



فصلنامه علمی پژوهشی جستارهای فقهی و اصولی

سال هشتم، شماره پیاپی ۲۸، پاییز ۱۴۰۱

ISSN: 2476-7565 ; EISSN: 2538-3361

با مشارکت دبیرخانه کنگره یکصدمین سال باز تأسیس حوزه علمیه قم و نکوداشت آیت الله شیخ عبدالکریم حائری رحمته الله علیه

صاحب امتیاز: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم - شعبه خراسان رضوی
(مرکز تخصصی آخوند خراسانی رحمته الله علیه)

مدیر مسئول: مجتبی الهی خراسانی

سردبیر: حسین ناصری مقدم

مدیر اجرایی: سیدمصطفی اختراعی طوسی

فصلنامه جستارهای فقهی و اصولی، به استناد مصوبه ۳۳۷ شورای اعطای مجوزها و امتیازهای علمی به نشریات حوزوی، در تاریخ ۱۳۹۸/۰۱/۲۸ تمدید اعتبار رتبه علمی پژوهشی گردید.
فصلنامه جستارهای فقهی و اصولی در پایگاه‌های زیر نمایه می‌شود:

پایگاه استنادی جهان اسلام (ISC)	پرتال جامع علوم انسانی (Ensani)، پایگاه (Road)
مرجع دانش (سیوبلیکا)، CIVILICA.com	مرکز منطقه‌ای اطلاع‌رسانی 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 رسانه‌های کشور (E-rasaneh)
سازمان اسناد و کتابخانه ملی (Nlai.ir)	پایگاه مرکز اطلاعات علمی جهاد دانشگاهی (SID)

نشانی پستی: مشهد مقدس، چهارراه خسروی، خیابان آیت الله خزعلی، نبش گذر آیت الله واعظ طبسی
دفتر تبلیغات اسلامی خراسان رضوی، طبقه اول، مرکز تخصصی آخوند خراسانی رحمته الله علیه

فصلنامه جستارهای فقهی و اصولی

کد پستی: ۹۱۳۴۶۸۳۱۸۷ - تلفکس: ۰۵۱۳۲۲۱۳۳۲۵

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

چاپ: مؤسسه بوستان کتاب

قیمت: ۴۰/۰۰۰ ریال

اعضای هیئت تحریریه «به ترتیب الفبایی»:

مجتبی الهی خراسانی (مدّرس خارج حوزه و استادیار مرکز تخصصی آخوند خراسانی رحمته الله علیه)
جواد أحمد البهادلی (مدرس حوزه علمیه نجف اشرف و استاد دانشگاه کوفه)
سیدفاضل الحسینی المیلانی (مدرس علوم اسلامی در کالج علوم اسلامی انگلیس)
ابوالقاسم علیدوست (مدّرس خارج حوزه و استاد پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی)
احمد مبلغی (مدّرس خارج حوزه و دانشیار دانشگاه مذاهب اسلامی)
سیدمصطفی محقق داماد (مدّرس حوزه علمیه قم و استاد دانشگاه شهید بهشتی تهران)
مهدی مهریزی (دانشیار دانشگاه آزاد اسلامی - واحد علوم و تحقیقات تهران)
حسین ناصری مقدم (استاد دانشگاه فردوسی مشهد)



ارزیابان علمی این شماره «به ترتیب الفبایی»:

سیدمحمدرضی آصف آگاه (اشکوری) (استادیار و مدیر گروه فقه پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی قم)
بی بی رحیمه ابراهیمی (استادیار فقه و حقوق اسلامی دانشگاه شهید مطهری)
رضا اسفندیاری (اسلامی) (دانشیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی قم)
مجتبی الهی خراسانی (استادیار مرکز تخصصی آخوند خراسانی و مدرس خارج حوزه علمیه مشهد)
مصطفی رفسنجانی مقدم (استادیار موسسه عالی تابران و مدرس سطوح عالی حوزه علمیه مشهد)
بلال شاکری (مدرس سطوح عالی حوزه علمیه مشهد)
سیدمحمدحسن موسوی مهر (مدرس سطوح عالی حوزه علمیه مشهد)
مهدی مهریزی طرّقی (دانشیار دانشگاه آزاد اسلامی - واحد علوم و تحقیقات تهران)
رضا میهن دوست (مدرس سطوح عالی حوزه علمیه مشهد)
حسین ناصری مقدم (استاد فقه و حقوق اسلامی دانشگاه فردوسی مشهد)
علی اکبر نوابی (مدرس سطوح عالی حوزه علمیه مشهد)

جستارهای

فقهی و اصولی

سال هشتم، شماره پیاپی ۲۸
پاییز ۱۴۰۱

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. مسؤولیت 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 مسؤولیت مقاله با نویسنده اول است. درج نشانی الکترونیک در پایین صفحه اصلی مقاله، فقط به نویسنده اول اختصاص دارد.

ضوابط نشر:

۱. نشریه جستارهای فقهی و اصولی در زمینه مباحث اخلاقی و قانونی پژوهش از اصول و ضوابط کمیته اخلاق بین‌المللی نشر (COPE) پیروی می‌کند.

۱. نویسنده مسئول لازم است مقاله خود را از طریق پایگاه اینترنتی مجله به نشانی: 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 قلم‌ها در اندازه ۱۱ حروفچینی شود. همچنین صفحه‌آرایی دارای حاشیه بالا ۵cm و پایین ۳cm، چپ و راست ۲/۵cm و میان‌سطور ۱ cm باشد.

۴. هر مقاله باید به ترتیب شامل بخش‌های اصلی زیر باشد:

جستارهای

فقهی و اصولی

سال هشتم، شماره پیاپی ۲۸

پاییز ۱۴۰۱

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.

- **پایان نامه:** 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 درون متنی 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 هشتم، شماره پیاپی ۲۸
پاییز ۱۴۰۱

فهرست

- ۹ بررسی استدلال شیخ عبدالکریم حائری یزدی رحمته الله علیه بر عدم حرمت شرعی تجزّی سید علی طالقانی
- ۳۹ تحلیل انتقادی دیدگاه شیخ عبدالکریم حائری یزدی رحمته الله علیه در انقلاب نسبت بلال شاکری / محمد تقی فخلعی / محمد حسن حائری یزدی
- ۶۹ معنا و اقتضائات اجتهاد تخصصی در عبادات و غیر عبادات بر اساس ایده آیت الله عبدالکریم حائری یزدی رحمته الله علیه سعید ضیائی فر
- ۹۹ امکان‌سنجی پیدایی مکتب فقهی از اندیشه شیخ مؤسس علی رحمانی
- ۱۳۹ نظریه تلازم تکلیف اجتماعی با ثبوت حق از دیدگاه شیخ عبدالکریم حائری رحمته الله علیه (مطالعه موردی اثبات «حق طلاق برای زوجه») هادی مصباح
- ۱۶۱ گستره قاعده لاتعاد به لحاظ حالات ادراکی با تأکید بر دیدگاه محقق حائری رحمته الله علیه محمد رسول آهنگران / محمد حسین آهنگران
- ۱۸۹ بازشناسی ملکه عدالت در قلمرو فقه با رویکرد مبانی محقق حائری رحمته الله علیه محمد زروندی رحمانی
- ۲۱۱ چکیده‌های عربی

جستارهای

فقهی و اصولی

سال هشتم، شماره پیاپی ۲۸

پاییز ۱۴۰۱

۵

An Investigation into the Argument of Shaykh ‘Abd al-Karīm Ḥā’irī-Yazdī on the Lack of the Legal Prohibition of *Tajarrī*¹

Sayyid ‘Alī Ṭāliqānī 

Assistant professor of Baqir al-Olum University and member faculty member of Akhund Khusani Specialized Center Mashhad- Iran; taleqani@bou.ac.ir

Receiving Date: 2022-08-20; Approval Date: 2022-08-28


**Justārḡhā-ye
Fiḡhī va Uṣūlī**

Vol.8, No.28
Fall 2022

7

Abstract

Shaykh ‘*Abd al-Karīm Ḥā’irī-Yazdī* has dealt with the subject of *tajarrī* (attempt to commit a sin) in a relatively short discussion in his *uṣūlī* book, *Durar al-Fawā’id*. He has argued on the lack of legal (*shar’ī*) prohibition and the lack of moral evil (*qubḡ*) of *tajarrī*, as well as the lack of deserving punishment of *tajarrī*. His jurisprudential argument on the lack of legal prohibition of *tajarrī* is not supported by verses of the Holy Qur’ān and *aḡadīth* (narrations), but rather

1 . Ṭāliqānī – A ; (2022): “ An Investigation into the Argument of Shaykh ‘Abd al-Karīm Ḥā’irī-Yazdī on the Lack of the Legal Prohibition of *Tajarrī* “ ; *Jostar_Hay Fiḡhi va Usuli*; Vol: 8 ; No: 28 ; Page: 7-36 ; 10.22034/jrj.2022.64920.2545.

© 2022, Author(s). This is an open access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution (CC BY 4.0), which permits unrestricted use, distribution, and reproduction in any medium, as long as the original authors and source are cited. No permission is required from the authors or the publishers.

a quasi-rational-inductive argument that is interesting in its own way. This argument, in addition to significant methodological aspects, has significant dimensions from a philosophical point of view, especially from the point of view of philosophy of action. This article tries to formulate and then evaluate his argument, after a rather short introduction explaining the nature of tajarrī.

Keywords: *Tajarrī*, Shaykh ‘Abd al-Karīm Ḥā’irī-Yazdī, Durar al-Fawā’id, methodology, philosophy of action, moral weakness.

بررسی استدلال شیخ عبدالکریم حائری یزدی بر عدم حرمت شرعی تجزی^۱

سید علی طالقانی 

استادیار دانشگاه باقرالعلوم و عضو هیئت علمی مرکز تخصصی آخوند خراسانی مشهد- ایران
رایانامه: taleqani@bou.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۵/۲۹؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۶/۰۶

بررسی استدلال شیخ
عبدالکریم حائری یزدی
بر عدم حرمت شرعی
تجزی

چکیده

۹ شیخ عبدالکریم حائری یزدی در کتاب اصولی خود، دُرر الفوائد، در بحثی نسبتاً کوتاه به مبحث تجزی پرداخته، بر عدم حرمت شرعی و عدم قبح اخلاقی تجزی و همچنین عدم استحقاق عقاب متجزی استدلال کرده است. استدلال فقهی وی بر عدم حرمت شرعی تجزی مستند به آیات و روایات نیست، بلکه استدلالی شبه عقلی - استقرایی است که در نوع خود جالب توجه است. این استدلال، افزون بر جهات قابل توجه روش شناختی، از منظر فلسفی نیز ابعاد درخور درنگی دارد، به ویژه از منظر فلسفه عمل. در این مقاله، تلاش شده است پس از مقدمه‌ای نه‌چندان کوتاه در توضیح چستی تجزی، استدلال وی صورت‌بندی و سپس ارزیابی شود. بر پایه بررسی‌های نگارنده استدلال وی ناتمام است.

۱. طالقانی، سید علی. (۱۴۰۱). «بررسی استدلال شیخ عبدالکریم حائری یزدی بر عدم حرمت شرعی تجزی». فصلنامه علمی پژوهشی جستارهای فقهی و اصولی. ۸ (۲۸): ۳۶-۷.

کلید واژه‌ها: تجزی، حاج شیخ عبدالکریم حائری یزدی، ذُرر الفوائد، روش‌شناسی، فلسفه عمل، ضعف اخلاقی.

مقدمه

تجزی از موضوعاتی است که ابعاد مهم فقهی، حقوقی، اخلاقی، کلامی و فلسفی دارد. در سنت اصولی پس از شیخ انصاری، بحث از تجزی به تبعیت از وی (انصاری، ۱۳۸۰، ۳۷/۱) ذیل مباحث قطع جای گرفته و شیخ عبدالکریم حائری یزدی نیز در کتاب اصولی خود، ذُرر الفوائد، ذیل مباحث قطع، (حائری یزدی، ۱۴۰۸، ق، ۳۳۴-۳۴۰) در بحثی نسبتاً کوتاه به آن پرداخته است.

شیخ انصاری در بیانی ضمنی (۱۳۸۰، ۳۷/۱-۳۸)، تجزی را «مخالفتِ عملی با قطع یا ظن معتبری که مطابق با واقع نیست»^۱ دانسته است، اما در پی آن، به روشنی، «مخالفتِ عملی» را شرط لازم برای تجزی ندانسته، صرفِ قصد عصیان را نیز از اقسام تجزی برشمرده است (۱۳۸۰، ۴۸/۱-۴۹). حائری یزدی (۱۴۰۸، ق، ۳۳۴) نیز به صراحت «تجزی» را تعریف نکرده است، اما در بیان ضمنی خود، چنان آورده که گویا با شیخ انصاری موافق نیست و صرفِ قصد معصیت را کافی ندانسته، اقدام عملی را شرط لازم تجزی قلمداد می‌کند: «اقدام نسبت به مخالفت با قطع متعلق به تکلیف، حال آنکه این قطع مطابق با واقع نیست.»^۲ در ادامه به اختصار خواهیم دید که در جزئیات تعریف تجزی، اختلافات مهمی وجود دارد.

به خود عمل همراه با جرأت مخالفت با تکلیف شرعی «تجزی»، به مرتکب آن «مُتَجَرِّی» و به فعلی که تجزی در قالب آن انجام شده «مُتَجَرِّی به» گفته می‌شود. ابن حزم (۳۸۴-۴۵۶ ق) که از نخستین فقیهان مسلمانی است که به نوعی در این باب بحث کرده و البته ذیل مباحث مربوط به «نسخ» (۱۴۰۵، ق، ۱۱۷/۴)، از این مثال نیز بهره برده است: کسی با زنی که او را اجنبیه می‌دانسته زنا کند و سپس آشکار شود که همسرش بوده است.

۱. لکن الکلام فی أنَّ قطعه هذا هل هو حجةٌ علیه من الشارع و ان كان مخالفاً للواقع فی علم الله، فیعاقب علی مخالفته، او أنه حجةٌ علیه اذا صادف الواقع... ظاهرٌ کلماتهم فی بعض المقامات الاتفاقی علی الاول... فانَّ تعبیرهم بظن الضیق لیان أدنی فردی الرجحان، فی شمل القطع بالضیق.

۲. اقدم علی ذلك (ای مخالفة القطع المتعلق بالتکلیف) و... لم یصادف (قطعه الواقع).

حائری یزدی پس از اشاره ضمنی به تعریف تجرّی، به تبع استادش آخوند خراسانی (۱۴۱۰ق، ۳۶) مسائل مطرح پیرامون آن را سه مسئله دانسته است: مسئله کلامی، مسئله اصولی و مسئله فقهی. مسئله فقهی این است که آیا ارتکاب آنچه که به حرمت آن قطع دارد شرعاً حرام است یا نه؟ (۱۴۰۸ق، ۳۳۵)؛ مسئله اصولی این است که ارتکاب آنچه که به حرمت آن قطع دارد قبیح است یا نه (۱۴۰۸ق، ۳۳۵) و مسئله کلامی این است که آیا مرتکب آنچه که به حرمت آن قطع دارد مستحق عقاب هست یا نه؟ (۱۴۰۸ق، ۳۳۵ و ۳۳۷).

حائری یزدی پس از بحثی کوتاه درباره مسائل سه گانه، به روشنی نتیجه گرفته است که متجّرّی نه شایسته عقوبت اخروی است، نه شایسته سرزنش اخلاقی و نه عمل او شرعاً حرام. بدین رو عملاً از دید او متجّرّی که به دلیل ضعف اخلاقی^۱ و به تعبیر وی «غلبه شقوت» (حائری یزدی، ۱۴۰۸ق، ۳۳۷)، مرتکب عملی شده است، تنها با شانس اخلاقی^۲ است که از سرزنش و همچنین از کیفر و مجازات قانونی می‌رهد. البته او پذیرفته است که متجّرّی از منظر فضائل و رذائل اخلاقی، چون گرفتار غلبه شقوت شده است واجد رذیلتی اخلاقی و فاقد صفت اخلاقی فاضله‌ی متناظر با آن است، اما این رذیلت یا وجود این شرّ اخلاقی در میان صفات اخلاقی شخص، موجب سریان شرّ اخلاقی به عمل و رفتار برآمده از آن رذیلت شخصیتی نمی‌شود. از دید وی، تنها اعمال و رفتار هستند که می‌توانند مسئولیت اخلاقی و کیفری در پی داشته باشند، نه صفاتی نفسانی که به عمل خارجی منجر نشوند.

بررسی تمام دیدگاه‌ها و استدلال‌های حائری یزدی در مبحث تجرّی بسی فراتر از مجال یک مقاله است؛ از این رو این مقاله تنها بر بررسی دیدگاه و استدلال وی در مسئله‌ای که «فقهی» خوانده است، متمرکز خواهد بود. در ادامه، پس از بحثی کوتاه درباره تلقی وی از حقیقت تجرّی، استدلال او را بر عدم حرمت شرعی تجرّی بررسی خواهیم کرد.

بررسی استدلال شیخ
عبدالکریم حائری یزدی
بر عدم حرمت شرعی
تجرّی

۱۱

1. Moral weakness

2. Moral luck

تعریف تجزی

برخلاف آنچه که ممکن است در ابتدا به نظر برسد، اصولیان امامیه در تعریف تجزی اتفاق نظر ندارند؛ هرچند گویا دست کم چند عنصر مهم و مورد اتفاق وجود دارد^۱:

(۱) باور به مخالفت با تکلیف شرعی یا باور به ارتکاب جرم؛

(۲) کاذب بودن باور فوق.

اما از موضوعات مورد اختلاف یکی این است که آیا شرط لازم تجزی، همراه بودن با عمل خارجی است و مخالفت عملی ناتمام (همچون جرم عقیم) لازم است یا صرف «قصد مخالفت عملی»^۲ لازم است، هرچند به «تلاش نافرجام» هم منتهی نشود. از عبارت کوتاه حائری (حائری، ۱۴۰۸، ۳۳۴)^۳ چنین برمی آید که او اقدام به عمل را شرط لازم تجزی می دانسته است.

از دیگر اختلافات این است که آیا «قصد» مخالفت با قانون یا قصد انجام جرم هم، شرط لازم تجزی است یا صرف «باور» به مخالفت لازم است؟ روشن است که در اینجا میان «قصد» و «باور» فرق گذاشته شده است. شیخ انصاری (۱۳۸۰، ۴۹/۱) به صراحت، ششمین قسم تجزی را «انجام آنچه که شخص باور دارد معصیت است؛ همراه با امید به اینکه معصیت نباشد و نگرانی از وقوع در معصیت» قرار داده است، و روشن است که در این قسم، شخص علی رغم باور به عصیان، قصد عصیان ندارد، چرا که از وقوع در معصیت نگران است و امید دارد که عمل او معصیت نباشد. حائری یزدی (۱۴۰۸، ۳۳۷) همچون شیخ انصاری (۱۳۸۰، ۴۹/۱) و برخلاف آخوند خراسانی (۱۴۱۰، ۲۹۸)^۴، قصد معصیت را شرط لازم برای تجزی ندانسته،

جستارهای

فقهی و اصولی

سال هشتم، شماره پیاپی ۲۸

پاییز ۱۴۰۱

۱۲

۱. برای نمونه شیخ انصاری (۱۳۸۰، ۴۸/۱-۴۹)؛ آخوند خراسانی (۱۴۱۰، ۳۶)؛ حائری یزدی (۱۴۰۸، ۳۳۴).
۲. شیخ انصاری (۱۳۸۰، ۴۸/۱) به صراحت، نخستین قسم تجزی را «صرف قصد معصیت» دانسته است؛ اما از برخی عبارات آخوند خراسانی (۱۴۱۰، ۳۶) برمی آید که عمل را شرط لازم تجزی می داند.
۳. اقدام علی ذلک (ای مخالفة القطع المتعلق بالتکلیف) و ... لم یصادف (قطعاً الواقع).
۴. شیخ انصاری از جمله کسانی است که به صراحت، قصد معصیت را شرط لازم تجزی نمی داند (۱۳۸۰، ۴۹/۱)؛ اما از برخی عبارات آخوند خراسانی برمی آید که قصد عصیان را شرط لازم برای تجزی می شمارد: «لشهادة الوجدان بصحة مؤاخذته و ذمه علی تجزیه و ... کونه بصدد الطغیان و عزمه علی العصیان» (۱۴۱۲، ۲۹۸).

صرف باور به آن را برای تحقق «تجرّی» لازم شمرده است. به زعم وی، آنچه که غالباً در خارج واقع می‌شود مخالفت است بدون آنکه اقدام کننده انگیزه مخالفت یا به تعبیر وی قصد «استخفاف امر مولی و جحد با او» را داشته باشد. در مدلول و لوازم تعبیر «استخفاف امر مولی و جحد با او» نکاتی هست که بحث از آن خارج از مجال این مقاله است، از جمله اینکه «جحد با مولی» قصد مخالفت با قانون گذار است و «استخفاف امر مولی» بی‌توجهی به قانون؛^۱ و روشن است که قصد مخالفت با بی‌توجهی متفاوت است. افزون بر اینکه «قصد مخالفت با قانون گذار» و «قصد مخالفت با قانون» یکسان نیست.

تلقی حائری از تجرّی را می‌توان در مقابل تلقی آخوند خراسانی، «تلقی ضعیف» از تجرّی خواند. بنابر تلقی ضعیف^۲، تجرّی اقدام عمدی به عمل یا ترک عملی است که خود اقدام کننده باور دارد بر خلاف حکم شرعی یا بر خلاف قانون است و به تعبیر دیگر «جرم» است، در حالی که باور او نادرست است (حائری یزدی، ۱۴۰۸، ۳۳۷) اما بنابر تلقی قوی^۳ تجرّی اقدام عمدی به عمل یا ترک عمل است به قصد جرم یا مخالفت با حکم شرعی یا قانون (حائری یزدی، ۱۴۰۸، ۳۳۷). در تعریف دوم، بر خلاف تعریف نخست، اقدام کننده با انگیزه جرم و مخالفت با قانون یا قانون گذار اقدام به عمل یا ترک عمل می‌کند و اقدام او صرفاً ناشی از ضعف اخلاقی و ناتوانی در خویشستن داری از ارتکاب جرم نیست؛ بدین‌رو تعریف دوم سخت گیرانه‌تر و قوی‌تر است و دامنه محدودتری از مصادیق مخالفت را پوشش می‌دهد.

برای مثال، شخص مستمندی را در نظر بگیرید که فقر و گرسنگی چنان به او فشار می‌آورد که دیگر توان تحمل آن را ندارد و دست به سرقت می‌زند، اما از حُسن اتفاق^۴ یا تقدیر الهی آنچه که او باور دارد سرقت کرده است، در حقیقت

۱. از برخی عبارات حائری یزدی چنین تفاوتی برمی‌آید: «کهنک حرمة المولی و الاستخفاف بامرہ تعالی و امثال ذلک» (ص ۳۳۷): از تعبیر «و امثال ذلک» برمی‌آید که وی «الاستخفاف بامرہ تعالی» را بر «هتک حرمة المولی» عطف تفسیری نکرده است.

2. Weak

3. Strong

4. Moral luck

مال خود اوست که به نحو نادانسته و چه بسا پیچیده‌ای غصب شده، و بنابر این او مرتکب سرقت نشده، بلکه مال از دست‌رفته خود را مجدداً به دست آورده و تصرف کرده است. در چنین مواردی، جزئیاتِ واقعه مهم است و می‌تواند در تعیین حکم یا قضاوت شهودی اخلاقی ما مؤثر باشد. برای مثال: ممکن است سارق همواره در حین عمل و پس از آن خود را سرزنش کند و نزد وجدان و خدای خود سرافکننده و شرمسار باشد که چرا مرتکب سرقت شده است و چرا نتوانسته چنان بر خویشتن مسلط باشد و چنان قدرتمند باشد که حتی تا سرحد مرگ، فقر یا گرسنگی را تحمل کند و دست به سرقت نزند. اما ممکن است سارق تهی دست و بینوا نه تنها در حین عمل بلکه پس از آن نیز هرگز خود را سرزنش نکند و نزد وجدان و خدای خود سرافکننده و شرمسار نباشد بلکه بر این باور باشد که هرچند دزدی برخلاف قانون و حرام است ولی او چاره‌ای جز سرقت نداشته و حتی چه بسا بر این باور باشد که جامعه و حتی خداوند در حق او ستم روا داشته‌اند و الا او مستحق چنین محرومیتی نبوده است. نکته مهم این است که در دو مورد اخیر، مرتکب سرقت، بنابر تعریف نخست، متجری است؛ ولی بنابر تعریف دوم متجری نیست؛ چون در هیچ کدام انگیزه و باعث او بر مخالفت با قانون، خود مخالفت با قانون یا قانون‌گذار نبوده است، بلکه ضعف اخلاقی^۱ بوده است.^۲

دیگر اختلاف این است که متعلق مخالفت چیست؟ در این بحث، دست کم پنج وجه متصور است:

۱. مخالفت با باور مکلف (که البته به واقع اصابه نکرده است و کاشف از حکم شرع یا قانون نیست بلکه نادرست و کاذب است)؛
۲. مخالفت با قطع مکلف که به واقع اصابه نکرده است؛
۳. مخالفت با حجّتی که به واقع اصابه نکرده است؛

1 . Moral weakness or Akrasia

۲ . نکته مهم دیگر در این مثال، این است که به نظر می‌رسد شهود اخلاقی عموم ما در مورد نخست این است که چندان او را مستحق سرزنش اخلاقی نمی‌دانیم بلکه او را شایسته ترحم می‌دانیم، اما در مورد دوم او را مستحق مذمت و سرزنش می‌دانیم.

۴. مخالفت با خود حکم شرع یا قانون؛

۵. مخالفت با تکلیفی که به واقع اصابه نکرده است.

وجه سوم می‌تواند با خوانشی خاص به وجه اول بازگردد؛ اگر مراد از «حجت» باور قطعی یا باور ظنی معتبر باشد و مراد از «باور مکلف» در وجه اول نیز اعم از باور قطعی یا باور ظنی معتبر باشد، در این صورت به نظر می‌رسد که وجه سوم و اول تفاوتی ندارند. اما اگر مراد از «حجت» برخلاف اصطلاح رایج اصولیان، نه خود باور قطعی یا نازل منزله آن، بلکه دلیل و شاهد صدق باور باشد، در این صورت روشن است که وجه سوم به وجه اول باز نمی‌گردد.

حائری یزدی به روشنی از وجه نخست سخن گفته است. از سخن کوتاه ایشان (۱۴۰۸ق، ۳۳۴) که پیش‌تر نیز بدان استناد کردیم^۱ به همراه دیگر دیدگاه‌های او در باب حجیت برخی ظنون (برای نمونه: ۱۴۰۸ق، ۳۵۰، ۴۲۶)، چنین برداشت می‌شود که او در تجزی، متعلق مخالفت را منحصر در قطع مکلف نمی‌داند و آن را شامل هرگونه باور معتبر یا اصطلاحاً «حجت» می‌داند. همچنین به نظر می‌رسد او برخلاف نائینی (۱۳۵۲، ۲۲/۲) که گویا متعلق مخالفت را خود حکم شرعی (یا قانون) و یا تکلیف می‌دانسته^۲، متعلق مخالفت را باور معتبر قطعی یا ظنی مکلف می‌داند و نه خود حکم شرعی (یا قانون) و نه تکلیف.

بررسی استدلال شیخ
عبدالکریم حائری یزدی
بر عدم حرمت شرعی
تجزی

۱۵

۱. «فلو اقدم علی ذلک (ای مخالفت قطع متعلق بالتکلیف) و ... لم یصادف (قطعه الواقع) فوق النزاع و الاختلاف بین العلماء «قدس سرهم» فی حکمه».

۲. نائینی (۱۳۵۲، ۲۲/۲) «تجزی» را مخالفت اعتقادی و «عصیان» را مخالفت واقعی شمرده است. مطمئناً «مخالفت اعتقادی» مخالفت اعتقادی با باور و قطع خود مکلف نیست؛ زیرا ممکن نیست کسی با قطع و باور خود مخالفت اعتقادی کند؛ مخالفت اعتقادی با باور و قطع خویش یعنی از دست دادن باور خود! و روشن است که با از دست دادن باور خود، موضوع مخالفت اساساً از بین می‌رود و روشن است که از دست دادن باور «تجزی» نیست. پس به نظر می‌رسد مراد کسی چون نائینی که تجزی را مخالفت اعتقادی و عصیان را مخالفت واقعی شمرده است، مخالفت اعتقادی با حکم الهی یا شرع یا قانون است و البته با تصویری عینیت‌گرا (objectivist) از حکم و قانون و نه تصویری ذهنیت‌گرا (subjectivist) و مکلف‌محور؛ چون بنابر تصویر مکلف‌محور مجدداً اشکال بلا موضوع شدن تجزی باز می‌گردد. پس لازمه منطقی دیدگاه نائینی درباره حقیقت تجزی (مخالفت اعتقادی) این است که وی تصویری عینیت‌گرا (objectivist) از حکم و قانون داشته باشد؛ اما نمی‌توان از سخن حائری یزدی در این مقام، دیدگاه او را درباره عینیت‌گرا بودن یا ذهنیت‌گرا بودن در خصوص حقیقت حکم به دست آورد.

روش حائری یزدی در استنباط حکم شرعی تجزی

روش حائری یزدی در استنباط حکم شرعی تجزی، سخت قابل توجه است. او در این بحث فقهی اساساً به نصوص شرعی، اعم از آیات و روایات، تمسک نکرده، بلکه صرفاً بحثی تحلیلی و عقلی پیشه کرده است: در گام نخست تلاش کرده است یکی از نمونه‌های روشن تجزی (نوشیدن آب مقطوع الخمریة) را عقلاً تحلیل کند و نهایتاً آن را مصداق پنج عنوان دانسته است؛ سپس تک تک این عناوین را بررسی کرده است که آیا اساساً شرایط امکان حرمت شرعی را دارند یا نه؛ از این رو شیوه بحث او یادآور شیوه کانت در فلسفه است که تلاش می کرد پیش از هرچیز، شرایط امکان معرفت را استخراج کند. نتیجه تحلیل حائری (۱۴۰۸ق، ۳۳۷) نهایتاً این بوده است که در سه حالت اساساً امکان وضع حرمت شرعی نیست، و در دو حالت دیگر نیز هرچند امکان وضع حرمت شرعی هست ولی به اجماع، حرام نیست؛ پس تجزی شرعاً حرام نیست.

در ادامه، این استدلال شبه عقلی - استقرایی را بررسی می کنیم.

بازخوانی استدلال حائری یزدی بر عدم حرمت شرعی تجزی

حائری (۱۴۰۸ق، ۳۳۵) اساس استدلال خود را بر این پایه بنا نهاده است که از عمل خارجی نوشیدن آب مقطوع الخمریة نهایتاً پنج عنوان انتزاع می شود؛ البته استدلالی بر انحصار این عناوین پنج گانه ارائه نداده است:

(۱) نوشیدن آب؛

(۲) نوشیدن مقطوع الخمریة؛

(۳) نوشیدن مقطوع الحرمة؛

۱. الحق عدم اتصاف الفعل المذکور اعنی ما قطع بحرمة الشرعیة، توضیح ذلك: ان شرب الماء المقطوع خمریته فی الخارج ینتزع منه عناوین: منها شرب الماء، و منها شرب مقطوع الخمریة، و منها شرب مقطوع الحرمة، و منها شرب المانع، و منها التجزی، و لا اشکال فی عدم کون الاخیر منها اختیاراً للفاعل فانه لم یکن محتملاً لخطأ اعتقاده، فلم یقدم علی هذا العنوان عن التفات، و هكذا الاول منها، و باقی العناوین و ان کان اختیاراً للفاعل، ضرورة ان مجرد کون الفرد الصادر عنه غیر الفرد المقصود مع اشتراکهما فی الجامع لا یخرج الجامع عن کونه اختیاراً، إلا انه من المعلوم عدم النزاع فی شیء من تلك العناوین غیر عنوان مقطوع الحرمة، و قد عرفت مما مضی عدم قابلیة هذا العنوان للحکم المولوی، فان هذا الحکم نظیر الحکم بحرمة المعصیة و وجوب الاطاعة هذا. (۱۴۰۸ق، ۳۳۵).

۴) نوشیدنِ مایع؛

۵) تجزی.

از نظر او هیچ‌یک از این عناوین، محکوم به حرمت شرعی نیست؛ پس نوشیدنِ آبِ مقطوعِ الحَمَرِیة حرام نیست. حائری بر آن است که تجزی (همچون عنوان نخست: نوشیدنِ آب) تحت اختیار نوشنده نیست؛ زیرا طبق فرض، نوشنده باور دارد که آنچه می‌نوشد خمر است و نه آب؛ پس آب را نه با قصد آب بودن و نه با قصد تجزی نمی‌نوشد و حتی نمی‌تواند بنوشد. گو اینکه آنچه را نمی‌تواند قصد کند تحت اختیار او نیست؛ و آنچه که تحت اختیار شخص نیست، نمی‌تواند محکوم به حرمت باشد.

حائری یزدی در مواضع دیگری از دُرر الفوائد (ر.ک: ۱۴۰۸، ۸۹ و ۱۶۱) دربارهٔ این مبانی به اختصار سخن گفته است؛ در بحث از مقدمهٔ واجب (۱۴۰۸، ۸۹) به صراحت گفته است که: بی‌تردید تعلقِ تکلیف به «فعلی که بدون اختیار از مکلف صادر شده»^۱ ممکن نیست؛ چنان که تعلقِ تکلیف به «فعلی که عنوان‌اش مقصود مکلف» نبوده است ممکن نیست، حتی اگر مکلف به آن توجه و التفات داشته باشد؛ و از این رو تنها فعلی قابلیتِ تعلقِ تکلیف دارد که اولاً اختیاری باشد و ثانیاً عنوان آن مقصودِ مکلف باشد.^۲ پس از نظر حائری، نه تنها آگاهی از عنوان فعل برای امکان تعلقِ تکلیف لازم است، که قصد این عنوان نیز لازم است. این نکتهٔ بسیار مهمی است که در ادامه، از آن بحث خواهیم کرد.

همچنین در بحث از اجتماع امر و نهی (۱۴۰۸، ۱۶۱) گفته است که در صورتِ عدمِ قدرتِ بالفعل بر ترک، نهی ساقط می‌شود؛ زیرا تکلیفِ فعلی کسی که بالفعل قادر نیست، عقلاً قبیح است. با این حال، نکتهٔ مهمی که در مباحث بعد به کار

۱. بدین ترتیب، روشن است که مراد حائری از «فعل» حداقل در این دست موارد، مصداق (token) عمل است، مثل «آب‌نوشیدن زید در زمان t1» و نه نوع (type) عمل مانند «آب‌نوشیدن».

۲. آنه لا اشکال فی عدم امکان تعلقِ تکلیفِ بخصوص الفعل الصادر من غیر اختیار المکلف، و لا بخصوص ما لم یکن عنوانه مقصوداً و لو کان ملتفتاً الیه؛ اما الاول فواضح، و اما الثانی فلعدم امکان بعث الأمر الی غیر عنوان المطلب، و هذا واضح بعد ادنی تأمل؛ فانحصر الفعل القابل لتعلقِ تکلیف فی الاختیاری الذی قصد عنوانه. (۱۴۰۸، ۸۹)

می‌آید این است که به‌صراحت گفته است که چنانچه کسی با اختیار خویش، خود را در موقعیتی قرار دهد که بالفعل قادر بر ترک عمل نیست، هرچند نهی از آن عمل قبیح است و لذا تکلیف شرعی حرمت به آن فعل تعلق نمی‌گیرد، اما کیفر و عقاب او نیکوست؛ چرا که او خود با سوء اختیار خویش، خود را در این شرایط قرار داده است.^۱

اما سه عنوان میانی، یعنی نوشیدنِ مقطوع الخمریه، نوشیدنِ مقطوع الحرمة و نوشیدنِ مایع، اگرچه تحت اختیار او است، اما نوشیدنِ مایع و همچنین نوشیدنِ مقطوع الخمریه به‌اجماع حرام نیست؛ و نوشیدنِ مقطوع الحرمة هم نمی‌تواند متعلق حرمت مولوی قرار گیرد؛^۲ چنان که حکم حرمت عصیان و وجوب طاعت نیز قابل تعلق حکم مولوی نیست (۱۴۰۸ق، ۳۳۵). بدین ترتیب، مجموع عناوین پنج‌گانه فوق، از سه حالت خارج نیست: یا اساساً اختیاری نیست و بدین‌رو امکان تعلق حرمت شرعی به آن نیست، یا اختلافی در عدم حرمت‌اش نیست، یا قابلیت نهی مولوی و حرمت شرعی ندارد (۱۴۰۸ق، ۳۳۷).

جستارهای

فقهی و اصولی

سال هشتم، شماره پیاپی ۲۸

پاییز ۱۴۰۱

۱۸

بررسی کلیت استدلال استقرایی حائری یزدی

نسبت به این استدلال استقرایی، یک پرسش این است که حائری برای استدلال بر عدم حرمت شرعی تجزی چه نیازی به استدلال استقرایی داشته است؟ چرا او مستقیماً از طریق غیراختیاری بودن تجزی و اینکه امر غیراختیاری نمی‌تواند محکوم به حرمت شرعی باشد، بر عدم حرمت تجزی استدلال نکرده است؟ به بیان دیگر، آیا این استدلال استقرایی، در بهترین حالت، مصداق ضرب‌المثل «لقمه را دور سر چرخاندن» نیست؟

شاید در پاسخ بتوان گفت که به نظر می‌رسد حائری تلاش کرده است از طریق

۱. فیسقط النهی عنه... لکونه غیرقادر فعلاً علی ترکه، و التکلیف الفعلی قبیح بالنسبة الیه، و هذا واضح؛ و لکنه یعاقب علیه لکونه وقع... بسوء اختیاره. (ص ۱۶۱)

۲. حائری یزدی در سومین مقام از مقامات سه‌گانه بحث از «حجیت قطع متعلق به تکلیف» (ص ۳۳۰) بر این مدعا استدلال کرده است که در این مقاله مجالی برای بحث از آن نیست.

استدلال استقرایی نشان دهد که نه تنها تجزّی حرام نیست، که حتّی متجزّی^۱ به نیز حرام نیست؛ و الا او برای استدلال بر عدم حرمت تجزّی نیازی به این استدلال استقرایی نداشته است. به روشنی ممکن است فعل متجزّی به، فی نفسه و با قطع نظر از اینکه متجزّی به باشد، حرام باشد؛ و روشن است که حائری قصد ندارد این امکان را نادیده بگیرد. استدلال استقرایی می تواند نشان دهد که متجری به بما هو متجری به حرام نیست؛ اما آیا متجری به بما هو متجری به همان تجزّی نیست؟! پس مجدداً این سؤال زنده می شود که حائری چه نیازی به این استدلال استقرایی داشته است؟!

از این گذشته، روشن است که استقرای او ناقص است. استدلالی نیز بر حصر عناوین در این پنج عنوان ارائه نشده است؛ پس او تنها می تواند نتیجه بگیرد که دلیلی بر حرمت متجزّی به نداریم و بنابر این به جریان اصل اباحه متمسک شود. اما نکته مهم تر این است که به روشنی عناوین متعدد دیگری هم از این عمل خارجی قابل انتزاع است، مثل «نوشیدن رافع عطش»، «نوشیدن لذت بخش»، «نوشیدن»، «عمل»، «عرض»، «موجود» و مانند آن؛ در مواردی نیز عناوینی چون «استخفاف امر مولی» و «جحد با مولویت مولی» از آن قابل انتزاع است؛ افزون بر عناوین سلبی نامتناهی، مانند «نوشیدن غیر کشنده»، «نوشیدن غیر آزاردهنده»، «غیر خوابیدن» و مانند آن.

شاید بتوان از استدلال استقرایی حائری چنین فهمید که از نظر ایشان، در اینجا به ازای هر عنوان، یک فعل مستقل وجود دارد و از این رو حکم آن‌ها واحد نیست؛ ممکن است یکی حرام باشد و دیگری غیر حرام. این موضعی است در حوزه مباحث فلسفه عمل^۱ که در ادامه بدان خواهیم پرداخت؛ اما اجمالاً همین جا اشاره کنیم که در این صورت، سؤال این است که چرا حائری از موضوع اصلی بحث خارج شده است؟ مگر تمرکز بحث بر مسئله تجزّی نیست؟ اگر تجزّی فعلی مستقل از فعل شرب مقطوع الحرمه یا شرب مقطوع الخمریه است، چرا باید درباره احکام شرعی دیگر افعال بحث کند؟ پس چه بسا بتوان نتیجه معکوس گرفت: کاملاً محتمل است

بررسی استدلال شیخ
عبدالکریم حائری یزدی
بر عدم حرمت شرعی
تجزّی

که از نظر او در اینجا فعل‌های مختلف و مستقل از هم وجود ندارد، بلکه تنها یک فعل وجود دارد با توصیف‌های مختلف؛ و از این رو اگر این تنها فعل با یک عنوان حرام باشد، سایر عناوین هم حرام است چون یک فعل بیشتر نیست. از این رو حائری ناچار بوده است که تمام عناوین را بررسی کند و ببیند که آیا عنوانی می‌یابد که حرام باشد؟ در این صورت با حرمت متجزی به، چون متجزی به مستقل از فعل تجزی نیست، پس تجزی هم حرام است.

اما مشکل دیگری در اینجا ظاهر می‌شود؛ و آن اینکه در این صورت حائری نمی‌تواند بر اساس اختیاری نبودن تجزی، استدلال کند که تجزی حرام نیست؛ زیرا فعل تجزی با دیگر عناوین، این همان است و ما با چند فعل مواجه نیستیم، آن‌ها تنها در توصیف، تفاوت دارند، پس تنها کافی است که یکی از عناوین، اختیاری باشد؛ که در این صورت، تجزی هم اختیاری است؛ چون «تجزی» تنها توصیف دیگری است از همان فعل اختیاری و اگر آن فعل، اختیاری باشد تجزی این همان با آن فعل هم اختیاری است؛ پس می‌توان از این طریق، اختیاری بودن تجزی را نشان داد. حال اگر، تجزی اختیاری باشد، می‌تواند حرام باشد و بنابر این، استدلال حائری ناتمام است.

جستارهای
فقهی و اصولی

سال هشتم، شماره پیاپی ۲۸
پاییز ۱۴۰۱

۲۰

اما چنان‌که پیش‌تر دیدیم، از نظر حائری، تعلق تکلیف به «فعلی که عنوان‌اش مقصود مکلف» نبوده است ممکن نیست؛ بدین رو باید گفت هر چند تجزی اختیاری است، چرا که تنها توصیف دیگری است از یک فعل اختیاری؛ اما چون عنوان «تجزی» نمی‌تواند مقصود متجزی باشد چرا که او باور دارد که عمل او عصیان است نه تجزی، لذا ممکن نیست متعلق حرمت یا هر حکم تکلیفی دیگر قرار گیرد.

نکته دیگر این است که لازمه چنین دیدگاهی این است که «تجزی» اساساً خالی از هرگونه حکم تکلیفی است، حتی اباحه است؛ و این دیدگاهی بحث‌انگیز است. بدین ترتیب، کلیت استدلال استقرایی حائری با مشکلاتی مواجه است.

۱. «أنه لا اشكال في عدم امکان تعلق التكليف بخصوص... ما لم يكن عنوانه مقصوداً و لو كان ملتفتاً إليه... فانحصر الفعل القابل لتعلق التكليف في الاختياري الذي قصد عنوانه» (۱۴۰۸، ق، ۸۹)

بررسی زیراستدلال حائری یزدی بر عدم امکان تعلق هرگونه حکم تکلیفی به تجزی

چالش مهم دیگر و پیش روی استدلال حائری ناظر است به استدلال او بر عدم امکان تعلق هرگونه حکم تکلیفی (شرعی، قانونی و حتی اخلاقی) به تجزی. به طور خلاصه استدلال وی این است که اولاً آنچه را که شخص نمی تواند مورد توجه (به تعبیر او «التفات»)) قرار دهد، تحت اختیار او نیست؛ و ثانیاً تجزی، نمی تواند مورد توجه متجری باشد، بنابر این تحت اختیار او نیست؛ و ثالثاً آنچه تحت کنترل و اختیار فاعل نیست، نمی تواند متعلق هیچ حکم تکلیفی باشد؛ پس تجزی نمی تواند متعلق هیچ حکم تکلیفی باشد (۱۴۰۸ق، ۳۳۵).^۱ به روشنی، این یک استدلال مستقل است بر عدم امکان حرمت شرعی تجزی. برای بررسی این استدلال حائری، آن را به این صورت بازنویسی می کنیم:

۱. ممکن نیست تجزی، مورد توجه متجری باشد.^۲
 ۲. هر رخدادی که ممکن نیست مورد توجه فاعل باشد، تحت اختیار او نیست.
 ۳. هر رخدادی که تحت اختیار فاعل نباشد (اختیاری نباشد)، ممکن نیست دارای حکم تکلیفی شرعی (و حتی قانونی و اخلاقی) باشد.
 ۴. پس تجزی فاقد حرمت شرعی (و هرگونه حکم تکلیفی دیگر) است.
- هر سه مقدمه اصلی این استدلال، مهم و البته بحث انگیز است. بنابر مقدمه نخست، ممکن نیست تجزی، مورد توجه متجری باشد؛ زیرا لازمه توجه به تجزی این است که باور به مخالفت با تکلیف شرعی نداشته باشد؛ در حالی که در بخش تعریف تجزی آوردیم که چنین باوری از ارکان تجزی است. برای مثال: متجری باور دارد که آنچه می نوشد خمر است و خمر حرام است؛ بدین ترتیب او باور دارد که عاصی است و نه متجری؛ پس او نمی تواند به عنوان «تجزی» توجه داشته باشد. عنوان «تجزی» تنها پس از انجام عمل است که از آن انتزاع می شود.

۱. «لا اشکال فی عدم کون الاخیر منها (أی التجزی) اختیاراً للفاعل فانه لم یکن محتملاً لخطأ اعتقاده، فلم یقدم علی هذا العنوان عن التفات.» (۱۴۰۸ق، ۳۳۵)

۲. مطابق نظر حائری که نگاشته است: «لم یقدم علی هذا العنوان عن التفات» (۱۴۰۸ق، ۳۳۵) این موضوعی است که آخوند خراسانی نیز پذیرفته است: «بل لایکون بهذا العنوان مما یلتفت الیه» (آخوند خراسانی، ۲۹۹).

به نظر می‌رسد نه تنها این استدلال ناتمام است که اساس ادعا نیز نادرست است؛ ممکن است عنوان «تجری»، مورد توجه متجری باشد، آنچه که ممکن نیست «قصد تجری» است. روشن است که «توجه و التفات» غیر از «قصد» است؛ «توجه» با صرف تصور یک امر محقق می‌شود ولی صرف تصور یک عمل برای «قصد» آن کافی نیست. برای رفع این اشکال روشن، چه بسا بتوان استدلال را بر بنیاد مفهوم «قصد» بازنویسی کرد:

۱# ممکن نیست تجری، با عنوان «تجری» مقصود متجری باشد.

۲# هر رخدادی که ممکن نیست مقصود فاعل باشد، تحت اختیار او نیست.

۳. هر رخدادی که تحت اختیار شخص نباشد (اختیاری نباشد)، ممکن نیست دارای حکم تکلیفی شرعی (و حتی قانونی و اخلاقی) باشد.

۴. پس تجری فاقد حرمت شرعی (و هرگونه حکم تکلیفی دیگر) است.

بر پایه مقدمه نخست این استدلال بازنویسی شده، ممکن نیست شخصی قصد ارتکاب تجری داشته باشد؛ زیرا لازمه قصد ارتکاب تجری این است که به مخالفت با تکلیف شرعی باور نداشته باشد؛ در حالی که این باور از ارکان تجری است. در مثال فوق، متجری باور دارد که آنچه می‌نوشد خمر است و خمر حرام است پس آنچه می‌نوشد حرام است؛ بدین رو او نمی‌تواند عنوان «تجری» را قصد کند، زیرا لازمه قصد عنوان «تجری» این است که باور نداشته باشد آنچه می‌نوشد حرام است. بدین ترتیب، مقدمه (۱#) بی‌اشکال به نظر می‌رسد.

حال ببینیم چه استدلالی بر ادعای مقدمه دوم وجود دارد؛ چرا هر رخدادی که ممکن نیست مقصود فاعل باشد، تحت اختیار او نیست؟ حائری در بحث تجری صرفاً این ادعا را مفروض گرفته است، اما در مباحث اجتماع امر و نهی (۱۴۰۸ق، ۸۹) سخنی دارد که بنابر یک خوانش، استدلالی است بر اینکه:

۲# هر رخدادی که ممکن نیست مقصود فاعل باشد، ممکن نیست دارای

حکم تکلیفی شرعی (و حتی قانونی و اخلاقی) باشد.

جستارهای

فقهی و اصولی

سال هشتم، شماره پیاپی ۲۸

پاییز ۱۴۰۱

۲۲

۱. این نکته‌ای است که خود حائری یزدی نیز در موضعی دیگر به آن توجه نشان داده است: «لا اشکال فی عدم امکان تعلق التکلیف بخصوص... ما لم یکن عنوانه مقصوداً و لو کان ملتفتاً آلیه الخ» (۱۴۰۸ق، ۸۹).

عبارت مورد نظر که شایسته بررسی بیشتر است چنین است:

«انّه لا اشکال فی عدم امکان تعلّق التکلیف بخصوص الفعل الصادر من غیر اختیار المکلف، و لا بخصوص ما لم یکن عنوانه مقصوداً و لو کان ملتفتاً الیه؛ اما الاول فواضح، و اما الثانی فلعدم امکان بعث الأمر الی غیر عنوان المطلوب، و هذا واضح بعد ادنی تأمل؛ فانحصر الفعل القابل لتعلّق التکلیف فی الاختیاری الذی قُصد عنوانه.» (۱۴۰۸ق، ۸۹).

بر پایه این سخن، هر رخدادی که مقصود فاعل نیست، ممکن نیست دارای حکم تکلیفی شرعی باشد. پس به طریق اولی، هر رخدادی که ممکن نیست مقصود فاعل باشد، ممکن نیست دارای حکم تکلیفی شرعی باشد؛ چون آنچه که ممکن نیست مقصود باشد لاجرم مقصود نیست. بدین ترتیب، به نظر می رسد (#۲) از عبارت حائری به دست می آید. روشن است که (#۲) نتیجه مقدمات #۲ و #۳ است. بدین رو می توان گفت که حائری، هر چند مستقلاً بر تک تک مقدمات #۲ و #۳ استدلال نکرده است، اما بر نتیجه آنها (#۲) استدلال کرده است. اما استدلال او در عبارت فوق چیست؟ به بیان دیگر، چرا «قصد عنوان عمل» شرط لازم برای امکان تعلّق تکلیف به عمل است؟ استدلال وی این است که «انگیزش مکلف به غیر عنوان مطلوب ناممکن است»^۱. تفصیل استدلال را گویا می توان بدین صورت تقریر کرد:

ا. اگر برانگیختن شخص نسبت به انجام یا ترک فعلی ممکن نباشد آنگاه تعلّق تکلیف به آن ممکن نیست.

ب. ممکن نیست امر، مکلف را به غیر از «عنوان» مطلوب برانگیزد.

ج. پس ممکن نیست تکلیف بدانچه مقصود نیست، تعلّق گیرد.

به نظر می رسد استدلال مورد نظر برای مقدمه (أ) این است که تعلّق تکلیف بدون امکان بعث و انگیزش، لغو و بالتبع قبیح است. چنین استدلالی بر مقدمه (أ) دست کم از این جهت قابل مناقشه است که لغویت تابع غرض و هدف است؛ اگر

۱. لا اشکال فی عدم امکان تعلّق التکلیف بخصوص... ما لم یکن عنوانه مقصوداً و لو کان ملتفتاً الیه... لعدم امکان بعث الأمر الی غیر عنوان المطلوب، و هذا واضح بعد ادنی تأمل. (۱۴۰۸ق، ۸۹)

غرض از تکلیف، صرف انگیزش باشد، روشن است که در صورتِ عدم امکان انگیزش، تکلیف لغو است؛ اما چنانچه غرض از تکلیف امر دیگری، هم چون امتحان یا اتمام حجت، باشد، اشکال لغویت منتفی است. ممکن است گفته شود که اگر غرض از تکلیف، امتحان یا اتمام حجت باشد و بعث مکلف هم ناممکن، اشکال تکلیف مالایطاق پیش می‌آید؛ اما روشن است که «عدم امکان بعث» غیر از «عدم امکان فعل» است. در فرض بحث، آنچه ممکن نیست «بعث مکلف» است، نه «انجام فعل یا ترک از جانب مکلف». چنین نیست که اگر ممکن نباشد زید را بر راست گویی برانگیزیم ممکن نباشد که او راست بگوید؛ چه بسا «راست گویی» که متعلق تکلیف است در توان و طاقت او باشد هر چند برانگیختن او بر «راست گویی» از طریق تکلیف ممکن نباشد.

افزون بر اینکه می‌توان گفت تکلیف مالایطاق قبیح است چون نقض غرض است؛ و نقض غرض در صورتی لازم می‌آید که غرض از تکلیف، تحقق فعل یا ترک باشد و مکلف توان انجام آن را نداشته باشد؛ اما اگر غرض امتحان یا اتمام حجت باشد، حتی اگر تحقق فعل یا ترک ممکن نباشد، تکلیف مالایطاق نقض غرض نیست؛ مکلف می‌تواند با صرف قصد طاعت از امتحان سر بلند بیرون آید و اما چنانچه مناط قبح تکلیف مالایطاق این باشد که مصداق ظلم است. باید توجه داشت که ظلم در صورتی لازم می‌آید که مکلف را بر آنچه خارج از توان اوست کیفر دهیم؛ پس اگر غرض از تکلیف مالایطاق، امتحان یا اتمام حجت باشد و مکلف بتواند با صرف قصد طاعت از امتحان سر بلند بیرون آید، مستلزم ظلم نیست. بنابر این اشکال تکلیف مالایطاق در اینجا قابل طرح نیست.

اما مقدمه (ب) دچار ابهام است: مراد از «مطلوب»، مطلوب چه کسی است؟ مطلوبِ آمر یا مطلوبِ مکلف؟ اگر مراد این است که «ممکن نیست آمر، مکلف را به غیر از «عنوان» مطلوب خود آمر برانگیزد» به نظر می‌رسد ادعای درستی است؛ برانگیختن مکلف به آنچه که مطلوبِ آمر نیست، عبث و لغو و بالتبع قبیح است. اما چنانچه مراد این باشد که: «ممکن نیست آمر، مکلف را به غیر از «عنوان» مطلوبِ مکلف برانگیزد» ادعای عجیبی است؛ چرا آمر نمی‌تواند مکلف را به غیر از عنوان

مطلوب مکلف امر و تکلیف کند؟! جالب این است که سیاق عبارتِ حائری^۱ نیز ظهور در همین تفسیر دوم دارد.

بر پایه تفسیر دوم، نتیجه استدلال فوق چنین خواهد بود:

#ت. پس ممکن نیست تکلیف بدانچه مقصود امر نیست، تعلق گیرد.

اما روشن است که این نتیجه ارتباطی با ##۲ ندارد. بدین رو استدلال طرح شده در بحث اجتماع امر و نهی هم نمی تواند پشتوانه ای برای ##۲ باشد؛ چنانکه استدلال دیگری هم بر ##۲ نشده است. نتیجه اینکه هم #۲ و هم ##۲ در بیان حائری، نه بین است و نه مبین؛ ادعاهای فاقد دلیل.

اما مقدمه سوم؛ بنابر این مقدمه، شرط لازم امکان تعلق حکم تکلیفی شرعی به یک فعل این است که آن فعل تحت اختیار و کنترل فاعل باشد؛ بدین رو اگر رخدادی تحت اختیار فاعل نباشد، ممکن نیست حرام باشد. مهم ترین کلیدواژه این مقدمه «تحت اختیار و کنترل» بودن فعل است؛ چنان که در ادامه خواهیم دید، دیگر سخنان وی به تفکیک «اختیار مستقیم» و «اختیار غیر مستقیم» اهمیت ویژه می دهد. با توجه به این تفکیک، «اختیار غیر مستقیم» برای تعلق تکلیف کافی است. در این صورت، خوانشی دیگر از مقدمه سوم ارائه می شود که به بازنگری در مقدمات (#۱) و (#۲) انجامیده، نهایتاً استدلالی نادرست در برابر ما قرار می دهد.

حائری یزدی در مباحث اجتماع امر و نهی (۱۴۰۸ق، ۱۶۱) گفته است که قدرت بالفعل بر ترک^۲، شرط لازم برای تعلق نهی (یا حرمت و نه استحقاق عقاب) به فعل است، زیرا تکلیف فعلی کسی که بالفعل قادر بر انجام یا ترک نیست، عقلاً قبیح است. از این رو چنانچه کسی با اختیار خویش، خود را در موقعیتی قرار دهد که بالفعل قادر بر ترک عملی نیست که منهی عنه است، نهی آن عمل ساقط می شود.

۱. آنه لا اشکال فی عدم امکان تعلق التکلیف بخصوص الفعل الصادر من غیر اختیار المکلف. و لا بخصوص ما لم یکن عنوانه مقصوداً و لو کان ملتفتاً الیه؛ اما الاول فواضح، و اما الثاني فلعدم امکان بعث الأمر الی غیر عنوان المطلوب، و هذا واضح بعد ادنی تأمل؛ فانحصر الفعل القابل لتعلق التکلیف فی الاختیاری الذی قُصد عنوانه (۱۴۰۸ق، ۸۹).

۲. بنابر دیدگاه رایج متکلمان، که قدرت را به «صحّة الفعل و التصرک» تعریف می کنند، امکان ترک از مؤلفه های مفهوم «قدرت» است.

اما با این حال، استحقاق کیفر و عقاب او پابرجاست؛ زیرا او خود خویشتن را در این شرایط قرار داده است^۱. بخش اخیر این سخن، رابطه‌ای وثیق با مقدمه (#۳) دارد که در ادامه از آن بحث می‌کنیم.

اما پیش از بحث از بخش اخیر این سخن، به بحث‌انگیز بودن بخش نخست آن اشاره می‌کنیم: بر پایه این دیدگاه، حرمت شرعی یا جرم قانونی، پیوند مستقیم و الزامی با مسئولیت و استحقاق کیفر ندارد؛ یعنی ممکن است فعلی منتهی‌عنه (حرام) نباشد ولی فاعل آن، مستحق کیفر و مجازات باشد. بیان حقوقی دیدگاه وی این است که: ممکن است ارتکاب عملی که از نظر قانون جرم نیست، مسئولیت‌آور باشد و مرتکب آن عمل مجازات شود. این دیدگاهی عجیب و جالب توجه است که مجال بررسی آن در این مقاله نیست. اما عجیب‌تر این است که حائری در همین بحث تجزی، و در مقام ارائه پاسخ مسئله‌ای که «کلامی» خوانده است (۱۴۰۸ق، ۳۳۵)، یعنی مسئله استحقاق کیفر و مجازات تجزی، استدلال کرده است (۱۴۰۸ق، ۳۳۷) که در صورتی که فعلی حرام و قبیح نباشد، لاجرم مستحق کیفر و مجازات نیست^۲. بدین ترتیب، افزون بر این ادعای روش شناختی جالب و البته محل تأمل که با روشن شدن پاسخ دو مسئله فقهی و اصولی، لاجرم پاسخ مسئله کلامی نیز روشن می‌شود، وی پیوندی مستقیم و الزامی میان عدم قبح اخلاقی و حرمت شرعی از یک‌سو با عدم مسئولیت و استحقاق کیفر از سوی دیگر برقرار کرده است. روشن است که این دیدگاه با دیدگاه قبل (حائری یزدی، ۱۴۰۸ق، ۱۶۱) ناسازگار است.

همچنین، با توجه به تعریف رایج متکلمان از حُسن و قبح که آن را بر بنیاد «ثواب و عقاب» تعریف می‌کنند، لازمه سخن حائری از این منظر این است که فعل، قبیح است ولی حرام نیست؛ و این موضعی است که با توجه به قاعده ملازمه قابل تأمل و مناقشه است.

۱. فیسقط النهی عنه... لكونه غير قادر فعلاً على تركه، و التكليف الفعلي قبيح بالنسبة اليه، و هذا واضح؛ و لكنه يعاقب عليه لكونه وقع... بسوء اختياره. (۱۴۰۸ق، ۱۶۱)

۲. لا وجه لاستحقاق الفاعل من حيث انه فاعل لهذا الفعل الخارجى العقوبة بعد عدم كونه محرماً و لا قبيحاً عقلاً (۱۴۰۸ق، ۳۳۷).

اما نکته اصلی بحث ما ناظر است به بخش دوم سخن فوق، که با مقدمه (۳) ربط وثیق دارد و منجر به ارائه خوانشی دیگر از آن می‌شود. بر اساس این بخش سخن، استحقاق عقاب، مشروط به کنترل و اختیار مستقیم بر عمل نیست، و کنترل و اختیار غیر مستقیم کافی است. سخنان حائری در دیگر مواضع مبحث تجزی (حائری یزدی، ۱۴۰۸ق، ۳۳۶) نیز به تفکیک «اختیار مستقیم» و «اختیار غیر مستقیم» اهمیت ویژه می‌دهد. وی ابتدا با این دیدگاه استاد خود، آخوند خراسانی همراهی می‌کند که فرد خاص^۱ فعلی که از متجری صادر شده است، مقصود او نبوده است؛ زیرا برای مثال، نوشنده آب مقطوع الخمریه، قصد نوشیدن مایعی را داشته است که در واقع، خمر است و حرام، در حالی که او مایعی را نوشیده است که در واقع، خمر و حرام نیست. بنابراین، او فردی از نوشیدن مایع را قصد کرده بوده است (خمر) در حالی که فرد دیگری از نوشیدن مایع که مقصود او نبوده است (آب) تحقق یافته است: «ما قصد لم یقع و ما وقع لم یقصد»؛ اما در ادامه، با آخوند خراسانی که معتقد است نوع^۲ یا کلی فعلی که از متجری صادر شده است، تحت اختیار و کنترل او و مقصود او نیست، مخالفت کرده، می‌گوید متجری کلی «نوشیدن مایع» را هر چند به نحو غیر مستقیم قصد کرده است، چنان که کلی «نوشیدن مقطوع الخمریه» و کلی «نوشیدن مقطوع الحرمة» را هم به نحو غیر مستقیم قصد کرده است. بیان حائری، مبتنی است بر اینکه علم به همراه قدرت بر ترک، برای اختیاری بودن و قصد^۳ عمل شرط کافی است:

فان من شرب مایعاً باعتقاد انه خمر یعلم بان هذا مصداق لشرب المایع و یقدر علی ترکه، فکیف یحکم بعدم کون شرب المایع اختیاراً له. (حائری یزدی، ۱۴۰۸ق، ۳۳۶).

1 . Token

2 . Type

۳ . به نظر می‌رسد حائری دست کم در این بحث، میان «اراده»، «اختیار»، «قصد» و «غرض» فرقی نمی‌گذارد و آنها را به جای هم به کار می‌برد (حائری یزدی، ۱۴۰۸ق، ۳۳۶). این در حالی است که استاد وی، آخوند خراسانی، در برخی مواضع، به روشنی میان «اختیار» و «قصد» فرق گذاشته است (آخوند خراسانی، ۱۴۱۰ق، ۳۸، پاراگراف ۵) هر چند در برخی مواضع نیز فرقی نگذاشته و آنها را بر هم عطف تفسیری کرده است: «مقصود و مراد» (آخوند خراسانی، ۱۴۱۰ق، ۳۸، پاراگراف ۲) و البته به نظر می‌رسد که این فرق نزد آخوند هم در این بحث، تأثیری ندارد.

در عبارت کوتاه او در اینجا نکات مختلفی وجود دارد: نخست اینکه او لازمهٔ «نوشیدن مایعی را همراه با اعتقاد به خمر بودن آن» دانستن این مطلب می‌شمارد که: «نوشیدن این مایع مصداق نوشیدن مایع است.» پس اولاً لازمهٔ «اعتقاد» به (الف) را «دانستن» (علم به) (ب) و نه صرفاً «اعتقاد به» (ب) می‌داند؛ ثانیاً به نظر می‌رسد وی لازمهٔ «اعتقاد به خمر بودن یک مایع» را دانستن ضمنی^۲ و نه لزوماً دانستن آشکار^۳ می‌داند، گو اینکه مفهوم «خمر بودن یک مایع» یا مشتمل بر یا مستلزم مفهوم «مایع بودن یک مایع» است، و دانستن هر گزاره^۴ نیز دانستن تمام لوازم منطقی آن است، هرچند دانستن ضمنی و نه آشکار. نکتهٔ دوم اینکه شرط کردن قدرت بر ترک، شاهدی است بر موافقت او با تلقی رایج متکلمان از قدرت، یعنی «صحة الفعل و الترك»، برخلاف دیدگاه رایج فیلسوفان مسلمان (ان شاء فعل و ان لم یفعل لم یفعل). بدین ترتیب، می‌توان استدلال او را چنین تقریر کرد:

۱. علم و قدرت، شرط کافی برای اختیار است.
۲. علم به یک گزاره، مستلزم علم ضمنی به تمام لوازم منطقی آن است.
۳. «قدرت» توانایی بر انجام و ترک عمل است.
۴. پس کسی که مایعی را با این اعتقاد می‌نوشد که خمر است در حالی که بر ترک آن نیز تواناست، هم می‌داند (هرچند ضمناً) که نوشیدن این مایع خاص (خمر) مصداق نوشیدن مایع است و هم توانایی ترک نوشیدن این مایع را دارد.
۵. پس کسی که مایعی را با این اعتقاد می‌نوشد که خمر است، نوع^۵ «نوشیدن مایع» در اختیار او است.

بدین ترتیب، حائری، نوشیدن مایع، نوشیدن مقطوع الخمریة و نیز نوشیدن مقطوع الحرمه را تحت اختیار متجری می‌داند هر چند آن‌ها را متعلق «غرض اصلی» و

۱. روشن است که «دانستن» و «اعتقاد» (یا باور) متفاوت است.

2. Tacit knowledge
3. Explicit knowledge
4. Proposition
5. Type

«ارادةً اصلیه» او نمی‌شمارد (۱۴۰۸ق، ۳۳۶). او به صراحت گفته است که اگر کسی خمیری را با علم به اینکه خمر است ولی نه به دلیل اینکه خمر است بلکه به دلیل اینکه مایعی سرد است، بنوشد مرتکب گناه و جرم شده، مجازات او درست است؛ چون خمر را با اختیار نوشیده است، هرچند نه به دلیل اینکه خمر است بلکه به این دلیل که مایعی سرد و گوارا است. پس برای ارتکاب جرم «شربِ خمر»، قصدِ مستقیمِ عنوانِ «شربِ خمر» لازم نیست، بلکه حتی اگر تنها قصدِ مستقیمِ عنوانِ «شربِ مایعِ بارد» را داشته باشد، ولی چون ضمناً می‌داند که این مایع، خمر است و توانِ ترکِ نوشیدنِ آن را هم دارد، مرتکب جرمِ شربِ خمر شده و مستحق کیفر است (۱۴۰۸ق، ۳۳۶). بدین رو حائری در این مقام، صرفِ آگاهیِ ضمنی از گناه یا جرم بودنِ عمل را برای ارتکابِ عمدی جرم شرط لازم می‌داند و قصد آن را لازم نمی‌شمارد. مثال دیگری را در نظر بگیریم؛ کسی که گمان می‌کند فنجانِ روی میز حاوی قهوه است و آن را به قصد ریختن قهوه می‌ریزد و سپس معلوم می‌شود که حاوی چای بوده است، آیا در اینجا هیچ عملِ بالقصدی رخ نداده است، چون ما قصدِ لم یقع و ما وقع لم یُقصد؟! یا اینکه دست کم او فاعلِ بالقصدِ ریختنِ مایعی روی میز است، یعنی ما به‌اشتراک قهوه و چای؟ به نظر می‌رسد که حق با حائری یزدی است و او فاعلِ بالقصدِ مایعی روی میز است، هرچند قصدِ مستقیمِ او ریختنِ قهوه بوده است.

بدین ترتیب، می‌توان نتیجه گرفت که از دید حائری یزدی، شرط لازم برای مقصودبودنِ یک فعل، تعلقِ غرضِ اصلی و ارادهٔ اصلی به عنوان آن نیست. از سوی دیگر، چنان که دیدیم، بنابر پاره‌ای از سخنان وی (حائری یزدی، ۱۴۰۸ق، ۸۹)، تنها فعلی قابلیتِ تعلقِ تکلیف دارد که اولاً اختیاری باشد و ثانیاً عنوان آن مقصودِ مکلف باشد؛ و به بیان دیگر، نه تنها آگاهی از «عنوان» فعل لازم است، که قصد آن عنوان نیز لازم است. بدین رو به نظر می‌رسد برای حفظِ سازگاریِ دیدگاه‌های وی، ناچاریم خوانشی قوی از مقدماتِ استدلالِ اصلی به دست دهیم:

*#۱. ممکن نیست تجزی، با عنوان «تجزی» حتی به‌طورِ ضمنی و غیر مستقیم، مقصود متجزی باشد.

*۲# هر رخدادی که ممکن نیست حتی به طور ضمنی و غیر مستقیم، مقصود فاعل باشد، تحت اختیار او حتی به طور غیر مستقیم نیست.

*۳# هر رخدادی که حتی به طور غیر مستقیم تحت اختیار فاعل نباشد (اختیاری نباشد)، ممکن نیست دارای حکم تکلیفی شرعی (و حتی قانونی و اخلاقی) باشد. صورت بندی (*۱#) به نظر می رسد تقریری جامع از مجموع دیدگاه های حائری است؛ اما روشن است که در این صورت، استدلال او صحیح^۱ نخواهد بود زیرا مقدمه (*۱#) کاذب است؛ چرا که به روشنی محتمل است متجری علم ضمنی داشته باشد که عمل او از دو حال خارج نیست: یا عصیان است یا تجری. و بدین ترتیب، نقیض (*۱#) صادق است:

*۱#~. ممکن است تجری، با عنوان «تجری» به طور ضمنی و غیر مستقیم و در قالب یک قضیه منفصله مانعة الخلو، مقصود متجری باشد.

به بیان دیگر، هر انسان عاقلی که قصد نافرمانی از طریق اقدامی عملی دارد، می تواند پیش بینی کند که اقدام عملی او (به قصد نافرمانی یا صرفاً همراه با نافرمانی و برخاسته از ضعف اراده و نه با قصد نافرمانی)، از دو حال خارج نیست: یا واقعاً او موفق می شود که نافرمانی کند و لذا اقدام عملی او عصیان است و یا آنکه موفق نمی شود که واقعاً نافرمانی کند و عمل او صرفاً تجری خواهد بود. بنابر این، پیشاپیش قابل پیش بینی است که اقدام عملی او یا عصیان است یا دست کم تجری؛ و به هر طریق، از این دو حال خارج نیست. پس به نحو قضیه منفصله مانعة الخلو دست کم ضمناً می داند که اقدام عملی او در بهترین حالت، تجری است. افزون بر اینکه از هر مکلفی انتظار می رود که بی پروا رفتار نکند و خود را در معرض وضعیت مانعة الخلو عصیان و تجری قرار ندهد؛ پس مسئولیت اخلاقی تجری بر عهده متجری است. به بیان دیگر، متجری علم ضمنی دارد که عمل او یک ویژگی فصلی به نحو مانعة الخلو دارد: «یا عصیان یا تجری»، همچنین او قدرت بر ترک این عمل را هم دارد؛ بدین رو، به نظر می رسد بر بنیاد مبانی خود حائری یزدی، تجری شرایط کافی عمل

اختیاری را دارد و از این رو نمی‌توان بر پایه استدلال او نتیجه گرفت که: تجزی فاقد حرمت شرعی (و هرگونه حکم تکلیفی دیگر) است.

بررسی دیدگاه و استدلال حائری یزدی از منظر فلسفه عمل

از منظر مباحث فلسفه عمل^۱، در بیان حائری یزدی (۱۴۰۸ق، ۳۳۶) نکات مهم و جذابی به چشم می‌خورد. چنان‌که پیش‌تر در بخش چهارم دیدیم اساس استدلال حائری بر این استوار است که از «فعل نوشیدن آب مقطوع الخمریه» پنج عنوان انتزاع می‌شود. از منظر مباحث جاری فلسفه عمل، ادعای حائری یزدی با بحث «تشخص عمل»^۲ پیوند دارد. پرسش این است که در خصوص «نوشیدن آب مقطوع الحرمة» پنج عمل^۳ مستقل از هم وجود دارد یا تنها یک عمل وجود دارد و پنج توصیف^۴ به گفته گلدمن (Goldman, 1976, p. 1)، «اگر یوحنا هم‌زمان، (۱) دست‌اش را حرکت دهد، (۲) مگسی را بترساند، (۳) مهره وزیر شطرنج خود را به مربع g7 منتقل کند، (۴) حریف‌اش را مات کند، (۵) حریف‌اش را دچار حمله قلبی کند، و (۶) اولین بازی شطرنج خود را ببرد، شش کار انجام داده است یا تنها یک کار انجام داده که شش توصیف دارد؟»

در مسئله تشخص عمل، اگر همچون آنسکم (Anscombe, 1958, pp. 11, 45-46) و دونالد دیویدسن (Davidson, 1963, p. 686) بر آن باشیم که در اینجا تنها یک عمل وجود دارد که از آن چندین توصیف داده شده است،^۵ یعنی دیدگاهی که گلدمن

بررسی استدلال شیخ
عبدالکریم حائری یزدی
بر عدم حرمت شرعی
تجزی

۳۱

1 . Philosophy of action

۲ . در مقام نقد سخن استاد خویش آخوند خراسانی.

3 . Individuation of action

4 . Action

5 . Description

۶ . این پرسش نیز قابل طرح است که: آیا تنها یک عمل وجود دارد و چند رخداد (event)، یا چند عمل و چند رخداد وجود دارد؟ روشن است که مفروض این پرسش این است که عمل (action) غیر از رخداد (event) است.

۷ . «کلید چراغ را می‌زنم، چراغ را روشن می‌کنم و اتاق را روشن می‌کنم. بی‌آنکه بدانم، به یک ولگرد نیز هشدار می‌دهم که در خانه هستم. در اینجا من چهار کار انجام نمی‌دهم، بلکه تنها یک کار انجام می‌دهم که چهار توصیف از آن داده شده است.» (دیویدسن، ۱۹۶۳م، ۶۸۶)

آن را نظریه این همانی^۱ خوانده،^۲ و البته با آن مخالفت کرده است، پرسش مربوط به موضع حائری این است که آیا امکان تعلق تکلیف به عمل واحد از طریق تنها یکی از توصیف‌ها مستلزم امکان تعلق تکلیف به همین عمل با دیگر توصیف‌ها نیست؟^۳ ابتدا ببینیم آیا می‌توان از اظهارات حائری دیدگاه او را درباره تشخیص عمل به دست آورد؟ آیا لازمه بیان وی که از «نوشیدن آب مقطوع الخمریه» پنج عنوان انتزاع می‌شود، این است که در خارج چند عمل مستقل وجود دارد یا لازمه آن این است که در خارج تنها یک عمل وجود دارد که مصداق پنج مفهوم یا توصیف متفاوت است؟ یا اینکه لازمه بیان او هیچ‌یک از این دو نیست؟ به نظر می‌رسد عبارات او به دیدگاه آنسکم - دیویدسن دست کم نزدیک‌تر است، حتی اگر مستلزم آن نباشد؛ یعنی علی‌رغم وجود عناوین چندگانه، در خارج تنها یک عمل وجود دارد و این عناوین، توصیف‌های مختلف از یک عمل واحد خارجی است.

شاهد دیگر بر اتخاذ چنین موضعی، این است که وی در دیگر مباحث (۱۴۰۸ق، ۱۵۵) «معقول ثانی فلسفی» را توضیح داده، از آن بهره برده است. به نظر می‌رسد حائری در بحث تجرّی نیز چنین ایده‌ای در ذهن داشته: یک فعل خارجی وجود دارد که منشأ انتزاع مفاهیم متفاوت است.

لازمه اتخاذ چنین دیدگاهی این است که عمل خارجی‌ای که مصداق چند عنوان مختلف است، واجد احکام تمام آنها باشد. پس اگر یک عمل واحد خارجی هم مصداق عصیان باشد و هم مصداق نوشیدن آب، این مصداق نوشیدن آب مقتضی استحقاق عقاب است؛ زیرا هر مصداق عصیان مقتضی استحقاق عقاب است.

دیگر عبارات حائری یزدی در بحث تجرّی (۱۴۰۸ق، ۳۳۷) نیز مؤید همین برداشت

جستارهای
فقهی و اصولی

سال هشتم، شماره پیاپی ۲۸
پاییز ۱۴۰۱

۳۲

1 . Identity thesis

۲ . تعبیری که دیویدسن (۱۹۶۷، p. ۸۴) هم به آن تصریح کرده است: «اما چه رابطه‌ای میان گرفتن اسلحه و کشیدن ماشه و تیراندازی به قربانی وجود دارد؟ پاسخ طبیعی و به نظر من صحیح این است که این رابطه، رابطه این همانی است.»

۳ . مسئله تشخیص عمل پیوند وثیقی نیز با مسئله «مسئولیت» (responsibility) که حائری یزدی آن را تحت عنوان «مسئله کلامی» مطرح کرده و ما در این مقاله اساساً به آن پرداختیم، دارد. کسی که گمان می‌کند فنجان روی میز حاوی قهوه است و آن را به قصد ریختن قهوه می‌ریزد و سپس معلوم می‌شود که حاوی چای بوده است، آیا مسئول ریختن فنجان چای است؟

است.

«... کون الفعل المذكور في بعض الاحيان متحداً مع بعض العناوين القبيحة، كهتك حرمة المولى والاستخفاف بامرہ تعالیٰ و امثال ذلك مما لا شبهة في قبحه. و انت خبير بان اتحاد الفعل المتجرى به مع تلك العناوين ليس دائماً، لانا نفرض الكلام فيمن اقدم على مقطوع الحرمة لا مستخفاً بامر المولى و لا جاحداً لمولويته، بل غلبت عليه شقوته، كاقدام فساق المسلمين على المعصية، و لا اشكال في ان نفس الفعل المتجرى به مع عدم اتحاده مع تلك العناوين لا قبح فيه اصلاً» (حائري يزدي، ۱۴۰۸ق، ۳۳۷).

استدلال حائري در اين قطعه جالب است؛ مي توان استدلال او را چنين تقرير کرد که لازمه اين هماني نوعي^۱ عمل ها دائمي بودنِ صدق عناوين آنها است؛ پس اگر تنها در یک مورد، یک عمل خارجي، مصداق عنوان کلي «تجرى» باشد ولي مصداق عنوان کلي «جحد با مولويت مولى» نباشد، بنابر اين، نوع کلي «تجرى» غير از نوع کلي «جحد با مولويت مولى» است. از اين رو نمى توان نتيجه گرفت که تمام مصاديقِ تجرى قبيح اند؛ زیرا مادامی که با عناوينی چون «جحد با مولويت مولى» هم مصداق نباشند، قبح آن عناوين به اين دست از مصاديقِ تجرى نمى رسد. به بيان ديگر، نوع^۲ اين افعال اين همان نيستند و لذا تنها در موارد هم رويدادى^۳ يا انطباق آنها در یک مورد خاص^۴ است که قبح ذاتي يکي به ديگري تسرى مي يابد. بدین ترتيب، به نظر مي رسد که او ميان اين هماني و هم رويدادى تفاوت قائل است؛ و على رغم انکار اين هماني ميان «تجرى» و «جحد با مولويت مولى» يا «کوچک شمردن امر مولى»، آنها را در برخی موارد هم رويداد يا هم مصداق دانسته، مستلزم تسرى قبح ذاتي «کوچک شمردن امر مولى» به «تجرى» و «نوشيدن آب» مي داند.

بدین رو، به نظر مي رسد مي توان دیدگاه او را چنين جمع بندي کرد که عناوين يا

بررسی استدلال شيخ
عبدالکریم حائری يزدي
بر عدم حرمت شرعی
تجرى
۳۳

1 . Type identity

2 . Type

3 . Coincidence

4 . Token

کلی‌های «کوچک‌شمردنِ امر مولى»، «تجرّی» و «نوشیدنِ آب» متفاوت هستند اما می‌توانند مصداق واحد داشته باشند؛ در این صورت، احکام خاص هر کلی به مصداق مشترک دیگری سرایت می‌کند؛ زیرا در این فرض، مصداق خارجی این کلی‌ها یک چیز بیشتر نیست، و این مصداق واحد احکام تمام کلی‌هایی را که مصداق آنهاست داراست.

بدین ترتیب، دیدگاه نهایی حائری یزدی را درباره پرسش اصلی این بخش می‌توان چنین جمع‌بندی کرد که در مواردی که یک عنوان یا نوع فعل ذاتاً قبیح با فعلی که ذاتاً قبیح نیست هم‌مصداق و هم‌رویداد می‌شود، فعل واحد خارجی قبیح است و به تعبیر دیگر، قبح عنوان قبیح به مصداق عنوان غیر قبیح سرایت می‌کند؛ چرا که در خارج تنها یک فعل وجود دارد و آن فعل واحد یا قبیح است یا نیست. بدین رو، بر پایه این خوانش، دیدگاه حائری یزدی با این چالش مواجه است که چون از یک سو بنابر مبانی وی امکان تعلق تکلیف به عمل واحد از طریق تنها یکی از توصیف‌ها مستلزم امکان تعلق تکلیف به همین عمل با دیگر توصیف‌ها نیز هست و از سوی دیگر از دید وی «نوشیدن مایع» عمل اختیاری مرتکب «نوشیدن آب مقطوع الحمریة» است و بنابر این می‌تواند متعلق حکم تکلیفی قرار گیرد، بدین رو، «تجرّی» نیز که در خارج با «نوشیدن مایع» هم‌مصداق شده و تنها عنوان دیگری است که از آن انتزاع می‌شود، عملی نهایتاً اختیاری است و می‌تواند متعلق حکم تکلیفی باشد.

بر این اساس، نه تنها استدلال حائری یزدی بر عدم حرمت شرعی «تجرّی» ناتمام است، که بر پایه مبانی خود او نیز قابل پذیرش نیست.

منابع

۱. آخوند خراسانی، محمدکاظم. (۱۴۱۲ق). کفایة الأصول. قم: مؤسسه النشر الاسلامی التابعة لجماعة المدرسين بقم المقدسة.
۲. آخوند خراسانی، محمدکاظم. (۱۴۱۰ق). دُرر الفوائد فی الحاشیة علی الفرائد. تحقیق السيد مهدی شمس‌الدین. تهران: مؤسسه الطبع و النشر التابعة لوزارة الثقافة و الارشاد الاسلامی.

جستارهای

فقهی و اصولی

سال هشتم، شماره پیاپی ۲۸

پاییز ۱۴۰۱

۳۴

۳. انصاری، مرتضی. (۱۳۸۰). *فوائد الأصول*. چاپ دوم. قم: مجمع الفكر الاسلامی.
۴. حائری یزدی، حاج شیخ عبدالکریم (۱۴۰۸ ق). *دُرر الفوائد*. مؤسسه النشر الاسلامی التابعة لجماعة المدرسين بقم المقدسة.
۵. ابن حزم اندلسی، (۱۴۰۵ ق)، *الإحكام في اصول الاحكام*. بیروت: دار الآفاق الجديدة.
۶. نائینی، محمدحسین. (۱۳۵۲). *أجود التقريرات*. تقریرات ابوالقاسم خویی. قم: مطبعة العرفان.
۷. نائینی، محمدحسین. (۱۳۷۶). *فوائد الأصول*. تقریرات محمدعلی کاظمی خراسانی. قم: مؤسسه النشر الاسلامی التابعة لجماعة المدرسين بقم المقدسة.
8. Anscombe, G. E. M. (1958). *Intention*, Ithaca, N. Y.: Cornell University Press.
9. Cahill, Michael T. (2014). Inchoate Crimes, *The Oxford Handbook of Criminal Law*, Edited by Markus D. Dubber and Tatjana Hörnle, DOI: 10.1093/oxfordhb/9780199673599.013.0023
10. Davidson, Donald (1963). "Actions, Reasons, and Causes," *The Journal of Philosophy*, LX.
11. Davidson, Donald (1967). "The Logical Form of Action Sentences," in Nicholas Rescher, ed., *The Logic of Decision and Action* (Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 1967).
12. Goldman, Alvin I. (1976). *A Theory of Human Action*, PRENTICE-HALL, INC., Englewood Cliffs, New Jersey.

جستارهای

فقهی و اصولی

سال هشتم، شماره پیاپی ۲۸

پاییز ۱۴۰۱

۳۵

References

1. al-Anṣārī, Murtaḍā Ibn Muḥammad Amin (al-Shaykh al-Anṣārī). 2001/1380. *Farā'id al-Uṣūl*. 5th. Qom: Majma' al-Fikr al-Islāmī.
2. al-Ḥā'irī al-Yazdī, 'Abd al-Karīm. 1987/1408. *Durar al-Fawā'id*. Qom: Mu'assasat al-Nashr al-Islāmī li Jamā'at al-Mudarrisīn.
3. Andīlusī, Abū Muḥammad 'Alī ibn Aḥmad ibn Sa'īd (ibn Ḥazm). 1984/1405. *Al-Aḥkām fī Uṣūl al-Aḥkām*. Beirut: Dār al-Āfāq al-Jadīdah.
4. al-Khurāsānī, Muhammad Kāzīm (al-Ākhund al-Khurasānī). 1991/1412. *Kifāyat al-Ūṣūl*. 9th. Qom: Mu'assasat al-Nashr al-Islāmī li Jamā'at al-Mudarrisīn.
5. al-Khurāsānī, Muhammad Kāzīm (al-Ākhund al-Khurasānī). 1989/1410. *Durar al-Fawā'id fī al-Ḥāshīyat 'alā al-Farā'id*. Researched by Sayyid Mahdī Shams al-Dīn. Tehran: Mu'assasat al-Ṭab' wa al-Nashr al-Ṭābi'at li Wizārat al-Thiqāfat wa al-Irshād al-Islāmī.
6. al-Gharawī al-Iṣfahānī, Muḥammad Ḥusayn (al-Muḥaqqiq al-Iṣfahānī, MīrzāNā'inī, Kumpānī). 1973/1352. *Ajwad al-Taqrīrāt. Taqrīrāt al-Sayyid al-Khu'ī*. Qom: Maṭba'at al-'Irfān.
7. al-Gharawī al-Iṣfahānī, Muḥammad Ḥusayn (al-Muḥaqqiq al-Iṣfahānī, MīrzāNā'inī, Kumpānī). 1997/1376. *Fawā'id al-Uṣūl. Taqrīrāt Muḥammad 'Alī Kāzīmī Khurāsānī*. Qom: Mu'assasat al-Nashr al-Islāmī li Jamā'at al-Mudarrisīn.
8. Anscombe, G. E. M. (1958). *Intention*, Ithaca, N. Y.: Cornell University Press.
9. Cahill, Michael T. (2014). Inchoate Crimes, *The Oxford Handbook of Criminal Law*, Edited by Markus D. Dubber and Tatjana Hörnle, DOI: 10.1093/oxfordhb/9780199673599.013.0023
10. Davidson, Donald (1963). "Actions, Reasons, and Causes," *The Journal of Philosophy*, LX.
11. Davidson, Donald (1967). "The Logical Form of Action Sentences," in Nicholas Rescher, ed., *The Logic of Decision and Action* (Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 1967).
12. Goldman, Alvin I. (1976). *A Theory of Human Action*, PRENTICE-HALL, INC., Englewood Cliffs, New Jersey.

Critical Analysis of Āyatollāh ‘Abd al-Karīm Ḥā’irī-Yazdī’s View on Inqilāb-e Nisbat ¹

Bellal Shakeri

PhD Student in Jurisprudence and Fundamentals of Islamic Law, Ferdowsi University of Mashhad, Iran; b.shakeri@mail.um.ac.ir

Mohammad-Taqi Fakhlaee 

Professor at Jurisprudence and Fundamentals of Islamic Law, Ferdowsi University of Mashhad, Iran; (Corresponding Author); fakhlaei@um.ac.ir

Mohammad Hasan Haeri Yazdi

Professor at Jurisprudence and Fundamentals of Islamic Law, Ferdowsi University of Mashhad, Iran; haeri-m@um.ac.ir

**Justārḡhā-ye
Fiḡhī va Uṣūlī**

Vol.8, No.28
Fall 2022


Receiving Date: 2022-02-10; Approval Date: 2022-06-23

37

Abstract

The theory of *Inqilāb-e Nisbat* (Changing the Relationship) as one of the most effective theories proposed in the discussion of the conflict between the evidence of ‘ilm al-uṣūl (the science of the principles of jurisprudence) has been the focus of the uṣūlīyīn.

1 . Fakhlaee– M.T ; (2022); “ Critical Analysis of Āyatollāh ‘Abd al-Karīm Ḥā’irī-Yazdī’s View on *Inqilāb-e Nisbat*” ; *Jostar_ Hay Fiḡhi va Usuli*; Vol: 8 ; No: 28 ; Page: 37-66;

 10.22034/jrj.2022.63306.2428 .

© 2022, Author(s). This is an open access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution (CC BY 4.0), which permits unrestricted use, distribution, and reproduction in any medium, as long as the original authors and source are cited. No permission is required from the authors or the publishers.

Considering the academic status of Āyatollāh ‘Abd al-Karīm Ḥā’irī- Yazdī as the founder of the Islamic Seminary of Qom and the need to pay more attention to his views, by examining and analyzing Āyatollāh ‘Abd al-Karīm Ḥā’irī- Yazdī’s *Durar al-Fawā’id* on Inqilāb-e Nisbat, the present article analyzes and criticizes his views on the theory of Inqilāb-e Nisbat. The findings of the research show that, although he has discussed this theory very briefly, he has discussed various aspects of this theory such as: explaining the theory, expressing his points of view, the main problems of the theory, stating some rules for solving the problems, paying attention to the effective foundations in accepting or denying the theory, and its place in jurisprudential inference. However, his views on the theory of Inqilāb-e Nisbat and some of the points raised about this theory are incomplete and flawed.

Keywords: Inqilāb-e Nisbat, Multiple Evidence Conflicts, Āyatollāh ‘Abd al-Karīm Ḥā’irī-Yazdī

**Justārḥā-ye
Fiqhī va Uṣūlī**

Vol.8, No.28
Fall 2022

38

تحلیل انتقادی دیدگاه شیخ عبدالکریم حائری یزدی در انقلاب نسبت^۱

بلال شاکری 

دانشجوی دکتری فقه و مبانی حقوق اسلامی دانشگاه فردوسی مشهد- ایران
رایانامه: b.shakeri@mail.um.ac.ir

محمدتقی فخلعی

استاد گروه فقه و مبانی حقوق اسلامی دانشگاه فردوسی مشهد (نویسنده مسئول)؛ مشهد- ایران
رایانامه: fakhlaei@um.ac.ir

محمدحسن حائری یزدی

استاد گروه فقه و مبانی حقوق اسلامی دانشگاه فردوسی مشهد؛ مشهد- ایران
رایانامه: haeri-m@um.ac.ir

تحلیل انتقادی دیدگاه
شیخ عبدالکریم حائری
یزدی در انقلاب نسبت

۳۹

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۱۱/۲۱؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۴/۰۲

چکیده

نظریه «انقلاب نسبت» به عنوان یکی از مؤثرترین نظریه‌های مطرح شده در بحث تعارض ادله علم اصول فقه، مورد توجه دانشوران اصولی قرار گرفته است. با توجه به جایگاه علمی شیخ عبدالکریم حائری به عنوان مؤسس حوزه علمیه قم و لزوم توجه بیش از پیش به دیدگاه‌های ایشان، نوشتار حاضر با بررسی و تحلیل کتاب درر الفوائد در بحث

۱. فخلعی، محمدتقی. (۱۴۰۱). «تحلیل انتقادی دیدگاه شیخ عبدالکریم حائری یزدی در انقلاب نسبت». فصلنامه علمی پژوهشی جستارهای فقهی و اصولی. ۸ (۲۸): ۳۷-۶۶.

انقلاب نسبت، به توصیف، تحلیل و نقد دیدگاه‌های ایشان درباره نظریه انقلاب نسبت پرداخته‌است. یافته‌های پژوهش نشان‌دهنده این است که ایشان بسیار مختصر این نظریه را بررسی کرده‌است، اما در همین مختصر، به جوانب مختلف این نظریه همچون «تیین نظریه، بیان دیدگاه، اشکال اساسی نظریه، بیان برخی ضابطه‌های رفع اشکال، توجه به مبانی مؤثر در پذیرش یا انکار نظریه و نیز جایگاه آن در استنباط فقهی» پرداخته‌است. البته دیدگاه ایشان درباره نظریه انقلاب نسبت و برخی نکته‌های مطرح شده در این باره ناتمام و دچار اشکال است.

کلید واژه‌ها: انقلاب نسبت، تعارض ادله متعدد، شیخ عبدالکریم حائری.

مقدمه

«انقلاب نسبت» از جمله نظریه‌های مطرح در علم اصول فقه است که نقش بسزایی در حل مشکل تعارض بین ادله متعدد دارد و می‌تواند مسیر استنباط حکم شرعی را در چنین مواردی دچار تغییر و تحول کند. این نظریه پس از طرح توسط مولا احمد نراقی و نقد و بررسی شاگرد وی، شیخ انصاری مورد توجه فقها و اصولیان قرار گرفته‌است. هرچند این نظریه در کتب اصولی پس از شیخ مطرح شده‌است، اما زوایای مختلف و مباحث مربوط به آن، در میان کلمات اندیشوران اصولی چندان از یکدیگر تفکیک نشده‌است. با بررسی و تحلیل سخن بزرگان درباره این نظریه می‌توان نکاتی را درباره آن کشف و شناسایی کرد که در شناخت دقیق‌تر ابعاد این نظریه و کاربرد آن مؤثر است. از جمله بزرگانی که به صورت مختصر به این نظریه توجه نشان داده و درباره آن سخن رانده‌است، حاج شیخ عبدالکریم حائری یزدی، مؤسس حوزه علمیه قم است، اما او در همین مختصر، به زوایا و مباحث مختلفی از این نظریه توجه نشان داده و نکاتی درباره آن‌ها بیان کرده‌است.

علاوه بر مطالبی که کتاب‌های اصولی درباره نظریه انقلاب نسبت بیان کرده‌اند، پژوهش‌های مستقلی نیز در عصر حاضر انجام شده‌است و برخی زوایای این نظریه مورد تحلیل و بررسی قرار گرفته‌است.^۱ با توجه به جایگاه علمی دیدگاه شیخ

جستارهای

فقهی و اصولی

سال هشتم، شماره پیاپی ۲۸

پاییز ۱۴۰۱

۴۰

۱. برخی از آثار تألیف شده درباره نظریه انقلاب نسبت به شرح ذیل است:

عبدالکریم حائری و مکتب قم که برگرفته از سبک و روش اجتهادی ایشان است، بررسی آرا و دیدگاه‌های وی در مباحث فقهی و اصولی می‌تواند از اهمیت ویژه‌ای برخوردار باشد. درباره تحلیل دیدگاه شیخ عبدالکریم حائری پژوهشی مستقل انجام نشده است، به همین دلیل در پژوهش حاضر برای نخستین بار دیدگاه‌های این عالم ربانی درباره نظریه انقلاب نسبت واکاوی می‌شود و با نگاهی تحلیلی، علاوه بر استخراج برخی نکات مربوط به این نظریه، به نقد و بررسی دیدگاه‌های وی می‌پردازد.

چیستی انقلاب نسبت

انقلاب نسبت، متشکل از دو واژه «انقلاب» از ریشه «قلب» به معنای دگرگونی و زیرورو کردن (طریحی، ۱۴۱۶ق، ۱۴۷/۲؛ ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ۶۸۶/۱؛ ابن اثیر جزری، بی تا، ۹۶/۴) و واژه «نسبت» از ریشه «نسب» به معنای قرابت و رابطه بین دو چیز، مانند رابطه با پدران، رابطه با شهرها، رابطه با صناعات (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ۷۵۵/۱) است. بر اساس معنای لغوی دو واژه می‌توان انقلاب نسبت را از این حیث چنین معنا کرد: «تغییر و دگرگونی در رابطه بین دو چیز» (شاکری، فخلعی و حائری، ۱۳۹۹، ۳۵).

این اصطلاح در علم اصول نیز در معنایی نزدیک به معنای لغوی خود به کار رفته است. هرچند با افزودن قیودی، آن را با مباحث اصولی مانند تعارض ادله مرتبط ساخته‌اند. البته اندیشوران اصولی کمتر به تعریف این اصطلاح پرداخته‌اند و جز برخی معاصران،^۱ اکثر اصولیان تعریفی برای آن ارائه نکرده‌اند، بلکه تنها به توضیح

- پایان‌نامه «تحقیق فی نظریه انقلاب النسبة و دورها فی الإستنباط» نوشته عبدالحلیم عوض الحلی (جامعة المصطفی العالمیة).

- مقاله «ضابطه‌مندی سازی نظریه انقلاب نسبت» نوشته بلال شاکری (مجله جستارهای فقهی و اصولی، سال ۳ شماره ۱).

- مقاله «بازخوانی مبانی مؤثر در نظریه انقلاب نسبت» نوشته بلال شاکری (مجله فقه و اصول، شماره ۱۱۵).
- مقاله «ماهیت انقلاب نسبت (نگاهی نو به روش شناسی ملاحمد نراقی در حل تعارضات» نوشته بلال شاکری و دیگران (مجله پژوهش‌های اصولی، شماره ۲۴).

- مقاله «نگاهی نو به انقلاب نسبت به مثابه نظریه‌ای اصولی» نوشته بلال شاکری و دیگران (مجله مطالعات فقه و اصول، سال ۴ شماره ۲).

- مقاله «تأثیر پذیرش نظریه انقلاب نسبت در کیفیت تداخل عده» نوشته سید محمد رضوی (مجله فقه و حقوق خانواده، شماره ۶۶).

۱. در تعریفی چنین آمده است: «انقلاب نسبت عبارت است از تبدل نسبت ادله متعارضه پس از ملاحظه نسبت

انقلاب نسبت در قالب مثال همت گماشته‌اند (ر.ک: نراقی، ۱۳۷۵، ۳۵۰-۳۵۳؛ کاظمی خراسانی، ۱۳۷۶، ۷۴۰-۷۴۷؛ واعظ حسینی بهسودی، ۱۴۲۲ق، ۴/۴۶۴؛ هاشمی شاهرودی، ۱۴۱۷ق، ۲۸۸/۷).^۱ با توجه به آنچه مبدع این نظریه، ملا احمد نراقی درباره این نوع شیوه از حل تعارض بیان کرده است (نراقی، ۱۳۷۵، ۳۵۰-۳۵۱) و آنچه در عبارات دیگر اصولیان درباره انقلاب نسبت مطرح شده است، می‌توان انقلاب نسبت را چنین تعریف کرد: «انقلاب نسبت، روشی برای جریان قواعد باب تعارض، در موارد تعارض بیش از دو دلیل است که براساس این روش به تمام رابطه‌ها و نسبت‌های موجود بین ادله متعارض توجه شده و براساس ضوابط و قرائن مشخص، قواعد باب تعارض را میان ادله جاری می‌کند» (شاکری، فخلعی و حائری، ۱۳۹۹، ۵۹).

شیخ عبدالکریم حائری نیز همچون مشهور اصولیان، انقلاب نسبت را تعریف نکرده است، بلکه در ضمن مثالی به توضیح این نظریه پرداخته است. وی در این باره می‌گوید:

در تعارض بیش از دو دلیل، رفع تعارض بین دو دلیل گاهی موجب تغییر نسبت با دلیل سوم می‌شود. مثلاً اگر مولا گفته باشد «اکرم العلماء» و در دلیل دیگری آمده باشد «لا تکرّم الفساق من العلماء» و از طریق اجماع یا دلیل دیگری فهمیده شود که اکرام نحویان واجب نیست، عده‌ای توهم کرده‌اند که با خروج نحویان از تحت دلیل اول، باید گفت اکرام علمای غیرنحوی واجب است. بنابراین نسبت

جستارهای
فقهی و اصولی

سال هشتم، شماره پیاپی ۲۸
پاییز ۱۴۰۱

۴۲

یکی از دو دلیل با دلیل سوم، پس از ملاحظه نسبت دو دلیل اول که این نسبت با نسبت بین ادله سه گانه در عرض واحد متفاوت است» (صنقور، ۱۴۲۸ق، ۳۸۲/۱). برخی دیگر در تعریف انقلاب نسبت گفته‌اند: «مقصود از انقلاب نسبت جایی است که دلیل مخصصی نسبت به یکی از دو دلیل متعارض وارد شود که اگر رابطه متعارض پس از اعمال تخصیص ملاحظه شود، تعارض مستقر آن‌ها تبدیل به تعارض غیرمستقر می‌شود» (حسینی، ۱۴۱۵ق، ۴۲). اما دو تعریف ارائه شده تعاریف دقیقی نیستند، خصوصاً تعریف دوم که بسیار ناقص است، زیرا این تعریف تنها براساس یکی از صور مطرح در تطبیقات انقلاب نسبت صورت گرفته است. در حالی که انقلاب نسبت دارای صور متعددی است که در جای خود به تفصیل بیان شده است (البته در تقسیم‌بندی صور مسئله اختلافاتی وجود دارد. برای مطالعه بیشتر رک: خوبی، ۱۳۵۲، ۵۱۸/۲-۵۲۰؛ هاشمی شاهرودی، ۱۴۱۷ق، ۷/۲۹۵-۳۰۹؛ موسوی زنجانی، ۱۳۰۸ق، ۱۱۲-۱۳۰؛ حسینی شیرازی، ۱۴۲۷ق، ۹/۱۹۱-۱۹۶؛ خمینی، ۱۳۷۵، ۹۳-۹۹؛ هاشمی شاهرودی، ۱۴۱۹ق، ۴/۳۷۷-۳۸۶؛ تبریزی، ۱۳۶۹ق، ۶۱۸-۶۲۳؛ آشتیانی، ۱۳۸۸، ۸/۲۸۷؛ طباطبایی قمی، ۱۳۷۱، ۳/۱۹۹-۲۰۸). تعریف اول نیز براساس برداشت رایج از انقلاب نسبت است.

۱. همچنین ر.ک: طباطبایی قمی، ۱۳۷۱، ۳/۱۹۷؛ خمینی، ۱۴۱۰ق، ۲/۳۲؛ لجنة تألیف القواعد الفقهیه و الأصولیة التابعة لمجمع فقه اهل البيت عليهم السلام، ۱۴۲۷ق، ۴۸۷.

نتیجه به دست آمده با دلیل دوم از عموم مطلق، به عموم من وجه تغییر می کند (حائری یزدی، ۶۸۲).

چنانچه ملاحظه می شود، محقق حائری هم کلام با مشهور و براساس دیدگاه رایج، انقلاب نسبت را ترسیم کرده است. در حالی که در جای خود ثابت شده است برای تبیین نظریه انقلاب نسبت دو تقریب وجود دارد، تقریبی که مبدع نظریه یعنی ملا احمد نراقی بیان کرده است و تقریبی که مشهور اصولیان ارائه کرده اند. این تقریب با آنچه مد نظر نراقی بوده است، تفاوت دارد (برای مطالعه بیشتر، ر.ک: شاکری، فخلعی و حائری، ۱۳۹۹، ۳۳-۶۴). این تفاوت در تبیین نظریه نیز موجب شده است نسبت به این نظریه برخی تفاسیل، نکات و اشکال و جوابها مطرح شود.

دیدگاه تفصیلی محقق حائری درباره انقلاب نسبت

محقق حائری را ممکن است به لحاظ ظاهر عبارات، جزو منکرین نظریه انقلاب نسبت دانست. وی پس از تبیین انقلاب نسبت، به بیان دیدگاه خود درباره این نظریه پرداخته است. ایشان انقلاب نسبت را فاسد دانسته است (حائری یزدی، ۶۸۲).

اما براساس برخی استدراکها و همچنین تحلیل برخی نکات در سخنان ایشان، می توان وی را از طرفداران دیدگاه تفصیلی در مسئله دانست که در برخی صورتها قائل به پذیرش نظریه انقلاب نسبت است.^۱

۱. پذیرش انقلاب نسبت در موارد یک عام و دو خاص که یکی از دو خاص متصل است: محقق حائری پس از طرح مسئله انقلاب نسبت و اشکال به آن، نسبت به وجود مخصص متصل استدراکی کرده و قائل به پذیرش انقلاب نسبت در فرض وجود مخصص متصل می شود. البته این استدراک مربوط به صورتی است که با یک دلیل عام و دو دلیل خاص مواجه بوده است و یکی از این دو دلیل خاص متصل و دیگری منفصل باشد (حائری یزدی، ۶۸۲).

درباره این که دیدگاه محقق حائری در این فرض آیا دیدگاهی تفصیلی درباره

۱. علت پذیرش نظریه انقلاب نسبت در موارد ذکر شده، در ادامه ضوابط نسبت سنجی بیان می شود.

انقلاب نسبت است یا خیر، باید به این نکته در تحریر محل نزاع توجه داشت: اگر نزاع انقلاب نسبت تنها در مخصص منفصل مطرح باشد، چنانچه برخی چنین ادعا کرده‌اند و گفته‌اند، در موارد وجود مخصص متصل اختلافی نیست و همه قائل به پذیرش انقلاب نسبت هستند؛ (ر.ک: عبدالساتر، ۱۴۱۷ق، ۷/۳۷۳: قدسی، ۱۴۲۸، ۵۱۱/۳، ۵۱۳) محقق حائری را باید جزو منکرین انقلاب نسبت به صورت مطلق دانست. اما اگر محل نزاع اعم فرض شود، چنانچه ظاهر برخی عبارت‌های اصولیان است،^۱ در این صورت محقق حائری جزو قائلین به تفصیل در مسئله خواهد بود.

بنابراین از نظر محقق حائری در صورتی که یک دلیل عام و چند دلیل خاص وجود داشته باشد، ابتدا باید به نوع رابطه ادله خاص با عام به لحاظ متصله یا منفصله بودن دقت کرد. چنانچه یکی از ادله متعارض، برای دلیل عام قرینه متصله محسوب شود، ابتدا به وسیله دلیل خاص متصل تخصیص زده می‌شود و نتیجه «عام مخصص» با دلیل منفصل مقایسه می‌شود. هر چند این تقدم نسبت سنجی موجب تغییر نسبت بین ادله یا به تعبیری انقلاب نسبت شود (حائری یزدی، ۱۴۱۸ق، ۶۸۲). نتیجه سخن مذکور تفصیل بین وجود قرینه متصله و نبود آن است که در فرض اول نظریه انقلاب نسبت پذیرفتنی است و در صورت دوم چنین تغییر نسبتی پذیرفته نخواهد بود.

علت پذیرش انقلاب نسبت در فرض وجود مخصص متصل از سوی محقق حائری، عدم جریان اشکال مطرح شده به نظریه انقلاب نسبت از سوی ایشان است؛ بنابراین می‌توان قائل به پذیرش انقلاب نسبت شد. با بررسی و تحلیل کلمات محقق حائری این نتیجه حاصل می‌شود که از نگاه ایشان اشکال اصلی نظریه انقلاب نسبت، ترجیح بلا مرجح بودن تقدم هر یک از نسبت سنجی‌های ممکن در سنجش رابطه ادله متعارض است. به تعبیری، وقتی سه دلیل متعارض وجود دارد، چه دلیلی بر ترجیح سنجش رابطه دلیل اول و دوم، و مقایسه دلیل سوم با نتیجه آن وجود دارد؟ یا چه دلیلی بر ترجیح سنجش رابطه دلیل اول و سوم، و مقایسه دلیل دوم با نتیجه آن وجود دارد؟؛ همچنین چه دلیلی بر سایر احتمال‌های مطرح در سنجش این رابطه‌ها

۱. مانند ظاهر عبارت‌های محقق خراسانی که بدون هیچ گونه اشاره‌ای به تفاوت بین وجود مخصص متصل یا نبود آن، نظریه انقلاب نسبت را انکار کرده است (ر.ک: خراسانی، ۱۴۰۹ق، ۴۵۱-۴۵۲).

هست؟ بنابراین نمی توان قائل به تقدم نسبت سنجی هریک از دو دلیل بر دلیل سوم شد (برای مطالعه بیشتر درباره اشکال و پاسخهای آن، ر.ک: شاکری، ۱۳۹۶، ۶/۲۹-۴۴).

البته توجه به این نکته لازم است، هر چند محقق حائری تصریحی به اشکال ترجیح بلامرجح نکرده است، اما تحلیل سخن ایشان در اشکال به نظریه انقلاب نسبت، نشان دهنده اشکال مذکور است. وی به نظریه انقلاب نسبت چنین اشکال گرفته است:

در مواردی که یک عام و دو خاص وجود دارد، انقلاب نسبت صحیح نیست، چون هر دو خاص در رتبه واحد بر عام وارد می شوند (حائری یزدی، ۱۴۱۸ق، ۶۸۲). چنانچه مشخص است، وقتی دو دلیل در رتبه واحد با یکدیگر هستند، تقدم هریک بر دیگری مصداق ترجیح بلامرجح خواهد بود.

سپس ایشان در ادامه این دلیل را در رابطه با مخصص متصل ناتمام می داند و رتبه مخصص متصل را بر منفصل مقدم می دارد. از این رو قائل است اگر مخصص متصلی بین دو مخصص وجود داشته باشد، قطعاً ابتدا عام با متصل تخصیص زده می شود و نتیجه نیز با مخصص منفصل سنجیده می شود. چون عام و مخصص متصل یک ظهور واحد را تشکیل می دهند (حائری یزدی، ۱۴۱۸ق، ۶۸۲)، بنابراین از دید محقق حائری در مواردی که یکی از دو دلیل خاص متصل است، دلیلی برای ترجیح نسبت سنجی آن با دلیل عام وجود دارد و دیگر اشکال ترجیح بلامرجح یا به تعبیری وحدت رتبه ادله خاص در مسئله مطرح نخواهد شد، در نتیجه انقلاب نسبت در این فرض با مشکل ترجیح بلامرجح مواجه نیست و پذیرفتنی است.

دو نکته دیگر از تحلیل این دو کلام شیخ عبدالکریم به دست می آید:

همان گونه که درباره قاعده ترجیح بلامرجح مطرح است، اگر وجه و علتی برای ترجیح یک طرف پیدا شود، دیگر قاعده تطبیق نمی شود و می توان بر اساس مرجح های موجود، به نسبت سنجی بین ادله پرداخت و نتیجه به دست آمده را با دلیل سوم یا چهارم سنجید. بنابراین چنانچه قواعد و ضوابطی برای تقدم نسبت سنجی رابطه دو دلیل از بین ادله متعارض یافت شود، اشکال ایشان به نظریه انقلاب نسبت وارد نیست. بر این اساس:

۱- انکار نظریه انقلاب نسبت در موارد وجود دو مخصص منفصل به صورت مطلق صحیح نیست، زیرا ممکن است در چنین مواردی نیز ضوابط و علت‌هایی برای تقدم نسبت‌سنجی شناسایی کرد که مشکل ترجیح بلامرجح را مرتفع سازد. وجود چنین ضوابطی برای تقدم رابطه‌ها و نسبت‌سنجی‌ها نیز در جای خود ثابت شده است (برای مطالعه بیشتر درباره ضوابط تقدم نسبت‌سنجی، ر.ک: شاکری، ۱۳۹۶، ۲۹-۴۴).

۲- پذیرش انقلاب نسبت نیز به فرض وجود یک دلیل عام و دو خاص - که یکی از آن‌ها متصل است - اختصاص ندارد، بلکه در موارد دیگری همچون وجود دو دلیل عام و یک دلیل خاص، می‌توان بر اساس اتصال یا انفصل دلیل خاص، ابتدا یکی از دو عامی که متصل است را با خاص متصل سنجید و سپس نتیجه را با عام دیگر مقایسه کرد، هرچند این تقدم نسبت‌سنجی موجب انقلاب نسبت بین رابطه‌ها شود، زیرا دقیقاً همان استدلال مطرح شده در فرض قبل در این فرض نیز جاری است.

۲. پذیرش انقلاب نسبت در موارد وجود دو دلیل عام مبین و یک خاص:

از دیگر صورت‌هایی که محقق حائری در آن انقلاب نسبت را پذیرفته است، جایی است که دو دلیل عام مبین صادر شده باشد و یک دلیل خاص نسبت به یکی از دو عام وجود داشته باشد. وی می‌گوید: اگر دو عام متباین وجود داشته باشد و نسبت به یک طرف دلیل خاص صادر شود، ابتدا دلیل عامی که برای آن دلیل خاص وارد شده است تخصیص می‌خورد و این عام مخصص با عام دیگر سنجیده می‌شود. بنابراین رابطه تباین دو دلیل عام به عموم مطلق تغییر می‌یابد، مانند «ثمن العذرة سحت، ثمن العذرة لابس به، ثمن عذرة المأکول اللحم لابس به». در این فرع فقهی، عام اول به واسطه دلیل سوم تخصیص می‌خورد و نتیجه با عام دوم سنجیده می‌شود (حائری یزدی، ۱۴۱۸ق، ۶۸۳).

با توجه به آنچه از سخنان شیخ عبدالکریم حائری نقل شد، می‌توان وی را از طرفداران تفصیل بر اساس صورت‌های مطرح شده در ذیل انقلاب نسبت دانست. البته ایشان بسیار مختصر برخی صورت‌های مسئله را بیان کرده است و نسبت به صورت‌های بیان شده نیز اظهار نظر کرده است، در حالی که صور مطرح در این

مسئله بسیار فراوان است و وی به بسیاری از آن‌ها اشاره‌ای هم نداشته است.^۱

خلاصه دیدگاه ایشان به شرح ذیل است:

در تعارض بیش از دو دلیل سه صورت قابل تصور است: ۱. یک دلیل عام و دو دلیل خاص وجود داشته باشد و دو دلیل خاص هردو منفصل باشند، در این صورت انقلاب نسبت پذیرفتنی نیست؛ ۲. یک دلیل خاص متصل، و دیگری منفصل باشد، در این قسم انقلاب نسبت مورد پذیرش است؛ ۳. دو دلیل عام متباین باشند و یک دلیل خاص وجود داشته باشد. در اینجا دلیل عام به وسیله دلیل خاص ناظر به آن، تخصیص می‌خورد و نتیجه این تخصیص با عام دیگر سنجیده می‌شود. در این صورت نیز انقلاب نسبت پذیرفتنی است.

ضوابط نسبت سنجی بین ادله متعارض

با توجه به اشکال بیان شده از سوی محقق حائری درباره انقلاب نسبت (ترجیح بلامرجح) و راه برون رفت از اشکال که وجود مرجح (به تعبیر ایشان اختلاف رتبه بین ادله برای نسبت سنجی) است، می‌توان گفت وی نیز در کلمات خود به ضوابط نسبت سنجی بین ادله توجه داشته است، هرچند ممکن است برخی از ضوابط به صراحت در سخنان ایشان منعکس نشده باشد. بنابراین این بخش از پژوهش با تحلیل سخنان وی در پی کشف ضوابط نسبت سنجی بین ادله متعارض متعدد از نگاه شیخ عبدالکریم حائری خواهد بود (برای مطالعه بیشتر درباره ضوابط مطرح شده در سخنان دیگر اصولیان، ر.ک: شاکری، ۱۳۹۶، ۶/۲۹-۴۴).

با بررسی و تحلیل آنچه محقق حائری در موارد پذیرش انقلاب نسبت بیان کرده است، می‌توان به موارد ذیل به عنوان برخی ضوابط تقدم نسبت سنجی بین ادله متعارض اشاره کرد:

۱. تقدم مخصص متصل بر منفصل در نسبت سنجی: چنانچه بیان شد محقق

۱. برای مشاهده صور مختلف مطرح شده، ر.ک: خویی، ۱۳۵۲، ۲/۵۱۸-۵۲۰؛ هاشمی شاهرودی، ۱۴۱۷ق، ۷/۲۹۵-۳۰۹؛ موسوی زنجانی، ۱۳۰۸، ۱۱۲-۱۳۰؛ حسینی شیرازی، ۱۴۲۷ق، ۹/۱۹۱-۱۹۶؛ خمینی، ۱۳۷۵، ۹۳-۹۹؛ هاشمی شاهرودی، ۱۴۱۹ق، ۴/۳۷۷-۳۸۶؛ تبریزی، ۱۳۶۹، ۶۱۸-۶۲۳؛ آشتیانی، ۱۳۸۸، ۸/۲۸۷؛ طباطبایی قمی، ۱۳۷۱، ۳/۱۹۹-۲۰۸.

حائری بین مخصص متصل و منفصل در جریان نظریه انقلاب نسبت قائل به تفصیل شد (حائری یزدی، ۶۸۲). این تفصیل مؤید و نشان‌دهنده یکی از ضوابط مطرح شده درباره این نظریه است، چنان‌که این ضابطه در کلمات دیگر اصولیان نیز مطرح شده است (ر.ک: واعظ حسینی بهسودی، ۱۴۲۲ق، ۴۷۴/۲؛ حکیم، ۱۴۱۳ق، ۳۴۹/۷؛ انصاری، ۱۴۲۸ق، ۱۰۵/۴؛ عراقی، ۱۴۲۰ق، ۴۸۲/۲؛ خویی، ۱۳۵۲، ۵۱۹/۲). بنابراین چنانچه بین ادله متعارض یکی از ادله نقش قرینه متصله را داشته باشد، ابتدا رابطه آن دو دلیل سنجیده می‌شود و نتیجه به‌دست آمده با دلیل سوم مقایسه خواهد شد. از این رو دیگر این ضابطه به صورت مسئله مطرح شده توسط محقق حائری اختصاص نخواهد داشت.

۲. تقدیم براساس توافقی یا تخالف ادله عام و خاص: از دیگر ضابطه‌های مطرح شده برای تقدیم یک نسبت سنجی بر دیگری، توافق یا تخالف ادله عام و خاص است. این ضابطه به‌صراحت در کلمات اندیشوران اصولی مطرح نشده است، بلکه از تحلیل کلمات و نوع عملکرد و برخورد آن‌ها در جمع بین ادله متعارض متعدد به‌دست می‌آید (ر.ک: هاشمی شاهرودی، ۱۴۱۹ق، ۳۸۶/۴؛ خمینی، ۱۳۷۵، ۹۸؛ تقوی اشتهاردی، ۱۴۱۸ق، ۵۰۹/۴؛ خویی، ۱۳۵۲، ۵۲۰/۲). محقق حائری نیز هرچند تصریحی به ضابطه مذکور نکرده است، اما تحلیل سخنان و نوع عملکرد وی نشان‌دهنده به‌کارگیری ضابطه مذکور است. البته این ضابطه در تمام اقسام و صورت‌های مطرح شده در ذیل نظریه انقلاب نسبت جاری نیست، بلکه مربوط به صورتی است که دو دلیل عام و یک دلیل خاص صادر شده باشد. محقق حائری قائل است چنانچه دو عام متباین صادر شده باشد و نسبت به یک طرف دلیل خاص وجود داشته باشد، عام تخصیص می‌خورد و نتیجه با عام دیگر سنجیده می‌شود و با آن‌ها معامله عموم مطلق می‌شود (حائری یزدی، ۱۴۱۸ق، ۶۸۳). ظاهر عملکرد ایشان در سنجش رابطه‌ها در فرض مذکور این است که وی براساس توافقی یا تخالف دلیل خاص با دو عام، اقدام به نسبت سنجی کرده است. به همین خاطر، او ابتدا دلیل عام مخالف با خاص را تخصیص می‌زند و سپس نتیجه را با عام دیگر می‌سنجد. ایشان برای این منظور مثال زده است که اگر دلیلی بگوید «ثمن العذرة سحت» و دلیل عام دیگری بگوید

«ثمن العذرة لأبأس به» سپس دلیل سومی وارد شود که «ثمن عذرة المأكول اللحم لأبأس به»، ابتدا دلیل اول به وسیله دلیل سوم تخصیص زده می شود و نتیجه با دلیل دوم سنجیده می شود و موجب تخصیص آن خواهد شد، هر چند نسبت بین دلیل اول و دوم قبل از سنجش با دلیل سوم، تباین بوده است، اما این رابطه به عموم مطلق تغییر می یابد (حائری یزدی، ۱۴۱۸ق، ۶۸۳). نسبت به این نوع عملکرد تنها معیاری که ممکن است به ذهن برسد تقدم سنجش عام مخالف با خاص است، زیرا اگر چنین معیاری نبود، همچنان اشکال ترجیح بلا مرجح در این فرض نیز مطرح می شد. چرا نباید ابتدا دلیل دوم با دلیل خاص تخصیص زده شود و نتیجه با دلیل اول سنجیده شود؟ ظاهراً یک ضابطه و معیار برای تقدم نسبت سنجی این است که دلیل خاص با دلیل اول مخالف دارد و با دلیل دوم موافق است (تحلیل دیگری نیز در این باره قابل ارائه است که در ادامه بیان می شود).

در واقع تقدیم جمع دلالتی بر سایر قواعد باب تعارض اقتضا دارد، در صورتی که یک دلیل عام و دو دلیل خاص، یا دو دلیل عام و یک دلیل خاص وجود داشته باشد؛ اگر رابطه یکی از دو دلیل خاص با دلیل عام یا یکی از دو دلیل عام، توافق باشد و با دیگری مخالف، با توجه به این که مشهور قائل اند خاص موافق موجب تخصیص عام نمی شود بلکه تنها آن را تأکید می کند (ر.ک: طباطبایی حکیم، ۱۴۲۸ق، ۵۵۲/۲؛ اراکی، ۱۳۷۵، ۴۷۲/۲-۴۷۳؛ مؤمن قمی، ۱۴۱۹ق، ۵۱۴/۲-۵۱۵؛ میرزای قمی، ۱۴۳۰ق، ۱۹۰/۲؛ جابلقی، بی تا، ۱۷۳/۱، ۳۰۹/۲؛ موسوی قزوینی، ۱۳۷۱، ۲۵۲؛ حیدری، ۱۴۱۲ق، ۱۶۹؛ کرباسی، بی تا، ۳۸۸؛ قمی، ۱۴۲۸ق، ۱۸۹/۱) باید ابتدا رابطه دو دلیل متخالف را سنجید و نتیجه آن ها را با دلیل سوم مقایسه کرد (ر.ک: طباطبایی حکیم، ۱۴۲۸ق، ۵۵۲/۲؛ اراکی، ۱۳۷۵، ۴۷۲/۲-۴۷۳). زیرا در چنین مواردی از نظر عرفی دلیل مخالف می تواند شاهد جمع بین دو دلیل دیگر باشد و مانع استحکام تعارض میان آن ها شود (طباطبایی حکیم، ۱۴۲۸ق، ۵۵۲/۲).

۳. تقدیم به لحاظ تقدم و تأخر رتبی: از دیگر ضابطه های می توان در کلمات شیخ عبدالکریم حائری برای جریان نظریه انقلاب نسبت شناسایی کرد، توجه به تقدم و تأخر رتبی بین ادله متعارض است.

در تبیین این ضابطه باید گفت: اگر میان ادله متعارضه رتبه دو دلیل نسبت به دلیل دیگر مقدم باشد، ابتدا رابطه آن‌ها سنجیده می‌شود و سپس نتیجه با دلیل دیگر سنجیده می‌شود (ر.ک: حکیم، ۱۴۱۳ق، ۳۶۶/۷). علت این تقدم نسبت سنجی نیز لزوم وحدت رتبه برای شکل‌گیری تعارض است. بنابراین دلیلی که رتبه متأخر دارد، معارض با دلیل متقدم محسوب نمی‌شود تا با یکدیگر تعارض کند و به حل تعارض بین آن‌ها پرداخته شود.

این معیار و ضابطه از کلمات محقق حائری نیز قابل برداشت است. از نظر ایشان در مواردی که دو دلیل عام و یک دلیل خاص وجود دارد، علت تقدم نسبت سنجی و تخصیص یک دلیل و سنجش نتیجه با دلیل سوم این است که تعارض مقید با مطلق با مطلق دیگر به یک نحو نیست (در یک رتبه نیست)، از این رو ابتدا مطلق مرتبط با مقید، تقیید زده می‌شود و پس از تقیید، مطلق اول تبدیل به مقید می‌شود و مطلق دوم را تقیید خواهد زد (حائری یزدی، ۶۸۳). این تعبیر به روشنی نشان‌دهنده این است که چون رتبه سنجش دو دلیل اول مقدم بر رتبه دلیل سوم است، ابتدا آن‌ها با یکدیگر سنجیده می‌شوند و دیگر این تقدم نسبت سنجی مبتلا به اشکال ترجیح بلامرجح نخواهد بود، سپس نتیجه با دلیل سوم مقایسه می‌شود. چنانچه همین تقدم رتبه در صورت مسئله یک دلیل عام و دو دلیل خاص که یکی متصل و دیگری منفصل است نیز تطبیق شدنی است و مطابق تصریح ایشان رتبه مخصص متصل بر منفصل مقدم است (حائری یزدی، ۱۴۱۸ق، ۶۸۲).

جستارهای
فقهی و اصولی

سال هشتم، شماره پیاپی ۲۸
پاییز ۱۴۰۱

۵۰

۴. **استهجان تخصیص:** از دیگر ضابطه‌های مطرح شده در کلمات اصولیان اعم از موافقان و مخالفان انقلاب نسبت، مسئله استهجان تخصیص است. موافقین انقلاب نسبت از این ضابطه برای تقدم یک نسبت سنجی بر دیگری استفاده کرده‌اند (ر.ک: خمینی، ۱۳۷۵، ۹۶-۹۷؛ بروجردی، ۱۴۱۷ق، ۴/قسم، ۱۶۰/۲، ۱۶۱؛ حلی، ۱۴۳۲ق، ۷۴/۱۲؛ کاظمی خراسانی، ۱۳۷۶، ۷۴۲/۴). مخالفان انقلاب نسبت نیز اگرچه انقلاب نسبت را نمی‌پذیرند، اما از ضابطه‌هایی همچون استهجان تخصیص، برای تقدم نسبت سنجی‌ها بهره برده‌اند، هرچند نام آن را انقلاب نسبت نگذاشته‌اند (ر.ک: خراسانی، ۱۴۰۹ق، ۴۵۳-).

۴۵۲). محقق حائری نیز از این گروه است و این مسئله را ذیل صورت مسئله وجود یک دلیل عام و دو خاص منفصل مطرح کرده است که در این فرض منکر انقلاب نسبت شده است، اما براساس ضابطه فوق صورت‌هایی را مطرح می‌کند و احکام متفاوتی را بر هر صورت بار می‌کند. این نشان می‌دهد این گونه ضوابط می‌تواند در سنجش بین ادله متعارض تأثیرگذار باشد و نتایج متفاوتی را رقم بزند (ر.ک: حائری یزدی، ۱۴۱۸ق، ۶۸۳-۶۸۴).

چنانچه مشاهده می‌شود، محقق حائری علاوه بر مسئله اتصال و انفصال سه ضابطه دیگر را نیز مطرح کرده است و براساس سه ضابطه از مجموع چهار ضابطه مطرح شده، قائل به پذیرش انقلاب نسبت شده است. بنابراین تفصیل ابتدایی ایشان بین مخصص منفصل و متصل هرچند در مقایسه با منکران انقلاب نسب به صورت مطلق، کلامی متین تر است، اما همچنان از دقت کافی برخوردار نیست و ایشان در مقام تبیین دیدگاه خود باید از همان ابتدا به گونه‌ای سخن می‌گفته است که مشخص شود در چه مواردی جریان نظریه انقلاب نسبت را پذیرفته است.

تحلیل انتقادی دیدگاه
شیخ عبدالکریم حائری
یزدی در انقلاب نسبت

جایگاه انقلاب نسبت

۵۱ سؤال دیگر درباره انقلاب نسبت که پاسخ به آن در استنباط فقهی مؤثر است، جایگاه طرح این نظریه است. آیا توجه به این نظریه و اعمال آن قبل از تعارض مستقر و در رتبه جمع عرفی است یا پس از استقرار تعارض باید سراغ این نظریه و اعمال آن رفت؟. درحقیقت، پاسخ به این سؤال نقش و جایگاه این نظریه را در استنباطات فقهی نشان خواهد داد.

در پاسخ به سؤال فوق، احتمالات مختلفی مطرح شده است:

۱. از ظاهر عبارت برخی اصولیان چنین استفاده می‌شود که انقلاب نسبت از مصادیق جمع عرفی و جزو موارد تعارض غیرمستقر است (کاظمی خراسانی، ۱۳۷۶، ۴/۴۷۸)، زیرا ایشان انقلاب نسبت را زیرمجموعه قاعده جمع عرفی و مرجحات دلالی مطرح کرده‌اند (ر.ک: انصاری، ۱۴۲۸ق، ۴/۱۰۲؛ خراسانی، ۱۴۰۹ق، ۴۵۱؛ حائری یزدی، ۱۴۱۸ق، ۶۸۲؛ عراقی، ۱۴۲۰ق، ۲/۴۸۲؛ خویی، ۱۳۵۲، ۲/۵۱۸؛ کاظمی خراسانی، ۱۳۷۶، ۴/۷۴۰).

هاشمی شاهرودی، ۱۴۱۹ق، ۳۷۴/۴؛ حکیم، ۱۴۱۳ق، ۳۴۸/۷).

۲. در برابر گروه اول، گروهی انقلاب نسبت را جزو موارد تعارض مستقر دانسته‌اند. این دیدگاه را می‌توان به تمام کسانی منتسب دانست که انقلاب نسبت را موجب تغییر تعارض مستقر به غیر مستقر می‌دانند (ر.ک: حسینی، ۱۴۱۵ق، ۴۲). این نکته نشان می‌دهد از نگاه ایشان جایگاه طرح نظریه انقلاب نسبت در موارد تعارض مستقر است و ثمره آن تبدیل تعارض مستقر به غیر مستقر است.

۳. عده‌ای دیگر قائل شده‌اند، انقلاب نسبت از موارد مشکوک بین تعارض مستقر و غیر مستقر است (هاشمی شاهرودی، ۱۴۱۷ق، ۲۸۸/۷).

با تحلیل و بررسی مختصر کلمات محقق حائری درباره نظریه انقلاب نسبت، می‌توان به این نکته دست یافت که وی از جمله طرفداران دیدگاه اول است و انقلاب نسبت را از مصادیق جمع عرفی می‌داند. ایشان اگرچه انقلاب نسبت را در تنبیهات تعارض ادله مطرح می‌کند، اما چون آن را در ادامه جمع عرفی و در مسئله تشخیص اظهار و نص مطرح کرده‌است، می‌توان گفت ایشان نیز انقلاب نسبت را زیرمجموعه جمع عرفی می‌داند (ر.ک: حائری یزدی، ۱۴۱۸ق، ۶۸۲).

در تحلیل جایگاه نظریه انقلاب نسبت، به نظر می‌رسد هر سه گروه دچار اشتباه شده‌اند و حق در مسئله این است که نظریه انقلاب نسبت به عنوان یک نظریه روش‌شناسانه در علم اصول، بر تمام مباحث تعارض بیش از دو دلیل سیطره دارد. درحقیقت، باید مباحث تعارض ادله را به دو قسم کلی تعارض بین دو دلیل و تعارض بیش از دو دلیل تقسیم کرد. همچنین پس از بیان قواعد و ضوابط در تعارض دو دلیل و در ابتدای بحث از تعارض بیش از دو دلیل، به این نظریه پرداخت که روش حل تعارض در موارد بیش از دو دلیل چیست؟ و براساس آن روش کلیه قواعد و ضوابط مطرح شده در تعارض دو دلیل را بر موارد تعارض بیش از دو دلیل منطبق کرد.

دلیل بر ادعای فوق ماهیت نظریه انقلاب نسبت و روش حل تعارض در موارد بیش از دو دلیل است (برای مطالعه بیشتر، ر.ک: شاکری و فخلعی و حائری، ۱۳۹۹، ۳۳-۶۴). این روش در تمام مراحل بررسی ادله متعارض جریان دارد، چه در مرحله جمع دلالتی که مربوط به موارد تعارض غیر مستقر است و چه در مرحله تعارض مستقر و جریان

جستارهای
فقهی و اصولی

سال هشتم، شماره پیاپی ۲۸
پاییز ۱۴۰۱

۵۲

مرجحات و دیگر مباحث مطرح در تعارض ادله. در تبیین نظریه، بیان شده است که تطبیق نظریه انقلاب نسبت گاه تعارض غیر مستقر را به مستقر تبدیل می کند (ر.ک: انصاری، ۱۴۲۸ق، ۱۰۶/۴؛ لجنة تألیف القواعد الفقهية و الأصولية التابعة لمجمع فقه اهل البيت عليهم السلام، ۱۴۲۷ق، ۴۸۷)، پس باید در موارد تعارض غیر مستقر نیز مورد ملاحظه قرار گیرد. چنانچه این نظریه گاه موجب تغییر تعارض مستقر به غیر مستقر می شود. بنابراین در جایگاه مباحث تعارض مستقر نیز باید به آن توجه کرد. همچنین بیان شده است که انقلاب نسبت گاه مصداق جمع عرفی است و گاهی جمع عرفی، ابزاری در خدمت این نظریه برای تغییر نسبت ها است (ر.ک: انصاری، ۱۴۲۸ق، ۴۰۶/۴).^۱ بنابراین انقلاب نسبت روشی است که در تمام مراحل بررسی ادله متنافی و متعارض باید به آن توجه کرد و براساس آن تمامی مراحل و گام ها را طراحی کرد و پیش برد.

مبانی مؤثر در انقلاب نسبت

تأثیر پذیری یا عدم تأثیر پذیری نظریه انقلاب نسبت از مبانی مختلف اصولی، از دیگر مباحثی است که در تحلیل نظریه انقلاب نسبت و پذیرش یا انکار آن مورد توجه اندیشوران اصولی قرار گرفته است. با توجه به این که نظریه انقلاب نسبت فرع بر تعارض ادله است و همچنین تعارض ادله عموماً در میان ادله لفظی مطرح می شود، رتبه مبانی مطرح شده در اصل تعارض بین دو دلیل و همچنین مبانی مطرح شده در مسائل لفظی اصول، مقدم بر نظریه انقلاب نسبت است و می تواند در اصل پذیرش نظریه یا محدودۀ آن دخالت داشته باشد. از جمله این که براساس مبانی پیشین بر نظریه، در کلمات اصولیان گاه اشکال و جواب هایی مطرح می شود که براساس مبنایی خاص است و هریک براساس مبنای مورد پذیرش خود در این باره سخن گفته اند. بنابراین شناسایی مبانی ای که ادعا شده است در نظریه انقلاب نسبت مؤثرند و چگونگی تأثیر آن ها بر این نظریه باید مورد بازخوانی و بررسی قرار گیرد (برای مطالعه بیشتر ر.ک: شاکری، ۱۳۹۷، ۵۹-۷۳).

تحلیل انتقادی دیدگاه
شیخ عبدالکریم حائری
یزدی در انقلاب نسبت

۱. به عنوان مثال در بحث ضمان عاریه که شیخ انصاری در مخصص متصل براساس نظریه انقلاب نسبت عمل کرده است، اجرای این روش موجب شده است که رابطه بین ادله به عموم من وجه تغییر یابد و تعارض مستقر شکل گیرد (ر.ک: انصاری، ۱۴۲۸، ۱۰۶/۴).

محقق حائری نیز از جمله اندیشمندانی است که درباره نظریه انقلاب نسبت به صورت مختصر مطالبی را بیان کرده است. ایشان به مبانی مختلف ادعا شده که در پذیرش یا انکار نظریه انقلاب نسبت مؤثر است، توجه داشته است و نقد کرده است. در ادامه به مبانی مورد اشاره ایشان پرداخته خواهد شد.

نقش قرینه منفصله در برابر ظواهر

از جمله مبانی ادعا شده که می‌تواند در مسئله اثرگذار باشد، اختلاف مبانی شیخ انصاری و محقق خراسانی درباره نقش قرینه منفصله است: آیا قرینه منفصله موجب ازبین رفتن ظهور می‌شود یا خیر؟

در این باره دو دیدگاه مطرح شده است:^۱

۱. قرینه منفصله همچون قرینه متصله مانع ظهور است و ظهور ثانوی به دلیل می‌دهد (انصاری، ۱۴۲۸ق، ۹۵/۴؛ کلاتری، ۱۳۸۳، ۱۳۳/۲؛ همچنین، ر.ک: حکیم، ۱۴۱۳ق، ۳۵۲/۷؛^۲ ۲. قرینه منفصله تنها مانع حجیت است نه ظهور (خراسانی، ۱۴۰۹ق، ۴۵۲؛ همچنین، ر.ک: حکیم، ۱۴۱۳ق، ۳۵۳/۷).^۳

جستارهای
فقهی و اصولی

سال هشتم، شماره پیاپی ۲۸
پاییز ۱۴۰۱

۵۴

۱. ممکن است ریشه این اختلاف، بازگشت به مبانی علما در مسئله اصول لفظیه داشته باشد که اصول لفظی به چه اصلی بازمی‌گردند؟ آیا اصلی‌ترین اصل لفظی اصالة الظهور است یا اصالة عدم قرینه؟ اگر تمام اصول به اصل اصالة عدم قرینه بازگشت داشته باشند، مشخص است که با وجود قرینه دیگر اصل عدم قرینه جاری نیست، بنابراین اصل ظهور منتفی است و نقش قرینه منفصله ازبین بردن اصل ظهور است، اما براساس مبانی دیگر ظهور باقی است و تنها حجیت منتفی شده است.

البته علامه مظفر با این نظریه مخالف است به این صورت که اصل‌ترین اصل لفظی را اصالة الظهور می‌داند، اما با این وجود قائل است قرینه منفصله اصل ظهور را با مشکل مواجه می‌کند نه حجیت آن را (ر.ک: مظفر، ۱۳۷۵، ۱۴۵/۲، ۱۵۱).

۲. علامه مظفر نیز با توجه به این که ظهور را تنها یک قسم (ظهور تصدیقی ثانی که دیگران مطرح کرده‌اند) می‌داند قائل است که قرینه هرچند منفصله، اصل ظهور را ازبین می‌برد (مظفر، محمدرضا، ۱۳۷۵، ۱۴۳/۱، ۱۴۶/۲). براساس این نظریه که دلیل خاص (متصل یا منفصل) ظهور عام را ازبین ببرد و به عام عنوان بدهد، حتی تفصیل بین مخصص متصل و منفصل در انقلاب نسبت بی‌معنا است (ر.ک: اسماعیل پور، ۱۳۹۵، ۴۱۲/۴).

۳. از دیگر کسانی که این دیدگاه را پذیرفته‌اند می‌توان به آغا ضیاء عراقی، محقق نائینی، آیت‌الله خوبی و شهید صدر اشاره کرد (ر.ک: بروجردی، ۱۴۱۷ق، ۵۱۵/۲ و ۴۲۴/۳؛ کاظمی خراسانی، ۱۳۷۶، ۵۷۹/۲؛ فیاض، ۱۴۲۲ق، ۳۲۰/۴؛ واعظ حسینی بهسودی، ۱۴۲۲ق، ۳۵۷/۲-۳۵۸؛ عبدالساتر، ۱۴۱۷ق، ۱۳۱/۷، ۱۶۱، ۱۶۶؛ حسینی حائری، ۱۴۰۸ق، ۶۲۵/۴).

همچنین کسانی که موضوع حجیت اصالة الظهور را ظهور جدی یا مراد واقعی متکلم دانسته‌اند، در این دسته جای می‌گیرند (ر.ک: آشتیانی، ۱۳۸۸، ۴۸۴؛ قدسی، ۱۴۲۸ق، ۵۱۲/۳؛ صافی، ۱۴۲۸ق، ۳۳۳-۳۳۲/۳؛ مؤمن قمی، ۱۴۱۹ق، ۵۰۸-۵۰۹؛ فرحی، ۱۳۸۶، ۴۳۶-۴۳۷).

نتیجه این اختلاف مبنا درباره نظریه انقلاب نسبت چنین است:

اگر تعارض در ناحیه ظهور ادله باشد، با نسبت سنجی بین دو دلیل مثلاً عام و خاص، دیگر ظهوری برای دلیل عام باقی نمی ماند تا بتوان ظهور عام را با دلیل سوم سنجید، بلکه آنچه باقی مانده است نتیجه نسبت سنجی اول است که باید این نتیجه را با دلیل سوم سنجید (انقلاب نسبت).^۱ اما براساس باقی ماندن ظهور دلیل عام و مخدوش شدن حجیت آن می توان آن ظهور را با دلیل سوم نیز سنجید و دیگر نظریه انقلاب نسبت صحیح نخواهد بود (ر.ک: خراسانی، ۱۴۰۹ق، ۴۵۲؛ کاظمی خراسانی، ۱۳۷۶، ۷۴۸/۴؛ عراقی، ۱۴۲۰ق، ۴۸۲/۲؛ بروجردی، ۱۴۱۷ق، ۴/قسم، ۱۶۶/۲؛ حکیم، ۱۴۱۳ق، ۷/۳۵۲-۳۵۳؛ هاشمی شاهرودی، ۱۴۱۹ق، ۴/۳۷۵).

اما به نظر می رسد این اختلاف مبنا در پذیرش یا رد نظریه انقلاب نسبت مؤثر نیست. چنانچه محقق حائری نیز به این مسئله تصریح کرده و حتی براساس مبنای محقق خراسانی در برخی صورتها، انقلاب نسبت را تمام می داند. وی به استدلال محقق خراسانی که مبتنی بر این مبناست پاسخ می دهد و عدم تأثیر مبنای محقق خراسانی را در برخی صورتها (دو عام متباین و یک خاص که تخصیص یک عام موجب انقلاب رابطه به عموم مطلق می شود) نشان می دهد که انقلاب نسبت رخ می دهد. محقق حائری در این باره می گوید:

۵۵

استاد ما (محقق خراسانی) به انقلاب نسبت اشکال گرفته است که نسبت و رابطه ادله به لحاظ ظهورات سنجیده می شود و قرینه منفصله ظهور دلیل را مخدوش نمی کند، هرچند حجیت آن را زایل می کند (خراسانی، ۱۴۰۹ق، ۴۵۲) اما این سخن ناتمام است. چون ظهوری که تغییر نمی کند ظهور تصویری است که در ذهن سامع است. اما ظهور در اراده متکلم بعد از تخصیص به منفصل نیز ازین می رود. پس از تخصیص به منفصل ظهور در اراده باقی افراد اقوا است و آن مدنظر قرار خواهد

۱. البته برخی براساس این مبنا انقلاب نسبت را در برخی صور صحیح می دانند. ایشان در این باره می گویند: اگر مخصص منفصل ظهور ابتدایی را زایل کند و ظهور ثانوی تشکیل دهد، در برخی صور انقلاب نسبت صحیح خواهد بود. چون این ظهور ثانوی در صورت وجود معارض که صلاحیت تخصیص داشته باشد، تام نیست، بنابراین انقلاب نسبت هم بی معنا است، اما در برخی صورتها به خاطر عدم وجود مانع تام است و انقلاب نسبت صحیح است (حکیم، ۱۴۱۳ق، ۷/۳۵۲).

گرفت تا ظهور ابتدایی در تمام افراد (حائری یزدی، ۱۴۱۸ق، ۶۸۲). از این رو ایشان در ادامه تنها اشکال نظریه انقلاب نسبت را همان رتبه واحد داشتن دو دلیل خاص نسبت به عام، یا به تعبیری ترجیح بلامرجح دانستن تقدم نسبت سنجی ها می داند (حائری یزدی، ۱۴۱۸ق، ۶۸۳).

محل و جایگاه تعارض ادله

یکی از سؤالاتی که در کلمات اصولیان به عنوان یک مبنای مؤثر در مسئله انقلاب مطرح است، این است که تعارض بین ادله در چه رتبه و ناحیه ای و به چه لحاظی سنجیده می شود؟ بی شک موضوع تعارض حجیت است، زیرا تعارض همیشه بین دو دلیلی واقع می شود که شأنت حجیت را دارا باشند و تعارض و سنجش نسبت ها بین حجت و لاجت بی معناست (کاظمی خراسانی، ۱۳۷۶، ۷۴۷/۴؛ هاشمی شاهرودی، ۱۴۱۷ق، ۲۸۸-۲۸۹/۷؛ هاشمی شاهرودی، ۱۴۱۹ق، ۳۷۵-۳۷۷/۴؛ طباطبایی قمی، ۱۳۷۱، ۱۹۸/۳؛ حسینی شیرازی، ۱۴۲۷ق، ۱۹۷-۱۹۸/۹؛ مؤمن قمی، ۱۴۱۹ق، ۵۰۸-۵۰۹/۲؛ واعظ حسینی بهسودی، ۱۴۲۲ق، ۴۶۶/۲؛ خویی، ۱۳۵۲، ۵۱۸/۲، ۵۲۰). اما موضوع حجیت چیست؟ آیا موضوع آن مراد جدی است یا مراد استعمالی و ظهور؟ (ر.ک: حکیم، ۱۴۱۳ق، ۳۵۵-۳۵۶/۷؛ بروجردی، ۱۴۱۷ق، ۱۶۶/۲، ۴/قسم).

جستارهای

فقهی و اصولی

سال هشتم، شماره پیاپی ۲۸

پاییز ۱۴۰۱

۵۶

از نظر برخی، اختلاف در این باره از مواردی است که تأثیر مستقیم در پذیرفتن یا نپذیرفتن نظریه انقلاب نسبت نزد اصولیان داشته است (فرحی، ۱۳۸۶، ۴۳۶-۴۳۷). درباره مسئله مطرح شده احتمال ها و دیدگاه های مختلفی ارائه شده است:^۱

۱. برخی قائل اند تعارض و نسبت سنجی بین ادله در مرحله ظهور است (انصاری، ۱۴۲۸ق، ۱۰۳-۱۰۴/۴؛ همچنین ر.ک: خراسانی، ۱۴۰۹ق، ۴۵۲؛ عراقی، ۱۴۲۰ق، ۴۸۲/۲؛ هاشمی شاهرودی، ۱۴۱۹ق، ۳۷۵/۴؛ حکیم، ۱۴۱۳ق، ۳۵۳-۳۵۲/۷، ۳۵۵-۳۵۶). البته در این که مراد از

۱. برای مطالعه بیشتر درباره مبانی مطرح شده و ارتباط آن ها با نظریه انقلاب نسبت، ر.ک: اصفهانی، ۱۳۷۴، ۴۰۹/۳؛ بروجردی، ۱۴۱۷ق، ۱۶۶/۲؛ خویی، ۱۳۵۲، ۵۱۸/۲، ۵۲۰؛ واعظ حسینی بهسودی، ۱۴۲۲ق، ۴۶۶/۲؛ حکیم، ۱۴۱۳ق، ۳۵۵-۳۵۶.

۲. شیخ انصاری قائل است نسبت سنجی میان ادله در مرحله ظهور ادله است، زیرا وی در موارد پذیرش انقلاب نسبت و در موارد عدم پذیرش، مسئله را متمرکز بر ظهور دلیل عام می کند که آیا ظهوری برای عام شکل گرفته است یا خیر (انصاری، ۱۴۲۸ق، ۱۰۳-۱۰۴).

ظهور، ظهور در موضوع له است یا ظهور در مستعمل فیه، بین ایشان اختلاف است (ر.ک: انصاری، ۱۴۲۸ق، ۱۰۳/۴؛ اصفهانی، ۱۳۷۴، ۴۰۹/۳).^۱

۲. گروهی دیگر اما قائل اند، در تعارض به حجیت و اراده جدی^۲ توجه می شود و نسبت سنجی بین ادله در مرحله حجیت و مراد جدی است (ر.ک: اصفهانی، ۱۳۷۴، ۴۰۹/۳؛ خویی، ۱۳۵۲، ۵۱۸/۲؛ واعظ حسینی بهسودی، ۱۴۲۲ق، ۴۶۶/۲؛ حکیم، ۱۴۱۳ق، ۳۵۴/۷؛ هاشمی شاهرودی، ۱۴۱۷ق، ۲۸۹/۷).^۳

از تحلیل کلمات محقق حائری می توان استفاده کرد، ایشان قائل به دیدگاه دوم است و تعارض را در مرحله حجیت و مراد جدی می داند، زیرا ایشان در مقام اشکال به محقق خراسانی که بیان شد، می گوید: مخصص منفصل هر چند ظهور تصویری را ازین نمی برد، اما ظهور در اراده متکلم را ازین می برد (حائری یزدی، ۱۴۱۸ق، ۶۸۲-۶۸۳). این کلام محقق حائری مطلق است و ظاهراً شامل هر دو قسم ظهور تصدیقی در برابر ظهور تصویری می شود. بنابراین می توان گفت ایشان نیز تعارض را در رتبه حجیت و مراد جدی می داند.

ادعای اثرگذاری اختلاف در مبانی فوق، در پذیرش یا عدم پذیرش نظریه انقلاب نسبت را می توان به این صورت تبیین کرد:

تحلیل انتقادی دیدگاه
شیخ عبدالکریم حائری
یزدی در انقلاب نسبت

۵۷

→ محقق عراقی در مقالات الاصول تصریح می کند که تعارض در مرحله ظهور است (عراقی، ۱۴۲۰ق، ۴۸۲/۲). همچنین در برخی موارد از نهیة الافکار تعبیری دارد که تصریح (بروجردی، ۱۴۱۷ق، ۴/قسم، ۱۶۶/۲) یا ظهور (بروجردی، ۱۴۱۷ق، ۴/قسم، ۱۶۶/۲) در این مطلب دارد تعارض در مرحله ظهور است.

۱. تعارض در مستعمل فیه را شیخ انصاری به نراقی نسبت داده است (انصاری، ۱۴۲۸ق، ۱۰۳/۴). تفاوت این دو مبنا در برخی صور انقلاب نسبت نشان داده شده است. آنجا که شیخ انصاری به نراقی نسبت می دهد که وی در مواردی که مخصص مثل اجماع و عقل است و کالمتمصل محسوب می شود، نسبت ها تغییر می کند؛ چون آنچه مدنظر است مستعمل فیه است که تغییر کرده است. اما شیخ این مسئله را نپذیرفته و چون نسبت سنجی را در مرحله ظهور می داند نه مستعمل فیه، با نراقی مخالفت می کند و تغییر نسبت ها را نمی پذیرد (ر.ک: انصاری، ۱۴۲۸ق، ۱۰۳/۴-۱۰۴).

۲. البته برخی همچون شهید صدر، بین حجیت و اراده جدی (ظهور تصدیقی ثانی) تفاوت قائل شده اند. شهید صدر می گوید: ظهور تصدیقی ثانی غیر از حجیت است و تعارض در حجت است. چرا که ممکن است ظهور تصدیقی ثانی باشد، اما حجت نباشد (هاشمی شاهرودی، ۱۴۱۷ق، ۲۸۹/۷).

همچنین از عبارت برخی دیگر این تفکیک استفاده می شود. ایشان تعارض را در سه ناحیه ظهور، مراد جدی و حجیت تصویر کرده اند (ر.ک: فرحی، ۱۳۸۶، ۴۳۶-۴۳۷؛ مؤمن قمی، ۱۴۱۹ق، ۵۰۸-۵۰۹).

۳. همچنین ظاهر کلام امام خمینی نیز پذیرش این مبناست (ر.ک: خمینی، ۱۳۷۵، ۹۸؛ تقوی اشتهازدی، ۱۴۱۸ق، ۵۰۹/۴-۵۱۰).

اگر نسبت سنجی ادله متعارض در مرحله ظهور باشد، پذیرفتن و نپذیرفتن نظریه انقلاب نسبت ممکن است. این نکته، بستگی به انتخاب مبنا در مسئله‌ای دیگر دارد که ملاک حجیت ظهور چیست؟^۱ اما اگر سنجش رابطه براساس حجیت و مراد جدی باشد، انقلاب نسبت صحیح است (واعظ حسینی بهسودی، ۱۴۲۲ق، ۲/۴۶۶)، زیرا با تقدم یک نسبت سنجی، محدوده حجیت و اعتبار دلیل یا به تعبیری مراد جدی تغییر می‌کند و محدوده جدید که دلیل در آن حجت است، طرف سنجش با دلیل سوم قرار خواهد گرفت.^۲ البته در جای خود تأثیر نگذاشتن اختلاف مبنای مذکور در پذیرفتن یا نپذیرفتن نظریه انقلاب نسبت نقد و بررسی شده است (ر.ک: شاکری، ۱۳۹۷، ۶۱-۶۵).

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

با توجه به بررسی‌ها و تحلیل‌های صورت گرفته درباره سخنان شیخ عبدالکریم حائری، این نتایج به دست آمده است:

۱. محقق حائری همچون مشهور به تعریف انقلاب نسبت نپرداخته است و به توضیح و تبیین آن ضمن مثال بسنده کرده است.
 ۲. محقق حائری درباره پذیرش انقلاب نسبت قائل به تفصیل شده است و آن را در این صورت‌ها پذیرفته است:
- اگر یک دلیل عام و دو دلیل خاص وجود داشته باشد و یک دلیل خاص متصل و دیگری منفصل است.

جستارهای

فقهی و اصولی

سال هشتم، شماره پیاپی ۲۸

پاییز ۱۴۰۱

۵۸

۱. ملاک حجیت ظهور چیست؟ آیا ملاک کشف شخصی است یا کشف نوعی؟

مشهور اصولیان معیار و ملاک را کشف نوعی می‌دانند (ر.ک: فراند الاصول، ۱۶۹/۱؛ منتقی الاصول، ۳۵۵/۷-۳۵۶)، اما برخی نقل قول‌ها در حجیت ظهور با ملاک کشف شخص منطبق است، مانند مبنای کسانی که ظن به وفاق یا عدم ظن به خلاف را شرط حجیت ظهورات دانسته‌اند (انصاری، ۱۴۲۸ق، ۱/۱۷۰).

نحوه اثرگذاری دو مبنای فوق درباره نظریه انقلاب نسب را می‌توان به این شکل ترسیم کرد: اگر ملاک کشف شخصی باشد، انقلاب نسبت قطعاً مورد پذیرش است، زیرا با وجود قرینه منفصله، دیگر کشف شخصی محقق نمی‌شود تا ملاحظه شود. اما اگر ملاک کشف نوعی باشد (ر.ک: بروجردی، ۱۴۱۷ق، ۴/قسم، ۱۶۶/۲)، باید این نکته بررسی شود که قرینه منفصله آیا ظهور اولیه را زائل می‌کند یا خیر؟

۲. ر.ک: کاظمی خراسانی، ۱۳۷۶، ۴/۷۴۸؛ خمینی، ۱۳۷۵، ۹۸.

- اگر دو دلیل عام متباین و یک دلیل خاص وجود داشته باشد.
۳. در کلمات محقق حائری چهار ضابطهٔ مختلف برای تقدم نسبت سنجی ها و مرتفع کردن اشکال ترجیح بلامرجح مطرح شده است:
- تقدم مخصص متصل بر منفصل؛
 - تقدم نسبت سنجی خاص بر عام مخالف در برابر عام موافق؛
 - تقدم نسبت سنجی به لحاظ تقدم و تأخر رتبی؛
 - توجه به لزوم یا عدم لزوم استهجان تخصیص.
۴. جایگاه انقلاب نسبت در نگاه محقق حائری در موارد تعارض غیر مستقر است، زیرا ایشان انقلاب نسبت را از مصادیق جمع عرفی می دانند.^۵
۵. ایشان قائل است اختلاف مبنای شیخ انصاری و محقق خراسانی در نقش قرینهٔ منفصله در زوال ظهور یا حجیت، تأثیری در پذیرفتن و نپذیرفتن انقلاب نسبت ندارد.
۶. ایشان قائل است چون تعارض در ناحیهٔ مراد جدی و حجیت اتفاق می افتد، انقلاب نسبت ممکن است و واقع هم می شود.

تحلیل انتقادی دیدگاه
شیخ عبدالکریم حائری
یزدی در انقلاب نسبت

۱. آشتیانی، محمدحسن بن جعفر. (۱۳۸۸). بحر الفوائد فی شرح الفوائد. قم: ذوی القربی.
۲. ابن اثیر جزری، مبارک بن محمد. (بی تا). النهایة فی غریب الحدیث و الأثر. قم: مؤسسهٔ مطبوعاتی اسماعیلیان.
۳. ابن منظور. (۱۴۱۴ق). لسان العرب، تصحیح احمد فارس صاحب الجوائب. بیروت: دار الفکر للطباعة و النشر و التوزیع - دار صادر.
۴. اراکی، محمد علی. (۱۳۷۵). أصول الفقه. قم: مؤسسهٔ در راه حق.
۵. اسماعیل پور، محمد علی. (۱۳۹۵ق). مجمع الأفكار و مطرح الأنظار (تقریرات درس آیت الله میرزاهاشم آملی). قم: المطبعة العلمیة.
۶. اصفهانی، محمدحسین. (۱۳۷۴ق). نهایة الدراية فی شرح الکفایة. قم: سید الشهداء علیّه.
۷. انصاری، مرتضی. (۱۴۲۸ق). فرائد الأصول. قم: مجمع الفکر الإسلامی.
۸. بروجردی، محمد تقی. (۱۴۱۷ق). نهایة الأفكار. قم: دفتر انتشارات اسلامی.

۹. تبریزی، موسی. (۱۳۶۹ق). **أوثق الوسائل في شرح الرسائل**. قم: کتبی نجفی.
۱۰. تقوی اشتهازدی، حسین. (۱۴۱۸ق). **تنقیح الأصول**. تهران: مؤسسه نشر و تنظیم آثار امام خمینی رحمته الله علیه.
۱۱. جابلقی، محمدشفیع. (بی تا). **القواعد الشریفة**. قم: مؤلف.
۱۲. حائری یزدی، عبدالکریم. (۱۴۱۸ق). **درر الفوائد**. قم: مؤسسه النشر الاسلامی، التابعة لجماعة المدرسين بقم المقدسة.
۱۳. حسینی حائری، کاظم. (۱۴۰۸ق). **مباحث الأصول**. قم: مطبعة مركز النشر - مكتب الإعلام الإسلامی.
۱۴. حسینی شیرازی، صادق. (۱۴۲۷ق). **بیان الأصول**. قم: دار الأنصار.
۱۵. حسینی، محمد. (۱۴۱۵ق). **معجم المصطلحات الأصولیة**. بیروت: مؤسسة العارف للمطبوعات.
۱۶. حکیم، عبدالصاحب. (۱۴۱۳ق). **منتقى الأصول**. (تقریرات درس آیت الله محمد روحانی). قم: دفتر آیت الله سید محمد حسینی روحانی.
۱۷. حلّی، حسین. (۱۴۳۲ق). **أصول الفقه**. قم: مکتبه الفقه و الأصول المختصه.
۱۸. حیدری، علی نقی. (۱۴۱۲ق). **أصول الأستنباط**. قم: لجنة ادارة الحوزة العلمية.
۱۹. خراسانی، محمد کاظم. (۱۴۰۹ق). **کفاية الأصول**. قم: مؤسسه آل البيت عليه السلام لإحياء التراث.
۲۰. خمینی، سید روح الله. (۱۳۷۵). **التعادل و التراجیح**. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی رحمته الله علیه.
۲۱. خمینی، سید روح الله. (۱۴۱۰ق). **الرسائل**. قم: مؤسسه مطبوعاتی اسماعیلیان.
۲۲. خویی، سید ابوالقاسم. (۱۳۵۲). **أجود التقريرات**. قم: مطبعة العرفان.
۲۳. شاکری، بلال. (۱۳۹۶). **ضابطه مهندسازی نظریه انقلاب نسبت**. فصلنامه **جستارهای فقهی و اصولی**، ۳ (۶)، ۲۹-۴۴.
۲۴. شاکری، بلال. (۱۳۹۷). **بازخوانی مبانی مؤثر در نظریه انقلاب نسبت**. **فقه و اصول**، ۵۰ (۴)، ۷۳-۵۹.
۲۵. شاکری، بلال، محمدتقی فخلعی و محمدحسن حائری. (۱۳۹۹). «ماهیت انقلاب نسبت (نگاهی نو به روش شناسی ملا احمد نراقی در حل تعارضات)». **پژوهش های اصولی**، ۹ (۲۴)، ۳۳-۶۴.
۲۶. صافی، لطف الله. (۱۴۲۸ق). **بیان الأصول**. قم: دایره التوجیه و الارشاد الدینی فی مکتب

جستارهای

فقهی و اصولی

سال هشتم، شماره پیاپی ۲۸

پاییز ۱۴۰۱

۶۰

- المرجع الديني آية الله العظمى الشيخ لطف الله الصافي الكلبايكاني .
٢٧. صنقور، محمد. (١٤٢٨ق). **المعجم الأصولي**. قم: منشورات الطيار.
٢٨. طباطبائي حكيم، سيد محمد سعيد. (١٤٢٨ق). **الكافي في أصول الفقه**. بيروت: دار الهلال.
٢٩. طباطبائي قمى، سيد تقى. (١٣٧١). **آراؤنا في أصول الفقه**. قم: محلاتى.
٣٠. طريحي، فخرالدين. (١٤١٦ق). **مجمع البحرين**، تصحيح سيد احمد حسيني. تهران: كتابفروشى مرتضوى.
٣١. عبدالساتر، حسن. (١٤١٧ق). **بحوث في علم الأصول**. بيروت: الدار الإسلامية.
٣٢. عراقى، ضياء الدين. (١٤٢٠ق). **مقالات الأصول**. قم: مجمع الفكر الإسلامى.
٣٣. فرحى، سيد على. (١٣٨٦ق). **تحرير الأصول**. قم: مكتبة الداورى.
٣٤. فياض، محمد اسحاق. (١٤٢٢ق). **محاضرات في أصول الفقه**. قم: مؤسسة احياء آثار الإمام الخوئى.
٣٥. قدسى، احمد. (١٤٢٨ق). **أنوار الأصول**. قم: انتشارات مدرسة الإمام على بن أبى طالب عليه السلام.
٣٦. قمى، غلامرضا. (١٤٢٨ق). **قلائد الفرائد**. قم: مؤسسة ميراث نبوت.
٣٧. كاظمى خراسانى، محمدعلى. (١٣٧٦). **فوائد الأصول**. قم: مؤسسة النشر الاسلامى، التابعة لجماعة المدرسين بقم المقدسة.
٣٨. كراباسى، محمدابراهيم. (بى تا). **إشارات الأصول**. بى جا: بى نا.
٣٩. كلانترى، ابوالقاسم. (١٣٨٣). **مطرح الأنظار**. قم: مجمع الفكر الإسلامى.
٤٠. لجنة تاليف القواعد الفقهية والأصولية التابعة لمجمع فقه اهل البيت عليهم السلام. (١٤٢٧ق). **قواعد أصول الفقه على مذهب الإمامية**. قم: مجمع العالمى لاهل البيت عليهم السلام، مركز الطباعة و النشر.
٤١. مظفر، محمدرضا. (١٣٧٥). **أصول الفقه**. قم: اسماعيليان.
٤٢. موسى زنجانى، محمد. (١٣٠٨ق). **إيضاح السبل في الترجيح والتعادل**. تهران: ابوطالب موسى.
٤٣. موسى قزوینى، سيد ابراهيم. (١٣٧١ق). **ضوابط الأصول**. قم: مؤلف.
٤٤. مؤمن قمى، محمد. (١٤١٩ق). **تسديد الأصول**، قم: مؤسسة النشر الاسلامى، التابعة لجماعة المدرسين بقم المقدسة.
٤٥. ميرزاى قمى، ابوالقاسم. (١٤٣٠ق). **قوانين المحكمة في الأصول**. قم: إحياء الكتب الإسلامية.
٤٦. نراقى، احمد بن محمد مهدى. (١٣٧٥). **عوائد الايام في بيان قواعد الاحكام ومهمات مسائل الحلال والحرام**. قم: دفتر تبليغات اسلامى حوزه علمية قم.

تحليل انتقادى ديدگاه
شيخ عبدالكريم حائرى
يزدى در انقلاب نسبت

٤١

۴۷. واعظ حسینی بهسودی، محمد سرور. (۱۴۲۲ق). مصباح الأصول (مباحث الفاظ). قم: مكتبة الداوری.
۴۸. هاشمی شاهرودی، علی. (۱۴۱۹ق). دراسات في علم الأصول. قم: دائرة المعارف الفقه الاسلامی.
۴۹. هاشمی شاهرودی، محمود. (۱۴۱۷ق). بحوث في علم الأصول. قم: دائرة المعارف الفقه الاسلامی.

جستارهای

فقهی و اصولی

سال هشتم، شماره پیاپی ۲۸

پاییز ۱۴۰۱

۶۲

References

1. 'Abd al-Sātīr, Ḥasan. 1996/1417. *Buḥūth fī 'Ilm al-Uṣūl (Taqrīr Buḥūth al-Sayyid Muḥammad Bāqir al-Ṣadr)*. Beirut: al-Dār al-Islāmīyya.
2. al-Anṣārī, Murtaḍā Ibn Muḥammad Amin (al-Shaykh al-Anṣārī). 2007/1428. *Farā'id al-Uṣūl (al-Rasā'il)*. 9th. Qum: Majma' al-Fikr al-Islāmī.
3. al-Āshṭiyānī, Muḥammad Ḥasan. 2009/1388. *Baḥr al-Fawā'id fī Sharḥ al-Farā'id*. Qom: Nashr Dhawī al-Qurbā.
4. al-Burujirdī al-Najafī, Muḥammad Taqī. 1996/1417. *Nihāyat al-Afkār alqawā'id al-Fiqhīya (Taqrīrāt Buḥūth al-Muḥaqqiq al-'Irāqī)*. Qom: Mu'assasat al-Nashr al-Islāmī li Jamā'at al-Mudarrisīn.
5. Al-Farahī, Sayyid 'Alī. 2007/1386. *Tahrīr al-Uṣūl*. Qom: Maktabat al-Dāwarī.
6. al-Fayyāḍ, Muḥammad Ishāq. 2001/1422. *Muḥāḍirāt fī Uṣūl al-Fiqh*. Qom: Mu'assasat Tanzīm wa Nashr Āthār al-Imām al-Khumaynī.
7. al-Gharawī al-Iṣfahānī, Muḥammad Ḥusayn (al-Muḥaqqiq al-Iṣfahānī). 1995/1374. *Nihāyat al-Dirāya fī Sharḥ al-Kifāya*. Qom: Nashr Sayyid al-Shuhadā'.
8. Al-Hāshimī al-Shāhrūdī, 'Alī. 1998/1419. *Dirāsāt fī 'Ilm al-Uṣūl*. Qom: Dā'irat al-Ma'ārif al-Fiqh al-Islāmī.
9. al-Hāshimī al-Shāhrūdī, al-Sayyid Maḥmūd. 1996/1417. *Buḥūth fī 'Ilm al-Uṣūl. Taqrīrāt Sayyid Muḥammad Bāqir al-Ṣadr*. Qom: Dā'irat al-Ma'ārif al-Fiqh al-Islāmī.
10. 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.
11. Al-Ḥillī, Ḥusayn. 2010/1432. *Uṣūl al-Fiqh*. Qom: Maktabat al-Fiqh wa Uṣūl al-Mukhtaṣah.
12. al-Ḥusaynī al-Ḥāirī, al-Sayyid Kāzim. 1987/1408. *Mabāḥith al-Uṣūl*. Qom: Maktabat al-'Ilām al-Islāmī.
13. al-Ḥusaynī al-Shīrāzī, al-Sayyid Ṣādiq. 2005/1426. *Byān al-Fiqh fī Sharḥ al-'Urwat al-Wuḥqā*. 2nd. Qum: Dār al-Anṣar.
14. al-Ḥusaynī, Muḥammad. 1994/1415. *Mu'jam al-Muṣṭaliḥāt al-Uṣūlīyah*. Beirut: Mu'assasat al-Ma'ārif lil Maṭbū'āt.
15. al-'Irāqī, ḍīyā' al-Dīn. 1999/1420. *Maqālāt al-Uṣūl*. Qum: Majma' al-Fikr al-Islāmī.
16. Al-Karbāsī, Muḥammad Ibrāhīm. n.d. *Ishārāt al-Uṣūl*.
17. Al-Kāzimī al-Khurāsānī, Muḥammad 'Alī. 1997/1376. *Fawā'id al-Uṣūl*. Qom:

- Mu'assasat al-Nashr al-Islāmī li Jamā'at al-Mudarrisīn.
18. al-Khurāsānī, Muhammad Kāzīm (al-Ākhund al-Khurasāni). 1989/1409. *Kifāyat al-Uṣūl*. Qom: Mu'assasat Āl al-Bayt li Ihya' al-Turāth.
19. al-Mūsawī al-Khu'ī, al-Sayyid Abū al-Qāsim. 1973/1352. *Ajwad al-Taqrīrāt (Taqrīrāt Bahth al-Mīrzā al-Nā'inī)*. Qom: Maṭba'at al-'Irfān.
20. al-Mūsawī al-Khumaynī, al-Ṣayyid Rūḥ Allāh (al-Imām al-Khumaynī). 1996/1375. *Al-Ta'ādul wa al-Tarājīḥ*. Tehran: Mu'assasat Tanzīm wa Nashr Āthār al-Imām al-Khumaynī.
21. al-Mūsawī al-Khumaynī, al-Ṣayyid Rūḥ Allāh (al-Imām al-Khumaynī). 1989/1410. *Al-Rasā'il*. Qom: Mu'assisih-yi Maṭbū'ātī Ismā'īlīyān.
22. al-Muzaffār, Muḥammad Riḍā. 1996/1375. *Uṣūl al-Fiqh*. Qom: Mu'assasat Ismā'īlīyān.
23. al-Narāqī, Aḥmad Ibn Muḥammad Mahdī (al-Fāzil al-Narāqī). 1996/1375. *'Awā'id al-Ayyām fī Bayān Qawā'id al-Aḥkām*. Qom: Būstān-i Kitāb-i Qum (Intishārāt-i Daftar-i Tabliḡhāt-i Islāmī-yi Ḥawzi-yi 'Ilmīyyi-yi Qum).
24. al-Qommī, al-Mīrzā Abū al-Qāsim (al-Mīrzā al-Qommī). 1999/1378. *al-Qawānīn al-Uṣūl*. Qom: Ihya' al-Kutub al-Islāmīyya.
25. Al-Qommī, Ghulām-Riḍā. 2007/1428. *Qalā'id al-Farā'id*. Qom: Mu'assisih-yi Mīrāth-i Nabuwat.
26. Al-Ṣāfi al-Gulpāygānī, Luṭfullāh. 2007/1428. *Bayān al-Uṣūl*. Qom: Dāyirat al-Tawjīh wa al-Irshād al-Dīnī fī Maktab al-Marja' al-Dīnī Āyatullāh al-'Uzmā Luṭfullāh Al-Ṣāfi al-Gulpāygānī.
27. al-Ṣanqur, Muḥammad. 2007/1428. *al-Mu'jam al-Uṣūlī*. 3rd. Qom: Manshūrāt al-Ṭayār.
28. al-Ṭabāṭabā'ī al-Ḥakīm, al-Sayyid Muḥammad Sa'id. 2007/1428. *Al-Kāfi fī Uṣūl al-Fiqh*. 4th. Beirut: Dār al-Hilāl.
29. al-Ṭabāṭabā'ī al-Qommī, Taqī. 1992/1371. *Ārā'unā fī Uṣūl al-Fiqh*. Qom: Intishārāt Muhallāfī.
30. Al-Tabrīzī, Mūsā. 1990/1369. *Awthaq al-Wasā'il fī Sharḥ al-Rasā'il*. Qom: Najafī.
31. al-Turayḥī, Fakhr al-Dīn Ibn Muḥammad. 1995/1416. *Majma' al-Baḥrayn*. 3rd. Tehran: al-Maktabat al-Murtaḍawīyya li Ihya' al-Āthār al-Ja'farīyya.
32. Arākī, Muḥammad 'Alī. 1996/1375. *Uṣūl al-Fiqh*. Qom: Mu'assisih-yi dar Rāh-i Haq.
33. Ḥā'irī Yazdī, 'Abd al-Karīm. 1997/1418. *Durar al-Fawā'id*. Qom: Mu'assasat al-

- Nashr al-Islāmī li Jamā'at al-Mudarrisīn.
34. Ḥakīm, 'Abd al-Ṣāhib. 1992/1413. *Muntaqā al-Uṣūl. Taqrīrāt Durūs Āyatullāh Muḥammad Rawḥānī*. Qom: Office of the Author.
35. Ibn Athīr, Mubārak Ibn Muḥammad. n.d. *al-Nihāya fī Gharīb al-Ḥadīth wa al-Athar*. Qum: Mu'assasat Isma'īlīyan.
36. Ibn Manzūr, Muḥammad Ibn Mukarram. 1993/1414. *Lisān al-'Arab*. 3rd. Beirut: Dār al-Fīkr.
37. Ismā'īl-Pūr Qomishih-yī, Muḥammad 'Alī. 2016/1395. *Majma' al-Afḳār wa Maṭrah al-Anzār*. Taqrīrāt Buḥūth Āyatollāh Mīrzā Hāshim Āmulī. 1st. Qom: Maṭba'at al-'Ilmīyah.
38. Jābalaqī, Muḥammad Shafī'. n.d. *al-Qawā'id al-Sharīfah*. Qom: the Author.
39. Kalāntarī, Abulqāsim. 2004/1383. *Maṭarīh al-Anzār*. Qom: Majma' al-Fīkr al-Islāmī.
40. Lajnat Ta'lif al-Qawā'id al-Fiqhīyah wa al-Uṣūlīyah al-Tābī'at li Majma' Fiqh Ahl al-Bayt ('A). 2006/1427. *Qawā'id Uṣūl al-Fiqh 'alā Madhhab al-Imāmīyah*. Qom: Majma' 'Ālimī li Ahl al-Bayt.
41. Mu'min Qommī, Muḥammad. 1998/1419. *Tasdīd al-Uṣūl*. Qom: Mu'assasat al-Nashr al-Islāmī li Jamā'at al-Mudarrisīn.
42. Mūsawī-Qazwīnī, Sayyid Ibrāhīm. 1951/1371. *Ḍawābiḥ al-Uṣūl*. Qom: the Author.
43. Mūsawī-Zanjānī, Muḥammad. 1890/1308. *Īdāh al-Subul fī al-Tarjīh wa al-T'ādul*. Tehran: Abūṭālib Mūsawī.
44. Qudsī, Aḥmad. 2007/1428. *Anwār al-Uṣūl (Taqrīrat-i Durūs-i Shaykh Naṣir Makārim Shūrāzī)*. Qom: Madrasat al-Imām 'Alī Ibn Abī Ṭālib.
45. Shākīrī, Balāl. 2017/1396. *Dābiḥ Mand Sāzī Nazārīyah-yi Inqilāb-i Nisbat*. Faṣlnāmih-yi Justārḥā-yi Fiqhī wa Uṣūlī, 3 (6), 29-44.
46. Shākīrī, Balāl. 2018/1397. *Bāzkhānī Mabānī-yi Mu'athir dar Nazārīyah-yi Inqilāb Nisbat*. Fiqh wa Uṣūl, 50 (4). 59-73.
47. Shākīrī, Balāl; Fakhla'ī, Muḥammad-Taqī; Ḥā'irī Muḥammad-Ḥasan. 2020/1399. *Māhīyat-i Inqilāb-i Nisbat, Nigāhī Naw bih Rawish Shināsī-yi Mullā Aḥmad Narāqī dar Ḥal-i Ta'āruzāt*. Pazhūhish-hāyi Uṣūlī.
48. Taqawī-Ishtihārdī, Ḥusayn. 1997/1418. *Tanqīh al-Uṣūl*. Tehran: Mu'assasat Tanīm wa Nashr Āthār al-Imām al-Khumaynī
49. Wā'iz-Ḥusaynī-Bihsūdī, Muḥammad-Sarwar. 2001/1422. *Miṣbāḥ al-Uṣūl, Mabāḥith Alfāz*. Qom: Maktabat al-Dāwarī.

The Meaning and Necessities of Specialized *Ijtihād* in Devotional and Non-Devotional Precepts According to the Theory of *Āyatollāh* *‘Abd al-Karīm Ḥā’irī-Yazdī*¹

Sa’id Ḍīyā’i-Far 

Postgraduate Studies Instructor of Seminary and Associate Professor of the Islamic Sciences and Culture Research Centre; ziyaei.saeid@isca.ac.ir

Receiving Date: 2022-03-14; Approval Date: 2022-06-23


**Justārḥā-ye
Fiḡhī va Uṣūlī**

Vol.8, No.28
Fall 2022

67

Abstract

This article was written for the purpose of researching and studying *Āyatollāh ‘Abd al-Karīm Ḥā’irī-Yazdī*’s theory regarding specialized *ijtihād*. The main question is what is the meaning of specialized *ijtihād* and its necessities? This issue has been investigated by the analytical-explanatory method and its most important results include, the necessity of using authentic history

1 . *Ḍīyā’i-Far – S ; (2022); “ The Meaning and Necessities of Specialized Ijtihād in Devotional and Non-Devotional Precepts According to the Theory of Āyatollāh ‘Abd al-Karīm Ḥā’irī-Yazdī “ ; Jostar_ Hay Fiḡhi va Usuli; Vol: 8 ; No: 28 ; Page: 67-95; 10.22034/jrj.2022.63614.2455*

© 2022, Author(s). This is an open access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution (CC BY 4.0), which permits unrestricted use, distribution, and reproduction in any medium, as long as the original authors and source are cited. No permission is required from the authors or the publishers.

and considering the circumstances surrounding the issuance of *naṣṣ* (designation) in non-devotional precepts, more strictness and precision in *khābar al-waḥīd* (tradition with a single transmitter) in matters that are against the rational reliance and procedures in non-devotional precepts, presenting a rational interpretation of *nuṣūṣ* (designations) in non-devotional precepts, the primary principle of the validity of criteria in deriving non-devotional *ḥukm* (precepts), the primary principle is to stick to the *naṣṣ* and not to transgress in the devotional precepts and the centrality of the concentration and rational procedures in the non-devotional precepts and the absence of primary principle of issuing from the expression of an infallible religious precept in non-devotional precepts, the primary principle of the stability of quantitative limitations in devotional precepts and the centrality of rational reliance and procedures in non-devotional precepts, identifying and distinguishing specific jurisprudential rules for devotional and non-devotional precepts, identifying and distinguishing specific principles criteria of devotional and non-devotional precepts and the necessity of consulting in thematics with experts in non-devotional fields.

Keywords: Ḥā'irī-Yazdī, Specialized Ijtihād, 'Ibādāt (acts of devotion), Mu'āmilāt (Transactions), Difference in Method .

معنا و اقتضائات اجتهاد تخصصی در عبادات و غیر عبادات

بر اساس ایده آیت الله عبدالکریم حائری یزدی^۱

سعید ضیائی فر ID

دانشیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی قم، قم-ایران
رایانامه: ziyaei.saeid@isca.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۱۲/۲۳؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۴/۰۲

معنا و اقتضائات اجتهاد
تخصصی در عبادات و
غیر عبادات بر اساس ایده
آیت الله عبدالکریم
حائری یزدی

۶۹

چکیده

این مقاله به هدف تحقیق و تعمیق ایده آیت الله حاج شیخ عبدالکریم حائری یزدی درباره تخصصی شدن اجتهاد تدوین شده است و سؤال اصلی این است: معنای اجتهاد تخصصی و اقتضائات آن چیست؟ این مسئله با روش تحلیلی - تبیینی بررسی شده است و مهم ترین نتایج آن عبارت اند از: لزوم بهره گیری از تاریخ معتبر و در نظر گرفتن ملازمات پیرامون محیط صدور نص در احکام غیر عبادی، سخت گیری و دقت بیشتر در خبر واحد در امور مخالف با ارتکازها و رویه های عقلایی در احکام غیر عبادی، تفاوت در شیوه استدلال و مراجعه به ادله و منابع در احکام عبادی و غیر عبادی، ارائه تفسیری عقلایی از نصوص در احکام غیر عبادی، قاعده اولی اعتبار ملاکات در استنباط احکام غیر عبادی،

۱. ضیائی فر، سعید. (۱۴۰۱). «معنا و اقتضائات اجتهاد تخصصی در عبادات و غیر عبادات بر اساس ایده آیت الله عبدالکریم حائری یزدی». فصلنامه علمی پژوهشی جستارهای فقهی و اصولی. ۸ (۲۸). ۹۵-۶۷.

قاعده اولی جمود بر نص و عدم تعدی در احکام عبادی و محوریت ارتکازها و رویه‌های عقلایی در احکام غیرعبادی، نبود قاعده اولی صدور از شأن بیان حکم شرعی معصوم در احکام غیرعبادی، قاعده اولی ثبات تحدیدهای کمی در احکام عبادی و محوریت ارتکازها و رویه‌های عقلایی در احکام غیرعبادی، شناسایی و تفکیک قواعد فقهی اختصاصی احکام عبادی و غیرعبادی، شناسایی و تفکیک ضوابط اصولی اختصاصی احکام عبادی و غیرعبادی، لزوم مشورت در موضوع شناسی با اهل تخصص حوزه‌های غیرعبادی.

کلیدواژه‌ها: حائری یزدی، اجتهاد تخصصی، عبادات، معاملات، اختلاف روش.

طرح مسئله و بیان کلیات

یکی از ایده‌های آیت‌الله حاج شیخ عبدالکریم حائری یزدی، تخصصی شدن اجتهاد است. مراد از ایده این است که پیشنهادی درباره یک مسئله یا یک رشته علمی مطرح می‌شود، بدون اینکه بررسی همه‌جانبه‌ای درباره آن صورت گیرد، ولی در آن دیدگاه بررسی هم صورت می‌گیرد و بر آن استدلال می‌شود و حتی اشکال‌های احتمالی که درباره آن است، پاسخ داده می‌شود، بلکه گاهی دیدگاه‌های مقابل آن بررسی و مقایسه می‌شود. آنچه آیت‌الله حائری مطرح کرده است در حد یک ایده است. این ایده به صورت همه‌جانبه بررسی نشده، برای آن استدلالی فراهم نیامده، و حتی مراد از آن به صورت کامل توضیح داده نشده است.

گرچه ایشان این ایده را در حدود یک قرن پیش طرح کرده است، ولی با گذشت مدت بسیار از این طرح تحقیقاتی درباره آن صورت نگرفته است و نه از جهت نظری بررسی شده و نه از جهت عملی به کار گرفته شده است، در حالی که این ایده یکی از مهم‌ترین نیازهای اجتهاد در عصر حاضر است و باید مانند تخصصی شدن دیگر رشته‌های علمی چون پزشکی پیگیری شود.

برای بررسی این ایده گام‌های گوناگونی باید برداشته شود، مراد از آن به صورت کامل توضیح داده شود، بررسی همه‌جانبه‌ای درباره آن صورت گیرد، استدلال‌هایی برای آن فراهم شود، اشکال‌های احتمالی آن پاسخ داده شود، دیدگاه یا دیدگاه‌های

جستارهای

فقهی و اصولی

سال هشتم، شماره پیاپی ۲۸

پاییز ۱۴۰۱

۷۰

مقابل آن بررسی و با آن مقایسه گردد و نیز الزامات و پیامدهای آن بررسی شود. همه این بررسی‌ها فراتر از گنجایش یک مقاله است، از این رو در این مقاله تنها معنای آن واکاوی می‌شود و در گام بعدی اقتضائات آن بررسی می‌گردد. بنابراین این بخش را در دو محور سامان می‌دهیم:

۱. معنای اجتهاد تخصصی؛

۲. اقتضائات اجتهاد تخصصی.

برای بررسی این دو مسئله لازم است از یک سو مبادی تصویری بحث را در حد لازم روشن کنیم و از سوی دیگر به مبانی تصدیقی و پیش فرض‌های بحث که بررسی مسئله بر آن متوقف است، اشاره نماییم.

الف) مبادی تصویری

۱. تعیین معنای مراد از عبادی

عبادی و معاملی (غیرعبادی) کاربردهای متعددی دارند (آل کاشف الغطاء، ۱۴۲۴ق، ۲۹۴/۱). مراد ما در این نوشتار از عبادی، چیزی است که دین پایه گذار آن است و تعبدی و توقیفی بودن مشخصه اصلی آن است (طهارت‌های سه گانه حدیثی، نماز، روزه، اعتکاف، حج).

۲. تعیین معنای غیرعبادی

مراد از غیرعبادی چیزی است که دین پایه گذار آن نیست و تعبدی و توقیفی بودن مشخصه اصلی آن نیست، بلکه امری است که در میان انسان‌های غیر معتقد به دین هم وجود دارد، مانند بیع، اجاره، بیمه که شریعت نسبت به این‌ها نقش تأییدگری داشته است و در برخی موارد، همراه با اصلاح و تغییر بوده است (وحید بهبهانی، ۱۴۱۵ق، ۹۷). بنابراین به غیر از طهارت‌های سه گانه حدیثی، نماز، حج، روزه و اعتکاف، همه باب‌های فقهی را دربر می‌گیرد.

۳. اجتهاد

اجتهاد تلاش علمی ضابطه‌مندی است که برای دستیابی به حکم شارع صورت می‌گیرد. در نگاه رایج سه مرحله برای اجتهاد وجود دارد که در ادامه ذکر می‌شود:

۱. احراز اعتبار صدور متن مقدس (آیه یا روایت) از منبع مقدس (خدا یا معصوم)؛^۱
 ۲. بررسی صدور متن مقدس برای بیان حکم شرعی فرازمانی و فرامکانی، نه بیان حکمی دیگر مانند حکم ولایی و تقیه‌ای؛
 ۳. بررسی دلالت آن بر حکم مورد بحث (شیخ انصاری، ۱۴۲۸ق، ۱/۲۳۷).
- همچنین در اجتهاد از سه امر (قواعد فقهی، ضوابط اصولی و قرائن موردی) استفاده می‌شود. قسم سوم کلی نیست و تحت ضابطه‌ای در نمی‌آید بلکه به حسب مورد است، ولی دو قسم اول کلی‌اند و توان استفاده در موارد فراوانی را دارند، با این تفاوت که قاعده فقهی حکم شرعی کلی است که فقیه زیرمجموعه‌های آن را می‌یابد، ولی ضابطه اصولی حکم شرعی نیست، بلکه ابزاری است که با به کارگیری آن حکم شرعی استخراج می‌شود. به تعبیر اصطلاحی، کار فقیه در قاعده فقهی از قبیل تطبیق است، ولی کار فقیه در ضابطه اصولی از قبیل تطبیق نیست، بلکه همانند استفاده از ابزاری برای استنباط حکم فقهی است (صافی اصفهانی، ۱۴۱۷ق، ۱/۱۷).

ب) مبادی تصدیقی و پیش فرض‌ها

۱. تجزّی در اجتهاد ممکن است، گرچه برخی در امکان آن مناقشه کرده‌اند (موسوی زنجانی، ۱۳۱۶ق، ۸۰؛ شریف العمری، ۱۴۰۵ق، ۱۶۶).
۲. در صورت تخصصی نشدن اجتهاد، یک فرد غیر معصوم با عمری متعارف نمی‌تواند در همه ابواب فقهی از روی تحقیق نظر دهد و به همه ابواب فقهی در سطح رشته‌های علمی دیگر، علم متعارف پیدا کند (موسوی قزوینی، ۱۳۷۱ق، ۴۴۹؛ عدنان قطیفی، ۱۴۱۴ق، ۱/۱۱۱).

محور اول: معنای اجتهاد تخصصی

درباره معنای آن این پرسش مطرح می‌شود که آیا تخصصی شدن اجتهاد تنها به این معناست که روش‌ها، ضوابط، نکات و ریزه کاری‌های اجتهاد در همه ابواب

۱. با این توضیح که صدور قرآن قطعی است، ولی صدور روایت قطعی نیست.

فقهی مشترک‌اند و مقتضی برای اجتهاد در همه ابواب فقهی هست و تنها مانع آن کمبود وقت و کوتاهی عمر از یک‌سو و گستردگی فراوان ابواب فقهی از سوی دیگر است؟. مجتهد همه نکات و ابزارهای لازم برای اجتهاد در همه ابواب فقهی را در اختیار دارد، ولی در اثر کمبود وقت، عمر متعارف یک انسان برای به‌کارگیری آن‌ها در همه ابواب فقهی کافی نیست، از این رو به‌جای اینکه با همه ابزارهای لازم برای اجتهاد، در همه ابواب فقهی به اجتهاد پردازد، با آن‌ها در یک بخش (مانند بخش عبادات یا معاملات) به اجتهاد می‌پردازد یا افزون بر ابزارهای مشترک لازم برای اجتهاد در همه ابواب فقهی، برای هر بخشی (مانند بخش عبادات و بخش معاملات) ابزارهای اختصاصی وجود دارد. برای مثال، آیا در بخش عبادات ابزارهایی معتبرند که در بخش معاملات معتبر نیستند و برعکس در بخش معاملات ابزارهایی معتبرند که در بخش عبادات معتبر نیستند؟ دو احتمال و شاید دو دیدگاه در این باره مطرح است و تا آنجا که نگارنده بررسی کرده است به آن پرداخته نشده است و تنها در لابه‌لای برخی کلمات به آن اشاره شده است. برای نمونه برخی درباره خصوص ضوابط اصولی تصریح کرده‌اند که از ابتدای اصول تا انتهای اصول، ضوابط اصولی اصلاً به فقه خاصی اختصاص ندارد (مؤمن، ۱۳۸۷، ۲۱۶).

برخی هم گفته‌اند: هر رشته علمی نباید به اندازه‌ای گسترده باشد که یک انسان معمولی نتواند در یک‌سوم عمر خویش آن را فراگیرد (قطیفی، ۱۴۱۴ق، ۱/۱۱۱). ممکن است از این عبارت برداشت شود که وجود مانع مشکل است و گویا از نظر مقتضی مشکلی نیست.

در مقابل، از برخی کلمات احتمال دوم استفاده می‌شود. برای نمونه وحید بهبهانی می‌نویسد:

شیوه استدلال در عبادات با شیوه استدلال در معاملات متفاوت است و کسی که فرق میان این دو را نداند و میان آن دو به تفاوت قائل نباشد، از اول تا آخر فقه خراب‌کاری فراوانی در فقه ایجاد می‌کند (وحید بهبهانی، ۱۴۱۵ق، ۱۰۰). شیوه استدلال معنای گسترده‌ای است که هم ضوابط اصولی را دربر می‌گیرد و هم غیر آن را، مانند کیفیت استفاده از منابع فقه که بعداً توضیح آن خواهد آمد.

نگارنده به گزینه دوم معتقد است و بر این باور است که افزون بر به کارگیری امور لازم مشترک در همه ابواب فقهی، تخصصی شدن اجتهاد اقتضائاتی دارد که از جمله آن‌ها روش استنباط و شیوه استدلال است و اموری که در ادامه می‌آید، این ادعا را تأیید بلکه اثبات می‌کند:

الف) تصریح برخی فقیهان

۱. وحید بهبهانی می‌گوید: شیوه استدلال در عبادات با شیوه استدلال در معاملات متفاوت است و کسی که فرق میان این دو را نداند و میان آن دو به تفاوت قائل نباشد، از اول تا آخر فقه خراب کاری فراوانی در فقه ایجاد می‌کند (وحید بهبهانی، ۱۴۱۵ق، ۱۰۰).

۲. اراکی از حاج شیخ عبدالکریم حائری یزدی نقل می‌کند که هر یک از باب‌های فقهی یک متخصص جداگانه لازم دارد (استادی، ۱۳۷۵، ۲۹۸).

۳. امام خمینی درباره روش استنباط و شیوه استدلال در باب معاملات می‌گوید: فقیه در استنباط مسائل معاملات باید ادله شرعی را با توجه به ورود آن‌ها در فضای عقلایی محل صدورشان در نظر بگیرد (امام خمینی، ۱۴۲۱ق، ۲/۲۲۵). خود ایشان در موارد متعددی از احکام امضایی نگاه عقلایی را به کار می‌گیرد، از جمله درباره ملکیت انفال (امام خمینی، ۱۴۲۱ق، ۳/۲۴؛ ضیائی فر، ۱۳۹۰، مکتب فقهی امام خمینی، ۲۷۲).

۴. یکی از شاگردان امام خمینی نیز به اجمال گفته است که استنباط همه مسائل فقهی به شیوه‌ای یکسان نیست (فاضل لنکرانی، ۱۴۲۷ق، ۱۳۶-۱۳۷) و ممکن است به تفاوت‌هایی در ابزارهای استنباطی در ابواب مختلف فقهی اشاره داشته باشد.

۵. یکی دیگر از شاگردان امام خمینی هم گفته است: ملکه اجتهاد در باب معاملات با ملکه اجتهاد در باب عبادات فرق می‌کند و در ادامه علت آن را چنین آورده است: استنباط در باب معاملات تنها بر شناخت قواعد فقهی و ارتکازات عرفی استوار است، در حالی که در باب عبادات افزون بر آن‌ها، به شناخت فن حدیث، رجال، اسناد روایات و کیفیت جمع میان ادله متعارض نیاز است (سبحانی، ۱۴۱۵ق، ۳/۶۲).

ب) بررسی روش اجتهادی فقیهان در این دو قلمرو

کسی که با نگاه برون فقهی و آزروری دقت به شیوه اجتهاد فقیهان نظر افکند درمی یابد تفاوت‌هایی میان قلمرو عبادات و معاملات از نظر شیوه اجتهاد وجود دارد که برخی نمونه‌های آن را ضمن بیان تفاوت‌ها در ادامه این مقاله می‌آوریم.

ج) اقتضای سنخ احکام عبادی و غیرعبادی

سنخ متفاوت احکام عبادی و احکام غیرعبادی، روش اجتهادی متفاوتی را می‌طلبد. برای نمونه در سنخ احکام عبادی توسط شارع تأسیس می‌شود و باید از اول مستقیماً حکم، هدف و مذاق شارع را از خلال آیات و روایات به دست آورد، ولی سنخ احکام غیرعبادی تأسیسی نیست، بلکه عقلایی است و باید حکم، هدف و مذاق عقلا را از خلال ارتکازها و سیره‌های عقلایی به دست آورد، سپس بررسی کرد که آیا ادله نقلی مانند آیات و روایات با آن‌ها مخالف‌اند یا نه؟ و روشن است که این دو شیوه متفاوت‌اند.

معنا و اقتضائات اجتهاد
تخصصی در عبادات و
غیرعبادات براساس ایده
آیت‌الله عبدالکریم
حائری یزدی

۷۵

محور دوم: اقتضائات

در این محور تلاش می‌کنیم تا برخی ابزارهای اختصاصی بخش عبادات و بخش معاملات را بیابیم و در معرض دید و نقد فقه‌پژوهان اجتهاد قرار دهیم.

۱. لزوم بهره‌گیری از تاریخ معتبر و فضای صدور برای شناخت احکام غیرعبادی

احکام تأسیسی با احکام امضایی تفاوت‌هایی دارند. برای نمونه، شارع مقدس در عبادات بنیان‌گذار است و همه جزئیات و خصوصیات احکام تأسیسی را بیان کرده‌است، ولی درباره احکام امضایی هر جا مخالف بوده‌است اظهار نظر کرده‌است و اظهار نظر نکردن منفی درباره آن‌ها به معنای تأیید آن‌ها است، زیرا این دو قسم احکام متفاوتی دارند و باید آن‌ها را شناخت تا آن‌ها را از هم تفکیک کرد. برای شناخت آن‌ها باید فهمید کدام یک از آن‌ها قبل از ادیان وجود داشته‌اند تا احکام امضایی به‌شمار آید و کدام یک وجود نداشته‌اند تا احکام تأسیسی به حساب آید. افزون بر آن در قلمرو احکام غیرعبادی و امضایی یک دسته رسم‌ها و ارتکازها در

متن جامعه صدر اسلام وجود داشته است که به عنوان امور اجتماعی و فرهنگی راسخ در میان مردم جامعه به حساب می آمده است. این رسم‌ها و ارتکازها مانند قرینه حاقه به کلام (قرائن حالیه و مقالیه) است که نمی توان از آیه و حدیث فهم درستی بدون اطلاع از آن‌ها داشت. غالباً آن‌ها در آیه و حدیثی به ما منتقل نشده است، ولی مطلبی که در آیات و احادیث بیان شده است با توجه به وجود آن آداب و رسوم بوده است، از این رو برخی فقیهان درباره روش استنباط و شیوه استدلال در معاملات آورده اند: فقیه در استنباط مسائل معاملات باید ادله شرعی را با توجه به ورود آن‌ها در فضای عقلایی محل صدورشان در نظر بگیرد (امام خمینی، ۱۴۲۱ق، ۲/۲۲۵). برای نمونه در روایتی آمده است: هنگامی که زن پس از عمل زناشویی ادعا کند که مهریه را نگرفته است، ولی شوهر بگوید که مهریه او را پرداخته ام، زن مدعی است و باید برای اثبات ادعایش شاهد بیاورد، ولی مرد منکر است و ادعایش با قسم ثابت می شود (حر عاملی، ۱۴۱۴ق، ۲۱/۲۵۷).

به مقتضای این روایت، زن برای نگرفتن مهریه باید بینه بیاورد، در حالی که اصل بر پرداختن است و پرداختن به بینه نیاز دارد، پس مرد باید بینه بیاورد، اما در این روایت آمده زن مدعی است و باید برای اثبات ادعایش بینه بیاورد. این روایت در صورتی درست فهم می شود که رسم زمان صدور شناخته شود. در زمان صدور، رسم رایج بر این بوده است که دختر تا مهریه را نمی گرفته است اجازه آمیزش نمی داده است (شهید اول، بی تا، ۱/۱۵۲)، از این رو انجام آمیزش اماره گرفتن مهریه بوده است و با بود اماره نوبت به استصحاب نگرفتن مهریه نمی رسد. پس با آگاهی از فضای صدور روایت می توان فهم درستی از مطلب برداشت می شود.

بنابراین در تفسیر آیات و احادیث در امور غیرعبادی باید از شرایط اجتماعی و فرهنگی ای که نص در آن صادر شده است آگاهی کافی یافت، همان طور که برخی یادآوری کرده اند (سبحانی، ۱۴۱۹ق، ۳۲۴)، وگرنه تعمیم حکمی که برای جامعه ای با شرایط اجتماعی و فرهنگی دیگری بوده است، به جامعه کنونی که شرایط اجتماعی

جستارهای

فقهی و اصولی

سال هشتم، شماره پیاپی ۲۸

پاییز ۱۴۰۱

۷۶

۱. تنها برخی از آن‌ها در روایات آمده است. برای نمونه ر.ک: شیخ صدوق، ۱۳۶۱، ۲۵۴.

و فرهنگی دیگری دارد، از قبیل قیاس منهی عنه است یا دست کم این احتمال وجود دارد، در حالی که برای تعمیم حکم به این نیاز داریم که احراز کنیم شرایط یکسان است.

۲. سخت‌گیری و دقت بیشتر در خبر واحد در امور مخالف با ارتکاز و رویه‌های عقلایی در معاملات

این گونه نیست که همه آنچه در جوامع روایی اهل تشیع و تسنن آمده است، همان چیزی باشد که به صورت گفتار و رفتار از معصومان علیهم‌السلام سر زده است. مقدار بسیار اندکی از آن‌ها به شکل متواتر در همه نسل‌ها نقل شده‌اند، به ویژه درباره مسائل فقهی که روایات متواتر بسیار بسیار اندک‌اند و بیشتر آن‌ها غیر متواتر و برخی از آن‌ها گزارش صادق گفتار و رفتار معصومان علیهم‌السلام نیستند، از این رو برای استفاده از روایات در استنباط مسائل فقه غیر عبادی به شواهد و قرائنی نیاز داریم تا صدور روایات از معصوم علیه‌السلام برای ما احراز شود، هر چند با احرازی تعبیدی. دانشوران درباره اعتبار روایات چند دیدگاه مطرح کرده‌اند که آن‌ها را می‌توان در چهار دیدگاه کلی دسته بندی کرد:

الف) حجیت تعبیدی خبر ثقه

برخی بر این باورند که شارع مقدس روایاتی که همه راویان آن ثقه هستند، تعبداً حجت قرار داده است، هر چند که مفید قطع یا اطمینان و حتی ظن نباشند (خویی، ۱۳۶۸، ۲۰/۱). طبق این دیدگاه، میان روایتی که در احکام عبادی است و میان روایتی که در احکام غیر عبادی است فرق نخواهند بود چون شارع ما را متعبد کرده است که در هر دو حوزه به روایت شخص ثقه عمل کنیم.

ب) حجیت خبر مقطوع الصدور

برخی بر این باورند که فقط خبر مقطوع الصدور قابل استناد در فقه است (ابن ادریس حلی، ۱۴۱۰ق، ۵۱/۱). بنا بر این دیدگاه، چون ملاکات عبادات بر فقیه مجهول است مگر آن مقدار که در متون معتبر دینی (کتاب و سنت) آمده است، از این رو اگر مطلبی در روایتی آمد که برخلاف ارتکازها و رویه‌های عقلایی بود، در قطع فقیه به صدور

روایت از معصوم خللی وارد نمی‌کند یا بسیار دیر باعث ضربه دیدن قطع می‌شود، زیرا ملاکات عبادات بر فقیه مجهول است، ولی اگر مطلبی در روایتی در زمینه غیر عبادات آمد که برخلاف ارتکازها و رویه‌های عقلایی بود، در قطع فقیه به صدور روایت از معصوم علیه السلام خلل وارد می‌کند؛ زیرا بسیاری از ملاکات غیر عبادات بر فقیه مجهول نیست، بلکه علی‌القاعده همان ملاکاتی را دارند که عقلا برای احکام و قوانینشان در نظر می‌گیرند.

ج) حجیت خبر موثوق الصدور

گروهی بر این باورند که خبر موثوق الصدور نیز در فقه معتبر است (موسوی بجنوردی، ۱۳۸۰، ۱۱۳/۲). بنا بر این دیدگاه نیز با همان تقریب بالا، اگر روایتی در عبادات وارد شد که برخلاف ارتکازها و رویه‌های عقلایی بود، در وثوق فقیه به صدور روایت از معصوم علیه السلام خللی وارد نمی‌کند یا بسیار دیر باعث ضربه دیدن وثوق می‌شود، ولی اگر مطلبی در روایتی در زمینه غیر عبادات آمد که برخلاف ارتکازها و رویه‌های عقلایی بود، در وثوق فقیه به صدور روایت از معصوم علیه السلام خلل وارد می‌کند.

د) حجیت خبر مظنون الصدور

گروه اندکی بر این باورند که فقط خبر مقطوع الصدور و موثوق الصدور حجت نیستند، چراکه حجیت این دو برای دستیابی به بیشتر احکام فقهی کافی نیست، از این رو باید خبر مظنون الصدور هم حجت باشد تا دستیابی به معظم احکام فقهی حاصل شود (میرزای قمی، ۱۳۷۸، ۴۲۰/۲). بنا بر این دیدگاه نیز با همان تقریب بالا، اگر مطلبی در روایات وارد شد که برخلاف ارتکازها و رویه‌های عقلایی بود، در ظن فقیه به صدور روایت از معصوم علیه السلام خللی وارد نمی‌کند یا بسیار دیر باعث ضربه دیدن ظن می‌شود، ولی اگر مطلبی در روایتی در زمینه غیر عبادات آمد که برخلاف ارتکازها و رویه‌های عقلایی بود، در ظن فقیه به صدور روایت از معصوم علیه السلام خلل وارد می‌کند.

۳. تفاوت در مراجعه به ادله و منابع در عبادات و معاملات

چون عبادات اموری توقیفی‌اند، در شناخت اجزا، شرایط و احکام آن‌ها اول باید به ادله و منابع نقلی (آیات، روایات معتبر، اجماع و سیره متشرعه) مراجعه کرد (وحدید

بهبهانی، ۱۴۱۵ق، ۴۷۶: روزدری، ۱۴۰۹ق، ۱/۳۹۵)، ولی چون معاملات اموری توقیفی نیستند در شناخت اجزا، شرایط و احکام آن، اول به ادله و منابع غیرنقلی باید مراجعه کرد، سپس باید دید در میان ادله و منابع نقلی (آیات، روایات، اجماع و سیره متشرعه) دلیل معتبری برخلاف آنچه در ادله و منابع غیرنقلی آمده است، وجود دارد یا نه؟ (حاج عاملی، ۱۴۲۴ق، ۲/۳۳۵: حلی، ۱۴۳۲ق، ۱/۲۰۷). پس شیوه مراجعه به ادله و منابع در عبادات و معاملات متفاوت است. وحید بهبهانی نیز در لابه لای کلماتش به این فرق میان عبادات و معاملات اشاره کرده است (وحید بهبهانی، ۱۴۱۵ق، ۱۰۰).

۴. نبود قاعده اولی صدور از شأن بیان موضع شریعت در احکام غیرعبادی

معصومان علیهم السلام شؤون مختلفی داشته اند (شهید ثانی، ۱۴۱۶ق، ۲۴۱ و ضیائی فر، ۱۳۹۷، ۳۹۹) و آنچه از برخی از شؤون معصومان علیهم السلام صادر شده، قابل استناد در استنباط و نشان دهنده موضع شریعت است، مانند شأنی که در ابلاغ و تفسیر دارند. ولی آنچه از برخی شؤون دیگر معصومان علیهم السلام صادر شده، قابل استناد در استنباط و نشان دهنده موضع شریعت نیستند، مانند آنچه از شأن حکومتی صادر شده است. محل بحث جایی است که نمی دانیم روایتی از شؤون قابل استناد در استنباط معصومان علیهم السلام صادر شده است یا از شؤون غیر قابل استناد در استنباط است.

آیا قاعده اولی در صدور روایت از شأن بیان موضع شریعت معصوم است، چه در عبادات چه در معاملات، یا برعکس و یا در این باره میان احکام عبادی و غیرعبادی فرق است؟ به نظر می رسد باید در این زمینه تفصیل داد:

الف) اگر در حوزه عبادات است، قاعده اولی این است که از شأن بیان موضع شریعت صادر شده است. ادعای خلاف آن دلیل معتبر می خواهد، زیرا فرض این است که شارع مخترع عبادات است و وی و تبیین کنندگان شریعت^۱ باید درباره جنبه های گوناگون آن ها اظهار نظر کند، پس مردم باید ببینند معصوم علیهم السلام چه می گوید یا چه انجام می دهد، و هر چه می گوید یا انجام می دهد، علی القاعده بیانگر موضع

۱. مشهور شارع را خدا و پیامبر صلی الله علیه و آله می دانند و امامان معصوم علیهم السلام را تبیین کنندگان شریعت به شمار می آورند، نه تشریح کنندگان احکام شرعی که جاودانه و ابدی اند.

شریعت است،^۱ مگر اینکه خلاف آن به دلیل معتبری ثابت شود، همان طور که این مسئله درباره جلسه استراحت در نماز احتمال داده شده است (شهید اول، بی تا، ۲۱۱/۱).

ب) اگر در حوزه غیرعبادات است، قاعده اولی وجود ندارد که از شأن بیان کننده موضع شریعت صادر شده است. ادعای صدور از شأن بیان کننده موضع شریعت به قرینه و دلیل معتبری نیاز دارد، چرا که شارع در غیرعبادات بنیانگذار نیست تا انتظار داشته باشیم هرچه می گوید یا انجام می دهد علی القاعده به جهت بیان موضع شریعت باشد و احتمال بیان از موضع شریعت به دلیل معتبر نیاز دارد، هرچند این دلیل، قرینه مقام پرسش از حکم مسئله باشد. افزون بر آن، در غیر عبادات چند احتمال وجود دارد و احتمال عقلایی صدور از دیگر شئون (غیر از شان ابلاغ، تفسیر، تشریح)^۲ مانند شأن عادی، تطبیقی و حکومتی که بسیار فراوان است. از این رو اطمینان یا ظن قوی به صدور به جهت بیان موضع شریعت حاصل نمی شود، همان طور که ادعای وجود سیره و یا ارتکازی عقلایی در این باره به دلیل اثبات کننده ای نیاز دارد. همچنین، ادعای صدور از شأنی که بیان کننده موضع شریعت است نیز به دلیل معتبری نیاز دارد. برای هر دو طرف احتمال داده می شود و نمی توان گفت قاعده اولی در یکی از دو طرف وجود دارد و کسی که ادعای وجود قاعده در یکی از دو طرف را دارد، باید دلیل بیاورد. بنابراین اگر روایتی در حوزه غیرعبادات وارد شد که برخلاف ارتکازها و رویه های عقلایی بود، برای حمل بر صدور از شأن قابل استناد در استنباط، به دلیل نیاز است.

جستارهای

فقهی و اصولی

سال هشتم، شماره پیاپی ۲۸

پاییز ۱۴۰۱

۸۰

۵. قاعده اولی اعتبار ملاکات در استنباط احکام غیرعبادی

احکام غیرعبادی و امضایی از یک سو با جامعه ارتباط تنگاتنگی دارند و بیشتر در معرض تحول اند، از این رو لازم است تا ملاکات آن ها شناخته شوند تا در تحولات

۱. همان طور که در روایاتی از پیامبر گرامی اسلام ﷺ نقل شده است: «خذوا عني مناسككم» (سید مرتضی، ۱۴۱۵ق، ۲۵۴؛ ابن ادریس حلی، ۱۴۱۰ق، ۶۰۷/۱) یا «صلوا كما رأيتموني اصلي» (سید مرتضی، ۱۴۱۵ق، ۱۵۲؛ ابن شهر آشوب، ۱۳۶۹، ۱۷۰/۲).

۲. مراد از شأن تشریح معنای خاص آن است، یعنی جعل حکم دائمی از سوی شارع نه مطلق بیان حکم شرعی، گرچه با ابلاغ آن از سوی معصوم ﷺ (ضیائی فر، ۱۳۹۷، ۴۰۲).

که قالب‌ها و صورت‌های ظاهری آن‌ها دگرگون می‌شوند، ملاک‌های ثابت آن‌ها شناخته شود و از دگرگونی ایمن بمانند و خداوند حکیم این را می‌داند. از سوی دیگر، احکام غیرعبادی، اختراعی از شارع نیستند تا تأیید شارع به معنای تأیید قالب‌ها و صورت‌های ظاهری آن‌ها به‌شمار آید، بلکه بیشتر به معنای تأیید ملاک‌های آن‌ها است و از جهت سوم ملاک‌های احکام غیرعبادی، عقلایی هستند یعنی علی‌القاعده همان ملاک‌هایی را دارند که عقلا برای احکامشان در نظر می‌گیرند و قابل فهم و در نتیجه قابل استفاده در اجتهادند (منتظری، ۱۴۱۵ق، ۱/۲۷۰، ۴۳۱؛ منتظری، ۱۴۰۹ق، ۲/۳۶۱، ۷۶۰؛ موسوی اردبیلی، ۱۴۲۷ق، ۱/۴۰)، مگر در جایی که شارع حکمی برخلاف حکم عقلا داشته باشد که نه ملاکش را بیان کرده باشد و نه به شیوه معتبر دیگری قابل فهم باشد. از جهت چهارم ملاک‌های احکام عقلایی غیرعبادی امور مشخصی چون عدالت، نظم و امنیت هستند، ولی عبادات، اولاً کمتر در معرض تحول‌اند، از این رو نیاز به شناخت ملاک‌های آن‌ها کمتر است؛ ثانیاً، احکام عبادی اختراعی شارع‌اند و نظر شارع به معنای تأکید بر همان قالب‌ها و صورت‌های ظاهری آن‌ها نیز هست؛ و ثالثاً، احکام عبادی اموری عقلایی نیستند تا همان ملاک‌هایی را داشته باشند که عقلا برای احکامشان در نظر می‌گیرند و در نتیجه قابل فهم و قابل استفاده در اجتهاد نیستند، بلکه چون امور عبادی توقیفی‌اند و اصل در آن‌ها تعبد است (صالح، ۱۴۲۳ق، ۲۸۸؛ محمضانی، ۱۹۸۰م، ۱۹۴)، مگر اینکه به شیوه معتبری، از نص معتبر استنباط شوند یا عقل به شکل قطعی به آن دست یابد (نجفی، ۱۴۰۴ق، ۲۷/۲۳؛ آشتیانی، ۱۴۲۵ق، ۱/۳۶۹)، از این رو عقل و عقلا نسبت به شناخت ملاک‌های احکام عبادی احاطه‌ای ندارند (همدانی، ۱۴۱۷ق، ۱۳/۳۷۹؛ زیدان، ۱۳۹۰ق، ۱۹۹؛ نمر، ۱۹۸۷م، ۱۰۸) و قطع به ملاک احکام عبادی از راه غیر نص یا حاصل نمی‌شود (جناتی، ۱۴۰۲ق، ۴/۴۰۱، ۴۳۳) یا بسیار دیر حاصل می‌شود (همدانی، ۱۴۱۷ق، ۱/۹۰؛ ۱۳/۲۱۰). بنابراین گاهی تعبدی به معنای ناتوانی عقلا نسبت به ادراک ملاک آن به کار رفته است (امام خمینی، ۱۴۲۶ق، ۱/۳۱۳؛ منتظری، ۱۴۱۵ق، ۱/۲۷۰).

و اگر ملاکات احکام قابل فهم نباشند، قابل استفاده در اجتهاد هم نخواهند

بود.

۶. قاعده اولی جمود بر نص و عدم تعدی در احکام عبادی و محوریت ارتکازها

ورویه‌های عقلایی در احکام غیر عبادی

بسیاری از فقیهان به‌طور کلی قاعده اولی را بر جمود بر مورد آیات و روایات دانسته‌اند و در نتیجه اصل را بر عدم اعتبار تعدی دانسته‌اند، چه در عبادات، چه در غیر عبادات (آشتیانی، ۱۴۲۵ق، ۱/۳۶۹؛ عراقی، ۱۴۱۴ق، ۱/۲۵۲). ولی به نظر می‌رسد این قاعده اولی به عبادات عدم تعدی است، زیرا همه خصوصیت‌های عبادات توقیفی، ابتدائاً و مستقیماً در دست شارع است (سبحانی، بی تا، ۱۱۴/۱) و تعدی از آن‌ها برخلاف قاعده و به دلیل معتبری نیاز دارد (همدانی، ۱۴۱۷ق، ۳/۳۸۴؛ سبحانی، ۱۴۱۶ق، ۱/۱۱۵). این قاعده اولی در غیر عبادات معتبر نیست، زیرا ویژگی‌های غیر عبادات توقیفی نیستند، گرچه تحت نظارت و مداخله شارع قرار دارند، ولی علی القاعده بر محور ارتکازها و رویه‌های عقلایی می‌چرخند و مداخله‌های شارع برخلاف قاعده و استثنایی و تنها در جهت ابطال ارتکازها و رویه‌های نادرست عقلایی است. پس علی القاعده هرچه عقلاً معتبر می‌دانند معتبرند، مگر اینکه دلیل معتبری بر خلافش باشد. ادعای قاعده اولی جمود بر نص درباره غیر عبادات به دلیل معتبر نیاز دارد، پس طبق ارتکازها و رویه‌های عقلایی عمل می‌شود، مگر دلیل یا قرینه معتبری برخلافش باشد، همان‌طور که در لابه‌لای کلمات برخی فقیهان به آن اشاره شده است (محقق اردبیلی، ۱۳۶۲، ۱۰/۲۹۹، ۱۱/۳۹۴، ۱۳/۱۴۴؛ نجفی، ۱۴۰۴ق، ۲/۴۵؛ رشتی، بی تا، ۷۱؛ نائینی، ۱۴۱۳ق، ۲/۴۰۹؛ هاشمی شاهرودی، ۱۴۲۶ق، ۱۵؛ منتظری، ۱۴۱۵ق، ۲/۱۳۰).

جستارهای

فقهی و اصولی

سال هشتم، شماره پیاپی ۲۸

پاییز ۱۴۰۱

۸۲

۷. قاعده اولی ثبات تحدیدهای کمی در احکام عبادی و احتمال تغییر

تحدیدهای کمی در احکام غیر عبادی

برخی تحدیدها در فقه کمی‌اند، مانند ۱۵ بار شیر خوردن بچه از مادر رضاعی در حصول محرمیت، و برخی تحدیدها کیفی‌اند، مانند شیر خوردن بچه از مادر رضاعی به اندازه‌ای که گوشتش بروید و استخوانش محکم شود. در حصول محرمیت اموری که به تحدیدهای کیفی منوط شده‌اند محل بحث نیستند. ممکن است تحولات زمان و مکان در تغییر تحدیدهای کمی مؤثر باشند و در نتیجه اموری هم که به

تحدیدهای کمی منوط شده‌اند، دچار تغییر شوند، زیرا تحولات در امور کمی در بسیاری موارد مؤثرند. همچنین گاهی تحدیدهای کمی در آیات بیان شده‌است و گاهی تحدیدهای کمی در روایات. آنچه محل بحث است تحدیدهای کمی در روایات است، چون آنچه در آیات است از شأن ابلاغ پیامبر ﷺ است، ولی در روایات احتمال صدور از دیگر شئون معصوم عَلَيْهِ السَّلَامُ داده می‌شود و در نتیجه احتمال تغییر در آن وجود دارد. افزون بر آن، آنچه در قرآن است به جهت ادله جاودانگی قرآن، علی القاعده جاودانه است، مگر دلیلی برخلافش باشد، زیرا لازمه جاودانگی قرآن، جاودانگی مقدار قابل توجهی از احکام آن، از جمله تحدیدهای کمی است.^۱ به نظر می‌رسد قاعده اولی ثبات تحدیدهای کمی در احکام عبادی است، زیرا همه خصوصیت‌های احکام عبادی، توقیفی و مستقیماً در دست شارع است و از جمله آن‌ها تحدیدهای کمی است، ولی هم تحولات گوناگون در غیر عبادات وجود دارد و هم احتمال تغییر در امور مربوط به تحدیدهای کمی فراوان است و هم شارع در این حوزه تأییدکننده و اصلاح‌گر است نه بنیان‌گذار تا آنچه می‌گوید یا انجام می‌دهد بر صدور از شأن بیان حکم شرعی حمل شود. از این رو با این احتمال‌ها، احراز شکل‌گیری قاعده اولی به شدت تضعیف می‌شود، در حالی که ادعای قاعده اولی به احراز نیاز دارد و در صورتی احراز می‌شود که احتمال عقلایی قوی وجود داشته باشد که موجود نیست. پس ادعای قاعده اولی ثبات تحدیدهای کمی که در روایات غیر عبادی آمده، به دلیل اثبات‌کننده‌ای نیاز دارد، از این رو ثبات و عدم ثبات باید در هر موردی بررسی شود و هر طرف که دلیل معتبری داشت به آن پایبند بود. در نتیجه نمی‌توان گفت قاعده اولی ثبات تحدیدهای کمی مذکور در روایات احکام غیر عبادی است.

۱.۸. ارائه تفسیری عقلایی از نصوص احکام غیر عبادی

اگر درباره متون مقدسی که در قلمرو احکام غیر عبادی است چند احتمال وجود داشته باشد، احتمالی برگزیده می‌شود که با ارتکازها و رویه‌های عقلایی سازگارتر

۱. مثل ﴿مِنْ رِبَاطِ الْخَيْلِ﴾ (انفال ۸/۶۰) که امری جاودانه نیست؛ بلکه ﴿وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ﴾ (انفال ۶۰/۶۰) دستوری جاودانه است.

باشد. برای نمونه در آیه اول سوره انفال،^۱ انفال متعلق به خدا و رسول ﷺ دانسته شده است و دو احتمال درباره آن مطرح شده است: یکی اینکه ملک شخص پیامبر ﷺ باشد؛ دیگر اینکه مربوط به منصب وی باشد و وی اختیار تصرف در آن را داشته باشد (مدرسی یزدی، ۱۴۱۰ق، ۱۱۳). برخی فقیهان مطابق ارتکاز عقلایی نظر نداده، آن را ملک شخص معصوم دانسته‌اند (خوانساری، ۱۴۰۵ق، ۳۶۶/۵). برخی از فقیهان اینکه انفال متعلق به منصب وی باشد و وی در آن حق تصرف داشته باشد مطابق ارتکاز عقلایی دانسته‌اند (امام خمینی، ۱۴۲۱ق، ۲۴؛ شهید صدر، ۱۴۱۷ق، ۴۳۵). مقتضای ارائه تفسیری عقلایی از نصوص احکام غیرعبادی همین دیدگاه است.

۹. کسب خبرویت لازم در موضوعات فقهی مرتبط با عبادات و معاملات

کسب خبرویت درباره موضوعات فقهی مرتبط هر بخش لازم است، به ویژه با توجه به این نکته که بیشتر موضوعات احکام عبادی توقیفی‌اند و موضوعات احکام غیرعبادی غیر توقیفی‌اند (وحید بهیانی، ۱۴۱۵ق، ۹۷). این خبرویت در عبادات بیشتر با ممارست و تضرع در آیات و روایات به دست می‌آید، ولی در غیرعبادات با تخصص در هر رشته علمی به دست می‌آید یا دست کم مشاوره با اهل هر رشته علمی مانند علم اقتصاد، سیاست و اجتماع لازم است. از این رو اظهار نظر فقهی در عرصه مسائل اقتصادی، سیاسی، اجتماعی و... بدون خبرویت و مشورت کافی با اهل تجربه هر فن به منظور شناخت دقیق موضوع فاقد وجاهت علمی است، ولی در بیشتر موضوعات احکام عبادی لازم نیست و وجاهت علمی دارد.

جستارهای

فقهی و اصولی

سال هشتم، شماره پیاپی ۲۸
پاییز ۱۴۰۱

۸۴

۱۰. شناسایی و تفکیک قواعد فقهی اختصاصی هر بخش

همه قواعد فقهی از نظر گستره در یک سطح نیستند. برخی از آن‌ها در همه ابواب فقهی از عبادات و معاملات معتبرند، مانند قاعده نفی حرج (کاشف الغطاء نجفی، بی تا، ۶۱؛ سیفی مازندرانی، ۱۴۲۵ق، ۷/۱) و برخی از آن‌ها به باب‌های عبادات اختصاص

۱. ﴿يَسْئَلُونَكَ عَنِ الْأَنْفَالِ قُلِ الْأَنْفَالُ لِلَّهِ وَالرَّسُولِ﴾ (انفال/۱).

دارند، مانند قاعده فراع (سیفی مازندرانی، ۱۴۲۵ ق، ۷/۱) و برخی از آن‌ها به باب‌های معاملات اختصاص دارند، مانند «ما یضمن بصحیحه یضمن بفاسده» (سیفی مازندرانی، ۱۴۲۵ ق، ۷/۱) و برخی از آن‌ها به برخی باب‌های عبادات اختصاص دارند، مانند قاعده امکان (سیفی مازندرانی، ۱۴۲۵ ق، ۷/۱) برخی از آن‌ها به برخی باب‌های معاملات اختصاص دارند، مانند قاعده حفظ نظام (ابروانی، ۱۴۲۶ ق، ۱/۱۷۷).^۱ یکی از کارها برای تخصصی شدن اجتهاد بررسی دقیق و تفکیک قواعد فقهی از نظر اختصاص به عبادات و غیر عبادات است.

۱۱. شناسایی و تفکیک ضوابط اصولی اختصاصی هر بخش

برخی دانش‌وران علم اصول اعتقاد دارند نهی از عبادت بر فساد آن دلالت می‌کند، ولی نهی از معامله بر فسادش دلالت نمی‌کند (آخوند خراسانی، ۱۴۱۲ ق، ۱۸۶-۱۸۷). به برخی هم نسبت داده‌اند که گفته‌اند: در عبادات حقیقت شرعیه ثابت است، ولی در معاملات ثابت نیست (نجفی، ۱۴۰۵ ق، ۱۲۷)، ولی به این مطلب از زاویه تفاوت اعتبار ضوابط اصولی در عبادات و غیر عبادات پرداخته نشده است. به نظر می‌رسد که می‌توان تفاوت‌هایی میان ضوابط اصولی عبادات و غیر عبادات در نظر گرفت و آن‌ها را به شکل زیر دسته‌بندی کرد:

الف) ضوابط اصولی که تنها در باب عبادات اعتبار دارند؛

ب) ضوابط اصولی که تنها در باب غیر عبادات حجت هستند؛

ج) ضوابط اصولی که در هر دو باب معتبرند.

گرچه بیشتر ضوابط اصولی از قسم سوم‌اند و ضوابط اصولی مخصوص هر باب اندک‌اند، ولی بررسی دقیق و بازنگری در ضوابط اصولی از زاویه تفاوت اعتبار ضوابط اصولی در عبادات و غیر عبادات می‌تواند گام بسیار مهمی در تخصصی شدن اجتهاد باشد، زیرا ضوابط اصولی بیشترین نقش را در اجتهاد دارند. نمونه آن دلالت فعل معصوم عَلَيْهِ السَّلَام بر استحباب در عبادات، و عدم دلالت

۱. برخی تلاش‌ها در زمینه فقه سیاسی صورت گرفته است (ر.ک: شریعتی، قواعد فقه سیاسی و سیفی مازندرانی، القواعد الفقهیه السیاسیه).

فعل معصوم عَلَّامًا بر استحباب در غیر عبادات است.
در پایان می توان تفاوت اقتضائات میان عبادات و غیرعبادات را چنین دسته بندی کرد:

۱. تفاوت از نظر روش های استدلال و مراجعه به ادله و منابع؛
۲. تفاوت از نظر قواعد فقهی اختصاصی؛
۳. تفاوت از نظر موضوع شناسی؛
۴. تفاوت از نظر ضوابط اصولی و

نتیجه گیری

در این نوشتار تلاش شد تا در پرتو ایده فقیه ژرف اندیش و آینده نگر آیت الله حائری یزدی گامی به سوی تخصصی شدن اجتهاد برداشته شود. رهاورد این مقاله این موارد است:

۱. در اولین مرحله، تخصصی شدن اجتهاد در عبادات که غالب آن ها تأسیسی از سوی ادیان و شرایع اند، و غیر عبادات که غالب آن ها تأسیسی از سوی دین و شریعت نیستند، بررسی شد، در حالی که غیر عبادات به حوزه های گوناگون خانوادگی، سیاسی، اقتصادی، جزایی و... تقسیم می شوند و می توان اجتهاد تخصصی را در هر یک از این حوزه ها پیگیری کرد.

۲. گرچه ایده تخصصی شدن اجتهاد از حدود یک قرن پیش به عنوان یک ضرورت مطرح گردیده است، ولی این ایده در این مدت پیگیری نشده، تحقیقاتی درباره آن صورت نگرفته است، در حالی که این ایده یکی از مهم ترین مباحث اجتهاد در عصر حاضر است.

۳. درباره معنای تخصصی شدن اجتهاد مشخص شد که تخصصی شدن تنها به معنای به کارگیری ضوابط و نکات مشترک در همه ابواب فقهی در یک بخش، مانند بخش عبادات یا معاملات نیست، بلکه افزون بر ابزارهای مشترک، روش ها، ضوابط مخصوص به بخش عبادات یا معاملات هم لازم است شناسایی و از یکدیگر جدا شوند.

۴. تخصصی شدن اجتهاد به اموری وابسته است که یکی از آنها تخصصی شدن ضوابط استنباط است و این بحث یکی از زمینه‌های لازم و مهم را برای تخصصی شدن اجتهاد فراهم می‌آورد.

۵. این بحث افق جدیدی را پیش‌روی اجتهاد و دانش اصول باز می‌کند و زمینه را برای شناسایی دیگر تفاوت‌ها فراهم می‌آورد. این بحث تفاوت‌های ژرفی را در استنباط به‌ویژه در استنباط احکام غیرعبادی به‌همراه می‌آورد.

۶. مهم‌ترین تفاوت‌هایی که در این مقاله بررسی شد عبارت‌اند از: لزوم بهره‌گیری از تاریخ معتبر و در نظر گرفتن ملاسبات پیرامون محیط صدور نص در احکام غیرعبادی؛ سخت‌گیری و دقت بیشتر در خبر واحد در امور مخالف با ارتکازها و رویه‌های عقلایی در احکام غیرعبادی؛ تفاوت در شیوه استدلال و مراجعه به ادله و منابع در عبادات و معاملات؛ قاعده اولی اعتبار ملاکات در استنباط احکام غیرعبادی؛ قاعده اولی جمود بر نص و عدم تعدی در احکام عبادی و تأسیسی و محوریت ارتکازها و رویه‌های عقلایی در احکام غیرعبادی؛ نبود قاعده اولی صدور از شأن بیانگر موضع شریعت در احکام غیرعبادی؛ قاعده اولی ثبات تحدیدهای کمی در احکام تأسیسی و احتمال تغییر در تحدیدهای کمی احکام غیرعبادی؛ ارائه تفسیری عقلایی از نصوص در احکام غیرعبادی؛ لزوم مشورت با متخصص در موضوع شناسی احکام غیرعبادی؛ تفکیک قواعد فقهی اختصاصی عبادات و معاملات؛ و در نهایت، شناسایی و تفکیک ضوابط اصولی اختصاصی عبادات و معاملات.

۷. بنابراین می‌توان گفت تخصصی شدن اجتهاد، از نظر روش‌های استدلال و مراجعه به ادله و منابع، ضوابط اصولی، قواعد فقهی اختصاصی، موضوع شناسی و... تفاوت‌هایی دارد.

این‌ها بخشی از فرق‌های میان این دو حوزه است. امید است با تتبع گسترده و تأمل فراوان، فرق‌های دیگری که میان این دو حوزه است، روز به روز بیشتر شناخته و ارائه شود و با گشودن بابی در این زمینه، به‌سوی هرچه بیشتر تخصصی شدن اجتهاد، گام‌های بزرگی برداشته شود.

منابع

• قرآن کریم

۱. آخوند خراسانی، محمد کاظم. (۱۴۱۲ق). **کفایة الاصول**. چاپ دوم. قم: مؤسسه آل البيت علیهم السلام لإحياء التراث.
۲. آشتیانی، میرزا محمد حسن. (۱۴۲۵ق). **کتاب القضاء**. قم: انتشارات زهیر.
۳. آل کاشف الغطاء، محمد حسین. (۱۴۲۴ق). **تحریر المجله**. تهران: المجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الاسلاميه.
۴. آملی، محمد تقی، (۱۴۱۳ق). **المکاسب و البیع** (تقریرات درس خارج آیت الله نائینی). قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۵. ابن ادریس حلی، محمد. (۱۴۱۰ق). **السرائر**. چاپ دوم. قم: مؤسسه النشر الاسلامی، التابعة لجماعة المدرسين بقم المقدسة.
۶. ابن شهر آشوب مازندرانی، محمد. (۱۳۶۹). **مشابه القرآن و مختلفه**. قم: بیدار.
۷. استادی، رضا. (۱۳۷۵). **شرح احوال حضرت آیت الله العظمی اراکی**. اراک: انجمن علمی هنری استان اراک.
۸. امام خمینی، سید روح الله، (۱۳۸۵ق). **الرسائل**. قم: اسماعیلیان.
۹. امام خمینی، سید روح الله، (۱۴۲۶ق). **الاجتهاد و التقليد**. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی رحمته الله علیه.
۱۰. امام خمینی، سید روح الله. (۱۴۲۱ق). **کتاب البیع**. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی رحمته الله علیه.
۱۱. انصاری، مرتضی. (۱۴۲۸ق). **فرائد الأصول**. چاپ نهم. قم: مجمع الفكر الاسلامی.
۱۲. ایروانی، باقر. (۱۴۲۶ق). **دروس تمهيدية في القواعد الفقهية**. چاپ سوم. قم: دار الفقه.
۱۳. تبریزی، جواد. (۱۴۲۶ق). **تنقيح مباني العروة - كتاب الطهارة**. قم: دار الصديقة الشهيدة سلام الله عليها.
۱۴. جناتی، محمد ابراهیم. (۱۴۰۲ق). **کتاب الحج** (تقریرات درس خارج آیت الله سید محمود شاهرودی). قم: مؤسسه انصاریان.
۱۵. حاج عاملی، محمد حسین. (۱۴۲۴ق). **إرشاد العقول الي مباحث الأصول** (تقریرات درس خارج اصول آیت الله سبحانی تبریزی). قم: مؤسسه امام صادق علیه السلام.
۱۶. حر عاملی، محمد. (۱۴۱۸ق). **الفصول المهمة في أصول الأئمة**. قم: مؤسسه معارف اسلامی امام رضا علیه السلام.

جستارهای فقهی و اصولی

سال هشتم، شماره پیاپی ۲۸
پاییز ۱۴۰۱

۸۸

١٧. حر عاملی، محمد. (١٤١٤ق). وسائل الشيعة الى تحصيل الشريعة. قم: چاپ دوم. مؤسسة آل البيت عليه السلام لإحياء التراث.
١٨. حلي، حسين. (١٤٣٢ق). أصول الفقه. قم: مكتبة الفقه و الأصول المختصة.
١٩. خوانساری، سيد احمد. (١٤٠٥ق). جامع المدارك في شرح مختصر النافع. چاپ دوم. قم: مؤسسة اسماعيليان.
٢٠. رشتي، ميرزا حبيب الله. (١٣١١ق). كتاب الإجارة. بی جا: بی نا.
٢١. رشتي، ميرزا حبيب الله، (بی تا). كتاب الغصب. بی جا: بی نا.
٢٢. روحانی، سيد صادق. (١٤١٢ق). فقه الصادق عليه السلام. قم: دار الكتاب.
٢٣. زيدان، عبدالکريم، (١٣٩٠ق). الوجيز في اصول الفقه. چاپ چهارم. بغداد: موسسة العاني.
٢٤. سبحانی، جعفر. (١٤١٩ق). مصادر الفقه الإسلامي و منابعه. بيروت: دار الأضواء.
٢٥. سبحانی، جعفر، (بی تا). نظام النکاح في الشريعة الإسلامية الغراء. قم: موسسة امام صادق عليه السلام.
٢٦. سبحانی، جعفر (١٤١٥ق). الرسائل الأربع. قم: موسسة امام صادق عليه السلام.
٢٧. سيد مرتضى، على. (١٤١٥ق). الانتصار في انفرادات الإمامية. قم: دفتر انتشارات اسلامي.
٢٨. سيد محمود هاشمی شاهرودي، (١٤٢٦ق). بحوث في الفقه الزراعي. قم: موسسة دائرة المعارف فقه اسلامي بر مذهب اهل بيت عليه السلام.
٢٩. سيفي مازندرانی، على اکبر. (١٤٢٥ق). مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية. قم: دفتر انتشارات اسلامي.
٣٠. شريف العمري، نادية. (١٤٠٥ق)، الاجتهاد في الاسلام. چاپ سوم. بيروت: موسسة الرساله.
٣١. شهيد اول، محمد. (بی تا). القواعد و الفوائد. قم: دار المفيد.
٣٢. شهيد ثانی، زين الدين. (١٤١٦ق). تمهيد القواعد. قم: مكتب الاعلام الاسلامي.
٣٣. شهيد صدر، سيد محمد باقر. (١٤١٧ق). اقتصادنا. قم: دفتر تبليغات اسلامي.
٣٤. شيخ صدوق، محمد (١٣٦١). معاني الاخبار. قم: موسسة النشر الاسلامي، التابعة لجماعة المدرسين بقم المقدسة.
٣٥. صافي اصفهانی، حسن. (١٤١٧ق). الهدايه في الاصول (تقريرات درس خارج اصول آيت الله خوئي). قم: موسسة صاحب الامر عليه السلام و روضة الشريف.
٣٦. صالح، محمد اديب، (١٤٢٣ق). مصادر التشريع الاسلامي و مناهج الاستنباط. رياض: مكتبة العبيكان.

۳۷. ضیائی فر، سعید. (۱۳۹۷). فلسفه علم فقه. چاپ دوم. قم/تهران: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه و سمت.
۳۸. ضیائی فر، سعید. (۱۳۹۰). مکتب فقهی امام خمینی. تهران: مؤسسه چاپ و نشر عروج.
۳۹. ضیائی فر، سعید. (۱۳۹۸). قاعده اولی حجیت سیره‌های عقلایی در غیر عبادات. **جستارهای فقهی - اصولی**، ۵ (۴)، ۲۷-۷.
۴۰. عدنان قطیفی، سیدمنیر. (۱۴۱۴ق). **الرافد فی علم الاصول** (تقریرات درس خارج اصول آیت الله سیستانی). بیروت: دارالمؤرخ العربی.
۴۱. عراقی، ضیاء‌الدین. (۱۴۱۴ق). شرح تبصرة المتعلمین. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۴۲. فاضل لنکرانی، محمد. (۱۴۲۷ق). **تفصیل الشریعة فی شرح تحریر الوسيلة - المكاسب المحرمة**. قم: مرکز فقهی ائمه اطهار علیهم‌السلام.
۴۳. کاشف الغطاء، علی. (بی تا). **باب مدينة العلم**، بی جا، مؤسسه کاشف الغطاء.
۴۴. محقق اردبیلی، احمد. (۱۳۶۲). **مجمع الفائدة والبرهان**. قم: مؤسسه النشر الاسلامی، التابعة لجماعة المدرسين بقم المقدسة.
۴۵. محمصانی، صبحی، (۱۹۸۰م). **فلسفه التشريع في الاسلام**. چاپ پنجم. بیروت: دارالعلم للملایین.
۴۶. مدرسی یزدی، سید عباس. (۱۴۱۰ق). **نموذج في الفقه الجعفري**. قم: کتابفروشی داوری.
۴۷. منتظری، حسینعلی. (۱۴۱۵ق). **دراسات في المكاسب المحرمة**. قم: نشر تفکر.
۴۸. منتظری، حسینعلی. (۱۴۰۹ق). **دراسات في ولاية الفقيه و فقه الدولة الإسلامية**. چاپ دوم. قم: نشر تفکر.
۴۹. موسوی بجنوردی، حسن. (۱۳۸۰). **منتهی الأصول**. تهران: موسسه العروج.
۵۰. موسوی اردبیلی، سید عبدالکریم. (۱۴۲۷ق). **فقه الحدود و التعزیرات**. قم: مؤسسه النشر لجامعة المفید رحمته‌الله‌علیه.
۵۱. موسوی خویی، سید ابوالقاسم. (۱۴۰۹ق). **معجم رجال الحديث**. چاپ چهارم. قم: منشورات مدينة العلم.
۵۲. موسوی زنجانی، محمد. (۱۳۱۶ق). **التنقیذ لأحكام التقلید**. تهران: احمد شیرازی.
۵۳. مؤمن، محمد. (۱۳۸۷). **اصول فقه حکومتی**. قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
۵۴. میرزای قمی، ابوالقاسم. (۱۳۷۸). **القوانين المحكمة**. چاپ دوم، قم: مکتبه العلمیة الاسلامیة
۵۵. نجفی، محمدحسن. (۱۴۰۴ق). **جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام**. چاپ هفتم.

جستارهای فقهی و اصولی

سال هشتم، شماره پیاپی ۲۸
پاییز ۱۴۰۱

۹۰

بيروت: دار إحياء التراث العربي .

٥٦. نمر، عبد المنعم. (١٩٨٧م). الاجتهاد. قاهره: الهيئة المصرية العامة للكتاب .

٥٧. وحيد بهبهاني، محمداقفر. (١٤١٧ق). حاشية مجمع الفائدة و البرهان . قم: مؤسسة العلام
المجدد الوحيد البهبهاني .

٥٨. وحيد بهبهاني، محمداقفر. (١٤١٥ق). الفوائد الحائريه. قم: مجمع الفكر الاسلامي .

٥٩. همداني، رضا. (١٤١٧ق). مصباح الفقيه، قم: المكتبة الجعفرية لإحياء الآثار الجعفرية؛
مؤسسة النشر الاسلامي، التابعة لجماعة المدرسين بقم المقدسة .

معنا واقتضانات اجتهاد
تخصصي در عبادات و
غير عبادات براساس ايده
آيت الله عبدالكريم
حائري يزدي

References

The Holy Qur'an

1. al-Khurāsānī, Muhammad Kāzīm (al-Ākhund al-Khurasāni). 1991/1412. *Kifāyat al-Uṣūl*. Qom: Mu'assasat Āl al-Bayt li Ihya' al-Turāth.
2. al-Āshṭiyānī, al-Mīrzā Muḥammad Ḥasan. 2004\1425. *Kitāb al-Qaṣā'*. Edited by 'Alī Akbar Zamāni Nizhād. Qom: Intishārat-i Zuhayr.
3. al-Najafī, Muḥammad-Ḥusayn (Kāshif al-Ghiṭā'). 2003/1424. *Tahrīr al-Majalla*. Tehran: al-Majma' al-'Ālimī lil Taqrīb Bayn al-Madhāhib al-Islāmīyah.
4. Āmulī, Muḥammad-Taqī. 1992/1413. *Al-Makāsib wa al-Bay'*, *Taqrīrāt Durūs al-Khārij Āyatullāh Nā'inī*. Qom: Mu'assasat al-Nashr al-Islāmī li Jamā'at al-Mudarrisīn.
5. Ibn Idrīs al-Hillī, Muḥammad Ibn Aḥmad. 1996/1410. *al-Sarā'ir al-Hāwī li Tahrīr al-Fatāwī*. Qom: Mu'assasat al-Nashr al-Islāmī li Jamā'at al-Mudarrisīn.
6. Ibn Shahr Āshūb Māzandirānī, Muḥammad. 1990/1369. *Mutashābih al-Qur'an wa Mukhtalifah*. Qom: Bīdār.
7. Uṣṭādī, Ridā. 1996/1375. *Sharḥ Aḥwāl Ḥadrat Āyatullāh al-'Uzmā Arākī*. Arāk: Anjuman-i 'Ilmī Hunarrī-i Uṣṭān-i Arāk.
8. al-Mūsawī al-Khumaynī, al-Ṣayyid Rūḥ Allāh (al-Imām al-Mūsawī al-Khumaynī, al-Ṣayyid Rūḥ Allāh (al-Imām al-Khumaynī). 2005/1426. *Al-Ijtihād wa al-Taqlīd*. Tehran: Mu'assasat Tanzīm wa Nashr Āthār al-Imām al-Khumaynī.
9. al-Mūsawī al-Khumaynī, al-Ṣayyid Rūḥ Allāh (al-Imām al-Khumaynī). 2002/1421. *Kitāb al-Bay'*. Tehran: Mu'assasat Tanzīm wa Nashr Āthār al-Imām al-Khumaynī.
10. al-Anṣārī, Murtaḍā Ibn Muḥammad Amīn (al-Shaykh al-Anṣārī). 2007/1428. *Farā'id al-Uṣūl*. Qom: Mu'assasat al-Nashr al-Islāmī li Jamā'at al-Mudarrisīn.
11. al-Īrawānī, Muḥammad Bāqir. 2005/1426. *Durūs Tamhīdīyah fī al-Qawā'id al-Fiqhīyah*. 3rd. Qom: Dār al-Fiqh.
12. al-Tabrīzī, Jawād. 2005/1426. *Tanqīḥ Mabānī al-'Urwat, Kitāb al-Ṭaharah*. Qom: Dār al-Ṣidīqat al-Shahīdat (s).
13. Jannāfī, Muḥammad Ibrāhīm. 1981/1402. *Kitāb al-Ḥajj, Taqrīrāt Durūs Khārij Āyatullāh Sayyid Mahmūd Shahrādī*. Qom: Mu'asissih Anṣārīyan.
14. Ḥājj 'Āmilī, Muḥammad-Ḥusayn. 2003/1424. *Irshād al-'Uqūl 'Ilā Mabāḥith al-Uṣūl, Taqrīrāt Buḥūth al-Khārij al-Uṣūl Āyatullāh Subḥānī Tabrīzī*. Qom: Mu'asissat Imām al-Ṣādiq.

15. al-Ḥur al-‘Āmilī, Muḥammad Ibn Ḥasan. 1998/1418. *Al-Fuṣūl al-Muḥimat fī Uṣūl al-‘A’imat*. Qom: Mu’asissat al-Ma‘ārif al-Islāmī al-Imām al-Riḍā.
16. al-Ḥur al-‘Āmilī, Muḥammad Ibn Ḥasan. 1993/1414. *Tafṣīl Wasā’il al-Shī’a ilā Tahṣīl al-Masā’il al-Sharī’a*. Qom: Mu’assasat Āl al-Bayt li Ḥiyā’ a-Turāth.
17. Al-Ḥillī, Ḥusayn. 2010/1432. *Uṣūl al-Fiqh*. Qom: Maktabat al-Fiqh wa Uṣūl al-Mukhtaṣah.
18. al-Khānsārī, al-Sayyid Aḥmad ibn Yūsuf. 1984/1405. *Jāmi’ al-Madārik fī Sharḥ al-Mukhtaṣar al-Nāfi’*. 2nd. Edited by ‘Alī Akbar Ghaffārī. Qom: Mu’asissat Ismā‘īliyyān..
19. Rashtī, Mīrzā Ḥabībullāh. 1893/1311. *Kitāb al-Ijārah*.
20. Rashtī, Mīrzā Ḥabībullāh. n.d. *Kitāb al-Ghaṣb*.
21. Al-Rūḥānī, Muḥammad Ṣādiq. 1992/1413. *Fiqh al- Ṣādiq*. Qum: Mu’assasat Dār al-Kitāb.
22. Zaydān, ‘Abd al-Karīm. 1976/1396. *Al-Wajīz fī Uṣūl al-Fiqh*. 4th. Baghdad: Mu’asassat al-‘Ānī.
23. al-Subḥānī al-Tabrīzī, Ja’far. 1998/1419. *Maṣādir al-Fiqh al-Islāmī wa Manābih*. Beirut: Dār al-Aḍwā.
24. al-Subḥānī al-Tabrīzī, Ja’far. n.d. *Niẓām al-Nikāḥ fī al-Sharī’at al-Islāmīyya al-Gharrā’*. Qom: Mu’assasat al-Imām al-Ṣādiq.
25. al-Subḥānī al-Tabrīzī, Ja’far. 1994/1415. *Al-Rasā’il al-Arba’*. Qom: Mu’assasat al-Imām al-Ṣādiq.
26. ‘Alam al-Hudā, ‘Alī Ibn al-Ḥusayn (al-Sarīf al-Murtaḍā). 1995/1415. *Al-Intiṣār fī Infirādāt al-Imāmīyah*. Qom: Mu’assasat al-Nashr al-Islāmī li Jamā’at al-Mudarrisīn.
27. al-Hāshimī al-Shāhrūdī, al-Sayyid Muḥammad. 2005/1426. *Buḥūth fī al-Fiqh al-Zirā’ī*. Qom: Mu’asissat Dā’irat al-Ma‘ārif Fiqh al-Islāmī bar Madhhab Ahl al-Bayt.
28. Sayfī-Māzandirānī, ‘Alī-Akbar. 2004/1425. *Mabānī al-Fiqh al-Fa’āl fī al-Qawā’id al-Fiqhīyat al-Islāmīyah*. Qom: Mu’assasat al-Nashr al-Islāmī li Jamā’at al-Mudarrisīn.
29. Sharīf al-Umrī, Nādiyāh. 1984/1405. *Al-Ijtihād fī al-Islām*. 3rd. Beirut: Mu’asissat al-Risālah.
30. al-‘Āmilī, Muḥammad Ibn Makkī (al-Shahīd al-Awwal). n.d. *al-Qawā’id wa al-*

- Fawā'id fi al-Fiqh wa al-Uṣūl wa al-'Arabīyya*. Qom: Maktabat al-Mufīd.
31. al-'Āmilī, Zayn al-Dīn Ibn 'Alī (al-Shahīd al-Thānī). 1995/1416. *Tamhīd al-Qawā'id al-Uṣūliyyat wa al-'Arabīyah*. Qom: Maktab al-'Ālām al-Islāmī.
32. al-Ṣadr, al-Sayyid Muḥammad Bāqir. 1987/1408. *Iqtiṣādunā*. Qom: Būstān-i Kitāb-i Qom (Intishārāt-i Daftar-i Tablīghāt-i Islāmī-yi Ḥawzi-yi 'Ilmīyyi-yi Qom)
33. Ibn Bābiwayh al-Qommī, Muḥammad Ibn 'Alī (al-Shaykh al-Ṣadūq). 1982/1361. *Ma'ānī al-Akḥbār*. Qom: Mu'assasat al-Nashr al-Islāmī li Jamā'at al-Mudarrisīn.
34. Al-Ṣāfi al-Iṣfahānī, Ḥassan. 1996/1417. *Al-Hidāyat fi al-Uṣūl, Taqrīrāt Durūs Khārij al-Uṣūl Āyatullāh Khu'ī*. Qom: Mu'assasat Ṣaḥīb al-Amr.
35. Ṣāliḥ, Muḥammad-Adīb. 2002/1423. *Maṣādir al-Tashrī' al-Islāmī wa Minhāj al-Isṭinbāt*. Riyadh: Maktabat al-'Abikān.
36. Dīyā'īfar, Sa'īd. 2018/1397. *Falsafih 'Ilm Fiqh*. 2nd. Qom/Tehran: Pazhūhishgāh Ḥawzih wa Dānishgāh wa Samt.
37. Dīyā'īfar, Sa'īd. 2011/1390. *Maktab-i Fiqhī-yi Imām Khumaynī*. Tehran: Mu'assasah-yi Chāp-i Nashr 'Urūj.
38. Dīyā'īfar, Sa'īd. 2019/1398. *Qā'idih Awwalī-yi Ḥujjyat-i Sīrih-hāyi 'Uqalāyi dar Ghayr-i 'Ibādāt*. Justārḥā-yi Fiqhī-Uṣūlī, 5 (4), 7-27.
39. Al-'Adnān al-Qaṭīfī, Sayyid Munīr. 1993/1414. *Al-Rāfid fi 'Ilm al-Uṣūl, Taqrīrāt Durūs al-Khārij Āyatullāh Sīstānī*. Beirut: Dār al-Muwarrikh al-'Arabī.
40. al-'Irāqī, Dīyā' al-Dīn. 1993/1414. *Sharḥ Tabṣirat al-Mutī'alīmīn*. Qom: Mu'assasat al-Nashr al-Islāmī li Jamā'at al-Mudarrisīn.
41. al-Fādil al-Lankarānī, Muḥammad. 2006/1427. *Tafṣīl al-Sharī'a Fī Sharḥ Tahṛīr al-Wasīlah, al-Makāsib al-Muḥarrimah*. Qom: Markaz Fiqh al-'Ā'immat al-Aṭḥār.
42. Kāshif al-Ghiṭā', 'Alī ibn Muḥammad al-Riḍā. n.d. *Bāb Madīnat al-'Ilm*. Najaf: Maṭba'at Kāshif al-Ghiṭā' al-'Āmma.
43. Ardabīlī, Aḥmad. 1983/1362. *Majma' al-Fā'idat wa al-Burhān fi Sharḥ Irshād al-'Adhhān*. Qom: Mu'assasat al-Nashr al-Islāmī li Jamā'at al-Mudarrisīn.
44. Al-Maḥmaṣānī, Ṣubḥī. 1980. *Falsifāh al-Tashrī' fi al-Islām*. 5th. Beirut: Dār al-'Ilm lil Malāyīn.
45. Al-Mudarrisī-Yazdī, Sayyid 'Abbās. 1989/1410. *Namūzaj fi al-Fiqh al-Ja'farī*. Qom: Kitāb Furūshī Dāwarī.
46. al-Muntazirī, Ḥusayn 'Alī. 1996/1415. *Dirāsāt fi al-Makāsib al-Muḥarramah*.

- 1st. Qom: Nashr Taffakur.
47. Al-Muntazirī, Ḥussaynalī. 1988/1409. *Dirāsāt fī Wilāyat al-Faqāh wa Fiqh al-Dawlat al-Islāmīyyah*. Qom: Nashr Tafakkur.
48. al-Mūsawī al-Bujnurdī, al-Sayyid Ḥasan. 2001/1380. *Muntahā al-Uṣūl*. Tehran: Mu'assasat al-'Urūj.
49. al-Mūsawī al-Ardabīlī, al-Sayyid 'Abd al-Karīm. 2006/1427. *Fiqh al-Ḥudūd wa al-Ta'zīrāt*. 2nd. Qom: Mu'assasat al-Nashr li Jāmi'at al-Mufīd.
50. al-Mūsawī al-Khu'ī, al-Sayyid Abū al-Qāsim. 1988/1409. *Mu'jam Rijāl al-Ḥadīth*. 4th. Qom: Manshūrāt Madīnat al-'Ilm.
51. al-Mūsawī al-Zanjānī, Muḥammad. 1898/1316. *Al-Tanfīdh li Ahkām al-Taqlīd*. Tehran: Aḥmad al-Shīrāzī.
52. Mu'min, Muḥammad. 2008/1387. *Uṣūl al-Fiqh Ḥukūmatī*. Qom: Pazhūhishgāh-i 'Ulūm wa Farhang-i Islāmī.
53. al-Qommī, al-Mīrzā Abū al-Qāsim (al-Mīrzā al-Qommī). 1999/1378. *al-Qawānīn al-Muḥkama fī al-Uṣūl*. 2nd. Qom: Maktabat al-'Ilmīyaht al-Islāmīyah.
54. al-Najafī, Muḥammad Ḥasan. 1983/1404. *Jawāhir al-Kalām fī Sharḥ Sharā'ī' al-Islām*. 7th. Edited by 'Abbās al-Qūchānī. Beirut: Dār Ihyā' al-Turāth al-'Arabī.
55. Al-Nīmar, 'Abd al-Mun'im. 1987. *Al-Ijtihād*. Cairo: al-Hay'at al-Miṣrīyah al-'Āmat al-Kitāb.
56. al-Waḥīd al-Bihbahānī, Muḥammad Bāqir. 1998/1417. *Ḥāshīyat Majma' al-Fā'idat wa al-Burhān*. Qom: Mu'assissat al-'Allām al-Mujadid al-Waḥīd al-Bihbahānī.
57. al-Waḥīd al-Bihbahānī, Muḥammad Bāqir. 1994/1415. *Al-Fawā'id al-Ḥā'irīyah*. Qom: Majma' al-Fikr al-Islāmī.
58. Hamidānī, Riḍā. 1998/1417. *Miṣbāḥ al-Faqīh*. Qom: al-Maktabat al-Ja'farīya li Ihyā' al-Turāth al-Ja'farīya; Mu'assasat al-Nashr al-Islāmī li Jamā'at al-Mudarrisīn.

A Feasibility Study into the Finding a Jurisprudential School of Thought from the Thought of *Shaykh al-Mu'asis*¹


Ali Rahmani 

Assistant professor of Baqir al-Olum University and member faculty member of Akhund
Khorasani Specialized Center Mashhad- Iran; ali.rahmani54@yahoo.com

Receiving Date: 2022-08-23; Approval Date: 2022-08-28

Abstract

The study of the jurisprudential school of thought is a secondary study and sub-chapter of the philosophy of jurisprudence in which re-reading and analysis of jurisprudential movements with regard to elements such as: systematization, tendency, basics, methods and theories are discussed. Based on this, can the jurisprudential thought of Shaykh al-Mu'asis be considered as a school of thought? A contextual and capacity-based study of the jurisprudential thought

1 . *Rahmani – A ; (2022); “ A Feasibility Study into the Finding a Jurisprudential School of Thought from the Thought of Shaykh al-Mu’asis “ ; Jostar _ Hay Fiqhi va Usuli; Vol: 8 ; No: 28 ; Page: 97-135; 10.22034/jtj.2022.64832.2542*

© 2022, Author(s). This is an open access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution (CC BY 4.0), which permits unrestricted use, distribution, and reproduction in any medium, as long as the original authors and source are cited. No permission is required from the authors or the publishers.

of Āyatollāh Shaykh ‘Abd al-Karīm al-Hā’irī, to measure the degree of adaptation of these elements with a descriptive, explanatory, and historical method, shows that systematization means regulation, connection and a different arrangement of content and parts is not visible in his jurisprudence. However, there are trends, bases, methods and specific theories of jurisprudence that have their roots in the time and context of the formation of the jurisprudence of Muḥaqqiq al-Hā’irī in Najaf and Sāmarrā’, which has led to a distinctive cautiousness, rationality, and axial moderation. Thus, Āyatollāh Borūjerdī’s opinion on this jurisprudential thought, the authority of his famous students in the later periods, and the transfer of this legacy to the next generations, along with the phenomenon of the Islamic Revolution in Iran has been prepared the conditions for the formation, maturity and expansion of the late Qom School of Thought, which at least the jurisprudence of Shaykh al-Mu’asis is one of the most important reasons for its appearance.

Keywords: School Study of Jurisprudence, Late Qom School of Thought, Āyatollāh Shaykh ‘Abd al-Karīm al-Hā’irī, Jurisprudential School of Shaykh al-Mu’asis.

امکان‌سنجی پیدایی مکتب فقهی از اندیشه شیخ مؤسس^۱

علی رحمانی  ID

مدیر و عضو هیئت علمی مرکز تخصصی آخوند خراسانی مشهد-ایران
رایانامه: ali.rahmani54@yahoo.com

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۶/۰۱؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۶/۰۶

امکان‌سنجی پیدایی
مکتب فقهی از اندیشه
شیخ مؤسس

چکیده

۹۹ مکتب‌شناسی، مطالعه‌ای درجه دو و زیر فصلی از فلسفه فقه است که در آن به بازخوانی و تحلیل جریان‌های فقهی با نظر به عناصری چون: نظام‌وارگی، گرایش، مبانی، روش و نظریه‌ها پرداخته می‌شود. به دلیل شیوع مغالطه در مکتب‌انگاری و توسعه این انگاره به اندیشه‌های فقهی مختلف، مطالعه موردی هر اندیشه در سطح مکتب را ضروری می‌نماید. امکان‌سنجی، مطالعه‌ای زمینه‌ای و ظرفیت‌شناسانه از اندیشه فقهی آیت‌الله شیخ عبدالکریم حائری با نظر به سنجش میزان تطبیق این عناصر با روشی توصیفی، تبیینی، تاریخی است. در این اندیشه، نظام‌وارگی به معنای تنظیم، پیوند و چینش متفاوت محتوا- اجزا، تحلیل و نمونه‌ای از آن مشاهده نگردید؛ اما گرایش، مبانی، روش و نظریه‌های اختصاصی به دست آمده و احراز گردید. این ویژگی‌ها که ریشه در زمانه و زمینه شکل‌گیری فقه محقق حائری

۱. رحمانی، علی. (۱۴۰۱). «امکان‌سنجی پیدایی مکتب فقهی از اندیشه شیخ مؤسس». فصلنامه علمی پژوهشی جستارهای فقهی و اصولی. ۸ (۲۸). صص: ۹۷-۱۳۵.

در نجف و سامراء دارد، منجر به احتیاط‌گرایی، عقلانی‌نگری و اعتدال‌محوری شده، نتایج متمایزی را رقم زده است. بر این اساس آیا اندیشه فقهی شیخ مؤسس می‌تواند به منزلهٔ مکتب تلقی شود؟ نظر داشت آیت‌الله بروجردی به این اندیشه فقهی، مرجعیت شاگردان نامی وی در دوره‌های پسین و انتقال این میراث به نسل‌های بعد همراه با پدیده انقلاب اسلامی در ایران، زمینه‌ساز شکل‌گیری، نضج و گسترش مکتبی در قم متأخر شده است که دست کم فقه شیخ مؤسس از مهمترین علل پیدایی آن است.

کلیدواژه‌ها: مکتب‌شناسی فقهی، مکتب قم متأخر، آیت‌الله شیخ عبدالکریم حائری، مکتب فقهی شیخ مؤسس.

مقدمه

مکاتب فقهی از دو منظر تاریخی و فلسفی قابل بررسی است. در منظر تاریخی؛ پیدایش، تطور، پویایی و افول یک مکتب مورد توجه قرار گرفته و در منظر فلسفی؛ چیستی، چرایی، چگونگی و غایت آن مورد ملاحظه واقع می‌شود. منظر فلسفی از نظر تحقق متأخر؛ اما به جهت موضوعی و بازگو کردن بُعد هستی‌شناختی بر نگرش تاریخی تقدم دارد. باز پژوهی اندیشه فقهی شیخ عبدالکریم حائری در قامت یک مکتب، می‌تواند موضوعی برای هر دو نگره باشد. در این نوشته توجه به چیستی مکتب، همراه با تحلیل انطباق عناصر آن بر نمونه‌ای عینی، امکان مورد پژوهی فقه آیت‌الله مؤسس به مثابه یک مکتب را فراهم آورده است. فراوانی کاربرد این واژه در ارتباط با چهره‌های شهیر فقهی سده‌های اخیر، در کنار پاره‌ای از شبهات و خطاها در توصیف اندیشهٔ برخی از فقیهان متأخر تحت عنوان مکتب، امکان‌سنجی فقه محقق حائری به عنوان مؤسس این حوزه را در سطح یک مکتب ضروری ساخته است.

مکتب‌شناسی فلسفی، موضوع جدیدی است که مبادی تصوری، تصدیقی و گستره مسائل آن مورد توجه بایسته قرار نگرفته است. تحقیقات انجام شده در این باره نحیف و تصویرهای ارائه شده ناهمگون است. در ابتدا پرداختن به چیستی مکتب و عناصر سازنده آن نقطه عزیمت و بن‌مایه مباحث تطبیقی است که می‌تواند از تعمیم شتاب‌زده، مغالطه تمثیل یا کنه وجه که به مکتب‌انگاری منتهی می‌شود، جلوگیری

نماید. بنابراین پس از شناخت صحیح و پدیداری مکتب، در ارتباط با اندیشه فقهی آیت‌الله شیخ عبدالکریم حائری، پاسخ به این پرسش‌ها لازم است که آیا عناصر سازنده مکتب در اندیشه فقهی ایشان وجود دارد؟ در این اندیشه چه نظریه‌هایی تولید شده است؟ بر اساس کدامین روش به حلّ مسائل پرداخته است؟ چه تأثیری از مکاتب پیشین داشته و چه تأثیری بر جریان‌های فقهی بعد گذاشته است؟ در نوشته حاضر پس از مفهوم‌شناسی واژگان دخیل و همانند در شناخت مکتب، تأثیرپذیری از مکاتب فقهی به مثابه زمینه، انطباق‌پذیری عناصر سازنده مکتب بر اندیشه فقهی محقق حائری، نقش و جایگاه این اندیشه در پیدایی قم متأخر مورد بررسی قرار گرفته است.

امکان شکل‌گیری مکتب از اندیشه محقق حائری را باید در آثار فقهی و اصولی به جای مانده از وی جستجو کرد. این آثار در دو دسته تألیفات و تقریرات طبقه‌بندی می‌شود. با وجود برخی از انتقادات محتوایی، در انتساب پاره‌ای از تقریرات به مرحوم حائری (اخوان‌صراف، بی‌تا، ۲۱-۴۳) که با شواهد متنوعی ناسازگاری دارد، مانعی در تطبیق شاخص‌های مؤثر در امکان‌سنجی مکتب، فراهم نیامده است.

آنچه در تحلیل‌های معطوف به مکتب‌شناسی شایسته توجه است، اینکه در کاربردهای رایج، چنان‌که اضافه اصطلاح مکتب به فرد رخ داده، مانند: مکتب شیخ انصاری، اضافه شدن آن به منطقه و شهر، مانند: مکتب قم نیز مشاهده می‌شود. این دو استعمال تفاوتی در اصل عناصر سازنده ندارند؛ بلکه فرد یا نوع این عناصر، منشأ تباین جزئی و نه مطلق گردیده است. به نظر می‌رسد نام‌گذاری‌هایی که بر اساس اقلیم‌ها و مناطق صورت می‌پذیرد، مانند: مکتب کربلا، نجف، قم و غیره بر پایه توجه به جریان غالب یک منظومه فکری و نادیده‌انگاری منظومه‌های غیر فراگیر است. در عین حال مطالعه آثار فقهیان مکاتب مختلف نشان می‌دهد که تفاوت‌های دقیقی میان رویکردها، فرایند عملیات استنباط و نتایج حاصله از آن‌ها وجود دارد که منشأ این قبیل تفاوت‌ها در پس مطالعه تطبیقی مکاتب خود نمایی می‌کند. نوشته حاضر در مرحله جمع‌آوری داده‌ها از روش کتابخانه‌ای و در مرحله پردازش اطلاعات از روش توصیفی، تبیینی و تاریخی بهره برده است.

۱- شیخ عبدالکریم محور حوزه علمیه جدید

شیخ عبدالکریم حائری یزدی (۱۲۷۶-۱۳۵۵ق)، معروف به آیت الله مؤسس، بنیانگذار حوزه علمیه جدید قم است. پس از وفات میرزای قمی (۱۱۵۰-۱۲۳۳ق) در عهد قاجار، حوزه قم به رکود گرایید. کاهش تعداد طلاب علوم دینی و مجالس درس و استفاده بازاریان از حجره‌های مدارس علمیه به عنوان انبار اجناس، شرایطی اسفبار را پدید آورده بود (پژوهشکده باقرالعلوم علیه السلام، (۱۳۸۵)، ۹۹/۲). احیا و تثبیت این حوزه در سطحی که هم طراز با کهن‌ترین و بزرگترین حوزه‌های علمیه امامیه قلمداد شود، به شخصی نیاز داشت که از جایگاه علمی و اجتماعی قابل اعتنایی برخوردار باشد. توصیفی که از شیخ عبدالکریم حائری شده نشان می‌دهد که مقبولیت علمی و پارسایی او به میزانی است که هر کجا استقرار یابد، پیرامونش حوزه‌ای تشکیل خواهد شد.

او دوران تحصیل خود را در کربلا، سامراء و نجف گذرانده و از ارکان علم این بلاد چون فاضل اردکانی، میرزای شیرازی، آخوند خراسانی، سید فشارکی و طباطبایی یزدی بهره برده است (رئیس‌زاده، (۱۳۷۵)، ۱۲/۴۷۶-۴۷۸). توصیف اعظم علمی هم عصر و دوران‌های بعد، از او با نام بعض الأجله (اصفهانی، (۱۴۲۹ق)، ۵۷/۲)، بعض الاعظم (بروجردی، (۱۴۲۶ق) ۵/۱۶۲)، شیخنا العلامة (خمینی، (۱۴۲۰ق)، ۱۳۱) و ... نشان فزون‌تری بر این اعتبار و جایگاه دارد. او که امید مرجعیت در نجف به‌شمار می‌رفت (رئیس‌زاده، (۱۳۷۵)، ۱۲/۴۷۸)، با هدف رسیدگی به امور دینی مردمان دیار خویش، از عراق راهی ایران شده و در رجب ۱۳۴۰ ق با دعوت میرزا محمد فیض، شیخ مهدی پایین شهری، میرزا محمد ارباب، شیخ ابوالقاسم کبیر، محمد تقی بافقی و برخی دیگر که از جمله عالمان تأثیرگذار قم بوده‌اند (شیرازی زنجانی، (۱۳۸۹)، ۱/۵۴۱-۵۴۳؛ رئیس‌زاده، (۱۳۷۵)، ۱۲/۴۷۸) مقیم این شهر می‌گردد. در این زمان حوزه کوچک قم فاقد هر گونه جریان فکری مؤثر است. فقیهان تأثیرگذار آن، اگرچه امتیاز ویژه‌ای پدید نیاورده‌اند؛ اما مانع از فروپاشی آن شده و حضور شیخ عبدالکریم را فرصتی برای تغییر می‌یابند.

جستارهای
فقهی و اصولی

سال هشتم، شماره پیاپی ۲۸
پاییز ۱۴۰۱

۱۰۲

از شیخ عبدالکریم حائری آثار متعددی در فقه و اصول به جای مانده است که می‌توان آن‌ها را به دو دسته کلی طبقه‌بندی کرد. اول، آثار تألیفی وی که عبارتند از: دُرر الفوائد، کتاب النکاح، کتاب الرضاع، کتاب الموارث، کتاب الصلاة، حاشیه بر عروة الوثقی، حاشیه بر انیس التجار محقق نراقی، ذخیره المعاد، مجمع الاحکام، مجمع المسائل، منتخب الرسائل، وسیلة النجاة و مناسک حج. دوم، تقریراتی که شاگردان ایشان از درس‌های وی به سامان رسانده‌اند. برخی از این آثار اگرچه با عنوان تقریر انتشار نیافته اما قرائن و گزارش‌های موثقی از وابستگی این متون به جلسات درسی آیت‌الله حائری وجود دارد که عبارتند از: رساله الاجتهاد و التقليد، کتاب البیع، کتاب التجارة، به قلم آیت‌الله محمد علی اراکی، کتاب الصلاة و کتاب النکاح به قلم میرزا محمود آشتیانی و الخیارات به قلم رضا مدنی کاشانی و ...

۲- معاشناسی مقایسه‌ای مکتب

مکتب در لغت؛ اسم زمان، مکان و مصدر میمی دانسته شده، به معنای محل آموزش علم و دفتر کار و نویسندگی به کار رفته است؛ چنان که به مجموع اندیشه‌ها و افکار استادی صاحب نفوذ یا نظری فلسفی و ادبی یا به مجموع هنرمندان که در اجرا و بیان هنر علاقه‌ای خاص دارند، گفته می‌شود. مانند: مکتب فرانسه یا مکتب پاریس یا مکتب امپرسیونیست (دهخدا، ۱۳۷۷)، ۲۱۳۸۴/۱۴، مجمع اللغة العربية (۱۴۲۵ق)، ۷۷۵/۲؛ معلوف، لوئیس، (۱۴۱۵ق)، ۶۷۲/۱.

این واژه، ترجمه فارسی School و معادل کلمه «مدرسه» در عربی است. School به دو معنای مکان آموزش و نظام فکری دلالت می‌کند. کاربرد school در نظام آموزشی به دوران قرون وسطی و پیدایش شیوه‌های تعلیمی متفاوت در مدارس وابسته به کلیسا باز می‌گردد. بعد از دوره اصلاح دینی، شیوه‌های آموزشی این مدارس، زمینه تأسیس دانشگاه‌ها در عصر مدرن را فراهم آورد. با ورود جریان‌های فکری غرب به کشورهای اسلامی و رواج تفکرات علمی - فلسفی مغرب زمین، کاربرد این واژه در نظام آموزشی، به حوزه علوم اسلامی بیشتر راه پیدا کرد و با توسعه معنایی مدرسه به نظام و شیوه آموزش، دامنه کاربرد آن در زبان عربی نیز گسترش

یافت (ضیائی فر، ۱۳۸۹)، ۱۶۷.

تا دوره معاصر علی‌رغم استعمال کلمه مکتب، تعریفی از این واژه ارائه نشده؛ اما در زمان حاضر و با گسترش نگرش‌های فلسفی، برای آن تعاریف مختلفی بیان گردیده است. برخی آن را به گرایش‌هایی در اجزای علم، مانند موضوع، مسائل و اغراض یا مبادی علم با پیدایی اثر چشمگیر در نتایج، روش یا جهت‌گیری‌ها بازگردانده‌اند (ضیائی فر، سعید، ۱۳۸۵)، ۲۲۶. برخی دیگر به مجموعه افکار و آرای علمی منسجم نظام‌مند فرد یا گروهی از همفکران ارجاع داده‌اند (حسنی؛ علیپور، ۱۳۸۵)، ۱۳۲. برخی نیز آن را به منظومه نظام‌واره‌ای تعریف نموده‌اند که دارای سه رکن زیربنایی، سازوکارهای اندیشه‌سازی و اندیشه‌های روبنایی است (مبلغی، ۱۳۸۳)، ۱۲۰. با توجه به نقصان و کاستی این تعریف‌ها و نمونه‌های مشابه آن (ضیائی فر، ۱۳۸۵)، ۹۹، ۲۲۸، ۲۸۱، ۳۲۳، می‌توان تعریفی جامع به این صورت ارائه داد: مکتب، مجموعه منسجم و نظام‌مندی است که با تکیه بر پیش‌فرض‌هایی زمینه‌ای / گرایش یا دانشی / مبانی و گزینش روشی خاص به تولید نظریه پرداخته، پاسخی متفاوت در حل مسائل پیشنهاد می‌دهد.

بر این اساس باید دید که آیا عناصر سازنده مکتب یعنی مجموعه منسجم و نظام‌وار، گرایش، مبانی، روش خاص، تولید نظریه، در اندیشه فقهی آیت‌الله مؤسس وجود دارد یا خیر؟

جستارهای

فقهی و اصولی

سال هشتم، شماره پیاپی ۲۸

پاییز ۱۴۰۱

۱۰۴

۳- تحلیل عناصر سازنده مکتب در اندیشه فقهی آیت‌الله مؤسس

۳-۱ مجموعه منسجم و نظام‌وار

اگر انسجام، به ارتباط منطقی اجزا در درون و سازگاری ساختار در بیرون معنا شود، فقه که معارف برآمده از منابع شریعت در استنباط احکام است، انتظار می‌رود به جهت ارتباط درونی با شریعت و ربط موضوعی، حکمی یا روشی، از نظام‌وارگی برخوردار باشد؛ اما باید اذعان نمود که فقه بسیاری از فقیهان از انسجام درونی یا بیرونی در ساختار برخوردار نیست. تاریخ فقه و مطالعه آثار فقهی نشان می‌دهد که گشودن پیاپی بابی با عنوان مستحدثات در ذیل تمامی ابواب یا پیشنهاد ساختارهای

جدید، تلاشی در جهت رفع این ناهمگونی بوده است، تلاشی که همچنان ادامه دارد (آصف آگاه، ۱۳۹۸، ۵۳). فارغ از میزان موفقیت این شیوه و ساختارهای پیشنهادی در رفع عدم انسجام، پرداختن به آن می‌تواند نشان از جهت‌گیری فقیه در انسجام‌بخشی به فقه باشد. آیا شیخ عبدالکریم حائری نیز در اندیشه این انسجام بوده است؟

دو رخداد مهم به‌عنوان زمینه برای شکل‌گیری این اندیشه که فقهی با درون‌مایه موضوعات جدید و ساختار متفاوت مورد نیاز است، در زمانه و زمینه زیستی وی بروز کرده است. نخست: تجددگرایی و غرب‌باوری که در دوره پهلوی اول به لحاظ معنوی - نظری با کتاب‌ها، مجلات و روزنامه‌ها و کارکردی - عملی در قالب مداخلات حکومتی مانند: کشف حجاب، لباس متحدالشکل و ... به سرعت و شتاب فزون‌تر از زمان قاجار رواج می‌یافت (قره‌گوزلو، ۱۳۸۶)، ۶۵-۶۷؛ محمدی، ۱۳۸۳)، ۲۸-۳۸) و موجب زایش استفتائاتی با موضوعات جدید بر پایه اقتضائات عصری می‌شد. مانند: پوشیدن لباس فرنگی، کراوات و فُکل، پوشیدن کفش‌های جدید در موسم حج، استفاده از کارد و چنگال، چرایی پیشرفت صنعتی مغرب زمین، استماع رادیو و ... طبیعت این پدیده، بسط حوزه موضوعات، احکام و مسائل فقهی بود (عابدی، ۱۳۹۰)، ۴۳۳، ۴۵۲-۴۵۴، ۴۸۵، ۴۹۵-۴۹۶، ۵۰۳. دوم: نگارش اولین قانون مدنی در ایران (فتحی، ۱۳۹۳)، ۲۹؛ بهرامی احمدی، ۱۳۸۳)، ۵۱؛ مبارکیان، ۱۳۷۷)، ۲۹۷) که به‌صورت ضمنی فرصت و سازوکاری برای تبدیل شدن فقه به مجموعه‌ای هنجاری - قانونی فراهم می‌آورد، منوط به آن که فقیهان از این رهگذر، ساختاری روزآمد معرفی نموده و حضور فقه در حوزه‌های اجتماعی را وانگذارند.

شیخ در پاسخ به استفتائاتی که به‌دنبال علت و چرایی رشد و ترقی اروپا در صنعت با وجود جامعیت قرآن کریم انجام شده و این نقیصه را به عدم بیان علما یا عمل نکردن مردمان باز می‌گرداند، ضمن اشاره به وجود اجتماعیات و اقتصادیات در کتاب و سنت و اذعان به پیشرفت غریبان، این عقب ماندگی را نه به عدم تبیین عالمان بلکه به تنبلی، نبود شوق و مهمل‌گذاردن قوه مفکره از سوی مسلمانان ارجاع می‌دهد (عابدی، ۱۳۹۰)، ۴۵۴. اگر این واکنش نسبت به بخش نخست یعنی نظام موضوعی بازگردانده شود، حکایت از آن دارد که

شیخ تحریر و ترغیب کتاب و سنت به امور اجتماعی، کسب و تنظیم معاش را دست کم در بُعد نظری در کتاب و سنت مفروغ عنه فرض گرفته است. از آنجا که این پاسخ با نظر به پیشرفت‌های دنیای مدرن بوده و همانند برخی دیگر از معاصران خود نسبت به محصولات جدید (مختاری و صادقی، (۱۳۷۶)، ۱۴۹۹/۲)، یکسره حکم به حرمت نمی‌دهد، (عابدی، (۱۳۹۰)، ۴۵۲-۴۵۳) می‌توان نگاهی نسبتاً اعتدالی را در قبال تغییرات روزآمد در اندیشه شیخ عبدالکریم، شناسایی کرد؛ اما آیا این اندیشه در ساختار فقه وی نیز انعکاس یافته است؟

اطلاعات ابراز شده‌ای در آثار شیخ مؤسس در این رابطه وجود ندارد. تألیفات او در فقه استدلالی، تقریرات، رساله‌ها، حواشی و استفتائات موجود وی نیز ساختار نوینی را بازتاب نداده است (غلامی جلیسه، (۱۴۰۱)، ۹۲-۱۰۲)؛ تنها واقعه‌ای که در این میان تأمل برانگیز است واکنش شیخ عبدالکریم در قبال ارزیابی قانون مدنی است که پس از مشاهده آن گفته است: «اینکه همان فقه ماست، عیناً از شرایع ترجمه و به جای «مسئله» از «ماده» استفاده شده است» (فتحی، (۱۳۹۳)، ۲۹-۳۰). این سخنان چه معنایی دارد؟ آیا او در انتظار مشاهده نظام موضوعات و مسائل جدیدی بوده که توقع می‌رفته حقوق مدنی انعکاس‌دهنده آن‌ها باشد؟ بنابراین شگفتی خود را از برآورده نشدن این انتظار با این جملات بیان کرده است. هر کدام از این عوامل که مؤثر بوده باشد، نمی‌تواند انتظار رویارویی با نظام و ساختار موضوعی متفاوت در حوزه افعال مکلفان را از ذهن و نظر مرجع و فقیهی چون محقق حائری نفی کند؛ اما با فرض چنین انتظار و مطالبه‌ای چرا این اندیشه دنبال نشده است؟! محتمل است که احتیاط‌گرایی ایشان مانع تجدیدنظر طلبی شده یا در توان فقه موجود گمان برآورده‌سازی نیازها را تصور نموده باشد؛ گمانی که نمایندگان موافق تدوین حقوق مدنی بر اساس فقه امامیه در مجلس وقت و فقیهان و حقوقدانان کمیسیون طراحی این قانون، بر آن صحنه گذارده و پس از فراز و فرود بسیار، نتیجه تلاش‌های خود را در اختیار وی جهت تأیید قرار داده بودند (بهرامی، (۱۳۸۳)، ۳۸-۴۸). به این ترتیب نظام‌واره جدیدی در اندیشه فقهی محقق حائری مشاهده نمی‌شود.

جستارهای

فقهی و اصولی

سال هشتم، شماره پیاپی ۲۸

پاییز ۱۴۰۱

۱۰۶

۲-۳ گرایش

در این نوشتار مراد از گرایش، میل و رغبتی است که فردی به سبب نظام تربیتی یا وقایع و رخداد‌های زمانه و زمینه زیستی خود به چیزی پیدا می‌کند. گاهی این نظام و رخدادها از چنان قوتی برخوردارند که چه بسا منجر به پیدایی پیش‌انگاره‌هایی در ذهن، روان و شخصیت درگیر شونده یا بیننده گردیده و حتی به صورت پیش فرض، مبانی دانشی وی را نیز تحت تأثیر قرار دهند. در پس زمینه تعلّم و زیست شیخ عبدالکریم این دو عامل مشاهده می‌شود. عامل نخست، نظام تعلیمی مبتنی بر تشکیک و نه قطعیت، در مدرسه کربلا و سپس سامراست که در تحلیل مسائل علمی و فقهی به جای «اِنّما» از «لعل» آغاز می‌کند (شبییری زنجانی، (۱۳۸۹)، ۴/۴۱۳) و دوم، بروز اختلاف‌های شدید میان فقیهان نامی امامیه در باب مشروطیت است که پس از دسیسه اجانب و انحراف در مشروطه گرایی، سبب ریخته شدن خون مردم و روحانیان بسیاری که به طور قطع تعدادی از ایشان فقیه و مجتهد مسلم بوده‌اند، می‌شود (امینی، (۱۴۰۳ق)، ۳۶۴، ۳۷۸).

نتیجه عامل اول احتیاط گرایی است. تمایلی که پس از شیخ انصاری با پرهیز وی از دادن رساله عملیه و بیان توأم با احتیاط احکام (غلامی جلیسه، (۱۴۰۱)، ۹۰) نوعاً در میان شاگردان وی، بخصوص اساتید و پرورش یافتگان مکتب سامراء (فشارکی، (۱۴۱۳ق)، ۷؛ حسینی تهرانی، (۱۴۱۸ق)، ۲/۹۵-۹۷) مشاهده می‌شود. شاهد دیگر بر این موضوع ارجاع مقلدی، توسط شیخ عبدالکریم به مناسک حج شیخ انصاری با حواشی میرزای شیرازی است. این مقلد از وی درخواست احکام مربوط به حج را می‌کند و در پاسخ او چنین می‌گوید: «اما راجع به مناسک حج، چون مناسک مرحوم شیخ - طاب ثراه - موافق با احتیاط است، با رعایت حواشی میرزا حسن شیرازی اعلی الله مقامه الشریف، عمل شود، ان شاء الله معجزی است» (عابدی، (۱۳۹۰)، ۱۵۰). این پاسخ که خود نشان از احتیاط دارد با نظر به احتیاطی بودن مناسک شیخ و توأم کردن آن با حواشی میرزا گواه روشنی بر وجود گرایش به احتیاط در شیخ مؤسس دارد.

نتیجه عامل دوم پرهیز وی از ورود آشکار به مسائل سیاسی است. این واکنش در دوران مشروطیت با اظهار بی طرفی به دو جریان مشروطیت و ضد مشروطیت

و عدم مداخله مستقیم او در مسائل ایران پس از استقرار در قم خودنمایی کرده است. مثل عدم ورود به مسئله تبعید شهید مدرس، عدم مداخله و اعلام حرمت صحبت و مذاکره در باب قضیه اتفاقیه مربوط به شیخ محمد تقی بافقی و... این واکنش‌ها با تحلیل‌های متفاوتی از جمله سیاست‌زدگی، اعتدال، تدبیر خیرخواهانه و مصلحت‌سنجانه روبرو بوده است (مکی، (۱۳۶۱)، ۴/۲۸۵-۲۸۸).

۳-۳ مبانی

از اصطلاح مبانی، تعریف دقیقی در منابع فقهی ارائه نشده، اما در ادبیات فقیهان گاهی به معنای ادله و قواعد (مقانی، (۱۳۱۶)، ۲/۳۱۰؛ خویی، (۱۴۲۲)، ۳/۴۵۷) و گاهی با نظر به دانش منطق به معنای پیش‌فرض استعمال شده است (رشتی، (۱۴۰۱)، ۱/۱۰۷؛ ایروانی، (۱۴۰۶)، ۱/۱۰۰) برای این واژه در منطق دو معنای اصول متعارفه و اصول موضوعه مطرح گردیده است. منطق‌دانان برای هر دانشی مبانی عام یا اصول متعارفه و مبانی نسبی یا اصول موضوعه قائل شده و آن‌ها را ذیل مبادی تصدیقی تعریف نموده‌اند (علامه حلی، (۱۳۷۱)، ۲۱۳-۲۱۴) در این نوشتار از مبانی، مصطلح منطقی و از این میان، اصول موضوعه مدّ نظر است. بر اساس این رویکرد می‌توان برای دانش فقه مبانی عام و نسبی شناسایی نمود. اصول موضوعه یا مبانی نسبی به این معنا است که مسائل اثبات شده در برخی دانش‌ها، به عنوان مسائل مسلّم فقهی در نظر گرفته می‌شوند که ممکن است برخی از آن‌ها از فقیهی نسبت به فقیه دیگر تغییر پیدا کند. اگر حسن تکلیف، قبح تکلیف بما لایطاق، نص محوری، برخورداری تمام افعال از حکم شرعی، تبعیت احکام از مصالح و مفاسد، دسترس‌ناپذیری ملاکات احکام برای عقل، بطلان قیاس، ضرورت استکشاف حکم شرعی از طریق حجت و غیره از اصول موضوعه دانسته شود، مبانی اختصاصی در اندیشه فقهی محقق حائری جهت تصویرسازی از مقدمات تحقق مکتب چه خواهد بود؟ تتبع در آثار ایشان نشان می‌دهد؛ «یکسان‌انگاری اعتبار اطمینان با علم از هر طریقی که حاصل شود»، (حائری، (۱۴۰۴)، ۲۳)، «ملاک دانستن جزم در حکایت‌گری جمله خبریه»، (حائری، (۱۴۰۸)، ۱/۶۹-۷۲)، «دلالت امر بر وجوب عند الاطلاق»، (حائری، (۱۴۰۸)، ۱/۷۴).

جستارهای

فقهی و اصولی

سال هشتم، شماره پیاپی ۲۸

پاییز ۱۴۰۱

۱۰۸

«پذیرش تداخل اسباب و مسببات و سپس تغییر مبنا به عدم تداخل آن‌ها»، (حائری، ۱۴۰۸ق، ۱/۱۷۰)، «همانند انگاری علل و اوامر تشریحی با علل تکوینی» (حائری، ۱۴۰۴ق، ۵۷۳)، «نفی مقدمه اول از مقدمات حکمت یعنی احراز در مقام بیان بودن متکلم»، (حائری، ۱۴۰۸ق، ۱/۲۳۴)، «عدم دلالت ائما بر حصر و دلالت آن بر تأکید»، (حائری، ۱۴۰۸ق، ۱/۲۰۱-۲۰۹)، «حیثی بودن جعل سلطنت ناس بر اموال و نفی فعلیت آن در جمیع حالات موضوع» (اراکی، ۱۴۱۵ق، ۱/۴۰ و ۶۲)، «نفی ضرر حقیقی در قاعده لاضرر» (خمینی، ۱۴۱۴ق، ۷۹)، «اختصاص لاتعداد به ناسی موضوع»، (حائری، ۱۴۰۴ق، ۳۱۵-۳۱۷) و ... از مسائلی است که به عنوان مبانی بر اندیشه فقهی وی و تابعانش اثر گذاشته است. در ذیل به سه نمونه از این مبانی و آثار آن‌ها اشاره می‌شود:

۳-۳-۱ همانند انگاری علل و اوامر تشریحی با علل تکوینی

محقق حائری بر این باور است که اوامر، اسباب و علل تشریحی، همانند علل تکوینی هستند. با این توضیح که مقتضای تأثیر علل تکوینی، حصول معلول مستند به آن‌هاست. مثلاً آتش بر حصول حرارتی که مستند به آن است، تأثیر گذاشته و این حرارت، محدود به حدود استناد است. بر اساس این مبنا، مشابه همین تصویر برای علل و اوامر شرعی نیز قابل فرض است. به این صورت که مقتضای تأثیر علل تشریحی، حصول معلول مستند به آن‌هاست. یعنی امر شارع چون علت تشریحی و محرک مکلف به سمت عمل است، ناگزیر باید معلول و عمل مأتی، مستند به آن بوده و ایتان واجب به گونه‌ای باشد که آن امر مؤثر در حصولش بوده است. این سخن در ارتباط با حیثیت‌های دیگر نیز جریان می‌یابد. مثلاً چنان‌که اگر علت تکوینی واحد بود، معلوم آن نیز واحد است؛ اگر امر واحد تشریحی به حقیقت وجود تعلق گرفت، معلول آن نیز واحد خواهد بود و اگر اوامر متعدد بود، معلول آن نیز متعدد خواهد بود (حائری، ۱۴۰۴ق، ۵۷۳؛ خمینی، ۱۴۲۲ق، ۳۴۵؛ خمینی، ۱۴۲۰ق، ۱۷۸).

وی از این مبنا در تبیین عدم تداخل اسباب (حائری، ۱۴۰۸ق، ۱/۱۷۴؛ خمینی، ۱۴۲۰ق، ۱۷۸)، اصاله التبعید، (خمینی، ۱۴۲۲ق، ۳۴۵)، فوریت نماز قضا و غیره استفاده نموده است. در ارتباط با فوریت نماز قضا نگاشته که مرجع قرار دادن براءت در

شک در فوریت نماز قضا، با اشکال مواجه است. با این توضیح که امر متعلق به موضوعی خاص، مقید به زمان نیست، اگرچه در ناحیه مدلول لفظی، ظهور در فور یا تراخی ندارد، لکن چنان که نمی‌توان برای اثبات تراخی به اطلاق تمسک کرد؛ برای نفی فوریت نیز نمی‌توان به براءت استناد جست. زیرا فوریت اگرچه به عنوان قید امر لحاظ نگردیده؛ اما از لوازم آن به شمار می‌رود. امر، محرک انجام عمل و علت تشریحی است؛ از آنجا که علت تکوینی در خارج از معلول خود انفکاک پیدا نمی‌کند، علت تشریحی نیز در خارج از معلول خود جدایی نخواهد داشت. بر این اساس با امری که به نحو مطلق یعنی بدون تحدید مدت، به قضای نماز تعلق گرفته، باید معامله علت با عمل خارجی را نمود. این امر حجت بر عبد است به این صورت که او نباید با این عذر که اطلاق، مقتضی تأخیر یا فوریت عمل مشکوک فیه بوده و براءت مقتضی عدم فوریت است؛ آن عمل را به تأخیر اندازد (حائری، (۱۴۰۴ق)، (۵۷۳).

۳-۳-۲ نفی احراز در مقام بیان بودن متکلم به عنوان یکی از مقدمات حکمت

محقق حائری مقدمه اول - احراز در مقام بیان بودن متکلم نسبت به تمام مراد - از مقدمات حکمت را که با تکمیل موارد دیگر به اثبات اطلاق منتهی می‌شود، انکار نموده است. وی نسبت ماهیت مهمله به مطلق و مقید را یکسان می‌داند و با فرض اینکه اگر امری صادر شود، اولاً و بالذات از آن، طبیعت اراده می‌شود و سپس به جهت اتحاد مطلق و مقید نسبت به طبیعت، هر یک از آن‌ها بالاصاله می‌تواند مراد متکلم باشد؛ می‌نگارد: «با نظر به اینکه با صدور امر، طبیعت اراده می‌شود، اراده هر یک از مطلق یا مقید می‌تواند به آن اضافه گردد؛ چرا که نسبت این دو به طبیعت مهمله، یکسان است. بنابراین نیازی نیست که در مقام بیان بودن متکلم احراز شود تا با نبود قرینه سخن وی حمل بر اطلاق گردد؛ بلکه عدم ذکر قید یا عدم انصراف به مقید، کفایت از احراز می‌کند (حائری، (۱۴۰۸ق)، (۲۳۴/۱).

برخی از معاصران این مبنا را فاقد اشکالاتی دانسته که متوجه دیدگاه مصباح الفقه‌ها در تبیین اطلاق مستثنا از آیه شریفه (لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُم بَيْنَكُم بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنِ تَرَاضٍ) (النساء/۲۹) است. بر اساس این دیدگاه که مبتنی بر احراز در

جستارهای

فقهی و اصولی

سال هشتم، شماره پیاپی ۲۸

پاییز ۱۴۰۱

۱۱۰

مقام بیان بودن متکلم است، آیه شریفه در صدد بیان اسباب مشروعه در معاملات و تمییز اسباب صحیح از فاسد است. در این فرض با شک در قید زائد نسبت به تجارت محلله، تمسک به اطلاق مستثنا مطرح شده است (خویی، بی تا)، ۳۵/۱. عمده ترین اشکال بر این تقریب از این ناحیه است که در غالب استثناءها، متکلم فقط در مقام بیان حکم مستثنی منه است و ذکر مستثنا به صورت طفیلی و جهت دفع توهم اراده عموم مستثنی منه از آن است. بنابراین در آیه شریفه، متکلم در مقام نهی مؤمنین از تملک اموال غیر به اسباب باطل بوده، در صدد بیان اسباب مشروعه در معاملات نیست؛ در نتیجه با شک در دخالت جزء یا قید زائد در مستثنا، نمی توان به اطلاق آن تمسک نمود؛ اما این اشکال با شرط ندانستن احراز در مقام بیان بودن متکلم در اخذ به اطلاق، با کفایت عدم ذکر قید یا عدم انصراف به مقید، دیگر وارد نخواهد بود (منتظری، ۱۴۱۵ق)، ۲۵/۱-۲۶.

یکسان انگاری اطمینان با علم

در منابع اصولی به بحث از اطمینان پرداخته نشده است. شیخ انصاری هم که به توسعه و انسجام محتوایی دانش اصول توجه نموده، مواجهه مکلف با تکلیف را در سه حالت قطع، ظن و شک دسته بندی کرده؛ ولی در هیچ قسمتی سخن از اطمینان به میان نیاورده است (انصاری، ۱۴۲۲ق)، ۲/۱، اگرچه در بحث خبر واحد، اطمینان نسبت به مؤدای آن را سبب حجیت دانسته است (انصاری ۱۴۲۲ق، ۱/۱۷۴) بعد از او محقق خراسانی نیز همین رویه را دنبال کرده است (خراسانی، ۱۴۲۵ق)، ۲۵۷ با این وجود برخی از فقیهان، واژه اطمینان را با تنوع در تعبیر از علم، به عادی (حائری، ۱۴۰۴ق)، ۲۳ و عرفی، (اصفهان، ۱۴۰۴ق)، ۴۰۳ یا در یقین (عاملی، ۱۴۱۹ق)، ۹/۴۹۹ استعمال نموده اند.

بررسی منابع حوزه استنباط نشان می دهد که در ارتباط با اعتبار اطمینان سه مبنای پدید آمده است: اول. عدم حجیت اطمینان؛ (طباطبایی یزدی، ۱۴۱۹ق)، ۱۹۰/۳؛ مشکینی، ۱۴۱۳ق)، ۳/۱۴۶-۱۴۷. دوم. حجیت ذاتی اطمینان، (صدر، ۱۴۲۸ق)، ۲/۱۲۲ و سوم. حجیت عقلایی اطمینان (حائری، ۱۴۰۴ق)، ۲۳.

محقق حائری در تمامی مسائل فقهی که به اطمینان منتهی می‌شود، مستند به اعتبار آن از طریق عقلا، حکم نموده است. مانند: حکم به دخول وقت به واسطه تحقق اطمینان (حائری، (۱۴۰۴ق)، ۲۳). عدم وجوب فحوص با تحقق یقین یا اطمینان به نبود حاجب در اعضای تیمم، (طباطبایی یزدی، (۱۴۱۹ق)، ۲/۲۳۷)، کفایت ثبوت عدالت با تحقق اطمینان از هر طریقی که حاصل شود (حائری، (۱۴۰۴ق)، ۵۲۹) شاگردان وی نیز به همین صورت عمل کرده‌اند (حائری یزدی، مرتضی، (۱۴۱۸ق)، ۳۶۴؛ خمینی، (۱۴۲۱ق)، ۳/۵۱۷).

۳-۴ نظریه

عنصر اساسی دیگر در پیدایی مکتب، نظریه است. این کلمه نگاه همه جانبه همراه با تأمل دانسته شده است (جمشیدی، (۱۳۸۵)، ۱۹۳) که آن را به تصور نمادین از کلیت نظم یافته تعبیر کرده‌اند (اسپرینگر، توماس، (۱۳۷۷)، ۱۸). برخی نیز نظریه را مفهومی کلی دارای ارکان، شرایط و احکامی عام دانسته‌اند که به موضوعی عام و معین ارتباط دارد؛ به گونه‌ای که از این مجموعه نظام قانونی الزام‌آوری پدید آمده و احکام آن، شامل تمام آنچه به مناط آن موضوع تحقق یابد؛ می‌شود (درینی، فتحی، (۱۴۱۷ق)، ۱۴۰). تفسیر منسجم مجموعه‌ای از موضوعات، قواعد، نصوص، اقوال و احکام فقهی بر اساس اجتهاد عام (صدر، (۱۴۰۸ق)، ۱/۳۹۶-۳۹۹) تعریف دیگری از این اصطلاح است.

مفهوم کلی، نظام‌مند و مرتبط با موضوعی عام، قابل تطبیق بر موضوعات جزئی مرتبط، مؤلفه‌های اساسی نظریه را تشکیل می‌دهد. در فقه اسلامی نظریه‌های متنوعی اصطیاد و ارائه گردیده است (درینی، فتحی، (۱۴۱۷ق)؛ زرقاء، (۱۴۲۵ق)؛ زحیلی، (۱۴۱۴ق))، اگر اندیشه‌ای فقهی از ظرفیت ساخت نظریه برخوردار باشد، حتی اگر یک نظریه تولید نماید، مستعد تبدیل به مکتب خواهد بود. آیا اندیشه فقهی شیخ مؤسس حامل چنین ویژگی است؟

مطالعه آثار وی نشان می‌دهد که محقق حائری گزاره‌های کلی قابل تأملی در حل مسائل فقهی مطرح نموده که دست کم برخی از آن‌ها قابلیت تنظیم به گونه

«نظریه» را دارد. در تبیین مبانی به بعضی از این گزاره‌ها همچون: «همانند انگاری علل و اوامر تشریحی با علل تکوینی»، اشاره گردید و موارد دیگری مثل: «ارتباط نفی ضرر و ضرار در اسلام با وضع قوانین و حریم حکومت دینی» (خمینی، ۱۴۱۴ق)، (۷۹) و «تأثیر عقدالقلب و جزم به عنوان ملاک حکایت در خبر و محقق صدق و کذب» می‌توانند از زمره برخی از نظریات اندیشه ایشان به‌شمار روند.

ارتباط نفی ضرر و ضرار در اسلام با وضع قوانین و حریم حکومت دینی

مرحوم امام در بدائع الدرر با عبارت «علی ما بیالی» به دیدگاهی از محقق حائری اشاره می‌نماید که بازخوانی از آنچه در حافظه ایشان از مجلس درس بوده، می‌باشد. این دیدگاه در آثار موجود شیخ وجود ندارد؛ ولی گزارش امام زوایایی از نظریه‌ای را در باب قاعده لاضرر آشکار می‌سازد که امروزه صورت قوام یافته آن با عنوان «احکام سلطانی» به نام امام خمینی شهرت یافته است؛ اما با نظر به این عبارت امام، بعید نیست که بتوان ریشه‌ها و اجزای این نظریه را در اندیشه محقق حائری جست (خمینی، ۱۴۱۴ق)، (۷۹).^۱

امکان‌سنجی‌پیدایی
مکتب‌فقهی از اندیشه
شیخ مؤسس

در این عبارات دو مسئله به تصویر کشیده شده است: اول اصل نظریه و دوم. نتیجه‌ای که بر آن مترتب شده است. نتیجه که با عبارت «بناء علی هذا یکون الضرر و الضرار محمولاً علی الحقیقة» به آن اشاره شده، مورد نقد مرحوم امام قرار گرفته است (خمینی، ۱۴۱۴ق)، (۷۹) در این نوشته تقریب نتیجه یا نقد وارد شده بر آن مورد توجه نیست، بلکه آنچه شایان تبیین است، اصل نظریه و مقدمات آن می‌باشد.

این نظریه دارای مقدماتی است که عبارتند از:

۱. قاعده لاضرر و لا ضرار مفید نفی ضرر و ضرار در حومه سلطان شریعت

است؛

۲. عبارت «بنفی الأحکام الضرریة» ظاهر در نفی ضرر و عبارت «المنع عن

۱ - «ما افاده شیخنا العلامة رحمه الله علی ما بیالی من أن نفی الضرر و الضرار إنما هو فی لحاظ التشريع و حومه سلطان الشریعة فمن قلع أسباب تحقق الضرر فی صفحة سلطانه بنفی الأحکام الضرریة و المنع عن إضرار الناس بعضهم بعضا و حکم بتدارک علی فرض تحققه یصح له أن یقول: لا ضرر فی مملکتی و حوزة سلطانی و حمی قدرتی و هو رحمه الله کان یقول: إنه بناء علی هذا یکون نفی الضرر و الضرار محمولاً علی الحقیقة لا الحقیقة الدعائیة».

إضرار الناس» ظاهر در نهی ضرار است؛

۳. در صورت تحقق ضرر حکم به تدارک آن شده است.

نتیجه این مقدمات آن است که با عدم تشریح احکام ضرریه و منع از اضرار مردم به یکدیگر و حکم به تدارک آن در صورت تخلف از منع، می‌توان مدعی نبود ضرر و اضرار به نحو حقیقی در حوزه سلطان و حومه قدرت او شد. با نظر به شمول قاعده لاضرر به ابواب مختلف و برخورداری این دیدگاه از ویژگی انطباق‌پذیری بر این باب‌ها، می‌توان از آن تحت عنوان نظریه یاد کرد.

تأثیر عقد القلب در تحقق انشا و جزم به عنوان ملاک حکایت در خبر و محقق صدق و کذب

در تفاوت میان اخبار و انشا گفته شده است که جمله‌های خبریه برای حکایت مدالیل خود در نفس الامر و ظرف ثبوت آن‌ها وضع شده است؛ خواه موطن آن‌ها خارج باشد، مانند: قیام زید یا نفس باشد، مانند: علم زید. در مقابل استفاد از هیأت افعال، حکایت از تحقق طلب در موطن آن نیست؛ بلکه معنایی است که به قول و گفتار ایجاد می‌شود. به عبارت دیگر در جمله‌های انشائیه، مدلول‌های الفاظ به وسیله همان الفاظ اعتبار و ایجاد می‌شود به نحوی که در تحقق آن‌ها، غیر از قصد وقوع مدالیل چیز دیگری مطرح نیست. حال در تحقق مدلول‌ها، مصادق و فردی حقیقی باشد یا خیر، تأثیری در معنای انشایی ندارد. در حقیقت آنچه نوعاً در ارتباط با انشا مشاهده می‌شود اینست که انشا، ملازم با مصادیق واقعی مدلول‌ها است و غالباً اگر فردی اراده ضرب زید را واقعاً کرده باشد، مخاطب را به انجام آن کار بر می‌انگیزاند (حائری، (۱۴۰۸ق)، ۱/۶۹-۷۰).

محقق حائری نسبت به این تبیین اظهار می‌کند که نظری متفاوت دارد به این صورت که مجرد حکایت الفاظ از معانی در موطن آن‌ها، صحت اطلاق جمله خبریه به آن الفاظ را به دنبال نداشته و به تبع آن قابلیت صدق و کذب نمی‌یابد؛ بنابراین برای صحت این اطلاق نیاز به مؤونه‌ای زائد یعنی نسبت تامه است تا جمله بصحّ السکوت گردد.

جستارهای
فقهی و اصولی

سال هشتم، شماره پیاپی ۲۸
پاییز ۱۴۰۱

۱۱۴

شکی وجود ندارد که نسب در خارج به دو قسم ناقص و تام تقسیم نمی‌شود؛ بلکه نقص و تمام، اعتباری ذهنی است که اگر از نسبت تصویری صرف تحقیق یابد، ناقص و اگر مشتمل بر اذعان به وقوع باشد، تام نامیده می‌شود. اذعان به وقوع که در جمله‌های خبری اخذ گردیده، علم واقعی به وقوع نسبت نیست. بدیهی است که گاهی خبری را متکلم اظهار می‌کند در حالی که نسبت به آن شک دارد یا حتی گاهی با علم به عدم وقوع، به اعلام خبر می‌پردازد. بنابراین آنچه از اذعان به وقوع مد نظر است، عقدالقلب نسبت به وقوع، مانند اعتقاد فرد قاطع است. در نتیجه چنان که علم با تحقق اسباب آن، در نفس ایجاد می‌شود، حالت یا صفتی را نفس به نحو علم پدید می‌آورد که حکایتگر از خارج باشد. وقتی که چنین ویژگی در کلام تحقیق یافت، جمله یصح السکوت می‌گردد. زیرا این صفت به صورت جزئی حکایت از تحقق نسبت در خارج کرده و جمله مستعد اتصاف به صدق و کذب به سبب مطابقت یا مخالفت می‌شود (حائری، ۱۴۰۸ق، ۷۰/۱-۷۱) وی از این نظریه در نقد تعریف شیخ از بیع به «إنشاء تملیک عین بمال» بهره برده و با اشاره به تفاوت‌های انشا و خبر، حقیقت بیع در قالب ایجاب و قبول را حاکی از صفت قائم به نفس و رضایت به مالکیت مخاطب نسبت به مال خود و مالکیت خود نسبت به مال مخاطب دانسته است (اراکی، ۱۴۱۵ق، ۲۳/۱-۲۷). ویژگی مهم تطبیق‌پذیری بر مباحث متعددی چون حقیقت عقود، ایقاعات، تعریف بیع، مبحث کذب، صیغه امر و حقیقت انشا و... در این دیدگاه وجود دارد؛ بنابراین می‌توان از آن تحت عنوان نظریه یاد کرد.

روش

روش‌های متنوعی با نظر به تفاوت ابواب فقهی (عبادات / معاملات)، تمایز رویکرد حاکم بر استنباط (اخباری / اصولی) و ویژگی‌های روش شناختی برخی فقیهان در دانش فقه وجود دارد. فارغ از تنوع و تکثر حاکم بر روش آنان، به شیوه و روشی که فقیهان در حوزه استنباط حکم شرعی به کار می‌گیرند، عنوان عام «اجتهاد» اطلاق شده است. اجتهاد تعبیری است که جایگزین واژه «عملیات استنباط» به معنای «تعیین استدلالی حکم شرعی» گردیده است. ضرورت استنباط، امری بدیهی و

پس از حکم عقل به وجوب امتثال، مطرح شده است. اصولیان اختلاف در ضرورت عملیات استنباط را از قبیل اختلاف در بدیهیات شمرده‌اند (صدر، (۱۴۲۱ق)، ۳۷-۳۸). از این رهگذر مطالعه تنوع در نحوه استنباط و تعیین استدلال، زمینه تأملی فلسفی را فراهم ساخته که روش‌شناسی اجتهاد نام می‌گیرد. در ذیل به پاره‌ای از این روش‌ها اشاره شده و سپس نسبت آن‌ها با شیوه اجتهادی محقق حائری مورد توجه قرار می‌گیرد:

نقل‌گرایی

از این روش به «نص‌گرایی» تعبیر شده و به معنای محوریت نص در کسب معرفت دانسته شده است. مراد از نص، اعم از کتاب و سنت است؛ اما به‌طور معمول از این اصطلاح، «حدیث» اراده شده است (صدر، (۱۴۲۱ق)، ۱۰). نص‌گرایی جریانی فکری است که برای دستیابی به معارف دینی، به سنت معصومان: پایبندی نشان می‌دهند. این روش در میان امامیه در دو مرحله و با قرائت‌های متفاوت تحقق یافته است. مرحله اول آن مربوط به دوره قم متقدم بوده و مرحله دوم در دوره متأخر میان اخباریان شایع شده است. تفاوت این دو مرحله در هویت نص‌گرایی نهفته است. نص‌گرایی متقدمان، به معنای روش استنباط معارف دینی از طریق خیر است. آنان برای عقل و کتاب اعتبار قائلند؛ اما نص‌گرایی دوره متأخر دست‌کم به قرائت اخباری، بیش از آن که متمرکز بر روش نقلی باشد، رویکردی اخبارگرایانه با شروط و مبانی ویژه یافته است؛ اما همین روش در میان بعضی از اصولیان متأخر به حوزه فهم عرفی غلطیده و زوایایی تاریخی و عقلانی به خود گرفته است.

رشد نص‌گرایی، به دلیل ناظر بودن دانش فقه به نصوص دینی و ضرورت راوی بودن فقیه در سنت فقهی است. اهمیت بیان شرعی و نقش آن در تحقق معرفت فقهی تا آنجا است که سبب تأسیس علوم و قواعد «تلقی» و «نقل» متون دینی شده است. افزون بر این، سنت‌هایی را نیز در فرهنگ علم دینی مانند: «سنت اجازه نقل روایت» پدید آورده که تأکیدکننده جایگاه نص در فهم فقهی شمرده می‌شود. شناخت ویژگی‌های کلام و قواعد فهم آن، شناخت نسخ و کتاب‌های روایی،

جستارهای

فقهی و اصولی

سال هشتم، شماره پیاپی ۲۸

پاییز ۱۴۰۱

۱۱۶

معرفت نسبت به روایات از نظر سند و متن و نحوه رفع اختلاف روایات از مقدمات ضروری رسیدن به نص دینی از گذشته تا کنون بوده است (سیستانی، (۱۴۳۷ق)، ۳۰-۴۱). در حوزه نص گرایی، فهم عرفی روایات و مداخله ندادن مصطلحات عقل فلسفی به میزانی از اهمیت برخوردار است که از روش فقیهان اصولی نص گرا به عرف محور نیز تعبیر می شود (محقق داماد، (۱۳۸۹)، ۸۱).

تاریخی نگری

بررسی اختلاف وضعیت یک پدیده برخوردار از تحول، در حد فاصل یک زمان تا زمان دیگر، مطالعه تاریخی نامیده می شود (پاکتچی، (۱۳۹۶)، ۷۶). در تطبیق نگاه تاریخی به حوزه فقه، باید میان «ثوابت شریعت»، «متغیرهای آن» و «فقه در مرحله فهم شریعت»، تفکیک قائل شد (معرفت، (۱۴۳۰ق)، ۱۴۱). برخی از قضایای فقه در مرحله فهم شریعت، با در نظر گرفتن تأثیر پذیری فاعل فهمنده از عوامل معرفتی، ممکن است با تغییر روبرو شود. به عبارت دیگر اندیشه یا مفهوم فقهی از جمله موضوعاتی است که می تواند از تفاوت موقعیت برخوردار باشد. ممکن است تحت تأثیر عوامل معرفتی و درون علمی یا غیر معرفتی و بیرون علمی (تاریخی، اجتماعی، سیاسی)، تغییر پیدا کند و در اثر گذر ایام، از وضعیت اولیه فاصله گرفته، به وضعیت ثانویه درآید. به این ترتیب در صورتی می توان تحلیل صحیحی از شرایط کنونی آن اندیشه ارائه داد که پیشینه، علل و روابط تأثیرگذار بر تحول آن در مقایسه با موقعیت امروزی تبیین گردد. تاریخی نگری در قالب مدل های متنوعی به انجام می رسد که تنها یک نمونه از آن به صورت توالی تغییرات که از آن به بررسی خطی یاد می کنند، در میان فقیهان شایع است (پاکتچی، (۱۳۹۲)، ۲۳۸-۲۵۲).

توسعه گرایی

این روش، تفریع فروع و ازدیاد فرض های مختلف پیرامون یک مسئله است. دانش فقه، فرض گرا و فرع محور است. فرع گرایی در تاریخ فقه اسلامی از دو ناحیه ظهور یافته است. اول جریان رأی گرا که به دنبال بیان و حل مسائل نوین بوده

و در جدال با حدیث گرایان، شیوه طرح پرسش‌های جدید را دنبال کرده است. این شیوه، منجر به پیدایش سبکی در تعامل علمی شده که از آن به «ارایت» یاد کرده‌اند (آل کاشف الغطاء، (بی تا)، ۴۴).

آنان همواره به دنبال بیان عقیده و نظر شخصی بوده و آن را به محوریت عقل، در ورای روایات نقدپذیر جستجو می‌کردند که نمی‌توانست اعتماد به میراث گذشته را بازیابی کند یا به موضوعات جدید، پاسخی درخور دهد. آسیب ناشی از حوزه منع تدوین حدیث، نقل‌های شفاهی مشوب به آداب و سنن قومی و ازدیاد وضع و تدلیس، به تضعیف پایگاه حدیث گرایان منتهی و موجب رشد شاخه‌ای از مطالعات فقهی با نام فقه تقدیری و فرضی شد (پاکتچی، (۱۳۶۷)، ۶/۶۰۰).

القای اصول و ترویج فرع‌سازی توسط اهل بیت علیهم‌السلام، انعکاس فرض‌های رأی گرایان در محیط فقه امامیه و پاسخ امامان اهل بیت علیهم‌السلام، حضور برخی شاگردان مستبصر که پیش‌تر از عالمان اهل سنت بوده و آشنایی آنان با روش اهل بیت علیهم‌السلام (کشی، (۱۴۳۰ق)، ۱/ ۳۷۳) و سفارش امامان به فقیهان اصحاب، جهت حضور در میان مردم و ارائه پاسخ در مواجهه با مشکلات شرعی آنان (رازی نجفی، (۱۴۲۰ق)، ۳/ ۶۷۷-۶۷۹ و ۶۸۲) از زمره عوامل ترویج فرع‌گرایی در میان فقیهان امامیه است.

استفاده از رویکرد مقایسه‌ای و بازخوانی فرض‌های فقه سنی در محیط فقه امامیه، فرع‌گرایی را فربه‌تر ساخت. شیخ طوسی با بهره‌گیری از فرض‌های مطرح در فقه اهل سنت و ارائه پاسخ بر مبنای فقه امامیه، نقش بسیاری در فراگیری این روش داشته است (مددی، (۱۳۹۴)، ۱۸۳). پس از او برخی دیگر از فقیهان، مانند ابن ادریس که در پاره‌ای مسائل افزوده‌های متعددی بر نگاه‌های شیخ طوسی دارد، به تقویت این روش مدد رسانید. شهید صدر برخی از اضافات وی بر مسائل شیخ را فروع جدید، تنوع در استدلال و گسترش اصول شمرده است (صدر، (۱۴۲۱ق)، ۹۲-۹۵). در امتداد این روش، آثار فقهی محقق و علامه حلی که برخوردار از رویکردهای متفاوت بوده، دیدگاه تجزیه‌نگر و فرع‌محور را در مکتب حله نشان می‌دهد (صدر، (۱۴۲۱ق)، ۹۷). مکتب کربلا در دوره متأخر، داعیه‌دار همین شیوه بوده است. کتاب «ریاض المسائل» در فقه و «هدایة المسترشدين» در اصول، به روشنی فرع‌نگری توسعه یافته

را در مقایسه با نمونه‌های قرین خود نمایان ساخته است؛ تا آنجا که توسعه فروع را به تبصره فقیه در استنباط از نصوص ارجاع داده و بضاعت اندک حدیث گرایان را عامل تمرکز بر ظواهر روایات دانسته‌اند (رازی نجفی، (۱۴۲۰ق)، ۳/۶۸۷-۶۸۹). شیخ انصاری در «المکاسب» و سید طباطبایی در «العروة الوثقی»، گرایش به تفریع به مکتب نجف توسعه داده‌اند.

تطبیق‌گرایی

تطبیق، اثبات فردیت یک یا چند نمونه، برای عنوانی کلی است که قابل صدق بر کثیرین است. این امر در برابرسازی یا فراگیری چیزی نسبت به دیگری رخ می‌دهد. مانند صدق احکام فقهی‌ای که به صورت قضایای حقیقی، با ابتنای بر موضوعات مقدره الوجود، جعل گردیده و به حمل شایع بر مصادیق خارجی صدق کرده است. در انطباق‌دهی، تفاوتی میان قاعده و مسئله فقهی (بجنوردی، (۱۴۱۹ق)، ۱/۳۱۹) با موضوع عام یا خاص وجود ندارد (ایروانی، (۱۴۳۲ق)، ۱/۱۵).

تطبیق در مرحله کیفیت اجرا، مبتنی بر استحضار نسبت به قواعد و نظریه‌ها بوده و به تشخیص نمونه‌ها و مصادیق وابسته است. فقیهانی را که بیشتر به جریان قواعد و تطبیق مسائل اصولی در حوزه استنباط می‌اندیشند، قاعده‌گرا یا صنعت‌محور می‌نامند.

استقرایی

استقرا از زمره مباحث استدلال منطقی است. منطق دانان این اصطلاح را به استفاده حکم کلی از مطالعه جزئیات تعریف کرده (صدر، (۱۴۲۸ق)، ۱۱) آن را مبنا و اساس تمامی احکام کلی و قواعد دانسته‌اند؛ چرا که دستیابی به حکم کلی، جز از طریق بررسی جزئیات امکان‌پذیر نیست. در یک تقسیم اولیه، استقراء را به تام و ناقص تقسیم نموده، استقرای تام را مفید یقین و استقرای ناقص را مفید ظن معرفی کرده‌اند (مظفر، (۱۴۲۷ق)، ۲۶۴-۲۶۵) استقرای ناقص به دلیل افاده ظن غیر معتبر، در میان اصولیان امامی فاقد اعتبار است؛ اما استقرای تام مورد استفاده آنان قرار

گرفته و به آن استدلال کرده و بسیاری از آنان در اثبات موضوعات احکام به آن تمسک نموده‌اند (رازی النجفی، (۱۴۲۰ق)، ۲۱۵/۱). برخی برای اثبات حجیت استصحاب از این استدلال بهره برده‌اند (انصاری، (۱۴۲۲ق)، ۵۵/۳). برخی دیگر نیز برای تأیید، رد یا تقویت ادله در مواردی مانند: «تعیین مراد از دینار و درهم در زکات»، «قضای صوم افطار شده به عدل واحد»، «قاعده عدم تداخل اسباب»، «مانند آب جاری دانستن کر»، «عدم وجوب استمرار در اعتکاف واجب غیر معین به مجرد آغاز شدن»، «کفایت بینه در تعیین قبله»، «وجوب ستر عورت در طواف»، «قاعده تلازم درک و نما»، «جواز توضی به زیادی آب غسل حائض در آب کثیر» و غیره به آن تمسک جسته‌اند (حسینی شیرازی، (۱۴۲۶ق)، ۲/۳۴۴ - ۳۴۸).

تجمیع ظنون

تجمیع یا تراکم ظنون از مفاهیمی است که به کارگیری آن از سید مجاهد حکایت شده (مکارم شیرازی، (۱۴۲۸ق)، ۲/۳۶۹) و در مدرسه شیخ انصاری شیوع یافته است (انصاری، (۱۴۲۲ق)، ۱/۲۱۱) پس از وی برخی از اصولیان، از این شیوه در اثبات حکم شرعی به فتاوای متعدد و حجیت اجماع، (نائینی، (۱۴۳۸ق)، ۳/۱۵۱؛ حلی، (بی‌تا)، ۶/۴۸۲) و برخی در قالب حساب احتمالات (سیستانی، (۱۴۱۴ق)، ۱۳۱؛ صدر، (۱۴۳۳ق)، ۴/۳۱۷) بهره برده و در مقابل برخی دیگر به دلیل عدم افاده حجت از چند لاجبت، با آن مخالفت نموده‌اند (خویی، (بی‌تا)، ۱/۵۵) مراد از تجمیع ظنون، اتکا به تراکم آن‌ها برای رسیدن به اطمینان یا یقین، در اثبات یک قضیه است.

استنطاق

استنطاق به منزله روش، از ابداعات شهید صدر در سلسله مباحث تفسیر قرآن کریم است که در قالب مرحله اول از مباحث «المدرسة القرآنية» به آن اشاره شده است. وی با تفکیک دو گونه از تفسیر ترتیبی و موضوعی از یکدیگر، تفسیر موضوعی را به دلیل شمول تمام مباحث یک موضوع، سازگارتر با اهداف تفسیر دانسته، آن را با برشمردن ویژگی‌هایی از تفسیر ترتیبی تمایز می‌بخشد که عبارتند

جستارهای

فقهی و اصولی

سال هشتم، شماره پیاپی ۲۸

پاییز ۱۴۰۱

۱۲۰

از؛ «ناظر بودن به اقتضائات عصری و تجربه انسان»، «ایفای نقش ایجابی در قالب عرضه موضوعات عصری به قرآن کریم به صورت سؤال و استنتاج از آن»، «عدم اتکای به تفسیر لفظی»، «گذر از تفسیر مدلولات تفصیلی به درک روابط آن‌ها برای ارائه نظریه» (صدر، ۱۴۲۹ق، ۱۷-۲۲).

این شیوه، با الهام از آیات قرآن و روایات اهل بیت علیهم‌السلام که دین را کامل و دربردارنده تمامی نیازهای بشر دانسته، تحقق یافته و به بیان امام امیرالمؤمنین علیه‌السلام که قرآن را شامل همه موضوعات مرتبط با انسان می‌داند، مستند گردیده است. امام علیه‌السلام، قرآن را دارای سعه و عمقی بی‌کران می‌شمارد که پاسخ بسیاری از نیازهای بشری را داراست. با این وجود صامت بوده و در صورتی که مطالبه نطق از آن گردد و مورد استنتاج قرار گیرد، سخن خواهد گفت (أزرقی، ۱۴۲۹ق، ۳۸۲).

شهید صدر بر این باور است که دانش فقه مانند تفسیر موضوعی از واقعیات حیات انسان، مسائل خود را آغاز و با هدف حل مشکلات زیست او، حکم عناوینی مانند؛ جعاله، مضاربه، مزارعه، مساقات، نکاح و... را با مراجعه به شریعت استنباط کرده است. این شیوه، توسعه افقی موضوعات فقهی نام می‌گیرد و برای توسعه عمودی موضوعات، نیازمند به نظریه پردازی است. فقه در دوره معاصر نیازمند به هر دو گونه از توسعه است. توسعه افقی فقه در دوره فقیهان پیشین متناسب با زندگی و اقتضائات دوران حیات آنان بوده است. امروزه موضوعات جدیدی رخ نمایان کرده که باید به نمونه‌های پیشین افزوده گردد، در عین حال به لحاظ عمودی نیز اکتشاف موضوعی، صورت پذیرد (صدر، ۱۴۲۹ق، ۲۴-۲۶).

اگرچه روش‌های یاد شده در تبیین با یکدیگرند؛ اما مانعة‌الجمع نیستند. اجتهاد فقیهانه به منزله روش عام از سعه و ظرفیتی برخوردار است که می‌تواند روش‌های متعددی را در درون خود به خدمت گرفته و نتیجه آن را در عملیات استنباط مورد بهره‌برداری قرار دهد. بنابراین ممکن است فقهی یک روش از موارد فوق را اختیار کرده و فقهی دیگر تنوعی از آن‌ها را برگزیده باشد. آنچه در این راستا شایان توجه است طبقه‌بندی و نسبت فقیهان به نحله‌ها و گروه‌هایی است که در پس مطالعات روش‌شناختی شکل می‌گیرند؛ به این معنا که چه فقیهانی نص‌گرا، قاعده‌محور،

تاریخ گرا یا توسعه گرایی؟ بی تردید روش یا روش‌های غالب در استنباط می‌تواند وابستگی فقهی را به یکی از گروه‌ها مشخص سازد. بر این اساس سؤال مهم آن است که اجتهاد شیخ عبدالکریم حائری مبتنی بر چه روش یا روش‌هایی بوده و وی را می‌توان در زمره کدام یک از گروه‌ها قرار داد؟

محقق حائری از وابستگان فکری مکتب نجف و سامرا است. بسیاری از فقیهان مکتب نجف قاعده گرا و صنعت‌محورند. شیخ انصاری، آخوند خراسانی و از میان معاصران محقق خوبی در این حوزه شهره‌اند. آنان در سرآغاز مباحث اصولی و فقهی خود به تأسیس اصل می‌اندیشند (انصاری، (۱۴۲۲ق)، ۱/۶۳، ۳۶۸، ۴۸۵؛ خراسانی، (۱۴۲۵ق)، ۱۲۵؛ خوبی، (۱۴۲۲ق)، ۲/۲۹۳) و در تحلیل یا تبیین مسائل به قواعد رجوع می‌کنند (خوئی، (بی‌تا)، ۵/۱۲۰). آنچه را که در اصول یافته‌اند، در فقه جاری می‌سازند و در جریان قواعد، حتی اگر به نتیجه‌ای نامأنوس و مخالف با دیدگاه مشهور منتهی شود، اغماض نمی‌کنند (همان، ۱/۱۲۶). سامرائیان فن گرا و صنعتی هستند. به تطبیق قواعد می‌اندیشند؛ اما در توسعه‌گرایی و فرع‌سازی نیز سر آمدند. در کنار تمامی این ویژگی‌ها، نص‌مداری بر پایه عقلانیت عرفی در فهم روایات و موضوعات احکام از زمره شاخصه‌های دیگر این جریان به شمار می‌رود (حائری، (۱۴۰۴ق)، ۲۱، ۲۸، ۶۴۷).

فقیه مؤسس علم‌آموز هر دو مکتب است. کتاب *دُررالفوائد* او در جلد اول انعکاس‌دهنده افکار استادش سیدمحمد فشارکی از برجستگان سامرای است و در جلد دوم آثار فکری آخوند خراسانی نمایان است که بر مسند استادی نجف تکیه زنده است (رئیس‌زاده، (۱۳۷۵)، ۱۲/۴۸۲). در جای‌جای این اثر رد پای شیخ انصاری نیز مشهود است بلکه باید محقق حائری را یکی از مقرران نامی اندیشه شیخ تلقی نمود که آرای وی را پس از تتبع در آثارش عصاره‌گیری نموده و نتیجه نهایی حاصل از کلمات پراکنده شیخ انصاری را در کتاب اصولی خود بازتاب می‌دهد (حائری، (۱۴۰۸ق)، ۱/۱۷۱). تتبع آثار شیخ مؤسس نشان می‌دهد که در عین اشراف به مبانی و دامنه مسائل اصولی و فقهی، در تلاش است تا جامع بین روش‌های اساتیدی باشد که از آن‌ها فقهت را آموخته است؛ بنابراین به گونه‌ای اعتدالی میان صنعت‌محوری و نص‌گرایی جمع می‌کند، یعنی هم بر پایه تأسیس اصل مباحث خود را پیش می‌برد

جستارهای
فقهی و اصولی

سال هشتم، شماره پیاپی ۲۸
پاییز ۱۴۰۱

۱۲۲

و بر اجرای فنون و قواعد اصرار می‌ورزد (حائری، (۱۴۰۴) ۱/۱۰۰-۱۹-۲۰) و هم در عین تفریع مسائل از توجه به انظار عرف و فهم عرفی روایات جدا نمی‌شود (حائری، ۶۹، ۹۵، ۱۲۱، ۱۵۸). با این وجود او برخلاف مشاهیر نجف، در برابر شهرت خاضع است و نسبت به آن پابندی نشان می‌دهد آن را جابر و کاسر می‌انگارد (حائری، ۲۳، ۱۴۶).

تأثیر اندیشه فقهی شیخ مؤسس بر قم متأخر

از لوازم توسعه و فراگیری اندیشه، وجود منابع مکتوب و شخصیت‌هایی است که تابع آن هستند. به گسترش، بازتولید و رونق آن در میان اندیشوران مدد رساننده از آثار و نتایج آن دفاع می‌کنند. اندیشه فقهی محقق حائری از دو عامل یاد شده بهره‌مند است. هم آثار مکتوب از آن وجود دارد و هم ناظران و شاگردانی که در طبقه بعد تفکرات استاد خود را به نسل‌های پسین انتقال داده‌اند. محقق بروجردی که از تأثیرگذاران بلامنزاع قم متأخر در بازخوانی فقه قدما، مروج رویکرد مقارنه‌ای در فقه، حدیث پژوه متعمق و احیاگر متون کهن فقهی و حدیثی است به‌عنوان ناظری بر فقه آیت‌الله حائری در مباحث خود از وی با تعبیری چون: «بعض الاجلا و بعض الاعاظم» یاد کرده و به دفعات آرای فقهی او را مطرح ساخته است (بروجردی، (۱۴۲۶) ۵/۱۶۲، ۱۷۴، ۱۹۵؛ ۶/۹۲ و ۱۲۸). اعتنای آیت‌الله بروجردی به افکار و اندیشه‌های فقهی محقق حائری از آنجا که با تکرار همراه است، گواهی بر ظرفیت این اندیشه در تقویت و نضج فقه حوزه قم در دوره باز تأسیس آن است. شاگردان وی که در نسل بعد، از مراجع تقلید به‌شمار می‌روند؛ مانند: آیات خمینی، گلپایگانی، اراکی، حائری، خوانساری، محقق داماد و... نیز بهره‌افری در انتقال تفکرات استاد خویش داشته‌اند. آثار قلمی این شاگردان مملو از بازخوانی مبانی و دیدگاه‌های محقق حائری در حوزه اصول (خمینی (۱۳۸۱)، ۹۶؛ فقه (اراکلی، (۱۴۱۴)، ۲۷۳؛ خمینی، (بی‌تا) ۲۱۹؛ حائری، مرتضی، (۱۴۲۰)، ۲۳۴؛ قواعد فقه (آملی، میرزاهاشم، (۱۳۹۵)، ۳/۵۸۶) است به نحوی که آن‌ها را به دوره بعد منتقل ساخته‌اند (خمینی، سیدمصطفی، (۱۴۱۸)، ۴۱، ۷۰، ۱۵۹، ۱۶۷)؛ فاضل لنکرانی، (۱۴۰۸)، ۹۴، ۱۳۱، ۲۰۷؛ شبیری‌زنجانی (۱۴۱۹) ۴۷۱۲) و دیگران نیز در آثار خود به امتداد وجود علمی شیخ مؤسس مدد رسانده‌اند. جریان این اندیشه

امکان‌سنجی‌پیدایی
مکتب فقهی از اندیشه
شیخ مؤسس

۱۲۳

و آثار پر برکت آن در احیای قم و اعتلابخشی به این حوزه کهن زمینه‌ساز پیدایی فضایی پرتکاپو در حوزه علوم اسلامی گردیده که دست کم در کنار مدرسه فقهی آیت‌الله بروجردی و شکل‌گیری انقلاب اسلامی ایران، محصولی بدیع و شگرف با نام «مکتب قم متأخر» را پدید آورده است.

نتیجه‌گیری

محقق حائری استادی کم نظیر در انعکاس افکار نام‌آوران فقه امامیه در دوران متأخر است. او اساتیدی را به خود دیده که هر کدام از آن‌ها از زمره اساطین اصولی و فقهی معاصرند. به جهت اصالت، عمق و مبادی تغذیه اندیشه فقهی آیت‌الله شیخ عبدالکریم حائری، استعداد مکتب‌سازی در آن وجود دارد. این اندیشه، اگرچه در نظام‌وارگی تابع فقه رایج است؛ اما از مبانی بدیع بهره می‌برد. «همانند انگاری علل و اوامر تشریحی با علل تکوینی»، «نفی احراز در مقام بیان بودن متکلم به عنوان یکی از مقدمات حکمت» و «یکسان‌انگاری اطمینان با علم از هر طریقی که حاصل شود»، بخشی از این مبانی است. وی با تلفیقی از روش‌های فقیهان متأخر نگاهی اعتدالی در قاعده‌گروی، توسعه‌گرایی و نص‌محوری دارد. بر این پایه از فقه شیخ مؤسس می‌توان نظریاتی را بازخوانی کرد که در حل پاره‌ای از مسائل فقه معاصر سودمند واقع می‌شوند. «ارتباط نفی ضرر و ضرار در اسلام با وضع قوانین و حریم حکومت دینی»، «تأثیر عقدالقلب و جزم به‌عنوان ملاک حکایت در خبر و محقق صدق و کذب» از جمله این نظریات به‌شمار می‌روند. اگرچه تطبیق تمامی عناصر سازنده «مکتب» بر اندیشه فقهی محقق حائری با برخی دشواری‌ها همراه است؛ اما استعداد مکتب‌سازی در آن قابل انکار نیست.

جستارهای

فقهی و اصولی

سال هشتم، شماره پیاپی ۲۸

پاییز ۱۴۰۱

۱۲۴

منابع

• قرآن کریم

۱. آصف آگاه، سیدمحمدرضی. (۱۳۹۸). «معیارهای ساختاربندی علم فقه و شاخص‌های

ارزیابی آن» جستارهای فقهی و اصولی. (۵) ۱۷: ۵۳-۸۲.

۲. آل کاشف الغطاء، محمد رضا. (بی تا)، باب مدینة العلم، بی جا: مؤسسة کاشف الغطاء العامة.
۳. آملی، میرزا هاشم. (۱۳۹۵ق)، مجمع الافکار، چاپ اول، قم: بی نا؛
۴. آرزقی، احمد. (۱۴۲۹ق)، منهج السيد محمد باقر الصدر في فهم القرآن، قم: مرکز الشهدین الصدرین للدراسات و البحوث.
۵. اخوان صرّاف، زهرا. (بی تا)، «نسبت منهج آیت الله شیخ عبدالکریم حائری با مکاتب رایج اجتهادی» یادنامه آیت الله العظمی حائری. قم: مدرسه خاتم الاوصیاء علیه السلام.
۶. اراکی، محمد علی. (۱۴۱۴ق)، الخيارات، قم: مؤسسه در راه حق.
۷. اراکی، محمد علی. (۱۴۱۵ق)، کتاب البیع، قم: مؤسسه در راه حق.
۸. اسپرینگر، توماس. (۱۳۷۷)، فهم نظریه های سیاسی، ترجمه فرهنگ رجایی، تهران: آگه.
۹. اصفهانی، محمد حسین. (۱۴۰۴ق)، الفصول الغروية في الاصول الفقهية، چاپ اول، قم: دار احیاء العلوم الاسلامیة؛
۱۰. اصفهانی، محمد حسین. (۱۴۲۹ق)، نهاية الدراية في شرح الكفاية، الطبعة الثانية، قم: مؤسسه آل البيت علیهم السلام.
۱۱. امینی، عبدالحسین. (۱۴۰۳ق)، شهداء الفضيلة، چاپ اول، بیروت: مؤسسه الوفاء؛
۱۲. انصاری، مرتضی. (۱۴۲۲ق)، فرائد الاصول، الطبعة الثالث و العشرون، قم: مجمع الفکر الاسلامی؛
۱۳. ایروانی، علی. (۱۴۰۶ق) حاشیه المکاسب، چاپ اول، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی؛
۱۴. ایروانی، محمد باقر. (۱۴۳۲ق)، دروس تمهیدية في القواعد الفقهية، الطبعة الخامسة، قم: دارالفقه للطباعة و النشر؛
۱۵. موسوی بجنوردی، سید حسن. (۱۴۱۹ق)، القواعد الفقهية، قم: نشر الهادی؛
۱۶. بروجردی، سید حسین. (۱۴۲۶ق)، تبیان الصلاة، چاپ اول، قم: گنج عرفان؛
۱۷. بهرامی احمدی، حمید. (زمستان ۱۳۸۳)، تاریخچه قانون مدنی، فصلنامه پژوهشی دانشگاه امام صادق علیه السلام، ش ۲۴، ۳۳-۵۱؛
۱۸. پاکتچی، احمد. (۱۳۶۷)، مدخل «اجتهاد»، دائرة المعارف بزرگ اسلامی، چاپ اول، تهران: بی نا؛
۱۹. پاکتچی، احمد. (۱۳۹۲)، مجموعه درس گفتارهایی درباره روش شناسی تاریخ، چاپ اول، تهران: انتشارات دانشگاه امام صادق علیه السلام؛

۲۰. پاکتچی، احمد. (۱۳۹۶) روش تحقیق با تکیه بر حوزه علوم قرآن و حدیث، چاپ دوم، تهران: انتشارات دانشگاه امام صادق علیه السلام؛
۲۱. پژوهشکده باقرالعلوم علیه السلام. (۱۳۸۵)، گلشن ابرار، چاپ سوم، قم: معروف؛
۲۲. جمشیدی، محمد حسین. (۱۳۸۵)، رخ اندیشه، تهران: کلبه معرفت؛
۲۳. حائری (یزدی)، عبدالکریم. (۱۴۰۴ق)، الصلاة، چاپ اول، قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی؛
۲۴. حائری (یزدی)، عبدالکریم. (۱۴۰۸ق)، دُررالفوائد، چاپ پنجم، قم: مؤسسه النشر الاسلامی؛
۲۵. حائری، مرتضی. (۱۴۲۰ق)، خلل الصلاة و احکامه، چاپ اول، قم: دفتر انتشارات اسلامی؛
۲۶. حائری یزدی، مرتضی. (۱۴۱۸ق)، کتاب الخمس، چاپ اول، قم: دفتر انتشارات اسلامی؛
۲۷. حسینی شیرازی، سیدصادق. (۱۴۲۶ق)، بیان الفقه فی شرح العروة الوثقی، الطبعة الثانية، قم: دارالانصار؛
۲۸. حسنی، سید حمید رضا و مهدی علی پور. (۱۳۸۵)، جایگاه شناسی علم اصول، چاپ اول، قم: مرکز مدیریت حوزه علمیه قم؛
۲۹. حسینی تهرانی، سید محمد حسین. (۱۴۱۸ق)، ولایة الفقیه فی حکومت الاسلامیة، چاپ اول، بیروت: دارالحجّة البيضاء؛
۳۰. حلی، حسن بن یوسف. (۱۳۷۱)، جوهر النضید فی شرح منطق التجرید، چاپ اول، تهران: بیدار؛
۳۱. حلی، حسین. (بی تا)، اصول الفقه، بی تا، بی جا؛
۳۲. خراسانی، محمد کاظم. (۱۴۲۵ق)، کفایة الاصول، الطبعة التاسعة، قم: مؤسسه النشر الاسلامی؛
۳۳. خمینی، سیدروح الله. (۱۴۲۰ق)، الرسائل العشرة، تهران: مؤسسه نشر آثار امام خمینی رحمته الله علیه؛
۳۴. خمینی، سیدروح الله. (۱۴۱۴ق)، بدائع الدرر، چاپ دوم، تهران: مؤسسه نشر آثار امام خمینی رحمته الله علیه؛
۳۵. خمینی، سیدروح الله. (۱۳۸۱)، الاستصحاب، تهران: مؤسسه نشر آثار امام خمینی رحمته الله علیه؛
۳۶. خمینی، سیدروح الله. (بی تا)، الخلل فی الصلاة، قم: چاپ خانه مهر؛
۳۷. خمینی، سید روح الله. (۱۴۲۲ق)، کتاب الطهارة، تقریرات محمد فاضل لنکرانی، تهران: مؤسسه نشر آثار امام خمینی رحمته الله علیه؛
۳۸. خمینی، سید روح الله. (۱۴۲۱ق)، کتاب البیع، تهران: مؤسسه نشر آثار امام خمینی رحمته الله علیه؛

جستارهای

فقهی و اصولی

سال هشتم، شماره پیاپی ۲۸
پاییز ۱۴۰۱

۱۲۶

۳۹. خمینی، سید مصطفی. (۱۴۱۸ق)، **الخلل فی الصلاة**، تهران: مؤسسه نشر آثار امام خمینی رحمته الله علیه؛
۴۰. خوئی، سید ابوالقاسم. (بی تا)، **مصباح الفقاهه**، مقرر: محمد علی توحیدی، بی نا، بی جا؛
۴۱. خوئی، سید ابوالقاسم. (۱۴۲۲ق)، **مصباح الاصول**، مقرر: محمد سرور واعظ حسینی بهسودی، قم: مکتبه الداوری؛
۴۲. دهخدا، علی اکبر. (۱۳۷۷)، **لغت نامه دهخدا**، چاپ دوم، تهران: انتشارات دانشگاه تهران؛
۴۳. درینی، فتحی. (۱۴۱۷ق)، **النظریات الفقہیہ**، الطبعة الرابعة، دمشق: منشورات جامعة دمشق؛
۴۴. رازی نجفی، محمد تقی. (۱۴۲۰ق)، **هدایة المسترشدين فی شرح اصول معالم الدين**، قم: مؤسسه النشر الاسلامی؛
۴۵. رشتی، حبیب الله. (۱۴۰۱ق)، **کتاب القضاء**، قم: دارالقرآن الکریم؛
۴۶. رئیس زاده، محمد. (۱۳۷۵)، «حائری یزدی، عبدالکریم»، **دانشنامه جهان اسلام**، تهران: دائرة المعارف بزرگ اسلامی؛
۴۷. زرقاء، مصطفی احمد. (۱۴۲۵ق)، **المدخل الفقہی العام**، الطبعة الثانية، دمشق: دارالقلم؛
۴۸. زحیلی، محمد. (۱۴۱۴ق)، **النظریات الفقہیہ**، دمشق: دارالقلم؛
۴۹. سیستانی، سید علی. (۱۴۳۷ق)، **الاجتهاد و التقليد**، مقرر: السيد محمد علی الربانی، تهران: بی نا؛
۵۰. سیستانی، سید علی. (۱۴۱۴ق)، **الرافد**، مقرر: سید منیر سید عدنان قطیفی، قم: مکتبه آية الله العظمی السيد علی السیستانی؛
۵۱. شبیری زنجانی، سید موسی. (۱۴۱۹ق)، **کتاب نکاح**، قم: مؤسسه رأی پرداز.
۵۲. شبیری زنجانی، سید موسی. (۱۳۸۹)، **جوعه ای از دریا**، قم: مؤسسه کتاب شناسی شیعه.
۵۳. صدر، سید محمد باقر. (۱۴۲۸ق)، **مباحث الاصول**، مقرر: سید محمد کاظم حائری، قم: دارالبشیر؛
۵۴. صدر، سید محمد باقر. (۱۴۰۸ق)، **اقتصادنا**، الطبعة العشرون، بیروت: دارالتعارف للمطبوعات؛
۵۵. صدر، سید محمد باقر. (۱۴۲۱ق)، **المعالم الجديدة للاصول**، الطبعة الاولى، قم: مرکز الابحاث و الدراسات التخصصية للشهيد الصدر؛
۵۶. صدر، سید محمد باقر. (۱۴۲۸ق)، **الأسس المنطقية للإستقراء**، الطبعة الاولى، بیروت: مؤسسه المعارف للمطبوعات؛

۵۷. صدر، سید محمد باقر. (۱۴۳۳ق)، **بحوث فی علم الاصول**، مقرّر: سید محمود هاشمی شاهروردی، الطبعة الاولى، قم: مؤسسة الفقه و معارف اهل البيت عليه السلام؛
۵۸. صدر، سید محمد باقر. (۱۴۲۹ق)، **المدرسة القرآنية**، الطبعة الرابعة، قم: مركز الابحاث و الدراسات التخصصية للشهيد الصدر؛
۵۹. ضیائی فر، سعید. (۱۳۸۹)، «درنگی در اصطلاح مکتب فقهی»، **کاوشی نو در فقه**، (۱۴): ۵۳-۱۶۵-۱۷۵؛
۶۰. ضیائی فر، سعید. (۱۳۸۵)، **پیش درآمدی بر مکتب شناسی فقهی**، چاپ اول، قم: بوستان کتاب؛
۶۱. طباطبائی یزدی، سید محمد کاظم. (۱۴۱۹ق)، **العروة الوثقی المحشی**، چاپ اول، قم: دفتر انتشارات اسلامی؛
۶۲. عابدی، احمد. (۱۳۹۰)، **استفتائات حاج شیخ عبدالکریم حائری**، چاپ اول، قم: زائر؛
۶۳. عاملی، سید جواد بن محمد. (۱۴۱۹ق)، **مفتاح الکرامة فی شرح قواعد العلامة**، چاپ اول، قم: دفتر انتشارات اسلامی؛
۶۴. غلامی جلیسه، مجید. (۱۴۰۱). «نگاهی به رساله عملیه آیت الله العظمی حاج شیخ عبدالکریم حائری یزدی»، **صدسالگی حوزة علمیه قم**، رسول جعفریان، قم: نشر مورخ؛
۶۵. فاضل لنکرانی، محمد. (۱۴۰۸ق)، **تفصیل الشریعة فی شرح تحریر الوسيلة، الصلاة**، قم: بی نا؛
۶۶. فتحی، علی اشرف. (۱۳۹۳)، «ناگفته‌هایی از تأسیس حوزة علمیه قم»، در گفتگو با آیت الله دکتر سیدمصطفی محقق داماد، **فصلنامه شهر قانون**، سال سوم، شماره ۹ (۳) ۲۹؛
۶۷. فشارکی، سید محمد. (۱۴۱۳ق)، **الرسائل الفشارکیة**، چاپ اول، قم: دفتر انتشارات اسلامی؛
۶۸. قره گوزلو، ناصر. (۱۳۸۶)، **اصلاحات و تجدد در عصر قاجار**، چاپ اول، تهران: بی نا،
۶۹. کشی، ابی عمرو، محمد بن عمر بن عبدالعزیز. (۱۴۳۰ق)، **رجال الکشی**، بیروت: مؤسسه الاعلمی للمطبوعات؛
۷۰. معلوف، لوئیس. (۱۴۱۵ق)، **المنجد**، بیروت: دارالمشرق؛
۷۱. مبلغی، احمد. (۱۳۸۳)، «مکتب اصول امام خمینی»، **کاوشی نو در فقه**، ش ۴۱، سال ۱۳۸۳، ۱۹۱-۲۰۲؛
۷۲. مجمع اللغة العربیة. (۱۴۲۵ق)، **المعجم الوسیط**، الطبعة الرابعة، قاهره: مکتبة الشروق الدولية؛

جستارهای

فقهی و اصولی

سال هشتم، شماره پیاپی ۲۸

پاییز ۱۴۰۱

۱۲۸

۷۳. محمدی، ذکرا لله. (۱۳۸۳)، آیت الله حائری و تحولات سیاسی، اجتماعی دوران معاصر، قم: زائر.
۷۴. محقق داماد، سیدمصطفی. (۱۳۸۹)، «احیای سنت قم، اجتهاد و اعتدال»، رهنامه پژوهش، ش ۳-۴، قم: بی نا؛
۷۵. مبارکیان، عباس. (۱۳۷۷)، چهره هادر تاریخچه نظام آموزش عالی حقوق و عدلیه نوین، تهران: پیدایش؛
۷۶. مختاری، رضا و محسن صادقی. (۱۳۷۶)، غنا و موسیقی، چاپ اول، قم: مرصاد؛
۷۷. مکارم شیرازی، ناصر. (۱۴۲۸ق)، انوار الأصول، مقرر: احمد قدسی، الطبعة الثانية، قم: مدرسة امام علی بن ابیطالب علیه السلام.
۷۸. منتظری، حسینعلی. (۱۴۱۵ق)، دراسات فی المکاسب المحرمة، چاپ اول، قم: تفکر؛
۷۹. مشکینی، ابوالحسن. (۱۴۱۳ق)، کفایة الاصول باحوالی مشکینی، چاپ اول، قم: لقمان؛
۸۰. مددی، سید احمد. (۱۳۹۴)، «فقه و اصول فقه تفریعی و ولایی» کرانه های اجتهاد، چاپ اول، قم: بوستان کتاب.
۸۱. مظفر، محمد رضا. (۱۴۲۷ق)، المنطق، بی جا: دارالتعارف للمطبوعات.
۸۲. معرفت، محمد هادی. (۱۴۳۰ق)، شبهات وردود حول القرآن الکریم، الطبعة الرابعة، قم: مؤسسه التمهید؛
۸۳. مکی، حسین. (۱۳۶۱)، تاریخ بیست ساله ایران، چاپ اول، تهران: کاویان؛
۸۴. مقانی، محمد حسن. (۱۳۱۶ق)، غایة الآمال فی شرح کتاب المکاسب، چاپ اول، قم: ۱۲۹ مجمع الذخائر الاسلامیه؛
۸۵. نائینی، محمد حسین. (۱۴۳۸ق)، فوائد الاصول، مقرر: محمد علی کاظمی، الطبعة الثانية عشر، قم: مؤسسه النشر الاسلامی.

References

The Holy Qur'an

1. Āṣif Āgāh, Sayyid Muḥammad Raḍī. 2019/1398. *Mi 'yārḥā-yi Sākhtār Bandī-yi 'Ilm Fiqh wa Shākhiṣhā-yi Arzyābī-yi Ān*. Justārḥā-yi Fiqhī wa Uṣūlī. (5), 17. 53-
2. Āl Kāshif al-Qiṭā', Muḥammad-Riḍā. n.d. *Bāb Madīnat al- 'Ilm*. Maṭba'at Kāshif al-Ghiṭā al-'Āmma.
3. Āmilī, Mīrā-Hāshim. 1975/1395. *Majma' al-Afkār*. 1st. Qom.
4. Arzāqī, Aḥmad. 2008/1429. *Mīnhaj al-Sayyid Muḥammad-Bāqir al-Ṣadr fī Fahm al-Qur'ān*. Qom: Markaz al-Shahīdayn al-Ṣadrayn lil Dirāsāt wa al-Buḥūth.
5. Akhawān-Ṣarrāf, Zahrā. n.d. *Nisbat-i Mīnhaj-i Āyatollah Shaykh 'Abd al-Karīm Ḥā'irī bā Makātib-i Rāyij-i Ijtihādī*. Yādnāmih-yi Āyatollah al-'Uzmā Ḥā'irī. Qom: Madrisih-yi Khātam al-Awsiyā'.
6. Arākī, Muḥammad 'Alī. 1993/1414. *Al-Khīyārāt*. Qom: Mu'asisih-yi dar Rāh-i Ḥaq.
7. Arākī, Muḥammad 'Alī. 1994/1415. *Kitāb al-Bay'*. Qom: Mu'asisih-yi dar Rāh-i Ḥaq.
8. Springs, Thomas. 1998/1377. *Fahm-i Nazariyihā-yi Sīyāsī*. Tehran: Āgah.
9. al-Gharawī al-Iṣfahānī, Muḥammad Ḥusayn (al-Muḥaqqiq al-Iṣfahānī, Mīrzā Nā'inī, Kumpānī). 1984/1404. *Al-Fuṣūl al-Gharawīyah fī al-Uṣūl al-Fiqh*. Qom: Dār Ihyā' al-'Ulūm al-Islāmī.
10. al-Gharawī al-Iṣfahānī, Muḥammad Ḥusayn (al-Muḥaqqiq al-Iṣfahānī, Mīrzā Nā'inī, Kumpānī). 2008/1429. *Nihāyat al-Dirāyat fī Sharḥ al-Kifāyah*. 2nd. Qom: Mu'asassat Āl al-Bayt Li Ihyā' al-Turāth.
11. Amīnī, Abd al-Ḥusayn. 1982/1403. *Shuhadā' al-Faḍīlah*. 1st. Beirut: Mu'asassat al-Wafā'.
12. al-Anṣārī, Murtaḍā Ibn Muḥammad Amin (al-Shaykh al-Anṣārī). 2001/1422. *Farā'id al-Uṣūl*. Qom: Majma' al-Fikr al-Islāmī.
13. al-Īrawānī, 'Alī. 1985/1406. *Hāshiyat al-Makāsib*. 1st. Tehran: Wizārat-i Farhang wa Irshād-i Islāmī.
14. al-Īrawānī, Muḥammad Bāqir. 2011/1432. *Durūs Tamhīdīyah fī al-Qawā'id al-Fiqhīyah*. 5th. Qom: Dār al-Fiqh.
15. Mūsawī Bujnurdī, Sayyid Muḥammad. 1998/1419. *Qawā'id-i Fiqhīyyi*. Qom: Nashr al-Hādī.

16. al-Ṭabāṭabā'ī al-Burūjirdī, al-Sayyid Ḥusayn. 2005/1426. *Tibyān al-Ṣalāt*. 1st. Qom: Intishārāt Ganj 'Irfān.
17. Bahrāmī-Aḥmadī, Ḥamīd. 20005/1383. *Tārīkhchih-yi Qānūn-i Madanī*. Faṣlnāmih-yi Pazhūhishī-yi Dānishgāh-i Imām Ṣādiq 7, No. 24, 33-51.
18. Pākatchī, Aḥmad. 1989/1367. *Madkhal Ijtihād, Dā'irat al-Ma'ārif Buzurg-i Islāmī*. 1st. Tehran.
19. Pākatchī, Aḥmad. 2013/1392. *Majmū'ih Dars Guftarhā-yī Darbārih-yi Rawish Shināsī-yi Tārīkh*. 1st. Tehran: Intishārāt Dānishgāh Imām Ṣādiq.
20. Pākatchī, Aḥmad. 2017/1396. *Rawish-i Taḥqīq bā Tikiyih bar Ḥawziyih-yi 'Ulūm Qur'ān wa Ḥadīth*. 2nd. Tehran: Intishārāt Dānishgāh Imām Ṣādiq.
21. Pazhūhishkadih-yi Bāqir al-'Ulūm('A). 2006/1385. *Gulshan Abrār*. 3rd. Qom: Intishārāt Ma'rūf.
22. Jamshīdī, Muḥammad Ḥusayn. 2006/1385. *Rukh Andāshih*. Tehran: Kulbih Ma'rīfat.
23. Ḥā'irī Yazdī, 'Abd al-Karīm. 1983/1404. *Kitāb al-Ṣalāt*. 1st. Qom: Būstān-i Kitāb-i Qom (Intishārāt-i Daftar-i Tablīghāt-i Islāmī-yi Ḥawzi-yī 'Ilmīyyi-yi Qom).
24. Ḥā'irī Yazdī, 'Abd al-Karīm. 1987/1408. *Durar al-Fawā'id*. 5th. Qom: Mu'assasat al-Nashr al-Islāmī li Jamā'at al-Mudarrisīn.
25. Ḥā'irī Yazdī, Murtaḍā. 1999/1420. *Khilal al-Ṣalāt wa Aḥkāmih*. 1st. Qom: Būstān-i Kitāb-i Qom (Intishārāt-i Daftar-i Tablīghāt-i Islāmī-yi Ḥawzi-yī 'Ilmīyyi-yi Qom).
26. Ḥā'irī Yazdī, Murtaḍā. 1997/1418. *Kitāb al-Khums*. 1st. Qom: Mu'assasat al-Nashr al-Islāmī li Jamā'at al-Mudarrisīn.
27. al-Ḥusaynī al-Shīrāzī, al-Sayyid Ṣādiq. 2006/1427. *Bayān al-Uṣūl*. 2nd. Qom: Dār al-Anṣār.
28. Ḥasanī, Sayyid Ḥamīd-Riḍā; 'Alī-Pūr, Mahdī. 2006/1385. *Jāyigāh Shināsī-yi 'Ilm Uṣūl*. 1st. Qom: Markaz Mudīriyat Ḥawziyih 'Ilmīyah Qom.
29. Ḥusayni-Tihirānī, Sayyid Muḥammad Ḥusayn. 1997/1418. *Wilāyat al-Faqīh fī Ḥukūmat al-Islāmīyah*. 1st. Beirut: Dār al-Ḥujjat al-Bayḍā'.
30. al-Hillī, Ḥasan Ibn Yūsuf (al-'Allāma al-Hillī). 1992/1371. *Jawhar al-Naḍīd fī Sharḥ Manṭiq al-Tajrīd*. 1st. Tehran: Bīdār.
31. al-Hillī. Ḥusayn. n.d. *Uṣūl al-Fiqh*.
32. al-Khurāsānī, Muhammad Kāzīm (al-Ākhund al-Khurasānī). 2004/1425. *Kifāyat al-Uṣūl*. 9th. Qom: Mu'assasat al-Nashr al-Islāmī li Jamā'at al-Mudarrisīn.

33. al-Mūsawī al-Khumaynī, al-Şayyid Rūḥ Allāh (al-Imām al-Khumaynī). 2001/1420. *Al-Rasā'il al-'Asharah*. Tehran: Mu'assasat Tanzīm wa Nashr Āthār al-Imām al-Khumaynī.
34. al-Mūsawī al-Khumaynī, al-Şayyid Rūḥ Allāh (al-Imām al-Khumaynī). 1993/1414. *Badā'i' al-Durar*. Tehran: Mu'assasat Tanzīm wa Nashr Āthār al-Imām al-Khumaynī.
35. al-Mūsawī al-Khumaynī, al-Şayyid Rūḥ Allāh (al-Imām al-Khumaynī). 2002/1381. *Al-Işīṣḥāb*. Tehran: Mu'assasat Tanzīm wa Nashr Āthār al-Imām al-Khumaynī.
36. al-Mūsawī al-Khumaynī, al-Şayyid Rūḥ Allāh (al-Imām al-Khumaynī). n.d. *al-Khilal fī al-Şalāt*. 1st. Qom: Mihr.
37. al-Mūsawī al-Khumaynī, al-Şayyid Rūḥ Allāh (al-Imām al-Khumaynī). 2003/1422. *Kitāb al-Tihārah*. Tehran: Mu'assasat Tanzīm wa Nashr Āthār al-Imām al-Khumaynī.
38. al-Mūsawī al-Khumaynī, al-Şayyid Rūḥ Allāh (al-Imām al-Khumaynī). 2000/1421. *Kitāb al-Bay'*. Tehran: Mu'assasat Tanzīm wa Nashr Āthār al-Imām al-Khumaynī.
39. al-Mūsawī al-Khumaynī, al-Şayyid Muşţafā . 1997/1418. *al-Khilal fī al-Şalāt*. 1st. Tehran: Mu'assasat Tanzīm wa Nashr Āthār al-Imām al-Khumaynī.
40. al-Mūsawī al-Khu'ī, al-Sayyid Abū al-Qāsim. n.d. *Mişbāḥ al-Fiqāhah*. Edited by Muḥammad 'Alī Tawḥīdī.
41. al-Mūsawī al-Khu'ī, al-Sayyid Abū al-Qāsim. 2002/1422. *Mişbāḥ al-Uşūl*. 5th. Taqrīrāt Sayyid Muḥammad Surūr Wā'iz Ḥusaynī. Qom: Maktabat al-Dāwarī.
42. Dehkhudā, 'Alī Akbar. 1998/1377. *Lughat Nāmi-yi Dihkhudā*. Tehran: Mu'assisi-yi Intishārāt wa Chāp-i Danishgāh-i Tehran.
43. Al-Darīnī, Fathī. 1996/1417. *Al-Nazarīyāt al-Fiqhīyah*. 4th. Damascus: Manshūrāt Jāmi'at Damascus.
44. Al-Rāzī al-Najafī, Muḥammad-Taqī. 1999/1420. *Hidāyat al-Muṣtarshidīn fī Sharḥ Uşūl Ma'ālim al-Dīn*. Qom: Mu'assasat al-Nashr al-Islāmī li Jamā'at al-Mudarrisīn.
45. Rashī, Ḥabībullāh. 1980/1401. *Kitāb al-Qaḍā*. Qom: Dār al-Qur'ān al-Karīm.
46. Ra'īs-Zādih, Muḥammad. 1996/1375. *Dānishnāmih-yi Jahān-i Islām*. Tehran: Dā'irat al-Ma'ārif-i Buzurg-i Islāmī.
47. Zarqā', Muşţafā Aḥmad. 2004/1425. *Al-Madkhal al-Fiqh al-'Ām*. 2nd. Damascus: Dār al-Qalam.

48. Al-Zuhaylī, Muḥammad. 1993/1414. *Al-Nazarīyāt al-Fiqhīyah*. Damascus: : Dār al-Qalam.
49. al-Ḥusaynī al-Sīstānī, al-Sayyid ‘Alī. 2015/1437. *Al-Ijtihād wa al-Taqlīd*. Edited by Sayyid Muḥammad ‘Alī Rabānī. Tehran.
50. al-Ḥusaynī al-Sīstānī, al-Sayyid ‘Alī. 1993/1414. *Al-Rāfid fi ‘Ilm al-Uṣūl*. Taqrīrāt Sayyid Munīr Qaṭīfī. Qom: the Office of his Eminence.
51. Shubiyri Zanjānī, Sayyid Mūsā. 1998/1419. *Kitab-i Nikāḥ*. Qom: Mu‘assisi-yi Pazhūhishī-yi Ra‘y Pardāz.
52. Shubiyri Zanjānī, Sayyid Mūsā. 2010/1389. *Jur‘ih-yī az Daryā*. Qom: Mu‘assisih-yi Kitāb Shināsī-yi Shī‘ih.
53. al-Ṣadr, al-Sayyid Muḥammad Bāqir. 2007/1428. *Mabāḥith al-Uṣūl*. Taqrīr (transcribed by) Kāzīm al-Ḥusaynī al-Ḥā’irī. Qom: Dār al-Bashīr.
54. al-Ṣadr, al-Sayyid Muḥammad Bāqir. 1987/1408. *Iqtīṣādunā*. 10th. Beirut: Dār al-Ta‘āruf lil Maṭbū‘āt.
55. al-Ṣadr, al-Sayyid Muḥammad Bāqir. 2000/1421. *Al-Ma‘ālim al-Jadīdah lil Uṣūl*. 1st. Qom: al-Majma‘ al-‘Ilmī li al-Shahīd al-ṣadr.
56. al-Ṣadr, al-Sayyid Muḥammad Bāqir. 2007/1428. *Al-Usasu Al-Mantiqīyat lil ‘Istiqrā’*. 1st. Beirut: Mu‘assasat al-Ma‘ārif lil Maṭbū‘āt.
57. al-Ṣadr, al-Sayyid Muḥammad Bāqir. 2011/1433. *Buḥūth fi ‘Ilm al-Uṣūl*. Taqrīr (transcribed by) Sayyid Maḥmūd al-Hāshimī al-Shāhrūdī. Qom: Mu‘assasat Dā’irat al-Ma‘ārif Fiqh al-Islāmī.
58. al-Ṣadr, al-Sayyid Muḥammad Bāqir. 2008/1429. *Al-Mdrisat al-Qur‘ānīyah*. 4th. Qom: al-Majma‘ al-‘Ilmī li al-Shahīd al-ṣadr.
59. Dīyā’ī-Far, Sa‘īd. 2010/1389. *Dirangī dar Iṣlāḥ-i Maktab-i Fiqhī*. Kāwushī Now dar Fiqh, (14), 53. 165-175.
60. Dīyā’ī-Far, Sa‘īd. 2006/1385. *Pīshdarāmadī ba Maktab Shināsī-yi Fiqhī*. 1st. Qom: Būstān-i Kitāb-i Qom (Intishārāt-i Daftar-i Tablīghāt-i Islāmī-yi Ḥawzi-yī ‘Ilmīyyi-yi Qom).
61. al-Ṭabāṭabā’ī al-Yazdī, al-Sayyid Muḥammad Kāzīm. 1998/1419. *al-‘Urwat al-Wuḥqā al-Muḥashā*. Qom: Daftar-i Intishārāt-i Islāmī.
62. ‘Ābidī, Aḥmad. 2011/1390. *Isṭiftā’āt Ḥājj Shaykh ‘Abd al-Karīm Ḥā’irī*. 1st. Qom: Intishārāt-i Zā’ir.
63. ‘Āmilī, Sayyid Jawād ibn Muḥammad. 1998/1419. *Miftāḥ al-Kirāmah fi Sharḥ*

- al-Qawā'id al-'Allāmah*. 1st. Qom: Daftar-i Intishārāt-i Islāmī.
64. Ghulāmī, Majīd. 2022/1401. *Nigāhī Bih Risālih-yi 'Ilmīyah-yi Āyatullāh Shaykh 'Abd al-Karīm Hā'irī*. Şad Sāligī-yi Hawzih-yi 'Ilmīyah-yi Qom, Rasūl Ja'farīyān. 1st. Qom: Nashr Muwarikh.
65. al-Fāḍil al-Lankarānī, Muḥammad. 1987/1408. *Tafṣīl al-Sharī'a Fī Sharḥ Tahrīr al-Wasīlah, Kitāb al-Şalāt*. Qom: Markaz Fiqh al-A'immat al-Aṭhār.
66. Fathī, 'Alī Ashraf. 2014/1393. *Nāguftih-hāyī az Ta'sīs-i Hawzih-yi 'Ilmīyah-yi Qom, in conversation with Āyatullāh Sayyid Muṣṭafā Muḥaqqiq Dāmād*. Faşnāmih-yi Shahr-i Qānūn. No. 9 (3), 29.
67. Al-Fishārakī al-Ṭabāṭabā'ī, Sayyid Muḥammad-Qāsim. 1993/1413. *Al-Rasā'il al-Fishārakīyah*. 1st. Qom: Mu'assasat al-Nashr al-Islāmī li Jamā'at al-Mudarrisīn
68. Qarah-Qūzlū, Nāşir. 2007/1386. *Işlāhāt wa Tajdīd dar 'Aşr-i Qājār*. 1st. Tehran
69. al-Kashshī, and Muḥammad Ibn 'Umar. 2009/1430. *Rijāl al-Kashshī*. Beirut: Mu'assasat al-'Alamī lil Maṭbū'āt.
70. Ma'luf, Louis. 1994/1415. *Al-Minjid*. Beirut: Dār al-Mashriq.
71. Mubalighī, Aḥmad. 2004/1383. *Maktab Uşūl-i Imām Khumaynī. Kāwushī Naw dar Fiqh*, No. 41, 191-202.
72. Majma' al-Lughat al-'Arabīyah. 2004/1425. *Al-Mu'jam al-Wasīṭ*. 4th. Cairo: Maktabat al-Shurūq al-Duwalīyah.
73. Muḥammadī, Dhikrullāh. 2004/1383. *Āyatullāh Hā'irī wa Taḥawullāt-i Sīyāsī, Ijtimā'ī-yi Dawrān-i Mu'āşir*. Qom: Nashr Zā'ir.
74. Muḥaqqiq Dāmād, Sayyid Muṣṭafā. 2010/1389. *Ihyā-yi Sunnat-i Qom, Ijtihād wa I'tidāl*. Rahnāmih-yi Pazhūhish, No. 4-3. Qom.
75. Mubarakīyān, 'Abbās. 1998/1377. *Chihrihā dar Tārīkhchih-yi Nizām-i Āmūzish-i Ālī-yi Huqūq wa 'Adliyah-yi Nuwīn*. Tehran: Nashr Peydāyish.
76. Mukhtārī, Riḍā and Şādiqī, Muḥsin. 1997/1376. *Ghinā wa Mūsīqī*. 1st. Qom: Nashr Mirşād.
77. Makārim Shīrāzī, Nāşir. 2007/1428. *Anwār al-Uşūl. Taqrīrāt Aḥmad Qudsī*. Qom: Madrasi-yi Imām 'Ali Ibn Abī Ṭālib.
78. al-Muntazirī, Ḥusayn 'Alī. 1996/1415. *Dirāsāt fī al-Makāsib al-Muḥarramah*. 1st. Qom: Nashr Taffakur.
79. al-Mishkīnī al-Ardabīlī, al-Mīrzā Abū al-Ḥasan. 1992/1413. *Kifāyat al-'Uşūl (ma'a Hawāshī al-Mshkīnī)*. Qom: Luqmān.

80. al-Madadī, Sayyid Aḥmad. 2015/1394. *Fiqh wa Uṣūl Fiqh-i Tafriṭi wa Wilā'i*. 1st. Qom: Būstān-i Kitāb-i Qom (Intishārāt-i Daftar-i Tabliḡhāt-i Islāmī-yi Ḥawzi-yi 'Ilmīyyi-yi Qom).
81. al-Muzaffar, Muḥammad Riḍā. 2006/1427. *Al-Manṭiq*. Dār al-Ta'āruḥ lil Maṭbū'āt.
82. Ma'rifat, Muḥammad-Hādī. 2009/1430. *Shubahāt wa Rudūd Ḥawl al-Qur'ān al-Karīm*. 4th. Qom: Mu'assasat al-Tamhīd.
83. Makkī, Ḥusayn. 1982/1361. *Tārīkh-i Bīst Sālih-yi Īrān*. 1st. Tehran: Nashr Kāwīyān.
84. Māmqānī, Muḥammad-Ḥassan. 1898/1316. *Ghāyat al-Āmāl fī Sharḥ Kitāb al-Makāsib*. 1st. Qom: Majma' al-Ghakhā'ir al-Islāmīyah.
85. MīrzāNā'inī, Kumpānī). 1997/1376. *Fawā'id al-Uṣūl. Taqrīrāt Muḥammad 'Alī Kāzīmī Khurāsānī*. Qom: Mu'assasat al-Nashr al-Islāmī li Jamā'at al-Mudarrisīn.

The Theory of Correlation of Social Obligation with the Approval of Right from the Viewpoint of Āyatollāh ‘Abd al-Karīm Ḥā’irī-Yazdī (Case Study: Proving the Right of Divorce to the Wife) ¹

Hadi Mesbah 

Jurisprudence and Fundamentals of Islamic Law, Ferdowsi University of Mashhad, Iran;
h.mesbaholhoda@gmail.com

Receiving Date: 2020-03-07; Approval Date: 2022-07-24


**Justārḥā-ye
Fiḡhī va Uṣūlī**

Vol.8, No.28
Fall 2022

137

Abstract

The great researcher Āyatollāh ‘Abd al-Karīm Ḥā’irī-Yazdī has *uṣūlī* and *fiḡhī* thoughts, neither excessive rationalism nor unequivocal textualism, but rather has moderate *ijtihādī* thought. From this point of view, the theory of “the theory of the correlation of social obligation on the approval of right” can be extracted from his *ijtihādī* thinking. Accepting this theory, Āyatollāh ‘Abd

1 . Mesbah – H ; (2022); “ The Theory of Correlation of Social Obligation with the Approval of Right from the Viewpoint of Āyatollāh ‘Abd al-Karīm Ḥā’irī-Yazdī” ; *Jostar_ Hay Fiḡhi va Usuli*; Vol: 8; No: 28 ; Page: 137-157 ;  10.22034/jrj.2022.63556.2452

© 2022, Author(s). This is an open access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution (CC BY 4.0), which permits unrestricted use, distribution, and reproduction in any medium, as long as the original authors and source are cited. No permission is required from the authors or the publishers.

al-Karīm Ḥā'irī-Yazdī believed that sometimes in issuing a *ḥukm* (decree) and *taklīf* (obligation) the observance of another right is considered, thereby it creates rights for another person. By extracting this theory from his academic works and proving it, the author presents the case of “the right of divorce for the wife” to apply this theory. The presented example is obtained and proven by highlighting verse 229 of Sūrah al-Baqarah “*then [let there be] either an honourable retention or a kindly release*” and the correlation of social obligation with approval of right. Other cases that create rights for the other people by his theory are “the right of the poor” in *khums* and *zakāt* and “the right of the person who was absent” in obtaining his satisfaction.

Keywords: Theory of the Correlation of Social Obligation with Approval of Right, Right of Divorce for the Wife, Right of the Poor, Right of the Person Who Was Absent.

نظریه تلازم تکلیف اجتماعی با ثبوت حق از دیدگاه شیخ عبدالکریم حائری^۱

(مطالعه موردی اثبات «حق طلاق برای زوجه»)

هادی مصباح 

مدرس حوزه و دانشگاه؛ رایانامه: h.mesbaholhoda@gmail.com

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۱۲/۱۶؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۵/۰۲

نظریه تلازم تکلیف
اجتماعی با ثبوت حق از
دیدگاه شیخ عبدالکریم
حائری
۱۳۹

چکیده

محقق بزرگ شیخ عبدالکریم حائری دارای اندیشه‌های اصولی و فقهی نه عقل‌گرای مفرط و نه متن‌گرای بی‌چون‌وچرا، بلکه دارای تفکر اجتهادی همراه اعتدال است. از این رهگذر نظریه «تلازم تکلیف اجتماعی بر ثبوت حق» را می‌توان از تفکر اجتهادی ایشان استخراج کرد. شیخ عبدالکریم حائری با پذیرش این نظریه معتقد است گاهی در جعل حکم و تکلیف رعایت حق دیگری لحاظ می‌شود، در نتیجه برای شخص دیگر ایجاد حق می‌کند. نگارنده با استخراج این نظریه از آثار علمی ایشان و اثبات آن، مورد «حق طلاق برای زوجه» را در تطبیق این نظریه ارائه می‌دهد. نمونه ارائه‌شده با استظهار از آیه «إِمْسَاكُ بِمَعْرُوفٍ أَوْ تَسْرِيحٍ بِإِحْسَانٍ» و تلازم تکلیف اجتماعی با ثبوت حق به دست می‌آید و ثابت

۱. مصباح، هادی. (۱۴۰۱). «نظریه تلازم تکلیف اجتماعی با ثبوت حق از دیدگاه شیخ عبدالکریم حائری». فصلنامه علمی پژوهشی جستارهای فقهی و اصولی. ۸ (۲۸): ۱۵۷-۱۳۹.

می‌شود. موارد دیگری که با نظریهٔ ایشان برای دیگری ایجاد حق می‌کند و می‌توان آن را نام برد، «حق فقرا» در خمس و زکات و «حق غیبت‌شده» در جلب رضایت او است.

کلیدواژه‌ها: نظریهٔ تلازم تکلیف اجتماعی با ثبوت حق، حق طلاق برای زوجه، حق فقرا، حق غیبت‌شده.

مقدمه

در جعل حکم و وظایف شرعی گاه فقط «تکلیف» جعل می‌شود و گاه «تکلیف و حق» هر دو جعل می‌شود. هرکدام از این دو نوع جعل حکم، آثار متفاوتی به دنبال دارد. از جمله موارد آثار جعل «تکلیف و حق» ایجاد «حق طلاق برای زوجه» است. بسیاری از فقیهان با استفاده از اطلاق ادله‌ای مانند حدیث «الطلاق بید من أخذ بالساق» (ابن‌ادریس، ۱۴۱۰ق، ۶۰۰/۲؛ ابن‌ابی‌جمهور احسابی، ۱۴۰۵ق، ۱/۲۳۴) اجازهٔ اجرای طلاق از سوی زن را نمی‌دادند و زنان را ناچار به تحمل زندگی همراه با سختی و دشواری می‌دانستند (محقق داماد، بی‌تا). این فتوا در زمان شیخ عبدالکریم حائری^۱ نیز رایج بود و زندگی تحمیلی برای زنان بین مردم ایران امری عادی بود. از آنجا که شیخ عبدالکریم حائری در اندیشه‌های اصولی و فقهی‌اش نه عقل‌گرایی مفرط بود و نه متن‌گرایی بی‌چون‌وچرا (محقق داماد، بی‌تا)، دیدگاه ایشان دربارهٔ حق طلاق برای زن همچون بعضی از فقهای امامیه، با بیشتر فقها و مراجع متفاوت بوده است. فقهایی را که در این مورد می‌توان یاد کرد و شیخ عبدالکریم حائری با آن‌ها در موضوع «حق طلاق برای زوجه» هم‌نظر است عبارت‌اند از: شیخ مفید^۲ (مروراید، ۱۴۱۰ق، ۱۸/۴۳)، ابی‌یعلی حمزه‌بن عبدالعزیز دیلمی معروف به سلار^۳ (مروراید، ۱۴۱۰ق، ۲۰/۱۱۹)، ابی‌الصلاح حلبی^۴ (مروراید، ۱۴۱۰ق، ۱۸/۸۷). از متأخران نیز میرزای قمی^۵ (میرزای قمی،

جستارهای

فقهی و اصولی

سال هشتم، شماره پیاپی ۲۸

پاییز ۱۴۰۱

۱۴۰

۱. ۱۲۷۶ق - ۱۳۵۵ق.

۲. ۳۳۶-۴۱۳ق.

۳. متوفی ۴۶۳ق.

۴. ۳۴۷-۴۴۷ق.

۵. متوفی ۱۲۳۱ق.

۱۳۹۹، ۷۲ و ۷۱/۸)، سید محمد کاظم یزدی،^۱ صاحب کتاب عروة الوثقی و از معاصران نیز شیخ حسین حلی (حلی، ۱۴۱۵ق، ۱۸۵-۱۹۵) و محقق خویی (خویی، ۱۴۱۰ق، ۲/۲۸۲) را می‌توان نام برد (ر.ک: موسوی گلپایگانی، ۱۴۰۹ق، ۲/۲۶۴). به عقیده آنان خودداری شوهر از انجام وظایف زوجیت (اعم از پرداخت نفقه، همجواری، آمیزش جنسی، حسن رفتار...) چه به سبب کوتاهی شوهر باشد یا بدون کوتاهی او، موجب می‌شود زن نسبت به درخواست طلاق، حق رجوع به حاکم شرع برای دادخواهی داشته باشد. حاکم شرع نیز ابتدا شوهر را ملزم به رعایت حقوق همسر و سپس اجبار به طلاق می‌کند و در صورت خودداری شوهر، حاکم زن را طلاق خواهد داد.

دلیل دیدگاه محقق بزرگ شیخ عبدالکریم حائری در این زمینه به نظریه ایشان در «تلازم تکلیف اجتماعی بر ثبوت حق» و تفکر اجتهادی همراه با اعتدال وی (محقق داماد، بی‌تا) برمی‌گردد که در فتوای ایشان اثر گذاشته است. اگرچه وی به تبیین نظریه تلازم نپرداخته است، ولی نگارنده در این مقاله با روش کتابخانه‌ای، استقرایی، استدلالی و تطبیقی در پی استخراج دیدگاه ایشان از مطالب علمی منتشر شده و تبیین آن و نیز ارائه نمونه‌ای از تطبیق این نظریه و در نتیجه اثبات دیدگاه ایشان برآمده است که منشأ آن نظریه «تلازم تکلیف اجتماعی بر ثبوت حق» است.

نظریه تلازم تکلیف
اجتماعی با ثبوت حق از
دیدگاه شیخ عبدالکریم
حائری

۱۴۱

تبیین نظریه «تلازم عرفی خطاب تکلیفی اجتماعی و ثبوت حق»

برای دریافت دقیق‌تر این دیدگاه توجه به انواع «جعل حکم» (ر.ک: فاضل لنکرانی، ۱۳۸۵، ۳۱۶/۵-۳۱۷: جمعی از محققین، ۱۳۸۸، ۳۷۶/۱) و مباحث «حق و تکلیف» (ر.ک: فیاضی غزنوی، ۱۳۹۳، ۲۱-۴۲: نویان، ۱۳۸۶، ۲۵۳-۲۱۷؛ جوادی آملی، ۱۳۸۲، ش ۲۹) لازم است. همان‌طور که روشن است در جعل حکم و وظایف شرعی گاه فقط «تکلیف» جعل می‌شود، گاه «تکلیف و حق»^۲ هر دو جعل می‌شود (ر.ک: حائری یزدی، بی‌تا، ۱۶۷: حائری

۱. متوفی ۱۳۳۷ق.

۲. از ویژگی‌های حق این است که حق قابل اسقاط یا تغییر و تعدیل است، اما تکلیف قابل اسقاط نیست. به‌طور مثال در احکام عبادی وقتی تکلیف تشریح می‌شود، قابل ساقط شدن نیست، مگر درباره کسی که شرایط عامه تکلیف را نداشته باشد، مثل عارض شدن جنون بر مکلف که موجب ساقط شدن است.

یزدی، ۱۴۱۸ق، ۴۵۹؛ مصباح یزدی، ۱۳۹۱ش، ۷۲/۱، ۷۳. صورت اول مثل خطاب «أقیموا الصلاة» که ایجاد تکلیف می‌کند و آن وجوب نماز است، ولی ایجاد حق برای دیگری نمی‌کند. در صورت دوم وقتی خطاب «اتوا الزکاة» می‌آید، علاوه بر جعل تکلیف وجوب پرداخت زکات برای مکلف، حقی به نفع فقرا برعهده مکلف ایجاد می‌شود. به این صورت که از سوی شارع یک خطاب تکلیفی می‌آید و برای رعایت حال دیگران علاوه بر وجوب پرداخت زکات، حقی برعهده مکلف ایجاد می‌کند. از این قبیل مجعولات شرعی که علاوه بر اثبات حکم شرعی برعهده مکلف، حقی را برای دیگری نیز اثبات می‌کند فراوان وجود دارد؛ مواردی همچون ایجاد حق تقدم برای شرکا در شرکت یا ایجاد حق برای بیمه‌شده با پرداخت حق بیمه از سوی بیمه‌گذار براساس قرارداد بیمه یا ایجاد حق دریافت خمس و زکات برای حاکم شرع با واجب شدن خمس و زکات بر مکلف. از این رو، هرگاه مکلف با این گونه خطابات مخالفت کند، توبه به تنهایی نمی‌تواند مجازات را از او بردارد، بلکه علاوه بر توبه، رضایت طلبیدن از فردی که رعایت حال او نشده، لازم است. این رعایت حال دیگران در خطاب تکلیفی را می‌توان قاعده «تلازم عرفی خطاب تکلیفی اجتماعی^۱ با ثبوت حق» یا «دلالت التزامی خطابات تکلیفی اجتماعی با ثبوت حق» نام نهاد.

حاج شیخ عبدالکریم حائری موارد چنین تلازمی را پذیرفته، از آن به‌عنوان کبرای استدلال استفاده کرده است (حائری یزدی، بی‌تا، ۱۶۷). برای مثال از نگاه ایشان از آیه ﴿و لا یغتب بعضکم بعضاً﴾ (حجرات/۱۲) صرفاً یک حکم تکلیفی استفاده نمی‌شود، بلکه علاوه بر آن، حقی برای آن شخصی که خطاب برای رعایت حال او صادر شده است هم استفاده می‌شود (حائری یزدی، بی‌تا، ۱۶۷).

از بیان محقق حائری درمی‌یابیم تلازم عرفی با استظهار از دلیل به دست می‌آید و قابل فهم است. به این صورت که یک خطاب تکلیفی می‌آید و در آن رعایت حال دیگران لحاظ شده است، به گونه‌ای که برای آن‌ها «ایجاد حق» می‌کند. برای مثال، در غیبت، فقط توبه شخصی که مخاطب خطاب تکلیفی است کافی نیست، بلکه

جستارهای

فقهی و اصولی

سال هشتم، شماره پیاپی ۲۸

پاییز ۱۴۰۱

۱۴۲

۱. تعبیر «اجتماعی» در تقریرات مطالب ایشان نیامده است، ولی نگارنده از مجموع مطالب ایشان و مثال‌هایی که بیان می‌شود این قید را دریافت کرده است.

باید از صاحب حق رضایت نیز بطلبد، در غیر این صورت مطالبه آن برای صاحب حق محفوظ خواهد بود. این تلازم به دو صورت قابل تصور است:

۱- تلازم حکم تکلیفی و اثبات حق بدون اجازه اقدام برای احقاق حق (ر.ک):

اراکي، ۱۴۱۹ق، ۳۰۹؛ مصباح یزدی، ۱۳۸۸، ۲۴)؛

۲- تلازم حکم تکلیفی و اثبات حق با اجازه اقدام خود صاحب حق برای احقاق

حق.

نمونه برای صورت اول: مثلاً وقتی خطاب تکلیفی ﴿إِمْسَاكَ بِمَعْرُوفٍ أَوْ تَسْرِيحٍ بِإِحْسَانٍ﴾ (بقره/۲۲۹) آمده است یعنی ملازمه عرفی و ظهور در حد دلالت التزامی دارد بر این که زوجه می تواند طلاق دهد و فقط حقی برای زوجه ثابت است، نه این که خودش می تواند اقدام کند. زوجه حق دارد اما بر حاکم است که این حق را اعمال و اجرا کند. بنابراین تلازم عرفی بین خطاب تکلیفی اجتماعی و ثبوت حق است (ر.ک: حائری یزدی، بی تا، ۱۶۷) نه تلازم عرفی بین خطاب تکلیفی اجتماعی و جواز اعمال حق. نمونه دیگر برای صورت اول؛ مثلاً در موضوع خمس و زکات که یک خطاب تکلیفی اجتماعی وجود دارد مثل «وآتوا الزکاة» اگرچه با این خطاب حق برای فقرا ثابت است (اراکي، ۱۴۱۵ق، ۱/۲۵۷، ۲۵۸، ۲/۸۹، ۳۴۷) اما آنها نمی توانند از روی تقاص در اموال کسانی که خمس یا زکات نمی پردازند تصرف کنند و برای دریافت حق خود اقدام نمایند. بنابراین، حق برای فقرا ثابت می شود، ولی مجاز به اعمال حق و برداشتن حق خود از اموال ثروتمندان نیستند.

درباره این که چرا شیخ عبدالکریم حائری در چنین مواردی قائل به تلازم تکلیف با قسم اول ثبوت حق شده است و اقدام بر احقاق حق را به طور مستقیم برای صاحب حق قائل نشده است، ممکن است گفته شود اخذ به قدر متیقن در دلیل لیبی است. به هر حال، در این که آیا برداشت عرف از وجود ملازمه حداکثری است یا حداقلی، احتمال هایی مطرح است و نمی توان به صورت قطعی برداشت حداکثری را ثابت دانست، اما ملازمه حداقلی قطعی و یقینی است. بنابراین ایشان به ثبوت حق بر اساس نظریه تلازم بین تکلیف و حق اکتفا کرده است. اما برای احقاق چنین حقی نیز راهکاری همچون مراجعه به حاکم ارائه داده است تا احقاق چنین حقوقی تعطیل نشود.

نظریه تلازم تکلیف
اجتماعی با ثبوت حق از
دیدگاه شیخ عبدالکریم
حائری
۱۴۳

اما در صورت دوم، برای مثال‌های بالا زوجه خودش می‌تواند برای طلاق اقدام کند و فقرا می‌توانند از روی تقاضا در اموال کسانی که خمس نمی‌پردازند تصرف کنند و برای دریافت حق خود اقدام نمایند. بنابراین حق برای زوجه و فقرا ثابت می‌شود و خودشان مجاز به اعمال حق طلاق و برداشتن حق خود از اموال ثروتمندان هستند.

از نظر نگارنده، براساس تقریرات شاگردان محقق حائری صورت اول فهمیده می‌شود، زیرا در موضوع طلاق می‌گوید «زوجه حق طلاق دارد» (رک: اراکی، ۱۴۱۹ق، ۳۰۹) و نمی‌گوید «خود زوجه می‌تواند طلاق دهد»، بلکه حاکم جایگزین زوج می‌شود و طلاق را جاری می‌کند، زیرا طلاق دست زوج است. بنابراین، استظهار و تلازم وجود دارد و نکته‌ای دقیق و صحیح است. چنانچه منظور از استظهار و تلازم صورت دوم باشد، پذیرفتنی نیست.

تطبیق موردی نظریه بر مسئله حق طلاق برای زوجه

ثمرة این نظریه در بعضی احکام اجتماعی مثل حق طلاق برای زوجه، حق فقرا در اموال ثروتمندان و... آشکار می‌شود. در ادامه به تبیین چگونگی تلازم در ضمن بیان ادله حق طلاق برای زوجه و تطبیق آن پرداخته می‌شود.

درباره حق طلاق، فقها به‌ویژه فقهای قبل از شیخ عبدالکریم حائری و هم‌زمان ایشان معتقد بودند طلاق حق زوج است و برای زوجه حقی قائل نبودند. با تحقیق نگارنده این حکم مفروض فقهای پیشین بوده است و کسی به تبیین ادله آن نپرداخته است.^۱ البته در موضوع جایز نبودن طلاق ولی و مولا نسبت به صغیر و کنیز به حدیث «الطلاق بید من اخذ بالساق» (ابن ابی‌جمهور احسائی، ۱۴۰۵ق، ۱/۲۳۴) استناد کرده‌اند (حلی، ۱۴۲۸ق، ۱/۳۲۶؛ عاملی کرکی، ۱۴۱۴ق، ۱۳/۸۹)؛ یعنی همان دلیلی که ثابت می‌کند طلاق حق زوج است، دلالت بر جایز نبودن چنین طلاقی دارد. گویا دلیل عمده آنان بر این که طلاق حق زوج است همین حدیث است. البته این

جستارهای

فقهی و اصولی

سال هشتم، شماره پیاپی ۲۸

پاییز ۱۴۰۱

۱۴۴

^۱ البته در بعضی از کتب فقهی معاصر (که بعد از فوت شیخ عبدالکریم حائری نوشته شده است) به مستند قرآنی و روایی حکم طلاق و این که حق زوج می‌باشد پرداخته‌اند (رک: مازندرانی، ۱۴۲۹ق، ۳۵).

حدیث در منابع روایی شیعه وارد نشده و از روایات عامه است.^۱ اما دربارهٔ ثبوت حق طلاق برای زوجه چنانچه اشاره شد برخی همچون شیخ مفید، سلار، ابوالصلاح حلبی و... این حق را پذیرفته‌اند، اما شیخ عبدالکریم حائری دلیلی را برای اثبات این حق مطرح کرده‌است که قبل از ایشان این استدلال بیان نشده‌است. استدلال وی براساس نظریهٔ تلازم بین تکلیف اجتماعی و حق است. حائری معتقد است زوجه نسبت به یکی از دو مورد «نفقة واجب یا طلاق» دارای حق است (اراک، ۱۴۱۹ق، ۳۰۹).^۲ از نظر ایشان حق زوجه نسبت به نفقه واجب نیاز به اثبات نیست، ولی حق طلاق برای زن را می‌توان با توجه به آیات و روایات و براساس نظریهٔ تلازم تکلیف اجتماعی با حق اثبات کرد. وی با استفاده از آیات قرآن مجید و به کارگیری اجتهاد، دو اصل را به ترتیب، محور اصلی تدوین حقوق خانواده از نظر فقه اسلامی می‌دانست. بر این اساس، هرکس باید در زندگی یکی از دو اصل رعایت و اجرا کند: اصل اول، دوام زندگی شایسته است و اصل دوم، جدایی شایسته. در صورت ناتوانی در اصل اول، به اجرای اصل دوم ملزم می‌شود (یزدی، بی‌تا؛ محقق داماد، بی‌تا).

نظریهٔ تلازم تکلیف
اجتماعی با ثبوت حق از
دیدگاه شیخ عبدالکریم
حائری
۱۴۵

۱ اگرچه در بعضی از کتب فقهی معاصر که بعد از فوت شیخ عبدالکریم حائری نوشته شده‌است، به مستند روایی شیعه «مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ ابْنِ فَضَّالٍ عَنِ ابْنِ بَكْرِ عَنْ بَعْضِ أَصْحَابِنَا عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع فِي امْرَأَةٍ نَكَحَهَا رَجُلٌ فَأَصْدَقْتَهُ الْمَرْأَةُ - وَ سَرَطَتْ عَلَيْهِ أَنْ يَبْدِيَهَا الْجَمَاعَ وَ الطَّلَاقَ - فَقَالَ خَالَفَ السُّنَّةَ وَ وَكَلَى الْحَقَّ مَنْ لَيْسَ أَهْلُهُ - وَ قَضَى أَنْ عَلَى الرَّجُلِ الصَّدَاقَ - وَ أَنْ يَبْدِيَ الْجَمَاعَ وَ الطَّلَاقَ وَ تِلْكَ السُّنَّةُ» (حر عاملی، ۱۴۰۹ق، ۹۸/۲۲) دربارهٔ صحت شرط وکالت حق طلاق به زوجه در ضمن عقد ازدواج استدلال شده‌است (رک: ابروانی، ۱۴۲۷ق، ۴۴۵/۲). همچنین روایات دیگر مشابه با موضوع از امام باقر علیه السلام وارد شده‌است. ایشان دربارهٔ مردی که با زنی ازدواج کرده و به موجب شرط، اختیار آمیزش و طلاق را به زن واگذار کرده بود، فرمودند: «مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيٍّ بْنِ الْحُسَيْنِ يَأْتِنَاهُ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ قَيْسٍ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ علیه السلام أَنَّهُ قَضَى فِي رَجُلٍ تَزَوَّجَ امْرَأَةً وَ أَصْدَقْتَهُ هِيَ - وَ اسْتَرَطَتْ عَلَيْهِ أَنْ يَبْدِيَ الْجَمَاعَ وَ الطَّلَاقَ - قَالَ خَالَفَ السُّنَّةَ وَ وَكَلَى حَقًّا لَيْسَتْ بِأَهْلِهِ - فَقَضَى أَنْ عَلَيْهِ الصَّدَاقَ - وَ يَبْدِيَ الْجَمَاعَ وَ الطَّلَاقَ وَ ذَلِكَ السُّنَّةُ» (حر عاملی، ۱۴۰۹ق، ۲۱/۲۸۹): «با سنت مخالف کردی و زن نیز بر امری تسلط یافته‌است که اهلیت آن را ندارد» سپس چنین قضاوت فرمود که «مهریه برعهدهٔ مرد است و اختیار آمیزش و طلاق با اوست و این حکم مطابق سنت است» اما قداما به آن اشاره نداشتند.

۲ دربارهٔ مکتوبات شاکروردان شیخ عبدالکریم حائری نقل شده‌است: «آیت‌الله‌العظمی اراکسی رحمه الله مکرر می‌فرمودند که این نوشته‌ها با استفاده از بیانات آیت‌الله‌العظمی حائری نگاشته شده گرچه عنوان "تقریرات" ندارد» (رک: اخوان صراف، ۲۳).

استدلال به آیه «إِمْسَاكٌ بِمَعْرُوفٍ» مبتنی بر نظریه تلازم تکلیف

اجتماعی با حق

فراز ﴿إِمْسَاكٌ بِمَعْرُوفٍ أَوْ تَسْرِيحٌ بِإِحْسَانٍ﴾ آیه شریفه درباره طلاق رجعی است. آغاز آیه می‌فرماید: طلاق رجعی که برای شوهر در آن حق رجوع و بازگشت به همسر مطرح شده، دو نوبت است. در این فراز می‌فرماید: زوج در هر مرتبه از رجوع، یا به‌طور شایسته همسر خود را نگهدارد و آشتی کند یا با ترک رجوع او را با نیکی رها نماید و از او جدا شود.

شیخ عبدالکریم با استظهار از این آیه به‌منظور اثبات حق طلاق برای زن بهره می‌گیرد و می‌گوید: تصور نشود به‌دلیل خطاب تکلیفی این آیه ناظر به حالتی است که شوهر قدرت و تمکن مالی دارد و مردی که ناتوان باشد تکلیفی ندارد تا گفته شود آیه نسبت به شوهری که عاجز باشد دلالتی ندارد. اگر چنین توهمی شد می‌گوییم اگرچه هیئت و امر این چنین است و آیه هم شبیه هیئت امر است، ولی در علم اصول ثابت شده است ماده امر درباره کسی که توان دارد و کسی که ناتوان است اطلاق دارد و شامل هردو می‌شود. از این رو خطاب آیه هم که شبیه ماده و هیئت امر است دارای اطلاق است (اراکی، ۱۴۱۹ق، ۳۰۹). بنابراین احتمال این که حکم در آیه به کسی که تمکن مالی دارد اختصاص داشته باشد، به دلیل اطلاق ماده خطاب آیه رد می‌شود (حائری یزدی، ۱۴۱۸ق، ۴۵۹؛ گلپایگانی، ۱۴۱۰ق، ۱۳۷/۱، ۱۷۵/۲؛ آشتیانی، بی تا، ۵۷، ۱۳۸، ۱۴۱).

شیخ عبدالکریم در ادامه بیان استظهار و تلازم به آیه شریفه می‌گوید: اگر کسی بگوید با این استظهار فقط تکلیف ثابت می‌شود نه حق - در حالی که شما در پی اثبات حق بودید که زوج می‌تواند آن را مطالبه کند - در پاسخ می‌گوییم: اولاً اگر چه مفاد دلیل در ابتدا اثبات تکلیف است، ولی می‌توان گفت که در همه تکالیفی که در آن‌ها منفعت شخص دیگری لحاظ شده است عرف با خطاب دلیل انتزاع می‌کند و آن شخص مخاطب دلیل دارای حق می‌شود (اراکی، ۱۴۱۹ق، ۳۰۹).

بنابراین هر چند خطاب ﴿إِمْسَاكٌ بِمَعْرُوفٍ أَوْ تَسْرِيحٌ بِإِحْسَانٍ﴾ متوجه فردی است که متمکن از پرداخت نفقه است، ولی به دلیل اطلاق ماده خطاب، تکلیف به یکی از دو امر ﴿إِمْسَاكٌ بِمَعْرُوفٍ أَوْ تَسْرِيحٌ بِإِحْسَانٍ﴾ به صورت واجب تخییری به زوج موسر

جستارهای

فقهی و اصولی

سال هشتم، شماره پیاپی ۲۸

پاییز ۱۴۰۱

۱۴۶

توان) اختصاص ندارد، بلکه شامل معسر (ناتوان) نیز خواهد بود و چون یکی از دو فرد واجب تخییری یعنی « اِمْسَاكٌ بِمَعْرُوفٍ » متعذر شده است، پس فرد دیگر واجب تخییری یعنی طلاق « تَسْرِيحٌ يَّحْسَانٌ » در حق معسر متعین خواهد بود و از آنجایی که این تکلیف (و جوب تخییری اِمْسَاكٌ بِمَعْرُوفٍ یا تَسْرِيحٌ يَّحْسَانٌ) به منظور رعایت حال زوجه صادر شده است، پس حقی نیز برای زوجه ایجاد خواهد شد (حائری یزدی، بی تا، ۱۶۷؛ علوی قزوینی، ۱۳۶۷، شماره ۱۱).

نقد و بررسی استدلال

ممکن است گفته شود با دقت در تمام آیه شریفه دریافت می شود محتوا و دلالت آیه درباره طلاق نیست، بلکه در مورد بازگشت مرد در طلاق رجعی است. اجازه بازگشت فقط در دو طلاق مجاز شمرده شده است. در آیه بعد حکم رجوع در طلاق سوم بیان می شود که قرینه است بر این که آیه شریفه در مقام بیان حکم طلاق رجعی است که در نوبت سوم نیاز به محلل دارد. حال در نوبت اول هنگامی که زوج، طلاق داد چنانچه در عده تصمیم به بازگشت به زندگی داشت، با نیت آزار و اذیت همسرش نباشد بلکه با نیت زندگی همراه آرامش و معروف باشد. در صورتی که تصمیم بازگشت به زندگی ندارد با خوشی و نیکی همسرش را رها کند و آزاد بگذارد و این رهایی طلاق جدید نیست، بلکه همان طلاق اعلام شده است که ادامه پیدا می کند. بنابراین، آیه در مقام حکم طلاق نیست، بلکه حکم نوع رفتار با زن در زمان عده را بیان می کند. اگر آیه در مقام بیان حکم طلاق باشد، استظهار شیخ عبدالکریم صحیح است، ولی چون در مقام بیان نیست استظهار ایشان پذیرفته نیست و دلیل دیگری باید جست.

پاسخ

به نظر می رسد پاسخ بیان شده قانع کننده نیست. می توان از آیه ﴿ وَلَا تُمْسِكُوهُنَّ ضِرَازًا لِّتَعْتَدُوا ﴾ (بقره/۲۳۱) برای پاسخ کمک گرفت. در این آیه که ظهور در تعلیل

۱. به خاطر زیان رساندن و تعدی کردن، آنها را نگه ندارید.

دارد می‌توان از علت استفاده کرد و حکم را تعمیم داد، چراکه مسئله ضرر را مطرح کرده‌است. پس در مواردی که شوهر تکالیف ثابت شده در شریعت را رعایت نکرده و عصیان کند، این موجب ضرر به همسر است، بنابراین باید براساس آن، حقی را برای زوجه قائل شد تا رفع ضرر محقق شود. بعضی فقهای معاصر نسبت به حق طلاق برای زن، به قاعده «لاضرر» و «لاخرج» استدلال کرده‌اند. استدلال آن‌ها در بحث قاعده لاضرر و اثبات حکم عدمی این گونه ارائه شده‌است که اگر زوج نفقه زوجه را پرداخت نکند و حق طلاق برای غیر زوج ثابت نباشد، موجب ضرر و حرج زوجه می‌شود (ر.ک: ۱۴۲۶ق، ۱/۱۴۴؛ سیستانی، ۱۴۱۴ق، ۲۹۵، ۳۰۴). طبق قاعده لاضرر زوج با نپرداختن نفقه یا رعایت نکردن حقوق زوجه ضرر می‌کند و حق طلاق برای زوجه ایجاد می‌شود، ولی چون زوجه حق اجرای طلاق را ندارد، اجرای طلاق به حاکم واگذار شده‌است، زیرا حق جلوگیری از اضرار به دیگری با هر وسیله ممکن متعلق به حاکم است. در موضوع بحث، بعد از بی‌نتیجه ماندن اقدام‌های گوناگون دربارهٔ احقاق حق زوجه، تنها راهی که باقی می‌ماند اجرای طلاق توسط حاکم است، چراکه ولی کسی است که از دستور حاکم امتناع می‌کند. از این رو، این ادله برای اثبات نظر شیخ عبدالکریم نیز قابل استناد و مؤید است، اگرچه وی به آن اشاره‌ای نکرده باشد.

جستارهای
فقهی و اصولی

سال هشتم، شماره پیاپی ۲۸
پاییز ۱۴۰۱

۱۴۸

استدلال به صحیحۀ ابی بصیر مبتنی بر نظریهٔ تلازم تکلیف اجتماعی با حق

شیخ عبدالکریم در ادامهٔ استظهار به آیهٔ شریفه می‌گوید برفرض که بپذیریم آیه فقط در مقام بیان حکم تکلیفی است نه حکم وضعی، ولی از روایت ابی بصیر مرادی می‌توان این حق را برای زوجه استفاده کرد (اراکسی، ۱۴۱۹ق، ۳۱۰). صحیحۀ ابی بصیر (مازندرانی، ۱۴۲۹ق، ۳۲) می‌گوید: از امام صادق علیه السلام شنیدم که فرمود: «کسی که همسر دارد و جامهٔ او را فراهم نمی‌کند و حداقل غذا را به او نمی‌دهد، امام (یا حاکم) می‌تواند بین زن و مرد جدایی اندازد»^۱.

۱. بِإِسْنَادِهِ عَنْ عَاصِمِ بْنِ حُمَيْدٍ عَنْ أَبِي بَصِيرٍ يُعْنِي الْمُرَادِيَّ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا جَعْفَرٍ عليه السلام يَقُولُ مَنْ كَانَتْ عِنْدَهُ امْرَأَةٌ فَلَمْ يَكْسِبْهَا - مَا يُؤَارِي عَوْرَتَهَا وَ يُطْعِمَهَا مَا يَتَّقِمُ صُلْبَهَا - كَانَ حَقًّا عَلَى الْإِمَامِ أَنْ يَفْرُقَ بَيْنَهُمَا (ابن بابویه، ۱۴۱۳ق، ۳/۴۴۱؛ حر عاملی، ۱۴۰۹ق، ۵۰۹/۲۱).

از نظر محقق حائری روایت هم شامل صورتی می‌شود که مرد تمکن دارد و نفقه نمی‌دهد و هم صورتی که ناتوان و عاجز از پرداخت نفقه است. بنابراین، روایت در هردو مورد صحیح است. همچنین شامل موردی می‌شود که ناتوانی قبل از عقد وجود داشته یا بعد از عقد به وجود آمده باشد. در مورد اول نیز چه زن وضعیت را بداند یا نداند روایت شامل آن هم می‌شود.

شیخ عبدالکریم در ادامه استدلال به روایت ابی بصیر بیان می‌کند فرمایش امام علیه السلام که فرمود: «کان حقاً علی الامام» گواه بر این است که این حق صاحبی دارد که از امام مطالبه احقاق حق کرده است و تنها کسی که صلاحیت صاحب بودن و طرف بودن امام را دارد زوجه است. بنابراین زوجه مستحق است و امام مستحق علیه است، از این رو حق زوجه است که از امام مطالبه احقاق حق کند.

نقد و بررسی استدلال

ممکن است گفته شود ایشان برای مدعای خود استدلالی مبتنی بر روایت ارائه نمی‌دهد که روایت اطلاق دارد و شامل همه صورت‌ها - چه مرد با تمکن چه با ناتوانی نفقه نمی‌دهد و چه زن می‌دانسته تمکن ندارد یا نمی‌دانسته - می‌شود. ضمن اینکه اصل عقلی بر این است که تکلیف متوجه کسی است که توان آن را داشته باشد و ناتوان تخصصاً از دایره حکم خارج است. وی فقط تعبیر «کان حقاً علی الامام» را قرینه می‌گیرد بر این که این حق صاحبی دارد و از امام علیه السلام مطالبه احقاق حق کرده است و تنها کسی که صلاحیت صاحب بودن و طرف بودن امام علیه السلام را دارد زوجه است. در حالی که ممکن است اشاره به ولایت امام علیه السلام داشته باشد و در این صورت مقام امامت صاحب حق خواهد بود که بین زوج و زوجه فاصله بیندازد و زوج را از بهره بردن از زوجه محروم کند تا زوج مجبور به انجام وظایف خود در قبال زوجه شود یا خود زوج طلاق دهد.

پاسخ

روشن است که این اشکال وارد نیست، چرا که ولایت امام علیه السلام بر اجرای حق به واسطه ایجاد حق برای زوجه است، ولی چون زوجه اجازه اجرای حق را ندارد، با

نظریه تلازم تکلیف
اجتماعی با ثبوت حق از
دیدگاه شیخ عبدالکریم
حائری
۱۴۹

رعایت نکردن حق زوجه توسط زوج، اجرای حق زوجه به امام علیه السلام منتقل می شود و خود این نشان از ایجاد حق طلاق برای زوجه است. شاهد بر مدعا این است که در صورت رضایت زن به ادامه زندگی، امام علیه السلام یا حاکم حق اجرای طلاق را ندارد.

استدلال به حسنه جمیل بن دراج مبتنی بر نظریه تلازم تکلیف اجتماعی با حق

از نظر حاج شیخ عبدالکریم حائری روایت دیگری که از آن می توان حق بودن طلاق برای زوج را استفاده کرد حسنه جمیل بن دراج است (اراک، ۱۴۱۹ق، ۳۱۰) در این حسنه قوی (مجلسی اول، ۱۴۰۶ق، ۲۵۲/۶) جمیل می گوید: مرد فقط برای نفقه پدر و مادر و فرزند مجبور می شود. ابن عمیر می گوید به جمیل گفتیم: زن چطور؟ جمیل در پاسخ گفت: عنبسه از امام صادق علیه السلام روایت کرده است که فرمود: هنگامی که زوج لباس و غذای زوجه را تأمین کند، زوجه با زوج ادامه زندگی دهد، در غیر این صورت زوج زوجه را طلاق دهد.^۱

شیخ عبدالکریم معتقد است ظاهر «طَلَّقَهَا» در روایت فقط حکم تکلیفی عاری از حکم وضعی نیست. بنابراین تا زمانی که برای زوجه حقی نباشد که آن را مطالبه کند «طَلَّقَهَا» در روایت هیچ فایده ای ندارد و اگر زوج از طلاق دادن خودداری کند حاکم او را مجبور می کند طلاق دهد، همان طور که بر پرداخت نفقه پدر و مادر و فرزند مجبور می کند. بنابراین سخن معصوم علیه السلام این معنا را دارد: جایی که سلب عنوان «والدیت و ولدیت» از پدر و مادر و فرزند ممکن نباشد ناگزیر این امر منحصر در مجبور کردن به پرداخت نفقه است. اما برای زوجه از جهت دیگر راه باز است و آن سلب عنوان زوجیتش است و مناسب این مطلب مستحق بودن و بردن مرافعه نزد حاکم است، همان طور که در پدر و مادر و فرزند این استحقاق وجود دارد (اراک، ۱۴۱۹ق، ۳۱۱).

جستارهای

فقهی و اصولی

سال هشتم، شماره پیاپی ۲۸

پاییز ۱۴۰۱

۱۵۰

۱. مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ جَمِيلِ بْنِ دَرَّاجٍ قَالَ: لَا يُجْبِرُ الرَّجُلَ إِلَّا عَلَى نَفَقَةِ الْوَالِدَيْنِ وَالْوَلَدِ - قَالَ ابْنُ أَبِي عُمَيْرٍ قُلْتُ لِيَجْمِلَ وَالْمَرْأَةَ - قَالَ قَدْ رَوَى عُنَيْسَةَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام قَالَ - إِذَا كَسَاهَا مَا يُؤَارِي عَوْرَتَهَا وَ يُطْعِمُهَا مَا يَنْقِمُ ضَلْبَهَا - أَقَامَتْ مَعَهُ وَ إِلَّا طَلَّقَهَا - قُلْتُ فَهَلْ يُجْبِرُ عَلَى نَفَقَةِ الْأَخْتِ - فَقَالَ لَوْ أُجْبِرَ عَلَى نَفَقَةِ الْأَخْتِ - كَانَ ذَلِكَ خِلَافَ الرِّوَايَةِ. (كلینی، ۱۴۲۹ق، ۱۱/۱۷۶ و ۱۷۷: حر عاملی، ۱۴۰۹ق، ۵۱۰/۲)

نتیجه‌گیری

بر اساس آنچه واکاو و تبیین شد طبق اندیشه‌های فقهی و اصولی شیخ عبدالکریم حائری نظریه «تلازم تکلیف اجتماعی بر ثبوت حق» قابل اثبات و پذیرش است. بر اساس این نظریه هنگام جعل حکم در تکالیف اجتماعی رعایت حق دیگری لحاظ می‌شود. در نتیجه علاوه بر تشریح حکم تکلیفی، برای دیگری «حق» نیز ایجاد می‌کند. یکی از موارد تطبیق این نظریه را می‌توان «حق طلاق برای زن» دانست. این تلازم و استظهار از آیه شریفه ﴿إِمْسَاكُ بِمَعْرُوفٍ أَوْ تَسْرِيحٌ بِإِحْسَانٍ﴾ استفاده می‌شود. وی در استظهار از آیه به منظور اثبات حق طلاق برای زن که شوهرش به سبب اعسار از پرداخت نفقه ناتوان شده است، با بیان دو مقدمه معتقد است هرگاه مکلف با این گونه خطابات مخالفت کند، حکم وضعی همچنان باقی است و صاحب حق می‌تواند حق ایجاد شده را مطالبه کند. وی در تأیید این تلازم به دو روایت اشاره می‌کند؛ ۱. روایت ابی بصیر مرادی؛ ۲. حسنة جمیل بن دراج. ایشان معتقد است این دو روایت بر «حق طلاق برای زوجه» دلالت دارد و استظهار و تلازم آیه بر حق را تأیید می‌کند. از نظر او روایت جمیل هر دو حکم تکلیفی و وضعی را شامل می‌شود و اگر زوج از طلاق دادن خودداری کند حاکم او را مجبور به طلاق می‌کند. نگارنده، خدشه و نقدها به ادله قرآنی و روایی را وارد نمی‌داند و معتقد است ادله بر دیدگاه شیخ عبدالکریم دلالت دارد، ضمن این که قاعده «لا حرج» و «لا ضرر» نیز نظر شیخ عبدالکریم را ثابت می‌کند، اگرچه ایشان به این ادله اشاره‌ای نکرده است.

نظریه تلازم تکلیف
اجتماعی با ثبوت حق از
دیدگاه شیخ عبدالکریم
حائری

۱۵۱

منابع

• قرآن کریم

۱. آشتیانی، محمود. حاشیه‌ای علی درر الفوائد. قم: بی‌نا.
۲. ابن‌ادریس حلی، محمد بن منصور بن احمد. (۱۴۱۰ق). السرائر الحاوی لتحریر الفتاوی. چاپ دوم. قم: مؤسسة النشر الاسلامی، التابعة لجماعة المدرسين بقم المقدسة.
۳. ابن‌ابی جمهور احسایی، محمد بن علی. (۱۴۰۵ق). عوالی اللئالی العزیزیه. قم: دار سید الشهداء للنشر.
۴. ابن‌بابویه، محمد بن علی. (۱۴۱۳ق). من لایحضره الفقیه. چاپ دوم. قم: مؤسسة النشر

- الاسلامی، التابعة لجماعة المدرسين بقم المقدسة.
۵. اخوان صراف، زهرا. (بی تا). «نسبت منهج آیت الله شیخ عبدالکریم حائری با مکاتب اجتهادی رایج»، گاهنامه مدرسه عالی خاتم الاوصیاء، بازیابی شده در تاریخ ۷ مرداد ۱۴۰۱، از: <https://mobahefat.ir/4063>
۶. اراکی، محمدعلی، کتاب البیع (للأراکی). (۱۴۱۵ق). قم: مؤسسه در راه حق.
۷. اراکی، محمدعلی. (۱۴۱۹ق). کتاب النکاح. قم: نور نگار.
۸. ایروانی، باقر. (۱۴۲۷ق). دروس تمهیدیة فی الفقه الاستدلالی علی المذهب الجعفری. قم: دار الفقه للطباعة و النشر.
۹. ایروانی، باقر. (۱۴۲۶ق). دروس تمهیدیة فی القواعد الفقهیة. چاپ سوم. قم: دار الفقه للطباعة و النشر.
۱۰. جمعی از محققین، تهیه و تدوین مرکز اطلاعات مدارک اسلامی. (۱۳۸۸). فرهنگ نامه اصول فقه. قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی قم.
۱۱. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۲). «حق و تکلیف». حکومت اسلامی (۲۹).
۱۲. حائری یزدی، شیخ عبدالکریم. (بی تا). کتاب النکاح (تقریرات درس به قلم میرزا محمود آشتیانی). مشهد: چاپخانه خراسان.
۱۳. حائری یزدی، عبدالکریم. (۱۴۱۸ق). درر الفوائد. قم: مؤسسه النشر الاسلامی، التابعة لجماعة المدرسين بقم المقدسة.
۱۴. حر عاملی، محمدبن حسن. (۱۴۰۹ق). وسائل الشیعة. قم: مؤسسه آل البيت علیهم السلام لإحياء التراث.
۱۵. حلی، حسین. (۱۴۱۵ق). بحوث فقهیة (للحلی). چاپ چهارم. قم: مؤسسه المنار.
۱۶. حلی، نجم الدین جعفر بن زهدری. (۱۴۲۸ق). ایضاح ترددات الشرائع. چاپ دوم. قم: انتشارات کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی رحمته الله علیه.
۱۷. خویی، سید ابوالقاسم. (۱۴۱۰ق). منهاج الصالحین. قم: نشر مدینه العلم.
۱۸. طوسی، ابوجعفر محمدبن حسن. (۱۴۰۷ق). تهذیب الأحکام. چاپ چهارم. تهران: دار الکتب الإسلامیة.
۱۹. فاضل موحدی لنگرانی، محمد. (۱۳۸۵). تعلیقه کفایة الأصول. چاپ پنجم. ناشر: نوح.
۲۰. فیاضی غزنوی، محمدعلی. (۱۳۹۳) رابطه حق و تکلیف. مطالعات فلسفی کلامی، ۳ (۳) مهر ۱۳۹۳.
۲۱. کرکی عاملی، علی بن حسین. (۱۴۱۴ق). جامع المقاصد فی شرح القواعد. چاپ دوم.

جستارهای

فقهی و اصولی

سال هشتم، شماره پیاپی ۲۸

پاییز ۱۴۰۱

۱۵۲

قم: مؤسسة آل البيت عليه السلام لإحياء التراث.

۲۲. کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۴۲۹ق). **الکافی**. قم: دار الحديث للطباعة و النشر.
۲۳. علوی قزوینی. (۱۳۶۷). «بررسی نظریه طلاق حاکم و ماهیت حقوقی آن». **مجله نامه مفید** (۱۱).

۲۴. مازندرانی، علی اکبر سیفی. (۱۴۲۹ق). **دلیل تحریر الوسيلة - أحكام الأسرة**. تهران: مؤسسة تنظیم و نشر آثار امام خمینی رحمته الله علیه.

۲۵. مجلسی اول، محمد تقی. (۱۴۰۶ق). **روضه المتقین فی شرح من لا یحضره الفقیه**. چاپ دوم. قم: مؤسسه فرهنگی اسلامی کوشانور.

۲۶. مجلسی، محمد باقر بن محمد تقی. (۱۴۰۶ق). **ملاذ الأخیار فی فهم تهذیب الأخبار**. قم: انتشارات کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی رحمته الله علیه.

۲۷. محقق داماد، سید مصطفی. (بی تا). **مروری بر اندیشه های اصولی و فقهی آیت الله عبدالکریم حائری (گفت و گو)**. بازیابی شده در تاریخ ۷ مرداد ۱۴۰۱ از:

<https://howzeh100.com/portfolio/%D9%85%D8%B1%D9%88%D8%B1%DB8%C-%D8%A8%D8%B1-%D8%A7%D9%86%D8%AF%DB8%C%D8%B4%D9%87%E2%80%8C%D9%87%D8%A7%DB8%C-%D8%A7%D8%B5%D9%88%D9%84%DB-8%C%D8%8C-%D9%81%D9%82%D9%87%DB8%C-%D9%88-%D8%B3%DB8%C%D8%A7/>

۲۸. مروارید، علی اصغر. (۱۴۱۰ق). **الینایع الفقهیه**. بیروت: دار التراث /الدار الإسلامیه.

۲۹. مصباح یزدی، محمد تقی. (۱۳۹۱ق). **نظریه حقوقی اسلام تحقیق و نگارش محمد مهدی نادری قمی، محمد مهدی کریمی نیا**. (۱۳۹۱). قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی رحمته الله علیه.

۳۰. مصباح یزدی، محمد تقی. (۱۳۸۸). **نگاهی گذرابه حقوق بشر از دیدگاه اسلام**. گردآورنده: عبدالحکیم سلیمی. قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی رحمته الله علیه.

۳۱. موسوی گلپایگانی، محمدرضا. (۱۴۱۰ق). **افاضة العوائد** (تعليق علی درر الفوائد) چاپ دوم. قم: دار القرآن الکریم.

۳۲. موسوی گلپایگانی، سید محمدرضا. (۱۴۰۹ق). **مجمع المسائل** (للكلپایگانی). چاپ دوم. قم: دار القرآن الکریم.

نظریه تلازم تکلیف
اجتماعی با ثبوت حق از
دیدگاه شیخ عبدالکریم
حائری
۱۵۳

۳۳. میرزای قمی، ابوالقاسم بن محمد حسن. (۱۳۹۹). جامع الشتات فی أجوبة السؤالات (للمیرزا القمی). قم: فقه الثقلین.

۳۴. نیویان، سید محمود. (۱۳۸۶). حق و تکلیف و تلازم آن‌ها. معرفت فلسفی، سال پنجم (۲).

۳۵. یزدی، مهدی. (بی تا). احیای سنت قم، اجتهاد و اعتدال. بازیابی شده در تاریخ ۷ مرداد ۱۴۰۱، از

<http://rahnamehmag.ir/%D8%A7%D8%AD%DB8%C%D8%A7%DB8%C-%D8%B3%D9%86%D8%AA-%D9%82%D9%85%D8%8C-%D8%A7%D8%AC%D8%AA%D9%87%D8%A7%D8%AF-%D9%88-%D8%A7%D8%B9%D8%AA%D8%AF%D8%A7%D9%84/>

جستارهای

فقهی و اصولی

سال هشتم، شماره پیاپی ۲۸

پاییز ۱۴۰۱

۱۵۴

References

The Holy Qur'an

1. Ibn Idrīs al-Hillī, Muḥammad Ibn Aḥmad. 1996/1410. *al-Sarā'ir al-Hāwī li Tahḥir al-Fatāwī*. Qum: Mu'assasat al-Nashr al-Islāmī li Jamā'at al-Mudarrisīn.
2. al-Iḥsā'ī, Ibn Abī Jumhūr. 1985/1405. *'Awāli al-Li'ālī al-'Azīziyya*. Qum: Dar Sayyid al-Shuhadā' li al-Nashr.
3. Ibn Bābiwayh al-Qommī, Muḥammad Ibn 'Alī (al-Shaykh al-Ṣadūq). 1992/1413. *Man Lā Yahḍuruh al-Faqīh*. 2nd. Qom: Mu'assasat al-Nashr al-Islāmī li Jamā'at al-Mudarrisīn.
4. Ikhwān-Ṣarrāf, Zahrā. n.d. *Nisbat-i Minhaj Āyatullāh Shaykh 'Abd al-Karīm Ḥā'irī bā Makātib-i Ijtihādī-yi Rāyij*. Gāhnāmīh-yi Madrisīh-yi 'Ālī-yi Khātām al-Awsīyā'. Published on 27 July, 2022 in <https://mobahesat.ir/4063>.
5. al-Arākī, Muḥammad 'Alī. *Kitāb al-Bay'*. 1994/1415. Qom: Mu'assisih-yi dar Rāh-i Ḥaq.
6. al-Arākī, Muḥammad 'Alī. 1998/1377. *Kitāb al-Nikāh*. Qom: Intishārāt-i Nūr Nigār.
7. al-Īrawānī, Muḥammad Bāqir. 2006/1427. *Durūs Tamhīdīyah fī al-Fiqh al-Isṭidlālī 'alā Madhhab al-Ja'farīyah*. 5th. Qom: Dār al-Fiqh.
8. al-Īrawānī, Muḥammad Bāqir. 2011/1432. *Durūs Tamhīdīyah fī al-Qawā'id al-Fiqhīyah*. 3rd. Qom: Dār al-Fiqh.
9. Āshtīyānī, Maḥmūd. *Ḥāshīyat 'alā Durar al-Fawā'id*. Qom.
10. A Group of Researchers. Preparation and compilation of Islamic documents information center. 2009/1388. *Farhang Nāmīh-yi Uṣūl Fiqh*. Qom: Būstān-i Kitāb-i Qum (Intishārāt-i Daftar-i Tablīghāt-i Islāmī-yi Ḥawzi-yi 'Ilmīyyi-yi Qum).
11. Jawādī Āmulī, 'Abd Allāh. 2003/1382. *Ḥaqq wa Taklīf*. Ḥukūmat-i Islāmī.
12. al-Ḥā'irī al-Yazdī, 'Abd al-Karīm. n.d. *Kitāb al-Nikāh. Taqrīr (transcribed by Mīrzā Maḥmūd Āshtīyānī)*. Mashhad: Chāpkhānih-yi Khurāsān.
13. Ḥā'irī Yazdī, 'Abd al-Karīm. 1987/1408. *Durar al-Fawā'id*. 5th. Qom: Mu'assasat al-Nashr al-Islāmī li Jamā'at al-Mudarrisīn.
14. al-Ḥurr al-'Āmilī, Muḥammad Ibn Ḥasan. 1988/1409. *Tafṣīl Wasā'il al-Shī'a ilā Taḥṣīl al-Masā'il al-Sharī'a*. Qom: Mu'assasat Āl al-Bayt li Ḥyā' a-Iturāth.
15. Al-Ḥillī, Ḥusayn. 1995/1415. *Buḥūth Fiqhīyyah*. 4th. Qom: Mu'assisat al-Manār.

16. Al-Hillī, Najm al-Dīn Ja'far ibn Zahdārī. 2007/1428. *'Īdāh Taraddudāt al-Sharā'ī*. 2nd. Manshūrāt Maktabat Āyat Allāh al-'Uzmā al-Mar'ashī al-Najafī.
17. al-Mūsawī al-Khu'ī, al-Sayyid Abū al-Qāsim. 1989/1410. *Minhāj al-Şālīhīn*. Qom: Nashr Madīnat al-'Ilm.
18. al-Ṭūsī, Muḥammad Ibn Ḥasan (al-Shaykh al-Ṭūsī). 1986/1407. *Tahdhīb al-Ahkām fī Sharḥ al-Muqni'at lil Shaykh al-Mufīd*. Edited by Sayyid Ḥasan Khurāsānī. Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmīyya.
19. Al-Fāḍil Al-Lankarānī, Muḥammad. 2006/1385. *Ta'liqat Kifāyat al-Uşūl*. 5th. Nashr Nūh.
20. Fayyāqī-Ghaznawī, Muḥammad. 2014/1393. *Rābiṭih-yi Ḥaqq wa Taklīf*. Muṭālī'āt Falsafī Kalāmī, 3 (3).
21. al-'Āmilī al-Karakī, 'Alī Ibn al-Ḥusayn (al-Muḥaqqiq al-Karakī, al-Muḥaqqiq al-Thānī). 1993/1414. *Jamī' al-Maqāşid fī Sharḥ al-Qawa'id*. 2nd. Qom: Mu'assasat Āl al-Bayt li Ḥyā' al-Turath.
22. al-Kulaynī al-Rāzī, Muḥammad Ibn Ya'qūb (al-Shaykh al-Kulaynī). 2008/1429. *al-Kāfī*. 1th. Edited by Mu'assasat Dār al-Ḥadīth. Qum: Mu'assasat Dār al-Ḥadīth.
23. al-Mūsawī al-Gulpāygānī, al-Sayyid Muḥammad Riḍā. 1989/1410. *Ifādat al-'Awā'id (Ta'liq 'alā Durar al-Fawā'id)*. 2nd. Qom: Dār al-Qur'ān al-Karīm.
24. 'Alawī-Qazwīnī, Sayyid 'Alī. 1988/1367. *Barrasī-yi Nazariyih-yi Ṭalāq Ḥākīm*
25. al-Sayfī al-Māzandarānī, 'Alī Akbar. 2008/1429. *Dalīl Tahṛīr al-Wasīla - al-Satir wa al-Sātir*. Qom: Mu'assasat Tanzīm wa Nashr Āthār al-Imām al-Khumaynī.
26. al-Majlisī, Muḥammad Taqī (al-Majlisī al-Awwal). 1985/1406. *Rawḍat al-Muttaqīn fī Sharḥ Man Lā Yaḥḍaruh al-Faqīh*. 2nd. Qom: Bunyād-i Farhang-i Islāmī-yi Kūshānpūr.
27. al-Majlisī, Muḥammad Bāqir (al-'Allama al-Majlisī). 1985/1406. *Malādh al-Akhyār fī Fahm Tahdhīb al-Akhhār*. Edited by al-Sayyid Mahdī al-Rajā'ī. Qom: Manshūrāt Maktabat Āyat Allāh al-'Uzmā al-Mar'ashī al-Najafī.
28. Muḥaqqiq Dāmād, Sayyid Muşṭafā. n.d. *Murūrī bar Andshih-hāyi Uşūlī wa Fiqhī Āyatullāh 'Abdal-karīm Ḥā'irī*. Published on 29 July, 2020 in: <https://howzeh100.com/portfolio/%D9%85%D8%B1%D9%88%D8%B1%DB8%C-%D8%A8%D8%B1-%D8%A7%D9%86%D8%AF%DB8%C%D8%B4%D9%87%E2%80%8C%D9%87%D8%A7%DB8%C-%D8%A7%D8%B5%D9%88%D9%84%DB-8%C%D8%8C-%D9%81%D9%82%D9%87%DB8%C-%D9%88-%D8%B3%DB8%C%D8%A7/>

29. Murwārīd, ‘Alī-Aṣghar. 1989/1410. *Al-Yanābi’ al-Fiqhīyah*. Beirut: Dār al-Turāth.
30. Miṣbāḥ Yazdī, Muḥammad Taqī. 2012/1391. *Naẓariyih-yi Huqūq-i Islāmī*. Edited by Muḥammad-Mahdī Nādirī-Qommī and Karīm-Nīyā, Muḥammad Mahdī. Qom: Mu’assasat Tanzīm wa Nashr Āthār al-Imām al-Khumaynī.
31. Miṣbāḥ Yazdī, Muḥammad Taqī. 2009/1388. *Nigāhī Gudharā bih Huqūq-i Bashār az Dīdgāh-i Islām*. Compiled by ‘Abd al-Ḥakīm Salīmī. Qom: Mu’assasat Tanzīm wa Nashr Āthār al-Imām al-Khumaynī.
32. al-Mūsawī al-Gulpāygānī, al-Sayyid Muḥammad Riḍā. 1993/1372. *Majma’ al-Masā’il*. 2nd. Qom: Dār al-Qur’ān al-Karīm.
33. al-Qummī, al-Mīrzā Abū al-Qāsim (al-Mīrzā al-Qummī). 1978/1399. *Jāmi’ al-Shattāt fī ‘Ujūbat al-Su’ālāt*. Qom: Fiqh al-Thaqalayn.
34. Nabawīyān, Sayyid Maḥmūd. 2007/1386. *Ḥaqq wa Taklīf wa Talāzum Ānhā*. Ma’rifat Falsafī. 5 (2).
35. Yazdī, Mahdī. n.d. *‘Ihyā-yi Sunnat-i Qom, Ijtihād wa I’tidāl*. Published on 29 July, 2022 in: <http://rahnamehmag.ir/%D8%A7%D8%AD%DB8%C%D8%A7%DB8%C-%D8%B3%D9%86%D8%AA-%D9%82%D9%85%D8%8C-%D8%A7%D8%AC%D8%AA%D9%87%D8%A7%D8%AF-%D9%88-%D8%A7%D8%B9%D8%AA%D8%AF%D8%A7%D9%84/>

The Scope of the Principle of *Lā Ta'ād* in Terms of Perceptual States with an Emphasis on *Āyatollāh al-Hā'irī*'s Point of View ¹

Moḡammad-Rasoul Ahangaran

Professor, University of Tehran, Campus Farabi, Tehran, Iran. (Corresponding Author)
ahangaran@ut.ac.ir

Mohammad Hossein Ahangaran 

BA student of law; University of Tehran, Campus Farabi, Tehran, Iran;
Mrahangaran49@gmail.com

**Justārḡhā-ye
Fiḡhī va Uṣūlī**


Vol.8, No.28
Fall 2022

Receiving Date: 2022-08-23; Approval Date: 2022-08-28

159

Abstract

The principle of *Lā Ta'ād* is one of the most important jurisprudential principles in the subject of *ṣalāh* (prayer) and it is supported by authentic narrations. The mentioned principle has been examined from several aspects among the jurists, one of which is the examination of the scope of this principle according

1 . Ahangaran – M.R ; (2022): “ The Scope of the Principle of *Lā Ta'ād* in Terms of Perceptual States with an Emphasis on *Āyatollāh al-Hā'irī*'s Point of View “ ; *Jostar _ Hay Fiḡhi va Usuli*; Vol: 8 ; No: 28 ; Page: 159-186 ; 10.22034/jrj.2022.64924.2546

© 2022, Author(s). This is an open access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution (CC BY 4.0), which permits unrestricted use, distribution, and reproduction in any medium, as long as the original authors and source are cited. No permission is required from the authors or the publishers.

to the perceptual states of knowledge, ignorance, and oblivion of *mukallaf* (the one charged with a duty) towards the ruling. One of the jurists who discussed and commented on this issue was Muḥaqqiq al-Hā'irī. He finally denied the inclusion of this principle in the three cases mentioned above, while the renowned majority of the jurists have not accepted the inclusion of this principle only for the first two states. The result of the present study, after examining and criticizing the reasons presented by him and other jurists, is that the main criterion for the inclusion or exclusion of this principle is holding the title of the excuse. Since this issue is excluded in the case of the two states of knowledge and ignorance of fault toward the *ḥukm* (ruling), therefore the two mentioned states are out of the scope of the principle. However, due to the cases of ignorance of fault and obliviousness, the *ḥukm* will be within the scope of this principle. The present study was written using the descriptive-analytical method and library information.

Keywords: *Lā Ta'ād*, Trouble, *'Ilm* (Knowledge), *Jahl* (Ignorance), *Nisyān* (Obliviousness), Components and Conditions of *Ṣalāh* (Prayer).

گستره قاعده لاتعاد به لحاظ حالات ادراکی با تأکید بر دیدگاه محقق حائری رحمته الله علیه^۱

محمد رسول آهنگران

استاد حقوق دانشگاه تهران، پردیس دانشکدگان فارابی قم، قم-ایران

ahangaran@ut.ac.ir : رایانامه

محمد حسین آهنگران  ID

دانشجوی کارشناسی حقوق دانشگاه تهران، پردیس دانشکدگان فارابی قم، قم-ایران

Mrahangaran49@gmail.com : رایانامه

گستره قاعده لاتعاد به
لحاظ حالات ادراکی با
تأکید بر دیدگاه محقق
حائری

۱۶۱

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۶/۰۱؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۶/۰۶

چکیده

قاعده لاتعاد از مهم‌ترین قواعد فقهی مبحث صلاه بوده و مستند به روایات معتبر می‌باشد؛ قاعده مزبور از چند جهت میان فقیهان مورد بررسی قرار گرفته که یکی از آن جهات، بررسی شمول این قاعده با توجه به حالات ادراکی علم و جهل و نسیان مکلف نسبت به حکم است. یکی از فقیهانی که در این مسئله به بحث و اظهار نظر پرداخته، محقق حائری است، چنانچه در نهایت، شمول این قاعده را نسبت به سه حالت فوق‌الاشاره مورد انکار قرار داد، در حالیکه مشهور فقیهان شمول این قاعده را تنها نسبت به دو حالت اول نپذیرفته‌اند. برآیند اثر حاضر، پس از بررسی و نقد دلایل مطرح‌شده از سوی ایشان و

۱. آهنگران، محمد رسول. (۱۴۰۱). گستره قاعده لاتعاد به لحاظ حالات ادراکی با تأکید بر دیدگاه محقق حائری. فصلنامه علمی پژوهشی جستارهای فقهی و اصولی. ۸ (۲۸). ۱۵۹-۱۸۶.

دیگر فقیهان، این است که ملاک اصلی در شمول یا عدم شمول این قاعده، صدق عنوان عذر بوده و از آنجا که این امر در مورد دو حالت علم و جهل تقصیری نسبت به حکم منتفی می‌باشد، از این رو، دو حالت مزبور از شمول قاعده خارج است ولی حالت‌های جهل قصوری و نسیان حکم، داخل در گستره این قاعده خواهد بود. مقاله پیش‌رو به روش تحلیلی توصیفی و با استفاده از داده‌های کتابخانه‌ای نگارش یافت.

کلید واژه‌ها: لا تعاد، اخلال، علم، جهل، نسیان، اجزا و شرایط صلات.

مقدمه

یکی از بحث برانگیزترین قواعد فقهی در باب صلات، قاعده لاتعداد است. مدرک این قاعده عبارت است از صحیح زراره از امام باقر علیه السلام یا امام صادق علیه السلام که ایشان فرمودند: «لا تعاد الصلاة إلا من خمسة: الطهور و الوقت و القبلة و الركوع و السجود. ثم قال عليه السلام: القراءة سنة، و التشهد سنة، و التكبير سنة، و لا تنقض السنة الفريضة». (طوسی، ۱۳۶۳ ش، ۱/۱۷۸؛ صدوق، ۱۳۸۱ق، ۱/۲۲۵؛ صدوق، ۱۴۱۰ق، ۳/۸۶؛ صدوق، ۱۳۶۲، ۲۸۴ و ۲۸۵). قاعده مزبور از چند جهت مورد بررسی و بحث میان فقیهان قرار گرفته که یکی از جهات، بحث گستره آن از جهت حالات ادراکی نمازگزار نسبت به حکم جزء ترک شده است، با توجه به اینکه نمازگزار نسبت به جزء ترک شده، خارج از یکی از حالات سه گانه علم، جهل و نسیان نیست، در اینجا نسبت به شمول قاعده نسبت به هر کدام از حالات، فقیهان وارد بحث شده و آن را یا پذیرفته و یا مورد انکار قرار داده‌اند، یکی از این فقیهان آیت الله عبدالکریم حائری رحمته الله علیه است. ایشان در این بحث، شمول این قاعده نسبت به مکلف در هر سه حالت مذکور را انکار نموده و برای هر یک دلیلی اقامه نموده‌اند؛ اثر حاضر با نگاه تحلیلی و انتقادی در صدد است صحت و سقم دیدگاه‌های مطرح را مورد ارزیابی قرار دهد.

جستارهای

فقهی و اصولی

سال هشتم، شماره پیاپی ۲۸

پاییز ۱۴۰۱

۱۶۲

پیشینه

موضوع مقاله پیش‌رو در کتاب‌های فقهی مربوط به صلات در بحث خلل،

مطرح شده و در مجلات علمی، عنوان مقاله‌ای را به خود اختصاص نداده و تنها در برخی مجلات غیر علمی، در ضمن مطالب کلی مربوط به قاعده «لا تعاد»، تک‌نگاری‌هایی شده ولی در هیچ پژوهشی به صورت مستقل به گستره قاعده با توجه به حالات ادراکی مکلف، پرداخته نشده و این در حالی است که مقاله حاضر با تأکید بر دیدگاه محقق حائری رحمته‌الله علیه به نگارش درآمده است.

۱- شمول قاعده نسبت به عالم عامد

مشهور فقیهان امامیه در اینکه قاعده لا تعاد شامل عالم عامد بر ترک نیست، اتفاق نظر دارند و البته در نحوه تبیین آن اختلاف میان نشان وجود دارد و محقق حائری نیز از این دسته مستثنا نیست (حائری، ۱۳۶۲، ۳۱۶). در مقابل دیدگاه مشهور، برخی از محققان این شمول را پذیرفته و عالم عامد بر ترک را نیز مشمول قاعده دانسته‌اند (روحانی، ۱۴۱۲ق، ۵/۲۸۱).

۱-۱- معنای عمد

گستره قاعده لا تعاد به لحاظ حالات ادراکی با تأکید بر دیدگاه محقق حائری

۱۶۳

همه لغت پژوهان عرب ابراز داشته‌اند که عمد به معنای قصد بوده و در مقابل خطاست (زبیدی، ۱۴۱۴ق، ۵/۲۵؛ ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ۳/۳۰۲؛ جوهری، ۱۴۱۰ق، ۲/۵۱۱)؛ بنابراین اینکه برخی از محققان عمد را دارای دو معنا دانسته به این صورت که گاه در مقابل جهل بوده و گاه در مقابل خطا (بروجردی، ۱۳۶۴، ۶/۲۷)، با توجه به آنچه در مصادر لغوی آمده، موجه به نظر نمی‌رسد، ولی باید توجه داشت که صدق عمد منوط به وجود قصد است و در هر موردی باید دید صدق قصد وجود دارد یا خیر؟

۱-۲- قول به شمول قاعده نسبت به عالم عامد

برخی از محققان که امکان این امر را پذیرفته‌اند، آن را به این صورت تصویر نموده‌اند که اگر ما ملتزم به وجود دو امر شویم که یکی به اتیان ارکان تعلق گرفته و دیگری به باقی اجزا و شرایط غیررکنی همراه با ارکان، هنگامی که مکلف ارکان را به‌جا آورده و در عین حال یکی از اجزای غیررکنی را عمدتاً ترک نماید، از آنجا که متعلق امر اول خود موضوع برای امر دوم است و امر اول به سبب امتثال مکلف ساقط

گشته؛ بنابراین دیگر موضوع و محلی برای امر دوم باقی نمی ماند و به همین دلیل امر دوم ساقط شده و اعاده نیز بر او واجب نخواهد بود، هر چند مکلف عاصی، مستحق عقاب است (بجنوردی، ۱۴۱۱ق، ۸۰/۱).

۳-۱- قول به عدم شمول قاعده نسبت به عامد (نظریه محقق حائری و مشهور)

چنانچه گذشت، مشهور قریب به اتفاق فقیهان، این نظریه را برگزیده اند و یکی از وجوه مورد استدلال برای حکم به عدم شمول را اجماع می دانند (ایروانی، ۱۴۲۶ق، ۲۵/۱). هر یک از فقیهان به تعابیر مختلف بر این قول استدلال های مختلفی ذکر نموده اند که در ذیل به آن پرداخته می شود:

۱-۳-۱- استدلال محقق حائری به لزوم تنافی و تعارض

اگر عمد مشمول قاعده باشد موجب تناقض و تنافی است، چه اینکه از طرفی مأمور به یا همان جزء ترک شده، مطلوب شارع بوده و از طرفی نماز بدون آن معتبر باشد (حائری، ۱۳۶۲، ۳۱۵). در راستای تبیین این مطلب برخی افزوده اند معنای اینکه چیزی جزء یا شرط نماز باشد این است که نماز بدون آن تحقق نمی یابد، حال اگر نماز با اخلال عمدی به این اجزا و شرایط باطل نشود مستلزم خلف است. در این صورت این قاعده معارض با ادله ای که بیان کننده اجزا و شرایط نماز است خواهد شد. مثل «لا صلاة الا بفاتحة الكتاب»؛ چون این دسته از ادله، حکم به لزوم اعاده در صورت اخلال عمدی می کند در حالیکه - بر فرض شمول - قاعده حکم به عدم اعاده در صورت چنین اخلالی می نماید (موسوی بجنوردی، ۱۴۱۹ق، ۸۰/۱؛ کاظمی، ۱۴۱۱ق، ۱۹۳).

در استدلال بالا، حکم به عدم اعاده نماز با اخلال عمدی در تناقض با اعتبار امر ترک شده یا در تعارض با دلیل اعتبار آن امر، دانسته شده است. در بیان وجه تناقض باید افزود که لازمه عدم اعاده، حکم به صحت است و صحت عبارت است از موافقت و مطابقت آنچه به جا آورده شده با آنچه به آن دستور داده شده است و لازمه آن چنانچه محققان به صراحت بیان داشته اند که امر به جا آورده شده در بردارنده تمام اجزا و شرایط باشد (قزوینی، ۱۴۲۷ق، ۳۹۹). بنابراین وقتی نمازی که با ترک عمدی یک جزء محکوم به صحت است معنایش این است که این نماز در بردارنده

جستارهای

فقهی و اصولی

سال هشتم، شماره پیاپی ۲۸

پاییز ۱۴۰۱

۱۶۴

تمامی اجزا و شرایط است و لازمه این مطلب جزء نبودن جزء ترک شده است. در اینجا ممکن است اشکال شود که مراد از صحت به دست آمده از نفی اعاده، صحت واقعی نیست که مستلزم در برداشتن تمامی شرایط و اجزا باشد، بلکه مراد صحت ظاهری است که مستلزم چنین در بردارندگی و در نتیجه تناقضی نیست. در جواب این اشکال، باید اظهار داشت، وقتی شارع نسبت به امری اعتبار جزئیت یا شرطیت می کند و در مقام عمل حتی به حسب ظاهر، نبود آن امر را مخلّ به صحت نماز نداند، این نقضِ غرض بوده و از ناحیه ذات حکیم به دور است، البته بهتر این است که به جای تعبیر به خُلف و امثال آن، نقض غرض تعبیر شود تا چنین اشکالی مطرح نگردد، چنانچه برخی از محققان این گونه تعبیر کرده اند (مکارم شیرازی، ۱۴۱۱ق، ۱/۵۱۵).

از سوی دیگر شاید این گونه مطرح شود که وقتی در کنار حکم به صحت چنین نمازی، حکم به معصیت و استحقاق عقابِ مکلفِ تارکِ عمدی جزء به سبب ترک آن جزء می کنیم، دیگر بر فرض شمول چنین حالتی نیز نقض غرض نیست چرا که غرض از جعل جزئیت با ضمانت اجرای عقاب بر ترک، تأمین شده است. در جواب باید افزود که عقاب برای ترک اصل نماز ممکن است، نه برای اجزای آن به صورت جداگانه و گر نه هر کسی که نمازی را ترک می کند به تعداد اجزا و شرایط نماز ترک شده، مستحق عقاب است، در حالی که احدی به آن قائل نیست؛ از آن گذشته حکم به استحقاق عقاب از باب ترک جزء به نحو ائی کاشف از بطلان نماز فاقد جزء مزبور است.

۲-۳-۱- استدلال محقق حائری به تقیید اطلاق قاعده توسط دیگر روایات

برخی دیگر اگرچه قاعده مزبور را به واسطه اطلاق شامل عامد نیز دانسته اند؛ لیکن اعتقاد دارند اطلاق مزبور به وسیله برخی دیگر از ادله تقیید خورده؛ مانند: صحیح زراره که امام علیه السلام می فرماید: ان الله تبارک و تعالی فرض الركوع والسجود و القراءة سنة فمن ترک القراءة متعمداً أعاد الصلاة و من نسی فلا شیئ علیه (کلینی، ۱۴۰۷ق، ۳/۳۴۷).

گستره قاعده لاتعداد به لحاظ حالات ادراکی با تأکید بر دیدگاه محقق حائری

۱۶۵

تقریب استدلال در نظر این دسته از محققان به این صورت است که عبارت «القرائة سنة» در حدیث لا تعاد به منزله علت است برای نفی اعاده و معنای آن نفی اعاده نماز است به سبب ترک سنت که در این صورت با توجه به قید ادله دیگر، حالت عمدی آن از گستره این گزاره خارج می شود (خمینی، بی تا، ۱۷).

دلیل مقید بعدی، موقفه منصور ابن حازم از امام صادق علیه السلام است که عبارت است از: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: إني صليت المكتوبة فنسيت أن أقرأ في صلاتي كلها، فقال: «أليس قد أتممت الركوع والسجود؟» قلت: بلى، قال: «قد تمت صلاتك إذا كان نسياناً» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ۳/۳۴۸). از آنجا که مورد این روایت تنها ترک قرائت است نه همه اجزای غیر رکنی، برخی از محققان در جهت تصحیح الغاء خصوصیت در این روایت این گونه استدلال کرده اند که با توجه به عبارت «أليس قد أتممت الركوع والسجود؟» که به منزله علت حکم است در می یابیم حکم مذکور در این روایت اختصاصی به قرائت ندارد، بلکه هر چه غیر از رکوع و سجود را شامل می شود؛ بنابراین ترک عمدی جزء غیر رکنی نیز موجب بطلان نماز می شود (حائری، ۱۴۲۰ق، ۱۱).

جستارهای

فقهی و اصولی

سال هشتم، شماره پیاپی ۲۸

پاییز ۱۴۰۱

۱۶۶

۳-۳-۱- استدلال به نفی اطلاق قاعده از اساس

دلیل دیگر برای اثبات خروج عامد از گستره قاعده، نفی اطلاق آن است به این بیان که این قاعده صرفاً در صدد بیان ارکان است و اینکه نماز به واسطه ترک آن ارکان باید اعاده شود نه اینکه در صدد بیان مستثنی منه باشد که آیا نفی اعاده مطلق است یا نه، بنابراین در این جهت اطلاقی ندارد و قدر متیقن از آن حالت فراموشی است و حالت عمدی، بدون شک خارج است (بروجردی، ۱۳۶۴، ۲۲/۵).

۳-۳-۴- استدلال محقق حائری به لزوم امکان حکم به اعاده جهت نفی آن

وجه دیگری که می توان در کلام فقیهان خصوصاً محقق حائری، یافت عبارت است از اینکه قاعده در صدد نفی حکم اعاده از کسی است که بتوان به او حکم به اعاده نمود و این امر زمانی متصور است که شخص مکلف به گزاردن اصل

فعل نباشد و این فرض در غیر شخص ناسی یا جاهل مرکب قابل تصور نیست؛ چه اینکه حکم به گزاردن اصل نماز در حق چنین کسانی محال است؛ چرا که خطاب تکلیف به ناسی متوجه نیست. از آنجا که با توجه به فراموشی، وی عاجز از به جا آوردن جزء فراموش شده است، در حالی که یکی از شرایط تکلیف قدرت است، در مورد جاهل مرکب هم از آنجا که او به خلاف مأمور به قطع دارد و مأمور ساختن او به چیزی که بر خلاف قطع اوست ممتنع است؛ چرا که او قدرت بر انجام امری خلاف قطع خویش ندارد؛ بنابراین در حق چنین کسانی می توان به اعاده یا نفی آن حکم نمود اما جاهل بسیط، مکلف به ادای اصل نماز است؛ چرا که تکلیف به نماز از وی در ظرف جهل ساقط نشده چنانچه در حالت نسیان ساقط شده. بله می توان ابراز داشت تکلیف در حق او منجز نشده و جهل برای عذر تلقی گردد؛ لیکن باز مکلف به گزاردن اصل نماز است و نه اعاده (بروجردی، ۱۳۶۴، ۲۰/۵ و ۲۱). هر چند این استدلالی است بر خروج جاهل عامد از گستره قاعده، ولی از این استدلال خروج عالم عامد، به طریقی اولی فهمیده می شود؛ چرا که وقتی حکم گزاردن اصل نماز متوجه جاهل است - با اینکه در حق او منجز نشده - به طریق اولی شامل عامد نیز هست چه اینکه حکم در حق وی به مرحله تنجز رسیده. همچنین برخی فقیهان این گونه ابراز داشته اند که قاعده لا تعداد در حق کسی است که با قصد امتثال و پندار صحت وارد نماز شده، حال بعد از نماز برای او کشف اشتباه شده نه کسی که با عمد بر ترک جزء، نماز را شروع می کند چنین کسی از گستره روایت خارج است (حائری، ۱۳۶۲، ۳۱۶)؛ یا برخی دیگر این گونه تبیین کرده اند که اعاده در حق کسی صادق است که مرتکب سهو شده نه کسی که تارک به عمد است، چه اینکه در حق چنین کسی امر به اتیان اصل صلات لازم است (موحدی لنگرانی، ۱۳۷۷، اق. ۴۷/۲).

گستره قاعده لا تعداد به لحاظ حالات ادراکی با تأکید بر دیدگاه محقق حائری
۱۶۷

۵-۳-۱ - استدلال به سیاق امتنانی قاعده

برخی دیگر ابراز داشتند که اگر مراد از نفی اعاده، صرفاً ترخیص از اعاده باشد، متناقض نما است؛ چه اینکه ترخیص از یک طرف و عقاب به خاطر جزء ترک شده متروک از طرفی دیگر تناقض است و ترخیص با عقاب سازگار نیست (معرفت، ۱۳۹۱، اق.

۲۵ و ۲۶). می‌توان این استدلال را به صورتی دیگر بیان نمود و آن اینکه حدیث لا تعاد چونان حدیث رفع، سیاق امتنانی دارد و اقتضای امتنانی بودن آن این است که وقتی می‌توان بواسطه اعاده، عقاب را از شخص رفع نمود، دیگر حکم به نفی اعاده ننمود.

۴-۱- بررسی ادله مطرح شده از سوی قائلین به عدم شمول

نسبت به ادعای اجماع بر عدم شمول، می‌توان ابراز داشت که اولاً این مسئله یک مسئله عقلی است و نه شرعی تا اجماع در آن حجیت داشته باشد، چه اینکه ضابطه در حجیت اجماع کاشفیت آن از قول شارع است (روحانی، ۱۴۱۲، ۲۷۳/۵). در صورتی که از اشکال اول بگذریم، با توجه به ادله‌ای که فقیهان در کنار این اجماع مطرح می‌کنند، می‌توان آن را اجماع مدرکی و فاقد اعتبار دانست.

۴-۱-۱- بررسی دلیل تناقض و تعارض

نسبت به دلیل تناقض و تعارض، که شمول لا تعاد را منافی یا معارض جزئیت می‌دانست سه اشکال قابل طرح است و آن اشکالات به قرار زیر است:

۱. امکان ظاهری بودن صحت مستفاد از قاعده که در سطور بالا، دفع این اشکال بیان شد.

۲. از راه ترتب، چه اینکه می‌توان دو امر را از راه التزام به ترتب جمع نمود، به این صورت که اول شارع امر به مرکب نماید و بر تقدیر عصیان و ترک برخی از اجزاء در مرحله دوم با یک خطاب ترتیبی امر به مرکب از غیر جزء متروک نماید، نظیر آنچه در مورد صحت نماز جاهل مقصر می‌گویند هنگامی که در موضع اخفات، مرتکب جهر شود (بروجردی، ۱۳۶۴، ۱۶/۶). این اشکال هم قابل پذیرش نیست؛ چرا که قائل به ترتب در صدد تصحیح فعلی بودن دو امر است در حالیکه در فرض عصیان یا عزم بر آن، امر از فعلیت ساقط می‌شود، از این گذشته آنچه موجب قول به ترتب می‌شود عدم قدرت مکلف نسبت به اطاعت از دو تکلیف است، در حالیکه این حالت فقط در صورت ضیق وقت جهت اعاده نماز، متصور است، لیکن در حالت وجود وقت کافی که دیگر عدم قدرت مکلف برگزاردن نماز مطرح نیست تا محتاج به خطاب ترتیبی شویم.

۳. می‌توان برای نماز دو مصلحت ملزمه تصویر نمود، یکی مصلحت راجع به

طبیعت نماز و دیگری راجع به خصوصیتی از آن نماز - چونان شرط یا جزئی - که هر کدام امری جداگانه داشته باشند؛ بنابراین اگر مکلف طبیعت نماز را به جا آورد بدون آن خصوصیت که عبارت باشد از یک جزء یا شرط، مصلحت مقتضی و جوب گزاردن طبیعت را درک کرده و طبعاً امر آن نیز ساقط می شود در این حالت احراز مصلحت خاص چه با فرض ضیق و چه فرض سعه وقت، نشدنی خواهد بود چه اینکه فرض شد مصلحت فرد خاص موجب ایجاد آن فرد در حالت امثال طبیعت نماز می شود در حالیکه در این صورت امر متعلق به طبیعت نماز از باب وجود یا قتن یکی از افراد آن، ساقط شده است؛ نظیر این را می توان در بحث کفاره عتق رقبه مطرح نمود که طبیعت عتق رقبه مصلحتی دارد و عتق رقبه مؤمنه مصلحتی دیگر که مقتضی ارجحیت عتق است، حال اگر معتق، یک رقبه غیر مؤمنه را آزاد نمود دیگر نمی توان او را مکلف به عتق رقبه ای دیگر نمود؛ چرا که طلب طبیعت عتق مرتفع شده است. این استدلال را برخی از محققان در بحث اجهار در مقام اخفات ذکر نموده اند (همدانی، بی تا، ۳۱۶) که از حیث ثبوتی با مسئله مورد بحث ما وحدت ملاک دارد؛ لیکن از حیث اثباتی دچار یک مشکل است و آن اینکه در مسئله جهر و اخفات، دلیل کاشف از وجود دو امر یکی ناظر به طبیعت و یکی ناظر به خصوصیت داریم به همین خاطر طبق فتاوا اگر کسی در مقام اخفات از باب جهل به حکم مرتکب جهر شود اعاده بر او لازم نیست، اما در دیگر اجزاء و شرایط دلیلی کاشف از امر جداگانه ای که دلالت بر وجوب فرد خاص بکنند نداریم، لیکن از جنبه ثبوتی اگر چنین دلیلی می بود هیچ اشکالی متوجه به حکم نفی اعاده نبود. بنابراین هر چند اشکال تناقض و تعارض در صورت اثبات این فرض وارد نیست اما اشکال اصلی که به آن وارد است نبود دلیلی است که اثبات کننده وجود دو امر این چنینی باشد.

گستره قاعده لاتعداد به لحاظ حالات ادراکی با تأکید بر دیدگاه محقق حائری

۱۶۹

۲-۴-۱- بررسی دلیل تقیید قاعده به واسطه دیگر روایات

در خصوص دیدگاه صاحب نظرانی که اطلاق را پذیرفته اما آن را به واسطه دو دلیل دیگری که ذکر آن ها گذشت تقیید می زنند، می توان ابراز داشت دلیل اول که عبارت بود از صحیح زراره، صرفاً اخلال عمدی در قرائت را موجب وجوب اعاده

دانسته و نه تمامی اجزای غیر رکنی را، لیکن از آنجا که حکم لزوم اعاده را متفرع بر سنت بودن قرائت نموده می‌توان از آن الغای خصوصیت نمود.

و اما در مورد موثقه منصور ابن حازم با توجه به علت مشخص می‌شود که قرائت غیر از سجده و رکوع است، اخلال سهوی به غیر سجده و رکوع مبطل نیست پس اخلال سهوی به قرائت هم مبطل نیست. بنابراین طبق قاعده - العلة تعمّم و تخصّص - می‌توان از منطوق که قرائت بود الغای خصوصیت نمود و در این صورت مفهوم حدیث، عبارت خواهد بود از تقید نفی اعاده به حالت نسیان در دیگر اجزای نماز به جز رکوع و سجود، لیکن این دلیل نمی‌تواند مقید اطلاق عبارت - ولا تنقض السنة الفریضه - در لا تعاد بشود؛ چرا که در تقیید و تخصیص منفصل، علت تقدیم دلیل خاص بر عام و مقید بر مطلق، اظهاریت خاص و مقید نسبت به عام و مطلق است که در اینجا خاص یا مقید که مدلول مفهوم روایت است و نه منطوق، اظهار از اطلاق یا عموم حدیث لا تعاد که منطوق روایت است، نیست و هنگامی که اظهاریت مخصص و مقید ثابت نشد بر دلیل عام و مطلق مقدم نخواهند شد (خراسانی، ۱۴۰۹ق، ۴۵۱).

جستارهای

فقهی و اصولی

سال هشتم، شماره پیاپی ۲۸

پاییز ۱۴۰۱

۱۷۰

آیت‌الله مرتضی حائری در مورد هر کدام از این دو روایت، احتمالی دیگر را مطرح نموده‌اند، درباره روایت اول - صحیح زراره - حکم اعاده در آن را حمل بر استحباب نمودند و درباره روایت دوم - موثقه منصور - ابراز داشته‌اند که تمامیت نماز که مختص به اخلال سهوی است منافی با صحت نماز با اخلال عمدی نیست چه اینکه صحت نماز در صورت اخلال سهوی از باب تمامیت است و در صورت اخلال عمدی از باب عدم امکان تدارک مصلحت فوت شده نماز، پس این روایت ناظر به صحت یا عدم صحت نیست (حائری، ۱۴۲۰ق، ۱۲).

در مقام ردّ این دو احتمال بعضی این گونه استدلال کرده‌اند که در مورد احتمال اول مقصود از حکم - فلا شیئ علیہ - در مورد حالت اخلال نسیانی به قرائت - که یک سنت است - نفی لزوم اعاده است چرا که در مقابل حکم اخلال نسیانی به یک فریضه که عبارت است از لزوم اعاده قرار گرفته، بنابراین باید مراد از عبارت - اعاد - در حالت اخلال عمدی به قرائت، حکم به لزوم اعاده باشد، در هر حال

اگر امر دائر شد بین اخذ اطلاق لاتعاد و حمل روایت بر استحباب و بین تقیید لا تعاد به این روایت، می‌توان با رجوع به اطلاق ادله اجزاء و شرایط مثل لا صلاة الا بفاتحه الكتاب، که مقتضی اعاده در حالت ترک عمدی است، حکم به اعاده نمود. در مورد احتمال دوم، امام در مقام بیان فرق بدون ثمره عملی بین نسیان و غیر آن نیست، در این صورت اگر تفاوت اخلال عمدی و نسیانی فقط در تمامیت باشد نه امکان استیفاء مصلحت در حالت غیر نسیانی، دیگر در مقام عمل - موضوع سوال راوی - غرضی بر ذکر این تفاوت مترتب نمی‌شود. بنابراین مراد از تمامیت صحت است (حائری، ۱۴۲۰ق، ۱۲).

لیکن هر دو جواب این محقق قابل مناقشه است، در رابطه با جواب اول اینکه باید مراد از - فلا شیئی علیه - در صورت اخلال سهوی به سنت، نفی لزوم اعاده باشد چرا که در مقابل لزوم اعاده نسبت به اخلال سهوی به رکن است، درست نیست چرا که در این روایت هیچ اشاره‌ای به اخلال در فریضه نشده تا بتوان به قرینه مقابله تمسک جست، هر چند که در صورت پذیرش این معنا هم که نفی لزوم اعاده در حالت اخلال سهوی باشد، لزوم اعاده در حالت اخلال عمدی به سنت ثابت نمی‌شود چون فرض شد حکم اخلال سهوی به سنت در مقابل اخلال سهوی در فریضه است، نه در مقابل اخلال عمدی در سنت تا بخواهیم از قرینه مقابله در جهت اثبات نقیض حکم اخلال سهوی در سنت برای اخلال عمدی در آن استفاده کنیم.

در مورد جواب دوم ایشان باید گفت اگر تنها تفاوت میان نسیان و عمد همان تمامیت باشد و نه صحت، باز هم بیان آن ثمره عملی دارد و آن عبارت است استحقاق و عدم استحقاق عقاب و یا لزوم و عدم لزوم توبه خصوصاً با فرض وجود دو امر که تفصیل آن گذشت.

۳-۴-۱- بررسی دلیل نفی اطلاق قاعده

اینکه ابراز شد امام علیه السلام در حدیث لاتعاد در مقام بیان امری جزء افراد مستثنا نیست، می‌توان گفت اولاً خلاف متفاهم غالب فقیهان است چه اینکه ایشان غالباً اطلاق را پذیرفته‌اند و سعی دارند با انصراف یا تقیید، شمول آن را از عامد روی گردان

گستره قاعده لاتعاد به لحاظ حالات ادراکی با تأکید بر دیدگاه محقق حائری

کنند، بعد اینکه امام علیه السلام در بیان ذکر مستثنیات حکم اعاده باشد منافاتی ندارد با اینکه در مقام بیان امور مربوط به مستثنی منه باشد. در هر حال هیچ قرینه‌ای بر این ادعا یافت نشد؛ چنانچه برخی از فقیهان در رابطه با این ادعا علاوه بر اینکه ابراز داشته‌اند خلاف محاورات عرفی است، افزوده‌اند چه فرقی بین این قاعده و دیگر قواعد ثانوی امتنانی است که اطلاق مزبور در آن‌ها وجود داشته و در اینجا مفقود باشد (سبزواری، ۱۴۱۳ق، ۱۸۴/۸).

۴-۱- بررسی دلیل لزوم امکان حکم به اعاده جهت نفی آن

در پاسخ استدلال به اینکه مخاطب قاعده، فردی است که تکلیف او به اصل نماز محال باشد و این شخص جز ناسی یا جاهل مرکب نیست چه اینکه عامد بر ترک -چه جاهل چه عالم- مکلف به اصل اتیان صلاة هستند و نه اعاده آن، باید بیان داشت که اولاً، تکلیف افرادی چون ناسی به اصل نماز محال نیست؛ چرا که بر خلاف پنداشت این دسته از محققان، نسیان مصداقی از عجز نیست تا بخواهد تکلیف را محال سازد. چنانچه برخی از فقیهان معاصر بدان اشاره نموده‌اند (هاشمی، ۱۴۳۳ق، ۶۸/۲) در مورد جاهل مرکب هم باید گفت قطع به خلاف از وی سلب قدرت نمی‌کند، حداکثر مانع تنجز تکلیف در حق وی می‌شود، شاهد آن اشتراک احکام بین عالم و جاهل است و کسی بین اقسام جاهل فرق نگذاشته پس فعلیت حکم شامل جاهل قاطع به خلاف هم می‌شود. بنابر تکلیف این ناسی و جاهل مرکب بعد از دانستن واقع منجز می‌شود و تعلق خطاب مبنی بر گزاردن اصل نماز در حق ایشان محال نیست، بنابر این فرق مطرح شده بین جاهل بسیط و غیر آن درست نیست.

نکته‌ای که در این مقام باید بدان توجه نمود این است که مراد از امکان امر به اعاده که شرط صحت نفی اعاده است، فقط امکان امر مولوی نفسی نیست که اشکال شود در حق عامد چنین امری ممکن نیست بلکه امر به اعاده اعم از مولوی و ارشادی است؛ یعنی شامل مواردی که عقل از باب بقاء امر اول - اصل نماز - حکم به اعاده می‌کند نیز می‌شود (روحانی، ۱۴۱۲ق، ۲۸۴/۵). چنانچه در برخی از روایات،

نسبت به کسی که اخلال عمدی به جزئی از نماز وارد ساخته، حکم به اعاده شده (کلینی، ۱۴۰۷ق، ۳/۳۴۷) که خود مؤیدی بر این است که امر به اعاده اعم از امر مولوی و ارشادی است.

۵-۴-۱- بررسی دلیل سیاق امتنانی

اینکه نفی اعاده از عامد را متناقض با عقاب او بدانیم، برای وقتی است که این نفی اعاده هیچ وجهی جز ترخیص و تسهیل و امتنان نداشته باشد چه اینکه این نفی اعاده در حق عامد ممکن است از باب لغویت اعاده او یا عدم امکان تدارک مصلحت فوت شده باشد، چرا که با فرض وجود دو امر که تفصیل آن گذشت، وقتی هر دو امر متوجه به ساقط شده، یکی با امثال و دیگری یا به واسطه فقدان موضوع یا معصیت، دیگر به جا آوردن عمل عبادی معنا ندارد، چون قصد امثال امر نمی توان نمود.

۶-۴-۱- جمع بندی بررسی حکم به خروج عالم عامد

هر یک از استدلال های گذشته مبنی بر خروج عالم عامد از گستره قاعده لاتعداد، به خصوص با توجه به فرض وجود دو امر، قابل مناقشه است لیکن باید گفت هر چند فرض مزبور در مقام ثبوت هیچ اشکالی ندارد اما از حیث اثباتی، دلیلی برای اثبات آن نیست، به این صورت که دلیلی کاشف از وجود دو امر باشد امر به طبیعت صلاه و امر به اجزاء آن. بنابراین نمی توان به اطلاق قاعده لاتعداد برای نفی اعاده از کسی که با علم و عمد جزء غیر رکنی را ترک می کند، تمسک نمود زیرا نفی اعاده از کسی که با علم به جزئیت جزئی از نماز، آن را ترک می کند، منافی با اعتبار جزئیت آن جزء و عقب نشینی از متعلق امر است چرا که در مقام اثبات امر واحدی به نمازی یک سری اجزاء و شروط تعلق گرفته و آن اجزاء و شروط جزئی از موضوع امر هستند و حکم به عدم لزوم امثال امری که هنوز به امثال نرسیده است - که به واسطه نفی اعاده در چنین حالتی حاصل می شود - کاشف از عدم تعلق امر به موضوع است، که این خود تناقض است چرا که گویی این موضوع با این حدود

گستره قاعده لاتعداد به
لحاظ حالات ادراکی با
تأکید بر دیدگاه محقق
حائری
۱۷۳

دارای مصلحت ملزمه هست و از طرفی فاقد آن است، به عبارتی دیگر می‌توان گفت چنین ترخیصی مصداق نقض غرض است، البته برخی از شاگردان محقق حائری در جواب این بیان ابراز داشته‌اند که این تنافی و تناقض به دو دلیل پذیرفته نیست اول، اینکه می‌توان چنین پنداشت که مصلحت تفویت و عدم امکان ابدی تدارک این جزء موجب قول به فراغ در مقام فراغ شده نه اینکه در مقام جعل باشد. دوم، اینکه اگر مفاد حدیث نفی عقاب را هم شامل می‌شد، شامل تارک به عمد نمی‌شد در حالیکه نفی اعاده اعم است از وجود عقاب و عدم آن، در نتیجه می‌توان گفت تارک به عمد هر چند مکلف به اعاده نیست، اما از جهت ترک عمدی، مورد عقاب قرار خواهد گرفت (قمش‌ای، ۱۳۹۵ق، ۳/۵۸۸). در توضیح باید افزود که در نظر مستدل، وجود عقاب برای ترک عمدی، اشکال تناقض و یا نقض غرض را بر طرف می‌سازد، چه اینکه عقاب ضمانت اجرائی در جهت تامین غرض از حکم به جزئیت جزء متروک است. در این نظر گویی اشکال نقض غرض وقتی وارد است که نفی اعاده به همراه نفی عقاب باشد.

لیکن این استدلال قابل مناقشه است زیرا اولاً، اینکه ابراز شد عدم امکان تدارک جزء موجب حکم به فراغ است، وقتی درست است که فرض وجود دو امر یکی ناظر به طبیعت صلاه و یکی ناظر به جزء ثابت شود که در صورت اتیان صلاه دیگر محلی برای جزء نمانده و اعاده متعذر شود، در حالیکه دلیلی برای اثبات چنین فرضی که مصحح عدم امکان تدارک ابدی جزء متروک باشد، وجود ندارد و اساساً با وجود ترک عمدی، متعلق امر که نماز به همراه اجزاء و شرایط باشد محقق نشده تا ابراز شود حکم مزبور در مقام فراغ است. ثانیاً، عقاب برای عصیان امر مستقل است و عقاب برای ترک جزء با فرض جزء بودن و نداشتن امر مستقل منتفی است. در اینجا فرض عقاب که مترتب بر عصیان امر مستقل می‌شود کاشف از بطلان نماز است؛ با توجه به آنچه بیان شد نفی اعاده از عالم عامد صرفاً در صورت وجود یکی از دو ملاک زیر امکان پذیر است:

۱. عدم امکان تدارک مصلحت فوت شده، این ملاک در صورتی واقعیت می‌یابد که فرض وجود دو امر چنانچه تفصیل آن گذشت ثابت گردد در حالی که

جستارهای

فقهی و اصولی

سال هشتم، شماره پیاپی ۲۸

پاییز ۱۴۰۱

۱۷۴

این فرض فاقد دلیل مثبت است و وجود چنین ملاکی از حیث اثباتی متنفی است.
۲. ملاک تقبل ناقص، در این ملاک بایستی یک مصلحتی وجود داشته باشد که بتواند مصلحت فوت شده را جبران نماید تا اشکال نقض غرض پیش نیاید. این مصلحت که مصحح تقبل ناقص است عبارت است از تسهیل بر بندگان که مقتضای امتنان است.

بنابراین شرط وجود ملاک تقبل ناقص در یک مسئله، قابلیت فرض امتنان در آن است لیکن امتنان بر مکلفی پذیرفته است که استحقاق آن را داشته باشد و آن عبارت است از کسی که با حسن نیت این نماز را گزارده و بنای او بر امثال از شارع بوده و در عین حال به واسطه عذری که داشته جزئی از نماز را به جا نیاورده است چون مسئله عجز از قرائت که در آنجا شارع از وجوب قرائت بر عاجز چشم پوشیده است (حلی، ۱۳۸۷ق، ۱/۱۵۴). لیکن امتنان بر کسی که اصلاً بنای وی بر معصیت بوده از لحاظ عقلی محکوم به قبح است چه اینکه تساوی بنده مطیع و عاصی خلاف مقتضای عدالت و قانون الهی است آنجا که می فرماید:

﴿ام نجعل المتقین کالفجار﴾ (ص/۲۸)؛ همچنین این امتنان بی جهت موجب نقض غرض خواهد بود. بنابر این ملاک تسهیل که مقتضای امتنان است در حق عالم عامد بر ترک جزء نماز، قابل طرح نیست. در این صورت باید ابراز داشت که لا تعاد منصرف از عالم عامد بر ترک است.

گستره قاعده لاتعاد به
لحاظ حالات ادراکی با
تأکید بر دیدگاه محقق
حائری

۱۷۵

۲- شمول حدیث نسبت به جاهل و ناسی حکم

در این قسمت باید از شمول حدیث نسبت به اقسام جاهل به حکم و همچنین ناسی آن بحث نمود، باید توجه داشت که برخی از استدلالاتی که فقیهان خصوصاً محقق حائری در این بخش مطرح می کنند، در بخش قبلی بررسی شده، بنابراین در این قسمت سعی شده به دلایلی پرداخته شود که صرفاً مختص به جاهل باشد به ترتیب زیر دلایل شمول و عدم شمول حکم قاعده نسبت به جاهل بسیط به حکم، جاهل بسیط به موضوع، جاهل مرکب به حکم و جاهل مرکب به موضوع، مطرح خواهد شد.

۲-۱- دلایل قول به عدم شمول نسبت به حالت جاهل و نسیان حکم (نظریه

محقق حائری و مشهور)

مشهور فقیهان خصوصا محقق حائری جاهل به حکم را نیز از گستره قاعده مزبور خارج می‌دانند، همچنین برخی از آن‌ها ناسی حکم را نیز مشمول قاعده نمی‌دانند. در ادامه به بیان دلایل قائلین به عدم شمول پرداخته می‌شود، با این توجه که دلایلی که در ادامه خواهد آمد به جز مورد آخر که مشترک بین جاهل و نسیان حکم است، مختص به جاهل به حکم بوده و بیشتر ناظر به جاهل بسیط می‌باشد، هر چند که در تعبیرات فقیهان، جاهل به طور مطلق موضوع قرار گرفته است.

۱-۱-۲- تمسک به دلایل خروج عالم عامد از طریق وحدت ملاک (دلیل اول)

نخستین استدلال اینکه ملاک بحث قبل با این بحث یکی است بدین ترتیب که عمد نسبت به ترک هم در عالم هست و هم در جاهل؛ لذا دلایلی را که در بخش قبل مبنی بر عدم شمول عالم عامد بر ترک گذشت نیز در اینجا جاری خواهد بود (نجفی، ۱۴۰۴ق، ۲۲۹/۱۲). در زمره دلایل مطرح شده در هردو بحث، می‌توان به صحیح زراره و موثقه منصور ابن حازم که ذکر آنها گذش اشاره نمود در جهت تقیید اطلاق لا تعاد به حالت نسیان و از آنجا که جاهل به حکم نوعی عامد بر ترک است به واسطه این دو روایت از شمول لا تعاد خارج می‌شود

از آن گذشته در خصوص عدم شمول قاعده نسبت به خود جاهل استدلالات دیگری مطرح شده که ذیلا طرح میشود.

۲-۱-۲- دلیل انصراف از حالت علم و جاهل (دلیل دوم)

محقق حائری ابراز داشته که ظاهر حدیث لا تعاد، حکم به صحت بعد از فراغت از نماز یا حد اکثر بعد از امکان نداشتن تدارک جزء متروک در محل خودش است به عنوان مثال کسی که قرائت فراموش کرده و در هنگام رکوع متوجه شده. بنابراین قاعده نمی‌تواند مسستند صحت دخول به نماز شود، به عبارت دیگر کسی که جاهل به حکم است نمی‌تواند با استناد به این قاعده نماز را شروع کند به این صورت که مثلا در وجوب حمد در نماز شک دارد و با استناد به این قاعده حمد را نخواند و سپس کاشف به عمل آید که حمد واجب بوده است. بنابر این این قاعده را منصرف

جستارهای

فقهی و اصولی

سال هشتم، شماره پیاپی ۲۸

پاییز ۱۴۰۱

۱۷۶

از حالت علم و جهل دانسته است (حائری، ۱۳۶۲، ۳۱۶)

۳-۱-۲- دلیل اجماع و روایت (دلیل سوم)

همچنین برخی از محققان به دو دلیل زیر اشاره کرده‌اند:
اول، اجماع.

دوم، خبر مسعده ابن زیاد از امام صادق ۷: إن الله تعالى يقول للعبد يوم القيامة: عبيدي أ كنت عالماً؟ فان قال: نعم قال له: أ فلا عملت بعلمك (بما علمت)؟ و إن قال: كنت جاهلاً قال: أ فلا تعلمت حتى تعمل، فيخصمه، فتلك الحجة البالغة» (نجفی، ۱۴۰۴ق، ۲۲۹/۱۲).

۴-۱-۲- دلیل عقلی (دلیل چهارم)

در زمره دلایل به دو دلیل غیر مستقل عقلی تمسک شده که ذیلاً بیان می‌شود:
نخستین استدلال این است که امر دائر است بین اینکه حدیث لاتعاد را به غیر حالت جهل مقید نماییم و بین اینکه تمام ادله اجزا و شرایط را مقید به لاتعاد سازیم، بنابراین تقیید حدیث لاتعاد اولویت دارد به علت کمتر بودن میزان تقیید. (سبزواری، ۱۴۱۳ق، ۱۸۵/۸).

دلیل دیگر مورد استناد اینکه، شمول حالت جهل منافی است با مصلحت ملزومه داشتن اجزا و شرایط، چرا که اگر آن اجزا مصلحت ملزومه داشته باشد دیگر وجهی برای صحت بدون آن‌ها نیست و اگر چنین مصلحتی نباشد، وجهی برای امر بدان‌ها نبود (سبزواری، ۱۴۱۳ق، ۱۸۵/۸).

۵-۱-۲- دلیل استلزام دور و تصویب در صورت شمول جاهل و ناسی (دلیل پنجم)

یکی از مهمترین وجوهی که محقق حائری بدان تمسک جسته است که هم ناظر به خارج ساختن جاهل به حکم به خصوص جاهل مرکب است و هم ناظر به ناسی حکم، شرح آن به این قرار است که در صورت پذیرش شمول قاعده نسبت به این دسته باید احکام اجزا و شرایط را مشروط به علم به آن‌ها دانست و این امر دو محذور در پی دارد: یکی اشکال دور که در بحث اختصاص احکام به عالمان مطرح می‌شود و دومی تصویب (اراکی، ۱۴۲۱ق، ۴۴۰/۲). هر چند که مانور بیشتر این استدلال ناظر به استلزام تصویب است (حائری، ۱۳۶۲، ۳۱۷).

گستره قاعده لاتعاد به لحاظ حالات ادراکی با تأکید بر دیدگاه محقق حائری

۱۷۷

۲-۲- بررسی و ارزیابی دلایل فوق

در اینجا باید هر یک از دلایلی که در بالا از نظر گذشت، مورد تحلیل و ارزیابی قرار گیرد:

۱-۲-۲- بررسی استدلال به وحدت ملاک (دلیل اول)

با توجه به اینکه دلایل مطرح شده در نفی شمول قاعده نسبت به عالم عامد مورد بررسی و مناقشه قرار گرفت، می توان استدلال بدان دلایل را جهت نفی شمول قاعده نسبت به جاهل به حکم را قابل مناقشه دانست لیکن ذیلاً بایستی به دو نکته اشاره نمود:

اولاً، بر فرض صحت دلایل مطرح شده در بحث عالم عامد، می توان ابراز داشت که مراد از عامد در روایات و استدلالات فقیهان کسی است که هم عالم به حکم است و هم عالم به موضوع، چنانچه با تتبع آثار فقیهان، صحت این امر روشن خواهد شد (سبزواری، ۱۴۱۳ق، ۱۸۵/۸).

ثانیاً، در مورد دو روایت صحیح زراره و موثقه منصور ابن حازم که پیش تر تفصیل آن گذشت، با فرض اینکه این دو روایت می توانند اطلاق لا تعاد را مقید به غیر عامد نمایند، نسبت به صحیح زراره باید گفت که ظهور آن در این است که شخص تعمد در ترک قرائتی که به عنوان جزء نماز جعل شده نموده و این امر فقط بر عالم عامد صدق می کند، همچنین نسبت به موثقه منصور می توان گفت که نسیان شامل هرگونه غفلت از واقع که نتیجه جهل به حکم نیز هست، می شود (حائری، ۱۴۲۰ق، ۱۶).

۲-۲-۲- بررسی دلیل انصراف (دلیل دوم)

در ارزیابی استدلال محقق حائری به دلیل انصراف باید ابراز داشت که این استدلال خود مصادره به مطلوب است؛ چرا که مستدل در صدد اثبات این امر است که قاعده لا تعاد منصرف به نسیان و جهل مرکب است و اینکه قاعده مزبور مبین حکم بعد از فراغ است - چه از جزء و چه از کل - منوط به این است که منصرف به نسیان و مانند آن باشد. در صورت پذیرش این ادعا نیز باید توجه داشت که حدیث لا تعاد چنانچه برخی از فقیهان تصریح نموده اند متضمن دو قاعده است یکی همان قاعده لا تعاد و یکی قاعده - لا تنقض السنة الفریضه - که در ذیل حدیث بیان

جستارهای

فقهی و اصولی

سال هشتم، شماره پیاپی ۲۸

پاییز ۱۴۰۱

۱۷۸

شده، می‌توان بیان داشت ادعای مطرح شده صرفاً درباره لا تعداد قابل طرح است؛ لیکن قاعده دومی شامل تمامی حالات هست و اختصاصی به حالت فراغ نداشته و می‌تواند مستند جواز دخول به نماز نیز قرار گیرد.

۳-۲-۲- بررسی اجماع و روایت (دلیل سوم)

در ارزیابی اجماع اینکه چنین اجماعی مبتنی بر حدس بوده و حاصل از تتبع تمامی اقوال نمی‌تواند باشد، بنابراین کاشف از قول امام معصوم نیست، بلکه اجماع مزبور به اطلاق ادله استناد دارد و مضافاً اینکه می‌توان این گونه اجماع را مدرکی و فاقد اعتبار دانست.

و اما در خصوص روایت مسعده ابن زیاد برخی از فقیهان این گونه اظهار نظر کردند که این خبر دلالت بر مؤاخذه دارد و نه اعاده و اینکه اعاده ممکن است از باب تقبل ناقص و یا عدم امکان تدارک جزء فوت شده و مانند آن واجب نباشد، اگر هم دلالت بر بطلان نماید صرفاً دلالت بر بطلان نماز جاهل مقصر می‌نماید و نه جاهل قاصر که وجود حجت بالغه علیه او صدق نمی‌کند. در هر حال اگر خبر مزبور دلالت بر بطلان بکند می‌توان لا تعداد را حاکم بر آن دانست (حائری، ۱۴۲۰ق، ۱۵). این اظهارات از دو جنبه قابل مناقشه است اولاً، اینکه استدلال شد خبر دلالت بر مؤاخذه دارد و مؤاخذه ملازم با بطلان نیست، پذیرفتنی نیست چه اینکه مؤاخذه به نحو آئی کاشف از نبود عذر است و در صورت نبود عذر تقبل ناقص هیچ وجهی نخواهد داشت تا در نظر حکیم تعالی مورد لحاظ قرار گیرد، در ثانی ملاک عدم امکان تدارک برای وقتی است که فرض ماژ الذکر وجود دو امر - به طبیعت و جزء- اثبات شود و گرنه چنین ملاکی، مصداق خارجی نخواهد داشت. ثانیاً، حکومت قاعده بر دلیل مذکور وقتی مطلوب را ثابت می‌کند که خود منصرف از حالت جهل نباشد. در حالی که به نظر لا تعداد منصرف است به حالاتی که عنوان عذر بر آن‌ها صادق باشد در حالی که جاهل مقصر این چنین نیست و به نظر از حیطة قاعده تخصصاً خارج است.

بنابراین روایت مزبور بر وجوب اعاده نسبت به جاهل قاصر دلالت ندارد، اما نسبت به جاهل مقصر نیز صرفاً حکمی است ارشادی به عدم معذرت جهل

گستره قاعده لا تعداد به لحاظ حالات ادراکی با تأکید بر دیدگاه محقق حائری

۱۷۹

تقصیری و نمی‌تواند مقید لا تعاد باشد چه اینکه به نظر، جاهل مقصر از حیثه آن تخصصاً خارج است به واسطه انصراف این قاعده به دارندگان عذر به دلیلی که تفصیل آن خواهد آمد.

۴-۲-۲- بررسی دلیل عقلی (دلیل چهارم)

اولاً نسبت به اولویت تقدیر کمتر که مقتضی تقیید لا تعاد به حالت غیر عمد است باید گفت این اولویت در قواعد ثانویه امتنانه لحاظ نمی‌شود؛ چرا که آنها بر دیگر ادله حکومت دارند (سبزواری، ۱۴۱۳ق، ۸/۱۸۵).

ثانیاً تنافی شمول لا تعاد نسبت به جاهل به حکم به مصلحت ملزمه داشتن جزء ترک شده وقتی است که بدون هیچ عذری حکم به نفی اعاده شود که مصحح تقبل ناقص قرار گیرد، بنابراین تنافی مذکور مختص به جاهل مقصر است و نه قاصر که عذر دارد.

۵-۲-۲- بررسی اشکال دور و تصویب (دلیل پنجم)

درباره اشکال محقق حائری در این باره جواب‌های گوناگونی طرح شده که در ادامه بدان‌ها پرداخته می‌شود:

۱. بدین ترتیب اظهار گردید که اولاً مراد از صحت نماز، صحت از باب تقبل ناقص است چه اینکه عبارت - لا تنقض السنة الفریضه - بدان اشعار دارد آنجا که نقض سنت را پذیرفته لیکن آن را ناقض فریضه نمی‌داند، ثانیاً، می‌توان گفت در این صورت بر فرض شمول هم، تکلیف مقید به عدم ترک بدون عذر است نه مقید به علم، ثالثاً، اینکه فعلیت حکم مقید به علم بدان است نه جعل حکم (حائری، ۱۴۲۰ق، ۱۷ و ۱۶).

۲. اینکه وقتی دلیلی دلالت بر اختصاص احکام به عالمان بنماید، می‌توان اختصاص مزبور را در آن مورد پذیرفت و مؤید آن اجماع بر معذوریت جاهل به جهر و اخفات است (ایروانی، ۱۴۲۶ق، ۱/۲۷).

۳. استدلال دیگر از این قرار است: در حق جاهل که مقداری از مأموریه را ترک نموده دیگر استیفای مقدار ترک شده ممکن نیست چنانچه مولا به عبد خود بگوید برای من آب خنک بیاور لکن عبد در مقام امتثال آب گرم آورده و مولا از آن بنوشد،

جستارهای

فقهی و اصولی

سال هشتم، شماره پیاپی ۲۸

پاییز ۱۴۰۱

۱۸۰

دیگر وجهی برای امر دوباره به آوردن آب سرد نیست (مکارم شیرازی، ۱۴۱۱ق، ۵۱۸/۱).
در ارزیابی جواب های فوق باید اذعان داشت جواب اول قابل قبول بوده و
می توان بر اساس آن اشکال مطرح شده را پاسخ داد.

و اما در خصوص جواب دوم باید ابراز داشت که قاعده لاتعداد در مقام جعل
نیست بلکه در مقام فراغ است، بنابراین نمی توان از آن تقیید حکم به جاهل را استفاده
نمود؛ بنابراین، استدلال به اینکه این تقیید حکم به علم با توجه به دلالت قاعده در
این مورد پذیرفتنی باشد، در عین حال که درست نیست، نیازی هم بدان نیست.
و در مورد جواب سوم اینکه ابراز شد در حق جاهل مقدار ترک شده قابل استیفا
نیست صحت آن مربوط به زمانی است که امر به جزء مستقل باشد و با اتیان اصل
نماز موضوع آن منتفی شود، در حالیکه این امر اثباتاً وجود ندارد و مثالی هم که
ذکر شد ربطی به این مسئله ندارد؛ چراکه با توجه به ملاک امر با آوردن آب که
رفع عطش باشد می دانیم مأمور به خود آب است و آب خنک فرد افضل آن است
به خلاف اجزای نماز که خود جزء مأمور به هستند و تا اتیان نشوند امر اصلی اتیان
نشده است.

گستره قاعده لاتعداد به
لحاظ حالات ادراکی با
تأکید بر دیدگاه محقق
حائری

۱۸۱

۶-۲-۲- جمع بندی بررسی حکم به خروج جاهل و ناسی حکم

بنابر آنچه گذشت قاعده مزبور حکم به نفی اعاده می کند از باب تقبل ناقص و
باید توجه داشت تقبل ناقص نیاز به مصلحتی دارد که سبب تدارک مصلحت فوت
شده بشود و آن مصلحتی نیست مگر تسهیل که مقتضای امتنان است، و این امتنان
و تسهیل در حق کسانی پذیرفته است که عذری بر ترک داشته باشند و گرنه تقبل
ناقص بدون عذر از سوی تارک، نقض غرض از جعل جزء و شرط است و در حق
حکیم قبیح است. بنابراین این قاعده شامل تمام حالات ادراکی مکلف نسبت به
حکم که عنوان عذر بر آن صادق است می شود که عبارتند از جهل قصوری نسبت
به حکم چه بسیط باشد و چه مرکب و نسیان حکم؛ لیکن عالم عامد بر ترک و جاهل
مقصر حتی جاهل مرکب تقصیری تخصصاً از حیثه قاعده خارج اند.

شایان توجه اینکه در مورد جهل مرکب اگر تقصیری باشد از آنجا که عذر تلقی
نمی گردد، ترک جزء مسبب از آن عذر تلقی نمی شود و استدلال به اینکه جهل

مرکب موجب عجز است و عجز مانع تکلیف که سابقاً طرح آن گذشت نیز وارد نیست چنانچه وجه رد آن ذکر شد.

البته ممکن است ملاک حکم به نفی اعاده عدم امکان تدارک مصلحت فوت شده مطرح شود تا شامل تمامی اقسام جاهل بشود، ولی چنانچه در بحث قبل گذشت این ملاک از حیث اثباتی بدون دلیل است.

نتیجه‌گیری

با توجه به سیر دلایل طرح شده باید ابراز داشت که قاعده نسبت به عالم عامد بر ترک، وقتی امر به طبیعت نماز و اجزا و شرایط آن واحد است، شمولی ندارد، چرا که نفی اعاده از عامد، اگر از باب تقبل ناقص به خاطر مصلحت تسهیل باشد، امری امتنانی خواهد بود که نسبت به عامد به حکم عقل قبیح است و اگر از باب عدم امکان تدارک مصلحت فوت شده باشد، بایستی دلیلی بر وجود دو امر دلالت نماید که مصحح این ملاک باشد، در حالیکه چنین دلیلی وجود خارجی ندارد.

و اما در مورد جاهل باید ابراز داشت که تنها برخی دلایل مطرح شده مبنی بر عدم شمول قاعده نسبت به جاهل، صرفاً در خصوص جاهل مقصر پذیرفتنی خواهد بود؛ مضافاً اینکه به حکم عقل، این جاهل مستحق امتنان نیست از باب قبح امتنان بر غیر صاحب عذر.

در مورد ناسی حکم، دلیلی معتبر برای اثبات عدم شمول منتفی است و از این رو عذر ناشی از آن موجب امتنان است و در جمع‌بندی نهایی باید اظهار نمود که شمول قاعده از لحاظ حالات ادراکی مکلف، منوط به صدق معذوریت مکلف در پی آن حالت ادراکی است.

منابع

• قرآن کریم

۱. ابن منظور، محمد. (۱۴۱۴ق). *لسان العرب*، چاپ سوم، بیروت: دارالفکر.
۲. اراکی، محمد علی. (۱۴۲۱ق). *کتاب الصلاة*، قم: دفتر آیت‌الله اراکی.

۳. اسماعیل پور قمشه‌ای، محمد علی. (۱۳۹۵ق). مجمع الافکار و مطرح الانظار (تقریرات درس آیت الله میرزا هاشم آملی) قم: مطبعة العلمیه.
۴. ایروانی، محمد باقر. (۱۴۲۶ق). دروس تمهیدیه فی القواعد الفقیهه، چاپ سوم، قم: دارالفقه.
۵. بروجردی، مرتضی. (۱۳۶۴)، مستند العروة الوثقی (تقریرات درس آیت الله خویی)، قم: مطبعة العلمیه
۶. جوهری، اسماعیل. (۱۴۱۰ق) الصحاح، بیروت: دارالعلم للملایین
۷. حائری، عبدالکریم. (۱۳۶۲)، کتاب الصلاة، قم: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات حوزه علمیه قم.
۸. حائری، مرتضی. (۱۴۲۰ق). خلل الصلاة و احکامه، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین.
۹. حلی (فخرالمحققین)، محمد. (۱۳۸۷ق). ایضاح الفوائد فی شرح مشکلات القواعد. قم: مؤسسه اسماعیلیان
۱۰. خراسانی، محمد کاظم. (۱۴۰۹ق)، کفایة الاصول، قم: آل البيت علیهم السلام لاحیاء التراث.
۱۱. خمینی (امام خمینی)، روح الله. (بی تا)، الخلل فی الصلاة، قم: مهر
۱۲. روحانی، سید صادق. (۱۴۱۲ق)، فقه الصادق علیهما السلام، قم: دارالکتب.
۱۳. زبیدی، سید محمد مرتضی. (۱۴۱۴ق)، تاج العروس فی جواهر القاموس، بیروت: دارالفکر.
۱۴. سبزواری، سید عبدالاعلی. (۱۴۱۳ق)، مهذب الاحکام فی بیان الحلال و الحرام، چاپ چهارم، قم: مؤسسه المنار.
۱۵. صدوق، محمد ابن علی. (۱۳۶۲)، الخصال، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین.
۱۶. صدوق، محمد ابن علی. (۱۳۸۱ق)، من لا یحضره الفقیه، قم: مطبعة العلمیه
۱۷. صدوق، محمد ابن علی. (۱۴۱۰ق)، الهدایة بالخیر - جلد سوم کتاب سلسله الینایع الفقیهه، بیروت: دارالتراث
۱۸. طوسی، ابوجعفر محمد. (۱۳۶۳)، تهذیب الاحکام، قم: مکتبه الفراهانی
۱۹. قزوینی، سید علی. (۱۴۲۷ق)، الاجتهاد والتقلید (جلد ۷ تعلیقه علی معالم الاصول)، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین.
۲۰. کاظمی، محمد علی. (۱۴۱۱ق)، کتاب الصلاة (تقریرات درس میرزای نائینی)، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین.

گستره قاعده لاتعاد به
لحاظ حالات ادراکی با
تأکید بر دیدگاه محقق
حائری

۱۸۳

۲۱. کلینی، محمد. (۱۴۰۷ق)، **الکافی**، چاپ چهارم، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۲۲. معرفت، محمد هادی. (۱۳۹۱ق)، **نظرة مستوعبه فی حدیث لاتعاد**، نجف: بی نا.
۲۳. مکارم شیرازی، ناصر. (۱۴۱۱ق)، **القواعد الفقهیه**، چاپ سوم، قم: مدرسه امام امیرالمؤمنین علیه السلام.
۲۴. موحدی (فاضل) لنکرانی، محمد. (۱۳۷۶ق)، **نهایة التقرير**، قم: دارالحکمه.
۲۵. موسوی بجنوردی، سید حسن. (۱۴۱۹ق)، **القواعد الفقهیه**، قم: نشر الهادی.
۲۶. نجفی، محمد حسن. (۱۴۰۴ق)، **جواهر الکلام فی شرح شرایع الاسلام**، چاپ هفتم، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۲۷. هاشمی (شاهرودی)، سید محمود. (۱۴۳۳ق)، **قراءات فقهیه معاصره**، قم: مرکز اهل البيت علیهم السلام للفقہ و المعارف الاسلامیه.
۲۸. همدانی، رضا. (بی تا)، **مصباح الفقیه** (کتاب الصلاة)، قم: مکتبه الداوری.

جستارهای

فقهی و اصولی

سال هشتم، شماره پیاپی ۲۸

پاییز ۱۴۰۱

۱۸۴

References

The Holy Qur'an

1. Ibn Manzūr, Muḥammad Ibn Mukarram. 1993/1414. *Lisān al-'Arab*. 3rd. Beirut: Dār al-Fikr.
2. al-Arākī, Muḥammad 'Alī. 2000/1421. *Kitāb al-Ṣalāt*. Qom: The Office of Āyatollāh.
3. Ismā'il-Pūr Qomishih-yī, Muḥammad 'Alī. 2016/1395. *Majma' al-Afkār wa Maṭraḥ al-Anzār*. Taqrīrāt Buḥūth Āyatollāh Mīrzā Hāshim Āmulī. 1st. Qom: Maṭba'at al-'Ilmīyah.
4. al-Īrawānī, Muḥammad Bāqir. 2005/1426. *Durūs Tamhīdīyah fī al-Qawā'id al-Fiqhīyah*. 3rd. Qom: Dār al-Fiqh.
5. Mūsawī Buḥjurdī, Sayyid Muḥammad. 1998/1419. *Qawā'id-i Fiqhīyyi*. Qom: Nashr al-Hādī.
6. Al-Burūjirdī, Mutadā. 1986/1364. *Muṣṭanad al-'Urwat al-Wuthqā* (Taqrīrāt Buḥūth Āyatollāh Khu'ī). 1st. Qom: Maṭba'at al-'Ilmīyah.
7. al-Jawharī, Ismā'il Ibn Ḥammād. 1991/1410. *al-Ṣiḥāḥ: Tāj al-Lughat wa Ṣiḥāḥ al-'Arabīyyah*. 1st. Edited by Aḥmad 'Abd al-Ghafūr 'Aṭār. Beirut: Dār al-'Ilm li al-Malāyīn.
8. Ḥā'irī Yazdī, 'Abd al-Karīm. 1984/1362. *Kitāb al-Ṣalāt*. 1st. Qom: Būstān-i Kitāb-i Qom (Intishārāt-i Daftar-i Tabliḡhāt-i Islāmī-yi Ḥawzi-yī 'Ilmīyyi-yi Qom).
9. Ḥā'irī Yazdī, 'Abd al-Karīm. 1999/1420. *Khilal al-Ṣalāt wa Ahkāmih*. 1st. Qom: Būstān-i Kitāb-i Qom (Intishārāt-i Daftar-i Tabliḡhāt-i Islāmī-yi Ḥawzi-yī 'Ilmīyyi-yi Qom).
10. al-Ḥillī, Muḥammad Ibn Ḥasan (Fakhr al-Muḥaqqiqīn). 1967/1387. *Īdāḥ al-Fawā'id fī Sharḥ Mushkilāt al-Qawā'id*. Edited by Sayyid Ḥusayn Mūsawī Kirmānī, 'Alī Panāh Ishtihārdī and 'Abd al-Raḥīm Burūjirdī. Qom: Mu'assasat Ismā'īlīyān.
11. al-Khurāsānī, Muhammad Kāzīm (al-Ākhund al-Khurasānī). 1989/1409. *Kifāyat al-Ūṣūl*. Qom: Mu'assasat Āl al-Bayt li Ihya' al-Turāth.
12. al-Mūsawī al-Khumaynī, al-Ṣayyid Rūḥ Allāh (al-Imām al-Khumaynī). n.d. *al-Khilal fī al-Ṣalāt*. 1st. Qom: Mihr.
13. al-Ḥusaynī al-Rawḥānī, al-Sayyid Ṣādiq. 1991/1412. *Fiqh al-Ṣādiq*. Qom: Mu'assasat al-Imām al-Sādiq.
14. Al-Zubaydī, Sayyid Muḥammad. 1994/1414. *Tāj al-'Arūs fī Jawāhir al-Qāmūs*.

- 1st. Beirut: Dār al-Fikr.
15. al-Sabzawārī, al-Sayyid ‘Abd al-A‘lā. 1992/1413. *Muhaḍḍhab al-Aḥkām fī Bayān al-Ḥalāl wa al-Ḥarām*. 4th. Qom: Mu’assasat al-Manār.
16. Ibn Bābiwayh al-Qummī, Muḥammad Ibn ‘Alī (al-Shaykh al-Ṣadūq). 1983/1362. *al-Khiṣāl*. 2nd. Qom: Mu’assasat al-Nashr al-Islāmī li Jamā‘at al-Mudarrisīn.
17. Ibn Bābiwayh al-Qummī, Muḥammad Ibn ‘Alī (al-Shaykh al-Ṣadūq). 2008/1429. *Man Lā Yahḍuruh al-Faqīh*. Qom: Maṭba‘at al-‘Ilmīyah
18. Ibn Bābiwayh al-Qummī, Muḥammad Ibn ‘Alī (al-Shaykh al-Ṣadūq). 1989/1410. *Al-Hidāyat bi al-Khayr; the third Volume of the book Silsilat al-Yanābi‘ al-Fiqhīyah*. 1st. Beirut: Dār al-Turāth.
19. al-Ṭūsī, Muḥammad Ibn Ḥasan (al-Shaykh al-Ṭūsī). 1984/1363. *Tahdhīb al-Aḥkām fī Sharḥ al-Muqni‘at lil Shaykh al-Mufīd*. Qom: Maktabat al-Farāhānī.
20. Al-Kāzīmī, Muḥammad ‘Alī. 1990/1411. *Kitāb al-Ṣalāt (Taqrīrāt al-Buḥūth Mīrzā al-Nā‘īnī*. 1st. Qom: Mu’assasat al-Nashr al-Islāmī li Jamā‘at al-Mudarrisīn.
21. Al-Qazwīnī, Sayyid ‘Alī. 2006/1427. *Al-Ijtihād wa al-Taqlīd*. 1st. Qom: Mu’assasat al-Nashr al-Islāmī li Jamā‘at al-Mudarrisīn.
22. al-Kulaynī al-Rāzī, Muḥammad Ibn Ya‘qūb (al-Shaykh al-Kulaynī). 1987/1407. *Uṣūl al-Kāfī*. Edited by ‘Alī Akbar Ghaffārī and Muḥammad Ākhundī. 4th. Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmīyah.
23. Ma‘rifat, Muḥammad Hādī. 1971/1391. *Naẓrat Muṣṣhu‘ibat fī Ḥadīth Lā Tu‘ād*. 1st. Najaf.
24. Makārim Shīrāzī, Nāṣir. 1990/1411. *Al-Qawā‘id al-Fiqhīyah*. 3rd. Qom: Madrasī-yi Imām ‘Ali Ibn Abī Ṭālib.
25. Muwaḥḥidī-Lankarānī, Muḥammad. 1956/1376. *Nihāyat al-Taqrīr*. 1st. Qom: Dār al-Ḥikmah.
26. al-Najafī, Muḥammad Ḥasan. 1983/1404. *Jawāhir al-Kalām fī Sharḥ Sharā‘i‘ al-Islām*. 7th. Edited by ‘Abbās al-Qūchānī. Beirut: Dār Iḥyā’ al-Turāth al-‘Arabī.
27. al-Hāshimī al-Shāhrūdī, al-Sayyid Maḥmūd. 2011/1433. *Qirā‘āt al-Fiqhīyat al-Mu‘āṣirat*. 1st. Qom: Mu’assasat al-Ma‘ārif al-Islāmīyah.
28. Hamīdānī, Riḍā. n.d. *Miṣbāḥ al-Faqīh (Kitāb al-Ṣalāt)*. 1st. Qom: Maktabat al-Dāwarī.

Distinguishing the Disposition of Justice in the Realm of Jurisprudence with the Basic Approach of Āyatollāh Ḥā'irī¹

Mohammad Zarvani Rahmani 

Associate Professor, Al-Mustafa Al-Alamiyah Society, Qom, Iran;
mzarvandi2@gmail.com

Receiving Date: 2022-10-07; Approval Date: 2022-11-03

**Justārḡhā-ye
Fiḡhī va Uṣūlī**

Vol.8, No.28
Fall 2022

187

Abstract

The jurisprudence of the Ahl al-Bayt (peace be upon them) arose from the bosom of revelation, watered from the teachings of the Prophet Muḡammad and Imām 'Alī (peace be upon them) and enriched by the tireless efforts of the students of Imām al-Ṣādiq (peace be upon him), including the efforts of Āyatollāh Ḥā'irī. This study was written on the occasion of the 100th anniversary of the establishment of the Ḥawzah al-'Ilmīyyah and honouring its

1. *Zarvani Rahmani – M; (2022); “ Distinguishing the Disposition of Justice in the Realm of Jurisprudence with the Basic Approach of Āyatollāh Ḥā'irī “; Jostar_ Hay Fiḡhi va Usuli; Vol: 8; No: 28; Page: 187-209; doi:10.22034/jrj.2022.65012.2553*

© 2022, Author(s). This is an open access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution (CC BY 4.0), which permits unrestricted use, distribution, and reproduction in any medium, as long as the original authors and source are cited. No permission is required from the authors or the publishers.

founder. It is a study which uses the library method related to the topic of justice from the point of view of jurisprudence based on whether the description of *malakah* (disposition) and *muruwat* is one of the elements of justice or not. Whether avoiding *ṣaghā'ir* (minors) involved in it or not? Thereby, after the conceptualization of justice from the aspect of words and terms, various bases of jurists have mentioned the definition of justice and their basis of taking a step on the straight path of *shar'* has been emphasized. Other bases, including the basis of the interference of the *malakah* and *muruwat* in justice, have been criticized under the title of innovation of the article. In conclusion, they have accepted the division of sin into major and minor, and have arranged jurisprudential effects on it, including the termination of justice by committing a minor sin.

Keywords: Justice of Jurisprudence, Disposition and Justice, Minor Sin, Major Sin.

بازشناسی ملکه عدالت در قلمرو فقه با رویکرد مبانی محقق حائری رحمته الله علیه

محمدزروندی رحمانی 

دانشیار جامعه المصطفی العالمیه قم - قم - ایران. رایانامه: mzarvandi2@gmail.com

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۷/۱۵؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۸/۱۲

بازشناسی ملکه عدالت
در قلمرو فقه با رویکرد
مبانی محقق حائری

۱۸۹

چکیده

تحقیق حاضر، پژوهشی کتابخانه‌ای است که به مناسبت صدمین سال بازتأسیس حوزه و پاسداشت مقام علمی آیت‌الله حائری نگاشته شده است. پرسش اصلی نگارنده در ارتباط با ملکه عدالت از منظر فقه مبنی بر این پرسش‌ها است که آیا وصف ملکه و مرآت از مقومات عدالت است و آیا اجتناب از صغائر دخیل در آن هست یا خیر؟ در این راستا پس از مفهوم‌شناسی عدالت در لغت و اصطلاح، مبانی گوناگون فقها در تعریف عدالت مطرح شده و به مبنای محقق حائری مبنی بر گام برداشتن در جاده مستقیم شرع تأکید شده است. همچنین دیگر مبانی؛ از جمله مبنای دخالت ملکه و مرآت در عدالت تحت عنوان نوآوری در مقاله نقد و بررسی شده است. محقق حائری در پایان، تقسیم گناه به کبیره و صغیره را پذیرفته و بر آن آثار فقهی مترتب کرده است؛ از جمله زوال عدالت با ارتکاب گناه صغیره. **کلیدواژه‌ها:** عدالت در فقه، ملکه عدالت، گناه کبیره، گناه صغیره.

۱. زروندی رحمانی، محمد. (۱۴۰۱). بازشناسی ملکه عدالت در قلمرو فقه با رویکرد مبانی محقق حائری رحمته الله علیه. فصلنامه علمی پژوهشی جستارهای فقهی و اصولی. ۸ (۲۸): ۱۸۷-۲۰۹.

مقدمه

یکی از نهادهای پُرسامد در فقه، نهاد عدالت است. عدالت از دو نگاه مختلف در فقه بررسی شده است: یکی مباحث مربوط به قاعده عدالت که در حوزه مقاصدِ فقه مدّ نظر است و دیگری وصف مکلف یعنی ملکه عدالت که به عنوان شرطی برای برخی احکام اسلامی همچون امام جماعت، امام جمعه، مستحق زکات، مستحق سهم سادات، امر به معروف و نهی از منکر، وکیل، وصی، اقرار، مفتی، قاضی، راوی و شاهد ذکر شده است. در آیات و روایات نیز به این دو مسئله پرداخته شده است. در نوشتار فرا رو، عدالت به عنوان وصفی برای مکلف یا به تعبیری ملکه عدالت مدّ نظر است. محقق حائری (مؤسس حوزه علمیه قم) یکی از بزرگان این عرصه در آثار فقهی خود به ملکه عدالت توجه ویژه داشته و از آن سخن گفته است. البته ایشان این مسئله را بیشتر در مبحث نماز جماعت مطرح کرده اند. از این رو نظرات ایشان از کتاب صلاة که تألیف خودشان است گزارش می شود. از آنجا که عدالت در فقه با نقد و بررسی مباحثی از قبیل دخالت و عدم دخالت وصف ملکه، مرّوت و ترک گناه صغیره در تحقق عدالت، ارتباط وثیق دارد و از سوی فقها در هر یک از این مباحث اختلاف دارند؛ لذا دیدگاه خاص ایشان درباره ملکه عدالت و تمایز وی با مشهور فقها در این باره موجب شد، نویسنده به بررسی و تحلیل دیدگاه ایشان بپردازد.

جستارهای
فقهی و اصولی

سال هشتم، شماره پیاپی ۲۸
پاییز ۱۴۰۱

۱۹۰

پیشینه بحث

درباره عدالت در فقه از دو زاویه سخن گفته شده است: قاعده عدالت و ملکه عدالت، و هر یک از این دو نیز دارای پیشینه‌هایی در پژوهش‌های معاصر هستند. اما با توجه به اینکه نوشتار حاضر، در پی بررسی ملکه عدالت به عنوان وصفی برای مکلف است، نسبت به پیشینه‌شناسی این مسئله باید گفت: سابقه بحث عدالت به تاریخ فقهای صدر اول برمی گردد؛ زیرا به مناسبت بحث از عناوین مرتبط با عدالت از جمله: نماز جماعت، بحث از عدالت هم به میان آمده است. از این رو، بیشتر آن فقها تا عصر حاضر به این بحث از دو حیث پرداخته‌اند:

الف) اصل شرطیت «عدالت» در برخی از احکام از جمله جواز اقتدا به امام جماعت؛

ب) بحث از اینکه تحقق عدالت، متوقف بر حصول ملکه عدالت هست یا خیر؟

برخی از منابع قابل توجه بحث عبارت‌اند از: جواهر الکلام (مرحوم نجفی)؛ تحریر الوسیله (مرحوم حضرت امام خمینی)؛ تعالیک مبسوطه (اسحاق فیاض)؛ التنقیه (محقق خویی)؛ جامع المدارک (مرحوم بحرانی)؛ الحدائق (مرحوم طباطبایی)؛ العروة الوثقی (مرحوم سیدکاظم طباطبایی یزدی) و مستمسک عروه (مرحوم حکیم). در این رابطه مقالاتی نیز به رشته تحریر درآمده است از جمله: مقاله «العدالة فی الفقه» نوشته سیدرضا صدر؛ مقاله «مفهوم‌شناسی واژه عدالت در فقه امامیه» نوشته زین العابدین نجفی؛ مقاله «عدالت نفسانی قاضی در فقه امامیه و حقوق ایران» نوشته علی اکبر ایزدی فرد و دیگران؛ اما نسبت به دیدگاه محقق حائری - که متمایز با دیدگاه مشهور است - اثر مستقلی پیدا نشد. بنابراین امتیاز این مقاله بر دیگر پژوهش‌ها عبارت است از اثبات عدم دخالت ملکه، مرّوت و اجتناب از گناهان صغیره که در پاره‌ای از موارد محقق حائری به ادعایی بسنده نموده و دلیلی بر اثبات آن اقامه نکرده است؛ اما نگارنده سعی کرده است با بیان ادله‌ای دیدگاه ایشان را مستدل کند.

بازشناسی ملکه عدالت
در قلمرو فقه با رویکرد
مبانی محقق حائری

۱۹۱

مفهوم لغوی عدالت

بی‌گمان مفهوم‌شناسی واژه عدل، تأثیر زیادی در رسیدن به تعریف و معنای اصطلاحی آن از دیدگاه فقها دارد. از این رو توجه به نظرات صاحبان کتاب‌های فرهنگ لازم است. برای عدل در لغت، تعاریفی ارائه شده است. برخی عدل را به معنای کسی که گفتار و قضاوت او مورد رضایت مردم و نیز کسی که به حق حکم می‌کند دانسته‌اند (فراهیدی، ۱۴۰۹ق، ۲/۱۰۷)؛ برخی دیگر از اهل لغت، عدل را به معنای میانه‌روی در امور دانسته‌اند (فیومی، ۱۴۰۵ق، ۲/۵۴۱) و برخی دیگر، عدل را به معنای استواری و استقامت دانسته‌اند، به گونه‌ای که هوای نفس نتواند شخص را منحرف و موجب حکم به جور شود (ابن‌اثیر، ۱۳۹۷، ۳/۱۹۰). برخی نیز دو معنای اخیر را برای

عدل بیان کرده و آن را ضدّ جور و به معنای استقامت و میانه‌روی برشمرده‌اند (الخوزی‌الشرطونی، ۱۳۷۱ق، ۲/۹۵).

از مجموع نظرات اهل لغت استفاده می‌شود، مادهٔ عدل و عدالت به معنای حرکت مستقیم و دور از افراط و تفریط بودن یعنی میانه‌روی است.

مفهوم اصطلاحی عدالت

محقق حائری پس از بیان اعتبار عدالت در امام جماعت، در مقام بیان حقیقت عدالت، به مبانی و نظرات مختلف اشاره می‌کند و در این باره می‌نویسد:

فقها در بیان حقیقت عدالت، اختلاف کرده‌اند و نظراتی دارند؛ از جمله:

۱. عدالت، حالت نفسانی است که موجب همراهی با تقوا می‌شود؛ ۲. حالت نفسانی که موجب تقوا و مرّوت می‌شود؛ ۳. رها کردن گناهان؛ ۴. ترک گناهان کبیره، هر چند ناشی از ملکه نباشد؛ ۵. استواری در برابر گناه که ناشی از ملکه باشد (محقق حائری، ۱۳۶۲، ۵۱۶).

همان گونه که ملاحظه می‌شود محقق حائری به پنج مبنا اشاره داشته است. برای روشن شدن مبانی و توضیح کلام ایشان، شایسته است هریک از این مبانی، شناسایی و فرق آن‌ها بیان و صاحبان آن‌ها تبیین شود. در پایان ضمن نقد و بررسی، بایسته است آنچه می‌تواند در تأیید و استدلال نظر وی مؤثر باشد، بیشتر مورد توجه و دقت قرار گیرد.

جستارهای

فقهی و اصولی

سال هشتم، شماره پیاپی ۲۸

پاییز ۱۴۰۱

۱۹۲

مبنای اوّل

عدالت، عبارت است از حالت نفسانی که سبب همراهی تقوا باشد. بسیاری از فقیهان این مبنا را پذیرفته‌اند؛ از جمله علامه در ارشاد الأذّهان در مقام بیان شرایط شاهد می‌نویسد: شرط چهارم شاهد، عدالت است و آن عبارت است از هیئت راسخه در نفس که موجب همراهی تقوا می‌شود و با ارتکاب گناهانی که خداوند وعدهٔ آتش (عذاب) داده است زوال می‌پذیرد (علامه حلی، ۱۴۱۰ق، ۲/۱۵۶). افزون بر علامه، بسیاری از فقهای دیگر به این مبنا اشاره کرده‌اند. مقدس اردبیلی این قول را

به مشهور فقها نسبت داده است و می نویسد: مشهور فقها در اصول و فروع بر این باورند که عدالت، ملکه‌ای است راسخ در نفس که موجب همراهی تقوا می شود (مقدس اردبیلی، ۱۴۰۵، ۱۲/۳۱۱).

مبنای دوم

دیدگاه دوم در کلام حائری، همان نظر اول است به اضافه عنوان مرّوت. یعنی عدالت، حالتی نفسانی است که موجب همراهی تقوا و مرّوت می شود. مقدس اردبیلی این مبنا را به برخی از فقها نسبت داده و می نویسد: عدالت در نظر مشهور فقها در مباحث اصول و فروع، عبارت است از ملکه راسخ در نفس که موجب همراهی تقوا به سبب رها کردن گناهان کبیره و تکرار نکردن گناهان صغیره می شود و برخی افزون بر تقوا، مرّوت را افزوده اند. فقهای دیگری نیز این مبنا را پذیرفته و بر آن استدلال کرده اند (همان).

مبنای سوم

صاحبان این نظر، رها کردن تمامی گناهان (کبیره و صغیره) را شرط تحقق عدالت دانسته اند؛ مانند: ابی الصلاح حلبی که می نویسد: در صحت شهادت علیه مسلمان، عدالت شرط است و حکم با شهادت در صورتی که شاهد بالغ، عاقل و معتقد به خدا باشد و تمامی گناهان را رها کند، ثابت می شود (ابی الصلاح حلبی، ۱۴۰۳، ۴۳۳).

مبنای چهارم

مبنای بعدی در کلام محقق حائری، این است که عدالت یعنی ترک گناهان کبیره. از جمله صاحبان این مبنا، علامه مجلسی است که حتی این دیدگاه را به مشهور نیز نسبت داده است. وی می نویسد: معنای مشهور عدالت، عبارت است از ترک گناهان کبیره و اصرار نورییدن بر گناهان صغیره (علامه مجلسی، ۱۴۰۳، ۲۵/۸۵)؛ زیرا اصرار بر صغیره سبب ارتکاب کبیره می شود.

بازشناسی ملکه عدالت
در قلمرو فقه با رویکرد
مبنایی محقق حائری

۱۹۳

مبنای پنجم

این مبنا همان مبنای سوم است، با این تفاوت که ترک گناهان باید ناشی از قوه ملکه باشد؛ برخلاف مبنای سوم که ملاک، ترک گناه است هرچند به سبب عجز و ناتوانی باشد. شیخ انصاری این مبنا را به برخی از فقهای صدر اول نسبت داده است. شیخ انصاری در این باره می نویسد: «ظاهر کلام مؤلف کتاب المقنعه (مبنای پنجم است)؛ زیرا گفته که عادل کسی است که به تدبیر و پرهیزگاری و خودداری از گناهان معروف باشد. پرهیزگاری و خودداری از گناه ممکن نیست مگر از حالت نفسانی؛ زیرا میان خودداری و ترک فرق است» (شیخ انصاری، ۱۴۱۴ق، ۷).

مبنای آیت الله حائری یزدی رحمته الله علیه

پس از مستندسازی بیانات محقق حائری، اکنون مبنای ایشان درباره حقیقت و ماهیت عدالت از چند جهت بررسی می شود.

الف) روایت مبین در ماهیت عدالت

هرچند روایات مربوط به ماهیت عدالت فراوان است؛^۱ اما محقق حائری مهمترین آن ها را صحیحۃ ابن ابی یعفور می داند. از این رو تمام آن را گزارش و سپس مطالبی را از آن استفاده کرده و از آنجا که بیشتر فقرات روایت مورد استفاده است، در این بخش، ابتدا متن روایت بیان می شود و پس از آن مطالب مستفاد، نقد و بررسی خواهد شد.

عبدالله بن ابی یعفور می گوید به امام صادق علیه السلام عرض کردم: عدالت شخص، میان مسلمانان با چه میزان شناخته می شود تا قبول شهادتش بر له و یا علیه آن ها جایز باشد؟ امام علیه السلام فرمود: ظاهر نبودن عیبی که منافی عدالت باشد و پاکدامنی و خودداری در مقام خوردن و شهوت و دست نیازیدن به مال غیر و نگهداری زبان از ناشایست و نابایست و اینها همه شناخته می شود، به ترک

۱. شیخ حرّعاملی در وسائل الشیعه، ج ۱۸ بابی را با عنوان «ما یعتبر فی الشاهد من العدالة» گشوده و در آن ۲۳ حدیث گزارش کرده است و حدیث اول که طولانی ترین آن هاست صحیحۃ ابن ابی یعفور است.

کبائری که خداوند وعده آتش بدان داده است؛ مثل شرابخواری و عمل منافی عفت و رباخواری و آزار پدر و مادر و فرار از جبهه جنگ بدون اذن امام و سایر کارهایی از این قبیل، و آنچه بر همه این‌ها دلیل است آن است که از زشتی‌ها چنان خود را محفوظ نگه دارد که بر مسلمانان حرام باشد. پاره‌ای از لغزش‌ها و اشتباهات را در غیبتش باز گویند یا از باطنش تفتیش کنند و بر آن‌ها واجب باشد که در همه‌جا از او دفاع کنند. یعنی اگر کسی نسبت ناروایی به او داد از حقتش دفاع کنند و عدالتش را بر دیگران گوشزد نمایند و او را متعهد به حضور اول وقت در جماعت نمازهای پنج‌گانه ببینند و جز در مواقع عذر، او را از نماز غایب نبینند و چون مداومت و حضور وی به نمازهای پنج‌گانه در جماعت دیده شد، وقتی از حال او از همگان و هم‌محلی‌هایش پرسیده شود خواهند گفت ما جز خیر و خوبی و صلاح از وی سراغ نداریم، همه وقت مواظب نماز و مراقب اوقات آن است و در مسجد حضور دارد. این چیزها موجب می‌شود که شهادت و عدالتش میان مسلمانان جایز و ثابت باشد، و این برای آن است که نماز، خود ساتری بر زشت‌کاری‌ها و عیب‌ها و کفاره گناهان و بزهکاری‌ها است. آخر چگونه کسی می‌تواند به نمازخواندن کسی شهادت دهد که در مسجد و جماعت حاضر نمی‌شود و حضور و شرکت در جماعت مسلمانان را متعهد نیست! اساساً نماز جماعت برای این آمده تا نمازخوان از تارک الصلاة معلوم باشد و آن که مراقب اوقات نمازش هست از آن که نمازش را ضایع و در غیر وقت می‌خواند، معلوم و جدا بشود. چنانچه این نبود از کجا می‌شد کسی به صلاح و خوبی دیگری شهادت دهد؛ زیرا آن که نماز با مسلمانان نمی‌خواند چه خیر و خوبی در اوست؟ آری رسول خدا ﷺ وقتی تصمیم گرفت که بر سر کسانی که به نماز جماعت حاضر نمی‌شدند خانه‌شان را آتش زند، با اینکه در میان آن‌ها کسانی بودند که نماز می‌خواندند؛ اما نماز فرادا و در خانه خود، از آن‌ها قبول نمی‌کرد، حال چگونه عدالت یا شهادت کسی که خداوند و پیامبرش حکم بسوزاندن خانه او بر سرش کرده‌اند، پذیرفته شود؟ به راستی که رسول خدا ﷺ می‌فرمود: پذیرفته نیست نماز کسی که در مسجد مسلمانان به نماز حاضر نشود؛ مگر از جهت

بازشناسی ملکه عدالت
در قلمرو فقه با رویکرد
مبانی محقق‌حائری

۱۹۵

ب) مراد روایت، عدالت به حمل اولی یا به حمل شایع

محقق حائری بر این باور است که روایت ابن ابی‌یعفور در مقام تبیین مفهوم عدالت (معرفی منطقی) نیست؛ بلکه در مقام تبیین عدالت خارجی است. به عبارت دیگر آنچه در این صحیحه درباره عدالت بیان شده، عدالت به حمل شایع (عدالت خارجی) است نه عدالت به حمل اولی (مفهوم لفظی عدالت) (محقق حائری، ۱۳۶۲، ۵۱۷). این مبنا ثمرات فقهی دارد؛ از جمله اینکه اگر بدانیم شخصی پاره‌ای از گناهان را ترک می‌کند و پاره‌ای از آن‌ها را اگر موقعیت انجام آن‌ها فراهم شود تارک نیست؛ بنابراین روایت در مقام تبیین مفهوم عدالت باشد باید بگوییم این شخص عادل است و بنابراین که روایت تنها آثار و علائم عدالت خارجی را بیان کند این شخص عادل نیست.

همچنین اگر بدانیم شخصی در یک مکان که اسباب انجام گناه فراهم نیست تارک است و در مکان دیگر که اسباب گناه فراهم است تارک گناه نیست؛ بنابراین مبنای اول باید بگوییم این شخص در یک مکان، عادل و در مکان دیگر، غیر عادل است. برخلاف مبنای دوم که در هر دو مکان عادل نیست؛ زیرا آنچه در روایت درباره عدالت گفته شد به عنوان علامت و اماره است و جنبه طریقت دارد نه موضوعیت.

۱. محمد بن علی بن الحسن باستانده عن عبدالله بن ابی‌یعفور قال: بم تعرف عدالة الرجل بين المسلمين حتى تقبل شهادته لهم وعليهم؟ فقال: أن تعرفوه بالستر والعفاف وكف البطن والفرج واليد واللسان ويعرف باجتناب الكبائر التي أوعد الله عليها النار من شرب الخمر، والزنا والربا وعقوق الوالدين، والفرار من الزحف، وغير ذلك، والدلالة على ذلك كله أن يكون ساتراً لجميع عيوبه، حتى يحرم على المسلمين ما وراء ذلك من عثراته وعيوبه وتقشيش ما وراء ذلك، ويجب عليهم تركيته وإظهار عدالته في الناس، ويكون منه التعاهد للصلوات الخمس إذا واطب عليهن وحفظ مواعيتهن بحضور جماعة من المسلمين، وأن لا يتخلف عن جماعتهم في مصلاهم إلا من علة، فإذا كان كذلك لازماً لمصلاه عند حضور الصلوات الخمس، فإذا سئل عنه في قبيلته ومحلته قالوا: ما رأينا منه إلا خيراً مواظباً على الصلوات متعاهداً لأوقاتها في مصلاه فان ذلك يجيز شهادته وعدالته بين المسلمين، وذلك أن الصلاة ستر وكفارة للذنوب، وليس يمكن الشهادة على الرجل بأنه يصلي إذا كان لا يحضر مصلاه ويتعاهد جماعة المسلمين، وإنما جعل الجماعة والاجتماع إلى الصلاة لكي يعرف من يصلي ممن لا يصلي، ومن يحفظ مواعيت الصلاة ممن يضع، ولولا ذلك لم يمكن أحد أن يشهد على آخر بصلاح، لأن من لا يصلي لا صلاح له بين المسلمين، فان رسول الله صلى الله عليه وآله هم بأن يحرق قوماً في منازلهم لتركهم الحضور لجماعة المسلمين، وقد كان فيهم من يصلي في بيته فلم يقبل منه ذلك، وكيف يقبل شهادة أو عدالة بين المسلمين ممن جرى الحكم من الله عزوجل ومن رسوله صلى الله عليه وآله فيه الحرق في جوف بيته بالنار، وقد كان يقول: لا صلاة لمن لا يصلي في المسجد مع المسلمين إلا من علة.

از این رو، هرگاه بدانیم ذوالطریق (عدالت) وجود خارجی ندارد حکم به نبود عدالت می‌شود، هرچند طریق باشد (محقق‌حائری، ۱۳۶۲، ۵۱۷)؛ زیرا از نظر عقلاً طریق تا زمانی اماره و علامت ذوالطریق (عدالت) است که علم به مخالفت نداشته باشیم. در این بحث محقق مؤلف در مقام ردّ نظریهٔ برخی از بزرگان از جمله شیخ انصاری بوده چون شیخ بر این باور است که امام علیه السلام در جواب پرسش از «بم تعرف عدالة الرجل بين المسلمين حتى تقبل شهادته لهم و عليهم» با جملهٔ «أن يعرفه بالستر والعفاف و كف البطن» در مقام تبیین مفهوم عدالت و تعریف منطقی آن است. ایشان می‌نویسد: نتیجهٔ اینکه این سه وصف، در اصطلاح اصول از قبیل معرف منطقی عدالت است نه معرف شرعی (محقق‌حائری، ۱۳۶۲، ص ۵۱۶)!

ج) بیان دیدگاه

پس از بررسی محتوای روایت و نقد محقق‌حائری به کسانی که روایت در مقام تعریف منطقی عدالت دانسته‌اند، وی به بیان دیدگاه خود پرداخته، مفهوم عرفی «عدالت» را استقامت در جادهٔ شرع دانسته است و می‌گوید: عدالت از نظر عرف عبارت است از مستقیم‌بودن در برابر کجی. ایشان بر این باور است که مفهوم شرعی عدالت، هماهنگ با مفهوم عرفی است و در این باره می‌نویسد: اگر در کلام شارع عدالت آمده بی‌گمان مقصود، بودن در راه شرع که ناشی از حالت نفسانی است می‌باشد و این حالت تدبیری است که موجب انجام واجبات و ترک محرمات است (محقق‌حائری، ۱۳۶۲، ۵۱۶-۵۱۷). از این عبارت استفاده می‌شود، نظر ایشان در باب تعریف عدالت با توجه به اینکه ملکه و مروّت را در مفهوم عدالت دخیل نمی‌داند، همان مبنای اول است.

بازشناسی ملکهٔ عدالت
در قلمرو فقه با رویکرد
مبانی محقق‌حائری

۱۹۷

د) مراحل شناخت عدالت

محقق‌حائری در گام بعد و پس از تعریف عدالت، برای شناخت و پی‌بردن به علائم عدالت (همانند سرّ و عفاف و ترک گناهان)، سه راه را مطرح می‌کند:

۱. معاشرت و هم‌نشینی کامل در تمام حالات؛ اما از آنجاکه تحصیل عدالت از

این راه مشکل و نادر است، شارع راه‌های دیگر را تعیین کرده است.

۲. رعایت این علائم و صفات (انجام واجبات، ترک گناهان و...) در ملاء عام و جلوی چشم دیگران. شارع مقدس ترک این گناهان را میان مردم علامت ترک آن‌ها در خلوت نیز قرار داده و چنین شخصی از نظر شارع عادل است.

۳. راه سوم، برای کسی است که هیچ‌گونه معاشرتی با اشخاص جز در اوقات نماز ندارد و آن، عبارت است از شرکت در نماز جماعت، زیرا این کار سه فایده دارد: اول اینکه ترک جماعت بی‌عذر اگر اعراض محسوب شود، یکی از گناهان بزرگ است؛ بنابراین تارک حضور در نماز جماعت، چنانچه بی‌عذر باشد، عادل نیست. دوم اینکه: اگر کسی نمازش را با جماعت نخواند دلیل بر خواندن نماز در خلوت نداریم. سوم اینکه: حضور در نماز جماعت، دلیل شرعی است بر اینکه چنین فردی واجب را انجام می‌دهد و محرمات را در خفا ترک می‌کند (محقق حائری، ۱۳۶۲، ۵۱۶-۵۱۷).

(و) دخالت ملکه

از جمله مطالب مورد اختلاف فقها در مبحث عدالت، این است که آیا ملکه در تحقق آن دخیل است؟ به عبارت دیگر ترک گناهان باید ناشی از ملکه نفسانی باشد؟ و یا هرگونه ترکی، هرچند از روی عجز و ناتوانی یا نبودن سبب گناه، در تحقق عدالت، کافی است؟ محقق حائری بر این باور است هرچند برخی از علایم و عناوینی که در روایت مطرح شده به نوعی بر ملکه دلالت دارد؛ لیکن به معنای تدبیر و ترک گناه از ملکه‌ای که در نفس رسوخ کرده است - که مقصود فقهاست - نیست. وی می‌نویسد: عنوان‌های ذکر شده در پاسخ سؤال از عدالت در روایت هرچند در بردارنده ملکه است؛ اما بر ملکه ویژه‌ای که عبارت از ملکه‌ای است که در نفس رسوخ کرده و موجب ترس از عذاب الهی جلت عظمت می‌شود، دلالت نمی‌کند (محقق حائری، ۱۳۶۲، ۵۱۷).

محقق حائری بر این مدعا دلیل اقامه نکرده است؛ از این رو، جهت اثبات این باور ابتدا باید نظر کسانی که ملکه را در تحقق عدالت دخیل می‌دانند نقد و بررسی شود.

جستارهای

فقهی و اصولی

سال هشتم، شماره پیاپی ۲۸

پاییز ۱۴۰۱

۱۹۸

از آنجا که بیشترین ادله دخالت ملکه در مفهوم عدالت در عبارت شیخ انصاری آمده است؛ لذا کلام ایشان مورد توجه قرار می‌گیرد.

شیخ انصاری در مقام بیان نفی اکتفا به حُسن ظاهر و استقامت ظاهری برای تحقق عدالت و تأکید بر دخالت عنصر ملکه در تحقق آن، به ۵ ادله زیر تمسک جُسته است:

۱. اصل: شیخ انصاری ادعا می‌کند که: «بر مبنای دخالت ملکه در عدالت، اصل دلالت می‌کند» (شیخ انصاری، ۱۴۱۴ق. ۱۱). وی در تبیین مقصودش از اصل و چگونگی دلالت چیزی نگفته است؛ اما بعید نیست که مقصود این باشد که با تحقق ملکه، یقین به تحقق عدالت داریم، ولی با نبودن آن، شک در تحقق عدالت داریم؛ از این رو، اصل عدم تحقق عدالت جاری است.

پاسخ: در صورتی این گفته درست خواهد بود که دلیلی بر تعیین وظیفه وجود نداشته باشد و نوبت به شک برسد؛ اما از آنجا که ادله‌ای وجود دارد که وظیفه را اثبات می‌کند و نمی‌گذارد نوبت به شک برسد این اصل درست نخواهد بود. این ادله پس از این خواهد آمد.

۲. ادعای اجماع، در کلام شیخ بر مبنای ملکه، اجماع شده است. ایشان می‌نویسد: بر قول دخالت ملکه، اتفاق گزارش شده که دلالت بر مدعا می‌کند (همان).

پاسخ: اولاً: با وجود مبانی و نظریات گوناگون، ادعای اجماع نادرست است؛ ثانیاً: بر فرض قبول اجماع، بی‌گمان این اجماع مدرکی و مستند به روایات است؛ پس حجت نیست.

۳. اخبار وثوق به دین: دلیل سوم در کلام شیخ، روایات است. ایشان می‌نویسد: روایاتی که بر اعتبار وثوق به دین امام جماعت و پرهیزگاری او دلالت دارد،^۱ بر لزوم ملکه در تحقق عدالت نیز دلالت می‌کند؛ زیرا چنین وثوقی تنها با

۱. از جمله روایت یزید ابن حماد: عن ابی الحسن علیه السلام قال: قلت له اصلی خلف من لا أعرف؟ فقال: لا تصل إلا خلف من تتق بدینه. (وسائل الشیعه، باب ۱۲، از ابواب صلاة الجماعة، ج ۱، ص ۳۹۵. از امام ابوالحسن پرسیدم آیا نماز جماعت پشت سر کسی که نمی‌شناسم بخوانم؟ حضرت فرمود: جز به کسی که اطمینان به دینش داری، اقتدا نکن.

ترک گناهان در تمام عمر حاصل نمی‌شود، مگر با وجود ملکه ترک گناه، که مورد علم یا گمان باشد (همان).

پاسخ: آنچه در پاسخ این استدلال ممکن است گفته شود عبارت است از اینکه اولاً: حصول وثوق و اطمینان به دین افراد، بستگی به وجود ملکه ندارد؛ بلکه این اطمینان با ترک گناهان حاصل می‌شود، هرچند ناشی از انگیزه‌های دیگر همانند ترس باشد؛ ثانیاً: ملکه ترک گناه یا انجام واجبات، گاهی ناشی از ترس از عذاب یا جلب رضایت خدا و گاهی ناشی از انگیزه‌های دیگر است.

۴. **اخبار دالّ بر شرایط شاهد:** دلیل چهارم، روایاتی است که دلالت دارد، شاهد باید مورد اطمینان و اهل صلاح باشد. شیخ انصاری در این باره می‌نویسد: دلیل بر دخالت ملکه در عدالت، روایاتی است که دلالت بر اعتبار صفاتی در شاهد صفت اطمینان (مانند امین، عفت، صیانت و اهل صلاح بودن) دارد^۱ و با توجه به اینکه اجماع قائم است بر اینکه بیشتر از عدالت در شاهد و امام جماعت چیزی لازم نیست، پس میان وجود مستمر این اوصاف و ملکه عدالت، ملازمه است (همان).

پاسخ: روایات مدنظر شیخ بر مدعا دلالت ندارد؛ چون واضح است هیچ‌یک از این صفات ربطی به ملکه ندارد؛ زیرا صفت امین بودن همانند وثوق به دین، ممکن است از انگیزه‌ها و راه‌های دیگر حاصل شود. صفات دیگر نیز تلازمی با وجود ملکه ندارد؛ زیرا ممکن است انگیزه‌های دیگری در کار باشد.

۵. **صحیحۃ ابن ابی‌یعفور:** آخرین دلیل در کلام شیخ، تمسک به صحیحۃ ابن ابی‌یعفور است که به تفصیل پیش‌از این بررسی شد.

شیخ انصاری می‌نویسد: «از جمله ادله بر اعتبار ملکه در تحقق عدالت، صحیحۃ ابن ابی‌یعفور است؛ زیرا صفات ستر، عفاف و خودنگه‌داری که وصف نفسانی‌اند؛ معرّف عدالت واقع شده‌اند. از این رو باید مساوی با عدالت باشند زیرا نباید اخصّ از معرف باشد. هرچند گاهی معرّف اعمّ از معرف است» (همان، ۱۲).

جستارهای

فقهی و اصولی

سال هشتم، شماره پیاپی ۲۸

پاییز ۱۴۰۱

۲۰۰

۱. برخی از این صفات در روایات وسائل الشیعه، ج ۱۸، باب ۳۲، ۴۱، ابواب الشهادة، باب شهادت آمده است.

پاسخ: به نظر می‌رسد این استدلال ناصحیح است؛ زیرا مبتنی است بر اینکه: **اولاً:** امام در مقام تبیین و تفسیر مفهوم عدالت باشد، به عبارت دیگر، روایت در مقام تعریف منطقی (حدّ و یا رسم) باشد؛ درحالی که بسیاری از فقها از جمله مؤلف محقق بر این باورند که امام علیه السلام از پرسش سائل چنین فهمید که مفهوم عدالت را می‌داند و تنها از راه‌ها و علایمی که او را به آن مفهوم رهنمون می‌شود می‌پرسد، ایشان می‌نویسد: «ظهور روایت در این است که امام در مقام شناساندن عدالت خارجی است نه مفهوم عدالت، و حمل روایت بر تعریف منطقی، خلاف ظاهر است. چون سائل کم‌وبیش با مفهوم عدالت آشنا است؛ زیرا عدالت از نظر عرف؛ عبارت است از استقامت و استواری در برابر اعوجاج» (حائری‌یردی، ۱۳۶۲، ۵۱۷). مؤید ایشان عبارت است از تعبیر «بم تعرف عدالة الرجل بين المسلمين». زیرا ظهور در اینکه سائل با مفهوم عدالت آشناست و از علایم و آثار آن می‌پرسد آشکار است و اینکه امام در پاسخ، چیزهایی را بیان کرده که علامت و طریق به وجود عدالت است نه مفهوم عدالت که مبرهن است.

بازشناسی ملکه عدالت
در قلمرو فقه با رویکرد
مبانی محقق حائری

۲۰۱

ثانیاً: عناوین ستر، عفاف، کف البطن، الفرج، الید و لسان، بر فرض اینکه دلالت بر ملکه کند، اعم از ملکه دیانت است؛ زیرا ممکن است صفات نفسانی دیگری مانند حبّ شهرت و یا ترس از آبرو، سبب عفاف و ستر و کف البطن والفرج شود. محقق حائری در این باره می‌نویسد: این عناوین مذکور در جواب سائل هرچند در بردارنده ملکه است ولی بر ملکه خاصه که عبارت است از تدین و ترس از عذاب خدا دلالت ندارد؛ از این رو امام علیه السلام این صفات را طریق و علامت عدالت خارجی قرار داده است (محقق حائری، ۱۳۶۲، ص ۵۱۷).

توضیح: حالت نفسانی که موجب انجام واجبات و ترک محرمات می‌شود گاهی از صفات فضیلت است؛ مانند: عشق به خدا و گاهی ترس از خدا یا حیای از او یا ترس از جهنم و گاهی ترس از بی‌آبرو شدن میان مردم و گاهی حبّ شهرت. تمام این عناوین از صفات نفسانی، داخل در مصداق ملکه است، اما برخی اعم از ملکه تدین است. بنابراین دلالت عنوان عفاف و ستر و کف البطن بر ملکه نفسانی، اعم از ملکه تدین و غیر آن است.

اشکالات دیگر

افزون بر اینکه ادله نظریه دخالت ملکه در مفهوم عدالت ناتمام است، سه اشکال نیز بر این مبنا وارد است از جمله:

۱. اگر ملکه به این معنا باشد که صدور گناه از شخص صاحب ملکه دشوار باشد، چنین وصفی نمی‌تواند ملاک و معیار احکام شرعی، به ویژه احکامی باشد که مورد ابتلای مردم است. مانند عدالت در شاهد، امام جماعت، شاهد طلاق؛ زیرا اشتراط عدالت به معنای ملکه در این موارد بسیار کم است و موجب اختلال نظام می‌شود.

۲. سیره و روش مسلمانان در روزگار رسول خدا و ائمه علیهم‌السلام دلالت دارد که آنان در عدالت، ملکه را شرط نمی‌دانسته‌اند. شاهد بر این مطلب، روایاتی است که دلالت دارد اگر برای امام جماعت مشکلی پیش آمد، نمازگزاران دست یکی از نمازگزاران را بگیرند و جلوی صف قرار بدهند. پُر واضح است احراز ملکه عدالت در چنین مواردی مشکل است (حرّ عاملی، ۱۴۱۰، ۳۸۰/۸).

۳. اگر ملکه در تحقق عدالت شرط باشد، بی‌شک با انجام گناه و آنچه منافات با عدالت دارد (همانند امور خلاف مروّت)، ملکه از بین می‌رود، حال آنکه با انجام گناه یا آنچه خلاف مروّت است، پس از توبه، شهادت و امور دیگری که عدالت شرط آنهاست پذیرفته می‌شود، پس معلوم می‌شود ملکه در عدالت نقشی ندارد؛ اما اینکه بگوییم با توبه، ملکه حاصل می‌شود یا گناه، ملکه را زایل نمی‌کند، اینها توجیهاات نادرست و غیرقابل پذیرش است.

جستارهای

فقهی و اصولی

سال هشتم، شماره پیاپی ۲۸

پاییز ۱۴۰۱

۲۰۲

۵) دخالت مروّت در مفهوم عدالت

یکی از مباحث دیگر که صاحب نظران بدان توجه کرده‌اند، این است که آیا مروّت در مفهوم عدالت - که موضوع یا شرط صحت برخی از احکام شرعی واقع می‌شود، دخیل است یا خیر؟

محقق حائری بر این باور است که صفت مروّت، در عدالت دخالت ندارد. ایشان در این باره ادله‌ای که می‌تواند اعتبار مروّت را در عدالت ثابت کند مطرح

نموده و آن‌ها را ردّ می‌کند. وی معتقد است آنچه می‌تواند این مدعا را ثابت کند مواردی از صحیحۀ عبدالله بن ابی‌یعفور است. مانند: عبارت «بأن تعرفوه بالستر والعفاف و كف البطن والفرج واليد واللسان و أن يكون ساتراً لجميع عيوبه». ایشان درباره‌ی اینکه دایره‌ی ستر و عفاف و کف بطن و فرج و ستر تمام عیوب، افزون بر موارد حرام شرعی، موارد خلاف عرفی را نیز دربرگیرد، در مقام ردّ این استدلال می‌نویسد: «انصاف این است که صحیحه، دلالت بر اعتبار مروّت در عدالت ندارد؛ زیرا صدور کلام از سوی شارع منصرف به مواردی است که در دین نقص و حرام است» (محقق‌حائری، ۱۳۶۲، ۵۱۹).

نقد و بررسی

مروّت در لغت، عبارت است از «آداب نفسانی که مراعات آن موجب محاسن اخلاقی است» (فیومی، ۱۴۰۵، ۷۸۱/۲). همچنین در اصطلاح، عبارت است از «ترک کارهایی که موجب ناخوشایندی و تنفر دیگران است» (هاشمی‌شاهرودی، ۱۳۹۸، ۶۳۸/۷). بی‌شک، با توجه به تعریف ارائه شده، مروّت جزو عدالت نیست؛ زیرا مروّت به این معنا عبارت است از «اعتدال در قوای سه‌گانه عاقله، شهویه و غضبیه که موجب تحصیل فضایل انسانی و اخلاقی می‌شود و نبود آن سبب برانگیخته شدن رذایل اخلاقی خواهد شد».

برخی از روایات درباره‌ی مروّت، به این معنا حمل می‌شود. از جمله حدیث: «شش چیز از مروت است، سه‌تای آن‌ها در وطن و سه‌تای آن‌ها در سفر. اما آنچه در شهر و دیار مطرح است: تلاوت کتاب خدا، و آبادانی مساجد خدا، و انتخاب برادر دینی در راه خداست و آنچه در سفر مطرح است: بخشش زاد و توشه راه، اخلاق نیکو، و شوخی کردن است در آنچه گناه نباشد»^۱ (شیخ صدوق، ۱۳۹۷، ۳۲۴/۱).

باید گفت ترک هر یک از این علامت‌های مروّت دو صورت دارد:

الف: گاهی صدور کارهای منافی با مروّت موجب طعن و آبروریزی و علامت

۱. «سِتَّةٌ مِنَ الْمَرْوَةِ ثَلَاثَةٌ مِنْهَا فِي الْحَضَرِّ وَ ثَلَاثَةٌ مِنْهَا فِي السَّفَرِ فَأَمَّا الَّتِي فِي الْحَضَرِّ فِتَلَاوَةُ كِتَابِ اللَّهِ، وَ عِمَارَةُ مَسَاجِدِ اللَّهِ وَ اتِّخَاذُ الْإِخْوَانَ فِي اللَّهِ وَ أَمَّا الَّتِي فِي السَّفَرِ فَبَدَلُ الزَّادِ وَ حُسْنُ الْخُلُقِ وَ الْمَرَاحُ فِي غَيْرِ الْمَعَاصِي».

کم عقلی نیست و تنها موجب ناخوشایندی مردم است. بی شک چنین مروّتی، دخیل در عدالت نیست؛

ب: انجام کارهای منافی با مروّت، سبب آبروریزی و نشانه کم عقلی است. به نظر می رسد چنین مروّتی در عدالت معتبر باشد؛ زیرا این کارها موجب می شود مردم به ایمان و دین فرد اطمینان و وثوق پیدا نکنند، در نتیجه به ترک گناهان اطمینان حاصل نمی شود. بنابراین، اطلاق کلام محقق حائری بر عدم دخالت مروّت در تحقق عدالت، ناتمام است.

ی) دخالت اجتناب از گناهان صغیره در مفهوم عدالت

مطلب دیگر مورد بحث محقق حائری این است که آیا انجام گناهان صغیره با عدالت منافات دارد؟ وی به شدت به نظریه مشهور که انجام صغیره منافات با عدالت ندارد اشکال می کند و می نویسد: «این مدعا مشکل است؛ زیرا هیچ کس به مرتکب حرام، حاضر نیست عادل بگوید. چون ارتکاب گناه هر چند ممکن است با بقای صفت نفسانی منافات نداشته باشد، اما عدالت تنها این حالت نیست؛ بلکه این حالت در صورتی که موجب همراهی تقوا باشد عدالت است و مرتکب حرام به جهت غلبه قوای حیوانی، خوف از خدا در او اثر نداشته است» (محقق حائری، ۱۳۶۲، ۵۲). چنان که بیان شد، از نظر محقق حائری عدالت، حرکت در جاده مستقیم شرع یعنی انجام واجبات و ترک محرمات است. پس هر چیزی که با این منافات داشته باشد، رافع عدالت است.

البته در برابر دیدگاه ایشان چنان که گذشت مشهور، قائل به عدم منافات انجام صغائر با عدالت هستند. ایشان ادله‌ای بر این مدعا دلالت دارند که در ادامه نقد و بررسی می شود:

۱. آیه ﴿إِنْ تَجْتَنِبُوا كَبَائِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ وَنُدْخِلْكُمْ مُدْخَلًا كَرِيمًا﴾ (نساء/۳۱)^۱ که دلالت دارد، اگر گناهان کبیره ترک شود، خداوند گناهان صغیره

۱. (ای اهل ایمان) چنانکه از گناهان بزرگی که شما را از آن نهی کرده‌اند دوری گزینید، ما از گناهان دیگر شما درگذریم و شما را به مقامی نیکو برسانیم.

را نیز می‌پوشاند. معلوم می‌شود با ترک گناهان کبیره، خداوند از گناهان صغیره می‌گذرد و ترک گناهان کبیره مانع از تأثیر گناهان صغیره است، پس موجب زوال عدالت نیستند.

پاسخ: اولاً: به نظر می‌رسد این استدلال مبتنی بر این است که تقسیم گناهان به کبیره و صغیره پذیرفته شود و ثانیاً: آیه و روایات مربوط به این موضوع دلالت دارد که خداوند عذابش را از گناهان صغیره نسبت به کسی که از گناهان کبیره اجتناب می‌کند برداشته است. از این رو، این دسته از روایات و آیات، مانند آیات و روایاتی است که دلالت دارد خداوند به وسیله اعمال صالح، اعمال بد را جبران می‌کند. اما اینکه گناه صغیره، مبعوض شارع است یا نیست و اینکه موجب انحراف از جاده مستقیم شرع و موجب رفع عدالت است یا نه، دلالت ندارد.

۲. دلیل دوم، عبارتی از صحیحہ ابی‌یعفور است که در آن آمده است: «تعرف باجتناب الكبائر الّتی أوعد الله علیها النار». عدالت به دوری کردن از گناهان کبیره‌ای که خدا بر انجام دادن آن‌ها وعده عذاب داده است شناخته می‌شود. در این فقره از روایت، عدالت به ترک گناهان کبیره تعریف شده است و گناهان صغیره در آن نقشی ندارند؛ بنابراین انجام آن‌ها منافی با عدالت نیست.

پاسخ: اولاً: در صدر این صحیحہ، عدالت به ستر و عفاف و کف البطن واللسان ... که شامل ترک تمام گناهان حتی صغیره می‌شود، تفسیر شده است. اگر اشکال شود بنابراین میان صدر روایت و ذیل آن تعارض است، جواب این است که تعارض نیست؛ زیرا صدرش در مقام تعریف عدالت است و ذیلش در مقام رفع عذاب از گناهان صغیره با ترک گناهان کبیره، و لذا در مقام تعریف عدالت نیست؛ ثانیاً: این استدلال، در صورتی صحیح است که روایت در مقام تعریف منطقی و مفهومی عدالت باشد؛ اما اگر بگوییم ظهور روایت اقتضا می‌کند که حمل بر بیان علائم و آثار عدالت شود، اصلاً نوبت به این استدلال نمی‌رسد. پیش از این در مبحث بررسی دلالت صحیحہ، نظر محقق حائری مبنی بر اینکه روایت در مقام تعریف مفهومی و منطقی عدالت نیست، به تفصیل گذشت.

۳. دلیل سوم: گناهان صغیره، زیاد مورد ابتلا است و در انجام دادن آن‌ها توجه

به حرمت نیست یا با عذرهای عرفی آن را مرتکب می‌شوند؛ از این رو با عدالت تنافی ندارند؛ زیرا عرف در انجام گناهان صغیره، تسامح می‌کند.

پاسخ: این استدلال نیز ناتمام است؛ زیرا اولاً: اگر مرتکب صغیره در حال انجام گناه، توجه به حرمت ندارد از آن جهت که مرتکب گناه نشده، عدالتش باقی است؛ نه اینکه چون گناه صغیره است منافات با عدالت ندارد. اگر توجه به حرمت داشته باشد ارتکاب آن با بقای عدالت منافات دارد و تسامح در عرف و یا عذرتراشی جهت انجام آن ارزش ندارد؛ زیرا عدالت عبارت است از استقامت در جاده شرع با انجام صغیره، استقامت منتفی و انحراف حاصل می‌شود و این با عدالت ناسازگار است. افزون بر مناقشه در ادله قول مشهور، می‌توان ادله‌ای را در تنافی انجام گناه صغیره با عدالت اقامه کرد از جمله:

۱. بر مبنای کسانی که مرّوت را در تحقق عدالت معتبر دانسته‌اند و کارهای منافی با آن را نافی عدالت می‌دانند به طریق اولی باید انجام گناهان صغیره را منافی با عدالت دانست؛ زیرا بسیاری از امور خلاف مرّوت، مصداق گناه صغیره است.

۲. آیه ۱۱۳ سوره مبارکه هود، دلالت بر اعتماد نکردن به ظالم دارد و این گونه بیان می‌دارد: ﴿وَلَا تَرْكُنُوا إِلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا فَتَمَسَّكُمُ النَّارُ وَمَا لَكُم مِّنْ دُونِ اللَّهِ مِنْ أَوْلِيَاءٍ ثُمَّ لَا تُنصَرُونَ﴾ (هود/۱۱۳). واضح است یکی از مصادیق ظلم، گناهکار است اعم از گناه کبیره یا صغیره. پس ظالم معنای عام دارد و شخص گناهکار، ظالم به نفس خویش است؛ بنابراین اعتماد و میل به او روا نیست و پذیرش شهادت یا اقتدا به او نوعی اعتماد و تمایل است که صحیح نیست.

جستارهای

فقهی و اصولی

سال هشتم، شماره پیاپی ۲۸

پاییز ۱۴۰۱

۲۰۶

جمع‌بندی و نتایج

۱. در تعریف عدالت، مبانی مختلفی است که محقق حائری به پنج مورد از آن اشاره کرده است. ایشان عدالت را گام برداشتن در جاده مستقیم شرع (انجام واجبات و ترک محرمات) می‌داند.

۱. و (شما مؤمنان) هرگز نباید با ظالمان همدست و دوست و بدان‌ها دلگرم باشید وگرنه آتش (کیفر آنان) در شما هم خواهد گرفت و در آن حال جز خدا هیچ دوستی نخواهید داشت و هرگز کسی یاری شما نخواهد کرد.

۲. وی در مقام نقد مبانی دیگر، به دخالت ملکه در عدالت انتقاد دارد و اثبات کرده که ملکه، ربطی به عدالت ندارد و همچنین بر آن است که ادله قائلان به دخالت مروّت در عدالت، مخدوش است و بیان کرده که نبود وصف مروّت، ملازم با نفی عدالت نیست؛ زیرا تلازمی از نظر مفهوم با هم ندارند.
۳. مهمترین دلیل قائلان به دخالت ملکه و مروّت در تحقق عدالت، صحیحه ابی‌یعفور است. ایشان تأکید دارند این صحیحه در مقام تعریف مفهوم و حقیقت عدالت نیست؛ بلکه نشانه و علامت‌های عدالت را بیان می‌کند.
۴. ایشان با اینکه تقسیم گناهان را به صغیره و کبیره قبول دارد، برخلاف نظر مشهور فقها که ارتکاب گناه صغیره را منافی با عدالت نمی‌دانند، وی بر آن است که ارتکاب گناه صغیره با عدالت منافات دارد.

منابع

• قرآن کریم

۱. ابن‌اثیر، مبارک‌بن محمد. (۱۳۶۷). *النهاية في غريب الحديث والأثر*، قم: اسماعیلیان.
۲. ایزدی‌فرد، علی‌اکبر و حسین کاویار و سید مجتبی حسین‌نژاد. (۱۳۹۷). «عدالت نفسانی در فقه امامیه و حقوق ایران»، مجله دیدگاه‌های حقوق قضایی، بهار ۱۳۹۷، شماره ۸۱، ص ۲۹-۵۲.
۳. حرّعاملی، محمدبن حسن. (۱۴۱۰ق). *وسائل الشیعه*، قم: مؤسسه آل‌البیت علیهم‌السلام لإحياء التراث.
۴. حلبی، أبو‌الصلاح، (۱۴۰۳ق). *الكافي في الفقه*، اصفهان: مکتبه الإمام أميرالمؤمنين علیه‌السلام.
۵. حلّی، حسن‌بن یوسف‌بن مطهر. (۱۴۱۰ق). *ارشاد الأذهان*، قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
۶. الخوزی‌الشرتونی، سعید. (۱۳۷۱ق). *اقرب الموارد في فصح العربيه والشوارد*، بیروت: مکتبه لبنان.
۷. شرتونی، سعید الخوری. (۱۴۱۶ق). *اقرب الموارد*، قم: داژ الأسوة الطباعة والنشر.
۸. شیخ انصاری، مرتضی. (۱۴۱۴ق). *رسائل فقهیه*، قم: مجمع الفكر الاسلامی.
۹. شیخ صدوق، ابو‌جعفر محمدبن علی‌بن حسین‌بن موسی‌بن بابویه قمی. (۱۳۹۷). *الخصال*، قم: صادق.
۱۰. صدر، سیدرضا. «العدالة في الفقه»، مجله الهادی، سال سوم، شماره‌های ۲، ۳، ۴، ۵، ۶.

۱۱. فراهیدی، خلیل بن احمد. (۱۴۰۹ق). کتاب العین، قم: مؤسسه الهجرة.
۱۲. قیومی، محمد بن علی. (۱۴۰۵ق). مصباح المنیر، قم: دار الهجرة.
۱۳. مجلسی، محمد باقر. (۱۴۰۳ق). بحار الأنوار، بیروت: مؤسسه الوفاء.
۱۴. محقق حائری یزدی، عبدالکریم. (۱۳۶۲). کتاب الصلاة، قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی،
۱۵. مقدس اردبیلی، احمد بن محمد. (۱۴۰۵ق). مجمع الفائدة والبرهان، قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
۱۶. نجفی، زین العابدین. (۱۳۹۱). «مفهوم شناسی واژه عدالت در فقه امامیه»، مجله انسان پژوهی دینی، پاییز و زمستان ۱۳۹۱، شماره ۲۸، ص ۱۴۱-۱۷۰.
۱۷. هاشمی شاهرودی، سید محمود. (۱۳۹۸). فرهنگ فقه مطابق مذهب اهل بیت علیهم السلام، قم: موسسه دایرة المعارف فقه اسلامی.

جستارهای

فقهی و اصولی

سال هشتم، شماره پیاپی ۲۸

پاییز ۱۴۰۱

۲۰۸

References

The Holy Qur'an

1. Ibn Athīr Shībānī, Majd al-Dīn Mubārak ibn Muḥammad. 1988/1367. *Al-Nihāyat fī Gharīb al-Ḥadīth wa al-Athar*. Al-Maktabat al-Islāmīyyah.
2. Īzādī-Fard, Alī-Akbar; Kāwīyār, Ḥusayn & Ḥusayn-Nizhād, Sayyid Mujtabā. 2018/1397. *Idālat Nafsānī dar Fiqh-i Imāmīyah wa Ḥuqūq-i Iran*. Majalīh-yi Dīdgāh-hāyi Ḥuqūq-i Qadāyī. No.81, pp.29-52.
3. al-Ḥur al-ʿĀmilī, Muḥammad Ibn Ḥasan. 1989/1410. *Tafṣīl Wasāʿil al-Shīʿa ilā Tahṣīl al-Masāʿil al-Sharīʿa*. Qom: Muʿassasat Āl al-Bayt li Iḥyāʿ a-Turāth.
4. al-Ḥalabī, Taqī al-Dīn Ibn Najm al-Dīn. 1982/1403. *al-Kāfī fī al-Fiqh*. Edited by Riḍā al-ʿUṣṭādī. Iṣfahān: Maktabat al-Imām Amīr al-Muʿminīn ʿAlī.
5. al-Ḥillī, Ḥasan Ibn Yūsuf (al-ʿAllāma al-Ḥillī). 1989/1410. *Irshād al-Aḍḥhān*. Qom: Muʿassasat al-Nashr al-Islāmī li Jamāʿat al-Mudarrisīn.
6. Al-Khūzī al-Shartūnī, Saʿīd. 1992/1371. *Aqrab al-Mawārid fī Faṣḥ al-ʿArabīyat wa al-Shawārid*. Beirut: Maktabat Lubnān.
7. Al-Khūzī al-Shartūnī, Saʿīd. 1997/1416. *Aqrab al-Mawārid fī Faṣḥ al-ʿArabīyat wa al-Shawārid*. Qom: Dār al-Uswat al-Ṭībāʿat wa al-Nashr.
8. al-Anṣārī, Murtaḍā Ibn Muḥammad Amin (al-Shaykh al-Anṣārī). 1995/1414. *Rasāʿil al-Fiqhīyyah*. Qom: Majmaʿ al-Fikr al-Islāmī.
9. Ibn Bābiwayh al-Qommī, Muḥammad Ibn ʿAlī (al-Shaykh al-Ṣadūq). 2018/1397. *al-Khiṣāl*. Qom: Maktabat al-Ṣādiq.
10. Al-Ṣadr, Sayyid Riḍā. *al-Idālat fī al-Fiqh. Majalīh al-Hādī*. 3. No. 2,3,4,5,6.
11. Al-Farāhīdī, Khalīl ibn Aḥmad. 1989/1409. *Kitāb al-ʿAyn*. 2nd. Qom: Muʿassasat Dār al-Hijra.
12. al-Muqri al-Fayyūmī, Aḥmad Ibn Muḥammad. 1998/1419. *al-Miṣbāḥ al-Munī fī Gharīb al-Sharḥ al-Kabīr li al-Rāfi ʿ*. 2nd. Qom: Muʿassasat Dār al-Hijra.
13. al-Majlisī, Muḥammad Bāqir (al-ʿAllāma al-Majlisī). 1982/1403. *Bihār al-Anwār al-Jāmiʿa li Durar Akhbār al-Aʿimma al-Aṭḥār*. 2nd. Beirut: Dār Iḥyāʿ al-Turāth al-ʿArabī.
14. Ḥāʾirī Yazdī, ʿAbd al-Karīm. 1984/1362. *Kitāb al-Ṣalāt*. 1st. Qom: Būstān-i Kitāb-i Qom (Intishārāt-i Daftar-i Tablīghāt-i Islāmī-yi Ḥawzi-yi ʿIlmīyyi-yi Qom).
15. Ardabīlī, Aḥmad. 1984/1405. *Majmaʿ al-Fāʿidat wa al-Burhān fī Sharḥ Irshād al-ʿAdhḥān*. Qom: Muʿassasat al-Nashr al-Islāmī li Jamāʿat al-Mudarrisīn.
16. Najafī, Zayn al-ʿĀbidīn. 2012/1391. *Maṣḥūm Shināsi-yi Wāzhīh-yi Idālat dar Fiqh-i Imāmīyyah*. Majalīh-yi Insān Pazhūhīyī Dīnī. No. 28, pp. 141-170.
17. al-Hāshimī al-Shāhrūdī, al-Sayyid Maḥmūd. 2019/1398. *Farhan-i Fiqh Muṭābiq bā Madhḥab-i Ahl al-Bayt*. Qom: Muʿassasat Dāʿirat al-Maʿārif Fiqh al-Islāmī

فصلنامه علمی پژوهشی جسنا؛ فقه اصول

بحوث فقهية وأصولية فصلية محكمة
السنة الثامنة، الرقم المسلسل الثامن والعشرون؛ خريف ١٤٠١ شمسي
ISSN: 2476-7565 ; EISSN: 2538-3361

مكتب التبليغ الإسلامي حوزة قم العلمية فرع خراسان رضوي
(مركز الآخوند الخراساني التخصصي)

المدير المسؤول: مجتبیٰ إلهي الخراساني
رئيس التحرير: حسين ناصري مقدم
سكرتير التحرير والتنفيدي: السيد مصطفیٰ إختراعي الطوسي

أعضاء هيئة التحرير (بالترتيب الهجاء):

مجتبیٰ إلهي الخراساني (أستاذ البحث الخارج في حوزة خراسان العلمية وأستاذ المساعد بمركز الآخوند الخراساني التخصصي)
جواد أحمد البهادلي (أستاذ في الحوزة العلمية في النجف الاشرف وأستاذًا للشرعة الإسلامية، الدراسات الفقهية والأصولية، في جامعة الكوفة)
السيد فاضل الحسيني الميلاني (مدرس العلوم الإسلامية في جامعة العلوم الإسلامية بانجلترا)
أبو القاسم علي دوست (أستاذ البحث الخارج وأستاذ بمعهد الثقافة والفكر الإسلامي)
أحمد مبلغی (أستاذ البحث الخارج وأستاذ المشارك بجامعة المذاهب الإسلامية)
السيد مصطفیٰ محقق داماد (أستاذ البحث الخارج في حوزة قم العلمية وأستاذ في جامعة الشهيد بهشتي في طهران)
مهدي مهر يزي (أستاذ المشارك بجامعة آزاد الإسلامية)
حسين ناصري مقدم (أستاذ في جامعة فردوسي بمشهد المقدسة)

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

مشهد المقدسة، تقاطع خسروي، زاوية شارع آيت الله واعظ طبسي، مكتب الإعلام الإسلامي فرع خراسان رضوي
الطابق الأول، مركز الآخوند خراساني للدراسات العليا، قسم شؤون المجالات

دراسة استدلال الشيخ عبد الكريم الحائري اليزدي على عدم الحرمة الشرعية للتجري^١

السيد علي طالقاني^٢

ملخص

تناول الشيخ عبد الكريم الحائري اليزدي مسألة التجري يبحث قصير نسبيا في كتابه الأصولي دُرر الفوائد، واستدل على عدم الحرمة الشرعية وعدم القبح الأخلاقي للتجري وكذلك على عدم استحقاق المتجري للعقاب، ولم يستند استدلاله الفقهي على عدم الحرمة الشرعية للتجري على الآيات والروايات بل كان استدلالا شبه عقلي -استقرائي، وهو أمر ملفت ومثير للاهتمام، ومضافا إلى الجانب المنهجي فيه يحمل هذا الاستدلال أبعاد مهمة من الناحية الفلسفية ولاسيما من منظور فلسفة العمل، وقد حاولنا في دراستنا هذه بعد مقدمة ليست بالقصيرة حول بيان معنى التجري صياغة وتقرير استدلال الشيخ الحائري ومن ثمّ نقده وتحليله.

الكلمات المفتاحية: التجري، عبد الكريم الحائري، درر الفوائد، المنهجية، فلسفة العمل، الضعف الأخلاقي.

جستارهای

فقهی و اصولی

سال هشتم، شماره پیاپی ٢٨

پاییز ١٤٠١

٢١٢

١. تاريخ الإسلام: ١٤٤٤/٠١/٢٢هـ؛ تاريخ القبول: ١٤٤٤/٠١/٣٠هـ.

٢. استاذ مساعد في جامعة باقر العلوم في قم وعضو الهيئة التدريسية في مركز الآخوند الخراساني التخصصي بمشهد؛ البريد الإلكتروني: taleqani@bou.ac.ir

تحليل نقدي لرأي الشيخ عبد الكريم الحائري في مسألة انقلاب النسبة^١

بلال شاكري^٢
محمدتقي فخلعي^٣
محمدحسن حائري اليزدي^٤

الملخص

تعتبر نظرية انقلاب النسبة عند علماء الأصول واحدة من أهم النظريات المطروحة في باب تعارض الأدلة في علم أصول الفقه. نظراً إلى المكانة العلمية للشيخ عبد الكريم الحائري كمؤسس لحوزة قم العلمية وضرورة الاهتمام بأرائه، يستعرض هذا البحث تحليل كتاب "ذُرر الفوائد" للشيخ عبد الكريم الحائري في بحث انقلاب النسبة، توصيفاً ونقداً لآرائه في هذه المسئلة. تظهر نتائج البحث أنه على الرغم من أن الشيخ الحائري تناول هذه النظرية باختصار، إلا أنه تناول في هذا الموجز جوانب مختلفة من هذه النظرية، منها: شرح النظرية وإبداء الرأي، والإشكال الأساسي في هذه النظرية وإبداء بعض معايير حل

جستارهای
فقهی و اصولی
سال هشتم، شماره پیاپی ٢٨
پاییز ١٤٠١
٢١٣

١. تاريخ الإسلام: ١٤٤٣/٠٧/٠٨هـ؛ تاريخ القبول: ١٤٤٤/٠١/٣٠هـ.

٢. طالب الدكتوراه في الفقه ومباني الحقوق الإسلامية بجامعة الفردوسي - مشهد المقدسة
البريد الإلكتروني: b.shakeri@mail.um.ac.ir

٣. أستاذ قسم الفقه ومباني الحقوق الإسلامية بجامعة الفردوسي (المؤلف المشارك) - مشهد المقدسة - إيران
البريد الإلكتروني: fakhlaei@um.ac.ir

٤. أستاذ قسم الفقه ومباني الحقوق الإسلامية بجامعة الفردوسي - مشهد المقدسة - إيران
البريد الإلكتروني: haeri-m@um.ac.ir

الإشكال، والاهتمام بالمباني المؤثرة في قبول النظرية أو إنكارها، ومكانة النظرية في الاستنباط الفقهي.

وذلك مع العلم أن وجهة نظره حول نظرية انقلاب النسبة وحول بعض النقاط المطروحة حول هذه النظرية غير كاملة وفيها إشكالات.

الكلمات المفتاحية: انقلاب النسبة، تعارض الأدلة المتعددة، الشيخ عبد الكريم الحائري.

جستارهای

فقهی و اصولی

سال هشتم، شماره پیاپی ۲۸

پاییز ۱۴۰۱

۲۱۴

معنى الاجتهاد التخصصي واقتضائه في

العبادات وغيرها

على ضوء رأي آية الله الشيخ عبد الكريم الحائري^١

سعيد ضيائي فر^٢

الملخص

تهدف هذه المقالة إلى تحقيق فكرة آية الله الشيخ عبد الكريم الحائري وتعميقها حول التخصص في الاجتهاد، والسؤال الرئيس هنا هو: ما معنى الاجتهاد التخصصي وما هي مقتضياته؟

تم دراسة المسئلة بنهج تحليلي - تبيني وأهم نتائجها ما يلي: ضرورة الاستفادة من التاريخ المعبر ومراعاة الملابسات المحيطة بيئته إصدار النص في الأحكام غير العبادية، الدقة والاهتمام أكثر في خبر الواحد في الأمور المخالفة للارتكازات والإجراءات العقلائية في الأحكام غير العبادية، الاختلاف في نهج الاستدلال والرجوع إلى الأدلة والمصادر في الأحكام العبادية وغير العبادية، تقديم تفسير عقلائي للنصوص في الأحكام غير العبادية، القاعدة الأولية لاعتبار الملاكات في استنباط الأحكام غير العبادية، القاعدة الأولية للجمود على النص وعدم التعدي في الأحكام العبادية ومحورية المرتكزات والاجراءات العقلائية في الأحكام غير العبادية، القاعدة

جستارهای

فقهی و اصولی

سال هشتم، شماره پیاپی ۲۸

پاییز ۱۴۰۱

۲۱۵

۱. تاریخ الاستلام: ۱۴۴۳/۸/۱۱هـ؛ تاریخ القبول: ۱۴۴۳/۱۱/۲۳هـ.

۲. أستاذ مساعد في معهد فلسفة الفقه والحقوق التابع للمعهد العالي للعلوم والثقافة الإسلامية بقم المقدسة - إيران - البريد الإلكتروني: ziyaei.saeid@isca.ac.ir

الأولية ثبات التحديد الكمي في الأحكام العبادية ومحورية الارتكازات والإجراءات العقلانية في الأحكام غير العبادية، تحديد القواعد الفقهية الخاصة بالأحكام العبادية وغير العبادية والتفكيك بينها، تحديد الضوابط الأصولية الخاصة بالأحكام العبادية وغير العبادية والتفكيك بينها، ضرورة التشاور في معرفة الموضوعات مع متخصصي المجالات غير العبادية.

الكلمات المفتاحية: الحائري اليزدي، الاجتهاد التخصصي، العبادات، المعاملات، اختلاف المنهج.

جستارهای

فقهی و اصولی

سال هشتم، شماره پیاپی ۲۸

پاییز ۱۴۰۱

۲۱۶

دراسة جدوى تكوين مدرسة فقهية من فكر الشيخ المؤسس^١

علي رحمانى^٢

ملخص

أبحاث المدارس الفقهية هي عبارة عن دراسات من الدرجة الثانية وفرع فصلي في علم فلسفة الفقه، وتتضمن هذه الدراسات مراجعة وتحليل تيارات فقهية وفق عدد من العناصر من قبيل: النظام، والاتجاه، والأسس، والمنهج، والنظريات، بناء على ذلك هل يمكن اعتبار الآراء الفقهية والفكر الفقهي للشيخ المؤسس بمثابة مدرسة فقهية متميزة؟

إنّ دراسة تمهيدية وقائمة على قدرات الفكر الفقهي لآية الله الشيخ عبد الكريم الحائري بهدف قياس مقدار توفر العناصر المشار إليها آنفا وفق المنهج الوصفي التفسيري التاريخي تثبت عدم وجود نظام متميز في فكره بمعنى التنظيم والترابط والترتيب المتميز والمختلف لمضمون وأجزاء هذا الفكر.

ولكن يوجد هناك منهج وأسس ونظريات فقهية خاصة به، وهي تعود لجذور زمان وبيئة تشكل فقه المحقق الحائري في النجف وسامراء، والتي أدت إلى اتصاف منهجه بالاحتياط، والعقلانية، ومحورية الاعتدال، وبناء عليه فإن مجموع العوامل التالية وهي اهتمام آية الله البروجردي بهذه الآراء الفقهية ومرجعية تلامذته المبرزين

١. تاريخ الإسلام: ١٤٤١/٠١/٢٥هـ؛ تاريخ القبول: ١٤٤٤/٠١/٣٠هـ.

٢. أستاذ مساعد في مركز الآخوند الخراساني التخصصي بمشهد؛ البريد الإلكتروني: ali.rahmani54@yahoo.com

في المراحل التالية وانتقال هذا التراث إلى الأجيال اللاحقة مع بروز الثورة الإسلامية في إيران شكلت الأرضية لنضج وانتشار مدرسة قم المتأخرة: وكان فقه الشيخ المؤسس بالحد الأدنى من أهم عوامل ظهورها ووجودها.

الكلمات المفتاحية: معرفة المدارس الفقهية، مدرسة قم المتأخرة، عبد الكريم الحائري، مدرسة الشيخ المؤسس الفقهية.

جستارهای

فقهی و اصولی

سال هشتم، شماره پیاپی ۲۸

پاییز ۱۴۰۱

۲۱۸

نظرية تلازم التكليف الاجتماعي مع ثبوت الحق عند الشيخ عبد الكريم الحائري^١ (حق الطلاق للزوجة نموذجاً)

هادي مصباح^٢

ملخص

يمكن وصف الآراء الأصولية والفقهية للمحقق الكبير الشيخ عبد الكريم الحائري بأنها ليست عقلية متشددة، وليست نصية بلا قيد أو شرط، فهو ذو فكر اجتهادي معتدل، وبناء على ذلك يمكننا أن نستخلص من فكره الاجتهادي نظرية "تلازم التكليف الاجتماعي مع ثبوت الحق"، والشيخ عبد الكريم الحائري إذ تبني هذه النظرية فهو يرى اعتبار حق آخر أحياناً في جعل الحكم والتكليف، وبالتالي توجب حقاً لشخص آخر. وقد استنتج الباحث هذه النظرية وبرهن عليها من مصنفات الشيخ، ومن ثم عرض لنموذج عليها وهو "حق الطلاق للزوجة" وفي هذا النموذج يثبت الحق المقصود بالاستنتاج من الآية الشريفة "إمساك بمعروف أو تسريح بإحسان" ويبرهن على تلازم التكليف الاجتماعي مع ثبوت الحق، وهناك حالات أخرى يثبت فيها الحق للآخر وفقاً لهذه النظرية، ومنها "حق الفقراء" في الخمس والزكاة، وحق "المُعْتَاب" في تحصيل رضاه.

الكلمات المفتاحية: تلازم التكليف الاجتماعي مع ثبوت الحق، حق الطلاق للزوجة، حق الفقراء، حق المُعْتَاب.

جستارهای
فقهی و اصولی
سال هشتم، شماره پیاپی ٢٨
پاییز ١٤٠١
٢١٩

١. تاريخ الإسلام: ١٤٤٣/٠٨/٠٤هـ؛ تاريخ القبول: ١٤٤٣/١٢/٢٤هـ.

٢. أستاذ الحوزة والجامعة؛ البريد الإلكتروني: h.mesbaholhoda@gmail.com

شمول قاعدة لا تعاد من حيث الصور الإدراكية مع التركيز على رأي المحقق الحائري^١

محمد رسول آهنگران^٢

محمد حسين آهنگران^٣

ملخص

تعَدُّ قاعدة لا تعاد من أهم القواعد الفقهية في موضوع الصلاة، وهي قاعدة تستند إلى روايات معتبرة، وقد خضعت هذه القاعدة لتمحيص الفقهاء ودراساتهم من عدة جوانب، ومنها دراسة شمول هذه القاعدة بالنظر إلى حالات المكلف الإدراكية بالنسبة للحكم؛ وهي العلم والجهل والنسيان.

كان المحقق الحائري أحد الفقهاء الذين درسوا قاعدة لا تعاد من هذه الناحية، حيث ذهب لإنكار شمول القاعدة للصور الثلاث المذكورة؛ في حين أنّ مشهور الفقهاء ذهبوا بعدم شمول القاعدة للصورتين الأولى والثانية فقط.

بعد دراسة ونقد رأي المحقق الحائري وآراء سائر الفقهاء وصلت الدراسة الحالية لنتيجة مفادها أنّ المعيار الأساس في شمول وعدم شمول هذه القاعدة هو صدق عنوان العذر، وباعتبار أنّ هذا الأمر غير محقق في صورتَي العلم والجهل التقصيري بالحكم بالتالي تخرج هاتان الصورتان عن شمول القاعدة بينما تدخل فيها صورتا الجهل القصوري بالحكم ونسيانه، أُعد البحث الحالي وفق المنهج الوصفي التحليلي استناداً إلى البيانات المكتتبية.

الكلمات المفتاحية: لا تعاد، الإخلال، العلم، الجهل، النسيان، الإجزاء، شروط

الصلاة.

جستارهای

فقهی و اصولی

سال هشتم، شماره پیاپی ۲۸

پاییز ۱۴۰۱

۲۲۰

۱. تاریخ الإستلام: ۱۴۴۴/۰۱/۲۵هـ؛ تاریخ القبول: ۱۴۴۴/۰۱/۳۰هـ.

۲. أستاذ بجامعة طهران (المؤلف المشارك): البريد الإلكتروني: ahangaran@ut.ac.ir

۳. طالب بجامعة طهران.

التعرف على العدالة في مجال الفقه مع نهج مباني مؤسس حوزة قم المحقق الحائري^١

محمد زروندی رحمانی^٢

ملخص

نشأ فقه أهل البيت عليهم السلام من حضن الوحي، وسقي من ينبوع المعارف النبوية والعلوية، وتغنى بالجهود الدؤوبة التي بذلها تلاميذ الإمام الصادق عليه السلام، ومنهم المحقق الحائري رحمته الله عليه.

تمت كتابة هذه المقالة بمناسبة الذكرى المئوية لتأسيس حوزة قم العلمية ومؤسسها الشيخ عبد الكريم الحائري رحمته الله عليه، وهو بحث كتب وفق منهج المكتبات يتعلق بموضوع العدالة من وجهة نظر الفقه على أساس أنه هل يكون وصفي الملكة والمرؤة من مقومات العدالة أم لا؟ وهل الإجتنا ب عن الصغائر دخيل في العدالة أم لا؟

ملخص

٢٢١

في هذا الصدد، وبعد تحديد مفهوم العدالة لغة وفي الاصطلاح، نأتى بالمباني المختلفة للفقهاء في تعريف العدالة ومن ثم التأكيد على مباني المحقق الحائري رحمته الله عليه في تعريف العدالة وهو السَّير في طريق الشرع المستقيم، كما يتم نقد المباني الأخرى بما في ذلك تدخل الملكة والمرؤة في العدالة تحت عنوان جديد وإبداع البحث، وأخيراً قبل الباحث بتقسيم الذنب والخطيئة إلى الكبيرة والصغيرة ورتب عليها آثاراً فقهية منها زوال العدالة بارتكاب الصغائر.

الكلمات المفتاحية: العدالة في الفقه، الملكة والعدالة، الذنوب الكبيرة، الذنوب الصغيرة.

١. تاريخ الاستلام: ١٤٤٤/٠٣/١٠هـ؛ تاريخ القبول: ١٤٤٤/٠٤/٠٨هـ.

٢. الاستاذ مشارك بجامعة المصطفى العالمية بقم.

Contents

- 7 An Investigation into the Argument of Shaykh ‘Abd al-Karīm Ḥā’irī-Yazdī on the Lack of the Legal Prohibition of Tajarrī
Sayyid ‘Ali Ṭāliqānī
- 37 Critical Analysis of Āyatollāh ‘Abd al-Karīm Ḥā’irī-Yazdī’s View on Inqilāb-e Nisbat
Bellal Shakeri/Mohammad-Taqi Fakhlaee/Mohammad Hasan Haeri Yazdi
- 67 The Meaning and Necessities of Specialized Ijtihād in Devotional and Non-Devotional Precepts According to the Theory of Āyatollāh ‘Abd al-Karīm Ḥā’irī-Yazdī
Sa’id Dīyā’i-Far
- 97 A Feasibility Study into the Finding a Jurisprudential School of Thought from the Thought of Shaykh al-Mu’asis
Ali Rahmani
- 223 137 The Theory of Correlation of Social Obligation with the Approval of Right from the Viewpoint of Āyatollāh ‘Abd al-Karīm Ḥā’irī-Yazdī
(Case Study: Proving the Right of Divorce to the Wife)
Hadi Mesbah
- 159 The Scope of the Principle of Lā Ta‘ād in Terms of Perceptual States with an Emphasis on Āyatollāh al-Ḥā’irī’s Point of View
Moḥammad-Rasoul Ahangaran/Mohammad Hosein Ahangaran
- 187 Distinguishing the Disposition of Justice in the Realm of Jurisprudence with the Basic Approach of Āyatollāh Ḥā’irī
Mohammad Zarvani Rahmani

Justārḥā-ye Fiqhī va Uṣūlī

The Iranian Journal of Islamic Law, Jurisprudence and Methodology

Vol.8 , No.28 , Fall 2022

ISSN: 2476-7565 ; EISSN:2538-3361

Concessionaire: Islamic Propagation Office of Qom Seminary

Khorāsān-e- Razavi Branch

Director: Mojtabā Elāhi Khorāsāni

Editor-in-Chief: Hossein Nāseri Moqadam

Director & Editorial Secretary: Sayid Mostafā Ekhterāee Tousi

Editorial Board:

Sayyed Mustafā Muhaqqiq Damad (Professor at Princeton University and Shahid Beheshti University)

Seyyed Fādel Al Hosseini Milani (Professor at Islamic Research Center of England)
Abolqāsem Alidoust (Postgraduate Studies Instructor of Seminary and Professor of the Islamic Sciences and Culture Research Centre)

Ahmad Moballeghi (Postgraduate Studies Instructor of Seminary and Associate Professor of Islamic Denominations University)

Javad Ahmad Al- Bahadli (Postgraduate Studies Instructor of Seminary and Professor at the University of Kufā)

Mahdi Mehrizi (Associate Professor of Islamic Azad University- Tehran Science and Research Branch)

Hossein Nāseri Moqadam (Professor of Ferdowsi University of Mashhad)
Mojtabā Elāhi Khorāsāni (Postgraduate Studies Instructor of Seminary and Faculty Member of Akhūnd Khorāsani Specialized Center)

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, SID, Google Scholar, RICEST, 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