



## The Possibility of Using the Principle of Inherency (*Mulāzama*) Between Rational Rule and Legal Rule to Assert the Maximum Inclusivity of *Sharī'a*

### Mas'oud Jahandoost Dalenjan (Corresponding Author)

PhD Candidate, Department of Fiqh and Fundamentals of Islamic Law, Faculty of Theology and Islamic Knowledge, University of Tehran, Tehran, Iran

Email: [jahandoost.s@gmail.com](mailto:jahandoost.s@gmail.com)

### Dr. Abedin Mo'meni

Associate Professor, Department of Fiqh and Fundamentals of Islamic Law, Faculty of Theology and Islamic Knowledge, University of Tehran, Tehran, Iran

### Abstract

Modern social systems have brought about significant changes in the personal and social life of Muslims. The direct reflection of these changes on the "actions" of the man on one hand, and the mission of Islamic jurisprudence in clarifying the Islamic rulings of "actions" on the other hand, raises a question: What is the relationship between Islamic jurisprudence and these novel subjects? The question is whether *Fiqh* has provided Islamic rulings for all of these issues, or maybe some of them are not provided for by any Islamic ruling? The majority of Islamic, as well as *Shī'a* jurists contend that no event is devoid of an Islamic ruling. Therefore, the maximum inclusivity of *sharī'a* can be confirmed. The present study seeks to analyze the primary rationale behind this theory, according to which the principle of Inherency (*Mulāzama*) between rational rule and legal rule can verify the existence of a ruling for every single event. The study has been conducted using the descriptive-analytical method, and concludes that neither form of the principle of Inherency (*Mulāzama*) – whether between Islamic ruling and intrinsic benevolence or evil, or between Islamic ruling and real interests and harms – can verify the maximum inclusivity of *sharī'a*.

**Keywords:** Will of the law-giver (*shā'ri*), maximum inclusivity, the principle of inherency (*mulāzama*), scope of *sharī'a*, negation of absence of ruling (*naf-yi khuluv az hukm*)





افق

Journal of Fiqh and Usul

HomePage: <https://jfiqh.um.ac.ir/>

سال ۵۶ - شماره ۳ - شماره پیاپی ۱۳۸ - پاییز ۱۴۰۳، ص ۱۵۷ - ۱۳۵

شاپا الکترونیکی ۲۵۳۸-۳۸۹۲



شاپا چاپی ۲۰۰۸-۹۱۳۹

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۲/۱۸

تاریخ بازنگری: ۱۴۰۲/۰۲/۰۸

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۹/۱۵

DOI: <https://doi.org/10.22067/jfiqh.2023.79944.1489>

نوع مقاله: پژوهشی

## امکان سنجی تمسک به قاعده ملازمه بین حکم عقل و حکم شرع جهت اثبات شمول حداکثری شریعت<sup>۱</sup>

مسعود جهان دوست دالنجان (نویسنده مسئول)

دانشجوی دکتری گروه فقه و مبانی حقوق اسلامی، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه تهران، تهران، ایران

Email: [jahandoost.s@gmail.com](mailto:jahandoost.s@gmail.com)

دکتر عابدین مؤمنی

دانشیار گروه فقه و مبانی حقوق اسلامی، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه تهران، تهران، ایران

### چکیده

نظامات اجتماعی مدرن تغییرات محسوسی در زندگی فردی و اجتماعی مسلمانان ایجاد نموده است. انعکاس مستقیم این تغییرات در «افعال» انسان از یکسو و رسالت علم فقه در بیان حکم شرعی «افعال» از سوی دیگر، پرسش از چیستی نسبت علم فقه با این مسائل نوپیدا را فراروی ما قرار می‌دهد. سؤال این است که آیا فقه، حکم شرعی تمامی این مسائل نوپیدا را بیان کرده است و یا اینکه ممکن است برخی از این مسائل دارای هیچ حکم شرعی نباشند؟ مطابق نظر اکثریت فقهای مذاهب اسلامی و نیز فقهای امامیه، هیچ واقعه‌ای خالی از حکم شرعی نیست لذا می‌توان به شمولیت حداکثری شریعت حکم نمود. پژوهش حاضر سعی دارد مهم‌ترین دلیل این نظریه را که عقلی است مورد نقد و بررسی قرار دهد. براساس این دلیل، قاعده ملازمه بین حکم عقل و حکم شرع می‌تواند اثبات‌کننده وجود حکم برای هر واقعه باشد. یافته‌های این پژوهش که به روش توصیفی تحلیلی انجام شده است نشان می‌دهد هر دو شکل از قاعده ملازمه؛ یعنی ملازمه بین حکم شرعی و حسن وقیح ذاتی و نیز ملازمه بین حکم شرعی و مصالح و مفاسد واقعی نمی‌توانند بر شمولیت حداکثری شریعت دلالت نمایند.

**واژگان کلیدی:** اراده شارع، شمولیت حداکثری، قاعده ملازمه، گستره شریعت، نفی خلو از حکم.

۱. این مقاله مستخرج از رساله دکتری مسعود جهان دوست دالنجان با عنوان «گستره استنباط احکام فقهی در مسائل اجتماعی نوپدید» در دانشکده الهیات و معارف اسلامی دانشگاه تهران می‌باشد.

## مقدمه

زندگی فردی و اجتماعی مسلمانان در مواجهه با نظامات اجتماعی مدرن دچار تغییرات اساسی شده است. از آنجاکه این تغییرات مرتبط با افعال مسلمانان بوده و از طرف دیگر، رسالت علم فقه بیان حکم شرعی افعال است؛ لذا نسبت علم فقه با این مسائل نوپیدا از جمله ضروری‌ترین مسائل در این خصوص است. سؤال این است که آیا دانش فقه می‌بایست حکم شرعی تمام این مسائل نوپیدا را بیان کند یا اینکه ممکن است برخی از مسائل دارای هیچ حکم شرعی نباشند؟

مراجعه به کتب فقها نشان می‌دهد بیشترین اهتمام ایشان اختصاص به اصل پاسخ‌گویی راجع به حکم مسائل نوپیدا داشته است و بحث از گستره شریعت و اینکه آیا علم فقه باید پاسخ‌گوی مسائل جدید باشد، بررسی نشده و به نوعی به عنوان اصلی موضوعی و به صورت پیش فرض در نظر گرفته شده است. از این رو، بررسی ادله و یکرود شمول‌گرایانه از اهمیت بسزایی برخوردار است؛ زیرا عدم اعتقاد به شمولیت حداکثری شریعت تأثیرات فراوانی را در دو علم فقه و اصول از خود به جای خواهد گذاشت. به عبارت دیگر، فقه حاضر کاملاً از زاویه شمول‌گرایانه به مسائل نوپدید نگریسته و اموری؛ نظیر تمسک بیش از اندازه به اصول عملیه، عدم امکان نظام‌سازی با فقه حاصل از اصول عملیه و تشکیک در چگونگی استفاده از عموماً و اطلاعات راجع به اموری که هیچ سابقه‌ای در عصر صدور نص نداشته‌اند، از مهم‌ترین چالش‌های این نگاه به شمار می‌رود. این در حالی است که براساس رویکرد کمینه‌گرا، چالش‌های فوق از اساس مرتفع می‌شود. از این رو، فروگذار کردن مسئله گستره شریعت، به نوعی صحه گذاشتن بر چالش‌های مذکور به شمار می‌آید.

باتوجه به این مطلب، پژوهش حاضر سعی دارد مهم‌ترین دلیل عقلی، بلکه دلیل نظریه شمولیت حداکثری شریعت را بررسی کند و به روایی یا عدم‌روایی آن پردازد. براساس این دلیل، قاعده ملازمه بین حکم عقل و حکم شرع می‌تواند اثبات‌کننده وجود حکم برای هر واقعه باشد. با دقت در کتب اصولیان می‌توان به وجود دو شکل از این قانون دست یافت. در شکل نخست، از ملازمه میان حسن و قبح ذاتی اشیا با حکم شرعی صحبت به میان آمده و در شکل دوم، وجود ملازمه میان مصالح و مفاسد واقعی امور با حکم شرعی، دلیلی بر شمولیت حداکثری شریعت دانسته شده است. این پژوهش، متعرض نقد و بررسی هر دو شکل از این قاعده خواهد شد.

راجع به پیشینه پژوهش باید گفت: اکثریت قریب به اتفاق فقها و اصولیان، به شمولیت حداکثری شریعت باور دارند. این تسالم در رأی سبب آن شده است که ایشان به این نظریه نپرداخته و ادله آن را نقد و بررسی نکردند. باین حال، در کتب اصولی انگشت‌شماری، قاعده نفی خلو و قیاع از احکام بررسی

اجمالی شده است که از بین آن‌ها می‌توان به القوانین،<sup>۳</sup> ضوابط الأصول،<sup>۴</sup> نتایج الأفكار،<sup>۵</sup> الفصول الغروية،<sup>۶</sup> مطارح الأنظار<sup>۷</sup> و خزائن الأحكام<sup>۸</sup> اشاره کرد. با عبور از این دوره، دیگر هیچ پژوهش درخور ذکری در این باره یافت نشده و تنها در دوره اخیر، مقاله «قاعدة نفی الخلو»<sup>۹</sup> به این مسئله پرداخته است. باید گفت: اصولیان مذکور عمدتاً به ادله‌ای، همچون اجماع و برخی از روایات پرداخته‌اند و ادله عقلی این مسئله را فروگذار کرده‌اند، در حالی که می‌دانیم درباره مسئله گستره شریعت، ادله روایی در مقام مقایسه با ادله عقلی هیچ جایگاهی ندارند؛ زیرا همان‌گونه که از کلام برخی از اصولیان استفاده می‌شود، مسئله گستره شریعت مسئله‌ای واقعی است و نه مسئله‌ای تعبدی محض؛ از این رو تمسک به اخبار آحاد برای اثبات گستره حداکثری شریعت راه به جایی نخواهد برد.<sup>۱۰</sup> بنابراین هیچ شکی در ضرورت بحث از قاعده ملازمه به‌عنوان مهم‌ترین دلیل عقلی بر نظریه گستره حداکثری شریعت وجود ندارد. در خصوص مقاله «قاعدة نفی الخلو» نیز باید گفت: هرچند این مقاله به ادله عقلی گستره حداکثری شریعت پرداخته و آن را به اثبات رسانیده است، لکن نویسندگان در پژوهش حاضر سعی دارند به امکان‌سنجی تمسک به این ادله، به منظور اثبات شمولیت حداکثری شریعت بپردازند و آن‌ها را مورد نقد جدی قرار دهند.

## ۱. مفهوم شمول حداکثری شریعت (تحریر محل نزاع)

از آنجاکه هدف اصلی این پژوهش بررسی انتقادی مهم‌ترین دلیل عقلی بر نظریه شمولیت حداکثری شریعت است، لذا پیش از هر چیز ضروری است به مفهوم «شمولیت حداکثری شریعت» و بررسی زوایای آن بپردازیم تا از این راه به مقصود اصلی قائلان به این نظریه نائل آییم و در مسیر نقد دچار خطا نشویم. در تاریخ فقه اسلامی از این نظریه با الفاظ گوناگونی تعبیر شده است: از یک‌سو، برخی از «جامعیت شریعت» و «شمولیت شریعت» صحبت به میان آورده و برخی دیگر، از تعبیر «قاعدة نفی خلو» استفاده کرده‌اند؛ به این معنا که هیچ واقعه‌ای خالی از حکم شرعی نیست. از آنجاکه تعبیر اخیر رایج‌ترین آن‌هاست، لذا لازم است منظور قائلان به این نظریه از واژه‌های ذیل به‌درستی تبیین شود.

۳. میرزای قمی، القوانین، ۳/۳۶۳ تا ۳۶۴.

۴. قزوینی، ضوابط الأصول، ۳۵۹ تا ۳۵۸.

۵. قزوینی، نتایج الأفكار، ۱۵۹ تا ۱۵۷.

۶. حائری اصفهانی، الفصول الغروية، ۳۶۳ تا ۳۶۶.

۷. انصاری، مطارح الأنظار، ۲/۴۰۲ تا ۳۹۹.

۸. دربندی، خزائن الأحكام، ۱۱/۲.

۹. لاریجانی، «قاعدة نفی الخلو»، ۲۰۸ تا ۱۶۱.

۱۰. نک: رشتی، بدائع الأفكار، ۳۸۶.

## ۱.۱. مفهوم حکم

اهل لغت معانی گوناگونی از واژه حکم ارائه داده‌اند؛ مانند بازداشتن از فساد،<sup>۱۱</sup> قضاوت کردن،<sup>۱۲</sup> فقه، حکومت، حکمت و امر جزمی و قطعی.<sup>۱۳</sup> با این حال، اگر به استعمالات واژه در معانی فوق بنگریم خواهیم یافت که قدر جامع آن‌ها «منع کردن» و «اتقان» است، همان‌گونه که از کلام برخی از اهل لغت چنین مطلبی استفاده می‌شود.<sup>۱۴</sup>

با عبور از معنای لغوی، در اصطلاح اصولیان نیز دو معنا برای این واژه ارائه شده است. در رایج‌ترین تعریف، حکم اعتبار یا جعل صادرشده از سوی مولاست که از حیث اقتضا یا تخییر به افعال مکلفان تعلق می‌گیرد و انشا، ابرازکننده آن است،<sup>۱۵</sup> لکن براساس نظر سیدمحمدباقر صدر، «حکم» قانون صادرشده از سوی خداوند متعال به منظور تنظیم زندگی انسان و راهنمایی اوست.<sup>۱۶</sup>

در کلام اصولیان، حکم دارای اقسام مختلف و نیز مراتب گوناگون است، لذا می‌بایست هریک به تفکیک بررسی شود تا از رهگذر آن به این مطلب نائل آییم که آیا مراد قائلان به شمولیت حداکثری شریعت، خالی نبودن وقایع از تمامی اقسام و مراتب حکم است یا اینکه برخی از آن‌ها از محل نزاع خارج هستند.

أ. حکم از حیث انواع: براساس دیدگاه شمولیت حداکثری شریعت، هیچ واقعه‌ای از حکم شرعی خالی نیست. نظر به وجود اقسام و انواع گوناگون حکم سؤال این است که مراد قائلان به این دیدگاه، کدام‌یک از اقسام حکم است؟ بدین منظور، هریک به صورت مجزا بحث می‌شود.

یک. حکم از حیث تکلیفی و وضعی بودن: در تراث فقهی امامیه، داخل بودن حکم تکلیفی در محل نزاع، امری یقینی است؛<sup>۱۷</sup> به این معنا که قائلان به شمولیت حداکثری معتقدند: هیچ واقعه یا فعلی خالی از حکم تکلیفی نیست و بی‌گمان، محکوم به یکی از احکام خمسۀ تکلیفیه است، لکن مخالفان معتقدند: برخی از وقایع دارای هیچ حکم تکلیفی نیستند. از این رو، شکی در داخل بودن حکم تکلیفی در محل نزاع وجود ندارد. عبارت شهید صدر در توضیح نظریه منطقه الفراغ نیز گویای همین مطلب است؛ چراکه وی

۱۱. فراهیدی، کتاب العین، ۶۷/۳.

۱۲. جوهری، الصحاح، ۱۹۰/۵.

۱۳. مقرئ، المصباح المنیر، ۱۴۵/۲؛ طریحی، مجمع البحرین، ۴۵/۶.

۱۴. فراهیدی، کتاب العین، ۶۷/۳؛ ابن فارس، معجم مقانیس اللغة، ۹۱/۲.

۱۵. نائینی، فوائد الأصول، ۳۸۴/۴.

۱۶. صدر، دروس، ۱۶۲/۱.

۱۷. صدر، ما وراء الفقه، ۳۹/۷.

دایره ولایت ولی امر به منظور قانونگذاری را به حوزه مباحات بالمعنی الأعم منحصر می‌داند،<sup>۱۸</sup> در حالی که اگر قائل به وجود حوزه خالی از حکم شرعی تکلیفی می‌بود، هر آینه می‌بایست دایره ولایت را به این حوزه نیز تعمیم می‌داد.

در ذیل بحث از حکم تکلیفی، ذکر نکته‌ای الزامی است: براساس نظر اصولیان، اباحه به دو قسم است: اباحه اقتضائیه و اباحه غیراقتضائیه.<sup>۱۹</sup> باتوجه به این مطلب، مطابق نظر برخی اگر قائل به این مطلب باشیم که اباحه به صورت کلی حکمی شرعی نیست، بلکه تعبیر دیگری از عدم حکم است یا اینکه لااقل این مطلب را در خصوص اباحه غیراقتضائیه صحیح بدانیم، در این صورت می‌توانیم راجع به صحیح نبودن نظریه شمولیت حداکثری شریعت یقین حاصل کنیم؛ چراکه بدون شک، وقایع بسیاری مباح است و بنابر نظریه فوق اباحه، حکم شرعی نیست و تعبیر دیگری از عدم حکم است.<sup>۲۰</sup> لکن باید گفت: این مطلب علی‌رغم جاهتی که دارد، به نوعی تقلیل دادن و مضیق کردن دایره بحث از شمولیت شریعت است؛ توضیح آنکه، هدف اصلی از بیان مسئله گستره شریعت آن است که بدانیم آیا خداوند متعال برای تمامی جوانب زندگی انسان قانونی را صادر کرده است، به گونه‌ای که به قانونگذاری دیگری محتاج نباشیم یا این گونه نیست؟ به عبارت بهتر، قائلان به شمولیت حداکثری معتقدند: خداوند تمامی قوانین لازم برای رسیدن به سعادت دنیوی و اخروی را تنظیم کرده است و مباح دانستن حکم حوزه‌ای از شریعت به این معناست که آن حوزه احتیاجی به قانون ندارد، بنابراین به قانونگذاری بشری نیز در آن حوزه احتیاجی نیست؛ چراکه اگر در آن حوزه به قانونگذاری دیگری محتاج باشیم، این امر با مفروض ما مبنی بر شمولیت حداکثری شریعت در تنافی است. باتوجه به این مطلب، اگر اباحه را حکم شرعی نپنداریم و آن را عدم حکم بنامیم، این امر مساوی با نفی شمولیت حداکثری نیست، زیرا حکم نبودن اباحه با شمولیت حداکثری جمع شدنی است؛ چراکه این امر به معنای آن است که زندگانی بشر تنها محتاج آن است که با وضع احکام چهارگانه و خوب، حرمت، استحباب و کراهت پر شود و این امر به معنای نفی مرجعیت هر قانونگذاری دیگر در حوزه‌ای است که از احکام چهارگانه مزبور خالی است و این همان شمولیت حداکثری شریعت است. شاهد بر این مطلب، عبارت شهید صدر در ذیل قاعده لاضرر است. براساس نظر وی، آنچه از ادله قاعده عدم خلّو وقایع از احکام برداشت می‌شود آن است که شریعت ناقص نیست و برخی از وقایع را مهمل باقی نگذاشته است

۱۸. نک: صدر، الإسلام يقود الحياة، ۱۹.

۱۹. خمینی، کتاب البیع، ۲۶۵/۶؛ مشکینی، اصطلاحات الأصول، ۱۲۱؛ صدر، دروس، ۱۶۴/۱.

۲۰. لاریجانی، «قاعده نفی الخلّو»، ۱۶۱.

و واضح است که این امر، اعم از الزام و ترخیص به معنای عدم حکم است.<sup>۲۱</sup> این عبارت به خوبی نشان می‌دهد که شهید صدر عدم حکم نامیدن ترخیص یا اباحه را مساوی با نفی شمولیت حداکثری نمی‌داند. با گذر از حکم تکلیفی به سراغ حکم وضعی می‌رویم. سؤال این است که آیا تمام وقایع، دارای حکم وضعی هستند یا اینکه برخی از وقایع از هرگونه حکم وضعی خالی است؟ شاید در بدو امر چنین گمان شود که این مسئله‌ای کاملاً مبنایی است و ارتباط مستقیمی با مسئله ماهیت حکم وضعی دارد؛ زیرا اگر قائل باشیم که همه احکام وضعی، منتزَع از احکام تکلیفی است، بحث فوق بی‌معنا می‌شود؛ چراکه تصور حکم وضعی بدون منشأ انتزاعش - که حکم تکلیفی باشد - محال است. لکن باید گفت: این کلام صحیح نیست؛ زیرا براساس این مبنا، هر چند حکم وضعی با حکم تکلیفی تلازم دارد و ملازمه آن از نوع ملازمه منتزَع با منشأ انتزاعش است، اما این ملازمه طرفینی نیست و ملازمه صرفاً از یک طرف برقرار است؛ چراکه هر چند حکم وضعی از حکم تکلیفی منتزَع می‌شود، لکن این امر به معنای آن نیست که از هر حکم تکلیفی حکمی وضعی منتزَع می‌شود. از این رو، می‌توان گفت: بحث کردن از حکم تکلیفی ما را بی‌نیاز از بحث از حکم وضعی نمی‌کند.<sup>۲۲</sup>

با این وجود به نظر می‌رسد پرداختن به حکم وضعی و بحث از وجود آن برای هر واقعه دارای ثمره چندانی نیست؛ زیرا هدف ما از بحث گستره شریعت آن است که بدانیم آیا خداوند برای هر واقعه حکمی در نظر گرفته است یا خیر، بدون آنکه به وضعی بودن یا تکلیفی بودن آن حکم نظری داشته باشیم. تتبع در کلام فقها و نگاه اجمالی به ادله نیز گویای آن است که حکم وضعی یقیناً محل بحث آن‌ها نبوده است.

**دو. حکم از حیث واقعی و ظاهری بودن:** حکم در یک تقسیم به حکم واقعی و حکم ظاهری منقسم می‌شود. سؤال این است که مراد قائلان به شمولیت حداکثری شریعت از عدم خلوّ وقایع از احکام، کدام یک از دو قسم حکم است؟ در پاسخ به این سؤال سه وجه متصور است: خالی نبودن وقایع از حکم واقعی، خالی نبودن از حکم ظاهری و خالی نبودن از یکی از احکام واقعی یا ظاهری.

باید گفت: علی‌رغم امکان تصور این وجوه سه‌گانه، آنچه که محل نظر فقها از مسئله گستره شریعت بوده، صرفاً حکم واقعی است و این مهم به روشنی از کلمات برخی از آن‌ها<sup>۲۳</sup> و نیز از برخی از ادله،<sup>۲۴</sup> درخور استفاده است.

۲۱. صدر، بحوث، ۴۹۳/۵.

۲۲. لاریجانی، «قاعده نفی الخلوّ»، ۱۶۴.

۲۳. نک: ایوان کیفی، هدایة المسترشدين، ۸۵/۱؛ حائری اصفهانی، الفصول الغرّیة، ۳۴۱؛ آشتیانی، بحر الفوائد، ۳۳۳/۱؛ آخوند خراسانی، فوائد الأصول، ۱۳۲.

۲۴. برقی، المحاسن، ۲۷۳/۱؛ کلینی، الکافی، ۲۴۱/۱.

با این وجود، برخی از معاصران در مقام بحث از نقش زمان و مکان در اجتهاد اشاره کرده‌اند که شمولیت شریعت، به معنای خالی نبودن وقایع از حکم است، هر چند آن حکم ظاهری باشد.<sup>۲۵</sup> بر این اساس، از آنجا که اصول عملیه جزء احکام ظاهریه به شمار می‌روند و از طرف دیگر مطابق نظر شیخ انصاری تقسیم چهارگانه اصول عملیه تقسیمی حصری و عقلی است،<sup>۲۶</sup> بی‌گمان در هنگام عدم دسترسی به حکم واقعی می‌توان به یکی از اصول عملیه چهارگانه مراجعه کرد؛ از این رو هیچ واقعه‌ای از حکم خالی نخواهد بود. این فهم از شمولیت شریعت از ناحیه عملی نیز با شیوه رایج اجتهاد تطابق کامل دارد.

لکن باید گفت: داخل دانستن حکم ظاهری در محل نزاع و فهم شمولیت حداکثری در سایه احکام ظاهریه چند اشکال دارد:

اشکال اول: بر اساس برخی از نظریات اصول عملیه، حکم شرعی را نتیجه نمی‌دهند؛ بلکه صرفاً وظیفه عملیه مکلف را مشخص می‌کنند.

اشکال دوم: برخی از اصول عملیه؛ مانند احتیاط و تخییر، احکام عقلی‌اند و مجعولات شرعی به شمار نمی‌روند. اگر اشکال شود که به واسطه قاعده ملازمه بین حکم عقل و حکم شرع می‌توان به شرعی بودن آن‌ها حکم کرد، خواهیم گفت که: در مبحث اصلی این پژوهش به بررسی انتقادی این مطلب می‌پردازیم و نشان می‌دهیم که امکان چنین برداشتی فراهم نیست.

اشکال سوم: ادله‌ای که برای اثبات نظریه شمولیت حداکثری شریعت توسط صاحبان آن ذکر شده، غالباً اختصاص به احکام واقعیه دارد. برای مثال، موجود بودن حکم همه امور حتی ارش خدش در کتاب و سنت<sup>۲۷</sup> به خوبی نشان می‌دهد که محل نزاع صرفاً احکام واقعیه است.

اشکال چهارم: تمسک به اصول عملیه، به منظور اثبات شمولیت حداکثری مبتنی بر آن است که قبل از آن اثبات شود که برای هر واقعه، حکمی واقعی وجود دارد. به عبارت بهتر، پیش فرض رجوع به اصول عملیه به منظور اثبات حکم ظاهری برای وقایع آن است که همه وقایع دارای حکم واقعی باشند.<sup>۲۸</sup>

**ب. حکم از حیث مراتب: در ابتدای امر، حکم از یکی از مراتب چهارگانه ذیل خارج نیست:**<sup>۲۹</sup>

۲۵. فاضل لنگرانی، «دور الزمان و المكان فی علم الفقه»، ۱۶۵ تا ۱۶۴.

۲۶. نک: انصاری، فوائد الأصول، ۲۶ تا ۲۵/۱.

۲۷. نک: برقی، المحاسن، ۲۷۳/۱؛ کلینی، الکافی، ۲۴۱/۱.

۲۸. جهان‌دوست دالنجان و همکاران، «نگاهی به آثار نظریات غیرشمول‌گرایانه نسبت به گستره احکام شریعت در دو حوزه فقه و اصول»، ۵۰ تا ۵۰۸.

۲۹. ناگفته پیداست که بدون بررسی مراتب حکم، فهم مراد قائلان به شمولیت حداکثری شریعت ممکن نیست. لکن از آنجا که نگارندگان در این بخش از پژوهش، سعی در نقد دیدگاه نویسنده مقاله «قاعدة نفی الخلو» دارند، لذا «مراتب حکم» از دیدگاه ایشان طرح شده است، وگرنه شکی نیست که تفاوت‌هایی بین این دیدگاه با دیدگاه آخوند خراسانی - به عنوان مبتکر این بحث - و سایر اصولیان وجود دارد (نک: آخوند خراسانی، در الفوائد، ۷۰؛ قوچانی، تعلیقه، ۱۰/۲؛ مکارم شیرازی، انوار الأصول، ۲/۲۱۴ تا ۲۱۵). نویسنده مقاله مذکور نیز به این تفاوت‌ها آگاه بوده و دلایل خود را برای عدول از دیدگاه آخوند خراسانی



مرتبه اراده: این مرحله به منزله روح حکم و عبارت است از: اراده مولا برای تحقق مصلحت نهفته در فعل از خلال امتثال آن فعل توسط مکلف.

مرحله انشا عبارت است از: مرحله انشای حکم به داعی جعل داعی.

مرحله فعلیت: مراد از فعلیت آن است که تمامی شرایط و قیود موضوعی حکم محقق شود.

مرحله تنجز: مراد آن است که حکم، موضوع این حکم عقل قرار گیرد که در صورت مخالفت با آن، فرد مستحق عقاب است. بی‌شک، این مرحله با مرحله فعلیت متفاوت است؛ چراکه ممکن است تمامی قیود موضوعی حکمی محقق شود، لکن برای مثال به علت عدم علم مکلف به آن، حکم تنجز پیدا نکرده و مکلف به دلیل عدم امتثال، مستحق عقاب نباشد.

باتوجه به این مطالب می‌گوییم: براساس نظر برخی، تمامی این مراتب چهارگانه در محل نزاع داخل نیستند. از این میان، تنها مرتبه اول و دوم داخل در بحث گستره شریعت است و مرتبه سوم و چهارم از موضوع بحث خارج‌اند. خارج بودن مرتبه فعلیت بدان جهت است که بسیاری از احکام به سبب فعلی نبودن موضوعات آن‌ها به فعلیت نمی‌رسند؛ مانند فعلیت نیافتن وجوب حج نسبت به فرد غیر مستطیع. این در حالی است که وجوب حج در مرتبه انشا ثابت است. در خصوص مرتبه تنجز نیز مسئله به همین منوال است؛ زیرا بسیاری از احکام به سبب عدم علم مکلفان به آن‌ها به مرتبه تنجز نمی‌رسند. باتوجه به این مطالب، ادعای خالی بودن بسیاری از وقایع از حکم فعلی و تنجیزی انکارنشده است.<sup>۳۰</sup>

باین وجود به نظر می‌رسد ادعای فوق صحیح نیست. از یک سو، مرتبه اراده نمی‌تواند به تنهایی محل نزاع قرار گیرد؛ زیرا مراد از این مرتبه، اراده خداوند به صدور فعل از مکلف است. براین اساس، اگر از طریق به خصوصی برای ما منکشف شود که خداوند انجام این فعل توسط ما را اراده کرده، در این صورت امکان بحث از گستره شریعت از این حیث وجود دارد. لکن باید گفت: این تنها یک فرض است؛ چراکه اگر اراده مزبور از خلال ارسال انبیا و شریعت برای انسان‌ها منکشف نشود، امکان شناسایی نفس اراده وجود ندارد. بنابراین «انکشاف» عنصر اساسی در قضیه است. از این رو، باید گفت: امکان تصور بحث در مرتبه اراده، بدون در نظر گرفتن عنصر کشف ممکن نیست.

باتوجه به مطلب فوق، تکلیف مرتبه انشا نیز مشخص می‌شود؛ زیرا اگر خداوند حکمی را جعل کند اما آن را برای بندگان ابراز نکند، نمی‌توان در اینجا به شمولیت حداکثری شریعت حکم کرد؛ چراکه نزاع در بحث گستره شریعت، وجود حکم در افق اعتبار الهی نیست، بلکه باید این جعل برای بندگان منکشف

ذکر کرده است (نک: لاریجانی، «قاعده نفی الخلو»، ۱۶۷). گفتنی است داوری میان این دو دیدگاه از مقصود اصلی این پژوهش خارج است.  
۳۰. لاریجانی، «قاعده نفی الخلو»، ۱۶۸.

شود. برای تقریب ذهن اگر تصور کنیم که خداوند قبل از خلقت انسان شریعت خویش را جعل کند اما پس از خلقت انسان هیچ رسولی را برای آگاهی مردم به آن شریعت فرو نفرستد، در آن هنگام نمی‌توانیم بگوییم که شریعت الهی، شریعت شامل و حداکثری است. باتوجه به این مطلب می‌توان دریافت که ملاک آن است که بدانیم رسولان الهی حکم تمامی وقایع را برای بندگان بیان کرده‌اند.<sup>۳۱</sup>

ازسوی دیگر، خارج بودن مرتبه فعلیت از محل نزاع صحیح نیست، زیرا قائلان به شمولیت حداکثری بر این عقیده‌اند که برای واقعه در ظرف خویش، یک حکم فعلی وجود دارد، نه اینکه ادعا کنند تمامی احکام، فعلی هستند. برای مثال، حکم فعلی حج برای شخص مستطیع، وجوب و حکم فعلی حج برای شخص غیر مستطیع، عدم وجوب است.

#### ۲.۱. مفهوم واقعه

آن چیزی که از نظریه شمولیت حداکثری شریعت به ذهن متبادر می‌شود آن است که تمامی افعال انسان دارای حکم شرعی است. براساس این تصور، مراد از واقعه در قاعده «منع خلّو وقایع از احکام»، افعال انسان است. این تصور با ادبیات فقهایی که متذکر قاعده مذکور شده‌اند نیز هم‌خوانی دارد. با این حال، آن چیزی که در مقام عمل و اجتهاد مشاهده می‌کنیم برخلاف تصور فوق است؛ چراکه قائلان به شمولیت حداکثری سعی دارند برای هر پیشامدی حکم فقهی مشخص کنند حتی اگر آن پیشامد از جنس فعل انسانی نباشد. برای مثال، در دوران معاصر برخی از پژوهشگران با مطرح کردن ترکیب فقه الاقتصاد یا فقه اقتصادی سعی کرده‌اند حکم شرعی اموری همچون تورم را مشخص کنند؛ امری که از جنس فعل انسانی نیست، بلکه به صورت غیرمستقیم بر افعال انسان از حیث شرعی تأثیر می‌گذارد. در مثالی دیگر، مسئله فتوای معیار در قانونگذاری یک فعل نیست اما محل بحث پژوهشگران عرصه فقه قرار گرفته است. باتوجه به این مطالب ممکن است این سؤال در ذهن شکل گیرد که مراد از واقعه در قاعده مزبور چیست؟ به نظر می‌رسد واقعه به معنای رویداد یا پیشامدی است که در ظرف زمانی، مکانی و افرادی معینی وجود پیدا کرده و شریعت موضع خود را در خصوص آن رویداد یا پیشامد مشخص کرده است، به گونه‌ای که اگر بشر از آن موضع پیروی کند با مشکلی نسبت به آن مواجه نخواهد شد. این تفسیر از واژه واقعه هر چند با برخی از روایات<sup>۳۲</sup> همخوانی دارد و در مقام اجتهاد نیز توسط فقها پیگیری می‌شود، اما پاسخ‌گو بودن فقه نسبت به

۳۱. شریعت در اصطلاح آن دستوراتی است که خداوند متعال برای بندگان وضع کرده و در لوح محفوظ ثابت است. در مقابل، فقه دانشی است که به وسیله آن شریعت شناخته می‌شود. با این توضیح و با اندکی تسامح می‌توان فقه را شریعت مستنبط نامید. اما باید اشاره کرد که مراد از «شریعت» در عبارت «گستره شریعت» و به طور کلی در این پژوهش، دستورات ثابت در لوح محفوظ نیست؛ بلکه مراد از آن، دستوراتی است که ازسوی خداوند و به وسیله رسولان برای بندگان فرو فرستاده شده است.

۳۲. نک: کلینی، الکافی، ۲/۴۶۲؛ طبرسی، الاحتجاج، ۲/۴۷۰.

همه امور اقتصادی، سیاسی و فرهنگی را طلب می‌کند؛ امری که از لحاظ امکان، بسیار بعید و محل اشکال همیشگی قائلان به نظریات غیرشمول‌گرایانه بوده است.

## ۲. قاعده ملازمه بین حکم عقل و حکم شرع و اثبات شمول حداکثری

با دقت در کتب اصولیان می‌توان به وجود دو شکل از این قانون دست پیدا کرد که هر یک به صورت مجزا بحث می‌شود.

### ۲.۱. شکل اول: ملازمه بین حکم شرعی و حسن وقیح ذاتی

أ. صورت استدلال: نخستین دلیل برای اثبات شمولیت حداکثری شریعت، ادعای وجود ملازمه بین حسن وقیح ذاتی اشیا با حکم شرعی است. براساس این دلیل، اگر عقل حُسن فعلی را کشف کند، بی‌گمان در خصوص آن شوق پیدا می‌کند، همان‌گونه که اگر قبیح فعل را تشخیص دهد، از آن کراهت و انزجار پیدا می‌کند. باتوجه به این مطلب، حکم عقل براساس کشف تمام الملائک است و شارع نیز به تمام الملائک و حسن وقیح اشیا آگاهی دارد، لذا در جایی که عقل نسبت به انجام فعلی شوق پیدا می‌کند و آن را اراده می‌کند، شارع نیز عیناً آن را اراده خواهد کرد و در جایی که عقل نسبت به انجام فعلی منزجر می‌شود و از آن کراهت پیدا می‌کند، شارع نیز عیناً از آن کراهت پیدا خواهد کرد. براین اساس می‌توان گفت: هیچ واقعه‌ای خالی از اراده و کراهت شارع نیست. باتوجه به این مطلب، روح و لُب حکم شرعی، اراده و کراهت است؛ لذا می‌توان حکم به خالی نبودن تمام وقایع از حکم شرعی کرد.

ب. اشکالات استدلال: راجع به این استدلال، پنج اشکال مطرح است که به بررسی آن‌ها

می‌پردازیم:

یک. عدم وجود ملازمه بین علم به حسن وقیح با اراده و کراهت نزد عقلا: صرف علم پیدا کردن به حسن وقیح امور منجر به اراده نزد عقلا نمی‌شود؛ به عبارت دیگر، هیچ ضرورتی بین اراده یک فعل یا کراهت از آن با علم به حسن وقیح آن فعل وجود ندارد؛ زیرا گه‌گاه عقلا حُسن برخی از افعال را درک می‌کنند اما آن را اراده نمی‌کنند و اغراض دیگری را نیز در اراده خود دخالت می‌دهند. بر این مطلب دو دلیل وجود دارد: نخست، شهادت وجدان است. برای مثال، ما انسان‌ها بعضاً نسبت به احسان کردن به برخی از اشخاص کراهت داریم، درحالی که اگر به آن اشخاص احسان کنیم از منظر عقلا مستحق تحسین هستیم. دلیل دوم نیز گسترده بودن انجام افعال قبیح و ترک افعال حسن از سوی عقلاست و این امر دلالت دارد بر اینکه بین علم به حسن وقیح با اراده و کراهت ملازمه‌ای وجود ندارد.<sup>۳۳</sup>

ناگفته پیداست که این دو دلیل زمانی می‌توانند به‌عنوان نقضی بر استدلال محسوب شوند که امر دیگری نیز به آن‌ها ضمیمه شود و آن اینکه هر زمان و هر کجا که امکان تعلق اراده تکوینی به فعل قبیح وجود دارد، قطعاً امکان تعلق اراده تشریحی نیز به آن وجود دارد، زیرا تفاوت این دو صرفاً در متعلق است و اراده تکوینی به فعل نفس و اراده تشریحی به فعل غیر تعلق می‌گیرد.

باین حال، به نظر می‌رسد اشکال فوق وارد نباشد: اولاً، آنچه باعث می‌شود عقلاً به انجام فعل حسن و ترک فعل قبیح همت نگمارند تبعیت از هوس و فساد و خواسته‌های پلید نفسانی است، درحالی‌که این امر درباره خداوند متعال مستحیل است. ثانیاً، با قطع نظر از مطلب فوق باید دانست که قوای فاعلی انسان مختلف است و مراد قائلان به ملازمه، وجود ملازمه بین حسن و قبح عقلی با اراده و کراهت عقلی است، درحالی‌که کلام آخوند خراسانی اساساً از موضع بحث خارج است؛ زیرا عاقلی که مرتکب فعل قبیح می‌شود «فاعل بما هو عاقل» نیست، بلکه «فاعل بما هو ظالم» یا «فاعل بما هو متخیل» و مانند آن است.<sup>۳۴</sup> جالب اینجاست که آخوند خراسانی در مقام بیان چیستی حسن و قبح، آن‌ها را دو فعل قلمداد می‌کند که یکی ملائم با قوه عاقله است و دیگری منافر با آن؛ به‌گونه‌ای که امر حسن، رضایت و استعجاب قوه عاقله را در پی دارد و امر قبیح، سخط و استغراب را<sup>۳۵</sup> و می‌دانیم رضایت و سخط، چیزی جز اراده و کراهت نیست.

**دو. توجه صرف به حسن و قبح افعال و عدم توجه به مصلحت و مفسده نفس بعث و زجر: صرف آگاهی خداوند متعال به حسن و قبح افعال موجب اراده و بعث بندگان به سمت مراد نمی‌شود؛ زیرا ممکن است موانع عقلی برای بعث و زجر وجود داشته باشد، مانند جایی که میان حسن یک فعل و حسن فعل دیگر تراحم وجود داشته باشد؛ چراکه می‌دانیم در این حالت صرفاً بعث به سوی امر اهم، دارای مصلحت است اما بعث به سوی امر مهم دارای مصلحت نیست، هرچند امر مهم فی الواقع حسن باشد. برای مثال، بعث شخص قریب‌العهد به اسلام یا صبی به انجام افعال حسن یا ترک افعال قبیح، دارای مفسده است؛ زیرا مصلحت اهمی برای عدم بعث ایشان وجود دارد. به عبارت بهتر، بعث و زجر منحصرماً دایرمدار حسن یا قبح متعلق افعال نیست، بلکه باید به مصلحت و مفسده نفس بعث و زجر نیز توجه کرد. براین اساس می‌توان به دست آورد که امکان خالی بودن برخی از وقایع از حکم انشائی به داعی بعث و زجر و بلکه خالی بودن آن‌ها از اراده و کراهت کاملاً متصور است.<sup>۳۶</sup>**

۳۴. لاریجانی، «قاعدة نفی الخلو»، ۱۸۲.

۳۵. آخوند خراسانی، فوائد الأصول، ۱۲۴.

۳۶. آخوند خراسانی، فوائد الأصول، ۱۳۱ تا ۱۳۰.

لکن برخی اشکال فوق را وارد ندانسته و دو پاسخ برای آن ذکر کرده‌اند:

پاسخ اول: مراد و مقصود قائلان به ملازمه بین حسن فعل و اراده، صرفاً حُسنی است که پس از کسروانکسار مصالح و مفاسد و تمامی عناصر دخیل صورت می‌گیرد و هیچ ملازمه‌ای بین حسن ثابت در فعل قبل از ملاحظه عناوین و جهات ثانویه با اراده وجود ندارد. از این‌رو، نقض‌های واردشده، در کلام مستشکل وارد نیست؛ زیرا بعد از ملاحظه تنفر بندگان یا وجود مصلحت مزاحم اهم یا مصلحت تسهیل درباره صبی، حُسنی در اراده و بعث وجود نخواهد داشت.<sup>۳۷</sup>

پاسخ دوم: گاه، بحث درباره ملازمه بین حسن وقیح عقلی با اراده و کراهت است و گاه، بحث درباره ملازمه آن دو با بعث و زجر یا مرحله خطاب است. محل کلام در اینجا ملازمه بین حسن وقیح با اراده و کراهت است، همان‌گونه که مستشکل در تحریر محل نزاع به آن تصریح کرده است.<sup>۳۸</sup> باین حال، کلام مستشکل در اینجا اختصاص به صورت دوم دارد، در حالی که می‌دانیم حسب اعتراف وی روح حکم، همان اراده و کراهت است و مستشکل درباره آن اشکالی مطرح نکرده است. بنابراین، یک فعل می‌تواند عقلاً حسن باشد و اراده در خصوص آن وجود داشته باشد اما مانعی در اصدار خطاب صورت گیرد.<sup>۳۹</sup>

باین حال، به نظر می‌رسد این دو پاسخ به دو دلیل وارد نباشند:

دلیل اول: همان‌گونه که در مبحث مراتب حکم اشاره شد، صرف توجه به مرحله روح حکم؛ یعنی مرحله اراده بدون در نظر گرفتن عنصر انکشاف و جعل صحیح نیست و تا زمانی که بر وفق اراده، جعلی توسط مولا صورت نگیرد، هیچ ثمره‌ای نسبت به بحث از وجود اراده یا عدم آن درباره وقایع وجود ندارد. این در حالی است که پاسخ دوم مبین حالتی است که اراده‌ای در کار باشد اما به سبب وجود مانع، هیچ حکمی توسط مولا جعل نشود. باین اساس می‌توان اشکال کرد که چه دلیلی وجود دارد که اراده فوق در اعتبار وجود حکم شرعی کافی باشد؟ به عبارت بهتر، اراده مادامی که براساس آن جعلی صورت نگیرد، نمی‌توان آن را به منزله روح حکم محسوب کرد. با توجه به این مطلب می‌توان به روابودن بحث از بعث و زجر در کلام مستشکل پی برد و آن را ناشی از درک صحیح محل نزاع دانست.

دلیل دوم: موضع بحث در اینجا ملازمه بین حکم شرعی و حسن وقیح ذاتی است، نه ملازمه بین حکم شرعی با مصلحت و مفسده. این در حالی است که در پاسخ اول، صحبت از حسن وقیح پس از کسروانکسار به میان آمده است و می‌دانیم حسن وقیح در فعل، ذاتی است و کسروانکسار در جایی است که

۳۷. لاریجانی، «قاعده نفی الخلوة»، ۱۸۲.

۳۸. آخوند خراسانی، فوائد الأصول، ۱۲۹.

۳۹. لاریجانی، «قاعده نفی الخلوة»، ۱۸۲.

یک عنوان عارضی ملحق به آن شود و در این حالت با مصلحت و مفسده تناسب بیشتری دارد. بنابراین می‌توان گفت: کلام مستشکل صحیح است؛ زیرا فعل پس از کسروانکسار همچنان حسن است اما مزاحمت، مانع حصول اراده می‌شود.

**سه. فقدان اراده به‌هنگام غیرلزومی بودن حسن:** امر حسن، گاه لزومی و گاه ندبی و غیرلزومی است. بر همین منوال، امر قبیح نیز همین‌گونه است. لکن «اراده» این‌گونه نیست و صرفاً لزومیه است. باتوجه‌به این مطلب، حسن غیرلزومی، اراده لزومیه در نفس آمر را در پی ندارد؛ بنابراین برخی از وقایع از اراده خالی‌اند. چهار پاسخ به این اشکال وجود دارد:

پاسخ اول: براساس نظر برخی از اصولیان، حسن وقیح غیرلزومی وجود ندارد؛ چراکه تمامی محاسن و قیایح عقلی به یک حکم عقلی واحد باز می‌گردند و آن حسن عدل و قیح ظلم است<sup>۴۰</sup> و این دو، حسن وقیح لزومی است. باید گفت: هرچند این نظریه مورد خدشه برخی از اصولیان و پژوهشگران<sup>۴۱</sup> قرار گرفته و به موارد نقضی همچون حسن ایثار و حسن طلب کمال به‌عنوان امور حسن غیرلزومی اشاره شده است اما از آنجاکه این اشکال، اشکالی مبنایی است و نه بنایی، به بررسی صحت آن نمی‌پردازیم.

پاسخ دوم: هیچ دلیلی بر منحصر بودن اراده در اراده لزومیه وجود ندارد؛ زیرا گاه اراده، مقتضی تحرکی است که موجب داعی غیراکید در نفس عبد می‌شود و این همان اراده غیرلزومیه است. از این رو، کلام کسانی که تقسیم اراده را به اراده شدید و ضعیف انکار می‌کنند،<sup>۴۲</sup> صحیح نیست.<sup>۴۳</sup> گفتنی است این اشکال نیز اشکالی مبنایی است و لذا محل بررسی قرار نمی‌گیرد.

پاسخ سوم: این اشکال بر این پایه استوار است که اراده تشریحیه با اراده تکوینیه موازنه دارد و هر دو از یک سنخ هستند اما به نظر می‌رسد قیاس اراده تشریحیه با اراده تکوینیه صحیح نیست؛ زیرا اراده تکوینیه مستلزم تحریک عضلات است اما اراده تشریحیه چیزی را در پی ندارد؛ چراکه حقیقت اراده تشریحیه چیزی جز امری نفسانی در آمر نیست.<sup>۴۴</sup>

پاسخ چهارم: اگر از هر سه پاسخ فوق نیز دست بکشیم، خواهیم گفت: حسن غیرلزومی نیز می‌تواند اراده لزومیه را در پی داشته باشد؛ زیرا عاقل بما هو عاقل به‌سوی حسن غیرلزومی نیز تحرک پیدا می‌کند و اگر از آن منبعث نشود این عدم‌انبعث ناشی از وجود مانع یا مزاحم، مانند وهم و خیال است، وگرنه عاقل

۴۰. اصفهانی، نهاية الدراية، ۳/۳۱ و ۴/۸۴.

۴۱. نک: صدر، بحوث، ۲/۳۱۸ تا ۳۱۹؛ لاریجانی، «قاعدة نفی الخلوة»، ۱۸۵؛ ابروانی، الحلقة الثالثة، ۵۸/۳.

۴۲. نک: نائینی، فوائد الأصول، ۱/۱۳۵ تا ۱۳۶.

۴۳. لاریجانی، «قاعدة نفی الخلوة»، ۱۸۵.

۴۴. لاریجانی، «قاعدة نفی الخلوة»، ۱۸۵ تا ۱۸۶.

بما هو عاقل امر راجح را ترک نمی‌کند. براین اساس، اراده تشریحیه نیز همین‌گونه است و عاقل اگر حسن غیرلزومی فعلی را درک کند، نسبت به صدور آن از دیگری شوق و اراده پیدا می‌کند.<sup>۴۵</sup>

**چهار. عدم انحصار امور در حسن و قبیح:** زمانی می‌توان به ملازمه مزبور برای اثبات وجود اراده در خصوص تمامی وقایع تمسک کرد که امور منحصر در حسن و قبیح باشند و واقعه‌ای که نه متصف به حسن شود و نه متصف به قبیح وجود نداشته باشد، درحالی‌که می‌دانیم تالی این استدلال باطل است؛ زیرا اگر مراد ما عدم خلوص امور از حسن و قبیح ولو به واسطه عناوین ثانوی باشد، هیچ برهانی برای آن وجود ندارد و اگر مراد ما عدم خلوص نسبت به عناوین اولیه و ذوات اشیا باشد، خلاف وجدان است؛<sup>۴۶</sup> چراکه بی‌گمان عقلا اموری را نه دارای حسن می‌دانند و نه دارای قبیح. براین اساس، ملازمه فوق نسبت به این امور شکل نگرفته و درباره آن‌ها هیچ اراده‌ای وجود ندارد. بنابراین، برخی از وقایع خالی از اراده هستند و این همان خالی بودن برخی از وقایع از حکم شرعی است.

**پنج. ابتنای ملازمه بر نظریه شمولیت حداکثری شریعت:** شاید در بدو امر چنین به نظر برسد که قاعده ملازمه بین حکم شرعی با حسن و قبیح عقلی دلیلی بر شمولیت حداکثری شریعت است، لکن با دقت در می‌یابیم که مسئله کاملاً برعکس است و پیش‌فرض اساسی قاعده ملازمه آن است که سابقاً به شمولیت حداکثری شریعت معتقد باشیم. اگر هیچ پیش‌فرضی نسبت به گستره شریعت نداشته باشیم، در جایی که عقل حسن فعلی را ادراک می‌کند، ممکن است شارع درباره آن فعل سکوت کرده و هیچ حکمی نداشته باشد؛ زیرا چه بسا این استعداد را در انسان‌ها مشاهده می‌کند که در خصوص امور مشخصی، خود به قانونگذاری بپردازند و امور خود را به وسیله عقول خویش یا سایر راه‌های متصور اداره کنند. بنابراین، نهایت چیزی که می‌توان از سکوت شارع به دست آورد آن است که خداوند حکمی برخلاف حکم عقل ندارد اما وجود حکم شرعی موافق با حکم عقل اثبات‌شدنی نیست.

ناگفته پیداست که سیدالعقلادانستن شارع و در ادامه اثبات هم‌صدابودن شارع با عقلا و حکم وی به حکم آن‌ها، چیزی جز مصادره به مطلوب نیست؛ زیرا پیش از هر چیز باید احراز کنیم که همه عقلا قوانینی مطابق مدرك عقل عملی جعل کرده‌اند و صرف ادراک وجود حسن و قبیح یا مصلحت و مفسده در متعلق کافی نیست؛ زیرا ممکن است برخی از عقلا، مانند شارع - به سببی که بر ما پوشیده است - قوانینی مطابق ادراک عقلا وضع نکرده باشند. علاوه بر آن، انبعاث عقلا برای جعل قانون به اعتبار وقوع آن در زمره مصالح آن‌ها و به منظور تنظیم امورشان است، درحالی‌که خداوند متعال از دایره این مصالح خارج است و هیچ

۴۵. لاریجانی، «قاعده نفی الخلو»، ۱۸۶.

۴۶. لاریجانی، «قاعده نفی الخلو»، ۱۸۸.

الزامی برای حکم کردن به حکم عقلا ندارد.<sup>۴۷</sup>

## ۲.۲. شکل دوم: ملازمه بین حکم شرعی و مصالح و مفسد واقعی

أ. صورت استدلال: دومین دلیل برای اثبات شمولیت حداکثری شریعت، ادعای وجود ملازمه بین مصالح و مفسد واقعیه افعال با حکم شرعی است. هیچ فعلی از افعال، خالی از مصلحت یا مفسده نیست و از طرف دیگر، خداوند به تمامی مصالح و مفسد امور آگاهی دارد، لذا راجع به برخی از آن‌ها اراده و از مابقی کراهت پیدا می‌کند. از این رو، می‌توان به این نتیجه دست یافت که تمامی وقایع از اراده و کراهت - که لب حکم شرعی اند - خالی نیستند.

ب. اشکالات استدلال: این استدلال با دو اشکال روبه‌روست که به بررسی آن‌ها می‌پردازیم:  
یک. خالی بودن مباحات غیراقتضایی از مصلحت و مفسده: مهم‌ترین پایه استدلال فوق، خالی نبودن هیچ واقعه‌ای از مصلحت یا مفسده است، در حالی که نه تنها هیچ دلیلی برای اثبات این مطلب وجود ندارد، بلکه دلیلی برخلاف آن نیز موجود است؛ زیرا اگر واقعه از هرگونه اقتضا خالی باشد و برای جعل اباحه نیز هیچ مصلحتی وجود نداشته باشد، آن واقعه می‌بایست از هرگونه حکم شرعی خالی باشد.<sup>۴۸</sup> به عبارت بهتر، هیچ شکی وجود ندارد که در ورای امور واجب، مستحب، حرام و مکروه، مصلحت یا مفسده‌ای نهفته است. همچنین در خصوص مباحات اقتضایی نیز مصلحتی مبنی بر جعل اباحه وجود دارد. اما راجع به مباحات غیراقتضایی مسئله به شکل دیگری است و این امور، خالی از هرگونه مصلحت و مفسده است. از این رو، درباره این امور هیچ اراده و کراهتی وجود ندارد و لذا اباحه غیراقتضایی، اباحه‌ای عقلی صرف است.

با این حال، برخی اشکال فوق را وارد ندانسته و دو پاسخ برای آن مطرح کرده‌اند:

پاسخ اول: فرض وجود یک فعل خالی از هرگونه مصلحت و مفسده حتی با وجود عناوین ثانویه بسیار بعید است. به عبارت دیگر، هر فعلی از افعال یا بنفسه دارای مصلحت یا مفسده است یا لااقل به سبب عروض عناوین ثانویه، دارای مصلحت یا مفسده می‌شود و مهم‌ترین دلیل بر این مطلب، وجدان است.<sup>۴۹</sup>  
پاسخ دوم: اباحه منحصر در اباحه اقتضاییه است و فرض وجود اباحه غیراقتضاییه ممکن نیست؛ زیرا در جایی که فعل هیچ‌گونه ملاکی ندارد یا - در صورت وجود هم‌زمان مصلحت و مفسده - هیچ‌یک از دو ملاک بر دیگری ترجیح ندارد. برای جعل اباحه به خصوص مصلحتی متصور است و آن مصلحت

۴۷. صدر، بحث، ۱۳۸/۴ تا ۱۳۹.

۴۸. خمینی، مناهج الأصول، ۱۹ تا ۱۸/۲؛ آملی، مجمع الأفكار، ۳۲۲/۱.

۴۹. لاریجانی، «قاعدة نفی الخلوة»، ۱۹۰.



«تسهیل» یا «مطلق‌العنان» بودن مکلفان است؛ به این معنا که، مکلفان در مقام عمل دارای ترخیص هستند و احساس ضیق و کلفتی از ناحیه شریعت احساس نکنند. با وجود این مصلحت، اراده شارع به جعل اباحه نیز اثبات‌شدنی است و لذا می‌توان به خالی نبودن تمام وقایع از اراده - به‌عنوان لب حکم شرعی - دست یافت. علاوه بر این، حتی اگر مصلحت تسهیل را به‌تنهایی مقتضی جعل اباحه ندانیم، می‌توانیم از وجود مصلحت دیگری نیز خبر دهیم و آن تمکن مکلفان از نسبت دادن فعل و ترک به مولاست؛ زیرا همان‌گونه که مکلفان به‌هنگام امثال واجبات، آن‌ها را به وجوب الهی نسبت می‌دهند، درباره مباحات نیز همین‌گونه است و می‌توان در این‌گونه موارد، اباحه را به خداوند متعال نسبت داد.<sup>۵۰</sup> هر چند انکار وجود مباح غیراقتضایی برخلاف نظر مشهور اصولیان است،<sup>۵۱</sup> اما فارغ از این مطلب، این دو پاسخ به استناد ادله دیگری نیز وارد نیستند:

دلیل اول: نمی‌توان اطمینان حاصل کرد که جعل تمامی مباحات بر پایه مصلحت تسهیل و مطلق‌العنان بودن مکلفان است؛ زیرا در صورت نظر به قانونگذاری عرفی خواهیم یافت که در برخی از موارد قانونگذار هیچ دلیلی برای مطلق‌العنان‌گذاشتن مردم یا مقیدکردن آن‌ها پیدا نمی‌کند اما باین حال هیچ مقرره‌ای وضع نمی‌کند. این عدم‌وضع مقرر به دلیل آن نیست که برای مطلق‌العنان‌گذاشتن آن‌ها مصلحتی وجود دارد، بلکه به این دلیل است که مصلحتی برای مقیدکردن مردم یافت نشده است. ناگفته پیداست که صرف وجود این احتمال برای متزلزل کردن پایه‌های اشکال مستشکل کافی است.

دلیل دوم: با فرض وجود مصلحت تسهیل در تمامی مباحات، سؤال اصلی آن است که آیا بین وجود این مصلحت و جعل شرعی اباحه، ملازمه‌ای انحصاری وجود دارد؟ به نظر می‌رسد در اینجا تفاوتی بین اباحه با سایر احکام تکلیفیه وجود دارد. در خصوص احکام غیرمباح؛ مانند وجوب، اراده خداوند برای وصول مکلف به مصلحت جز از طریق جعل حکم وجوب محقق نمی‌شود اما در خصوص مصلحت تسهیل، اراده از دو طریق تحقق‌یافتنی است: نخست آنکه، خداوند به جعل حکم اباحه مبادرت ورزد و دیگر آنکه، هیچ حکمی را جعل نکند. طریق اول بر طریق دوم هیچ ترجیحی ندارد، لذا ملازمه مذکور ملازمه‌ای انحصاری نیست و علی‌رغم آنکه بین وجود مصلحت و اراده تلازم وجود دارد، لکن اراده مباح مستلزم جعل شرعی حکم اباحه نخواهد بود. باتوجه به این مطلب و آنچه در تحریر محل نزاع گذشت، آنچه مهم است جعل شرعی است و صرف اثبات وجود اراده مقنن، شمولیت حداکثری شریعت را نتیجه نمی‌دهد.

۵۰. لاریجانی، «قاعده نفی الخلو»، ۱۹۲ تا ۱۹۱.

۵۱. نک: خمینی، کتاب البیع، ۲۶۵/۶؛ مشکینی، اصطلاحات الأصول، ۱۲۱؛ صدر، دروس، ۱۶۴/۱.

البته باید اشاره کرد که این اشکال تنها بر شکل رایج نظریه شمولیت حداکثری شریعت - یعنی قاعده «ما من واقعه إلا و لها حکم» - وارد است اما بر شکل مختار این پژوهش وارد نیست؛ زیرا همان گونه که در تحریر محل نزاع گذشت حتی اگر اباحه را عدم حکم بنامیم و آن را قسمی از اقسام احکام محسوب نکنیم، باز هم این مطلب مساوی با نفی شمولیت حداکثری نیست و این دو با هم جمع شدنی است.

دلیل سوم: باتوجه به صورت استدلال خواهیم یافت که مستدل در مقام بیان ملازمه بین مصلحت و مفسده «افعال» با اراده خداوند است. این در حالی است که در اینجا از مصلحت «نسبت دادن فعل به خداوند» صحبت به میان آمده است و خبری از مصلحت ذات فعل مباح نیست؛ بنابراین ملازمه ای بین مصلحت فعل با اراده محقق نشده است. با صرف نظر از این اشکال، صدق عنوان مصلحت بر «انتساب فعل به خداوند متعال» نیز اثبات شدنی نیست و از منظر عقل، مصلحتی برای نسبت دادن فعل به خداوند متصور نیست.

دو. کافی نبودن اثبات وجود اراده و لزوم اثبات جعل حکم در خصوص تمام وقایع: با قطع نظر از اشکال پیشین باید گفت: نهایت چیزی که به سبب این استدلال اثبات شدنی است، وجود اراده خداوند در خصوص تمام وقایع است، اما همان طور که در تحریر محل نزاع گذشت صرف وجود اراده موجب اثبات شمولیت حداکثری شریعت نمی شود، زیرا ممکن است خداوند متعال به سبب وجود مصالح مزاحم اهم، جعل حکم در خصوص یک حوزه خصوصاً مباحات را ترک کند. بنابراین، مهم اثبات جعل حکم درباره تمام وقایع است و این مطلب با استفاده از قاعده ملازمه بین اراده خداوند و مصالح و مفسدات واقعیه اثبات شدنی نیست.

### نتیجه گیری

قریب به اتفاق فقهای امامیه دانش فقه را پاسخ گوی تمامی مسائل نوپیدا می دانند و به نوعی قائل به شمولیت حداکثری شریعت هستند. براساس این گرایش رایج، هیچ واقعه و حوزه ای خالی از حکم شرعی نیست و وظیفه فقیه استخراج حکم شرعی این امور از منابع اربعه است. این رویکرد شمول گرایانه بر ادله مختلفی بنا شده است اما مهم ترین دلیل عقلی و بلکه مهم ترین دلیل آن، قاعده ملازمه میان حکم عقل و حکم شرع است.

با دقت در کتب اصولیان می توان به وجود دو شکل از این قانون دست یافت: در شکل نخست، از ملازمه میان حسن و قبح ذاتی اشیا با حکم شرعی صحبت به میان آمده و در شکل دوم، وجود ملازمه میان مصالح و مفسدات واقعی امور با حکم شرعی، دلیلی بر شمولیت حداکثری شریعت دانسته شده است.

با این حال، به نظر می‌رسد هر دو شکل نمی‌توانند وجود حکم شرعی برای هر واقعه را به اثبات برسانند؛ چراکه مورد شکل نخست، اولاً بعث و زجر دایرمدار حسن یا قبیح متعلق افعال نیست، بلکه باید به مصلحت و مفسده نفس بعث و زجر نیز توجه کرد. عدم مصلحت در بعث شخص قریب‌العهد به اسلام برای انجام امور حسن، نمونه‌ای از این مسئله است. ثانیاً، هیچ دلیلی بر انحصار امور در حسن و قبیح یافت نمی‌شود؛ بنابراین برخی از وقایع می‌توانند خالی از هرگونه اراده باشند. ثالثاً، ملازمه بین حسن و قبیح عقلی با حکم شرعی نه تنها نمی‌تواند اثبات‌کننده وجود حکم برای هر واقعه باشد، بلکه با دقت در این دلیل می‌توان دریافت که وجود حکم برای هر واقعه پیش‌فرض اصلی قاعده ملازمه است.

درباره شکل دوم نیز باید گفت: اولاً، مباحات غیراقتضایی، خالی از هرگونه مصلحت و مفسده هستند؛ از این رو نمی‌توان از طریق این ملازمه به وجود حکم شرعی برای هر واقعه دست یافت. از طرف دیگر، انکار وجود مباحات غیراقتضایی نیز ره به جایی نخواهد برد؛ زیرا اراده شارع بر دستیابی به مصلحت تسهیل از طریق عدم جعل حکم نیز محقق می‌شود و لزومی در جعل اباحه وجود ندارد. ثانیاً، اثبات وجود اراده برای هر واقعه مساوی با وجود حکم برای هر واقعه نیست؛ زیرا ممکن است خداوند به سبب وجود مصالح مزاحم اهم، جعل حکم راجع به یک حوزه، خصوصاً مباحات را ترک کند.

## منابع

- آخوند خراسانی، محمدکاظم بن حسین. درر الفوائد فی الحاشیة علی الفرائد. تهران: مؤسسه الطبع و النشر التابعة لوزارة الثقافة و الإرشاد الإسلامی. چاپ اول، ۱۴۱۰ق.
- آخوند خراسانی، محمدکاظم بن حسین. فوائد الأصول. تهران: وزارت ارشاد. چاپ اول، ۱۴۰۷ق.
- آشتیانی، محمدحسن. بحر الفوائد فی شرح الفرائد. بیروت: مؤسسه التاريخ العربی. چاپ اول، ۱۴۲۹ق.
- آملی، هاشم. مجمع الأفكار و مطرح الأنظار. به تقریر محمدعلی اسماعیل پور. قم: المطبعة العلمیة. چاپ اول، ۱۳۹۵ق.
- ابن فارس، احمد بن فارس. معجم مقاییس اللغة. قم: مؤسسه النشر الإسلامی. چاپ اول، ۱۴۰۴ق.
- اصفهانى، محمدحسین. نهاية الدراية فی شرح الكفاية. بیروت: آل البيت (ع) لإحياء التراث. چاپ دوم، ۱۴۲۹ق.
- انصاری، مرتضی بن محمد امین. فرائد الأصول. قم: مجمع الفكر الإسلامی. چاپ نهم، ۱۴۲۸ق.
- انصاری، مرتضی بن محمد امین. مطرح الأنظار. قم: مجمع الفكر الإسلامی. چاپ اول، ۱۴۲۵ق.
- ایروانی، باقر. الحلقة الثالثة فی اسلوبها الثانی. تهران: قلم. چاپ اول، ۲۰۰۷م.
- ایوان کیفی، محمدتقی بن عبدالرحیم. هداية المسترشدين. قم: مؤسسه النشر الإسلامی. چاپ دوم، ۱۴۲۹ق.
- برقی، احمد بن محمد. المحاسن. قم: دار الكتب الإسلامیة. چاپ دوم، ۱۳۷۱ق.

جوهری، اسماعیل بن حماد. الصحاح: تاج اللغة و صحاح العربية. بیروت: دار العلم. چاپ اول، ۱۴۱۰ق.  
جهاندوست دالنجان، مسعود و همکاران. «نگاهی به آثار نظریات غیر شمول‌گرایانه نسبت به گستره احکام شریعت  
در دو حوزه فقه و اصول»، پژوهش‌نامه فقه اجتماعی. س ۱۱، ش ۲۱، ۱۴۰۱، ۴۱ تا ۶۰.

10.30497/IRJ.2022.76394

حائری اصفهانی، محمدحسین بن عبدالرحیم. الفصول الغروية فی الأصول الفقهية. قم: دار احیاء العلوم الاسلامیه.  
چاپ اول، ۱۴۰۴ق.

خمینی، روح‌الله. کتاب البیع. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی. چاپ اول، ۱۴۲۱ق.  
خمینی، روح‌الله. مناهج الوصول إلى علم الأصول. قم: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره). چاپ اول،  
۱۴۱۵ق.

دریندی، آقابن عابد. خزائن الأحكام. قم: بی‌نا. چاپ اول، بی‌تا.  
رشتی، حبیب‌الله. بدائع الأفكار. قم: آل‌البيت (ع). چاپ اول، بی‌تا.  
صدر، محمد. ماوراء الفقه. بیروت: دار الأنواء. چاپ اول، ۱۴۲۰ق.  
صدر، محمدباقر. الإسلام يقود الحياة. قم: مركز الأبحاث و الدراسات التخصصية للشهيد الصدر. چاپ دوم،  
۱۴۳۶ق.

صدر، محمدباقر. بحوث فی علم الأصول. به‌تقریر سید محمود هاشمی شاهرودی. قم: مؤسسه دائرة المعارف فقه  
اسلامی بر مذهب اهل بیت (ع). چاپ سوم، ۱۴۱۷ق.

صدر، محمدباقر. دروس فی علم الأصول. قم: مؤسسه النشر الإسلامی. چاپ پنجم، ۱۴۱۸ق.  
طبرسی، احمد بن علی. الاحتجاج. مشهد: مرتضی. چاپ اول، ۱۴۰۳ق.  
طریحی، فخرالدین بن محمد. مجمع البحرین. تهران: کتاب‌فروشی مرتضوی. چاپ سوم، ۱۴۱۶ق.  
فاضل لنکرانی، محمدجواد. «دور الزمان و المكان فی علم الفقه»، فقه اهل‌البيت عليهم السلام. س ۱۴، ش ۵۳،  
۱۷۴ تا ۱۲۹.

فراهیدی، خلیل بن احمد. کتاب العین. قم: هجرت. چاپ دوم، ۱۴۱۰ق.  
قزوینی، ابراهیم بن محمدباقر. ضوابط الأصول. قم: بی‌نا. ۱۳۷۱ق.  
قزوینی، ابراهیم بن محمدباقر. نتائج الأفكار. بمبئی: بی‌نا. ۱۲۵۸ق.  
قوجانی، علی. تعلیقة القوجانی علی کفاية الأصول. قم: بی‌نا. چاپ اول، ۱۴۳۰ق.  
کلینی، محمد بن یعقوب. الکافی. تهران: دار الکتب الإسلامیه. چاپ چهارم، ۱۴۰۷ق.  
لاریجانی، صادق. «قاعدة نفی الخلو»، دراسات اصولية. س ۳، ش ۹، ۱۴۲۸ق، ۱۶۱ تا ۲۰۸.  
مشکینی، علی. اصطلاحات الأصول و معظم ابحاثها. قم: الهادی. چاپ ششم، ۱۳۷۴.

جهاندوست، مؤمنی؛ امکان سنجی تمسک به قاعده ملازمه بین حکم عقل و حکم شرع جهت اثبات ... / ۱۵۵

مقری، احمد بن محمد. المصباح المنیر فی غریب الشرح الكبير للرافعی. قم: دار الرضی. چاپ اول، بی تا.  
مکارم شیرازی، ناصر. انوار الأصول. به تقریر احمد قدسی. قم: مدرسه امام علی بن ابی طالب (ع). چاپ دوم،  
۱۴۲۸ق.

میرزای قمی، ابوالقاسم بن محمد حسن. القوانين المحكمة فی الأصول المتقنة. قم: احیاء الكتب الإسلامية. چاپ اول،  
۱۴۳۰ق.

نائینی، محمد حسین. فوائد الأصول. به تقریر محمد علی کاظمی خراسانی. قم: مؤسسه النشر الإسلامی. چاپ اول،  
۱۳۷۶.

### Transliterated Bibliography

Ākhūnd Khurāsānī, Muḥammad Kāzīm ibn Ḥusayn. *al-Farā'id al-'Uṣūl*. Tehran: Vizārat-i Irshād. Chāp-i Awwal, 1987/1407.

Ākhūnd Khurāsānī, Muḥammad Kāzīm ibn Ḥusayn. *Durar al-Fawā'id fī al-Hāsiyah 'alā al-Farā'id*. Tehran: Mū'assisa al-Ṭab'a wa al-Nashr al-Ṭabī'a li-Vizārat al-Thaqāfa wa al-Irshād al-Islāmī. Chāp-i Awwal, 1990/1410.

Āmulī, Hāshim. *Majma' al-Afkār wa Maṭraḥ al-Anzār*. bi Taqrīr Muḥammad 'Alī Ismā'īl pūr. Qum: al-Maṭba'a al-'Ilmiyya. Chāp-i Awwal, 1975/1395.

Anṣārī, Murtaḍā ibn Muḥammad Amīn. *Farā'id al-'Uṣūl*. Qum: Majm' al-Fikr al-Islāmī. Chāp-i Nuhum, 2007/1428.

Anṣārī, Murtaḍā ibn Muḥammad Amīn. *Maṭāriḥ al-Anzār*. Qum: Majma' al-Fikr al-Islāmī. Chāp-i Awwal, 2004/1425.

Āshtiyānī, Muḥammad Hasan. *Baḥr al-Fawā'id fī Sharḥ al-Farā'id*. Beirut: Mū'assisa al-Tārikh al-'Arabī. Chāp-i Awwal, 2008/1429.

Barqī, Aḥmad ibn Muḥammad. *al-Mahāsīn*. Qum: Dār al-Kutub al-Islāmiyya. Chāp-i Duwwum, 1952/1371.

Darbandī, Āqā ibn 'Ābid. *Khazā'in al-Aḥkām*. Qum: s.n. Chāp-i Awwal, s.d.

Farāhidī, Khalīl ibn Aḥmad. *Kitāb al-'Ayn*. Qum: Hijrat. Chāp-i Duwūm, 1990/1410.

Fāzil Lankarānī, Muḥammad Javād. "Dawr al-Zamān wa al-Makān fī 'Ilm al-Fiqh", *Fiqh Ahl-i Bayt(AS)*, yr. 14, no. 53, 129-174.

Ḥā'irī Iṣfahānī, Muḥammad Ḥusayn ibn 'Abd al-Raḥīm. *al-Fuṣūl al-Gharawiyah fī al-Uṣūl al-Fiqhiyah*. Qum: Dār Ihyā' al-'Ulūm al-Islāmiyya. Chāp-i Awwal, 1984/1404.

Ibn Fāris, Aḥmad ibn Fāris. *Mu'jam Maqāyīs al-Lughah*. Qum: Mū'assisa al-Nashr al-Islāmī, Chāp-i Awwal, 1984/1404.

Īrawānī, Bāqir. *al-Ḥalqa al-Thālitha fī Uṣūl al-Thānī*. Tehran: Qalam. Chāp-i Awwal, 2007/1385.

Iṣfahānī, Muḥammad Ḥusayn. *Nihāya al-Dirāya fī Sharḥ al-Kifāya*. Qum: Āl al-Bayt(AS) li-Ihyā' al-Tūrāth. Chāp-i

Duwwum, 2008/1429.

Īwān Kiyfī, Muḥammad Taqī ibn ‘Abd al-Raḥīm. *Hidāya al-Mustarshidin*. Qum: Mū’assisa al-Nashr al-Islāmī. Chāp-i Duwwum, 2008/1429.

Jahāndūst Dālinijān, Mas‘ūd et al. “Nigāhī bi Āṣār Nazariyāt Ghiyr-i Shumūlgirāyānih Nisbat bi Gustarih Aḥkām Sharī‘at dar dū Ḥawzah Fiqh wa Uṣūl”, *Pazhūhishnāmah-yi Fiqh Ijtimā‘ī*. Yr. 11, no. 21, 2023/1401, 41-60.

Jawhari, Ismā‘īl ibn Ḥammād. *al-Ṣiḥāh: Tāj al-Lughā wa Ṣiḥāh al-‘Arabiya*. Beirut: Dār al-‘Ilm, Chāp-i Awwal, 1990/1410.

Khumaynī, Rūḥ Allāh. *Kitāb-i al-Bay‘*. Tehran: Mū’assisah-yi Tanzīm va Nashr-i Āṣār-i Imām Khumaynī. Chāp-i Awwal, 2000/1421.

Khumaynī, Rūḥ Allāh. *Manāhij al-Wuṣūl ilā ‘Ilm Uṣūl*. Qum: Mū’assisah-yi Tanzīm va Nashr-i Āṣār-i Imām Khumaynī. Chāp-i Awwal, 1995/1415.

Kulīnī, Muḥammad ibn Ya‘qūb. *al-Kāfī*. Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmiya. Chāp-i Chāhārum, 1987/1407.

Lārījānī, Ṣādiq. “Qā‘ida Nafy al-Khulūw”, *Dirāsāt Uṣūliya*. Yr. 3, no. 9, 2007/1428, 161-208.

Makārim Shirāzī, Naṣir. *Anwār al-Uṣūl*. Taqrīr Aḥmad Qudsi. Qum: Madrisah-yi Imām ‘Ali ibn Abi Ṭālib (AS). Chāp-i Duwwum, 2007/1428.

Mīrzā-yi Qumī, Abū al-Qāsim ibn Muḥammad Ḥasan. *al-Qawānīn al-Muḥkama fi al-Uṣūl al-Mutqanah*. Qum: Iḥyā’ al-Kutub al-Islāmiyya. Chāp-i Awwal, 2009/1430.

Mishkīnī, ‘Alī. *Iṣṭilāḥāt al-Uṣūl wa Mu‘zam Abḥāthihā*. Qum: al-Hādī. Chāp-i Shishum, 1996/1374.

Muqrī, Aḥmad ibn Muḥammad. *al-Miṣbāḥ al-Munīr fi Gharīb al-Sharḥ al-Kabīr li-l-Rāfi‘ī*. Qum: Dār al-Raḍī. Chāp-i Awwal, s.d.

Nā‘īnī, Muḥammad Ḥusayn. *Fawā‘id al-Uṣūl*. Muqarr Muḥammad ‘Ali Kāzīmī Khurāsānī. Qum: Mū’assisa al-Nashr al-Islāmī. Chāp-i Awwal, 1998/1376.

Qazwīnī, Ibrāhīm ibn Muḥammad Bāqir. *Dawābiḥ al-Uṣūl*. Qum: s.n. 1952/1371.

Qazwīnī, Ibrāhīm ibn Muḥammad Bāqir. *Natā’ij al-Afkār*. Bamba‘: s.n. 1842/1258.

Qūchānī, ‘Alī. *Ta’liqā al-Qūchānī ‘alā Kifāya al-Uṣūl*. Qum: s.n. Chāp-i Awwal, 2009/1430.

Rashtī, Ḥabīb Allāh. *Al-Badā‘i‘ al-Afkār*. Qum: Āl al-Bayt(AS). Chāp-i Awwal, s.d.

Ṣadr, Muḥammad Bāqir. *al-Islām Yaqud al-Ḥayāt*. Qum: Markaz al-Ibḥāth wa al-Dirāsāt al-Takhaṣuṣiya li-l-Shahīd al-Ṣadr. Chāp-i Duwwum, 2015/1436.

جهاندوست، مؤمنی؛ امکان سنجی تمسک به قاعده ملازمه بین حکم عقل و حکم شرع جهت اثبات ... / ۱۵۷

---

Şadr, Muḥammad Bāqir. *Buḥūth fī ‘Ilm al-Uşūl*. Taqrīr Sayyid Maḥmūd Hāshimī Shāhrūdī. Qum: Mū’assisa Dāyira al-Ma’ārif-i Fiqh Islāmī bar Mazhab Ahl-i Bayt(AS). Chāp-i Sivum, 1996/1417.

Şadr, Muḥammad Bāqir. *Durūs fī ‘Ilm al-Uşūl*. Qum: Mū’assisa al-Nashr al-Islāmī, Chāp-i Panjum, 1997/1418.

Şadr, Muḥammad. *Māwar’ al-Fiqh*. Beirut: Dār al-Aḍwā’. Chāp-i Awwal, 1999/1420.

Ṭabarsī, Aḥmad ibn ‘Alī. *al-Ihtijāj*. Mashhad: Murtaḍā. Chāp-i Awwal, 1983/1403.

Ṭurayḥī, Fakhr al-Dīn ibn Muḥammad. *Majma’ al-Baḥrayn*. Tehran: Kitābfurūshī Murtaẓavī. Chāp-i Sivum, 1995/1416.