

انسان‌شناسی فقهی

ابوالحسن حسنی

پژوهشگر پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی

چکیده

با توجه به موضوع فقه، یعنی افعال انسانی، انتظار بجایی است که انسان‌شناسی فقیه در تأملات فقهی او مؤثر باشد. این پژوهش با روش کتابخانه‌ای و با رویکرد توصیفی به بررسی این مسئله پرداخته است که یک فقیه انسان را با چه ویژگی‌هایی می‌شناسد؟ طرح پرسش یادشده و بررسی آن، علاوه بر اینکه در فهم آرای فقها بسیار مفید و لازم است، در سامان‌بخشی فقه بسیار راهگشا است و می‌تواند آغازگر پرسش‌های موضوع‌شناسانه در فقه باشد.

انسان، در ذات خود و با قطع نظر از پیوندهایش با دیگری، ویژگی‌هایی دارد. برخی از این ویژگی‌ها مانند عقل، اختیار، طبع اجتماعی موردن توجه فقیه بوده است. وقتی انسان را در نسبت با خداوند بینیم، دونسبت میان خداوند و او می‌بینیم: نسبتی حاصل از تکوین و نسبتی حاصل از تشریع. در نسبت حاصل از تکوین، فقها توجه داشته‌اند که خداوند خالق انسان، مالک او و رازق او است و در نسبت حاصل از تشریع، خداوند مولای او شمرده شده است. شناخت انسان در این نسبت‌ها نیز می‌تواند برای فقیه بسیار مهم باشد. به‌ویژه، کلیدی‌ترین مفهوم

در مرحلهٔ تدوین فقه، تشریع است و برای انسان‌شناسی فقهی لازم است جایگاه

انسان در مسئلهٔ تشریع بررسی شود.

کلیدوازه‌ها: انسان، فقه، فقیه.

مقدمه

علم فقه در باب افعال بشر و همهٔ ساختهای ارادی به داوری می‌نشیند. این داوری نمی‌تواند فارغ از شناخت خود انسان باشد؛ درواقع، پردازش مسئلهٔ فقهی، پردازش حکم، تکوین، گسترش، تحول و دگرگونی فقه و مانند اینها، تحت تأثیر شناخت فقیه از انسان است. اما فقیه به صراحت به انسان‌شناسی نمی‌پردازد. این مقاله درپی آن است که انسان‌شناسی فقیه را از لایه‌لای مباحث گوناگون فقه و اصول بیرون بکشد.

اساساً مرسوم نبوده است جهان‌بینی، معرفت‌شناسی، انسان‌شناسی و ارزش‌شناسی فقهی به صراحت تدوین شود. اگرچه غالباً گمان می‌شود که آرای متکلمان یا فلاسفه در این مورد راهنمای فقها بوده است، به نظر می‌رسد چنین نیست و حتی فقهایی که در کلام یا فلسفه متبحر بوده‌اند، از آنها در مبادی فقه بهرهٔ چندانی نگرفته‌اند. البته این پژوهش به تبیین این فاصله نمی‌پردازد؛ اما وجود این فاصله خلاً پژوهشی در این امر را روشن می‌کند.

روش انجام این تحقیق کتابخانه‌ای است و نگارنده از طریق جمع‌بندی مطالب فیش‌ها و تحلیل آنها به نتایج مورد انتظار رسیده است. نگارنده، با توجه به فهرست کتاب‌های فقهی و اصولی، بخشی از فیش‌های خود را از مبحث موردنظر جمع کرده است. در ضمن، با توجه به کارآمدی کتابخانه‌های نرم‌افزاری، از طریق جست‌وجو با واژه‌های مناسب بخش دیگری از فیش‌های خود را تهیه کرده است. بخشی از فیش‌ها نیز با توجه به آشنایی نگارنده با این متون و شناخت جایگاه مطلب معهود جمع شده‌اند.

اگرچه این پژوهش درپی نقادی نبوده و توصیفی است، چنین توصیفاتی برای نقادی در مبادی فقه مفید، بلکه ضروری‌اند. هدف از تدوین این مقاله، برداشتن قدمی کوچک در راهی است که می‌تواند به تحول فقه و کارآمدی آن در حوزه‌های مختلف زندگی بشری منجر شود. همچنین، اغلب آرای جدی در فقه متأثر از یک یا چند دیدگاه پیشافقهی هستند که گاهی آشکارا بیان شده‌اند و گاهی پنهان مانده‌اند. حتی گاهی ممکن است در برخی تحقیقات (البته بیشتر در تحقیقات فقهی رتبهٔ پایین)، محقق منظری آشفته و مبهم داشته باشد. چنین تحقیقی می‌تواند هم دیدگاه‌های پنهان

را آشکار کند و هم کمکی باشد برای تحقیقات و مطالعات محققان تازه‌کار فقه تا گرفتار دیدگاه‌های آشفته و مبهم نشوند.

این مقاله شامل دو بخش خواهد بود. در بخش اول، ویژگی‌های ذاتی انسان مطالعه خواهد شد. البته مراد از ذاتی در اینجا، مفهوم منطقی ذاتی نیست؛ بلکه مراد ویژگی‌هایی از انسان است که انسان آنها را فی‌نفسه دارد و حاصل نسبت انسان با دیگری نیست. در این بخش چهار ویژگی انسان بررسی می‌شود: عقل، اختیار، الگوی نیازهای انسان و طبع اجتماعی انسان. در بخش دوم انسان در نسبت با خداوند بررسی می‌شود. این نسبت‌ها دو گونه‌اند: نسبت تکوینی خداوند با انسان که قبل از تشریع میان خداوند و انسان برقرارند و نسبت‌هایی که براثر تشریع میان خداوند و انسان برقرار شده‌اند.

نگارنده اذعان دارد که تکمیل مقاله نیاز به دو بخش دیگر نیز داشت: انسان در نسبت با انسان‌های دیگر و انسان در نسبت با محیط. اما محدودیت حجم مقاله اجازه ورود به این مبحث را نمی‌داد؛ بنابراین، ورود به این دو مبحث به فرصتی دیگر واگذار شد.

ویژگی‌های ذاتی انسانی عقل

مفهوم عقل در دو جایگاه برای فقیه مهم می‌شود؛ جایگاه اول، در مسئله شرایط تکلیف است و جایگاه دوم در بحث حجیت است.

عقل در شرایط تکلیف

تکلیف مفهومی اساسی در فقه است و رکن اساسی در مکلف شدن یک انسان، عقل او است؛ بنابراین، اولین ویژگی که در انسان‌شناسی فقهی باید به آن توجه داشت، عقل و مفاهیم حاشیه‌ای آن، یعنی تمیز، بلوغ، سفاهت و جنون است. عقل ممیز انسان از حیوان‌شناخته می‌شود (امام خمینی، ۱۳۷۹: ص ۷۹؛ صافی گلپایگانی، ۱۴۲۸: ج ۲، ص ۵۱؛ فاضل لنکرانی، ۱۴۲۲: ص ۲۴؛ فقیه، ۱۴۱۸: ص ۲۱۹؛ موسوی زنجانی، ۱۳۱۶: ص ۵۱). این مدعای میان همه اندیشمندان مسلمان مرتکز و قریب به بدیهی بeshمار می‌آید. از آنجاکه آنان از سفیه و مجnoon به عنوان انسان سخن بهمیان می‌آورند، می‌توان دیدگاه فقها را چنین بیان کرد که آنان شائیت عقل را فصل ممیز انسان و حیوان می‌دانند.

فقها عقل را جزء شرایط عام تکلیف ذکر کرده‌اند (برای نمونه، رک: ترحینی عاملی، ۱۴۲۷ ق: ج ۹، ص ۲۶۱؛ و نیز: جزیری و دیگران، ۱۴۱۹ ق: ج ۱، صص ۷۰۶ و ۷۵۶؛ خوانساری، سید رضی، ۱۳۱۱ ق: ص ۳۶۵؛ خوانساری، سید احمد، سید احمد، ۱۴۰۵ ق: ج ۲، ص ۸۶؛ سیفی مازندرانی، ۱۴۲۷ ق: ص ۳۱؛ علوی، ۱۴۲۲ ق: ج ۱، ص ۲۷ و ص ۳۷؛ غروی نائینی، ۱۴۱۱ ق: ج ۱، ص ۲۷۰؛ کاشف الغطاء، ۱۴۲۶ ق: ص ۲۳۳؛ مدنی کاشانی، ۱۴۱۱ ق: ج ۱، ص ۴۳ و ص ۲۲۵؛ مرعشی نجفی، ۱۴۱۹ ق: ج ۲، ص ۲۴۴؛ مشکینی، ۱۴۱۶ ق: ص ۲۸۰؛ نجفی عراقی، ۱۳۸۰ ق، ص ۸۷)؛ با این حال، در متون فقهی از مفهوم عاقل تعریف خاصی یافت نشد. اما این نباید عجیب به نظر آید، زیرا قاعده نیز آن است که معنای عرفی عقل مدنظر آنان باشد، نه معنای فلسفی عقل. برای فهم عمیق‌تر مفهوم عقل در این مسئله، باید مفاهیم حاشیه‌ای عقل بررسی شود.

یکی از مفاهیم حاشیه‌ای عقل، مفهوم تمیز است. عقل مردم در یک رتبه نیست (مازندرانی خواجه‌ئی، ۱۴۱۸ ق: ص ۱۸۷) و نیز عقل به تدریج کامل می‌شود و تمیز مرحله اولیه عقل است (محقق داماد، ۱۴۰۵/۱۳۶۲ ق: ج ۲، ص ۱۸). کودک در ابتدا غیرممیز است. غیرممیز کسی است که مقاصد عقلا را از کلام درنمی‌یابد (جزیری و دیگران، ۱۴۱۹ ق: ج ۳، ص ۱۳۵)؛ یا کسی که از نظر عرف آگاهی‌اش بر عورت زشت به شمار نمی‌آید (طباطبایی حکیم، ۱۴۱۷/۱۳۶۶ ق: ج ۲، ص ۲۱)؛ یا کسی که نمی‌تواند آنچه را دیده، حکایت کند (شهید ثانی، ۱۴۱۳ ق، ج ۷، ص ۴۹).

فقها در تعریف ممیز اقوال گوناگونانی دارند اما در بند رفع اختلاف تعاریف نبوده‌اند و به نظر می‌رسد که این اختلافات نزد آنها ظاهری به شمار می‌آید. این نکته طبیعی است؛ زیرا فقهی به فهم عرفی از ممیز اکتفا می‌کند و تعریف وی تنها اشاره به میزان عرف است. به همین جهت، برخی فقهاء به حسب بایی که بحث تمیز پیش آمد، ممیز را تعریف می‌کنند. برخی از تعاریف فقهاء از تمیز چنین است: توانایی شناخت افعال نماز؛ شرط از فعل، واجب از غیرواجب و توانایی قصد فعل عبادت (شهید ثانی، ۱۴۱۰ ق: ج ۱، ص ۵۷۰؛ وجدانی فخر، ۱۴۲۶ ق: ج ۲، ص ۱۸۴)؛ آگاهی به اینکه عبادت از سوی خدا تکلیف شده است (حسینی عاملی، ۱۴۱۹ ق: ج ۵، ص ۲۵۰)؛ شناخت نماز و روزه و فرق گذاشتن میان عبادت خدا و غیر آن (مغنية، ۱۴۲۱ ق (۱): ج ۱؛ ص ۱۸۰؛ اشتهرادی، ۱۴۱۷ ق: ج ۲۱، ص ۷۶)؛ توانایی اجمالی فرق نهادن میان زیان‌آور از سودآور و شناخت فروش از اجاره و معامله سودآور از زیان‌آور (مغنية، ۱۴۲۱ ق (۲): ج ۲؛ ص ۶۳۲)؛ تمیز میان خوب و بد (اراکی، ۱۴۱۴ ق: ج ۱؛ ص ۲۰۰ و ج ۲، ص ۱۳۰؛ حسینی خامنه‌ای، ۱۴۲۰

ق: ج ۲، ص ۱۵۴؛ حسینی شیرازی، ۱۳۸۵: ج ۶، ص ۲۲۸؛ شبیری زنجانی، ۱۴۲۸ ق: ص ۱؛ محقق داماد، ۱۳۶۳ ق: ج ۲، ص ۱۸ و ۱۹)؛ ده‌سالگی وبالاتر (ابن جنید اسکافی، ۱۴۱۶ ق: ص ۲۶۹)؛ توانایی شناخت زیان‌آورتر از زیان‌آور و سودآورتر از سودآور در جایی که موضوع برای بیشتر مردم پوشیده نباشد (نجفی «صاحب الجواهر»، بی‌تا: ج ۹، ص ۵۵)؛ ادراک رشت‌بودن کشف عورت (سنده، ۱۴۲۳ ق: ج ۱، ص ۳۹).

کودک، چه ممیز و چه غیرممیز، عاقل نیست؛ اگرچه عرف به او مجنون یا سفیه اطلاق نمی‌کند. به همین جهت، صبات را رافع تکلیف و مسئولیت کیفری شمرده‌اند؛ هرچند در برخی موارد تبیه و تعزیر او لازم را دانسته‌اند؛ به تعبیر دیگر، بلوغ شرط اساسی مسئولیت کیفری است (طوسی، ۱۳۸۷ ق: ج ۷، ص ۱۵؛ حلی «علامه»، ۱۴۱۰ ق: ج ۲، ص ۱۸۰؛ اردبیلی، ۱۴۰۳ ق: ج ۱۳، ص ۱۸۶؛ مجلسی «اول»، ۱۴۰۶ ق: ج ۱۰، ص ۱۸۲؛ نجفی «صاحب الجواهر»، بی‌تا: ج ۴۱، ص ۴۸۰؛ خوانساری، ۱۴۰۵ ق: ج ۷، ص ۹۷).

بلوغ نیز از مفاهیم حاشیه‌ای عقل است که توجه به آن درک بهتری از مفهوم عقل به دست می‌دهد. فقهاء معیار بلوغ را با سن معین (بنابر مشهور، پانزده سال برای پسران و نه سال برای دختران) یا با بلوغ طبیعی (با معیار احتلام برای پسران و حیض برای دختران یا روییدن موی درشت بر عانه) تعریف می‌کنند (برای نمونه: امام خمینی و دیگران، ۱۴۲۴ ق: ج ۲، ص ۳۷۵، مسئله ۲۳۵۲). ظاهراً مسئله بلوغ از منظر فقهاء، به مثابه مسئله‌ای تعبدی بوده است و نحوه تحلیل روایات و عدم تمسک به بنایات عقلا، حتی در حد یک احتمال، این احتمال را تقویت می‌کند (ابن جنید اسکافی، ۱۴۱۶ ق: صص ۱۹۵ و ۱۹۶؛ یوسفی، ۱۴۱۷ ق: ج ۲، ص ۶۷ تا ۶۹؛ اردبیلی، بی‌تا: صص ۴۸۰ و ۵۵۰؛ و نیز: اردبیلی، ۱۴۰۳ ق، ص ۱۵۳ تا ۱۵۵؛ بحرانی، ۱۴۰۵ ق، ج ۱۳، صص ۱۸۱-۱۸۱؛ فاضل جواد، بی‌تا: ج ۳، ص ۱۲۹ و ۱۳۰؛ سبحانی، ۱۳۷۷: صص ۷-۸۱).

دو مفهوم حاشیه‌ای دیگر عقل، مفهوم سفاهت و جنون است. چنان‌که آمد، در انسان بالغ عقل به یک درجه نیست و شدت و ضعف می‌پذیرد. فقهاء با توجه به این امر در افراد بالغ سه دسته را از هم تفکیک کرده‌اند: عاقل، سفیه و مجنون. از نظر عرفی، خفت عقل، در حدی که فرد مجنون به شمار نیاید؛ با این حال، توان تشخیص یا تصمیم او به اندازه عرف عاقلان نباشد، سفاهت نام دارد و هرگونه فساد یا زوال عقل، هرگونه که باشد، جنون نامیده می‌شود. همچنین، سفاهت و جنون سطوح و انواع گوناگون دارند. با اینکه افراد عاقل، در یک سطح از عقل بهره‌مند نیستند، فقهاء درجه‌بندی خاصی از درجات عاقلان ندارند. برای نمونه، در بررسی شرط عقل برای ولی فقیه

یا قاضی، تنها به حد خروج از جنون یا سفاهت کفایت می‌کنند (اردبیلی، ۱۴۰۳ق: ح ۱۲، ص ۵؛ فیض کاشانی، بی‌تا: ج ۳، ص ۲۴۶؛ طباطبایی، ۱۲۹۶ق: ص ۶۱۱؛ نجفی، ۱۴۲۷ق: ص ۳۱؛ اراکی، محسن، ۱۴۲۵ق: صص ۲۷۴-۲۷۳). به نظر می‌رسد که رویکرد فقهاء در این مسئله تعبدی است؛ زیرا بنای عقلا براساس درجه‌بندی عقل، درجات بالای عقل را ضروری می‌داند و صرف خروج از حد جنون و سفاهت را کافی نمی‌داند. به همین جهت، به نظر می‌رسد در موارد زیادی که فقهاء واژه «کمال عقل» را به کار می‌برند، مرادشان خروج از حد سفاهت است.

بنابر اجماع فقهاء، جنون، هر قسمی که باشد، رافع تکلیف است و درجه‌بندی و تفکیک انواع جنون که در برخی نظام‌های حقوقی جریان دارد، در فقه دیده نمی‌شود. اگرچه بیهوده‌ی، اغما و مانند آنها از تعریف جنون خارج‌اند (نراقی، ۱۴۱۷ق: صص ۵۱۳-۵۱۸؛ محسنی قندهاری، ۱۴۲۴ق، ج ۲، صص ۶۶-۶۳)، از جهت ورود تکلیف و نیز مسئولیت کیفری و مالی حکم جنون را دارند.

سفاهت نیز اقسام گوناگونی دارد و فقهاء تنها سفاهت در امور مالی را دارای برخی احکام وضعی دانسته‌اند و البته آن را رافع تکلیف و مسئولیت کیفری نشمرده‌اند. به همین جهت، تعریف فقهاء از سفاهت تنها ناظر به حوزه مالی است (یوسفی، ۱۴۱۷ق: ج ۱، ص ۵۵۳؛ حلی، ۱۴۱۸ق: ج ۱، ص ۱۴۱؛ سیوری حلی، ۱۴۰۴ق: ج ۲، ص ۱۸۱؛ حلی «جمال الدین»، ۱۴۰۷ق: ج ۲، ص ۵۱۵؛ طباطبایی، بی‌تا: ص ۹۵؛ نراقی، ۱۴۱۷ق: ص ۵۲۴؛ اصفهانی، ۱۴۲۲ق: ص ۴۸۵؛ مغنیه، ۱۴۲۱ق (۱): ج ۵، ص ۹۴؛ خوانساری، ۱۴۰۵ق: ج ۳، ص ۳۶۸؛ امام خمینی، ۱۴۲۱/۱۳۷۹ق: ج ۲، ص ۱۵؛ سبزواری، ۱۴۱۳ق: ج ۲۱، ص ۱۳۷). طبق تعریف، سفیه بالغ و عاقل است اما به جهت خفت عقل، نمی‌تواند اموال خود را حفظ کرده و در جای مناسب و عقلایی صرف کند؛ بلکه آن را هدر می‌دهد و در معاملات هم متوجه سود و ضرر خود نمی‌شود (برای مطالعه بیشتر درباره دیدگاه فقهاء به سفاهت رک: طباطبایی، بی‌تا: ص ۹۵؛ نراقی، ۱۴۱۷ق: صص ۵۱۳-۵۱۸؛ محسنی قندهاری، ۱۴۲۴ق: ج ۲، صص ۶۶-۶۳).

عقل در مقام حجیت

در آثار اصولی عقل یکی از حجج در میان حجج معتبر شناخته می‌شود و این یکی از اختلافات اساسی دو مکتب اخباری و اصولی شناخته می‌شود.

در کتاب‌های اصولی مرسوم است که وقتی از حجیت عقل سخن به میان می‌آید، برای تبیین

هویت عقل به آرای متکلمان و فلاسفه مراجعه می‌شود و جریان بحث نیز به شیوه متکلمان پیش می‌رود (دربندی، بی‌تا: ج ۲، صص ۱۰-۱؛ مظفر، ۱۳۷۴، صص ۲۹-۱۲۱؛ حکیم، ۱۴۱۸ ق: صص ۴۷۰-۲۸۷؛ سبحانی، ۱۳۸۳: صص ۲۴-۱؛ مکارم شیرازی، ۱۴۲۸ ق: ج ۲، صص ۴۵۱)؛ در حالی که در مسئله پیشین تعریف عقل به عرف واگذار می‌شد. توجیه این نکته این است که مسئله پیشین، مسئله‌ای فقهی به شمار می‌آمد و مراد از عقل در آن، عقل در برابر جنون و سفاهت است. اما این مسئله، مسئله‌ای اصولی است و حیث معرفت‌شناختی عقل مدنظر است؛ بنابراین، رجوع به آرای متکلمان و فلاسفه در این مسئله مشکلی ندارد.

براساس حجیت عقل، اصولیان برخی احکام اصولی را استباط کرده‌اند، مانند قاعدة ملازمه بین عقل و شرع^۱، اباحة اولیه، احتیاط در شبّهات ممحضه و مانند آنها. همچنین، براساس حجیت عقل احکام را به مستقلات عقلیه، غیرمستقلات عقلیه و شرعیه تقسیم کرده‌اند. اما در استفاده از این حجیت در خود فقه مسائل متعددی وجود دارد. در باب نقش عقل در احکام، چند مسئله وجود دارد. فقهای شیعه قبول دارند که عقل در حکم به قبح و حسن یک امر می‌تواند مستقل باشد (طباطبایی قمی، ۱۳۷۱: ج ۲، ص ۳۹؛ حلی، ۱۴۳۲ ق: ج ۶، صص ۳۱۴ و ۳۲۲، ج ۸، ص ۳۱۵؛ ایروانی، ۱۴۲۲ ق: ج ۱، ص ۴۶؛ آملی، ۱۴۰۵ ق: ص ۲۵۶؛ تبریزی، ۱۳۶۹: ص ۴۷۲؛ حسینی شاهروdi، ۱۳۸۵: ج ۴، ص ۱۰۸). در مقام امثال نیز عقل، هم حاکم به وجوب امثال و هم کیفیت امثال است (صافی گلپایگانی، ۱۴۲۸ ق: ح ۲، ص ۲۶۵؛ آملی، ۱۴۰۵ ق: ص ۳۱۸؛ امام خمینی، ۱۴۲۳ ق: ج ۱، ص ۲۱۸؛ فانی اصفهانی، ۱۴۰۱ ق: ج ۲، ص ۷۹؛ آملی، ۱۳۸۸: ص ۱۸؛ صدر، ۱۴۲۰ ق: ص ۸۱؛ نائینی، ۱۳۵۲: ج ۲، ص ۲۴۳؛ حلی، ۱۴۳۲ ق: ج ۶، ص ۱۶)؛ با این حال، این نکته نزد فقهای شیعه روشن تلقی می‌شود که در مقام تشریع، عقل نمی‌تواند حکمی داشته باشد (طباطبایی قمی، ۱۳۷۱: ج ۲، ص ۳۹؛ آملی، ۱۳۸۸: ص ۱۸؛ حکیم، ۱۴۱۸ ق: صص ۲۶۷-۲۶۶؛ حلی، ۱۴۳۲ ق: ج ۱، صص ۴۸۵ و ۵۳۰، وج ۶، ص ۳۱۶؛ امام خمینی، ۱۴۱۸ ق: ج ۴، ص ۳۲، و صدر، ۱۴۲۵ ق: ج ۴، ص ۵۱).

۱. البته در باب این قاعده اختلاف زیادی وجود دارد؛ برخی آن را کاملاً غلط می‌دانند و برخی آن را با تفسیرهای خاصی می‌پذیرند. اما این اختلافات ربطی به بحث حاضر ندارد.

اختیار انسان مفهوم اختیار

فقه شیعه در مبانی کلامی خود بر اختیارگرایی استوار است و تلاش متکلمان شیعه این بوده که از اختیار تبیین و تفسیری درخور با رویکرد شیعی و از موضع نه، جبر و نه تفویض ارائه دهند (برای نمونه، رک: سیحانی، ۱۴۱۱ ق: ج ۲، ص ۳۴۱). مسئولیت دقیقاً براساس اختیار قابل تعریف است. اما اختیار مراتبی دارد که موردتوجه فقهاء بوده است و فهم آرای فقهاء در باب اختیار وابسته به درک این مراتب است.

اختیاری به معنای مالکیت بر فعل

از موجودات زنده افعالی سر می‌زنند که منشأ آن اراده خود موجود زنده است. به این افعال اختیاری گفته می‌شود. این مرتبه از اختیار در برابر جبر محض (جبر فلسفی) است. فقهاء به این مرتبه از اختیار توجه داشته‌اند. در تعریف این مرتبه از اختیار آرای گوناگونی از فقهاء، البته در آثار اصولی آنها دیده می‌شود. برای نمونه در تعریف این مرتبه از اختیار گفته‌اند: «روی آوردن به دستیابی به چیزی در خارج» (موسوی خویی، ابوالقاسم، ۱۴۱۷ ق: ج ۲، ص ۱۶)، «قصد و عزم» (طباطبایی حکیم، ۱۴۲۸ ق: ج ۲، ص ۱۶)، «سلطه نفس بر به کارگیری اراده و مهار آن به دست خود و قراردادن آن در چهارچوب خود با دراختیارگرفتن اراده برای تحریک عضلات، هر زمان که بخواهد، و گستردن آن در مجاری عضلات و ایجاد فعل، هر زمان که بخواهد؛ پس بهترین تعبیر از اختیار این است که اینکه بکند یا نکند، از برای او باشد» (فانی اصفهانی، ۱۴۰۱ ق: ج ۱، ص ۳۲۳).

این اختیار تشکیکی است. حق تعالی مالکیت تام، بلکه فوق تام بر فعل خود دارد^۱ و از این جهت، به حقیقت معنا مختار است. اما غیر او بالذات وابسته به اویند؛ یعنی هرگونه مالکیت حقیقی برای آنها تعریف شود، بالعرض است؛ نه در عرض مالکیت الهی و نه با تفویض مالکیت. در میان مخلوقات نیز، مرتبه‌ای از این اختیار را فرشتگان دارند، مرتبه‌ای را انسان‌ها و مرتبه‌ای را حیوانات و شاید مرتبه‌ای را جانداران دون مرتبه. در آثار فقهاء به این اختیار در مرتبه حیوانات اشاره

۱. اگر موجودی کمالی را با تمامی شئونات شایسته آن کمال دارا شد، آن کمال تام است و اگر فیض این کمال از آن موجود به دیگران رسید و دیگران تنها از قبل او دارای این کمال شدند، در آن صورت آن کمال فوق التام است (رک: مجلسی «علامه»، ۱۴۱۰ ق: ج ۵۶، ص ۱۵۸).

شده است (حلی «علامه»، بی‌تا: صص ۲۹۶ و ۳۷۶)؛ چنان‌که این مرتبه از اختیار در انسان مورد تصریح آنان است (حلی «فخرالمحققین»، ۱۳۸۷ ق: ج ۴، ص ۵۵۸). چنین مالکیتی برای انسان، نسبت به اعضا، صور ذهنی و افعالش ثابت دانسته شده است (مکارم شیرازی، ۱۴۲۸ ق: ج ۳، ص ۳۲۳). به نظر می‌آید در بیشتر مواردی که امر اختیاری در برابر امر قهری قرار داده شده است، مراد همین مرتبه از اختیار است؛ یعنی مراد اموری است که وقوع و عدم وقوع آنها در مالکیت و سلطه واقعی انسان است. برای نمونه ظاهر عبارات در این مراجع این است که «قهری» در برابر این مرتبه از اختیار به کار رفته است (شهید اول، ۱۴۱۴ ق: ج ۴، ص ۹۳؛ بحرانی، ۱۴۰۵ ق: ج ۱۹، ص ۱۰؛ سیفی مازندرانی، ۱۳۸۳ ق: ج ۳، ص ۱۶۱؛ محقق داماد، ۱۴۰۶ ق: ج ۱، ص ۱۴۲۶)، هرچند واژه «قهر» به معنای اکراه یا اضطرار نیز به کار رفته است (برای نمونه: نراقی، ۱۴۰۵ ق: ص ۵۱۸، تعلیقۀ ملا احمد نراقی).

ارادة متناسب با این مرتبه اختیار، آخرین عامل تحقق فعل است و تحقق فعل را به قطعیت می‌رساند، به‌گونه‌ای که قدرت و علم فاعل جزء مبادی فعل لحاظ می‌شوند. تعریف اختیار، به معنای یادشده و تعریف اراده متناسب با آن نیز از مبانی فقه است.

به نظر می‌آید فقها دو امر را در این مرتبه از اختیار لازم دیده‌اند: ۱. آگاهی به اراده، ۲. وجود قصد و انگیزه (ر.ک.: استرآبادی، عاملی، ۱۴۲۶ ق: ص ۵۰۳ «از متن الفوائد المدنیة»؛ مجلسی، ۱۴۰۴ ق: ج ۸، ص ۸۸؛ وحید بهبهانی، ۱۴۲۴ ق: ج ۳، ص ۳۷۶؛ مامقانی، ۱۳۱۶ ق: ج ۱، ص ۴۶؛ شعرانی، ۱۳۷۳ ق: ج ۲، ص ۲۸۶؛ سبزواری، ۱۴۱۳ ق: ج ۱۴۱۳، ص ۱۲۵ و ۱۲۴). اساساً در نگاه فقها، مهم‌ترین امری که به فعل مکلف معنا می‌دهد قصد وی از فعل است. آگاهی به اراده قابل جمع با جهل به حکم است؛ درواقع، فعل جاگل به این معنا که او ناگاه به اراده خود نیست تعمدی به‌شمار می‌آید ولی از آن جهت که آگاه به حکم نبوده، تعمدی به امثال یا عصیان نخواهد داشت (سبزواری، ۱۴۱۳ ق: ج ۱۰، صص ۱۲۴ و ۱۲۵؛ شهید ثانی، ۱۴۱۹ ق: ص ۳۸۳). همچنین، این مرتبه از اختیار قابل جمع با اکراه و اضطرار نیز است؛ یعنی فعل مضطرب و مُکرَه، به این معنا از اختیار، اختیاری‌اند (سیفی مازندرانی، ۱۳۸۳ ق: ج ۳، ص ۱۵۸). مرحوم نائینی بر آن است که اگر فعل اختیاری بدون اکراه و اضطرار باشد، اختیار در آن، از جهت اختیار خود فعل و اختیار اثر حاصل از آن، تام است؛ اما در فعل اکراهی، تنها خود فعل اختیار می‌شود و در فعل اضطراری نیز، اگرچه هم فعل و هم اثر حاصل از آن اختیار شده است، اثر اختیارشده یک اثر ثانوی از فعل است نه اثر معمول و عادی فعل (غروی نائینی، ۱۳۷۳ ق: ج ۱، ص ۱۸۶).

اختیاری به معنای انتخابی

انسان خود را میان تضادها، تضاد خیر و شر، تضاد حق و باطل، تضاد خوب و بد و مانند آنها می‌یابد که ناچار به انتخاب از میان آنها و حرکت در میان آنها است. زیرا ازسوی او در عالمی است که عالم تراحم است (امام خمینی، ۱۳۷۶: ج ۳، ص ۱۹۸) و ازسوی دیگر، عقل او فراتر از غریزه‌اش است (صدر، ۱۴۱۵: صص ۲۳۱ و ۲۲۴؛ فقیه، ۱۴۱۸: ق ۴، ص ۲۱۹). این امر مستلزم مرتبه‌ای دیگر از اختیار است (صدر، ۱۴۱۷: ج ۴، ص ۷۶). این اختیار برای موجودی مانند انسان مطرح است که گرفتار میان این تضادها است؛ بنابراین، روشن نیست که چنین اختیاری برای ملانکه یا حیوانات وجود داشته باشد. اما قطعاً برای انسان چنین اختیاری وجود دارد.

عقل هر فعلی را که منشأ آن آگاهی و اراده باشد، موضوع صحبت عقوبت و استحقاق عقاب قرار نمی‌دهد، بلکه موضوع آن صدور فعل ناشی از تمیز خوب از بد است. این مرتبه از اختیار چنین تعریف شده است: «ترجیح یکی از دو جانب فعل و ترک بعد تمیز مصالح و مفاسد الدنیوی و اخروی» (امام خمینی، ۱۴۱۵: ج ۱، ص ۶۵؛ نیز ر.ک.: موسوی خویی، ۱۴۱۷: ج ۱، ص ۲۰۰، تعلیقات مقرر) یا «طلب خیر» (طباطبایی قمی، ۱۳۷۱: ج ۱، ص ۶۹، البته در این مرجع میان دو مرتبه اختیار تفکیک نشده است). اینکه فقها اختیار را ملازم با مسئولیت، تکلیف، پاداش و کیفر دانسته‌اند (برای نمونه، ر.ک.: مجلسی «اول»، ۱۴۱۴: ج ۴، ص ۱۶۷؛ وحید بهبهانی، ۱۴۱۹: ص ۲۳۷)؛ یا کفر و ایمان را اختیاری دانسته‌اند (گیلانی قمی، ۱۴۱۳: ج ۴، ص ۶۰)، مراد این مرتبه از اختیار است. به همین جهت، اختیار به این معنا، همچون اختیار مرتبه اول، از مبانی فقه است. اراده متناسب با این مرتبه اختیار عبارت است از تصمیمی از میان تصمیم‌های متعدد ممکن که ناشی از ترجیح بارضایت باشد. این اراده می‌تواند موضوع مسائل فقهی باشد. مثلاً در این عبارت که «وارث خون اختیار میان قصاص و دیه و عفو دارد را وقاتل در این امور اختیار ندارد» (مجلسی «علامه»، بی‌تا: ص ۹۶)، مراد از اختیار، این اراده است. همچنین، خیارات در باب معاملات و سلطه در قاعدة سلطنت، مستلزم این مرتبه از اختیار است. در این مرتبه از اختیار، نسبت اصل قدرت و نیروی مختار، بدون انضمام مرجع خارجی، به انجام‌دادن و ترک‌کردن در یک درجه است (گیلانی قمی، ۱۴۱۳: ج ۴، ص ۴۶۷). این معنا از اختیار، ملازم با عقل و مساوی با انتخاب و گزینش آگاهانه و ارادی است.

اگرچه هر فعل فاعل بالقصد، اختیاری به معنای مالکیت بر فعل است، انواعی از کارهای قصدی به اختیاری به معنای انتخابی نیستند. مثلاً اعمال غریزی چون نوشیدن آب در هنگام تشنگی

شدید که در انسان گرایشی به ترک آن وجود ندارد و انسان ناخودآگاه به سمت آب هجوم می‌آورد، یا حرکت دفاعی در برابر یک ضربه که به نحو انعکاسی انجام می‌شود، به معنای دوم اختیاری نیست. همچنین، اختیار به معنای دوم قابل تحدید است. مثلاً در اعتراف به جرم براثر درد ناشی از شکنجه و خوردن گوشت مردار در زمان قحطی. با اکراه و بدون آزادی عمل، این مرتبه از اختیار به فعلیت نمی‌رسد. یعنی زمانی می‌توانیم از فعلیت اختیار برای انتخاب سخن بگوییم که فاعل براساس گرایش درونی فعلش را انتخاب کند و هیچ‌گونه فشاری برای انجام دادن آن فعل از سوی شخص دیگری نباشد. همچنین، در جایی که تنوع در امکان انتخاب نباشد و فاعل مضطرب به یک انتخاب باشد، از این مرتبه اختیار نمی‌توان سخن گفت؛ بنابراین، هر جایی فقهها از اختیار در برابر اکراه و اضطرار سخن گفته‌اند، وجود این مرتبه از اختیار مفروض آنها بوده است. البته باید توجه داشت که وقتی در برابر اکراه از اختیار سخن می‌گوییم، مراد رضایت است. مثلاً این حکم که خیار مجلس زمانی ساقط می‌شود که طرفین با اختیار مجلس را ترک کرده باشند نه با اکراه؛ مراد از اختیار رضایت است. این معنا از لوازم اختیار مرتبه دوم است، اما مراد آن نیست و نیز به نظر نمی‌رسد به یک ویژگی انسان‌شناختی پایه اشاره داشته باشد. همچنین، وقتی از اختیار در برابر اضطرار سخن گفته می‌شود، مراد فعلیت تنوع در امکانات بیرونی است، نه یک ویژگی انسان‌شناختی.

الگوی نیازهای انسان

فقهاء چندان در پی ارائه یک الگوی نیاز نبوده‌اند؛ با این حال، فقهاء به نکاتی اساسی در باب نیازشناسی اشاره کرده‌اند که می‌توان براساس آن الگویی طراحی کرد. البته برخی فقهاء الگوهایی اجمالی برای نیازهای انسانی ارائه کرده‌اند. برای نمونه، شهید صدر به دو قسم احتیاجات بشری اشاره می‌کند:

۱. احتیاجات همیشگی که وابسته به چیزی نیستند، مانند احتیاج به هوا، چه سرد باشد و چه گرم؛
۲. احتیاجاتی که وابسته به چیزی اند؛ مانند احتیاج به آتش که در شرایط سردی هوا به آن احتیاج هست (صدر، ۱۴۱۷ ق: ج ۵، ص ۳۹)، یا مرحوم شیرازی نیازهای انسانی را به دو دسته تقسیم می‌کند: ۱. نیازهای جسدی که ده قسم است: مسکن، لباس، مرکب، خوردنی‌ها، اعم از آب و غذا، دارو، همسر، فرزند، رفاه و تجمل، و گردهمایی؛ ۲. نیازهای روحی که اینها نیز ده قسم است: ایمان، علم، فضیلت، تقوی، پیشرفت، امنیت، استقلال، آزادی، برابری و عدالت (حسینی شیرازی، ۱۴۱۹ ق: ص ۵۰ و ۵۱). اما این الگوها برای اهداف خاصی ارائه شده است و الگویی عام برای همه فقهه نیستند. الگوی شهید صدر برای تفکیک واجب مطلق از مشروط طراحی شده

والگوی مرحوم شیرازی برای تعیین حوزه‌هایی که تقنین در آنها لازم است. البته الگوی مرحوم شیرازی نیاز به مبنا دارد که وی مبنای آن را بیان نکرده است.

مبنا فلسفی فراگیر در جامعه فقهاء و اصولیان نیاز ذاتی انسان بوده است. حتی از کسانی که روی خوشی با فلسفه صدرایی نداشته‌اند، مخالفتی با این مبنا یافت نشد؛ بنابراین، شاید بتوان این مبنا را گفتمان عام فقهاء بهشمار آورد: «انسان در هر آنی برای حفظ کیان خود وجودش و قدرتش به افاضه از مبدأ بر او نیاز دارد و اگر افاضه وجود بر او قطع شود، می‌میرد؛ چنان‌که اگر افاضه قدرت قطع شود، عاجز می‌شود» (موسوی خویی، ۱۴۱۷ق: ج ۲، ص ۹۱).

البته نیاز همه‌جانبه و همیشگی را هیچ متفکر شیعه‌ای رد نمی‌کند، حتی اگر از مفهوم «فقر ذاتی» دوری کند.

یکی از اموری که فقهاء بر آن تأکید کرده‌اند، تنواع بسیار زیاد نیازهای انسانی است (امام خمینی، ۱۳۷۶ج: ۱، ص ۳۵۰؛ تبریزی، ۱۳۶۲ق: ص ۲۴؛ سنده ۱۴۲۶ق، ص ۸۲؛ جزیری و دیگران، ۱۴۱۹ق: ج ۴، ص ۳۶۹؛ مکارم شیرازی، ۱۴۱۷ق/ ۱۹۹۷م: ص ۶۱). از نظر آنان، نیازهای نوع بشر دو گونه‌اند: نیازهایی که مستقل از تغییرات زمانی و مکانی‌اند و نیازهایی که وابسته به تغییرات زمانی مکانی‌اند و به همین جهت نیازهای مردم با یکدیگر متفاوت است (وحید بهبهانی، ۱۴۲۶ق: ص ۱۴ «مقدمه سید محمد یثربی»؛ سبزواری، ۱۴۱۳ق: ج ۲۳، ص ۲۴۸ و ۲۶۸؛ جعفری «علامه»، ۱۴۱۹ق: ص ۶۸«پ»). همچنین، آنان میان نیازهای شخصی و نیازهای نوعی تفاوت قائل شده‌اند (عراقی، ۱۴۲۱ق، ص ۹۹). نیازهای نوعی نیازهایی‌اند که در بیشتر افراد بشر یافت می‌شوند. برخی از نیازهایی که فقهاء بسیار بر آنها تأکید داشته‌اند، عبارت‌اند از: نیازهای حیاتی (مانند آب و غذا)، نیاز به قانون، نیاز به حکومت (امام خمینی، ۱۴۱۸/ ۱۳۷۶ق: ج ۲، صص ۶۱۷-۶۲۲؛ حسینی شیرازی، ۱۴۱۹ق: صص ۱۰۳ و ۱۰۴؛ سبحانی، ۱۴۲۳ق: ج ۳، ص ۴۲۹؛ مکارم شیرازی، ۱۴۲۵ق: صص ۴۵۳-۴۴۸). همچنین، مصالح عالیه یا مقاصد تشریع که برخی از فقهاء به آنها اشاره داشته‌اند، از نیازهای اساسی بشری انتزاع شده‌اند. این مصالح عبارت‌اند از: مصلحت حفظ نفس، دین، عقل، نسب، مال، عرض و نظام. در آثار قدما تأکید خاصی روی مصلحت حفظ نظام و عرض دیده نمی‌شود و تأکید آنها بیشتر پنج مصلحت دیگر است (حلی «علامه»، ۱۴۲۵ق: ج ۵، صص ۳۴۹-۳۵۴؛ شهید اول، بی‌تا: ج ۱، ص ۳۸؛ سیوری حلی، ۱۴۰۴ق: ج ۱، ص ۱۵؛ ابن ابی جمهور احسابی، ۱۴۱۰ق: صص ۳۵ و ۴۴؛ شهید ثانی، ۱۴۲۱ق: ج ۲، ص ۷۶۸؛ فیض کاشانی، ۱۴۱۸ق، ص ۲۰؛ بحر العلوم بروجردی، ۱۴۲۷ق: ج ۱، ص ۹ و ۱۶؛ حسینی عاملی، ۱۴۱۹ق: ج ۱۲، ص ۸؛ موسوی گلپایگانی، ۱۴۱۲ق: ج ۱، ص ۲۶؛ هاشمی

شهرودی و همکاران، ۱۴۲۳ ق: ج ۱۱، ص ۳۷۲؛ حکیم، ۱۴۲۷ ق/۲۰۰۷ م: ش ۴۳، ص ۱۶۸). برخی به جای نسب به عرض اشاره کرده‌اند (کاشف الغطاء، علی، بی‌تا: ص ۷۲؛ کاشف الغطاء، عباس، بی‌تا: ص ۶۹؛ دربندی، بی‌تا: ص ۲۱۸). اگرچه فقها به این پنج (یا شش) مقصد اشاره داشته‌اند، از آنها به عنوان مقدمه در استدلال فقهی بهره نبرده‌اند؛ بنابراین، نیازی ندیده‌اند که در باب آنها بحث مفصلی داشته باشند؛ مثلاً بر تأیید مقاصد شریعت بودن این پنج (یا شش) امر استدلال کنند یا در باب ماهیت و حدود و ثغور این پنج مصلحت سخنی بگویند. به نظر می‌رسد قول به مقاصد پنج گانه برداشت ناقصی از قول غزالی باشد (غزالی، ۱۴۱۷ ق: ص ۱۷۳ و ۱۷۴) که فقهای شیعه چندان مهم نگرفته‌اند.^۱

حفظ نظام در آثار فقها و اصولیان متأخر از نیازهای اساسی به شمار آمده است (قمی، ۱۴۲۷ ق: ج ۲، ص ۶۰۸؛ آشتیانی، ۱۴۲۵ ق: ج ۱، ص ۱۲۵؛ امام خمینی، ۱۴۱۰ ق: ج ۱، ص ۲۵۸؛ موسوی خویی، ۱۴۲۸ ق: ج ۱، ص ۲۷۶؛ موسوی گلپایگانی، ۱۳۹۹ ق: ص ۵۲؛ علوی، ۱۴۲۲ ق: ج ۱، ص ۲۱۴؛ حکیم، ۱۴۱۸ ق، ص ۴۴۵؛ روحانی، ۱۴۱۳ ق، ج ۷، ص ۱۶؛ حسینی روحانی، ۱۴۲۹ ق: ج ۱۳، ص ۳۰۲ «وی متعدد به حفظ نظام استناد می‌کند»؛ سبزواری، ۱۴۱۳ ق: ج ۱۱، ص ۲۴۴ «وی متعدد به حفظ نظام استناد می‌کند»؛ اردبیلی «قدس»، ۱۴۰۳ ق: ج ۱۲، ص ۱۸؛ سند، ۱۴۲۳ ق: ص ۳۶). نکته مهم این است که از این مصلحت، برخلاف شش مصلحت پیشین، هم در اصول فقه و در خود فقه نتایج زیادی گرفته شده است. با اینکه مفهوم حفظ نظام نسبت به مفاهیم شش گانه پیشین ابهام بیشتری دارد، هیچ تعریفی از آن یافت نشد. به نظر می‌رسد که آنان این مفهوم را یک مفهوم کارشناسی یا عرفی دانسته‌اند و به این جهت تعریف

۱. برخی از معاصران، بحث غزالی را خیلی جدی گرفته‌اند؛ اما به نظر می‌رسد که نظریه او با معضلات جدی روبرو است و اشکالات متعددی بر آن روا است. تقسیم مصلحت به معتبر، مرسله و باطل یا تقسیم آن به ضروری و حاجی و تحسینی، تقسیم‌هایی استحسانی اند و بر هیچ مبنای استوار نیستند. واقعاً روشن نیست که امر باطل را چگونه قسمی از مصلحت می‌توان قرار داد؟ وقتی که او مصلحت را با مقاصد شریعت تعریف می‌کند، دیگر چه معنا دارد که پسندهای باطل مردم را قسمی از مصلحت به شمار آورد و سپس آن را ملغی اعلام کند؟ او بر چه اساسی دریافته که حق تعالی این مصالح را مبنای تشریع خود قرار داده است؟ شاید بتوان برخی از این موارد را حکمت احکام خواند اما مصلحتی که ثبوت و عدم حکم بر آن مبتنی باشد، دلیل کافی می‌خواهد. بر چه اساسی مصالح ضروری را به این پنج مورد منحصر کرده است؟ روشن است که این پنج مورد با تقسیم عقلی به دست نیامده است و استقرایی است اما معیار استقرار در آن روشن نیست. غزالی از کجا دریافته ولایت بر کودک مصلحتی حاجی یا عدم قبول شهادت عبد بر مصلحتی تحسینی استوار است؟! اشکال‌های دیگری نیز بر تقسیم‌های غزالی وارد است، اما این مختصر جایگاه بیان آنها نیست.

آن را به عرف عام یا خاص و اگذار کرده باشند. مفهوم نظام در کاربرد این اصطلاح، میان مفاهیم نظام معيشت، نظام اجتماع، نظام فرهنگی، نظام سیاسی، عوامل بقای نوع و حتی نظام زندگی فردی، سیال به نظر می‌رسد و این سیالیت نیز ناشی از سیال بودن آن در عرف عام یا خاص است.

طبع اجتماعی انسان

بسیاری از اندیشمندان مسلمان اجتماعی بالطبع بودن انسان را پذیرفته‌اند و فقهاء نیز در مواردی بر آن تأکید کرده‌اند: «لأنَّ الإنسان مَدْنِي بِالطَّبْعِ، فَيَتَقَرَّرُ إِلَى الاجْتِمَاعِ» (حلی «علامه»، ۱۴۱۳ ق: (۲) ج ۲، ص ۲۰۹؛ ر.ک.: حلی «فخر المحققین»، ۱۳۸۷ ق: ج ۱، ص ۳؛ مجلسی «علامه»، بی‌تا: ص ۹؛ حسینی عاملی، ۱۴۱۹ ق: ج ۱۹، ص ۱۲؛ قمی، ۱۴۲۷ ق: ج ۲، ص ۰۸؛ نجفی «صاحب الجواده»، بی‌تا: ج ۲۹، ص ۱۸؛ آل کاشف الغطاء، ۱۳۵۹ ق: ج ۲، قسم ۳، ص ۴؛ موسوی خویی، ۱۳۷۷: ج ۲: ص ۳؛ جوادی آملی، ۱۴۰۴ ق: ص ۲۰۴؛ مکارم شیرازی، ۱۴۲۲ ق: ص ۴۴۵). این مدعای آثار اصولی و فقهی مدلل نشده است. اما ظاهراً آنان این حکم را به عنوان یک بدیهی وجودانی گرفته‌اند و از این جهت آن را نیازمند دلیل ندیده‌اند. آنان از این اصل نتایج زیادی گرفته‌اند؛ مثلاً نیاز به قانون (امام خمینی، ۱۴۱۸ ق: ج ۱، ص ۵۸)، نیاز به حکومت (آملی، ۱۳۸۸: ص ۱۶۴)، نیاز به زبان (اصفهانی نجفی، ۱۴۲۹ ق: ج ۱، ص ۲۰۵؛ موسوی خویی، ۱۴۱۷ ق: ج ۱، ص ۴۴)، نیاز به اعتبارات اجتماعی (زنگانی، بی‌تا: ص ۱۰۳؛ بروجردی، ۱۴۱۵ ق: ص ۴۷۳).

مدنی بالطبع بودن انسان به دو صورت قابل تقریر است. در یک تقریر، یکی از نیازهای انسانی بودن در کنار دیگران است و در تقریر دوم، جامعه نیاز ثانوی انسان است. به این تقریر که هیچ انسانی در مقام تحقیق خارجی تمامی قوا و امکانات لازم برای حیات و بقا را ندارد و این قوا و امکانات در مجموعه انسان‌ها پراکنده‌اند؛ پس طبیعت محقق انسان‌ها به‌گونه‌ای است که جز با همکاری و به تعبیری جز در تمدن و اجتماع و همیاری توان زیست ندارند. ظاهراً عبارت بسیاری از فقهاء رأی دوم است.

انسان در نسبت با خداوند

مسئله نسبت خداوند با انسان بر فقيه بسیار مهم است. معیار اساسی برای ارزش‌سنجی انسان‌ها «تفکیک مسلمان از کافر» با توجه به همین نسبت است و این در انسان‌شناسی فقهی بسیار مهم

است. اساسی‌ترین تفاوتی که فقهاء میان مسلمان و کافر ذکر کرده‌اند، اعتقاد به الوهیت و وحدانیت خداوند است (نراقی چاپ سنگی: ص ۱۳۴؛ آملی، میرزا محمد تقی، ج ۱، ص ۳۹۰؛ آملی، میرزا هاشم، ج ۲، ص ۲۰۳؛ سبزواری، ج ۱۴۱۳، ص ۳۷۳؛ تبریزی، ۱۴۲۶ ق: ج ۲، ص ۱۹۱؛ صافی گلپایگانی، ج ۱۴۲۷، ص ۱۷۸؛ موسوی اردبیلی، ۱۴۲۶ ق: ج ۴، ص ۷۳).

فقهاء اصولیان در موارد متعددی به نسبت خداوند با انسان اشاره کرده‌اند و این نسبت را مقدمهٔ استدلال‌های خود قرار داده‌اند. با مطالعهٔ این نسبت می‌توان نگاه‌های انسان‌شناختی آنان را به‌دست آورد. در اینجا این نسبت‌ها را به دو دستهٔ تقسیم می‌کنیم. قسم اول نسبت‌های حقیقی میان خداوند و انسان‌اند که وجود این نسبت‌ها وابسته به صرف تکوین انسان است. قسم دوم نسبت‌هایی‌اند که در نتیجهٔ تشریع الهی میان خداوند و انسان برقرار شده است؛ به‌گونه‌ای که اگر تشریعی نبود چنین نسبتی هم نبود.

نسبت تکوینی خداوند با انسان

در میان صفات الهی، یکی از صفاتی که فقهاء به آن توجه داشته‌اند، صفت خالقیت است. البته روشن است که خداوند خالق آسمان‌ها و زمین و هر چیز دیگری است. اما فقهاء در برخی مسائل به‌طور خاص به این صفت توجه داشته‌اند.

در بحث جبر و اختیار اصولیان برای آنها این شبّهٔ جبریان مطرح بوده است که اگر خداوند خالق همه‌چیز است، پس خالق افعال بشر است و در نتیجهٔ افعال بشر فعل خدا است. اگرچه برخی برای پاسخ به شبّهٔ جبریان، بر آن شده‌اند که «خالقُ كُلُّ شَيْءٍ» (الأنعام: ۱۰۲) را قیدی بزنند (کاشانی، ۱۳۳۶: ج ۱، ص ۴۴۴)، اما در میان اصولیان کسی یافت نشد که چنین رأیی داشته باشد. همهٔ اصولیان تلاش کرده‌اند در ضمن توحید افعالی اختیار انسان را توجیه کنند؛ اگرچه مشی آنها یکسان نیست (رشتی، بی‌تا: صص ۲۰۸-۲۱۰؛ اصفهانی، ۱۴۱۶ ق: ج ۲، صص ۵۳-۵۶؛ صدر، ۱۴۱۷ ق: ج ۴، صص ۶۰-۶۴؛ مکارم شیرازی، ۱۴۲۸ ق، ج ۱، ص ۲۲۱). در جای دیگری که به صفت خالقیت توجه شده است، مسئلهٔ فقهی تصویر و مجسمه‌سازی است. در ذیل این مسئله، شیخ انصاری بر آن می‌شود که علت تحریم تصویر و مجسمه‌سازی جاندار، تشبّه به خداوند است؛ به تعبیر دیگر، نقاش یا مجسمه‌ساز با این کار تشبّه به خداوند می‌کند که حرام است و البته ظاهراً قصد تشبّه را لازم ندانسته است (انصاری، ۱۴۱۰ ق: ج ۲، ص ۲۲۱).

نیز ر.ک.: موسوی قزوینی، ۱۴۲۴ ق: ج ۲، ص ۲۰۶). البته بسیاری با این بیان شیخ مخالفت کرده‌اند و این رأی شیخ را بدون دلیل خوانده‌اند و برخی به صراحت ابراز کرده‌اند که تشبیه به خالق ممکن نیست (انصاری، ۱۴۱۰ ق: ج ۲، صص ۲۲۳ و ۲۲۴ «حاشیه مرحوم کلانتر»؛ طباطبایی، یزدی ۱۴۱۰ ق: ج ۱، ص ۱۸؛ تبریزی، ۱۴۱۶ ق: ج ۱، ص ۱۲۳؛ حسینی شیرازی، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۴۷). جای دیگری که به خالقیت خداوند اشاره شده است، ذیل اصل عدم نفوذ است که امام خمینی (رحمه الله علیه) اشاره می‌کند که حکم خداوند بر همگان نافذ است؛ زیرا او خالق آنها است (امام خمینی، روح الله، ۱۴۱۸/۱۳۷۶ ق: ص ۱۸). وی انتصابی بودن ولایت را از همین جا نتیجه می‌گیرد.

یکی دیگر از صفات الهی که مورد توجه فقها بوده، مالکیت است. خداوند مالک همه‌چیز است: «لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَ مَا فِي الْأَرْضِ وَ مَا بَيْنَهُما وَ مَا تَحْتَ التَّرَى» (طه: ۶)؛ از جمله مالک انسان‌ها نیز است. نکته مورد توجه نزد اصولیان مالکیت خداوند بر انسان‌ها است. مهم‌ترین مسئله‌ای که به مالکیت الهی مستند شده است، مولویت خداوند است. آیت الله مکارم سه ملاک برای ضرورت اطاعت از خداوند ذکر می‌کند: ۱. وجوب شکر منعم؛ ۲. حکمت الهی که مقتضی وجود مصلحت در اوامر و مفسده در نواهی است؛ ۳. مالکیت و مولویت خداوند. وی ملاک اول را نمی‌پذیرد، زیرا شکر منعم زمانی واجب است که وی به این شکر نیازمند باشد و خداوند نیازمند چیزی نیست. در ملاک دوم نیز مناقشه می‌کند که لازمه‌اش این است که جمیع اوامر و نواهی الهی ارشادی باشند. درنتیجه، ملاک سوم را می‌پذیرد: «ملاک وجوب اطاعت خداوند و قبح معصیت او ته‌ها مولویت و مالکیت او است؛ پس خدای تعالی حق طاعت بر عهدۀ عبد دارد، زیرا مولای حقیقی او بوده و مالک همه شئون او است» (مکارم شیرازی، ۱۴۲۸ ق: ج ۳، صص ۴۵ و ۴۶).

شهید صدر نیز بر آن است که حق طاعت ناشی از مولویت ذاتی خداوند، مستقل از وجوب شکر منعم ثابت است (صدر، ۱۴۱۷ ق: ج ۴، ص ۲۹؛ ج ۸: ص ۴۶).

در این دیدگاه مقام شارعیت خداوند به مالکیت و مولویت خداوند مستند می‌شود (بروجردی، ۱۴۱۵ ق: ص ۱۸۵؛ اصفهانی، ۱۴۲۹ ق: ج ۴، ص ۱۳۰). مرحوم آشتیانی نیز می‌نویسد:

«امثال خطابات واقعی با اتیان خود چیزی است که به آن تعلق گرفته است. اگرچه در صورت استعمال آن بر مصلحتی که موجب کمال نفس گردد، نزد عقل نیز نیکو شمرده می‌شود؛ آن چیزی که عقل به لزوم آن حکم می‌کند، تخلص از مخالفت آن خطاب و برائت ذمه از آن است؛ اگرچه در نفس الأمر و در علم شارع آن مصلحت محقق نگردد. به همین جهت بارها یادآور شدیم که در

حکم عقل به وجوب اطاعت از مطلق اوامر صادره از مولاها، واجب اصولی دفع عقاب است. از این سبب جعل آن به عنوان غایت اطاعت در عبادات صحیح است و طاعت با این لحاظ اطاعت بندگان نامیده می‌شود. همچنین، با این لحاظ از طاعت کارگران جدا می‌شود که در آن طلب اجر و ثواب لحاظ شده است و نیز از اطاعت آزادگان نیز جدا می‌شود که در آن چیزی جز اینکه مولا مستحق اطاعت و عبادت است، لحاظ نشده است. چنین عبادتی ویژه اولیای خدای تعالی و سادات همه آفریدگان است که تا آسمان‌ها و زمین برقرارند، خداوند بر آنها سلام کند (آشتیانی تهرانی، ۱۴۰۳ ق: ج ۱، ص ۲۰۵).

عبارت مرحوم آشتیانی اشاره به این روایت معتبر از امام صادق (علیه السلام) است:

«همانا بندگان سه گروه‌اند: گروهی خدای عَزَّ وَ جَلَّ را از ترس بندگی می‌کنند که این عبادت بردگان است. گروهی دیگر خدای تَبَارَكَ وَ تَعَالَى را برای طلب اجر عبادت می‌کنند که این عبادت کارگران است. گروه سوم خدای عَزَّ وَ جَلَّ را از روی دوستی بندگی می‌کنند که این عبادت آزادگان است و این برترین عبادت است» (کلینی، ۱۳۶۵: ج ۲، ص ۸۹).

این دیدگاه حاکم بر جریان فقهی است. اصولیان در موارد متعددی برای تحلیل تشریع از رابطه عبد و مولا سخن گفته‌اند. مرحوم اصفهانی در تقریر نظر مشهور اصولیان بیان می‌کند که هر کسی و خروج از آنچه مقتضای رسم بندگی و بردگی است، عقلاً مصحح مؤاخذة عبد و عقوبت او است؛ اگرچه انگیزه‌ها متفاوت است و البته انگیزه مولای الهی هم با موالی بشری متفاوت است. وی تیجه می‌گیرد عقل خروج از زیّ بندگی را مصحح آن می‌داند که مولا به انگیزه‌ای از انگیزه‌های عقلایی معاقبۀ عبد را اختیار کند. پس به جهت هر کسی و خروج از زیّ بندگی و رسم بردگی که ظلم بزرگی بر مولا است، اصل استحقاق به حکم عقل ثابت است و انگیزه صحيح تنها در مقام اجرای عقاب لازم است. مرحوم اصفهانی در تبیین مسلک مشهور تصریح می‌کند حتی اگر فایده اطاعت به خود عبد برگردد، عدم اطاعت به جهت هر کسی مولا استحقاق عذاب دارد، نه به جهت عدم دستیابی به فایده، چون عقوبت برای تقویت غرض مولا نیست تا گفته شود اوامر شرعی این‌گونه نیست:

«بلکه عقوبت بر هر کسی مولا و خروج از رسم عبودیت است و آن ظلم بر مولا، به‌ویژه مولی‌الموالی است و اگر کسی توهم کند ظلم بر مولا مجوز عقاب ظالم و مؤاخذة او نیست، مقتضای عقل و وجود اخراج خود را رد کرده است. این همان عنوان صادق بر فعل بالحاظ تعلق علم است. به این جهت فرقی بین معاصی واقعی و تحری قائل نیستیم؛ زیرا ملاک استحقاق در هر دو

به یک صورت وجود دارد» (اصفهانی، ۱۴۱۶ ق: ج ۲، ص ۶۱).

اصولیان دیگر نیز هتك مولا را ذاتاً مستحق عقاب دانسته‌اند؛ برای نمونه مرحوم مشکینی پس از آنکه نظریه‌ای را که بیان می‌دارد مصحح عقاب فوت غرضی است که انگیزه امر شده است؛ در نقد آن تصریح می‌کند که ملاک در استحقاق عذاب فوت غرض مولا نیست، بلکه هتك ناشی از اراده مخالفت با امر مولا است (خراسانی، ۱۴۱۳ ق: ج ۲، ص ۴۷). در میان متکلمان، سه نظریه درباره نسبت ثواب و عمل نیک بیان شده است. متکلمان شیعه ملاک ثواب و عقاب، هر دو را استحقاق دانسته‌اند؛ با این استدلال که تکلیف مشقت است و مشقت بدون عوض ظلم است^۱ (حلی «علامه»، ۱۴۱۳ ق (۱): صص ۴۰۷ و ۴۰۸؛ حلی، ۱۴۰۴ ق: ص ۱۱۶؛ محمدی گیلانی، ۱۴۲۱ ق: ص ۱۶۵). اما در برابر، فخر رازی ملاک ثواب را تفضل می‌داند و اشاره می‌کند که اشعریان با استناد به آیه «فَضْلًا مِنْ رَبِّكَ ذَلِكَ» (الدخان: ۵۷) بر این باورند که در حصول ثواب استحقاقی در کار نیست و ثواب تنها تفضل الهی است (فخر رازی، ۱۴۲۰ ق: ج ۲۷، ص ۶۶۷). معیار سوم که بیشتر در میان متکلمان متأخر رواج دارد، این است که اساساً استحقاق و تفضلی در کار نیست، بلکه نظام آفرینش چنان است که ثواب و عقاب نتیجه تکوینی عمل انسانی است (مکارم شیرازی، ۱۴۲۵ ق: ص ۲۴۷). با اینکه برخی اصولیان به رأی سوم گرایش نشان داده‌اند، تحلیل‌های اصولیان شیعه در باب ثواب هماهنگ با رأی فخر رازی بوده و آنان ملاک ثواب را تفضل و تنها ملاک عقاب را استحقاق می‌دانند (فضل لنکرانی، ۱۳۸۱: ج ۴، صص ۴۶۴-۴۶۷؛ سبحانی، ۱۴۱۴ ق: ج ۱، ص ۵۵۴).

آخوند خراسانی با اینکه ابتدا بیان می‌کند متجری مستحق عقوبیت بر تجربی اش و هتك حرمت مولا یش است، سپس بر آن می‌شود که سبب ناهمسانی مردم در استحقاق بهشت و آتش و نیز در رسیدن به شفاعت و عدم آن، قرب وی به خدا با انتقاد و اطاعت و دوری وی از او با تجربی و معصیت است (خراسانی، ۱۴۰۹ ق: صص ۲۶۱ و ۲۶۲). روشن است که نظر دوم آخوند، با منظر مولویت سازگار نیست، اگرچه نظر اول سازگار است.^۲ امام خمینی (رحمه الله علیه) این را اضطراب در کلام وی دانسته و نقد می‌کند (امام خمینی، ۱۴۱۵ ق: ج ۱، صص ۶۹ و ۷۰). اما نقد امام خمینی (رحمه الله علیه) بر نظر اول کاملاً سازگار با منظر مولویت تشریع است:

۱. البته متکلمان شیعه ثواب زیاده بر عمل را آنان تفضلی می‌دانند.

۲. این ناهمسانی در آرای آخوند ممکن است نشانه‌ای بر ناآگاهانه بودن انتخاب منظر مولویت باشد.

«قرب و بعد دو امری اعتباری اند که از طاعت عبد و عصیان او انتزاع می‌شوند، علاوه بر اینکه استحقاق عقوبت و مثبتت از تبعات خود طاعت و انقیاد و تجری و عصیان اند و عقل تنها به استحقاق عبد مطیع و عاصی به ثواب و عقاب، بدون توجه به قرب و بعد، حکم می‌کند؛ به عبارت دیگر، طاعت و معصیت و نیز انقیاد و تجری، بدون هرگونه دخالت قرب و بعد در این حکم، تمامی موضوع حکم عقل در باب ثواب و عقاب اند؛ به عبارت سوم، عنوانین قرب و بعد، نیز استحقاق عقوبت و مثبتت در یک رتبه از اطاعت و عصیان و انقیاد و تجری انتزاع شده‌اند و ممکن نیست که بعضی موضوع بعضی دیگر قرار گیرند» (امام خمینی، ۱۴۱۵ ق: ج ۱، ص ۶۹).

همچنین، وی احتمال تکلیف قبل از فحص را منجز دانسته و با صرف این احتمال، تخلف از حکم مولا را موجب استحقاق عقوبت می‌شمارد. استدلال وی بر این حکم این است که در اموری که دانستن آنها نیازمند پرس‌وجو است، بی‌اعتنایی قبل از فحص خروج از زی برداشت و رسم بندگی است؛ پس بی‌اعتنایی قبل از فحص، ظلم بر مولا است و موجب استحقاق عقوبت است (امام خمینی، ۱۴۱۵ ق: ج ۲، ص ۴۱۴). در این مبنای استحقاق ثواب جایگاهی ندارد و ملاک وجوب و حرمت استحقاق عقاب است (بروجردی، ۱۴۱۵ ق: صص ۱۸۵ و ۱۸۶؛ فاضل لنکرانی، ۱۳۸۱: ج ۴، صص ۴۶۷ - ۴۶۴).

اگرچه برخی به تقاوتهای مولای الهی و مولای عرفی اشاره داشته‌اند (صدر، ۱۴۱۷ ق: ج ۹، ص ۱۲)، در عمل، اصولیان در بسیاری از موارد وقتی می‌خواهند تحلیلی از تکالیف و اوامر مولای الهی داشته باشند، تکلیف از ناحیه مولای بشری را تحلیل می‌کنند و قاعدة حاصل را به تکلیف مولای الهی تعمیم می‌دهند (برای نمونه ر. ک.: غروی نائینی، ۱۴۱۹ ق: ج ۱، ص ۱۸۶؛ حیدری، ۱۴۱۲ ق: ص ۲۶۰؛ مظفر، ۱۳۷۴: ج ۱، صص ۹۰ و ۹۲؛ گلپایگانی، ۱۴۱۰ ق: ج ۱، ص ۲۲۷؛ روزدری، ۱۴۰۹ ق: ج ۱، ص ۱۴۳؛ امام خمینی، ۱۴۱۵ ق: ج ۲، ص ۳۱۸؛ تبریزی، ۱۳۶۹: ص ۳۴؛ موسوی خویی، ۱۴۱۹ ق: ج ۲، ص ۸۸؛ مجتبهد تبریزی، بی‌تا: ص ۱۹).

در نقد این رویکرد گفته شده است که این مبنای بر دلیلی استوار نیست، بلکه چون اصول فقه در جامعه برده‌داری تدوین شده، از ویژگی‌های چنین جامعه‌ای متاثر شده است (خطابات قانونیه ۱۳۸۶-۱۲۲۳: صص ۱۳۷-۱۳۷ «مصاحبه با آیت الله سید احمد مددی»). همچنین، گفته شده که ثواب و عقاب هر دو از لوازم اعمال و از نتایج افعال و از نتایج ملکات فاضله و رذیله‌اند و عقاب بر نفس به جهت خطای آن چون مریضی بدن به جهت آزمندی اش است و بر این اساس عنوان استحقاق،

که از مفاهیم کلیدی نسبت عبد و مولا است، کنار می‌رود (اصفهانی، ۱۴۱۶ ق: ج ۲، ص ۵۷؛ فاضل لنگرانی، ۱۳۸۱ ق: ج ۴، صص ۴۶۳-۴۶۰).

نسبت تشریعی خداوند با انسان

تا اینجا نسبت تکوینی خداوند با انسان، از منظر فقهاء معرفی شد. چنان‌که آمد، فقهاء میان مولویت و مالکیت با شارعیت نسبتی قوی برقرار می‌کنند. اکنون این پرسش قابل طرح است که تحلیل شارعیت با این مبنای مستلزم چه نسبت‌هایی میان خداوند و انسان خواهد بود.

گاهی نسبت تشریعی میان خدا با انسان موردي است. مثلاً درباره قاعدة سلطنت گفته شده مالکیت انسان نسبت به اشیا و اموال تحت تصرف خود، اعتباری و درنتیجه محدود و نیابی است؛ ولی چنان‌که در هر امر اذنی، مأذون حق هرگونه تصرف و تسلط در موضوع اذن را در حدود اذن دارد، انسان به عنوان خلیفه و نایب خداوند تعالی، به عنوان مالک غیرحقیقی مأذون و مستخلف، در حدود إذن شارع که همان خالق است، حق همه‌گونه سلطه و تصرف را دارد (محقق داماد، ۱۴۰۶ ق: ج ۲، ص ۱۱۵). اما در اینجا بیشتر به نسبت‌هایی توجه می‌کنیم که به صورت نظاممند در تأثیر فراگیر در نگرش فقهی ایجاد کرده باشند.

در آثار اصولیان آمده است که مهم‌ترین استدلال اخباریان بر اصله‌الحظر مالکیت الهی است. به این تقریر که تمامی عالم، از جمله انسان با تمامی حیثیات وجودی اش مملوک خداوند است. او بدون اذن خداوند اجازه تصرف در هیچ یک از اعضا و قوایش را ندارد. چون همه آنها ملک خداوند است و تصرف در هریک از آنها نیازمند اذن او است (بروجردی، ۱۴۱۵ ق: ص ۵۷۰؛ امام خمینی، ۱۴۲۳ ق: ج ۲، ص ۱۲۳؛ صافی گلپایگانی، ۱۴۲۸ ق: ج ۳، ص ۲۰). پاسخ‌های گوناگونی به این استدلال داده شده است که در اینجا به برخی از آنها اشاره خواهد شد.

به نظر امام خمینی (رحمه الله عليه) اگر اخباریان مالکیت اعتباری را لحاظ کرده‌اند که چنین مالکیتی برای خداوند تعریف نمی‌شود و اگر مراد آنان مالکیت حقیقی است که چنین استدلالی به آن صحیح نیست (امام خمینی، ۱۴۲۳ ق: ج ۲، ص ۱۲۳). پاسخ امام نقد شده است که مالکیت اعتباری در عرض مالکیت حقیقی نیست، بلکه در طول آن است و بنابراین، تصور مالکیت اعتباری برای خداوند مشکلی ندارد و نیز مالکیت اعتباری در اموری چون خمس برای خداوند ثابت است (مکارم شیرازی، ۱۴۲۸ ق: ج ۳، ص ۶۴) و نیز خود وی برای اثبات انتصابی بودن ولایت می‌نویسد:

«اصل این است که حکم کسی بر دیگری نافذ نیست، جز خدای تعالی؛ زیرا او مالک عبد، با همه وجودش است و عبد عقلاً محکوم به اطاعت او است و اطاعت اوامر خدا بر او است و احکام خدا در حق او نافذ است (امام خمینی، ۱۳۸۸: ص ۴۲۳).

حتی برخی دخالت خداوند در امور دنیای انسان، از جمله برخی مسائل حوزه سیاست و قضا، را از مقام شارعیت ندانسته، بلکه از مقام مالکیت می‌دانند (حلی، حسین، ۱۴۳۲: ج ۹، ص ۱۵۲ و ۱۵۳).

پاسخ دیگر به استدلال منقول از اخباریان این است که مولا فقط در مقام شارعیت منع و ترخیص شرعی دارد و معیار منع مالکی نیز تنها خروج از قید بندگی است، اما قبل از تشریع مولا حکمی ندارد تا فعل عبد خروج از قید بندگی بهشمار آید (اصفهانی، ۱۴۲۹: ج ۴، ص ۱۳۱؛ صافی گلپایگانی، ۱۴۲۸: ج ۳، ص ۲۱).

البته استدلال یادشده در کتاب‌های اخباریان یافت نشد. دلیل اساسی اصلاح‌الحضر در کتاب‌های آنان غیر از روایات دال بر احتیاط، کمال دین و عدم خلو هیچ واقعه‌ای از حکم است، با این تقریر که ما اکنون با دینی مواجه هستیم که هیچ واقعه‌ای را خالی از حکم رهانکرده است؛ بنابراین، در شباهات حکمیه نمی‌توانیم اصل را برایت بگذاریم (استرآبادی، عاملی، ۱۴۲۶: ص ۲۲۷؛ نیز: کرکی عاملی، ۱۳۹۶: ص ۲۶۶؛ بحرانی، ۱۴۰۵: ج ۱، صص ۶۵-۷۷). اصولیان از همین استدلال در نفی حاکمیت عقل در مقام تشریع بهره برده‌اند (صدر، ۱۴۲۵: ج ۴، ص ۵۱).

یکی از آثار تعریف شارعیت بر مبنای مولویت این است که در رابطه عبد و مولا بشری، هرگاه مولا بشری به عبد خود فرمانی دهد، تکلیف بر عهده عبد ثابت می‌شود. در این حال، اگر عبد امر مولا را انجام دهد، اطاعت کرده است و اگر از آن تخلف کند، عصيان کرده است. این نکته نزد اصولیان یکی از بدیهیات بهشمار رفته است. برای نمونه، شهید صدر با تنظیر به رابطه مولا عرفی با عبدش، استدلال می‌کند که ماده امر به وجوب دلالت دارد (صدر، ۱۴۱۷: ج ۲، ص ۱۸). مرحوم نائینی نیز با همین تنظیر، دلالت صیغه‌ی امر بر وجوب را تبیین می‌کند (غروی نائینی، ۱۴۱۹: ج ۱، صص ۹۵ و ۹۶). صاحب اوثق الوسائل در تبیین عدم تصرف شارع در موضوع اطاعت و عصيان نیز با تصریح، اطاعت را با امثال امر و عصيان را با تخلف از امر تعریف می‌کند (تبریزی، موسی بن جعفر بن احمد، ۱۳۶۹: صص ۴۱ و ۹۸). با توجه به شهرت این مسئله در اصول، در اینجا به همین چند نمونه اکتفا می‌شود. اهمیت این نکته وقتی با یک نظریه رقیب مقایسه

می‌شود، درست درک می‌شود. مثلاً بر مبنایی که آیت الله مددی طرح کرده و خطابات شرعی را به خطاب قانون‌گذار به شهرond تنظیر می‌کند، اطاعت با التزام به قانون و عصیان با عدم التزام به آن تعریف می‌شود. حتی خود قانون‌گذار نیز ممکن است تخلف از قانون داشته باشد و عاصی بهشمار آید، اما در نسبت عبد و مولا، عصیان مولا قابل تصور نیست.

تفکیک حسن و قبح از امر مولوی، که پیشتر در بحث از عقل در مقام حجیت به آن اشاره شد، از آثار دیگر تعریف شارعیت بر مبنای مولویت است. مرحوم حائری پس از آنکه می‌پذیرد مجرد قبح فعل موجب استحقاق عقوبت از ناحیه مولا نیست، توضیح می‌دهد برخی از کارهای قبیح من حیث هو مولی ربط خاص به مولا ندارند، مانند ظلم بر غیر مولا. برخی نیز ربط خاص به او دارند، مانند ظلم بر خود مولا و خیانت نسبت به او. در اولی اگر نهی مولوی به آن تعلق نگرفته باشد، وجهی برای عقاب نیست؛ بلکه او می‌تواند از آن حیث که عاقل است، فاعل را ملامت کند؛ ولی در دومی از آن حیث که مولا است، عقوبت صحیح است (گلپایگانی، ۱۴۱۰ ق: ج ۲، ص ۲۶ «متن إفاضة العوائد»). میرزا آشتیانی نیز بارها تأکید می‌کند که آنچه عقل را تحریک می‌کند تا حکم به وجوب اطاعت مولا در امرها و نهی‌هایش دهد، چیزی جز دفع ترس مؤاخذه و عقوبت مترتب بر مخالفت مولا نیست و اموری چون مصلحت و لطف و قرب و مانند آنها، موجب حکم عقل به وجوب اطاعت نمی‌شود (آشتیانی، ۱۴۰۳ ق: ج ۱، ص ۲۶۴). حتی به نظر می‌رسد که منشأ منطقی تقسیم احکام به ارشادی و مولوی چنین نکته‌ای است. دقت شود که مراد منشأ تاریخی نیست و روشن است که تقسیم احکام به ارشادی و مولوی سابقه‌ای دراز دارد.

نتیجه این بیان به روشنی این است که تبعیت احکام از مصالح و مفاسد واقعی برای فقیه امری عارضی بهشمار می‌آید. درست است که مولای حکیم بی‌نیاز، مصلحت عبد را رعایت می‌کند، اما این ربطی به عبد و رسم بندگی او ندارد؛ چنان‌که در اقوال نقل شده به صراحة ذکر شده است. به همین جهت، اگرچه در اصول فقه از تبعیت احکام از مصالح و مفاسد واقعیه بحث می‌شود، تصریح می‌شود که دست بشر از رسیدن به آن کوتاه است. در حقیقت، مسئله تبعیت احکام از مصالح و مفاسد واقعی طرح نشده تا در فقه از آن بهره گرفته شود بلکه بیشتر به عنوان یک لِم برای حل برخی از مشکلات اصولی بهره گرفته می‌شود. این نکته‌ای مشهور است که عبد توانایی فهم مصالح و مفاسد را ندارد چنان‌که شیخ انصاری می‌نویسد:

بله، انصاف این است که در امور مربوط به ادراک مناطقات احکام تعلق، اعتماد به عقل برای انتقال از آن مناطقات به ادراک خود احکام موجب وقوع در خطاهای بسیاری در

نفس‌الامر می‌شود؛ اگرچه مُدرِّک احتمال آن را نمی‌دهد. بر این نکته اخبار زیادی دلالت دارند، با این مضمون که دین خدا با عقول درست نمی‌شود و اینکه عقول مردم دورترین چیزها از دین خدایند و آشکارتر از همه روایت ابان بن تغلب است (در باب دیه قطع انگشتان زن)... توپیخ [ابان در این روایت] به خاطر مراجعه به عقل جهت استنباط احکام است (انصاری، ۱۴۱۶ ق: ج ۱، ص ۲۱).

حتی در ادامه همین بیان فتوای می‌دهد که بررسی این نحوه مناطقات حرام است. زیرا ممکن است مأنوس شدن ذهن به این بررسی موجب اختلال در استنباط شود (همان). مرحوم مجتهد تبریزی نیز معارف الهیه را به دو دسته تقسیم می‌کند. دسته اول معارفی هستند که عقل آنها را درک می‌کند و به آنها راه دارد؛ اما دسته دوم معارفی هستند که عقل آنها را درک نکرده و راهی به آنها ندارد. وی در ضمن شمردن موارد دسته دوم، چنین می‌نویسد:

«اسرار احکام شرعیه فرعیه و علل آنها از این قبیل‌اند. زیرا در آنها مصالح راجع به نوع و به شخص و به دنیا و به آخرت لحاظ شده است و به این امور، چنان‌که شایسته و بایسته است، جز علام الغیوب احاطه ندارد. پس کسی حق ندارد در آن به حدس خود و رأی خود و عقل خود حکم کند. زیرا عقل، آنها را چنان‌که شایسته و بایسته است، درک نمی‌کند و به آنها احاطه ندارد» (مجتهد تبریزی، بی‌تا: ص ۶۹).

مرحوم محمدتقی حکیم افعال مکلفان را به سه قسم تقسیم می‌کند: افعالی که دارای حسن و قبح ذاتی باشند، افعالی که اقتضای حسن یا قبح را دارند و افعالی که اقتضای حسن یا قبح را ندارند. به نظر وی عنوانین مربوط به قسم اول بسیار نادر است و مثال‌های آن از عدل و ظلم و مانند آن تجاوز نمی‌کند. افعالی نیز که دارای اقتضای هستند، نیاز به احراز شرایط و ازین‌رفتن موانع، یعنی احراز تأثیر مقتضی دارد. جرم به آن غالباً به دست نمی‌آید، زیرا عقل از ادراک مجالات مختلف آن ناتوان است و چه بسا برخی از آنها از اموری باشند که عقول به درک آن ناتوان نمی‌شوند و مشکل در افعالی که اقتضای هم ندارند، بسیار بیشتر است. با این بیان وی نتیجه می‌گیرد که عقل نمی‌تواند براساس مصالح و مفاسدی که یافته، حکم کند (طباطبایی حکیم، ۱۴۱۸ ق: ص ۳۷۳).

نتیجه‌گیری

اگر بخواهیم در یک جمله انسان را از منظر فقه‌ها تعریف کنیم شاید بهترین جمله این باشد که انسان عبد مملوکی با نیازهای گسترده است که اگر شئون عبودیت و رقیت را رعایت نکند، مستحق عقاب

است. این انسان عقل دارد؛ اما از آنجاکه عقل او دریافته است که در خروج از شئون عبودیت، استحقاق عقاب وجود دارد، تنها در پی فرار از این استحقاق است و شائی بیش از این برای عقل کمتر شناخته شده است. مولا و مالک این عبد، در این عقاب ظالم نیست. زیرا این عبد اختیار داشته و با اختیار از شئون عبودیت و رسوم رفیت سرپیچی کرده و درنتیجه به مولا و مالک خود اهانت کرده و ستم کرده است.

شاید انتظار این بود که توجه به مقامات ممکن برای انسان و قرب و بعد او نسبت به پروردگار، جایگاهی اساسی در انسان‌شناسی فقهها داشته باشد، اما چنان‌که دیدیم، چنین نبود و بلکه به صراحة این انتظار نفی شده بود. همچنین، انسان نمی‌تواند بدون ارتباط با دیگر انسان‌ها باشد. در این ارتباط سه مسئله انسان‌شناختی می‌تواند برای فقیه مهم باشد. اول اینکه به اقتصادی قواعد تکوینی عقلانی و حیانی چه نسبت‌هایی میان انسان‌ها لازم است؛ دیگر اینکه با قطع نظر از تشریع (در فرض فضای قبل از تشریع) و صرفاً به اقتصادی عقل چه نسبت‌هایی میان انسان‌ها ممکن یا لازم است؛ سوم اینکه براساس قواعد تشریعی چه نسبت‌هایی میان انسان‌ها برقرار می‌شود. یک پژوهش گسترده‌تر در رابطه با انسان‌شناسی فقهی باید شامل این مباحث نیز باشد؛ اما حجم مقاله اجازه گسترش بیش از این را نمی‌دهد. با توجه به این انتظار، یکی از نقایص این پژوهش، تمرکز بر نقل قول‌های غیرمستقیم است؛ زیرا خواننده با نقل قول‌های غیرمستقیم دلآرام نمی‌شود و نمی‌تواند به مدعیات این پژوهش چندان اعتماد کند؛ بنابراین، انتظار می‌رود پژوهش‌هایی که در پی این پژوهش می‌آیند، یکی از رویکردهای زیر را داشته باشند:

۱. تبیین تفصیلی مدعیات این پژوهش، همراه با استناد صریح‌تر و تکمیل نوافض آن؛
۲. نقد مدعیات این پژوهش و ارائه یک تصویر درست یا درست‌تر از تصویر فقهاء از انسان؛
۳. نقد انتظار یادشده و توجیه مناسبی از تصویر فقهاء از انسان؛
۴. نقد تصویر فقهاء از انسان و ارائه یک تصویر مناسب همراه با بیان آثار تصویر جدید در فقه و اصول فقه.

كتابنامه

- آشتیانی، میرزا محمد حسن بن جعفر. ١٤٠٣ ق. بحر الفوائد فی شرح الفرائد. بی جا. کتابخانه آیت الله العظمی مرعشی نجفی.

۱. آل کاشف الغطاء، محمد حسین. ١٣٥٩ ق. تحریر المجله. نجف اشرف. المکتبة المرتضویة.

۲. آملی، میرزا محمد تقی. ١٣٨٠ ق. مصباح الهدی فی شرح العروة الوثقی. تهران.

۳. آملی، میرزا هاشم. ١٤٠٥ ق. تقریرات الأصول. مقرر: نجفی. تهران. مؤسسه انتشارات فراهانی.

۴. آملی، میرزا محمد تقی. ١٤٠٦ ق. المعالم المأثورة. قم.

۵. ابن ابی جمهور احسایی، محمد بن علی. ١٤١٠ ق. الأقطاب الفقهیة علی مذهب الإمامیة. قم.

۶. كتابخانه آیت الله العظمی مرعشی نجفی.

۷. ابن جنید اسکافی، محمد بن احمد کاتب بغدادی. ١٤١٦ ق. مجموعه فتاوی ابن جنید. قم. دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیہ قم.

۸. اراکی، محمد علی. ١٤١٤ ق. المسائل الواضحة. قم. انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیہ قم.

۹. اراکی، محسن. ١٤٢٥ ق. نظریة الحكم فی الإسلام. قم. مجتمع اندیشه اسلامی.

۱۰. اردبیلی (مقدس)، احمد بن محمد. ١٤٠٣ ق. مجمع الفائدة والبرهان فی شرح إرشاد الأذهان. قم. دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیہ قم.

۱۱. استرآبادی، محمد امین؛ عاملی، سید نورالدین موسوی. ١٤٢٦ ق. الفوائد المدنیة - الشواهد المکیة. قم. دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیہ قم. چاپ دوم.

۱۲. اشتهرادی، علی پناه. ١٤١٧ ق. مدارک العروة. تهران. دار الأسوة للطباعة و النشر.

۱۳. اصفهانی، سید ابوالحسن. ١٤٢٢ ق. وسیله النجاة (مع حواشی الإمام الخمینی). قم. مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (رحمه الله علیه).

۱۴. اصفهانی، محمد حسین. ١٤١٦ ق. بحوث فی الأصول. قم. دفتر انتشارات اسلامی. چاپ دوم.

۱۵. اصفهانی، سید ابوالحسن. ١٤٢٩ ق. نهاية الدرایة فی شرح الكفایة. بیروت. لاحیاء التراث. مؤسسه آل البيت (علیهم السلام). چاپ دوم.

۱۶. اصفهانی نجفی، محمد تقی بن عبدالرحیم. ١٤٢٩ ق. هدایة المسترشدین. قم. مؤسسه النشر الاسلامی. چاپ دوم.

١٩. امام خمینی، سید روح الله. ۱۴۱۸ ق. الاجتهد و التقليد. بی جا. مؤسسه تنظیم و نشر آثار الإمام الخمینی (رحمه الله عليه).
٢٠. _____. ۱۴۱۸ ق. کتاب البيع. تهران. مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (رحمه الله عليه).
٢١. _____. ۱۴۱۸ ق. جواهر الأصول. مقرر: مرتضوی لنگرودی. تهران مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (رحمه الله عليه).
٢٢. _____. ۱۴۲۱ ق. تحریر الوسیله. بی جا. مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (رحمه الله عليه).
٢٣. _____. ۱۴۲۹ ق. الطلب والإرادة. تهران. مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (رحمه الله عليه).
٢٤. _____. ۱۴۸۸ ق. محاضرات فی الأصول. مقرر: منتظری. تهران. مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (رحمه الله عليه).
٢٥. _____. ۱۴۱۰ ق. الرسائل. قم.
٢٦. _____. ۱۴۱۵ ق. انوار الهدایة فی التعلیقہ علی الكفاۃ. تهران. چاپ دوم.
٢٧. _____. ۱۴۱۸ ق. تنقیح الأصول. مقرر: تقوی استهاردی. تهران. مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (رحمه الله عليه).
٢٨. _____. ۱۴۲۳ ق. تهذیب الأصول. مقرر: سبحانی. تهران. مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (رحمه الله عليه).
٢٩. امام خمینی، سید روح الله؛ ۱۴۲۴ ق. توضیح المسائل مراجع. گردآورنده: سید محمد حسین بنی هاشمی خمینی و دیگران. قم. دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیہ قم. چاپ هشتم.
٣٠. انصاری، مرتضی. ۱۴۱۶ ق. فرائد الأصول. قم. مؤسسه النشر الاسلامی التابعه لجماعه المدرسین قم. چاپ پنجم.
٣١. _____. ۱۴۱۰ ق. المکاسب. قم. مؤسسه مطبوعاتی دار الكتاب. چاپ سوم.
٣٢. ایروانی، علی. ۱۴۲۲ ق. الأصول فی علم الأصول. قم. دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیہ قم.
٣٣. بحرالعلوم بروجردی، سید مهدی. ۱۴۲۷ ق. مصایب الحکام. قم. منشورات میثم التمار.
٣٤. بحرانی، یوسف بن احمد بن ابراهیم. ۱۴۰۵ ق. الحدائق الناصرة فی أحكام العترة الطاهرة. قم.

- دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیہ قم. چاپ اول.
٣٥. بروجردی، سید حسین. ١٤١٥ق. **نهاية الأصول**. مقرر: منتظری. تهران. نشر تفکر.
٣٦. خطابات قانونیه. ١٣٨٦ق. قم. مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره). چاپ دوم.
٣٧. تبریزی، جواد بن علی. ١٤١٦ق. **إرشاد الطالب إلى التعليق على المکاسب**. قم. مؤسسه اسماعیلیان. چاپ سوم.
٣٨. _____ ١٤٢٦ق. **تفییح مبانی العروة**, کتاب الطهارة. قم. دارالصدیقة الشهیدة سلام الله علیها.
٣٩. تبریزی، راضی بن محمد حسین. ١٣٦٢. **تحلیل العروة بحث الاجتهاد والتقلید**. قم. بصیرتی.
٤٠. تبریزی، موسی بن جعفر بن احمد. ١٣٦٩. **اوّل الوسائل فی شرح الرسائل**. بیجا. انتشارات کتبی نجفی.
٤١. ترجیحی عاملی، سید محمد حسین. ١٤٢٧ق. **الزبدۃ الفقیہیہ فی شرح الروضۃ البھیہ**. قم. دار الفقه للطباعة و النشر. چاپ چهارم.
٤٢. جزیری، عبدالرحمن؛ غروی، سید محمد؛ یاسر، مازح. ١٤١٩ق. **الفقه علی المذاہب الاربعه و مذهب أهل البيت علیهم السلام**. بیروت. دار الثقلین.
٤٣. جعفری «علامه»، محمد تقی. ١٤١٩ق. **رسائل فقیہی**. تهران. مؤسسه منشورات کرامت.
٤٤. جوادی آملی، عبدالله. ١٤٠٤ق. **خمس رسائل**. قم. دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیہ قم.
٤٥. حسینی خامنه‌ای، سید علی. ١٤٢٠ق. **أجوبة الاستفتاءات**. بیروت. الدار الإسلامیة. چاپ سوم.
٤٦. حسینی روحانی، سید صادق. ١٤٢٩ق. **فقه الصادق (علیهم السلام)**. قم. انتشارات هاتف.
٤٧. _____ ١٤١٣ق. **منتقی الأصول**. مقرر: حکیم. قم. دفتر آیت الله سید محمد حسینی روحانی.
٤٨. حسینی شاهروdi، سید محمود. ١٣٨٥. **نتائج الأفکار فی الأصول**. مقرر: جزائری. قم. آل مرتضی (علیهم السلام).
٤٩. حسینی شیرازی، سید محمد. ١٣٨٥. **ایصال الطالب إلى المکاسب**. تهران. منشورات اعلمی.
٥٠. _____ ١٤١٩ق. **الفقه، القانون**. بیروت. مرکز الرسول الأعظم (صلی الله علیه وآلہ وسلم). للتحقيق و النشر. چاپ دوم.
٥١. حسینی عاملی، سید محمد جواد. ١٤١٩ق. **مفتاح الكرامة فی شرح قواعد العلامہ**. قم. دفتر

- انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیہ قم.
٥٢. حکیم، سید منذر. ١٤٢٧ ق. «القواعد الفقهیة فی التراث الفقہی الإمامی تأسیساً و تطوراً». مجلة فقه أهل البيت (عليهم السلام). «عربی». ش ٤٣.
٥٣. حکیم، محمد تقی. ١٤١٨ ق. **الأصول العامة في الفقه المقارن**. مجتمع جهانی اهل بیت (علیہ السلام). قم. چاپ دوم.
٥٤. حلّبی، ابوالصلاح. ١٤٠٤ ق. **تقرب المعرف**. قم. انتشارات الہادی.
٥٥. حلّی «جمال الدین»، احمد بن محمد. ١٤٠٧ ق. **المهذب البارع فی شرح المختصر النافع**. قم. دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیہ قم.
٥٦. حلّی «علامه»، حسن بن یوسف بن مطهر. ١٤١٠ ق. **إرشاد الأذهان إلى أحكام الإيمان**. قم. دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیہ قم.
٥٧. _____ . ١٤١٣ ق (١). **كشف المراد فی شرح تجريد الاعتقاد**. قم. مؤسسه النشر الاسلامی. چاپ چهارم.
٥٨. _____ . ١٤١٣ ق (٢). **مختلف الشیعه فی أحكام الشريعة**. قم. دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیہ قم. چاپ دوم.
٥٩. _____ . ١٤٢٥ ق. **نهاية الوصول الى علم الأصول**. قم. مؤسسه امام صادق (علیه السلام).
٦٠. _____ . بی تا. **تذكرة الفقهاء**. المکتبة الجعفریة لإحیاء الآثار الجعفریة. چاپ سنگی.
٦١. حلّی «فخر المحققین»، محمد بن حسن بن یوسف. ١٣٨٧ ق. **إيضاح الفوائد فی شرح مشكلات القواعد**. قم. مؤسسه اسماعیلیان.
٦٢. حلّی «محقق»، نجم الدین جعفر بن حسن. ١٤١٨ ق. **المختصر النافع فی فقه الإمامیة**. قم. مؤسسه المطبوعات الدينیة. چاپ ششم.
٦٣. حلّی، حسین. ١٤٣٢ ق. **أصول الفقه**. قم. مکتبه الفقه و الأصول المختصة.
٦٤. حیدری، سید علی نقی. ١٤١٢ ق. **أصول الاستنباط**. قم. شورای مدیریت حوزه علمیہ قم.
٦٥. خراسانی، محمد کاظم. ١٤١٣ ق. **کفاية الأصول مع حواشی المحقق المیرزا ابی الحسن المشکینی**. قم. لقمان.
٦٦. خراسانی «آخوند»، محمد کاظم. ١٤٠٩ ق. **کفاية الأصول**. قم. موسسه آل بیت (علیهم السلام).
٦٧. خمینی، مصطفی. ١٤١٨ ق. **تحریرات فی الأصول**. قم. مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی

(رحمة الله عليه).

٦٨. خوانساري، رضي الدين بن آقا حسين بن محمد. ١٣١١ق. تكميل مشارق الشموس فى شرح الدروس. قم. مؤسسة آل البيت (عليهم السلام).
٦٩. خوانساري، سيد احمد. ١٤٠٥ق. جامع المدارك فى شرح مختصر النافع. قم. مؤسسة اسماعيليان. چاپ دوم.
٧٠. دربندی، آقا بن عابد. بیتا. خزانة الأحكام. بیجا. چاپ سنگی.
٧١. رشتی، حبيب الله بن محمد على. بیتا. بدائع الأفكار. قم. مؤسسة آل البيت (عليهم السلام).
٧٢. روحانی، سید محمد. ١٤١٣ق. منتقى الأصول، قم، چاپ اول.
٧٣. روزدری، ملا علی. ١٤٠٩ق. تقريرات آية الله المجدد الشیرازی. بیجا. مؤسسه آل البيت (عليهم السلام).
٧٤. زنجانی، محمد باقر. بیتا. تحریر الأصول. مقرر: موسوی شاهروdi. نجف اشرف. مطبعة النعمان.
٧٥. سبحانی، جعفر. ١٤١١ق. الإلهيات على هدى الكتاب والسنّة والعقل. بیجا. المركز العالمي للدراسات الإسلامية. چاپ سوم.
٧٦. _____ ١٤١٤ق. المحصول في علم الأصول، مقرر: جلالی مازندرانی. قم. مؤسسة امام صادق (عليه السلام).
٧٧. _____ ١٤٢٣ق. الإنصاف في مسائل دام فيها الخلاف. قم. مؤسسة امام صادق (عليه السلام).
٧٨. _____ ١٣٧٧. البلوغ، حقيقته، علامته وأحكامه. قم. مؤسسة امام صادق (عليه السلام).
٧٩. _____ ١٣٨٣. رسائل اصولیة. قم. مؤسسة امام صادق (عليه السلام).
٨٠. سبزواری، سید عبدالعلی. ١٤١٣ق. مهذب الأحكام. قم. مؤسسة المنار، دفتر حضرت آیت الله سبزواری. چاپ چهارم.
٨١. سند، محمد. ١٤٢٣ق. سند العروة الوثقی، كتاب الحج. بيروت. مؤسسة أم القری للتحقيق و النشر.
٨٢. _____ ١٤٢٣ق. فقه الطب و التضخم النقدي. بيروت. مؤسسة أم القری للتحقيق و النشر.
٨٣. _____ ١٤٢٦ق. أسس النظام السياسي عند الإمامية. قم. مكتبة فدک.

٨٤. سيفى مازندرانى، على اکبر. ١٤٢٧ ق. دليل تحریر الوسیلة، المضاربة. تهران. مؤسسة تنظیم و نشر آثار امام خمینی (رحمه الله عليه).
٨٥. ———. ١٣٨٣. مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیة الأساسية. قم. مؤسسة النشر الاسلامی التابعه لجامعة المدرسین قم.
٨٦. سیوری حلّی، جمال الدین مقداد بن عبد الله. ١٤٠٤ ق. التنقیح الرائع لمختصر الشرائع. قم. کتابخانه آیت الله العظمی مرعشی نجفی.
٨٧. شبیری زنجانی، سید موسی. ١٤٢٨ ق. المسائل الشرعیة. قم. مؤسسة نشر الفقاہة.
٨٨. شعرانی، ابوالحسن. ١٣٧٣. المدخل إلى عذب المنهل في أصول الفقه. قم. مؤسسة الهدای.
٨٩. شهید اول، محمد بن مکی عاملی. بی تا. القواعد و الفوائد. قم. کتابفروشی مفید. (افست از روی چاپ نجف اشرف ١٤٠٠ ق).
٩٠. ———. ١٤١٤ ق. غایة المراد فی شرح نکت الإرشاد. قم. انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
٩١. شهید ثانی، زین الدین بن على عاملی. ١٤١٣ ق. مسالک الأفہام إلى تنقیح شرائع الإسلام. قم. مؤسسه المعارف الإسلامية.
٩٢. ———. ١٤١٩ ق. فوائد القواعد. قم. انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
٩٣. ———. ١٤٢١ ق. رسائل الشهید الثانی. قم. انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
٩٤. ———. ١٤١٠ ق. الروضۃ البھیۃ فی شرح اللمعۃ الدمشقیۃ. قم. کتابفروشی داوری.
٩٥. صافی گلپایگانی، على. ١٤٢٧ ق. ذخیرۃ العقبی فی شرح العروفة الوثقی. قم. گنج عرفان.
٩٦. ———. ١٤٢٨ ق. بیان الأصول. قم. دایره التوجیه والارشاد الدينی فی مکتب المرجع الدينی آیت الله العظمی الشیخ لطف الله الصافی الگلپایگانی (دام ظله).
٩٧. صدر، سید رضا. ١٤٢٠ ق. الاجتهاد و التقليد. قم. دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم. چاپ دوم.
٩٨. صدر، سید محمد باقر. ١٤١٥ ق. جواهر الأصول. مقرر: تقریرات انصاری اراکی. بیروت. دار التعارف للمطبوعات.
٩٩. ———. ١٤١٧ ق. بحوث فی علم الأصول. مقرر: عبدالساتر. بیروت الدار الاسلامیه.
١٠٠. ———. ١٤٢٥ ق. دروس فی علم الأصول. بیروت. دار إحياء التراث العربي.

١٠١. طباطبائی، سید محمد. بی‌تا. **كتاب المناهل**. قم. مؤسسه آل‌البیت (عليهم السلام).
١٠٢. _____ ١٢٩٦ ق. **مفاتيح الأصول**. قم. مؤسسه آل‌البیت (عليهم السلام).
١٠٣. طباطبائی حکیم، محمد تقی. ١٤١٨ ق. **الأصول العامة**. المجمع العالمي لأهل‌البیت (عليهم السلام). چاپ دوم.
١٠٤. طباطبائی حکیم، سید محمدسعید. ١٤٢٨ ق. **الكافی فی أصول الفقه**. دار الهلال. بیروت. چاپ چهارم.
١٠٥. _____ ١٣٦٦ (١٤١٧ ق). **مصباح‌المنهاج، كتاب الطهارة**. بی‌جا. مکتب سماحة آیت‌الله العظمی السید‌الحکیم و مؤسسه‌المنار.
١٠٦. طباطبائی قمی، سید تقی. ١٣٧١. **آراؤنا فی أصول الفقه**. قم. محلاتی.
١٠٧. طباطبائی یزدی، سید محمد کاظم. ١٤١٠ ق. **حاشیة المکاسب**. قم. مؤسسه اسماعیلیان.
١٠٨. طوسی (شیخ الطائفه)، ابو جعفر محمد بن حسن. ١٣٨٧ ق. **المبسوط فی فقه الإمامیة**. تهران. المکتبة المرتضویة لإحیاء الآثار الجعفریة. چاپ سوم.
١٠٩. عراقی، آقا ضیاء‌الدین. ١٤٢١ ق. **كتاب القضاة**. مقرر: نجم‌آبادی. قم. انتشارات مؤسسه معارف اسلامی امام‌رضن (عليه السلام).
١١٠. علوی، سید عادل. ١٤٢٢ ق. **القول الرشید فی الاجتهاد و التقليد**. قم. کتابخانه آیت‌الله العظمی مرعشی‌نجفی.
١١١. غروی نائینی، میرزا محمد‌حسین. ١٣٧٣ ق. **منیه الطالب فی حاشیة المکاسب**. تهران. المکتبة المحمدیة.
١١٢. _____ ١٤١١ ق. **كتاب الصلاة**. قم. دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
١١٣. _____ ١٤١٩ ق. **أجود التقریرات**. مقرر: خویی. قم. مؤسسه صاحب‌الامر.
١١٤. غزالی، ابی‌حامد محمد بن محمد. ١٤١٧ ق. **المستصفی فی علم الأصول**. بیروت. دار الكتب العلمیة.
١١٥. فاضل جواد، جواد بن سعید. بی‌تا. **مسالک الأفہام الی آیات الأحكام**. بی‌جا. مؤسسه تحقیقات و نشر معارف اهل‌البیت (عليه السلام).
١١٦. فاضل لنکرانی، محمد. ١٣٨١. **أصول فقه شیعه**. مقرر: ملکی اصفهانی. قم. مرکز فقہی ائمه اطهار (عليه السلام)

۱۱۷. _____. ۱۴۲۲ق. **تفصيل الشريعة في شرح تحرير الوسيلة**. الحدود. قم. مركز فقهى ائمه اطهار عليهم السلام.
۱۱۸. فانی اصفهانی، علی. ۱۴۰۱ق. **آراء حول مبحث الألفاظ في علم الأصول**. قم. رضا مظاهري (ناشر).
۱۱۹. فقيه، محمد تقى. ۱۴۱۸ق. **مبانی الفقیه، و هو يشمل على الأصول العملية**. بيروت. دار الاصوات.
۱۲۰. فيض كاشانی، محسن. بی تا. **مفائق الشرائع**. قم. كتابخانه آیت الله العظمی مرعشی نجفی.
۱۲۱. _____. ۱۴۱۸ق. **النخبة في الحکمة العملية والأحكام الشرعية**. تهران. مركز چاپ و نشر سازمان تبلیغات اسلامی. چاپ دوم.
۱۲۲. قمی، میرزا ابوالقاسم. ۱۴۲۷ق. **رسائل المیرزا القمی**. قم. دفتر تبلیغات اسلامی شعبه خراسان.
۱۲۳. کاشانی، ملا فتح الله. ۱۳۶۶. **تفسير منهج الصادقین فی الزام المخالفین**. تهران. کتابفروشی محمد حسن علمی.
۱۲۴. کاشف الغطاء، عباس. بی تا. **المعاملات المصرفية**. بی جا. مؤسسه کاشف الغطاء.
۱۲۵. کاشف الغطاء، علی. بی تا. **باب مدینه العلم**. بی جا. مؤسسه کاشف الغطاء.
۱۲۶. کاشف الغطاء، محمد حسین. ۱۴۲۶ق. **الفردوس الأعلى**. قم. دار أنوار الهدی.
۱۲۷. کرکی عاملی، حسین بن شهاب الدین. ۱۳۹۶ق. **هداية الابرار الى طریق الائمه الاطهار**. نجف الاشرف رئوف جمال الدین.
۱۲۸. کلینی، محمد بن یعقوب. ۱۳۶۵. **الکافی**. تهران. دارالكتب الإسلامية. چاپ چهارم.
۱۲۹. گلپایگانی، محمد رضا. ۱۴۱۰ق. **إفاضة العوائد في التعليق على درر الفوائد**. بی جا. دار القرآن کریم.
۱۳۰. گیلانی قمی، میرزا ابوالقاسم بن حسن. ۱۴۱۳ق. **جامع الشتات في أجوبة السؤالات**. تهران. مؤسسه کیهان.
۱۳۱. مازندرانی خواجهی، محمد اسماعیل بن حسین. ۱۴۱۸ق. **جامع الشتات**. قم. دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیہ قم.
۱۳۲. مامقانی، محمد حسن بن الملا عبدالله. ۱۳۱۶ق. **غاية الآمال في شرح كتاب المکاسب**. قم. مجمع الذخائر الإسلامية.
۱۳۳. مجتهد تبریزی، غلامحسین. بی تا. **اصول لمذهبة**. بی جا. چاپ طوس. چاپ دوم.
۱۳۴. مجلسی (اول)، محمد تقى. ۱۴۰۶ق. **روضۃ المتّقین فی شرح من لا يحضره الفقیه**. قم. مؤسسه مجلسی (اول).

- فرهنگی اسلامی کوشانبور. چاپ دوم.
۱۳۵. ۱۴۱۴ ق. لوامع صاحبقرانی. قم. مؤسسه اسماعیلیان. چاپ دوم.
۱۳۶. مجلسی «علامه»، محمد باقر. ۱۴۰۴ ق. مرآة العقول في شرح أخبار آل الرسول. تهران. دار الكتب الإسلامية. چاپ دوم.
۱۳۷. ۱۴۱۰ ق. بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار. بيروت. مؤسسة الطبع والنشر.
۱۳۸. بیتا. حدود وقصاص وديات. قم. مؤسسه نشر الآثار الإسلامية.
۱۳۹. محسنی قندھاری، محمد آصف. ۱۴۲۴ ق. الفقه ومسائل طبية. قم. انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیہ قم.
۱۴۰. محقق داماد، سید محمد. ۱۳۶۳ (۱۴۰۵ ق). كتاب الصلاة. مقرر: مؤمن قمی. قم. دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیہ قم. چاپ دوم.
۱۴۱. محقق داماد، سید مصطفی. ۱۴۰۶ ق. قواعد فقه. تهران. مرکز نشر علوم اسلامی. چاپ دوازدهم.
۱۴۲. محمدی گیلانی، محمد. ۱۴۲۱ ق. تکملة شوراق الالهام. قم. مکتب الاعلام الاسلامی.
۱۴۳. مدنی کاشانی، حاج آقا رضا. ۱۴۱۱ ق. براهین الحج للفقهاء والحجج. کاشان. مدرسه علمیہ آیت الله مدنی کاشانی. چاپ سوم.
۱۴۴. مرعشی نجفی، سید شهاب الدین. ۱۴۱۹ ق. القصاص على ضوء القرآن والسنة. مقرر: علوی. ج. ۲. قم. کتابخانه آیت الله العظمی مرعشی نجفی.
۱۴۵. مشکینی، میرزا علی. ۱۴۱۶ ق. اصطلاحات الأصول و معظم أبحاثها. قم. نشر الهدای. چاپ ششم.
۱۴۶. مظفر، محمد رضا. ۱۳۷۴. اصول الفقه. قم. انتشارات اسماعیلیان. چاپ هفتم.
۱۴۷. مغنية، محمد جواد. ۱۴۲۱ ق (۱). فقه الإمام الصادق (عليه السلام). قم. مؤسسه انصاریان. چاپ دوم.
۱۴۸. ۱۴۲۱ ق (۲). الفقه على المذاهب الخمسة. ج. ۲. بيروت. دار التیار الجدید ودار الجواد. چاپ دهم.
۱۴۹. مکارم شیرازی، ناصر. ۱۴۲۸ ق. انوار الأصول. مقرر: قدسی. قم. مدرسه الامام علی بن ابی طالب (عليه السلام). چاپ دوم.
۱۵۰. ۱۴۲۵ ق. أنوار الفقاهة، كتاب البيع. قم. انتشارات مدرسه الإمام علی بن

- أبي طالب (عليه السلام).
١٥١. ١٤٢٢ ق. بحوث فقهية هامة. قم. انتشارات مدرسة الإمام على بن أبي طالب عليه السلام.
١٥٢. ١٤١٧ ق (١٩٩٧م). المسائل المستحدثة - النقود الورقية. فقه أهل البيت (عليهم السلام) (عربي). ش (٥-٦).
١٥٣. ١٤٢٥ ق. المعاد و عالم الآخرة. قم. مدرسه امام على بن ابي طالب (عليه السلام).
١٥٤. موسوى اربيلى، سيد عبدالكريم. ١٤٢٧ ق. فقه الحدود و التعزيرات. قم. مؤسسة النشر لجامعة المفید رحمة الله. چاپ دوم.
١٥٥. موسوى خویی، سید ابوالقاسم. ١٤١٧ ق (١). الهدایة فی الأصول، مقرر: صافی اصفهانی. ج ١. قم. مؤسسة صاحب الامر (عج).
١٥٦. ١٤١٧ ق (٢). محاضرات فی أصول الفقه. مقرر: فیاض. ج ٢. قم. دار الهادی للمطبوعات. چاپ چهارم.
١٥٧. ١٤١٩ ق. دراسات فی علم الأصول. مقرر: هاشمی شاهروdi. مؤسسة دائرة المعارف فقه اسلامی.
١٥٨. ١٤٢٨ ق. غایة المأمول. مقرر: جواہری. مجمع الفکر الاسلامی. قم.
١٥٩. ١٣٧٧. مصباح الفقاہة. مقرر: توحیدی. داوری. قم.
١٦٠. موسوى زنجانی، محمد بن ابوالقاسم. ١٣١٦ ق. التنقیذ لاحکام التقليد. چاپ سنگی.
١٦١. موسوى قزوینی، سید علی. ١٤٢٤ ق. ینابیع الاحکام فی معرفة الحلال و الحرام. قم. دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیہ قم.
١٦٢. موسوى گلپایگانی، سید محمد رضا. ١٣٩٩ ق. بلغة الطالب فی التعليق علی بيع المکاسب. قم. چاپخانه خیام.
١٦٣. ١٤١٢ ق. الدر المنضود فی احکام الحدود. قم. دار القرآن الكريم.
١٦٤. نائینی، محمد حسین. ١٣٥٢. أجود التقریرات. مقرر: خویی. قم. مطبعه العرفان.
١٦٥. نجفی «صاحب الجوادر»، محمد حسن. بی تا. جواہر الكلام فی شرح شرائع الإسلام. بيروت. دار إحياء التراث العربي. چاپ هفتم.
١٦٦. نجفی عراقی، عبدالنبي. ١٣٨٠ ق. المعالم الزلفی فی شرح العروة الوثقی. قم. المطبعة العلمیة.

١٦٧. نجفى، بشير حسين. ١٤٢٧ ق. مصطفى الدين القيم. نجف اشرف. دفتر حضرت آيت الله نجفى.
١٦٨. نراقى، احمد بن محمد مهدى. ١٤١٧ ق. عوائد الأيام فى بيان قواعد الأحكام. قم. انتشارات دفتر تبليغات اسلامى حوزة علمية.
١٦٩. نراقى، ملا محمد مهدى بن ابى ذر. ١٤٢٦ ق. تحفه رضويه. قم. انتشارات دفتر تبليغات اسلامى حوزة علمية قم.
١٧٠. ______. لوامع الأحكام فى فقه شريعة الإسلام. چاپ سنجی.
١٧١. وجدانى فخر، قدرت الله. ١٤٢٦ ق. الجواهر الفخرية فى شرح الروضة البهية. قم. انتشارات سماء قلم. چاپ دوم.
١٧٢. وحيد بهبهانى، محمد باقر. ١٤١٩ ق. الرسائل الفقهية. قم. مؤسسة العلامه المجدد الوحيد البهبهانى.
١٧٣. ١٤٢٤ ق. مصابيح الظلام. قم. مؤسسة العلامه المجدد الوحيد البهبهانى.
١٧٤. ١٤٢٦ ق. حاشية الوافى. قم. مؤسسة العلامه المجدد الوحيد البهبهانى.
١٧٥. هاشمى شاهرودى، سيد محمود؛ همكاران. ١٤٢٣ ق. موسوعة الفقه الإسلامى طبقاً لمذهب أهل البيت (عليهم السلام). قم. مؤسسة دائرة المعارف فقه اسلامى بر مذهب اهل بيت (عليهم السلام).
١٧٦. يوسفى (فاضل آبى)، حسن بن ابى طالب. ١٤١٧ ق. كشف الرموز فى شرح مختصر النافع. قم. دفتر انتشارات اسلامى وابنته به جامعة مدرسین حوزة علمية قم. چاپ سوم.

