پژوهش‌های فقهی، دورهٔ ۱۲، شمارهٔ ۲، تابستان ۱۳۹۵
صفحات ۳۴۳-۳۶۵

فلسفه قواعد فقهیه

ابوالقاسم علیدوست*

استاد دروس خارج فقه و اصول و دانشیار پژوهشگاه فرهنگ و اندیشهٔ اسلامی

(تاریخ دریافت: ۹۵/۴/۲۱؛ تاریخ پذیرش: ۹۵/۶/۲۷)

چکیده

قواعد فقهیه یکی از مسائل دانش فقه است که از دو زاویه امکان پژوهش دربارهٔ آن وجود دارد: یکی از این زاویه که قاعده‌های موجود بازپژوهی شوند یا در زمینهٔ قواعد جدیدی پژوهش صورت گیرد و دوم از این زاویه که با نگاهی از بیرون، خود قاعدهٔ فقهیه کاوش و فلسفهٔ قواعد فقهیه تدوین شود. در زاویهٔ دوم یک مشکل مهم این است که مسائل مطرح در این زاویهٔ دید کدامند؟ در این مقاله با تکیه بر منابع فقهی و اصولی و با استفاده از روش‌های دانش فقه و اصول، در درجهٔ اول کوشیده‌ایم منظومه‌ای از مسائل مهم «فلسفهٔ قواعد فقهیه» تدوین شوند و در درجهٔ دوم در حدی که تنگنای مقاله اجازه می‌داد سعی شده است این مسائل را به اجمال بررسی و فرضیهٔ پیشنهادی دربارهٔ آنها مطرح شود و در عین حال با رعایت اقتضائات حجم مقاله به اثبات آن فرضیه‌ها نیز اقدام خواهد شد.

واژگان کلیدی

تخصیص قواعد فقهیه، تعریف و تقسیم قواعد فقهیه، قاعده‌گرایی و قیاس‌گرایی، قواعد فقهیه.

* نویسنده مقاله: Email: salsabeal@gmx.com

Archive of SID

www.SID.ir

مقدمه

قواعد فقهیه در فقه اسلامی از سویی وجه دوم دانش اصول فقه شمرده می‌شود و از سوی دیگر با جمع کردن احکام جزیی و پراکنده در ذیل حکمی واحد سبب جلوگیری از تکرار بسیاری از مسائل همسان و موجب افزایش دقت و کاهش حجم آثار فقهی خواهد شد. دو سویهٔ یادشده اقتضا می‌کند که اهالی دانش فقه به این عنصر علمی توجه ویژه‌ای داشته باشند. این توجه ویژه شاید در دو ساحت تجلی کند: ساحت نخست توجه قاعده‌وار به احکام فقهی و تلاش برای کشف و تبیین قواعد فقهی است و ساحت دوم بحث دربارهٔ خود قواعد فقهیه خواهد بود. ساحت نخست از دیرباز مورد توجه فقیهان فریقین بوده، هرچند ظرفیت علمی این ساحت نیز هنوز اشباع نشده است و هنوز امکان تلاش برای یافتن قواعد فقهی جدید یا یافتن مقیدها و مخصص‌های جدید برای قواعد یافته‌شده وجود دارد. اما به ساحت دوم به‌صورت مستدل و متمرکز توجه نشده است. در این مقاله در صددیم با نگاهی از بیرون به قواعد فقهیه، ماهیت آن را بررسی کنیم و منظومه‌ای از مسائل مهم را (که زاییدهٔ چنین نگاهی است) پدید آوریم تا به تکوّن فلسفهٔ قواعد فقهیه منجر شود. طبعاً دغدغهٔ دستیابی به آن منظومه آن هم در این مجال تنگ اقتضا می‌کند که در بررسی مسئله‌های مطرح‌شده به حداقل، آن هم در اهم مسائل این پدیده[1] قناعت شود. به این منظور باید سیر تاریخی قواعد فقهیه، تفاوت آن با نهادهای مشابه، روش اصطیاد آن از منابع و مسائلی از این دست، در این مقاله مطرح و به اجمال بررسی شوند.

سیر تاریخی قواعد فقهیه

در بررسی سیر تاریخی قواعد فقهیه، شایسته است بین تاریخ «تشریع» قواعد فقهیه و تاریخ

۱. براساس متن فوق در پیوند با فلسفهٔ قواعد فقه، مسائل دیگری نیز امکان طرح دارند. لکن آنچه در این مقاله، بیان می‌شود، جامع مسائل مهم این پدیده است.

Archive of SID

www.SID.ir

«تبیین» آن گسست افکنده شود. حقیقت این است که تاریخ تشریع قواعد فقهیه همان تاریخ تشریع احکام شریعت و تاریخ تبیین آن نیز همان تاریخ تبیین احکام شرعی است. برای مثال وقتی آیهٔ شریفهٔ «یَا أَیُّهَا الَّذِینَ آمَنُواْ أَوْفُواْ بِالْعُقُودِ» (مائده: ۱) یا آیهٔ شریفهٔ «وَتَعَاوَنُواْ عَلَی الْبرِّ وَالتَّقْوَی» (مائده: ۱) یا آیهٔ شریفهٔ «مَا عَلَی الْمُحْسِنِینَ مِن سَبِیلٍ» (توبه: ۹۱) نازل شد، قواعد فقهی موجود در این آیات تشریع شده بودند. چنانکه وقتی حدیث شریف «الناس مسلطون علی اموالهم» (المجلسی، ۱۴۱۰، ج ۲: ۲۷۲، ح ۷) صادر شد نیز قاعدهٔ تسلط تشریع شده بود. تاریخ ابلاغ قواعد نیز همان زمانی است که آیات فوق نازل شده یا حدیث شریف به اذن الهی صادر شده است.

نکتهٔ مهمی که در سیر تاریخی روشن است و به بررسی جدی نیاز ندارد این است که آغازین زمان تطبیق قواعد بر مصادیق به عصر نبویﷺ بازمی‌گردد. اما مسئله‌ای که در اینجا به بررسی نیاز خواهد داشت این است که تاریخ تدوین و نگارش قواعد فقهیه در ادوارشناسی فقه امامیه و فقه اهل تسنن به چه زمانی بازمی‌گردد؟

دربارهٔ تاریخ نگارش قواعد فقهیه در فقه امامیه برخی گفته‌اند که تاریخ نگارش قواعد فقهیه با کتاب القواعد و الفوائد شهید اول آغاز می‌شود و با استناد به این جملهٔ نویسنده که در اجازهٔ این کتاب خطاب به ابن‌خازن نوشته است: «اصحاب، کتابی مانند این کتاب ننوشته‌اند» (لم یعمل الاصحاب مثله) (مجلسی، ۱۴۱۰، ج ۴: ۱۸۷) این کتاب را نخستین کتاب در قواعد فقهیه دانسته‌اند (رک: مهریزی، بی‌تا: ۱۱).

برخی دیگر با تردید در اینکه الاشباه و النظائر جزو قواعد فقهیه قلمداد می‌شود یا خیر، گفته‌اند که اگر بتوان الاشباه و النظائر را نیز قواعد فقهیه قلمداد کرد، باید ابن‌سعید حلی (۶۱۰ – ۶۹۸ق) را به‌دلیل تألیف کتاب «نزهة الناظر فی الجمع بین الاشباه و النظائر» در تدوین قواعد فقهیه بر شهید اول مقدم دانست (نک: الحکیم، بی‌تا: ۷).

دربارهٔ قواعد فقهیه در تاریخ فقه اهل تسنن نیز باید گفت به‌درستی مشخص نیست که نخستین کتاب در قواعد فقهیه در چه زمانی و توسط چه کسی تألیف شده است؟ اما بر اساس آثاری که به دست ما رسیده شاید بتوان اصول نقل‌شده از ابوالحسن کرخی (متوفای

Archive of SID

www.SID.ir

۳۴۰ ق) را نخستین تدوین دربارهٔ قواعد فقهیه دانست. در این کتاب ۳۹ قاعده (که ویژهٔ فقه حنفی هستند) جمع‌آوری شده است که برخی نیز این قاعده‌ها را اصول دانسته‌اند، چرا که هدف کرخی از تدوین این کتاب بیان اصولی بوده که فقه ائمهٔ حنفی بر اساس آن تدوین شده است.

یکی از معاصران مدعی شده که در کتب تراجم از کتاب قواعد فقهیه یا کتاب اصولی منسوب به کرخی اثری دیده نشده است![1] با آنکه ابن الندیم در «الفهرست» (بغدادی، ۱۴۱۷: ۲۵۸) و ابن قُطلُوبَغا (۸۰۲ - ۸۷۹ق) در «تاج التراجم فی طبقات الحنفیة» (قطلوبغا، ۱۴۱۳، ج ۱: ۱۳) کتابی با نام «*المختصر فی الفقه*» را نام برده‌اند و به کرخی نسبت داده‌اند که احتمالاً همان اصول یا قواعد کرخی است. این کتاب در ضمن کتاب «*کنزالوصول الی معرفة الاصول*» مشهور به «اصول البزدوی» منتشر شده است.

با این‌حال از میان فقیهان اهل تسنن، فقیهان دیگری هم هستند که از تدوین‌کنندگان قواعد فقهیه شمرده شده‌اند؛ یکی از این فقیهان ابوزید عبیدبن عمر الدبوسی، قاضی حنفی است که در سال ۴۳۰ ق درگذشته و کتاب *تأسیس النظر* از وی بر جای مانده است. دیگری محمدبن مکی‌بن حسن غامی معروف به ابن‌دوست بوده که در سال ۵۰۷ ق درگذشته است. سومی نیز ابوحامد جاجرمی شافعی بوده که در سال ۶۱۳ ق درگذشته و کتاب «القواعد فی فرع الشافعیه» از وی بر جای مانده است. سرانجام عزالدین‌بن عبدالسلام شافعی (متوفای ۶۶۰ ق) بوده که کتاب «*قواعد الاحکام فی مصالح الانام*» را تدوین کرده است.

تعریف قواعد فقهیه و گسست آن از قاعدهٔ اصولی

دیدگاه‌های موجود در تعریف قواعد فقهیه و گسست بین قواعد فقهیه و قواعد اصولی را می‌توان به این دیدگاه‌ها تقسیم کرد:

---

۱. یعقوب‌بن عبدالوهاب الباحسین، القواعد الفقهیة: ۳۲۷

Archive of SID

www.SID.ir

الف) دیدگاه محقق نایینی

در تعریف و گسست بین قواعد فقهی و قواعد اصولی، یکی از دیدگاه‌ها این است که کاربست قاعدهٔ اصولی (به‌دلیل واسطه بودن آن در استنباط) ویژهٔ مجتهد است اما قواعد فقهیه به‌دلیل تعلق مستقیم به فقه، هم برای مقلد و هم مجتهد مفید است. محقق نایینی از این نکته با وضوح بیشتری سخن گفته و به آن تصریح کرده است (کاظمی، ۱۳۷۶، ج ۴: ۳۰۹ و ۳۱۰ و موسوی خویی، ۱۳۵۲، ج ۲: ۳۴۵). هرچند این دیدگاه را از کلمات شیخ اعظم انصاری نیز می‌توان استظهار کرد (انصاری، بی‌تا: ۳۲۰).

دیدگاه محقق نایینی، توسط محقق خویی نقد شده است. در نگاه محقق خویی تطبیق همهٔ قواعد فقهیه را نمی‌توان به مقلدان سپرد، چون مقلدان توانایی تشخیص مصادیق برخی قواعد فقهیه را ندارند. از این‌رو چنین عنصری را برای گسست بین قواعد فقهیه و قواعد اصولی ناپذیرفتنی می‌داند. محقق خویی خود به جای این عنصر پیشنهاد دیگری را ارائه می‌کند و تفاوت این دو قاعده را در تطبیقی بودن قواعد فقهیه و کاربردی بودن قواعد اصولی در مقام استنباط می‌داند. از منظر وی تفاوت این دو قاعده در این است که قاعدهٔ اصولی در استنباط حکم شرعی کاربرد دارد، اما در قاعدهٔ فقهیه فقط انطباق‌پذیر بودن بر مصادیق اخذ شده است (نک: فیاض، ۱۴۱۷، ج ۱: ۸ تا ۱۱).

به‌نظر می‌رسد مناقشهٔ محقق خویی، پذیرفتنی نیست، زیرا در برخی سخنان محقق نایینی قراینی وجود دارد که نشان می‌دهد وی خود متوجه مناقشهٔ محقق خویی بوده است. به گمان صاحب این قلم اگر هر یک از قواعد فقهیه با همهٔ قیدها و توضیحاتش در اختیار مقلدان قرار بگیرد، توانایی تطبیق همهٔ قواعد در مقلدان وجود خواهد داشت. برای مثال در تبیین قاعدهٔ ضمان اتلاف، اگر به‌جای عبارتِ مبهمِ «من اتلف مال الغیر فهو له ضامن» عبارتِ واضحِ «مَن أتلَف مِن غیر حقٍّ مال الغیر بلاإذن فهو له ضامنٌ بمثله أو قیمته» را در اختیار مقلد قرار بدهیم، وی به‌راحتی خواهد توانست آن را بر مصادیقش تطبیق بکند.

محقق نایینی خود در تبیین دیدگاهش مکرراً تصریح کرده است که اگر یک قاعدهٔ فقهیه با جمیع قیودش در اختیار مقلد قرار بگیرد، برای او امکان تطبیق قاعده بر مصادیق وجود خواهد داشت (همان، ج ۲: ۳۴۵). اگر توجه محقق خویی به کلیدواژهٔ «جمیع القیود»

Archive of SID

www.SID.ir

بیشتر جلب می‌شد، شاید دست از مناقشه در کلام نایینی می‌شست.

ب) دیدگاه شهید صدر

از منظر سید محمد باقر صدر معیار در گسست قواعد فقهی از قواعد اصولی این است که قواعد فقهی به باب فقهی مشخصی اختصاص دارد؛ در حالی‌که قواعد اصولی به باب خاصی از ابواب فقه اختصاص ندارند (هاشمی شاهرودی، ۱۴۰۵، ج ۱: ۳۴۵). واضح است که در این دیدگاه تبیینی از قاعدهٔ اصولی و فقهی ارائه نمی‌شود، چنانکه تبیین کاملی از گسست قاعدهٔ فقهی از اصولی هم نیست.

ج) دیدگاه سید مصطفی خمینی

سید مصطفی خمینی بر آن است که قواعد اصولی واسطهٔ در ثبوت و قواعد فقهیه واسطه در عروض هستند (خمینی، ۱۴۱۸، ج ۱: ۴۰). ظاهراً مقصود وی از «واسطه در ثبوت» همین است که شأن مسئلهٔ اصولی این است که در استنباط به آن استدلال شود، اما قاعدهٔ فقهیه چنین نیست، چون در مقام ثابت شدن حکمی برای موضوع هیچ نقش واسطگی ندارد، بلکه تنها شأنش همان تطبیق بر مورد است.

د) دیدگاه برگزیده

از آنچه گذشت واضح می‌شود که تعریف قاعدهٔ فقهیه را باید با بیان گسست آن از قاعدهٔ اصولی دنبال کرد و پیش از پرداختن به تفاوت قاعدهٔ فقهیه و قواعد اصولی باید به دو نکته توجه داشت: نخست آنکه دغدغهٔ گسست بین قواعد فقهی و مسائل اصولی از آنجا شروع شده است که اصول عملیه از مسائل دانش اصول قلمداده شده‌اند، با آنکه سنخ گزاره‌ای که در اصول عملیه است، قاعدهٔ فقهی محسوب می‌شود؛ دوم آنکه باید ابتدا نگاهی به ادلهٔ برخی قواعد فقهیه افکند و ملاحظه کرد که ادلهٔ هر قاعده‌ای چگونه موجب می‌شود که تفسیر ما از آن قاعده تفاوت بکند. برای مثال ریشهٔ اختلاف برداشت فقیهان از قاعدهٔ «لاضرر» به اینجا بازمی‌گردد که حدیث لاضرر به‌عنوان دلیل دال بر این قاعده، صرفاً بر نفی احکام ضرری دلالت دارد یا آنکه بر اثبات حکم نیز دلالت دارد. بنا بر دیدگاه اول اصولاً شاید قاعدهٔ فقهیه نفی حکم باشد نه اثبات حکم؛ قهراً باید قاعدهٔ فقهی را به‌گونه‌ای

Archive of SID

www.SID.ir

بسامان کرد که نفی حکم را نیز شامل شود. روشن است که در این صورت گسست مسئلهٔ اصولی از قاعدهٔ فقهی تا چه حد فراخ می‌شود! کسانی که قواعد فقهیه را به باب خاصی مختص می‌دانند، دربارهٔ قاعدهٔ لاضرر که با این برداشت در همهٔ ابواب فقه جاری می‌شود، به مشکل برمی‌خورند.

پس از توجه به این دو نکته به‌نظر می‌رسد باید در تعریف قاعدهٔ فقهی چنین گفت:

«قاعدهٔ فقهی عبارت است از هر گزاره‌ای که محمول آن یک حکم فقهی یا انتزاع‌شده از حکم فقهی است یا از فقه باشد، هرچند خودش یک حکم فقهی نباشد...».

روشن است که این تعریف موارد ذیل را دربر می‌گیرد:

الف) قاعدهٔ لاتعاد که حکم فقهی عام است؛

ب) قاعدهٔ حجیت بینه که از حکم فقهی تکلیفی انتزاع شده است؛

ج) قاعدهٔ لاضرر که بر اساس برخی مبانی حکم فقهی نیست، ولی به‌هر حال از فقه است؛

د) اصالة الحلیة و الاباحة بر اساس دیدگاه هایی که حلیت و اباحه را حکم مستقلی نمی‌دانند، بلکه نفی احکام چهارگانهٔ دیگر می‌دانند.

با روشن شدن تعریف مختار می‌توان ادعا کرد که تعریف‌های دیگر نیز به همین تعریف بازمی‌گردند، چون بر اساس تعریف ارائه‌شده نیز شأن قاعدهٔ فقهیه تطبیق است نه وساطت در اثبات حکم شرعی برای موضوع (اشاره به تعریف سید مصطفی خمینی) چنانکه بر اساس این تعریف قاعدهٔ فقهیه حجتی را برای یک حکم شرعی تحصیل نمی‌کند، بلکه حجتی را اقامه می‌کند که قبلاً حاصل شده است.

به این‌ترتیب می‌توان بین قواعد اصولی و قواعد فقهیه گسست افکند، چون مسئلهٔ اصولی نه حکم فقهی است و نه از حکم فقهی انتزاع شده است و نه از فقه شمرده می‌شود، بلکه صرفاً واسطه‌ای به‌منظور ثبوت حکم شرعی برای موضوع است.

در پایان بحث از تعریف قواعد فقهیه شایسته است اشاره شود که نگارنده نه اصرار

Archive of SID

www.SID.ir

دارد که اصول عملیه را از قواعد فقهیه خارج کند و نـه اصـرار دارد کـه آنهـا را در مسـائل اصولی داخل کند و دربارهٔ آنها نیز همین حکم را جاری می‌دانـد کـه اگـر حکـم فقهـی یـا منتزع از حکم فقهی یا از فقه باشند، قاعدهٔ فقهیه هستند، وگرنـه قاعـدهٔ اصـولی محسـوب می‌شوند.

قواعد فقهیه و مقاصد شریعت

در ورای بعث رسل و نزول کتاب‌هـای آسـمانی و تشـریع احکـام شـرعی، شـارع مقـدس اهداف مهمی دارد که «مقاصد شرعیه» نامیـده شـده‌انـد و در کنـار مقاصـد شـرعیه بایـد از اغراض دیگری نیز سخن گفت که اغراض جزیی‌تری هستند و به کلیـت شـریعت مربـوط نیستند، بلکه به حکم خاصی از احکام ارتباط دارند. این اغراض را «علل الشرائع» نامیده‌انـد (علیدوست، ۱۳۸۴: ۱۲۸ تا ۱۳۰).

هرچند مقاصد شریعت و علل شرایع بنیاد احکام و قواعد شـرعی را تشـکیل مـی‌دهـد، باید توجه داشت که جزو شریعت (به‌معنای اخص) محسوب نمی‌شـوند؛ چـون مقاصـد و علل شرایع در یک سو و خود احکام و شریعت در سوی دیگری قرار می‌گیرند. نتیجهٔ ایـن تفکیک ضرور آن است که ادلـه‌ای کـه بیـان‌کننـدهٔ مقاصـد و علـل هسـتند، از ادلـه‌ای کـه بیان‌کنندهٔ احکام محسوب می‌شوند، تفکیک خواهند شد و فقیه از خلط بین ایـن دو طایفـه از ادله (که موجب وقوع در مغالطهٔ فقهی می‌شود) در امان می‌ماند.

برای مثال ادلهٔ زیر همگی بیان‌کنندهٔ احکام و قواعد شرعی هستند:

«يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُود»؛

ای کسانی که ایمان آورده‌اید، به پیمان‌ها (و قراردادها) وفا کنید.

«وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَارْكَعُوا مَعَ الرَّاكِعِين»؛

نماز را و نماز را بپا دارید، و زکات را بپردازید، و همراه رکوع‌کننـدگان رکـوع کنید (و نماز را با جماعت بگزارید).

ولی ادلهٔ زیر تبیین‌کنندهٔ مقاصد و علل هستند و نباید در استنباط احکام از آنها اسـتفاده شود:

Archive of SID

www.SID.ir

هُوَ الَّذِی یُنَزِّلُ عَلَی عَبْدِهِ آیَاتٍ بَیِّنَاتٍ لِیُخْرِجَکُمْ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَی النُّورِ وَإِنَّ اللَّهَ بِکُمْ لَرَءُوفٌ رَحِیمٌ (حدید: ۹)؛

او کسی است که آیات روشنی بر بنده‌اش [محمد] نازل می‌کند تا شما را از تاریکی‌ها به‌سوی نور برد؛ و خداوند نسبت به شما مهربان و رحیم است.

إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَی عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْکَرِ (العنکبوت: ۴۵)؛

نماز (انسان را) از زشتی‌ها و گناه بازمی‌دارد.

از مهم‌ترین لوازم روش‌شناختی اجتهاد تفکیک مقاصد شریعت از احکام و قواعد فقهی و گسست ادلهٔ مقاصد از ادلهٔ احکام و قواعد است. نصوص بیان‌کنندهٔ مقاصد هرچند گاهی به‌عنوان مفسر ادله بیان‌کنندهٔ احکام کاربرد ارزشمندی دارند؛ نمی‌توان به خود آنها در استنباط احکام استناد کرد. غفلت از این نکته گاه موجب اصدار فتاوایی شده است که در بازار فقاهت ارزش کافی ندارند. نگارنده روش‌های تفکیک این دو طایفه از دلیل را در مقالهٔ جداگانه‌ای واکاوی کرده است (علیدوست، بهار ۱۳۸۴، شمارهٔ ۴۱).

تقسیمات قواعد فقهیه

قواعد فقهیه را از جهات مختلف به اقسام گوناگونی تقسیم کرده‌اند، برای مثال از جنبهٔ میزان کاربردشان در ابواب فقه به قواعد عام (که در همهٔ ابواب فقه یا اکثر آنها جاری می‌شوند) و به قواعد خاص (که تنها در باب خاصی جاری می‌شوند) تقسیم کرده‌اند. در اینجا برخی تقسیمات مهم را (که توجه به آنها تأثیر پررنگی در استنباط دارد) بررسی می‌کنیم.

الف) تقسیم به قواعد منصوصه، مصطاده و تعلیمی

برخی از قواعد فقهیه مانند قاعدهٔ نفی حرج و قاعدهٔ نفی ضرر از حدیث یا آیهٔ مشخصی به‌دست آمده‌اند، برخی دیگر مانند قاعدهٔ «من حاز ملک» چنانکه برخی بزرگان نیز تصریح کرده‌اند (توحیدی، بی‌تا، ج ۱: ۱۴۵) از دلیل مشخصی به‌دست نیامده‌اند، بلکه از نصوص مختلفی اصطیاد شده‌اند. در مقابل این دو نوع قاعده، نوع سومی از قواعد نیز در دانش فقه

Archive of SID

www.SID.ir

وجود دارد که نه از دلیل مشخصی به‌دست آمده و نه از ادلهٔ متعددی اصطیاد شده است، بلکه فقها صرفاً برای آسان‌سازی تعلیم و تعلم دانش فقه و مفاهمات و گفت‌وگوهای فقیهانه‌ای که در بین خودشان رواج دارد، آنها را ساخته و پرداخته‌اند.

می‌توان نوع اول از این قواعد را «قواعد منصوصه»؛ نوع دوم را «قواعد مصطاده» و نوع سوم را «قواعد تعلیمی» نام نهاد. باید توجه داشت که نوع دوم را گاه «الاشباه و النظائر» نیز نامیده‌اند.

برای مثال قاعدهٔ ضمان اتلاف (من اتلف مال الغیر فهو له ضامن) را از دیدگاه مرحوم صاحب جواهر باید از قواعد فقهی مصطاده دانست، چون وی تصریح کرده است که این قاعده با اینکه کاربرد فراوانی در دانش فقه دارد، تنها مورد اشارهٔ برخی نصوص قرار گرفته است (نجفی، ۱۳۹۲، ج ۳۷: ۶۰). ظاهراً منظور وی از برخی نصوص، روایات باب دهم، یازدهم و چهاردهم از کتاب الشهادات وسائل‌الشیعه و روایت دوم از باب پنجم و روایت دوم از باب هفتم کتاب الرهن وسائل‌الشیعه و روایات باب هجدهم از کتاب الاجاره وسائل‌الشیعه و دیگر روایات مشابه است.

قاعدهٔ فقهی «إن الله إذا حرم شیئا حرّم ثمنه» را نیز با توضیحات امام خمینی (ره) باید از همین نوع مصطاده دانست، چون نص مشخصی که این مطلب را بیان کند در میان ادله وجود ندارد و امام خمینی(ره) نیز با اشاره به همین نکته تصریح کرده است که در موارد خاصی مانند ثمن خمر، نبیذ، مسکر، میته، کلب، عذره، مهر البغیّ، اجر الکاهن، رشوه و ... روایاتی وجود دارد که از مجموع آنها با تکیه بر مناسبات حکم و موضوع و الغای خصوصیت، می‌توان برداشت کرد که به‌طور کلی خداوند وقتی چیزی را حرام بکند، ثمن آن را نیز حرام می‌کند (خمینی، ۱۴۱۵، ج ۱: ۱۴).

پوشیده نیست که قاعدهٔ فقهی تعلیمی در حقیقت قاعده نیست، بلکه با کمی مسامحه در شمار قواعد در می‌آید. به‌عبارت دقیق‌تر می‌توان گفت که این قبیل قاعده‌ها چون مجعول شارع نیستند، قاعدهٔ شرعی هم محسوب نمی‌شوند؛ اما اگر فقه را با شریعت به یک

Archive of SID

www.SID.ir

معنا ندانیم[1] نهادن نام قاعدهٔ فقهی بر آنها چندان گزاف نیست. چنین دقتی موجب می‌شود که فقیه در عالم استنباط و اجتهاد، این قبیل قواعد فقهی را سند و حجت خویش در استنباط حکم قرار ندهد.

کوتاه سخن اینکه قاعدهٔ منصوصه چون در نص مشخصی تبیین شده، افزون بر مدلول تصدیقیش، مدلول تصوریش نیز حجت است. به‌عبارت دیگر هم مضمونش و هم مفرداتش معتبر است. هرچند مدلول تصدیقی قاعدهٔ مصطاده اعتمادپذیر است، در دلالت تصوری اعتمادپذیر نیست؛ در حالی‌که دربارهٔ قاعدهٔ تعلیمی نه مضمونش (دلالت تصدیقی) و نه مفرداتش (دلالت تصوری) هیچ‌کدام اعتبار ندارند.

روشن است که اگر فقیه در شیوهٔ استنباطی خود گسست کافی بین این قواعد نیفکنده باشد، در فرایند استنباط دچار لغزش خواهد شد؛ برای مثال قاعدهٔ «ضمان اتلاف» چنانکه گذشت، یک قاعدهٔ مصطاده است و فقیهان در دانش فقه به لوازم مصطاده بودن این قاعده پایبندند. از این‌رو امام خمینی این قاعده را از تأسیسات عقلا دانسته و آن را نزد عقلا وسیع‌تر از مفاد قاعدهٔ «من اتلف مال الغیر ...» یافته است. چندانکه از منظر ایشان، اگر کسی حتی پل عمومی را (که مال شخص مشخصی نیست) خراب کند، باید از او قیمت تعمیر را اخذ و در تعمیر پل هزینه کرد (خمینی، ۱۳۷۹، ج ۳: ۱۲۹).

با این حال در برخی آثار دربارهٔ همین قاعده آمده است:

> «... فقها جملهٔ "من اتلف مال الغیر فهو له ضامن" (هر کس مال دیگری را تلف کند، ضامن است) را یک حدیث منقول از معصوم علیه السلام تلقی کرده‌اند. هرچند این عبارت در کتب حدیثی دیده نمی‌شود، ولی از چنان شهرتی برخوردار است و آنچنان مورد استفادهٔ فقها قرار گرفته که در حدیث بودن آن تردیدی باقی نمی‌ماند و در بسیاری نصوص دیگر نیز کلماتی حاکی از مضمون

۱. نگارنده در کتاب «فقه و عرف» به تفصیل تفاوت فقه و شریعت را بیان کرده است. ن ک: فقه و عرف: ۳۹ و ۷۵.

Archive of SID

www.SID.ir

این جمله وجود دارد. به‌هر حال، جملهٔ فوق به‌صورت یک قاعده در آمده است. برای روشن شدن بیشتر حدیث، کلمات آن مختصر توضیح داده می‌شود» (محقق داماد، ۱۳۸۹، ج ۱: ۱۱۰).

در حالی‌که فقها این قبیل قواعد مصطاده را واقعاً مانند حدیث تلقی نمی‌کنند و به بررسی مفردات آن نمی‌پردازند، این نویسندهٔ محترم نیز چنانکه در ادامه آورده، خود واقف بوده است که این قاعده، منصوصه نیست، ولی با این‌حال به بررسی مفردات آن پرداخته است!

ب) تقسیم به قواعد اخباری و قواعد انشایی

میرزا عبدالفتاح شهیدی در خلال بررسی قاعدهٔ «ما یضمّن بصحیحه یضمّن بفاسده» این بحث را پیش کشیده که قاعدهٔ مذکور یک قاعدهٔ إنشایی است یا یک قاعدهٔ اخباری؟ به این معنا که واقعاً این قاعده توسط شارع تعبداً انشا شده یا اینکه از قواعدی است که توسط فقها به‌مثابهٔ ضابطه‌ای اختراع شده است. وی نیز تصریح می‌کند که اگر اخباری و از اختراعات فقیهان باشد، دیگر نباید قاعدهٔ فقهی محسوب شود (شهیدی، ۱۴۰۷: ۲۰۶).

این تقسیم نگاه ناقصی به همان تقسیم گذشته است که در آن، قواعد مصطاده نیز ذکر نشده‌اند. افزون بر این، نامگذاری این دو قسم به اخباری و انشایی نیز نامگذاری موجهی به‌نظر نمی‌رسد. بنابراین با تقسیم سه‌قسمی سابق، دیگر به این تقسیم دوقسمی نیازی نیست.

ج) تقسیم به قواعد مربوط به شبهات حکمی و موضوعی، قواعد مربوط به یکی از آنها

از تقسیماتی که برای قواعد فقهیه ذکر شده، تقسیم بر اساس مورد و مجرای قواعد فقهیه است. در تقسیم مذکور قواعد را بر اساس مورد کاربردشان تقسیم کرده‌اند. برخی از قواعد فقهی هم در شبهات موضوعی و هم در شبهات حکمی اجرا می‌شود، برخی ویژهٔ شبهات موضوعی، برخی دیگر ویژهٔ شبهات حکمی و برخی از آنها نیز مورد اختلاف هستند.

یکی از لوازم استنباط و اجتهاد این است که فقیه باید دربارهٔ همهٔ قواعد فقهی به نتیجهٔ روشنی رسیده باشد و دریافته باشد که هر یک از آنها در کدام قسم از اقسام مندرج می‌شود

Archive of SID

www.SID.ir

تا در هنگام استفاده از آن در فرایند استنباط دچار اشتباه نشود.

د) تقسیم به قواعد مستند به نص و قواعد مستند به عقل، عقلا یا اجماع

از تقسیماتی که برای قواعد فقهیه ذکر شده، تقسیم بر اساس مستند فقهی قواعد است. در این تقسیم باید روشن شود که کدام قواعد فقهی به دلیل لفظی در کتاب و سنت و کدام‌یک به دلیل عقل یا سیرهٔ عقلا یا اجماع مستند است.

معروف است که فایدهٔ تقسیم مذکور آن است که قواعد مستند به‌دلیل لفظی دارای اطلاق شمرده می‌شوند و در مواقع نیاز می‌توان به اطلاق آنها تمسک کرد؛ اما قواعدی که به عقل عقلا یا اجماع مستند باشند، اطلاق ندارند و نمی‌شود به اطلاق آنها تمسک کرد؛ مگر قواعدی که به اجماع مستند باشند و اجماعشان نیز دارای معقد باشد که در حکم دلیل لفظی است و مانند دلیل لفظی می‌توان به اطلاقش استناد کرد.

دربارهٔ فایدهٔ این تقسیم، باید توجه داشت که در قواعدی که به عقل مستند هستند، هرگز شک روی نمی‌دهد تا بخواهیم برای خروج از آن شک، به قدر متیقن یا به اطلاق عمل کنیم. در قواعدی که به سیرهٔ عقلا مستند هستند نیز اگر مناط سیرهٔ مشخص باشد به‌گونه‌ای که امضای سیره به‌وسیلهٔ شارع در واقع امضای مناط سیره قلمداد شود، دیگر در هنگام شک به همان مناط مشخص رجوع می‌شود و به اخذ به قدر متیقن یا تمسک به اطلاق نوبت نمی‌رسد.

با این‌همه نمی‌توان انکار کرد که یکی از ثمرات مهم تقسیم مذکور آن است که فقیه با قواعدی که به عقل و عقلا مستند هستند؛ برخورد تعبدی نخواهد کرد و در مقابل با قواعد مستند به نص و اجماع مجال برخورد تعبدگونه وجود دارد.

امکان‌سنجی اصطیاد قاعده از نصوص مربوط به موارد جزیی

یکی از اموری که تأثیر شایان توجهی در استنباط احکام شرعی دارد این است که آیا از نصوص خاصی که مربوط به مواردی جزیی هستند؛ می‌توان قواعد فقهی عامی به چنگ آورد. برخی فقیهان معتقدند که شارع بسیاری از قواعد شرعی را از طریق بیان موارد و مصادیق جزیی آنها بیان کرده است و از همین‌رو فقیه باید نگاه قاعده‌یابی داشته باشد و

Archive of SID

www.SID.ir

بتواند از لابه‌لای همین نصوص جزیی قواعد عام شرعی را دریابد. از منظر این فقیهان اصطیاد قاعدهٔ فقهی به آسانی و به فراوانی میسر است و فقیه پس از اینکه قواعد را از موارد بیان‌شده اصطیاد کرد، می‌تواند آن را در مواردی که روایتی دربارهٔ آنها صادر نشده است نیز به‌کار بگیرد.

در مقابل این دیدگاه فقیهانی قرار می‌گیرند که نصوص خاص را به موارد جزیی خودشان مربوط می‌دانند و در نتیجه ساختن قاعدهٔ فقهی عام را از آنها به‌راحتی میسر نمی‌دانند. مقایسهٔ این دیدگاه با دیدگاه اول نشان می‌دهد که هر یک از این دو دیدگاه تا چه حد در استنباط تأثیرگذار خواهد بود.

با این‌حال، همهٔ فقیهانی که اصطیاد قاعده از نصوص جزیی را ممکن می‌دانند، در عمل یکسان رفتار نمی‌کنند، چون برخی از آنها در عمل ساده‌نگرتر و برخی دیگر در عمل سخت‌گیرترند و به‌راحتی از موارد جزیی قاعدهٔ کلی استنباط نمی‌کنند.

در این میان، مؤلف بر آن است که نصوص خاص مربوط به امور جزیی را باید به دو دسته تقسیم کرد: نخست نصوصی که هرچند جزیی و به مورد خاصی مربوط هستند، از نظر عرفی در یک قاعدهٔ کلی ظهور دارند؛ دوم نصوصی که به امور جزیی مربوطند و زبان متن چنین ظهوری ندارد.

برای نصوص نوع نخست می‌توان روایت استصحاب را مثال زد که در آن آمده است: «فلیس ینبغی لک أن تنقض الیقین بالشک أبدا».[1] این روایت با اینکه دربارهٔ شک خاصی و خطاب به شخص خاصی صادر شده، زبان آن به‌گونه‌ای است که عرفاً در یک قاعدهٔ عام ظهور دارد. روشن است که وقتی سخن از ظهور روایت در قاعدهٔ عام به میان می‌آید دیگر به قطع نیازی نداریم و همینکه برداشت فقیه از این روایت در حد ظهور نوعی و ظن عقلایی باشد، کافی است. مرجع تأیید این برداشت نیز عرف خواهد بود که اگر این برداشت را در حد ظن عقلایی بداند، به حد ظهور معتبر خواهد رسید و اگر در این حد

۱. طوسی، محمدبن الحسن، تهذیب الاحکام، ج ۱: ۴۲۲.

Archive of SID

www.SID.ir

نداند، نمی‌توان به عنوان ظهور به آن دل خوش کرد.

منشأ این استظهار گاهی دلالت‌کننده‌های شناخته‌شده و گاهی هم قراین شناخته‌نشدهٔ عرفی هستند. شناخته‌نشده بودن این قراین به اعتبار آن آسیبی نمی‌زند، تنها شرطی که لازم است این خواهد بود که همین قراین شناخته‌شده و شناخته‌نشده عرف‌پسند باشند. البته غالباً قرینه‌ای که فقیه را از نصوص جزیی به قواعد کلی می‌رساند، تناسب حکم و موضوع است. ادراک این تناسب به قطع نیاز ندارد، بلکه همین که ظن غالب به‌دست بیاید کافی است.

به عبارت روشن‌تر باید گفت در این نوع از ادله، در حقیقت اصطیاد قاعده روی نمی‌دهد، بلکه آنچه روی می‌دهد در حقیقت استظهار قاعده است و قاعدهٔ تفسیر دلیل است نه مصطاد از دلیل. و امام﵇ وقتی دلیل را بیان کرده‌اند فقط حکم جزیی را بیان نکرده‌اند بلکه اصلاً قاعده را بیان فرموده‌اند.

در نصوص نوع دوم برخلاف نصوص نوع اول، مفردات یا هیأت‌های به‌کاررفته در قاعدهٔ عام ظهور عرفی ندارند. این فقیه است که با شمّ استنباطی خود نصوص متعدد متشابه‌الاطراف را پیدا می‌کند و حتی گاهی به جای چند نص متشابه‌الاطراف از نص واحد استفاده و از آن نصوص یا این نص واحد قاعدهٔ عامی را اصطیاد می‌کند. آنچه در این مجال باید گفت این است که در میان فقیهان امامیه چنین برداشتی از نصوص، تنها در صورتی معتبر است که فقیه به یافتهٔ خود قطع داشته باشد. البته فقیهانی که اطمینان را در درک مناط‌ها کافی می‌دانند و کسانی که در حین انسداد، ظن به مناط را معتبر می‌دانند، می‌توانند بر اساس دیدگاه اصولی خود عمل کنند.

به‌عنوان نمونه‌ای از نصوص نوع دوم می‌توان آیهٔ شریفهٔ «لاتقل لهما اف» را مثال زد که فقیهان از این دلیل مربوط به مورد جزیی دریافته‌اند که هر گونه ایذای والدین یا بیان هرگونه سخن ناروا نسبت به آنان حرام است.

دربارهٔ نوع دوم از اصطیاد قاعده باید دانست که فراوانی اخذ مناط به شکل قطعی (هرچند محال نیست) در حد اصطیاد نوع نخست نیست. این محدودیت به دلیل آن است

Archive of SID

www.SID.ir

که از نظر منطق قانونگذاری، قانونگذار وقتی بخواهد قانون عامی را بیان کند باید از کلمات و هیأت‌های دال بر عام بودن حکم استفاده بکند و اگر بخواهد حکم جزیی و خاصی را بیان کند، باید از کلام‌ها و هیأت‌های دال بر جزیی بودن استفاده بکند. این رویّهٔ قانونگذارانه اقتضا می‌کند که وقتی قانونگذار حکمی جزیی را بیان کرده و هیچ نشانه‌ای از عمومیت در آن قرار نداده است، به‌راحتی نتوانیم از آن بیان قانونگذار یک حکم عام را اصطیاد کنیم. به‌طور کلی به‌نظر می‌رسد کسانی که به‌راحتی از هر نص جزیی قاعدهٔ عام اصطیاد می‌کنند، قانونگذار را در بیان قانون دارای هیچ تکلیف و الزامی نمی‌دانند و می‌پندارند که او به هیچ قاعده‌ای پایبند نیست و می‌تواند هر قاعده‌ای را به هر زبانی که بخواهد بیان کند!

برای نمونه در حدیثی مربوط به ذبح آمده است: «إذا رَکَضَتِ الرِجلُ أو طَرَفَتِ العینُ فکُل» (ابن‌بابویه، ۱۴۱۳، ج ۳: ۳۲۷). زبان روایت بیان می‌کند اگر ذبیحه در هنگام ذبح شدن پایش تکان خورده باشد یا چشمش حرکت کرده باشد، همین کافی است تا ذبح را کامل و شرعی بدانیم. برخی فقها سعی کرده‌اند که از این روایت برداشت کنند که هر حرکتی که ذبیحه در هنگام ذبح بکند، کافی و موجب معتبر بودن ذبح است.

در برابر این برداشت فقیهان دیگر می‌توانند بگویند که اگر منظور امام﵇ بیان یک قاعدهٔ عام بود و اگر ایشان می‌خواستند هر گونه حرکتی در هنگام ذبح را نشانهٔ حلیت ذبیحه معرفی بکنند، پس چرا سخن از حرکت پا و چشم به میان آوردند و چرا عبارت عامی به‌کار نگرفتند که شامل هر گونه حرکتی بشود؟ به‌ویژه اینکه روایت مزبور مکرراً صادر شده و ظاهراً در همهٔ موارد هم همین تعبیر به‌کار رفته است؛ چون در برخی نسخه‌ها در صدر روایت می‌خوانیم که: «إن علیا علیه‌السلام کان یقول ...» (همان).

کوتاه سخن اینکه برداشت قاعدهٔ عام از موارد جزیی اگر به نحو استظهار باشد هم امکان دارد و هم کثیراً واقع شده است؛ اما اصطیاد قاعده از نص یا نصوص خاص اگر به نحو غیراستظهار باشد، در ضیق و شداد است.

Archive of SID

www.SID.ir

تخصیص‌پذیری قواعد قطعی با خبر واحد غیرقطعی

الف) انگیزهٔ طرح بحث

در تعارض غیرمستقر، همواره یکی از دو دلیل متعارض دارای خصوصیتی است که به‌دلیل آن خصوصیت بر دلیل دیگر مقدم می‌شود. برای مثال تقدیم خاص بر عام و تقدیم مقید بر مطلق، همگی از همین جنبه است که در خاص و مقید خصوصیتی مانند اظهر بودن وجود دارد که در عام و مطلق وجود ندارد.

با این‌حال گاهی در هر یک از دو دلیل متعارض خصوصیتی وجود دارد که در دیگری وجود ندارد، برای مثال گاهی خاص خصوصیت اظهریت خودش را دارد، در عین حال مفهوم است، ولی عام خصوصیت اظهریت را ندارد ولی منطوق است؛ در چنین حالتی این پرسش پیش می‌آید که آیا می‌توان خاص را حتی اگر مفهوم باشد، بر عام منطوقی مقدم کرد؟ یا گاهی خاص، خصوصیت اظهریت خود را دارد، ولی خبر واحد است اما عام از آیات قرآن است؛ در این‌صورت هم این پرسش به‌وجود می‌آید که آیا می‌توان کتاب را با خبر واحد معتبر تخصیص زد؟

این مسئله آنقدر مهم است که فقیهی به فرزانگی اردبیلی در امکان تخصیص عمومات قرآنی و اخبار متواتر به‌وسیلهٔ خبر واحد یا اجماع تأمل کرده است (اردبیلی، ۱۴۳۰، ج ۱۴: ۵). مرحوم صاحب جواهر نیز با تمام احترامی که برای او قائل بوده و او را کمیاب‌ترین مصداق برای ضیق‌ترین تعریف عدالت می‌دانسته (نجفی، ۱۳۹۲، ج ۱۳: ۲۹۵) وی را به وسوسه‌گری در یک حکم روشن متهم کرده است (همان، ج ۴۲: ۱۸۱).

این مشکل به عصر اردبیلی محدود نمی‌شود، بلکه حتی در عصر حضور اهل بیت علیهم‌السلام نیز از یونس‌بن عبدالرحمان پرسیدند که چرا اینقدر احادیث اصحاب را انکار می‌کنی؟ گفت چون هشام‌بن حکم برایم نقل کرد که امام صادق علیه‌السلام فرموده است: هیچ سخنی را به نقل از ما نپذیرید مگر اینکه با کتاب و سنت موافق باشد و شاهدی هم از احادیث اصحابمان آن را تأیید بکند ... پس تقوا پیشه کنید و سخنی که با قرآن و سنت پیامبر مخالف باشد، انتسابش را به ما باور نکنید» (الکشی، ۱۴۹۰: ۲۲۴).

Archive of SID

www.SID.ir

ب) اقوال در مسئله

یکی از مصادیق بحث مذکور این است که قاعدهٔ فقهی قطعی که منصوصه یا مصطاده باشد، با خبر واحد معتبر غیرقطعی تعارض پیدا کند. برخی فقیهان در این قبیل تعارض‌ها تخصیص قاعدهٔ قطعی به‌وسیلهٔ خبرالواحد را امر روشن و بدون مناقشه‌ای می‌دانند، اما در مقابل گروهی دیگر از فقیهان در امکان چنین تخصیصی مناقشه کرده‌اند. برای مثال در جایی که فروشنده مدعی شده که شرط کرده است عیوب احتمالی کالا به او ربطی نداشته باشد و مشتری این ادعا را انکار کند، اصل عدم برائت فروشنده است که در نتیجه باید خیار عیب را برای مشتری ثابت دانست. این گفتار مطابق قاعدهٔ «البینهٔ علی المدعی و الیمین علی من انکر» است. اما روایتی وجود دارد که برخلاف این قاعده محسوب می‌شود. محقق اردبیلی در اینجا روایت را به‌دلیل مخالف بودن با قاعده کنار نهاده و حاضر نشده است که قاعده را به‌وسیلهٔ روایت تخصیص بزند (اردبیلی، ۱۴۳۰، ج ۷: ۴۳۸). با این‌حال شاگردش محقق سبزواری در «کفایهٔ الاحکام» سخنی برخلاف سخن اردبیلی گفته و روایت را که با قاعدهٔ «البیّنهٔ علی المدّعی و الیمین علی من أنکر» مخالف است، بر قاعدهٔ فوق مقدم می‌داند (سبزواری، ۱۴۱۲، ج ۱: ۴۷۸).

به‌عنوان نمونهٔ دیگری، قاعدهٔ «حرمت تصرف در میته» در نزد ابن‌ادریس حلی قاعدهٔ روشنی بوده است که وی وقتی به روایت «سَأَلْتُهُ عَنْ رَجُلٍ یَکُونُ لَهُ الْغَنَمُ یَقْطَعُ مِنْ أَلْیَاتِهَا وَ هِیَ أَحْیَاءٌ أَ یَصْلُحُ أَنْ یَنْتَفِعَ بِمَا قَطَعَ قَالَ نَعَمْ یُذِیبُهَا وَ یُسْرِجُ بِهَا وَ لَا یَأْکُلُهَا وَ لَا یَبِیعُهَا» می‌رسد، حاضر نمی‌شود قاعده را به‌وسیلهٔ چنین خبر واحدی تخصیص بزند و در ذیل روایت می‌نویسد: چون اجماع وجود دارد که تصرف در میته در هر حال حرام است جز برای مضطر غیرباغی و غیرعادی، بنابراین باید این روایت را که در نوادرالاخبار روایت شده و ادله بر خلاف آن است، کنار نهاد (حلی، ۱۴۱۰، ج ۳: ۵۷۴).

ج) دیدگاه برگزیده

ظاهراً تردید کسانی که در تخصیص‌پذیری قواعد قطعی تردید دارند، از این نکته ناشی شده است که در هر تخصیصی، مخصِّص به نوعی مخصَّص را مورد ردع قرار می‌دهد و

Archive of SID

www.SID.ir

رادع همواره باید از مردوع اقوی باشد، در حالی‌که در این مورد خبر واحد قوّت کافی برای ردع قواعد قطعی را ندارد.

بر این اساس باید گفت قضاوت در این مورد به مبنایی وابسته است که فقیه در مسئلهٔ حجیت خبر واحد اتخاذ کرده است؛ فقیهی که در مبنای خودش خبر واحد را به‌دلیل اطمینان به صدق روای یا وثوق به صدور به‌علت مضمون خبر حجت بداند، اگر از هر طریقی اطمینان به صدق راوی پیدا کرد، دیگر به خبر واحد خودش عمل می‌کند، حتی اگر در برابرش قاعدهٔ فقهی قطعی وجود داشته باشد، باز هم خبر واحد را معتبر می‌داند و به‌وسیلهٔ آن قاعده را تخصیص می‌زند. صاحب این قلم که در مبنای اصولی خود خبر واحد را با این شیوه معتبر دانسته است، از اعتبار آن حتی در زمانی که با قواعد فقهی معارض شده باشد نیز دفاع می‌کند.

در مقابل، فقیهی که در مبنای اصولی خودش «حجیت خبر ثقه» را پذیرفته است، باید به ادلهٔ حجیت خبر ثقه مراجعه کند و ببیند آن ادلهٔ خبر ثقه را در چه حدی حجت دانسته‌اند و به‌طور دقیق مشخص کند که آیا ادلهٔ اعتبار خبر ثقه نسبت به خبر ثقه‌ای که در مقابلش قاعدهٔ قطعی وجود داشته باشد نیز شمول دارند یا ندارند.

اصطیاد قاعده از نصوص خاص و قیاس اهل سنت، شباهت‌ها و تفاوت‌ها

گفتیم که بسیاری از قواعد فقهیه قواعد مصطاده هستند و از نصوص خاصی که مربوط به موارد جزیی‌اند اصطیاد شده‌اند، سپس در موارد جزیی مشابهی که روایت خاص ندارد نیز به‌کار می‌روند. از سوی دیگر قیاس اهل سنت نیز این است که حکمی را از موضوع منصوص خودش تسری دهند و به موضوعات مشابهی بکشانند که نص در آن وجود ندارد. وجود چنین شباهت آشکاری بین اصطیاد قواعد و کاربست قیاس در فقه، موجب شده است که برخی فقیهان قاعده‌گرای امامیه به قیاس‌گرایی متهم شوند! سید مرتضی کسانی مانند فضل‌بن شاذان و یونس‌بن عبدالرحمان را به قیاس‌گرایی در شریعت متهم کرده است (شریف مرتضی، ۱۴۰۵، ج ۳: ۳۱۱).

نگارنده احتمال می‌دهد اینکه برخی محدثان امامیه به قیاس‌گرایی متهم شده‌اند نیز از

Archive of SID

www.SID.ir

همین قاعده‌گرایی آنها ناشی باشد و ترویج کنندگان این اتهام احتمالاً چون نتوانسته‌اند گسست موجهی بین قیاس‌گرایی و قاعده‌گرایی بیابند، قاعده‌گرایان امامیه را به قیاس‌گرایی متهم کرده‌اند.

در حقیقت تفاوتی که بین این دو شیوه وجود دارد، این است که قواعد مصطاده چنانکه گذشت یا با تکیه بر ضوابط حجیت ظهور از نصوص خُرد استظهار می‌شوند یا با تکیه بر قواعد حجیت قطع به‌صورت قطعی ملاکش کشف می‌شود. بنابراین آنچه در قواعد مصطاده روی می‌دهد یا یک ظهور معتبر عرفی یا یک مناط‌یابی مبتنی بر قطع است که این هر دو با همهٔ شباهت به قیاس‌گرایی سنی، با آن تفاوت کافی هم دارند.

بر این اساس نمی‌توان نسبت قیاس‌گرایی را به برخی فقیهان و محدثان امامیه نسبت صحیحی دانست، با این‌حال دفاع از این فقیهان در برابر این نسبت و اتهام قیاس‌گرایی، به‌معنای صحیح دانستن عملکرد آنان هم نیست، چون شاید به این قاعده‌سازی‌های کهن از جهات دیگر اشکال‌هایی وارد باشد که بررسی آن در تنگنای این مقاله نمی‌گنجد (علیدوست، ۱۳۸۸: ۳۰۶ و ۳۰۷).

نتیجه‌گیری

در این مقاله تنها برخی از پرسش‌هایی طرح شدند که با چیدن آنها در کنار یکدیگر دستیابی به منظومه‌ای به نام «فلسفهٔ قواعد فقهیه» میسر می‌شود، هرچند این آغاز کوچکی بر یک راه بزرگ است. این مسائل عبارتند از: سیر تاریخی قواعد فقهیه‌نویسی در فقه فریقین، تعریف قواعد فقهیه و گسست آن از قواعد اصولی، تقسیمات قواعد فقهیه و آثار و فواید آن تقسیمات، امکان‌سنجی اصطیاد قاعدهٔ کلی از احکام خُرد، تخصیص‌پذیری یا تخصیص‌ناپذیری قواعد فقهیه به‌وسیلهٔ خبر واحد و سرانجام امکان اصطیاد قاعدهٔ فقهی از نصوص خرد و تفاوت آن با قیاس‌گرایی. در خلال طرح این پرسش‌ها فرصت بررسی اجمالی آنها نیز میسر شد و به‌ویژه در پرسش اخیر، کوشیدیم تا با تبیین مرز دقیقی در میان قاعده‌سازی از نصوص و قیاس‌گرایی، دامن برخی فقیهان و محدثان امامیه را نیز از اتهام قیاس‌گرایی پاک کنیم.

Archive of SID

www.SID.ir

منابع

قرآن کریم

۱. ابن بابویه، محمد بن علی، (۱۴۱۳)، *کتاب من لا یحضره الفقیه*، مصحح: علی‌اکبر غفاری، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعهٔ مدرسین.

۲. بغدادی، ابوالفرج(ابن الندیم)، (۱۴۱۷)، *الفهرست*، محقق: ابراهیم رمضان، بیروت، دار المعروف.

۳. اردبیلی، احمدبن محمد، (۱۴۳۰)، *مجمع الفائدة و البرهان*، قم، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعهٔ مدرسین حوزهٔ علمیهٔ قم.

۴. انصاری، شیخ مرتضی، (بی‌تا)، *فرائد الاصول*، مکتبة المصطفوی، قم.

۵. توحیدی، محمدعلی (مقرر)، (بی تا)، *مصباح الفقاهة*، (تقریرات سید ابوالقاسم موسوی خویی)، قم، مطبعهٔ سید الشهداء.

۶. حکیم، سید عبدالهادی، (بی‌تا)، *مقدمة القواعد و الفوائد للشهید الاول*، قم: کتابفروشی مفید.

۷. حلی ابن ادریس، (۱۴۱۰)، *کتاب السرائر الحاوی لتحریر الفتاوی*، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعهٔ مدرسین حوزهٔ علمیهٔ قم.

۸. خمینی، سید روح‌الله، (۱۳۷۹)، *کتاب البیع*، قم، مؤسسهٔ تنظیم و نشر آثار امام خمینی.

۹. ـــــــــــــ (۱۴۱۵) *المکاسب المحرمة*، قم، مؤسسهٔ تنظیم و نشر آثار امام خمینی.

۱۰. خمینی، سید مصطفی، (۱۴۱۸) *تحریرات فی الاصول*، قم: مؤسسهٔ تنظیم و نشر آثار امام خمینی.

۱۱. سبزواری، محمدباقر، (۱۴۱۲) *کفایة الاحکام*، قم، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعهٔ مدرسین حوزهٔ علمیهٔ قم.

Archive of SID

www.SID.ir

۱۲. شریف مرتضی، علی بن حسین، (۱۴۰۵)، *رسائل شریف مرتضی*، مصحح: مهدی رجائی، قم، دارالقرآن الکریم.
۱۳. شهیدی، میرزا عبدالفتاح، (۱۴۰۷)، *هدایة الطالب إلی اسرار المکاسب*، قم: مکتبهٔ آیة الله النجفی المرعشی.
۱۴. طوسی، محمد بن الحسن، (۱۴۰۷)، *تهذیب الاحکام*، مصحح: حسن الموسوی خرسان، تهران، دارالکتب الاسلامیة.
۱۵. علیدوست، ابوالقاسم، (۱۳۸۴)، *فقه و عرف*، تهران، سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشهٔ اسلامی.
۱۶. ـــــــــــــ، *فقه و عقل*، (۱۳۸۱)، تهران، سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشهٔ اسلامی.
۱۷. ـــــــــــــ (۱۳۸۸)، *فقه و مصلحت*، تهران، سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشهٔ اسلامی.
۱۸. ـــــــــــــ، *فقه و مقاصد شریعت*، (۱۳۸۴) مجلهٔ فقه اهل البیت علیهم‌السلام، شمارهٔ ۴۱، ص ۱۴۱-۱۵۸.
۱۹. فیاض، محمد اسحاق، (۱۴۱۷)، *محاضرات فی اصول الفقه*، قم، دارالهادی.
۲۰. قاسم بن قطلوبغا، أبو الفداء، (۱۴۱۳)، *تاج التراجم فی طبقات الحنفیة*، المحقق: محمد خیر رمضان یوسف، دار القلم.
۲۱. کاظمی، محمدعلی (مقرر)، (۱۳۷۶)، *فوائد الاصول*، قم، انتشارات جامعهٔ مدرسین حوزهٔ علمیهٔ قم.
۲۲. الکشی، ابوعمرو، (۱۴۹۰)، *رجال الکشی*، مصحح: حسن مصطفوی، مشهد، مؤسسهٔ نشر دانشگاه مشهد.
۲۳. محقق داماد، سید مصطفی، (۱۳۸۹) قواعد فقه بخش مدنی، تهران، مرکز نشر علوم اسلامی.
۲۴. مجلسی، محمدباقر، (۱۴۱۰)، *بحارالانوار*، بیروت، مؤسسهٔ الطبع و النشر.

Archive of SID

www.SID.ir

۲۵. موسوی خویی، سید ابوالقاسم (مقرر)، (۱۳۵۲)، *اجود التقریرات*، (تقریر بحث محمدحسین نائینی)، قم، مطبعة العرفان.
۲۶. مهریزی، مهدی و درایتی محمدحسین، (۱۴۱۹) مقدمه کتاب القواعد الفقهیه للسید البجنوردی، قم، نشر الهادی.
۲۷. النجفی، الشیخ محمدحسن، (۱۳۹۲)، *جواهر الکلام*، مصحح: شیخ محمد آخوندی، تهران، دار الکتب الاسلامیة.
۲۸. هاشمی شاهرودی، سید محمود، (۱۴۰۵)، *بحوث فی علم الاصول*، تقریرات بحث سید محمدباقر صدر، قم، مؤسسهٔ دائرة المعارف فقه الاسلامی.
۲۹. یعقوب بن عبدالوهاب الباحسین، (۱۴۲۰ق)؛ *القواعد الفقهیة*، الریاض، مکتبة الرشد.

Archive of SID

www.SID.ir