

جستاری در تقسیم‌بندی باب‌های فقهی و پیامدهای روش‌شناختی آن

رحیم نوبهار*

چکیده

فقیهان از دیرباز ابواب فقه را به حوزه‌های گوناگونی تقسیم‌بندی کرده‌اند. جدا از جنبه‌های آموزشی و منطقی این تقسیم‌بندی درباره اقتضائات، فواید و به‌ویژه آثار روش‌شناسانه آن کمتر درنگ و تأمل شده است. این مقاله با مروری بر تاریخچه تحولات تقسیم‌بندی باب‌های فقهی فراتر از فواید و اهمیت منطقی و آموزشی آن، به اقتضائات روشی و تفاوت سبک و شیوه اجتهاد در باب‌های گوناگون فقهی با توجه به تفاوت طبع و ماهیت احکام و مسائل هر حوزه می‌پردازد. مقاله همچنین به لزوم تفاوت تفسیر متون عبادی در مقایسه با متون معاملی، نقش‌شناسایی قلمروی که نص بدان تعلق دارد در شناخت احکام ثابت و متغیر، امکان توجه به مقاصد شریعت در حوزه معاملات به معنای اعم، تفاوت کاربری شیوه‌های حل تعارض متون در باب‌های گوناگون، نقش مکان‌یابی نص در شناسایی گونه‌های خطاب و تمییز احکام امضایی از احکام تأسیسی پرداخته است.

واژگان کلیدی

تقسیم‌بندی فقه، روش‌های اجتهاد، عبادات، معاملات، سیاست، احکام

Email: rnobahar@gmail.com

*استادیار دانشکده حقوق دانشگاه شهید بهشتی

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۴/۶/۱۷

تاریخ دریافت: ۱۳۹۴/۲/۳

فصلنامه راهبرد / سال بیست و چهارم / شماره ۷۶ / پاییز ۱۳۹۴ / صص ۱۰۵-۷۹

جستار گشایی

در نگاه رایج، گاه مجموعه فقه از کتاب طهارت تا دیات همچون مجموعه‌ای واحد و یکدست تلقی می‌شود. دسته‌بندی‌های صورت گرفته در فقه اغلب همچون دسته‌بندی‌های رایج در دیگر علوم، نهایتاً دارای فواید آموزشی قلمداد می‌شود. توجیه دسته‌بندی‌های موجود یا پیشنهاد برای دسته‌بندی‌های نوین نیز بیشتر در راستای تلاش برای دستیابی به یک تقسیم‌بندی منظم‌تر است (برجی، ۱۳۷۳: ۲۴۱ و حسن‌زاده، ۱۳۸۳: ۲۶۱).

در دهه‌های اخیر طرح تقسیم‌بندی ساختار ابواب فقه بیشتر مورد توجه فقیهان شیعی و سنی قرار گرفته است. در میان اندیشمندان شیعی، شهید مطهری (مطهری: ۸۹) و شهید سید محمدباقر صدر (الصدر، ۱۴۳۰، ۱: ۱۴۲) بدین مسئله بیشتر پرداخته‌اند؛ اما کانون توجه این مباحث همچنان دستیابی به یک دسته‌بندی استوارتر و دقیق‌تر و به دور از تداخل و یا تفکیک نامناسب است، نه مباحث روش‌شناسانه اجتهادی. این در حالی است که بنیاد دسته‌بندی ابواب فقه و پس از آن دسته‌بندی خود ابواب زیر عنوان‌های کلی‌تر مانند عبادات و معاملات را باید فراتر از یک دسته‌بندی صرفاً آموزشی و یا منطقی مورد توجه قرار داد. به‌ویژه بررسی اینکه آیا روش استنباط در این حوزه‌ها یکسان است یا نه بسیار تعیین‌کننده است؛ امری که جز به‌صورت پراکنده و کوتاه تاکنون بدان پرداخته نشده است.

شناسایی دقیق حوزه‌ای که نص یا مسئله شرعی بدان تعلق دارد در فهم نهایی مضمون نص یا مقصود از مسئله شرعی که در متون فقهی مطرح شده است بسیار بااهمیت است؛ به‌ویژه زمانی که بناست فقه به‌عنوان یکی از منابع قانون‌گذاری قلمداد شود، این مسئله باید به‌دقت مورد توجه قرار گیرد. بدون این توجه، گاه استنباط و استخراج‌هایی که از منابع فقهی صورت می‌گیرد، نمی‌تواند روزآمد و کارآمد باشد. تنها برای نمونه دیدیم که پس از پیروزی انقلاب اسلامی، ذکر موارد شش‌گانه دیه در قوانین و تعبّدی قلمداد کردن و موضوعیت دادن به آنها و بی‌توجهی به جنبه‌های عقلانی و عرفی این موضوع و غفلت از خاستگاه و جایگاه متون و نصوص این مسئله چه دشواری‌های عملی، تفسیر و تعبیرهای نظری گوناگونی را برانگیخت. این مقاله با مروری بر پیشینه دسته‌بندی مباحث در فقه شیعی به‌طور عمده به پاسخ به این پرسش‌ها پرداخته است که:

- اقتضائات روش‌شناختی این دسته‌بندی چیست؟ آیا اجتهاد در حوزه امور عبادی با اجتهاد در حوزه امور معاملی متفاوت است؟
- با توجه به تغییر و تحولات مقولات عرفی و اعتباری در حوزه معاملات به معنای اعم، این پویایی چه تأثیری بر روش‌شناسی اجتهادی دارد؟
- با توجه به تنوع خطاب‌های شارع، تعیین حوزه و قلمرو نص چه کمکی به گونه‌شناسی

خطاب، تشخیص احکام ثابت از متغیر، تمییز احکام تأسیسی از احکام امضایی و حل تعارض نصوص می‌کند؟

۱. تاریخچه تقسیم‌بندی ابواب فقه

با توجه به تقدّم تدوین برخی از کتاب‌های حدیثی بر متون فقهی، دسته‌بندی‌های متون حدیثی به‌نوعی بر دسته‌بندی‌های فقهی به لحاظ تاریخی مقدّم است. احتمالاً نوع دسته‌بندی کتاب‌های روایی مانند *الکافی* بر روش دسته‌بندی‌های فقهی اثر گذاشته است. ساختار کتاب‌هایی مانند کافی نیز به‌نوبه خود از نظم و ترتیب اصول چهارصدگانه‌ای که گفته می‌شود مبنای تدوین و تصنیف کتاب‌های حدیثی بوده است، اثر پذیرفته است؛ بنابراین، برای مطالعه سیر دسته‌بندی‌های رایج در فقه باید از اصولی شروع کرد که مصدر تدوین کتاب‌های حدیثی شیعی بوده است.

۱-۱. دسته‌بندی‌های اصول اولیه

یاران امامان - علیهم‌السلام - احادیثی را که از امامان فرامی‌گرفتند در مجموعه‌هایی که از همان زمان با عنوان اصل شهرت داشت گرد می‌آوردند. برای نمونه شیخ صدوق در *مقدمة الفقیه* تصریح می‌کند که روایات این کتاب را از کتاب‌های مشهور جوامع و دیگر اصول و مصنفانی که اسناد او به آنها معروف بوده اقتباس کرده است (الصدوق، ۱۴۰۴، ۱: ۳-۴). دور نیست که تقسیم‌بندی کتاب‌های حدیثی از نوع تقسیم‌بندی مصادر آنها که گفته می‌شود حدود چهارصد اصل بوده و به‌عنوان «اصول» شناخته می‌شوند تأثیر پذیرفته باشد. با این حال، درباره ترتیب تقسیم‌بندی‌های به‌کاررفته در اصول اطلاعات کمی در دست است. گاه گفته می‌شود که آنها فاقد نظم و ترتیب خاصی بوده‌اند (الطهرانی، ۱۳۳۲: ۲). حتی گاه گفته می‌شود تفاوت کتاب‌های محدثان و اصحاب امامان - علیهم‌السلام - با اصول، در این بوده است که در اصول، برخلاف کتاب‌های یاران امامان که دارای ترتیب و تبویب خاصی بوده‌اند هیچ ترتیب خاصی در کار نبوده است (البهبهانی، ۱۴۰۴: ۳۲)، با این حال، از ظاهر برخی عبارات‌های شیخ طوسی چه‌بسا برمی‌آید که اصول هم ترتیبی مانند کتاب‌ها داشته است. شیخ طوسی در *الفهرست* در ترجمه احمد بن محمد بن نوح گفته است: او در فقه کتابی نگاشته است که ترتیب آن مانند ترتیب اصول است (الطوسی، ۳۷ و ایزدی مبارکه، ۱۳۷۸: ۱۶۹). به‌هر روی، در تمایز میان اصل، کتاب، نوادر و مصنف، ابهام‌هایی وجود دارد. اختلاف و ابهام در کاربرد این واژه‌ها و شمارگان آنها وجود اصول را نفی نمی‌کند، بل بر وجود آنها گواهی می‌دهد؛ هرچند برخی در ادعایی به‌ظاهر علمی، اما به‌واقع، متعصبانه این اختلاف تعبیر را بهانه‌ای برای انکار اصول قرار داده‌اند (علی بواعنه، ۲۰۱۰: ۳۷۶).

همچنین در تفاوت میان اصل و مصنف گفته می‌شود در اصل، نویسنده بدون کوششی

برای مدون‌سازی، احادیث مسموع خود را تنها با کتابت ضبط می‌کرده است (حاج منوچهری، ۱۳۸۵: ۲۱۸). آقابزرگ تهرانی هم فقدان ترتیب را از اوصاف اصول برشمرده است (الطهرانی، ۲: ۱۳۳). با این حال، گاه گفته می‌شود که جوامع حدیثی پیش از کلینی از دسته‌بندی‌های منظمی برخوردار بوده است. از جمله گفته می‌شود مشیخه ابن محبوب توسط ابوسلیمان داوود ابن‌کوره قمی از مشایخ کلینی دسته‌بندی شده است (طباطبایی و رضاداد، ۱۳۸۸: ۲۴). مرور مواردی از اصول که باقی مانده و به طبع رسیده نشان می‌دهد که آنها فاقد دسته‌بندی و نظم خاصی هستند. حتی روایات ذکرشده در آنها لزوماً فقهی نیستند؛ بلکه آمیزه‌ای از روایات اخلاقی، اعتقادی، تفسیری و فقهی هستند. نگارنده با مرور تمام شانزده اصل موجود که در مجموعه‌ای گردآوری شده و به چاپ رسیده نتوانست کمترین نظم و ترتیبی در آنها بیابد (عده محدثین، ۱۴۰۵). گویی این اصول، گردآوری مطالبی است که در مجالس گوناگون القا می‌شده است. برخی اصول مانند اصل عبدالله بن الجبر معروف به دیات ظریف ابن ناصر از آغاز تا فرجام به بیان احکام دیات پرداخته است (عده محدثین، ۱۴۰۵: ۱۳۸-۱۳۴).

۲-۱. ساختار کتاب‌های حدیثی

۱-۲-۱. ساختار کافی

کلینی در کتاب کافی پس از آنکه در دو جلد به مسائل اخلاقی و اعتقادی می‌پردازد، فروع کافی را که متضمن روایات فقهی است، حول پنج باب: عبادات (مشمول بر کتاب‌های طهارت، صلاه، زکات، صدقه، خمس، صیام، حج و جهاد)؛ ابواب معیشت (شامل مباحث دین، کفالت، حواله، مکاسب، تجارت و بیع، لقطه، رهن، عاریه، ودیعه، مضاربه، اجاره، صلح، مزارعه، احیای موات و شفعه)؛ ابواب نکاح (دربدارنده از دواج، طلاق و لعان)؛ ابواب وصایا و واریث؛ و احکام و ابواب حدود و دیات و قضا و شهادت سامان‌دهی می‌کند. او احکام عتق، تدبیر، مکاتبه، صید و ذبائح، اطعمه و اشربه و زی و تجمل را ذیل مباحث نکاح و مباحث ایمان، نذر و کفارات را نیز ذیل حدود و دیات و قضا و شهادت بیان می‌کند (الکلینی، ۱۳۸۷: ج ۸-۲).

طرفه اینکه او بسیاری از مباحث معاملاتی مانند بیع، دین، کفالت، رهن، عاریه، ودیعه، صلح و اجاره را زیر عنوان کلی کتاب المعیسه دسته‌بندی کرده است. عنوان معیشت می‌تواند الهام‌بخش این اندیشه باشد که این مباحث از اموری دنیوی بحث می‌کنند. او مباحث نکاح و طلاق را زیر این عنوان نیآورده است. این نکته را می‌توان از امتیازات تقسیم‌بندی او به شمار آورد. همه مباحث نکاح و طلاق به مسائل عرفی و عادی ناظر نیستند. همزمان او مباحثی مانند حرمت زنا، لواط و مساحقه را در ذیل بحث نکاح آورده است، اما مجازات‌های این اعمال را در کتاب الحدود برشمرده است. به همین ترتیب او روایات تحریم خمر و مسائل آن را ذیل کتاب اطعمه آورده، اما مجازات شرب خمر را در مبحث حدود ذکر کرده است (الکلینی، ۱۳۸۷: ج ۸-۲).

بی‌گمان تقسیم‌بندی کلینی در کافی از تقسیم‌بندی‌های الهام‌بخش فقیهان بوده است.

۱-۲-۲. ساختار تهذیب، استبصار و الفقیه

شیخ طوسی در تنظیم و باب‌بندی تهذیب از دسته‌بندی شیخ مفید در *المقنعه* پیروی کرده است. او در مقدمه تهذیب/احکام آورده است که این کتاب را بر اساس ترتیب کتاب المقنعه تألیف استادش شیخ مفید تنظیم کرده است (الطوسی، ۱۳۸۶، ۱: ۲)؛ اما همان‌گونه که شیخ خود در پایان تهذیب اشاره کرده است، به روشی که در مقدمه بنا را بر آن گذاشته پایینند نمانده است. شیخ مفید در باب‌بندی مقنعه توجیه و بیان خاصی ذکر نکرده است. شیخ طوسی در مواردی تغییرات و جابه‌جایی‌هایی را در تقسیم‌بندی باب‌ها انجام داده است. انتقال مباحث کفالات، حوالات، ضمانات و وکالات از پایان کتاب به اواسط و نزدیک به مباحث مکاسب و نیز تأخیر مباحث نکاح و طلاق از مباحث بیع از جمله تغییراتی است که شیخ داده است (الطوسی، ۱۳۸۶، ج ۱۰-۱). بدین‌سان می‌بینیم که کتاب‌های حدیثی مانند تهذیب هم به‌نوعی از نگاه‌های متقدم فقهی اثر پذیرفته‌اند.

الاستبصار که شیخ طوسی آن را پس از تهذیب تدوین نموده و به‌نوعی تلخیص کتاب تهذیب است نیز تقریباً از همان تنظیم و باب‌بندی تهذیب پیروی کرده است (الطوسی، ۱۳۸۷: ج ۴-۱). شیخ طوسی در مقدمه کتاب گفته است که کتاب را به ترتیب نهاییه سامان‌دهی کرده است؛ در سطور پایانی کتاب برای پیشگیری از تغییر و تحریف در کتابش توضیح داده است که احادیث را در دو بخش جای داده است: بخش عبادات و بخش مشتمل بر معامله و غیرمعامله (الطوسی، ۱۳۸۷، ۴: ۴۲۶). در این تقسیم‌بندی احادیث مربوط به حدود، تعزیرات، قصاص و دیات در بخش عبادی قرار نگرفته‌اند. با این حال، مقصود شیخ طوسی از «معامله و غیرمعامله» چندان روشن نیست. آیا مقصود، بخشی است که در آن، مباحثی یافت می‌شوند که نه در حوزه عبادت‌اند و نه در حوزه معامله؛ یا مقصود این است که بخش سوم کتاب که مشتمل بر احکام حدود، تعزیرات، قصاص و دیات است، هم متضمن احکام عبادی است و هم غیرعبادی. به هر روی، او مقررات جزایی را همتای احکام عبادی مانند طهارت، نماز، حج و روزه قرار نداده است. شیخ صدوق در *المقنعه* برای دسته‌بندی باب‌های کتاب توجیه خاصی ذکر نکرده است، اما او اجمالاً کتاب را بر مبنای باب‌های طهارت، صلاه، زکات، خمس، صدقه، صوم، اعتکاف، فطره، حج، نکاح، طلاق، مکاسب و تجارات (شامل باب‌های ربا، دین، کفالات، لقطه، رهن، ودیعه، عاریه، مضاربه، اجاره، خرید اراضی اهل ذمه) قضا و احکام (شامل ابواب شفعه، ایمان، نذور و کفارات)، ابواب الحدود، باب العتق و التدبیر، المکاتبه و التدبیر) باب الوصایا، باب الموارث، باب‌الدیات، باب‌الدخول فی اعمال السطان و باب النوادر تقسیم‌بندی کرده است (الصدوق، ۱۴۰۴، ج ۴-۱). این تقسیم‌بندی بی‌گمان الهام‌بخش بسیاری از کتاب‌های فقهی بوده است.

جدا کردن قضاوت و احکام از دیگر باب‌ها و نیز تفکیک مباحث نکاح و طلاق از معاملات

تقریباً در تمام این تقسیم‌بندی‌ها مراعات شده است. هر چند برخی، مباحث نکاح و طلاق را بلافاصله پس از مباحث عبادات و برخی آن را پس از مباحث معاملات قرار می‌دهند. این تفکیک مهم است؛ به‌ویژه اگر فقیه پس از فراغت از مسائل معاملاتی مباحث حقوق خانواده را با همان رویکرد معاملاتی تبیین و تفسیر کند، تأثیر شگرفی بر آرای وی خواهد داشت. شناسایی جنبه‌های عبادی، توقیفی یا قدسی برای خانواده، یا عرفی و معاملی قلمداد کردن آن بسی متفاوت است. به همین ترتیب دسته‌بندی پاره‌ای باب‌های فقهی زیر عنوان «احکام» از زمان شیخ مفید رایج بوده است. شیخ مفید آخرین باب اصلی المقنعه را زیر عنوان باب القضا یا والأحكام طبقه‌بندی کرده است (المفید، ۱۴۳۰: ۷۲۰). این عنوان به‌عینه در کافی هم آمده است (الکلینی، ۱۳۸۷، ۷: ۴۰۶). امری که به شرحی که خواهیم دید بعدها همچنان در بسیاری از متون فقهی در قالب احکام یا احکام و سیاسات جلوه‌گر شده است.

۳-۱. دسته‌بندی مباحث در متون فقهی

۳-۱-۱. گزارش دسته‌بندی پیشینیان

دسته‌بندی مباحث فقه از دیرباز از دل مشغولی‌های فقیهان بوده است.^(۱) ابوالصلاح حلبی (م ۴۴۷ ق) تکالیف را به سه دسته عبادات؛ محرمات؛ و احکام تقسیم نموده است. گفته می‌شود دسته‌بندی ابوالصلاح قدیمی‌ترین دسته‌بندی در فقه شیعی است^(۲) (Modarresi, 1984: 13). او در توضیح تکلیف از نوع احکام گفته است: در این دست احکام، مکلف باید جهتی که سبب تصرف صحیح می‌شود را از جهت غیر صحیح تشخیص دهد تا بتواند تصرف شرعاً قابل قبول را از تصرف ناروا تشخیص دهد. مثلاً در عقد ازدواج باید عقدی را که سبب حلیت آمیزش میان زن و شوهر می‌شود از عقد فاسد تشخیص دهد؛ نیز در عقد بیع باید عقد صحیح و فاسد از نظر شرع را بداند (الحلبی، ۱۴۰۳: ۱۱۱). سلار (م ۴۴۸ ق) از فقیهان متقدمی است که در کتاب *المراسم* طرحی برای تقسیم‌بندی فقه ارائه کرده است. او در پایان کتاب، تقسیم‌بندی خود را ستوده و آن را بدیع و بی‌سابقه برشمرده است (السلار، ۱۴۰۴: ۲۶۲). با این حال، عبارت او در آغاز کتاب‌های چاپی کنونی برای توجیه تقسیم‌بندی دارای افتادگی و نقص به نظر می‌رسد. گویی او به طرح پرسشی درباره جایگاه ایقاعات پرداخته ولی بدان پاسخ نداده است. او البته در عمل، بابتی را به‌عنوان ایقاعات و جدا از عقود ذکر نکرده است و کلاً به تقسیم‌بندی عقد-ایقاعات بها نداده است. او در آغاز *المراسم* فقه را به دو بخش عمده عبادات و معاملات تقسیم کرده است. آنگاه معاملات را شامل عقود و احکام دانسته است (السلار، ۱۴۰۴: ۲۸).

غیر عقود در تقسیم‌بندی سلار «احکام» نام‌گرفته که خود به جنایات و غیر جنایات تقسیم می‌شود (السلار، ۱۴۰۴: ۱۴۳). جنایات عبارتند از: حدود و دیات. غیر جنایات در بردارنده صید و ذبائح، خوردنی‌ها و نوشیدنی‌ها، ارث و قضاوت است. در دسته‌بندی سلار، نکاح در زمره عقود

(قسم غیرعبادیات یعنی معاملات) واقع شده است.

قاضی ابن براج طرابلسی (م ۴۸۱ق) با رویکردی عمل‌گرایانه به تقسیم‌بندی فقه، احکام شرعی را به دو بخش عمده تقسیم کرده است: احکامی که مورد ابتلای همگان است و احکامی که مورد ابتلای همگان نیست. او مسائل عام‌البلوی را هم به دو دسته عام‌البلوایی که مکلف، همیشه با آن سروکار دارد؛ و عام‌البلوایی که این‌گونه نیست تقسیم‌بندی کرده است (الطرابلسی، ۱۴۰۶، ۱: ۱۸). با این حال، او هم‌زمان باب‌های فقه را شامل حلال و حرام و قضایا و احکام دانسته است (الطرابلسی، ۱۴۰۶، ۱: ۱۸). هرگاه در همه ابواب فقهی از حکم سخن گفته می‌شود، با این حال در نوع تقسیم‌بندی‌ها، احکام خاصی را حکم می‌نامند، روشن می‌شود که مقصود از حکم معنای خاصی است. به احتمال قوی حکم در این زمینه به معنای حکم کردن و قضاوت نمودن است؛ شاهد اینکه در بسیاری از مسائل باب حدود و قصاص و دیات و قضا و شهادت تأکید بر حکم کردن است. همچنین بخشی از احکام موجود در این ابواب از جنس احکام ولایی و انتظامی است.

محقق *حلی* ابواب فقه را به چهار قسم: «عبادات»، «عقود»، «ایقاعات» و «احکام» تقسیم نموده است. او دوازده کتاب صید؛ *ذباحه*، *اطعمه* و *اشربه*، *غصب*، *شفعه*، *احیاء موات*، *فرائض* (ارث)، *قضا*، *شهادت*، *حدود* و *تعزیرات*، *قصاص* و *دیات* را در شمار احکام آورده است (الحلی، ۱۴۰۸، ۱: ۲ و ۳: ۱۵۳).

از دیگر فقیهانی که به تقسیم‌بندی باب‌های فقه پرداخته، شهید *اول* (۷۳۴-۷۸۶ ق) است. ویژگی شهید اول آن است که تقسیم‌بندی خود را بر رویکردی مقصدگرایانه بنا نهاده است. او در تعریف معامله گفته است:

«هر حکم شرعی که غرض اهم آن دنیا باشد، «معامله» نامیده می‌شود؛ خواه آن غرض، جلب نفع باشد یا دفع زیان؛ خواه جلب نفع یا دفع زیان مقصود اصلی حکم باشد یا مقصود تبعی». (العاملی، ۱: ۳۵) معامله به این معنا در برابر «عبادت» قرار می‌گیرد. عبادت حکم شرعی است که غرض اهم آن آخرت باشد؛ خواه برای جلب نفع اخروی باشد یا دفع ضرر اخروی (العاملی، ۱: ۳۴). او در *الذکری* هم به تقسیم‌بندی فقه بر قطب‌های چهارگانه عبادات؛ *عقود*؛ *ایقاعات*؛ و *سیاسات* یا احکام به معنای اخص تأکید می‌کند (العاملی، ۱۳۷۷، ۱: ۶۳). *فاضل مقداد* هم در این باره از شهید پیروی کرده است (السیوری، ۱۴۲۸: ۱۶۸).

ابن ابی‌جمهور احسایی (۹۰۱ق) هم به راز تقسیم‌بندی فقه اشاره کرده و با پذیرش تقسیم‌بندی چهارگانه عبادات؛ *عقود*؛ *ایقاعات*؛ و احکام آنها را برای حفظ مقاصد پنج‌گانه دانسته است. او هم‌سو با شهید اول، *قضاوت*؛ *شهادت*؛ *قصاص*؛ *حدود*؛ و *تعزیرات* را حافظ مقاصد شرع دانسته است. به نظر احسایی گاه ممکن است دو یا سه غرض از این اغراض در یک حکم جمع شوند. او معتقد است که هر یک از اینها یا مقصود بالذات است یا مقصود بالتبع. به

دسته اول، مقاصد گفته می‌شود و به دسته دوم، وسائل (الاحسای، ۱۴۱۰: ۳۵).

فیض کاشانی (م ۱۰۹۱ ق) در کتاب‌های فقهی خود مانند *معتمد الشیعه و مفاتیح‌الشرایع* ترتیب نوینی پیش گرفته است. او ترتیب‌بندی خود را ستوده و نیکو شمرده است (الکاشانی، ۱۴۲۹، ۱: ۳۳ و الکاشانی، ۱۴۰۱، ۱: ۷). فیض با ادغام پاره‌ای ابواب در برخی دیگر و جابه‌جا کردن ابواب، ساختاری ابداعی پیشنهاد داده است. احتمالاً او در این باره از شیوه غزالی در احیاء علوم‌الدین هم الهام گرفته است. کاشانی فقه را در دو بخش قالب‌بندی کرده است، یکی عبادات و سیاسات؛ و دیگری عادات و معاملات. او در فن سیاسات مباحثی مانند حسبه و حدود، دفاع، قصاص، دیات و لقطه را آورده است. در تقسیم‌بندی او، قضا و شهادت زیر عنوان عادات و معاملات قرار گرفته است. تقسیم‌بندی او از جهاتی بدیع به نظر می‌رسد. به‌کاربردن عنوان عادات خود می‌تواند الهام‌بخش این ایده باشد که مسائل عادات و معاملات با مباحث عبادات متفاوت است. هرچند او خود معیار دقیقی برای این تفکیک و تمایز ذکر نکرده است (الکاشانی، ۱۴۰۱، ۱: ۷). شاید او نخستین فقیهی است که مباحث جزایی را تا اندازه‌ای به قلمرو عبادات نزدیک کرده است.

شیخ جعفر کاشف الغطاء (۱۱۵۴-۱۲۲۸ ق) هم با رویکردی مقصدگرایانه و با توجه به مصالح و مفاسدی که احکام بر پایه آنها تشریح شده‌اند از تقسیم‌بندی فقه به باب‌های چهارگانه عبادات، معاملات (شامل عقود و ایقاعات) و احکام سخن گفته است (کاشف الغطاء، ۱۴۲۲، ۱: ۱۴۵). مبنای تقسیم‌بندی او این است که مصالح و مفاسد گاه صرفاً دنیوی است، گاه صرفاً اخروی؛ گاه نیز آمیزه‌ای از مصالح دنیوی و اخروی موردنظر است؛ در این حالت یا مصالح دنیوی اصالت دارد و مصالح اخروی جنبه تبعی دارد؛ گاه برعکس است. گاه نیز مصالح یا مفاسد دنیوی و اخروی به‌طور مساوی موردنظر است (کاشف الغطاء، ۱۴۲۲، ۱: ۱۴۵). او درباره تفاوت میان احکام و معاملات گفته است: فرق میان این دو آن است که معاملات متوقف بر لفظ یا چیزی به‌عنوان قائم‌مقام لفظ‌اند که بیانگر مراد از آنهاست؛ به‌علاوه معاملات جعلی و اعتباری‌اند؛ آنها با یک الزام آسمانی تأسیس نشده‌اند؛ حال آنکه احکام چنین نیستند (کاشف الغطاء، ۱۴۲۲، ۱: ۱۴۵).

سید جواد عاملی (۱۱۶۰-۱۲۲۶ ق) نیز پس از ذکر تقسیم‌بندی محقق حلی و توجیه آن می‌افزاید: می‌توان اقسام چهارگانه را به‌صورت دیگری مطرح کرد: عبادات، معاملات، سیاسات؛ زیرا مقصود از احکام فقهی یا نظم و انتظام دنیوی است یا نظم اخروی و یا هر دو. اگر مقصود تنها نظم اخروی باشد، عبادت است. اگر مقصود نظم دنیوی باشد خواه هدف از آن بقای شخص انسانی یا نوع انسانی باشد به قلمرو عادات مربوط می‌شود؛ و اگر مصالح مالی مورد نظر باشد به حوزه معاملات بازمی‌گردد؛ اما اگر ترکیبی از انتظام امور دنیوی و اخروی موردنظر باشد به سیاسات مربوط می‌شود (العاملی، ۱۴۱۹، ۱۲: ۸). عاملی نیز همچون شهید اول

به‌نوعی، رویکرد مقاصدی را در دسته‌بندی باب‌های فقهی در نظر داشته است. او میان مقاصد پنج‌گانه و سیاست‌مانند حدود و تعزیرات و قضایا و شهادت‌ها که حافظ مقاصد شرع‌اند تفاوت گذاشته است (العاملی، ۱۴۱۹، ۱۲: ۸).

از ظاهر برخی عبارات‌های میرزای قمی (۱۱۵۱-۱۲۳۱) هم برمی‌آید که او ابواب را به عقود؛ ایقاعات؛ عبادات؛ و احکام تقسیم می‌کند (القمی، ۱۳۷۵، ۴: ۵۸۸). او البته با تفسیری خاص از عقد و عهد آن را به هر امر و فرمان الزام‌آوری تعمیم می‌دهد. به نظر او مقصود از عهد و عقدی که به‌موجب آیات قرآن مجید انسان باید بدان پایبند باشد، هر فرمانی است؛ حتی فرمان‌هایی که در قالب احکام حدود و قصاص تشریح شده است (القمی، ۱۳۷۵، ۴: ۵۸۸).

محمدحسین نائینی (م ۱۳۵۵ق) نیز به تقسیم‌بندی ابواب فقه به عبادات؛ معاملات (به معنای اعم)؛ و احکام اذعان نموده است (النائینی، ۱۴۱۳، ۱: ۸۱).

شهید مطهری نیز از دل مشغولان تقسیم‌بندی و باب‌بندی فقه بوده است. او به شکل‌گرایی حاکم بر تقسیم‌بندی محقق که نکاح و طلاق را صرفاً از آن روی که یکی عقد و دیگری ایقاع است از هم جدا نموده، خرده گرفته است. این در حالی است که یکی سبب شکل‌گیری نهاد خانواده و دیگری سبب انحلال آن است (مطهری: ۱۲۹). او همچنین تفکیک اجاره و جُعاله از یکدیگر را با همه قرابت ذاتی میان آنها صرفاً به دلیل اینکه یکی عقد و دیگری ایقاع است درست ندانسته است (مطهری: ۱۲۹). به نظر استاد مطهری همچنین درست نیست که اقرار که از توابع کتاب‌القضاء است در بخشی جز کتاب‌القضاء قرار گیرد (مطهری، ۱۲۹). همچنین به نظر وی مناسب نیست که کتاب‌القضاء، کتاب‌الاطعمه و الاشریه و کتاب‌الارث بدون هیچ مشابهتی به دلیل اینکه نه عبادت‌اند و نه عقد و نه ایقاع، در یک گروه دسته‌بندی شوند (مطهری، ۱۲۹). استاد مطهری ضمن ایراد پاره‌ای اشکالات بر تقسیم‌بندی رایج بیشتر از نوعی تقسیم‌بندی محتوایی که ناظر به ماهیت و طبع مسائل باشد، مانند مباحث اقتصادی، قضایی، جزایی، سیاسی و اخلاقی دفاع کرده است (مطهری، ۱۳۰). می‌توان گفت: او در عمل از یک تقسیم‌بندی محتوا-بنیاد در برابر تقسیم‌بندی شکل‌گرا دفاع کرده است.

شهید سیدمحمدباقر صدر از جنبه‌های گوناگون دل‌مشغول تقسیم‌بندی فقه و توسعه آن از جنبه‌های مختلف بوده است. او به‌ویژه بر توسعه کمی به معنای ورود به حوزه‌های نوپیدا و گونه‌ای از توسعه که او آن را توسعه افقی در برابر توسعه عمودی نامیده تأکید کرده است (الصدر، ۱۴۰۸: ۳۷۹). شهید صدر همچنین با طرح انتقادهای جدی نسبت به ساختار، زبان و محتوای رساله‌های عملیه (الصدر، ۱۴۳۰، ۱: ۱۰۷) با ارائه طرحی نوین‌تر و جامع‌تر بحث‌های فقهی را در چهار گروه، رده‌بندی کرده است؛ عبادات؛ اموال شامل اموال خصوصی و عمومی؛ سلوک و آداب و رفتار شخصی در دو حوزه روابط خانوادگی و روابط اجتماعی و سرانجام آداب عمومی شامل مباحثی مانند قضا و حکومت، صلح و جنگ، روابط بین‌الملل، ولایت عامه، قضا و

شهادت، حدود و جهاد (الصدر، ۱۴۳۰، ۱: ۱۴۲).

این طرح با شناسایی تفکیک امور خصوصی و فردی از امور اجتماعی از یک‌سو و امور عمومی از سوی دیگر یک گام به جلو است. در واقع مقولات و تأسیسات بشری شناخته‌شده مانند امور عمومی و خصوصی و اجتماعی در این طرح‌واره معنا پیدا می‌کند. این تقسیم‌بندی به دلیل امتیازاتش اغلب توسط شاگردان شهید صدر توجیه و توصیه‌شده است (هاشمی، ۱۴۳۱: ۱۵).

۱-۳-۲. در جست‌وجوی یک تقسیم‌بندی پویا و روزآمد

به‌هرروی تقسیم‌بندی‌های رایج را می‌توان از جنبه‌های گوناگون موردنقد قرارداد و برای توسعه و تکامل آن پیشنهاد داد. مهم این است که در تقسیم‌بندی‌های فقه، مفاهیم، مقولات و نهادهای رایج و شناخته‌شده بشری در فقه جایگاه مشخص و شناخته‌شده‌ای داشته باشند. برای نمونه امروزه که قانون‌گذاری یکسان و یکنواخت برای مردمانی که در یک قلمرو سرزمینی زندگی می‌کنند، مهم است همچنان تمایز و تفاوت در «احوال شخصیه» به رسمیت شناخته می‌شود. اختصاص بایی به تبیین مفهومی و مصداقی این قلمرو ضروری است؛ زیرا امروزه در روابط حقوقی انسان‌ها به این مسئله اهمیت داده می‌شود و بر آن آثار گوناگون مترتب می‌شود. به همین ترتیب با توجه به اینکه وجهی از وجوه حیات انسان پیوند با محیطی است که در آن زیست می‌کند، اختصاص فصلی به مسائل مربوط به رابطه انسان با طبیعت بسیار ضروری است (محقق داماد، ۱۳۹۳: ۱۷۷). بسیاری از مباحث پزشکی را ممکن است بتوان در باب ضمان یا باب‌های متناسب دیگر دسته‌بندی کرد؛ اما اختصاص بایی با عنوان فقه پزشکی که به حیات و سلامت انسان مربوط است و دارای جنبه‌های گوناگون است، ضروری به نظر می‌رسد. مباحث حقوق بشر که پیش‌تر در عمل در لابه‌لای مسائل دیگر و در قالب تکالیف و مسئولیت بیان می‌شد باید در فقه جایگاه و بخش مستقلی داشته باشد (منتظری، ۱۳۸۳). باوجود طرح حق‌های گوناگون انسان در حوزه‌ها و قلمروهای مختلف نمی‌توان از اندراج این حقوق در قالب مسئولیت و وظیفه سخن گفت. اهمیت تعیین تکلیف دیدگاه‌های فقهی درباره مقوله مهمی به نام دولت در شکل‌ها و شیوه‌های گوناگون آن وجود مقوله «فقه‌الدوله» را ضروری می‌سازد. پیش‌تر به دلیل وجود نهاد ذمه، احکام اهل ذمه فصل گسترده‌ای از متون فقهی را به خود اختصاص می‌داد، امروزه با رواج نهاد شهروندی و نسخ نهاد ذمه، تبیین فقهی مقولات مشابه مانند جهانگردی، مهاجرت، پناهندگی و تبیین حقوق و مسئولیت‌ها در این‌باره بسیار ضروری است. صلح پیش‌تر در قالب مقوله‌ای میان-شخصی و فردی دیده می‌شد؛ امروزه صلح ملل و صلح جامعه بشری و صلح دولت‌ها طرح بخش‌های ویژه‌ای را می‌طلبد. با توجه به تفکیک امر عمومی و خصوصی و اهمیت یافتن قلمرو خصوصی زندگی اشخاص و ارتباط این مقوله با مباحثی مانند امر به معروف و نهی از منکر گشودن بایی زیر این عنوان و طرح مسائل

آن بسیار ضروری است. به همین ترتیب باید از وجود فقه رسانه و قلمروی که با دید باز به مسائل این حوزه می‌پردازد، سخن گفت. به دلیل اهمیت یافتن مقوله ورزش و شکل‌گیری دهه‌ها مقوله حقوقی در حوزه ورزش و به‌ویژه ورزش حرفه‌ای و رقابتی پرداختن به این امر یک ضرورت است. امروزه با شکل‌گیری این همه مقولات گنج‌اندین مباحث و مسائل، زیر عنوان مسائل متفرقه مناسب نیست. بسیاری از مقولات زندگی بشری مهم شده‌اند و هر یک از مقولات و قلمروها را به‌تدریج باید دارای عنوان و شناسنامه نمود. مباحث گوناگون ورزش را نمی‌توان صرفاً زیر عنوان کتاب سبک و رمایه مورد بررسی قرار داد. به‌هرروی همان‌گونه که می‌توان و باید از شناسایی قواعد نو سخن گفت می‌توان باب‌های مناسبی را برای طرح تخصصی، یکجا و منظم این مسائل پی‌ریزی کرد.

به همین ترتیب، دسته‌بندی‌های منظم‌تر و دقیق‌تر در هر باب را باید جدی گرفت. تفکیک مسائل عمومی و اساسی و مقدم نمودن آنها (برای نمونه اختصاص بایی به احکام و مقررات عمومی عبادات و معاملات در آغاز هر یک از این باب‌ها)، تفکیک مسائلی که صرفاً جنبه قضایی دارند از مسائل فقهی و فتوایی، تفکیک مسائل شکلی از مباحث ماهوی، مانند تفکیک مباحث مدنی و جزایی ماهوی از مباحث شکلی و رویه‌ای که امروزه آیین دادرسی مدنی و کیفری نامیده می‌شود تنها بخشی از کارهایی است که باید مورد توجه قرار بگیرد. باری مهم‌تر از این تقسیم‌بندی‌ها توجه به فواید آثار و اقتضائات روش‌شناختی این تقسیم‌بندی‌هاست.

۲. فواید تقسیم‌بندی ابواب و مباحث فقه

۲-۱. فواید آموزشی و منطقی

کمترین فایده تقسیم‌بندی مسائل هر دانش، فایده آموزشی است. ذهن انسان مطالب یکپارچه و به‌هم‌پیوسته را به‌دشواری فرامی‌گیرد. تقسیم و دسته‌بندی سبب می‌شود تا ذهن از مسائل گوناگون یک دانش که معمولاً واگرایی‌ها و همگرایی‌هایی دارند، تصور روشن‌تری داشته باشد. بلکه گفته می‌شود بدون تقسیم و باب‌بندی علم و رشته علمی معنا ندارد (المظفر، ۱۳۸۸، ۱: ۱۲۴). قسمت باید نتیجه سودمندی در پی داشته باشد؛ بدین منظور، اقسام باید به لحاظ ویژگی‌ها و احکامی که از قسمت انتظار می‌رود متفاوت باشند (المظفر، ۱۳۸۸، ۱: ۱۲۵). اقسام باید با یکدیگر تباین داشته و تداخل نداشته باشند. همچنین اقسام باید به اعتبار جهت واحدی تقسیم شوند (المظفر، ۱۳۸۸، ۱: ۱۲۷). به همین ترتیب قسمت باید جامع‌ومانع باشد و همه اقسام را در بر بگیرد (المظفر، ۱۳۸۸، ۱: ۱۲۷). فایده مهم قسمت اشیاء این است که انسان را در تعریف اشیا و در واقع درک و فهم حد و رسم آنها کمک می‌کند (المظفر، ۱۳۸۸، ۱: ۱۳۴). تقسیم مباحث فقهی هم از این نظر درک روشن‌تری از مجموعه فقه به دست می‌دهد.

۲-۲. تمایز مباحث عبادی و غیرعبادی

تفکیک عبادت از غیرعبادت در موارد زیادی برای فقیه یک ضرورت است. پیکره، شاکله و صحت و سقم عبادت به دلیل توقیفی بودن تابع امر و نهی شرعی است. حتی انجام عمل به‌عنوان عبادت بدون دریافت امر و فرمان شرع گاه موجب تحقق عنوان «بدعت» می‌گردد که حرام قلمداد می‌شود. درباره عبادات البته این اختلاف نظر وجود دارد که آیا برای مشروعیت عبادت لزوماً به امر نیاز است یا آنکه احراز ملاک محبوبیت و مطلوبیت برای صحت و مشروعیت عبادت کافی است. برخی برآنند که ملاک محبوبیت کافی است، اما این ملاک تنها از راه امر احراز می‌شود. گروهی دیگر احراز این ملاک را از راه دیگری جز امر نیز ممکن می‌دانند. در معاملات و امور عرفی و عقلایی چنین پیوستگی و وابستگی میان امر و نهی شارع و مشروعیت وجود ندارد.

ویژگی دیگر عبادت قصد قربت است. عبادت بدون قصد قربت صحیح نیست؛ بلکه گونه‌هایی از عدم قصد قربت مانند ریا عبادت را فاسد می‌سازد. به‌علاوه این بحث نیز مطرح است که هرگاه امری عبادی باشد، با وجود نهی از اصل آن یا بنا بر رأیی دیگر حتی نهی از کیفیات آن، نمی‌توان آن را با قصد قربت بجای آورد؛ در واقع با وجود چنین نهی‌ای قصد قربت امکان‌پذیر نیست؛ حال آنکه اعتقاد عمومی بر آن است که نهی از معامله و امر غیرعبادی باعث بطلان آن نمی‌شود؛ در واقع در امور غیرعبادی حساب حرمت تکلیفی را از حساب صحت و بطلان وضعی می‌توان و باید جدا کرد.

ممکن است گفته شود: وقوع تغییر در مسائل یک حوزه به‌خودی‌خود معیار عبادی یا معامله بودن آن نیست. در پاره‌ای از احکام و مقررات عبادی هم‌تغییر رخ داده است؛ مثلاً در حکم قبله هم تغییر رخ داده، اما این به معنای آن نیست که تعیین قبله امری معاملی و غیرعبادی است. به این گفته می‌توان پاسخ داد که تغییر قبله یک استثناست. تغییر در احکام عبادی اندک و استثنائی است؛ اما ثبات در احکام معاملی و غیرعبادی به‌نوعی برخلاف اصل است. به‌علاوه گاه موضوعات خاصی به احکام عبادی ارتباط پیدا می‌کنند که آن موضوعات خود ممکن است عرفی و عقلایی باشند. برای نمونه چند و چون نماز به‌عنوان امری عبادی ممکن است تابع عناوین سفر و حضر یا اقامت و وطن باشد؛ این مفاهیم ممکن است به اعتبار اینکه عرفی‌اند تغییر کنند و بر چند و چون نماز (قصر یا اتمام آن) اثرگذار باشند. ولی این به معنای تغییر در خود عبادت و امر عبادی نیست؛ بلکه تغییر در امری عرفی است که به‌نوعی در امر عبادی دخالت داشته است؛ همچنان که تغییر در مفهوم و تلقی اجتماعی از استطاعت همچون شرط حج قابل تصور است، اما در خود اعمال حج چنین تغییری متصور نیست.

از تفاوت‌های باب عبادات و معاملات آن است که مباحث در بیشتر مسائل باب معاملات ارتکازی و عقلایی است (النائینی، ۱۴۱۳، ۱: ۷). هم از این روی در اکثر مسائل این حوزه دلیل

خاص وجود ندارد (النائینی، ۱۴۱۳، ۲: ۳۵۵). در واقع مباحث این حوزه اغلب بر پایه همان قواعد ارتکازی و عقلایی حل و فصل می‌شوند تا نصوص خاص.

به‌طور کلی عبادات عمومی‌ترند. حتی در مورد آن دسته از افعال و رفتارهای پیامبر (ص) که احتمال اختصاص به آن حضرت داشته باشد بنا بر رأی در صورت شک در اختصاص، چنانچه رفتار به حوزه عبادات مربوط باشد اصل بر تعمیم آن به همگان است؛ اما در صورتی که رفتار به حوزه عادیات، یا به تعبیری دیگر معاملات تعلق داشته باشد می‌توان آن را از احکام مختص به پیامبر (ص) قلمداد کرد (الغزالی، ۱۳۶۴، ق، ۲: ۲۱۵؛ الطباطبایی المجاهد، ۱۲۹۶، ق: ۲۸۲)، زیرا احتمال اختصاص در این قلمرو وجود دارد، اما عبادات اغلب همگانی‌اند.

۲-۳. شناخت احکام ثابت و متغیر

در حوزه امور عبادی، متعلقات و موضوعات احکام شرع اغلب توسط خود شارع تعیین می‌شود. اجزاء، شرایط و ارکان واجبات مانند نماز توسط شارع بیان می‌شود. حتی در موارد ابهام و اجمال فقیه با این پیش‌فرض به سراغ اصول و قواعد دیگر می‌رود که وظیفه شارع بیان آن بوده است. هم از این روی گاه برای نفی جزء، شرط یا قید مشکوک به براءت استناد می‌شود؛ حال آنکه در حوزه امور غیرعبادی در فهم متعلقات و موضوعات احکام اغلب از عرف و رویه‌های عقلایی پیروی می‌شود؛ مگر اینکه شارع خود در مواردی مداخله نموده و موضوع را تحدید و تبیین نموده باشد. حتی در این موارد هم در حمل تحدید و تبیین شارع بر تعبد باید احتیاط پیشه کرد؛ چه، گاه مقصود شارع بیان مصداق رایج موضوع یا متعلق حکم است، نه انحصار موضوع و یا متعلق در موارد ذکر شده در متن.

نکته مهم در موضوع و یا متعلق‌هایی از این دست آن است که تلقی‌های عرفی و عقلایی از آنها ثابت و یکنواخت نیست. مثلاً با بیان این حکم شرعی که «ضرر» به دیگری باید جبران شود، مفهوم ضرر، ثابت و ایستا نمی‌شود. روزگاری عقلاً به ضرر معنوی چندان توجه نمی‌کردند، یا آن را موجب ضمان مالی و مدنی نمی‌دانستند، اما زمانی دیگر هم ضرر معنوی و حیثیتی مهم قلمداد می‌شود؛ و هم از طریق مادی قابل جبران به حساب می‌آید.

تلقی‌های عقلایی از بسیاری از مقولات اعتباری در حال تغییر و تحول است. به‌گونه‌ای که اصل تغییر و تحول خود یکی از اصول ثابت و اعتبارت عمومی در زندگی اجتماعی بشر بوده و هست (طباطبایی، بی‌تا، ۲: ۲۰۸). زمانی عقلاً در فرض اشتراک دو نفر در ایراد ضرر به دیگری به تنصیف ضررهای وارد آمده حکم می‌کنند؛ اما زمانی دیگر به دلیل افزایش دقت در محاسبات و امکان کاربست چنین محاسباتی میزان دخالت هر یک از دو عامل در تقصیر یا آفرینش درجه و میزان خطر را در میزان مسئولیت آنان تأثیر می‌دهند. بلوغ در جامعه‌ای با ساختاری ساده برای هر یک از دختر و پسر در سن کمتر رخ می‌دهد؛ اما در جامعه‌ای دیگر به دلیل پیچیدگی‌های گوناگون فرهنگی و اجتماعی یک دختر نه ساله اصولاً نمی‌تواند به وظایف

مادری عمل کند. پذیرفتن نظریه ثبوت و ایستایی دربارهٔ چنین امور عرفی و عقلایی صرفاً به دلیل اینکه یک تلقی خاص عقلایی مربوط به زمان خاصی توسط شارع تأیید شده است؛ به معنای آن است که شارع مقدس اسلام یک تلقی خاص را پذیرفته و دیگر برداشت‌ها و تلقی‌های عقلایی را برای همیشه نفی کرده است. اثبات این مطلب، دشوار است. به همین ترتیب در مباحث جبران خسارت که بسیاری از مباحث دیات را تشکیل می‌دهد بعید است که نظر شارع مقدس به شکل خاصی از جبران خسارت مثلاً جبران خسارت با پرداخت شتر یا درهم و دینار تعلق گرفته باشد. حتی خود مفهوم خسارت و زیان و راه‌های جبران آن نیز اصولاً امری عقلایی است.

شیخ طوسی در مقدمه *استبصار* یکی از قرائنی که موجب اعتبار خبر واحد می‌شود را مطابقت مضمون آن با ادله عقل برمی‌شمارد (الطوسی، ۱۳۸۷، ۱: ۲). بی‌گمان باب حکم عقل و قضاوت‌های عقلی در حوزه معاملات به معنای اعم است که کاربست دارد. عبادات معمولاً رمزآلودند و این محاسبات در آنها راه پیدا نمی‌کند.

شناخت توقیفی بودن یا عرفی و عقلایی بودن حکم در تعیین دامنه حکم در فرض شک هم بسی اثرگذار است. اگر امری اعتبار خود را از رهگذر امضای شرع از آن روی که عقلایی بوده است به دست آورده باشد، برای فهم دامنه اعتبار حکم باید به همان تلقی‌های عقلایی مراجعه کرد. از همین روی در تعیین دامنه آن دسته از قواعد فقهی که عرفی و عقلایی‌اند به داوری و قضاوت عقلا مراجعه می‌شود؛ حال آنکه در فهم دامنه امور تعبدی باید تابع میزان دلالت نص بود.

۲-۴. تفکیک وسیله از هدف

دیدیم که شماری از فقیهان در مقام تقسیم‌بندی باب‌های فقهی و ارائهٔ طرحی برای ساختار فقه از تفکیک دوگانه وسیله و هدف سخن به میان آوردند. جدا از این تقسیم‌بندی در مقام تبیین گونه‌های خطاب شرعی به‌طور کلی نیز از این تقسیم‌بندی سخن به میان آمده است (العاملی، ۲: ۸۱، قاعده ۱۷۴). در مواردی که امری از جنس وسیله باشد هرگاه هدف منتفی شود وسیله نیز منتفی می‌شود (العاملی، ۲: ۸۳).

بر پایه این مبنای امامی-اعتزالی که احکام از مصالح و مفساد تبعیت می‌کنند، هم عبادات و هم معاملات سرانجام برای دستیابی به هدفی صورت می‌گیرد. افزون بر شهید اول، شمار زیادی از فقیهان شیعی به تقسیم‌بندی هدف-وسيله و اینکه احکام شریعت یا هدف بالذات است یا مقصد، تصریح کرده‌اند (السیوری، ۱۴۲۸، ۵۷ و الاحسائی، ۱۴۱۰: ۶۷). با این حال تفاوت میان این دو حوزه از آن روست که در عبادات با ابزارها و روش‌های خاصی باید به هدف رسید. این روش‌ها توسط خود شارع مقدس بیان شده‌اند. فلسفه و هدف تشریح روزه، رسیدن به گوهر تقوا و قوت و عفت نفس و روح است، اما این هدف با امساک از همان اموری که شارع

تعیین فرموده دست‌یافتنی است.

برعکس، اهداف احکام و مقررات حوزه غیرعبادی تنها با یک‌گونه وسایل به دست نمی‌آیند. جوهر قضاوت، حل‌وفصل خصومت و اجرای عدالت است؛ اما راه‌ها و شیوه‌های رسیدن به فصل خصومت و عدالت یکسان نیست. حتی کاربست روش و شیوه‌ای که در گذشته عین عدالت بوده است ممکن است امروزه خلاف عدالت قلمداد شود. جبران خسارت‌های بدنی در دوران گذشته و در شبه‌جزیره عربستان با شتر که کالایی رایج بود شدنی بود، اما امروزه در بسیاری از جوامع و شاید حتی خود عربستان امروز این وسیله جبران خسارت نه بهترین روش است و نه حتی کاملاً امکان‌پذیر است. روزگاری ضمان عاقله در جامعه قبیلگی که مفهوم مسئولیت جمعی پذیرفته شده بود، راهکار مناسبی بود تا ضرر بدون جبران باقی نماند. امروزه که مسئولیت جمعی رنگ‌باخته است به نام حکم شرع، افراد را به ادای خسارت از طرف خویشان خود الزام نمی‌توان کرد. به‌ویژه که این احتمال قوی است که ضمان عاقله قراردادی نانوخته در جامعه قبیلگی بوده و نه حتی حکم امضایی شرع. در عوض، نهاد بیمه می‌تواند همه یا بخشی از خسارت‌هایی را که توسط عاقله پرداخت می‌شد جبران کند.

روزگاری پس از تبعید مجرم به شهری برای ترغیب وی به توبه و ندامت چه‌بسا سودمند بود که از اهالی شهر بخواهند تا هیچ‌کس با او معاشرت نداشته باشد؛ کسی به او پناه ندهد و با او غذا نخورد؛ نکته‌ای که در روایت بر آن بسیار تأکید شده است (الحر العاملی، ۱۳۸۶، ۱۸: ۵۳۹). امروزه در سایه سامان خاص اجتماعی شاید بتوان با ترغیب و تشویق خوبان و صالحان جامعه به ارتباط با بزهدار و مدد رسانیدن به وی به لحاظ روحی-علمی و اجتماعی وی را بهتر به ندامت از بزهداری و بازگشت به دامن اجتماع ترغیب نمود. همچنان که مراقبت‌هایی که از محکومان به کیفر به عمل می‌آمده است مانند در روغن داغ گذاشتن دست پس از اجرای مجازات قطع که در روایت نبوی و بسیاری متون فقهی آمده است (الجبعی العاملی، ۱۴۱۳، ۱۴: ۵۲۶ النجفی، ۱۹۸۱، ۴۱: ۵۴۲). راهکاری صرفاً مراقبتی برای حفظ جان محکوم بوده است. گمان نمی‌رود امروز فقیهی پیدا شود که برای این امر صرفاً از آن روی که در متون دینی ذکر شده خصوصیت قائل شود و عدول از آن به روشی دیگر را تجویز ننماید. به‌ویژه اینکه پیداست این اقدام برای رعایت حال محکوم بوده است. ضمن اینکه بسیاری از شیوه‌هایی از این دست، رسم و عرف غالب زمانه‌اند، نه حکم شرع اقدس.

۲-۵. تفاوت در روش تفسیر متن

تفاوت‌های ذاتی قلمرو عبادت با دیگر قلمروها ایجاب می‌کند تا نصوص این دو قلمرو یکسان تفسیر و تعبیر نشوند. در تفسیر متون عبادی، مفاهیم در فضای امور محدّد و معین فهم می‌شوند، حال آنکه نصوص ناظر به قلمرو امور عرفی و عقلایی در پرتو تحولات مفهومی فهم می‌شوند. برای نمونه تلقی عقلا از مفهوم «خطر» و «غرر» در معامله به دلیل تغییر ساختارهای

اجتماعی ممکن است تغییر کند. در احکام این حوزه در بسیاری موارد حکم به‌عنوان تعلق گرفته است و مصداق و نمونه‌های عنوان در گذر زمان و مکان متفاوت است. بیان معصومان (ع) گاه بیان مصداق‌های رایج یک موضوع و تطبیق مفهوم کلی بر مصادیق است، نه تفسیر حصری. یکی از حساسیت‌های تفسیر متن در این باره احراز مقدمات و مبانی تمسک به اطلاعات ظاهری ادله است. گاه شرایط بیرونی خاص در واقع قید اطلاق دلیل است؛ مثلاً انحصار موارد تسعیر در احتکار به لحاظ این واقعیت بیرونی است که کالاهای اساسی و ضروری در جامعه‌ای که تشریح در آن صورت گرفته، شش مورد بوده است؛ حصر اسباب فسخ نکاح از سوی زن یا مرد به عیوب خاص و معین چه‌بسا از آن روی بوده که بیماری‌های صعب‌العلاج یا لاعلاج امروزی اصولاً وجود نداشته است؛ قلمداد کردن احیاء به‌عنوان یکی از اسباب مملک چه‌بسا ناظر به امکانات و راه‌های متعارف همان جامعه بوده است. امروزه که با گسترش فناوری کسی به‌عنوان شخص حقیقی یا حقوقی می‌تواند مقدار زیادی از منابع وابسته به عموم را در مدت زمان کوتاهی احیا کند نمی‌توان صرفاً با استناد به اطلاق آن ادله چنین احیایی را تجویز نمود و یا آن را مملک دانست. در واقع، وضعیت و واقعیت‌های بیرونی در این‌گونه احکام گاه قید حکم بوده است. بدون توجه به این قیود و تأکید صرف بر تفسیر لفظی نمی‌توان به فهم درست متن نائل آمد.

در حوزه مسائل عرفی، متعارف بودن یا نامتعارف بودن امری در معنایی که متن می‌رساند مؤثر است. این نکته از دیرباز به گونه‌های مختلف در منابع اصولی مطرح بوده است (الموسوی، سیدمرتضی، ۱۳۷۶، ۱: ۳۰۷).

امام خمینی به اقتضائات روش‌شناختی اینکه مسئله فقهی در چه حوزه و قلمرو فقهی‌ای قرار می‌گیرد توجه داشته است. به نظر ایشان: «احکامی که از شارع صادر می‌شود، گاه تعبدی محض است که عقلاً راهی به فهم سرّ و راز آن ندارند، مانند بسیاری از عبادیات؛ اما گاه احکام شرع ارشاد به راه و روش عقلاست؛ مانند ادله‌ای که بر اعتبار «خبر ثقه» یا اعتبار «ید» [همچون اماره ملکیت] دلالت می‌کند. گاه نیز احکام، چیزی است در میانه این دو؛ یعنی نه از تعبدیات محض است که عقلاً به هیچ رو سرّ آن را ندانند و نه صرفاً ارشاد به چیزی است که عقلاً آن را درک می‌کنند؛ زیرا عقلاً هم درباره آن حکم جزمی ندارند؛ ولی حکم از تعبدیاتی است که عقلاً بدان راه می‌برند و در ذهنیت آنان چیزهایی یافت می‌شود که با آن احکام مناسب است. در این‌گونه موارد، ذهنیت عقلا و مناسباتی که نزد آنان معلوم است گاه موجب می‌شود تا دلیل شرعی به ارتکاز عقلایی منصرف شود». (الموسوی الخمینی، ۱۳۸۵، ج ۱: ۳۱۳) حتی فقیه نص‌گرایی مانند صاحب‌جواهر به این تفاوت روشی توجه داشته است. او در بحث کفالت به تفسیری که برخی فقها از حدیثی در این باره داشته‌اند خرده گرفته گفته است: چرا فقها این حدیث را که از جنس امور اجتماعی است، با رویکرد تعبدی تفسیر و تعبیر

می‌کنند (النجفی، ۱۹۸۱، ۲۶: ۱۹۳). علامه حلی در تذکره در مبحث مزارعه درباره اینکه آیا می‌توان نمای حاصل از مزارعه را تنها برای یک طرف عقد قرار داد، گفته است: این شرط صحیح نیست؛ زیرا آنچه از پیامبر (ص) و اهل بیت (ع) او نقل شده این است که دو طرف باید از نما حصه و بهره داشته باشند؛ و امور شرعی از پیامبر (ص) اخذ می‌شود و تعدی از آنها جایز نیست (القمی، ۱۳۷۵، ۴: ۵۸۸). محقق قمی به درستی بر علامه خرده گرفته است که این امور را نباید توقیفی قلمداد کرد؛ شاید توصیه به شرکت در نما مربوط به افراد معینی از چنین عقود بوده، نه عقد به‌طور کلی. او همچنین به فتوایی از شهید ثانی در کتاب مغارسه و فتوایی از فخرالمحققین در مبحث نکاح که امور معاملی را توقیفی قلمداد کرده‌اند اشاره کرده و آن را نقد کرده است (القمی، ۱۳۷۵، ۴: ۵۸۸). نکته‌ای که به لحاظ روش‌شناسی از محقق قمی فرا می‌گیریم این است که در قلمرو معاملات، اوامر و نواهی شرع می‌تواند جنبه شخصی و موردی داشته باشد و دارای وصف قانونگذاری عام نباشد؛ امری که امکان آن در حوزه عبادات منتفی نیست؛ اما بسیار نادر است.

۲-۶. شناسایی گونه‌های خطاب شرعی

خطاب‌ها و بیانات شرعی همگی از یک نوع نیستند. از دیرباز دانشمندان اصول و فقه با توجه به شئون و مناصب پیامبر (ص) و یا امامان (ع) گونه‌های مختلفی از خطاب‌های شرعی را شناسایی کرده‌اند. خطاب‌های قانونی، قضایی، ولایی و سلطانی نمونه‌های مشهور خطاب‌های شرعی‌اند (القرافی، ۱۴۲۱، ۱: ۳۴۶ و العاملی، ۱: ۲۱۴؛ الاحسائی، ۱۴۱۰: ۶۷). خطاب‌های قانونی و شرعی بیانگر حکم شرعی هستند. ماهیت خطاب‌های قضایی مربوط به یک مورد خاص یا بیانگر امری قضایی و مربوط به دادرسی است. روایات قضایی در بستر و زمینه یا مورد خاصی صادر شده‌اند. به‌محض تغییر مورد و یا دگرگونی در زمینه و شرایط و اوضاع‌واحوال صدور، نمی‌توان آنها را همانند شرایط قبل تفسیر و تعبیر کرد. در جامعه‌ای که پرداخت تمام مهر پیش از زناشویی رایج است، طبیعی است که روایات حکم نمایند هرگاه میان زن و شوهر اختلاف شود که آیا آنچه پرداخته شده تمام مهر و درواقع مهرالمسمی است یا بخشی از آن؛ باید حکم نمود که آنچه پرداخت شده تمام مهر است. این روایات را اما نمی‌توان ملاک داوری برای جامعه‌ای قرار داد که در آن پرداخت بخشی از مهر پیش از رابطه زناشویی رایج و غالب باشد (العاملی، ۱: ۱۵۲). درواقع چون مضمون و محتوای روایت متناظر به عرف است، وقتی عرف تغییر می‌کند، کاربرد و تفسیر روایت هم تغییر می‌کند. چنین تغییر و تحولی معمولاً در عبادت و متعلقات عبادی آن رخ نمی‌دهد. سکوت دختر باکره در برابر پیشنهاد ازدواج در یک جامعه را می‌توان حمل بر رضایت کرد؛ اما در جامعه‌ای دیگر با عرف و فرهنگی دیگر این حمل و تفسیر و تعبیر راست نمی‌آید.

خطاب‌های ولایی و حکومتی بیانگر تصمیم حکومتی، ولایی و درواقع مدیریتی معصوم (ع)

است و ویژگی بیان حکم کلی را ندارد. آنها چون جنبه مدیریتی دارند ممکن است از زمانی به زمان دیگر کاملاً متفاوت باشند.

به نمونه‌های پیشین باید خطاب‌هایی را که صرفاً بیانگر خواست و تمایل معصوم(ع) به‌عنوان شخص انسانی است و اصولاً در موقعیت تشریح نیست نیز افزود. گاه معصوم(ع) به امری، از آن روی که او نیز همچون هر انسانی تمایلات و ترجیحاتی شخصی دارد، ابراز تمایل می‌نماید، یا آن را انجام می‌دهد. به این‌گونه افعال، افعال جبلی و طبیعی می‌گویند (الطباطبائی المجاهد، ۱۲۹۶ ق: ۲۷۹). این افعال وجه تشریح و قانون‌گذاری ندارند و تبعیت از آنها واجب نیست (الطباطبائی المجاهد، ۱۲۹۶ ق: ۲۸۲). هم‌ا‌ز این‌روی با آنکه پیامبر(ص) در وضو صورت و دستان مبارک را از بالا به پایین می‌شسته است، این پرسش مطرح شده است که آیا این کیفیت به‌عنوان امری طبیعی و جبلی بوده یا به وصف تشریح؟ (الطباطبائی المجاهد، ۱۲۹۶ ق، ۲۸۲).

نوع پنجم خطاب‌ها بیانی یا ادبی هستند. آنها بیانگر نکته خاصی هستند و بر امری ویژه تأکید می‌کنند که از جنس تشریح و قانون‌گذاری نیست (السیستانی، ۱۴۱۴: ۲۷۰). گاه این خطاب‌ها صرفاً برای تحذیر و هشدار و بیان اهمیت امری است. مثلاً گفتار پیامبر(ص) که بنا بر نقل، بازار را بدترین نقطه زمین و میدان ابلیس برشمرده است (الحر العاملی، ۱۳۸۶، ۱۲: ۳۳۴)، به معنای آن نیست که عرصه کسب‌وکار اقتصادی و بازار، شوم و شیطنانی و در نتیجه، تجارت، مکروه یا حرام است؛ بلکه هشدار است به بازاریان و فعالان اقتصادی که مراقب درستکاری و دست‌پاکی خود باشند. به همین ترتیب، برابر نقل، پیامبر(ص) درباره گروهی که در مسجد و نماز جماعت حاضر نمی‌شدند، فرموده است: «نزدیک است که فرمان دهیم تا خانه‌های آنان را آتش بزنند». (الحر العاملی، ۱۳۸۶، ۳: ۴۷۸) این حدیث بر فرض صحت هرگز به معنای آن نیست که حکم شرعی ترک مسجد و نماز جماعت، آتش زدن خانه‌های چنین کسانی است. این بیان تهدیدآمیز صرفاً برای بیان اهمیت حضور در مسجد و زشتی ترک حضور در مسجد بدون عذر و علت است. پس از این سخن و همانند‌های آن هرگز نمی‌توان آتش زدن خانه افراد عادی یا امیرالمؤمنین(ع) برای ترک حضور در نماز جماعت را توجیه کرد. برابر موثقه/بن‌بکیر، امام صادق(ع) درباره فرد رباخواری فرموده است: اگر به وی دست پیدا کنم گردنش را خواهم زد (الحر العاملی، ۱۳۸۶، ۱۲: ۴۲۹)؛ این به معنای آن نیست که کیفر رباخوار شرعاً اعدام است؛ بلکه مقصود امام(ع) بیان قباحیت ربا و رباخواری است.

خطاب‌های بیانی حتی ممکن است در قرآن مجید هم وجود داشته باشند. تشبیه کافران معاند و مغرض در قرآن مجید به چارپایان (والذین کفروا یتمتعون و یأکلون کما تأکل الانعام، محمد: ۱۲) هرگز به معنای آن نیست که شأن آنان در روابط حقوقی و انسانی، شأن یک حیوان است و آنها فاقد کرامت انسانی‌اند. به همین ترتیب تعبیر از مهریه و صداق به «اجر»

درباره ازدواج دائم و موقت (احزاب: ۵۰؛ نساء: ۲۴) هرگز به معنای آن نیست که ماهیت عقد نکاح همانند اجاره است و در آن مقوله‌ای به نام اجرت وجود دارد.

باری شناسایی گونه‌های خطاب در مقام استنباط و اجتهاد بسیار ضروری است. شماری از اختلاف نظرهای فقهی به این نکته بازمی‌گردد که خطاب مستند حکم از چه جنس و نوعی است. یکی از راه‌های تعیین این گونه خطاب‌ها شناسایی قلمرو و حوزه‌ای است که این خطاب‌ها بدان تعلق دارند. خطاب‌های ناظر به بیان احکام عبادی و توقیفی احتمالاً بیشتر از جنس بیان احکام شرعی و همیشگی‌اند. امکان تصور خطاب حکومتی، ولایی و قضایی در این نوع خطاب‌ها بسیار بعید است. برعکس در قلمروهای اجتماعی احتمال خطاب‌های ولایی، حکومتی و قضایی فراوان است. در روایات مربوط به قضاوت، شهادت، حدود، دیات و تعزیرات احتمال اینکه بیان معصوم (ع) مصداق حکم قضایی و ولایی باشد، فراوان است. برای نمونه سخن معروف پیامبر (ص) «هر کس زمینی را احیاء کند، از آن وی خواهد بود». (الحر العاملی، ۱۳۸۶، ۱۷: ۳۲۸) احتمالاً فرمانی تجویزی و حکومتی است؛ پس این حدیث به معنای آن نیست که به‌عنوان یک قانون ابدی شرع هر کس زمینی را به هر کیفیتی احیاء کند- حتی اگر بدون اذن حکومت باشد- لزوماً مالک آن خواهد بود. حتی احتمال خطاب‌های بیانی به انگیزه تأکید بر امری خاص، یا تهدید یا تشویق در خطاب‌های ناظر به امور اجتماعی منتفی نیست.

در ارتباط با خطاب بیانی بنا بر نقل، امام صادق (ع) در پاسخ به پرسشی مبنی بر اینکه آیا مرد می‌تواند به چهره زنی که می‌خواهد با او ازدواج کند، نگاه کند، فرموده است: «آری، او را به گران‌ترین بها می‌خرد». (الحر العاملی، ۱۳۸۶، ۱۴: ۵۹) بی‌گمان این سخن به معنای آن نیست که مهر و صدق عوض است و نکاح از عقود معاملی و معاوضی است. در واقع واژه «یشتی» در سخن امام (ع) به معنای خرید در معنای شرعی و قانونی آن نیست. این تعبیر، بیانی است برای تصریح به جواز دیدن زنی که مرد می‌خواهد با او ازدواج کند؛ نه خطایی قانونی تا نتیجه آن فروکاستن ازدواج به بردگی یا چیزی نزدیک به آن باشد. همه روایاتی که در حوزه نکاح چنین لحن و آهنگی دارند (الحر العاملی، ۱۳۸۶، ۱۴: ۱۱۲) را باید همین‌گونه تعبیر و تفسیر کرد.

بنا بر نقلی، پیامبر (ص) در جریان یک دعوی قصاص پس از حکم به قصاص مکرراً از اولیای دم خواست تا قاتل را عفو کنند و آنان خودداری کردند. پیامبر (ص) در پایان درباره ولی دم فرمود: «اگر قصاص کند، او هم مانند قاتل خواهد بود». (البیهقی، ۱۴۲۴، ۸: ۹۶) اگر این بیان پیامبر (ص) خطایی قانونی و شرعی باشد معنای آن این است که قصاص‌کننده هم قاتل است؛ ولی این خطاب بیانی است و در مقام تشبیه و تنظیر قانونی و یکی را قانوناً در حکم دیگری قرار دادن نیست، بلکه در مقام تأکید بر اهمیت عفو و پرهیز از روحیه انتقام‌جویی است.

به همین ترتیب درباره افعال طبیعی و جبلی که معصوم (ع) آن را به‌عنوان شخص انسان و

نه به‌عنوان مشرّع و قانون‌گذار انجام می‌دهد، اینکه رفتار معصوم(ع) به کدام حوزه و قلمرو مربوط باشد در تفسیر و تعبیر آن مؤثر است. در حوزه عبادیات حمل بر جهت تشریح نزدیک‌تر به صواب است؛ ولی در حوزه امور عادی و عرفی چه‌بسا مطلب برعکس است. البته شهید اول با طرح بحثی در این باره و ذکر مثال‌هایی از موارد مشکوک مانند جلسه استراحت پس از سربرداشتن از سجده حمل این افعال را بر وجه تشریح ترجیح داده است (العاملی، ۱، ۲۱۱ و السیوری، ۱۴۲۸: ۱۵۶). به نظر می‌رسد در این باره باید میان حوزه‌های مختلف تفاوت نهاد.

اصولاً مضامین قضایی و داوری و حکم پیامبر(ص) در موارد خاص را نمی‌توان تعمیم داد (الغزالی، ۱۳۶۴، ۲: ۶۸). حتی اگر پیامبر(ص) مال کسی را به‌عنوان تنبیه بستاند یا کسی را تنبیه نماید تا زمانی که بیانی کلی مبنی بر اینکه این حکم شامل هر کسی که چنین کند، خواهد شد نمی‌توان آن را به همگان تعمیم داد^(۳) (الغزالی، ۱۳۶۴، ج ۲: ۲۲۴). از همین روی روایاتی که به لفظ «قضی» نقل می‌شود تعمیم داده نمی‌شود (الغزالی، ۱۳۶۴، ۲: ۲۲۴). در مباحث حدود، تعزیرات، قضا و شهادت روایاتی که جنبه قضایی و حکمی دارند، کم نیستند. شاید به همین دلیل فقیهان عنوان کلی این باب‌ها را «احکام» نامیده‌اند.

استاد مطهری البته از نامگذاری این باب‌ها به احکام ابراز ناخرسندی کرده است (مطهری، ۱۲۹). به نظر ایشان، اساساً کلمه احکام در اینجا نمی‌تواند مفهومی داشته باشد؛ احکام، اصطلاحی است نه چندان مناسب برای ابوابی که نه از عباداتشان می‌توان شمرد و نه از عقود و نه از ایقاعات و نه از عادات و سیاسات (مطهری، ۱۲۹). گذشته از این که اگر احکام به معنای حکم شرعی باشد، این ایراد بجاست؛ زیرا در همه باب‌های فقهی به نوعی از حکم شرعی بحث می‌شود؛ اما شاید فقیهان از احکام همان معنایی را که ابوالصلاح حلبی توضیح داده است؛ اراده کرده‌اند (الحلبی، ۱۴۰۳: ۱۱۲). برابر این تفسیر، احکام تا اندازه زیادی از قلمرو عبادات جدا می‌شوند؛ زیرا گویی احکام قلمرویی است که اصولاً ناظر به امور عادی، طبیعی و عرفی است و در عین حال مکلف باید تحدیدها و تبیین‌های شارع در آن قلمرو را بداند تا به حرام نیفتد. شاید هم فقیهان در این باره «حکم» را به معنای قضاوت و فرمان به‌کار برده‌اند، نه حکم شرعی؛ زیرا در بسیاری از مباحث حدود، تعزیرات، دیات، قضاوت و شهادت به‌نوعی پای قضاوت و حکم معصوم(ع) در میان است. حتی در مواردی که حکم شرعی بسیاری از افعال تعیین شده سرانجام به حکم حاکم نیاز است. هم از این روی روایاتی که از سوی فقیهان با عنوان «قضیه فی واقعه» شناخته شده‌اند در این حوزه‌ها، کم نیستند (محقق داماد، ۱۳۸۳: ۴۹). برای مثال، بنا بر روایتی نسبتاً مشهور، پیامبر(ص) در پاسخ به همد همسر ابوسفیان که گفته است: ابوسفیان مردی خسیس است و به من و فرزندم چیزی که ما را کفایت کند نمی‌دهد، فرموده است: «برای خودت و فرزند آنچه به‌طور متعارف تو را کفایت کند، بردار». اگر این بیان پیامبر(ص) قضاوتی موردی باشد، به همان مورد اختصاص خواهد داشت؛ اما اگر بیان حکم

کلی باشد، تجویزی است برای هر زنی که شوهر وی چنین باشد (القرافی، ۱۴۲۱، ۱: ۳۴۸). پس بنا بر یک تفسیر، این حدیث قانونی عام؛ و بنا به رأی، دستوری صرفاً موردی است و میان این دو بسی تفاوت است. بدین لحاظ، عنوان احکام برای قلمروی که به این‌گونه مسائل می‌پردازد، عنوان نامناسبی نیست. هر چند این اشکال باقی می‌ماند که حتی با این تفسیر و تعبیر هم نه همهٔ مسائلی که زیر این عنوان قرار داده شده‌اند و نه شاید بیشتر آنها حکم بدین معنا نیستند.

روایات قضایی طبعاً در احادیث منقول از معصومانی مانند پیامبر(ص) و امیرالمؤمنین(ع) که دارای منصب حکومت و ولایت بوده‌اند، بیشتر است. برابر تتبع‌های صورت‌گرفته در عمل این‌گونه روایات که با تعبیری مانند امر، حکم یا قضی است در روایات پیامبر(ص) و وصی(ع) بیشتر است (سبحانی، ۱۴۰۸: ۵۳). این روایات را نباید بر تبلیغ احکام حمل کرد. با این حال حتی در میان این روایات هم ممکن است مواردی یافت شود که بیانگر قاعدهٔ کلی در زمینهٔ امور حکومتی یا جز آن باشد. چنان‌که امام خمینی بنا بر تفسیر خاص خویش از قاعدهٔ لاضرر آن را بیانگر حکمی حکومتی و سلطانی و نه ناظر به بیان حکم شرعی صرف دانسته است (الموسوی الخمینی، ۱۴۱۴: ۸۶). هر چند این تفسیر و تعبیر به‌درستی از سوی شماری از شاگردان مرحوم امام مورد نقد قرار گرفته است (سبحانی، ۱۴۰۸: ۵۳).

به هر روی، درست است که تنها با استناد به اینکه روایتی مربوط به کدام باب است، نمی‌توان تکلیف محتوای آن را کاملاً روشن ساخت؛ اما تعیین اینکه حدیث به کدام باب و قلمرو فقهی تعلق دارد تا اندازهٔ زیادی به فهم دقیق‌تر محتوای آن کمک می‌کند.

۲-۷. شناخت احکام تأسیسی از احکام امضایی

شارع مقدس اسلام در برخی حوزه‌ها به احکام تأسیسی دست زده است. حتی در برخی قلمروها وضع این احکام به دلیل تلقی‌های رایج و ساختارهای غالب اجتماعی، فرهنگی و اقتصادی آسان نبوده است و به بردباری و رعایت «اصل تدریج در بیان و اجرای احکام» نیاز بوده است. تحریم شرب خمر و سپس وضع کیفر و مجازات برای آن تنها یک نمونه از این دست احکام است. با آنکه انواع عبادت، گوهر و جزء جدایی‌ناپذیر همه ادیان ابراهیمی بوده است، ویژگی‌ها و جزئیات احکام عبادی تقریباً همگی در شمار احکام عبادی‌اند.

بر عکس، در برخی قلمروها نوع احکام و رویه‌های موجود را پذیرفته و هماهنگ با مقاصد کلی شریعت تنها اصلاحات و تعدیلات اندکی نسبت به این رویه‌ها اعمال نموده است. به گفته یکی از فقیهان معاصر: «معاملات به معنای اعم و اخص و همچنین بسیاری از سیاست‌ها را شارع تأسیس نکرده است؛ اما عبادات را شارع وضع و تأسیس کرده است. حکم شارع در حوزه غیر عبادات از جنس تهذیب، هدایت، اصلاح، نفی احکام ضرری و تأیید موارد سودمند بوده است. امضایی بودن موقف و موضع شارع در این قلمروها سنگ بنای این مباحث و کلید حل بسیاری

از مشکلات است». (مکارم شیرازی، ۱۴۱۵: ق: ۱۱) در حوزه معاملات، بنای مردم بر عمل به همان رویه‌های رایج در میان جامعه بود؛ مگر اینکه شارع آنان را منع نماید. ظاهراً به همین دلیل در مباحث عبادی با کثرت پرسش مؤمنان مواجهیم؛ حال آنکه در غیر عبادات پرسش‌ها از پیشوایان دین کم است (مکارم شیرازی، ۱۴۱۵: ۱۱).

به بیانی کلی می‌توان گفت: شمار احکام تأسیسی در حوزه عبادیات غالب است، حال آنکه در حوزه معاملات به معنای اعم، غلبه با احکام امضایی است. در حوزه معاملات به دشواری می‌توان احکام و یا حتی قواعدی تأسیسی پیدا کرد که به‌نوعی در بناها و ارتکازات عقلایی ریشه نداشته باشند.

از چشم‌اندازی البته میان حکم امضایی و تأسیسی تفاوتی وجود ندارد؛ آنها همگی مستقیم و غیرمستقیم احکام شریعت‌اند؛ با این حال، در خصوص احکام امضایی این پرسش جدی مطرح است که به احتمال قوی شارع مقدس آنها را از آن روی که مورد تأیید عقلا بوده است، تأیید نموده یا در برابر آن سکوت کرده است. حال هر گاه رویه‌ای که زمانی مورد تأیید عقلا بوده است، تأیید و رواج عقلایی خود را از دست بدهد و مردود اعلام شود، آیا شارع مقدس همچنان بر آن مهر تأیید می‌زند؟ پاسخ مثبت به این پرسش آسان نیست. از چشم‌اندازی لازمه این امر آن است که شارع مقدس اسلام دلبستگی و همدلی خاصی با عقلای زمان تشریح داشته و با عقلای آینده و رویه‌های آنان سر ناسازگاری داشته باشد. این در حالی است که ما می‌دانیم سطح مدنیت جامعه‌ای که مخاطبان اولیه خطاب‌های شرعی بوده‌اند، پایین بوده است. از نگاهی فنی، این احتمال که در احکام امضایی، رواج و شیوع عقلایی، قید موضوع حکم باشد و با متروک شدن رویه عقلایی در واقع جزء موضوع حکم و در نتیجه خود حکم منتفی شود، قوی است؛ بنابراین، توجه به دسته‌بندی مباحث فقهی و اینکه مسئله در کدام حوزه قرار می‌گیرد سبب می‌شود تا فقیه به مسئله از چشم‌انداز امضایی یا تأسیسی بودن حکم و ترتیب آثار هر یک نیز توجه نماید.

۲-۸. کمک به یافتن راه‌حل تعارض نصوص

شناخت جایگاه و موقعیت نص و مسئله‌ای که به پیروی از آن در متون دینی ذکر شده گاه به فهم درست یافتن راه‌حل تعارض میان نصوص کمک هم می‌کند. تنها برای نمونه، با توجه به وجود آرای حکومتی و ولایی در نصوص مربوط به معصومان(ع) گاه مقتضای جمع عرفی و مقبول میان دو نص متعارض آن است که یکی بر تشریح ابدی و دیگری بر امر ولایی و سلطانی حمل شود. با توجه به ثبوت منصب ولایت برای معصومان(ع)، طبیعی است که آنان گاه مطلبی را به‌عنوان ولایت و حکومت اظهار نمایند که به دلیل رعایت شرایط خاص، حکم کلی و تشریح ابدی نباشد (مددی موسوی، ۱۳۹۳: ۲۲-۲۲). طبیعی است که اوامر ولایی بیشتر به حوزه غیرعبادیات مربوط خواهد بود؛ حوزه‌ای که در آنها مراعات عقل جمعی، مشورت و رجوع به

کارشناس برای شناخت موضوعات بسیار برجسته و پررنگ است. به همین ترتیب اتخاذ تصمیمات حکومتی و سلطانی متفاوت در شرایط گوناگون اصولاً متضمن تعارضی نیست تا به حل آن نیاز باشد.

فرجام

تقسیم‌بندی ابواب فقه را باید قطع نظر از فواید منطقی و آموزشی آن جدی گرفت. فواید و آثار این دسته‌بندی به جنبه‌های آموزشی و منطقی آن محدود نمی‌شود. پویایی و تحول در بخش‌های غیرعبادی فقه به اعتبارات گوناگون گسترده است؛ از تحولات ناظر به موضوعات و متعلقات احکام گرفته تا تغییر تلقی‌های عقلایی از مفاهیم مرتبط با احکام این حوزه. به همین ترتیب، اقتضائات و لوازم روش‌های اجتهادی در ابواب گوناگون بسیار در خور توجه است. نصوص حوزه غیر عبادیات را باید در همان بسترهای فهم عقلایی تفسیر و تعبیر کرد. تعیین اینکه متن دینی و مسئله فقهی ناشی از آن به کدام حوزه شریعت تعلق دارد می‌تواند فقیه را در شناخت نوع و گونه خطاب، یافتن راه‌حل مناسب‌تر برای رفع تعارض احتمالی نص با نصوص دیگر، تأثیرپذیری حکم مستفاد از نص از تغییر تلقی‌های عقلایی، تعیین دامنه حکم و مطلق یا مقید بودن، امکان یا عدم امکان فهم فلسفه و علت حکم کمک نماید.

باین‌حال، باب‌های گوناگون فقه اغلب آمیزه‌ای از مسائل گوناگون است. پرواضح است که در تقسیم‌بندی باب‌های فقهی به مسائلی مانند عبادات و معاملات یا عادیات یا سیاسیات و اینکه این باب‌ها و نصوص آنها متفاوت‌اند اجمالاً توجه شده است؛ اما این به معنای آن نیست که در تک‌تک مسائل به تقسیم و تفکیک نصوص و مسائلی که طبع و ماهیت متفاوت دارند توجه شده و آنها از یکدیگر متمایز شده‌اند. ممکن است در مباحث عبادی، مسئله‌ای مربوط به معاملات مطرح شده باشد؛ چنان‌که عکس آن نیز صادق است. بدین‌سان به‌دشواری می‌توان به لحاظ تبعدی یا عقلایی بودن، حکم واحدی را برای همه مسائل باب خاصی صادر کرد. به‌ویژه مسائل برخی از باب‌های فقهی همان‌گونه که فقیهان از دیرباز یادآور شده‌اند، آمیزه‌ای از مباحث عبادی و معاملی است. مباحث نکاح نمونه‌ای روشن از این دست باب‌هاست. درحالی‌که اصل مباحث مربوط به نکاح و طلاق در شمار مسائل تبعدی است، پاره‌ای از مسائل آن مانند نفقه، چندوقون اداره خانواده و مهر عرفی و عقلایی است. به همین ترتیب در مباحث جزایی نیز چه‌بسا مباحثی مانند حرمت و حتی جرم‌انگاری پاره‌ای از رفتارها امری تبعدی است و تغییر و تحولات عرفی در چندوقون این مباحث اثر خاصی ندارد. این در حالی است که واکنش‌های کیفری به جرائم که نوعاً در شمار احکام امضایی‌اند، می‌توانند از تغییر و تحولات تلقی‌های عقلایی اثر بپذیرند. همین گفته درباره مباحث دیات و راه‌های جبران خسارت و محاسبه ملاحظاتی عقلایی در چندوقون جبران خسارت هم راست می‌آید. باوجوداین ابهام‌ها، توجه به جایگاه و موقعیت مسئله می‌تواند بسیار الهام‌بخش باشد؛ به‌ویژه اگر با گذر زمان و در

سایه تلاش فقیهان تقسیم‌بندی باب‌ها و دسته‌بندی مسائل آنها هر چه دقیق‌تر شود.

پانوشت‌ها:

(۱) تأکید ما در این نوشتار بر مرور دسته‌بندی‌ها در فقه شیعی است. متون فقهی اهل سنت هم در این باره دسته‌بندی‌های خاص خود را دارند. برای نمونه ابن‌عابدین فقیه حنفی با تقسیم‌بندی سه‌گانه: عبادات، معاملات به معنای اعم و عقوبات همدلی نموده و هر یک از این سه حوزه را شامل پنج زیرمجموعه دانسته است (حاشیه ابن‌عابدین، ۱۴۱۲، ج ۱: ۷۹). مطالعه دسته‌بندی مباحث در فقه اهل سنت و تعامل احتمالی فقه شیعی و سنی در این باره به مطالعه مستقلی نیاز دارد.

(۲) سلار دیلمی که او نیز در کتاب *المراسم تقسیم‌بندی خاصی* از مباحث فقهی دارد، در گذشته ۴۴۸ و ابوالصلاح در گذشته به سال ۴۴۷ قمری است. بدین‌سان این دو فقیه معاصر بوده‌اند؛ هر چند تحقیق درباره اینکه آیا *المراسم* زودتر نگارش یافته یا *الکافی*؛ و اینکه آیا این دو فقیه از کتاب و شیوه تقسیم‌بندی دیگری باخبر بوده‌اند یا نه نیازمند پژوهش است.

(۳) أخذ (ص) مالم ممن فعل فعلاً أو إيقاعه ضرباً أو نوع عقوبه فإنه له خاصة ما لم یبینه أن من فعل ذلك الفعل فعلیه مثل ذلك المال.

منابع فارسی

قرآن کریم

ایزدی مبارکه، کامران (شهریور ۱۳۷۸)، "بحث فی الاصول الاربعة مائه"، *آفاق الحضارة الاسلامیه*، شماره ۴، سال دوم.

برجی، یعقوب‌علی (پاییز ۱۳۷۴)، "نگاهی به دسته‌بندی باب‌های فقه"، *فقه اهل بیت*، شماره ۳، سال اول: ۲۴۲-۲۴۱.

حاج منوچهری، فرامرز (۱۳۸۵)، "اصل"، *دائرة المعارف اسلامی*، تهران: مرکز دائرةالمعارف بزرگ اسلامی، ج ۲، ۲۲۰-۲۱۸.

حسن‌زاده، حسین (تابستان ۱۳۸۳)، "بررسی ساختار فقه"، *قبسات*، شماره ۳۲: ۲۹۳-۲۶۱.
طباطبایی، سیدکاظم و علیه رضاداد (بهار ۱۳۸۸)، "جامع نویسان پیش از کلینی"، *علوم قرآن و حدیث*، شماره ۵۱: ۳۳-۸.

طباطبایی، سید محمدحسین (بی‌تا)، *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، قم: صدرا، ج ۲.

قمی، میرزا ابوالقاسم (۱۳۷۵)، *جامع الشتات*، تهران: کیهان، تصحیح: مرتضی رضوی، چاپ اول، ج ۴.
محقق داماد، سید مصطفی (۱۳۹۳)، *الهیات محیط‌زیست*، تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، چاپ اول.

محقق داماد، سید مصطفی (۱۳۸۳)، "تفکیک روایات قضایی از روایات فقهی"، *تقریر: رحیم نوبهار، مجله تحقیقات حقوقی*، شماره ۳۹، ۷۴-۴۹.

مددی موسوی، سیداحمد (زمستان ۱۳۹۳)، "فقه ولایی؛ راه‌حل جدیدی برای رفع تعارض روایات"، *شهر قانون*، ۳۲-۲۲، سال سوم، شماره ۱۲.

مطهری، مرتضی (بی‌تا)، *آشنایی با علوم اسلامی (اصول فقه و فقه)*، بی‌جا: صدرا.

- منتظری، حسینعلی (۱۳۸۳)، *رساله حقوق*، قم: سرایی، چاپ اول.
- ابن عابدین، محمدمامین (۱۴۱۲)، *رد المحتار علی الدر المختار (حاشیه ابن عابدین)*، بیروت: دارالفکر، چاپ دوم، ج ۱.
- الاحسائی، ابن ابی جمهور (۱۴۱۰)، *الاقطاب الفقهیه علی مذهب الامامیه*، قم: کتابخانه آیت الله مرعشی، چاپ اول.
- البهبهانی، محمدباقر (۱۴۰۴)، *الفوائد الرجالیه، ملحق بکتاب رجال الخاقانی*، قم: مکتب الاعلام الاسلامی، چاپ دوم.
- البیهقی، احمد بن الحسین (۱۴۲۴)، *السنن الکبری*، بیروت: دارالکتب العلمیه، تحقیق: محمد عبدالقادر عطا، چاپ سوم، ج ۸.
- الجبعی العاملی، زین الدین بن علی (۱۴۱۳)، *مسالك الافهام الی تنقیح شرایع الاسلام*، قم: مؤسسه المعارف الاسلامیه، چاپ اول، ج ۱۴.
- الحر العاملی، محمد بن الحسن (۱۳۸۶)، *وسائل الشیعه*، تهران: اسلامیه، چاپ هشتم، ج ۳، ۱۲، ۱۴، ۱۷ و ۱۸.
- الحلبی، تقی الدین ابوالصلاح (۱۴۰۳)، *الکافی فی الفقه*، اصفهان: کتابخانه عمومی امام امیرالمؤمنین (ع)، تحقیق: رضا استادی، چاپ اول.
- الحلی، جعفر بن الحسن (۱۴۰۸)، *شرایع الاسلام*، قم: اسماعیلیان، تحقیق: محمدعلی البقال، چاپ دوم، ج ۱-۴.
- سبحانی، جعفر (۱۴۰۸)، *قاعدتان فقهیتان*، قم: مطبعه الخيام، تقریر: حسن عاملی مکی، چاپ اول.
- السلار الدیلمی، حمزه بن عبدالعزیز (۱۴۰۴)، *المراسم العلویه و الأحکام النبویه فی الفقه الإمامی*، قم: منشورات الحرمین، تصحیح: محمود بستانی، چاپ اول.
- السیستانی، سیدعلی (۱۴۱۴)، *الرافد فی علم الاصول*، قم: مکتبه السیستانی، تقریر: سیدمنیر القطیفی.
- السیوری، مقداد بن عبدالله (۱۴۲۸)، *نقد القواعد الفقهیه علی مذهب الامامیه*، قم: مکتبه آیه الله المرعشی النجفی، تحقیق: السیدعبداللطیف الکوه کمری، چاپ دوم.
- الصدر، سیدمحمدباقر (۱۴۳۰)، *الفتاوی الواضحه وفقاً لمذهب أهل البيت (ع)*، قم: دارالصدر، چاپ دوم، ج ۱.
- الصدر، سیدمحمدباقر (۱۴۲۵)، *الومضات*، مرکز الابحاث و الدراسات التخصصیه للشهید الصدر، تحقیق: لجنه التحقیق التابعه للمؤتمر العالمی للامام الشهید الصدر.
- الصدوق، محمد بن علی (۱۴۰۴)، *من لایحضره الفقیه*، ج ۱-۴، قم: مؤسسه النشر الاسلامی، طبع دوم.
- الطباطبائی المجاهد، محمد بن علی (۱۳۹۶)، *مفاتیح الاصول*، آل البيت، قم، چاپ اول.
- الطرابلسی، عبدالعزیز بن براج (۱۴۰۶)، *المهذب*، قم: مؤسسه النشر الاسلامی، چاپ اول، ج ۱.
- الطهرانی، آقابزرگ (بی تا)، *النذریه الی تصانیف الشیعه*، اسماعیلیان، قم، ج ۲.
- الطوسی، محمد بن الحسن (۱۳۸۷)، *الاستبصار*، قم: دارالحديث، تحقیق: علی اکبر غفاری، چاپ سوم، ج ۱-۴.

- الطوسی، محمدبن الحسن (۱۳۸۶)، *تهذیب الاحکام*، تهران: دار الکتب الاسلامیه، تصحیح: علی‌اکبر غفاری، چاپ اول، ج ۱۰-۱.
- الطوسی، محمدبن الحسن (بی‌تا)، *الفهرست*، تهران: المکتبه الرضویه، تحقیق: سید محمدصادق آل بحر العلوم، چاپ اول.
- العاملی، سیدجواد (۱۴۱۹)، *مفتاح الکرامه فی شرح قواعد العلامه*، قم: مؤسسه النشر الاسلامی، تصحیح: محمدباقر خالصی، چاپ اول، ج ۱۲.
- العاملی، محمدبن جمال‌الدین (شهید اول) (بی‌تا)، *القواعد والفوائد*، قم: مکتبه المفید، تحقیق عبدالهادی حکیم، ج ۱ و ۲.
- العاملی، محمدبن جمال‌الدین (۱۳۷۷)، *ذکر الشیعه فی احکام الشریعه*، قم: مؤسسه آل‌البت ل‌احیاء التراث، ج ۱.
- عده محدثین (۱۴۰۵)، *الاصول الستة عشر*، قم: دار الشبستری للمطبوعات، تحقیق حسن مصطفوی، چاپ دوم.
- علی بوعنه، سعید محمد (۲۰۱۰)، "الاصول الاربعمائه عندالشیعه الامامیه: وهم أم حقیقه"، *مجله دراسات: علوم الشریعه و القانون*، الجامعه الاردنیه، ۳۷: ۳۷۶.
- الغزالی، ابوحامد محمدبن محمد (۱۳۶۴)، *المستصفی من علم الاصول در فقه*، قم: منشورات الشریف الرضی (افست از چاپ ۱۳۲۲ق مصر، امیریه)، ج ۲.
- القرافی، احمد بن ادیس (۱۴۲۱)، *کتاب الفروق*، قاهره: دارالسلام، تحقیق: محمد احمد سراج و علی جمعه محمد، چاپ اول، ج ۱.
- الکاشانی، محمدمحسن (۱۴۲۹)، *معتصم الشیعه فی احکام الشریعه*، تهران: مدرسه عالی شهید مطهری، تحقیق: مسیح توحیدی، چاپ اول.
- الکاشانی، محمدمحسن (۱۴۰۱)، *مفاتیح الشرایع*، قم: مجمع الذخائر الاسلامیه، تحقیق: سیدمهدی رجایی، ج ۱.
- کاشف الغطاء، شیخ جعفر (۱۴۲۲)، *کشف الغطاء عن مبهمات الشریعه الغراء*، قم: مکتب الاعلام الاسلامی، چاپ اول، ج ۱.
- الکلینی، محمدبن یعقوب (۱۳۸۷)، *الفروع من الکافی*، تهران: دار الکتب الاسلامیه، تحقیق: علی‌اکبر غفاری، چاپ ششم، ج ۸-۲.
- المظفر، محمدرضا (۱۳۸۸)، *المنطق*، النجف الاشرف: مطبعه النعمان، چاپ سوم.
- المفید، محمد بن محمد بن النعمان (۱۴۳۰)، *المقنعه*، قم: مؤسسه النشر الاسلامی، چاپ ۵.
- مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۷۳)، *انوار الفقاهه*، تهران: هدف.
- الموسوی الخمینی، سید روح‌الله (۱۳۸۵ق)، *الرسائل*، قم: اسماعیلیان، تحقیق: مجتبی الطهرانی، ج ۱.
- الموسوی الخمینی، سیدروح الله (۱۴۱۴)، *بدایع الدرر فی قاعده نفی الضرر*، قم: مؤسسه تنظیم و نشر آثار الامام الخمینی، چاپ دوم.

الموسوی، علی بن الحسین، سیدمرتضی (۱۳۷۶)، *الذریعه إلى أصول الشریعه*، تهران: دانشگاه تهران، ج ۱.

النائینی، میرزا محمدحسین (۱۴۱۳)، *المکاسب و البیوع*، قم: دفتر انتشارات اسلامی، تقریر: میرزا محمدتقی آملی، چاپ اول، ج ۱ و ۲.

النجفی، محمدحسن (۱۹۸۱)، *جواهر الکلام*، بیروت: دار إحياء التراث العربی، ج ۲۶ و ۴۱.
 هاشمی شاهرودی، سید محمود (۱۴۳۱ ق)، *المعالم الفکریه والعلمیه لمدرسه السید الشہید محمد باقر الصدر*، النجف الاشرف: مکتبه آیت الله السید محمود الهاشمی، چاپ اول.

منابع لاتین

Modarressi, Hossein (1984), *An Introduction to Shī 'ī Law*, London, Ithaco Press, First Edition.

