

# اجتهاد سیستمی؛ خلأ موجود در استنباط احکام مالکیت در فقه امامیه با مروری بر روش اجتهادی امام خمینی (س)

سید صادق موسوی<sup>۱</sup>

علی اصغر امیر<sup>۲</sup>

**چکیده:** یکی از عوامل تعیین کننده در مطالعه یک موضوع که بی شک تأثیر اساسی در نتایج مطالعه دارد، روش استنتاج داده‌ها درباره آن موضوع است. چنانچه محقق با نگاه جزء گرایانه به پژوهش درباره یک موضوع بپردازد، قطعاً یافته‌های او نسبت به پژوهشگری که با روش کل گرایانه به تحقیق درباره موضوع پرداخته است، تفاوت‌های انکارناپذیری خواهد داشت. با توجه به اینکه موضوع «مالکیت»، یکی از بنیادی‌ترین موضوعات حقوقی و اقتصادی است، هدف از این مقاله پاسخ به این پرسش‌هاست که روش غالب فقهای امامیه در استنباط احکام مالکیت، کدام یک از دو روش جزء گرایانه یا کل گرایانه است؟ و آیا این روش با کارکرد و جایگاه مالکیت در بین سایر موضوعات متناسب است؟ بدین منظور نظرات فقها و محققان و اندیشمندان اسلامی را مورد مطالعه قرار داده‌ایم و به‌طور خاص به بررسی نظرات امام خمینی به‌عنوان شاخص‌ترین فقیهی که اجتهاد و فقاهت را به عرصه اداره جامعه کشاندند، پرداخته‌ایم و در نهایت کوشیده‌ایم بر اساس مفهوم‌شناسی و شناخت اهداف و غایات موضوع «مالکیت»، روش اجتهادی مناسب و متناسب برای استنباط احکام این موضوع را از بین دو روش مذکور اختیار کنیم.

**کلیدواژه‌ها:** فقه امامیه، مالکیت، خلأ، اجتهاد تحلیلی، اجتهاد سیستمی، امام خمینی.

---

۱. دانشیار گروه فقه و حقوق، دانشگاه شهید مطهری، تهران، ایران.

E- mail: mousavi4535@gmail.com

۲. دانشجوی دکتری حقوق خصوصی، دانشکده حقوق و علوم سیاسی، دانشگاه خوارزمی، تهران.

E- mail: amir.ali84@yahoo.com

تاریخ دریافت: ۱۳۹۶/۱۱/۳۰ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۷/۴/۲۴

پژوهشنامه متین / سال بیست و سوم / شماره نود / بهار ۱۴۰۰ / صص ۱۵۶-۱۲۵

## مقدمه

استنباط احکام شرعی از منابع معتبر در شرع با استفاده از اصول و قواعد عام و کلیدی که همان «اجتهاد» مصطلح در علم فقه و اصول فقه، است، به منزله قوه محرکه و عامل حرکت در حیات انسانی اسلامی است. البته دامنه اجتهاد تنها به احکام فقهی محدود نمی شود و می تواند تمام شئون آموزه های دینی را فراگیرد.

درواقع اجتهاد دینی عبارت از کوشش و پژوهش علمی بر اساس منابع معتبر، به واسطه ابزار و عناصر لازم برای تفهم، اکتشاف و استخراج مطلق آموزه های دین به گونه ای که از اعتبار برخوردار باشد (حسینی و علیپور ۱۳۸۶: ۱۴).

پژوهش، مجموعه فعالیت های عقلانی در جهت جواب پرسش ها یا حل مسائل به شیوه علمی است. اصالت و اعتبار هر تحقیق علمی به روش شناسی آن مربوط می شود. برحسب جهان بینی و پارادایم فکری (سرمشق و الگوی مسلط و چارچوب فکری) مسلط بر جامعه علمی، سمت و سوی تحقیقات علمی جهت گیری خاصی پیدا می کند. به عبارتی در هر معرفت علمی پیش فرض های فلسفی و پارادایمی معینی وجود دارد که بر اساس آن، روش تحقیق یا شیوه ورود به واقعیت و خروج از آن روشن می شود. این مبانی پارادایمی با ترسیم مسیر تحقیقات علمی و تعیین اهداف، چگونگی حرکت محقق در مسیر تحقیق را تبیین می نماید. بررسی مبانی، مفروضات فلسفی و پارادایمی حاکم بر فرآیند کسب معرفت، موضوع روش شناسی را شکل می دهد (یوسف زاده و نظری ۱۳۹۴: ۱۸).

هیچ دانشی بدون روش ممکن نیست؛ زیرا دانشمند به هنگام حرکت فکری به سوی مجهولات، راهی را طی می کند که همان روش اوست و از آنجا که اجتهاد یک تلاش و تحقیق علمی است، روش شناسی اجتهاد که سمت و سو و جهت گیری آن را مشخص می کند، بسیار حائز اهمیت است، چراکه خروجی این تلاش علمی می تواند تأثیر پذیری قابل توجهی از این جهت گیری داشته باشد. اگر روش انتخابی با ماهیت موضوع تحقیق متناسب نباشد، نتایج به دست آمده قابل توجه نخواهد بود (قربانی و نوروزی ۱۳۹۰: ۱۱۲).

هر مجتهدی افزون بر چیرگی و آشنایی دقیق و همه سویه بر منابع احکام دین و دانش های گوناگونی که در استفاده احکام دین به آن ها نیاز دارد، باید روش درستی نیز به کار بندد؛ بنابراین اگر یکی از دو رکن، در عنصر اجتهاد به کار بسته نشود و نادیده انگاشته شود، یعنی

فرد در حال استنباط حکم، اگر چیرگی و خبرگی کافی بر منابع استنباط داشته باشد؛ اما روش درست استنباط را برای رسیدن به حکم شرعی، به کار نیندد، یا برعکس روش صحیح را در پیش گیرد، اما چیرگی و خبرگی کافی بر سرچشمه‌های استنباط احکام نداشته باشد، آنچه استنباط خواهد کرد، حجت نزد خدای متعال نخواهد بود (یوسفی ۱۳۸۱: ۳۰۸).

در این نوشتار قصد داریم، با روش‌شناسی اجتهاد و به‌طور خاص روش‌شناسی استنباط احکام مالکیت در فقه امامیه به ارزیابی آن با توجه مفاهیم و اهداف این موضوع مهم فقهی و حقوقی پردازیم.

## ۱. روش‌شناسی اجتهاد در فقه امامیه

همان‌گونه که گفته شد موضوع روش‌شناسی اجتهاد، بررسی چارچوب‌های فکری حاکم بر فرآیند اجتهاد است. این چارچوب‌ها ساحت‌های مختلفی دارد که یکی از مهم‌ترین آن‌ها نوع نگاه و تلقی مجتهد از ارتباط احکام با یکدیگر، با افراد و با اجتماع انسانی است.

تلقی و برداشت مجتهد از مسئله فردگرایی (اصالت فرد) یا جمع‌گرایی (اصالت اجتماع) در برداشت او از منابع دینی نیز تأثیر خواهد گذاشت. فقیهی که جامعه را اصولاً اعتباری و بدون حکم و به دور از نظر اصلی شارع تلقی کند و اسلام را دین فردی بداند، طبعاً فی‌المثل قاعده «لا ضرر» را به نفع ضرر شخصی منحصر می‌سازد و انتظاری از نصوص برای ارائه راه حل جهت مشکلات اجتماعی نخواهد داشت (رحیمیان ۱۳۷۴: ۱۸۳).

با این نگاه می‌توان دو روش برای فرآیند اجتهاد متصور شد که به‌عنوان دو رویکرد کلیدی در پژوهش‌ها و تحلیل‌های علمی در علوم مختلف به رسمیت شناخته‌شده و مورد توجه قرار می‌گیرد:

۱. روش تحلیلی یا جزء گرایانه؛ ۲. روش سیستمی یا کل گرایانه.

### ۱-۱. روش تحلیلی (جزء گرایانه یا اتمیسم)

روش تحلیلی مبتنی بر تجزیه و تحلیل یک پدیده یا موضوع به اجزاء آن است. در این روش فرض می‌شود که هر پدیده‌ای متشکل از اجزایی است و تمام خواص یک مجموعه بدون استثناء در اجزای آن مجموعه نیز وجود دارد لذا تلاش‌ها بر یافتن ساده‌ترین عامل‌های

سازنده هر پدیده یا موضوع معطوف می‌شود و هر مسئله تا جایی که امکان دارد به مسائل ساده و مجزا خرد می‌شود.

جزء‌گرایی، تقسیم هر پدیده به اجزاء مختلف و بررسی جداگانه این اجزا را تنها شیوه مطلوب علمی در رابطه با درک و شناخت طبیعت اشیاء و امور موجود می‌انگارد. پایه‌های این نحله فکری در آراء و نظریات فلاسفه یونان و برخی کشورهای شرقی است. این تفکر با رنسانس علمی مجدداً ترویج یافت. از قرن ۱۶ تا ۱۹ میلادی با تحقیقات و نظریات اندیشمندانی چون فرانسیس بیکن، برونو، رنه دکارت، نیوتن و دیگر متفکران، مکتب اتمیسم (ذره‌گرایی) به‌عنوان مکتب جدیدی غالب شد (گلایبی ۱۳۶۹: ۱۴).

گرچه طرح بحث روش‌های تحلیلی و سیستمی مربوط به مطالعه نظام‌های بشری است، اما این امکان وجود دارد که مطالعه نظام‌های تشریحی الهی را نیز مبتنی بر یکی از این دو روش نمود. علم فقه که طبق تعاریف رایج بر این اساس روش استنباط احکام الهی از مصادر تشریح (آیات، روایات، عقل و اجماع) که در ادبیات دینی از آن به اجتهاد تعبیر می‌شود، نیز قابل تقسیم به روش اجتهاد تحلیلی و روش اجتهاد سیستمی است.

بر اساس تعاریفی که از روش تحلیلی بیان گردید می‌توان گفت اجتهاد تحلیلی روشی است که در آن مجتهد درصدد آن است که حکم هر یک از رفتارها و روابط مکلف را از ادله استنباط کند، بدون آنکه توجهی روشمند به ارتباط احکام با یکدیگر و ابتناء آنها بر مبانی فلسفی و سازگاری آنها در جهت هدف‌ها داشته باشد. حاصل چنین اجتهادی دستیابی به مجموعه‌ای از احکام است که در کنار یکدیگر جمع شده‌اند؛ بدون آنکه ارتباط این احکام با یکدیگر و چگونگی سازگاری آنها در جهت هدف‌ها و مقاصد شریعت به صورتی روشمند تبیین شده باشد (میرمعزی ۱۳۸۹: ۱۲).

## ۲-۱. روش سیستمی یا کل‌گرایانه

در روش سیستمی هدف، فهم کل (سیستم) و اجزای آن و درک روابط بین اجزا و کل و روابط بین کل با محیط آن (فراسیستم) است. این روش مبتنی بر تحلیل و ترکیب در جهت دستیابی به درک کامل و جامع موضوع در محیط پیرامونش است.

تفکر سیستمی بر تغییر از نگرش مبتنی بر تفکیک علوم به حوزه‌های تخصصی و ریز به

نگرش مبتنی بر ترکیب یافته‌های رشته‌های گوناگون علمی تأکید دارد (رضایان ۱۳۹۶: ۱۰). اسلوب تجزیه‌گرایی و مکانیستی تا اوایل قرن بیستم به مدت چند قرن تفکر غالب بود و علی‌رغم کاستی‌هایش در گسترش دامنه علوم در جامعه بشری نقش مثبت و ارزنده‌ای داشته است. لیکن ضعف این نگرش وقتی عیان شد که این روش در تحلیل پدیده‌های پیچیده و جوامع انسانی عاجز و درمانده شد و به همین خاطر اسلوب‌های نوین علمی از جمله کل‌گرایی یا نگرش سیستمی به وجود آمد. پیچیدگی روزافزون مسائل جهان و طرح مسائل جدید از یک طرف و عدم کفایت مدل‌های مکانیستی و تفرقه در پیکر معرفت از جمله عواملی بود که باعث به وجود آمدن نظریه سیستم‌ها شد. به‌زعم پیروان این نحله فکری، جهان و همه موجودات و پدیده‌های آن مرتبط با هم هستند و از یک روند کلی و عمومی حاکم پیروی می‌کنند. نگرش کل‌گرایی در چین، هند و ایران ریشه‌ای تاریخی و دیرینه دارد. تفکر ارگانیسمی که در اوایل قرن بیستم شکل گرفت ارگانیسم یا موجود زنده را کلی یکپارچه‌ای می‌داند که خاصیت اجزای آن در تمامیت و کلیت آن نهفته است. این تفکر ارگانیسمی، پایه نگرش سیستمی قرار گرفت (گلایی ۱۳۶۹: ۱۶).

بر همین اساس، اجتهاد سیستمی عبارت است از به‌کارگیری تمام تلاش برای کشف نظر خدا در پاسخ به نیازهای خرد و کلان جامعه دینی و تولید سیستم‌های موردنیاز بشر از منابع دین با روش منطق‌فرآیندها و منطق مدل‌سازی. وظیفه عالمان دین، تدوین ساختارهای موردنیاز تمدن خدامحور است که با کشف فرآیندها و سیستم‌های به‌هم‌پیوسته موردنیاز زندگی بر اساس گزاره‌های دین تولید می‌شود (اسمعیلی و واسطی ۱۳۸۹: ۶۶).

در اجتهاد سیستمی، سیستم مجموعه‌ای از عناصر است که با یکدیگر ارتباط برقرار می‌کنند و برای تحقق یک هدف در تلاشند. هر سیستمی رفتاری را از خود بروز می‌دهد. رفتار سیستم یعنی چگونگی فعالیت متغیرهای آن برای رسیدن به هدف سیستم. بر اساس این نوع اجتهاد، برای به دست آوردن نظام یا سیستم هر موضوع یا مفهوم، باید کلیه متغیرها، مؤلفه‌ها، عناصر و اجزای مرتبط با مسئله، استخراج شوند و به‌صورت شبکه مسائل درآیند (مولودی و دیگران ۱۳۹۵: ۱۰) بنابراین در روش اجتهاد سیستمی، هدف غایی شناخت احکام و روابط بین آن‌ها و چگونگی کارکرد نظام احکام افعال مکلفین در جهت هدف‌های این نظام است (میرمعزی ۱۳۸۹: ۱۴).

همچنین با توجه به اینکه یکی از آثار مهم نگاه کل گرایانه این است که مفاهیم و پدیده‌ها در دل نظام معنا و هویت متفاوتی پیدا می‌کنند، در روش اجتهاد سیستمی مفاهیم دینی هویت جدیدی می‌یابند.

از سوی دیگر قرار گرفتن «موضوع حکم» در درون روابط و نظام‌های متفاوت، موجب تغییر مفهومی یا مصداقی احکام آن‌ها می‌شود، به گونه‌ای که موضوع، خصلت‌های گذشته خود را از دست می‌دهد و به موضوع جدیدی مبدل می‌شود. در واقع مفاهیم و پدیده‌ها وقتی درون یک سیستم - اعم از سیستم‌های خرد یا کلان - قرار می‌گیرند، معنا، مفهوم، کارکرد و نقش ویژه‌ای می‌یابند که خاص همان سیستم است؛ برای مثال امام خمینی سرمایه‌داری را یک سیستم کلان یا فرا سیستم ملاحظه می‌کند که استراتژی حکومت‌های دنیا را تعیین و جهت و سمت‌وسوی آن‌ها را به مسیر خاصی هدایت می‌کند و از آنجا که جهت این حرکت به سمت مصالح ملت‌ها و رضایت خداوند نیست، ظالمانه است (مقیمی ۱۳۹۵: ۱۱۶-۱۱۵).

### ۳-۱. رویکرد غالب در فقه امامیه

برای درک اینکه رویکرد غالب در اجتهاد در طول تاریخ فقه امامیه کدام یک از دو نگرش جزء گرایانه یا کل گرایانه بوده است؛ ذکر این نکته لازم است که کشف مجتهد در فرآیند تتبع در منابع معتبر دینی در چهار سطح قابل طبقه‌بندی است:

الف) حکم شرعی (فقهی)؛ ب) قاعده فقهی؛ ج) نظریه فقهی؛ د) نظام فقهی.

الف) حکم شرعی (فقهی): احکام شرعی در اصطلاح فقهی قانون‌هایی هستند که به صورت مستقیم یا غیرمستقیم نظر دین را در مورد هر کدام از رفتارهای انسان بیان می‌کنند (شاهرودی ۱۳۸۷ ج ۳: ۳۵۰) در واقع حکم شرعی بیانگر تکلیف مکلف در ارتباط با یک موضوع، فعل و متعلق خاص در یکی از موضوعات فقهی است.

ب) قاعده فقهی: قاعده‌ای است که حکم شرعی عامی را در برمی‌گیرد که از تطبیق آن، احکام شرعی جزئی که مصادیق آن حکم عام هستند، حاصل می‌شود. (ایروانی ۱۴۲۶ ج ۱: ۱۳) به عبارت دیگر حکمی کلی است که خود احکامی متعدد در یک باب یا ابواب مختلف فقهی را در برمی‌گیرد؛ مانند قاعده فراغ، تسلیط، لا ضرر.

ج) نظریه فقهی (نهاد فقهی): نظریه فقهی مجموعه احکام متقارب در موضوعی است

که از مبنایی خاص و هدفی ویژه برخوردار باشد؛ به عبارت دیگر، نظریه فقهی مفهومی کلی است که در بردارنده احکام مختلف و پراکنده‌ای در فقه بوده و در عین حال، سازنده یک نظام حقوقی در مقابل سایر نظام‌های حقوقی دیگر باشد. در واقع قاعده فقهی دربرگیرنده حکم کلی فقهی است برخلاف نظریه فقهی که مشتمل بر ارکان، شروط و احکام است و بین آن‌ها ارتباط ایجاد می‌کند (مرکز مطالعات و تحقیقات اسلامی ۱۳۷۹: ۱۲). برای مثال، نظریه عقد که با «theory of contract» در حقوق غرب مطابقت دارد، در حقیقت «فقه عقد» است و با «law of contract» تطبیق می‌کند و عبارت است از مجموع مباحث، ارکان، شروط و احکام عقد. در این باره سنه‌وری می‌گوید: «در فقه اسلامی قدیم، نظریه‌ای عام در مورد عقد وجود نداشت. فقه سنتی فقط عقود معینی را به طور جداگانه مورد بحث قرار می‌داد و پژوهشگران باید برای نظریه عام در مورد عقد، از میان احکام مختلف این عقود، احکام مشترکی را که به طور غالب بر تمام عقود حاکم است، به دست آورند» (محقق داماد ۱۳۸۳ ج ۱: ۴-۳). این تعریف از نظریه فقهی قریب به مفهوم «نهاد» است که در قرن اخیر در فضای نظام‌های اجتماعی اعتبار شده است.

از جمله ویژگی مهم پدیده‌های اجتماعی و سیاسی عصر ما، نهادی و ساختاری بودن است. اکنون عصر احکام فردی و انتزاعی گذشته است؛ نقش و افعال مکلفان در درون ساختارها و نهادها مستهلک شده است. مجتهد سیاسی به ناچار باید اصل حکومت و نهادهای حکومتی و اجتماعی را موضوع حکم قرار دهد. امروز ما بیش از پیش، در تمامی عرصه‌ها، نیازمند «فقه نهادی» هستیم (مقیمی ۱۳۹۵: ۱۱۹-۱۱۸).

**د) نظام فقهی:** به هیئت تألیفی (مجموعه‌ای سیستماتیک و به هم پیوسته) اشاره دارد که بین دسته‌ای از احکام ارتباط ایجاد کرده و روحِ نصوص مهم فقهی مربوط به آن دسته از احکام را تبیین می‌نماید. این مجموعه به هم پیوسته، ابواب مختلف فقهی را در بر می‌گیرد و متکفل بیان اهداف کل شریعت در ابواب مختلف است؛ مثل نظام اقتصادی یا نظام جزائی اسلام (ر.ک. به: رحیمیان ۱۳۷۴: ۱۸۷).

دو مفهوم نظریه فقهی و نظام فقهی سابقه زیادی در فقه امامیه ندارند. اصطلاح نظریه فقهی کاملاً جدید است و ظاهراً توسط حقوقدانان مسلمان که علاوه بر آشنایی با فقه، متأثر از حقوق غربی بوده‌اند، در آثار فقهی اسلامی معاصر نفوذ کرده است، آن‌هم فقط برای

مقارنه و تطبیق میان دو نظام فقهی و حقوق موضوعه و مرتب کردن مباحث فقهی بر اساس روش‌های جدید. نظریه فقهی در واقع، مجموعه‌ای از ارکان، شروط و احکامی است که وحدت موضوع حاکم بر همه آن عناصر، میان آن‌ها رابطه فقهی برقرار ساخته است (محقق داماد ۱۳۸۳ ج ۱: ۳).

بحث نظام فقهی از نظریه فقهی هم جوان‌تر است و مبتکر آن به شکل مدون و مشخص آن در فقه شیعه، شهید صدر است. از دیدگاه ایشان استنباط نظام نیازمند عملیات پیچیده اجتهادی است که علاوه بر مساعی معمول که در اجتهاد به کار می‌رود، نیازمند توجه به اسلام، به‌عنوان کلّیتی مشتمل بر عقیده، مفاهیم و احکام ثابت و متغیر است (رحیمیان ۱۳۷۴: ۱۸۸).

تعاریفی که از مفاهیم چهارگانه فوق ارائه شد، نشان می‌دهد حرکت از حکم شرعی به سمت نظام فقهی حرکت از نگاه جزء گرایانه به سوی نگاه کل گرایانه است و کشف نظام فقهی مصداق اتمّ رویکرد کل گرایانه است که سابقه چندانی در فقه امامیه ندارد. رویکرد فقه سنتی رویکردی فردی نسبت به احکام است (خراسانی ۱۳۹۲: ۴۹) تعریف مشهوری که فقهای امامیه از فقه ارائه می‌دهند این است که فقه عبارت است از علم به احکام شرعی فرعی از روی ادله تفصیلی آن و موضوع آن افعال مکلفین است (ابن ابی جمهور ۱۴۱۰: ۳۴). بر این اساس کشف و استخراج حکم شرعی جهت تعیین تکلیف افعال مکلفین به‌عنوان یک راهبرد کلی و مسلم بر فرآیند اجتهاد حاکم است؛ لذا در اصول فقه، قواعدی روشی که ناظر به ارتباط احکام با یکدیگر و با مبانی و مقاصد شریعت باشد کمتر یافت می‌شود (میر معزی ۱۳۸۹: ۱۳) و اجتهاد موجود، با نگاه خرد و فردی به گزاره‌های دین، فقط درصدد کشف حکم جزئی فردی یا توصیف گزاره جزئی اخلاقی است (اسمعیلی و واسطی ۱۳۸۹: ۵۹). از این رو ممکن است احکامی که مجتهد درباره افعال مکلفین در عرصه‌های گوناگون استنباط می‌کند، در برخی موارد با هم سازگار نباشند. نتیجه آنکه روش اجتهادی تحلیلی و تجزیه گرایانه برای استنباط احکام و وظیفه عملی مکلف است و برای فهم ارتباط مجموعه احکام با یکدیگر و سازگاری آن‌ها در جهت هدف‌ها و کارکرد مجموعی این احکام در جهت مقاصد شریعت کافی نیست (میر معزی ۱۳۸۹: ۱۳).

اصولاً تفکر دینی در میان دانشمندان اسلامی در طول قرون گذشته، از زاویه سیستمی



و ساختاری مورد توجه قرار نگرفته است. نگرش به متون دینی در میان دانشمندان اسلامی، عمدتاً جهت گیری فردی داشته و بررسی حیات اجتماعی به صورت ساختاری و نظام یافته کمتر مورد توجه بوده است (نبوی ۱۳۷۵: ۵).

فقه موجود دارای مختصاتی است که از نظام سازی فاصله دارد و نتوانسته نیازهای سیستماتیک نظام اسلامی را برآورده سازد (نبوی ۱۳۷۵: ۱۳).

شهید بهشتی نیز به غالب بودن رویکرد جزئی نگر به عنوان روش تحقیق و استنباط، نه تنها در فقه و اصول فقه، بلکه در کل گستره علوم اسلامی، قائل هستند. ایشان در این رابطه بیان می‌دارند:

اسلام یک نظام وسیع عقیده و عمل است. شناختن هر جزء کوچک از یک نظام، وقتی ممکن است که نخست بر دیدگاه کلی آن نظام و به اصطلاح معروف، بر جهان بینی آن، آگاه باشیم و برای شناخت این جزء از آن دیدگاه کلی و در چهارچوب وسیع کل، دست به کار تحقیق شویم و در این تحقیق، به مناسبت این جزء با اجزای دیگر این نظام و با کل نظام از هر جهت توجه کنیم. این گونه توجه همه جانبه در همه تحقیقاتی که تاکنون درباره اسلام صورت گرفته، در حد نصاب نبوده است (حسینی بهشتی ۱۳۶۵: ۴۲)

یکی از محققان حوزه اجتهاد سیستمی می‌گوید: در نگاه به فقه هم دو تعریف وجود دارد تعریف مشهور این است که «العلم باحکام الشرعیة من ادلتها التفصیلیه» در این صورت چندان نمی‌توان از فقه نظام صحبت کرد؛ این همان تعریف مشهور از فقها است که خیلی با رویکرد فقه نظام سازگار نیست، اما اگر تعریف شهید صدر را مطرح کنیم می‌توان یک مجموعه نظام مند را برای فقه داشته باشیم (جعفری ۱۳۹۶: <http://ijtihadnet.ir>).

خلاصه اینکه محققان حوزه روش شناسی اجتهاد، بر غالب بودن در روش استنباطی فقهای امامیه متفقند و آنچه بیان شد نمونه‌ای از این نظرات بود. عبارت «غالب بودن رویکرد جزء گرایانه» بدین معناست که جریان حاکم بر اجتهاد در فقهای امامیه بدین گونه است، اما این رویکرد استثنائاتی هم دارد و در زمان‌های مختلف فقهایی بوده‌اند که نقادانه به این جریان نگریسته‌اند و کم و بیش از جریان جزء گرایانه حاکم فاصله گرفته و به سمت

نگاهی کل گرایانه حرکت کرده‌اند. فی‌المثل بارقه‌هایی از نگاه کل گرایانه را می‌توان در فقهای همچون ابن ادریس حلی (۵۹۸-۵۴۳ ق) و محقق اردبیلی (م ۹۹۳ ق) مشاهده کرد. بعدها این رویکرد در آثار ملا احمد نراقی (۱۲۴۵-۱۱۸۵ ق) به صورت پررنگ‌تری پیگیری شد و در جواهر الکلام اثر کم‌نظیر صاحب جواهر (۱۲۶۶-۱۳۰۲ ق) به بلوغ رسید. شهید محمدباقر صدر نظریات بدیعی را در این رابطه مطرح نمود و سرانجام این دیدگاه کل گرایانه در اجتهاد و تفقه، در اندیشه و عمل امام خمینی به اوج خود رسید. در جریان انقلاب اسلامی ایران و پس از پیروزی انقلاب نیز به‌ویژه با مطرح شدن فقه در اداره امور جامعه، برخی از شاگردان امام همچون شهید بهشتی و شهید مطهری به تبیین و ترویج این دیدگاه پرداختند و تاکنون نیز تعدادی از علما و فضلاء نسل جدید امامیه در تلاش برای نظریه‌پردازی و نهادینه کردن این رویکرد هستند؛ اما هنوز جریان غالب اجتهاد بر محور رویکرد جزء گرایانه در فقه سنتی است و روش اجتهاد سیستمی و کل گرایانه به جایگاه قابل قبولی در عالم فقه و فقهات دست نیافته است.

البته به‌طور کلی اینکه کدام‌یک از این روش‌های جزء یا کل گرایانه مفیدتر است و نتایج مطلوب‌تری به دنبال دارد، کاملاً وابسته به موضوع مورد مطالعه است؛ بنابراین اگر هر یک از دو روش فوق متناسب با موضوع و اهداف آن به کار گرفته شود راهگشا و مطلوب خواهد بود، اما چنانچه تناسب موضوع مطالعه و روش مطالعه رعایت نشود، نتایج مطالعه، نتایج قابل اتکایی نخواهد بود. از این روست که برخی معتقدند: این دو روش نه تنها متناقض با یکدیگر نیستند، بلکه مکمل یکدیگر هستند؛ اما نمی‌توان یکی را به جای دیگری به کاربرد و این دو را در یکدیگر ادغام کرد (روسنی و بیشون ۱۳۷۴: ۳۹).

بنابراین به عقیده ما بررسی و نقد اجتهاد تحلیلی به‌عنوان روش غالب در بین فقهای امامیه، مستلزم تفکیک موضوعات و ابواب مختلف فقهی است؛ چراکه ابواب و موضوعات فقهی، متنوع هستند و ماهیت مختلفی دارند و نمی‌توان بدون بررسی جداگانه هر باب، درباره همه آنها حکمی واحد داد، مثلاً شاید نگاه یکسان به ابواب عبادات و معاملات صحیح نباشد؛ لذا شایسته است تناسب یا عدم تناسب روش اجتهاد تحلیلی یا اجتهاد سیستمی را برای هر موضوع مستقل در فقه با توجه به ماهیت و اهداف خاص آن موضوع مورد بررسی قرارداد.

در تأیید این قائل به تفکیک شدن، نظر شیخ مغنیه که شهید صدر آن را نقل می‌کنند، قابل ذکر است؛ به گفته ایشان، نظر کلی شیخ مغنیه آن است که اگر نص مربوط به عبادات بود، باید تنها آن را بر اساس لغت و لفظ فهمید، اما اگر مربوط به صحنه‌ای از زندگی اجتماعی از قبیل معاملات باشد، در آنجا نقش فهم اجتماعی نص مطرح می‌شود و به حسب مصالح یا مناسبت‌های ناشی از طبیعت موضوع و تجربه مشترک و ذهنیت واحد انسان‌ها، حکم تعمیم می‌یابد و این خود فرعی از فروغ حجیت ظهور است (صدر ۱۴۳۴: ۸۵-۸۴).

#### ۴-۱. امام خمینی پرچم‌دار تحول در روش اجتهاد

بدون تردید امام خمینی در عرصه جامعه عمل پوشانیدن به نظریه اداره جامعه بر اساس آموزه‌های فقهی، درخشان‌ترین ستاره در سپهر فقه و فقاہت در عصر غیبت امام معصوم (ع) است. تفکر، عمل و اقدام امام خمینی فقه را از ساحت محدود زندگی فردی مسلمین به جولانگاه مدیریت جامعه‌ای متشکل از مسلمانان و غیرمسلمانان و فراتر از آن به ارتباطات بین‌المللی کشاند به گونه‌ای که بازتاب و نتیجه حرکت ایشان تحولات جهانی را تحت تأثیر عمیق قرار داد و امروز نیز با گذشت بیش از نیم‌قرن از آغاز نهضت امام، هنوز این تأثیرگذاری با قوت ادامه دارد.

روش و سبک اجتهادی امام خمینی با نقادی اجتهاد مصطلح و با نگاه جامع و نظام وار به دین، در پیدایش «نظریه فقه حکومتی و نهادی» و نوزایی اندیشه سیاسی ایران نقش اساسی داشته است (مقیمی ۱۳۹۵: ۱۵، ۲۱).

دقت در روش اجتهادی امام خمینی، شاخصه‌هایی را برای پژوهنده مکشوف می‌سازد که نشان از نگاه سیستمی و کل‌گرایانه ایشان به اجتهاد است. این شاخصه‌ها به‌واقع روش اجتهادی امام را از فضای غالب حاکم بر فرآیند اجتهاد در تاریخ فقه امامیه متمایز می‌سازد. در اینجا می‌کوشیم مهم‌ترین این شاخصه‌ها را در حد وسع این نوشتار بیان کنیم:

#### ۴-۱-۱. روش جواهری امام خمینی؛ تبلور اجتهاد سیستمی

برای فهم صحیح روش اجتهادی امام خمینی بهترین راهنما سخنان خود ایشان است. امام در تبیین روش اجتهادی خود می‌گوید: «در مورد دروس تحصیل و تحقیق حوزه‌ها،

این جانب معتقد به ... اجتهاد جواهری هستم و تخلف از آن را جایز نمی دانم» (امام خمینی ۱۳۸۹ ج ۲۱: ۲۸۹).

در تبیین «اجتهاد جواهری» به طور خلاصه می توان گفت: روشی است که محمدحسن نجفی معروف به صاحب جواهر با تألیف کتاب جواهر الکلام، در عالم فقهات مطرح نمود. این روش دارای ویژگی های منحصر به فردی است که آن را از روش مألوف در تاریخ اجتهاد متمایز می کند.

از ویژگی های برجسته اجتهاد جواهری، اسلوب و روش قدم به قدم بی نظیری است که از ابتدا تا انتهای کتاب جواهر الکلام ثابت مانده است. خصوصیت ممتاز دیگر اجتهاد جواهری که آن را از بقیه روش ها متمایز می کند، پررنگ کردن فقه حکومتی در قالب بحث و بررسی موضوع ولایت فقیه است. صاحب جواهر با نگاهی نو و مبتنی بر ادله فقهی در پی آن است تا از سعه اختیارات فقیه جامع الشرایط و از ولایت فقها در امور اجتماعی و سیاسی در عصر غیبت دفاع کند (مخبر ۱۳۹۲: <http://mokhber.Blogsky.com>) فقه حکومتی در تداوم اندیشه های معطوف به ولایت سیاسی فقیهان است که در آثار مجتهدانی چون ملا احمد نراقی و به ویژه اجتهادات صاحب جواهر بسط یافته است. این اندیشه، امروزه به «فقه جواهری» معروف است (که در واقع خروجی اجتهاد جواهری است) و قرائت روزآمد آن، تحت تأثیر اندیشه های امام خمینی مبنای تأسیس نظام جمهوری اسلامی و تحولات فقهی - حقوقی آن شده است (فیرحی ۱۳۸۴: ۱۵۴).

به نظر می رسد دستگاه فقهی امام خمینی که به نحوی رویکرد حکومتی به فقه است، حکومتی بودن را وصف اجتهاد و تفقه در نظر دارد. بدین معنا که فقیهان در جایگاه کشف و استنباط احکام شریعت به این نکته اساسی توجه می کنند که احکام تولید شده بناست در یک نظام سیاسی که عهده دار تدبیر و اداره جامعه است، اجرا گردد؛ یعنی این دستگاه فقهی هم ناظر به نحوه تولید حکم شرعی و هم اجرای آن است (خراسانی ۱۳۹۲: ۵۰).

اجتهاد جواهری با دو شاخصه روشمند بودن و اعتقاد به گستره اختیارات سیاسی و اجتماعی ولایت فقیه و فقه سیاسی که لازمه آن نگاه کلان به فقه برای تولید نظام های پاسخگو به نیازهای اجتماع است، می تواند تنها راه رسیدن به مدیریت فقهی و فقه سیستمی باشد (اسمعیلی و واسطی ۱۳۸۹: ۶۸).

بنا بر آنچه ذکر گردید، التزام امام به اجتهاد جواهری و اعتقاد به فقه جواهری، از نشانه‌های بارز تفکر و روش سیستمی امام در مسیر استنباط احکام است.

#### ۲-۴-۱. نگاه سیستمی به نصوص و گذار از فقه فردی به فقه حکومتی در روش اجتهادی امام

در نگاه امام خمینی نصوص و مکتب اسلام سیستمی بوده و از ویژگی کل منسجم و مرتبط به هم برخوردار است: «مذهب اسلام از هنگام ظهورش متعرض نظام‌های حاکم در جامعه بوده و خود دارای سیستم و نظام خاص اجتماعی و اقتصادی و فرهنگی بوده است که برای تمامی ابعاد و شئون زندگی فردی و اجتماعی قوانین خاصی وضع کرده است و جز آن را برای سعادت جامعه نمی‌پذیرد» (امام خمینی ۱۳۸۹ ج ۵: ۳۸۹).  
ایشان همچنین می‌گوید:

مهم شناخت درست حکومت و جامعه است که بر اساس آن نظام اسلامی بتواند به نفع مسلمانان برنامه‌ریزی کند که وحدت رویه و عمل ضروری است و همین جا است که اجتهاد مصطلح در حوزه‌ها کافی نمی‌باشد بلکه يك فرد اگر اعلم در علوم معهود حوزه‌ها هم باشد ولی نتواند مصلحت جامعه را تشخیص دهد و یا نتواند افراد صالح و مفید را از افراد ناصالح تشخیص دهد و به‌طور کلی در زمینه اجتماعی و سیاسی فاقد بینش صحیح و قدرت تصمیم‌گیری باشد، این فرد در مسائل اجتماعی و حکومتی مجتهد نیست و نمی‌تواند زمام جامعه را به دست گیرد (امام خمینی ۱۳۸۹ ج ۲۱: ۱۷۸-۱۷۷).

امام خمینی در تعریف و تفسیر سیاست و دین، آن را یک کل منسجم می‌بیند که در مرکز و رأس آن، ولایت قرار دارد. این تلقی از نصوص دینی و اسلام، آثار و پیامدهای بسیار مهمی در اندیشه سیاسی دارد؛ چون نه تنها جایگاه اسلام را از عرصه فردی و عبادی ارتقا می‌دهد، بلکه جنبه سیاسی و حکومتی آن را بسیار برجسته می‌کند و به تبع آن، عنصر حکومت را بر تمامی احکام فرعیه مقدم می‌نماید (مقیمی ۱۳۹۵: ۱۵۹).

به‌عنوان نمونه ایشان در سخنانی بیان می‌دارد: «تعبیر به آنکه این جانب گفته‌ام حکومت در چهارچوب احکام الهی دارای اختیار است به کلی برخلاف گفته‌های این جانب بود. اگر

اختیارات حکومت در چهارچوب احکام فرعی الهیه است، باید عرض حکومت الهیه و ولایت مطلقه مفوضه به نبی اسلام - صلی الله علیه و آله و سلم - یک پدیده بی معنا و محتوا باشد» (امام خمینی ۱۳۸۹ ج ۲۰: ۴۵۱).

به عقیده امام خمینی، فقه به مثابه چارچوبی برای حکمرانی است که می توان جامعه اسلامی را با آن اداره کرد و پاسخگوی مسائل مستحدثه امروزی است؛ بنابراین استنباط فقهی فقها در این رویکرد می بایست بر اساس فقه اداره نظام باشد نه فقه اداره فرد (خراسانی ۱۳۹۲: ۵۰).

### ۳-۴-۱. رویکرد حداکثری به دین در نظرگاه امام خمینی

باور و رویکردی که مجتهد نسبت به کار ویژه و اهداف دین دارد، مستقیماً بر روش اجتهادی وی تأثیر می گذارد. گروهی نگاه حداقلی به دین دارند و دین را به محدوده احکام فردی و عبادی تقلیل می دهند. عده ای دیگر دیدگاه حد وسطی دارند و معتقدند اسلام اصول کلی سیاست و اجتماع را طرح کرده و امور جزئی مدیریت اجتماعی و سیاسی را به عقل عرفی و تخصصی واگذار نموده است؛ اما دیدگاه سومی هم وجود دارد که تفسیر حداکثری از دین است. لازمه نگاه کل گرایانه به دین، داشتن دیدگاه دین حداکثری است؛ زیرا همان گونه که ذکر شد اجتهاد سیستمی عبارت از به کارگیری تمام تلاش برای کشف نظر خدا در پاسخ به نیازهای خرد و کلان جامعه دینی و تدوین ساختارهای مورد نیاز تمدن خدامحور است و این تعریف با نگاه حداقلی و محدود به دین سازگار نیست. بدون شک امام خمینی از عالمان برجسته در گروه سوم یعنی قائلان به دین حداکثری هستند. ایشان در دیداری که در آبان ماه سال ۱۳۵۷ با گروهی از دانشجویان و ایرانیان مقیم خارج در پاریس داشتند در تبیین گستره وسیع و حداکثری دین چنین بیان می دارد:

اسلام تمام جهاتی که انسان به آن احتیاج دارد، برایش احکام دارد. احکامی که در اسلام آمده است، چه احکام سیاسی، چه احکامی که مربوط به حکومت است، چه احکامی که مربوط به اجتماع است، چه احکامی که مربوط به افراد است، [چه] احکامی که مربوط به فرهنگ اسلامی است؛ تمام این ها موافق با احتیاجات انسان هست؛ یعنی هر مقداری که انسان

احتیاج دارد، احتیاج به طبیعت دارد، احکام طبیعی هست؛ این احتیاجات به ماورای طبیعت که - من و شما الآن از آن غافل هستیم - انسان دارد، آن هم احکام دارد اسلام؛ برای اینکه آن احتیاجات را رفع بکند و به عبارت دیگر، برای اینکه تربیت کند ما را و ما را سعادت‌مند کند (امام خمینی ۱۳۸۹ ج ۴: ۱۷۷).

و در جایی دیگر تصریح می‌کند:

اسلام... مکتبی است که برخلاف مکتب‌های غیرتوحیدی، در تمام شئون فردی و اجتماعی و مادی و معنوی و فرهنگی و سیاسی و نظامی و اقتصادی دخالت و نظارت دارد و از هیچ نکته و لو بسیار ناچیز که در تربیت انسان و جامعه و پیشرفت مادی و معنوی نقش دارد فروگذار ننموده است؛ و موانع و مشکلات سر راه تکامل را در اجتماع و فرد گوشزد نموده و به رفع آنها کوشیده است (امام خمینی ۱۳۸۹ ج ۲۱: ۴۰۳-۴۰۲).

## ۲. ارزیابی و نقد روش غالب استنباط احکام مالکیت در فقه امامیه

همان‌گونه که پیشتر بیان شد، از آنجاکه به عقیده ما بررسی و نقد اجتهاد تحلیلی و جزء گرایانه به عنوان روش غالب در بین فقهای امامیه و تشخیص تناسب یا عدم تناسب روش اجتهاد تحلیلی یا اجتهاد سیستمی، مستلزم تفکیک موضوعات و ابواب مختلف فقهی و توجه به ماهیت و اهداف خاص هر موضوع است؛ لذا ما در این پژوهش بر موضوع احکام مالکیت متمرکز می‌شویم و تناسب یا عدم تناسب، کفایت یا نارسایی هر یک دو روش اجتهادی فوق را در این موضوع فقهی مورد بررسی قرار می‌دهیم.

نگاهی به احکام مالکیت در فقه امامیه به وضوح حاکی از آن است که روش غالب در استنباط احکام مالکیت به تبع روش غالب در اجتهاد سنتی، منطبق با روش اجتهاد تحلیلی است. حتی شاید بتوان گفت این رویکرد در رابطه با مالکیت و احکام مربوط به آن نسبت به بسیاری دیگر از موضوعات فقهی پررنگ‌تر است. مشخصه بارز این رویکرد جزء گرایانه در استنباط احکام، عدم ارتباط سیستماتیک خود احکام با یکدیگر در ذیل یک نظریه و بالاتر از آن یک نظام و نیز عدم توجه به متعلق احکام؛ یعنی مکلفین به عنوان جزئی از یک

کل و فردی از جامعه است.<sup>۱</sup>

## ۱-۲. ارزیابی سیستمی

در فقه سنتی احکام و قواعد مالکیت در دل یک نظریه تعریف نشده‌اند و نظام به مفهومی که ذکر گردید بر آن‌ها حاکم نیست. نگاه جزء گرایانه به احکام مالکیت به حدی است که برخلاف بسیاری دیگر از موضوعات فقهی هیچ باب مستقل و منسجمی در رابطه با مالکیت در کتب فقهی در نظر گرفته نشده است و مباحث مختلف و متنوع مربوط به مالکیت به مناسبت‌های مختلف در لابه‌لای سایر ابواب فقهی مورد توجه و اشاره قرار گرفته‌اند؛ گویی موضوع مالکیت یک موضوع فرعی و کم‌اهمیت در میان موضوعات فقهی است. این در حالی است که بدون اغراق می‌توان گفت که موضوع مالکیت نه تنها خود در زمره مهم‌ترین مسائل فقهی است، بلکه از مفاهیم کلیدی در اغلب ابواب گروه معاملات در فقه (مباحث حقوقی فقه) است و حتی در ابواب غیر حقوقی فقه و ابواب عبادات نیز می‌توان ردپای مالکیت را به‌طور جدی مشاهده نمود؛ بنابراین نوع نگاه به موضوع مالکیت در متون فقهی کاملاً پراکنده، جزئی‌نگرانه و فاقد ارتباط ساختاری و سیستماتیک با سایر اجزاست.

درواقع در بین تقسیم‌بندی چهارگانه ذکر شده (حکم، قاعده، نظریه، نظام)، نگاه فقها به احکام مالکیت، عمدتاً در سطح حکم فقهی و به‌صورت احکام پراکنده بوده است. البته در سطح قواعد نیز، قواعد معدودی همچون قاعده «تسلیط» و «قاعده ید» در حیطه موضوع مالکیت استخراج شده است که البته وجود این قواعد هم در پارادایم جزء گرایانه حاکم بر موضوع تغییر محسوسی ایجاد نمی‌کند؛ زیرا این قواعد در روش استنباطی جزء

۱. لازم به تذکر است که بحث حاضر، بحث روش‌شناسی و ارزیابی رویکرد سیستمی و غیرسیستمی به استنباط احکام مالکیت است و با بحث «متعلق مالکیت» متفاوت است. اندیشمندان شیعه مباحث و آثار ارزشمندی پیرامون بحث «متعلق مالکیت» و اینکه آیا مالکیت فردی است یا اشتراکی، خصوصی است یا عمومی و از این دست مباحث بر جای گذاشته‌اند. خلاصه‌نظر غالب فقهای امامیه درباره متعلق مالکیت در این بیان شهید مطهری متبلور است که: «اسلام نه با قبول مالکیت عمومی در مثل انفال، مالکیت فردی را به طور مطلق طرد کرده و نه با قبول مالکیت فردی، مالکیت عمومی را نفی کرده است؛ این است مقام اسلام در میان سرمایه‌داری و سوسیالیسم» (مطهری ۱۳۷۹: ۵۹). این نوشتار ورود و مناقشه‌ای در رابطه با این موضوع و این دیدگاه ندارد.



گرایانه فقها مجال کارکردی کل گرایانه نمی‌یابند و کارکردشان در حد تسهیل استخراج احکام جزئی، محدود می‌شود. اساساً در فقه سنتی مالکیت هیچ‌گاه در حد یک نظریه شناسایی نشده است که قواعدی مانند تسلیط بتوانند در دل آن نظریه بازتعریف شوند.

## ۲-۲. ارزیابی مفهومی

نگاه جزء گرایانه در استنباط احکام مالکیت در تعاریفی که در فقه از مالکیت شده است نیز خود را نشان می‌دهد. تعریفی که از موضوعی ارائه می‌گردد ریشه در معرفت‌شناسی تعریف‌کننده از آن موضوع دارد. از سوی دیگر هر روش تحقیقی در زمینه‌های نظری یا تجربی، خود متأثر از دیدگاه معرفت‌شناسی ویژه‌ای است که آن نیز خود حاکی از برداشت خاصی از جهان است و به شیوه ویژه‌ای از توجه به موضوع عنایت دارد. مطالعه تاریخ علم، خود گواه آن است که در هر یک از مقاطع تاریخی بر اساس برداشتی که از جهان و قوانین آن وجود داشته، روش‌های تحقیق معمول شده است (عیوضلو ۱۳۷۹: ۱۴۷).

بنابراین می‌توان گفت تعریفی که محقق از موضوعی ارائه می‌کند، متناسب با پارادیم و الگوی فکری وی در تحقیق است. در تعاریفی که فقها از مالکیت ارائه داده‌اند رویکرد و گرایش جزء گرایانه، مشهود است. فصل مشترک اغلب تعاریف ارائه‌شده از سوی فقهای امامیه از مالکیت عبارت است از: رابطه اعتباری بین فردی با چیزی است که منشأ تسلط آن فرد بر آن چیز است. به‌عنوان مثال «صاحب عروة» در تعریف «مالکیت» می‌گوید: حقیقت مالکیت فقط یک اعتبار عقلایی است؛ عقلاً چیزی را که در دست کسی قرار دارد، علقه ای بین او و چیزی که در اختیار وی است، اعتبار می‌کنند که این رابطه منشأ تسلط وی بر آن چیز است (طباطبایی یزدی ۱۴۱۰: ۵۴). به نظر شیخ انصاری، مالکیت رابطه‌ای است که بین شخص با شیء برقرار می‌شود (محقق داماد ۱۳۸۳ ج ۲: ۱۲۶). برخی تعاریف دیگری که فقها در این باره ارائه داده‌اند بدین شرح است: اعتبار احاطه مالک بر مملوک (خویی ۱۴۱۷ ج ۲: ۴۴)، اختصاص شیء به شیء (آخوند خراسانی ۱۴۱۳ ج ۲: ۳۰۷). در این تعریف مالکیت تنها به‌مثابه یک رابطه فردی نگریسته شده و اثری از نقش این نهاد در یک ساختار به‌هم‌پیوسته و منسجم و تأثیر و تأثرات آن در شبکه‌ای از ارتباطات، به چشم نمی‌خورد. اگر به این واقعیت توجه کنیم که تعریف یک موضوع زیربنای کلیه بحث‌ها و بررسی‌هایی است که درباره

آن موضوع شکل می‌گیرد، اهمیت رویکرد جزئی‌نگر اغلب فقها و مجتهدین عظام امامیه در تعریف مالکیت بیشتر مشخص می‌گردد، بدین معنا که این نگاه جزئی‌نگر از تعریف مالکیت آغاز گردیده و در تمام شئون استنباط احکام مربوط به مالکیت تسری می‌یابد.

### ۳-۲. ارزیابی مقایسه‌ای

در حقوق موضوعه، مسائل مربوط به مالکیت جایگاه مناسب‌تری دارند و حقوق مالکیت به‌عنوان مجموعه‌ای منسجم از حقوق و تکالیف و به تعبیر فقهی، احکام ناشی از مالکیت مورد شناسایی قرار گرفته است. البته در نظام‌های حقوقی مختلف، ماهیت حقوق مالکیت یکسان نیست؛ بدین معنا که صرف شناسایی یک مجموعه از احکام به‌عنوان حقوق مالکیت به معنای انسجام واقعی آن مجموعه به‌عنوان یک سیستم نیست و ممکن است فقط قرار گرفتن تعدادی از احکام در کنار هم باشد. البته همان‌گونه که ذکر شد در فقه امامیه حتی همین مقدار در کنار هم قرار گرفتن به‌عنوان یک باب مستقل برای مالکیت هم وجود ندارد.

در حقوق ایران نیز که تا حد زیادی برگرفته و متأثر از فقه امامیه است، اگرچه سال‌هاست حقوق اموال و مالکیت، مورد توجه و مطالعه بوده است، اما بیشتر به‌منزله گردآوری حقوق و تکالیف مربوطه در ذیل یک عنوان است، نه مجموعه‌ای سیستماتیک در ذیل یک سیستم. در قانون مدنی ایران حتی تعریفی از حق مالکیت ارائه نشده است گرچه از اوصاف و آثاری که برای آن ذکر شده است، می‌توان تعریفی از مالکیت از دیدگاه قانون مدنی به دست آورد. از ماده ۳۰ قانون مدنی می‌توان استنباط کرد مالکیت حقی مطلق است و از ماده ۳۱ نیز انحصاری بودن آن برداشت می‌شود.

لذا می‌توان گفت: مالکیت از دیدگاه حقوق مدنی حقی است که فرد نسبت به مایملک خود پیدا می‌کند و حق هر نوع تصرف و بهره‌برداری از آن را دارد به جز در مواردی که قانون منع کرده است.

مشاهده می‌شود که زیربنای نگاه حقوق ایران به مالکیت و حق مالکیت که در قانون مدنی متبلور است، نگاه سیستماتیکی نیست و آن را به‌عنوان یک حق فردی مورد توجه قرار می‌دهد به تأثیر و تأثرات آن در مواجهه فرد و جامعه و افراد به‌عنوان جزئی از کل، توجهی

نموده است. قانون مدنی با سرعت و در قالب یک فصل ۱۰ ماده از موضوع مالکیت می‌گذرد و با وجود چنین فصلی بسیاری از مباحث مربوط به مالکیت به تبعیت از فقه در سایر عناوین حقوقی پراکنده است. در مجموع می‌توان گفت در حقوق ایران نیز رویکرد جزء نگرانه در تدوین اموال مالکیت حاکم است و مالکیت به‌عنوان یک نظریه با تعریفی که در این نوشتار ارائه شد، به گونه‌ای که قواعد و احکام این موضوع را در برگیرد و در دل یک نظام تعریف شده باشد، مورد شناسایی قرار نگرفته است.

در «حقوق غرب» در مورد مالکیت، دو دیدگاه مطرح شده است: برخی «حق مالکیت» را یک حق شخصی می‌دانستند که از طبیعت و شخص انسان، قابل تفکیک و جدایی نیست؛ بر اساس این دیدگاه، مالک حق دارد هرگونه استفاده و انتفاع شخصی از مال را بنماید و نیازی نیست به منافع عموم و جامعه توجهی داشته باشد، بر این اساس، هر کس می‌تواند آن‌طور که مایل است از مال خود استفاده کند، بدون اینکه بتوان وی را از بهره بردن از منافعی باز داشت. بر اساس دیدگاه دوم، مالکیت یک وظیفه و کارکرد اجتماعی است که جامعه بر عهده فرد قرار می‌دهد تا در راستای اجرای وظیفه اجتماعی خود از آن بهره‌گیرد؛ بنابراین، او نمی‌تواند از مال استفاده‌ای بکند که برخلاف منافع عموم باشد و یا منافع عمومی را به خطر بیندازد. تنظیم «قانون مدنی فرانسه» و «اعلامیه حقوق بشر» بر اساس دیدگاه «فردگرایان» بوده، بدین معنا که مالکیت را به‌عنوان «حق شخصی» و نه یک تکلیف اجتماعی مطرح کرده‌اند (هاشمی و تقی زاده ۱۳۹۱: ۱۳۱).

اما اندک‌اندک این رویکرد جای خود را به رویکرد کل‌گرایانه داد. ادبیات حقوق مالکیت در غرب اکنون رو به رشد و تکامل است. تاریخ‌نگاران اقتصادی ثابت کرده‌اند که دلیل پیشرفت دنیای غرب، تغییرات تدریجی، اما اساسی در حقوق مالکیت بوده است (دادگر و بزنگاهی ۱۳۹۰: ۱۴۱).

امروزه حقوق مالکیت با وجود اینکه ماهیتاً موضوعی حقوقی است، از ارکان استحکام نظام‌های اقتصادی و سیاسی است و تحکیم این امر حقوقی موجب استحکام سیستم‌های غیرحقوقی می‌گردد (دادگر و بزنگاهی ۱۳۹۰: ۱۳۵). به‌عبارت‌دیگر حقوق مالکیت در غرب در ذیل نظام اقتصادی و سیاسی بازتعریف شده و در یک کنش و واکنش سیستماتیک با این نظام‌هاست.

اقتصاددانان اولیه نئوکلاسیک از اهمیت کلیدی حقوق مالکیت غافل بودند و این یکی از اصلی‌ترین دشواری‌های و نارسایی‌های مکتب نئوکلاسیک به حساب می‌آید. امروزه مسائل اقتصادی در عرصه وسیع نظام اجتماعی و به صورت ارتباط متقابل عوامل اقتصادی و غیراقتصادی (مثل عوامل سیاسی، حقوقی و به‌طورکلی عوامل نهادی) مورد بررسی قرار می‌گیرد. به این لحاظ اغلب تئوری‌های اخیر نیز بر اهمیت چهارچوب‌های نهادی در توضیح سیاست‌های توسعه و رشد تأکید می‌ورزند. در این میان ساختار حقوق مالکیت خصوصاً از اهمیت اساسی‌تری برخوردار است (دادگر و بزنگاهی ۱۳۹۰: ۱۳۷-۱۳۶).

در یکی از نوشته‌های مرجع برای حقوقدانان و اقتصاددان در غرب که در اصطلاح اقتصادی با نگاه نهادگرایی نگاشته شده، چنین آمده است: در دنیای رابینسون کروزوئه، حقوق مالکیت نقشی بازی نمی‌کند؛ حقوق مالکیت ابزار یک جامعه است و اهمیتش را از این حقیقت می‌گیرد که به فرد کمک کند تا منطقاً انتظاراتی را که می‌تواند در ارتباطش با دیگران داشته باشد، شکل دهد (دمستر ۱۳۸۰: ۶۰).

در اینجا اشاره به نوع نگاه یک قبیله آفریقایی به مالکیت خالی از لطف نیست: حق مالکیت در قبیله باروتز، منجر به نوعی مسئولیت برای دارنده آن حق شده است، نه آزادی. به‌عنوان مثال قبیله باروتز، افراد ثروتمند را مسئول مشارکت در رفاه خویشاوندانشان می‌داند. در واقع در این قبیله مالکیت تعهدآور است نه حق آور (Cooter & Ulan 2000: 71).

#### ۲-۴. بررسی نظرات انتقادی

در میان اندیشمندان شیعه، به‌ویژه در قرن معاصر، عده‌ای رویکرد جزئی‌گرایانه فقها در استنباط احکام مالکیت را مورد انتقاد قرار داده‌اند. ایشان روش اجتهاد تحلیلی (جزء‌گرایانه) را متناسب با موضوع مالکیت نمی‌دانند و با توجه به این واقعیت که عدم تناسب روش و موضوع در فرآیند پژوهش و اجتهاد خطر عدم دستیابی به نتایج صحیح و جامع را به دنبال دارد، قائل بر لزوم تغییر و تحول در پارادایم حاکم بر اجتهاد در این باب هستند. اساس انتقاد منتقدان را می‌توان در دو محور اصلی تقسیم‌بندی کرد:

#### ۱-۴-۲. عدم توجه به اهداف و غایات در مفهوم شناسی مالکیت

منتقدان عقیده دارند مفهوم «مالکیت» اساساً و ماهیتاً مفهومی اجتماعی است و در نگاه به افراد از آن جهت که جزئی از کل و عضوی از جامعه هستند، مفهوم می‌یابد؛ در واقع هدف و غایت تشریح مفهوم مالکیت را باید در نسبت فرد با جامعه جستجو کرد. لذا نگاه جزء گرایانه به چنین مفهومی، بدون توجه به نقش و کارکرد آن در جامعه، در حقیقت نادیده گرفتن ماهیت آن است و بدون شک احکام استخراج شده را از اراده واقعی شارع مقدس دور می‌سازد.

منتقدان به عدم توجه اغلب فقها به اهداف و غایات مفاهیم دینی در مفهوم شناسی مفاهیم مذکور اشاره می‌کنند و معتقدند این نقیصه بر تعاریف ارائه شده از برخی مفاهیم فقهی و نیز بر روش و فرآیند اجتهاد تأثیر گذاشته است. از آنجاکه تشریحات در واقع دستورالعمل‌های صادره از سوی خداوند برای انسان‌ها و جوامع انسانی است، بی‌تردید هر عنوان و مفهوم شرعی دارای هدف و غایتی است که عدم توجه به این اهداف یا برداشت نادرست از آن، موجب نارسایی تعریف ارائه شده از موضوع، عدم تشخیص و انتخاب روش صحیح اجتهاد درباره آن موضوع و نهایتاً افزایش احتمال خطا در دستیابی مجتهد به حکم واقعی و اراده واقعی شارع مقدس می‌گردد.

یکی از پژوهشگران در این رابطه می‌گوید: نصوص و متون معتبر دینی و عقل سلیم، بر هدفمند بودن شریعت اسلام دلالت دارند. قرآن کریم در آیات بسیاری نه تنها برای کلیت ارسال رسل و انزال کتب، نتایج و اهدافی را برمی‌شمارد، بلکه گاه برای احکام جزئی و خرد نیز، نتیجه یا نتایجی و غرض یا اغراضی خاص بیان می‌کند. بی‌شماری از احادیث صادره از معصومین (علیهم السلام) نیز بر این اصل تأکید دارد. توجه فقیه به مقاصد در استنباط احکام، در موارد بسیاری باعث می‌شود برداشت وی از ادله غیر از برداشتی باشد که بدون این توجه صورت می‌گیرد (علیدوست ۱۳۸۸: ۳۶۷-۳۶۶).

بنابراین یکی از مهم‌ترین ملاک‌ها که یک محقق می‌تواند برای انتخاب یکی از دو روش تحلیلی و یا سیستمی در پژوهش درباره یک موضوع، به کار گیرد، غایت و هدف آن موضوع است. اگر اهداف موضوع مورد مطالعه به‌طور مستقل متوجه افراد، اعضا و اجزا باشد نه از آن جهت که فرد یا عضو یا جزئی از کل هستند؛ می‌توان گفت روش مناسب برای

تحقیق در آن موضوع روش جزء گرایانه یا تحلیلی است؛ اما اگر توجه اهداف و غایات موضوع مورد مطالعه به یک کل از آن جهت که کل است و به افراد، از جهت اعضا و اجزا بودن یک کل و یک مجموعه باشد، می توان نتیجه گرفت، روش مناسب برای تحقیق در آن موضوع روش کل گرایانه یا سیستمی است. در واقع همان گونه که قبلاً ذکر گردید؛ مبانی پارادایمی با ترسیم مسیر تحقیقات علمی و تعیین اهداف، چگونگی حرکت محقق در مسیر تحقیق را بیان می کند (یوسف زاده و نظری ۱۳۹۴: ۱۸).

علاوه بر این منتقدان معتقدند عدم توجه به غایات بر فهم مجتهد از متون دینی هم تأثیر می گذارد. یکی از محققان می گوید: بحث غایات گرچه در مباحث فقهی و بین فقها مهجور است؛ اما می تواند نقش مهمی در فقه و حل تعارض روایات داشته باشد؛ برای مثال در بحث بیع سلاح که روایات آن تعارض دارد، اگر به هدف شارع که عدم سلطه کفار بر مسلمین است، توجه شود، به راحتی می توان حکم کرد که اگر بیع سلاح باعث سلطه کفار بر مسلمین باشد جایز نیست و اگر باعث تقویت کفار نباشد یا باعث شعله ور شدن آتش بین کفار و تضعیف آنان و مشغول نشدن آنان به مسلمانان باشد، جایز است؛ بنابراین توجه به غایات می تواند در فهم روایات و حل تعارض روایات کمک کند. همچنین توجه به غایات در فقه می تواند به کم شدن احتیاط و حل بعضی مسائل مستحدثه و همچنین حل مشکلات حکومت اسلامی کمک کند (دهشور ۱۳۹۰: ۱۹۲).

شهید بهشتی در این رابطه بیان می دارد: مالکیت رابطه ای است اجتماعی، اعتباری و قراردادی، میان یک شخص یا گروه با یک شیء، که بیانگر مشروعیت تصرفات مالک در ملک خویش و جلوگیری او از تصرفات دیگران در آن است (حسینی بهشتی ۱۳۶۲: ۱۳). ایشان سپس در تشریح واژگان اصلی به کاررفته در این تعریف می گوید: واقعیت های اعتباری که عموم واقعیت اجتماعی از این قبیل هستند، عبارتند از چیزهایی که آن ها نیز واقعیت دارند اما به شرط آنکه اعتبار کننده و یا اعتبار کنندگانی و صاحبان ذهنی، در جهان وجود داشته باشند (حسینی بهشتی ۱۳۶۲: ۱۴) و می افزاید: مالکیت امری است اعتباری که در زندگی اجتماعی به وجود می آید. اگر در دنیا تنها تک انسانی وجود می داشت، چه بسا زمینه این فکر که «من مالک چیزی هستم» برای او فراهم نمی شد (حسینی بهشتی ۱۳۶۲: ۱۴).

شهید صدر با ارائه تعریف جدیدی از مالکیت، بیان می دارد: اقتصاد اسلامی با مفاهیم

اسلامی درباره عالم هستی و زندگی مرتبط است. از باب نمونه، اسلام مالکیت را به عنوان حقی که در بردارنده رسالتی است می‌شناسند، نه به عنوان یک تسلط مطلق. چنین تفسیری از مالکیت، نقش به سزایی در چگونگی بهره‌مند شدن از حق مالکیت خصوصی و تعیین آن دارد؛ بنابراین، لازم است که اقتصاد اسلامی از خلال مفاهیم اسلامی مورد بررسی قرار گیرد (حائری و یوسفی ۱۳۸۰: ۲۷).

استاد محمدرضا حکیمی، مال را که موضوع اصلی مالکیت است، از نظر اسلام، دارای طبیعتی اجتماعی و غیر فردی می‌داند و در این رابطه به روایتی از امام باقر<sup>(ع)</sup> اشاره دارند که می‌فرماید: «هی (الدنانیر و الدراهم) خواتیم الله فی أرضه، جعلها الله مصححة لخلقه و بها تستقیم شؤونهم و مطالبهم.» ترجمه: «این درهم و دینار، مهرها و سکه‌های خداست در زمین، خداوند آن‌ها را وسیله سامان یابی زندگی خلق (و گذران امور مردم) قرار داده است، با این سکه‌هاست که کار مردمان روبه‌راه می‌شود و نیازهای آنان برآورده می‌گردد» (حکیمی ۱۳۸۶ ج ۳: ۱۷۹).

یکی از پژوهشگران هدف مالکیت در اسلام را این گونه بیان می‌کند: مسئله مالکیت به جهان‌بینی اسلامی وابسته است که نقش جامعه و فرد و مسئولیت آن‌ها در پیشگاه خداوند متعال را در نظر دارد. درحالی که اسلام به فرد اجازه می‌دهد در رفاه خویش بکوشد، یادآور می‌شود که او جزئی از یک کل است و همیشه باید حامی و مشوق منافع دیگران باشد. در این محتوا، از نظر اسلام انواع مالکیت‌ها و مالکیت وسایل تولید هدف نیست، بلکه وسیله‌ای برای رسیدن به عدالت اجتماعی است (بناء رضوی ۱۳۸۴: ۷۷).

## ۲-۴-۲. لزوم توجه به نظام در استنباط احکام مالکیت و عدم کارایی فقه سنتی در این جهت

منتقدان معتقدند احکام اقتصادی اسلام که مالکیت و حقوق و تکالیف و فروع ناشی از آن یکی از اجزای مهم آن است، کاملاً نظام‌مند است و مجتهد باید این نظام را کشف و احکام مالکیت را در دل این نظام استنباط نماید. ایشان معتقدند نگاه معصومین (علیهم‌السلام) نیز به جنبه‌های مختلف دین به مثابه یک نظام و سیستم بوده است.

شهید صدر در این رابطه می‌گوید: در صدر اسلام، مسلمانان مشکلات ویژه اقتصادی داشتند، نظام اقتصادی اسلام که توسط پیامبر<sup>(ص)</sup> پیاده شد، این مشکلات را حل کرد.

جامعه صدر اسلام بدون نظام اقتصادی نبود؛ زیرا جامعه بدون نظام اقتصادی متصور نیست. در نتیجه جامعه صدر اسلام، نظام اقتصادی را از بیانات رفتار و سلوک پیامبر که در کارهای اجتماعی به عنوان رهبر امت انجام می دادند، برگرفت (صدر ۱۳۵۸ ج ۲: ۱۷۲ به نقل از یوسفی ۱۳۷۹: ۱۱۵). ایشان همچنین بیان می دارد: «این نظر که اسلام تنها جهت تنظیم حیات فردی برنامه دارد، نه حیات اجتماعی، با محتویات منابع اسلامی سازگار نیست» (صدر ۱۳۵۸ ج ۲: ۱۷۰).

بر این اساس، منتقدان عقیده دارند که احکام مالکیت را نمی توان بدون در نظر گرفتن نظام حاکم بر آن به درستی استخراج کرد. یکی از محققین در این زمینه می گوید: مالکیت در اسلام به دیدگاه اسلام در رابطه با عدالت اجتماعی وابسته است. مالکیت در جهتی است که کاملاً با کل نظام هماهنگ است و به گونه ای برنامه ریزی شده که نفی هرگونه استثمار و گنج اندوزی را در بردارد (بناء رضوی ۱۳۸۴: ۷۴).

اساساً اندیشمندانی که به لزوم نگاه نظام مند به شریعت و به وجود نظام اقتصادی در اسلام قائل هستند، مباحث مربوط به مالکیت را از عناصر اصلی این نظام می دانند. به عنوان نمونه از دیدگاه شهید صدر نظام اقتصادی اسلام (که ایشان از آن به عنوان مکتب اقتصادی یاد می کنند) دارای سه مؤلفه اصلی و اساسی است که اولین آن ها حقوق و روابط مالکیت است (صدر ۱۳۸۱: ۱۱).

بنابراین از نگاه منتقدان رابطه ای دوسویه بین نظام اقتصادی اسلام و موضوع مالکیت در اسلام برقرار است. بدین معنا که استنباط احکام، حقوق، تکالیف و روابط مالکیت در فقه اگر در دل نظام اقتصادی اسلام و با توجه به آن انجام نگیرد، ناقص و نارسا خواهد بود و نخواهد توانست اهداف شارع مقدس از این موضوع را به خوبی محقق سازد. از سوی دیگر نظام اقتصادی اسلام بدون وجود یک مجموعه منسجم از احکام، حقوق، تکالیف و روابط مالکیت که در قامت یک نظریه فقهی کامل ارائه شده باشد، فاقد یکی از مهم ترین ارکان و به عبارتی اولین رکن اساسی خود خواهد بود.

از دیگر سو، همان گونه که ذکر گردید فقه سنتی با نگاه جزء گرایانه ای که دارد، ماهیتاً امکان ایجاد چنین مجموعه منسجم، هماهنگ و سیستماتیکی را ندارد، لذا به عقیده منتقدان روش جزء گرایانه فقه نیازمند تحولی اساسی است.



یکی از پژوهشگران در این باره می‌گوید: فقه موجود دارای مختصات است که از نظام سازی فاصله دارد، این ویژگی‌ها موجب شده که فقه موجود به کار نظام سازی نیاید (نوی ۱۳۷۵: ۱۳).

محقق دیگری معتقد است: اگر از زاویه کل‌نگری و پرداختن به استنباط مسائل اجتماعی به فقه روی آوریم، شاید بتوان با روش دیگری غیر از روش موجود، از فقه اسلام برای پیچیدگی‌های اقتصادی بهره جست (یوسفی ۱۳۸۱: ۳۰۵).

اعتقاد به لزوم چنین تحولی را در اندیشه‌های امام خمینی نیز می‌توان جستجو کرد. ایشان در اسفندماه سال ۱۳۶۷ در پیامی به مراجع اسلام و روحانیت و طلاب می‌گوید:

مسئله‌ای که در قدیم دارای حکمی بوده است به ظاهر همان مسئله در روابط حاکم بر سیاست و اجتماع و اقتصاد يك نظام ممکن است حکم جدیدی پیدا کند، بدان معنا که با شناخت دقیق روابط اقتصادی و اجتماعی و سیاسی همان موضوع اول که از نظر ظاهر با قدیم فرقی نکرده است، واقعاً موضوع جدیدی شده است که قهران حکم جدیدی می‌طلبند... حوزه‌ها و روحانیت باید نبض تفکر و نیاز آینده جامعه را همیشه در دست خود داشته باشند و همواره چند قدم جلوتر از حوادث، مهبای عکس‌العمل مناسب باشند. چه بسا شیوه‌های رایج اداره امور مردم در سال‌های آینده تغییر کند و جوامع بشری برای حل مشکلات خود به مسائل جدید اسلام نیاز پیدا کنند. علمای بزرگوار اسلام از هم‌اکنون باید برای این موضوع فکری کنند (امام خمینی ۱۳۸۹ ج ۲۱: ۲۸۹، ۲۹۲).

## ۵-۲. رویکرد کل‌گرایانه امام خمینی نسبت به استنباط احکام مالکیت

بررسی عالمانه و به دور از پیش‌داوری در آرای امام خمینی در موضوع مالکیت بی‌تردید پژوهشگر را به این نتیجه می‌رساند که نظرات ایشان در مورد مسائل مختلف در حوزه مالکیت با نگاهی کل‌گرایانه و رویکردی سیستمی بیان شده است.

در نظر امام، مالکیت خصوصی افراد محترم است و ایشان پیوسته بر پرهیز از تعدی به مالکیت خصوصی افراد تأکید داشتند. به‌عنوان نمونه ایشان در سخنانی در جمع صاحبان

صنایع و بازاریان بیان می‌دارد:

اسلام، مالکیت را به‌طور مالکیت مشروع تثبیت کرده، اجازه داده است و کسانی که دارای کارخانه‌ای هستند، صنعتی هستند، آن‌ها اگر به غیر مشروع نباشد، آن‌ها باید باشند سر جایشان... اینجا مملکت کمونیست نیست... اینجا دولت اسلامی است. آن قدری که اسلام می‌شناسد مالکیت را، دولت نمی‌تواند تخطی بکند. بخواهد تخطی بکند کنارش می‌گذارند. این طور نیست که شما خیال کنید که بخواهند هر کس هر کارخانه‌ای دارد بگیرند (امام خمینی ۱۳۸۹ ج ۸: ۴۷۲).

اما این نگاه امام، بدین معنا نیست که رویکرد امام خمینی به موضوع مالکیت رویکردی جزء گرایانه و فردگرایانه است. چراکه معتبر دانستن مالکیت افراد و محترم شمردن آن مستلزم داشتن رویکرد جزء گرایانه در استنباط احکام مالکیت نیست و از دیگر سو نگاه کل گرایانه، به معنای عدم پذیرش مالکیت خصوصی افراد نمی‌باشد. بلکه یک مجتهد با نگاه سیستمی، مالکیت خصوصی را در دل نظام و در ارتباط و پیوستگی با سایر اجزاء نظام کاملاً معتبر و محترم می‌شمارد و تنها زمانی اعتبار و احترام متزلزل خواهد شد که موجب اختلال در سیستم شود و موجودیت و عملکرد سایر اجزای نظام را به مخاطره اندازد. این طرز تفکر کاملاً در روش اجتهادی و مدیریتی امام مشهود است. ایشان در یکی از سخنرانی‌های خود در سال ۱۳۵۸ ابراز می‌دارد:

مسئله مالکیت به يك معنا - مالکیت هم مشروع، هم مشروط - محترم است، لکن معنا این نیست که هر کس هر کاری می‌خواهد بکند و مالکیت از هر جا بخواهد پیدا بشود. مشروع بودن معنایش این است که روی موازین شرعی باشد، ربا در کار نباشد، مال مردم، استثمار بی‌جهت نباشد. اگر به من نسبت دادند که حدومرزی ندارد؛ اگر مقصودشان این است که حدومرزی ندارد، یعنی نه قیدی دارد و نه حدی دارد، این را غلط نسبت دادند. من نمی‌دانم این کس که گفتید نسبت داده است، کی است و چرا نسبت داده است؟ مالکیت در صورتی که مشروع باشد، روی موازین باشد، محترم است - چه ما مرتجع باشیم، چه نباشیم. و مالکیت غیر مشروع محترم

نیست. این‌هایی که اندوخته کردند و هیچ حسابی نداشتند و هیچ موازینی نداشتند، مال‌های مردم را این‌ها اندوخته کردند، مال‌های مردم مصادره باید بشود (امام خمینی ۱۳۸۹ ج ۱۰: ۴۷۷-۴۷۶).

همچنین در سخنرانی دیگری بیان می‌دارد:

ما فرض می‌کنیم که حضرت امیر - سلام‌الله‌علیه - امروز در ایران بود و رئیس دولت بود و ملاحظه می‌کرد که يك جمعیتی ... هجوم کرده است به ایران و خرابی کرده است و نفوس مردم را تلف کرده است اگر حضرت احساس این معنا را کرد، چه می‌کرد؟ می‌نشست موعظه می‌کرد؟ می‌گفت که خودم تنها درست می‌کنم؟ پول نداشت، کافی نبود، مالیات تنها کافی نبود، چه بکند؟ حضرت آن وقت حکم می‌کرد به اینکه مردم به حساب توانشان ... همه افراد را می‌فرستاد جنگ. با فشار، اموال اشخاصی که ثروتمند بودند و این‌ها را می‌گرفت و می‌فرستاد و اگر نمی‌رسید عباى خودش را می‌داد، عباى من را هم می‌داد، کلاه شما را هم می‌داد برای حفظ کشور اسلام، برای حفظ نوامیس خود این مردم (امام خمینی ۱۳۸۹ ج ۱۷: ۲۷۴).

و نیز می‌گوید:

مالکیت را در عین حال که شارع مقدّس، محترم شمرده است، لکن ولیّ امر می‌تواند همین مالکیت محدودی که ببیند خلاف صلاح مسلمین و اسلام است، همین مالکیت مشروع را محدودش کند به يك حدّ معینی و با حکم فقیه از او مصادره بشود (امام خمینی ۱۳۸۹ ج ۱۰: ۴۸۱).

امام حتی معتقد به محدودیت در کمیت اموال و مالکیت در صورت اقتضای مصلحت نظام بودند:

در اسلام اموال، مشروع و محدود به حدودی است و زائد بر این معنا ما اگر فرض بکنیم که يك کسی اموالی هم دارد که خیر، اموالش هم مشروع است، لکن اموال طوری است که حاکم شرع، فقیه، ولیّ امر تشخیص داد که این به این قدر که هست نباید این قدر باشد، برای مصالح مسلمین او می‌تواند قبض کند و تصاحب کند (امام خمینی ۱۳۸۹ ج ۱۰: ۴۸۱).

## نتیجه‌گیری

بر اساس دیدگاه اندیشمندانی که به نظام‌مند بودن شریعت اعتقاد دارند، اسلام در موضوعات مختلف از جمله موضوعات اقتصادی دارای نظام است که این نظام‌ها صورت‌ها صورت‌روشمند قابل استخراج از دل منابع معتبر دینی هستند. این نوشتار با توجه به استدلالاتی که قائلان به این دیدگاه اقامه کرده‌اند و برخی از آن‌ها بیان گردید، این نظرگاه را مقرون به صحت ارزیابی می‌نماید.

بر اساس آنچه در این نوشتار به تفصیل بیان شد روش غالب استنباط احکام مالکیت در فقه امامیه همچون سایر ابواب و موضوعات فقهی روش جزء گرایانه و تحلیلی است. لذا احکام مالکیت در فقه، به صورت مواردی پراکنده و فاقد انسجام و پیوند سیستماتیک است. از سوی دیگر مفهوم مالکیت به‌ویژه با توجه به اهداف و غایات آن در اسلام، اقتضای رویکردی جامعه‌مدارانه و کل‌گرایانه داشته و با رویکرد سنتی فقه تناسب و همخوانی ندارد. همچنین احکام، حقوق، تکالیف و روابط مربوط به مالکیت از مؤلفه‌های اصلی نظام اقتصادی اسلام است.

لذا شایسته است که مالکیت به‌عنوان یک نهاد و در سطح یک نظریه به معنایی که در این نوشتار مطرح گردید؛ یعنی مجموعه‌ای از احکام متقارب، هماهنگ و به‌هم‌پیوسته که دارای هدف مشخصی هستند، در ذیل نظام اقتصادی اسلام مورد توجه قرار گیرد و احکام آن با چنین پارادایمی مورد استنباط و استخراج قرار گیرند.

اگرچه فقها و اندیشمندانی همچون امام خمینی با درک اهمیت رویکرد سیستمی در اجتهاد تلاش بسیاری برای نهادینه ساختن این روش در عرصه اجتهاد نموده‌اند، باین حال هنوز جریان حاکم بر رویکرد اجتهادی فقهای امامیه، روش اجتهادی تحلیلی (جزء گرایانه) است؛ لذا فقه موجود و جریان غالب حاکم بر آن، اساساً قادر نیست که مالکیت و فروع آن را به جایگاه مورد نظر برساند؛ و فقدان الگوی سیستمی در فرآیند اجتهاد خلأ محسوس و حلقه مفقوده در راه رسیدن حقوق مالکیت به جایگاه یک نهاد منسجم و هماهنگ در فقه امامیه است. البته ذکر این نکته ضروری است که اصول و مبانی فقهی امامیه توان حرکت به این سمت را دارد و این خلأ به شرایط تاریخی و عوارض جانبی برمی‌گردد. لذا دستیابی حقوق مالکیت در اسلام به جایگاه مطلوب و شایسته خود، مستلزم تغییر رویکرد در روش

اجتهاد در این باب است و بایسته است که فقهای امامیه با الگو و روش «اجتهاد سیستمی» به استنباط احکام حوزه مالکیت همت گمارند.

حال اینکه چگونه می توان از روش اجتهاد سیستمی برای سروسامان دادن به موضوع مالکیت در فقه امامیه بهره برد، خود حدیث مفصل دیگری است که باید به طور جداگانه به آن پرداخت. بی تردید فرآیند اجتهاد سیستمی برای استخراج و تدوین نظریه منسجم و هماهنگ مالکیت، به حکم سیستمی بودن آن مستلزم ارتباط پیوسته با فرآیند اجتهاد سیستمی در سایر احکام، قواعد و نظریات فقهی و نظام های حاکم بر آنها اعم از نظام اقتصادی، نظام اجتماعی، نظام سیاسی، نظام فرهنگی و ... است؛ لذا جهت تحقق یک حرکت فراگیر در مسیر اجتهاد سیستمی و نیل به نتایج مطلوب، لازم است گروه های پژوهشی مرتبط، منسجم و هماهنگی تشکیل شود. هر یک از این گروه ها ضمن مطالعه و تحقیق جامع نگر در یک باب تخصصی، می بایست به طور پیوسته داده ها و نتایج تحقیقات خود را با سایر گروه ها تبادل نموده و در نشست هایی مشترک به بررسی و تبیین ارتباط سیستمی ابواب مختلف فقهی بپردازند. در پایان کلام، تشکیل این گروه ها و آغاز این حرکت فراگیر را به عنوان یک نیاز ضروری به پژوهشگران و محققان متعهد در حوزه علوم اسلامی و انسانی پیشنهاد می کنیم.

## منابع

- آخوند خراسانی، محمدکاظم. (۱۴۱۳ ق) *کفایة الاصول*، حاشیة ابوالحسن مشکینی اردبیلی، قم: انتشارات دارالحکمة، چاپ اول.
- ابن ابی جمهور، محمد بن زین الدین. (۱۴۱۰ ق) *الأقطاب الفقهية علی مذهب الإمامية*، قم: انتشارات کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.
- اسمعیلی، مجید و عبدالحمید واسطی. (۱۳۸۹) «اجتهاد سیستمی، راهبرد کلان تولید الگوی اسلامی پیشرفت در افق آینده»، *نشریه سیاست متعالیه*، سال سوم، شماره ۸.
- امام خمینی، سید روح الله. (۱۳۸۹) *صحیفه امام*، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی<sup>(۵)</sup>، چاپ پنجم.
- ایروانی، باقر. (۱۴۲۶ ق) *دروس تمهیدية فی القواعد الفقهية*، قم: دارالفقه للطباعة و النشر؛ چاپ سوم.

- بناء رضوی، مهدی. (۱۳۸۴) «نظام اقتصادی اسلام: از نظریه تا عمل»، فصلنامه چشم انداز مدیریت بازرگانی، شماره ۱۵ و ۱۶.
- جعفری، محمدحسن. (۱۳۹۶) «نشست بررسی علمی فقه نظام، نظریه سیستمی»، شبکه اینترنتی اجتهاد. <http://ijtihadnet.ir>. ۱۳۹۶/۸/۹.
- حائری، سید کاظم و یوسفی، احمدعلی. (۱۳۸۰) «اقتصاد اسلامی و روش کشف آن از دیدگاه شهید صدر»، فصلنامه تخصصی اقتصاد اسلامی، سال اول، شماره ۱.
- حسنی، سید حمیدرضا و علی پور، مهدی. (۱۳۸۶) «روش شناسی اجتهاد و اعتبار سنجی معرفتی آن»، فصلنامه حوزه و دانشگاه، سال سیزدهم، شماره ۵۰.
- حسینی بهشتی، سید محمد. (۱۳۶۲) اقتصاد اسلامی، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی، چاپ اول.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۶۵) «طرح کوششی تازه در راه شناخت تحقیقی اسلام»، مجله حوزه، شماره ۱۵.
- حکیمی، محمد رضا و دیگران. (۱۳۸۶) الحیاء، ترجمه احمد آرام، قم: انتشارات دلیل ما، چاپ هشتم.
- خراسانی، رضا. (۱۳۹۲) «روش شناسی فقه حکومتی در سپهر اندیشه فقهی - سیاسی امام خمینی (ره)»، پژوهشنامه انقلاب اسلامی، سال سوم، شماره ۱.
- خویی، ابوالقاسم. (۱۴۱۷ ق) مصباح الفقاهه فی المعاملات، تقریر محمدعلی توحیدی، قم: مؤسسه چاپ و نشر انصاریان، چاپ چهارم.
- دادگر، بداله و هاشم بزنگاهی. (۱۳۹۰) «جایگاه حقوق مالکیت در استحکام نظام اقتصادی»، فصلنامه تحقیقات حقوقی، شماره ۵۵.
- دمستز، هرولد. (۱۳۸۰) «به سوی یک تئوری در حقوق مالکیت»، ترجمه: محسن رنایی، فصلنامه تأمین اجتماعی، سال سوم، شماره ۱۰.
- دهشور، سلمان. (۱۳۹۰) «نکته‌های نو در علوم مقدماتی اجتهاد ۲»، فصلنامه کاوشی نو در فقه، سال هجدهم، شماره ۶۹.
- رحیمیان، سعید. (۱۳۷۴) «شیوه اکتشاف ملاک و نقش آن در تغییر احکام»، فصلنامه نقد و نظر، سال دوم، شماره ۵.

- رضائیان، علی. (۱۳۹۶) **تجزیه و تحلیل و طراحی سیستم**، تهران: انتشارات سمت، چاپ هجدهم.
- روسنی، ژوئل دو و جون بیشون. (۱۳۷۴) **روش فکر سیستمی**، ترجمه: امیرحسین جهان بگلو، تهران: انتشارات پیشبرد، چاپ دوم.
- شاهرودی، سید محمود. (۱۳۸۷) **فرهنگ فقه مطابق مذهب اهل بیت علیهم السلام**، قم: مؤسسه دائرة المعارف فقه اسلامی، چاپ اول.
- صدر، سید کاظم. (۱۳۸۱) «تعامل علم اقتصاد و مکتب اقتصاد اسلامی»، فصلنامه پژوهش های اقتصادی (رشد و توسعه پایدار)، شماره ۵ و ۶.
- صدر، سید محمدباقر. (۱۴۳۴ ق) **بحوث الإسلامية و مواضع أخرى (مجموعه مقالات)**، قم: مؤسسه دارالکتاب الإسلامی، چاپ دوم.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۵۸) **اسلام و مکتب های اقتصادی**، ترجمه محمد نبی زاده، مجمع ذخایر اسلامی.
- طباطبایی یزدی، سید کاظم. (۱۴۱۰ ق) **حاشیه مکاسب**، قم: مؤسسه اسماعیلیان، چاپ اول.
- علیدوست، ابوالقاسم. (۱۳۸۸) **فقه و مصلحت**، تهران: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، چاپ اول.
- عیوضلو، حسین. (۱۳۷۹) «مبانی روش شناسی و ساختار نظریه های علمی اقتصاد اسلامی»، **دین و ارتباطات**، فصلنامه پژوهشی دانشگاه امام صادق (ع)، شماره ۱۱ و ۱۲.
- فیرحی، داوود. (۱۳۸۴) «شیعه و دمکراسی مشورتی در ایران»، **مجله سیاست**، شماره ۱۵۰.
- قربانی، مهدی و محمدجواد نوروزی. (۱۳۹۰) «تأملی در روش شناسی فلسفه سیاسی»، **معرفت سیاسی**، شماره ۵.
- گلابی، سیاوش. (۱۳۶۹) **سازمان، مدیریت و توسعه منابع انسانی ایران (جامعه شناسی توسعه ایران)**، تهران: نشر فردوس، چاپ اول.
- محقق داماد، سید مصطفی. (۱۳۸۳) **قواعد فقه**، تهران: مرکز نشر علوم اسلامی، چاپ یازدهم.
- مخبر، سید محمدحسن. (۱۳۹۲) «اجتهاد جواهری و فقه پویا در اندیشه امام خمینی (ع)»:

- مرکز مطالعات و تحقیقات اسلامی. (۱۳۷۹) **مأخذ شناسی قواعد فقهی**، قم: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، چاپ اول.
- مطهری، مرتضی. (۱۳۷۹) **نظری به نظام اقتصادی اسلام**، تهران: انتشارات صدرا، چاپ نهم.
- مقیمی، غلامحسین. (۱۳۹۵) **کار آمدی روش اجتهادی امام خمینی (ع)** در تولید اندیشه فقهی - سیاسی، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، چاپ اول.
- مولودی، فاطمه، مرتضی ایروانی نجفی و سهیلا پیروز فر. (۱۳۹۵) «فرآیند شکل گیری عمل صالح از منظر قرآن و روایات»، **مجله آموزه‌های قرآنی**، شماره ۲۳.
- میرمعزی، سید حسین. (۱۳۸۹) «روش کشف نظام اقتصادی اسلام»، **فصلنامه اقتصاد اسلامی**، سال دهم، شماره ۳۹.
- نبوی، سید عباس. (۱۳۷۵) «فقه، زمان و نظام سازی»، **کیهان اندیشه**، شماره ۶۷.
- هاشمی، سید احمدعلی و ابراهیم تقی زاده. (۱۳۹۱) **حقوق اموال و مالکیت**، جزوه دانشگاه پیام نور.
- یوسف زاده، حسن و محمدعلی نظری. (۱۳۹۴) «مقایسه روش شناسی شهید صدر و ایزوتسو»، **پژوهش نامه علوم انسانی اسلامی**، شماره ۳.
- یوسفی، احمدعلی. (۱۳۸۱) «روش‌های استنباط نظام اقتصادی اسلام»، **فصلنامه کاوشی نو در فقه**، سال نهم، شماره ۳۴ و ۳۳.
- Cooter, Robert & Thomas Ulen. (2000) *Law & Economic*, Addison-Wesley, Third Edition.



# بررسی تطبیقی دیدگاه‌های آخوند خراسانی و امام خمینی (س) در مسئله طلب و اراده

علیرضا هدائی<sup>۱</sup>

فاطمه سادات مرتضوی<sup>۲</sup>

**چکیده:** اتحاد یا تغایر «طلب» و «اراده» از مباحث مورد اختلاف علمای اصول فقه است. منشأ این اختلاف به علم کلام و تفاوت دیدگاه‌ها در صفت تکلم خدای متعال بازمی‌گردد. اشاعره در مورد تکلم خداوند به آموزه «کلام نفسی» اعتقاد دارند و به همین دلیل «طلب» را مغایر با «اراده» می‌دانند. امامیه در این خصوص به دو گروه تقسیم می‌شوند؛ گروهی به دلیل ملازمه‌ای که میان تغایر طلب و اراده و اعتقاد به کلام نفسی قائل شدند این دو مقوله را متحد می‌دانند و گروه دیگر این ملازمه را نپذیرفته و معتقدند می‌توان در عین نپذیرفتن کلام نفسی قائل به تغایر طلب و اراده شد. آخوند خراسانی و امام خمینی هر دو به اتحاد طلب و اراده معتقد هستند؛ اما هر یک رویکرد و تبیین متفاوتی نسبت به این موضوع دارند. پژوهش حاضر به بررسی تطبیقی دیدگاه‌های آخوند خراسانی، به‌عنوان اولین اصولی‌ای که این بحث را مطرح کرده است و امام خمینی، به‌عنوان شخصیتی پر ابتکار در اصول فقه معاصر، پرداخته و تفاوت این دو دیدگاه را تبیین می‌کند.

**کلیدواژه‌ها:** امر، طلب، اراده، اتحاد، مغایرت، کلام نفسی.

---

۱. دانشیار دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه تهران، تهران، ایران.

E-mail: hodaee@ut.ac.ir

۲. دانش‌آموخته دکتری فقه و مبانی حقوق و اندیشه امام خمینی، پژوهشکده امام خمینی (س) و انقلاب اسلامی، تهران، ایران. (نویسنده مسئول)  
E-mail: fatemeh.smortazavi@gmail.com

تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۸/۲۱ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۷/۱۰/۳

پژوهشنامه متین / سال بیست و سوم / شماره نود / بهار ۱۴۰۰ / صص ۱۷۶-۱۵۷

## بیان مسئله

«طلب» از جمله معانی ای است که در مبحث اوامر اصول فقه شیعه به عنوان مدلول ماده امر بیان شده و رابطه آن با «اراده» مورد اختلاف است. منشأ این اختلاف مربوط به علم کلام و اعتقاد اشاعره به «کلام نفسی» است. اشاعره به دلیل این اعتقاد در بحث صفت تکلم خدای متعال، طلب را مغایر با اراده می دانند. امامیه به اتفاق آموزه «کلام نفسی» را نپذیرفته و در خصوص اتحاد یا تغایر طلب و اراده به سه دسته تقسیم شده اند:

۱. عده ای طلب و اراده را مفهوماً، انشائاً و خارجاً متحد می دانند.
۲. عده ای طلب را مفهوماً و واقعاً مغایر اراده می دانند؛ زیرا طلب فعل اختیاری انسان است درحالی که اراده از صفات نفسانی خارج از اختیار است.
۳. عده ای طلب و اراده را مفهوماً مغایر، اما انشائاً و واقعاً یکی می دانند.

مبحث طلب و اراده با مسائلی کلامی همچون صفت اراده در خداوند، جبر و اختیار و مسئله عقاب درهم آمیخته، در نتیجه اصل مسئله که خود بحثی عمیق و ارزشمند است اندکی رنگ باخته. به همین دلیل ضرورت دارد جداگانه و به تفصیل بدان پرداخته شود. از طرفی دیدگاه های آخوند خراسانی به عنوان مبتکر این بحث در کفایة الاصول و امام خمینی به عنوان شخصیتی مؤثر در تحولات فقهی و اصولی دوران معاصر که برخی منظومه اندیشه های اصولی او را برخوردار از ویژگی های یک مکتب اصولی می دانند، شایستگی تبیین و بررسی دارد. به علاوه این دو تن با وجود این که در اصل اتحاد طلب و اراده هم نظر هستند هر یک دلایل و بیان متفاوتی بر مدعای خود دارند که تبیین آن ارزشمند است. شایان ذکر است که رویکرد امام خمینی با سایر اصولیون از جمله آخوند متفاوت است؛ او بیشتر به مبانی کلامی این موضوع پرداخته و سایر مسائل مورد توجه دیگر اصولیون را مطرح نکرده است. مقاله حاضر در پی تبیین مبانی و رویکرد محقق خراسانی و امام خمینی در این مسئله است. نکته قابل توجه این است که این اختلاف می تواند:

- عقلی باشد؛ اگر بحث از این اتحاد یا تغایر به ثابت شدن صفتی - غیر از صفات موجود مشهور - در نفس که مدلول کلام نفسی است منجر شود.
- اصولی باشد؛ اگر بحث در مدلول صیغه امر باشد که آیا ماده امر برای اراده وضع شده و طلب بر آنچه کاشف از اراده است منطبق می شود یا نه.

- لغوی باشد؛ اگر مراد تنها اثبات تغایر یا اتحاد مفهومی این دو مقوله باشد.

## معنای امر

اتحاد یا تغایر طلب و اراده در بحث «موضوع‌له ماده امر» مطرح می‌شود. هر یک از اصولیون در این بحث معنای ای از جمله: شیء، شأن، فعل، بعث، طلب و ... برای ماده امر بیان کرده اند. برخی امر را مشترک لفظی یا معنوی بین طلب و سایر معانی می‌دانند و معتقدند به اعتبار طلب که معنایی حدثی و قابل اشتقاق است می‌توان از امر هم اشتقاق گرفت (عراقی ۱۳۷۰: ۱۹۴). برخی نیز اساساً ماده امر را اجنبی از مفهوم طلب می‌دانند (خمینی ۱۴۱۸ ج ۲: ۲۲).

آخوند خراسانی از میان معانی ذکر شده تنها دو معنای «طلب» و «شیء» را صحیح می‌داند و سایر معانی از جمله شأن، غرض و ...، اشتراک معنوی یا لفظی بین طلب و سایر معانی را نمی‌پذیرد؛ چراکه معتقد است سایر معانی مصادیقی هستند که امر در آن استعمال شده، نه مفاهیمی که برای آن وضع شده باشد. به عنوان مثال در «جاء زید لأمر» امر به معنای غرض نیست بلکه چون مدخول «لام» است از مصادیق آن شده و معنای غرض از حرف لام فهمیده می‌شود. در واقع آنچه امر برای آن وضع شده «شیء خاص» است، شیئی که مصداق شأن، غرض، حادثه و ... است (آخوند خراسانی ۱۴۲۴: ۶۲-۶۱).

امام خمینی نیز اشتراک لفظی و معنوی را صحیح نمی‌داند، چراکه معتقد است ماده امر برای معنایی حدثی و قابل اشتقاق وضع شده است و لفظ امر با ماده و هیئتش برای سایر معانی، پس اشتراک لفظی وجود ندارد. به علاوه میان حدث و سایر معانی قدر جامعی نیست و اگر هم باشد جز به نحو مجاز قابل اشتقاق نیست، پس اشتراک معنوی هم صحیح نیست (فاضل لنکرانی ۱۴۱۵ ج ۱: ۲۳۸-۲۳۷). او معتقد است مبدأ اشتقاق امر ماده امر - أم ر - است بدون این که هیئتی، حتی هیئت مصدر یا اسم مصدر<sup>۱</sup> را بپذیرد یا تحصیل و

۱. چراکه مبدأ اشتقاق دو شرط اساسی دارد: معنای حدثی و خلواز جمیع خصوصیات، مصدر نیز شرط خلواز تمامی اشکال و صور لفظی و معنوی را ندارد تا بتواند هر شکل و صورتی را بپذیرد (فیاض ۱۴۲۲ ج ۱: ۳۴۸).

فعلیتی داشته باشد و این ماده برای حدثی<sup>۱</sup> لابلشرط که در تمام هیئت‌های مشتق وجود دارد وضع شده است؛ بنابراین نمی‌توان گفت ماده امر برای طلب، اراده مظهره یا بعث وضع شده است بلکه آنچه از آن متبادر می‌شود معنای جامعی است که از هیئت‌های صیغه‌های امر انتزاع می‌شود. به عبارت دیگر هیئت‌های صیغه‌های امر هرچند معانی آلی برای ایجاد بعث هستند، اما می‌توان یک معنای جامع اسمی و مستقل میان آن‌ها تصور کرد، همان‌طور که می‌توان مفهوم «ربط» که مفهومی اسمی است را از معانی حرفی انتزاع کرد؛ بنابراین لفظ امر برای معنایی که مصادیقش «اضرب»، «اکرم» و ... هستند وضع شده است و «طلب»، «بعث» و «اراده مظهره» یا مقدمه امر هستند یا مظهرات و لواحق آن (مرتضوی لنگرودی ۱۴۲۱ ج ۲: ۱۱۳-۱۰۹).

### معنای اصطلاحی امر

عده‌ای معتقدند امر در معنای اصطلاحی خود - یعنی قول مخصوص یا هیئت افعال - حقیقت شده و در سایر معانی به نحو مجاز به کار می‌رود (حائری اصفهانی بی تا: ۶۳-۶۲). آخوند در این خصوص معتقد است اگر لفظ امر را در معنای مصطلح بین اصولیون حقیقت بدانیم معنایی حدثی و قابل اشتقاق نخواهد بود، درحالی که ظاهراً اشتقاقی که از امر گرفته می‌شود - امر، یا امر - از همین معنای اصطلاحی است (جزایری بی تا ج ۱: ۳۶۵). برخی نیز در این زمینه موافق آخوند هستند و معتقدند اشتقاق از امر به حسب معنای اصطلاحی آن است و اگر معنای اصطلاحی قول مخصوص باشد قابل اشتقاق نیست؛ چرا که مبدأ اشتقاق باید معنایی حدثی و قابل تصریف و تغییر باشد. به علاوه مبدأ باید خالی از تمامی خصوصیات باشد تا هر خصوصیتی بر آن وارد می‌شود را بپذیرد (فیاض ۱۴۲۲ ج ۱: ۳۴۸). امام معتقد است اشتقاق از ماده امر گرفته می‌شود؛ اما اگر بپذیریم که امر از نظر لغوی به معنای طلب است، معنای اصطلاحی نیز از آن جهت که حدثی است که از متکلم صادر می‌شود قابل اشتقاق خواهد بود (فاضل لنکرانی ۱۴۱۵ ج ۱: ۲۳۹). در واقع معنای اصطلاحی امر همان طلب با صیغه است؛ در نتیجه مساوی معنای لغوی بوده و اصطلاح خاصی ندارد (مرتضوی لنگرودی ۱۴۲۱ ج

۱. منظور از معنای حدثی (در مقابل معنای جامد) معنایی است که می‌توان از آن مشتق ساخت.

۱۱۲: ۲؛ سبحانی ۱۴۰۹ ج ۱: ۱۸۵؛ فاضل لنکرانی ۱۴۱۵ ج ۱: ۲۳۸). این که برخی معنای اصطلاحی را غیرقابل تصریف می‌دانند به این دلیل است که لفظ امر را به ازای معنای محصلی قرار می‌دهند که جز بر صیغه‌های محصل صدق نمی‌کند، درحالی که اشتقاق از معنای اصطلاحی به اعتبار این است که حدیثی است که از متکلم صادر می‌شود (سبحانی ۱۴۰۹ ج ۱: ۱۸۷).

### تبیین معنای کلام نفسی در بیان اشاعره

پس از ذکر مقدمات فوق به تبیین «کلام نفسی» می‌پردازیم. اشاعره معتقدند تمامی صفات خداوند قدیم و قائم‌به‌ذات اوست و همان‌گونه که ذات حق تعالی ازلی است، صفات او نیز از ازل برای او ثابت بوده است (ایچی ۱۳۲۵ ج ۸: ۴۵-۴۴؛ تفتازانی ۱۴۰۹ ج ۴: ۶۹). به همین دلیل در مورد صفت تکلم با محذورهایی از جمله موارد زیر مواجه شده‌اند:

۱. کلمات از امور متصرم و متجددند و حروف نیز ابتدا و انتها دارند؛ بنابراین اگر کلام خداوند همان الفاظ و عبارات متشکل از حروف باشد نمی‌تواند قدیم باشد (تفتازانی ۱۴۰۹ ج ۴: ۱۴۸-۱۴۷).

۲. اگر تکلم همچون دیگر صفات خداوند قدیم و قائم‌به‌ذات و طلب نیز در او با اراده یکی باشد، هنگامی که به چیزی امر می‌کند حدوث به ذات او راه می‌یابد و خداوند از این امر منزّه است. به‌علاوه در برخی از اوامر مانند اوامر امتحانی اراده‌ای نسبت به انجام مأموریه وجود ندارد (ایچی ۱۳۲۵ ج ۸: ۹۵-۹۴).

به‌این ترتیب برای رفع این محذورات علاوه بر آنکه کلام لفظی - که عبارات متشکل از الفاظ است و همگان به آن معتقدند - را پذیرفته و آن را حادث می‌دانند، معتقدند خداوند کلام دیگری به نام «کلام نفسی» دارد. البته این کلام را مختص خدا نمی‌دانند و بر این باورند که انسان نیز کلامی لفظی دارد که از صفات فعل اوست و کلامی نفسی که مانند سایر صفات نفسانی قائم به نفس است (ایچی ۱۳۲۵ ج ۸: ۹۴-۹۳). مطابق تعاریف ایشان کلام نفسی کلام حقیقی خداوند، معنایی قائم‌به‌ذات و - چون حوادث قابلیت قیام به ذات را ندارند - قدیم است که علت کلام لفظی بوده و به‌واسطه الفاظ از آن تعبیر می‌شود (تفتازانی ۱۴۰۹ ج ۴: ۱۴۴).

از نظر اشاعره به دلایل زیر کلام نفسی با کلام لفظی فرق دارد:

۱. عبارات در بسیاری از موارد با تغییر زمان و مکان تغییر می‌کند؛ اما آن معنای نفسی هیچ‌گاه تغییر نمی‌کند (تفتازانی ۱۴۰۹ ج ۴: ۱۴۹).
۲. لزوماً آنچه دال بر آن معناست عبارات و طلب نیست، بلکه اشاره و کتابت نیز بر آن دلالت دارد و آن معنا یک واحد لایتغیر است؛ بنابراین اگر کلام لفظی را امر بنامیم این کلام طلب حقیقی و اگر کلام لفظی را نهی بنامیم این کلام زجر حقیقی است (ایچی ۱۳۲۵ ج ۸: ۹۴).
۳. آن معنای نفسی که خبر و امر است با علم و اراده متفاوت است؛ چرا که انسان گاهی از چیزی که نسبت به آن علم ندارد یا بر خلافش علم دارد خبر می‌دهد، گاهی از اتفاقی خبر می‌دهد که علم دارد واقع نشده است و گاهی نیز به چیزی امر می‌کند که اراده‌ای نسبت به انجام قطعی آن ندارد، مانند اوامر امتحانی (ایچی ۱۳۲۵ ج ۸: ۹۴ - ۹۳؛ تفتازانی ۱۴۰۹ ج ۴: ۱۴۹).

### برخی ادله اشاعره بر کلام نفسی و پاسخ محقق خراسانی و امام خمینی

اشاعره برای اثبات کلام نفسی به ادله‌ای از جمله دلایل زیر استناد کرده‌اند و امام و آخوند خراسانی نیز هریک به این ادله پاسخی متفاوت داده‌اند.

#### ۱. اوامر امتحانی یا اعداری<sup>۱</sup>

مطابق اعتقاد اشاعره - به نقل از قوشجی - از آنجا که تمامی اوامر به منشأیی در نفس متکلم نیاز دارد و در اوامر امتحانی نیز اراده‌ای وجود ندارد تا منشأ نفسانی امر باشد، باید صفت دیگری به عنوان مبدأ در نفس وجود داشته باشد که آن را «طلب نفسی» می‌نامند. از طرفی اگر چنین صفتی در نفس برای اوامر امتحانی ثابت شد برای سایر اوامر هم ثابت است، چرا که میان اوامر از این جهت تفاوتی وجود ندارند (بروردی ۱۳۷۹: ۳۳). برخی از ایشان نیز

---

۱. اوامری که در آن آمر، اراده جدی نسبت به انجام شدن مأمور به ندارد و با اهدافی چون سنجیدن میزان فرمان‌برداری مأمور یا اعتذار برای تنبیه عبد و ... صادر می‌شود، اوامر امتحانی نام دارد. در مقابل، اوامر جدی هستند که در آن آمر قصد جدی نسبت به انجام شدن مأمور به دارد.

معتقدند کسی که امر ونهی می‌کند یا از چیزی خبر می‌دهد، ابتدا در نفس خود معنایی می‌یابد که قصد دارد آن را در نفس مستمع ایجاد کند، این معنا «طلب حقیقی» نام دارد و با الفاظی که «کلام حسی» نام دارد از آن تعبیر می‌شود (تفتازانی ۱۴۰۹ ج ۴: ۱۴۹).

۱-۱. آخوند خراسانی در مورد این دلیل اشاعره می‌گوید در اوامر امتحانی «اراده حقیقی» و «طلب حقیقی»<sup>۱</sup> وجود ندارد، بلکه در این اوامر تنها «طلب انشائی ایقاعی» است که مدلول صیغه یا ماده است و استدلال اشاعره بیانگر مغایرت این طلب با اراده انشائی نیست، بلکه آنچه دلیل ایشان بیان می‌کند تغایر اراده حقیقی با طلب انشائی است و چنین تغایری به ادعای اتحاد طلب و اراده خدش‌های وارد نمی‌کند؛ چرا که طلب انشائی با طلب حقیقی نیز مغایرت دارد؛ بنابراین چه‌بسا بتوان این نزاع را لفظی دانست و گفت مراد قائلین به اتحاد، عینیت دو مفهوم حقیقی با یکدیگر و دو مفهوم انشائی با یکدیگر و مقصود قائلین به تغایر، مغایرت طلب انشائی و اراده حقیقی - که غالباً این دو لفظ هنگام اطلاق به آن انصراف دارند - است. به‌علاوه غرض اوامر امتحانی تنها آگاهی پیدا کردن نسبت به میزان اطاعت عبد به مولا نیست تا بگوییم درباره خداوند چون آگاه به حال بندگان است امکان ندارد، بلکه اغراض دیگری مانند تصفیه و خالص کردن عبد یا رساندن او به مصلحت بزرگی که تنها از راه انقیاد به دست می‌آید نیز وجود دارد. در برخی از آیات و روایات مانند آیه «امْتَحَنَ اللَّهُ قُلُوبَهُمْ لِلتَّقْوَى» (حجرات: ۳) و روایت «...أَوْ مُؤْمِنٍ امْتَحَنَ اللَّهُ قَلْبَهُ لِلإِيمَانِ...» (کلینی ۱۴۰۷ ج ۱: ۴۰۱) نیز به خداوند متعال نسبت امتحان داده شده است (آخوند خراسانی ۱۴۲۴: ۶۶-۶۵).

۲-۱. امام خمینی در پاسخ به دلیل اول اشاعره در نظر گرفتن جهت تفاوت اوامر امتحانی و سایر اوامر را لازم می‌داند و معتقد است باید بررسی شود که تفاوت میان این اوامر ذاتی، از جهت مقدمات اراده یا به دلیل انگیزه‌های امر است؛ چرا که هر فعل اختیاری که از شخص عاقلی صادر می‌شود مسبوق به مقدمات زیر است:

---

۱. مراد از طلب حقیقی صفتی قائم به نفس است که اعتباری نبوده و موجود در عالم نفس است، مانند این که شخصی حقیقتاً تشنه است و در نفس خود طلب الماء دارد. در مقابل طلب انشائی ایقاعی قرار دارد که متکلم با لفظ آن را انشاء و ایجاد می‌کند. در واقع طلب می‌تواند هم وجود حقیقی و هم وجود انشائی داشته باشد.

۱. تصور فعل؛
  ۲. تصدیق فایده یا ضرر؛
  ۳. انتخاب آنچه دارای فایده است و ترک آنچه ضرر دارد؛
  ۴. شوق مؤکد نسبت به آنچه با نفس سازگاری دارد؛
  ۵. اراده نسبت به انجام آن فعل.
- البته گاهی اشتیاق حاصل نمی‌شود و انسان به دلیل وجود مصلحت فعلی را انتخاب کرده و اراده محقق می‌شود؛ مانند بیماری که برای مداوا دارویی تلخ می‌خورد. در نتیجه شوق اکید و هر یک از مقدمات ذکر شده با اراده تفاوت دارند. در واقع به دو دلیل یکی دانستن اراده و شوق مؤکد صحیح نیست:

۱. در بسیاری از موارد اراده بدون شوق محقق می‌شود.
  ۲. اشتیاق از مقوله انفعالات و اراده از مقوله افعال نفسانی است.
- لازم به ذکر است آنچه در خصوص افعال اختیاری بیان شد درباره اوامر خداوند صحیح نیست، چراکه مقدماتی چون غرض و منفعت - که به خود امر یا غیرآن برمی‌گردد - تنها برای افعال انسان متصور است و غرض در مورد خداوند خود اوست؛ علت حب خداوند نسبت به غیر، حب او نسبت به ذات خویش است و ذات او علت فعل اوست. با این بیان مشخص می‌شود که جز در انگیزه صدور امر - که در اوامر امتحانی «امتحان» یا «اعذار» و در سایر اوامر «تحقق فعل در خارج» است - تفاوتی میان اوامر امتحانی و سایر اوامر از لحاظ ذات و طبیعت وجود ندارد؛ چراکه هر دودسته به حمل شایع امر هستند و اختلاف دواعی - که میان همه اوامر وجود دارد - موجب اختلاف در حقیقت و ذات نمی‌شود؛ بنابراین منشأ تمامی اوامر امتحانی خداوند اراده اوست (تقوی اشتهادی ۱۴۱۸ ج ۱: ۲۱۰؛ امام خمینی ۱۴۲۱: ۲۴ - ۲۲).

برخی در این خصوص معتقدند مقدماتی از قبیل شوق و ... در واقع متمم فاعلیت فاعل است که به واسطه آن‌ها شخص فاعل می‌شود و از قوه به‌سوی فعل خارج می‌شود؛ اما خداوند به جهت تمامیت و منزّه بودنش از جهات قوه و امکان در ذات خود فاعل است و خود غایت علم و اراده است (اصفهانی ۱۴۱۶ ج ۲: ۴). در واقع فاعلیت ما به دلیل نقصمان نسبت به هر چیزی بالقوه است؛ به همین دلیل برای خارج شدن از قوه و به فعل تبدیل



شدن به اموری زائد بر ذاتمان از جمله تصور فعل، تصدیق فایده و شوق مؤکد احتیاج داریم، برخلاف خداوند که از تمامی شوایب امکان و جهات قوه و نقص منزّه است (اصفهانی ۱۴۱۶ ج ۲: ۹).

برخی نیز معتقدند در خصوص اوامر حقیقی و امتحانی می‌توان گفت در اوامر حقیقی کمالاتی که غایت تکالیف الهی هستند جز با انجام دادن خود مأمور به دست نمی‌آیند؛ اما گاهی غایت با مقدماتی که سبب ذی المقدمه است حاصل می‌شود؛ به گونه‌ای که مکلف می‌داند امر، صدور ذی المقدمه را خواسته است و اراده او نسبت به مقدمات از اراده اش به غایت نهایی شکل گرفته است؛ چرا که با این مقدمات ذی المقدمه که هدف اصلی است شکل می‌گیرد؛ مانند امر خداوند به حضرت ابراهیم (ع) برای ذبح فرزندش؛ در آن مورد غایتی که با خود ذبح حاصل می‌شد با مقدماتش هم حاصل می‌شد بلکه می‌توان گفت ذبح نقشی در حصول کمال مطلوب نداشت؛ بنابراین در اوامر امتحانی نیز چیزی غیر از اراده که آن را طلب بنامیم وجود ندارد (بروجردی ۱۳۷۹: ۳۵ - ۳۴: منتظری بی‌تا: ۹۴).

اما برخی بر این باورند که اساساً اوامر امتحانی، امر به حساب نمی‌آیند؛ زیرا وضع «امر» مشترک معنوی است و موضوع له آن هیئت‌اند از آن جهت که دارای معانی هستند، در نتیجه این اوامر در غیر مواضع له به کار رفته‌اند (خمینی ۱۴۱۸ ج ۲: ۷).

نکته دیگر اینکه امام خمینی تقسیم طلب و اراده به حقیقی و انشائی آخوند را صحیح نمی‌داند و معتقد است اراده و طلب از صفات حقیقی وجودی هستند و انشائی بودنشان معنایی ندارد؛ چرا که امور انشائی، اعتباری و امور اعتباری همچون بیع، صلح و ... نیز معین و مشخص‌اند و طلب و اراده جزء آن نیستند؛ بنابراین چنین تقسیمی مانند تقسیم انسان و سنگ به حقیقی و انشائی است (تقوی اشتهاردی ۱۴۱۸ ج ۱: ۲۰۹). مضاف بر این که اساساً اصطلاح «اراده انشائی» صحیح نیست، چرا که حقائق موجود و متحقق مانند آسمان، زمین و انسان نمی‌توانند وجود انشائی یا اعتباری داشته باشند. امور اعتباری، همچون زوجیت و ملکیت، اموری هستند که حقیقتی ندارند و عقلاً به دلیل احتیاجشان آن‌ها را اعتبار می‌کنند؛ بنابراین طلب و اراده فرد حقیقی و انشائی ندارند (امام خمینی ۱۴۲۱: ۲۷). همچنین لفظی خواندن نزاع میان اشاعره و معتزله و صلح میان این دو گروه توسط آخوند توهمی نادرست (تقوی اشتهاردی ۱۴۱۸ ج ۱: ۲۱۰ - ۲۰۹)؛ و امری بسیار بعید است (نجفی مظاهری بی‌تا:

۱۲۴). در نتیجه این نزاع بی‌تردید در اثبات صفتی در نفس در مقابل علم و اراده است که معتزله آن را نفی و اشاعره اثباتش می‌کنند (منتظری بی‌تا: ۹۱). مطابق دیدگاه برخی نیز این نزاع از جهتی کلامی و از جهتی فلسفی و عقلانی است (خمینی ۱۴۱۸ ج ۲: ۲۵). البته خود آخوند هم در جایی دیگر این نزاع را بر سر اثبات صفتی نفسانی دانسته است (آخوند خراسانی ۱۴۰۷: ۲۵).

## ۲. تکلیف کردن کفار یا مطلق اهل عصیان به ایمان

از دیگر ادله‌ای که اشاعره بر مدعای خود، کلام نفسی، بیان کرده‌اند مکلف بودن کافران یا مطلق اهل عصیان است. با این بیان که دو حالت برای تکلیف این دو گروه قابل تصور است:

۱. تکلیفشان جدی نیست؛ این احتمال به دلیل اینکه منجر به اختصاص احکام به عالم می‌شود قطعاً باطل است.

۲. تکلیفشان جدی است؛ لازمه این فرض تخلف اراده خدای متعال از مرادش است که امری محال است؛ چراکه اگر اراده خداوند مبدأ طلب لفظی باشد مطلوب باید ضرورتاً حاصل شود، حال آنکه چنین نیست.

در نتیجه چون این دسته از اوامر نیز به مبدأ نیاز دارند و اراده نمی‌تواند به‌عنوان مبدأ باشد، از طرفی چیزی غیر از طلب که شایستگی مبدئیت را داشته باشد نیز وجود ندارد، مبدأ را طلب می‌دانیم (امام خمینی ۱۴۲۱: ۲۹ - ۲۷).

۱ - ۲. آخوند خراسانی در این خصوص می‌گوید اراده در خدای متعال به معنای «علم به مصلحت» است و به دو نوع «تکوینی» و «تشریعی» تقسیم می‌شود؛ اگر مصلحت متعلق به نظام تام امکانی باشد، اراده تکوینی و به معنای علم به نظام به نحو تام و کامل است که تخلف از آن محال است؛ اما اگر متعلق به فرد یا گروه خاصی باشد اراده تشریعی است، یعنی علم به مصلحت در فعل مکلف و تخلف از آن نیز ممکن است. حال آنچه وجودش در تکلیف الزامی است اراده تشریعی است نه تکوینی؛ اگر این دو اراده با یکدیگر موافق بودند اطاعت و در غیر این صورت عصیان از مکلف صادر می‌شود؛ اما اگر اشکال شود که لازمه تعریف اراده تشریعی خداوند به عین علم او به مصلحت فعل از جانب

مکلف و اتحاد طلب و اراده این است که منشأ صیغه امر در خطاب‌های الهی علم باشد درحالی که چنین نیست، در جواب باید گفت اولاً اراده در خدای متعال از نظر مصداق با علم عینیت دارد نه از نظر مفهوم و منشأ صیغه نیز مفهوم است نه طلب خارجی تا اتحادش با آنچه اراده در خارج با آن متحد است لازم بیاید. در ثانی مراد از اتحاد، اتحاد طلب خارجی خداوند با علم اجمالی است و محذوری در اتحاد اراده و علم در خارج نیست، بلکه در تمامی صفات خداوند به دلیل رجوع صفات او به ذاتش چاره‌ای جز این نیست، همچنان که امیرالمؤمنین (ع) (نهج البلاغه، خطبه اول) فرمودند: «و کمال توحیده الإخلاص له و کمال الإخلاص له نفي الصفات عنه» (آخوند خراسانی ۱۴۲۴: ۶۹ - ۶۷).

دو اشکال دیگر نیز در مورد تکلیف کفار و اهل عصیان مطرح شده است. اشکال اول این که اگر اطاعت، عصیان، کفر و ایمان به اراده خداوند که تخلف مراد از آن ممکن نیست باشد، صحیح نیست که تکلیف به آن تعلق بگیرد چون اختیار که از شرایط عقلی تکلیف است در چنین حالتی وجود ندارد. آخوند در این مورد گفته است در صورتی چنین تکلیفی از اختیار خارج می‌شود که اراده مکلف به مقدمات اختیاری آن از جمله تصور، تصدیق، میل به سمت آن، عزم و جزم تعلق نگرفته باشد، اما اگر عملی مسبوق به مقدمات اختیاری باشد قطعاً اختیاری تلقی می‌شود.

اشکال دوم این که کفر و عصیان صادر از عاصی و کافر هرچند با مقدمات اختیاری از جانب آن‌ها انجام شود؛ اما چون مسبوق به اراده ازلیه خداوند است از حیثه اختیارشان خارج است، پس مؤاخذه آن‌ها صحیح نیست. آخوند در پاسخ می‌گوید کفر و عصیان مکلف ناشی از مقدمات اختیاری بوده و این اختیار ناشی از شقاوت ذاتی عاصی و کافر است، چراکه در روایت آمده است «السعيد سعيد في بطن امه و الشقي شقي من في بطن امه» (کلینی ۱۴۰۷ ج ۸: ۸۱) و امر ذاتی احتیاج به علت ندارد؛ بنابراین در واقع خداوند شخص شقی را شقی نکرده است، بلکه شقاوت در ذات او بوده و خداوند تنها به او وجود بخشیده است؛ امر ذاتی نیز قابل اعطاء یا سلب از ذات نیست (آخوند خراسانی ۱۴۲۴: ۶۸ - ۶۷).

۲-۲. امام خمینی برای پاسخ به دلیل دوم اشاعره ذکر دو مقدمه را ضروری می‌داند. مقدمه اول مسئله جبر و تفویض و امر بین امرین و مقدمه دوم موضوع ثواب و عقاب و امور مترتب بر آن (تقوی اشتهاوردی ۱۴۱۸ ج ۱: ۲۱۳؛ امام خمینی ۱۴۲۱: ۳۱ - ۲۹) در مورد موضوع اول

به‌طور خلاصه می‌توان گفت قول به جبر و این که تمامی افعال و موجودات بدون واسطه علل به خدای متعال منسوب باشند مخالف براهین عقلی قطعی است و منجر به کفر به خدا می‌شود و قول به تفویض و استقلال ممکنات در تأثیر و ایجاد هم عقلاً محال و موجب شرک به خداوند است. قول حق در این زمینه امر بین امرین است که هر اثری مستند به مؤثرش است؛ اما نه به نحو استقلال چون تمامی ممکنات صرف ربط و عین فقرند (تقوی اشتهاردی ۱۴۱۸ ج ۱: ۲۱۷)؛ اما در مورد موضوع دوم امام معتقد است افعال خارجی که انسان انجام می‌دهد دارای مقدمات زیر است: تصور، تصدیق به‌فایده، قضا و حکم، شوق، اختیار ایجاد آن فعل، تحقق اراده و درنهایت حرکت عضلات به‌طرف انجام آن فعل. این مقدمات برخی از افعال و برخی از انفعالات نفس هستند و علی‌رغم نیاز فعل خارجی در تحقق به آن‌ها خودشان نیازمند چیزی در تحققشان نیستند، باوجوداین از افعال اختیاری نفس هستند و بدون اضطرار و اجبار انجام می‌شوند؛ بنابراین تمامی افعالی که از نفس انسان صادر می‌شود از روی ادراک، شعور و اختیار است (تقوی اشتهاردی ۱۴۱۸ ج ۱: ۲۲۶-۲۲۵). نکته دیگر این که نمی‌توان آثار و افعال خارجی را بدون واسطه به خداوند نسبت داد، زیرا افعالی که در خارج به‌تدریج موجود می‌شوند به اراده و فاعل تدریجی نیاز دارند و این امر نسبت به خداوند محال است، چراکه مستلزم حدوث و امکان است؛ اما اگر انتساب افعال به خداوند به‌واسطه اسباب و علل باشد صحیح است، چراکه تمامی موجودات عین ربط و فقر به خدای متعال هستند و در حقیقت در نفس الامر و در واقع چیزی وجود ندارد. وجود صرف مطلق، منحصر در اوست و همه موجودات فانی در ذات مقدس او هستند. باین حال این مسئله منافاتی با اختیار و اراده آنان ندارد و در افعالی که از آن‌ها سر می‌زند مختار و مرید هستند (تقوی اشتهاردی ۱۴۱۸ ج ۱: ۲۳۰). به‌علاوه ترتب ثواب و عقاب منوط به شرایطی است که تنها در صورت نبود این شرایط صحیح نیست. این شرایط عبارت‌اند از: بهره داشتن از قوه عاقله، رسیدن تکلیف به مکلف و توان انجام عمل با اراده و بدون جبر (تقوی اشتهاردی ۱۴۱۸ ج ۱: ۲۳۵)؛ بنابراین تمامی کسانی که این شرایط در آن‌ها وجود دارد مستحق ثواب و عقاب هستند.

امام پاسخ آخوند به دو اشکال دیگری که توسط اشاعره مطرح شده است را موجب اشکال بیشتر می‌داند و ضمن بیان چند مقدمه به توضیح آن می‌پردازد:

- ۱- ذاتی در عبارت «الذاتی لا یعلل» ذاتی باب ایساغوجی و کلیات خمس است نه ذاتی باب برهان، یعنی آنچه خارج از ذات نیست و منحصر در جنس و فصل است؛ و مراد از این عبارت این است که مثلاً نمی‌توان پرسید چرا انسان، انسان شد، زیرا این مسئله ذاتی است و امر ذاتی هم احتیاج به علت ندارد (تقوی اشتهاردی ۱۴۱۸ ج ۱: ۲۳۱ - ۲۳۰).
- ۲- ملاک در جعل، امکان است چراکه واجب وجوبش ضروری است و احتیاج به جعل ندارد و ممتنع عدمش ضروری است و احتیاج به جعل ندارد اما ممکن ماهیتی است که نسبت به دو طرف وجود و عدم مساوی است و برای ترجیح هریک از طرفین احتیاج به علت دارد، جز اینکه عدم وجود علت در علیت عدم کافی است؛ بنابراین وجود تمامی ممکنات به علت نیاز دارد اما وجود واجب ذاتی او است و احتیاج به علت ندارد.
- ۳- موجود یا ممکن است یا واجب. موجود واجب منحصر در خدای متعال است و ماسوای او ممکن اند. پس وجود خداوند برخلاف سایر موجودات ذاتی و ضروری است و احتیاج به علت ندارد. البته سایر موجودات هم که عین ربط و معلولیت هستند در ربطیت و معلولیتشان احتیاج به علت ندارند (تقوی اشتهاردی ۱۴۱۸ ج ۱: ۲۳۱).
- ۴- سعادت و شقاوت در سه اصطلاح متفاوت معنا می‌شود: اصطلاح عرف عامه، عرف متشرعه و اصطلاح بین فلاسفه. در عرف عامه مقصود از سعادت رسیدن به چیزی است که ملائم با نفس است و شقاوت ابتلا به آنچه ملائم نفس نیست مانند غم، بلا و بیماری. در عرف متشرعه سعید به اهل بهشت و شقی به اهل عذاب در آخرت گفته می‌شود؛ اما در اصطلاح حکمت و فلسفه سعادت به معنای خیر و وجود است، هرکس وجودش خیر محض باشد سعید است مانند خدای متعال، هرچند این اصطلاح به او اطلاق نمی‌شود اما وجود خدای متعال برخلاف سایر موجودات خیر محض است و هر موجودی کامل‌تر باشد به سعادت نزدیک‌تر است. شقی هم ماهیت ممکن است که عدم محض است. دو معنای اول سعادت و شقاوت، ذاتی انسان نیستند که احتیاجی به علت نداشته باشند درحالی که منظور از آنچه در روایات در این مورد بیان شده تنها دو اصطلاح اول است که در آن سعادت و شقاوت هر دو اکتسابی هستند و با اختیار و اراده انسان کسب می‌شوند (تقوی اشتهاردی ۱۴۱۸ ج ۱: ۲۳۳ - ۲۳۲).
- ۵- خدای متعال از جمیع جهات واجب است و هیچ جهت امکانی ندارد؛ یعنی از جهت

ذات، علم، قدرت اراده و سایر صفاتش واجب است؛ بنابراین هرکس شایسته رسیدن به کمال باشد و استعداد قبول آن را داشته باشد قطعاً به او عطا خواهد کرد و منع افاضه در این صورت برای او محال است، چون در فرض منع یا علم به استعداد بنده اش ندارد که قطعاً چنین نیست یا علم دارد که در این صورت عدم افاضه منجر به بخل می شود که خدای متعال منزّه از آن است. پس اعطاء بر او واجب می شود (تقوی اشتهاردی ۱۴۱۸ ج ۱: ۲۳۵).

۶- انسان‌ها قطعاً در مراتب سعادت و شقاوت متفاوت اند. علت این اختلاف ماده معنوی آن‌ها است و مراد از این ماده غذایی است که به نطفه انسان تبدیل می شود و میزان لطافت آن، کیفیت اختلاط و هضمش. همچنین اصلاط پدران و ارحام مادران نیز موجب تفاوت استعدادهای انسان می شود و علت احکام و آداب نکاح هم این است که تمامی آن آداب در طبع فرزند و سعادت و شقاوت او تأثیر دارد. باین همه چون این امور علت تامه فعل انسان نیستند منافاتی با ثواب و عقاب مکلفین بابت اعمال اختیاری شان ندارد؛ شقی با علم، شعور، اراده و اختیار خودش مرتکب عمل ناپسند می شود، درحالی که قادر بر ترک آن نیز هست. همچنان که مطیع از روی علم و اراده عمل می کند. پس ثواب و عقاب صحیح است و مناط صحت آن ارتکاب اعمال از روی علم، شعور و اختیار است. مضاف بر این که خداوند در وجود تمامی انسان‌ها فطرت توحیدی، میل درونی به کمال و نیکی و بیزاری از نقص قرار داده است. (تقوی اشتهاردی ۱۴۱۸ ج ۱: ۲۳۵ - ۲۳۸) با توجه به تمامی آنچه بیان شد اشکالی مترتب بر عقاب اهل کفر و عصیان نیست. چراکه آن‌ها با اراده و اختیار خود مرتکب اعمال ناشایست می شوند و به دلیل سوء اختیارشان عقاب می شوند.

در رابطه با اراده، آخوند اراده انسان را به شوق مؤکد معنا می کند (آخوند خراسانی ۱۴۲۴: ۸۶) اما امام خمینی این معنا را نمی پذیرد و معتقد است گاهی انسان چیزی را اراده می کند که نسبت به آن شوق ندارد تا چه رسد به شوق مؤکد، بلکه نسبت به آن کراهت هم دارد. مضاف بر اینکه اراده و شوق از نظر مقوله متفاوت اند؛ اراده از مقوله فعل و شوق از مقوله انفعال نفس است (مرتضوی لنگرودی ۱۴۲۱ ج ۲: ۱۳۷). درواقع اراده حقیقتی وجودی و از صفات کمال وجود است؛ در نتیجه هرچه وجود به منازل سافل تنزل کند اراده در او ضعیف

تر می‌شود تا جایی که از آن سلب اراده می‌کنند؛ مانند جماد و نبات و هرچه رو به بالا می‌رود قوی‌تر می‌گردد. (امام خمینی ۱۳۸۶: ۶۱۳) در مورد خداوند نیز در حقیقت «مشیت» که مقام ظهور حقیقت وجود است همان اراده خداوند در مقام ظهور و تجلی است. به علاوه تمامی مراتب تعینات نیز از مراتب مشیت و حدود اراده در مقام فعل هستند؛ بنابراین اراده خداوند به اعتبار تعینات، حادث است؛ هرچند به اعتبار اتحاد ظاهر و مظهر می‌توان گفت قدیم است؛ اما این منافاتی با اینکه خداوند اراده‌ای داشته باشد که عین ذات مقدس او و قدیم باشد ندارد (امام خمینی ۱۴۱۶: ۱۰۶). نکته دیگر اینکه میان اراده و فعل خداوند فاصله‌ای نیست، بلکه فعل او به مجرد اراده ایجاد می‌شود و اراده مساوی احداث مرید است. البته می‌توان گفت اراده غیر خداوند نیز از سنخ اراده او اما از مرتبه‌ای نازل‌تر است. کلام خداوند که به قلب رسول اکرم<sup>(ص)</sup> نازل شده نیز چنین است؛ یعنی آن کلام، صوتی که شنیده یا لفظی که بیان شود نیست بلکه از مرتبه‌اش تنزل کرده تا به قلب پیامبر<sup>(ص)</sup> نازل شده و بعد هم تنزل کرده تا به لفظ و صوت تبدیل شده است و این یکی از معانی تحریف و بطون هفت یا هفتادگانه قرآن است که در روایات وارد شده است. (تقوی اشتهاردی ۱۴۱۸ ج ۱: ۲۱۲)

### اتحاد یا تغایر طلب و اراده

چنانچه گفته شد آخوند خراسانی قائل به اتحاد طلب و اراده در مفهوم و وجود با تمامی انحاش - وجودی حقیقی که در نفس است و وجودی انشائی که با صیغه انشاء می‌شود - است. به این معنا که مفهوم هر یک عین مفهوم دیگری و ما به ازای هر کدام در خارج نیز عین ما به ازای دیگری است و طلبی که با ماده، مانند طلب انشائی، یا با صیغه‌هایی مانند «افعل» انشاء می‌شود عین اراده انشائی است. در نتیجه مقصود از اتحاد تنها عینیت از جهت مفهوم و افراد است و این مسئله مقتضی اتحاد آنچه به حمل شایع اراده است با آنچه طلب انشائی است نیست، چرا که در این صورت باید با طلب به حمل شایع نیز متحد شود در حالی که فاصله بین وجود انشائی و خارجی بسیار زیاد است. به علاوه سلب یکی از این دو از چیزی که سلب دیگری از آن صحیح است ممکن نیست؛ بنابراین با شنیدن اتحاد میان طلب و اراده نباید تصور شود که این اتحاد با وجود اختلافشان در وجود، میان آنها برقرار است. البته منشأ چنین توهمی استعمال غالب لفظ طلب در اراده انشائی و لفظ اراده

در اراده به حمل شایع است؛ اما عدم اتحاد بین آنچه وجودش معنایی جز آنچه فرض می شود ندارد و آنچه به وجود حقیقی موجود است بسیار واضح است. (آخوند خراسانی ۱۴۲۴: ۶۵-۶۴؛ ۱۴۰۷: ۲۳) بنابراین به عقیده آخوند تنها تفاوت میان طلب و اراده در مقام انصراف است؛ یعنی لفظ طلب هنگامی که مطلق باشد به طلب انشائی و لفظ اراده به وجود حقیقی انصراف دارد و این اختلاف در مقام انصراف مانع از اتحاد معنای آن دو نیست (منتظری بی تا: ۹۳). آخوند علت این اتحاد را وجدان می داند، به این بیان که با مراجعه به وجدان خود هنگام طلب چیزی و امر به آن جز اراده ای که قائم به نفس است صفت دیگری که طلب باشد نمی یابیم؛ بنابراین چاره ای جز این که طلب و اراده متحد باشند و شوق مؤکدی که تحریک عضلات را به دنبال دارد طلب یا اراده باشد نیست، همچنان که گاهی طلب و گاهی اراده نامیده می شود. (آخوند خراسانی ۱۴۲۴: ۶۵) البته برخی اتحاد مفهومی طلب و اراده را صحیح نمی دانند، زیرا لفظ اراده برای صفتی خاص از صفات نفسانی وضع شده است و صفات نفسانی از امور حقیقی هستند که ما به ازای خارجی دارند و وجود انشائی را نمی پذیرند برخلاف طلب که به دلیل معنای بعث و تحریک، قابلیت ایجاد با انشاء را دارد (منتظری بی تا: ۹۳).

آخوند ضمن بیان دو نکته ذیل، این مسئله را بیشتر تبیین کرده است:

۱- نکته اول در خصوص استدلال اشاعره به امر امتحانی یا اعتداری برای تغایر طلب و اراده و این که آیا اراده حقیقی جز با طلب به صیغه مقایسه شده است؟ در این خصوص باید ابتدا مغالطه اشاعره که شبیه مغالطه ناشی از اشتباه مصداق به مفهوم است روشن گردد. تردیدی نیست که در این اوامر طلب از اراده جدا است؛ به دلیل اینکه اگر طلب به واسطه صیغه ثابت نشود استعمالش بی معنا می شود، چرا که طلب در اوامر امتحانی و اعتداری در واقع از جمله انگیزه های استعمال صیغه در معانی اش است. به علاوه از آنجا که در این گونه اوامر مطلوب مورد اراده نیست اتحاد هم قطعاً نفی می شود؛ اما همچنان که در این مثال ها طلب حقیقی وجود ندارد، اراده حقیقی نیز وجود ندارد و آنچه با صیغه ثابت می شود طلب انشائی محض است بدون اینکه طلب حقیقی که طلب به حمل شایع بر آن صدق می کند، به دنبال آن بیاید؛ هر چند اگر برانگیختن برای تحریک حقیقی به سوی مأمور به باشد طلب حقیقی نیز به دنبال طلب انشائی خواهد آمد، در این صورت با وجود



عدم ثبوت اراده حقیقی ضرری به اتحاد وارد نمی‌شود بلکه زمانی به آن خدشه می‌شود که اراده انشائی با وجود طلب انشائی ثابت نشود. حال که مراد از جهت اتحاد مشخص شد باید گفت در حال امر وقتی به وجدان رجوع می‌کنیم در نفس خود چیزی جز اراده مأموریه از شخص امر شده نمی‌یابیم و تصور لفظ و معنا و قصد ایجاد معنا به واسطه لفظ که انشاء بر آن متوقف است مصداق طلب است. در سایر صیغه‌های انشائی و جمله‌های خبری نیز غیر از صفات مشهور از قبیل ادراک، قصد، تمنی و ترجی صفت دیگری که قائم به نفس و مدلول کلام لفظی باشد و کلام نامیده شود وجود ندارد باین حال نمی‌توان مانند معتزله گفت مدلول کلام اگر خیر باشد علم، اگر امر باشد اراده و اگر نهی باشد کراهت و از نظر اشاعره صفت دیگری در نفس است، بلکه در واقع علم نه مدلول کلام که لازمه مدلول آن است. در نتیجه باید گفت اصل اختلاف در این مبحث، همچنان که اشاعره ادعا و معتزله انکار کرده‌اند تنها در این است که آیا مدلول کلام لفظی صفتی قائم به نفس و غیر از صفات مشهور موجود در نفس است و کلام نفسی نام دارد، نه اینکه نزاع بر سر این باشد که کدام‌یک از صفات موجود مدلول است. البته برای رد کردن اعتقاد اشاعره می‌توان گفت که اگر مدلول کلام لفظی باید صفتی قائم به نفس باشد به‌ناچار باید یکی از صفات موجود در نفس باشد، چرا که صفت دیگری غیر از این صفات وجود ندارد و مدلول کلام از نظر مخالفین اشاعره یکی از همین صفات موجود است (آخوند خراسانی ۱۴۰۷: ۲۵ - ۲۴).

۲ - نکته دیگر این که مقصود امامیه و معتزله که می‌گویند صفت دیگری غیر از صفات موجود مشهور در نفس وجود ندارد این نیست که همان صفات موجود، مدلول کلام هستند؛ بنابراین باید مدلول کلام لفظی - جملات خبری و انشائی - از نظر امامیه و معتزله بیان شود.

در جمله‌های خبری که حاکی از ثبوت نسبتی بین دو طرف جمله در ذهن یا خارج است مدلول کلام تنها ثبوت نسبت - در ذهن یا خارج - است. اگر این نسبت حقیقتاً ثابت باشد قضیه صادق و در غیر این صورت کاذب است؛ اما در صیغه‌های انشائی که معانی‌شان را در نفس الأمر ایجاد می‌کنند مدلول کلام ثبوت خود معانی در نفس الأمر به نحو مفاد کأن تامه است، نه اینکه به نحو مفاد کأن ناقصه ثبوت چیزی برای چیزی باشد. در نتیجه

میان انشاء و اخبار از دو جهت تفاوت وجود دارد:

۱. مفاد انشاء کأن تامه است و مفاد اخبار کأن ناقصه.
  ۲. مفاد انشاء بعد از آنی که وجود نداشته است ایجاد می شود اما از مفاد اخبار درحالی که وجود دارد یا وجود خواهد یافت خبر داده می شود.
- حال اگر گفته شود که مراد اشاعره قیام همین معنای انشائی به نفس است چرا که این معنا جایگاهی جز نفس ندارد و حقیقتاً هم غیر از مفهومش است، می گوئیم همان طور که بیان شد معنای انشائی قابلیت وجود به تنهایی را ندارد مگر همراه مطابق یا متنوع منه آن و آنچه در خارج دارای وجودی حقیقی است لفظ و پاره ای از صفات نفسانی است که این معنا جزء آنها نیست. (آخوند خراسانی ۱۴۲۴: ۶۷ - ۶۶).
- امام خمینی نیز طلب و اراده را متحد دانسته و معتقد است غیر از اراده چیزی که آن را طلب بنامیم وجود ندارد (بروجردی ۱۳۷۹: ۳۵)؛ اما این که آخوند رجوع به نفس و وجدان را از جمله دلایل اتحاد طلب و اراده می داند نپذیرفته و در این خصوص می گوید عدم وجدان دلیل بر نبودن نیست؛ چرا که چه بسا قوایی در نفس وجود داشته باشد که ما آنها را نمی شناسیم، به علاوه قیاس خداوند با غیر و این که هرچه برای ما کمال است برای او نیز کمال و هرچه برای ما نقص برای او نیز نقص باشد صحیح نیست. در واقع صفات ثابت برای خداوند کمال مطلق اند و مرجع تمامی این صفات وجود است، در حقیقت مرجع کمال مطلق، وجود صرف است و آنچه صفت موجود محدود است، نه موجود بماهو موجود، کمال مطلق نبوده و نسبت به خدای متعال نقص است. این مسئله مبتنی بر اصالت وجود است که کمال حقیقی، وجود مطلق مجرد است که برای وجود بما انه موجود ثابت است و در آن ثابت و مثبت له عین هم هستند؛ بنابراین هرکس صفات خداوند را به گونه ای که برای غیر او ثابت می کند ثابت کند وجود مطلق را از مرتبه خود به حد جسمی که متصور است تنزل داده است. به طور کلی نظر امام خمینی این است که صفت تکلم را تنها با کمال مطلق می توان برای خداوند ثابت کرد، در غیر این صورت باید آنچه از خداوند سلب می کنیم برای او ثابت کنیم (تقوی اشتهاردی ۱۴۱۸ ج ۱: ۲۰۹ - ۲۰۷).

## نتیجه

امام خمینی در نظریه اتحاد طلب و اراده همسو با آخوند خراسانی و برخی اصولیون دیگر است اما رویکردی متفاوت با آخوند در این بحث دارد و بیش از آن که مبانی اصولی این مسئله را بیان کند به مباحث فلسفی و کلامی این موضوع پرداخته و اموری چون جبر و تفویض، اراده خدای متعال، مسئله عقاب و اختیار انسان را مطرح کرده است.

## منابع

### - نهج البلاغه

- آخوند خراسانی، محمدکاظم. (۱۴۰۷ ق) **فوائد الاصول**، تهران: وزارت ارشاد.
- \_\_\_\_\_ . (۱۴۲۴ ق) **کفایة الاصول**، قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
- اصفهانی، محمدحسین. (۱۴۱۶ ق) **بحوث فی الاصول**، قم: دفتر انتشارات اسلامیة وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، چاپ دوم.
- امام خمینی، سید روح‌الله. (۱۳۸۶) **شرح چهل حدیث**، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی<sup>(س)</sup>، چاپ چهل و چهارم.
- \_\_\_\_\_ . (۱۴۱۶ ق) **شرح دعاء السحر**، قم: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی<sup>(س)</sup>، چاپ اول.
- \_\_\_\_\_ . (۱۴۲۱ ق) **الطلب و الارادة**، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی<sup>(س)</sup>.
- ایجی، میر سید شریف. (۱۳۲۵ ق) **شرح المواقف**، افسس، قم: الشریف الرضی، چاپ اول، ۴ جلدی.
- بروجردی، حسین. (۱۳۷۹) **لمحات الاصول (تقریرات ابحاث امام خمینی)**، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی<sup>(س)</sup>، چاپ اول.
- تفتازانی، سعد الدین. (۱۴۰۹ ق) **شرح المقاصد**، افسس، قم: الشریف الرضی، چاپ اول، ۵ جلدی.
- تقوی اشتهاردی، حسین. (۱۴۱۸ ق) **تنقیح الاصول (تقریرات ابحاث امام خمینی)**، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی<sup>(س)</sup>.

- جزایری، محمدجعفر. (بی تا) **منتهی الدر ایه فی توضیح الکفایه**، قم: مؤسسه دارالکتاب.
- حائری اصفهانی، محمدحسین بن عبدالرحیم. (بی تا) **الفصول الغروية فی الاصول الفقهية**، دار احیاء العلوم الاسلامیة.
- خمینی، سید مصطفی. (۱۴۱۸ ق) **تحریرات فی الاصول**، قم: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ع)، چاپ اول، ۶ جلدی.
- سبحانی تبریزی، جعفر. (۱۴۰۹ ق) **تهذیب الاصول (تقریرات ابیات امام خمینی)**، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ع).
- عراقی، ضیاء الدین. (۱۳۷۰ ق) **بدائع الافکار فی اصول الفقه**، تحقیق میرزا هاشم آملی، نجف اشرف: المطبعة العلمية، چاپ اول.
- فاضل لنکرانی، محمد. (۱۴۱۵ ق) **مناهج الوصول الی علم الاصول (تقریرات ابیات امام خمینی)**، قم: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ع)، چاپ اول.
- فیاض، محمد اسحاق. (۱۴۲۲ ق) **محاضرات فی اصول الفقه**، تقریرات ابیات ابوالقاسم خویی، قم: مؤسسه احیاء آثار الامام الخوئی قدس سره، چاپ اول.
- کلینی، محمد بن یعقوب بن اسحاق. (۱۴۰۷ ق) **الکافی**، با تصحیح علی اکبر غفاری و محمد آخوندی، تهران: دار الکتب الاسلامیة، چاپ چهارم.
- مرتضوی لنگرودی، سید محمدحسن. (۱۴۲۱ ق) **جواهر الاصول (تقریرات ابیات امام خمینی)**، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ع)، چاپ اول.
- منتظری، حسینعلی. (بی تا) **نهایة الاصول (تقریرات ابیات سید حسین بروجرودی)**، تهران: نشر تفکر، چاپ اول.
- نجفی مظاهری، مرتضی. (بی تا) **تحریر الاصول (تقریرات ابیات ضیاء الدین عراقی)**، قم: انتشارات مهر، چاپ اول.