



A Reflection on the Subordination of Legal Rulings to Benefits and Corruptions: A Case Study of the Report of Mohammad ibn Sinan from Imam al-Ridā (as)

Hamid Moazzeni Bishtgani¹

2. Level 4 graduate of Qom Seminary and PhD in Jurisprudence and Fundamentals of Islamic Law, Zahedan University, Zahedan, Iran: moazzeni62@gmail.com

Article Info	Abstract
Article Type: Research Article	The Ash'arites consider the existence of intentions and ends to be completely ruled out in divine actions, but the judiciary believes that the Shari'a rulings are subject to real interests and corruptions. The important question that arises here is whether the interests and corruptions necessarily lie in the belonging of the duties or whether the principle of the duties must be expedient and corrupt, even if the belongings of the duties have no criteria? Celebrities have presented the argument in a way that confirms the first aspect. On the contrary, some believe that the task should include criteria. This criterion can be in the possession of the command and prohibition or the command and prohibition itself. Another question is whether there is no distinction between worship and transaction in the statement that the human intellect is not able to understand the criteria of the rulings in order to generalize and assign the rulings based on the apparent causes and suspicious discoveries? In this research, which has been done analytically, an attempt has been made to provide an answer to these two questions by considering the appropriateness of the news of Muhammad ibn Sinan from Imam Reza PBUH, assuming the authenticity of the document, and regardless of other rational and narrative arguments.
Article History:	
Received: September 28, 2021	
In Revised Form: October 01, 2021	
Accepted: October 01, 2021	
Published Online: September 23, 2025	
Keywords	
	"Causes of Sharia", "News of Imam Reza (as) ", "Compliance with the rules of criteria", "Rules of transactions".

Cite this The Author (s): Moazzeni Bishtgani, H (2024). A Reflection on the Subordination of Legal Rulings to Benefits and Corruptions: A Case Study of the Report of Mohammad ibn Sinan from Imam al-Ridā (as) : Quarterly Scientific Journal of Farhang Razavi. Year 13, Issue 3, Autumn 2025, Serial Number 51 – (167- 193)- DOI:10.22034/farzv.2021.271694.1611



Introduction

Background and Significance

A central issue in Islamic theology and jurisprudence concerns the relationship between divine commands and their purposes. The Ash‘arites (al-Ashā‘ira) deny that God’s actions—including legislation—are tied to purposes (aghrāḍ) or final causes (ghāyāt). For them, goodness (ḥusn) and evil (qubḥ) are determined solely by divine designation: “al-ḥasan mā ḥassanahu al-shāri‘ wa’l-qabīḥ mā qabbaḥahu.” By contrast, the ‘Adliyya—a label encompassing the Imāmiyya and the Mu‘tazila—argue that rulings correspond to real benefits (maṣāliḥ) and harms (mafasid) inherent in actions. This claim reflects their theological commitment to divine justice, which presupposes that God’s legislation is never arbitrary but always grounded in objective realities.

The implications of this dispute reach far beyond theology into uṣūl al-fiqh (legal theory). If rulings are bound to real purposes, then jurists must ask: where are these purposes located, and to what extent can human reason discern them? The answers determine the possibility of extending or restricting rulings and, by extension, the scope of legal dynamism.

Research Questions

This study addresses two interrelated questions:

1. Are benefits and harms located in the object of divine rulings, or can they instead lie in the very imposition of the command, even if the object itself lacks inherent value?

The majority opinion within the ‘Adliyya emphasizes that the object of a ruling must embody benefit or harm. Yet some voices maintain that the command itself may embody benefit, regardless of the object’s nature.

2. Does human reason’s inability to discern the purposes of rulings apply equally to ritual worship (‘ibādāt) and transactions (mu‘āmalāt)?

While jurists generally deny reason’s capacity to uncover legal rationales except in explicitly stated (maṣṣūṣ al-‘illa) or definitively derived cases (tan-qīḥ al-manāt al-qaṭ‘ī), the functional differences between ‘ibādāt and mu‘āmalāt suggest the need for further nuance.

Methodology

To explore these questions, this study sets aside broader rational and textual ar-

guments and focuses instead on the narration of Muḥammad b. Sinān from Imām al-Riḍā (‘a). By assuming its authenticity for the sake of argument, the analysis interprets its content to determine whether it supports the view that benefit lies in the object of rulings or in the command itself. The report is also examined for its implications regarding reason’s role in discerning purposes in ‘ibādāt and mu‘āmalāt.

This approach is both hermeneutical and analytical, seeking to extract meaning from a specific text rather than relying on general theological principles.

Findings

Three main conclusions emerge from this analysis:

1. The narration favors locating benefit in the object of rulings.

The structure of the report strongly links divine rulings to real-world benefits and harms. This supports the mainstream ‘Adliyya stance that rulings are grounded in objective realities, not arbitrary divine will. The Fiqh al-Riḍā further corroborates this interpretation, emphasizing that rulings are not mere tests of obedience but instruments of genuine welfare.

2. Reason’s incapacity is limited to ‘ibādāt.

In ritual matters, where benefits are hidden and eschatological, human reason cannot reliably identify purposes. Only explicit or definitively established causes may guide extension or restriction of rulings. Speculative reasoning (‘ilal mustanbaṭa ḡannīyya) carries no authority here.

In mu‘āmalāt, however, the situation differs. These laws largely pre-existed Islam and were ratified (imḍā’) with limited modification. Their purposes—such as regulating contracts, preventing harm, and ensuring fairness—are worldly and transparent. Since human reason helped shape them originally, it can also play a role in their continuation and adaptation.

3. Legal implications.

In ‘ibādāt, legal reasoning must remain confined to explicit textual evidence, preserving the transcendence and inscrutability of worship. In mu‘āmalāt, by contrast, jurists may legitimately use conjectural reasoning to extend rulings to new contexts or suspend them when their purposes are no longer realized. This allows law to respond flexibly to changing social realities while maintaining fidelity to the principle that rulings are grounded in benefit and harm.

Conclusion

This study confirms the ‘Adliyya conviction that divine rulings are never arbitrary but reflect real benefits and harms. The narration of Muḥammad b. Sinān supports the view that these are located in the object of rulings, not merely in the act of command. Moreover, the study establishes a critical distinction: while reason is incapable of discerning divine purposes in ‘ibādāt, it retains a constructive role in mu‘āmalāt.

The broader implications for legal theory are significant. Recognizing this distinction enables a more balanced approach: preserving strict textual adherence in ritual law while allowing reason greater authority in transactional law. This dual approach reflects both the transcendence of worship and the practical rationality of social dealings, aligning law with divine justice and human welfare alike.



درنگی درباره تبعیت احکام از مصالح و مفسد

(مطالعه موردی: گزارش محمد بن سنان از امام رضا (ع))

حمید مؤذنی بیستگانی^۱

moazzeni62@gmail.com

۱. دانش‌آموخته سطح ۴ حوزه علمیه قم و دکترای فقه و مبانی حقوق اسلامی، دانشگاه زاهدان، زاهدان، ایران:

اطلاعات مقاله	چکیده
تاریخ دریافت:	اشاعره وجود اغراض و غایات را به کلی در افعال الهی منتفی می‌دانند، اما عدلیه بر این باورند که احکام شرعی، تابع مصالح و مفسد واقعی است؛ بنابراین شارع مقدس، از پس جعل احکام، اغراض و مقاصد را دنبال می‌کند. پرسش مهمی که در اینجا مطرح شده این است که آیا مصالح و مفسد، الزاماً در متعلق تکالیف نهفته یا اینکه اصل تکلیف می‌بایست دارای مصلحت و مفسده باشد ولو اینکه متعلق تکلیف، فاقد ملاک باشد؟ مشهور، بحث را به گونه‌ای ارائه کرده‌اند که وجه اول را تأیید می‌کند. در مقابل، برخی معتقدند تکلیف باید مشتمل بر ملاک باشد. این ملاک می‌تواند در متعلق امر و نهی یا خود امر و نهی قرار داشته باشد. پرسش دیگر این است که آیا در این گزاره که عقل بشر، قادر به درک ملاکات احکام نیست تا بر پایه علل مستنبط و کشفیات ظنی، به تعمیم و تخصیص حکم بپردازد، هیچ تمایزی میان عبادات و معاملات وجود ندارد؟ در این پژوهش به روش تحلیلی کوشیده شده با تأمل در مقتضای خبر محمد بن سنان از امام رضا (ع) با مفروض انگاشتن اعتبار سندی و نیز فارغ از ادله عقلی و نقلی دیگر، پاسخی برای دو پرسش مذکور ارائه شود. مقتضای خبر مذکور، آن است که متعلق حکم، نه صرفاً نفس تکلیف می‌بایست مشتمل بر مصلحت و مفسده باشد، ضمن آنکه ناتوانی عقل برای کشف مناطات احکام، مختص به احکام عبادی است.
تاریخ بازنگری:	
تاریخ پذیرش:	
تاریخ انتشار:	

کلیدواژه‌ها: علل الشرایع، اخبار امام رضا (ع)، تبعیت احکام از ملاکات، احکام معاملات.

استناد: مؤذنی بیستگانی، حمید: (۱۴۰۳). درنگی درباره تبعیت احکام از مصالح و مفسد (مطالعه موردی: گزارش محمد بن سنان از امام رضا (ع)). فصلنامه علمی پژوهشی فرهنگ رضوی، سال ۱۳، شماره ۳، پاییز ۱۴۰۴، شماره پیاپی ۵۱ (۱۶۷-۱۹۳).

DOI:10.22034/farz.2021.271694.1611



ناشر: بنیاد بین‌المللی فرهنگی هنری امام رضا (علیه السلام)

۱. مقدمه

علمای امامیه و معتزله که این دو دسته را عدلیه می نامند در دیدگاهی متفاوت از اشاعره معتقدند که احکام شرعی، تابع ملاکات و مناطات واقعی و نفس الامری هستند (خویی، ۱۴۲۲ ق، ج ۳: ۳). از این رو، قبیح ذاتی، محکوم به حکم شرعی تحریمی است. حال چنانچه مجتهد از طرق تعریف شده، به حکم واقعی برسد، مصیب و گرنه مخطی تلقی می گردد؛ یعنی در کشف حکم به خطا رفته است، چه آنکه حقیقت حکم الهی بر حسب فتوا تغییر نخواهد پذیرفت تا کسی را رسد که پندارد مجتهدان، در هر حال، مصیب هستند و فتوایشان همان حکم و قانون الهی است.

نظر به آنچه گذشت، امامیه، قائل به تخطئه هستند؛ یعنی خطا رفتن مجتهد در مقام کشف حکم را ممکن می دانند بر خلاف اشاعره که مجتهد را در هر حالی مصیب دانسته و حکم او را همان حکم واقعی الهی می دانند (حکیم، ۱۴۱۸ ق: ۵۹۵). از سوی دیگر، اشاعره بر آن اند که «الحسن ما حسنه الشارع و القبیح ما قبحه»؛ حسن آن است که شارع، آن را حسن داند و قبیح، آن است که شارع، آن را قبیح داند (صدر، ۱۴۱۷ ق، ج ۸: ۳۴۹). به این ترتیب، جایز دانسته اند که موضوع واحد به حسب تعدد فتاوا از احکام متعدد بر خوردار باشد در عین آنکه همگی صحیح هستند (همان: ۵۹۶).

عدلیه که شرایع الهی و احکام شرعی را تابع ملاکات واقعی می دانند، ادله متعددی بر مدعای خویش اقامه کرده اند. از مهم ترین ادله، اخباری است که حکایت از جعل احکام بر پایه مناسبات واقعی دارد. یکی از این اخبار، خبر محمد بن سنان از امام رضا (علیه السلام) است که طی آن، امام رضا (علیه السلام) بر تبعیت احکام از مصالح و مفاسد واقعی تأکید می فرماید. البته اصولیون و متکلمین شیعی تأکید می کنند که عقل بشری، قادر به کشف ملاکات احکام نیست؛ لذا مناط و ملاک حکم، تنها از راه شنیدن از شارع که خداوند او را مبلغ و هادی بشر قرار داده است میسر خواهد بود؛ زیرا ملاکات احکام، اموری توقیفی هستند (مظفر، ۱۳۷۵، ج ۲: ۱۸۷) لذا ایشان کشف ملاک را در جایی که مبتنی بر صلاحیات، استحسانات، تنقیح های ظنی و امثال آن باشد، حجت نمی دانند و معتقدند تنها در باره منصوص العله و تنقیح مناط قطعی می توان ملاکات و مقاصد را کشف کرد و حکم را بر مبنای آن توسعه و تضییق کرد.

دو پرسش اساسی قابل طرح در این زمینه عبارت است از اینکه آیا وقتی گفته می شود که احکام، مصلحت و مفسده دارند مقصود، این است که الزاما متعلق آن ها واجد مصلحت و مفسده است؟ یا اینکه ای بسا متعلق حکم، واجد مصلحت و مفسده نباشد بلکه مهم، آن است که خود حکم، مصلحت و مفسده داشته باشد اعم از آنکه متعلق آن واجد مصلحت یا مفسده باشد یا نباشد؟

طرح این پرسش، به جهت نوع مستندات و ادله‌ای است که بر قاعده مذکور؛ یعنی لزوم تبعیت احکام از مصالح و مفاسد به کار گرفته می‌شود. چنانچه مستند حکم مذکور را صرفاً ادله عقلی لزوم نفی لغو و عبث از ساحت تشریع الهی بدانیم، این نفی لغویت، به صرف اشتغال نفس حکم و نه متعلق حکم بر مصلحت و مفاسد، منتفی خواهد شد؛ اما چنانچه مستند آن را پاره‌ای از ادله نقلی بدانیم، طبیعتاً پاسخ این پرسش، در گرو تأمل در مقتضای دلیل خواهد بود. این پرسش را با تأمل در محتوای خبر محمد بن سنان و دلالت‌شناسی آن پاسخ خواهیم داد.

پرسش دوم، اینکه آیا وقتی سخن از مفاسد و مصالح واقعی و نفس الامری به میان می‌آید و گفته می‌شود که عقل را یارای کشف آن‌ها نیست، هیچ تمایزی در این جهت، میان عبادات و معاملات وجود ندارد؟ به عبارت دیگر، همان‌طور که کشف علل در احکام عبادیات و تعمیم و تسری حکم بر پایه مناسبات علت‌شناسانه، صرفاً متوقف بر بیان شارع است آیا وضعیت معاملات نیز به همین شکل است؟

طرح این پرسش، بدان دلیل است که فقها به صراحت معاملات را عمدتاً ناظر به اغراض دنیوی و حکمت‌های معین و مشخص می‌دانند که غرض اصلی آن‌ها تنظیم روابط اجتماعی است. چون معاملات، اموری امضایی هستند که همگی قبل از نزول شریعت بین مردمان آن زمان مرسوم بوده است؛ بنابراین اختراعی شارع نیستند. جامعه‌ای که پیامبر در آن ظهور کرد طبیعی است که قوانینی را برای خود تنظیم کرده بودند و با آن‌ها به تنظیم امور اجتماعی خویش می‌پرداختند. پیامبر هرگز در جهت حذف این قوانین و بنا نهادن نظام قانونی جدیدی اقدام نفرمود، بلکه صرفاً با ارائه برخی قواعد و مقاصد کلی شریعت مثل غرری و ضرری نبودن، به رد یا اصلاح معدودی از این قوانین و معاملات مبادرت ورزید و بقیه را به کلی امضا فرمود. جعل این قوانین توسط بشر، تابع اهداف و غایات نامعلوم توقیفی نبوده تا کسی بگوید عقل، قادر به ادراک ملاکات آن‌ها نیست، بلکه همگی تابع برخی استحسانات، ارزیابی‌ها و ملاکات ظنی بوده که به ذهن بشر معمولی می‌رسیده و در نهایت مورد امضای شارع قرار گرفته است.

حال با توجه به اینکه اصل تاسیس احکام مذکور، توسط بشر و بر پایه برخی مناسبات و ملاحظات ظنی موجود بین خودشان صورت گرفته و شارع صرفاً به امضای آن‌ها پرداخته، سوال اساسی این است که آیا عقلاً در استدامه حکم، مجاز به دخالت دادن ملاحظات ظنی خود نیستند؟ آیا عقلاً نمی‌توانند بر پایه همین ملاحظات ظنی بگویند در عصر حاضر، حکمی که قبلاً توسط شارع امضا شده دیگر اهداف مورد انتظار را برآورده نمی‌سازد؟ آیا عقل بشر، قادر به کشف ملاکات معاملات بوده یا در معاملات هم تابع منصوص العله بودن است؟ می‌کوشیم تا

فارغ از بحث سندی و با چشم پوشیدن از هر دلیل عقلی و نقلی دیگر، به بیان مقتضای دلایلی خبر محمد بن سنان در جهت پاسخ به دو پرسش مذکور بپردازیم. در ضمن برای آنچه در این نگارش، محل بحث قرار داده ایم، به پیشینه‌ای که موضع نزاع در این مقاله را محل بحث قرار داده باشد دست نیافتیم.

۲. گزارش محمد بن سنان از امام رضا (علیه السلام)

در اینجا به بیان متن، سلسله سند و بررسی رجالی راوی اصلی خبر یعنی محمد بن سنان خواهیم پرداخت.

۲-۱. متن خبر

محمد بن سنان نقل می‌کند که امام رضا (علیه السلام) در پاسخ به پرسش وی، چنین نوشتند: «نامه تو به من رسید که در آن آورده‌ای که برخی از اهل قبله، گمان برده‌اند که خداوند تبارک و تعالی، تنها به علت تعبد بندگان، چیزی را حلال یا حرام فرموده است. هر که چنین گوید بسیار در گمراهی است و دچار خسارتی آشکار شده است؛ چراکه اگر چنان بود پس امکان داشت که خداوند، بندگان را نسبت به حلال دانستن محرمات و حرام دانستن حلال‌ها متعبد سازد تا آنجا که آنان را متعبد به ترک نماز، روزه و تمامی کارهای نیک نموده یا آنان را متعبد به انکار خدا و پیامبران، انکار حرمت زنا و سرقت و حکم محارم و شبه این امور که سراسر فساد و تباهی است، نماید چه آنکه علت تحریم و تحلیل، تعبد است که حاصل شده است.»^۱

آن‌گاه امام (علیه السلام) در ادامه فرمودند: «ما در هر چه که خداوند حلال فرموده است، مصلحت بندگان و بقای آنان را یافتیم که آدمیان نیازمند آن‌ها هستند و از آن‌ها بی‌نیاز نخواهند شد. در مقابل، هر آنچه را خداوند حرام کرده است چنان یافتیم که بندگان را به آن‌ها حاجتی نیست و آن‌ها را سبب تباهی و نابودی و هلاکت یافتیم. البته شاهدیم که خداوند برخی محرمات را در وقت نیازمندی، حلال کرده است نظیر حلال شمردن مردار و خون و گوشت خوک در هنگام اضطرار که این نیز

۱. جاءني كتابك تذكر أن بعض أهل القبلة يزعم أن الله تبارك وتعالى لم يحل شيئاً ولم يحرمه لعل أكثر من التعبد لعباده بذلك قد ضل من قال ذلك ضلالاً بعيداً وخسر خسراً مبيناً لأنه لو كان ذلك لكان جائزاً أن يستغذهم بتخلييل ما حرم و تحريم ما أحل حتى يستغذهم بتروك الصلاة والصيام وأعمال البر كلها والإنكار له ولشبهه وكتبه والجحود بالزنا والسرقة وتحريم ذوات المحارم وما أشبه ذلك من الأمور التي فيها فساد التدبير وفناء الخلق إذ العلة في التخلييل والتحريم التعبد لا غير فكان.

از سر مصلحت و حفظ جان آدمیان است.»^۱

همسو با آنچه از علل الشرایع نقل کردیم، فرمایشی است که در فقه رضوی آمده است. در فقه رضوی که منتسب به علی بن موسی الرضا علیه السلام است، چنین آمده: «خداوند هیچ خوردنی یا نوشیدنی را حلال نفرمود مگر بدان جهت که مشتمل بر منفعت و مصلحت بوده و چیزی را حرام نفرمود مگر بدان جهت که مشتمل بر ضرر و تباهی و فساد است. پس هر چه سودمند و باعث تقویت جسم باشد، حلال است و هر آنچه زیانبار باشد که توان جسم را ببرد یا آدمی را بکشد مثل سم و مردار و خون و گوشت خوک حرام گشت.»^۲

بررسی دلالتی و تحلیل محتوایی گزارش مذکور را در سه محور دنبال می‌کنیم. ابتدا به بررسی و مفهوم‌شناسی علت حکم و برخی الفاظ و واژگان متناظر به آن در فقه شیعه و اهل سنت نظیر حکمت و مقاصد شریعت و نیز امکان‌سنجی کشف علت و تقنین بر پایه آن اشاره می‌کنیم. سپس به طرح و بررسی دو پرسش اساسی این پژوهش خواهیم پرداخت.

۲-۱-۱. سند گزارش محمد بن سنان از امام رضا علیه السلام

در اینجا به نقل کامل سلسله‌سند گزارش مذکور می‌پردازیم. در سند حدیث مذکور آمده که «حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ أَحْمَدَ رَحِمَهُ اللَّهُ قَالَ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ إِسْمَاعِيلَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ الْعَبَّاسِ قَالَ حَدَّثَنَا الْقَاسِمُ بْنُ الرَّبِيعِ الصَّخَّافُ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ سِنَانٍ أَنَّ أَبَا الْحَسَنِ عَلِيَّ بْنَ مُوسَى الرِّضَا علیه السلام كَتَبَ إِلَيْهِ...» در ادامه به بررسی رجالی راوی اصلی خبر خواهیم پرداخت.

۲-۲. بررسی سندی

راوی اصلی و بلافصل خبر مذکور، محمد بن سنان است که نام کامل وی، «ابوجعفر محمد بن سنان زاهری» است. وی از اصحاب امام هشتم و بنا بر پاره‌ای از گزارش‌ها از اصحاب امام کاظم، امام جواد و امام هادی بوده است. درباره توثیق و تضعیف وی اختلاف دیدگاه هست.

۱. إِنَّا وَجَدْنَا كُلَّ مَا أَحَلَّ اللَّهُ تَبَارَكَ وَتَعَالَى فِيهِ صَلَاحَ الْعِبَادِ وَنَقَاؤَهُمْ وَلَهُمْ إِلَيْهِ الْحَاجَةُ الَّتِي لَا يَسْتَعْتُونَ عَنْهَا وَوَجَدْنَا الْمُحَرَّمَ مِنَ الْأَشْيَاءِ لَا حَاجَةَ بِالْعِبَادِ إِلَيْهِ وَوَجَدْنَاهُ مُفْسِدًا دَاعِيًا الْفَنَاءَ وَالْهَلَكَ ثُمَّ رَأَيْنَاهُ تَبَارَكَ وَتَعَالَى قَدْ أَحَلَّ بَعْضَ مَا حَرَّمَ فِي وَقْتِ الْحَاجَةِ لِمَا فِيهِ مِنَ الصَّلَاحِ فِي ذَلِكَ الْوَقْتِ نَظِيرَ مَا أَحَلَّ مِنَ الْمَيْتَةِ وَالدَّمِ وَلَحْمِ الْخِزْرِ إِذَا اضْطُرَّ إِلَيْهَا الْمُضْطَرُّ لِمَا فِي ذَلِكَ الْوَقْتِ مِنَ الصَّلَاحِ وَالْعِصْمَةِ وَدَفْعِ الْمَوْتِ. (ابن بابویه، ج ۲: ۵۹۲).

۲. اعلم یرحمک الله ان الله تبارک و تعالی لم یبح اکلا ولا شربا الا لما فيه المنفعة والصلاح ولم یحرّم الا ما فيه الضرر والتلف والفساد فکل نافع مقول للجسم فيه قوة للبدن فحلال وکل مضر یذهب بالقوة اوقاتل فحرام مثل السموم والمیتة والدم ولحم الخنزیر و... (فقه الرضا، ۱۴۰۶ ق: ۲۵۴).

۲-۲-۱. تضعیف محمد بن سنان

برخی علمای رجالی، به شکل جدی به تضعیف وی پرداخته‌اند. در اینجا به بیان برخی دیدگاه‌ها در این باره اشاره خواهیم کرد:

نجاشی درباره‌ی وی می‌نویسد: «و هو رجل ضعیف جدا لا یعول علیه ولا یلتفت إلی ما تفرد به»؛ جدا شخص ضعیفی است که بر او اعتماد نتوان کرد و به آنچه وی به‌تنهایی نقل کرده باشد اعتنا نشود» (نجاشی، ۱۴۰۷ ق: ۳۲۸).

سید بحر العلوم به نقل از شیخ مفید درباره‌ی وی می‌نویسد: «هو مطعون فیه لا تختلف العصابة فی تهمته و ضعفه»؛ مورد طعن است و در متهم و ضعیف بودن او اختلافی نیست (برجردی، ۱۴۰۵ ق، ج ۳: ۲۵۳).

ابن داوود از زبان خود وی نقل می‌کند که پیش از مرگ گفته: «لا ترووا عنی مما حدث شیئا فانما هی کتب اشتریت من السوق»؛ آنچه روایت کرده‌ام را از من نقل نکنید. آن‌ها نوشته‌هایی بوده‌اند که از بازار خریداری کرده‌ام. ابن داوود پس از نقل این کلام می‌نویسد: «و الغالب علی حدیثه الفساد»؛ غالب احادیث وی فاسد است (ابن داوود، ۱۳۸۳ ق: ۵۰۵).

۲-۲-۲. توثیق محمد بن سنان

کلباسی در الرسائل الرجالیه پس از بیان تضعیف و توثیق‌هایی که نسبت به محمد بن سنان شده است، می‌نویسد: ظاهر بلکه بدون اشکال ادعای اینکه وی از کذابین مشهور باشد، ساقط از اعتبار است. ظاهراً توثیقاتی که در حق وی گذشت، تقدم بر معارض‌ها داشته باشد؛ زیرا توثیقات مذکور، به وسیله اخبار و غیر اخباری که درباره‌ی وی صادر شده است، تأیید می‌گردد؛ بنابراین حدیث او صحیح است (کلباسی، ۱۴۲۲ ق، ج ۳: ۶۵۱).^۱

بنابر اختلاف دیدگاهی که درباره‌ی توثیق و تضعیف وی وجود دارد، بررسی دلالتی، متفرع و مترتب بر پذیرش دیدگاه توثیق است؛ یعنی بر مبنای کسانی که محمد بن سنان را توثیق می‌کنند بحث دلالتی نافع است. البته ممکن است کسی وی را تضعیف کند، اما با تمسک به مبانی دیگری نظیر جابریت شهرت نسبت به ضعف سند، تمسک به خبر مذکور نماید که بی‌تردید، این شکل از تمسک، در گرو احراز تمسک مشهور به مفاد آن است.

۱. و الظاهر - بل بلا إشکال - سقوط دعوی کونه من الکذابين المشهورين، و الظاهر تقدم التوثیقات المتقدمة علی ما ینافیها، لاعتضادها بأمر تظهر مما مر من الأخبار الدالة علی المدح و غیر الأخبار. فحدیثه صحیح بناءً علی کفایة التوثیق فی صحّة الحدیث، بل تثبت عدالته بالتوثیقات المتقدمة.

۲-۳. جایگاه علت حکم و کیفیت تقنین بر پایه آن

اولین محور بحث را درباره تفاوت‌های علت با حکمت و مقاصد شریعت، ارائه خواهیم کرد. سپس به کیفیت کشف و استظهار حکم از منظر دانشمندان امامیه خواهیم پرداخت.

۲-۳-۱. تعریف علت حکم و تفاوت آن با حکمت تشریع

در تعریف علت حکم، آورده‌اند که «هو ما یدور الحکم مداره نفیا و اثباتاً» (کلباسی، ۱۴۲۲ق: ۱۳۶)؛ بنابراین علت، آن است که حکم، نفیاً و اثباتاً دایرمدار آن است. در مقابل، حکمت را چنین تعریف کرده‌اند که «حکمة التشريع التي لا يدور الحکم مدارها لا وجوداً و لا عدماً» (حلی، ۱۴۳۲ق، ج ۵: ۲۹۳)؛ بنابراین حکمت، آن است که نفی و ثبوت حکم شرعی، تابع آن نیست.

نظر به اینکه حکم، نفیاً و اثباتاً تابع علت است، گاهی علت حکم، اقتضای تخصیص مورد حکم را دارد و آن در جایی است که لفظی که دال بر حکم است به لحاظ دلالت‌های لفظیه، عمومیت داشته باشد (رشتی: ۲۸۸)، مثل اینکه متکلم بگوید «لا تأکل الزمان لأنه حامض» موضوع یعنی انار گرچه به حسب مدلول لفظی، عمومیت دارد، لکن نظر به آنکه معلل به ترش بودن شده است، اختصاص به افراد ترش پیدا می‌کند (اراکی، ۱۳۷۵، ج ۲: ۱۸). گاهی نیز علت حکم، اقتضای تعمیم مورد حکم را دارد و آن در جایی است که مورد حکم به حسب دلالت لفظی، خاص باشد (رشتی: ۲۸۸) مثل همان مثال فوق که نظر به نسبت عموم و خصوص من وجه که میان انار و ترش وجود دارد «حکم نهی، شامل میوه‌های ترش غیر از انار هم می‌شود» (اراکی، ۱۳۷۵، ج ۱: ۵۷۴). در مقابل، حکمت، آن است حکم در وجود و عدمش، تابع حکمت نیست، بلکه صرفاً «مصلحی است که شارع از تشریع حکم، قصد نموده که همان جلب نفع و دفع ضرر باشد» (حکیم، ۱۴۱۸ق: ۲۹۶).

گاهی در فرق حکمت و علت گفته می‌شود که «حکمت، علت تشریع حکم و نه خود حکم است؛ یعنی متکلم، پس از آنکه حکم به چیزی کرد، می‌گوید من این حکم را بدان علت، وضع کردم از این رو خود حکم، مطلق است و تابع آن علت نیست؛ لذا علت مذکور، اقتضای تعمیم و تخصیص حکم را ندارد» (رشتی: ۲۸۸).

میرزا حبیب الله رشتی که به نکته در مقام تبیین فرق بین علت و حکمت اشاره کرد به بیان اشکالی مقدر می‌پردازد به این بیان که «اگر بگوییم که فرقی نیست بین اینکه فلان علت، علت حکم و یا علت تشریع حکم باشد و هر دو سبب تخصیص و تعمیم حکم می‌گردند چه آنکه تشریع حکم، چیزی وراء خود حکم نیست همان طور که ایجاد فعل چیزی وراء خود فعل

نیست» (همان). سپس خود به این اشکال چنین پاسخ می‌دهد که «بین این دو تفاوتی است. مثلاً اگر حرمت خمر را معلل به اسکار بدانیم، حرمت خمر، دائرمدار اسکار است؛ زیرا مفاد علیت، آن است که حکم در نهایت بر علت، مترتب می‌شود؛ یعنی آنچه حرام است مسکر و نه خود خمر می‌باشد، اما اگر تشریع حرمت خمر را معلل به اسکار بدانیم، این حکم بر عمومیت خود باقی است بی‌آنکه عنوان علت یعنی اسکار را لحاظ نماییم؛ زیرا هیچ مانعی ندارد که حکمی و قانونی به جهت علتی که اطراد و عمومیت ندارد به شکلی عمومی وضع گردد» (همان).

۲-۴. عرصه‌های امکان استناد به علت حکم

تنها در مواردی که علت حکم، از تصریح شارع دانسته شود که به آن «منصوص العله» گفته می‌شود (مظفر، ۱۳۷۵، ج ۲: ۱۸۸) یا به نحو قطعی، بتوان با بررسی ادله نقلی و سمعی، روح حکم را کشف نمود که به آن «تنقیح مناط» گفته می‌شود (حکیم، ۱۴۱۸ ق: ۱۹۸) این کشف عقل، حجت خواهد بود.

منصوص العله یعنی علت حکم در متن دلیل به صراحت، بیان شده باشد. مثلاً در ذیل آیه نبأ، به صراحت علت وجوب تبیین پیرامون خبر فاسق بیان شده است. در آیه نبأ آمده که «إِنْ جَاءَكُمُ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا أَنْ تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ فَتُصْبِحُوا عَلَىٰ مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ» (حجرات، ۶) علت وجوب تبیین این است که برخوردی از سر نادانی و بی‌خردی صورت نگیرد.

تنقیح مناط یعنی ملاک و مناط اصلی حکم را از لسان دلیل، کشف کنیم و خصوصیتی که در لسان دلیل، اخذ شده، اما دخیل در حکم نیستند را الغاء نماییم. مثلاً در صحیح حلبی آمده که «احتکار، آن است که طعامی را خریداری و انبار کنی در حالی که در شهر، غیر از آن، طعامی نیست» (ابن بابویه، ۱۴۱۳ ق، ج ۳: ۲۶۶). مشهور فقها معتقدند خریداری طعام، خصوصیت ندارد. ملاک احتکار آن است که طعامی را که کمیاب است، انبار شود فرقی نمی‌کند که از طریق خریداری و یا کشت و یا هبه، ارث و ... به دست آمده باشد (خمینی، ج ۳: ۶۱۱).

بر پایه اصول فقه امامیه، مادامی که خود شارع، علت حکم را تصریح نکند یا از لسان دلیل، به طور قطعی قادر به کشف حکم نباشیم، استناد به علت حکم، جهت توسعه و تضییق حکم یا نسخ و استمرار آن امکان نخواهد داشت. از این رو، شناختی که مبتنی بر ملاحظات ظنی و ادراکات ناقص عقلی بشر باشد، حجت نخواهد بود؛ زیرا «عقل بشری، قادر به کشف ملاکات احکام نیست. مناط و ملاک حکم، تنها از راه شنیدن از شارع که خداوند او را مبلغ و هادی بشر قرار داده است، میسر خواهد بود؛ زیرا ملاکات احکام، اموری توقیفی هستند» (مظفر، ۱۳۷۵،

ج ۲: ۱۸۷) و معروف است که «مبنی شرعنا علی اختلاف المتوافقات و توافق المختلفات»؛ یعنی مبنای شریعت ما بر اختلاف انداختن بین امور متوافق و یکسان نمودن امور مختلف است مثلاً روز آخر رمضان و اول شوال [که کاملاً با یکدیگر یکسان هستند] یکی واجب و دیگری حرام شده است و نیز نوم و بول [که دو امر مختلف و متفاوت هستند] هر دو به عنوان سبب وجوب وضو معرفی شده اند (حلی، ۱۳۸۰: ۲۴۹)؛ بنابراین عقل ما به صرف برخی امور ظاهری، قادر به کشف ملاک و صدور حکم شرعی نخواهد بود.

در تبیین چرایی این مطلب گفته می شود «افعال خداوند، موافق مصلحت نظام کلی تکوینی و نه خصوص نظام تشریعی موجود است همان طور که جعل تشریعی پروردگار، موافق نظام عمومی تشریع است که عقل به هیچ کدام از آن دو احاطه ندارد.»^۱ (خمینی، ج ۲: ۶۰۰)؛ بنابراین شاید درباره حکمی جزئی، عقل، هدفی و علتی را کشف کند، اما اینکه آیا واقعاً این علت و هدف، موافق نظام عمومی تشریع هست یا نه، تشخیص آن از عهده عقل بر نمی آید و جز شارع و مبلغ احکام که از ناحیه خداوند منصوب شده کسی حق اظهار نظر پیرامون آن را ندارد.

البته توجه کنیم «وجود ذات ملاک بدون لحاظ علیت و مناسبت آن برای حکم گاهی از راه حس و امثال آن قابل شناخت است. مثلاً بشر، قادر به کشف مسکر بودن خمر می باشد، اما اینکه مسکر بودن، علت تحریم باشد تنها به وسیله شنیدن از شارع، دانسته می شود» (همان)؛ بنابراین دانسته شد که عقل، قادر به کشف ملاکات و مناسبات و علل احکام نیست.

۲-۵. عرصه های عدم حجیت تمسک به علت

از آنچه گفته شد دانسته می شود که هر جا عقل آدمی، چیزی را به عنوان علت حکم شناخت الزاماً چنان نخواهد بود که حکم الهی، وجود و عدمش تابع آن باشد، بلکه اصولیان امامیه تصریح داشته اند که علت تنها در صورتی که منصوصه باشد، معتبر است. در ادامه به بیان مواردی خواهیم پرداخت که کشفیات عقلی نمی توانند به عنوان علت حکم که وجود و عدم حکم تابع آن باشد تلقی شوند.

۲-۵-۱. کشف ملاک احکام و صدور حکم به واسطه علم به علل مستنبطه؛ یکی از مصادر تشریع نزد اکثر اهل سنت، قیاس است. قیاس، عبارت است از الحاق موضوعی به موضوع دیگر در حکم به علت اشتراك آن دو در علت حکم، مانند الحاق مسکر غیر خمر به خمر در حرمت به

۱. أفعاله تعالى موافقة لصلاح النظام الكلي التكويني، لا النظام التشريعي المحدود، كما أن جعله التشريعي لا بد وأن يوافق صلاح نظام التشريع العام، وهما مما لا تحيط به العقول المحدودة.

علت اسکار. در این صورت خمر، اصل و مسکر غیر خمر، فرع و حرمت، حکم و اسکار، علت و جامع نامیده می‌شوند. قیاس مستنبط العله قیاسی است که در آن، علت حکم در دلیل اصل ذکر نشده است. در مقابل، قیاس منصوص العله آن است که علت حکم در دلیل اصل ذکر شده است (گر جی، ۱۳۸۵: ۲۷۷).

قبل از ارائه بحث حول این محور لازم است به تبیین اصطلاح عله الحکم در باب قیاس پردازیم. مقصود از علت در اینجا اصطلاح خاصی است که در تعریف آن گفته شده «هر وصف ظاهر که منضبط بوده و شارع، آن را علامت بر حکم قرار داده ضمن آنکه تناسب با حکم هم داشته باشد» (حسینی، ۲۰۰۷: ۲۲۲)؛ بنابراین «مقصود از علت حکم، چیزی است که دارای چهار رکن باشد: ۱. وصف ظاهر باشد؛ یعنی با حواس ظاهری قابل درک باشد تا اکتشاف آن در فرع جهت تسری حکم اصل به فرع، ممکن شود. ۲. منضبط باشد؛ یعنی حدود معینی داشته باشد تا بتوان تحقق آن‌ها را در فرع اثبات کرد. ۳. وصف مناسب باشد؛ به این معنا که در مظان تحقیق حکمت حکم باشد. برخی رکن چهارمی نیز بر آن افزوده‌اند و آن اینکه وصف، قاصر بر اصل نباشد، چراکه اگر وصف، قابلیت تسری نداشته باشد، نمی‌تواند در باب قیاس، نقش ایفا کند» (حکیم، ۱۴۱۸ق: ۲۹۴).

پس از تبیین مقصود اصولیون اهل سنت از واژه علت در باب قیاس می‌گوییم این شکل از استنباط علل احکام برای تضييق و توسعه حکم شرعی از نگاه دانشمندان شیعی مردود است. دلیل مردود بودن، گذشته از نصوص صریحی که از اهل بیت (علیهم‌السلام) وارد شده، دلایل عقلی است که بر آن اقامه شده است. امیرالمومنین علی (علیه‌السلام) می‌فرماید: «هرکس خود را پایبند به قیاس نمود، پیوسته در اشتباه خواهد بود» (کلینی، ۱۴۲۹ق، ج ۱: ۵۸). امام صادق (علیه‌السلام) نیز در مقام تبیین این مطلب که عقل را یارای کشف اغراض احکام و کشف دین شارع نیست، به‌صراحت فرمود: «إِنَّ دِينَ اللَّهِ لَا يُصَابُ بِالْمَقَاسِ»؛ با قیاس نتوان به دین خدا رسید (همان، ۱۴۲۹ق، ج ۱: ۱۴۱).

در مقام توجیه عقلی مطلب مذکور گفته می‌شود که درباره علت و هدف اصلی از جعل حکم، احتمالاتی وجود دارد که با وجود این احتمالات، تشخیص ملاکات احکام دشوار، بلکه ناممکن خواهد بود. برخی از این احتمالات، عبارتند از: ۱. شاید علت حکم در نزد شارع، غیر از آن چیزی باشد که مجتهد تشخیص داده. ۲. شاید آنچه به‌عنوان علت، تشخیص داده شده به ضمیمه وصفی دیگر به‌عنوان علت ایفا نقش می‌کند. ۳. شاید در مقام شناخت علت، وصف زایدی را دخیل در مقام علت دانسته باشیم. ۴. شاید علت، درست تشخیص داده شده باشد، اما علت آن فقط در حیطه همان موضوعی باشد که علت در آن کشف شده، مثلاً جهل به

عوض، علت بطلان بیع است، اما معلوم نیست که این عامل در عقود دیگری چون نکاح هم علیت داشته باشد. ۵. شاید علت به درستی و کامل تشخیص داده شده باشد، اما مواردی که قرار است به واسطه وجود این علت در آن‌ها محکوم به حکم مشابه گردند واقعاً مشتمل بر علت نباشند» (مظفر، ۱۳۷۵، ج ۲: ۱۸۸).

با توجه به این احتمالات، کشف اهداف، اغراض، غایات و عللی که حکم دایرمدار آن‌ها باشد آسان نخواهد بود. مضاف بر اینکه خواهد آمد که بر اساس نظر برخی دانشمندان، معلوم نیست هر حکمی الزاماً دارای مصلحت یا مفسده در ذات متعلق باشد، بلکه چه بسا مصلحت در اصل بعث و زجر و نه در متعلق بعث و زجر باشد. با توجه به این نکته می‌توان احتمال دیگری را بر احتمالات مذکور افزود و آن اینکه «شاید ملاک حکم، چیزی و رای اوصاف موضوع محکوم باشد که اساساً یافتن آن علت با عقل بشری ممکن نباشد، مثلاً طبق آیه «فَيُظْلَمُ مَنْ الَّذِينَ هَادُوا خَرَرْنَا عَلَيْهِمْ طَبِيبَاتٍ أُجِلَّتْ لَهُمْ» (نساء، ۱۶۰). از ظاهر آیه برمی‌آید که علت تحریم طبیبات، صرفاً عصیان قوم یهود بوده نه هیچ مفسده ذاتی در طبیبات مذکور» (مظفر، ۱۳۷۵، ج ۲: ۱۸۸).

۲-۵-۲. کشف حکمت حکم

دانسته شد که حکمت، «مصلحی است که شارع از تشریع حکم، قصد نموده که همان جلب نفع و دفع ضرر باشد» (حکیم، ۱۴۱۸ ق: ۲۹۶). بنا بر این تعریف، به خوبی فرق حکمت و علت دانسته می‌شود؛ زیرا همان‌طور که قبلاً گفتیم «در تعریف علت، قید انضباط، اخذ شده، اما در تعریف حکمت، چنین قیدی اخذ نشده است. به همین رو، شارع مقدس، حکمت را اماره‌ای بر حکم قرار نداده و حکم را وجوداً و عدماً دایرمدار آن قرار نداده است» (همان). با توجه به این وجه امتیاز دقیقی که بین علت و حکمت وجود دارد، گفته می‌شود که علم به حکمت احکام، نمی‌تواند کمکی به تسری حکم به فروع دیگر نماید؛ زیرا حکم، دایرمدار حکمت نیست تا با وجود آن در فرعی دیگری، بتوان حکم را تسری داد یا برعکس با عدم آن در موضوعی، حکم را از آن برداشت. از این رو، اگر فقیهی با کشف حکمت حکم، خواه منصوبه باشد خواه نباشد، گمان برد که به ملاکات شارع از جعل حکم دست یافته و بر حسب آن به استنباط حکم شرعی بپردازد، راه خطایی را پیموده است. مثلاً «خداوند بر زنان مطلقه، سه ماه عده نگه داشتن را واجب کرده تا وضعیت آن‌ها از جهل حامله بودن، مشخص شود» (بقره، ۲۲۸) ^۱ سپس می‌فرماید که اگر حامله باشند، عده آن‌ها تا زمان حمل ادامه می‌یابد (طلاق، ۴). ^۲ لکن این بدان معنا نیست که حال

۱. وَالْمُطَلَّاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ وَلَا يَجِلُّ لَهُنَّ أَنْ يَكْتُمْنَ مَا خَلَقَ اللَّهُ فِي أَرْحَامِهِنَّ إِنْ كُنَّ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ.
۲. وَأُولَاتِ الْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَنْ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ.

مطلقه، ملاک حکم و علت وجوب عده نگه داشتن باشد، بلکه این مطلب، صرفاً حکمتی از حکمت‌های حکم عده نگه داشتن است که البته در اکثر موارد هم وجود دارد. از این رو، چنانچه از یک طریقی به حال مطلقه و حامله نبودن وی علم داشته باشیم مثلاً همسر او یک سال کنار او نبوده یا به وسیله روش‌های علمی بتوانیم باردار نبودنش را کشف کنیم، همچنان عده نگه داشتن بر وی واجب است. تمام این‌ها حاکی از آن است که استعمال حال زن، صرفاً حکمت حکم وجوب عده نگه داشتن است، نه علت آن؛ بنابراین حکم، دائرمدار آن نیست (سبحانی، ۱۳۸۳: ۹۶).

طبق نظر شیعه، کشف ملاکات شریعت، تنها در صورتی ممکن است که شارع بر آن تصریح کرده باشد یا از لسان دلیل، به نحو قطعی، قادر به تشخیص ملاکات حکم باشیم، اما چنانچه کشف ملاک به نحو ظنی باشد اعتباری ندارد.

۲-۶. تبعیت احکام از مصالح و مفاسد

اشاعره وجود اغراض و غایات را به کلی در افعال الهی منتفی می‌دانند، اما عدلیه بر این باورند که احکام شرعی، تابع مصالح و مفاسد واقعی است (خمینی، ۱۴۲۳ق، ج ۳: ۳۱۶)؛ بنابراین شارع مقدس، از پس جعل احکام، اغراض و مقاصدی را دنبال می‌کند و از همین رو، گفته می‌شود «خداوند سبحان، هیچ چیزی را حرام نکرده مگر به جهت مفسده‌ای که برای مکلف داشته و نیز هیچ چیزی را واجب نکرده، مگر اینکه مصلحتی از آن، عائد مکلف می‌شده است و اگر غیر از این می‌بود بی‌شک تکلیف، عبث و فعل خداوند، لغو می‌بود» (سبحانی، ۱۳۸۳: ۱۹۶)؛ بنابراین به تعبیر خواجه نصیرالدین طوسی، «خالی بودن احکام از غرض، مستلزم عبث است که به خداوند نسبت داده نمی‌شود» (حلی، ۱۴۱۳ق، ج ۱: ۳۰۶).

در آیات قرآن نیز به تبعیت احکام از مصالح و مفاسد اشاره شده است. قرآن کریم در وجه تحریم خمر می‌فرماید: «شیطان می‌خواهد به وسیله شراب و قمار، در میان شما عداوت و کینه ایجاد کند و شما را از یاد خدا و از نماز بازدارد» (مائده، ۹۱). روایات بسیاری نیز با عنوان علل الشرائع از اهل بیت (علیهم‌السلام) نقل شده است. خبر محمد بن سنان از امام رضا (علیه‌السلام) یکی از مهم‌ترین اخبار این باب است. پرسش مهمی که در اینجا مطرح شده این است که آیا مصالح و مفاسد، الزاماً در متعلق تکالیف نهفته یا اینکه اصل تکلیف می‌بایست دارای مصلحت و مفسده باشد ولو به اینکه متعلق تکلیف، فاقد ملاک باشد؟

۲-۱. دیدگاه‌های موجود درباره کیفیت تبعیت احکام از مصالح و مفاسد

مشهور، بحث را به گونه‌ای ارائه کرده‌اند که وجه اول را تداعی و تایید می‌کند. ایشان گفته‌اند: «عدلیه بر خلاف اشاعره بر این باور، اتفاق نظر دارد که احکام شرعیه تابع مصالح و مفاسد واقعی در متعلق تکلیف است» (سبحانی، ۱۳۸۳: ۱۹۶).

لکن برخی دیگر تصریح می‌کنند که تکلیف باید مشتمل بر ملاک باشد. این ملاک می‌تواند در متعلق امر و نهی و یا خود امر و نهی قرار داشته باشد (خویی، ۱۴۲۲ ق، ج ۳: ۳). امام خمینی (ره) ضمن اشکالی به شیخ انصاری می‌نویسد: «نهایت سخنی که در این باب، دلیل بر آن اقامه شده، این است که اراده گزاف بر خداوند، محال است، زیرا مستلزم فعل عبث و ظلم بر بندگان خواهد بود؛ بنابراین اگر اوامر و نواهی، افعال اختیاری خداوند است، می‌بایست معلل به اغراض باشد، برخلاف اشاعره که وجود اغراض و غایات را بالکل در افعال الهی منتفی می‌دانند. حال عبث بودن را همان طور که از راه اشتغال عناوین بر مصالح و مفاسد واقعی که قائم به ذات عناوین و موجود در عناوین باشد، دفع نمود همچنین می‌توان از راه باور به وجود مصلحت در اصل عبث و زجر دفع نمود» (خمینی، ۱۴۲۳ ق، ج ۳: ۳۱۶)؛ بنابراین ای بسا خود یک امر یا نهی دارای مصلحت یا مفسده باشد، لکن متعلق آن ذاتاً دارای مصلحت یا مفسده نباشد.

۲-۲. بررسی مقتضای خبر محمد بن سنان

در مقام داوری میان دو دیدگاه مذکور، ابتدا باید به این نکته اشاره کنیم که این داوری صرفاً بر اساس مقتضای خبر محمد بن سنان است؛ بنابراین ثمره این بررسی در آن فرض آشکار خواهد شد که بتوان اعتبار سندی خبر مذکور را بر هر مبنای ممکن، اثبات کرد. دانشمندانی که سخن از تبعیت احکام از مصالح و مفاسد به میان آورده‌اند گاهی به ادله عقلی نظیر قبح صدور عبث از ذات پروردگار و گاهی به ادله نقلی تمسک جسته‌اند. تمسک به ادله عقلی، منجر به دیدگاه دوم می‌شود، لکن هرگز در تنافی و تعارض با دیدگاه اول نیست؛ یعنی اگر بر پایه استناد به ادله عقلی، دیدگاه دوم ثابت شد که خود حکم، واجد ملاک است، منعی برای اثبات این نیست که متعلق حکم نیز واجد ملاک باشد. به عبارت دیگر، در جایی که بر پایه استناد به ادله عقلی ثابت شد که نفس احکام می‌بایست واجد ملاک باشد تا با محذور لزوم لغویت مواجه نشوند، همچنان جای این بحث باقی می‌ماند که آیا متعلق حکم هم باید واجد ملاک باشد؟ تذکر این مطلب، بدان جهت است که گمان برده نشود تمامی ادله طرفین در تعارض با یکدیگر هستند. خیر! ای بسا در عین آنکه دلیل عقلی بر دیدگاه دوم را می‌پذیریم، همچنان قابلیت بحث از ادله نقلی نظیر گزارش محمد بن سنان برای اثبات دیدگاه اول، بر قوت خود باقی است.

پس از بیان این مقدمه گوییم آنچه از تأمل در گزارش محمد بن سنان فارغ از هر دلیل نقلی یا عقلی دیگر استفاده می‌شود این است که متعلق احکام، واجد ملاک هستند. فراهایی که می‌توانند دلیل بر این مدعا باشند، عبارت‌اند از:

فراز اول: امام در صدر کلام خود می‌فرمایند: برخی اهل قبله گمان می‌برند که علت احکام، تعبد است در حالی که اگر چنین بود، می‌بایست امکان تحلیل حرام و تحریم حرام باشد.^۱ از این عبارت امام برمی‌آید که هیچ‌گاه، خداوند به غرض تعبد محض، حکمی صادر نمی‌کند حال آنکه به مقتضای دیدگاه دوم، خود تعبد و آزمایش بندگان در پذیرش دستورها نیز می‌تواند ملاک نفس حکم باشد و به این ملاک، ای بسا خداوند چیزی را که واجد مصلحت است به غرض تعبد بندگان حرام نماید. اینچنین حکمی به لحاظ نفس حکم، واجد ملاک است، ولی به لحاظ متعلق حکم، فاقد ملاک است که امام با «لو امتناعیه» آن را ممتنع و ناممکن می‌شمرد. از این فراز دانسته می‌شود که امام (علیه السلام) وجود ملاک در متعلق حکم و نه نفس حکم را لازم می‌شمرد.

فراز دوم: امام دربارهٔ محرمات و منهیات الهی چنین تعبیر می‌فرماید که «الْأُمُورُ الَّتِي فِيهَا فَسَادُ التَّدْبِيرِ وَفَنَاءُ الْخَلْقِ»؛ این امور، سراسر مشتمل بر فساد و تباهی هستند. در فراز مذکور، شاه‌دیم که امام پس از ذکر پاره‌ای از محرمات نظیر زنا و سرقت با تعبیر «فیها» که ضمیر آن راجع به منهیات و محرمات پیش-گفته است به این مهم اشاره می‌فرماید که خود این محرمات به‌عنوان متعلق حکم و تکلیف مشتمل بر مفسده هستند، نه اینکه شارع مقدس، صرفاً از پس تکلیف و حکم به این‌ها مقصودی را دنبال فرماید.

فراز سوم: امام می‌فرماید: «إِنَّا وَجَدْنَا كُلَّ مَا أَحَلَّ اللَّهُ تَبَارَكَ وَتَعَالَى فِيهِ صَلَاحَ الْعِبَادِ وَبَقَاؤُهُمْ وَلَهُمْ إِلَيْهِ الْحَاجَةُ»؛ در هر چه خداوند حلال کرده مصلحت بندگان، بقای آنان و اسباب رفع حاجت‌شان را یافتیم. در این عبارت، «مای موصوله» اشاره به متعلق حکم دارد که ضمیر عائد آن که ضمیر مفعولی در آخله باشد بنا بر قیاس، حذف شده است؛ بنابراین متعلق حکم و نه صرف نفس حکم می‌بایست مشتمل بر ملاک باشد.

آنچه گفته شد بر پایهٔ گزارش محمد بن سنان از امام رضا (علیه السلام) در علل الشرایع بود. در تأیید این وجه استظهار، می‌توان در فقه رضوی نظر افکند که امام می‌فرماید: «لم يحرم إلا ما فيه الضرر والتلف و الفساد»؛ خداوند حرام نفرمود مگر آنچه را که مشتمل بر ضرر و تلف و فساد باشد (فقه

۱. جاءني كتابك تذكر أن بعض أهل القبلة يزعم أن الله تبارك وتعالى لم يجعل شيئاً ولم يحرّمه لعلّة أكثر من التّعبد ليعبادِهِ بَدَلِك قَدْ ضَلَّ مَنْ قَالَ ذَلِكَ ضَلَالاً بَعِيداً وَخَسِرَ خُسْرَاناً مُبِيناً لِأَنَّهُ لَوْ كَانَ ذَلِكَ لَكَانَ حَاجِزاً أَنْ يَسْتَعْبِدَهُمْ بِتَخْلِيلِ مَا حَرَّمَ وَتَحْرِيمِ مَا أَحَلَّ.

الرضا، ۱۴۰۶ ق: ۲۵۴).^۱ در این عبارت نیز «مای موصوله» که مفعول «لم یحرم» قرار گرفته، بیانگر متعلق تکلیف است که امام آن را مشتمل بر مفسده معرفی فرموده است.

۲-۷. کشف ملاکات در احکام امضایی

دانسته شد که بر اساس باور اصولیان امامیه، حکم الهی مادام که از علت مصرح و منصوص برخوردار نباشد امکان تضییق و تخصیص آن به لحاظ افراد یا ازمان وجود ندارد، بلکه در جمیع اعصار و امصار معتبر است. تنها در صورتی که علت حکم از سوی شارع، مورد تصریح قرار گرفته باشد، می‌توان در فرض انتفای علت، به انتفای حکم رسید. در ضمن از آنجا که عقل آدمی را نرسد که به درک علل احکام درآید حق تأمل و کشف ظنّی علل احکام را ندارد. آنچه در ادامه خواهد آمد تأملی در این باره است که آیا در آنچه گفته شد هیچ تفاوتی میان احکام عبادیات و معاملات وجود ندارد؟ آیا در هیچ کدام تمسک به عللی که کشف ظنّی شده‌اند معتبر نیست؟

۲-۷-۱. تفاوت عبادیات و معاملات به لحاظ تأسیسی و امضایی بودن حکم

احکام الهی بر دو دسته عبادیات و معاملات هستند. یک دسته احکام، تأسیسی‌اند که کشف ملاک و جعل حکم بر طبق آن، توسط شارع صورت گرفته است. عبادیات، از این دسته‌اند. لذا احکام مربوط به آن‌ها را توقیفی یعنی متوقف بر بیان شارع می‌دانیم. عمدتاً ناظر به اغراض اخروی هستند که عقل ناقص ظنّی بشر، قادر به کشف تام این ملاکات نیست. روایات بسیاری که عقل را از ورود به این عرصه نهی می‌کند ناظر به همین دسته احکام است.

دسته دیگر، معاملات هستند. واژه معامله در معنای عمومی و رایج، به معنای داد و ستد کردن است؛ بنابراین همان قرارداد و عقد دوسویه را گویند با این تفاوت که معامله عمدتاً بر قراردادهای مالی اطلاق می‌شود، اما در قراردادهای غیرمالی نظیر قرارداد زناشویی از چنین واژه‌ای بهره جسته نمی‌شود.

اما در اصطلاح و کاربست فقهی، معاملات به آن دسته از قوانین شرعی گفته می‌شود که نیازی به قصد قربت ندارند چون عمدتاً اغراض اخروی در آن‌ها لحاظ نشده، بلکه دارای اغراض دنیوی و حکمت‌های معین و مشخصی هستند (بحرانی، ۱۴۲۸ ق: ۳۱۵). غرض اصلی آن‌ها تنظیم روابط اجتماعی است (کاشف الغطاء نجفی: ۱۷۰) و اموری امضایی هستند (اراکي، ۱۴۱۵ ق، ج: ۲: ۳۰۹).

۱. فقه رضوی یا فقه الرضا، منسوب به امام رضا (علیه السلام) است. البته برخی مؤلف آن را یکی از اصحاب امام رضا (علیه السلام) می‌دانند که روایات را از آن حضرت روایت کرده است (نراقی، ۱۴۲۲ ق: ۷۲۴). شیخ حر عاملی نیز مؤلف آن را اساساً مجهول می‌داند (حرعاملی، ۱۴۰۹ ق، ج: ۲: ۳۴۶).

که همگی قبل از نزول شریعت در بین مردمان آن زمان مرسوم بوده است (خمینی، ۱۴۲۰ ق: ۲۱۱). در نتیجه، عقل قادر به شناخت ملاکات و اغراض آن‌هاست.

واژه معامله به دو معنای اخص و اعم به کار می‌رود. معامله به معنای اخص بر تمام عقود و ایقاعات اسلامی اطلاق می‌شود. عقود نظیر نکاح متوقف بر قبول است، اما ایقاع نظیر طلاق متوقف بر قبول نیست. معامله به معنای اعم هر حکمی را گویند که امتثال آن متوقف بر قصد قربت نباشد، اعم از اینکه از عقود یا ایقاع یا احکام توصلی باشد (مدنی تبریزی، ۱۴۰۳ ق، ج ۵: ۲۱۵).

۲-۷-۲. مقتضای تأمل در گزارش محمد بن سنان

پرسشی که با تأمل در خبر ابن سنان قابل طرح است این که بر پایه گزارش مذکور، امام، متعلق تمامی احکام را مشتمل بر ملاکات می‌داند. حال در معاملات، آیا کدامین ملاکات در متعلق احکام وجود دارد؟ ملاکاتی غیر قابل درک برای عقل که جز با تنصیص و تصریح شارع، کشف نخواهد شد یا ملاکاتی عقلانی که عقل بشری قادر به ادراک آن‌هاست و اساساً عقل بشری، آن‌ها را کشف و بر پایه آن‌ها معاملات خود را وضع کرد و شارع به امضای آن‌ها پرداخت؟

اصولیان آورده‌اند که شارع مقدس، همان قوانینی را به رسمیت شناخت که توسط خود عقلای جامعه به جهت تنظیم روابط جمعی تنظیم شده بود. رسالت شارع در این میان، تنها ارائه ملاکات و قواعد کلی بود که چنانچه قانون و برنامه‌ای با این قواعد، سازگاری نداشت، ابطال یا جرح و تعدیل می‌شد (موسوی اردبیلی، ۱۴۱۴ ق: ۵۱). قواعدی مثل غرری نبودن، ضرری نبودن و امثال این‌ها، به عنوان مقاصد کلی شریعت تلقی می‌شود که از ناحیه شارع در همین راستا ارائه شده است.

نظر به همین ماهیت امضایی معاملات، بسیاری از فقها به صراحت می‌گویند چنانچه امروزه با معامله مستحدثه‌ای مواجه شویم و با قواعد کلی در تعارض و تضاد نبود، حکم به صحت آن می‌کنیم. اگر مقصود اصلی از معاملات، تنظیم روابط اجتماعی است (بروجردی، ۱۴۱۶ ق: ۷۴)، بدیهی است که با تغییر اجتماع، تنظیم کننده‌های روابط جمعی نیز می‌تواند تغییر کند.

پرواضح است که اگر غرض از معاملات، تنظیم روابط اجتماعی است، ناچار با تغییر اجتماع و مناسبات حاکم بر آن، می‌بایست تغییر کنند. به بیان دیگر، معامله مفهومی است که از تحلیل آن، عنصری قابل استخراج است که از ارکان ماهوی معامله است. عنصر ماهوی معامله که از مقومات و به منزله فصول ذاتی یا اعراض خاصه معامله است، آن است که معامله، منظم اجتماع است؛ یعنی برای تنظیم روابط اجتماعی تنظیم شده است. این مفهوم، یک مفهوم تضایفی، نسبی

و دوسویه است که قطعاً یک سوی آن، اجتماع و اقتضائات خاص آن است. نافع و مشتمل بر ملاک و مناط بودن متعلق معاملات، در تعامل با اجتماع و ظرف ظهور آن‌ها قابل تعریف است؛ بنابراین اگر معامله‌ای از سوی شارع، مشروع شناخته شد، قطعاً مشتمل بر مصلحت بوده است؛ اما پرسش این است که کدامین مصلحت؟ مصلحتی که به عقل آدمیان درآمده بود و بر اساس آن، جعل حکم کرده و شارع نیز آن را امضا کرده یا مصلحتی غیرقابل فهم برای عقل بشری که ارمغان شارع و مخفی از عقول بشری بوده است؟ مصلحتی بر پایه احکام قطعی، بدیهی و فطری عقل نظیر حسن عدل و قبح ظلم یا مصلحتی بر پایه عقل ظنی بشری و زمینی و بر پایه مناسبات شناخته شده اجتماعی؟ مصلحتی که نسبی و در تعامل با اجتماع، قابل تعریف است تا بر اساس تغییر مناسبات اجتماعی، محکوم به زوال باشد یا مصلحتی مطلق که نظر به اجتماع و اقتضائات خاص و ناپایدار آن ندارد در نتیجه ماندگار و ابدی است؟

به نظر می‌رسد با توجه به اینکه اصل تدوین و تنظیم این قوانین بر پایه ملاحظات بشری برخاسته از عقل ناقص ظنی است که شارع مقدس به امضای آن‌ها پرداخته، حتماً زمام تشخیص بقای ملاک هم به عهده همین عقل با همین ملاحظات ظنی خواهد بود. شارع مقدس با ورود به اجتماع و مواجهه با نوع معاملات آدمیان، اقدام به برچیدن نظامات قانونی ایشان و ارائه نظام جدیدی در باب معاملات نکرده و اساساً معاملات جدیدی را از ناحیه پروردگار به ارمغان نیاورده است؛ بنابراین رسالت شارع در این زمینه صرفاً ارائه ضوابط و ملاکات کلی از قبیل رعایت عدالت و اجتناب از ظلم، غرر، ضرر و ... بوده که از این رهگذر بکوشد چنانچه معامله‌ای با این مقاصد، سازگار بود حذف یا تعدیل نماید (مکارم شیرازی، ۱۴۲۵ ق: ۷۵).

وقتی چنین روشی را از شارع سراغ داریم و وقتی می‌بینیم که شارع به امضای معاملاتی پرداخته که بر پایه همین عقل ظنی بشری تنظیم شده است، آیا می‌توان احتمال داد که یافته‌های بشری که بر پایه عقل ظنی صورت می‌گیرد فاقد اعتبار باشد و نتوان بر اساس آن‌ها به تضییق و توسعه حکمی پرداخت؟ امضای شارع ذیل یک قانون که در زمان خاصی متناسب با موقعیت جغرافیایی خاصی وضع شده اصلاً به معنای ابدی بودن آن امضا و تایید برای تمام جوامع در تمام زمان‌ها و مکان‌ها نیست، بلکه قوانین مربوط به اداره اجتماع با تغییر اجتماع و تغییر شرایط و اقتضائات و مصالح، تغییرپذیر خواهند بود، لذا عقل بشری نیز که حدوثاً در ایجاد و تأسیس آن دخیل بوده است؛ بقائاً نیز در استدامه آن قادر به دخالت خواهد بود تا در زمان و مکان‌هایی که علل حکم، مفقود است حکم به تعطیلی حکم مذکور کند و در جایی که علل حکم، موجود است حکم به تسری مشروعیت به مصادیق مستحدثه نماید؛ بنابراین می‌توان ادعا کرد که در احکام معاملات، تعمیم و تضییق حکم بر پایه کشف علت، منوط به منصوصه بودن

علت نیست، بلکه در علل مستنبطه نیز حجیت خواهد داشت.

به تصریح برخی فقها «مسئله معاملات و قواعد مربوط به تنظیم این امور به خود مردم واگذار شده تا در هر عصری به تدبیر معاش و اجتماع خویش بپردازند و اگر شارع، معاملات را منحصر به همین معاملات شناخته شده می‌کرد که البته اکثر آن‌ها مفید برای تمام زمان و مکان‌ها نیستند بی‌شک مکلفین در تنگنا قرار می‌گرفتند که این از سماحت و نگاه وسیعی که از شارع در حوزه امضای معاملات سراغ داریم به دور است» (موسوی اردبیلی، ۱۴۱۴: ق: ۵۱). مثلاً اگر در عرصه بانکداری اسلامی، تمام کوشش فقها و حقوق‌دانان بر آن است که تمام عملیات‌های بانکی را با عنوانی از عناوین مضاربه، مزارعه، جعاله و ... بگنجانند تا مشروع باشند باید این پرسش را مطرح کرد که به‌راستی مگر عناوین مذکور معاملاتی بوده که شارع مقدس برای بشر به ارمان آورده که امروزه تا این حد، سعی در انطباق قراردادهايمان بر آن‌ها داریم؟ مگر حدود و ثغور و قيود آن‌ها ابدی و جاودانه بوده است؟

اگر غرض شارع در ماجرای نهی از بیع ربوی این بوده که ظالمانه، انباشت ثروت نزد گروه خاصی صورت نگیرد، به نظر می‌رسد امروزه لازم است بکوشیم قوانینی متناسب با نظام بانکی و اجتماع جدید تنظیم کنیم که این غرض را دنبال کند.

خلاصه آنکه اگر فقه‌های بسیاری به‌صراحت می‌گویند لازم نیست امروزه معاملاتی را به رسمیت بشناسیم که قبلاً در زمان شارع بوده و در مرأی و مسمع شارع به امضا و تقریر وی در آمده (سبحانی، ۱۴۲۳: ق: ۹)، قرار نیست معاملاتی که قبلاً به امضای شارع رسیده الزاماً امروزه نیز در این جوامع هم مورد امضای شارع باشد.

البته این بدان معنا نیست که باید تمام آن معاملات را کنار بگذاریم، بلکه سخن بر سر آن است که بر ما واجب نیست خود را متعهد و در قید و بند اجرای آن معاملات و تنظیم قوانین امروزه با آن قوانین بدانیم. هر کدام از آن معاملات که امروزه هم کارآمد بوده و منتهی به مقاصد و اهداف مطلوب می‌شود، به کار می‌گیریم و اگر کارآمد نبود رها می‌کنیم و به سراغ وضع قوانین جدید می‌رویم؛ بنابراین به نظر می‌رسد شیوه رایج در اجتهاد ابواب معاملات، مقبول و مطابق با روش شارع نیست. در شیوه اجتهاد رایج، مجتهد می‌کوشد به متون روایی مراجعه کند و تمام قيود و ضوابطی را که معصومین در آن عصر بیان می‌کردند به عصر امروزی نیز تسری دهد و تلاش می‌کند هر قانونی را که در عرصه‌های مختلف نظام اجتماعی ارائه می‌شود با همان قوانین مربوط به معاملات عصر نزول و عصر معصومین (علیه السلام) منطبق سازد. در حالی که وظیفه یافتن بهترین قوانین عادلانه و متقن برای تنظیم مناسبات و روابط اجتماعی به عهده عقلای

قوم و کارشناسان هر فن است تا بتوانند بر پایه همان علل و مناسبات عقلی بشری، هر مصداق مستحدثه‌ای که غرض اجتماع را تأمین می‌کند بیابند و مجتهد نیز هیچ وظیفه‌ای در این باب ندارد جز اینکه انطباق معاملات مذکور را با چند قاعده کلی که توسط شارع بیان شده مورد ارزیابی و مذاقه قرار دهد.

۸-۲. اقسام ملاکات موجود در معاملات و احکام امضایی

ملاکات به اعتبار شمولیت و دایره اعتبار آنها بر دو قسمند: ملاکاتی که شارع در تمام یا اغلب احکام، مورد لحاظ قرار داده است. اهل سنت از این دسته ملاکات با عنوان مقاصد کلی شریعت یاد می‌کنند (ابن عاشور، ۱۴۱۲ق، ج ۲: ۲۵۱). در مقابل، ملاکات جزئی هستند که شارع در هر یک از احکام شرعی به طور خاص مورد لحاظ قرار می‌دهد.

نظر به مطلب مذکور می‌گوییم در معاملات و احکام امضایی، اصل جعل و تدوین قانون بر عهده بشر بوده که بنا به همین ملاحظات ظنی و مناسبات رایج، مبتنی بر مقاصد و مصالح عمومی صورت گرفته است. شارع مقدس در صورت موافقت آنها با برخی موازین مقاصد کلی مثل غرری و ضرری نبودن، اقدام به امضای آنها کرده است؛ بنابراین در احکام امضایی دو قسم ملاکات وجود دارد: قسم اول، ملاکات جزئی مربوط به هر قانون که تشخیص آن بر عهده بشر بوده است. قسم دیگر، ملاکات کلی مثل ضرری و غرری نبودن که توسط شارع به صراحت بیان شده است. تشخیص دسته اول از اساس بر عهده بشر بوده که بر پایه ملاحظات موجود بین افراد بشر صورت گرفته؛ لذا ادعای غیر قابل دسترس بودن آنها برای عقل و عقلا پذیرفته نیست. معنا ندارد بگوییم شارع، قوانینی که در ابتدا بر پایه همین ملاحظات ظنی، تنظیم شده امضا کند، اما در استدامه حکم، عقل را نسبت به واکاوی و تشخیص اینکه آیا همچنان قوانین مذکور، برآورده کننده اهداف و مقاصد مورد انتظار هست یا نه، ممنوع سازد.

اگر احکام امضایی، ناظر به نتایج و مقاصدی است که مورد لحاظ بشر بوده و متناسب با اقتضائات و مناسبات جامعه، تنظیم شده، همچنان عقل قادر به تشخیص ملاکات احکام خواهد بود. طبیعتاً اگر حکمی را مخالف با مقاصد مورد انتظار بیابد می‌تواند حکم مذکور را مختص به زمان خاص خودش بداند و آن را محکوم به ابدیت نداند.

۳. نتیجه‌گیری

اشاعره، وجود اغراض و غایات را به کلی در افعال الهی منتفی می‌دانند، اما عدلیه بر این باورند که احکام شرعی، تابع مصالح و مفاسد واقعی است؛ بنابراین شارع مقدس، از پس جعل احکام، اغراض و مقاصدی را دنبال می‌کند. مشهور، بحث را به گونه‌ای ارائه کرده‌اند که وجه اول را تداعی و تایید می‌کند. ایشان گفته‌اند «عدلیه بر خلاف اشاعره بر این باور، اتفاق نظر دارد که احکام شرعیه تابع مصالح و مفاسد واقعی در متعلق تکلیف است»، اما برخی دیگر تصریح می‌کنند که تکلیف باید مشتمل بر ملاک باشد. این ملاک می‌تواند در متعلق امر و نهی و یا خود امر و نهی قرار داشته باشد.

مقتضای خبر محمد بن سنان با چشم پوشیدن از ادله عقلی و نقلی دیگر ترجیح دیدگاه اول یعنی لزوم وجود ملاک در متعلق تکلیف است. این مطلب را از فرازهای سه‌گانه گزارش محمد بن سنان می‌توان استظهار کرد، ضمن آنکه خبر فقه رضوی نیز مؤید چنین برداشتی است.

مطلب دیگر، آنکه اصولیان تنها در مواردی که علت حکم، از تصریح شارع دانسته شود که به آن منصوص العله گفته می‌شود یا به نحو قطعی، بتوان با بررسی ادله نقلی و سمعی، روح حکم را کشف کرد که به آن تنقیح مناط گفته می‌شود، کشف ملاکات و مناطات و به تبع آن، تعمیم و تخصیصی ازمانی و امکانی حکم را حجت می‌دانند. از این رو، توسعه و تضییق حکمی بر پایه علل مستنبطه و کشفیات ظنی عقلی را حجت نمی‌دانند و در این جهت، تمایزی میان احکام معاملات و عبادیات قائل نشده‌اند.

این در حالی است که معاملات، عمدتاً اغراض اخروی در آن‌ها لحاظ نشده، بلکه دارای اغراض دنیوی و حکمت‌های معین و مشخصی هستند. غرض اصلی آن‌ها تنظیم روابط اجتماعی است. اموری امضایی هستند که همگی قبل از نزول شریعت در بین مردمان آن زمان مرسوم بوده است. در نتیجه، عقل بشری نیز که حدوثاً در ایجاد و تأسیس آن‌ها دخیل بوده است بقائاً نیز در استفاده آن‌ها قادر به دخالت خواهد بود تا در زمان و مکان‌هایی که علل حکم، مفقود است حکم به تعطیلی حکم مذکور کند و در جایی که علل حکم، موجود است، حکم به تسری مشروعیت به مصادیق مستحدثه کند؛ بنابراین می‌توان ادعا کرد که در احکام معاملات، تعمیم و تضییق حکم بر پایه کشف علت، منوط به منصوصه بودن علت نیست، بلکه در علل مستنبطه و کشفیات ظنی عقلی نیز حجیت خواهد داشت.

منابع و مأخذ

قرآن کریم

- ابن بابویه، محمد بن علی. (۱۴۱۳ ق). **من لا یحضره الفقیه**. چاپ دوم. قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- _____ (بی تا). **علل الشرائع**. قم: کتابفروشی داوری.
- ابن داوود، حسن بن علی. (۱۳۸۳ ق). **رجال ابن داود**. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- ابن عاشور، محمد طاهر. (۱۴۱۲ ق). **مقاصد الشریعه الاسلامیه**. عمان: دارالنفائس.
- اراکي، محمد علی. (۱۳۷۵). **أصول الفقه**. قم: بی نا.
- _____ (۱۴۱۵ ق). **کتاب البیع**. قم: مؤسسه در راه حق.
- انصاری، مرتضی. (۱۴۱۶ ق). **فرائد الأصول**. چاپ پنجم. قم: بی نا
- بحرانی، محمد سند. (۱۴۲۸ ق). **فقه المصارف والنقود**. قم: مکتبه فک.
- بحر العلوم، سید مهدی. (۱۴۰۵ ق). **الفوائد الرجالية**. تهران: مکتبه الصادق.
- بروجردی، آقا حسین طباطبائی. (۱۴۱۶ ق). **البدر الزاهر فی صلاة الجمعة والمسافر**. چاپ سوم. قم: دفتر حضرت آیه الله بروجردی.
- حراعلی، محمد بن حسن. (۱۴۰۹ ق). **وسائل الشیعة**. قم: مؤسسه آل البيت.
- حسینی، محمد. (۲۰۰۷). **الدلیل الفقهي تطبیقات فقهیه لمصطلحات علم الأصول**. دمشق: بی نا.
- حکیم، محمد تقی بن محمد سعید. (۱۴۱۸ ق). **الأصول العامة فی الفقه المقارن**. چاپ دوم. قم: بی نا.
- حلی (علامه)، حسن بن یوسف. (۱۴۱۳ ق). **کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد**. قم: مؤسسه النشر الإسلامی.
- _____ (۱۳۸۰). **تهذیب الوصول الی علم الأصول**. لندن: بی نا.
- حلی، حسین. (۱۴۳۲ ق). **أصول الفقه**. قم: بی نا.
- خمینی، روح الله. (۱۴۲۰ ق). **الرسائل العشرة**. قم: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- _____ (۱۴۲۳ ق). **تهذیب الأصول**. تهران: بی نا.
- _____ (بی تا). **کتاب البیع**. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی قدس سره.
- خویی، ابوالقاسم. (۱۴۲۲ ق). **محاضرات فی أصول الفقه**. قم: طبع موسسه احیاء آثار السید الخوئی.
- رشتی، حبیب الله. (بی تا). **بدائع الأفكار**. قم: بی نا.
- سبحانی، جعفر. (۱۳۸۳). **أصول الفقه المقارن فیما لا نص فیہ**. قم: بی نا.
- _____ (۱۴۲۳ ق). **دراسات موجزة فی الخيارات و الشروط**. قم: المركز العالمی للدراسات الإسلامیة.
- صدر، محمد باقر. (۱۴۱۷ ق). **بحوث فی علم الأصول**. بیروت: بی تا.

- فقه الرضا** (۱۴۰۶ ق). منسوب به امام رضا، مشهد: مؤسسه آل البيت (عليه السلام).
- کاشف الغطاء نجفی، موسی. (بی تا). **منية الراغب فی شرح بلغة الطالب**. قم: مؤسسه کاشف الغطاء.
- کلباسی، محمد بن محمد. (۱۴۲۲ ق). **الرسائل الرجالية**. قم: مؤسسه علمی فرهنگی دار الحديث.
- کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۴۲۹ ق). **الكافی**. قم: دار الحديث.
- گرجی، ابوالقاسم. (۱۳۸۵). **ادوار اصول الفقه**. تهران: بی نا.
- مدنی تبریزی، یوسف. (۱۴۰۳ ق). **درر الفوائد فی شرح الفرائد**. چاپ سوم. قم: بی نا.
- مظفر، محمدرضا. (۱۳۷۵). **أصول الفقه**. چاپ پنجم. قم: طبع اسماعیلیان.
- مکارم شیرازی، ناصر. (۱۴۲۵ ق). **أنوار الفقاهة کتاب النکاح**. قم: انتشارات مدرسه الإمام علی بن أبیطالب.
- موسوی اردبیلی، سید عبدالکریم. (۱۴۱۴ ق). **فقه الشریعة و کتاب التأمین**. قم: منشورات مکتبه أمیر المؤمنین.
- نجاشی، ابوالحسن. (۱۴۰۷ ق). **رجال النجاشی فهرست أسماء مصنفی الشیعة**. قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- نراقی، مولی محمد مهدی. (۱۴۲۲ ق). **معتمد الشیعة فی أحكام الشریعة**. قم: کنگره بزرگداشت نراقی رحمه الله.

References

- Al-Qur'an.
- Ansari, M. (13916 AH). Faraed al-Usool (5th ed.). Qom: Bina. [In Arabic].
- Araki, M. T. (1392 AH). Maqasid al-Shari'ah al-Islamiyah. Amman: Dar al-Nafa'is. [In Arabic].
- Bahr al-Uloom, S. M. (1405 AH). Al-Fawa'id al-Rijaliyyah. Tehran: Maktabat al-Sadiq. [In Arabic].
- Bahrani, M. S. (1428 AH). Fiqh al-Masaref wa al-Naqud. Qom: Maktabah Fadak. [In Arabic].
- Boorojerdi, H. T. (1416 AH). Al-Badr al-Zaher fi Salat al-Jum'ah wa al-Musafir (3rd ed.). Qom: Daftar Hazrat Ayatollah Boroujerdi. [In Arabic].
- Gharji, A. Q. (1385 SH). Adwar Usool al-Fiqh. Tehran: [In Arabic].
- Halayi, H. B. Y. (1413 AH). Kashf al-Murad fi Sharh Tajrid al-I'tiqad. Qom: Islamic Publishing Institute. [In Arabic].
- Hosseini, M. (2007). Al-Dalil al-Fiqhi: Tabaqat Fiqhiyah li-Mustalahat 'Uloom al-Usul. Damascus: Bina. [In Arabic].
- Hosseini, H. (1432 AH). Usool al-Fiqh. Qom: Bitā. [In Arabic].
- Hosseini, M. S. (1383 SH). Usool al-Fiqh al-Muqaran fi Ma La Nas Fih. Qom: Bina. [In Arabic].
- Imam Khomeini, R. (1420 AH). Al-Rasa'il al-'Ashrah. Qom: Institution for Organizing and Publishing the Works of Imam Khomeini. [In Arabic].

- Imam Khomeini, R. (1423 AH). Tahdhib al-Usul. Tehran: Bina. [In Arabic].
- Ibn Babawayh, M. B. A. (1413 AH). Man La Yahduruhu al-Faqih (2nd ed.). Qom: Islamic Publications Office affiliated with the Society of Seminary Teachers of Qom. [In Arabic].
- Ibn Dawood, H. B. A. (1383 AH). Rijal Ibn Dawood. Tehran: University of Tehran Press. [In Arabic].
- Kalbasi, M. B. M. (1422 AH). Al-Rasa'il al-Rijaliyyah. Qom: Scientific and Cultural Institute Dar al-Hadith. [In Arabic].
- Khomeini, R. (n.d.). Kitab al-Bay'. Tehran: Institution for Organizing and Publishing the Works of Imam Khomeini. [In Arabic].
- Khomeini, R. (1375 SH). Usul al-Fiqh (5th ed.). Qom: Esmaeilian Press. [In Arabic].
- Khooly, A. (n.d.). Muhadharat fi Usool al-Fiqh. Qom: Institute for Reviving the Works of Sayyid. [In Arabic].
- Modarresi, Y. (1390 SH). An Introduction to Sociolinguistics. Tehran: Institute for Humanities and Cultural Studies. [In Persian].
- Mokarem Shirazi, N. (1425 AH). Anwar al-Fiqahah: Kitab al-Nikah. Qom: Imam Ali ibn Abi Talib School Press. [In Arabic].
- Madani Tabrizi, Y. (1403 AH). Durar al-Fawa'id fi Sharh al-Fara'ed (3rd ed.). Qom: Bina. [In Arabic].
- Najafi, M. (n.d.). Munya al-Raghib fi Sharh Balaghat al-Talib. Qom: Kashif al-Ghata Institute. [In Arabic].
- Najashi, A. H. (1407 AH). Rijal al-Najashi: Fehrist Asma' Musannifi al-Shi'ah. Qom: Islamic Publications Office affiliated with the Society of Seminary Teachers of Qom. [In Arabic].
- Rashti, H. (n.d.). Badae' al-Afkar. Qom: Bina. [In Arabic].
- Taraqi, M. M. H. (1422 AH). Mo'tamad al-Shi'ah fi Ahkam al-Shari'ah. Qom: Grand Congress of Naraq. [In Arabic].