

جایگاه سنت حاکی از داوری یا نحوه اجرای حکم در تشریح

محمد جعفری هرندی^۱

(تاریخ دریافت: ۱۳۹۵/۸/۴، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۶/۳/۲۸)

چکیده

سنت به معنای قول و فعل و تقریر معصوم علیه السلام پس از قرآن که مأخذ اصلی استنباط احکام شرعی است، منبع مهم محسوب می‌شود و اخبار حاکی از سنت وقتی متضمن بیان حکمی باشد نزد فقها دلیل حکم محسوب می‌شود و در اصطلاح فقهی می‌گویند از چنین سنتی تشریح استفاده می‌شود، ولی گاه سنت از پیاده کردن حکم در حوزه قضاء، اجرا و تعیین مصداق به وسیله معصوم علیه السلام حکایت دارد و لذا فقها چنین اخباری را بدون آنکه در صدور آنها تردید نمایند، مستند حکم قرار نمی‌دهند و آن را به عنوان «قضیه فی واقعه» تلقی می‌کنند. اکنون این سؤال مطرح است که آیا می‌توان رویه یا قاعده‌ای را یافت تا این‌گونه روایات را از روایات متضمن حکم کلی متمایز ساخت؟ اگر بتوان چنین قاعده‌ای از مجموع روایات اصطیاد نمود تحول قابل توجهی در استنباط احکام به وجود خواهد آمد. در این نوشتار، نویسنده ضوابطی جهت تمییز اخبار متضمن تشریح از اخبار حاکی از اجرای حکم یادآوری به دست داده است.

کلیدواژه‌ها: تشریح، اخبار، قضاء، اجراء، تعیین مصداق.

طرح مسئله

فقها گاه در پاره‌ای از احکام وقتی به روایتی مخالف مشهور برخورد می‌کنند، ضمن تأیید روایت، با عبارت «قضیه فی واقعه» (= داوری است در مورد خاصی)، از عمل کردن بدان

۱. دانشیار گروه فقه و حقوق، واحد یادگار امام خمینی (ره) شهری، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران/

خودداری می‌کنند و حکم مستفاد از آن را مخصوص آن رویداد تلقی کرده و قابل سرایت به مواد مشابه، ولو از مصادیق موضوع هم باشد، نمی‌دانند.

به عنوان نمونه در مسئله سوم از اختلاف در دعوی کتاب المختصر النافع آمده است: «چون دو کس دعوی خانه‌ای که از نی ساخته شده کنند، حکم کنند به نفع آن که «قمط» (یعنی بندها)، از آن او باشد و این روایت عمرو بن شمر است از جابر و در عمرو ضعف است. و از منصور بن خادم از جعفر صادق علیه السلام روایت است که علی علیه السلام حکم بدین نحو کرد. و این حکمی بود در واقعه‌ای معین و لذا از آن تجاوز نباشد.» (محقق حلی، ۱۳۷۶ق، ۲۸۵؛ فاضل آبی، ۱۴۰۸ق، ۵۰۸/۲).

نیز در مسئله چهارم از لواحق بحث نخستین نظردوم از مبحث دیات همان کتاب می‌خوانیم:

«اگر چهار کس با هم شراب خورند و دو کس را کشته یابند و دو دیگر را مجروح، روایت است از محمد بن قیس از علی علیه السلام که حکم کرد هردو مجروح، دیت هردو مقتول بدهند، بعد از آنکه کم کنند دیت جراحت از دیت مقتولان. روایت کرد سکونی از جعفر صادق علیه السلام که دیت این دو کشته بر قبیله این چهار کس باشد و فراگیرند دیت مجروحان از دیت کشتگان و وجه آن است که این قضیه ایست در واقعه‌ای و او عالم‌تر بوده باشد بدان که این حکم بر واجب کرد» (محقق حلی، ۱۳۷۶ق، ۳۰۴؛ فاضل آبی، ۱۴۰۸ق، ۶۴۵/۲-۶۴۴). نظیر این نوع برخورد با روایاتی که با نظر مشهور در تعارض است، کم و بیش در موارد دیگر هم یافت می‌شود که لزومی به احصاء آنها نیست.

سخن عمده این است که وقتی می‌توان در روایات متضمن حکم شرعی مواردی یافت که به مورد خاصی مربوط است و فقیهان حکم مندرج در چنین روایاتی را به موارد مشابه تسری نداده‌اند، آیا می‌بایست به همین موارد مندرج در نظر فقها اکتفا کرد و یا با تأمل بیشتر در مجموع روایات متضمن احکام ممکن است موارد دیگری هم یافت؟

چنین احتمال و امکانی وقتی بیشتر ذهن پوینده را به خود مشغول می‌کند که در بعضی از روایات حکم به صورت کلی وارد شده که در شرایط فعلی عمل به آن حکم به صورت عام و در همه مکانها و زمانها و برای همه افراد موجب شگفتی است.

مثلاً در روایتی آمده است: «ایمان در قلب خوزی مستقر نمی‌شود، چنانکه در قلب یهودی هم پایدار نیست» (شهید ثانی، بی‌تا، ۳۲۹). حال با چنین روایتی آیا می‌توان

شخص خوزی امامی مذهب، مثل مرحوم شیخ انصاری و یا دیگر مؤمنان که تباری خوزی دارند را مشمول حدیث مزبور دانست؟!!

در همین راستا روایاتی در مدح و یا ذم مردم بعضی از شهرها آمده که شمول آنها بر مردمان چنین شهرهایی در شرایط فعلی سخت تعجببرانگیز و غیرقابل قبول است؛ به-خصوص که در آیات قرآنی و روایات ملاک برتری انسانها بر امثال خود - آن هم نزد خدا - ایمان و عمل صالح ذکر شده است.

چنین شگفتی‌ای موجب طرح سؤالی ذیل است:

۱- عمومیت و اطلاق احکام مذکور در روایات، به لحاظ زمان و مکان و شرایط متفاوت، در چه حد است؟

۲- چنانچه عمومیت و اطلاق روایات قابل تخصیص و تقیید باشد، ملاک تخصیص و تقیید چیست؟

۳- چون در بعضی از احادیث داوری معصوم علیه السلام در واقعه‌ای نقل شده است، آیا می‌توان ملاکی یافت تا چنین روایاتی را با آن سنجد و آنها را از روایات دیگر متمایز ساخت؟

۴- وقتی مشخص گشت که حدیثی متضمن داوری معصوم علیه السلام در واقعه‌ای است، در چه حد می‌توان حکم صادره را به موارد دیگر سرایت داد؟

البته سؤالی دیگر هم در خصوص چنین روایاتی وجود دارد، ولی آنچه عجالتاً در این مقال مطرح است، یافتن پاسخ پرسش سوم و چهارم است.

لزوماً یادآور می‌شود که همه سؤالات در خصوص روایاتی است که صحت صدور آنها مسلم باشد وگرنه روایاتی که به لحاظ صحت صدور و به تعبیر دیگر از منظر سند دچار ضعف است از حیثه این پژوهش بیرون می‌باشد.

با این مقدمه، نگارنده برآن است که پاسخی برای دو سؤال اخیرالذکر بیابد و برای دستیابی به پاسخ لازم است دو نکته توضیح داده شود:

نکته نخست آنکه آیا در قرآن مجید و روایات مواردی می‌توان یافت که بدون تردید ناظر بر موضوعات خاص یا اشخاص باشد تا بتوان گفت که امکان دارد بعضی از روایات - اگرچه نه به طور مسلم و قطعی، بلکه در حد فرضیه قابل اثبات - ناظر به موضوعات خاص است و غیرقابل تعمیم به موارد دیگر.

نکته دوم توضیحی هر قدر کوتاه در خصوص تفاوت بین «حکم» و «فتوی» است.

آیات و روایاتی که ناظر به موارد مشخص است

در قرآن مجید که منبع اصلی احکام شرعی است، آیاتی وجود دارد که ناظر بر اشخاص معین و عناوین خاص است که اکنون نه آن اشخاص وجود دارند و نه آن عناوین و در نتیجه حکم مترتب بر آن اشخاص و عناوین هم منتفی خواهد بود. آیات مربوط به زنان پیامبر ﷺ و احکامی که برای ایشان مقرر شده اکنون فاقد موضوع است و لذا چنین احکامی قابل اجرا نیست.

نیز آیاتی که در مذمت ابولهب و همسر او وجود دارد، فعلاً بدون موضوع است. هم‌چنین در بعضی از آیات قرآنی احکام یا اوصافی برای عناوینی ذکر شده که هم‌اکنون مصادیقی برای آن عناوین یافت نمی‌شود و یا ملاک آن احکام و اوصاف منتفی است. در سوره توبه آمده است: «الْأَعْرَابُ أَشَدُّ كُفْرًا وَ نِفَاقًا وَ أَجْدَرُ أَلَّا يَعْلَمُوا حُدُودَ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ عَلَى رَسُولِهِ بَادِيَةَ نَشِيئَانِ عَرَبٍ، در کفر و نفاق [از دیگران] سخت‌تر و به اینکه حدود آن‌چه را خدا بر فرستاده‌اش نازل کرده، ندانند، سزاوارترند...» (توبه، ۹۷).

آیا می‌توان کفر و نفاق که موضوع احکام الهی قرار می‌گیرد و در این آیه به اعراب بادیه‌نشین نسبت داده شده است را در این زمان به چنین اعرابی که نسل‌اندروسل مسلمان بوده‌اند؛ نسبت داد؟! و یا آن‌چه در آیه ۱۴ سوره حجرات دایر بر عدم باور جدی اعراب آمده است را آیا می‌توان به اعراب فعلی هم نسبت داد؟!

وقتی تفسیر آیات و از آن جمله آیه ۹۷ سوره توبه ملاحظه شود، این نتیجه به دست می‌آید که ملاک و علت کفر و نفاق بادیه‌نشینان که خدای باری تعالی از آن خبر می‌دهد، دوری از شهر که محل نزول وحی و حضور اهل علم است بوده است (طوسی، ۱۴۰۹ق، ۲۸۴-۳۲۸/۵).

بدین ترتیب می‌توان گفت پاره‌ای از احکام قرآنی که بر عناوینی عام یا مطلق مترتب شده وقتی ملاک آن حکم در چنین عناوینی از بین برود، ولو آن‌که عنوان باقی باشد، حکم مورد نظر منتفی می‌گردد و به طریق اولی در روایات هم وضع چنین است.

فی‌المثل وقتی در جایی از روایات بنی‌امیه ملعون شمرده شده‌اند، آن هم با تأکید، وقتی مطمئناً افرادی از آنان مؤمن به حق و شیعه خالص گردند، از شمول چنین حکمی مستثنی خواهند بود (آخوند خراسانی، بی‌تا، ۲۲۳).

روشن است که یافتن ملاک و علت حکم در چنین مواردی کار آسانی نیست، اما غیرممکن هم نیست؛ به خصوص وقتی فرهنگ قانون‌گذاری در اسلام روشن گردد.

تفاوت حکم و فتوی

در آغاز تشریح، این دو واژه به یک معنی به کار رفته و هم‌اکنون نیز مسامحتاً به صورت مترادف استعمال می‌شود؛ بدین معنا که منظور از فتوی و حکم آن چیزی است که در قالب تکلیف و یا صحت و بطلان بر افعال مکلفان در شریعت مترتب می‌شود.

واژه استفتاء و افتاء در قرآن مجید در معنای «بیان حکم» به کار رفته است.

در آیه ۱۲۷ سوره نساء می‌خوانیم: «وَيَسْتَفْتُونَكَ فِي النِّسَاءِ قُلِ اللَّهُ يُفْتِيكُمْ فِيهِنَّ...» و

از تو درباره زنان فتوی می‌خواهند. بگو: خدا درباره آنان به شما فتوی می‌دهد...»

نیز در آیه ۱۷۶ همان سوره آمده است: «يَسْتَفْتُونَكَ قُلِ اللَّهُ يُفْتِيكُمْ فِي الْكَلَالَةِ إِنَّ امْرَأً هَلَكَ لَيْسَ لَهُ وَكْدٌ وَ لَهُ أُخْتُ فَلَهَا نِصْفُ مَا تَرَكَ: از تو [درباره کلاله] فتوی می‌طلبند؛

بگو: «خدا درباره کلاله فتوی می‌دهد: اگر مردی بمیرد و فرزندی نداشته باشد و خواهری داشته باشد، نصف میراث از آن اوست...»

روشن است که منظور از فتوی حکم کلی است که خدای تعالی در مورد زنان یا ارث

بیان فرموده و فتوی با همین معنا از سوی معصومان علیهم‌السلام و مجتهدان هم به کار رفته است.

حضرت ابوالحسن امام رضا علیه‌السلام فرموده‌اند: «کسی که بدون آگاهی فتوی دهد، فرشتگان

زمین و آسمان او را لعن کنند» (حر عاملی، ۱۴۰۹ق، ۲۷/۲۹).

هم‌چنین در مکالمه مأمون با آن حضرت در خصوص پذیرش ولایت‌عهدی حضرت

فرمود: «من ولایت‌عهدی را به این شرط قبول می‌کنم که امرونهی نکنم و فتوی ندهم و

داوری ننمایم و کسی را والی نسازم و عزل نکنم...» (مفید، ۱۴۱۳ق، ۲۶۰).

رفته‌رفته و در اصطلاح فقهی میان حکم و فتوی تفاوتی به وجود آمد و فقها چنین

مصطلح کردند که فتوی عبارت است از: «بیان حکم فقهی که بر موضوعات و متعلقات

مترتب می‌شود» و حکم عبارت است از: «تطبیق حکم فقهی بر موضوعات مشخص که

گاه در پی آن الزام به انجام وجود دارد و بیشتر در تنازع بین افراد صادر می‌شود» (شهید

اول، بی‌تا، ۳۲۰/۱).

از بیان فوق‌الذکر می‌توان نتیجه گرفت که وجه مشترک فتوی و حکم این است که هر دو بیان حکم الهی است؛ نهایت آنکه در صدور حکم علاوه بر آنکه حکم الهی بازگو می‌شود، چنین حکمی بر مصداق آن هم منطبق و اعلام می‌گردد و چه بسا مکلف ملزم به اجرا می‌شود و نمی‌تواند از آن عدول نماید. ولی در فتوی مستفتی (=مقلد) بدون الزام از سوی دیگری مختار است بدان حکم عمل نماید و به همین جهت در انجام عبادات حکم به معنای مصطلح وجود ندارد، ولی در عقود و ایقاعات می‌توان حکم نمود و حتی دیگری را به اجرای آن ملزم ساخت.

از تعریفی که برای فتوی و حکم ارائه شد، این نتیجه به دست می‌آید که فتوی دهنده در صد تعیین مصداق نیست و لذا گفته‌اند: «تعیین مصداق شأن فقیه نیست» و مجاز است که نظری برخلاف مفتی دیگری ابراز دارد؛ چنانکه مستفتی هم می‌تواند از مرجع تقلیدی به مرجع تقلید دیگر - در صورت داشتن مرجحی - رجوع نماید، اما در صدور حکم لزوماً می‌بایست قاضی یا حاکم مصداق را تعیین نماید وگرنه حکمی صادر نخواهد شد. هم‌چنین در اجرای احکام، تفاوت حکم نمی‌تواند وجود داشته باشد؛ چون اگر قاضی بتواند حکم قاضی دیگر را نقض کند و بر خلاف آن حکمی دهد، اختلال نظم به وجود خواهد آمد (شهید اول، بی‌تا، ۱/۳۲۰). به همین جهت گفته‌اند: وقتی حکمی را قاضی صادر کرد، باید پذیرفته شود و چنانچه محکوم‌علیه بین خود و خدا و در واقع نفس‌الامر می‌داند که حق وی تضییع گشته، حرام است بر او تقاض کردن (شهید اول، ۱۳۷۷ق، ۶۰).

نیز در صدور حکم چون بنا بر تطبیق مفهوم بر مصداق است، چه بسادر یک واقعه نظر دو قاضی متفاوت باشد و لذا نمی‌توان یک دعوی را دو بار در محکمه مطرح ساخت و به اصطلاح امر مختومه است و غیر قابل طرح دوباره؛ مگر در موارد خاص و نادر؛ در حالی که در فتوی امکان رجوع از فتوی حتی برای یک مجتهد و آن هم مکرراً روا و قابل قبول است.

در ابتدای برپایی شریعت اسلام، پیامبر ﷺ و پس از او امامان معصوم ﷺ دارای شأن افتاء و صدور حکم بوده‌اند، چنانکه بعدها فقها دارای این دو منصب بوده‌اند و از آن جایی که گفتار، رفتار و تأیید معصوم ﷺ تحت عنوان «سنت» یکی از مآخذ اصلی استنباط حکم است، می‌بایست بین فتوی و صدور حکم از سوی معصوم ﷺ تفاوت قائل شد، هم‌چنین در افتاء و صدور احکام از سوی مجتهدان.

اینک باید دید با چه ملاک و ابزاری می‌توان میان نظری که تحت عنوان حکم از سوی معصوم علیه السلام صادر شده و اختصاص به مورد معین دارد و نظری که به عنوان بیان حکم شرعی صادر گشته و قابل تسری به جاهای دیگر است، تفاوت قائل شد؟

ملاک تفاوت حکم و فتوی در احادیث

خصوصیاتی چند می‌تواند چنین ملاکی را در اختیار پژوهنده قرار دهد.

۱. اظهار نظر فقها

روشن‌ترین و ساده‌ترین ملاک، تصریح فقها است که در مواردی به نحو اجماع یا مشهور اظهار نظر کرده‌اند که فلان حدیث ناظر بر مورد خاص است و غیرقابل تعمیم به موارد دیگر.

چند مورد از این نوع اظهار نظرها در ابتدای این مقال آورده شد و در اینجا چند مورد دیگر هم ذکر می‌شود:

- فقها در باب جهاد پناه دادن یا پذیرش ذمه از سوی یک مسلمان برای یک یا چند حربی را جایز می‌دانند و بر آنند که چون یک جنگجوی مسلمان به یک جنگجوی کافر امان داد، رعایت این امان برای فرمانده جنگ لازم است، اما چنین امانی را برای روستا و قلعه‌ای لازم‌الرعايه نمی‌دانند؛ در حالی که از سوی حضرت علی علیه السلام چنین ذمه و امانی پذیرفته شده است.

محقق حلی این عمل حضرت علی علیه السلام را برای حکم کلی مستند نمی‌داند و آن را «قضیه فی واقعه» تلقی کرده و می‌فرماید: «از آن مورد تعدی نمی‌شود» (محقق حلی، ۱۴۰۹ق، ۲۳۸/۱).

- سکونی از صادق علیه السلام و محمد بن قیس از باقر علیه السلام نقل کرده‌اند که شش تن در فرات بودند و یکی از آنان غرق شد و سه تن از آنان شهادت دادند که دو نفر دیگر وی را غرق کرده‌اند و آن دو، گواه شدند که آن سه تن وی را غرق کرده‌اند و علی علیه السلام داوری کرد تا دیه به پنج تقسیم شود؛ سه پنجم بر عهده آن دو تن باشد و دو پنجم بر عهده سه تن دیگر.

علامه حلی در این مورد می‌فرماید: «این یک داوری است که علی علیه السلام بر اساس خصوصیتی که می‌دانسته، انجام داده است و نمی‌توان آن را به جای دیگر سرایت داد» (حلی، بی‌تا، ۲/۲۵۷).

متذکر می‌شود که روایت مزبور را شهید ثانی ضعیف می‌داند و با این وصف، آن را به دلیل مخالفت با اصول مذهب «قضیه فی واقعه» تلقی می‌فرماید (شهید ثانی، ۱۴۱۰ق، ۱۰/۱۴۹-۱۴۸).

- نیز شهید اول در الدرر اوردده است: «که شخصی وصیت کرد فرزندش که از ام‌ولد به وجود آمده، ارث نبرد و امام کاظم علیه السلام این وصیت را تأیید فرمود.» آن‌گاه شهید از قول شیخ طوسی می‌گوید: «این قضیه‌ای است در واقعه‌ای و غیر قابل تعمیم به موارد دیگر» (شهید اول، ۱۴۱۲ق، ۲/۳۶۴). آن‌چه تا بدینجا به عنوان نمونه بیان شد، نظر فقیهان امامی مذهب بود، اما باید توجه داشت که این امر اختصاص به فقه امامیه ندارد و بلکه فقهای اهل سنت هم در مواردی به همین نحو با روایات برخورد کرده و چون حکمی را بر خلاف قواعد پذیرفته شده مذهب خود و از آن جمله قیاس دیده‌اند، آن را مختص واقعه مذکور در روایت دانسته و از تعمیم آن به موارد دیگر خودداری کرده‌اند. در مستند قاعده «الولد للفراش و للعاهر الحجر» آمده است که عتبه بن ابی‌وقاص به برادرش سعد وصیت کرد تا پسری که از کنیز زمه به دنیا آمده را بازپس گیرد، چون آن بچه فرزند اوست و چون پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله مکه را فتح کرد، سعد بدانجا رفت و فرزند کنیز زمه را نزد رسول خدا صلی الله علیه و آله آورد و گفت این بچه فرزند برادر من است و برادرم عتبه هنگام مرگ وصیت کرده که این پسر را سرپرستی کنم؛ همراه سعد عبد پسر زمه نیز نزد رسول الله صلی الله علیه و آله آمد و گفت این پسر فرزند کنیز زمه است که در فراش او به دنیا آمده است. رسول خدا صلی الله علیه و آله به فرزند کنیز زمه نگریست و دید شبیه‌ترین مردم به عتبه بن ابی‌وقاص است و آن‌گاه رسول صلی الله علیه و آله خطاب به عبد فرمود: فرزند از آن توسست و برادرت می‌باشد، چون در فراش زمه به دنیا آمده و سپس فرمود: «الولد للفراش و للعاهر الحجر». بعد از این، رسول خدا صلی الله علیه و آله به همسرش سوده دختر زمه دستور داد تا خود را از پسری که مورد دعوی بود، در حجاب نگاه دارد و این دستور بدان جهت بود که شباهتی میان آن پسر و عتبه وجود داشت (بخاری، ۱۴۰۱ق، ۵/۹۶). این روایت که مورد اتفاق عموم مسلمین است (موسوی بجنوردی، ۱۴۱۹ق، ۴/۲۳)، قسمت اول آن مستندی است برای قاعده فقهی مشهور «فراش»، ولی قسمت آخر

آن یعنی دستور پیامبر ﷺ به سوده که از برادر خود با حجاب گرفتن دوری گزیند، تا جایی که راویان حدیث می‌گویند تا پایان عمر از آن مرد حجاب گرفت، مورد بحث فقها بوده که چگونه رسول اکرم ﷺ درعین آنکه حکم به صحت نسب فرزندی می‌کند، به خواهر وی دستور می‌دهد در مقابلش حجاب گیرد؟!

در کتاب الأم آمده است: «رسول الله ﷺ جمله «الولد للفراس» را به استناد حکم ظاهری ابراز داشته و دستور وی به همسرش مبتنی بر علم واقعی او بوده است» (شافعی، ۱۹۸۰م، ۲۱۶/۶). افزون بر این در کتاب تنویرالحوالک نظرات دیگری هم برای رفع این تعارض بیان شده است (سیوطی، ۱۹۹۷م، ۵۵۲). غزالی در مسئله «هل قول الصحابی یقتضی العموم» این نکته را متذکر می‌شود که اگر راوی بگوید: پیامبر ﷺ برای همسایه حکم به شفعه فرمود، علما اختلاف کرده‌اند؛ بعضی آن را عام (حکم کلی) دانسته و گروهی آن را داوری در مورد خاص دانسته و غیرقابل تسری به موارد مشابه (غزالی، ۱۴۱۷ق، ۲۳۹). هم‌چنین وی در مسئله «لاعموم لواقعة الحال» می‌گوید: «امکان ندارد در واقعه‌ای که برای شخص معینی رخ داده و پیامبر ﷺ در آن حکمی صادر فرموده و علت را ذکر کرده، در صورتی که امکان دارد چنین علتی بدان شخص اختصاص داشته باشد، ادعای عموم کرد» (همانجا).

از این گونه اظهارنظرهای فقها می‌توان چنین نتیجه گرفت: در موارد «قضاء» وقتی حکم صادره منطبق با موازین پذیرفته شده مذهب نباشد، ولو آنکه از سوی معصوم ﷺ هم باشد، قابل استناد به عنوان سنت نیست و نمی‌توان در موارد مشابه بدان تمسک جست. لذا می‌بایست در نحوه صدور حدیث اولاً دقت شود که در مقام قضاء صادر شده و یا در مقام بیان حکم، و چنانچه در مقام قضاء بوده، اصل بر آن است که نمی‌توان چنین حکمی را به جای دیگر، اگرچه مشابه باشد، تسری داد.

اینکه در مقام قضاء عملی یا سخنی از معصوم صادر شده و یا در مقام اظهارنظر فقهی، کار چندان دشواری نیست و مضمون حدیث حاکی از این امر می‌باشد.

۲. تعیین مصداق از سوی معصوم ﷺ

در پاره‌ای موارد، مقررات شارع روشن و واضح بوده ولی پرسش‌کننده در مقام اجرای حکم و تعیین مصداق به معصوم ﷺ یا فقیه مراجعه می‌نماید و پرسش‌شونده هم در مقام

کارشناس و کسی که بیش از پرسشگر از مصادیق آگاهی دارد، اظهار نظر و تعیین مصداق می‌کند.

هم‌اکنون از مراجع تقلید در خصوص موردی چون حضور بانوان در اجتماعات ورزشی مثل استادیوم ورزشی سؤال می‌شود و فقها جواب می‌دهند. چنین جوابی در قالب تعیین مصداق مقررات شرعی نسبت به اختلاط زن و مرد یا موجب مفسده بودن چنین عملی صادر می‌شود و نه به عنوان بیان فتوی و نظر فقهی.

در روایات هم این نوع پرسش و پاسخ وجود دارد که امام علیه السلام در پاسخ کسی که چگونگی اجرای حکم مسلم شرعی را جويا شده، وی را راهنمایی می‌فرماید. به عنوان نمونه امر غیر قابل تردید برخاسته از نص قرآنی این است که نمازگزار می‌بایست رو به مسجد الحرام داشته باشد («... وَ حَيْثُ مَا كُنْتُمْ فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ...» ... هر کجا که باشید، روی خود را به جانبش بگردانی» بقره، ۱۴۴). اینکه چگونه می‌توان جهت مسجد الحرام را یافت و به تعبیر دیگر جانب قبله را تشخیص داد، مربوط به خود مکلف است و نه بیان حکم شرعی؛ با وجود این، از امام علیه السلام یافتن قبله را می‌پرسند و امام علیه السلام می‌فرماید: «قرار ده ستاره جدی را در پشت سر خود و نماز بگذار» (حر عاملی، ۱۴۰۹ق، ۳۰۷/۴).

در این روایت و چند روایت دیگر مرتبط با یافتن قبله، امام علیه السلام در مقام تعیین مصداق و نوعی کارشناسی است و لذا هم‌اکنون و پیش‌تر، فقها برای تعیین قبله استفاده از هر نوع وسیله قابل اطمینانی را مجاز دانسته و بر آن نبودند که لزوماً از علایم مذکور در روایات استفاده شود، به طوری که فعلاً و با فراوان شدن انواع و اقسام قبله‌نما این احادیث فراموش شده است.

در روایت دیگری آمده است: «شهاب بن عبدربه از امام صادق علیه السلام در خصوص نفقه زوجه می‌پرسد و امام علیه السلام جواب می‌دهند: «آن مقدار که گرسنگی او برطرف گردد و عورتش مستور ماند و روی بر او ترش نسازد». پس از آن راوی از میزان روغن و گوشت و لباس و نظایر آنها سؤال می‌کند و امام علیه السلام مقادیری را بازگو می‌فرماید.

صاحب وسائل پس از نقل این حدیث می‌گوید: «نظر من این است که این روایت و روایات پیشین (که مقادیر نفقه در آنها آمده) ناظر بر غالب یا متعارف آن زمان بوده و گرنه

آنچه از روایات قبلی استفاده می‌شد، این بود که ملاک در میزان نفقه کفایت زن است» (همان، ۲۴۱/۲۱-۲۴۰).

۳. اعمال ولایت

امام یا سلطان مسلمین افزون بر آنکه در فصل خصومت و اجرای حدود شرعی و به صورت کلی تنظیم امور جامعه اسلامی حق الزام و اجبار دارد، می‌بایست به اموری که متصدی خاصی ندارد و اداره کردن آن هم لازم است، دخالت نماید و تمشیت این‌گونه امور تحت عنوان «امور حسبیه» از وظایف حاکم است و به همین جهت گفته شده است: «الحاکم ولی من لا ولی له» (حاکم عهده‌دار امور کسی است که ولی ندارد) و در همین راستا اداره صغیرانی که ولی ندارند، بر عهده حاکم می‌باشد و نیز اداره اموالی که صاحب خاصی ندارد و یا صاحبش مجهول است.

پاره‌ای از روایات متضمن همین امور است که بازگشت این روایات هم به تعیین مصداق و یا بهتر است گفته شود بیان صغرای حکم کلی است.

در روایتی آمده است: «مردی به امام صادق علیه السلام عرض کرد مالی را یافته‌ام و نگرانم. اگر صاحبش را بیابم، به او خواهم داد و از آن خلاص می‌شوم. امام علیه السلام به او فرمود تو را به خدا چنین خواهی کرد؟! او گفت: به خدا قسم که چنین کنم. حضرت فرمود: والله صاحب آن مال منم و صاحبی جز من ندارد. آن‌گاه حضرت او را سوگند داد تا مال را به کسی دهد که آن حضرت امر می‌کند و او هم قسم یاد کرد و امام علیه السلام فرمود: برو و این مال را میان برادرانت تقسیم کن و تو در امانی از آنچه بیم داری.»

محقق اردبیلی می‌گوید: امام ولی همه است و هر چه بخواهد، می‌کند و بدان آگاه است. نیز این رویداد قضیه‌ای است در واقعه‌ای خاص؛ بنابراین به مورد دیگر تسری نمی‌کند و چه بسا امام علیه السلام می‌دانسته که آن مال از اموالی بوده که اخذ آن برای گیرنده حلال محسوب می‌شده است» (محقق اردبیلی، ۱۴۰۳ق، ۱۰/۴۴۹). در این مورد که در باب لَقْطَةُ آمده است که امام علیه السلام اعمال ولایت فرموده و به همین جهت فقیه یادشده حکم را خاص مورد می‌داند و غیرقابل تسری به موارد دیگر.

۴. اجرای احکام

یکی دیگر از ملاکها برای متمایز کردن احادیثِ ناظر به موارد خاص، از احادیثِ متضمن حکم کلی، چگونگی اجرای حکم شرعی است.

برای تبیین موضوع متذکر می‌شود برای یک قسمت از احکام روش اجرایی از سوی شارع تعیین شده است و فقط باید به همان نحو که شارع مقرر کرده اجرا کرد. قسمت دیگر احکامی است که صرفاً انجام آنها مورد نظر است، ولی چگونگی اجرا منوط به نظر مکلف است. اکثر قریب به اتفاق مسلمانان بر این باور بوده‌اند که نحوه اجرای قسمتی از احکام شرعی - وقتی چگونگی آن را شارع تعیین نکرده باشد - به عهده حاکم است.

این نکته را به‌صراحت می‌توان در شرایط ذمه و پرداخت جزیه در باب جهاد ملاحظه کرد.

اصل قرارداد ذمه و اخذ جزیه به استناد نص قرآن حکمی است شرعی (توبه، ۲۹)، اما چگونگی قرارداد و میزان جزیه بستگی به نظر حاکم دارد و لذا فقها در این مورد می‌گویند:

«مقدار جزیه موکول به رأی امام است و جایز است برای او افزایش و نقصان و اگر شرط کرد که آنان مهمان پذیر باشند، افزون بر پرداخت جزیه جایز است...» (ابن حمزه، ۱۴۰۸ق، ۲۵). هم‌چنین جابه‌جا در باب جهاد از مصلحت‌اندیشی حاکم اسلامی سخن به میان آمده است (رجوع شود به: طوسی، ۱۳۸۷ق، ۲ / ۱۹، ۳۳، ۳۶، ۳۸، ۴۴، ۴۷، ۴۹، ۵۰، و ۵۶).

در تمام موارد که تدبیر جنگ به عهده امام واگذار شده تشخیص مصلحت هم به عهده او است و این نمونه‌ها به خوبی می‌رساند که اجرای احکامی از این نوع بستگی به نظر حاکم دارد.

فراموش نباید کرد که جهاد، اگرچه به اذن امام معصوم علیه السلام آغاز می‌شود، ولی تدبیر جنگ با فرمانده سپاه است و فرمانده لزوماً شخص امام علیه السلام نیست و بلکه فرد عادی منصوب از طرف او باشد و اینکه در فتاوی فقها جابه‌جا سخن از امام به میان آمده، مقصود رهبر جامعه اسلامی است و چنان نیست که حتماً مقصود امام معصوم علیه السلام باشد،

چون اگر چنین مقصودی در بین بود فقیه حق نداشت برای امام معصوم علیه السلام وظیفه تعیین کند و فتوی صادر نماید.

باید یادآور شد که معصوم علیه السلام دارای دو شأن است: یکی شأن تقنین و دیگری اجرا؛ که از لحاظ تشریح میان هیچ یک از معصومان علیهم السلام اختلاف نظر وجود ندارد و لذا وقتی دو روایت معارض یافت می‌شود، فقیهان در صدد جمع بین آن دو و یا ترجیح یکی بر دیگری با مرجحات منصوص و غیرمنصوص برمی‌آیند؛ زیرا معتقدند که در بیان حکم واقعی به دور از تقیه نباید و نمی‌تواند میان گفتار دو معصوم اختلاف باشد و باب تعادل و تراجیح در اصول فقه هم به همین منظور باز شده است.

شأن دوم معصوم علیه السلام اجرای احکام است که می‌تواند خود عهده‌دار باشد و می‌تواند دیگری را بدان وا دارد و در اجرای حکم است که نظر دیگران، حتی غیرمعصوم هم می‌تواند دخیل باشد؛ چنانکه مشورت پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله با اصحاب خود پیش از واقعه احد معروف است و افزون بر این خدا در قرآن مجید به شخص پیامبر صلی الله علیه و آله امر می‌کند که با مردم مشورت نماید (آل عمران، ۱۵۳). روش امامان معصوم علیهم السلام در مواجهه با دیگران هم متکی بر همین اصل بوده است؛ چون آنان هنگام تشریح و بیان حکم رویه یکسان داشته ولی در اجرای حکم به تفاوت عمل می‌کردند و این تفاوت در عمل هیچ لطمه‌ای به عصمت آنان حتی در قالب ایراد مخالفان هم وارد نمی‌ساخت. جنگ حضرت علی علیه السلام با معاویه و صلح امام حسن علیه السلام با او، که با فاصله کمتر از شش ماه پس از شهادت پدرشان رخ داد، در حوزه اجرا قابل بیان است.

بدین ترتیب می‌توان شأن حکومتی امام معصوم علیه السلام در اجرای احکام را دیگران هم عهده‌دار شوند و همین شأن است که برای امام معصوم علیه السلام و دیگران از ناحیه بیعت به وجود می‌آید و در این حوزه نحوه تصمیم‌گیری امامان علیهم السلام متفاوت است و نیاز به هیچ توجیهی ندارد؛ چنانکه لزوماً نمی‌بایست به عنوان حکم غیرقابل تغییر و قابل تسری به موارد مختلف تلقی کرد.

جا دارد مقایسه‌ای صورت گیرد بین دو اظهار نظر از سوی حضرت امیر علیه السلام که یکی بی- تردید مستند حکم برای همه فقهای اسلام قرار گرفته و دیگری مورد تردید فقیهان امامیه، اگرچه اکثراً طبق آن فتوی داده‌اند.

اظهارنظر نخست در تعیین حد شارب خمر است و اظهارنظر دیگر مربوط می‌شود به داوری در خصوص شهادت یک نفر بر شرب خمر کسی و شهادت نفر دوم بر قیّ کردن خمر از سوی همان شخص.

شرب خمر در قرآن مجید تحریم شده است (مائده، ۹۰)، ولی برای شارب آن حدی تعیین نشده است و بنا بر مشهور و نقل صحابه، پیامبر اسلام ﷺ بر شارب خمر حد جاری نساخت و آنچه در روایات مختلف آمده حاکی از آن است که آن حضرت مقرر فرموده بر شارب خمر با نعل (لنگه دمپائی) یا ترکه حدود چهل ضربه بزنند (بیهقی، بی‌تا، ۳۱۸/۸-۳۱۹) و بنا بر روایتی ابوبکر دستور داد باده‌نوش را چهل تازیانه زنند (بخاری، ۱۴۰۱ق، ۱۳/۵) و چون نوبت خلافت به عمر رسید و باده‌گساری فراوان گشت وی دستور داد تا مقدار تازیانه را به هشتاد رسانند (همان، ۱۴۹/۵) و در روایتی هم آمده که این مقدار با اشاره حضرت علی ﷺ مقرر شد.

«از امام صادق ﷺ روایت شده که قدامه بن مظعون را که باده نوشیده بود نزد عمر آوردند در حالی که بینه بر عمل او اقامه شده بود و عمر از علی ﷺ در خصوص مورد سؤال کرد و آن حضرت فرمود بر او هشتاد تازیانه بزنند...» (کلینی، ۱۳۸۸ش، ۲۱۶/۸-۲۱۵).

در مورد حد شرب خمر به میزان هشتاد تازیانه میان فقهای شیعه هیچ اختلافی نیست و قریب به اتفاق فقیهان اهل سنت هم بر این باورند جز شافعی که می‌گوید شارب خمر را باید چهل تازیانه زد و اگر امام مسلمین صلاح بداند چهل تازیانه بر آن می‌افزاید (طوسی، ۱۴۰۷ق، ۴۰۹/۵). اینکه شیعه بی‌تردید این حکم را پذیرفته به‌خاطر اظهارنظر حضرت علی ﷺ است، آن هم در مقام تشریح.

اما نظیر این مسئله در مورد ولید بن عقبه آمده که چون حمران و مرد دیگری علیه او شهادت دادند، بدین نحو که یکی گفت او شراب نوشیده و دیگری اظهار داشت شراب را قی کرده و عثمان گفت: اگر شراب نخورده بود قی نمی‌کرد و به علی ﷺ گفت حد بر او جاری کند (همان، ۳۱۸/۵) و در روایت دیگری آمده که حضرت علی ﷺ فرمود: «شراب را قی نمی‌کرد، مگر آنکه نوشیده باشد» (شهید ثانی، ۱۴۱۶ق، ۴۶۷/۱۴).

در این مورد که به نحو مؤثر امام معصوم ﷺ دخالت داشته - خواه این دخالت در اجرای حد بوده یا داوری - برای فقیه امامی قابل توجه است و لذا در شرائع الاسلام آمده

است: «اگر یکی شهادت به شرب دهد و دیگری به قی، حد بر مشهود علیه جاری می‌گردد» (محقق حلی، ۱۴۰۹ق، ۹۵۰/۴) و با اینکه مبنای نظریه فقها روایت یاد شده است و مخالف صریحی هم ندارد (شهید ثانی، ۱۴۱۶ق، ۴۶۷/۱۴). ولی محقق حلی در خصوص این مسئله تردید می‌کند و می‌گوید: «لازمه این حکم آن است که اگر بینه بر قی (به تنهایی) اقامه شود، با توجه به تعلیلی که در روایت آمده می‌بایست حد بر او جاری گردد که این امر مورد تردید است» (محقق حلی، ۱۴۰۹ق، ۹۵۰/۴).

در دو رویداد مذکور که هر دو مستند به نظر معصوم است، فقها دو نوع برخورد کرده‌اند؛ بدین معنی که یکی را مستند فتوی قرار داده و بدون تردید و به صورت اجماع بر آن شده‌اند که حد شارب خمر هشتاد تازیانه است و در دیگری اظهار تردید نموده و علت مذکور در روایت را که سخن معصوم علیه السلام است، قابل تسری به موردی که علت یافت می‌شود ندانسته‌اند.

می‌توان گفت که مورد نخست چون در مقام تشریح بوده بی‌تردید مستند حکم کلی قرار گرفته است و مورد دوم چون در مقام قضاء بوده همانند مورد نخست بی‌تردید مستند قرار نگرفته است.

بر دو نکته یاد شده نکته دیگری هم افزوده می‌شود که مربوط است به حوزه اجرای احکام. پیش‌تر گفته شد که چگونگی اجرای احکام منوط به نظر مکلف و اسبابی است که برای وی هنگام عمل فراهم خواهد شد و این امر در عمل معصومان علیهم السلام فراوان مشاهده می‌شود، تا جایی که گاه اتفاق افتاده معصوم علیه السلام بر خلاف نظر خود - که اتفاقاً صائب بوده - عمل کرده است.

نمونه آن را در پذیرش رأی جوانان مسلمان مبنی بر مبارزه با مشرکان قریش در بیرون مدینه، هنگام مشورت رسول خدا صلی الله علیه و آله با مسلمان برای چگونگی دفاع از شهر مدینه که منجر به جنگ احد و شکست مسلمانین شد، یافت؛ در حالی که نظر شخص پیامبر صلی الله علیه و آله و گروهی از سرد و گرم چشیدگان صحابه این بود که دشمن را در داخل شهر به زانو در آورند. پذیرش حکمیت در جنگ صفین و نمایندگی ابوموسی اشعری از سوی آن حضرت در حالی که حضرتش با اصل حکمیت و نمایندگی ابوموسی موافق نبوده نمونه دیگری در خصوص مورد است.

اینها همه و همه در حوزه اجرا قابل پذیرش است و نه در حوره تشریح. افزون بر این وقتی فردی غیرمعصوم در جهت اجرای حکم الهی رویه‌ای اتخاذ می‌کند که امام معصوم علیه السلام با آن رویه موافق نبوده چنین رویه‌ای خلاف شرع و قبیح شمرده نمی‌شد؛ حتی اگر منجر به شکست هم می‌گشت، بلکه چه بسا، چون هدف مطلوب بود، تأیید می‌شد. برای این مورد هم می‌توان نمونه‌هایی ذکر کرد:

- یکی از آنها قیام مختار است که بدون کسب اجازه از امام وقت صورت گرفت و اگرچه در آغاز پیروزی‌هایی داشته و بعضی کارهای نه‌چندان مخالف با مبانی دینی انجام داد، ولی بعدها دچار افراطهایی گشته و مورد اعتراض امامان علیهم السلام قرار گرفته است. با وجود این، اصل قیام که با هدف دفاع از اهل‌بیت رسول صلی الله علیه و آله به وقوع پیوسته - ولو بدون تجویز امام علیه السلام - مردود شمرده نشده است. همین امر موجب گفت‌وگوی عالمان دینی قرار گرفته و به همین جهت مرحوم مجلسی در کتاب بحارالانوار به داوری در این خصوص پرداخته و پس از نقل روایات متضمن تحسین و تقبیح رفتار مختار و نقل رساله‌ای در این باره از ابن‌نما که این عالم در مجموع مختار را از هرگونه بدی میرا می‌داند، بدین شرح اظهارنظر می‌فرماید: «مختار اگرچه در ایمان و یقینش کامل نبوده و در کارهایی که کرده از سوی ائمه دین اذنی نداشته، ولی از آن جایی که کارهای نیک زیادی از سوی او انجام شد و موجب تشفی قلوب گروهی از مؤمنان گشت، چه بسا پایان کار وی منجر به نجات گردد و مشمول آیه «وَ آخِرُونَ اعْتَرَفُوا بِذُنُوبِهِمْ خَلَطُوا عَمَلًا صَالِحًا وَ آخَرَ سَيِّئًا عَسَى اللَّهُ أَنْ يَتُوبَ عَلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ» و دیگرانی هستند که به گناهان خود اعتراف کرده و کار شایسته را با [کاری] دیگر که بد است درآمیخته‌اند. امید است خدا توبه آنان را بپذیرد، که خدا آمرزنده مهربان است» (توبه، ۱۰۲). و من (مجلسی) از جمله کسانی هستم که در مورد مختار از متوقفین می‌باشند؛ گرچه میان شیعیان مشهور است که وی از مشکورین می‌باشد (مجلسی، ۱۴۰۳، ق، ۳۳۹/۴۵).

- نمونه دیگر قیام زید بن علی بن الحسین علیه السلام است که بگومگو در مورد قیامش وجود دارد، ولی با دقت در اخبار وارده معلوم می‌شود که روایات ناقد زید مربوط می‌شود به اعتقاد به امامت او (اگرچه خود چنین ادعایی نداشته است) و این نوع روایات مشتمل بر محاورات و گفت‌وگوهایی است بین زیدیه از یک سو و اثنی‌عشریه و اسماعیلیه از سوی دیگر.

روایات مؤید زید، ناظر به قیام او علیه حکومت جائز بنی‌امیه و سرانجام شهادت اوست؛ که این روایات مورد قبول و تأیید عموم شیعیان اثنی‌عشریه و حتی اسماعیلیه است. در این خصوص مرحوم مجلسی این روایات را می‌آورد و سرانجام چنین اظهارنظر می‌نماید: «آگاه باش که اخبار در احوال زید و امثال او متعارض و مختلف است؛ چنانکه ملاحظه کردی! اما اخباری که دلالت بر بزرگی و ستایش زید و اینکه ادعایی ناحق نداشته، بیشتر است و بیشتر علما به والا بودن شأن او رأی داده‌اند. بنابراین حسن ظن و عدم بدگویی، بلکه متعرض نشدن به امثال وی از فرزندان معصومان علیهم‌السلام مناسب است، مگر کسانی که از سوی امامان علیهم‌السلام حکم به کفر و لزوم دوری جستن از آنان شده باشد» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ۲۱۲/۴۶-۱۸۶).

نتیجه

از آنچه بیان شد، می‌توان چنین نتیجه گرفت که هرگاه خبری در حوزه تشریح حاکی از داوری یا اجرای حکم و یا تعیین مصداق و راهنمایی سؤال‌کننده در جهت چگونگی اجرای حکم باشد، نمی‌توان بدون وجود قرائن اطمینان‌آور از چنین خبری حکم شرعی کلی و قابل‌تسری به موارد مشابه و زمانها و مکانهای دیگر به دست آورد.

به عنوان نمونه مشکل بتوان به استناد روایاتی که در خصوص کراهت ازدواج با زنان خزری، خوزی و امثال آنان (نک: وسائل الشیعة، باب ۲۱ از ابواب نکاح) وارد شده است، در شرایط فعلی هم که این اقوام شیعیان مخلصند، چنین حکمی را روا دانست و گفت نکاح با این اقوام کراهت دارد؛ چنانکه پیش‌تر در خصوص تشبیه خوزی به یهودی - که در روایت نجاشی آمده بود - بیان گشت.

اما اگر قطع یا ظن قوی باشد که معصوم علیه‌السلام در قول یا فعل و یا تقریر خویش درصدد بیان حکم کلی است - که غالباً چنین می‌باشد - و به عبارت دیگر کبرای یک قیاس منطقی را بیان می‌فرماید و یافتن صغری را به مکلف وا می‌نهد، در این صورت می‌توان از چنین سنتی حکم شرعی استنباط نمود. بنابراین اگر معصوم علیه‌السلام در مقام قضاء، حکمی را صادر و اجرا فرمود، لزوماً حکم صادره و نحوه اجرای وی نمی‌تواند ملاک حکم کلی قرار گیرد، مگر آنکه قرائن اطمینان‌بخشی برای تسری حکم یافت شود.

متذکر می‌شود که این نگارش اقتراحی است قابل تأمل و می‌تواند علاوه بر تأثیرگذاری بر استنباط احکام فرعی، پاسخگوی پاره‌ای از سؤالات مطروحه در نحوه عمل متفاوت معصومان علیهم‌السلام در حوزه اجرا باشد. اینکه حضرت علی علیه‌السلام بر جنگ با معاویه اصرار داشت، ولی پس از ایشان حضرت مجتبی علیه‌السلام با فاصله کمی بیش از پنج ماه که زمام امور مسلمین را از طریق بیعت اصحاب حل و عقد به عهده گرفت، با معاویه صلح کرد و خلافت را واگذار فرمود و به جنگ خاتمه داد، با نگاهی به حوزه اجرا قابل تفسیر است و گرنه هر دو امام معصوم در لزوم حفظ جامعه اسلامی و امر به معروف و نهی از منکر متفق‌القول بودند و نهایت آنکه امام علی علیه‌السلام اجرای این هدف را در ادامه جنگ می‌دید و امام حسن علیه‌السلام در صلح با معاویه. هم‌چنین قیام امام حسین علیه‌السلام و فعالیتهای علمی و فرهنگی فرزندان آن حضرت و به‌خصوص امام صادق علیه‌السلام که به حضرتش پیشنهاد قبول بیعت شد را در همین راستا می‌بایست تفسیر کرد که تفاوت رفتار این والامقامان به لحاظ نحوه اجرا بوده و نه تشریح حکم.

هم‌چنین حضور عالمان امامی مذهب در امور حکومتی و دربار سلاطین، چون حضور علامه حلی در دربار ایلخان مغول؛ سلطان محمد خدابنده و محقق کرکی در دربار شاه اسماعیل و شاه تهماسب صفوی و شیخ بهایی در دربار شاه عباس صفوی و امثال ایشان از یک سو و پرهیز گروهی دیگر از فقیهان بلندآوازه از نزدیک شدن به دربار سلاطین - با اینکه تقریباً به اتفاق آراء همکاری با سلاطین جور را حرام می‌دانند - در همین راستا قابل بررسی است.

بر این اساس می‌توان گفت اینکه حضرت امام خمینی علیه‌السلام مفاد قاعده لاضرر را متضمن حکم کلی قابل تسری به موارد مشابه نمی‌دانند و استفاده از آن را خاص حاکم دانسته‌اند و نه مفتی در مقام افتاء - برخلاف نظر خیلی از فقها که از این قاعده احکام کلی استنباط کرده‌اند - از همین امر ناشی می‌شود؛ زیرا ایشان سخن نبی اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم را یک داوری آن هم در مورد خاص و حکم سلطانی تلقی فرموده (خمینی، ۱۴۱۰ق، ۲۸۴/۱) و نه القاء حکم و تشریح، لذا اگر نائب پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم بخواهد چنین حکمی صادر نماید، مشکلی نخواهد داشت ولی مستلزم ترافع است.

فهرست منابع

- قرآن مجید.
- آخوند خراسانی، محمدکاظم، *کفایة الأصول*، قم، مؤسسه آل البيت علیه السلام لإحياء التراث، بی تا.
- ابن حمزه طوسی، محمد بن علی، *الوسيلة الى نيل الفضيلة*، قم، کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۸ق.
- بخاری، محمد بن اسماعیل، *صحیح البخاری*، بیروت، دارالفکر، ۱۴۰۱ق.
- بیهقی، احمد بن حسین، *السنن الکبری*، بیروت، دارالفکر، بی تا.
- حر عاملی، محمد بن حسن، *تفصیل وسائل الشیعة الى تحصیل مسائل الشریعة*، قم، مؤسسه آل البيت علیه السلام لإحياء التراث، ۱۴۰۹ق.
- حلی، حسن بن یوسف، *تحریر الأحکام الشریعة علی مذهب الإمامیة*، مشهد، مؤسسه آل البيت علیه السلام بی تا.
- خمینی، سید روح الله، *کتاب البیع*، قم، مؤسسه اسماعیلیان، ۱۴۱۰ق.
- سیوطی، عبدالرحمن بن ابی بکر، *تنویر الحوالمک فی شرح موطأ مالک*، بیروت، دارالکتب العلمیة، ۱۹۹۷م.
- شافعی، محمد بن ادريس، *الأمر*، بیروت، دارالفکر، ۱۹۸۰م.
- شریف رضی، محمد بن حسین، *نهج البلاغه*.
- شهید اول، محمد بن مکی، *الدروس الشریعة فی فقه الإمامیة*، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۲ق.
- همو، *القواعد و الفوائد*، قم، کتابخانه مفید، بی تا.
- همو، *اللمعة الدمشقیة*، تهران، الهام، ۱۳۷۷ش.
- شهید ثانی، زین الدین بن علی، *الروضة البهیة فی شرح اللمعة الدمشقیة*، قم، کتابفروشی داوری، ۱۴۱۰ق.
- همو، *رسائل*، قم، مکتبه بصیرتی، بی تا.
- همو، *مسالك الأفهام الى تنقیح شرائع الإسلام*، قم، مؤسسه المعارف الإسلامیة، ۱۴۱۶ق.
- طوسی، محمد بن حسن، *التبیین فی تفسیر القرآن*، قم، مکتب الاعلام الإسلامی، ۱۴۰۹ق.
- همو، *الخلافة*، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۰۷ق.
- همو، *المبسوط فی فقه الإمامیة*، تهران، المکتبه المرتضویة لإحياء الآثار الجعفریة، ۱۳۸۷ق.
- غزالی، محمد بن محمد، *المستصفی*، بیروت، دارالکتب العلمیة، ۱۴۱۷ق.
- فاضل آبی، حسن بن ابی طالب، *کشف الرموز فی شرح المختصر النافع*، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۰۸ق.

- کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، تهران، دارالکتب الإسلامية، ١٣٨٨ ش.
- مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی، بحار الأنوار، بیروت، مؤسسة الوفاء، ١٤٠٣ ق.
- محقق اردبیلی، احمد بن محمد، مجمع الفائدة و البرهان فی شرح إرشاد الأذهان، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ١٤٠٣ ق.
- محقق حلی، جعفر بن حسن، المختصر النافع فی فقه الإمامیه، قاهره، دارالکتب العربی، ١٣٧٤ ق.
- همو، شرائع الإسلام فی مسائل الحلال والحرام، تهران، استقلال، ١٤٠٩ ق.
- مفید، محمد بن محمد، الإرشاد فی معرفة حجج الله علی العباد، قم، کنگره جهانی هزاره شیخ مفید، ١٤١٣ ق.
- موسوی بجنوردی، سید محمدحسن، القواعد الفقهیه، قم، نشر الهادی، ١٤١٩ ق.