

The Formalization of the Degree of Hanafi Jurisprudence's Obedience to the 'Alawi Life and Conduct (*Sīra*) in the Book of Judgment and Testimony

Muhammad Rasoul Ahangaran¹

Ali Keshavarz²

Muhammad Hussain Ahangaran³

(Received on: 2023-12-28; Accepted on: 2024-06-21)

Abstract

The Commander of the Faithful Imam 'Alī (AS), is the Imam and Divine Authority, and the gateway to the city of Prophetic knowledge. Although his status as Imam has been denied by some, his scholarly rank is agreed upon and accepted by both Shi'a and Sunni Muslims. Hanafi jurisprudence, like the other four schools of Sunni Islam, holds a special respect for Imam Ali (AS) and acknowledges his high scholarly status; therefore, in some fatwas and jurisprudential theorizing, his scholarly *Sira* has been followed.

In this study, focusing on the two chapters of "Judgment" (*Qadā'*) and "Testimony" (*Shahāda*) in Hanafi jurisprudence, the extent of this school's adherence to the *Sīra* (i.e. life and conduct) of Imam Ali (AS) has been investigated. The selection of these two chapters as a sample for analysis can provide results that can be generalized to other jurisprudential chapters. The findings of this research show that in various issues related to these two chapters, signs of adoption (*Iqtibās*) or influence from the Imam's *Sira* are seen, which have been analyzed with multiple criteria. In addition to the fact that this topic has not been studied independently so far, the present study, relying on concepts such as the non-exclusivity of the reason for the ruling, the concealment of the wisdom of the ruling, the lack of preference in two-sided reasoning, and the necessity of following the religious leader, seeks to help strengthen a theory in line with the approximation of Islamic schools of thought. These elements, as innovative achievements of the research, have been extracted and demonstrated from jurisprudential investigations.

Keywords: Imam 'Alī (AS), obedience, judgment, testimony, Hanafi jurisprudence

1. Professor at the University of Tehran, Farabi College, Qom, Iran (Corresponding Author). Email: ahangaran@ut.ac.ir

2. PhD student of Private Law, Al-Mustafa International University, Qom, Iran. Email: ali.keshavarzghaza26@gmail.com

3. Master of Laws student, University of Tehran, Farabi College, Qom, Iran. Email: m.h.ahangaran@ut.ac.ir

ضابطه‌انگاری میزان تبعد فقه حنفی به سیره علوی در کتاب قضاوت و شهادت

محمدرسول آهنگران^۱

علی کشاورز^۲

محمدحسین آهنگران^۳

[تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۱۰/۰۷؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۴/۰۱]

چکیده

امیرمؤمنان، حضرت علی علیه السلام، امام و ولی الهی و دروازه شهر علم نبوی صلی الله علیه و آله است. هرچند مقام امامت آن حضرت از سوی گروهی انکار شده، اما مرتبه علمی ایشان مورد اتفاق و پذیرش خاصه و عامه است. فقه حنفی، همچون سایر مذاهب اربعه اهل سنت، برای حضرت علی علیه السلام احترام ویژه‌ای قائل است و به مقام والای علمی او اذعان دارد؛ از این رو در برخی فتاوا و نظریه‌پردازی‌های فقهی، از سیره علمی ایشان پیروی شده است.

در این پژوهش، با تمرکز بر دو باب «قضاوت» و «شهادت» در فقه حنفی، میزان تبعیت این مذهب از سیره امیرمؤمنان علیه السلام بررسی شده است؛ انتخاب این دو باب به عنوان نمونه‌ای برای تحلیل، می‌تواند نتایجی قابل تعمیم به سایر ابواب فقهی فراهم آورد. یافته‌های این پژوهش نشان می‌دهد که در مسائل مختلف مرتبط با این دو باب، نشانه‌هایی از اقتباس یا تأثیرپذیری از سیره حضرت دیده می‌شود که با ضوابطی چندگانه مورد تحلیل قرار گرفته‌اند. افزون بر آنکه این موضوع تاکنون به صورت مستقل بررسی نشده، پژوهش حاضر با تکیه بر مفاهیمی همچون عدم انحصار علت حکم، مکتوم بودن حکمت حکم، فقدان ترجیح در تعلیل دووجهی و نیز لزوم تبعیت از پیشوای دینی، تلاش می‌کند به تقویت نظریه‌ای در راستای تقریب مذاهب اسلامی یاری رساند. این عناصر به عنوان دستاوردهای نوآورانه پژوهش، از دل جستارهای فقهی استخراج و استظهار شده‌اند.

کلیدواژه‌ها: حضرت علی علیه السلام، تبعد، قضاوت، شهادت، فقه حنفی

۱. استاد دانشگاه تهران، دانشکدگان فارابی، قم ایران (نویسنده مسئول) ahangaran@ut.ac.ir

۲. دانشجوی دکتری حقوق خصوصی، جامعة المصطفی العالمیه، قم، ایران. ali.keshavarzghaza26@gmail.com

۳. دانشجوی کارشناسی ارشد حقوق، دانشگاه تهران، دانشکدگان فارابی، قم، ایران. m.h.ahangaran@ut.ac.ir

مقدمه

مسئله تعبد، از جمله مباحث چالشی در فقه اسلامی، به ویژه در حوزه غیر عبادات است و محل تضارب آرا میان فقیهان به شمار می رود. هر چند جایگاه علمی و معنوی حضرت علی (ع) نزد تمامی علمای اسلام امری مسلم و غیر قابل انکار است؛ اما میزان نفوذ افعال، اقوال و تقریرات آن حضرت در اندیشه فقیهان اهل سنت، و به طور خاص فقیهان حنفی، همواره محل بحث و گاه زمینه ساز برداشت هایی از جنس افتراق میان دو مذهب بوده است.

در این میان، دیدگاه های علوی، در نگاه فقهای حنفی، گاه با تردید هایی در خصوص تعبدی بودن یا تعلیلی بودن احکام، به ویژه در عرصه معاملات، روبه رو شده اند. از سوی دیگر، گستردگی دامنه احکام معاملات به قدری است که ورود همه جانبه به آن، در محدوده این پژوهش نمی گنجد. افزون بر این، تعبد به عنوان مفهومی اصلی در علم کلام تعریف می شود و درباره امکان سنجی تحقق آن در حوزه فقه یا آنچه «عادات» نامیده می شود، از سوی برخی متفکران تعدیل هایی ارائه شده است. از همین رو، ممکن است تلاش هایی در جهت معناشناسی تعبد در مسائل فقهی غیر عبادی صورت گیرد و گروهی نیز تعبد را در جایی معتبر بدانند که تعلیل حکم نه بیان شده باشد و نه محرز گردد.

باید دانست که تعلیل در مسائل فقهی ممکن است شامل علت منحصر به حکم نباشد و صرفاً یکی از علت های حکم باشد. در این صورت، عدم احراز علت نمی تواند موجب انتفای حکم گردد. در چنین وضعیتی، اگر قولی مانند قول امام متقین، حضرت علی (ع)، موجود باشد، می توان از دو جهت تعبد کرد: نخست، حجیت خبر واحد و دوم، حجیت سیره معصومین (ع). این موضوع در صورتی که حکمت حکم در حالت دوران باشد نیز صادق است؛ یعنی وقتی تعلق حکمت به موضوع مورد نظر، محل تردید باشد، می توان به قول حضرت علی (ع) تعبد کرد. همین وضعیت درباره مواردی که علت حکم بیان نشده نیز صدق می کند.

در پیشینه پژوهش حاضر، موردی که به طور اختصاصی به تعبد به سیره یافتوای حضرت علی (ع) پرداخته باشد، یافت نمی شود؛ اما آقای دکتر حسین صابری، استاد دانشگاه فردوسی مشهد، در

مقاله‌ای با عنوان «فقه و چالش میان تعلیل و تعبد» (۱۳۸۱)، به معناشناسی تعبد پرداخته و دلایل طرفداران نظریه تعلیل را تقویت کرده است. دستاورد ایشان، گذر از تعبد صرف بر نص و ورود به حوزه اجتهاد متناسب با فقه پویا است. به بیان دیگر، ایشان قصد دارند نظریه تعلیل را در مسائل معاملات استحکام بخشند. بنابراین، دستاوردهای تعبد - که شامل ضابطه عدم بیان حکمت و تعلیل و ضابطه عدم انحصار دلیل است - می‌تواند مؤید پذیرش رویکرد تعبدات فقه حنفی به سیره امیرالمؤمنین (علیه السلام) باشد.

۱. مفهوم‌شناسی

۱-۱. بررسی اعتبارشناسی مفهوم تعبد در فقه

تعبد در زبان اهل لغت، به معنای پیروی بی چون و چرا یا عبادت و بندگی بی قید و شرط آمده است (خلیل بن احمد، ۱۴۰۹ق: ج ۲، ص ۴۸؛ صاحب بن عباد، ۱۴۱۴ق: ج ۱، ص ۴۳۱). از این رو، تعبد از جمله افعال دینی به شمار می‌آید که در مقام اکرام یا تقدیس به کار می‌رود. در اصطلاح نیز، تعبد فاصله چندانی با معنای لغوی خود ندارد؛ زیرا در برابر مفهوم اثبات قرار می‌گیرد و به پیروی از امری اطلاق می‌شود که یا پیش‌تر اثبات شده است، یا اساساً نیازی به اثبات ندارد (ذوالفقار طلب و پارسا، ۱۴۰۲: ص ۱۲).

از سوی دیگر، برخی بر این باورند که «حکم تعبدی، حکمی است که دارای علت است، اما علت آن روشن و آشکار نیست» (دسوقی، بی تا: ص ۸۳). با این حال، باید توجه داشت که مهم‌ترین حوزه موضوعی تعبد، مسائل عبادی است. در واقع، آنچه بیشترین پیوند را با تعبد دارد، گستره موضوعی آن است؛ از این رو، برخی تعبد را منحصر در عبادات دانسته‌اند (جوینی، ۱۴۱۸ق: ج ۲، ص ۱۰۵). شاطبی نیز می‌نویسد: «ما از مقاصد شارع آگاهیم که میان عبادات و عادات تفاوت نهاده شده است؛ در باب عبادات، جهت تعبد، و در باب عادات، توجه به معانی و علل غلبه دارد، و عکس این امر در دو باب یادشده بسیار نادر است» (شاطبی، بی تا: ج ۲، ص ۳۹۴). این تمایز میان باب

معاملات - یعنی آنچه شاطبی آن را «عادات» نامیده است - و باب عبادات، در واقع به مقام اثبات مربوط می شود؛ چراکه در مقام ثبوت و واقع، و آنچه نزد خداوند است، همه بر این باورند که افعال الهی براساس حکمت و علت انجام می گیرد (ابن عاشور، ۱۴۲۰: ج ۳، ص ۳۰۴-۳۰۵).^۱

بنابراین، هیچ منعی ندارد که در معاملات و فقه غیرعبادی - یعنی حوزه ای که با حقوق مردم سروکار دارد - هرگاه شبهه ای در شناخت مفهوم یک ماهیت پیش آمد یا التزام به احکام و آثار آن مفهوم در ابهامی قرار داشت، در صورت وجود شواهد دال بر پابندی به یک قول یا نظر، تعبداً بدان ملتزم بود؛ مثلاً، فارغ از تعلیل حکم شرعی ای که میان فرق مختلف، اختلاف است، اگر نص اجماعی بر سیره علوی در تقابل با نظر سایرین وجود داشته باشد، نهایتاً باید به شیوه ای عمل کرد که امیرمؤمنان علیه السلام بدان پایبند و ملتزم بوده است. این مسئله در یافته های فقهی احناف نیز مشاهده می شود.

۲-۱. بررسی اعتبارشناسی مفهوم تعبد در سیره ائمه علیهم السلام

هرگاه فردی به عنوان الگویی برجسته در جامعه و به عنوان عالم ترین و صادق ترین فرد امت نبوی شناخته شود، و در روایات متعدد، به اعمال، رفتار و تقریر معصوم برای عمل کردن استناد شود، این مسئله نوعی الزام و اعتباری بالاتر از شهرت عملی دارد.

در خصوص حضرت علی علیه السلام، به عنوان پیشوای تقوای علم و عمل در اعتقاد اسلامی (مغنیه، ۱۳۷۹: ص ۱۲۵؛ فخر رازی، ۱۳۵۷ق: ج ۱، ص ۱۱۱؛ سراج، ۱۳۷۶ش: ص ۲۷۰؛ شیخ طوسی، ۱۴۱۶ق: ص ۴۱۶؛ دیلمی، ۱۴۱۲ق: ج ۲، ص ۳۶۳؛ جزائری، ۱۳۷۹: ج ۱، ص ۲۷)، جز این تصور نمی توان داشت. بنابر آنچه گفته شد، شایسته است حوزه تعبد در احادیث، واکاوی شود. در این میان، به صورت مختصر و در حد ضرورت پژوهش، مسئله ارتباط تعبد با حجیت خبر واحد بررسی می شود.

مطابق این دیدگاه، اگر خبر واحد ناظر به مسئله ای فرعی و فقهی باشد، نتیجه آن در مقام عمل ظاهر می شود؛ برای نمونه، اگر روایت «صُمُّ لِلرَّؤْيَةِ وَأَفْطَرُ لِلرَّؤْيَةِ» حجت باشد، اثر آن آن است که روزه گرفتن بر ما واجب می شود.

دلیل حجیت خبر واحد، ناظر به مواردی است که خبر، دارای اثر عملی باشد؛ چراکه حجت بودن یک خبر یا روایت بدان معناست که شارع می‌تواند آن را مبنای احتجاج بر مکلف قرار دهد، و مکلف نیز در برابر شارع بر پایه آن احتجاج کند. به عبارت دیگر، اگر شارع خبری را به صورت واحد مطرح کرد، این حق را دارد که در صورت ترک عمل براساس آن، مکلف را بازخواست کند، و همچنین اگر مکلف براساس آن خبر عمل کرد، شارع نمی‌تواند او را مؤاخذه کند؛ زیرا در این صورت، مکلف دارای حجت بوده است.

بنابراین، حجیت خبر واحد تنها در جایی معنا دارد که خبر دارای اثر عملی باشد (لطفی، ۱۳۷۵: ص ۳۲۵). حال اگر خبری فاقد اثر عملی باشد، مانند روایتی که امام در آن خبر می‌دهد که در آسمان چهارم، خانه‌ای به نام «بیت المعمور» وجود دارد، پرسش این است که حجیت چنین روایتی به چه معناست. آیا شارع و مکلف می‌توانند بر پایه چنین خبری بر یکدیگر احتجاج کنند؟ بی‌گمان، خیر؛ زیرا این خبر، الزام عملی در پی ندارد و از این رو، قابلیت احتجاج ندارد و حجت نیست.

در مواردی که سیره علوی در قول و فعل آن حضرت تجلی یافته و موضوع نیز از مصادیق اثر عملی به شمار آید، عمل به آن ضروری است.

با این حال، نکته‌ای که کمتر مورد توجه قرار گرفته، این است که نگارنده بر این باور است که عمل به سیره علوی در زمره محکومات قرار می‌گیرد و در حوزه متشابهات افعال نمی‌گنجد.^۲ از این رو، تعبد زمانی موضوعیت می‌یابد که سیره معصوم مہیای عمل و قابل تطبیق باشد، نه انتزاعی و غیرقابل اجرا. گرچه در فقه اهل سنت تصریحی به این اصطلاح (تعبد به سیره) نشده است؛ اما از آنجا که در تعریف «محکم» میان علمای شیعه و اهل سنت اشتراک وجود دارد، می‌توان از طریق نقطه مقابل آن، به درک مناسبی از مفهوم «متشابه» در نگاه اهل سنت رسید.

بر همین اساس، مصادیق تعبد در فقه حنفی نسبت به سیره حضرت علی علیه السلام باید به صورت مستقل بررسی شوند؛ اما اینکه برخی بر این باورند که محل تعبد باید همراه با کشف یا بیان

حکمت حکم باشد (ذوالفقارطلب و پارسا، ۱۴۰۲، ص ۱۴)، قابل تعدیل است؛ زیرا ممکن است حکمت برخی از فروع یا احکام غیرعبادی معلوم نباشد و درعین حال، علت آن نیز شناخته شده نباشد. در این گونه موارد، باید چه کرد؟

به نظر می‌رسد که تعبد، در احکام نیز می‌تواند جاری باشد؛ با این تفاوت که این تعبد باید نسبت به افعالی باشد که در زمان استخراج حکم، قابل اجرا و در محدوده عمل قرار گیرند. بنابراین، ضوابط تعبد در احکام غیرعبادی را می‌توان چنین برشمرد: لزوم و قابلیت اجرا در زمان استنباط حکم؛ امکان دریافت حکمت حکم، هرچند بدون دستیابی به تعلیل کامل؛ و در مورد سیره معصومین، تنها محکومات سیره می‌تواند مبنای استنباط حکم قرار گیرد، نه متشابهات آن.

این در حالی است که مبنای غالب فقه حنفی بر اصالت تعلیل استوار است؛ یعنی اصل آن است که علت احکام روشن باشد و استناد به حکمت یا تعبد، فقط در موارد استثنایی پذیرفته می‌شود (صابری، ۱۳۸۱: ص ۴۷).

با این همه، در ادامه، نمونه‌هایی از فقه حنفی که در آنها به سیره علوی تعبداً عمل شده، بررسی و ضابطه هر یک معرفی می‌شود.

۳-۱. تعبد و اقتدار

واژه «آئوریت»^۱ برگرفته از ریشه لاتین «auctoritas» است و به معنای نفوذ و اقتدار اجتماعی، به ویژه در میان گروهی از مردم، به کار می‌رود (کوئینتن، ۱۳۷۱: ص ۴۵). در باب آئوریت، سه نظریه و سه معیار برای تحقق آن وجود دارد که هر کدام به یکی از ابعاد جریان قدرت در جامعه اشاره دارد. آنچه در این پژوهش محل توجه است، بررسی معنایی آئوریت یا همان «نفوذ و اقتدار» به عنوان مفهومی است که باید به یک شخص خاص نسبت داده شود. از همین رو، یکی از گونه‌های سه‌گانه آئوریت، اقتدار مشروع پیشوایی یا اقتدار کاریزماتیک^۲ است.

1. Authority.

2. (Charismatic Authority)

در نمونه متعالی این نوع از اقتدار یا نظام سیاسی مبتنی بر پیشوایی، باور عمومی بر آن است که به سبب قداست شخص فرمان‌دهنده، یا به دلیل برخورداری او از صفاتی برجسته، اطاعت از او امری پذیرفتنی و موجه است. نفوذ و اقتدار این‌گونه رهبران، نه بر سنت‌های تاریخی و نه بر ساختارهای سازمانی استوار است؛ بلکه از نوعی ویژگی خارق‌العاده یا فره شخصی سرچشمه می‌گیرد. همین امتیاز فوق‌العاده فردی، آنان را قادر می‌سازد تا بر مردم اثرگذار باشند (لاریجانی و غلامی ابرستان، ۱۳۹۰: ص ۷۲).

لازمه پیشوایی در این نوع از اقتدار، ظهور شخصیت‌هایی استثنایی است که گاه‌گاه در تاریخ اقوام و ملت‌ها، در مقام رهبران سیاسی خارق‌العاده پدیدار می‌شوند. البته نمونه‌هایی کوچک‌تر و ضعیف‌تر از این شخصیت‌ها نیز همواره در جوامع انسانی وجود داشته‌اند.

در این تحلیل، می‌توان دید که آنچه در منابع اسلامی از آن به تعبد تعبیر می‌شود - یعنی حالتی که در آن فرد یا جامعه، خود را ملتزم به اطاعت از شخصیتی والا می‌بیند - در واقع به نوعی هم‌معنا با آئوریت کارزماتیک است. چنین اطاعتی، گرچه گاه با تعلیل و تبیین عقلانی همراه است؛ اما حتی در مواردی که حکمت یا علت رفتار آن شخصیت بیان نشده یا مکتوم مانده، نیز مانعی برای التزام و پیروی به شمار نمی‌آید.

از همین رو، با چنین معناشناسی‌ای از دو مفهوم «تعبد» و «اقتدار»، می‌توان نوعی خاص از تعبد به سیره حضرت علی (ع) را در چهارچوب فقه حنفی تحلیل کرد؛ به‌ویژه در موضوع محوری این پژوهش، یعنی «کتاب القضاء والشهادات»، که در آن مواردی از پیروی تعبدی از سیره علوی به وضوح مشاهده می‌شود.

۲. ضابطه‌انگاری تعبد فقه حنفی به سیره علوی

۲-۱. تعبد در مسئله رجوع از شهادت

در مواردی که شهود بر مطالبی شهادت دهند و سپس از آن بازگردند، در خصوص اینکه بازگشت آنان ناشی از کذب یا اشتباه بوده، اختلاف نظرهایی وجود دارد. در همین زمینه، روایتی از زمان

خلافت حضرت علی علیه السلام نقل شده است که در آن، دو شاهد به سرقت فردی شهادت دادند. پس از آنکه با احراز شرایط لازم، حکم به قطع دست فرد مشهود علیه صادر و اجرا شد، شهود بازگشتند و اظهار داشتند که دچار اشتباه شده‌اند و در واقع، سارق فرد دیگری است. حضرت علی علیه السلام در پاسخ فرمودند: «شهادت شما نسبت به فرد دوم پذیرفته نیست و نسبت به فرد نخست نیز، شما ضامن دیه او هستید و اگر معلوم شود که از روی عمد بر ضد او شهادت داده‌اید، هر دو نفر قصاص خواهید شد».

ابوحنیفه این روایت را مبنای رأی فقهی خود قرار داده و قول حضرت علی علیه السلام را در این مسئله معیار دانسته است. از سوی دیگر، محمد بن حسن شیبانی - یکی از نخستین مفتیان مذهب حنفی - هر چند تهدید به قصاص را صرفاً برای آشکار شدن نیت شهود می‌داند؛ اما همچنان معتقد به حجیت و اجرای نقل یاد شده از حضرت علی علیه السلام است (شیبانی، ۱۴۳۳: ج ۱۲، ص ۴۶).^۲

در این مسئله، با آنکه از دیدگاه برخی، قصاص در فرض بازگشت شهود منتفی است؛ اما بر پایه روایتی که در سیره عملی حضرت علی علیه السلام نقل شده و نزد فقهای حنفی معتبر است، همچنان التزام به نظر آن حضرت وجود دارد. در واقع، نوعی تعبد فقهی به سیره علوی، مبنای پذیرش این قول از سوی ماتن است. سرخسی - از فقیهان متقدم حنفی - تصریح می‌کند: «گرچه در میان علمای مذهب، آرای مخالفی نیز وجود دارد؛ اما نمی‌توان در برابر روایتی که به علی منسوب است فتوا داد؛ چرا که همراهی با نظر حضرت علی برای ما، مقدم بر مخالفت با اوست» (سرخسی، ۱۴۱۴: ج ۱۶، ص ۱۲۸، ۱۷۸).

از این رو، در مسئله مورد بحث، هر چند تحلیل شرعی و قضایی، شاهد بازگشته را کذاب می‌داند، اما عمل به روایت منسوب به حضرت علی علیه السلام و نسبت دادن رجوع شهود به اشتباه و اوهام، در اولویت قرار می‌گیرد و در وهله نخست، حکم به ضمان دیه برقرار است. با این حال، تحقق ضابطه «مدعی و منکر» در اینجا منوط به آن است که «عمد و قصد ایراد جنایت» از سوی شهود نسبت به مشهود علیه، با دلایل متقن اثبات گردد؛ در غیر این صورت، تعبد به ظاهر روایت منسوب به

حضرت، ملاک عمل خواهد بود. بر این اساس، اثر رجوع شهود، میان دو احتمالِ وهم و کذب در نوسان است و تا زمانی که قرائن و ادله روشنی برای یکی از این دو فرض در دست نباشد، مسئله در پرده‌ای از ابهام باقی می‌ماند. در چنین مواردی، هرچند دلایلی ذکر شده، اما به سبب ابهام موجود، تعبد بر پایه روایت، همچنان معتبر و ملاک عمل خواهد بود.

۲-۲. تعبد شبهه دارئه سرق از بیت المال

در خصوص سرق از بیت المال، از آنجا که همه مسلمانان در بیت المال حق دارند و احتمال شراکت یا شبهه استحقاق وجود دارد، اجرای حد سرق در این موارد با تردید جدی مواجه است. به همین دلیل، بسیاری از فقها این نوع سرق را مشمول قاعده درء دانسته‌اند و معتقدند که با وجود چنین شبهه‌ای، اجرای حد جایز نیست. در همین زمینه، روایتی از حضرت علی علیه السلام نقل شده است که مردی را نزد ایشان آوردند که از اموال غنیمت جنگی سرق کرده بود. سپس حضرت علی علیه السلام به سبب شبهه در مالکیت و احتمال تعلق آن مال به بیت المال که همه در آن حق دارند، اجرای حد را از آن مرد ساقط کردند.

هرچند این استدلال از قوت برخوردار است؛ اما باید توجه داشت که مالکیت عمومی بر مالکیت خصوصی اولویت دارد و در مواردی که شبهه در تقدم مالکیت وجود دارد، صیانت از حقوق جامعه اهمیت بیشتری دارد و باید سخت‌گیری‌های بیشتری نسبت به مالکیت خصوصی اعمال شود. بر این اساس، با در نظر گرفتن اعتبارشناسی مصداق مالکیت برای غنائم جنگی، می‌توان احتمال اجرای حد در چنین مواردی را نیز مطرح کرد. با این حال، همان‌طور که می‌دانیم، صرف این موارد به تنهایی نمی‌تواند توجیه‌کننده اجرای حکم باشد.

چه بسا مبانی پنهانی دیگری نیز در اجرا یا عدم اجرای حدود شرعی دخیل باشند که برای ما روشن نیستند. بر همین اساس، حضرت علی علیه السلام، افزون بر شبهه در مالکیت خصوصی دیگران و احتمال تصرف در ملک غیر، اجرای حد را از سارق ساقط دانستند.

فقه‌های حنفی نیز در این مسئله، تعبداً به روایت منسوب به حضرت امیر علیه السلام استناد کرده‌اند و بر همین اساس، حکم به سقوط حد داده‌اند. هرچند در فقه حنفی برای این رأی استدلال‌هایی مستقل نیز ارائه شده است؛ اما برای تثبیت نهایی نظریه، به صراحت از روایت نقل شده از حضرت علی علیه السلام یاد می‌شود و از محتوای آن تا پایان دفاع می‌شود. این امر نشان‌دهنده آن است که فقیه حنفی، رأی و سیره حضرت را در این موضوع بر دیگر دیدگاه‌ها ترجیح داده است (سرخسی، ۱۴۱۴: ج ۹، ص ۱۸۸).

در این مسئله نیز، همانند نمونه پیشین، درباره ربایش از غنایم جنگی، تردیدهایی در استحقاق مالکانه متهم وجود دارد. از این رو، در چنین مواردی که ابهام در تعلق مال به شخص وجود دارد، تعبد به سیره حضرت علی علیه السلام مبنای فتوا قرار گرفته است.

۲-۳. تعبد در مسئله ارث بردن زن از دیه شوهر

در برخی روایات، نقل شده است که زن از دیه مرد ارث نمی‌برد؛ با این حال، ضحاک بن سفیان در حضور خلیفه دوم، پس از شنیدن این حکم، اظهار داشت که پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله در نامه‌ای که برای او نگاشته بود، تصریح کرده‌اند که زن از دیه شوهر خود ارث می‌برد (شیخ طوسی، ۱۴۰۷ق: ج ۴، ص ۱۱۵).^۴ در روایتی که هم از سوی شیعه و هم در منابع اهل سنت نقل شده، زن با قید «أَشِيمَ الضَّبَابِي» معرفی شده است. شیخ طوسی تصریح کرده است که «أَشِيمَ الضَّبَابِي» در زمان حیات پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله کشته شده است (شیخ طوسی، ۱۴۰۷ق: ج ۴، ص ۱۱۵). وی همچنین یادآور می‌شود که در تفسیر دقیق این تعبیر توقف نمی‌کنیم، و صرفاً به نقل آنچه در این روایت تاریخی آمده بسنده می‌کنیم و این نشان می‌دهد که تنها معنای مشهور آن، مد نظر بوده است.

با این حال، بازخوانی مفهوم‌شناسانه این تعبیر در موطن صدور روایت، و نیز تلاش برای همسوسازی دلالت آن با دیگر روایات، می‌تواند افق تازه‌ای در فهم حدیث بگشاید. البته در برخی منابع، معانی متفاوت و دور از معنای مشهور برای این اصطلاح نیز ارائه شده است.

اگر بخواهیم واژه «أَشِيم» - که نام یک صحابی است و با نسبیتی مکانی همراه شده - را از منظر لغوی بررسی کنیم، به نتایجی شگفت‌انگیز می‌رسیم که نگارنده تلاش کرده از آن برای تعدیل معنای روایت مورد نظر بهره بگیرد. درباره واژه «أَشِيم» گفته‌اند به معنای دارای خال یا نشانه‌ای در بدن است. هیچ‌یک از لغت‌نامه‌های معتبر معنای دیگری برای آن ذکر نکرده‌اند (خلیل بن احمد، ۱۴۰۹ق: ج ۶، ص ۲۹۳؛ شیخ طوسی، ۱۴۰۷ق: ج ۴، ص ۱۱۵؛ مهنا، ۱۴۱۳ق: ج ۱، ص ۷۰۷). همچنین، «ضَبَاب» ناحیه‌ای دارای قلعه در کوفه است که ساکنان آن به «بنی ضباب» شهرت دارند. با این حال، «أَشِيم» مردی از قبیله ضباب بوده که ارتباطی با کوفه و قلعه آن ندارد^۵ و در هیچ یک از کتب رجال نامی از او برده نشده است؛ از این رو، علت نسبت دادن او به «ضَبَاب» همچنان ناشناخته باقی مانده است. از سوی دیگر، با توجه به وضعیت خاص کشته شدن «أَشِيم» در عهد رسول اکرم ﷺ - که جزئیات آن مجهول است - و نیز با در نظر گرفتن اصطلاح‌شناسی واژه «أَشِيم» و نسبت مکانی او به «ضَبَاب»، به نتایجی مفید و قابل تأمل دست می‌یابیم که تبیین آن برای مخاطب پژوهشگر خالی از فایده نخواهد بود.

اگر بخواهیم براساس دیدگاه لغت‌شناسان، واژه «أَشِيم» و نسبت مکانی «ضَبَابی» را تحلیل کنیم، لازم است هرکدام به صورت جداگانه بررسی شود. در این میان، واژه «أَشِيم» در منابع لغوی به معنای داشتن خال یا نشانه‌ای ظاهر شده بر بدن، آن هم به شکلی نامعلوم و مبهم، تفسیر شده است (بستانی، ۱۳۷۵: ص ۸۲). اما درباره «ضَبَاب» یا نسبت «ضَبَابی»، دیدگاه اهل لغت تقریباً یک صداست و همه تعابیر آن حول مفاهیمی همچون پوشیدگی، ابهام و فقدان وضوح می‌چرخند. این نسبت مکانی معمولاً به ابرهای نازک و مه‌آلود اشاره دارد که فضایی مبهم و تاریک ایجاد می‌کنند؛ مانند شب‌نم‌های یکنواختی که سطح زمین را پوشانده یا افق دریایی که در مه غلیظ محو شده و مرزهای آن به روشنی دیده نمی‌شود. این مؤلفه‌های معنایی، همگی نشان‌دهنده پوشیدگی، عدم شفافیت و گم‌گشتگی در مرزهای ادراک هستند (لویس معلوف، ۲۰۰۰م: ص ۸۶۸؛ مهنا، ۱۴۱۳ق: ج ۲، ص ۵۲؛ صاحب بن عباد، ۱۴۱۴ق: ج ۷، ص ۴۴۱).

با توجه به تعبیرهای جداگانه‌ای که برای هریک از این واژه‌ها ارائه شده است، نمی‌توان صرفاً براساس ظاهر کلمات، مفهوم جمله را به دیه زوج که به همسرش می‌رسد، تطبیق داد. بنابراین، لازم است بر جایگاه اصلی معانی تکیه کرد و مفهومی همسو و منطبق با موازین عقلی برای روایت فوق جستجو کرد. در تعبیر «أشیم» به خال یا نشانه‌ای روی بدن اشاره شده که نشان‌دهنده وقوع یک حادثه است؛ اما «ضبابی» یعنی چیزی مبهم، نامعلوم یا سخت فهم که نمی‌توان باطن آن را به راحتی درک کرد. بنابراین، تنها متنی که درباره اصطلاح «أشیم الضبابی» داریم، مربوط به مردی است که در زمان پیامبر اسلام ﷺ کشته شده است.

در این زمینه، بهره‌مندی زن از دیه شوهر مقتول، محل اختلاف نظر است؛ زیرا ظاهر بسیاری از متون روایی برخلاف آن است. با توجه به اینکه پیامبر اسلام ﷺ و حضرت علی علیه السلام مطابق با روایت یادشده چنین حکمی صادر کرده‌اند، می‌توان از منظر لغوی و در پرتو برخی تحلیل‌های فقهی، این روایت را ناظر به نوعی قتل دانست که ابعاد آن در هاله‌ای از ابهام قرار دارد. در چنین حالتی، نه قصد انجام فعل از سوی قاتل روشن است، نه قصد تحقق نتیجه، و نه شواهد و قرائن دلالت بر تعمد در ارتکاب قتل دارند؛ بلکه مجموعه قرائن، وقوع خطا را تأیید می‌کنند. در این صورت، می‌توان این قتل را در زمره قتل‌های خطایی به شمار آورد، و در نتیجه، زن از دیه چنین قتلی نسبت به شوهرش ارث می‌برد.

در واقع، حکمی که پیامبر ﷺ در این زمینه صادر کردند، ناظر به قتل خطایی بوده است که برای «أشیم» روی داده؛ چراکه در منابع نیز نقل شده که وی بر اثر یک قتل خطایی جان باخته است (ابن سعد، ۱۴۲۱: ج ۲، ص ۲۶۲).^۶

هرچند هیچ‌یک از افراد، تصریحی بر این تعبیر نداشته‌اند، اما آنچه مسلم است، خلیفه دوم پس از نقل روایت، خود را ملزم به پیروی از قول پیامبر ﷺ دانسته و آن را به گونه‌ای تعبدی پذیرفته است. بر همین اساس، تعبد به گفتار یادشده از معصومان علیهم السلام تنها مبنایی است که برای محرومیت زن از ارث دیه همسر مطرح شده است.^۷

۴-۲. تعبد در رد مازاد فرائض

مطابق با برخی اقوال فقهی، اگر مالِ ارث بیش از سهم صاحبان فرائض باشد، و میت نه از جهت نسب دارای عصبه‌ای باشد و نه از جهت سبب وارثی داشته باشد، مازاد بر سهم الارث فرائض، به نسبت سهام، میان وارثان تقسیم می‌شود؛ مگر در مورد زوج و زوجه.

این شیوه در قضاوت‌های حضرت علی علیه السلام نیز به روشنی مشهود است و به عنوان مبنای فقهی مورد استناد قرار گرفته است. در منابع فقه حنفی آمده است که گرچه عثمان، خلیفه سوم، مقدار اضافی را میان زوج و زوجه نیز تقسیم می‌کرد و به این رأی قائل بود؛ اما علمای این مذهب، روش عملی حضرت علی علیه السلام را ترجیح داده‌اند؛ روشی که مطابق با موازین عدالت‌محور و مستند به نصوص شرعی دانسته شده است (سرخسی، ۱۴۱۴ق: ج ۲۹، ص ۱۲۹). این رویکرد، نشانگر نوعی تعبد به سیره علوی در مقام قضاوت است؛ چنان‌که عبدالله بن مسعود نیز بر درستی همین دیدگاه تأکید داشته است.

۵-۲. قضاوت درباره حجر معاملی

یکی از فقه‌های مذهب حنفی، روایتی را درباره اعمال حجر معاملی از حضرت علی علیه السلام نقل کرده و اظهار کرده که در فقه حنفی، درباره دلالت این روایت و عمل به آن، نوعی اجماع وجود دارد. بر پایه این روایت، عبدالله بن جعفر بن ابی طالب خانه‌ای را به بهای چهل هزار درهم خریداری کرد. سپس حضرت علی علیه السلام به عنوان عموی او، از عثمان بن عفان که حاکم وقت بود، درخواست صدور حکم حجر کرد (الاسمندی، ۱۴۲۸ق: ص ۴۵۴).

صدور حکم قضایی در این مسئله، بر حجر است؛ حکمی که عارضی به شمار می‌رود. نکته‌ای که نگارنده با بررسی جوانب مختلف این موضوع در نوشتار یادشده به آن رسیده، این است که فقیه مورد نظر، بدون ورود به تحلیل‌های تفصیلی، تحقق اجماع بر صدور حکم حجر معاملی را صرفاً بر پایه روایت نقل‌شده و سیره و اعتقاد حضرت علی علیه السلام تلقی کرده است. افزون بر این، در

مسئله فروش «أم ولد» نیز، با تعبد به قول حضرت علی علیه السلام، اختیار چنین معامله ای را به فروشنده بازمی گرداند (سمرقندی، ۱۳۸۶: ص ۳۱۶). در مسئله حجر معاملی، شایان ذکر است که افزون بر التزام فقهای حنفی به سیره حضرت علی علیه السلام، خلیفه سوم نیز براساس فرمایش آن حضرت اقدام کرده است. در این میان، تعبد با احراز دلیل آن - یعنی سفاهت نهفته در رفتار مورد نظر که صراحتاً در متن حکم ذکر نشده - پذیرفته شده است.

۲-۶. تعبد در رد شهادت فرد نابینا

فردی درباره موضوعی نزد حضرت علی علیه السلام شهادت داد. در این میان، خواهر مشهود^۷ علیه نکته ای را یادآور شد و آن اینکه، شاهد مزبور نابینا بوده است. هنگامی که حضرت علی علیه السلام از این موضوع آگاه شد، شهادت فرد نابینا را نپذیرفت و به آن ترتیب اثر نداد. سرخسی در تبیین این ماجرا می نویسد: «در این فرض، به اطلاق روایت صادر شده از حضرت علی علیه السلام تمسک می کنیم و بر این اساس، شهادت فرد نابینا به طور مطلق پذیرفته نیست» (سرخسی، ۱۴۱۴: ج ۱۶، ص ۱۲۹)؛ مگر آنکه محرز شود در حین تحمل شهادت، بینا بوده و قاصد و جازم به آن باشد.

چنان که پیش تر اشاره شد، نقل شده است که حضرت علی علیه السلام شهادت فرد نابینا را نپذیرفت و آن را بی اعتبار دانست. نویسنده نیز در این مورد، بر پیروی از روش آن حضرت تأکید دارد. در نقل دیگری آمده است که ابوحنیفه و محمد بن حسن شیبانی نیز شهادت فرد نابینا را معتبر نمی دانند. دلیل آنها، روایتی است که نزد ایشان معتبر تلقی می شود؛ مبنی بر اینکه حضرت علی علیه السلام به شهادت فرد نابینا ترتیب اثر نداد (ابن مازة حنفی، ۱۴۲۴: ج ۸، ص ۳۲۳).

در این مقام، مصنف تصریح می کند که بدون آنکه سخن حضرت، مقید به شرایط خاصی شود یا تفسیر و تفصیلی بر آن ارائه گردد، مستمسک دو فقیه برجسته حنفیه قرار گرفته است؛^۸ گویی در اینجا به قول حضرت تعبد شده است.

۲-۷. تعبد در پذیرش نیابت در مخاصمه بدون رضایت طرف مقابل

در جای دیگری از فقه حنفی، به مسئلهٔ توکیل در اقامهٔ دعوا، یا طرفِ دعوا قرار گرفتن پرداخته شده است. این مسئله، از جهت لزوم رضایت یا عدم رضایت طرف مقابل در پذیرش وکالت، محل اختلاف است. ابوحنیفه، این نوع وکالت را به حواله تشبیه می‌کند و بر این باور است که تحقق آن بدون رضایت «محالّ الیه» ممکن نیست. این در حالی است که بنابر نقل، حضرت علی علیه السلام از حضور در جلسات دادرسی مربوط به خصومت‌های مالی امتناع می‌ورزید و می‌فرمود: «در هر خصومتی شیطان حاضر است». از این رو ایشان عبدالله بن جعفر را وکیل در مخاصماتش قرار داده بود.

در فرض محل بحث، وکیل یا نایب، حق دریافت و پرداخت از جانب موکل را دارد و همچنین حکم صادرشده به نفع یا علیه او، نسبت به موکل نیز جاری است (زیلعی حنفی، ۱۳۱۳ق: ج ۴، ص ۲۵۵). در این فرض، با آنکه ابوحنیفه تحقق وکالت را منوط به رضایت طرف مقابل می‌داند، برخی از فقهای امت با تمسک به فرمایش حضرت علی علیه السلام، این نوع وکالت را پذیرفته‌اند و در پذیرش آن، تفصیل قائل شده‌اند.^۹

۲-۸. بررسی تعبد در حکم به عدم دلالت قبض مال مشاع بر ارادهٔ تقسیم آن

همچنین نقل شده است که ابوحنیفه در مسئلهٔ تحویل مالی که از سوی دو یا چند شریک به عنوان امانت نزد دیگری سپرده شده است، بر این باور است که هیچ‌یک از شرکا حق مطالبهٔ استرداد مال را ندارد؛ خواه این مطالبه ناظر به سهم خود باشد یا متوجه کل مال امانی. در این باره، اگرچه مصنف میان مطالبهٔ سهم اختصاصی فرد و مطالبهٔ تمام مال، تفصیل قائل شده است؛ اما در نهایت، مبنای فقهی خود را بر سیرهٔ امام متقین علیهم السلام استوار کرده است.

در فقه حنفیه، برخی فقها میان درخواست استرداد سهم خود، یعنی نصف مال ودیعی، و درخواست کل مال ودیعی تفصیل قائل شده‌اند؛ به گونه‌ای که در خصوص مورد اول، صحت

دریافت نصف مال به عنوان تقسیم مال مشترک پذیرفته شده است؛ اما در خصوص مورد دوم، تقسیم مال، باطل شمرده شده و ضمان گیرنده مال نسبت به شریک مال، تأکید شده است (زیلعی حنفی، ۱۳۱۳: ج ۴، ص ۸۰). در این میان، گفته شده است که ابوحنیفه به بطلان و عدم دلالت دریافت حتی نصف مال مشاع بر تقسیم آن معتقد بوده است. این نظر مبتنی بر روایتی منسوب به حضرت علی علیه السلام است که در آن، ضمن رد هر دو موضوع یادشده - یعنی عدم دلالت دریافت نصف مال بر تقسیم به علت عدم رضایت طرف مقابل و همچنین فرض ضمانت گیرنده مال نسبت به شریک - تأکید شده است. ملاحظه شد که در این زمینه، تعبداً به رأی حضرت علی علیه السلام نظر شده است (زیلعی حنفی، ۱۳۱۳: ج ۴، ص ۸۱).^{۱۰}

۹-۲. تعبد در رعایت نصاب بینه در شهادت بر شهادت

در خصوص تعداد شهود و کیفیت صحت تحمل شاهد بر شهادت، آراء مختلفی وجود دارد. بنابراین، با دو مبنای «فرع» و «قائم مقام» تلاش شده است، نظری ارائه شود تا از راه معرفی این مبناها، محدوده تعداد و کیفیت تحمل شهادت مشخص گردد. در این میان، اجمالاً هر یک از مبانی یادشده را از زوایای مختلف مرور می‌کنیم.

۹-۲-۱. فرع بودن شاهد بر شهادت

برخی، تعداد شهود در شهادت بر شهادت را با استناد به ماهیت فرع بودن توجیه کرده‌اند. در حقیقت، آنچه مورد اتفاق است، رعایت نصاب دو نفر است. با این حال، بحث اصلی درباره لزوم یا عدم لزوم تفاوت در تعداد شهود است که محل اختلاف نظر است. در زمینه فرع بودن و ضرورت رعایت نصاب، تحلیل مسئله از باب تعارض موارد مذکور ضروری است. چنان که مسئله شهرت و لزوم رعایت نصاب در شهادت بر شهادت، به عنوان مسئله‌ای ثانویه مطرح می‌شود، می‌توان با مقابله با نظریه فرع بودن شهادت بر شهادت (شیخ طوسی، ۱۴۰۷: ج ۶،

ص ۲۵۶) به آن پرداخت و در پی یافتن ماهیتی دیگر برای تعداد شهود و لزوم یا عدم لزوم تفاوت در شهادت بر شهادت بود.

۲-۹-۲. قائم مقام بودن شاهد بر شهادت

بنابر نظر شیخ، که مورد اتفاق فقها است، کسانی که شهادت دو شاهد را صرفاً بر یک شاهد می‌پذیرند، رویکردشان مبتنی بر اعتقادی است که شهادت بر شهادت دو نفر را بر نفر دوم نمی‌پذیرد؛ زیرا شاهد فرع را قائم مقام اصل می‌دانند. به عبارت دیگر، هنگامی که شهود ثانوی شهادت می‌دهند، شهادت آنان جایگزین شهادت اصل شده و استقرار می‌یابد؛ بنابراین، نمی‌تواند به جای اصل دیگری بنشیند. پس ملاک لزوم تغایر در شهادت بر شهادت، بحث قائم مقامی است که این نظریه مردود شناخته شده است (اسماعیل تبار و همکاران، ۱۳۹۹: ص ۴۷).

مبنای ایشان چنین است که اگر کسی قائل باشد شاهد فرع، قائم مقام و جایگزین شاهد اصل است، در این صورت - با توجه به اینکه مشهور فقها و ظاهر نصوص روایی به روشنی بر لزوم دو نفر بودن شهود فرع دلالت و تأکید دارند - لازم می‌آید در حقوقی همچون حق الناس که در اصل آن، با دو شاهد اثبات می‌شود، چهار شاهد عادل اقامه شود؛ بدین صورت که دو نفر بر یکی از شهود اصل و دو نفر دیگر بر شاهد دوم شهادت دهند (طوسی، ۱۳۸۷ق: ج ۸، ص ۲۳۷). این در حالی است که اکثریت فقها چنین الزامی را نپذیرفته‌اند (محقق حلی، ۱۴۰۸ق: ج ۴، ص ۱۲۷؛ فخرالمحققین حلی، ۱۳۸۷ق: ج ۴، ص ۴۴۶).

در حقیقت، ایشان با استناد به اتقان نظریه خود درباره لزوم دو نفر برای شهود ثانیه، این نوع از شهادت را به منزله جایگزینی کامل اعتبار شهادت اصل تلقی می‌کنند. با این حال، باید توجه داشت که در فرض پذیرش قاعده قائم مقامی، هرگاه دو نفر از شهود ثانیه، جایگزین یکی از شاهدان اصل شوند، برای تحقق قائم مقامی نسبت به شاهد دیگر نیز به دو شاهد دیگر نیاز خواهد بود تا جانشین او گردند. در این صورت، قاعده‌ای عام شکل می‌گیرد که در تمامی موارد ورود شهادت بر

شهادت جریان می یابد؛ حال آنکه چنین نتیجه ای از سوی مشهور و اکثریت اندیشمندان پذیرفته نشده است (اسماعیل تبار و همکاران، ۱۳۹۹: ص ۴۸).

در فقه حنفی، غایت شهادت بر شهادت چیزی جز رساندن مفاد شهادت شاهد اصلی به مجلس قضا نیست، و این امر جز از طریق تحمّل صحیح شهادت محقق نمی گردد (ابن المودود الموصلی، ۱۳۵۶ق: ج ۲، ص ۱۴۳؛ میرداداشی و همکاران، ۱۳۹۹: ص ۲۷۸). در جای دیگر، با استناد به احتمال شبهه در اصل بدلیت و جایگزینی شهادت بر شهادت، مدخل بودن این نوع از شهادت را در مطلق حدود مؤثر نمی دانند (ابن نجیم مصری، بی تا: ج ۱۸، ص ۴۲۰). همچنین، در موردی دیگر، بدون احراز مبنایی روشن در ماهیت حکم، نصاب دو نفر را بر تمامی شهود، صرفاً به دلیل قولی منسوب به حضرت علی علیه السلام، از باب استحسان پذیرفته اند (شیخ نظام، ۱۴۱۱ق: ج ۳، ص ۵۲۳؛ غیتابی حنفی، ۱۴۲۰ق: ج ۹، ص ۱۸۶).

همچنین، ماهیت شهادت بر شهادت، امانتی تلقی شده است که باید به صورت صحیح و سالم به جایگاه خود، یعنی مجلس قضا، منتقل شود؛ و این امانت جز با اقامه آن، از سوی دو شاهد عادل مرد یا یک مرد و دوزن، به گونه ای که شرایط قانونی ادا شود، تحقق نمی یابد (سعدی، ۱۴۰۴ق: ج ۲، ص ۱۸۶). در حقیقت، در فقه حنفی، به سبب اختلاف موجود در مبانی نظری مسئله مزبور و از آنجا که هیچ یک از این مبانی توان اثبات نظریه ای قطعی را ندارند، در نهایت، تعبداً به قول منسوب به حضرت علی علیه السلام تمسک شده است (أبی العز الحنفی، ۱۴۲۴: ج ۴، ص ۵۳۰).

در مورد دیگری، درباره شهادت بر میت، به قول منسوب به حضرت علی علیه السلام استناد شده است؛ مبنی بر اینکه در فرض شهادت بر شهادت بر شهادت، در صورتی که شاهد اصل در گذشته باشد، اقامه قطعی شهادت دو نفر بر شاهد متوفی ضروری است. گرچه در منابع روایی معتبر نزد حنفیان، پذیرش شهادت یک نفر بر یک نفر نیز آمده است (موصلی بلدهی حنفی، ۱۳۵۶: ج ۲، ص ۱۵۱)؛ اما در این مورد، به فعل منقول از حضرت علی علیه السلام تمسک شده است (ابن الهمام حنفی، ۱۳۸۹ق: ج ۷، ص ۴۶۴). ابن الهمام در ادامه تصریح می کند که هرچند قوه عقل و دلیل

شرعی، یقین حاصل شده از شهادت دو نفر را برای اثبات موضوع کافی می‌دانند، با این حال، از دیدگاه ما ابتدا عمل به شهادت دو نفر بر یک نفر به دلیل روایت منقول از حضرت علی علیه السلام صورت می‌گیرد و افزون بر آن، اصل در هر حقی، طلب شهادت است که تحقق آن جز با رعایت نصاب ممکن نیست.^{۱۲}

۲-۱۰. تعبد در پذیرش کتابت قاضی بر قاضی و محدوده موضوعی آن

در مبحث «کتابت قاضی بر قاضی»، علاوه بر مفهوم‌شناسی دقیق موضوع، مناقشه‌ای جدی درباره دامنۀ موضوعی این مسئله وجود دارد. این اختلاف نظر نه تنها در میان فقهای امامیه، بلکه در فقه اهل سنت نیز مشاهده می‌شود. نکته محوری اختلاف، حول تعیین محدوده موضوعی این مسئله و تمایز آن بین حدود و غیر حدود است. از این رو به اختصار، تعلیقات مربوط به محدوده موضوعی مسئله یاد شده ارائه می‌شود. محتوای کلام فقها و اطلاق به کار رفته در قلمرو موضوعی کتابت قاضی، دلالت بر پذیرش کتابت قاضی در حوزه حق الناس، حتی در مسائل حدود دارد؛ با این تفاوت که اثبات و پذیرش آن در خود حدود امکان پذیر نیست (شهید ثانی، ۱۴۱۳ق: ج ۱۴، ص ۱۴).

ظاهر کلام فقها، به این جهت است که حدود با کمترین شبهه‌ای کنار گذاشته می‌شوند (سرخسی، ۱۴۱۴ق: ج ۱۶، ص ۳۸۳)^{۱۳} و از این رو اجرای حکم از سوی کتابت قاضی میسر نبوده است. حتی قصاص که در زمرۀ حدود قرار ندارد، به نظر احناف اهل سنت قابل پذیرش نیست. مبنای ایشان بازگشت ناپذیری وضعیت حکم اجرا شده است، خواه به سبب کشف شبهه در کتابت، یا قصد اجرای مفاد آن، یا مواجهه با ظن در مقابل حکم (سرخسی، ۱۴۱۴ق: ج ۱۶، ص ۹۸؛ سمرقندی، ۱۴۱۴ق: ج ۳، ص ۳۸۳).

بنابراین، از نظر فقه حنفی، مدخل موضوعی کتابت قاضی، به دلیل وحدت طریق با شهادت بر شهادت، در غیر موارد حدود و قصاص که به سبب ویژگی برگشت ناپذیری آنها است، محدود

می‌شود (نسفی، ۱۴۳۲ق: ص ۴۶۳)؛ اما آنچه مورد اتفاق هر دو مذهب است، پذیرش محدوده حق الناسی در کتابت قاضی است (فاضل هندی، ۱۴۱۶: ج ۱۰، ص ۱۵۸؛ نجفی ۱۴۲۱: ج ۲۰، ص ۴۰۵).^{۱۴}

در این خصوص، برخی معتقدند که از یک سو، نیاز امور مسلمین به اثبات، تنفیذ و اجرای حکم قاضی وجود دارد و از سوی دیگر، باید میان حدود و غیرحدود تفکیک قائل شد؛ زیرا در مورد نخست، درء حدود به سبب شبهه و همچنین احتیاط در «اعتماد به صحت انتقال مفاد کتابت»، اقتضای استثنای حدود را خواهد داشت.

با توجه به اینکه هر یک از این دلایل در شمار ضروریات قرار دارند و هیچ کدام به طور قطعی بر دیگری برتری ندارد، در فقه حنفی نیز برای حل این موضوع، به قول و فعل حضرت علی علیه السلام تمسک شده است.^{۱۵}

نتیجه‌گیری

با بررسی ابعاد مختلف عملکرد و تأمل در اقوال و سیره عملی حضرت علی علیه السلام در حوزه مباحث قضایی و باب شهادت، روشن می‌شود که در فقه حنفی، قضاوت‌ها و فتاوی آن حضرت از جایگاهی بلند و شایسته برخوردار است. بر این اساس، پیروی و همسویی با نظر حضرت علی علیه السلام برای اندیشمندان فقه حنفی به عنوان معیار مطلوب تلقی می‌شود. در همین راستا و با هدف تقریبی، در کتاب القضاء والشهادت در فقه حنفی، به جمع‌آوری مواردی پرداخته شده که فقهای حنفی خود را به رأی و فعل حضرت، ملتزم کرده‌اند.

بنابر مطالب پیش گفته، میزان تعبد در فقه حنفی نسبت به آراء و نظریات مطرح شده، نشان دهنده نوعی ضابطه‌مندی در زمینه تعبد در فقه القضاء والشهادت است؛ هرچند این ضوابط به صورت مصرح عنوان نشده‌اند؛ اما می‌توان آنها را از خلال عملکرد و بیانات فقهای حنفی در التزام به سیره حضرت علی علیه السلام استنباط کرد.

گرچه برخی، «اصالت تعلیل» را در برابر «اصالت تعبد» قرار داده‌اند، اما تعبد در فقه حنفی، فراتر از صرفِ تقابل با تعلیل، معنا یافته و در موارد متعددی، واجدِ موضوعیت شده است. این تعبد، در سیره حضرت علی علیه السلام در وضعیت‌های گوناگونی تحقق یافته است؛ از جمله: جایی که دلیل، منحصر به سیره نیست و امکان استناد به ادله دیگر نیز وجود دارد؛ مواردی که دلیل، مکتوم یا بیان نشده است؛ موقعیت‌هایی که حکمتِ تشریع یا تقنین -چه بیان شده باشد و چه نه- روشن نیست؛ یا هنگامی که مبنای نظری شرعی یا حقوقی موضوع مشخص نیست؛ و نیز در مواردی که خبر واحد، در پیوست با سیره معصومان علیهم السلام، از حجیت برخوردار می‌شود. در همه این موارد، فقهای حنفی بر تعبد در سیره حضرت علی علیه السلام تأکید کرده و به آن ملتزم شده‌اند.

امید آن است که این نوشتار، بیانگر رویکردی نوآورانه در تبیین جایگاه تعبد در فقه باشد و قطره‌ای کوچک از دریای عظمت و منزلت والای امیرالمؤمنین علی بن ابی طالب علیه السلام را ترسیم کرده باشد.

پی‌نوشت

۱. نکته جالب توجه در این مسئله، تصویری است که گاه از یک تناقض یا حالت متناقض‌نما به ذهن می‌رسد: از یک سو، برخی از مذاهب فقهی، همچون مذهب حنبلی، که در عرصه کلام اسلامی روی خوشی به تعلیل افعال الهی نشان نمی‌دهند، در حوزه فقه و اصول، گرایشی جدی به تعلیل دارند؛ تا آنجا که نه تنها به تعلیل منصوص و مستنبط -که مبنای قیاس است- پایبندند؛ بلکه پا را فراتر نهاده و به قلمرو تعلیل معنوی و قیاس مصالح‌مدار، که در اندیشه استصلاح تجلی یافته، وارد می‌شوند. از سوی دیگر، مذاهبی چون شیعه که در عرصه کلام، سرسختانه از تعلیل افعال الهی دفاع می‌کنند، در حوزه فقه، از ابتدای احکام بر همانندی احکام پدیده‌های ناهمانند و نیز ناهمانندی احکام پدیده‌های همانند سخن می‌گویند و اسماً، و گاه عملاً، با همه یا برخی انواع تعلیل مخالفت می‌ورزند. این خود، موضوعی مستقل است که شایسته است در قالب مقاله‌ای ویژه بررسی شود؛ با این حال، در اینجا نمی‌توان از نکته‌ای گذشت که ارتباطی

مستقیم با محور نزاع حاضر دارد. برخی برای حل این تناقض، چنین استدلال کرده‌اند که انکار تعلیل در عرصه علم کلام، بیش از آنکه برخاسته از اختلافی محتوایی باشد، به نزاعی لفظی شباهت دارد؛ به عنوان نمونه، ابن عاشور در تبیین و توجیه دیدگاه کسانی که از یک سو، تعلیل افعال الهی را انکار کرده‌اند و از سوی دیگر، در عرصه فقه و شریعت به تعلیل احکام گرایش یافته‌اند، چنین می‌نویسد: «در این مسئله میان متکلمان، اختلاف بزرگی وجود دارد؛ با این حال، چنین به نظر می‌رسد که این اختلاف، صرفاً لفظی است؛ زیرا همه مسلمانان بر این امر اتفاق دارند که افعال الهی برخاسته از اراده و اختیار خداوند و مطابق با علم او صادر می‌شود و همگی، واجد حکمت‌ها و مصلحت‌هایی‌اند. اختلاف تنها در این است که آیا می‌توان این حکمت‌ها و مصالح را «اهداف» و «علل غایی» افعال الهی نامید یا نه».

۲. همان‌گونه که آیات، محکم و متشابه دارند، روایات نیز چنین خصوصیتی دارند.

۳. «وبهذا كان يأخذ أبوحنيفة».

۴. «وروي: أن عمر بن الخطاب قال: لا ترث الزوجة من دية زوجها، حتى سأل الصحابة فقال له الضحاک بن سفیان: أن النبي ﷺ كتب إلينا بأن نورث امرأة أشيم الضبابي من دية زوجها فورثناها، فرجع عمر عن ذلك وورثها».

۵. «أما أشيم الضبابي ﷺ فرجل من ضباب، ولا علاقة له بالكوفة ولا بقلعة الكوفة».

۶. «وكان قتل أشيم خطأ وشهد بذلك الضحاک بن سفیان عند عمر بن الخطاب».

۷. شایان ذکر است که یکی از مبادی احتمالی برای عدم ارث بری زوجه از دیه شوهر، فرضی تبانی پنهانی میان قاتل و همسر در ارتکاب قتل است؛ فرضی که در قتل عمد و شبه عمد، شدت و قوت بیشتری می‌یابد. با این حال، از آنجا که در قتل خطای محض - با توجه به تعبیر پیش‌گفته - احتمال چنین تبانی‌ای بسیار ضعیف است، می‌توان از این شبهه انتزاعی چشم پوشید و قائل به ارث بری زوجه از دیه قتل خطایی شد. واللّٰهُ أَعْلَمُ بِالسِّرِّ وَالْخَفِيَّاتِ.

۸. «بما روينا من حديث علي بن أبي طالب عليه السلام عنه أنه رد شهادة الأعمى، ولم يفصل ولم يستفسر أنه تحمل وهو بصير أو عمي، فدل أن الحكم لا يختلف».

٩. «وَالْمُتَّخِرُونَ مِنْ أَصْحَابِنَا اخْتَارُوا لِلْفَتْوَى أَنَّ الْقَاضِيَ إِذَا عَلِمَ مِنَ الْخَصْمِ التَّعَنُّتَ فِي الْإِبَاءِ مِنْ قَبُولِ التَّوَكُّلِ لَا يُمْكِنُهُ مِنْ ذَلِكَ وَيَقْبَلُ التَّوَكُّلَ مِنَ الْمُوَكَّلِ مِنْ غَيْرِ رِضَاةٍ وَإِنْ عَلِمَ مِنَ الْمُوَكَّلِ قَصْدَ الْأَضْرَارِ بِخَصْمِهِ لَا يَقْبَلُ مِنْهُ التَّوَكُّلَ إِلَّا بِرِضَاةٍ وَهُوَ اخْتِيَارُ شَمْسِ الْأَيْمَةِ السَّرْحَسِيِّ».

١٠. «وَلَأَبِي حَنِيفَةَ مَا رَوَيْنَا عَنْ عَلِيٍّ (ع)».

١١. «ولنا قول علي (ع) لا يجوز على شهادة رجل إلا شهادة رجلين».

١٢. «لِمَا رَوَيْنَا مِنْ حَدِيثِ عَلِيٍّ (ع) أَوَّلًا، وَلَآنَ شَهَادَةُ كُلِّ أَصْلٍ حَقٌّ فَصَارَ كَمَا إِذَا شَهِدَا بِحَقِّينِ».

١٣. «وَلَا يَقْبَلُ كِتَابُ الْقَاضِي فِي شَيْءٍ مِنَ الْحُدُودِ وَالْقِصَاصِ؛ لِأَنَّ ذَلِكَ مِمَّا يَنْدَرِي بِالشُّبُهَاتِ».

١٤. «وَأَمَّا يَثْبُتَ مَا سَوَّغَنَاهُ فِي حَقِّ النَّاسِ لَابْتِنَائِهَا عَلَى الْاِحْتِيَاظِ وَالتَّضَيُّقِ وَالاِحْتِرَازِ عَنْ أَنْ

يُضَيِّعَ دُونَ الْحُدُودِ وَغَيْرِهَا مِنْ حَقُوقِهِ تَعَالَى لَابْتِنَائِهَا عَلَى التَّحْقِيقِ، وَانْدِفَاعِهَا بِالشُّبُهَاتِ».

١٥. «وَأَمَّا جَوَازُ نَأْثَرِ عَلِيٍّ (ع) وَلِلْحَاجَةِ وَلَا يُسْتَعْنَى عَنْهُ بِالشَّهَادَةِ عَلَى الشَّهَادَةِ؛ لِأَنَّ الْقَاضِيَ

يَحْتَاجُ فِيهَا إِلَى تَعْدِيلِ الْأُصُولِ وَقَدْ يَتَعَدَّرُ ذَلِكَ وَلَمْ يَجْزُ فِي الْحُدُودِ الْقِصَاصُ لِمَا فِيهِ مِنْ

الشُّبُهَةِ بِزِيَادَةِ الْاِحْتِمَالِ وَيَدْخُلُ تَحْتَ قَوْلِهِ فِي غَيْرِ حَدٍّ وَقَوْدٍ».

منابع

ابن المودود الموصلي الحنفي، عبدالله بن محمود (١٣٥٦ق)، اختيار لتعلييل المختار، قاهره: مطبعة الحلبي.

ابن الهمام الحنفي، محمد بن عبد الواحد (١٣٨٩ق)، فتح القدير على الهداية، بيروت: دار الفكر.

ابن سعد، محمد بن سعد (١٤٢١ق)، الطبقات الكبير، قاهره - مصر: مكتبة الخانجي.

ابن عاشور، محمد طاهر (١٤٢٠)، تفسير التحرير والتنوير المعروف بتفسير ابن عاشور، بيروت: مؤسسة

التاريخ العربي.

ابن مازة الحنفي، محمود بن احمد (١٤٢٤ق)، المحيط البرهاني في الفقه النعماني، بيروت: دار الكتب العلمية.

ابن نجيم المصري، زين الدين بن ابراهيم (بي تا)، البحر الرائق شرح كنز الدقائق، بيروت: دار الكتاب الإسلامي.

أبي العز الحنفی، صدرالدین علی (۱۴۲۴)، التنبيه على مشكلات الهداية، السعودية: مكتبة الرشد ناشرون.
الاسمندی، محمد بن عبد الحمید (۱۴۲۸ق)، طريقة الخلاف في الفقه بين الأئمة الأسلاف، القاهرة: مكتبة دار التراث.

اسماعیل تبار و همکاران (۱۳۹۹)، «جستار ماهیت شهادت بر شهادت، اجابتی بر تعداد و جنسیت شهود»، فصلنامه قضاوت، ش ۲۰ (۱۰۲)، ص ۳۹-۶۲.

بستانی، فواد افرام (۱۳۷۵ش)، فرهنگ ابجدی، مترجم رضا مهیار، تهران: اسلامی.
جزائری، سید نعمت الله (۱۳۷۹ق)، أنوار النعمانية، تبریز: مطبعة شرکت چاپ.
جوینی، عبد الملك بن عبد الله (۱۴۱۸)، البرهان في أصول الفقه، بیروت، دارالکتب العلمیه.
خلیل بن احمد، عبد الرحمن (۱۴۰۹ق)، العین، محقق ابراهیم سامرائی و مهدی مخزومی، قم: مؤسسه دارالهجره.
دسوقی، شمس الدین محمد (بی تا)، حاشیة الدسوقي على الشرح الكبير، القاهرة: دار احیاء الکتب العربیه.
دیلمی، حسن بن محمد (۱۴۱۲ق)، إرشاد القلوب، قم: شریف رضی.
ذوالفقار طلب، مصطفی؛ پارسا، فرزاد (۱۴۰۲)، «مفهوم و خصائص حکم تعبدی و اختلافات فقهی و اصولی مترتب بر آن»، فقه و مبانی حقوق اسلامی، ش ۱، ص ۹-۳۱.
زیلعی حنفی، عثمان بن علی (۱۳۱۳ق)، تبیین الحقائق شرح کنز الدقائق وحاشیة الشَّیْلِي، القاهرة: الکبری الأمیریة.

سرخسی، محمد بن احمد (۱۴۱۴)، المبسوط، بیروت: دارالمعرفه.
الشَّغْدِي، علی بن الحسین (۱۴۰۴ق)، النتف في الفتاوى، جلد ۲، بیروت: دارالفرقان.
سمرقندی، محمد بن احمد (۱۴۱۴)، تحفة الفقهاء، بیروت: دارالکتب العلمیه.
سمرقندی، نصر بن محمد (۱۳۸۶ق)، عیون المسائل، بغداد: مطبعة أسعد، ام النشر.
شاطبی، ابراهیم بن موسی (بی تا)، الموافقات في أصول الشريعة، بیروت: دارالکتب العلمیه.
شهید ثانی، زین الدین بن علی (۱۴۱۳ق)، مسالك الأفهام إلى تنقيح شرائع الإسلام، قم: مؤسسه المعارف الاسلامیه.

- شیبانی، محمد بن الحسن (۱۴۳۳)، الأضل، ج ۱۲، بیروت: دار ابن حزم.
- شیخ طوسی، محمد بن حسن (۱۳۸۷ق)، المبسوط، تهران: المكتبة المرتضوية.
- _____ (۱۴۰۷ق)، الخلاف، قم: مؤسسه نشر اسلامی.
- _____ (۱۴۱۶)، آمالي، قم: دارالثقافة.
- شیخ نظام وجماعه من علماء الهند (۱۴۱۱ق)، الفتاوى الهندية في مذهب الإمام الأعظم أبي حنيفة النعمان، بیروت: دارالفکر.
- صابری، حسین (۱۳۸۱)، «فقه و چالش میان تعلیل و تعبد»، دانشکده الهیات مشهد، ش ۵۷، ص ۲۱-۵۲.
- صاحب بن عباد، اسماعیل بن عباد (۱۴۱۴ق)، المحيط في اللغة، محقق محمد حسن آل یاسین، بیروت: عالم الکتب.
- سراج، محمد ابراهیم (۱۳۷۶)، امام علی (ع) خورشید بی غروب، مشهد: دانشگاه علوم رضوی.
- غیتابی الحنفی، محمود بن احمد (۱۴۲۰ق)، البنايه شرح الهدایة، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- فاضل هندی، محمد بن حسن (۱۴۱۶ق)، کشف اللثام عن قواعد الأحکام، قم: جماعه المدرسین.
- فخر رازی، محمد بن عمر (۱۳۵۷ق)، تفسیر الکبیر، قاهره: بی نا.
- فخرالمحققین حلی، محمد بن حسن (۱۳۸۷ق)، ایضاح الفوائد في شرح مشکلات القواعد، قم: مؤسسه اسماعیلیان.
- کوئینتن، آنتونی (۱۳۷۱)، فلسفه سیاسی، ترجمه مرتضی اسعدی، تهران: انتشارات الهدی.
- لاریجانی، علی؛ غلامی ابرستان، غلامرضا (۱۳۹۰)، «رابطه اقتدار و مشروعیت در نظام سیاسی اسلام»، فصلنامه مطالعات روابط بین الملل، ش ۴ (۱۶)، ص ۶۵-۹۲.
- لطفی، اسدالله (۱۳۷۵)، «تعقل و تعبد در احکام شرعی»، فقه، ش ۷ و ۸، ص ۳۲۵-۳۵۲.
- محقق حلی، جعفر بن حسن (۱۴۰۸)، شرائع الإسلام في مسائل الحلال والحرام، قم: اسماعیلیان.
- معلوف، لويس (۲۰۰۰م)، المنجد في اللغة العربية المعاصرة، بیروت: دارالمشرق.
- مغنیه، محمد جواد (۱۳۷۹)، إمامة علی (ع) بین العقل والقرآن، تهران: سازمان تبلیغات اسلامی.

موصلی بلدحی، عبدالله بن محمود (۱۳۵۶ق)، الاختیار لتعلیل المختار، تعلیقات: الشیخ محمود أبودقیقه (من علماء الحنفیه ومدرس بكلیه أصول الدین سابقاً)، بیروت: دارالکتب العلمیه.
مهنا، عبدالله علی (۱۴۱۳ق)، لسان اللسان، مصحح عبدالله علی مهنا، بیروت: دارالکتب العلمیه.
میرداداشی کاری، سیدمهدی؛ کشاورز، علی؛ عسگری، علیرضا (۱۳۹۹)، «اقسام شهادت بر شهادت، رهیافتی بر ضوابط صحیح تحمل و ادای آن، در نظام حقوقی ایران با رویکردی بر فقه امامیه»، مطالعات حقوق تطبیقی معاصر، ش ۱۱ (۲۱)، ص ۲۷۳-۲۹۷.
نجفی، محمد بن حسن بن باقر (۱۴۲۱ق)، جواهرالکلام، قم: دائرة المعارف فقه اسلامی بر مذهب اهل بیت (ع).
نسفی، عبدالله بن أحمد (۱۴۳۲)، کنز الدقائق، بیروت: دارالسراج.

References

- Abu 'l-'Izz al-Ḥanafī, Ṣadr al-Dīn 'Alī. 1424 AH. *Al-Tanbīh 'alā Mushkilāt al-Hidāyah*, Saudi Arabia: Maktabat al-Rushd Nāshirūn.
- Al-Bustānī, Fu'ād Afrām. 1375 Sh. *Farhang-e Abjadī*, trans. Rezā Mahyār, Tehran: Islāmī.
- Al-Dasūkī, Shams al-Dīn Muhammad. n.d. *Ḥāshiyat al-Dasūkī 'ala al-Sharḥ al-Kabīr*, Cairo: Dar Ihya' al-Kutub al-'Arabiyya.
- Al-Daylamī, al-Ḥasan ibn Muhammad. 1412 AH. *Irshād al-Qulūb*, Qom: al-Sharīf al-Raḍī.
- Al-Fāḍil al-Hindī, Muhammad ibn Ḥasan. 1416 AH. *Kashf al-Lithām 'an Qawā'id al-Aḥkām*, Qom: Mu'assasat al-Nashr al-Islāmī al-Tābi'a li-Jamā'at al-Mudarrisīn.
- Al-Fakhr al-Rāzī, Muhammad ibn 'Umar. 1357 Sh. *Al-Tafsīr al-Kabīr*, Cairo: [Publisher unknown].
- Fakhr al-Muhaqqiqīn al-Ḥillī, Muhammad ibn Ḥasan. 1387 AH. *Idāḥ al-Fawā'id fī Sharḥ Mushkilāt al-Qawā'id*, Qom: Mu'assasat Ismā'īliyyān.
- Al-Ghaytābī al-Ḥanafī, Maḥmūd ibn Aḥmad. 1420 AH. *Al-Bināya Sharḥ al-Hidāya*, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya.

- Ibn al-Humām al-Ḥanafī, Muhammad ibn ‘Abdul Wāḥid. 1389 AH. *Fath al-Qadīr ‘ala al-Hidāyah*, Beirut: Dār al-Fikr.
- Ibn al-Mawdūd al-Mawṣilī al-Ḥanafī, ‘Abdullāh ibn Maḥmūd. 1356 AH. *Ikhtiyār li Ta’līl al-Mukhtār*, Cairo: Maṭba‘at al-Ḥalabī.
- Ibn ‘Āshūr, Muhammad Ṭāhir. 1420 AH. *Tafsīr al-Taḥrīr wa al-Tanwīr al-Ma‘rūf bi Tafsīr Ibn ‘Āshūr*, Beirut: Mu’assasat al-Tārīkh al-‘Arabī.
- Ibn Māza al-Ḥanafī, Maḥmūd ibn Aḥmad. 1424 AH. *Al-Muḥīṭ al-Burhānī fī al-Fiqh al-Nu‘mānī*, Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya.
- Ibn Nujaym al-Miṣrī, Zayn al-Dīn ibn Ibrāhīm. n.d. *Al-Baḥr al-Rā‘iq Sharḥ Kanz al-Daqa‘iq*, Beirut: Dār al-Kitāb al-Islāmī.
- Ibn Sa‘d, Muhammad ibn Sa‘d. 1421 AH. *Al-Ṭabaqāt al-Kabīr*, Cairo - Egypt: Maktabat al-Khānji.
- Ismā‘īl-Tabār et al. 1399 Sh. “A Study of the Nature of Testimony on Testimony, A Response to the Number and Gender of Witnesses”, *Faṣḥnāmeḥ Qezāvat*, no. 20 (102): 39-62.
- Al-Ismandī, Muhammad ibn ‘Abdul Ḥamīd. 1428 AH. *Ṭarīqat al-Khilāf fī al-Fiqh Bayn al-‘Immah al-Aslāf*, Cairo: Maktabat Dār al-Turāth.
- Al-Jazā‘irī, Sayyid Ni‘matullāh. 1379 AH. *Al-Anwār al-Nu‘māniyyah*, Tabriz: Maṭba‘ah Sherkat Chāp.
- Juwaynī, ‘Abdul-Malik ibn ‘Abdullāh. 1418 AH. *Al-Burhān fī Uṣūl al-Fiqh*, Beirut, Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya.
- Al-Khalīl ibn Aḥmad, ‘Abdul Raḥmān. 1409 AH. *Kitāb Al-‘Ayn*, ed. Ibrāhīm al-Samarra‘ī and Maḥdī Makhzūmī, Qom: Mu’assasat Dār al-Hijrah.
- Lārijānī, ‘Alī; Gholāmi Abarastānī, Gholāmrezā. 1390 Sh. “The Relationship between Authority and Legitimacy in the Islamic Political System”, *Faṣḥnāma-yi Muṭāli‘āt-i Ravābiḥ-i Baynulmilal* (Quarterly of International Relations Studies), no. 4 (16): 65-92.
- Lotfī, Asadullāh. 1375 Sh. “Reasoning and Devotion in Religious Rulings”, *Fiqh*, nos. 7 and 8: 325-352.
- Ma‘lūf, Louis. 2000. *Al-Munjid fī al-Lughā al-‘Arabiyya al-Mu‘āṣira*, Beirut: Dār al-Mashriq.
- Mīrdādāshī Kārī, Seyyed Maḥdī; Keshāvarz, Ali; Asgarī, Alirezā. 1399 Sh. “Types of Testimony upon Testimony, an Approach to the Correct Criteria of Bearing and Performing it, in the

- Iranian Legal System with an Approach to Imami Jurisprudence”, *Muṭāli‘āt Huqūq Taṭbīqī Mu‘āṣir*, no. 11 (21): 273-297.
- Al-Mawṣilī al-Baldahī, ‘Abdullāh ibn Maḥmūd. 1356 AH. *Al-Ikhtiyār li-Ta‘līl al-Mukhtār*, Annotations: Shaykh Maḥmūd Abū Daqīqah (from the Hanafi scholars and a former professor at the Faculty of Fundamentals of Religion), Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya.
- Al-Muhaqqiq al-Ḥillī, Ja‘far ibn al-Ḥasan. 1408 Sh. *Sharā‘i‘ al-Islām fī Masā‘il al-Ḥalāl wa ‘l-Ḥarām*, Qom: Mu‘assasat Ismā‘īliyyān.
- Mughniyah, Muhammad Jawād. 1379 Sh. *Imāmat ‘Alī (AS) bayn al-Qur’ān wa al-‘Aql (Imamate of ‘Alī (AS) Between Reason and the Qur’an)*, Tehran: Sāzmān Tablighāt Islāmī.
- Muhannā, ‘Abdullāh ‘Alī. 1413 AH. *Lisān al-Lisān*, ed. ‘Abdullāh ‘Alī Muhannā, Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya.
- Al-Najafī, Muhammad ibn Ḥasan ibn Bāqir. 1421 AH. *Jawāhir al-Kalām*, Qom: Dā‘irat al-Ma‘ārif Fiqh Islāmī bar Madh-hab Ahl al-Bayt (AS).
- Al-Nasafi, ‘Abdullāh ibn Aḥmad. 1432 AH. *Kanz al-Daqā‘iq*, Beirut: Dār al-Sirāj.
- Quinton, Anthony. 1371 Sh. *Political Philosophy*, trans. Morteza Asadi, Tehran: Enteshārāt al-Hudā.
- Saberi, Hossein. 1381 Sh. “Jurisprudence and the challenge between reasoning and devotion”, *Dāneshkade Elāhiyāt (Faculty of Theology) Mashhad*, no. 57: 21-52.
- Ṣāhib ibn ‘Abbād, Ismā‘īl ibn ‘Abbād. 1414 AH. *Al-Muḥīt fī al-Lughā*, ed. Muhammad-Ḥasan Āl Yāsīn, Beirut: ‘Ālam al-Kutub.
- Al-Samarqandī, Muhammad ibn Aḥmad. 1414 AH. *Tuḥfat al-Fuqaḥā’*, Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya.
- Al-Samarqandī, Naṣr ibn Muhammad. 1386 AH. *Uyūn al-Masā‘il*, Baghdad: Matba‘at As‘ad, Umm al-Nashr.
- Seraj, Muhammad Ibrahim. 1376 Sh. *Imam Ali (AS) the Never-Setting Sun*, Mashhad: Razavi University of Islamic Sciences.
- Al-Sarakhsī, Muhammad ibn Aḥmad. 1414 AH. *Al-Mabsūṭ*, Beirut: Dār al-Ma‘rifah.
- Al-Shahīd al-Thānī, Zayn al-Dīn ibn ‘Alī. 1413 AH. *Masālik al-Afḥām ilā Tanqīḥ Sharā‘i‘ al-Islām*, Qom: Muassasat al-Ma‘ārif al-Islāmiyyah.

- Al-Shāṭibī, Ibrāhīm ibn Mūsā. n.d. *Al-Muwāḍfaqāt fi Uṣūl al-Sharī'ah*, Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya.
- Al-Shaybānī, Muhammad ibn al-Ḥasan. 1433 AH. *Al-Aṣl*, vol. 12, Beirut: Dār Ibn Ḥazm.
- Shaykh al-Ṭūsī, Muhammad ibn al-Ḥasan. 1387 AH. *Al-Mabsūt*, Tehran: al-Maktabah al-Murtaḍawiyyah.
- Shaykh al-Ṭūsī, Muhammad ibn al-Ḥasan. 1407 AH. *Al-Khilāf*, Qom: Mu’assasat al-Nashr al-Islāmī.
- Shaykh al-Ṭūsī, Muhammad ibn al-Ḥasan. 1416 AH. *Al-Amālī*, Qom: Dār al-Thaqāfa.
- Shaykh Niẓām and a group of Indian scholars (Jamā‘a min ‘Ulamā’ al-Hind). 1411 AH. *Al-Fatāwa al-Hindiyya fi Madhhab al-Imām al-A‘zam Abī Ḥanīfa al-Nu‘mān*, Beirut: Dār al-Fikr.
- Al-Sughḍī, ‘Alī ibn al-Ḥusayn. 1404 AH. *Al-Nutaf fi al-Fatāwā*, vol. 2, Beirut: Dār al-Furqān.
- Al-Zaylāī al-Ḥanafī, ‘Uthmān ibn ‘Alī. 1313 AH. *Tabyīn al-Ḥaqā’iq Sharḥ Kanz al-Daqā’iq wa Ḥāshiyat al-Shilbī*, Cairo: al-Kubrā al-Amīriyyah.
- Zulfāqār-Ṭalab, Moṣṭafā; Pārsā, Farzād. 1402 Sh. “The Concept and Characteristics of a Mandatory Ruling and the Resulting Jurisprudential and Legal Theoretical Differences”, *Fiqh va Mabānī Huqūq-e Islāmī*, no. 1: 9-31.