

بررسی تاثیر تفسیر فلسفی الفاظ و مقدمات فقهی در استنباط احکام

مجید ضیایی قهنویه

کارشناسی ارشد فلسفه و کلام اسلامی

چکیده

چگونگی تفسیر متون منبع و اصطلاحات فقهی و اصولی از مسائل اصلی و تاثیرگذار در استنباط احکام شرعی بوده و می‌تواند نقش تعیین کننده‌ای در پویایی فقه و اصول در برخورد با مسائل جدید داشته باشد. استفاده از اصطلاحات عرفی از اصول مسلم نزد اکثر فقیهان بوده و از طرفی تفسیر متون و جعل قوانین اصولی و فقهی بر اساس برداشت‌های دقیق فلسفی ضمن اینکه در بین برخی فقها محل خلاف است و حتی مخالفت صریح و قوی است اما نزد برخی دیگر به عنوان یک روش مورد استفاده قرار گرفته است. مخالفین استفاده از این روش‌ها گاهی با مخالفت با اصل فلسفه و گاهی با در نظر گرفتن برخی مصلحت‌ها از ورود به این مسائل جلوگیری کرده اند اما با توجه به لزوم رسیدن به معرفت عمیق دینی و نبودن نهی شارع بر استفاده از فهم عقلانی فلسفی، استفاده از آن در فهم متون دینی نه تنها جایز بلکه لازم می‌نماید.

کلیدواژه

اصول فقه، استنباط فقهی، برداشت فلسفی، تفسیر متون

مقدمه

فقه در لغت به معنای فهم است؛ ولی نه هر گونه فهم بلکه فهم معنای کلام که با دقت و فراست به دست آید. [اسلامی، ۴۵] پس طبق این تعریف لازم می‌آید که در فهم منابع فقهی و آیات و روایات حد اکثر تلاش و کوشش به عمل آید و از همه‌ی ابزارهای ممکن و در دسترس استفاده شود.

کلمه فقه در آیات و روایات زیادی استفاده شده است و مضمون این روایات می‌رساند که تفقه در دین امری اختصاصی و صرفاً مربوط به احکام نبوده و حوزه‌ی وسیعی را در بر می‌گیرد. در اصطلاح، فقه را به علم به احکام شریعت از راه ادله‌ی تفصیلی آن معنا کرده‌اند. [اسلامی، ۴۶] این ادله‌ی تفصیلی شامل صور و موادی است. صور براهین فقهی در محل خود مورد بحث قرار گرفته و خارج از محل بحث ما می‌باشد. در ماده‌ی این ادله غالباً منابع روایی، قرآن و عرف مطابق جایگاه خود قرار می‌گیرد و قیاس‌های برهانی و ادله فقهی را شامل می‌شود. بنا بر این قسمت مهمی از بحث ما اختصاص پیدا می‌کند به اینکه این مواد و مبانی چگونه تبیین و تفسیر می‌شوند و چه علم یا علمی می‌توانند متکفل تضمین حداکثری صحت برداشت‌ها و تفاسیر از منابع و مبانی فقهی باشند.

اصطلاح دیگری که در روند برداشت و استنتاج احکام دین از منابع اصلی آن کاربرد فراوان دارد لفظ اجتهاد است. اجتهاد در لغت از ماده‌ی جهد گرفته شده و به معنای تلاش و کوشش و به کار گیری تمام توان برای انجام دادن کاری دشوار است. اما در اصطلاح اجتهاد نوعی خاص از تلاش و کوشش است و آن، تلاش برای شناخت احکام شرعی بر اساس ادله‌ی شرعی است. [اسلامی، ۵۰]. اجتهاد به این معنا

مترادف با تلاش برای استنباط است و به هر حال مجتهد کسی است که بتواند از طریق مقدمات شرعی و ادله مورد تایید شرع نتایجی را اخذ کند. البته گاهی اجتهاد به همان معنای تفقه بکار می‌رود و این دو اصطلاح ممکن است به جای یکدیگر به کار روند.

مطلبی که در این قسمت دارای اهمیت است این است که کارکردهای اجتهاد چه می‌تواند باشد و لزوماً اجتهاد برای چه منظوری و در چه زمان‌هایی لازم است. یکی از تقسیم‌بندی‌هایی که به طور مناسبی کارکردهای اجتهاد را بیان می‌کند تقسیم آن به چهار کارکرد کلی تخریح و تنسیق معرفت دینی، تصحیح و تنقیح معرفت دینی، تعمیم و توسعه معارف دین و تطبیق و نوآمد سازی دین می‌باشد. [صادقی رشاد، ۴۵] اینکه چرا در این تقسیم از لفظ دین به طور کلی بیان شده و به صرف احکام عملی اسلام بسنده نشده است خود نکته‌ای ظریف است که از ادله‌ی مورد استناد برای لزوم اجتهاد قابل برداشت می‌باشد. به عنوان مثال در آیه‌ی نفر که مشهورترین و استوارترین دلیل نقلی جواز یا لزوم اجتهاد است [صادقی رشاد، ۴۴] لفظ دین به طور مطلق به کار رفته و کل دین از آن برداشت می‌شود. یعنی کسانی که به عنوان مجتهدین و متفقهین امر دین فعالیت می‌کنند صرفاً مسئولیت فعالیت در حوزه احکام عملی فقهی را ندارند بلکه کارکرد و وظیفه‌ی آنها در حوزه‌ی دین به معنای عام آن است و کلیه کارکردهای دینی را در بر می‌گیرد.

معمولاً کاربرد اساسی ای که از تفقه و اجتهاد به ذهن‌خطور می‌کند همان کارکرد اول است که در آن اثبات گزاره‌ها، احکام و مسائل مربوط به اعمال عبادی پیاده می‌شود. اما اگر صرفاً با این دید به اجتهاد نگاه کنیم اجتهاد باید روز به روز ناکارآمد تر و کم کار تر از قبل شود. چرا که منابع فقهی محدود است و برداشت از منابع روز به روز با تکیه بر یافته‌های نسل‌های پیشین راحت تر و سریع‌تر خواهد بود و در نتیجه هم فقیه شدن آسان تر خواهد شد و هم کار فقیه و مجتهد کمتر و این مسئله روز به روز به سمت این پیش خواهد رفت که مجتهد فقط اسم اجتهاد را به عنوان یک اصطلاح داشته باشد و اجتهاد متخصصین سایر رشته‌ها به مراتب بیشتر از او باشد. این دیدگاهی است که ممکن است شخص با نگاه سطحی به مسئله‌ی اجتهاد و تفقه و با در نظر نگرفتن کارکردهای دیگر اجتهاد به آن دچار شود. اما بررسی سه کارکرد دیگر به ما نشان می‌دهد که نه تنها اجتهاد علمی پویا و تلاشی پیگیر است بلکه مسئولیت انسان‌ها در هر نسل از نسل‌های پیشین سنگین تر و لزوم تلاش آن‌ها پر رنگ تر و جدی تر می‌شود. کارکرد دومی که برای اجتهاد ذکر شده تصحیح و تنقیح است. یعنی سنجش و آسیب شناسی، بازپژوهی و تصحیح در معرفت دینی. یعنی اگر در فهم دین خطا رخ داده باشد با منطقی اجتهاد صواب و سراب را از هم باز می‌شناسیم و خطاها را منع و فهمان را از دین تصحیح می‌کنیم. [صادقی رشاد، ۴۴] این بخش با مبحث ما نزدیکی و قرابت زیادی پیدا می‌کند و ما را ملزوم می‌کند که مدام به بازنگری در بخش‌های مختلف معرفت دینی و بالاخص ساختار سیستم اجتهادی و فقهی بپردازیم و سعی کنیم که با ارائه ساختارها، مدل‌ها و روش‌های جدید امکان خطا را پایین آورده و یا خطاهای پیشین را اصلاح کنیم. مثلاً در مورد موضوع مورد بحث در این مقاله اگرچه که در بازه‌های زمانی مختلف نگرش‌های مختلفی به کاربرد عقل در برداشت‌های فقهی و دینی وجود داشت اما همانطور که زمانه‌هایی بوده که با غلبه اخباریون حتی استدلال‌ات اصولی که بر مبنای فهم عرفی از آیات و روایات استوار است هم

مردود و مطرود بوده است زمان‌هایی هم بوده که شخصی مثل آخوند خراسانی صریحا در کتاب خود از قواعد فلسفی نظیر الواحد و اصطلاحات خاص فلسفی نظیر وجود سعی استفاده می‌کرده است. به عنوان مثال در بحث متعلق اوامر و نواهی در کتاب کفایة الاصول می‌فرمایند ان النفس وجودها سعی بما هو وجودها تمام المطلوب و ان كان ذاك الوجود لا يكاد ينفك في الخارج عن الخصوصية. [الخراسانی، ۲۵۶] و این مشی فلسفی ایشان را به جایی می‌رساند که در بحث اتحاد طلب و اراده بحث را به نکته‌ای دقیق در فلسفه می‌کشاند و نظری می‌دهد که اگر چه مطابق طبع فلاسفه است اما بر خلاف نظر بسیاری از فقهای هم عصر خود بوده و موجب سرزنش‌های برخی محشین معاصر هم شده است. ایشان در این باب می‌فرمایند: فانقطع السؤال انه لم جعل السعيد سعیدا و الشقی شقیاً؟ فان السعيد سعید بنفسه و الشقیّ شقیّ كذلك و انما اوجدهما الله تعالی. و در این قسمت فرموده اند که قلم اینجا رسید سر بشکست. [الخراسانی، ۱۳۰] پس نه می‌توان گفت استفاده از مشی فلسفی در فقه و اصول غلط است و نه می‌توان گفت صحیح است و این امری است که به سبب کارکرد دومی که اجتهاد دارد در نسل‌های مختلف مورد بحث و بررسی قرار گرفته و همواره در این مساله‌ی ساختاری تغییراتی بوجود آمده و تجدید نظرهایی انجام گرفته است.

کارکرد سوم تعمیم و توسعه معارف دین است. تعمیم و توسعه معارف دین ابزارهای مختلفی دارد و البته یکی از ابزارها و لوازم ایجاد این تعمیم استفاده از روش‌های معرفتی جدید است. نمی‌توانیم بپذیریم که ادوار طولانی در فقه بگذرد و هموار قول لغوی و نحوی و ادله عرفی اصولیین تنها مبانی و مبادی معرفت شناسی این علم باشد. از جمله علومی که در معرفت شناسی از شناخت ذهن و مقولات و وجود ذهنی گرفته تا برخی مسائل لغوی و امور اعتباری و عینی علم فلسفه است و امکان پذیر است که علم فقه با بکارگیری متدهای معرفتی معرفی شده در علم فلسفه و با نظر به حقایق وجودی انسانی به توسعه مبانی دینی پردازد.

کارکرد چهارم اجتهاد تطبیق و نوآمد سازی دین است. یعنی انطباق مسائل دین با مسائل جدید حیات بشری.

اجتهاد وسیله‌ی مشروع و مناسبی است که به بکار گیری آن در مبانی و منابع شرعی می‌توان بین رویدادهای نوآین و فقه اسلامی همگامی و سازگاری بوجود آورد و عقب ماندگی و فاصله‌ها را از بین برد و خلأها و نارسایی‌ها را برطرف کرد. اگر اجتهاد نباشد و یا بر اجتهاد مجتهدان پیشین در احکام و موضوعات که مناسب با شرایط و ویژگی‌های عصر آنان بود بسنده شود مسائل تازه و حوادث واقعه و موضوعات مستحدثه بی‌پاسخ خواهد ماند و زندگی دگرگون یافته‌ی انسانی در جوامع اسلامی به دور از حاکمیت اسلام قرار خواهد گرفت. [جنانی، ۱۶] البته باید در نظر گرفت و به این نکته توجه داشت که روزآمد سازی و توجه به مسائل روز از کارکردهای اجتهاد و وظایف مجتهد است و هم در مقام انجام و هم در مقام سنجش این وظیفه بر عهده مجتهد و مجتهدین است. این که انسان عادی که تخصصی در مسائل فقهی ندارد صرف دیدن آرای شاذ و افکار جالب در نظرات یک مجتهد بخواهد پی ببرد که ایشان در حال روزآمد سازی دین و فقه است خیال خام و اشتباه بزرگی است که ناشی از سنجش از طرف کسی است که در مقام سنجش نمی‌باشد. بحث در این زمینه مناسب مقام دیگری

بوده و در این مقاله نمی‌گنجد.

در این کارکرد برخی شکستن تجمد و تصلب را از نتایج برشمرده اند [صدرا، ۴۵] و این مطلب نشانگر آن است که تمسک به روش‌هایی که منجر به وسعت نظر انسان و توسعه نگاه بشر به مبانی معرفتی دین و بالاخص فقه می‌شود از اهمیت خاصی برخوردار می‌باشد. اینکه فلاسفه اسلامی خود فقیه نیز بوده اند و همواره این حلقه و این علقه حفظ شده است خود گواهی است بر اینکه این دو دانش می‌توانند در کنار یکدیگر به رشد و توسعه بپردازند و بوده‌اند فقهای نامداری که در فلسفه و حکمت نیز سرآمد بوده‌اند و تفاوت نوع استدلال آنها در فقه و اصول حتی بدون اینکه از برهان‌ها و اصطلاحات فلسفی استفاده کنند به راحتی مشهود است.

حکمای مسلمان نه تنها صاحب نظران وادی فقه بوده اند بلکه با آمیختن فقه، فلسفه و بررسی مسائل روز طرح‌هایی پدید آورده اند که هنوز مورد استناد و مطالعه صاحب نظران است. همانطور که فیلسوف بزرگ فارابی این گام را برداشته و فقه و فلسفه را به عرصه اجتماع کشاند و زمینه‌ای بوجود آورد که هم فقه سیاسی از آن قابل استنباط باشد و هم فلسفه سیاسی.

فارابی فقیه را کسی می‌داند که به استنباط و استخراج پاسخ مسائل فقهی و مستحدثه و حدود و احکام آنها با اشراف و رجوع به منابع و اصول روشن شریعت قادر باشد و این با عنایت به این اصل اساسی است که «لا یخالف و لا یغیر بل یبقی کل ما قدره المتقدم علی حاله» و این که اولاً بر خلاف اصول و مبانی شریعت نبوده و ثانیاً احکام، حدود و اصول شریعت را تغییر و تحریف نکند. [صدرا ۴۴]

یعنی در عین اینکه از این علوم در زمینه‌ی یکدیگر استفاده می‌کند به لزوم رعایت حدود و مرزها هم پایبند بوده و سعی می‌کند که پا را از حریم بحث علمی و رعایت جوانب و ملزومات شریعت و دین فراتر نگذارد. در زمینه ورود فقه به عرصه اجتماع موردی ذکر شد. خوب است که در زمینه ورود اجتماع در عرصه فقه هم موردی را بیان کنیم.

به نظر شهید صدر، ظرفیت‌های حقیقی فقه و استنباط احکام شرعی در صورتی حاصل می‌آید که در راه اجتهاد از فهم و تفسیر اجتماعی بهره بجوییم. شاید بتوان از سخن وی چنین دریافت که او در عین قائل بودن به منطبق مستقل فهم و تعقل این فهم مستقل را متأثر از اجتماع می‌داند. [کلوری، ۵۰]

نظریات شهید صدر در زمینه‌ی ورود تأثیرات اجتماعی به عرصه فقه و متأثر شدن فقه از آن از مواردی است که جداگانه باید مورد بحث و بررسی قرار بگیرد و کارهای شایسته‌ای هم در این زمینه انجام گرفته. آنچه ما از آوردن این مطلب قصد کردیم بیان همین نکته بود که در توسعه معارف دین و پیاده سازی کارکردهای چهارگانه اجتهاد به نحو مناسب لازم است به عرصه‌های مختلفی که در فقه در تعامل هستند نظر بیفکنیم. از جمله این مباحث فهم اجتماعی است. در نظر شهید صدر این فهم اجتماعی که البته در زبان بسیاری از فقها و اصولیان به معنای عرف و ارتکاز عقلا و مانند آن به کار رفته نوعی دلالت برای کلام و نص ایجاد می‌کند و همان اصل حجیت ظهور که مستمسک اعتماد و پذیرش دیگر دلالت‌ها بود عامل پذیرش این نوع دلالت هم خواهد گردید و به گونه‌ای همسطح با دیگر دلالت‌هاست و نوعی ارتباط

خاص با آنها دارد. [کلوری، ۴۹]

وی در صدد اثبات این مدعاست که مدلول اجتماعی نص، چیزی متمایز و متفاوت با مفاهیم لغوی و لفظی نصوص شرعی است و فهم و

تفسیر اجتماعی نصوص دینی عنصری اساسی در اجتهاد است. [کلوری، ۴۷]

و البته اگر به بحث اهمیت برداشت اجتماعی از مسائل و مبادی و منابع فقهی نظر شود در طرف مقابل باید به فهم خواص عقلا و خصوصا فهم فلسفی هم توجه ویژه شود تا بتوانیم با نگاه جامع الاطراف فقه و اجتهاد را روزآمد کنیم. در بخش‌های بعدی سعی می‌شود در موردی خاص از این نقش دهی یعنی استفاده از برداشت‌های فلسفی از برخی اصطلاحات و نقش دادن به عقل فلسفی بحث به میان آید و برخی لوازم و تبعات و نتایج و بایدها و نبایدهای آن مورد بررسی و مطالعه قرار گیرد.

الفاظ و معانی در فقه و اصول

گفته شد که تفقه و اجتهاد مبتنی است بر اقامه استدلال و برهان بر اساس یک سری مقدماتی که در شریعت موجود است. دلایل شرعی را بنا بر تقسیمی به دلایل شرعی لفظی و غیر لفظی تقسیم می‌کنند. دلایل غیر لفظی مربوط به افعال و اعمال امام معصوم و پیغمبر بزرگوار می‌باشد و دلایل لفظی مربوط به اقوال معصومین صلوة الله علیهم اجمعین و کتاب شریف قرآن می‌باشد. گرچه نمی‌توان به راحتی ادعا کرد که ادله‌ی غیر لفظی هم قابل بازگشت به ادله‌ی لفظی است اما بنا به شرایط عصر غیبت امام عصر به نحوی می‌توان دلایل غیر لفظی را به دلایل لفظی وابسته دانست. یعنی ما در فهم ادله‌ی غیر لفظی اگرچه مستقیما با الفاظ امام معصوم سر و کار نداریم اما الفاظ راوی که حاکی از فعل معصوم است هم در حکایت‌گری خود ممکن است دچار شرایطی شود که لازم شود برای تفسیر آن به ادله‌ی لفظی مراجعه کنیم. البته چه از نظر اینکه این حکم کلیت ندارد و چه از این نظر که قرابت آن با بحث فعلی ما چندان قابل توجه نیست از تفصیل این ادله خودداری کرده و به بحث ادله‌ی لفظی شرعی وارد می‌شویم.

اولین معنایی که روشن شدن آن به تنویر مطلب کمک می‌کند مسسله‌ی وضع است. لفظ در اصطلاح اصولیون برقرار کردن رابطه بین لفظ و معناست. الوضع هو نحو اختصاص للفظ بالمعنی و ارتباط خاص بینهما ناشیء من تخصیصه به تارة و من کثرة الاستعمال فیه اخری و بهذا المعنی صح تقسیمه الی التعیننی و التعینی. [الخراسانی، ۲۶] مرحوم آخوند وضع را نوعی اختصاص لفظ به معنا می‌داند که برای آن دو منشأ کثرت استعمال و تخصیص تعیننی را قائل می‌شود. به هر حال آنچه مسلم و مشخص است اعتباری بودن وضع الفاظ است. یعنی رابطه‌ی ذاتی بین لفظ و معنی وجود ندارد. اصولیون استدلال کرده‌اند که اگر رابطه‌ی بین لفظ و معنی رابطه‌ی ذاتی بود کاربرد هر لفظ یک معنای واحد را برای انسان تداعی می‌کرد و اصولا وجود زبان‌های مختلف توجیه ناپذیر می‌شد. [حدائق، ۵]

بر اساس این نظریه پیدا کردن علاقه‌ی بین لفظ و معنا منوط به دانستن نوع وضع و شرایط زمان آن نیز خواهد بود. چرا که ممکن است در طول زمان و به جهت غلبه استعمال این لفظ در معنای دیگری استعمال شده باشد و به اصطلاح اصولی نقل داده شده باشد. پس ما برای

فهم متون دینی باید به وضع الفاظ در آن زمان‌ها مراجعه کنیم. برخی قائلین به قراردادی بودن علاقه‌ی بین لفظ و معنا بیشتر پیش رفته اند و اصولاً وجود وضع تعیینی را نفی کرده و همه‌ی الفاظ یا اکثر آن را به وضع تعیینی دانسته اند. در مقابل عده‌ای هم هستند که اساساً وضع معانی برای الفاظ را تعیینی دانسته اند و حتی به وجود رابطه منطقی بین لفظ و معنا قائل شده اند. [حدائق، ۵]

به هر حال چه الفاظ وضع تعیینی داشته باشند و چه وضع تعیینی آنچه ما را مجبور به بررسی زمینه و شرایط زمانی متکلم برای شناخت مقصود او می‌کند مبحث استعمال است. لفظ برای هر معنایی که وضع شده باشد آنچه مهم است این است که متکلم آن را در چه معنایی استعمال کرده است. ممکن است لفظی بیش از یک معنا داشته باشد و یا ممکن است مجازاً معانی‌ای به لفظ نسبت داده شده باشد. در هر دو حالت باید به طریقی بفهمیم که متکلم کدام معنا را از لفظ اراده کرده است. علم اصول در مبحث الفاظ در مورد این مسئله مفصلاً بحث می‌کند و در واقع شناخت این مسئله در حیطة علم اصول قرار می‌گیرد.

آنچه از این سطور و الفاظ به مبحث ما مربوط می‌شود این است که مسئله‌ی وضع و الفاظ را چگونه در حیطة شرع مقدس و الفاظ شارع پیاده کنیم و اساساً آیا هر آنچه در مورد یک فرد عادی قابل پیاده شدن است در مورد شارع مقدس هم به همانگونه و یا نزدیک به آن باید رفتار کرد؟ اصولاً الفاظ و جملات حضرات معصومین چگونه باید شناخته شود؟ این سخنان و جملات برای چه کسانی کاربرد دارد؟ آیا سخن معصوم هم در زمینه و تابع زمینه است یا از آن جدایی دارد و اگر جدایی دارد این جدایی نسبی است یا مطلق؟ آیا اگر امام معصوم برای عده‌ای در موضوع خاصی و با الفاظ خاصی سخن گفت و به قرآینی یک معنا از آن برداشت شد کسی می‌تواند این الفاظ را با تفسیر دقیق عقلی در معنایی عام تر و فراتر از زمینه‌ی سخن مورد تعبیر و تفسیر قرار دهد؟

تفسیر عرفی الفاظ و پیاده سازی استدلالات عرفی شده

آنچه امروزه در علم اصول بر روی آن تاکید می‌شود و جزوی جدا نشدنی از فقه و اصول شده است تاکید بر تفسیر الفاظ بر معانی عرفی آنهاست. عمده ترین دلیلی که برای این روش ذکر می‌شود این است که در مسائل فقهی و باید و نباید های دینی روی سخن شارع با مردم عادی بوده است و لذاست که به زبان آنها سخن رانده است. اما جان کلام و نکته اصلی بحث در همینجا است که اگر امام معصوم رو به سوی مردمی عادی کرد و سخنی گفت این سخن صرفاً و فقط برای آنهاست و به زبان آنهاست و باید برای فهمیدن حرف اول خودمان را جای آنها بگذاریم و به اندازه‌ی آنها به عرف نزدیک شویم و سپس بفهمیم که چه گفته شده است؟

علاوه بر آن مسائل عرفی علم اصول به این حد بسنده نمی‌کند و در استدلالات عقلی اصولی نیز مبنا را بر عرف می‌گذارد. در تعیین حد و مرزها عرف را معیار قرار داده و استدلالات را عرفی شده پیاده می‌کند. یعنی چیزی بین استدلال و عدم استدلال. لذاست که فیلسوف وقتی نظر در علم اصول می‌کند در بادی امر پذیرش آن برایش مشکل می‌نماید و ممکن است صحت نوع استدلالات اصولی را زیر سوال ببرد. پس سخن در این قسمت صرفاً بحث الفاظ نخواهد بود و استدلالات اصولی را نیز در بر می‌گیرد. حتی اگر کسی به این حرف اشکال بگیرد و

صورت قیاسات اصولی را منطقی و محکم بداند، باز قیاسی که مقدماتش بر حسب عرف باشد قیاسی عرفی خواهد بود. توجه شود که نگارنده قصد ندارد که استعمال معانی عرفی در مقدمات قیاس اصولی را زیر سوال ببرد بلکه بر مجتهد لازم و واجب است که معانی عرفی الفاظ را در نظر داشته باشد. اما هدف از مطرح کردن این بحث بررسی امکان فراتر رفتن از حوزه‌ی عرف و استفاده از انواع برداشت‌های لفظی اعم از عرفی و غیر عرفی می‌باشد.

به هر حال ما معتقدیم که در صرف استفاده از کلمه‌ی عرف نظر و مناقشه است. اگر ادعا بر این باشد که خطابات شارع متوجه عرف است و معانی عرفی را دربر می‌گیرد جا دارد که سوال کنیم این عرف کدام عرف است و به چه دلیل مخاطب متعارف شارع را به عرف زمان حاضر توسعه می‌دهید؟ اگر منظور از استفاده از معانی عرفی الفاظ این باشد که زمینه و متن بیان شارع در مقابله با عرف مردم بوده است و لذا اکنون هم مخاطب عرف است می‌شود سوال کرد که چطور صنف مخاطبین در زمینه بحث مشخص شد اما زمان آن مورد توجه قرار نگرفت؟ آیا صرف اینکه خطابات شارع به عرف بوده ما را کفایت خواهد بود و یا اینکه اگر به این مطلب قائل شدیم باید بپذیریم که عرف مخاطب عرف زمان حضرت پیامبر و ائمه معصومین بوده است و عرف در زمان حال با آن زمان تفاوت کرده است. و اگر پاسخ داده شود که خطابات شارع نسبت به زمان عام است و همه‌ی زمان‌ها را در بر می‌گیرد و اساساً فرازمانی است می‌گوییم که فرمایش شما بسیار درست و صحیح است اما اگر نسبت به زمان عام است نسبت به اشخاص هم عام است و همه‌ی بشر را در بر می‌گیرد. شارع صرفاً برای عرف حرف زده و خواص از علما هم مورد خطاب بوده اند پس چه اختصاصی وجود دارد که ما در برداشت‌هایمان به زبان اهل عرف مراجعه می‌کنیم؟ حتی می‌توانیم قدری پا را فراتر بگذاریم و بگوییم که از آنجا که مسئله‌ی اجتهاد و استنباط مربوط به قشر خاصی از علما می‌باشد خطابات شارع بیشتر متوجه خواص از عقلا و متعمقین است و اینها وظیفه دارند مطلب را برای عرف واضح سازی و بسط و گسترش دهند. مویدی بر این مطلب این است که در آیه‌ی نفر امر تفقه در دین و تلاش برای کسب احکام دین بر عهده‌ی اندکی از افراد قرار گرفته است که اینها بروند و در دین مطالعه کنند و دین را اخذ کنند و سپس برای اهل دیار خود بازگو کنند. پس می‌شود امکان این را داد که برداشت این اهل اندک متفقه است که در فهم دین مدخلیت دارد و اینها واسطه‌هایی هستند که مطالب را با تعمق تفسیر کرده و برای مردم به نحو ساده و مبسوط بیان می‌کنند.

روش تفسیر فلسفی اصطلاحات

از آنچه که گفته شد معلوم می‌شود که حد اقل امکان این مطلب وجود دارد که تعبیرهای غیر عرفی معتبر از الفاظ بتوانند در برداشت‌های فقهی و استنباط احکام مورد استفاده قرار بگیرد. یکی از این روش‌ها روش فلسفی با تکیه بر فلسفه‌ی اسلامی است. قبل از اینکه به بحث اصلی وارد شویم لازم است منظور خود از تعبیر فلسفی و تفسیر فلسفی را به درستی روشن کنیم تا محل بحث به درستی تعیین شود. منظور از تعبیر فلسفی از الفاظ اولاً که همه‌ی الفاظ نیست و مشخص و واضح است که هر لفظی که در علم اصول به کار گرفته شده باشد

لزوماً تعبیر و تفسیر فلسفی ندارد و ثانیاً اینکه مراد ما صرف لفظ و لفاظی و استعمال الفاظ نیست بلکه توجه به معانی آن به نحو عقلانی و با تعبیر عقلی و فلسفی است. به عنوان مثالی برای این مطلب یکی از ادله‌ی موجود بحث شک در حکم واقعی را بیان کرده و یک لفظ را از دو منظر عرفی و فلسفی معنا می‌کنیم. شیخ انصاری در کتاب فرائد الاصول در پاسخ به ادله‌ی لزوم احتیاط در قسمتی اینطور بیان می‌کنند: «فان قلت: ان المستفاد منها احتمال الهلکة فی کل محتمل التکلیف. والمتبادر من الهلکة فی الاحکام الشرعیة الدینیة هی الاخریة، فتتکشف هذه الاخبار عن عدم سقوط عقاب التکالیف المجهوله لاجل الجهل. و لازم ذلك ايجاب الشارع الاحتیاط، اذ الاقتصار فی العقاب علی نفس التکالیف المختفیه من دون تکلیف ظاهری بالاحتیاط قبیح.

قلت: ايجاب الاحتیاط ان كان مقدمة للتحرز عن العقاب الواقعی فهو مستلزم لترتب العقاب علی التکلیف المجهول و هو قبیح، كما اعترفت، و ان كان حکماً ظاهریاً نفسیاً فالهلکة الاخریة مترتبة علی مخالفته لا مخالفة الواقعی. و صریح الاخبار ارادة الهلکة الموجودة فی الواقع علی تقدیر حرمة الواقیة.» [انصاری، ۳۴۴]

شیخ در بحثی که در مورد روایت «الوقوف عند الشبهة خیر من الاقتحام فی الهلکة» بحث را پیش می‌کشند تا به اینجا می‌رسند که عبارت آن ذکر شد و می‌بینیم که در تمام طول بحث هلاکت به معنای عقاب اخروی حمل می‌شود و بر اساس آن احکام اصولی و فقهی بار می‌شود و در مورد لزوم و عدم لزوم احتیاط بحث می‌شود. بله، اگر مراد از هلاکت عقاب اخروی باشد (که یک تعبیر عرفی و کلامی از عقاب است) و از طرفی بیانی از طرف شارع نیامده باشد در اینجا عقاب بلا بیان لازم می‌آید لذاست که حکم به لزوم احتیاط لازم نیست چرا که اصولاً احتمال عقاب در این مورد وجود ندارد. اما اگر تعبیر را به نحوی که از تعبیرات معرفتی فلسفی بر می‌آید انجام دهیم یک معنای هلاکت این است که نفس انسانی از وصول به کمال مطلوب خود باز ماند. اگر به این نحو معنا کنیم معنای حدیث این می‌شود که توقف و احتیاط در زمان شبهه بهتر از آن است که نفس خود را به وادی ای بیندازیم که از رسیدن به کمالات نفسانی لایق خویش باز بماند. پس در اینجا مسیر بحث عوض می‌شود و بحث به جایی می‌رسد که مخاطب خود را ملزم به رعایت جانب احتیاط می‌داند. مجال بحث فقهی راجع به این موضوع در این مختصر وجود ندارد اما آنقدر می‌توان گفت که با عوض شدن این تعبیر دو احتمال وجود دارد. یکی اینکه حکم به کلی عوض شود و در اینجا حکم به لزوم احتیاط در شبهات کنیم و احتیاطی شویم. و دیگری آنکه در اینجا به این نتیجه برسیم که این حکم ارشاد به حکم عقل است که باید مواظب بود که نفس از رسیدن به کمالات خود باز نماند. گرچه این بازماندن خود درجاتی دارد و البته که بنابه تعبیر فلسفی جهنم و عذاب هم از بطن نفس انسانی است و همین باز ماندن از کمال چه بسا خود مایه‌ی عذاب شود. همانطور که ملاصدرا در شواهد الربوبیه در بیان احوال اشقیاء بیان می‌کند که: «و اما القسم الثالث فهو النقص الذاتی للشاعر بالعلوم و الکمال العقلی فی الدنیا و الکاسب لنفسه شوقاً الیه ثم تارک الجهد فی کسبه ففقدت منه القوة الهیولانیة و حصلت له فعلیة الشیطنة و الاعوجاج و رسخت فی وهمه العقاید الباطله فهی الداء العیاء التي اعیت اطباء النفوس المریضه عن دوائه. و هذا الالم الکاین عنها بازاء اللذة و الراحة الکائنة عن مقابلها و

کما ان تلک اجل من کل احساس بامر ملائم فکذلک هذه اشد من کل احساس بمناف حسی من تفریق الاتصال بالنار او تجمید بالزمهریر او قطع بالمناشیر او سقط فی شاهی «[الشیرازی، ۲۵۳]..بله سرمستی عالم طبیعت است که او را از مشاهده‌ی عذاب خود باز داشته و این عذاب چیزی نیست جز حسرت به آنچه می‌توانسته داشته باشد و از آن غافل بوده است. مرحوم صدرالمتهلین معتقد است که کسانی که اندک اطلاعی از کمالات انسانی دارند ولی با توجه به طبیعت و ترک تلاش از آن باز مانده اند اینها در آخرت حسرت و عذابی بس شدید دارند و این بعثت این است که درک می‌کنند کمالی را که از دست داده اند و از آنجا که این درک در آخرت در حصر و بند ماده نیست حالات عذاب و حسرت آن از تکه تکه شدن با آتش و عذاب های سنگین حسی شدید تر خواهد بود. اگر این حرف را با بحث هلاکتی که در احتیاط اصولی مطرح شد پیاده کنیم اجتناب شدید و بلکه اشد اجتناب لازم است برای کسی که به کمالات انسانی عالم است و در مقابل شبهه قرار گرفته است. چرا که قدری شجاعت و راحتی در ورود به مبحث شبهه ناک چه بسا بتواند او را از کمالی باز دارد که منجر به ورود به این حسرت‌های شدید شود. و این احتمال احتمالی است که باید از آن اجتناب کرد و مسئله مسئله‌ی قبح عقاب بلابیان نیست بلکه بازماندن از کمالات نفس انسانی است.

البته این مطلب به عنوان مثال بوده و تعمق فقهی سزاواری روی آن انجام نشده است و صرفا به این علت بیان می‌شود که بدانیم امکان این هست که ما در تفقه خود در احادیث و کلمات به کار رفته در علوم استنباط احکام شرعی ممکن است که با تمسک به بحث‌های عقلی فلسفی تعبیر و تفسیرهایی بدست بیاوریم که قدری متفاوت با آن چیزی است که تا کنون بوده است.

از دیگر مسائلی که برداشت فلسفی در آن نقش داشته است مسئله‌ی اجتماع امر و نهی است که در کفایه‌ی آخوند خراسانی ربطی با مسئله‌ی محدث وجود می‌یابد. راه یابی این اصطلاح (وحدت وجود) در بحث اجتماع امر و نهی به این جمله برگشت می‌کند که بر اساس نظریه تعلق احکام به طبایع اگرچه دو وجود نماز و غضب به عنوان ذاتی دو امر مختلف می‌باشند؛ اگرچه در بحث نماز در محل غضبی یک موجود بیشتر نیستند اما با در نظر گرفتن تعلق احکام به طبایع و پذیرش این نظریه می‌توان گفت که از یک سو امر صلّ به نماز تعلق گرفته و نهی به نماز در محل غضبی تعلق گرفته و این دو امر و نهی به طبیعت برگشت می‌کنند اگرچه در مرحله‌ی مصداق به یک مفهوم واحد می‌رسند که همان نظریه‌ی وحدت وجود می‌باشد که نماز در محل غضبی در یک محل واحد و در یک عنوان واحد اجتماع پیدا نموده‌اند.[اصحابی، ۸۰]. به هر حال با تتبع در کتب فقهی و اصولی موارد زیادی یافت می‌شود که از اصطلاحات فلسفی در فهم معانی دینی و اصول اجتهادی استفاده‌هایی شده است و این خود می‌تواند از ادله‌ی جواز استفاده از این برداشت‌ها نیز باشد.

دلیل بر جواز استفاده از برداشت‌های فلسفی در استنباط احکام

در فهم گزاره‌های دینی و تعمق در مسائل دین به هر حال نمی‌توانیم خالی‌الذهن و به دور از هیچ گونه مقدماتی به فهم عمیق و صحیح دست یابیم. شاید اولین سطح از علومی که ما به آن نیازمندیم علم صرف و نحو باشد. کسی نمی‌تواند ادعا کند که بدون استفاده از علم

صرف و نحو توانسته است به فهم معانی کلام معصوم دست یابد. چرا که به ناچار اندیشه در قالب الفاظ پیاده شده است و یگانه روش گذر از الفاظ به معانی در مرحله‌ی اول استفاده از علم صرف و نحو است. در همین حین در صورت برخورد به معانی نامأنوس و حتی برای دقت بخشیدن به معانی‌ای که برای ما مأنوس هستند ناگزیر از رجوع به علم لغت هستیم.

علم صرف و نحو ما را به معنای عبارتی و عرفی گزاره‌ها راهنمایی می‌کند و معنایی ابتدایی از عبارات را به ما گزارش می‌دهد. پس از مرحله‌ی فهم الفاظ و عبارات به صورت بسیط و با قواعد صرفی و نحوی و رجوع به علوم سطح بالاتر برای بدست آوردن معانی دقیق تر لازم می‌نماید. باید با قواعد ادبیات عرب و انواع هنرهای ادبی آشنا باشیم و حرکت معنا در لابلای الفاظ را به خوبی رصد کنیم و آن را به دست آوریم.

حال سوال پیش می‌آید که چرا تا بدینجا پیش آمدیم و چرا در همان فهم ابتدایی از ساختار جملات و معانی لغات نماندیم؟ قطعاً پاسخی که داده می‌شود این است که ما برای درک معنا ناچاریم به حالات لفظ و معنا و هنرهای ادبی‌ای که گوینده در بیان خود از آنها بهره برده آشنا باشیم تا بتوانیم هرچه بیشتر به معنای مراد متکلم پی ببریم و به آن نزدیک تر شویم. آنچه ما به عنوان استدلال بر جواز استفاده از فهم عقلانی و فلسفی از گزاره‌های دینی و منابع شریعت بیان می‌کنیم هم دقیقاً بیان همین مطلب است. از آنجا که فهم معانی به کار رفته در شریعت مقدس اسلام که از کسانی صادر شده که بیانشان دارای ظاهر و بطون است و عمق معنای بیان شده توسط ایشان مقدر انسان عادی نیست، باید از هرآنچه از ابزار صحیح و عقلانی که در اختیار داریم اگر رد و نهدی از جانب شارع نسبت به آن نرسیده باشد استفاده کنیم. پس معلوم می‌شود که استفاده از ادله‌ی برهانی و فلسفی و همینطور علم منطق تا زمانی که نهی مشخصی از جانب شارع نرسیده باشد جایز بلکه واجب است.

از دیگر دلایلی که می‌توان به عنوان مویذ بر جواز استفاده از این تعبیرات در فهم دین بیان کرد همان وقوع آن است. همانطور که گذشت مرحوم آخوند خراسانی به وفور در کتاب شریف کفایه از اصطلاحات فلسفی بهره برده است. همینطور شارح بزرگوار کتاب کفایه، مرحوم کمپانی در حاشیه‌ی عالمانه‌ی خود بر این کتاب از این علم بهره برده است. آقا ضیاء عراقی، محقق نائینی، سید محسن حکیم و مرحوم خویی نیز از کسانی هستند که در برخی جاها از جمله مسئله‌ی اجتماع امر و نهی به قواعد فلسفی مثل وحدت وجود تمسک کرده اند. [اصحابی، ۷۹ تا ۸۲].

بعلاوه‌ی اینکه اصولاً از آنجا که فهم فلسفی متون دینی از جمله روش‌های فهم است و بنابه آنچه گذشت و از اینکه ردی از جانب شارع بر استفاده از این علوم در غنی‌سازی استنباط احکام دینی به ما نرسیده است جایی برای بحث نمی‌ماند و دلیل آوردن بر عهده‌ی کسی است که با آن مخالفت می‌ورزد و آن را قبیح می‌شمرد.

دلیل عدم جواز

مخالفین استفاده از برداشت‌های فلسفی در احکام فقهی را به دو دست می‌توان تقسیم کرد. دسته‌ی اول کسانی هستند که مخالفین سرسخت فلسفه بوده و با ورود آرای فلسفی بر محدوده‌ی علوم دینی به هر نحو که باشد مخالفت می‌کنند. عمده‌ی اینها در عصر حاضر تفکری را دنبال می‌کنند که به مکتب تفکیک مشهور بوده و مدعی خالص سازی معارف حقه‌ی وحیانی از آمیخته شدن با عقل بشری و علمی مانند فلسفه و عرفان هستند. عمده دلیل این دسته این است که در این علوم اختلاف کثیر است و دانشی که خودش دارای تضادها و اختلافات فراوان است نمی‌تواند ابزاری برای کسب حقیقت و معرفت باشد. بدیهی است آنچه مستفاد از مکتب وحی است بدون هیچ گونه توجیه و تاویلی مورد قبول است چرا که آنچه به نام استدلالات عقلی در مقابل هم قرار گرفته احتمال خطا در هر یک بلکه احیاناً در همه‌ی آنها وجود دارد [سیدان، ۱۳۸۴، ص ۷۳]

البته اندکی از مخالفین به برخی از روایات به عنوان اینکه ائمه اطهار با فلسفه مخالفت کرده اند نیز تمسک کرده‌اند، که روایات مذکور دلالت بر مدعای آنها ندارد و با اندک تفحصی مشخص می‌شود که منظور از این روایات که برخی از آنها ضعیف السند نیز می‌باشند و در کتب معتبره یافت نمی‌شوند مخالفت با فلاسفه نبوده بلکه مخالفت با فلاسفه‌ای بوده که فلسفه و عقل را پلی برای رسیدن به مقاصد دنیوی خود قرار می‌دهند. [مظفری، ۶۹] لذا به خاطر ضعف این دلیل بخاطر پرهیز از اطاله‌ی کلام از پرداختن به آن خودداری می‌کنیم.

سایر ادله و بیان این گروه معطوف می‌شود به فروعات همان دلیل اول و بحث به جزئیات وارد شده و بیشتر اشکال متوجه می‌شود به مسئله‌ی معاد جسمانی و مسائلی از این قبیل در فلسفه اسلامی و از این رهگذر اثبات وجود خطا در فلسفه می‌کنند.

اما دسته‌ی دوم کسانی هستند که با ماهیت دینی فلسفه مشکلی ندارند و بلکه حتی از علما و دانشمندان این علم هم در بین این دسته وجود دارد اما ورود این علم به حیطة دانش فقه را روا نمی‌دانند. نگارنده به مدرک و بیانی رسمی از این گروه که قابل استناد باشد دست پیدا نکرده اما آنچه به نظر می‌رسد این است که تحت تاثیر ادواری که فلاسفه در تنگنا بوده و موج مخالفت‌ها و اتهام‌ها متوجه آنها بود هنوز روحیه ورود بی پروا به حوزه‌ی دین و مخصوصاً احکام شریعت کمتر پیدا می‌شود. از طرفی وجود فقهای سرشناس و با نفوذ مخالف فلسفه در عصر حاضر و زنده بودن و حتی جان تازه یافتن اندیشه‌های مخالف فلسفه در سال‌های اخیر جرأت ورود به صحنه را از علمای فلسفه می‌گیرد. به هر حال پس از گذراندن یک دوره تکفیر فلاسفه و تقبیح آنها و دور انداختن کتب آنها و حتی نجس دانستن فیلسوفان، و با زنده و فعال بودن این جریان در عصر حاضر، موافق احتیاط این است که فلاسفه به این حوزه وارد نشوند تا حد اقل آرامشی که فیلسوفان این مرز و بوم پس از دوره‌های سخت و تکفیرها و طردها داشته‌اند قدری حفظ شود و جریان ضد فلسفی‌ای که قبل‌تر موجودیت قوی‌تری داشت دوباره فعال نشود. از طرفی حتی با فرض اینکه تنگ نظری‌های گذشته برخی منتسبان به حوزه و صاحبان نفوذ مخالف فلسفه کاملاً از بین رفته باشد باز هم ساختار عمومی حوزه نسبت به ورود افکار جدید و بخصوص فلسفی در حوزه فقه سختی از خود نشان می‌دهد و ورود به این عرصه انعطاف‌پذیری بیشتری را از حوزه و حوزویان طلب می‌کند که ممکن است در طول زمان بدست آید.

اما دلیل سوم که شاید بیشتر به دلیل شبیه باشد ماهیت علم فلسفه است. دانش فلسفه دانشی است که اگرچه عمیق شدن در آن موجب قدرت و قوت فکری و عمیق شدن برداشت دینی انسان می‌شود اما مطالعه‌ی سطحی و بسنده کردن به حفظ الفاظ می‌تواند برعکس عمل کرده و شخص را به اشتباه بیندازد. از جمله مهم‌ترین اشخاصی که سعی کرده فلسفه را با اصول بیامیزد مرحوم آخوند خراسانی است که با وجود عظمت علمی و معنوی ایشان اشتباهات فلسفی و استعمال نابجای قواعد و اصطلاحات فلسفی در علم اصول در کتاب کفایه ایشان مشهود صاحب نظران و علمای فلسفه می‌باشد.

اگرچه در طرف دیگر قضیه کسانی چون مرحوم کمپانی هستند که تفکر عقلانی قوی فلسفی و حاشیه‌ی پر محتوا و سنگینی که بر کفایه‌ی الاصول آخوند خراسانی نوشته‌اند توانایی جولان دادن علوم عقلانی و فلسفی در علم اصول را به رخ مخاطب کشیده‌اند.

داوری بین ادله جواز و عدم جواز

اولین دلیل عدم جواز امکان خطا در معارف عقلی بود. پاسخ این اشکال با اندکی تفکر و بررسی موضوع خطا قابل فهم است. پاسخ دهندگان به این اشکال برای دفع اشکال به تفسیر محل خطا و آشکار کردن مغالطه‌ای که اتفاق افتاده پرداخته‌اند. استاد جوادی آملی در این مورد می‌فرماید: «گرچه مضمون وحی قرآنی و نیز مضمون و مهنای روایات معتبر که توسط پیامبر و اهل بیت او قصد شده است حق و مصون از خطاست اما این مطلب موجب آن نیست که فهم بشر عادی از کتاب و سنت که در واقع فهم ما از نقل آن مضامین است معصوم و عاری از خطا باشد تا استدلال شود که چون معارف عقلی و شهودی بشر خطا آمیز است نباید آن را در امر فهم و تفسیر وحی قرآنی و سنت معصومان که معصوم و حق ناب است دخالت داد.» [آملی، ۱۹۴]

پاسخ دیگری که به این اشکال داده شده است این است که خود مدعیان این دلیل در فهم معارف از قرآن و سنت اختلاف دارند. از اینجا معلوم می‌شود که رافع اختلاف امام زنده است نه قرآن و نه احادیث منقول و مکتوبه در کتب، چنان که در خود احادیث به این معنا اشاره شده است. بنابر این قول به اینکه فلسفه و تفکر عقلانی موجب اختلاف است و قرآن و احادیث ائمه رافع اختلافند مغالطه است یعنی آنکه رافع اختلاف است امام حی است و آن که آقایان آن را رافع اختلاف می‌دانند در واقع رافع نیست و اگر رافع می‌بود وجود امام زمان برای بیان و تفسیر لازم نبود و حال آنکه لازم است. [صابری، ۴۷]

اما در مورد دسته‌ی دوم از مخالفین که مخالف فلسفه نبوده بلکه عالم به فلسفه نیز هستند اما با به کار رفتن فلسفه در علوم فقهی مخالفند با توجه به توضیحاتی که ذکر شد اقامه‌ی برهان بر آن خارج از بحث این مقاله است چرا که بحث ما در صحبت از امکان ورود دانش عقلانی به این حوزه از نظر ذاتی آن است نه اینکه چه عواملی در جامعه می‌تواند مانع آن باشد.

نتیجه‌گیری

از آنچه گفته شد دانسته می‌شود که ورود علومی مثل فلسفه به حوزه‌ی فقه و اصول نه تنها ممتنع نیست بلکه ممکن و حتی لازم است و

پویایی و شکوفایی این علوم وابسته به ورود برداشت‌های عقلانی و فلسفی محکم کردن استدلال‌ات اصولی با استفاده از براهین فلسفی می‌باشد. انعطاف‌پذیری و اجازه دادن به ورود استدلال‌ات فلسفی به حوزه‌ی دین می‌تواند راه‌گشای حل بسیاری از مسائل جدید و به اصطلاح مستحدثه در علم فقه باشد چرا که تعمیم ادله و شامل کردن آن بدون از دست رفتن دقت و ظرافت و بدون دچار شدن به مغالطه و مسامحه راهی ندارد جز چنگ زدن به دامن علوم عقلانی و بویژه علم فلسفه.

منابع و مأخذ

۱. اسلامی، رضا. مدخل علم فقه، چاپ اول، قم: حوزه علمیه قم، مرکز مدیریت، ۱۳۸۴.
۲. اصحابی، س. پیش فرض فلسفی نظریه وحدت وجود و تأثیر آن در باب اجتماع امر و نهی در اصول فقه. فقه و مبانی حقوق (دانشگاه آزاد بابل) پاییز ۱۳۸۶؛ شماره ۹: از ۷۳ تا ۸۴.
۳. الخراسانی، محمد کاظم، کفایة الاصول، چاپ دوم، جلد اول، قم: مؤسسه نشر اسلامی، ۱۳۸۴.
۴. الشیرازی، محمد بن ابراهیم، الشواهد الربوبیة، چاپ اول، قم: مؤسسه مطبوعات دینی، ۱۳۸۲.
۵. انصاری، شیخ مرتضی، فرائد الاصول، چاپ چهارم، جلد اول، قم: مؤسسه مطبوعات دینی، ۱۳۷۹.
۶. جناتی، م. راهبردها و موانع پیشرفت نظام آموزشی و پژوهشی حوزه. فقه (کاوشی نو در فقه اسلامی) پاییز ۱۳۸۴؛ شماره ۴۵): از ۱۱ تا ۷۰.
۷. جوادی آملی، عبدالله، منزلت عقل در هندسته معرفت دینی، چاپ اول، قم: مرکز نشر اسراء، ۱۳۸۶.
۸. حدائق، ر. زبان شناسی و علم اصول فقه، دانشکده ادبیات و علوم اسلامی تبریز پاییز و زمستان ۱۳۸۵؛ شماره ۲۰۰: از ۱۸۵ تا ۱۹۸.
۹. مظفری، ح. مخالفت امامان معصوم علیهم السلام و اصحابشان با فلسفه از نگاه مکتب تشکیک، معارف عقلی، تابستان ۱۳۸۵؛ شماره ۲: از ۶۷ تا ۸۶.
۱۰. سیدان، س. مکتب تفکیک چه می گوید، سفیر، پاییز ۱۳۸۴؛ پیش شماره ۱: از ۶۸ تا ۸۱.
۱۱. صادقی رشاد، ع. اجتهاد موجود و اجتهاد مطلوب. پژوهش و حوزه زمستان ۱۳۸۱؛ شماره ۱۲: از ۴۳ تا ۶۷.
۱۲. صدرا، ع. فلسفه فقه سیاسی از دیدگاه فلاسفه اسلامی. علوم سیاسی بهار ۱۳۸۰؛ شماره ۱۳: از ۳۶ تا ۵۸.
۱۳. صرامی، س. جایگاه ادراکات حقیقی و اعتباری در علم اصول فقه نزد علامه طباطبایی. پژوهش و حوزه پاییز و زمستان ۱۳۸۵؛ شماره ۲۷ و ۲۸: از ۲۳۶ تا ۲۸۷.
۱۴. عبداللوی، م. مترجم: اخوان، ق. سیمای فلسفه جدید در آثار شهید صدر. حوزه و دانشگاه پاییز و زمستان ۱۳۷۹؛ شماره ۲۴ و ۲۵: از ۲۴۷ تا ۲۶۵.
۱۵. علیپور، ف. نقش عقلانیت در فرهنگ و علوم اسلامی. مشکوة النور زمستان ۸۵؛ شماره ۳۵: از ۳۱ تا ۵۵.
۱۶. فیاض صابری، عزیرالله، پژوهشی در فلسفه اسلامی، چاپ اول، قم: مؤسسه بوستان کتاب، ۱۳۸۸.
۱۷. کلوری، س. جامعه و معرفت و رابطه آنها از دیدگاه شهید صدر. معرفت دی ۱۳۸۵؛ شماره ۱۰۹: شماره ۱۰۹.
۱۸. لاریجانی، م. فلسفه تحلیلی و علم اصول؛ مباحث مقایسه‌ای. پژوهش‌های اصولی زمستان ۸۱ و بهار ۸۲؛ شماره ۲ و ۳: از ۶۳ تا ۱۰۰.
۱۹. مبلغی، ا. نراقی و پیش شرط‌های اجتهاد. آینه پژوهش فروردین و اردیبهشت ۱۳۸۱؛ شماره ۷۳: از ۳۶ تا ۵۲.

abstract

The interpretation of the source texts and terms of jurisprudence is one of the major issues in inference of legal rulings and can be determining role in the dynamics of jurisprudence in dealing with new issues. Using customary terms in inference of legal rulings is common between jurists and philosophical inference and interpretation of texts is opposed by some of jurists but some of them rejected this methods seriously. Whoever some of them have used this methods. Opponents sometimes disagree because of opposition to philosophy itself and sometimes for some expediencies. But we need reaching to a deep understanding of religious knowledge and the lawgiver haven't any disagreement with philosophical methods, so using this methods not only permissible but is very necessary.