

Belief Ethical Principles in Jurisprudence: Approaches and Foundations

Sayyed mohammad baqer mirsane*

Abstract

Belief ethics is a field of applied ethics that addresses the ethical obligations governing belief formation and the preservation of mental beliefs. The inference of jurisprudential rulings is one of the voluntary mental acts of a jurist in the realm of belief formation and the preservation of jurisprudential rulings. According to belief ethics, there are ethical requirements for believing in a prescriptive ruling and the prevailing jurisprudential situation. However, what are the ethical requirements and principles governing belief in jurisprudential rulings as a voluntary mental process? So far, there has been no discussion on this topic and issue concerning jurisprudential beliefs. This article attempts to present an overview of various general approaches and the principles derived from them regarding belief ethics in jurisprudence. Three general approaches to belief ethics in jurisprudence are discussed: 1) The virtue-oriented approach emphasizes the holy realm of jurisprudential reasoning and considers an inference ethical and correct if it aligns with relevant moral virtues; 2) The duty-oriented approach emphasizes the human's relationship with God, highlighting the concept of servitude and obedience or beyond (the theory of "Haqq al-Ta'ah") and formulates the general norms of belief ethics based on this perspective; 3) The final approach is consequentialist, emphasizing the goals of jurisprudence in establishing the general norms of belief ethics

Keywords

Belief Ethics, Jurisprudence, Principles of Jurisprudence, Inference of Rulings, Applied Ethics.



*Assistant Professor of Ethics Department of Qur'an and Hadith Research Institute, Qom, Iran.mirsanea.m@riqh.ac.ir

اخلاق باور فقهی؛ رویکردها و اصول

سیدمحمدباقر میرصانع*

چکیده

اخلاق باور یکی از حوزه‌های اخلاق کاربردی است که به الزام‌های اخلاقی حاکم بر باورمندی و حفظ باورهای ذهنی می‌پردازد. استنباط حکم فقهی یکی از افعال اختیاری ذهنی فقیه در حوزه باورمندی و حفظ باورهای (احکام) فقهی است. مطابق با اخلاق باور، الزام‌هایی اخلاقی بر باور آوردن به یک حکم تکلیفی و وضعی فقهی حاکم است. اما الزام‌ها و اصول اخلاقی حاکم بر باورمندی به احکام فقهی (به‌عنوان یک فرایند اختیاری ذهنی) چیست؟ تاکنون مبحثی با این عنوان و مسئله درباره باورهای فقهی مطرح نشده است. در این مقاله سعی شده از مباحث فقهی چند رویکرد کلی و اصول مستنبط از آن‌ها درباره اخلاق باور فقهی اصطیاد و معرفی شود. سه رویکرد کلی درباره اخلاق باور فقهی از کلمات فقها قابل استفاده است: (۱) رویکرد فضیلت‌گرایانه بر ملکه قدسیه اجتهاد تأکید کرده و استنباطی را اخلاقی و صحیح دانسته که منطبق با فضایل اخلاقی مرتبط باشد؛ (۲) رویکرد وظیفه‌گرایانه بر نحوه ارتباط انسان با خدا، به‌نحو عبد و مولای عرفی یا فراتر از آن (نظریه



* استادیار گروه اخلاق، پژوهشکده اخلاق و روان‌شناسی اسلامی، پژوهشگاه قرآن و حدیث، قم، ایران.

حق الطاعة)، تأکید می‌کند و هنجار کلی اخلاق باور فقهی را بر این اساس تبیین می‌کند؛ ۳) رویکرد نتیجه‌گرایانه که در تنظیم هنجار کلی اخلاق باور فقهی بر اهداف فقه تأکید می‌کند.

کلیدواژه‌ها

اخلاق باور، فقه، اصول فقه، استنباط احکام، اخلاق کاربردی.

مقدمه

ما در زندگی خویش باورهایی را به دست می‌آوریم، باورهایی را حفظ می‌کنیم و از باورهایی دست می‌کشیم. برخی از این به‌دست آوردن‌ها، حفظ کردن‌ها و دست کشیدن‌ها کنش‌هایی اختیاری است و به حوزه اخلاق مربوط می‌شوند. اخلاق کاربردی در پی آن است که الزام‌های کلی و معیاری اخلاق را در حوزه مسائل اخلاقی خاص نشان دهد. مباحثی مانند اخلاق دانش‌اندوزی، اخلاق پژوهش، اخلاق نقد، اخلاق گفت‌وگو، اخلاق محیط‌زیست، اخلاق سیاست، اخلاق جنسی، اخلاق همسراری و اخلاق معیشت را می‌توان از مباحث مربوط به اخلاق کاربردی به شمار آورد. به حوزه‌ای از اخلاق کاربردی که به هنجارهای حاکم بر باورها می‌پردازد، «اخلاق باور» گفته می‌شود. اخلاق باور به دنبال یافتن ارزش‌ها و الزامات اخلاقی حاکم بر باورهای انسان و نحوه دستیابی به این باورهاست؛ به همین دلیل است که اخلاق باور، محل آمیزش معرفت‌شناسی، فلسفه ذهن، روان‌شناسی و اخلاق است.

کیلفورد اولین کسی است که مقاله‌ای با عنوان «اخلاق باور» نوشته است. او معتقد است «همواره، همه‌جا و برای همه کس، باور به امری بر مبنای قرینه ناکافی، [اخلاقاً] نادرست است» (کیلفورد، ۱۳۹۴، ص ۵۵). دیدگاه کیلفورد از نظریات



قرینه گرایانه رادیکال به شمار می آید. در مقابل، جیمز، بدیلی ناقرینه گرایانه را پیشنهاد می کند. او معتقد است «وقتی انتخابی حقیقی از بین گزاره‌ها در کار باشد که بنا بر ماهیتش نتوان براساس مبانی عقلانی در مورد آن تصمیم گرفت، طبیعت عاطفی ما نه فقط به حق می تواند در این خصوص تصمیم بگیرد، بلکه باید چنین کند» (چیگنل، ۱۳۹۵، ص ۱۷). به اعتقاد جیمز، زمانی باورد داشتن براساس قرینه ناکافی، اخلاقی است که انتخاب خطیر، ناگزیر و از بین فرضیه‌های زنده باشد. برخی از شارحان کیلفورد، اصل کیلفورد را این گونه ویرایش کردند که «همواره، همه جا و برای همه کس نادیده گرفتن قرینه‌ای که به باورهایش ربط دارد، یا کنار نهادن قرینه‌ی ذی ربط به شیوه‌ای سطحی، نادرست است» (چیگنل، ۱۳۹۵، ص ۱۶). هدف از طرح این دو دیدگاه، آشنایی کلی با دو مطیف قرینه‌گرایی و ناقرینه‌گرایی بود. از این پس، بر اخلاق باور فقهی متمرکز می شویم.

استنباط احکام فقهی، یک کنش و عمل فکری برای یافتن باورهای دینی مربوط به رفتار مکلف و مناسک دینی است. فرض بر این است که نوعی از هنجارها بر باورمندی‌های فقهی حاکم بوده و این باورمندی در حیطة اراده و در ضبط و مهار باورآورنده است؛ از این رو، می توان مدعی شد که برخی از دستاوردها و پرسش‌های اخلاق باور برای استنباط احکام فقهی مفید و قابل استفاده است.

پاسخ دادن به پرسش‌های کلی (مانند اینکه چه زمانی اخلاقاً صحیح است باوری فقهی را بپذیریم و براساس آن عمل کنیم؟ اصل اولی اخلاقی درباره باورهای فقهی چیست؟ یا غایت و هدف باورهای فقهی چیست؟) ما را رهنمون می‌شود تا به پرسش‌های جزئی‌تری در این باره پاسخ بدهیم؛ مثلاً آیا فقیه باید هر باور فقهی را که از متون استنباط شده، در اختیار مقلدان بگذارد یا ملاحظاتی در این بین وجود دارد؟ آن ملاحظات چیست؟ آیا اخلاقاً صحیح است که امری مشکوک و بدون دلیل و قرینه کافی را به عنوان سنت عملی ائمه به مردم القا کرد؟ آیا در این موارد باید سکوت کرد؟ از سوی دیگر، آیا اخلاقاً صحیح است امر صحیحی



را تبلیغ و ترویج کرد که به مصلحت دین یا مردم یا گروه خاصی نیست و یا مفسده‌ای را به دنبال دارد؟

پرسش‌های از این دست را می‌توان ذیل «اخلاق باور فقهی» دنبال کرد. اخلاق باور فقهی، به‌عنوان زیرشاخه اخلاق باور، باید قواعد اولیه و اصولی را تنظیم کند که بر پایه کلیات اخلاق باور و خصوصیات فقه استوار باشند. پیش از طرح این اصول و قواعد باید این مسئله تبیین شود که باورهای فقهی از چه سنخ باورهایی هستند؛ باورهای فقهی، باورهایی هستند که مستقیماً با عمل انسان ارتباط دارند. این مطلب مخصوصاً در حوزه احکام تکلیفی بسیار روشن است.

در حوزه احکام وضعی نیز با توجه به اینکه این احکام باورهایی اعتباری هستند که در نهایت به احکامی تکلیفی منجر می‌شوند و هدف از جعل آنها تنظیم رفتار است، مانند احکام تکلیفی هستند. البته درباره احکام وضعی و نسبت آنها با احکام تکلیفی، مباحثی در علم اصول شکل گرفته است، ولی فی‌الجمله ارتباط تنگاتنگ آنها با حوزه رفتار انسان مسلم است. همچنین بین باورهایی که محصول ادله محرزه و ادله غیرمحرزه است، تفاوتی نیست؛ چراکه هرچند هر دو در انتساب حکم واقعی یا ظاهری به خداوند متفاوت‌اند، در اینکه برای مکلف، تعیین تکلیف عملی می‌کنند تفاوتی ندارند.

از چندین موضع از مباحث علمای فقهی و اصولی می‌توان اشارات و اولیاتی درباره اخلاق باور فقهی را اصطیاد و استنباط کرد؛ اول، مباحثی که حول شرایط مجتهد کرده‌اند، بعد از آن، مباحثی که ذیل اصل برائت عقلی مطرح کرده‌اند و سوم، ذیل مباحث درباره اهداف فقه بیان شده است. در این مقاله سعی می‌شود نحوه ارتباط این مباحث با اخلاق باور فقهی روشن شود.

در میان کلمات فقها می‌توان سه رویکرد کلی به اخلاق باور فقهی را دنبال کرد؛ رویکرد فضیلت‌گرایانه، رویکرد وظیفه‌گرایانه و رویکرد غایت‌گرایانه. در این مقاله



می‌کوشیم این سه رویکرد و شواهد دال بر آنها را ارائه و تبیین کنیم. البته باید گفت چنین نیست که هر دسته از فقها طرف‌دار یک نظریه هستند، بلکه ممکن است شواهد دال بر دو نظریه در کلمات یک تن از فقها یافته شود.

رویکرد فضیلت‌گرایانه

فقها در مبحث اجتهاد و تقلید، شماری از فضایل اخلاقی را برای مجتهد شرط کرده‌اند؛ فضایی چون عدالت، ورع و عدم اقبال به دنیا (عراقی، ۱۳۸۸، ص ۱۸۱؛ صدر، ۱۴۲۰ق، ص ۱۱۰).

یکی از این فضایل که با باورمندی‌های فقهی مجتهد هم ارتباط مستقیم دارد، «ملکه قدسی» است. مرحوم نراقی در *انیس‌المجتهدین* می‌گوید: «زمانی که کار فقاہت این گونه [سخت و دقیق] است، پس جمع و توفیق و فهم حق به قوه ربانی و ملکه قدسی و ذوق سلیم و طبع مستقیم دارد؛ همان‌طور که روایات بر این امر دلالت دارند» (نراقی، ۱۳۸۸، ج ۲: ص ۹۰۷). برخی نیز در تعریف اجتهاد، آن را به‌عنوان قید ذکر کرده‌اند (مکی عاملی، ۱۳۹۱ق، ص ۱۰).

اگر اخلاقی بودن باورهای فقهی را به این دست ملکات و به‌خصوص شرط ملکه قدسی و قوه ربانی مشروط بدانیم، در حوزه اخلاق باور فقهی رویکردی فضیلت‌گرایانه اتخاذ کرده‌ایم. مبتنی بر این دیدگاه، در پاسخ به این سؤال که «کدام به‌دست آوردن، حفظ و ازدست‌دادن باور به لحاظ اخلاقی صحیح است؟» باید گفت باورمندی‌ای اخلاقی است که برخاسته از فضیلت عدالت، ورع و ملکه قدسی باشد. فهم اخلاقی نیز در این باره برعهده صاحبان این فضایل و الگوهای اجتهاد است.

مجتهد، مجموعه‌ای از فضایل اکتسابی و توفیقی دارد که به او در استنباط احکام کمک می‌کند. بدان دلیل که استنباط براساس این فضایل صورت می‌گیرد، هرگونه امر و نهی به فقیه درباره باورمندی‌های او، بی‌وجه می‌شود؛ چراکه او حداقل در امر





استنباط، فضیلت‌مند است و فضیلت‌مند، خودآیین و واضح قانون اخلاقی است. اگر هنجار کلی و اصل اخلاقی هم وجود داشته باشد، برگرفته از کنش‌های استنباطی خود مجتهد و ملکه قدسی اجتهاد است.

فضیلت‌گرایان معتقدند آنچه معیار بنیادین اخلاق است، از جنس قاعده و اصل نیست، بلکه امری شامل فضایل درونی یا الگوها و اسوه‌های بیرونی است. برای تشخیص یک کنش و رفتار اخلاقی، قواعد و اصول اهمیت کمی دارند و بایسته است برای تشخیص رفتار اخلاقی به فضایل اخلاقی یا اسوه‌ها مراجعه کنیم. این مباحث در حوزه شناخت رفتار اخلاقی و معرفت‌شناسی اخلاق مطرح است. از سوی دیگر، اخلاق فضیلت، در حوزه رشد و تربیت اخلاقی، کمتر به دنبال تنظیم رفتار بالاصاله و بیشتر به دنبال تنظیم خُلقیات، شخصیت و ملکات درونی است.

در اخلاق فضیلت حداقلی، فضیلت‌مند، راهنمای الزامات و ارزش‌های اخلاقی است و در اخلاق فضیلت حداکثری، فضیلت‌مند، ملاک و معیار آنهاست. اگر فقیه در باورمندی‌های فقهی، فضیلتی مخصوص داشته باشد و آن فضیلت نیز از جانب خداوند باشد، بی‌شک راهنما یا معیار الزامات و ارزش‌ها در عملیات استنباط احکام است.

ممکن است اجازه اجتهاد و مقاومت نکردن فقها در مقابل مشهورات فقهی‌های متقدم، یکی از شواهد همین امر یعنی فضیلت‌گرایی در اخلاق باور فقهی باشد. البته درباره اجازه اجتهاد باید متذکر شد این اجازه بیشتر جنبه اثباتی دارد، نه ثبوتی.^۱ همچنین رواج این امر در سده‌های سیزدهم و چهاردهم بوده است، نه قبل از آن (ر.ک: جعفریان، ۱۳۸۷).

اگر بخواهیم گزاره بنیادین اخلاق باور فقهی فضیلت‌گرا را در قالب یک قاعده مطرح کنیم، باید بگوییم: «آنگاه پذیرفتن یک حکم فقهی، اخلاقاً صحیح است که

۱. ر.ک: کلام آیت‌الله زنجانی در این باره در:

منطبق بر فضایل مرتبط با استنباط احکام فقهی یا برخاسته از آن فضایل باشد که عبارت‌اند از عدالت، ورع، قوه ربانی و ملکه قدسی».

اگر معتقد شویم اخلاق باور فقهی، رویکردی فضیلت‌گرا دارد، اشکالات متعددی پیش خواهد آمد؛ از جمله:

۱. ابهام در چیستی ملکه قدسی و نحوه اکتساب آن؛
 ۲. ممکن نبودن بحث و بررسی آراء فقهی قبل از اکتساب و احراز فضیلت‌های مربوط به آن؛
 ۳. ابهام در مستندات آراء فقهی و امکان استناد آن‌ها به فضایل درونی (نه شواهد متنی و نقلی)؛
 ۴. وارد بودن تمام اشکالات نظریه فضیلت‌گرایی به این مبحث.
- چیستی ملکه قدسی در کلام فقها از دو جنبه تبیین شده است: کارکرد و منشأ. در ادامه این دو جنبه را بررسی می‌کنیم:

از جنبه کارکرد

برخی معتقدند ملکه قدسی، ملکه و قوه‌ای است که مجتهد به واسطه آن می‌تواند فروع را به اصولشان برگرداند (میرزای قمی، ۱۴۳۰ق، ج ۴: ص ۲۳۵) و مدارک و مستندات احکام را به درستی بیابد (موسوی گلپایگانی، ۱۳۷۰ق، ص ۴). ملکه قدسی، قوه برگرداندن فروع به اصول و اندراج مصادیق مشتبه ذیل اطلاقات و عمومات است و در کل، همان ملکه‌ای است که فرد به واسطه آن قادر می‌شود احکام را از منابع خود استنباط کند (کاشف‌الغطاء، ۱۳۸۱ق، ج ۱: ص ۱۰۸-۱۰۹). مجرد مهارت منطقی و برهانی داشتن، انسان را از این قوه بی‌نیاز نمی‌کند؛ چراکه دقایق و ظرایفی در استنباط احکام است که به صرف مهارت‌های منطقی فهمیده نمی‌شود و به این قوه نیاز دارد (موسوی گلپایگانی، ۱۳۷۰ق، ص ۵). عده‌ای این ملکه قدسیه را در مقابل شناخت شرایط برهان دانسته‌اند. «یکی از شروط اجتهاد، علم منطقی و دانستن



شرایط برهان است؛ ولی اگر کسی قوه قدسیه را داشته باشد، از آن بی نیاز خواهد شد. البته برگرداندن فروع به اصول و جزئیات به قواعد و ترجیحات در باب تعارض از توانایی‌های این قوه است» (عاملی، ۱۴۱۸ق، ص ۲۴۰؛ فاضل تونی، ۱۴۱۵ق، ص ۲۵۲).

از جنبه منشأ

این قوه، فیضی از فیوضات الهی است که زمینه‌ساز آن، تقوا و ترک محارم الهی است. (موسوی گلپایگانی، ۱۳۷۰ق، ص ۴). ملکه قدسیه محصول خستگی و تلاش و تمرین علوم مقدماتی فقه و فحص روایات و آیات و تدبیر و فحص اقوال علماست. بعد از این‌ها اگر عنایت الهی شامل او شود، ملکه قدسیه را پیدا می‌کند. (حسینی فیروزآبادی، ۱۴۱۸ق، ص ۱۵۷). در حقیقت، ملکه اجتهاد به دو قوه منحل می‌شود؛ قوه اکتسابی و قوه غیراکتسابی که شامل قدرت فهم، قدرت ادراک و زیرکی فهم و فتانت می‌شود و با عنایت الهی حاصل می‌شود (کاشف الغطاء، ۱۳۸۱ق، ج ۱: ص ۱۰۸-۱۰۹).

این دو تفسیر از ملکه قدسی با هم تنافی ندارند؛ ممکن است کارکرد ملکه قدسی، علم به دقایق استنباط و حل معضلات آن باشد و به واسطه فیض الهی و با ترک محرمات و انجام واجبات حاصل شده باشد؛ پس امکان دارد هر دو جنبه بدون هیچ مشکلی در ملکه قدسی جمع شوند. البته بین اینکه این قوه را مکمل برهان و منطق بدانیم و اینکه آن را بی نیازکننده از برهان بدانیم، تقابل است. دیدگاه دوم قابل پذیرش نیست؛ چراکه لازمه آن شخصی شدن نظرات و ادعای هر مطلب و حکم فقهی صرفاً با اتکا به ملکه قدسی است. سؤال و اشکال سومی که پیش از این مطرح شد، در صورتی پدید می‌آید که فرد بدون استناد معتبر علمی و مقبول دانش فقه صرفاً با اتکا به یک فضیلت، فتوایی صادر کند. البته این اشکال در شکل ضعیف‌تر آن به اصل ملکه قدسی وارد است. در علم نظام‌مند و دارای اسلوب دقیق باید غالب



معادلات، قابل سنجش باشند. فرض کنید از فقیهی، مستندات و اصل حکمی خواسته شود و او این را به ملکه قدسی حواله دهد؛ در این صورت، باب مکالمه علمی بسته می‌شود.

ممکن است این ملکه را طوری تفسیر کنیم که با مناسبات علمی هماهنگ باشد؛ منظور از این ملکه، مهارت یا شهودی با قابلیت تبیین استدلالی و علمی است. در برخی از موارد، عنایات و مشاهداتی پیش می‌آید که به شکل‌گیری استدلالی جدید در ذهن مجتهد منجر می‌شود که قبلاً توجهی به آن نداشته است. شاید تلاش مرحوم بهبهانی برای تبیین شروطی برای ملکه قدسی در راستای پاسخ به همین اشکالات بوده است. او قوه قدسیه را در ضمن ده شرط زیر تبیین کرده است:

۱. نداشتن کج‌سلیقگی در فهم: گاهی افراد به خاطر کج‌سلیقگی ذاتی یا تقلید و یا وجود شبهه، کج‌سلیقگی در مباحث علمی دارند و برداشت‌هایی دارند که اهل علم نمی‌پذیرند (بهبهانی، ۱۴۱۵ق، ص ۳۳۷). راه شناخت این آفت، عرضه اجتهاد خود به فهم فقها و اجتهادات آنهاست؛ اگر فهم و اجتهاد، موافق راه و رسم فقها باشد، کج‌سلیقگی ندارد و الا خودش را متهم به این آفت کند. یافتن نظرات جدید و مخالفت با قدما لزوماً نشانه اجتهاد نیست، بلکه ممکن است ناشی از کج‌سلیقگی و خودخواهی باشد. این چنین فردی مانند کسی است که آبی را سبز می‌بیند و با گفته اطرافیان خود مخالفت می‌ورزد؛

۲. بحث نبودن: برخی افراد به بحث و اعتراض تمایل دارند؛ تا چیزی را می‌شنوند، می‌خواهند اعتراض کنند. این افراد برای اظهار فضل یا به خاطر قلب مریض این گونه هستند؛

۳. لجباز و عنود نبودن: بر کلام خود بی‌دلیل پافشاری نکند. گاهی برای انسان در نظر اول، غفلت، شبهه یا تقلیدی پیش می‌آید و به غلط نظری می‌دهد. اگر لجباز باشد سعی می‌کند همان نظر را بر کرسی حق بنشانند؛ اما مجتهد باید از حق متابعت





کند، نه اینکه حق را تابع خود قرار دهد. همین خصیصه گاه باعث می‌شود فرد منکر بدیهیات شود و خلاف آن را ادعا کند؛

۴. مستبد به رأی نبودن: برخی از افراد در ابتدای کار به خاطر کم‌کاری و کم‌اطلاعی نظری را بیان می‌کنند و بر آن پافشاری می‌کنند و استبداد به رأی دارند. این مسئله مخصوصاً در ابتدای علم‌آموزی پیش می‌آید؛

۵. نداشتن وسواس فکری: برخی از افراد دیرباور هستند و بیش از حد متهم به خشخاش می‌گذارند؛ مانند گریزه که افراط در قوه عاقله است؛

۶. کندذهن نبودن: برخی از افراد، مشکلات و ظرایف عملی را متوجه نمی‌شوند و هرچه می‌شنوند، می‌پذیرند. این‌ها هم قوه قدسیه ندارند؛

۷. عمر خود را در علومی چون کلام، ریاضی یا نحو یا غیر آن که علوم غیرفقهی است، صرف نکرده باشند و بعد شروع به فقه‌آموزی کنند. این افراد به خاطر مؤانست ذهنشان با دیگر طرق علمی، فقه و فقاہت را خراب می‌کنند؛

۸. آیات و احادیث را به گونه‌ای توجیه و تأویل نکنند که معانی آن‌ها را از محکم به متشابه و یقینی به احتمالی تبدیل کنند؛

۹. جرئت در صدور فتوا نداشته باشد و به راحتی فتوا صادر نکند؛

۱۰. اهل احتیاط زیاد در فتوا نباشد که این هم فقه را خراب می‌کند (بهبهانی، ۱۴۱۵ق، ص ۳۳۸-۳۴۱).

برخی نیز به تبع بهبهانی همین شروط را برای ملکه قدسیه ذکر کرده‌اند (موسوی زنجانی، ۱۳۱۶ق، ص ۷۱-۷۳). مرحوم بهبهانی با طرح این ده شرط به منضبط کردن مسئله ملکه قدسی پرداخته است، هرچند با این کار، وجه قدسی خواندن آن بی‌مورد می‌شود؛ چراکه هر دانش‌پژوه و دانشمندی در هر علمی باید این شروط را رعایت کند. آقا ضیاء عراقی در جمع این شروط می‌گوید که این‌ها همه به اعتدال در مقام استنباط برمی‌گردند. این‌ها شروط کمال اجتهاد هستند و به اخلاق بیشتر شبیه هستند تا شرط اجتهاد؛ چنان‌که برای همه طلاب لازم هستند، نه فقط برای مجتهدین (آملی،

۱۳۸۸، ص ۳۵۴). برخی اشتراط عدالت برای اجتهاد را نیز نپذیرفته و تنها به وثوق به کلام مجتهد اکتفا کرده‌اند (صدر، ۱۴۲۰ق، ص ۱۱۰).

برخی نیز منکر چنین شرطی شدند، هرچند به تجربه فقها را دارای این ملکه و قوه یافته‌اند (حسینی فیروزآبادی، ۱۴۱۸ق، ص ۲۹). برخی از منکران گفته‌اند اگر منظور، افاضه صور علمی و باورهای فرد است باید گفت اختصاصی به علم فقه ندارد و صور همه علوم را خداوند افاضه می‌کند؛ ولی اگر منظور قوه‌ای است که با تقوا و ورع حاصل می‌شود باید گفت علم فقه با هیچ‌یک از علوم دیگر تفاوتی ندارد و عادل و فاسق به آن راه دارند و اگر تلاش و ممارست در علم از راه‌های متعارف آن بورزند، خداوند عمل آنان را ضایع نمی‌کند، چه عادل باشند و چه فاسق (بجنوردی، ۱۳۸۰، ج ۲: ص ۷۹۵).

چنان‌که در ابتدای مبحث اخلاق باور گفتیم اخلاق باور در مرز میان اخلاق و معرفت‌شناسی قرار دارد. با توجه به شروطی که مرحوم بهبهانی برای ملکه قدسیه ذکر کرده است، شروط فنی و اخلاقی معرفت‌فقهی با هم آمیخته است. به نظر می‌رسد غرض از طرح این شروط بیشتر مسائل فنی و معرفتی آن‌هاست.

نباید از این موضوع غفلت کرد که اخلاقیاتی که برای باور طرح می‌شود، بی‌توجه به جنبه‌های معرفتی و دانشی نیست. جز در مواردی که کشف واقعیت، لوازمی غیراخلاقی پیدا کند که در ادامه اشاراتی به آن‌ها خواهیم کرد.

اما اینکه ترک حرام، مقدمه دستیابی به این ملکه قدسی مطرح شده است نیز صحیح است. وجود لکه‌های عناد، خودپسندی و دیگر رذایل اخلاقی ممکن است عینک معرفتی انسان را مخدوش و موانعی در فهم صحیح در هر حیطة علمی ایجاد کند؛ مخصوصاً در علومى که به خداوند و آنچه او نازل کرده، مرتبط است.

در علومى چون فقه و کلام که در قرآن و روایات ریشه دارند و جز «مطهرون» دسترسی عمیق و دقیق به آن‌ها ندارند، یافتن اعماق و بواطن و دقایق فقه به ملکه قدسیه نیاز دارد. خداوند در آیه ۷۹ سوره واقعه می‌فرماید: ﴿لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ﴾





و امام صادق علیه السلام فرمود: «إِنَّ حَدِيثَنَا صَعْبٌ مُسْتَضَعَبٌ لَا يَحْتَمِلُهُ إِلَّا مَلَكٌ مُقَرَّبٌ أَوْ نَبِيٌّ مُرْسَلٌ أَوْ عَبْدٌ ائْتَحَنَ اللَّهُ قَلْبَهُ لِلْإِيمَانِ» (صدوق، ۱۳۷۶، ص ۴). روایات مشابه این مضمون به حد استفاضه هستند (صفار، ۱۴۰۴، ج ۱: ص ۲۱؛ کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱: ص ۴۰۱؛ صدوق، ۱۳۶۲، ج ۱: ص ۲۰۸؛ صدوق، ۱۴۰۳، ص ۱۸۹؛ طبرسی، ۱۳۹۰، ص ۲۷۰).

شاید این اشکال مطرح شود که فقه با ظاهر احکام سروکار دارد و به دنبال شناخت احکام ظاهری است که میان همه انسان‌ها از عارف و عامی یکسان است و چون به ظاهر احکام می‌پردازد، مانند دیگر علوم است و شرطیت ملکه قدسی بی‌وجه است.

در پاسخ باید گفت این ظواهر از باطنشان جدا نیستند و ظواهر را وقتی دقیق می‌توان فهمید که باطنشان شناخته شده باشد. در علوم دینی، چون فقه، حق نداریم به فهم ظاهری صرف اکتفا کنیم، بلکه باید با توجه به باطن عمل کنیم. شاید پرسیده شود پذیرش ملکه قدسی به معنای عصمت از خطا و اشتباه (حداقل در استنباط احکام) است. با وجود این قوه چطور می‌توان اختلاف نظر علما را تبیین کرد؟

باید توجه کرد وجود ملکه قدسی به معنای صفای روح، اعتماد ما را به صدق می‌افزاید؛ هرچند این به معنای عصمت از خطا نیست. دو نکته درباره فضایل اخلاقی وجود دارد که در اینجا نیز باید مورد توجه قرار گیرد؛ اولاً ملکات، اموری مشکک و مرتبه‌دار هستند و تنها بالاترین مرتبه آن است که احتمال خطا و اشتباه در آن به صفر می‌رسد و در بقیه مراتب هنوز احتمال خطا هست.

ثانیاً وجود ملکه به معنای وجود بخشی از مقتضی یا رفع یک مانع است و این به معنای وجود تمام مقتضی و رفع تمام موانع نیست. در همه علوم، به‌ویژه علوم دینی، برای رفع خطا هم تلاش علمی لازم است و هم تلاش تهنیدی. ملکه قدسیه حتماً هدایت‌آور است، اما عصمت از خطا را تضمین نمی‌کند.

در نتیجه، شرطیت طهارت روح و قوه قدسی برای استنباط احکام، امری صحیح به نظر می‌رسد. البته باید نکاتی در نظر گرفته شود:

۱. این امر تلازمی با عدم امکان تبیین هنجار و اصول اخلاقی برای استنباط احکام شرعی ندارد (چنان‌که مرحوم بهبهانی بیان کرد)؛
۲. هر تبیین علمی باید توجیه، استدلال و قرینه علمی داشته باشد. در حقیقت، قوه قدسی در صورتی پذیرفته است که بتواند باورهای موجه و قابل تبیین علمی ارائه دهد و صرف ارجاع به ملکه قدسی پذیرفتنی نیست؛
۳. وجود ملکه قدسی هدایت‌آور است، ولی تضمین‌کننده عصمت از خطا نیست؛ چراکه ملکه قدسی جزء مقتضی یا رافع مانع است، اما تمام‌کننده مقتضی و رافع همه موانع نیست.

در نتیجه، ممکن است ظاهر برخی از نظرها و دیدگاه‌های فقها تمایل به فضیلت‌گرایی در اخلاق باور فقهی باشد، اما با توجه به سه نکته پیشین و این نکته که اگر فقها به اخلاق فضیلت در باور فقهی به نحو افراطی آن قائل بودند، تدوین کتب مفصل اصولی و فقه و قواعد فقهی جایگاه والایی نداشت، باید گفت فضیلت‌گرایی افراطی در میان فقها پذیرفته نیست؛ هرچند لایه‌هایی از فضیلت‌گرایی حداقلی مشاهده می‌شود.

طبق این دیدگاه، اگر بخواهیم در قاعده بالا یعنی قاعده اخلاق باور فقهی فضیلت‌گرا بازنگری کنیم، باید بگوییم: «پذیرفتن یک حکم فقهی، زمانی اخلاقاً صحیح است که با قواعد و اصول پذیرفته شده در علم اصول و فقه منطبق باشد و همچنین مجتهد، فضایی همچون عدالت، ورع و ملکه قدسیه را داشته باشد».

طبق این قاعده، استنباط حکم فقهی بدون داشتن فضایل مرتبط و بدون رعایت روش‌های اصولی، غیر اخلاقی خواهد بود.





رویکرد وظیفه‌گرایانه و غایت‌گرایانه با توجه به نقش خداوند

از رویکردهای فضیلت‌گرا که گذر کنیم، به رویکردهای قاعده‌گرا می‌رسیم؛ رویکردهایی که اخلاق باور فقهی را براساس یک اصل اولی بنا می‌کنند و دیگر اصول را ذیل آن و در مرتبه‌ای پایین‌تر از آن قرار می‌دهند. اما این اصل محوری در اخلاق باور فقهی از کجا می‌آید؟ عموم فقها تلاش کرده‌اند این اصل را مبتنی بر نسبت و جایگاه خداوند در فقه ترسیم کنند. حاصل تلاش برخی به اصول وظیفه‌گرایانه و برخی دیگر به اصول غایت‌گرایانه منجر شده است. در برخی از تبیین‌های این اصل، رابطه و نسبت خدا و انسان مهم دانسته شده و اصل اولی به نحوی وظیفه‌گرایانه تبیین می‌شود و در برخی دیگر، این اصل مبتنی بر مصالح و مفاسدی است که بر آن مترتب است و غایت‌گرایانه تبیین می‌شود.

تبیین نقش خداوند در فقه، در تنظیم کلیات اخلاق باور فقهی، بسیار مؤثر است. تفاوت است میان اینکه خداوند را منعم صرف یا مالک همه شئون انسان (مولا) و یا قانون‌گذار تلقی کنیم. یافتن نقش خداوند در تشریح احکام، امری لازم به نظر می‌رسد. بیشتر فقها و اصولی‌ها این بحث را ذیل تبیین اصل برائت یا احتیاط عقلی در اصول فقه مطرح کرده‌اند.

تاکنون سه نظریه عمده درباره نقش خداوند در فقه از سوی فقها ابراز شده است؛ نظریه عبد و مولای عرفی، نظریه حق الطاعة و نظریه اعتبار قانونی. برخی دو دیدگاه اول را نظریات شخصیت‌گرا نامیده‌اند. یکی از مهم‌ترین نتایج این اختلاف در مبحث حجیت ظاهر می‌شود.

نظریه مولا و عبد عرفی، نظریه‌ای است که می‌توان در آثار مشهور فقیهان، شواهدی برای آن یافت و غالباً به عنوان مثال در نوع ارتباط ما با خداوند در اوامر و نواهی او بیان شده است. در این نظریه، نسبت ما با خداوند، نسبت مولا و عبد است. مولا حق امر و نهی به عبد را دارد. در رابطه مولا و عبدهای انسانی، این برتری به طبقه و جایگاه اجتماعی مربوط است؛ ولی درباره خداوند، برتری وجودی است. در این

نگاه، انسان خود را در مقابل یک شخص، مسئول می‌بیند و اوامر و نواهی را به‌خاطر اینکه از سوی او صادر شده است، معتبر می‌داند.

طبق این دیدگاه، فقیه برای شناختن مرزهای حجیت به سراغ مولای عبدهای انسانی می‌رود و نوع تعامل آن‌ها را بین خود و خدا جاری می‌کند. خصوصیات چون مالکیت حقیقی خدا برای انسان و مالکیت اعتباری مولای عبد در این دیدگاه تفاوت چندانی ایجاد نمی‌کند. طبق نظریه مولای عرفی، همان‌طور که عبد تنها ملزم به اطاعت در متیقنات از طرف مولا است، دایره حجیت اوامر خداوند نیز به یقینات و آنچه به یقینات منتهی می‌شود، محدود است؛ لذا ظنونی که به یقین از جانب مولا منتهی نشوند و در موارد شک بدوی به برائت عقلی حکم می‌کنند. اصل اولی اخلاق باور در چنین دیدگاهی تابع اصلی است که میان مولا و عبد عرفی برقرار است. هر آنچه میان مولا و عبد عرفی باورساز است، اخلاقاً در اینجا نیز باورساز است.

برخی خواسته‌اند این نگاه فقهی را به تحقیر انسان [بردگی] و خشک بودن رابطه‌اش با خداوند [اطاعت محض] تفسیر کنند (فناپی، ۱۳۹۴، صص ۱۴۹ و ۴۰۲). این تفسیر غلط است؛ اولاً رابطه عبد و مولا بین انسان‌ها را اگر فی‌ذاته قبیح بدانیم، به دلیل قبیح بودن رابطه نیست، بلکه به خاطر این است که انسان‌ها در انسانیت بر یکدیگر برتری ندارند (به نحوی که مانند زمان قدیم، یکی مولا و دیگری عبد او باشد). اما اگر خداوند، مولا باشد و انسان، عبد او، دیگر قبیحی در این رابطه وجود ندارد؛ چرا که اساس این رابطه در یک امر تکوینی و واقعی است، درحالی که اساس مولویت بین انسان‌ها اعتباری است. ثانیاً رابطه عبد و مولا بین انسان و خدا به تحقیر انسان و اطاعت محض غیرمعقول منجر نمی‌شود؛ چرا که مولای منظور در این رابطه «خداوند» است که کریم و حکیم است و انسان را تحقیر نمی‌کند و از او انتظار غیرمعقول ندارد. همچنین ایشان، این نگاه را به کل فقه و فقها تعمیم می‌دهند؛ در ادامه خواهد آمد که نظریات دیگری نیز در بین هست.





شهید صدر با نظریه حق الطاعة سعی کرد به دیدگاه نامنضبط علمای پیشین نظم ببخشد. او خداوند را در مرتبه‌ای بالاتر از موالی عرفی می‌بیند. همین خصوصیت باعث می‌شود الزامات اخلاقی و عقلی بیشتری در قبال خداوند پیدا کنیم. به بیان شهید صدر، قطع سه خصوصیت دارد؛ کاشفیت، محرکیت، حجیت. در دیدگاه مشهور اصولی‌ها این سه خصوصیت لازمه ذاتی قطع است؛ اما در دیدگاه شهید صدر، کاشفیت، ذات قطع است، نه لازمه ذاتی و محرکیت، اثر تکوینی قطع است که نتیجه دنبال کردن غرض است و هر دو خصوصیت به بداهت برای قطع ثابت می‌شوند. اما مشهور فقها معتقدند اولاً حجیت ثابت برای قطع است، چراکه لازمه ذاتی آن است و ثانیاً حتی شارع هم نمی‌تواند این لازمه را از قطع جدا کند.

شهید صدر در تحلیل قضیه اول (ثبوت حجیت برای قطع) این پرسش را مطرح می‌کند که آیا هر قطعی حجیت است یا قطع به امری از جانب مولا حجیت است؟ معلوم است که قطع از جانب مولا حجیت است و گرنه از جانب کسی که علو یا استعلا ندارد، لزوم اجرا ندارد. حال مولا کیست؟ کسی که تبعیت از او واجب است. حجیت چیست؟ حجیت به معنای لزوم تبعیت است. در حقیقت، گزاره «قطع به تکلیف مولا حجیت است» به این صورت است که «کسی که امثال دستوراتش واجب است، امثال تکلیف مقطوعش نیز واجب است». به بیان دیگر، حجیت و حق الطاعة ذاتی مولویت است، نه قطع.

به نظر شهید صدر، در این صورت، دامنه حق الطاعة به قطع و یقین محدود نیست، بلکه شامل احتمالات نیز می‌شود؛ چراکه عقل حکم می‌کند که انکشاف از حکم مولا در هر صورتی (احتمالات و ظنونات و یقینات) حجیت است. البته هرچه انکشاف بیشتر شود، مسئولیت و قبح مخالفت بیشتر می‌شود. البته شارع درباره انکشاف احتمالی و ظنی می‌تواند سلب حجیت کند، اما از انکشاف یقینی نمی‌تواند؛ به حکم ظاهری نمی‌تواند، چون موضوع آن شک است و به حکم واقعی نمی‌تواند، چون اجتماع ضدین می‌شود (صدر، ۱۴۱۸ق، ج ۲: ص ۱۸۶-۱۸۹).

به اعتقاد شهید صدر، سعه دایره مولویت مولای شریعت برخاسته از مالکیت و عبودیت حقیقی است که اتم مراتب مولویت است (صدر، ۱۴۱۷ق «الف»، ج ۴: ص ۳۰؛ صدر، ۱۴۱۷ق «ب»، ج ۸: ص ۵۰)؛ به همین دلیل، دایره حق الطاعه او شامل احتمالات و مظنونات نیز می‌شود. البته ایشان بیشتر توضیح نمی‌دهند که چه تلازمی میان مولویت اتم و مالکیت و عبودیت حقیقی با حجیت احتمال وجود دارد. اگر مالکیت و عبودیت، حقیقی و در نهایت خود است، رحمت و مهربانی خداوند نیز حقیقی و در نهایت خود است. شهید صدر قائل است برائت عقلی زائیده قیاس مولای شریعت با موالی عرفی است (صدر، ۱۴۱۷ق «الف»، ج ۴: ص ۳۰).

لذا در احتمالات، حکم به برائت می‌دهد؛ ولی دیدگاه او بیشتر مبتنی بر این قیاس است؛ چراکه در موالی عرفی هرچه قدرت و عظمت مولا افزایش می‌یابد، عموماً از رأفت و مهربانی او کاسته می‌شود و لذا اگر خدا را نیز این گونه بدانیم باید جانب احتیاط را بیشتر مراعات کنیم. اما درباره مولایی که رحمتش بر غضبش سبقت می‌گیرد^۱، این گونه نیست.

اگر بخواهیم گزاره بنیادین اخلاق باور فقهی وظیفه‌گرا را براساس نظریات شخصیت‌گرا به صورت یک قاعده مطرح کنیم، به این صورت بیان می‌شود: «زمانی پذیرفتن یک حکم فقهی اخلاقاً درست است که قرائن و شواهد متنی و غیرمتنی براساس ملاحظه خداوند به عنوان یک مولای عرفی یا فراتر از آن (حق الطاعه) در نظر گرفته شود. هر آنچه میان مولا و عبد عرفی یا مولای خاص که حق الطاعه دارد موجب باورمندی، حفظ و دست کشیدن از باور می‌شود باید اخلاقاً در باورهای فقهی به آن ملتزم بود».

اشکالاتی بر نظریات شخصیت‌گرایانه وارد است (چه در قالب عبد و مولای عرفی و چه در قالب حق الطاعه). این اشکالات عبارت‌اند از:

۱. یا من سبقت رحمته غضبه.





۱) دیدگاه‌های شخصیت‌گرایانه برخاسته از جوامع گذشته و سبک زندگی قدیم انسان است و براساس مدل منسوخ عبد و مولا و سلطان و رعیت است. اما امروزه مدل حکومت از شخص‌محوری به قانون‌محوری تغییر کرده است و تخلف از قوانین از جنبه نفی مصلحت‌عامه دارای قبح است، نه از جنبه هتک شخصیت قانون‌گذار.

۲) این دیدگاه براساس خواسته‌های شخصی و نگاه فردی به کارکرد فقه است، نه نگاه اجتماعی و حکومتی. در مدل شخصیت‌گرا مهم‌ترین ظلم، هتک حیثیت مولا و مهم‌ترین عقاب انسان، دوری از نعمات فردی و دچار شدن به عذاب فردی است؛ اما بسیاری از احکام برای کسب مصالح اجتماعی و دفع مفسد در آن ساحت هستند.

در عبور از نظریات شخصیت‌گرا، نظریات اجتماعی مطرح شده است که یکی از آن‌ها اعتبار قانونی است. نقطه عزیمت اعتبار قانونی، گذر از دیدگاه شخصیت‌گراست. شخصیت‌گرایی بر مدل قبلی جوامع که سلطنت و مولویت بود، تکیه داشت؛ اما اعتبار قانونی بر مدل جوامع قانون‌محور تکیه دارد. در نظریات شخصیت‌گرا اصالت با فرد بود و در نظریه اعتبار قانونی، فرد به‌عنوان عضوی از جامعه لحاظ می‌شود. ضمانت اجرایی در نظریه شخصیت‌گرا بیشتر بر عقاب و ثواب فردی متکی است؛ اما در اعتبار قانونی، بحث از مصالح و مفسد اجتماعی است. حسن و قبح افعال در نظریه شخصیت‌گرا بر مصالح فعل و هتک حیثیت مولا بنا شده؛ اما در نظریات اجتماعی بر مصالح و مفسد عامه تأکید شده است.

در نظریه اعتبار قانونی، خداوند به‌عنوان تنظیم‌کننده مصلحت‌بندگان، جایگاه نصیحت و قانون‌گذاری دارد. خداوند مرشد به راه خیر و صلاح و مصالح فردی و اجتماعی انسان است و این متفاوت با نظریات شخصیت‌گرا است که خداوند در آن‌ها مولویت ذاتی دارد و هر مخالفتی با او اولاً و به ذات، هتک حیثیت اوست (الهی خراسانی، ۱۳۹۵، ص ۷۰-۷۱).

طبق این نظریه نقش اصلی خداوند در فقه، مشرّعیّت و قانون گذاری است. خداوند مانند یک قانون گذار، احکامی را برای مقاصدی جعل می کند و نظامی ازپیش تعیین شده بر این احکام حاکم است. برخی احکام را تمهیدی و برخی را نهایی و غایی قرار می دهد. البته می توانست همه غایات احکام و مفسد و مصالح اعمال را بگوید، اما متناسب با زندگی بشری و تلازم این زندگی با اعتباریات به جای اخبار از حقایق، آن ها را در قالب قوانین به بشر هدیه داده است (الهی خراسانی، ۱۳۹۵، ص ۹۰-۹۱).

اگر بخواهیم گزاره بنیادین اخلاق باور فقهی غایتگرا را براساس نظریه اعتبارات قانونی در قالب یک قاعده مطرح کنیم، چنین است: «زمانی پذیرفتن یک حکم فقهی اخلاقی است که خداوند در جعل آن حکم به مثابه یک قانون گذار و مرشد به خیر لحاظ شود.

اخلاقاً زمانی مجاز به پذیرفتن یک باور فقهی هستیم که خداوند را قانون گذار دانسته، مقدار احتمال و محتمل را در نظر گرفته و امکان غایتی درست و صحیح برای آن فرض کرده باشیم». در این دیدگاه، هدف باور فقهی بسیار برجسته می شود که در قسمت بعدی مقاله به آن خواهیم پرداخت.

در آخر این بخش لازم است نکاتی بیان شود:

۱. نظریه عبد و مولای عرفی که میان این سه نظریه قدیمی تر است، نظریه منسجمی نیست؛ چرا که برخی از عبارات قائلان به آن، برخلاف دیدگاهشان، به نظریه حق الطاعة گرایش دارد و در نتیجه، رویکردی وظیفه گرایانه؛ مثلاً آن ها به حسن و قبح ذاتی و لزوم حفظ حیثیت مولا معتقدند که با رویکرد وظیفه گرایانه و نظریه حق الطاعة هماهنگی دارد و ازسوی دیگر، برخی از عبارات آن ها، رویکردی غایت گرایانه و منطبق با نظریه اعتبار قانونی دارند؛ مثل اعتقاد به تبعیت احکام از مصالح و مفسد و اعتقاد به مقاصد الشریعة که بیشتر هماهنگ با رویکرد غایت گراست.





۲. نظریه حق الطاعة رویکردی وظیفه‌گرایانه به تعامل با خداوند دارد؛ به این معنا که حیث اساسی در این نظر حرمت مولاست و حفظ و هتک حیثیت مولا امری محوری در آن است. نظریه حق الطاعة به لحاظ رویکرد، شبیه استدلال به وجوب شکر منعم در ابتدای مباحث کلامی است. آن استدلال نیز رویکردی وظیفه‌گرایانه دارد. طبق آن استدلال، فارغ از نتایج معرفت‌الله و اعتقادات و عمل به دستورات، ما موظف به شناخت و تبعیت از خدا هستیم؛ چراکه او منعم حقیقی ماست.

در مقابل، طبق نظریه اعتبار قانونی، خداوند اغراض و جزائی را مندمج در جعل احکام کرده است که این جزا و غرض برای انسان حاصل می‌شود و خداوند حیثیتی بیش از جاعل، قانون‌گذار، مرشد و هادی به خیر خود را در نظر نگرفته است. در این نظریه توجه فقیه به احکام و دستورات الهی، رویکردی غایت‌گرایانه از نوع سودگرایی دارد. در این نظریه هتک حیثیت مولا به برجستگی نظریه حق الطاعة نیست. رویکرد این نظریه همانند رویکرد استدلال وجوب دفع ضرر محتمل در ابتدای علم کلام است؛ هر دو به مقوله اعتقادات و مناسک دینی، غایت‌گرایانه نظر می‌کنند.

۳. این سه نظریه، اخلاق باور را در مسائل فقهی متفاوت می‌کند. اصل اولی عقلی در موارد شک بدوی، یکی از مواردی است که تمایز این سه نظریه در عمل ظاهر می‌شود. طبق مبنای مشهور در این موارد، اصل اولی برائت مبنی بر اصل عقلی (قبح عقاب بلا بیان) است. طبق مبنای حق الطاعة که مولای شریعت را متمایز حرمت و اوامر او را خطیرتر از موالی دیگر می‌داند، در اینجا اصل عقلی، احتیاط است. اما نظریه اعتبارات قانونی، قائل به تفصیل و معتقد است اگر ارزش احتمال و محتمل هر دو کم باشد، برائت جاری است؛ اما اگر هر دو یا یکی از احتمال و محتمل دارای قوت باشد، احتیاط جاری است (به نقل از: الهی خراسانی، ۱۳۹۵، ص ۱۸۷).

در اینجا نتایج رویکردهای وظیفه‌گرایانه و غایت‌گرایانه برجسته می‌شود. با ورود به مباحث فقهی برای شناخت چگونگی باورمندی و حفظ باورها باید در ابتدا نسبت

خود را با خدا و نقش خدا در فقه مشخص کنیم. ممکن است ملاک حقیقی در احکام، رعایت حق مولویت خدا و شأن عبودیت انسان باشد و ممکن است خداوند تنها «حق جعل حکم جزائی» (به نقل از: الهی خراسانی، ۱۳۹۵، ص ۱۸۰) را نسبت به بندگان در فقه دارد.

البته ممکن است بین ابواب مختلف تمایز قائل شویم؛ مثلاً در عبادات، رابطه را مولوی بدانیم و در معاملات قائل به نظر اعتبار قانونی باشیم.

هدف باور فقهی

یکی از محل‌هایی که می‌توان اخلاق باور فقهی را در آن پیگیری کرد، مواضعی است که فقها به اهداف فقه می‌پردازند. هدف علم فقه اولاً و بالذات یافتن حجت در برابر خداوند به عنوان شارع است. علم فقه به دنبال تنظیم رفتار آدمی است؛ به گونه‌ای که در پیشگاه مولا یا به واقع برسد یا عذر داشته باشد (شهید ثانی، ۱۴۰۹ق، ص ۳۷۴).^۱ البته اهداف دیگری هم برای فقه ذکر کرده‌اند؛ مانند «تحصیل سعادت اخروی و دنیوی» (شهید اول، ۱۴۱۹ق، ج ۱: ص ۴۰؛ علامه حلی، ۱۴۲۰ق، ج ۱: ص ۳۲؛ شهید اول، بی تا «الف»، ج ۱: ص ۳۳؛ حلی سیوری، ۱۴۰۳ق، ص ۷) و «تنظیم زندگی انسان» (صدر، ۱۳۷۹، ج ۱: ص ۱۲۳).

برخی نیز مجموعی از غایات را ذکر کرده‌اند: «تقرب به خدا، مدح عقلا، ثواب الهی، خلاصی از عقاب، نزدیکی به بندگی، دوری از معصیت و شکر الهی» (شهید اول، بی تا «ب»، ص ۸۹).

رسیدن به اهداف بالا، متوقف بر «عمل» به شریعت^۲ است و عمل به شریعت متوقف بر «شناخت شریعت» است و شناخت شریعت نتیجه مطلوب باورهای فقهی است. هدف علم اصول احراز (اثبات و شناخت) حجت‌هایی (ادله مشترکی) است

۱. فائده امتثال أوامر الله تعالى و اجتناب نواهیه المحصلان للفوائد الدنیویة و الآخرویة.

۲. به معنای حقیقتی که از جانب خداوند برای هدایت انسان فرستاده شده است.





که با آن‌ها می‌توان شریعت عملی را شناخت. کار فقه به کارگیری این حجت‌ها و حجت‌های مخصوص هر باب فقهی برای شناخت شریعت الهی است.

معنای حجت در علم اصول و فقه همان معنای لغوی آن است: «دنبال کردن مطلوب از راهی که مقبول مخاطب باشد». البته میان حجت اصولی و لغوی تفاوت است:

۱. در اصول، حجت به قواعد و ادله‌ای اطلاق می‌شود که در طریق استنباط و کشف احکام شریعت قرار می‌گیرد؛

۲. حجت‌های اصول، ادله و قواعدی هستند که باید مقبول خداوند بیفتند و مقام تخاطب میان عبد و خداوند است (حکیم، ۱۳۹۵، صص ۵ و ۸).

در حقیقت، حجت در علم اصول فقه، «ادله و قواعدی است برای اثبات احکام شریعت که مختص مقام تخاطب میان انسان و خداوند است».

تا اینجا دو بیان متفاوت وجود داشت؛ یکی آنچه قبل از معنای حجت بیان شد که هدف اصول و فقه را معرفت و کشف احکام شریعت می‌دانست، فارغ از اینکه راه کشف مقبول کسی باشد یا نباشد و دوم آنچه در معنای حجت بیان شد که هدف فقه و اصول با توجه به معنای حجت، منجز ساختن احکام برای انسان یا معذرساختن او در پیشگاه خداوند بیان شد. در بیان دوم، مقام تخاطب با خداوند، سیاق دیگری ایجاد می‌کند.

برای بیان اول می‌توان به دو صورت استدلال کرد؛ اول اینکه هر علمی به دنبال کشف است و فقه نیز علم کشف احکام شریعت است. دلیلی هم وجود ندارد که معرفت فقهی را از دیگر معارف جدا کنیم. البته در هر علمی، اگر کشف از واقع شود، فرد باید به آن ملزم شود. گاه علم از علوم نظری است و گاه عملی و هر کدام لوازم خاص خود را دارد. حال اگر در کشف واقع خطا کرد، چون روش علمی را به کار برده، کسی او را دروغ‌گو و مقصر اخلاقی نمی‌داند؛ برای مثال، علم پزشکی به دنبال کشف بیماری و کشف راه درمان آن است. اگر بیماری را به درستی کشف

کند و به طور صحیح دارو تجویز کند، به هدف رسیده است و اگر خطا کند، معذور است. در این مثال نمی توان گفت هدف علم پزشکی معذور شدن است. هدف علم پزشکی کشف بیماری و درمان آن است؛ ولی در موارد خطا معذور است، لذا نمی توان هدف این علم را حتی مجموع درمان بیماری و معذور شدن دانست. علم فقه نیز همین طور است؛ هدفش کشف احکام شریعت است، حال اگر به واقع نرسید، نزد خداوند معذور خواهد بود؛ اما معذور بودن، هدف علم نیست، بلکه از عوارض خطای غیر عمدی در یک علم است. معذور شدن فایده علم فقه است؛ اما هدف آن، شناخت احکام شریعت است و بس.

دوم اینکه قائل شویم «احکام شرعی، تابع مصالح و مفاسد واقعی هستند» و تبعیت از احکام نیز به خاطر همان مصالح و مفاسد و دستیابی به آنهاست. اگر برخی از احکام را کشف نکنیم، برخی از مصالح را از دست داده ایم و دچار برخی مفاسد شده ایم و اگر هدف فقه معذور شدن باشد، گویا از ابتدا قصد کرده ایم همه یا بخشی از مصالح را از دست بدهیم و دچار برخی از مفاسد بشویم.

در نتیجه، باید پذیرفت هدف ابتدایی باورهای فقهی، کشف احکام شریعت است و معذور شدن نزد خداوند از فواید این علم است، نه غایت آن. اما آنچه در اخلاق باور فقهی، تعیین کننده است این است که چرا به احکام شریعت عمل می کنیم. با توجه به غایاتی که پیش تر ذکر شد، دو گرایش کلی وجود دارد که در مبحث قبلی هم به آن پرداختیم؛ یکی، رسیدن به سعادت خارجی و خوب غیر اخلاقی که در ورای این احکام است و دیگری، اطاعت از خداوند و به جا آوردن آداب بندگی. این دو هدف کلی، غایت فقه و مؤثر در اخلاق باور فقهی هستند.

اگر غایت عمل به شریعت، دستیابی به سعادت باشد، فقیه اخلاقاً ملتزم است قرائنی را مورد توجه قرار دهد که راه رسیدن به سعادت را نشان می دهند، چه شارع به آن تذکر داده باشد، چه نداده باشد و چه در سنت باقی مانده از عصر ائمه باشد، چه نباشد. اما اگر غایت عمل به شریعت، به جا آوردن حق عبودیت باشد، فقیه باید در



استنباط خود به دنبال کشف اوامر خداوند باشد، چه با سعادت نسبت داشته باشند، چه نداشته باشند.

اگر غایت عمل به احکام، سعادت باشد، فقیه طبق اخلاق باور فقهی ملزم به بررسی قرائنی است که براساس آن‌ها احکامی را کشف کنند که عمل به آن احکام، سعادت انسان را در پی داشته باشد و در این امر، صرفاً خود را مقید به متون به‌جامانده از ائمه علیهم‌السلام کند؛ چراکه ممکن است برخی از امور مربوط به سعادت که در لسان و عمل ائمه آمده است، در متون دیگر به‌دلیلی حذف شده باشد. بنابراین، بر فقیه اخلاقاً لازم است تمام شواهد و قرائن را بررسی کند؛ ممکن است موضوعی در آن زمان و زمان‌های قبل شایع نبوده، ولی امروزه راه رسیدن به سعادت برای ما مشخص ساختن حکم آن و عمل براساس آن حکم باشد.

در فرض دیگر که صرفاً فقیه به دنبال کشف احکام به‌خاطر تبعیت و اطاعت از خداوند و ائمه اطهار است، ممکن است قائل شویم اخلاقاً نیازی به بررسی شواهد خارج از چارچوب متون برجای‌مانده نیست؛ چراکه اوامری که به‌دست ما رسیده، همین روایات و سنن موجود در کتب است و فراتر از آن از ما خواسته نشده است. البته در اصول فقه ذیل مبحث اصل برائت به این موضوع پرداخته شده است. همچنین مبحث نسبت خداوند و انسان نیز در این مبحث مؤثر است. ممکن است به این تمایز دو اشکال گرفته شود:

اول اینکه ممکن است کسی بگوید سعادت انسان و اطاعت از خداوند با هم تنافی ندارند و راه رسیدن به سعادت، تبعیت از خداوند و ائمه است؛ لذا این سخن که «هدف اگر سعادت باشد باید یک جور استنباط کرد و اگر تبعیت باشد جور دیگر»، صحیح نیست.

در جواب این اشکال باید گفت اثبات این گزاره که اوامر و نواهی خداوند، تمام سعادت انسان را به دنبال می‌آورد، سخت است. اولاً باید اثبات کرد تمام اوامر خداوند برای رسیدن به سعادت، در احکام شریعت وجود دارد. البته اثبات این



مطلب بسیار سخت است؛ مخصوصاً درباره‌ی دسترسی ما در عصر غیبت به اوامرونواهی کامل و جامع دین. ثانیاً اگر این اتحاد را بپذیریم باز نافی کلام ما نیست، بلکه باید روش را غایت‌گرایانه و سعادت‌طلبانه قرار داد و به قرائتی که راه سعادت را نشان می‌دهند توجه کرد. در این نگاه، عقل و شواهد خارج از متون دینی جایگاه بسزایی در ادله می‌یابد.

اشکال دوم این است که چون فلسفه احکام و علل تشریح شرایع در بیشتر موارد بر عقل انسان پوشیده است، عملاً راهی جز تبعیت صرف از دستورات واصل به خود نداریم و عمل ما در باورهای فقهی چیزی شبیه عمل وظیفه‌گرایان می‌شود.

پاسخ اینکه اولاً فلسفه همه احکام و علل آنها بر ما پوشیده نیست و بعضی از آنها را می‌دانیم یا می‌توانیم به دست بیاوریم و در برخی از مکتوبات جدید نیز به این مبحث به صورت مفصل پرداخته شده که مورد بحث ما نیست (ایازی، ۱۳۸۹؛ علی‌اکبریان، ۱۳۹۵).

در نتیجه، اگر برخی از آنها را بتوان به دست آورد، رویکرد وظیفه‌گرایانه یا غایت‌گرایانه به بحث می‌تواند تعیین‌کننده باشد.

همچنین برای برخی از مباحث می‌توان استدلال‌های جدیدی اقامه کرد؛ برای مثال، مبحث «تسامح در ادله سنن» غیر از روایاتی^۱ که ممکن است دال بر اثبات تسامح باشند، می‌توان استدلال‌های غایت‌گرایانه نیز به نفع تسامح یا استدلال‌های وظیفه‌گرایانه علیه آن اقامه کرد.

همچنین در مباحث تعارض و تراحم می‌توان راه‌های برون‌رفت غایت‌گرایانه‌ای اقامه کرد. در مواردی که دو طرف ادله به درجه حجیت رسیده‌اند و از سویی، ما ظنون غیر مصرح در این گونه موارد را حجت بدانیم، به راحتی می‌توان از استدلال‌های غایت‌گرایانه کمک گرفت.

۱. عن ابی‌عبدالله قال: من بلغه عن النبی شیء من الثواب ففعل ذلك طلب قول النبی ﷺ كان له ذلك و ان كان النبی لم یقله (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۲: ص ۷۲).





نتیجه گیری

در این مقاله، مبتنی بر آراء فقها، چند قرائت از اصل اولیة اخلاق باور فقهی ارائه کردیم که عبارت‌اند از:

۱. فضیلت‌گرایانه حدافلی: «زمانی پذیرفتن یک حکم فقهی اخلاقاً صحیح است که با قواعد و اصول پذیرفته‌شده در دانش اصول و فقه منطبق باشد و همچنین مجتهد فضایی همچون عدالت، ورع و ملکه قدسیه را داشته باشد»؛

۲. وظیفه‌گرایانه: «زمانی پذیرفتن یک حکم فقهی اخلاقاً درست است که قرائن و شواهد متنی و غیرمتنی براساس ملاحظه خداوند، به‌عنوان مولای عرفی یا فراتر از آن (حق الطاعة)، در نظر گرفته شود. هر آنچه میان مولا و عبد عرفی یا مولای خاص که حق الطاعة دارد موجب باورمندی، حفظ و دست‌کشیدن از باور می‌شود، باید اخلاقاً در باورهای فقهی به آن ملتزم بود»؛

۳. غایت‌گرایانه: «زمانی پذیرفتن یک حکم فقهی اخلاقی است که خداوند در جعل آن حکم به‌مثابه قانون‌گذار و مرشد به خیر لحاظ شود. اخلاقاً زمانی مجاز به پذیرفتن یک باور فقهی هستیم که خداوند را قانون‌گذار بدانیم و مقدار احتمال و محتمل را در نظر بگیریم و ضمناً امکان غایتی درست و صحیح برای آن مفروض باشد».

با هر یک از این سه اصل می‌توان به‌گونه‌ای پرسش ابتدایی مقاله را پاسخ داد (چه زمانی پذیرش، حفظ و دست‌کشیدن از باور فقهی اخلاقاً صحیح است؟). فرض کنید حکم ازدواج صغیره را بخواهیم فارغ از ادله جزئی و نقلی، فقط براساس این سه اصل بررسی کنیم؛ طبق اصل فضیلت‌گرایان اگر حکم جواز ازدواج صغیره را فقیه فضیلت‌مند (چنان‌که شرح کردیم) صادر کند و شروط و ضوابط اصولی و فقهی در آن رعایت شده باشد، باورمندی او و مقلدانش به این اصل، اخلاقی خواهد بود؛ اما اگر فقیهی تنها براساس ضوابط عمل‌کنند و ملکاتی چون عدالت، ورع و ملکه قدسیه

در آن ثابت نباشد یا منتفی باشد، باورمندی او و مقلدانش به این حکم اخلاقاً صحیح نیست.

اگر اصل وظیفه گرایانه را بپذیریم و رابطه خدا و انسان را رابطه مولا و عبد عرفی لحاظ کنیم، در صورت وجود دلیل معتبر فقهی اخلاقاً باید به حکم جواز ملتزم بود و اگر دلایلی بر جواز نباشد باید به اصل براءت عقلیه پناه برد. در صورتی که رابطه خدا و انسان را ذیل نظریه حق الطاعة تعریف کنیم باید به حکم احتیاط عمل کرد و به عدم جواز حکم داد.

اما مطابق اصل سوم، تا حد ممکن باید به غایات فقه توجه کرد و مقدار احتمال و محتمل را در جواز ازدواج در نظر گرفت؛ در صورتی که احتمال حکم به جواز، زیاد و مصلحت حکم به جواز نیز به عنوان محتمل، اهمیت بسیار داشته باشد، باید به جواز متمایل شد و در صورت خلاف، احتمال کم جواز و مفسده در حکم جواز باید به عدم جواز حکم کرد. اصل اولی اخلاق باور حداقل چنین می گوید. البته در صورت وجود دلایل و قرائن متنی حاکم باید آن‌ها را ملاحظه کرد و باز با این اصل اولیه سنجید.

آنچه در این مجال مطرح شد، کلیاتی درباره اخلاق باور فقهی بود که بعد از عبور از آن‌ها باید به مسائل جزئی مطرح در این باره پاسخ داد؛ برای نمونه به برخی از این مسائل اشاره می کنیم:

۱. با توجه به رشد علوم تجربی، آیا اگر فقیه احتمال دهد برخی از این پیشرفت‌ها او را به استنباط صحیح رهنمون می کند، اما بدون توجه به آن‌ها استنباط کند، اخلاقی است؟

۲. آیا احتیاط زیاد در فقه صحیح است یا خیر؟ در مواردی که فقیه به نتیجه‌ای نمی‌رسد، آیا حق دارد احتیاط واجب فتوا دهد؟

۳. آیا مصلحت‌سنجی در ارائه نتیجه استنباطات صحیح است یا خیر؟ مثلاً فقهی در استنباط خود به این نتیجه می‌رسد که دختری که بیش از بیست سال دارد، برای



- ازدواج موقت و دائم به اذن پدر نیاز ندارد. آیا او حق دارد به عنوان مصلحت‌سنجی، چنین حکمی را از مقلدان مخفی و خلاف آن را اظهار کند؟
۴. میان دو رویکرد تساهلی و تسامحی به فقه و رویکرد احتیاطی کدام یک مقدم است و اخلاقاً باید به کدام یک ملتزم بود؟
۵. آیا فقیه هر باور فقهی را که از متون استنباط شده باید در اختیار مقلدان بگذارد یا ملاحظاتی در این بین وجود دارد؟ آن ملاحظات چیست؟
۶. آیا اخلاقاً صحیح است امری مشکوک و بدون دلیل و قرینه کافی را به عنوان سنت عملی ائمه به مردم القا یا در مقابل آن سکوت کرد؟
۷. از سوی دیگر، آیا اخلاقاً صحیح است امر صحیحی را تبلیغ و ترویج کرد که به مصلحت دین یا مردم یا گروه خاصی نیست و یا مفسده‌ای به دنبال دارد؟



کتاب نامه

۱. آملی، میرزا محمد تقی (۱۳۸۸)، الاجتهاد و التقليد، قم: نوید اسلام.
 ۲. الهی خراسانی، علی (۱۳۹۵)، نظریه اعتبار قانونی در گذار از شخصیت گرایی، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
 ۳. ایازی، سید محمد علی (۱۳۸۹)، ملاکات احکام و شیوه های استکشاف آن، چ ۲، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
 ۴. بجنوردی، حسن (۱۳۸۰)، منتهی الأصول، تهران: بی نا.
 ۵. بهبهانی، محمد باقر بن محمد اکمل (۱۴۱۵ق)، الاجتهاد و التقليد (الفوائد الحائریة)، قم: مجمع الفکر الإسلامی.
 ۶. جعفریان، رسول (۱۳۸۷)، «یک اجازه نامه با امضای سه مرجع تقلید»، پیام بهارستان، ش ۱ و ۲، ص ۱۶-۱۹.
 ۷. چیگنل، اندرو (۱۳۹۵)، «اخلاق باور» در: مجموعه دانشنامه فلسفه استنفورد، ترجمه امیر حسین خداپرست، تهران: ققنوس.
 ۸. حسینی فیروز آبادی، محمد (۱۴۱۸ق)، منتهی العنایة فی شرح الکفایة، قم: بی نا.
 ۹. حکیم، سید محمد حسن (۱۳۹۵)، «واژه "حجت" در اندیشه اسلامی با محوریت اصطلاح نگاری "حجت" در دانش اصول»، همایش ملی واژه پژوهی در علوم اسلامی، دانشگاه یاسوج، دوره ۱.
- <https://www.sid.ir/fa/seminar/ViewPaper.aspx?ID=8175>
۱۰. حلّی، مقداد بن عبدالله سیوری (۱۴۰۳ق)، نضد القواعد الفقہیة علی مذهب الإمامیة، قم: انتشارات کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.
 ۱۱. شهید اول، محمد بن مکی عاملی (۱۴۱۹ق)، ذکر الشیعة فی احکام الشریعة، قم: مؤسسه آل البيت علیهم السلام.
 ۱۲. شهید اول، محمد بن مکی عاملی (بی تا «الف»)، القواعد و الفوائد، قم: کتابفروشی مفید.



۱۳. شهید اول، محمدبن مکی عاملی (بی تا «ب»)، رسائل الشهید الأول، قم: کتابفروشی مفید.
۱۴. شهید ثانی، زین الدین بن علی (۱۴۰۹ق)، منیه المرید فی أدب المفید و المستفید، قم: مرکز النشر التابع لمكتب الإعلام الإسلامی.
۱۵. صدر، سیدرضا (۱۴۲۰ق)، الاجتهاد و التقليد، ج ۲، قم: بی نا.
۱۶. صدر، سیدمحمدباقر (۱۳۷۹)، المعالم الجديدة للأصول، ج ۲، قم: کنگره شهید صدر.
۱۷. صدر، سیدمحمدباقر (۱۴۱۷ق «الف»)، بحوث فی علم الأصول، تقریرات سید محمود هاشمی، ج ۳، قم: مؤسسه دایرة المعارف فقه اهل بیت.
۱۸. صدر، سیدمحمدباقر (۱۴۱۷ق «ب»)، بحوث فی علم الأصول، تقریرات حسن عبدالساتر، بیروت: بی نا.
۱۹. صدر، سیدمحمدباقر (۱۴۱۸ق)، دروس فی علم الأصول، ج ۵، قم: مؤسسه النشر الإسلامی.
۲۰. صدوق، ابن بابویه، محمدبن علی (۱۳۶۲)، الخصال، قم: بی نا.
۲۱. صدوق، ابن بابویه، محمدبن علی (۱۳۷۶)، الأمالی، ج ۶، تهران: بی نا.
۲۲. صدوق، ابن بابویه، محمدبن علی (۱۴۰۳ق)، معانی الأخبار، قم: بی نا.
۲۳. صفار، محمدبن حسن (۱۴۰۴ق)، بصائر الدرجات فی فضائل آل محمد صلی الله علیه و آله، ج ۲، قم: بی نا.
۲۴. طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۹۰ق)، إعلام الوری بأعلام الهدی، ج ۳، تهران: بی نا.
۲۵. عاملی، حسن بن زین الدین (۱۴۱۸ق)، معالم الدین و ملاذ المجتهدین، قم: مؤسسه الفقه للطباعة و النشر.
۲۶. عراقی، ضیاء الدین (۱۳۸۸)، الاجتهاد و التقليد، قم: بی نا.



۲۷. علامه حلی، حسن بن یوسف بن مطهر اسدی (۱۴۲۰ق)، تحریر الأحكام الشرعية علی مذهب الإمامیة، قم: مؤسسه امام صادق علیه السلام.
۲۸. علی اکبریان، حسنعلی (۱۳۹۵)، درآمدی بر فلسفه احکام: کارکردها و راههای شناخت، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
۲۹. فاضل تونی، عبدالله بن محمد (۱۴۱۵ق)، الوافیة فی أصول الفقه، ج ۲، قم: مجمع الفكر الاسلامی.
۳۰. فنایی، ابوالقاسم (۱۳۹۴)، اخلاق دین شناسی، تهران: نگاه معاصر.
۳۱. کاشف الغطاء، علی (۱۳۸۱ق)، النور الساطع فی الفقه النافع، نجف: مطبعة الآداب.
۳۲. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷ق)، الکافی، ج ۴، تهران: دار الکتب الاسلامیة.
۳۳. کیلفورد، ویلیام (۱۳۹۴)، اخلاق باور، ترجمه علی قنبریان، تهران: درخت زندگی.
۳۴. مکی عاملی، سید حسین یوسف (۱۳۹۱ق)، قواعد استنباط الأحکام، قم: بی نا.
۳۵. موسوی زنجانی، محمد بن ابوالقاسم (۱۳۱۶ق)، التنقیذ لأحكام التقليد، تهران: نشر احمد الشیرازی.
۳۶. موسوی گلپایگانی، سید جمال الدین (۱۳۷۰ق)، رسائل، نجف: بی نا.
۳۷. میرزای قمی، ابوالقاسم بن محمد حسن (۱۴۳۰ق)، القوانین المحکمة فی الأصول، قم: بی نا.
۳۸. نراقی، محمد مهدی بن ابی ذر (۱۳۸۸)، انیس المجتهدین فی علم الأصول، قم: بی نا.



References

۱. Aameli, Hasan bin Zeyn al-Din (۱۴۱۸ AH). *Ma'alem al-Din Va Malaz al-Mujtahidin*. Qom: Est. al-Fiqh for Printing and Publishing.
۲. Ali Akbarian, HassanAli (۲۰۱۰). *An Introduction to the Philosophy of Laws: Functions and Ways of Knowledge*, Qom: Research Institute of Islamic Sciences and Culture.
۳. Allameh Helli, Hasan bin Yusuf bin Motahar Asadi (۱۴۲۰ AH). *Tahrir al-Ahkam al-Sharia on the Imamate Madhhab*, Qom: Institute of Imam Sadiq, peace be upon him.
۴. Amoli, Mirza Mohammad Taqi (۲۰۰۹). *Ijtihad Va al-Taqlid*. Qom: Navid Islam.
۵. Ayazi, Sayyed Mohammad Ali (۲۰۰۹). *The criteria of rulings and methods of their exploration*. second edition. Qom: Research Institute of Islamic Culture and Science.
۶. Behbahani, Muhammad Baqir bin Muhammad Akmal (۱۴۱۰ AH). *al-Ijtihad va al-Taqlid (al-Fawaed al-Hairiyya)*. Qom: Islamic Thought Forum.
۷. Bojnoordi, Hassan (۲۰۰۱). *Montahā al-usul*. Tehran: n. p.
۸. Chignell, Andrew (۲۰۱۰). "The Ethics of Belief" In: *Stanford Philosophy Encyclopaedia*. translated by Amir Hossein Khodaparast. Tehran: Qoqnos.
۹. Elahi Khorasani, Ali (۲۰۱۰). *The theory of legal validity in the transition from personalism*. Qom: Research Institute of Islamic Culture and Science.
۱۰. Fanaei, Abulqasem (۲۰۱۴). *Ethics of Religion*. Tehran: Contemporary View.
۱۱. Fazel Toni, Abdullah bin M·hammad (۱۴۱۰ AH). *al-Wafiya fi Osul al-Fiqh*. second edition. Qom: al-Fikr al-Islami Assembly.
۱۲. Hakim, Sayyed Mohammad Hassan (۲۰۱۰). "The word "Hojjat" in Islamic thought with the focus of the terminology of "Hojjat" in the Osul al-Fiqh". *National Conference on Research Terminology in Islamic Sciences*. Yasouj University. <https://www.sid.ir/fa/seminar/ViewPaper.aspx?ID=۸۱۷۰>
۱۳. Helli, Meqdad bin Abd Allah Sayuri (۱۴۰۳ AH). *Nazd al-Qavaed al-Feqhyye ala Maghhab al-Emamiye*. Qom: Ayatollah Murashi Najafi Library Publications.
۱۴. Hosseini Firouzabadi, Mohammad (۱۴۱۸ AH). *Montahā al-Enayat fi Sharh al-kefaya*. Qom: n. p.
۱۵. Iraqi, Zia al-Din (۲۰۰۹). *al-Ijtihad va al-Taqlid*. Qom: n. d.
۱۶. Jafarian, Rasul (۲۰۰۸). "A letter of authorization signed by three sources of imitation". *Payam Baharestan*, Vol. ۱ & ۲, pp. ۱۶-۱۹.
۱۷. Kashef al-Ghita, Ali (۱۳۸۱ AH). *al-Nur al-Sate fi al-fiqh al-nafe*. Najaf: al-Adab Press.
۱۸. Kilford, William (۲۰۱۴). *The Ethics of Belief*. translated by Ali Ghanbarian. Tehran: Tree of Life.
۱۹. Koleini, Mohammad bin Yaqoob (۱۴۰۷ AH). *al-Kafi*. ۴th edition. Tehran: Dar al-Kitab al-Islamiya.
۲۰. Makki Ameli, Sayyed Hossein Yusuf (۱۳۹۱ AH). *Qawaed Estenbat al-Ahkam*. Qom: n. p.
۲۱. Mirzaye Qomi, Abulqasim bin Muhammad Hasan (۱۴۳۰ AH). *al-Qawanin al-Mohkame fi al-osul*. Qom: n. p.
۲۲. Mousavi Golpaygani, Sayed Jamal al-Din (۱۳۷۰ AH). *Rasail*. Najaf: n. p.
۲۳. Mousavi Zanjani, Mohammad bin Abulqasim (۱۳۱۶ AH). *al-Tanfiz le Ahakm al-taqlid*. Tehran: Ahmad al-Shirazi publication.
۲۴. Naraghi, Mohammad Mahdi bin Abizar (۲۰۰۹). *Anis al-Mujtahidin fi Elm al-Osul*. Qom: n. p.
۲۵. Sadouq, Ibn Babouyeh, Muhammad bin Ali (۱۴۰۳ AH). *Ma'ani al-Akhbar*. Qom: n. p.
۲۶. Sadouq, Ibn Babouyeh, Muhammad bin Ali (۱۹۸۳). *al-Khesal*. Qom: n. p.
۲۷. Sadouq, Ibn Babouyeh, Muhammad bin Ali (۱۹۹۷). *al-Amali*. ۳th edition. Tehran: n. p.
۲۸. Sadr, Sayyed Mohammad Baqir (۱۴۱۷ AH "A"). *Bohuth fi Elm al-Osul*. Sayyed Mahmood Hashemi's recitations. ۳rd edition. Qom: Institute of the Encyclopedia of Ahl al-Bayt Jurisprudence.
۲۹. Sadr, Sayyed Mohammad Baqir (۱۴۱۷ AH "B"). *Bohuth fi elm al-Osul*. the interpretations of Hasan Abdul Sater. Beirut: n. p.

٣٠. Sadr, Sayyed Mohammad Baqir (١٤١٨ AH). *Dorus fi Elm al-Osul*. fifth edition. Qom: al-Nashar Islamic Publishing House.
٣١. Sadr, Sayyed Mohammad Baqir (١٤٠٠). *al-Maalem al-Jadidah lel Osul*. second edition. Qom: Martyr Sadr Congress.
٣٢. Sadr, Sayyed Reza (١٤٢٠ AH). *al-Ijtihad va al-Taqlid*. second edition. Qom: n. p.
٣٣. Saffar, Muhammad bin Hasan (١٤٠٤ AH). *Basa'eir al-Darajat fi Fazael Al Muhammad*. second edition. Qom: n. p.
٣٤. Shahid awal, Muhammad bin Makki Amili (n. d "A"). *al-Qawaed va al-Fawaed*. Qom: Mofid Bookstore.
٣٥. Shahid awal, Muhammad bin Makki Amili (n. d "B"). *Rasa'il al-Shahid al-Awal*. Qom: Mufid Bookstore.
٣٦. Shahid awal, Muhammad Ibn Makki Ameli (١٤١٩ AH). *Zekra al-Shia fi Ahkam al-Sharia*. Qom: Al al-Bayt Institute.
٣٧. Shahid sani, Zain al-Din bin Ali (١٤٠٩ AH). *Monyat al-Morid fi Adab al-Mufid va al-Mustafid*. Qom: al-Nashar Center for Islamic Information.

