

اختلاف نظر و

شیوه های خردمندانه گفت وگو

اشاره

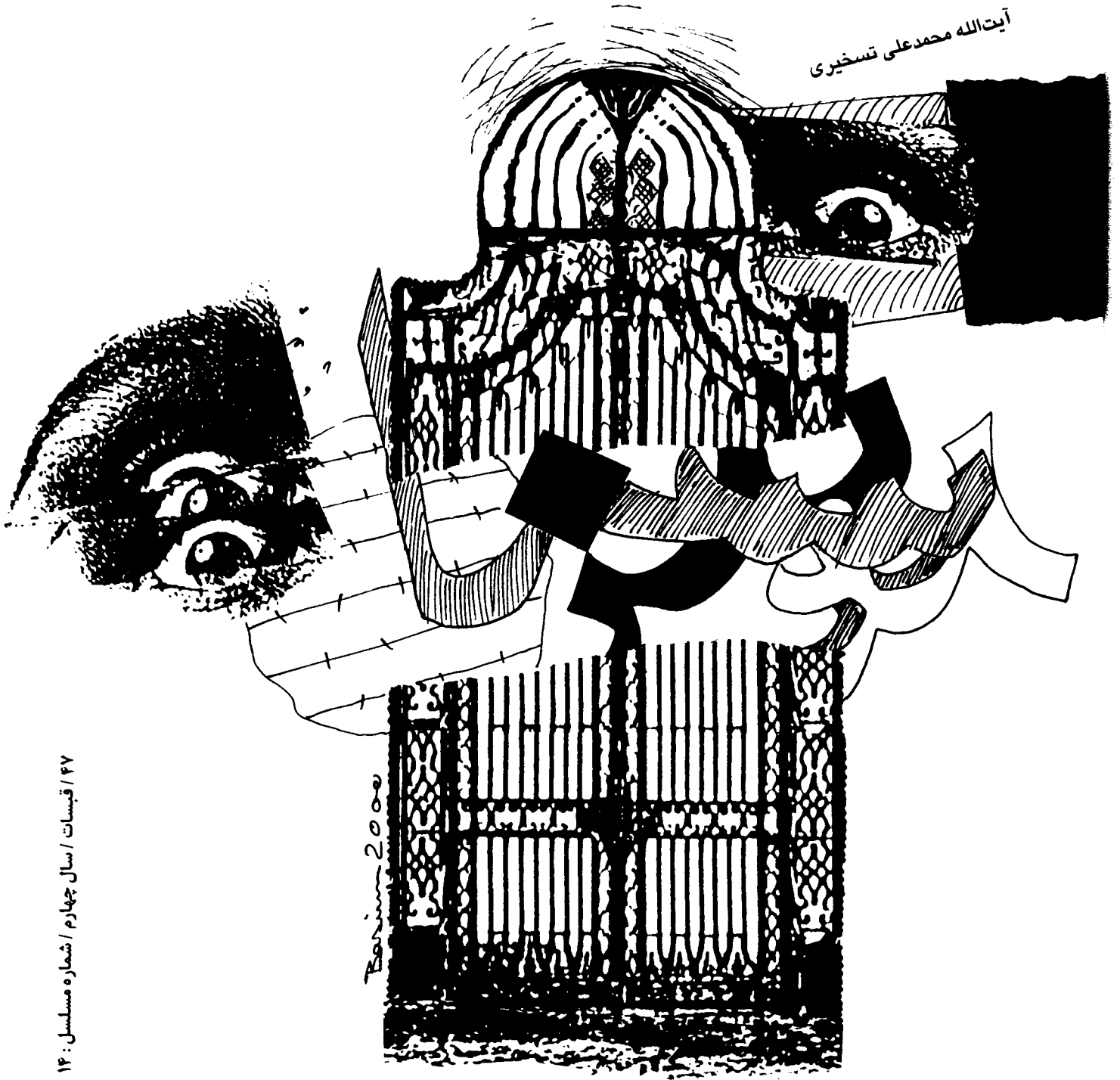
از دیگر آفریده‌هاست. از شگفتیهای فطرت، هماهنگی طبیعی و تکوینی میان یافته‌های اندیشه، گرایشهای عاطفی و شیوه عملی در انسان است. از جمله شگفتیهای فطرت، تنوعی است که در پژوهش پدیده‌ها و شناخت آنها و تطبیق بدیهیات عقلی آنها به چشم می‌خورد و چه بسا اختلاف‌نظرها و وجود دیدگاههای گوناگون و داوریهایی مختلف در تحلیل یک قضیه توسط افراد مختلف، نیز از عجایب فطرت آدمی باشد.

ما بیش از آنکه در صدد تحلیل روان‌شناسانه این امر باشیم، بر آنیم که بگوییم اسلام به مقتضای حقیقت و جوهر خود معتقد است که عقیده آدمی باید براساس برهان منطقی شکل بگیرد: «قل هاتوا برهانکم» ممکن نیست کسی را بتوان بر داشتن عقیده‌ای اجبار کرد، فقط از راه استدلال و برهان است که می‌توان به «عقیده» رسید. همچنین اسلام به مقتضای ساختار و جوهر خود، انسان را مجاز دانسته است که در فهم نصوص قرآنی و نبوی و استنباط آنها کوشش کند و در صدد تطبیق مفاهیم آنها با مصادیق واقعی برآید و به استنباط دیدگاهها و مواضع

در این مقاله، ابتدا عوامل اختلاف‌نظر فقیهان و موضعگیری عملی دولت اسلامی در برابر آن مطرح و سپس فراخوانی اسلام به گفت‌وگو یادآوری شده است. روشن کردن محل نزاع و شفاف کردن نقاط واقعی مورد اختلاف، آغاز کردن از اصول و مبانی مورد اتفاق، احتراز از ایجاد هراس و وحشت، توجه به اثر عملی مباحثه و گفت‌وگو، موضوعاتی‌اند که در این مقاله بر روی آنها تکیه و تأکید می‌شود. همچنین طرح یک عرصه تخصصی و نمونه عینی - یعنی قلمرو اجتهاد و برداشتهای فقهی که در سنت عالمان اسلامی ریشه دارد - برای راهگشایی در گفت‌وگوی تمدن‌ها مدنظر است.

پیش از آنکه از انگیزه‌ها و عوامل اختلافات فقهی بحث کنیم، شایسته است حقیقت مهمی را یادآور شویم؛ آن حقیقت این است که: «اسلام، دین فطرت است.» بدین معنی که دینی واقع بین است که نه با خیال، بلکه با مسائل، صرفاً واقع بینانه برخورد می‌کند؛ چه در زمینه کل نظام هستی، چه در قلمرو تاریخ انسانی و چه در زمینه فطرت انسانی، همین فطرت، یگانه راز تشخیص انسان

آیت الله محمد علی تسخیری



کلی و جزئی اسلام نسبت به روشهای رفتار انسانی
پردازد و حتی موضع اسلام را در برابر هستی و حیات و
انسان کشف کند و موضعگیریهای گوناگون اجتماعی را
که تا کنون طرح شده یا در روند تمدن بشری مطرح
خواهد گردید، استنباط کند.

اما اختلافاتی که قرآن کریم از آنها نهی فرموده و
بشدت مورد نکوهش قرار داده است، چنانکه واضح
است، اختلافات در موضعگیری کلی نسبت به مسائل
سرنوشت ساز امت واحده اسلامی است، زیرا «حبل الله»
که فرمان یافته‌ایم به آن چنگ بزنیم، خط کلی متیقن
اسلام است و آنچه مصونیت و عصمت این امت را رقم
می‌زند و ویژگی بزرگ آن است، «قرآن کریم و سنت
شریف نبوی» است.

پس همه اختلافات و برداشتهای گوناگون در
چارچوب تمسک به قرآن و سنت باقی می‌ماند و در این
هنگام، در موضعگیری کلی به رغم اختلافات، گرایشها

در چارچوب واحدی سامان می‌یابد و به موضع کلی
واحدی، تبدیل می‌شود.

درک و دریافت این حقیقت، ضروری است و واکنشی
است بر ضد آنان که برای تحقق وحدت اسلامی، به
هضم شدن مکاتب فقهی در یکدیگر فرا می‌خوانند و
تصور می‌کنند شرط رسیدن به وحدت اسلامی، دست
شستن از اختلاف نظرهای فقهی است.



اسباب و انگیزه‌های اختلافات فقهی

شناخت انگیزه‌های اختلافات فقهی، برای تحقق تقریب میان مذاهب اسلامی، امری بسیار سودمند، و برای این بحث ما ضروری است. پس باید ببینیم این اسباب و انگیزه‌ها چیست.

پیشنویس دستور کار کمیسیون سازمان کنفرانس «تقریب میان مذاهب اسلامی» که در کشور مغرب تشکیل شده بود، علل و انگیزه‌های اختلاف را در چهار مورد خلاصه کرده است که عبارتند از:

الف. اختلاف در دلالت ثابت نص.

ب. اختلاف در درستی و صحت نصی که در مورد

حکم به ما رسیده است.

ج. اختلاف اجتهاد در ترجیح بعضی از ادله بر بعض دیگر به هنگام تعارض و اصطکاک.

د. اختلاف اجتهاد در مورد مسئله‌ای که نص صریحی برای آن وجود ندارد.^(۱)

ابن‌رشد در مقدمه کتاب خود - بدایة المجتهد و نهایة المقتصد - علل اختلاف نظر مجتهدان را در شش امر منحصر دانسته است:

«اول: اختلاف از ناحیه الفاظ که به یکی از چهار صورت به وجود می‌آید: یا لفظ عام است ولی از آن اراده خاص شده یا لفظ خاص است ولی از آن اراده عام شده باشد، یا لفظ خاص است و از آن خاص اراده شده و یا در هنگام به کار بردن لفظ، قرینه‌ای برای معنی مورد نظر وجود داشته یا نه؟»

دوم: اشتراک لفظی و تشابه بین الفاظی که دارای معانی

مختلفی است و ممکن است موجب اختلاف در برداشت و استنباط شود و آن از این قرار است:

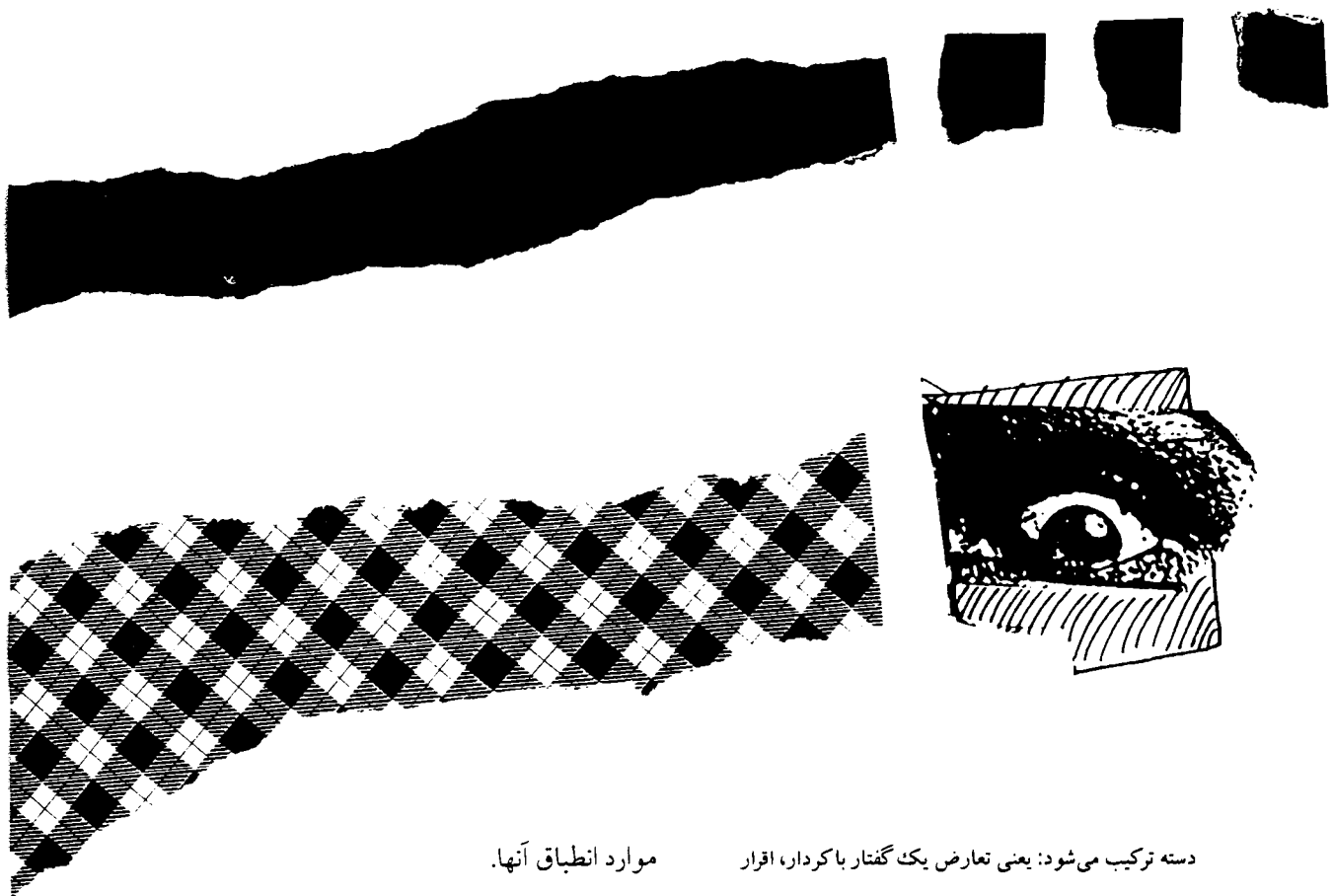
اشتراک یا در لفظ مفرد است مانند لفظ «امر» که هم بر وجوب و هم بر استحباب می‌تواند حمل شود، یا لفظ «نهی» که هم بر حرمت و هم بر کراهت حمل می‌شود. همچنین در لفظ مرکب گاهی اشتراک رخ می‌دهد، مانند این کلام خدای تعالی در آیه مربوط به قذف^(۲) «الا الذین تابوا» زیرا ضمیر در لفظ «تابوا» احتمال دارد که فقط به فاسق برگردد و احتمال می‌رود که به فاسق و شاهد - هر دو - باز گردد که در این صورت، توبه هم فسق را برمی‌دارد و هم شهادت قاذف (= کسی که دیگری را به کار ناروا متهم کند)^(۳) را معتبر می‌سازد.

سوم: اختلاف اعراب الفاظ، که دو یا چند لفظ با اختلاف در حرکات حروف آن، معانی متفاوتی پیدا می‌کنند و این موجب اختلاف برداشت از این الفاظ می‌شود.

چهارم: مردد بودن لفظ میان حمل آن بر معنی حقیقی یا حمل آن بر نوعی از انواع معانی مجازی که عبارتند از حذف یا افزایش یا تأخیر و یا مردد بودن بین حقیقت و استعاره.

پنجم: به کار بردن لفظ به دو صورت مطلق و مقید در موارد گوناگون، که موجب می‌شود برخی، موارد مطلق را به «مقید» حمل کنند، چنانکه در ادله فقهی گاهی لفظ زَقَبَه (= برده) مطلق آمده و گاهی با قید «مؤمن» به کار رفته است.

ششم: تعارض در دو دلیل از منابع شرعی که در کلیه موارد فوق و همه اقسام الفاظ پدید می‌آید و موجب اختلاف نظر می‌شود، و همچنین تعارضی که در افعال یا در اقرارها پدید می‌آید، یا تعارض خود قیاسها، یا تعارضی که از این سه



موارد انطباق آنها.

ملاحظه می‌شود که تمام عللی که ابن‌رشد آنها را ذکر کرده و نظایر آنها که بدان نپرداخته است، از قسم دوم تلقی می‌شود، مانند مفاهیم و مشتقات و معانی حروف و آنچه صغری‌های حجیت عقل را مشخص می‌کند. مانند باب ملازمات عقلیه، با همه مباحثی که در آن هست، از جمله مقدمه واجب، اجتماع امر و نهی، اجزاء، و اینکه امر به شیء مقتضی نهی از ضد آن است و غیره.^(۵) در همین جا به این نکته اشاره می‌کنیم که بعضی از علما فقط اختلاف در فروع را اجازه می‌دادند و نه اختلاف در اصول فقه را.

تقسیم اخیر در مورد منشاء اختلاف نظر بین فقها، بدون شک از دو تقسیم پیشین گویاتر و با واقعیات منطبق‌تر است و این بدین معنی است که اختلافات در اصول فقه، پایه و ریشه اختلاف

دسته ترکیب می‌شود: یعنی تعارض یک گفتار با کردار، اقرار یا قیاس، و نیز تعارض یک کردار با اقرار یا قیاس و نیز تعارض یک اقرار با قیاس.^(۴)

این، علل اختلاف نظر بین مجتهدان بود که «ابن‌رشد» بیان کرده ولی این تقسیم، مورد انتقاد قرار گرفته است زیرا فقط بر علل و انگیزه‌هایی تکیه کرده که به اختلاف در تنقیح صغریات حجیت ظهور الفاظ و عبارات یا حجیت قیاس مرتبط است، در صورتی که اختلاف در خود کبریات - به اعتبار اینکه منشاء اساسی این اختلافند - از اموری است که نمی‌توان آن را نادیده گرفت. از این رو باید بر دو منشاء اساسی اختلاف نظر روی آورد و هر دو را مورد توجه و تأکید قرار داد. آن دو منشاء عبارتند از:

۱. اختلاف در اصول و مبانی که در استنباط اجتهادی بر آنها تکیه می‌شود، مانند اختلاف در حجیت قیاس یا عقل یا استصحاب.
۲. اختلاف در تعیین مصداقهای آن کلیات و



در فتاوی است.

آنچه را که مایلیم بر آن بیافزایم، عامل اختلاف در شیوه‌های استدلال است که طبعاً به اختلاف در نتایج و پیامدها می‌انجامد. ازاین‌رو ضرورت تعیین شیوه استدلال و ملاحظه ترتیب منطقی میان ادله و حد و مرز کاربرد آن را مورد تأکید قرار می‌دهم و این امری است که توجه بدان، بسیار ضروری به نظر می‌رسد و گرنه در مباحث استدلالی و برداشتهای اجتهادی، دچار خلط مبحث بزرگی خواهیم شد.

ما هرگاه بر نوع دلیل تکیه کنیم و شرایط ویژه آن

را مورد ملاحظه و توجه قرار دهیم، در ترتیب مطلوب بین ادله مختلف، دچار اختلاف نخواهیم شد، ولی بدون آن، شاهد سردرگمی گسترده‌ای خواهیم بود. ما مشاهده می‌کنیم که فردی از فقها، نخست به استصحاب استدلال می‌کند، سپس به نص پناه می‌برد. ولی فرد دیگری، ابتدا مقتضای اصل اباحه را یادآور می‌شود، و سپس به اجماع روی می‌آورد، بدین‌سان در میدان استدلال فقهی دچار سردرگمی می‌شویم، و سرّ آن، این است که نخست روش منطقی استدلال را شفاف نکرده‌ایم، حال آنکه این شرط هر استدلال فقهی

متین است.

در این مورد، مثلاً امام غزالی را می‌بینیم که ترتیب صحیح و منطقی را به گونه‌ی زیر مطرح می‌کند:

و در هر مسئله‌ای بر مجتهد واجب است که ابتدا نظر خود را بر نفی اصلی پیش از رسیدن شریعت معطوف دارد، سپس به سراغ ادله نقلی برود که این نظر را تغییر می‌دهد، پس از آن بدقت بنگرد که آیا در مورد آن مسئله، اجماعی وجود دارد یا نه؟ اگر در این مسئله اجماعی بیابد دیگر در کتاب و سنت ننگرد، زیرا کتاب و سنت نسخ‌پذیرند ولی اجماع نسخ‌ناپذیر است. وجود اجماع برخلاف آنچه در کتاب و سنت است، دلیل قاطعی بر نسخ است، زیرا امت بر خطا اجماع نمی‌کنند، سپس اگر به اجماعی در مورد مسئله دست نیافت، بدقت در کتاب و سنت متواتر بنگرد، و این دو در یک درجه قرار دارند، زیرا هر یک از کتاب و سنت متواتر، مفید علم و آگاهی قطعی است و در موارد قطعی نقلی، تعارض متصور نمی‌شود، مگر بدین شکل که یکی از آنها ناسخ باشد. بنابراین آنچه در آن نصی از کتاب یا سنت متواتر به دست آید، مورد عمل قرار می‌گیرد و آنگاه اگر به نصی از کتاب یا سنت متواتر دست نیافت، به عموماً کتاب و ظواهر آن مراجعه کند، سپس مختصات عموم از قبیل اخبار آحاد و قیاسها را بررسی نماید. اگر قیاسی با عموم یا خبر واحدی با عموم تعارض داشته باشد، طبق آنچه پیش از این یادآوری کردیم که چه چیزی تقدیم آن واجب است، عمل کند و اگر هر دو در نظر او یکسان باشند، براساس یک دیدگاه توقف کند و به هیچ‌کدام از دو دلیل متعارض عمل نکند و بر طبق دیدگاه دیگر، مختیر است که یکی را انتخاب کند.^(۶)

ملاحظه می‌شود که ترتیب در نظر غزالی عبارت است از مقتضای قاعده‌ای که تشریح و

قانونگذاری را پیش از ورود آن نفی می‌کند، سپس ادله‌ای که مخالف مقتضای این قاعده است، و در این مرحله نیز نخست به اجماع مراجعه می‌شود و اگر اجماع نباشد، به نصوص متواتر، و بعد از آن به عموماً قرآنی، سپس به مختصات، و ارجح مراجعه به قیاسهاست و هنگام تعارض، باید به دنبال مرجح بود و در صورت تساوی، یا تخییر است یا توقف. واضح است که در این ترتیب، نقاط مبهمی وجود دارد: یکی از آن نقاط مبهم این است که: اجماع - اگر بگوییم دلیل مستقلی است - با کتاب و سنت و دیگر ادله اجتهادی در یک ردیف قرار می‌گیرد. در این صورت، اختصاص آن به اینکه باید نخست به آن مراجعه کرد چیست؟ از جمله نقاط مبهم این است که عموماً کتابی (قرآنی) با عموماً سنت در یک سطح قرار دارند. بنابراین اینکه نخست باید به عموماً کتاب نظر کرد و سپس به عموماً سنت، وجهی ندارد.

یکی دیگر از نقاط مبهم این است که قیاس - اگر به آن قائل شویم - با نصوص در یک مرتبه قرار دارد، پس چرا باید مؤخر باشد؟ نقطه ابهام دیگر این است که هنگام فقدان ادله اجتهادی، چه موضعی باید گرفت؟ به عبارت دیگر در چنین صورتی، موضع علمی چیست؟ البته به نظر ما اصلاً دو دلیل متعارض وجود ندارد تا مختیر باشیم یا توقف کنیم، پس مسئله استصحاب و برائت کجاست و چه کاربردی دارد؟ به هر حال، در اینجا ابهامهای آشکاری به چشم می‌خورد.

البته این امر، بررسی گسترده‌ای نیاز دارد و پیرامون ملاکهای تقدیم هر دلیلی بر دلیل دیگر بحث‌های عمیقی لازم است. مکتب اصولی امامیه به تفصیل به این ملاکها پرداخته است، هرچند بررسی‌های فراگیر و همه‌جانبه در زمانهای متأخر صورت پذیرفته است.^(۷) این مکتب اصولی یادآور شده است که ملاکهای مقدم داشتن یک دلیل بر دلیل دیگر عبارتند از: تخصیص و تخصص و حکومت و ورود، که به‌طور اجمال به معانی آنها اشاره می‌کنیم:

تخصیص: مراد از آن این است که بنا به دلیلی، برخی از مصادیق با اینکه از نظر موضوع، مشمول حکم واقع می‌شوند، از شمول حکم عام، خارج می‌گردند.

تخصص: مراد از آن این است که برخی مصادیق اساساً از نظر موضوع، مشمول حکم نمی‌شوند و از ابتدا خارج از موضوع حکمند.

حکومت: مراد از حکومت این است که در میان دو دلیل، یکی از آن دو ناظر به دلیل دیگر باشد و آن را توسعه دهد یا تضييق کند. از قسم اول این حدیث است که «فقاغ، شرابی است که مردمان آن را کوچک شمرده‌اند» این دلیل موجب توسعه حکم خمر می‌شود. از قسم دوم این گفته رسول اکرم -صلی الله علیه و آله- است که: «لا ضرر و لا ضرار» که موضوع ادله اولیه را تضييق می‌کند و آنها را محدود به مواردی می‌سازد که موجب ضرر نمی‌شود.

ورود: مقصود از ورود، مقدم داشتن دلیلی است که موضوع را وجداناً نفی می‌کند، و لکن

به واسطه تعبد شرعی مانند تقدم دلیل «لا ضرر» بر دلیل «وجوب دفع ضرر محتمل» در مورد ضروری.

با به کار گرفتن این ملاکها، دیگر گمان نمی‌برم که چندان اختلافی در برداشت مجتهدان داشته باشیم، زیرا مجتهد، نخستین چیزی را که جست‌وجو می‌کند حکم شرعی واقعی است و چون چیزی نیابد، به جست‌وجوی آنچه به منزله واقع قرار داده شده است، می‌رود. اگر به چیزی دست نیابد، بر اوست که از موضع عملی، بدان‌گونه که وظیفه شرعی آن را مشخص کرده است، جست‌وجو کند و اگر به موضع عملی دست نیابد، باید به موضع عملی بدان‌سان که عقل مشخص می‌کند روی آورد، و اگر امر همچنان گره خورده و در پرده ابهام باشد، به حسب عادت باید به قرعه پناه برد و برطبق آن عمل کند. البته این ترتیب بر قوانین «حکومت» و «ورود» استوار است. پس ادله‌ای که لسان آنها کاشفیت از «واقع» است، مانند کتاب و سنت و اجماع و جز آنها، بدون شک بر ادله‌ای از «واقعیت تنزیلی» (یعنی آنچه به منزله واقعیت است) پرده بر می‌دارند؛ مانند «استصحاب» و «اصالت صحت» و «قاعده تجاوز و فراغ» در نماز و امثال آنها مقدمند، زیرا ادله نخست، بر طایفه دوم از ادله، حاکم است و موضوع آنها را تعبداً از میان برمی‌دارد، درحالی که درمی‌یابیم «ادله واقع تنزیلی» با نقشی که بر عهده دارند بر ادله‌ای که وظیفه شرعی انسان را در مقام عمل مشخص می‌کنند، مانند ادله برائت و تخییر و احتیاط،

تقدم دارند، زیرا در موضوع این ادله فقدان حکم واقعی به تمام مراتب آن حتی مرتبه تنزیلی آن، مأخوذ است. و ادله «وظیفه عملی شرعی» بر ادله «وظیفه عقلی» مقدم است، و این ادله بر ادله قرعه مقدم است، به همان دلیل که یاد کردیم.^(۸) آنچه من گمان می‌کنم این است که بسیاری از اختلافات به شیوه‌های استدلال و عدم رعایت این ملاکها باز می‌گردد و گرنه جایی برای اختلافات فراوان باقی نمی‌ماند و رعایت این ترتیب منطقی، بسیاری از اختلاف‌نظرها را از بین می‌برد. امری که تلاشی گسترده و دیدارهای کاربردی مستمری می‌طلبد تا دریافت قویترین و بهترین آرا و ادله، و دستیابی به دیدگاههای مشترک تحقق یابد تا از سویی اختلافات کاسته شود و از سوی دیگر، جهت‌گیری دیدگاه فقهی مخالف، بتدریج تبیین گردد، امری که از راه یافتن اختلاف‌نظرهای طبیعی در برداشتها، به حوزه‌های تحریف و اتهامهای متقابل، جلوگیری می‌کند. توجه به این نکته در اینجا ضروری است که این ملاکها خود نقش خویش را در مقدم داشتن ادله احکام ثانویه مانند احکام ضروری و حرجی و احکام سلطه بر مؤمنان و امثال آن - بر ادله احکام اولی - مانند وضو و روزه و حج و غیره - نیز ایفا می‌کنند.

همچنین در تقدیم ادله احکام ولایی - که ولی امر، در قلمرو مباحثات به عناوین اولیه آنها صادر می‌کند - بر ادله اباحه می‌توان به همین ترتیب منطقی و به دو قانون «حکومت» و «ورود» استناد جست، زیرا ادله ولایت، ناظر به ادله اولیه

و مقدم بر آنهاست.

عرصه‌های اختلاف فقهی و موضعگیری در آنها

ملاحظه کردیم که وجود اختلاف نظر در فتاوی فقهی، امری طبیعی است که نتیجه عوامل و اسباب گوناگونی است. اما ما در اینجا می‌کوشیم از عرصه‌هایی سخن بگوییم که اختلاف در آنها شکل می‌گیرد تا بتوانیم چگونگی موضعگیری در آن موارد و به دست آوردن نقطه اختلاف را تبیین کنیم و سپس به طریق اولی از اختلاف‌نظرها، به جای ضعف و سستی، قوت و استحکام بسازیم. هنگامی که از حدیث منسوب به رسول اکرم (ص) «اختلاف امتی رحمة» سخنی گفته می‌شود، اسلام ناگزیر است از همه قضایای طبیعی - از جمله اختلاف نظرهای فقهی - برای غنا و تکامل اسلامی استفاده کند تا این اختلاف‌نظرها موجب غنای فرهنگی امت اسلام شود. از آنجا که فقه با حیات فردی و اجتماعی انسان ارتباط دارد، طبیعی است که اثر مثبت یا منفی خود را بر روند حیاتی انسان می‌گذارد، پس در این میان، طرح اسلامی ارائه شده برای زندگی انسان کدام است؟

در پاسخ به این سؤال مایلیم یادآوری کنم که سلوک و رفتار آدمیان بر دو قسم است:

۱. سلوک و رفتار فردی

۲. سلوک و رفتار اجتماعی

ما نمی‌خواهیم میان این دو گونه سلوک و رفتار، حد فاصل خاصی وضع کنیم، زیرا در زندگی

انسان سلوک‌هایی فردی وجود دارد که ارتباط تام و تمام با سلوک و رفتار اجتماعی دارد، و رفتارهای فردی دیگری نیز هست که هیچ پیوند و ارتباط مستقیمی با سلوک اجتماعی ندارد. به همین جهت رفتارهای فردی به اندازه ارتباط آن با حیات جمعی، مشمول احکام اجتماعی اند. وقتی بر شیوه‌های رفتار فردی که ارتباط مستقیمی با رفتار عمومی اجتماعی ندارند از قبیل مستحب بودن قنوت در نماز، واجب بودن جواب سلام، و حرام بودن نذر برای غیر خدای متعال و امثال آنها تکیه و تأکید شود، در خواهیم یافت که اسلام فرصت گسترده‌ای را فراروی یک مسلمان قرار می‌دهد تا خود برای استنباط این احکام بکوشد و اجتهاد کند یا در آنها از مجتهدی تقلید کند، و در این صورت، اختلاف اجتهاد زیانی ندارد و بر وحدت موضع امت اسلامی، اثری منفی بر جای نمی‌گذارد.

وقتی وارد عرصه اجتماعی و عمل جمعی شویم، موضوع، چنانکه می‌بینیم دگرگون می‌شود. در قلمرو اجتماعی با وجود اجازه و تأکید اسلام به مجتهدان برای استخراج و استنباط دیدگاه‌های نظری اسلام در این عرصه، و همچنین اجازه اظهار نظر در رویدادها و «حوادث واقعه»، به هیچ وجه اجازه ایجاد اختلال در دیدگاه عمومی داده نمی‌شود. از این رو می‌گوییم مجتهدان می‌توانند حکم اولی اسلامی را استنباط کنند (یعنی آنچه اسلام برای موضوعات به‌عنوان اولی آنها توصیف کرده است مانند حرمت خمر، ربا، قمار و وجوب

نماز و زکات و حج و...) و چنانکه می‌توانند نظر استنباطی خود را در احکام ثانویه مشخص کنند یعنی احکامی که در اثر پیدایش ضرر یا حرج یا اکراه یا مقدمه قرار گرفتن چیزی برای واجب یا سد ذرایع (=بستن راه حرام) و اشباه آنها بر موضوعات، عارض می‌شود، و این، وظیفه مکلفان و مقلدان است که مصادیق این مواضع نظری را تشخیص دهند و در رفتارهای فردی خود به آنها عمل کنند، اما در قلمرو مسائل اجتماعی، فقط مجتهد حاکم است که مواضع شرعی را مشخص می‌کند نه غیر او، و دیگر مجتهدان فقط می‌توانند به او یاری رسانند، و هنگامی که موضع حکومتی شرعی صادر می‌شود، هیچ یک از مجتهدان مطلقاً حق ندارند عملاً با آن مخالفت کنند زیرا مخالفت، موجب شکاف در صفوف متحد مسلمانان می‌شود. از این رو حق داریم بگوییم که در مقام عمل، مجالی برای اختلاف نظر در موضع عمومی اجتماعی در جامعه اسلامی یا در برابر این جامعه وجود ندارد.

ولی امر مسلمانان و گزینش فتوای مناسب

در جای دیگری این بحث را مطرح کرده‌ایم که پیرامون مسئله تلفیق و اخذ به رخص، فرد می‌تواند در عمل فردی خود، میان فتاوی تلفیق کند و این مسئله را بر این پایه بنا نهادیم که در تقلید، پیروی از اعلم لازم نیست. اکنون نمی‌خواهیم در اینجا بحث را تکرار کنیم ولیکن حقیقت مهمی را مورد توجه قرار داد. آن

حقیقت این است که حاکم شرعی می‌تواند فتوای خود یا فتوای دیگری را که از دیگر فتاوی منسجم‌تر و با خط کلی اسلامی هماهنگ‌تر است معتبر بداند و آن را مورد اتکا قرار دهد، آنگاه حکم خود را با استناد به این فتوا به‌عنوان حکم عام و قانونی که امت از آن تبعیت و پیروی می‌کند اعلام نماید. با وجود آنکه سایر مجتهدان در میان امت اسلامی قرار دارند و این حکم شامل کسانی هم که به خلاف آن فتوا قایلند، می‌شود؛ البته این موضوع در عرصه حیات اجتماعی قابل تصور است نه در سلوک و رفتار فردی.^(۹)

برای توضیح مطلب باید گفت که قلمرو مسائل اجتماعی، قلمرو تقلید فرد مقلد از مجتهد نیست، آن‌گونه که در بحث اعلی‌ت مطرح می‌شود، بلکه این عرصه، عرصه اداره حیات عمومی است به‌گونه‌ای که اهداف اسلامی را برطبق احکامی که شارع حکیم تشریح فرموده است، در چارچوب طرحی که اسلام برای حیات ترسیم می‌کند، تحقق بخشد. این امر، گاه ایجاب می‌کند که حاکم شرعی احیاناً به فتوای معینی استناد کند که با مصلحت عمومی هماهنگ‌تر است، و به همراه دیگر فتاوی مجموعه‌ای متکامل و منسجم را تشکیل می‌دهد که به‌گزینه‌ش و تثبیت آن به‌عنوان قانون می‌انجامد، با این لحاظ که این فتوا محصول اجتهاد اسلامی است و برطبق طریقه شریعت برای استنباط احکام شرعی بدست آمده است.

مثلاً در مسئله رؤیت هلال، اگر حاکم شرع از کسانی است که بنا به نظر اجتهادی خودش، وجود افقهای متعدد را می‌پذیرد - چنانکه فتوای

شافعیه است - و فتوای معتبری هم هست - که چه بسا مشهور هم باشد - که قایل به وحدت آفاق، و کفایت رؤیت هلال در هر نقطه‌ای از جهان برای حکم به دخول ماه قمری در همه قلمرو اسلامی است - چنانکه فتوای مذاهب سه‌گانه حنفی و مالکی و حنبلی و برخی از علمای امامیه مثل مرحوم آیت‌الله خوئی و شهید صدر^(۱۰) همین است - این حق برای حاکم شرعی وجود دارد که این فتوا را انتخاب کند و آن را به صورت حکمی الزامی که شئون امت اسلامی بر پایه آن اداره می‌شود، در آورد، اگرچه خودش به اختلاف در اول ماه قائل است، ولی حاکم نه به‌عنوان اینکه برای مقلدانش فتوا می‌دهد، بلکه به‌عنوان اینکه اداره شئون امت اسلامی را بر عهده دارد به چنین انتخابی دست می‌زند.

بنابراین، مثلاً عمل فرد در تقلید، دستیابی به رأی و دیدگاهی است که در عرصه عمل، میان او و پروردگارش حجت باشد؛ درحالی‌که ملاک حاکم شرعی، تحقق بخشیدن به اهداف، مقاصد و اشارات شریعت است با رعایت مصلحت عمومی امت در چارچوب حدود قانونی‌ای که شریعت تجویز کرده است. برای تقریب ذهن، ملاحظه می‌کنیم که محقق و مجتهد مسلمان برای آنکه یک مکتب حیاتی مثل مکتب اقتصادی اسلام، یا مکتب اجتماعی، یا مکتب حقوقی یا غیر آنها را به دست آورد، گاه فتوایی را که با هم منسجم و هماهنگند، نزد مفتیان و مجتهدان متعدد می‌یابد، لکن این فتواها رویکرد واحدی نسبت به خط کلی منسجمی را تشکیل می‌دهند، در این هنگام او می‌تواند آن خط را

به‌مثابه صورتی اجتهادی از مکتب یاد شده مطرح سازد، هر چند عناصر مختلف این خط‌کلی را از مجتهدان و فقیهان متعدد اخذ کرده است، و این کاری است که مرحوم شهید صدر در کتاب اقتصادنا انجام داده و در مقام تفسیر آن گفته است:

«اکتشاف و استنباط مکتب اقتصادی در پرتو کاری اجتهادی در فهم نصوص دینی، و سامان‌بخشی و سازگاری میان مضامین و مفاهیم آنها در یک پیوستگی، صورت می‌گیرد. و دریافته‌ام که اجتهاد در اثر اختلاف مجتهدان در طریق فهم نصوص، و حل و فصل تناقضاتی که گاه میان بعضی از نصوص با بعض دیگر پدید می‌آید، و در قواعد و شیوه‌های عمومی اندیشه‌ورزی فقهی که پیشه می‌کنند، مختلف و متنوع می‌شود. چنانکه نیز شناختیم که استنباط مجتهد از پشتوانه شرعی، و ویژگی‌ای اسلامی برخوردار است مادامی‌که وظیفه‌اش را تجربه کند و چهره دین را ترسیم نماید و دورنمای آن را در ضمن چارچوب کتاب و سنت، و برطبق شروط کلی که تخطی از آنها جایز نیست، مشخص سازد. و از همه اینها افزایش اندوخته علمی ما نسبت به اقتصاد اسلامی و وجود صورتهای متعدد آن، که همه آنها شرعی و تمام آنها اسلامی است، به دست می‌آید. و ممکن است در هر صورت حوزه‌ای، نیرومندترین عناصری را که در آن صورت می‌یابیم، و توانمندترین آنها را بر حل مشکلات زندگی و تحقق اهداف والای اسلام، برگزینیم، و این، زمینه‌گزینی طبیعی است که پژوهشگر آن، آزادی و اندیشه‌اش را باز می‌یابد.» ایشان می‌افزاید:

«به‌کارگیری و تجربه این زمینه ذاتی، و اجازه حقیقی بررسی‌کننده برای گزینش، در چارچوب کلی اجتهاد، گاهی شرطی ضروری از جهت تخصصی برای کار اکتشاف و استنباط است.» سپس پرسشگرانه می‌افزاید: «آیا ضروری است که اجتهاد هر یک از مجتهدان، - با احکامی که در بر

دارد - مکتب اقتصادی متکامل و پایه‌هایی یکپارچه و هماهنگ با ساختمان و طبیعت آن احکام برای ما جلوه‌گر سازد؟ ما به این پرسش، پاسخ منفی می‌دهیم. زیرا اجتهادی که استنتاج آن احکام بر آن، پایه‌گذاری شده است، در معرض خطا قرار دارد، و تا هنگامی‌که چنین است، ممکن است عنصر قانونگذاری بیگانه از واقعیت اسلام، به اجتهاد مجتهد، بپیوندد... و از این‌رو واجب است میان واقعیت تشریح و قانونگذاری اسلامی، آن‌گونه‌که پیامبر(ص) آورده است، و میان صورت اجتهادی چنانکه مجتهدی معین آن را ترسیم می‌کند، فاصله بگذاریم و تمکیک کنیم.»^(۱۱)

وقتی واقعیت این است - با وجود مشروعیت اکتشاف نظریه عمومی اسلام از سوی یک مجتهد - مشروعیت آن از سوی حاکم شرعی وقتی می‌خواهد قانونی عمومی صادر کند، اولی است؛ زیرا:

اولاً: چون حاکم شرعی، صاحب صلاحیت گسترده‌ای برای استنباط و اخذ احکام برطبق مبادی و اصول است که دریافت کرده است.^(۱۲)

ثانیاً: چون این حالت موقت است، درحالی‌که نظریه باید دائمی باشد.

ثالثاً: چون حاکم شرعی در شناخت چارچوب و اکتشاف هماهنگی و سازگاری میان فتاوی، از نظر کارشناسان دولت و مشورت آنان استفاده می‌کند؛ کاری که او را به واقعیت نزدیک می‌سازد.

رابعاً: چون راه‌گزینی برای انتخاب یکی از فتاوی برای عمل به آن به شکل عام از سوی حاکم شرعی وجود ندارد، طبیعی است فتوایی را که با جریان امور هماهنگی بیشتری داشته باشد، برگزیند.

تمام اینها مشروط به این است که این فتاوی بر اصول و پایه‌های قواعد اجتهاد صادر شده باشند بلکه گاه شرط می‌کنیم که از فتاوی مشهور باشند. در اینجا اشاره می‌کنیم که به‌عنوان نمونه، بسیاری از دولتها در قوانین

خود به رغم آنکه بر یکی از مذاهب بخصوص پایه گذاری شده‌اند، ولی برای حفظ سلامت و صیانت خانواده، ناگزیر گردیده‌اند بر دیدگاه فقهی شیعه امامی تکیه کنند و قائل به عدم مشروعیت سه طلاق در مجلس واحد بشوند، هرچند در همه احکام خود متکی مذاهب دیگر باشند.

گفت‌وگوی مطلوب

وقتی اسلام، اجتهاد را به‌عنوان راه دریافت احکام فقهی، مجاز شمرده و بر عقل و برهان به‌عنوان راهی منطقی برای اقناع تکیه کرده، طبیعی است که اجازه گفت‌وگو می‌دهد و در همه زمینه‌ها به آن فرا می‌خواند؛ از قبیل:

الف. گفت‌وگو میان مسلمانانی که در شئون شخصی خود اختلاف نظر دارند.

ب. گفت‌وگو میان مسلمانانی که در قضایای اجتماعی اختلاف نظر دارند.

ج. گفت‌وگو میان فقیهان.

د. گفت‌وگوی اعتقادی.

ه. گفت‌وگو میان ادیان.

و. گفت‌وگو میان تمدن‌ها.

در تمام اقسام درمی‌یابیم که نصوص اسلامی بر برخی از شروط ضروری تکیه می‌کنند. گرچه علمای گذشته ما از آداب گفت‌وگو و جدل سخن گفته‌اند، لکن ما تمام آنچه را که یادآور شده‌اند در قلمرو شروط ضروری وارد می‌سازیم؛ زیرا اگر تمام آنها فراهم ننگردد، نتایج گفت‌وگوها در معرض خطر قرار می‌گیرد و نتایج فسقی به‌بار خواهد آمد.

یکم: شفاف کردن و تعیین محور گفت‌وگو. این نخستین شرط، و مهمترین آن است. گاهی گفت‌وگو تباہ‌کننده وقت است، زیرا بعد از زمانی دراز برای طرفین گفت‌وگو روشن می‌شود که سخن خود را بر دو محور

مختلف یا دو جهت متفاوت، استوار ساخته‌اند. لذا شیوه علمای ما این بود که در آغاز به تحریر محل نزاع، و مشخص کردن ابعاد آن بپردازند تا استدلال، نتیجه‌بخش باشد. این شرطی منطقی است که احتیاج نداریم بر آن استدلال کنیم.^(۱۳)

دوم: موضوعیت اصالت قائل شدن برای گفت‌وگو است. مقصود ما از این شرط آن است که ورود به مرحله گفت‌وگو، باید کنار نهادن موقت تمام باورها و دریافتهای سابق، و تلاش برای جست‌وجوی حق باشد، هرکجا که حق یافت شود. این قرآن کریم است که رسول گرامی (ص) را که در قلّه ایمان و یقین قرار دارد، مخاطب قرار می‌دهد که با روح موضوعیت هدفمند وارد گفت‌وگو شود و بگوید: «و انا اواباکم لعلی هدی اوفی ضلالی مبین»^(۱۴) و ما و یا شما بر هدایت یا ضلالت آشکاریم.

و خدای تعالی می‌فرماید: «قل فأتوا بکتاب من عندالله هو اهدی منها اتبعه ان کنتم صادقین»^(۱۵) بگو کتابی از نزد خدا بیاورید که از این دو کتاب (قرآن و تورات) هدایتگر باشد تا از آن پیروی کنم؛ اگر در ادعای خود راست‌گویید. این امری است که علمای پیشین اخلاق و غیر آنها، آن را مورد تأیید قرار داده‌اند. نویسنده المحجة البيضاء فی احیاء الاحیاء هنگام سخن گفتن از شروط مناظره می‌گوید:

«اول اینکه قصد از مناظره، رسیدن به حق و طلب ظهور آن باشد؛ هرگونه که اتفاق افتد، نه اینکه هدف، بر صواب بودن و نشان دادن دانش فراوان فرد باشد زیرا این عمل، مرء و خودنمایی است که اکیداً مورد نهی قرار گرفته است.»

و می‌افزاید:

«در جست‌وجوی حق چون کسی باشد که به دنبال گمشده‌ای است که هر زمان آن را بیابد، شاکر و سپاسگزار است و فرق نمی‌کند که به دست او آشکار شود یا به دست دیگری. او رفیق خود را یار و مددکار می‌بیند نه آنکه به چشم دشمن به

او بنگرد، و هنگامی که خطایش را به او گوشزد کند و حق را برایش آشکار سازد، از او تشکر می‌کند.» (۱۶)

سوم: هماهنگی میان شایستگیهای طرفین گفت‌وگو و خود موضوع. پس گفت‌وگو درباره موضوعی که طرفین گفت‌وگو یا یکی از آنها به آن آگاهی یا تخصص ندارد - اگر نیازمند تخصص است - بی معنی است.

خدای متعال می‌فرماید: «ها اتم هؤلاء حاجتہم فیما لکم به علم فلیم تحاجون فیما لیس لکم به علم، واللہ یعلم و اتم لا تعلمون.» (۱۷)

گیرم در آنچه می‌دانید شما را مجادله روا باشد، چرا در آنچه عالم نیستند باز جدل و گفت‌وگو به میان آورید، و خدا همه چیز می‌داند و شما نمی‌دانید (باید از کتاب پیغمبر او بیاموزید).

خدای سبحان می‌فرماید: «ان الذین یجادلون فی آیات اللہ بغير سلطان اتاهم ان فی صدورهم الاکبر ما هم ببالغیہ فاستعذ باللہ انه هو السميع البصیر.» (۱۸)

آنان که در آیات خدا بی هیچ حجت و برهان راه انکار و جدل پیمودند جز تکبر و نخوت (و قصد ریاست) چیزی در دل ندارند که به آرزوی دل هم، آخر نخواهند رسید. پس تو (از شر و فتنه آنها) پناه به درگاه خدا بر که خدا شنوا (ی دعای مظلومان) و بینا (ی احوال بندگان) است. در همین مورد یکی از علما می‌گوید:

«باید با کسی مناظره کرد که به علم استقلالی دست یافته تا اگر طالب حق است از او استفاده کند.» (۱۹)

از این رو ما معتقدیم که طرح استدلالهای علمی دقیق در مجامع عمومی، با وجود اختلاف سطح آگاهی و دانش حاضران، امری است که با شروط گفت‌وگو سازگار نیست.

چهارم: حرکت بر طبق اصول و مبادی مورد اتفاق. در صورتی که در آنجا مبادی مورد اتفاق پیشینی، و فرضیه‌های مسلمی که گفت‌وگوکنندگان به آنها رجوع کنند، وجود نداشته باشد، گفت‌وگو هرگز نتیجه‌ای در بر

نخواهد داشت. از این رو همگان عنصر «مصادره به مطلوب» را رد کرده و آن را شیوه‌ای فریبنده قلمداد کرده‌اند. در اینجا راهی جز آگاه کردن به برخی از قضایای وجدانی نیست. از اینجا است که می‌بینیم قرآن کریم سخن این منکران بدیهیات را با توجه دادنشان به خطا بودن عقیده‌ای که دارند، رد می‌کند و آنان را در برابر پرسشهای فطری متوقف می‌سازد؛ زیرا خدای تعالی به این کسانی که از پدرانشان - بدور از هر منطقی - تقلید می‌کنند می‌فرماید: «و اذا قیل لهم اتبعوا ما انزل الله قالوا بل نتبع ما الفینا علیه آباتنا اولوکان آباؤهم لایعلمون شیئاً و لا یمتدون.» (۲۰)

وقتی به کفار گفته شود از آنچه خداوند نازل کرده است پیروی کنید، گویند بلکه از آنچه پدرانمان را بر آن یافتیم پیروی می‌کنیم. آیا اگر پدرانشان بی‌خرد باشند و به حق و راستی راه نیافته باشند (باز هم همچنان از آنان پیروی می‌کنند)؟

و خدای تعالی می‌فرماید: «و کذلک ما ارسلناک من قبلک فی قریة من نذیر الا قال مقرنوها انا وجدنا آباتنا علی امة و انا علی آثارهم مقتدون قال اولو جئتکم باهدی ممما وجدتم علیه آباءکم قالوا انا بما ارسلتم به کافرون.» (۲۱)

و همچنین ما هیچ رسولی پیش از تو در هیچ شهر و دیاری نفرستادیم جز آنکه اهل ثروت و مال آن دیار به رسولان گفتند که ما پدران خود را بر آیین و عقایدی یافتیم و از آنها البته پیروی خواهیم کرد (و به گفتار شما از دین آبا و اجدادی خود بر نمی‌گردیم). آن رسول ما به آنان گفت اگر من به آیینی بهتر از دین باطل پدرانتان شما را هدایت کنم، باز هم از پدرانتان تقلید می‌کنید؟ آنها پاسخ دادند (به هر حال) ما به آنچه شما به رسالت آورده‌اید، کافریم.

اینان مردمانی هستند که به چیزی که با گفت‌وگوکننده مسلمان معتقد مشترک باشد، ایمان نمی‌آورند، و بر او جز اینکه آنها را به بعضی مشترکات فکری از قبیل امور

زیر بیاگاهاند، چیز دیگری نیست: «کسی از دیوانگان تبعیت و پیروی نمی‌کند. وقتی فرض کنیم که پدرانشان دیوانه‌اند، دیگر نباید کسی از آنان پیروی کند. بنابراین بر شما لازم است تحقیق کنید.»

«با کسی که افضل و هدایت‌یافته‌تر است، مقتداست، پس واجب است نسبت به کسی که هدایت‌یافته‌تر است، تأکید و تفحص بیشتری شود.»

پنجم: منطقی بودن، به گونه‌ای که سیر بحث به شکل منطقی و مقدمات، به شکل طبیعی، به نتایج بیانجامد، بدون آنکه نیرنگ یا تعلل و مسامحه یا جدال بی‌خاصیت در کار باشد.

نصوص دینی بازدارنده از مرء و جدال فراوان است؛ از جمله قول خدای تعالی است:

«ما ضربه لك الا جدلاً بل هم قوم خصمون.» (۲۲)

و این سخن را (که آیا خدایان ما بهترند یا عیسی بن مریم؟) یا تو جز به جدل و انکار نگفتند که آنان قومی اهل جدال و خصومتند.

«...وكان الإنسان أكثر شياً جدلاً.» (۲۳) آدمی، بیش از هر چیز با سخن حق به جدال و خصومت برمی‌خیزد.

دیده‌ایم که عالمان ما دسیسه و نیرنگ دیگران را به سوی آنان برمی‌گردانند و برای آنان مثالهایی را متذکر می‌شدند؛ از قبیل:

الف. مبهم آوردن عبارت تا دیگران آن را نفهمند.

ب. حيله‌گری برای بیرون بردن طرف از محل اصلی بحث و پرسش.

ج. توجیه سخن سؤال‌کننده به وجوهی که احتمال می‌رود.

بلکه از ویژگیهای سخن، گفته‌اند که طرفین گفت‌وگو در نتیجه ناتوانی برخویشتنداری به آن مبتلا می‌گردند؛ از قبیل کینه و حسد و خود را محق دانستن و از عیب و نقص پیراستن، شادمانی از کوبیده شدن دیگران، از پذیرش حق امتناع ورزیدن، و ریا و خودنمایی، همه

برای این است که شخصیت طبیعی که منطقی بودن گفت‌وگو را تحقق می‌بخشد، به گفت‌وگوکننده بازگردد.

ششم: دوری گزیدن از جوّ ارباب و ترساندن یا آنچه به تأثیر عقل جمعی موسوم است. در چنین جوّی، گفت‌وگو فضای مطلوب خود را از دست می‌دهد و دیگر استدلال منطقی آرام خردمندانه، مفهومی ندارد.

از بهترین مثالهای این مطلب، فضای انفعالی است که مشرکان به واسطه آن با پیامبر(ص) مواجه شدند و او را به جنون متهم کردند، که قرآن کریم آن را یادآورده شده است.

از این رو قرآن کریم از رسول(ص) خواسته است که آنان را به رها کردن تهدید، بازگشت به آرامش مطلوب و سپس اندیشه در مورد اتهاماتی که پیامبر را به آنها متهم می‌کنند، فراخواند. خدای متعال می‌فرماید:

«قل انما اعظکم بواحدة ان تقوموا لله مثنی و فرادی ثم تتفکروا ما بصاحبکم من چئنة ان هو الا نذیر لکم بین یدی عذاب شدید.» (۲۴)

ای رسول ما، به امت بگو که من شما را به یک سخن پند می‌دهم (که اگر بشنوید، البته هدایت شوید) و آن سخن این است که شما خالص برای خدا دو نفر دو نفر با هم یا هر یک تنها در امر دینتان قیام کنید و ببندیشید (تا دریابید) که صاحب شما (رسول خدا (ص)) را جنون نیست (و صاحب عقل کامل است و این نسبت به او از جهل و غرض است)، او رسول خداست و از عذاب سخت روز قیامت که شما را در پیش است بیم می‌دهد.

هفتم: اینکه گفت‌وگو اثری عملی یا فکری به جای گذارد. بنابراین گفت‌وگو درباره فرضهایی که با واقعیت بیگانه است، معنی ندارد. امام غزالی درباره شرایط مناظره می‌گوید:

«باید مناظره درباره رویداد مهمی و یا مسئله‌ای نزدیک به واقع و مانند آن باشد.» (۲۵)

هشتم: در گفت‌وگو تمام جوانب مربوط به موضوع،

مورد مذاقه و ملاحظه قرار گیرد؛ چرا که گاه جوانبی که از نظر دور مانده و ملاحظه نشده است، اثر خود را بر نتیجه می‌گذارد، اما اگر گستره بحث، امکان پرداختن به همه ابعاد و جوانب موضوع را ندهد، لازم است بر قلمرو معینی اتفاق کنند، تا بتوانند به نتیجه برسند.

نهم: ضرورت انتقال و گذر از نتیجه فکری به حالت عملی، از باور عقلی به احساس و عاطفه، و از ایمان و باور مشترک به همکاری عملی در گفت‌وگوها.

دهم: ضرورت بررسی ریشه‌ای و مرحله‌ای قضایا. یازدهم: همسویی با دلیل به اندازه‌ای که اقتضا می‌کند. دوازدهم: احترام متقابل.

با رعایت و لحاظ این اصول و قواعد اخلاقی و عملی است که می‌توان در قلمروهای مختلف، به گفت‌وگوهای مفید و شمر امیدوار بود، و با توجه به بهره‌برداری از تجربیات یک عرصه عملی تجربه شده در سنت عملی مسلمانان - یعنی گفت‌وگو برای رفع اختلافات در برداشتهای فقهی و اجتهادی - که در بخش اول این مقاله گذشت، می‌توان راه گفت‌وگوی دینی، فرهنگی و تمدنی را بیش از گذشته، باز کرد.

پی‌نوشتها

۱. پیشنویس دستور کنفرانس «تقریب بین مذاهب اسلامی» که به کمیسیون تصویب در «مغرب» تقدیم شده بود، ص ۱۲.
۲. سوره نور، آیه ۵.
۳. افزوده‌های داخل ()ها از مترجم است.
۴. بدایة المجتهد و نهاية المقصد، ج ۱، ص ۵-۶.
۵. اصول الفقه المقارن، ص ۱۹.
۶. المستصفی، ج ۱، ص ۳۹۲.
۷. صاحب کتاب اصول الفقه، علامه مظفر، ج دوم، ص ۱۹۰. گوید: اصطلاحهای حکومت و ورود از ابتکارات شیخ بزرگ،

انصاری متوفای سال ۱۲۸۱ ق، درحالی که مرحوم حلی آن را به طبقه اسبق اصولیان بازگردانده است، چنانکه آقای حکیم در کتاب اصول الفقه المقارن، ص ۸۷ یادآوری کرده است.

۸. رک. علامه مظفر، محمدرضا. اصول الفقه، ج ۳، ص ۱۹۲-۱۹۵ و اصول الفقه المقارن، ص ۸۵-۹۲ و دیگر کتب اصولی از قبیل دروس فی علم الأصول، اثر مرحوم شهید صدر، و جز آنها.

۹. رک. نسخیری، محمدعلی. مرجعیت، چاپ بیروت، ص ۴۴.

۱۰. رک. امام صدر، شهیدسیدمحمدباقر. الفتاوی الواضحة، و آیت‌الله خوئی، سید ابوالقاسم. منهاج الصالحین.

۱۱. اقتصادنا، ج ۲، ص ۲۸۰.

۱۲. مراد، مبادی و اصول متلقات و مأخوذ از جانب معصومان - علیهم السلام - است که فرموده‌اند: علينا القاء الأصول و علیکم تفریع الفروع. (مترجم)

۱۳. رک. جوینی، الکافیة، ص ۵۴۰ و سوری، قاموس الشریعت، ج ۳، ص ۶.

۱۴. سوره سبأ، آیه ۲۴.

۱۵. سوره قصص، آیه ۴۹.

۱۶. فیض کاشانی، ملامحسن. المحجة البيضاء فی احیاء الاحیاء،

ج ۱، ص ۹۹، ج ۱، ص ۴۳.

۱۷. سوره آل عمران، آیه ۶۶.

۱۸. سوره غافر، آیه ۵۶.

۱۹. فیض کاشانی، ملامحسن. المحجة البيضاء فی احیاء الاحیاء، ج ۱، ص ۱۰۱.

۲۰. سوره بقره، آیه ۱۷۰.

۲۱. سوره زخرف، آیه ۲۳-۲۴.

۲۲. سوره زخرف، آیه ۵۸.

۲۳. سوره کهف، آیه ۵۴.

۲۴. سوره سبأ، آیه ۴۶.

۲۵. المحجة البيضاء فی احیاء الاحیاء، ج ۱، ص ۱۰۰.

