



نوع المقال:

دراسة بحثية

السيد محمد هادي الرضوي الخانكهداني<sup>١</sup> | مهدي المولائي<sup>٢</sup>  
١. باحث في المستوى الرابع بحوزة قم العلمية، باحث الماجستير في فرع القانون الخاص  
بجامعة شاهد طهران  
smhadi.razavi1375@gmail.com  
٢. باحث في المستوى الرابع بحوزة قم العلمية  
mehdi.molaei90869@gmail.com



مواعيد المادة:

تاريخ الاستلام: ٢٠٢٣/٠٧/١٦

تاريخ المراجعة: ٢٠٢٣/٠٨/١٦

تاريخ القبول: ٢٠٢٣/٠٩/٢١

تاريخ النشر: ٢٠٢٣/١٠/٠٦

## المستخلص

الفقه الديناميكي هو مصطلح في الفقه الشيعي، على الرغم من معناه القديم، فقد اقترحه الإمام الخميني رحمته الله لأول مرة. وقد ذكر مفسري كلام الامام الخميني رحمته الله وغيرهم من الفقهاء المعاصرين تعريفات لهذا المصطلح. وفي أحد هذه التعريفات تم إدخال الفقه الديناميكي باعتباره منهجاً فقهيًا يهتم بالمتطلبات والأحوال الجديدة للزمان والمكان وينظر إلى الموضوعات والأحكام المناسبة للزمان والمكان من قاعدة المعرفة الجديدة. وقد اعتبر بعض الفقهاء أن الفقه الدينامي مرتبط بمسائل الأحكام الشرعية. كما اعتبر البعض أن موضوع الشريعة وأحكامها في مجال تدخلها وتحقيقها هو موضوع للنقاش، على افتراض معنى واسع لها. كما أن من فرضيات استنباط الأحكام الشرعية في الفقه الاعتقاد بصحة الأحكام، بحيث يتوقف عليها أزيلية وشرعية الأحكام الواردة في الآيات والأحاديث في كل زمان. وقد اعتبر فقهاء الشيعة، وخاصة المعاصرين منهم، أن مسألة بعض الاجتهادات الفقهية أجنبية، ومن هذا المقطع استنتجوا حكماً يتناسب مع الزمان والمكان في العصر الحاضر. تم إجراء هذا البحث بالمنهج الوصفي التحليلي باستخدام المصادر المكتوبة ويهدف تحديد دور التصور الأجنبي للفقه في دينامية الفقه. وتشير نتائج هذا البحث إلى أنه باستخدام منهج الفقه الديناميكي وتحديد الأدلة الموضوعية ومعايير ظاهرية الدعوى، يمكن المضي قدماً في تطوير مفهوم الفقه الديناميكي. وقد قام البحث الحالي، مع وضع تصور للفقه الديناميكي، بتوضيح معايير ظاهرية القضايا وحالات انخراطها في الفقه الديناميكي.



الكلمة الرئيسية:

الفقه،

الفقه الديناميكي،

الضوي الخاجنة،

الضوي الحقيقية،

القاشا،

الحكم الشرعي.



## نوع مقاله:

پژوهشی

سید محمدهادی رضوی خانکهدانی<sup>۱</sup> | مهدی مولایی<sup>۲</sup>

۱. دانش‌پژوه سطح چهار حوزه علمیه قم، دانش‌پژوه کارشناس ارشد رشته حقوق خصوصی،  
دانشگاه شاهد تهران  
smhadi.razavi1375@gmail.com

۲. دانش‌پژوه سطح چهار حوزه علمیه قم  
mehdi.molaei90869@gmail.com



## تاریخ‌های مقاله:

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۵/۲۵

تاریخ بازنگری: ۱۴۰۲/۰۶/۱۰

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۶/۳۰

تاریخ انتشار: ۱۴۰۲/۰۷/۱۴



## کلیدواژه:

فقه،

فقه پویا،

قضیه خارجی،

قضیه حقیقه،

موضوع،

حکم شرعی.

## چکیده

فقه پویا، اصطلاحی در فقه شیعه است که با وجود قدمت معنا، نخستین بار توسط امام خمینی رحمته الله علیه مطرح گردید. شارحین کلمات امام خمینی رحمته الله علیه و سایر فقهای معاصر، تعاریفی را برای این اصطلاح ذکر کرده‌اند. در یکی از این تعاریف، فقه پویا به عنوان رویکردی فقهی معرفی شده است که به مقتضیات و شرایط جدید زمانی و مکانی توجه و از پایگاه معرفت و دانش‌های جدید به موضوعات و احکام مناسب زمان و مکان می‌نگرد. برخی از فقها، فقه پویا را مربوط به حیطه موضوعات احکام شرعی دانسته‌اند. برخی نیز، با تلقی معنای موسع از آن، موضوع و احکام شرعی را در حیطه دخالت و تحقق آن، محل بحث دانسته‌اند. همچنین، یکی از پیش‌فرض‌های استنباط احکام شرعی در فقه، تلقی حقیقی بودن احکام است، به نحوی که ابدی بودن و مشروعیت احکام مذکور در آیات و روایات برای تمام زمان‌ها بدان منوط شده است. فقهای شیعه خصوصاً فقهای معاصر، قضیه برخی از احکام فقهی را از نوع خارجی تلقی کرده و از این رهگذر حکمی مناسب با زمان و مکان، برای عصر حاضر استنباط نموده‌اند. این پژوهش به روش تحلیلی-توصیفی، با استفاده از منابع کتابخانه‌ای و با هدف تعیین نقش تلقی خارجی بودن قضایای فقهی در بویایی فقه انجام شده است. یافته‌های این تحقیق، حاکی از آن است که با استفاده از رویکرد فقه پویا و با شناسایی قرائن و معیارهای عینی برای خارجی بودن قضیه می‌توان در توسعه مفهوم فقه پویا حرکت کرد. پژوهش حاضر، ضمن مفهوم شناسی فقه پویا، معیارهای خارجی بودن قضایا و موارد دخالت آن را در فقه پویا تبیین کرده است.

## مقدمه

فقه شیعه، به عنوان شریعت و قانون جامعه اسلامی، از دیرباز در راستای تحقق رسالت خود، در پی روزآمدی احکام شرعی مطابق با زندگی انسان در جامعه و اقتضائات آن بوده است و از ابزارهای معتبری در این جهت استفاده کرده است. تردیدی نیست که جهان‌بینی و بینش فقیه از احکام و موضوعات، در فتاوای صادر شده از وی، دخیل است؛ اما چنین نیست که این بینش، در همه فتاوا به صورت مضبوط در اختیار او باشد تا بتواند به فراخور موضوع، از آن بهره برد بلکه تنها سوابق ذهنی فقیه در این عملکرد نقش می‌آفریند (مطهری، ۱۳۹۰: ج ۱، ص ۱۲۲). همچنین، دخالت برخی عناصر در استنباط احکام شرعی، ممکن است مبتنی بر شناخت دقیق از موضوع باشد که این شناخت، نیازمند دسترسی به معیارهایی است که مطابق با مبانی شرعی قابل پذیرش و در جهت پاسخگویی به مسائل نو، کارآمد باشد. تبدیل بینش مضمحل در اندیشه‌های فقهی به ابزار و قاعده دائمی که در مسائل مختلف قابل دسترسی و استفاده باشد، امری است که نیازمند پژوهش و دقت است. در این رابطه اصطلاح «فقه پویا» مطرح شده است.

اصطلاح «فقه پویا» در مباحث فقهی، چارچوبی مبتنی بر ساختار پذیرفته شده فقه سنتی است که رویکردی برای پاسخگویی به مسائل انسان در جهان معاصر دارد. این واژه، نخستین بار توسط امام خمینی رحمته‌الله علیه با هدف تکمیل رسالت فقه سنتی، پیشنهاد و به کار گرفته شد. از این نگاه، هرچند استنباط بر اساس قواعد ثابت در فقه سنتی انجام می‌شود؛ اما عناصر زمان و مکان در شناخت مسئله و به تبع آن، حکم شرعی حاکم بر آن، مؤثر است؛ به نحوی که ممکن است یک مسئله در قدیم الایام حکمی داشته است که با تحلیل همان مسئله در زمان حاضر، حکمی جدید برای آن استنباط شود؛ بدین معنا که شناخت دقیق و صحیح از روابط سیاسی، اقتصادی و اجتماعی حاکم بر یک موضوع و مسئله، می‌تواند به ایجاد موضوعی جدید منجر شود (موسوی خمینی، ۱۳۸۹: ج ۲۱، ص ۲۸۹).

با وجود آنکه استفاده از این شیوه در استنباط فقهی ضروری به نظر می‌رسد، در

میزان و ظرفیت استفاده از آن، دایره مضیق یا موسّع آن، روش‌ها و ابزارهای مورد استفاده در فقه پویا نیازمند تدقیق است. یکی از نکاتی که در پویایی فقه باید مورد توجه و نظر قرار گیرد، نوع قضایای احکام شرعی است؛ به نحوی که با تعریف صحیح از قضایای حقیقیه، خارجیة و شخصیة و همچنین، اصطلاح «قضیة فی واقعة»، معیارهای تطبیق هر کدام مشخص شود. هرچند در مباحث مختلف فقهی از محتوای این بحث استفاده شده؛ اما بحث روشمند قضایای حقیقی و خارجی، از زمان شیخ انصاری (ره) به بعد وارد دانش فقه و اصول شده است (کلانتری، ۱۴۱۵ق: ج ۴، ص ۱۷۶-۳۸۱). فقها به طور معمول، احکام شرعی را از نوع قضیة حقیقیة تلقی می‌کنند تا غرض ابدی بودن احکام به اقتضاء برخی روایات تأمین شود (کاظمی خراسانی، ۱۳۷۶: ج ۱، ص ۱۷۰، روحانی، ۱۴۲۹ق: ج ۵، ص ۶۱؛ خوبی، ۱۴۲۲ق: ج ۲، ص ۳۵۵). حال آنکه، عمومیت این تلقی، چندان با ظاهر ادله مطابقت ندارد؛ همچنانکه تعبیر برخی، اصل بودن قضیة حقیقیة است و با وجود دلیل، می‌توان یک حکم شرعی را قضیة خارجیة تلقی کرد (عباسی خراسانی، ۱۳۹۹: طباطبایی، ۱۳۹۹).

از این رو، با تفکیک قضیة خارجیة از قضیة فی واقعة و استنباط معیارهایی برای تشخیص هر یک از این اقسام، می‌توان با رویکردی نو، دایره فقه پویا را توسعه داد و علاوه بر آنکه زمان و مکان را در موضوع احکام دخیل دانست، موارد دخالت این دو عنصر را در حکم شرعی نیز، تعیین نمود.

در رابطه با مفهوم‌شناسی فقه پویا و عناصر دخیل در آن، پژوهش‌هایی انجام شده است که عمدتاً مبتنی بر دخالت زمان و مکان در موضوع احکام شرعی است. به عنوان نمونه: جهانگیری در سرمقاله‌ای به نام «فقه پویا»، مصطلح فقه پویا را حاکی از به کارگیری اجتهاد در منابع اصیل و معتبر شرعی بعد از بررسی ابعاد و ویژگی‌های مختلف موضوعات و سنجیدن ابعاد قضایا برای استنباط احکام شرعی می‌داند. با وجود آنکه این توصیف، بخشی از واقعیت فقه پویا را تبیین کرده است؛ اما نگرشی به عوامل دخیل در آن ندارد (جهانگیری، ۱۳۸۷: ص ۶). همچنین فیض و حسینی

سمنانی در مقاله‌ای دیگر تحت عنوان «بررسی عوامل پویایی فقه»، ضمن بحثی مفصل در رابطه با عوامل دخیل در پویایی فقه، اشاره‌ای کوتاه به نقش زمان و مکان در موضوعات احکام داشته است که بی‌ارتباط با نقش نوع قضایای احکام در پویایی نیست؛ اما تحلیلی در این مقاله، پیرامون نقش قضایا در پویایی فقه به چشم نمی‌خورد فقه (فیض و حسینی سمنانی، ۱۳۸۷: صص ۹۷-۱۳۴). زروندی رحمانی، در مقاله «بازشناسی کیفیت جعل احکام شرعی با رویکرد قضیه خارجی و حقیقی با تکیه بر دیدگاه محقق نائینی» با تمرکز بر تفاوت‌های قضایای حقیقی و خارجی، ماهیت این دو قسم و برخی آثار فقهی مترتب بر این تفاوت‌ها را برشمرده است. از این رو، رویکردی نسبت به نقش خارجی یا حقیقی بودن قضیه در پویایی فقه نداشته است، علاوه بر آنکه، تلاش نویسنده بر ذکر مبانی محقق نائینی بوده است (زروندی رحمانی، ۱۴۰۰: صص ۴۱-۶۲). در مقاله‌ای دیگر، با نام «گونه شناسی قرائن شکل‌گیری «قضیه فی واقعه» در بستر روایات فقهی» (مرتضوی، ۱۴۰۰: صص ۱۲۶-۱۴۴): در این مقاله، به برخی از معیارها و قرائنی که به طور جزئی موجب تشخیص قضیه فی واقعه می‌شود، پرداخته شده است؛ اما ناظر به تفاوت آن با دیگر اقسام قضایا نبوده، همانگونه که به تأثیر اقسام قضایا در فقه پویا نگاهی نداشته است.

در نهایت، پژوهش حاضر، با هدف تبیین نقش تلقی خارجی بودن قضایای فقهی در پویایی فقه، با روش توصیفی-اسنادی با تحلیل محتوا و با استفاده از منابع کتابخانه‌ای انجام شده است. سؤال اصلی آن نیز عبارت است از: نقش تلقی خارجی بودن قضایای فقهی در پویایی فقه چیست؟

## ۱. گفتار اول: مفهوم شناسی

### ۱-۱. فقه پویا

پویا در لغت به معنای رونده و دونده توصیف شده است (دهخدا، ۱۳۷۳: ذیل واژه پویا)؛ به این معنا که هرگاه چیزی در مسیر پیشرفت قرار گیرد و مطابق با

اقتضائات، خود را رشد دهد، به پویندگی وصف می‌شود. از این رو، هر دانشی که بتواند نیاز انسان را در طول زمان و به اقتضای مکان برطرف سازد، می‌توان آن را پویا نامید.

اصطلاح فقه پویا، نخستین بار توسط امام خمینی رحمته‌الله علیه در منشور روحانیت مطرح شده است. در این منشور چنین آمده است: «اما در مورد روش تحصیل و تحقیق حوزه‌ها، این جانب معتقد به فقه سنتی و اجتهاد جواهری هستم و تخلف از آن را جایز نمی‌دانم. اجتهاد به همان سبک صحیح است ولی این بدان معنا نیست که فقه اسلام پویا نیست؛ زمان و مکان دو عنصر تعیین کننده در اجتهادند». با عنایت به معنایی که از واژه «پویا» در لغت آمده و نکاتی که در منشور روحانیت برای فقه پویا ذکر شده است، می‌توان آن را دارای عناصری دانست:

#### ۱. تکیه بر مبانی فقه سنتی

از این رو، نمی‌توان به بهانه هماهنگ‌سازی فقه با زمان و مکان، از مبانی و مبادی قطعی و غیرقابل تخلف فقه دست کشید. از جمله این موارد، ابتدای بر ادله اربعه و ممنوعیت استفاده از روش‌ها و ابزارهایی همچون: قیاس، استحسان، مصالح مرسله، سدّ و فتح ذرایع و... است (قاضی‌زاده، ۱۳۹۱). با عنایت به این نکته، فقه پویا، در مقابل فقه سنتی قرار ندارد، بلکه در پی اصلاح نقاط ضعف و تقویت نقاط قوت آن است تا به جمود و عدم توجه به نیازهای جامعه نینجامد؛ همانگونه که در فقه سنتی، بسیاری از فقیهان به دنبال نشانه‌هایی از پویایی برای برجسته‌سازی و استنباط حکم روشمند از آن بوده‌اند تا نفس پویایی نیز، از فقه استخراج شده باشد (بروجردی، ۱۳۹۸). این بیان، دقیقاً مطابق با هدفی است که پژوهش حاضر در پی دستیابی بدان، قضایای احکام شرعی را تحلیل می‌کند.

#### ۲. توجه به مقاصد شریعت

احکام و قوانین شریعت اسلام، همانگونه که دارای علت‌اند، اهدافی را نیز، دنبال می‌کنند. به تعبیر روشن‌تر، شارع مقدس به هنگام جعل هر حکم شرعی، علل و

مقاصدی را منظور داشته است و این مطلب، مقتضای حکمت و هدفمندی خلقت است (مجلسی، ۱۴۰۳ق: ج ۶، ص ۱۱۰)؛ چرا که خالق هستی، علاوه بر داشتن حکمت در خلقت، در مقام جعل و قانونگذاری نیز، برای هر حکم، هدف و فایده‌ای را دنبال می‌کند. به عقیده برخی، همانطور که هدفمندی خلقت، به استناد آیات قرآن کریم، مورد تردید نیست، احکام شرع نیز، بی‌تردید هدف‌دار است و در همه مذاهب اسلامی پذیرفته شده است (البوطی، ۱۴۲۲ق: صص ۸۷-۹۳).

شواهدی از این مقاصد، در آیات و روایات متعددی به چشم می‌خورد (بقره، ۱۸۳؛ مائده، ۹۷؛ توبه، ۱۰۳؛ عنکبوت، ۴۵؛ نهج‌البلاغه، خ ۱ و ۱۸۹؛ محمدی ری شهری، ۱۴۱۹ق: ج ۴، صص ۱۴۲۹ و ۱۴۳۰، ح ۹۲۶۳ - ۹۲۶۸). هرچند در کلمات فقیهان و اندیشمندان امامیه، اشاراتی به مقاصد شریعت شده است (مطهری، ۱۳۹۰: ج ۹، ص ۲۷) و حتی از دیرباز، کتاب‌هایی به این عنوان یا موارد مشابه آن نامیده شده است؛ اما تفسیر و کاربرد این مطلب در استنباط، در فقه اهل سنت رواج بیشتری داشته است. مراد از مقاصد شریعت، اهدافی است که شارع مقدس، در مقام جعل احکام، برای تأمین مصالح بندگان لحاظ کرده است. مشابه این تعریف، در کلام برخی از فقیهان اهل سنت، بیان شده است (فاسی، ۱۹۹۳م: ص ۷؛ زحیلی، بی‌تا: ص ۷۰؛ ریسونی، ۱۴۱۶ق: ص ۱۹). تعریف دیگری که برای مقاصد الشریعة ذکر شده است، عبارت است از: اموری که شارع مقدس از مجموع شریعت یا غالب آن یا مجموعه‌ای از احکام متعلق به ابواب مختلف یا مجموعه‌ای از احکام متعلق به یک باب، هدف گرفته است؛ این امور، خواه متعلق به جامعه انسانی، جامعه اسلامی، افراد ملت یا اعم از افراد و جامعه باشد و خواه متعلق به معاش یا معاد یا اخلاق آن‌ها باشد (لجنة الفقه المعاصر، ۱۳۹۸: ص ۲۳۹).

با وجود سبقه استفاده از مقاصد در فقه، فقیهان در هنگام افتاء، رویکردهای مختلفی نسبت به استفاده از مقاصد در استنباط حکم شرعی دارند؛ به تعبیر بعضی از معاصرین، پنج رویکرد در این رابطه دیده می‌شود: رویکرد نص‌بند، رویکرد نص‌محور با گرایش به مقاصد، رویکرد نص‌پذیر و مقاصد محور، رویکرد مقاصد‌بند و

رویکرد اعتدال (نص بَسند با توجه به مقاصد) (علیدوست، ۱۳۸۴: صص ۱۲۸-۱۵۴). نویسندگان این نوشتار در پی ورود به بررسی این اندیشه‌ها، تعیین نحوه دخالت مقاصد در استنباط و منابع مقاصد نیستند؛ اما هم‌عقیده با برخی از اندیشمندان، معتقدند مقاصد شریعت، نقش اساسی در تحقق مفهوم فقه پویا دارد، به نحوی که بدون عنایت به این نکته، نتوان احکام را در زمان و مکان به نحو صحیح تطبیق و اجرا کرد (قانع، ۱۳۹۸) خصوصاً آنکه مطابق تعریف این اصطلاح، شارع مقدس در جعل احکام این امور را هدف‌گیری کرده است و اساساً آن را به عنوان یکی از طرق استنباط حکم و یا تعدی از یک موضوع به دیگری، معرفی کرده است.

### ۳. توجه به نقش عناصر زمان و مکان

پر واضح است مقصود از دخالت زمان و مکان در اجتهاد و فقه پویا، ذات این دو ماهیت نیست، بلکه مراد از آن، دگرگونی‌هایی است که در امور مختلف علمی، فرهنگی، سیاسی، اقتصادی، روابط اجتماعی، نظامی و ... در بستر زمان و مکان ایجاد می‌شود و این دگرگونی موجب می‌شود حکم شرعی آن نیز، تغییر کند (فیض، ۱۳۸۲: ص ۵۰).

در یک نگاه، نقش زمان و مکان تنها در موضوع احکام شرعی است، به نحوی که گذر زمان و تغییر مکان، موجب تبدیل موضوعات و تطبیق احکام جدید بر آن‌ها می‌شود؛ به عنوان نمونه: ملاک حرمت معامله خون، فقدان منفعت محلله مقصوده بوده است (انصاری، ۱۴۱۵ق: ج ۱، ص ۲۷)؛ اما با توجه به پیدایش منفعت عقلائی در آن، ملاک حرمت، بر آن صادق نبوده و معامله آن جائز است. همچنین، در مورد معامله اعضای بدن، همین نکات مورد نظر است (جناتی، ۱۳۷۲: ص ۴۷۸). چنین امری ناشی از دخالت زمان در موضوع حکم شرعی است. مثال دیگر این بحث، بازی شطرنج است که با فقدان دلیل معتبر خاص، تنها دلیل بر تحریم، این است که آلت قمار باشد. در نتیجه، اگر با گذر زمان یا تغییر مکان، عنوان قمار بر آن صدق نکند، حکم حرمت هم برداشته می‌شود. مباحث این مصداق، در نامه امام خمینی رحمته‌الله علیه به پرسش یکی از شاگردان به تفصیل ذکر شده است (موسوی خمینی،

۱۳۷۹: ج ۲۱، ص ۱۴۹). برخی از فقیهان معاصر، به این نگاه برای تبیین دقیق موضوعات احکام، حرکت افقی در موضوعات تعبیر کرده‌اند (صدر، ۱۴۰۲: ص ۴۸). به هر روی، در این مثال‌ها، عنصر زمان، تنها در موضوعات احکام شرعی دخیل بوده است.

در نگاهی دیگر، مصادیقی می‌توان یافت که نشان از دخالت زمان و مکان در حکم شرعی دارد؛ به نحوی که شارع مقدس، در ملاک حکم، زمانمندی را مورد نظر داشته است. مثال بارز آن، احکام حکومتی است که اختیار جعل آن به حاکم اسلامی سپرده شده است و در مواردی ممکن است برابر مصالح و اقتضانات مغایر با عنوان اولی، حکمی صادر شود (موسوی خمینی، ۱۳۷۹: ج ۲۰، ص ۴۵۷). از جمله نکاتی که در زمانمندی احکام شرعی یا موضوعات آن، دخالت دارد، نوع قضیه‌ای است که حکم در قالب آن تشریح شده است که در ادامه بدان پرداخته می‌شود.

#### ۴. استفاده از دلایل عقلی، عرف و شبهه‌های عقلایی

علاوه بر کاربرد آلی عقل که در میان مکاتب مختلف شیعه و سنی مخالفی ندارد و حتی برخی از اخباریان به پذیرش آن اذعان دارند (رک: بحرانی، ۱۳۷۶ق: ج ۱، ص ۴۰)، کاربردی استقلالی نیز دارد و مطابق قول مشهور اصولیان، یکی از منابع مستقل استنباط احکام شرعی تلقی شده است (مظفر، ۱۴۳۰ق: ج ۳، ص ۱۲۸). کاربرد استقلالی عقل، از جهتی در دو قسم مستقل و غیرمستقل مورد بحث قرار گرفته است. در مستقلات عقلی، هر دو مقدمه استدلال، عقلی است و حکم شریعت در آن دخیل نیست، برخلاف غیرمستقلات عقلی که یکی از مقدمات آن، شرعی است و با تألیف قضیه عقلی با قضیه شرعی، استدلال منتج می‌شود (مظفر، ۱۴۳۰ق: ج ۲، ص ۲۶۳). در کاربرد استقلالی عقل، قواعدی همچون قاعده ملازمه نقش آفرین است. برابر این قاعده، هرگاه عقل مصلحت یا مفسده‌ای دریابد و بر لزوم جلب مصلحت یا دفع مصلحت حکم کند، شرع نیز، مطابق آن حکم می‌کند. همچنین، هرکجا شریعت بر امری حکم نماید، کاشف از آن است که مصلحت یا

مفسده‌ای در لزوم فعل یا ترک آن وجود دارد (نائینی، ۱۳۷۶: ج ۳، ص ۵۷؛ کلانتری طهرانی، ۱۴۲۵ق: ج ۲، ص ۳۱۹).

با وجود آنکه در شمارش ادله احکام شرعی، از عقل به عنوان یکی از ادله یاد شده؛ اما در استنباط احکام موجود، کمتر بهره‌ای از این دلیل برده شده است. از این رو، در فقه پویا که تکمیل کننده فقه رایج است، مطابق مباحث نظری شکل گرفته در اصول فقه حول این بحث، باید از عقل در مسیر استنباط استفاده شود. از این رو، از جمله عناصر اصلی فقه پویا، استفاده از عقل به عنوان یکی از منابع مستقل احکام شرعی است (قاضی‌زاده، ۱۳۹۱). البته، استقلال عقل به معنای اصالت داشتن آن در مقابل وحی نیست، بلکه نقش عقل در حیطه استنباط، اثبات حکم شرع در موارد فقدان نص معتبر است نه ثبوت حکم شرعی (عمید زنجانی، ۱۴۲۱ق: ج ۲، ص ۲۲۲) گرچه، خروج از چارچوب و ظرفیت این دلیل، می‌تواند به التقاط و دست نیافتن به مقصود که استنباط احکام شرعی است، منجر شود. در نتیجه، اجتهاد خارج از قاعده، اساساً فقه نیست تا پویا یا غیرپویا باشد؛ زیرا فقه از وحی ناشی می‌شود، نه افکار انسان‌ها (جناتی، ۱۳۷۲: ص ۴۷۹). از این رو، استفاده از ادله عقلی در فقه پویا، به معنای رجوع به مواردی همچون: قیاس، استحسان، مصالح مرسله، سد و فتح ضرائع و ... نیست. بلکه حرکت در چارچوب پذیرفته شده عقل اما بدون واهمه و محافظه‌کاری بدون مبناست. با این توضیحات، مشخص می‌شود که از کاربرد آلی عقل در مباحث موضوع‌شناسی و از کاربرد استقلالی آن در مباحث حکمی و موضوع می‌توان بهره برد. دایره فعالیت عقل، توسعه، تضییق یا تأسیس احکام جدید با محوریت مصالح و مفاسدی است که بدان دست یافته است.

علاوه بر عقل، عرف و شیوه‌های عقلانی نیز، در شناخت موضوعات احکام شرعی دخالت دارند؛ چرا که موضوعات جدید و رخدادهای نوپدید، تنها از طریق مراجعه به فهم عقلا از موضوعات، قابل تحلیل است. البته، حیطه کارکرد این معیار، تنها در موضوعات است نه تعیین حکم شرعی.

از برخی اندیشمندان معاصر، نقل شده که معتقدند: حجیت عرف، در زمان شارع اثبات شده است و نیاز نیست برای هر موضوع، به صورت مجزا، به عرف زمان شارع مراجعه شود (فیض و حسینی سمنانی، ۱۳۸۷: ص ۱۲۱). با پذیرش این نکته، دایره‌ای موسع برای استفاده از عرف در فقه به وجود خواهد آمد، هرچند عدم پذیرش این نظریه، به سبب اشکالاتی که برخی بر آن وارد کرده‌اند (شاهرودی، ۱۴۱۷ق: ج ۴، ص ۲۳۷) مانع از آن نیست که عرف در رویکرد مشهور از حیثه حجیت آن، در پویایی فقه دخیل باشد. از این رو، برخورد منفعلانه در برابر موضوعات، عدم اظهار نظر به جهت روشن نبودن دورنمای مسائل و افتاء بدون مراجعه به متخصصان در امور مختلف عقلائی، موجب می‌شود استنباط یا تطبیق احکام فقهی برابر با شرایط شرعی آن به انجام نرسد.

لازم ذکر است، ممکن است عناصر دیگری نیز به طور جزئی در کلمات اندیشمندان دیده شود که همگی قابل ارجاع به نکات فوق است؛ بدین ترتیب، از ذکر آن موارد خودداری شد. همچنین، هرگاه حکمی با توجه به عناصر فوق استنباط شود و علاوه بر شیوه مرسوم، قواعد مرتبط با زمان و مکان در طریق استنباط دخیل گردد، می‌توان نام فوق پویا را بر آن نهاد، گرچه همان‌طور که ذکر شد، فقه پویا مبتنی بر مبانی فقه سنتی است؛ اما ممکن است در شیوه استنباط برخی فقیهان، عناصر مذکور دخیل نباشد، از این رو، تفکیک این دو اصطلاح، خالی از وجه نیست.

## ۲-۱. قضیه و اقسام آن

خواستگاه اصطلاح قضایای حقیقی و خارجی علم منطقی است؛ اما با ورود این مصطلحات به علم اصول و فقه، تغییراتی در مراد از آن رخ داده است. به گزارش برخی اندیشمندان، اولین فردی که در علوم عقلی این تقسیم را برای قضایا مطرح کرده است، ابن‌سینا است (مطهری، ۱۳۹۰: ج ۹، ص ۲۵۱). وی در شفاء می‌گوید: «انّ حقیقة الايجاب هو المحکم بوجود المحمول للموضوع، و مستحیل ان یحکم علی غیر الموجود بانّ شیئاً موجوداً له، فکلّ موضوع للايجاب فهو موجوداً اما فی الاعیان و اما فی الذهن.... بل الذهن یحکم علی الاشياء بالايجاب علی أنّها فی انفسها و وجودها یوجد لها المحمول او

انها تعقل فی الذهن موجوداً لها المحمول، لا من حیث هی فی الذهن فقط بل علی آنها اذا وجدت وجد لها هذا المحمول» (ابن سینا، ۱۴۰۵ق: ص ۷۹). مطابق این توضیح، موضوع در قضیه حملیه، یا وجود عینی خارجی دارد و یا وجود ذهنی؛ اما نه وجود ذهنی از آن جهت که تنها در ذهن وجود دارد، بلکه وجودی که افراد آن موضوع حکم هستند. از این رو، می‌توان قضایای خارجی و حقیقه را در این کلام استخراج کرد. البته اطلاق کلام در این عبارت، گویای آن است که مراد وی از قسم اول، قضیه‌ای است که موضوع افراد خارجی اند، خواه محققه الوجود و یا مقدره الوجود باشند. مقصود او از قسم دوم نیز، هر آن قضیه‌ای است که ماهیت و طبیعت موضوع مورد نظر باشد. شهید مطهری در توضیح این مطلب می‌گوید: «پس یک وقت ما می‌گوییم آنچه در طبیعت وجود داشته و دارد و خواهد داشت چه شکلی است؛ این یک قضیه [خارجیه] است؛ و یک وقت می‌گوییم شکل در طبیعت خودش اقتضا دارد که چگونه باشد. اگر بخواهیم به این نحو بگوییم دیگر نمی‌توانیم موضوع قضیه را محدود کنیم به آنچه که وجود دارد... آن ذات و طبیعت این گونه است که اگر فرض بشود، وجودش محدود به آنچه در عالم طبیعت وجود دارد نیست» (مطهری، ۱۳۹۰: ج ۹، ص ۲۵۵).

در نقطه مقابل این تعاریف، مرحوم حاجی سبزواری، قضیه را دارای سه قسم دانسته و تعاریف دیگری از آن ذکر می‌کند:

۱. قضیه خارجیه: هر قضیه‌ای که حکم تنها بر افراد محققه الوجود موضوع ثابت شود، مثل آنکه گفته شود: هرکس در خانه است، کشته شد.
۲. قضیه ذهنیه: هر قضیه‌ای که حکم صرفاً بر وجود ذهنی موضوع حمل شود؛ مانند آنکه: کلی، یا ذاتی است و یا عرضی.
۳. قضیه حقیقه: هر قضیه‌ای که حکم بر افراد محققه و مقدره الوجود موضوع حمل گردد؛ مثلاً: هر جسمی متناهی است (سبزواری، ۱۳۷۹: ج ۲، ص ۲۱۳).

این اصطلاح برای نخستین بار توسط شیخ انصاری و سلسله شاگردان وی به اصول فقه راه یافت. در کلمات برخی اصولیان، متناظر با اصطلاحات مذکور، با سه قضیه طبیعی، حقیقه و خارجیه روبرو هستیم. مقصود از قضیه طبیعی، قضیه‌ای

است که موضوع در آن، نفس طبیعییت به شرط لا نسبت به صدق خارجی است (موسوی خویی، ۱۳۶۸: ج ۱، ص ۴۴۱). پس، این مصطلح، همان قضیه ذهنیه در علم منطق است. محقق نائینی، در توضیح قضیه حقیقیه می‌گوید: در این قسم، حکم با لحاظ مرآتیت برای خارج بر عنوان و طبیعت وارد می‌شود، به نحوی که حکم به واسطه عنوان، بر موارد خارجی مترتب است و تحقق این عنوان، موجب ترتب حکم است (نائینی، ۱۳۷۶: ج ۲، صص ۵۱۱-۵۱۲). با این نکته، تفاوت این قضیه، با قضیه خارجییه مشخص می‌شود که حکم در آن بدون واسطه عنوان، بر موارد خارجی وارد می‌شود؛ خواه قضیه خارجییه، کلی باشد یا جزئی؛ مثلاً اگر گفته شود، «اکل من فی العسکر قُتِلَ»؛ به منزله آن است که بگوییم: زید قُتِلَ، عمرو قُتِلَ و بکر قُتِلَ. در این مثال، عنوان جامع میان این افراد، به نحو اتفافی است اما مناط و علت حکم در این عنوان اتفافی وجود ندارد (نائینی، ۱۳۷۶: ج ۲، ص ۵۱۲).

از این توضیح، چنین نتیجه‌گیری می‌شود که قضیه خارجییه در نگاه محقق نائینی، به قضیه‌ای بازگشت دارد که در منطق از آن به قضیه شخصییه یاد می‌شود (علامه حلی، ۱۳۷۱: ج ۱، ص ۵۴)، با این تفاوت که قضیه شخصییه، غیر محصوره است اما قضیه خارجییه در اصطلاح محقق نائینی، از قسم قضایای محصوره است. مراد از موضوع محققة الوجود نیز، موضوعی است که تنها افراد موجود را در بر می‌گیرد و از افراد مقدره الوجود منصرف است. این مطلب، در راستای تعبیر دیگری است که وی از قضیه خارجییه ذکر کرده است و برای تحقق آن، ثبوت وصف یا حکم بر شخص خاص و عدم تعدی وصف از آن را معیار قضیه خارجییه می‌داند (نائینی، ۱۳۷۶: ج ۱، ص ۱۷۰).<sup>۱</sup>

در کنار این دو قسم از قضایا که احکام شرعی با آن تطبیق شده‌اند، قسم دیگری به نام «قضیه فی واقعة» مطرح شده که در تطبیق با هر کدام از این اقسام، تحلیل‌هایی قابل ارائه است. در لسان فقیهان این قسم، در یک مورد جزئی و خاص صادر شده است و قابل تعمیم به سایر مصادیق و موضوعات نیست (محقق حلی، ۱۴۰۸ق:

۱ «القضية الخارجیة عبارة عن ثبوت وصف أو حکم علی شخص خاص، بحيث لا يتعدى ذلك الوصف و الحكم عن ذلك الشخص إلى غيره و ان كان مماثلاً له فی الأوصاف».

ج ۱، ص ۲۸۵؛ ابن فهد الحلّی، ۱۴۰۷ق: ج ۵، ص ۲۸۳؛ عاملی، ۱۴۱۹ق: ج ۱، ص ۶۰). برخی، این قسم را چنین معرفی کرده‌اند: الفاظی روایاتی که احوال و وقایع را حکایت می‌کند، مجمل است و عموم یا اطلاقی افاده نمی‌کند، از این رو، به چنین قضیه‌ای، قضیه فی واقعه گفته‌اند (نراقی، ۱۳۷۵: ص ۷۵۹). پس، موضوع قضیه فی واقعه علاوه بر آنکه جزئی و خاص است، دارای اجمال است و همراهی این دو شاخصه، قضیه مذکور را محقق می‌سازد.

این دو شاخصه، سبب می‌شود این نوع از قضایا، همچون رویکرد برخی از نویسندگان، به قضیه شخصی ملحق شود (کرجی، ۱۳۸۰: ۱۸۸)، با وجود این، دیده شد که در نگاه محقق نائینی، موضوع قضیه خارجیه، شخص خاص است و از این رو، شامل «قضیه فی واقعه» نیز می‌شود. در ارزیابی این دو نگاه، به نظر می‌رسد باید به جنبه دیگری از قضیه فی واقعه توجه کرد. پر واضح است مجهول بودن برخی جهات موضوع و حکم در قضیه فی واقعه سبب شده تا از سایر احکام فرعی متفرد شود و فقها مطابق مفاد آن فتوا ندهند. پس، اگر اجمال آن برطرف شود، تفاوتی با قضایای حقیقیه ندارد. از این رو، در نگاه نویسندگان این مقاله، قضیه فی واقعه تنها از جهت اثبات و حیث دلالت از دیگر قضایا متفرد شده است اما در ثبوت و مقام جعل، تفاوتی با احکام حکایت شده به وسیله قضایای حقیقیه یا خارجیه ندارد. به تعبیر دیگر، در صورت برطرف شدن اجمال از قضیه، این حکم نیز، عمومیت دارد و به قضایای حقیقیه و یا خارجیه ملحق می‌شود. در نهایت، به نظر می‌رسد، اصطلاح منطقی، ظرفیت بیشتری برای معرفی احکام شرعی داشته باشد؛ زیرا -همانطور که در آینده خواهد آمد- برخی مصادیق ذکر شده برای قضیه فی واقعه، به دلیل قرائنی نسبت به برای برخی اوضاع و شرایط عمومیت دارند، هر چند همچون احکام قضایای حقیقیه، ابدی نیستند. پس، مصادیقی که فقیهان و محدثان، برای قضیه فی واقعه ذکر کرده‌اند، خود دو دسته‌اند: برخی جزئی، مجمل و غیرقابل استفاده در مقام استنباط هستند؛ اما برخی دیگر از این قضایا، به سبب زمینه‌ها، علل و قرائن مذکور در هر مورد، مربوط به شرایط خاصی است که می‌تواند به قضیه خارجیه در اصطلاح

منطقی نزدیک باشد اما عمومیت مطلق ندارند تا ذیل قضیه حقیقیه قرار گیرد. از این رو، نگاه برخی از پژوهشگران که قضایای موسوم به قضیه فی واقعه را کاملاً جزئی پنداشته و استفاده از آن را در مقام استنباط غیرمجاز تلقی کرده‌اند (رحیمی و طرف، ۱۳۹۹: ص ۱۸۶)، صحیح به نظر نمی‌رسد.

## ۲. گفتار دوم: معیارهای خارجی بودن قضیه

تعیین معیارهای شناخت هر قسم از قضایا، زمینه استنباط صحیح را از روایات، می‌تواند فراهم کند. در این گفتار، با پذیرش رویکردی که قضایای خارجی را جدای از قضیه فی واقعه معرفی می‌کند، معیارهایی بیان می‌شود. این معیارها، انحصاری نیستند و با بررسی روایات مندرج ذیل این دسته از قضایا، می‌توان بر موارد آن افزود. این معیارها به طور خلاصه ذکر می‌شود و در گفتار آینده، مصادیقی برای هر یک ذکر خواهد شد.

### ۲-۱. قضایای متضمن حکم حکومتی

در میان روایات صادره از معصومین علیهم‌السلام، مواردی وجود دارد که برخی از فقیهان، به عموم آن تمسک نکرده‌اند بلکه آن موارد را حکم حکومتی تلقی کرده‌اند. پیامبر خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم دارای سه مقام نبوت، حکومت و قضاوت بود. هر یک از این سه مقام، حکم خاص خود را به همراه دارد. از این رو، احکام به اعتبار منشأ صدور، به سه دسته شرعی، قضایی و حکمتی تقسیم می‌شوند (موسوی خمینی، ۱۳۸۱: ج ۳، صص ۲۵۲-۲۵۳). حکم شرعی، خطابات شارع است که به افعال مکلفان تعلق می‌گیرد (هاشمی شاهرودی، ۱۳۹۵: ج ۳، ص ۳۴۹) و زندگی انسان را نظم می‌بخشد (صدر، ۱۴۱۰ق: ج ۱، صص ۱۲۳-۱۲۴). حکم قضایی نیز، حکمی است که قاضی در مقام حل و فصل اختلاف صادر می‌شود (نجفی، ۱۳۶۲: ج ۴۰، ص ۸)؛ اما حکم حکومتی که به نام‌های «حکم ولایی» (مکارم شیرازی، ۱۳۸۰: ج ۱، ص ۴۹۹) و «حکم حاکم» (نجفی، ۱۳۶۲: ج ۱۶، ص ۳۵۹) و «حکم سلطانی» (منتظری،

۱۴۰۹ق: ج ۴، ص ۱۶۴) نیز، خوانده شده است، به معنای دستورها، عزل و نصب‌های حاکم در مقام حاکمیت اوست (موسوی خمینی، ۱۴۱۵ق: ص ۱۰۶).

حکم حکومتی به موارد متعددی می‌تواند تعلق گیرد؛ از جمله: رؤیت هلال (نجفی، ۱۳۶۲: ج ۱۶، ص ۳۵۹)، اجرا حدود و تعزیرات (مفید، ۱۴۱۳ق: ص ۸۱۰)، تولیت اوقاف عامه (کاشف الغطا، بی تا: ج ۴، ص ۲۷۶)، طلاق از سوی زوج مانع نفقه (نجفی، ۱۳۶۲: ج ۳۲، ص ۲۹۰)، تصرف در میراث بدون وارث (نجفی، ۱۳۶۲: ج ۳۹، ص ۲۶۰). همانگونه که دیده می‌شود، این موارد همگی به اموری جزئی تعلق می‌گیرد و در هر مورد و نسبت به هر فعل یا شیئی، حکم جدای از دیگر احکام از سوی او صادر می‌شود. از این رو، ماهیتی متفاوتی از قضایای حقیقیه دارد. همچنین، نمی‌توان آن را قضیه فی واقعه نامید؛ چرا که مناط آن، مصلحتی است که به هر مورد تعلق گرفته است و به روشنی این معیار در تمام احکام حکومتی قابل مشاهده است؛ اما شاخصه اصلی قضیه فی واقعه اجمال و ابهامی است که موجب عدم امکان تمسک بدان در مقام استنباط می‌شود. در نتیجه، یکی از احکامی که به نحو قضیه خارجی استفاده می‌شود، احکام حکومتی است.

البته، شایان ذکر است، در کلام برخی از فقیهان، احکام حکومتی سه دسته‌اند: تطبیق احکام اولیه بر مصادیق توسط حاکم، تطبیق احکام ثانویه توسط او و حکمی جزئی که از سوی در مقام حاکمیت صادر و اجراء می‌شود، هر چند قسم سوم نیز، به احکام اولیه و ثانویه بازگشت دارد (مکارم شیرازی، ۱۳۸۰: ج ۱، صص ۴۹۸-۴۹۹)؛ اما از میان این سه قسم، تنها قسم اخیر، معیاری برای قضایای خارجی است و دو قسم اول، همان احکام کلیه حقیقیه‌اند.

## ۲-۲. سکوت و تقریر معصوم علیه السلام

یکی از اقسام ادله شرعی، تقریر یا سنت تقریریه است. سکوت معصوم علیه السلام نسبت به عملی که با آن مواجه می‌شود، حاکی از تأیید و امضای آن است (صدر، ۱۴۱۸ق: ج ۱، ص ۱۱۱) در غیر این صورت باید از آن عمل ردع می‌کرد؛ چرا که عدم ردع در چنین وضعیتی، بر معصوم علیه السلام حرام است (نراقی، ۱۳۸۴: ص ۷۱). مقصود

از مواجهه معصوم با عمل و عدم ردع، این است که فعلی در محضر او انجام شود و در برابر آن سکوت کند یا از عملی که در عصر وی انجام گرفته، مطلع شود و آن را انکار نکند (میرزای قمی، ۱۳۷۸: ص ۴۹۵). در برخی کلمات، سکوت در مقابل اعتقاد افراد نیز، تقریر شمرده شده است (مشکینی اردبیلی، ۱۳۷۱: ص ۱۴۲).

اصولیان در حجیت تقریر معصوم علیه السلام شرایطی را ذکر کرده‌اند؛ از جمله: عدم تقیه یا مصلحتی دیگر، توجه و آگاهی معصوم علیه السلام به آن فعل، عدم تقدّم انکار، عدم بیان نفیض آن، سعه معصوم برای تنبیه فاعل از جهت عدم ضیق وقت و... (نراقی، ۱۴۳۰ق: ج ۱، ص ۳۳۴؛ مظفر، ۱۳۷۳: ج ۲، ص ۶۷)؛ همانگونه که در مدلول مباحث مفصلی را طرح نموده‌اند؛ از جمله: به این مسئله پاسخ داده‌اند که تقریر معصوم علیه السلام بر چه حکمی دلالت دارد؟ برخی قائل به استحباب شده‌اند؛ عده‌ای دیگر، اباحه به معنای اعم را پذیرفته‌اند؛ دیگرانی، اباحه به معنای اخص را برگزیده‌اند، برخی نیز، توقف در حکم را ترجیح داده‌اند و در نهایت، برخی، جمیع احکام تکلیفیه و وضعیه را قابل استنباط از تقریر معصوم علیه السلام پنداشته‌اند.

این نظریات باید در بستر قضایای حقیقی و خارجی، تحلیل شوند. اگر مقصود از نظریه توقف، توقف از استنباط حکمی کلی باشد، عمل تقریر شده، در حیطة قضایای خارجیه قرار می‌گیرد اما اگر استنباط هرگونه حکم کلی و جزئی مورد نظر قائلین باشد، در این صورت، عمل تقریر شده، ذیل قضیه فی واقعه قرار می‌گیرد. همچنین، اگر مقصود از دیگر نظریاتی که حکمی را به وسیله تقریر اثبات می‌کنند، اثبات حکم به نحو کلی باشد، قضیه حقیقیه خواهد بود؛ اما اگر مراد، اثبات حکم به نحو جزئی و در همان مورد خاص باشد، باید این قضیه را خارجیه دانست. برخی از فقیهان به این نکته توجه داشته و سکوت شارع را از قضایای خارجیه دانسته‌اند: «... انّ سکوت الشارع إنّما يدلّ علی إمضاء السیرة بنحو القضيّة الخارجیة و لیس فیہ تقریر لأکثر من ذلك فلا یمكن استکشاف إمضاء عام منه لمطلق السیر العقلانیة بنحو القضيّة الحقیقیة؛ إذ لیس الاستدلال فی المقام بکلام و دلالة لفظیة لیكون ظاهراً فی القضيّة الحقیقیة و إنّما بسکوت و تقریر وهو لا یقتضی أكثر من إمضاء القضيّة الخارجیة كما هو واضح» (شاهرودی، ۱۴۱۷ق: ج ۴،

ص ۲۳۸).

پس، در صورت فقدان قرینه بر عمومیت تقریر معصوم علیه السلام، نمی‌توان حکم مورد تقریر را قضیه‌ای حقیقیه تلقی کرد و به موضوعات مشابه تسری داد. این مطلب نیز، در فقه پویا اثری مهم دارد، به نحوی که در برخی احکام که به وسیله تقریر اثبات می‌شود، تسری از مورد را ناممکن می‌سازد و در برخی موارد نیز، قرائن موجب عمومیت خواهد شد.

### ۲-۳. تناسب حکم با متغیرهای زمانه

شناخت ویژگی‌های جامعه از عوامل کلیدی و بنیادین در درک و تفسیر احادیث به شمار می‌رود. هر تغییری در جامعه همواره همراه با تغییراتی در ابعاد اجتماعی، فرهنگی، اقتصادی و سیاسی آن رخ می‌دهد. امیرالمؤمنین علی علیه السلام در مورد تأثیر تغییرات اجتماعی بر مردم می‌فرماید: «مردم بیشتر به روش و رسوم زمان خود شبیه هستند تا به پدرانشان» (سید رضی، ۱۴۰۶ ق: ۱۱۵). بر اساس این روایت، هر نسل تفاوت‌هایی با نسل پیشین خود دارد و نمی‌توان با همه آن‌ها به یک شیوه برخورد کرد. بنابراین تغییرات اجتماعی اجتناب‌ناپذیر است، اما تأثیر این تغییرات بر آموزه‌های دینی نیاز به بررسی دقیق دارد؛ زیرا دین برای تمامی دوران‌ها و شرایط، یکسان و ثابت در نظر گرفته شده است و از اولین مسلمانان تا آخرین آن‌ها را مخاطب قرار می‌دهد. چنانکه امام صادق علیه السلام فرموده‌اند: «حکم خداوند در همه زمان‌ها و دوره‌ها برای اولین و آخرین یکسان است، مگر اینکه دلیلی خاص وجود داشته باشد. همان‌طور که همه آن‌ها در برابر حوادث مشترکند و تکالیف مشابهی بر عهده دارند. از آخرین آنان نیز در مورد عمل به فرائضی که از اولین آنان سؤال شده است، بازخواست می‌شود»<sup>۱</sup> (کلینی، ۱۴۰۷ ق: ج ۵، ص ۱۸، ح ۱). بر اساس این روایت شریف، آموزه‌های دین برای همه افراد و در همه زمان‌ها یکسان و جامع است. تأثیر ویژگی‌های منحصربه‌فرد هر جامعه در بیان آموزه‌های دینی، نیازمند شرح

۱ «لَأَنَّ حُكْمَ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ فِي الْأُولِيِّينَ وَ الْأَخْرِيِّينَ وَ فَرَائِضَهُ عَلَيْهِمْ سَوَاءٌ إِمَّا مِنْ عِلَّةٍ أَوْ حَادِثٍ يَكُونُ وَ الْأُولُونَ وَ الْأَخْرُونَ أَيْضًا فِي مَنَعِ الْخَوَادِثِ شُرَكَاءُ وَ الْفَرَائِضُ عَلَيْهِمْ وَاحِدَةٌ يُسْأَلُ الْأَخْرُونَ عَنْ آدَاءِ الْفَرَائِضِ عَمَّا يُسْأَلُ عَنْهُ الْأُولُونَ».

و تبیین دقیق جزئیات و شرایط خاص آن جامعه است. اگرچه اصول کلی دین اسلام همواره ثابت و تغییرناپذیر هستند، اما در زمان اجرا و توضیح، شرایط جامعه نیز به عنوان بخشی از موضوع در نظر گرفته می‌شود. در نتیجه، از دیدگاه بیرونی، ممکن است این شرایط و جزئیات به عنوان عوامل مؤثر در حکم دینی تلقی شوند، هرچند که از حقیقت موضوع اصلی فاصله داشته باشند. فرهنگ جامعه نقش مهمی در بیان و صدور آموزه‌های خاص ایفا می‌کند و تغییرات فرهنگی می‌توانند به شناخت محدود بودن یک روایت به یک دوره خاص کمک کنند که منجر به تلقی خارجی بودن قضیه می‌شود. البته این در صورتی است که معصومان به وضوح یا با دلیل دیگری تأیید کرده باشند که تغییرات فرهنگی نقش اصلی در بیان آن آموزه داشته است. اما اگر فرهنگ نقش اصلی در حکم نداشته باشد، نمی‌توان آن آموزه را به عنوان قضیه خارجی در نظر گرفت. یکی دیگر از تغییراتی که می‌تواند به درک احادیث با مضمون قضیه خارجی کمک کند، تغییرات در وضعیت اقتصادی و سطح رفاه مسلمانان است. بدین صورت که در دوران تنگناهای اقتصادی روایاتی با مضمون نکوهش پس انداز کردن مال صادر می‌شد؛ چرا که در برخی دوران همانند ابتدای دوران پیامبر ﷺ، مسلمانان توان اینکه هر روز یک وعده غذا را بخورند، نداشتند (حسکانی، ۱۴۱۱ق: ج ۲، ص ۴۰۳، ح ۱۰۵۴) اما در زمان رفاه نسبی و توسعه اقتصادی پس انداز کردن مال مشکلی نداشت (مسعودی، ۱۴۰۹ق: ج ۲، ص ۴۰۳). تغییرات در سطح دانش و پیشرفت فناوری‌های زندگی در هر دوره‌ای، نیز یکی از مسائل مهمی است که می‌تواند در درک قضایای خارجی موثر واقع شود. از زمان بعثت پیامبر اسلام ﷺ تاکنون، امکانات و تجهیزاتی که در اختیار مسلمانان بوده، دستخوش تغییرات زیادی شده است. با وجود این تغییرات و ورود تجهیزات جدید، برخی از احادیث که بر اساس امکانات پیشین بیان شده‌اند، به قضایای خارجی تبدیل می‌شوند که تحت تأثیر تجهیزات و امکانات آن زمان قرار داشته‌اند (صدر، ۱۴۲۴ق: ۴۷۰).

## ۲-۴. تناسب حکم با ویژگی‌های شخصیتی مخاطب

ویژگی‌های مخاطب تأثیر مستقیمی بر نحوه شکل‌گیری نوع ارتباط و روش‌های آموزش و یادگیری دارد. هر فرد به دلیل استعدادها، ظرفیت‌ها و موقعیت‌های متفاوتی که دارد، نیازمند برنامه‌ریزی خاص خود است. آموزش‌های دینی به گروه‌های مختلف مخاطبان با ویژگی‌های گوناگون منتقل شده است. معصومان در برخورد با هر راوی، به ویژگی‌های خاص او توجه کرده‌اند.

مخاطب و خواننده، همچون متکلم و نویسنده، یکی از اجزای اصلی در فرایند گفت‌وگو یا نوشتار به‌شمار می‌آید (رستگار مقدم گوهری، ۱۳۸۹: ۱۸). هدف از صحبت یا نگارش، تأثیرگذاری بر مخاطب و انتقال پیام به او است (رستگار مقدم گوهری، ۱۳۸۹: ۲۴). امام صادق علیه السلام می‌فرماید: پیامبر صلی الله علیه و آله هرگز از عمق عقل خویش با مردم سخن نمی‌گفت، بلکه می‌فرمود: ما پیامبران موظفیم به اندازه درک و عقل مردم با آنان سخن بگوییم (کلینی، ۱۴۰۷ق: ج ۱، ص ۲۳).

با بررسی مجموعه روایات، می‌توان ویژگی‌های متعددی را که معصومان در مواجهه با راویان در نظر داشته‌اند، شناسایی کرد. یکی از مزایای شناخت ویژگی‌های مخاطب، تأثیر این ویژگی‌ها بر چگونگی تطابق آموزه‌های دینی با واقعیت‌های خارجی است. بر اساس ویژگی‌های مختلف مخاطبان و مصالح موجود، معصومان گاهی از بیان حکم عمومی خودداری کرده و حکم خاصی را متناسب با شرایط ویژه هر راوی ارائه می‌دادند.

اهل بیت علیهم السلام نزدیک به ۳۴۰ سال به طور مستقیم با مردم در ارتباط بودند. در این مدت، افراد و گروه‌های مختلف با فرهنگ‌های گوناگون از سراسر جهان اسلامی، با ملیت‌ها و مذاهب متفاوت، به ایشان مراجعه می‌کردند و معصومان بر اساس فرهنگ و نیازهای این مخاطبان، با آن‌ها ارتباط برقرار کرده، وظایف دینی آن‌ها را آموزش داده و مسائل اعتقادی‌شان را حل می‌کردند. هر کدام از این افراد ظرفیت‌ها و ذهنیت‌های متفاوتی داشتند و بر اساس سیره و احادیث اهل بیت، بیان یکنواخت برای همه آن‌ها مناسب نبود.

تغییر در مخاطب، تغییر در شیوه گفتار و رفتار را به همراه دارد. کلمات معصومان و سیره عملی آن‌ها نمونه‌هایی از این تفاوت‌ها را نشان می‌دهد که متکلم در سخنرانی و پاسخ به پرسش‌ها، ملاحظات مختلفی متناسب با مخاطب در نظر می‌گیرد. سطح دانش و اطلاعات مخاطب، ویژگی‌های اعتقادی و باورهای مذهبی او، موقعیت اجتماعی‌اش و میزان التزام و توانایی او در انجام تکالیف اضافی و موارد مشابه، از جمله ویژگی‌هایی است که باعث تمایز میان مخاطبان می‌شود و در نتیجه، قواعد جدیدی برای فهم حدیث ارائه می‌دهد.

### ۳. گفتار سوم: مصادیق دخالت قضایای خارجی در پویایی

در این گفتار مصادیقی برای هر یک از سه معیار فوق الذکر، مطرح می‌شود تا میزان تأثیر قضایای خارجی در پویایی فقه، به روشنی مشخص گردد.

#### ۳-۱. مصادیقی از قضایای متضمن حکم حکومتی

یکی از مصادیق حکم حکومتی که با توضیح ذکر شده، از جمله مصادیق قضایای خارجی محسوب می‌شود، روایات بحث «بیع سلاح به اعداء دین» است. در این باره، سه دسته روایت نقل شده است:

۱. روایات مطلق در منع از بیع سلاح به دشمنان دین (عریضی، ۱۴۰۹ق:

ص ۱۷۶، ح ۳۲۰؛ حمیری، ۱۴۱۳ق: ص ۲۶۴، ح ۱۰۴۷؛ ابن بابویه، ۱۴۱۳ق:

ج ۴، ص ۳۵۲، ح ۵۷۶۲).

۲. روایات مطلق در جواز بیع سلاح به دشمنان دین (طوسی، ۱۴۰۷ق: ج ۶،

ص ۳۸۲، ح ۲۴۹).

۳. روایات تفصیل‌دهنده میان زمان جنگ و صلح (کلینی، ۱۴۰۷ق: ج ۵،

صص ۱۱۲-۱۱۳، ح ۱ و ۲؛ طوسی، ۱۴۰۷ق: ج ۶، صص ۳۵۳-۳۵۴، ح ۱۲۵

و ۱۲۶؛ طوسی، ۱۳۹۰ق: ج ۳، صص ۵۷-۵۸، ح ۲ و ۴؛ ابن بابویه، ۱۴۱۳ق:

ج ۳، ص ۱۰۷، ح ۳۶۶۱).

فقیهان در استظهار از این روایات و جمع میان آن‌ها، اقوالی را مطرح کرده‌اند. برخی این اقوال را در هشت قول شمارش کرده‌اند (یزدی، ۱۴۱۰ق: ص ۱۰): ۱. حرمت بیع سلاح در حال جنگ (خوانساری، ۱۴۰۵ق: ج ۳، ص ۸)، ۲. حرمت بیع سلاح در حال عدم صلح، هرچند جنگ برپا نباشد (نراقی، ۱۴۱۵ق: ج ۱۴، ص ۹۴)، ۳. حرمت در زمان جنگ یا آمادگی برای جنگ (عاملی، ۱۴۱۳ق: ج ۳، ص ۱۲۳)، ۴. حرمت مطلق (مفید، ۱۴۱۳ق: ص ۵۸۸؛ طوسی، ۱۴۰۰ق: ص ۳۶۵؛ محقق حلی، ۱۴۰۸ق: ج ۲، ص ۲۶۳)، ۵. حرمت در صورت قصد کمک به کفار (اردبیلی، بی‌تا: ج ۸، ص ۴۲)، ۶. حرمت در صورت قصد کمک به کفار یا برپایی جنگ (نجفی، ۱۳۶۲: ج ۲۲، ص ۲۸)، ۷. حرمت در صورت قصد کمک به کفار و برپایی جنگ (ابن ادریس، ۱۴۱۰ق: ج ۲، ص ۲۱۶)، ۸. حرمت مطلق نسبت به کفار و تفصیل به زمان جنگ و صلح نسبت به مسلمانان دشمن دین (ابن فهد حلی، ۱۴۰۷ق: ج ۲، ص ۳۴۹).

با وجود این اقوال، برخی دیگر از فقیهان معاصر، نگاهی جدید به روایات این باب ارائه کرده‌اند. اولین نکته‌ای که در کلمات وی، روایات این باب را به قضیه خارجی‌ه نزدیک می‌کند، این است که مقصود از سلاح در این روایات، مطلق سلاح نیست، بلکه سلاح جنگی مناسب هر دوره است؛ زیرا سلاح به حسب زمان‌ها و مکان‌های مختلف، متفاوت است و چه بسا، چیزی در یک زمان و مکان، سلاح باشد اما در زمان و مکان دیگری سلاح بر آن اطلاق نشود (موسوی خمینی، ۱۳۹۲: ج ۱، ص ۲۵۳). در توضیح این مطلب، تناسب حکم و موضوع، موجب می‌شود هرگونه سلاحی موضوع حکم این روایات نباشد بلکه تنها اسلحه مورد استفاده در جنگ در آن دوره، مورد توجه باشد. در نتیجه، موضوع این روایات همه افراد محققة و مقدره الوجود را در بر نمی‌گیرد، بلکه مراد از آن، اسلحة موجود است. به تعبیر دیگر، اطلاق عرفی سلاح در این دسته از روایات مقصود نیست، بلکه صلاحیت سلاح برای استفاده در جنگ، مراد است. البته، حتی مطابق نگاه مشهور، استفاده از این روایات در دیگر زمان‌ها، از طریق الغاء خصوصیت امکان‌پذیر است، به نحوی که موضوعیت داشتن سلاح زمان معصوم، خالی از خصوصیت تلقی شود و سلاح هر زمان برای افراد همان

دوره، موضوع این حکم قرار گیرد.

از منظر امام خمینی رحمته الله علیه، از روایاتی که بیانگر تفصیل میان زمان جنگ و صلح است، نمی‌توان اطلاق زمانی و مکانی استنباط نمود؛ زیرا زمان صدور این روایات، حکومت مستقلی برای اهل بیت علیهم السلام وجود نداشته و همه مسلمین تحت حکومت خلفاء جور بوده‌اند؛ از این رو، در حمل و بیع سلاح، خطری را بر بلاد شیعه متوجه نمی‌ساخت و بدین خاطر، بیع سلاح را در آن زمان جائز اعلام کردند (موسوی خمینی، ۱۳۹۲: ج ۱، ص ۲۵۸). در رابطه با دو دسته دیگر از روایات نیز، این نکته جاری است و نمی‌توان به اطلاق منع یا جواز آن در این روایات تمسک کرد، بلکه اقتضائات زمان، مکان و مصلحت مسلمانان و دین باید ملاحظه شود (موسوی خمینی، ۱۳۹۲: ج ۱، صص ۲۵۸-۲۶۲). این استظهار از روایات بیع سلاح به اعداء دین، به معنای خارجیّه تلقی کردن این قضایا و توجه به عناصر زمان و مکان در احکام شرعی است که قرائن متصل و منفصل این استظهار در این زمینه دخیل بوده‌اند.

### ۳-۲. مصداقی از سکوت و تقریر معصوم علیهم السلام

یکی از احکامی که در استدلال بر آن، از تقریر معصوم علیهم السلام استفاده شده، جواز نوحه بر میت است. مشهور فقهای امامیه، نوحه را به شرط اینکه مستلزم فعل حرامی نباشد، جائز می‌دانند (بحرانی، ۱۳۷۶: ج ۴، ص ۱۶۵). یکی از ادله این حکم، روایت ابی حمزه ثمالی است که از امام باقر علیه السلام، نقل می‌کند: وقتی ولیدبن مغیره از دنیا رفت، ام سلمه برای حضور در مجلس عزای او از پیامبر خدا صلی الله علیه و آله اجازه خواست، پس از کسب اجازه، در این مجلس حضور پیدا کرد و در حضور پیامبر صلی الله علیه و آله شعری را در قالب نوحه برای او خواند. پیامبر صلی الله علیه و آله که در این محل حاضر بود، بر ام سلمه عیب نگرفت و چیزی نگفت<sup>۱</sup>. این روایت، مصداقی از تقریر معصوم علیهم السلام بر فعلی است که

۱ أحمَدُ بْنُ مُحَمَّدٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ الْحَكَمِ عَنْ مَالِكِ بْنِ عَطِيَّةَ عَنْ أَبِي حُمَيْرَةَ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عليه السلام قَالَ: مَاتَ الْوَلِيدُ بْنُ الْمُغْبِرَةِ فَقَالَتْ أُمُّ سَلْمَةَ لِلنَّبِيِّ صلی الله علیه و آله إِنَّ أُمَّ الْوَلِيدِ قَدْ أَقَامُوا مَنَاحَةَ فَأَذْهَبَ إِلَيْهِمْ فَأَذِنَ لَهَا فَلَبِسَتْ ثِيَابَهَا وَتَهَيَّأَتْ وَكَانَتْ مِنْ حُسَيْنِهَا كَأَنَّهَا جَانٌّ وَكَانَتْ إِذَا قَامَتْ فَأَزْحَتْ شَعْرَهَا جَلَّ جَسَدُهَا وَعَقَدَتْ بَطْرِفِيِّهَا خَلْخَالَهَا فَتَدَبَّتْ إِيَّاهُ عَمَّهَا بَيْنَ يَدَيْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ فَقَالَتْ: أُنْعَى الْوَلِيدَ بْنَ الْوَلِيدِ

در مقابل او انجام گرفته است. فقها نیز، به این روایت در حکم نوحه بر میت یا اخذ اجرت بر آن استدلال کرده‌اند (علامه حلی، ۱۴۱۲ق: ج ۱۵، ص ۳۷۶؛ نجفی، ۱۳۶۲: ج ۴، ص ۳۶۶؛ بحرانی، ۱۳۷۶: ج ۴، ص ۱۶۵؛ سبزواری، بی‌تا: ج ۴، ص ۲۴۴). در کلام فقها، به نوع دلیلی موجود در کلام معصوم علیه السلام اشاره‌ای نشده است؛ از این رو، بحثی نیز، پیرامون نوع قضیه تقریر معصوم نشده است؛ اما لازمه استدلال به این روایت، آن است که قضیه موجود در روایت، حقیقیه است. با وجود این، در گفتار قبل، توضیح داده شد که نفس تقریر معصوم علیه السلام و سکوت او در برابر یک واقعه، چیزی جز یک واقعه خارجی جزئی نیست. از این رو، استدلال به امثال این روایت، به قرینه و دلیلی نیازمند است که آن را به موارد مشابه تسری دهد. در نهایت، قرینه‌ای که محتمل است در استدلال فقها دخیل بوده، عبارتی است که در پایان این روایت ذکر شده است: قَالَ فَمَا عَبَّ ذَلِكَ عَلَيْهَا النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَلَا قَالَ شَيْئاً (کلینی، ۱۴۰۷ق: ج ۵، ص ۱۱۷)؛ ظاهر این است که گوینده این سخن نیز، همچون اصل روایت، امام باقر علیه السلام است نه راوی یا مؤلف کتاب؛ از این رو، امام علیه السلام بر تقریر پیامبر صلی الله علیه و آله بر فعل ام سلمه استدلال کرده و آن را مخصوص همان واقعه قرار نداده است. پس، با استفاده از این قرینه، حکمی عام قابل استنباط است که بر اساس معیار سومی است که در مباحث فوق، بیان گردید؛ اما همچنان، حکم تقریر شده را باید به عنوان قضیه خارجی تلقی کرد.

### ۳-۳. مصادیقی از تناسب حکم با متغیرهای زمانه

یک از مصادیق متغیرهای زمانه، تغییرات فرهنگی می‌باشد. فرهنگ عمومی مسلمانان یا فرهنگ غالب بر دشمنان اسلام در هر دوره تاریخی، از عواملی است که می‌تواند منجر به شکل‌گیری احادیث ویژه آن زمان گردد. به عنوان مثال، پیامبر

أَبَا الْوَلِيدِ فَتَى الْعَشِيرَةِ

خَامِي الْحَقِيقَةِ مَا جَدَّ

يُسْمُو إِلَى طَلَبِ الْوَتِيرَةِ

قَدْ كَانَ عُيُنًا فِي السَّنِينِ وَ جَعْفَرًا غَدَقًا وَ مَبْرَةً

قَالَ فَمَا عَبَّ ذَلِكَ عَلَيْهَا النَّبِيُّ صلی الله علیه و آله وَ لَا قَالَ شَيْئاً (کلینی، ۱۴۰۷ق: ج ۵، ص ۱۱۷).

اسلام صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ در مدینه به مسلمانان توصیه کردند که از حنا برای رنگ کردن موهای خود استفاده کنند. این دستور با عبارت «غیروا الشیب ولا تشبهوا بالیهود» در منابع مختلف شیعه و سنی نقل شده است (نهج البلاغه، ح ۱۷؛ ابن بابویه، ۱۳۶۲: ج ۲، ص ۴۹۸؛ واسطی، ۱۳۷۶: ص ۳۴۹؛ مجلسی، ۱۴۰۳ق: ج ۷۳، ص ۹۸، ح ۳؛ بغدادی، بی تا: ج ۱، ص ۱۶۵؛ ترمذی، ۱۹۸۳م: ج ۳، ص ۱۴۴، ح ۱۸۰۵؛ نسائی، ۱۳۴۸ق: ج ۸، ص ۱۳۸؛ متقی هندی، ۱۹۸۹م: ج ۶، ص ۶۶۸، ح ۱۷۳۱۷).

طبق این روایت، خضاب کردن به عنوان واجب یا مستحب مؤکد در نظر گرفته شده است. دلیلی که برای این وجوب یا استحباب می توان آورد، اعتراضاتی است که برخی از صحابه پس از وفات پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ به امام علی عَلَيْهِ السَّلَام داشتند و از او می پرسیدند چرا ایشان از خضاب استفاده نمی کنند (نهج البلاغه: ح ۱۷)؟ با بررسی سخنان اهل بیت عَلَيْهِمُ السَّلَام می توان دریافت که پیامبر اسلام صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ این دستور را در چه شرایطی صادر کرده اند. زمانی که تعداد مسلمانان کم بود و نباید کهولت سن باعث جلب توجه دشمنان می شد. امام علی عَلَيْهِ السَّلَام در پاسخ به معترضان فرمود: پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ در دورانی که پیروان دین در اقلیت بودند، دستور به خضاب دادند، اما اکنون که دین گسترش یافته، این شرایط تغییر کرده (نهج البلاغه: ح ۱۷). با در نظر گرفتن این دو روایت، می توان نتیجه گرفت که دستور پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ به خضاب کردن محاسن، متناسب با شرایط خاص جامعه مسلمانان در آن زمان بوده است و وقتی که این شرایط تغییر کند، خضاب کردن نه تنها واجب نخواهد بود، بلکه استحباب آن نیز از بین می رود.

مثال دیگری از تفاوت فرهنگی در دو دوره زمانی مختلف، مربوط به دریافت مهریه قبل یا بعد از تمکین است. طبق برخی روایات، اگر زنی بعد از نزدیکی ادعا کند که مهریه اش را دریافت نکرده است، ادعای او بدون ارائه شاهد پذیرفته نمی شود و سخن شوهر با سوگند مورد قبول قرار می گیرد (طوسی، ۱۴۰۷ق: ج ۷، ص ۳۵۹، ح ۱۴۶۰ و ۱۴۶۳).

شهادت اول در تبیین این روایات به تفاوت‌های فرهنگی در دو دوره زمانی مختلف اشاره می‌کند. او بیان می‌کند که در زمان امام صادق علیه السلام، مردم مدینه معمولاً مهریه زنان را پیش از نزدیکی پرداخت می‌کردند و به همین دلیل اگر زنی بعد از آن ادعا می‌کرد که مهریه‌اش را دریافت نکرده است، لازم بود برای اثبات ادعای خود شاهد بیاورد. اما اگر در جامعه‌ای فرهنگ رایج به گونه‌ای باشد که زنان مهریه خود را پیش از نزدیکی مطالبه نکنند و زوجه در این زمینه ادعایی داشته باشد، در چنین جوامعی، ادعای زن بدون نیاز به شاهد پذیرفته می‌شود و مرد باید برای اثبات پرداخت مهریه، شاهد بیاورد (عاملی، بی‌تا: ج ۱، ص ۱۵۲).

استدلال اصلی شهادت اول بر این نکته تکیه دارد که این روایات بر اساس فرهنگ مردم مدینه شکل گرفته‌اند و با تغییر فرهنگ رایج، حکم نیز دچار تغییر می‌شود. وی می‌گوید: «یجوز تغیر الاحکام بتغیر العادات، كما فی النقود المتعاوره» (عاملی، بی‌تا: ج ۱، ص ۱۵۲).

تغییر وضعیت اقتصادی از دیگر مصادیقی است که می‌تواند در شناخت احادیث با مضمون قضیه خارجی‌ه یاری برساند. در آغاز دوران پیامبر صلی الله علیه و آله، مسلمانان با مشکلات اقتصادی زیادی روبه‌رو بودند. تقریباً بیست سال بعد، در زمان خلافت عثمان، بسیاری از صحابه از وضعیت اقتصادی بهتری برخوردار بودند (مسعودی، ۱۴۰۹ق: ج ۲، ص ۳۳۳)؛ هرچند بسیاری از مسلمانان در فقر به سر می‌بردند. رفتار امیرالمؤمنین علیه السلام در زمینه خوراک و پوشاک در آن دوره، نشان‌دهنده فقر گسترده میان اکثر مسلمانان بود (کلینی، ۱۴۰۷ق: ج ۱، ص ۴۲۰، ح ۳). با گذشت زمان، وضعیت اقتصادی مسلمانان به تدریج بهبود یافت، تا جایی که در زمان امامان بعدی، جامعه تفاوت‌های قابل توجهی از نظر مادی با دوران پیامبر صلی الله علیه و آله داشت. بر اساس این پیش‌زمینه، اگر در برخی احادیث به ثروتمند بودن فردی با درآمد خاصی در یک دوره اشاره شده باشد، این درآمد در دوره‌های بعدی معیار ثروتمندی نخواهد بود و به همین دلیل، این روایت به عنوان قضیه خارجی‌ه در نظر گرفته می‌شود. به عنوان مثال، در دو روایت آمده است که در زمان پیامبر صلی الله علیه و آله، هنگامی که اکثر

مسلمانان در فقر به سر می‌بردند، پس انداز پول به شدت مورد نکوهش پیامبر ﷺ قرار گرفت. این دو روایت همچنین نشان می‌دهند که امامان ابا عبدالله و ابا الحسن علیهما السلام تصریح کرده‌اند که این حکم ویژه زمان فقر بوده است و در دوره‌های بعدی که وضعیت اقتصادی بهبود یافته، پس انداز پول مشکلی ندارد. همچنین، اهل بیت در مورد وضعیت اقتصادی و رفاهی مسلمانان در ارتباط با پوشش نیز اشاره کرده‌اند. امام صادق در پاسخ به انتقاد سفیان بن عیینه، که گفته بود امام علی لباس زبر می‌پوشید در حالی که شما لباس نرم و سفید به تن دارید، بیان کردند که امام علی در زمان فقر چنین لباسی می‌پوشید، اما در دوران بهبود وضعیت اقتصادی، افرادی که در آن زمان بودند، شایسته‌تر به پوشیدن لباس‌های بهتر هستند (طوسی، ۱۴۱۱ق: ص ۳۹۲، ح ۷۳۹).

طبق مضمون این احادیث، رفتار امیرالمؤمنین علیه السلام در دوران ابتدایی به عنوان قضیه خارجی محسوب می‌شود که ناشی از کمبود امکانات و وضعیت اقتصادی آن زمان است. به همین ترتیب، نوع پوشش امام صادق نیز به عنوان قضیه خارجی در نظر گرفته می‌شود و وابسته به وضعیت اقتصادی مردم در دوران ایشان است. به عنوان مثال، در یکی از روایات مشابه آمده است: «بهترین لباس در هر زمان، لباس متداول در همان دوره است» (کلینی، ۱۴۰۷ق: ج ۱، ص ۴۱۱، ح ۴).

مثال دیگری از تأثیر تغییرات اقتصادی بر ویژگی‌های جامعه، مربوط به محدودیت‌های ازدواج مردان آزاد با کنیزان است. طبق آیه ۲۵ سوره نساء، مرد آزاد مؤمنی که به دلیل مشکلات اقتصادی قادر به انتخاب همسر آزاد نیست، می‌تواند با کنیزان ازدواج کند. این مسئله در دوران صدر اسلام و زمان پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم رایج بود. اما با گذشت زمان و در دوره امام صادق، هزینه‌های ازدواج با کنیزان معادل مهریه زنان آزاد شد و به همین دلیل، امام صادق با استناد به همان آیه، ازدواج با کنیزان را در آن زمان ممنوع اعلام کردند (کلینی، ۱۴۰۷ق: ج ۵، ص ۳۶۰، ح ۷). در این مورد، هر چند حکم در زمان پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم و امام صادق علیهما السلام مشابه بود، تغییرات اقتصادی جامعه باعث تغییر در اجرای حکم شد. به طور کلی، تغییرات در سطح زندگی و

جزئیات اقتصادی می‌تواند به تغییر در تفسیر مسائل و فقه منجر شود و روایات از ابتدا تحت تأثیر شرایط خاص زمان خود بودند که این امر به فهم بهتر آن‌ها کمک می‌کند.

یکی دیگر از مصادیق تناسب حکم با متغیرهای زمانه تغییرات سطح دانش و پیشرفت وسایل زندگی در هر زمان است. به عنوان مثال، در مورد روایات مرتبط با احیای زمینهای موات (کلینی، ۱۴۰۷ق: ج ۵، ص ۲۷۹) چنین ذکر شده است که این روایات مربوط به زمانی هستند که امکانات کشاورزی پیشرفته‌ای وجود نداشت و فرد به طور معمول نمی‌توانست مساحت زیادی را احیاء کند؛ اما امروزه با پیشرفت فناوری، احیای مساحات وسیع از زمین به راحتی ممکن است و این می‌تواند به منافع عمومی آسیب بزند (صدر، ۱۴۲۴ق: ص ۸۰۳). بنابراین، حکم اولیه به زمان صدور و یا دوره‌ای که ابزارهای ابتدایی بودند، محدود می‌شود. بحث مشابهی در مورد استخراج معادن نیز وجود دارد. در گذشته، به دلیل سادگی ابزار، فرد نمی‌توانست از زمین خود فراتر رود، اما اکنون با وجود تجهیزات پیشرفته، فرد می‌تواند به راحتی به منابع زیرزمینی و زمینهای اطراف تسلط پیدا کند. بنابراین، حکم مربوط به مالکیت معادن در گذشته به دلیل محدودیت ابزارها بوده و امروزه نیازمند احکام متناسب با پیشرفت تجهیزات است (سبحانی، بی‌تا: ج ۲، ص ۶۶).

### ۳-۴. مصادیق از تناسب حکم با ویژگی‌های شخصیتی مخاطب

تفاوت در تعالیم معصومان به دلیل پابندی مخاطبان به شریعت و عمل به مستحبات، یکی از مصادیق مهمی است که ناشی از تأثیر ویژگی‌های شخصیتی مخاطب بر صدور روایات است. همانطور که پیش از این گفته شد، وجود این ویژگی‌ها در مخاطب منجر به تلقی خارجی بودن قضیه در روایت می‌شود؛ از این رو، در جهت فهم این روایات، لازم است زمینه صدور آن‌ها بررسی گردد.

اسلام دینی است که آسان و قابل دسترس است (کلینی، ۱۴۰۷ق: ج ۵، ص ۴۹۴، ح ۱؛ ابن بابویه، ۱۴۱۳ق: ج ۱، ص ۱۲، ح ۱۶) و بر اساس این قانون، واجبات و محرّمات به طور منطقی وضع شده‌اند (کلینی، ۱۴۰۷ق: ج ۳، ص ۲۲،

ح ۱). برخی از تکالیف ممکن است وجوب عمومی نداشته باشند و ممکن است انجام آن‌ها برای برخی افراد مکروه یا حتی حرام باشد. معصومان با توجه به این نکته، از بیان عمومی برخی مستحبات برای همه افراد خودداری کرده و با توجه به ظرفیت و توان افراد، این تکالیف را به طور خاص مطرح می‌کردند.

معاویه بن عمار از امام صادق علیه السلام پرسید: «آیا در سفر می‌توان قضاها را نافله‌های ظهر و عصر را در شب خواند؟» امام پاسخ دادند: «بخوان». سپس اسماعیل بن جابر همان سوال را مطرح کرد و امام فرمودند: «خیر». اسماعیل پرسید: «آیا به اسحاق گفته‌اید که بخواند؟» امام پاسخ دادند: «او توان و ظرفیت این عبادت اضافی را دارد، اما تو نداری» (طوسی، ۱۴۰۷ق: ج ۲، ص ۱۶، ح ۴۶).

این روایت سؤالاتی را مطرح می‌کند: آیا برای اسماعیل بن جابر در قضا کردن نافله‌ها پاداشی در نظر گرفته نشده است؟ آیا نهی در اینجا به معنای کمتر بودن ثواب است؟ در اینجا، هیچ‌یک از این احتمالات مطرح نیست؛ زیرا هر دو راوی فقط در مورد اصل عمل سوال کرده‌اند، نه میزان و مقدار ثواب. طبق این روایت، امام علت اجازه دادن به راوی اول را توان و قدرت او در انجام عبادت اضافی می‌داند و دلیل نهی راوی دوم را عدم توانایی او می‌داند.

به نظر می‌رسد با توجه به دیگر روایات هم‌خانواده که به عدم استحباب قضا کردن نافله‌های روز در شب برای مسافر اشاره کرده‌اند (طوسی، ۱۴۰۷ق: ج ۲، ص ۱۴، ح ۳۲ و ۳۶)، این روایت به عنوان قضیه خارجیه‌ای است که امام با شناخت و توجه به وضعیت هر دو راوی بیان کرده‌اند. شیخ طوسی نیز در توضیح این روایت به این موضوع اشاره دارد (طوسی، ۱۴۰۷ق: ج ۲، ص ۱۶).

## نتیجه‌گیری

اصطلاح فقه پویا که نخستین بار توسط امام خمینی رحمته الله علیه مطرح شد، به معنای یک رویکرد فقهی است که به شرایط و مقتضیات جدید زمانی و مکانی توجه دارد و از منظر دانش‌های نوین به موضوعات و احکام مرتبط با زمان و مکان می‌پردازد. در این

مفهوم، عناصر مهمی همچون: ابتناء بر مبانی فقه سنتی، مقاصد شریعت، زمان و مکان، دلائل عقلی، عرف و شیوه‌های عقلانی نقش دارند. در دستیابی به این مهم، امور مختلفی مؤثر است. این نوشتار، با تمرکز بر نقش تلقی خارجی بودن قضایای فقهی در پویایی فقه، به معیارها و مصادیق قضایای خارجی در فقه پرداخته است؛ به نحوی که شناسایی قضایای خارجی موجب می‌شود تا حکم موجود در یک قضیه، به افراد محققه الوجود موضوع اختصاص یابد و نتوان حکم آن را برای دیگر موضوعات مشابه با هر شرایط زمانی و مکانی جاری دانست؛ از این رو، تنها با احراز قرائنی که اطلاق حکم را بر دیگر موضوعات مشابه اثبات کند، می‌توان قائل به تسری شد.

قضایای خارجی در فقه، با معیارهای مختلفی قابل شناسایی است؛ از جمله: قضایای حاکی از حکم حکومتی، تقریر و سکوت معصوم، حکم متناسب با متغیرهای زمانه و تناسب حکم با ویژگی‌های شخصیتی مخاطب. این معیارها، در فقه اسلامی مصادیق متعددی دارند که برای استفاده در فقه پویا در عصر حاضر، نیازمند طبقه‌بندی و ورود به ادبیات فقهی است. تلاش پژوهش حاضر، بر این بوده است تا بخشی از معیارها مذکور را به بحث گذارد و با هدف ارتقای فقه پویا، از طریق ذکر مصادیق معیارهای مذکور، امکان استفاده از آن را در فقه به نمایش گذارد.

## منابع و مأخذ

- قرآن کریم.
- نهج البلاغه (صبحی صالح)، ترجمه سید علینقی فیض الاسلام.
۱. ابن ادريس، محمد بن احمد. (۱۴۱۰ق). السرائر الحاوي لتحرير الفتاوي. قم: جماعة المدرسين في الحوزة العلمية بقم، مؤسسة النشر الإسلامي.
  ۲. ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۱۴۰۵ق). الشفا (المنطق). قم: مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي رحمته الله عليه.
  ۳. ابن بابويه، محمد بن علی. (۱۴۱۳ق). من لا يحضره الفقيه. قم: جماعة المدرسين في الحوزة العلمية بقم، مؤسسة النشر الإسلامي.
  ۴. ابن فهد حلی، احمد بن محمد. (۱۴۰۷ق). المهذب البارع في شرح المختصر النافع. قم: جماعة المدرسين في الحوزة العلمية بقم - مؤسسة النشر الإسلامي.
  ۵. ابن فهد حلی، جمال الدين احمد بن شمس الدين. (۱۴۰۷). المهذب البارع في شرح المختصر النافع. قم: جماعة المدرسين في الحوزة العلمية بقم - مؤسسة النشر الإسلامي.
  ۶. انصاری، مرتضی. (۱۴۱۵ق). کتاب المکاسب. قم: مجمع الفكر الإسلامي.
  ۷. آشتیانی، محمد بن حسن بن جعفر. (۱۳۶۹). کتاب القضاء. تهران: رنگین.
  ۸. بحرانی، یوسف بن احمد. (۱۳۷۶ق). الحدائق الناضرة في أحكام العترة الطاهرة. نجف: دار الكتب الاسلامية.
  ۹. بغدادی، احمد بن محمد بن حنبل. (بی تا). مسند الامام احمد ابن حنبل. بیروت: دارصادر.
  ۱۰. البوطی، محمد سعید رمضان. (۱۴۲۲ق). ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية. بیروت: مؤسسة الرسالة.
  ۱۱. ترمذی، محمد بن عیسی. (۱۹۸۳م). سنن الترمذی. بیروت: دارالفکر.
  ۱۲. جناتی، محمدابراهیم. (۱۳۷۲). ادوار اجتهاد از دیدگاه مذاهب اسلامی. تهران: مؤسسه کیهان.
  ۱۳. حسکانی، عبید الله بن عبدالله. (۱۴۱۱ق). شواهد التنزیل لقواعد التفضیل. تهران: مجمع إحياء الثقافة الاسلامية.
  ۱۴. حمیری، عبد الله بن جعفر. (۱۴۱۳ق). قرب الإسناد. قم: مؤسسة آل البيت عليه السلام لإحياء التراث.
  ۱۵. خوانساری، سیداحمد. (۱۴۰۵ق). جامع المدارک في شرح المختصر النافع. تهران: نشر مؤلف.
  ۱۶. دهخدا، علی اکبر و دیگران. (۱۳۷۳). لغت نامه دهخدا. تهران: روزنه.
  ۱۷. رستگار مقدم گوهری، هادی. (۱۳۸۹). روش فهم متن. قم: بوستان کتاب.

۱۸. ریسونی، احمد. (۱۴۱۶ق). نظریة المقاصد عند الإمام الشاطبی. بیروت: المعهد العالمی للفکر الإسلامی.
۱۹. زحیلی، وهبة. (بی تا). مقاصد الشریعة أساس لحقوق الإنسان. بی جا: المكتبة الإسلامیة.
۲۰. سبحانی، جعفر. (۱۴۲۳ق). تهذیب الاصول. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی رحمته الله علیه.
۲۱. سبزواری، سید عبدالعلی. (بی تا). مهذب الاحکام فی بیان حلال و الحرام. قم: دار التفسیر.
۲۲. سبزواری، هادی بن مهدی. (۱۳۷۹). شرح المنظومة السبزواری (قده). تهران: نشر ناب.
۲۳. سید رضی، محمد بن حسین. (۱۴۰۶ق). خصائص الائمة. مشهد: آستان قدس رضوی.
۲۴. صدر، سید محمدباقر. (۱۴۰۲). حوزة و بایسته ها. قم: مؤسسه نابغه آل الصدر.
۲۵. صدر، سید محمدباقر. (۱۴۱۰). المعالم الجديدة للأصول. بیروت: دار التعارف للمطبوعات.
۲۶. صدر، سید محمدباقر. (۱۴۱۸ق). دروس فی علم الأصول. قم: مؤسسه النشر الإسلامی.
۲۷. صدر، سید محمدباقر. (۱۴۲۱ق). دروس فی علم الاصول. قم: مرکز الابحاث والدراسات التخصصیة للشهید الصدر.
۲۸. صدر، سید محمدباقر. (۱۴۲۴ق). اقتصادنا. قم: مرکز الابحاث و الدراسات التخصصیة للشهید الصدر.
۲۹. طوسی، محمد بن حسن. (۱۳۹۰ق). الاستبصار فیما اختلف من الأخبار. تهران: دار الکتب الإسلامیة.
۳۰. طوسی، محمد بن حسن. (۱۴۰۰ق). النهاية فی مجرد الفقه و الفتاوی. بیروت: دار الکتب العربی.
۳۱. طوسی، محمد بن حسن. (۱۴۰۷ق). تهذیب الأحکام فی شرح المقنعة للشیخ مفید رضوان الله علیه. تهران: دار الکتب الإسلامیة.
۳۲. عاملی، شهید اول، محمد بن مکی. (۱۴۱۹ق). ذکر الشیعة فی أحکام الشریعة. قم: مؤسسه آل البيت عليه السلام لإحياء التراث.
۳۳. عاملی، شهید ثانی، زینالدین بن علی. (۱۴۱۳ق). مسالك الأفهام إلى تنقيح شرائع الإسلام. قم: مؤسسه المعارف الإسلامیة.
۳۴. عریضی، علی بن جعفر. (۱۴۰۹ق). مسائل علی بن جعفر و مستدرکاتها. قم: مؤسسه آل البيت عليه السلام.
۳۵. علامه حلی، حسن بن یوسف. (۱۳۷۱). الجوهر النضید. قم: بیدار.
۳۶. علامه حلی، حسن بن یوسف. (۱۴۱۲ق). منتهی المطلب فی تحقیق المذهب. مشهد: مجمع البحوث الإسلامیة.
۳۷. عمید زنجانی، عباسعلی. (۱۴۲۱ق). فقه سیاسی. تهران: انتشارات امیرکبیر.
۳۸. فاسی، علال. (۱۹۹۳م). مقاصد الشریعة الإسلامیة و مکارمها. بی جا: دار الغرب الإسلامی.
۳۹. فیض، علیرضا. (۱۳۸۲). ویژگی های اجتهاد و فقه پویا (فقه پویا در مکتب سه فقیه). تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۴۰. کاشف الغطاء، جعفر بن خضر. (بی تا). کشف الغطاء عن مبهمات شریعه الغراء. بی جا: مرکز النشر التابع لمکتب الاعلام الاسلامی.
۴۱. کاظمی خراسانی، محمدعلی و نایینی، محمدحسین. (۱۳۷۶). فوائد الأصول. جماعة المدرسين في

- الحوزة العلمية بقم. تهران: مؤسسة النشر الإسلامي.
٤٢. كلانتری طهرانی، میرزا ابوالقاسم. (١٤٢٥ق). مطارح الانظار. قم: مجمع الفكر الاسلامی.
٤٣. کلینی، محمد بن یعقوب. (١٤٠٧ق). الکافی. تهران: دار الکتب الإسلامية.
٤٤. لجنة الفقه المعاصر. (١٣٩٨). الفائق فی الأصول. قم: مرکز مدیریت حوزه های علمیه.
٤٥. متقی هندی، علاء الدین علی المتقی بن حسام الدین. (١٩٨٩م). کنز العمال فی سنن الاقوال و الافعال. بیروت: مؤسسة الرساله.
٤٦. مجلسی، محمد باقر. (١٤٠٣ق). بحار الانوار الجامعة لدرراخبار الائمة الاطهار. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
٤٧. مجلسی، محمد باقر. (١٤٠٣ق). بحار الأنوار. بیروت: مؤسسة الوفاء.
٤٨. محقق حلی، نجم الدین، جعفر بن حسن. (١٤٠٨ق). شرائع الإسلام فی مسائل الحلال والحرام. قم: مؤسسه اسماعیلیان.
٤٩. محمدی ری شهری، محمد. (١٤١٩ق). میزان الحکمة. بیروت: مؤسسة دار الحديث.
٥٠. مسعودی، أبو الحسن علی بن حسین بن علی. (١٤٠٩ق). مروج الذهب. قم: دار الاجرة.
٥١. مشکینی اردبیلی، علی. (١٣٧١). اصطلاحات الأصول و معظم أبحاثها. قم: نشر الهادی.
٥٢. مطهری، مرتضی. (١٣٩٠). مجموعه آثار. تهران: صدرا.
٥٣. مظفر، محمد رضا. (١٣٧٣). أصول الفقه. قم: مکتب الاعلام الاسلامی.
٥٤. مظفر، محمد رضا. (١٤٣٠ق). أصول الفقه. قم: جماعة المدرسين فی الحوزة العلمية بقم، مؤسسة النشر الإسلامي.
٥٥. مفید، محمد بن محمد. (١٤١٣ق). المقنعة. قم: کنگره جهانی هزاره شیخ مفید- رحمة الله علیه.
٥٦. مقدس اردبیلی، احمد بن محمد. (بی تا). مجمع الفائدة و البرهان فی شرح إرشاد الأذهان. قم: جماعة المدرسين فی الحوزة العلمية بقم- مؤسسة النشر الإسلامي.
٥٧. مکارم شیرازی، ناصر. (١٣٨٠). بحوث فقهية (مکارم). قم: مدرسة الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام.
٥٨. منتظری، حسینعلی. (١٤٠٩). دراسات فی ولاية الفقيه و فقه الدولة الإسلامية. قم: المركز العالمي للدراسات الاسلامية.
٥٩. موسوی خمینی، سید روح الله (محاضر)، سبحانی تبریزی، جعفر (مقرر). (١٣٨١). تهذیب الأصول (الإمام الخميني). تهران: موسسه تنظیم و نشر تراث الامام الخميني عليه السلام.
٦٠. موسوی خمینی، سید روح الله. (١٣٧٩). صحیفه امام. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی عليه السلام.
٦١. موسوی خمینی، سید روح الله. (١٣٨٩). صحیفه امام. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی عليه السلام.
٦٢. موسوی خمینی، سید روح الله. (١٤١٥ق). بدائع الدرر فی قاعدة نفي الضرر. قم: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی عليه السلام.

۶۳. موسوی خوئی، سید ابوالقاسم؛ واعظ حسینی، بهسودی؛ سرور، محمد. (۱۴۲۲ق). مصباح الأصول (تقریرات درس ابوالقاسم خوئی). قم: منشورات مکتبه الداوری.
۶۴. موسوی خوئی، سید ابوالقاسم. (۱۳۶۸). أجود التقریرات. قم: مؤسسه صاحب الأمر عَلَيْهِ السَّلَامُ وَرَجَاهُ الشَّرِيف.
۶۵. میرزای قمی، ابوالقاسم بن محمدحسن. (۱۳۷۸). قوانین الأصول. تهران: مکتبه العلمیه الاسلامیه.
۶۶. نائینی، محمد حسین (محاضر)؛ کاظمی خراسانی (مقرر). (۱۳۷۶). فوائد الأصول. قم: جماعه المدرسین فی الحوزه العلمیه بقم، مؤسسه النشر الإسلامی.
۶۷. نجفی، صاحب جواهر، محمدحسن بن باقر (۱۳۶۲). جواهر الکلام. بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۶۸. نراقی، احمد بن محمد مهدی. (۱۳۷۵). عوائد الأيام. قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم - مرکز انتشارات.
۶۹. نراقی، احمد بن محمد مهدی. (۱۴۱۵ق). مستند الشیعه فی أحكام الشریعه. قم: مؤسسه آل البيت عَلَيْهِمُ السَّلَامُ لإحياء التراث.
۷۰. نراقی، احمد بن محمد مهدی. (۱۴۱۷ق). عوائد الأيام فی بیان قواعد الاحکام. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۷۱. نراقی، مهدی بن ابی ذر. (۱۳۸۴). تجرید الأصول. قم/ایران: سید مرتضی.
۷۲. نراقی، مهدی بن ابی ذر. (۱۴۳۰ق). أنیس المجتهدین. قم: بوستان کتاب قم (مرکز النشر التابع لمکتب الإعلام الإسلامی).
۷۳. نسائی، احمد بن شعیب بن علی بن بحر. (۱۳۴۸ق). سنن النسائی. بیروت: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع.
۷۴. واسطی، علی بن محمد بن لیثی. (۱۳۷۶). عیون الحکم و المواعظ. قم: دار الحدیث.
۷۵. هاشمی شاهرودی، محمود. (۱۳۹۵). فرهنگ فقه مطابق مذهب اهل بیت عَلَيْهِمُ السَّلَامُ. قم: مؤسسه دائره المعارف فقه اسلامی بر مذهب اهل بیت عَلَيْهِمُ السَّلَامُ.
۷۶. هاشمی شاهرودی، محمود. (۱۴۱۷ق). بحوث فی علم الأصول. قم: مؤسسه دائره معارف الفقه الإسلامی.
۷۷. یزدی، محمد کاظم بن عبدالعظیم. (۱۴۱۰ق). حاشیه المکاسب. قم: اسماعیلیان.
۷۸. مقالات
۷۹. ابوالقاسم علیدوست. (۱۳۸۴). فقه و مقاصد شریعت. مجله فقه اهل بیت عَلَيْهِمُ السَّلَامُ. ۱۱ (۴۱)، صص ۱۱۸-۱۵۸.
۸۰. جهانگیری، محسن. (۱۳۸۷). فقه پویا. مجله علمی تخصصی الهیات و حقوق. ۱ (۲۷)، صص ۱-۱۱.
۸۱. رحیمی، حبیب و طرف، فاطمه (۱۳۹۹). تبیین اصطلاح فقهی «قضیه فی واقعه» از منظر قضایای منطقی. مطالعات فقه اسلامی و مبانی حقوق. ۱۴ (۴۲)، صص ۱۶۹-۱۸۹.
۸۲. رزوندی رحمانی، محمد. (۱۴۰۰). بازشناسی کیفیت جعل احکام شرعی با رویکرد قضیه خارجی و حقیقی

- با تکیه بر دیدگاه محقق نائینی. مجله پژوهش‌های اصولی. ۹ (۲۹)، صص ۴۱-۶۲.
۸۳. فیض، علیرضا و حسینی سمنانی، بتول. (۱۳۸۷). بررسی عوامل پویایی فقه. نشریه مبانی فقهی حقوق اسلامی. ۱ (۱)، صص ۹۷-۱۳۴.
۸۴. کرچی، علی. (۱۳۸۰). قضیه فی واقعه. مجله فقه. ۹ (۲۷ و ۲۸)، صص ۱۸۸-۲۴۰.
۸۵. سایت‌ها
۸۶. بروجردی، مسیح. (۱۳۹۸). از نظر امام خمینی رحمته‌الله علیه پویایی از قدیم در فقه سنتی و جواهری بوده است. برگرفته از لینک (تاریخ مشاهده: ۱۹/۰۳/۱۴۰۳):
- <http://www.imam-khomeini.ir/fa/n147116>
۸۷. طباطبایی، سید محمدکاظم. (۱۳۹۹). اصل در آموزه‌های دین قضایای حقیقیه است، مگر خارجیه بودن آن ثابت شود. برگرفته از لینک (تاریخ مشاهده: ۱۵/۰۳/۱۴۰۳):
- <https://neshasteasatid.com/node/6037>
۸۸. عباسی خراسانی، هادی. (۱۳۹۹). درس خارج فقه. برگرفته از لینک (تاریخ مشاهده: ۱۵/۰۳/۱۴۰۳):
- [https://3.eshia.ir/feqh/archive/text/abbasi\\_khorasani/feqh/2/99/990629](https://3.eshia.ir/feqh/archive/text/abbasi_khorasani/feqh/2/99/990629)
۸۹. قاضی زاده، کاظم. (۱۳۹۱). نگاهی به فقه پویای امام خمینی رحمته‌الله علیه. برگرفته از لینک (تاریخ مشاهده: ۱۹/۰۳/۱۴۰۳):
- <http://www.imam-khomeini.ir/fa/n3473>
۹۰. قانع، احمدعلی. (۱۳۹۸). فقه سنتی ماهیتاً می‌تواند با فقه پویا یکی باشد. برگرفته از سایت (تاریخ مشاهده: ۲۶/۰۳/۱۴۰۳):
- <http://ijtihadnet.ir>