

امتداد فلسفه و حکمت اسلامی در اصول استنباط و دانش حقوق و قوانین شرعی یا فقه و اصول امامیه

نیمانوروزی^۱

۱ پژوهشگر رسمی و دانش پژوه سطوح عالی و خارج، معاونت پژوهش حوزه علمیه قم، قم، ایران

چکیده. این پژوهش ناظر به بررسی نسبت میان فلسفه و علم اصول فقه است. فلسفه به عنوان دانشی بنیادین، با تبیین مبانی هستی‌شناختی، معرفت‌شناختی و زبان‌شناختی، همواره بر روند شکل‌گیری و تکامل اصول فقه و فقه اثرگذار بوده است. این تأثیر گاه جنبه‌ای بازدارنده داشته؛ چنان‌که در عصر اخباری‌گری سبب رکود اجتهاد شد، و گاه جنبه‌ای سازنده، که با دمیدن روح عقلانیت فلسفی، بنیان‌های اصول را استحکام بخشید و عرصه‌های نوینی را در استنباط گشود. پرسش محوری آن است که فلسفه در چه سطوحی بر علم اصول و فقه تأثیر گذاشته و چه فرصت‌ها و چالش‌هایی را برای آن فراهم کرده است. اهداف این بررسی عبارت است از: تبیین تأثیر مسائل فلسفی بر نظام کلی فقه، شامل روش و موضوعات آن؛ توضیح نقش قواعد فلسفی در حل مسائل جزئی اصولی؛ شناسایی فرصت‌های ناشی از ورود فلسفه به عرصه اجتهاد؛ تحلیل چالش‌هایی همچون خلط میان واقعیات و اعتباریات؛ و نهایتاً ارائه چارچوبی متوازن برای بهره‌گیری از فلسفه بدون تغییر هویت اعتباری اصول فقه. نتایج حاصل نشان می‌دهد که فلسفه در دو سطح کلی و جزئی بر اصول فقه و فقه تأثیر گذاشته است. در سطح کلی، به شکل‌گیری نگرش فلسفی به فقه، تقویت نقد اخباریان، تحول در زبان و تفسیر الفاظ، و تبیین ساختار و اهداف کلان فقه یاری رسانده است. در سطح جزئی، قواعدی همچون قاعده الواحد و استحاله تأثیر معدوم بر موجود در مباحث فقهی و اصولی کاربرد یافته‌اند. جمع‌بندی نهایی این است که تعامل نقادانه و سنجیده فلسفه و اصول فقه و فقه می‌تواند به غنای بیشتر، پویایی و کارآمدی نظام اجتهادی منجر شود.

کلیدواژه‌ها: فلسفه فقه، فلسفه اصول، حکمت عملی، فلسفه تشریع، نظام ارزشی، امتداد فلسفه.

The Extension of Islamic Philosophy and Ḥikmah in the Principles of Legal Reasoning and the Science of Sharī'a-Based Law (Fiqh) in Imāmī Jurisprudence

Nima Norouzi

Research Fellow and Advanced Seminary Scholar (Sutūḥ 'Ulyā & Dars-e Khārej),
Deputy for Research, Qom Seminary, Qom, Iran

Abstract

This study examines the relationship between Islamic philosophy and the science of *uṣūl al-fiqh*, exploring the ways philosophical inquiry influences the formation, evolution, and methodological structure of legal reasoning in Imāmī jurisprudence. As a foundational discipline, philosophy—through its ontological, epistemological, and linguistic frameworks—has continuously shaped the development of both *fiqh* and *uṣūl*. At times, this influence has been restrictive, such as during the era of Akhbārī dominance, when philosophical skepticism contributed to stagnation in *ijtihād*. At other times, it has been constructive, invigorating legal theory with rationalist methodology, strengthening its foundations, and opening new horizons for deduction and interpretation.

The central question addressed is: In what dimensions has philosophy impacted *uṣūl al-fiqh* and *fiqh*, and what opportunities and challenges has this interaction created? The objectives of the study include: explaining the influence of philosophical questions on the overarching structure of *fiqh*, including its methods and subject matters; clarifying the role of philosophical principles in resolving specific issues within legal theory; identifying opportunities created by the entry of philosophical reasoning into the domain of *ijtihād*; analyzing challenges such as the conflation of *realities* (*ḥaqā'iq*) and *constructs* (*i'tibārāt*); and ultimately proposing a balanced framework that enables the use of philosophy without compromising the normative and constructed nature of *uṣūl al-fiqh*. The findings demonstrate that philosophy influences legal theory at both macro and micro levels. At the macro level, it contributes to the formation of a philosophical outlook toward *fiqh*, strengthens critiques of Akhbārī traditionalism, transforms legal language and the interpretation of expressions, and helps articulate the overarching structure and aims of legal reasoning. At the micro level, philosophical rules—such as “the unity of the cause” (*qā'idat al-wāḥid*) and the impossibility of causal influence from nonexistence—are applied in discussions within *uṣūl* and *fiqh*. The study concludes that a critical, measured, and methodologically conscious engagement between philosophy and Islamic legal theory enriches and revitalizes the system of *ijtihād*, enhancing both its dynamism and its capacity for problem-solving in contemporary contexts.

Keywords: philosophy of *fiqh*, philosophy of *uṣūl*, practical wisdom, philosophy of legislation, value system, philosophical extension.

فلسفه اسلامی یکی از شاخه‌های بنیادین علوم اسلامی است که به بررسی عقلی و استدلالی تعالیم ارائه شده توسط دین اسلام می‌پردازد و در برخی منابع از آن به «فقه اکبر» نیز یاد شده است. این دانش در بستر تمدن اسلامی و به موازات علم کلام رشد یافته و در سه جریان اصلی فلسفه مشاء، فلسفه اشراق و حکمت متعالیه تبلور یافته است. اهمیت فلسفه اسلامی در آن است که توانسته است مبانی نظری متعددی را برای دیگر علوم اسلامی از جمله اصول فقه فراهم آورد و به این ترتیب، ارتباطی عمیق میان حکمت و دانش‌های شریعت شکل گیرد.

اصول فقه، به عنوان دانشی که به بررسی مبانی و قواعد استنباط احکام شرعی می‌پردازد، از همان آغاز پیدایش خود تحت تأثیر علوم مختلفی همچون فلسفه، منطق و کلام بوده است. هرچند بسیاری از مباحث آن از علوم دیگر اقتباس شده، اما این اقتباس مانع از استقلال علمی اصول فقه نشده است. در دوره‌های اخیر، این دانش بیش از گذشته تحت تأثیر فلسفه اسلامی قرار گرفت و مفاهیم بنیادینی چون اصالت وجود و ماهیت، اعتبار و انتزاع، حرکت، علیت، تقدم و تأخر، و مفاهیمی همچون قضایای حقیقه و خارجی، وجود ذهنی و وجود خارجی، با همان بار معنایی فلسفی خود در اصول فقه به کار گرفته شدند (عابدی شاهرودی، ۱۳۸۸: ۳۹).

از همین رهگذر، می‌توان گفت که تعامل میان فلسفه و اصول فقه به عنوان دو علم عقلانی و عقلایی، از مهم‌ترین عوامل رشد فکری و تمدنی در جهان اسلام بوده است. این تعامل نه تنها نتایج معرفتی و نظری داشته، بلکه پیامدهای سیاسی و اجتماعی نیز بر جای گذاشته است و مباحث اصولی را از محدوده‌ای صرفاً فقهی به عرصه‌ای فراگیرتر وارد کرده است.

یکی از موضوعاتی که در دهه‌های اخیر توجه بسیاری از پژوهشگران علوم اسلامی را برانگیخته، مسئله تعامل میان فلسفه و اصول فقه است. همان‌گونه که در آثار متأخرانی چون شهید صدر و کتاب *معالم الجدیة* نیز اشاراتی به آن شده، می‌توان ارتباط این دو علم را در دو حوزه کلی بررسی کرد: نخست، تأثیر فلسفه اسلامی بر علم فقه و دوم، تأثیر علم فقه بر فلسفه اسلامی. بررسی دقیق این تعامل نشان می‌دهد که این رابطه در طول تاریخ به صورت دوسویه و پویا جریان داشته است.

در محور نخست، بحث بر سر این است که آیا میان فلسفه و علم فقه، ارتباط منطقی برقرار است یا خیر. برخی اندیشمندان بر این باورند که کاربرد قواعد فلسفی در علم فقه، صحیح است و می‌توان از ادراکات حقیقی برای تبیین ادراکات اعتباری بهره گرفت؛ اما در مقابل، گروهی دیگر — همچون علامه طباطبایی، امام خمینی و شهید مطهری — معتقدند که این کاربرد صحیح نیست، زیرا فلسفه متکی بر ادراکات حقیقی است، در حالی که فقه مبتنی بر ادراکات اعتباری می‌باشد (مطهری، ۱۳۷۵: ۱۷۳/۲-۱۷۴؛ موسوی خمینی، ۱۴۱۰: ۱۱۵/۱-۱۱۸؛ سیستانی، ۱۴۱۴: ۶۳/۱؛ مکارم، ۱۴۲۸: ۳۴/۱).

با این حال، دیدگاه اخیر مورد نقد قرار گرفته است. منتقدان بر این باورند که اعتباریات به دو دسته تقسیم می‌شوند: نخست، اعتباریاتی که فاقد منشأ حقیقی‌اند و صرفاً ساخته ذهن انسان هستند، و دوم، اعتباریاتی که ریشه در امور واقعی و نفس‌الامری دارند. دسته دوم از اعتباریات به دلیل اتصال به واقعیت‌های ثابت، می‌توانند از قواعد فلسفی بهره‌مند شوند و این امر نشان می‌دهد که خلط میان ادراکات حقیقی و اعتباری در همه موارد روا نیست (مطهری، ۱۳۷۵: ۲/۲۰۰-۲۰۱).

محور دوم، تحلیل ارتباط تاریخی و عینی میان فلسفه و اصول فقه است. در این محور، فارغ از بحث در صحت یا سقم کاربرد فلسفه در فقه، به مطالعه تاریخچه تعامل این دو علم پرداخته می‌شود. از جمله می‌توان به موارد متعددی از تأثیر فلسفه بر نظام فقه و نیز تأثیر فقه بر نظام فلسفی اشاره کرد؛ همچون ورود مباحثی از قبیل علیت، حرکت، یا بحث جوهر و عرض به علم اصول، و متقابلاً توجه فیلسوفان اسلامی به مباحث فقهی در تحلیل مفاهیم اخلاقی و حقوقی.

در نهایت، باید گفت که پژوهش حاضر به دنبال آن است که با رویکردی توصیفی — تحلیلی، تأثیر حکمت اسلامی بر دانش اصول فقه را بررسی کند. مقصود از فلسفه در این بحث، الاهیات بالمعنی الاعم و بالمعنی الاخص و مباحث نفس است، و مقصود از علم فقه، علم به احکام شرعی فرعی با استفاده از ادله تفصیلی آن‌ها (خویی، ۱۴۲۲: ۱/۲۸۷). این بررسی نشان می‌دهد که حکمت نه تنها به غنای مبانی اصولی کمک کرده است، بلکه زمینه‌ای برای تعمیق روش‌شناسی فقهی و ارتقای سطح استنباط در شریعت اسلامی فراهم آورده است.

مبانی نظری پژوهش

فلسفه و اندیشه اصولی

اندیشه اصولی در بستر تاریخ فقه اسلامی، همواره تحت تأثیر جریان‌های علمی گوناگون قرار داشته است. شهید صدر در تحلیل خویش، عوامل شکل‌گیری این اندیشه را در چند محور اساسی معرفی می‌کند: پژوهش‌های تطبیقی در فقه، علم کلام، فلسفه، شرایط و مناسبات عینی و در نهایت عامل زمان (صدر، ۱۴۲۵ق: ۱۰۶). بدین ترتیب، اصول فقه از آغاز پیدایش، تنها محصول اجتهاد درون‌فقهی نبوده بلکه از تغذیه فکری سایر علوم بهره‌مند شده است.

پس از اشاره به تأثیر فقه، شهید صدر بر نقش علم کلام تأکید می‌ورزد. او معتقد است کلام اسلامی خوراک فکری مهمی برای اصول فراهم کرده و در پرورش ذهنیت اصولیان نقشی بنیادین داشته است. نفوذ گسترده کلام در تفکر دانشمندان اسلامی موجب شد که بسیاری از مسائل اصولی در آغاز با مبانی کلامی گره بخورد و کلام به مثابه پشتوانه‌ای عقلانی برای مباحث اصول مطرح گردد (صدر، ۱۴۲۵ق: ۱۰۷).

با این حال، این جریان پایدار نماند و پس از مدتی جای خود را به فلسفه داد. به باور شهید صدر، در دو دوره نخست تطور علم اصول، مباحث فلسفی چندان جایگاهی نداشت و اصولیان کمتر به آن توجه نشان دادند. در این ادوار، کلام بیشترین نقش را بر عهده داشت؛ اما از دوره سوم به بعد، فلسفه به طور گسترده وارد عرصه اصول شد و ساختار مباحث آن را متحول ساخت (صدر، ۱۴۲۵ق: ۱۰۷).

این تحول تاریخی به دو علت اساسی بازمی گشت: نخست، گسترش و ترویج فلسفه و تفکر عقلانی در حوزه های شیعی که موجب شد کلام تدریجاً جای خود را به فلسفه بدهد؛ و دوم، ظهور و انتشار حکمت متعالیه و دیدگاه های نو و عمیق ملاصدرا که توانست افق های تازه ای پیش روی اصولیان بگشاید (گرجی، ۱۳۶۳ش: ۳۹). بدین ترتیب، فلسفه در دوره سوم به عنوان منبعی الهام بخش در کنار اصول جای گرفت.

بنابراین، تا دوره وحید بهبهانی و شاگردان او، نفوذ فلسفه در علم اصول محدود بود؛ اما در عصر پس از او، این نفوذ گسترش یافت و به کارگیری مفاهیم و مباحث فلسفی در مسائل اصولی به امری رایج بدل شد. همین امر سبب گردید که اصول فقه در سطحی بالاتر از پیشین، به سوی عقلانیت نظام مند حرکت کند و استدلال های آن استحکام بیشتری بیابد (گرجی، ۱۳۶۳ش: ۴۰).

در یک جمع بندی می توان گفت ورود فلسفه به عرصه اصول، نقطه عطفی در تاریخ این دانش بود. فلسفه توانست جایگزین نقش تاریخی کلام شود و با بهره گیری از دستگاه حکمت متعالیه و دیگر نظام های فلسفی اسلامی، به شکل گیری اندیشه اصولی در دوره سوم حیات آن کمک کند. این پیوند نشان می دهد که اندیشه اصولی نه تنها زائیده اجتهاد فقهی است، بلکه در پرتو مباحث عقلی و فلسفی بالنده شده است (صدر، ۱۴۲۵ق: ۱۰۶-۱۰۷؛ گرجی، ۱۳۶۳ش: ۳۹-۴۰).

بررسی و تحلیل ارتباط منطقی میان فلسفه و علم فقه

یکی از مسائل اساسی در فلسفه علم فقه، امکان یا عدم امکان ارتباط منطقی میان فلسفه و فقه است. در این زمینه دو دیدگاه عمده وجود دارد. بر اساس دیدگاه نخست، استفاده از قواعد فلسفی و ادراکات حقیقی در فقه نه تنها صحیح است، بلکه نشان از ارتباط منطقی و عقلانی این دو حوزه دارد. مطابق این نظر، مبانی فلسفی می توانند به عنوان پشتوانه ای معرفتی در فرایند استنباط نقش آفرینی کنند.

در برابر، دیدگاه دوم این ارتباط را انکار می کند. مطابق این رأی، فلسفه ناظر به ادراکات حقیقی و واقعی است، حال آن که فقه بر ادراکات اعتباری استوار است. از این رو، ورود قواعد فلسفی به حوزه فقه، نوعی خلط میان دو ساحت

متفاوت از ادراک تلقی می‌شود (مطهری، ۱۳۷۵: ۱۷۳/۲-۱۷۴؛ سروش، ۱۳۶۶: ۲۹۸؛ خمینی، ۱۴۱۰: ۱۱۵/۱-۱۱۸). بسیاری از متأخران، از جمله علامه طباطبایی، امام خمینی و شهید مطهری، به این دیدگاه تمایل داشته‌اند.

مهم‌ترین استدلال پیروان این نظریه، فقدان رابطه استنتاجی میان ادراکات حقیقی و ادراکات اعتباری است. به بیان دیگر، نمی‌توان قواعد حقیقی فلسفی را در حوزه اعتبارات فقهی به کار برد. این ادعا توسط فقهای معاصر همچون آیت‌الله سیستانی و آیت‌الله مکارم شیرازی نیز مورد تأیید قرار گرفته است (سیستانی، ۱۴۱۴: ۶۳/۱؛ مکارم، ۱۴۲۸: ۳۴/۱). با این حال، منتقدان این استدلال، آن را نارسا می‌دانند.

دلیل این نقد آن است که اعتباریات به دو دسته تقسیم می‌شوند: نخست، اعتباریاتی که فاقد پشتوانه واقعی‌اند و صرفاً ساخته ذهن انسان هستند؛ و دوم، اعتباریاتی که ریشه در واقعیات و مصالح نفس‌الامری دارند. بنابراین، خلط میان ادراکات حقیقی و اعتباری تنها در قسم نخست پذیرفتنی است. در مقابل، اعتبارات ثابت، که تحقق آن‌ها ضروری و ناگزیر است، به امور حقیقی و نفس‌الامری تکیه دارند و از این رو می‌توانند با قواعد فلسفی مرتبط شوند (مطهری، ۱۳۷۵: ۲۰۱-۲۰۰/۲). به همین جهت، استفاده از فلسفه در این قلمرو نه تنها ممکن، بلکه مفید است.

تأثیرگذاری مستقیم فلسفه بر علم فقه

تأثیرگذاری مستقیم فلسفه بر فقه گونه‌های متعددی دارد. نخست، گاهی یک مسأله فلسفی به‌عنوان زیربنای کلی یک مسأله اصولی یا فقهی مطرح می‌شود. به‌عنوان نمونه، اصل وجود روح، امکان تهذیب و تکامل روحانی و پذیرش اراده و اختیار انسان سه مبنای اساسی علم اخلاق را تشکیل می‌دهند؛ همچنین، نظریه اصالت وجود، مبنای رأی مشهور در باب امتناع اجتماع امر و نهی است (صدر، ۱۴۲۶: ۵۸/۳).

دوم، برخی مسائل فلسفی بر روش فقه و اصول اثر مستقیم می‌گذارند. برای مثال، بحث «ادراکات اعتباری» که به تفصیل توسط محقق اصفهانی و علامه طباطبایی مطرح شد، روش‌شناسی اصول و فقه را دچار تحول ساخت. مطابق این نظریه، بهره‌گیری از قواعد فلسفی که ناظر به ادراکات حقیقی هستند، در حوزه علوم اعتباری چون فقه و اصول مجاز نیست (اسماعیلی، ۱۳۹۳: ۷۰؛ طباطبایی، ۱۴۱۱: ۳۴۶/۴).

سوم، گاهی یک مسأله فلسفی مقدمه‌ای برای اثبات یک مسأله اصولی تلقی می‌شود. نمونه بارز آن قاعده «الواحد» است که در فلسفه مطرح شده و به‌عنوان مقدمه‌ای برای اثبات لزوم وجود موضوع در هر علم مورد استفاده قرار گرفته است (خویی، ۱۴۲۲: ۱۳/۱؛ سیستانی، ۱۴۱۴: ۱۰۱/۱).

چهارم، برخی مسائل فلسفی در جهت گیری کلی فقه تأثیر گذارند. برای مثال، پذیرش یا عدم پذیرش عصمت اهل بیت (ع) در کلام فلسفی – کلامی، به طور مستقیم بر روش شناسی فقهی در استفاده از میراث روایی اثر می گذارد. یا نظریات فلسفی درباره خداشناسی، راهبردهای کلی اصولیان در تحلیل مباحث فقهی را تحت تأثیر قرار داده است. پنجم، برخی مسائل فلسفی زمینه ساز طرح پرسش های جدید در اصول بوده اند. برای نمونه، مسأله «شرط متأخر» در اصول، تحت تأثیر مباحث فلسفی مربوط به زمان و علیت پدید آمده است (آخوند خراسانی، ۱۴۲۷ق: ۱/۱۷۹). در همین راستا، فلسفه نه تنها بر محتوای مسائل اصولی، بلکه بر فرآیند تولید پرسش های جدید در این علم تأثیر داشته است.

در نهایت، می توان گفت که فلسفه اسلامی با فراهم آوردن چارچوب های معرفتی و منطقی، نقشی کلیدی در استحکام بخشی به روش شناسی فقه و اصول داشته است. این تأثیر گذاری هم در سطح مبانی نظری و هم در سطح مسائل جزئی قابل مشاهده است. بر همین اساس، پژوهش حاضر بر آن است که ابعاد مستقیم و غیرمستقیم این تأثیرات را بررسی کرده و نشان دهد که چگونه حکمت اسلامی در تکوین اندیشه اصولی و فقهی سهمی بنیادین داشته است.

تأثیرات فلسفه بر رویکرد فقه

تأثیر فلسفه بر شکل گیری فلسفی اندیشه فقهی

بررسی تاریخی نشان می دهد که علم فقه در آغاز، بیشتر با نگرش عرفی و بر اساس فهم متعارف از نصوص دینی پیش می رفت. در این دوره، معیار فهم و تحلیل متون، بیشتر عرف جامعه و قواعد زبانی بود. اما در مرحله دوم، با رشد مباحث فلسفی و ورود آن به حوزه علوم اسلامی، نگرش عقلی و فلسفی در حل مسائل فقهی غلبه یافت. این تحول معرفتی موجب شد که فقه از سطح صرفاً نقلی و عرفی فراتر رود و به ابزاری عقلانی برای تحلیل روابط میان تکالیف، احکام و موضوعات تبدیل گردد (صدر، ۱۴۲۵ق: ۱۰۶).

شهید صدر معتقد است که جریان اخباری گری، به دلیل رویکرد معرفت شناختی محدود و نوعی حس گرایی فلسفی، به رکود و تزلزل بنیان های اصولی انجامید و نزدیک بود دستگاه استنباط از جامعه تشیع رخت بربندد. با این حال، فقیهانی همچون ملا عبدالله تونی و سید حسین خوانساری تلاش کردند تا مبانی اصول را با استفاده از مباحث فلسفی و منطقی بازسازی و استوار کنند. این روند با شخصیت هایی مانند محمد بن حسن شیروانی، جمال الدین خوانساری و سید صدرالدین قمی ادامه یافت و نهایتاً در مدرسه وحید بهبهانی به شکوفایی رسید (صدر، ۱۴۲۵ق: ۱۰۶).

محقق خوانساری در اثر خود مشارق الشموس فی شرح الدروس برای نخستین بار به صورت گسترده از مفاهیم فلسفی در تحلیل‌های فقهی و اصولی استفاده کرد. ورود اندیشه فلسفی به فقه و اصول از یک سو موجب شد این دو علم در برابر جریان اخباری‌گری مقاوم شوند و از سوی دیگر میدان تازه‌ای برای نوآوری و ابتکار در طرح مسائل جدید بگشایند. بنابراین، فلسفه نه تنها به عنوان یک دانش بیرونی، بلکه به عنوان نیروی محرکه‌ای درونی در تحول و تعمیق اندیشه فقهی عمل کرد (صدر، ۱۴۲۵ق: ۱۰۶).

تأثیر فلسفه بر روش علم فقه

روش استنباط در فقه، در دوره‌ای که نگرش عقلی و فلسفی غلبه یافت، به شکل تلفیقی درآمد. بدین معنا که فقها علاوه بر استظهار از متون دینی و قواعد زبانی، به قواعد عقلانی و حتی برهان‌های فلسفی نیز توجه نشان دادند. این ترکیب، افق‌های تازه‌ای را برای استنباط گشود و امکان پاسخگویی به مسائل پیچیده‌تر و جدیدتر را فراهم آورد. بدین ترتیب، فلسفه ابزاری روشنی شد که در کنار نقل و عرف، وزن عقلانیت را در اجتهاد بالا برد (سیستانی، ۱۴۱۴ق: ۵۹/۱-۶۰).

با ظهور دیدگاه «ادراکات اعتباری» در برابر «ادراکات حقیقی»، تحولی بنیادین در روش علم فقه رخ داد. مطابق این تقسیم‌بندی، ادراکات حقیقی بازتاب واقعیت‌های نفس‌الامری اند، در حالی که ادراکات اعتباری ساخته‌های ذهن برای رفع نیازهای حیاتی بشرند. این تقسیم سبب شد که محدوده و قلمرو بهره‌گیری از فلسفه در فقه مشخص شود؛ به این معنا که نمی‌توان همه قواعد فلسفی را مستقیماً در فقه به کار برد، مگر آن بخش‌هایی که به اعتبارات ثابت یا دارای ریشه در واقعیات مربوط می‌شوند (طباطبایی، ۱۴۱۱ق: ۲۸۵/۵-۲۸۶؛ مطهری، ۱۳۷۵: ۱۷۳/۲-۱۷۴).

نتیجه این تحول آن بود که روش فقهی، به جای تکیه صرف بر برهان‌های عقلی، با نوعی احتیاط معرفتی مواجه شد. اصولیان دریافته‌اند که باید میان برهان‌های ناظر به حقایق هستی و قواعد اعتباری قراردادی تمایز قائل شوند. این تمایز، از یک سو مانع افراط در ورود فلسفه به فقه شد و از سوی دیگر، امکان استفاده نظام‌مند و حساب‌شده از فلسفه در مسائل بنیادین فقهی را فراهم ساخت (سیستانی، ۱۴۱۴ق: ۵۹/۱-۶۰؛ مطهری، ۱۳۷۵: ۱۷۳/۲-۱۷۴).

تأثیر فلسفه بر تبیین ساختار و اهداف کلی فقه

فلسفه اسلامی، به‌ویژه در حکمت متعالیه، با پرداختن به مباحثی چون «حکمت عبادات» و «اسرار شریعت»، نقشی کلیدی در تبیین ساختار و اهداف کلی فقه ایفا کرده است. در این نگرش، هر یک از عبادات نه صرفاً یک تکلیف عملی، بلکه حلقه‌ای در زنجیره تکامل روحی و معنوی انسان به شمار می‌رود. از این منظر، فقه تنها مجموعه‌ای از احکام نیست، بلکه نقشه‌ای برای هدایت انسان به سوی سعادت است (مطهری، ۱۳۷۵: ۱۷۳/۲-۱۷۴).

در متون فلسفی، مباحثی تحت عناوینی مانند «إشارة جميلة إلى أسرار الشريعة و حكمه التكليف»، «منافع بعض الأعمال المقربة إلى الله» و «أن مقصود الشرائع تعريف عمارة منازل الطريق إلى الله» مطرح شده است. این عناوین نشان می‌دهد که در فلسفه، فهم ساختار فقهی بر اساس اهداف و مقاصد آن شکل می‌گیرد. بنابراین، میزان اهمیت هر حکم یا تکلیف، تنها در پرتو این غایت‌شناسی قابل درک است (همان).

کارکرد اصلی این نگاه فلسفی، تقویت ضمانت‌های اجرایی فقه است؛ زیرا وقتی تکالیف به صورت عقلانی و فلسفی به هدف سعادت انسان پیوند بخورند، انگیزه برای عمل به آن‌ها افزایش می‌یابد. همچنین، این نگرش امکان تفکیک «اصول اثرگذار» از «فروع جزئی» را فراهم می‌آورد و مسیر عقلانی‌تری برای تنظیم اولویت‌ها در فقه ارائه می‌دهد (مطهری، ۱۳۷۵: ۲/۱۷۳-۱۷۴).

تقویت نقد اخباری‌گری با تکیه بر مباحث فلسفی

اخباری‌گری به دلیل محدودیت روش شناختی و تمرکز صرف بر ظواهر نصوص، بنیان‌های اجتهاد را دچار ضعف ساخت. اما بهره‌گیری از مباحث فلسفی در استدلال‌های اصولیان، به آنان ابزار قوی‌تری برای نقد و بررسی اندیشه اخباریان داد. فلسفه به اصولیان امکان داد که نه تنها بر اساس ظاهر روایات، بلکه با تکیه بر مبانی عقلی و فلسفی، استدلال‌های دقیق‌تر و جامع‌تری در برابر اخباریان ارائه کنند (صدر، ۱۴۲۵ق: ۶۱).

به باور بسیاری از پژوهشگران، یکی از عوامل پیروزی اصولیان در مواجهه با اخباری‌گری، ورود جدی فلسفه به عرصه اصول و فقه بود. محقق خوانساری با رویکرد فلسفی خود، بذریع این تحول را کاشت و وحید بهبهانی در ادامه، آن را به مکتب جدید اصولی تبدیل کرد. در نتیجه، اصولیان توانستند با استفاده از مباحث فلسفی، ضمن دفاع از مشروعیت اجتهاد، اندیشه اخباری را به چالش بکشند (صدر، ۱۴۲۵ق: ۶۱).

پیامد عملی این روند، ایجاد اعتماد روشی در علم اصول و افزایش توانایی آن در پاسخگویی به مسائل جدید بود. فلسفه به عنوان پشتوانه‌ای عقلانی، امکان بازسازی و تقویت مبانی اصول را فراهم کرد و سبب شد که علم فقه از رکود نجات یابد. بدین ترتیب، فلسفه نه تنها ابزاری برای نقد اخباری‌گری، بلکه نیرویی برای احیای تفکر اصولی به شمار آمد (صدر، ۱۴۲۵ق: ۶۱).

تأثیر فلسفه بر حوزه زبانی و تفسیر الفاظ فقه

یکی از مهم‌ترین حوزه‌های تأثیر فلسفه بر فقه، حوزه زبان و اصطلاحات است. زبان عربی در دوره جاهلیت و صدر اسلام، فاقد ساختار تخصصی برای مفاهیم حقوقی بود. از این رو شارع برای بیان مقاصد فقهی و حقوقی بیشتر از

زبان مولویت و حاکمیت (امر و نهی) بهره برد. فلسفه، با غنای زبانی خود، امکان ارائه مفاهیم دقیق تر برای بیان این مقاصد را فراهم آورد (سیستانی، 1414ق: 59/1-60).

به عنوان نمونه، اصطلاحاتی مانند «شرط» و «سبب» از فلسفه و منطق به فقه منتقل شدند. در فلسفه، این واژه‌ها ناظر به روابط تکوینی میان علت و معلول‌اند، اما در فقه برای توصیف روابط اعتباری و قراردادی میان حکم و موضوع به کار رفتند؛ مثلاً غسل به عنوان «سبب» طهارت و زوال به عنوان «شرط» وجوب نماز. این انتقال معنایی نشان‌دهنده آن است که فلسفه در غنی‌سازی زبان فقهی نقش مستقیم داشته است (همان).

افزون بر این، در جریان ترجمه فلسفی، برخی الفاظ مانند «علم»، «ظن» و «شک» بار معنایی جدیدی یافتند و همین معناها وارد زبان اصولی و فقهی شدند. این دگرگونی زبانی موجب شد اصولیان و فقها بتوانند با دقت بیشتری به تفسیر متون پردازند، اما هم‌زمان خطر خلط میان معنای عرفی و فلسفی نیز پدید آمد. بنابراین، فلسفه هم غنای زبانی برای فقه ایجاد کرد و هم ضرورت دقت بیشتر در تفسیر آیات و روایات را به همراه آورد (سیستانی، 1414ق: 60/1-61).

تبیین مکانیزم کارکرد فقه در سعادت انسان

فلسفه اسلامی، به ویژه حکمت متعالیه، به تحلیل نسبت معرفت، اراده و عمل پرداخته و نشان داده است که چگونه این سه حوزه در شکل‌گیری سعادت انسان دخیل‌اند. این تحلیل، امکان تبیین ادعای فقه مبنی بر تأمین سعادت بشر را فراهم می‌سازد. بدین معنا که هر حکم فقهی نه صرفاً به عنوان یک الزام حقوقی، بلکه به عنوان ابزاری در خدمت کمال وجودی انسان شناخته می‌شود.

در این چارچوب، اعمال اختیاری انسان حلقه اتصال میان معرفت و سعادت تلقی می‌شوند. فلسفه با تبیین رابطه تکوینی میان عمل و جزا، و اتحاد عالم با علم و عامل با عمل، نشان می‌دهد که چگونه اجرای تکالیف شرعی موجب تعالی روح و ارتقای انسان از مرتبه طبیعت به مرتبه عقل می‌شود. این تحلیل، بنیانی عقلانی برای فهم ارتباط میان احکام و سعادت فراهم می‌کند.

نتیجه آن است که فلسفه با ارائه مکانیزمی روشن، توضیح می‌دهد که چرا و چگونه اجرای احکام شرعی در نهایت به سعادت فردی و اجتماعی می‌انجامد. این تبیین، نه تنها عقلانیت فقه را افزایش می‌دهد، بلکه انگیزش برای التزام عملی به احکام را نیز تقویت می‌کند. بنابراین، فلسفه و فقه در این حوزه مکمل یکدیگرند و رابطه‌ای هم‌افزا دارند.

تبیین نظام عبودیت و مولویت حقیقی در برابر قرائت‌های اعتباری

یکی از مباحث مهم در فلسفه و فقه، تفکیک میان «عبودیت و مولویت حقیقی» و «عبودیت و مولویت اعتباری» است. در برخی تقریرات اصولی، این دو نوع مولویت خلط می‌شوند و چنین فرض می‌شود که اعتبار شارع همانند اعتبارات انسانی است. شهید صدر در بررسی قاعده «قبح عقاب بلا بیان» این خلط را برجسته کرده و آن را خطری جدی برای مبانی اصولی دانسته است (صدر، 1426ق: 28/4).

فلسفه اسلامی، با تکیه بر نظریه «عین ربط بودن معلول به علت»، تصویری روشن از مولویت حقیقی ارائه می‌دهد. در این دیدگاه، رابطه انسان با خداوند یک رابطه وجودی و حقیقی است و نه صرفاً قراردادی. بنابراین، مولویت الهی برخاسته از واقعیت هستی است، نه صرفاً یک جعل اعتباری. این تحلیل، به اصولیان کمک می‌کند تا جایگاه اوامر و نواهی شرعی را دقیق‌تر بفهمند.

تأثیر عملی این تحلیل فلسفی آن است که اصولیان و فقها می‌توانند با تفکیک دقیق میان مولویت حقیقی و اعتباری، از خلط‌های مفهومی جلوگیری کرده و چارچوب روشن‌تری برای استنباط احکام ارائه کنند. این امر موجب می‌شود فقه، از سطح صرفاً قراردادی به سطحی عمیق‌تر و مرتبط با ساختار هستی ارتقا یابد (صدر، 1426ق: 28/4).

تأثیر بر پیش‌فرض‌های عمده در فقه (نظام مصالح)

یکی از پیش‌فرض‌های رایج در علم اصول و فقه آن است که نظام تشریع تابع مصالح و مفاسد واقعی است. این فرض، پشتوانه بسیاری از استدلال‌های اصولی و فقهی بوده است. اما فلسفه اسلامی، با طرح مباحثی همچون «وحدت علت فاعلی و غایی در واجب بالذات» و نفی غایت زائد بر ذات در افعال الهی، این پیش‌فرض را به چالش می‌کشد و ضرورت بازنگری در آن را مطرح می‌کند (عابدی، بی‌تا: 172).

بر اساس دیدگاه برخی محققان معاصر، افعال خداوند تابع مصالح و مفاسد بیرونی نیست؛ بلکه چون خداوند حکیم است، افعال او خود به‌طور ذاتی حامل مصلحت‌اند. بنابراین، ما مصالح و مفاسد را از افعال الهی انتزاع می‌کنیم و آن‌ها را به عنوان معیار تشریع در نظر می‌گیریم. این تحلیل، تفاوت مهمی میان تبعیت حقیقی و تبعیت انتزاعی آشکار می‌سازد (اسماعیلی، 1393ب: 110).

این تحول فلسفی بر بسیاری از مباحث اصولی مانند نظریه ملاکات و رابطه میان «علت احکام» و «حکم» اثر مستقیم دارد. حتی اگر صحت یا سقم این مبانی محل اختلاف باشد، روشن است که فلسفه می‌تواند لایه‌های بنیادین فقه را دگرگون کند و موجب شکل‌گیری بازتفسیرهای جدید از رابطه تشریع و واقع شود (عابدی، بی‌تا: 172؛ اسماعیلی، 1393ب: 110).

کاربست‌های فلسفه در اصول فقه

از آنچه پیش‌تر بیان شد، روشن گردید که میان علم اصول و فلسفه، امکان گفت‌وگو و دیالوگ واقعی وجود دارد. هر دو دانش، هم در عرصه تحلیل‌های زبانی و مفهومی و هم در برخی مباحث غیرزبانی اشتراک دارند. این همپوشانی سبب می‌شود که فلسفه تحلیلی و علم اصول، هرچند با اغراض و اهداف متفاوت، در موارد متعددی به تلاقی برسند و مباحث یکدیگر را غنا بخشند.

یکی از این موارد، بحث «حُسن و قُبَح» است که هم در فلسفه اخلاق و هم در اصول فقه جایگاه برجسته‌ای دارد. پرسش‌های اساسی مطرح می‌شود؛ از جمله این که آیا حسن و قبح، مفاهیمی عقلی‌اند یا غیر عقلی؟ آیا گزاره‌های اخلاقی و اصولی همانند قضایای دارای موضوع و محمول‌اند یا صرفاً شبه‌قضایا هستند؟ و نیز این پرسش بنیادین که آیا در اخلاق، تفکیک میان «باید» و «هست» معنا دارد یا خیر؟ این‌ها دقیقاً همان مسائلی است که هم فیلسوفان غربی و هم اصولیان مسلمان درباره آن بحث کرده‌اند.

در اصول فقه شیعه، بحث حسن و قبح عقلی به صورت گسترده مطرح بوده است. هرچند آخوند خراسانی در کفایه به طور مستقیم آن را نیاورده، اما در فوائد به آن پرداخته است. مرحوم محقق اصفهانی نیز در ذیل بحث انسداد به این موضوع اشاره کرده است. همچنین شیخ انصاری در آثار اصولی و تقریرات شاگردانش این بحث را مطرح کرده بود. علاوه بر آن، شیخ محمدحسین اصفهانی در الفصول الغریبه و شیخ محمدتقی اصفهانی در هدایه المسترشدين به تفصیل به این مسئله پرداخته‌اند. بسیاری از معاصران و پیشینیان شیخ انصاری نیز از مدافعان نظریه حسن و قبح عقلی بوده‌اند. بنابراین، اینجا یکی از روشن‌ترین نقاط تلاقی فلسفه و اصول فقه است که نشان می‌دهد چگونه مفاهیم فلسفی در چارچوب اصول، کاربرد مستقیم یافته‌اند.

دلیل عقلی

دلیل عقلی در کنار قرآن، سنت و اجماع از منابع اصلی استنباط احکام شرعی به‌شمار می‌آید. این دلیل بر پایه مقدمات عقلی شکل گرفته و نتیجه آن نیز عقلانی است؛ از این رو جایگاهی ویژه در علم اصول دارد. اصولیان دلیل عقلی را به دو قسم تقسیم می‌کنند: «مستقلات عقلی» که در آن عقل به طور مستقیم و بدون نیاز به شرع حکم می‌کند، مانند درک حسن عدل و قبح ظلم؛ و «غیر مستقلات عقلی» که در آن عقل تنها در پرتو احکام شرع به نتیجه می‌رسد، مانند ملازمه وجوب مقدمه با وجوب ذی‌المقدمه. با این حال، اخباری‌ها از مخالفان جدی به کارگیری دلیل عقلی در استنباط بوده و ادله شرعیه را منحصر در کتاب و سنت و اجماع می‌دانند (مظفر، 1388: 367).

بیشتر علمای امامیه برخلاف اخباری‌ها، بر ضرورت به کارگیری عقل تأکید کرده و آن را حجتی الهی می‌دانند. آنان بر این باورند که در مسائل اصول دین، تقلید روا نیست و هر فرد مکلف باید از راه عقل و برهان به معرفت دینی

برسد. این دیدگاه ریشه در مبانی کلامی شیعه دارد و شهید صدر نیز بر آن تأکید می‌کند که حضور عقل در عرصه استنباط نه تنها لازم بلکه ضامن پویایی و پایداری علم اصول و فقه است (صدر، 37/3: 1425).

کارکرد عقل در تعیین احکام تکلیفی روشن است. عقل درک می‌کند که هرگاه خوبی و مصلحت یک فعل و قبح ترک آن آشکار شود، آن فعل واجب است. همچنین اگر حسن یک فعل و عدم قبح ترک آن را بفهمد، آن فعل مستحب خواهد بود. در جایی که عقل، حسن ترک فعلی و قبح فعل آن را دریابد، حکم آن حرمت است؛ و اگر حسن ترک و عدم قبح فعل ثابت گردد، کراهت ثابت خواهد بود. در صورتی هم که عقل میان حسن و قبح یک فعل تعادل بیابد، حکم آن اباحه است. بدین ترتیب همه احکام خمسۀ تکلیفی بر پایه معیار عقل قابل تحلیل اند (فیض، 16: 1381).

عقل علاوه بر تعیین احکام تکلیفی، توانایی کشف ملاک‌های واقعی در پس احکام شرع را نیز دارد. به بیان دیگر، هرگاه عقل به‌طور مؤکد درک کند که یک فعل دارای مصلحت قطعی است، این درک معادل با حکم به وجوب خواهد بود. به همین ترتیب، اگر ترک فعلی را دارای مفسده قطعی بداند، آن فعل حرام خواهد بود. این تحلیل عقلی نشان می‌دهد که حسن مؤکد مساوی با وجوب و قبح مؤکد مساوی با حرمت است. این ظرفیت عقل، پیوندی عمیق میان فلسفه اخلاق و علم اصول ایجاد کرده و به تبیین نظام احکام یاری می‌رساند (مطهری، 173/2-174: 1375).

با توجه به آنچه گفته شد، دلیل عقلی جایگاهی اساسی در علم اصول دارد و به‌ویژه در بحث‌های مربوط به مستقلات عقلی مانند قبح عقاب بلا بیان، یا غیر مستقلات عقلی مانند وجوب مقدمه واجب، تأثیرگذار است. گرچه اخباری‌ها کاربرد آن را نمی‌پذیرند، اما بیشتر اصولیان با استناد به روایات و مبانی فلسفی، حجیت عقل را اثبات کرده‌اند. از این رو، می‌توان گفت دلیل عقلی نه تنها ابزار کمکی بلکه رکن اساسی در استنباط احکام شرعی است و بدون آن، نظام اصولی شیعه ناقص خواهد بود (خمینی، 115/1-118: 1410؛ سیستانی، 63/1: 1414؛ مکارم، 34/1: 1428).

قاعده ملازمه

قاعده ملازمه، که گاه با عنوان «قاعده تطابق حکم شرع و عقل» شناخته می‌شود، بیان می‌دارد: «کلّ ما حکم به الشرع حکم به العقل، و کلّ ما حکم به العقل حکم به الشرع». این قاعده به معنای هم‌آهنگی و انطباق کامل میان حکم عقل و حکم شرع است. مبنای این قاعده بر دو اصل استوار است: نخست، احکام الهی شرعی و عقلی هر دو ریشه در مصالح و مفاصل واقعی دارند؛ دوم، عقل توانایی درک این مصالح و مفاصل را داراست. از این رو، حکم عقل به‌طور قطعی و بدون چون و چرا، ملازم با حکم شرع خواهد بود. روایات متعدد نیز جایگاه رفیع عقل و ارزش مدرکات

عقلی را در دین اسلام گزارش کرده‌اند و این خود پشتمانه‌ای مهم برای پذیرش قاعده ملازمه به شمار می‌رود (مظفر، 1388: 367).

بر پایه این قاعده، اگر عقل درک کند که فعلی واجد مصلحت ملزمه است، همان درک ملازم با حکم شرع به وجوب خواهد بود. همچنین اگر عقل، مفسده ملزمه‌ای را دریابد، حکم شرع نیز بر حرمت آن فعل تعلق خواهد گرفت. این هم‌آهنگی به گونه‌ای است که حتی اگر برخی به حسن و قبح عقلی باور داشته ولی در باب ملازمه نظر منفی ابراز کرده باشند، گرفتار تناقض درونی شده‌اند؛ چراکه پذیرش حسن و قبح عقلی بدون پذیرش ملازمه، بی‌معنا خواهد بود (صدر، 1425: 37/3).

شیخ انصاری در تأکید بر این قاعده می‌فرماید: دلیل بر ثبوت ملازمه میان حکم عقل و حکم شرع، قطعی است و هیچ خبر واحدی توان معارضه با آن را ندارد. حتی اگر فرضاً خبر متواتری نیز برخلاف آن ظاهر شود، باید بر خلاف ظاهر حمل گردد؛ زیرا دلیل قطعی عقلی بر آن مقدم است. مقصود ایشان، روایاتی است که به ظاهر در نقض قاعده ملازمه وارد شده‌اند، اما در واقع قابلیت تعارض با برهان عقلی قطعی را ندارند (شیخ انصاری، 1421: 241-242).

محقق قمی در تبیین قاعده ملازمه، دو تقریر ارائه کرده است. نخست، این که آنچه عقل بر اساس حسن و قبح اشیاء به آن حکم کند — مانند حکم به وجوب در صورت مصلحت ملزمه یا حرمت در صورت مفسده ملزمه — همان مطلوب شارع نیز هست. بدین ترتیب، عقل به مثابه کاشف از مراد شارع عمل می‌کند. تقریر دوم این است که آنچه عقل به آن حکم می‌کند، مطابق با احکامی است که خداوند از طریق وحی به پیامبر اکرم (ص) نازل کرده است؛ بخشی از آن‌ها ابلاغ شده و بخشی دیگر به دلایل خاصی نزد ائمه (ع) محفوظ مانده است. در این تقریر، عقل و شرع در نتیجه هماهنگ‌اند، هر چند مسیر معرفتی آن‌ها متفاوت است (میرزای قمی، 1378: 2/2).

با این حال، محقق قمی در پایان تصریح می‌کند که تقریر نخست ظاهرتر و اقوی است؛ یعنی همان که حکم عقل به طور مستقیم کاشف از حکم شرع است. این دیدگاه، مبنای محکم‌تری برای استنباط احکام شرعی فراهم می‌آورد و در عمل، به فقها این امکان را می‌دهد که عقل را در کنار کتاب و سنت و اجماع به عنوان منبعی معتبر در نظر گیرند. بنابراین، قاعده ملازمه نشان‌دهنده پیوند عمیق میان فلسفه عقلی و علم اصول فقه است و نقش کلیدی در استدلال‌های اصولی ایفا می‌کند (مکارم، 1428: 34/1؛ سیستانی، 1414: 63/1).

تعریف وضع

رابطه لفظ و معنا چگونه است؟ نخستین مسئله در بحث وضع، بررسی پیوند میان الفاظ و معانی آن‌هاست. بی‌تردید، وقتی لفظی شنیده می‌شود، ذهن فوراً به معنای خاص آن منتقل می‌شود و این نشان می‌دهد که رابطه‌ای

مستحکم میان لفظ و معنا وجود دارد. پرسش اصلی این است که این رابطه از چه سنخی است: آیا طبیعی و ذاتی است، همچون رابطه خورشید و روشنایی یا آتش و حرارت، یا آن که جعلی و اعتباری است و حاصل قرارداد میان اهل زبان می‌باشد؟ (عباسی، 1395: 23/1). دیدگاه نخست، قائل به طبیعی بودن رابطه است. در این نگاه، الفاظ به گونه‌ای ذاتی با معانی همراه‌اند و به همین دلیل، هر لفظی تنها به معنای خاص خود دلالت می‌کند. دیدگاه دوم، که در میان اصولیان مشهور است، قائل به جعلی و قراردادی بودن پیوند لفظ و معناست؛ بدین معنا که واضع یا اهل زبان به‌طور قراردادی این پیوند را جعل کرده‌اند. نظریه سوم نیز این رابطه را ترکیبی از ذاتی و اعتباری می‌داند و بر آن است که در برخی موارد، پیوند میان لفظ و معنا طبیعی است، اما در بسیاری از موارد قراردادی و اعتباری است. بیشتر اصولیان قول دوم، یعنی جعلی بودن رابطه را پذیرفته‌اند؛ چرا که الفاظ در زبان‌های مختلف بر معانی مشابه دلالت می‌کنند و این نشان می‌دهد که پیوندی طبیعی وجود ندارد، بلکه نتیجه قراردادهای زبانی است. با این حال، اهمیت این بحث در اصول فقه از آن جهت است که دلالت الفاظ در استنباط احکام شرعی، مبتنی بر شناخت صحیح رابطه لفظ و معناست. از این رو، مسئله وضع در مقدمات اصول جایگاه بنیادین دارد، هرچند آخوند خراسانی آن را در کفایه نیاورده است.

واضع کیست؟ پس از آن که پذیرفتیم رابطه لفظ و معنا اعتباری و قراردادی است، پرسش دیگری مطرح می‌شود: واضع کیست؟ آیا این خداوند متعال است که الفاظ را برای معانی خاص جعل کرده است، یا واضع هر لغت شخص خاصی بوده، یا آن که واضع فرد معینی ندارد و همگان در فرآیند تدریجی، این رابطه را ایجاد کرده‌اند؟ پاسخ به این پرسش، در تعیین منشأ اعتبار زبانی نقش مهمی ایفا می‌کند. برخی از اصولیان معتقدند واضع حقیقی خداوند است، چرا که او نخستین آموزگار زبان به انسان بوده است. برخی دیگر بر این باورند که وضع الفاظ نتیجه ابتکار افراد نخستین بوده و به تدریج در جامعه گسترش یافته است. دیدگاه سوم نیز وجود دارد که واضع را نه فرد خاص و نه خداوند به تنهایی، بلکه مجموع جامعه زبانی می‌داند که در اثر کثرت استعمال، پیوندی پایدار میان لفظ و معنا ایجاد کرده‌اند. این بحث در اصول فقه جایگاه مهمی یافته است، هرچند در کفایه الأصول به‌طور مستقل مطرح نشده است. در فلسفه زبان نیز همین مسئله با عنوان «قرارداد» یا *convention* بحث می‌شود. کواین وضع را امری تکوینی می‌داند، نه قراردادی، در حالی که دیوید لویس نظریه قرارداد را مطرح کرد و بر نقش توافق جمعی در شکل‌گیری زبان تأکید نمود (Alston, 1964; Hale & Wright, 1997). بدین ترتیب، پرسش از واضع، هم در اصول فقه و هم در فلسفه زبان، از مسائل بنیادی است.

حقیقت وضع چیست؟ پس از تبیین جعلی بودن رابطه لفظ و معنا و بررسی واضع، این پرسش پدید می‌آید: «الوضع ما هو؟» حقیقت وضع چیست؟ پاسخ این است که «وضع» دو معنای متفاوت دارد: معنای مصدری و معنای اسم مصدری. معنای مصدری ناظر به فعل واضع است، یعنی عمل قرار دادن یا اختصاص دادن لفظ به معنا. در این

معنا، وضع فعلی است که از واضع صادر می‌شود و جنبه صدور دارد. اما معنای اسم مصدری و استقلالی ناظر به خود رابطه‌ای است که میان لفظ و معنا برقرار شده است، فارغ از این که چه کسی آن را ایجاد کرده است. این معنا به نوعی پیوند و علقه خاص اشاره دارد که سبب می‌شود شنونده با شنیدن لفظ، به معنا منتقل شود. مشهور اصولیان وضع را به معنای مصدری دانسته‌اند و گفته‌اند: «الوضع جعل اللفظ بازاء المعنى و تخصيص اللفظ بالمعنى» (آخوند خراسانی، 9). با این حال، آخوند خراسانی از این تعریف عدول کرده و وضع را به معنای اسم مصدری گرفته است. او می‌گوید: «الوضع نحو اختصاص اللفظ بالمعنى و ارتباط خاص بينهما». به بیان دیگر، وضع نوعی پیوند خاص میان لفظ و معناست که انتقال ذهنی شنونده را ممکن می‌سازد. در مواردی که این پیوند در اثر کثرت استعمال ایجاد شود، از آن به «وضع تعینی» یاد می‌شود (همان، 24/1). این اختلاف در تعریف وضع، نشان‌دهنده عمق مباحث اصولی و نقش فلسفه زبان در تحلیل دلالت‌های الفاظ است. برای مثال لفظی در روز اول و دهم و صدم و ... در فلان معنا به صورت مجازی و با رعایت قرینه استعمال می‌شد اما کم کم در اثر کثرت استعمال به جایی رسید که ذهن انسان با آن معنا انس و الفت گرفت و به گونه‌ای شد که از شنیدن لفظ عند الاطلاق و بدون آوردن قرینه هم همان معنا به ذهن تبادر می‌گردد. مانند الفاظ صلوه و صوم و حج و ... که وضع تعینی ندارند و در تاریخ از زبان شارع مقدس اسلام و پیامبر مکرم (ص) نقل نشده که فرموده باشند انی سمیت هذه العباده بالصلوه ولی وضع تعینی داشته‌اند.

حقیقت شرعیه

یکی از مباحث مقدماتی مهم در علم اصول، «حقیقت شرعیه» است. اصولیان برای ورود به این بحث ابتدا اقسام حقیقت را مطرح کرده‌اند: حقیقت لغویه مانند «انسان» و «ماء»، حقیقت عرفیه عامه مثل «سیاره» و «طیاره»، حقیقت عرفیه خاصه یا اصطلاحیه مانند «معرف» در منطق و «اماره» در اصول، و حقیقت متشرعیه که پس از رحلت رسول خدا (ص) در میان مسلمانان رواج یافت؛ مانند استعمال الفاظ «صلاة»، «صوم» و «زكاة» در همان معانی شرعی. پرسش اصلی این است که آیا در عصر شارع مقدس، یعنی زمان پیامبر (ص)، این الفاظ از همان ابتدا حقیقت شرعیه شدند یا این تحول بعداً در عرف متشرع رخ داد؟ (عباسی، 54: 1385).

در این باره اقوال متعددی میان اصولیان وجود دارد. گروهی به صورت مطلق، وجود حقیقت شرعیه را پذیرفته‌اند و معتقدند پیامبر اکرم (ص) برخی الفاظ را در معانی جدید استعمال کرد و به نحو وضع تعینی یا تعینی، این الفاظ حقیقت شرعیه یافتند. در مقابل، گروهی دیگر به صورت مطلق منکر حقیقت شرعیه‌اند و بر این باورند که استعمال پیامبر (ص) در همان معانی عرفی سابق بوده و حقیقت شرعیه تنها در دوره‌های بعد و در میان مسلمانان شکل گرفت. افزون بر این دو قول، قول تفصیل نیز مطرح شده که قائلان به آن میان الفاظ پرکاربرد (مانند عبادات) و الفاظ

کم کاربرد (مانند معاملات) تفاوت نهاده‌اند و تنها در دسته اول قائل به تحقق حقیقت شرعیه شده‌اند (عباسی، 55: 1385).

آخوند خراسانی در کفایه برای توضیح حقیقت شرعیه به تقسیم وضع پرداخته است. او وضع را به تعیینی و تعیینی تقسیم می‌کند. وضع تعیینی ابتدایی آن است که واضع از ابتدا صریحاً بگوید: «من فلان لفظ را برای فلان معنا وضع کردم»؛ مانند نام گذاری مخترعان برای اختراعات. وضع تعیینی استعمالی آن است که لفظ بدون سابقه وضع، در معنای جدید استعمال شود، به قصد آنکه حقیقت گردد، و از همان لحظه بدون نیاز به قرینه به معنای جدید دلالت کند. اما وضع تعیینی نتیجه کثرت استعمال است؛ یعنی لفظ در معنای جدید به قدری تکرار می‌شود که به مرور زمان حقیقت در آن معنا می‌شود (آخوند خراسانی، 9: 1409؛ عباسی، 56: 1385).

با توجه به این تقسیم، اگر استعمال پیامبر (ص) از الفاظی چون «صلاة» یا «زکاة» در معنای شرعی جدید، به قصد وضع و انتقال به معنای جدید بوده باشد، این الفاظ حقیقت شرعیه‌اند. اما اگر استعمال ایشان صرفاً همراه با قرینه بوده و بر معنای عرفی حمل می‌شده، در این صورت حقیقت شرعیه تحقق نیافته و تنها پس از کثرت استعمال در میان متشرعه پدید آمده است. از همین رو، برخی اصولیان مانند آخوند خراسانی قول به حقیقت شرعیه را نپذیرفته و آن را به حقیقت متشرعیه پس از پیامبر (ص) ارجاع داده‌اند، در حالی که گروهی دیگر، از جمله برخی متأخرین، تحقق حقیقت شرعیه را در عصر شارع محتمل و بلکه محقق دانسته‌اند (عباسی، 55-56: 1385).

در نهایت، بحث حقیقت شرعیه، نشان‌دهنده پیوند مباحث زبانی و فلسفی با اصول فقه است. اینکه آیا معنای جدید در همان عصر پیامبر (ص) به نحو وضع تعیینی تحقق یافته یا تنها با کثرت استعمال متشرعه شکل گرفته، تأثیری مستقیم در نحوه استنباط دارد. پذیرش یا رد حقیقت شرعیه در مواردی همچون استظهار از ادله، تمایز میان حقیقت و مجاز، و تحلیل الفاظ عبادات، نتایج متفاوتی به همراه دارد. بنابراین، حقیقت شرعیه نه تنها یک مبحث مقدماتی، بلکه یک مبنای کلیدی در تعیین روش اجتهادی اصولیان است (آخوند خراسانی، 9: 1409؛ عباسی، 56: 1385).

دلالات

بحث «دلالات» در علم اصول از مهم‌ترین مباحث مقدماتی است که به دو بخش اصلی **دلالت تصویری و دلالت تصدیقی** تقسیم می‌شود. در **دلالت تصویری**، تنها خطوط معنا در ذهن شنونده مورد نظر است؛ یعنی به محض شنیدن یا دیدن لفظ، معنا در ذهن خطوط می‌کند، خواه گوینده قصدی داشته باشد یا نه. برای نمونه، اگر کلمه «اسد» از دهان کودک یا حتی از ضبط صوت شنیده شود، شنونده معنای «حیوان درنده» را تصور می‌کند، بی‌آنکه اراده‌ای در پس آن باشد. این دلالت، صرفاً بر پایه رابطه وضعی بین لفظ و معنا استوار است و تحقق آن به قصد گوینده وابسته نیست (نجفی، 37: 1421).

در دلالت تصویری، چهار شرط اساسی ذکر شده است: نخست آن که شنونده باید انسان عاقل و ذی شعور باشد؛ دوم این که ملتفت باشد نه غافل؛ سوم، میان لفظ و معنا پیوند وضعی وجود داشته باشد؛ و چهارم، شنونده عالم به این وضع باشد. بنابراین، اگر کسی لفظ «زید» را بشنود ولی به معنای آن جاهل باشد، دلالت تصویری محقق نمی شود. این شروط نشان می دهد که دلالت تصویری، هر چند وابسته به قصد گوینده نیست، اما به آگاهی شنونده و نظام وضع زبانی بستگی تام دارد (همان).

در مقابل، **دلالیت تصدیقی** مرحله ای بالاتر از صرف خطوط معناست. در این نوع دلالت، شنونده نه تنها معنای کلمات را می فهمد، بلکه به مراد جدی متکلم نیز پی می برد. به بیان دیگر، دلالت تصدیقی به رابطه میان الفاظ و قصد گوینده اشاره دارد. برای تحقق این دلالت باید احراز شود که متکلم قصد معنا دارد، از روی جدیت سخن می گوید، در مقام بیان است و خلاف ظاهر را اراده نکرده است. بنابراین، اگر گوینده در مقام هزل یا شوخی باشد، دلالت تصدیقی محقق نمی شود، هر چند دلالت تصویری برقرار است (حسینی شیرازی، 1387: 43).

از مهم ترین آثار دلالت تصدیقی، امکان احتجاج و الزام است. بدین معنا که مولی می تواند به عبد بگوید: ظاهر کلام من چنین بود، پس وظیفه داشتی چنین عمل کنی؛ و بالعکس، عبد نیز می تواند بر اساس ظاهر کلام، مولی را مورد احتجاج قرار دهد. این بُعد از دلالت، اساس حجیت الفاظ در اصول فقه است، زیرا تنها زمانی می توان به کلام شارع استناد کرد که دلالت تصدیقی آن محقق باشد. از همین رو اصولیان همواره میان دلالت تصویری که صرفاً جنبه ذهنی دارد و دلالت تصدیقی که ضمانت احتجاج دارد، تفکیک می کنند (همان).

یکی از مباحث مهم در پیوند با دلالات، بحث **مدلول اوامر** است. اصولیان پرسیده اند که آیا صیغه امر تنها بر طلب دلالت دارد یا بالاصاله بر وجوب حمل می شود؟ این بحث، فراتر از صرف دلالت تصویری است و به دلالت تصدیقی مرتبط می شود، زیرا ناظر به مراد جدی شارع است. جالب آن که این مسأله در فلسفه تحلیلی نیز با عنوان *imperative meaning* مورد توجه بوده و پژوهشگران غربی مانند Perry و Yourgrau آن را در چارچوب فلسفه زبان بررسی کرده اند. (Perry, 1990: 586–613; Yourgrau, 1990) این هم پوشانی نشان می دهد که اصول فقه در مباحث زبانی، هم افق با پرسش های فلسفه زبان قرار دارد.

در مجموع، تقسیم دلالت به تصویری و تصدیقی، ساختاری روشن برای تحلیل ارتباط الفاظ و معانی در اختیار اصولیان قرار داده است. دلالت تصویری تنها انتقال ذهنی معناست، در حالی که دلالت تصدیقی، نشانگر پیوند اراده متکلم و فهم شنونده است. اهمیت این تفکیک در آن است که استنباط احکام شرعی تنها بر اساس دلالت تصدیقی معتبر خواهد بود. افزون بر این، مباحثی چون مدلول اوامر و نواهی، تلاقی آشکاری میان اصول فقه و فلسفه زبان

ایجاد کرده است؛ جایی که هر دو دانش به تحلیل چگونگی دلالت الفاظ بر معانی و کارکرد آن‌ها در نظام هنجاری می‌پردازند.

مشتق

مبحث مشتق یکی از مباحث مهم در اصول فقه است که برخی از اصولیین، همچون مرحوم مظفر، آن را از مباحث اصلی علم اصول دانسته‌اند، اما مرحوم آخوند خراسانی آن را در زمره مقدمات مباحث اصولی مطرح کرده است. در این بحث، سه رکن اساسی وجود دارد: ذات یا موصوف، مانند «زید»؛ وصف عنوانی یا مشتق، مانند «عالم»؛ و مبدأ اشتقاق یا مشتق منه، مانند «علم». هنگامی که گفته می‌شود «زید عالم است»، این نسبت از آن‌رو برقرار می‌شود که مبدأ علم در ذات وجود دارد و ذات واجد آن خصوصیت است و لذا وصف عالم از آن انتزاع می‌شود و بر زید حمل می‌گردد (عباسی، 1384: 103).

اصولیان سه نوع اطلاق مشتق را بررسی کرده‌اند. نخست، اطلاق مشتق بر ذات فی الحال است، یعنی در همان لحظه نطق، ذات متلبس به وصف باشد؛ مانند «زید آکل است» در حالی که اکنون در حال خوردن باشد. این قسم بالاتفاق حقیقی است. دوم، اطلاق مشتق بر ذات فی الحال به اعتبار فی الماضی است، یعنی در گذشته متصف بوده و اکنون اتصاف زائل شده است، اما همچنان گفته می‌شود: «زید ضارب است» یا «قاتل است» در حالی که در گذشته این فعل را انجام داده است. سوم، اطلاق مشتق بر ذات فی الحال به اعتبار فی المستقبل است، یعنی در آینده وصفی بر او عارض می‌شود، مانند کسی که هنوز مجتهد نشده اما او را مجتهد می‌خوانند. این قسم به اجماع مجازی است (همان).

محل نزاع در اصول فقه درباره مشتق، ناظر به نوع دوم اطلاق است. پرسش این است که آیا اطلاق مشتق بر ذاتی که در گذشته متصف به مبدأ بوده و اکنون اتصاف از او زائل شده است، حقیقت است یا مجاز؟ به بیان دیگر، آیا حقیقت مشتق تنها شامل «ما تلبس بالمبدأ فی الحال» است یا «ما انقضی عنه التلبس» را نیز دربر می‌گیرد؟ در این زمینه، برخی اصولیان به نظریه «اخصی» گرایش یافته‌اند و معتقدند مشتق تنها در صورت اتصاف فعلی حقیقت دارد. گروهی دیگر قائل به نظریه «اعمی» هستند و می‌گویند اطلاق مشتق در گذشته نیز حقیقت دارد. افزون بر این، عده‌ای از اصولیان تفصیل قائل شده‌اند و میان موارد مختلف فرق نهاده‌اند (مطهری، 1375: 157).

اهمیت این بحث در آن است که در فهم متون شرعی و تعیین موضوعات احکام، نقش تعیین‌کننده‌ای دارد. برای مثال، اطلاق عنوان «سارق» یا «قاتل» در متون فقهی، آثار حقوقی و کیفری مهمی در پی دارد. اگر مشتق در خصوص ما انقضی عنه التلبس نیز حقیقت باشد، بسیاری از عناوین فقهی استمرار خواهند داشت و آثار شرعی آن همچنان

باقی خواهد بود؛ اما اگر این اطلاق مجاز دانسته شود، دایره شمول این احکام محدود خواهد شد. از این رو، نزاع در حقیقت و مجاز بودن اطلاق مشتق، بر دامنه کاربرد بسیاری از احکام تأثیر مستقیم دارد.

به همین دلیل، اصولیان بحث مشتق را نه صرفاً یک بحث لغوی، بلکه یک مبحث دقیق اصولی و مبنایی در استنباط احکام می‌دانند. این بحث، پیوند مستقیمی با مباحث دیگر اصول، همچون حجیت قطع، حجیت ظن و اصول عملیه دارد؛ چراکه تعیین دامنه شمول الفاظ و دلالت آن‌ها بر معانی، اساس حجیت الفاظ در استنباط است. از این رو، هرچند آخوند خراسانی آن را در مقدمات اصول جای داده، اما تأثیر آن بر مباحث اصلی اصولی و فقهی غیرقابل انکار است (همان).

کاربست های فلسفه در فقه

تأثیر گذاری فلسفه بر مسائل علم فقه، از مهم ترین عرصه های تعامل میان دو دانش به شمار می رود. فلسفه با طرح قواعدی کلان در حوزه وجود و عدم، علیت و معلولیت، اعتبار و حقیقت و مانند آن‌ها، بسترهای معرفتی جدیدی را در اختیار علم فقه قرار داده است. روشن است که فقه، به عنوان علمی ناظر به استنباط احکام شرعی فرعی از ادله تفصیلی، ناگزیر در مسیر خود با پرسش‌هایی روبه‌رو می‌شود که بدون پشتوانه‌های فلسفی پاسخ‌پذیر نیستند. از این رو، در طول تاریخ فقه اسلامی، بسیاری از مسائل اصولی و فقهی با ارجاع به قواعد فلسفی تحلیل شده‌اند.

بدیهی است که احصاء و استقصای کامل همه موارد کاربرد قواعد فلسفی در فقه، نیازمند چندین جلد کتاب مفصل است؛ زیرا دایره تأثیر فلسفه بسیار گسترده است و از مباحث عبادات و معاملات گرفته تا مسائل نوپدید حقوقی، همه جا ردپای مبانی فلسفی به چشم می‌خورد. با این حال، آنچه در این نوشتار دنبال می‌شود، ارائه نمونه‌هایی روشن و مختصر از این تأثیر گذاری است؛ نمونه‌هایی که نشان دهند چگونه یک قاعده فلسفی می‌تواند در مقام استنباط فقهی مورد استناد و استفاده قرار گیرد و حتی موجب پیدایش بحث‌های جدید در اصول شود.

از این جهت، در ادامه به اختصار به برخی قواعد فلسفی پرداخته می‌شود که در مباحث فقهی مورد توجه قرار گرفته‌اند. این نمونه‌ها نه به قصد استقصاء کامل، بلکه برای تبیین نحوه کاربرد مبانی فلسفی در فقه آورده می‌شوند. قاعده «استحاله تأثیر معدوم بر موجود»، بحث «کاشفیت یا ناقلیت اجازه در بیع فضولی»، «فکّ رهن» و نیز «سقوط خيار در بیع الخیار» از جمله مواردی‌اند که به روشنی تأثیر مباحث فلسفی بر مسائل فقهی را نشان می‌دهند. این موارد بیانگر آن است که فقه اسلامی، هرچند علمی عملی و ناظر به رفتار مکلف است، اما در لایه‌های عمیق خود از مبانی عقلانی و فلسفی بی‌نیاز نیست.

قاعده استحاله تأثیر معدوم بر موجود

قاعده «استحاله تأثیر معدوم بر موجود» یکی از قواعد فلسفی بنیادین است که هم در مباحث عقلی و هم در فقه و اصول نقش ایفا می‌کند. مبنای این قاعده آن است که تأثیر و تأثر تنها بر محور «وجود» ممکن است و چیزی که وجود ندارد، نمی‌تواند در قلمرو علیت نقشی ایفا کند. از این منظر، نه «عدم» می‌تواند منشأ اثر باشد و نه «ماهیت» بدون تحقق خارجی توان تأثیرگذاری دارد (آخوند خراسانی، 1427ق: 179/1).

این قاعده در حوزه فلسفه به‌عنوان بدیهی‌ترین اصل در نظام علی و معلولی مطرح است؛ زیرا اساس علیت مبتنی بر این فرض است که علت باید موجود باشد تا بتواند اثر خود را به معلول منتقل کند. اگر علت معدوم باشد، سخن از اثرگذاری آن لغو خواهد بود. بنابراین، سخن گفتن از «تأثیر معدوم» نوعی تناقض است؛ چرا که لازمه‌اش پذیرش تأثیر چیزی است که اصلاً تحقق ندارد (اصفهانی، 1429ق: 32/2).

در فقه، این قاعده با عنوان «استحاله تأثیر مؤخر بر مقدم» نیز شناخته می‌شود. معنای آن این است که امری که در آینده واقع می‌شود، نمی‌تواند در زمان گذشته یا حال منشأ اثر قرار گیرد؛ زیرا در زمان اثرگذاری، هنوز موجود نشده است. بر این اساس، شرطی که در آینده تحقق می‌یابد نمی‌تواند سبب تأثیرگذاری بر حکمی در گذشته باشد. این بیان فقهی همان مضمون فلسفی «تأثیر معدوم بر موجود» را بازتاب می‌دهد (طباطبایی، بی‌تا: 106/1).

یکی از نمونه‌های مشهور کاربرد این قاعده در فقه، بحث مشروط بودن روزه زن مستحاضه به غسل شب بعدی است. برخی فقها مانند محقق حلی معتقدند صحت روزه زن مستحاضه منوط به غسل شب آینده است: «و یصح (الصوم) من المستحاضه إذا فعلت ما يجب علیها من الأغسال أو الغسل» (حلی، 1408ق: 178/1؛ نجفی، 1421ق: 332/16). اشکال اصلی بر این دیدگاه آن است که چگونه عملی که در آینده واقع می‌شود (غسل شب بعد) می‌تواند شرط صحت عملی در گذشته (روزه همان روز) باشد؛ این امر مصداق روشن «تأثیر معدوم بر موجود» است.

برای حل این اشکال، اصولیان و فقها راه‌حلهایی ارائه کرده‌اند. برخی با تفکیک میان «شرط متأخر» و «شرط مقارن»، کوشیده‌اند نشان دهند که غسل شب بعدی در واقع شرط تحقق کامل روزه به‌صورت طولی است، نه شرط صحت فعلی آن. به بیان دیگر، روزه در همان روز به نحو تعلیقی صحیح شمرده می‌شود و صحت آن با تحقق غسل در شب بعد تکمیل می‌گردد. این تحلیل تلاشی است برای حفظ سازگاری میان مبنای فلسفی قاعده و حکم فقهی مورد نظر (آخوند خراسانی، 1427ق: 179/1).

همین مسأله فقهی، به پیدایش یکی از مهم‌ترین مباحث در علم اصول یعنی «شرط متأخر» انجامید. اصولیان با استناد به قاعده استحاله تأثیر معدوم بر موجود، غالباً شرط متأخر را محال دانسته و درصدد تبیین‌های بدیل برآمدند. از جمله تحلیل‌هایی که ارائه شد، تفسیر شرط متأخر به عنوان شرط کشف یا به‌عنوان شرط مقارن اعتباری است. این نشان

می‌دهد که چگونه یک قاعده فلسفی می‌تواند منجر به طرح مسأله‌ای نو در علم اصول گردد (اصفهانی، 1429ق: 32/2).

قاعده مذکور تنها به این نمونه محدود نمی‌شود، بلکه در مسائل دیگری مانند «کاشفیت یا ناقلیت اجازه در بیع فضولی» و «فک رهن» نیز کاربرد یافته است. در همه این موارد، استدلال بر این مبناست که اگر اجازه یا فک رهن تأثیرش از زمان بعدی شروع شود، لازمه‌اش تأثیر معدوم بر موجود خواهد بود؛ از این رو، مشهور فقها قائل به «کاشفیت» اجازه یا فک رهن شدند، نه ناقلیت آن (علامه حلی، 1387ش: 419/1؛ نائینی، 1373ش: 375/1).

جمع‌بندی آنکه قاعده استحاله تأثیر معدوم بر موجود، نه تنها اصلی فلسفی در تبیین رابطه علی و معلولی است، بلکه در فقه و اصول نیز تأثیر فراوان دارد. این قاعده هم به نقد و ارزیابی برخی دیدگاه‌های فقهی انجامیده و هم سبب تولد مباحث جدیدی در علم اصول مانند «شرط متأخر» شده است. از این رو، می‌توان آن را نمونه‌ای بارز از تعامل میان فلسفه و فقه دانست که نشان‌دهنده پیوند عمیق این دو دانش است (طباطبایی، بی‌تا: 106/1؛ آخوند خراسانی، 1427ق: 179/1).

قاعده استحاله تحقق عرض بدون موضوع

قاعده «استحاله تحقق عرض بدون موضوع» از قواعد بنیادی فلسفی است که بیان می‌دارد عرض بدون تحقق موضوع، امکان وجود ندارد. در دستگاه فلسفی، وجود بر دو قسم است: «فی نفسه» و «فی غیره». وجود فی نفسه، وجودی است که قائم به ذات خویش است، و وجود فی غیره یا وجود رابطی، وجودی است که ذاتاً قائم به غیر بوده و تحققش جز با تحقق موضوع ممکن نمی‌گردد. از این رو، در خارج، عرض همواره به موضوع وابسته است و بدون آن موجود نمی‌شود. این قاعده، به ظاهر کاملاً فلسفی است، اما در مسائل مختلف فقهی نیز حضور دارد و مبنای استدلال‌های اصولی و فقهی قرار گرفته است (عبودیت، 1385: 205/1).

یکی از کاربردهای مشهور این قاعده در فقه، بحث «شرایط تطهیر با آب» است. فقها اجماع دارند که برای طهارت اشیاء با آب، زوال عین نجاست و اثر آن لازم است. اما در تفسیر «اثر نجاست»، اختلاف پدید آمده است. گروهی آن را به «رنگ» نجاست تفسیر کرده‌اند و استدلال کرده‌اند که رنگ، عرض است و چون عرض بدون موضوع تحقق نمی‌یابد، بقای رنگ نشانه بقای عین نجاست است. بنابراین، تا رنگ به طور کامل زایل نشود، طهارت محقق نخواهد بود (آملی، 1380: 172/2؛ سبزواری، 1413: 9/2).

کاربرد دوم، تفاوت میان «شستن با آب» و «مسح با احجار» در تطهیر است. در غسل با آب، هم زوال عین نجاست و هم زوال اثر آن لازم دانسته شده، ولی در مسح با احجار، تنها زوال عین نجاست کافی است. در اینجا نیز برخی فقها

رنگ را مصداق اثر دانسته و استدلال کرده‌اند که رنگ بدون موضوع محقق نمی‌شود، پس اگر رنگ باقی بماند، به معنای بقای نجاست است و حکم به طهارت داده نمی‌شود. اما در مسح با احجار، این ملاک معتبر نیست و صرف زوال جرم نجاست کافی دانسته شده است (آملی، 1380: 51/3).

کاربرد سوم این قاعده در «بیع کلی فی الذمه» نمود دارد. در این نوع بیع، مالی کلی که در ذمه فرد قرار دارد، مورد معامله واقع می‌شود. برخی فقها از جمله محقق نراقی آن را نپذیرفته‌اند؛ زیرا ملکیت، عرض است و تحقق آن بدون موضوع محال است. در بیع کلی فی الذمه، موضوع، امر معدوم است و ملکیت نمی‌تواند به معدوم تعلّق گیرد. بنابراین این نوع بیع باطل است. البته فقهای متأخر با تفکیک میان کلی فی الذمه و کلی در معین، این اشکال را برطرف کرده‌اند (نجفی، 1421: 208/22؛ سیستانی، 1414: 62/1).

کاربرد چهارم مربوط به مسأله «تلف عین در خیار غبن» است. خیار غبن به خریدار مغبون حق فسخ می‌دهد. اما اگر قبل از اعمال خیار، هر دو عوض معامله تلف شوند، آیا خیار باقی می‌ماند؟ برخی فقها مانند شیخ انصاری میان تلف مال غابن و تلف مال مغبون تفصیل داده‌اند. در این میان، عده‌ای بر اساس قاعده مورد بحث استدلال کرده‌اند که اگر خیار به معنای حق رد و استرداد باشد، با تلف عین، استرداد ممتنع است؛ زیرا ملکیت بدون موضوع معنا ندارد و تحقق آن در این فرض از قبیل تحقق عرض بدون موضوع خواهد بود (انصاری، 1415: 200/5؛ اصفهانی، 1418: 313/4).

بنابراین، قاعده «استحاله تحقق عرض بدون موضوع» نشان می‌دهد که مفاهیم فلسفی تنها محدود به ساحت‌های نظری نیستند، بلکه در فقه نیز به عنوان مبنای استدلال به کار می‌روند. این قاعده در تحلیل صحت یا بطلان احکام عملی مانند طهارت، معاملات و خیارات، نقش مهمی ایفا کرده و در برخی موارد، موجب شکل‌گیری مباحث اصولی و اختلاف میان فقها شده است. بدین سان، تعامل فلسفه و فقه از رهگذر چنین قواعدی به‌خوبی آشکار می‌شود.

قاعده الواحد

قاعده «الواحد» از مهم‌ترین قواعد فلسفی است که هم در حوزه فلسفه و کلام و هم در مسائل فقهی و اصولی کاربرد فراوانی یافته است. میرداماد آن را از «امهات اصول عقلی» برمی‌شمارد و ابن‌رشد نیز آن را مورد اتفاق قدما می‌داند، هرچند اشاعره در مخالفت با آن موضع گرفتند (میرداماد، 1367: 351). این قاعده دو صورت دارد: نخست، از جانب علت که می‌گوید «الواحد لا یصدر عنه الا الواحد»؛ یعنی از علت واحد جز معلول واحد صادر نمی‌شود. دوم، از جانب معلول که می‌گوید «الواحد لا یصدر الا عن الواحد»؛ یعنی معلول واحد تنها می‌تواند از علت واحد صادر شود. اهمیت این قاعده در آن است که به فقیه اجازه می‌دهد با تکیه بر مبنای فلسفی وحدت، در مقام استنباط احکام فقهی میان موارد مشابه جمع یا تفکیک کند.

کاربرد نخست این قاعده در فقه در بحث «کثیرالشک» دیده می‌شود. در روایات برای این حالت تعابیر مختلفی همچون «کثرت سهو»، «کثرت شک» و «کثرت وهم» به کار رفته است. برخی فقها در صدد رفع این اختلاف برآمده و تصریح کرده‌اند که حکم نسبت به موضوع، همچون معلول نسبت به علت است. بنابراین در همه این تعابیر، حقیقت واحدی مقصود است و حکم آن یکسان است؛ یعنی عدم اعتنا به شک و وجوب مضی. بر این اساس، مطابق قاعده الواحد از جانب معلول، همه این تعابیر ناظر به یک موضوع‌اند و اختلاف الفاظ، به اختلاف در حقیقت نمی‌انجامد (اشتهاردی، 1417: 86/18). البته برخی دیگر این تطبیق را نپذیرفته‌اند و قاعده را مختص به امور حقیقی و تکوینی دانسته‌اند (همان: 86/18).

کاربرد دوم این قاعده در بحث استطاعت حج و بذل نفقه است. استطاعت شرط وجوب حج شمرده شده است. حال اگر کسی بخشی از نفقه را خود داشته باشد و دیگری باقی آن را بذل کند، آیا حج بر او واجب می‌شود؟ گروهی از فقها مانند صاحب مدارک و صاحب جواهر قائل به وجوب‌اند. استدلال آنان این است که شرط وجوب، تحقق جامع استطاعت است، خواه در یک فرد واحد تحقق یابد یا با ترکیب چند جزء. بنابراین، بر اساس قاعده الواحد از جانب علت، هرگاه علت تامه (جامع استطاعت) تحقق یافت، معلول واحد آن (وجوب حج) نیز محقق خواهد شد (سبحانی، 1424: 206/1-207).

کاربرد سوم این قاعده را می‌توان در بحث «عقد معاطات» و اختلاف در لازم یا جایز بودن آن مشاهده کرد. محقق خوانساری معتقد است که حکم به لزوم، مبتنی بر وحدت در حقیقت ملکیت است. اما این استدلال مورد نقد قرار گرفته است؛ زیرا ملک لازم و ملک جایز دو حقیقت متفاوت به شمار می‌آیند و همچنین سبب ملکیت در معاملات مختلف یکسان نیست. بنابراین مطابق قاعده الواحد از جانب علت، تفاوت در علت به تفاوت در معلول می‌انجامد و نمی‌توان حکم به وحدت داد (امامی خوانساری، بی‌تا: 86).

کاربرد چهارم مربوط به شرط «ملک طلق بودن عوضین» در بیع است. پرسش این است که آیا این شرط یک شرط مستقل است یا صرفاً عنوان انتزاعی از فقدان موانع بیع؟ شیخ انصاری دیدگاه دوم را پذیرفته و محقق خراسانی دیدگاه اول را. استدلال به نفع دیدگاه اول چنین است که مطابق قاعده الواحد، معلول واحد از علت واحد صادر می‌شود؛ بنابراین وحدت معلول (شرط ملک طلق بودن) کاشف از وحدت علت است. در مقابل، دیدگاه دوم قائل است که هر مانع به تنهایی می‌تواند اثرگذار باشد و بر اساس قاعده الواحد از جانب معلول، علت مؤثر، جامع میان این موانع متعدد است (روحانی، 1412: 213/16).

جمع‌بندی آنکه قاعده الواحد هرچند اصلی فلسفی است و بیش از همه در مباحث هستی‌شناختی کاربرد دارد، اما در فقه و اصول نیز مورد توجه قرار گرفته است. این قاعده به فقها امکان داده است تا اختلاف تعابیر و تنوع شرایط را به

حقیقتی واحد بازگردانند یا برعکس، از اختلاف در علت‌ها به اختلاف در احکام برسند. هرچند برخی بر این باورند که این قاعده تنها در امور حقیقی و تکوینی جریان دارد، اما نمونه‌های یادشده نشان می‌دهد که فقه اسلامی، در مقام استدلال، از ظرفیت‌های آن برای تحلیل و استنباط بهره برده است (سبحانی، 1424: 206/1-207).

قاعده استحاله انقلاب الشیء عما هو علیه محال

قاعده «استحاله انقلاب الشیء عما هو علیه» از قواعد مشهور فلسفی است که دلالت دارد بر این که هیچ شیء نمی‌تواند ماهیت یا صورت فعلی خویش را به ماهیت یا صورت دیگری تبدیل کند. به تعبیر دیگر، انقلاب محال عبارت است از تبدیل یک صورت محصله به صورت دیگر و یا دگرگونی یک فعلیت تام به فعلیتی متفاوت؛ چرا که هر فعلیت و صورت تام، طارد دیگر صور است و تحقق یکی ملازم با زوال دیگری است. به همین دلیل، اگر صورت یا فعلیت جدیدی حادث شود، لازمه آن زوال فعلیت و صورت پیشین خواهد بود. در مقابل، انقلاب غیرمستحیل عبارت است از تحول ناقص به کامل؛ مانند انقلاب ماده به صورت یا جنس به فصل؛ زیرا ماده در خارج و جنس در ذهن، به دلیل ابهام و نقصان، قابلیت پذیرش صورت و فصل را دارند و با آنها جمع می‌شوند (جوادی، 1386: 359/2؛ اصفهانی، 1418: 145/2).

این قاعده در فقه نیز به‌طور گسترده‌ای مورد استفاده قرار گرفته است. نمونه نخست آن در بحث «کاشفه یا ناقله بودن اجازه در عقد فضولی» دیده می‌شود. در فقه، درباره این که اجازه مالک نسبت به عقد فضولی، کاشف از صحت عقد از زمان وقوع است یا ناقل صحت از زمان اجازه، اختلاف نظر وجود دارد. قائلان به کشف حقیقی معتقدند که اجازه مالک، کاشف از صحت عقد از ابتدای وقوع است. اما اشکالی که شیخ انصاری بر این دیدگاه وارد کرده آن است که اگر اجازه پس از عقد واقع شود و عقد از ابتدا صحیح فرض گردد، لازمه‌اش انقلاب است؛ یعنی تبدیل حالت باطل به صحیح در گذشته، که محال است (شیخ انصاری، 1415: 407/3؛ اصفهانی، 1418: 145/2).

کاربرد دوم این قاعده در «عدول از نیت یک روزه به روزه دیگر» مطرح است. قاعده اولیه اقتضا دارد که عدول در اثنای روزه صحیح نباشد؛ زیرا عدول به معنای آن است که افعال گذشته روزه به نیت دیگر محاسبه شود. این امر مستلزم انقلاب ماهیت عبادت پیشین به عبادت جدید است و چنین انقلابی در ماهیات، محال است. از این رو فقها تصریح کرده‌اند که عدول در اثنای روزه تنها در موارد خاصی جایز است، و در غیر آن باطل خواهد بود (آملی، 1380: 479/7).

کاربرد سوم به «عدول در نیت اعتکاف» مربوط می‌شود. در این مسأله نیز همانند روزه، تغییر نیت در اثنای عمل صحیح نیست؛ زیرا عدول در اینجا نیز به معنای انقلاب افعال سابق به افعال جدید تلقی می‌شود. به عبارت دیگر،

گویا عبادت انجام شده با نیتی خاص باید به حساب عبادتی دیگر گذاشته شود، و این عین انقلاب در ماهیت است که به حکم این قاعده، محال می باشد (آملی، 1380: 150/9).

کاربرد چهارم قاعده در مسأله «استناد عقد فضولی به مالک» قابل مشاهده است. برخی فقها بر این باورند که اگر عقد فضولی به مالک استناد داده شود، لازمه اش انقلاب است؛ زیرا عقدی که پیش تر به غیر مالک مستند بود، اکنون باید به مالک نسبت داده شود، و این مستلزم دگرگونی ماهوی در نسبت عقد است. برخی دیگر این اشکال را نپذیرفته اند و تلاش کرده اند تا با تفکیک مفهومی و تحلیلی، راهی برای توجیه صحت عقد فضولی پیدا کنند (کوه کمری، 1409: 281).

این قاعده در موارد دیگری نیز در فقه حضور دارد؛ همچون بحث «صور بیع وقف» (اصفهانی، 1418: 136/3)، «حکم توریه» (خویی، بی تا: 401/1)، «حکم غسل با آب مضاف» (اشتهاردی، 1417: 416/3) و «وجوب تیمم در صورت فقدان آب» (همان: 248/9). در تمام این موارد، استناد فقهی به این قاعده ناظر بر این اصل است که هیچ حکم شرعی نمی تواند بر انقلاب در ماهیات مبتنی باشد؛ زیرا چنین انقلابی ذاتاً محال است.

از این منظر، قاعده «استحاله انقلاب» نه تنها جایگاه مهمی در فلسفه دارد، بلکه در مباحث فقهی نیز به عنوان ابزاری برای تحلیل صحت یا بطلان برخی احکام و اعمال شرعی به کار گرفته می شود. کارکرد آن در فقه، نشان می دهد که چگونه اصول فلسفی می توانند در فهم دقیق تر مباحث اصولی و استنباط احکام شرعی دخیل شوند و راهگشای بسیاری از اختلافات باشند.

نتیجه گیری

بررسی تعامل میان فلسفه و اصول فقه نشان می دهد که این دو دانش از آغاز تاکنون در مسیرهای متقابل بر یکدیگر اثر گذاشته اند. فلسفه در برخی مقاطع تاریخی به ویژه در دوران غلبه اخباری گری، باعث رکود و تضعیف مبانی اصول شد، اما در ادامه همان مباحث فلسفی زمینه ساز نوزایی و پویایی دوباره اصول فقه گردید. این جریان موجب شد اصول فقه از ایستایی خارج شده و مسیر تازه ای برای تعمیق اجتهاد و گشودن افق های نوین پیدا کند.

از سوی دیگر، فلسفه نه تنها بر مسائل جزئی اصول بلکه بر ساختار کلان فقه و اصول اثر گذاشته است. تحول در زبان و اصطلاحات، بازنگری در روش های استنباط، و تبیین اهداف و کارکردهای کلی فقه از جمله پیامدهای ورود فلسفه به این حوزه است. در واقع، بسیاری از مباحث کلان اصولی همچون حسن و قبح عقلی، ملازمه میان حکم عقل و شرع، یا حقیقت شرعی بدون پشتوانه فلسفی به درستی قابل فهم و تبیین نیستند.

البته باید توجه داشت که بهره گیری بی حد از اصطلاحات فلسفی، گاه موجب پیچیدگی های غیرضروری در مباحث اصولی شده و امکان خلط میان واقعیات و اعتباریات را افزایش داده است. از این رو، نگاه نقادانه و سنجیده به حضور

فلسفه در اصول فقه ضروری است؛ به گونه‌ای که هم از ظرفیت‌های فلسفه در استحکام مبانی استفاده شود و هم مرزهای دقیق میان حوزه‌های معرفتی حفظ گردد.

در نهایت می‌توان گفت ورود فلسفه به علم اصول، هم فرصتی برای غنای علمی و افزایش عمق استدلال‌ها فراهم کرده و هم چالشی برای حفظ ماهیت اعتباری اصول ایجاد نموده است. بنابراین، راهکار اساسی آن است که ضمن بهره‌مندی از مبانی فلسفی، اصول فقه همچنان هویت مستقل خود را حفظ کرده و به‌عنوان کارآمدترین ابزار استنباط احکام شریعت، پاسخگوی نیازهای فقهی و دینی در هر عصر باقی بماند.

منابع و مآخذ

- آخوند خراسانی، محمد کاظم. (۱۴۱۲ق). *کفایه الأصول: الطبقة الثانية*. بیروت: مؤسسه آل‌البیت لإحياء التراث.
- آملی، میرزا محمد تقی. (۱۳۸۰ش). *مصابح الهدی فی شرح العروة الوثقی* (۱۲ جلد). تهران: مؤلف.
- اشتهاردی، شیخ علی‌پناه. (۱۴۱۷ق). *مدارک العروة*. قم: دارالأسوة للطباعة و النشر.
- اصفهان‌ی، محمد حسین. (۱۴۱۸ق). *حاشیه کتاب المکاسب*. قم: أنوار الهدی.
- اصفهان‌ی، میرزا مهدی. (۱۴۲۹ق). *نهایة الدرایة*. بیروت: مؤسسه آل‌البیت لإحياء التراث.
- اصفهان‌ی، میرزا مهدی. (۱۴۲۹ق). *أبواب الهدی فی بیان طریق الالهیة* (به کوشش سید محمد باقر نجفی یزدی). قم.
- انصاری، مرتضی. (۱۴۱۵ق). *کتاب المکاسب*. قم: کنگره جهانی بزرگداشت شیخ اعظم انصاری.
- امامی خوانساری، محمد. (بی‌تا). *الحاشیه الثانية علی المکاسب*. قم.
- امام خمینی، روح‌الله. (۱۴۱۰ق). *تهذیب الأصول* (تقریر جعفر سبحانی). قم: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- امام خمینی، روح‌الله. (۱۴۲۱ق). *کتاب البیع*. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- خمینی، سید مصطفی. (۱۴۱۸ق). *الخيارات*. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- بحرانی، یوسف بن احمد. (۱۴۰۵ق). *الحدائق الناضرة فی أحكام العترة الطاهرة*. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۶ش). *رحیق مختوم* (تدوین حمید پارسانیا). قم: مرکز نشر اسراء.
- جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۷ش). *عین نضاح*. قم: مرکز نشر اسراء.
- حسن بن زین‌الدین. (بی‌تا). *معالم الدین و ملاذ المجتهدین*. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- حلی، فخرالمحققین، محمد بن حسن بن یوسف. (۱۳۸۷ش). *إيضاح الفوائد فی شرح مشکلات القواعد*. قم: مؤسسه اسماعیلیان.
- حلی، جمال‌الدین احمد اسدی. (۱۴۰۷ق). *المهذب البارع فی شرح المختصر النافع*. قم: دفتر انتشارات اسلامی.

- حلی، حسن بن یوسف (علامه حلی). (۱۴۱۳ق). *مختلف الشیعة فی أحكام الشریعة*. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- حلی، نجم الدین جعفر (محقق حلی). (۱۴۰۸ق). *شرائع الإسلام فی مسائل الحلال و الحرام*. قم: مؤسسه اسماعیلیان.
- خوانساری، آقا حسین. (بی تا). *مشارك الشموس فی شرح الدروس*. بی جا.
- خویی، ابوالقاسم. (بی تا). *مصباح الفقاهة*. قم: انتشارات داوری.
- خویی، ابوالقاسم. (۱۴۲۲ق). *مصباح الأصول*. قم: مؤسسه احیاء آثار الامام الخوئی.
- خویی، ابوالقاسم. (۱۴۲۲ق). *محاضرات فی أصول الفقه*. قم: مؤسسه احیاء آثار الامام الخوئی.
- روحانی، سیدصادق. (۱۴۱۲ق). *فقه الصادق (ع)*. قم: دارالکتاب.
- سبحانی، جعفر. (۱۴۲۴ق). *الحج فی الشریعة الإسلامیة الغراء*. قم: مؤسسه امام صادق (ع).
- سبزواری، سیدعبدالأعلى. (۱۴۱۳ق). *مهذب الأحكام*. قم: مؤسسه المنار.
- سبزواری، ملاهادی. (۱۴۱۳ق). *شرح المنظومة (تصحیح حسن حسن زاده آملی)*. قم: نشر ناب.
- سروش، عبدالکریم. (۱۳۶۶ش). *تفرج صنع*. تهران: نشر سروش.
- سیستانی، سیدعلی. (۱۴۱۴ق). *الرافد فی علم الأصول (تقریر منیر قطیفی)*. قم: لیتوگرافی حمید.
- شهید اول (عاملی، محمد بن مکی). (۱۴۱۷ق). *الدروس الشرعیة فی فقه الإمامیة*. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- شهید ثانی، زین الدین. (۱۴۱۳ق). *مسالك الأفهام إلى تنقیح شرائع الإسلام*. قم: مؤسسه المعارف الإسلامیة.
- شیرازی، سیدمحمد. (۱۳۸۷ش). *الوصول إلى کفایة الأصول (الطبعة الثانية)*. قم: مکتبه الوجدانی.
- صدر، محمدباقر. (۱۴۲۱ق). *المعالم العجیدة للأصول*. قم: مرکز الأبحاث و الدراسات التخصصیة للشهید الصدر.
- صدر، محمدباقر. (۱۴۲۶ق). *بحوث فی علم الأصول (تقریر سیدمحمود هاشمی شاهرودی)*. قم: مؤسسه دائرة المعارف فقه اسلامی.
- طباطبایی، سیدمحمدحسین. (۱۴۱۱ق). *المیزان فی تفسیر القرآن*. بیروت: مؤسسه الأعلمی.
- طباطبایی، سیدمحمدحسین. (۱۳۸۵ش). *نهاية الحکمة (تصحیح استاد فیاضی)*. قم: مؤسسه آموزشى امام خمینی.
- طباطبایی، سیدمحمدحسین. (بی تا). *حاشیة الکفایة*. قم: بنیاد علمی فکری علامه طباطبایی.
- طباطبایی، سیدمحمدحسین. (۱۴۲۸ق). *مجموعه رسائل*. قم: مکتبه فدک.
- عباسی زنجانی، محمدمسعود. (۱۳۹۰ش). *ترجمه و شرح کفایة الأصول آخوند خراسانی*. قم: دارالفکر.
- عبودیت، عبدالرسول. (۱۳۸۵ش). *درآمدی به نظام حکمت صدرایی*. تهران: سمت.

- عاملی، سیدجواد. (۱۴۱۹ق). *مفتاح الکرامه*. قم: جامعه مدرسین.
- عابدی شاهرودی، علی. (۱۳۸۸ش). پژوهش و روش شناسی علم اصول. *فصلنامه پژوهش*، ۷.
- فیض، علیرضا. (۱۳۸۱ش). *مبادی فقه و اصول* (ج ۱۳). تهران: دانشگاه تهران.
- قزوینی، سیدعلی موسوی. (۱۴۲۷ق). *الاجتهاد و التقليد (التعليق على معالم الأصول)*. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- کلانتری، میرزا ابوالقاسم. (۱۴۲۵ق). *مطارح الأنظار* (ج ۱). قم: مجمع فکر اسلامی.
- گر جی، ابوالقاسم. (۱۳۶۳ش). تأثیر منطق در علم اصول. *حوزه*، ۷.
- مکارم شیرازی، ناصر. (۱۴۲۸ق). *أنوار الأصول* (تقرير احمد قدسی). قم: مدرسه الإمام علی بن ابی طالب (ع).
- مطهری، مرتضی. (۱۳۷۵ش). *اصول فلسفه و روش رئالیسم*. قم: صدرا.
- مطهری، مرتضی. (۱۳۷۸ش). *مجموعه آثار: آشنایی با علوم اسلامی (بخش علم اصول فقه)*. تهران: صدرا.
- مظفر، محمدرضا. (۱۳۸۸ش). *اصول الفقه*. قم: اسماعیلیان.
- میرداماد، محمدباقر. (۱۳۶۷ش). *التبسات*. تهران: دانشگاه تهران.
- میرزای قمی، ابوالقاسم بن محمدحسن. (۱۳۷۸ق). *القوانين المحکمة فی الأصول*. قم: کتابفروشی علمیه اسلامی.
- نائینی، محمدحسین. (۱۴۱۸ق). *رسالة الصلاة فی مشکوک*. قم: مؤسسه آل البيت.
- نائینی، محمدحسین. (۱۴۱۱ق). *کتاب الصلاة* (۲ جلد). قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- نائینی، محمدحسین. (۱۳۷۳ش). *منیة الطالب فی حاشیة المکاسب*. تهران: المکتبه المحمديه.
- نراقی، ملا احمد. (۱۴۱۵ق). *مستند الشیعه فی احکام الشریعه*. قم: مؤسسه آل البيت.
- نراقی، ملا محمد مهدی. (بی تا). *لوامع الأحکام فی فقه شریعه الإسلام*. قم.
- نراقی، ملا محمد مهدی. (۱۴۲۲ق). *مشارق الأحکام*. قم: کنگره نراقیین.
- نجفی، محمدحسن (صاحب جواهر). (۱۴۰۴ق). *جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام*. بیروت: دار إحياء التراث العربی.
- نجفی، محمدحسن (صاحب جواهر). (۱۴۲۱ق). *جواهر الکلام فی ثوبه الجدید*. قم: دائرة المعارف فقه اسلامی.
- همدانی، آقارضا. (۱۴۱۶ق). *مصباح الفقیه*. قم: مؤسسه الجعفریه و مؤسسه النشر الإسلامی.
- یزدی، محمد کاظم. (۱۴۲۱ق). *حاشیة المکاسب*. قم: مؤسسه اسماعیلیان.

References

Akhund Khurasani, Muhammad Kazim. (1412 AH). *Kifāyat al-Uṣūl*, 2nd ed. Beirut: Al al-Bayt Institute for the Revival of Heritage.

Āmulī, Mirza Muhammad-Taḳī. (2001 / 1380 SH). *Miṣbāḥ al-Hudā fī Sharḥ al-‘Urwat al-Wuthqā* (12 vols.). Tehran: Author.

Eshtihārdī, Shaykh ‘Alī-Panāh. (1417 AH). *Madārik al-‘Urwa*. Qom: Dār al-Uswah.

Isfahānī, Muhammad Ḥusayn. (1418 AH). *Hāshiyat Kitāb al-Makāsib*. Qom: Anwār al-Hudā.

Isfahānī, Mirza Mahdī. (1429 AH). *Nihāyat al-Dirāyah*. Beirut: Al al-Bayt Institute for the Revival of Heritage.

Isfahānī, Mirza Mahdī. (1429 AH). *Abwāb al-Hudā fī Bayān Ṭarīq al-Hidāyah al-Ilāhiyyah* (ed. Sayyid Muhammad-Bāqir Najafī Yazdī). Qom.

Ansārī, Murtazā. (1415 AH). *Kitāb al-Makāsib*. Qom: International Congress of Shaykh al-A‘zam Ansārī.

Imāmī Khwānsārī, Muhammad. (n.d.). *Al-Hāshiyah al-Thānīyah ‘alā al-Makāsib*. Qom.

Imam Khomeini, Ruhollah. (1410 AH). *Tahdhīb al-Uṣūl* (transcribed by Ja‘far Subḥānī). Qom: Institute for Compilation and Publication of Imam Khomeini’s Works.

Imam Khomeini, Ruhollah. (1421 AH). *Kitāb al-Bay‘*. Tehran: Institute for Compilation and Publication of Imam Khomeini’s Works.

Khomeini, Sayyid Muṣṭafā. (1418 AH). *Al-Khiyārāt*. Tehran: Institute for Compilation and Publication of Imam Khomeini’s Works.

Bahrānī, Yūsuf b. Aḥmad. (1405 AH). *Al-Ḥadā’iq al-Nāḍirah fī Ahkām al-‘Itrah al-Ṭāhirah*. Qom: Islamic Publications Office.

Jawādī Āmulī, ‘Abdullāh. (2007 / 1386 SH). *Rahiq Makhtūm* (ed. Ḥamīd Pārsāniyā). Qom: Isra Publications.

Jawādī Āmulī, ‘Abdullāh. (2008 / 1387 SH). *‘Ayn Naḍḍākh*. Qom: Isra Publications.

Hasan b. Zayn al-Dīn (Second Martyr). (n.d.). *Ma‘ālim al-Dīn wa Malādh al-Mujtahidīn*. Qom: Islamic Publications Office.

Ḥillī, Fakhr al-Muḥaqqiqīn (Muḥammad b. al-Ḥasan b. Yūsuf). (2008 / 1387 SH). *Īdāḥ al-Fawā’id fī Sharḥ Mushkilāt al-Qawā’id*. Qom: Ismā‘īliyyān.

Ḥillī, Jamāl al-Dīn Aḥmad Asadī. (1407 AH). *Al-Muhadhdhab al-Bārī‘ fī Sharḥ al-Mukhtaṣar al-Nāfi‘*. Qom: Islamic Publications Office.

‘Allāmah Ḥillī, Ḥasan b. Yūsuf. (1413 AH). *Mukhtalaf al-Shī‘a fī Ahkām al-Sharī‘a*. Qom: Islamic Publications Office.

Muḥaqqiq al-Ḥillī, Najm al-Dīn Ja‘far. (1408 AH). *Sharḥ ‘i‘ al-Islām fī Masā’il al-Ḥalāl wa al-Ḥarām*. Qom: Ismā‘īliyyān.

Khwānsārī, Āqā Ḥusayn. (n.d.). *Mashāriq al-Shumūs fī Sharḥ al-Durūs*. n.p.

- Khu'ī, Abū al-Qāsim. (n.d.). *Miṣbāḥ al-Fiqhah*. Qom: Dāwarī Publications.
- Khu'ī, Abū al-Qāsim. (1422 AH). *Miṣbāḥ al-Uṣūl*. Qom: Institute for Revival of the Works of Imam al-Khu'ī.
- Khu'ī, Abū al-Qāsim. (1422 AH). *Muḥāḍarāt fī Uṣūl al-Fiqh*. Qom: Institute for Revival of the Works of Imam al-Khu'ī.
- Rūḥānī, Sayyid Ṣādiq. (1412 AH). *Fiqh al-Ṣādiq (a)*. Qom: Dār al-Kitāb.
- Subḥānī, Ja'far. (1424 AH). *Al-Ḥajj fī al-Sharī'ah al-Islāmiyyah al-Gharrah*. Qom: Imam Ṣādiq Institute.
- Sabzawārī, Sayyid 'Abd al-A'lā. (1413 AH). *Muḥadhdhab al-Aḥkām*. Qom: Al-Manār.
- Sabzawārī, Mullā Hādī. (1413 AH). *Sharḥ al-Manzūmah* (ed. Ḥasan Ḥasan-Zādah Āmulī). Qom: Naab Publishing.
- Soroush, 'Abdolkarim. (1987 / 1366 SH). *Tafarruj-e Ṣun'*. Tehran: Soroush.
- Sīstānī, Sayyid 'Alī. (1414 AH). *Al-Rāfid fī 'Ilm al-Uṣūl* (transcribed by Munīr Qaṭīfī). Qom: Hamīd Lithography.
- Shahīd Awwal (Muḥammad b. Makī al-'Āmilī). (1417 AH). *Al-Durūs al-Shar'iyyah fī Fiqh al-Imāmiyyah*. Qom: Islamic Publications Office.
- Shahīd Thānī, Zayn al-Dīn. (1413 AH). *Masālik al-Afhām ilā Tanqīḥ Sharā'i' al-Islām*. Qom: Islamic Knowledge Institute.
- Shīrāzī, Sayyid Muḥammad. (2008 / 1387 SH). *Al-Wuṣūl ilā Kifāyat al-Uṣūl* (2nd ed.). Qom: Maktabat al-Wajdānī.
- Ṣadr, Muḥammad Bāqir. (1421 AH). *Al-Ma'ālīm al-Jadīdah li-l-Uṣūl*. Qom: Center for Research on Shahīd al-Ṣadr.
- Ṣadr, Muḥammad Bāqir. (1426 AH). *Buḥūth fī 'Ilm al-Uṣūl* (transcribed by Sayyid Maḥmūd Hāshimī Shahrūdī). Qom: Islamic Jurisprudence Encyclopedia Foundation.
- Ṭabāṭabā'ī, Sayyid Muḥammad-Ḥusayn. (1411 AH). *Al-Mīzān fī Tafsīr al-Qur'ān*. Beirut: Al-A'lamī.
- Ṭabāṭabā'ī, Sayyid Muḥammad-Ḥusayn. (2006 / 1385 SH). *Nihāyat al-Ḥikmah* (ed. Ustād Fayyāzī). Qom: Imam Khomeini Educational Institute.
- Ṭabāṭabā'ī, Sayyid Muḥammad-Ḥusayn. (n.d.). *Ḥāshiyat al-Kifāyah*. Qom: 'Allāmah Ṭabāṭabā'ī Scientific Foundation.
- Ṭabāṭabā'ī, Sayyid Muḥammad-Ḥusayn. (1428 AH). *Majmū'at al-Rasā'il*. Qom: Maktabat Fadak.
- Abbāsī Zanjānī, Muhammad-Mas'ūd. (2011 / 1390 SH). *Translation and Commentary on Kifāyat al-Uṣūl by Akhund Khurasani*. Qom: Dār al-Fikr.
- 'Abūdiyyat, 'Abd al-Rasūl. (2006 / 1385 SH). *Introduction to the System of Ṣadrian Philosophy*. Tehran: SAMT.
- 'Āmilī, Sayyid Jawād. (1419 AH). *Miftāḥ al-Karāmah*. Qom: Society of Seminary Teachers.

- ‘Ābedī Shāhrūdī, ‘Alī. (2009 / 1388 SH). “Research Methodology in Uṣūl.” *Pajouheh Quarterly*, 7.
- Fayḍ, Alī-Rezā. (2002 / 1381 SH). *Foundations of Fiqh and Uṣūl* (Vol. 13). Tehran: University of Tehran.
- Qazwīnī, Sayyid ‘Alī Mūsawī. (1427 AH). *Al-Ijtihād wa-l-Taqlīd (al-Ta’liqah ‘alā Ma’ālim al-Uṣūl)*. Qom: Islamic Publications Office.
- Kalāntarī, Mirzā Abū al-Qāsim. (1425 AH). *Maṭāriḥ al-Anzār* (Vol. 1). Qom: Islamic Thought Assembly.
- Gorji, Abolqāsem. (1984 / 1363 SH). *The Influence of Logic on Uṣūl al-Fiqh*. *Hawzah Journal*, 7.
- Makārim Shīrāzī, Nāṣir. (1428 AH). *Anwār al-Uṣūl* (transcribed by Aḥmad Qoddūsī). Qom: Madrasat Imām ‘Alī b. Abī Ṭālib (a).
- Motahhari, Murtazā. (1996 / 1375 SH). *The Principles of Philosophy and the Method of Realism*. Qom: Sadra.
- Motahhari, Murtazā. (1999 / 1378 SH). *Collected Works: Introduction to Islamic Sciences (Science of Uṣūl al-Fiqh)*. Tehran: Sadra.
- Muzaffar, Muḥammad Rezā. (2009 / 1388 SH). *Uṣūl al-Fiqh*. Qom: Ismā‘īliyyān.
- Mīr Dāmād, Muhammad Bāqir. (1988 / 1367 SH). *Al-Qabasāt*. Tehran: University of Tehran.
- Mīrzā-ye Qummī, Abū al-Qāsim b. Muhammad-Ḥasan. (1378 AH). *Al-Qawānīn al-Muḥkamah fī al-Uṣūl*. Qom: Islamic Bookstore.
- Nā’īnī, Muḥammad Ḥusayn. (1418 AH). *Risālat al-Ṣalāh fī al-Mashkūk*. Qom: Al al-Bayt Institute.
- Nā’īnī, Muḥammad Ḥusayn. (1411 AH). *Kitāb al-Ṣalāh* (2 vols.). Qom: Islamic Publications Office.
- Nā’īnī, Muḥammad Ḥusayn. (1994 / 1373 SH). *Muniyyat al-Ṭālib fī Ḥāshiyat al-Makāsib*. Tehran: Al-Maktabah al-Muḥammadiyah.
- Narāqī, Mullā Aḥmad. (1415 AH). *Mustanad al-Shī‘ah fī Aḥkām al-Sharī‘ah*. Qom: Al al-Bayt Institute.
- Narāqī, Mullā Muḥammad-Mahdī. (n.d.). *Lawāmi ‘al-Aḥkām fī Fiqh Sharī‘at al-Islām*. Qom.
- Narāqī, Mullā Muḥammad-Mahdī. (1422 AH). *Mashāriq al-Aḥkām*. Qom: Naraqī Congress.
- Najafī, Muḥammad Ḥasan (Ṣāhib al-Jawāhir). (1404 AH). *Jawāhir al-Kalām fī Sharḥ Sharā‘i‘ al-Islām*. Beirut: Dār Iḥyā’ al-Turāth al-‘Arabī.
- Najafī, Muḥammad Ḥasan. (1421 AH). *Jawāhir al-Kalām fī Thawbih al-Jadīd*. Qom: Islamic Jurisprudence Encyclopedia.
- Hamadānī, Āqā Rezā. (1416 AH). *Miṣbāḥ al-Faqīh*. Qom: Al-Ja‘fariyyah & Islamic Publishing Institute.
- Yazdī, Muḥammad Kāzīm. (1421 AH). *Ḥāshiyat al-Makāsib*. Qom: Ismā‘īliyyān.