



پیشانی
مجله

سالنامه علمی - تخصصی

سال اول، شماره ۱، سال ۱۳۹۷

صاحب امتیاز: سیدعلی شبیری.

مدیر مسئول: سیدعلی شبیری.

سر دبیر: ابوالقاسم مقیمی حاجی.

مدیر اجرایی: علی اکبر دهقانی اشکذری.

هیئت تحریریه: محمد قائینی، محمد عندلیب، سیدمحمد شبیری، ابوالقاسم

مقیمی حاجی، قدیرعلی شمس، سیدمحمد جواد شبیری، علی

فاضلی هیدجی.

آدرس: قم، خیابان شهدا (صفائیه)، کوچه ۱۹، بن بست ناصر، پلاک ۲۲،

مدرسه فقهی امام محمدباقر (عج).

تلفن دفتر مجله: ۳۷۷۴۴۵۷۵ - ۰۲۵

آدرس اینترنتی: osoul.mfeb.ir

پست الکترونیک: mosoul@mfeb.ir

راهنمای تدوین و ارسال مقالات

شرایط مقاله

- موضوع مقاله اصولی باشد.
- مقاله به زبان فارسی باشد.
- مقاله باید بردارنده نوآوری بوده و دست کم یکی از ویژگی های زیر را داشته باشد:
 - ارائه کننده نظریه یا یافته جدید علمی؛
 - ارائه کننده تقریر و تبیین جدید از یک نظریه؛
 - ارائه کننده استدلال جدید برای یک نظریه؛
 - ارائه نقد جامع علمی یک نظریه.
- مقاله تایپ شده باشد و فایل ورد آن برای مجله ارسال شود.
- مقاله در ۱۰ تا ۲۵ صفحه آچار با قلم بی لوتوس ۱۴ تنظیم شود.
- مقاله در جای دیگری نشر نیافته یا هم زمان برای مجله دیگری ارسال نشده باشد.

ساختار مقاله

- مقاله باید ساختار زیر را داشته باشد:
- عنوان مقاله و نام نویسنده یا نویسندگان (به دو زبان فارسی و عربی)؛
 - چکیده: دست کم در پنج سطر شامل تبیین موضوع، ساختار و نتیجه (به دو زبان فارسی و عربی)؛
 - واژگان کلیدی (به دو زبان فارسی و عربی)؛
 - مفهوم شناسی / موضوع شناسی؛
 - مقدمه (طرح مسأله)؛
 - بدنه اصلی مقاله (آرا، ادله، نقد و بررسی)؛
 - نتیجه؛
 - منابع و مآخذ.

روش ارجاع به منابع در متن و پایان مقاله

۱. آدرس دهی مقاله باید به روش پانویس و با ذکر نام خانوادگی، نام منبع، شماره جلد و شماره صفحه ای که مطلب مورد نظر از آن نقل شده انجام شود و مشخصات کتاب شناسی در فهرست منابع پایان مقاله قرار گیرد.
۲. تنظیم فهرست منابع در پایان مقاله به ترتیب ذیل می آید:
برای درج مشخصات کتاب: نام خانوادگی و نام نویسنده، نام کتاب، ترجمه یا تصحیح یا تحقیق: نام و نام خانوادگی مترجم، مصحح یا محقق، شهر محل انتشار، انتشارات، نوبت چاپ، سال نشر.
برای درج مشخصات نشریات: نام و نام خانوادگی نویسنده، نام مقاله، نام نشریه، شماره، محل نشر، سازمان یا مؤسسه یا ارگان منتشر کننده، تاریخ انتشار.

تذکرات

۱. نظریات مندرج در مقالات، الزاماً بیانگر دیدگاه های مجله نبوده و مسئولیت آن به عهده نویسنده آن است.
۲. مجله در ویرایش، ترجمه، تلخیص، پذیرش یا رد مقالات آزاد است.
۳. مقالات ارسالی به هیچ وجه پس فرستاده نمی شود.
۴. نقل مطالب مجله با ذکر مأخذ بلامانع است.

فهرست مطالب

۵	سرمقاله سر دبیر
۷	مقدمات مفوته از دیدگاه آیت الله العظمی شبیری زنجانی علیرضا اصغری، علیمراد مهاجری و حسین سنایی
۲۳	مراتب حکم و کارکردهای آن مرتضی جهانشاهی
۴۷	نقدی بر قاعده استحالة اہمال در مقام ثبوت مصطفی درّی
۶۷	چیستی و جایگاه سیاق در استظهار مسیح بروجرودی، حسن رضایی، محمد صادق بدخش
۹۷	قاعدة الملازمة من وجهة نظر المحقق الاصفهانی عرض و نقاش محمدعلی اسماعیلی
۱۲۷	بحث حول قاعدة «لا حرج» مهدی گنجعلی

سر مقاله

پیامبر اکرم ﷺ و امامان معصومین در حیات ظاهری خویش، در کنار معرفی دو منبع عقل و نقل برای دستیابی به شریعت، اصول و قواعدی را برای کار بست آن دو به اصحاب خویش بیان نمودند. حجیت ظواهر قرآن، برخی از شرایط حجیت خبر، راهکار برون رفت از تعارض بدوی و مستقر و قواعدی از این دست را برای جلوگیری از خطا در رسیدن به حکم شرع عرضه کردند و با نهی از قیاس و استحسان و اعتماد به راویان ضعیف، سدّ محکمی را در مقابل انحراف از شریعت بنا نمودند. در همان دوران، اصحاب با جمع‌آوری و تحلیل قواعد بیان شده در کلام امامان معصومین علم اصول فقه که به وسیله این ذوات نورانی پایه ریزی شده بود را از علم شفاهی به علم مکتوب تبدیل کردند. محمد بن ابی عمیر، یونس بن عبدالرحمن، احمد بن محمد بن خالد از جمله اصحابی هستند که رساله‌هایی را در پاره‌ای مباحث اصولی به نگارش درآوردند و گام‌های نخستین را در تدوین برخی از مباحث علم اصول برداشتند.

پیشینه
اصول فقه

۱
۴

پس از دوران غیبت، شیخ مفید با نگارش «التذکرة» در علم اصول و سید مرتضی با «الذریعة الی اصول الشریعة» و شیخ طوسی با «العدة فی اصول الفقه»، اولین نگارش‌های جامع در اصول را به رشته تحریر درآوردند. این تلاش‌ها با تألیف کتاب‌هایی مانند «معارج الاصول» توسط محقق حلی، «نهایه الوصول الی علم الاصول» با قلم علامه حلی و «القواعد و الفوائد» از جمله نگارش‌های کم نظیر شهید اول، به کمال رسید.

رواج اخباری‌گری رکود شدیدی را در علم اصول ایجاد کرد و تنها با باز آفرینی آن، بیرون رفت از رکود و بازگشت رونق به اصول ممکن گردید. وحید عصر مرحوم بهبهانی این

وظیفه را بر دوش کشید و کمک شایانی به احیای دوباره علم اصول نمود. در همین زمان گام‌های نخست برای یافتن زبان مستقل برای علم اصول شیعه برداشته شد. هر چند علم اصول با تلاش اندیشمندان شیعه باز آفرینی شد، اما هنوز نیازمند ابداع و تغییری شگرف بود که تنها ذهن مبدع و مبتکر شیخ اعظم یارای چنین تغییری داشت. آخوند خراسانی، محقق عراقی، میرزای نائینی و دیگر اعلام با آرای خود سبب بالندگی روز افزون آن شدند. پیدایش مسائل جدید فقهی و لزوم پاسخگویی به آنها، نیاز به پالایش علم اصول و افزایش مباحث جدید را در تمام عصور به خوبی نشان می‌دهد. همین امر شهید صدر را بر آن داشت تا تغییراتی را در علم اصول ایجاد کند. پیشبرد علم اصول و تطبیق آن با نیازهای زمان همواره نیازمند برداشتن گام‌های جدیدی است.

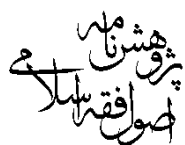
مدرسه فقهی امام محمدباقر علیه السلام می‌کوشد با انتشار نشریه اصولی «پژوهش‌نامه اصول فقه اسلامی» با استفاده از سرمایه دانش‌پژوهان این علم پرثمر بتواند زمینه بروز کردن مباحث اصول را آماده کرده و به پالایش علم اصول از زوایا و افزایش مباحث لازم و غیر معنون در اصول و هم‌چنین تبیین و تعمیق مباحث موجود سرعت بخشد.

امید آنکه در این مسیر مشمول عنایت و توفیق خداوند متعال باشیم و نبی اکرم صلی الله علیه و آله و سلم و ائمه هدی علیهم السلام ما را در این مسیر راهبری و راهنمایی کنند.

تاجتاج

والحمد لله رب العالمین

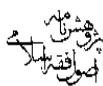
سردبیر



سالنامه علمی - تخصصی
سال اول، شماره ۱، سال ۱۳۹۷

مقدمات مفوته از دیدگاه آیت الله العظمی شبیری زنجانی^۱

علیرضا اصغری، علیمیراد مهاجری و حسین سنایی^۲



چکیده

در مقاله پیش رو پس از تعریف مقدمه‌های مفوته، کیفیت تصویر وجوب برای مقدمه‌های مفوته به لحاظ عالم ثبوت و اثبات بررسی شده است. برای تصویر وجوب برای مقدمه‌های مفوته پنج راه ارائه است: ۱. نظریه واجب معلق؛ ۲. نظریه واجب مشروط؛ ۳. نظریه وجوب مشروط به شرط متأخر؛ ۴. نظریه کاشفیت خطاب متقدم از اراده فعلیه مولا نسبت به واجب متأخر؛ ۵. نظریه علم به ایجاب متأخر، علت ناقصه امر به مقدمه مفوته.

نتیجه بررسی این است که به لحاظ عالم ثبوت پنج طریق برای تصویر وجوب مقدمه‌های مفوته وجود دارد که از میان این طرق به لحاظ عالم اثبات دو طریق

مقدمات مفوته از دیدگاه آیت الله العظمی شبیری زنجانی

۱. تاریخ دریافت مقاله: ۹۴/۱۱/۴

تاریخ تایید مقاله: ۹۴/۱۱/۲۵

این مقاله از دروس خارج فقه حضرت استاد آیت الله العظمی شبیری زنجانی رحمته الله علیه استخراج و تنظیم شده است.

۲. دانش پژوهان سطح چهار حوزه علمیه قم و پژوهشگران مرکز فقهی امام محمدباقر رحمته الله علیه.

mfemb110@gmail.com

(طریق چهارم و پنجم) با ظاهر ادله سازگار بوده و بقیه راه‌ها نیاز به قرینه دارد.
هم‌چنین در آخر، چند تطبیق فقهی مطرح شده است.
واژگان کلیدی: واجب معلق، واجب مشروط، تعلیق انشا، تعلیق منشأ.

مقدمه

برخی از مقدمه‌ها در شریعت اسلام به‌گونه‌ای هستند که زمان انجام آنها فقط پیش از زمان واجب است؛ به طوری که اگر پیش از زمان واجب انجام نشود، امکان انجام آن در زمان واجب وجود نخواهد داشت و ترک آن پیش از زمان واجب به فوت واجب در زمان خودش می‌انجامد؛ برای مثال، یکی از شرایط صحت روزه ماه رمضان انجام غسل جنابت پیش از فجر است و در غیر این صورت روزه آن روز باطل خواهد بود؛ این در حالی است که زمان روزه از فجر شروع می‌شود؛ پس ترک غسل پیش از زمان روزه باعث فوت روزه در زمان خود خواهد شد.

اشکال معروف مقدمه‌های مفوته این است که وجوب شرعی یا عقلی این مقدمه‌ها بر قاعده‌های عقلی و بدیهی، منطبق نیست؛ زیرا وجوب مقدمه، تابع وجوب ذی‌المقدمه است - به هر صورتی از صورت‌ها تبعیت فرض شود - به‌ویژه اگر این تبعیت از نوع تبعیت معلول از علت باشد که مشهور بین علماست. در این صورت چگونه ممکن است تابع پیش از وجوب متبوعش، واجب شود؟

پیش از این
موضوع را
بحث کرده‌ایم

آنچه نوشتار پیش‌رو دنبال می‌کند بیان چگونگی وجوب مقدمه پیش از زمان وجوب ذی‌المقدمه است. جماعتی از اصولیون متأخر با منفک‌دانستن زمان وجوب از زمان واجب و تقدم وجوب بر واجب و برخی دیگر با فعلیت ملاک، در صدد پاسخ به این اشکال برآمده‌اند؛ دسته اول در این باره که چگونه و با چه ملاکی می‌توان تقدم زمان وجوب را بر زمان واجب فرض کرد، نظریه‌های متفاوتی مطرح کرده‌اند؛ صاحب فصول با اختراع واجب معلق، شیخ‌انصاری با تعریفی خاص از واجب مشروط و آخوند با قول به شرط متأخر در واجبات مشروط، تقدم زمان وجوب بر زمان واجب را اثبات کرده‌اند. در بحث‌های آتی هر یک از راه‌حل‌های مذکور، تبیین و بررسی خواهد شد.

سال اول شماره ۱، سال ۱۳۹۷

مفهوم شناسی

مقدمات مفوته: «مقدمات مفوته» مقدماتی هستند که ترک آنها سبب می شود مکلف در زمان واجب، قدرت انجام دادن واجب را نداشته باشد.

واجب معلق و منجز: واجب منجز آن است که وجوبش به مکلف تعلق می گیرد اما حصول واجب بر امر غیر مقدور متوقف نیست؛ مانند معرفت. واجب معلق نیز آن است که وجوبش به مکلف تعلق می گیرد اما حصول واجب بر امر غیر مقدور متوقف است؛ مانند حج که وجوبش از اول زمان استطاعت یا خروج کاروان به مکلف تعلق می گیرد اما انجام حج بر رسیدن وقت حج متوقف است که مقدور مکلف نیست. فرق واجب معلق با واجب مشروط این است که در واجب معلق، واجب مشروط است اما در واجب مشروط، وجوب مشروط است.^۱

راهکارهای ثبوتی تصویر «وجوب مقدمات مفوته»
برای تصویر وجوب برای مقدمه های مفوته، پنج راهکار مطرح شده است:

۱. واجب معلق

صاحب فصول برای تصویر وجوب برای مقدمه های مفوته، واجب را به منجز و معلق تقسیم می کند. وی با اختراع واجب معلق در قیدهای غیر مقدور - مانند زمان - اشکال مقدمه های مفوته را حل می کند.

بنابر تعریفی که در مفهوم شناسی گذشت، در واجب معلق، وجوب، فعلی است؛ اما واجب، بر امری غیر مقدور - مانند زمان - متوقف است. بر این اساس، مشکل وجوب مقدمه پیش از زمان واجب از بین می رود؛ زیرا وجوب پیش از زمان واجب وجود دارد و همین وجوب باعث وجوب مقدمه های مفوته است.

۱. صاحب فصول، الفصول الغروية، ص ۷۹.

۲. واجب مشروط

مشهور عالمان گفته‌اند: «واجبی که وجوبش وابسته به شرطی باشد، واجب مشروط نامیده می‌شود»؛ اما شیخ انصاری در این باره می‌گوید: «تحقق چنین واجبی که اصل وجوب، مشروط باشد، محال است». وی برای اثبات استحاله به دو دلیل عقلی - یکی اثباتی و دیگری ثبوتی - تمسک می‌کند:

۱. اشکال عقلی اثباتی: وجوب از هیئت امر فهمیده می‌شود. هیئت از معانی حرفی بوده و معانی حرفی جزئی است و حقیقت جزئی قابل تقیید نیست؛ برای مثال، در «إن جاءک زید فأکرمه»، وجوب اکرام نمی‌تواند به مجی زید مشروط باشد؛ زیرا وجوب اکرام از هیأت امر فهمیده می‌شود که معنای حرفی داشته و غیر قابل تقیید است.

۲. اشکال عقلی ثبوتی: ملاک حکم عقل به لزوم اتیان عمل، اراده مولاست. اراده نیز هیچ‌گاه معلق نیست؛ بلکه دایرمدار وجود و عدم است؛ پس اگر اراده، فعلیت نداشته باشد، معدوم خواهد بود و اگر اراده وجود داشته باشد، وجودش فعلی بوده و معلق نیست؛ پس هر گونه تقیید یا تعلیق به مُراد - نه اراده - باز می‌گردد؛ بنابراین در مثال «إن جاءک زید فأکرمه» اگر اراده مولا موجود باشد، وجوب، فعلی است و اگر موجود نباشد، اصلاً وجوبی نیست؛ و مشروط بودن اراده خداوند متعال معقول نیست.

شیخ در ادامه می‌گوید: در مثال‌هایی که مشهور برای وجوب مشروط بیان کرده‌اند - مانند مشروط بودن وجوب حج به فرارسیدن ماه ذی‌الحجه و مشروط بودن وجوب روزه به غسل جنابت پیش از فجر - اصل وجوب، مشروط نیست بلکه وجوب، فعلی است؛ اما واجب مشروط است؛ بنابراین واجب مشروط، واجبی است که خود واجب، مشروط به شرطی باشد؛ نه این که اصل وجوب، مشروط باشد.^۱

اشکال: قضیه‌های شرطیه که از مقدم، تالی و ادوات شرط تشکیل شده است، سه ویژگی دارند: الف) جمله شرطیه یا اخبار از ملازمه بین مقدم و تالی است یا انشا ملازمه؛ ب) وجود مقدم و تالی هر دو مفروض است و حقیقی بودن وجود تالی و فرضی بودن وجود مقدم

۱. شیخ انصاری، مطارح الأنظار، ص ۴۵-۴۹.

خلاف ظاهر است؛ ج) ملازمه بین وجود خارجی مقدم و وجود خارجی تالی است. برای مثال در قضیه «إن طلعت الشمس فالنهار موجود» مقدم و تالی هر دو مفروض است و بین وجود مفروض «طلوع شمس» و وجود مفروض «نهار» ملازمه است. بر این اساس، ظهور جمله «إن جاء زيد فأكرمه» اقتضا می‌کند که مجیء زید (مقدم) و وجوب اکرام (تالی) هر دو فرضی باشند و این با مشروطبودن اصل وجوب سازگار است نه مشروطبودن واجب (محققبودن تالی و فرضی بودن مقدم).

پاسخ: طبق قاعده‌های عربی، ظهور قضیه‌های شرطیه در مشروطبودن اصل وجوب است؛ اما به علت دو اشکال عقلی که پیش‌تر بیان شد، باید از این ظهور، رفع ید کرده و معنای جمله شرطیه را به جمله حملیه بازگرداند؛ یعنی معنای «إن جاء زيد فأكرمه» این است که وجوب اکرام، الان موجود است.

۲/۱. تطبیق بیان شیخ بر مسئله مقدمه‌های مفوته

چنان‌که گذشت شیخ‌انصاری در تعریف واجب مشروط، نظر مشهور - مشروطبودن اصل وجوب - را انکار کرده و خود واجب را مشروط دانست؛ بنابراین از آنجا که اصل وجوب، فعلی بوده، وجوب از ذی‌المقدمه به مقدمه، سرایت کرده و به این صورت وجوب برای مقدمه‌های مفوته نیز تصویر می‌شود.

پیش از این
مقدمه‌های مفوته

حقیقت آنچه را که صاحب فصول واجب معلق نامیده است، شیخ نیز پذیرفته است و اختلاف این دو عالم بزرگ، فقط در تسمیه می‌باشد؛ بنابراین، همان‌طور که با بیان صاحب فصول مشکل مقدمه‌های مفوته حل شد، با بیان شیخ‌انصاری نیز مشکل حل می‌شود؛ زیرا طبق این بیان نیز وجوب پیش از زمان واجب، فعلی است و سریان وجوب بر مقدمه‌های مفوته بی‌اشکال است.^۱

خلاصه اینکه راه حل صاحب فصول و شیخ‌انصاری برای حل مشکل در مقدمه‌های مفوته یکسان است. البته اینکه شیخ، واجب مشروط را انکار کرده، سبب مطرح شدن اشکال‌هایی شده است. این اشکال‌ها با مقدمه‌های مفوته ارتباطی ندارد؛ اما برای تکمیل

مقدمه‌های مفوته از دیدگاه آیت‌الله العظمی شیخ‌انصاری زنجان

۱. شیرازی زنجان، کتاب بیع، سال دوم، درس ۱۵۹/ کتاب نکاح، سال چهارم، درس ۳۵۲ و ۳۴۹.

بحث به آن‌ها اشاره خواهد شد.

کلام شیخ انصاری در این مقام دارای اشکالاتی است که به بیان آن‌ها می‌پردازیم:
الف) کلی بودن معنای هیئت: آخوند معتقد است معانی حروف - از جمله معنای هیئت - کلی بوده و قابل تقييد است.^۱

ب) اخصیت از مدعی: بر فرض، معانی حرفی جزئی باشند، وجوب، همیشه مفاد هیئت امر نیست؛ بلکه گاهی از موادی مانند کتب، وجب و فرض استفاده می‌شود که معانی اسمیه و کلی هستند.

ج) امکان تعلیق اراده: شیخ می‌گوید که اراده دایر مدار وجود و عدم است و تعلیق در آن ممکن نیست. آخوند^۲ این مطلب را نمی‌پذیرد؛ چرا که ممکن است عملی محبوب مولا بوده و نسبت به آن شوق اکید داشته باشد؛ اما صلاح نداند که آن را در همان لحظه طلب کند؛ بنابراین طلب خود را به صورت معلق انشا می‌کند و به این سبب اراده و وجوب منشأ به خطاب، در آینده فعلی می‌شود؛ هر چند اصل خطاب و انشای وجوب از همان لحظه حاصل است؛ بنابراین وجوب مشروط ممکن است.^۳

۲/۲. بررسی امکان واجب معلق و مشروط

تعلیق از جهت عقلی، در سه مورد مطرح می‌شود:

الف. تعلیق انشا: مراد از تعلیق انشا این است که اصل انشا معلق بر حصول شرطی باشد. مانند این که گفته شود انشا وجوب اکرام زید معلق بر قیام وی است. این قسم از تعلیق به طور مسلم باطل است؛ زیرا انشا دایر بین وجود و عدم است و تعلیق در آن معنا ندارد.

ب. تعلیق مُنشأ: مراد از تعلیق منشأ این است که اصل انشا فعلی است، اما منشأ آن بعداً حاصل می‌شود؛ مانند این که وجوب حج از حین انشا فعلی است، اما منشأ که وجوب حج باشد بعد از استطاعت فعلی می‌شود. این قسم از تعلیق که در واجبات مشروط مطرح است علی التحقیق صحیح است و امکان تفکیک بین انشا و منشأ وجود دارد. شبیه این مطلب در

پیشینه
مطالعه

سال اوله شماره ۱، سال ۱۳۹۷

۱. خراسانی، کفایة الأصول، ص ۹۷.

۲. همان، ص ۹۷-۹۸.

۳. شبیری زنجانی، کتاب نکاح، سال چهارم، درس ۳۵۲ و ۳۵۳.

دو باب دیگر وجود دارد:

الف) باب فرض و مفروض که امکان تفکیک بین این دو وجود دارد؛ برای مثال، اگر فرض شود رجل شجاع، اسد است، گاهی زید در حال حاضر صفت شجاعت دارد؛ بنابراین اسدیت برای زید در همین الان فرض می‌شود؛ اما گاهی زید اکنون این شرط را نداشته و در آینده از آن برخوردار می‌شود، در این صورت اسدیت برای زید در آینده فرض می‌شود. در هر دو صورت، فرض فعلی خواهد بود؛ اما در یکی اسدیت بالفعل و در دیگری اسدیت در آینده مفروض است.

ب) باب علم و معلوم که متعلق علم می‌تواند قضیه‌ای تعلیقی باشد؛ یعنی علم می‌تواند به امری که در آینده رخ خواهد داد، تعلق بگیرد؛ مانند باور همه مسلمانان به معاد که امری استقبالی است.

در باب انشا نیز که امری اعتباری و فرضی است، هیچ مانعی برای فعلی بودن انشا و استقبالی بودن منشأ وجود ندارد. این مسئله در شرعیات شایع است؛ از جمله آن می‌توان به موارد زیر اشاره کرد:

۱. واجبات مشروطه‌ای که شرط آن در آینده تحقق یابد.

۲. در باب عقود و ایقاعات - مانند باب سبق و رمایه - که ملکیت برای کسی که برنده شود، انشا شده است؛ پس ملکیت به برنده شدن مشروط بوده و در آینده نیز تحقق خواهد یافت.

۳. باب تدبیر که در آن حرّیت پس از وفات لحاظ می‌شود.

۴. باب وصیت که ملکیت بعد از وفات در آن انشا شده است.

۵. باب جعاله - من ردّ عبدی فله کذا - که در آن ملکیت جُعَل برای عامل، به تحقق عمل، مشروط شده است.

إنشا در تمام این موارد، فعلی و بدون تعلیق است؛ اما منشأ آن، معلق و متأخر می‌باشد. پس بنابر آنچه که گذشت، تعلیق منشأ و تأخر آن از إنشا، اشکال عقلی نداشته و در خارج هم واقع شده است: «أدّل دلیل علی إمكان شیء وقوعه».

ج. تعلیق متعلق منشأ: مراد از تعلیق متعلق منشأ این است که اصل إنشا و منشأ فعلی باشد، اما متعلق منشأ در آینده محقق می‌شود؛ مانند این که وجوب حج معلق بر

پیش از وقوع
مستقبل

مقدمت مؤخره از دیدگاه آیت الله العظمی شیری زنجان

فرارسیدن ماه ذی الحجه است که اصل انشا و منشأ که وجوب حج باشد فعلی است، اما متعلق منشأ (واجب) در آینده محقق می‌شود؛ این قسم از تعلیق که در واجبات معلق مطرح است بدون هیچ خلافی جایز است؛ مانند این که صاحب خانه‌ای زید را وکیل کند که خانه‌اش را فردا بفروشد. وکالت از همان لحظه توکیل فرض شده، اما موکل فیه (فروش خانه) در فردای آن روز است. تعلیق متعلق منشأ در اینجا شبیه واجب معلق می‌باشد که در آن وجوب فعلی، اما واجب استقبالی است.^۱

نتیجه این که نظریه اول (واجب معلق) و نظریه دوم (وجوب مشروط به تقریب شیخ) از نظر عقلی و ثبوتی صحیح و بی‌اشکال هستند؛ زیرا در هر دو متعلق منشأ، معلق شده است و تعلیق در متعلق منشأ اشکالی ندارد.

۳. وجوب مشروط به شرط متأخر

آخوند برای تصویر وجوب برای مقدمه‌های مفوته، نظریه وجوب مشروط به شرط متأخر را مطرح کرده و می‌گوید که در صورت علم به حصول قید در آینده - مانند قید زمان - وجوب از الان فعلی و منجز است؛ زیرا به سبب قدرت بر مقدمه بر انجام واجب قادر می‌باشد؛ در نتیجه وجوب از ذی‌المقدمه به مقدمه ترشح می‌کند؛ برای مثال، وجوب حج به رسیدن ذی‌الحجه مشروط است، اما چون علم به حصول این شرط متأخر وجود دارد، وجوب از الان فعلی است.^۲ در اشکال به این نظریه باید گفت این تصویر برای وجوب هر چند از جهت ثبوتی معقول است، اما خلاف ظاهر ادله می‌باشد.

۴. کاشفیت خطاب متقدم از اراده فعلی مولا نسبت به واجب متأخر

محقق داماد مانند شیخ انصاری، از راه فعلی‌بودن اراده، وجوب مقدمات مفوته را تصویر نموده است؛ اما دلیل وی با دلیل شیخ متفاوت است. او معتقد است دلیل تقدیم خطاب شرعی بر زمان عمل، این است که انجام مأموریه بر مقدماتی متوقف است که اگر مولا از

۱. همان، درس ۳۴۹.

۲. خراسانی، کفایة الأصول، ص ۱۰۲-۱۰۵.

قبل، خطاب نکند، مکلف در انجام مأموریه ناتوان خواهد بود؛ برای نمونه، هنگامی که مولا می‌گوید: «أَكْرِم الضيفَ إِنْ جَاءَ»، دلیل تقدیم خطاب این است که اگر پس از آمدن مهمان، امر به اکرام کند، چون مقدمات پذیرایی - مانند غذا و میوه - آماده نیست، مکلف قادر بر پذیرایی از او نمی‌باشد.

بنابراین، همین که از قبل، به مکلف خطاب می‌شود، دلیل بر آن است که علاقه مولا به عمل، افزون بر شوق، به مرحله طلب رسیده و از مکلف می‌خواهد که در ظرف خودش فوت نشود.^۱

اشکال: علت تقدیم خطاب، تنها این نیست که اگر خطاب پس از حصول شرط بیان شود، مکلف امکان انجام مقدمات را ندارد؛ بلکه ممکن است علت تقدیم خطاب، این باشد که مولا در زمان تحقق شرط، نمی‌تواند خطاب را به مکلف برساند و در نتیجه، وی قادر بر امثال نخواهد بود؛ از این رو، مولا برای قادرساختن مکلف بر امثال تکلیف، پیش از تحقق شرط، خطاب را بیان می‌کند که در این صورت، تقدیم خطاب، کاشف از فعلیت اراده نیست. این اشکال را می‌توان به صورت نقضی نیز مطرح کرد؛ بدین بیان که اگر تقدیم خطاب برای تکلیف کردن به مقدمات آن است، کودک نابالغ هم که پیش از بلوغ به او خطاب شده: «إِذَا بَلَغْتَ وَجَبَ عَلَيْكَ الصَّوْمُ وَ الصَّلَاةُ»، باید مقدمات این واجبات را فراهم کند؛ در حالی که تحصیل مقدمات بر وی واجب نیست؛ زیرا ادله متعددی بر ثبت نشدن گناه در کارنامه کودک غیر بالغ، دلالت دارند.

پاسخ: هرچند ثبوتاً هر دو احتمال وجود دارد؛ اما اگر علت تقدیم خطاب، لزوم تحصیل مقدمات نباشد؛ بلکه حکمت تقدیم آن بر زمان حاجت مربوط به مولا و برای قادرساختن مکلف از ناحیه خطاب باشد، گرفتار خلاف فرض می‌شویم.

توضیح مطلب، نیازمند مقدمه‌ای است. قدرت بر امثال تکلیف، یکی از شرایط معتبر در صحت تکلیف است. قدرت، گاهی «قدرت عقلی» است؛ به این معنا که برای صحت تکلیف، کافی است مکلف از زمان صدور خطاب تا زمان عمل به تکلیف، هرچند برای لحظه‌ای، قادر بر اتیان تکلیف باشد و لازم نیست حتماً در زمان عمل، قدرت بر امثال تکلیف داشته باشد. در این صورت، اگر مکلف پیش از زمان عمل، قدرت بر امثال داشته باشد، باید قدرتش

پیش از آنکه
مقدمت فوت از دیدگاه آیت‌الله العظمی شیخ رجبانی

مقدمت فوت از دیدگاه آیت‌الله العظمی شیخ رجبانی

۱. محقق داماد، المحاضرات، ج ۱، ص ۲۳۲.

را حفظ کند و اگر بداند اتیان واجب در زمان مخصوص خود، نیازمند تحصیل مقدماتی است که باید پیشاپیش انجام شوند، باید آن مقدمات را فراهم سازد؛ زیرا قدرت لحاظ شده در صحت تکلیف، «قدرت عقلی» است و محدود و مقید به زمان امتثال نیست.

اما گاهی قدرت لحاظ شده در صحت تکلیف، قدرتی خاص و مقید به زمان یا مکان ویژه‌ای است که شارع باید آن را بیان کند. اعتبار این قدرت در تکلیف که «قدرت شرعی» نامیده می‌شود، نیازمند دلیلی خاص است و تا هنگامی که چنین دلیلی نباشد، معتبر، همان قدرت عقلی است.

با توجه به این مقدمه، اگر نکته تقدیم خطاب بر زمان عمل، لزوم تحصیل مقدمات واجب و در نتیجه، فعلیت اراده مولا بر تکلیف نباشد، لازم می‌آید در همه مواردی که واجب بر تحقق شرطی معلق شده است، افزون بر اعتبار تحقق آن شرط، قدرتی خاص و مقید به زمان عمل نیز، اعتبار شده باشد و این، خلاف فرض است؛ زیرا در مثال «إِنْ جَاءَكَ زَيْدٌ فَأَكْرِمْهُ»، به این معناست که مولا وجوب اکرام را بر دو شرط، معلق کرده است: یکی، آمدن زید و دیگری، قدرت مکلف بر اکرام زید در ظرف آمدن وی، و نه زودتر؛ یعنی مولا قدرتی خاص در زمان عمل را در تکلیف خود لحاظ کرده است؛ در حالی که مفروض آن است که شرط، فقط آمدن زید است و اعتبار قدرت خاص (قدرت شرعی) نیازمند دلیل است.

بنابراین، هنگامی شرط، فقط آمدن زید است که قدرت معتبر در صحت تکلیف، «قدرت عقلی» باشد؛ یعنی نکته تقدیم خطاب این باشد که اگر اکرام نیازمند تحصیل مقدماتی است، مکلف باید از زمان صدور خطاب، آن مقدمات را فراهم سازد.

با این بیان، نقض وارد بر کلام محقق داماد نیز پاسخ داده می‌شود؛ زیرا روایاتی با این مضمون که «رُفِعَ الْقَلَمُ عَنِ الصَّبِيِّ حَتَّى يَحْتَلِمَ» و این تسلّم که کودک نابالغ، تکلیف و عقاب ندارد، اقتضا می‌کند قدرت معتبر در تکلیف کودک، قدرت مخصوص در زمان بلوغ یعنی «قدرت شرعی» باشد؛ بنابراین، نمی‌توان از خطاب «إِذَا بَلَغْتَ وَجَبَ عَلَيْكَ الصَّوْمُ وَ الصَّلَاةُ»، وجوب تحصیل مقدمات پیش از بلوغ را به دست آورد و نقضی بر کلام محقق داماد وارد نمی‌شود؛ زیرا قدرت در آن موارد، «قدرت عقلی» است و مقید به زمان خاصی نیست.

بنابراین، روح و اساس این راهکار نیز، پذیرفتن واجب معلق است؛ جز اینکه در این

پیشینه
افق
حقوق

سال اوله شماره ۱، سال ۱۳۹۷

راهکار، ادله اثباتی، فعلیت وجوب پیش از زمان واجب را اثبات می‌کنند.^۱

۵. علّیت ناقصه علم به ایجاب متأخر، برای امر به مقدمات مفوته

برخی افعال می‌توانند به صورت علت ناقصه، علت برخی دیگر از افعال قرار گیرند؛ اعم از این که مقارن معلول باشند یا متقدم یا متأخر و اعم از این که فعل خداوند متعال یا فعل انسان باشد. علّیت مقارن برای مقارن، روشن است؛ توضیح علّیت متأخر و متقدم نیز خواهد آمد که ترشح وجوب از ذی‌المقدمه به مقدمه مفوته از باب علّیت ناقصه افعال متأخر برای متقدم است.

الف. علّیت افعال متأخر برای افعال متقدم: ترشح وجوب از ذی‌المقدمه به مقدمات مفوته، از باب علّیت ناقصه افعال متأخر برای افعال متقدم است. هنگامی که انسان فعلی را انجام می‌دهد که وجود واقعی «غرض غایی» آن، متأخر است - مانند اینکه بذری می‌پاشد تا محصول آن را برداشت کند - «غرض و علت غایی» به حسب وجود خارجی، متأخر است؛ اما به حسب وجود علمی، متقدم است. انسان در این موارد، وجود علمی علت غایی را در نظر می‌گیرد و پس از آن، به عمل روی می‌آورد؛ بنابراین، اینکه «فعل متقدم» معلول «فعل متأخر» باشد، بی‌اشکال است؛ البته هنگامی که علّیت، ناقصه باشد.

پیش از این
مقدمه

در این موارد، وجود خارجی «متأخر» نمی‌تواند در حصول وجود «متقدم» دخیل باشد و حتی نمی‌تواند سبب علم به وجود «متقدم» شود، نه به صورت علت تامه و نه به صورت علت ناقصه؛ اما وجود علمی «متأخر» می‌تواند علت ناقصه وجود «متقدم» باشد؛ خواه حصول وجود «متأخر»، قطعی باشد و خواه، محتمل.

این فرایند در اوامر و دستورهای صادرشده از انسان هم دیده می‌شود؛ یعنی گاه انسان برای دستور قطعی یا احتمالی که قرار است فردا صادر کند، امروز به مقدمه آن، دستور قطعی می‌دهد به این هدف که دستور قطعی یا محتمل در فردا، لغو نباشد. در این موارد نیز، وجود علمی «امر متأخر» به صورت علت ناقصه و غایی، در حصول «امر متقدم» دخالت دارد و هیچ محذوری پیش نمی‌آید؛ برای نمونه، چنانچه امروز فرزند مولا از دنیا برود و مولا فردا دستور به تشییع جنازه وی بدهد، اگر تشییع فردا، مقدماتی دارد که از اکنون باید آماده

مقدمه مفوته از دیدگاه آینه‌الله العظمی شیرازی زنجانی

۱. شیرازی زنجانی، کتاب نکاح، سال چهارم، درس ۳۵۲-۳۵۳.

شود، مولا از همین زمان، دستور فراهم کردن مقدمات را صادر می‌کند. این فرایند، در باب «ایجاب مقدمات مفوّه» هم که فعلی از افعال مولاست، جریان دارد؛ یعنی مولا ممکن است برای «ایجاب متأخر» با در نظر گرفتن وجود علمی آن، «ایجاب متقدّم» داشته‌باشد. پس «ایجاب متأخر» می‌تواند علّت «ایجاب بالفعل» باشد و اینکه اسم این وجوب کنونی یا متقدّم، «وجوب مقدّمی» یا «وجوب نفسی تهیّی» باشد، واقعیت را تغییر نمی‌دهد؛ برای نمونه، برای حصول روزه قریبی که ظرف آن از طلوع فجر است، باید پیش از طلوع فجر، غسل جنابت کرد؛ از این‌رو، از قبل، دستوری برای آن صادر می‌شود.

ب) علیت افعال متقدّم برای افعال متأخر: وجود قطعی یا احتمالی یک فعل، می‌تواند از مبادی حصول فعل دیگر باشد؛ به‌گونه‌ای که اگر آن «فعل متقدّم» نبود، این «فعل متأخر» حاصل نمی‌شد. در بسیاری از افعال انسان، بر اثر علم به فعلی که پیش‌تر محقق شده، نیرویی در نفس پدید می‌آید که آن نیرو، منشأ «فعل متأخر» می‌شود؛ برای نمونه، گاهی کسی کاری می‌کند که بر اثر آن، معتاد می‌شود؛ بنابراین، ممکن است فعلی، علّت ناقصه فعل متأخر باشد.

این فرایند در اوامر و دستورهای صادرشده از انسان هم دیده می‌شود؛ برای نمونه، کسی که به پذیرایی مهمان دستور داده و می‌داند این پذیرایی، مقدماتی دارد، برای لغونبودن دستورش، به تهیّه مقدمات و خریدن کالاهای لازم برای پذیرایی نیز، دستور می‌دهد. در اینجا، وجود خارجی «امر متقدّم»، منشأ برای «امر متأخر» شده‌است.

این فرایند، در اوامری هم که از خداوند متعال صادر می‌شود، جریان دارد و دستور پیشین می‌تواند منشأ دستوری جدید شود.^۲

بنابراین، در فرضی که مکلف می‌داند شارع مطلوبی دارد که اگر مقدماتش را انجام ندهد، مطلوب شارع فوت می‌شود و خطاب هم مشروط به «قدرت عقلی» است، به باور نگارنده، عقل به انجام دادن آن مقدمات حکم می‌کند، حتّی اگر خطاب، «واجب مشروط» هم نباشد؛ مانند اینکه اگر عبد می‌داند که مولا فردا تشنه خواهدشد، باید برای او آب فراهم کند، هرچند خطاب مشروطی هم وجود نداشته‌باشد؛ در اینجا، اگر عبد از روی عمد،

۱. این بحث مربوط به مسئله مقدمه‌های مفوّه نیست و از باب مناسبت بیان شده است.

۲. شبیری زنجانی، کتاب صوم، سال دوم، درس ۱۶۴.

مقدمات را آماده نکند و در ظرف عمل، آب فراهم نشود، مولا می‌تواند عبد را مؤاخذه کند.^۱ با دقت در این راهکار، تفاوتش با «واجب معلق» روشن می‌شود: در این راهکار، فعلیت وجوب و اراده پیش از زمان واجب، پذیرفته نشده است.

بررسی اثباتی راهکارهای ثبوتی

در آغاز، به سه نکته باید توجه کرد تا روشن شود ظاهر ادله، مطابق با کدام راهکار است:

۱. ظاهر ادله شرعی در مقام اثبات، این است که زمان «وجوب» همان زمان «واجب» است؛ پس راهکارهای «واجب معلق» از صاحب فصول و «واجب مشروط» از شیخ انصاری و «واجب مشروط به شرط متأخر» از آخوند خراسانی، خلاف ظاهرند؛ مگر قرینه‌ای بر تقدم «وجوب» بر «واجب» موجود باشد؛ بنابراین، راهکارهای فعلیت «وجوب» پیش از «واجب»، گرچه از نظر ثبوتی اشکال نداشتند؛ اما تا هنگامی که قرینه‌ای بر تقدم «وجوب» نباشد، نمی‌توان مشکل مقدمات مفوته را با آنها حل کرد.

۲. ظاهر ادله «واجب مشروط» این است که شرط، متقدم بر «واجب» است؛ بنابراین، راهکار «واجب مشروط به شرط متأخر» خلاف ظاهر است.

۳. علم به فعلیت ملاک، متوقف بر عدم دخالت قدرت در ملاک است و برای تشخیص اینکه قدرت در ملاک دخالت دارد یا نه، باید به تناسبات حکم و موضوع رجوع کرد. به نظر می‌رسد -جز در مواردی مانند تعظیم و توهین- در بیشتر موارد، تناسبات حکم و موضوع بر «عدم دخالت قدرت در ملاک» دلالت دارد؛ در نتیجه، در بیشتر ادله، با راهکارهای چهارم و پنجم می‌توان به وجوب مقدمات مفوته حکم کرد.

بنابراین، از نظر اثباتی، اگر قرینه‌ای بر تقدم «وجوب» بر «واجب» موجود نباشد، تنها با راهکارهای «فعلیت ملاک»^۲ و «علم به فعلیت ملاک» می‌توان مشکل مقدمات مفوته را حل کرد؛ و اگر چنان قرینه‌ای وجود داشته باشد، از سه راهکار دیگر نیز، می‌توان مشکل را حل کرد. اما اگر قدرت در ملاک دخیل باشد؛ یعنی «قدرت شرعی» معتبر باشد، آنگاه در فرضی که

پیش از این
مقدمت

مقدمت مفوته از دیدگاه آیت‌الله العظمی شیعی زنجانی

۱. همان، سال اول، درس ۳۷.

۲. مراد از ملاک، همان «محبوبیت و مطلوبیت» و در نتیجه، «اراده مولا» است.

قدرت در زمان عمل، مورد نظر شارع باشد، مقدمات مفوّته اصلاً وجوب نخواهند داشت.

تطبیق‌ها

۱. وجوب نیت روزه پیش از زمان واجب با علم به عدم قدرت بر نیت در زمان عمل: پیش از زمان روزه واجب است که انسان نیت روزه همراه با قصد قربت کند؛ زیرا اگر قصد روزه نکند، در زمان واجب - بر فرض شرطیت قصد روزه نسبت به کل روز - قدرت بر قصد روزه کل روز را ندارد؛ از این رو شیخ طوسی روزه کسی که نیت روزه کرده است و پس از طلوع فجر، بی‌هوش یا دیوانه شده یا خوابیده باشد را صحیح دانسته^۱ و بر این مطلب ادعای اجماع کرده است.^۲

محقق خویی برای بطلان عمل مجنون در این فرع، به روایت‌های «بک أثیب و بک أعاقب»^۳ استناد کرده؛^۴ اما دلیل وی ناتمام است؛ زیرا از این روایت‌ها لزوم عاقل بودن فرد در ظرف عمل استفاده نمی‌شود. از طرفی چنانچه مستفاد از ادله این باشد که فردا امساک از مفطرات با قصد قربت واجب است، به حسب معمول قبلاً اراده مولا به تحقق مطلوب در ظرف خود وجود دارد؛ بنابراین کسی که علم به عدم قدرت بر نیت در فردا دارد باید به حکم عقل و عقلاً کاری کند که در ظرف عمل، مطلوب حاصل شود.^۵

۲. عدم جواز تفویض مقدمه‌های نماز: از سخن شارع که فرموده: «إِذَا دَخَلَ الْوَقْتُ وَجَبَ الظُّهُورُ وَ الصَّلَاةُ»^۶ استفاده می‌شود که وجوب نماز، مشروط به فرارسیدن وقت است؛ اکنون، اگر مکلف بداند چنانچه به فلان مکان برود، مانع نماز خواندن وی در وقت خواهند شد؛ یا بداند در آن مکان در زمان نماز، آب و خاک برای وضو و تیمم در اختیار نخواهد داشت، آنگاه رفتن به آن مکان، بر او جایز نیست؛ زیرا هر چند هنوز، زمان واجب فرا نرسیده؛ اما اراده مولا، فعلی است.^۷

پیش از طلوع فجر

سال اوله شماره ۱، سال ۱۳۹۷

۱. شیخ طوسی، الخلاف، ج ۲، ص ۲۰۱ و المبسوط، ج ۱، ص ۲۶۶.

۲. همو، الخلاف، ج ۲، ص ۲۰۱.

۳. صدوق، الفقیه، ج ۴، ص ۳۶۹.

۴. خویی، المستند، الصوم، ۱، ص ۴۲۵.

۵. شبیری زنجانی، کتاب صوم، سال سوم، درس ۲۸۱.

۶. طوسی، تهذیب الاحکام، ج ۲، ص ۱۴۰، ح ۴.

۷. شبیری زنجانی، کتاب صوم، سال اول، درس ۳۷.

۳. انجام مقدمه‌ها در وکالت معلقه: فقیهان بین «تعلیق در اصل وکالت» و «تعلیق در موکِّل فیه» تفاوت گذاشته و اولی را باطل و دومی را صحیح دانسته‌اند. برخی درباره تفاوت آن دو گفته‌اند: اگر «وکالت» فعلی و «موکِّل فیه» معلق باشد، مانند «واجب معلق» است و چنانچه انجام دادن وکالت، وابسته به مقدماتی باشد، تهیة آن مقدمات، واجب و تصرّف در مال موکِّل فیه، جایز است؛ اما اگر «اصل وکالت» هم معلق باشد، مانند «واجب مشروط» است و تهیة مقدمات آن نیز، واجب نیست و تصرّف در مال موکِّل فیه، جایز نیست.

اما به باور نگارنده، این دو صورت از وکالت، عرفاً تفاوتی ندارند و در هر دو، توکیل و اذن در تصرّف در مال موکِّل فیه، فعلی است و از آنجا که اذن در کار، اذن در مقدمات آن است، اگر انجام دادن وکالت، وابسته به تصرّفات مقدماتی در مال موکِّل فیه باشد، در هر دو صورت، جایز است. از این جهت نیز، بین «تعلیق در اصل وکالت» و «تعلیق در موکِّل فیه» فرقی نیست و تفاوت بین دو صورت وکالت، تبعّدی است.^۱

۴. حفظ قربانی موجود پیش از احرام: در بحث هدی حج، در خطاب آمده است: «باید هدی کنی و اگر فاقد هدی بودی، باید روزه بگیری». از برخی أدله استفاده می‌شود^۲ قدرت بر هدی در ملاک وجوب آن دخالت داشته و مصلحت صوم به اندازه مصلحت هدی است؛ پس اگر شخص پیش از احرام، هدی داشت می‌تواند آن را تلف کند؛ مانند استطاعت در حج که شخص می‌تواند آن را تقویت کند؛ زیرا استطاعت در ملاک دخیل است، اما اگر قدرت، در ملاک هدی دخالت نداشته و شارع نیز به سبب نبود هدی، به ناچار به روزه بسنده کرده باشد، جواز اتلاف هدی پیش از احرام بر بحث واجب مشروط متوقف خواهد بود؛ زیرا در جای خود، ثابت شده است که خطاب به هدی، بعد از احرام بستن شخص می‌آید؛ حال اگر مبنای شیخ‌انصاری مبنی بر واجب معلق اختیار شود، فرد حتی پیش از احرام نمی‌تواند هدی را تقویت کند؛ اما در صورتی که مبنای افرادی چون آخوند مبنی بر واجب مشروط اختیار شود، تقویت هدی بی اشکال خواهد بود.^۳

مقدمت هدی از دیدگاه آیت‌الله العظمی شیخ زنجانی

مقدمت هدی از دیدگاه آیت‌الله العظمی شیخ زنجانی

۱. همو، کتاب نکاح، سال چهارم، درس ۳۵۲.

۲. این مطلب از روایت عبدالله بن سلیمان الصیرفی استفاده می‌شود؛ زیرا در آن حکم شده مصلحت هدی و روزه به یک اندازه است. شیخ طوسی، تهذیب الأحکام، ج ۵، ص ۴۰. ر.ک به: مباحث خارج حج، درس ۱۶۵.

۳. شبیری زنجانی، کتاب حج، سال دوم، درس ۱۶۵.

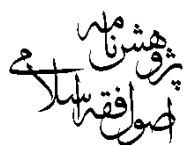
جمع بندی و نتیجه گیری

واجب معلق، واجب مشروط، وجوب مشروط به شرط متأخر، کاشفیت خطاب متقدم از اراده فعلی مولا نسبت به واجب متأخر و علیّت ناقصه علم به ایجاب متأخر برای امر به مقدمات مفوّته، راهکارهای پنج‌گانه‌ای هستند که در رفع مشکل مقدمات مفوّته بازگو شده‌اند. تمام این راهکارها در مقام ثبوت، بی‌اشکال و قابل پذیرش‌اند؛ اما از نظر اثباتی در صورتی که دلیل واجب به برکت وجود قرینه، در تقدم وجوب بر واجب ظهور داشته باشد، افزون بر راهکار فعلیت ملاک^۱ و علم به فعلیت ملاک، با راهکار واجب معلق یا همان واجب مشروط شیخ انصاری نیز مشکل مقدمه‌های مفوّته قابل حل است؛ ولی اگر بر تقدم وجوب بر واجب قرینه‌ای وجود نداشته باشد، فقط با راهکار فعلیت ملاک و علم به آن مشکل قابل حل است؛ مگر این‌که قدرت شرعی در ملاک دخیل باشد. در این صورت، اگر قدرت در زمان عمل، مورد نظر شارع باشد، مقدمه‌های مفوّته وجوب ندارد.

منابع و مأخذ

۱. انصاری، شیخ مرتضی، مطارح الانظار، قم: مجمع الفکر الاسلامی، چ ۲، ۱۳۸۳.
۲. آخوند خراسانی، کفایة الاصول، معلق: علی زارعی، قم: مؤسسه نشر اسلامی، چ ۶، ۱۴۳۰ق.
۳. حائری اصفهانی، محمدحسین بن عبدالرحیم، الفصول الغرویة فی الأصول الفقہیة، قم: دار احیاء العلوم الاسلامیة، چ ۱، ۱۴۰۴ق.
۴. شبیری زنجانی، سید موسی، کتاب نکاح، قم: مؤسسه پژوهشی رای پرداز، چ ۱، ۱۴۱۹ق.
۵. شیخ صدوق، محمد بن علی، من لایحضره الفقیه، قم: دفتر انتشارات اسلامی، چ ۲، ۱۴۱۳ق.
۶. طوسی، ابوجعفر محمد بن حسن، الخلاف، قم: دفتر انتشارات اسلامی، چ ۱، ۱۴۰۷ق.
۷. ———، المبسوط فی فقه الامامیة، تهران: المكتبة المرتضویة، چ ۳، ۱۳۸۷ق.
۸. ———، تهذیب الأحکام، تهران: دار الکتب الإسلامیة، چ ۳، ۱۴۰۷ق.
۹. محقق داماد، محمد، المحاضرات، اصفهان: مبارک، چ ۱، ۱۳۸۲.
۱۰. موسوی خویی، ابوالقاسم، المستند فی شرح العروة الوثقی، [بی‌جا]: [بی‌نا]، [بی‌تا].

۱. مراد از ملاک، همان محبوبیت و مطلوبیت و در نتیجه، اراده مولا است.



سالنامه علمی - تخصصی
سال اول، شماره ۱، سال ۱۳۹۷

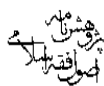
مراتب حکم و کارکردهای آن^۱

مرتضی جهانشاهی^۲

چکیده

تعیین مراتب حکم شرعی از مباحث مهم و اثرگذار حکم شرعی است که دانشیان اصول در این باره اختلاف دارند. صاحب کفایه برای حکم چهار مرتبه بیان کرده است؛ ولی غالب علمای اصول آن را نپذیرفته و بر آن اشکال کرده‌اند. آنان برای حکم شرعی سه یا دو و بلکه یک مرتبه تصور کرده‌اند. این مقاله در صدد است ضمن تبیین دیدگاه‌ها و ارزیابی‌های هر یک به کارکردهای این آرا بپردازد؛ چه آنکه مراتب حکم در ابواب گوناگون اصولی مانند جمع میان حکم ظاهری و واقعی، مقدمه واجب و واجب مشروط تأثیرگذار است.

واژگان کلیدی: مراتب حکم، انشاء، فعلیت، تنجز.



مراتب حکم و کارکردهای آن

۱. تاریخ دریافت مقاله: ۹۷/۱۱/۲۷
تاریخ تایید مقاله: ۹۷/۱۱/۲۷
morteza1j@chmail.ir

۲. تاریخ دریافت مقاله: ۹۷/۸/۲۰
دانش‌پژوه خارج مدرسه فقهی امام محمدباقر (عج).

مقدمه

یکی از مهم‌ترین مباحث علم اصول، بحث از مراتب حکم شرعی و نقش آن در برخی مباحث اصولی دیگر است. دانشیان اصول در تعیین مراتب حکم شرعی دیدگاه‌های متفاوتی بیان کرده‌اند. برخی چهار مرتبه اقتضا، انشا، فعلیت و تنجز را اختیار کرده‌اند، برخی فعلیت را از آن خارج دانسته، برخی دیگر تنجز را خارج دانسته، برخی مراتب را منحصر در انشا و فعلیت دانسته و برخی آن را منحصر در مرتبه فعلیت و برخی منحصر در مرتبه ابراز دانسته‌اند. این مراتب در برخی از مباحث اصولی کارکردهایی دارد که باید از لابه‌لای کلمات اصولی‌ها اصطیاد شود؛ مانند کارکرد مرتبه اقتضا در جمع بین حکم ظاهری و واقعی؛ چه اینکه شیخ انصاری حکم واقعی‌ای را که اماره بر خلاف آن قائم شده است را محدود به مرحله اقتضا دانسته است و از این رو معتقد است حکم واقعی، شأنی است و با حکم ظاهری که فعلی شده تنافی پیدا نمی‌کند. و مانند کارکرد مراتب حکم در تلازم بین وجوب ذی‌المقدمه و وجوب مقدمه، کارکرد آن در امکان ثبوتی واجب مشروط و کارکرد آن در اقتضای امر از حرمت ضدّ عام. به جهت کارکردهای متعددی که برای مراتب حکم در مباحث اصول وجود دارد، این مقاله بعد از تبیین دیدگاه‌های موجود درباره مراتب حکم، درصدد تبیین و بررسی کارکرد آنها در مباحث اصولی است.

پیشینه
اصول

مفهوم‌شناسی حکم

حکم در لغت به معنای قضاوت نمودن است.^۱ البته ابن منظور آن را مقید کرده و حکم را قضاوت عادلانه دانسته است.^۲ برای حکم در کلمات فقها تعاریف مختلفی بیان شده است. قدما معمولاً این گونه تعریف کرده‌اند: «حکم همان خطاب شرعی است که به افعال مکلفان تعلق می‌گیرد.»^۳ محقق صدر - بعد از اشکال به تعریف قدما به اینکه اولاً: خطاب شرعی، کاشف از حکم شرعی است و خود حکم شرعی نیست و ثانیاً: حکم شرعی همیشه

سال اوله شماره ۱، سال ۱۳۹۷

۱. زبیدی، تاج العروس من جواهر القاموس، ج ۱۶، ص ۱۶۰؛ جوهری، الصحاح، ج ۵، ص ۱۹۰۱.

۲. ابن منظور، لسان العرب، ج ۱۲، ص ۱۴۱.

۳. صدر، دروس فی علم الأصول، ج ۱، ص ۶۱.

به افعال مکلفان تعلق نمی گیرد، بلکه گاهی به ذات تعلق می گیرد؛ مثل زوجیت، - حکم را این گونه تعریف می کند: «حکم شرعی همان تشریعی است که از خداوند برای تنظیم حیات بشر صادر می شود.»^۱

تعاریف دیگری نیز از اصولیان بیان شده است که همگی از جهت لحاظ جنبه صدور با یکدیگر مشترک اند؛ یعنی جنبه انشا و ابراز در این تعاریف اخذ شده است، در حالی که طبق دیدگاه اصولیان متأخر در تعیین مراتب حکم شرعی، جنبه صدور معتبر نیست و صرف حب و بغض مولا نسبت به فعل و حتی مصلحت و مفسده داشتن فعل کافی است.

دیدگاه‌ها در مراتب حکم شرعی

پیرامون مراتب حکم شرعی دیدگاه‌های متفاوتی وجود دارد. محقق خراسانی برای حکم چهار مرتبه بیان کرده است؛ ولی بسیاری از علما آن را برنمافته، بدان اشکال کرده‌اند و هر یک در این زمینه به نظریه‌ای دست یافته‌اند؛ نظریاتی که از سه و دو و یک مرتبه را در باور خود جای داده‌اند.

۱. مراتب چهارگانه اقتضا، انشا، فعلیت و تنجز

مراتب حکم از نظر محقق خراسانی به این شرح است: الف. اقتضا؛ ب. انشا؛ ج. فعلیت؛ د. تنجز^۲ که تبیین این مراتب در کلمات ایشان به شرح زیر است:

مرتبه اقتضا: در این مرتبه فقط شأنیت حکم به معنای مصلحت و مفسده حکم وجود دارد و هیچ گونه جعل و انشا و حتی اراده و کراهتی برای حکم حاصل نشده است.^۳

مرتبه انشا: انشا یک امر اعتباری و خفیف المؤونه است و حکم انشائی، بعث و زجر و ترخیص فعلی ندارد؛ لذا شارع حکیم می‌تواند طبق مصلحت و مفسده حکم را انشا کند، حتی اگر شرایط فعلیت حکم فراهم نشده باشد.^۴

۱. همان.

۲. آخوند خراسانی، درر الفوائد فی الحاشیه علی الفرائد، الحاشیه الجدیدة، ص ۷۰.

۳. همو، فوائد الاصول، ص ۱۲۹.

۴. همو، کفایه الاصول، ص ۲۲۸؛ همو، فوائد الاصول، ص ۱۹.

مرتبه فعلیت: در کفایه برای فعلیت دو معنا بیان شده است:

معنای اول: فعلیت تامه - در مقابل فعلیت ناقصه - به معنای حصول اراده و کراهت در نفس مولا است؛ به طوری که اگر مکلف علم به تکلیف پیدا کند تکلیف بر او منجز شده و باید بدان عمل کند.

مراد آخوند از فعلیت که به عنوان سومین مرتبه از مراتب حکم قرار داده شده است، همین معنای اول از فعلیت است.^۱

او در کتاب دیگر خود برای مرتبه فعلیت توضیحی ذکر می‌کند و می‌فرماید: فعلیت مرتبه‌ای است که حکم، علاوه بر وجود انشائی، دارای بعث و زجر است و مکلف را به انجام فعل یا منع از ارتکاب فعل تحریک می‌کند؛ اما هنوز به مرحله تنجز نرسیده است؛ یعنی مکلف بدان علم پیدا نکرده است؛ اما از جانب مولا حکم به مرتبه‌ای رسیده که اراده و کراهت در نفس او شکل گرفته است و برای تنجز تنها محتاج علم مکلف است.^۲

وی در جایی دیگر فرموده مرتبه سوم از مراتب حکم مرتبه‌ای است که بعث و زجر، فعلی شده است.^۳ روشن است که مراد ایشان از فعلیت بعث و زجر، تحقق اراده و کراهت در نفس مولا است که به دلیل جهل مکلف به حکم، منجز نشده است.

در مقابل، مراد آخوند از فعلیت ناقصه این است که در نفس مولا اراده و کراهت شکل نگرفته است و در عین حال اگر مکلف به تکلیف علم پیدا کند حکم منجز می‌شود. پس شکل نگرفتن اراده یا کراهت به خاطر وجود مصلحتی در ترخیص است.

ایشان این بیان را در جمع میان حکم ظاهری و واقعی بازگو کرده و به این شیوه در صدد دفع اشکال اجتماع حکم ظاهری ترخیصی با حکم واقعی الزامی است.^۴

معنای دوم: فعلیت از جمیع جهات بدین معنا که حکم به مرتبه‌ای رسیده که علت تامه بعث و زجر در مورد آن محقق شده است. پس حتی اگر علم اجمالی به تکلیف تعلق گرفت حکم فعلی می‌شود. در مقابل این معنا، فعلیت از برخی جهات است که فقط در صورت

۱. همو، فوائد الأصول، ص ۱۲۹.

۲. همو، دررالفوائد، ص ۷۰.

۳. همان، ص ۳۸۰.

۴. همو، کفایه الاصول، ص ۲۷۸.

تعلق علم تفصیلی به تکلیف تنجز حاصل می شود.^۱

تفاوت فعلیت تامه و فعلیت از جمیع جهات از آن روست که در فعلیت تامه، اراده و کراهت در نفس مولی بروز یافته است و فعلیت بعث و زجر به گونه ای است که اگر مکلف علم پیدا کند، تکلیف منجز می شود؛ یعنی تکلیف هنوز متعلق علم مکلف واقع نشده است؛ اما در فعلی از جمیع جهات تکلیف دست کم متعلق علم اجمالی مکلف واقع شده و فعلی است.^۲

آخوند معنای فعلیت از جمیع جهات را در کفایه ذیل بحث أصالة الاحتیاط در دوران امر بین متباینین بیان فرموده است.^۳

مرتبه تنجز: حکم در این مرتبه وجود انشائی به همراه بعث و زجر فعلی دارد؛ به طوری که مکلف در صورت مخالفت با حکم مستحق عقوبت است.^۴

۲. مراتب سه گانه اقتضا، انشا و فعلیت

میرزای نائینی از میان مراتب چهارگانه ای که محقق خراسانی بیان نموده است تنجز را مورد انتقاد قرار می دهد. وی معتقد است تنجز، حکم عقل بوده و اساساً قابلیت جعل ندارد. این عقل است که به لزوم امثال حکم فعلی حکم می کند؛ یعنی بعد از اینکه تکلیف فعلی به مکلف واصل می شود عقل حکم می کند که این تکلیف باید امثال شود. پس جعل شارع نمی تواند دخیل در تنجز باشد.^۵

از این اشکال دانسته می شود میرزای نائینی - به احتمال زیاد - به سه مرتبه اقتضا، انشا و فعلیت قائل است؛ چه آنکه ایشان فقط به یک مرتبه اشکال کرده و ظاهراً باقی مراتب ذکر شده در کلام آخوند را تلقی به قبول کرده است.

۱. آخوند خراسانی، کفایه الأصول، ص ۳۵۸.

۲. همو، درر الفوائد، ص ۷۰.

۳. همو، کفایه الأصول، ص ۳۵۸.

۴. همو، درر الفوائد فی الحاشیة علی الفرائد، الحاشیة الجديدة، ص ۳۸۰.

۵. نائینی، اجود التقريرات، ج ۲، ص ۷۴.

۳. مراتب سه گانه اقتضا، انشا و تنجز

محقق اصفهانی نیز به مراتبی که آخوند بیان نموده اشکال می‌کند و مرتبه فعلیت را مورد انتقاد قرار می‌دهد. وی در این باره می‌نویسد: «مراد از فعلیت یا فعلی نزد مولا است یا فعلی به قول مطلق. اگر مراد فعلی نزد مولا باشد هر چند با تنجز تفاوت دارد؛ اما عین مرتبه انشا است؛ چه آنکه فعلی نزد مولا یعنی جعل داعی و انگیزه برای مکلف و انشا اگر بدون جعل داعی باشد محال است و اگر به داعی دیگری مثل امتحان باشد از مراتب حکم حقیقی نیست. پس انشا تنها در صورتی که برای جعل داعی باشد می‌تواند از مراتب حکم باشد و این معنا همان فعلیت نزد مولا است. اما اگر مراد فعلی به قول مطلق باشد، این معنا از فعلیت تنها در صورت وصول تکلیف حاصل می‌شود که مساوق با معنای تنجز است. نتیجه آنکه در هر صورت فعلیت از مراتب حکم نیست»^۱.

از کلام محقق اصفهانی استفاده می‌شود که چون فعلیت نزد مولا، عین مرتبه انشا است و این دو از یکدیگر منفک نیستند مرتبه فعلیت، جزء مراتب حکم نیست. ظاهر این برخورد با مراتب چهارگانه که فقط به یک مرتبه اشکال شده آن است که باقی مراتب صحیح است؛ بلکه اصفهانی بعد از اشکال به مرحله فعلیت به اینکه مراحل سه تاست تصریح می‌کند.^۲

اشکال: برای نفی عینیت انشا و فعلیت دو وجه ذکر شده است:

۱. فعلیت و انشا از یک مقوله نیستند؛ زیرا مسلماً حکم بعد از انشا وجود پیدا می‌کند و این در حالی است که حکم فعلی به معنای انشا نیست؛ زیرا انشا استعمال لفظ در معنا به قصد خاص است؛ یعنی لفظ به قصد ایجاد معنا استعمال می‌شود.

۲. از طرفی انشا امر متصرم است و بقایی ندارد و از آنجا که حکم امر ثابتی است نمی‌تواند از انشا انتزاع شود؛ زیرا منتزع، تابع منشأ انتزاع خود است و اگر منشأ انتزاع امر متصرم باشد منتزع هم امری متصرم است و این در حالی است که حکم امری ثابت است. پس حکم امری اعتباری است و نمی‌تواند انتزاعی باشد؛ یعنی منتزع از انشا باشد. اما فعلیت و انشا قابل تفکیک هستند؛ زیرا حکم، امری اعتباری است و گاهی حکم

پیشینه
چهارم
اصفهان

سال اوله شماره ۱، سال ۱۳۹۷

۱. اصفهانی، نه‌ایة الدرایة (طبع جدید)، ج ۳، ص ۲۷.

۲. همان، ج ۳، ص ۲۷.

مشروط به تحقق امری جعل می‌شود که در این صورت، انشا محقق شده است؛ اما فعلیت هنوز حاصل نشده است. پس انشا و فعلیت منفک شده و جدای از یکدیگر محقق می‌شوند. اگر گفته شود که چنین انشائی لغو است، در پاسخ گفته می‌شود انشای حکم برای جعل داعی در مکلف در صورت حصول شرط است. پس این انشا لغو نیست؛ هر چند قبل از حصول شرط فعلی نیست.^۱

به هر روی، اصفهانی به مانند میرزا به وجود مراتب سه‌گانه برای حکم معتقد شده است با این تفاوت که میرزا تنجز را جزء مراتب حکم نمی‌داند؛ اما اصفهانی فعلیت را به معنای فعلیت نزد مولا می‌داند که از نظر ایشان این فعلیت با مرتبه انشا هیچ تفاوتی ندارد. لذا فعلیت از مراتب حکم نیست.

۴. مراتب دوگانه انشا و فعلیت

امام خمینی و محقق خویی حکم را دارای دو مرتبه انشا و فعلیت دانسته‌اند؛ هر چند که در توضیح معنای انشا و فعلیت هم عقیده نیستند.^۲

امام خمینی در توضیح این دو مرحله می‌فرماید: «در میان جوامع بشری چنین مرسوم است که مولا وقتی به مصلحت یا مفسده چیزی عالم شود به جعل حکم طبق این مصلحت و مفسده جزم پیدا می‌کند و اراده او به انشا حکم به صورت قانون کلی برای همه مکلفین یا جماعتی از آنها تعلق می‌گیرد. او حکم را در دفاتر کلی خود قرار می‌دهد که مکلفین برای استعلام وظیفه به آن دفاتر رجوع کنند. تا این مرحله حکم فقط انشا شده و هنوز به مرحله فعلیت نرسیده است. مثال برای احکام انشائی که هنوز به مرحله فعلیت نرسیده‌اند احکامی است که نزد حضرت ولی عصر علیه السلام به ودیعه نهاده شده و هنگام ظهور ایشان به مرحله فعلیت می‌رسند و یا احکامی که فعلاً حاکم آنها را به صورت کلی انشا کرده برای اینکه در آینده مقیدات و مخصصات آن احکام را بیان کند. پس احکام کلی و عمومات و اطلاعات نسبت به موارد تقیید و تخصیص، احکام انشائی‌اند؛ هر چند نسبت به

پیش از انشا
اصولاً

مراتب حکم و کارکردهای آن

۱. روحانی، منتقى الأصول، ج ۴، ص ۹۵.

۲. امام خمینی، تهذیب الأصول، ج ۱، ص ۴۳۳؛ همو، جواهر الاصول، ج ۳، ص ۳۱۵؛ خویی، دراسات فی علم الاصول، ج ۳، ص ۶۴.

موارد دیگر فعلی اند. بعد از انشای حکم، شرایط مکلفین و جامعه برای فعلی شدن حکم باید مهیا باشد که اگر شرایط مهیا بود حاکم به اعلان حکم امر می‌کند و حکم فعلی می‌شود. پس فعلیت با حصول شرایط حکم و اعلان رسمی مولا حاصل می‌شود.^۱

از نظر امام خمینی مرتبه اقتضا نمی‌تواند از مراتب حکم باشد؛ زیرا از مبادی و ملاکات حکم است و همین‌طور تنجز نمی‌تواند از مراتب حکم باشد؛ زیرا تنجز به معنای معذور نبودن مکلف در مخالفت با حکم است و صرفاً عقل حاکم بر معذور نبودن است و هیچ تغییر و تبدلی در حکم ایجاد نمی‌شود.^۲

محقق خویی در توضیح مراتب حکم می‌فرماید: «برای حکم فقط دو مرتبه وجود دارد مرتبه جعل و انشا که مولا حکم را به نحو قضیه حقیقه به داعی بعث و تحریک جعل می‌کند و بعد از این مرحله با فعلیت موضوع، حکم فعلی می‌شود؛ اما حکم اقتضائی یا اوامر امتحانی در واقع حکم نیستند.»^۳

البته این دو محقق در تبیین اراده و انشا اختلاف نظر دارند. امام خمینی انشا را مطلق دانسته و قید به داعی بعث و تحریک را در انشا اخذ نکرده است؛ در حالی که محقق خویی انشائی را که به داعی بعث و تحریک نباشد از مراتب حکم نمی‌داند. لذا است که اوامر امتحانی و حکم اقتضائی را حکم نمی‌داند.

این دو در فعلیت نیز اختلاف دارند. فعلیت از نظر امام خمینی، حصول شرایط جامعه و مکلفین برای اعلام حکم است؛ اما فعلیت از نظر محقق خویی، فعلیت موضوع است؛ یعنی بعد از اینکه مولا حکم را اعلام کرد با تحقق موضوع، حکم فعلی می‌شود. البته شاید بتوان گفت این بیان تفاوت ماهوی میان دو دیدگاه نیست؛ بلکه هر دو در نهایت قائل به فعلیت در فرض حصول شرایط اند که یکی از شرایط فعلیت، حصول موضوع در خارج است.

پیشینه
اصول فقه

سال اوله شماره ۱، سال ۱۳۹۷

۱. امام خمینی، تهذیب الأصول، ج ۱، ص ۴۳۴؛ همو، جواهر الاصول، ج ۳، ص ۳۱۵؛
۲. امام خمینی، تهذیب الأصول، ج ۱، ص ۵۰.
۳. خویی، دراسات فی علم الاصول، ج ۳، ص ۶۴.

۵. مرتبه فعلیت فقط

محقق بروجردی پس از آنکه دیدگاه آخوند را مبنی بر وجود مراتب چهارگانه اقتضا، انشا، فعلیت و تنجز متذکر می‌شود در صدد اشکال بر آمده و به سه مرتبه اقتضا، انشا و تنجز اشکال می‌کند. وی اشکالات خود را چنین سامان داده است: «برای اینکه یک شیء دارای مراتب متعدد شود باید آن شیء در تمام مراتب خود محفوظ باشد و فقط از جهت شدت و ضعف تفاوت داشته باشد. پس اگر شیء در آن مراتب محفوظ نباشد نمی‌توان آن شیء را دارای مراتب متعدد دانست. این موضوع درباره مرتبه اقتضا رخ داده است؛ زیرا حکم در این مرتبه اصلاً محقق نشده است و حتی اقتضا، قوه و استعداد برای حکم نیست که گفته شود اقتضا امکان استعدادی برای حکم شدن را دارد؛ مانند نطفه که امکان استعدادی برای صورت انسان شدن را دارد و از این رو دارای مرتبه‌ای از مراتب صورت است. اقتضا به همین مقدار هم واجد مرتبه نیست.

انشا نیز از مراتب حکم نیست؛ زیرا حکم انشائی از منظر آخوند حکمی است که مولا آن را در دفاتر خود برای اصلاح و بیان مقیدات آن انشا کرده تا حدود آن را مشخص کند و تبدیل به حکم فعلی شود. به این نوع حکم که هنوز حدود آن مشخص نشده حکم گفته نمی‌شود.

تنجز نیز از مراتب حکم نیست؛ زیرا تنجز یک وصف عقلی اعتباری برای حکم فعلی است. این گونه نیست که حکم فعلی مرتبه ضعیف‌تری از حکم باشد که با تعلق علم مکلف به آن یا قیام حجت بر آن، حکم مرتبه بالاتری پیدا کند»^۱.

با اشکال به این سه مرتبه، تنها مرتبه فعلیت برای حکم باقی ماند. احتمال قوی بلکه ظاهر این چنینش آن است که محقق بروجردی فعلیت را تنها مرتبه حکم می‌داند؛ چه آنکه عنوان این قسمت را «الأمر الثالث: مراتب الحكم» انتخاب نموده و پس از بیان مراتب مورد نظر آخوند با تعبیر «و من ذلك يتّضح: أنّ ما ذكره من المراتب للحكم منظور فيه» به سه مرتبه اشکال می‌کند و بدون آنکه در پایان دیدگاه خاصی را انتخاب نماید از این قسمت عبور می‌کند.

پروفسور
میرزا تقی
میرزا محمد

مراتب حکم و کارکردهای آن

۱. بروجردی، لمحات الأصول، ص ۴۱۱.

۶. مرتبه ابراز فقط

شهید صدر بر این باور است که حکم دارای دو مرحله ثبوت و اثبات است و مرحله ثبوت خود در سه مرحله سامان می‌یابد. وی معتقد است در مرحله ثبوت، حکمی متصور نیست و مراحل، مراحل جعل حکم است که عبارتند از:

الف. مرحله ملاک: تصور مولا از ملاک اولین از مراحل جعل حکم است.
ب. مرحله حب و اراده: پس از تصور ملاک، در نفس مولا، نسبت به فعل، اراده و کراهت پدید می‌آید. در این مرحله گاهی به حب و بغض و گاهی به اراده و کراهت تعبیر می‌شود که نشان از آن دارد که در نظر شهید صدر حب و بغض با اراده و کراهت مترادف است.
ج. مرحله جعل و اعتبار: صدر معتقد است اعتبار امری است که شارع برای تنظیم صیاحت جعل از آن استفاده می‌کند و یک عنصر ضروری در مقام ثبوت به شمار نمی‌آید. به عنوان مثال وقتی دو مرحله قبل درباره فریضه حج طی شود در نفس مولا نسبت به حج اراده پدید می‌آید، آنگاه است که مولا وجوب حج را بر ذمه مکلف اعتبار می‌کند و در مقام اثبات، خطاب خود را به این شکل القا می‌کند: «لله على الناس حج البيت». با این خطاب مولا در واقع اعتبار خود را ابراز کرده است. البته با عنایت به اینکه اعتبار، یک عنصر ضروری به شمار نمی‌رود مولا در مرحله ابراز می‌تواند خطاب خود را این گونه القا نماید: «أريد منكم كذا». در این خطاب، خود اراده، ابراز شده است و اعتبار خاصی جهت تنظیم حکم صورت نگرفته است.

اینها مراحل ثبوت حکم‌اند و مرحله اثبات، مرحله ابراز مولا است و همان گونه که گذشت، ابراز گاهی به اراده و گاهی به اعتبار تعلق می‌گیرد. بعد از اتمام این مرحله، موضوع حکم عقل به وجوب امثال، محقق می‌شود و عناوین مختلفی از قبیل بعث و تحریک انتزاع می‌گردد.^۱

پیشینه
اصول فقه اسلامی

سال اوله شماره ۱، سال ۱۳۹۷

۱. صدر، دروس فی علم الأصول، ج ۱، صص ۱۶۲-۱۶۳.

۷. مرتبه اعتبار و ابراز

آنچه مسلم است و از عبارات اصولیانی که به آخوند خراسانی اشکال کرده‌اند آشکار گردید تنجّز نمی‌تواند یکی از مراتب حکم باشد؛ زیرا تنجّز، حکم عقل به لزوم امتثال حکم فعلی است و از جعل شارع بیرون است. اقتضا هم نمی‌تواند از مراتب حکم باشد؛ زیرا چنان‌که محقق بروجرودی بیان کرد به صرف مصلحت و مفسده داشتن فعل، بدون اعتبار شارع نسبت به فعل و ترک آن توسط مکلف، حکمی تحقق پیدا نمی‌کند تا یکی از مراتب آن باشد. فعلیّت نیز از آن جهت که بعد از اعتبار شارع و ابراز آن، با حصول موضوع و شرایط حکم محقق می‌شود، از دایره جعل خارج است و نمی‌تواند از مراتب جعل محسوب شود. بنابراین صحیح‌ترین نگاه آن است که مراتب حکم شرعی منحصر در اعتبار و ابراز است که این ابراز می‌تواند لفظی یا فعلی و انشائی یا غیر انشائی باشد، جز آنکه باید به داعی بعث و زجر باشد، وگرنه عین همان مرتبه اعتبار است.

تأثیر تفسیرهای مختلف مراتب حکم شرعی در مباحث اصولی

بعد از بیان مراتب حکم شرعی در کلام علما مناسب است که ثمرات مترتب بر این نظریات نیز مورد بررسی واقع شود.

پیشینه
اصول فقهی

مراتب حکم و کارکردهای آن

۱. تأثیر تفسیرهای مختلف مراتب حکم در کیفیت جمع میان حکم ظاهری و واقعی یکی از مباحث بسیار مهم در علم اصول، کیفیت جمع میان حکم ظاهری و واقعی است که ذیل بحث امکان تعبد به ظن مطرح شده است. عالم واقع خالی از حکم نیست و احکام میان عالم و جاهل مشترک‌اند. اکنون اگر شارع عمل به اماره را جایز بداند و مکلف را به اماره تعبد نماید؛ یکی از دو محذور اجتماع مثلین یا ضدین رخ می‌نماید؛ چه آنکه اگر اماره مطابق با واقع باشد موجب اجتماع مثلین می‌شود؛ زیرا یک حکم ظاهری و یک حکم واقعی در مورد یک موضوع ثابت می‌شود و اگر اماره بر خلاف واقع باشد موجب اجتماع ضدین خواهد شد؛ زیرا طبق مؤدای اماره، در نفس شارع، اراده یا کراهت حاصل می‌شود در حالی که طبق واقع نیز یک اراده یا کراهت دیگر در نفس مولا پدید آمده است یا مصلحت و

مفسده ملزمه موجود در حکم ظاهری و واقعی با هم اجتماع کرده‌اند، مصلحت و مفسده‌ای که شارع هیچ کسر و انکساری میان آنها انجام نداده است. اشکال دیگر آن است که اگر اماره بر ترخیص دلالت کند، در حالی که فعل در عالم واقع واجب یا حرام است موجب تفویت مصلحت یا القاء در مفسده می‌شود.^۱ علما برای اثبات امکان تعبد به ظن و پاسخ به اشکالات، بیاناتی برای جمع میان حکم ظاهری و واقعی دارند که بسیاری از آنها به موضوع مراتب حکم شرعی بی‌ارتباط است؛ اما در این میان، شیخ انصاری و آخوند خراسانی با استناد به مراتب حکم شرعی به دفع اشکال پرده‌اخته‌اند که در ادامه بیان خواهد شد:

۱/۱. استفاده شیخ انصاری از مراتب حکم در جمع میان حکم ظاهری و واقعی
شیخ انصاری در پاسخ به اشکال تفویت مصلحت و اجتماع مثلین یا ضدین می‌فرماید: هر واقعه‌ای یک حکم مشترک میان عالم و جاهل دارد؛ حال اگر اماره مطابق واقع بود آن حکم واقعی فعلی می‌شود و اگر اماره بر خلاف واقع بود، حکم واقعی فعلی نشده و در حالت شأنی باقی می‌ماند.

حکم شأنی در کلام شیخ انصاری، حکمی واقعی است که اگر اماره بر خلاف آن صادر نشود مقتضی فعلیت دارد. زین رو شیخ انصاری شرط فعلیت حکم واقعی را عدم قیام ظن معتبر بر خلاف آن می‌داند و هر کس که ظن معتبر بر خلاف واقع نداشت واقع برای او فعلی است و در غیر این صورت، حکم واقعی شأنی باقی خواهد ماند.

شیخ انصاری با استعانت از مراتب حکم و شأنی کردن حکم واقعی، میان حکم ظاهری و واقعی جمع کرده است. وی حجیت ظن در مقابل واقع را به دلیل مصلحت سلوک بر طبق اماره و برتری آن بر مصلحت واقع دانسته است.^۲

شیخ اعظم در ادامه می‌فرماید: ممکن است اشکال شود که جبران مفسده مخالفت با حکم واقعی به واسطه مصلحت موجود در مؤدای اماره، مستلزم تصویب است؛ زیرا باعث

پیشینه
اصول فقهیه

سال اوله شماره ۱، سال ۱۳۹۷

۱. آخوند خراسانی، کفایه الأصول، ص ۲۷۶.

۲. شیخ انصاری، فرائد الأصول، (طبع مجمع الفکر)، ج ۱، ص ۴۴.

خلو حکم واقعی از مصلحت ملزومه می‌شود. سپس در پاسخ می‌نویسد: این بیان نه تنها مخالف تصویب است؛ بلکه جوابی در مقابل آنهاست؛ زیرا مصوبه واقع را خالی از حکم می‌دانند در حالی که طبق این بیان واقع همیشه دارای حکم است؛ اما گاهی حکم واقعی به دلیل قیام اماره بر خلاف آن فعلی نبوده و در مرحله شأنی باقی می‌ماند.^۱

۱/۲. استفاده آخوند خراسانی از مراتب حکم در جمع میان حکم ظاهری و واقعی
آخوند خراسانی می‌فرماید: تعبد به طریق غیر علمی باعث اجتماع مثلین یا ضدین نمی‌شود؛ زیرا تعبد به طریق غیر علمی تنها به معنای جعل حجیت است و جعل حجیت یعنی در صورت مطابقت طریق با واقع، باعث تنجیز واقع بر مکلف می‌شود و در صورت خطا، مکلف معذور از مخالفت واقع است؛ یعنی به دنبال حجیت ظن، حکمی جعل نمی‌شود. در این صورت اگر اماره بر خلاف واقع بود عمل به آن، انقیاد و مخالفت با آن تجزّی است. لذا موجب طلب ضدین نیست.

تفویت مصلحت واقع نیز اشکال ندارد؛ زیرا مصلحت جعل حکم ظاهری اقوی از مفسده تفویت واقع است.^۲

چنان‌که مشاهده می‌شود آخوند با استناد به مبنای منجزیت و معذریّت به اشکالات تعبد به ظن -در جایی که دلیل ظنی بر اباحه دلالت نکند- پاسخ گفته است و ارتباطی به مراتب حکم ندارد. ایشان بر اساس دیدگاه جعل حکم تکلیفی بر اساس مؤدای اماره نیز سعی در دفع اشکال دارد که باز هم بیانی غیر مرتبط به مراتب حکم است. اما در صورتی که اماره بر اباحه دلالت نماید از نظر آخوند اشکال طبق هر دو مبنی باید از طریق تمسک به مراتب حکم دفع شود. وی می‌نویسد: ممکن است گفته شود جعل حجیت برای حکم ظاهری حتماً جعل حکم تکلیفی را به دنبال دارد یا اصلاً معنای جعل حجیت، جعل حکم تکلیفی است؛ در این صورت هر چند اجتماع دو حکم وجود دارد؛ یک حکم واقعی و یک حکم ظاهری؛ اما لازمه اجتماع دو حکم اجتماع مثلین یا ضدین نیست؛ زیرا حکم ظاهری

پیشینه
موضوع

مراتب حکم و کارکردهای آن

۱. همان، ج ۱، ص ۱۲۱.

۲. آخوند خراسانی، کفایه الأصول، ص ۲۷۷.

از مصلحت در نفس انشای آن نشأت می‌گیرد و متعلق آن هیچ مصلحت و مفسده‌ای ندارد؛ لذا هیچ اراده و کراهتی نسبت به حکم ظاهری در نفس ولی یا نبی شکل نمی‌گیرد. بله در مواردی که اباحه شرعی جعل شود امر مشکل است؛ زیرا اباحه شرعی با منع فعلی منافات دارد. امکان ندارد شارع حکم الزامی واقعی فعلی داشته باشد و اباحه شرعی جعل کند؛ هر چند جعل اباحه به خاطر مصلحتی در خود اباحه باشد؛ یعنی نفس جعل اباحه دارای مصلحت باشد و مأذون‌فیه هیچ مصلحت و مفسده‌ای نداشته باشد؛ حتی در این حالت نیز امکان ندارد شارع طبق حکم واقعی اراده و کراهت داشته باشد؛ زیرا اباحه با اراده و کراهت فعلی منافات دارد؛ اما این منافات باعث نمی‌شود که حکم به کلی فعلی نباشد؛ بلکه حکم از بعضی جهات فعلی است؛ به این معنا که اگر مکلف بدان علم پیدا کند حکم فعلی می‌شود؛ اما فعلاً اراده و کراهت طبق آن در نفوس عالیه شکل نگرفته است. بدین ترتیب اشکالات برطرف می‌شود؛ زیرا مطابق مصلحت و مفسده واقعی هیچ اراده و کراهتی پدید نیامده است که گفته شود اجتماع مثلین یا ضدین شده است و تفویت مصلحت واقع نیز اشکال ندارد؛ زیرا مصلحت جعل اباحه اکثر از مصلحت یا مفسده واقع است.^۱

۲. تأثیر تفسیرهای مختلف پیرامون مراتب حکم شرعی در بحث مقدمه واجب
قائلان به وجوب مقدمه را می‌توان به دو دسته کلی تقسیم کرد: برخی از باب ملازمه و استتباع قهری به وجوب مقدمه قائل‌اند؛ به این معنا که وجوب ذی‌المقدمه قهراً مستلزم وجوب مقدمه است. میرزای نائینی از این باورمندان است.^۲
دسته دیگر از باب استلزام اراده به وجوب مقدمه معتقدند. بدین معنا که اراده یک چیز مستلزم اراده مقدمات آن است. این در حالی است که کسی اراده را از مراتب حکم ندانسته است؛ هر چند شهید صدر حب و اراده را از مراحل حکم -و نه از مراتب آن- بیان کرده است.^۳
البته این مطلب نمی‌تواند اشکالی بر این دسته باشد؛ زیرا همان‌طور که قبلاً بیان شد همه دیدگاه‌ها انشا را از مراتب حکم دانسته‌اند و مسلماً انشا فرع اراده است و اگر اراده‌ای نسبت به

۱. همو، کفایه الأصول، ص ۲۷۸.

۲. نائینی، اجماع التقریرات، ج ۱، ص ۲۳۰؛ همو، فوائد الأصول، ج ۱، ص ۲۶۲.

۳. آخوند خراسانی، کفایه الاصول، ص ۱۲۶؛ آقا ضیاء عراقی، بدائع الافکار، ص ۳۸۹.

حکم وجود نداشته باشد حکم جعل نمی‌شود. لذا همه قائلان به وجوب مقدمه از باب استلزام اراده حکم می‌توانند معتقد باشند که حکم در مرتبه انشا مستلزم وجوب مقدمه است. لازم است برای روشن شدن بیشتر بحث، مراتب حکم که در کلام علما ذکر شده است بیان شود و سپس استلزام یا عدم استلزام مقدمه در آن مرتبه مورد بررسی قرار گیرد. اما مراتبی که در کلام علما بیان شده است به طور کلی پنج مرتبه اقتضا، اراده، انشا، فعلیت و تنجز است که اراده را فقط شهید صدر بیان فرموده است و در مقابل، انشا را ذکر نکرده و از مقدمات حکم نمی‌داند.

مرتبه اقتضا: این مرتبه در واقع همان مرتبه ملاک است و روشن است که ملاک ذی المقدمه با ملاک مقدمه ملازمه ندارد؛ زیرا اگر ملاک ذی المقدمه باعث حصول ملاک برای مقدمه شود در این صورت مقدمه نیز واجب نفسی خواهد شد؛ در حالی که فرض بحث در مقدمه واجب این است که خود مقدمه هیچ ملاک نفسی ندارد و فقط از آن جهت که مقدمه برای یک واجب نفسی است واجب شده است. لذا واضح است که این مرتبه از حکم نمی‌تواند مستلزم وجوب مقدمه باشد.

مرتبه اراده: در این مرحله است که در نفس مولا بعد از نظر به مرحله قبل، اراده و کراهت نسبت به فعل منقذ می‌شود. همان‌طور که پیشتر بیان شد اکثر قائلان به وجوب مقدمه در همین مرحله استلزام را تصور کرده‌اند؛ زیرا حب امری تکوینی است و می‌تواند مستلزم امر تکوینی دیگر باشد.

اما شهید صدر فرموده است اثبات این استلزام نمی‌تواند به واسطه برهان باشد؛ بلکه از طریق استقرا باید ملازمه میان اراده شیء و اراده مقدمات آن ثابت شود. حتی منکران وجوب مقدمه قبول دارند که در این مرحله ملازمه وجود دارد اما این مقدار ملازمه را خارج از بحث دانسته و آن را برای دیدگاه وجوب مقدمه کافی نمی‌دانند؛ اما همین مقدار ملازمه برای اثبات تعارض در صورت وجود دلیل بر حرمت مقدمه کافی است؛ زیرا تعارض میان احکام نیز به لحاظ مرحله حب و اراده است، نه به لحاظ مرحله انشا؛ زیرا انشا اعتبار محض و خفیف المؤونه است.^۱

۱. صدر، بحوث فی علم الأصول، ج ۲، ص ۲۸۲.

امام خمینی به استلزام در مرتبه اراده اشکال کرده است و معتقد است اراده ذی المقدمه مستلزم اراده مقدمه نیست؛ زیرا

اولاً: اراده بر تصور فائده و مصلحت و تصدیق فائده متوقف است و اراده مقدمه از این قاعده مستثنا نیست. لذا متوقف بر تصور و تصدیق فائده است. پس از اراده ذی المقدمه، اراده قهری به مقدمات حاصل نمی‌شود. بلکه اراده ذی المقدمه می‌تواند باعث تصور مبادی اراده مقدمه شود؛ اما این به معنای استلزام قهری نیست.

ثانیاً: میان اراده تکوینی و تشریعی تفاوت وجود دارد؛ زیرا اگر اراده تکوینی به چیزی تعلق گرفت اراده کننده قصد دارد عملی را در خارج محقق کند پس محقق شدن خواسته او بر اراده مقدمات متوقف است و از همین روست که اراده ذی المقدمه مستلزم اراده مقدمه نیز می‌باشد. البته این استلزام قهری نیست، بلکه استلزامی ناشی از توقف حصول خواسته اراده کننده بر اراده مقدمات است.

اما در اراده تشریعی، هدف، امثال امر و حصول مبعوث‌الیه از مکلف، به واسطه بعث و ایجاب است. در اراده تشریعی مکلف امر مولا را امثال یا عصیان می‌کند و در هر دو حالت بعث به مقدمه لغو است؛ زیرا اگر مکلف قصد انجام تکلیف را داشته باشد قطعاً بر انجام مقدمه منبعث خواهد شد و لازم نیست مولا بر انجام مقدمه جعل بعث نماید؛ اما اگر مکلف عاصی باشد باز هم بعث به مقدمه لغو است؛ زیرا مکلف از امر نفسی به ذی المقدمه منبعث نشده است، پس از امر غیری به مقدمه نیز قطعاً منبعث نخواهد شد. حال که در هر دو حالت، بعث به مقدمه لغو است اراده‌ای از مولا به مقدمه تعلق نخواهد گرفت و عدم تعلق اراده به معنای عدم حب و بغض مولا به مقدمه است.^۱

مرتبه اعتبار: استلزام در مرتبه اعتبار و جعل نمی‌تواند وجود داشته باشد؛ زیرا جعل و اعتبار، فعل اختیاری مولا است و فعل اختیاری نمی‌تواند مستلزم فعل اختیاری دیگری باشد. مرتبه فعلیت و تنجز: واضح است که این دو مرتبه نمی‌توانند مستلزم وجوب مقدمه باشند؛ زیرا این دو مرتبه خارج از جعل مولا هستند؛ به این بیان که مرتبه تنجز، حکم عقل به لزوم اتیان است و ربطی به جعل مولا ندارد؛ هم‌چنین مرتبه فعلیت با حصول موضوع و

پیش از این
در این کتاب

سال اول شماره ۱، سال ۱۳۹۷

۱. امام خمینی، جواهر الأصول، ج ۳، ص ۲۳۹.

شرایط حکم در خارج محقق می‌شود و از جعل مولا خارج است. در نتیجه نمی‌توان گفت مراتب حکم - که در کلام برخی ذکر شده است - مستلزم وجوب مقدمه است؛ زیرا اگر بتوان استلزامی تصور کرد مربوط به دو مرتبه اخیر است که آن نیز از جعل مولا خارج است و طبعاً نمی‌تواند مربوط به جعل مولا باشد.

۳. تأثیر تفسیرهای مختلف پیرامون مراتب حکم شرعی در بحث واجب مشروط در مورد واجب مشروط سه بحث وجود دارد: یک بحث در مورد رجوع قیود به هیئت یا ماده است؛ بحث دیگر، فعلیت واجب مشروط قبل از تحقق شرط است و بحث سوم امکان ثبوتی واجب مشروط است. بحث سوم در کلام شهید صدر ذکر شده است و ایشان بر اساس مراتب حکم امکان ثبوتی واجب مشروط را ثابت کرده است. برای بازشناسی تأثیر دیدگاه‌های مختلف پیرامون مراتب حکم شرعی در بحث واجب مشروط به دیدگاه کسانی اشاره خواهد شد که بر اساس مراتب حکم سعی در دفع اشکال از واجب مشروط دارند:

۳/۱. تأثیر مراتب حکم از منظر میرزای نائینی

میرزای نائینی معتقد است هر آنچه که در وجوب یا واجب دخالت دارد اختیاری یا غیر اختیاری است. قید غیر اختیاری تنها در مرحله جعل و انشا قابلیت اخذ دارد؛ زیرا شارع فقط می‌تواند مکلف را به اجزا و شرایط اختیاری امر کند. وی در ادامه مطلب می‌فرماید:

اگر گفته شود می‌توان با فرض وجود قید، قید غیر اختیاری را در مکلف به اخذ کرد؛ مثلاً رسیدن موسم حج را در مأمور به یعنی حج اخذ کرد؛ اما برای تعلق امر مطلق به حج، فرض رسیدن موسم حج کرده و مکلف را به اتیان حج مأمور نمود. فرض وجود قید غیر اختیاری برای اختیاری شدن کافی است؛ زیرا فرض وجود قید، در واقع، فرض حصول آن است و با فرض حصول، دیگر قید طلب نشده است.

گوییم فرض وجود قید، یعنی فرض حصول آن، در حالی که اخذ قید در مکلف به، در واقع به معنای طلب قید است و این مساوی با تناقض است. از این رو قید غیر

پیشینه
میرزای نائینی

مراتب حکم و کارکردهای آن

اختیاری نمی‌تواند در مکلف به اخذ شود.^۱

از این بیان آشکار گردید میرزای نائینی اصل واجب مشروط را ممکن می‌داند و ظاهراً اخذ قید اختیاری در مکلف به از نظر ایشان اشکال ندارد؛ اما قید غیر اختیاری تنها در مرحله جعل و انشا قابل اخذ است. از نظر نائینی مرحله جعل و انشا دومین مرتبه از مراتب حکم است. پس امکان ثبوتی مشروط بودن مرتبه جعل و انشا از نظر ایشان وجود دارد.

۳/۲. تأثیر مراتب حکم از منظر امام خمینی

امام خمینی بحث را معطوف به فعلیت واجب مشروط قبل از حصول شرط کرده‌اند و به عدم فعلیت واجب قبل از حصول شرط قائل شده‌اند. ایشان می‌نویسد: برای روشن شدن مطلب باید توجه نمود که اراده تشریع نیز امری تکوینی است و احتیاج به مبادی دارد؛ اما مولا ایجاد فعل اختیاری عبد را اراده کرده است؛ یعنی از عبد می‌خواهد که با اختیار و انتخاب خود تکلیف را امتثال کند، نه آنکه صرف صدور فعل را از عبد خواسته باشد؛ وگرنه چون اراده تشریع در واقع همان اراده تکوینی است، عبد در صدور فعل هیچ اختیاری نداشت و اساساً اراده تشریع تصور پیدا نمی‌کرد. بدین ترتیب مولا به واسطه بعث، ایجاد فعل را از عبد مطالبه می‌کند و چون بعث امری اعتباری است می‌تواند معلق باشد و اگر بعث، معلق به امری باشد واجب مشروط بوده و وجوب قبل از تحقق شرط فعلی می‌شود.

از عبارات ایشان استفاده می‌شود که حکم در مرحله انشا که متضمن بعث است قابلیت تعلیق و مشروط بودن را دارد و از آنجا که ایشان برای حکم دو مرحله انشا و فعلیت تصور فرموده بود؛ لذا حکم از نظر ایشان در همان مرحله اول خود قابلیت تعلیق دارد.^۲

۳/۳. تأثیر مراتب حکم از منظر شهید صدر

شهید صدر می‌فرماید میان علما در امکان ثبوتی واجب مشروط اختلاف شده است؛ اینکه آیا واجب مشروط معقول است یا خیر؛ در حالی که به نظر می‌رسد اختلاف علما در اصل

پیشینه
اصول فقهیه

سال اول شماره ۱، سال ۱۳۹۷

۱. نائینی، اجود التقریرات، ج ۱، ص ۱۳۳.
۲. امام خمینی، جواهر الأصول، ج ۳، ص ۷۱.

امکان ثبوتی واجب مشروط نیست، بلکه اختلاف در فعلیت واجب مشروط است. به هر روی، شهید صدر بحث را در امکان ثبوتی واجب مشروط تصویر کرده است. برای روشن شدن این بحث ثبوتی باید در مرحله ملاک، مرحله شوق و اراده و مرحله جعل و اعتبار بحث نمود و معقولیت واجب مشروط را در تک تک این مراحل بررسی کرد. مشروط بودن در مورد مرحله اول بی اشکال است؛ اینکه ملاک یک شیء، به حصول شیء دیگر مشروط باشد؛ مثل مشروطیت ملاک عطش به تشنگی. در امکان مشروط بودن شوق و اراده بحث و اختلاف است. مقتضای تحقیق آنکه در موارد اراده مشروطه در حقیقت دو اراده وجود دارد:

اراده اول: تعلق اراده به فعلی که مشروط است؛ مثلاً اراده به نوشیدن آب در صورت حصول تشنگی تعلق بگیرد. این اراده قبل از تحقق شرط فعلی نیست و برای فعلی شدن باید شرط حاصل شود؛ زیرا شوق و اراده حقیقی نسبت به یک چیز زمانی حاصل می شود که یک قوه از قوای نفس، احساس ملائمت و حاجت به آن چیز داشته باشد و فرض این است که تا قبل از حصول شرط این احساس ملائمت و حاجت حاصل نمی شود. پس احساس ملائمت و حاجت به نوشیدن آب پس از حصول عطش حاصل می شود و اراده به نوشیدن آب نیز پس از حصول عطش فعلی می شود.

اراده دوم: این اراده قبل از تحقق شرط فعلی است؛ زیرا به جامع میان انجام فعل در صورت حصول شرط و عدم حصول شرط تعلق گرفته است؛ مثلاً اگر وجوب نوشیدن آب مشروط به حصول عطش باشد اراده به جامع میان وجوب نوشیدن آب در صورت عطش و عدم تشنه شدن تعلق می گیرد. پس مولا می گوید یا تشنه نشو یا اگر تشنه شدی آب بنوش. اما در مرحله سوم، رجوع شرط به جعل و اعتبار ممکن است؛ بلکه در قیود غیر اختیاری که در سایه حصول آنها فعل متصف به مصلحت می شود قید باید به وجوب رجوع کند. مراد از اخذ قید در مرتبه جعل و اعتبار این است که مجعول، مشروط به حصول شرط است؛ وگرنه جعل حکم و انشای آن مطلق است؛ اما مجعول که همان صورت حصول موضوع حکم در خارج است و از نظر شهید صدر یک امر وهمی است مشروط به حصول شرط است.^۱

۱. صدر، بحوث فی علم الأصول، ج ۲، صص ۱۸۸-۱۹۳.

۴. تأثیر تفسیرهای مختلف پیرامون مراتب حکم شرعی در بحث ضد

ضد در کلام اصولیان به ضد عام و ضد خاص تقسیم شده و به طور کلی سه معنا برای ضد عام بیان شده است؛ گاهی از ضد عام، نقیض اراده شده است^۱ و گاهی مرادشان از ضد عام، ترک است^۲ و در پاره‌ای موارد، ضد عام به معنای جامع میان اضداد وجودی است. قائلی برای این دیدگاه یافت نشد، اما برخی این معنا را به اصولیان نسبت داده‌اند؛ مانند میرزای نائینی و صاحب قوانین.^۳ اما مراد از ضد خاص همان معنای منطقی آن، یعنی ضد وجودی است.^۴ با توجه به تقسیم ضد، به ضد عام و ضد خاص مناسب است که تأثیر مراتب در هر دو مورد ارزیابی قرار گیرد.

۴/۱. تأثیر مراتب حکم در اقتضای نهی از ضد خاص

اصولیون برای اثبات اقتضای نهی از ضد خاص به استدلال‌های غیر لفظی تمسک کرده‌اند و نقض و ابرام‌های ذکر شده ذیل این استدلال‌های غیر لفظی همگی عقلی است. لذا ارتباطی با مراتب حکم شرعی پیدا نمی‌کند. بلکه از آنجا که در این استدلال‌های غیر لفظی، وجوب مقدمه واجب به عنوان یک پیش فرض لحاظ شده است از این جهت ممکن است دیدگاه‌های مختلف در مراتب حکم شرعی که باعث تفاوت در اثبات یا نفی مقدمه واجب بود مؤثر در این بحث نیز باشد؛ اما این تأثیر بیش از همان مطالبی که در بحث مقدمه واجب گذشت نیست؛ ضمن اینکه غالباً به مقدمیت اشکال شده و کسی مقدمیت ترک ضد خاص برای وجود ضد دیگر را نپذیرفته است.^۵

پیشینه
اصول فقهی

سال اوله شماره ۱، سال ۱۳۹۷

۱. همان، ج ۲، ص ۳۱۵.
۲. نائینی، اجود التقريرات، ج ۱، ص ۲۵۱؛ همو، فوائد الأصول، ج ۱، ص ۳۰۲؛ آغا ضیا عراقی، نهایة الافکار، ج ۲، ص ۳۷۶؛ میرزای قمی، قوانین الأصول، ج ۱، ص ۲۲۹.
۳. نائینی، فوائد الأصول، ج ۱، ص ۳۰۱؛ میرزای قمی، قوانین الأصول، ج ۱، ص ۲۲۹.
۴. میرزای قمی، قوانین الأصول، ج ۱، ص ۲۲۹؛ نائینی، اجود التقريرات، ج ۱، ص ۲۵۱؛ همو، فوائد الأصول، ج ۱، ص ۳۰۲؛ صدر، بحوث فی علم الأصول، ج ۲، ص ۲۹۳.
۵. آخوند خراسانی، کفایه الأصول، ص ۱۶۱؛ امام خمینی، جواهر الأصول، ج ۳، ص ۲۵۹؛ صدر، بحوث فی علم الأصول، ج ۲، ص ۲۹۳.

۴/۲. تأثیر مراتب حکم اقتضای نهی از ضد عام

از میان مراتب متعددی که برای حکم در کلمات اصولیان بیان شده است فقط مرتبه جعل و اعتبار و مرتبه اراده که شوق اکید است می تواند به نحوی اقتضای حرمت ضد را داشته باشد. به لحاظ مرتبه جعل و اعتبار: در این مرتبه اگر گفته شود نهی به معنای طلب نقیض است امر به شیء، عین نهی از ضد است؛ اما اگر نهی به معنای اعتبار زجر باشد اقتضای نهی از ضد در صورتی قابل تصور است که گفته شود امر دارای دو جزء است که یک جزء آن طلب فعل و جزء دیگر منع از نقیض است. پس امر به واسطه اینکه بر منع از نقیض دلالت دارد می تواند مقتضای نهی از ضد، به معنای اعتبار زجر باشد.

اما اقتضا به صورت استلزام قابل تصور نیست؛ زیرا اعتبار، فعل اختیاری مولا است و فعل اختیاری مولا نمی تواند مستلزم فعل اختیاری دیگری باشد.

به لحاظ مرتبه اراده: شهید صدر اراده و حب را مرادف می داند؛ لذا اقتضای نهی نسبت به این مرتبه از مراتب حکم را از باب تفاسیر مختلف از نحوه شکل گیری حب و بغض در نفس انسان بررسی کرده است. اگر تفاسیر شهید صدر پذیرفته شود می توان این بیانات را به مشهور نیز نسبت داد؛ زیرا آنها اراده را شوق اکید می دانند که در واقع مرتبه شدید حب است و کراهت نیز مرتبه شدید بغض است.

اقتضا به لحاظ این مرتبه به سه صورت قابل تصور است:

الف. عینیت: به دو شکل می توان عینیت امر و نهی را بر اساس این دیدگاه ثابت کرد: اول: در نفس فقط صفت بغض وجود دارد که اگر به فعل تعلق بگیرد نهی پدید می آید و اگر به ترک فعل تعلق بگیرد امر حاصل می شود. پس در واقع امر و نهی همان اراده نفسانی و صفت نفسانی واحد است که به واسطه متعلق این صفت نفسانی متفاوت می شوند.^۱

دوم: در نفس فقط یک صفت وجود دارد که اگر به فعل ملائم با طبع اضافه شود حب و اگر به نقیض فعل ملائم با طبع اضافه شود بغض است. در این صورت نیز عینیت امر و نهی ثابت می شود؛ زیرا امر ناشی از تعلق صفت نفسانی به فعل ملائم با طبع است و نهی ناشی

پیشینه
اصول فقهیه

مرتبه حکم و کارکردهای آن

۱. صدر، بحوث فی علم الأصول، ج ۲، ص ۳۱۷.

از تعلق همان صفت نفسانی به نقیض فعل ملائم با نفس است.^۱

ب. تضمّن: در نفس دو صفت اما از یک منشأ وجود دارد، به این صورت که اگر مصلحت به فعل تعلق بگیرد حب و اگر مصلحت به ترک تعلق بگیرد بغض حاصل می‌شود. امر، از تعلق مصلحت به فعل شیء ناشی می‌شود و نهی ناشی از تعلق همین مصلحت به ترک نقیض است. لذا تعلق مصلحت به فعل یک چیز متضمن تعلق مصلحت به ترک نقیض آن نیز است؛ زیرا منشأ حب و بغض واحد است.^۲

ج. التزام: در نفس انسان دو عاطفه وجود دارد. این دو عاطفه طولی است به طوری که از حب فعل، بغض ترک متولد می‌شود و از بغض ترک، حب فعل پدید می‌آید. لذا حصول هر کدام از امر و نهی ملازم با حصول دیگری است.^۳

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

برای حکم شرعی مراتب متعددی ذکر شده است. آخوند خراسانی برای حکم شرعی چهار مرتبه اقتضا، انشا، فعلیت و تنجز را ذکر کرده است؛ اما بسیاری از علما به ایشان اشکال کرده‌اند و در این میان نظریات متفاوتی پدید آمده است. میرزای نائینی اقتضا، انشا و فعلیت را مراتب حکم معرفی نموده است. محقق اصفهانی مراتب سه‌گانه اقتضا، انشا و تنجز را بیان می‌دارد. امام خمینی و محقق خویی به دو مرتبه انشا و فعلیت اکتفا کرده‌اند و محقق برورجردی و صدر هر یک به ترتیب فعلیت و ابراز را تنها مرتبه حکم دانسته‌اند.

اهمیت بررسی مراتب حکم شرعی از جهت آثار آن در برخی از مباحث اصولی است که از آن جمله، جمع بین حکم ظاهری و واقعی است؛ چه آنکه شیخ انصاری اشکالات وجود حکم ظاهری را به استناد شأنی بودن حکم واقعی پاسخ داده است.

از دیگر موارد تأثیر مراتب حکم در اصول، بحث مقدمه واجب است؛ چنان‌که برخی انشا را یکی از مراتب حکم دانسته‌اند و انشا را فرع اراده مولی به حکم تلقی نموده و معتقدند در این مرتبه می‌توان ملازمه میان اراده ذی المقدمه و اراده مقدمه را تصور کرد.

پیشینه
اصول فقهیه

سال اوله شماره ۱، سال ۱۳۹۷

۱. همان، ج ۲، ص ۳۱۷.

۲. همان، ج ۲، ص ۳۱۷.

۳. همان، ج ۲، ص ۳۱۸.

در بحث واجب مشروط برخی گفته‌اند قید غیر اختیاری تنها باید در مرتبه جعل و انشا اخذ شود. لذا از این جهت باید مراتب حکم و این مرتبه مورد بررسی واقع شود. محقق صدر بحث امکان ذاتی واجب مشروط را در مراتب متعدد حکم بررسی کرده است. از بین مراتب متعددی که برای حکم در کلمات اصولیان بیان شده است فقط مرتبه جعل و اعتبار و مرتبه اراده که شوق اکید است می‌تواند به نحوی اقتضای حرمت ضد داشته باشد.

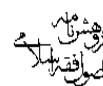
منابع و مأخذ

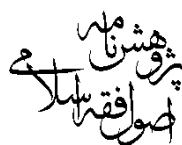
۱. اصفهانی، محمدحسین، *نهاية الدراية في شرح الكفاية*، بیروت: مؤسسة آل البيت لاحیاء التراث، ۲، ۱۴۲۹ ق.
۲. امام خمینی، سیدروح الله، *تهذیب الاصول*، تقریر جعفر سبحانی، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱، ۱۴۲۳ ق.
۳. _____، *جواهر الاصول*، تقریر محمدحسن مرتضوی لنگرودی، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱، ۱۴۲۳ ق.
۴. انصاری، مرتضی، *فوائد الاصول*، قم: انتشارات مجمع الفکر الاسلامی، ۹، ۱۴۲۸ ق.
۵. آخوند خراسانی، محمدکاظم بن حسین، *فوائد الاصول*، تهران: وزارت ارشاد، ۱، ۱۴۰۷ ق.
۶. _____، *کفاية الاصول*، قم، مؤسسه آل البيت، ۱، ۱۴۰۹ ق.
۷. _____، *درر الفوائد*، تهران: وزارت ارشاد، ۱، ۱۴۱۰ ق.
۸. بروجردی، حسین، *لمحات الاصول*، تقریر امام خمینی، قم: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱، ۱۴۲۱ ق.
۹. جوهری، اسماعیل بن حماد، *الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية*، بیروت: دار العلم للملایین، ۴، ۱۴۰۷ ق.
۱۰. خویی، سیدابوالقاسم، *دراسات فی علم الاصول*، تقریرات علی هاشمی شاهرودی، قم: مؤسسه دائره المعارف فقه اسلامی، ۱۴۱۹ ق.
۱۱. روحانی، محمد، *منتقى الأصول*، قم، ۱، ۱۴۱۳ ق.
۱۲. زبیدی، محمد بن محمد، *تاج العروس من جواهر القاموس*، بیروت: دار الفکر، ۱۴۱۴ ق.
۱۳. صدر، محمدباقر، *دروس فی علم الاصول*، قم: دفتر انتشارات اسلامی، ۵، ۱۴۱۸ ق.
۱۴. عراقی، ضیاءالدین، *بدائع الافکار فی الأصول*، نجف: المطبعة العلمية، ۱، ۱۳۷۰ ق.
۱۵. محمد بن مکرم، جمال الدین ابن منظور، *لسان العرب*، بیروت: دار صادر، ۳، ۱۴۱۴ ق.

پیشینه
اصول فقه اسلامی

مرتبه حکم و کارکردهای آن

۱۶. میرزای قمی، ابوالقاسم بن محمد حسن، قوانین الأصول، تهران: مكتبة العلمية الإسلامية، چ ۲، ۱۳۷۸ ق.
۱۷. نائینی، محمد حسین، اجود التقريرات، تقرير ابوالقاسم خویی، قم: مطبعة العرفان، چ ۱، ۱۳۵۲ ش.
۱۸. _____، فوائد الاصول، تقرير محمد علی کاظمی خراسانی، قم: دفتر انتشارات اسلامی، چ ۱، ۱۳۷۶ ش.
۱۹. نجفی اصفهانی، محمدرضا، وقایة الأذهان، قم: مؤسسة آل البيت، چ ۱، ۱۴۱۳ ق.
۲۰. هاشمی شاهرودی، محمود، بحوث فی علم الاصول، تقرير درس سيد محمد باقر صدر، قم: مؤسسة دائرة المعارف فقه اسلامی، چ ۳، ۱۴۱۷ ق.

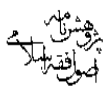




سالنامه علمی - تخصصی
سال اول، شماره ۱، سال ۱۳۹۷

نقدی بر قاعده استحاله افعال در مقام ثبوت^۱

مصطفی درّی^۲



نقدی بر قاعده استحاله افعال در مقام ثبوت

چکیده

استحاله افعال در مقام ثبوت تقریباً مورد اتفاق تمامی دانشوران علم اصول است. نگارنده پس از بیان اجمالی مفاد قاعده و بیان تفاوت آن با قواعد مشابه، در بخش نقد این قاعده، ابتدا به تفکیک مولای حقیقی و مولای عرفی می‌پردازد و سپس دو بخش افعال در حکم و افعال در موضوع را مورد بحث قرار می‌دهد. نتیجه بحث اینکه، قاعده در تمام موارد فوق یا نادرست است و یا بی‌ثمر.

واژگان کلیدی: افعال، ثبوت، اثبات، اطلاق، تقیید، فعلیت حکم.

۱. تاریخ دریافت مقاله: ۹۴/۹/۱

۲. تاریخ تایید مقاله: ۹۴/۱۰/۶

۳. سطح سه حوزه علمیه و طلبه سال سوم دروس خارج حوزه علمیه قم. mostafadorri@yahoo.com

مقدمه

زیر ساخت‌ها و به تعبیر جدیدتر «فلسفه علم اصول» بحثی است که ذهن بسیاری از طلاب را به خود مشغول کرده است؛ به دست آوردن قواعد کلی‌ای که استنباط را شتاب بخشیده و آن را قانونمندتر نماید، بعید است دانش پژوه اصولی را آرام گذارد.

قاعده «استحاله افعال در مقام ثبوت» هم یکی از این قوانین کلی محسوب شده که در جای جای اصول؛ مانند باب اطلاق و تقیید، استصحاب براءت، استصحاب عدم ازلی و جمع بین حکم ظاهری و واقعی بدان تمسک شده است.

بنابر تقریب صحیح از این قاعده، حاکمی که ملتفت به حکم است، محال است در حین جعل حکم، به قیود حکم، موضوع و متعلق آن جاهل باشد؛ از این‌رو برای مثال در باب اطلاق و تقیید دانشوران علم اصول معتقدند که اگر شارع حکم خود را تقیید نزده باشد ناچار آن را مطلق اراده کرده است؛ زیرا در مقام جعل حکم، یا خصوصیات را در موضوع و متعلق اخذ می‌کند یا اخذ نمی‌کند و معقول نیست آن را نه مطلق و نه مقید فرض کند.

در نقد و بررسی این قاعده، تحقیق مستقلی نه به صورت کتاب و نه پایان‌نامه و حتی مقاله صورت نگرفته است و همه اصولی‌ها آن را بدیهی فرض کرده و پذیرفته‌اند؛ محقق خوبی آن چنان بداهت آن را تکرار کرده و بر آن تأکید می‌ورزیدند که کمتر کسی گمان خدشه یا خلل در آن را به ذهن خود راه می‌داد. تأکیدات شاگردان و به طور کلی اصولیان متأخر از ایشان نیز از موفقیت این اصولی بزرگ در به کرسی نشاندن نظریه خویش حکایت می‌کند؛ نظریه‌ای که البته از استاد خویش، محقق نائینی به یادگار گرفته بودند.

مطالعه مقاله نشان خواهد داد که این قاعده -که در ابتدا بدیهی به نظر می‌رسد- با چالشی جدی روبه‌روست و نتیجه‌ای که به دست می‌آید برخلاف امری است که بین اصولی‌ها تلقی به قبول شده است. نگارنده در پایان مقاله افعال در مقام ثبوت را مطلقاً -چه در ناحیه موضوع و چه ناحیه حکم- محال ندانسته و ثمراتی که برای این قاعده ذکر شده است را اجنبی از آن می‌داند و به عبارت بهتر، قاعده نامیدن آن را ناصواب دانسته است.

پیش از ورود به محل نزاع و بحث از صحت و سقم قاعده افعال در مقام ثبوت، تعریف واژه «اهمال» و ذکر مقدمه‌ای در رابطه با اعتبارات ماهیت ضروری به نظر می‌رسد.

پژوهش‌های
اصول فقهیه

سال اول، شماره ۱، سال ۱۳۹۷

مفهوم‌شناسی

«اهمال» در لغت به معنای فرو گذاشتن و رها کردن است؛ «أَهْمَلْتُ الشَّيْءَ: خَلَّيْتُ بَيْنَهُ وَبَيْنَ نَفْسِهِ».^۱ و در اصطلاح به تناسب مقام ثبوت و اثبات دو کاربرد دارد؛ اهمال در مقام ثبوت در مقابل «اطلاق و تقيید» است؛ یعنی تصویری که نه اطلاق در آن لحاظ شده است نه تقيید. اما در مقام اثبات، در مقابل «بیان» است، به این معنا که متکلم یا در مقام بیان همه قیود دخیل در حکمش هست یا نیست، در صورت اول گفته می‌شود در مقام بیان است و در صورت دوم گفته می‌شود در مقام اهمال است.^۲

انقسامات ماهیت

ماهیت گاهی «بما هی هی» مورد ملاحظه قرار می‌گیرد، بدین صورت که هیچ قیدی با آن در نظر گرفته نشده و لحاظ، منحصر بر ذات و ذاتیات آن ماهیت است. در این حالت به آن «ماهیت مهمله» گفته می‌شود؛ زیرا نسبت به همه قیود و عوارض خارجی و ذهنی، ابهام داشته و مهمل است.

و گاهی همراه با ذات آن، شیئی غیر از ذات و ذاتیات نیز مورد ملاحظه قرار می‌گیرد. در این حالت به آن، ماهیت «لا بشرط مقسمی» گفته می‌شود؛ زیرا مقسم اقسام سه گانه آتی قرار می‌گیرد. وقتی ماهیت به خارج از ذات و ذاتیات نظر دارد به سه قسم تقسیم می‌شود: یا مشروط به وجود آن شیء خارج از ذات است یا مشروط به عدم آن و یا لا بشرط از وجود و عدم آن. (یعنی وجود یا عدم قید، ملحوظ نمی‌شود و لو آن قید خارجاً یا موجود است یا معدوم). در صورت اول، ماهیت «بشرط شیء» (مخلوطه)، در صورت دوم، ماهیت «بشرط لا» (مجرده) و در صورت سوم، ماهیت «لابشرط قسمی» نام گذاری می‌شود.

در اینجا تفاوت میان ماهیت لابشرط قسمی و لابشرط مقسمی نیز روشن می‌گردد؛ چرا که اولی تنها نسبت به وجود خارجی دو قسم خود، شرطیتی ندارد، در حالی که دومی، در عالم ذهن و نسبت به وجود ذهنی سه قسم خود، لا بشرط بوده و بدون لحاظ است.

۱. جوهری، الصحاح، ج ۵، ص ۱۸۵۴.

۲. خونی، مصباح الاصول، ج ۲، صص ۵۹۳-۵۹۴.

تقسیم بالا، انقسامی از ماهیت بود که مشهور دانشوران اصولی به آن ملتزم شده‌اند، اگرچه گاهی برخی از متأخران، خود را از دایره مشهور جدا دانسته و تصرفاتی در آن انجام داده‌اند.

محقق خویی یکی از آن جمله است. ایشان ماهیت بشرط لا را بنا بر مصطلح فلسفی، ماهیتی می‌گیرند که بشرط لای از قیود خارج از ذات و ذاتیات باشد. به عبارت دیگر، ماهیت مجرد، ماهیتی است که نه تنها هیچ نظری به خارج نداشته، بلکه مشروط به عدم ملاحظه شیئی خارج از ذات خویش است و لذا در خارج مصداقی برایش یافت نمی‌شود؛ چرا که وجود مصداق خارجی، متفرع بر نظر داشتن به خارج است.

ایشان «انسان، حیوان و ناطق» در جملات «الإنسان نوعٌ، الحيوان جنسٌ و الناطق فصلٌ» را از این قسم می‌شمارند؛ چرا که تنها در ذهن وجود داشته و مصادیق خارجیشان، متصف به نوعیت و جنسیت و فصلیت نمی‌شوند.

محقق مذکور پس از این بیان، ماهیت بشرط لا در تعریف مشهور را داخل در بشرط شیء می‌نماید. ایشان از آن جا که شیئیت را اعم از وجود و عدم می‌دانند، مانعی در دخول ماهیت بشرط لا در بشرط شیء نمی‌بینند.

باری، اصولیان، بحث از اعتبارات ماهیت را در حقیقت، به جهت حل مسأله‌ای دیگر عنوان می‌کنند و آن چیزی نیست جز تبیین موضوع له اسم جنس. ایشان پس از ذکر اقسام اعتبارات ماهیت، سعی در پی بردن به موضوع له اسم جنس داشته و هر یک فتوائی را در این زمینه ارائه می‌دهند. برخی موضوع له اسم جنس را ماهیت مهمله می‌دانند، بعضی لا بشرط مقسمی و پاره‌ای نیز لا بشرط قسمی.

نکته اینکه اینان با وجود اختلاف در معنای موضوع له اسم جنس، در اینکه اصطلاح «مطلق» تنها بر ماهیت لا بشرط قسمی صادق است و بس، اختلافی ندارند. اختلاف اما در تفسیر ماهیت لا بشرط قسمی است. محقق اصفهانی و محقق صدر آن را به «عدم لحاظ قید» که امری عدمی است تفسیر می‌کنند، در حالی که محقق خویی وجودیش دانسته و آن را «لحاظ عدم قید» می‌پندارد.

تعمیق در ماهیت لا بشرط قسمی اگرچه به ظاهر، کلامی بی فایده و عاری از ثمره می‌نماید اما سطور آتی ارتباط آن با محل بحث را روشن می‌سازد.

محقق صدر از آن جا که اطلاق را امری عدمی می‌پندارد، تقابل آن با تقييد در مقام ثبوت را نیز به نحو نقیضین می‌انگارد. محقق خویی اما به مقتضای وجودی دانستن اطلاق، ناگزیر از التزام به تقابل ضدین است. علاوه بر این، استحاله اهمال در مقام ثبوت نیز دلیل دیگری است تا ایشان تقابل به نحو ملکه و عدم را اطلاق و تقييد انکار نمایند. به نظر ایشان، محال است میان اطلاق و تقييد در مقام ثبوت، واسطه‌ای به نام اهمال باشد؛ زیرا حاکم همواره به حکم خویش آگاه است و لذا می‌داند که حکمش مطلق است یا مقید. از اینجا روشن می‌گردد ایشان در میان دو نظریه «ضدین لا ثالث لهما» و «ضدین لهما ثالث» ناگزیر از پذیرش اولی است؛ زیرا با به میان آمدن قاعده استحاله اهمال در مقام ثبوت، وجود شق ثالث منتفی می‌شود. تحقیق این تقابل و بیان حق در موضوع له ماهیت لاشروط قسمی، امری است که - ان شاء الله تعالی - در مقام تبیین قاعده به آن خواهیم پرداخت.

تقاریب قاعده

برای بررسی قاعده اهمال در مقام ثبوت و تبیین قواعد مشابه آن، ابتدا به سراغ تقاریب این قاعده می‌رویم. دو تقریب برای آن در کلمات اصولی‌ها به چشم می‌خورد که هر دو در کلمات شهید صدر آمده است.^۱

تقریب اول: تقریب اول مبتنی بر یگانگی این قاعده با قاعده «الشیء ما لم یتشخص لم یوجد» است که از قواعد مشابه محسوب می‌شود و شرح آن خواهد آمد. گاهی گفته می‌شود که اهمال محال است؛ چون حکم در افق ذهن و عالم اعتبار دارای بهره‌ای از وجود است و هر چیزی که بهره‌ای از وجود داشته باشد، به ناچار باید در وجود خود متعین باشد و محال است که به صورت مردّد باقی بماند.^۲

۱. صدر، بحوث فی علم الأصول، ج ۲ ص ۹۱.

۲. همان.

تقریب دوم: آنچه از کلمات اصولیان به دست می‌آید این است که حاکم ملتفت به حکم، محال است در حین جعل حکم، به قیود حکم و موضوع و متعلق جاهل باشد. شاید در این میان، محقق خویی جامع‌ترین بیان را داشته باشند:

به صورت متعدد ذکر کرده‌ایم که بین اطلاق و تقیید در واقع و نفس الامر واسطه‌ای وجود ندارد و این مطلب به این جهت است که متکلم در صورتی که نسبت به واقع همراه با خصوصیات آن ملتفت باشد، اعم از اینکه حکیم یا غیر حکیم باشد، خالی از این نیست که در متعلق یا موضوع حکم، یکی از آن خصوصیات را اخذ کند و یا اینکه هیچ یک از آنها را اخذ نکند. فرض سومی وجود ندارد که طبق فرض اول مقید و بنابر فرض دوم مطلق خواهد بود و فرض سوم یعنی اینکه مطلق نباشد و مقید هم نباشد، معقول نیست.^۱

تعبیر «اهمال در نفس الامر» و «اهمال در واقع» نیز در میان کلمات دانشوران این علم بسیار به چشم می‌خورد.

تفاسیر و استفاده‌های مختلفی که از این قاعده شده، همگی بیانگر این امرند که تقریب محقق خویی جامع‌ترین تقریب در بیان این ارتکاز اصولی است.

تفصیل در قاعده

مقرر منتقی الأصول، شهید سید عبد الصاحب حکیم اما، استحاله را از زاویه دیگری می‌نگرد. ایشان در عین اینکه جهل حاکم به حکم خویش را مستحیل می‌داند اما معتقد است که اهماًل در موضوع حکم، محذوری را در پی ندارد. شهید مذکور البته دلیلی بر تخصیص قاعده به موارد اهماًل در حکم نیز ارائه نمی‌کند:

التزام به اهماًل در موضوع در مرحله ثبوت هیچ محذوری ندارد؛ چون ممتنع بودن اهماًل در مقام ثبوت، به جهت تردید در حکم است که آیا حکم شامل مقید و غیر آن می‌شود یا نمی‌شود. امتناع اهماًل در این فرض به این جهت است که هیچ مجالی وجود ندارد که حاکم در مورد حکم خود تردد داشته و نسبت به مقدار شمول آن علم نداشته باشد. اما در صورتی که اهماًل موجب تردد در حکم نباشد، بلکه مقدار حکم معلوم باشد، هیچ مانعی نخواهد بود؛ چون مجعولی که تردد در آن ممکن نیست، واقعاً هیچ تردیدی ندارد و تردد در

۱. خوئی، مصباح الاصول، ج ۲ ص ۵۹۳.

غیر مجعول هم هیچ مانعی ندارد و محل بحث هم از این دسته است؛ چون حکم از نظر مقدار و حدّ مشخص است ولو اینکه موضوع دارای اهمال است.^۱

قواعد مشابه

دو قاعده با قاعده مورد بحث شباهت دارد که لازم است تبیین مختصری از آنها ارائه شود تا به یکدیگر خلط نشوند.

الف. استحاله اهمال در حکم عقل: بیانی که اصولیون در مقام تقریب این قاعده داشته و به خصوص در بحث استصحاب حکم عقل به تفصیل بیان می‌کنند، بیانگر یگانگی این قاعده با مسأله مورد بحث است.

اگر حکم به واسطه دلیل عقلی ثابت شده باشد، عقل در مورد موضوع مهمل هیچ حکمی نخواهد داشت؛ چون اهمال در مقام ثبوت از سوی حکم‌کننده متصور نیست. بنابراین در حکم عقل چاره‌ای جز این وجود ندارد که موضوع با همه قیود آن درک شده باشد و لذا عقل فقط برای موضوعی که نسبت به قیود دخیل در حکم، مقید شده باشد حکم می‌کند و در فرضی که هیچ یک از قیود منتفی نشده باشد، شک در حکم ممکن نیست و در صورت منتفی بودن یکی از قیود، حکم عقل یقیناً منتفی خواهد بود.^۲

پیشینه
تفاوت

ب. الشیء ما لم یتشخص لم یوجد: قاعده دیگری که شباهت آن با محل نزاع، قابل انکار نیست قاعده «الشیء ما لم یتشخص لم یوجد» است؛ شیء تا زمانی که تشخیص پیدا نکند، موجود نخواهد شد». توضیح اینکه:

لازمه وجود، تشخیص است و وقتی حکم عقل، به عنوان مصداقی از وجودات قرار گرفت می‌بایست این لازمه وجود که تشخیص است را نیز به همراه داشته باشد. از این رو، اهمال در حکم عقل بی‌معناست؛ زیرا از آنجا که تشخیص، در نقطه مقابل اهمال است، ممکن نیست چیزی در عین اینکه متشخص است، مهمل باشد.

تصور تساوی این دو قاعده اما، ظاهراً توهم خامی است؛ چرا که مراد از تشخیص، تشخیص در عالم وجود است. وجودات نیز گاهی در خارج‌اند و گاهی در ذهن. بنابراین

۱. روحانی، منتقى الأصول، ج ۶، ص ۴۴۱، پاورقی.

۲. همان، ج ۳، صص ۳۲ و ۳۳.

تشخص نیز تابع نوع وجود است. مثلاً: تشخص وجودات خارجی به نحوی است که قابلیت صدق بر کثیرین را از آنها سلب می‌کند و لذا همه موجودات خارجی جزئی می‌گردند. وجودات ذهنی نیز اگرچه در عالم ذهن تشخص داشته و «بما هو موجود ذهنی»، بر سایر موجودات ذهنی قابل صدق نیستند؛ اما وقتی جهت حکایت آنها از خارج را در نظر می‌گیریم، قضیه صورت دیگری پیدا می‌کند.

مفاهیم کلی‌ای که در ذهن موجودند، وجودشان متشخص بوده و با سایر موجودات ذهنی متباین‌اند. اما مفهوم کلی، از مصادیق خارجی‌ای حکایت می‌کند که نسبت به آنها تشخص ندارد. به عنوان مثال: انسان و زید، دو مفهوم ذهنی‌اند که با یکدیگر تباین تام دارند. اما انسان به واسطه کلیتش، از مصادیق خارجی فراوانی حکایت می‌کند که زید خارجی نیز یکی از آنهاست.

از اینجا این نکته نیز به دست می‌آید که کلیت و جزئیت مفاهیم به لحاظ حکایتشان از خارج است نه به لحاظ وجودشان. به عبارت دیگر؛ وجود ذهنی و خارجی هیچ تفاوتی با یکدیگر نداشته و همگی جزئی‌اند. کلیت اما، به لحاظ حکایت مفاهیم ذهنی از وجودات خارجی است. توضیحات فوق اگرچه در مقام اثبات عدم ملازمه بین تشخص و کلی بودن مفهوم بود، اما از آنجا که اهمال نیز در زمره کلیات به شمار می‌رود، عدم منافات بین التزام به امکان اهمال در مقام ثبوت و التزام به قاعده «الشیء ما لم یتشخص لم یوجد» نیز روشن می‌شود؛ زیرا مراد از تشخص، تشخص در ناحیه وجود است و محذوری ندارد که این وجود در مقام حکایت از خارج، مهمل بوده و بیانگر چیزی نباشد.

ثمرات قاعده

با توجه به آنچه در تقریب قاعده گذشت، نگاهی کوتاه و گذرا بر سایر ابحاثی داریم که این قاعده در آنها به کار رفته است. بدین ترتیب علاوه بر ذکر ثمرات مسأله، اجمالاً با چگونگی استفاده از آن در لسان اصولیان آشنا می‌شویم.

۱. تفاوت معنای اسمی با حرفی: معنای موضوع له یا مورد لحاظ آلی قرار گرفته است که در زمره معانی حرفی قرار می‌گیرد و یا به صورت استقلالی ملحوظ شده که در این صورت، معنای

- اسمی نام می‌گیرد. در اینجا فرض سومی وجود ندارد؛ زیرا افعال در مقام ثبوت محال است.^۱
۲. متعلق طلب: متعلق طلب یا جمیع وجودات است یا مجموع آنها و یا صرف الوجود. بنابراین متعلق طلب نمی‌تواند مطلق وجود باشد بدون اینکه در ذیل قسم معینی از وجودات قرار گیرد؛ زیرا افعال در مقام ثبوت محال است.^۲
۳. اخذ قصد امر در متعلق امر: امر یا مقید به قصد امر است یا مطلق؛ زیرا اگر هیچ کدام نباشد، موجب افعال در مقام ثبوت است که صحیح نیست.^۳
۴. مطابقت امر با غرض: بنا بر امتناع افعال در مقام ثبوت، عدم مطابقت امر با غرض محال است؛ زیرا شارع همیشه ملتفت به احکامش است؛ لذا مخالفت امر با غرض در سعه وضیق، تنها در موارد افعال ممکن است که آن نیز در حق شارع مقدس محال می‌باشد.^۴
۵. ترتب: امر به اهم، یا مقید به فعل است یا مقید به ترک و الا منجر به افعال می‌شود.^۵
۶. مراد از سنخ حکم در مفاهیم: برخی سنخ حکم را به طبیعت ساریه تفسیر کرده‌اند. به این تفسیر اشکال شده است که: وجود یا مطلق است و یا مقید. بنابراین قسم سومی وجود ندارد تا طبیعت ساریه نام گیرد؛ زیرا افعال در مقام ثبوت محال است.^۶
۷. بازگشت قیود موضوع به حکم: قیود موضوع در حقیقت قیود حکم است؛ زیرا حکم در قبال موضوع مقید، یا مطلق است یا مهمل و یا مقید. فرض اول، خلف است. دومی نیز به خاطر استحاله افعال در مقام ثبوت ممتنع است. بنابراین متعین، قسم سوم می‌باشد.^۷
۸. ورود خاص بعد یا قبل از عام: ورود خاص بعد یا قبل از عام موجب می‌شود عام معنون به عنوان غیر خاص شود. حال اگر تخصیص موجب ایجاد چنین عنوانی نشود، با محذور افعال در مقام ثبوت مواجه می‌گردد.^۸

۱. روحانی، منتقى الأصول، ج ۱، ص ۹۳.

۲. همان، ج ۳، ص ۲۵۶.

۳. صدر، بحوث فی علم الأصول، ج ۲، ص ۱۰۱.

۴. حکیم، المحکم فی أصول الفقه، ج ۱، ص ۴۴۹.

۵. روحانی، منتقى الأصول، ج ۳، ص ۲۳۰.

۶. همان، ص ۲۷۷.

۷. همان، ج ۶، ص ۳۰۷.

۸. نائینی، أجود التقریرات، ج ۱، ص ۱۰۵.

۹. بیان تقابل میان اطلاق و تقييد: اجمالی از این ثمره گذشت و نیز در ادامه خواهد آمد.
۱۰. تحليل موضوع له اسم جنس: بحث از این ثمره نیز گذشت.
۱۱. جواز ردع از قطع حاصل از غير کتاب و سنت: محقق نائینی ثبوتاً چنین ردعی را محال نمی‌دانند. به نظر ایشان، حکم یا مقید به عالم است و یا اعم از جاهل و عالم؛ زیرا اهمال در مقام ثبوت، محال است. از طرفی ایشان تقييد حکم به عالمین را از طریق «نتیجه التقييد» تصحيح کردند. بنابراین چون علم می‌تواند داخل در موضوع حکم باشد، تعیین نوع آن علم نیز به دست حاکم است؛ زیرا اوست که می‌تواند موضوع حکم خود را هر چه که می‌خواهد قرار دهد.^۱
۱۲. فرق بین اصل و اماره: برخی اخذ شک در موضوع اماره را صحیح نمی‌دانند. به ایشان اشکال شده است که اماره یا مقید به حالت علم است یا مقید به حالت شك و الا مهمل است. از طرفی چون اهمال نیز صحیح نیست، پس می‌بایست مقید به حالت شك باشد.^۲
۱۳. جمع بین حکم واقعی و ظاهری: حکم واقعی یا در فرض وجود حکم ظاهری است یا در فرض عدم آن. در اینجا حالتِ سومی وجود ندارد؛ چون موجب اهمال می‌شود که محال است.^۳
۱۴. تقييد حکم به عالمین به حکم: اگر حکم نه مطلق باشد و نه مقید، موجب اهمال است.^۴
۱۵. اخذ شک در موضوع حجیت امارات: از آنجا که اهمال در مقام ثبوت محال است، در موضوع حجیت امارات یا علم به موافقت اماره با واقع اخذ شده است، یا علم به مخالفت آن، یا جامع بین موافقت و مخالفت، یا جامع بین علم به موافقت و مخالفت و شك، و یا شك. تمام فروض غیر از فرض آخر، منجر به محذوراتی می‌شود، بنابراین موضوع حجیت امارات، شك است.^۵
۱۶. استدلال به آیه نبأ بر حجیت خبر واحد: بر استدلال بر این آیه بر حجیت خبر واحد، اشکال شده است که: از آنجا که اهمال در مقام ثبوت محال است بنابراین حکم به وجوب تبیین از خبر، یا مقید به فسق مخبر است که لازمه اش، حجیت خبر عادل می‌باشد و یا مقید

۱. روحانی، منتقى الأصول، ج ۶، ص ۴۴۱.

۲. خویی، مصباح الأصول، ج ۲، ص ۳۹.

۳. همان، ص ۱۰۰؛ روحانی، منتقى الأصول، ج ۴، ص ۱۵۲.

۴. خویی، مصباح الأصول، ج ۲، ص ۵۷.

۵. همان، ص ۳۹.

به جامع بین عادل و فاسق است که ضرورتاً منجر به حجیت خبر عادل نمی‌شود. حاصل اینکه ممکن است حکم، مقید به اعم از فاسق و عادل باشد؛ ولی به جهت نکته‌ای تنها عادل ذکر شده باشد.^۱

۱۷. استصحاب برائت: یکی از تقاریب این استصحاب، استصحاب عدم لحاظ اکثر می‌باشد. بر این تقریب، اشکال کرده‌اند که:

اقل یا به شرط شیء لحاظ شده است که عبارت است از لحاظ اکثر و یا اینکه به نحو لایشرط قسمی ملحوظ است. در اینجا علم اجمالی به تحقق یکی از این دو حالت داریم؛ زیرا اهمال در مقام ثبوت محال است.^۲

۱۸. استصحاب حکم عقل: اشکال به این استصحاب از این قرار است: عقل هیچ‌گاه برای موضوع مهمل حکم نمی‌کند؛ زیرا اهمال در مقام ثبوت محال است. بنابراین یا همه قیود حکم وجود دارد که دیگر شکی در میان نیست و یا وجود بعضی از قیود، مشکوک است که عقل در این موارد اصلاً حکمی ندارد، نه اینکه حکمی کرده باشد که در آن شک داشته باشد.^۳

۱۹. استصحاب زمان و زمانیات: زمان یا قید حکم است که استصحاب صحیح نیست و یا ظرف حکم که استصحاب صحیح است. برخی اشکال کرده‌اند که زمان یا در مصلحت حکم، دخالت دارد که قید است و یا دخالت ندارد که معنا ندارد حتی به عنوان ظرف در حکم اخذ شود. نتیجه اینکه زمان یا دخیل است که قید است یا دخیل نیست که حکم مطلق است و حالت سومی ندارد؛ چون موجب اهمال می‌گردد.^۴

۲۰. استصحاب عدم ازلی: تخصیص چه به مخصص متصل باشد و چه به مخصص منفصل، موجب تقييد عنوان عام به تقييد عنوان خاص می‌شود. حال اگر عنوان خاص، وجودی باشد، عام، معنون به عنوان عدمی می‌شود و اگر عنوان خاص، عدمی باشد، عام، معنون به عنوان وجودی می‌گردد. دلیل آن اینکه:

موضوع یا متعلق حکم نسبت به انقسامات اولیه، یا مطلق است یا مقید به وجود آنها و

۱. خویی، مصباح‌الأصول، ج ۲، ص ۱۵۵.

۲. همان، ص ۴۴۵.

۳. همان، ج ۳، ص ۳۲.

۴. همان، ص ۱۳۱.

یا مقید به عدمشان. در صورت اول و دوم، بین دلیل عام و دلیل مخصص، تهافت به وجود می‌آید. از طرفی به جهت استحاله اهمال در مقام ثبوت، قسم چهارمی مفروض نیست؛ لذا متعین، قسم سوم یعنی تقیید عام به نقیض عنوان خاص می‌باشد.^۱

۲۱. وجود جزء مستحب برای واجب (مثل قنوت برای نماز): اگر جزء نباشد، کل نیز وجود ندارد، بنابراین وجود جزء برای تحقق کل الزامی است. از طرفی استحباب، به معنای جواز ترک است. حال اگر مستحب را جزئی از واجب به حساب آوریم، لازمه اش، جواز ترک جزء یا تحقق کل بدون جزء است که هر دو محال اند. به عبارت دیگر؛ جزء یا در غرض نهایی دخالت دارد که جزء است و الا جزء نیست و حالت سومی در آن فرض ندارد؛ چرا که اهمال در مقام ثبوت، محال است.^۲

۲۲. أصالة الصحة: مراد از صحت در أصالة الصحة، چون احراز عمل موجود به نحو مفاد «کان ناقصه» نیست، بنابراین مراد، احراز وجود صحیح به نحو مفاد «کان تامه» می‌باشد؛ زیرا استحاله اهمال در مقام ثبوت، وجود فرض سوم را منتفی می‌کند.^۳

نقد قاعده

دو اشکال بر این قاعده قابل بیان است که اشکال اول در حدّ شبهه و قابل دفع است:

پیشینه
اصول فقهیه

سال اوله شماره ۱، سال ۱۳۹۷

نقد اول: صحت وضع لفظ در ماهیت مهمله

شبهه‌ای که در این میان ممکن است مطرح شود، تهافت میان کلمات اصولیان است؛ اینکه ایشان در عین اتفاق بر استحاله اهمال در مقام ثبوت، یکی از اقسام ماهیت را ماهیت مهمله دانسته و بر وجود آن صحّه می‌گذارند. در نگاه اول، تهافت این موارد، واضح می‌نماید. اگر اهمال، مستحیل است، چگونه می‌تواند به عنوان یکی از اقسام ماهیت مطرح شده و عملیات وضع بر آن واقع شود.

جواب اول از نقد و ردّ آن: شاید از این شبهه پاسخ داده شود که وضع لفظ، ملازم با

۱. روحانی، منتقى الأصول، ج ۳، ص ۳۴۶.

۲. خویی، مصباح الأصول، ج ۳، ص ۳۰۰.

۳. روحانی، منتقى الأصول، ج ۷، ص ۱۳۲.

وقوع و استعمال آن نیست، ولی این جواب، مستلزم لغویت عملیات وضع است؛ زیرا وضع لفظ برای معنائی که هیچ گاه مورد استفاده قرار نمی‌گیرد، لغو بوده و خلاف حکمت است. جواب دوم از نقد و رد آن: جواب دیگری که شاید از اشکال داده شود این است که ماهیت مهمله گرچه نمی‌تواند به صورت مستقل و با تحفظ بر اهمالش استعمال شود، ولی ضمن اقسام دیگر ماهیت قابل استعمال است. محقق صدر به تبع محقق اصفهانی می‌فرماید:

بنابر آنچه ما در معنای ماهیت لایشرط قسمی پذیرفته‌ایم که حد اطلاق و عدم قید در ماهیت لایشرط قسمی، حد برای لحاظ است و از شؤون خود ماهیت لحاظ شده نیست و داخل در مرحله نظر شده و دیده شده نیست؛ بنابراین مانعی وجود ندارد که گفته شود که مهمله همان مفهوم نظر شده و دیده شده به نحو لایشرط قسمی است که آنچه به این نحو دیده شده باشد، عاری از هر قیدی است و صرفاً به ذات ماهیت اکتفاء شده است.^۱

به نظر ایشان ماهیت مهمله به جهت اهمالش، همیشه در ضمن ماهیت دیگری به کار می‌رود که ماهیت لا بشرط قسمی نام دارد. بنابراین ماهیت مهمله می‌تواند در قالب ماهیت دیگری مورد استعمال واقع شود. اما این توجیه نیز قابل التزام نیست؛ زیرا ماهیت مهمله وقتی در ضمن ماهیت لا بشرط قسمی به کار می‌رود، از دو صورت خارج نیست: مقصود از این استعمال یا ماهیت لا بشرط قسمی است و یا ماهیت مهمله. اگر مراد، اولی باشد از محل نزاع خارج بوده و نمی‌تواند به عنوان توجیهی برای تصحیح استعمال ماهیت مهمله مطرح شود؛ چرا که در حقیقت ماهیت مهمله استعمال واقع نشده است. اما اگر مراد، ماهیت مهمله باشد، باز محذور باز می‌گردد؛ زیرا امری که محال است نمی‌تواند مورد استعمال واقع شود. به دیگر سخن؛ استعمال برای حکایت از خارج است و چیزی که در خارج مستحیل است، در مقام استعمال نیز نمی‌تواند به کار رود.

جواب سوم از نقد: می‌توان تمام استعمالات ماهیت مهمله را به مهمل اثباتی (که از آن به مجمل نیز یاد می‌شود) باز گردانده و بدین ترتیب وضع آن را تصحیح نمود. توضیح اینکه: اهمال یا در مقام ثبوت است یا در مقام اثبات. تقریب استحاله آن در مقام ثبوت گذشت. اما معنای اثباتی آن اینکه: متکلم اگرچه عالم به جعل و خصوصیات و قیود موضوع و حکم است

پیشتر
توضیح
اهمال

۱۳
در
قاعده
استحاله
اهمال
در
مقام
ثبوت

۱. صدر، بحوث فی علم الأصول، ج ۴، ص ۴۰۷.

اما می‌تواند به جهت غرضی، آن را در مقام ابراز به صورت مهمل بیان نماید تا دیگران از این قید مطلع نشوند. وجود اهمال در مقام اثبات تقریباً مورد اتفاق تمام اصولیان است.

البته این جواب مبتنی بر وضع ماهیت مهمله برای جامع میان اهمال در دو مقام ثبوت و اثبات است، وگرنه اگر موضوع له ماهیت مهمله را تنها مهمل در مقام ثبوت بدانیم چنین پاسخی بی‌وجه است.

جواب چهارم از نقد: اما پاسخ دقیق‌تری که حتی در فرض اختصاص موضوع له ماهیت مهمله به مهمل در مقام ثبوت نیز جاری باشد از این قرار است:

الفاظی که وضع می‌شوند از مصادیق ذهنی حکایت می‌کنند نه ما به ازای خارجیشان. بنابراین ماهیت مهمله حاکی از وجود آن در عالم ذهن است و وجود آن در عالم ذهن نیز محذوری ندارد.

به عبارت دیگر، آنچه مستحیل است وقوع اهمال در مقام جعل حکم است، نه اینکه تصور آن نیز محال باشد. بنابراین می‌توان اهمال در مقام ثبوت را تصور کرده و ماهیت مهمله را نیز برای آن وضع کرد. محذور لغویت نیز با فائده «استعمال این لفظ برای بیان استحاله» از بین می‌رود.

حاصل اینکه، همان طور که برای اجتماع نقیضین با وجود استحاله آن، لفظی را وضع می‌کنیم تا در مقام حکایت از این امر مستحیل، از آن استفاده کنیم، در اینجا نیز برای ماهیت مهمله و لو اینکه مستحیل باشد لفظی را وضع می‌کنیم تا بتوانیم توسط آن، استحاله اهمال را به مخاطب منتقل کنیم.

باری؛ تمام این توجیهات و کلمات در فرض اهمال واقعی ماهیت بود اما اگر مراد از اهمال ماهیت مهمله، اهمال در بعضی جهات باشد، تصور آن بسیار راحت‌تر و پاسخ به اشکالات نیز بسی سهل‌تر است.

در کلام محقق خویی، این تفسیر دوم از ماهیت مهمله مورد تعریض واقع شده است: تا به اینجا به این نتیجه رسیدیم که ماهیت مهمله فوق همه اعتبارات و لحاظ‌های عارض بر آن است؛ چون حقیقتاً و به تمام معنا مهمل است. اما ماهیتی که در آن نظر محدود به ذات و ذاتیات آن است، به تمام معنا مهمله نیست؛ چون از جهت نظر به ذات آن متعین است و لذا نامگذاری

پیشینه
مفهوم
اصول

سال اوله شماره ۱، سال ۱۳۹۷

این قسم به ماهیت مهمله خالی از مسامحه نیست. شایسته‌تر همان است که شناخته شد.^۱

نقد دوم: عدم ملازمه بین التفات به حکم و اهمال قیود

اهمال به دو صورت قابل تصور است: یکی اهمال در حکم و دیگری اهمال در موضوع. اهمال در ناحیه حکم بدین معناست که متکلم ملتفت در حینی که حکم می‌کند، محال است به قیود حکم خود التفات نداشته باشد. تقریبی که برای استحاله آن بیان شد - و نقل آن از کلام محقق خویی نیز گذشت - اختصاص آن به خداوند را نفی می‌کند؛ زیرا مناط استحاله، التفات متکلم است نه الوهیت و علم غیبی وی تا اختصاص به خداوند داشته باشد.

ناگفته نماند هم خداوند و هم سایر موالی ممکن است در مورد موضوعی، حکمی را جعل نکرده باشند، البته با این تفاوت که خداوند به مقتضای علم نامحدودش، قطعاً به حکم مناسب با آن موضوع آگاه است، به خلاف سایر موالی که دلیلی بر وجود چنین علمی برای آنها وجود ندارد. بنابراین مراد از استحاله اهمال در مقام ثبوت، استحاله آن در ناحیه قیود حکم است، وگر نه از آنجا که حکم و جعل، فعلی اختیاری است، امکان عدم جعل آن از سوی مولی بسی واضح است.

پس از بیان این مطلب، بحث را در دو ناحیه موالی عرفی و خداوند متعال دنبال می‌کنیم.

در ناحیه موالی عرفی، هیچ استحاله‌ای ندارد که حاکم، در عین آگاهی به اصل حکم و جعل خویش، نسبت به قیدی از قیود حکم ملتفت نباشد. مثلاً: شخصی به عبد خود می‌گوید: امشب بستگان مرا برای شام به منزل دعوت کن. در اینجا مولا کاملاً به حکم و جعل خویش آگاه است. سپس عبد می‌پرسد: آیا زید که به تازگی با برادرزاده شما ازدواج کرده و دوران عقد را می‌گذرانند را هم دعوت کنم؟ مولا پاسخ می‌دهد: در مورد دعوت کردن از او می‌بایست کمی فکر کنم.

روشن است که مولا در هنگام جعل، حکم را نه مقید به وجود یا عدم این شخص کرده و نه آن را مطلق گذارده بود. از طرفی اجمال نیز در کار نیست؛ زیرا خود مولا نیز نسبت به این قید، غافل بوده و آن را مهمل گذاشته بود، نه اینکه به آن آگاه بوده ولی به جهت غرضی

قیدی بر قاعده استحاله اهمال در مقام ثبوت

۱. خویی، محاضرات فی علم الأصول، ج ۵، ص ۳۴۸.

آن را برای دیگران مهمل گذاشته باشد.

شاید اشکال شود که مراد از مولی، مولای ملتفت به همه قیود حکم است، در حالی که نقض شما در فرض غفلت مولا از یکی از قیود حکم بود.

در پاسخ می‌گوییم: در صورت التفات مولا به همه قیود حکم و عدم فرض غفلت او حتی در مورد یکی از قیود، قضیه استحاله اهمال در مقام ثبوت منقلب به یک قضیه به شرط محمول می‌شود: «شخصی که در حین جعل، ملتفت به همه قیود حکم باشد، اهمال او نسبت به قیود مستحیل است.» این قضیه مانند این است که بگوییم: «زید هنگامی که کتاب می‌خواند، کتاب می‌خواند.»؛ چنین قضایایی اگرچه به خاطر بشرط محمول بودنشان، همواره صحیح‌اند اما ثمره‌ای بر آنها مترتب نیست. به عنوان مثال: یکی از ثمرات این قاعده، تقابل میان اطلاق و تقيید است که قائلان به این قاعده، تقابل اطلاق و تقيید را به نحو تقيضین یا ضدین لا ثالث لهما می‌پندارند. حاصل التزام به این تقابل، این است که در صورت عدم تقيید کلام مولا، نتیجه گرفته می‌شود مولا کلام را به صورت مطلق اراده کرده است؛ زیرا حالت سومی فرض ندارد.

از طرفی ظهور حالی مولا در حین جعل، این است که به جعل و بعضی از قیود آن ملتفت است؛ اما اینکه نسبت به همه قیودی که ثبوتاً برای این جعل متصور است التفات داشته باشد، مطلبی است که ظهور حالی از اثبات آن قاصر است. بنابراین ظهور حالی مولا، اهمال در مقام ثبوت را نفی نمی‌کند.

آری، اگر قرینه‌ای مبنی بر التفات مولا به همه قیود متصور در حکم وجود داشته باشد، می‌توان حکم به استحاله اهمال در مقام ثبوت کرد؛ اما وجود چنین قرینه‌ای فراتر از ظهور حالی بوده و نیازمند دلیل خاص است. این در حالی است که منظور قائلان به استحاله اهمال، استفاده همیشگی اطلاق ثبوتی از عدم تقيید است، نه فقط در صورتی که قرینه مذکور وجود داشته باشد. بنابراین مقصود آنها از قاعده حاصل نمی‌شود و به عبارت دیگر، تفسیر تقابل اطلاق و تقيید به تقيضین یا ضدین لا ثالث لهما، امری بی‌ثمره می‌گردد؛ زیرا صحت این دو تفسیر که نافی اهمال‌ند، متوقف بر وجود قرینه‌ای است که در بسیاری از موارد وجود ندارد.

با این بیان روشن می‌شود که در موارد وجود قرینه نیز ثمره به خاطر وجود قرینه مترتب

پیشینه
تفاوت

سال اوله شماره ۱، سال ۱۳۹۷

می‌شود نه بر قاعده؛ زیرا همان طور که گذشت، استحاله اهمال در تمام احکام موالی جاری نیست بلکه تنها در موارد نادری جریان دارد که قرینه فوق وجود داشته باشد. در صورت تفسیر قاعده به قضیه بشرط محمول نیز گذشت که چنین تفسیری از قاعده، آن را ملحق به بدیهیات کرده و شأنیّت طرح در علم اصول را از آن می‌گیرد، همان طور که قضیه «زید هنگامی که کتاب می‌خواند، کتاب می‌خواند» چنین حالتی را داراست. اینها به علاوه اینکه اثبات چنین التفاتی از ناحیه مولا نیز به سادگی و بدون استفاده از علم غیب! امکان پذیر نیست؛ زیرا وقتی ظهور حالی، چنین التفاتی را اثبات نکرد، دیگر با علم عادی نمی‌توان التفات کسی را به تمام قیود ممکن الاخذ در حکم احراز نمود.

در ناحیه خداوند اما، قضیه کمی پیچیده‌تر می‌شود؛ زیرا به جهت علم نامتناهی خداوند، استحاله اهمال در مورد او محتمل‌تر است. دقت و تأمل اما، صحت قاعده را حتی در مورد پروردگار نیز نفی می‌نماید.

پیش از ورود به بحث، لازم به تذکر است که ما مکلف به امثال اغراض خداوند هستیم نه صرف احکام وی، در حالی که غرضی به امثال آنها تعلق نگرفته است. با توجه به این مطلب، ممکن است خداوند حکمی را جعل کند، ولی در حین جعل، غرضی در تقیید یا اطلاق آن نداشته و لذا آن را مهمل بگذارد. این مطلب منافاتی با علم غیب نامتناهی خداوند نیز ندارد؛ چرا که به نظر ما او مطمئناً می‌داند چه زمانی غرضش به اطلاق یا تقیید حکم تعلق می‌گیرد؛ اما نکته این است که علم وی، دخلی به حال مکلفین ندارد؛ زیرا آنها نمی‌توانند در زمان حاضر که خداوند حکم را جعل کرده و هنوز غرضش به آن تعلق نگرفته، حکم وی را امثال کنند. بنابراین اهمال در مقام ثبوت به معنای عدم تعلق غرض فعلی به تقیید یا اطلاق، حتی در مورد خداوند متعال نیز تصور دارد.^۱

در مورد اهمال در موضوع حکم هم گذشت که مقرر منتقی الأصول اهمال در موضوع را مادامی که منجر به اهمال در حکم نشود محال نمی‌دانستند. اما به نظر ما اهمال در موضوع

پیش از ورود به بحث، لازم به تذکر است که ما مکلف به امثال اغراض خداوند هستیم نه صرف احکام وی، در حالی که غرضی به امثال آنها تعلق نگرفته است. با توجه به این مطلب، ممکن است خداوند حکمی را جعل کند، ولی در حین جعل، غرضی در تقیید یا اطلاق آن نداشته و لذا آن را مهمل بگذارد. این مطلب منافاتی با علم غیب نامتناهی خداوند نیز ندارد؛ چرا که به نظر ما او مطمئناً می‌داند چه زمانی غرضش به اطلاق یا تقیید حکم تعلق می‌گیرد؛ اما نکته این است که علم وی، دخلی به حال مکلفین ندارد؛ زیرا آنها نمی‌توانند در زمان حاضر که خداوند حکم را جعل کرده و هنوز غرضش به آن تعلق نگرفته، حکم وی را امثال کنند. بنابراین اهمال در مقام ثبوت به معنای عدم تعلق غرض فعلی به تقیید یا اطلاق، حتی در مورد خداوند متعال نیز تصور دارد.^۱

قیدی بر قاعده استحاله اهمال در مقام ثبوت

۱. در اینجا ممکن است اشکالی مطرح شود مبنی بر اینکه ظهور احکام مولا، در فعلیت غرض وی در امثال آن هاست. بنابراین با توجه به این ظهور، اهمال در مقام ثبوت محال می‌شود. پاسخ این اشکال، در بحث از اهمال در موضوع احکام الهی خواهد آمد.

نیز در هیچ صورتی محال نیست.

اما در مورد موالی عرفی، ممکن است مولای عرفی، حکمی را جعل کند، اما تعیین موضوع آن را به زمانی دیگر وانهد؛ برای مثال در خطاب به عبیدش بگوید: «من فردا شب مهمان دارم و باید یکی از شما از آنها پذیرائی کند، اما اینکه چه کسی این کار عهده دار این کار شود را فردا خواهم گفت.» در اینجا حکم، جعل شده است، ولی موضوع آن مهمل است. ممکن است اعتراض شود که: قوام حکم به موضوع است و از آنجا که موضوع به مثابه علت برای حکم می باشد، وجود حکم بلا موضوع، همانند وجود معلول بدون علت است که امری است مستحیل.

پاسخ اینکه: علت موضوع برای حکم، در ناحیه فعلیت و مجعول است. به عبارت دیگر؛ موضوع، علت برای فعلیت حکم است نه جعل آن، در حالی که بحث شما در ناحیه جعل است. از طرفی، از آنجا که حکم و جعل نیز فعلی است اختیاری، قوام آن، به اراده مولا است نه وجود موضوع؛ لذا مولا می تواند حکمی را اراده کند، بدون اینکه موضوع آن را در نفس خویش مشخص نماید.

جعل چنین حکمی قبل از بیان موضوع، لغویتی را نیز در پی ندارد؛ زیرا:

اولاً: کلام در استحاله عقلی اهمال در مقام ثبوت بود نه لغویت و استحاله عقلانی آن. ثانیاً: وجود غرض بر چنین جعلی نیز متصور است، مانند اینکه مولا حکم را زودتر بیان می کند تا عبیدی که قصد فرمانبرداری دارند، مشغول به انجام مقدمات آن شده و بدین ترتیب آنها را مورد امتحان قرار دهد.

ثالثاً: اینکه حکم زودتر از موضوع جعل شود، معونه زائدی ندارد؛ چون به هر حال حکم می بایست در زمانی جعل می شد، بنابراین تقدم و تأخر این جعل، لغویتی را در پی ندارد.

اما کسانی که در تقریب قاعده، مولا را ملتفت به همه قیود موضوع و حکم تصور می کنند، در حقیقت قاعده را تبدیل به قضیه بشرط محمولی می نمایند که بیان بی ثمره بودن و عدم اراده این معنا توسط اصولیان گذشت.

در مورد خداوند متعال نیز همان کلامی را می گوئیم که در ناحیه اهمال حکم فرض کردیم. ممکن است خداوند متعال حکمی را جعل کرده باشد ولی در حال حاضر، غرض

پیشینه
موضوع

سال اوله شماره ۱، سال ۱۳۹۷

فعلیش به موضوع خاصی تعلق نگرفته باشد. در چنین حالتی نمی‌توان از عدم تقیید موضوع به قیدی خاص، اطلاق آن در نزد حق تعالی را نتیجه گرفت؛ چرا که ممکن است نه قید و نه اطلاق، هیچ کدام مورد غرض فعلی خداوند واقع نشده باشند.

البته ممکن است گفته شود: انفکاک حکم از غرض، امری مسلم است ولی ظهور احکام در فعلیت اغراضی است که در وراء آنها وجود دارد. بنابراین با این بیان، محذور بی ثمره بودن احکام شارع که با استدلال به احتمال انفکاک غرض از حکم، تقریب شد منتفی می‌شود.

لکن در پاسخ می‌گوییم: ظهور عدم انفکاک حکم از غرض، در احکامی است که ابراز شده باشند، در حالی که بحث ما در احکامی است که هنوز در مرحله اراده یا انشا بوده و ابراز نشده‌اند و واضح است که در این گونه احکام، چنین ملازمه‌ای بین فعلیت حکم و فعلیت غرض وجود ندارد. به عبارت دیگر، وقتی مولا حکمی را ابراز می‌کند، ظهور ابتدائی آن در این است که غرض فعلی وی به امثال آن در زمان حاضر تعلق گرفته است، مگر نه می‌توانست آن را در زمانی که غرضش به امثال آن تعلق می‌گیرد ابراز کند. چنین ظهوری اما، در احکامی که هنوز توسط وی ابراز نشده‌اند وجود ندارد؛ زیرا منافاتی ندارد که مولا حکمی را انشاء کند اما ابراز آن را به زمانی واگذارد که غرضش به امثال آن توسط عبید تعلق گرفته باشد. توجه به این مطلب بسیار مهم و ضروری بوده و یکی از دقیق‌ترین نکات این بحث به شمار می‌آید.

پیشینه
اصول فقهیه

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

اهمال در مقام ثبوت را بدین معنا دانسته‌اند که متکلم ملتفت به واقع و خصوصیات آن، در متعلق یا موضوع حکم، نه خصوصیات را اخذ کند و نه اخذ نکند؛ یعنی مطلق و مقید نباشد. دانشمندان اصول این اهمال را غیر معقول دانسته‌اند.

«استحاله اهمال در حکم عقل» و «الشیء ما لم یتشخص لم یوجد» از قواعد مشابه اهمال در مقام ثبوت است؛ گرچه برخی اهمال در مقام ثبوت را با «الشیء ما لم یتشخص لم یوجد» یکی دانسته‌اند.

باید دانست که استحاله اهمال در مقام ثبوت، با اینکه ماهیت مهمله یکی از اقسام ماهیت دانسته شده تهافتی ندارد.

به باور نگارنده اهمال در مقام ثبوت در حکم یا موضوع حکم مستحیل نیست، نه در

مورد موالی عرفی و نه در مورد خداوند. در موالی عرفی هیچ استحاله‌ای ندارد که حاکم، در عین آگاهی به اصل حکم و جعل خویش، نسبت به قیدی از قیود حکم ملتفت نباشد. نیز در فرض التفات مولا به همه قیود حکم و عدم فرض غفلت او حتی در مورد یکی از قیود، قضیه استحاله اهمال در مقام ثبوت منقلب به یک قضیه به شرط محمول می‌شود. چنین قضایایی اگرچه به خاطر بشرط محمول بودنشان، همواره صحیح‌اند اما ثمره‌ای بر آنها مترتب نیست. لذا قاعده نامیدن آنها ناصواب است.

اهمال در مقام ثبوت به معنای عدم تعلق غرض فعلی به تقیید یا اطلاق در مورد خداوند متعال نیز تصور دارد.

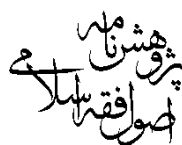
اهمال در موضوع حکم نیز در هیچ صورتی محال نیست. در موالی عرفی، ممکن است مولا حکمی را جعل کند؛ اما تعیین موضوع آن را به زمانی دیگر وانهد. خداوند متعال نیز ممکن است حکمی را جعل کرده باشد ولی در حال حاضر، غرض فعلی‌اش به موضوع خاصی تعلق نگرفته باشد.

منابع و مأخذ

۱. عراقی، آغا ضیاء، نه‌ایة الأفكار، قم: دفتر انتشارات اسلامی قم، چ ۳، ۱۴۱۷ق.
۲. اصفهانی، محمد حسین، نه‌ایة الدراية، [بی‌جا]، [بی‌نا]، [بی‌تا].
۳. موسوی خویی، سید أبو القاسم، أجود التقریرات، قم: عرفان، چ ۱، ۱۳۵۲ش.
۴. حکیم، سید محمد سعید، المحکم فی أصول الفقه، قم: مؤسسه المنار، چ ۱، ۱۴۱۴ق.
۵. فیاض، محمد اسحاق، محاضرات فی أصول الفقه، قم: دار الهادی، چ ۴، ۱۴۱۷ق.
۶. توحیدی بهسودی، مصباح الأصول، قم: داوری، چ ۵، ۱۴۱۷ق.
۷. حکیم، سید عبد الصاحب، منتقى الأصول، قم: دفتر آیت الله سید محمد حسینی روحانی، چ ۱، ۱۴۱۸ق.
۸. شاهرودی، سید محمود، بحوث فی علم الأصول، قم: مؤسسه دائرة المعارف فقه اسلامی بر مذهب اهل بیت، چ ۳، ۱۴۱۷ق.
۹. جوهری، اسماعیل بن حماد، الصحاح - تاج اللغة و صحاح العربية، بیروت: دار العلم للملایین، چ ۱، ۱۴۱۰ق.

پیشین
چاپ اول
مهرماه ۱۳۹۷

سال اوله شماره ۱، سال ۱۳۹۷



سالنامه علمی - تخصصی
سال اول، شماره ۱، سال ۱۳۹۷

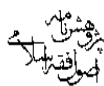
چیستی و جایگاه سیاق در استظهار

_____ مسیح بروجردی^۱، حسن رضایی^۲، محمدصادق بدخش^۳ _____

چکیده

سیاق یکی از عناصر مهم در ظهورگیری از آیات و روایات بوده است و با این وجود کمتر به صورت مستقل مورد واکاوی قرار گرفته است. در این پژوهش سعی شده زوایای مختلفی از سیاق با استناد به سخنان عالمان اصولی روشن شود. در این راستا با بررسی تعاریف مختلف به این نتیجه رسیدیم که سیاق خصوصیتی غیر لفظی، ولی مرتبط با کلام است که شکل و ساختار واحدی ندارد. ظهور سیاقی از صغریات حجیت ظواهر شمرده می شود و از این رو در اعتبار آن بحثی نیست. تحقق سیاق وابسته به شروطی مانند عدم تعارض با نص یا ظهور قوی تر، معهود بودن نزد عرف و از بین نرفتن قرائن مربوط به سیاق است. سیاق های موجود در زمان حاضر به دلیل اصل عدم نقل یا با استناد به سیره عقلا و مشرعه مبنی بر عمل به آنها معتبر می باشند.

واژگان کلیدی: ظهور، حجیت، انواع سیاق.



۱. مدرّس سطوح عالی حوزه علمیه قم. massih_boroujerdi@yahoo.com

۲. دانش آموخته مدرسه فقهی امام محمدباقر (ع). (نویسنده مسئول) hasan67.rezaee@gmail.com

۳. دکتری فلسفه دین و مدرّس سطوح عالی حوزه علمیه قم. morteza1j@chmail.ir

مقدمه

استفاده از متون، نیاز هر فقیه در شناخت احکام و شناخت آرای علمای دیگر است و بر اساس قاعده حجّیت ظهور، استفاده از متون، وابسته به شناخت ظهور کلام است. ظهورگیری از واژگان گاهی وابسته به عنصری دیگر به نام «سیاق» است که یکی از عناصر پرکاربرد برای شناخت ظهور در علوم نقلی مثل تفسیر، حدیث و فقه می باشد. لذا گردآوری مصادیق مختلف آن و یافتن ضوابطی کلی برای این مصادیق ضرورت پیدا می کند تا از این راه، سیاق های حجّت از لاجبّ تمییز داده شود.

سیاق، خصوصیتی غیر لفظی است که ممکن است بدون وجود کلام هم وجود داشته باشد و وجود آن متوقّف بر تحقق جمله نیست؛ لکن اثر آن، تأثیرگذاری در کلام و ظهورات آن است؛ یعنی همان طور که واژگان برای معانی وضع شده اند و با نبود کلام، تحقق دارند، ولی در تأثیرگذاری و رساندن معنا باید در جمله قرار بگیرند، سیاق هم بدون وجود جمله تحقق دارد، ولی تأثیرگذاری آن منوط به انعقاد کلام است. البته ممکن است برخی از سیاق ها مانند وحدت سیاق، بر پایه وجود جمله شکل بگیرد که در این صورت، سیاق در ما ورای جمله، تحقیقی ندارد، مگر اینکه جمله را قبل از انعقاد نیز تصور کنیم و بگوییم اگر چنین جمله ای محقق شود چنین سیاقی در آن وجود دارد.

پیشینه
اصول فقه

سال اوله شماره ۱، سال ۱۳۹۷

سیاق ها انواع گوناگونی دارند؛ لکن بعضی از مصادیق سیاق شناخته شده تر و رایج تر هستند و می توان با بررسی مصادیق معروف سیاق، به یک درک دقیق نسبت به خصوصیات سیاق دست پیدا کرد. سیاق، به خاطر گره خوردن با فهم عرفی و دخالت قرائن مختلف در فهم آن، کمتر به طور مستقل مورد بحث قرار گرفته است و با اینکه فقها، در موارد زیادی از سیاق نام می برند، ولی با این حال به همان فهم عرفی بسنده کرده و بحثی راجع به خصوصیات و احکام آن مطرح نکرده اند.

در سال های اخیر مقالات و کتاب هایی به موضوع سیاق در فقه و اصول پرداخته اند: مقاله «سیاق و سیر تحول کاربرد آن در فقه شیعه» از سید حسین کنعانی، «استناد امامان معصوم علیهم السلام به قرینه سیاق در آیات الأحکام» از محمد صادق علمی، «کاربرد سیاق در فقه القرآن» از مجتبی صبوری، «نقش سیاق در نظریه اصولی شیخ انصاری» از علی راد و

کتاب «نقش سیاق در تفسیر قرآن و فقه» از عباس کوثری. مقاله حاضر علاوه بر بررسی عناوین ابداعی مانند حجیت سیاق‌های کنونی و کارکردهای سیاق، در بررسی عناوینی که در تألیفات گذشته نیز مورد توجه بوده‌اند دلایل و تبیین متفاوتی ارائه نموده که در مقالات و کتبی که اشاره شد مطرح نشده است.

چیستی سیاق

«سیاق» مصدر فعل «ساق یسوق» است. اصل آن «سواق» بوده - که به دلیل کسره «سین»، حرف «واو» به «یا» تبدیل شده است. در کتب لغت برای این واژه معانی مختلفی از جمله: رشته پیوسته، راندن، تابع، اسلوب و روش، امور مخفی، مهریه زن و کنایه از شدت داشتن ذکر شده است.^۱ با وجود اینکه معنای سیاق در مرتکز فقیهان و اصولیان واضح به نظر می‌رسد و کمتر به تبیین آن پرداخته شده است؛ لکن وقتی برخی اندیشمندان به تعریف سیاق اقدام کرده‌اند تفاوت‌هایی در بیان ایشان به وجود آمده است که بررسی این اختلافات می‌تواند زوایای پنهانی از بحث سیاق را روشن نماید.

تعریف اول از محقق نائینی

محقق نائینی فهمیدن معنایی خاص از لفظی مخصوص را در صورتی که مستند به وضع آن لفظ برای آن معنا باشد دلالت مطابقی، و در صورتی که مستند به وضع لفظ برای معنایی دیگر باشد که فهم آن معنا از لفظ مستلزم فهم معنای خاص باشد، دلالت التزامی نامیده است و در صورتی که دلالت التزامی، بین به معنای اخص باشد آن را لفظی و در صورتی که بین به معنای اعم باشد عقلی دانسته و در این بخش به سیاق اشاره نکرده است. ایشان در ادامه، فهمیدن معنای ترکیبی از جمله ترکیبی را، در صورتی که مستند به دلالت نفس جمله فی حد ذاته باشد دلالت منطوقی و در صورتی که فهمیدن آن معنای ترکیبی، مستند به لازم بین بالمعنی الاخص بودن منطوق باشد دلالت مفهومی و در صورتی که فهمیدن آن معنای ترکیبی مستند به لازم بین بالمعنی الأعم بودن منطوق باشد، دلالت

پیشینه و جایگاه سیاق در استظهار

۱. طریحی، مجمع البحرین، ج ۵، ص ۱۸۷؛ ابن منظور، لسان العرب، ج ۱۰، ص ۱۶۶.

سیاقی نامیده و دلالت اقتضا و تنبیه و اشاره و امثال آن را از نوع دلالت سیاقی دانسته‌اند.^۱

تعریف دوم از علامه مظفر

علامه مظفر مدلول ذات لفظ به دلالت مطابقی را دلالت منطوقی، و مدلول جمله ترکیبی را که لازمه بین بالمعنی الأخص است دلالت مفهومی دانسته‌اند و می‌پرسند بر مدلولاتی که در اصطلاح، داخل در منطوق و مفهوم نمی‌باشند چه نامی قرار داده شود؟ ایشان در پاسخ به این سؤال، مناسب‌تر را این می‌دانند که نام دلالت سیاقی بر آن گذاشته شود، چنان که بعضی از اساطین نیز این گونه نامگذاری کرده‌اند (و گویا به کلام محقق نائینی اشاره داشته باشند) تا در مقابل دلالت مفهومی و منطوقی باشد. این مدلول‌ها عبارتند از: مدلول جمله ترکیبی که لازم بین بالمعنی الأعم است و دلالت کلام بر لفظ مفرد یا معنای مفرد که صریح در منطوق ذکر نشده است. بنابر این سیاق به سه دلالت اقتضا و تنبیه و اشاره تقسیم می‌شود.^۲

بررسی تعریف اول و دوم

تعریف ذکر شده برای سیاق در کلام محقق نائینی بر اساس مقدار ارتباط معنا با لفظ و جمله است و لذا دلالت منطوقی و مفهومی را به این جهت که دلالتی روشن دارد دلالت لفظی دانسته، و دلالت التزامی بین بالمعنی الأعم را به این جهت که نیاز به تأمل دارد دلالت سیاقی معرفی می‌کند. البته اگر از این زاویه نگاه شود دلالت مفهومی هم نسبت به دلالت منطوقی ضعیف‌تر است و لذا سیاقی دانستن آن نیز بی وجه نیست؛ از این رو شاید جهت تعریف ایشان چنین باشد که اگر دلالت مستند به الفاظ و فهم عرفی باشد دلالت لفظی خواهد بود؛ چنان که دلالت منطوقی مستند به الفاظ است و دلالت مفهومی نیز هر چند در بین الفاظ وجود ندارد، ولی به فهم عرفی از همین الفاظ نشأت می‌گیرد، در صورتی که دلالت التزامی بین بالمعنی الأعم ناشی از فهم عقلی می‌باشد.

اما علامه مظفر به دلیل اضافه کردن «دلالت التزامی کلام بر لفظ مفرد یا معنای مفرد که

پیشینه
اصول الفقه

سال اوله شماره ۱، سال ۱۳۹۷

۱. نائینی، أجدود التقريرات، ج ۱، ص ۴۱۴.

۲. مظفر، أصول الفقه، ج ۱، ص ۱۸۳.

به صورت صریح در منطوق ذکر نشده است» این نکته را مد نظر قرار نداده‌اند؛ زیرا دلالت التزامی بر لفظ یا معنای مفرد، ممکن است به دلالت التزامی بین بالمعنی الأخص باشد؛ لذا ایشان از این جهت که دلالت‌های منطوقی و مفهومی دارای عنوان ویژه هستند و برای بقیه دلالت‌ها، اصطلاحی وضع نشده است، موارد باقی‌مانده را دلالت سیاقی نام نهاده‌اند. البته این مقدار را لحاظ فرموده‌اند که دلالت، ناشی از خود لفظ نباشد و ناشی از دلالت التزامی کلام غیر از مفهوم باشد؛ حال چه دلالت التزامی بین بالمعنی الأخص باشد و چه دلالت التزامی بین بالمعنی الأعم باشد.

با بررسی کلمات محقق نائینی این نکته به دست می‌آید که ایشان سیاق را در موارد دیگری نیز استفاده نموده‌اند. به عنوان نمونه می‌گویند برای معنای انشائی و اخباری، لفظ به خصوصی وضع نشده است؛ بلکه اخبار و انشا از مدلول‌های سیاقی است که سیاق کلام گوینده بر آن دلالت می‌کند^۱ یا در جای دیگری تصریح می‌کنند که دلالت مشتق بر زمان حاضر از سیاق منسب می‌شود^۲. ایشان هم‌چنین ترتب جزا بر شرط را مدلول وضعی قضیه شرطیه ندانسته، بلکه ناشی از فهم عرفی از سیاق می‌شمارند^۳؛ نائینی ظهور امر دوم در تأسیس و تعدد حکم را ناشی از ظهور سیاقی محسوب می‌کند^۴ و در بحث از حدیث رفع به وحدت سیاق حدیث رفع اشاره نموده است^۵.

بنابر این طبق نظر محقق نائینی در بین دلالاتی که ناشی از الفاظ است دلالتی که بین بالمعنی الأعم و ناشی از حکم عقل باشد دلالت سیاقی است و دلالاتی که ناشی از خود الفاظ نیست؛ بلکه ناشی از چینش کلام و حالات متکلم و مقام تکلم و امثال آن است دلالت سیاقی نام دارد. به تعبیر دیگر، اگر دلالت ناشی از لفظ باشد در صورتی که فهم عرفی بر آن دلالت کند لفظی و در صورتی که نیاز به تأمل عقلی داشته باشد سیاقی خواهد بود و اگر دلالت، ناشی از لفظ نباشد، بلکه ناشی از حالتی غیر لفظی مثل چینش کلام و

پیشینه
اصطلاحات

در سیاق
استفاده

۱. نائینی، أجود التقريرات، ج ۱، ص ۲۱.

۲. همان، ج ۱، ص ۲۱.

۳. همان، ج ۱، ص ۴۱۹.

۴. همان، ج ۱، ص ۴۳۰.

۵. همان، ج ۲، ص ۱۷۱.

حال متکلم و امثال آن باشد، در این صورت چه منشأ دلالت، فهم عرفی باشد یا تأمل عقلی، دلالت سیاقی خواهد بود. بر این اساس و با توجه به این مطالب روشن می‌شود که اگر مقصود علامه مظفر، تعریف سیاق به «غیر دلالت منطوقی و مفهومی» باشد با تعریف محقق نائینی تطابق پیدا می‌کند.

تعریف سوم از شهید صدر

شهید صدر قبل از تعریف سیاق فرموده‌اند: اگر لفظ دلیل، معنای واحدی داشته باشد و صلاحیت دلالت بر معنای دیگر در نظام لغوی و عرفی عام نداشته باشد، دلالتش نص و صریح خواهد بود و اگر لفظ دلیل، بر اساس نظام لغوی عام، دارای معنای متعدد و هم سطح باشد، دلالتش مجمل می‌شود؛ اما اگر یک معنا، اقرب به لفظ باشد در صورتی که در سیاق کلام چیزی بر خلاف آن ذکر نشده باشد همان معنا را بر اساس قاعده حجیت ظهور مقدم می‌کنیم؛ ولی اگر در سیاق کلام چیزی بر خلاف آن ذکر شده بود باید کلام، به صورت مجموعی نگاه شود و معنایی که به موجب نظام لغوی عام اقرب به سیاق است، مقدم شود.

همان‌طور که آشکار است حکم صورت سوم که معانی متعددی برای لفظ احتمال داده می‌شود، وابسته به سیاق است و لذا شهید صدر در صدد تعریف سیاق برآمده و در تعریف آن فرموده‌اند: «سیاق، دوال دیگری است که در کنار لفظ وجود دارد؛ اعم از قرائن لفظی که با لفظ، یک کلام واحد مرتبط تشکیل می‌دهند و یا قرائن حالی مثل ظروف و ملابساتی که محیط به کلام است»^۱ و ظروف شامل ظرف مکانی و زمانی می‌شود و ملابسات مواردی هم‌چون مناسبت حکم و موضوع، عهد ذهنی، نوع مخاطب و متکلم و امثال آن را شامل می‌شود.

شهید صدر برای صورت سوم که سیاق، معنا را مشخص می‌کند مثال «اذهب إلى البحر في كل يوم و استمع إلى حديثه باهتمام» را بیان نموده‌اند که بین دو معنا تردید وجود دارد؛ معنای اول «رفتن به سوی عالم و استماع سخن او» و معنای دوم «رفتن به سوی دریا و استماع صوت امواج دریا» است که در معنای اول، کلمه «بحر» در عالم، و در معنای دوم کلمه «حدیث» در صوت امواج دریا، به صورت مجازی استعمال شده است؛ در این

پیشینه
اصول

اول شماره ۱، سال ۱۳۹۷

۱. صدر، دروس في علم الأصول، ج ۱، ص ۱۰۳.

صورت باید مجموع سیاق کلام را به صورت یک جا ملاحظه کرده و بررسی شود کدام یک از دو معنا در نظام لغوی عام، اقرب است؛ یعنی وقتی این سیاق به ذهن شخصی که با لغت و نظام لغوی زندگی کرده است القا شود کدام معنا به ذهنش منسب می‌شود؟ اگر معنای دوم به ذهنش منسب شود، برای معنای دوم ظهور ایجاد می‌شود و چون کلمه «حدیث» موجب شد که کلمه «بحر» به معنای «عالم» قرار داده شود نام آن را «قرینه» می‌گذارند.^۱

مثال دیگری که شهید صدر بیان می‌کنند استثنای از عام به صورت متصل یا منقطع است؛ مانند «اکرم کل فقیر الا الفساق منهم» که در آن دو احتمال وجود دارد: یک طرف لفظ «کل» وجود دارد که در لغت دلالت بر عموم می‌کند و طرف دیگر لفظ «فساق» که بعد از استثنا آمده است قرار دارد و مخالف با عموم است. در این مثال، اگر سیاق به صورت مجموعی ملاحظه شود خواهیم فهمید که آنچه واژه «فساق» بعد از استثنا، بر آن دلالت می‌کند اقرب از عمومی است که واژه «کل» بر آن دلالت می‌کند؛ بلکه دلالت، آن قدر قوی است که مجالی برای موازنه بین این دو دلالت وجود ندارد و از این جهت است که أدات استثنا قرینه محسوب می‌شوند.^۲

بر اساس نظریه شهید صدر در تبیین معنای سیاق، می‌توان چنین گفت: هر دلالتی که ناشی از لفظ یا هیئت منفرد لفظ نباشد، مربوط به سیاق است و یا می‌توان حداقل چنین گفت که هر دلالتی که ناشی از لفظ یا هیئت منفرد لفظ یا نسبت جمله نباشد مربوط به سیاق است. قید «منفرد» به این معنا است که دلالت لفظ، جدای از کلام در نظر گرفته شود؛ مثلاً اگر لفظ «کل» جدای از کلام در نظر گرفته شود دلالت بر عمومیت می‌کند، لذا اگر این واژه در جمله‌ای قرار بگیرد و نتیجه برآمده از آن جمله، عمومیت نباشد این نوع دلالت، ناشی از سیاق بوده است؛ یا مثلاً واژه «بحر» به صورت منفرد، دال بر دریا است و اگر در کلامی بر معنای «عالم» دلالت کند ناشی از سیاق بوده است. نسبتی را که در جمله «زید قائم» وجود دارد می‌توان از این حیث که ناشی از در نظر گرفتن این جمله به صورت یک مجموعه است سیاقی دانست؛ یعنی اگر زید و قائم را در نظر بگیریم نسبت بین این دو

پیشینه
اصول

در سیاق
استفاده

۱. همان، ج ۱، ص ۱۰۴.

۲. همان، ج ۱، ص ۱۰۵.

و تحقق قیام در زید، به ذهن نمی‌آید، ولی وقتی به صورت یک مجموعه و به قول شهید صدر «کلّ» در نظر گرفته شود این نسبت، به ذهن خطور می‌کند.

بر اساس این نتیجه‌گیری، سیاق یکی از ضروری‌ترین ابزار ارتباط دهی کلام و تغییر و تحوّل در معنای کلام است و چون تفهیم و تفهّم بر اساس ظهور مجموع کلام صورت می‌گیرد و ظهور مجموع کلام، وابسته به سیاق است، تفهیم و تفهّم بدون توجه به سیاق ممکن نخواهد بود.

سیاق، به متکلم قدرت بیان‌های مختلف و شیوایی و بلاغت می‌دهد و مخاطب را در فهم کلام کمک می‌کند؛ انسان‌ها در ارتباطات خود به صورت مداوم از سیاق بهره گرفته‌اند و هر طفلی که به دنیا می‌آید این سیاق را با قدرتی که خدای متعال در وجود او نهاده است از پدران خود فرا می‌گیرد؛ چنان که معانی لغات و معانی هیئات الفاظ را فرا می‌گیرد. شهید صدر نیز به این مطلب توجه داده‌اند که سیاق امری است که در نظام عام لغوی موجود و دارای وضع مشخص است.^۱

البته شهید صدر در جایی دیگر، ظهور را ناشی از چهار سبب دانسته‌اند: مفردات کلام؛ هیئت مفرد؛ هیئت جمله؛ هیئت ترکیبی مجموع کلام. وی سبب چهارم را سیاق نامیده است؛ یعنی به نظر ایشان هیئت جمله نیز داخل در سیاق نیست.^۲

نکته دیگر اینکه طبق تعریف شهید صدر، سیاق مانند لفظ است و همان‌طور که لفظ بر معنا دلالت دارد سیاق هم بر معنا دلالت دارد. بحث از حجّیت و عدم حجّیت سیاق بی معنا است؛ مگر این گونه گفته شود که آیا دلالت سیاق بر این معنا حجّت است یا خیر؟ که بازگشت سؤال فوق به این است که فلان سیاق بر فلان معنا دلالت می‌کند یا خیر؛ لذا اگر در مورد مفاد خاصی، مثل اعتبار سیاق امتنان بحث می‌شود معنایش این است که سیاق امتنان با وجود چه شرایطی محقق می‌شود.

پیشینه
پژوهش‌های
اصول

سال اوله شماره ۱، سال ۱۳۹۷

۱. صدر، دروس فی علم الأصول، ج ۱، ص ۱۰۳.

۲. همو، بحوث فی علم الأصول، ج ۷، ص ۱۷۴.

تعریف چهارم، تعریف برگزیده

به نظر نگارنده، در بین تعاریفی که از علمای گرانقدر بیان شد تعریفی که شهید صدر از سیاق ارائه داده‌اند قاعده‌مندتر و دقیق‌تر است. تعریف ایشان به حقیقت و ماهیت سیاق ناظر است که چه بسا در برخی مباحث، این دقت فایده‌مند بیفتد؛ با این حال نگارنده تعریف دیگری را بر اساس کاربردهای رایج سیاق و آنچه که مورد نزاع بین علما واقع شده، اختیار می‌کند که عبارت است از: «سیاق خصوصیتی غیر لفظی، ولی مرتبط با کلام است که به شکل و ساختار یکسان نبوده - و به همین جهت ضابطه‌مند هم نشده است - و با مناسبات مقام، حال متکلم، حالت الفاظ، جملات و امثال آن محقق می‌شود.»

برای تبیین این تعریف، به نکاتی اشاره می‌شود:

اول: هر چند سیاق، خصوصیتی غیر لفظی برای کلام است؛ ولی منقطع از الفاظ نیست؛ بلکه یک نحوه ارتباطی با الفاظ دارد و می‌تواند از نحوه چینش مجموعه‌ای از الفاظ، نه لفظ خاص ایجاد شود؛ به عنوان مثال، امتنانی که از «رفع عن امتی» فهمیده می‌شود هر چند از خود این الفاظ است، ولی از لفظ خاصی مثل «منت» به دست نیامده است، بلکه از مجموع استعمال «رفع»، «عن»، «رفع عن»، و «اضافه امت به یای متکلم» به دست آمده است. مثال دیگر وحدت سیاق در حدیث رفع است که از چینش الفاظ در روایت و حکم واحد آن‌ها به دست می‌آید.

دوم: برای روشن شدن معنای شایع نبودن و ضابطه‌مند نبودن سیاق، لازم است به این نکته توجه شود که مرحله و رتبه سیاقی که در این تعریف ذکر شده است با مرحله و رتبه وضع متفاوت است؛ چرا که رتبه وضع مربوط به قبل از استعمال است و حتی در وضع تعینی، بعد از اینکه وضع یک کلمه راجع به یک معنا شکل می‌گیرد، آن کلمه برای آن معنا وضع می‌شود و دیگر موضوع له آن کلمه، همان معنا خواهد شد، ولو از آن استفاده نشده باشد، به گونه‌ای که با شنیدن خصوص آن کلمه، معنای مذکور به ذهن می‌آید؛ ولی رتبه سیاق، مربوط به مقام استعمال است و سیاق، بدون در نظر گرفتن استعمال، معنا پیدا نمی‌کند؛ یعنی نمی‌توان آن را از استعمال جدا کرده و گفت این سیاق، این معنا را دارد. همین نکته موجب شده است که سیاق، شکل خاصی نداشته باشد و موارد یک نوع سیاق،

پیشینه و جایگاه سیاق در اصطلاح

پیشینه و جایگاه سیاق در اصطلاح

مختلف و متفاوت شود؛ یعنی کلمات و الفاظی که در چند جمله استفاده می‌شود متفاوت است، با اینکه سیاق تمام این جملات، از یک نوع است؛ مثلاً همه از نوع وحدت سیاق‌اند. به همین دلیل بیان شد که سیاق، پراکندگی دارد و استعمال یک نوع آن به یک شکل، شایع نیست و شاید به خاطر همین پراکندگی بوده است که وضعی راجع به آن صورت نگرفته است و ظهور سیاق، به عرف موکول شده است. همین شایع نبودن و پراکندگی، موجب شده است که به صورت خاص، ضابطه‌مند نشود؛ زیرا در مقام استعمال، حال متکلم و مناسبات مقام و چینش کلمات و جملات تأثیرگذارند و هر استعمال را باید جداگانه بررسی کرد. بنابر این همیشه در بحث تأثیرگذاری سیاق، توجه به خصوصیت موارد لازم است؛ اما با این حال نیز می‌توان با تجمیع مصادیق سیاق، ضوابطی کلی برای سیاق پیدا کرد. البته برخی موارد مثل نکره در سیاق نفی، به دلیل شیوع استعمال، به حدّ وضع رسیده است.

سوم: طبق تعریف شهید صدر، دلالت سیاقی می‌تواند ظهور تصویری را تغییر دهد و به تعبیر دیگر، برخی از دلالات سیاقی از نوع دلالت تصویری هستند؛ در حالی که بر اساس تعریف چهارم، دلالت سیاقی از نوع دلالت تصویری نیست؛ چرا که تعریف چهارم بر اساس سیاق متداول که محل نزاع قرار گرفته است، می‌باشد، نه دلالت سیاقی‌ای که از نوع دلالت تصویری است و محل نزاع واقع نمی‌شود. این نوع از سیاق شبیه معانی الفاظ است و اگر هم محل نزاع باشد شبیه نزاع در دلالت تصویری الفاظ است؛ به هر حال، دلالت تصویری چه لفظی و چه سیاقی، آن قدر قوی است که نزاع چندانی در پی ندارد؛ برخلاف دلالت سیاقی حاصل شده بعد از استعمال که محل اختلاف و نزاع شدید است. البته شاید بتوان تصور کرد که دلالت بعد از استعمال هم به شکلی تصویری باشد؛ یعنی اگر یک نائم هم این جمله را در خواب استعمال کند، چنین معنایی به ذهن خطور کند و لکن اگر چنین مواردی باشد، نادر است و اثبات آن نیز محل اختلاف شدید خواهد بود؛ چرا که دلالت سیاقی در تعریف چهارم ناشی از مناسبات مقام، حال متکلم، حالت الفاظ، جملات و امثال آن است که در مورد شخص نائم چنین مواردی مدّ نظر قرار نمی‌گیرد.

بر این اساس دلالت سیاقی طبق نظر شهید صدر، گاهی به سبب غلبه در استعمال، به حدّ دلالت وضعی می‌رسد مثل وضع تعینی الفاظ که به خاطر کثرت استعمال وضع

پیشینه
اصول

سال اوله شماره ۱، سال ۱۳۹۷

صورت می‌گیرد و گاهی نیز ممکن است دلالت سیاقی ناشی از دلالت وضعی تعیینی باشد که حکم آن شبیه حکم الفاظ با وضع تعیینی یا تعیینی است؛ و لذا می‌توان این موارد را از تعریف دلالت سیاقی شهید صدر خارج کرد که بر این اساس، اراده مجاز و کنایه از الفاظ به سبب قراین موجود در کلام، ملحق به دلالت وضعی می‌شود و نیازی به تعبیر سیاق درباره آن نیست؛ ولی گاهی دلالت سیاقی کثرت استعمال ندارد و امر شایعی نیست، بلکه مناسبات مقام و حال متکلم و چینش الفاظ و جملات چنین دلالتی را اقتضا می‌کند که از این بخش به دلالت سیاقی تعبیر می‌شود.

گاهی ممکن است وضع تعیینی یا تعیینی در سیاق حاصل نشود؛ ولی کثرت استعمال و شیوع و ضابطه‌مندی‌ای که نزد عرف برای آن وجود دارد، آن را بی‌نیاز از بحث کند؛ همانند مجاز که علما معمولاً از آن به عنوان سیاق یاد نکرده‌اند. هم‌چنین هر چند می‌توان نحوه استفاده «ترتّب جزا بر شرط» را مدلول سیاق دانست؛ ولی در فرض وجود ادوات شرط، همیشه این معنا موجود است؛ لذا گویا ترتّب، جزئی از معنا و مفاد خود جمله شرطیه شده است و چه بسا تعبیر به سیاقی بودن ترتّب، برای ذهن عرف قابل قبول نباشد. یا مثلاً در مورد «نکره در سیاق نفی» هر چند عمومیت از الفاظ فهمیده نمی‌شود و به حکم عقل که حکم می‌کند «انتفای طبیعت به انتفای جمیع افراد است» به دست می‌آید و طبق نظر شهید صدر، سیاقی است؛ ولی چون این ترکیب، ترکیب شایع و ضابطه‌مندی می‌باشد نیازی نیست تا داخل در دلالت سیاقی شود؛ بلکه می‌توان این دلالت را از دلالت‌های وضعی برشمرد؛ زیرا مقصود، بیان «سیاق اصطلاحی» است و اصطلاح سازی بسته به نیاز متفاوت می‌شود و آنچه نیاز به بحث دارد و می‌توان بر اساس آن، بحثی اختلافی را مورد بررسی قرار داد، بحث از تأثیرگذاری سیاق‌های غیر شایع و بدون ضابطه است؛ لذا مفادی که به حکم عقل یا به حکم عقلا و یا به خاطر ظهور نوعی حال متکلم برای کلام ثابت می‌شود داخل در تعریف اصطلاحی نخواهد بود.

پیشینه
اصطلاح

در اصطلاح

نسبت سنجی سیاق با عناوین ظهور ساز مشابه

در مباحث صغروی تشخیص ظواهر، عناوین دیگری مانند مجاز، کنایه، دلالت‌های اشاره، اقتضا و تنبیه و ... نیز وجود دارد که تعیین نسبت میان این عناوین با عنوان سیاق برای وضوح بیشتر مبحث سیاق ضروری است؛ در توضیح این مسأله مطالب زیر قابل توجه است:

الف. طبق بیان شهید صدر، موارد وجود قرینه، مجاز، کنایه، تعدد دال و مدلول و تناسب حکم و موضوع از موارد دلالت سیاقی است؛ زیرا از خصوص الفاظ به تنهایی فهمیده نمی‌شود و هر جا که الفاظ در نظام لغوی و عرفی، معنایی افاده نکند و از مجموع کلام، دلالت بر یک معنا فهمیده شود، از باب سیاق خواهد بود.

ب. همان‌طور که شهید صدر در کلام خود اشاره فرموده‌اند، ظهور به سه قسم «ظهور تصویری، ظهور تصدیقی به لحاظ اراده استعمالی و ظهور تصدیقی به لحاظ اراده جدی» تقسیم می‌شود. ایشان در ادامه به این نکته اشاره کرده‌اند که ظهور تصویری، گاهی ناشی از مفردات کلام و گاهی ناشی از هیئت مفرد یا هیئت جمله و گاهی ناشی از هیئت ترکیبی برای مجموع کلام است که قسم سوم همان سیاق است و فرموده‌اند سیاق - به معنای هیئت ترکیبی برای مجموع کلام - گاهی ظهور زائدی بر مفردات و هیئات کلام دارد؛ به عنوان مثال هیئت تکرار در جمله «صل صل»، دلالت بر تأکید می‌کند و حتی اگر از نائم هم شنیده شود معنای تأکید به ذهن می‌آید؛ یا مثلاً جمله «أسد یرمی» اگر از لافظ بدون شعور شنیده شود معنای «رجل شجاع» به ذهن می‌آید. در واقع، ضمیمه کردن کلمه «یرمی» به «أسد» سیاقی را ایجاد کرده است که ظهور تصویری کلمه «أسد» را تغییر داده و ظهور تصویری دیگری در رجل شجاع ایجاد کرده است.^۱ اما راجع به دلالت تصدیقی، به لحاظ اراده استعمالی و اراده جدی، می‌توان گفت که هر دو دلالت سیاقی‌اند؛ زیرا هر دو ناشی از ظهور حال متکلم است، یعنی به لحاظ اراده استعمالی، ظهور حال متکلم این است که قاصد استعمال لفظ در معنای آن لفظ و اخطار آن معنا به ذهن سامع است و به لحاظ اراده جدی، ظهور حال متکلم این است که قصد جدی نسبت به این معنا دارد و در مقام هزل و امتحان گرفتن و امثال آن نیست و ظهور حال متکلم، امری خارج از مفردات و هیئت مفرد و هیئت

پیشینه
پژوهش‌های
اصول فقهی

دال اوله شماره ۱، سال ۱۳۹۷

۱. صدر، بحوث فی علم الأصول، ج ۷، ص ۱۷۳.

جمله بوده و لذا دلالت تصدیقی، سیاقی می‌باشد. شاهد سیاقی بودن ظهور حال متکلم، این است که شهید صدر برای اثبات اطلاق به ظهور حال متکلم تمسک کرده و ظهور حالی را سیاقی معرفی می‌کنند.^۱

ج. محقق نائینی دلالت منطوقی و مفهومی را لفظی و دلالت التزامی بین بالمعنی الأعم را سیاقی دانست و شامل دلالت اقتضا، تنبیه، اشاره و امثال آن دانست؛ لکن طبق بیان شهید صدر، دلالت مفهومی نیز سیاقی است و دلالت منطوقی به لحاظ ظهور تصدیقی‌اش سیاقی است و به لحاظ ظهور تصویری ممکن است علاوه بر لفظی بودن، سیاقی نیز باشد؛ مثلاً در جمله «رایت أسداً یرمی» همان طور که بیان شد ظهور تصویری «أسداً» در رجل شجاع، ناشی از دلالت سیاق است و لذا منطوق جمله که از مفاد مفردات جمله تشکیل می‌شود، علاوه بر لفظی بودن، سیاقی نیز می‌باشد و البته اگر نسبت در جمله را نیز سیاقی بدانیم در این صورت هر دلالت منطوقی، متشکل از دلالت لفظی و سیاقی خواهد بود.

د. دلالتی که ناشی از حکم عقل، ارتکاز عقلا، ارتکاز متشرعه و امثال آن باشد دلالتی سیاقی است؛ مثلاً دلالت نکره در سیاق نفی بر عموم، ناشی از حکم عقل است که می‌گوید نفی طبیعت با نفی جمیع افراد محقق می‌شود و لذا دلالت بر عموم در مورد نکره در سیاق نفی، دلالتی سیاقی است.^۲ یا مثل اینکه سیاق ترجیح به صفات در مرفوعه عمر بن حنظله را صالح برای دلالت بر ترجیح به شهرت روایی ندانسته‌اند و جهت سیاقی بودن آن این است که از تحلیلی عقلی استفاده شده است.^۳

مصادیق و انواع سیاق

انواع شکلی سیاق: گاهی سیاق، متشکل از مجموعه‌ای از جملات مختلف که از همدیگر منفصل اند می‌باشد؛ مانند سیاق مجموعه‌ای از روایات^۴ یا سیاق موجود میان آیات و سوره‌ها و

پیشینه
پیشینه

پیشینه و جایگاه سیاق در استظهار

۱. همو، دروس، الحلقة الثالثة، ص ۲۶۹.

۲. همو، بحوث فی علم الاصول، ج ۶، ص ۳۷.

۳. همان، ج ۷، ص ۳۷۲.

۴. انصاری، فرائد الأصول، ج ۲، ص ۷۳؛ همدانی، حاشیة فرائد الأصول، ص ۳۰۵؛ یزدی، حاشیة فرائد الأصول، ج ۱، ص ۲۷۰.

نیز سیاق یک کلمه در جملات مختلف^۱. و گاهی سیاق در چند جمله که به صورت متصل آمده‌اند شکل می‌گیرد و گاهی در یک جمله وجود دارد، مانند سیاق در حدیث رفع^۲.

انواع عنوانی سیاق: بیان شد که سیاق خصوصیتی غیر لفظی برای کلام است؛ این سیاق ممکن است به صورت‌های مختلفی بروز کند که به برخی از آنها اشاره می‌شود؛

۱. وحدت سیاق: یکی از موارد پرکاربرد سیاق است؛ مانند فقرات حدیث رفع^۳ که حکم واحدی دارند، و مانند ذکر امر در سیاق مستحبات^۴ و ذکر امر در سیاق واجبات^۵ و ذکر امر در سیاق تکالیف شرعی^۶؛ شاید عنوان «سیاق وحدت» برای این سیاق مناسب‌تر باشد؛ زیرا وحدت رویه در کلام، موجب ایجاد خصوصیت و سیاق برای کلام می‌شود، نه اینکه چند سیاق داشته باشیم که شبیه هم باشند و گرنه باید تعبیر «مقابل سیاق» را به جای «سیاق مقابله» به کار ببریم. البته با تعریف کردن سیاق جمله به جایگاه الفاظ در جمله، تعبیر «وحدت سیاق» صحیح است؛ زیرا همه الفاظ در سیاقی واحد قرار می‌گیرند؛ هم‌چنین می‌توان گفت عبارت «وحدت سیاق» از باب اضافه موصوف به صفت بوده و مراد، «سیاق واحد» است.

۲. سیاق مقابله: مانند اینکه در آیه وضو، امر به وضو در مقابل امر به تیمم و فقدان آب است^۷ و مانند «وَأَقِمِ الصَّلَاةَ طَرَفِي النَّهَارِ وَزُلْفًا مِنَ اللَّيْلِ» که طرف نهار در مقابل طرف دیگر نهار قرار دارد^۸ و مانند ذکر حکم یک مسأله به صورت «اگر چنین باشد، چنین می‌شود و اگر چنین باشد چنین می‌شود»^۹.

۳. سیاق ابای از تخصیص: مانند اخباری که حدیث مخالف قرآن را زخرف دانسته‌اند^{۱۰}.

۱. نائینی، أجود التقريرات، ج ۲، ص ۳۰۶.

۲. انصاری، مطارح الأنظار، ج ۳، ص ۳۵۶.

۳. حرّ عاملی، وسائل الشیعة، ج ۱۵، ص ۳۶۹.

۴. صدر، دروس، الحلقة الثالثة، ص ۲۳۷.

۵. انصاری، فرائد الأصول، ج ۴، ص ۵۶.

۶. روحانی، منتقى الأصول، ج ۴، ص ۲۹۹.

۷. خوانساری، مشارق الشموس، ج ۱، ص ۱۵۲.

۸. خویی، موسوعة الإمام الخوئی، ج ۱۱، ص ۱۹۳؛ مثال دیگر: آخوند خراسانی، درر الفوائد، ص ۵۱۲.

۹. خویی، فقه الشیعة، کتاب الطهارة، ج ۴، ص ۱۵۹.

۱۰. ایروانی، الأصول فی علم الأصول، ج ۱، ص ۱۸۳.

۴. سیاق امتنان: مانند حدیث «رفع عن أمتی»؛ البته این گونه نیست که امتنان در همه جا سیاقی باشد، بلکه ممکن است از کلمات دیگر مثل «منّ» و «عن»^۱ نیز استفاده شود.

۵. سیاق حصر: مانند حدیثی که امور را به سه قسم «حلال بین، حرام بین، و شبهات» تقسیم کرده است.^۲

۶. سیاق حذف متعلق: مثلاً گفته شده است حمل حدیث مربوط به استصحاب، بر قاعده مقتضی و مانع خلاف ظاهر است؛ زیرا در قاعده مقتضی و مانع، متعلق یقین و شک مختلف است؛ در حالی که مقتضای سیاق حذف متعلق یقین و شک و نیز اسناد نقض به یقین و شک این است که متعلق یقین و شک واحد باشد.^۳

سیاق مصادیق دیگری نیز دارد که برخی، قابل اسم گذاری نیست؛ به طور مثال در همین مورد سوم یعنی «سیاق ابای از تخصیص» در واقع «ابای از تخصیص» خصوصیت کلام نیست، بلکه نتیجه این خصوصیت، ابای از تخصیص است و لذا اسم نتیجه برای وسیله رسیدن به این نتیجه قرار داده شده است.

کارکرد سیاق

بیان شد که سیاق، همیشه ظهورسازی نمی‌کند؛ بلکه می‌تواند به صورت‌های مختلفی در کلام تأثیرگذار باشد و لذا بحث از حدود حجّیت سیاق، در مورد هر سیاقی بسته به نوع کاربرد آن خواهد بود؛ یعنی بحث می‌شود آیا این سیاق نسبت به دلالت بر این اثر حجّت است یا نه؟ هر چند ممکن است نسبت به دلالت بر اثر دیگر، حجّت نباشد.

در اینجا به نمونه‌های از آن اشاره می‌شود:

۱. قدر متیقّن سازی: گاهی سیاق، موجب تحقّق قدر متیقّن برای کلام می‌شود؛ یعنی شمول کلام نسبت به یک مورد را قطعی می‌کند و نسبت به غیر آن مورد قطعی، دلالتی ندارد؛ مثلاً مقتضای وحدت سیاق در حدیث رفع این است که اراده شبهه موضوعی از

پیشینه
اصول

در اینجا به
نمونه‌های از آن
اشاره می‌شود

۱. صدر، بحوث فی علم الاصول، ج ۵، ص ۵۲.
۲. آل شیخ راضی، بدایة الوصول، ج ۶، ص ۳۷۳.
۳. صدر، بحوث فی علم الاصول، ج ۶، ص ۳۶.

موصول در «ما لا یعلمون» قطعی است.^۱

۲. ممنوعیت تخصیص کلام: گاهی کلام به سبب سیاق، ابای از تخصیص پیدا می‌کند؛ مثلاً در مورد حدیث تثلیث گفته شده است که در مقام حصر تمام مشتبهات است که یا حلال بین است و یا حرام بین است و یا شبهه‌ناک است و شبهه تحریمی موضوعی قطعاً حلال بین و حرام بین نیست و لذا داخل در قسم سوم خواهد بود و اگر از قسم سوم هم خارج باشد حصر در روایت، حاصر تمام افراد نخواهد بود؛ در حالی که سیاق حصر، ابای از تخصیص دارد.^۲

گاهی سیاقی که موجب ابای از تخصیص می‌شود در فهم معنا هم تأثیر می‌گذارد؛ مثلاً درباره قاعده لاضرر بیان شده است که «تخصیص قاعده لاضرر با تکالیف ضرری مادی و بدنی موجود در شرع، بعید است و سیاق قاعده، ابای از تخصیص دارد؛ لذا معلوم می‌شود در موارد این احکام، ضرر وجود ندارد و از این بیان می‌توان معنای ضرر در قاعده را بهتر فهمید».^۳

گاهی سیاق امتنان، اثر ابای از تخصیص را به دنبال دارد؛ مثلاً درباره وجه تقدیم قاعده لاضرر بر اطلاعات سایر ادله بیان شده است که سیاق امتنان ابای از تخصیص دارد، لذا مقدم بر اطلاعات می‌شود.^۴

۳. تبیین ظهور کلام: مثلاً در روایت آمده است: «أبی بصیر عن أبي جعفر عليه السلام في حدیث قال: کان رسول الله ﷺ یقوم علی أطراف أصابع رجله فأنزل الله سبحانه: طه ما أنزلنا علیک القرآن لَشَقِی». برخی گفته‌اند با توجه به روایت، این آیه ناسخ کیفیت فعل پیامبر ﷺ است و بر عدم مشروعیت قیام بر أطراف أصابع دلالت می‌کند، لذا در نماز، باید روی تمام قدمین ایستاد. محقق خوئی در نقد این استدلال بیان کرده‌اند که آیه در مقام امتنان است و مناسب با آن نفی الزام است، لذا طبق این بیان، آیه ظهور در نفی الزام پیدا می‌کند و نفی مشروعیت از آیه استفاده نمی‌شود. نیز در اینکه مراد از «لم یجدوا ماء» عدم وجدان حقیقی آب یا عدم تمکن از استعمال آب است گفته شده است: چون «مرضی» در سیاق «مسافر» و «جنب» ذکر شده است و غالب در مرضی این است که آب در دسترس

۱. روحانی، منتقى الأصول، ج ۴، ص ۳۸۵؛ همان، ج ۴، ص ۲۹۸.

۲. همان، ج ۴، ص ۴۸۳.

۳. ایروانی، الأصول فی علم الأصول، ج ۲، ص ۳۵۱.

۴. صدر، بحوث فی علم الاصول، ج ۵، ص ۵۰۸.

دارد لذا به قرینه سیاق فهمیده می‌شود که مراد از این آیه، عدم تمکّن از استعمال آب است.^۱ هم‌چنین دیدگاه شیخ انصاری در بحث حجّیت خبر واحد در استدلال به آیه «سؤال از أهل ذکر» این است که برای حجّیت خبر واحد به ظاهر آیه نمی‌توان استدلال کرد؛ زیرا ظاهر آیه به مقتضای سیاق، سؤال از علمای اهل کتاب است و آیه در مقام شناخت پیامبر وارد شده است و ربطی به سؤال از معصومین علیهم‌السلام ندارد.^۲

۴. تخصیص حکم نسبت به مورد سؤال: گاهی سیاق، باعث خروج مورد سؤال سائل، از حکم می‌شود با اینکه جواب معصوم عام بوده و شامل مورد سؤال می‌شده، بلکه کالئص نسبت به مورد سؤال بوده و قابل تخصیص نبوده است؛ ولی به خاطر سیاق، اخراج مورد سؤال از تحت عام با دلیل خاص اشکالی ندارد؛ زیرا قرینه سیاق دلالت می‌کند که تصریح به این موارد خاص به این خاطر نبوده است که در ذهن سائل این موارد خصوصیت داشته است؛ بلکه سؤالی که در ذهن سائل بوده عام بوده و از باب مثال به مواردی اشاره کرده است و معصوم هم در جواب او قاعده را بیان کرده است و از مثال‌های او صرف نظر کرده است.^۳ البته اینکه مورد از باب مثالیت است یا خصوصیت دارد نیاز به سیاقی خاص دارد و در تمام موارد چنین نیست.

پیشینه
اصطلاحی ملاک

۵. اثبات ملاک در متعلّق تکلیف: مثل سیاق «صلّ» وجوبی که بر وجود ملاک در نماز دلالت دارد.^۴ البته ممکن است گفته شود این اثر از آثار سیاق اصطلاحی نیست؛ زیرا خطابات شرعی به خاطر تبعیّت احکام از مصالح و مفاسد همیشه دلالت بر ملاک دارند و لذا شبیه دلالت وضعی می‌شود و از تعریف خارج است.

پیشینه
اصطلاحی ملاک

۶. اثبات دلالت تصدیقی کلام: برای توضیح این کاربرد می‌توان به نظر شهید صدر اشاره کرد که دلالت تصدیقی را سیاقی و بر اساس اماره نوعی و غلبه دانسته است؛ زیرا غالب در عاقل ملتفت این است که لفظ را بی جهت نمی‌آورد و از آن لفظ، معنایی اراده می‌کند و چون این غلبه ارتکازی است، از قبیل قرائن لبی ارتکازی محفوف به کلام است که موجب ظهور تصدیقی

۱. خویی، موسوعة الإمام الخوئی، ج ۲، ص ۳۴۶.

۲. انصاری، مطارح الأنظار، ج ۲، ص ۴۷۵.

۳. خویی، موسوعة الإمام الخوئی، ج ۱۷، ص ۷۵.

۴. صدر، بحوث فی علم الاصول، ج ۲، ص ۳۲۵.

برای کلام بر طبق آن می‌شود.^۱ مانند ظهور حال متکلم در اینکه امر و نهی را در مقام جد و طلب حقیقی استعمال کرده است و قصد مسخره کردن و تعجیز و تهدید نداشته است و مانند ظهور حال متکلم در اینکه ادوات خطاب را در خطاب حقیقی استعمال کرده است.^۲

۷. اثبات اطلاق: به نظر شهید صدر اطلاق کلام، ناشی از دلالت التزامی ظهور حالی سیاقی است؛ زیرا ظاهر حال متکلم این است که می‌خواهد تمام مرادش را با کلام خود بیان کند و این ظهور حالی به التزام دلالت می‌کند که متکلم، مطلق را قصد کرده است و مقید منظورش نبوده است؛ زیرا معنای اراده مقید، این است که تمام مراد خود را با کلامش بیان نکرده است؛ زیرا لفظی که دال بر ماهیت بود را ذکر کرده و آن را قید نزده است.^۳

۸. اثبات عمومیت: مانند نکره در سیاق نفی که بر اساس حکم عقل به انتفای طبیعت با انتفای جمیع افراد، دلالت بر عموم می‌کند.^۴ در مورد نکره در سیاق اثبات و در معرض امتنان، نیز ادعا شده است که مفید عمومیت است.^۵

۹. اثبات عموم سلب از سلب عموم: برخی بر این باورند که سیاق، از سنخ حروف است و چون عموم در عبارت «إذا كان الماء قدر كَر لا ينجسه شيء» از سیاق استفاده می‌شود، قابل تعلیق نخواهد بود؛ یعنی نمی‌توان نجس شدن مجموع را معلق بر کریت ماء کرد و در نتیجه مفهوم این جمله موجب کلی خواهد شد.^۶

۱۰. اثبات حکومت: به نظر برخی سیاق امتنان، موجب نظارت قاعده لاضرر بر احکام اولی است؛ زیرا سیاق امتنان اقتضا می‌کند مقتضی برای حکم ضرری وجود داشته باشد، وگرنه امتنان بی معنا می‌شود؛ لذا سیاق امتنان دلالت می‌کند که قبل از قاعده لاضرر، مقتضی برای این احکام وجود دارد، یعنی «احکام اولی شامل این فرض می‌شود و من

۱. همان، ج ۱، ص ۱۰۵.

۲. همان، ج ۳، ص ۳۶۸.

۳. همان، ج ۳، ص ۴۱۱.

۴. شماره‌های ۶ و ۷ و ۸ در تعریف اصطلاحی برگزیده از سیاق داخل نیست؛ زیرا غالبی و شبیه وضع است؛ لکن به تبع دیگران بیان گردید.

۵. نجفی، جواهر الکلام، ج ۱، ص ۷۱.

۶. روحانی، منتقى الأصول، ج ۳، ص ۲۴۳.

می‌خواهم آن را بردارم» که این بیان، همان لسان حکومت و نظارت است.^۱

۱۱. تشخیص مقدار کلام منقول با سیاق: در حدیث شفعه^۲ که در آن عبارت «و قال لاضرر و لا ضرار» ذکر شده است بحث شده که این عبارت، سخن امام صادق (ع) است و راوی، بین چند روایت از امام صادق (ع) جمع کرده است یا تمام فقرات روایت، کلام حضرت است و این جمله، ادامه نقل قول حضرت است که پیامبر (ص) این جمله را نیز فرموده است. شهید صدر فرموده‌اند این احتمال که این جمله، کلام امام صادق (ع) باشد فی نفسه خلاف ظاهر است؛ زیرا مقتضای سیاق این است که وقتی ناقل، شروع به نقل کلام شخصی می‌کند، تا زمانی که قرینه بر تمام شدن منقول ذکر نکرده است، باقی کلام نیز جزیی از منقول از آن شخص محسوب می‌شود. در مقام نیز قرینه بر تمام شدن کلام امام صادق (ع) ذکر نشده است و لذا کلمه «و قال» جزیی از کلام امام صادق (ع) می‌شود؛ یعنی مرجع ضمیر در «قال» رسول الله (ص) می‌باشد.^۳

۱۲. اجمال کلام: در بحث تعلق دوباره امر، به یک شیء مثل «صم یوماً، صم یوماً» نظر محقق نائینی بر این است که امر دوم، بر تأکید حمل می‌شود؛ زیرا هر چند امر دوم ظهور در تأسیس و تعدد حکم دارد، ولی این ظهور، از ظهورات سیاقی است و ظهور لفظی نیست که بتواند ظهور وحدت متعلق در وحدت حکم را از بین ببرد؛ لذا همان طور که سیاق، می‌تواند قرینه بر تأسیس باشد وحدت متعلق هم می‌تواند قرینه بر وحدت باشد و لذا به برائت از تکلیف زائد رجوع کرده و نتیجه، نتیجه تأکید خواهد بود.^۴ در این مثال با اینکه وحدت متعلق، فی نفسه ظهور در وحدت حکم دارد؛ ولی به خاطر وجود سیاق، این ظهور، فعلی نمی‌شود و البته ظهور فی نفسه سیاق هم به خاطر ظهور دیگر، فعلی نمی‌شود و کلام دچار اجمال می‌شود.

۱۳. اثبات لزوم فوریت و عدم لزوم فوریت: «در اوامر عرفی، قرینه عرفی بر فوریت وجود دارد؛ زیرا خطاب شخصی خطاب جزیی است و مولا در لحظه‌ای که نیاز دارد، خطاب

پرواضح
اصول

و در سیاق در استظهار

۱. صدر، بحوث فی علم الاصول، ج ۵، ص ۵۱۰.

۲. «عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (ع) قَالَ: قَضَى رَسُولُ اللَّهِ (ص) صِبَالُ شُفْعَةٍ بَيْنَ الشُّرَكَاءِ فِي الْأَرْضَيْنِ وَالْمَسَاكِينِ وَقَالَ لَا ضَرَرَ وَلَا ضِرَارَ وَقَالَ إِذَا أُرْفِتِ الْأَرْفُ وَحُدَّتِ الْحُدُودُ فَلَا شُفْعَةَ». (طوسی، تهذیب، ج ۷، ص ۱۶۴)

۳. صدر، بحوث فی علم الاصول، ج ۵، ص ۴۴۴.

۴. نائینی، أجود التقريرات، ج ۱، ص ۴۳۰.

شخصی کرده و از عبد خود کاری را تقاضا می‌کند. به عنوان مثال زمانی که تشنه است، امر به آوردن آب می‌کند؛ لذا در مورد خطابات عرفی قرینه وجود دارد؛ اما در خطابات شرعی که به صورت قضیه حقیقی و کلی بیان شده و خطاب شخصی نیستند، مثل تعبیر «من فاتته فريضة فليقضها» یا «من أظرف في نهار شهر رمضان متعمداً فليتصدق على ستين مسكيناً»، ظهوری در لزوم فوریت وجود ندارد، بلکه در صورتی که اطمینان وجود داشته باشد که واجب فوت نمی‌شود و عبد نیز سهل انگاری نکرده باشد که یک نوع تهاون بر امر مولی است، تأخیر امتثال از سوی عبد مشکلی نداشته و عقلاً هم احتجاج نمی‌کنند.^۱

۱۴. کشف محذوف: گاهی در آیات و روایات قسمی از عبارت حذف شده و سیاق دلیل، محذوف را تعیین می‌کند؛ برای مثال شیخ انصاری در ذیل صحیح زرارہ: «... قلت فإن حرك في جنبه شيء و هو لا يعلم قال لا حتى يستيقن أنه قد نام حتى يجيء من ذلك أمر بين و إلا فإنه على يقين من وضوئه... الخ» می‌فرمایند جواب شرط در کلام امام: «و إلا فإنه على يقين...» حذف شده و تعلیل جایگزین آن شده است که با استفاده از سیاق، محذوف را تعیین می‌کنند.^۲

حجیت سیاق

بحث راجع به سیاق، می‌تواند از جهتی بحث از حدود حجیت سیاق و از جهتی دیگر، بحث از شرایط تحقق سیاق باشد؛ اگر در مورد مطلق سیاق صحبت شود می‌توان گفت که سیاق، همیشه ظهورسازی نمی‌کند؛ به تعبیر بهتر، سیاق همیشه در کلام تأثیرگذار نیست و این گونه نیست که اگر سیاق باشد حتماً تأثیرگذاری داشته باشد؛ به همین جهت بحث در شرایط تحقق سیاق واقع نمی‌شود، بلکه در حدود حجیت سیاق واقع می‌شود؛ در واقع طبق این بیان، هر کلامی سیاقی دارد که گاه ظهوری در کلام ایجاد می‌کند و مؤثر است و گاه ظهوری ایجاد نکرده و حجّت نیست. و از سوی دیگر، اگر سیاق به صورت مضاف واقع شود و گفته شود «سیاق امتنان، سیاق حصر و امثال آن» در این صورت، ظهوری که ناشی از سیاق است به صورت اضافه مطرح شده است و لذا بحث در مورد امثال این سیاق‌ها در حقیقت در شرایط

پیشینه
اصول فقهیه

سال اوله شماره ۱، سال ۱۳۹۷

۱. شهیدی پور، تقریر درس خارج اصول، تاریخ ۹۹/۰۷/۲۹، shahidipoor.ir.

۲. انصاری، فرائد الاصول، ج ۳، ص ۵۶.

تحقق سیاق است که اگر چنین شرایطی محقق شود سیاقی که موجب ظهور در امتنان یا امور دیگر می‌شود محقق شده است و حجّت است. و لذا می‌توان بحث از سیاق را با عنوان «حدود حجّیت سیاق» مطرح کرد و می‌توان با عنوان «شرایط تحقق سیاق» مطرح کرد. اصل حجّیت و تأثیرگذاری سیاقی که به حدّ ظهورسازی رسیده است، ظاهراً مورد پذیرش همگان است؛ زیرا یکی از صغریات حجّیت ظواهر به شمار می‌آید؛ چرا که حکمت اقتضا می‌کند اجزای کلام و حالات همراه با آن، نافی یکدیگر نبوده و به صورت هماهنگ ارائه شوند؛ پس معنای سیاقی‌ای را که از مجموع گفتار و رفتار متکلم حکیم حاصل می‌شود، می‌توان به اراده جدی او نسبت داد. برخی از دانشیان تلفّظ را به عنوان فعل گفتاری و مقام تحدید را به عنوان فعل رفتاری برشمرده‌اند و بیان نموده‌اند که فعل گفتاری یا رفتاری بودن خصوصیتی ندارد و مهم ظهور است که اگر از فعلی حاصل شود حجّت خواهد بود.^۱ در تأیید این کلام می‌توان به مواردی اشاره کرد که از سنخ فعل گفتاری و تلفّظ نیست، ولی ظهورسازی کرده و حجّت است؛ مثلاً اشاراتی که شخص کر و لال انجام می‌دهد هم چون تلفّظ، ظهورسازی کرده و کسی در حجّیت ظهور ناشی از ایما و اشاره شخص لال، شک نمی‌کند. حال اگر شخصی که لال نیست، مطلبی را با ایما و اشاره بفهماند ولو از ایما و اشاره متداول در مورد شخص لال استفاده نکند، اشاره او هم ظهورسازی کرده و حجّیت داشته و عقلاً بر اساس مطلبی که از اشاره آن شخص، متوجه می‌شوند عمل می‌کنند.

شروط اعتبار سیاق

سیاق بدین جهت که برآمده از لفظ خاصی در کلام نیست و از مجموعه عبارت به دست می‌آید، گاهی در مصادیق آن اختلاف شده است؛ برای مثال در مورد وحدت سیاق در حدیث رفع، هم در حدود حجّیت آن و هم در مورد حدود مصداقی سیاق در این حدیث اختلاف شده است.^۲ در کلام بزرگان شروطی برای اعتبار قیاس ذکر شده است:

۱. مددی، تقریر درس خارج، تاریخ ۹۴/۱۲/۱۲، madadimousavi.ir.

۲. سبحانی، تهذیب الأصول، ج ۲، ص ۲۱۷ و صدر، بحوث فی علم الاصول، ج ۵، ص ۵۴.

۱. مخالفت نداشتن سیاق با دلالت صریح یا ظاهر قطعی عبارت (نص)

برای توضیح این شرط می‌توان به کلام شیخ انصاری در بحث حجّیت خبر واحد در استدلال به آیه نفر اشاره نمود. ایشان این معنا را که «آیه نفر مربوط به نفر به سوی جهاد است؛ لذا وجوب تفقّه از آن فهمیده نمی‌شود» صحیح ندانسته است؛ زیرا در صدر آیه دلالتی وجود ندارد که آیه مربوط به نفر به سوی جهاد باشد و قرار گرفتن در میان آیات جهاد دلیل نمی‌شود مراد از نفر، نفر به سوی جهاد باشد. ایشان در نهایت به کلامی اشاره می‌کنند که شاهد بر شرط اول است و می‌گویند این آیه قطعاً ظهور در وجوب تفقّه و وجوب انذار دارد اگرچه با ظاهر سیاق آیه یا سیاق بعضی الفاظ آیه مخالف باشد.^۱ در این مثال، به خاطر وجود ظهور قوی، ظهور سیاق هیچ تأثیری در ظهور کلام نمی‌گذارد.

نمونه دیگر: تعبیر «انی اکره ذلک» در بسیاری از موارد، به معنای حکم به کراهت است، نه صرف بیان حالت نفسانی و بغض درونی امام و حتی در مواردی تصریح شده است که «اکرهه مالک؛ یعنی افتی بالکراهة». حال با توجه به اینکه مشهور عامه نیز حکم به کراهت در این مسأله می‌نمودند، حکم به کراهت از ناحیه حضرت، از اختصاصات ایشان نخواهد بود، درحالی‌که ظهور این تعبیر، بیان حکم اختصاصی امام در مقابل عامه است و لذا مراد از کراهت، تحریم است؛ گرچه، ظهور قرینه فوق و اختصاصی بودن حکم امام را می‌پذیریم، اما این قرینه، روایت را نص نمی‌سازد و با توجه به تنصیص روایات دیگر دالّ بر جواز، باید از این ظهور رفع ید نمود و به گونه‌ای، این تعبیر امام را بر خلاف ظهور آن توجیه کرد.^۲

نمونه دیگر این است که گفته شده است موارد استعمال وجه (صورت)، مختلف است؛ گاهی تمام وجه و گاهی بعضی وجه اراده می‌شود و ظهور مسح وجه در اراده مسح تمام وجه، تنها به واسطه سیاق است، نه به سبب وضع. این ظهور سیاقی، زمانی شکل می‌گیرد که روایتی بر کفایت مسح بعضی وجه نباشد؛ ولی اگر نص خاص وجود داشته باشد دیگر عرف از سیاق مسح وجه، مسح تمام وجه را استظهار نمی‌کند.^۳

۱. انصاری، فرائد الاصول، ج ۱، ص ۲۷۹.

۲. زنجانی، کتاب النکاح، ج ۴، ص ۱۳۸۱.

۳. پاورقی روحانی، منتقى الأصول، ج ۷، ص ۲۸۹.

همان طور که در دو نمونه مشخص شد، گاهی نص، ظهور سیاقی را کنار می‌زند و گاهی به خاطر وجود نص، ظهوری برای سیاق شکل نمی‌گیرد؛ چرا که در مثال اول، سیاق، در متن خطاب ظهور ایجاد می‌کند؛ ولی در مثال دوم صرفاً به خاطر اطلاق کلام بر اساس سیاق، ظهوری فی نفسه در نظر گرفته می‌شود و ظهور اطلاقی سیاقی بر خلاف ظهور اطلاقی لفظی، متوقف بر نبود نص بر خلاف است و لذا با آمدن نص، کشف می‌شود که این سیاق در این کلام، ظهوری ندارد؛ به تعبیر دیگر عرف ظهور اطلاقی سیاقی را معلق بر عدم دلیل بر خلاف می‌بیند.

۲. تعارض نداشتن ظهور سیاقی با ظهور دیگر

دیدگاه محقق نائینی در بحث تعلق دوباره امر به یک شیء مثل «صم یوماً، صم یوماً» این است که امر دوم، بر تأکید حمل می‌شود؛ زیرا هر چند امر دوم ظهور در تأسیس و تعدد حکم دارد، ولی از سنخ ظهورات لفظی نیست که بتواند ظهور وحدت متعلق در وحدت حکم را از بین ببرد. لذا همان طور که سیاق می‌تواند قرینه بر تأسیس باشد، وحدت متعلق هم می‌تواند قرینه بر وحدت باشد و لذا به برائت از تکلیف زائد رجوع کرده و نتیجه، تأکید خواهد بود.^۱ توجه شود که در این مثال، هر چند در کلام، ظهور سیاقی وجود دارد؛ ولی به خاطر وجود ظهوری دیگر در کلام، معارضه ایجاد شده و ظهور فی نفسه سیاق فعلی نمی‌شود؛ ولی ظهور سیاق در این مورد، مانند مورد اول بدون تأثیر نیست؛ بلکه معارضه و اجمال را به دنبال دارد، و البته تأثیرگذاری کامل، نیازمند این است که ظهور فی نفسه دیگری در مقابل آن قرار نداشته باشد و از این جهت فرض دوم از فرض اول متمایز می‌شود.

در توضیح تفاوت این شرط و شرط اول باید گفت گاهی سیاقی خاص، خارج از فضای یک جمله، محقق می‌شود و این سیاق، ظهوری فی نفسه دارد که قابلیت تغییر معنای جمله‌ای را که در کنار آن سیاق ذکر می‌شود، دارد؛ به عنوان مثال آیه نفر در سیاق آیات جهاد به کار رفته است. از این جهت، سیاق خاص آیات جهاد این قابلیت را دارد که معنای نفر را مشخص کرده و آن را به معنای «نفر به سوی جهاد» قرار دهد؛ لکن با توجه به اینکه در خود

پیشینه
اصول فقهیه

و این
نکته
در استنباط

۱. نائینی، أجود التقریرات، ج ۱، ص ۴۳۰.

جمله، ظواهری فعلی و محقق وجود دارد و معنای نفر را مشخص می‌کند، دیگر این قابلیت ظهورسازی برای سیاق به فعلیت نمی‌رسد؛ اما در شرط دوم هر دو ظهور سیاقی و غیر سیاقی به فعلیت می‌رسند و در اثر معارضه با یکدیگر سبب اجمال آن جمله می‌شوند. شاید بتوان گفت که اگر سیاقی مربوط به شکل و جایگاه کلام باشد، توان معارضه با ظهور خود کلام را ندارد؛ مثل همین آیات جهاد که سیاقی شکلی است و از این جهت که آیه نفر در کنار آیات جهاد قرار گرفته است گفته می‌شود که جایگاه این آیات، جایگاه بحث از جهاد بوده است و لذا نفر با معنای جهاد مناسبت و ظهور پیدا می‌کند. هم‌چنین مثل وحدت سیاقی که از شکل قرار گرفتن چند جمله یا کلمه، استظهاری صورت می‌گیرد که این ظهور با ظهور خود کلام توان معارضه ندارد؛ ولی اگر سیاق، صرفاً مربوط به شاکله و جایگاه نباشد و در متن خطاب، نهفته باشد با ظهورات دیگر کلام معارضه خواهد کرد؛ مثلاً سیاق امتنان، در فرضی که امتنان، غرض و یا علت حکم باشد ظهوری وابسته به متن و مضمون خطاب خواهد داشت، از این جهت با ظهورات دیگر معارضه خواهد کرد.

البته نکته مهمی که در اینجا لازم است ذکر شود این است که شرط اول و دوم در صورتی مطرح می‌شوند که یک ظهور نادیده گرفته شود؛ لکن گاهی با کنار هم قرار گرفتن ظهور سیاقی و ظهور دیگر، ظهور سومی تشکیل می‌شود و به تعبیر دیگر، عرف، یک ظهور را قرینه بر رفع ید از ظهور دیگر می‌بیند و یا هر دو ظهور را قرینه بر ظهور سومی می‌بیند و بحثی از تنش دو ظهور و نادیده انگاشتن ظهور به میان نمی‌آید.

۳. عرفی بودن سیاق

در مورد دلالت آیه انذار بر وجوب تحذّر، بیان شده است که آیه، در مقام جعل طریق تعبّدی نیست؛ بلکه در مقام ارائه طریق واقعی است و لکن تفقّه و انذار را واجب کرده است تا به این واسطه برای منذر، علم حاصل شود، مانند آیه «فَقُولَا لَهُ قَوْلًا لَّيِّنًا لَّعَلَّهُ يَتَذَكَّرُ أَوْ يَخْشَى»^۱ که مراد از آن این است که «با او نرم صحبت کنید، تا بعد از علم به آیات و معجزات متذکر شود» و شاهد این معنا هم کلمه «لعلّ» است؛ زیرا بعد از حصول علم

۱. سوره طه، آیه ۴۴.

برای مکلف، این گونه نیست که اطاعت کند؛ بلکه گاهی اطاعت می‌کند و گاهی عصیان می‌کند. و چون خدای متعال بر اساس سیاق محاورات معهود و مألوف بین عرف تکلم می‌کند، مناسب است کلمه «لعل» استعمال شود.^۱ یعنی چون عرف «لعل» را در سیاقی استفاده می‌کند که تعبّدی بودن مدخول آن فهمیده نمی‌شود لذا در قرآن هم به همین شکل است. از این کلام می‌توان این نکته را استفاده کرد که استدلال به سیاق در صورتی صحیح است که این سیاق نزد عرف، معهود و مألوف باشد و عرف از این سیاق به آن معنا برسد. در تعریف نیز به این نکته اشاره شد که سیاق شبیه وضع است که عرف از آن به معنایی می‌رسد و لکن وضع شایع یا ضابطه‌مند است؛ ولی سیاق این گونه نیست و افاده معنا توسط آن بستگی به اقتضائات کلام و حال متکلم و مخاطب دارد و همان طور که در وضع، به عرف مراجعه می‌شود و معنای عرفی در نظر گرفته می‌شود، در سیاق نیز به همین شکل است؛ یعنی سیاق، امری نیست که ساخته و پرداخته کسی باشد؛ بلکه باید بین عرف معهود باشد. می‌توان گفت: کسانی که سیاق و قرینیت آن را در برخی موارد انکار می‌کنند، در واقع فهم عرفی را انکار می‌کنند و مدّعی‌اند که سیاق، به فهم عرفی چنین ظهوری ندارد. شاهد کلام آنکه در مواردی دیگر به سیاق تمسک می‌کنند.

پیشینه
اصول فقه

در سیاق و سباق

با توجه به این شرط، اشکالی ندارد که از سیاق روایت به لسان روایت تعبیر شود؛^۲ زیرا لسان، گاهی مطلبی بیان می‌کند و گاهی ساکت می‌شود و سیاق هم به همین شکل است که گاهی ظهور ایجاد می‌کند و گاهی ظهور ایجاد نمی‌کند. نکته دیگری که لازم است در اینجا از آن بحث شود این است که اگر سیاق معهود و مألوف بین عرف ملاک باشد، ممکن است سیاق‌ها به مرور زمان تغییر کرده و سیاقی که در این زمان مألوف شده در زمان معصومین علیهم‌السلام مألوف نبوده باشد و در نتیجه، سیاق از حجّیت ساقط شود. جواب این اشکال همان أصالة الثبات است که در جواب چنین اشکالی نسبت به ظهورات وضع لغوی نیز مطرح می‌شود.

۱. یزدی، حاشیه فرائد الاصول، ج ۱، ص ۴۶۹؛ خویی، موسوعة الإمام الخوئی، ج ۲۳، ص ۱۹۱.
۲. «و اما السیاقیة فیاضافة الرفع إلى الأمة فان هذا لسان التحبب و التلطف». (صدر، بحوث فی علم الاصول، ج ۵، ص ۵۲)

۴. بقای قرائن مربوط به سیاق

به عنوان مثال، اگر کلامی که به صورت مستقل نقل شده است، در واقع بخشی از کلام دیگر باشد نمی‌توان به سیاق آن تمسک کرد؛ زیرا سیاقی که از این جمله حاصل شده است نتیجه تقطیع یا غفلت در مقام نقل روایت است و ذاتی خود کلام نیست؛ بلکه چه بسا سیاقی دیگر برای کلام وجود داشته است که مخالف با سیاق این جمله به صورت مستقل باشد؛ مثلاً در مسأله فقهی معروف «ولایة الأب علی التصرف فی مال الصغیر» به همین شکل است؛ زیرا أصحاب ائمه، بر ولایت پدر به این روایت استدلال می‌کردند که «أنتَ وَ مَالُكَ لِأَبِيكَ» در حالی که این جمله، تقطیع شده است و لذا در روایت حسین بن أبی العلاء حضرت تنبّه می‌دهند که حدیث منقول از پیامبر، از سیاق خود جدا شده است و تعبیری اخلاقی است؛ هر چند اگر جدای از این سیاق می‌بود، ممکن بود دلیل بر حکم شرعی ولایت پدر بر اموال فرزندان، بلکه بر خود فرزندان باشد. باید توجه داشت در مواردی که قرائن به نحو ارتکاز عام است غفلت از نقل قرائن زیاد است و بعد از گذشت زمان، قرائن ارتکازی از بین می‌رود و سیاقی دیگر برای کلام ایجاد می‌شود و لذا باید در رابطه با ارتکازهای عام دقت بیشتری مبذول داشت.^۲

حجّیت سیاق‌های کنونی

در رابطه با بحث از حجّیت سیاق‌های کنونی، شهید صدر در سیر وضع و ظهورات فرموده که أوضاع لغوی و ظهورات ترکیبی سیاقی به مرور زمان ولو آهسته، تغییر می‌کند و موضوع حجّیت، ظهور وضعی و سیاق کلام در زمان صدور کلام است و ظهور در زمان وصول فایده‌ای ندارد؛ زیرا أصالة الظهور تعبّدی نیست، بلکه عقلائی و مبنی بر تحکیم ظاهر حال متکلم در کشف از مرام او است و واضح است که ظاهر حال متکلم، عمل مطابق روش‌های عرف و لغت معاصر زمان خودش است و کاری به اوضاع آینده ندارد؛ از طرف دیگر ظهور

پیشینه
اصول فقهی

سال اوله شماره ۱، سال ۱۳۹۷

۱. کلینی، الکافی، ج ۵، ص ۱۳۶.

۲. صدر، بحوث فی علم الاصول، ج ۷، ص ۳۰.

در زمان صدور مشخص نیست و تنها می‌توان ظهور در زمان کنونی را به دست آورد؛ لذا این سؤال پیش می‌آید که احراز ظهور حال صدور، به چه شکل است؟

محققان این سؤال را با اصل عدم نقل پاسخ داده‌اند و گاهی از آن به استصحاب قهقرایی تعبیر کرده‌اند؛ لکن ایشان استصحاب را نپذیرفته و فرموده‌اند این اصل، مفاد سیره عقلایی است که اسم آن را «أصالة الثبات فی الظهورات» گذاشته‌ایم؛ این اصل، علاوه بر أوضاع لغوی شامل ظهورات ترکیبی سیاقی غیر وضعی نیز می‌شود. این سیره، قطعاً وجود دارد. برای آن می‌توان نشانه هم ذکر کرد؛ نشانه عقلایی سیره، این است که عقلاً آثار وقف و وصیت را بر نصوص قدیمی بر طبق آنچه خود می‌فهمند مترتب می‌کنند، اگرچه وصیت و وقف در زمان‌های دور باشد. نشانه شرعی سیره نیز این است که اصحاب ائمه علیهم‌السلام به نصوص اولی مانند قرآن و سنت نبوی بر طبق استظهار عرفی زمان خود عمل می‌کردند، با اینکه گاهی سه قرن فاصله داشتند و گاهی این فاصله همراه حوادث و متغیّرات مختلفی بوده است.

وی در ادامه به نکته این سیره اشاره می‌کند و می‌گویند: نکته آن در حقیقت، ندرت وقوع نقل و تغییر است و اینکه لغت خیلی آهسته تغییر می‌کند، به گونه‌ای که هر انسان عرفی‌ای به حسب اطلاع خود تغییر محسوسی در لغت نمی‌بیند؛ زیرا عمر لغت، طولانی‌تر از عمر هر فردی است، در نتیجه هر فردی معتقد می‌شود تغییر بر خلاف طبع و عادت است. دلیل بر حجّیت أصالة الثبات این است که یا اصحاب ملتفت به احتمال نقل بودند و با این حال، أصالة الظهور را جاری کردند یا اصلاً از این احتمال غافل بودند و به فهم خود از ظهورات عمل کرده‌اند؛ در صورت اول عمل اصحاب دلیل بر حجّیت شرعی أصالة الثبات است و در صورت دوم سکوت معصوم دلیل بر امضای این طریقه است.^۱

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

سیاق انواع مختلفی دارد که می‌توان با کنار هم قرار دادن مثال‌های هر نوع، برخی از ضوابط آن را به دست آورد. برای نمونه، با کنار هم قرار دادن مثال‌های وحدت سیاق این نکته به دست می‌آید که وحدت حکم و وحدت در نوع مقام بیان، ملاک اصلی در تأثیرگذاری وحدت سیاق در کلام

۱. همان، ج ۴، ص ۲۹۳.

است. نیز توجه به مصادیق سیاق و کاربردهای مختلف آن موجب می‌شود مواجهه با سیاق‌های مختلف با آگاهی دقیق‌تری صورت بگیرد. گرچه معنای سیاق در ارتکاز همگان وجود دارد، اما وقتی پای بعضی از مصادیق مشکوک به میان می‌آید اختلاف نظرها آشکار می‌شود؛ در این تحقیق با بررسی چند نمونه از دیدگاه‌ها مشخص شد سیاق خصوصیتی غیر لفظی با ساختارهای متفاوت است که از مجموع قرائن لفظی و حالی به دست می‌آید.

معنای حاصل از سیاق بدین جهت که از ظواهر به شمار می‌آید مشمول ادله حجیت ظواهر است و به همین دلیل خدشه‌ای در اعتبار سیاق وجود ندارد و مباحث و اختلافات، حول تشخیص مصادیق سیاق است. شروطی برای تحقق سیاق وجود دارد که اگر مورد توجه قرار نگیرند باعث خطا در تعیین دلالت سیاقی و در نتیجه خطا در اعتبار مفهومی که از عبارت فهمیده شده می‌شود.

منابع و مآخذ

* قرآن کریم.

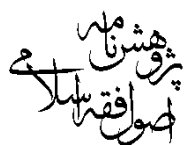
۱. ابن منظور، محمد بن مکرم، لسان العرب، بیروت: دار الفكر للطباعة و النشر، ج ۳، ۱۴۱۴ق.
۲. انصاری، مرتضی بن محمد امین، فرائد الاصول، قم: مجمع الفكر الاسلامي، ج ۹، ۱۴۲۸ق.
۳. _____، مطارح الأنظار (طبع جدید)، قم: مجمع الفكر الاسلامي، ج ۲، ۱۳۸۳ش.
۴. ایروانی، علی، الأصول في علم الأصول، قم: دفتر تبلیغات اسلامي حوزه علمیه، ج ۱، ۱۴۲۲ق.
۵. آخوند خراسانی، محمد کاظم بن حسین، درر الفوائد في الحاشية على الفرائد، تهران: مؤسسه چاپ و نشر وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ج ۱، ۱۴۱۰ق.
۶. آل شیخ راضی، محمد طاهر، بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، قم: دارالهدی، ج ۲، ۱۴۲۶ق.
۷. خوانساری، آقا حسین بن محمد، مشارق الشموس في شرح الدروس، تحقیق سید جواد ابن الرضا، [بی‌جا]: [بی‌نا]: [بی‌تا].

۸. خویی، ابوالقاسم، موسوعة الإمام الخوئی، قم: إحياء آثار الإمام الخوئی، ج ۱، ۱۴۱۸ق.
۹. _____، فقه الشيعة، کتاب الطهارة، قم: انتشارات مؤسسه آفاق، ج ۳، ۱۴۱۸ق.
۱۰. روحانی، محمد، منتقى الأصول، قم: دفتر سید محمد حسینی، ج ۱، ۱۴۱۳ق.
۱۱. زنجانی، سید موسی شبیری، کتاب النکاح، قم: مؤسسه پژوهشی رای پرداز، ج ۱، ۱۴۱۹ق.
۱۲. سبحانی، جعفر، تهذیب الأصول، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ج ۱، ۱۴۲۳ق.

پژوهش‌های
فقهی و حقوقی

سال اول، شماره ۱، سال ۱۳۹۷

۱۳. شهیدی پور، محمدتقی، تقریرات درس خارج اصول، ۹۹/۰۷/۲۹، shahidipoor.ir.
۱۴. صدر، محمد باقر، بحوث فی علم الأصول، قم: موسسه دائرة المعارف فقه اسلامی بر مذهب اهل بیت (علیهم السلام)، ۳، ۱۴۱۷ق.
۱۵. _____، دروس فی علم الأصول (الحلقة الثالثة)، قم: مجمع الفكر الاسلامي، چ ۱، ۱۴۲۳ق.
۱۶. _____، دروس فی علم الأصول، قم: موسسه النشر الاسلامي، چ ۵، ۱۴۱۸ق.
۱۷. طریحی، فخر الدین، مجمع البحرين، تهران: انتشارات مرتضوی، چ ۳، ۱۴۱۶ق.
۱۸. طوسی، محمد بن حسن، تهذیب الاحکام، تهران: دار الکتب الإسلامية، چ ۴، ۱۴۰۷ق.
۱۹. عاملی، حر، محمد بن حسن، وسائل الشیعة، قم: مؤسسه آل البيت (علیهم السلام)، چ ۱، ۱۴۰۹ق.
۲۰. کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، تحقیق غفاری، علی اکبر و آخوندی، محمد، تهران: دار الکتب الإسلامية، چ ۴، ۱۴۰۷ق.
۲۱. مددی، سید محمود، تقریرات درس خارج، ۹۴/۱۲/۱۲، madadimousavi.ir.
۲۲. مظفر، محمد رضا، اصول الفقه، قم: موسسه النشر الاسلامي التابعة لجماعة المدرسين، چ ۵، ۱۴۳۰ق.
۲۳. نائینی، محمد حسین، أجود التقريرات، قم: انتشارات مطبعة العرفان، چ ۱، ۱۳۵۲ش.
۲۴. نجفی، صاحب الجواهر، محمد حسن، جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام، بیروت: دار إحياء التراث العربي، چ ۷، ۱۴۰۴ق.
۲۵. همدانی، رضا بن محمدهادی، حاشیة فرائد الأصول (الفوائد الرضوية على الفرائد المرتضوية)، قم: نشر محمد رضا انصاری قمی، چ ۱، ۱۴۲۱ق.
۲۶. یزدی، محمد کاظم بن عبدالعظیم، حاشیة فرائد الأصول، قم: دار الهدی، چ ۱، ۱۴۲۶ق.

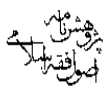


سالنامه علمی - تخصصی
سال اول، شماره ۱، سال ۱۳۹۷

قاعدة الملازمة من وجهة نظر المحقق الإصفهاني

عرض و نقاش^۱

محمد علي اسماعيلي^۲



الخلاصة

قاعدة الملازمة من أهم المباحث الأصولية في مجال الدليل العقلي و هي تبني على مسئلتی الحسن و القبح الذاتیین والتحسين والتقييح العقليين. و قد أتى المحقق الإصفهاني بآراء دقيقة تمثل نظاماً شاملاً في هذا المضمار. يرى المحقق الإصفهاني أنَّ قضايا الحسن والقبح من سنخ المشهورات التي لا واقع لها وراء تطابق آراء العقلاء. وعلى ضوء هذا الأصل بنى إتجاهه المختار في قاعدة الملازمة فذهب الى أنَّ ما حكم به العقل لا يمكن أن يحكم الشارع على خلافه كما لا يحكم الشارع على طبقه حكماً مولوياً أيضاً. كما ذهب الى أنَّ الأحكام الشرعية لا تكشف عن المصالح و المفسد الواقعية الا بنحو الإجمال. وينبغي أن يسمَّى هذا المسلك بمسلك التضمن. ثم إنَّ هذه الدراسة تقوم باستعراض الإتجاه المختار عند المحقق الإصفهاني

قاعدة الملازمة من وجهة نظر المحقق الإصفهاني: عرض و نقاش^۱

تاريخ تاييد مقاله: ۹۴/۹/۲
mali.esm91@yahoo.com

۱. تاريخ دريافت مقاله: ۹۴/۲/۲۰
۲. دانش پژوه سطح چهار حوزه علميه قم.

و دراسته و تقييمه و ثم إنّ النتيجة منها ان الإتجاه المختار عند المحقّق الإصفهاني في قاعدة الملازمة مع اشتماله على نكاتٍ دقيقة، لا يخلو عن بعض الإبهامات و التساؤلات أيضاً.
مفاتيح البحث: الحسن والقبح الذاتيين، التحسين والتقييح العقليان، قاعده الملازمة، المحقّق الإصفهاني، المشهورات.

مقدمة

قاعدة الملازمة بين حكمي العقل و الشرع، من أهمّ المباحث الأصوليّة في مجال الدليل العقلي. ثم إنّ أول من تعرّض لها بهذا العنوان هو الفاضل التوني و لعلّه أخذه من كلام الفاضل الزركشي.

ذكر الشيخ الأعظم الأنصاري أنّ المعروف بين من تقدّم على الفاضل التوني، اكتفاؤهم عن هذا العنوان بمسألة إثبات إدراك العقل للحسن و القبح و ان أول من جعل لهذا المبحث عنواناً آخر هو الفاضل المذكور،^١ و لعلّه أخذه من كلام الفاضل الزركشي حيث التزم بالحكم العقلي و نفي الملازمة بينه و بين الحكم الشرعيّ، إلّا أنّه تبعه في ذلك جماعة ممّن تأخّر عنه.^٢
 ثم إنّ مسألة الحسن و القبح تعدّ من جذور مسألة الملازمة و لها دخلٌ مباشرٌ في حلّها. توضيح ذلك: انّ هنا عدّة مسائل خلافيّة بالنسبة الي الدليل العقلي سواء بين العدليّة و الأشاعرة أو بين الأصوليين و الأخباريين، و منها المسائل التالية:

المسألة الأولى: مسألة الحسن و القبح الذاتيين، و هي أنّ الحسن و القبح هل هما أمران يثبتان لموضوعاتهما مع قطع النظر عن حكم الشارع أو لا يثبتان الا بحكم الشارع بحيث لا يكون الفعل في حدّ ذاته حسناً و لا قبيحاً، بل الحسن ما حسّنه الشارع و القبيح ما قبحه الشارع؟ و هذه المسألة نازرة الى مقام الثبوت.

المسألة الثانية: مسألة التحسين و التقييح العقليين، و هي أنّ العقل هل يستطيع إدراك الحسن و القبح الثابتين لموضوعاتهما أو أنّ الطريق الوحيد لإدراكهما إنّما هو بيان الشارع فقط؟ ثم علي فرض إمكان استكشافهما العقلي فما هو مدي هذا الاستكشاف العقلي هل هو علي نحو

١. يقصد به الفاضل التوني. انظر: التوني، الوافية في أصول الفقه، ص ١٧١.

٢. الشيخ الانصاري، مطارج الأنظار، ج ٢، ص ٣٢٨.

الإيجاب الكلّي أو يقتصر علي الإيجاب الجزئي؟ وهذه المسئلة ناظرة الى مقام الإثبات.

المسئلة الثالثة: مسئلة الملازمة بين حكمي العقل و الشرع؛ وهذه المسئلة ترجع في الحقيقة الى مسألتين: الأولى: هل يلزم الحكم العقلي الحكم الشرعي؟ الثانية: هل يلزم الحكم الشرعي الحكم العقلي؟ والمسئلة الأولى ترجع بدورها الى محورين أيضاً: المحور الأول: أنّ ما حكم به العقل هل يمكن أن يحكم الشارع على خلافه أم لا؟ المحور الثاني: اذا ثبت أنّ الشارع لا يحكم على خلاف ما حكم به العقل فهل يحكم على طبقه حكماً مولوياً أو لا؟^١ ثم إنّ الحاكم بهذه الملازمة- على فرض ثبوتها- هو العقل و لذا تسمّى بالملازمة العقلية؛ و طرفاها الحسن و القبح العقليان و الوجوب و الحرمة الشرعيان.

ثم إنّ الخلاف في المسألتين الأولى و الثانية إنّما هو بين الأشاعرة و العدلية حيث يذهب الأشاعرة الي نفي الحسن و القبح الذاتيين و العقلين معاً بينما يذهب العدلية الي إثباتهما معاً؛ و أمّا المسئلة الثالثة فالخلاف فيها مع الأخباريين و بعض الأصوليين حيث ينكرون وجود الملازمة بين حكمي العقل و الشرع.

ثم إنّ هذا المقال إنّما يتعرّض لدراسة قاعدة الملازمة على ضوء الإتّجاه المختار عند المحقّق الإصفهاني، فيستعرض وجهات نظره فيها أولاً ثم يأخذ بالنقد و التمهيص و التقييم؛ و لكن قبل ذلك نقدّم عرضاً موجزاً لأهمّ الاتّجاهات في قاعدة الملازمة.

عرض موجز لأهمّ الاتّجاهات في قاعدة الملازمة

قاعدة الملازمة تارة ينظر اليها من ناحية الحكم العقلي فيقال: «كلّ ما حكم به العقل، حكم به الشرع» و تارة أخرى ينظر اليها من ناحية الحكم الشرعي فيقال: «كلّ ما حكم به الشرع، حكم به العقل» فالأول أصل القاعدة و الثاني عكسها. و المراد بالعكس هنا هو العكس اللغوي دون العكس المصطلح في علم المنطق. و الذي يهتمّ البحث الأصولي إنّما هو أصل القاعدة حيث يكشف عن كون العقل أحد منابع الأحكام الشرعية في عرض الكتاب و السنّة و الإجماع بينما عكس القاعدة لا يفد هذا الغرض الأصولي بصلة مباشرة. أمّا عكس القاعدة فقد اختلفت كلمتهم فيها على تفسيرين:

١. انظر: الاصفهاني، نهاية الدراية، ج ٣، ص ٣٤٣، المظفر، أصول الفقه، ج ١، ص ١٨٧.

التفسير الأول: أن كل ما حكم به الشرع، حكم به العقل؛ بمعنى أن العقل يحكم على نحو الإجمال بكون هذا الحكم الشرعي صدر من أهله ووقع في محله وإن لم يقف العقل على مناط الحكم و ملاكه. و هذا الحكم العقلي من لوازم القول بتوصيف الله سبحانه بالعدل و الحكمة و أن أفعاله نزيهة عن العبث و اللغو و أن الترجيح بلا مرجح باطل.^١ التفسير الثاني: أن كل ما حكم به الشرع، حكم به العقل على طبقه حكماً فعلياً أو حكماً انشائياً و هذا يحتمل وجهين: الوجه الأول: أن يحكم به العقل بالفعل سواء وقف على جهات الفعل أو لا.

الوجه الثاني: أن يحكم به مشروطاً بأنه لو وقف على جهات الفعل لحكم به.^٢ أما الوجه الأول فهو باطل بالضرورة؛ و كيف يصح للعقل الحكم مع عدم العلم بجهات الفعل. و أما الثاني فهو من لوازم التفسير الأول الذي اتفقت على صحته العدلية على وجه الإطلاق إذ لو وصفناه بالحكمة و نزاهة أفعاله عن اللغو و العبث و الترجيح بلا مرجح، يلزم التطابق بين الحكمين بشرط أن يقف العقل على مناطه و ملاكه.^٣ و أما أصل القاعدة فهو ممّا وقع فيها الخلاف أيضاً على إتجاهين رئيسيين و لكلّ منهما إتجاهات فرعية أخرى؛^٤ يذهب أصحاب الإتجاه الأول الى ثبوت الملازمة بين حكمي

بشرط
الوقف
على
مناطه

سال اوله شماره ١، سال ١٣٩٧

١. انظر: القمي، القوانين المحكمة، ج ٣، ص ١٣؛ الشيخ الانصاري، مطارح الأنظار، ج ٢، ص ٣٧٥؛ السبزواري، تهذيب الاصول، ج ٢، ص ٤٣.
 ٢. قال المحقق القمي مشيراً الى التفسير الثاني: «إن كل ما حكم فيه الشرع بحكم لو أطلع العقل على الوجه الذي دعا الشارع إلى تعيين الحكم الخاص في ذلك الشيء لحكم العقل موافقاً له، و ذلك لأنّ الحكيم العدل الذي لا يفعل القبيح لا يصدر عنه القبيح، و ترجيح المرجوح قبيح، و الترجيح بلا مرجح محال.» (القوانين المحكمة، ج ٣، ص ١٣)
 ٣. انظر: القمي، القوانين المحكمة، ج ٣، ص ١٣؛ الشيخ الانصاري، مطارح الأنظار، ج ٢، ص ٣٧٥؛ السبحاني، الرسائل الأربع، ص ٧٧.
 ٤. قال صاحب الفصول حاكياً أهم الآراء: «فصل: اختلف القائلون بالحسن و القبح العقليين في الملازمة بين حكم العقل و الشرع: فذهب الأكثرون إلى إثباتها مطلقاً و صار آخرون إلى نفيها مطلقاً و فصل بعض: فخصّ النفي بالأحكام المتعلقة بالفروع و أثبتها في الأصول و ذهب بعض الأفاضل إلى النفي في النظريات خاصة و توقف شيخ الأشاعرة بعد التنزل عن أصله.» (الفصول الغروية، ص ٣٣٧)
- و قال بعض المعاصرين: «في المسألة أقوال أربعة: أحدها: أن الملازمة ثابتة من جانب الأصل و العكس معاً. ثانيها: قول الأشاعرة و هو إنكار الملازمة مطلقاً. ثالثها: قول صاحب الفصول من أن الملازمة ثابتة بين حسن التكليف بفعل أو قبحه و بين حكم الشارع، لا بين حسن الفعل (المكلف به) أو قبحه و بين حكم الشرع. رابعها: التفصيل بين ما إذا تطابقت آراء العقلاء على حسن فعل أو قبحه و بين ما إذا لم

العقل و الشرع؛ و لكنّهم اختلفوا في تفسير القاعدة في عدّة محاور، و منها المحاور التالية:
المحور الأول: اختلفوا في أنّ المقصود بالحكم العقلي هنا هل هو الحكم الصادر عن
العقل أو الحكم الصادر عن العقلاء؟ و الفرق بينهما أنّه علي الثاني لا تثبت الملازمة الا اذا
اتّفقت و تطابقت كلمة العقلاء علي حكم من الأحكام و هذا بخلاف الأول.

ثم إنّ الرأي المشهور المستظهر من كلمات أكثر الأصوليين، هو الأول. و لكن ذهب
جملة من الأصوليين المتأخرين كالمحقّق الإصفهاني و الشيخ المظفرّ و السيد السبزواري،
الي الثاني.^١ ثم إنّ هذا الخلاف ينشأ من الخلاف في تحديد سنخ قضايا الحسن و القبح و
أنّها من الأمور الواقعيّة أو المشهورة بالمعنى الأخص. فيذهب أصحاب الإتّجاه الثاني الي
أنّها من المشهورات التي لا واقع لها وراء تطابق آراء العقلاء و عليه فالتحسين و التقبيح
عندهم، حكمان عقلائيّان تتّفق عليهما كلمة العقلاء بما هم عقلاء.^٢

المحور الثاني: لو سلّمنا أنّ المقصود من الحكم العقلي هو الحكم الصادر عن العقل،
فهل المقصود من إدراك العقل هنا، هو أنّ جميع العقول لها استطاعة على إدراك الحسن و
القبح أو المراد بذلك، استقلال العقل بذلك و لو بحسب بعض أفراده كعقول الأنبياء و
الأوصياء؟

المشهور
الافتقار
إلى
القاعدة

قاعدة الملازمة من وجهه نظر المحقّق الإصفهاني؛ عرض و نقاش

الرأي المشهور الذي يترأى من كلمات أكثر الأصوليين و تصريحات بعضهم، هو أنّ
المقصود منه في القاعدة هو جنس العقل فيشمل إدراك جميع العقول، و عليه فجميع العقول
لها استطاعة على إدراك الحسن و القبح. بينما ذهب صاحب الفصول الي تخصيص القاعدة
بإدراك عقول الأنبياء و المعصومين عليهم السلام بمعنى أنّ المقصود من العقل هنا و إنّ كان جنس
العقل الا أنّ هذا ليس بمعنى أنّ جميع العقول لها استطاعة على إدراك الحسن و القبح؛ فإنّ
هذا يخالف الوجدان؛ بل المراد بذلك استقلال العقل بذلك و لو بحسب بعض أفراده كعقول
الأنبياء و الأوصياء، فالمدعى هو الإيجاب الجزئيّ تجاه الإيجاب الكلّي.^٣

تتطابق آراؤهم عليه، و الملازمة ثابتة في الصورة الاولى لا الثانية. « (أنوار الاصول، ج ٢، ص ٤٥٩)
١. انظر: الاصفهاني، نهاية الدراية، ج ٣، ص ٣٣٣؛ المظفر، أصول الفقه، ج ١، ص ١٩٣؛ سبزواري، تهذيب
الأصول، ج ٢، ص ٤١.
٢. انظر: الاصفهاني، نهاية الدراية، ج ٣، ص ٣٣٣؛ المظفر، أصول الفقه، ج ١، ص ١٩٣.
٣. الاصفهاني، الفصول الغرويّة، ص ٣٤٦.

المحور الثالث: المقصود من العقل هنا هل هو خصوص العقل العملي أو الأعم منه و من العقل النظري؟ و بعبارة أخرى: هل تختص دائرة قاعدة الملازمة بثبوت التلازم بين أحكام العقل العملي و الأحكام الشرعية أو تعمّ أحكام العقل النظري أيضاً؟ المشهور بين الأصوليين هو الأول، حيث إنّ الحاكم بالحسن و القبح عندهم هو العقل العملي^١ و تدور قاعدة الملازمة مدار الحسن و القبح. و لكن عمّم بعض المحققين كالشهيد الصدر الأحكام العقلية في القاعدة بحيث تشمل الأحكام العقلية النظرية و الأحكام العقلية العملية و تجري قاعدة الملازمة فيهما معاً. و ذهب الى أنّ تشكيل دليل عقلي على الحكم الشرعي تارة يكون مقتنصاً من العقل النظري، و أخرى من العقل العملي، و القسم الأول يرجع إلى بابين: الأول: باب العلاقات و الاستلزامات الواقعية. الثاني: باب العلية و المعلولية بمعنى إدراك ما هو علة الحكم مثلاً و ملاكه التام.^٢

ثم لا يخفى أنّ هذا التساؤل بهذا العنوان، متفرّع علي وجود الاختلاف الجوهرى بين العقلين و أنّ للنفس الانسانية قوتين؛ القوة النظرية التي تقوم بدور الادراك، و القوة العملية التي تقوم بدور البعث و التحريك و الاولى هو العقل النظري و الثانية هو العقل العملي، فهما قوتان مختلفتان اختلافاً جوهرياً؛ اذ الادراك يغير التحريك تغيراً جوهرياً كما هو رأي جملة من المحققين؛^٣ و الا فإن كان الاختلاف بينهما في ناحية المدركات فقط كما هو رأي جماعة أخرى،^٤ فيرجع هذا التساؤل الى ناحية المدركات العملية و المدركات النظرية لقوة واحدة. المحور الرابع: ينقسم العقل باعتبار استقلاله في استنباط الأحكام الشرعية و عدم

بعض
أفكار
المعاصرة

الاوله شماره ١، سال ١٣٩٧

١. ذكر الفلاسفة أنّ الحكم بالتحسين و التقبيح مقتضى العقل العمليّ دون العقل النظريّ. لاحظ: الطوسي، تلخيص المحصل، ص ٣٣٩.
٢. انظر: الحائري، مباحث الأصول، ج ١، ص ٣٩٦؛ شاهرودي، بحث في علم الأصول، ج ٤، ص ١٢٠، الصدر، دروس في علم الأصول، ج ٣، ص ٣٠٥؛ الخوني، مصباح الأصول، ج ١، ص ٥٩.
٣. اختاره افلاطون وسقراط وابن سينا في بعض كلماته و بهمنيار و قطب الدين الرازي والمحقق النراقي. انظر: ابن سينا، النجاة، ص ١٦٤؛ بهمنيار، التحصيل، ص ٧٨٩؛ الرازي، المحاكمات، ج ٢، ص ٣٥٢؛ النراقي، جامع السعادات، ج ١، ص ٥٩.
٤. هذا الرأي قد اختاره جملة من المحققين كالفارابي و ابن سينا في بعض عباراته والمحقق الاصفهاني و كثير من المعاصرين. انظر: الفارابي، فصول منتزعة، ص ١٢٩؛ ابن سينا، شرح الاشارات و التنبهات، ج ٢، ص ٣٥٢؛ ابن سينا، النجاة، قسم الطبيعيات، ص ٢٦٣؛ ابن سينا، الشفاء، قسم الطبيعيات، ص ٢٩٢.

استقلاله فيها، الي العقل الاستقلالي و العقل الآلي. فما هو المقصود من العقل هنا؟ و توضيح ذلك: أن العقل، قد يلاحظ كواحدٍ من منابع الأحكام الشرعية في عرض الكتاب و السنة و الإجماع فيصطلح عليه العقل الاستقلالي باعتباره مستقلاً في استنباط الأحكام الشرعية^١، و قد يلاحظ في طول منابع الثلاثة المذكورة فيصطلح عليه العقل الآلي. و المقصود بالبحث في مسألة الملازمة، إنّما هو العقل الاستقلالي دون العقل الآلي، و ذلك لوجود الوفاق في قبول قاعدة الملازمة في العقل الآلي^٢.

المحور الخامس: ما هو حقيقة الحكم العقلي؟ هل هو حكمٌ أو كشفٌ؟ توضيح ذلك: أنّهم اختلفوا في أنّ العقل، هل له إصدار الحكم أم ليس له الا مجرد الكشف و الإدراك؟ و علي الثاني فلا بد من تفسير الحكم العقلي بالإدراك العقلي دون إصدار الحكم. فالرأي السائد في هذا المجال هو أنّ العقل كاشف و ليس بحاكم^٣.

المحور السادس: للحكم الشرعي، عدّة مراتب؛ فما هو المقصود من الحكم الشرعي الصادر على طبق الحكم العقلي؟ توضيح ذلك: أنّه قد اختلفت كلمة الأصوليين في مراتب الحكم الشرعي؛ فذهب بعضهم الي أنّ له، مرتبتين و هما مرتبة الإنشاء و مرتبة الفعلية؛ بينما ذهب البعض الآخر الي أنّ له، ثلاث مراتب و هي الاقتضاء و الإنشاء و الفعلية؛ كما ذهب البعض الآخر كالمحقق الخراساني الي أنّ له، أربع مراتب و هي الاقتضاء و الإنشاء و الفعلية و التنجّز^٤؛ و هذه المراتب، يمكن تقسيمها حسب صياغة جديدة الي مرتبتي الثبوت و الإثبات أيضاً^٥.

١. ممّا يجدر بالذكر هنا أنّ التعبير الرائج بين الأصوليين هو أنّ منابع الأحكام الشرعية أربعة و هي الكتاب و السنة و الإجماع و العقل. و لكن الصحيح عدم تمامية هذا المطلب إن أريدت بها منابع في مقام الثبوت، وذلك لأنّ المنبع الوحيد في مقام الثبوت للأحكام الشرعية ليس الا الإرادة الإلهية و العلم الإلهي و ليس شأن جعل الأحكام الشرعية الا لله تعالى وهذا ممّا يقتضيه التوحيد في الربوبية و الحاكمية. وأما العقل فليس له الا دور الإدراك و الكشف عن الأحكام التي جعلها الشارع تعالى.

٢. عبدالساتر، بحوث في علم الأصول، ج ٨، ص ٣٠٩. (لا يخفى أنّ التعبير الوارد في هذا المصدر حول العقل الآلي، هو «الدليل العقلي الواقع في مبادئ التصديق بالكتاب و السنة» تجاه «الأدلة العقلية التي يراد استنباط الأحكام الشرعية منها في عرض الكتاب و السنة.» و لا ضير في اختلاف التعبير بعد وحدة المقصود)؛ الخوني، مصباح الأصول، ج ١، ص ٢٥-٢٦.

٣. السبحاني، رسائل أصولية، ص ١٣؛ جوادي، منزلت عقل در هندسه معرفت ديني، ص ٣٩.

٤. الآخوند، كفاية الأصول، ج ٣، ص ٤٢٧؛ المشكيني، اصطلاحات الأصول و معظم أبحاثها، ص ١٢٢-١٢٣.

٥. الصدر، دروس في علم الأصول، ج ٢، ص ١٧٦.

إذا اتّضح ذلك، فالبحث المهم أولاً: هو أنّ حقيقة الحكم و جوهرته هل هو بالملاك و الإرادة أو بالاعتبار و الإبراز أعني الخطاب؟^١ و ثانياً: أنّه ما هو المقصود من الحكم الشرعي الصادر على طبق الحكم العقلي، هل هو مرتبة الملاك و الإرادة أو مرتبة الاعتبار أو مرتبة الإبراز؟ فالمتّفق عليه بين جميع القائلين بوجود الملازمة، هو قبول الملازمة بينهما في مرتبتي الملاك و الإرادة و الاعتبار بمعنى أنّ العقل إذا حكم بأمر، فالشارع يحكم به أيضاً في مرتبة الملاك و الإرادة و الاعتبار. و أمّا مرتبة الخطاب اللفظي (الإبراز)، فهذا ممّا قد اختلفوا في ثبوته؛ فيظهر من بعض كلمات الشيخ الأنصاري، أنّ الملازمة بين حكمي العقل و الشرع لا يقتصر على مرتبة الملاك و الإرادة و الاعتبار بل هي ثابتة حتي بالنسبة الي الخطاب اللفظي؛^٢ و عليه فللشارع خطاب لفظي في موارد الحكم العقلي سواء وصل إلينا أو لم يصل. المحور السابع: الحكم الشرعي الصادر على طبق الحكم العقل، هل هو مثل الحكم العقلي أو عينه؟ وقد اختلفوا على وجوه ثلاثة:

الوجه الأول: إنّ ما حكم به العقل، حكم بمثله الشرع. و على هذا التفسير، يوجد في موارد الملازمة حكمان؛ أحدهما عقليّ و الآخر شرعيّ يماثل و بالتالي هناك حاكمان أيضاً. الوجه الثاني: كلّ ما حكم به العقل، حكم بعينه الشرع، فالشرع يصدّق العقل في حكمه. و على هذا التفسير، إنّما يوجد في موارد الملازمة حكمٌ واحدٌ لحاكمين مستقلّين و هما العقل و الشرع. الوجه الثالث: كلّ ما حكم به العقل، فهو عين ما حكم به الشرع، بمعنى أنّ العقل رسول الشرع باطنًا، و النبيّ رسول الشرع ظاهراً و العقل لسان الشرع، و على هذا يكون كلّ من الحكم و الحاكم واحداً. و هذا الوجه الأخير هو ما اختاره المحقّق القميّ^٣ و بعض المحقّقين من المعاصرين.^٤

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الأول: شهادة ١٣٩٧

١. الصحيح أنّ ما يشكّل حقيقة الحكم و به قوامه ليس الا الملاك و الإرادة دون الاعتبار و الإبراز. انظر: الشيخ الأنصاري، مطارح الأنظار، ج ٢، ص ٣٣٨؛ الآخوند الخراساني، فوائد الأصول، ص ١٢٩-١٣٠؛ محمود حامد، القاموس المبين، ص ١٣٩؛ خالد رمضان، معجم أصول الفقه، ص ١١٣؛ الحسيني، معجم المصطلحات الأصولية، ص ٦٩.

٢. الشيخ الأنصاري، مطارح الأنظار، ج ٢، ص ٣٧٤.

٣. القمي، القوانين المحكمة، ج ٣، ص ٩.

٤. اختاره الشيخ جواديّ الأملي بناءً على ما ذهب اليه من أنّ العقل لا يقع في عرض الشرع بل العقل إنّما يقع في عرض النقل و يشكّل كلّ من المعرفة العقلية و المعرفة النقلية منبعاً معرفياً شرعياً و دينياً. و عليه

الجدير بالإشارة، أنّ الملازمة حيث تقتضي وجود طرفين فالوجه الأول، أقرب الوجوه الي حقيقة الملازمة، اذ عليه يوجد حكمان يشكّان طرفي الملازمة، و هذا بخلاف الوجهين الآخرين، إذ الحكم واحدٌ بناءً عليهما.

هذا كلّهُ حول الإتّجاه الأول القائل بثبوت الملازمة؛ و أمّا الإتّجاه الثاني الذي يذهب الي نفي الملازمة فقد اختلفت كلمتهم فيما هو السبب لهذا الإنكار علي عدّة أقوال حسب اختلاف مدارسهم الفكرية؛

فذهبت المدرسة الأشعرية الي أنّ السبب في ذلك هو أنّ ثبوت الملازمة بين حكمي العقل و الشرع، يبتني علي الحسن و القبح الذاتيين أولاً و علي التحسين و التقبيح العقليين ثانياً، و لكنّهما ممّا لا يمكن قبولهما حسب ما تبنّاه المكتب الأشعري.^١ و عليه فلا حكم للأفعال قبل ورود الشرع حتي تصل النوبة الي البحث عن وجود الملازمة بين حكمي العقل و الشرع. وعلى هذا الضوء، ذكر الآمدي « أنّ مذهب الأشاعرة، أنّه لا حكم لأفعال العقلاء قبل ورود الشرع».^٢

بينما ذهبت المدرسة الأخبارية الي أنّ السبب في ذلك، ليس هو إنكار الحسن و القبح الذاتيين و العقليين بل السبب هو أنّ الإدراكات العقلية ليست حجة في دائرة استنباط الأحكام الشرعية إمّا لوقوع الخطأ في الإدراكات العقلية ممّا ينافي الركون اليها في مجال استنباط الأحكام الشرعية؛ و إمّا لأنّ الروايات تمنع الركون الي الإدراكات العقلية في دائرة استنباط الأحكام الشرعية؛ و إمّا لأنّ مناط التكليف ليس الا السمع و إمّا لعجز العقل عن إدراك ملاكات الأحكام الشرعية أو لغير ذلك من الحجج التي أقاموها عليه.^٣

و أمّا المدرسة الأصولية فقد أنكرها بعض الأصوليين كصاحب الفصول^٤ و المحقق

المحقق
الاصفهاني

قاعدة الملازمة من وجهه نظر المحقق الاصفهاني؛ عرض و تنال

فلا يقع الحكم العقلي في عرض الحكم الشرعي حتى يطرح البحث عن وجود التلازم بينهما، بل الحكم العقلي منبع معرفي شرعي. (منزلت عقل درهندسه معرفت ديني، ص ١٠٣).

١. انظر: تفتازاني، شرح المقاصد، ج ٤، ص ٢٨٢.

٢. الإحكام، ج ١، ص ٤٧؛ نقلاً عن: عليان رشدي، دليل العقل عند الشيعة الإمامية، ص ١٩٤.

٣. انظر: استر آبادي، الفوائد المدنية، ص ١٢٩ - ١٣١؛ نقلاً عن: الانصاري، فرائد الأصول، ج ١، ص ٥٣؛ البحراني، الحدائق الناضرة، ج ١، ص ١٣١.

٤. انظر: الاصفهاني، الفصول الغروية، ص ٣٣٧.

الخراساني^١ و السيد الخوئي^٢ وغيرهم؛ إمّا لأجل الاختلال في ناحية الصغري، من أنّ العقل لا يستطيع إدراك المصالح و المفسد و إمّا لأجل الاختلال في الكبرى، من عدم حجّية هذا الحكم العقلي.^٣

هذا عرض موجز لأهمّ الاتجاهات في قاعدة الملازمة، و المهم عندنا هو دراسة قاعدة الملازمة على ضوء الإتّجاه المختار عند المحقّق الاصفهاني.

قاعدة الملازمة عند المحقّق الاصفهاني

استعراض قاعدة الملازمة عند المحقّق الاصفهاني، يبتني على عرض آرائه حول مسألة الحسن و القبح، وذلك للعلاقة الوثيقة بين البحثين بحيث يستدل بالثانية على الأولى. فنشير على نحو الإجمال الى أهمّ آرائه في مسألة الحسن و القبح الذاتيين و العقليين تمهيداً لدراسة قاعدة الملازمة.

إنّ مسألة الحسن و القبح، ترجع الى أصليين و هما الحسن و القبح الذاتيان، و التحسين و التقبيح العقليّان؛ فالأول بحث ثبوتي، بينما الثاني بحث إثباتي. و اليك أهمّ آراء المحقّق الاصفهاني في هذين الأصليين:

اما الأصل الأول، فقد اختلفت الأشاعرة و العدليّة في أنّ الحسن و القبح هل هما أمران يثبتان لموضوعاتهما مع قطع النظر عن حكم الشارع بحيث تكون بيانات الشارع كاشفة عنهما أو لا يثبتان الا بحكم الشارع بحيث تكون بيانات الشارع جاعلة و مسبّبة لهما و مقياساً للحسن و القبح؟ فذهب الأشاعرة الى الأول، بينما ذهب العدليّة و الكراميّة و الماتريديّة و الحنفيّة الى الثاني.^٤ ثم اختلفت كلمة القائلين بالحسن و القبح الذاتيين، في تفسير الحسن و القبح أولاً، و في تفسير مصطلح «الذاتي» ثانياً.

اختار المحقّق الإصفهاني، أنّ المقصود من الحسن و القبح في هذه المسألة هو

بسم الله الرحمن الرحيم
الحمد لله رب العالمين

بالأول شلارة ١٣٩٧

١. انظر: الاخوند، فوائد الأصول، ص ١٣٠.

٢. انظر: الخوئي، مصباح الأصول، ج ١، ص ٢٥-٢٦.

٣. انظر: القدسي، أنوار الأصول، ج ٢، ص ٢٤٧.

٤. الشهرستاني، نهاية الإقدام، ص ٢٠٨؛ تفتازاني، شرح المقاصد، ج ٤، ص ٢٨٢؛ الجرجاني، شرح المواقف، ج ٨، ص ١٨١.

«استحقاق المدح و الذم عند العقلاء» أو «صحة المدح و الذم عندهم» أو «المدح و الذم عندهم» حسب اختلاف تعابيره الراجعة الى أمر واحد و هو استحقاق المدح و الذم عند العقلاء^١؛ كما اختار أن لإستحقاق المدح و الذم عند العقلاء، صلة وثيقة بالمصالح و المفساد النوعية العامة بحيث تدعو هذه المصالح و المفساد الى قيام العقلاء بمدح فاعل ما يشتمل علي المصلحة و ذم فاعل ما يشتمل على المفسدة؛ فيكون هذا التحسين و التقبيح من العقلاء، موجبا لانحفاظ النظام و رادعا عن الإخلال به.^٢

ثم إنّه ذهب الى أن المقصود من مصطلح «الذاتي» في هذه المسألة، ليس هو الذاتي المستعمل في باب الایساغوجي و هو المقوم لذات الموضوع و ماهيته، سواء كان نفس الموضوع أو جزءاً منه و الاول هو النوع و الثاني هو الجنس و الفصل^٣؛ كما أنّه ليس بمعنى الذاتي المستعمل في باب البرهان.

فهنا دعويان:

أما الدعوى الأولى و هو أن المقصود من مصطلح «الذاتي» في هذه المسألة ليس الذاتي في باب الایساغوجي، فلأنّ الذاتي حسب هذا المصطلح يكون مقوماً لموضوعه بحيث يستلزم انتقاؤه، انتفاء الذات و يتوقف تصوّر الذات علي تصويره، و بالتالي يصير الحمل بينهما حملاً اولياً. و من الواضح انّ الحسن و القبح، ليسا مقومين لذوات الافعال كما لا يكون تصور ذوات الافعال، متوقفاً على تصورهما و ليس الحمل بينهما اولياً.^٤

و أما الدعوى الثانية و هو أنّه ليس بمعنى الذاتي في باب البرهان أيضاً، فلأنّ وضع الذات يكفي لانتزاع الذاتي بهذا المعنى كالإمكان بالإضافة إلى الانسان مثلاً؛ مع أن الحسن و القبح بمعنى استحقاق المدح و الذم ليسا كذلك بالنسبة الى الأفعال، و ذلك لما ذهب اليه المحقق الإصفهاني من أنّه تتوسط بين التصرف في مال الغير و استحقاق الذم أمور ثلاثة:

(١). كراهة المالك لتصرف الغير في ماله.

(٢). انتزاع عنوان الغصب عن هذا التصرف.

١. الاصفهاني، نهاية الدراية، ج ٣، ص ٣٣٥، ٣٣٩.

٢. نفس المصدر، ج ٣، ص ٣٣٥-٣٣٦.

٣. ابن سينا، شرح الإشارات، ج ١، ص ٥٧.

٤. الاصفهاني، نهاية الدراية، ج ٣، ص ٣١.

٣). لزوم اختلال النظام بالغضب.

فإذا توقف الأمر، على توسط هذه الأمور الثلاثة فكيف يمكن أن ينتزع الاستحقاق من التصرف في مال الغير ابتداءً ومع غض النظر عنها.^١

إذا اتضح ذلك فاعلم أن المقصود من الذاتي عند المحقق الإصفهاني هو «العرض الذاتي».

و توضيح ذلك : أن العناوين التي يعرضها الحسن و القبح على قسمين:

القسم الأول: العناوين التي هي علة تامة للحسن و القبح بحيث يثبت لها الحسن و القبح من دون لزوم اندراجها تحت عنوان آخر؛ فمثل هذه العناوين في حد ذاتها، محكومة بالحسن أو القبح من دون اندراجها تحت عنوان آخر و من دون واسطة عنوان آخر لتصحيح اتصافها بهما. وهذه العناوين ليست، الا عنواني «العدل و الظلم».

القسم الثاني: ما لم يكن علة تامة، و هو على ضربين: فمنها ما يكون مقتضياً لهما و منها ما لا عليّة له و لا اقتضاء.^٢

إذا اتضح ذلك، فاعلم أن القسم الأول هو العرض الذاتي بالنسبة الى معروضه. و العرض الذاتي عند المحقق الإصفهاني هو العارض الذي ليست له واسطة في العروض فيعرض على موضوعه من دون واسطة سواء كان مساوياً لموضوعه أو أخص أو أعم منه. فملاك العرض الذاتي عنده تبعاً لصدر المتألهين هو العروض من دون واسطة و أما التساوي للمعروض فليس ملاكاً له.^٣

و الحاصل أن المقصود من الذاتي في هذه المسألة إنما هو العرض الذاتي الذي يعرض الموضوع من دون واسطة. قال المحقق الإصفهاني: «المراد بذاتية الحسن و القبح كون الحكمين عرضاً ذاتياً، بمعنى أن العدل بعنوانه و الظلم بعنوانه، يحكم عليهما باستحقاق المدح و الذم من دون لحاظ اندراجهما تحت عنوان آخر».^٤

بسم الله الرحمن الرحيم
الحمد لله رب العالمين

الاوله شماره ١، سال ١٣٩٧

١. انظر: الاصفهاني، نهاية الدراية، ج ٣، ص ٣١.

٢. الاصفهاني، نهاية الدراية، ج ٣، ص ٣١. لا يخفى أن هذا القسم الأخير لم يذكره المحقق الإصفهاني و زاده تلميذه العلامة المظفر. أصول الفقه، ج ١، ص ٢٠٠.

٣. صدر المتألهين، الحكمة المتعالية، ج ١، ص ٢٨-٣٣؛ نفسه، الشواهد الربوبية، ص ١٤٦؛ نفسه، شرح الهداية الاثرية، ص ٢٥٩؛ المسائل القدسية، ص ١٩٣؛ الاصفهاني، نهاية الدراية، ج ٣، ص ٣٤٢.

٤. الاصفهاني، نهاية الدراية، ج ٣، ص ٣١؛ انظر ايضاً: نفس المصدر، ج ٣، ص ٣٤٢.

و اما الأصل الثاني و هو التحسين و التقبيح العقليّان؛ فقد اختلفت كلمة المتكلمين في أنّ العقل هل يستطيع إدراك حسن الأمور و قبحها، أو الطريق الوحيد لإدراكهما إنّما هو بيان الشارع ؟ ثم علي فرض إمكان استكشافهما العقلي، فما هو مدي هذا الاستكشاف؟ هل هو علي حدّ الإيجاب الكلّي أو علي حدّ الإيجاب الجزئي؟^١

ذهب الأشاعرة الى إنكار التحسين و التقبيح العقليّين تبعاً لإنكارهم الحسن و القبح الذاتيّين^٢، بينما ذهب العدليّة و الكراميّة و الحنفية، الي أنّ العقل يستطيع إدراك حسن الأشياء و قبحها علي نحو الإيجاب الجزئي^٣.

ذهب المحقّق الإصفهاني بعد ارتضائه مذهب العدليّة، الي أنّ الحاكم بالحسن و القبح، هو العقل الجمعي اي العقلاء بما هم عقلاء.

و توضيح ذلك: أنّ قضايا الحسن و القبح عند المحقّق الإصفهاني، من سنخ المشهورات التي لا واقع لها وراء تطابق آراء العقلاء، و عليه فالتحسين و التقبيح عندهم، حكمان عقلانيان تتفق عليهما كلمة العقلاء بما هم عقلاء.

و هذا الرأي، يقع تجاه الرأي القائل بأنّ تلك القضايا من القضايا اليقينيّة البديهيّة التي لها جذور واقعيّة تكوينيّة^٤، و الفرق بين الرأيين يكمن في نقاط:

منها: أنّ تلك القضايا لا واقع لها إلا تطابق آراء العقلاء بناء على الرأي الأول؛ بينما هي بناء على الرأي الثاني، لها واقع خارجي.

و منها: أنّ تلك القضايا يحكم بها كلّ عاقلٍ بناء على الرأي الثاني؛ بينما بناء على الرأي الأول يحكم بها العقلاء بما هم عقلاء.

و منها: أنّ تلك القضايا بناء على الرأي الثاني، تفيد تصديقاً جازماً مع المطابقة لما في الواقع، و هو المعبر عنه بالحق و اليقين. و هذا بخلافها بناء على الرأي الأول؛ حيث تفيد

١. يجدر بالإشارة الى أنّ التفكيك بين مسألتَي الحسن و القبح الذاتيين و التحسين و التقبيح العقليين ممّا لانجده في كلمات كثيرٍ من الباحثين؛ فخلط بهم الأمر حيث فسّروا الحسن و القبح العقليّين تارة بنفس الحسن و القبح الذاتيين؛ (صدر المتألهين، الحكمة المتعالية، ج٧، ص٨٣، تعليقة٢) و تارة أخرى بإدراك العقل للحسن و القبح عند الله تعالى. (تفتازاني، شرح المقاصد، ج٤، ص٢٨٢)

٢. تفتازاني، شرح المقاصد، ج٤، ص٢٨٢.

٣. الطوسي، الاقتصاد فيما يتعلق بالاعتقاد، ص٨٦؛ قاضي عبد الجبار، المغني، ج٦، ص١٨.

٤. سبزواري، شرح الاسماء الحسنی، ص٣٢٢.

تصديقاً جازماً ولا يعتبر مطابقتها لما في الواقع، بل يعتبر مطابقتها لتوافق آراء العقلاء عليها.^١
ثم إنَّ المحقق الإصفهاني استدل على هذه الدعوى بوجوده،^٢ أهمّها وجهان:
الوجه الأول: اقتضاء الفعل المحبوب و الفعل المكروه للمدح و الذم، على أحد نحوين:
إما بنحو اقتضاء السبب لمسببه و المقتضي لمقتضاه، أو بنحو اقتضاء الغاية لذي الغاية.
النحو الأول، إنّما هو فيما إذا أساء إنسان إلى غيره، فانه بمقتضى ورود ما ينافره عليه و تألمه منه، ينقح في نفسه الداعي إلى الانتقام منه و التشفّي من الغيظ الحاصل بسببه بذمه و عقوبته، فالسببية للذم، هنا واقعية و سلسلة العلل و المعلولات، مترتبة واقعاً.
و أمّا النحو الثاني، فهو فيما إذا كان الغرض من الحكم بالمدح و الذم، حفظ النظام و بقاء النوع بلحاظ اشتغال العدل و الإحسان على المصلحة العامة، و الظلم و العدوان على المفسدة العامة.

ثم إنّ ما يناسب الحكم العقلاني الذي يصح نسبته إلى الشارع بما هو رئيس العقلاء، هو القسم الثاني، دون الأول الذي لا يناسب الشارع، بل لا يناسب العقلاء بما هم عقلاء.
فتحصّل: أنّ قضايا الحسن و القبح، من القضايا التي يقوم بها العقلاء حفاظاً على المصلحة العامة بحيث يكون حفظ المصلحة و النظام الاجتماعي، غاية لقيام العقلاء بالمدح و الذم.^٣
الوجه الثاني: مبادئ القضايا اليقينية، منحصرة في البديهيّات السّنة و ليست قضايا الحسن و القبح منها فليست من القضايا اليقينية بل من المشهورات الصرفة.

توضيح ذلك: أنّ قضايا حسن العدل و قبح الظلم، ليست من الأوليات بحيث يكفي تصوّر الطرفين في الحكم بثبوت النسبة، كيف و قد وقع التّزاع فيه من العقلاء؟ و كذا ليست من الحسيّات؛ لعدم كون الاستحقاق مشاهداً و لا بنفسه من الكيفيات النفسانيّة الحاضرة بنفسها للنفس. و كذا ليست من الفطريات؛ إذ ليس لازمها، قياس يدل على ثبوت النسبة. و أما عدم كونه من التّجربيات و المتواترات و الحدسيّات، ففي غاية الوضوح. فثبت أن أمثال هذه القضايا، غير داخلة في القضايا البرهانيّة بل من القضايا المشهورة.^٤

بسم الله الرحمن الرحيم
الحمد لله رب العالمين

الاوله شماره ١، سال ١٣٩٧

١. الاصفهاني، نهاية الدراية، ج ٣، ص ٣٣٩؛ المظفر، أصول الفقه، ج ١، ص ٢٠٢.
٢. هناك أدلة أخرى يمكن استنباطها من كلامه أيضاً؛ فلاحظ: السند، العقل العملي، ص ٢٦١-٢٦٣.
٣. انظر: الاصفهاني، نهاية الدراية، ج ٣، ص ٣٣٥-٣٣٦.
٤. انظر: الاصفهاني، نهاية الدراية، ج ٣، ص ٣٠-٣١.

عرض قاعدة الملازمة و إثباتها

يتعرّض المحقّق الإصفهاني على ضوء إتجاهه في مسألة الحسن و القبح، لدراسة قاعدة الملازمة أصلاً و عكساً؛ فيبحث عنها في محاور ثلاثة:

المحور الأول: ما حكم به العقل، هل يمكن أن يحكم الشارع على خلافه أم لا؟
المحور الثاني: اذا ثبت أن الشارع لا يحكم على خلاف ما حكم به العقل، فهل يحكم على طبقه حكماً مولوياً أو لا؟

المحور الثالث: ما حكم به الشارع، هل يحكم العقل على وفقه أو لا؟
فهذه محاور ثلاثة، يرتبط الأول و الثاني منها بأصل القاعدة؛ بينما الثالث بعكسها. و اليك عرضها و إثباتها:

أمّا المحور الأول و هو انه هل يمكن أن يحكم الشارع على خلاف ما حكم به العقل أم لا؟، فيتعرّض له المحقّق الإصفهاني تارة بناء على ما اختاره من أن قضايا الحسن و القبح من القضايا المشهورة التي لا واقع لها الا تطابق آراء العقلاء وتارة أخرى بناء على أنها من القضايا اليقينية؛ و اليك توضيح ذلك:

أمّا بناء على ما اختاره من أن قضايا الحسن و القبح من القضايا المشهورة المحضّة، فالصحيح عنده أن ما حكم به العقل، لا يمكن أن يحكم الشارع على خلافه، و ذلك؛ لأنّ المفروض أن الحسن و القبح اللذين حكم بهما العقل، يكونان من القضايا المشهورة التي يحكم بها العقلاء بما هم عقلاء. و من الواضح أن الشارع من العقلاء بل رئيسهم فيحكم بما يحكم به العقلاء فلا يمكن أن يحكم الشارع على خلاف ما يحكم به العقلاء و الا فيلزم الخلف. فحاصله أن الملازمة بين حكم العقلاء و حكم الشارع، ليست الا من صغريات وجود الملازمة بين الكل و الجزء.^١

واعلم أنّه بناء على هذه النظرية، يصير التعبير بـ «التلازم بين حكمي العقل و الشرع»، ممّا فيه شيء من المسامحة. و الأصح، هو التعبير بتضمّن الحكم العقلاني لحكم الشارع تعالي؛ و ذلك لاندراج الشارع في العقلاء وضمن بنائهم الذي هو مدرك هذه القضايا العملية.^٢ و عليه

من
قضايا
الحسن
و القبح

قاعدة الملازمة من وجهه نظر المحقّق الإصفهاني؛ عرض و نقاش

١. الحكيم، المحكم في أصول الفقه، ج ٢، ص ١٧٣.

٢. شاهرودي، بحوث في علم الأصول، ج ٤، ص ٥٧.

فما اختاره المحقق الإصفهاني، أعلى من دعوى التلازم بين الحكم العقلي و الحكم الشرعي، فهو يرى أنّ حكم العقل يتضمّن حكم الشارع أيضاً.

و أمّا بناء على أنّها من القضايا اليقينية، فالأمر عنده أوضح و ذلك؛ لأنّ الحسن و القبح حينئذ، من سنخ الأمور الواقعية التكوينية، فكما أنّ العقلاء يدركون الأمور التكوينية فكذلك الشارع. فإنّ ثبوت شيء في نفس الأمر، متساوي النسبة إلى العقلاء و إلى الشارع. و الحاصل أنّ فرض استحقاق الذم و المدح واقعاً و عدم ثبوته عند الشارع، متنافيان.^١

أمّا المحور الثاني و هو أنّه اذا ثبت أنّ الشارع لا يحكم على خلاف ما حكم به العقل، فهل يحكم على طبقه حكماً مولوياً أو لا؟ فهذا المحور تارة يبحث فيه عن استنباع حكم العقل العملي للحكم الشرعي و تارة أخرى عن استنباع حكم العقل النظري للحكم الشرعي؛ فهنا حالتان و حكمهما هكذا؛^٢

أمّا الحالة الأولى، فالصحيح عنده أنّه إذا حكم العقل العملي بالحسن و القبح، فلا يحكم الشارع على طبقه حكماً مولوياً و ذلك؛ لأنّ الهدف الوحيد وراء جعل الحكم المولوي من قبل الشارع تعالى، ليس الا جعل الداعي في المكلف. فالتكليف المولوي، إنشاء بداعي جعل الداعي. و هذا الهدف ثابت مع حكم العقل بالحسن و القبح؛ حيث إنّ المفروض أن العدل يوجب استحقاق المدح، و الظلم يوجب استحقاق الذم عند العقلاء و منهم الشارع، فهو يكفي في الدعوة من قبل الشارع بما هو عاقل، و لا مجال لجعل الداعي بعد ثبوت الداعي من قبله. بل جعل الداعي مرّة أخرى، يستلزم صدور أمر واحد عن عِلَّتَيْنِ مستقلّتين في الدعوة، و هو محال.^٣

١. الاصفهاني، نهاية الدراية، ج ٣، ص ٣٤٤.

٢. يجدر بالإلتفات الى أنّ السرّ في التفكيك بين الحالتين الأولى و الثانية هو أنّ الحسن و القبح الصادرين عن العقل العملي إنّما هما بمعنى استحقاق المدح و الذم عند العقلاء و قد تقدّم أنّهما ينشآن من المصلحة و المفسدة النوعية و لكن يؤكّد المحقق الإصفهاني هنا على أنّ تلك المصلحة و المفسدة النوعية ليس من الضروري أن تطابق المصلحة و المفسدة الواقعتين التكوينيتين اللتين تدور الأحكام الشرعية مدارها؛ و عليه فلا بد من التفكيك بين الحسن و القبح الناشئين من المصلحة و المفسدة النوعية و بين إدراك العقل المصلحة و المفسدة الواقعتين التكوينيتين اللتين تدور الأحكام الشرعية مدارها. ثم إنّ الأول يرتبط بالعقل العملي، لما تقدّم من أنّ قضايا الحسن و القبح عنده من المشهورات الصرفة فليست من الأمور الواقعية حتى يكون مدرّكهما هو العقل النظري الذي يدرك الأمور الواقعية.

٣. الاصفهاني، نهاية الدراية، ج ٣، ص ٣٤٥.

ثم يشير المحقق الإصفهاني الى أنّ الاستدلال المذكور لا فرق في جريانه بين تفسير الحسن و القبح بالثواب و العقاب أو باستحقاق المدح و الذم: أمّا بناء على الأول فواضح؛ إذ الثواب و العقاب، يكفيان للدعوة الى الامتثال فلا حاجة الى فرض داع آخر.

و أمّا بناء على الثاني؛ فلأنّ المدح و الذمّ عند العقلاء يعمّان الثواب و العقاب فيكفيان للدعوة ايضاً.^١ كما لا فرق في جريانه بين حسن العدل و قبح الظلم و بين حسن الصدق و قبح الكذب و ذلك؛ لأنّ الصدق و الكذب ايضاً، يقتضيان الحسن و القبح فيتحقّق داع بالنسبة اليهما ايضاً.^٢

و أمّا الحالة الثانية، فإذا أدرك العقل النظري وجود المصلحة أو المفسدة في فعلٍ من الأفعال فهل يحكم الشارع على طبقه حكماً مولوياً أو لا؟ الصحيح، عدم حكم الشارع بذلك، و ذلك لأحد الوجوه الثلاثة التالية على نحو منع الخلو:

الوجه الأول: إنّ الأحكام الشرعيّة المولويّة، لها مصالح و مفسدات تدور مدارهما و هذه المصالح و المفسدات، ممّا لا يدركهما العقل؛ وأمّا المصالح و المفسدات النوعيّة التي يدركها العقل و يحكم على طبقها بالمدح و الذمّ، فليس من الضروري أن تطابق المصالح و المفسدات الواقعيّة التي تدور الأحكام الشرعيّة المولويّة مدارها.

الوجه الثاني: إذا فرضنا أنّ العقل يستطيع إدراك مصلحة خاصّة لحكم خاص على نحو الإيجاب الجزئي، فهل يحكم العقل بحكم الشارع على طبقها أم لا؟ الصحيح عنده، هو الثاني ايضاً و ذلك؛ لأنّ مجرد المصلحة في الواجب، لا يكفي للحكم بالوجوب إذ الغرض من الواجب، غير الغرض من الإيجاب فربّما يكون الواجب، تام الاقتضاء بحيث لا يتوقف ترتب الغرض عليه، على أمر آخر إلّا أن في الإيجاب مفسدة فلا يكاد يصدر من الحكيم، والإيجاب إنّما يتحقّق بتحقيق علته التامة وهي المقتضى الموجود في الواجب، الباعث على إيجابه مع عدم المانع من إيجابه.

الوجه الثالث: إذا فرضنا أنّ العقل يستطيع إدراك مصلحة خاصّة لحكم خاص في

هذا هو المقصود من قوله تعالى: ﴿وَالْحُكْمُ لِلَّهِ الْعَلِيِّ الْكَلِيمِ﴾

قاعدة الملازمة من وجهه نظر المحقق الإصفهاني؛ عرض و نقاش

١. نفس المصدر، ج ٣، ص ٣٤٥-٣٤٦.

٢. نفس المصدر، ج ٣، ص ٣٤٧.

الوجوب و أحرزنا عدم المفسدة في الإيجاب أيضاً، فهل يحكم العقل بحكم الشارع على طبقها أم لا؟ الصحيح، هو الثاني أيضاً و ذلك؛ لما ذكرناه في المحور الأول من أنّ حقيقة الحكم المولوي، هو الإنشاء بداعي جعل الداعي فمع العلم بالمصلحة الغير المزاخمة بشيء، يجب عقلاً تحصيلها؛ فان ترك تحصيل الغرض اللزومي الذي لا مانع من الالتزام به، خروج عن زيّ الرقيّة وهو ظلم على المولى. فجعل الداعي مع تحقق الداعي عقلاً لغو.^١

أمّا المحور الثالث وهو أنّ ما حكم به الشارع، هل يحكم العقل على وفقه أو لا؟ فالصحيح عنده، أنّ الأحكام الشرعيّة لا تكشف عن المصالح و المفسدات الواقعيّة الا بنحو الإجمال. فحكم العقل على طبقه إمّا حكم تفصيلي أو حكم إجمالي:

أمّا حكم العقل تفصيلاً، فهو غير صحيح و ذلك؛ لأنّ الحكم التفصيلي، فرع الإحاطة التفصيليّة بالملاكات و قد تقدّم أنّ الأحكام الشرعيّة، لا تكشف عن المصالح و المفسدات الواقعيّة الا بنحو الإجمال.

و أمّا حكم العقل إجمالاً، فهو غير صحيح أيضاً و ذلك؛ لما تقدّم من أنّ المصالح و المفسدات النوعيّة التي يدركها العقل و يحكم على طبقها بالمدح و الذمّ، ليس من الضروري أن تطابق المصالح و المفسدات الواقعيّة التي تدور الأحكام الشرعيّة المولويّة مدارها.

و أمّا الاشكال بأنّ العقل يحكم بأنّ الأحكام الشرعيّة لم تنبعث إلا عن حكم و مصالح خاصة راجعة إلى المكلفين بها، فإذا أدرك العقل هذا فليحكم بحسبهما و قبحهما أيضاً؟

فالجواب عنه؛ أنّ حكم العقل بالحسن و القبح العقلايين، له ملاك خاص و هو المصالح و المفسدات النوعيّة، و قد تقدّم أنّها ليس من الضروري أن تطابق المصالح و المفسدات الواقعيّة التي تدور الأحكام الشرعيّة المولويّة مدارها؛ فعلة الحكم الشرعي، ليست علة للحسن و القبح العقلايين.^٢

ثم يشير المحقّق الإصفهاني الى قاعدة قد اشتهرت بين العدليّة من أنّ «الواجبات الشرعيّة، الطاف في الواجبات العقلية» وأنّ «المندوبات الشرعية، أطفاف في المندوبات العقلية». فهذه القاعدة تدل على وجود الواجبات العقلية أو المندوبات العقلية في موارد

بشرط
الاجتهاد

الاوله شماره ١، سال ١٣٩٧

١. نفس المصدر، ج ٣، ص ٣٤٩-٣٥٠.

٢. نفس المصدر، ج ٣، ص ٣٥١-٣٥٢.

التكاليف الشرعية، وليست قاعدة الملازمة الا ذلك؟

و الجواب؛ أنّ هذه القاعدة تشير الى أنّ كلّ ما حكم به الشرع، يحكم به العقل على طبقه حكماً انشائياً أو فعلياً مشروطاً بالوقوف على جهات الفعل و ملاكاته. فليس هذا الحكم العقلي الا حكماً معلقاً وقد تقدّم في تفسير عكس القاعدة؛ أنّ هذا التفسير، صحيح لا غبار عليه.^١ و يحتمل أن يكون المراد به معنى آخر، لا ربط له بالمقام أصلاً، و هو أنّ العبادات الواجبة شرعاً، توجب استعداد النفس لإفاضة المعارف الإلهية عليها التي هي الواجبات العقلية.^٢ و قد فسّرها العلامة الحلي؛ بأن الإنسان إذا كان مواظباً على فعل الواجبات السمعية وترك المناهي الشرعية، كان من فعل الواجبات العقلية والانتفاء عن المناهي العقلية، أقرب.^٣

الى هنا اتّضح تقرير قاعدة الملازمة أصلاً و عكساً على ضوء آراء المحقّق الإصفهاني من خلال المحاور الثلاثة.

تأمّلات في آراء المحقّق الإصفهاني

يظهر بوضوح أنّ الإتّجاه المختار عنده، يشتمل على نكات دقيقة قلّما توجد في كلمات غيره من الأصوليين ولكنّه مع ذلك، لا يخلو عن بعض النكات المبهمة التي يحتاج الى كشف الستار عنها، و أهمّها النكات التالية:^٤

النكّة الأولى: الحسن و القبح على ضوء ما أفاده، إنّما يتحقّقان في ظرف المجتمع الإنساني، و ذلك؛ لما تقدّم من أنّ توافق آراء العقلاء على المدح و الذم، إنّما هو لأجل حفظ النظام و المصالح النوعيّة فلا مدح و لا ذمّ لو فرضنا انتفاء المجتمع. و هذا ممّا يبطله الوجدان؛ حيث نجد بعض الأفعال حسناً و بعضها قبيحاً و بالتالي يحكم كلّ عاقل بحسن بعضها و قبح بعضها الآخر من دون الالتفات الى قيام المجتمع الإنساني و تصوير العلاقة

١. ذكرت لهذه القاعدة عدّة تفاسير. لاحظ: الحلي، كشف المراد، ص ١٥٤؛ عليدوست، فقه و عقل، ص ١١٧.

٢. الاصفهاني، نهاية الدراية، ج ٣، ص ٣٥٢. و أيضاً: القمي، القوانين المحكمة، ج ٣، ص ١٣؛ الانصاري، مطارح

الأنظار، ج ٢، ص ٣٧٥؛ السبزواري، تهذيب الاصول، ج ٢، ص ٤٣؛ السبحاني، الرسائل الأربع، ص ٧٧.

٣. الحلي، كشف المراد، ص ١٥٤؛ فاضل مقداد، ارشاد الطالبين، ص ٢٩٨.

٤. هناك نكات أخرى ذكرها البعض ترك التعرّض لها مخافة التطويل. فراجع: السبحاني، الرسائل الأربع،

ص ٧١؛ السند، العقل العملي، ص ٢٥٩؛ اللاريجاني، حسن و قبح عقلي و قاعده ملازمه، ص ١٥٤.

بين المدح و الذم و حفظ النظام و المصالح النوعية. هذا مضافاً الى أن أفعال الله تعالى التي هي الأساس لفكرة الحسن و القبح، يلزم خروجها عن مسئلة الحسن و القبح أيضاً.

النكتة الثانية: ما ذكره في الحسن و القبح الذاتيين غير تامّ و ذلك؛ لأجل أنّه تارة يجعل الحسن و القبح، ذاتيين لعنواني العدل و الظلم فقط؛^١ وتارة أخرى يستدل عليهما بأنّ العقلاء إنّما يحكمون بهما من أجل إيجاد الكمال المطلوب في المجتمع و هو حفظ النظام.^٢ و هذا الثاني ينافي الأول، حيث يقتضي أن يثبت الحسن و القبح لعنوان «حفظ النظام» أولاً و بالذات؛ وأمّا العدل و الظلم، فهما من حيث اندراجهما تحته يحكم عليهما بالحسن و القبح، فليسا ذاتيين لعنواني العدل و الظلم.^٣

هذا مضافاً الى أن ما ذكره حول الذاتي في باب البرهان، غير تامّ أيضاً و ذلك؛ لأنّ النزاع في الحسن و القبح الذاتيين، إنّما هو على نحو الإيجاب الجزئي فليس من الضروري أن يثبت الحسن و القبح لجميع العناوين من دون واسطة حتى يلزم الإشكال المذكور، و إنّما المهم ثبوتهما للعدل و الظلم من دون واسطة في الاتّصاف.

النكتة الثالثة: إنّ الدليلين اللذين ذكرهما لإثبات كون قضايا الحسن و القبح من القضايا المشهورة التي لا واقع لها وراء توافق العقلاء، ممّا لا يمكن قبولهما :

أما الدليل الأول، فيرد عليه أنّ اقتضاء الفعل المحبوب و الفعل المكروه للمدح و الذم سواء كان بنحو اقتضاء السبب لمسببه و المقتضي لمقتضاه، أو بنحو اقتضاء الغاية لذي الغاية، فهذا ممّا لا دخل لهما في كون تلك القضايا مشهورة أو يقينية و ذلك؛ لأنّ الأفعال الحسنة و القبيحة كما يمكن أن تقع عللاً و بالتالي كانت لها جذور واقعية تكوينية، فكذلك يمكن أن تقع طرقاً الى غايات خاصّة لا تتحقّق الا من خلال هذه الأفعال. و كما أنّ علاقة السببية تحكي عن الجذور الواقعية التكوينية، فكذا علاقة الغاية و ذبيها؛ إذ لا فرق بينهما من هذه الناحية. فتلك الأفعال لها علاقة عليّة بالنسبة الى غاياتها، حيث لا يقوم حفظ المجتمع الا من المدح و الذم. فتحصل أنّ علاقة الغاية و ذبيها، من سنخ علاقة العلية و المعلولية فهما

بعض
الوجه

الاوله شماره ١، سال ١٣٩٧

١. الاصفهاني، نهاية الدراية، ج ٣، ص ٣١؛ انظر ايضاً: نفس المصدر، ج ٣، ص ٣٤٢.
٢. نفس المصدر، ص ٣٣٥.
٣. اللاريجاني، حسن وقبح عقلي وقاعده ملازمه، ص ١٥٧.

سيان بالنسبة الى الجذور الواقعية التكوينية.

و من هنا يتّضح أنّ تخصيص علاقة العلية بالانتقام و التشفّي ممّا لا وجه له؛ فهذه العلاقة لها دائرة كبيرة تشمل علاقة العلية بين الأفعال الحسنة و غاياتها التي هي حفظ المجتمع، فهي علّة له و ضرورية عند وجوده على حدّ الضرورة بالقياس.

و أمّا الدليل الثاني فيرد عليه:

أولاً: أنّ البداهة، غير اليقينية. فكم من قضايا ليست بديهية و لكنّها يقينية؛ فمجرد عدم البداهة، لا يدل على عدم كونه يقينية.

وثانياً: اليقينية أيضاً، غير الواقعية. فكم من قضايا ليست من اليقينيّات، و لكنّها تحكي عن الواقع التكويني و لها جذور تكوينية. نعم غاية الأمر أنّ درجة كشفها عن الواقع، أقل من اليقينيّات. فمجرد عدم اليقينية، لا يدل على عدم الواقعية. فلا يتمّ ما استنتجه المحقّق الإصفهاني بقوله: «ثبت أنّ أمثال هذه القضايا، غير داخلية في القضايا البرهانية بل من القضايا المشهورة.»^١ وثالثاً: أنّ انحصار الضروريات في هذه الأمور الستة، إنّما هو حكمٌ استقرائي. و هذا الاستقراء، موقوف على تسليم عدم كون باب حسن العدل و قبح الظلم مثلاً من الضروريات العقلية. إذن فلا يمكن الاستدلال على عدم ضرورة الحسن و القبح، بعدم دخولها في الضروريات الستة؛ فإنّ هذا البرهان دوري.^٢

النكته الرابعة: إنّ عدّ قضايا الحسن و القبح من القضايا المشهورة الصرفة، ممّا ينافي بعض كلمات المحقّق الإصفهاني، وأهمّها كالتالي:

(الف). تقدّم أنّ تلك القضايا، إنّما يقوم بها العقلاء لأجل الحفاظ على المصلحة النوعية للمجتمع. ثم إنّ هذه المصالح النوعية، أمور واقعية ليست قائمة باعتبار المعبر و الا لا اعتبرها العقلاء من دون المدح و الذم. فإذا كانت أموراً واقعية، فلا بد من أن تكون قضايا الحسن و القبح كذلك أيضاً، ضرورة أنّ الأمر الواقعي لا يتحقّق الا من خلال أمر واقعي أو أمر اعتباري له جذور واقعية، كما في القوانين الجعلية التي لها جذور واقعية.

(ب). ذكر المحقّق الإصفهاني في المحور الثاني، أنّ المدح و الذمّ عند العقلاء يعمّان

قاعدة الملازمة من وجهه نظر المحقّق الإصفهاني؛ عرض و نقاش

قاعدة الملازمة من وجهه نظر المحقّق الإصفهاني؛ عرض و نقاش

١. الاصفهاني، نهاية الدراية، ج ٣، ص ٣١.

٢. الحائري، مباحث الاصول، ج ١، ص ٣٠٦.

الثواب و العقاب فيكيهان للدعوة.^١ و من الواضح أنّ الحسن و القبح الذين يتبعان الثواب و العقاب، لابد أن يكونا من الأمور الواقعية التكوينية التي لها جذور نفس الأمرية.

ج). إذا كان الشارع تعالى من العقلاء و رئيسهم فحيث إنّ الأحكام الصادرة عنه تعالى لا تكون اعتبارية محضة بل هي ذات جذور نفس الأمرية؛ فلا يمكننا أن نعتبر قضايا الحسن و القبح التي يحكم بها الشارع تعالى أيضاً من المشهورات الصرفة بل هي من اليقينيّات ذات الجذور التكوينية. و أمّا أنّ الأحكام الصادرة عنه تعالى، لا تكون اعتبارية محضة بل لها جذور نفس الأمرية؛ فلاّنها إن لم تكن كذلك، يلزم الترجيح بلا مرجح و هو محال. و لا يخفى أنّ هذا الدليل لا يختص به تعالى بما هو شارع بل يجري فيه بما هو عاقل، و عليه فيعم جميع العقلاء.

النكته الخامسة: للرأي القائل بكون قضايا الحسن و القبح من القضايا المشهورة الصرفة، توالي فاسدة و سلبيات لا يمكن الالتزام بها؛

منها: عدم قبولها الصدق و الكذب بمعنى المطابقة لنفس الأمر كما صرح به المحقّق الإصفهاني.^٢

و منها: انتفاء الملاك و المقياس لتحديد معقوليّة الاحكام الاخلاقية.

و منها: لزوم التعددية الاخلاقية و النسبية الاخلاقية الموجبة لانهيار الاصول الاخلاقية و غيرها ممّا لا يمكن الالتزام بها.^٣

النكته السادسة: ما استدلل به المحقّق الإصفهاني في المحور الاول، غير تامّ و ذلك؛ لأنّ فيه خلطاً بين ادراك الشارع و حكمه؛ فإن محل الكلام، ليس هو ادراك الشارع حسن الشيء او قبحه و داعوية العقل على طبقهما، و استحقاق المدح و الذم بمتابعة الداعوية المذكورة و مخالفتها، فإن ذلك حكم العقل نفسه و ليس ادراك الشارع له الا كادراك غيره من العقلاء لا يصحح نسبة الحكم اليه بنحو تكون موافقته و مخالفته طاعة له مستتبعة لاستحقاق ثوابه و معصية له مستتبعة لاستحقاق عقابه.

و أمّا دعوى، انه يكفي في نسبة الحكم إليه، حكمه به بما هو عاقل كسائر العقلاء و إنما

١. الاصفهاني، نهاية الدراية، ج ٣، ص ٣٤٥-٣٤٦.

٢. نفس المصدر، ج ٣، ص ٣٣٩.

٣. المصباح، فلسفه اخلاق، ص ٩٥-١٠٠؛ نفسه، نقد و بررسی مکاتب اخلاقی، ص ٣٣-٣٤.

يفترق عنهم بانه يستحق الطاعة على العبيد، فينبغي منه ثوابه عليها؛ فهي ممنوعة، وإلا لزم انقلاب الاحكام الارشادية إلى احكام مولوية، لإدراك الشارع حكم العقل فيها، فيكون منسوباً إليه و منشأ لاستحقاق الثواب والعقاب منه. وهو مما لا يمكن البناء عليه.^١

هذا كله مضافاً الى ما اعترف به، من أنّ المصالح والمفاسد النوعية التي يدركها العقل و يحكم على طبقها بالمدح والذم ليس من الضروري أن تطابق المصالح والمفاسد الواقعية؛ فإذا تعددت ملاكاتهما فمن الممكن، افتراق الحكم العقلاني عن الحكم الشرعي في بعض النواحي. وبعبارة أخرى: الوجوه الثلاثة التي ذكرها المحقق الإصفهاني في الحالة الثانية من المحور الثاني، تجري في المحور الأول أيضاً وبالتالي فهي تمنع اشتراك حكم العقلاء مع حكم الشارع تعالى من حيث الملاك.^٢

النكتة السابعة: ما ذكره في الحالة الأولى من المحور الثاني غير تام أيضاً و ذلك ؛ لأنه اعترف بأنّ المصالح والمفاسد النوعية التي يدركها العقل و يحكم على طبقها بالمدح والذم، ليس من الضروري أن تطابق المصالح والمفاسد الواقعية التي تدور الأحكام الشرعية المولوية مدارها. فإذا تعددت ملاكاتهما، فمن الممكن افتراق الحكم العقلاني عن الحكم الشرعي في بعض النواحي، و ذلك فيما إذا زعم العقلاء أنّ الفعل الفلاني يشتمل على مصلحة و لم يكن كذلك في الواقع؛ و عليه فلا يكفي حكم العقلاء داعياً عن حكم الشارع بل لابد من حكم الشارع بذلك أيضاً إيداناً بتمامية الملاك عند الشارع أيضاً.

و منه يتضح حال الوجه الثالث من الحالة الثانية أيضاً و ذلك؛ لأنّ المفروض فيه و إن كان إدراك العقل مصلحة الوجوب مع إحراز عدم المفسدة في الإيجاب، الا أنه حيث اعترف بأنّ المصالح والمفاسد النوعية التي يدركها العقل و يحكم على طبقها بالمدح والذم، ليس من الضروري أن تطابق المصالح والمفاسد الواقعية، فمن الممكن افتراق الحكم العقلاني عن الحكم الشرعي في بعض النواحي كما تقدّم.

١. الحكيم، المحكم في أصول الفقه، ج ٢، ص ١٧٣-١٧٥؛ الصدر، دروس في علم الأصول، ج ٣، ص ٣٠٧؛ عبد الساتر، بحوث في علم الأصول، مباحث الحجج والأصول العملية، ج ٨، ص ٣٥٦.
٢. قال الشهيد الصدر: «إنّ حكمهم إنّما يصدر عنهم باعتبار وقوعه في طريق المصالح التي يشخصونها لحفظ نظامهم. ولكن الشارع سبحانه خارج عن دائرة تلك المصالح فأى ملزم بأن يكون تابعاً لأحكامهم وللنظام الذي يشخصونه لأنفسهم.» (الشاهرودي، بحوث في علم الأصول، ج ٤، ص ٥٨)

هذا كلّه مضافاً إلى أنّ إعمال المولى لمولويته في موارد الحسن و القبح، يوجب تحقق ملاك ثان للحسن و القبح زائداً على الحسن و القبح الثابتين بالعنوان الأولي لذلك الفعل؛ إذ يتحقق بذلك عنوان و ملاك جديد و هو إطاعة المولى و معصيته بحيث تكون مخالفته حينئذ ظلماً له فيتأكد الملاك العقلي و يتعدد، فقد يكون محرّكاً حينئذ للمكلف.^١

و اما بالنسبة إلى دعوى استحالة إيجاد الداعي ثانياً، فالصحيح أنّ الداعي الذي أوجده الشارع تارة يكون بنفس درجة الحافظة و المحركة الذاتية الثابتة في الفعل من ناحية حسنه أو قبحه، و أخرى يكون ذا مرتبة أشد و أرفع من ذلك بحيث يكون له اهتمام أكبر، فعلى الأول لا موجب لافتراض إعمال المولى لمولويته و جعل حكم شرعي على وزن ذلك الحكم العقلي و انما يرشد إلى حكم العقل و يؤكده. و على الثاني فلا محالة يتصدى من أجل مزيد الحافظة و الاهتمام إلى إعمال مولويته و الأمر بذلك الفعل الحسن أو النهي عن الفعل القبيح، شرعاً.^٢

ثم إنّ النكتة الجديرة بالالتفات أنّه قد يرد على ما اختاره المحقق الإصفهاني في المحور الثاني بأنّه إذا لم يكن حكم الشارع على طبق حكم العقل حكماً مولوياً بأن يكون حكماً إرشادياً، فهذا معناه أنّه لا يترتب الثواب و العقاب على إطاعة هذه الأوامر، و هذا ممّا لا يمكن الالتزام به؟ لكن الجواب عنه هو أنّ هذا الإشكال إنّما يرد عليه لو قلنا بأنّ ما تطابقت عليه آراء العقلاء هو استحقاق المدح و الذم فقط على وجه لا يلزم منه استحقاق الثواب و العقاب من قبل المولى، أو أنّه يلزم منه ذلك و لكن لا يدرك ذلك كلّ أحد؛ مع أنّ المحقق الإصفهاني يرى أنّ المدح و الذم الذين يترتب عليهما حفظ النظام عند العقلاء ممّا يعم الثواب و العقاب أعني المجازات بالخير و المجازات بالشر؛ و لذا جزم غير واحد من أرباب النزاع في المسألة بأن مدح الشارح ثوابه و ذمه عقابه.^٣

النكتة الثامنة: إذا اتّضح عدم تماميّة عدّ قضايا الحسن و القبح من القضايا المشهورة، فيتّضح بذلك أنّ التفكيك بين الحالتين الأولى و الثانية في المحور الثاني، غير صحيح أيضاً و ذلك؛ لأنّ تلك القضايا تحكي حينئذ عن الأمور الواقعيّة التكوينيّة، فلا فرق بين الحالتين

بعض
أقوال
الملازم

الاوله شماره ١، سال ١٣٩٧

١. الشاهرودي، بحوث في علم الأصول، ج ٤، ص ٥٨.
٢. الشاهرودي، بحوث في علم الأصول، ج ٤، ص ٥٨-٥٩؛ الصدر، دروس في علم الأصول، ج ٣، ص ٣٠٨؛ السبزواري، تهذيب الأصول، ج ٢، ص ٤٣؛ الحيدري، القطع، ص ٢٧١-٢٧٢.
٣. الاصفهاني، نهاية الدراية، ج ٣، ص: ٣٤٥-٣٤٦.

من ناحية أنّ الحالة الأولى تحكي عن المشهورات الصرفة، بينما الحالة الثانية تحكي الواقعيّات. هذا مضافاً الى أنّ في جعل الحالة الثانية، من مدركات العقل النظري تأملاً و ذلك؛ لما ذهب اليه من أنّ العقلين النظري و العملي ليسا الا قوّة واحدة تختلف باختلاف مدركاتها؛ فإذا كانت ممّا تستدعي جرياً عملياً فهي عقل عملي و الا فعقل نظري.^١ و عليه فلا بد من إدخال الحالة الثانية في عداد مدركات العقل العلمي حيث تستدعي جرياً عملياً.

النكته التاسعة: إنّ تارة يحكم بأنّ المصالح و المفسدات النوعيّة التي يدركها العقل و يحكم على طبقها بالمدح و الذمّ، ليس من الضروري أن تطابق المصالح و المفسدات الواقعيّة التي تدور الأحكام الشرعيّة المولويّة مدارها؛^٢ و تارة أخرى يحكم بأنّ المدح و الذمّ عند العقلاء، يعمّن الثواب و العقاب فيكيّفان للدعوة ايضاً.^٣ و من الواضح أنّ الثاني يوجب اتّحاد الملاكات ايضاً، فهو ينافي الأول.

النكته العاشرة: ما ذكره في المحور الثالث حول حكم العقل إجمالاً، فقد اتّضح بطلانه ممّا تقدّم و ذلك؛ لما تقدّم من بطلان كون قضايا الحسن و القبح من المشهورات الصرفة و أنّ تلك القضايا تحكي عن الأمور الواقعيّة التكوينيّة و عليه فالمصالح و المفسدات النوعيّة التي يدركها العقل و يحكم على طبقها بالمدح و الذمّ، ليس من الضروري أن تخالف المصالح و المفسدات الواقعيّة التي تدور الأحكام الشرعيّة المولويّة مدارها.

هذا مضافاً الى أنّ ما ذكره في المحور الثالث حول حكم العقل إجمالاً، ينافي ما تقدّم في المحور الأول ايضاً و ذلك؛ لما ذكره في المحور الأول، من أنّ ما حكم به العقل لا يمكن أن يحكم الشارع على خلافه، و ذلك؛ لأنّ المفروض أنّ الحسن و القبح اللذين حكم بهما العقل، من القضايا المشهورة التي يحكم بها العقلاء بما هم عقلاء. و من الواضح أنّ الشارع من العقلاء بل رئيسهم فيحكم بما يحكم به العقلاء. فلا يمكن أن يحكم الشارع على خلاف ما يحكم به العقلاء و الا فيلزم الخلف.^٤

١. الفارابي، فصول منتزعة، ص ٢٩؛ النجاة، ص ٢٦٣؛ الاصفهاني، نهاية الدراية، ج ٣، ص ٣٣٣؛ اصول الفقه، ج ١، ص ١٩٣؛ دروس في علم الأصول، ج ٢، ص ٣٠٥.
٢. الاصفهاني، نهاية الدراية، ج ٣، ص ٣٥١-٣٥٢.
٣. نفس المصدر، ج ٣، ص ٣٤٥-٣٤٦.
٤. انظر: الاصفهاني، نهاية الدراية، ج ٣، ص ٣٤٤.

هذه
الفتاوى
الاصفهان

قاعدة الملازمة من وجهه نظر المحقق الاصفهاني؛ عرض و نقاش

فالصحيح، أنّ عكس قاعدة الملازمة إن أريد به أن كل ما حكم به الشرع، حكم العقلاء به كافة من حيث عقلهم على نحو الجملة و الإجمال، و أن حكم الشرع يكون عن مصلحة أو مفسدة تقتضيه، فهو حق لا ريب فيه.^١ وهذا بخلاف ما زعمه المحقق الإصفهاني، من أنّ حكم العقل بذلك إجمالاً غير صحيح أيضاً و ذلك؛ لما تقدّم من أنّ المصالح و المفسدات النوعية التي يدركها العقل و يحكم على طبقها بالمدح و الذمّ، ليس من الضروري أن تطابق المصالح و المفسدات الواقعية التي تدور الأحكام الشرعية المولوية مدارها. هذه، عشرة كاملة من أهمّ التساؤلات التي توجد حول الاتجاه المختار عند المحقق الإصفهاني و هي تبدو مبهمة فيما عرضه من الآراء و لابد من علاجها.

نتيجة البحث

تعرض المحقق الإصفهاني لقاعدة الملازمة في محاور ثلاثة. و ذهب الى أنّ ما حكم به العقل، لا يمكن أن يحكم الشارع على خلافه كما لا يحكم الشارع على طبقه حكماً مولوياً أيضاً. كما أنّ الأحكام الشرعية لا تكشف عن المصالح و المفسدات الواقعية الا بنحو الإجمال، فلا يمكن للعقل أن يحكم بما حكم به الشارع تعالى.

الاتجاه المختار عند المحقق الإصفهاني في قاعدة الملازمة مع اشتماله على نكات دقيقة، لا يخلو عن بعض الإبهامات و التساؤلات أيضاً نشير الى أهمّها:

الأول: هذا الاتجاه مبني على ما اختاره في مسألة سنخ قضايا الحسن و القبح وأنّها قضايا مشهورة لا واقع لها وراء اتفاق العقلاء؛ و هذا الرأي له عدّة سلبيات و توالي فاسدة لا يمكن الالتزام بها منها: عدم قبولها الصدق و الكذب؛ و منها: انتفاء الملاك و المقياس لتحديد معقوليّة الأحكام الأخلاقية. و منها: لزوم التعددية الأخلاقية و النسبية الأخلاقية الموجبة لانيهار الأصول الأخلاقية. مضافاً الى ذلك أنّ الأدلة التي أقامها المحقق الإصفهاني لإثباته ضعيفة أيضاً بل ينافي هذا الرأي بعض كلمات المحقق الإصفهاني أيضاً.

الثاني: ما استدلل به المحقق الإصفهاني في المحور الأول غير تامّ و ذلك؛ لأنّ فيه خلطاً بين إدراك الشارع و حكمه.

١. انظر: السبزواري، تهذيب الاصول، ج ٢، ص ٤٣.

الثالث: ما ذكره في الحالة الأولى من المحور الثاني غير تامّ أيضا و ذلك؛ لأنّه اعترف بأنّ المصالح و المفسد النوعيّة التي يدركها العقل و يحكم على طبقها بالمدح و الذمّ، ليس من الضروري أن تطابق المصالح و المفسد الواقعيّة التي تدور الأحكام الشرعيّة المولويّة مدارها. فإذا تعدّدت ملاكاتهما، فمن الممكن افتراق الحكم العقلاني عن الحكم الشرعي في بعض النواحي. و عليه فلا يكفي حكم العقلاء داعيا عن حكم الشارع بل لابد من حكم الشارع بذلك أيضا إيدانا بتماميّة الملاك عند الشارع أيضا.

الرابع: إذا اتّضح عدم تماميّة عدّ قضايا الحسن و القبح من القضايا المشهورة، فيتّضح بذلك أنّ التفكيك بين الحالتين الأولى و الثانية في المحور الثاني غير صحيح أيضا. و هناك نكات و تساؤلات أخرى تعرّضنا لها بنحو مبسّط في نص المقال.

المنابع و المآخذ

١. ابوالقاسم القمي، القوانين المحكمة في الأصول (طبع جديد)، قم: احياء الكتب الاسلامية، ط١، ١٤٣٠ق.
٢. ابوالقاسم عليدوست، فقه و عقل، قم: پژوهشگاه فرهنگ و انديشه اسلامي، ط١، ١٣٨١ش.
٣. ابونصر الفارابي، فصول منتزعة، طهران: مكتبة الزهراء (ع)، ط٢، ١٤٠٥ق.
٤. الإصفهاني، محمدحسين بن عبدالرحيم، الفصول الغرويّة في الأصول الفقهيّة، قم: دار احياء العلوم الاسلامية، ط١، ١٤٠٤ق.
٥. انصاري، مرتضى بن محمدامين، مطارح الأنظار، قم: مجمع الفكر الاسلامي، ط٢، ١٣٨٣ش.
٦. البحراني، يوسف بن احمد بن ابراهيم، الحدائق الناضرة في أحكام العترة الطاهرة، قم: مكتبة النشر الاسلامي، ط١، ١٤٠٥ق.
٧. بهمنيار بن المرزبان، التحصيل، طهران: جامعة طهران، ط٢، ١٣٧٥ش.
٨. تفتازاني، سعد الدين، شرح المقاصد، قم: الشريف الرضي، ط١، ١٤٠٩ق.
٩. الجرجاني، مير سيّد شريف، شرح المواقف، بيروت: دار الكتب العلمية، منشورات محمدعلي بيضون، ط١، ١٤١٩ق.
١٠. الحائري، سيدكاظم، مباحث الاصول، للسيد الشهيد الصدر، قم: دارالبشير، ط١، ١٤٣٠ق.
١١. حسن بن يوسف الحلّي، كشف المراد، مع تعليقات جعفر السبحاني، قم: مؤسسة الإمام الصادق (ع)، ط٢، ١٣٨٢ش.
١٢. حسن، خالد رمضان، معجم أصول الفقه، قاهرة: مطبعة المدني، ط١، ١٤١٨ق.

پژوهشگاه فرهنگ و انديشه اسلامي

قاعدة الملازمة من وجهه نظر المحقق الاصفهاني؛ عرض و نقاش

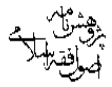
١٣. حسن، عبدالساتر، بحوث في علم الأصول، مباحث الحجج و الأصول العملية، للسيد الشهيد الصدر، بيروت: الدر الإسلامية، ط١، ١٤١٧ ق.
١٤. حسين ابن عبدالله سينا، النجاة من الغرق في بحر الضلالات، طهران: جامعة طهران، ١٣٧٩ ش.
١٥. _____، الشفاء، الطبيعيات، تحقيق سعيد زايد، قم: مكتبة آية الله المرعشي، ١٤٠٤ ق.
١٦. الحسيني، محمد، معجم المصطلحات الأصولية، بيروت: مؤسسة العارف للمطبوعات، ط١، ١٤١٥ ق.
١٧. الخوئي، السيد ابوالقاسم بن علي اكبر، مصباح الأصول، المحقق المصحح: البهسودي، السيد محمد سرور، قم: مؤسسة الخوئي الإسلامية، ط٤، ١٤٣٠ ق.
١٨. السبحاني، جعفر، رسائل اصولية، قم: مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام، ط١، ١٣٨٣ ش.
١٩. _____، الرسائل الأربع، قم: مؤسسة الامام الصادق عليه السلام، ط١، ١٤١٥ ق.
٢٠. السبزواري، سيد عبدالاعلى، تهذيب الأصول، قم: مؤسسة المنار، ط٢، [بى تا].
٢١. السيد محمد باقر الصدر، دروس في علم الاصول، قم: دار الهدي، ط١، ١٤٢٢ ق.
٢٢. السيد كمال الحيدري، القطع، قم: مؤسسة الهدي، ١٤٣٤ ق.
٢٣. الشاهرودي، سيد محمود، بحوث في علم الأصول، الأبحاث الأصولية، للسيد الشهيد الصدر، قم: مؤسسة دائرة معارف الفقه الإسلامي، ط٣، ١٤١٧ ق.
٢٤. الطوسى، محمد بن حسن، الاقتصاد فيما يتعلق بالاعتقاد، بيروت: دار الاضواء، ط٢، ١٤٠٦ ق.
٢٥. الطوسى، نصير الدين، تلخيص المحصل، بيروت: دار الاضواء، ط٢، ١٤٠٥ ق.
٢٦. عبدالكريم الشهرستاني، نهاية الاقدام في علم الكلام، بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٤٢٥ ق.
٢٧. عبدالله بن محمد التونى، الوافية في أصول الفقه، قم: مجمع الفكر الاسلامي، ط٢، ١٤١٥ ق.
٢٨. عبدالله جوادي آملّي، منزلت عقل در هندسه معرفت ديني، قم: نشر اسراء، ط٢، ١٣٦٨ ش.
٢٩. عثمان، محمود حامد، القاموس المبين في اصطلاحات الأصوليين، رياض: دار الزاحم، ط١، ١٤٢٣ ق.
٣٠. فاضل مقداد، إرشاد الطالبين إلى نهج المسترشدين، محقق: الرجائي سيد مهدي، قم: مكتب النشر آيت الله مرعشي نجفي (ره)، ١٤٠٥ ق.
٣١. قاضى عبدالجبار، المغني في ابواب التوحيد و العدل، قاهره: الدار المصرية، ١٩٦٥-١٩٦٢ م.

مكتبة
الشيخ
المرعشي
الطوسي

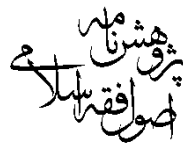
سال اوله شماره ١، سال ١٣٩٧

۳۲. القدسي، احمد، انوار الأصول، مقرر الأبحاث الأصولية للشيخ ناصر مكارم الشيرازي، قم: مدرسة الامام علي بن ابي طالب (عليه السلام)، ط ۲، ۱۴۲۸ق.
۳۳. قطب الدين الرازي، المحاكمات (المطبوعة مع شرح الإشارات)، قم: نشر البلاغة، ط ۱، ۱۳۷۵ش.
۳۴. اللاريجاني، صادق، حسن و قبح عقلي و قاعده ملازمه، فصلنامه نقد و نظر، شماره ۱۳ و ۱۴، دفتر تبليغات اسلامي، قم-ايران، ۱۳۷۶ش، ص ۱۲۹-۱۶۵.
۳۵. محمد السند، العقل العملي، قم: منشورات الاجتهاد، ط ۱، ۱۴۲۹ق.
۳۶. محمد عرسان عليان رشدي، دليل العقل عند الشيعة الإمامية، بيروت: مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، ط ۱، ۲۰۰۸م.
۳۷. محمد بن ابراهيم صدر المتألهين، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، بيروت: داراحياء التراث العربي، ط ۳، ۱۹۸۱م.
۳۸. _____، الشواهد الربوبية، تحقيق سيد جلال الدين آشتياني، قم: بوستان كتاب، ط ۴، ۱۳۸۶ش.
۳۹. _____، شرح الهداية الاثرية، بيروت: مؤسسة التاريخ العربي، ط ۱، ۱۴۲۲ق.
۴۰. محمدتقي مصباح يزدي، فلسفه اخلاق، تهران: چاپ و نشر بين الملل، ط ۱، ۱۳۸۱ش.
۴۱. _____، نقد و بررسی مکاتب اخلاقی، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خميني، ط ۲، ۱۳۸۷ش.
۴۲. محمد حسين الاصفهاني، نهاية الدراية في شرح الكفاية، بيروت: مؤسسة آل البيت (عليه السلام) لإحياء التراث، ط ۲، ۱۴۲۹ق.
۴۳. محمد سعيد الحكيم، المحكم في أصول الفقه، قم: مؤسسة المنار، ط ۱، ۱۴۱۴ق.
۴۴. محمد كاظم الخراساني، فوائد الأصول، طهران: مؤسسة النشر لوزارة الارشاد، ط ۱، ۱۴۰۷ق.
۴۵. _____، كفاية الأصول، قم: مؤسسة النشر الإسلامي، ط ۱، ۱۴۲۷ق.
۴۶. المشكيني، ميرزا علي، اصطلاحات الاصول و معظم أبحاثها، قم: نشر الهادي، ط ۷، ۱۴۲۱ق.
۴۷. مشكيني اردبيلي، ابوالحسن، حواشي المحقق المشكيني على الكفاية، قم: لقمان، ط ۱، ۱۴۱۳ق.
۴۸. المظفر، محمدرضا، أصول الفقه، قم: اسماعيليان، ط ۱۰، ۱۴۲۱ق.
۴۹. ملاهادي سبزواري، شرح الاسماء الحسنی، تحقيق الحبيبي، نجفقلي، طهران: جامعة طهران، ط ۱، ۱۳۷۲ش.

٥٠. نصيرالدين الطوسي، شرح الإشارات والتنبيهات، قم: البلاغة، ط ١، ١٣٧٥ ش.



سال اوله شماره ١، سال ١٣٩٧



سالنامه علمی - تخصصی
سال اول، شماره ۱، سال ۱۳۹۷

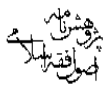
بحث حول قاعدة «لا حرج»^۱

مهدی گنجعلی^۲

الخلاصة

من جملة القواعد الفقهية، القاعدة المشهورة المعروفة بـ «قاعدة نفي العسر والحرج» والجهة المبحوثة عنها في هذه المقالة هي تمامية القاعدة و حكومتها على المحرمات و عدمهما. فالمشهور بعد تمامية اصل القاعدة ذهب الى حكومتها على الأدلة الأولية مطلقاً وذهب جمع آخر الى التفصيل بين أدلة الواجبات و أدلة المحرمات بحكومتها في الأول دون الثاني. فقد تعرض سماحة الأستاذ آية الله الشيخ مهدي گنجي دامت بركاته أدلة القاعدة و أجاب عما أورد عليها استاذہ السيد الروحاني - قدس سره - فأثبت اصل القاعدة و حكومتها على الأدلة الأولية مطلقاً.

مفاتيح البحث: قاعدة لا حرج، رفع الحرج في الواجبات، رفع الحرج في المحرمات.



مهدی گنجعلی

۱. تاریخ دریافت مقاله: ۹۳/۷/۱

۲. استاذ الحوزة العلمية في قم المقدسة. تمت كتابة هذه المقالة من بحوث الاستاذ مهدي گنجعلی إثر جهود الطالب الفاضل محمد ابراهيمي وقد بلغ بتأييد الاستاذ. brahimi13621362@gmail.com

مقدمة

قاعدة «لا حرج» من القواعد التي تمسك بها الفقهاء قديماً وجديداً في مواضع كثيرة و اختلفت آرائهم حولها تارة في أصل القاعدة و أخرى في إطلاقها بالنسبة إلى المحرّمات فذهب جماعة - و منهم سماحة السيد الروحاني إلى نفي القاعدة رأساً و جماعة إلى التفصيل بين جريها في الواجبات و عدم جريانها بالنسبة إلى المحرّمات، و ثالثة إلى جريانها مطلقاً.

قد استظهر السيد الروحاني من الأدلة التي أُستدل بها على القاعدة أن الشارع ليس غايته من جعل التكاليف ايجاد الحرج و المشقّة، بل غايته تحصيل المكلفين للمصالح و استبعادهم عن المفاسد التي تتضمّن متعلقات هذه التكاليف و قد استظهر أيضاً أن الشارع في مقام بيان أن تكاليف الاسلام بالنسبة إلى تكاليف اديان الآخر أسمح و أسهل. و بهذا الإستظهارين أبطل الاستدلال بأدلة القاعدة، ولكن قد ناقش سماحة الأستاذ گنجي فيما ادعاه أستاذه بعدم صحّة الاستظهار الاول و عدم منافاة الثاني لما ذهب اليه المشهور من عدم جعل الحكم الحرجي في الشريعة.

و قد تعرّض سماحة الأستاذ گنجي بعد اثبات تماميّة القاعده لإثبات إطلاق ادلة القاعده لجميع التكاليف الواجبة و المحرمة.

پیشانی
پیشانی

في تمامية القاعدة وأنها حاکمة على الأدلة الاولى

اما المقام الاول؛ فالمشهور حديثاً و قديماً بل لم نجد خلافاً في أن مفاد القاعدة رفع الحكم الحرجي. ولكن استشكل فيها السيد الأستاذ قدس سره، فقد تعرض في بحث الإنسداد كلّما يمكن أن يستدل به على إثبات القاعدة واستشكل في كلّها^١.

بالاوله شماره ١ سال ١٣٩٧

الاستدلال بالآيات

فقال أما من الكتاب فثلاثة آيات:

الآية الاولى: قوله تعالى في ذيل آية الوضوء والغسل والتيمم ﴿مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ

١. الروحاني، منتقى الأصول، ج ٤، ص ٣٤٠.

حَرْجٍ وَلَكِنْ يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ وَلِيُنِمْ نِعْمَتَهُ عَلَيْكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ»^١ ومركز الاستدلال بها قوله تعالى «ما يريد الله ليجعل عليكم من حرج» ووجه الاستدلال بها ظهورها في نفي الحرج فيما يجعله الله تعالى.

الاولى: أن وجوب الوضوء، مرتفع قهراً، لأن عدم وجدان الماء يرفع التمكن عن الوضوء والغسل فلا يصح التكليف به، فلا معنى لبيان ارتفاعه بعدم جعل الحرج ورفع.

١. سورة المائدة، الآية ٦.

الآية الثانية: قوله تعالى في سورة البقرة في آية الصوم: «يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ»^١.

واستشكل فيها أيضاً بالبيان السابق وهو أ الصدر وهو قوله تعالى «شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنْزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ هُدًى لِلنَّاسِ وَبَيِّنَاتٍ مِنَ الْهُدَى وَالْفُرْقَانِ فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ وَ مَنْ كَانَ مَرِيضاً أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ يُرِيدُ...»^٢ مشتمل علي جهتين، سلبية وهو نفي وجوب الصوم عن المريض والمسافر؛ وإيجابية وهي إثبات وجوبه في عدة من أيام أخر. و قوله: «يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ» يحتمل ارتباطه بجهة السلب، فتكون دالة على القاعدة المدعاة وأن كل حكم يستلزم العسر، مرفوع. كما يحتمل ارتباطه بجهة الإيجاب، وأنها في مقام بيان أنه لم يجعل عليكم الصوم في عدة من أيام أخر لأجل العسر، ولكن لغاية أخرى شريفة. وهذا الاحتمال هو الأقرب إلى الصواب.

واستشهد علي مدعاه بقوله تعالى «ولتكمّلوا العدة» بأنه ظاهر في تعليل جعله في الأيام الآخر، مضافاً إلى أن رفع الصوم عن المسافر لا ينحصر بموارد الحرج في الصوم، بل صريح النصوص الكثيرة وما عليه الفقهاء ومذهب الشيعة هو أن الصوم مرفوع عن المسافر مطلقاً استلزم الحرج أم لم يستلزم وهذا ينافي مع تطبيق الآية على الجهة السلبية والحكم السلبي. ثم قال: ولو تنزلنا عن جميع ذلك وقلنا بأن الآية ناظرة إلى نفي الحكم الحرجي، فلا إطلاق في الآية بحيث يستفاد منها قاعدة كلية في جميع الموارد، فتختص برفع الصوم عن المسافر والمريض، وإن الله سبحانه يريد اليسر في هذا المورد بالخصوص.

الآية الثالثة: قوله تعالى في سورة الحج: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَكْعُوا وَاسْجُدُوا وَاعْبُدُوا رَبَّكُمْ وَافْعَلُوا الْخَيْرَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ. وَ جَاهِدُوا فِي اللَّهِ حَقَّ جِهَادِهِ هُوَ اجْتَبَاكُمْ وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ مِلَّةَ أَبِيكُمْ إِبْرَاهِيمَ هُوَ سَمَّاكُمُ الْمُسْلِمِينَ مِنْ قَبْلُ»^٣ وما يستدل به منها قوله تعالى: «وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ» ووجه الاستدلال به واضح لايحتاج إلى بيان.

واستشكل فيها أيضاً بالبيان السابق، من أن المحتمل أن يكون المراد منها ما قيل من نفي

بعض أهل العلم
بأن الآية ناظرة إلى
نفي الحكم الحرجي

قال آية شمره ١٣٩٧

١. سورة البقرة، الآية ١٨٥.

٢. سورة الحج، الآيتان ٧٧ و ٧٨.

الحكم المستلزم للخرج و رفعه عن المكلفين كما يحتمل أن يكون المراد منها بيان أن الغرض من الأحكام ليس جهة الحرج وإنما الهدف هي الغايات المهمة الشريفة المترتبة عليها. ثم قال: «و لو سلمت أنها في حد نفسها ظاهرة في الأول، فلا بد من رفع اليد عن ذلك، لأنها واردة في الجهاد، و هو من أظهر مصاديق الحرج، سواء أريد به جهاد الكفار أو جهاد النفس. و قد عرفت أن مثل هذا الحكم لا يرتفع بدليل نفى الحرج لو ثبتت قاعدته، كما لا يرتفع وجوب سجدي السهو برفع النسيان. و عليه، فلا يمكن أن يراد بالآية نفى الحكم الحرجي، و إلا للزم خروج موردها، و هو مستهجن، فتحمل على ما احتملناه من أنها لبيان تبرير جعل هذه الأحكام المشتملة على الكلفة بخصوصياتها أو بمجموعها، و أنه ليس المقصود إيقاع المكلفين في الحرج و المشقة، بل المقصود إيصالهم إلى المصالح المجهولة لديهم».

ثم قال في نهاية الكلام: «هذا، ولكن يمكن أن يستظهر من الآية الشريفة بملاحظة الصدر و الذيل معنى آخر، و هو: أن الله سبحانه و تعالى أمر أولاً بالركوع و السجود و عبادته و فعل الخير، ثم أمر بالمجاهدة في امثال هذه الأحكام و عدم التواني فيها و إتيانه على أصوله، فان ما جعله الله سبحانه ليس بحرجي، بل شريعة سهلة سمحة و هي ملة إبراهيم. فلا نظر في الآية الكريمة إلى نفى الحكم الثابت بمقتضى دليله إذا كان مستلزماً للخرج، بل نظرها إلى بيان أن دين الله سبحانه المجعول فعلاً واسع سهل ليس بحرجي، في قبال بعض الأديان السابقة التي كانت تتضمن الأحكام الشاقة التي يعسر تحملها. إذن فلا دلالة لها على المدعي».

هذه هي الآيات التي يمكن أن يستدل بها على قاعدة نفى الحرج والمهم-ولعله المستند للقائلين بالقاعدة- هي الآية الثالثة المشتملة على نفى جعل الحرج في الدين.

والإشكال في دلالتها بما مر آنفاً، غير صحيح؛

أولاً: لأنه لو سلمنا أن ذيل الآية الشريفة تطبيق على ما ذكره في الصدر فندعي أن الجهاد ليس بحرجي في كل زمان و بالنسبة إلى كل الأشخاص بل كثير من الأشخاص ربما يطلبون الجهاد خصوصاً في سبيل الله عزوجل و ربما يطلبونه كثير من الأشخاص لما يترتب عليه من الغنيمة والاشتهار وغيرها من المقاصد و إن يابأه عدة من الناس في بعض الأزمنة لبعض الجهات و المصالح.

هو قوله
فلا نظر في الآية
الكريمة إلى نفى الحكم
الثابت بمقتضى دليله
إذا كان مستلزماً للخرج،
بل نظرها إلى بيان أن
دين الله سبحانه المجعول
فعلاً واسع سهل ليس
بحرجي، في قبال بعض
الأديان السابقة التي
كانت تتضمن الأحكام
الشاقة التي يعسر تحملها.

وثانياً: أنه ليست الآية الشريفة في مقام التطبيق، بل هي في مقام بيان أوصاف الدين وذكر جملة من احكامه ثم توصيفه بأنه «ما جعل عليكم في الدين من حرج». فهذا وصف من أوصاف الدين السهلة السمحة التي اختاره الله تبارك و تعالى لنبيه إبراهيم عليه السلام ويؤيد ذلك ما ورد في بعض الروايات الآتية. هذا كله بالنسبة إلى الكتاب.

الاستدلال بالسنة

وأما السنة، فقال السيد الأستاذ قدس سره إن عمدتها ما ورد في تطبيق الآية الأخيرة و استشكل فيها بأن الاستشهاد بها بنحو لا يظهر منها أكثر مما استظهرناه منها أخيراً من تكفلها لبيان سهولة الدين و عدم الضيق فيه. و قد عرفت أن هذا لا ينفع في إثبات المدعى. ثم تعرض لبعضها على نحو التفصيل:

منها:

موثقة أبي بصير: قال: قلت لأبي عبد الله: انا نساfer، فربما بلينا بالغدير من المطر يكون إلى جانب القرية فيكون فيه العذرة و يبول فيه الصبي و تبول فيه الدابة و تروث؟ فقال: ان عرض في قلبك شيء فقل هكذا: «يعني افرج الماء بيدك» ثم توضأ فان الدين ليس بمضيق فان الله سبحانه يقول: «ما جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ»^١.

واستشكل فيه بأن الأمر الذي بينه عليه السلام هو طهارة الغدير و جواز الوضوء منه لرفع ما يمكن أن يقع في قلب السائل من الاستقذار. ثم علل ذلك ب: «ان الدين ليس بمضيق ان الله...». و من الواضح أنه بيان لجعل هذه الأحكام و أن الشريعة سهلة لا ضيق فيها كما قد يتخيل. فليس في تطبيق الآية نظر إلا إلى ذلك لا إلى نفي حكم حرجي.

و فيه: أن الموثقة ليست بصدد بيان طهارة الماء و إنما هي بصدد بيان ان الله تعالى لم يجعل هذا الماء -أي الماء الغدير- نجساً و أنه لوجعله نجساً، كان حرجياً وهو الذي نفاه قوله تعالى «ما جعل عليكم في الدين من حرج».

مع أنه لا فرق بين المعنيين فعلى كل تقدير، يكشف هذه الرواية عن أن الدين ليس بمضيق و ليس بحرَجٍ؛ فكل ما كان حرجياً، فهذه الرواية تدل على أنه ليس من الدين ولو كان الغرض

بعضها على نحو التفصيل:

قال اوله شماره ١ سال ١٣٩٧

١. حر العاملي، وسائل الشيعة، ج ١، باب ٩ من أبواب الماء المطلق، حديث ١٤.

منها بيان سهولة الدين في أصل تشريعه وجعله. فإن هذا كاف لنفي كل حكم حرجي، فالمولى العرفي إذا أخبر عن أن دينه وأحكامه قد جعلت على أساس السهولة والسماحة لا على الحرج والصعوبة، فكلامه قاعدة عامة يصح التشبث به في رفع كل حكم يكون حرجياً؛ فهكذا الآية الشريفة فإنها ولو كانت بصدد بيان حكمة التشريع وسهولة الدين، إلا أن الظاهر منها قاعدة عامة تكون مرجعاً لكل مورد لو كان الحكم متحققاً فيه للزم الحرج والمشقة.

و منها:

صحيحة الفضيل بن يسار عن أبي عبدالله عليه السلام: «في الرجل يغتسل فينتضح من الماء في الإناء؟ فقال: لا بأس «ما جعلَ عَلَيْكُمْ في الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ»^١ واستشكل فيه بأن السائل احتمل أن يؤثر اختلاط الماء بما استعمل في رفع الحدث الأكبر في عدم صحة الغسل منه، لكونه من الماء المستعمل في رفع الحدث الأكبر فنفاه الإمام عليه السلام و بين أنه لا بأس بالغسل منه، إما لعدم مانعيته أو لعدم مانعية اختلاط هذا المقدار القليل منه، ثم استشهد بالآية الشريفة. و من الواضح أن نظر الإمام عليه السلام ليس إلى رفع الحكم في مورد الحرج، بل إلى بيان عدم المانعية من رأس، و هو من الأحكام السهلة التي بنيت الشريعة عليها.

وقد مر في الجواب السابق أنه لا نحتاج إلى كون الإمام عليه السلام بصدد بيان رفع الحكم الحرجي؛ بل يكفي كونه بصدد بيان أن الدين ليس بمضيق وأحكامه لم يجعل إلا على السهولة السموحة.

و منها:

رواية عبد الأعلى مولى آل سام عن الصادق عليه السلام قال: قلت لأبي عبدالله عليه السلام: عثرت فانقطع ظفري فجعلت على إصبعي مرارة فكيف أصنع بالوضوء؟ قال: يعرف هذا وأشباهه من كتاب الله عز وجل. قال الله تعالى: «ما جعلَ عَلَيْكُمْ في الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ» امسح عليه.^٢

واستشكل فيه بأنه لا يمكن الاعتماد على هذه الرواية أيضاً لأن ما يستفاد من كتاب الله

هذه الرواية لا يمكن الاعتماد عليها في الجواب السابق

١. نفس المصدر، ج ١، باب ٩ من الماء المضاف، حديث ٥.

٢. نفس المصدر، ج ١، باب ٣٩ من أبواب الوضوء، حديث ٥.

سبحانه هو رفع المسح على البشرة و أما المسح على المرارة، فلا تتكفله الآية الشريفة. مضافاً إلى أن الرواية ضعيفة؛ فلا تصح الاستناد إليها سنداً ودلالةً.

و فيه: مضافاً إلى ما حققناه في البحث الفقهي من تمامية سند الرواية، أن الاستدلال لا يتوقف على أن يستفاد المسح على المرارة من الآية الكريمة بل هو تفضل من الإمام عليه السلام؛ وأن المستفاد من قوله تعالى «ما جعل عليكم...» عدم وجوب وضوء الكامل. و هذا كاف لما ادعاه المشهور من دلالة الآية الشريفة على رفع الحكم الحرجي وهو وجوب الوضوء الكامل ولعل هذه الرواية التي لا يبعد كونها معتبرة أوضح الروايات الواردة في هذا المضمار فمن استدلال الإمام عليه السلام بهذه الآية الشريفة على عدم وجوب الوضوء الكامل، نستكشف عدم وجوب كل حكم حرجي؛ فقد صرح الإمام عليه السلام بأنه يعرف هذا وأشباهه من كتاب الله؛ وعليه فلا ينبغي الريب في دلالة الآية الشريفة على رفع الحكم الحرجي في نفسه أولاً و ببركة بعض الروايات ثانياً؛ اضم إلى ذلك كله أنه لا ينحصر الدليل على القاعدة فيما دلّ على نفي جعل الحرج في الدين، بل يمكن الاستدلال على القاعدة بفقرة رفع ما لا يطيقون وغير ذلك من الأدلة التي ستأتي في المقام الثاني.

في سعة القاعدة

هذا كله في ثبوت أصل القاعدة و أما أنها عامة تعم الواجبات والمحرمات أم تختص بالواجبات، فالظاهر أنها عامة وإن كان أطبقها في معتبرة عبد الأعلى على خصوص الواجبات إلا أنه غير كاشف عن اختصاصها بها. ولكن ربما يدعى اختصاصها بالواجبات، وقد نسب ذلك إلى السيد احمد الخوانساري قدس سره واختاره بعض المعاصرين دام ظله واستدل عليه بوجهين:

الوجه الأول: وهو مركب من مقدمتين:

الاولى: أنه اذا لاحظنا الاستعمالات القرآنية والروائية فمتعلق امثال «كتب عليه» و«جعل عليه» و«وضع عليه» هي الأفعال فهي التي جعلت و وضعت على العهدة بغرض الإلزام

١. نسبه اليه واختاره الفقيه المدقق سماحة آية الله العظمى السيد موسى الشبيري الزنجاني دام ظله الوارف. (الزنجاني، كتاب النكاح، ج ٥، ص ١٤٧٢)

عليها كقوله تعالى ﴿كتب عليكم الصيام﴾، لا الأحكام فإنها لم تقع متعلقة للوضع و الجعل.
 الثانية: أن متعلق الإلزام في الاستعمالات العرفية، هي الأمور الوجودية لا الأمور العدمية.
 فبالنظر إلى هاتين المقدمتين نقول أن متعلق الجعل في قوله تعالى ﴿ما جعل عليكم في الدين من حرج﴾ ليس هو الحكم - بمقتضى المقدمة الأولى لأنه ليس بمجعول - حتى تشمل جميع الأحكام من الواجبات والمحرمات، بل المتعلق هو الفعل الذي جعل على عهدة المكلف بغرض الإلزام؛

و بما أن جعل الأمور العدمية ليس بعرفي - بمقتضى المقدمة الثانية - فلا تشمل الآية المباركة المحرمات التي هي التروك والاعدام.

ويلاحظ عليه:

أولاً: أن المجعول لدى الشارع المقدس ليس خصوص الواجبات، بل المحرمات أيضاً
 مجعولة فكما أن قوله تعالى ﴿كتب عليكم الصيام﴾ وضع للفعل على عهدة المكلف كذلك
 قوله تعالى ﴿حرمت عليكم الميتة﴾ فانه وضع للحرمان على عهدة المكلف أيضاً، فإذا كان
 امثال تكليف حرجياً كخروج الزوجة عن بيت زوجها بلا إذن منه، فبقاء الحرمة حينئذ
 مصداق من مصاديق جعل الدين الحرجي الذي نفاه الآية المباركة؛ إلا أن يكون الحرام من
 الأمور المهمة التي لا يرضى الشارع بوقوعها حتى مع فرض الحرج و المشقة كالدماء
 والفروج مثلاً.

وثانياً: ان الدليل على نفي الحرج ليس مختصاً بالآية المزبور فقط، بل هو المستفاد من
 بعض الأدلة أيضاً، نذكر جملة منها:

الف: قوله عليه السلام «[رفع] ما لا يطيقون» في ضمن حديث الرفع، فان المراد من
 عدم الطاقة فيها عدم الطاقة العرفية التي تشمل الحرج قطعاً لا عدم الطاقة العقلية فإن كل
 عنوان مأخوذ في الخطاب محمول على معناه العرفي او الأعم لا خصوص العقلي منه.

ب: أن الآية المباركة وهي قوله تعالى ﴿ما جعل عليكم في الدين من حرج﴾ استعملت في
 بعض النصوص استشهاداً لنفي بعض المحرمات كصحيح هيثم بن عروة التميمي قال: «سأل
 رجلاً أبا عبد الله عليه السلام عن المحرم يريد إسباغ الوضوء فتسقط من لحيته الشعرة أو

هو قول
 لا يفتى به

هو قول
 لا يفتى به

الشَّعْرَتَانِ فَقَالَ لَيْسَ بِشَيْءٍ «مَا جَعَلَ عَلَيْكُمُ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ»^١ فإن المتوهم في مفروض السؤال ممنوعية الإِسْبَاغِ من جهة سببية سقوط الشعرة أو الشعرَتان، فإجابة الإمام عليه السلام بأنه ليس بشيء بمعنى ليس بممنوع من جهة قاعدة نفي الحرج و أما حمل الصحيحة على نفي الكفارة، فخلاف الظاهر وإلا لكان المناسب أن يجاب بأنه ليس عليه شيء؛ فتدبر.

وكموثقة أَبِي بَصِيرٍ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ إِنَّا نُسَافِرُ قُرْبَمَا بُلَيْنَا بِالْغَدِيرِ مِنَ الْمَطَرِ يَكُونُ إِلَى جَانِبِ الْقَرْيَةِ فَتَكُونُ فِيهِ الْعِدْرَةُ وَيَبُولُ فِيهِ الصَّبِيُّ وَتَبُولُ فِيهِ الدَّابَّةُ وَتَرُوْثُ؟ فَقَالَ إِنْ عَرَضَ فِي قَلْبِكَ مِنْهُ شَيْءٌ فَقُلْ هَكَذَا يَعْنِي أَفْرِجِ الْمَاءَ بِيَدِكَ ثُمَّ تَوَضَّأْ فَإِنَّ الدِّينَ لَيْسَ بِمُضَيِّقٍ فَإِنَّ اللَّهَ يَقُولُ «مَا جَعَلَ عَلَيْكُمُ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ»^٢؛ فإنها ظاهرة في أن الله تعالى لم يجعل هذا الماء -أي الماء الغدير - نجساً وأنه لوجعله نجساً كان حرجياً منفيّاً بقوله تعالى «مَا جَعَلَ عَلَيْكُمُ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ»؛ مضافاً إلى أن قوله عليه السلام «فإن الدين ليس بمضيق» بمنزلة العلة الشاملة لمطلق الدين من الواجبات والمحرمات خصوصاً بملاحظة أن محرمات الدين أكثر من واجباته كما لا يخفى؛ فحمل هذا التعليل على خصوص الواجبات بعيد جداً ولعل هذه الموثقة أوضح دلالة على عمومية القاعدة و دلالتها على العموم غير قابلة للإنكار.

ج: أن المستفاد من النصوص التي وردت في نفي الحرمة في بعض تروك الإحرام بمجرد الإيذاء، أن الحرج يرفع الحرمة قطعاً كصحيح

حَرِيزٌ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: مَرَّ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ عَلَى كَعْبِ بْنِ عُجْرَةَ الْأَنْصَارِيِّ - وَ الْقَمْلُ يَتَنَاقَرُ مِنْ رَأْسِهِ فَقَالَ أَ تُؤْذِيكَ هَوَامُّكَ فَقَالَ نَعَمْ قَالَ فَأَنْزِلَتْ هَذِهِ الْآيَةُ «فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضاً أَوْ بِهِ أَذًى مِنْ رَأْسِهِ فَفِدْيَةٌ مِنْ صِيَامٍ أَوْ صَدَقَةٍ أَوْ نُسُكٍ» - فَأَمَرَهُ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ بِحَلْقِ رَأْسِهِ وَ جَعَلَ عَلَيْهِ الصِّيَامَ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ وَ الصَّدَقَةَ عَلَى سِتَّةِ مَسَاكِينَ لِكُلِّ مَسْكِينٍ مِدَّانٍ وَ النَّسُكُ شَاةً... الحديث^٣.

فإذا كان الإيذاء موجباً لرفع الحرمة فالحرج والمشتقة رافع لها بطريق أولى. هذا كله في الوجه الأول الذي استدلل به على اختصاص القاعدة بالواجبات وقد عرفت أنه غير تام في

بعض النسخ

قال اوله شلارة ١ سال ١٣٩٧

١. حر العاملي، وسائل الشيعة، ج ١٣، ص ١٧٢.

٢. نفس المصدر، ج ١، ص ١٦٣.

٣. نفس المصدر، ج ١٣، ص ١٦٦.

نفسه أولاً وغير صحيح بالنظر إلى بعض القرائن الخارجية ثانياً.

الوجه الثاني: أن ترك أكثر المحرمات لا سيّما المحرمات المتعلقة بقوة الغضب والشهوة حرجي لغالب الناس فلو كان قاعدة الحرج حاكمة على أدلة المحرمات للزمت لغويتها، وهذا بخلاف الواجبات فإن أكثرها ليست بحرجي لغالب الناس فلا يلزم من حكومة القاعدة على أدلتها، لغويتها.

ويلاحظ عليه: أن دعوى حرجية ترك أكثر المحرمات لغالب الناس ممنوعة جداً بل ما كان حرجياً هو ترك بعض المحرمات - كالمحرمات المتعلقة بقوة الشهوة - لعدة من الناس فقط وهو الفساق من الشباب مثلاً الذين هم غير مباليين بالدين وأما ترك أكثر المحرمات لغالب الناس كالزنا والغيبة والتهمة و أكل أموال الناس من دون رضاهم و أمثال ذلك، فليست بحرجية أصلاً فلذا تركها نحن و أكثر المؤمنين من دون إحساس مشقة منها ولا مشاهدة حرج من سائر المؤمنين، فهل يتوهم أن ترك الزنا و اللواط حرجي في حق المؤمنين وهكذا ترك شرب الخمر و أكل الميتة و أمثال ذلك، لامجال لتوهم حرجية هذه الأمور في حق غالب الناس فضلاً عن المؤمنين. نعم ربما يكون في امتثال ذلك مشقة ما ولكن هذا المقدار من المشقة لا يخلو منها امتثال غالب التكاليف حتى الواجب منها فالصوم في شهر رمضان في الجوّ الحارّ في أيام الصّيف فيه مشقة على المؤمنين قطعاً وقد يظهر من بعض الروايات أن الجزاء العظيم المترتب على الصوم هو الذي يسبّب تحمل مشقة الصوم و هكذا أداء الخمس والزكاة. فإن مشقة ذلك لغالب الناس لاتقل عن مشقة امتثال أكثر المحرمات.

وبالجملة ان امتثال كل تكليف لا يخلو غالباً عن تحمّل المشقة بلا فرق بين الواجب والحرام، ولكن مجرد المشقة لا يساوق الحرج التي هي عبارة عن المشقة الخاصة اعني المشقة التي لاتتحمل عادة فهي لاتترتب على امتثال التكاليف غالباً بلا فرق أيضاً بين الواجب والحرام فالقول بالفرق بينهما قول بلا فارق.

نتيجة البحث

قد بحثنا في هذه الارجوزة في مقامين؛ المقام الاول: في ردّ ما استشكل السيد الروحاني على ادلة قاعده نفي الحرج، و اثبات أن هذه الادلة وردت في نفي جعل الحكم الحرجي في

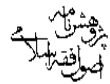
هذه
المرحلة
لا
تعد
المرحلة
التي
تليها

شريعة الاسلام. وفي المقام الثاني: في إثبات شمول ادلة القاعدة لجميع التكاليف حتى المحرّمة منها.

المنابع و المآخذ

* القرآن الكريم.

١. روحاني، محمد، منتقى الأصول، قم، ج ١، ١٤١٣ ق.
٢. شيخ حر عاملی، محمد بن حسن، تفصيل وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة، قم: مؤسسة آل البيت عليه السلام، ج ١، ١٤٠٩ ق.
٣. زنجانی، سید موسی شبیری، کتاب نکاح (زنجانی)، قم: مؤسسه پژوهشی رای پرداز، ج ١، ١٤١٩ ق.



سال اوله شماره ١، سال ١٣٩٧

خلاصة المقالات / خلاصه مقاله‌ها

المقدمات المفوتة

من وجهة نظر آية الله العظمى الشيرازي الزنجاني

علي رضا اصغري / علي مراد المهاجري / حسين السنائي

الخلاصة

على ضوء المقالة هذه جرى التطرق والبحث والدراسة في تعريف المقدمة المفوتة وكيف يمكن تصور وجوبها بلحاظ عالم الثبوت والإثبات وقد تم بالفعل تصور خمسة طرق وحملها لوجوب تلك المقدمة وهي عبارة عن: ١- نظرية الواجب المعلق؛ ٢- نظرية الواجب المشروط؛ ٣- نظرية وجوب المشروط بالشرط المتأخر؛ ٤- نظرية كاشفية الخطاب المتقدم عن الإرادة الفعلية للمولى بالنسبة الى الواجب المتأخر؛ ٥- نظرية العلم للإيجاب المتأخر، علة الأمر الناقصة للمقدمة المفوتة.

وتم الخروج من هذه الدراسة بنتيجة ومحصلة وهي إن هناك خمسة طرق لتصور وجوب المقدمة المفوتة وذلك حسب عالم الثبوت حيث هناك طريقتين من بين تلك الطرق وبلحاظ عالم الإثبات يكون متناغماً ومتلائماً مع ظاهر الأدلة وهما (الطريق الرابع والخامس) وأما بقية الطرق فإنها بحاجة الى قرينة لإثباتها. وتم في نهاية البحث عرض وطرح عدد من التطبيقات الفقهية.

مفاتيح البحث: الواجب المعلق، الواجب المشروط، التعليق الإنشائي، تعليق المنشأ.

پیشینه
مقدمه

خلاصة المقالات / خلاصه مقاله‌ها

مراتب الحكم و استعمالاتها

مرتضى جهانشاهي

الخلاصة

من المباحث الهامة و الفعالة التي اختلف الأصوليون فيها، هو تعيين مراتب الحكم الشرعي. تبين صاحب الكفاية أربع مراتب للحكم، ولكن خالفه غالب الأصوليين و أشكلوا عليه و تصوروا ثلاث مراتب أو مرتبتين بل مرتبة واحدة للحكم.

يقصد هذا المقال أن يبحث استعمالات هذه النظريات في ضمن التبيين و البحث عن كل من الآراء؛ نظراً إلى أن مراتب الحكم تؤثر في أبواب اصولية مختلفة مثل الجمع بين الحكم الظاهري و الواقعي، مقدمة الواجب و الواجب المشروط.

مفاتيح البحث: الحكم، الحكم الشرعي، مراتب الحكم.

بسم الله الرحمن الرحيم
الحمد لله رب العالمين

سال اوله شماره ۱، سال ۱۳۹۷

نقد على قاعدة استحالة الإهمال في مقام الثبوت

مصطفى دري

الخلاصة

اتفق جميع الأصوليين تقريباً على قاعدة «استحالة الإهمال في مقام الثبوت». ذكر الكاتب في هذه الدراسة بعد بيان اجمالي لمفاد القاعدة وتمييزها عن القواعد المتشابهة، أكثر من عشرين ثمرة لها. ثم تم تفكيك المولى الحقيقي والموالي العرفية في جزء نقد القاعدة. ثم استمر البحث في جزئين؛ جزء في الإهمال في الحكم و جزء في الإهمال في الموضوع و استنتج في الأخير أنّ تطبيق القاعدة في هذه الموارد إما خطأ و إما بلا جدوى. **مفاتيح البحث:** الإهمال، ثبوت، إثبات، اطلاق، تقييد، فعلية الحكم.

مجلد
پژوهش
فقهی
ایلام

خلاصة المقالات / خلاصه مقاله‌ها

ماهية السياق و دوره في الاستظهار

مسيح بروجردى، حسن رضاىي، محمد صادق بدخش

الخلاصة

يعدّ السياق من العناصر المهمة في الاستظهار من الآيات و الروايات؛ لكن مع ذلك لم يبحث كعنوان مستقل حقّ بحثه، فلذلك اهتممنا هنا بالبحث عن الجهات المختلفة للسياق مع الاستناد إلى كلمات الأصوليين. بالنسبة إلى ماهية السياق يظهر بمراجعة التعاريف المختلفة و نقدها أن السياق خصوصية غير لفظية مرتبطة بالكلام و ليس له شكل و بناء ثابت. يحتسب الظهور المتّخذ من السياق، من صغريات حجية الظواهر فلا كلام في اعتباره؛ لكن ينوط تحقيقه بشروط كعدم معارضته بنصّ أو ظهور أقوى و معهوديته عند العرف و بقاء القرائن المرتبطة بالسياق. وتبين أخيراً اعتبار ما يوجد في الأزمنة المتأخرة من السياق و يثبت ذلك بدليل أصالة عدم النقل أو التمسك بسيرة العقلاء و المتشريعة على العمل به.

مفاتيح البحث: السياق، الاستظهار، الظاهر، النص.

بشرى
نور افشار
مجله

سال اوله شماره ۱، سال ۱۳۹۷

تبیین و نقد نظریه محقق اصفهانی پیرامون قاعده ملازمه

محمدعلی اسماعیلی

خلاصه

قاعده ملازمه از مهمترین مباحث اصولی در ساحت دلیل عقلی است. این قاعده مبتنی بر دو مسأله حسن و قبح ذاتی و تحسین و تقبیح عقلی است. محقق اصفهانی در این زمینه نظرات دقیقی بیان کرده‌اند که یک هندسه فکری جامعی را شکل می‌دهد. ایشان بر این باورند که قضایای حسن و قبح از سنخ مشهورات است که واقعی و رای تطابق آرا و انتظار عقلا ندارند. و نظریه خود در باب قاعده ملازمه را بر این باور استوار ساخته است. از این رو قائل شده‌اند که شارع نمی‌تواند بر خلاف حکم عقل، حکم براند؛ همان‌طور که بر طبق حکم عقل نیز نمی‌تواند حکم مولوی کند. همان‌گونه که قائل شده‌اند که احکام شرعی از مصالح و مفاسد واقعی کشف نمی‌کنند؛ مگر به شکل اجمالی که سزوار است این مسلک نام مسلک تضمّن بر خود گیرد.

این نوشتار در صدد تبیین و توضیح و نقد نظریه محقق اصفهانی پیرامون قاعده ملازمه است که در پایان به این نتیجه دست می‌یابد که نظریه محقق اصفهانی گرچه مشتمل بر نکات دقیقی است؛ ولی خالی از برخی ابهامات و پرسش‌ها نیز نیست.

واژگان کلیدی: حسن و قبح ذاتی، تحسین و تقبیح عقلی، قاعده ملازمه، محقق اصفهانی، مشهورات.

پیش‌گفتار

خلاصه مقاله / خلاصه مقالات

تحقیقی درباره قاعده «لا حرج»

مهدی گنجعلی

چکیده

از جمله قواعد مشهور فقهی، قاعده معروف به «قاعده نفی عسر و حرج» است. در این مقاله حکومت قاعده نفی عسر و حرج بر ادله اولیه مورد بررسی قرار گرفته است. سه دیدگاه در این مسأله وجود دارد: الف. حکومت قاعده بر ادله اولیه مطلقاً که نظر مشهور است؛ ب. حکومت نداشتن قاعده بر ادله اولیه مطلقاً؛ ج. قول به تفصیل میان ادله واجبات و محرمات و حکومت قاعده بر ادله واجبات و عدم حکومت بر ادله محرمات. استاد بزرگوار ما حضرت آیت الله شیخ مهدی گنجعلی متعرض ادله دیدگاه‌ها در مسأله شده‌اند. و دیدگاه دوم و سوم را صحیح ندانسته و دیدگاه اول را اثبات کرده‌اند.

واژگان کلیدی: قواعد فقهی، قاعده لا حرج، قاعده نفی عسر و حرج، نفی حرج، رفع حرج، رفع حرج در واجبات، رفع حرج در محرمات، رفع حرج در تکالیف.

پیشین
تألیف
مهدی گنجعلی

سال اول شماره ۱، سال ۱۳۹۷

الفهرس

٥	الافتتاحية رئيس التحرير
٧	المقدمات المفوتة من وجهة نظر آية الله العظمى الشيرى الزنجانى علي رضا اصغري، علي مراد المهاجري، حسين السنائي
٢٣	مراتب الحكم و استعمالاتها مرتضى جهانشاهي
٤٧	نقد على قاعدة استحالة الإهمال فى مقام الثبوت مصطفى دزى
٦٧	ماهية السياق و دوره فى الاستظهار مسيح بروجردى، حسن رضاىي، محمدصادق بدخش
٩٧	تبين و نقد نظرية محقق اصفهانى ييرامون قاعدة ملازمه محمدعلى اسماعيلى
١٢٧	تحقيقى درباره قاعدة «لا حرج» مهدى گنجعلى



مجلة سنوية علمية - متخصصة

السنة الأولى - العدد ١ - سنة ١٤٤٠

صاحب البرائة: السيد علي الشبيري.

المدير العام: السيد علي الشبيري.

رئيس التحرير: أبو القاسم المقيمي الحاجي.

المدير التنفيذي: علي أكبر الدهقاني الأشكذري.

هيئة التحرير: محمد القائيني، محمد العنديل، السيد محمد الشبيري، أبو القاسم

المقيمي الحاجي، قدير علي الشمس، السيد محمد جواد الشبيري، علي الفاضلي

الهيديجي، السيد علي رضا الحسيني الشيرازي.

العنوان: قم المقدسة، شارع الشهداء (الصفائية)، الزقاق ١٩، زقاق ناصر المسدود،

الرقم ٢٢، مدرسة الإمام محمد الباقر (ع) الفقهية.

الهاتف: ٣٧٧٤٤٥٧٥ - ٠٢٥

الموقع على الإنترنت: osoul.mfeb.ir

البريد الإلكتروني: mosoul@mfeb.ir