مؤسسه آل البيت علیه السلام.
- ۱۲) خوبی، سید ابوالقاسم، (بی تا)، معجم رجال الحديث، قم: مطبوعات دارالعلم.
- ۱۳) \_\_\_\_\_، (۱۴۲۲ق)، مبانی تکملة المنهاج، قم: مؤسسه إحياء آثار الامام الخوئی علیه السلام.
- ۱۴) \_\_\_\_\_، (۱۴۱۸ق)، موسوعة الامام الخوئی، قم: مؤسسه إحياء آثار الامام الخوئی.
- ۱۵) جوهری، اسماعیل بن حماد، (۱۴۱۰ق)، الصحاح، بيروت: دارالعلم.
- ۱۶) دینانی، عبدالرسول، (۱۳۵۸)، ادله اثبات دعوات دعوادر امور مدنی و کیفری، تهران: انتشارات تدریس.
- ۱۷) رشاد، علی اکبر، (۱۳۸۹)، منطق فهم دین، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- ۱۸) روحانی، سید صادق، (۱۴۱۲ق)، فقه الصادق علیه السلام، قم: دارالکتاب.
- ۱۹) شبیری زنجانی، سید موسی، (۱۴۱۹ق)، کتاب نکاح، قم: مؤسسه پژوهشی رأی پرداز.
- ۲۰) سبجانی، جعفر، (۱۴۱۸ق)، نظام القضاء و الشهادة في الشريعة الإسلامية الغراء، اول، قم: مؤسسه امام صادق علیه السلام.
- ۲۱) شهیدی تبریزی، میرزا فتاح، (۱۳۷۵)، هداية الطالب الى اسرار المكاسب، اول، تبریز: چاپخانه اطلاعات.
- ۲۲) طباطبایی حائری، سید علی، (۱۴۱۸ق)، رياض المسائل في تحقيق الاحكام بالادلة، اول، قم: مؤسسه آل البيت علیه السلام.

- ۲۳) عاملی (شهید ثانی)، زین الدین بن علی، (۱۴۱۳ق)، مسالك الافهام الى تنقيح شرائع الاسلام، اول، قم: مؤسسه معارف اسلامى.
- ۲۴) عاملی، سيد جواد، (۱۴۱۹ق)، مفتاح الكرامة فى شرح قواعد العلامة، قم: دفتر انتشارات اسلامى.
- ۲۵) عليدوست، ابوالقاسم، (۱۳۹۵)، ظرفيت‌هاى فقه در رويارويى با مسائل دنياى معاصر، فصلنامه علمى پژوهشى اقتصاد اسلامى، تابستان ۱۳۹۵، شماره ۶۵، صفحه ۶۱-۷۸.
- ۲۶) عليدوست، ابوالقاسم، (۱۳۹۶)، فقه و مصلحت، چاپ چهارم، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامى.
- ۲۷) عليدوست، ابوالقاسم، (۱۳۹۵)، فقه و حقوق قراردادها (ادله عام روائى)، بی‌جا: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامى.
- ۲۸) عنديب، محمد، (۱۳۹۵)، روش‌شناسى صاحب جواهر، نشریه روش‌شناسى اجتهاد، بهار ۱۳۹۵، شماره اول.
- ۲۹) فياض، محمد اسحاق، (۱۴۱۷ق)، محاضرات فى اصول الفقه، چهارم، قم: دار الهادى.
- ۳۰) قمى، سيد تقى، (۱۴۲۶ق)، مباني منهج الصالحين، اول، قم: منشورات قلم الشرق.
- ۳۱) كاظمى، محمد على، (۱۳۷۶)، فوائد الاصول، اول، قم: جامعه مدرسین.
- ۳۲) كلينى، محمد بن يعقوب، (۱۴۰۷ق)، الكافي، چهارم، تهران: دارالکتب الاسلاميه.
- ۳۳) مدنى، سيد جلال الدين، (۱۳۷۰)، ادله اثبات دعوا، تهران: گنج دانش.
- ۳۴) مركز منابع و اطلاعات اسلامى، (۱۳۸۹)، فرهنگ‌نامه اصول فقه، اول، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامى.
- ۳۵) مشكينى، ميرزا على، (۱۳۷۴)، اصطلاحات الاصول و معظم ابحاثها، ششم، قم: الهادى.
- ۳۶) ملكى اصفهانى، مجتبى، (۱۳۷۹)، فرهنگ اصطلاحات اصول، اول، قم: عالمه.
- ۳۷) منتظرى، حسينعلى، (۱۴۱۶ق)، البدر الزاهر فى صلاة الجمعة و المسافر تقريرات بروجردى، سوم، قم: دفتر آيت الله منتظرى.
- ۳۸) موسوى، محمد، (۱۳۸۸)، منهج الفقه الاسلامى فى المسائل المستحدثة، قم: بوستان كتاب.
- ۳۹) نجفى، محمد حسن، (۱۴۰۴ق)، جواهر الكلام فى شرح شرائع الاسلام، هفتم، بيروت: دار احياء التراث العربى.
- ۴۰) نراقى، احمد، (۱۴۱۷ق)، عوائد الايام فى بيان قواعد الاحكام، قم: دفتر تبليغات اسلامى.
- ۴۱) نورى، حسين، (۱۴۱۷ق)، خاتمة المستدرک، قم: مؤسسه آل البيت عليه السلام.

#### جستارهای

#### فقهی و اصولی

سال ششم، شماره پیاپی ۱۹  
تابستان ۱۳۹۹

۱۶۴

## Bibliography

1. al-‘Āmilī, B. a.-D.-S.-B. (2002/1423). *Zubdat al-Uṣūl*. (M. B. Bihbūdī, Ed.) Mirṣād.
2. al-‘Āmilī, Z. a.-D.-S.-T. (1992/1413). *Masālik al-Afhām ilā Tanqīḥ Sharā’i’ al-Islām*. Qum: Mu’assasat al-Ma’ārif al-Islāmīyya.
3. al-Anṣārī, M. (-S.-A. (1994/1415). *Kitāb al-Makāsib*. Qum: al-Mu’tamar al-‘Ālamī Bimunasabat al-Dhikrā al-Mi’awīyya al-Thānīyya li Mīlād al-Shaykh al-A’zam al-Anṣārī.
4. al-Anṣārī, M. (-S.-A. (1994/1415). *Kitāb al-Ṭahāra*. Qum: al-Mu’tamar al-‘Ālamī Bimunasabat al-Dhikrā al-Mi’awīyya al-Thānīyya li Mīlād al-Shaykh al-A’zam al-Anṣārī.
5. al-Anṣārī, M. (-S.-A. (2007/1428). *Farā’id al-Uṣūl (al-Rasā’il)* (9th ed.). Qum: Majma’ al-Fikr al-Islāmī.
6. al-Bahrānī, Y. I.-M.-B. (1984/1405). *al-Ḥadā’iq al-Nāḍira fī Ahkām al-‘Itrat al-Ṭāhira*. (M. al-Īrawanī, Ed.) Qum: Mu’assasat al-Nashr al-Islāmī li Jamā’at al-Mudarrisīn.
7. al-Fayyāḍ, M. (1996/1417). *Muḥāzirat fī Uṣūl al-Fiqh (Taqrīrāt Buḥūth al-Sayyid al-Khu’ī)* (4th ed.). Qum: Dār al-Hādī.
8. al-Ḥillī, Ḥ. I.-.Ḥ. (1992/1413). *Mukhtalaḥ al-Shī’a fī Ahkām al-Sharī’a* (2nd ed.). Qum: Mu’assasat al-Nashr al-Islāmī li Jamā’at al-Mudarrisīn.
9. al-Ḥusaynī al-‘Āmilī, a.-S. M. (2004/1419). *Miftāḥ al-Kirāma fī Sharḥ Qwā’id al-‘Allāma*. Qum: Mu’assasat al-Nashr al-Islāmī li Jamā’at al-Mudarrisīn.
10. al-Ḥusaynī al-Rawḥānī, a.-S. (1991/1412). *Fiqh al-Ṣādiq*. Qum: Dār al-Kitāb.
11. ‘Alīdūšt, A. a.-Q. (2015/1395). *Fiqh va Huqū-i Qarārdādḥā*. Tehran: Pazhūhishgāh-i Farhang va Andīshi-yi Islāmī (Research Institute for Islamic Culture and Thought).
12. ‘Alīdūšt, A. a.-Q. (2015/1395). *Zarfiyathā-yi Fiqh dar Ruyārūyī bā Masā’il-i Dunyā-yi Mu’āṣir. Iqtisād-i Islāmī*(65), 61-78.
13. ‘Alīdūšt, A. a.-Q. (2016/1396). *Fiqh va Maṣlaḥat* (4th ed.). Tehran:

Pazhūhishgāh-i Farhang va Andīshi-yi Islāmī (Research Institute for Islamic Culture and Thought).

14. al-Jawharī, I. (1989/1410). *al-Ṣiḥaḥ*. Beirut: dār al-‘Ilm li al-Malāyīn.
15. al-Kāzīmī al-Khurāsānī, M. ‘. (1997/1376). *Fawā’id al-Uṣūl (Taqrīrāt Baḥth al-Mūrzā al-Nā’īnī)*. Qum: Mu’assasat al-Nashr al-Islāmī li Jamā‘at al-Mudarrisīn.
16. al-Kurāsānī, M. K.-Ā.-K. (1988/1409). *Kifāyat al-Uṣūl*. Qum: Mu’assasat Āl al-Bayt li Iḥyā’ al-Turāth.
17. al-Mishkīnī al-Ardabīlī, a.-M. ‘. (1995/1416). *Mu’jam Iṣṭilāḥat al-Uṣūl wa Mu’zam Abḥāthuhā* (6th ed.). Qum: al-Hādī.
18. al-Muntaẓirī, Ḥ. ‘. (1995/1416). *al-Badr al-Zāhir fī Ṣalāt al-Jumu‘a wa al-Musāfir (Taqrīrat Baḥth al-Sayyid al-Burūjirdī)* (3rd ed.). Qum: The Office Of The Athoure.
19. al-Mūsawī al-Khu’ī, a.-S. A.-Q. (2001/1422). *Mabānī Takmilat al-Minhāj*. Qum: Mu’assasat Iḥyā’ Āthār al-Imām al-Khu’ī.
20. al-Mūsawī al-Khu’ī, a.-S. A.-Q. (n.d.). *Mu’jam Rijāl al-Ḥadīth*. Qum: Maṭbū‘āt Dār al-‘Ilm.
21. al-Mūsawī, a.-S. M. (2009/1388). *Manhaj al-Fiqh al-Islāmī fī al-Masā’il al-Musṭahdatha*. Qum: Būstān-i Kitāb.
22. al-Najafī, M. (1983/1404). *Jawāhir al-Kalām fī Sharḥ Sharā’i’ al-Islām* (7th ed.). (‘. al-Qūchānī, Ed.) Beirut: Dār Iḥyā’ al-Turāth al-‘Arabī.
23. al-Narāqī, A. I.-N. (1996/1417). *‘Awā’id al-Ayyām fī Bayān Qawā’id al-Aḥkām*. Qum: Maktab al-I‘lām al-Islāmī.
24. al-Nūrī al-Ṭabrasī, a.-M. Ḥ.-M.-N. (1996/1417). *Khātimat al-Musṭadrak*. Qum: Mu’assasat Āl al-Bayt li Iḥyā’ al-Turāth.
25. al-Subḥānī al-Tabrīzī, J. (1997/1418). *Niẓām al-Qaḍā’ wa al-Shahāda fī al-Sharī‘at al-Islāmīyya al-Gharrā’*. Qum: Mu’assasat al-Imām al-Sādiq.
26. al-Ṭabāṭabā’ī al-Ḥā’irī, a.-S. (-R. (1997/1418). *Riḥāḍ al-Masā’il fī Tahqīq al-Aḥkām bī al-Dalā’il*. (M. Bahrimand, Ed.) Qum: Mu’assasat Āl al-Bayt li Iḥyā’ al-Turāth.
27. al-Ṭabāṭabā’ī al-Qummī, a.-S. T. (2005/1426). *Mabānī Minhāj al-Ṣāliḥīn*.

جستارهای

فقهی و اصولی

سال ششم، شماره پیاپی ۱۹

تابستان ۱۳۹۹

۱۶۶

Qum: Manshūrāt Qalam al-Sharq.

28. al-Tabrīzī, a.-S., & Fattāh, a.-M. (1955/1375). *Hāshīyat 'alā Risālat fī al-'Adāla*. Tabriz: Ittilā'āt.
29. al-Tawhīdī al-Tabrīzī, M. (1996/1417). *Miṣbāḥ al-Fiḳāha fī al-Mu'āmalāt* (4th ed.). Qum: Mu'assasat Anṣārīyān li al-Ṭībā'a wa al-Nashr wa al-Taw-zī'.
30. al-Wā'iz al-Husaynī al-Bihsūdī, a.-S. (1422/2001). *Miṣbāḥ al-Uṣūl (Taqrīrāt Buḥūth al-Sayyid Abū al-Qāsim al-Mūsawī al-Khu'ī)* (1st&5th ed.). Qum: Maktabat al-Dāwarī.
31. 'Andalīb, M. (2015/1395). Ravish Shināsī-yi Ṣāḥib-i Javāhir. *Ravish Shināsī-yi Ijtihād(1)*.
32. Dayyānī, 'a.-R. (1989/1358). *Adilli-yi Ithbāt-i Da'vā dar Umūr-i Madanī va Kiyfarī*. Tehran: Tadrīs.
33. Ibn Manzūr, M. (1993/1414). *Lisān al-'Arab* (3rd ed.). Beirut: Dār al-Fīkr.
34. Madanī, S. J.-D. (1991/1379). *Adillli-yi Ithbāt-i Da'vā*. Tehran: Ganj-i Dānish.
35. Malikī Iṣfahānī, M. (2000/1379). *Farhang-i Iṣṭilāḥāt-i Uṣūl*. Qum: 'Ālimi.
36. Markaz-i Manābi' va Ittīlā't-i Islāmī. (2010/1389). *Farhangnāmi-yi Uṣūl-i Fiqh*. Qum: Pazhūhishgāh-i 'Ulūm va Farhang-i Islāmī (Islamic Sciences and Culture Academy).
37. Parsānīyā, Ḥ. (2004/1383). Ravish Shināsī va Andīshi-yi Sīyāsī. *'Ulūm-i Sīyāsī(10)*.
38. Rashād, 'A. (2010/1389). *Manṭiq-i Fahm-i Dīn*. Tehran: Pazhūhishgāh-i Farhang va Andīshi-yi Islāmī (Research Institute for Islamic Culture and Thought).
39. Shubīyūrī Zanjānī, S. M. (1998/1419). *Kitab-i Nikāḥ*. Qum: Mu'assisi-yi Pazhūhishī-yi Rāy Pardāz.
40. Umīdfard, 'A. (2007/1386). *Āshīnāyī bā Fiqh-ī Jawāhirī* (2nd ed.). Qum: Danishgah-i Qum (Qum University).





## **A look at the Non-States methods of Gathering- Proofs in the “Jawāhir Al-Kalām” book & Pre- sentsing Appropriate Algorithm<sup>1</sup>**

Doi: 10.22081/jrj.2020.56638.1965

**Muhammad Amin Bozorgmehr**

Jurisprudence and Basics of Islamic Law PhD Student, Mashhad Ferdowsi University,  
Mashhad – Iran; poorchangiz94@mail.um.ac.ir

**Hossein Saberi**

Professor at department of Jurisprudence and Basics of Islamic Law, Mashhad Ferdowsi  
University, Mashhad – Iran (Corresponding Author); saberi@um.ac.ir

**Mahammad Taqi Fakhlaiee**

Professor at department of Jurisprudence and Basics of Islamic Law, Mashhad Ferdowsi  
University, Mashhad – Iran; fakhlaei@ferdowsi.um.ac.ir

**Justārḥā-ye  
Fiḥī va Uṣūlī**

Vol.6, No. 19  
Summer 2020

**169**

Received in: 2019/1/20

Accepted in: 2020/4/8

*Abstract:*

Since it is likely to find a group of proofs which are in conflict with each other in verdict regarding one subject, after identifying a jurisprudential problem and searching for sources and other introductory steps, the step of consolidating between the proofs becomes an essential in the algorithm of ijtihād. The tools used to resolve initial conflict, are practically the most important part of the

---

1 . Saberi. H (2020); " A look at the Non-States methods of GatheringProofs in the “Jawāhir Al-Kalām” book & Presentsing Appropriate Algorithm"; Jostar– Hay Fiḥī va Uṣūlī; Vol: 6 ; No: 19; Page: 169 – 177. – Doi: 10.22081/jrj.2020.56638.1965

process. The present study has attempted to find evidence through the inductive research to support the notion that the practices used in the process of gathering proofs are not confined to conventional and predetermined methods, as a selective example in the “Jawāhir Al-Kalām” Book.

The findings, while confirming this hypothesis, provide practical examples of unreported methods of gathering opposed narrations through three mechanisms including Incompatibility at the verdict of opposed parties, Multiplicity of their subject, and finally seeking external proofs (such as ratio change Inqilāb al-Nisba) can be used in the proposed model for drawing the accepted ijtiḥād algorithm in the field of opposed proofs.

*Keywords:* The Systematic Process of Gathering Narratives, Non- Stated Methods of Consolidating Narrations, Resolving initial Conflict of Narrations, Jawāhir Al-Kalām Book.

# شیوه‌های معرفی نشده جمع ادله در جواهرالکلام و ارائه الگوریتم متناسب با آن<sup>۱</sup>

محمد امین بزرگمهر<sup>۲</sup>

حسین صابری<sup>۳</sup>

محمد تقی فخلعی<sup>۴</sup>

شیوه‌های معرفی نشده  
جمع ادله در جواهرالکلام  
و ارائه الگوریتم  
متناسب با آن

۱۷۱

## چکیده

از آنجا که پس از شناسایی یک مسئله فقهی، جست‌وجو در منابع و سایر مراحل مقدماتی، ممکن است ادله‌ای از منابع به دست آید که نسبت به موضوع دارای حکم متعارض باشد؛ یکی از مراحل الگوریتم اجتهاد بذل توجه به فرآیند جمع ادله متعارض است. ابزارهای رفع تعارض بدوی، از حیث عملی مهمترین بخش فرآیند مزبور است. در جستار حاضر، با بررسی استقرایی در کتاب جواهرالکلام به‌عنوان نمونه انتخابی، تلاش شده شواهدی برای اثبات این انگاره ارائه شود که شیوه‌های مورد استفاده در فرآیند جمع

۱. تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۱۰/۳۰؛ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۰۱/۲۰. (متخذ از رساله دکتری)

۲. دانشجوی دکتری فقه و مبانی حقوق اسلامی، دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد-ایران؛  
poorchangiz94@mail.um.ac.ir

۳. استاد گروه فقه و مبانی حقوق اسلامی، دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد-ایران. (نویسنده مسئول): saberi@um.ac.ir

۴. استاد گروه فقه و مبانی حقوق اسلامی، دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد-ایران؛ fakhlaei@ferdowsi.um.ac.ir

ادله منحصر به شیوه‌های مرسوم و از پیش تعیین شده نیست. بررسی‌های صورت گرفته، ضمن تأیید این فرضیه، مصادیقی کاربردی از شیوه‌های معرفی نشده جمع اخبار متعارض را عرضه می‌کند. این شیوه‌ها در قالب سه ساز و کار ناهمسانی در سطح حکم اطراف تعارض، تعدد موضوع آن‌ها و استمداد از دلایل خارجی (از قبیل انقلاب نسبت)، در الگوی پیشنهادی برای ترسیم الگوریتم اجتهادی مقبول در حوزه جمع ادله متعارض قابل بهره‌برداری می‌باشد.

**کلید واژه‌ها:** فرآیند سیستمی جمع اخبار، شیوه‌های معرفی نشده جمع روایات، رفع تعارض بدوی، جواهر الکلام.

## ۱. مقدمه

یکی از نظریه‌هایی که اخیراً در رویکردهای مربوط به منطق فهم دین مورد اقبال قرار گرفته، نگاه سیستمی به فرآیند اجتهاد و ارائه الگوریتم در مراحل گوناگون استنباط حکم شرعی است. این رویکرد که در ابتدا با نگرش کلی به فرآیند اجتهاد عرضه شده بود، با برخی انتقادات تأمل برانگیز مواجه شد، اما در مسیر تکامل خود در مراحل مختلف اجتهاد به سمت دقیق‌سازی و جزئی شدن حرکت نمود. در این مسیر به تدریج تلاش شد که برای هر یک از اقدامات مورد استفاده در فرآیند استنباط، یک بسته روشی مقتضی پیشنهاد گردد؛ برای نمونه، نمای کلان اجتهاد شامل مراحل ذیل دانسته شده است:

۱. «فرآیند مسئله‌شناسی (تنقیح المسأله، تحریر محل النزاع، تحریر المسأله به‌همراه تولید شبکه مسائل مرتبط با موضوع)».
۲. فرآیند کشف حداکثری آیات و روایاتی که احتمالاً به مسئله مربوط می‌شوند (تا رسیدن به یأس عن الفحص).
۳. فرآیند کشف حداکثری قرائنی که احتمالاً به مسئله مربوط می‌شوند (اسباب نزول، اسباب صدور، اماکن و بستر تاریخی احتمالاً مرتبط با مسئله، ...).
۴. فرآیند تصفیه اولیه گزاره‌های غیرموجه (سندشناسی، مجعولات، رجال الحدیث، درایة الحدیث).

جستارهای

فقهی و اصولی

سال ششم، شماره پیاپی ۱۹

تابستان ۱۳۹۹

۱۷۲

۵. فرآیند تنظیم و ترتیب ادله (الأظهر فالأظهر).
  ۶. فرآیند تولید اصل اولیه عقلی و عقلایی (سیستم پایه در مورد موضوع، تعیین حداقل‌های قطعی تکوینی در مورد موضوع).
  ۷. فرآیند استظهار از ادله قرآنی (فقه القرآن و روش تفسیر به‌همراه روش شکل‌گیری فرضیه اولیه قرآنی در مورد موضوع).
  ۸. فرآیند جمع دلالتی ادله قرآنی (تشکیل میدان معنایی مفاهیم، تعبیر و احکام قرآنی مرتبط با موضوع).
  ۹. فرآیند استظهار از روایات (فقه الحدیث).
  ۱۰. فرآیند بررسی انسجام روایات با قرآن (فرآیند عرضه بر کتاب و تصفیه نهایی روایات).
  ۱۱. فرآیند جمع دلالتی روایات (با ملاحظه ادله فوق مانند قواعد الفقهیه، مقاصد الشریعه به‌همراه شکل‌گیری فرضیه اولیه روایی در مورد موضوع).
  ۱۲. فرآیند یافتن حداکثری اقوال فقها در حکم مسئله و استدلال آن‌ها.
  ۱۳. فرآیند بررسی تطبیقی میان فرآیند اجرا شده با فرآیندهای انجام شده از سوی فقها.
  ۱۴. فرآیند کشف علت اختلاف‌ها.
  ۱۵. فرآیند اصلاح و بازنگری.
  ۱۶. فرآیند صدور متن فتوا.
  ۱۷. فرآیند کشف تبعات و لوازم اجرایی حکم شرعی (در مقیاس خرد و کلان).
  ۱۸. فرآیند تشخیص اصل‌های احتمالاً متناسب با مسئله (عند فقد الدلیل).
  ۱۹. فرآیند ایجاد انسجام میان اصل‌های احتمالی جاری در مسئله (دفع تعارض یا حل تعارض).
  ۲۰. فرآیند تطبیق اصل بر مسئله و صدور حکم (به‌علاوه کشف تبعات و لوازم اجرایی حکم در مقیاس خرد و کلان) «(واسطی، ۱۳۹۶، ۱۱/۱).
- هر کدام از این مراحل که یک فرآیند است، می‌تواند خود دارای الگوریتم درونی تفصیلی نیز باشد.

چنان که ملاحظه می‌شود، از جمله مراحل که در الگوریتم اجتهاد جایگاهی برای آن در نظر گرفته شده، فرآیند جمع و ترجیح ادله متعارض است؛ زیرا پس از شناسایی مسئله، جست‌وجو در منابع و سایر مراحل مقدماتی، ممکن است ادله به‌دست آمده از منابع، نسبت به موضوع دارای حکم ناهمسان باشد؛ به عبارت دیگر، فراوانی روایات از یک سو و اختلاف نظرهای موجود درباره گردآوری آنها از سوی دیگر، سبب شده است تا در موضوعات مختلف، روایات متفاوت و متعارضی مشاهده گردد که عمل کردن به همه آنها متعذر و چه بسا ناممکن است. اینجاست که مسئله رفع تعارض میان اخبار و روایات گوناگون مطرح می‌شود. موضوع رفع تعارض اخبار در سرتاسر فقه کاربرد زیادی دارد؛ زیرا کمتر بایی از ابواب فقهی را می‌توان یافت که از روایات متعارض خالی باشد؛ از این رو، شناسایی راه‌های حل تعارض اخبار از مباحث مهم در دریافت صحیح مفهوم روایات است و یکی از ابزارهای راهبردی در استنباط احکام شرعی به‌شمار می‌رود.

## ۱/۱. مسئله اصلی

برای رفع تعارضات موجود در اخبار، روش‌های مختلفی شامل جمع روایات، ترجیح یکی بر دیگری و بالاخره تخییر یا توقّف در عمل به آنها مطرح است. به این صورت که در ابتدا ممکن است تعارض دو خبر، ظاهری باشد و بتوان با جمع میان آنها، به مدلول‌شان عمل کرد. در غیر این صورت، برای ترجیح یکی از آنها بر دیگری باید به سراغ مرجّحات رفت و اگر وجهی برای ترجیح در میان نبود، نوبت به تخییر، توقّف یا تساقط می‌رسد؛ چنان که گفته شده است: «إنّما نحکم بالتساقط أو التخییر أو الرجوع إلى العلاجات السندیة حیث تكون هناك حیرة فی الأخذ بهما معاً، و فی موارد الجمع... لا محذور حتی نحتاج إلى العلاج» (مظفر، ۱۴۳۰، ۲۳۴/۳). بر اساس این، باید گفت نخستین نوع مواجهه با تعارض روایات، تلاش برای ایجاد سازگاری، تلائم و جمع میان طرفین تعارض و نشان دادن عدم اختلاف واقعی میان آنهاست. این فرآیند رفع تعارض بدوی میان دو یا چند دلیل ظاهراً متعارض، گاهی بر پایه قرائن و نشانه‌های کلامی و غیرکلامی مورد پذیرش و فهم عرف انجام

جستارهای

فقهی و اصولی

سال ششم، شماره پیاپی ۱۹

تابستان ۱۳۹۹

۱۷۴

می‌پذیرد که در اصطلاح فقهی و اصولی از آن به «جمع عرفی» تعبیر می‌شود. گاهی نیز بر پایهٔ احتمالاتی صرفاً عقلانی مطرح می‌شود که فاقد مؤیدات مورد پذیرش عرف است و از آن به «جمع عقلی یا غیر عرفی» تعبیر می‌شود (فخلعی، ۱۳۸۱، ۱۰۹). با توجه به این تقسیم‌بندی، رفع تعارض اخبار با استفاده از شیوه‌های جمع عقلی، مورد پذیرش بسیاری فقها و اصولیان قرار نگرفته است (مظفر، ۱۴۳۰، ۳/۲۳۳)؛ گسترهٔ شمول هر یک از این دو نوع جمع نیز به روشنی ترسیم نشده و دارای اجمال است؛ به دیگر سخن، به‌رغم اینکه قرائن مورد پذیرش عرف (ضابطه جمع عرفی) محصور نیست، در بسیاری از آثار اصولی شیعه، به ویژه دانشمندان متأخر، صرفاً ساز و کارهایی مانند ورود، حکومت، تقیید، تخصیص و نسخ، به‌عنوان شیوه‌های جمع مقبول از نگاه عرف عنوان شده<sup>۲</sup> (طباطبایی قمی، ۱۳۷۱، ۳/۱۷۹) و سایر شیوه‌های جمع اخبار متعارض ناشناخته مانده و کمتر مورد توجه قرار گرفته است. حال آنکه علاوه بر این روش‌های مرسوم جمع اخبار متعارض، گاهی روش‌های دیگری نیز مورد استفاده بزرگان فقه شیعه از جمله مرحوم صاحب‌جواهر بوده است که لازم است شناسایی شود و در ارائه بسته روشی کارآمد به عنوان بخشی از الگوریتم اجتهاد مورد توجه قرار گیرد.

## ۲/۱. پیشینه پژوهش

تاکنون تحقیق مستقلی در خصوص شناسایی شیوه‌های معرفی نشده<sup>۳</sup> جمع ادلهٔ متعارض و استخراج الگوریتم حاکم بر آن‌ها در فقه امامیه انجام نشده است.<sup>۴</sup> در بسیاری از آثار اصولی و ضمن مطالبی ذیل عنوان تعارض ادله و تعادل و ترجیح به

۱. «إذا لم یکن بینهما جمع عرفی، فإنّ الجمع التبرعی لا یصلح للملائمة بین ظهوریهما فبقی أصالة الظهور حجّة فی کُلّ منهما، فبیقین علی ما هما علیه من التعارض» (مظفر، ۱۴۳۰، ۳/۲۳۳).

۲. «عدم التعارض و التعانن اما بالتخصّص و اما بالورود و اما بالحکومة و اما بالتخصیص» (طباطبایی قمی، ۱۳۷۱، ۳/۱۷۹).

۳. در اصطلاح تحقیق حاضر، شیوه‌های مرسوم جمع اخبار متعارض، (متأثر از دیدگاه مشهور اصولیان) شامل ورود، حکومت، تخصیص، تقیید و نسخ می‌باشد که به جهت رعایت اختصار و شناخته شده بودن، از ذکر آن‌ها صرف‌نظر شده است و لذا هر شیوه‌ای که تحت عناوین مزبور قابل طرح نباشد، به عنوان مصداقی از شیوه‌های معرفی نشده جمع ادله متعارض، مورد توجه قرار می‌گیرد.

۴. شایان ذکر است که اقدامات انجام شده در تحقیقاتی مانند «الگوریتم اجتهاد و تأثیر آن در بهره‌وری زمان آموزش حوزه» از مصطفی جلالی، یا «الگوریتم اجتهاد» از عبدالحمید واسطی نیز تنها ناظر بر ارائه الگوریتم حل تعارض بر پایه شیوه‌های مرسوم و مشهور بوده و لذا با موضوع نوشتار حاضر متفاوت می‌باشد.

ضابطه جمع معتبر و مقبول اشاره‌هایی شده و موارد مرسوم و شناخته شده جمع عرفی نیز به تفصیل بیان شده است، لکن شیوه‌های دیگر جمع عرفی و غیرعرفی کمتر مورد توجه بوده و عموماً به صورت فرعی و ضمن بحث از قواعدی چون «الجمع مهما أمکن أولى من الطرح» و «إعمال الکلام أولى من إهماله» یا نقدهای صورت گرفته به برخی از موارد جمع اخبار در متون فقهی به صورت مختصر و گذرا مورد اشاره قرار گرفته است.<sup>۱</sup> صرف نظر از این موارد، برخی پژوهش‌های مرتبط نیز قابل شناسایی است که از جمله مهم‌ترین آن‌ها می‌توان به «بررسی قاعدة الجمع مهما أمکن أولى من الطرح و زمینه‌های کاربردی آن در فقه» از هادی رحیمی، پایان‌نامه دفاع شده سال ۱۳۹۰ دانشگاه فردوسی مشهد، همچنین مقاله «روش شناسی اجتهاد تمدنی» از عبدالحمید واسطی منتشر شده در نشریه فقه و اصول، شماره پیاپی ۱۱۸ پاییز ۱۳۹۸، و همچنین مقاله «بررسی نقش بعضی از علوم عقلی در اجتهاد فقهی» نوشته علی رحمانی فرد سبزواری، در دو فصلنامه مطالعات اصول فقه امامیه، دوره ۱، شماره ۹، بهار و تابستان ۱۳۹۷، اشاره کرد.

چنان که ملاحظه می‌شود در هیچ‌یک از تحقیقات انجام شده، منحصراً الگوریتم و ساز و کارهای معرفی نشده برای جمع اخبار متعارض در کلام فقها به طور عام و در کتاب جواهرالکلام به طور خاص شناسایی نشده است؛ بنابراین، با توجه به کاستی و خلأ تحقیقات موجود در این عرصه، انجام پژوهش حاضر می‌تواند در راستای تکمیل تحقیقات مرتبط سودمند بوده و دستاوردهای معتنا بهی را نیز به دنبال داشته باشد.

جستارهای

فقهی و اصولی

سال ششم، شماره پیاپی ۱۹

تابستان ۱۳۹۹

۱۷۶

### ۳/۱. گزاره‌های پژوهش

پرسش اصلی این است که علاوه بر شیوه‌های مرسوم جمع اخبار متعارض، چه راهکارهای دیگری برای جمع ادله در فقه امامیه به طور عام و در کتاب جواهرالکلام

۱. برای نمونه بنگرید به: (آشتیانی، ۱۴۰۳ق، ۱۴/۴) تحت عنوان قاعدة الجمع و شرح الفاظ الواقعة فیها، (مظفر، ۱۴۳۰ق،

۲/۲۳۳) تحت عنوان الجمع العرفی، (صدر، ۱۴۰۵ق، ۲۲۲/۴) تحت عنوان قاعدة الجمع العرفی و همچنین (صدر،

۱۴۱۷ق، ۴۳/۷) تحت عنوان التعارض الغير المستقر.



به طور خاص مورد استفاده بوده است؟ به منظور ایجاد بستر مناسب جهت دستیابی به یک بسته جامع روشی در مرحله جمع و ترجیح ادله در فرآیند اجتهاد سیستمی تلاش شده به این پرسش از طریق جست و جوی استقرایی در منابع کتابخانه‌ای با روش توصیفی تحلیلی به این سؤال پاسخ داده شود و مبتنی بر این فرضیه که شیوه‌های جمع مقبول از نگاه اصولیان امامیه منحصر در موارد مرسوم جمع نیست و هرگاه شیوه‌ای نامرسوم نیز مورد پذیرش عرف و همراه با قرینه عرفی باشد، از نگاه فقیهان و اصولیان هم معتبر و مقبول است.

#### ۴/۱. ضرورت انجام پژوهش

بدیهی است که شناسایی و منقح ساختن ابزارهای مورد استفاده جهت فهم متون لازم الرعایه از جمله روایات، سهمی قابل توجه در پویا شدن فقه و استفاده از ظرفیت‌های آن برای پاسخگویی به نیازهای روز افزون جامعه دارد؛ به عبارت دیگر، بررسی شیوه‌های معرفی نشده جمع اخبار متعارض در فقه امامیه که مورد استفاده عملی گروهی از فقیهان قرار گرفته و در منابع نظری (از جمله کتاب‌های اصولی) کمتر مورد توجه بوده، می‌تواند به شناسایی بهتر و عمیق‌تری از گنجینه فقهی شیعه بینجامد. توجه به این امر نیز لزوم انجام تحقیقی در این عرصه را تبیین می‌کند؛ بنابراین، شایسته است در هنگام تدوین هرگونه الگوریتم یا ارائه بسته روشی - اعم از اینکه در مقام توصیف و منهج‌شناسی عملکرد هر فقیه باشد یا در مقام چک لیست و ارائه الگوی پیشنهادی در هنگام افتاء - ساز و کار گسترش شیوه‌های جمع مقبول مورد توجه و امعان نظر قرار گیرد و از محدودسازی ابزارهای مربوط به این فرآیند احتراز شود.

#### ۵/۱. نوآوری اثر حاضر

مقاله حاضر از این جهت که تلاش دارد راه را برای شناسایی بیشتر ابزارهای معرفی نشده تفسیر متون لازم الرعایه و بیان الگوریتمی آن‌ها باز کرده و از این طریق سهمی در پویا شدن فقه و همچنین پاسخگویی آن در مواجهه با نیازهای روز افزون جامعه

داشته باشد، واجد نوآوری در میان مطالعات فقهی نیز می‌باشد. افزون بر اینکه در آینه مسئله خاص خود یعنی استخراج، شناسایی و بیان الگوریتمی شیوه‌های معرفی نشده رفع تعارض اخبار در کتاب جواهرالکلام نیز اقدامی بدون سابقه است که می‌تواند دستاوردهای نوینی را در فهم این اثر و ظرافت‌های موجود در آن به ارمغان آورد.

برای حصول این منظور، در این نوشتار ابتدا مفهوم تفکر سیستمی و الگوریتم اجتهاد تبیین می‌شود و در ادامه، مصادیقی از شیوه‌های معرفی نشده جمع اخبار متعارض کتاب جواهرالکلام، به عنوان نمونه‌هایی عملی برای بسط روش‌های جمع دلالی مقبول معرفی می‌گردد.

## ۲. مفهوم الگوریتم اجتهاد در مرحله جمع ادله متعارض

الگوریتم مجموعه‌ای متناهی از دستورالعمل‌هاست که به ترتیب خاصی اجرا می‌شود و مسئله‌ای را حل می‌کند؛ به عبارت دیگر، یک الگوریتم، روشی گام به گام برای حل مسئله است» (اشرفی و شمشادی، ۱۳۹۷، ۸). از این رو، پیرامون مفهوم نگاه سیستمی به اجتهاد و توصیف الگوریتمی آن نیز گفته شده است: «اگر اجتهاد، تلاش معرفتی روشمند برای کشف موجه نظر شارع (حکم) در مورد فعل مکلف باشد و اگر عملیات اجتهاد (فرآیند استنباط)، فعل و انفعالاتی باشد که فقیه برای کشف نظر شارع، به صورت مرحله به مرحله انجام می‌دهد تا از نقطه شروع (مواجهه با مسئله) به نقطه پایان (صدور فتوا) برسد؛ و اگر روش شناسی و ارائه الگوریتم، تعیین و توصیف دقیق مرحله به مرحله و قدم به قدم عملیات حل یک مسئله باشد به طوری که نقطه آغاز و پایان، تعداد مراحل، ترتیب منطقی مراحل، دستورالعمل‌های اجرایی در هر مرحله بدون حفره میان دستورالعمل‌ها توصیف شده باشد، آن‌گاه عملیات اجتهاد و استنباط، این قابلیت را دارد که به صورت الگوریتمی توصیف شود» (واسطی، ۱۳۹۶، ۱۰/۱). این راهبرد در ابتدا از سوی طرفداران به منظور حل مسئله و به تعبیر دقیق‌تر الگویی برای فرآیند فتوادهی و استنباط حکم پیشنهاد شده بود؛ چنان‌که حتی در

جستارهای  
فقهی و اصولی

سال ششم، شماره پیاپی ۱۹  
تابستان ۱۳۹۹

۱۷۸

کوچک‌ترین جزئیات نیز دستورالعمل از پیش تهیه شده عرضه می‌کرد؛ برای نمونه، جهت فهم معنای لغوی صرف، تتبع و بررسی در چند منبع خاص مکفی دانسته می‌شد. به تدریج و در اثر برخی انتقادات، رویکرد مزبور نیز انعطاف بیشتری به خود گرفت؛ زیرا بیم آغاز نوعی استبداد در فرآیند اجتهاد از رهگذر این شکل‌گرایی و ماشینی شدن روش‌ها به مشام می‌رسید (الهی‌خراسانی، ۱۳۹۷، ۴).<sup>۱</sup> انتقادات صورت گرفته و همچنین بازنگری‌های اکمالی طرفداران، نهایتاً منتهی به این نگرش شد که نگاه سیستمی و الگوریتم‌محور به مقوله اجتهاد، از صبغه دستوری و تعلیمی محض، خارج شده و بیشتر جنبه روش‌شناسی و نهایتاً ابزار اعتبارسنجی (چک لیست) به خود گیرد.

براساس این، در تحقیق حاضر نیز منظور از الگوریتم اجتهاد در مرحله جمع ادله، ارائه یک الگوی تعلیمی از پیش تعیین شده نیست؛ زیرا در این صورت، با توجه به اینکه بسیاری از علمای اصول، پیش‌تر فرمول جمع عرفی و دلالتی مقبول خود را در قالب چند روش مشخص و مرسوم عرضه کرده‌اند، مشمول انتقادات مطرح شده می‌شود. بدین ترتیب، بحث از الگوریتم اجتهاد در موضوع حاضر، نه ارائه یک بسته روشی با در برداشتن مصادیق گسترده‌تر جمع عرفی، بلکه نشان دادن فرآیندی تازه در تلاش حداکثری برای رفع تعارض بدوی اخبار، در راستای تحقق قواعدی چون «اعمال الکلام»<sup>۲</sup> و «الجمع مهما امکن»<sup>۳</sup> می‌باشد که نمونه‌هایی از آن در جامعه آماری منتخب یعنی جواهر الکلام از باب شناسایی مصادیق عملی، معرفی می‌شود. با این وصف، هر گاه بنا بر تبیین مرحله‌ای و گام به گام این فرآیند در چهره یک قالب الگوریتمی و فهرست‌وار باشد، می‌توان مراحل را به شرح ذیل برای آن تصور کرد:

مرحله نخست: حتی‌المقدور در ابتدا باید تمامی اطراف تعارض شناسایی شود و پس از احراز شرایط اعتبار آن‌ها (از حیث اسنادی، دلالتی و...)، به نحو مناسب در

۱. قابل دسترس در <http://tnews.ir> و پایگاه <http://ijtihadnet.ir> بروزرسانی تاریخ ۱۳۹۷/۳/۱۷.

۲. «اعمال الکلام اولی من إهماله»، برای مطالعه بیشتر در این خصوص بنگرید به: (کاشف الغطاء، ۱۳۵۹ق، ۴۲/۱).

۳. «الجمع مهما أمکن اولی من الطرح»، برای مطالعه بیشتر در این خصوص بنگرید به: (مشکینی، ۱۴۱۶ق، ۱۹۳ به بعد).

معادله تعارض جای دهی شوند؛ یعنی دقیقاً مشخص شود که روایات متعدد مرتبط در یک یا چند گروه به عنوان اطراف تعارض قابل دسته‌بندی می‌باشد. این امر از آن جهت اهمیت دارد که «گاهی در میان دو دلیل، تعارض مستقر وجود دارد که بعد از تخصیص یا تقیید یکی از دو دلیل با ادله دیگر، ملاحظه می‌شود که به وسیله دلیل سومی، نسبت آن‌ها از تعارض مستقر به تعارض غیر مستقر تبدیل می‌گردد. به این تبدیل در اصطلاح علم اصول فقه، انقلاب نسبت گفته می‌شود» (لطیفی و همکاران، ۱۳۹۸، ۱۱۳). اعتبار و چگونگی «انقلاب نسبت» به عنوان روشی برای رفع تعارض میان ادله، بر حسب مبنای مورد پذیرش هر فقیه ممکن است. تفاوت باشد؛ لذا ضرورت دارد در نخستین مرحله از الگوریتم، نسبت به اتخاذ مبنای عملیاتی تصمیم‌گیری شود.

مرحله دوم: موضع و محلّ تعارض و برخورد مدلول روایات به طور دقیق مشخص شود. این امر از آن جهت اهمیت دارد که ممکن است روایات و ادله از چند جهت دارای تعارض باشند، اما تنها یک جنبه آن و در موضوعی خاص مورد توجه فقیه قرار می‌گیرد. در این صورت، شیوه رفع تعارض باید به گونه‌ای باشد که از سایر جهات نیز منتهی به رفع تعارض شود، نه اینکه رفع تعارض از یک جهت موجب ایجاد تعارض از جهات دیگری گردد.

همچنین باید ملاک تشخیص دقیق موضع تعارض، برخلاف رویکرد سنتی تنها محدود به دلالت الفاظ باشد؛ چنان که برخی با تمرکز بر داعیه تمدن‌سازی اسلام و مواجهه با نیازها در مقیاس اجتماعی و بین‌المللی، معتقدند با تغییر هویت «وضع الفاظ» از وضع برای مصادیق، به وضع برای روح معنا می‌توان از منطق سیستم‌ها برای جمع ادله متعارض بهره گرفت (واسطی، ۱۳۹۸، ۱۶۹). در این نگرش، «مقصود از منطق سیستم‌ها، دیدن هر حکم به عنوان یک پردازشگر برای تبدیل ورودی‌های مربوطه‌اش به خروجی مورد نظرش است که در آن نقطه شروع پردازش، هسته مرکزی، مراحل و نقاط بحران، مبتنی بر ادله تعریف شده باشد» (واسطی، ۱۳۹۲، ۴۹).

مرحله سوم: پس از دو مرحله پیش باید از ابزارهایی که برای رفع تعارض بدوی مورد استفاده قرار می‌گیرند، جهت ایجاد سازگاری و جمع میان ادله بهره گرفت. این مرحله که از حیث عملی، مهمترین بخش جمع اخبار متعارض است، منحصر

به شیوه‌های مرسوم و از پیش تعیین شده نیست. با این وصف، این عدم انحصار، به معنای معتبر بودن هر نوع شیوه جمع ادله نیز نیست، بلکه شرط اعتبار آن وجود قرینه مقبول عرفی بر چگونگی جمع صورت گرفته می‌باشد. البته در اینکه منظور از عرف در اینجا، عرف متشرعه است یا عرف لغویان یا عرف عامه مردم و اینکه ضابطه احراز آن چیست، همچنان ابهام وجود دارد. نکته اختلافی در جمع عرفی، ملاک تقدیم در آن است که از نظر مرحوم آخوند در برخی موارد، قرینیت و در برخی موارد، منوط به مطلق ذوق عرف است (آخوند خراسانی، ۱۴۳۰ق، ۳/۲۹۴). برخی شارحان اندیشه آخوند نیز تلاش کرده‌اند، مجموع این موارد را با ملاکات مختلف طبقه‌بندی نمایند و به‌طور صریح از ملاک دوگانه جمع دلالتی سخن بگویند (مشکینی، ۱۴۱۳ق، ۵/۱۱۶). این مسیر قبلاً از سوی مرحوم شیخ انصاری نیز به صورت قاعده‌مند طی نگردیده بود (ر.ک: شیخ انصاری، ۱۴۲۸ق، ۲/۷۹۰). از این میان، تنها مرحوم نائینی از انحصار جمع عرفی بر مدار یکی از دو چیز، یعنی دلالت یا قرینیت، سخن گفته است (نائینی، ۱۳۷۶، ۴/۷۲۷). توجه ایشان به جایگاه قرینیت در جمع عرفی تا حدودی با استقبال اصولیان بعدی نیز مواجه گردیده (به نقل از برجی و فیاض، ۱۳۹۶) و بسیاری از صاحب نظران از جمله شهید صدر، ملاک رفع تعارض در تمام موارد جمع عرفی را قرینیت دانسته‌اند (صدر، ۱۴۱۷، ج ۷/۱۷۳). علاوه بر این، ممکن است بسته روشی قرینه‌یابی و کشف قرائن معتبر که از سوی برخی نویسندگان (واسطی، ۱۳۹۶، ۱/۱۷۳) در نمای کلی اجتهاد سیستمی پیشنهاد شده، در این عرصه نیز قابل استفاده باشد، لکن مسیر اطمینان‌بخش دیگر همان روش‌شناسی و استخراج شیوه‌های معرفی نشده اما مورد استفاده عملی فقیهان است. استقرایی ناقص در رویه عملی فقیهان برجسته امامیه از جمله مرحوم صاحب جواهر نشانگر این است که ابزارها و شیوه‌های متعددی برای جمع ادله مورد استفاده ایشان بوده است که بعضی از آنها از حیث رعایت قواعدی چون «إعمال الکلام» و «الجمع مها أمکن» بر شیوه‌های مرسوم نیز برتری دارند که در ادامه به اختصار، منحصراً پیرامون آنها توضیحات مقتضی بیان می‌شود.

شیوه‌های معرفی نشده  
جمع ادله در جواهر الکلام  
و ارائه الگوریتم  
متناسب با آن

۱۸۱

۱. «أن ملاك تقدم القرينة على ذي القرينة هو نفس ملاك تقدم الحاكم على المحكوم، لأن مجرد كون الكاشف عن نكته التقدم شخصياً أو نوعياً لا يضرب بانحفاظها وتأثيرها في عدم سريان المعارضة إلى دليل الحجية» (صدر، ۱۴۱۷، ۷/۱۷۳).

مرحله چهارم: در صورتی که امکان جمع ادله، از طرق پیش میسر نگردد، باید به دستورالعمل باب مرجحات روی آورد. ترتیب، اولویت و جهات ترجیح نیز بحث مستقلی را می‌طلبد که از حوصله نوشتار حاضر خارج است. نهایت اینکه در صورت استقرار تعارض و عدم وجود مرجح برای برتری دادن یکی از اطراف تعارض، بحث از ساقط نیز به میان می‌آید.<sup>۱</sup>

### ۳. بررسی برخی از مصادیق استعمال شیوه‌های جمع معرفی نشده در

#### جواهر الکلام

بررسی اجمالی و کاوش در برخی نمونه‌های جمع روایات ظاهراً متعارض که به شیوه استقرای ناقص و نمونه‌یابی تصادفی در جواهر الکلام نشان می‌دهد که مؤلف در بسیاری موارد، از روش‌هایی غیر از «شیوه‌های مرسوم جمع عرفی»<sup>۲</sup> بهره گرفته است که در ادامه به عنوان یکی از مراحل مهم الگوریتم اجتهاد مورد بررسی قرار می‌گیرد. چنان که اشاره شد، مقاله حاضر به ذکر برخی از این شیوه‌های معرفی نشده که در قالب روش‌های مرسوم جمع قرار نمی‌گیرند، می‌پردازد.

جستارهای

فقهی و اصولی

سال ششم، شماره پیاپی ۱۹

تابستان ۱۳۹۹

۱۸۲

#### ۳/۱. تعدد موضوع

در باره استحباب وضوی شخص جنب برای خوردن و آشامیدن، میان روایاتی چون «انّه إذا كان الرجل جنباً لم يأكل و لم يشرب حتى يتوضأ» (حرّ عاملی، ۱۴۰۹ق، ۲/۲۱۹) با آنچه در بعضی دیگر از اخبار مبنی بر شستن دست و صورت و نه وضو گرفتن آمده، از جمله روایت «الجنب إذا أراد ان يأكل و يشرب غسل یده و تضمض و غسل وجهه» (حرّ عاملی، ۱۴۰۹ق، ۲/۲۱۹) تعارض وجود دارد. صاحب جواهر بعید نمی‌داند با حمل روایت اخیر بر تکمله وضو، میان آن‌ها جمع شود: «لا یبعد التخییر بینهما

۱. «الدلیلان اذا تعارضا تساقطا» (ر.ک: مصطفوی، ۱۴۲۱ق، ۹۱).

۲. چنان که اشاره شد، در اصطلاح تحقیق حاضر، شیوه‌های مرسوم جمع اخبار متعارض-متأثر از دیدگاه مشهور اصولیان-شامل ورود، حکومت، تخصیص، تقیید و نسخ می‌باشد که به جهت رعایت اختصار و شناخته شده بودن، از ذکر آن‌ها صرف نظر شده است؛ لذا هر شیوه‌ای که ذیل این عناوین قابل طرح نباشد، مصداقی از شیوه‌های معرفی نشده جمع ادله متعارض، است.

أو حمل هذه على تكملة الوضوء» (نجفی، ۱۴۱۴ق، ۱/۱۹). بدین ترتیب با تطبیق شستن دست‌ها و صورت و مضمضه آب بر عمل وضو که به قرینه ملازمت از منظر عرف نیز قابل پذیرش است، تعارض ظاهری میان این اخبار قابل رفع است. از این عبارت، همچنین استفاده می‌شود که تسامح در ادله سنن، لزوماً به معنای عدم امکان تعارض در اخبار مربوط به مستحبات و مکروهات نیست؛ چنان‌که در عملکرد برخی دیگر از فقیهان نیز مصادیقی از تلاش برای رفع تعارض این‌گونه اخبار دیده شده است.

### ۲/۳. تعدّد حکم (از طریق حمل یکی از اطراف تعارض بر حکم تکلیفی

#### غیرالزامی)

در خصوص تعارض روایت «و الودی فمنه الوضوء؛ لأنه يخرج من دريرة البول» (حرّ عاملی، ۱۴۰۹ق، ۱/۲۸۰)؛ با سایر روایات مبنی بر لازم نبودن وضو هنگام خروج ودی گفته شده است: «و ربّما حملت علی ما إذا لم یستبرئ من البول لأنه حیثینذ لا ینفک من ممازجة اجزاء منه... و یمکن حمل الروایة علی التقیة؛ لأنه مذهب الجمهور كما نقل فی المعبر... و احتمال ترجیح الندب؛ لأنه المجاز الشائع حتی قیل انه مساوٍ للحقیقة. مضافاً الی أصالة عدم وجود سبب التقیة، و لفهم العرفی... و لعلّه لذا حکم بعض الأصحاب بالندب، و ان وافق الخبر العامة، لأنه لا یعلم بذلك انه خرج لها، فحمله علی الندب حیثینذ أولى فتأمل جيداً» (نجفی، ۱۴۰۴ق، ۱/۲۴). چنان‌که ملاحظه می‌شود، صاحب جواهر در مقام رفع تعارض بین روایات، ابتدا سه احتمال ذیل را بیان می‌کند:

الف) اختصاص روایت اخیر بر موردی که شخص استبراء نکرده است که در واقع به معنای تفاوت موضوعی روایت حاضر با روایات دیگری است که در هنگام خروج ودی، تجدید وضو را لازم نمی‌دانند.

ب) احتمال دیگر آن است که به سبب موافقت این روایت با مذهب عامّه، صدور آن را در شرایط تقیه‌ای دانسته و روایت مزبور را کنار بگذاریم.

ج) احتمال دیگر، حمل امر موجود در روایت به استحباب می‌باشد که با عدم

شبهه‌های معرفی نشده  
جمع ادله در جواهر الکلام  
وارائه الگوریتم  
متناسب با آن

۱۸۳

و جوب سایر روایات، تعارضی به دنبال نخواهد داشت.

از میان احتمالات فوق، صاحب جواهر احتمال نخست را از این جهت مردود می‌داند که هر گاه استبراء صورت نگرفته باشد، رطوبت خارج شده در حکم بول است و اطلاق ودی بر آن صحیح نیست. از میان دو احتمال دیگر نیز به دلایل گوناگونی، احتمال سوم را بر می‌گزینند؛ زیرا اولاً اصل بر عدم تقیه است و ثانیاً جمع بین روایات نسبت به ترجیح یکی از آنها بر دیگری اولی می‌باشد؛ چه حمل بر تقیه از مرجحاتی است که در هنگام وجود تعارض مستقر مورد استفاده قرار می‌گیرد و در واقع، نوعی طرح است نه جمع. ثالثاً فهم عرفی و انصراف ذهن نیز استحباب را افاده می‌کند. بدین ترتیب، مؤلف با حمل امر بر استحباب در روایت اخیر به جمع بین روایتهای مورد بحث می‌پردازد. بدیهی است طبق مبنای مختار، حمل بر استحباب یا کراهت یک حکم تکلیفی برای رفع تعارض با یک حکم دیگر، به‌رغم شیوع و فراگیری آن، در شمار روش‌های مرسوم جمع اخبار متعارض نمی‌باشد.

### ۳/۳. وجود شاهد خارجی برای جمع از طریق تعدد موضوع

در خصوص وجوب غسل جنابت قبل از طلوع فجر در ماه رمضان، دو دسته روایات متعارض بیان شده است؛ از جمله خبر ابی بصیر از امام صادق علیه السلام که فرمودند: فیمن أجنب فی شهر رمضان ثم ترك الغسل متعمداً حتى أصبح، قال: «یعتقد رقبة أو یصوم شهرین متتابعین أو یطعم ستین مسکیناً» (حرّ عاملی، ۱۴۰۹ق، ۶۳/۱۰) و أخبار القضاء و القضاء مع الکفارة (رک: حرّ عاملی، ۱۴۰۹ق، ۶۳/۱۰). که با روایاتی چون خبر حماد بن عمار عن الصادق علیه السلام عن رجل أجنب فی شهر رمضان من أول اللیل و آخر الغسل إلى أن طلع الفجر فقال: «کان رسول الله صلی الله علیه و آله یجامع نساءه من أول اللیل ثم یؤخر الغسل حتى یطلع الفجر و لا أقول كما یقول هؤلاء الأقباب یقضى يوماً مکانه» (حرّ عاملی، ۱۴۰۹ق، ۵۸/۱۰) و خبر العیص سأل الصادق علیه السلام عن رجل أجنب فی شهر رمضان فی أول اللیل فأخر الغسل حتى طلع الفجر قال: «یتم صومه و لا قضاء علیه» (حرّ عاملی، ۱۴۰۹ق، ۵۷/۱۰) و قوله علیه السلام فی خبر حبیب الخثعمی: «کان رسول الله صلی الله علیه و آله یصلی صلاة اللیل فی شهر رمضان ثم یجنب ثم یؤخر الغسل متعمداً حتى یطلع الفجر» (حرّ

جستارهای

فقهی و اصولی

سال ششم، شماره پیاپی ۱۹

تابستان ۱۳۹۹

۱۸۴



عاملی، ۱۴۰۹ق، ۶۴/۱۰) تعارض آشکار دارد. مرحوم صاحب جواهر ابتدا تلاش دارد این تعارض را به طریقی رفع نماید؛ هر چند این طریق در قالب شیوه‌های مرسوم جمع اخبار قرار نگیرد: «إذ يجب الخروج عنها في مقابلة ما ذكرنا، و حمل ما يقبل التأويل من الأخبار على إرادة التعجب و الإنكار أو مقاربة الفجر أو الفجر الأول أو العذر أو التقية» (نجفی، ۱۴۰۴ق، ۳۴/۱). البته باید توجه داشت که حمل بر هر یک از احتمالات مزبور، هنگامی است که بتوان از قرائن مرتبط با هر حدیث به این امور دست یافت و البته یک قرینه کلی، مقایسه آن با سیره و سنت عملی پیامبر ﷺ می‌باشد: «و لعلها أصوب كما يلوح من ملاحظتها، و كيف لا مع اشتغالها على ما سمعت من فعل النبي ﷺ و هو مناف لمنصب النبوة سيما بعد إشعارها بالمداومة منه على ذلك، مع انه لا إشكال في كراهته و اقتضاه تأخير صلاة الصبح عن أول وقتها، بل ترك صلاة الليل و هي واجبة عليه» (نجفی، ۱۴۰۴ق، ۳۴/۱). در غیر این صورت، چنانچه قرینه متعارفی بر این امور وجود نداشته باشد، جمع میان روایات دشوار است؛ به همین سبب، اساساً کنار گذاشتن آن‌ها و عدم قابلیت معارضه - به جهت عدم همخوانی روایات اخیر با مقام نبوت و سنت رفتاری پیامبر ﷺ نیز متصور است: «فلا ينبغي الإشكال في هذا الحكم و عدم الالتفات الى الخلاف المذكور» (نجفی، ۱۴۰۴ق، ۳۴/۱).

### ۴/۳. تعدد موضوع حسب حالت توانایی یا عجز

در باب کتابت در طلاق، روایاتی متعارض وجود دارد.<sup>۱</sup> در روایتی، ابو حمزه ثمالی نقل می‌کند: «سألت أبا جعفر ﷺ عن الرجل قال لرجل: اكتب يا فلان إلى امرأتی بطلاقها أو اكتب إلى عبدی بعته، يكون ذلك طلاقاً أو عتقاً؟ قال: لا يكون طلاق و لا عتق حتى ينطق به لسانه أو يخط بيده و هو يريد الطلاق و العتق، و يكون ذلك منه بالأهله و الشهود و يكون غائباً عن أهله» (حرعاملی، ۱۴۰۹ق، ۳۸/۲۲) که فی الجمله از آن استفاده می‌شود که کتابت با شرایط خاص در عرض قول قرار می‌گیرد. در مقابل این روایت،

۱. شایان ذکر است که در این باره، چنانچه الگوریتم پیشنهادی نسبت به برجسته‌سازی دقیق محل تعارض دنبال شود و به جای تمرکز بر مللول واژگان، به روح معنای روایات التفات شود، اساساً تعارض بدوی محرز نمی‌گردد؛ زیرا شیوه بیان اراده باطنی اصولاً موضوعیت ندارد و بیان نطق صرفاً از باب غلبه است.

صحيحه زرارہ قرار دارد: «قال: سألته عن رجل كتب إلى امرأته بطلاقها أو كتب بعق مملوكه و لم ينطق به لسانه، قال: ليس بشيء حتى ينطق به» (حزعاملي، ۱۴۰۹ق، ۲۲/۳۷) که در آن فقط نطق معيار قرار گرفته است. مرحوم صاحب جواهر ضمن اشاره به اینکه جمع این روایات و رفع تعارض آنها از طرق مرسوم (در اینجا حمل مطلق بر مقید) ممکن نیست، سه گزینه را برای تعامل با روایت اخیر بیان می‌کند: «و حينئذ فالمتجه طرحه أو حمله على التقيية أو على كون «أو» فيه للتفصيل الذي يكفي فيه الجواز حال العجز، لا للتخير أو غير ذلك من الاحتمالات التي هي أولى من الطرح» (نجفی، ۱۴۰۴ق، ۳۲/۶۳). دو راه حل نخست، یعنی کنار نهادن روایت یا حمل آن بر تقيیه به عنوان یک روش ترجیحی، مصداق شیوه جمع نیستند،<sup>۱</sup> لکن راه حل پایانی یک شیوه جمع روایی است که در آن با تغییر موضوع روایت از تخیر بین نطق و کتابت به استفاده از هر یک از آنها حسب مورد (توانایی یا عدم توانایی نطق)، تعارض برطرف می‌گردد. نتیجه این راه حل، از کنار نهادن و طرح یکی از روایات، اولی می‌باشد.

### ۳/۵. تعدد موضوع

در مورد حکم به تعزیر مردی که به صورت عریان زیر لحاف مردی دیگر یافت شود، برخی روایات نود و نه کوبه کمند<sup>۲</sup> و برخی جاری کردن حد (صد کوبه کمند) را بیان کرده‌اند. مرحوم صاحب جواهر بیان می‌دارد: «و لعل التأمل في الجمع بين النصوص يقتضى تعيين كونه مائة إلا سوطاً خصوصاً بعد إشعار صحيح الحلبي، فيحمل نصوص المائة عليه، أو على علم الامام بالزنا، أو على من عزره الامام دفعتين إن قلنا به، أو غير ذلك فيتعين التعزير حينئذ بالمائة إلا سوطاً» (نجفی، ۱۴۰۴ق، ۴۱/۲۹۰). چنان‌که ملاحظه می‌گردد، در مقام جمع بین این دو گروه از روایات، می‌توان احادیث مشعر بر لزوم صد ضربه را ناظر به مواردی چون علم به زنا در آن

جستارهای

فقهی و اصولی

سال ششم، شماره پیاپی ۱۹

تابستان ۱۳۹۹

۱۸۶

۱. «و إن كان هو مقيداً و الأول مطلقاً إلا أن من المعلوم اعتبار المقاومة فيه من غير جهتي الإطلاق و التقييد، كما تحرر في الأصول» (نجفی، ۱۴۰۴ق، ۳۲/۶۳).

۲. «أما التقيية فهي في الحقيقة طرح لأحد الدليلين، فالجمع أولى» (نجفی، ۱۴۰۴ق، ۲۲/۱۹).

۳. در این نوشتار، «کوبیدن کمند/ کمند کوبی» به عنوان معادل فارسی «شلاق زدن» (کوبه کمند: ضربه شلاق) پیشنهاد می‌گردد.

مورد خاص و امثال آن دانست که مشمول حکم حدّ قرار می‌گیرد. بدیهی است که این تغییر موضوع در صورت وجود قرائن و شواهد اعمّ از مقالی یا مقامی، در شمار شیوه‌های معرفی نشده‌ای است که می‌تواند در الگوریتم پیشنهادی در جمع روایات متعارض مورد توجه قرار گیرد.

### ۳/۶. استمداد از دلایل خارجی

نمونه دیگر، تعارض برخی از روایات مشعر بر برداشت مقداری از آب چاه ملاقی نجاست با ذکر تعابیری چون «ینزح ثلاثون دلو» یا «ینزح دلاء»<sup>۱</sup> با خبری منقول از معاویة بن عمار است که بیان می‌دارد: «فی البئر یبول فیها الصبی أو یصب فیها بول أو خمر قال علیه السلام: ینزح الماء کله» (حرّعاملی، ۱۴۰۹ق، ۱/۱۸۳). در مقام رفع این تعارض، مرحوم صاحب جواهر اظهار داشته است: «فهی مع صحّة سندها قد أعرض عنها الأصحاب، فلا مانع من حملها علی التخییر أو الاستحباب أو غیر ذلك» (نجفی، ۱۴۰۴ق، ۱/۲۳۹). بدین ترتیب، متروک نهادن یک روایت و عدم عمل به آن، خود از دلایلی برای حمل آن بر استحباب یا اختصاص موضوع آن به حالت خاصی است که لزوم برداشت کل آب چاه را موجب می‌گردد. در این تحلیل، رفع تعارض با استمداد از یک امر خارج از اطراف تعارض صورت گرفته است و در واقع، با لحاظ عمل اصحاب به عنوان امری خارج از تعارض لفظی احادیث، نسبت میان اخبار از تعارض خارج شده است (انقلاب نسبت). شایان ذکر است که در مثال حاضر، ظاهراً اعراض و روی گردانی اصحاب به عنوان یکی از عوامل مؤثر بر رفع تعارض در مرحله جمع اخبار مورد توجه قرار گرفته است و نه در مرحله قبل یا بعد از آن. توضیح اینکه گاه برای احراز تعارض و مقابله اخباری که از حیث اسنادی تفاوت دارند، ممکن است عمل اصحاب به عنوان جبران کننده ضعف سند مورد توجه قرار گیرد و با رفع نقیصه مزبور معارضه احادیث احراز گردد؛ ولی فرض برعکس آنکه اعراض اصحاب موجب تزلزل در سند یک حدیث و متعاقباً عدم قابلیت معارضه آن باشد، پذیرفتنی

شیوه‌های معرفی نشده  
جمع ادله در جواهر الکلام  
وارائه الگوریتم  
متناسب با آن

۱۸۷

۱. بنگرید: (حرّعاملی، ۱۴۰۹ق، ۱/۱۸۲).

نیست؛ بنابراین، این اعراض اصحاب تأثیری بر مرحله قبل از جمع روایات یعنی وقوع تعارض و احراز آن ندارد. از طرف دیگر، چنان که اشاره شد از نظر نگارندگان این مقاله، استفاده از مرجحاتی چون موافقت با مذهب عامه یا عدم عمل اصحاب و اعراض آنان، مربوط به مرحله استقرار تعارض و پس از نومیادی از شیوه‌های جمع می‌باشد؛ لذا با پذیرش جمع روایات با حمل بر استحباب یا تغییر موضوع، مجالی برای بحث از استقرار تعارض نیز وجود ندارد.

### ۳/۷. تعدد حکم بر حسب مراتب شدت و ضعف

در خصوص حکم احتکار روایات متعددی وجود دارد که توجه به ظاهر برخی از آن‌ها از جمله « عن النبی ﷺ عن جبرئیل ﷺ اطلعت فی النار فرأیت وادیا فی جهنم یغلی فقلت: یا مالک لمن هذا فقال: لثلاثة المحتکرین و المدمنین الخمر و القوادین» (حرعاملی، ۱۴۰۹ق، ۱۷/۴۲۷) و «عن جعفر بن محمد عن أبیه ﷺ أن علیاً ﷺ کان ینهی عن الحکرة فی الأمصار و قال: لیس الحکرة إلا فی الحنطة و الشعیر و التمر و الزیب و السمن» (حرعاملی، ۱۴۰۹ق، ۱۷/۴۲۷) حرمت این عمل را نشان می‌دهد. لکن در مقابل احادیث دیگری وجود دارند که تنها در صورت وجود شرایطی احتکار را ناپسند می‌دانند که از جمله آن‌ها می‌توان به صحیح حلبی اشاره کرد که بیان می‌دارد: «عن أبی عبد الله ﷺ سألته عن الرجل یحتکر الطعام یتربص به. هل یجوز ذلك؟ فقال: إن کان الطعام کثیراً یسع الناس فلا بأس، و إن کان الطعام قلیلاً لا یسع الناس فإنه یکره أن یحتکر الطعام و یترک الناس لیس لهم طعام» (حرعاملی، ۱۴۰۹ق، ۱۷/۴۲۵). صاحب جواهر در مقام رفع تعارض میان این روایات، با دقت نظر در لحن (لسان) روایات<sup>۱</sup> و سایر نشانه‌های متنی موجود در اخبار مرتبط<sup>۲</sup>، بیان داشته است که میزان مرجوحیت و ناپسندی عمل بر حسب اختلاف شدت و ضعف کراهت تفاوت پیدا می‌کند و بدین

جستارهای  
فقهی و اصولی

سال ششم، شماره پیاپی ۱۹  
تابستان ۱۳۹۹

۱۸۸

۱. «ضرورة كون اللسان لسانها، و التأدیة تأدیتها كما لا یخفی علی من لاحظ ما ورد عنهم ﷺ فی المکرهات، و ترك بعض المندوبات، كغسل الجمعة و الجماعة» (صاحب جواهر، ۱۴۰۴ق، ۲۲/۴۸۰).

۲. «إنما یختلف بذلك شدة و ضعفاً علی الكراهة، بل قوله لا یحتکر الطعام إلا خاطئ كذلك أيضاً، فإنه بناء علی الحرمة یكون من بیان البدیهیات، لكن علی الكراهة یكون المراد منه الشدة التي هی بمنزلة، و كذا خبر الكفارة، و التفصیل بالأربعین و الثلاثة إلى غیر ذلك من الامارات فی النصوص المزبورة» (صاحب جواهر، ۱۴۰۴ق، ۲۲/۴۸۰).

ترتیب، تعارضی میان احادیث وجود ندارد. نکته جالب توجه در خصوص این شیوه جمع، آن است که از نظر صاحب جواهر، شیوه جمع مزبور در مسئله حاضر نسبت به شیوه مرسوم چون جمع از طریق حمل مطلق بر مقید نیز برتری دارد: «احتمال الجمع بین النصوص بالشدّة و الضعف، بل لعلّه أولى من الجمع بالإطلاق و التقييد، بناء على المختار» (نجفی، ۱۴۰۴، ۲۲/۴۸۳). بدین ترتیب، همچنان که پیش تر اشاره شده است، می توان پذیرفت که شیوه های غیر مرسوم جمع اخبار متعارض ممکن است در برخی مصادیق نسبت به شیوه های مرسوم نیز کارایی بیشتری داشته باشد؛ بنابراین، محدود کردن ابزارهای جمع دلالتی مقبول در معرض انتقاد جدی است.

#### ۴. تحلیل یافته ها

از مشاهده مصادیق معرفی شده در قسمت قبل، می توان دریافت که اصولاً شیوه های متعدد موجود در نمونه مورد بررسی، مبتنی بر یکی از سازوکارهای منطقی ذیل است. البته هر یک می تواند مصادیق و زیرمجموعه های دیگری نیز داشته باشد.

##### ۴/۱. سازوکارهای منتهی به «تعدد حکم» میان اطراف تعارض

این شیوه رفع تعارض و جمع میان اخبار، در کتاب جواهر الکلام عمدتاً به صورت حمل یکی از اطراف تعارض بر حکم تکلیفی غیر الزامی اعم از استحباب، کراهت یا اباحه نمود یافته است و چنان که در برخی مصادیق (از جمله شماره ۲ و ۷ بخش پیشین) ملاحظه گردید، در بسیاری از موارد، یکی از گزینه های موجود برای جمع ادله حمل بر استحباب بوده است.

##### ۴/۲. سازوکارهای منتهی به «تعدد موضوع» میان اطراف تعارض

سازوکاری که در مصادیق شماره ۱، ۴ و ۵ بخش سوم این نوشتار دنبال شد، می توان تحت عنوان تفاوت در موضوع اطراف تعارض بیان کرد که با پذیرش آن، هر یک از احکام بیان شده، نسبت به موضوع خود قابلیت اجرا دارد و از موضوع روایت دیگر منصرف است.

### ۳/۴. سازوکارهای متکی بر استفاده از دلایل خارجی

در این شیوه، رفع تعارض با استمداد از دلایل خارج از طرفین تعارض، مانند قواعد فوقانی و سیره معصوم (نمونه شماره ۳ بند پیشین)، انقلاب نسبت (شماره ۶ بند پیشین) یا حتی عناوینی چون مذاق یا مقصد شارع و امثال آن باشد. فرآیندهای بالا را می‌توان به اختصار در نموداری که در ذیل می‌آید، ملاحظه کرد. لازم به ذکر است، از آنجا که تمرکز الگوی پیشنهادی بر معرفی شیوه‌های غیر مرسوم جمع ادله می‌باشد، از اشاره به جزئیات مربوط به بحث شیوه‌های مرسوم جمع یا استفاده از مرجحات اجتناب شده است.

بدیهی است که سازوکارهای جمع ادله فوق، حصری نیست و حسب استقرار بیشتر در منابع فقهی، ممکن است بر موارد آن‌ها افزون شود؛ هر چند از لحاظ بسامد، راهبردهای فوق در حجم نمونه مورد بررسی (جواهر الکلام) راهبردهای اصلی جمع غیر مرسوم ادله متعارض معرفی می‌شوند.

### ۵. نتیجه‌گیری

این مقاله در کلیت خود تلاشی برای نمایان ساختن این واقعیت که سازوکارها و ابزارهای رفع تعارض بدوی و جمع ادله متعارض در فقه امامیه منحصر به موارد شناخته شده مرسوم نیست و برای تدوین یک الگو و دستیابی به الگوریتم مقبول اجتهاد، ضرورت دارد در این حوزه کاوش و استقرای مقتضی صورت گیرد و با شناسایی تمامی شیوه‌های مورد استفاده عملی فقیهان در مصادیق مختلف، هریک از آن‌ها در قالب فرآیندهای جزئی و مشخص معرفی و عرضه گردند. بر پایه همین منطبق، موضوع تحقیق بر کتاب جواهر الکلام به عنوان یک نمونه تصادفی تمرکز یافت که البته انتخاب آن به دلایل مختلفی از جمله حجم گسترده مصادیق و همچنین اذعان بسیاری از نظریه‌پردازان اجتهاد سیستمی بر تبعیت از پارادیم فقه جواهری مبتنی بوده است. برآیند بررسی‌های انجام شده، نشان می‌دهد که علاوه بر شیوه‌های مرسوم جمع ادله متعارض، روش‌های دیگری از جمله حمل یکی از اطراف تعارض بر حکم تکلیفی غیرالزامی، کشف تعدد در موضوع میان طرفین تعارض و بالاخره استفاده از

جستارهای

فقهی و اصولی

سال ششم، شماره پیاپی ۱۹

تابستان ۱۳۹۹

۱۹۰

دلایل خارجی مانند عمومات فوقانی و سیره عملی نیز از جمله سازوکارهایی است که به میزان قابل توجهی برای جمع میان روایات ظاهراً متعارض در کتاب جواهرالکلام مورد استفاده قرار گرفته است؛ لذا شایسته است این امر در بازنگری ابزارهای جمع ادله و معرفی آنان در الگوهای پیشنهادی مورد توجه قرار گیرد. چنان که در نوشتار حاضر نیز نموداری اجمالی در این خصوص ارائه گردیده و تفصیل جزئیات آن در پژوهشی گسترده‌تر که مقاله کنونی نیز برآمده از آن است، بیان شده است.

### منابع

۱. آخوند خراسانی، محمدکاظم. (۱۴۳۰ق). *کفایة الاصول*، تحقیق: علی زارعی سبزواری، قم: مؤسسه النشر الاسلامی التابعة لجماعة المدرسين.
۲. آشتیانی، محمدحسن بن جعفر. (۱۴۰۳ق). *بحر الفوائد في شرح الفوائد*، چاپ اول، قم: مؤسسه التاريخ العربی.
۳. الهی خراسانی، مجتبی. (۱۳۹۷). «بازخوانی مفروضات، اهداف و پیامدهای الگوریتمی کردن اجتهاد»، قابل دسترس در سایت: <http://tnews.ir/site/fb13112333729.html?refc=4>
۴. اشرفی، مهدی و شمشادی، مسعود. (۱۳۹۷). *الگوریتم و فلوجارت*، چاپ اول، تهران، انتشارات حریم دانش.
۵. برجی، یعقوبعلی و فیاض، محمدصادق. (۱۳۹۶). «بررسی نوآوری‌های شهید صدر در جمع عرفی»، *دوفصلنامه مطالعات اصول فقه امامیه*، جامعه المصطفی العالمیه، دوره ۷، شماره ۷، بهار و تابستان ۱۳۹۶، صص ۲۳-۵۲.
۶. حرّ عاملی، محمد بن حسن. (۱۴۰۹ق). *تفصیل وسائل الشیعة إلى تحصیل مسائل الشریعة*، دوره ۳۰ جلدی، قم: مؤسسه آل‌البیت علیه السلام.
۷. رحمانی فرد سبزواری، علی. (۱۳۹۷). «بررسی نقش بعضی از علوم عقلی در اجتهاد فقهی»، *دوفصلنامه مطالعات اصول فقه امامیه*، جامعه المصطفی العالمیه، دوره ۱، شماره ۹، بهار و تابستان ۱۳۹۷، صص ۳۶-۷.
۸. رحیمی، هادی. (۱۳۹۰). «بررسی قاعدة الجمع مهما امکن أولی من الطرح و زمینه‌های کاربردی آن در فقه»، پایان‌نامه کارشناسی ارشد رشته فقه و مبانی حقوق اسلامی، دانشگاه فردوسی مشهد.

۹. شیخ انصاری، مرتضی. (۱۴۲۸ق). **فوائد الاصول**، چاپ نهم، قم: مجمع الفکر.
۱۰. نجفی، محمد حسن (۱۴۰۴ق). **جواهر الکلام في شرح شرائع الإسلام**، ۴۳ جلد، لبنان، بیروت: دار إحياء التراث العربي.
۱۱. صدر، محمد باقر. (۱۴۰۵ق). **دروس في علم الأصول**، چاپ اول، بیروت: طبع دار المنتظر.
۱۲. صدر، محمد باقر. (۱۴۱۷ق). **بحوث في علم الأصول**، چاپ سوم، قم: مؤسسه دایرة المعارف فقه اسلامی.
۱۳. طباطبایی قمی، تقی. (۱۳۷۱). **آراؤنا في أصول الفقه**، چاپ اول، قم: محلاتی.
۱۴. فخلعی، محمد تقی. (۱۳۸۱). «**تعارض ادلة شرعية مقارنة آرای اصولیین امامیه و اهل سنت**»، رساله دکتری فقه و مبانی حقوق اسلامی، دانشگاه تهران.
۱۵. کاشف الغطاء، محمد حسین بن علی بن محمد رضا نجفی. (۱۳۵۹ق). **تحریر المجلة**، دوره ۵ جلدی، چاپ اول، عراق، نجف اشرف: المكتبة المرتضوية.
۱۶. لطیفی، سیده سعیده و همکاران. (۱۳۹۸). «**انقلاب نسبت و اعتبارسنجی آن در رفع تعارض ادله**»، فصلنامه فقه و اصول، دانشگاه فردوسی مشهد، سال پنجاه و یکم، شماره ۲، شماره پیاپی ۱۱۷، صص ۱۰۹-۱۲۷.
۱۷. مشکینی، میرزا علی. (۱۴۱۶ق). **اصطلاحات الأصول و معظم أبحاثها**، در یک جلد، چاپ ششم، قم: نشر الهادی.
۱۸. مشکینی، ابوالحسن. (۱۴۱۳ق). **کفایة الاصول مع حواشی المحقق المشکینی**، چاپ اول، قم: لقمان.
۱۹. مصطفوی، سید محمد کاظم. (۱۴۲۱ق). **مائة قاعدة فقهية**، در یک جلد، چاپ چهارم، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۲۰. مظفر، محمد رضا. (۱۴۳۰ق). **أصول الفقه**، چاپ پنجم، قم: طبع انتشارات اسلامی.
۲۱. نایینی، میرزا محمدحسین. (۱۳۷۶). **فوائد الاصول**، تقریر: محمدعلی کاظمی، چاپ اول، قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۲۲. واسطی، عبدالحمید. (۱۳۹۲). **نگرش سیستمی به دین: بررسی هویت استراتژیک دین**، چاپ سوم، مشهد: مؤسسه مطالعات راهبردی علوم و معارف اسلام نور.
۲۳. واسطی، عبدالحمید. (۱۳۹۸). «**روش شناسی اجتهاد تمدنی (ابزاری برای استخراج نظامها و فرآیندهای مورد نیاز در مقیاس یک تمدن)**»، فصلنامه فقه و اصول، دانشگاه فردوسی مشهد، سال ۵۱، شماره ۳، شماره پیاپی ۱۱۸، صص ۱۵۹-۱۷۹.

جستارهای

فقهی و اصولی

سال ششم، شماره پیاپی ۱۹

تابستان ۱۳۹۹

۱۹۲



۲۴. واسطی، عبدالحمید. (۱۳۹۶). *الگوریتم اجتهاد (روش‌شناسی استنباط فقهی)* جلد اول: سه محور مسئله‌شناسی، دلیل‌یابی و قرینه‌یابی، طرح تحقیقاتی برای پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی. قابل دسترس در سایت:  
<https://www.academia.edu/38881203>

### ***Bibliography***

1. al-Anṣārī, M. (-S.-A. (2007/1428). *Farā'id al-Uṣūl (al-Rasā'il)* (9th ed.). Qum: Majma' al-Fikr al-Islāmī.
2. al-Āshṭiyānī, M. Ḥ. (1983/1403). *Baḥr al-Fawā'id fī Sharḥ al-Farā'id*. Qum: Mu'assasat al-Tārīkh al-'Arabī.
3. al-Hāshimī al-Shahrūdī, a.-S. M. (1996/1417). *Buḥūt fī 'Ilm al-Uṣūl (Taqrīr Buḥūth al-Sayyid Muḥammad Bāqir al-Ṣadr)* (3rd ed.). Qum: Mu'assasat Dā'irat Ma'ārif al-Fiqh al-Islāmī.
4. al-Ḥur al-'Āmilī, M. I. (1988/1409). *Wasā'il al-Shī'a ilā Taḥṣīl al-Masā'il al-Sharī'a*. Qum: Mu'assasat Āl al-Bayt li Iḥyā' al-Turāth.
5. al-Kāzimī al-Khurāsānī, M. ' . (1985/1406). *Fawā'id al-Uṣūl (Taqrīrāt Baḥth al-Mūrzā al-Nā'inī)*. Qum: Mu'assasat al-Nashr al-Islāmī li Jamā'at al-Mudarrisīn.
6. al-Khurāsānī, M. K.-Ā.-K. (2009/1430). *Kifāyat al-Ūṣūl*. ( . al-Zārī'ī al-Sabziwārī, Ed.) Qum: Mu'assasat al-Nashr al-Islāmī li Jamā'at al-Mudarrisīn.
7. al-Mishkīnī al-Ardabīlī, a.-M. ' . (1995/1416). *Mu'jam Iṣṭilāḥat al-Uṣūl wa Mu'zam Abḥāthuhā*. Qum: al-Hādī.
8. al-Mishkīnī al-Ardabīlī, a.-M.-Ḥ. (1992/1413). *Kifāyat al-'Uṣūl (ma'a Ḥawāshī al-Mshkīnī)*. Qum: Luqmān.
9. al-Muṣṭafawī, a.-S. M. (2000/1421). *Mi'a Qā'ida Fiqīyya* (4th ed.). Qum: Mu'assasat al-Nashr al-Islāmī li Jamā'at al-Mudarrisīn.
10. al-Muzaffar, M. R. (2008/1430). *Uṣūl al-Fiqh*. Qum: Mu'assasat al-Nashr al-Islāmī li Jamā'at al-Mudarrisīn.
11. al-Najafī, M. (1983/1404). *Jawāhir al-Kalām fī Sharḥ Sharā'i' al-Islām* (7th ed.). ( . al-Qūchānī, Ed.) Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī.

شيوه‌های معرفی نشده  
 جمع ادله در جواهرالکلام  
 و ارائه الگوریتم  
 متناسب با آن

12. al-Najafī, M.-G. (1940/1359). *Tahrīr al-Majalla*. Najaf: al-Maktabat al-Murtaḍawīya.
13. al-Ṣadr, a.-S. (1984/1405). *Durūs fī 'Ilm al-Uṣūl*. Beirut: Dār al-Muntaẓar.
14. al-Ṭabāṭbā'ī al-Qummī, a.-S. T. (1992/1371). *Ārā'unā fī Uṣūl al-Fiqh*. Qum: Maḥallātī.
15. Ashrafī, M., & Shimshādī, M. (2018/1397). *Algurūtm va Filuhārt*. Ḥarīm-i Dānīsh: Tehran.
16. Burjī, Y. '., & Fayyād, M. S. (2017/1396). Barrasī-yi Nuwāvarīhā-yi Shahīd Ṣadr dar Jma'ī 'Urfī. 7(7), 23-52.
17. Fakhla'ī, M. T. (2002/1381). *Ta'āruḍ-i Adillī-yi Shar'īyyi Muarini-yi Ārā-yi Uṣūlīyyīn-ī Imāmīyyīva Ahl-i Sunnat*. PhD Thesis, Tehran University, Department of Jurisprudence & Basic of Islamic Law, Tehran.
18. Ilāhī Khurāsānī, M. (n.d.). *Bazkhānī-yi Mafrūzāt, Ahdāf va Payāmadhā-yi Ulgurūtmī Kardan-i Ijtihād*. Retrieved from <http://tnews.ir/site/fb13112333729.html?refc=4>
19. Laṭīfī, S. S.-w. (2019/1398). Inqilāb-i Nisbat va I'tibārsanjī-yi ān dar Raf'ī Ta'āruḍ-i Adillī. *Fiqh va Uṣūl*, 2(117), 109-127.
20. Raḥīmī, H. (n.d.). *Barrasī-yi Qā'idi-yi al-Jam' Mahmā Amkan Awlā min al-Ṭarḥ va Zamīnihā-yi Kārburdī-yi ān dar Fiqh*. MA Thesis, Ferdowsi University, Department of Jurisprudence & Basic of Islamic Law.
21. Raḥmāni Fard Sabziwārī, ' (2018/1397). Barrasī-yi Naqsh-i Ba'zī az 'Ulūm-i 'Aqlī dar Ijtihād-i Fiqhī. *Muṭālī'āt-i Uṣūl-i Fiqh-i Imāmīyyi*, 1(9), 7-36.
22. Vāsītī, ' a.-H. (2013/1392). *Nigarish-i Siṣtīmī bi Dīn*. Mashhad: Mu'assisi-yi Muṭālī'āt-i Rāhburdī-yi 'Ulūm va Ma'ārif-i Islāmī.
23. Vāsītī, ' a.-H. (2017/1396). *Ravish Shināsī-yi Iṣṭinbāt-i Fiqhī*.
24. Vāsītī, ' a.-H. (2019/1398). *Rawish Shināsī-yi Ijtihād-i Tamaddunī. Uṣūl va Fiqh*, 3(118), 159-179.

جستارهای

فقهی و اصولی

سال ششم، شماره پیاپی ۱۹

تابستان ۱۳۹۹

۱۹۴

## **Comparison between Uṣūlī and Fiqhī Deduction Method of the Sheikh Ansari in Authority of Celebrity of Verdict<sup>1</sup>**

Doi: 10.22081/jrj.2020.56030.1897

**Hamid Muazzeni Bistagani**

PhD Student of Jurisprudence and Basics of Islamic Law, Sistan & Baluchistan University, Zahedan-Iran; moazzeni62@gmail.com

**Muhammd Reza Keikha**

Associate Professor in Department of jurisprudence and Basics of Islamic Law, Sistan & Baluchestan University, Zahedan-Iran; kaykha@hamoon.usb.ac.ir

Received in: 2019/11/13

Accepted in: 2020/4/8

**Justārḩā-ye  
Fiḩhī va Uṣūlī**

Vol.6, No. 19  
Summer 2020

**195**

*Abstract:*

The authority of the Celebrity of Verdict (*al-Shuhra al-Fatwā'iyya*) is the topic of discussion between the scholars. Some have included examples from the works of the Sheikh Anāri claiming that he has overtaken from his Uṣūlī method in regards to the Celebrity of Verdict. Then the reason for such an overtaking has been discussed. Some have proved his consideration on Closure Proof (*Dalīl al-Insidād*) and considered his usage of the Celebrity of Verdict as using unconditional conjecture. Others have considered the reason

---

1 . Muazzeni. H (2020); " Comparison between Uṣūlī and Fiqhī Deduction Method of the Sheikh Ansari in Authority of Celebrity of Verdict"; Jostar- Hay Fiḩhi va Usuli; Vol: 6 ; No: 19; Page: 195 - 217. - Doi: 10.22081/jrj.2020.56030.1897.

as a psychological element that has made a great scholar such as the Sheikh Anṣārī to fall for a mistake as well. According to the findings of this article, which has used descriptive – analytical approach, aside from case studies of various examples and judgement of their verdicts, the two analyses mentioned here can be rejected; because the Sheikh denies the Celebrity of Verdict as an independent source. In another word, there is no decisive reason for authority or devotional authenticity of the Celebrity of Verdict as an independent source. This does not have anything in contrary to the Celebrity of Verdict being used if the celebrity entails knowledge and certainty. It is because whenever the celebrity entails certainty, using it means using the certainty which itself is the common knowledge, rational authority and Shra’ī authority. Hence there is no disruption in Sheikh’s Uṣūlī view point and jurisprudential method.

*Keywords:* Celebrity, Psychological Element, Closure Proof, Authority of Certainty, Common Knowledge.

# مقایسه روش استنباط اصولی و فقهی شیخ انصاری در حجیت شهرت<sup>۱</sup>

حمید موذنی بیستگانی<sup>۲</sup>

محمد رضا کیخا<sup>۳</sup>

مقایسه روش  
استنباط اصولی و  
فقهی شیخ انصاری در  
حجیت شهرت  
۱۹۷

## چکیده

حجیت شهرت فتوایه محل بحث و اختلاف نظر بین علماست. برخی علما و محققان با تتبع در کلمات شیخ انصاری، مصادیقی را بر شمرده‌اند و مدعی تخطی شیخ از مسلک اصولی خود در خصوص شهرت شده‌اند. آنگاه چرایی این تخطی، محل پرسش قرار گرفته است. برخی انسدادی بودن وی را ثابت کرده و تمسک ایشان به شهرت را از باب تمسک به مطلق ظن دانسته‌اند. برخی دیگر خاستگاه این تهافت را یک عنصر روانی می‌دانند که فقیه بزرگی چون شیخ انصاری را نیز دچار خود کرده است. مطابق یافته‌های این مقاله که به روش توصیفی تحلیلی به نگارش در آمده است - فارغ از بحث موردی پیرامون هر یک از موارد استشهاد و درست یا نادرست بودن برداشت‌ها - دو تحلیل مذکور قابل مناقشه‌اند:

۱. تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۰۸/۲۲؛ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۰۱/۲۰

۲. دانشجوی دکتری فقه و مبانی حقوق اسلامی دانشگاه سیستان و بلوچستان، زاهدان - ایران: moazzeni62@gmail.com

۳. دانشیار گروه فقه و مبانی حقوق اسلامی دانشگاه سیستان و بلوچستان، زاهدان - ایران: (نویسنده مسئول):

kaykha@hamoon.usb.ac.ir

زیرا شیخ اعظم حجیت شهرت را به عنوان دلیل مستقل انکار می کند؛ یعنی هیچ دلیل قطعی بر حجیت و اعتبار تعبدی شهرت به عنوان دلیل مستقل وجود ندارد. این مطلب، منافاتی ندارد که اگر شهرت، مفید علم و اطمینان بود، مورد تمسک قرار گیرد؛ زیرا هرگاه شهرت، مفید اطمینان باشد، تمسک به آن، تمسک به اطمینان است که خودش علم عرفی و حجت عقلایی و شرعی است؛ در نتیجه، هیچ ناهماهنگی در دیدگاه اصولی شیخ و مشی فقهی ایشان وجود ندارد.

**کلید واژه‌ها:** شهرت، عنصر روانی، انسداد، حجیت اطمینان، علم عرفی.

### مقدمه

پس از قطع - که حجیت آن ذاتی است و نیاز به جعل حجیت و اعطای اعتبار از ناحیه شارع ندارد - هر چیز دیگری که مفید ظن باشد، نیازمند پشتوانه قطعی است تا دلالت بر حجیت آن دلیل ظنی کند. خبر واحد، ظواهر، قول لغوی، شهرت و اجماع منقول به خبر واحد، مهم ترین ادله ظنی‌های هستند که در علم اصول، پیرامون حجیت آن‌ها بحث می شود. دیدگاه اصولیانی که به بحث و واکاوی پیرامون حجیت هر یک از موارد مذکور پرداخته اند، متفاوت است. شیخ انصاری در قامت یکی از برجسته ترین فقهای تاریخ تشیع - که تأثیر آرا و مبانی و نیز مشی فقهی وی بر اصولیان و فقهای متأخر از او، بر کسی پوشیده نیست - رأی به بطلان حجیت شهرت داده است، اما برخی پس از تأمل و تتبع در کلمات وی، موارد و مصادیقی را احصا کرده (حسینی شیرازی، ۱۴۲۷ق، ۱/۳۹۶) و با استشهاد به آن‌ها مدعی تخطی او از مسلک اصولی خود در مشی فقهی اش شده اند؛ لذا گمان برده اند که شیخ انصاری، به رغم آنکه در مباحث اصولی خود، مباحث مبسوط و مفصلی را در راستای انکار حجیت شهرت ارائه کرده، در کتب فقهی خود، در موارد متعدد، به آن‌ها تمسک نموده و فتوای خود را بر پایه آن‌ها استوار ساخته است؛ به همین دلیل، چرایی این تهافت بین نظر و عمل و تخطی از مسلک اصولی، تبدیل به یک پرسش مهم شده است. در این مقاله به مطالعه موردی حجیت شهرت از منظر اصولی شیخ انصاری و نیز نحوه مواجهه عملی وی با این نهاد در مباحث فقهی ایشان می پردازیم

جستارهای  
فقهی و اصولی

سال ششم، شماره پیاپی ۱۹  
تابستان ۱۳۹۹

۱۹۸

تا موهوم بودن این تهافت شیخ انصاری آشکار گردد.

**پیشینه پژوهش** در خصوص تقابل دیدگاه اصولی شیخ اعظم با روش فقهی ایشان در مورد شهرت، پژوهش مستقلی یافت نشد، اما برخی از فقهای بعد ایشان در کتب اصولی خود به مناسبت در این خصوص سخن گفته‌اند (زنجانی، ۱۴۱۹ق، ۳۳۳۹/۱۰-۳۳۴۳؛ صدر، ۱۴۰۸ق، ۲/۹۴-۹۷). نوآوری این تحقیق در تبیین و نقد اظهارات این فقها در توجیه رویه شیخ اعظم است. به نظر می‌رسد نسبت عدم پابندی شیخ به مبانی اصولی خود و تخطی ایشان از مبانی اصولیش نه تنها محرز نیست، بلکه خلاف آن ثابت است.

## مفهوم‌شناسی واژگان

### حجیت

حجیت، مصدر صناعی از حجت و به معنای حجت بودن است. مقصود از حجت در علم اصول، صرفاً اموری است که متعلق خود را اثبات می‌کند، لکن به درجه قطع نمی‌رسند؛ یعنی سبب قطع به متعلق خود نمی‌شوند؛ زیرا در جایی که پای قطع در میان باشد گرچه خود آن قطع، حجت خواهد بود، لکن حجت به معنای اصطلاحی نیست، بلکه قطع، حجت به معنای لغوی است (مظفر، ۱۳۷۵، ۱۳/۲). اصولیان واژه حجت را صرفاً در جایی به کار می‌برند که در مقام ثبوت بین اماره و متعلق اماره، ارتباط واقعی وجود نداشته باشد، بلکه ارتباط بین آن‌ها صرفاً مربوط به مقام اثبات باشد.

محقق نائینی در تعریف آن می‌گوید: «حجت در علم اصول، به طرق و اماراتی گفته می‌شود که به حسب جعل شرعی، حدّ وسط برای اثبات متعلق خود قرار می‌گیرند بی‌آنکه بین آن‌ها و متعلقانشان، در مقام ثبوت، علقه و ارتباطی باشد (نائینی، ۱۳۷۶، ۷/۳)؛ بنابراین، حجت اصولی، نیاز به جعل اعتبار دارد. البته این جعل، نمی‌تواند بدون غرض باشد. گمشده‌ای که از رهگذر حجج شرعیه به دست می‌آید، همانا معدّریّت و منجزیّت است. این دو عنصر، لوازم عقلیه حجت شرعی هستند (حکیم، ۱۴۱۸ق، ۲۲).

## حجیت ذاتی

حجتی که برای حجیت داشتن به جعل جاعل نیاز نداشته باشد. اصولیان حجیت قطع را ذاتی می‌دانند؛ زیرا حجیت، از لوازم عقلی و تخلف‌ناپذیر آن است؛ از این رو، گفته می‌شود «قطع، عین انکشاف و رؤیت است و ذاتاً طریق بنفسه است؛ به همین جهت، به هیچ وجه، جعل طریقت برای آن امکان ندارد؛ چرا که ثبوت الشيء لنفسه ضروری» (خویی، ۱۴۱۹ق، ۱۳/۳).

## حجیت مجعول

حجتی که به خودی خود نمی‌تواند در مقام احتجاج، به کار آید، بلکه به پشتوانه شرعی یا عقلی نیاز دارد. غیر از قطع، دیگر حجج شرعی، همگی از حجیت مجعوله برخوردارند (صدر، ۱۴۱۸ق، ۳۰۲/۲). دانسته شد اطلاق لفظ حجّت بر اماره، به وساطت جعل شرعی یا عقلی نیاز دارد. شهرت و اجماع منقول نیز از امارات و حجج اعتباریه هستند؛ زیرا گفتیم غیر از قطع، همه حجج شرعیه، حجیت مجعوله دارند؛ از این رو، چنانچه دلیل قطعی بر حجیت آن‌ها یافت شود، حجت هستند و گرنه محکوم به عدم اعتبار و حجیت می‌باشند.

جستارهای

فقهی و اصولی

سال ششم، شماره پیاپی ۱۹

تابستان ۱۳۹۹

۲۰۰

## شهرت

شهرت در لغت به معنای وضوح است: «شَهْرَتُ الْأَمْرِ» یعنی فلان امر را واضح و آشکار ساختم. از این رو، برای بیان «آشکار ساختن شمشیر» از ماده «شهر» استفاده می‌شود و می‌گویند: «شَهَرَ فُلَانٌ سَيْفَهُ» (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ۴۳۳/۴): یعنی فلانی شمشیر خود را آشکار ساخت.

واژه شهرت، در اصطلاح دانشمندان در سه معنا کاربرد دارد:

## الف) شهرت روایی

محدثان به خبری که راویان آن زیاد باشد لکن به حدّ تواتر نرسد، خبر مشهور یا مستفیض گویند. شهرت روایی، همان است که در مبحث تعارض، یکی از مرجحات خبر است (مظفر، ۱۴۳۰ق، ۱۶۸/۲).



## ب) شهرت عملی

این اصطلاح در جایی به کار می‌رود که فقهای زیادی، مطابق یک خبر خاص معین که در اختیار ماست، فتوا به یک حکم شرعی بدهند. شهرت عملی، همان است که در بحث جابریّت ضعف سند یا قصور دلالت مطرح است. (مظفر، ۱۴۳۰ق، ۱۶۸/۲).

## ج) شهرت فتوایی

چنانچه فتوایی بین فقها مشهور، ولی مستند آن، غیر معلوم باشد، به آن شهرت فتواییه گویند. خواه اساساً مطابق با آن فتوا، هیچ خبری وجود نداشته باشد یا آنکه خبری وجود دارد؛ لکن استناد فقها به آن خبر، محرز و معلوم نیست. وقتی در مباحث اصول، بحث از حجیت شهرت - به عنوان یکی از ظنون خاصه - مطرح می‌شود، مقصود، همین قسم است (مظفر، ۱۴۳۰ق، ۱۶۸/۳).

## شهرت از منظر شیخ انصاری

یکی از مباحث مورد گفتگو در بین فقها ظن خاص و حجت بودن شهرت فتوایی است. شیخ انصاری قول به حجیت شهرت را توهّم می‌داند و عنوانی که جهت شروع در بحث شهرت ارائه می‌کند، به این بیان است که «شهرت فتواییه، از ظنونی است که توهّم شده یکی از ظنون خاصه است»<sup>۱</sup>. آنگاه در ادامه می‌نویسد: «مقصود ما آن است که توهّم مذکور - یعنی ظن خاص بودن شهرت فتواییه - را ابطال سازیم.» (انصاری، ۱۴۱۶ق، ۱/۱۰۵). محقق خویی نیز ضمن عباراتی مشابه، بر عدم اقامه دلیل خاص بر حجیت شهرت تأکید می‌کند (خویی، ۱۴۱۷ق، ۱/۱۴۶).

## جابر ضعف خبر بودن شهرت از دیدگاه شیخ انصاری

دانسته شد که شیخ انصاری، اجماع منقول و شهرت فتوایی را حجت مستقل و

۱. «و من جملة الظنون التي توهّم حجيتها بالخصوص الشهرة في الفتوى» (انصاری، ۱۴۱۶ق، ۱/۱۰۵).

ظن خاصّ نمی‌داند؛ بنابراین، گرچه بحث پیرامون شهرت فتواییه است، از آنجایی که در ادامه مباحث، برخی از استنادات و تمسک‌های شیخ انصاری به شهرت را بیان می‌کنیم؛ شاید این گمان رود که موارد مذکور اساساً مصداق شهرت فتوایی نیستند، بلکه از مصدایق شهرت روایی‌اند و تمسک شیخ به این قسم از شهرت صرفاً به جهت جبران ضعف خبر به لحاظ سند و یا دلالت است. از این رو، در اینجا پیرامون این مطلب، بحث می‌کنیم که آیا شهرت می‌تواند در مقام جبران ضعف دلیل برآید؟ جایگاه فهم اصحاب در تقویت و تضعیف دلالت یک دلیل چیست؟ این همان بحثی است که تحت عنوان «جابریت شهرت برای ضعف سند یا قصور دلالت» مطرح می‌گردد. برخی که حجیت شهرت را پذیرفته‌اند، به تبع آن، به جابریت هم قائل هستند و معتقدند شهرت، هم جابر ضعف سند و هم جابر قصور دلالت است (سبحانی، ۱۴۲۴ق، ۳/۳۲۸). بدین ترتیب بر اهمیت نقش «فهم اصحاب» در تقویت و تضعیف دلالت خبر و نیز بر نقش «استناد و اعراض اصحاب» در تقویت و تضعیف سند خبر تأکید کرده‌اند. صاحب جواهر در این باره می‌نویسد: «اگر انسان بخواهد بدون نظر به کلام اصحاب و با نظر محض به اخبار، فتوا دهد، فقهی بر او نمایان می‌شود که از زیّ تمام مسلمانان خارج است؛ لذا تحقیق، آن است که هرچه اخبار، بیشتر و صحت آن‌ها افزون‌تر باشد و در عین حال، اصحاب از آن‌ها اعراض کرده باشند، بر وهن آن اخبار افزوده می‌شود (نجفی، بی تا، ۱۲/۲۶۵). محقق سبزواری نیز کلام صاحب جواهر را حق می‌داند و می‌گوید حق بودن آن، بر اهلش عیان است (سبزواری، بی تا، ۲/۹۰).

شیخ انصاری در فرائد الاصول به طرح این پرسش می‌پردازد که اگر بنا را بر عدم حجیت یک دلیل ظنی بگذاریم، آیا بر آن دلیل، آثار دیگری غیر از حجیت مترتب می‌گردد؟ (انصاری، ۱۴۱۶ق، ۱/۲۹۰). وی در توضیح پرسش مذکور می‌نویسد: اگر بنا را بر عدم حجیت ظن خاصی بگذاریم، آیا آثاری غیر از حجت بالاستقلال بودن بر آن مترتب می‌گردد؛ مثلاً آیا می‌تواند جابر ضعف سند یا قصور دلالت باشد. نیز آیا می‌تواند موهن حجیت خبری به لحاظ سند یا دلالت بشود. همچنین آیا می‌تواند موجب ترجیح یکی از متعارضین بر دیگری گردد؟ (انصاری، ۱۴۱۶ق، ۱/۲۹۰). ایشان

جستارهای

فقهی و اصولی

سال ششم، شماره پیاپی ۱۹

تابستان ۱۳۹۹

۲۰۲

پس از مباحث مفصلی که در این باره ارائه می‌نماید، درباره جبران قصور دلالت خبر چنین نتیجه می‌گیرد که آنچه مشهور شده که ضعف دلالت با عمل اصحاب جبران می‌گردد، هرگز قطعی نیست. همچنین این ادعا که قصور دلالت با فهم اصحاب جبران می‌شود، هیچ‌بینه و شاهی ندارد (انصاری، ۱۴۱۶ق، ۱/۲۹۱). آنگاه در ادامه بحث پیرامون جابریت شهرت نسبت به ضعف سند بحث می‌کند و می‌گوید: این مبنا را خواه به جهت افاده ظن به مضمون خبر یا به جهت وجود دلیل خاص بر حجیت خبر ضعیف منجر به شهرت بدانیم، در هر دو صورت، مردود است (انصاری، ۱۴۱۶ق، ۱/۲۹۲) و بدین ترتیب، جابریت شهرت را هم نسبت به قصور دلالت و هم نسبت به ضعف سند، منتفی می‌داند.

### عملکرد فقهی شیخ انصاری

از آنچه گذشت، دانسته می‌شود که موقف و دیدگاه اصولی شیخ انصاری، با صراحت تمام، عدم حجیت شهرت فتواییه به عنوان دلیل مستقل و ظن خاص است. با مراجعه به فرائد الاصول، سعی بلیغ وی در واکاوی زوایا و ادله اعتبار شهرت فتوایی و تبیین چرایی مردود بودن آن آشکار می‌گردد. اما آنچه به ذهن برخی علما و محققان غریب آمده و موجبات شگفتی آنان از نحوه عملکرد شیخ را فراهم آورده، این است که از مطالعه پاره‌ای کلمات شیخ چنین برداشت کرده‌اند که وی بر خلاف رأی اصولی خود - به کرات - شهرت فتواییه را به عنوان دلیل مستقل، مستند و مستمسک خود قرار داده و بدین ترتیب، تهافتی آشکار را در این زمینه بین دیدگاه اصولی و عملکرد فقهی خویش به نمایش گذاشته است (رک: صدر، ۱۴۰۸ق، ۲/۹۴-۹۷؛ زنجانی، ۱۴۱۹ق، ۱۰/۳۳۳۹-۳۳۴۳).

یکی از مصادیقی که جهت اثبات تخطی شیخ از مسلک اصولی اش ارائه شده، این است که وی در پایان بحثی که پیرامون صحت و بطلان عقد صبی مطرح می‌کند، پس از ناتمام دانستن استدلال به حدیث رفع، تأکید می‌کند که عمده دلیل بر بطلان عقد صبی، اجماع منقول به خبر واحد است که با شهرت عظیم

فقهها، تقویت شده است (انصاری، ۱۴۱۵ق، ۳/۲۷۸)<sup>۱</sup>. ایشان تصریح دارد که مسئله بدون توجه به اجماع و شهرت، محلّ اشکال است (انصاری، ۱۴۱۵ق، ۳/۲۷۸). سپس در ادامه می‌نویسد: انصاف، آن است که حجت در این مسئله، شهرتی است که تحصیل شده و اجماعی است که نقل شده است (انصاری، ۱۴۱۵ق، ۳/۲۸۰). آنگاه در نهایت، تحقق اجماع را مورد مناقشه قرار می‌دهد و تنها مستند بحث را شهرت فتواییه می‌داند و در این باره می‌نویسد: البته قائلی حق دارد که بگوید با توجه به مخالفت محقق، علامه، ولد علامه، قاضی ابن‌براج و دیگران - خصوصاً محقق ثانی که مبنایش بر شرعیت افعال صبی است - جایی برای ادعای اجماع، باقی نمی‌ماند؛ بنابراین، تنها چیزی که باقی می‌ماند عمل طبق مشهور است (انصاری، ۱۴۱۵ق، ۳/۲۸۱).

آیت‌الله شبیری زنجانی مصداق مذکور را یکی از موارد تمسک شیخ به شهرت، ذکر می‌کند و پس از بیان آن می‌نویسد: از این عبارت بر می‌آید که ایشان شهرت را دلیل تامّ می‌داند و اخبار مستفیضه را دلیل دیگر مسئله. حال این اشکال مطرح می‌گردد که شیخ انصاری که در رسائل به گونه‌ای مفصّل حجّیت شهرت را ابطال ساخته، چگونه در اینجا به شهرت استناد ورزیده است؟ (زنجانی، ۱۴۱۹ق، ۱۰/۳۳۳۹).

برخی دیگر نگاشته‌اند: بسیاری از علمای متأخر، به‌رغم آنکه در مباحث اصولی خود به عدم حجّیت شهرت تصریح داشته‌اند، و حتی برخی از ایشان آن را مانند سنگ در کنار انسان می‌دانند، لکن شاهدیم که با هر مشرب اصولی و فقهی غالباً خلاف مشهور فتوا نمی‌دهند (حسینی شیرازی، ۱۴۲۷ق، ۱/۳۹۶). همین محقق در ادامه، موارد متعدد دیگری را نیز به عنوان مصدیقی از تمسک شیخ انصاری به شهرت ذکر می‌کند که برخی از آن‌ها عبارت است از: چراغ افروختن با روغن متنجس (انصاری، ۱۴۱۵ق، ۱/۷۹)<sup>۲</sup>، استبرای زن حائض (انصاری، ۱۴۱۵ق، ۳/۱۴۳) تخمیر یا ترتیب بین خصال کفاره (انصاری، ۱۴۱۳ق، ۹۰) و ضمان مشتری نسبت به منافع استیفا شده در بیع فاسد (انصاری، ۱۴۱۵ق، ۳/۲۰۱-۲۰۸).

#### جستارهای فقهی و اصولی

سال ششم، شماره پیاپی ۱۹  
تابستان ۱۳۹۹

۲۰۴

۱. فالعمدة فی سلب عبارة الصبی هو الإجماع المحکی المعتمد بالشهرة العظيمة وإلا فالمسألة محلّ إشکال.

۲. و الإنصاف، أنّ المسألة لا تخلو عن إشکال، من حیث ظاهر الروایات، البعده عن التقييد لإبائها فی أنفسها عنه و إیاء المقید عنه-، و من حیث الشهرة المحققة والاتفاق المنقول و لورجع إلى أصالة البراءة حينئذٍ لم یکن إلا بعيداً عن الاحتیاط و جرأة علی مخالفة المشهور.

## چرایی تهافت بین نظر و عمل شیخ اعظم

گفته شد برخی علما و محققان، ادعا کرده‌اند که شیخ انصاری، در مباحث فقهی خود به استناد اموری، فتوا می‌دهد که حجیت آن‌ها را در مباحث اصولی‌اش، مردود ساخته است و تأکید می‌ورزند که ایشان به رغم آنکه حجیت شهرت را مردود و فاقد حجیت دانسته، بارها و بارها در مباحث فقهی‌اش، مستند به همین عناصر، فتوا می‌دهد. در جستجوی یافتن دلیل و چرایی این تهافت، به دو تحلیل دست یافتیم که در ادامه به آن‌ها اشاره می‌کنیم:

## تحلیل اول: انسدادی بودن شیخ انصاری

آیت‌الله شبیری زنجانی قرائن و شواهدی را گرد هم می‌آورد تا اثبات کند که شیخ انصاری، متمایل به انسداد بوده است و تمسک وی به شهرت، از باب تمسک به مطلق ظنّ است. با این توجیه، دیگر جایی برای خرده گرفتن بر شیخ اعظم باقی نمی‌ماند؛ چرا که خود شیخ، وقتی حجیت شهرت را ابطال می‌سازد، چنین تصریح می‌کند که مقصود ما این نیست که متعرض حجیت شهرت شویم، بلکه مقصود، ابطال توهّم ظنّ خاص بودن شهرت است و گرنه قول به حجیت آن از باب افاده ظنّ - بنا بر پذیرش دلیل انسداد- بعید نیست (انصاری، ۱۴۱۶ق، ۱/۱۰۵)؛ بنابراین، چنانچه کسی دلیل انسداد را بپذیرد، می‌تواند به شهرت- از باب افاده مطلق ظنّ - تمسک کند.

آیت‌الله شبیری زنجانی، پس از نقل کلام شیخ اعظم که در بحث بیع صبی مبنی بر مبنای عمل قرار دادن شهرت است و انضمام اخبار مستفیضه<sup>۱</sup> (انصاری، ۱۴۱۵ق، ۲۸۱/۳) به طرح این پرسش می‌پردازد که شیخ انصاری که در رسائل به گونه مفصل حجیت شهرت را ابطال ساخته، چگونه در اینجا به شهرت استناد ورزیده است؟ (زنجانی، ۱۴۱۹ق، ۱۰/۳۳۳۹). ایشان ابتدا پاسخی را به این پرسش می‌دهد که این مضمون که شاید شیخ، رسائل را ابتدا نوشته لکن بعدها از برخی مطالب آن عدول کرده و به حجیت شهرت، معتقد شده است و یا بالعکس (زنجانی، ۱۴۱۹ق، ۱۰/۳۳۳۹). آنگاه خود

مقایسه‌آروش  
استنباط اصولی و  
فقهی شیخ انصاری در  
حجیت شهرت

۲۰۵

۱. و کیف كان فالعمل علی المشهور، و يمكن ان يستأنس له أيضاً بما ورد في الاخبار المستفیضة.

ایشان در مقام ردّ این پاسخ می‌نویسد: شیخ به رسائل و مکاسب، اهتمام تامّ داشته و هر دو را محور بحث و تدریس خود قرار می‌داده و تا آخر در مطالب این دو کتاب دست می‌برده و مطالب آن‌ها را اصلاح می‌کرده است، اگر شیخ از مبنای اولیه خود عدول کرده، باید یکی از دو کتاب رسائل یا مکاسب را که بر طبق این مبنا نگارش یافته تصحیح می‌کرد؛ بنابراین، اشکال تناقض بین عبارت مکاسب با مبنای اصولی شیخ در رسائل پابرجاست (زنجانی، ۱۴۱۹ق، ۱/۳۳۳۹).

به نظر ایشان، پاسخ صحیح در برابر پرسش مذکور آن است که بگوییم شیخ شهرت را از باب ظنّ خاص، معتبر نمی‌داند، ولی چون شیخ به تمامیت ادله انسداده متمایل است، شهرت را از این باب حجّت می‌داند. آنگاه در ادامه، ضمن اشاره به اختلافات شدیدی که در عصر شیخ اعظم درباره دلیل انسداده مطرح بوده می‌نویسد: بسیاری از علما، مسلمّ پنداشته‌اند که شیخ انصاری قائل به انفتاح باب علم است و دلیل انسداده را ناتمام می‌داند، ولی به نظر ما شیخ انصاری به دلیل انسداده معتقد است (زنجانی، ۱۴۱۹ق، ۱/۳۳۴۰). آیت‌الله شبیری زنجانی، جهت اثبات انسداده بودن شیخ اعظم، استدلال مفصّلی دارند که خلاصه این استدلال دو مطلب از شیخ انصاری است که انسداده بودن ایشان را به اثبات می‌رساند:

**مطلب اول:** اینکه شیخ، تمامیت دلیل انسداده را در گرو تحقق مقدمه اول می‌داند که مهمترین مقدمه انسداده است و حتی بنا به یک تعبیر، به تنهایی می‌تواند منتهی به تمامیت دلیل انسداده شود. تحقق مقدمه اول نیز در گرو پاسخ به این پرسش است که آیا اخباری که با ادله حجیت خبر واحد، حجیتشان ثابت می‌شود، برای اثبات تمام یا معظم مسائل فقهی کفایت می‌کند یا نه؟ (انصاری، ۱۴۱۶ق، ۱/۱۸۴).<sup>۱</sup>

**مطلب دوم:** اینکه شیخ در پایان بحث از ادله حجیت خبر واحد می‌نویسد: این‌ها تمام آن چیزی بود که به عنوان دلیل بر حجیت خبر واحد اقامه شده است... انصاف آن است که هر کدام که دلالت بر حجیت داشتند، تنها دلالت بر حجیت

۱. و أما المقدمة الأولى [و هي انسداده باب العلم والظن الخاص في معظم المسائل الفقهية] فتسليم هذه المقدمة و منعها لا يظهر إلا بعد التأمل التام و بذل الجهد في النظر فيما تقدم من أدلة حجة الخبر و أنه هل يثبت بها حجة مقدار واف من الخبر أم لا. و هذه هي عمدة مقدمات دليل الانسداده بل الظاهر المصرح به في كلمات بعض أن ثبوت هذه المقدمة يكفي في حجة الظن المطلق.

خبری داشتند که مفید وثوق و اطمینان به مؤدی باشد... بی شک، این قسم در زمان ما بسیار اندک است (انصاری، ۱۴۱۶ق، ۱/۲۰۵).<sup>۱</sup>

این فقیه معاصر، از کنار هم نهادن این دو مطلب، نتیجه می‌گیرد که از منظر شیخ، اخباری که حجیتشان به سبب دلیل انسداد، ثابت می‌گردد، جهت اثبات تمام و یا معظم مسائل فقهی کفایت نمی‌کند؛ در نتیجه، مقدمه اول دلیل انسداد ثابت می‌گردد و به تبع آن، دلیل انسداد، اثبات می‌شود (زنجانی، ۱۴۱۹ق، ۱۰/۳۳۴۳-۳۳۳۹).

### تحلیل دوم: تأثیر عنصر روانی

طبق باور شهید صدر، در فاصله بین اصول قدیم تا اصول جدید - که مؤسس آن شیخ انصاری است -<sup>۲</sup> عناصر پرکاربردی نظیر اجماع منقول، شهرت فتوایی و جابریت شهرت نسبت به ضعف سند و دلالت، مورد انکار برخی علما، قرار گرفته است، لکن همین علما، از یک حالت روانی برخوردار بودند و می‌کوشیدند فتاوی خود را به گونه‌ای منطبق بر آنچه در گذشته بوده، ارائه نمایند؛ از این رو، شهید صدر مهمترین ویژگی بارز این دوره را تهافت دیدگاه اصولی و مشی فقهی علمای بزرگ و در رأس آنان شیخ انصاری می‌داند. به باور شهید صدر، چرایی این تهافت در یک عنصر روانی به عنوان یک امر فراعلم در مشی فقهی فقیهان نهفته است. عنصر روانی که شهید صدر با عنوان «حالت نفسانی» از آن تعبیر می‌کند، این بود که فقها خصوصاً تا قبل از افول اصول قدیم و بروز اصول جدید - تمام کوشش و جدیت خود را به کار می‌بستند تا از مخالفت با اجماع و مشهور اصحاب پرهیز نمایند تا اینکه در دوره اصول جدید، مردود بودن پاره‌ای از عناصر و نهادهایی که طریق و رهگذری برای موافقت با پیشینیان بود، آشکار گشت. اجماع منقول به خبر واحد، شهرت،

مقایسه روش  
استنباط اصولی و  
فقهی شیخ انصاری در  
حجیت شهرت  
۲۰۷

۱. لا ریب فی ندره هذا القسم فی هذا الزمان.

۲. کاظم حسینی حائری از شاگردان شهید صدر در تعلیقه بر کتاب مباحث الاصول می‌نویسد: شهید صدر، هنگام تالیف کتاب «المعالم الجدیدة» از این نظر که شیخ اعظم، مؤسس اصول جدید باشد، عدول نمود و نظرش بر این شد که مؤسس آن، وحید بهبهانی بوده است (صدر، ۱۴۰۸ق، ۲/۹۵).

فهم اصحاب، جابریت شهرت نسبت به ضعف سند، هر کدام به نحوی، فقیه را در راستای همگام‌سازی و متناسب‌سازی آرا و فتاوی خود با یافته‌ها و آرا پیشینیان، کمک می‌کرد.

در دوره اصول جدید، فقهای بزرگی نظیر شیخ انصاری به انکار بسیاری از مبانی مسلم پیشینیان، همت گماشتند، لکن اینان نیز متأثر از همان حالت نفسانی و عنصر روانی، نمی‌توانستند در مباحث فقهی خود، به آرای اصولی خویش پایبند بمانند؛ لذا برخلاف یافته‌های اصولی خود، در مباحث فقهی به همان چیزهایی که در اصول باطل ساخته بودند استناد می‌کردند. به باور شهید صدر، این معضل ادامه داشت تا اینکه نوبت به محقق خویی - که شهید صدر از وی به عنوان «السید الاستاذ» یاد می‌کند- می‌رسد و وی، فقه خود را منطبق بر یافته‌های اصولی اش ارائه می‌نماید (رک: صدر، ۱۴۰۸ق، ۲/۹۷-۹۴).

### نقد تحلیل آیت الله شبیری زنجانی

به نظر می‌رسد تحلیلی که از سوی آیت‌الله شبیری زنجانی ارائه گردید، توجیه مناسبی جهت تبیین چرایی تهافت بین دیدگاه اصولی و مشی فقهی فقیهان نباشد. در نقد تحلیل مذکور به سه نکته اشاره می‌شود:

**نکته اول:** دیدگاه اول بر پایه احتمال بعیدی مبتنی گشته است؛ زیرا بعید است که شیخ انصاری، قائل به انسداد باشد اما نه در مکتوبات خود به آن تصریح کند و نه در دروس خود، سخنی از آن به میان می‌آورد تا توسط مقررین درس وی به ثبت برسد. نیز بعید است که در بین شاگردان خود، تلویحاً در این زمینه مطالبی ارائه نکرده باشد تا دست کم، برخی از شاگردان وی به وجود چنین گرایش و میلی در شیخ اعظم اشاره نمایند. این در حالی است که خلاف تحلیل آیت‌الله شبیری زنجانی، این مطلب از سوی شاگردان شیخ گزارش شده است. مرحوم آشتیانی صریحاً در شرح باب انسداد کتاب فرائدالاصول می‌نویسد: از کلمات شیخ در مجلس بحث و غیره چنین استفاده کردم که وی معتقد است ظنون خاصه به انضمام ادله علمیه، وافی به اغلب احکام می‌باشد، گرچه ظنّ خاص از منظر استاد، منحصر در ظواهر

جستارهای

فقهی و اصولی

سال ششم، شماره پیاپی ۱۹

تابستان ۱۳۹۹

۲۰۸



الفاظ و خبر مفید وثوق و اطمینان است<sup>۱</sup> (آشتیانی، ۱۴۲۹ق، ۷۸/۳).

**نکته دوم:** آیت الله زنجانی، استدلال خود در جهت اثبات انسدادی بودن شیخ اعظم را بر پایه دو مقدمه استوار ساخته بود. مقدمه اول اینکه شیخ انصاری، صرفاً اخبار مفید وثوق و اطمینان را حجت می‌داند. مقدمه دوم اینکه شیخ، اخبار مفید وثوق و اطمینان را در عصر حاضر کمیاب می‌داند (زنجانی، ۱۴۱۹ق، ۳۳۴۰/۱۰). باید بگوییم مقدمه اول، پذیرفتنی است، لکن مقدمه دوم، با نقد مواجه است و ادعای مذکور، خلاف تصریحات خود شیخ است؛ زیرا خود شیخ پس از ادامهٔ مبحث در پایان می‌نویسد: حصول ظن اطمینانی در اخبار و غیر اخبار، اندک نیست<sup>۲</sup> (انصاری، ۱۴۱۶ق، ۲۴۷/۱) و در جای دیگر می‌نویسد: گرچه ظنونی نیز وجود دارد که به مرتبه اطمینان نمی‌رسند، بالجمله ادعای کثرت ظنون اطمینانی در اخبار و غیر اخبار از دیگر امارات - به گونه‌ای که نیاز به غیر از این‌ها نباشد و از رجوع به احتیاط در موارد خالی از آن‌ها در محذور قرار نگیریم - ادعای قریب و پذیرفته‌ای است (انصاری، ۱۴۱۶ق، ۲۴۸/۱)<sup>۳</sup>.

**نکته سوم:** شیخ انصاری نه تنها مقدمات انسداد را مفید دیدگاه انسدادیان نمی‌داند، بلکه مقدمات مذکور را مفید حکم به احتیاط می‌داند. ایشان پس از بیان مقدمات انسداد می‌نویسد: در موارد شک باید طبق احتیاط عمل نمود (انصاری، ۱۴۱۶ق، ۲۴۷/۱)<sup>۴</sup> البته ایشان سخن از تبعیض در احتیاط را مطرح می‌سازد تا مستلزم حرج نباشد.

مقایسهٔ روش  
استنباط اصولی و  
فقهی شیخ انصاری در  
حجیت شهرت  
۲۰۹

۱. وقد استفدت من كلماته في مجلس البحث وغيره أنه يعتقد وفاء الظنون الخاصة بأغلب الأحكام بضميمة الأدلة العلمية وإن كان الظن الخاص منحصراً في زعمه حسبما عرفت بظواهر الألفاظ والخبر المفيد للوثوق والاطمئنان.

۲. وذلك لأن حصول الظن الاطمئنان في الأخبار وغيرها غير عزيز.

۳. وبالجملة فدعوى كثرة الظنون الاطمئنانية في الأخبار وغيرها من الأمارات بحيث لا يحتاج إلى ما دونها ولا يلزم من الرجوع في الموارد الخالية عنها إلى الاحتياط محذور وإن كان هناك ظنون لا تبلغ مرتبة الاطمئنان قريبة جداً.

۴. وإما في موارد عدمه وهو الشك فلا يجوز العمل إلا بالاحتياط الكلي الحاصل من احتمال كون الواقعة من موارد التكليف المعلومة إجمالاً وإن كان لا يقتضيه نفس المسألة كما إذا شك في حرمة عصير التمر أو وجوب الاستقبال بالمحتضر بل العمل على هذا الوجه تبعيض في الاحتياط وطرحه في بعض الموارد دفعا للحرج ثم يعين العقل للطرح البعض الذي يكون وجود التكليف فيها احتمالاً ضعيفاً في الغاية.

## نقد تحلیل شهید صدر

تحلیل دوم یعنی دیدگاه شهید صدر نیز وجه مناسبی برای تحلیل چرایی چنین تهافتی به نظر نمی‌رسد؛ زیرا چگونه می‌توان پذیرفت شیخ انصاری که شیخ الفقها و المجتهدین است و نظام منسجم فکری او در باب فقه و اصول زبانزد است، پیوسته در مباحث فقهی از آرای اصولی خود که در تنقیح آن‌ها مباحث مبسوطی ارائه کرده است، غافل بماند؟ وجه استبعاد این تحلیل، آنگاه آشکارتر می‌گردد که غیر از جایگاه رفیع و منبع شیخ اعظم، التفات به جایگاه دو اثر اصولی و فقهی وی یعنی فرائد الاصول و المکاسب داشته باشیم که این آثار، پیوسته محل رجوع و بازبینی شیخ بوده است (رک: زنجانی، ۱۴۱۹ق، ۱۰/۳۳۴۰). ضمن آنکه هیچ‌یک از شاگردان وی، به نقد شیخ در این جهت پرداخته‌اند یا - آن‌چنان که مرسوم است - در تعلیقه‌هایی که ذیل فتاوا و مباحث تقریر کرده‌اند، به چنین مطلبی به عنوان عدم توجه شیخ به مبنای اصولی خود اشاره نداشته‌اند. نظر به مطالب گفته شده، صحت و قوت چنین تحلیل‌هایی بعید به نظر می‌رسد.

## تبیین دیدگاه مختار

جهت تبیین دیدگاه مختار و اثبات موهوم بودن عدم پابندی شیخ به مبانی اصولی خود در استنباط فقهی، به وجه دیگری می‌پردازیم که حمل مشی فقهی شیخ اعظم بر آن، قوی‌تر به نظر می‌رسد. جهت تبیین تحلیل مختار، ابتدا به بیان مطلبی در باب حجیت شهرت می‌پردازیم.

اعتماد بر شهرت فتواییه، گاهی بر اساس حصول علم و اطمینان و گاهی بر اساس تعبد است (صدر، ۱۴۰۸ق، ۲/۳۲۵). تعبدی بودن حجیت شهرت فتواییه، به معنای آن است که شهرت - با قطع نظر از مراتب افاده ظن یا اطمینان - خودش یکی از حجت‌های مستقل باشد که حجیت عرضی دارد. از آنجایی که حجیت عرضی، نیاز به پشتوانه و دلیل قطعی بر اعتبار دارد، سه دلیل بر اعتبار آن ذکر می‌کنند

الف) مقبولة عمر بن حنظله که امام علیه السلام فرمودند: «فإنَّ المجمع علیه لاریب فیه» بنابر اینکه مقصود از مجمع علیه، مشهور باشد.

جستارهای

فقهی و اصولی

سال ششم، شماره پیاپی ۱۹

تابستان ۱۳۹۹

۲۱۰

ب) خبر عوالی اللثالی که امام علیه السلام فرمودند: «یا زرارہ خذ بما اشتهر بین أصحابک». (ج) ادله حجیت خبر واحد که به مفهوم اولویت، شامل شهرت - که اقوی در افاده ظن است - هم بشود (آشتیانی، ۱۴۰۳، ۱/۱۴۰).

بنابراین، وقتی بحث از حجیت شهرت فتواییه به عنوان یکی از ظنون خاص به میان می‌آید، اساس آن بر پایه تعبد است. در واقع، بحث بر سر این است که آیا شهرت فتواییه، به خودی خود، دلیل مستقل شرعی به شمار می‌آید و آیا دلیل قطعی بر اعتبار آن وجود دارد یا نه؟ کلمات اصولیان، کاملاً حکایت از این مطلب دارد. نائینی در أجود التقریرات، بحث از حجیت شهرت فتواییه را به این شکل مطرح می‌سازد که اشکال در حجیت خود شهرت فتواییه به خودی خود است (نائینی، ۱۳۵۲، ۱۰۰/۲)؛ بنابراین، شهرت فتواییه، به خودی خود، محل بحث است نه به ملاک افاده علم و اطمینان.

آیت‌الله مکارم شیرازی، شهرت فتواییه‌ای را که مفید و ثوق و اطمینان باشد خارج از محل نزاع و شهرت فتواییه قدما را چنانچه موجب وثوق و اطمینان به وجود دلیل شود حجت می‌داند و تصریح می‌کند که نزاع، منحصر در شهرت فتواییه ظنیه است (مکارم شیرازی، ۱۴۲۸، ۲/۳۸۷)؛ به همین جهت امام خمینی نیز می‌نویسد: شهرتی که متقدم بر شیخ باشد یعنی شهرت فتوایی بین قدمای اصحاب - که عادت آنان، تحفظ بر اصول و افتا طبق متن روایت بوده است - واجد مناط حجیت اجماع است؛ لذا موجب حدس قطعی می‌شود به اینکه یا نص معتبری نزد آنان وجود داشته است یا اینکه حکم مسئله از سوی ائمه اطهار علیهم السلام معرفی شده و معروف بوده است (موسوی خمینی، ۱۳۸۲، ۲/۱۶۹). آیت‌الله اراکی، شهرت را امری ذومراتب می‌داند که اگر مفید اطمینان و سکون نفس باشد، قطعاً حجت است؛ لکن حجیت آن ربطی به حجت بودن شهرت ندارد و به هیچ وجه، به معنای اثبات حجیت برخی از اقسام شهرت نیست، بلکه آنچه در این فرض، حجت و دلیل به شمار می‌آید، چیزی جز همان حجت عقلایی یعنی اطمینان نیست (اراکی، ۱۳۷۵، ۱/۵۴۸).

بنابراین، شهرت فتواییه‌ای که مفید اطمینان باشد، اصلاً محل نفی و اثبات و نزاع نیست تا گمان شود که اگر یک اصولی نظیر شیخ اعظم، به انکار حجیت شهرت

فتوایه پرداخت، شهرت مفید اطمینان را نیز فاقد حجیت می‌داند. در فرض افاده اطمینان، خود اطمینان که علم عرفی نامیده می‌شود (تبریزی، ۱۳۶۹ق، ۱۶۹) حجت است. جهت تأیید ادعا و تحلیل مذکور، به چند مورد از عبارات خود شیخ اشاره می‌کنیم:

**مورد اول:** شیخ انصاری، بحث از حجیت شهرت را چنین آغاز می‌کند: «و من جملة الظنون التي توهم حجيتها بالخصوص الشهرة في الفتوى» (انصاری، ۱۴۱۶ق، ۱/۱۰۵)؛ یعنی شهرت فتواییه، از ظنونی است که توهم شده یکی از ظنون خاصه است. سپس در ادامه می‌نویسد: مقصود ما آن است که توهم مذکور - یعنی ظن خاص بودن شهرت فتواییه - را ابطال سازیم. بنابراین، اساساً شهرت از حیث افاده اطمینان، محل بحث نیست، بلکه آنچه محل نفی و اثبات قرار گرفته، حجیت شهرت به خودی خود با صرف نظر از افاده اطمینان و علم عرفی است.

**مورد دوم:** ایشان در ادامه مباحث قبلی می‌نویسد: گرچه ظنونی نیز وجود دارد که به مرتبه اطمینان نمی‌رسند، لکن بالجمله ادعای کثرت ظنون اطمینانی در اخبار و غیر اخبار از دیگر امارات - به گونه‌ای که نیاز به غیر از این‌ها نباشد و از رجوع به احتیاط در موارد خالی از آن‌ها در محذور قرار نگیریم - ادعای قریب و پذیرفته‌ای است؛ هر چند نیاز به فراوانی تتبع در روایات و احوال روات و فتاوی علمای دارد. به هر حال، به نظر نمی‌رسد ظن اطمینانی که از اخبار و امارات دیگر حاصل می‌گردد کمتر از اخبار دو عادل باشد، بلکه اکثر از آن‌هاست (انصاری، ۱۴۱۶ق، ۱/۲۴۸).<sup>۱</sup>

**مورد سوم:** شیخ انصاری در فرائد الاصول، تصریح می‌کند حصول ظن اطمینانی در اخبار و غیر اخبار، اندک نیست، اما در غیر اخبار، به جهت آنکه در بسیاری از موارد، اطمینان از شهرت، اجماع منقول، استقراء و اولویت حاصل می‌شود (انصاری، ۱۴۱۶ق، ۱/۲۴۷).<sup>۲</sup>

جستارهای  
فقهی و اصولی

سال ششم، شماره پیاپی ۱۹  
تابستان ۱۳۹۹

۲۱۲

۱. و بالجمله فدعوى كثرة الظنون الاطمئنانية فى الأخبار و غيرها من الأمارات بحيث لا يحتاج إلى ما دونها و لا يلزم من الرجوع فى الموارد الخالية عنها إلى الاحتياط محذور و إن كان هناك ظنون لا تبلغ مرتبة الاطمئنان قریبة جداً إلا أنه يحتاج إلى مزيد تتبع فى الروایات و أحوال الرواة و فتاوى العلماء. و كيف كان، فلا أرى الظن الاطمئناني الحاصل من الأخبار و غيرها من الأمارات أقل عدداً من الأخبار المصححة بعدلين بل لعل هذا أكثر.

۲. و ذلك لأن حصول الظن الاطمئناني فى الأخبار و غيرها غير عزيز أما فى غيرها فلائنه كثيراً ما يحصل الاطمئنان من الشهرة و الإجماع المنقول و الاستقراء و الأولوية.

**مورد چهارم:** شیخ اعظم به مشهور فقها نسبت می‌دهد که ایشان معتقدند خون حیض از سمت چپ، خارج می‌شود و خونی که از سمت راست خارج شود حیض نیست (انصاری، ۱۴۱۵ق، ۳/۱۳۵). ایشان در نهایت پس از آنکه مسئله را خالی از دلیل نقلی می‌یابد می‌نویسد: مسئله، محلّ اشکال است و لازم است طبق مشهور، عمل شود؛ زیرا اگر قائل به حجیت شهرت بر پایه کاشفیت قطعی آن از روایت ظنی شویم، بعید نیست؛ همان‌طور که در علم اصول، به اثبات رسیده است (انصاری، ۱۴۱۵ق، ۳/۱۴۳).<sup>۱</sup> می‌بینیم که شیخ انصاری به‌رغم آنکه قول به حجیت شهرت را - به عنوان ظن خاص - توهّم می‌داند، در اینجا صریحاً شهرت را حجت می‌داند. جالب توجه آن است که ایشان حجیت شهرت در فرع مذکور را از مطالب اثبات شده در علم اصول می‌داند.

با توجه به مطالب بیان شده به نظر می‌رسد که شیخ در مواردی که شهرت، مفید اطمینان باشد، منعی برای حجت بودن آن نمی‌بیند. این اسلوب و مشی را در علمای دیگر نیز سراغ داریم که قبلاً به کلمات برخی از آنان اشاره شد. آیت‌الله سیستانی نیز شهرت فتواییه را در جایی که مقدمه حصول اطمینان و وثوق شود، اطمینان حاصله از شهرت را حجت می‌داند، بی‌آنکه حجیتی برای مقدمات یعنی شهرت فتواییه قائل باشد (حسینی سیستانی، ۱۴۱۴ق، ۱۳۳). توجه به این مطلب، می‌تواند به لفظی دانستن برخی از نزاع‌ها منتهی شود. اگر بخواهیم لفظی بودن نزاع در حجیت شهرت فتوایی از حیث افاده اطمینان و عدم افاده را تنظیم به مبحث دیگری کنیم، شایسته است سخن عبدالاعلی سبزواری را از نظر بگذرانیم که نزاع اصولیان در بحث حجیت شهرت عملی را نزاع لفظی می‌داند و معتقد است کسانی که حجیت آن را انکار می‌کنند با قطع نظر از افاده ظن و اطمینان، سلب حجیت از آن می‌کنند و آنان که قائل به حجیت شهرت عملی هستند شهرت را به مناط افاده اطمینان، حجیت می‌دانند (سبزواری، بی‌تا، ۹۳/۲).

مقایسه‌روش  
استنباط اصولی و  
فقهی شیخ انصاری در  
حجیت شهرت  
۲۱۳

۱. فالمسألة محلّ إشکال، و العمل علی المشهور؛ لإفادة الشهرة الظنّ بصدور رواية التهذيب، بل لو قيل بحجبة الشهرة بناءً علی كشفها قطعاً عن صدور رواية ظنية لم يكن بعيداً، كما ثبت فی الأصول.

## نتیجه‌گیری

اعتماد بر شهرت فتواییه گاهی بر اساس حصول علم و اطمینان و گاهی نیز بر اساس تعبد است. وقتی بحث از حجیت شهرت فتواییه به عنوان یکی از ظنون خاصه به میان می‌آید، شهرت بر اساس تعبد یعنی حجت مستقل بودن آن محل بحث است نه به ملاک افاده علم و اطمینان؛ بنابراین، شهرت فتواییه‌ای که مفید اطمینان باشد، اصلاً محلّ نفی و اثبات و محلّ نزاع نیست تا گمان برده شود اگر یک اصولی نظیر شیخ اعظم، به انکار حجیت شهرت فتواییه پرداخت، شهرت مفید اطمینان را فاقد حجیت می‌داند. خیر! در فرض افاده اطمینان، خود اطمینان - که علم عرفی نامیده می‌شود- حجت است.

## منابع

۱. آشتیانی، محمدحسن بن جعفر، (۱۴۲۹ ق) بحر الفوائد فی شرح الفرائد (طبع جدید) چاپ اول، بیروت: بی‌نا.
۲. ابن منظور، محمد بن مکرم، (۱۴۱۴ هـ) لسان العرب، چاپ سوم، بیروت: دار الفکر للطباعة و النشر و التوزیع.
۳. اراکی، محمدعلی، (۱۳۷۵) أصول الفقه، چاپ اول، قم: بی‌نا.
۴. انصاری، مرتضی، (۱۴۱۳ هـ) کتاب الصوم، چاپ اول، قم: کنگره جهانی بزرگداشت شیخ اعظم انصاری.
۵. \_\_\_\_\_، (۱۴۱۵ هـ) کتاب الطهارة، چاپ اول، قم: کنگره جهانی بزرگداشت شیخ اعظم انصاری.
۶. \_\_\_\_\_، (۱۴۱۶ ق) فرائد الأصول، چاپ پنجم، قم: بی‌نا.
۷. القطفی، سیدمنیر سیدعدنان، (۱۴۱۴ ق) الرافد فی علم الأصول تقریرات درس خارج: سیدعلی حسینی سیستانی، چاپ اول، قم: بی‌نا.
۸. تبریزی، موسی بن جعفر، (۱۳۶۹ ق) أوثق الوسائل فی شرح الرسائل (طبع قدیم)، چاپ اول، قم: بی‌نا.
۹. حسینی شیرازی، صادق، (۱۴۲۷ ق) بیان الأصول، چاپ دوم، قم: بی‌نا.
۱۰. حکیم، محمد تقی بن محمد سعید، (۱۴۱۸ ق) الأصول العامة فی الفقه المقارن، چاپ دوم، قم: بی‌نا.

جستارهای

فقهی و اصولی

سال ششم، شماره پیاپی ۱۹

تابستان ۱۳۹۹

۲۱۴

۱۱. حَلّی، (علامه)، حسن بن یوسف بن مطهر اسدی، (بی تا) تذکرة الفقهاء (ط - الحدیثة). چاپ اول، قم: مؤسسه آل البيت علیهم السلام.
۱۲. خویی، سید ابوالقاسم، (۱۴۱۹ ق) *دراسات في علم الأصول*، چاپ اول، قم: بی نا.
۱۳. سبحانی تبریزی، جعفر، (۱۴۲۴ ق) *إرشاد العقول الى مباحث الأصول*، چاپ اول، قم: بی نا.
۱۴. سبزواری، عبدالاعلی، (بی تا) *تهذیب الأصول*، چاپ دوم، قم: بی نا.
۱۵. شبیری زنجانی، سید موسی، (۱۴۱۹ هـ ق) *کتاب نکاح (زنجانی)*، چاپ اول، قم: مؤسسه پژوهشی رأی پرداز.
۱۶. صدر، محمد باقر، (۱۴۰۸ ق) *مباحث الأصول*، چاپ اول، قم: بی نا.
۱۷. —، (۱۴۱۸ ق). *دروس في علم الأصول*، چاپ پنجم، قم: طبع انتشارات اسلامی.
۱۸. عاملی، کرکی، محقق ثانی، علی بن حسین، (۱۴۱۴ هـ ق) *جامع المقاصد في شرح القواعد*، چاپ دوم، قم: مؤسسه آل البيت علیهم السلام.
۱۹. مظفر، محمد رضا، (۱۳۷۵) *أصول الفقه*، چاپ پنجم، قم: طبع اسماعیلیان.
۲۰. مکارم شیرازی، ناصر، (۱۴۲۸ ق) *انوار الأصول*، چاپ دوم، قم: بی نا.
۲۱. موسوی خمینی، روح الله، (۱۳۸۲) *تهذیب الأصول*، چاپ اول، قم: بی نا.
۲۲. میرزای قمی، ابوالقاسم بن محمد حسن، (۱۳۷۸ ق) *قوانین الأصول (طبع قدیم)* چاپ دوم، تهران: بی نا.
۲۳. نائینی، محمد حسین، (۱۳۵۲) *أجود التقريرات*، چاپ اول، قم: بی نا.
۲۴. —، (۱۳۷۶) *فوائد الأصول*، چاپ اول، قم: بی نا.
۲۵. نجفی، محمد حسن، (بی تا) *جواهر الکلام في شرح شرائع الإسلام*، چاپ هفتم، بیروت: دار إحياء التراث العربی.

مقایسه روش  
استنباط اصولی و  
فقهی شیخ انصاری در  
حجیت شهرت

۲۱۵

### **Bibliography**

1. al-‘Āmilī al-Karakī, ‘. I.-H.-M.-K.-M.-T. (1993/1414). *Jami‘ al-Maqāṣid fī Sharḥ al-Qawā‘id* (2nd ed.). Qum: Mu‘assasat Āl al-Bayt li Ihya‘ al-Turāth.
2. al-Anṣārī, M. (-S.-A. (1995/1416). *Farā‘id al-Uṣūl (al-Rasā‘il)* (5th ed.). Qum: Mu‘assasat al-Nashr al-Islāmī li Jamā‘at al-Mudarrisīn.
3. al-Anṣārī, M. I.-S.-A. (1992/1413). *Kitāb al-Ṣawm*. Qum: al-Mu‘tamar al-‘Ālamī Bimunasabat al-Ḍhikrā al-Mi‘awīyya al-Thānīyya li Mīlād al-

- Shaykh al-A‘zam al-Anṣārī.
4. al-Anṣārī, M. I.-S.-A. (1994/1415). *Kitāb al-Nikāḥ*. Qum: al-Mu‘tamar al-‘Ālamī Bimunasabat al-Ḍhikrā al-Mi‘awīyya al-Thānīyya li Milād al-Shaykh al-A‘zam al-Anṣārī.
  5. al-Arākī, M. (1997/1375). *Uṣūl al-Fiqh*. Qum: Dar Rāh-i Ḥaq.
  6. al-Āshṭīyānī, M. H. (1997/1429). *Baḥr al-Fawā‘id fī Sharḥ al-Farā‘id*. Qum.
  7. al-Ḥakīm, a.-S. (1997/1418). *al-Uṣūl al-‘Āmma li al-Fiqh al-Muqāran*. Qum.
  8. al-Hāshimī al-Shahrūdī, a.-S. M. (1998/1419). *Dirāsāt fī ‘Ilm al-Uṣūl (Taqrīr Buḥūth al-Sayyid Abū al-Qāsim al-Khu‘ī)*. Qum: Mu‘assasat Dā‘irat Ma‘ārif al-Fiqh al-Islāmī.
  9. al-Ḥillī, H. I.-‘.-H. (1993/1414). *Taḍḥkirat al-Fuqahā’*. Qum: Mu‘assasat Āl al-Bayt li Iḥyā’ al-Turāth.
  10. al-Ḥusaynī al-Shīrāzī, a.-S. (2006/1427). *Bayān al-Uṣūl* (2nd ed.). Qum: Dār al-Anṣār.
  11. al-Kāzīmī al-Khurāsānī, M. ‘. (1997/1376). *Fawā‘id al-Uṣūl (Taqrīrāt Baḥth al-Mīrzā al-Nā‘īnī)*. Qum: Mu‘assasat al-Nashr al-Islāmī li Jamā‘at al-Mudarrisīn.
  12. al-Mūsawī al-Khu‘ī, a.-S. A.-Q. (1973/1352). *Ajwad al-Taqrīrāt (Taqrīrāt Baḥth al-Mīrzā al-Nā‘īnī)*. Qum: Maṭba‘at al-‘Irfān.
  13. al-Muẓaffar, M. (1996/1375). *Uṣūl al-Fiqh*. Qum: Mu‘assasat Ismā‘īliyyān.
  14. al-Najafī, M. (1983/1404). *Jawāhir al-Kalām fī Sharḥ Sharā‘i‘ al-Islām* (7th ed.). (‘. al-Qūchānī, Ed.) Beirut: Dār Iḥyā’ al-Turāth al-‘Arabī.
  15. al-Qaṭīfī, a.-S. ‘. (1993/1414). *al-Rāfid fī ‘Ilm al-Uṣūl (Taqrīrāt Buḥūth al-Sayyid ‘Alī al-Sīstānī)*. Qum: Lītuḡrāfī-yi Ḥamīd.
  16. al-Qummī, a.-M.-Q.-M.-Q. (1958/1378). *al-Qawānīn al-Muḥkama fī al-Uṣūl* (2nd ed.). (R. Ṣubḥ, Ed.) Tehran: Maktabat al-‘Ilmīyya al-Islāmīyya.
  17. al-Sabzawārī, a.-S.-A. (n.d.). *Taḥḍīb al-Uṣūl* (2nd ed.). Qum: Mu‘assasat al-Manār.
  18. al-Ṣadr, a.-S. (1997/1418). *Durūs fī ‘Ilm al-Uṣūl* (5th ed.). Qum: Mu‘assasat al-Nashr al-Islāmī li Jamā‘at al-Mudarrisīn.



19. al-Subhānī al-Tabrīzī, J. (2003/1382). *Tahdhib al-Uṣūl (Taqrīrāt Baḥth al-Imām al-Khumaynī)*. Qum: Dār al-Fīkr.
20. al-Subhānī al-Tabrīzī, J. (2003/1424). *Irshād al-'Uqūl ilā Mabāḥith al-Uṣūl*. Qum: Mu'assasat al-Imām al-Ṣādiq.
21. Ibn Manzūr, M. (1993/1414). *Lisān al-'Arab* (3rd ed.). Beirut: Dār al-Fīkr.
22. Qudsī, A. (2007/1428). *Anwār al-Uṣūl (Taqrīrat-i Durūs-i Shaykh Naṣir Makārim Shīrāzī)*. Qum: Madrasat al-Imām 'Alī Ibn Abī Ṭālib.
23. Shubiyūrī Zanjānī, S. M. (1998/1419). *Kitab-i Nikāḥ*. Qum: Mu'assisi-yi Pazhūhishī-yi Rāy Pardāz.



## **Ontology of the Ijtihād algorithm<sup>1</sup>**

Doi: 10.22081/jrj.2020.55765.1858

**Abdolhamid Vaseti**

Assistant Professor of Logic of Comprehending Religion Department of Research  
Institute for Islamic Culture and Thought. hvaseti@yahoo.com

Received in: 2019/10/12

Accepted in: 2020/4/8

*Abstract:*

This article attempts to find the answer to this question:

Is it possible to discover and simulate the methods that the jurists use in their inferences with the details that go through the mind of the jurist? If so, how?

If inference (Ijtihād in jurisprudence) is a methodological epistemological attempt to discover the justification for the “obligatory verb” and if the inference and ijtihad (inference process) are transitive actions that the jurist performs step by step to discover the commentator from the starting point (facing the problem) to the end point (issuing a Fatwā); and if the methodology of ijtihād (process of inference) is actions and reactions that the jurist takes step by step to discover the view of the Almighty from the starting point (facing the problem) to the ending point (issuing the Fatwā),

---

1 . Vaseti. A (2020); " Ontology of the Ijtihād algorithm"; Jostar- Hay Fiqli va Usuli; Vol: 6 ; No: 19; Page: 219 - 249. - Doi: 10.22081/jrj.2020.55765.1858.

and if methodology and presenting an algorithm that accurately determines and describes the step-by-step process of solving a problem such that the starting point and ending point, the number of steps, the logical order of steps, and implementation instructions are described in each step without any gaps, then it seems that the operation of ijtihad and inference can be described algorithmically. How to do this can be done in two ways: 1. Field induction of jurists' performance and their analysis by discovering their methods. 2. Deductive according to cause and effect implications that exist in the sciences of Jurisprudence and Uşūl (Principles). Every jurist has his own deductive method which by analyzing his performance in his inferences can be given the details of his method and accordingly, different methods of jurists can also be studied comparatively and can also be deduced based on deductive method. The discovery of the deduction process validates the methodology of each jurist.

*Keywords:* Methodology, Jurisprudential Method, Ijtihad Algorithm, Jurisprudential Inference Validation.

## ماهیت شناسی الگوریتم اجتهاد

عبدالحمید واسطی<sup>۱</sup>

### چکیده

تلاش این مقاله یافتن پاسخ این مسئله است که: آیا می‌توان روش‌هایی را که فقیهان در استنباطات خود به کار می‌برند، با جزئیاتی که در ذهن فقیه می‌گذرد، کشف کرد و شبیه‌سازی نمود؟ اگر می‌توان، چگونه؟

ماهیت‌شناسی  
الگوریتم اجتهاد

۲۲۱

اگر استنباط (اجتهاد در اصطلاح فقهی)، تلاش معرفتی روشمند برای کشف موجه «حکم» در مورد «فعل مکلف» باشد و اگر عملیات استنباط و اجتهاد (فرآیند استنباط)، فعل و انفعالاتی باشد که فقیه برای کشف نظر شارع، به صورت مرحله به مرحله انجام می‌دهد تا از نقطه شروع (مواجه با مسئله)، به نقطه پایان (صدور فتوا) برسد؛ و اگر روش شناسی و ارائه الگوریتم که تعیین و توصیف دقیق مرحله به مرحله و قدم به قدم عملیات حل یک مسئله است، به طوری که نقطه آغاز و پایان، تعداد مراحل، ترتیب منطقی مراحل، دستورالعمل‌های اجرایی در هر مرحله بدون حفره میان دستورالعمل‌ها، توصیف شده باشد، آن گاه به نظر می‌رسد که می‌توان عملیات اجتهاد و استنباط را به صورت الگوریتمی توصیف کرد. چگونگی این کار، با دو روش استقرار میدانی عملکرد فقیهان و تحلیل آن‌ها با رویکرد

۱. دانش‌آموخته سطح چهار حوزه علمیه خراسان و استادیار گروه منطق فهم دین پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی؛

کشفِ روش است و دوم قیاسی بر اساس الزامات علی معلولی موجود در دانش فقه و اصول فقه، انجام پذیرست.

هر فقیهی روش استنباطی دارد که با تحلیل عملکرد او در استنباطاتش می توان به جزئیات روشی او به مقدراری که استفاده کرده است، دست یافت و براساس آن، روش های مختلف فقیهان را نیز به مطالعه تطبیقی گذاشت. همچنین می توان بر اساس روش قیاسی در کشف روند استنباط، روش هر یک از آنها را اعتبارسنجی کرد.

**کلیدواژه ها:** روش شناسی، روش فقاہت، الگوریتم اجتهاد، اعتبارسنجی استنباط فقهی.

## ۱. مقدمه

فقیهان در طول زمان در استنباطات فقهی، بر اساس روش هایی عمل نموده اند که مبانی آنها در علم «اصول فقه»، مستندسازی شده است ولی به علت برجسته نبودن مباحث روش شناختی، روش اعمال شده در استنباطاتشان، معمولاً در پس تحلیل های آنها قرار گرفته است که در برخی موارد به سرعت، قابل تشخیص و در برخی موارد، به اکتشاف و اصطیاد نیاز دارد. اگر این روش ها، از نهفتگی درآیند و شفاف سازی شوند، می توانند آثار زیر را ایجاد کنند:

۱. برطرف شدن اشکال یا نقص های احتمالی برخی نظرهای فقهی با بازتولید آن در قالب روش دقیق سازی شده؛

۲. تعیین دقیق نقاط اختلاف میان صاحب نظران فقیه و حرکت به سمت رفع اختلاف ها؛

۳. کشف روش نظریه پردازی در فقه؛

۴. تعیین دقیق نقاط کمبود اطلاعات در فقه اجتماعی و نظام ساز؛

۵. تسهیل در آموزش و تمرین اجتهاد و فقاہت.

ابزار دقیق سازی در روش ها، «الگوریتم ها» یعنی توصیف قدم به قدم انجام یک کار با تمام فرآیندهای آن و با تمام جزئیات در فرآیندهای آن است؛ توجه به این نکته ضروری است که مأموریت اصلی «الگوریتم ها» دقیق سازی پدیده های طیفی،

جستارهای

فقهی و اصولی

سال ششم، شماره پیاپی ۱۹

تابستان ۱۳۹۹

۲۲۲

انعطافی، تقریبی، تفسیرپذیر و دارای احتمالات مختلف و عدم قطعیت و نیازمند به پیش‌بینی است، اما زبان الگوریتم‌ها، در تمام این موارد، دارای قطعیت است (یعنی نباید از دستورالعمل‌های آن برداشت‌های مختلف بشود) و موظف است تمام احتمالات معنادار در هر حالت یا رتبه یا لایه یا تفسیر یا تقریبی که در پدیده وجود دارد را تعیین کند و تکلیف هر کدام را در خروجی نهایی مشخص کند و حتی موظف است نحوه مواجهه با احتمالاتی را که ممکن است در آینده حاصل شوند، تعیین کند.

## ۲. پیشینه تحقیق

در منابع فقهی و اصولی، جز اشاراتی نسبت به کل روند استنباط، توضیحات دیگری نیامده است. در کتاب‌های مربوط به فلسفه فقه<sup>۱</sup> یا فلسفه اصول<sup>۲</sup> نیز به مبانی و مسائل ساختاری فقه و اصول پرداخته شده و آنجا هم فقط اشاراتی از روند اجتهاد ارائه شده است. در کتاب‌هایی با عناوینی چون مبانی و تاریخ تحول اجتهاد<sup>۳</sup>، مکتب‌شناسی فقهی<sup>۴</sup> نیز به مبانی و تاریخچه اجتهاد و فقاہت پرداخته شده و بحثی از روند قدم به قدم اجتهاد نیامده است. همچنین در کتاب‌هایی با عناوین منطق فهم دین<sup>۵</sup>، منطق فهم حدیث<sup>۶</sup> و روش‌شناسی تفسیر<sup>۷</sup> تفصیل بیشتری ذکر شده است، لکن کلیه فرآیندهای اجرایی با جزئیات آن نیامده است. برخی محققان نیز فقط به ارائه ملاک کلی از روش‌های مختلف اکتفا کرده‌اند، مثلاً در بحث از شیوه‌ها و مناہج استنباط فقیهان، در مقاله نگاهی جدید به مباحث علم اصول، چنین آورده شده است: «شهید اول و شیخ جعفر کاشف‌الغطاء، در روش فقهی‌شان ویژگی معادلات و

۱. ضیایی فر، سعید، ۱۳۹۲، فلسفه علم فقه، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.

۲. به کوشش ضیایی فر، مسعود، ۱۳۹۲، پیرامون فلسفه اصول فقه، قم: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

۳. عزیزی، حسین، ۱۳۸۴، مبانی و تاریخ تحول اجتهاد، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.

۴. به کوشش ضیایی فر، سعید، ۱۳۸۵، پیش درآمدی بر مکتب‌شناسی فقهی، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.

۵. رشاد، علی اکبر، ۱۳۸۹، منطق فهم دین، قم: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

۶. طباطبایی، محمدکاظم، ۱۳۹۳، منطق فهم حدیث، قم: مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی علیه السلام.

۷. بابایی، علی اکبر و عزیزی، غلامعلی و روحانی‌راد، مجتبی، ۱۳۹۲، روش‌شناسی تفسیر قرآن، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.

ملازمات قانونی (یعنی رسیدن به نتایج از طریق ملازمات معادلات عام در احکام به‌وسیله‌ی علاقات و ارتباطات بین منظومه‌ی قوانین) به چشم می‌خورد؛ در حالی که محقق کرکی در منهج فقهی خود از ویژگی تحلیل حکمی و وصول به نتایج از طریق تحلیل بهره‌برده است؛ و شهید ثانی از طریق سبر و تقسیم در شقوق مختلف برای آگاهی یافتن از صحت نتیجه، استفاده کرده است. همچنین فقهای نامداری چون کاشف اللثام، صاحب جواهر و صاحب ریاض، هم از روش تحلیل حکمی استفاده کرده‌اند و در مقابل، عده‌ای دیگر از فقها فقط در دامنه حدود دلالت ادله حرکت می‌کنند و به منظومه هر می و ساختار حکم توجهی ندارند» (سند، ۱۳۸۲، ۱۰۱/۳).

در سال ۱۳۸۸ شمسی نیز مقاله‌ای با عنوان «الگوریتم اجتهاد» منتشر شد که نمای کلی عملیات اجتهاد را به تصویر کشیده، ولی به فرآیندها نپرداخته است.

### ۳. مفهوم‌شناسی

مفاهیم اصلی در این بحث، چهار مفهوم الگوریتم، اجتهاد، روش و روش‌شناسی است. الف) مقصود از «الگوریتم»، ارائه روند قدم به قدم انجام یک کار است که از یک نقطه مشخص شروع می‌شود و به‌صورت مرحله به مرحله، به ترتیب انجام می‌شود و در یک نقطه مشخص پایان می‌پذیرد. الگوریتم، یک روش منطقی برای حل مسائل است. روش الگوریتم‌سازی را خوارزمی ریاضی‌دان مسلمان ایرانی برای حل مسائل پیشنهاد کرده بود (فرهنگستان ادب فارسی، ۱۳۷۶، دفتر اول). الگوریتم که سبب ایجاد چنین اثری می‌شود، ویژگی‌هایی بدین قرار دارد:

۱. تعداد دستورالعمل‌ها مشخص باشد.
۲. ابتدا و انتهای دستورالعمل‌ها برای انجام‌دهنده تعریف شده باشد.
۳. در فهم و اجرای دستورالعمل‌ها تنها یک حالت، ممکن باشد و برداشت‌های متعدد نشود.
۴. هر یک از دستورالعمل‌ها به تنهایی قابل فهم و اجرا باشد.

جستارهای

فقهی و اصولی

سال ششم، شماره پیاپی ۱۹

تابستان ۱۳۹۹

۲۲۴



۵. ترتیب دستورالعمل‌ها ما را به یک هدف مشخص برساند.

تعیین دقیق جزئیات و ترتیب مراحل و نحوه به پایان رسیدن فعالیت‌ها، مشخصه‌های یک فعالیت الگوریتمی است (آکسفورد، 2009، Page 29)؛ مثلاً دستورات زیر، الگوریتم کلی انجام یک تحقیق نظری با روش تحلیل مفهومی است:

ابتدا موضوع مورد نظر برای تحقیق را به مسئله تبدیل کن ← سپس مسئله را به اجزا و روابطش تجزیه کن ← سپس اجزا و روابط مسئله را تعریف مفهومی کن ← سپس دامنه مرتب‌تات هر مفهوم را کشف کن ← سپس مفاهیم مشترک در مرتب‌تات را استخراج کن ← سپس رابطه این مفاهیم مشترک را کشف کن ← آن‌گاه رابطه جدید کشف شده را به عنوان حل مسئله صورت‌بندی کن.

هر کدام از دستورات بالا، خود، دارای دستورالعمل درونی است که پاسخ به سؤال «چگونه؟» در برابر هر کدام است و باید الگوریتم آن نیز بیان شود (زیر الگوریتم لایه یک)، و اگر پاسخ ارائه شده برای آن زیر الگوریتم لایه یک هم به توضیح عملیاتی نیاز داشته باشد، باید الگوریتم درونی آن هم ارائه شود (زیر الگوریتم لایه دو) و همین‌طور تا برسد به انجام اقدامات بدیهی و بسیط.

ماهیت‌شناسی  
الگوریتم‌اجتهاد

۲۲۵

ب) مقصود از «اجتهاد»، در این مقاله، عملیات معرفتی موجه برای اکتشاف نظر شارع از منابع دین است. تعریفی تفصیلی را میرزای قمی صاحب قوانین الأصول، بدین صورت ارائه کرده است:

«الاجتهاد هو استفراغ الوسع فی تحصیل الحکم الشرعی الفرعی من ادلته لمن عرف الادله و احوالها و کان له قوة القدسیة التي یتمکن بها عن مطلق رد الفرع إلى الاصل» (میرزای قمی، ۱۳۲۱ق، ۱/۲).

یعنی اجتهاد، تلاش حداکثری متخصص، برای کاوش منابع معتبری است که حاوی نشانگرهای معتبر برای دستیابی به حکم شارع نسبت به مصادیق است؛ متخصصی که علاوه بر تسلط بر شناخت منابع و انواع نشانگرها و خصوصیات آن‌ها، مهارت تشخیص ارتباط موقعیت انواع مصادیق با قواعد و نظریه‌های فوقانی، در بستر تلاش علمی‌اش، به او عنایت شده باشد. جوهره این تعریف، «عملیات معرفتی موجه برای اکتشاف نظر شارع از منابع دین» است.

همچنین، یکی از صاحب نظران اصولی، اجتهاد را چنین تعریف کرده است:  
(تحصیل الحجة علی الحکم الشرعی) (روحانی، ۱۴۱۸ق، ۱/۲۴).

ج) مقصود از «روش»، مجموعهٔ مرحله به مرحلهٔ انجام یک فعالیت است که سبب ایجاد اثری می شود. این تعریف را می توان با یک لایه برداری، این گونه هم بیان کرد: روش، دستورالعمل تجزیه و ترکیب در داده های موجود است که سبب حل مسئله ای و دستیابی به داده جدیدی می شود (واسطی، ۱۳۹۵، ۲۱).

د) مقصود از «روش شناسی»، توصیف یک روش و تفسیر مبانی شکل گیری آن و تبیین موقعیت اثربخشی آن و علل اعتبار نتایج آن و مقایسه آن با روش های مشابه است که می تواند به توصیه هم منجر بشود.

ه) مقصود از «الگوریتم اجتهاد»، توصیف و مدلل کردن مراحل و فرآیندهای قدم به قدم عملیات استنباط فقهی، از مواجهه با مسئله تا دستیابی به حکم در پاسخ به مسئله است، به طوری که دارای حجیت باشد.

شکل ظاهری الگوریتم ها، توصیفی است (توصیف مراحل و فرآیندها با تمام جزئیات)، ولی بیان مبانی و علت انتخاب آن مراحل و فرآیندها، در لایه زیرساختی علم مورد نظر بیان شده است، لکن اصطلاح «الگوریتم اجتهاد»، صرفاً توصیف مراحل نیست، بلکه همراه با استدلال است؛ یعنی صاحب هر روش اجتهاد و استنباطی، در بیان روش خود، علاوه بر توصیف مراحل و فرآیندها، باید به مبنا و استدلال برای آن مرحله و آن فرآیند اشاره کند و به علوم مربوطه به صورت اصل موضوعی ارجاع دهد؛ مثلاً اگر در مراحل استنباط، استناد به آیات قرآن را در ابتدای مرحلهٔ مراجعه به منابع نقلی قرار داده، باید در اول بحث یا در پاورقی، به مبانی مانند زیر اشاره کند و به جایی که در آنجا این مبانی اثبات شده ارجاع دهد: مثلاً «مبنای یک: قرآن، تحریف ندارد و حجیت دارد. مبنای دو: خطابات قرآن اختصاص به زمان و مکان خطاب ندارد. مبنای سه: ظاهر آیات قرآن قابل فهم و استنادپذیرست. مبنای چهار: استنباط از آیات مقدم بر استنباط از روایات است. مبنای پنج: اقتضای عملیات استنباط از جهت روش تحقیقی، ابتدا مراجعه به ادله است نه مراجعه به اقوال و نظر فقها». نمونهٔ زیر یکی از طرح های کلی برای مسیر استنباط است:

جستارهای

فقهی و اصولی

سال ششم، شماره پیاپی ۱۹

تابستان ۱۳۹۹

۲۲۶

ردیف	مرحله	توضیح
۱	موضوع‌شناسی (عرضه موضوع بر عرف عام و عرف خاص، عرضه موضوع بر عقل و فطرت قطعی)	موضوعی که حکم آن را می‌خواهیم به دست بیاوریم، چیست؟ فیود و شرایط تحقق موضوع در نظر عرف عام و عرف خاص چیست؟ موضوع عرفی است یا نیاز به کارشناسی دارد؟ (از موضوعات مستنبطه است) تغییر و تبدلات موضوع چگونه است؟ مرتبطات موضوع چه مواردی هستند؟ حداقل‌های قطعی متفق‌علیه در حدود و ثغور موضوع چیست؟
۲	عرضه موضوع بر قرآن	جست‌وجوی کلیه محمول‌هایی که در قرآن، بر این موضوع بار شده‌اند، با احراز دلالت آیه. جست‌وجوی کلیه محمول‌هایی که در قرآن بر مرتبطات قطعی این موضوع بار شده است (بررسی عوارض خارج لازم موضوع + همراه با مفهوم‌گیری)
۳	نسبت‌سنجی اولیه میان محمولات قرآنی	سنجش رابطه میان محمول‌هایی که در قرآن برای این موضوع ذکر شده است از حیث تقید و تخصیص و نسخ و تبیین و حکومت و ورود، و رسیدن به یک نگاه منسجم میان آیات ناظر به این موضوع (بهمراه تحلیل ادبی، منطقی، تاریخی) و علاج تعارض‌های ظاهری اولیه
۴	عرضه موضوع بر روایات	جست‌وجوی کلیه محمول‌هایی که در روایات، بر این موضوع بار شده‌اند، با احراز سند و دلالت روایت (اعم از روایات کلامی و عقیدتی، روایات تاریخی، روایات اخلاقی و روایات فقهی شیعه و اهل سنت) جست‌وجوی کلیه محمول‌هایی که در روایات بر مرتبطات قطعی این موضوع بار شده است (بررسی عوارض خارج لازم موضوع + مفهوم‌گیری) تفکیک میان روایات دارای لفظ دال بر حکم و روایات حاکی از فعل یا تقریر معصوم

ردیف	مرحله	توضیح
۵	نسبت‌سنجی اولیه میان محمولات حدیثی	سنجش رابطه میان محمول‌هایی که در روایات برای این موضوع ذکر شده است از حیث تقید و تخصیص و نسخ و تبیین و حکومت و ورود و رسیدن به یک نگاه منسجم میان روایات ناظر به این موضوع (بهمراه تحلیل ادبی، منطقی، تاریخی) و علاج تعارض‌های ظاهری اولیه و علاج تعارض‌های مستقر با ترجیحات حجت‌ساز.
۶	نسبت‌سنجی میان نگاه قرآنی و نگاه روایی	سنجش رابطه تقیدی، تخصیصی، تبیینی میان قرآن و روایات، و اعمال تقید و تخصیص و تبیین و نسخ و طرف‌ها و حکومت و ورود و علاج تعارض‌های ظاهری اولیه و علاج تعارض‌های مستقر با ترجیحات حجت‌ساز
۷	نسبت‌سنجی با اصول و اهداف قطعی دین	سنجش رابطه دیدگاه حاصل شده با عموماً فوقانی و مستقلات عقلیه مانند عدالت‌ورزی، لاضرر، لاجرح، یقین‌محوری، توحیدمحوری، حفظ نظام و اجتماع، حفظ دین، حفظ نفوس و نسل، گردش ثروت، ...
۸	ارزیابی و بازبینی یافته‌ها	نسبت‌سنجی دیدگاه اولیه به دست آمده با: اجماع در موضوع و موضوعات مرتبط آن، شهرت‌های فتوایی سیره مشرعه سیره عقلاء
۹	علاج تعارض‌ها	تعیین تکلیف تعارض‌های ظاهری (غیرمستقر) با جمع عرفی تعیین تکلیف تعارض‌های مستقر با استفاده از مرجحات
۱۰	نحوه علاج تراحم‌های احتمالی	تعیین اولویت‌ها برای صدور حکم اجرایی نسبت به موضوع
۱۱	فعال کردن اصول عملیه	در صورت عدم دستیابی به گزاره‌ای که ملاک‌های حجیت را دارا باشد، به اصول عملیه مراجعه شود.

### جستارهای فقهی و اصولی

سال ششم، شماره پیاپی ۱۹  
تابستان ۱۳۹۹

۲۲۸

برای شکل‌گیری یک الگوریتم باید در مقابل هر کدام از مراحل بالا، «چرا؟» بگذاریم و در مقابل محتوای هر کدام از آنها، «چگونه؟» بگذاریم و پاسخ آن‌ها را به تفصیل و با ذکر جزئیات بیان کنیم.

### ۱. مسئله اصلی و مسائل پیرامونی

این مقاله، به دنبال چستی، چرایی و چگونگی استفاده از الگوریتم‌ها در عملیات اجتهاد است؛ لذا مسئله اصلی مقاله این است که آیا می‌توان عملیات استنباط فقهی را به صورت الگوریتمی بیان کرد؟ و اگر می‌توان، چه ضرورتی دارد؟ مسائل مهم مرتبط با این مسئله نیز چنین است:

- الف) آیا یک الگوریتم معیار وجود دارد یا به تعداد استنباطات، الگوریتم‌های خاص وجود دارد و نمی‌توان به الگوریتم معیاری رسید؟
- ب) دستیابی به الگوریتم معیار یا الگوریتم‌های متعدد، چگونه است؟ استقرایی است یا به صورت قیاسی نیز انجام‌پذیر است؟
- ج) آیا فقط کلیت الگوریتم اجتهاد را می‌توان ارائه کرد یا زیرالگوریتم‌ها را تا لایه‌های متعدد زیرین نیز ارائه‌پذیر است؟

در این مقاله، تلاش شده است ابتدا توصیفی از «اجتهاد»، «روش» و «الگوریتم» ارائه شود، سپس اثبات گردد که الگوریتم‌سازی برای اجتهاد، هم ممکن است و هم ضرورت دارد، و در مرحله سوم، چگونگی دستیابی به الگوریتم‌های اجتهاد، و همچنین چگونگی یک الگوریتم معیار، توصیف و مدلل شود و به برخی نقدها در مورد عدم امکان الگوریتم‌سازی در اجتهاد یا آثار نامناسب الگوریتمی کردن اجتهاد، پاسخ داده شود.

### ۲. پاسخ به مسئله اصلی و مسائل پیرامونی

در مورد «امکان الگوریتمی کردن عملیات استنباط فقهی»، پاسخ مثبت است؛ زیرا هر چیزی که در آن «روش و روش‌مندی» و «موجه بودن و درست و غلط بودن» وجود دارد، تابع یک دستگاه منطقی است و دستگاه‌های منطقی، الگوریتمی

هستند. پاسخ به «دلیل ضروری بودن استفاده از رویکرد الگوریتمی در استنباط»، نیز به «دقیق‌سازی» در عملیات استنباط نیاز دارد.

### ۱/۱/۱. توضیح و استدلال

حدّ وسط استدلال برای اثبات پاسخ بالا، «روش‌مند بودن عملیات استنباط» است، توضیح اینکه «استنباط» یک عمل و کارکرد ذهنی است. هر کارکردی در این عالم (اعمّ از موجودات ماهوی، مفهومی یا اعتباری<sup>۱</sup>)، یک معلول است و قواعد «علت و معلولی» بر آن حاکم است؛ مانند اینکه این عالم تدریج است و فعالیت‌ها در آن دفعاتاً حاصل نمی‌شود، بلکه نیازمند طی مراحل و رعایت شرایطی است. همین‌طور هر چیزی از هر چیزی صادر نمی‌شود، بلکه نیازمند تعیین موارد زیر است:

«چه عاملی، چه چیزی را، با چه اجزا و روابط درونی، با چه کمیت و کیفیتی، در چه زمان و مکانی، با چه بستر و شرایط اولیه‌ای، با چه روابط بیرونی، با چه نحوه اثرگذاری و اثرپذیری، از چه نقطه‌ای، در چه جهتی، در چه مراحل، به سمت چه مقصدی و با چه هدفی تغییر می‌دهد تا اثری جدید ایجاد شود و نیازی را رفع کند و مسئله‌ای را حل کند». اگر در مواجهه با هر چیزی، به این سؤالات پاسخ داده شد، «تعیین روش» برای آن چیز صورت گرفته است.

اگر استنباط، تلاش معرفتی روشمند برای کشف موجه «حکم شرع» برای «فعل مکلف» باشد و اگر «روشنندی»، مبتنی بودن عملیات انجام شده بر یک دستگاه منطقی مُنتج است - که حاوی اصول موضوعه، به علاوه قاعده تجزیه و ترکیب مفاهیم است به طوری که بتواند شروط استدلال‌هایی را که حداقل در منطق ارسطویی مُنتج دانسته شده است، فراهم سازد، اعم از اینکه ورودی‌های این دستگاه منطقی، ماهیات باشند یا مفاهیم یا اعتباریات دارای منشأ اعتبار حقیقی، و اعمّ از اینکه انتاج یک تعریف یا توصیف یا تفسیر یا برهان یا نقد باشد - و اگر ضوابط و شروط انتاج، دارای مراحل و ترتیب بدون حفره مفهومی است؛ و اگر «الگوریتم»، توصیف مراحل و

جستارهای

فقهی و اصولی

سال ششم، شماره پیاپی ۱۹

تابستان ۱۳۹۹

۲۳۰

۱. کیفیت جریان قواعد مربوط به تکوین در عالم تشریح و اعتبار، در پاسخ به شبهه مشهور «خط میان حقایق و اعتباریات» در فرضیه بعدی به تفصیل ذکر شده است.

ترتیب معین و متناهی دارای ضوابط و شرایط برای حلّ یک مسئله یا انجام یک کار است، آنگاه استنباط، قابل ارائه الگوریتمی است.

برای اثبات ضرورت رویکرد الگوریتمی به استنباط، باید نیاز روش‌ها به «دقیق‌سازی» اثبات شود. توضیح اینکه اگر «دقت و دقیق‌سازی»، ارائه جامع و مانع اجزا و روابط یک موضوع به همراه شاخص‌های آن اجزا و روابط است که سبب تمایز آن از موارد مشابه (تشابه واقعی یا توهمی) شود، و اگر تمام مغالطات، در اثر شبیه‌پنداری است و شبیه‌پنداری در اثر عدم تمایز در اجزا و روابط و شاخص‌های آن‌هاست، و اگر الگوریتم‌ها، تعیین تمام جزئیات یک فرآیند است، آنگاه الگوریتمی کردن استنباط، سبب دقیق‌سازی عملیات استنباط می‌شود و اگر اعتبار هر استنباطی تابعی از دقت در به‌کارگیری ضوابط و شرایطی است که منجر به صحت آن شود، و اگر معتبرسازی استنباطات لازم است، الگوریتمی کردن استنباط، ضروری است.

### ۱-۲-۱. بررسی نقدها

در این قسمت، دو گونه نقد مطرح است، در نقد اول گفته شده اجتهاد امری ذوقی و از جنس خلاقیت است و خلاقیت قابل محصور کردن در حصار روش‌ها نیست، حتی برای ارتقای خلاقیت‌ها باید ضد روش‌ها اقدام کرد. در نقد دوم گفته شده، اجتهاد عملیاتی است که بر روی اعتباریات صورت می‌پذیرد و قواعد روشی مربوط به ماهیات و مفاهیم حقیقی هستند؛ لذا نمی‌توان روش‌ها و قوانین مربوط به مفاهیم حقیقی را در اجتهاد جاری کرد.

در پاسخ به دیدگاه اول که در فضای فلسفه علم و روش‌شناسی به دیدگاه «ضد روش» معروف شده، گفته می‌شود که این دیدگاه میان «اصل روش داشتن» و «مصدق روش و ابزار روش» خلط کرده است و نفی محدودیت در مصداق روش و ابزار، به نفی اصل سرایت کرده است؛ و اینکه این نظریه خود متناقض است

۱. مقصود از «شاخص»، خصوصیات زمانی، مکانی، کمی، کیفی، جهت، زمینه‌ای، پیامدی، فاعل، جنس و ماده، شکل و صورت، نقطه شروع، نقطه پایان و هدف، مراحل، عامل و ابزار، نقاط ضد و بحران، ... است.

و خودش بر اساس روش منطقی، تحلیل و انتاج دارد (فایربرد، پاول، ترجمه قوام صفری، ۱۳۷۵، ۲۰۰؛ حبیبی و همکاران، ۱۳۹۱، ۳۴۴).

درباره خلاقیت نیز علاوه بر تبیینی که برای ضرورت تکوینی روش برای هر اثر و پدیده ذهنی ذکر شد، بررسی تطبیقی میان عملکرد مخترعان و خلاقان در جهان که گزارش‌های آن به‌طور رسمی در نهاد «ثبت اختراعات» در کشورها قرار دارد، به کشف الگوهای روشی برای خلاقیت منجر شده و دانش «خلاقیت‌شناسی» را شکل داده است و با عناوینی مانند «نوآوری نظام یافته» (ترنینکو، زوسمن، زلاتین؛ ترجمه جعفری و همکاران، ۱۳۸۴)، «الگوریتم نوآوری» (سلیمی، محمدحسین و همکاران، ۱۳۸۴)، ارائه شده است.

در پاسخ به دیدگاه دوم که به خلط حقایق با اعتباریات قائل است، باید گفت، اعتبارات در سیره عقلانیه، اعتبارات محضه نیست، بلکه اعتبارات دارای منشأ اعتبار و انتزاع خارجی است و کلیه قوانین و ضوابط علی معلولی، براساس منشأ اعتبارشان بر آن‌ها جاری می‌شود. علامه طباطبایی در تعریف اعتباریات چنین آورده‌اند: «الإعتبار هو إعطاء حد شئیء أو حکمه لشیء آخر لغرض ترتب آثار الحقائق علیه فتحقق الإعتبار فی محله محتاجاً إلى تحقق آثار مترتبة علیه و کان نفس الإعتبار ملائماً لما یرتّب علیه من الآثار بحسب الحقیقة» (طباطبایی، بی‌تا، حاشیه الکفایه، ۷۲/۲)؛ یعنی، اعتبار کردن یعنی در نظر گرفتن خصوصیات یک پدیده واقعی و شبیه‌سازی همان خصوصیات برای یک پدیده دیگر، به هدف دستیابی به آثاری که پدیده واقعی ایجاد می‌کند؛ بنابراین، اگر جایی بخواهد «اعتبار» شکل بگیرد باید آثاری که بر پدیده حقیقی شبیه‌سازی شده بار می‌شد، در آنجا هم ایجاد شود و اصولاً چنین قابلیت در امر اعتباری وجود داشته باشد و با آن پدیده حقیقی تناسب داشته باشد. در نظر علامه طباطبایی، ادراکات اعتباری متعلق قوای اراده‌کننده (قوای فعاله) است و باید توسط انشای نفس، تولید شود و منشأ فعال شدن این اراده، تشخیص ضرورت برقراری ارتباط میان آثار یک پدیده و نیازهای انسان است (تشخیص رابطه تکوینی میان غایت و اثر اراده‌ای که ایجاد خواهد شد) (آملی لاریجانی، ۱۳۹۴، ۹۱/۵).

نکته بسیار حیاتی که از مطالب یادشده به‌دست می‌آید این است که در امور

جستارهای

فقهی و اصولی

سال ششم، شماره پیاپی ۱۹

تابستان ۱۳۹۹

۲۳۲



عقلانیه، اعتبار محض جاری نیست، بلکه اعتباراتی فعال است که دارای منشأ اثر خارجی و الزامات و لوازم تکوینی هستند؛ لذا هر اعتباری به دنبال ایجاد اثری واقعی است (عدم لغو بودن) و برای اینکه یک اثر واقعی حاصل شود، باید الزامات و لوازم و روابط واقعی فعال شوند (که عملکرد «اعتبار» برقراری این روابط است).

براساس موارد بالا، می‌توان رابطه منطقی میان حقایق و اعتباریات برقرار کرد. «اجتهاد» نیز مانند اصل «اعتبار کردن» یک عملکرد حقیقی است که ذیل قاعده و قانون تفکر و تحقیق قرار دارد و اگر بر مفاهیم اعتباری هم اعمال شود، به سبب ضابطه‌دار بودن تحلیل مفاهیم اعتباری، هرگونه تحلیلی در آن منتج و مورد پذیرش عقلا نیست و کارآیی ندارد.

## ۲. پاسخ به مسئله دوم (وجود الگوریتم معیار)

الگوریتم معیاری وجود دارد و الگوریتم‌های استنباطی متعددی که بر اساس مبانی مُدَلِّل استنباط‌کننده‌ها شکل گرفته‌اند، نیز حجیت دارند.

### توضیح و استدلال

حد وسط استدلال برای اثبات فرضیه فوق، «وجود حکم واقعی و حجیت حکم ظاهری» است. توضیح اینکه عموم فقیهان امامیه در مبنای اصول فقهی، قائل به تبعیت احکام از مصالح و مفاسدِ واقعیه هستند و چون در مبنای معرفت‌شناسانهٔ نهفته در مبانی کلامی‌شان، قائل به «واقعیت واحد و نه متکثر یا نسبی» هستند، حکم الله واقعی را «واحد» می‌دانند. از سوی دیگر، ضرورت علیّ معلولی در عالم واقع، فقط و فقط یک روشِ نهایی را برای کشف تمام واقعیت ایجاب می‌کند (به قید «نهایی») در کلمه روش، و قید «تمام» در کلمه کشف واقعیت، دقت شود؛ و البته همانطور که در مبانی هستی‌شناختی مبتنی بر حکمت متعالیه ذکر شده است (طباطبایی، بی‌تا، ۱۷ و ۱۹۷). این پدیده‌ها دارای طیف هستند، انعطاف و حرکت دارند و ضرورت علیّ معلولی در به هر مرحله و لایه و موقعیت، به حسب خودش برقرار می‌شود؛ بنابراین، برای کشف حکم الله واقعی، فقط و فقط یک الگوریتم نهایی وجود دارد که تکلیف احتمالات و قابلیت‌ها را نیز مشخص کرده باشد، و بقیه موارد به هر مقدار که از آن

فاصله داشته باشند، مبتلا به اشتباه هستند. از آنجایی که کشف تمام الواقع، همیشه عملاً در توان همه افراد نیست و محققان، برای «تقرُّب به واقعیت» تلاش دارند، سیره عقلا و شارع به‌عنوان رئیس‌العقلا، به نتایج تلاش روش‌مند برای کشف واقع گرچه به کشف الواقع منجر نشود، اعتبار عملی داده است؛ لذا الگوریتم‌هایی که مُدلل هستند (دارای مبانی و منطق دفاع‌پذیر در عرف خاص) حجیت دارند.

### ۲/۱/۱. بررسی نقدها

در این قسمت، منتقدان می‌گویند: قائل شدن به یک الگوریتم، از یک سو به استبداد روشی و انحصار روشی منجر می‌شود! و از سوی دیگر، تنوع روش‌ها و ترکیب روش‌ها در تحقیقات، امری پذیرفته شده در میان محققان می‌باشد. در پاسخ باید گفت: براساس مبنای هستی‌شناسانه و معرفت‌شناسانه حکمت متعالیه، در کلیه پدیده‌های انسانی و محیطی، در کلیه علوم و امور جاری در این عالم، با «پدیده‌های شبکه‌ای» مواجه هستیم، تعبیر علامه طباطبایی در این مورد «نظام العالم» است (طباطبایی، بی‌تا، ۳۱۴) که می‌توان از آن به «شبکه هستی» تعبیر کرد؛ مقصود از «شبکه‌ای» بودن پدیده‌های ماهوی و مفهومی و اعتباری، چندبُعدی، چندلایه‌ای، چندزاویه‌ای، چندمرتب‌ه‌ای بودن آن‌هاست؛ ابعاد، زوایا، لایه‌ها و مراتبی که با یکدیگر مرتبط نیز هستند و حداقل‌های قطعی تشکیل‌دهنده پدیده نیز در میان همین موارد است. کشف ابعاد، زوایا، لایه‌ها و مراتب بیشتر سبب دستیابی به قابلیت‌های بیشتر و آثار بیشتر از پدیده‌هاست. در تمام پدیده‌ها، تلاش علوم برای کشف حداقل‌های قطعی و حرکت به سمت کشف حداکثرهای ممکن است. نتیجه اینکه روش‌ها و ابزارهای روشی در علوم که مأموریت آن‌ها اکتشاف است، در عین اینکه دارای «هسته ثابت و پایدار و قطعی» هستند، طیف‌بردارند و تنوع دارند و برای کشف بیشتر از حقایق، ترکیب و تکامل پیدا می‌کنند. تنوع روش‌های مُدلل، به علت تنوع ابعاد پدیده‌های ماهوی یا مفهومی یا اعتباری است. البته این طیف متنوع روشی، تا مرز عدم تضاد میان روش‌ها پذیرفتنی است. بر این اساس، استناد ناقدان به «عدم توان دسترسی به واقعیت با روش واحد، و وجود اختلاف در مسیر دستیابی به واقعیت»،

جستارهای

فقهی و اصولی

سال ششم، شماره پیاپی ۱۹

تابستان ۱۳۹۹

۲۳۴

نمی‌تواند دلیل برای اسقاط یک روش معیار و ابزارهای آن از اعتبار علمی باشد. در فضای اجتهاد فقهی نیز هر فقیهی که مسیری را در استنباط دنبال می‌کند، موظف است قبلاً اعتبار مبانی و مراحل آن مسیر را در علوم وابسته مستدل و مبانی و مراحل دیگران را نقد کرده باشد تا بتواند مدعی باشد که تنها روش معتبر در کشف حکم الله، روش او و الگوریتم نهفته در پیش‌صحنه آن است و تنها با عملکردهای استنباطی‌ای همراهی می‌کند که مخالفت با قلمرو روشی او نداشته باشند (به قید قلمرو دقت شود که حیطه‌ای از مصادیق متجانس را پوشش می‌دهد).

«الگوریتم معیار» به معنای الگوریتم جامع، الگوریتمی است که در آن مسیرهای مربوط به احتمالات مختلف در تفاوت‌های مبانی و بنایی مشخص شده است و دارای چنین عباراتی است: «اگر مبنای الف را قائل هستید به مسیر شماره... بروید، و اگر مبنای ب را قائل هستید به مسیر شماره... بروید؛ حتی اگر مبنای دیگری را قائل هستید که تاکنون مطرح نشده است، تأثیر مبنای خود را در این موضوع تعیین کنید و مسیر لازم برای رسیدن به مرحله بعدی را بسازید و اضافه کنید.»

همین‌طور چنین الگوریتم جامعی، تکلیف خود را با «جعبه‌های سیاه» مشخص کرده است، جعبه سیاه، بخشی از مسیر است که دانش لازم برای دستیابی به درون آن، هنوز تولید نشده است یا در علم دیگری بیان شده است که جزئیات آن در اختیار فقیه نیست و نیازمند به استفاده از بسته‌ای است که در آن علم، ارائه شده است؛ در چنین مواردی که در همه علوم نیز وجود دارد به «قدر متیقن‌ها» تکیه می‌شود و مسیر ادامه می‌یابد و الگوریتم‌ها در این موارد، دارای چنین عباراتی هستند: «اگر به مرحله الف رسیدی و نمی‌دانستی چه باید کرد، حداقل قطعی در آن را تعیین کن و نتیجه را به مرحله بعد منتقل کن و به مسیر شماره... برو.»

هر صاحب مکتب و صاحب نظریه‌ای می‌تواند الگوریتم معیاری را معرفی کند و موظف است در برابر نقدها و الگوریتم‌های رقیب از عهده نقد و اثبات برآید. الگوریتمی کردن اجتهاد یک «رویکرد» برای دقیق‌سازی استنباط است، ثمره این رویکرد در فضای وجود مکاتب و روش‌ها و مبانی مختلف اجتهادی این است که هر مکتب و روش و مبانی تلاش کند تا الگوریتم خود را ارائه نماید. شبیه‌سازی

این مطلب در کف میدان حوزه‌های علمیه چنین می‌شود که در درس‌های خارج، اساتید به توصیف، تبیین، نقد و بررسی و مقایسه تطبیقی میان الگوریتم اجتهاد مثلاً شیخ انصاری، آخوندخراسانی، محقق نائینی، محقق اصفهانی، آیت‌الله خویی و... می‌پردازند. در درس اصول، هر استادی ابتدا الگوریتم استنباط مختار خود را توصیف می‌کند. سپس به استدلال بر مراحل استنباط و ابزارهای هر مرحله و کیفیت اجرای آن‌ها می‌پردازد و هر جایی که دیگر محققان، نظر دیگری را داده‌اند مورد نقد قرار می‌دهد. در درس فقه نیز هر استادی ابتدا الگوریتم استنباط خود را به‌عنوان پیش‌فرض ارائه می‌کند. سپس براساس مراحل و فرآیندهای ذکر شده در آن، به تطبیق بر مسئله فقهی مورد بحث می‌پردازد و مخاطبان با در دست داشتن الگوریتم اجتهادی استاد، می‌توانند در تمام مراحل و موارد، عملکرد استاد را رصد کرده و صحت‌سنجی کنند و با مقایسه الگوریتم استنباط فقها و اساتید مختلف، نقاط ضعف و قوت آن‌ها را شناسایی نمایند.

در الگوریتم جامع اجتهاد که دارای انواع محتمل در مبانی و مسیرها و فرآیندهای مبتنی بر هر یک از مبانی باشد، از کاربرد این الگوریتم خواسته می‌شود تا در هر ورودی، مبنای مورد نظر خود را وارد کند تا مسیرهای بعدی تعیین شود و در هر مسیر، مبنای خود را وارد کند تا فرآیندهای بعدی مشخص شود و در هر فرآیند، مصادیق معتبر مورد نظر خود را وارد کند تا نتایج حاصل شود.<sup>۱</sup>

جستارهای  
فقهی و اصولی

سال ششم، شماره پیاپی ۱۹  
تابستان ۱۳۹۹

۲۳۶

### ۳. پاسخ به مسئله سوم و چهارم (روش دستیابی به الگوریتم‌های فقهی و توان کشف

زیرالگوریتم‌ها)

الگوریتم‌های نهفته در استنباطات فقهای مختلف، با رویکرد استقرایی و با روش «داده کاوی بنیادین» قابل استخراج و عرضه است. همچنین الگوریتم معیار، با استفاده از روش قیاسی قابل تولید و ارائه است (پاسخ به مسئله سوم) و می‌توان زیرالگوریتم‌ها

۱. در اصطلاح کامپیوتری، در هر قسمت «فیلد» مربوطه توسط کاربر برمی‌شود براساس تعیین فیلد اول، فیلدهای بعدی با گزینه‌های متناسب، آشکار می‌شوند. عملیات «شخصی سازی یا Customize کردن» که آماده سازی الگوریتم جامعی برای شکل دادن به الگوریتم‌های خاص مبتنی بر مبانی و خواسته‌های یک فرد است از عملکردهای متعارف در نرم‌افزارهای کامپیوتری است.

را نیز به مقدار گسترش دانش در حیطه مربوطه ترسیم کرد (پاسخ به مسئله چهارم).

#### ۴-۱. توضیح و استدلال

**الف) توضیح رویکرد استقرایی:** در تعریف معروف استقرا آمده است: «الاستقراء تصفح الجزئیات لاثبات حکم کلی» (فارابی، ۱۴۰۸ق، ۲/۲۵۸)؛ برای منضبط‌سازی استقراء می‌توان از روشی با عنوان «داده‌کاوی بنیادین» استفاده کرد (منصوریان، ۱۳۸۶).

حدّ وسط استدلال برای اثبات فرضیه «قابلیت دستیابی به الگوریتم استنباطات موجود بر اساس روش استقرایی»، «وجود تشابه عملکردی پُر تکرار در استنباطات یک فقیه خاص یا مکتب خاص و صحت سؤال از علت این تشابه پُر تکرار» است. توضیح اینکه یکی از روش‌های کشف علت یک عملکرد عقلایی، استقرای موارد عینی آن است؛ مثلاً اگر با سؤال «روش استنباطی شیخ انصاری چگونه است؟» مواجه شویم، می‌توانیم به عملکردهای استنباطی ایشان که از سوی خود یا دیگران به تفصیل گزارش شده، مراجعه کنیم و حداقل پنج مورد در موضوعات مختلف و ابواب مختلف را بدون اینکه فضای ویژه‌ای بر آن‌ها حاکم باشد، با روش داده‌کاوی مورد مطالعه قرار دهیم و از روی تشابه عملکردی ایشان، فرضیه‌ای برای روش استنباط شیخ انصاری ارائه دهیم. سپس این فرضیه را با مبانی ایشان در اصول‌فقه و شواهد و موارد بیشتر استنباطات او در معرض آزمون قرار دهیم تا اطمینان حاصل کنیم که در پس‌پرده عملکردهای شیخ انصاری، چه منطوق و روش منضبطی برای استنباط نهفته است، برای نمونه، مراحل استنباطی شیخ انصاری در دو مورد «سبّ المؤمن» و «السحر» بررسی شد که خلاصه گزارش آن به صورت زیر است: (انصاری، ۱۳۶۷، ۳۳-۳۲):

۱. بیان مُدّعا و تعریف فرضیه (ارائه مسئله با حکمش مانند: سبّ المؤمن حرام؛ السحر حرام).

۲. ارائه مستندات اولیه برای موجه‌سازی مُدّعا و فرضیه (مانند: مستند الحرمة روایة...؛ الاخبار مستفیضة به).

۳. تبیین موضوع (مانند: المرجع فی السبّ الی العرف و هو ما یاسناده یقتضی  
نقصه الیه؛ المراد بالسحر....).

۴. شاخص تحقق موضوع (مانند: لایعتبر فی صدق السبّ مواجهه المسبوب و  
یعتبر فیه قصد الإهانه؛ المعبر فی السحر الاضرار).

۵. انواع و اقسام و حالات موضوع (مانند: النسبته بینه و بین الغیبه...؛ السحر  
علی اقسام).

۶. تبیین نهایی حکم (مانند: المهم بیان حکمه).

۷. مراحل تبیین:

الف. ارائه دلیل و بیان دلالت ظاهر دلیل (مانند: لروایة أبی بصیر...؛ لمستفیضه  
الدالة علی أنّ الساحر کالکافر).

ب. تقویت این استظهار با تصریح دیگر فقها بر این ظهور (مانند: فسره فی جامع  
المقاصد...؛ قال العلامه فی القواعد).

ج. ارائه دلیل های معارض، بیان دلالت دلیل آن ها و نقد آن ها (مانند: قد اختلف  
عبارات الاصحاب).

د. نقد آن ها با احتمال پردازی در مراد عبارت و نتیجه گیری (مانند: فی مرجع  
الضمائر اغتشاش).

هـ. جمع بین ادله و نتیجه گیری (مانند: الجمع بین ما ذکر فی معنی السحر...).

۸. تعیین موارد استثنا (مانند: و یستثنی منه المؤمن المظاهر بالفسق؛ بقی الکلام  
فی جواز دفع السحر بالسحر).

البته همان طور که گذشت، برای نظریه پردازی در روش استنباط شیخ انصاری،  
صرف بیان، دو نمونه کافی نیست و باید مراحل ذکر شده در قبل، کاملاً طی شود و  
برای اینکه یک الگوریتم کامل شکل بگیرد، باید در مقابل هر کدام از مراحل فوق،  
«چرا؟» گذاشته شود و در مقابل محتوای هر کدام از آن ها، «چگونه؟» بگذاریم و  
پاسخ آن ها را از مبانی و مطالب شیخ انصاری در کتب مختلف شان پیدا کنیم؛ مثلاً  
«چرا پس از طرح مسئله، به بیان انواع و اقسام موضوع پرداخته و سپس به مستندات  
پرداختیم؟»، «چرا در مراحل ارائه استدلال، به آیات قرآن استدلال نکردید؟»،

جستارهای

فقهی و اصولی

سال ششم، شماره پیاپی ۱۹

تابستان ۱۳۹۹

۲۳۸

«چگونه شاخص تحقق موضوع را تعیین کردید؟»، «چگونه در عبارات روایات و اقوال فقها، احتمال‌پردازی کردید؟»، «چگونه مطمئن شدید که همه نظرهای رقیب نظر خودتان را دیده‌اید؟» و ... .

هر کدام از این موارد، یک عملکرد هستند که به روش دقیق تفصیلی قدم به قدم نیاز دارند. این تفصیل دادن‌ها تا جایی باید ادامه یابد که به عملکردهای بسیط و بدون مشابه برسد (عملگرهای پایه). اگر تفصیل هر لایه‌ای در علم دیگری ارائه شده باشد، می‌توان از آن بسته عملیاتی نیز در اینجا استفاده کرد؛ مثلاً بسته تشخیص معنای اولیه جمله، از علم ادبیات گرفته می‌شود، بسته تشخیص استدلال، از علم منطق گرفته می‌شود، بسته تشخیص صحت سند، از علم رجال گرفته می‌شود و ... .

در «الگوریتم اجتهاد» صرفاً به بسته‌هایی پرداخته می‌شود که مأموریت خاص علم فقه و اصول فقه است و در موارد دیگر، با ارجاع به مبانی و نظریه‌های مختار در علوم مرتبط، از نتایج آن علوم برای فرآیند اجتهاد استفاده می‌شود.

## ۲/۳/۳/۲. بررسی نقدها

در این قسمت، منتقدان می‌گویند: ما نمی‌توانیم تمام نهفته‌ها و ناخودآگاه‌های

ماهیت‌شناسی  
الگوریتم اجتهاد

۲۳۹

۱. در علم برنامه‌نویسی کامپیوتری، به این بسته‌های آماده، «ماژول» Module و «کامپوننت» Component گفته می‌شود؛ واژه «ماژول» در فارسی به معنای «قطعه آماده مصرف» است و «کامپوننت» در فارسی به معنای ترکیب‌دهنده است. ماژول یک بخش قابل نصب و قابل استفاده مجدد است که برای نمایش محتوا یا انجام یک عملیات خاص استفاده می‌شود. هر ماژول فراهم آورنده بخشی مجزا از قابلیت‌هایی است که می‌توانید با نصب آن به قابلیت‌های برنامه اضافه کرد. در واقع، محتوا و طرح کلی صفحات به وسیله ماژول‌ها و چیدمان آن‌ها در صفحه تأمین می‌شود. ماژول‌ها قابلیت جابجایی و انتقال یا کپی از صفحه‌ای به صفحه دیگر را دارند؛ به هر صفحه می‌توان تعداد زیادی ماژول اضافه کرد. می‌توان سطح دسترسی‌های کاربران را به هر نمونه از ماژول‌های صفحات پرتال تعیین کرد. هر ماژول یک سری تنظیمات عمومی دارد که این تنظیمات در تمام ماژول‌ها وجود دارند و مربوط به نحوه نمایش و دسترسی‌های ماژول می‌باشند و ممکن است تنظیماتی هم خاص همان ماژول داشته باشد که مرتبط با نحوه کارکرد ماژول است.

کامپوننت‌ها نیز ابزارهایی هستند که فعالیت‌های اصلی یک برنامه را انجام می‌دهند. یک کامپوننت می‌تواند دارای چند ماژول باشد که به صورت یک بسته ترکیبی در نرم‌افزار نصب می‌شوند. کامپوننت‌ها یا اجزای کوچک‌تر در برنامه‌نویسی، ابزارهایی هستند که می‌توانند برای انجام فعالیت‌هایی خاص و پیش‌گیری از نوشتن کدهای اضافی به کار گرفته شوند. اغلب امکانات موجود در کامپوننت‌ها می‌توانند توسط برنامه‌نویسان نیز به صورت شخصی پیاده‌سازی شوند، ولی انجام این کار ممکن است به ماه‌ها یا سال‌ها زمان نیاز داشته باشد، اما با استفاده از کامپوننت‌ها، زمان و هزینه صرف تولید بخش‌های سفارشی نرم‌افزار و نه بخش‌های عمومی و تکرار پذیر آن می‌شوند. در برخی دیگر از شرایط ممکن است اضافه کردن امکانات یک کامپوننت به محیط برنامه‌نویسی مستلزم انجام فعالیت‌هایی خاص به صورت دستی از سوی برنامه‌نویس باشد (کاوینگتون و همکاران، ۲۰۰۹، ۱۰۴ و ۳۱۵).

عملکردها را در موضوعات پیچیده‌ای مانند استنباط‌های فقهی اکتشاف کنیم، بلکه به برخی از آن‌ها در سطحی از عملکردها می‌توان دسترسی پیدا کرد؛ بنابراین، نمی‌توان مدعی «کشف الگوریتم» شد که باید تمام جزئیات عملکردی در آن آشکار و شبیه‌سازی شده باشد.

در پاسخ باید گفت: «پیچیدگی» (Complexity) در موضوعات دارای اهمیت، به جای اینکه عامل بازدارنده برای دقیق‌سازی و الگوریتمی کردن باشد، عامل ایجاب‌کننده است؛ یعنی هر چه موضوع مهم‌تر و مبهم‌تر باشد، به ضابطه‌مند شدن بیشتر در سازه و محتوا نیاز دارد تا از خطر اشتباه و سلیقه‌مصون‌ماند و هر چه تشخیص این ضابطه‌مندی مشکل‌تر باشد (به سبب پیچیدگی)، به ابزار «گشودگی» که الگوریتم‌ها هستند بیشتر نیاز است. بخشی از عوامل عدم رشد یک علم، عدم شفاف‌سازی و عدم دقیق‌سازی روش و محتوای آن علم است.

مطلب اصلی در پاسخ به این نقد - که این پاسخ، توضیح فرضیه چهارم هم تلقی می‌شود - ذو مراتب بودن الگوریتم‌هاست؛ یعنی به سبب ذومراتب بودن موضوعات و ترتب طولی لایه‌های فوقانی بر لایه‌های زیرین (به قید «طولی» دقت شود) و منسجم بودن هر لایه در درون خودش، می‌توان الگوریتم یک لایه را بدون اطلاع تفصیلی از لایه قبلی یا بعدی طراحی کرد (به قید «تفصیلی» توجه شود).

الگوریتم‌ها به مقدار دانشی که در اختیار است آشکارسازی و دقیق‌سازی عملیات را انجام می‌دهند و در هر قسمتی که خلأ دانشی وجود دارد به عملکرد ناخودآگاه هوش طبیعی واگذار می‌کنند؛ بنابراین، چنین نیست که یک الگوریتم تا تمام جزئیات حل یک مسئله را کشف نکرده باشد نمی‌تواند حل مسئله کند؛ تمام الگوریتم‌هایی که در موضوعات پیچیده در علوم مختلف، اعم از مهندسی، پزشکی و علوم انسانی، کار می‌کنند و در حال حل مسئله هستند و اثر ایجاد می‌کنند چنین هستند و با پیشرفت دانش به‌طور مستمر ویرایش شده و تکامل می‌یابند و اثرگذاری برتری پیدا می‌کنند.

همچنین هیچ‌کدام از این الگوریتم‌ها، مدعی انحصار مسیر دستیابی به واقعیت نیستند و به همین دلیل نیز محققان مختلف در علوم مختلف که با مباحث الگوریتمی



سروکار دارند، مسیرهای موازی را برای حل مسئله‌ها پیگیری می‌کنند و در نتایج عملیاتی نیز می‌بینیم که برای رفع یک نیاز، نرم‌افزارهایی با الگوریتم‌های متفاوت ارائه شده است.

حتی در پارادایم‌های تفسیر هرمنوتیکی که روش تحقیق‌های کیفی را ایجاب کرده‌اند. ملاحظه انواع روش‌های تحقیق کیفی و تلاش ایده‌پردازان آن‌ها برای مرحله‌بندی و دقیق‌سازی فرآیندها، شاهد آشکاری بر این معناست (ایمان، ۱۳۹۳، ۱۴۶-۲۴۶).

توجه به این نکته نیز ضروری است که تلاش برای شکل‌گیری «هوش مصنوعی» به معنای جایگزین شدن مطلق آن به جای هوش انسانی نیست، بلکه به معنای تولید ابزاری برای جلوگیری از خطاها و نواقص حافظه و تفکر انسانی است؛ چه همه انسان‌ها در حالت عادی، توانایی دقت‌های لازم برای انجام سریع «تفکر صحیح و تصمیم کارآمد» را ندارند؛ به همان دلیلی که با وجود منطقی بودن ساختار ذهن طبیعی بشری و به کار بردن قواعد منطق به صورت ناخودآگاه در زندگی، به «علم منطق و منطق‌دان» نیاز هست، به همان مناط، منطق‌دان‌ها که توانایی تشخیص و پردازش حجم بالایی از داده‌ها را در زمان‌های مورد نیاز ندارند، محتاج ابزاری برای چنین پردازش‌هایی هستند. هوش مصنوعی، نقش پشتیبان، یاور و مکمل هوش انسانی را دارد.

الگوریتم اجتهاد به عنوان یک چک‌لیست عملیاتی برای انجام عملیات اجتهاد، سبب می‌شود تا بتوان قدمی در جهت دقیق‌سازی، جامعیت و مانعیت نظر مجتهد برداشت؛ دقیق‌سازی‌ای که می‌توان با آن، اجتهاد انجام شده از سوی یک فقیه را قدم به قدم «اعتبارسنجی» کرد و بر اساس آن، میان دو استنباط مختلف در یک مسئله، قضاوت کرد.

### ب) توضیح و استدلال رویکرد قیاسی

مقصود از «رویکرد قیاسی در ارائه الگوریتم» این است که بتوانیم مسیر و فرآیند استنباط فقهی را به صورت منطقی تولید و ارائه کنیم.

حدّ وسط استدلال برای اثبات امکان این کار، وجود ضوابط علیّ معلولی حاکم بر «تفکر» و «روش» است؛ یعنی اگر اجتهاد یک عملکرد منطقی ذهن است که بر اساس تفکر و تحلیل انجام می‌شود و اگر عملکردهای ذهنی منطقی دارای قاعده قانون هستند و هر عملکردی مُنتج و معتبر نیست؛ آنگاه با قرار دادن مصالح فقهی و اصول فقهی در دستگاه تفکر و تحلیل منطقی، می‌توان عملیات استنباط و اجتهاد فقهی معیار را تولید کرد؛ به طوری که بتوان عملکردهای میدانی فقها و مستنبطین را براساس آن اعتبارسنجی نمود. دستگاه منطقی به تنهایی فقط صورت‌بندی می‌کند؛ بنابراین، لازم و نه کافی است و برای تأمین مادّة قیاس نیاز به مبانی علوم مرتبط است. «اجتهاد» به معنای عام، به عنوان یک عملکرد، منطبق فهم دین و روش تحقیق در دین است؛ لذا ضوابط منطقی روش‌های تحقیق بر او حاکم است؛ جدول زیر نمونه‌ای فقهی از این موارد است که فقط برخی از ابزارها به جهت خلاصه‌گویی ذکر شده است.<sup>۱</sup>

جستارهای

فقهی و اصولی

سال ششم، شماره پیاپی ۱۹

تابستان ۱۳۹۹

۲۴۲

---

۱. تفصیل این ابزارها در کتاب «الگوریتم اجتهاد»، از همین قلم، که توسط پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی چاپ خواهد شد، آمده است.

ردیف	ابزار تحلیل	مسئله متناسب	احتمالات ممکن در مسئله	مثال
۱	تعریف اولیه / انس المطالب / مطلب «ما» توصیف اولیه / علت اربع / علت مادی	هویت موضوع چیست؟ (جنس و فصل یا کالجنس و کالفصل مفهومی)	یک شیء است؟ یک صفت یا اثر است؟ هویت ذهنی فکری دارد؟ هویت روحی قلبی دارد؟ هویت فعل و رفتار دارد؟ یک نسبت است؟ یک اعتبار است؟ یک قوه و توانایی است یا .....	الطهاره، استعمال طهور مشروط بالنيه. احتمالات ممکن در جنس طهارت بحث شده است (طهارت، فعل مكلف است یا اعتبار شارع است یا حالت روحی تقرب است؟). در احتمالات درباره جنس «بیع» بحث شده است (انتقال است؟ اعتبار لفظی است؟ اثر حاصل از عقد است؟ تملیک است؟)
۲	تفسیر اولیه / علت اربع / علت فاعلی ۱. (تفسیر معنی کشف اجزا و روابط پنهان و بروز لوازم مطلب)	عامل قریب پیدایش موضوع چیست؟	آیا خلقت طبیعی است؟ آیا مصنوع بشری است؟ آیا صرفاً از طرف شارع است؟ آیا پیدایش امر دیگری سبب پیدایش این شده است؟ (مانند وجوب غیري) آیا شرایط خاص یا حالت و وضعیت خاص، یا فعل خاص سبب پیدایش موضوع شده است؟ (زمان خاص، مقدار خاص، کیفیت خاص، ارتباط خاص، مکان خاص، اجزاء خاص، و... مثلاً: آیا اختیاری است یا اضطراری؟ آیا آگاهانه است یا ناخودآگاه یا جاهلانه؟ و .....	۱. (در مورد صحت عقد فضولی): ما يتوقف عليه تأثير العقد على القول بالكشف هو لحقوق الاجازة، لا نفس الاجازة (شيخ انصاری، المكاسب، ۱۴۱۰ق، ۸/۲۸۹) ۲. وجوب ذی المقدمة من قبیل العلة الغائية لوجوب المقدمة، فلا محذور أصلا في البين، من قبیل العلة الفاعلية حتى يلزم محذور تقدم المعلول على العلة (سبزواری، ۱۴۰۴ق، ۴/۴۳۴) ۳. عامل التحليل للصلوه، التسليم (نراقی، ۱۴۱۵ق، ۵/۳۵۵) ۴. ظاهر صحيح الحلبي أن علة الوجوب الإفضاء، لا الزوجية (حكيم، ۱۴۱۶ق، ۱۴/۸۵) ۵. عالماً كان المَحْرَمُ أَوْ جاهلاً؟: .. مُبْتَدِئاً بِالْقَتْلِ أَوْ مُعِيداً؟؛ مُصِراً عَلَى مَا فَعَلَ أَوْ نَادِماً؟ (طبرسی، ۱۴۰۳ق، ۲/۴۴۴)

ماهیت‌شناسی  
الگوریتم اجتهاد  
۲۴۳

ردیف	ابزار تحلیل	مسئله متناسب	احتمالات ممکن در مسئله	مثال
۲	تفسیر و تبیین / علت صوری (یا عوارض و آثار لازم ماهیه یا مفهوم، که بررسی عوارض تسعه و مقومات سه حرکت، است و همین طور بررسی موضوع از حیث سور و جهت قضایایی که ممکن است تشکیل دهد)	فصل یا عوارض ممیز موضوع از موارد مشابه چیست؟ موارد مشابه این موضوع کدامند؟	آیا موضوع دارای مصادیقی با شکل خاصی است؟ آیا موضوع، صفت یا اثر یا حالتی است که متعلق خاصی دارد؟ آیا موضوع، وابسته به مقدار خاص، یا زمان خاص، یا مکان خاص، یا ارتباط خاص، یا اثر پذیری یا اثر گذاری خاص، یا اجزاء خاص، یا زمینه خاص، یا شرایط خاص، یا نتیجه خاص است؟ (یا وابسته به ترکیبی از موارد فوق؟) شکل گیری موضوع از چه نقطه ای آغاز می شود؟ و ....	۱. هو فی الأغلب أسود أو أحمر غلیظ، حار له دفع وإنما اقتصر علی هذا التعریف لأنه یمیزه عن غیره من الدماء عند الاشتباه. (فاضل هندی، ۱۴۶۱ق، ۲/ ۵۷) ۲. الصوم کف النفس عن المفطرات؛ الوقف، تحبیس الاصل و اطلاق المنفعه؛ الضمان التعهد بالمال من البریء. (ایروانی، ۱۴۲۷ق) ۳. قَتَلَهُ عَمْدًا أَوْ خَطَأً (نسبت متعلق با اختیار): قَتَلَهُ فِي جِلٍّ أَوْ حَرَمٍ (نسبت متعلق با مکان): مِنْ ذَوَاتِ الطَّيْرِ كَانَ الصَّيْدُ أَمْ مِنْ غَيْرِهَا (نسبت متعلق با نوع مفعولش): مِنْ صِغَارِ الصَّيْدِ أَمْ مِنْ كِبَارِهِ (نسبت متعلق با کیف): فِي اللَّيْلِ كَانَ قَتْلَهُ لِلصَّيْدِ أَمْ بِالنَّهَارِ. (نسبت متعلق با زمان) ۴. الايجاب ثم القبول (ترتیب)
۴	علت غایی / ...	موضوع مورد نظر چه نتایج و آثاری ایجاد می کند؟	اثر آن بر بدن؟ بر ذهن و فکر؟ بر روح و قلب؟ اثر بر رفتار و عمل؟ اثر بر محیط زیست؟ اثر بر دیگر انسانها؟ اثر آن نسبت به خداوند؟ اثر تشدید کننده؟ یا تضعیف کننده؟ حرکت دهنده است یا متوقف کننده است؟	۱. لَا تَضْرِبُوا أَطْفَالَكُمْ عَلَى بُكَائِهِمْ فَإِنَّ بُكَاءَهُمْ أَرْبَعَةٌ أَشْهُرٌ شَهَادَةٌ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَ أَرْبَعَةٌ أَشْهُرٌ الصَّلَاةُ عَلَى النَّبِيِّ ﷺ وَ أَرْبَعَةٌ أَشْهُرٌ الدُّعَاءُ لَوْلَا ذَلِكَ. (شیخ صدوق، ۱۳۸۵ق، ۱/ ۸۱). ۲. دَخَلَ رَسُولُ اللَّهِ عَلَى عَائِشَةَ وَ قَدْ وَصَعَتْ فَمَقَمَتْهَا فِي السَّمْسِ فَقَالَ يَا حُمَيْرَاءُ مَا هَذَا قَالَتْ أَعْسَلُ رَأْسِي وَ جَسَدِي قَالَ لَا تَعُودِي فَإِنَّهُ بَوْرَثُ الْبُرْصِ. (شیخ صدوق، ۱۳۸۵ق، ۱/ ۲۸۱).

### جستارهای فقهی و اصولی

سال ششم، شماره پیاپی ۱۹  
تابستان ۱۳۹۹

۲۴۴

ردیف	ابزار تحلیل	مسئله متناسب	احتمالات ممکن در مسئله	مثال
۴	... / علت غایی	موضوع مورد نظر به نتایج و آثار آثاری ایجاد می‌کند؟	اثر کوتاه مدت دارد یا طولانی؟ اثر حداقلی دارد یا حداکثری؟ اثر تأسیسی دارد یا جبرانی؟ اگر اثر مورد نظر حاصل نشود چه تبعاتی خواهد داشت؟ چه اثراتی نباید به وجود بیاید؟	۳. عَلَّةُ غُسْلِ الْجَنَابَةِ لِلنَّظَافَةِ وَ تَطْهِيرِ الْإِنْسَانِ نَفْسَهُ مِمَّا أَصَابَهُ مِنْ أَذَاهُ وَ تَطْهِيرِ سَائِرِ جَسَدِهِ لِأَنَّ الْجَنَابَةَ خَارِجَةٌ مِنْ كُلِّ جَسَدٍ فَلِذَلِكَ وَجِبَ عَلَيْهِ تَطْهِيرُ جَسَدِهِ كُلِّهِ وَ عَلَّةُ التَّخْفِيفِ فِي الْبَوْلِ وَالْعَائِطِ لِأَنَّهُ أَكْثَرُ وَأَدْوَمُ مِنَ الْجَنَابَةِ فَرَضِي فِيهِ بِالْوَضُوءِ لِكَثْرَتِهِ وَ مَشَقَّتِهِ وَ مَجِئِهِ بَعِيرَ إِرَادَةِ مِنْهُ. (شیخ صدوق، ۱۳۸۵ق، ۱/۲۸۲).

### ۳/۱. نتیجه گیری نهایی

«الگوریتم سازی در اجتهاد» مانند تمام الگوریتم سازی های دیگر در علوم یک «رویکرد» تلقی می شود که به واسطه آن می توان به دقیق سازی مستمر فرآیندها پرداخت و به هر مقدار که این دقیق سازی عمق یابد، به همان مقدار قلمرو دانش (هم از جهت پژوهشی و هم از جهت آموزشی) گسترش می یابد.

تشخیص معانی و تطبیق بر مصادیق نیازمند تضرع در علوم مربوطه، احاطه و ممارست با ادله است. الگوریتم اجتهاد، فرمول فقاهاست نیست، الگوریتم اجتهاد، برای بی نیازسازی از فقیه نیست، بلکه صرفاً ابزاری برای دقیق سازی در تفقه است؛ لذا این الگوریتم را می توان «فقیه یار» نامید.

در نهایت اشاره به این نکته لازم است که به دلیل اینکه شارع ربط وحدت و کثرت را برقرار کرده است و تشریح، دستورالعمل عبور از کثرات برای اتصال به وحدت است، بدون ذوق فضای وحدت و ملکوت الهی (قوه قدسیه)، کشف مراد شارع به سرانجام نمی رسد و البته مدلل کردن این مدعا مجال دیگری را می طلبد.

## منابع

۱. آکسفورد، (۲۰۰۹م)، فرهنگ ریاضیات، لندن: دانشگاه آکسفورد.
۲. آملی لاریجانی، صادق، (۱۳۹۴)، فلسفه علم اصول، قم: انتشارات مدرسه علمیه ولی عصر علیه السلام.
۳. ابن براج، قاضی عبدالعزیز، (۱۴۰۶)، الممهدب، قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه.
۴. اشتهاودی، علی پناه، (۱۴۱۷)، مدارک العروه، تهران: دار الاسوة للطباعة و النشر.
۵. انصاری، مرتضی، (۱۴۱۰)، المکاسب، قم: مؤسسه مطبوعاتی دارالکتب.
۶. ایروانی، باقر، (۱۴۲۷)، دروس تمهیدیة فی الفقه الاستدلالی علی المذهب الجعفری، قم: بی نا.
۷. ایمان، محمدتقی، (۱۳۹۳)، فلسفه روش تحقیق در علوم انسانی، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
۸. ترینکو، زوسمن، زلاتین؛ ترجمه جعفری، مصطفی و همکاران، (۱۳۸۴)، نوآوری نظام یافته، طهران: مؤسسه فرهنگی رسا.
۹. سلیمی و همکاران، محمدحسین، (۱۳۸۴)، الگوریتم نوآوری، تهران: مؤسسه فرهنگی رسا.
۱۰. حبیبی و همکاران، رضا، (۱۳۹۱)، فلسفه علوم تجربی، قم: مؤسسه امام خمینی علیه السلام.
۱۱. حقیقت، سیدصادق، (۱۳۸۲)، بحران روش شناسی در علوم سیاسی، علوم سیاسی، ۱۵۳-۱۷۴.
۱۲. حلی، حسن بن یوسف، بی تا. تذکره الفقهاء، قم: مؤسسه آل البیت علیهم السلام.
۱۳. خسروپناه، عبدالحسین، (۱۳۹۴)، روش شناسی علوم اجتماعی، طهران: موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه.
۱۴. روحانی، سیدمحمد، (۱۴۱۸ق)، منتقى الاصول، قم: دفتر آیت الله روحانی.
۱۵. سبزواری، سید عبدالاعلی، (۱۴۰۴ق)، مهذب الاحکام، قم: مؤسسه المنار.
۱۶. سند، محمد، (۱۳۸۲)، نگاهی جدید به مباحث علم اصول، پژوهش های اصولی، ۱۰۱-۱۱۱.
۱۷. شهید اول، محمد بن مکی، (۱۴۱۰ق)، اللمعه دمشقیه فی فقه الامامیه، بیروت: دارالتراث.
۱۸. صدوق، محمد بن علی، (۱۳۸۵ق)، علل الشرایع، قم: مکتبه الداوری.
۱۹. طباطبایی، سیدمحمد حسین، بی تا. حاشیه الکفایه، قم: بنیاد علمی و فکری علامه طباطبایی.
۲۰. طباطبایی، سیدمحمد حسین، بی تا. نهایه الحکمه، قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه.
۲۱. طباطبایی، سیدمحمد حسین، بی تا. اصول فلسفه و روش رئالیسم، قم: نشر جامعه مدرسین.

## جستارهای

### فقهی و اصولی

سال ششم، شماره پیاپی ۱۹  
تابستان ۱۳۹۹

۲۴۶

۲۲. طبرسی، احمد بن علی، (۱۴۰۳)، الاحتجاج علی اهل اللجاج. مشهد مقدس: نشر مرتضی.
۲۳. عراقی، ضیاء الدین، (۱۳۶۱ق)، نهاییه الافکار. قم: جامعه مدرسین حوزه قم.
۲۴. فارابی، محمد بن محمد، (۱۴۰۸ق)، المنطقیات. قم: کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی رحمته.
۲۵. فاضل هندی، محمد بن حسن، (۱۴۶۱ق)، کشف اللثام و الإبهام عن قواعد الأحكام. قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه.
۲۶. فایزبند، پاول، ترجمه قوام صفری، مهدی، (۱۳۷۵)، ضد روش. طهران: انتشارات فکر روز.
۲۷. فرهنگستان ادب فارسی، (۱۳۷۶)، واژه های مصوب، دفتر اول. تهران: فرهنگستان ادب فارسی.
۲۸. قراملکی، احد، (۱۳۸۵)، روش شناسی مطالعات دینی. مشهد مقدس: دانشگاه علوم رضوی.
۲۹. کاوینگتون و همکاران، (۲۰۰۹م)، فرهنگ اصطلاحات کامپیوتر و اینترنت. امریکا- سیاتل: انتشارات بارونز.
۳۰. منصوریان، یزدان، (۱۳۸۶)، گرند تئوری چیست و چه کاربردی دارد؟. چالش های علم اطلاعات، اصفهان: دانشگاه اصفهان.
۳۱. میرزای قمی، ابوالقاسم، (۱۳۲۱ق)، القوانین المحکمه فی الاصول. قم: احیاء الکتب الاسلامیه.
۳۲. نجفی، محمد حسن. بی تا. جواهر الکلام فی شرح شرایع الاسلام. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۳۳. نراقی، احمد، (۱۴۱۵ق)، مستند الشیعه فی احکام الشریعه. قم: مؤسسه آل البيت علیهم السلام.
۳۴. واسطی، عبدالحمید، (۱۳۸۴)، راهنمای تحقیق با اقتباس از نگرش اسلام به علم و هستی، قم: انتشارات دارالعلم.

### Bibliography

1. al-Tīrāblusī, '.-B. (1985/1406). *al-Muhaḍḍhab*. (G. r.-S. al-Subḥānī, Ed.) Qum: Mu'assasat al-Nashr al-Islāmī li Jamā'at al-Mudarrisīn.
2. al-Āmilī, M. I.-S.-A. (1989/1410). *al-Lum'at al-Dimashqīyya fī Fiqh al-Imāmīyya*. Beirut: Dār al-Turāth.
3. al-Anṣārī, M. (-S.-A. (1989/1410). *Kitāb al-Makāsib*. Qum: Dār al-Kutub.
4. al-Burūjirdī al-Najafī, M. (1988/1361). *Nihāyat al-Afkār alqawā'id al-Fiqhīya (Taqrīrāt Baḥṡ Āghā Dīyā' al-Dīn al-Irāqī)*. Qum: Mu'assasat

- al-Nashr al-Islāmī li Jamā'at al-Mudarrisīn.
5. al-Fārābī, M. I. (1987/1408). *al-Manṭiqīyyāt*. Qum: Manshūrāt Maktabat Āyat Allāh al-'Uzmā al-Mar'ashī al-Najafī.
  6. al-Ḥakīm, a.-S. '.-Ṣ. (1997/1418). *Muntaqā al-Uṣūl (Taqrīrāt Baḥth al-Sayyid Muḥammad al-Ḥusaynī al-Rawḥānī)*. Qum: Maktab al-Sayyid Muḥammad al-Ḥusaynī al-Rawḥānī.
  7. al-Ḥillī, H. I.-'.-H. (1993/1414). *Tadhkirat al-Fuqahā'*. Qum: Mu'assasat Āl al-Bayt li Iḥyā' al-Turāth.
  8. al-Ḥusay, K. P. (2016/1394). *Ravish Shināsī-yi 'Ulūm-i Ijtimā'ī*. Tehran: Mu'assisi-yi Pazhūhishī-yi Hikmat va Falsafi.
  9. al-Īrawānī, B. (2006/1427). *Durūs Tamhīdīyya fī al-Fiqh al-Isṭidlālī* (2nd ed.). Qum: Mu'assasat al-Fiqh lī al-Ṭibā'a wa al-Nashr.
  10. al-Iṣfahānī, B. a.-D.-F.-H. (1997/1416). *Kashf al-lithām 'an Qawa'id al-Aḥkām*. Qum: Mu'assasat al-Nashr al-Islāmī li Jamā'at al-Mudarrisīn.
  11. al-Ishtihārdī, ' p. (1996/1417). *Madārik al-'Urwa*. Tehran: dār al-Uswa li al-Ṭibā'a wa al-Nashr.
  12. al-Najafī, M. (n.d.). *Jawāhir al-Kalām fī Sharḥ Sharā'i' al-Islām* (7th ed.). ('. al-Qūchānī, Ed.) Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī.
  13. al-Narāqī, A. I.-F.-N. (1994/1415). *Musṭanad al-Shī'a fī Aḥkām al-Sharī'a*. Qum: Mu'assasat Āl al-Bayt li Iḥyā' al-Turāth.
  14. al-Qummī, a.-M.-Q.-M.-Q. (1900/1321). *al-Qawānīn al-Muḥkama fī al-Uṣūl*. (R. Ṣubh, Ed.) Qum: Iḥyā' al-Kutub al-Islāmīyya.
  15. al-Sabzawārī, a.-S.-A. (1993/1404). *Muḥadḍḥab al-Aḥkām fī Bayān al-Ḥalāl wa al-Ḥarām*. Qum: Mu'assasat al-Manār.
  16. al-Ṭabāṭabā'ī, a.-S. M.-'.-Ṭ. (1996/1417). *al-Mīzān fī Tafṣīr al-Qur'ān* (5th ed.). Qum: Mu'assasat al-Nashr al-Islāmī li Jamā'at al-Mudarrisīn.
  17. al-Ṭabāṭabā'ī, a.-S. M.-'.-Ṭ. (n.d.). *Nihāyat al-Ḥikma*. Qum: Mu'assasat al-Nashr al-Islāmī li Jamā'at al-Mudarrisīn.
  18. al-Ṭabāṭabā'ī, a.-S. M.-'.-Ṭ. (n.d.). *Uṣūl-i Falsafi va Ravishi Ri'ālism*. Mu'assisi-yi Nashr-i Islāmī Vābaṣṭi bi Jami'i-yi Mudarrisīn.
  19. al-Ṭabrasī, A. I. (1982/1403). *al-Iḥtijāj*. Mashhad: Nashr-i Murtaḍā.

جستارهای

فقهی و اصولی

سال ششم، شماره پیاپی ۱۹

تابستان ۱۳۹۹

۲۴۸



20. Āmulī larījanī, Ş. (2015/1394). *Falsafī-yi 'Ilm-i Uşūl*. Qum: Intishārāt Madrasi-yi 'Ilmīyyi-yi Valī-yi 'Aşr.
21. Co-workers, K. &. (2009). *Farhang-i Işīlāhāt-i Computer va Internet*. Seattel: Barouns.
22. Fairabind, P. (1996/1375). *Didi Arzish*. (M. Qvām Şafarī, Trans.) Tehran: Fikr-i Rūz.
23. Fārsī, F.-i. A.-i. (1997/1376). *Vāzihā-yi Muşavvab, Daftar-i Avval*. Tehran: Farhangīstān-i Adab-i Fārsī.
24. Ḥabībī, R. &.-w. (2012/1391). *Falsafī-yi 'Ulūm-i Tajrubī*. Qum: Mu'assisi-yi Imām Khumaynī.
25. Ḥaqīqat, S. Ş. (2003/1382). Buḥrān-i Ravish Shināsī dar 'Ulūm-i Sīyāsī. *'Ulūm-i Sīyāsī*, 153-174.
26. Ibn Bābiwayh al-Qummī, M. I.-S.-Ş. (1965/1386). *'Ilal al-Sharāi'*. Qum: Maktabat al-Dāwarī.
27. Īmān, M. T. (2014/1393). *Falsafī-yi Ravish-i Taḥqīq dar 'Ulūm-i Insānī*. Qum: Pazhūhishgāh-i Ḥawzi va Dānishgāh.
28. Manşūrīyān, Y. (2007/1386). *Girandid-i Ti'urī Chīst va chi Kārburdī Dārad? Chālīshhā-yi 'Ilm-i Iḥṣilā'āt*. Isfahan: Danīshgāh-I Işfahān (Isfahan University).
29. Oxford. (2009). *Farhang-i Rīyādiyāt*. London: Oxford University.
30. Qarāmalikī, A. (2006/1385). *Ravish Shināsī Muṭālī'āt-i Dīnī*. Mashhad: Dānishgāh-i 'Ulūm-i Islāmī-yi Raḍavī (Razavi Islamic Studies University).
31. Salīmī, Ḥ. &.-w. (2005/1384). *Algurīm-i Nuwāvarī*. Tehran: Mu'assisi-yi farhangī-yi Rasā.
32. Sanad Baḥrānī, M. (2003/1382). Nigāhī Jadīd bi Mabāḥith-i 'Ilm-i Uşūl. *Pazhūhishha-yi Uşūlī*, 101-111.
33. Tirminko, & Zosman, Z. (2005/1384). *Nuwāvarī-yi Nīzām Yafti*. (S. M.-w. Ja'farī, Trans.) Tehran: Mu'assisi-yi Farhangī-yi Rasā.
34. Vāsītī, ' . a.-Ḥ. (2005/1384). *Rāhnamā-yi Taḥqīq bā Iqtibās az Nigarish-i Islām bi 'Ilm va Haşī*. Qum: Intishārāt-i DAR al-'Ilm.



## **Algorithm of Discovering the Shariah Sentence in jurisprudential inference<sup>1</sup>**

Doi: 10.22081/jrj.2020.56635.1964

**Reza Mihandust**

Graduated Student in level 4 of Seminary School of Mashhad – Iran (Corresponding Author); rmdoost@gmail.com

**Muhammad Baqir Qadami**

Graduated Student in level 4 of Seminary School of Mashhad – Iran  
m\_b\_ghadami@yahoo.com

Received in: 2019/1/20

Accepted in: 2020/4/8

**Justārḥā-ye  
Fiḥī va Uṣūlī**

Vol.6, No. 19  
Summer 2020

**251**

*Abstract:*

The term “Algorithm” has been used in the scientific communities for a time. The term means the processing of any operation.

In fact, the algorithm is as an inferential device that is grounded in the knowledge of the principles, reasoned and theorized and given to the jurispudent. The jurists in the jurisprudential discussions, of course, have had an algorithmic approach to the inference of the Sharī ruling, but they did not state it in a clear way, so the proposed algorithm of this research is to clarify the jurisprudence algorithm. Therefore, the proposed algorithm of this research is to clarify the Mental (al-Irtikāzī) algorithm of jurists.

---

1 . Mihandust. R(2020); " Algorithm of Discovering the Shariah Sentence in jurisprudential inference" ; Jostar- Hay Fihi va Usuli; Vol: 6 ; No: 19; Page: 251 - 289. - Doi: 10.22081/jrj.2020.56635.1964.

The output of this algorithm is the Shar'ī verdict and its rank; that is, the inference algorithm must answer the question of whether the sentence has been legislated or not? And if so, has it reached actual level? And if it has reached actual level, has it reached its incontrovertible stage or not? Therefore, the proposed algorithm is based on the same hierarchy of verdicts. Therefore, in this paper, using the library resources and based on the descriptive-analytical method, the function of jurists is investigated to derive their inferential algorithm.

*Keywords:* Inference, Inference Algorithm, Processing, Jurisprudence Principles, Shar'ī Ruling.

# فرآیند حکم‌شناسی در استنباط<sup>۱</sup>

رضامیهن دوست<sup>۲</sup>

سید محمدباقر قدمی<sup>۳</sup>

## چکیده

مدتی است که در مجامع علمی، اصطلاح الگوریتم مطرح شده است. این اصطلاح، به معنای فرآیندسازی هر عملیاتی است. از آنجا که علم فقه، دارای عملیات استنباط است، می‌توان گفت استنباط فقهی، دارای الگوریتم است. این الگوریتم استنباط فقهی را باید از علم اصول طلب نمود؛ چرا که رسالت علم اصول، فراهم‌سازی قواعد کلی استنباط فقهی و فرآیندسازی آنهاست؛ در واقع، الگوریتم به مثابه یک دستگاه استنباطی است که توسط علم اصول، مستدل و نظریه‌پردازی می‌شود و در اختیار فقیه قرار می‌گیرد. البته فقها در مباحث فقهی، نگاهی الگوریتمیک به استنباط حکم شرعی داشته‌اند، اما آن را به صورت شفاف بیان نکردند؛ از این رو، الگوریتم پیشنهادی این جستار، شفاف‌سازی الگوریتم ارتكازی فقها به شمار می‌رود.

خروجی این الگوریتم، حکم شرعی و تعیین مرتبه آن است؛ یعنی الگوریتم استنباط باید

۱. تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۱۱/۰۱؛ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۰۱/۲۰

۲. پژوهشگر و مدرس سطوح عالی حوزه علمیه مشهد و دانشجوی دکتری فقه جزایی دانشگاه علوم اسلامی رضوی. مشهد - ایران؛ (نویسنده مسئول) rmdoost@gmail.com

۳. پژوهشگر و مدرس سطوح عالی حوزه علمیه مشهد. مشهد - ایران: M\_b\_ghadami@yahoo.com

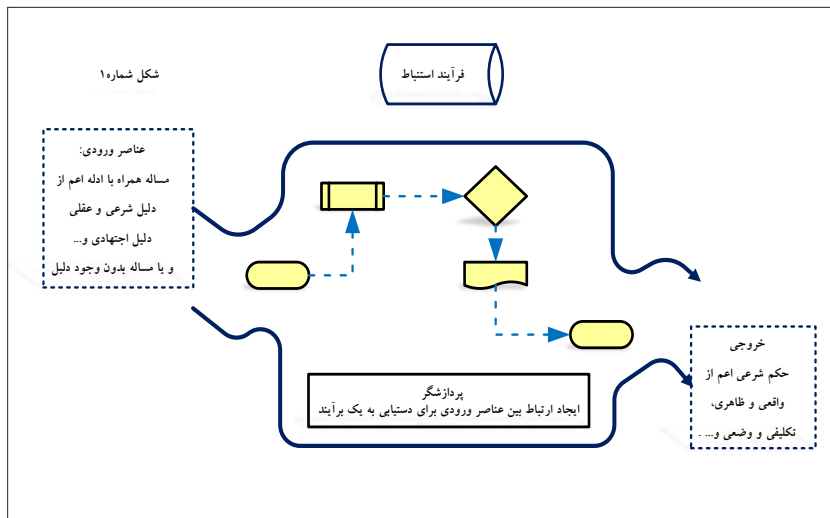
به این سؤال پاسخ دهد که آیا حکم، جعل شده است یا خیر؟ اگر جعل شده، آیا به مرتبه فعلیت رسیده است یا خیر؟ و اگر به مرتبه فعلیت رسیده است، آیا به مرتبه تنجز هم رسیده است یا خیر؟ از این رو، الگوریتم پیشنهادی بر اساس همین مراتب حکم پی‌ریزی شده است؛ لذا این نوشتار با بهره‌گیری از منابع کتابخانه‌ای و روش توصیفی تحلیلی به بررسی عملکرد فقها پرداخته شده است تا بدین وسیله، الگوریتم استنباطی ایشان استخراج شود.

**کلیدواژه‌ها:** استنباط، الگوریتم استنباط، فرآیندسازی، اصول فقه، حکم شرعی.

### مقدمه

رسالت اصلی علم اصول، فراهم‌سازی قواعد کلی استنباط فقهی است. فقیه در علم فقه با تطبیق این قواعد کلی بر آیات و روایات به استنباط حکم شرعی می‌پردازد. وظیفه دیگر علم اصول که کمتر بدان پرداخته شده، فرآیندسازی استنباط فقهی است؛ چرا که علم اصول قواعدی را که در فرآیند استنباط نقش دارند، تبیین نموده و جایگاه آن‌ها را نیز مشخص می‌نماید و مسیر و قدم‌هایی را که فقیه برای استنباط طی می‌کند، از ابتدا تا انتها روشن می‌سازد؛ به عبارت دیگر، در علم اصول، دستگاه استنباط فقهی طراحی می‌گردد و فقیه با کمک آن به بررسی ادله می‌پردازد و احکام را استخراج می‌نماید.

جستارهای  
فقهی و اصولی  
سال ششم، شماره پیاپی ۱۹  
تابستان ۱۳۹۹  
۲۵۴



علم اصول به قواعد تحلیل ادله شرعی و عقلی در فرآیند استنباط می‌پردازد؛ به عبارت دیگر، از قواعدی بحث می‌کند که نتیجه آن قواعد در طریق استنباط حکم شرعی قرار می‌گیرد.

برای توضیح فرآیند استنباط فقهی، همان‌طور که در شکل شماره یک ملاحظه می‌شود، می‌توان عناصر اصلی مرتبط با استنباط را در سه محور پی‌گیری کرد:

۱. عناصر ورودی؛

۲. عناصر استنباطی؛

۳. عناصر خروجی.

**عنصر ورودی استنباط**، مسئله‌ای است که ممکن است همراه با دلیل حکم شرعی باشد و ممکن است همراه با عدم دلیل باشد.

**عنصر خروجی استنباط**، حکم شرعی است.<sup>۱</sup>

در این میان آنچه بین این دو، ارتباط ایجاد می‌کند و به تناسب ادله ورودی، خروجی مناسب ارائه می‌دهد، دستگاه استنباط و پردازشگر است. عناصر استنباطی همان قواعد کلی است که علم اصول آن را طراحی و فرآیندسازی نموده است.

البته آنچه گفته شد، به معنای عدم وجود عناصر دیگر در استنباط فقهی نیست؛ بلکه مراد، نگاه کلی به فرآیند استنباط است؛ زیرا علاوه بر قواعد اصولی، مباحثی مانند رجال، لغت و... نیز در استنباط کاربرد دارند.

در علم اصول، این فرآیند به صورت گام به گام از ابتدا تا انتها به صورت شفاف بیان نشده است؛ گرچه می‌توان آن را از لابه‌لای کلمات به دست آورد.

اصطلاح الگوریتم که چند صباحی است در مجامع علمی مطرح شده است، فی‌الجمله به آنچه بیان شد، اشاره دارد.

علم اصول، نسبت به فرآیند کلان و خرده فرآیندهای استنباط، الگوریتم‌هایی را ارائه نموده است؛ گرچه به تمام خرده الگوریتم‌ها نپرداخته است، به نظر می‌رسد

۱. حکم و نتیجه استنباط گرچه خارج از فرآیند است، اما تسامحاً به جهت نشان دادن تمامی مراحل فرآیند ذکر شده است.

تا حدّ قابل توجهی بدان پرداخته است. این به معنای نهایت کار نیست، بلکه باید به صورت مستمر ویرایش و تکامل یابد؛ در نتیجه، با نگاهی الگوریتمیک به علم اصول و فرآیند استنباط می توان فرآیندهای کلان و خرد را در استنباط بر اساس دانش اصول فقه طراحی و شفاف نمود.

### ۱. فوائد تبیین الگوریتمیک استنباط

بر فرآیندسازی استنباط، فوایدی مترتب است که می توان به موارد زیر اشاره کرد:

#### الف) شناخت جایگاه مباحث اصولی و ارتباط آن ها

از آنجا که الگوریتم مشتمل بر چینش گام به گام مباحث است، روشن شدن جایگاه هر بحث در ساختار کلان و کشف ارتباط بین مباحث هم عرض را در پی دارد؛ لذا این نوع تبیین مباحث اصولی می تواند شناخت بهتری از مباحث اصولی را ایجاد نماید.

#### ب) یافتن خلأهای استنباطی

در الگوریتم اجتهاد، مراحل استنباط به صورت گام به گام ارائه می شود؛ از این رو، حلقه های مفقوده بسیاری کشف و تدوین می گردد. این خلأها هم در ناحیه نظریه پردازی اصولی و هم در تدوین قواعد کاربردی وجود دارد. یافتن این خلأها به ارائه نظریه های جدید در جهت تحکیم روش استنباطی و تسهیل آن منجر می شود.

#### ج) تسهیل امر آموزش علم اصول

این نکته مشهود است که پس از سال ها صرف عمر در فراگیری کتاب های متعدد اصولی که در مراکز علمی رایج است، هنوز نیاز به تکمیل و جمع بندی مباحث اصولی وجود دارد و با صرف این مقدار از وقت و فراگیری اصطلاحات اصولی، قوه استنباط به وجود نمی آید.

همان طور که گفته شد، الگوریتم موجب کشف روابط بین مسائل و تبیین جایگاه مطالب و نیز موجب یافتن حلقه های مفقوده می شود. این نکات موجب می شود محصلان علم اصول از ابتدای تحصیل، مباحث را به صورت منسجم و ناظر به جایگاه واقعی آن ها در استنباط فقهی فرا گیرند.

جستارهای

فقهی و اصولی

سال ششم، شماره پیاپی ۱۹  
تابستان ۱۳۹۹

۲۵۶



## ۲. پیشینه

با توجه به اهمیت و فوایدی که برای تبیین الگوریتمیک بیان شد، نگاه به کلمات فقیهان و اصولیان از این زاویه اهمیت دارد، اما با بررسی کتب فقهی و اصولی مشخص می‌شود که در آن‌ها بیش‌تر به استدلال‌ها و نظریه‌پردازی و مبانی مختلف پرداخته شده است و نسبت به فرآیند استنباط به صورت شفاف پرداخته نشده است. گرچه از کلمات آن‌ها قابل اکتشاف می‌باشد.

در کتب مربوط به فلسفه فقه نیز بیشتر به مبانی و مسائل ساختاری پرداخته شده است، نه روند کلی استنباط.

در زمینه فرآیند استنباط می‌توان به کتاب‌های «الگوریتم اجتهاد<sup>۱</sup>» «دروس فی منهجیة الاستنباط<sup>۲</sup>» و پایان‌نامه‌ای با عنوان «الگوریتم اجتهاد (روش‌شناسی استنباط فقهی)»<sup>۳</sup> اشاره نمود. کتاب الگوریتم اجتهاد روند کلی استنباط را بررسی کرده است؛ اما به خرده‌فرآیندهای استنباط پرداخته است.

پایان‌نامه روش‌شناسی استنباط فقهی، گرچه به خرده‌فرآیندها پرداخته است، ولی تنها سه محور مسأله‌شناسی، دلیل‌یابی و قرینه‌یابی را بررسی کرده است.

محور فرآیند استنباط در کتاب دروس فی منهجیة الاستنباط نیز انواع شبهات است و فرآیند حلّ شبهات بیان کرده است، اما در جستار پیش‌رو، محور استنباط، مراتب حکم می‌باشد که حکم و اجزای آن در مراتب جعل، فعلیت و تنجّز، مورد بررسی قرار می‌گیرد.

۱. جلالی، مصطفی، الگوریتم اجتهاد و تأثیر آن در بهره‌وری زمان آموزش حوزه. این کتاب چاپ و منتشر نشده است.

۲. حکیم، سید محمدحسن، (۱۳۹۰)، دروس فی منهجیة الاستنباط، (تقریرات درس آیت‌الله سید عبدالکریم فضل‌الله، قم: انتشارات فقه.

۳. واسطی، عبدالحمید، الگوریتم اجتهاد (روش‌شناسی استنباط فقهی)، رساله سطح چهار حوزه علمیه خراسان که چاپ و منتشر نشده است.

## واژه‌شناسی

### ۱. الگوریتم<sup>۱</sup>

الگوریتم از روش‌هایی است که توسط دانشمندان اسلامی پایه‌گذاری شده است و امروزه مبنای علوم کامپیوتری است (دهخدا، ۱۳۴۱، ۱۰/۲۳۳۰).

الگوریتم، فرآیندهای متناهی برای حل نوعی از مسائل است؛ روشی که در آن به‌طور متوالی، یک فرآیند پایه، برای حل مسئله تکرار می‌شود (الگوریتم). <https://www.vajehyab.com/farhangestan>؛ بنابراین، آنچه در تعریف الگوریتم مهم است، توالی و گام به گام بودن حل مسئله است.

### ۲. استنباط

استنباط از ماده نبط و به‌معنای استخراج آب‌های زیرزمینی است و به ادراک و دریافت معنا و مفهوم چیزی بر اثر دقت و تیزهوشی نیز استنباط گفته می‌شود (فراهیدی، ۱۴۱۰ق، ۷/۴۳۹).

عملیات فقیهان در استخراج احکام شبیه به عملیات مقنن است؛ همان‌طوری که یک مقنی، از لابه‌لای قشرهای زیاد خاک، آب زلال و گوارا را بیرون می‌کشد، یک فقیه نیز از لابه‌لای انبوه آیات و روایات و دیگر منابع، احکام را استخراج و استنباط می‌کند.

### ۳. حکم

تعریف مشهور از حکم شرعی عبارت است از آن خطاب شرعی که به افعال مکلفان تعلق دارد (قمی، ۱۴۳۰ق، ۱/۳۸). تشریح الهی برای تنظیم حیات انسان تعریف دیگری است که برای آن آمده است (صدر، ۱۴۱۸ق، ۱/۱۶۲).

به نظر می‌رسد تعریف اخیر، صحیح است؛ چرا که این تعریف شامل همه اقسام حکم از جمله احکام وضعی می‌گردد، اما تعریف مشهور شامل حکم وضعی نمی‌شود.

جستارهای

فقهی و اصولی

سال ششم، شماره پیاپی ۱۹

تابستان ۱۳۹۹

۲۵۸

## پیش فرض ها و مبانی پژوهش

مراتب حکم در این نوشتار به عنوان محور اصلی الگوریتم استنباط حکم شرعی پیشنهاد می شود. از سوی دیگر، تعیین متعلق و موضوع حکم (اجزای جعل) در مرتبه جعل نیز مهم است؛ لذا مناسب است قبل از بیان الگوریتم، به بیان مراتب حکم و اجزای جعل پرداخته شود.

### مراتب حکم

مقصود از مراتب حکم عبارت است از مراحل که برای حکم از زمان شکل گیری تا پایان وجود دارد که هر مرتبه اقتضائاتی دارد. نظر مشهور این است که برای حکم شرعی چهار مرتبه وجود دارد: مرتبه اقتضا، انشا، فعلیت و تنجز. (صدر، ۱۴۱۸ق، ۱۹۴/۴).

#### الف) مرتبه اقتضا

با توجه به اینکه مبدأ حکم، ملاک است، اولین مرحله از مراحل حکم همان مرحله دارابودن ملاک است. اگر فعلی دارای مصلحت یا مفسده بود، می توان گفت اقتضای وجوب یا حرمت را دارد. وقتی عملی دارای ملاک باشد و قانون گذار نسبت به آن علم و التفات پیدا کند، به تناسب ملاک، اراده پیدا می کند. به مجموعه ملاک و اراده، مرتبه اقتضای حکم گفته می شود (صدر، ۱۴۱۸ق، ۱۹۴/۴).

#### ب) مرتبه انشاء

پس از آنکه فعلی دارای ملاک بود و قانون گذار نسبت به آن علم پیدا کرد، طبق آن ملاک، قانون تدوین می کند و مکلفان را با تدوین قانون به افعالی که دارای ملاک هستند، فرا می خواند. از این مرحله تعبیر به انشا می شود. مرحله انشا همان مرحله تدوین قانون است (صدر، ۱۴۱۸ق، ۱۹۴/۴).

قابل ذکر است که بسیاری از مباحث اصولی برای کشف آن چیزی است که شارع انشا نموده است.

#### ج) مرتبه فعلیت

هر حکمی ممکن است شرایطی داشته باشد که قبل از تحقق آن شرایط، هر چند تکلیف تدوین شده است، اما انجام آن مورد خواست شارع نمی باشد.

هرگاه شرایط تکلیف تحقق پیدا کند، تکلیف به مرحله فعلیت می‌رسد و قانون‌گذار انجام یا ترک آن عمل را بر دوش مکلف معین قرار می‌دهد؛ مثل اینکه بر هر مکلفی واجب است، نماز را در وقت معین بخواند. این تکلیف قبل از رسیدن وقت وجود دارد، اما تا وقت فرا نرسد، قانون‌گذار خواندن نماز را نمی‌خواهد. هنگامی که وقت فرا رسد، شرط تکلیف تحقق می‌یابد و خواست پروردگار نسبت به انجام نماز فعلی می‌شود (صدر، ۱۴۱۸ق، ۴/۱۹۴).

### د) مرتبه تنجز

مکلف ممکن است به حکمی که شرایط آن تحقق یافته و فعلی شده است، علم داشته باشد و ممکن است از آن بی‌اطلاع باشد. اگر مکلف نسبت به تکلیفی که به فعلیت رسیده است، علم داشته باشد، مسئولیت او نسبت به تکلیف تام است و شارع می‌تواند او را در برابر ترک تکلیف مجازات کند. به این وضعیت تنجز تکلیف می‌گویند. اما اگر نسبت به آن جاهل باشد، به خصوص اگر در ندانستن تکلیف، کوتاهی نکرده باشد و عذر او پذیرفته باشد، تکلیف منجز نخواهد بود (صدر، ۱۴۱۸ق، ۴/۱۹۴). آنچه از این مراتب در الگوریتم پیشنهادی بیشتر مورد توجه قرار می‌گیرد، مرتبه انشا، فعلیت و تنجز است. البته در مواردی مرتبه ملاک در استنباط تأثیر دارد که در جای خود بدان اشاره خواهد شد.

جستارهای  
فقهی و اصولی  
سال ششم، شماره پیاپی ۱۹  
تابستان ۱۳۹۹  
۲۶۰

### آجزای جعل شرعی

فقیه در مرحله اول از استنباط حکم شرعی به دنبال تبیین جعل شرعی و تعیین دقیق اجزای آن است؛ از این رو، در فرآیند استنباط باید اجزای جعل شرعی تعیین شود.

از نظر نویسندگان آجزای جعل شرعی با توجه به نوع حکم شرعی تفاوت دارد؛ اجزای جعل شرعی، در حکم تکلیفی، موضوع و متعلق هستند، اما در حکم وضعی، تنها موضوع‌اند.

موضوع حکم در اصطلاح اصولی به مجموعه اموری می‌گویند که فعلیت حکم متوقف بر آنهاست و با وجود موضوع، شارع حکم را از مکلف می‌خواهد؛ چنان

که وجوب حج در صورتی فعلیت می‌یابد و به عهده فرد معینی قرار می‌گیرد که آن فرد معین به حد استطاعت رسیده باشد. پس وجود فرد مستطیع در خارج برای حکم وجوب، موضوع است و تا مستطعی در خارج پیدا نشود، این تکلیف فعلیت نمی‌یابد و در همان عالم اعتبار و جعل و تشریح می‌ماند (صدر، ۱۴۱۸ق، ۱/۱۲۱).

متعلق حکم، افعالی هستند که حکم شرعی برای ایجاد یا منع از ایجاد آن‌ها صادر شده است؛ مثل صلاة در «صلّ» و شرب در «لا تشرب الخمر» (هاشمی شاهرودی، ۱۴۱۷ق، ۲/۷۸).

نتیجه اینکه:

- موضوع هر چیزی است که در فعلیت حکم دخالت دارد و مفروض الوجود است.
- متعلق هر چیزی است که مطلوب الحصول است.

### روند کلی استنباط فقهی

محور استنباط حکم، تبیین مسئله و فرعی از فروع فقهی است و قبل از اینکه فقیه به استنباط حکم پردازد، باید مسئله‌ای را که در صدد حل آن بر می‌آید، به صورت شفاف تعیین نماید و بعد از آن، حکم و اجزای آن را از ادله استخراج نماید؛ بنابراین، روند کلی استنباط در چهار مرحله کلی پیگیری می‌شود.

• تعیین اولیه مسئله (مسئله‌شناسی)

• بررسی حکم در مرتبه جعل

• بررسی حکم در مرتبه فعلیت

• بررسی حکم در مرتبه تنجّز

خلاصه فلوچارت روند کلی استنباط، در شکل ۲ ارائه شده است<sup>۱</sup>.

۱. از آنجا که این نوشتار بنا بر اختصار در تبیین روند کلان استنباط دارد، بیان تفصیلی خرده‌الگوریتم‌ها به نوشتاری دیگر موکول می‌گردد.



### تعیین اولیه مسئله (مسئله‌شناسی)

مسئله مورد استنباط فقیه ممکن است در قالب حکم تکلیفی - که دارای حکم، متعلق و موضوع است - یا در قالب حکم وضعی - که دارای حکم و موضوع است - باشد.

ابتدا باید مسئله به درستی شناخته شود و صور و فروضی که ممکن است حکم مسئله بر اساس آن تغییر یابد، معلوم گردد و متغیرهای تأثیرگذار در نتیجه مسئله را معلوم نماید؛ چرا که از طرح مسئله مبهم نتیجه‌ای عائد نمی‌شود. از آنجا که در ابتدای استنباط، فقیه ادله را بررسی نکرده است، باید برای این مسئله، فرضیه‌ای را تعیین کند و برای بررسی آن فرضیه، به ادله موجود مراجعه نماید.

مراحل گام به گام بسته مسئله‌شناسی چنین است:<sup>۱</sup>

۱. آنچه در فعلیت حکم دخالت دارد و مفروض الوجود است، موضوع است (کاظمی، ۱۳۷۶، ۱/۱۴۶؛ خویی، ۱۳۵۲، ۱/۱۰۸-۱۰۵؛ فیاض، ۱۴۲۲ق، ۱/۵۱۰؛ هاشمی شاهرودی، ۱۴۱۷ق، ۱۹۹/۴).

۲. آنچه مطلوب الحصول است، متعلق است (کاظمی، ۱۳۷۶، ۱/۱۴۶؛ هاشمی شاهرودی، ۱۴۱۷ق، ۱۹۹/۴؛ خویی، ۱۳۵۲، ۱/۱۰۸-۱۰۵؛ فیاض، ۱۴۲۲ق، ۱/۵۱۰).

۳. حکم دو قسم دارد:

- هر حکم متعلق به افعال انسان که مستقیماً به عمل و رفتار او ارتباط دارد، حکم تکلیفی است.
- هر حکمی که به طور مستقیم ارتباط به فعل مکلف ندارد، بلکه وضعیت خاصی را مقرر می‌کند که در رفتار انسان به نحو غیر مستقیم تأثیر دارد، حکم وضعی است (صدر، ۱۴۱۸ق، ۱/۶۳).

موضوع	متعلق	حکم
مکلف	نماز بر مرکب	جواز

فرآیند حکم‌شناسی  
در استنباط  
۲۶۳

برای نمونه، در این مسئله که آیا اقامه نماز بر مرکب جایز است یا خیر، می‌توان تحلیل مسئله را بدین صورت ارائه کرد:  
متغیرهای این صورت مسئله عبارت است از سؤالاتی از این قبیل:

۱. در خرده فرآیندهایی که ارائه می‌شود سعی شده گام‌هایی به صورت مختصر و عنوانی باشد و مانند چک لیست ارائه گردد. این گام‌ها به صورت خبری، در واقع، کبرای استدلال فقهی است که با ضمیمه صغرا توسط محقق، منتج نتیجه است؛ به عنوان نمونه، در مورد نص یا ظهور، محقق اگر تشخیص داد فلان کلام، نص است، این صغرا را به کبرای هر نصی حجت است ضمیمه می‌کند و در مرحله مدلول‌شناسی تشخیص خود را منطبق با این کبرای می‌نماید.

۲. از آنجا که در بیان اقسام، ناچار از تقدم در ذکر آن‌ها هستیم، این قواعد، شماره گذاری شده‌اند؛ اما از نظر نگارندگان، هیچ ترتیبی بین آن‌ها وجود ندارد. این نکته در همه قواعدی که در سرتاسر مقاله، به صورت گام به گام مطرح شده است، لحاظ گردیده است.

- آیا نماز، فریضه است یا نافله؟ این احتمال در ناحیه متعلق حکم است.
- آیا نماز، در سفر است یا در حضر؟ این احتمال در ناحیه موضوع است.
- آیا نماز، در فرض عذر است یا خیر؟ این احتمال در ناحیه موضوع است.

### بررسی حکم در مرتبه جعل

اولین مرتبه از مراتب حکم، مرتبه جعل است، لذا باید بعد از تعیین مسئله، بررسی شود و مرتبه فعلیت و تنجز بعد از اینکه این مرتبه تعیین گردید، بررسی شوند؛ زیرا این دو مرتبه، از نتایج جعل شرعی اند.

در مرتبه جعل شرعی دو مرحله بررسی می‌شود: دلیل‌شناسی (احراز دلیل) و مدلول‌شناسی.

در مرحله دلیل‌شناسی، اصل وجود دلیل معتبر بررسی می‌شود؛ مانند احراز وجود روایت معتبر در مسئله و در قسمت مدلول‌شناسی، به مفاد آن دلیل پرداخته می‌شود؛ مانند استظهار از روایت معتبر.

جستارهای

فقهی و اصولی

سال ششم، شماره پیاپی ۱۹

تابستان ۱۳۹۹

۲۶۴

### دلیل‌شناسی (احراز دلیل)

در بررسی جعل شرعی ابتدائاً باید به ادله و مستندات مرتبط با مسئله رجوع شود و مسئله را بر اساس آن‌ها تبیین و بررسی نمود؛ از آنجا که در اثبات حکم شرعی نمی‌توان به هر دلیلی استناد کرد، در علم اصول، حجیت مستندات مورد بحث واقع شده است و آنچه به عنوان مستند استنباط فقهی مطرح شده و حجیت آن‌ها ثابت شده، آیات قرآن، اخبار، دلیل عقلی، اجماع، سیره است.

در حقیقت، مرحله دلیل‌شناسی استنباط، شناخت دستورالعمل‌های علم اصول برای احراز حجیت دلیل است تا ثابت گردد که این دلیل می‌تواند به عنوان مستند حکم شرعی قرار گیرد.

مراحل گام به گام بررسی احراز دلیل به قرار ذیل است:

۱. آیات قرآن قطعی‌الصدور می‌باشند و اگر به آیات قرآن استناد شود، نیازی به



بررسی سند نیست (مظفر، ۱۴۳۰ق، ۵۴/۳).

۲. اگر خبر مورد استناد است، حالاتی دارد:

الف) خبر متواتر قطعی الصدور می باشد و اگر به خبر متواتر استناد شود، نیازی به

بررسی سند نیست (صدر، ۱۴۱۸ق، ۲۷۱/۱؛ مظفر، ۱۴۳۰ق، ۷۱/۳).

ب) خبر ثقه حجت است (صدر، ۱۴۱۸ق، ۲۸۳/۱؛ مظفر، ۱۴۳۰ق، ۷۲/۳).

ج) خبر ضعیفی که مشهور به آن عمل کرده اند، حجت است (خراسانی، ۱۴۰۹ق،

۳۸۱؛ حکیم، ۱۴۰۸ق، ۳۷۵/۲؛ حکیم، ۱۴۱۶ق، ۱۸۶/۱؛ مظفر، ۱۴۳۰ق، ۲۵۲/۳).

د) خبر ثقه‌ای که مشهور از آن اعراض کرده اند، حجت نیست (حکیم، ۱۴۱۶ق،

۱۴۸/۱؛ مظفر، ۱۴۳۰ق، ۲۵۲/۳).

۳. قطع به حکم شرعی از طریق دلیل عقلی، حجت است (انصاری، ۱۴۲۸ق، ۵۷/۱؛

حکیم، ۱۴۱۳ق، ۲۹۵/۲).

۴. اگر اجماع مورد استناد است، حالاتی دارد:

۴/۱. قطع به حکم شرعی از طریق اجماع، حجت است (کاظمی، ۱۳۷۶، ۱۵۱/۳؛

هاشمی شاهرودی، ۱۴۱۷ق، ۳۰۵/۴).

۴/۲. هرگاه اجماع مدرکی باشد، حجت نیست و باید مدرک آن بررسی شود

(حکیم، ۱۴۱۳ق، ۴۳۸/۴؛ تبریزی، ۱۳۸۷، ۵۱/۵).

۵. سیره متشرعه حجت است (اشتهاردی، ۱۴۱۸ق، ۱۹۱/۳؛ هاشمی شاهرودی، ۱۴۱۷ق،

۲۴۳/۴؛ حکیم، ۱۴۱۳ق، ۱۲۳/۷).

۶. سیره عقلایی که در امور شرعی جاری شده و شارع از آن ردع نکرده، حجت

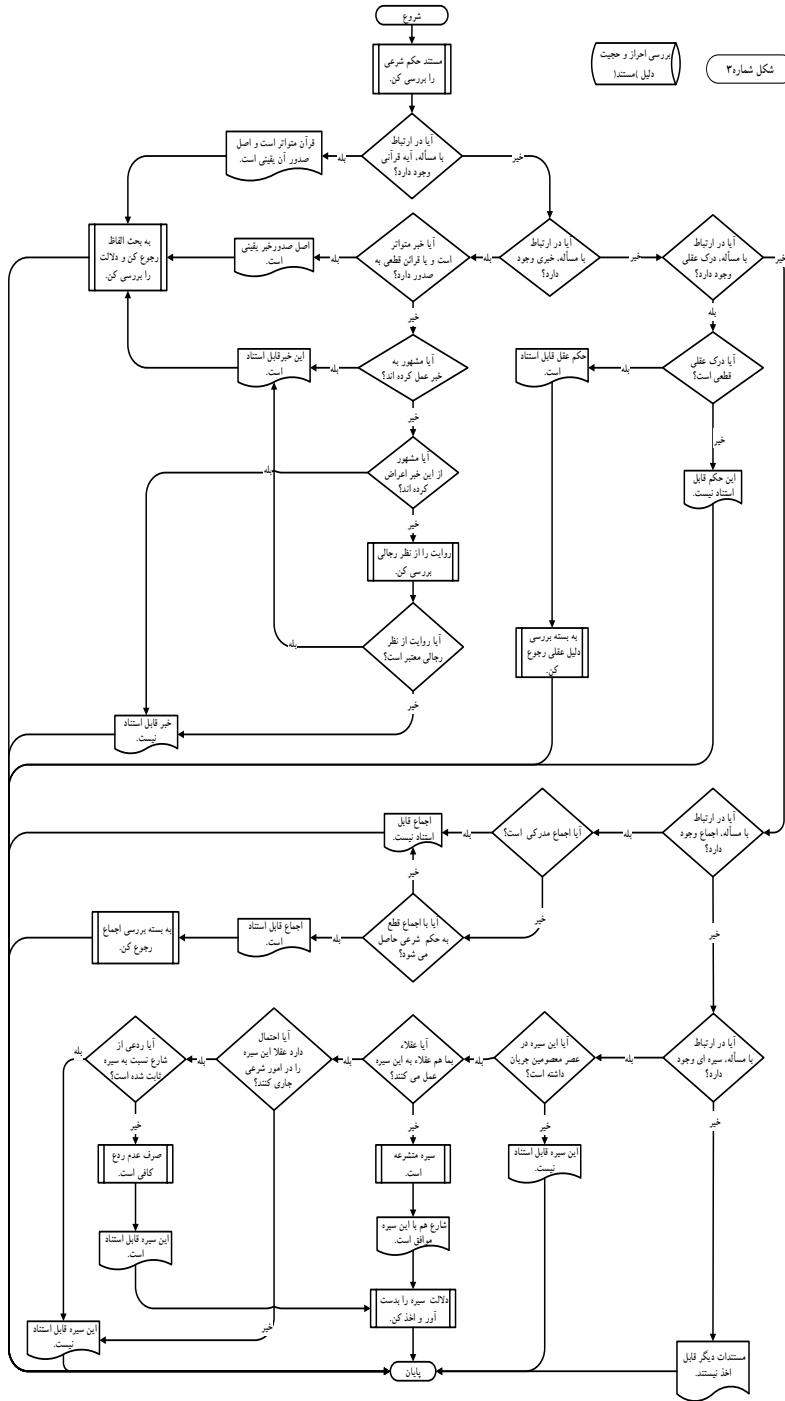
است (اشتهاردی، ۱۴۱۸ق، ۱۹۱/۳؛ بهسودی، ۱۴۲۲ق، ۲۲۹/۱؛ هاشمی شاهرودی، ۱۴۱۷ق، ۲۴۳/۴؛

حکیم، ۱۴۱۳ق، ۱۲۳/۷).

از آنجا که تبیین دقیق خرده الگوریتم به تفصیل بیشتری نیاز دارد، در این نوشتار

تنها به ذکر گام‌های آن بسنده شده است. نمودار بسته احراز دلیل در شکل شماره ۳،

به عنوان نمونه‌ای از خرده الگوریتم‌ها، ارائه می‌شود.



### جستارهای فقهی و اصولی

سال ششم، شماره پیاپی ۱۹  
تابستان ۱۳۹۹

## مدلول‌شناسی

در مدلول‌شناسی به تعیین مفاد هر دلیل پرداخته می‌شود. این مرحله مبتنی بر قواعد بسیاری است که استفاده از آن‌ها دقت و مهارت فراوانی را می‌طلبد؛ لذا یکی از سخت‌ترین مراحل استنباط حکم شرعی است. برای استنباط حکم ابتدا باید مدلول هر مستندی به صورت انفرادی بررسی گردد و پس از شناسایی مفاد آن، با توجه به موضوع، متعلق و حکم آن، مدلول نهایی تعیین گردد و سپس به مدلول جمعی تمام ادله موجود پرداخت؛ لذا مدلول دلیل در دو مرحله پیگیری می‌شود:

- بررسی مدلول انفرادی
- بررسی مدلول جمعی.

## مدلول انفرادی

برای بررسی مدلول انفرادی، باید به نوع دلیل یعنی شرعی یا عقلی بودن آن توجه کرد. دلیل شرعی نیز خود به دو گونه لفظی و غیر لفظی تقسیم می‌شود. غیر لفظی خود شامل چهار گونه،

- فعل
- تقریر
- سیره
- اجماع است.

## بررسی مدلول انفرادی دلیل شرعی لفظی

دلیل شرعی لفظی در دو بخش «اصل معنای مراد» و «سعه و ضیق معنای مراد» بررسی می‌شود. بررسی اصل معنای مراد نیز در دو بخش «دلالت مطابقی» و «دلالت التزامی» انجام می‌شود؛ بنابراین، مراحل گام به گام بررسی مدلول انفرادی دلیل لفظی، در سه دسته قابل ارائه است:

- یک: بررسی مدلول مطابقی؛
- دو: بررسی مدلول التزامی؛

سه: بررسی سعه و ضیق معنای مراد.

### بسته ۱. بررسی مدلول مطابقی

در الگوریتم بررسی معنای مراد به مباحثی مانند علائم تشخیص معنای حقیقی، نقل، اشتراک لفظی (حقیقت شرعی و متشرعی) اوامر و نواهی پرداخته می‌شود. مراحل گام به گام بسته بررسی معنای مطابقی چنین است:

۱. اگر کلام در معنای خود نص باشد، حجت است (انصاری، ۱۴۲۸ق، ۸۶/۴؛ کاظمی، ۱۳۷۶، ۷۱۵/۴).

۲. اگر کلام در معنای خود ظاهر باشد، حجت است (انصاری، ۱۴۲۸ق، ۸۶/۴؛ کاظمی، ۱۳۷۶، ۷۱۵/۴؛ عراقی، ۱۴۲۰ق، ۱۱۴/۱).

۳. تبادر علامت حقیقت است (اصفهانی، ۱۴۲۹ق، ۸۰/۱؛ بروجردی، ۱۴۱۷ق، ۶۶/۱).

۴. لفظ در معنای حقیقی خود ظهور دارد، مگر قرینه‌ای برخلاف باشد (انصاری، ۱۴۲۸ق، ۱۶۴/۱؛ سبحانی، ۱۴۲۳ق، ۴۱۴/۲؛ حائری، ۱۴۰۸ق، ۱۷۴/۲؛ بروجردی، ۱۴۲۱ق، ۳۹۶).

۵. الف) اگر نقل در عصر نصوص محقق شود، در معنایی که بدان نقل شده ظهور دارد، مگر قرینه بر خلاف آن باشد (خراسانی، ۱۴۰۹ق، ۲۲؛ مظفر، ۱۴۳۰ق، ۸۲/۱).

ب) اگر نقل بعد عصر نصوص محقق شود، لفظ در معنای سابق (معنای عصر نص) ظهور دارد، مگر قرینه بر خلاف آن باشد (خراسانی، ۱۴۰۹ق، ۲۲؛ مظفر، ۱۴۳۰ق، ۸۲/۱).

۶. هر لفظ مشترکی در معنایی که قرینه معینه داشته باشد، ظهور دارد و الا مجمل است (فیاض، ۱۴۲۲ق، ۲۳۱/۱؛ عراقی، ۱۴۲۰ق، ۱۳۴/۱).

۷. ماده و هیئت امر بر وجوب دلالت می‌کند، مگر قرینه‌ای بر ترخیص، عدم طلب، ارشاد یا دواعی دیگر وجود داشته باشد (بروجردی، ۱۴۱۷ق، ۱۷۹ و ۱۶۰/۱؛ هاشمی شاهرودی، ۱۴۱۷ق، ۲ و ۴۵).

۸. جمله خبری که به داعی طلب صادر شده و قرینه بر ترخیص ندارد، بر وجوب دلالت می‌کند (بروجردی، ۱۴۱۷ق، ۱۸۰/۱؛ هاشمی شاهرودی، ۱۴۱۷ق، ۵۵/۲).

۹. ماده و هیئت نهی بر حرمت دلالت می‌کند، مگر قرینه‌ای بر ترخیص، عدم اراده منع، ارشاد یا دواعی دیگر وجود داشته باشد (بروجردی، ۱۴۱۷ق، ۴۰۲/۲؛ هاشمی

جستارهای

فقهی و اصولی

سال ششم، شماره پیاپی ۱۹  
تابستان ۱۳۹۹

۲۶۸

شاهرودی، ۱۴۱۷ق، ۱۱/۳).

۱۰. جمله خبری که به داعی منع صادر شده و قرینه بر ترخیص ندارد، بر حرمت دلالت می کند (صدر، ۱۴۱۸ق، ۸۴/۲).

### بسته ۲. بررسی مدلول التزامی

در الگوریتم بررسی مدلول التزامی به مباحثی مانند دلالات سیاقی و مفاهیم پرداخته می شود.

مراحل گام به گام بسته مدلول التزامی چنین است:

۱. اگر کلام دارای دلالت اقتضا باشد، این دلالت استنادپذیر است (تونی، ۱۴۱۵ق، ۲۲۸: انصاری، ۱۴۱۵ق، ۸۵/۳؛ مظفر، ۱۴۳۰ق، ۱۸۴/۱).

۲. اگر کلام دارای دلالت تشبیه باشد، این دلالت استنادپذیر است (تونی، ۱۴۱۵ق، ۲۲۸: قمی، ۱۴۳۰ق، ۱۵۰/۱؛ مظفر، ۱۴۳۰ق، ۱۸۶/۱).

۳. مدلول التزامی بین بالمعنی الأخصّ حجت است (خویی، ۱۳۵۲، ۲۵۲/۱؛ صدر، ۱۴۱۸ق، ۱۹۵/۱).

۴. اگر دلالت اشاره به صورت ملازمه عقلی قطعی باشد، حجت است (تونی، ۱۴۱۵ق، ۲۲۸: قمی، ۱۴۳۰ق، ۱۵۰/۱؛ کلانتری، ۱۳۸۳، ۱۵/۲؛ مظفر، ۱۴۳۰ق، ۱۸۷/۱).

۵. هر قیدی که قید حکم باشد، مفهوم دارد؛ یعنی با انتفای قید، حکم نیز منتفی است، ولی قید موضوع مفهوم ندارد (خراسانی، ۱۴۰۹ق، ۲۰۸؛ مظفر، ۱۴۳۰ق، ۱۷۱ و ۱۷۵).

۶. جمله شرطی که شرط آن برای بیان موضوع حکم نیست و شرط دیگری در کنار آن وجود ندارد، در علیت تامه انحصاری ظهور دارد؛ لذا دال بر انتفای سنخ حکم در موارد انتفای شرط (مفهوم) است (کلانتری، ۱۳۸۳، ۲۱/۲؛ خویی، ۱۳۵۲، ۴۱۸/۱).

۷. ظاهر ادات حصر تقييد حکم است (خراسانی، ۱۴۰۹ق، ۲۱۰؛ خویی، ۱۳۵۲، ۴۳۸/۱).

### بسته ۳. بررسی سعه و ضيق معنای مراد

الگوریتم بررسی سعه و ضيق معنای مراد شامل مباحثی مانند الغای خصوصیت، تناسب حکم و موضوع، حکومت، ورود، نسخ، تقدیم اظهر بر ظاهر، اطلاق و تقييد

و عام و خاص می باشد.

مراحل گام به گام بسته بررسی سعه و ضیق معنای مراد چنین است:

۱. اگر حکمی نسخ شد، باید به ناسخ اخذ نمود.

۲. اگر نسبت به نسخ شک رخ دهد، اصل عدم نسخ است (عبدالساتر، ۱۴۱۷ق،

۴۲۷/۷؛ خویی، ۱۳۵۲، ۵۱۰/۱).

۳. اگر دلیلی، موضوع دلیل دیگر را حقیقتاً از بین ببرد، بر دلیل دیگر مقدم است

و بر اساس آن، سعه و ضیق معنای مراد تعیین می شود (ورود) (حلی، حسین، ۱۴۳۲ق،

۲۳/۱۲؛ هاشمی شاهرودی، ۱۴۳۱ق، ۲۲۶/۱).

۴. اگر دلیلی، موضوع دلیل دیگر را تعبداً از بین ببرد، بر دلیل دیگر مقدم است

و بر اساس آن، سعه و ضیق معنای مراد تعیین می شود (حکومت) (اشتهاردی، ۱۴۱۸ق،

۱۵۴/۳؛ حلی، حسین، ۱۴۳۲ق، ۲۳/۱۲).

۵. تناسب حکم و موضوع گاهی موجب توسعه و گاه موجب تضییق معنای مراد

است (لنگرودی، ۱۳۷۶، ۲۳۲/۴؛ صدر، ۱۴۱۸ق، ۲۵۷/۱).

۶. الغای خصوصیت موجب توسعه معنای مراد است (لنگرودی، ۱۳۷۶، ۲۳۲/۴؛

اشتهاردی، ۱۴۱۸ق، ۳۹۵/۲؛ هاشمی شاهرودی، ۱۴۳۱ق، ۲۴۳/۳).

۷. تنقیح مناطق قطعی گاهی موجب توسعه و گاه موجب تضییق معنای مراد است

(تونی، ۱۴۱۵ق، ۲۲۹ و ۲۳۷ و ۲۳۸؛ اصفهانی، ۱۴۲۹ق، ۲۲۱/۳).

۸. اگر دلیلی از نظر دلالت، اقوی (اظهر یا نص) باشد، بر دلیل ضعیف مقدم

است و بر اساس آن سعه و ضیق معنای مراد تعیین می شود (انصاری، ۱۴۲۸ق، ۸۶/۴؛

خراسانی، ۱۴۰۹ق، ۴۳۸؛ هاشمی شاهرودی، ۱۴۱۷ق، ۱۹۱/۷).

۹. هر لفظ عامی در عمومیت ظهور دارد مگر قرینه بر تخصیص وجود داشته

باشد (خویی، ۱۳۵۲، ۵۱۷/۲؛ بهسودی، ۱۴۲۲ق، ۳۵۰/۴).

۱۰. هر قید خاصی که در کلام عام به صورت متصل اخذ شده باشد، موجب

تضییق می شود؛ یعنی ظهور عام با توجه به آن شکل می گیرد (خراسانی، ۱۴۰۹ق، ۲۱۹؛

خویی، ۱۳۵۲، ۴۵۵/۱).

۱۱. وصف اخصّ مطلق یا عام من وجه از ناحیه افتراق موصوف از وصف، قید

جستارهای

فقهی و اصولی

سال ششم، شماره پیاپی ۱۹

تابستان ۱۳۹۹

۲۷۰

- خاص نسبت به عام محسوب می‌شوند (خراسانی، ۱۴۰۹ق، ۲۰۷: مظفر، ۱۴۳۰ق، ۱/۱۶۹).
۱۲. غایت، استثناء، عدد، لقب و... قید خاص نسبت به عام محسوب می‌شوند (خراسانی، ۱۴۰۹ق، ۲۰۸-۲۱۲: مظفر، ۱۴۳۰ق، ۱/۱۷۴-۱۸۳).
۱۳. داخل بودن یا خارج بودن غایت در مَعْنَاً به وجود قرینه وابسته است (خراسانی، ۱۴۰۹ق، ۲۰۸: مظفر، ۱۴۳۰ق، ۱/۱۷۴).
۱۴. مخصصات زیاد به گونه‌ای که به تخصیص اکثر منجر شود، موجب تخصیص عام نمی‌شود (خراسانی، ۱۴۰۹ق، ۲۰۸: خوبی، ۱۳۵۲، ۱/۱۱۴).
۱۵. در مورد عام و خاص منفصل حالاتی وجود دارد:
- ۱۵/۱. اگر عام و خاص منفصل، متخالفین باشند، عام تخصیص می‌خورد (خراسانی، ۱۴۰۹ق، ۲۰۸: خوبی، ۱۳۵۲، ۱/۵۳۵).
- ۱۵/۲. اگر عام و خاص منفصل، متوافقین باشند، تخصیص عام فقط در صورت احراز وحدت حکم است (خوبی، ۱۳۵۲، ۱/۵۳۵: مظفر، ۱۴۳۰ق، ۱/۲۴۵).
۱۶. در صورت ابا عام از تخصیص، تخصیص منتفی است (انصاری، ۱۴۲۸ق، ۱/۱۳۲: خراسانی، ۱۴۰۹ق، ۴۶۰).
۱۷. شبهه در ناحیه مخصص نیز حالاتی دارد:
- ۱۷/۱. در شبهه مفهومی مخصص متصل، اجمال خاص به عام سرایت می‌کند (خراسانی، ۱۴۰۹ق، ۲۲۰: مظفر، ۱۴۳۰ق، ۱/۲۰۱).
- ۱۷/۲. در شبهه مفهومی مخصص منفصل، دوران بین اقل و اکثر، اجمال خاص به عام سرایت نمی‌کند (خراسانی، ۱۴۰۹ق، ۲۲۰: مظفر، ۱۴۳۰ق، ۱/۲۰۱).
- ۱۷/۳. در شبهه مفهومی مخصص منفصل، در دوران بین متباینین، اجمال خاص به عام سرایت می‌کند (خراسانی، ۱۴۰۹ق، ۲۲۰: مظفر، ۱۴۳۰ق، ۱/۲۰۱).
- ۱۷/۴. در اجمال مصداقی مخصص لفظی، اجمال خاص به عام سرایت می‌کند؛ لذا تمسک به عام جایز نیست (خراسانی، ۱۴۰۹ق، ۲۲۱: مظفر، ۱۴۳۰ق، ۱/۲۰۳).
- ۱۷/۵. در اجمال مصداقی مخصص لثبی، تمسک به عام جایز است (آملی، ۱۳۷۰ق، ۱۳۰: مظفر، ۱۴۳۰ق، ۱/۲۰۴).
۱۸. اگر مقدمات حکمت در لفظ مطلق، تمام باشد، در شمول برای تمام افراد

ظهور دارد (خراسانی، ۱۴۰۹ق، ۲۴۷: مظفر، ۱۴۳۰ق، ۱/۲۳۸).

۱۹. انصراف و قدر متیقن در مقام تخاطب، مانع تمسک به اطلاق می‌باشد

(خراسانی، ۱۴۰۹ق، ۲۴۷ و ۲۴۹: مظفر، ۱۴۳۰ق، ۱/۲۴۲ و ۲۴۰).

۲۰. هرگاه لفظی که صلاحیت اطلاق نداشته باشد و احراز شود که شارع در

مقام بیان تمام اقسام است و قید یا شرطی را ذکر نکرده است، قید یا شرط اراده نشده

است (اطلاق مقامی) (صدر، ۱۴۱۸ق، ۱/۲۴۰: مظفر، ۱۴۳۰ق، ۱/۱۲۲).

۲۱. در صورت اجمال لفظ، اگر قدر متیقنی موجود باشد، بدان اخذ می‌شود و

الا لفظ مجمل، قابل اخذ نمی‌باشد (حکیم، ۱۴۱۸ق، ۲۲۸: مظفر، ۱۴۳۰ق، ۱/۲۰۱).

برای نمونه، برای بررسی مدلول دلیل شرعی لفظی در مسئله نماز بر مرکب،

روایت «عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: لَا يُصَلِّي عَلَى الدَّابَّةِ الْفَرِيضَةِ إِلَّا مَرِيضٌ يَسْتَقْبِلُ بِهِ

الْقَبْلَةَ» (عاملی، ۱۴۰۹ق، ۴/۳۲۵) مطرح می‌شود.

### الف) فقره اول: دلالت مطابقی (منطوق)

حکم: حرمت نماز (از هیئت نهی، حکم حرمت یا عدم جواز استفاده می‌شود)

متعلق: نماز واجب بر مرکب

موضوع: مکلف غیر مریض

جستارهای

فقهی و اصولی

سال ششم، شماره پیاپی ۱۹

تابستان ۱۳۹۹

۲۷۲

موضوع	متعلق	حکم
غیر مریض	صلاة - فريضة - على الدابة	عدم جواز

### ب) فقره دوم: دلالت التزامی (مفهوم)

حکم: جواز نماز

متعلق: نماز واجب بر مرکب

موضوع: مکلف مریض

موضوع	متعلق	حکم
مریض	صلاة - فريضة - على الدابة	جواز (صحت)



## بررسی مدلول انفرادی دلیل شرعی غیر لفظی و دلیل عقلی

همان‌طور که بیان شد، ادله شرعی غیر لفظی عبارت از فعل، تقریر، سیره و اجماع است.

از آنجا که دلیل عقلی هم در فرآیند دلالتش بر حکم و اجزای آن، مانند دلیل شرعی غیر لفظی است، لذا گام‌های بررسی آن به همراه دلیل شرعی غیر لفظی بیان می‌شود.

مراحل گام به گام بسته بررسی مدلول انفرادی دلیل شرعی غیر لفظی چنین است:

۱. انجام فعل از ناحیه معصوم علیه السلام، حداقل بر عدم حرمت دلالت دارد؛ مگر قرینه‌ای موجود باشد (صدر، ۱۴۱۸ق، ۱۲۶/۲؛ حکیم، ۱۴۱۸ق، ۲۲۵؛ مظفر، ۱۴۳۰ق، ۶۶/۳).

۲. ترک فعل از ناحیه معصوم، حداقل بر عدم وجوب دلالت دارد؛ مگر قرینه‌ای وجود داشته باشد (صدر، ۱۴۱۸ق، ۱۲۶/۲؛ حکیم، ۱۴۱۸ق، ۲۲۷؛ مظفر، ۱۴۳۰ق، ۶۶/۳).

۳. حکمی که از فعل معصوم علیه السلام برداشت می‌شود، اختصاص به معصوم ندارد، مگر قرینه بر اختصاص موجود باشد (مظفر، ۱۴۳۰ق، ۶۸/۳).

۴. تقریر معصوم، در صورت التفات به عمل و وجود وقت کافی برای بیان حکم و عدم مانع از بیان (مانند تقیه، یأس از تأثیر، مصلحت تدریج بیان) حجت است (مظفر، ۱۴۳۰ق، ۷۰/۳).

۵. در عبادات یا معاملاتی که در برابر معصوم انجام می‌شود، تقریر ایشان، بر مشروعیت و صحت عمل، دلالت خواهد کرد و در غیر آن‌ها حداقل بر جواز عمل دلالت می‌کند (حکیم، ۱۴۱۸ق، ۲۲۸؛ مظفر، ۱۴۳۰ق، ۷۰/۳).

۶. قیام سیره بر انجام عمل، حداقل بر عدم حرمت دلالت می‌کند (صدر، ۱۴۱۸ق، ۲۶۳/۱؛ مظفر، ۱۴۳۰ق، ۱۸۱/۳).

۷. اگر سیره متشرعه بر مداومت عمل باشد، حداقل این تکرار بر استحباب دلالت می‌کند (مظفر، ۱۴۳۰ق، ۱۸۱/۳).

۸. قیام سیره بر ترک عمل، حداقل بر عدم وجوب دلالت می‌کند (مظفر، ۱۴۳۰ق، ۱۸۱/۳).

۹. در موارد استناد به اجماع، اگر قرینه‌ای بر نوع حکم دلالت نکند، بر قدر متیقن آن اکتفاء می‌شود (خویی، ۱۳۵۲، ۴۸۴/۲؛ هاشمی شاهرودی، ۱۴۱۷ق، ۳/۳۷۳).

۱۰. درک حسن از سوی عقل با حکم وجوب ملازمه دارد و درک قبح، با حرمت ملازمه دارد (قمی، ۱۴۳۰ق، ۱۴/۳؛ خویی، ۱۳۵۲، ۴۱۱/۲).

برای نمونه، اگر مسلمانان بر مرکب نماز می‌خوانند، این سیره، بر جواز و مشروعیت این عبادت دلالت دارد.

### نتیجه

نتیجه بررسی مدلول انفرادی ادله دو چیز است:

۱. دستیابی به دلیل معتبر

۲. عدم دستیابی به دلیل معتبر

در صورت عدم دستیابی به دلیل معتبر، باید به مرتبه تنجّز مراجعه کرد و وظیفه را بر اساس اصول عملیه تعیین نمود. البته ممکن است در مسئله، دلیل‌های غیر معتبری وجود داشته باشند که مجموعه آنها موجب قطع به حکم شرعی گردد که در این صورت بر اساس آن، حکم شرعی کشف می‌شود.

اما دستیابی به دلیل معتبر نیز خود دو صورت دارد:

• وجود تنها یک دلیل معتبر؛

• وجود بیش از یک دلیل معتبر.

در صورت وجود یک دلیل معتبر، بر اساس آنچه در مدلول انفرادی بیان شد، اجزاء جعل، تعیین دقیق می‌شود و به جهت تنظیم بیان حکم شرعی، آنرا به صورت قضیه حملیه بیان می‌کنیم که محمول آن قضیه، حکم شرعی و موضوع آن، متعلق و موضوع حکم می‌باشد.

اما در صورت وجود بیش از یک دلیل معتبر، باید ادله نسبت‌سنجی گردد. زمان پرداختن به نسبت‌سنجی ادله در مرحله مدلول جمعی است.

## مدلول جمعی

بعد از پرداختن به مدلول انفرادی ادله، مرحله بعدی استنباط، بررسی مدلول جمعی آنهاست.

مرحله مدلول جمعی در صورت وجود بیش از یک دلیل معتبر است، همان طور که بیان شد در این مرحله باید ادله معتبر نسبت سنجی گردد؛ نتیجه نسبت سنجی ادله به دو صورت می باشد:

۱. تعارض بین ادله

۲. عدم تعارض بین آنها (جمع عرفی)

در بحث بررسی سعه و ضیق معنای مراد، به جمع عرفی و صورت عدم تنافی بین ادله، پرداخته شد و با توجه به جمع بین ادله، اجزای جعل شرعی تعیین می شود. اما در صورت تنافی ادله، باید قواعد باب تعارض مانند رجوع به مرجحات، تساقط در فرض تکافؤ و... را تطبیق نمود.

مراحل گام به گام بسته بررسی مدلول جمعی چنین است:

۱. بین دو دلیل قطعی تعارض محقق نمی شود (قمی، ۱۴۳۰ق، ۵۸۰/۴؛ انصاری، ۱۴۲۸ق،

۱۷/۴).

۲. در تنافی بین دلیل قطعی و دلیل غیر قطعی، دلیل غیر قطعی، حجت نیست

(صدر، ۱۴۱۸ق، ۴۵۲/۱ و ۱۴۸).

۳. در تنافی بین دو دلیل غیر لفظی ظنی، هیچ کدام حجت نیستند (صدر، ۱۴۱۸ق،

۴۵۲/۱ و ۱۴۸).

۴. در تنافی بین دلیل غیر لفظی ظنی و دلیل لفظی ظنی، دلیل غیر لفظی ظنی

حجت نیست (صدر، ۱۴۱۸ق، ۱/۱۴۹).

۵. در تنافی بدوی دو دلیل قرآنی، طرح هیچکدام معنا ندارد و باید در بحث

جمع دلالتی تعارض بر طرف گردد و اگر جمع دلالتی ممکن نبود، مجمل می باشند.

۶. در تنافی دلیل قرآنی و دلیل روایی، روایت طرح می گردد (بهسودی، ۱۴۲۲ق،

۵۱۶/۲؛ خراسانی، ۱۴۰۹ق، ۴۴۵).

۷. در تنافی دو دلیل روایی که هیچ یک مرجح ندارند؛ دو دلیل تساقط می کند و

به عام فوقانی و در صورت نبود آن به اصول عملیه رجوع می‌شود (غروی، ۱۴۱۸ق، ۸۷/۲؛ مظفر، ۱۴۳۰ق، ۲۳۷/۳).

۸. در تنافی دو دلیل روایی که یکی از ادله مرجح دارد، به روایت راجح اخذ می‌شود (غروی، ۱۴۱۸ق، ۸۷/۲؛ مظفر، ۱۴۳۰ق، ۲۴۷/۳).

۹. در تنافی دو دلیل روایی که هر دلیل، مرجح دارد، ادله تساقط می‌کند و به عام فوقانی و در صورت نبود آن به اصول عملیه رجوع می‌شود (غروی، ۱۴۱۸ق، ۸۷/۲؛ مظفر، ۱۴۳۰ق، ۲۳۷/۳).

به عنوان نمونه، برای بررسی مدلول جمعی، به روایتی در مسئله نماز بر مرکب که با روایت قبل متعارض است می‌توان اشاره کرد:

«عَنْ مَنْصُورِ بْنِ حَازِمٍ قَالَ سَأَلَهُ أَحْمَدُ بْنُ التُّعْمَانِ فَقَالَ أَصَلِّي فِي مَحْمِلِي وَ أَنَا مَرِيضٌ قَالَ فَقَالَ أَمَّا النَّافِلَةُ فَنَعَمْ وَ أَمَّا الْفَرِيضَةُ فَلَا» (عاملی، ۱۴۰۹ق، ۳۲۵/۴).

برای روشن شدن تعارض این روایت با روایت قبل، ابتدا مدلول انفرادی این روایت توضیح داده می‌شود.

حکم: عدم جواز

متعلق: نماز واجب بر محمل

موضوع: مکلف

جستارهای

فقهی و اصولی

سال ششم، شماره پیاپی ۱۹

تابستان ۱۳۹۹

۲۷۶

موضوع	متعلق	حکم
مکلف	نماز - فریضه - در محمل	عدم جواز

این روایت بر عدم جواز اقامه نماز در حال سواره، برای همگان، چه مریض و چه غیر مریض دلالت می‌کند؛ اما همان‌طور که گذشت، مفهوم روایت قبل بر جواز اقامه نماز بر مرکب برای مریض دلالت می‌کرد؛ از این رو، مفهوم روایت قبل با منطوق این روایت تعارض بدوی دارد.

با توجه به بسته سعه و ضیق (جمع عرفی) مفهوم روایت قبل، این روایت را تقیید می‌زند؛ زیرا نسبت بین دو دلیل، عموم و خصوص مطلق است. تقیید روایت دوم،

موجب دو نتیجه می شود:

- اقامه نماز فریضه بر مرکب برای مریض جایز است.
- اقامه نماز فریضه بر مرکب برای غیر مریض جایز نیست.

### بررسی حکم در مرتبه فعلیت

بعد از اینکه فقیه ادله و مستندات را بررسی نمود و آنچه را که شارع برای مکلفان جعل نموده، کشف کرد، نوبت به مرتبه دیگر حکم، مرتبه فعلیت می رسد؛ یعنی فعلیت حکم بعد از تحقق خارجی موضوع و قیود حکم رخ می دهد. به تعبیری دیگر مرحله ای از تکلیف است که شارع حکم را بر دوش مکلف معین قرار می دهد (صدر، ۱۴۱۸ق، ۴/۱۹۴).

در این مرتبه فقیه باید تعیین کند، تکلیف در چه صورتی برای مکلف فعلی می گردد و نسبت به آن مسئولیت دارد؛ زیرا ممکن است تکلیف جعل شده باشد، ولی در شرایطی مکلف نتواند از عهده انجام آن برآید و لذا تکلیف برای او فعلی نگردد؛ مانند اینکه تمامی شرایط برای او مقدور نباشد و یا تکلیف دیگری مزاحم باشد.

فرآیند حکم شناسی  
در استنباط

۲۷۷

در علم اصول به طور مستقل و معنون از این مرتبه بحث نشده است؛ گرچه به این مرتبه در بعضی از مباحث اشاره می شود (هاشمی شاهرودی، ۱۴۱۷ق، ۱/۱۲۱).  
به مرتبه فعلیت حکم، در دو مرحله بررسی اقتضا و مرحله بررسی موانع فعلیت پرداخته می شود.

اقتضای فعلیت در صورتی است که شرایط تکلیف تحقق یابد، ولی این اقتضا در صورتی نهایی می شود که مانعی از فعلیت وجود نداشته باشد.

مانع فعلیت، فعلیت حکم دیگر است؛ چون در صورت فعلیت دو حکم، امتثال هر دو ممکن نیست و قدرت بر امتثال، شرط فعلیت است.

بنابراین مبحث تراحم احکام، در این مرتبه بررسی خواهد شد؛ چرا که تراحم، عبارت است از عجز مکلف نسبت به امتثال دو حکم فعلی دارای ملاک (صدر، ۱۴۱۸ق، ۲/۲۶۷)؛ مانند اینکه دو نفر در حال غرق شدن باشند و مکلف قدرت نجات

هر دو را نداشته باشد که در این صورت، دو حکم، متزاحم خواهند بود.  
در این موارد باید به قواعد باب تزاحم مانند رجوع به اهم و تخیر در صورت  
تساوی ملاک و... رجوع شود.

مراحل گام به گام بسته بررسی فعلیت، چنین است:

۱. هرگاه شرایط تکلیف، تحقق پیدا کند، تکلیف، فعلی می شود (خوبی، ۱۳۵۲، ۱۴۲/۱؛ صدر، ۱۴۱۸ق، ۱۹۴/۴؛ هاشمی شاهرودی، ۱۴۱۷ق، ۱۲۱/۱).
۲. شرایط تکلیف لازم التحصیل نیستند (خراسانی، ۱۴۰۹ق، ۲۹۰؛ عبدالساتر، ۱۴۱۷ق، ۶/۶۱۴).
۳. در صورتی که مکلف قدرت داشته باشد، تحصیل قیود واجب و به عبارت دیگر قیود متعلق تکلیف، واجب است (صدر، ۱۴۱۸ق، ۱۲۴/۱؛ عبدالساتر، ۱۴۱۷ق، ۶/۶۱۴؛ فیاض، ۱۴۲۲ق، ۵۱۲/۱، ۱۳۵۲، ۱۳۲/۱).

۴. در صورتی که مکلف قدرت نداشته باشد، اگر شارع برای قیود واجب، بدل اضطراری جعل کرده باشد، بدل اضطراری جایگزین می گردد؛ در غیر این صورت، حکم، فعلی نمی شود و مکلف نسبت به آن مسئولیت ندارد (فیاض، ۱۴۲۲ق، ۴۱/۲؛ خوبی، ۱۳۵۲، ۱۹۴/۱).

۵. اجتماع امر و نهی جایز است؛ لذا اگر امکان امتثال واجب و حرام وجود دارد و سوء اختیار مکلف باعث اجتماع دو تکلیف شده است، دو تکلیف فعلی می گردند؛ یعنی اجتماع وجوب و حرمت، مانع از فعلیت هر یک نیست (خوبی، ۱۳۵۲، ۳۵۳/۱؛ اشتهاردی، ۱۴۱۸ق، ۲/۲۲۱).

۶. اگر اهم بودن یکی از متزاحمین، یقینی و یا محتمل باشد، آن حکم، مقدم و فعلی می شود و تکلیف مهم بخاطر وجود مانع، فعلی نمی شود؛ هر چند اقتضای فعلیت را دارد (خوبی، ۱۳۵۲ش، ۲۷۱/۱؛ صدر، ۱۴۱۸ق، ۲۵۶/۲؛ حکیم، ۱۴۱۳ق، ۳/۶۸).

۷. در صورت تساوی متزاحمین، مکلف در امتثال هر یک مخیر می باشد و حکمی که انتخاب نشده، فعلی نمی گردد (خوبی، ۱۳۵۲ش، ۲۷۱/۱؛ مظفر، ۱۴۳۰ق، ۳/۲۱۶).

۸. در صورت مخالفت با تکلیف فعلی (اهم یا مهمی که انتخاب شده است)،

هر دو تکلیف، فعلی می شوند (خوبی، ۱۳۵۲، ۳۰۷/۱؛ مظفر، ۱۴۳۰ق، ۲/۳۷۳).

## بررسی حکم در مرتبه تنجیز

ممکن است مکلف به حکمی که شرایط آن تحقق یافته و فعلی شده است، علم داشته باشد یا از آن بی اطلاع باشد. اگر مکلف نسبت به تکلیفی که به فعلیت رسیده است علم داشته باشد، عقل به لزوم امتثال آن حکم کرده و مسئولیت مکلف نسبت به تکلیف، تام خواهد بود و شارع می تواند او را در برابر ترک تکلیف مجازات کند که به این وضعیت، تنجیز تکلیف می گویند (هاشمی شاهرودی، ۱۴۱۷ق، ۴/۱۹۴). در علم اصول به طور مستقل و معنون از این مرتبه بحث نشده است؛ گرچه به این مرتبه در برخی مباحث اشاره می شود (مظفر، ۱۴۳۰ق، ۳/۳۵).

در مرتبه تنجیز به حالات مکلف از قبیل: علم به حکم شرعی، ظن به حکم شرعی و جهل به حکم شرعی پرداخته می شود.

بنابراین، از آنجا که اصول عملی در موارد جهل مکلف نسبت به حکم جعل شده اند، مباحث اصول عملی و حکم ظاهری در مرتبه تنجیز بررسی می شود. در هریک از این حالات نیز ممکن است تبدل رأی و کشف خلاف صورت پذیرد که بر اساس آن باید وظیفه مکلف، نسبت به تکالیف سابق و لاحق بررسی گردد. در مباحث اصولی از این بحث به عنوان مسئله «اجزاء» تعبیر می شود (هاشمی شاهرودی، ۱۴۱۷ق، ۲/۱۳۳).

از این رو، سه حالت علم، ظن و جهل، در دو فرض عدم کشف خلاف و کشف خلاف (مسئله اجزاء) بررسی می شود.

آنچه تا کنون گفته شد، بررسی حکم عقل به لزوم امتثال و به عبارتی، تنجیز و تعدیر حکم بود؛ اما پس از این مرحله باید به مباحث امتثال نیز پرداخته شود. به نظر نگارندگان، در مباحث امتثال، مسقطات حکم بررسی می شود. مسقطات حکم عبارت است از: امتثال، عصیان، حصول غرض و انتفاء موضوع. در نتیجه، مراحل گام به گام بررسی تنجیز حکم، در سه بسته قابل ارائه است.

- بسته ۱: بررسی تنجیز در صورت عدم کشف خلاف؛
- بسته ۲: بررسی تنجیز در صورت کشف خلاف؛
- بسته ۳: بررسی مسقطات حکم.

### بسته ۱: بررسی تنجز در صورت عدم کشف خلاف

مراحل گام به گام بررسی تنجز در صورت عدم کشف خلاف چنین است:

۱. اگر مکلف نسبت به حکم شرعی غافل باشد، امثال آن لازم نیست (قمی)،  
۱۴۳۰ق، ۴/۴۰۸؛ حلی، ۱۴۳۲ق، ۸/۳۴۳).

۲. اگر علم به حکم شرعی حاصل شد، امثال آن لازم است (هاشمی شاهرودی)،  
۱۴۱۷ق، ۴/۱۹۴؛ مظفر، ۱۴۳۰ق، ۳/۳۵).

۳. اگر اماره معتبری بر حکم شرعی قائم شد، امثال آن لازم است (هاشمی شاهرودی)،  
۱۴۱۷ق، ۴/۱۹۴؛ مظفر، ۱۴۳۰ق، ۳/۳۵).

۴. اگر مکلف نسبت به حکم شرعی، جاهل قاصر باشد، امثال آن لازم نیست  
(انصاری، ۱۴۲۸ق، ۱/۵۷۵؛ حلی، ۱۴۳۲ق، ۸/۵۳۳).

۵. اگر مکلف نسبت به حکم شرعی، جاهل قاصر بوده و متمکن از فحص باشد  
و فحص کرده و به نتیجه نرسیده است، وظیفه اش قبل از هر اقدامی رجوع به اصول  
عملی است.

۶. اگر مکلف نسبت به حکم شرعی جاهل مقصر باشد، وظیفه اش قبل از هر  
اقدامی فحص از ادله است و اگر حکم را امتثال نکرده است و وقت گذشته است،  
در هر صورت استحقاق عقوبت دارد (حلی، ۱۴۳۲ق، ۸/۵۳۳).

۷. در صورت نبود دلیل، اجمال دلیل و تعارض دو دلیل و نبودن مرجح باید به  
اصول عملی رجوع کرد (انصاری، ۱۴۲۸ق، ۱/۲۵ و ۲/۱۹؛ خراسانی، ۱۴۰۹ق، ۳۳۸).

۸. اگر ارکان استصحاب تمام باشد، آثار شرعی بلاواسطه اثبات می شود (انصاری،  
۱۴۲۸ق، ۳/۲۳۳؛ خراسانی، ۱۴۰۹ق، ۴۱۴).

۹. با استصحاب، آثار عقلی و آثار شرعی با واسطه لوازم عقلی و عادی اثبات  
نمی شود (انصاری، ۱۴۲۸ق، ۳/۲۳۳؛ خراسانی، ۱۴۰۹ق، ۴۱۴).

۱۰. هرگاه شک در اصل تکلیف باشد، برائت عقلی و شرعی جاری می شود  
(انصاری، ۱۴۲۸ق، ۲/۱۹؛ خراسانی، ۱۴۰۹ق، ۳۳۸).

۱۱. هرگاه علم اجمالی به صورت دوران بین متباینین باشد، احتیاط لازم است  
(انصاری، ۱۴۲۸ق، ۲/۱۹۵ و ۲۷۸؛ خراسانی، ۱۴۰۹ق، ۳۵۸).

جستارهای

فقهی و اصولی

سال ششم، شماره پیاپی ۱۹

تابستان ۱۳۹۹

۲۸۰



۱۲. هرگاه علم اجمالی به صورت دوران بین اقل و اکثر باشد، اقل منجز شده و نسبت به اکثر برائت جاری است (انصاری، ۱۴۲۸ق، ۳۱۵/۲؛ خراسانی، ۱۴۰۹ق، ۳۶۳).
۱۳. هرگاه علم اجمالی منحل شود، نسبت به معلوم تفصیلی تکلیف منجز می‌شود و نسبت به مشکوک برائت جاری است (خویی، ۱۳۵۲، ۱۱۷/۲؛ صدر، ۱۴۱۸ق، ۳۸۵/۲).
۱۴. هرگاه علم اجمالی به صورت دوران امر بین وجوب و حرمت (محدورین) باشد، احتیاط ممکن نیست و در هر طرف تخیر وجود دارد (خراسانی، ۱۴۰۹ق، ۳۵۵؛ صدر، ۱۴۱۸ق، ۴۰۹/۲).
- برای نمونه، اگر مکلف، نسبت به حکم عدم جواز نماز بر مرکب جهل داشته باشد، شک در اصل تکلیف است و برائت جاری است؛ در نتیجه، نماز بر مرکب جایز و صحیح است.

#### بسته ۲: بررسی تنجز در صورت کشف خلاف

مراحل گام به گام بررسی تنجز در صورت کشف خلاف چنین است:

۱. اگر با حجت جدید، حکم غیر الزامی کشف شده است، امتثال لازم نیست.
۲. اگر با یقین جدید، حکم الزامی کشف شده است، دو حالت وجود دارد:
  - ۲/۱. در صورت عدم ارتباط وقایع لاحق و وقایع سابق، عمل سابق عقاب ندارد، ولی بر اساس حجت جدید، تکلیف لاحق لزوم امتثال دارد (مظفر، ۱۴۳۰ق، ۳۰۹/۲).
  - ۲/۲. در صورت مرتبط بودن وقایع لاحق و سابق، اگر عملی انجام شود، مُجزی نیست، چه متعلق یقین، حکم باشد و چه موضوع. البته مخالفت با آن تا قبل از کشف خلاف عقاب ندارد، ولی با کشف خلاف، واقع، منجز می‌شود و باید به صورت ادا یا قضا امتثال شود (مظفر، ۱۴۳۰ق، ۳۰۹/۲).
۳. اگر با اماره جدید، حکم الزامی کشف شده است، دو حالت وجود دارد:
  - ۳/۱. در صورت مرتبط بودن وقایع لاحق و سابق، اگر کشف خلاف در موضوعات باشد، بر اساس حجت جدید، تکلیف، منجز می‌شود و اعمال سابق مُجزی از واقع نیست (مظفر، ۱۴۳۰ق، ۳۱۳/۲).
  - ۳/۲. در صورت مرتبط بودن وقایع لاحق و سابق، اگر کشف خلاف در احکام

باشد و دلیلی بر اجزاء قائم شده باشد، عمل انجام شده کفایت می کند و در وقایع لاحق، بر اساس حجت جدید عمل می شود و اگر دلیلی بر اجزاء قائم نشده باشد، عمل انجام شده کفایت نمی کند؛ هرچند مخالفت آن تا قبل از کشف خلاف عقاب ندارد و در وقایع سابق و لاحق، بر اساس حجت جدید عمل می شود و باید اعمال به صورت ادا یا قضا امثال شوند (مظفر، ۱۴۳۰ق، ۲/۳۱۳).

برای نمونه، اگر بعد از اجرای براءت و نماز خواندن بر مرکب، با اماره ای کشف خلاف شود، حکم به اجزاء می شود؛ زیرا در مورد نماز، قاعده «لاتعداد»<sup>۱</sup> دلیل بر اجزاست.

### بسته ۳: بررسی مسقطات حکم

مراحل گام به گام بررسی مسقطات حکم چنین است:

۱. بعد از امتثال حکم، امتثال دوباره لازم نیست (خراسانی، ۱۴۰۹ق، ۸۳؛ اشتهاردی، ۱۴۱۸ق، ۲/۷۷؛ صدر، ۱۴۱۸ق، ۱/۳۵۷؛ هاشمی شاهرودی، ۱۴۱۷ق، ۲/۲۴۷؛ مظفر، ۱۴۳۰ق، ۲/۳۰۱).
۲. اگر مکلف تکلیف منجز را عصیان کرد، امتثال تکلیف لازم نیست (آملی، ۱۳۷۰ق، ۳۹۵؛ اشتهاردی، ۱۴۱۸ق، ۲/۷۷؛ صدر، ۱۴۱۸ق، ۱/۳۵۷؛ هاشمی شاهرودی، ۱۴۱۷ق، ۲/۲۴۷).
۳. اگر غرض از حکم، حاصل شود، عقل حکم به لزوم امتثال تکلیف نمی کند و تکلیف ساقط می شود (خراسانی، ۱۴۰۹ق، ۷۹ و ۸۳ و ۱۱۵؛ هاشمی شاهرودی، ۱۴۱۷ق، ۲/۲۴۷ و ۴۲۰؛ مظفر، ۱۴۳۰ق، ۱/۱۳۱).

۴. در موارد انتفای موضوع که امکان تحصیل غرض وجود ندارد، عقل حکم به لزوم امتثال تکلیف نمی کند و تکلیف ساقط می شود (اصفهانی، ۱۴۲۹ق، ۲/۳۷۲؛ اشتهاردی، ۱۴۱۸ق، ۲/۷۷؛ هاشمی شاهرودی، ۱۴۱۷ق، ۲/۲۴۷).

### نتیجه گیری

الگوریتم به مثابه یک دستگاه استنباطی است که توسط علم اصول مستدل و

---

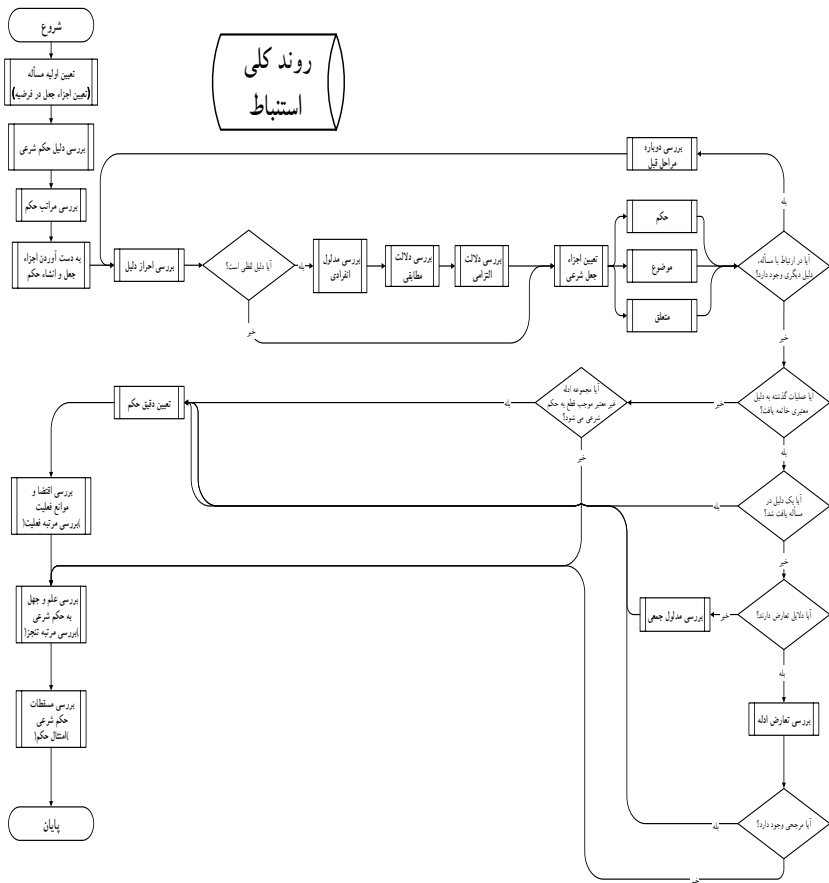
۱. قاعده لاتعداد از روایت «عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ ع أَنَّهُ قَالَ لَا تُعَادُ الصَّلَاةُ إِلَّا مِنْ خَمْسَةِ الظُّهُورِ وَالْوَقْتِ وَالْأَيْتَمَةِ وَالرُّكُوعِ وَالسُّجُودِ» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ۳/۴۰۵) برگرفته شده است و به این معناست که اگر خلل در نماز به جهتی غیر از پنج مورد مذکور در روایت باشد، نماز اعاده ندارد.

نظریه پردازی می شود و در اختیار فقیه قرار می گیرد.

البته فقها در مباحث فقهی، نگاهی الگوریتمیک به استنباط حکم شرعی داشته اند، اما آن را به صورت شفاف بیان نکردند؛ از این رو، الگوریتم پیشنهادی این جستار، شفاف سازی الگوریتم ارتکازی فقها به شمار می رود.

خروجی این الگوریتم، حکم شرعی و تعیین مرتبه آن و اجزای حکم یعنی متعلق و موضوع است؛ یعنی الگوریتم استنباط باید به این سؤال پاسخ دهد که آیا حکم، جعل شده است یا خیر؟ و اگر جعل شده است، آیا به مرتبه فعلیت رسیده است یا خیر؟ و اگر به مرتبه فعلیت رسیده است، آیا به مرتبه تنجز هم رسیده است یا خیر؟ از این رو، الگوریتم پیشنهادی بر اساس همین مراتب حکم پی ریزی شده است.

فرآیند حکم شناسی  
در استنباط  
۲۸۳



## پیشنهاد

پیشنهاد می‌شود کتب آموزشی جدیدی بر اساس فرآیندی که در استنباط طی می‌گردد، طراحی و تدوین شود؛ چرا که آموزش مراحل استنباط با نگاه الگوریتمیک کمک شایانی به یادگیری جامعه هدف می‌کند.

## منابع

۱. آملی، هاشم، (۱۳۷۰ق)، بدائع الافکار فی الاصول تقریرات درس محقق عراقی، نجف: المطبعة العلمية.
۲. اشتهاردی، حسین، (۱۴۱۸ق)، تنقیح الاصول، تقریرات درس امام خمینی علیه السلام، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام.
۳. اصفهانی، محمد تقی، (۱۴۲۹ق)، هدایة المسترشدين فی شرح اصول معالم الدين، چاپ دوم، قم: نشر اسلامی.
۴. اصفهانی، محمدحسین، (۱۴۲۹ق)، نهیة الدراية فی شرح الکفاية، چاپ دوم، بیروت: مؤسسه آل البيت علیهم السلام.
۵. انصاری، مرتضی، (۱۴۱۵ق)، کتاب المکاسب، قم: کنگره جهانی بزرگداشت شیخ اعظم انصاری علیه السلام.
۶. \_\_\_\_\_، (۱۴۲۸ق)، فوائد الاصول، چاپ نهم، قم: مجمع الفکر الاسلامی.
۷. بروجردی، محمد تقی، (۱۴۱۷ق)، نهیة الافکار- تقریرات درس محقق عراقی، چاپ سوم، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۸. بهسودی، محمد سرور، (۱۴۲۲ق)، مصباح الاصول، (تقریرات درس آیت الله خویی علیه السلام)، قم: موسسه احیاء آثار الامام الخویی.
۹. تبریزی، جواد، (۱۳۸۷)، دروس فی مسائل علم الاصول، چاپ دوم، قم: دار الصدیقة الشهيدة علیها السلام.
۱۰. تونی، عبدالله، (۱۴۱۵ق)، الوافية فی اصول الفقه، چاپ دوم، قم: مجمع الفکر الاسلامی.
۱۱. حائری، کاظم، (۱۴۰۸ق)، مباحث الاصول، تقریرات درس آیت الله شهید صدر علیه السلام، قم: مطبعة مرکز النشر و مکتب الاعلام الاسلامی.
۱۲. حکیم، عبد الصاحب، (۱۴۱۳ق)، منتقى الاصول، تقریرات درس آیت الله روحانی علیه السلام، قم: دفتر آیت الله سید محمد حسینی روحانی.

## جستارهای

### فقهی و اصولی

سال ششم، شماره پیاپی ۱۹  
تابستان ۱۳۹۹

۲۸۴

١٣. حكيم، محمد تقى، (١٤١٨ق)، الاصول العامة للفقهاء المقارن، چاپ دوم، قم: مجمع جهانى اهل بيت عليه السلام.
١٤. حكيم، محسن، (١٤٠٨ق)، حقائق الاصول، چاپ پنجم، قم: كتابفروشى بصيرى.
١٥. —، (١٤١٦ق)، مستمسك العروة الوثقى، قم: مؤسسة دار التفسير.
١٦. حلى، حسين، (١٤٣٢ق)، اصول الفقه، قم: مكتبة الفقه و الاصول المختصة.
١٧. خراسانى، محمد كاظم (١٤٠٩ق)، كفاية الاصول، قم: مؤسسه آل البيت عليه السلام.
١٨. خمينى، سيدروح الله، (١٤٢١ق)، لمحات الاصول (تقريرات درس آيت الله بروجردى، قم: مؤسسه تنظيم و نشر آثار امام خمينى عليه السلام).
١٩. خويى، سيدابوالقاسم، (١٣٥٢)، اجود التقريرات، تقريرات درس محقق نايينى، قم: نشر عرفان.
٢٠. دهخدا، على اكبر، (١٣٤١)، لغت نامه دهخدا، چاپ چهارم، تهران: سازمان مديريت و برنامه ريزى كشور.
٢١. سبحانى، جعفر، (١٤٢٣ق)، تهذيب الاصول، (تقريرات درس امام خمينى عليه السلام)، تهران، مؤسسه تنظيم و نشر آثار امام خمينى عليه السلام.
٢٢. صدر، سيدمحمد باقر، (١٤١٨ق)، دروس في علم الاصول، چاپ پنجم، قم: انتشارات اسلامى.
٢٣. عاملى، محمد بن حسن، (١٤٠٩ق)، تفصيل وسائل الشيعة الى تحصيل مسائل الشريعة، قم: مؤسسه آل البيت عليه السلام.
٢٤. عبد الساتر، حسن، (١٤١٧ق)، بحوث في علم الاصول، (تقريرات درس آيت الله شهيد صدر عليه السلام)، بيروت: الدار الاسلامية.
٢٥. عراقى، ضياء الدين، (١٤٢٠ق)، مقالات الاصول، قم: مجمع الفكر الاسلامى.
٢٦. غروى، على، (١٤١٨ق)، التنقيح في شرح العروة الوثقى، (تقريرات درس آيت الله خويى عليه السلام)، قم: بى نا.
٢٧. فراهيدى، خليل، (١٤١٠ق)، كتاب العين، چاپ دوم، قم: نشر هجرت.
٢٨. فياض، اسحاق، (١٤٢٢ق)، محاضرات في اصول الفقه، (تقريرات درس آيت الله خويى عليه السلام)، قم: مؤسسه احياء آثار الامام الخويى عليه السلام.
٢٩. قمى، ابوالقاسم، (١٤٣٠ق)، القوائين المحكمة في الاصول، قم: إحياء الكتب الاسلاميه.
٣٠. كاظمى، محمد على، (١٣٧٦)، فوائد الاصول (تقريرات درس محقق نايينى عليه السلام)، قم: جامعه مدرسين حوزه علميه قم.

۳۱. کلانتری، ابوالقاسم، (۱۳۸۳)، *مطرح الانظار*، (تقریرات درس شیخ انصاری رحمته اللہ علیہ)، چاپ دوم، قم: مجمع الفکر الاسلامی.
۳۲. کلینی، محمد بن یعقوب، (۱۴۰۷ق)، *الکافی*، چاپ چهارم، تهران: دارالکتب الإسلامیة.
۳۳. لنگرودی، محمد حسن، (۱۳۷۶)، *جواهر الاصول*، (تقریرات درس امام خمینی رحمته اللہ علیہ)، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی رحمته اللہ علیہ.
۳۴. مظفر، محمد رضا، (۱۴۳۰ق)، *أصول الفقه*، چاپ پنجم، قم: نشر اسلامی.
۳۵. هاشمی شاهرودی، سید محمود، (۱۴۱۷ق)، *بحوث في علم الأصول*، تقریرات درس آیت الله شهید صدر رحمته اللہ علیہ، چاپ سوم، قم: مؤسسه دایرة المعارف فقه اسلامی.
۳۶. هاشمی شاهرودی، سید محمود، (۱۴۳۱ق)، *أضواء و آراء تعليقات على كتابنا بحوث في علم الاصول*، قم: مؤسسه دایرة المعارف فقه اسلامی.

### سایت‌ها

<https://www.vajehyab.com/farhangestan/%D8%A7%D9%84%DA%AF%D9%88%D8%B1%DB%8C%D8%AA%D9%85>

### Bibliography

1. (n.d.). Retrieved from <https://www.vajehyab.com/farhangeštan/%D8%A7%D9%84%DA%AF%D9%88%D8%B1%DB%8C%D8%AA%D9%85>
2. 'Abd al-Sātir, Ḥ. (1996/1417). *Buḥūth fī 'Ilm al-Uṣūl (Taqrīr Buḥūth al-Sayyid Muḥammad Bāqīr al-Ṣadr)*. Beirut: al-Dār al-Islāmīyya.
3. al-Āmulī, H. (1950/1370). *Badā'ī' al-Afkār (Taqrīrāt Buḥūth al-Muḥaqqiq al-'Irāqī)*. Najaf: al-Maṭba'a al-'Ilmīyya.
4. al-Anṣārī, M. (-S.-A. (1994/1415). *Kitāb al-Makāsib*. Qum: al-Mu'tamar al-'Ālamī Bimunasabat al-Ḍikrā al-Mi'awīyya al-Thānīyya li Mīlād al-Shaykh al-A'zam al-Anṣārī.
5. al-Anṣārī, M. (-S.-A. (2007/1428). *Farā'id al-Uṣūl (al-Rasā'il)* (9th ed.). Qum: Majma' al-Fikr al-Islāmī.
6. al-Burūjirdī al-Najafī, M. T. (1996/1417). *Nihāyat al-Afkār fī Mabāḥith al-Alfāz (Taqrīrāt Buḥūth al-Muḥaqqiq al-'Irāqī)* (3rd ed.). Qum: Mu'asasat al-Nashr al-Islāmī li Jamā'at al-Mudarrisīn.

### جستارهای

#### فقهی و اصولی

سال ششم، شماره پیاپی ۱۹  
تابستان ۱۳۹۹

7. al-Farāhīdī, K. I. (1989/1410). *Kitāb al-‘ayn* (2nd ed.). (M. al-Makhzūmī, & I. al-Sāmīrā’ī, Eds.) Qum: Mu’assasat Dār al-Hijra.
8. al-Fayyād, M. (2001/1422). *Muḥāẓirāt fī Uṣūl al-Fiqh (Taqrīrāt Buḥūth al-Sayyid al-Khu’ī)*. Qum: Mu’assasat Iḥyā’ Āthār al-Imām al-Khu’ī.
9. al-Gharawī al-Iṣfahānī, M. Ḥ.-M.-I. (2008/1429). *Nihāyat al-Dirāya fī Sharḥ al-Kifāya* (2nd ed.). Beirut: Mu’assasat Āl al-Bayt li Iḥyā’ al-Turāth.
10. al-Gharawī al-Tabrīzī, a.-M. (1997/1418). *al-Tanqīh fī Shatrḥ al-‘Urwat al-Wuḥqā (Taqrīrat Buḥūth al-Sayyid Abu al-Qāsim al-Mūsawī al-Khu’ī)*. Qum: Mu’assasat Iḥyā’ Āthār al-Imām al-Khu’ī.
11. al-Ḥakīm, a.-S. ‘.-Ṣ. (1992/1413). *Muntaqā al-Uṣūl (Taqrīrāt Baḥth al-Sayyid Muḥammad al-Ḥusaynī al-Rawḥānī)*. Qum: Maktab al-Sayyid Muḥammad al-Ḥusaynī al-Rawḥānī.
12. al-Ḥakīm, a.-S. M. (1997/1418). *al-‘Uṣūl al-‘Āmma li al-Fiqh al-Muqāran* (2nd ed.). Qum: al-Majma‘ al-‘Ālamī li Ahl al-Bayt (A.S.).
13. al-Hāshimī al-Shahrūdī, a.-S. M. (1984/1405). *Buḥūth fī ‘Ilm al-Uṣūl (Taqrīr Buḥūth al-Sayyid Muḥammad Bāqir al-Ṣadr)*. Qum: al-Majma‘ al-‘Ilmī li al-Shahīd al-ṣadr.
14. al-Hāshimī al-Shahrūdī, a.-S. M. (2009/1431). *Aḍwā’ wa Ārā, Ta’līqāt ‘alā Kitābinā Buḥūth fī ‘Ilm al-Uṣūl*. Qum: Mu’assasat Dā’irat Ma‘ārif al-Fiqh al-Islāmī.
15. al-Ḥillī, Ḥ. (2010/1432). *Uṣūl al-Fiqh*. Qum: Maktabat al-Fiqh wa al-Uṣūl al-Mukhtaṣṣa.
16. al-Ḥur al-‘Āmilī, M. I. (1988/1409). *Tafṣīl Wasā’il al-Shī’a ilā Tahṣīl al-Masā’il al-Sharī’a*. Qum: Mu’assasat Āl al-Bayt li Iḥyā’ al-Turāth.
17. al-Ḥusaynī al-Ḥāirī, a.-S. K. (1987/1408). *Mabāḥith al-Uṣūl*. Qum: Maktabat al-‘Ilām al-Islāmī.
18. al-‘Irāqī, ḍ. a.-D. (1999/1420). *Maqālāt al-Uṣūl*. Qum: Majma‘ al-Fikr al-Islāmī.
19. al-Iṣfahānī al-Najafī, M. T. (2008/1429). *Hidāyat al-Muṣtarshidīn fī Sharḥ Uṣūl Ma‘ālim al-Dīn* (2nd ed.). Qum: Mu’assasat al-Nashr al-Islāmī li Jamā’at al-Mudarrisīn.

20. al-Kalāntarī al-Ṭīhrānī, a.-M. A.-Q. (2004/1383). *Maṭāriḥ al-Anzār (Taqrīrāt Baḥth al-Shaykh al-Anṣārī)* (2nd ed.). Qum: Mu'assasat Āl al-Bayt li Iḥyā' al-Turāth.
21. al-Kāzimī al-Khurāsānī, M. ' . (1997/1376). *Fawā'id al-Uṣūl (Taqrīrāt Baḥth al-Mīrzā al-Nā'inī)*. Qum: Mu'assasat al-Nashr al-Islāmī li Jamā'at al-Mudarrisīn.
22. al-Kulaynī al-Rāzī, M. I.-S.-K. (1986/1407). *al-Kāfi* (4th ed.). Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmīyya.
23. al-Kurāsānī, M. K.-Ā.-K. (1988/1409). *Kifāyat al-Uṣūl*. Qum: Mu'assasat Āl al-Bayt li Iḥyā' al-Turāth.
24. al-Murtaḍawī al-Langrūdī, a.-S. (1991/1412). *al-Durar al-Naḍīd fī al-Ijtihād wa al-Iḥṭiyāt wa al-Taqlīd*. Qum: Mu'assasat Anṣārīyān li al-Ṭībā'a wa al-Nashr wa al-Tawzī'.
25. al-Mūsawī al-Khu'ī, a.-S. A.-Q. (1973/1352). *Ajwad al-Taqrīrāt (Taqrīrāt Baḥth al-Mīrzā al-Nā'inī)*. Qum: Maṭba'at al-'Irfān.
26. al-Mūsawī al-Khumaynī, a.-Ṣ. R.-I.-K. (2000/1421). *Lamaḥāt al-Uṣūl (Taqrīrāt Buḥūth al-Sayyid al-Burūjirdī)*. Tehran: Mu'assasat Tanzīm wa Nashr Āthār al-Imām al-Khumaynī.
27. al-Muẓaffar, M. R. (2008/1430). *Uṣūl al-Fiqh*. Qum: Mu'assasat al-Nashr al-Islāmī li Jamā'at al-Mudarrisīn.
28. al-Qummī, a.-M.-Q.-M.-Q. (2009/1430). *al-Qawānīn al-Muḥkama fī al-Uṣūl*. (R. Ṣubh, Ed.) Qum: Iḥyā' al-Kutub al-Islāmīyya.
29. al-Ṣadr, a.-S. (1997/1418). *Durūs fī 'Ilm al-Uṣūl* (5th ed.). Qum: Mu'assasat al-Nashr al-Islāmī li Jamā'at al-Mudarrisīn.
30. al-Subḥānī al-Tabrīzī, J. (2002/1423). *Tahdhib al-Uṣūl (Taqrīrāt Baḥth al-Imām al-Khumaynī)*. Tehran: Mu'assasat Tanzīm wa Nashr Āthār al-Imām al-Khumaynī.
31. al-Ṭabāṭabā'ī al-Ḥakīm, a.-S. (1987/1408). *Ḥaqā'iq al-Uṣūl* (5th ed.). Qum: Kitāb Furūshī-yi Baṣīrī.
32. al-Ṭabāṭabā'ī al-Ḥakīm, a.-S. (1995/1416). *Muṣṭamsak al-'Urwat a-l-Wuthqā*. Qum: Mu'assasat Dār al-Tafsīr.



33. al-Tabrīzī, J. (1967/1387). *Durūs fī Masā'il 'Ilm al-Uṣūl* (2nd ed.). Qum: Dār al-Ṣiddīqa al-Shahīda (S.A.).
34. al-Taḳawī al-Ishtihārdī, Ḥ. (1997/1418). *Tanqīḥ al-Uṣūl (Taqrīrāt Baḥth al-Imām al-Khumaynī)*. Tehran: Mu'assasat Tanzīm wa Nashr Āthār al-Imām al-Khumaynī.
35. al-Tūnī, 'A.-F.-T. (1994/1415). *Al-Wāfīya fī Uṣūl al-Fiqh* (2nd ed.). Qum: Majma' al-Fikr al-Islāmī.
36. al-Wā'iz al-Husaynī al-Bihsūdī, a.-S. (1422/2001). *Miṣbāḥ al-Uṣūl (Taqrīrāt Buḥūth al-Sayyid Abū al-Qāsim al-Mūsawī al-Khu'ī)*. Qum: Mu'assasat Iḥyā' Āthār al-Imām al-Khu'ī.
37. Dihkhudā, 'A. (1962/1341). *Lughatnami-yi Dihkhudā* (5th ed.). Tehran: Sāzmān-i Mudīrīyyat va Barnāmi Rizī-yi Kishvar.





## بحوث فقهية وأصولية فصلية محكمة

السنة السادسة الرقم المسلسل تاسع عشر؛ صيف ١٣٩٩ شمسي

مكتب التبليغ الإسلامي حوزة قم العلمية فرع خراسان رضوي  
(مركز الآخوند الخراساني للتخصصي)

**المدير المسؤول: مجتبیٰ إلهي الخراساني**

**رئيس التحرير: حسين ناصري مقدم**

**المساعد التحرير: بلال شاکري**

**أعضاء هيئة التحرير:**

أبو القاسم عليدوست (أستاذ البحث الخارج والأستاذ بمعهد الثقافة والفكر الإسلامي)

أحمد مبلغی (أستاذ البحث الخارج والأستاذ المشارك بجامعة المذاهب الإسلامية)

مهدي مهريزي (الأستاذ المشارك بجامعة آزاد الإسلامية)

سعيد ضيائي فر (أستاذ البحث الخارج والأستاذ المشارك بمعهد العلوم والثقافة الإسلامية)

السيد عباس صالحی (الأستاذ المساعد بمعهد العلوم والثقافة الإسلامية)

محمد حسن الحائري (أستاذ في جامعة فردوسي بمشهد المقدسة)

حسين ناصري مقدم (الأستاذ في جامعة فردوسي بمشهد المقدسة)

مجتبیٰ إلهي الخراساني (أستاذ البحث الخارج في حوزة خراسان العلمية و الأستاذ المساعد بمركز الآخوند الخراساني التخصصي)

**سكرتير التحرير والتنفيذي: السيد مصطفى إختراعي الطوسي**

**المحرور: عبدالله غلامي (الأستاذ المساعد بجامعة الرازي کرمانشاه)**

**ترجمة الملخص (إلى العربية): السيد محمود عربي**

**ترجمة الملخص (إلى الانجليزية): السيد مهدي هاشمي**

**التصميم: حامد إمامي**

إستناداً إلى ترخيص رقم ٣٣٧ بتاريخ ٢٨ / ٠١ / ١٣٩٨ شمسي من قبل مجلس إعطاء الرخص والمنح العلمية للمنشورات والدوريات الحوزوية، تم تمديد صلاحية فصلية بحوث فقهية وأصولية التي نالت مؤخراً على مرتبة العلمية المحكمة

# طريقة استخدام العمومات والمطلقات في حل المسائل المستحدثة<sup>١</sup>

محمد علي خادمي كوشا<sup>٢</sup>

## الملخص

من المبادئ المسلمة عند الفقهاء والأصوليين تطبيق عمومات الكتاب والسنة ومطلقاتهما في حل القضايا الفقهية.

لكن طريقة التعامل مع المسائل المستحدثة في استخدام العمومات والمطلقات ومعايير تطبيقها، هي من متطلبات المسائل المستحدثة التي يطالب بها الباحثون في هذا المجال.

ما تتناوله هذه المقالة هو تبين مرحلة أساسية في استخدام العمومات والمطلقات لحل المسائل المستحدثة؛ أي المعرفة الكاملة لأنواع العمومات والمطلقات في مواجهة مع المسائل المستحدثة وطريقة استخدامها في المواقف المختلفة. أما الجديد في هذه المقالة فهو تقديم جميع الصور المختلفة للعمومات والمطلقات في مواجهة مع المسائل المستحدثة في نسيج منطقي وبيان الأسلوب المناسب في كل واحدة من تلك الحالات.

**الكلمات المفتاحية:** العمومات، المطلقات، المسائل المستحدثة، الإطلاق،

العموم.

بحوثٌ فقهيةٌ واصوليةٌ

السنة السادسة

الرقم المجلد التاسع عشر

صيف ١٣٩٩ شمسي

٢٩٢

١. تاريخ الإسلام: ١٧/ ٥٥/ ١٤٤٠هـ: تاريخ القبول: ١٥/ ١٠١/ ١٤٤١هـ. أخذت هذه المقالة من بحث في معهد العلوم والثقافة الإسلامية (بالفارسية) تحت عنوان: (شمول عمومات و مطلقات نسبت به مسائل مستحدثة) "شمول العمومات والمطلقات بالنسبة إلى المسائل المستحدثة"، وقد تم تقديمها من قبل المؤلف سنة ١٤٣٧هـ في البحث الخارج في حوزة قم العلمية.

٢. الأستاذ المساعد في المعهد للعلوم والثقافة الإسلامية - قم - إيران: البريد الإلكتروني: khademi.50@gmail.com

# أسلوب المعرفة الفقهية للموضوعات العرفية<sup>١</sup>

حجة الله بيات<sup>٢</sup>

## الملخص

تشكّل الموضوعات العرفية جزءاً كبيراً من موضوعات الأحكام الفقهية والتي تؤدي معرفتها المنهجية دوراً مهماً في استنباط الأحكام الفقهية. والمهم في معرفة الموضوعات العرفية هو الاتجاه الفقهي في عملية معرفتها. وهذا يعني أنه يجب على الباحثين دراسة جوانب من الموضوعات التي تؤثر في استنباط الأحكام الفقهية. تشمل المعرفة الفقهية للموضوعات العرفية التعرف على مراحل مثل: النوع والمفهوم والملاكات والمصاديق، وتحاول هذه الدراسة رسم هذه المراحل بشكل منهجي.

تشير نتائج هذه الدراسة أن الخطوة الأولى في معرفة موضوعات الأحكام هي تحديد نوعها، ولتحقيق ذلك يجب تقديم تعريف واضح للموضوعات العرفية.

ملخص  
٢٩٣ وفقاً لذلك، تنقسم الموضوعات العرفية إلى فئتين: المنصوصة وغير المنصوصة، الأمر الذي يتطلب استخدام الأساليب والقواعد الخاصة بها لمعرفة كل مرحلة من المراحل والأنواع المطلوبة.

تشير هذه الدراسة إلى قاعدتين لتمييز نوع الموضوعات المنصوصة، وهي أصالة عدم النقل وأصالة عدم التقييد، كما تشير إلى ثلاث عشرة نقطة مهمة لتحديد مفهومها، وفي الختام قمنا بدراسة أسلوب معرفة أنواع الموضوعات غير المنصوصة.

**الكلمات المفتاحية:** الفقه الإسلامي، الموضوعات العرفية، الموضوعات المنصوصة، الموضوعات غير المنصوصة، منهج المعرفة الفقهية.

١. تاريخ الإسلام: ١٧ / ٥ / ١٤٤٠هـ؛ تاريخ القبول: ١٥ / ١ / ١٤٤١هـ.

٢. خريج السطح الرابع في حوزة قم العلمية - الأستاذ المساعد القرآن والحديث - والنايب العلمي في "مؤسسة موضوع شناسي احكام فقهي" (مؤسسة دراسات موضوعات الأحكام الفقهية) - قم - إيران؛ البريد الإلكتروني: hojat.bayat@gmail.com

# منهجية الاجتهاد في المسائل المستحدثة<sup>١</sup>

أكبر محمودي<sup>٢</sup>

## الملخص

تعدّ المنهجية من فروع فلسفة العلم، والتي تبحث في أمور مفيدة ومؤثرة في معرفة منهج علمٍ ما، ويبحث فيها عن أساسيات ومتطلبات وطرق ومصادر ونواقص البحث. والاجتهاد ملكة يقتدر بها على استنباط الأحكام الشرعية من أدلتها، وتُعرف القضية المستحدثة بأنها موضوع جديد لم يتم العثور على حكمه الشرعي في النصوص الدينية، ويمكن أن يكون عدم العثور على الحكم لسببين: عدم وجود الموضوع في عصر صدور النصوص حتى يصدر حكم له، أو أنه كان موجوداً؛ ولكن تغيرت خصائصه وشروطه وقيوده في العصر الحالي، الأمر الذي يتطلب حكماً جديداً.

ففي هذه القضايا يكون الاجتهاد قائماً على الأمور التالية: القول بوجود حكم لجميع القضايا، وفتح باب الاجتهاد والرجوع الى أدلة المسائل المستحدثة إلى الأدلة الثلاثة والتي يتطلب الالتزام بالمباني الفقهية والتعرف الدقيق على الموضوع والالتفات إلى الظروف المكانية والزمانية.

بحوثُ فقهيةٌ واصليةٌ

السنة السادسة

الرقم المسلسل تاسع عشر

صيف ١٣٩٩ شمسي

٢٩٤

١. تاريخ الإسلام: ١٧ / ٥ / ١٤٤٠هـ: تاريخ القبول: ١٥ / ١ / ١٤٤١هـ.

٢. خريج السطح الرابع من حوزة قم العلمية - إيران / دكتوراه في المعرفة المصادر الإسلامية، جامعة المعارف الإسلامية. البريد الإلكتروني: mahmoodiakbar24@gmail.com

يمكن أن نعد الموارد التالية كمتطلبات للاجتihad في هذه المسائل، وهي: ضرورة الارتقاء من الفقه القائم إلى الفقه المطلوب، الارتقاء من الفقه المنفعل إلى الفقه الفعّال والمبادر، الاتجاه الاجتماعي في الاجتهاد، الرؤية الشاملة في الاجتهاد، ضرورة تخصص المباحث الفقهية، الارتقاء من الأسلوب التقليدي إلى الأسلوب العلمي في تحديد المواضيع.

وفي الاجتهاد يتم التمسك بفئتين من الأدلة الاجتهادية والفقهية:  
تشمل الأدلة الاجتهادية ما يلي:

ضروريات الإسلام - حكم العقل - سيرة العقلاء - العمومات والإطلاقات - القواعد الأصولية - القواعد الفقهية - تنقيح المناط - القياس المنصوص العلة - قياس الأولوية - إلغاء الخصوصية - العرف - الاستراتيجيات العامة للفقه \_ المصلحة.

وتشمل الأدلة الفقهية ما يلي:

الاستصحاب - البراءة - التخيير - الاحتياط .

آفات الاجتهاد في هذه المسائل: الخطأ في التعرف على الموضوع، التطبيق غير الصحيح للعموميات والاطلاقات على المسألة، الخطأ في تحديد المصالح والمفاسد في المسألة، الوقوع في التناقض، الفرض على الشريعة، التناقض والوقوع في فخ العصرية (الحداثة).

ملخص

٢٩٥

تناول هذه المقالة منهجية الاجتهاد في القضايا المستحدثة وفق المنهج الوصفي التحليلي واعتمادا على المصادر المكتبية.

**الكلمات المفتاحية:** منهجية الفقه، المسائل المستحدثة.

# تعميم حجية الخبر الواحد على القضايا التفسيرية والعقائدية<sup>١</sup>

محمد حسن أحمدی<sup>٢</sup>

## الملخص

يعدّ موضوع حجية الخبر الواحد (المتشكّل من اصطلاحي "الحجية" و"الخبر الواحد") أحد أوسع الأبحاث الفقهية والأصولية والتفسيرية، ويرجع منشأ مصطلح "الحجية" غالباً إلى علم الفقه، ومع ذلك وجد هذا المصطلح طريقه إلى لغة علم التفسير، ومن باب المثال تمّ تناول مسألة الحجية في التفسير بعض الحالات ومنها حجية الخبر الواحد، وحجية أقوال الصحابة والتابعين.

وهنا يطرح السؤال الهام التالي نفسه: ما هو مفهوم مصطلح الحجية واستعمالاتها في غير علم الفقه؟ ويمكن القول أنّه لا يمكن التمييز بين استعمال الحجية في مقامي الفهم والعمل فحسب؛ بل يمكن القول بامتناع استعمال الحجية في مقام الفهم والمعرفة.

بالنسبة لمصطلح "الخبر الواحد" فيمكن الحديث عن اختلاف النظرة إليه في المجالات غير الفقهية، ويمكن تتبع هذه النظرة غير الفقهية ضمن تحليل العلاقات بين النص والمخاطب (سواء في زمن إنتاج النص أو في زمن تفسيره). على أي حال فإنّ السعي لتطهير الذهن من النظرة الفقهية والتمييز بين الفقه وغيره من العلوم بما فيها التفسير والتاريخ... ليس من باب التقيص من شأن الفقه؛ بل بسبب عمق المنظومة الفقهية على مرّ التاريخ وتأثير الفقه الإرادي على غيره من العلوم الإسلامية.

**الكلمات المفتاحية:** الحجية، علم الكلام، الخبر الواحد، تفسير القرآن، الفقه، معرفة المنهج.

بحوثُ فقهيةٌ وأصوليةٌ  
السنة السادسة  
الرقم المسلسل تاسع عشر  
صيف ١٣٩٩ شمسي  
٢٩٦

١. تاريخ الإستلام: ١٧ / ٥ / ١٤٤٠هـ؛ تاريخ القبول: ١٥ / ١ / ١٤٤١هـ.

٢. أستاذ المساعد بجامعة برديس فارابي طهران - إيران، البريد الإلكتروني: ahmadi\_mh@ut.ac.ir



# مقارنة في المنهج الاجتهادي بين صاحب الجواهر والمحقق الخوئي<sup>١</sup>

ابوالقاسم عليدوست<sup>٢</sup>

محمد جواد لطفني<sup>٣</sup>

## الملخص

تضع هذه الدراسة للمناهج الفقهية الباحث أمام منهجين عامين في الاستنباط: المنهج الأول يُعبّر عنه بمنهج "محورية القناعة" ووفقاً لهذا المنهج يقوم الفقيه بجمع مختلف الظنون في المسألة، ويضمّ بعضها إلى بعض ليحصل له الوثوق والاطمئنان أو الظن الذي يعتبره أفضل الطرق المتوفرة بالحكم الشرعي في المسألة، وذلك مع أنّ كلّ واحد من تلك الظنون منفرداً ليس له قيمة في عملية الاستنباط، وبحسب اصطلاح الأصوليين ليس بحجة.

ملخص

٢٩٧

أما المنهج الثاني في عملية الاجتهاد فيسمى بمنهج "محورية الصناعة". ووفقاً لهذا المنهج يلجأ الفقيه في استنباطه واجتهاده لمجموعة خاصة ومحدودة من الأدلة قد ثبتت حجية كلّ واحد منها مسبقاً في علم أصول الفقه، وإذا ما كانت تلك الأدلة فاقدة للحجية تُهمل وتوضع جانبا ليلجأ الفقيه إلى الأصول العملية.

عمدنا في هذه الدراسة متبعين أسلوب البحث المقارن إلى دراسة منهج الاجتهاد عند كل من صاحب الجواهر رحمته الله، والمحقق الخوئي رحمته الله، وأبرزنا آثار التمايز والاختلاف بين منهجي الفقيهين في الاجتهاد.

**الكلمات المفتاحية:** منهج محورية القناعة، منهج محورية الصناعة، صاحب الجواهر، المحقق الخوئي.

١. تاريخ الإسلام: ١٧ / ٥٥ / ١٤٤٠هـ: تاريخ القبول: ١٥ / ٥١ / ١٤٤١هـ.

٢. أستاذ البحث الخارج في الفقه والأصول - قم - إيران، البريد الإلكتروني: alidoost1340@yahoo.com

٣. خريج السطح الرابع في حوزة قم العلمية - إيران (المؤلف المشارك). البريد الإلكتروني: mjlotfi1376@gmail.com

# نظرة إلى الطرق غير المعروفة لجمع الأدلة في كتاب جواهر الكلام، وعرض خوارزمية مناسبة لها<sup>١</sup>

محمد أمين بزر كمهر<sup>٢</sup>  
حسين صابري<sup>٣</sup>  
محمد تقي فخلعي<sup>٤</sup>

## الملخص

بعد تحديد مسألة فقهية ما وبعد البحث والتقصي في المصادر وفي سائر المراحل الأولية يمكن أن نجد أدلة من المصادر لها حكم يعارض الموضوع، وعليه فإن عملية جمع الأدلة المعارضة تعدّ إحدى المراحل ذات الشأن في خوارزمية الاجتهاد، والتي يجدر إيلاؤها الاهتمام اللازم،

ومن أهم مراحل العملية المذكورة من الناحية العملية هي الأدوات المستعملة في رفع التعارض البدوي. وتهدف هذه الدراسة وعبر الاستقراء في كتاب جواهر الكلام - كنموذج مختار- إلى إيجاد شواهد لإثبات قضية تقول أن الأساليب المتبعة في عملية جمع الأدلة لا تنحصر بالأساليب التقليدية والمحددة سابقاً.

بحوث فقهية واصولية  
السنة السادسة  
الرقم المسلسل تاسع عشر  
صيف ١٣٩٩ شمسي  
٢٩٨

١. تاريخ الإستلام: ١٧ / ٠٥ / ١٤٤٠هـ؛ تاريخ القبول: ١٥ / ٠١ / ١٤٤١هـ.

٢. طالب الدكتوراه في الفقه ومباني الحقوق الإسلامية، جامعة الفردوسي بمشهد - إيران، البريد الإلكتروني: poorchangiz94@mail.um.ac.ir

٣. أستاذ قسم الفقه ومباني الحقوق الإسلامية، جامعة الفردوسي بمشهد - إيران، (المؤلف المشارك) البريد الإلكتروني: saberi@um.ac.ir

٤. أستاذ قسم الفقه ومباني الحقوق الإسلامية، جامعة الفردوسي بمشهد - إيران، البريد الإلكتروني: fakhlaei@ferdowsi.um.ac.ir

الدراسات التي جرت، مع التأكيد على هذه الفرضية، تعرض مصاديق عملية لأساليب غير معروفة في الجمع بين الأخبار المتعارضة، والتي يمكن استخدامها في النموذج المقترح لرسم خوارزمية الاجتهاد المقبولة في مجال الجمع بين الأدلة المتعارضة وهي الآليات الثلاث: التغير وعدم التجانس في مستوى حكم أطراف التعارض، وتعدد موضوعاتها، والاستعانة بالأدلة الخارجية (من قبيل انقلاب النسبة).  
**الكلمات المفتاحية:** عملية منهجة جمع الأخبار، المناهج غير المعروفة لجمع الروايات، رفع التعارض البدوي، جواهر الكلام.

# مقارنة بين منهجي الاستنباط الأصولي والفقهي للشيخ الأنصاري في حجية الشهرة<sup>١</sup>

حميد مؤذني بيستكاني<sup>٢</sup>  
محمد رضا كايخا<sup>٣</sup>

## الملخص

إثبات حجية الشهرة الفتوائية هو موضع نقاش وخلاف بين العلماء، وقد ادعى بعض الباحثين بعد التتبع في كلمات الشيخ الأنصاري وسرد عدد من النماذج أنه "رحمه الله" قد تخطى مسلكه الأصولي في الشهرة الفتوائية. وأرجع هؤلاء سبب تخطى الشيخ هذا المسلك إلى أحد أمرين: فقد أثبت البعض أنه "رحمه الله" انسداد، واعتبروا أن تمسكه بالشهرة هو من باب التمسك بمطلق الظن.

واعتبر البعض الآخر أن العنصر النفسي هو منشأ هذا التهافت، والذي أثر على فقيه كبير كالشيخ الأنصاري رحمته الله.

بحوثٌ فقهيةٌ وأصوليةٌ  
السنة السادسة  
الرقم المسلسل تاسع عشر  
صيف ١٣٩٩ شمسي  
٣٠٠

١. تاريخ الإسلام: ١٧ / ٥ / ١٤٤٠هـ: تاريخ القبول: ١٥ / ١ / ١٤٤١هـ.

٢. طالب الدكتوراه في الفقه ومباني الحقوق الإسلامية بجامعة سيستان وبلوشستان: البريد الإلكتروني: moazzeni62@gmail.com

٣. أستاذ مساعد في الفقه ومباني الحقوق الإسلامية بجامعة سيستان وبلوشستان - مدينة زاهدان، إيران. (المؤلف المشارك).  
البريد الإلكتروني: kaykha@hamoon.usb.ac.ir

وفقًا لنتائج هذه المقالة، التي انتهجت الأسلوب الوصفي التحليلي، بغض النظر عن ما يمكن قوله حول كل واحد من الشواهد والنماذج المذكورة وصحة أو عدم صحة فهمها، فإن التحليلين المذكورين غير صحيحين؛ لأنَّ الشيخ الأنصاري رحمته الله عليه ينكر حجية الشهرة كدليل مستقل؛ أي أنه لا يوجد دليل قطعي على حجية الشهرة واعتبارها التعبدي كدليل مستقل، وهذا لا ينافي إمكانية التمسك بالشهرة إذا كانت مفيدة للعلم والاطمئنان؛ لأنَّ التمسك بها في هذه الحالة هو تمسك بالاطمئنان الذي هو علم عرفي وحجة شرعية وعقلانية، ونتيجة لذلك يثبت أنه لا يوجد تناقض بين رأي الشيخ الأصولي ومسلكه الفقهي.

**الكلمات المفتاحية:** الشهرة، العنصر النفسي، الانسداد، حجية الاطمئنان، العلم العرفي.

# ماهية خوارزمية الاجتهاد<sup>١</sup>

عبد الحميد واسطي<sup>٢</sup>

## الملخص

تهدف هذه الدراسة إلى الإجابة عن السؤال التالي: هل يمكن اكتشاف وتحديد الأساليب التي يتبعها الفقهاء في استنباطاتهم مضافاً إلى التفاصيل التي تمرّ في ذهن الفقيه، وهل يمكن تجسيماها؟ إذا كان الجواب نعم فكيف؟

وإذا كان الاستنباط (الاجتهاد بحسب المصطلح الفقهي) هو عبارة عن جهد علمي مؤطر من أجل كشف موجّه "للحُكم" وإذا كانت عمليات الاستنباط والاجتهاد هي عبارة عن أفعال وانفعالات يقوم بها الفقيه مرحلة بعد مرحلة لكشف نظر الشارع بحيث يبدأ من نقطة البداية (مواجهة المسألة) وينتهي إلى نقطة الختام (صدور الفتوى)، وإذا ما كان هناك توصيف للمنهج المتبع، وتقديم خوارزمية تحدد وتوصف بدقة وخطوة بخطوة عمليات حل مسألة ما بحيث تحدد نقطة البداية والنهاية، وعدد المراحل وترتيبها المنطقي، مع بيان قواعد العمل التنفيذي في كلّ مرحلة من دون

بحوثٌ فقهيةٌ واصوليةٌ

السنة السادسة

الرقم المسلسل تاسع عشر

صيف ١٣٩٩ شمسي

٣٠٢

١. تاريخ الإسلام: ١٧ / ٥ / ١٤٤٠هـ: تاريخ القبول: ١٥ / ١ / ١٤٤١هـ.

٢. الأستاذ المساعد في "لجنة منطق فهم الدين" بمعهد الثقافة والفكر الإسلامي - إيران - البريد الإلكتروني:

hvaseti@yahoo.com

وجود فجوات بين تلك القواعد، مع توفر كلّ ما سبق يمكننا القول؛ أنه يمكن على الظاهر بيان و وصف عمليات الاجتهاد والاستنباط بشكل خوارزميات.

أمّا كيفية هذا العمل؛ فتحصل عبرّ طريقين: ١. الاستقراء الميداني لعمل وإنتاج الفقهاء وتحليله بمنهج كشف الأسلوب. ٢. طريق القياس؛ بناء على الضرورات العلية المعلولة الموجودة في علم الفقه وأصوله.

لكلّ فقيه منهجه الخاص في الاستنباط، وعبر تحليل عمل وأداء هذا الفقيه في استنباطاته يمكننا الوصول إلى تفاصيل وجزئيات الأسلوب، وبناء عليه نقوم بدراسة مختلف مناهج الفقهاء دراسة مقارنة، كما يمكن عبر طريق القياس في كشف عملية الاستنباط تقييم أسلوب ومنهج كلّ واحد من الفقهاء.

**الكلمات المفتاحية:** المنهجية، منهج الفقهاء، خوارزمية الاجتهاد، تقييم الاستنباط الفقهي.

ملخص

٣٠٣

# عملية تحديد الحكم في الاستنباط<sup>١</sup>

رضا ميهن دوست<sup>٢</sup>

محمد باقر قدمي<sup>٣</sup>

## الملخص

كثر في الآونة الأخيرة الحديث حول مصطلح الخوارزمية (الألغوريتم) في  
المجامع العلمية، ومعناه معالجة كل عملية، وبما أن علم الفقه، يعني عملية الاستنباط  
فيمكن القول أن للاستنباط الفقهي خوارزمية.

وينبغي البحث عن خوارزمية الاستنباط الفقهي في علم الأصول؛ لأن مهمة علم  
الأصول هي توفير القواعد العامة للاستنباط الفقهي ومعالجتها. في الواقع الخوارزمية  
هي نظام استنباطي يُثبت ويُظن ويُقدّم للفقيه.

بالطبع لدى الفقهاء نظرة خوارزمية إلى استنباط الحكم الشرعي في المباحث  
الفقهية، لكنهم لم يبينوا ذلك بوضوح، لذلك، تعتبر الخوارزمية المقترحة في هذه  
المقالة تبيناً للخوارزمية الارتكازية عند الفقهاء. ونتيجة هذه الخوارزمية هي كشف  
الحكم الشرعي وتعيين مرتبته، أي على خوارزمية الاستنباط أن تجيب عن هذا السؤال:  
هل جعل الحكم أم لا؟ وإذا تم جعله، هل وصل إلى مستوى الفعلية أم لا؟ وإذا وصل  
مرتبة الفعلية، هل تخطى إلى المرحلة التنجز أم لا؟

لذلك، تم بناء الخوارزمية المقترحة على أساس تلك المراتب للحكم؛ وهذه  
المقالة تدرس سير عمل الفقهاء لاستخراج خوارزمية استنباطهم، وتمت الدراسة على  
أساس المنهج الوصفي التحليلي مع استخدام المصادر المكتبية.

**الكلمات المفتاحية:** الاستنباط، خوارزمية الاستنباط، المعالجة، أصول

الفقه، الحكم الشرعي.

بحوث فقهية وأصولية

السنة السادسة

الرقم المسلسل تاسع عشر

صيف ١٣٩٩ شمسي

٣٠٤

١. تاريخ الإسلام: ١٧ / ٥ / ١٤٤٠هـ: تاريخ القبول: ١٥ / ١ / ١٤٤١هـ.

٢. خريج السطح الرابع في حوزة مشهد العلمية-إيران (المؤلف المشارك). البريد الإلكتروني: rmdoost@gmail.com

٣. خريج السطح الرابع في حوزة مشهد العلمية-إيران. البريد الإلكتروني: m\_b\_ghadami@yahoo.com





# Justārḥā-ye Fiqhī va Uṣūlī

The Iranian Journal of Islamic Law, Jurisprudence and Methodology  
Vol.6 , No. 19, Summer 2020

**Concessionaire: Islamic Propagation Office of Qom Seminary**

**Khorāsān-e- Razavi Branch**

**Director:** Mojtabā Elāhi Khorāsāni

**Editor-in-Chief:** Hossein Nāsseri Moqadam

**Deputy Editor:** Belal Shakeri

**Editorial Board:**

Abolqāsem Alidoust (Postgraduate Studies Instructor of Seminary and Professor of the Islamic Sciences and Culture Research Centre)

Ahmad Moballegghi (Postgraduate Studies Instructor of Seminary and Associate Professor of Islamic Denominations University)

Mahdi Mehrizi (Associate Professor of Islamic Azad University- Tehran Science and Research Branch)

Saeed Ziyāee Far (Postgraduate Studies Instructor of Seminary and Associate Professor of the Islamic Sciences and Culture Research Centre)

Sayid Abbās Sālehi (Assistant Professor of the Islamic Sciences and Culture Research Centre)

Mūhammad Hassan Hāeri (Professor of Ferdowsi University of Mashhad)

Hossein Nāsseri Moqadam (Professor of Ferdowsi University of Mashhad)

Mojtabā Elāhi Khorāsāni (Postgraduate Studies Instructor of Seminary and Faculty Member of Akhūnd Khorāsāni Specialized Center)

**Director & Editorial Secretary:** Sayid Mostafā Ekhterāee Tousei

**Editor:** Abdollah Gholami (Assistant Professor of Rāzi University Kermansha)

**Arabic Abstracts Translator:** Mahmud Arabi

**English Abstracts Translator:** Seyyed Mahdi Hashemi

**Layout:** Hāmed Emami

By the virtue of the license No.337 extended in 17 April 2019 from the Council for Granting Scientific Licenses to Seminary Journals, this journal is qualified for promoting to **Scientific-Research** rank.  
Journal of Fiqhi and Usūli Research is indexed in: Noormags, ISC, Civilica, Google Scholar, Road, Magiran, and journals.dte.ir

**Address:** Islamic Propagation Office of Qom Seminary- Khorāsān-e- Razavi Branch, Ayatollāh Khazali St. , Khosravi Crossroad, Mashhad, Iran.

**P.O. Box:** 9134683187

**Telefax:** + 985132213325

**E-mail:** jostar.fiqhi@gmail.com

**Website:** jostar-fiqh.maalem.ir

ISSN: 7565-2476