

قلمرو فقه و ماهیت اباحه؛

جستاری در قاعده «عدم خلّو الواقعة عن الحكم»*

- محسن جهانگیری کلوخی^۱
- محمدعلی بنایی خیرآبادی^۲

چکیده

مسئله قلمرو فقه با شبکه‌ای وسیع از موضوعات ارتباط دارد که هر یک در ساحت خاص خود مطرح گردیده است. یکی از موضوعات مؤثر در حل این مسئله، تنقیح «ماهیت احکام» برای دسترسی به گستره آن است. توضیح «ماهیت اباحه» و بیان اینکه اباحه عدم‌الحکم است یا حکم به جواز، در سرنوشت مسئله قلمرو فقه تأثیری جدی دارد؛ خصوصاً هنگامی که رابطه اباحه با قاعده «عدم خلّو» به خوبی تصویر شود؛ قاعده‌ای پرتکرار - و به حسب ادعا مجمع‌علیه - در فقه و اصول شیعه، که مفادش چنین است: «هیچ واقعه‌ای خالی از حکم شرعی نیست». شهید صدر برای اثبات آن، افزون بر ادله نقلی (هیچ چیزی از حلال و حرام و آنچه مردمان به آن احتیاج دارند، نیست، مگر اینکه در کتاب یا سنت وجود دارد)، به دلیل عقلی (لطف) نیز تمسک جسته است. قاعده لطف گرچه تلقی به قبول شده و در

* تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۴/۱۴ - تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۱۱/۱۹.

۱. دانشیار گروه فقه دانشگاه علوم اسلامی رضوی (نویسنده مسئول) (m.jhangiri2008@gmail.com).
۲. دانشجوی دکتری فقه جزایی دانشگاه علوم اسلامی رضوی (606382@gmail.com).

مسائلی مانند جامعیت شریعت، رابطه فقه و قانون دارای تأثیری مهم بوده است، اما هنوز به درستی منقح نشده، تا جایی که موضع فقهی همچون امام خمینی اغلب با استناد به برخی جملاتش، در غیاب تحلیل مهم او از مفهوم اباحه و عدم الحکم جمع‌بندی شده است. مقاله حاضر با مراجعه به متون معتبر فقه و اصول شیعه، و روش اجتهادی، آراء مخالفان این قاعده مانند محقق نراقی، محقق خوبی و امام خمینی را استقصا نموده و در نهایت، با دقت در فضای صدور روایات و مناقشه در دلیل عقلی لطف، برخی از ادله مخالفان را دارای اتقان ارزیابی نموده است.

واژگان کلیدی: قلمرو فقه، فقه و قانون، اباحه، منطقه الفراغ.

۱. مقدمه

۱-۱. طرح مسئله

گستره حکمی گزاره‌های فقهی تا کجاست؟ پرسشی بسیار مهم که برای پاسخ به آن باید بسیاری از مسائل و موضوعات را بررسی نمود. برخی از قواعد و موضوعات اصولی نیز در پاسخ به این پرسش، تأثیری مهم دارد. در واقع، تبیین ماهیت احکام شرعی، خود راهی دقیق برای تبیین قلمرو فقه است؛ برای مثال، بررسی منطقه فراغ احکام می‌تواند پرتوی بر موضوع گستره شریعت بیفکند. همین‌طور بررسی ماهیت اباحه که در ادبیات اصول فقه شیعی به دو نوع اقتضایی و لااقتضایی تقسیم شده (صدر، ۱۴۲۳: ۶۴/۳) و این پرسش را به دنبال آورده است که نوع دوم، یکی از احکام شرعی است یا صرفاً عدم حکم شرع است؟ (محقق داماد، ۱۳۸۲: ۲۸۰/۳)^۱ این مسئله از آن جهت نیز دارای اهمیت است که اگر شارع مقدس در برخی موارد هیچ حکمی نداشته باشد و یا حتی صرفاً حکم امضایی داشته باشد، نه تأسیسی، آنگاه جعل قانون در آن محدوده، هیچ‌گونه مخالفتی با شروط و قواعد الهی نخواهد داشت (موسوی خمینی، ۱۴۱۷: ۶۶/۲).

۱. این تردید عیناً در نوعی از حکم به تخییر نیز وجود دارد، که آیا عبارت است از حکم شرع به تخییر، یا نه، چیزی جز همان عدم الحکم نیست (نراقی، ۱۴۱۷: ۳۶۸).

پیوستگی مسئله ماهیت اباحه با قاعده‌ای که از آن به «عدم خلؤ الواقعة عن الحكم»^۱ تعبیر شده است، ما را و می‌دارد تا هر دو را با هم بررسی نماییم و با بررسی ادله، از هدررفت امکانات و تکرار بی‌دلیل امتناع ورزیم. پیش از آن، نگاهی گذرا به پیشینه این مسئله خواهیم داشت.

۲-۱. پیشینه

مسئله قلمرو فقه، اگرچه امروزه با سمت و سویی جدید و شکل و ترتیبی تازه مطرح می‌گردد، اما در واقع جدالی قدیمی است که همواره در شبکه‌ای از موضوعات علوم مختلف کلامی، فقهی و فلسفی در رفت و برگشت بوده است. ابن ابی‌الحدید معتزلی از استاد خود درباره «نصوص» دالّ بر جانشینی امیرالمؤمنین علی عَلَيْهِ السَّلَامُ پرسید: چگونه ممکن است صحابه، نصّ رسول خدا صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ بر تعیین یک شخص را کنار گذاشته باشند، در حالی که آنان نصّ سخنان پیامبر درباره کعبه و ماه رمضان و دیگر معالم دینی را فراموش و ترک نموده‌اند؟ (ابن ابی‌الحدید معتزلی، بی‌تا: ۸۲). پاسخ این بود که مخالفت‌های اصحاب با رسول خدا صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ، صرفاً در اموری از سنخ اجتماعیاتی بود که «خارج از قلمرو دین» محسوب می‌شد. منشأ داوری‌ها و دستورهای پیامبر در آن زمینه‌ها، «مصلحت» بود نه «دستور الهی». بنابراین احتمال «تغییر» در آن‌ها وجود داشت. عمده مخالفت اصحاب با دستورات صریح پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ، در مسائل اجتماعی و سیاسی و امور مربوط به حکومت و دولت بود. آن‌ها در چنین مواردی، چنانچه مصلحت را بر خلاف دستور پیامبر می‌دیدند، بر نصوص او پافشاری نمی‌کردند. گویا صحابه دستورات صریح پیامبر را در این زمینه‌ها، اگرچه «مطلق» بود، اما آن را «مقید» به یک شرط می‌دانستند که عبارت بود از: «فلان کار را انجام دهید، اگر آن را مصلحت دیدید!» (همان: ۸۴). آن استاد تصریح می‌کند که اموری مثل تعیین لشکر و اداره زندگی مردم، با عباداتی مثل نماز و روزه متفاوت است و خلافت از نظر اصحاب پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ، مانند باقی امور سیاسی، خارج از «معالم دینی» بود و ملاک در چنین اموری، مصلحت‌سنجی عقلاست نه نصوص پیامبر! (همان: ۸۲-۸۳).

۱. این قاعده را زین‌پس به اختصار قاعده «عدم خلؤ» می‌نامیم.

از همین جا باید دانست که چرا فضل بن شاذان وجه تمایز شیعیان و اهل سنت را در این نکته می‌بیند که اهل جماعت معتقدند پیامبر خدا ﷺ در آیینی که آورد، همه چیزهایی را که مردم در امر دینشان بدان محتاج بودند، ارائه نکرد و گاه رسول خدا نیز مسائلی را بلد نبود و یا اگر هم بلد بود، بیان نمی‌کرد و پس از او، صحابه احکامی را استنباط کردند و آن‌ها را سنت نامیدند و مردم را به تبعیت از آن‌ها فراخواندند^۱ (ابن شاذان، ۱۳۶۳: ۴-۳).

۱-۲-۱. در کلام و فلسفه

دست کم سه مسئله در علم کلام، ارتباط مستقیمی با پرسش از قلمرو فقه دارد. در بیان حسن تکلیف (طوسی، ۱۴۰۶: ۱۰۹؛ علامه حلی، ۱۴۱۳: ۳۱۹) و نیز حسن بعثت (فارابی، ۱۹۹۶: ۸۹؛ علامه حلی، ۱۴۱۳: ۳۴۶)، فیلسوفان و متکلمان فقه را مجموعه‌ای دربردارنده نیازهای بشر دانسته‌اند. همین معنا (تکیه بر فواید و محتویات دین) در اقامه برهان بر وجوب تحصیل معرفت نیز به چشم می‌خورد (طوسی، ۱۴۰۶: ۱۶۱). می‌توان ادعا نمود که لب لباب استدلال کلامی بر ضرورت بعثت انبیا، همین نکته است که بشر از اداره زندگی خود در بخش عمومی عاجز و ناتوان است و دین در مسائل سیاسی - اجتماعی باید تکلیف انسان را روشن نماید و قوانینی بر اساس مصلحت واقعی وی به او نشان دهد. با استناد به همین استدلال، شیخ فضل‌الله نوری در عصر مشروطه تأکید می‌کرد که جز «ناتوانی انسان در تقنین»، هیچ دلیل عقلانی بر ضرورت ارسال رسل وجود ندارد و در ادامه، «قانون‌گذاری» در مجلس را نفی می‌نمود:

«قانون الهی مخصوص به عبادات نیست، بلکه حکم جمیع مواد سیاسیه را بر وجه اکمل و اوفی داراست، حتی ارشی‌الخدش. لذا ما ابدأً محتاج به جعل قانون نخواهیم بود... و دلیل عقلی بر نبوت، سوای احتیاج ما به چنین قانونی و جهل و عجز ما از تعیین آن نمی‌باشد و اگر خود را قادر بر آن بدانیم، پس دیگر دلیل عقلی بر نبوت

۱. [أهل السنة] يقولون: إن الله تبارك وتعالى لم يبعث نبيه محمداً ﷺ إلى خلقه بجمع ما يحتاجون إليه من أمر دينهم وحلالهم وحرامهم ودمائهم وموارثهم وفروجهم ورقهم وسائر أحكامهم، وإن رسول الله ﷺ لم يكن يعرف ذلك أو عرفه فلم يبينه لهم وتركهم في عمى وشبهة، وإن الصحابة من بعده وغيرهم من التابعين استنبطوا ذلك برأيهم وأقاموا أحكاماً سموها سنة.

۲-۲-۱. در فقه و اصول

فقه‌های شیعه نیز افزون بر آنکه در مباحث مقدماتی مانند تعریف فقه، این موضوع را مطرح نموده‌اند، در بسیاری از موارد به بیان ماهیت احکام پرداخته‌اند. نمونه‌هایی از آن را می‌توان در بحث از اثبات حرمت ضدّ خاص (موسوی خمینی، ۱۴۱۵: ۱۷/۲-۱۸؛ حسینی روحانی، ۱۴۱۳: ۳۵۷/۱-۳۵۷/۱؛ قمی، ۱۴۳۰: ۲۴۲/۱-۲۴۲/۱؛ عاملی، ۱۴۱۸: ۶۷) و نیز جعل دو حکم در متلازمین (آخوند خراسانی، ۱۴۱۳: ۸۸، ۱۳۲ و ۴۶۹؛ بحرانی، ۱۴۰۵: ۴۵/۱-۴۵/۱؛ استرآبادی، ۱۴۲۶: ۷۵) مشاهده نمود. همچنین در بحث از قاعده اشتراک نیز به قاعده «عدم خلّو» ارجاع داده شده است (نورمفیدی، ۱۳۹۴: ۵۰/۳). مباحث دیگری مانند ماهیت تخییر عقلی و تعریف اباحه به صورتی روشن‌تر به مفاد منظور این مقاله ارتباط دارد. ریشه روایی و نقلی این موضوع نیز به زودی از منابع اصلی حدیثی شیعه بیان خواهد شد.

نوآوری

باری، در روزگار ما و تحت تأثیر افکاری که عمدتاً از جانب متفکران غربی و برخی نواندیشان دینی عرب به ایران منتقل گردید، راه‌های متعددی برای حل مسئله قلمرو فقه نشان داده شد. روش‌های برون‌دینی و درون‌دینی، هر یک با گرایشاتی متفاوت به بررسی این موضوع پرداخته‌اند که اکنون مجال توضیح آن وجود ندارد. آنچه نوآوری

۱. باید اشاره کرد که دلیل اثبات ضرورت بعثت، از ابتدا مخالفانی چون خواجه طوسی داشته است که مانند ابن خلدون (۱۴۲۵: ۱۳۹) معتقد بود که عقل بشری برای ادارهٔ اجتماع و نظم عمومی کفایت می‌کند و از این حیث نمی‌توان برهانی بر لزوم بعثت انبیا آورد (نصیرالدین طوسی، ۱۳۷۵: ۳/۳۷۴). نقدهای مفصلی که از جانب متکلمان و فیلسوفان بر این نظریه وارد شده است، تا به امروز ادامه دارد و در این اواخر، شهید بهشتی نیز برهان مذکور را از جهاتی دیگر نقد نمود و آن را عاجز از اثبات ضرورت نبوت دانست (حسینی بهشتی، ۱۳۹۱: ۱۸۹-۱۹۰). نکته دیگر اینکه پیشینه مسئله قلمرو فقه در فلسفه و کلام، هرگز منحصر در آنچه بیان گردید، نمی‌شود. حکمای اسلامی رده‌بندی علوم را با تقسیم حکمت به نظری و عملی آغاز کرده و در آن اطراف، از نسبت‌سنجی حکمت عملی و شریعت نیز سخن گفته‌اند؛ گاه شریعت را تفصیل حکمت عملی و مشتمل بر اخلاق، سیاست و روابط خانوادگی دانسته‌اند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰: ۸۲۲، حاشیه سبزواری) و گاه سخنانی دیگر در موافقت یا مخالفت این قول بر زبان رانده‌اند (ر.ک: صدرالدین شیرازی، ۱۴۲۲: ۸؛ همو، ۱۳۶۶: ۶۷/۲؛ غزالی، بی‌تا: ۳۰/۱؛ فیض کاشانی، ۱۴۱۷: ۵۹/۱).

این نوشتار به حساب می‌آید، توجه به بخشی از ریشه‌های مسئله قلمرو فقه است، که پیشتر بدان اشاره گردید و معمولاً از نظر اکثر نویسندگان پنهان مانده است. به نظر می‌رسد در بررسی قلمرو فقه، پیش از هر چیز باید «ماهیت» فضایای فقهی و تعریف و چگونگی احکام را بررسی نمود. در بسیاری از مواضع فقه و اصول شیعه، مباحثی در تقسیم احکام و گستره آن مطرح گردیده است، که امکانات مفهومی قابل توجهی را برای بررسی مسئله قلمرو فقه به دست می‌دهد. توضیح و تبیین و برطرف کردن ابهامات و برخی اشکالات در کلام بعضی از محققان مخالف قاعده «عدم خلّو» به ویژه امام خمینی، و همچنین بررسی دقیق آنچه به عنوان دلیل عقلی قاعده «عدم خلّو» آورده شده است، دستاورد این مقاله می‌باشد.

۱-۲-۳. ساختار بحث

نگارندگان تلاش کرده‌اند تا مطالب بر اساس ساده‌ترین ساختار ممکن صورت‌بندی شود. اگر گزاره‌های فقهی متشکل از موضوع و محمول (حکم شرعی) باشد، که هست، پس قلمرو فقه نیز چیزی جز قلمرو همان موضوعات و احکام شرعی نخواهد بود. این مقاله در صدد توضیح بخش اول یعنی موضوعات فقهی نیست؛ اما بخش دوم که خود مهم‌ترین قسمت است، طبعاً بر مبنای حکم و اقسام آن منضبط خواهد شد. ابتدا توضیح داده‌ایم که نگاه کلی فقهای شیعه به احکام و تقسیمات آن چگونه است و این مباحث چه نسبتی با مسئله قلمرو فقه دارند، و این بحث را آن گونه تنظیم کرده‌ایم که در حین ارائه آن، پایه‌های مفهومی مسئله اباحه و قلمرو فقه نیز فراهم گردد. آنگاه پس از تأمل در بحث اباحه، دو دلیل اصلی قاعده عدم خلّو در ساحت عقل و نقل را بررسی کرده‌ایم.

۲. تقسیمات کلی احکام

اصولیان بیان ماهیت احکام را در قالب تقسیماتی متعدد انجام داده‌اند. تقسیم احکام به وضعی و تکلیفی، بخش قابل توجهی از دانش اصول فقه را به خود اختصاص داده و پایه‌ای برای تقسیم احکام تکلیفی به پنج قسم واجب، حرام، مستحب، مکروه و

مباح محسوب می‌شود. در تعریف احکام وضعی و موارد و مصادیق آن و حتی در تعریف احکام تکلیفی اختلافاتی وجود دارد. گاه ملاک تکلیفی بودن حکم را تعلق آن به «افعال مکلفان»^۱ یعنی همان ارتباط مستقیم با اعمال دانسته‌اند (موسوی سبزواری، بی‌تا: ۲۶۱/۲) که در این صورت، حکم وضعی عبارت از حکمی خواهد بود که فاقد ارتباط مستقیم با افعال بندگان باشد، و گاه حکم وضعی را هر آنچه به شارع منتسب باشد، غیر از احکام تکلیفی دانسته‌اند (طباطبایی یزدی، ۱۴۲۷: ۱۳۶/۳)، و گاه اشمال بر بعث و زجر را معیار تکلیفی بودن دانسته‌اند که در این صورت، هر مجعول شرعی‌ای که زجر و بعث نداشته باشد، حکم وضعی خواهد بود (موسوی خمینی، ۱۴۱۸: ۷۳/۴).^۲ از جهت مصادیق و موارد نیز بر خلاف حکم تکلیفی - که تقریباً از این جهت اختلافی نیست - بر سر افراد حکم وضعی اختلاف بسیار است؛ مثلاً در حالی که محقق نایینی به خارج بودن مواردی چون ولایات و مناصب از دایره احکام وضعی تصریح می‌کند (موسوی خویی، ۱۳۵۲: ۳۸۳/۲)، اما برخی فقیهان احکام وضعی را شامل این موارد نیز می‌دانند (طباطبایی یزدی، ۱۴۲۷: ۱۳۶/۳؛ موسوی خمینی: ۱۴۱۸: ۷۳/۴).

در این میان، علامه طباطبایی تقسیم حکم به تکلیفی و وضعی را از پایه ناصحیح و فاقد مبنا می‌داند (طباطبایی، بی‌تا: ۲۴۴/۲). در این نظریه، مجموع احکام تکلیفیه هیچ‌گاه به یک معنای جامع که حد مشترک بین آن‌ها باشد، باز نمی‌گردند. اکنون با چشم‌پوشی از مباحث مفصلی که در این باب به انجام رسیده است - مانند انتزاع حکم وضعی از تکلیفی و امکان جعل استقلالی حکم وضعی - به آنچه برای ما اهمیت دارد، خواهیم پرداخت.

۱-۲. خاستگاه تقسیم حکم تکلیفی در فلسفه اجتماعی و انسان‌شناسی

روشن است که تقسیم پنج‌گانه احکام را نباید از ابداعات شریعت اسلام دانست، بلکه در هر شریعتی این تقسیم قابل طرح است. نه تنها در جمیع شرایع بلکه در هر

۱. این خود می‌تواند شاهدی بر تفسیر «واقع» در قاعده عدم خلؤ به «رفتار مکلفان» باشد؛ چون اساساً موضوع احکام تکلیفی را افعال می‌داند، نه چیزی بیشتر.

۲. بر اساس این تعریف، اباحه نیز از احکام وضعیه خواهد بود. روشن است که در این مجال، در پی استقصاء تعاریف نیستیم، وگرنه تعاریف دیگری نیز وجود دارد (ر.ک: موسوی خویی، ۱۴۱۷: ۷۸/۲).

فضایی که آمر و ناهی و یا یک قانون حاکم وجود داشته باشد، این تقسیم نیز می‌تواند حضور داشته باشد و به تعبیر دیگر، این معانی از پایه‌های مفهومی لازم برای تشکیل نظام حقوقی است. علامه طباطبایی در بیان شکل‌گیری اندیشه‌های اعتباری، که نظام حقوقی نیز از آن جمله است، ابتدا اعتباریات قبل الاجتماع و سپس اعتباریات بعد الاجتماع را شرح داده و سومین قسم از اندیشه‌های اعتباری بشر در این بخش را اعتبار «ریاست و مرئوسیت و لوازم آن‌ها» دانسته است. از نظر این فیلسوف اسلامی، «سازمان امر و نهی» و لواحق آن، از بااهمیت‌ترین تبعات اعتبار ریاست است (همو، ۱۳۸۷: ۱۲۶-۱۵۴). نتیجه اینکه از نگاه فلسفه اجتماعی و انسان‌شناسی، تقسیم اوامر و نواهی و تکلیف‌هایی که حاصل دستورات هستند، اختصاص^۱ به شرایع ندارد و از نهادهای کهن ذهن بشری محسوب می‌شود که شرع نیز آن را امضا کرده است.^۲

به نظر می‌رسد تقسیم احکام به اقسام خمسسه تکلیفیه، خود دلیلی بر شمول احکام فقهی و وسعت دایره آن تلقی شده است. گویی خود این تقسیم، منشأ و زمینه‌ساز طرح این ادعاست که «فقه دربردارنده احکام همه افعال بشر است» و گاه این تقسیم در ضمن قاعده مهم «عدم خلّو» مطرح شده است. بنابراین بحث را باید در قالب دو بخش جداگانه ادامه دهیم: یکی ارتباط اقسام پنج‌گانه حکم تکلیفی با مسئله قلمرو فقه، و دیگری بررسی قاعده «عدم خلّو» که شهید صدر از آن به عنوان قاعده «شمول التشریح لجميع وقائع الحیاة» نام برده است.

۲-۲. ارتباط سنجی تقسیم احکام تکلیفی با مسئله قلمرو فقه

فقه احکام یعنی مقررات موضوعه الهی را به دو قسم تقسیم می‌کنند: حکم تکلیفی، حکم وضعی. حکم تکلیفی یعنی وجوب، حرمت، استحباب، کراهت، اباحه.

۱. این «عدم اختصاص»، خود می‌تواند دلیلی باشد بر اینکه ماهیت اباحه همان «عدم الحکم» است؛ چرا که در دیگر نظامات تقنینی عرفی، اباحه همان عدم حکم است و اگر بپذیریم که نهاد تقنین و سازوکار آن نیز عرفی و امضایی است، که چنین است، ناچار باید در نحوه آن نیز مادام که دلیلی بر خلاف وجود ندارد، همان رویه عرفی را اتخاذ کنیم.

۲. این نکته، مورد نظر دانشوران دیگری نیز بوده است. نویسنده فقیه مدقق، سبزواری درباره احکام تکلیفی می‌نویسد: «هی ثابتة فی جمیع الشرائع، بل فی أفعال العقلاء ولو لم یکن التزام بشریة أصلاً وتکون من الفطریات قررها الشارع» (موسوی سبزواری، بی تا: ۲۶۱/۲).

این پنج حکم به عنوان احکام خمسسه تکلیفیه خوانده می‌شوند. گفته می‌شود که از نظر اسلام، هیچ کاری از این پنج حکم خالی نیست (مطهری، ۱۳۸۵: ۲۰/۶۵-۶۶).

عبارت فوق، نمونه‌ای از تعبیری است که ارتباط وثیق میان تقسیم حکم تکلیفی به احکام خمسسه، و شمول حکم شرعی بر همه رفتارهای بشر را حکایت می‌کند. آیا این تقسیم واقعاً دلیلی بر آن گستردگی و شمول است؟ یعنی این تقسیم با چه تقریب و بیانی، شمول و فراگیری احکام فقهی بر همه رفتار بشری را اثبات می‌کند؟ اگر حکم تکلیفی را حکمی بدانیم که به فعل بندگان تعلق می‌گیرد، پس می‌توان در قالب یک تقسیم ثنائی منطقی، افعال و رفتار بندگان را در نسبت با اراده خداوند متعال، این گونه طبقه‌بندی نمود:

۱. انجام آن فعل الزام دارد، که در این صورت «واجب» خواهد بود.

۲. انجام آن الزام ندارد، که در این صورت دو حالت متصور است:

۱-۲. ترک آن فعل الزام دارد، که در این فرض «حرام» خواهد بود.

۲-۲. ترک آن الزام ندارد، که در این حالت دو صورت دیگر قابل تصور است:

۱-۲-۲. انجام فعل ترجیح دارد، که چنان فعلی «مستحب» نامیده می‌شود.

۲-۲-۲. انجام آن ترجیح ندارد، که درباره این فعل نیز دو حالت مطرح است:

۱-۲-۲-۲. ترک آن ترجیح دارد، که «مکروه» است.

۲-۲-۲-۲. ترک آن هم مانند انجامش ترجیح ندارد، که چنین فعلی «مباح» است.

از بیان فوق روشن می‌شود که نسبت افعال انسان با جعل الهی، نمی‌تواند از حالات پنج‌گانه فوق - که مبتنی بر تقسیم دائر بین نفی و اثبات است - خارج باشد و این اقسام، همه رفتارهای بشری را شامل می‌شوند، و چون هر یک از اقسام فوق، یک حکم شرعی محسوب می‌شود، بنابراین هر فعل و رفتار بشری به یکی از احکام فقهی متصف خواهد بود. روشن است که این بیان برای اثبات قاعده «عدم خلوّ» کافی نیست و نیازمند بررسی است.

۳. تأمل در ماهیت اباحه

دلالت تقسیم پنج‌گانه احکام بر شمول احکام شرعی نسبت به همه افعال بشری،

وابسته به نوع تفسیری است که از ماهیت حکم اباحه ارائه می‌گردد. باید توجه داشت که از یکسو بسیاری از افعال بشر در دسته اباحه جای می‌گیرند و از دیگرسو، اباحه دارای دو تفسیر است که تنها بر اساس یک تفسیر در زمره احکام شرعی محسوب می‌گردد. در ادامه، این مسئله (پرسش از چیستی ماهیت اباحه) را پیگیری خواهیم کرد. مسئله اصلی در شناخت ماهیت اباحه، تشخیص این نکته است که آیا اباحه نیز همچون چهار قسم دیگر، یک حکم شرعی است یا اینکه در اباحه، چیزی جز «عدم الحکم» و عدم التکلیف وجود ندارد؟ به تعبیر دیگر، آیا شارع مقدس در اباحه، حکم به «جواز فعل و ترک، بدون ترجیح طرفین» کرده است یا اینکه اباحه در واقع عبارت است از نبودن هیچ کدام از احکام چهارگانه دیگر؟ بر اساس تفسیر نخست، اولاً احکام تکلیفی دارای پنج قسم است و ثانیاً هر فعل و رفتاری لزوماً دارای یک حکم شرعی خواهد بود. اما بر اساس نگاه دوم، بسیاری از رفتارهای معمولی از دامنه احکام شرعی خارج خواهند بود و احکام تکلیفی در چهار قسم وجوب، حرمت، استحباب و کراهت خلاصه خواهند شد. در نتیجه، در هر موردی که احکام چهارگانه وجود نداشته باشند، هیچ حکم شرعی دیگری در کار نخواهد بود و دایره وسیعی از رفتارها پدید خواهد آمد که بدون حکم و در منطقه خلأ از مجعولات شرعی خواهد بود.

۳-۱. نظریه: اثبات خلأ تشریعی

اگرچه دانشمندان علم اصول از بین دو تفسیر مذکور، بیان اول را پذیرفته و اباحه را یکی از احکام تکلیفی دانسته‌اند (ابوجیب، ۱۴۰۸: ۴۲؛ نراقی، ۱۳۷۵: ۳۷۰)، اما مواردی از اختلاف نظر برخی از محققان نیز وجود دارد. تا جایی که ما می‌دانیم، امام خمینی یکی از کسانی است که به صراحت اباحه را از احکام تکلیفیه خارج دانسته و یا لااقل بر وجود اباحه به تفسیر دوم نیز اصرار دارد. ایشان با تقسیم اباحه به اباحه اقتضاییه و اباحه لااقتضاییه، قسم دوم را از جنس حکم نمی‌داند؛ یعنی درست است که اگر مصلحت ایجاب کند، شارع حکم به اباحه می‌نماید، اما اگر هیچ مصلحتی برای جعل حکم وجود نداشته باشد، در این صورت نه تنها شارع حکمی نخواهد داشت، بلکه جعل حکم و تشریح در چنین موردی، مصداق لغو و کار بدون دلیل و حکمت است که از

باری تعالی صادر نمی‌گردد (موسوی خمینی، ۱۴۱۵: ۱۸/۲). پیش از امام خمینی نیز محقق نراقی توضیح داده بود که هیچ اشکالی ندارد برخی امور از هر گونه حکم شرعی خالی باشد (نراقی، ۱۴۱۷: ۳۶۹)^۱ و هیچ مانع عقلانی برای خلأ تشریحی وجود ندارد؛ لیکن همان گونه که گذشت، امام خمینی به این مقدار کفایت نکرده و بالاتر از آن، جعل حکم در برخی موارد را خلاف حکم عقل و در نتیجه خلأ تشریحی در آن موارد را عقلاً لازم می‌شمارد. از نظر امام خمینی در چنین مواردی، عقل به اباحه حکم خواهد کرد و از اباحه شرعیه خبری نیست؛ یعنی همان اباحه اصلیه قبل التشریح باقی خواهد ماند (موسوی خمینی، ۱۴۲۳: ۴۲۴/۱؛ همو، ۱۳۷۶: ۲۸۳/۳).

۲-۳. نظریه: اثبات حکم شرعی با اوصاف باری تعالی

محقق اصفهانی پس از توضیح دو قسم اباحه اقتضاییه و لااقتضاییه، با حد وسط قرار دادن صفات الهیه، به اثبات حضور حکم شرعی در همه موارد ترخیصات پرداخته است. بیان ایشان را چنین می‌توان تقریر نمود:

احکام تکلیفیه دارای دو قسم است: بخش اول احکام تکلیفی اقتضایی است که شامل وجوب و حرمت و کراهت و استحباب می‌شود؛ چرا که این موارد ناشی از مصلحت یا مفسده ملزومه و غیر ملزومه در متعلق اوامر و نواهی هستند. بخش دوم احکام تکلیفی لااقتضایی است که همان اباحه است. در واقع حکم به اباحه، ناشی از نبودن مصلحت و مفسده در متعلق آن است. درست است که هر جا به طور کلی مصلحت و مفسده‌ای در کار نباشد، از نظر عقل این عدم مصلحت و مفسده نمی‌تواند منشأ حکم به ترخیص و اباحه شود، اما توجه به یک نکته، علت تشریح خداوند در این مورد را روشن می‌کند: همان طوری که جود و بخشش ذاتی خداوند باعث می‌شود تا او بندگان را به منافعشان برساند و آن‌ها را از ضررها حفظ نماید و به همین دلیل خداوند در تشریحات خود، مصالح را لازم و مفاسد و مضار را حرام کرده است، رحمت خداوند نیز سرمنشأ سنتی ربّانی است که بر اساس آن در مواردی که مصلحت و مفسده‌ای

۱. بحث از اباحه لااقتضاییه که در واقع مفهومی جز «عدم‌الحکم» ندارد، در کلام دیگر اصولیان متأخر نیز وجود دارد (برای نمونه ر.ک: عراقی، ۱۴۱۴: ۱۹۷/۲).

وجود ندارد، بندگان را در «رخصت» قرار دهد و برای آن‌ها حکم به اباحه نماید تا از جانب او در تنگی و سختی قرار نگیرند (غروی اصفهانی، ۱۴۱۸: ۱۰۷/۴؛ همو، ۱۳۷۴: ۴۹۶/۲؛ موسوی خویی، ۱۴۱۷: ۴۷/۲).

با طرح نظریه محقق اصفهانی آن گونه که گذشت، ضعف کلام ذیل که در شرح کلام اصفهانی گفته شده، روشن می‌شود:

«اباحه لاقتضاییه را می‌توان موردی دانست که در آن شارع حکمی به وجوب و یا حرمت جعل نکرده است؛ یعنی آن سلسله از وقایع و افعال را بر همان اباحه اصلی و عقلی خودش باقی گذاشته و آن واقعه خالی از حکم شرعی است!» (احمدی، ۱۳۸۶: ۴۲۶).^۱

اشکال این سخن آن است که اولاً محقق اصفهانی تصریح کرده است که در اباحه لاقتضاییه، شارع حکم به اباحه می‌کند، بنابراین نباید موارد اباحه لاقتضاییه را مصداق خالی بودن واقعه از حکم دانست. ثانیاً در متن فوق، دایره اباحه لاقتضاییه به هر کجا که حکم الزامی وجود نداشته باشد، گسترده شده است، حال آنکه حتی وجود حکم کراهت و استجاب نیز مانع تشریح اباحه است. اشکالاتی از این سنخ در برخی نوشته‌های دیگر هم دیده می‌شود.

به هر حال، بیان محقق اصفهانی در واقع می‌تواند پاسخی به اشکال «لغویت جعل»^۲ در اباحه لاقتضاییه باشد، آن گونه که از امام خمینی نقل گردید. با این نگاه، جعل ترخیصات شرعیه، خود دارای مصلحتی است که از رحمت خداوند و روش تربیتی حق تعالی ناشی می‌شود. خداوند خواسته و اراده کرده است تا بندگان در موارد فراوانی دارای رخصت و آزادی باشند و به دلیل قیود و الزامات فراوان و تضییقات بسیار، احساس رنج و خستگی نداشته باشند.

۳-۳. بررسی نظریه اثبات حکم به واسطه اوصاف ربّانی

لازمه رحمت الهی و اوصاف ربّانی او چیست؟ اینکه در برخی موارد، بندگان را

۱. این نویسنده قول به خلّو واقعه از حکم را به محقق خراسانی نیز نسبت داده است.
 ۲. واقعیت آن است که بیان کمپانی مشکلی را حل نمی‌کند؛ چرا که وجود ترخیص و آزادی، همان طور که با حکم به اباحه قابل جمع است، با عدم الحکم نیز سازگار است و می‌توان گفت که با دومی تناسب بیشتری دارد تا با اولی.

آزاد و رها بگذارد تا از این ترخیص و اباحه بهره‌مند گردند. به نظر می‌رسد در سخن محقق اصفهانی، ادعای مذکور به خوبی اثبات شده است؛ یعنی «لزوم ترخیص بندگان در پاره‌ای موارد بر اساس اوصاف الهی». اما آنچه توضیح داده نشده است، باز هم به چگونگی این ترخیص برمی‌گردد. در واقع با آن همه شرح و توضیح فلسفی، همچنان این نکته اثبات نگردیده که آزاد گذاشتن بندگان دقیقاً نیازمند حکم و جعل الهی به آن آزادی است، این نکته‌ای است که در کلام اصفهانی به اثبات نرسیده است. به عبارت دیگر، برای آنکه مکلفان در برخی موارد از رخصت الهی ملتذ و مبتهج گردند، وجود آن رخصت‌ها قطعاً لازم است؛ اما تحقق حوزه‌های رخصت به دو شکل امکان‌پذیر است: یکی اینکه خداوند برخی افعال را بدون حکم رها کند، و دوم اینکه خداوند همان افعال را آزاد و رها قرار دهد، اما افزون بر آن، به این آزادی و رهایی، حکم و جعل و اعتبار الهی نیز تعلق بگیرد. مورد نخست همان رخصت و آزادی است، و مورد دوم آزادی به اضافه حکم به آن. اکنون می‌توان به سخن امام خمینی بازگشت و این بار آن را چنین تقریر نمود: اگر صرف آزاد گذاشتن و عدم حکم برای تحقق رخصت‌ها کفایت می‌کند، پس چه دلیلی برای تعلق حکم و انشاء آن رخصت وجود دارد؟ این حکم چه چیزی اضافه‌ای را محقق می‌کند و چگونه می‌تواند لغو نباشد؟

این سخن، بیان دیگری است از آنچه محقق نراقی در توضیح تخییر عقلی آورده است:

«تخییر عقلی این نیست که خداوند حکم کند هر چه می‌خواهی انجام بده، بلکه تخییر آن است که خدا در آن حکمی نکرده و تو هر چه می‌خواهی انجام می‌دهی» (نراقی، ۱۴۱۷: ۳۶۹).

نتیجه اینکه: اگر استدلال امام خمینی مبنی بر عدم امکان جعل حکم شرعی در مباحات لااقتضاییه را بپذیریم، آنگاه باید به خروج بخش زیادی از افعال بشر از قلمرو احکام شرعی اذعان نماییم؛ چه اینکه امام خمینی نیز دقیقاً به لوازم سخن خویش آگاه بوده و پیامدهای آن را پذیرفته است:

«نه تنها دلیلی برای اثبات قاعده "عدم خلؤ الواقعة عن الحکم" وجود ندارد، بلکه دلیل خلاف آن را اثبات می‌کند» (موسوی خمینی، ۱۴۱۵: ۱۸/۲).

۴. ادله اثبات قاعده «عدم خلق»

اگرچه این قاعده را یکی از مفروضات مهم فقه شیعه دانسته‌اند (جبعی عاملی، ۱۴۱۶: ۳۲۲)، اما با این حال دیده شد که در این زمینه مخالفانی نیز وجود دارند. امام خمینی نه تنها این قاعده را قابل اثبات نمی‌داند، بلکه بر اقامه دلیل بر خلاف آن اصرار دارد. بی‌تردید مفاد این قاعده ارتباط مستقیمی با مسئله قلمرو فقه و امکان تقنین در نظام اسلامی دارد، بنابراین ناگزیریم ادله‌ای را که به عنوان مستندات این قاعده مطرح شده است، طرح و بررسی نماییم. تذکر این نکته لازم است که دو تعبیر «واقع» و «حکم» از نظر فقهای بزرگ، به ترتیب معنای «افعال مکلفان» و «حکم انشایی» از نوع احکام خمسه تکلیفیه را می‌دهند (مشکینی، ۱۳۷۴: ۱۶۴-۱۶۵). اکنون دو دلیل عقلی و نقلی این قاعده را به طور جداگانه بررسی خواهیم کرد.

۴-۱. دلیل عقلی: لطف و حکمت الهی

شهید صدر برای گزاره «شمول التشریح لجمیع وقائع الحیاة» علاوه بر دلیل نقلی، دلیل عقلی نیز اقامه کرده است:^۱

«چون خداوند همه مصالح و مفاسدی را که به جهات مختلف زندگی انسان مرتبط می‌شود، می‌داند، پس بر اساس لطفی که با رحمت او تناسب دارد، باید بر پایه آن مصالح و مفاسد، در همه جوانب زندگی بشر قوانینی را تشریح نماید» (صدر، ۱۴۲۳: ۱۷۹/۱).

متن فوق حاوی گزاره‌های ذیل است:

- ۱- خداوند از همه مصالح و مفاسد مرتبط با زندگی بشر آگاه است.
- ۲- خداوند نسبت به بندگان لطف دارد. (قاعده لطف)
- ۳- لطف خداوند اقتضا می‌کند که در هر واقعه‌ای از وقایع زندگی بشر، حکمی شرعی وجود داشته باشد.

روشن است که مقدمه اول نیاز به گفتگو ندارد. تمام بحث درباره استدلال فوق، به بررسی دو قضیه اخیر برمی‌گردد که در واقع یک بحث کبروی و صغروی است؛ یکی

۱. شهید صدر آغازکننده این راه نیست. دربندی نیز در *خزائن الاحکام* از دلیل لطف برای اثبات قاعده مذکور استفاده کرده است (دربندی، بی‌تا: ۱۳۳/۲).

درباره قاعده لطف و دیگری درباره مصداق و موارد آن. آیا این واقعیت که هدایت و لطف خداوند شامل همه انسان‌ها می‌شود، مستلزم آن است که در جمیع وقایع زندگی، حکمی از جانب خداوند تشریح و ابلاغ شود؟

۴-۱-۱. اشکال نخست: گستره دلیل و مدعا

استدلال به لطف برای اثبات قاعده شمول تشریح، از جهات مختلفی - صغروی و کبروی - قابل تأمل است که در ذیل به آن‌ها اشاره می‌کنیم. اولین نکته آن است که در استدلال مذکور، دلیل از یک جهت اخصّ از مدعاست. به اذعان شهید صدر، تشریح و ابلاغ حکم از جانب خداوند، مربوط به موارد مصلحت و مفسده است. روشن است که اگر چنین باشد، همه وقایع دارای حکم نخواهند بود؛ چرا که همه اختلاف و بحث مربوط به جایی است که مصلحت و مفسده‌ای وجود نداشته باشد و فرض بر این است که در اباحه لااقتضاییه اساساً مصلحت و مفسده‌ای در کار نیست. بنابراین در چنین مواردی، قاعده لطف موضوعاً منتفی است و مصلحتی در کار نیست تا خداوند بر اساس آن تشریحی صورت دهد.

تفصّی از این اشکال شاید به گونه‌ای ممکن گردد. اگرچه در موارد اباحه، مصلحت و مفسده‌ای در متعلق حکم وجود ندارد، اما در همان موارد، در جعل حکم مصلحت وجود دارد. انشاء حکم لزوماً به جهت وجود مصلحت در متعلق آن نیست، بلکه وجود مصلحت در خود جعل نیز می‌تواند توجیه‌کننده اعتبار حکم گردد. در این بحث نیز فرض بر آن است که جعل اباحه به صلاح عباد است.

اما مشکل تمام نمی‌شود؛ چه اینکه همین دلیل از جهت دیگری، اعمّ از مدعاست. اگر علم خداوند و لطف او، حد وسط برهان قرار گیرد، علت اختصاص مصالح و مفاسد به امور دینی چیست؟ چرا خداوند تنها در مسائل شرعی باید انسان را به مصالح و مفاسدش آگاه کند؟ اگر لطف خداوند اقتضای «بیان» دارد، چرا این لطف تنها در فقه خود را نشان بدهد؟ این استدلال اگر صحیح باشد، باید همه مصالح - پزشکی و صنعتی و... و در یک کلام، دنیایی و اخروی - را بیان کند. اگر هم ملاک ناتوانی بشر در دسترسی به مصالح و مفاسد باشد، باز هم از یکسو عدم دسترسی منحصر در احکام

فقهی نیست، و از سوی دیگر نیز در بسیاری از مقولات اجتماعی، مصالح خفیه‌ای وجود ندارد و عقل بشر نیز توان درک آن‌ها را دارد. فراموش نکنیم که بر فرض پذیرش دلیل لطف در این جدال، باز هم مشکل دیگری وجود دارد. دلیل لطف تنها می‌تواند در مورد مصالح مهم قابل اثبات باشد، در حالی که محل بحث، دایرهٔ مباحات است که خالی از مفسده و مصلحت ملزومه است و از این جهت نیز مشمول دلیل لطف نمی‌گردد.

۲-۱-۴. اشکال دوم: مبنای مبهم

قاعده لطف در علوم مختلفی واسطه اثبات مسائل متعدد قرار گرفته است، از حجیت اجماع در علم اصول گرفته تا وجوب امر به معروف در علم فقه، و مهم‌تر از همه، اثبات لزوم بعثت انبیا و تکالیف در علم کلام. اما با این همه، این قاعده مورد اشکال برخی بزرگان قرار گرفته است (موسوی خمینی، ۱۴۱۵: ۲۵۷/۱؛ موسوی خویی، ۱۴۱۷: ۱۳۸/۱؛ قمی، ۱۴۳۰: ۳۵۳/۱؛ نراقی، ۱۴۱۷: ۷۰۵). در منبع اخیر، بحثی مستوفی در قاعده لطف انجام گرفته و در مواردی، کلیت این قاعده انکار شده است. البته سخن درباره جایگزین این قاعده در صورت ابطال کلی آن، در موارد مهم فکری و مبنایی، از این مقاله بر نمی‌آید؛ چه اینکه قاعده لطف در اینجا و در بسیاری از موارد مورد ادعا، از جهت دیگری نیز مبهم است. از کجا معلوم که جعل و بیان حکم در حوزه مباحات، از مصادیق لطف باشد؟ چه مانعی دارد که در مواردی از ترخیصات شرعی، لطف واقعی این باشد که بندگان، انتخابی آزادانه داشته باشند و این سهولت و سماحت، ایشان را در الزامیات نیز بیشتر ترغیب نماید. از این منظر است که امام خمینی حتی اختلاف نظر در مبنای آراء فقهی و احکام شرعی را مطلوب ائمه اطهار علیهم‌السلام دانسته است (موسوی خمینی، ۱۴۱۵: ۲۵۷/۱). سخن ایشان را حتی اگر نپذیریم، لااقل به روشنی وجود تردید در مصادیق لطف را نشان می‌دهد. مضمون آنچه گفته شد، در اخبار و روایات شیعی نیز قابل پیگیری است (طباطبایی بروجردی، ۱۳۸۰: ۵۱۲/۳۰).

۳-۱-۴. دلیل لطف و ابلاغ احکام

جریان دلیل لطف در مسئله جاری، مشکل دیگری نیز دارد. اگر بناست که همه وقایع و افعال از جهت بیان حکم فقهی مشمول قاعده لطف باشند، پس باید «ابلاغ»

صورت بگیرد، نه آنکه صرفاً احکام تشریحیه جعل گردند. حال آنکه بالوجدان در زمینه احکام شرعی، ابلاغ واقعی وجود ندارد و احکام مجعوله به ما مکلفان نرسیده و ما در ادراک آن‌ها در حیرت به سر می‌بریم. پس در واقع مصداق لطف تحقق نمی‌یابد. در اینجا نباید به این گمان توجه کرد که لطف الهی محقق شده، اما رفتار بندگان مانع تحقق آن گردیده است؛ چه اینکه ما ساکنان هزاره دور از نبوت و حضور معصوم، چه ارتباطی با دلایل تاریخی اختفای احکام و غیبت امام عجل الله فرجه می‌توانیم داشته باشیم؟ نتیجه اینکه برای اثبات قاعده عدم خلو نمی‌توان بر دلیل عقلی لطف تکیه کرد.

۲-۴. دلیل نقلی: روایات کافی

عمده‌ترین دلیل این قاعده، بایی است که محدث کلینی در کتاب کافی با این عنوان گشوده است:

«بَابُ الرَّذِّ إِلَى الْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ وَأَنَّهُ لَيْسَ شَيْءٌ مِنَ الْحَلَالِ وَالْحَرَامِ وَجَمِيعِ مَا يُحْتَاجُ النَّاسَ إِلَيْهِ إِلَّا وَقَدْ جَاءَ فِيهِ كِتَابٌ أَوْ سُنَّةٌ» (کلینی، ۱۴۰۷: ۵۹/۱).

این عنوان در واقع بیانگر برداشت کلینی از روایات این باب است؛ به این معنا که ایشان از روایات این فصل - که مشتمل بر ۱۰ روایت است - این استنباط را کرده است: هیچ حکم شرعی‌ای نیست و هیچ نیاز و احتیاجی برای بشر وجود ندارد، مگر آنکه درباره آن در کتاب و سنت سخن گفته شده است. (حکم آن در کتاب و سنت بیان شده است.) توجه به حصری که در کلام ایشان وجود دارد (لیس... إلا) و نیز دقت به واژه‌های «حلال و حرام» و «جمع ما یحتاج الناس إليه»، گزاره فوق را به عنوان استنباط و فهم محکم و استوار این محدث بزرگ از روایات مذکور تأیید می‌کند. حال چنانچه این برداشت با همین اطلاقی که دارد، صحیح باشد، به روشنی دلالت بر قاعده «عدم خلو» می‌نماید. اکنون با گذری بر این روایات، برای فهم و جمع‌بندی آن تلاش خواهیم کرد. بر اساس گواهی محدث مجلسی از بین ۱۰ روایت این باب، ۳ مورد دارای سند قابل اعتماد است؛^۱ ۲ سند صحیح و ۱ سند موثق که در این مجال با توجه به کثرت

۱. البته به دلیل تعداد زیاد این روایات، گاه درباره آن‌ها تعبیر مستفیضه و حتی گاهی هم ادعای «تواتر معنوی» شده است (برای نمونه ر.ک: دربندی، بی‌تا: ۱۳۳/۲).

روایات، ما را از ورود جزئی به سندشناسی و راوی پژوهی این احادیث بی نیاز می کند. متن آن سه روایت چنین است:

۱- «عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: سَمِعْتُهُ يَقُولُ: مَا مِنْ شَيْءٍ إِلَّا وَفِيهِ كِتَابٌ أَوْ سُنَّةٌ» (همان).

۲- «عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: كِتَابُ اللَّهِ فِيهِ نَبَأٌ مَا قَبْلَكُمْ وَخَبْرٌ مَا بَعْدَكُمْ وَفَضْلٌ مَا بَيْنَكُمْ وَنَحْنُ نَعْلَمُهُ» (همان).

۳- «عَنْ سَمَاعَةَ عَنْ أَبِي الْحَسَنِ مُوسَى عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: قُلْتُ لَهُ أَكُلُّ شَيْءٍ فِي كِتَابِ اللَّهِ وَسُنَّةِ نَبِيِّهِ ﷺ أَوْ تُقُولُونَ فِيهِ؟ قَالَ: بَلْ كُلُّ شَيْءٍ فِي كِتَابِ اللَّهِ وَسُنَّةِ نَبِيِّهِ ﷺ» (همان).

۴-۲-۱. محتوای روایات

۱- به تناسب حکم و موضوع، منظور از اینکه فرموده اند: «همه چیز در کتاب و سنت وجود دارد»، هر چیزی است که با ماهیت و هدف کتاب و سنت، تناسب و سنخیت داشته باشد؛ درست مثل اینکه وقتی گفته می شود: فلان کتاب ریاضی یا فلسفی یا... کتابی کامل است و همه چیز در آن وجود دارد، طبعاً بدین معناست که هر چه از یک کتاب ریاضی انتظار می رود، در آن کتاب وجود دارد.

۲- برخی روایات، وجود همه چیز را در «کتاب» اثبات می کند؛ اما برخی روایات دیگر، از وجود همه چیز در کتاب به اضافه سنت سخن می گوید، یعنی می گوید: هر چیزی که... یا در کتاب است و یا در سنت.

۳- بر اساس برخی روایات، اگرچه همه چیز در کتاب یا مجموعه کتاب و سنت وجود دارد، اما دانش این امور و آگاهی به آنها، اختصاص به اهل بیت علیهم السلام دارد؛ یعنی این گونه نیست که همگان بتوانند پاسخ سؤالات را از قرآن یا سنت به دست آورند، بلکه توان این کار را کسی غیر از معصومان علیهم السلام ندارد.

۴-۲-۲. بررسی جهت صدور روایات

مهم ترین نکته در فهم روشمندی این روایات، درک فضای صدور آن است و تا زمانی که اوضاع و احوال این گفتگوها معلوم نشود، مفاد این سخنان معلوم نخواهد شد. پرسش این است که چه شخص یا اشخاصی، وجود برخی اشیاء در قرآن را مورد انکار قرار داده بودند تا این اقدام آنها منجر به موضع گیری اهل بیت علیهم السلام گردید؟ این افراد

وجود چه چیزی را در قرآن و سنت انکار می کردند؟ این انکار به چه انگیزه ای انجام می گرفت و چه نتیجه عملی را در پی داشت؟ یعنی اگر گروهی قرآن و سنت را ناقص می دانستند، چه چیزی را جایگزین آن معرفی می کردند؟

تا زمانی که پاسخ به این سؤالات روشن نشود، پرسش هایی که از ائمه اطهار علیهم السلام صورت می گرفت نیز نامشخص و در نتیجه روایات مورد بحث نیز نامعلوم خواهد بود. خوشبختانه از روایات متعددی که در دست است، می توان فضای صدور این دسته از روایات را تا حدودی ترسیم نمود. در ذیل، برخی از این روایات را به عنوان نمونه نقل می کنیم:

نمونه اول: از قول امیرالمؤمنین علیه السلام نقل شده بود که ایشان خرید و فروش کنیز ام ولد را جایز دانسته است. امام باقر علیه السلام با انکار این نسبت فرمود: کسانی که چنین حکمی را به علی علیه السلام نسبت داده اند، قصد داشته اند که علی علیه السلام را اهل قیاس جلوه دهند. این در حالی است که «قیاس از دین علی علیه السلام نیست و تنها کسی قیاس می کند که به کتاب و سنت آگاهی نداشته باشد»^۱ (ابن حیون مغربی، ۱۳۸۵: ۵۳۶/۲).

نمونه دوم: برخی اصحاب ائمه علیهم السلام از ایشان پرسیدند: گاهی اوقات به مسئله ای مبتلا می شویم که دلیلی برای فتوا درباره آن نداریم، اما مواردی را می شناسیم که با آن مشابهت دارد، آیا اجازه داریم برای به دست آوردن حکم مسئله از قیاس استفاده کنیم؟ حضرت فرمود:

«پیشینیان شما فقط به دلیل قیاس هلاک شدند. هیچ چیزی نیست مگر آنکه در کتاب و سنت بیان شده است»^۲ (مفید، ۱۴۱۳: ۲۸۱).

۱. «عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ مُحَمَّدِ بْنِ عَلِيٍّ عَلَيْهِ السَّلَامُ أَنَّهُ ذَكَرَ لَهُ عَنْ عُبَيْدَةَ السَّلْمَانِيِّ أَنَّهُ رَوَى عَنْ عَلِيٍّ عَلَيْهِ السَّلَامُ يَبْعُ أُمَّهَاتِ الْأَوْلَادِ. قَالَ أَبُو جَعْفَرٍ: كَذَبُوا عَلِيَّ عُبَيْدَةَ أَوْ كَذَبَ عُبَيْدَةَ عَلِيَّ عَلَيْهِ السَّلَامُ. إِنَّمَا أَرَادَ الْقَوْمُ أَنْ يَنْسُبُوا إِلَيْهِ الْحُكْمَ بِالْقِيَاسِ وَلَا يَبْثُثُ لَهُمْ هَذَا أَبَدًا. نَحْنُ أَفْرَاحُ عَلِيٍّ فَمَا حَدَّثْنَاكُمْ بِهِ عَنْ عَلِيٍّ فَهَوَ قَوْلُهُ وَمَا أَنْكَرْنَا لَهُ فَهُوَ أَفْتَرَاءٌ. فَتَحْنُ نَعْلَمُ أَنَّ الْقِيَاسَ لَيْسَ مِنْ دِينِ عَلِيٍّ وَإِنَّمَا يَقِيسُ مَنْ لَا يَعْلَمُ الْكِتَابَ وَلَا السُّنَّةَ».
۲. «سَأَلْتُهُ فَقُلْتُ إِنَّ أَنْاسًا مِنْ أَصْحَابِنَا قَدِ لَقُوا أَبَاكَ وَجَدَكَ وَسَمِعُوا مِنْهُمَا الْحَدِيثَ فَرَبَّمَا كَانَ شَيْءٌ يَمْتَلِي بِهِ بَعْضُ أَصْحَابِنَا وَلَيْسَ فِي ذَلِكَ عِنْدَهُمْ شَيْءٌ يُفْتِيهِ وَعِنْدَهُمْ مَا يُسَبِّحُهُ يَسْعَهُمْ أَنْ يَأْخُذُوا بِالْقِيَاسِ. فَقَالَ: لَا، إِنَّمَا هَلَكَ مَنْ كَانَ قَبْلَكُمْ بِالْقِيَاسِ. فَقُلْتُ لَهُ: لِمَ لَا يُقْبَلُ ذَلِكَ؟ فَقَالَ: لِأَنَّهُ لَيْسَ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا وَجَاءَ فِي الْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ».

نمونه سوم: در جریانی مشابه با مورد پیشین، پس از اشاره به هلاکت گذشتگان

به واسطه قیاس، فرمود:

«رسول الله ﷺ آنچه را که از او پرسیدند، به صورت مکفی پاسخ داد و نیز آنچه را که برای آیندگان تا روز قیامت کفایت می‌کند، بیان فرمود که علم آن نزد اهلش وجود دارد»^۱ (صفار قمی، ۱۴۰۴: ۳۰۲/۱).

۴-۳. معنای روایات باب با توجه به فضای صدور آن‌ها

روایات فوق و دیگر احادیثی که در این زمینه در دسترس است،^۲ نکته مهم ذیل را

به مستنبط یادآوری می‌کند:

فقه عامه - به ویژه ابوحنیفه که در روایات مورد بحث نیز مکرراً از او نام برده شده است - مبتنی بر قیاس است و عمل به قیاس، خود ناشی از یک انگاره دیگر است که می‌توان از آن به «ناکارآمد بودن کتاب و سنت در پاسخ‌گویی به تمام مسائل فقهی» تعبیر نمود. توضیح اینکه از یکسو در قرآن تنها کلیات احکام وجود دارد و از بیان تفصیلات و فروع احکام چندان اثری نیست و از سوی دیگر، سنت رسول الله ﷺ که مبین کتاب است نیز به تمامی برای نسل‌های بعد نقل نگردید و تنها اهل بیت علیهم‌السلام بودند که دانش کاملی نسبت به آن داشتند. بنابراین امثال ابوحنیفه چاره‌ای نداشتند جز اینکه خلأ موجود را با یک منبع دیگر پر کنند که چیزی نبود جز قیاس.^۳

در این فضا بود که ائمه علیهم‌السلام مکرراً به اصحاب گوشزد می‌فرمودند تنها منبع دین‌شناسی و استنباط احکام شرع، کتاب و سنت است، نه هیچ چیز دیگر. جمله «لیس شیء إلا وفیه کتاب أو سنّة» اگر به صورت مستقل به کار رود، دارای یک معنای روشن است؛ اما اگر مستقلاً لحاظ نشود، بلکه در مقابل گروهی به کار رود که به محض ندیدن یک

۱. «السُّنْدِيُّ بْنُ مُحَمَّدٍ عَنْ صَفْوَانَ بْنِ يَحْيَى عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ حُكَيْمٍ عَنْ أَبِي الْحَسَنِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: قُلْتُ لَهُ: تَقْفَهُنَا فِي الدِّينِ وَرُؤْيَا وَرُبَّمَا وَرَدَ عَلَيْنَا رَجُلٌ قَدِ ابْتَلَى بَشِيءٌ صَغِيرٍ الَّذِي مَا عِنْدَنَا فِيهِ بَعِيْتُهُ شَيْءٌ وَعِنْدَنَا مَا هُوَ يُسِيْهُهُ مِثْلَهُ أَفْتَقْتِيْهِ بِمَا يُسِيْهُهُ. قَالَ: لَا، وَمَا لَكُمْ وَالْقِيَّاسَ فِي ذَلِكَ، هَلْكَ مَنْ هَلَكَ بِالْقِيَّاسِ. قَالَ: قُلْتُ: جَعَلْتُ فِدَاكَ! أَيْ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ بِمَا يَكْتَفُونَ بِهِ. قَالَ: أَيْ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ بِمَا اسْتَفْتَوْا بِهِ فِي عَهْدِهِ وَبِمَا يَكْتَفُونَ بِهِ مِنْ بَعْدِهِ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ. قَالَ: قُلْتُ: صَاعٌ مِنْهُ شَيْءٌ. قَالَ: لَا، هُوَ عِنْدَ أَهْلِهِ».

۲. برای دیدن روایات دیگری که مرتبط با این موضوع است، ر.ک: طباطبایی بروجردی، ۱۳۸۰: ۳۷۱/۱ و بعد.

۳. البته برخی برای فرار از این مشکل به استحسان و... پناه بردند.

حکم در قرآن و محدودی از آنچه به نام سنت در دسترس دارند، از قیاس استفاده می‌کنند، معنای دیگری خواهد داشت. در این صورت، معنای این روایت چنین خواهد بود: تمام مواردی که شما حکمش را از قیاس استنباط می‌کنید، در کتاب و سنت مطرح شده است و همه احکام شرعی را می‌توان از این دو منبع استنباط نمود.

بنابراین معنای این روایات چنین خواهد بود که فقه این ظرفیت را دارد که با استفاده به‌جا از کتاب و سنت، انتساب یا عدم انتساب هر چیزی به خداوند را معلوم نماید و اگر در آن زمینه، حکمی شرعی جعل شده است، آن را تعیین و تبیین نماید و با استناد به کتاب و سنت و بدون استفاده از قیاس‌های ظنی می‌توان مجعولات شرعی را کشف نمود. روشن است که با توجه به توضیحات گذشته، هرگز نمی‌توان از این روایات چنین برداشتی نمود که: هر نیاز فقهی یا غیر فقهی انسان، با استفاده از کتاب و سنت مرتفع می‌شود!

شهید مطهری نیز معنای این باب از کتاب شریف کافی را به همین سبک تحلیل کرده است. از نظر ایشان، پیام روایات این باب آن است که برای فهم تشریحات الهی، نیازی به منبعی غیر از کتاب و سنت وجود ندارد و اجتهاد در کتاب و سنت کافی است؛ چون کلیات فقه در این دو منبع آمده و تنها نیاز به تطبیق وجود دارد (مطهری، ۱۳۸۵: ۱۳۶/۲۰). در نهایت و به مثابه جمع‌بندی محتوای این روایات از منظر مقاله حاضر، می‌توان این سخن محقق نراقی را تکرار نمود:

«معنای این روایات چنین نیست که هر چیزی دارای حکم است، بلکه این است که اگر چیزی دارای حکمی باشد، پیامبر آن را [به صورت مستقیم یا غیر مستقیم] بیان کرده است» (نراقی، ۱۴۱۷: ۳۶۱).

نتیجه‌گیری

مقاله حاضر به بحثی در ساحت تعیین قلمرو فقه پرداخته و تأثیر دوسویه تبیین ماهیت اباحه و قاعده «عدم خلّو» را به تصویر کشیده است. اکنون می‌توان به پیروی بزرگانی همچون امام خمینی، به گفتن این نکته خطر نمود که دلایل مطروحه برای اثبات قاعده «عدم خلّو واقعه از حکم»، بر خلاف نگاه بدوی، از استحکام کافی

برخوردار نیست و چنانچه این قاعده مُجمَع علیه نباشد - که ظاهراً نیست و اگر هم باشد، چنین اجماعی مستند به روایات باب است که این «مدرکی» بودنش، خود به وهن آن می‌انجامد-، نمی‌توان به راحتی آن را پذیرفت. تحلیل روایات مهمی که برای اثبات این قاعده به کار گرفته شده، از حیث محتوا، سند و خصوصاً جهت صدور، از تلاش‌های این مقاله است. در این مسیر تلاش گردید تا از اشکالات جزئی و یا غیر مهم پرهیز شود؛ همچنان که از میان ادله نیز عمده دلیل را برگزیدیم و آن روایات را تحلیل کردیم. به گمان نگارندگان، تحلیل معنایی ارائه‌شده در این مقاله، روایات مهمی از این دست را برپایه شواهد نقلی و تاریخی تفسیر نموده است. این روایات ناظر بر گروهی از اهل سنت و جماعت بوده، که به جهت بریدگی از منبع وحی و اهل بیت عصمت، بسیاری از احکام و محتویات سنت را در نمی‌یافتند و عجلولانه در پی قیاس و امثال آن می‌رفتند. به تعبیری، اطلاق این روایات در نسبت با این رویه باید فهمیده شود. بر این پایه، ارائه تفاسیر بسیار موسع از این قاعده و روایات که با تعبیری همچون «شمول التشریح لجميع وقائع الحیاة» و امثال آن تبیین گردیده، با اشکال و محذورات مضاعفی مواجه خواهد بود. نتیجه اینکه نمی‌توان قاعده «عدم خلوق واقعه از حکم» را نه با دلیل عقلی و نه با دلیل نقلی اثبات کرد. پس از این، نوبت به پرسش‌های دیگری می‌رسد که کم‌تعداد نیستند؛ برای مثال بر فرض خالی بودن برخی وقایع از حکم شرعی - مثلاً در دایره مباحات لاقضایی - آیا ممکن است توسط یک نهاد و بر اساس یک ساختار فقهی تعریف شده، آن موارد دارای حکم شرعی بشوند؟ و باز بر فرض پذیرش گستره احکام فقهی نسبت به تمام افعال بشری - که قدر متیقن آن، غیر از دایره اباحه لاقضاییه است - این پرسش مطرح شده که آیا همه این احکام از جانب شارع بما هو شارع صادر شده است و صبغه دینی دارد، یا اینکه شاید برخی از اوامر و نواهی موجود در کتاب و سنت، جنبه دینی نداشته باشد و خاستگاه آن وجهی غیر از وجه تشریح باشد؟ تبیین ماهیت احکام و تقاسیم آن، اقدامی جدی در بررسی دوباره این پرسش‌هاست که خود نیازمند مجالی مستقل و حوصله علمی وافر است.

کتاب شناسی

۱. آخوند خراسانی، محمدکاظم بن حسین، *کفایة الاصول*، با حواشی مشکینی، قم، لقمان، ۱۴۱۳ ق.
۲. ابن ابی الحدید معتزلی، ابوحامد عزالدین بن هبة الله بن محمد بن محمد مدائنی، *شرح نهج البلاغه*، قم، دار الکتب العلمیه، بی تا.
۳. ابن حیون مغربی، ابوحنیفه نعمان بن محمد بن منصور، *دعائم الاسلام و ذکر الحلال و الحرام و القضايا و الاحکام*، چاپ دوم، قم، مؤسسه آل البيت علیهم السلام لاحیاء التراث، ۱۳۸۵ ق.
۴. ابن خلدون، عبدالرحمن بن محمد، *مقدمة ابن خلدون*، تصحیح و تعلیق عبدالله محمد الدرویش، دمشق، دار یعرب، ۱۴۲۵ ق.
۵. ابن شاذان، ابومحمد فضل، *الایضاح*، بیروت، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات، ۱۴۰۲ ق.
۶. ابوجیب، سعدی، *القاموس الفقهي لغة واصطلاحاً*، چاپ دوم، دمشق، دار الفکر، ۱۴۰۸ ق.
۷. احمدی، محمدامین، *انتظار بشر از دین*، چاپ سوم، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، ۱۳۸۶ ش.
۸. استرآبادی، محمدامین، *الفوائد المدنية و بدیله الشواهد المکیة (للسید نورالدین الموسوی العاملی)*، چاپ دوم، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۲۶ ق.
۹. بحرانی، یوسف بن احمد بن ابراهیم، *الحقائق الناضرة فی احکام العترة الطاهرة*، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۰۵ ق.
۱۰. حسینی بهشتی، سیدمحمدحسین، *پیامبری از نگاه دیگر*، تهران، بقیه، ۱۳۹۱ ش.
۱۱. حسینی روحانی، سیدمحمد، *منتقى الاصول*، تقریر سیدعبدالصاحب حکیم، قم، چاپخانه امیر، ۱۴۱۳ ق.
۱۲. دربندی، آقا بن عابد، *خزائن الاحکام*، قم، مؤلف، بی تا.
۱۳. زرگری نژاد، غلامحسین، *رسائل مشروطیت*، تهران، کویر، ۱۳۷۴ ش.
۱۴. صدر، سیدمحمدباقر، *دروس فی علم الاصول*، قم، مجمع الفکر الاسلامی، ۱۴۲۳ ق.
۱۵. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، *الشواهد الربوبية فی المناسج السلوكية*، با حواشی ملاحادی سبزواری، تصحیح سیدجلال الدین آشتیانی، چاپ دوم، مشهد، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۰ ش.
۱۶. همو، *تفسیر القرآن الکریم*، تحقیق محمد خواجهوی، چاپ دوم، قم، بیدار، ۱۳۶۶ ش.
۱۷. همو، *شرح الهدایة الاثریة*، بیروت، مؤسسه تاریخ العربی، ۱۴۲۲ ق.
۱۸. صفار قمی، ابوجعفر محمد بن حسن بن فروخ، *بصائر الدرجات الكبرى فی فضائل آل محمد علیهم السلام*، تصحیح محسن کوجه باغی، چاپ دوم، قم، کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۴ ق.
۱۹. طباطبایی، سیدمحمدحسین، *اصول فلسفه رئالیسم*، به کوشش سیدهادی خسروشاهی، چاپ دوم، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۷ ش.
۲۰. همو، *حاشیة الکفایة*، قم، بنیاد علمی و فکری علامه طباطبایی، بی تا.
۲۱. طباطبایی بروجردی، سیدحسین، *جامع احادیث الشیعه*، قم، چاپخانه مهر، ۱۳۸۰ ش.
۲۲. طباطبایی یزدی، سیدمحمدکاظم بن عبدالعظیم، *حاشیة فرائد الاصول*، تقریر محمدابراهیم یزدی، چاپ دوم، قم، دار الهدی، ۱۴۲۷ ق.
۲۳. طوسی، ابوجعفر محمد بن حسن، *الاقتصاد فیما يتعلق بالاعتقاد*، چاپ دوم، بیروت، دار الاضواء، ۱۴۰۶ ق.
۲۴. عاملی، جمال الدین حسن بن زین الدین، *معالم الدین و ملاذ المجتهدین*، چاپ نهم، قم، جامعه مدرسین، ۱۴۱۸ ق.
۲۵. عاملی جبعی (شهید ثانی)، زین الدین بن علی، *تمهید القواعد*، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۴۱۶ ق.

۲۶. عراقی، ضیاءالدين، *مقالات الاصول*، قم، مجمع الفكر اسلامي، ۱۴۱۴ ق.
۲۷. علامه حلی، ابومنصور جمال‌الدين حسن بن يوسف بن مطهر اسدي، *كشوف المراد في شرح تجريد الاعتقاد*، تصحيح حسن حسن‌زاده آملی، چاپ چهارم، قم، دفتر انتشارات اسلامي، ۱۴۱۳ ق.
۲۸. غروی اصفهانی (كميانی)، محمدحسين، *حاشية كتاب المكاسب*، قم، انوار الهدی، ۱۴۱۸ ق.
۲۹. همو، *نهاية الدراية في شرح الكفاية*، قم، سيدالشهداء عليه السلام، ۱۳۷۴ ش.
۳۰. غزالی، ابوحامد محمد بن محمد، *احياء علوم الدين*، بيروت، دار الكتاب العربي، بی تا.
۳۱. فارابی، ابونصر محمد بن محمد بن طرخان، *السياسة المدنية*، مقدمه و شرح علی بوملحم، بيروت، دار و مكتبة الهلال، ۱۹۹۶ م.
۳۲. فيض كاشاني، محمدمحسن بن شاه مرتضی، *المحجة البيضاء في تهذيب الاحياء*، تصحيح علی اكبر غفاری، چاپ چهارم، قم، دفتر انتشارات اسلامي، ۱۴۱۷ ق.
۳۳. قمی، ميرزا ابوالقاسم بن محمدحسن، *القوانين المحكمة في الاصول*، قم، احياء الكتب الاسلاميه، ۱۴۳۰ ق.
۳۴. كليني، ابوجعفر محمد بن يعقوب، *الكافي*، چاپ چهارم، تهران، دار الكتب الاسلاميه، ۱۴۰۷ ق.
۳۵. محقق داماد، سيدمحمد، *المحاضرات؛ مباحث في اصول الفقه*، تقرير سيدجلال‌الدين طاهري اصفهانی، اصفهان، مبارک، ۱۳۸۲ ش.
۳۶. مشكيني، علی، *اصطلاحات الاصول و معظم ابحانها*، قم، الهادي، ۱۳۷۴ ش.
۳۷. مطهری، مرتضی، *مجموعه آثار*، چاپ چهارم، تهران، صدرا، ۱۳۸۵ ش.
۳۸. مفيد، محمد بن محمد بن نعمان عكبري بغدادی، *الاختصاص*، قم، المؤتمر العالمي لالفية الشيخ المفيد، ۱۴۱۳ ق.
۳۹. موسوی خميني، سيدروح الله، *انوار الهداية في التعليقة على الكفاية*، قم، مؤسسه تنظيم و نشر آثار امام خميني، ۱۴۱۵ ق.
۴۰. همو، *تهذيب الاصول*، تقرير جعفر سبحانی تبریزی، تهران، مؤسسه تنظيم و نشر آثار امام خميني، ۱۴۲۳ ق.
۴۱. همو، *جواهر الاصول*، تقرير محمدحسن مرتضوی لنگرودی، تهران، مؤسسه تنظيم و نشر آثار امام خميني، ۱۳۷۶ ش.
۴۲. همو، *مناهج الوصول الى علم الاصول*، قم، مؤسسه تنظيم و نشر آثار امام خميني، ۱۴۱۵ ق.
۴۳. موسوی خميني، سيدمصطفى، *الخيارات*، تهران، مؤسسه تنظيم و نشر آثار امام خميني، ۱۴۱۷ ق.
۴۴. موسوی خويي، سيدابوالقاسم، *اجود التقريرات*، تقرير دروس اصول محمدحسين غروي نائيني، قم، مطبعة العرفان، ۱۳۵۲ ش.
۴۵. همو، *مصباح الاصول (مباحث حجج و امارات)*، تقرير سيدمحمدسرور واعظ حسيني بهسودي، چاپ پنجم، قم، مكتبة الداوري، ۱۴۱۷ ق.
۴۶. موسوی سبزواری، سيدعبدالاعلی، *تهذيب الاصول*، چاپ دوم، قم، المنار، بی تا.
۴۷. نراقي، احمد بن محمدمهدي، *عوائد الايام في بيان قواعد الاحكام و مهمات مسائل الحلال و الحرام*، قم، دفتر تبليغات اسلامي، ۱۴۱۷ ق.
۴۸. همو، *عوائد الايام في بيان قواعد الاحكام و مهمات مسائل الحلال و الحرام*، قم، دفتر تبليغات اسلامي، ۱۳۷۵ ش.
۴۹. نصيرالدين طوسي، محمد بن محمد، *شرح الاشارات و التنبهات مع المحاكمات*، قم، البلاغه، ۱۳۷۵ ش.
۵۰. نورمفیدی، سيدمجتبی، *حکم: حقيقت، اقسام، قلمرو*، قم مرکز فقهی ائمه اطهار عليهم السلام، ۱۳۹۴ ش.