

# نقش دو عنصر زمان و مکان در استنباط

سید عباس حسینی قائم مقامی



در گفتار پیشین دانسته شد که از میان احکام و اندیشه‌های گونه‌گون بشری آنچه که مبتنی بر جنبه‌های عقلانی آنان می‌باشد واجد حجیت بوده و می‌توان برای آن در استنباط احکام شرعی دخالت قائل شد و اعتبار حجیت برای این قسم از اندیشه‌های بشری (که از آن، به بناء عقلاء پاد می‌گردد) توسط شارع به نحو قضایای حقیقه بوده که در تمام اعصار قابل دریافت است و البته می‌توان یکی از انگیزه‌های اساسی و مهم شارع، در تأیید و امضاء این قسم خاص از اندیشه‌های بشری را حفظ مصالح نوعی و حسن گردش نظام معیشتی و اجتماعی انسانها دانست و از این رو، بسیاری از احکام و قواعد معاملاتی که تأمین کننده این جهت بوده و مورد اتفاق عقلاء نیز گردد امضاء عام شارع را به همراه داشته و می‌توان از آن به عنوان دلیل پنجم (دلیل خامس) در کنار ادله چهار گانه شرعی (کتاب، سنت، عقل، اجماع) مدد جست، اینک ادامه بحث.

شده و حساسیت شارع مقدس نسبت به این جنبه را می‌توان از جای جای مسائل مختلفی که در «فقه» طرح شده به خوبی دریافت و براساس همین مطلب است که حضرت امیر (ع) در مورد «احتکار» آن را مخالف با مصالح عمومی و مضر به حال جامعه می‌داند\* و بدین معنا بعضی از فقیهان نیز تصریح نموده‌اند، از آن جمله فقیه عالی‌مقدار آقا سید محمد جواد عاملی در کتاب عظیم مفتاح الکرامه در بحث از احواء اراضی موات از مرحوم علامه حلی نقل می‌فرماید: «... فان الشرع ورد به [ای الاحیاء] مطلقاً ولم یعین له معنی یختص به و من عادة الشرع فی [مثل] ذلک رد الناس الی

تشخیص و تبیین رشته‌های ارتباطی دو عنصر «زمان» و «مکان» با استنباط و اجتهاد از زوایا و مواضع مختلف ممکن است و در این مختصر سعی بر آن است که به مناسبت، بعضی از امهات و مهمات این زوایا تبیین و بررسی گردد که در این مقام یکی از آنها بررسی می‌شود.

از مجموع آنچه که در شماره گذشته بیان شد، می‌توان به تعبیر اهل فن، مذاق شارع را در بسیاری از احکام معاملاتی که در رابطه مستقیم با جوامع بشری است به دست آورد و در تمام آنها می‌توان یک ملاک عمومی و کلی استنباط نمود که انگیزه برای جعل و تشریح از جانب شارع حکیم و مدبر بوده و آن «حفظ نظام و مصالح عمومی بشری» است و همین ملاک، موجب تأکید شارع بر بسیاری از بناات عقلایی

\* حضرت امیر المؤمنین (ع) در عهدنامه مالک ضمن آنکه بدو امر به جلوگیری از احتکار می‌نماید و می‌فرماید: «و ذلک باب مضر تا لعمارة».



در آورده و مسلماً بعد از تملک آن را در جریان تکثیر و فعالیت اقتصادی انداخته به همین میزان مجال فعالیت را از افراد کم بضاعت و یا بی بضاعت که مسلماً زمین بیشتر محل احتیاج آنها است سلب نماید؟\*  
آیا این منافات با حکمت تشریح این قانون از جانب شارع حکیم و مدبر ندارد؟!  
آیا در این صورت عدم شی از وجود آن لازم نمی آید؟ آیا مصداق بارز نقض غرض تحقق نمی یابد؟ آیا در چنین صورتی با تمسک به اطلاق و عموم قاعده، باز می توان ادعا نمود که مصالح بشری و اغراض عمومی که از جعل آن در نظر بوده تحصیل شده است؟

مخصوصاً با توجه به اینکه حق فعالیت اقتصادی را در این محدوده از دیگران سلب نموده و این خود با حکمت تشریح منافات دارد.

واژه دیگر نیز موجب اختلال نظام و به خطر افتادن مصالح اجتماعی می شود زیرا واضح است که با توجه به اهمیت حیاتی و حساسیتی که اقتصاد، در حیات فردی و اجتماعی بشر دارد (که این معنا از روایات

### بهدا حیا معادن (مباحات)

از همین قبیل است «احیاء معادن» و دیگر مباحات (همچون مراتع، جنگلها، دریاها، طیور، وحوش و...) که از روایات چنین استفاده می شود که برای شیعیان اباحه شده و مسلم است که ادله داله بر این اباحه نیز عموم و اطلاق دارد و چه بسا از میان ادله لفظیه نتوان برای آن مشخص و مقیدی بدست آورد ولی با توجه به آن ملاک کلی که در احکام اینچنینی شارع به دست آمده زمینه تعمیم و تخصیص فراهم است «العله تعمیم کما انها تخصص».

بنابراین دیگر نمی توان با تمسک به عمومات ادله لفظی، زمینه فعالیت های استخراجی را برای همگان بطور بی حد و مرز، آماده نمود و اگر کسی با توجه به امکانات ماشینی که در قرون اخیر در دسترس است به احیاء و استخراج معادن دست زد (که مسلماً صدق عرفی احیاء نیز می کند) و از همین راه قسمتی از نبض

\* در اینجا مناسب است مطلبی را که در این فراز بخصوص، به یاد آمد متذکر شوم: سالها قبل، از زهر اندیشمند انقلاب اسلامی (حفظه الله و ابقاءه) توجیهی ظریف و لطیف در مورد حدیث معروف «ما رأیت نعمة موفورة الا ورأیت فی جانبها حق مضیع» شنیدم، ایشان در برداشتی ظریف از این روایت بیانی بدین مضمون داشتند که حقیر با استفاده از حافظام نقل می کنم: «بسا بتوان گفت اگر کسی حتی از طرق شرعی مکتب اقتصادی عظیمی واجد شود و با بهره گیری از این مکتب، خطوط تولید و توزیع را در سطح وسیعی در دست بگیرد به همین مقدار حق وصول به مرتبای از رشد اقتصادی، را از دیگران تضییع نموده است».

این حقیر می گوید: «چه بسا تعبیر به «نعمت» تأییدی بر این استنباط باشد که از آن استفاده می شود لازم نیست که مکتب اقتصادی حاصل شده برای آن شخص مضیع، از راه غیر شرعی کسب شده باشد و گرنه تعبیر از آن به «نعمت» بعید می نمود (البته این صرفاً در حد یک نظریه و برداشت احتمالی است که می توان از آن به عنوان مؤید استفاده جست، نه یک نسبت جزئی و حتمی).

منصوصه را قائل شده و با قطع نظر از این جهت، به صورت یک برهان جدلی که بتوان قائلین به عدم تعدی را نیز اثناء نمود می‌گوییم: حکم به حرمت احتکار نیز از جمله اموری است که صرفاً در رابطه با جامعه و مردم مطرح شده و وجود یک ملاک الهی صرف در آن بعید و بل محال می‌نماید<sup>۵</sup> و انصافاً با اندک تأملی در روایات نیز این مطلب استفاده می‌شود که حکمت و ملاک تشریح در این مورد نیز «مصلح عمومی» و نجات مردمان از تنگناهای اقتصادی به هنگام عسرت و شدت است (که یکی از مؤیدات و بل ادله آن نیز همین اختلاف موارد مذکور در روایات است که این مطلب را می‌توان با توجه به اختلاف روایات از شهرهای مختلف استفاده نمود).

بنابراین دیگر اقتضای به موارد منصوصه نه تنها وجهی ندارد بلکه با ملاک مذکور نیز منافات دارد و مسلماً نقض غرض لازم می‌آید، از این رو موارد منصوصه به نحو قضایای خارجی است که امامان

و آیات مختلف استفاده می‌شود<sup>۶</sup> و قدرت اقتصادی لزوماً «قدرت سیاسی» و کلاً «یک قدرت همه جانبه» است، دیگر نمی‌توان به سادگی به عموماً و اطلاقات تمسک نمود.

البته این قطع نظر از توجه به شرایط و مقتضیات عصری زمان صدور این عموماً است که اولاً بطور طبیعی و قهری مردمان فقط به مقدار متعارف امکان حیات و احیاء این مباحات را داشته‌اند و از این گذشته چه بسا بتوان گفت تحلیل و اباحه‌ای که امامان معصوم<sup>۷</sup> فرمودند صرفاً به نحو قضایای خارجی است چه اینکه معقول نیست این اموال، ملک شخصی امام<sup>۸</sup> باشد بلکه واضح است که ملک «مقام» و «منصب» است و با بررسی شرایط و مقتضیات آن زمان متوجه می‌شویم که منصب آن بزرگواران توسط غاصبین خلافت غصب شده بود. بنابراین عملاً از اعمال نظر محروم بودند و در دست نگهداشتن این حقوق جز ایجاد گرفتاری و مشقت برای شیعیان اثر عملی دیگری نداشت، لذا جهت تسهیل امور، اینگونه تحلیل فرمودند و در نتیجه می‌توان استفاده نمود که «تحلیل مادامی» است نه دائمی. غایتی که در بعضی از روایات تحلیل وارد شده «ذلک الی ان یقوم قائمنا» می‌تواند مؤید این مطلب باشد، و این همان چیزی است که از آن به «شم الفقه» یاد می‌شود.

### ج - احتکار

مورد دیگر «احتکار» است، هر چند به راحتی می‌توان از نفس ادله لفظیه و با جمع بین روایات موجود، تعدی از موارد

\* چنانکه در بسیاری از روایات فقر اقتصادی را دالان کفر دانسته (کادال فقران یكون کفراً) و (من لامعاش له لامعاده) و از آن به «موت اسود» تعبیر آورده شده، البته معلوم است که مانند این روایات ناظر به حکم غالب خارجی است نه حکم مسلم حقیقی. بدین معنا که عملاً در خارج، فقر و غنای اقتصادی چنین نقشی را در زندگی انسانها ایفاء می‌نماید ولی در مقابل نیز مشاهده می‌شود که همین فقر برای نخبه‌ای از مردمان وسیله تعالی و نردبان اوج ممنوی می‌گردد (وقلیل من عبادی الشکور).

۵ نگارنده در این مورد در رساله‌های جداگانه به نام «الموجز فی احکام الحکره» به تفصیل سخن گفته است.

۶ هرچند در آینده خواهیم گفت که این ملاکات عقلانی، از آنجا که منبعث از فطرت صافی انسانهاست مبتنی بر ملاکات الهی و ملکوتی می‌باشد.

معصوم<sup>(۴)</sup> با توجه به نیازهای اقتصادی عصری (زمان و مکان خاص) تعیین مصداق فرموده و در صدد تحدید نبوده‌اند.

#### د- سبق و رمایه

همچنین است در مورد ابواب معاملاتی دیگر که در رابطه با مردمان و جوامع بشری طرح می‌شود، همچون رهان در سبق و رمایه که شایسته نمی‌نماید در عصر جدید نیز صرفاً به شرعیت «رهان» در خصوص تیراندازی با کمان و شمشیر و یاسوار کاری با اسب و... قائل شد و تعدی به دیگر موارد اسلحه دفاعی ننمود.

مرحوم محقق حلی در کتاب شریف شرائع الاسلام، در مورد سبق و رمایه می‌فرماید: «فائدتها بعث العزم علی الاستعداد للقتال والهدایة لممارسة النضال و هی معامله صحیحة...»<sup>(۵)</sup>

آیا در جایی که فقیه بزرگواری همچون محقق حلی فائده سبق و رمایه را آمادگی و تقویت بنیه دفاعی دانسته است (که جز این نیز حکمت و منایب دیگری برای آن انتظار و احتمال نمی‌رود) می‌توان به ادله‌ای چون «لا سبق الا فی نصل اوخف او حافر»<sup>(۶)</sup> تمسک جسته و به خصوص موارد مذکور بسنده نمود و در این اعصار که وسائل دفاعی شکل و صورت خاص و پیچیده‌ای پیدا نموده قائل به عدم مشروعیت رهان در موارد مستحدث شد و تمام هم و وقت خود را مصروف مسابقه در خصوص آن موارد دانست؟

راستی! چه خصوصیت و منایب صرف‌الهی و غیر قابل دسترسی را می‌توان برای شرط بسندی در خصوص «اسب

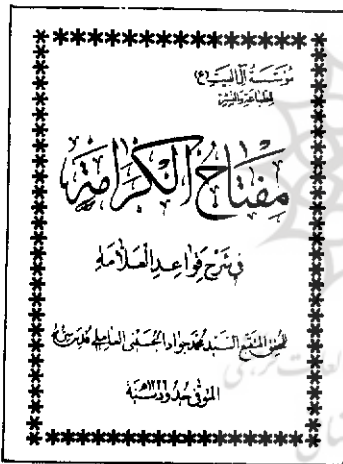
سواری» شتر سواری و تیراندازی با کمان نام برد که موجب عدم تفرق ملائکه می‌شود «ان الملائكة لتفرعن الرهان فتلن صاحبه ما خلا الحافر و الخف والریش والنصل»<sup>(۷)</sup>. و آیا امروزه می‌توان باتیرو کمان دشمنان خدا و خلق را از سرحدات مسلمین راند و آنان را تخویف نمود «واعدوا لهم ما استطعتم من قوه و من رباط الخیل» آیا جز در پرتو تعدی از موارد مذکور، در این اعصار می‌توان معنای محصلی را از این آیه شریفه به دست داد؟!!

اینجاست که «شم الفقاهة فقیه» وی را رهنمون نموده و اگر هم در صدد استفاده از خصوص ادله لفظیه باشد تمسک به اطلاقات و عمومات ادله‌ای که به مطلق تیراندازی (نه خصوص تیراندازی با کمان و...) ترغیب و تشویق کرده است نموده و ادله‌ای که به بیان موارد خاصه پرداخته را مخصص آنان ندانسته و بلکه از باب بیان مصداق و مثال (به نحو قضیه خارجیّه) به حساب آورده و الغاء خصوصیت می‌نماید.

سیره متشرعه و فرق آن بابناء عقلاء در مقاله قبل گفته شد که از بناء عقلاء در کلمات قدماء اصحاب اثری وجود ندارد، به نظر می‌رسد هر چند این تعبیر در کلمات آنان دیده نمی‌شود ولی ریشه‌های آن را می‌توان در کلام آنان جستجو نمود که در آینده مطرح خواهیم کرد، چه بسا بعضی استشادات به اجماع امت و یا سیره متشرعه در آن کلمات نیز منشأ آن همان ارتکازات و بناات عقلانی بوده باشد، اما در مورد اینکه آیا نظر عقلا در مقام استنباط حکم شرعی در نزد قدماء دخالتی داشته یانه؟ می‌توان

از «عرف» همان بناء عقلاء است می فرماید: «... قد یسبیر عن الطریقة العقلایة ببیان العرف و المراد منه العرف العام کما یقال ان بناء العرف فی المعاملة الکذائیة علی کذا ولیس بناء العرف شیئاً یقابل الطریقة العقلایة...»<sup>(۸)</sup>

بطور نمونه مواردی چند از استعمال تعبیر «عادات» در کلمات اصحاب را نقل می نمائیم: مرحوم شیخ اعظم انصاری، به نقل از مفتاح الفقه ملامحسن فیض کاشانی در بحث از صحت بیع صبی می فرماید: «ان الاظهر جواز بیعه و شرائه فیما جرت العادة به من الاشیاء الیسیره...»<sup>(۹)</sup>



مرحوم شیخ اسدالله کاظمی تستری در کتاب شریف مقابس الانوار در همان بحث می فرماید: «الموضع الخامس: بیعه و شرائه فیما جرت العادة به منه فی الشیء الدون دفعاً للحرج»<sup>(۱۰)</sup>

محقق عاملی در مفتاح الکرامه در مواضع مختلف از آن استفاده نموده، از جمله: خرید و فروش در معابر و اماکن عمومی که دارای وسعت نیز می باشد. ایشان در این زمینه می فرماید:

دخالت فی الجملة ولا اقل کم رنگی را استفاده نمود.

این حقیر را نظر راسخ بر آن است آنچه که در لابلای کلمات اصحاب از اقدمین تا متأخرین- به عنوان «عادة الناس» مطرح شده (مثلاً گفته می شود هذا مما جرت العادة علیه و...) جملگی عبارت اخرای بناء عقلاء در کلمات متأخرین و معاصرین است، چه اینکه در آغاز بحث مندرج در شماره قبل تحقیق شد افعال آدمیان که ناشی از عادات آنان می باشد نمی تواند در حکم شرعی دخالتی داشته باشد، بنابراین نتیجه می گیریم که این عادت همان ارتکازات و بنائات عقلانی عقلاء است که از آن بدین نام یاد شده است.

و همچنین تعبیر دیگری که استعمال آن شیوع دارد که گاه بعضی امور را به «عرف» نسبت می دهند که منظور از آن نیز همان «عقلاء» است و البته آنچه که در کلمات قدماء از دخالت «فهم عرف» در شناخت احکام شرعی یافت می شود، غالباً در جانب شناخت و تشخیص موضوع است- که بحث آن در آینده خواهد آمد- ولی آنچه که به عنوان عادت مطرح می شود غالباً در جانب شناخت و تبیین حکم می باشد، یعنی «عادات مردمی» در نزد آنان به عنوان یک دلیل مستقل در کنار ادله چهار گانه دیگر خود نمایی می کند، یعنی درست همان نقشی را که بناء عقلاء در استدلالات و استنتاجات متأخرین و معاصرین ایفاء می نماید، بنابراین آنچه که بیشتر شایان توجه دارد همین تعبیر- در کلمات قدماء- است.

مرحوم محقق نائینی در مورد اینکه تعبیر

«لوجلس للبيع و الشراء فی الاماکن المتسعة فالاقرب الجواز... لان السعادة مستمرة بذلک... لان المحکم فی ذلک العادة و العرف...» (۱۱)

و بالأخره محقق گراندقدر مرحوم حاج آقارضا همدانی در بحث از دفينه می فرماید: «...يعامل مع ذلک المال فی العرف و السعادة معاملة المباحات...» (۱۲)

چنانچه ملاحظه می شود در این دو کلام بین «عرف» و «عادت» جمع شده است. و در مثل کلمات زیر تعبیراتی که بکار برده می شود منظور همان بناء عقلاء است:

«المعهود المتعارف للناس» (۱۳)  
«...مستدلاً بتداوله فی الامصار و الاغصار السابقة و اللاحقة من غیر تکثیر...» (۱۴)

گذشته از تمام اینها در بسیاری از مواقع صریحاً به افعال و بناات آنان استشهد و استناد شده است. به بعضی از نمونه های زیر توجه شود:

شیخ الطائفة طوسی در بحث از حجیت خیر واحد می فرماید: «... فاما ما یدکره من مشاهدة من رأی مخرق الثیاب یلطم علی وجهه و قد کان علم ان له علیلاً و یخیر بموته انا نعلم عند خیره انه میت فدعوی لا یرهان علیها لان مثل ذلک قد یفعله العقلاء لا اغراض کثیرة ثم ینکشف الامر خلاف ذلک...» (۱۵)

و اما از بناء عقلاء که می گذریم آنچه که در کلمات قدامه و نیز متأخرین شایع بوده و در طریق استنباط حکم شرعی مورد استناد قرار می گرفته و می گیرد، سیره متشرعه است.

که گاه از آن به اجماع امت یاد می شود و این تعبیر بیشتر در کلمات قدامه متداول است. (۱۶) و گاه به اجماع فرقه (۱۷) و گاه به سیره مستمره (۱۸) و گاه به عنوان اجماع المسلمین (۱۹) و نیز اجماع فرقه محقه (۲۰) یاد می شود.

سیره متشرعه هم در ابواب فقهی و هم در ابواب اصولی مورد استفاده قرار گرفته و همانطور که در مباحثی چون طهارت و صلاة (که از اباحت فقهی می باشند) مورد استناد قرار می گیرد در بعضی اباحت اصولی همچون حجیت ظواهر و حجیت خبر واحد و... نیز مورد استشهد قرار گرفته است. هر چند بعضی از اهل تحقیق، دلالت سیره متشرعه را بر وجوب نفی نموده اند و آن را دلیل بر جواز بمعنی الاعنیم دانستند (۲۱) ولی به نظر ما این سخن صحیح نمی نماید چه اینکه فقط حکم وجوبی انشاء شده از جانب معصوم (۲) است که می تواند تقید و پای بندی در اهل شریعت به وجود آورد، چنانکه به صورت یک عمل شایع عمومی در آید.

در واقع سیره متشرعه نوعی از اجماع است که در زمان معصوم (۳) محقق می گردد، بنابراین دلیل مستقلی در مقابل دلائل چهارگانه به حساب نمی آید (چنانچه در مباحث آینده تبیین خواهد شد).

به نظر ما جا دارد با توجه به مطالبی که گذشت ادعا شود: سیره متشرعه را که اخص از سیره عقلاء است باید صرفاً در محدوده عبادیات (که دارای ملاکات صرف الهی هستند) حاکم دانست و جل آنچه که ابواب غیر عبادی وجود دارد همان «سیره عقلاء» است گرچه از آن به «اجماع امت»



و یا «سیره مستمره» یاد گردد چرا که گفته شد بنائات عقلائی معمولاً دائر مدار مصالح معیشتی است، همین نیز ملاک کلی جعل بسیاری از احکام معاملات است که صرفاً در رابطه با جوامع بشری می باشد است، لذا در این محدوده، عقلاء خود دارای بنائات مستقل هستند که ناشی از تدین آنها به دیانت و تشریح به شرع خاصی نیست، ولی سیره متشرعه چون بنائات مردمان از حیث تشریح و دیانت آنان است، لذا در محدوده تعبدیات و ابوابی همچون طهارت و صلاة و... کارساز است.

و این نظیر همان عملی است که مرحوم آخوند صاحب کفایه در ارجاع بسیاری از اجماع به دلیل مستقل عقلی است.

و آنچه که ما گفتیم با وجه فرقی که بین «سیره» و «بناء» گفته اند سازگار است که گفته اند بناء عقلاء احتیاج به عدم ردع دارد، ولی سیره اینچنین نیست، چه اینکه در سیره، روش مردمان متشرع بخودی خود موضوعیت ندارد، بلکه این حیثت تشریح آنها است که به نحو حیثیت تعلیلیه موجب حجیت آنها شده. از این رو روش و سیره آنها مطمئناً ناشی از بناء شارع است و این از مواردی نیست که مردمان مستقلاً بر فهم آن قادر باشند، بلکه این نوع بنائات متشرعه کشف از نظر خاص شارع می کند و به عبارت دیگر استدلال بر سیره متشرعه همگون

و نیز در جای دیگری می فرماید: «... ان بناء العقلاء من المسلمین علی شیء تارة یکون بما انهم مسلمون و متدینون بشرائع الاسلام و آخری یکون ذلک منهم لا بما هم مسلمون و متدینون بل بما هم من العقلاء و من اهل العرف و الذی یضاد وجوده مع الردع الشرعی بحیث یستحیل تحققه مع ثبوته انما هو الاول و اما الثاني: فلا یکون ردع الشارع مضاداً مع اصل وجوده بل انما یکون مانعاً عن حجیته و حیث ان المقصود من السیره المزبورة هی سیره العقلاء الذین منهم المسلمون فلا بد فی تتمیمها من التثبت بمقدمات عدم الردع لاثبات امضاء الشارع لها...» (۲۲)

استدلال بر روایت می باشد.

عالم گرنامه مرحوم آقا ضیاء عراقی می فرماید: «... السیره... تارة باضافتها الی المسلمین بما هم مسلمون و آخری باضافتها الی العقلاء بما هم عقلاء و قد یعبر عن الاول بالسیره و عن الثاني ببناء

بنا بر آنچه که ارائه شد بسیاری از سیره های متشرعه که در کلمات قدام و متأخرین در ابواب معاملات مورد ادعا قرار گرفته به بناء عقلا برگردانده شده و نیز اگر در یک مسأله ای، هم سیره متشرعه و هم بناء عقلا ادعا شد اگر آن مسأله از فروعات



ظواهر وجوب تقلید، وجوب تقلید اعلی، تملک بالحیازة، استصحاب، اصاله الصحة، قاعده سلطنت، احترام مال الغیر، وجوب وفاء به عقد و... همان بناء عقلاء بوده و همگی براین بناء مبتنی می‌باشند.

### تنبیهاتی در مورد بناء عقلاء

از مطاوی آنچه که گذشت می‌توان اصول کلی حجیت بناات عقلائی را بطور خلاصه بدین شرح بیان نمود:

۱- بناات عقلانی عقلاء در ابواب معاملات دخالته داشته و شرعاً نیز حجیت است.

۲- جهت تشخیص موارد اطلاق و تقیید، تعمیم و تخصیص قواعد و اصولی که مستند به مرتکبات عقلائی است بایستی به خود آنان رجوع کرد و رجوع به ادله لفظیهای که در حکم ارشاد به بناء عقلاء هستند صحیح نمی‌نماید.

۳- مواردی که اطلاق و عموم بناء عقلاء مورد شک واقع می‌شود باید به قدر متیقن اخذ نمود، چه اینکه بناء عقلاء از ادله لبیه است، بنابراین باید اخذ به قدر متیقن نمود. البته این درجائی است که نتوانستیم به اطلاق و تقیید محرزی در خود بناات خارجی عقلاء دست یابیم ولی اگر بدین مطلب دست یازیدیم دیگر اخذ قدر متیقن وجهی ندارد.

۴- غالباً بناء عقلاء در کلیات مننعد می‌گردد ولی در جزئیات بسیار می‌شود که بناء عقلائی خاصی وجود ندارد و یا اگر باشد از حیث عقلانی عقلاء نشأت نکرده، اینجاست که شارع حکیم و مدبر به کمک آمده و کشف واقعیت می‌نماید، مثلاً بناء

معاملات بود، چه بسا بتوان «سیره» را به «بناء» برگرداند و از آن سو نیز اگر مسأله از فروعات عبادات بود چه بسا بتوان بسا کنکاش و دقت «بناء عقلاء» را همان «سیره» دانست و این مضمون مورد اشارت بعضی از محققین نیز قرار گرفته است. چنانکه محقق گرنامه‌ی مرحوم آقا ضیاء عراقی، در بحث از جواز تقلید ضمن بررسی ادله لفظیه و لبیه (از روایات و اجماعات) به سیره مستشرعه اشاره و آن را به بناء عقلاء برگردانده‌اند (البته قسم دوم از بناء عقلاء که ارتکازیات و فطریات است و اشارت به آن گذشت).

ایشان می‌فرماید: «... هو الامر الجبلی الفطری الارتکازی فی نفوس عامة الناس علی لزوم رجوع الجاهل بالوظيفة الی العالم بها بنحو موجب لجریهم علیه طبعاً و علمهم بالحکم بلا التفات منهم الی وجه علمهم كما فی سائر ارتکازاتهم بحسب الفطرة والجبلة التي اودعها فيهم بارئهم [تعالی] و الی ذلك یرجع السيرة المعهودة من العرف والعقلاء والمتدینین من الصدر الاول علی رجوعهم من کل ما جهلوا به الی العالم... فما عدا [ای ماعدا] بناء العقلاء من الادلة الشرعية قابل للمناقشة و كذا السيرة من الصدر الاول فالمناقشة فيه ظاهرة لقوة احتمال كون مدرک المجمعین و كذا مبني السيرة هي القاعدة المرتكزة فی نفوس عامة الناس علی لزوم رجوع الجاهل بالوظيفة الی العالم بها بنحو موجب لجریهم علیه طبعاً و علمهم بالحکم بلا التفات منهم الی وجه علمهم كما فی سائر ارتکازاتهم بحسب الفطرة والجبلة التي اودعها فيهم بارئهم» (۲۴)

از این رو عمده دلیل در ابواب غیر عبادی همچون حجیت خبرثقه، حجیت

ر- در امور مهم باید از دیگران استادتر باشد (که از همینجا شرط اعلیمیت استفاده می‌شود). نظیر همین گفتار در شرایط عامه تکلیف جاری است.

البته در همین مثال نیز شاید بتوان ادعا نمود که عقلاء در رابطه با ذکوریت نظر خاصی نداشته باشند، هر چند که چون امر مهمی است لا اقل حکم عقلاء در این موارد برارحیث اشتراط ذکوریت می‌باشد و شاهد آن اینکه اکثریت قریب به اتفاق زمامداران جوامع بشری را مردان تشکیل می‌دهند، و موارد استثناء ضرری به ارتکاز و بناء کلی عقلانی وارد نمی‌سازد.

بهر حال می‌توان شروطی را جویا شد که عقلاء در مقابل آن فاقد حکم اثباتی و سلبی هستند و شارع در آن مورد اظهار نظر فرموده، همانند اشتراط صیغه خاص در مثل نکاح کشف از حقیقت و واقعیت می‌نماید.

۵- بناات عقلاء صرفاً در امور اجتماعی و غیر عبادی نقش تعیین کننده دارد و گرنه استحسانات و استنتاجات استقلال آنان نمی‌تواند مغیر موضوعات عبادی باشد، چه اینکه موضوعات عبادی دارای حقائق ملکوتی و ملاکات صرف الهی بوده که با عقول عامه درک نمی‌شود و اگر گاهی مطالبی به عنوان «فلسفه احکام» طرح می‌گردد نهایتاً می‌تواند دخالت فی الجمله‌ای در تشریح داشته باشد و گرنه طرح آن به عنوان ملاک و مناط حقیقی باطل است و این معنای حدیث معروف است که «ان دین الله لایصاب بالعقول».

در این کلام لطائفی نهفته است از جمله فرمود «لایصاب» که عدم اصابه به معنای

عقلاء بر رجوع جاهل به عالم قائم شده اما گفته‌اند از این بناء خصوصیتی که در عالم (مرجع دینی) محتمل الدخل است (همچون حریت، ذکوریت، ایمان، عدالت و...) کشف نمی‌شود و در این موارد عقلاء حکم اثباتی و یا سلبی ندارند. (۲۵) بنابراین در چنین مواردی یا باید اخذ به قدر متیقن نمود که در نتیجه بایستی خصوصیات محتمله را دخیل دانست و یا باید به ادله خاص لفظی رجوع کرد.

هر چند در مثال مذکور نیز به نظر ما عقلاء خود قادر به فهم می‌باشند، مثلاً اگر به عقلاء گفته شود که در نظر است شخصی را به عنوان راهنما در خصوص مکتب خاصی انتخاب نماییم، لامحاله حکم به شرایط زیر می‌نمایند:

الف- عاقل باشد (که ضرورت این شرط بدیهی است).

ب- بالغ باشد (البته بلوغ خاص را معلوم نیست که عقلاء حکم به اشتراط آن نمایند. بلکه آنچه که مورد نظر آنان است بر خورداری از قدرت و قوت تشخیص و تمییز و به عبارتی «بلوغ فکری» است که لزوماً، تلازمی بابلوغ سنی ندارد و از اینرو بسیاری از فقها منکر شرطیت بلوغ سنی شده و مدار را بر قوت تمییزد اثر داشته‌اند، همانطور که در شرایط عامه تکلیف آمده است.

ج- امین باشد (چون اگر در معرض خیانت باشد نقض غرض لازم می‌آید و از همین شرط، می‌توان «عدالت» را استفاده نمود).

د- قادر بر آن عمل و وظیفه باشد (که از همین جا قدرت در استنباط فروعات مکتب که همان اجتهاد است استفاده می‌شود).

عدم درک است نه بمعنای انکار! بدین معنا که عقل از کشف مناظرات احکام الهی عاجز است از این روست که شارع مقدس به عقل امداد رسانده و او را به احکامی که مترتب به حقائق ملکوتی هستند رهنمون می‌سازد که «الواجبات الشرعیه الطاف فی الواجبات العقلیه».

و دیگر اینکه «عقول» را به صیغه جمع آورد که کنایه از عقول ضعیفه است و گرنه عقل کل و کل العقل که عقل انسان کامل (حضرات معصومین) می‌باشد و صرف الوجود عقل است قادر به درک بوده و دین الهی به عقل آنها اصابت می‌نماید.

روی همین جهت، سابقه ندارد که رسول گرامی اسلام در هیچیک از عبادیات به مشورت با مردمان پرداخته باشد و اگر در قرآن دستور «وشاورهم فی الامر» نیز وارد شده صرفاً در محدوده همان امور اجتماعی و مصالح نوعی بشری است (که البته وجوهی دیگر برای آن قابل ارائه می‌باشد که باید در جای خود طرح گردد).

۶- هر فعلی از افعال عقلاء نمی‌تواند در استنباط احکام (حتی در احکام معاملاتی) دخالت داشته باشد بلکه صرفاً افعال عقلانی آنها دخالت دارد، از این رو در تمییز و شناخت بناثات عقلانی باید نهایت دقت را بکار برد. از همین جا معلوم می‌شود که اگر بشر در استنباط احکام دخالت دارد، دخالت او به نحو مطلق و رها نیست بلکه دخالتی مقید و خاص است.

۷- چون بناثات عقلانی در استنباط احکام دخالت پیدا کرد، بنابراین یک «مستنبط» و «فقیه» بایستی برای تشخیص بناثات عقلانی و نیز انگیزه‌های عقلانی که

در تشریح احکام معاملاتی اسلام وجود دارد (که نمونه‌هایی از آن در مورد احتکار، تسعیر و... گفته شد) شناخت دقیق و صحیحی از جوامع پیدا نماید، و از همین جا دخالت دو عنصر «زمان» و «مکان» در اجتهاد روشن می‌شود. آن فقیه بزرگواری که به مسند استنباط نشسته، اگر شناخت دقیقی از مشکلات اقتصادی و اجتماعی جامعه پیدا نماید با توجه به آنچه که ما از آن به «مذاق شارع» و انگیزه وی در جعل احکام اجتماعی اسلام یاد نمودیم (یعنی همان مصالح عمومی) به راحتی در ابوابی چون احتکار، تسعیر، احیاء موات، احیاء معادن و... فتاوائی واقع‌بینانه و مناسب با مقتضیات زمانی و مکانی جامعه صادر می‌نماید؛ ولی از آنجا که دانسته شد بناثات عقلانی و مصالح عمومی صرفاً در محدوده استنباط چنین احکامی دخالت دارد و لا محاله می‌تواند معمم و مخصص احکام در ازمنه و امکانه مختلف باشد، اما دیگر در محدوده عبادیات چون «صلاة» و «طهارت» و... این دو عنصر را در مقام استنباط حکم هیچگونه دخلی نیست، بلکه آنچه که در آن مقام نیز می‌تواند حائز دخالت شود صرفاً در جانب تشخیص موضوع و یا تغییر موضوع است که در بخش بعدی این مقاله عرضه می‌گردد. بنابراین شکل خاص نماز، روزه و... هیچگاه قابل تغییر نیست و مبتنی بر ملاکات خاص الهی است.

در نتیجه آنچه که به عنوان تأثیر «جهان‌بینی» (شامل انسان‌شناسی و جامعه‌شناسی و...) فقیه در فتوا طرح می‌گردد، اگر از آن معنای محصلی یافت

نیست، ولی شارع در صدق این عنوان بر شخصی، (در باب صلاة و صوم) مسافت معین و نیز قصد را شرط نموده «... [ومن شرائط القصر] قصد المسافر و هی ثمانية فراسخ...» (۲۶)

البته این صرفاً در باب صلاة و صوم است ولی در ابواب دیگر معاملاتی همچون مضاربه باز همان نظر عرف منظور شارع می باشد و این تأییدی محکم بر آن چیزی است که ما کراً در طول این مقالت بدان تذکر داده ایم و آن اینکه شارع معمولاً در امور عبادتی، نظر و تأسیس خاص دارد نه در امور معاملتی.

شاهد ثانی در باب مضاربه در کتاب روضة البهیه ضمن اینکه می فرماید: سفری که عامل بدون اذن مالک نموده، مخارج آن بر عهده خود می باشد متذکر می شود: «والمراد بالسفر العرفی لا الشرعی و هو [ای الشرعی] ما اشتمل علی المسافة [المعینه]...» (۲۷)

و از جمله موضوعات مستنبطه دیگر عنوان «فقیر» است که موضوع مصرف زکات قرار گرفته: «... والفقراء والمساکین و یشملهما من قصر ماله عن مؤنة سنة له و لعیاله...» (۲۸)

و از جمله «وطن» را نیز می توان از موضوعات مستنبطه دانست:

«والمراد من الوطن الذی یتم فیه و ان عزم علی السفر قبل تخلل العشرة و هو کل موضع یتخذة الانسان مقراً و محلاً له علی الدوام الی الموت لا انه قصد استیطانه مدة و ان طالت مستمراً علی ذلک غیر عادل عنه کما نص علیه الفاضل و الشهد و غیرهما بل نسبة فی المدارک الی سائر من تأخر

شود، صرفاً در محدوده های است که بیان آن گذشت و لا محاله فاقد عمومیت می باشد و در این صورت تعبیر از «دنیا بینی» به جای «جهان بینی» صحیح تر و دقیق تر می نماید.

۸- چنانکه در لابلای مطالب سابق گذشت، اینگونه نیست که احکام عقلائی، فاقد ملاکات الهی باشد بلکه از آنجا که بسیاری از امهات این احکام ناشی از فطرت مودعه انسانها است، منتهی به ملاکات الهی می گردد، که این خود بحثی مفصل را لازم دارد که به جای خود حواله می شود.

**نقش شناخت بشری در تشخیص موضوع**

تا بدینجا آنچه که گفته شد بررسی نقش شناختها و اندیشه های بشری در جانب حکم بود، اما در جانب موضوع نیز هر چند بحث در این باره مفصل است و به واسطه وضوح مطلب بحث تفصیلی از آن ضرورت ندارد و لکن به اختصار به آن اشارتی می شود:

به طور کلی موضوعات احکام شرعی به دو دسته کلی تقسیم می شوند:

الف) موضوعات مستنبطه.

ب) موضوعات عرفیه.

**موضوعات مستنبطه (شرعیه)**

موضوعات مستنبطه که البته تعداد آنها بسیار محدود می باشد، موضوعاتی است که شارع مقدس در آن نظر خاصی اعمال نموده و اصطلاح خاصی در مقابل موضوعات متداول در میان عرف عامه جعل کرده است، از جمله این موضوعات «مسافر» است چه اینکه صدق «مسافر» در نزد عرف منوط به طی مسافت معینی

عن العلامة من غیر فرق بین ما نشأ فیہ و ما استجدہ...» (۲۹)

### موضوعات عرفیه

قسم دوم موضوعات که اکثر و اهم موضوعات شرعی را تشکیل می‌دهد و سرتاسر فقه مشحون از این موضوعات است ذیلاً به بعضی از آنها اشاره می‌شود.

در ابواب احیاء موات آنچه که شارع بدان حکم برموده، تملک موات بواسطه احیاء است، پس موضوع «احیاء» است و در رابطه با آن باید به نظر عرف رجوع نمود و هر آنچه که در نزد مردمان صدق «احیاء» می‌کنند موجب تملک می‌گردد.

محقق سبزواری می‌فرماید: «والاحیاء ورد فی الشرع مطلقاً من غیر تعیین فلا بد فیہ من الرجوع الی العرف فالتعویل فیہ علی مایسمی فی العرف احیاء...» (۳۰)

از این رو در مورد اینکه آیا تحجیر (دیوار کشی) از مصادیق احیاء است یا نه؟ نیز باید به عرف مراجعه نمود لذا بر حسب اختلاف موارد تفاوت می‌کند.

«... فان العرف یحکم بالاحیاء بکل مافیہ

تاثیر و شروع فی الاحیاء...» (۳۱)

و نیز گفته‌اند: «المشهور بین الاصحاب انه لا یحصل الاحیاء بمجرد التحجیر خلافاً لابن نما و الاول اقرب نظراً الی العرف الا ان یوافق التحجیر فی بعض الموارد و الاحیاء یختلف بحسب الاغراض فاذا اراد المسکن اعتبار فی احیائه التحویط...» (۳۲)

از آن طرف نیز خود «موات» موضوع احیاء قرار گرفته و این موات نیز بستگی به صدق عرفی دارد «... بحیث یعد مواتاً عرفاً...» (۳۳)

از جمله قواعد و احکام مالکیت این است که تصرف در مال دیگران جائز نیست که صدق عنوان «تصرف»، عرفی است: «بیع مال الغیر تصرفاً فیہ عرفاً.» (۳۴)

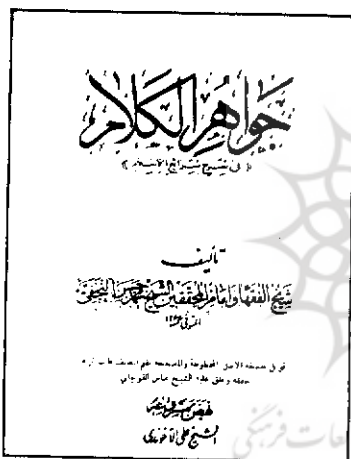
همچنین مفاهیمی مانند «اعانت» در قاعده «حرمت اعانت ظالم» (۳۵) و نیز «مصدق ظلم» (۳۶) و نیز «استهلاک» در مطهریت نجاسات، (۳۷) «عیب» در خیار عیب (۳۸) و غبن در «خیار غبن» (۳۹) و «لهو و لعب» و... باید رجوع به عرف نمود.

توجه می‌شود که تشخیص موضوع، دیگر محدود به معاملات و یا عبادیات نیست بلکه در هر دو قسمت دخالت دارد، و از همین جا دخالت زمان و مکان معلوم می‌شود و توجه می‌شود که در این موارد حکم ثابت بوده ولی موضوع می‌تواند در تغیر باشد.

مثلاً «اعانت ظالم» یک حکم ثابت همگانی و همه‌جایی است ولی به تحول و تطور عصری و مصری، مصادیق آن متفاوت می‌شود و نیز «تشبه به کفار» حرمت آن ثابت و دائم بوده، لیکن گاه لباس معینی در عصر خاصی از مصادیق آن به حساب آمده ولی در عصر دیگر اینگونه نیست

و همچنین است در مثل «خیار مجلس»، در لسان دلیل وارد شده «البیعان بالخیار ما لم یفتراقا فاذا افتراقا وجب البیع» (۴۰) توجه می‌شود که موضوع این خیار «افتراق» متباین است و غایت آن «افتراق» می‌باشد و باید در تشخیص این دو عنوان به عرف رجوع کرد و این به اختلاف اعصار تفاوت می‌کند، مثلاً در قدیم، «افتراق» عموماً ملازم با حضور در مجلس و بالتبع «افتراق» ملازم با خروج از «مجلس» می‌باشد، ولی در این اعصار با توجه به

که گفته شد می‌فرماید: «ولا یخفی ان ما ذکرنا لیس رجوعاً الی العرف فی الاحکام الشرعیه کی یقال انه یمعزل عنها ولیس هومن مدار کہا بل المراد انه یرجع الیه فی حفظ الصورة المتلقاة من الشرع التی علق التکلیف علیها فی الحقیقه انما رجع الیه فی متعلق الحکم الشرعی وموضوعه الذی هو وظیفته کما لا یخفی علیک عدم منافاة ذلک لکون الصلاة من محدثات الشرع ومخترعاته التی لا مجال للعرف فی معرفتها بدون التوقیف...» (۴۱)



چنانکه ملاحظه می‌شود آن فقیسه گرنامه‌ی، دخالت فهم بشری در تشخیص موضوعات عبادی را منافی با توقیفی بودن عبادات که جملگی از مخترعات و محدثات شارع می‌باشد ندانسته و صرفاً آن را دخالت در جانب تشخیص متعلق حکم شرعی عبادی می‌داند، نه خود حکم عبادی شرعی!

البته این در صورتی است که شخص شارع این موضوعات و مفاهیم را بدون شرح و بیان خاصی طرح کرده و در خطاب خود بکار گرفته باشد که در این صورت در اصطلاح

وسائل ارتباطی از راه دور مصادیق آن متفاوت می‌شود و دیگر اقتضای به «مجلس خاص» وجهی ندارد. و از این رو موضوع قرار دادن «مجلس» در حکم ثبوت خیار یک مصداق عصری است که نمی‌توان آن را موضوع ثابت و دائم دانست و از همین جا معلوم می‌شود بسیاری از عناوین مأخوذه در احکام مخصوصاً عناوینی که توسط اصحاب به عنوان موضوعات احکام اشتهاار یافته از قبیل مصادیق عصری است که قابل تعبیر بوده، لذا جای بررسی و کنکاش دارد. باید دانست که حکم، تابع موضوع بوده و رابطه سببی و مسببی بین آن دو حاکم است و از این رو اولاً دخالت عرف در تشخیص موضوع، بطور غیر مستقیم دخالت در حکم می‌باشد، ثانیاً با تفاوت موضوع قهراً حکم نیز متفاوت شده و با توجه به این مطلب دیگر تغییر حکم به دنبال تغییر موضوع را نباید نقض در «حلال محمد حلال الی یوم القیامه و حرامه حرام الی یوم القیامه» دانست.

ثالثاً دخالت شناختهای بشری در تشخیص موضوع اختصاص به ابواب معاملات ندارد بلکه شامل ابواب عبادی نیز می‌گردد، همانطور که اشارت رفت. ولی این بدان معنا نیست که این شناختها در زمره مدارک احکام عبادی درآمده و در آنها دخالت مستقیم نماید، بلکه آنچنانکه گفته شد احکام عبادی، از طرف شارع‌القاء و اعلام می‌گردد ولیکن از آنجا که طرف خطاب مردمان هستند در تشخیص و تبیین مفاهیم (که در واقع متعلق تکلیف است نه خود آن) فهم آنان ملاک می‌باشد. مرحوم صاحب جواهر با تصریح بدانچه

اما نکته‌ای را که نباید از نظر دور داشت و در مقام تشخیص، نقش اساسی را ایفاء می‌نماید آنکه باید در تشخیص معانی الفاظ فهم مردمان عصر صدور خطابات ملاک نظر باشد، چه اینکه متکلم صرفاً رعایت فهم مردمان عصر خویش را وظیفه دارد و لحاظ تطورات و تحولات بعدی که عارض بر لفظ می‌گردد، بر او لازم نیست.

مثلاً دو لفظ «ایمان» و «اسلام»، امروزه دارای دو معنای متفاوت می‌باشد و معمولاً ایمان اخص از اسلام بوده و بین آن دو نسبت عموم مطلق حاکم است، حال اگر فهم عرفی در عصر حاضر ملاک باشد معانی بسیاری از خطابات قرآنی و روایی با یکدیگر متفاوت شده و نتایجی گونه‌گون را دست می‌دهد ولی بعضی از فقیهان این دو را، در صدر اول در حکم یکدیگر دانسته و بر این اساس معنای واحدی را، از خطابات که متضمن آن دومی باشد ارائه می‌دهند.

شیخ اعظم انصاری در این مورد می‌فرماید: «... ان الاسلام والایمان فی زمان الایه کانا بمعنی واحد...»<sup>(۴۳)</sup>

از این رو بررسی و تحقیق در شرایط صدر اول لازم و بایسته می‌باشد و چه بسا با این تحقیق و بررسی معانی واقعی بسیاری از الفاظ که مراد حقیقی شارع نیز می‌باشد از هاله ابهام به درآمده و حقیقت خود را نمایان می‌کنند.

مثلاً لفظ «امام» در اعصار متأخره معمولاً به هنگام استعمال، خصوص معصومین<sup>(۴)</sup> را معنا می‌دهد ولی بعید نیست که با همین بررسی که گفته شد معنای حقیقی آن آشکار شده و معلوم شود که معنای آن مرادف با معنای لفظ «قائد» بوده

می‌گویند در خطاب شارع بطور مطلق بکار آمده، ولی اگر در موردی خاص تصریح به مراد و مفهوم خاصی از موضوعی گردید دیگر نمی‌تواند فهم عرفی نیز ملاک تشخیص باشد.

صاحب جواهر ضمن آنکه عرف را مرجع تشخیص مفهوم و مصداق قیام در نماز می‌داند، می‌فرماید: «والمرجع فی القیام الی العرف کما فی سائر الالفاظ التی لم یعلم فیها للشرع ارادة خاصة، ضرورة انه لیس فی النصوص هنا الا الامر بالقیام...»<sup>(۴۲)</sup>

### نقش مردمان در فهم معانی الفاظ

علاوه بر دخالت فهم مردمان در تشخیص موضوع، این فهم در قسمت دیگری نیز دخالت دارد و آن در تشخیص معانی الفاظ وارده در خطابات شرعی می‌باشد که معمولاً از آن به عنوان «تبادر»، «مُنساق الی الذهن»، «ظهور عرفی» و «انصراف»، یاد می‌شود.

مثلاً لفظی در کلام شارع آمده که دارای معانی و صور مختلف است، آنگاه در مقام استنباط امر بر فقیه مشکل می‌شود که کدامیک از این معانی مورد نظر شارع می‌باشد، در این صورت به فهم عرفی تشبث نموده و از میان معانی محتمله، معنایی را که در اولین وهله به ذهن مردمان سبقت گرفته و تبادر می‌نماید متعین می‌گردد.

البته از آنجا که در این تشخیص، ملاک مشخص و معینی وجود ندارد، که تشخیص فقیهان بدان محک زده شود و به عبارتی این کنکاش از امور وجدانی محض بوده و فاقد مبانی برهانی می‌باشد و غالباً در این موارد اختلاف نظر به کثرت دیده می‌شود،



دستور رسول الله (ص) در زمانی بود که مؤمنین در قلت [و ضعف] بودند [و رسول الله (ص) اینگونه دستور داد تا در مقابل عده فراوان کفار قوی جلوه نمایند] و اما در این زمان مرزهای اسلام گسترش یافته و پایه‌های آن ثبات و استقرار یافته [بنابراین خضاب لزومی ندارد] و مردمان در آن مختار بوده [و مباح می‌باشد]. (۴۶)

چنانچه ملاحظه می‌شود اگر این تبیین ملاک توسط حضرت امیر (ع) نبود و آن کلام رسول گرامی (ع) در این اعصار بدست فقیهان می‌رسید چه بسا به اطلاق و عموم آن تمسک نموده و به استحباب خضاب در هر موقعیت و شرایطی فتوا می‌دادند. ولی این تشریح و تبیین حضرت امیر (ع) ملاک مستنبطی را به دست ما داده و از این فتوا تحزیر می‌نماید. و از این مطلب می‌توان استفاده نمود که وجود یک ملاک دائمی صرف نیز در آن بعید می‌نماید بلکه اینگونه احکام و دستورات معمولاً مستند به مصالح و فوایدی در محدوده ارتباطات بشری است.

از این رو آنطور که بعضی از بزرگان نیز اصرار ورزیده‌اند، بررسی شرایط و مناسبات عصر صدور روایات در مقام استنباط شایسته و بل بایسته می‌نماید و در غیر این صورت تحقق اجتهاد به معنای واقعی آن (استفراغ و سع) مشکل نموده و بالتبع حجیت (به معنای منجزیت و معذرت) آن مشکوک می‌گردد.

ذیلاً پاره‌ای از موارد را با توجه به این کنکاش و بررسی عصری، مورد بازنگری قرار داده و در حد اشارت مطالب را بیان می‌نمائیم.

و بدین سان شامل مطلق «قافلہ سالار» می‌شود، چنانچه در قرآن کریم نیز به سرکرده کفر اطلاق گردیده: «فقاتلوا ائمة الکفر» (۴۴) و نیز امام صادق (ع) به امیرالحاج، «امام» اطلاق فرموده (۴۵) و در پرتو این تحقیق ادله‌ای که وظائف و اختیاراتی برای امام ثابت می‌نماید در خصوص معصوم (ع) محدود نگردید و به مطلق «امام عادل» که در این زمان فقیه جامع الشرائط می‌باشد تسری می‌نماید.

از این رو می‌توان بسیاری از وظائف و اختیارات ثابت شده برای «امام» را برای «فقیه» نیز ثابت نمود که در این راستا اثبات اختیار صدور حکم جهاد ابتدائی (که مشهور آن را از مختصات معصوم می‌دانند) جای تأمل دارد.

### بررسی شرائط زمانی و مکانی عصر صدور خطابات

حال که سخن بدین جا منتهی گشت به مناسبت تأملی چند در باب اهمیت و نقش این غور و بررسی نموده همانطور که از جای جای مباحث گذشته دانسته شد با بررسی دقیق و عمیق شرایط عصری می‌توان مناظ و ملاک بسیاری از احکام معاملاتی القا شده از طرف شارع را دانست. در روایتی وارد شده که بعضی از مردم عصر حضرت امیر (ع) به عنوان اعتراض بر عدم خضاب آن حضرت کلام رسول الله (ص) را مورد استشهاد قرار دادند که آن حضرت فرموده بود: «غیر و الشیب و لا تشبهوا بالیهود»: پیری را [با خضاب کردن محاسن] تغییر داده و به یهود تشبه پیدا نکنید حضرت امیر (ع) در پاسخ فرمودند: این

## ۱- مسأله مجسمه‌سازی

مشهور و بلکه اجماعی بین اصحاب از اقدمین تا متأخرین و معاصرین حرمت مجسمه‌سازی و تصویر‌گری است و بعضی این حرمت را به محدوده نقوش نیز تسری داده‌اند، ولی به نظر ما از آنجا که این مسأله نیز خارج از محدوده عبادیات است بنابراین با توجه به تحقیق و بررسی شرائط و مقتضیات عصری به راحتی می‌توان ملاک حرمت را بدست آورده و بسدینسان محدودیت آن را به همان اعصار سابق که ملاک خاصی در آن وجود داشته کشف نمود.

یکی از مؤیدات قویم این مدعا آن است که در اکثر روایات، حرمت را بر تجسیم صورت صاحبان روح مترتب ساخته‌اند\* و بدین جهت تصویر و تجسیم موجودات دیگر همچون درختان و دیگر مناظر و مواضع طبیعی خالی از اشکال بوده و بلکه بعضی از انبیاء عظام همچون حضرت سلیمان<sup>ع</sup> و نیز حکیمان گذشته<sup>ع</sup> از آن بهره می‌جست‌اند. حال جای سؤال دارد که چه خصوصیتی در تصویر و تجسیم صور موجودات صاحب روح وجود دارد که موجب حرمت آن شده و از آن طرف چه خصوصیتی در دیگر موجودات، موجب عدم حرمت گردیده است اساساً «ذی حیات» بودن موجود چه نقشی را در این میان ایفاء می‌نمایند؟!

به نظر می‌رسد جواب این سؤال را با بررسی شرایط و مقتضیات زمان صدور روایات و نیز کمی فراتر از آن که به عصر جاهلیت موسوم بوده به راحتی می‌توان استفاده نمود که در میان اکثریت قریب به

اتفاق مردمان آن اعصار بت‌پرستی به عنوان یک کیش عمومی رایج و حتی صنعت آن به عنوان یک پیشه رایج در کنار دیگر مشاغل عمومی خودنمایی می‌نمود و در عصر ظهور آفتاب عالم‌تاب اسلام نیز ریشه‌های آن رشته‌های علاقه و وابستگی. هنوز به طور کامل در بسیاری از مردمان به خشکی نگرائیده بود، بطوری که رواج و جواز این صنعت می‌توانست بعض کسان، از بستگان به امت محمدی (ص) را همچون امت موسوی (ع) (بنی اسرائیل) به همان گرداب منجلات سابق سوق داده و فیل خاطر شان هوس هندوستان جاهلیت را نماید و نظیر این کشش و بازگشت دوباره (ارتجاع) به پیشینه سوسابق در نحوه زندگی ظاهری مردم بعد از عصر رسول (ص) و نیز خلفای جابردیده می‌شود که چگونه به سرعت بعد از کوتاه زمانی خانه گلین رسول

\* و فی روایة: عن محمد بن مسلم قال: سألت ابا عبد الله<sup>ع</sup> عن تماثيل الشجر والشمس والقمر فقال: لا بأس ما لم يكن شيئاً من الحيوان! (وسائل الشیعه، ج ۱۲، ابواب ما یکتسب به، باب ۹۴، ح ۳).

○ و فی روایة: عن ابي العباس عن ابي عبد الله<sup>ع</sup> فی قول الله عزوجل «یعملون له مایشاء من محاریب و تماثیل» فقال: والله ما هی تماثیل الرجال والنساء و لكننا الشجر و شبهه. (وسائل الشیعه، ج ۱۲، ابواب ما یکتسب به، باب ۹۴، ح ۱).

④ حکیم عالم‌فقدار میر فندرسکی در رساله صنایعی بهمناسبت می‌فرماید: «... ابو الفرج هندوی آورده است که حکمای قدیم [در بعضی شرائع] و در مساجد [و میاکل] خود در آن زمان که صور و تماثیل در شرائع مستعمل بود صورت «هطارد» که صاحب صناعات و اعمال است و صورت «یخت» و «اتفاق» که صاحب بطلات و تعطیل است کشیده بودند...» (رک: رساله صنایعی، منتخبات آثار فلسفی، ج ۱، ص ۶ و ۷)

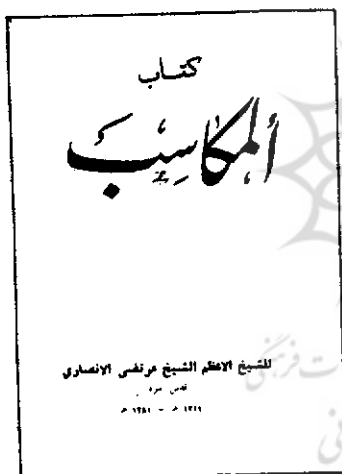


می‌شود که سه چیز در حرمت تصویر دخالت دارد:

۱- غفلت از خالقیت حق تعالی و تشبیه به حضرتش در خلق مخلوقات.

۲- تمایل نفس به هیئات زیبا و صور تحسین برانگیز که این خود رفته رفته موجب غفلت از حق تعالی می‌شود.

۳- انگیزه و قصد حکایت و تمثیل. با توجه به آنچه که ما گفتیم این سه وجه با وجود شرایط مناسب می‌تواند تأثیر و در نهایت حرمت را فائده دهد ولی در اعصار جدید که عملاً آن وجوه به فراموشی سپرده



شده و زمینه‌های تأثیر آن از بین رفته و بلکه منافع و فوائد عقلانی بر صنعت آن مترتب می‌باشد، قول مطلق به حرمت، محل تأمل بوده و صرفاً همچون سایر امور مباحه در صورتی که انگیزه‌های غیر شرعی و غیر عقلانی بر آن مترتب گردد محکوم به حرمت می‌باشد.

نکته پایانی در این مورد که می‌تواند تأثیری بر این مدعا داشته باشد آنکه: اگر واقعاً حرمت ذاتی متوجه این هیئت و تجسم

گرفته که لا اقل در جوامع اسلامی و بل الهی انگیزه‌های فاسد مورد نسیان و بل «نسیاً منسیاً» واقع شده و به صورت یک هنر ارزشمند و هدف دار درآمده، جلوگیری از آن مخصوصاً در محدوده‌های خاص و با انگیزه‌های الهی و عقلانی شایسته نمی‌نماید.

مرحوم شیخ انصاری در این بحث به ارائه حکمت حکم حرمت می‌پردازد و می‌فرماید: «والظاهر ان الحكمة فی التحريم هي حرمة التشبه بالخالق في ابداء الحيوانات و اعضائها على الاشكال المطبوعة التي يعجز البشر عن نقشها على ما هي عليه فضلاً عن اختراعها ... والظاهر ان المراد بما كان مخلوقاً لله سبحانه تعالی على هيئة خاصة معجبة للنظر على وجه يميل النفس الى مشاهدة صورتها المجردة عن المادة او معها فمثل تمثال السيف والرمح والقصور والابنية والسفن مما هو مصنوع للعباد وان كانت في هيئة حسنة معجبة خارج [عن محل الكلام] وكذا مثل تمثال القصبات والخشبات والجبال والشطوط مما خلقه الله لا على هيئة معجبة للنظر بحيث تميل النفس الى مشاهداتها ولو بالصور الحاكية لها لعدم شمول الادلة لذلك، هذا كله مع قصد الحكاية والتمثيل فلو دعت الحاجة الى عمل شيء يكون شبيهاً لشيء من خلق الله لو كان حيواناً من غير قصد الحكاية فلا بأس قطعاً». (۴۷)

همانطور که ملاحظه می‌شود آن فقیه بزرگوار نیز مناطق و حکمتی را در این مسأله استنباط نموده که با نظریه اینجانب که گذشت - همخوان می‌باشد. از مجموع فرمایش آنجناب استفاده

استفاده می‌شود چنانچه قاطبه فقیهان نیز بر این نظر رفته‌اند و در واقع این اعتقاد جازم مردمان آن عصر به اخبارات نجومی (بطوری که نقش تدبیر الهی، مغفول عنه واقع می‌شد) موجب حرمت گردیده.

و همینطور است در مسأله قیافه‌شناسی و نیز حکم به حرمت خرید و فروش بسیاری از مبیعات، همچون «خون» که در آن اعصار فاقد مصالح و فوائد غیر عقلانی بوده ولی در اعصار بعدی، نقش حیاتی آن غیر قابل انکار است.

### اختلاف موارد احتکار و سبق و رمایه

اختلاف موارد احتکار که در روایات گوناگون آمده، مثلاً در بعضی پنج مورد: حنطه، شعیر، تمر، زبیب و سمن\* و در بعضی دیگر «زیت» را اضافه<sup>۴</sup> و در برخی دیگر «سمن» را کم کرده‌اند که با بررسی احوال شخصی و جغرافیائی رواة و نیز مقتضیات زمان صدور خطابات پی بردن به راز انحصار و اختلاف موارد را ممکن می‌نماید.

و موارد دیگر همچون «سبق و رمایه» که در پرتو این تحقیق، قابل تعبیر می‌باشد و از

\* و فی روایة: عن غیاث عن ابی عبد الله (ع) قال: لیس الحکرة الا فی الحنطه و الشعیر و الستر و الزبیب و السمن. (وسائل، ج ۱۲، ابواب آداب التجارة، باب ۲۲، ح ۴)

○ صاحب وسائل در ادامه همان روایت قبلی اضافه می‌نماید: «و رواه الصدوق باسناده عن غیاث بن ابراهیم عن جعفر بن محمد (ع) عن ابيه (ع) مثله الا انه قال: «و الزبیب و السمن و الزیت»، محمد بن الحسن باسناده عن احمد بن محمد مثله، و نیز رک: وسائل همان باب روایت ۱۰ که در آن به سندی دیگر، «زیت» اضافه شده.

خاص است و اصل تجسیم و تجسم صاحبان روح مورد نفرت بوده و این نفرت نیز یک ملاک الهی صرف دارد که به اندیشه ما ناید، پس چگونه است که در این زمینه دست به حیل و طرُق چارمساز زده و مثلاً اظهار می‌شود که تصنیع اعضاء به صورت پاره‌پاره که عرفاً صدق پیکر و صورت ننماید، آنگاه اقتران و اتصال آن را شخص غیر مکلفی عهده‌دار شود خالی از اشکال می‌باشد و بدین‌سان هم از فوائد این صنعت بهره‌مند شده و هم از دام‌نگیر شدن شر حرمت آن ایمن مانده‌ایم.

اما سؤال این است چنانچه در مسأله رباء گذشت اگر واقعاً ما ملاک مسأله‌ای را مورد مذاقه و تشخیص قرار دادیم به نحوی که به جز آن ملاک، ملاک دیگری مورد احتمال نبود و یا اگر ملاک خاصی را در مورد مسأله استنباط نمودیم و صرفاً ملاک الهی در میان بود، دیگر حیل‌یابی و چاره‌جویی برای تخلص و تغییر دادن شکل صوری (با وجود بقاء همان ملاک مستنبط و یا محتمل الهی) صحیح نمی‌نماید، پس از این که چاره‌ای جهت تخلص تدارک دیده شده می‌توان تأییدی جست بر اینکه وجود ملاک الهی غیر بشری در این مسأله بعید می‌نماید.

غیر از آنچه که به عنوان نمونه ذکر شد موارد دیگری از این دست بسیار است که ذکر آن مقال را به درازا می‌کشد و لذا صرفاً به پاره‌ای از آنها اشارت می‌شود:

### ستاره شناسی و قیافه شناسی

حرمت تنجیم که با یک بررسی ساده حرمت معلق و مشروط آن از روایات

مأمول و کمال مطلوب را توقع نمود، مقالت بعدی در عناوین زیر به ارباب اندیشه عرضه می‌گردد:

۱- نقش فهم بشری در معارف یقینی دینی  
 ۲- بررسی نظریه نسبیت حقیقت و عصری بودن معرفت دینی و ابطال آن.  
 ۳- رابطه کمال دین و کمال فقه (قانون دینی).

۴- بررسی ابعاد گسترده فقه و تبیین غنای علمی و عملی آن و حاکمیت و ولایت فقیه در پرتو غنای فقه.

۵- علم‌زدگی و تأثیر آن در فقه زدائی.

۶- تبیین رابطه جهان‌بینی و ایدئولوژی و بحث از تأثیر آن دو...

تمام این موارد نقش «بررسی‌های عصری» و دخالت دو عنصر «زمان» و «مکان» به خوبی نمایان می‌شود و به نظر ما اکثر ابواب معاملاتی «فقه» بایستی از چنین زاویه دیدی مورد مذاقه و بررسی مجدد قرار گیرد و بدین سان جهان شمولی «فقه» و کفاف و غنای علمی و عملی آن ظاهر خواهد شد.

### خاتمه سخن

در خاتمه یادآور می‌شود که این سلسله مقالات را جهت تکمیلی و متمیمی دیگری وجود دارد که در مقاله بعدی بدان پرداخته می‌شود و به یقین با ضم آن مطالب در کنار این دو مقالی که گذشت می‌توان نتیجه

### یادداشتها:

- ۱- سید محمد جواد عاملی، مفتاح الکرامه، ج ۷، ص ۳، ط رحلی.
- ۲- شیخ حر عاملی، وسائل الشیعه.
- ۳- مفتاح الکرامه، ج ۷، ص ۳.
- ۴- محمد حسن نجفی، جواهر الکلام، ج ۳۸، ص ۱۰۸.
- ۵- محقق حلی، شرائع الاسلام، ج ۲، ص ۲۳۵.
- ۶- شیخ حر عاملی، وسائل الشیعه، ج ۶، باب ۳، کتاب السبق والرماية، ح ۱، ص ۳۴۸.
- ۷- همان مأخذ، باب ۱، ح ۶، ص ۳۴۷.
- ۸- محمد حسین نائینی، فوائد الاصول، ج ۳-۴، ص ۶۸، ط سنگی.
- ۹- شیخ اعظم انصاری، مکاسب، کتاب البیع، بحث شرایط بیع.
- ۱۰- شیخ اسدالله کاظمی، مقابس الانوار، ص ۱۱۳.
- ۱۱- مفتاح الکرامه، ج ۷، ص ۵۳۸.
- ۱۲- حاج آقا رضا همدانی، مصباح الفقیه، کتاب الخمس، ص ۱۱۸.
- ۱۳- مفتاح الکرامه، ج ۷، ص ۳.

۱۴- مقابس الانوار، ص ۱۱۳.

۱۵- شیخ طوسی، عدق الاصول، ج ۱، ص ۲۹۳، ط اهل بیت، قم.

۱۶- رک: علامه حلی، مبادئ الاصول الی علم الاصول، ص ۱۹۰، ط جدید، و نیز رک: مقابس الانوار، ص ۱۱۳ و نیز رک: مقدس اردبیلی، ارشاد الاذهان، ج ۱، ص ۱۰۷، ط جدید.

۱۷- عدق الاصول، ج ۱، ص ۳۳۸ و نیز رک: مصباح الفقیه، کتاب الخمس، ص ۱۲۷ و...

۱۸- جواهر الکلام، ج ۳۸، ص ۱۰۸.

۱۹- سید محمد باقر سبزواری، کفایة الاحکام، ص ۲۴۸، ط سنگی.

۲۰- عدق الاصول، ج ۱، ص ۳۳۸.

۲۱- سید محمد باقر صدر، بحوث فی علم الاصول، ج ۴.

۲۲- آقاضیاء عراقی، نهایت الافکار، القسم الاول من الجزء الرابع، ص ۱۳۸.

۲۳- همان مأخذ، ص ۳۶.

- ۲۴- همان مأخذ، القسم الثاني من الجزء الرابع، ص ۲۴۱.
- ۲۵- رک: همان مأخذ، ص ۲۴۷.
- ۲۶- مفتاح الکرامة، ج ۳، ص ۴۹۵ به نقل از قواعد علامه حلی، ونیز رک: شهید ثانی مسالک الافهام، ج ۲، ص ۲۶۳، ط جدید، ونیز رک: جواهر الکلام، ج ۱۴، ص ۱۹۳ به بعد.
- ۲۷- شهید ثانی، روضة البهیة فی شرح اللمعة الدمشقیة، کتاب المضاربه، ج ۴، ص ۲۱۶، ط کلانتر.
- ۲۸- مفتاح الکرامة، ج ۳، ص ۱۳۱، به نقل از قواعد علامه.
- ۲۹- جواهر الکلام، ج ۱۴، ص ۲۴۵.
- ۳۰- کفایة الاحکام، ص ۲۴۱.
- ۳۱- مفتاح الکرامة، ج ۷، ص ۲۵.
- ۳۲- همان مأخذ ص ۲۴۱، و نیز رک: جواهر الکلام، ج ۳۸، ص ۶۵، و نیز رک: اللمعة الدمشقیة، کتاب الحیاء الموات.
- ۳۳- رک: کفایة الاحکام، ص ۲۳۸-۲۳۹.
- ۳۴- شیخ مرتضی انصاری، مکاسب محرمة، ص ۱۲۷، ط تبریز.
- ۳۵ و ۳۶- رک: همان مأخذ، ص ۱۷.
- ۳۷- رک: کتب فقهی، کتاب الطهارت، بحث مطهرات.
- ۳۸ و ۳۹- کفایة الاحکام، ص ۹۳.
- ۴۰- رک: مکاسب محرمة، بحث خیارات، خیار مجلس.
- ۴۱- جواهر الکلام، ج ۱۱، ص ۶۵.
- ۴۲- همان مأخذ، ج ۹، ص ۲۴۵.
- ۴۳- مکاسب، کتاب البیع، ص ۱۵۹.
- ۴۴- سوره توبه، آیه ۱۲.
- ۴۵- رک: حسینعلی منتظری، فقہالدولت الاسلامیة، ج ۱، ص ۷۳ و ۸۰، ط قم.
- ۴۶- نهج البلاغه فیض، حکمت ۱۷، ج ۶، ص ۱۰۸۵ و نیز ابن میثم، حکمت ۱۲، ج ۵، ص ۲۴۷.
- ۴۷- مکاسب محرمة، ص ۲۳.

منتشر شد

روش تحقیق

علوم اجتماعی

نوشته س.ک. موزر - ج. کالتون

ترجمه دکتر کاسم آزادی



انتشارات کیهان

تلفن پیش ۶۲۰۸۳۶۶-۶۲۰۳۴۱۵

تهران - خیابان انقلاب روبروی پارک دانشجو

کوچه انوشیروان پلاک ۱۰