



پهشوان مهرا  
اصول فقہ اسلامی

سالنامه علمی - تخصصی

سال سوم، شماره ۳، سال ۱۳۹۹

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، سیدمحمدجواد شبیری، علی

فاضلی هیدجی.

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

مدرسه فقهی امام محمدباقر علیه السلام.

تلفن دفتر مجله: ۳۷۷۴۴۵۷۵ - ۰۲۵

آدرس اینترنتی: [osoul.mfeb.ir](http://osoul.mfeb.ir)

پست الکترونیک: [osoul@mfeb.ir](mailto:osoul@mfeb.ir)

## راهنمای تدوین و ارسال مقالات

### شرایط مقاله

- موضوع مقاله اصولی باشد.
- مقاله به زبان فارسی باشد.
- مقاله باید بردارنده نوآوری بوده و دست‌کم یکی از ویژگی‌های زیر را داشته باشد:
  - ارائه‌کننده نظریه یا یافته جدید علمی؛
  - ارائه‌کننده تقریر و تبیین جدید از یک نظریه؛
  - ارائه‌کننده 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 بی‌لوتوس ۱۴ تنظیم شود.
- مقاله در جای دیگری نشر نیافته یا هم‌زمان 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: دست‌کم در پنج سطر شامل تبیین موضوع، ساختار و نتیجه (به دو زبان فارسی و عربی)؛
- واژگان کلیدی (به دو زبان فارسی و عربی)؛
- مفهوم‌شناسی / موضوع‌شناسی؛
- مقدمه (طرح مسأله)؛
- بدنه اصلی مقاله (آراء، ادله، نقد و بررسی)؛
- نتیجه؛
- منابع و مأخذ.

### روش ارجاع به منابع در متن و پایان مقاله

۱. آدرس‌دهی مقاله باید به روش پانوش و با ذکر نام خانوادگی، نام منبع، شماره جلد و شماره صفحه‌ای که مطلب موردنظر از آن نقل شده انجام شود و مشخصات کتاب‌شناسی در فهرست منابع پایان مقاله قرار گیرد.
۲. تنظیم فهرست منابع در پایان مقاله به ترتیب ذیل می‌آید:  
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 منتشرکننده، تاریخ انتشار.

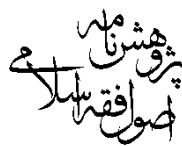
### تذکرات

۱. نظریات مندرج در مقالات، الزاماً بیانگر دیدگاه‌های 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 هیچ‌وجه پس فرستاده نمی‌شود.
۴. نقل مطالب مجله با ذکر مأخذ بلامانع است.

## فهرست مطالب

۵	باز پژوهی حجیت اجماع سیدموسی شبیری زنجانی
۲۷	ارزیابی دیدگاه علامه طباطبایی مبنی بر ذاتی‌انگاری حجیت بناهای عقلایی حمید مؤذنی بیستگانی
۴۹	تنقیح مناظ و الغای خصوصیت یاسر سعادت‌ی
۷۵	بازشناسی متعلق رفع در حدیث رفع از گذر معناشناسی روشمند مسعود عطارمنش
۱۰۳	تعلیل تعبّدی و تأثیر آن در استنباط سیدحسین منافی، عباس نوری احمدآبادی، حمزه فخرالدین علیزاده
۱۱۷	حجیت وحدت سیاق و گستره آن از منظر اصولیان مسیح بروجردی، حسن رضایی صرمی، مهدی یزدانی خراجی





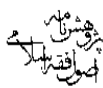
سالنامه علمی - تخصصی  
سال سوم، شماره ۳، سال ۱۳۹۹

## بازپژوهی حجیت اجماع<sup>۱</sup>

سیدموسی شبیری زنجانی<sup>۲</sup>

### چکیده

حجیت اجماع از مباحث اختلافی میان امامیه و عامه است و اساس آن به اختلاف مبنا در حجیت اجماع باز می‌گردد. طبق دیدگاه امامیه حجیت اجماع نیازمند تأیید معصوم است و بر این اساس، آنگاه رخ می‌دهد که اتفاق نظر کل یا قریب به کل معارف از فقها چنان رخ دهد که بتوان تقریر امام را کشف کرد. اجماع تقسیمات گوناگونی دارد؛ تقسیم به محصل و منقول، تعبدی و معلوم المدرک و محتمل المدرک، تعلیقی و تنجیزی، بسیط و مرکب، و تقسیم به خاصه و عامه. در این نوشتار به بررسی سه تقسیم اخیر پرداخته شد و تقسیم اجماع به محصل و منقول و تقسیم اجماع به تعبدی، معلوم المدرک و محتمل المدرک در مقاله‌ای دیگر تنظیم گردید. در اجماع تعلیقی، اتفاق نظر فقیهان،



بازپژوهی حجیت اجماع

تاریخ تأیید مقاله: ۹۹/۱۲/۱۲

۱. تاریخ دریافت مقاله: ۹۹/۱۲/۶

۲. این مقاله به همت آقایان میثم جواهری، علی‌رضا اصغری و حسین سنایی از دروس خارج فقه آیت‌الله العظمی شبیری زنجانی رحمته‌الله و زیر نظر مرکز فقهی امام محمدباقر علیه‌السلام استخراج و تنظیم شده است.

mfemb110@gmail.com

معلق بر امری است که بالفعل محقق نیست. چنین اجماعی به طور متعارف، کاشف از تقریر حکم از سوی معصوم نیست. اجماع مرکب ترکیبی از یک اختلاف و یک اتفاق است. فقها با وجود اختلاف در دیدگاه، وجود دیدگاه سوم را نفی می کنند. اجماع مرکب گاه به اجماع بسیط باز می گردد و گاه چنین نیست. در صورت دوم، اتفاق بر نفی ثالث محقق نیست و در صورت اول، اثبات اتصال به عصر معصوم مشکل است. اتفاق عامه بر حکم مسأله ای که مورد ابتلای همگان است و معصوم ردعی از آن نکند، آن فتوا به عنوان بنای متشرعه حجت خواهد بود.

**واژگان کلیدی:** اجماع، اجماع تعلیقی و تجیزی، اجماع بسیط و مرکب، اجماع عامه و خاصه.

#### مقدمه

قرینه های عام اجماع به عنوان یکی از منابع فقه در شریعت اسلام برشمرده شده است. بنا بر نظر عامه، اجماع دارای ارزش ذاتی بوده و در عرض کتاب، سنت و عقل قرار دارد و یکی از ادله و منابع استنباط تلقی می شود. عامه آن چنان به اجماع و حجیت آن چشم و دل بسته اند که مطابق فرموده برخی اعلام، اساس و پای بست اجماع عامه اند چه آنکه اساس مکتب تسنن بر شالوده اجماع بنا نهاده شده است.<sup>۱</sup> البته طرفداران این نظریه به زودی دریافته اند که پاسخ همه سؤالها و راه حل همه مشکلات در کتاب و سنت به طور روشن بیان نشده است. در مقابل، در مکتب امامیه، اعتبار اجماع استقلالی و در عرض دیگر منابع فقهی قرار ندارد. هر چند در ظاهر در عرض سنت قرار داده شده است، ولی در واقع، در طول سنت و کاشف از آن است. راه اثبات موارد متعددی از احکام شرعی، اجماع است. لذاست که بررسی ماهیت، اقسام، چگونگی کشف اجماع از نظر معصوم و نیز شرایط حجیت آن، امری ضروری است.

پیشینه  
اصول فقه اسلامی

سال سوم شماره ۳، سال ۱۳۹۹

#### پیشینه

مسأله اجماع در فقه اسلامی پیشینه ای به درازای تاریخ فقه اسلامی دارد و از همان قرن نخست مورد بحث و نظر بوده است. اجماع ابتدا در میان عامه تولد یافته و سپس وارد

۱. انصاری، فرائد الاصول، ج ۱، ص ۱۸۴.

ادبیات امامیه شده است؛ از این رو در بیشتر کتاب‌های اصولی به تعریف و حجیت و اقسام آن پرداخته شده است و مقالات متعددی درباره آن نوشته شده است. چیزی که این نوشتار را از سایر نوشته‌ها متمایز می‌کند کاربردی بودن مباحث و ذکر تطبیقاتی از کلمات فقها در مواضع متعدد برای تقریب به ذهن است. در این مقاله مبنای حجیت اجماع بنا بر تقریر معصوم، به تفصیل تبیین شده و انواع راه‌های اتصال به معصوم مورد بررسی قرار گرفته است.

### مفهوم شناسی

معنای لغوی واژه «اجماع» اتفاق است<sup>۱</sup> و وقتی به تعبیر «فقها» اضافه می‌شود معنای آن، اتفاق همه فقها در جمیع اعصار از آغاز تا پایان است؛ اما با لحاظ اینکه کسی نمی‌تواند چنین اجماعی را به دست آورد، مراد از «اجماع فقها» در تعبیر علما این معنا نیست؛ بلکه با توجه به مبانی مختلف، متفاوت است. بنا بر نظر متعارف از امامیه، مراد از اجماع، اتفاق کل یا قریب به کل مشاهیر و معاریف فقهاست، به گونه‌ای که بتوان از اتفاق آنها به نظر معصوم دست یافت. بنا بر مبنای لطف، ممکن است کسی بگوید چون اتفاق کل در یک عصر باید باشد و مخالفت یک نفر مجهول هم مشکل‌ساز است پس مراد از اجماع، اتفاق کل در یک عصر است. بنا بر مبنای تقریر - که دیدگاه برگزیده نویسنده است - اجماع، اتفاق نظر کل یا قریب به کل معاریف فقهاست، به گونه‌ای که بتوان تقریر معصوم را کشف کرد.

### راه‌های کشف اجماع از رأی معصوم

فقهای امامیه، اجماع را کشف از نظر معصوم دانسته و معتقدند اجماع هنگامی ارزش دارد که به طور قطعی، کشف از رأی معصوم باشد؛ از این رو، درباره طریق کاشفیت قطعی اجماع از رأی معصوم بحث کرده‌اند. محقق تستری برای کشف نظر معصوم از اجماع، دوازده طریق برشمرده است<sup>۲</sup> که ما به چهار طریق مهم آن اشاره می‌کنیم:

۱. فیومی، المصباح المنیر، ج ۲، ص ۱۰۹.

۲. تستری، کشف القناع عن وجوه حجیة الإجماع، ص ۲۸.

## ۱. علم به دخول امام در میان مجمعین

سیدمرتضی، محقق حلی و صاحب معالم از جمله قائلان به اجماع دخولی اند.<sup>۱</sup> در تعریف اجماع دخولی گفته شده: اجماعی است که مجتهد به داخل بودن امام در میان اجماع کنندگان، یقین دارد، هرچند به طور معین، ایشان را تشخیص ندهد.<sup>۲</sup>

در اینکه مراد قداما از اجماع دخولی چیست دو احتمال وجود دارد: احتمال اول آن است که اجماع دخولی، اجماعی است که یقین به وجود شخص امام در میان مجمعین وجود دارد. دلیل این احتمال این است که قداما گفته‌اند باید در میان مجمعین، شخص مجهول النسب وجود داشته باشد. این شرط، دلالت بر لزوم وجود شخص امام در میان مجمعین و عدم کفایت صرف کشف نظر امام با اجماع دارد. در همین راستا شیخ طوسی می‌فرماید: اگر علما بر دو دسته باشند که یک دسته همه معلوم النسب هستند و در دسته دیگر مجهول النسب وجود داشته باشد، حق با دسته‌ای است که در آن مجهول النسب وجود دارد؛ زیرا امام قطعاً داخل در دسته معلوم النسب‌ها نیست و به مقتضای قاعده لطف باید در آن دسته‌ای باشد که در آن مجهول النسب وجود دارد؛ چرا که به مقتضای قاعده لطف اجماع امت بر باطل ممکن نیست.<sup>۳</sup>

این احتمال بسیار بعید است. لذا احتمال دارد مراد از اجماع دخولی، اجماعی باشد که از طریقی مانند حدس و قاعده لطف، موافقت نظر امام با مجمعین کشف می‌شود؛ بنابر این اجماع دخولی، اجماعی در مقابل بقیه اقسام اجماع نیست؛ بلکه به یکی از اقسام اجماع مانند اجماع لطفی و حدسی بازگشت می‌کند.

اشکال احتمال اول این است که علم به دخول امام در میان مجمعین خارجاً حاصل نمی‌شود<sup>۴</sup> و طبق احتمال دوم اجماع دخولی قسم مستقلی نیست که حجیت آن مورد بررسی قرار گیرد، بلکه ضمن بقیه اقسام مورد بررسی قرار می‌گیرد.

۱. سیدمرتضی، الذریعة، ج ۲، ص ۶۲۴؛ محقق حلی، المعتمد فی شرح المختصر، ج ۱، ص ۳۱؛ عاملی، معالم الدین، ص ۱۷۳.

۲. مشکینی، اصطلاحات الأصول و معظم أبحاثها، ص ۲۳

۳. طوسی، العدة فی أصول الفقه، ج ۱، ص ۱۳۱.

۴. ر.ک: نائینی، فوائد الاصول، ج ۳، ص ۱۵۰.

## ۲. طریق لطف

سیدمرتضی نخست قائل به این نظریه بود ولی بعدها از آن عدول کرد.<sup>۱</sup> محقق کاظمی معتقد است از تعبیر سیدمرتضی و قدما استفاده می‌شود که این نظریه، قبل از سیدمرتضی مذهب امامیه بوده است.<sup>۲</sup> از ظاهر کلام شهید اول نیز همین نظریه برداشت می‌شود.<sup>۳</sup> در علم کلام، در تعریف «قاعده لطف» گفته شده: «هو ما یقرّب العبد إلى الطاعة و یبعده عن المعصية، و لا حظّ له في التمكن، و لا یبلغ الإلجاء.»<sup>۴</sup> وظیفه یا منش و روش خداوند بر آن است که هر آنچه مایه نزدیک شدن بندگان به طاعت و دور شدن آنان از معصیت می‌شود را برای آنان فراهم کند. بنابر این، هرگاه فقیهان یک عصر بر حکمی شرعی اتفاق نظر پیدا کنند و هیچ‌یک از فقهای آن عصر مخالفت نکنند، به حکم عقل، یقین پیدا می‌شود که این اجماع، مطابق با واقع است و از امضا و موافقت امام پرده بر می‌دارد؛ زیرا اگر امام مخالف بود، باید از باب «قانون لطف» از تحقق اجماع، جلوگیری می‌کرد؛ این‌گونه که یا خود، اظهار مخالفت می‌نمود؛ یا با تصرف ولایی یا هر راه دیگر، رأی یکی از فقیهان را بر می‌گرداند تا با مخالفت او، اجماع محقق نشود.

شیخ طوسی مدعی است با قاعده لطف می‌توان دخول امام میان مجمعین را نیز اثبات نمود؛ بنابر این حتی اگر اجماع محقق نشود، بلکه فقها دو دسته باشند که در یک دسته مجهول النسب وجود داشته باشد، مقتضای قاعده لطف این است که امام یکی از مجهول النسب‌ها باشد. در نتیجه قول این دسته حجت است.<sup>۵</sup>

طریق لطف دارای اشکالاتی است که در ادامه بیان می‌کنیم:

۱. عدم تطبیق قاعده لطف بر اجماع: قاعده لطف صلاحیت توجیه اعتبار اجماع را نه در زمان حضور امام و نه در زمان غیبت امام ندارد؛ زیرا مدعیان این نظریه معتقدند که بر اساس قاعده لطف، اگر تمام انسان‌ها بر خطا باشند خدا به وظیفه خود عمل نکرده، ولی اگر ۹۹٪

۱. سیدمرتضی، رسائل شریف المرتضی، ج ۱، ص ۳۱۱؛ طوسی، العدة فی اصول الفقه، ج ۲، صص ۶۲۹-۶۳۰.

۲. کاظمی، کشف القناع عن وجوه حجیة الاجماع، ص ۱۱۵.

۳. شهید اول، ذکری الشیعة، ج ۱، ص ۵۰.

۴. علامه حلی، الباب الحادی عشر، ص ۳۲.

۵. طوسی، العدة فی اصول الفقه، ج ۱، ص ۱۳۱.

انسان‌ها بر خطا باشند و ۱٪ بر خطا نباشند، خدا به وظیفه خود عمل کرده است؛ چرا که نباید اجماع بر خطا باشد و باید حداقل دو قول وجود داشته باشد ولو آن قول حق، قول ۱٪ باشد؛ در حالی که اگر قاعده لطف و تطبیق آن صحیح باشد نباید تفاوتی میان به خطا رفتن ۱۰۰٪ و ۹۹٪ باشد، بلکه باید یکایک مکلفین به خطا نیفتند و قطعاً چنین نیست. در نتیجه این معنا از قاعده لطف بر اجماع تطبیق نمی‌کند؛ چرا که می‌دانیم قطعاً عده‌ای خطا کرده‌اند.

معنای صحیح قاعده لطف آن است که خداوند باید چیزهایی را در اختیار مکلفین قرار دهد که اگر مکلفین بخواهند از آنها استفاده کنند به خطا نیفتند. جریان قاعده لطف به این معنا، منافاتی با به خطا رفتن همه علما ندارد، در نتیجه ممکن است همه علما به خطا افتاده باشند، ولی خدا وظیفه خود را انجام داده باشد. در واقع همان توجیهی که برای به خطا رفتن تک تک افراد بیان می‌شود که او خود از پرسش و یادگیری کناره گرفته است، درباره تمام علما هم می‌توان بیان کرد. در نتیجه قاعده لطف صلاحیت توجیه اعتبار اجماع در زمان حضور امام را ندارد.

افزون بر آن، در زمان غیبت می‌توان گفت هر آنچه که توجیه‌گر غیبت امام است، همان توجیه‌گر جهالت مردم عصر غیبت به احکام است. باید دانست که خدا به‌طور مستقیم با انسان‌ها ارتباط برقرار نمی‌کند؛ بلکه چه روش و منش الهی باشد که واقعیت‌ها را بیان کند و چه وظیفه خدا باشد، بیان واقعیت و احکام الهی و راهنمایی مردم به سوی هدایت، بر عهده امام معصوم است و وقتی گفته می‌شود وظیفه یا منش خداوند این است که از طریق نظام امامت، مردم را از گمراهی بیرون آورد، مراد انجام هدایت به روش عادی است، یعنی امام بما هو امام، به صورت شناخته شده هدایت کند، نه اینکه امام -مثلاً- برگه‌ای در خیابان بیندازد که افراد نگاه کنند و با این برگه به نتیجه برسند. بنابر این از طرفی بر اساس قاعده لطف، امام باید در میان مردم باشد و از طرف دیگر امام غایب است و این دو منافاتی با هم ندارند؛ زیرا اصل وجود امام لطف است و حضور او لطف دیگری است که به دلیل بی‌لیاقتی و عدم صلاحیت مردم و مشکلاتی که آنان برای امام ایجاد کردند حضور او محقق نیست. نتیجه آنکه همان مصالحی که مقتضی غیبت است، همان توجیه‌گر فوت تمام مصالحی است که از غیبت امام پدیدار شده است.

پیش‌گفتار  
اصول فقه اسلامی

سال سوم شماره ۳، سال ۱۳۹۹

۲. فقدان کشف قطعی نظر شارع از اجماع علمای یک عصر: صرف اجماع علمای یک عصر، بر نفی خطا و حقانیت نظر آنها دلالت ندارد، لذاست که چه بسا دیدگاهی در دوره‌ای اتفاقی است و تمام فقهای دوره بعد، از آن عدول کرده‌اند و از زمان ائمه علیهم‌السلام هم، آرا مختلف نبوده است؛ بلکه نظرات مختلف طی قرون و اعصار بعدی پدید آمده است، همانطور که در علوم دیگر مانند ریاضیات، منطق و هیئت، مسائلی که صدها سال مورد پذیرش بوده، در یک عصر مردود شمرده شده و نظریات و مبانی آنها تغییرات عمده‌ای یافته‌اند. بنابر این نمی‌توان نفس اجماع و اتفاق نظر را کاشف قطعی یا اطمینانی از نظر شارع مقدس دانست.<sup>۱</sup>

### ۳. طریق حدس

اجماع حدسی آن است که پس از دست‌یافتن به اتفاق نظر فقهایی که نظرشان در فقه اعتبار دارد، حدس قطعی زده شود که این فتوا از امام گرفته شده است و یا از اجماع بر حجیت یک دلیل، حدس قطعی زده شود که فتوا نیز مطابق آن دلیل است. لکن این روش قابل پذیرش نیست؛ زیرا انسان، هنگامی از اجماع فقیهان، قطع به نظر امام پیدا می‌کند که احتمال خطای اجماع کنندگان منتفی باشد؛ ولی چنین نیست. شاهدش آنکه در طول قرن‌ها، اجماع‌هایی متضاد در مسأله‌ای واحد پدید آمده که ناشی از اجتهادات اجماع کنندگان بوده و علمای هر عصر، علمای عصر پیشین را تخطئه کرده‌اند.

### ۴. طریق تقریر

اجماع تقریری آن است که از اجماع فقها، تقریر امام نسبت به نظر مجمعین به دست آید؛ به این بیان که از اجماع فقها، کشف شود اصحابی که با امام محشور بوده‌اند، همین نظر را داشته‌اند و ایشان با سکوتشان نظر اصحاب را تقریر فرموده‌اند. به نظر می‌رسد مبنای صحیح در حجیت اجماع، همین شیوه تقریر است؛ زیرا زمانی که اجماع، بلکه شهرت قدمایی بدون گزارش ردع، درباره مسأله‌ای اصلی و مورد ابتلا شکل بگیرد، کاشف از آن

پرسش  
اصول  
حجیت  
اجماع

بازپژوهی حجیت اجماع

۱. برای اشکالات نظریه لطف ن. ک: حائری، الفصول الغرویه، صص ۲۴۵-۲۴۶؛ نائینی، فوائد الاصول، ج ۳، ص ۱۵۰، خوبی، مصباح الاصول، ج ۲، ص ۱۶۰.

است که آن فتوا، نزد اصحاب و در مرأی و مسمع امام مطرح بوده و ایشان به حسب علم عادی از آن مطلع بوده و با سکوتشان تقریر فرموده‌اند؛ هر چند فتوای اصحاب مستند به دلیلی باشد که دلالتش بر آن فتوا ناتمام است. از این بیان روشن شد که شرط حجیت اجماع تقریری اتصال به زمان امام و شکل‌گیری در مرأی و مسمع ایشان است.

ممکن است اشکال شود که از سکوت امام نمی‌توان امضای ایشان را کشف نمود؛ زیرا امکان دارد امام در مقام تقیه بوده‌اند. در پاسخ باید گفت: اینکه در طول ۲۶۰ سال، ائمه علیهم‌السلام در تمام ساعات در مقام تقیه بوده‌اند و حتی نتوانسته‌اند حق را برای اصحاب سرّ خود بیان کنند، صحیح نیست؛ زیرا ائمه علیهم‌السلام حتی مسائل مهم مثل غصب خلفا را بیان کرده‌اند. برای احراز اتصال اجماع به زمان امام راه‌هایی وجود دارد که در ادامه بیان می‌شود:

الف. پرسش راویان: پرسش و پاسخ‌هایی که میان راوی و امام رد و بدل شده، نظر اصحاب ائمه علیهم‌السلام را نمایان می‌کند. مثل اینکه از پرسش و پاسخ‌هایی که در باب استحباب نکاح وجود دارد می‌توان کشف کرد که نظر اصحاب ائمه علیهم‌السلام بر استحباب نکاح بوده است. در این روش تفاوت ندارد که موضوع، از مسائل اصلی و مبتلا به باشد یا از مسائل فرعی و نادر، و همچنین تفاوت ندارد که مستند حکم، مخدوش باشد یا سالم.

ب. اطمینان به وجود فتوا در میان اصحاب امام: اگر به صورت اطمینانی کشف شود که عین الفاظ یک فتوا یا معنای آن، در میان اصحاب ائمه علیهم‌السلام وجود داشته و امام از آن ردع نکرده است می‌توان رضایت امام را کشف نمود. مثل اینکه فتوایی را شیخ طوسی از استادش اخذ کرده باشد و او هم از استادش تا برسد به زمان ائمه علیهم‌السلام که آقای بروجردی از این فتاوا به اصول متلقات که یداً به ید تلقی شده، تعبیر کرده است.<sup>۱</sup>

ج. مبتلا به بودن مسأله: در مسائل اصلی و مورد ابتلا، اگر از فقیهان متقدم -مانند شیخ صدوق، شیخ مفید و شیخ طوسی- خلافتی نقل نشده باشد و شرایط هم تغییر نکرده باشد، می‌توان اتصال اجماع به زمان امام را کشف کرد. در این گونه مسائل، احتمال اینکه اصحاب ائمه علیهم‌السلام نظری نداشته‌اند، محتمل و متصور نیست؛ زیرا در مسائل مورد ابتلا، اصحاب به طور طبیعی برای رفع نیاز خود و پرسشگران به دنبال نظر امام بوده‌اند. نیز

۱. بروجردی، البدر الزاهر، ص ۱۹.

احتمال اینکه در دوران متأخر، یک باره فتوایی پیدا شده یا اینکه اصحاب ائمه علیهم السلام نظر مخالفی داشته‌اند که به ما نرسیده، بسیار بعید است؛ زیرا اگر یکی از این دورخ داده بود، به طور طبیعی، شواهدی از آن به دست می‌آمد.<sup>۱</sup> آری، در مسائل فرعی و نادر، نمی‌توان اتصال اجماع به زمان امام را از این راه احراز کرد؛ زیرا ممکن است مسأله، مستحدث باشد و اجماع بر آن پس از عصر امام پدید آمده باشد؛ چه آنکه در این‌گونه مسائل، گزارش نشدن شواهد پیدایش اجماع، غیر طبیعی نیست.

در پایان تذکر این نکته لازم است که احراز اتصال اجماع با هریک از راه‌های پیش‌گفته بسیار کم اتفاق می‌افتد. انسان کمتر به این اطمینان می‌رسد که این فتوا از اصحاب امام اخذ شده، تا تقریر او کاشف از نظرش باشد. ممکن است تصور شود هر چند در اجتماعات مدرکی اطمینان به اتصال کمتر حاصل می‌شود؛ زیرا احتمال قوی وجود دارد که فتوا به استناد مدرک موجود حاصل شده باشد، نه اینکه دست به دست از اصحاب ائمه علیهم السلام به دست ما رسیده باشد؛ ولی در اجتماعات تعبّدی که مدرکی وجود ندارد امکان حصول چنین اطمینانی وجود دارد. در پاسخ باید گفت: حتی در اجماع تعبّدی هم ممکن است اجماعی در نزد اصحاب محقق نبوده، بلکه روایتی بوده که فتوا از آن اخذ شده و روایت در اثر حوادث، از میان رفته و همین فتوا به دست شیخ طوسی و دیگران رسیده و اجماع بر آن واقع شده است.

پیشینه  
اصحاب ائمه

۱. مقرر: ممکن است گفته شود محتمل است مسأله مورد ابتلا، مخالفینی ولو معدود در میان اصحاب ائمه علیهم السلام داشته که در طول زمان نظر آنها مخفی مانده است و با وجود چنین احتمالی دیگر نمی‌توان نظر امام را موافق با نظر مجمعین دانست و محتمل است نظر امام موافق با نظر این عده معدود بوده است؛ اما این اشکال پذیرفته نیست؛ زیرا در یک مسأله مورد ابتلا، محتمل نیست که نظر امام مخالف با نظر مشهور میان اصحاب بوده است وگرنه باید ملتزم شد که عمده اصحاب عمداً یا سهواً مخالف نظر امام عمل کرده‌اند و عرفاً چنین امری محتمل نیست. بله، احتمال وجود چند نفر معدود در میان اصحاب که نظری مخالف با نظر امام داشته باشند عرفاً معقول است؛ زیرا ممکن است این عده معدود به سبب اشتباه در برداشت و مانند آن نظر امام را نفهمیده باشند.

ممکن است گفته شود این احتمال وجود دارد که مسأله مورد ابتلا، در میان اصحاب ائمه علیهم السلام اختلافی بوده؛ ولی در طول زمان تنها یکی از انظار منتقل شده و تبدیل به گفتمانی شده که همه قداماً به آن ملتزم شده‌اند. لذا محرز نیست نظر امام موافق با نظر مجمعین باشد. این اشکال نیز پذیرفته نیست؛ زیرا در مسأله مورد ابتلا عرفاً محتمل نیست که نظر مخالف اجماع در چنین فرضی (فرض مختلف‌فیه بودن میان اصحاب) منعکس نشود؛ زیرا در یک مسأله مورد ابتلا اگر مخالفینی قابل توجه از امامیه وجود داشته باشد داعی بر عدم نقل در میان طائفه وجود ندارد و حتماً این مخالفت به نحوی برای نسل بعد آشکار می‌شد.

## اقسام اجماع

اجماع تقسیمات گوناگونی دارد. در ادامه به بیان اقسام و بررسی آن می‌پردازیم.

۱. اجماع محصل و منقول: اگر خود مجتهد، اتفاق آراء فقیهان را به دست آورد، به این اتفاق، «اجماع محصل» گفته می‌شود؛ ولی اگر از مجتهدی دیگر آن را نقل کند، به آن «اجماع منقول» گفته می‌شود.

۲. اجماع تعبّدی و مدرکی: «اجماع تعبّدی» اجماعی است که دلیل فتوای مجمعین معلوم یا محتمل نیست. در مقابل، اجماع مدرکی است که به دو قسم «اجماع معلوم المدرک» و «اجماع محتمل المدرک» تقسیم می‌شود. «اجماع معلوم المدرک» اجماعی است که دلیل مجمعین معلوم و «اجماع محتمل المدرک» اجماعی است که دلیل مجمعین، محتمل است.<sup>۱</sup>

۳. اجماع تعلیقی و تنجیزی: «اجماع تعلیقی» که به آن اجماع تقدیری نیز گفته می‌شود اجماعی است که اتفاق نظر فقیهان، معلق بر امری شده است که آن معلق علیه بالفعل محقق نیست. مدعی اجماع تعلیقی، پذیرفته که فقیهان، اجماع فعلی ندارند؛ ولی می‌گوید: اگر فقها معتقد به فلان مطلب باشند، بر این حکم خاص، اجماع خواهند داشت؛ مثلاً اگر تصرف در مقبوض به عقد فاسد، حرام باشد، ردّ مستلزم هزینه بر مشتری اجماعاً واجب است.

«اجماع تنجیزی» به اجماعی گویند که معلق بر چیزی نیست؛ مانند آنکه در مثال بالا گفته شود: بر وجوب ردّ مقبوض به عقد فاسد که مستلزم هزینه بر مشتری است، اجماع وجود دارد. در اجماع تنجیزی همان گونه که قبلاً ذکر شد، چنانچه فقهای متقدم در مسأله مبتلا به اجماع داشتند، می‌توان اتصال و تقریر امام را کشف کرد. اما در اجماع تعلیقی در مواردی که معلق علیه، مورد اختلاف است، نمی‌توان تقریر امام را نسبت به کبرای تعلیقی کشف کرد؛ زیرا در جایی می‌توان از سکوت امام تأیید و تقریر را استفاده کرد که سکوت امام و عدم تخطئه در آن مقام متعارف نباشد؛ اما در جایی که این چنین نیست، سکوت عرفاً در تأیید و تقریر ظهور ندارد، در اجماع تعلیقی نیز متعارف نیست امام بدون بیان حکم تنجیزی مسأله، کبرای تعلیقی را بر فرض عدم تأیید تخطئه کنند تا از سکوت امام تأیید کبرای تعلیقی

۱. بحث از حجیت اجماع منقول و اجماع مدرکی در مقاله‌ای مستقل منتشر خواهد شد.

استفاده شود. بنابر این در مثالی که ذکر شد، نمی‌توان اثبات کرد که امام بدون اینکه حکم ردّ در مقبوض به عقد فاسد را بیان کنند، تنها این کبری را تأیید فرمایند که در فرض حرمت تصرف، ردّ عین ولو هزینه داشته باشد واجب است.<sup>۱</sup>

۴. اجماع بسیط و مرکب: «اجماع بسیط» آن است که همه فقیهان بر یک قول، اتفاق نظر دارند؛ اما در «اجماع مرکب»، همه فقها با اختلاف نظری که با هم دارند، وجود دیدگاهی دیگر را نفی می‌کنند.

اجماع مرکب دو گونه است، گاه به اجماع بسیط باز نمی‌گردد و گاه به اجماع بسیط بازمی‌گردد. در قسم نخست، چنین نیست که همه فقها متفق بر نفی قول ثالث در هر فرضی باشند. برای مثال گاهی فقها دو گروهند که هر یک قولی را اختیار کرده است و در نتیجه هر دو، قول ثالث را نفی می‌کنند؛ اما نفی قول ثالث به این معناست که چون هر یک، مصرّ بر صحت قول خود است، به همین دلیل اقوال دیگر را نیز نفی می‌کند؛ چه قول مقابل، قول سوم باشد و چه قول طرف مقابل باشد. لذا چنین نیست که در هر تقدیری نفی قول ثالث کند؛ بلکه ممکن است اگر قرار باشد از قول خود صرف نظر کند قول طرف مقابل را اختیار نکند، بلکه قول سوم را بهتر از قول طرف مقابل بداند و یا دست‌کم کمتر از آن نداند.

نتیجه آنکه در اجماع مرکبی که به اجماع بسیط بازگشت نمی‌کند، در همه صور، نفی قول ثالث نمی‌شود، بلکه ممکن است در برخی فقط نفی ثالث صورت گیرد. در این فرض، اظهار قول ثالث، مخالفت با اجماع شمرده نمی‌شود.

برای نمونه، گاهی همه بر کشته شدن یک انسان در حادثه‌ای اتفاق نظر دارند؛ اما درباره شخص مقتول، اختلاف نظر دارند. کسی که قائل به کشته شدن زید است، می‌گوید: «چون زید کشته شده، پس قهراً انسانی در این حادثه کشته شده است.» و کسی که قائل به کشته شدن عمرو است، می‌گوید: «چون عمرو کشته شده، پس قهراً انسانی در این حادثه کشته شده

---

۱. مقرر: می‌توان ادعا کرد مرتبه متعارف نبودن بیان کبری تعلیقی بدون حکم صغری، در موارد مختلف متفاوت است. مثلاً در جایی که علاوه بر مطرح بودن صغری در مرأی و مسمع امام، کبری تعلیقی هم به تبع مطرح است، خلاف تعارف کمتر است نسبت به موردی که کبری تعلیقی صرفاً در ارتکاز اصحاب است و تنها صغرای مسأله مطرح شده است. نکته بعدی اینکه جهت بحث در مسأله مورد نظر، دلالت اجماع بر تقریر امام است با قطع نظر از اینکه بناء عقلا یا دلیل شرعی دیگر در مسأله وجود دارد یا نه.

است.» در این مثال، اعتقاد به جامع (کشته شدن انسان) در پی اعتقاد به کشته شدن زید و عمرو پدید آمده است؛ بنابر این، اگر به نفر اول گفته شود که زید کشته نشده، در پاسخ می‌گوید: «پس شاید اصلاً انسانی کشته نشده باشد». در چنین مواردی، اجماع مرگب اعتبار ندارد؛ و همین طور در مسأله تعلیق عقود بر امر استقبالی معلوم‌الحصول، در صورتی که برخی به ملاک «جهالت» و برخی به ملاک «استقبالی بودن»، حکم به بطلان کنند، ادعای شیخ انصاری بر اجماع بر بطلان<sup>۱</sup> را نمی‌توان به اجماع بسیط برگرداند و حجت نخواهد بود. با بی‌اعتباری این قسم از اجماع مرگب، روشن می‌شود کلام شریعت اصفهانی در این باره درست است. وی بر این باور است که لازمه پذیرش این نوع اجماع، آن است که از میان اقوال مختلف در هر مسأله - که به صورت دفعی پدید نیامده؛ بلکه در ادوار مختلف و به تدریج بیان شده‌اند - تنها قول اول و دوم معتبر باشد و دیگر اقوال به دلیل مخالفت با اجماع مرگبی که از این دو قول به دست می‌آید، نامعتبر باشد. مثلاً درباره حجیت استصحاب که بیش از پنجاه قول در آن است، باید دو قول نخست پذیرفته و دیگر اقوال، باطل شمرده شوند.<sup>۲</sup> شهید ثانی نیز به این نکته اشاره فرموده که در مسائل مختلف الاقوال، احداث قول جدید اشکال ندارد.<sup>۳</sup>

قسم دوم اجماع مرگب، به اجماع بسیط باز می‌گردد. به عنوان نمونه، اینکه تعداد زیادی در کربلا با امام حسین علیه السلام جنگیدند و ایشان را به شهادت رساندند، مسأله‌ای متواتر است؛ اما تعداد سپاهیان دشمن، مورد اختلاف است و شاید چندین قول در این باره وجود داشته باشد؛ اما در میان همه، مسلم است که تعداد سپاهیان دشمن، بسیار زیاد بوده است و این تسلّم در میان ناقلین، در پی اعتقاد به نظر خودشان نیست. از این رو، کسی که قائل است تعداد سپاهیان دشمن، سی هزار نفر بوده، اصل «فراوانی سپاهیان دشمن» را به اعتبار این تعداد، مسلم

پیشین  
محقق  
اصول

در  
مجموعه  
شماره ۳، سال ۱۳۹۹

۱. انصاری، المکاسب، ج ۳، ص ۱۶۴.

۲. این نکته در رساله‌ای از آقای شریعت که در پاسخ به اشکالات یکی از آلوسی‌ها به قاعده لطف حضرت ولی عصر علیه السلام نگاشته، آمده است. اشکالات و جواب‌ها، دو مرتبه میان شریعت و عالم سنی، ردّ و بدل شده است. یکی از شیعیان در بغداد اشکالات آن سنی را در دو صفحه برای شریعت نوشته و ایشان در چهار، پنج صفحه پاسخ می‌دهد. بنده در اوایل طلبگی، این رساله را استساختم.

۳. شهید ثانی، مسالك الأفهام، ج ۷، ص ۱۳۵.

نمی‌داند؛ بلکه اگر به وی گفته شود که اعتقاد به سی هزار نفر اشتباه است، در پاسخ می‌گوید: «به هر حال، مسلم است که تعداد سپاهیان دشمن، بسیار زیاد بوده است»<sup>۱</sup>.

تذکر این نکته لازم است که در اجماع مرکبی که به بسیط باز می‌گردد، حتی اگر به طریقی مثل مسأله اصلی و محل ابتلا بودن، اتصال به زمان امام هم احراز شود نمی‌توان تقریر امام را اثبات کرد؛ زیرا متعارف نیست که شارع گفته باشد اگر یکی درست نگوید دیگری درست می‌گوید. مثل اینکه در نزاع میان اصولی و اخباری در جریان برائت در شبهات بدوی تحریمی، هر چند اجماع مرکب بر این است که یا هم استحقاق عقاب و هم فعلیت عقاب است که اخباری می‌گوید یا هیچ کدام نیست که اصولی می‌گوید و این اجماع مرکب به اجماع بسیط بر نفی استحقاق بدون فعلیت بازگشت می‌کند؛ اما از این اجماع مرکب نمی‌توان به دست آورد که نظر شارع بر نفی استحقاق بدون فعلیت است؛ زیرا معمول نیست که شارع این چنین بگوید که یا اصولی درست می‌گوید یا اخباری و شق ثالثی در کار نیست تا بتوان تقریر امام را به دست آورد.

۵. اجماع عامه و خاصه: مراد از «اجماع خاصه»، اجماع علمای امامیه و مراد از «اجماع عامه»، اجماع علمای عامه است. همان‌گونه که آقای بروجردی می‌فرمود: فقه امامیه همچون حاشیه‌ای بر فقه عامه، و روایات امامیه همچون تعلیق‌های بر انظار و افکار اهل تسنن است؛ بنابر این، اگر عامه بر حکم مسأله‌ای که محل ابتلای همگان بوده، اتفاق نظر داشته باشند و امام ردعی از آن نکرده باشد، آن فتوا به عنوان بنای مشرعه حجت خواهد بود؛ چنان‌که بنای عقلا با ردع نکردن امام حجیت می‌یابد.

برای نمونه، در موضوع اثبات سیادت از طرف مادر، عامه اتفاق نظر دارند که سیادت ثابت نمی‌شود. لذا اگر دلیل لزوم انتساب به هاشم از سوی پدر وجود نداشت، می‌توان اتفاق نظر عامه را با توجه به تقریر امام برای استدلال کافی دانست.<sup>۲</sup>

۱. نراقی، مفتاح الاحکام، ص ۶۲، وحید، الرسائل الاصولیة، ص ۳۰۵، حائری، الفصول الغرویة، ص ۲۵۵؛

صدر، مباحث الاصول، ج ۲، ص ۳۱۵؛ بروجردی، تقریرات فی اصول الفقه، ج ۲، ص ۴۴۶.

۲. در مثال مذکور ملاحظه نکاتی که از آنها سیره قطعی مشرعه نیز استفاده می‌شود مفید است؛ از جمله اینکه: الف. در تنظیم قبائل در عرف و در کتب انساب تنها ملاک انتساب از سوی پدر بوده است و مرسوم نیست کتب، شاخه‌هایی را که از یک قبیله به وسیله دختر منشعب شده باشد ذکر کنند؛ ب. اگر حکم

نمونه دیگر، مبطل بودن غرر در باب اجاره است که روایتی در مورد آن وجود ندارد؛ ولی همین که عامه بر مبطل بودن غرر در اجاره اجماع دارند و ردعی از امام صادر نشده، کافی است. شاید این اشکال مطرح شود که ممکن است روایاتی از ائمه علیهم السلام در ردّ نظر عامه صادر شده؛ اما به دست ما نرسیده باشد! ولی در پاسخ می‌توان گفت: در مسائل مورد ابتلای همگان که اجماع عامه در آن وجود دارد، در صورت راضی نبودن امام، می‌بایست روایات بسیاری در ردّ نظر عامه صادر شده باشد؛ زیرا قوت و ضعف ردّ باید با مبتلابه بودن و نبودن مسأله تناسب داشته باشد. در نتیجه، اگر روایات بسیاری در رد صادر شده باشد، نمی‌توان گفت که هیچ‌یک به دست ما نرسیده است.

باید توجه نمود که چون اجماع عامه از باب تقریر امام حجت است؛ در صورتی که مشهور قدمای امامیه بر خلاف عامه فتوا داده باشند، نمی‌توان تقریر امام را ثابت نمود؛ زیرا ممکن است که امام رد نموده باشد و آن رد به دست قدما رسیده باشد ولی به دست ما نرسیده باشد.

### تنبيهات

۱. تفاوت اجماع با ضروری فقه، مذهب و دین: معمولاً تعبیر اجماع در جایی به کار می‌رود که مسأله با فکر و تأمل در ادله، برای فقها روشن شده و به یک تسلّم و اتفافی رسیده‌اند؛ اما زمانی که مسأله به گونه‌ای روشن است که نیاز به تأمل ندارد ضروری گفته می‌شود. ضروری از حیث گستره و میزان وضوح به مراتبی تقسیم می‌شود:

مرتبه اول: مسأله به گونه‌ای واضح است که بدون نیاز به تأمل و اعمال نظر در ادله، روشن است، به این مرتبه از تسلّم که فقها نه تنها اجماع دارند، بلکه مسأله برایشان واضح است، «ضروری فقه» گفته می‌شود.

مرتبه دوم: مسأله نه تنها برای فقها واضح است، بلکه به گونه‌ای در مذهب، روشن و مسلّم است که عوام اهل آن مذهب به طور طبیعی حکمش را می‌دانند، به این مرتبه از تسلّم، «ضروری مذهب» گفته می‌شود. مثل عصمت چهارده معصوم علیهم السلام.

---

شرعی بر روی اعم از منسوب از سوی پدر و از سوی مادر رفته باشد، با توجه اینکه کفایت انتساب از طرف مادر برای ترتب حکم شرعی مورد غفلت عموم است و اگر تذکر داده نشود و حکمی بر آن باشد این احکام زمین می‌ماند، باید به ضبط نسب مادری همّت گماشته می‌شد؛ در حالیکه تذکر داده نشده است.

مرتبه سوم: مسأله از مرتبه قبل هم وضوح بیشتری دارد، به گونه‌ای که نه تنها برای یک مذهب خاص، بلکه برای همه فرق مختلف دین، حتی عوام آن‌ها به طور طبیعی، مسأله روشن است؛ به این مرتبه، «ضروری دین» گفته می‌شود. مثل وجوب حج و نماز.

۲. تشخیص مورد اجماع: برای تشخیص «مورد اجماع» باید به خصوصیات کلام اجماع‌کنندگان توجه کرد تا روشن شود از چه حیثی در مقام بیان بوده‌اند و از چه حیثی سکوت کرده‌اند؛ مثلاً دقت در اینکه ایجاب و سلب قضیه، هر دو، مورد اجماع است یا فقط یکی از آن‌ها مورد اجماع است؛ همه فقرات عبارت مورد اجماع است یا بخشی از عبارت؛ اصل مسأله اجماعی است یا فروعات هم مورد اجماع است؛ مورد اجماع متعارف افراد و مصادیق است یا اجماع بر همه افراد واقع شده است؛ مقصود و مراد مجمعین از لفظ اجماع؛ اجماع بر صغرای مسأله صورت گرفته یا اجماع تنها بر کبری است. برای نمونه، به مواردی اشاره می‌کنیم:

الف. توجه به ایجاب و سلب قضیه: اجماع، گاهی در هر دو عقد ایجابی و سلبی مسأله و گاهی تنها در عقد ایجابی یا سلبی آن است. بنابر این، در صورت وجود اجماع بر یکی از دو طرف، نمی‌توان اجماع بر طرف دیگر را ثابت کرد. به این دو نمونه، توجه کنید:

۱. ادعای اجماع شده که مضاربه فقط در نقدین جریان دارد؛ اما آقای خوئی با انکار این مطلب، می‌فرماید: «در عقد اثباتی (ثبوت مضاربه در نقدین) اجماع وجود دارد؛ اما در عقد سلبی (عدم ثبوت مضاربه در غیر نقدین) معلوم نیست اجماع وجود داشته باشد؛ بنابر این، مضاربه با پول‌های رایج کنونی نیز، صحیح است.»<sup>۱</sup>

۲. بر وجوب خمس در فاضل مؤونه سال، ادعای اجماع شده؛ اما ممکن است این اجماع، فقط بر عقد اثباتی (وجوب خمس در فاضل مؤونه سال) باشد و وجود اجماع بر عقد سلبی (عدم وجوب خمس در فاضل مؤونه پیش از پایان سال) روشن نیست.

در دو مثال مذکور، نمی‌توان از اجماع بر عقد اثباتی، اجماع بر عقد سلبی را استفاده کرد؛ زیرا اگر اجماع بر عقد سلبی هم تحقق داشته باشد عرفاً نیاز به بیان دارد. بله در برخی از موارد به جهت خصوصیت مورد، عرف متعارف از ادعای بر یک مطلب، ادعای بر مطلب

۱. خوئی، موسوعة الإمام الخوئی، ج ۳۱، ص ۱۱.

دیگری را هم استظهار می‌کند. در این گونه موارد با احراز اجماع بر مطلب اول، می‌توان اجماع بر مطلب دوم را ادعا کرد، هر چند نسبت به مطلب دوم سکوت شده باشد. مثلاً در مورد عقد نکاح - که به طور متعارف، خیار فسخ در آن نیست - اگر صحت عقد را بیان کنند و متعرض ثبوت خیار فسخ نشوند، عرفاً از این سکوت، لزوم عقد استظهار می‌شود؛ چنان‌که بر لزوم عقد نکاح مجنون، ادعای اجماع شده است، در حالی که پیش از کتاب شرائع، در سخنان قدما، به لزوم عقد تصریح نشده و فقط اصل ولایت پدر و جد در عقد،<sup>۱</sup> مطرح شده و عقد آنان صحیح دانسته شده است، که از همین نکته می‌توان لزوم عقد را نتیجه گرفت، هر چند فقیهی به لزوم عقد مجنون تصریح نکرده است.

ب. توجه به مستثنی و مستثنی منه قضیه: اجماع بر جمله دارای استثنا، عرفاً ظهور در یکی از دو مورد زیر دارد (می‌تواند به دو شکل باشد):

۱. «نفی حکم از مورد استثنا» و «ثبوت حکم در بقیه»، هر دو اجماعی باشند.
  ۲. «ثبوت حکم در بقیه» اجماعی باشد؛ اما «نفی حکم از مستثنی» اجماعی نباشد.
- برای نمونه، در جمله «اصحاب بر وجوب اکرام علما به جز فساق از آنان اتفاق نظر دارند.» ممکن است هم بر نفی حکم از مستثنی (عدم وجوب اکرام علمای فاسق) و هم بر ثبوت حکم در بقیه (وجوب اکرام علمای غیر فاسق) اتفاق نظر باشد و ممکن است تنها بر ثبوت حکم در بقیه، اتفاق نظر باشد.

در نمونه‌ای دیگر، از اصحاب نقل شده: «مقبوض به عقد فاسد، همچون مغضوب است، مگر اینکه در مقبوض به عقد فاسد، معصیتی در کار نیست.» ابن ادریس اجماع بر مستثنی (عدم عصیان) را به اصحاب نسبت داده<sup>۲</sup>؛ اما شیخ انصاری این نسبت را ثابت نمی‌داند.<sup>۳</sup> توجیه سخن شیخ، همین است که با اجماع بر جملات دارای استثنا، نمی‌توان گفت مستثنی نیز، مورد اتفاق است.

۱. طوسی، المبسوط فی فقه الامامیه، ج ۲، ص ۲۰۰، ابن براج، المهذب، ج ۱، ص ۴۵۴، طبرسی، الموتلف من المختلف، ج ۱، ص ۶۳۶، کیدری، اصباح الشیعه، ص ۲۹۶، فاضل آبی، کشف الرموز، ج ۱، ص ۵۴۴، محقق حلی، المختصر النافع، ج ۱، ص ۱۴۱.  
 ۲. ابن ادریس، السرائر، ج ۲، ص ۳۲۶.  
 ۳. انصاری، المکاسب، ج ۳، ص ۲۰۰.

۳. اجماع ارتکازی: گاهی اجماع به شکل ارتکازی است؛ یعنی همه فقها یک نظر دارند، ولی به طور تفصیلی نظری را ابراز نکرده‌اند، بلکه صرفاً در ارتکازشان موجود است؛ به گونه‌ای که اگر از ایشان سؤال شود کشف می‌شود که فقها بر آن توافق دارند. شیخ انصاری در این زمینه می‌فرماید: ارتکازی بودن اجماع یعنی مسأله تفصیلاً مورد توجه قرار نگرفته تا مطابق آن فتوا بدهند؛ ولی از جهات مختلف می‌توان فهمید که اگر از هر یک از فقها پرسند راجع به این فرع چه نظری دارد، همه یک نظر می‌دهند.<sup>۱</sup> مثل اینکه اگر از فقها پرسیده شود آیا در فرض انسداد می‌توان نسبت به همه احکام برائت جاری کرد، همه پاسخ منفی می‌دهند و هیچ یک ملتزم نیست که کتب اربعه را کنار بگذاریم و برائت جاری کنیم.<sup>۲</sup>

### کاربردهای فقهی

۱. مفطر بودن خوردن و آشامیدن شیء غیر متعارف: برخی در مسأله «مفطر بودن خوردن و آشامیدن شیء غیر متعارف» ادعای اجماع کرده‌اند<sup>۳</sup>؛ در حالی که اولاً اتصال آن از زمان شیخ مفید تا زمان امام ثابت نیست؛ زیرا این مسأله پیش از شیخ مفید، در نزد بزرگانی مانند شیخ صدوق، کلینی، سعد بن عبدالله، علی ابن بابویه و جعفری مطرح نبوده و درباره آن فتوایی وجود ندارد؛ و ثانیاً مسأله خوردن و آشامیدن شیء غیر متعارف، از مسائل مبتلابه نیست و دلیل خاصی بر مطرح بودن آن در زمان امام وجود ندارد که از نیافتن ردع، بتوان عدم ردع امام را کشف کرد.

۲. افطار پس از طلوع فجر در روزه غیر ماه رمضان: شخصی که در روزه غیر ماه رمضان با تحقیق در طلوع فجر، یکی از مفطرات را انجام داده، آیا روزه اش مجزی است یا نیاز به قضا دارد؟ چه بسا گفته شود که روزه غیر ماه رمضان در این حکم، به اجماع فقها به روزه ماه رمضان ملحق می‌شود و مجزی است؛ اما از آنجا که این مسأله، از مسائل اصلی و مبتلابه نبوده، احراز اجماع متصل به زمان امام مشکل است.

۱. انصاری، فرائد الأصول، ج ۱، ص ۳۸۸.

۲. ر.ک: نائینی، فوائد الأصول، ج ۳، ص ۲۳۱، بروجردی، نهاية الاصول، ص ۵۴۹، یزدی، حاشیه فرائد الأصول، ج ۱، ص ۵۱۸. امام خمینی، الرسائل، ج ۱، ص ۲۱۵.

۳. ابن زهره، غنیه النزوع، ص ۱۳۸.

۳. جواز معاطات: شیخ انصاری بر جواز معاطات، ادعای اجماع کرده است<sup>۱</sup>؛ اما این اجماع، معتبر نیست؛ زیرا مسأله‌ای با این اهمیت، پیش از شیخ طوسی هرگز عنوان نشده و سید مرتضی، شیخ مفید، شیخ صدوق، پدر شیخ صدوق، ابن جنید، ابن ابی عقیل، جعفری و دیگر فقیهانی که نظرشان در فقه نقل می‌شود، هیچ‌یک این مسأله را مطرح نکرده‌اند. بنابراین، اجماعی که متصل به زمان امام و ناظر به عدم لزوم معاطات باشد، وجود ندارد.

۴. الحاق دخترعمه به دخترخاله در تحریم مصاهرتی: درباره زنا با خاله و حرمت دختر او بر زانی، روایاتی وارد شده؛ اما درباره زنا با عمه و حرمت دختر او، روایتی وارد نشده است؛ ولی چه بسا گفته شود: هیچ‌یک از فقیهان، میان عمه و خاله تفصیل قائل نشده‌اند؛ چنان که از محقق کرکی مشاهده می‌شود.<sup>۲</sup> بنابراین، با اجماع مرگب به ضمیمه روایات، عمه به خاله ملحق می‌شود. اما دو اشکال به این سخن وارد است: اولاً اجماع مرگب هنگامی اعتبار دارد که به اجماع بسیط بازگردد؛ اما در مسأله تحریم مصاهرتی در زنا با عمه و خاله، کسانی که به طور کلی توقف کرده‌اند یا مقتضای اطلاق کلامشان عدم تحریم است، روشن نیست که قائل به عدم تفکیک میان عمه و خاله باشند و بر فرض پذیرش تحریم مصاهرتی در مورد خاله، بپذیرند که عمه نیز حتماً چنین حکمی دارد؛ ثانیاً بر فرض، بازگشت اجماع مرگب به اجماع بسیط لازم نباشد؛ اما باید متصل به زمان امام، در مرأی و مسمع امام و مورد تقریر ایشان باشد؛ درحالی که اتصال این اجماع به زمان امام احراز نمی‌شود؛ زیرا چه بسا، کسانی که قائل به تحریم مصاهرتی در مورد زنا با عمه شده‌اند، به استناد روایاتی درباره خاله و الغای خصوصیت عرفیه از وی، حکم عمه را به دست آورده باشند. با این احتمال، دیگر نمی‌توان اتصال اجماع به زمان امام را احراز کرد.

۵. اعتبار زمان یک یا دو سال در رضاع: درباره مقدار زمان رضاع برای نشر حرمت، روایاتی وارد شده که این مقدار، یک سال<sup>۳</sup> یا دو سال<sup>۴</sup> است. برای رد این روایات، می‌توان به اجماع مرگب تمسک جست؛ زیرا چندین نظر درباره مدت زمان رضعات وجود دارد؛ اما

۱. انصاری، المکاسب، ج ۳، ص ۵۶.

۲. کرکی، جامع المقاصد، ج ۱۲، ص ۳۲۸.

۳. طوسی، تهذیب الأحکام، ج ۷، ص ۳۱۸.

۴. همان، ص ۳۱۷.

همه فقیهان، نظریه یک سال و دو سال را رد می‌کنند و از روایات یک سال و دو سال اعراض کرده‌اند و یا اینکه بقیه روایات را بر این روایات ترجیح داده‌اند؛ اما به هر حال اگر ترجیح هم باشد همه متفق بر این ترجیح هستند.

ممکن است گفته شود: فقها دلیلی مستقل بر نفی یک یا دو سال ندارند؛ بلکه همان ادله قول خویش را دلیل نفی یک یا دو سال می‌دانند؛ پس اجماع مرگب به اجماع بسیط باز نمی‌گردد و حجت نخواهد بود. اما شاید بتوان ادعای اجماع بسیط کرد؛ به این بیان که همه قائلان به اقوال متعدد (مانند یک شبانه‌روز، سه شبانه‌روز و پانزده رضعه) در اینکه غیر از این اقوال، قول دیگری معتبر نیست، اتفاق نظر دارند؛ زیرا نمی‌توان گفت از میان همه روایاتی که بر این اقوال دلالت می‌کنند، هیچ‌یک اعتبار ندارد و فقط روایت یک سال یا دو سال معتبر است. بنابر این، اجماع مرگب به اجماع بسیط باز می‌گردد.

### جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

نتایج مقاله در گزاره‌های زیر خلاصه می‌شود:

۱. مبنای صحیح در حجیت اجماع، روش تقریر است.
۲. اجماع تعلیقی در متعارف موارد کاشف از تقریر معصوم نیست.
۳. اجماع مرگب حتی اگر به اجماع بسیط بازگشت کند، در متعارف موارد حجت نیست؛ زیرا نمی‌توان احراز کرد که در زمان امام تسالمی بر نفی قول ثالث وجود داشته است.
۴. اجماع عامه به خودی خود حجت نیست، بلکه به ضمیمه فقدان ردع شارع، حجت است؛ به این بیان که اگر عامه بر حکم مسأله‌ای که مورد ابتلای همگان بوده، اتفاق نظر داشته باشند و امام ردعی از آن نکرده باشد، آن فتوا به عنوان بنای متشرعه حجت خواهد بود.
۵. اجماع با ضروری فقه از حیث گستره و مرتبه وضوح متفاوت است.
۶. برای تشخیص مورد اجماع باید به خصوصیات کلام اجماع‌کنندگان توجه کرد.
۷. در اجماع ارتکازی، اتفاق بر حکم در ارتکاز فقهاست، به گونه‌ای که اگر مورد پرسش واقع شوند همه یک پاسخ می‌دهند.

پژوهش‌های  
فقهی-اجماعی

بازپژوهی حجیت اجماع

## منابع و مأخذ

۱. انصاری، مرتضی، فرائد الأصول، قم: مجمع الفكر الإسلامي، ج ۹، ۱۴۲۸ ق.
۲. \_\_\_\_\_، کتاب المکاسب (ط. الحدیثة)، قم: کنگره جهانی بزرگداشت شیخ اعظم انصاری، ج ۱، ۱۴۱۵ ق.
۳. حائری، محمدحسین بن محمدرحیم، الفصول الغرویة فی الأصول الفقھیة، قم: دار إحياء العلوم الإسلامية، ۱۴۰۴ ق.
۴. حسن بن زین الدین، معالم الدین و ملاذ المجتهدین، قم: دفتر انتشارات اسلامی، ج ۹، [بی تا].
۵. حلبی، حمزة بن علی بن زهره، غنية النزوع إلى علمي الأصول و الفروع، قم: مؤسسه امام صادق علیه السلام، ج ۱، ۱۴۱۷ ق.
۶. حلّی، ابن ادريس، محمد بن منصور، السرائر الحاوي لتحرير الفتاوي، قم: انتشارات جامعه مدرسين قم، ج ۲، ۱۴۱۰ ق.
۷. حلّی، علامه حلّی، حسن بن يوسف، الباب الحادي عشر مع شرحه النافع يوم الحشر و مفتاح الباب، تحقیق مهدی محقق، تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی، ۱۳۶۵ ش.
۸. خمینی، امام خمینی، روح الله، الرسائل، قم: اسماعیلیان، ج ۱، ۱۴۱۰ ق.
۹. خوئی، ابوالقاسم، موسوعة الإمام الخوئی، قم: مؤسسه إحياء آثار الإمام الخوئی، ۱۴۱۸ ق.
۱۰. \_\_\_\_\_، مصباح الأصول، تقریرات واعظ حسینی بهسودی، محمد سرور، قم: موسسه احياء آثار الامام الخوئی، ج ۱، ۱۴۲۲ ق.
۱۱. صدر، محمدباقر، مباحث الاصول، تقریر کاظم حسینی حائری، قم: مطبعة مركز النشر- مكتب الإعلام الإسلامي، ج ۱، ۱۴۰۸ ق.
۱۲. طباطبایی بروجردی، حسین، البدر الزاهر في صلاة الجمعة و المسافر، تقریر حسین علی منتظری نجف آبادی، قم: دفتر حضرت آية الله بروجردی، ج ۳، ۱۴۱۶ ق.
۱۳. \_\_\_\_\_، تقریرات في اصول الفقه، تقریر علی پناه اشتهااردی، قم: دفتر جامعه مدرسين، ج ۱، ۱۴۱۷ ق.
۱۴. \_\_\_\_\_، نهاية الأصول، تقریر حسین علی منتظری، تهران: نشر تفکر، ۱۴۱۵ ق.
۱۵. طباطبایی یزدی، محمدکاظم، حاشية فرائد الاصول، تقریر محمد ابراهيم یزدی، قم: دار الهدی، ج ۱، ۱۴۲۶ ق.

۱۶. طبرسی، فضل بن حسن، المؤلف من المختلف بين الائمة السلف، تحقيق شانه‌چی و دیگران، مشهد: مجمع البحوث الإسلامية، چ ۱، ۱۴۱۰ق.
۱۷. طرابلسی، ابن براج، قاضی عبد العزیز، المهذب، قم: دفتر انتشارات اسلامی، چ ۱، ۱۴۰۶ق.
۱۸. طوسی، محمد بن حسن، العدة في أصول الفقه، تحقيق انصاری قمی، قم: تیزهوش، قم، ۱۴۱۷ق.
۱۹. \_\_\_\_\_، المبسوط في فقه الإمامية، تحقيق سيد محمد تقی كشفى، تهران: منشورات المكتبة المرتضوية لإحياء الآثار الجعفرية، چ ۳، ۱۳۸۷ق.
۲۰. \_\_\_\_\_، تهذيب الأحكام في شرح المقنعة، تحقيق حسن موسوی، تهران: دار الكتب الإسلامية، چ ۴، ۱۴۰۷ق.
۲۱. عاملی، شهید ثانی، زين الدين بن علي، مسالك الأفهام إلى تنقيح شرائع الإسلام، قم: مؤسسة المعارف الإسلامية، ۱۴۱۳ق.
۲۲. عاملی، شهید اول، محمد بن مکی، ذكرى الشيعة في الاحكام الشرعية، تحقيق جمعی از پژوهشگران در مؤسسه آل البيت عليه السلام، قم: مؤسسه آل البيت عليه السلام، چ ۱، ۱۴۱۹ق.
۲۳. علم الهدی، سید مرتضی، علی بن حسین، الذريعة إلى أصول الشريعة، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۶ش.
۲۴. \_\_\_\_\_، رسائل شريف المرتضى، تحقيق سيد مهدي رجائي، قم: دار القرآن الكريم، چ ۱، ۱۴۰۵ق.
۲۵. فیومی، احمد بن محمد، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير للرافعي، قم: منشورات دار الرضی، [بی تا].
۲۶. کاظمی، اسدالله، محقق تستری، كشف القناع عن وجوه حجية الإجماع، تهران: احمد شیرازی، [بی تا].
۲۷. کرکی، محقق ثانی، علی بن حسین، جامع المقاصد في شرح القواعد، قم: مؤسسة آل البيت عليه السلام لإحياء التراث، چ ۲، ۱۴۱۴ق.
۲۸. کیدری، قطب الدین، محمد بن حسین، إصباح الشيعة بمصباح الشريعة، تحقيق ابراهيم بهادری مراغی، قم: مؤسسه امام صادق عليه السلام، چ ۱، ۱۴۱۶ق.
۲۹. مشکینی اردبیلی، علی، اصطلاحات الأصول و معظم أبحاثها، قم: الهادي، چ ۶، ۱۳۷۴ش.
۳۰. نائینی، محمد حسین، فوائد الأصول، تقرير كاظمی خراسانی، قم: انتشارات جامعه مدرسین، ۱۳۷۶ش.

پژوهشگران  
مؤسسه آل البيت  
عليه السلام

جانب پژوهشی  
چگونگی  
تولید آگاهی



## ارزیابی دیدگاه علامه طباطبائی مبنی بر ذاتی‌انگاری حجیت بناهای عقلایی<sup>۱</sup>

حمید مؤذنی بیستگانی<sup>۲</sup>

### چکیده

یکی از نهادهای پرکاربرد در اصول فقه شیعه، بناء عقلاست که گاهی از آن با عنوان سیره و یا عرف نیز تعبیر می‌شود. طبق باور اصولیان، حجیت بناهای عقلایی در گرو تحقق عنصر معاصرت با معصوم است تا از این رهگذر بتوان امضای شارع ذیل سیره را مورد واکاوی قرار داد. نظر به اشتراط معاصرت سیره با معصوم، حجیت بسیاری از سیره‌های مستحدث و نوظهور، با چالش مواجه خواهد شد. برخی از پژوهشگران کوشیده‌اند تا با ذاتی‌انگاری حجیت سیره و نفی شرط معاصرت، حجیت عموم سیره‌های عقلایی را ثابت کنند. تأمل در مقالات نگاشته شده، حکایت از آن دارد که تمسک بسیاری از این نویسندگان

۱. تاریخ دریافت مقاله: ۹۹/۳/۱۶  
۲. مدرس سطح عالی حوزه علمیه و دانشجوی دکتری فقه و مبانی حقوق اسلامی دانشگاه سیستان و بلوچستان.  
moazzeni۶۲@gmail.com

به کلمات علامه طباطبایی و استظهار ذاتی انگاری مطلق سیره‌ها از عبارات ایشان است. در این مقاله که به روش توصیفی - تحلیلی به نگارش در آمده ضمن ارزیابی دیدگاه علامه طباطبایی، ثابت شده که ایشان هرگز در صدد ذاتی دانستن حجیت تمام سیره‌ها نیست؛ بلکه فقط سیره‌های کبروی - آن هم با تفسیر خاصی که وی دارد - را حجت ذاتی می‌داند که البته به نظر می‌رسد تمسک به بناء عقلا و ذاتی دانستن حجیت آن در همین سیره‌های اندک نیز با اشکال مواجه است. **واژگان کلیدی:** حجیت ذاتی بناء عقلا، علامه طباطبایی، سیره عقلا، عرف، عادت.

#### مقدمه

حجت‌ها بر دو قسم ذاتی و اعتباری هستند. حجیت ذاتی، نیاز به پشتولنه و دلیل شرعی بر حجیت ندارد؛ مثل قطع که حجیتش ذاتی است و نیاز به تأیید و جعل حجیت از سوی شارع ندارد؛ نه تنها نیاز به جعل حجیت ندارد که اساساً چنین جعلی امکان ندارد؛ از این رو گفته می‌شود جعل حجیت برای قطع و سلب حجیت از آن امکان ندارد.<sup>۱</sup>

پرسش پیش‌رو در تحقیق حاضر این است که وقتی سخن از حجیت بناء عقلا به میان می‌آید آیا حجیت آن، ذاتی است؟ اگر بگوییم حجیت آن ذاتی است، جایی برای ردع شارع، باقی نمی‌ماند؛ زیرا ردع و سلب حجیت از حجیت ذاتی، امکان‌پذیر نیست و بدین ترتیب، اساساً نیازی به عنصر معاصرت در حجیت بناء عقلا نخواهد بود؛ چرا که اشتراط عنصر معاصرت، صرفاً جهت کشف دیدگاه شارع و امضای اوست.

غیر از علامه طباطبایی هیچ‌یک از فقها و اصولیان نامدار شیعی را نیافتیم که قائل به دیدگاه مذکور باشند، ایشان در حاشیه کفایه، تصریح به ذاتی بودن حجیت سیره‌ها و بناهای عقلایی می‌کند. از آنجایی که برخی پژوهشگران حوزوی و دانشگاهی، نظر به برخی عبارات او، گمان برده‌اند که ایشان، مطلقاً منکر اعتبار عنصر معاصرت در حجیت سیره عقلا است، لازم است نخست به بررسی کلام علامه طباطبایی پرداخته شود تا مشخص گردد که ایشان، حجیت تمام سیره‌ها را - آن چنان که برخی محققان و پژوهشگران گمان برده‌اند و در مقالات<sup>۲</sup> خود به آن اشاره کرده‌اند - ذاتی می‌داند و جایگاهی برای امضای شارع نمی‌شناسد یا اینکه مقصود

۱. انصاری، فرائد الأصول، ج ۱، ص ۴.

۲. در ادامه به این مقالات اشاره می‌شود.

ایشان، چیز دیگری است؟ در ادامه، به نقد دیدگاه برخی فضلا و محققان که به اثبات ذاتی بودن سیره، همت گمارده‌اند پرداخته می‌شود.

### مفهوم شناسی

حجیت: «حجیت» در لغت، مصدر صناعی از حجت و به معنای حجت بودن است. حجت، اسم مصدر احتجاج است.<sup>۱</sup> برخی نیز آن را مصدر می‌دانند.<sup>۲</sup> ابن منظور، آن را به معنای استدلال و برهان می‌داند.<sup>۳</sup> برخی دیگر نظیر فراهیدی، حجت را به معنای هر چیزی می‌دانند که شایسته است به وسیله آن بر دیگری، احتجاج نمود و پیروز شد؛<sup>۴</sup> البته این غلبه و پیروزی، گاهی به اسکات طرف مقابل و قطع و ابطال عذر وی است و گاهی نیز به آن است که صاحب حجت، از توجیهی برخوردار می‌شود که به سبب آن، عذرش نزد دیگری مقبول افتد.<sup>۵</sup>

«حجیت» در اصطلاح علم اصول به طرق و اماراتی گفته می‌شود که به حسب جعل شرعی، حدّ وسط برای اثبات متعلق خود قرار می‌گیرند، بی‌آنکه بین آنها و متعلقانشان، در مقام ثبوت، علقه و ارتباطی باشد؛<sup>۶</sup> بنابر این اصولیان، واژه حجت را در جایی به کار می‌بندند که بین اماره و متعلق اماره، ارتباط واقعی در مقام ثبوت، وجود نداشته باشد. از تعریفی که برای حجت ارائه کردیم دانسته می‌شود مقصود از حجت در علم اصول، صرفاً اموری است که متعلق خود را اثبات می‌کنند؛ لکن به درجه قطع نمی‌رسند؛ یعنی سبب قطع به متعلق خود نمی‌شوند؛ زیرا در جایی که پای قطع در میان باشد، گرچه خود آن قطع، حجت خواهد بود؛ اما حجت به معنای اصطلاحی نیست؛ حجت به معنای لغوی است.<sup>۷</sup>

بنابر این اطلاق لفظ حجت بر قطع، متفاوت از اطلاق آن بر امارات است؛ زیرا اطلاق واژه حجت بر علم، نیاز به وساطت چیزی ندارد؛ ولی اطلاق آن بر اماره، نیاز به وساطت جعل

۱. حمیری، شمس العلوم و دواء کلام العرب من الکلوم، ج ۳، ص ۱۲۵۳.

۲. واسطی، تاج العروس من جواهر القاموس، ج ۳، ص ۳۱۸.

۳. ابن منظور، لسان العرب، ج ۲، ص ۲۲۸.

۴. فراهیدی، کتاب العین، ج ۳، ص ۱۰.

۵. مظفر، أصول الفقه، ج ۲، ص ۱۲.

۶. نائینی، فوائد الأصول، ج ۳، ص ۷.

۷. مظفر، أصول الفقه، ج ۲، ص ۱۳.

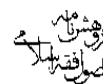
شرعی و یا عقلی دارد؛ به همین جهت است که حجت را بر دو قسم ذاتی و مجعول می‌دانند. بناء عقلا: جهت تبیین مفهوم اصطلاحی «بناء عقلا» از عبارات مختلفی استفاده شده است که به تعدادی از این تعاریف، اشاره می‌شود:

الف. برخی اصولیان، بناء عقلا را عادت و سلوک عملی مردم بر انجام دادن یا ترک کاری دانسته‌اند. مقصود از مردم، جمیع عقلا و عرف عام از هر نژاد و دینی است؛ لذا مسلمان و غیر مسلمان را در بر می‌گیرد. این سلوک عمومی را سیره عقلا گویند.<sup>۱</sup> ب. بنا به تعریف برخی دیگر، بناء عقلا رفتار خردمندان مبتنی بر سلوک خاص است که در برابر رویدادهای پیش‌رو از آنها سر می‌زند. عقلا، علی‌رغم اختلافات زمانی، مکانی، فرهنگی و معرفتی که دارند در این روش و سلوک، یکسان هستند.<sup>۲</sup> ج. برخی علما در مقام تعریف آن از تعبیر میل عمومی، بهره‌جسته‌اند و گفته‌اند بناء عقلا، میل عمومی عقلا به یک سلوک معین است.<sup>۳</sup> د. برخی دیگر از اصولیان تعبیر به استمرار عمل نموده و گفته‌اند طریقه عقلا، عبارت است از استمرار سیره عقلا از آن جهت که عاقل هستند بر یک چیزی، خواه منتسب به کیش و دین خاصی باشند یا نباشند.<sup>۴</sup>

### کلمات علامه طباطبایی

نخست لازم است متن کلام علامه مورد اشارت قرار گیرد و آنگاه آن را مورد ارزیابی قرار داد. وی می‌نویسد:

در جایی می‌توان به بناء عقلا تمسک کرد که کبروی باشد، وگرنه سیره‌هایی که در مقام تشخیص صغرای حکم دیگر هستند، قابلیت اختلاف نظر در آنها وجود دارد. سیره‌های کبروی، احکامی را اثبات می‌کنند که استغنا نسبت به آنها وجود ندارد؛ یعنی بناء عقلا از آن حیث که عاقل هستند و در ظرف اجتماع و مسیر استکمال، قرار دارند، تحقق یافته است؛



۱. همان، ص ۱۷۱.  
۲. حکیم، الأصول العامة في الفقه المقارن، ص ۱۹۱.  
۳. حسینی، الدلیل الفقہی تطبیقات فقہیة لمصطلحات علم الأصول، ص ۱۸۵.  
۴. نائینی، فوائد الأصول، ج ۳، ص ۷.

در نتیجه فطرتاً هیچ انسانی با آن مخالفت نخواهد کرد... در بحث وضع دانستی که اعتبار وضع و دلالت لفظی، مقتضای فطرت انسانی و نظام اجتماعی است؛ به همین جهت است که متعلق بناء عقلا، واقع شده است و ردع از آن، معنا ندارد. از این مطالب، دانسته می‌شود که بناء عقلا، حجت بالذات است؛ یعنی نیاز به وساطت مقدمه دیگر ندارد.<sup>۱</sup>

طبق این عبارت علامه حجیت بناهای عقلایی کبروی را متوقف بر امضای شارع نمی‌داند؛ بلکه معتقد به حجیت ذاتی آنها است.

### تحلیل و بررسی

دیدگاه علامه از جهاتی قابل ارزیابی است که در قالب چند مطلب، بیان می‌شود:

مطلب اول: به عقیده علامه طباطبایی بناهای عقلایی در جایی که برای کشف حکم شرعی به کار گرفته می‌شوند بر دو قسم اند:

الف. گاهی جهت تشخیص صغرای حکم دیگر مورد تمسک قرار می‌گیرند؛ به عنوان مثال، بناء و سیره کلی عقلا بر نقل و معاوضه، یک بناء کلی کبروی است؛ اما اینکه در چه قالبی و به چه شکلی، نقل و معاوضه، صورت پذیرد، سیره‌های دیگری وجود دارد که همگی به عنوان صغریات این کبری، شمرده می‌شوند؛ مثلاً بیع منابذه<sup>۲</sup> و یا بیع ربوی، از اشکال و قالب‌های تحقق نقل و معاوضه هستند.

ب. گاهی بناء عقلا، بر یک قاعده و حکم کلی کبروی است؛ نظیر مثالی که بیان شد و گفته شد بناء عقلا بر نقل و معاوضه است. مثال دیگر اینکه معتبر دانستن وضع و دلالت‌های لفظی، یک بناء کلی کبروی است که البته صغریات مختلفی برای آن ارائه می‌شود؛ ولی اصل اینکه وضع و دلالت‌های لفظی، معتبر هستند، یک مبنا و قاعده کلی کبروی است.

علامه طباطبایی، دسته اول از بناهای عقلایی را محل اختلاف انظار می‌داند<sup>۳</sup>؛ اما قسم دوم را از اقتضانات فطری و احکام عقلا از آن جهت که عاقل هستند برمی‌شمرد و

۱. طباطبایی، حاشیه الكفاية، ج ۲، ص ۲۰۶.

۲. بیع منابذه نوعی داد و ستد در عصر جاهلی بود که مشتری به طرف مقابل می‌گفت: «أَنْ نَبْذَهُ إِلَيَّ فَقَدْ اشْتَرَيْتَهُ بِكَذَا». (علامه حلی، تحرير الأحكام الشرعية على مذهب الإمامية، ج ۲، ص ۲۵۶)

۳. طباطبایی، حاشیه الكفاية، ج ۲، ص ۲۰۵.

می نویسد: «فطرتاً هیچ انسانی با آن مخالفت نمی کند» و در ادامه ضمن تأکید بر اینکه این قسم از بناهای عقلایی، از چیزهایی است که مقتضای فطرت انسانی و نظام اجتماعی است می نویسد: «ردع از آن معنا ندارد».

بنابر این طباطبایی هرگز در مقام ذاتی دانستن حجیت تمام سیره‌های عقلایی نیست؛ بلکه اتفاقاً سیره‌هایی که عمدتاً اشتراط عنصر معاصر در آنها محل بحث است از قسم اول یعنی سیره‌های صغروی هستند که کلام ایشان مبنی بر ذاتی بودن حجیت سیره ناظر به آنها نیست.

مطلب دوم: ایشان پس از بیان سیره‌های صغروی و کبروی، تصریح می کند که تمسک به بناء عقلا، صرفاً منحصر در بناهای کبروی است که البته مقصود وی از تمسک، استناد به نحو مستقل و ذاتی است. آنگاه در ادامه، بناهای کبروی را دال بر احکامی می داند که استغنا و بی نیازی نسبت به آنها فی نفسه متصور نیست. عدم امکان استغنا از این دسته بناها، بدان جهت است که از ناحیه عقلا از آن جهت که عاقل هستند، در ظرف اجتماع و در مسیر استکمال، تحقق یافته اند؛ یعنی نظام اجتماعی و استکمال حیات بشری، بدون آنها ممکن نیست؛ لذا عقل عقلا، ایشان را بر آن وامی دارد تا چنین احکامی را صادر کنند. طبیعتاً وقتی حکمی، از چنین جایگاه ممتاز و ویژه‌ای برخوردار شد، فطرتاً هیچ انسانی با آن مخالفت نخواهد کرد.

خلاصه آنکه منهای سیره‌های کبروی، نظام اجتماعی مختل می شود و هر عاقلی در هر گوشه‌ای از این اجتماع عظیم بشری، بدون آنکه نیاز به پرسش از دیگران و تبعیت از آنان داشته باشد، فطرتاً خود را تابع این دسته از سیره‌ها می یابد. نمونه‌ای که خود علامه طباطبایی ارائه می کند، لزوم وضع و دلالت‌های لفظی است که آدمیان، به مقتضای فطرت، خود را نیازمند آن می دانند و اساساً بدون آن، نظام اجتماعی مختل خواهد شد؛ در چنین فرضی، بدیهی است که ردع از سیره، بی معنا خواهد بود.

مطلب سوم: علامه طباطبایی پس از اشاره به فطری و مقتضای عقل بودن سیره‌های کبروی، در مقام تبیین وجه ذاتی بودن حجیت آنها می نویسد: هرگونه مخالفت با چنین سیره‌هایی، موافقت با آنها خواهد بود؛ به عبارت دیگر، از انکارشان، اثباتشان لازم می آید.

جهت تبیین این مطلب، مثالی را بیان می کند و آن اینکه یکی از سیره‌های کبروی که عقلا، در شئون زندگی خود دارند، تبعیت از علم و قطع است. عقلا از آن جهت که عاقلند تبعیت

پیشروان  
مطابق  
اصول

سال ۱۳۹۹

از علم را لازم می‌شمرند. حال اگر قرار باشد شارع با این بنا و سیره عقلا مخالفت کند، نهایتاً به مکلف می‌فرماید که از قطع و علم خود تبعیت نکن! بدیهی است که اگر قرار باشد مکلف، با سیره عقلایی مذکور مخالفت ورزد در واقع، این مخالفت را در پی تبعیت از امر مولا انجام می‌دهد؛ یعنی از آنجایی که علم دارد مولا از او مخالفت با سیره را خواسته، حسب علم به امر مولا، از مولا تبعیت می‌کند و سیره را به کنار می‌نهد. در اینجا در واقع، هم‌چنان مکلف به علم و قطع خود عمل کرده است؛ پس باز به همان سیره عقلا عمل نموده است. از این رو هرگونه انکاری به اثبات و هرگونه مخالفتی به موافقت می‌انجامد.

مطلب چهارم: یکی از مهم‌ترین اغراضی که برخی پژوهشگران را به تحقیق پیرامون ماهیت بناء عقلا و کیفیت حجیت آن واداشته است، کوشش در این جهت است که از این رهگذر بتوانند وجهی برای اعتبار و حجیت بسیاری از بناهای نوظهور - که عمدتاً ارمغان تمدن جدید است - بیابند. امروزه سیره‌های مختلفی در عرصه معاملات و... مورد اقبال جوامع بشری قرار گرفته است که فاقد عنصر معاصرت هستند. تلاش در راه نفی اعتبار عنصر معاصرت، عمدتاً در همین راستا صورت می‌پذیرد.

برخی از پژوهشگران، طی مقالات مکتوب خود، کوشیده‌اند بیانات طباطبایی را تأییدی بر ذاتی بودن تمام سیره‌ها و بناهای عقلایی بدانند؛ البته برخی، عمومی بودن مدعای وی را مسلّم دانسته‌اند و در ادامه، به نقد آن پرداخته‌اند. برخی دیگر نیز که مختارشان، نفی اعتبار عنصر معاصرت بوده است، ابتدا تعمیم را از کلمات ایشان استفاده کرده‌اند، سپس آن را مؤیدی بر مدعای خود بر شمرده‌اند. در اینجا به بررسی سخن چند مورد از پژوهشگرانی که تعمیم را از عبارات طباطبایی استفاده کرده‌اند و گمان برده‌اند ایشان، حجیت تمام بناهای عقلایی را ذاتی می‌داند پرداخته می‌شود.

مورد اول: اکبرنژاد کلام طباطبایی را ناظر به تمام بناهای عقلایی می‌داند و می‌نویسد: «علامه طباطبایی، نخستین عالم اصولی است که به ذاتی بودن حجیت سیره‌های عقلایی و غیر قابل ردع بودن آن‌ها... و به کلیت حکم مذکور، تصریح می‌کند.»<sup>۱</sup>

مورد دوم: حسین نژاد پس از تقسیم بناهای عقلایی به دو قسم منقح موضوع و مثبت حکم

۱. اکبرنژاد، «حجیت ذاتی بناهای عقلایی و تأثیر آن در فقه و اصول»، مجله فقه، ش ۲، صص ۱۱۴-۱۶۵.

و پس از تصریح به عدم اشتراط عنصر معاصرت در قسم اول از سیره‌ها، به بیان دیدگاه‌های مطرح درباره اشتراط معاصرت در قسم دوم یعنی سیره‌های مثبت حکم می‌پردازد و از علامه طباطبایی به عنوان کسی یاد می‌کند که عنصر معاصرت را در بناهای قسم دوم، شرط نمی‌داند؛ یعنی اگر یک بناء عقلایی در مقام اثبات حکم باشد، اعتبار و حجیتش، ذاتی است و نیازی به امضای شارع ندارد. ایشان در این باره می‌نویسد: «بعضی از بزرگان و صاحب نظران معتقدند که حجیت این قسم از بنای عقلا، ذاتی است و نیازی به دلیل زائد ندارد. از جمله بزرگان معتقد به این نظریه، علامه طباطبایی در حاشیه‌اش بر کفایه است.»<sup>۱</sup>

مورد سوم: برهانی از عبارات علامه طباطبایی چنین استفاده می‌کند که بناهای عقلایی همگی از ضروریات ظرف اجتماع‌اند... از این رو شارع نیز نمی‌تواند با آنها مخالفت کند.<sup>۲</sup> می‌بینیم که پژوهشگر مذکور، تصریح به تعمیم می‌کند و پنداشته که علامه طباطبایی، تمامی بناهای عقلایی را حجت بالذات و غیر قابل ردع می‌داند.

نویسندگان دیگری نیز همین نسبت را به علامه طباطبایی می‌دهند که از ذکر و بیان عبارات آنان خودداری می‌شود.<sup>۳</sup> با مراجعه به متون مقاله‌های این پژوهشگران، آشکار می‌شود که علت به خطا رفتنشان در مقام برداشت از کلام علامه طباطبایی، آن است که کلام ایشان را تقطیع نموده‌اند، به گونه‌ای که کاملاً مخّل به مقصود شده است.

در اینجا مجال نقل عبارات و متون مقالات ایشان نیست؛ اما به طور مجمل و خلاصه می‌توان گفت این پژوهشگران در مقام نقل کلام علامه، به نقل این فراز از کلام ایشان که می‌نویسد: «تحقق البناء من العقلاء بما هم عقلاء واقعون في ظرف الاجتماع و طریق الاستكمال فلا یخالفه انسان بالفطرة» و بعد از آن، بسنده نموده‌اند و صدر استدلال را مورد اشاره قرار نداده‌اند؛ در حالی که اگر به صدر کلام و صدر استدلال ایشان توجه و التفات می‌نمودند، چنین برداشتی از عبارات ایشان نمی‌کردند.

پژوهش‌های حقوق فقه اسلامی

شماره ۳، سال ۱۳۹۹

۱. حسین نژاد، «تحلیل حجیت بنای عقلا با رویکردی در مسائل مستحدثه»، فصلنامه پژوهش‌های فقه و حقوق اسلام، ش ۴۸، صص ۳۷-۶۲.
۲. برهانی، «حجیت سیره و بنای عقلا»، مجله مطالعات اصول فقه امامیه، ش ۹، صص ۹۳-۱۱۴.
۳. ر.ک اصغری، «بناء عقلا»، مجله دانشکده حقوق و علوم سیاسی، صص ۱-۴۲.

## تعدد مقصود باحثین از سیره‌های صغروی و کبروی

نکته‌ای که شاید بتوان به عنوان جهت و علت اصلی خلط بحث و مشتبه شدن آن بر برخی پژوهشگران دانست، این است که ایشان، گمان برده‌اند مقصود علامه طباطبایی از سیره‌های کبروی، تمامی سیره‌هایی است که به جهت اثبات احکام شرعی کلی به کار گرفته می‌شوند. آنگاه وقتی دیده‌اند که ایشان حجیت سیره‌های کبروی را ذاتی می‌داند، پنداشته‌اند که از دیدگاه علامه طباطبایی، هر سیره‌ای که به قصد اثبات حکم شرعی به کار گرفته شود، حجیتش ذاتی است و مشروط به معاصرت با معصوم نیست. این در حالی است که مقصود وی، از مثال‌هایی که بیان کرده است آشکار می‌شود. مقصود ایشان از سیره‌های کبروی، احکام خطاناپذیر مثل لزوم تبعیت از علم و گریز ناپذیر مثل لزوم انجام معاوضه است که گفتیم هر دو از احکام عقلی هستند. یکی از احکام عقل نظری و دیگری از احکام عقل عملی.

شاید بتوان وجه این خطا در برداشت را تعدد استعمال این دو اصطلاح - یعنی اصطلاح سیره صغروی و کبروی - و تعدد مقصود و مراد مستعملین آنها دانست.

حال که مقصود علامه از سیره‌های صغروی و کبروی بیان شد، به بیان صدر و نحوه استخدام عناوین مذکور و مقصودی که وی از این اصطلاحات، دنبال می‌کند اشاره می‌شود.

صدر نیز در یک تقسیم‌بندی، به تقسیم سیره‌ها به صغروی و کبروی می‌پردازد. ایشان بحثی را درباره‌ی اشتراط معاصرت در حجیت سیره، دنبال می‌کند که در ابتدا، تصریح می‌کند به اینکه معاصرت سیره عقلاً با عصر معصوم، شرط امکان استدلال به آن بر حکم شرعی است؛ زیرا حجیت سیره، ذاتی نیست؛ بلکه به جهت کشف امضای شرعی از باب تقریر و عدم ردع است. به همین جهت است که حجیت سیره، متوقف بر معاصرت است و درباره‌ی سیره‌های مستحدثه، نمی‌توان به استناد عدم ردع شارع، حکم به حجیت و اعتبار آنها کرد.

ایشان پس از بیان مطلب مذکور، به بیان این نکته می‌پردازد که اشتراط معاصرت، صرفاً مربوط به سیره‌هایی است که به قصد اثبات حکم شرعی کلی و به جهت کشف از دلیل شرعی بر آن حکم به کار گرفته می‌شوند؛ درحالی که قسم دیگری از سیره نیز وجود دارد که هیچ کاشفیتی از حکم شرعی ندارد؛ بلکه صرفاً تحقق بخش صغرای حکم شرعی‌ای است که در مرتبه سابق، دلیل شرعی بر آن اقامه شده است.

پژوهش‌های حقوقی  
فقه‌ای

ارزیابی دیدگاه علامه طباطبایی مبنی بر ذاتی انگاری حجیت نهادهای عقلایی

ایشان، اغلب بناهای عقلایی را که به قصد تحلیل مقاصد نوعی متعاملین و محقق ساختن صغرای ادله صحت و نفوذ معاملات، به کار گرفته می‌شوند از قسم صغروی می‌داند؛ به عنوان مثال، سیره عقلی بر آن است که غبن در معامله را نمی‌پذیرند به گونه‌ای که از مرتکبات ذهنی و مقاصد نوعی متعاملین، آن است که وارد معامله غبنی نشوند و این به منزله یک شرط ضمنی در هر عقدی وجود دارد، گرچه به آن تصریح نکنند. بر این اساس، خیار غبن بر پایه یک شرط ضمنی در عقد، ثابت می‌شود. چنین سیره‌ای، کاشف از دلیل بر حکم شرعی نیست؛ بلکه صرفاً صغرای دلیل «المؤمنون عند شروطهم»<sup>۱</sup> را محقق می‌سازد.

صدر در پایان تصریح می‌کند که اعتبار و تأثیر این قسم از سیره‌ها، مشروط به معاصرت با معصومین نیست؛ زیرا اینها صرفاً صغرای دلیل شرعی را محقق می‌سازند و آنچه مستند و مستمسک حکم شرعی کبروی قرار می‌گیرد اطلاق ادله است.<sup>۲</sup>

از بیانات ایشان و مقایسه آن با بیانات علامه طباطبایی، آشکار می‌شود که صدر، اشتراط معاصرت در سیره را مربوط به سیره‌های کبروی می‌داند؛ درحالی‌که علامه طباطبایی، سیره‌های کبروی را حجت بالذات می‌دانست. این وحدت استخدام الفاظ، شاید برخی پژوهشگران را به توهم انداخته باشد که صدر، اشتراط معاصرت در چیزی را اثبات می‌کند که علامه طباطبایی، آن را در همان چیز نفی می‌کند؛ به عبارت دیگر گمان برده‌اند تعریف علامه طباطبایی از سیره‌های کبروی همان تعریفی است که صدر برای آنها ارائه نموده است. این در حالی است که اساساً محل نفی و اثبات در کلام این دو عالم، متعدد است و آنچه را که یکی نفی می‌کند غیر از چیزی است که دیگری اثبات می‌کند و مقصود آن دو از سیره‌های کبروی، متعدد است، گرچه هر دو از واژگان واحد بهره جسته‌اند.

البته همانطور که قبلاً اشاره شد، به نظر می‌رسد علت اصلی به خطا رفتن پژوهشگران این عرصه، همان تقطیع مخل است. نظر و تأمل در مقاله‌هایی که در این زمینه به نگارش در آمده به خوبی خواننده را بر این مطلب واقف می‌سازد که نگارش‌های ابتدایی با تقطیع کلام علامه دچار سوء برداشت شده‌اند و قول به نفی اشتراط معاصرت را به وی نسبت داده‌اند و

۱. طوسی، تهذیب الأحکام، ج ۷، ص ۳۷۱، ح ۶۶.

۲. صدر، دروس فی علم الأصول، ج ۲، ص ۱۳۱.

نگارش‌های بعدی، انتساب این دیدگاه به علامه را ارسال مسلمات نموده‌اند؛ بنابر این بعید است که مشتبّه شدن امر بر ایشان، به جهت تعدد مقصود باحثین از سیره‌های صغروی و کبروی باشد. اساساً به نظر نمی‌رسد که به چنین مطلبی تفتّن داشته‌اند؛ لکن صرفاً به عنوان یک احتمال، به آن اشاره شد.

### نقد بر برخی پژوهشگران معاصر در فهم کلام علامه طباطبایی

برخی پژوهشگران، با درک نادرست از بیان علامه طباطبایی، سخن ایشان را مخدوش و دچار اشکال دانسته‌اند. اکبرنژاد در نقد سخن علامه طباطبایی می‌نویسد: سیره عقلا تنها در صورتی که با همان سیره انکار شود، از انکارش اثبات لازم می‌آید؛ اما اگر با سیره دیگری نفی شود، اثبات آن سیره مشخص، لازم نمی‌آید؛ مثلاً مولا با نص که متن قطعی است ظاهر را از حجیت بیندازد؛ مانند اینکه به شخص بگوید اگر خبر ثقه‌ای از من رسید نپذیر. در این صورت دور لازم نمی‌آید؛ زیرا خبر اول، قطعی است و خبرهای غیر قطعی را از حجیت ساقط می‌کند.<sup>۱</sup>

محقق مذکور، جواز انکار ظواهر به وسیله نص را دلیل بر جواز انکار یک سیره با سیره دیگر دانسته است، غافل از اینکه طباطبایی از حجیت ظواهر به عنوان یک سیره کبروی، یاد نکرده است تا آنگاه سخن از امکان انکار آن به وسیله نص و دلیل قطعی به میان آید؛ بلکه ایشان حجیت علم را سیره‌ای کبروی دانسته که همان خصوصیات کبروی بودن را دارد؛ یعنی لزوم تبعیت از آن، از عقلا از آن جهت که عاقل هستند و به مقتضای فطرتشان، نشأت گرفته و ردع آن معنایی ندارد.

بنابر این تبعیت از قطع، مقتضای فطرت است و هیچ انسانی، با آن مخالفت نمی‌کند و همانطور که توضیح داده شد هرگونه مخالفتی با آن به موافقت می‌انجامد؛ زیرا اگر قرار باشد شارع، تبعیت از علم را انکار نماید طبیعتاً با دلیلی که دلالت آن به نحو ظهور باشد به مخالفت با قطع نمی‌پردازد؛ چراکه ظاهر، دلیل ظنی است و دلیل ظنی، توان معارضه با دلیل قطعی را ندارد؛ از این رو با دلیل قطعی و علمی به مخالفت آن برمی‌خیزد که طبیعتاً هرگونه تبعیت از امر مولا، تبعیت از علم، شمرده می‌شود؛ لذا مخالفت با سیره به موافقت با آن می‌انجامد.

۱. اکبرنژاد، «حجیت ذاتی بناهای عقلایی و تأثیر آن در فقه و اصول»، مجله فقه، ش ۲، صص ۱۱۴-۱۶۵.

نتیجه آنکه اساساً علامه طباطبایی، سیره عقلا بر حجیت تبعیت از ظواهر را از سیره‌های کبروی نمی‌داند تا کسی بگوید این سیره را می‌توان با یک نص - که آن هم مورد تبعیت عقلا و موضوع سیره عقلا است - ردع نمود و از انکار یک سیره، اثبات همان سیره، لازم نمی‌آید. خیر! ایشان سیره عقلا بر تبعیت از علم را از سیره‌های کبروی می‌داند که دانستیم به هر شکلی که ردع از آن امکان داشته باشد از انکار آن، اثباتش لازم می‌آید.

شاهد بر اینکه علامه طباطبایی تبعیت از ظواهر را از سیره‌های کبروی نمی‌داند این است که خود ایشان، بناء عقلا بر حجیت خبر واحد موثوق الصدور را نیازمند امضای شارع می‌داند و اعتبار آن را به ملاک امضا و عدم ردع شارع می‌داند و می‌نویسد: بناء عقلا، در تمام زمان‌ها و سرزمین‌ها بر عمل به خبر موثوق الصدور است ... این بناء، پیوسته قبل از ظهور شرع تا بعد از آن، استمرار داشته است و شارع نسبت به آن، ردع نکرده است که اگر ردعی کرده بود حتماً آشکار می‌گشت؛ لذا این عدم ردع، کاشف از رضایت شارع و امضای اوست.<sup>۱</sup> همچنین می‌نویسد: «طرقی که نزد عقلا ثابت است، مجرد عدم ردع، دلیلی بر امضا و انفاذ حجیت آنها خواهد بود».<sup>۲</sup>

می‌بینیم که علامه طباطبایی صریحاً حجیت چنین سیره‌هایی را متوقف بر امضای شارع می‌داند. جالب است که محقق مذکور در مقاله خود، چون گمان برده که تبعیت از ظواهر، جزء سیره‌های کبروی است، نه تنها اشکال مذکور را به ایشان وارد کرده و مخالفت با ظواهر را به وسیله نصّ، ممکن دانسته است؛ بلکه به اشکال دیگری پرداخته است به این صورت که چرا علامه طباطبایی که حجیت سیره را ذاتی می‌داند، در جاهای دیگر کتاب خود، حجیت سیره را متوقف بر امضا دانسته است؟ غافل از آنکه این ادعا که تبعیت از ظواهر، جزء سیره‌های کبروی است مدعای ایشان نبوده است تا قرار باشد با مفروض و مسلّم پنداشتن اینکه طباطبایی مدعی چنین مطلبی است، یکی پس از دیگری به ایشان، اشکال وارد نمود.

پیشینه  
تاریخ  
اصول فقه اسلامی

سال ۱۳۹۹

۱. طباطبایی، حاشیه الکفایة، ج ۲، ص ۲۱۲.

۲. همان، ص ۱۹۴.

## نقد دیدگاه علامه طباطبایی

دانسته شد که علامه با تقسیم سیره‌ها به صغروی و کبروی، حجیت سیره‌های کبروی را ذاتی می‌داند. آنگاه در مقام بیان مثال و نمونه برای سیره‌های کبروی، دو سیره «تبعیت از علم» و «بناء عقلا بر معاوضه» را بیان می‌کند که ردع از آنها معنا ندارد.

به نظر می‌رسد در بیانات ایشان خلط بین حکم عقل و بناء عقلا صورت گرفته است. توضیح مطلب آنکه لزوم تبعیت از علم و ذاتی بودن حجیت آن، از احکام عقل است. بنا به تصریح اصولیان عدم حجیت علم و قطع، مستلزم تناقض است؛ زیرا وقتی مکلف به چیزی قطع پیدا کند؛ مثلاً قطع حاصل کند که فلان مایع، بول است، به مجرد حصول قطع، صغرا و کبرا نزد او حاصل می‌شود و می‌گوید: «هذا بول و کل بول يجب الاجتناب عنه فهذا يجب الاجتناب عنه»؛ بنابر این حکم شارع به اینکه این مایع، لزوم اجتناب ندارد، به تناقض می‌انجامد.<sup>۱</sup> بنابر این ذاتی بودن حجیت قطع و عدم امکان سلب حجیت از آن، از احکام عقل است و مستند به بناء عقلا نیست. اینکه علامه طباطبایی لزوم تبعیت از علم را از بناهای عقلایی شمرده، خلط بین بناء عقلا و حکم عقل است.

بناء عقلا بر معاوضه نیز از احکام عقل عملی است. جهت تبیین مطلب، به تعریف و تبیین حکم عقل عملی و مورد حکم آن اشاره می‌شود.

مظفر در مقام تبیین حکم عقل عملی از پنج سبب، به عنوان اسباب حکم عقل عملی یاد می‌کند. ایشان پس از بیان دو سبب یعنی ادراک کمال و نقص و نیز ادراک ملائمت و عدم ملائمت به این مطلب اشاره می‌کند که ادراک‌های مذکور، گاهی جزئی و به انگیزه مصلحت شخصی است که در این صورت، حکم آن را حکم عقل نمی‌دانیم؛ بلکه مستند به حس، وهم و یا خیال است که در اصطلاح امروزی به عنوان امور عاطفی شناخته می‌شوند. گاهی نیز کلی و به انگیزه مصلحت نوعی است؛ مانند حکم عقل به مصلحت عدل که به جهت حفظ نظام و بقاء نوع انسانی صورت می‌پذیرد. این دسته از احکام را مستند به عقل می‌دانیم که مدح عقلا را به دنبال دارد.

۱. انصاری، فرائد الأصول، ج ۱، ص ۳۱.

ایشان در ادامه می‌نویسد: این مدح و ذمّ، چنانچه به اعتبار اشمال بر مصلحت و مفسده نوعی و یا کمال و نقص نوعی، تطابق آراء عقلا را به دنبال داشته باشد، از احکام عقل عملی شمرده می‌شود و با نام‌های آراء محموده و تأدیبات صلاحیه شناخته می‌شود.<sup>۱</sup>

مطابق بیان مذکور، چنانچه عقلا - از آن جهت که عاقل هستند - حکم به ضرورت معاوضه به انگیزه مصلحت عمومی و به غرض حفظ نظام و بقاء نوع انسانی کنند حکم مذکور در واقع حکم عقل است و اگر احیاناً سخن از استناد آن به عقلا به میان آید مقصود، حکم عقل عقلا است؛ بنابر این مرجع و مدرک، عقل است.

نظر به همین قسم از درآمیختگی تعابیر و ای بسا لفظی بودن پاره‌ای از نزاع‌ها است که آشتیانی می‌نویسد: گاهی اصولیان، به بناء عرف، تمسک می‌کنند در حالی که مقصودشان، عقلا از حیث عقل آنان است؛ مثل اینکه در بحث اجتماع امر و نهی، سخن از بناء عرف بر امتناع به میان می‌آورند، در حالی که مقصودشان حکم عقل است... در مسائل عقلی نیز بحث از عرف را مطرح می‌سازند، در حالی که مقصودشان از عرف، جهت عقلی عرف است.<sup>۲</sup> کلباسی نیز می‌نویسد: گاهی شکل استدلال‌ها به گونه‌ای است که توهم می‌شود استدلال به عقل با استدلال به بناء عقلا، یکی گرفته شده است.<sup>۳</sup>

البته شاید در اینجا این اشکال شود که ای بسا تعریف طباطبایی از عقل عملی، منطبق بر تعریف مظفر نیست و به جهت تفاوت دیدگاهی که در باب تعریف عقل عملی دارند، حکمی را که طبق دیدگاه یکی، مستند به عقل عملی است طبق دیدگاه دیگری، مستند به بناء عقلا است. جهت دفع این اشکال به بیان تعریف عقل عملی از منظر علامه طباطبایی که ذیل قاعده عقلی ملازمه، بیان می‌کند پرداخته می‌شود تا آشکار گردد که حتی طبق آنچه خود ایشان در مقام تعریف عقل عملی، ارائه نموده است، مواردی که به عنوان سیره‌های کبروی، بیان شده است از احکام عقل عملی است، نه اینکه مستند به سیره عقلا باشد.

طباطبایی، ذیل قاعده عقلی «کل ما حکم به العقل حکم به الشرع» می‌نویسد: حق آن

پیشانی  
پیشانی  
پیشانی

سوم شماره ۳، سال ۱۳۹۹

۱. مظفر، أصول الفقه، ج ۲، ص ۲۷۹.

۲. آشتیانی، بحر الفوائد في شرح الفرائد، ج ۱، ص ۱۷۱.

۳. کلباسی، رساله في حجية الظن، ص ۲۳۴.

است که مقصود از عقل در قاعده مذکور، انسان از آن حیث است که حکم به حسن و قبح چیزی و یا وجوب و عدم وجوب چیزی می‌کند؛ بنابر این مقصود از عقل، عقل عملی است و از آنجا که عقل، مقید به فرد و صنف خاصی نشده است، دانسته می‌شود که مراد از عقل، چیزی است که هیچ انسان عاقلی در حکم کردن به آن، اختلاف پیدا نمی‌کند. مصداق این احکام عقل عملی، احکام عمومی عقلایی است که هیچگاه دو نفر از آن جهت که عاقل هستند در آن اختلاف پیدا نمی‌کنند، مگر آنکه در تطبیق آن بر مورد، اختلاف کنند.<sup>۱</sup>

می‌بینیم که ایشان صریحاً احکامی را که مورد تطابق آراء همه عقلای - البته از حیث عاقل بودن آنها - باشد، حکم عقل عملی می‌داند و همان لازمه‌ای را که بر سیره‌های کبروی، مترتب می‌دانست، بر حکم عقل عملی نیز مترتب می‌داند.

ایشان، سیره‌های صغروی را قابل اختلاف می‌داند و می‌نویسد: «امکان اختلاف دیدگاه پیرامون آن وجود دارد»<sup>۲</sup> در مقابل سیره‌های کبروی که قابل اختلاف نیستند. دقیقاً همین ویژگی را درباره حکم عقل عملی بیان می‌کند و درباره آن می‌نویسد: «هیچ دو نفری نیستند که در آن اختلاف داشته باشند... مگر آنکه در انطباق بر مورد، اختلاف کنند».<sup>۳</sup>

ایشان بناهای عقلایی کبروی را ناشی از حیثیت عقلایی عقلای می‌داند و می‌نویسد: «تحقق یافتن بناء از ناحیه عقلای بما هم عقلا است».<sup>۴</sup> دقیقاً همین تعبیر را درباره حکم عقلی به کار می‌بندد و می‌نویسد «آن چیزی است که هیچ انسان عاقلی در حکم کردن بر آن، توقف نمی‌کند»<sup>۵</sup> و نیز می‌نویسد: «هیچگاه دو نفر از آن حیث که عاقل هستند در آن اختلاف نمی‌کنند».<sup>۶</sup>

ایشان، بناهای عقلایی کبروی را دارای منشأ و خاستگاه فطری می‌داند و می‌نویسد: «هیچ انسانی فطرتاً با آن مخالفت نمی‌کند»<sup>۷</sup> هم‌چنان که حکم عقل عملی را از احکام عقل فطری می‌داند که مخالفت شریعت با آن امکان ندارد و در این باره می‌نویسد: «بدیهی است که

۱. طباطبایی، حاشیه الكفایة، ج ۲، ص ۱۸۸.

۲. همان، ص ۲۰۵.

۳. همان، ص ۱۸۸.

۴. همان، ص ۲۰۵.

۵. همان، ص ۱۸۷.

۶. همان، ص ۱۸۸.

۷. همان، ص ۲۰۵.

شریعت در تناقض با فطرت طبیعی نخواهد بود»<sup>۱</sup>.

بیانات مذکور، بدان جهت بود که دانسته شود طبق تعریفی هم که علامه طباطبایی در جای دیگر کتاب بیان کرده است، احکامی که ایشان، مستند به بناء عقلایی کبروی دانسته است، مشمول حکم عقل است.

نتیجه آنکه اولاً علامه طباطبایی در مقام نفی اشتراط معاصرت نسبت به مطلق سیره‌ها نیست؛ ثانیاً همین سیره‌های کبروی نیز که از آنها به عنوان حجج ذاتی یاد کرده است به نظر می‌رسد از احکام عقل عملی باشند و جهت استناد آن به بناء عقلا، آشکار بودن مقصود است، همانطور که آشتیانی پس از بیان مطلبی که از ایشان نقل شد می‌نویسد: این جابجایی در تعبیر، اشکالی را متوجه مستدل نمی‌سازد؛ چراکه مقاصد و مرادات، آشکار است.<sup>۲</sup>

البته در پایان، بیان این احتمال، بعید و دور از واقع نیست که بگوییم اساساً علامه طباطبایی، بناهای کبروی را عین حکم عقل می‌داند و بین حکم عقل عملی و بناهای کبروی، این همانی قائل است. شاید از منظر ایشان، حکم عقل عملی که به تطابق آراء همه عقلا از آن جهت که عاقل هستند گفته می‌شود، چیزی جز همان بناهای کبروی که خاستگاه فطری دارند و حجیتشان ذاتی است نباشد. گویا نظر به همین مطلب باشد که شیخ انصاری می‌نویسد: ممتنع است که حکم عرف، بر خلاف حکم عقل باشد... وجهی ندارد که عرف و عقل، با هم اختلاف داشته باشند... سر مطلب، آن است که عرف، حکومتی در مقابل عقل ندارد؛ بلکه عرف، مرتبه‌ای از مراتب عقل و شأنی از شئون عقل است... چگونه معقول است که حکم عقل و عرف، در موضوع واحد، مختلف باشد؛ در حالی که عرف، همان عقلا هستند.<sup>۳</sup>

جهت تأیید مطلب مذکور مبنی بر ارجاع پاره‌ای از بناهای عقلایی به حکم عقل بیانات بروجردی و صدر در مبحث حجیت ظواهر مطرح می‌شود.

مؤید اول: بروجردی طی بحث از حجیت ظواهر، ابتدا به طرح این پرسش می‌پردازد که آیا حجیت ظواهر، متوقف بر عدم ردع شارع از بناء عقلا است یا خیر؟ پاسخ ایشان به این

پرسش  
در افق  
حجیت

سال ۱۳۹۹ شماره ۳

۱. همان، ص ۱۸۸.

۲. آشتیانی، بحر الفوائد فی شرح الفرائد، ج ۱، ص ۱۷۱.

۳. انصاری، مطارح الأنظار، ص ۱۵۰.

پرسش، مثبت است و تصریح می‌کند که «بی شک، متوقف بر عدم ردع است؛ زیرا اگر مولا، طریق دیگری غیر از طریق شناخته شده، برای اعلام اوامر خود اتخاذ کرده باشد، مثلاً بگوید ثواب و عقابی بر طبق ظواهر کلام من مترتب نمی‌شود؛ بلکه بر بندگان من، واجب است که نسبت به مقصود و مراد من، علم حاصل کنند، در این صورت، نه مولا و نه بندگان، نمی‌توانند به ظواهر کلام، احتجاج نمایند»<sup>۱</sup>.

ایشان در ادامه، به طرح این پرسش می‌پردازد که آیا بناء و سیره عقلا، واسطه اثبات و دلیل حجیت ظواهر است یا اینکه دلیل حجیت ظواهر، عقل است؟ چنانچه بناء عقلا را دلیل بدانیم، جهت اثبات حجیت ظواهر، نیاز به وساطت سیره است؛ یعنی عقل به خودی خود قادر به ادراک نیست؛ بلکه جهت درک حکم، نیازمند استمداد از سایر عقول است؛ اما اگر عقل را دلیل بر حجیت ظواهر دانستیم نیازی به انضمام حکم سایر عقلا نیست و اگر سخن از بناء عقلا به میان می‌آید، به ملاک حکم عقل عقلا است؛ در نتیجه مستند اصلی حکم، [اجتماع عقلا نیست؛ بلکه] حکم عقل است.

ایشان در مقام پاسخ به این پرسش، احتمال دوم را برمی‌گزیند و حجیت ظواهر را مستند به حکم عقل می‌داند و در این باره می‌نویسد: مرجع حکم عقلا به این است که حجیت ظواهر، از احکام ضروری عقول است و به حسن و قبح عقلی باز می‌گردد؛ زیرا عقل، حکم به حسن عقوبت عبدی می‌کند که صرفاً به احتمال اینکه مولا، خلاف ظاهر را اراده کرده است با ظاهر کلام او مخالفت می‌کند، همانطور که حکم به قبح عقوبت عبدی می‌کند که موافق ظاهر کلام مولا، عمل کرده است؛ حتی اگر موافقت با ظاهر کلام مولا، به مخالفت با حکم الزامی دیگر بینجامد. اینها احکام عقل هستند که نیازی به اقامه برهان و استمداد جستن از دیگر عقول ندارند.<sup>۲</sup>

بدین ترتیب بروجردی حکم به عقلی بودن حجیت ظواهر می‌کند و معتقد است اگر سخن از بناء عقلا به میان می‌آید همگانی بودن سیره آنان و اشتراکشان در بناء، موضوعیت ندارد؛ بلکه کاشفیت آن از حکم عقل، مطرح است.

۱. بروجردی، نهاية الأصول، ص ۴۷۰.

۲. همان، ص ۴۷۱.

البته ایشان این پرسش و اشکال مقدر را بی پاسخ نمی‌گذارد که چطور ممکن است برخی از این سیره‌ها که در واقع، از احکام عقل عملی به شمار می‌آیند و بشر، گریزی از تبعیت از آنها ندارد، مورد ردع شارع قرار گیرند؟ مگر امکان دارد که وقتی یک بناء عقلایی از احکام عقل عملی بود، شارع مقدس به مخالفت با آن بپردازد؟ ایشان در پاسخ به این پرسش می‌نویسد: در حقیقت، این گونه بیانات شارع، ردع بناء عقلا شمرده نمی‌شود؛ زیرا اساساً بناء عقلا بر احتجاج به ظواهر، از همان ابتدای امر، مقید به عدم ردع مولا و عدم احداث طریق جدید برای تفهیم و تفهّم است.<sup>۱</sup>

می‌بینیم که ایشان توجه را به نکته دقیقی معطوف می‌سازد و آن اینکه آنچه بناء عقلا است مورد ردع شارع قرار نگرفته است و آنچه مورد ردع شارع قرار گرفته است، از اساس متعلق بناء عقلا نبوده است. توضیح مطلب آنکه اگر می‌گوییم بناء عقلا بر تبعیت از ظواهر است، اصلاً بدان معنا نیست که عقلا بنائشان بر تبعیت از ظواهر حتی در مقام اخذ خطابات شارع باشد. خیر! این بناء مربوط به تعاملات اجتماعی است؛ اما اینکه در مقام اخذ کلام شارع به چه نحوی باید عمل کنند؟ اینکه آیا می‌توانند اخذ به ظواهر کنند یا فقط باید اخذ به علم نمایند؟ این مطلب اساساً متعلق بناء و سیره آنها نبوده تا قرار باشد با ادله رادع، از آن ردع شده باشد. ایشان، در همین راستا به طرح پرسش دیگری می‌پردازد و آن اینکه وقتی بناء عقلا بر لزوم تبعیت از ظواهر را به حکم عقل، ارجاع دادیم و از باب حکم عقل، حکم به حجیت آن نمودیم، آیا حجیت ظواهر همانند حجیت قطع، ذاتی است یا اینکه حجیت آن عرضی است؟ در پاسخ به این پرسش، ذاتی بودن حجیت ظواهر را نمی‌پذیرد؛ لکن عرضی بودن آن به معنای قابل ردع بودن آن را نیز قبول ندارد و معتقد است حجیت آن به واسطه برخی جهات عرضی است؛ اما از آنجایی که این جهات عرضی، لازمه جدایی ناپذیر بناء عقلا هستند، قابلیت ردع از این بناء عقلایی وجود ندارد؛ لذا در نهایت، شبه ذاتی بودن حجیت سیره را می‌پذیرد. دلیل ایشان بر مطلب مذکور، آن است که «ظواهر به خودی خود مانند قطع نیستند که تمام الموضوع برای حجیت باشند؛ بلکه حجیت آن به خاطر برخی جهات خارجیه‌ای است که لازمه جدایی ناپذیر بناء عقلا است. تلازم بناء عقلا با این جهات خارجی، آن‌چنان نزد

پرسش‌های  
فقهی و حقوقی

دوره سوم شماره ۳، سال ۱۳۹۹

۱. همان، ص ۴۷۰.

عقل، آشکار و روشن است که در مرتبه ذاتیات، قرار دارند؛ لذا هیچ عقلی در مقام حکم به حجیت و حکم به حسن و قبح، دچار تردید نمی‌شود، گرچه ای بسا تفصیلاً به این جهات حجیت، التفات نداشته باشد.<sup>۱</sup>

می‌بینیم که ایشان، ضمن اِبا از تصریح به ذاتی بودن حجیت ظواهر، در عین حال، صراحتاً حجیت آن را کالذاتی می‌داند؛ بنابر این، گرچه حجیت ظواهر، مستند به بناء عقلا است؛ اما بناء عقلا، به حکم عقل باز می‌گردد و به خاطر برخی جهات که ملازم با این بناء هستند، حکم به حجیت بناء عقلا بر لزوم تبعیت از ظواهر می‌شود. از منظر ایشان «جهات عرضی که موجب حجیت ظواهر و ترتب وجوب عقلی بر موافقت با ظواهر و حسن عقوبت بر مخالفت با ظواهر می‌شود، یکی از این دو امر است: ۱. منحصر بودن راه افاده و استفاده در حجیت ظواهر؛ ۲. اینکه عمل به ظواهر، از فطریات عقول است.»<sup>۲</sup>

همانطور که دیدیم کلام ایشان، مؤیدی است بر آنچه در مقام نقد دیدگاه طباطبایی بیان کردیم و آن اینکه بسیاری از احکامی که مستند به بناهای عقلایی می‌دانیم در واقع، خاستگاه عقلی دارند و مستند به حکم عقل هستند، گرچه ای بسا آنها را به سیره و بناء عقلا مستند می‌سازند. مؤید دوم: صدر، سیره‌ها را بر دو قسم می‌کند و می‌کوشد تا حجیت تمام امارات شرعی را مطابق یکی از آن دو توجیه نماید. سپس ابراز می‌دارد که در باب حجیت ظواهر، حجیت آن را بر وجه سوم می‌توان مبتنی ساخت که البته این وجه، خارج از مسلک سیره است و تمسک به آن، تمسک به دلیل عقل خواهد بود.

صدر - پس از بیان دو احتمال برای معنای سیره که در باب امارات به کار گرفته می‌شود - می‌نویسد: احتمال دیگری هم در باب حجج عقلایی وجود دارد که مختص طریقی نظیر ظواهر کلام است که مولا در مقام رساندن اغراضش به بندگان به کار می‌بندد. در این زمینه احتمال می‌رود پای هیچ‌یک از دو قسم سیره‌هایی که گفتیم در میان نباشد؛ بلکه یک حکم عقلی باشد که منهای جعل عقلا و سیره آنان ثابت است. عقلا به عقل خود و نه به عقلانیت

۱. همان، ص ۴۷۱.

۲. همان، ص ۴۷۰.

خود اتفاق بر اخذ به ظواهر کلام دارند.<sup>۱</sup>

وی در ادامه، بر این نکته تأکید می‌کند که «به هر حال این مسلک دیگری جهت اثبات حجیت امثال ظواهر است که در مقابل مسلک سیره قرار داد. تفاوت مسلک عقل با مسلک سیره در این است که طبق این مسلک، حجیت، نیازمند جعل نیست و صرف عدم ردع، جهت اثبات حجیت آن کافی است، بر خلاف حجیت بر مسلک سیره که نیازمند جعل است.»<sup>۲</sup> بدین ترتیب ایشان تأکید می‌ورزد که اگر از مسلک عقل، جهت اثبات حجیت سیره بهره جستیم، تمسک به امری متفاوت از سیره عقلا خواهد بود.

ایشان در ادامه می‌نویسد: «صحت تمسک به این مسلک جهت اثبات حجیت امثال ظواهر، قطعی نیست.»<sup>۳</sup> که این مطلب به نوعی نقد دیدگاه بروجردی نیز به حساب می‌آید.

### جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

علامه طباطبایی هرگز منکر اعتبار معاصرت در سیره عقلا به طور مطلق نیست؛ بلکه در جای جای کتاب خود، صریحاً اعتبار بسیاری از سیره‌ها را متوقف بر امضای شارع می‌داند. در نهایت قسم اندکی از سیره‌ها را - که سیره‌های کبروی هستند - نظر به فطری بودن و صدورشان از حیث عاقل بودن عقلا، حجت ذاتی می‌داند و معتقد است که ردع از آنها معنا ندارد. این مطلب، هیچ ارتباطی به خیل عظیمی از سیره‌ها - که اتفاقاً پژوهشگران معاصر در صدد اثبات حجیت آنها هستند - ندارد.

علت عمده سوءفهم و برداشت نادرست از عبارات طباطبایی و مقصود وی، تقطیع مخلی است که نسبت به عبارات ایشان، صورت پذیرفته است. توجه به مجموع عبارات ایشان آشکار می‌سازد که صدر استدلال و تشقیق و تفصیلی که ایشان ارائه می‌کند تا چه میزان در فهم مراد ایشان، نقش دارد و اساساً بدون نظر به صدر استدلال، فهم مراد وی، میسر نیست.

برخی دیگر از اشکالاتی که به طباطبایی گرفته شده است به جهت عدم درک صحیح از عبارات ایشان است که تأمل در کلام وی و نیز رجوع به عبارات ایشان در مقاطع دیگر کتاب،

۱. صدر، مباحث الأصول، ج ۲، ص ۱۰۰.

۲. همان.

۳. همان.

به خوبی مقصود ایشان را واضح می‌سازد.  
اشکال استدلال علامه آن است که ذاتی دانستن حجیت سیره‌های کبروی، به جهت سیره بودن و استناد آنها به بناهای عقلایی نیست، بلکه به جهت احکام عقلی است.

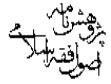
## منابع و مأخذ

۱. ابن منظور، محمد بن مکرم، لسان العرب، بیروت: دار الفکر- دار صادر، ج ۳، ۱۴۱۴ق.
۲. آشتیانی، محمدحسن بن جعفر، بحر الفوائد فی شرح الفرائد، قم: کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی، چ ۱، ۱۴۰۳ق.
۳. اصغری، محمد، «بناء عقلا»، مجله دانشکده حقوق و علوم سیاسی، ش ۷۰، تهران: دانشگاه تهران، زمستان ۱۳۸۴ش.
۴. اکبرنژاد، محمدتقی، «حجیت ذاتی بناهای عقلایی و تأثیر آن در فقه و اصول»، مجله فقه، ش ۲، قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، تابستان ۱۳۸۹ش.
۵. انصاری، مرتضی بن محمدامین، فرائد الأصول، قم: مجمع الفکر الاسلامی، چ ۹، ۱۴۲۸ق.
۶. \_\_\_\_\_، مطارح الأنظار، تقریرات کلانتری، قم: مجمع الفکر الاسلامی، چ ۲، ۱۳۸۳ش.
۷. برهانی، محمدضیاء، «حجیت سیره و بنای عقلا»، مجله مطالعات اصول فقه امامیه، ش ۹، قم: جامعه المصطفی العالمیه، بهار و تابستان ۱۳۹۷ش.
۸. بروجردی، حسین، نه‌ایة الأصول، تقریرات حسین علی منتظری، تهران: نشر تفکر، چ ۱، ۱۴۱۵ق.
۹. حسین نژاد، مجتبی، «تحلیل حجیت بنای عقلا با رویکردی در مسائل مستحدثه»، فصلنامه پژوهش‌های فقه و حقوق اسلام، ش ۴۸، بابل: دانشگاه آزاد اسلامی واحد بابل، تابستان ۱۳۹۶ش.
۱۰. حسینی، محمد، الدلیل الفقهي تطبیقات فقهیه لمصطلحات علم الأصول، دمشق: مرکز ابن ادریس الحلبي للدراسات الفقهية، چ ۱، ۲۰۰۷م.
۱۱. حکیم، محمدتقی بن محمدسعید، الأصول العامة في الفقه المقارن، قم: مجمع جهانی اهل بیت (علیهم السلام)، چ ۲، ۱۴۱۸ق.
۱۲. حلّی، حسن بن یوسف، تحریر الأحكام الشرعية علی مذهب الإمامیه، تحقیق ابراهیم بهادری، قم: مؤسسه امام صادق (علیه السلام)، چ ۱، ۱۴۲۰ق.
۱۳. حمیری، نشوان بن سعید، شمس العلوم و دواء کلام العرب من الکلوم، تحقیق حسین بن عبدالله العمری و دیگران، بیروت: دار الفکر المعاصر، چ ۱، ۱۴۲۰ق.
۱۴. صدر، محمدباقر، دروس في علم الأصول، قم: موسسه النشر الاسلامی، چ ۵، ۱۴۱۸ق.

پژوهش‌های فقهی

ارزیابی دیدگاه علامه طباطبائی مبنی بر ذاتی انگاری حجیت بناهای عقلایی

١٥. \_\_\_\_\_، مباحث الأصول، قم: مطبعة مركز النشر مكتب الإعلام الإسلامي، ج١، ١٤٠٨ق.
١٦. طباطبائي، محمدحسين، حاشية الكفاية، قم: بنياد علمي وفكري علامه طباطبائي، ج١، [بي تا].
١٧. طوسي، محمد بن حسن، تهذيب الأحكام، تهران: دار الكتب الإسلامية، ج٤، ١٤٠٧ق.
١٨. فراهيدي، خليل بن احمد، كتاب العين، تحقيق مخزومي وسامرائي، قم: نشر هجرت، ج٢، ١٤١٠ق.
١٩. كلباسي، محمد بن محمد ابراهيم، رسالة في حجية الظن، [بي جا]: [بي نا]، ج١، ١٣١٧ق.
٢٠. مظفر، محمدرضا، أصول الفقه، قم: مؤسسة النشر الاسلامي، ج٥، ١٤٣٠ق.
٢١. نانيني، محمدحسين، فوائد الأصول، تقارير كاظمي، قم: جامعه مدرسين حوزه علمية قم، ج١، ١٣٧٦ش.
٢٢. واسطي، زبيدي، محمد مرتضى، تاج العروس من جواهر القاموس، بيروت: دار الفكر، ج١، ١٤١٤ق.



## تنقیح مناط و الغای خصوصیت<sup>۱</sup>

یاسر سعادت<sup>۲</sup>

### چکیده

دو اصطلاح «تنقیح مناط» و «الغای خصوصیت» با وجود کاربرد فراوان در فقه، حدود و ثغور آنها به خوبی مشخص نشده است. مشهور فقها بین این دو اصطلاح تمایز قائل‌اند و الغای خصوصیت را ظهور عرفی خطاب در تعمیم حکم و خصوصیت نداشتن مورد حکم می‌دانند؛ بنابراین از باب حجیت ظهورات، آن را حجت می‌دانند؛ ولی تنقیح مناط را همان قیاس مستنبط‌العله می‌دانند که حجیت آن به قطع به علت و نبود فرق میان مورد حکم و موردی که حکم به آن تعمیم داده می‌شود، وابسته است.

تبیین نشدن مراد از این دو قاعده سبب شده برخی بزرگان در حجیت آنها خدشه وارد کنند. مراد از تنقیح مناط، علم به مناط حکم و عدم دخل خصوصیت است و مراد از الغای خصوصیت، استظهار عرفی بر عدم دخل خصوصیت ذکر شده در مورد حکم است. حجیت علم و استظهار عرفی نیز از

مسئله علم اصول است.

از آنجاکه این دو اصطلاح مستحدثه‌اند، بسیاری از فقها این دو را به جای یکدیگر به کار برده‌اند و نزاع و خلط میان این دو اصطلاح موجب شده برخی پژوهشگران شرایط مذکور برای تنقیح مناط را شرط برای الغای خصوصیت بدانند و شرطیت این امور را برای الغای خصوصیت به فقها نسبت دهند.

از آنجاکه استظهار ضابطه‌مند نیست، ممکن است فقهی در موردی، عدم خصوصیت را استظهار کند و فقیه دیگر چنین استظهاری نداشته باشد؛ اما می‌توان موارد ذیل را به عنوان ضابطه برای استظهار عدم خصوصیت برشمرد؛ هرچند استظهار عدم خصوصیت به این موارد منحصر نیست. این موارد عبارت‌اند از: ۱. خصوصیت ندیدن برای مورد و حمل آن بر مثالیت؛ ۲. اولویت عرفی یا همان مفهوم موافقت؛ ۳. اخذ عنوان طریقی در موضوع حکم؛ ۴. اخذ قید غالبی در موضوع حکم.

**واژگان کلیدی:** تنقیح مناط، الغای خصوصیت، مناط، خصوصیت.

#### مقدمه

در فقه و استنباط، گاه برای تعمیم یا تضییق حکم، اصطلاحات و قواعدی به کار می‌رود که حدود و ثغور آنها به خوبی تبیین نشده و همین امر اختلاف نظر فقها را در پی داشته است؛ برای نمونه گاهی به عنوان یک اصل موضوعی مسلم به قاعده «العله تعمیم و تخصص» استدلال می‌شود؛ در حالی که حدود و ثغور آن به خوبی تبیین نشده است؛ از این رو برخی فقها اصل قاعده را منکرند و آن را ملحق به قیاس منهی عنہ دانسته، عده‌ای به تفصیل بین علل گوناگون قائل شده‌اند و گروهی تخصیص به واسطه تعلیل را فقط در محدوده شخص الحکم جاری می‌دانند. لذا این گونه اصطلاحات و قواعد به بررسی و تبیین بیشتری نیاز دارند.

دو قاعده «تنقیح مناط» و «الغای خصوصیت» از همین اصطلاحات و قواعد دارای ابهام هستند که مرزبندی مشخص میان آنها به دقت تر شدن استنباط و رفع بسیاری از اختلافات می‌انجامد.

متأسفانه تبیین نشدن این دو قاعده در علم اصول، اختلاف نظر بسیاری میان فقها پدید آورده و یکی از کاستی‌های مبحث الفاظ علم اصول که یادگیری آن برای دانش‌پژوه اصول بایسته است، بررسی و تبیین همین قواعد است.

پژوهش‌های  
اصول فقه اسلامی

شماره ۳، سال ۱۳۹۹

افزون بر تبیین نشدن اصل دو قاعده تنقیح مناط و الغای خصوصیت، رابطه آن دو قاعده با یکدیگر نیز ابهام دارد و کاربرد این دو اصطلاح به جای یکدیگر در کلام فقها، به سردرگمی دانش‌پژوه انجامیده است؛ از این رو در این مختصر کوشیده شده ضمن تبیین رابطه میان این دو اصطلاح، شرایط حجیت آنها بررسی شود.

این دو اصطلاح در روایات وارد نشده‌اند؛ ولی فقها آن دو را به عنوان دو قاعده به کار برده‌اند. هرچند جای بحث از این دو قاعده در مباحث الفاظ علم اصول است؛ ولی اصولیان این دو قاعده را در علم اصول مطرح نکرده و بیشتر در کتاب‌های فقهی به صورت استطرادی و به اختصار به آن پرداخته‌اند. بنابراین روش تحقیق در این مقاله اصطیادی است. پس از تعریف دو اصطلاح یادشده در کلام فقها و بررسی وجود فرق میان این دو اصطلاح در سخن ایشان، وجه حجیت عمومیت حاصل به وسیله این دو قاعده بررسی می‌شود و راه‌هایی برای ضابطه‌مند کردن استظهار عدم خصوصیت، در الغای خصوصیت بیان می‌گردد.

#### پیشینه

اصطلاح «تنقیح مناط» زمانی در میان متأخران رواج یافت که متقدمان از آن با عنوان «تعدی الی غیر مورد النصّ بدلیل قطعی»، یعنی تجاوز از غیر مورد نصّ با وجود دلیل قطعی استفاده می‌کردند.<sup>۱</sup> باید توجه داشت که غزالی همین اصطلاح را بیش از نهمصد سال پیش در بحث از وجوب کفاره بر کسی که کنیزش را در ماه رمضان وطی کرده، به کار برده و گفته است:

اگر کسی در حال روزه ماه رمضان کنیزش را وطی کند، کفاره بر او واجب می‌شود؛ زیرا قطع به این مطلب وجود دارد که حکم به کفاره در ماه مبارک رمضان به منکوحه بودن موطنه وابسته نیست؛ بلکه وطی به زنا نیز به آن ملحق می‌شود؛ زیرا این نوع از الحاقات معلوم است و از تنقیح مناط حکم، پس از حذف آنچه در سیره و روش شارع تأثیری در احکام آن ندارد، خبر می‌دهد.<sup>۲</sup>

نخستین بار اصطلاح الغای خصوصیت را سیدبهر العلوم به کار برده است؛ هرچند پیش

پژوهش‌های  
اصول فقهی

تنقیح مناط و الغای خصوصیت

۱. بروجردی، الفوائد الرجالية، ج ۳، ص ۲۱۴.

۲. غزالی، المستصفی، ج ۲، ص ۲۳۲.

از او، کلام فاضل مقدار به این اصطلاح مشعر است.<sup>۱</sup> مقاله‌هایی نیز دربارهٔ این دو اصطلاح در برخی مجلات به‌طور مستقل چاپ شده؛<sup>۲</sup> ولی خلط‌ها و اشتباهاتی در آنها رخ داده است؛ از این رو برخی از این اشتباهات در این مقاله نقد و بررسی می‌شود. این دو اصطلاح گاهی در کلام برخی فقها به عنوان دو قاعدهٔ مستقل به کار رفته و گاه مرادف یکدیگر دانسته شده‌اند.

### مفهوم‌شناسی

تنقیح مناط: از منظر لغوی تعبیر «تنقیح مناط» از دو واژه «تنقیح» و «مناط» تشکیل شده است و دستیابی به مفهوم «تنقیح مناط» از مسیر شناخت معنای این دو واژه ممکن می‌شود. «نقح» در لغت به معنای «برطرف کردن گره‌های چوب از عصا و چیزی را پوست کندن و پاک کردن و خوب آن را از بدش جدا کردن» آمده است. «کلام منقح» یعنی کلامی که مورد تفتیش قرار گرفته و در آن دقت نظر می‌شود. تعبیر «نقحت العظم» یعنی مغز استخوان را درآوردن و «شعر منقح» یعنی مویی که تفتیش شده و زواید از آن جدا شده است.<sup>۳</sup> نتیجه آنکه «تنقیح» در لغت به معنای دقت نظر و به‌دست آوردن ریشه و اصل یک چیز و جدا کردن اصل از فرع است.

«مناط» اسم مکان از ماده «نوط» است و «نوط» به معنای تعلیق چیزی به چیز دیگر است و «مناط» به معنای موضع تعلیق است.<sup>۴</sup> با توجه به معنای لغوی دو واژه تنقیح و مناط آشکار شد معنای تعبیر «تنقیح مناط» به‌دست آوردن موضع تعلیق است و مراد از موضع تعلیق در حکم شرعی، دستیابی به علت حکم است.

۱. بحر العلوم، مصابیح الأحكام، ج ۲، ص ۱۳۹؛ فاضل مقدار، التنقیح الرائع، ج ۳، ص ۱۸۳.
۲. موسوی، «إلغاء الخصوصية عند الفقهاء»، مجلة فقه اهل البيت (عربی)، ش ۲۷، ص ۱۰۴؛ کلانتری، «مفهوم، اعتبار و مکانیزم تنقیح مناط»، مجلة مطالعات اسلامی، ش ۸۱، ص ۱۴۱؛ ساعدی، «وحدت مناط و الغای خصوصیت»، مجلة فقه اهل بیت (ع)، ش ۵۰، ص ۱۰۶.
۳. فراهیدی، کتاب العین، ج ۳، ص ۵۰؛ ابن درید، جمهرة اللغة، ج ۱، ص ۵۶۱.
۴. فیومی، المصباح المنیر، ج ۲، ص ۶۳۰؛ فراهیدی، کتاب العین، ج ۷، ص ۴۵۵.

در اصطلاح اهل علم برای تنقیح مناط تعریف‌های گوناگونی بیان شده که در ادامه به آنها اشاره می‌شود:

۱. «تنقیح مناط»، قیاس مستنبط‌العله‌ای است که در آن قطع به علت حکم پیدا شود. این برداشت در کلمات وحید بهبهانی وجود دارد.<sup>۱</sup>

۲. محقق حلی معتقد است علم به مناط حکم، «تنقیح مناط» نامیده می‌شود؛ خواه این علم از طریق قیاس مستنبط‌العله به دست آید یا از طریق قیاس منصوص‌العله.<sup>۲</sup> باید توجه داشت که در تعریف نخست، تنقیح مناط در مقابل قیاس منصوص‌العله و قیاس مستنبط‌العله ظنی قرار دارد؛ اما بر اساس تعریف دوم، هرگاه علم به مناط پیدا شود، تنقیح مناط صادق است؛ خواه این علم از قیاس مستنبط‌العله یا قیاس منصوص‌العله حاصل شود. محقق حلی قیاس منصوص‌العله را فاقد حجیت و اعتبار، و تنقیح مناط قطعی را حجت می‌داند؛ از این رو آن را در مقابل تنقیح مناط ندانسته است؛ بلکه قیاس منصوص‌العله‌ای که موجب قطع به مناط و ملاک حکم شود را «تنقیح مناط» نامیده و آن را حجت می‌داند.

۳. «تنقیح مناط» عبارت است از قیاس مستنبط‌العله؛ پس اگر قطعی باشد، حجت است؛ وگرنه فاقد حجیت خواهد بود.<sup>۳</sup>

تفاوت این تعریف با تعریف محقق بهبهانی این است که در آن تعریف، قطعی بودن در تعریف تنقیح مناط لحاظ شده است؛ اما در این تعریف، تنقیح مناط همان قیاس مستنبط‌العله است که تنها در صورت قطعی بودن علت، حجت است.

۴. «تنقیح مناط» الغای خصوصیت ناشی از استظهارات عرفی در مقام اثبات است.<sup>۴</sup>

۵. «تنقیح مناط» بر دو قسم است:

الف) به دست آوردن علت حکم و ملاک واقعی برای تشریح حکم (اعم از قطعی و ظنی)؛

ب) تقریبات و استظهارهای عرفی محاوره‌ای در مقام اثبات.

۱. بهبهانی، الفوائد الحائریة، ص ۱۴۷.

۲. حلی، معارج الأصول، ص ۲۶۰.

۳. خوبی، مصباح الفقاهة، ج ۷، ص ۵۶ و ج ۱، ص ۲۷۱؛ همو، موسوعة الإمام الخوئی، ج ۶، ص ۱۷۳.

۴. لنگرودی، الدرالنضید، ج ۱، ص ۱۰۰ و ج ۱، ص ۲۹۰.

۶. برخی نیز جعل اصطلاح جدید نموده و سه قسم برای تنقیح مناط بیان کرده‌اند:  
الف) «تنقیح مناط منصوص» که همان قیاس منصوص العله است.  
ب) «تنقیح مناط منقح» که مراد از آن قیاس مستنبط العله‌ای است که در آن علم به مناط و علت حکم پیدا شود.

ج) «تنقیح مناط مخرّج» که مراد از آن قیاس منصوص العله‌ای است که ظن آور باشد.<sup>۱</sup>  
ناگفته نماند که به کارگیری تعبیر «مناطق» در جاهای دیگری جز آنچه بیان شد نیز در سخنان علما رایج است؛ ولی در هیچ‌یک معنای اصطلاحی «مناطق» مقصود نبوده<sup>۲</sup> و تمامی این کاربردها خارج از معنای اصطلاحی این واژه است. در ادامه به بیان پاره‌ای از این کاربردها اشاره می‌شود.

۱. گاهی مراد از تعبیر مناط، موضوعی است که حکم با آن به فعلیت می‌رسد؛ برای نمونه از

ترس و خوف که موضوع فعلیت یافتن نماز خوف است، به «مناطق نماز خوف» یاد می‌شود.<sup>۳</sup>

۲. گاهی از معیار و ملاکی که با آن بعضی از مفاهیم مشخص می‌شود، به مناط تعبیر

می‌شود؛ مانند اینکه گفته می‌شود: «مناطق در شناخت فلان نص، عرف است».<sup>۴</sup>

۳. در بعضی موارد، مقصود از مناط، محوری است که بحث درباره آن صورت

می‌گیرد؛ برای نمونه در باب «رضاع» گفته می‌شود: «چاره‌ای از بیان کمیت و کیفیت رضاع

نداریم؛ زیرا مناط اختلاف علما در حکم به حرمت همین است».<sup>۵</sup>

الغای خصوصیت: از منظر لغوی این اصطلاح از دو واژه «الغاء» و «خصوصیت» تشکیل

شده است که الغا در لغت به معنای باطل کردن، بی اثر دانستن و نداشتن توجه و احتساب

نکردن به کار رفته است. واژه خصوصیت به معنای اختصاص دادن شیئی به شخص

خاصی است<sup>۶</sup> و در محل بحث، اختصاص حکم به شیء یا فرد خاصی مراد است؛

پیشینه  
اصطلاحات

سال ۱۳۹۹ شماره ۳

۱. مرعشی نجفی، القصاص علی ضوء القرآن والسنة، ج ۱، ص ۱۰۸.  
۲. ساعدی، «وحدت مناط و الغای خصوصیت»، مجله فقه اهل بیت علیهم السلام، ش ۵۰، ص ۱۰۶.  
۳. حلی، تذکرة الفقهاء، ج ۴، ص ۴۵۵.  
۴. نجفی، جواهر الکلام، ج ۳۵، ص ۲۸۱.  
۵. محقق ثانی، جامع المقاصد، ج ۱۲، ص ۲۶۷.  
۶. جوهری، الصحاح، ج ۶، ص ۲۴۸۳؛ ازهری، تهذیب اللغة، ج ۸، ص ۱۷۲؛ ابن منظور، لسان العرب، ج ۷، ص ۲۴.

بنابراین مراد از الغای خصوصیت، باطل کردن اختصاص حکم به شیء یا مورد خاصی که در دلیل ذکر می‌شود، خواهد بود؛ اما این ترکیب گاهی به معنای لغوی خود در فقه به کار برده می‌شود و طبق آن هر جایی که خصوصیت ملغا گردد و حکم تعمیم داده شود، الغای خصوصیت نامیده شده است.<sup>۱</sup> برخی پژوهشگران که درباره الغای خصوصیت مقاله نوشته‌اند، تمام مواردی که به ملغا بودن خصوصیت ذکر شده در حکم، حکم می‌شود، مانند قیاس اولویت، قیاس منصوص العله و تنقیح مناط را از مصادیق الغای خصوصیت دانسته‌اند؛<sup>۲</sup> ولی ظاهراً مراد از الغای خصوصیت، قاعده‌ای در قبال قواعدی دیگر همچون تنقیح مناط و قیاس منصوص العله است.<sup>۳</sup>

در اصطلاح اهل علم، الغای خصوصیت یعنی فهم عرفی از کلام عمومیت باشد؛ به بیان دیگر عرف برای خصوصیت ذکر شده در مورد حکم، هیچ اثری در ثبوت حکم نبیند و حکم را برای اعم از آن ثابت بدانند.<sup>۴</sup> برای نمونه عرف قید بیان شده را از باب ذکر مثالی برای موضوع حکم می‌داند؛ مثلاً در روایت ذیل:

عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام قَالَ سَمِعْتُهُ يَقُولُ مَنْ سَافَرَ قَصَرَ وَ أَفْطَرَ إِلَّا أَنْ يَكُونَ رَجُلًا سَفَرَهُ إِلَى صَيْدٍ أَوْ فِي مَعْصِيَةِ اللَّهِ أَوْ رَسُولًا لِمَنْ يَعْصِي اللَّهَ أَوْ فِي طَلَبِ شَحْنَاءٍ أَوْ سِعَايَةِ ضَرَرٍ عَلَى قَوْمٍ مُسْلِمِينَ؛ از امام صادق عليه السلام روایت شده است که ایشان فرموده کسی که مسافرت می‌کند، نماز خود را شکسته می‌خواند و روزه خود را افطار می‌کند؛ مگر اینکه مردی باشد که برای صید یا معصیت خداوند یا فرستاده‌ای برای معصیت خدا یا به دنبال دشمنی یا بداندیشی به زیان قومی از مسلمانان باشد.

عرف برای قید «رجلاً» که در این روایت بیان شده است، خصوصیتی نمی‌بیند؛ بلکه اگر زن یا خنثی نیز چنین سفری داشته باشد، عرف این حکم را شامل او نیز می‌داند.<sup>۵</sup>

پژوهش‌های  
فقهی-اصولی

تنقیح مناط و الغای خصوصیت

۱. مکارم شیرازی، العروة الوثقى مع التعليقات، ج ۲، ص ۷۹۳.

۲. موسوی، «إلغاء الخصوصية عند الفقهاء»، مجلة فقه اهل البيت عليه السلام (عربی)، ش ۲۷، ص ۱۰۴.

۳. کوه‌کمری، کتاب البیع، التذیل، صص ۴۶۰-۴۶۱.

۴. نائینی، کتاب الصلاة، ج ۲، ص ۳۱۹؛ عراقی، شرح تبصرة المتعلمین، ج ۴، ص ۱۸۱، ج ۵، ص ۳۹۰.

۵. کوه‌کمری، کتاب البیع، التذیل، صص ۴۵۹-۴۶۱.

## اقسام الغای خصوصیت در کلام فقها

الغای خصوصیت در کلام فقها بر چهار امر اطلاق شده است:

۱. ظهور لفظی خطاب در الغای خصوصیت است؛ یعنی عرف برای خصوصیت ذکر شده در این خطاب، نقشی در ثبوت حکم نمی‌بیند؛<sup>۱</sup> مانند اینکه گفته شود: «مردی پس از آنکه از نماز فارغ شد، در وضویش شك کرد»<sup>۲</sup> یا «خون بینی ام بر لباسم ریخت»<sup>۳</sup>. در این مثال‌ها، عرف حکم را برای «شك و خون» ثابت می‌داند، نه برای «مرد و لباس». در صورتی که ظهور خطاب در ملغا بودن خصوصیت باشد، از باب حجیت ظواهر حجیت است و همان ادله حجیت ظواهر، مبنای حجیت الغای خصوصیت نیز خواهد بود.<sup>۴</sup>

۲. ظهور عرفی خطاب در الغای خصوصیت نیست؛ ولی از خارج قطع به الغای خصوصیت و نبود فرق میان مورد منصوص و غیر منصوص وجود دارد.<sup>۵</sup>

۳. الغای خصوصیت مبتنی بر حدس و گمان است؛ یعنی نه ظهور خطاب در الغای خصوصیت است و نه قطع، نص یا اجماع، درباره نبود فرق میان مورد منصوص و غیر آن وجود دارد. بدیهی است که این صورت از الغای خصوصیت، ملحق به قیاس و استحسان منهی عنه است.<sup>۶</sup>

البته نام‌گذاری قسم دوم به «الغای خصوصیت» خالی از مسامحه نیست؛ زیرا در واقع آنچه در این قسم، موجب تعدی از مورد منصوص می‌شود، وجود نص، اجماع یا قطع است که خود این امور حجیت هستند؛ هر چند از نظر صغروی عده‌ای منکر حصول قطع در تعدیات هستند؛<sup>۷</sup> لذا در تعدی از مورد منصوص در این موارد - از نظر کبروی - شکی وجود ندارد. بنابراین اطلاق الغای خصوصیت در این قسم، از باب اطلاق معنای لغوی این

پیش‌نویس  
اصول فقه اسلامی

سال سوم شماره ۳، سال ۱۳۹۹

۱. خمینی، کتاب البیع، ص ۴۸.
۲. حر عاملی، وسائل الشیعة، ج ۱، ص ۴۷.
۳. همان، ج ۳، ص ۴۰۲.
۴. سیستانی، بحوث فی شرح مناسک الحج، ج ۱، ص ۸۰؛ کاشف الغطا، کشف الغطا، ج ۱، ص ۱۸۶.
۵. عاملی، مفتاح الکرامة، ج ۲۲، ص ۴۲؛ حلی، معارج الأصول، ص ۱۸۵.
۶. خویی، معتمد العروة الوثقی، ج ۱، ص ۴۴.
۷. شاهرودی، کتاب الحج، ج ۳، ص ۸۱؛ خویی، مصباح الفقاهة، ج ۱۳، ص ۲۱۱.

اصطلاح است. در قسم سوم نیز هیچ‌یک از فقهای شیعه قائل به حجیت آن نیست؛ بنابراین مراد از الغای خصوصیتی که در این نوشتار از آن بحث می‌شود، همان قسم اول است.

### تفاوت تنقیح مناط و الغای خصوصیت

محقق حلی و صاحب حدائق و برخی دیگر از علما این دو اصطلاح را مرادف یکدیگر می‌دانند؛<sup>۱</sup> در مقابل، بزرگانی همچون حجت، محقق داماد، امام خمینی، روحانی و فاضل لنکرانی بین این دو اصطلاح تمایز قائل‌اند.<sup>۲</sup>

ظاهراً آنچه موجب شده برخی این دو اصطلاح را یک چیز بدانند، این است که در تنقیح مناط نیز از مورد نص، الغای خصوصیت می‌شود؛ همچنین با الغای خصوصیت به اجمال می‌توان فهمید که علت حکم در موضوع دارای خصوصیت و موضوع فاقد آن یکی است؛ ولی بین این دو اصطلاح تفاوت وجود دارد؛ در بیان تفاوت الغای خصوصیت با تنقیح مناط گفته شده است: تنقیح مناط به دست آوردن ملاک و علت حکم با حذف علت‌های محتمل و در نتیجه تعمیم موضوع است؛ اما الغای خصوصیت حذف ویژگی‌های مورد نص است؛ از این رو در الغای خصوصیت - به صرف حذف اوصاف و بدون تعیین علت - حکم عمومیت می‌یابد.<sup>۳</sup>

با توجه به اینکه در کلام فقها گاهی این دو اصطلاح به جای یکدیگر به کار رفته است، باید در بررسی کلام ایشان دقت شود که مرادشان از تنقیح مناط یا الغای خصوصیت چیست؛ برای نمونه برخی بزرگان همچون صاحب معارج با اینکه منکر حجیت قیاس

۱. حلی، معارج الأصول، ص ۱۸۵-۱۸۶. با توجه به مثالی که برای تنقیح مثال زده‌اند، مشخص می‌شود مراد ایشان از تنقیح مناط و الغای خصوصیت یک چیز است؛ زیرا مثال مذکور مثال برای الغای خصوصیت است. (بحرانی آل عصفور، الأنوار الحیرة، ص ۶۹؛ همو، الحدائق الناضرة، ج ۱، ص ۵۶) در این عبارت، صاحب حدائق الغای خصوصیت را نوعی از تنقیح مناط می‌دانند. (مراغی، العناوین الفقهیة، ج ۱، ص ۲۴؛ لنگرودی، الدرر النضید، ج ۱، ص ۲۹۰؛ سبحانی، الإنصاف فی مسائل دام فیها الخلاف، ج ۲، ص ۴۴۲).

۲. کوه‌کمری، کتاب البیع، ص ۴۵۹؛ محقق داماد، کتاب الحج، ج ۲، ص ۳۶۴؛ خمینی، الاجتهاد والتقلید، النص، ص ۹۸؛ همو، القواعد الفقهیة والاجتهاد والتقلید، ج ۲، ص ۱۴۱؛ همو، کتاب البیع، ص ۲۲۲؛ روحانی، المرتقی، کتاب الحج، ج ۱، ص ۳۳؛ لنکرانی، تفصیل الشریعة، کتاب الحج، ج ۱، ص ۳۸۱.

۳. جمعی از پژوهشگران، فرهنگ فقه مطابق مذهب اهل بیت علیهم‌السلام، ج ۱، ص ۶۴۰.

منصوص العله‌اند، تنقیح مناط را حجت می‌دانند؛<sup>۱</sup> بلکه برخی منکران حجیت قیاس منصوص العله، عمل نکردن به تنقیح مناط را موجب دست‌نیافتن به بسیاری از احکام می‌دانند<sup>۲</sup> و بعید است کسی که قیاس منصوص العله را حجت نمی‌داند، قیاس مستنبط العله را که همان تنقیح مناط است، حجت بداند یا حجت ندانستن قیاس مستنبط العله را موجب تعطیلی استنباط بسیاری از احکام بداند؛ از این رو مراد ایشان از تنقیح مناط، همان الغای خصوصیت است؛ نه تنقیح مناطی که قیاس مستنبط العله است.

### حجیت الغای خصوصیت

باید توجه داشت که میان قیاس و الغای خصوصیت تفاوت است. قیاس عبارت است از سرایت حکم از موضوع خود به موضوع دیگر به گمان مشارکت موضوع دوم با اولی در علت حکم<sup>۳</sup> که این معنا برای قیاس از نظر مذهب شیعه کاملاً مردود و باطل است.

با این تعریف از قیاس، تفاوت بین آن و نفی خصوصیت روشن می‌شود؛ زیرا در مواردی به نفی خصوصیت از حکم تمسک می‌شود که به تأثیر نداشتن خصوصیت در موضوع حکم، یقین داشته باشیم؛ مانند اینکه گفته شود: «مردی پس از آنکه از نماز فارغ شد، در وضویش شك کرد»<sup>۴</sup> یا «خون بینی ام بر لباسم ریخت».<sup>۵</sup> در اینجا عرف، حکم را برای «شك و خون» ثابت می‌داند، نه برای «مرد و لباس»؛ به بیان دیگر، گاهی عرف از یک دلیل، عدم خصوصیت مورد را استظهار می‌کند و استظهار و ظهور حجت است؛ ولی گاهی ذهن عرف از استنباط ظنی علت حکمی می‌خواهد آن حکم را به موردی دیگر که دارای آن علت ظنی است، سرایت دهد که این نوع دوم همان قیاس منهی<sup>۶</sup> عنه به شمار می‌رود.

پیشینه  
اصول فقه اسلامی

سال ۱۳۹۹ شماره ۳

۱. حلی، معارج الأصول، ص ۱۸۵.

۲. بحرانی آل عصفور، الحقائق الناضرة، ج ۱، ص ۵۶.

۳. مشکینی، اصطلاحات الاصول، ص ۲۲۶.

۴. حر عاملی، وسائل الشیعة، ج ۱، ص ۴۷.

۵. همان، ج ۳، ص ۴۰۲.

۶. خمینی، مکاسب المحرمة، ج ۲، ص ۴۵.

## مناشی ظهور لفظی خطاب در الغای خصوصیت

ظهور خطاب در الغای خصوصیت را به طور کلی نمی‌شود قاعده‌مند کرد؛ اما می‌توان هریک از موارد ذیل را ضابطه‌ای برای ظهور خطاب در الغای خصوصیت دانست:

۱. خصوصیت ندیدن برای مورد و حمل آن بر مثالیت: خصوصیت ندیدن عرف برای مورد بیان‌شده در روایت و حمل آن بر مثالیت بر دو نحو است:  
الف) گاهی عرف با نظر به یک روایت، ذکر مورد را در آن از باب ذکر مثال می‌داند و

برای آن خصوصیتی در ثبوت حکم نمی‌داند؛ برای نمونه وقتی زراره می‌گوید:  
قَالَ: قُلْتُ أَصَابَ ثَوْبِي دَمٌ رُعَافٍ أَوْ غَيْرُهُ أَوْ شَيْءٌ مِنْ مَنِيَّ إِلَى أَنْ قَالَ قُلْتُ: فَإِنِّي قَدْ عَلِمْتُ أَنَّهُ قَدْ أَصَابَهُ وَ لَمْ أَدْرِ أَيْنَ هُوَ فَأَغْسَلُهُ قَالَ تَغَسَّلُ مِنْ ثَوْبِكَ النَّاحِيَةَ الَّتِي تَرَى أَنَّهُ قَدْ أَصَابَهَا حَتَّى تَكُونَ عَلَى يَقِينٍ مِنْ طَهَارَتِكَ الْحَدِيثُ؛ زراره می‌گوید: به امام گفتم: به لباسم خون بینی یا غیر آن یا منی اصابت کرده است. می‌گوید: به امام گفتم: من علم پیدا کردم که به لباسم اصابت کرده است؛ ولی نمی‌دانم کدام قسمت لباس است. آیا لباس را بشویم؟ امام فرمود: ناحیه‌ای از لباست را که دیدی به آن اصابت کرده است، بشوی تا یقین بر طهارت لباس داشته باشی.<sup>۱</sup>

عرف برای زراره و لباس و خون بینی او خصوصیتی نمی‌بیند؛ بلکه موضوع را مطلق ثوب و خون بینی می‌داند؛ همچنین در این روایت:

عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام رَجُلٌ شَكَّ فِي الْوُضُوءِ بَعْدَ مَا فَرَعَ مِنَ الصَّلَاةِ قَالَ يَمْضِي عَلَى صَلَاتِهِ وَ لَا يُعِيدُ؛ از محمد بن مسلم روایت شده است که به امام صادق عليه السلام عرض کردم مردی پس از فراغت از نماز در وضو شک می‌کند. امام فرمود: بر نماز خود باقی می‌ماند و اعاده نمی‌کند.<sup>۲</sup>

عرف خصوصیتی برای رجل نمی‌بیند؛ بلکه تناسب بین شک در وضو پس از فراغت از نماز و حکم به صحت نماز در این صورت، اقتضا دارد که رجل خصوصیتی نداشته باشد؛ بنابراین عرف این حکم را برای زنان نیز ثابت می‌داند.

ب) گاهی خود روایت به‌تنهایی در اینکه مورد ذکر شده در آن از باب ذکر مثال است،

۱. حر عاملی، وسائل الشیعة، ج ۳، ص ۴۰۲.

۲. همان، ج ۱، ص ۴۷۰.

ظهور ندارد؛ لکن به خاطر اینکه حکم واحدی بر موارد متعددی تطبیق شده است، عرف می‌فهمد که بیان این موارد از باب بیان مثال بوده و خود این موارد دارای خصوصیت نیستند؛ به بیان دیگر، ترتب حکم بر موارد متعدد موجب تشکیل یک ظهور ثانوی برای روایات می‌شود و این ظهور عبارت است از اینکه این موارد ذکر شده در روایت، خصوصیت نداشته و جامع بین آنها موضوع حکم است؛ برای نمونه در مورد قاعده «من أتلّف مال الغیر فهو له ضامن» گفته شده این قاعده یک قاعده اصطیادی از ادله دیگر است؛ یعنی عین این قاعده با این الفاظ در ادله وارد نشده است؛ ولی از روایات بسیاری که در موارد خاصه‌ای به ضمان متلف مال غیر حکم نموده، این قاعده استفاده می‌شود و وقتی عرف این روایات را کنار یکدیگر می‌بیند، از مورد روایات الغای خصوصیت می‌کند و حکم ضمان را برای مطلق متلف مال غیر، ثابت می‌داند.<sup>۱</sup>

۲. اولویت عرفی یا همان مفهوم موافق: یکی دیگر از اموری که موجب ظهور خطاب در الغای خصوصیت می‌شود، اولویت عرفی یا همان مفهوم موافق است؛ مانند آیه «فَلَا تُقْلُ لَهُمَا أُمَّ»<sup>۲</sup> که حرمت اخفّ مصادیق اذیت پدر و مادر را که «افّ» گفتن به ایشان است، بیان کرده که عرف آن را کنایه از حرمت آزار والدین می‌داند؛ بنابراین عرف از این آیه شریفه، حرمت هرگونه ایدایی را به پدر و مادر استفاده می‌کند.<sup>۳</sup>

برخی اصطلاحات فقهی و اصولی، چون اصطلاحات مستحدثی بوده‌اند، گاهی نامی برای آن گذاشته شده؛ ولی تعریف روشنی برای آنها بیان نشده است و گاه چندین نام برای یک اصطلاح خاص وضع شده است؛ برای نمونه برای همین اصطلاح «مفهوم موافقت» اصطلاحات «قیاس اولویت»، «فحوای خطاب» و «لحن الخطاب» نیز استفاده شده است؛ اما اینکه میان آن و الغای خصوصیت فرق وجود دارد یا نه، منوط به نحوه تعریف و تعیین حدود و ثغور این اصطلاح است که به دو نحو ذیل تعریف شده است:

تعریف اول: مراد از اولویت، همان مدلول التزامی است که اقتضای ثبوت نفس حکم در

پیشینه  
اصول فقهی

سال ۱۳۹۹ شماره ۳

۱. ر.ک: بروجردی، تقریرات ثلاث، ص ۱۶۵-۱۷۲؛ خویی، مصباح الفقاهة، ج ۳، ص ۱۳۱.

۲. سورة اسراء، آیه ۲۳.

۳. خمینی، نهذیب الأصول، ج ۲، ص ۵۳.

مدلول مطابقی را برای موضوعی دیگر که در دلیل نیامده، دارد.<sup>۱</sup> هر چند برخی قائل اند اگر مفهوم در ثبوت حکم از منطوق اولی باشد، «فحوی الخطاب» نامیده می شود و اگر مفهوم در ثبوت حکم مساوی با منطوق باشد، «لحن الخطاب» خوانده می شود.<sup>۲</sup>

تعریف دوم: در مفهوم موافق باید جریان ملاک حکم مدلول مطابقی در موضوع فرعی، از جریان همان ملاک در موضوع اصلی وارد شده در دلیل قوی تر باشد؛ مانند این آیه شریفه: «به پدر و مادر خود اف نگو»<sup>۳</sup> که از آن اولویت حرمت کتک زدن و اهانت به ایشان نیز استفاده می شود.<sup>۴</sup>

مراد از اولویت در مفهوم موافق، اعم از اولویت عرفی و اولویت قطعی است؛ فرق اولویت قطعی با اولویت عرفی این است که تعمیم حکم در اولویت عرفی از باب دلالت لفظ بر تعمیم است؛ اما در اولویت قطعی فقط از باب دلالت عقل است؛ از این رو اولویت عرفی تحت عنوان «تنقیح مناط» قرار می گیرد و نیازمند قطع به مناط است، به خلاف اولویت عرفی.<sup>۵</sup>

برای اولویت عرفی، اگر گفته شود: «أكرم خدام العلماء» تناسب حکم و موضوع، اقتضای وجوب اکرام علما را نیز دارد؛ زیرا عرف از اتخاذ عنوان «خدام العلماء» می فهمد که ایشان از حیث خدمتشان به علما سزاوار اکرام اند؛ پس خود علما به طریق اولی سزاوار اکرام اند و عبد از این خطاب می فهمد که مولا به طریق اولی اکرام علما را از او می خواهد؛ از این رو تسری حکم وجوب اکرام به علما به وسیله این خطاب، به علم به مناط حکم نیاز ندارد.<sup>۶</sup> بر خلاف اولویت قطعی که برای تسری حکم، به علم به مناط نیاز است؛ البته گاهی تسامحاً در کلام فقها از اولویت عرفی به اولویت قطعی نیز تعبیر شده است.<sup>۷</sup>

پیشینه  
اصول فقهیه

تنقیح مناط و الغای خصوصیت

۱. بروجردی، نه‌ایة الأصول، ص ۲۹۵؛ جمعی از محققان، فرهنگنامه اصول فقه، ص ۷۶۹.

۲. عثمان، القاموس المبین، ص ۲۸۲.

۳. سورة اسراء، آیه ۲۳.

۴. حسینی، معجم المصطلحات الاصولیة، ص ۱۵۳؛ ساعدی، «وحدت مناط و الغای خصوصیت»، مجله فقه اهل بیت (ع)، ش ۵۰، ص ۱۱۰.

۵. موسوی، «إلغاء الخصوصية عند الفقهاء»، مجله فقه اهل البيت (ع) (عربی)، ش ۲۷، ص ۱۰۴.

۶. همان.

۷. خویی، موسوعة الإمام الخوئي، ج ۳، ص ۴۲۶ و ج ۷، ص ۱۹۷.

برای اولویت قطعی می‌توان به روایت امام رضا علیه السلام استناد کرد. در روایتی از حضرت پرسیده شد: کسی در حال نماز جماعت به گمان اینکه امام سر از رکوع برداشته است، پیش از امام سر از رکوع بر می‌دارد؛ اما همین که می‌بیند امام در رکوع است، به رکوع باز می‌گردد. آیا این عمل نمازش را باطل می‌کند؟ امام در پاسخ فرمود: نمازش تمام است و این عمل موجب بطلان نمازش نمی‌شود.<sup>۱</sup> فقها از این روایت استفاده کرده‌اند که اگر این امر در سجده نیز اتفاق افتد، نماز باطل نمی‌شود؛ زیرا رکوع رکن محسوب می‌شود. وقتی زیادی رکن در این صورت مبطل نماز نباشد، زیاد شدن یک سجده که رکن نیست، در فرض مذکور به طریق اولی موجب بطلان نماز نمی‌شود.<sup>۲</sup>

نسبت بین مفهوم موافق و الغای خصوصیت: بنا بر دو تعریفی که برای مفهوم موافقت بیان شد، می‌توان نسبت آن را با الغای خصوصیت چنین بیان کرد: اگر مانند تعریف اول در مفهوم موافق، در ثبوت حکم برای مفهوم، اولویت شرط نشود، مفهوم موافق اعم از الغای خصوصیت عرفی است؛ زیرا گاهی مفهوم موافق ناشی از اولویت قطعی است که در این صورت در اصطلاح «تنقیح مناط» نامیده می‌شود. اما اگر در مفهوم موافق، اولویت ثبوت حکم برای مفهوم شرط شود، مفهوم موافق اخص من وجه از الغای خصوصیت خواهد بود؛ چون در الغای خصوصیت، اقوائت فاقد خصوصیت در مناط شرط نیست.

برخی فقها مانند محقق اردبیلی و صاحب حدائق<sup>۳</sup> معتقدند در مفهوم موافق، علم به علت حکم، شرط است؛ لکن اگر مراد از مفهوم موافق، همان اولویت عرفی باشد، این شرط برای مفهوم موافق صحیح نیست؛ زیرا وقتی ظهور خطاب در ثبوت حکم در غیرمنصوص باشد، این ظهور مشمول ادله حجیت ظهور است و حجت خواهد بود؛ خواه علم به علت حکم پیدا شود یا نه.<sup>۴</sup>

۳. اخذ عنوان طریقی در موضوع حکم: سومین امری که منشأ ظهور عرفی در الغای

۱. حر عاملی، وسائل الشیعة، ج ۸، ص ۳۹۱.

۲. خویی، موسوعة الإمام الخوئی، ج ۱۷، ص ۲۴۵.

۳. اردبیلی، مجمع الفائدة والبرهان، ج ۱، ص ۳۶۷ و ج ۳، ص ۲۲۹ و ج ۵، ص ۱۵۱ و ج ۷، ص ۱۱ و ج ۱۲، صص ۳۴ و ۴۴۸؛ بحرانی آل عصفور، الحدائق الناضرة، ج ۱، ص ۶۲.

۴. موسوی، «إلغاء الخصوصية عند الفقهاء»، مجلة فقه اهل البيت علیهم السلام (عربی)، ش ۲۷، ص ۱۰۱.

خصوصیت می شود، این است که عناوین ظاهر در طریقت، همچون عنوان علم و یقین در موضوع حکم واقعی اخذ شود؛ برای نمونه در باب شهادت، در برخی روایات، علم و یقین به آنچه بر آن اقامه شهادت می شود، معتبر دانسته شده است؛ ولی فقها از این عنوان علم و یقین الغای خصوصیت کرده و آن را بر طریقت حمل نموده اند؛<sup>۱</sup> اما در احکام ظاهری اخذ عناوینی مانند علم و یقین، اگر در موضوعیت ظهور نداشته باشد، در طریقت نیز ظهور نخواهد داشت.<sup>۲</sup>

۴. اخذ قید غالبی در موضوع حکم: هر چند از قید غالبی، فی نفسه الغای خصوصیت نمی شود؛ یعنی اگر برای موضوعی خاص که مقید به قید غالبی است، حکمی ثابت شد، از قید غالبی در شخص الحکم الغای خصوصیت نشده، حکم مطلق دانسته نمی شود؛<sup>۳</sup> ولی در مقام جمع عرفی، اگر در موضوعی، روایت مطلق وجود داشته باشد و روایت دیگری که مقید به قید غالبی است نیز وجود داشته باشد، از قید غالبی الغای خصوصیت می شود و مطلق بر مقید حمل نمی گردد؛ زیرا عرف در مقام جمع بین دو خطاب، بیان قید غالبی را از باب اینکه غالب این گونه بوده است، می داند و لذا احترازی برای این قید نمی بیند.<sup>۴</sup> برای نمونه اگر مولا بگوید: «لا تأکل الرمان الحامض» و در دلیل دیگری به صورت مطلق بگوید: «لا تأکل الرمان» چون «حموضت» قید غالبی برای «رمان» است، در مقام جمع بین این دو دلیل، از قید غالبی رفع ید می شود و به عدم جواز اکل مطلق رمان - خواه شیرین باشد یا ترش - حکم خواهد شد.

نتیجه آنکه اگر الغای خصوصیت عرفی ناشی از امور ذکر شده باشد، حجت است؛ بلکه هر جایی که ظهور عرفی در الغای خصوصیت باشد - هر چند که ناشی از امور فوق نباشد - حجت خواهد بود؛ زیرا مشمول ادله حجیت ظهور است؛ هر چند وقتی نوبت به ظهور و استظهار می رسد، اختلاف در استظهار و تعیین مصادیق آن امری رایج و متداول بین فقهاست؛ برای نمونه در مورد روایت «نهی النبی عن بیع الغرر» برخی فقها خصوصیت بیع

۱. حکیم، مستمسک العروة الوثقی، ج ۱، ص ۲۱۱.

۲. صدر، بحوث فی علم الأصول، ج ۶، ص ۱۱۱.

۳. تبریزی، إرشاد الطالب، ج ۴، ص ۵۲.

۴. اراکی، کتاب النکاح، ص ۷۰۳.

را منتفی دانسته و منهی عنه را هر معامله غری - اعم از بیع و عقود دیگر - دانسته‌اند؛<sup>۱</sup> ولی به نظر برخی فضلا، این همان قیاس منهی عنه است.<sup>۲</sup>

### نقد شروط ادعا شده

در مجله فقه اهل بیت علیهم السلام مقاله‌ای با نام «تنقیح مناط و الغای خصوصیت» درج شده و نگارنده شروطی را برای الغای خصوصیت ذکر کرده است. در این مجال، شروط ذکر شده در آن مقاله نقد و بررسی می‌شود: ایشان شرط اساسی برای الغای خصوصیت را یقین به دخالت نداشتن قیدی که از آن الغای خصوصیت می‌شود، در موضوع حکم شرعی دانسته<sup>۳</sup> و سه شرط دیگر را به این شرط ارجاع داده است؛ در مقاله یادشده، شرطیت یقین به نبود فرق در الغای خصوصیت به برخی فقها نسبت داده شده است. نخست این نسبت که به برخی فقها داده شده، بررسی می‌شود و در ادامه اصل مدعای ایشان واکاوی خواهد شد؛ نگارنده سه مورد از کلام فقها را آدرس داده و ادعا کرده در این عبارات، یقین به نبود فرق در الغای خصوصیت شرط دانسته شده است.

مورد اول: محقق نائینی در بحث جانشینی امارات به جای قطع موضوعی، این اشکال را مطرح کرده است: «ظهور خطابی که علم را در موضوع خود اخذ کرده، این است که علم وجدانی مراد است و اگر هم بپذیریم که دلیل حجیت اماره آن را علم تعبیدی قرار داده است، باز هم امارات نمی‌توانند جانشین قطع موضوعی شوند». سپس در بیان وجوهی که در پاسخ از این اشکال ذکر شده، گفته است: «یکی از وجوهی که در پاسخ از این اشکال بیان شده، این است که با به دست آوردن مناط و تعدی حکم می‌توان این اشکال را دفع کرد؛ زیرا آنچه مورد نظر مولاست، این است که واقع احراز گردد و وجدان در این احراز نقشی ندارد؛ لذا احراز ظنی که خود مولا آن را حجت نموده نیز می‌تواند به جای قطع موضوعی بنشیند». سپس در رد این وجه گفته: «به دست آوردن مناط در صورتی حجت است که به صورت قطعی باشد».<sup>۴</sup>

پیشینه  
اصول فقه اهل بیت  
علیهم السلام

سال هشتم شماره ۳، سال ۱۳۹۹

۱. طوسی، الخلاف، ج ۳، ص ۳۳۱؛ خمینی، کتاب البیع، ج ۵، ص ۲۹۹.
۲. بهبهانی، حاشیه مجمع الفائدة والبرهان، ص ۴۸۵؛ خمینی، تحریرات فی الاصول، ج ۵، ص ۱۹۲.
۳. ساعدی، «وحدت مناط و الغای خصوصیت»، مجله فقه اهل بیت علیهم السلام، ش ۵۰، ص ۱۱۳.
۴. نائینی، فوائد الاصول، ج ۳، ص ۲۴.

نقد: هرچند گاهی در کلام فقها دو اصطلاح «الغای خصوصیت» و «تنقیح مناط» به جای یکدیگر به کار می‌روند؛ ولی روشن است که مراد محقق نائینی از استخراج مناط، در این عبارتشان، همان تنقیح مناط اصطلاحی است؛ پس این کلام محقق نائینی به محل بحث این نوشتار که الغای خصوصیت عرفی است، ربطی ندارد.

مورد دوم: محقق همدانی فرموده است: «از ظواهر ادله به مجرد برخی از استبعادها و اعتبارات نمی‌توان الغای خصوصیت کرد؛ مگر اینکه استبعاد به گونه‌ای باشد که مانع شود فهم عرفی از آن استفاده اراده خصوصیت کند»<sup>۱</sup>.

نقد: این کلام نیز به الغای خصوصیتی که ظاهر کلام است، ربطی ندارد و مراد از آن تنقیح مناط است؛ بلکه مراد ایشان از استدراکی که نموده و گفته: «مگر اینکه استبعاد به گونه‌ای باشد که مانع شود فهم عرفی از آن استفاده اراده خصوصیت نماید»، همان الغای خصوصیت مورد نظر است که آن را منوط به فهم و ظهور عرفی کرده است.

مورد سوم: محقق روحانی آورده است: کسی که مقیم مکه شده؛ ولی حج تمتع بر او واجب است، بلااشکال باید از مکه خارج شود و برای احرام به میقات برود؛ ولی در تعیین میقات برای این شخص سه نظریه وجود دارد: نظریه اول: میقاتش همان میقاتی است که اگر از شهر خود به حج می‌آمد، باید از آنجا محرم می‌شد. نظریه دوم: مخیر است به یکی از مواجیت برود و از آنجا محرم شود. نظریه سوم: میقات این شخص ادنی‌الحل است. سپس از صاحب حدائق برای نظریه اول چنین دلیل آورده که ایشان فرموده است: برخی از اخبار صحیح دلالت بر این دارد که بر شخصی که از روی جهل یا نسیان، بدون احرام داخل مکه شده است، واجب است که به میقات اهل سرزمین خود رفته و از آنجا محرم گردد. از این اخبار فهمیده می‌شود که بر کسی که اهل مکه نیست، واجب است از میقات اهل سرزمین خود محرم شود و خصوصیتی برای نسیان و جهل نیست؛ اگرچه سؤال از این دو عنوان واقع شده است. سپس محقق روحانی به صاحب حدائق اشکال کرده و نوشته: «تعدی از مورد نص نیاز به احراز مناط دارد و در احراز مناط، عدم تعقل خصوصیت کفایت نمی‌کند؛ بلکه باید عقل عدم خصوصیت را درک نماید؛ به

پرسش  
محل  
افقی  
مبانی

تنقیح مناط و الغای خصوصیت

۱. همدانی، مصباح‌الفقیه، کتاب الطهارة، ج ۲، ص ۸۸.

تعبیر دیگر یقین به عدم خصوصیت پیدا شود»<sup>۱</sup>.

نقد: این کلام نیز ظاهر در این است که مراد صاحب حدائق تنقیح مناط است و اشکال محقق روحانی نیز به تنقیح مناط است؛ پس این کلام نیز دلالتی ندارد که در الغای خصوصیت عرفی، قطع به عدم خصوصیت شرط است.

اما اصل مدعای ایشان که گفته: «شرط اساسی در الغای خصوصیت، یقین به عدم فرق است»، دلیلی برای آن ذکر نکرده‌اند و همان‌گونه که بیان شد، دلیل حجیت ظواهر، شامل این‌گونه ظواهر نیز می‌شود؛ از این رو اگر ظاهر کلامی در الغای خصوصیت باشد، این الغای خصوصیت از باب حجیت ظواهر، حجت است و به قطع به عدم فرق نیاز نیست. لذا برخی بزرگان فرموده‌اند: «در الغای خصوصیت، ظن به عدم خصوصیت کفایت می‌کند؛ چنان‌که در سایر ظهورات به ظن اکتفا می‌شود و نیاز به علم نیست»<sup>۲</sup>.

سه شرط دیگری که در مقاله یادشده برای الغای خصوصیت بیان کرده، از این قرارند:

۱. وجود قرینه بر الغای خصوصیت: باید برای الغای خصوصیت، قرینه‌ای داخلی یا خارجی وجود داشته باشد که بر توجه نداشتن به خصوصیت مذکور در حکم شرعی دلالت کند؛ در غیر این صورت الغای آن از نوع قیاس باطل می‌شود. پس اگر اجماعی بر عدم اعتبار خصوصیت مذکور در روایت موجود بود، می‌تواند قرینه‌ای خارجی بر توجه نداشتن به خصوصیت ذکرشده در آن باشد؛ مثلاً اگر مولا بگوید: «چون شراب مست‌کننده است، آن را ننوش»، علت مذکور قرینه‌ای داخلی برای الغای خصوصیت شراب بودن و عمومیت بخشیدن به حکم تحریم برای تمامی مست‌کننده‌هاست.

پاسخ آنکه تکیه بر فهم و ظهور عرفی، قیاس نیست؛ بلکه اخذ به سنت و کتاب است؛ مگر اینکه گفته شود نفس ظهور عرفی، قرینه‌ای داخلی بر الغای خصوصیت است و عبارتی را نیز که از محقق خویی آدرس داده‌اند،<sup>۳</sup> در مورد تنقیح مناط است؛ نه الغای خصوصیتی که ناشی از ظهور کلام است.

پیشین  
مجله  
فقه  
اصول

سال ۱۳۹۹ شماره ۳

۱. روحانی، فقه الصادق، ج ۱۰، ص ۴۹.

۲. کاشف الغطاء، کشف الغطاء، ج ۱، ص ۱۸۸.

۳. خویی، معتمد عروة الوثقی، ج ۱، ص ۴۴.

۲. مخالفت نداشتن حکم با قاعده: حکمی که از مورد آن الغای خصوصیت می‌شود، نباید مخالف با قاعده باشد؛ مانند حکم به اینکه جنس فروخته‌شده پیش از دریافت آن توسط مشتری، از مال فروشنده به شمار می‌آید و چون این حکم مخالف قاعده است، الغای خصوصیت بیع در حکم و سرایت آن به عقود دیگر، مانند اجاره صحیح نیست. این شرط نیز ظاهراً چنانچه از مثال یادشده به دست می‌آید، به تنقیح مناط مربوط است؛ مگر اینکه ادعا شود همین که حکم مخالف قاعده است، عرف ذکر مورد را از باب مثال نمی‌داند و از آن الغای خصوصیت نمی‌کند.

۳. از امور تبعی نبودن مورد الغای خصوصیت: <sup>۱</sup> مانند اینکه با الغای خصوصیت از ادله اجتهادی که برای وجوب غسل مس میت وارد شده است، حکم وجوب غسل را به اجزای جداشده از بدن انسان نیز سرایت دهیم؛ درحالی که احکام واردشده در مورد میت انسان، همگی از احکام تبعی هستند که هیچ مجاللی برای عرف در الغای خصوصیت از آنها و سرایت حکم در غیر مورد آن وجود ندارد؛ زیرا شاید میت انسان خصوصیتی داشته باشد که برای اجزای جداشده از بدن انسان چنین خصوصیتی موجود نباشد. <sup>۲</sup> ظاهراً مراد از این شرط نیز شرط برای الغای خصوصیت نیست؛ بلکه شرط برای تنقیح مناط است و اگر هم کسی در الغای خصوصیت، تبعی نبودن حکم را شرط بداند، ظاهراً مرادش این است که در صورتی که از امور تبعی باشد، عرف مورد را از باب ذکر مثال نمی‌بیند و ظهور کلام را در الغای خصوصیت نمی‌داند؛ ولی این ادعایی بیش نیست؛ وگرنه در مثال «رجل شک بین الثلاث و الأربع» نیز حکم تبعی است، اما عرف از آن الغای خصوصیت رجولیت می‌فهمد و حکم را برای مرد و زن ثابت می‌داند.

### حجیت تنقیح مناط

تعریف تنقیح مناط و فرق آن با الغای خصوصیت در آغاز بحث بیان شد؛ بنابراین در اینجا حجیت آن بررسی می‌شود. تنقیح مناط را می‌توان به دو قسم تقسیم کرد: الف. تنقیح مناط

۱. ساعدی، «وحدت مناط و الغای خصوصیت»، مجله فقه اهل بیت (ع)، ش ۵۰، ص ۱۱۴.

۲. خمینی، کتاب الطهارة، ج ۳، ص ۱۳۶.

قطعی آن است که عرف و سیره عقلا در مورد تنقیح به طور شفاف و قطعی صحه بگذارد؛ چنان که بعضی از اصولیان در عبارات خود نیز به اشتراط قطعیت تصریح کرده‌اند.<sup>۱</sup> ب. تنقیح مناط ظنی آن است ظن نامعتبر مبنای تنقیح مناط قرار گرفته باشد و این قسم در واقع همان قیاس مستنبط العله است.

### شرایط حجیت تنقیح مناط

برخی شرط حجیت تنقیح مناط را این می‌دانند که یا عقل به صورت قطعی بر نبود فرق دلالت کند یا اینکه اجماع بر نبود فرق بین اصل و فرع قائم شده باشد؛<sup>۲</sup> هرچند برخی ظن قوی را نیز بر نبود فرق کافی می‌دانند و برخی دیگر شرط حجیت تنقیح مناط را این دانسته‌اند که نص یا اجماع، منقح مناط باشد.<sup>۳</sup> محقق بهبهانی می‌گوید:

علت اینکه علمای ما تنقیح مناط را به عنوان یک دلیل مستقل در کتب خودشان بیان نکرده‌اند، این است که تنقیح مناط فقط در صورتی حجت است که یقین آور باشد و یقین یا از دلیل عقلی قطعی حاصل می‌شود یا از طریق اجماع؛ پس دلیل همان اجماع است و اگر تنقیح مناط ظنی باشد، اگر به حکم عقل ظنی باشد، همان قیاس است که حجت نیست و اگر منشأ تنقیح مناط ظنی، نص باشد، می‌شود قیاس منصوص العله.<sup>۴</sup>

برخی در شریعات، علم به نبود فرق را -به‌ویژه با توجه به روایت ابان<sup>۵</sup>- ممکن نمی‌دانند.<sup>۶</sup>

در برخی مقاله‌ها اصطلاح «تنقیح مناط» در کلام فقها به معنای «الغای خصوصیت» آمده که از باب حجیت ظهورات، حجت است؛<sup>۷</sup> ولی از آنجاکه فقها این نظریه خود را دارای دو اشکال می‌دیدند، در مقام رفع آن دو اشکال برآمده‌اند:

۱. تونی، الوافیة، ص ۲۲۹؛ قمی، قوانین، ج ۳، ص ۱۹۱.
۲. عاملی، مفتاح‌الکرامة، ج ۲۲، ص ۴۲.
۳. کاشف‌الغطا، شرح خیارات‌اللمعة، ص ۱۹۳.
۴. بهبهانی، الفوائد‌الحائریة، ص ۱۴۸.
۵. کلینی، الکافی، ج ۷، صص ۲۹۹-۳۰۰.
۶. شاهرودی، کتاب‌الحج، ج ۳، ص ۸۱؛ خویی، مصباح‌الفقاهة، ج ۱۳، ص ۲۱۱.
۷. کلاتری، «مفهوم، اعتبار و مکانیزم تنقیح مناط»، مجله مطالعات اسلامی، ش ۸۱، ص ۱۴۱.

اشکال اول آنکه در برخی تعبیرات بین این دو اصطلاح با واژه «أو» عطف شده است که از تغایر این دو اصطلاح نزد نویسندگان خبر می‌دهد.

در مقام رفع این اشکال گفته‌اند: «الغای خصوصیت مقدمه‌ای برای تنقیح مناط است؛ بنابراین بعید نیست مراد کسانی که بین این دو اصطلاح با «أو» عطف نموده‌اند، از باب تفنن در تعبیر باشد»<sup>۱</sup>.

اشکال دوم اینکه در بسیاری از تعبیرات دیده می‌شود از تنقیح مناط به وصف قطعی بودن یاد شده است؛ در حالی که اگر تنقیح مناط جزء ظهورات است، در ظهورات، قطعی بودن شرط نیست؛ بلکه ظهور ظن‌آور است.

در پاسخ این اشکال گفته‌اند: «با توجه به اینکه دلیل بر حجیت ظهور، قطعی است، توصیف تنقیح مناط به قطعی بودن اشکالی ندارد؛ چنان‌که خبر واحد ظنی است؛ اما دلیل بر حجیت آن قطعی است. لذا در موردی که خبر واحد بر مطلبی دلالت داشته باشد، می‌توان گفت دلیل قطعی بر این مطلب دلالت دارد؛ بلکه می‌توان گفت از ظهورات در بسیاری از مواقع علم و اطمینان حاصل می‌شود»<sup>۲</sup>.

نقد: همان‌گونه که تبیین شد، گاهی فقها این دو اصطلاح را به جای یکدیگر به کار برده‌اند؛ ولی اینکه گفته شود همیشه مراد فقها از تنقیح مناط، الغای خصوصیت عرفی است، سخن صحیحی نیست؛ همچنین هیچ‌یک از پاسخ‌های مطرح‌شده از سوی نویسندگان محترم قانع‌کننده نیست؛ زیرا اولاً مشخص است که اخذ قید قطعی در کلام فقها و بزرگان برای احتراز از تنقیح مناط ظنی است؛ بلکه تصریح کرده‌اند که تنقیح مناط ظنی حجت نیست<sup>۳</sup> و اینکه ظهورات غالباً موجب علم می‌شود، ادعایی بیش نیست.

ثانیاً اینکه می‌گویند از آنجاکه الغای خصوصیت زمینه و مقدمه تنقیح مناط است، گاهی بزرگان بین این دو اصطلاح با کلمه «أو» عطف کرده‌اند نیز کلام تامی نیست؛ زیرا چه بسا عرفاً با الغای خصوصیت حکم تعمیم داده شود؛ ولی مناط حکم مشخص نشود.<sup>۴</sup>

۱. همان، ص ۱۴۷.

۲. همان، ص ۱۴۲.

۳. بهبهانی، الفوائد الحائریة، ص ۱۴۸.

۴. موسوی، «إلغاء الخصوصية عند الفقهاء»، مجلة فقه اهل بیت (عربی)، ش ۲۷، ص ۱۰۴.

## جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

با وجود حضور پررنگ اصطلاح «تنقیح مناط و الغای خصوصیت» در کتاب‌های فقه و اصول، قرابت آن دو و غفلت از تفاوت آنها، خطای کاربردی در عبارت‌های فقها را در پی داشته است. با این حال شناسایی مقصود ایشان با توجه به قرائن و شواهد موجود در کلام ایشان آسان می‌نماید. در مجموع می‌توان ادعا کرد در بیشتر موارد، مقصود فقها از عبارت «الغای خصوصیت» استظهار عرفی عدم خصوصیت است که به مقتضای قاعده «حجیت ظهورات» حجت است؛ چنان‌که قیاس مستنبط‌العله قطعی را در کاربرد «تنقیح مناط» اراده کرده‌اند و بر اساس حجیت ذاتی قطع، معتبر قلمداد می‌شود.

با توجه به این نکته آشکار می‌شود اعتبار علم به مناط در الغای خصوصیت - بر خلاف زعم برخی - معتبر نیست و تنها نیازمند صدق استظهار عرفی عدم خصوصیت است. آری، قوام تنقیح مناط بر پایه احراز فرق نداشتن و شناسایی مناط استوار است.

احصای موارد الغای خصوصیت نیازمند بحث بیشتر و فحص تام است؛ با این حال می‌توان خصوصیت ندیدن برای مورد و حمل آن بر مثالیت، اولویت عرفی یا همان مفهوم موافقت، اخذ عنوان طریقی در موضوع حکم و اخذ قید غالبی در موضوع حکم را شیوه‌های مشهور برای الغای خصوصیت دانست.

پژوهش‌های  
فقهی و حقوقی

## منابع و مأخذ

\* قرآن کریم.

۱. ابن‌درید، محمدبن‌حسن، *جمهرة اللغة*، بیروت: دارالعلم للملایین، ۱۹۸۷م.
۲. ابن‌منظور، ابوالفضل محمدبن‌مکرم، *لسان‌العرب*، بیروت: دارالفکر للطباعة والنشر والتوزیع، چ ۳، ۱۴۱۴ق.
۳. اراکی، محمدعلی، *کتاب‌النکاح*، قم: نشر نورنگار، چ ۱، ۱۴۱۹ق.
۴. اردبیلی، احمدبن‌محمد، *مجمع‌الفائدة والبرهان فی شرح إرشاد الأذهان*، قم: مکتبة انتشارات‌الاسلامی المتعلق بجامعة‌المدرسین الحوزة‌العلمیة، چ ۱، ۱۴۰۳ق.
۵. ازهری، محمدبن‌احمد، *تهذیب‌اللغة*، بیروت: دار احیاء التراث العربی، چ ۱، ۱۴۲۱ق.
۶. بحرالعلوم، محمدمهدی، *مصابیح‌الأحكام*، تحقیق سیدمهدی طباطبایی و فخرالدین صانعی، قم: منشورات میثم التمار، چ ۱، ۱۴۲۷ق.

۷. بحرانی آل عصفور، یوسف بن احمد بن ابراهیم، الأنوار الحیرية والأقمار البدرية الأحمديّة، چ ۱، [بی جا]: شبکه جهانی آل عصفور، [بی تا].
۸. ———، الحدائق الناضرة في أحكام العترة الطاهرة، قم: مكتبة انتشارات الإسلامی المتعلق بجامعة المدرسين الحوزة العلمية، چ ۱، ۱۴۰۵ق.
۹. بروجردي، حسين طباطبائي، نهاية الأصول، تهران: نشر تفکر، ۱۴۱۵ق.
۱۰. ———، تقريرات ثلاث، قم: دفتر انتشارات اسلامي وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، چ ۱، ۱۴۱۳ق.
۱۱. بروجردي، مهدي بحر العلوم، الفوائد الرجالية، [بی جا]: مكتبة الصادق عليه السلام، چ ۱، ۱۴۰۵ق.
۱۲. تبریزی، جواد، إرشاد الطالب الى التعليق على المكاسب، قم: مؤسسه اسماعيليان، چ ۱، ۱۴۱۶ق.
۱۳. تونی، عبدالله بن محمد، الوافية في أصول الفقه، قم: مجمع الفكر الاسلامي، چ ۲، ۱۴۱۵ق.
۱۴. جمعی از پژوهشگران زیر نظر سيد محمود هاشمی شاهرودی، فرهنگ فقه مطابق مذهب اهل بیت عليهم السلام، چ ۱، قم: مؤسسه دائرة المعارف فقه اسلامي بر مذهب اهل بیت عليهم السلام، ۱۴۲۶ق.
۱۵. جمعی از محققان، فرهنگنامه اصول فقه، چ ۱، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامي، ۱۳۸۹ش.
۱۶. جوهری، اسماعیل بن حماد، الصحاح: تاج اللغة وصحاح العربية، تصحيح و تحقيق احمد عبدالغفور عطار، بيروت: دارالعلم للملایین، چ ۱، ۱۴۱۰ق.
۱۷. حر عاملي، محمد بن حسن، وسائل الشیعة، قم: مؤسسه آل البيت عليهم السلام، چ ۱، ۱۴۰۹ق.
۱۸. حسینی، محمد، معجم المصطلحات الأصولية، بيروت: مؤسسه العارف للمطبوعات، چ ۱، ۱۴۱۵ق.
۱۹. خمینی، روح الله موسوی، الاجتهاد والتقليد، تهران: مؤسسه تنظيم و نشر آثار امام خمینی، چ ۱، ۱۴۱۸ق.
۲۰. ———، القواعد الفقهية والاجتهاد والتقليد (تهذيب الأصول)، چ ۱، قم: دارالفکر، ۱۳۸۲ق.
۲۱. ———، المكاسب المحرمة، تهران: مؤسسه تنظيم و نشر آثار امام خمینی، چ ۱، ۱۴۱۵ق.
۲۲. ———، تهذيب الأصول، تهران: مؤسسه تنظيم و نشر آثار امام خمینی، ۱۴۲۳ق.
۲۳. ———، كتاب البيع، تهران: مؤسسه تنظيم و نشر آثار امام خمینی، چ ۱، ۱۴۱۸ق.
۲۴. ———، كتاب الطهارة، تهران: مؤسسه تنظيم و نشر آثار امام خمینی، چ ۱، ۱۴۲۱ق.
۲۵. خمینی، مصطفی، تحریرات فی الاصول، تهران: مؤسسه تنظيم و نشر آثار امام خمینی، چ ۱، ۱۴۱۸ق.
۲۶. خوبی، ابوالقاسم موسوی، مصباح الفقاهة، [بی جا]: [بی نا]، [بی تا].
۲۷. ———، معتمد العروة الوثقی، قم: منشورات مدرسة دارالعلم - لطفی، چ ۲، ۱۴۱۶ق.

٢٨. — موسوعة الإمام الخوئي، پژوهشگران مؤسسه إحياء آثار آيت الله العظمى خويي،  
ج ١، قم: مؤسسة إحياء آثار الإمام الخوئي، ١٤١٨ق.
٢٩. روحاني، محمدحسيني، المرتقى الى الفقه الايقى، قم: مؤسسه مولود كعبه، ج ١، ١٤١٢ق.
٣٠. روحاني، محمدصادق، فقه الصادق، قم: دارالكتاب مدرسة امام صادق عليه السلام، ج ١، ١٤١٢ق.
٣١. ساعدى، جعفر، «وحدت مناط و الغاى خصوصيت»، مجلة فقه اهل بيت عليهم السلام، ش ٥٠، قم، تابستان ١٣٨٦ش.
٣٢. سبجاني، جعفر، الإنصاف في مسائل دام فيها الخلاف، قم: مؤسسه امام صادق عليه السلام، ج ١، ١٤٢٣ق.
٣٣. سيستاني، محمدرضا، بحوث في شرح مناسك الحج، مقرر: امجد رياض و نزار يوسف،  
بيروت: دار المورخ العربى، ج ٢، ١٤٣٧ق.
٣٤. شاهرودى، محمود، كتاب الحج، مقرر: ابراهيم جناتى، قم: مؤسسه انصاريان، ج ١، ١٤٠٢ق.
٣٥. صدر، محمدباقر، القواعد الفقهية (بحوث في علم الأصول)، قم: مؤسسه دائرة المعارف فقه  
اسلامى بر مذهب اهل بيت عليهم السلام، ج ٥، ١٤١٧ق.
٣٦. — بحوث في شرح العروة الوثقى، قم: مجمع الشهيد آيت الله الصدر العلمى، ج ٢، ١٤٠٨ق.
٣٧. طباطبايى حكيم، محسن، مستمسك العروة الوثقى، قم: مؤسسه دارالتفسير، ج ١، ١٤١٦ق.
٣٨. طباطبايى يزدي، محمداظم، العروة الوثقى مع التعليقات، قم: مدرسة الإمام  
أمير المؤمنين عليه السلام، ج ١، ١٤١٩ق.
٣٩. طوسى، ابو جعفر محمد بن حسن، الخلاف، قم: دفتر انتشارات اسلامى وابسته به جامعه  
مدرسين حوزه علميه قم، ج ١، ١٤٠٧ق.
٤٠. عاملى، جواد بن محمد، مفتاح الكرامة في شرح قواعد العلامة، قم: مكتبة انتشارات الإسلامى  
المتعلق بجامعة المدرسين الحوزة العلمية، ج ١، ١٤١٩ق.
٤١. عاملى، على بن حسين (محقق ثانى)، جامع المقاصد في شرح القواعد، قم: مؤسسه  
آل البيت عليهم السلام، ج ٢، ١٤١٤ق.
٤٢. عثمان، محمود حامد، القاموس المبين في اصطلاحات الأصوليين، رياض: دار الزاحم، ج ١، ١٤٢٣ق.
٤٣. عراقى، آقاضياء الدين، شرح تبصرة المتعلمين، قم: دفتر انتشارات اسلامى وابسته به جامعه  
مدرسين حوزه علميه قم، ج ١، ١٤١٤ق.
٤٤. حلى، علامه، حسن بن يوسف بن مطهر اسدى، تذكرة الفقهاء، قم: مؤسسه آل البيت عليهم السلام، ج ١، [بى تا].
٤٥. غزالى، محمد بن محمد، المستصطفى من علم الأصول، [بى جا]: انتشارات احسان، ج ٢، ١٣٩٠ش.
٤٦. فاضل، مقداد بن عبد الله، التنقيح الرائع لمختصر الشرائع، قم: مكتبة آيت الله العظمى  
المرعشى النجفى، ج ١، ١٤٠٤ق.

۴۷. فراهیدی، خلیل بن احمد، کتاب العین، تحقیق و تصحیح: مهدی مخزومی و ابراهیم سامرای، قم: نشر هجرت، چ ۲، ۱۴۱۰ق.
۴۸. فیومی، احمد بن محمد مقری، المصباح المنیر فی غریب الشرح الكبير للرافعی، قم: منشورات دارالرضی، چ ۱، [بی تا].
۴۹. کاشف الغطا، علی بن جعفر بن خضر نجفی، شرح خيارات اللمعة، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، چ ۱، ۱۴۲۲ق.
۵۰. \_\_\_\_\_، کشف الغطاء عن مبهمات الشریعة الغراء (طبع قدیم)، قم: انتشارات مهدوی، چ ۱، [بی تا].
۵۱. کلینی، ابوجعفر محمد بن یعقوب، الکافی، تهران: دارالکتب الإسلامیة، چ ۱، ۱۴۱۹ق.
۵۲. کوه کمری، محمد بن علی حجت، کتاب البیع، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، چ ۲، ۱۴۰۹ق.
۵۳. کلاتری، علی اکبر، «مفهوم، اعتبار و مکانیزم تنقیح مناط»، مجله مطالعات اسلامی، ش ۸۱، مشهد: دانشگاه فردوسی، پاییز و زمستان ۱۳۸۷ش.
۵۴. لنکرانی، محمد فاضل موحدی، تفصیل الشریعة فی شرح تحریر الوسیلة، کتاب الحج، بیروت: دارالتعارف للمطبوعات، چ ۱، ۱۴۱۸ق.
۵۵. لنگرودی، محمد حسن مرتضوی، الدرالنضید فی الاجتهاد والاحتیاط والتقلید، قم: مؤسسه انصاریان، چ ۱، ۱۴۱۲ق.
۵۶. محقق حلی، جعفر بن حسن، معارج الأصول (ط. قدیم)، قم: مؤسسه آل البيت علیهم السلام، چ ۱، ۱۴۰۳ق.
۵۷. محقق داماد، محمد، کتاب الحج، مقرر: عبدالله جوادی آملی، قم: چاپخانه مهر، چ ۱، ۱۴۰۱ق.
۵۸. مراغی، میر عبد الفتاح بن علی حسینی، العناوین الفقہیة، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، چ ۱، ۱۴۱۷ق.
۵۹. مرعشی نجفی، شهاب الدین، القصاص علی ضوء القرآن والسنة، المقر: سید عادل علوی، قم: انتشارات کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی، چ ۱، ۱۴۱۵ق.
۶۰. مشکینی اردبیلی، علی، اصطلاحات الاصول، قم: نشر الهادی، چ ۶، ۱۳۷۴.
۶۱. مکارم شیرازی، ناصر، العروة الوثقی مع تعلیقات، قم: مدرسة الامام علی بن ابی طالب علیه السلام، چ ۱، ۱۴۲۸ق.
۶۲. موسوی، علی عباس، «إلغاء الخصوصية عند الفقهاء»، مجله فقه اهل البيت علیهم السلام، (عربی)، ش ۲۷، قم: مؤسسه دائرة المعارف فقه اسلامی بر مذهب اهل بیت علیهم السلام، ۱۴۲۳ق.

٦٣. ميرزای قمی، ابوالقاسم بن محمد حسن، قوانین الأصول (طبع قديم)، قم: مكتبة العلمية الاسلامية، ج٢، ١٣٧٨ ش.
٦٤. نائینی، محمد حسين، كتاب الصلاة، مقرر: كاظمی، قم: نشر مؤسسة النشر الاسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المقدسة، ج١، ١٤١١ ق.
٦٥. —، فوائد الاصول، قم: جامعة مدرسين حوزه علمية قم، ج١، ١٣٧٦ ش.
٦٦. نجفی، محمد حسن، جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام، بيروت: دار احياء التراث العربي، ج٧، [بی تا].
٦٧. همدانی، آقارضا بن محمد هادی، مصباح الفقيه، [بی جا]: مؤسسة الجعفرية لإحياء التراث ومؤسسة النشر الإسلامي، ج١، ١٤١٦ ق.
٦٨. بهبهانی، وحید، محمد باقر بن محمد اکمل، الاجتهاد والتقليد (الفوائد الحائرية)، قم: مجمع الفكر الإسلامي، ١٤١٥ ق.
٦٩. —، حاشية مجمع الفائدة والبرهان، قم: مؤسسة العلامة المجدد الوحيد البهبهانی، ج١، ١٤١٧ ق.

## بازشناسی متعلق رفع در حدیث رفع از گذر معنائشناسی روشمند<sup>۱</sup>

مسعود عطارمنش<sup>۲</sup>

### چکیده

حدیث رفع یکی از مهم‌ترین و پرکاربردترین احادیث مرتبط با احکام شرعی است. بر اساس تتبع نگارنده، حدیث رفع در مجامع حدیثی عامه و خاصه به ۱۳ شکل کلی گزارش شده است که هر کدام مشتمل بر فرازهای مختلفی است. کامل‌ترین و مشهورترین گزارش حدیث رفع، گزارشی است که در چند کتاب از کتب خاصه، منعکس شده و مشتمل بر نه فراز است. هدف این نوشتار گردآوری گزارش‌های حدیث رفع در بین عامه و خاصه و بررسی سند و دلالت آن با روش تتبع محور است. اصل این حدیث به تواتر گزارش شده است و فرازهای غیر متواتر آن نیز متکی به گزارش معتبر در کتب خاصه است. تعیین متعلق رفع، از موضوعات مهم و اثرگذار در فقه است. به باور نگارنده، تعیین متعلق رفع با تکیه بر معنائشناسی روشمند آشکار می‌شود. توجه به استفاده از تنوع تعبیرات در گزارش‌های مختلف و قرینه قرار دادن

این تعابیر برای تفسیر سایر گزارش‌ها، تتبع در استعمالات مشابه در لسان عربی کهن، بررسی شأن صدور حدیث و توجه به تناسب موجود در هر فراز از فرازهای نه گانه، در معناشناسی این حدیث به کار گرفته شده است. در مجموع می‌توان گفت، متعلق رفع در این حدیث، موضوعات احکام و نفس احکام، اعم از احکام تکلیفی و وضعی، و مؤاخذه را شامل می‌شود و در نتیجه دامنه وسیعی از فروع فقہی در باب عبادات و معاملات را دربر گرفته و پاسخگوی بسیاری از مسائل فقہی است.

**واژگان کلیدی:** حدیث رفع، گزارش‌های مشابه، استعمالات مشابه، شأن صدور، سیاق.

#### مقدمه

یکی از پرکاربردترین احادیثی که در کتب فقہی و اصولی علمای عامه و خاصه مورد استناد قرار گرفته، حدیثی موسوم به حدیث رفع است. این حدیث به بیان حکم موضوعات مختلفی همچون شک، خطا، فراموشی، اکراه، اضطرار و ... می‌پردازد که دامنه وسیعی از فروع فقہی را در بر می‌گیرد و نشانگر اهمیت و جایگاه ارزشمند آن است.

حدیث رفع از دیرباز مورد توجه عامه و خاصه بوده و علاوه بر کتب مذاهب چهارگانه اهل سنت، در کتب قدمای از اصحاب خاصه نیز مورد توجه قرار گرفته است و در کتب فقہی و اصولی اصحاب جایگاه ویژه‌ای داشته و در زمینه‌های مختلف به آن استدلال شده است.

یکی از اصلی‌ترین و مهم‌ترین مطالعات پیرامون حدیث، بازشناسی متعلق رفع در حدیث است. مؤاخذه، افعال مکلفان و احکام شارع کدام یک متعلق رفع است؟ آیا تمام این امور صلاحیت دارند متعلق رفع قرار گیرند؟ آیا احکام وضعی را شامل می‌شود؟ اینها پرسش‌هایی است که در متعلق رفع رخ می‌نماید. البته باید دانست ممکن است متعلق رفع در هر فراز، با متعلق رفع در سایر فرازها متفاوت باشد.

یکی از کاستی‌هایی که در بسیاری از فعالیت‌های پژوهشی حدیثی مشاهده می‌شود، توجه اندک به گردآوری کامل گزارش‌های حدیث است. تتبع کامل و گسترده در موارد بسیاری، در بحث‌های سندی و دلالتی تأثیر جدی دارد. از این‌رو، بر پژوهشگر لازم است به طور جدی به این مهم ورود نموده و سعی خود را در این جهت به کار گیرد. بر این اساس، نگارنده سعی نموده با گردآوری تمام گزارش‌های حدیث رفع، تأثیر یا عدم تأثیر این

پژوهش‌های  
اصول فقہی

سال ۱۳۹۹ شماره ۳

گزارش‌ها در سند یا دلالت حدیث را بررسی و آشکار سازد. در مجموع و با توجه به تکرار گزارش‌های حدیث رفع، می‌توان گفت این حدیث از احادیث قطعی الصدور است و گزارش‌های آن دست‌کم طبق برخی مبانی در فهم مفاد حدیث نیز دخالت دارد، ولی حتی بر فرض عدم تأثیر گردآوری این گزارش‌ها، ذکر آن برای بی‌نیاز نمودن سایرین و روشن شدن عدم تأثیر آن، ضروری به نظر می‌رسد.

### پیشینه

حدیث رفع به دلیل جایگاه ویژه‌ای که در نزد عامه و خاصه دارد موضوع مقالات و رساله‌های متعددی قرار گرفته است، ولی با این حال حق مطلب ادا نشده است. سیدحسن خمینی در مقاله «حدیث رفع» علی‌رغم تتبع گسترده‌ای که نسبت به گزارش‌های مختلف حدیث رفع انجام داده، تعداد قابل توجهی از این گزارش‌ها را ذکر نکرده است. مقاله «شواهد قرآنی حدیث رفع» نوشته غلامحسین اعرابی و کاظم مسعودی، فرازهای مختلف حدیث رفع را به آیات قرآن مستند نموده و اساساً رویکرد متفاوتی با مقاله پیش‌رو دارد. مریم صباغی ندوشن و محمدحسن باقری و حسین صابری در مقاله «بازکاوی شمول حدیث رفع نسبت به شبهات حکمیه با محوریت سیاق» به بررسی یکی از شبهات پیرامون شمول حدیث رفع نسبت به شبهات حکمیه پرداخته‌اند. نویسندگان، علی‌رغم ذکر مطالب مفید در انواع سیاق، مانند مقالات دیگر در کشف محتوای حدیث، رویکردی متفاوت با رویکرد این مقاله را در پیش گرفته‌اند. به نظر می‌رسد مقاله حاضر، به دلیل اشتغال بر دو خصوصیت از مشابهت‌ها متمایز می‌شود: الف. سعی شده است تمام گزارش‌های حدیث رفع در فریقین جمع‌آوری شود تا علاوه بر جنبه صدوری، جنبه‌های دلالتی و قابلیت این گزارش‌ها برای تفسیر یکدیگر روشن شود. به این صورت که اگر گزارشی قابلیت تفسیر متنی دیگر را دارد، این قابلیت مد نظر قرار گیرد و حتی اگر این چنین قابلیت وجود ندارد، این عدم قابلیت نیز مد نظر قرار گیرد تا راه برای سایر محققان هموار و کوتاه‌تر شود. ب. معناشناسی حدیث رفع بر اساس شواهد واقعی در استعمالات عرب و شأن صدور حدیث رفع و تناسب موجود در هر فراز انجام گرفته است و برای کشف ظهور این حدیث از راهکاری روشمند و متکی بر شواهد عینی استفاده شده است.

پیشینه  
بازکاوی

بازشناسی متفاوت رفع در حدیث رفع از گذر معناشناسی روشمند

## مفهوم‌شناسی

واژه «متعلق» در کلمات اصولیان، گاهی در مقابل موضوع حکم به کار می‌رود. طبق این اصطلاح، وجود موضوع حکم، مفروض بوده و قانونگذار به ایجاد آن تحریک نمی‌کند، ولی وجود متعلق حکم، مفروض نبوده و قانونگذار به ایجاد آن تحریک می‌کند. مثلاً در «یجب الحج علی المستطیع»، «المستطیع» موضوع حکم است و با فرض وجودش، مکلف موظف است حج را که متعلق حکم است ایجاد کند، بر خلاف حج که وجودش فرض نشده، بلکه بر مکلف لازم است آن را ایجاد کند. لفظ متعلق، احياناً در اعم از متعلق و موضوع، به اصطلاح فوق نیز به کار می‌رود.

باید دانست مقصود از متعلق رفع، در بحث پیش رو مطابق هیچ یک از دو اصطلاح فوق نیست، بلکه مقصود از آن معنای لغوی متعلق است، یعنی در حدیث رفع چه امری مرفوع است یا در احادیثی که به جای تعبیر رفع از تعابیری همچون وضع یا عفو یا غفران یا تجاوز استفاده شده است، چه امری موضوع یا معفو یا مغفور یا متجاوز عنه است و این مطلب ربطی به اصطلاح اصولی متعلق ندارد.

«رفع» در کتب لغت<sup>۱</sup> در مقابل خفض به کار رفته و به معنای بالا بردن و بلند کردن و برداشتن است و علت به‌کارگیری این واژه در حدیث رفع، آن است که اموری چون خطا، نسیان، جهل و... زمینه‌ساز تحمیل امور دارای ثقل و سنگینی بر دوش امت بوده و حدیث رفع در صدد برداشتن این امور سنگین از دوش امت است؛ و لکن باید دانست این حدیث به اشکال گوناگون و با تعداد فرازهای مختلف، در مجامع حدیثی عامه و خاصه گزارش شده است و در تمام آن‌ها از تعبیر «رفع» استفاده نشده؛ بلکه از تعابیری چون «وضع» و «تجاوز» و امثال آن نیز استفاده شده است و لکن مشهورترین گزارش این حدیث، گزارش نه فرازی است که به دلیل به‌کار رفتن تعبیر رفع در آن، از این حدیث، به حدیث رفع تعبیر شده است. بنابر این، عنوان حدیث رفع در این مقاله و در بسیاری از مکتوباتی که متضمن این عنوان هستند، اشاره به خصوص گزارش مشهور نه فرازی نبوده و مراد آنها تمام گزارش‌های هم‌مضمون، در این زمینه است.

۱. به عنوان نمونه: فراهیدی، کتاب العین، ج ۲، ص ۱۲۵.

## گزارش‌های گوناگون حدیث رفع در مجامع حدیثی

نظر به بررسی گسترده پیرامون این حدیث، می‌توان گفت حدیث رفع در کتب حدیثی عامه و خاصه، دست‌کم به ۱۳ شکل کلی گزارش شده است که این ۱۳ شکل نیز به صورت‌های مختلفی با تفاوت در جزئیات گزارش شده است. این تعدد گزارش، در برخی موارد از باب تعدد روایت است و در برخی موارد از باب تعدد نسخه از روایت واحد است که در این مختصر مجال پرداختن به آن نیست. به جهت رعایت اختصار صرفاً به گزارش مضامین کلی این گزارش‌ها اشاره می‌شود و سپس اصلی‌ترین و معروف‌ترین گزارش این حدیث (گزارش نه فرازی) مورد بررسی سندی و دلالتی قرار داده می‌شود:

۱. قال رسول الله ﷺ: «إِنَّ اللَّهَ تَجَاوَزَ عَنْ أُمَّتِي مَا تَحَدَّثُ بِهِ أَنْفُسُهَا أَوْ وَسَّوَسَتْ بِهِنَّ أَنْفُسَهَا مَا لَمْ يَتَكَلَّمْ بِهِ أَوْ تَعْمَلْ بِبَيْدِهِ»<sup>۱</sup>.

در برخی گزارش‌ها تعبیر «عفا»<sup>۲</sup> یا «تجاوز»<sup>۳</sup> به جای «تجاوز» نیز به کار رفته است و در برخی گزارش‌ها به جای «عن امتی»، «لأمتی»<sup>۴</sup> وارد شده است.

۲. عن النبي ﷺ: «تَجَاوَزَ اللَّهُ عَنْ أُمَّتِي الْخَطَأَ وَالنَّسْيَانَ وَمَا اسْتَكْرَهُوا عَلَيْهِ»<sup>۵</sup>.

این مضمون گاهی با تعبیر «تجاوز»<sup>۶</sup> یا «غفر»<sup>۷</sup> یا «عفا»<sup>۸</sup> یا «وضع»<sup>۹</sup> یا «رفع»<sup>۱۰</sup> به جای «تجاوز» و همچنین تعبیر «لأمتی»<sup>۱۱</sup> یا «لکم»<sup>۱۲</sup> یا «لهذه الأمة»<sup>۱۳</sup> به جای «عن امتی» گزارش

پژوهش‌های  
تاریخی و  
فلسفی

۱. نیشابوری اسفرائینی، مستخرج ابی عوانة، ج ۱، ص ۷۶.

۲. حنظلی مروزی، مسند اسحاق بن راهویه، ج ۱، ص ۸۳.

۳. ابن حنبل، مسند الامام احمد بن حنبل، ج ۷، ص ۲۶۶.

۴. همان.

۵. بیهقی، السنن الکبری، ج ۱۰، ص ۱۰۴.

۶. ابن راشد ازدی، الجامع، ج ۱۱، ص ۲۹۸.

۷. هیثمی، موارد الظمان الی زوائد ابن حبان (هامش)، ج ۵، ص ۴۶.

۸. طبرانی، المعجم الاوسط، ج ۲، ص ۳۳۱.

۹. ابن ماجه قزوینی، سنن ابن ماجه، ج ۲، ص ۲۰۱.

۱۰. ابن عمر ازدی بصری، الجامع الصحیح، ج ۱، ص ۳۰۱.

۱۱. ابن ابی شیبه، الكتاب المصنف فی الاحادیث و الآثار، ج ۴، ص ۱۷۲.

۱۲. همان، ص ۸، س ۲.

۱۳. طبرانی، المعجم الاوسط، ج ۲، ص ۳۳۱.

- شده است و نیز در برخی گزارش‌ها به جای تعبیر «ما استکرهاوا علیه» از «ما اکرهوا علیه»<sup>۱</sup> یا «الکره»<sup>۲</sup> یا «الاستکراه»<sup>۳</sup> یا «الأمر یکرهون علیه»<sup>۴</sup> یا «ما اکرهتم علیه»<sup>۵</sup> استفاده شده است.
۳. عَنِ النَّبِيِّ ﷺ: «أَنَّ اللَّهَ رَفَعَ عَنِ أُمَّتِي الْخَطَأَ وَالنَّسْيَانَ وَمَا حَدَّثَتْ بِهِ أَنْفُسُهُمْ».<sup>۶</sup>
۴. عَنْ عَلِيٍّ ﷺ أَنَّهُ قَالَ: «فِي قَوْلِ اللَّهِ تَعَالَى رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَا إِنْ نَسِينَا أَوْ أَخْطَأْنَا قَالَ اسْتُجِيبَ لَهُمْ ذَلِكَ فِي الَّذِي يَنْسَى فَيُنْفِطِرُ فِي شَهْرِ رَمَضَانَ وَقَدْ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ رَفَعَ اللَّهُ عَنْ أُمَّتِي خَطَايَاهَا وَنَسْيَانَهَا وَمَا أُكْرِهَتْ عَلَيْهِ فَمَنْ أَكَلَ نَاسِيًا فِي شَهْرِ رَمَضَانَ فَلَيْمُضْ فِي صَوْمِهِ وَلَا شَيْءَ عَلَيْهِ وَاللَّهُ أَطْعَمَهُ».<sup>۷</sup>
۵. عَنْ أَبِي الْحَسَنِ وَ أَحْمَدَ بْنَ مُحَمَّدَ بْنَ أَبِي نَصْرٍ جَمِيعًا عَنْ أَبِي الْحَسَنِ ﷺ قَالَ: «سَأَلْتُهُ عَنِ الرَّجُلِ يُسْتَكْرَهُ عَلَى الْيَمِينِ فَيَحْلِفُ بِالطَّلَاقِ وَالْعَتَاقِ وَصَدَقَهُ مَا يَمْلِكُ أَيْلَزْمُهُ ذَلِكَ؟ فَقَالَ: لَا قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ وَضَعَ عَنِ أُمَّتِي مَا أُكْرِهُوا عَلَيْهِ وَمَا لَمْ يُطِيقُوا وَمَا أَخْطَأُوا».<sup>۸</sup>
۶. عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ: «إِنَّ اللَّهَ تَجَاوَزَ عَنِ أُمَّتِي مَا حَدَّثَتْ بِهِ أَنْفُسَهَا وَمَا أُكْرِهُوا عَلَيْهِ إِلَّا أَنْ يَتَكَلَّمُوا بِهِ أَوْ يَعْمَلُوا».<sup>۹</sup>

- در برخی گزارش‌های این حدیث به جای تعبیر «عن امتی»، «(لأمتی)»<sup>۱۰</sup> و همچنین در برخی گزارش‌ها به جای «ما اکرهوا علیه»، «ما استکرهاوا علیه»<sup>۱۱</sup> وارد شده است.
۷. قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: «تَجَاوَزَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ لِابْنِ آدَمَ عَمَّا أَخْطَأَ وَعَمَّا نَسِيَ وَعَمَّا أَكْرَهَ وَعَمَّا غَلِبَ عَلَيْهِ».<sup>۱۲</sup>
۸. سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ﷺ يَقُولُ: «قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: رَفَعَ عَنِ أُمَّتِي أَرْبَعُ خِصَالٍ:

۱. ابن عمر ازدی بصری، الجامع الصحيح، ج ۱، ص ۳۰۱.
۲. سیوطی، جامع الاحادیث، ج ۱۱، ص ۲۱۱.
۳. هیشمی، موارد الظمان الی زوائد ابن حبان (هامش)، ج ۵، ص ۴۶.
۴. سیوطی، الاشباه و النظائر فی النحو، ج ۱، ص ۱۸۸.
۵. ابن ابی شیبہ، کتاب المصنف فی الاحادیث و الآثار، ج ۴، ص ۸۴.
۶. حاجی نوری، مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل، ج ۱۲، ص ۲۵.
۷. مغربی، دعائم الاسلام، ج ۱، ص ۲۴۲.
۸. برقی، المحاسن، ج ۲، ص ۳۳۹.
۹. سلامی بغدادی، جامع العلوم و الحكم، ج ۲، ص ۳۵۶.
۱۰. ابن ماجه قزوینی، سنن ابن ماجه، ج ۳، ص ۲۰۰.
۱۱. همان.
۱۲. خراسانی جوزجانی، سنن سعید بن منصور، ج ۱، ص ۳۱۷.

خَطَاؤُهَا، وَنَسِيَانُهَا، وَمَا أُكْرِهُوا عَلَيْهِ، وَمَا لَمْ يُطِيقُوا، وَذَلِكَ قَوْلُ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ: «رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَا إِنْ نَسِينَا أَوْ أَخْطَأْنَا رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْ عَلَيْنَا إِكْرَامًا كَمَا حَمَلْتَهُ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِنَا رَبَّنَا وَلَا تُحَمِّلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِ» وَقَوْلُهُ: «إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ»<sup>۱</sup>.

در برخی از گزارش‌های این حدیث به جای تعبیر «خطوها و نسیانها» از تعبیر «ما أخطؤوا و ما نسوا»<sup>۲</sup> استفاده شده است.

۹. عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صلى الله عليه وآله: عُنِيَ عَنِ أُمَّتِي ثَلَاثُ الْخَطَا وَالنَّسِيَانِ وَ الْإِسْتِكْرَاهُ وَ قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام وَ فِيهَا رَابِعَةٌ وَ مَا لَا يَطِيقُونَ»<sup>۳</sup>.

۱۰. قال جعفر بن محمد عليه السلام: «رَفَعَ اللَّهُ عَنْ هَذِهِ الْأُمَّةِ أَرْبَعًا مَا لَا يَسْتَطِيعُونَ وَ مَا اسْتَكْرَهُوا عَلَيْهِ وَ مَا نَسُوا وَ مَا جَهِلُوا حَتَّى يَعْلَمُوا»<sup>۴</sup>.

۱۱. عن أبي عبد الله عليه السلام: «وَضَعَ عَنْ أُمَّتِي الْخَطَا، وَالنَّسِيَانِ»<sup>۵</sup>.

۱۲. عن أبي عبد الله عليه السلام أنه قال: «رَفَعَ عَنْ هَذِهِ الْأُمَّةِ سِتَّ الْخَطَا وَالنَّسِيَانِ وَ مَا اسْتَكْرَهُوا عَلَيْهِ وَ مَا لَا يَعْلَمُونَ وَ مَا لَا يَطِيقُونَ وَ مَا اضْطُرُّوا إِلَيْهِ»<sup>۶</sup>.

در گزارش دیگر این حدیث به جای تعبیر «رفع» از «وضع»<sup>۷</sup> استفاده شده است.

۱۳. عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صلى الله عليه وآله: وَضَعَ عَنْ أُمَّتِي تِسْعَ خِصَالٍ الْخَطَا وَ النَّسِيَانِ وَ مَا لَا يَعْلَمُونَ وَ مَا لَا يَطِيقُونَ وَ مَا اضْطُرُّوا إِلَيْهِ وَ مَا اسْتَكْرَهُوا عَلَيْهِ وَ الطَّيْرَةَ وَ الْوَسْوسَةَ فِي التَّفَكُّرِ فِي الْخَلْقِ وَ الْحَسَدُ مَا لَمْ يَظْهَرْ بِلِسَانٍ أَوْ يَدٍ»<sup>۸</sup>.

در برخی از گزارش‌های این حدیث به جای تعبیر «وضع»، از «رفع»<sup>۹</sup> استفاده شده؛

همچنین در برخی گزارش‌ها تعبیر «التفكر في الوسوسة في الخلق»<sup>۱۰</sup> به جای «الوسوسة في

پوشش  
پوشش  
پوشش

۱. کلینی، الکافی ج ۲، ص ۶۳۷.

۲. عیاشی، تفسیر العیاشی ج ۱، ص ۱۶۰.

۳. اشعری، النوادر، ج ۱، ص ۷۴.

۴. مغربی، دعائم الاسلام، ج ۲، ص ۴۶.

۵. اشعری، النوادر، ج ۱، ص ۷۴.

۶. حاجی نوری، مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل، ج ۶، ص ۴۲۳.

۷. اشعری، النوادر، ج ۱، ص ۷۴.

۸. کلینی، الکافی، ج ۲، ص ۶۳۷؛ صدوق، الخصال، ج ۱، ص ۴۳۰.

۹. حرانی، تحف العقول، ص ۵۰.

۱۰. همان.

التفكر في الخلق» گزارش شده است.

لازم به ذکر است که این گزارش حدیث رفع، مشتمل بر نه فراز بوده و کامل‌ترین گزارش حدیث رفع به‌شمار می‌آید و معمولاً در کتب فقهی و اصولی به همین روایت در مباحث مختلف استناد می‌شود، و با توجه به اینکه در صورت اثبات اعتبار این گزارش، عمده گزارش‌های دیگر نیز به دلیل اشتراک مضمون می‌تواند قابل استناد شود، بحث از اعتبار سند این حدیث لازم است.

### ارزیابی سندی گزارش نه فرازی

با وجود اختلافاتی که در عامه و خاصه در مفاد این حدیث وجود دارد، اصل سند و مفاد این حدیث در بین فریقین اجمالاً مورد قبول و عمل واقع شده است و به دلیل تواتر اصل این حدیث، می‌توان اصل این حدیث را قطعی الصدور دانست، ولی تمام فرازهای نه گانه این حدیث به شکل متواتر گزارش نشده است، لذا برای استناد به برخی فرازها، به بررسی سندی این حدیث نیاز است.

شیخ صدوق در توحید و خصال سند را چنین ذکر می‌کند: «حدثنا أحمد بن محمد بن يحيى العطار رضي الله عنه قال حدثنا سعد بن عبدالله عن يعقوب بن يزيد عن حماد بن عيسى عن حريز بن عبد الله عن أبي عبدالله...». <sup>۱</sup> غیر از احمد بن محمد بن یحیی عطار، سایر رجال سند در کتب رجالی صریحاً توثیق شده‌اند. <sup>۲</sup> احمد بن محمد بن یحیی عطار نیز به حسب قرائن، ثقة است؛ چون از مشایخ مهم صدوق بوده و صدوق از وی اکثر روایت دارد، علاوه بر اینکه از عبارت شیخ طوسی در رجال استفاده می‌شود که از مشایخ اجازه است و شیخوخت اجازه، دست‌کم قرینه‌ای بر حسن ظاهر شیخ اجازه است. همچنین در طریق صدوق به عبدالرحمن بن حجاج و عبدالله بن ابی‌یعفور واقع شده است که علامه حلی این دو

پیشینه علم  
اصول فقه اسلامی

سال شماره ۳، سال ۱۳۹۹

۱. صدوق، التوحید، ص ۳۵۳؛ همو، الخصال، ج ۲، ص ۴۱۷.

۲. سعد بن عبدالله: نجاشی، رجال النجاشی، ص ۱۷۷ و طوسی، فهرست الطوسی، ص ۲۱۵ و ...

یعقوب بن یزید: نجاشی، رجال النجاشی، ص ۴۵۰ و طوسی، فهرست الطوسی، ص ۵۰۸ و ...

حماد بن عیسی: نجاشی، رجال النجاشی، ص ۱۴۲ و طوسی، فهرست الطوسی، ص ۱۵۶ و ...

حریز بن عبدالله: طوسی، فهرست الطوسی، ص ۱۶۳.

طریق را تصحیح می‌کند.<sup>۱</sup> بنابراین می‌توان سند توحید و خصال را صحیح دانست. سند کافی از این قرار است: «الحسین بن محمد، عن محمد بن أحمد النهدي، رفعه، عن أبي عبدالله (ع)...»<sup>۲</sup>. این سند مرفوعه بوده و از اعتبار ساقط است؛ مگر آنکه بر اساس شهادت کلینی در مقدمه کافی، تمام روایات کتاب بدون ارزیابی سندی پذیرفته شود.

### ارزیابی فقه الحدیثی گزارش نه فرازی

پیش‌تر گذشت که مهم‌ترین گزارش این حدیث، گزارش نه فرازی است و مفاد آن از جهات مختلفی محل بحث واقع شده است؛ این گزارش حاوی بیش‌ترین تعداد واژگان نسبت به سایر گزارش‌ها است و در آن به موضوعات متعددی اشاره شده است که در استنباط احکام مربوط به روابط مکلفین با خداوند یا با یکدیگر، بسیار اثرگذار است. بحث از متعلق رفع در دو جهت مهم، از حدیث ابهام‌زدایی می‌کند؛ شمول حدیث رفع نسبت به شبهات حکمی و شمول آن نسبت به احکام وضعی.

### دیدگاه‌ها

نخست به‌نظار چند تن از اساطین علم اصول و سپس به بررسی آن پرداخته و در نهایت دیدگاه مختار بیان خواهد شد.

دیدگاه شیخ انصاری: نظر شیخ انصاری در سه نکته خلاصه می‌شود: الف. در متعلق حدیث رفع سه احتمال وجود دارد: جمیع آثار، اثر ظاهر از هر فراز و خصوص مؤاخذه. ب. با توجه به اینکه نسبت رفع به جمیع فرازها بر نسق واحد است، تقدیر مؤاخذه از دو تقدیر دیگر اظهر است. ج. مراد از «ما» در این فرازها و در فراز «ما لا يعلمون» تنها فعل مکلف است و شامل احکام مترتب بر فعل مکلف نمی‌شود؛ زیرا اولاً مراد از حدیث رفع، برداشتن مؤاخذه نفس این فرازها است و نفس حکم شارع صرف نظر از فعل مکلف هیچ مؤاخذه‌ای ندارد و مؤاخذه تنها بر فعل مکلفین، یعنی موضوعات احکام مترتب می‌شود؛ ثانیاً می‌توان

۱. حلی، خلاصة الاقوال، صص ۲۷۷ و ۲۸۸.

۲. کلینی، الکافی، ج ۲، ص ۴۶۲.

سایر فرازاها را قرینه بر این مطلب قرار داد که مراد از «ما» در فقره «ما لا یعلمون» نیز فعل مکلف است؛ چون در سایر فرازاها محتمل نیست مراد از «ما» حکم شارع باشد؛ چرا که حکم شارع به اضطرار و اکراه و ... متصف نمی‌شود.<sup>۱</sup>

می‌توان تکیه اصلی شیخ انصاری را بر وحدت سیاق دانست؛ چرا که با استناد به وحدت سیاق، هم مراد از «ما» را روشن نمودند و هم آنچه در تقدیر است را متعین در مؤاخذه دانستند. بر این اساس بسیاری از احکام وضعی (یعنی احکام وضعی غیر ملازم با عقاب و مؤاخذه) مشمول حدیث نیست.

یکی از مؤیدات تقدیر مؤاخذه در حدیث رفع، گزارش‌هایی است که در آنها به جای تعبیر رفع از «تجاوز» یا «غفران» یا «عفو» استفاده شده است؛ زیرا با توجه به اتحاد مضمونی این گزارش‌ها و ظهور تعبیری همچون «تجاوز» و «غفران» و «عفو» در تعلق به مؤاخذه و عقاب، می‌توان از یک گزارش برای معنا کردن گزارش دیگر استفاده نمود. البته مؤید مذکور، در ادامه مورد نقد و خدشه قرار خواهد گرفت.

دیدگاه محقق خراسانی: آخوند خراسانی به نکاتی در مورد این حدیث اشاره فرموده است: الف. مراد از «ما لا یعلمون» خصوص افعال مجهول‌العنوان نیست و شامل احکام مجهول نیز می‌شود؛ لذا لزومی ندارد در این فراز چیزی در تقدیر باشد به خلاف سایر فرازاها که احتیاج به تقدیر دارد؛ چرا که رفع حقیقی آنها ممکن نیست، ولی رفع حقیقی احکام مجهول ممکن است. ب. با توجه به اینکه در برخی فرازاها روشن است که مؤاخذه در تقدیر نیست وجهی ندارد در سایر فرازاها، مقدر، خصوص مؤاخذه قرار داده شود؛ بلکه باید مقدر را، اثر ظاهر یا جمیع آثاری که برداشتش امتنان بر مکلف است قرار داد. ج. اطلاق رفع در این حدیث شامل احکام وضعی نیز می‌باشد.<sup>۲</sup>

محقق خراسانی ادعا کردند مقدر در برخی فرازاها نمی‌تواند مؤاخذه باشد، ولی فقره مورد نظر را تعیین نکردند که به نظر می‌رسد مرادشان فقره «ما لا یطیقون» باشد؛ زیرا مصداق «ما لا یطیقون» دائماً امر مطلوبی است که نه تنها عقاب ندارد؛ بلکه ذاتاً ثواب دارد

پیش از این  
در این کتاب

سال ۱۳۹۹

۱. انصاری، فرائد الاصول، ج ۱، ص ۳۲۰.

۲. خراسانی، کفایة الأصول، ص ۳۳۹.

و مأمور به است و این ترک «ما لا یطیقون» است که می‌تواند مؤاخذه داشته باشد نه خودش؛ زیرا در این صورت مثل این است گفته شود وضو گرفتن در جایی که مقدور نیست مؤاخذه ندارد، ولی با اندکی تأمل روشن می‌شود که وضو گرفتن اساساً نمی‌تواند عقاب داشته باشد تا در ظرف عدم طاقیت برداشته شود؛ بلکه ترک وضو است که می‌تواند مؤاخذه داشته باشد و در ظرف عدم قدرت برداشته شود، در حالی که ترک وضو مصداق «ما لا یطیقون» محسوب نمی‌شود تا بتوان گفت مراد از رفع «ما لا یطیقون» عقاب مترتب بر ترک وضوست.

دیدگاه محقق نائینی: نائینی نسبت به شیخ و آخوند، دیدگاه متفاوتی را دنبال نموده و مجموعاً به چهار نکته اشاره نموده است: الف. وی نزاع مطرح شده در کلمات اصولیان را نسبت به اینکه در این فرازاها باید مؤاخذه در تقدیر گرفت یا جمیع آثار یا اثر ظاهر، از اساس باطل دانسته و آن را مبتنی بر این می‌داند که مراد از خطا و نسیان و دیگر فرازاها، وجود خارجی آن‌ها باشد و لکن چون مراد، وجود تشریحی آن‌هاست بحث از تقدیر و تعیین مقدر از اساس باطل است و تنها باید از این بحث شود که مراد از برداشتن تشریحی این امور، به لحاظ مؤاخذه است یا جمیع آثار یا اثر ظاهر؟ ب. رفع و دفع هر دو به یک معنا بازگشت نموده و تنها در جایی صادق است که مقتضی وجود داشته باشد و فرازهای مذکور در روایت، از قبیل مانع برای آن مقتضی خواهند بود. ج. مراد از نفی وجود تشریحی خطا و نسیان و...، وجود تشریحی آن فعلی است که در حال خطا و نسیان و اکراه و... صادر می‌شود؛ بنابراین این افعال مکلفین از آن رو که موضوع حکم شرعی اند رفع می‌شوند و طبیعتاً حکم آن‌ها نیز برداشته می‌شود و لکن در فقره «ما لا یعلمون»، نفس عنوان «ما لا یعلمون» بر احکام شرعی نیز صادق بوده؛ لذا می‌توان خود عنوان را رفع کرد و لزومی ندارد مراد از آن را فعلی دانست که مجهول بوده و دارای حکم شرعی است. د. ایشان جامع بین تمام این فرازاها را در ثبوت مقتضی تکلیف می‌داند که شارع امتناناً برای این مقتضی، مانعی قرار داده است؛ البته در برخی فرازاها این مانع صرفاً حکم را در ظاهر برداشته و در برخی فرازاها حکم را در واقع بر می‌دارد و این مقدار اختلاف منافاتی با وحدت سیاق ندارد.<sup>۱</sup>

بنابر این می‌توان گفت نائینی متعلق رفع را در «ما لا یعلمون»، نفس احکام شرعی

۱. نائینی، أجدود التقریرات، ج ۲، ص ۱۷۰.

مجهول می‌داند و در غیر «ما لا یعلمون» متعلق رفع را افعال مکلفین، آن هم نه به لحاظ وجود خارجی؛ بلکه از آن جهت که دارای حکم شرعی اند می‌داند.

ایشان رفع شیء را به معنای انتفای آن دانسته و با تکیه بر این مطلب، به استظهار مفاد حدیث پرداخته است و لکن یکی از مؤیداتی که با توجه به گزارش‌های این حدیث بر خلاف مدعای ایشان قابل اقامه است گزارش‌هایی است که در آن‌ها از تعابیری همچون «تجاوز» و «غفران» و «عفو» استفاده شده است؛ چرا که این تعابیر به معنای انتفای شیء نیست و لذا به قرینه سایر گزارش‌ها اساس استدلال نائینی نادرست است.

دیدگاه محقق خوئی: محقق خوئی در مجموع کلماتشان به چند نکته در خصوص حدیث رفع اشاره فرموده است: الف. مراد از «ما» در «ما لا یعلمون» خصوص فعل مکلفین نیست، هرچند مراد از موصول در سایر فرازها فعل مکلف باشد. ب. با توجه به اینکه مراد از رفع امور نه گانه، رفع تشریحی است، نه تکوینی، هیچ‌گونه مجازی در اسناد رفع به امور نه گانه وجود ندارد؛ زیرا اگر مراد از رفع، رفع تکوینی این امور بود امرش به دست شارع نبوده و برداشتنش توسط شارع مجازاً به معنای برداشتن حکم آن می‌بود، ولی چون مراد از رفع، رفع تشریحی است می‌توان اسناد رفع به این امور را حقیقی دانست؛ زیرا وجود تشریحی موضوعات شرعی به دست شارع است و با رفع شارع حقیقتاً برداشته می‌شود. ج. رفع و وضع به لحاظ معنایی، متقابل بوده و هر دو در مورد اموری به کار می‌روند که دارای ثقل و سنگینی است، خصوصاً در جایی که در مقام امتنان است؛ بنابراین باید حدیث را به گونه‌ای معنا کرد که مرفوعات نه گانه دارای ثقل باشند.<sup>۱</sup>

از مجموع کلمات ایشان به نظر می‌رسد ایشان متعلق رفع در فراز «ما لا یعلمون» را اختصاص به افعال مکلفین نمی‌دهد، ولو در سایر فرازها متعلق رفع را فعل مکلف دانسته است و مراد از رفع را رفع تشریحی دانسته به این معنا که آنچه حقیقتاً و تکویناً از مصادیق اکراه و اضطراب و ... است را تشریحاً و تعبداً، مصداق آن قرار نمی‌دهد و این شبیه حکومتی است که در امثال «لا ربا بین الوالد و ولده» وجود دارد، به این معنا که ربایی که خارجاً بین این دو محقق می‌شود در نظر شارع کالعدم بوده و اثر حرمت را به دنبال دارد.

۱. خوئی، مصباح الأصول، ج ۱، ص ۲۵۷.

### بررسی دیدگاه‌ها

در ادامه به تفصیل، مفاد حدیث تبیین خواهد شد، ولی اجمالاً می‌توان گفت نقطه اشتراک دیدگاه‌های ذکر شده در این است که انتزاعی بوده و فارغ از محاوراتی است که خارجاً در استعمالات عرب دیده می‌شود و همین مطلب باعث شده احیاناً به تحلیل دقیقی از حدیث دست پیدا نکنند.

آنچه از مجموع این دیدگاه‌ها به نظر می‌رسد آن است که صاحبان آن‌ها، ارتفاع امور نه‌گانه را به معنای انتفای آن گرفته؛ سپس این بحث را مطرح کردند که انتفای این امور، اگر خارجی و واقعی باشد نیاز به تقدیر مؤاخذه و امثال آن دارد و اگر انتفای تشریحی باشد به تقدیر نیازی ندارد، حال آنکه این نگاه، ناتمام به نظر می‌رسد؛ چرا که رفع و وضع در هر فراز به تناسبات موجود در آن فراز متفاوت است؛ به عنوان مثال مراد از رفع در فراز «ما لایطیقون» با توجه به شواهد استعمالی، برداشته شدن آن از عهده مکلف است، نه انتفای تشریحی یا تکوینی آن؛ چرا که در استعمالات رفع و وضع و مشابهات آن‌ها به مواردی برخورد می‌شود که صرف نظر از عالم تشریح، امری بر عهده شخصی قرار دارد و زمانی که می‌خواهند آن را از عهده‌اش بردارند از این تعبیر استفاده می‌کنند و به عبارت دیگر، زمانی که رفع به امری تعلق گیرد که ذاتاً مطلوب بوده و اتیان آن، (نه لزوماً در عالم تشریح)، وظیفه شخص تلقی می‌شود، به معنای برداشتن آن امر مطلوب از عهده آن شخص است و چنین تعبیری در محاورات عادی و غیر شرعی نیز موجود است؛ بنابر این وجهی ندارد آن را از معنای عرفی منسلخ کرده و بگوییم مراد از رفع این امور، نفی وجود تشریحی آن‌هاست.

### دیدگاه برگزیده: معناشناسی روشمند گزارش نه‌فرازی

بررسی روشمند مفاد حدیث رفع نیازمند پیمایش چند مرحله است:

الف. استفاده از گزارش‌های مشابه: با در نظر گرفتن تمام گزارش‌های حدیث به تعبیر زیر با تفکیک هر فراز دست می‌یابیم:

۱. «رفع»، «وضع»، «عفو»، «تجاوز»، «غفران».

۲. «ما أکرهوا علیه»، «ما استکرهوا علیه»، «استکراه»، «الأمر بکرهون علیه»، «کره».

۳. «خطاء»، «خطوها»، «ما أخطئوا».

۴. «نسيان»، «نسيانها»، «ما نسوا».

۵. «ما لا يطيعون»، «ما لا يستطيعون».

۶. «ما لا يعلمون»، «ما جهلوا حتى يعلموا».

با توجه به تواتر اصل حدیث رفع (صرف نظر از تعداد فرازهای آن) و اندک بودن اختلاف تعابیر در گزارش‌های مختلف، اطمینان حاصل می‌شود که روایت گزارش‌های دیگر نیز تعدد بر کذب نداشتند و اختلاف تعابیر ذکر شده یا توسط خود معصوم انجام شده و یا از باب نقل به معنا توسط راوی صورت گرفته است و هر کدام که باشد می‌تواند شاهدی بر اتحاد محتوای این تعابیر متنوع تلقی شود. بر این اساس باید حدیث را طوری معنا کرد که با تمامی این تعابیر سازگار باشد؛ به طور مثال ممکن است گفته شود عفو و تجاوز و غفران تنها به مؤاخذه تعلق می‌گیرند، در نتیجه رفع و وضع را نیز باید به معنای رفع مؤاخذه دانست؛ چرا که تمام این تعابیر متنوع، حاکی از یک واقعیت‌اند.

صرف نظر از صحت و سقم این تقریب می‌توان با اتکا بر شواهد استعمالی آن را مردود دانست که در ادامه به بررسی این نکته نیز پرداخته خواهد شد.<sup>۱</sup>

ب. گونه‌های مختلف استعمال رفع و وضع و مشابهاتش: با تتبع در استعمالات به نظر می‌رسد تعابیری مانند رفع و وضع و مشابهاتش چند گونه به کار می‌رود:

گونه نخست: تعلق رفع و وضع به خیرات و برکات مانند: «مَا أَحَدَّثْتُ أُمَّةً فِي دِينِهَا بِدَعَةٍ إِلَّا رَفَعَ اللَّهُ عَنْهُمْ سُنَّةَ هُدًى»<sup>۲</sup>. در این عبارت بدعت‌گذاری در دین عامل برداشته شدن سنتی که موجب هدایت است دانسته شده است. نیز در عبارت «فَقَالَ: لَا تَعْتَمَّ فَإِنَّ الْمُؤْمِنَ إِذَا رَسَخَ فِي الْإِيمَانِ رُفِعَ عَنْهُ الرُّؤْيَا»<sup>۳</sup> راسخ شدن مؤمن در ایمان موجب برداشته شدن رؤیا از وی دانسته شده است. با اندکی تأمل روشن خواهد شد که این گونه استعمالات بی ارتباط با حدیث رفع است؛ زیرا رفع خیرات، برداشتن ثقل شمرده نمی‌شود و امتنانی در آن نیست.

پیشینه  
اصول فقه اسلامی

سال ۱۳۹۹

۱. پاسخ این تقریب در تنبیه دوم خواهد آمد.

۲. مروزی، السنة، ج ۱، ص ۲۹.

۳. مجلسی، مرآة العقول فی شرح أخبار آل الرسول ﷺ، ج ۴، ص ۹۹.

گونه دوم: تعلق رفع و وضع و مشابهتش به امری که اگر رفع در میان نبود تکلیف بدان تعلق می‌گرفت و شخص، موظف به انجام آن می‌شد. مانند: «فَيَعْفُو أَبُوهَا عَنِ نِصْفِ الصَّدَاقِ أَنْ ذَلِكَ جَائِزٌ لِرِزْوَجِهَا مِنْ أَبِيهَا فِيمَا وُضِعَ عَنْهُ»<sup>۱</sup>. صدق از اموری است که در حالت عادی به عهده مرد است و در این عبارت با تعبیر وضع، به برداشتن صدق از عهده مرد اشاره شده است. نیز در عبارت «وَقَدْ بَلَغَنِي أَنَّ عَبْدَ اللَّهِ بْنَ عُمَرَ كَاتَبَ غُلَامًا لَهُ عَلَى خَمْسَةِ وَثَلَاثِينَ أَلْفَ دِرْهَمٍ فَوَضَعَ عَنْهُ مِنْ آخِرِ كِتَابَتِهِ خَمْسَةَ آلَافٍ دِرْهَمٍ»<sup>۲</sup> از مکاتبه عبدالله بن عمر با غلامش سخن به میان آمده که در آن، عبد موظف شده برای آزادی مبلغی به مولا پرداخت کند و مقداری از آن مبلغ که بر عهده عبد بوده با تعبیر وضع، برداشته شده است. نیز در عبارت «وَحَدَّثَنِي مَالِكٌ أَنَّهُ بَلَغَهُ أَنَّ عُمَرَ بْنَ الْخَطَّابِ: كَانَ يَذْهَبُ إِلَى الْعَوَالِي كُلِّ يَوْمٍ سَبْتٍ فَإِذَا وَجَدَ عَبْدًا فِي عَمَلٍ لَا يُطِيقُهُ وَضَعَ عَنْهُ مِنْهُ»<sup>۳</sup> در این عبارت با استفاده از تعبیر وضع، عملی که در حالت عادی بر عهده عبد بوده چنانچه برای وی غیر مقدور باشد از عهده‌اش برداشته شده است. با توضیحی که در آینده خواهد آمد گونه دوم، بر فرازهایی چون «ما لا يطيقون» یا «ما لا يستطيعون» و «ما لا يعلمون» و «ما نسوا (نسیان)» قابل انطباق است؛ زیرا فعلی که ذاتاً مطلوب بوده و اگر رفع در میان نبود مکلف موظف به انجام آن می‌شد، صلاحیت اتصاف به مجهول بودن یا غیر مقدور بودن یا فراموش شده بودن را دارا است.

گونه سوم: تعلق رفع و وضع و مشابهتش به اعیان و موجودات تکوینی مانند: «كَانَ رَجُلٌ تَزَوَّجَ أُخْتِ يَزِيدَ بْنِ مُهَلَّبٍ زَمَانَ الْحَجَّاجِ وَأَهْلُهَا كَارِهُونَ فَلَمَّا وَلِيَ يَزِيدُ بْنُ الْمُهَلَّبِ الْعِرَاقَ أَرْسَلَ إِلَيْهِ وَقَالَ: طَلَّقَهَا فَأَبَى فَضَرَبَهُ يَزِيدٌ وَقَالَ: وَاللَّهِ لَا أَرْفَعُ عَنْكَ السَّيَاطَ حَتَّى تَطْلُقَهَا فَطَلَّقَهَا فَلَمَّا كَانَ زَمَانُ عُمَرَ بْنِ عَبْدِ الْعَزِيزِ أَتَاهُ فَاسْتَعَاثَ بِهِ فَقَالَ عُمَرُ: أَمَّا ضَرْبُهُ إِيَّاكَ فَسَيَلِقِي اللَّهَ بِهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ»<sup>۴</sup>. در این عبارت به برداشتن شلاق که یکی از اعیان خارجی است اشاره شده، هر چند که شلاق، مصداق مؤاخذه نیز می‌باشد و برداشتن آن به معنای برداشتن نفس مؤاخذه نیز است که در گونه دیگر از استعمالات به آن اشاره خواهد شد.

پرونده  
شماره  
۱۳۸۴

بازشناسی شیوه رفع در حدیث رفع از گذر معاشناسی روشمند

۱. مالک، الموطأ، ج ۳، ص ۷۵۵.

۲. همان، ج ۵، ص ۱۱۴۸.

۳. همان، ص ۱۴۲۸.

۴. خراسانی جوزجانی، سنن سعید بن منصور، ج ۱، ص ۳۱۵.

در عبارت «مَا إِذَا قَالَ الرَّجُلُ رَفَعَ عَنْهُ أَنْوَاعَ الْبَلَاءِ»<sup>۱</sup> به رفع بلا به عنوان یکی از تکوینیات اشاره شده است، هرچند رفع بلا چنانچه مصداق مؤاخذه و عقوبت باشد می‌تواند به یک اعتبار به معنای رفع مؤاخذه باشد که در گونه دیگر از استعمالات به آن اشاره خواهد شد. به نظر می‌رسد این گونه استعمالات نیز با حدیث رفع بی ارتباط است؛ چون هیچ یک از فرازهای حدیث رفع به عنوان یک امر تکوینی محض یا امر تکوینی به عنوان یک عقوبت مد نظر نمی‌باشد؛ بنابر این تنها راه ارتباط این گونه استعمالات با حدیث رفع، در تقدیر گرفتن امور تکوینی مصداق مؤاخذه یا نفس مؤاخذه است که چنین تقدیری در استعمالات یافت شده بدون شاهد است.

گونه چهارم: تعلق رفع و وضع و مشابهتش به نفس مؤاخذه و عقوبت همانند: «قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: إِذَا شَرِبُوا فَاجْلِدُوهُمْ ثُمَّ إِذَا شَرِبُوا فَاجْلِدُوهُمْ ثُمَّ إِذَا شَرِبُوا فَاقْتُلُوهُمْ ثُمَّ قَالَ: إِنَّ اللَّهَ قَدْ وَصَّعَ عَنْهُمْ الْقَتْلَ فَإِذَا شَرِبُوا فَاجْلِدُوهُمْ ثُمَّ إِذَا شَرِبُوا فَاجْلِدُوهُمْ ذَكَرَهَا أَرْبَعَ مَرَّاتٍ»<sup>۲</sup>. در این عبارت قتل شارب خمر به عنوان عقوبتی برای وی در نظر گرفته شده است که در ادامه خدای متعال این مجازات را با تعبیر «وَصَّعَ عَنْهُمْ الْقَتْلَ» برداشته است. نیز در عبارت «قَالَ عَلَيْهِ الدِّيَةُ وَلَا يُرْفَعُ عَنْهُ شَيْءٌ»<sup>۳</sup>- بنابر اینکه دیه به عنوان عقوبتی برای شخص جانی جعل شده است- از عدم رفع این عقوبت سخن به میان آمده است؛ البته این مثال قابل تطبیق بر مواردی که شیئی بر عهده مکلف است و با تعبیر وضع و رفع از برداشتن آن از عهده سخن به میان می‌آید (یعنی گونه دوم استعمالات) نیز قابل تطبیق است؛ چون دیه علاوه بر جنبه عقوبتی، جنبه تکلیفی نیز دارد و مکلف موظف به پرداخت آن است. با توضیحی که در ادامه بیان خواهد شد گونه چهارم از استعمالات بر فراز «نسیان» و «ما لا يعلمون» قابل تطبیق است؛ زیرا مؤاخذه صلاحیت دارد به وصف مجهول بودن یا فراموش شدن متصف شود، بر خلاف سایر فرازها، همچون «اکراه» و «اضطرار».

گونه پنجم: تعلق رفع و وضع مشابهتش به امر نامطلوب به لحاظ برداشته شدن عواقب

پیش از این  
موضوع  
توضیح داده شد

سال سوم شماره ۳، سال ۱۳۹۹

۱. ابن ابی شیبیه، کتاب المصنف فی الاحادیث و الآثار، ج ۶، ص ۱۰۴.  
 ۲. صنعانی، المصنف، ج ۹، ص ۲۴۶.  
 ۳. ابن ابی شیبیه، کتاب المصنف فی الاحادیث و الآثار، ج ۵، ص ۴۲۷.

آن، همانند: «قَالَ لَهُ: إِنَّ اللَّهَ قَدْ وَضَعَ عَنِ الْجَاهِلِيَّةِ مَا عَمِلُوا، فَاسْتَأْنِفَ عَمَلَكَ»<sup>۱</sup>. عبارت از اعمال نامطلوب جاهلیت و برداشتن آن سخن به میان آورده است که مراد از برداشتن به تناسب مورد، نفی ترتب عواقب و نتایج سنگین ناشی از این اعمال است که البته فرد بارز آن عقوبت اخروی است. به نظر می‌رسد در عبارت «أَنَّ حَجَّامًا يُقَالُ لَهُ أَبُو طَيْبَةَ حَجَمَ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ فَأَعْطَاهُ أَجْرَهُ وَحَطَّ لَهُ مِنْ عَمَلِهِ، أَوْ وَضَعَ عَنْهُ طَائِفَةً مِنْ عَمَلِهِ»<sup>۲</sup> مراد از وضع این است که شخص حجامت کننده به واسطه حجامتی که برای نبی اکرم ﷺ انجام داده بخشی از اعمال نامطلوبش از وی برداشته شده و عواقب نامطلوب آن را نخواهد دید که البته فرد روشن آن مؤاخذات اخروی است.

با توضیحی که در آینده خواهد آمد به نظر می‌رسد این گونه استعمالات بر برخی فرازهای حدیث رفع قابل انطباق است، مانند «خطأ»، «نسیان»، «مالایعلمون»، «ما أكرهوا عليه»، «ما اضطروا اليه»، «حسد»، «طیره»، «وسوسة نفس»، «تفكر در وسوسة در خلق» و «تحديث نفس»؛ زیرا اعمال نامطلوب صلاحیت دارند به خطئی بودن یا فراموش شده بودن یا مجهول بودن یا اکراهی و اضطراری بودن متصف شوند. همچنین حسد، طیره، وسوسة نفس، تفكر در وسوسة در خلق و تحديث نفس خود از اعمال نامطلوب به شمار می‌روند.

گونه ششم: تعلق وضع و رفع و مشابهتس به معاملات بالمعنی الاعم که به چند نمونه اشاره می‌شود: در عبارت «عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: تَجَاوَزَ اللَّهُ لِي عَنْ أُمَّتِي الْخَطَأَ وَالنَّسْيَانَ وَمَا اسْتَكْرَهُوا عَلَيْهِ. قَالَ أَبُو جَعْفَرٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: فَذَهَبَ قَوْمٌ إِلَى أَنَّ الرَّجُلَ إِذَا أَكْرَهَ عَلَى طَلَاقٍ أَوْ نِكَاحٍ أَوْ يَمِينٍ أَوْ إِعْتَاقٍ أَوْ مَا أَشْبَهَ ذَلِكَ حَتَّى فَعَلَهُ مُكْرَهًا أَنَّ ذَلِكَ كُلَّهُ بَاطِلٌ لِأَنَّهُ قَدْ دَخَلَ فِيهَا تَجَاوَزَ اللَّهُ فِيهِ لِلنَّبِيِّ عَنْ أُمَّتِهِ وَاحْتَجُّوا فِي ذَلِكَ بِهَذَا الْحَدِيثِ»<sup>۳</sup> طلاق و نکاح و ... به عنوان عقود و ایقاعاتی که همراه با اکراه‌اند فاقد اثر دانسته شده و برای اثبات مطلب به حدیث رفع تمسک شده است و این تمسک شاهی بر عرفی بودن استعمال رفع و وضع و مشابهتس در برداشتن آثار وضعی دارای ثقل است. نیز در عبارت «يُرْفَعُ وَلَايَةٌ أَبِيهَا عَلَيْهَا فِي

پروژه ملی  
تحقیق و پژوهش  
موسسه امام خمینی

بازشناسی متون روایتی در حدیث رفع از گداز معاشناسی روشمند

۱. دارمی، مسند الدارمی، ج ۱، ص ۱۵۳.

۲. بزاز، البحر الزخار، ج ۱۱، ص ۴۸.

۳. طحاوی، شرح معانی الآثار، ج ۳، ص ۹۵.

الْعُقُودِ عَلَى أَمْوَالِهَا فَكَذَلِكَ يَرْفَعُ عَنْهَا الْعُقُودَ عَلَى بُضْعِهَا»<sup>۱</sup> از برداشته شدن عقود از زن سخن به میان آمده که کنایه از عدم لزوم وفای زن به این عقود است و این نشان از عرفی بودن تعلق رفع نسبت به معاملات و برداشتن اثر آن است، صرف نظر از اینکه اثر برداشته شده، اصل صحت عقد باشد یا لزوم آن. در روایت «سَأَلْتُهُ عَنِ الرَّجُلِ يُسْتَكْرَهُ عَلَى الْيَمِينِ فَيَحْلِفُ بِالطَّلَاقِ وَالْعَتَاقِ وَصَدَقَهُ مَا يَمْلِكُ أَيْلِزْمُهُ ذَلِكَ؟ فَقَالَ: لَا قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ وَضِعَ عَنْ أُمَّتِي مَا أُكْرَهُوا عَلَيْهِ وَ مَا لَمْ يُطِيقُوا وَ مَا أَخْطَأُوا»<sup>۲</sup> به استناد شمول حدیث رفع نسبت به احکام وضعی، حلف به طلاق و عتاق و صدقه در صورت اکره باطل دانسته شده است؛ در خصوص این روایت بحث‌های مفصلی در کلمات فقها وارد شده است و برخی از ایشان این حدیث را بر تقیه حمل نموده و استدلال به آن، بر شمول حدیث رفع نسبت به احکام وضعی را ناتمام دانسته‌اند، ولی این روایت - صرف نظر از مباحث مطرح در کلمات علما - دست کم شاهدی بر عرفی بودن استعمال رفع در برداشتن احکام وضعی است. شایان ذکر است در کتب فتوایی قدیمی اهل سنت، در موارد متعددی برای نفی احکام وضعی به حدیث رفع تمسک کرده‌اند و این نیز شاهد دیگری بر فهم عرف زمان صدور از این حدیث می‌باشد.<sup>۳</sup>

با توضیحی که در آینده خواهد آمد به نظر می‌رسد این گونه استعمالات بر فزاینده‌ای چون «خطأ»، «نسیان»، «ما لا يعلمون»، «ما اضطرروا الیه» و «ما أكرهوا علیه» قابل انطباق است؛ زیرا معاملات قابلیت اتصاف به خطئی بودن یا فراموش شده بودن یا مجهول بودن یا اکراهی و اضطراری بودن را دارا می‌باشند.

گونه هفتم: تعلق رفع و وضع و مشابهاش به نفس تکلیف، به عنوان نموده در دو روایت «قَالَ ﷺ... إِنَّا لَا نَمْلِكُ مَعَ اللَّهِ شَيْئًا، وَلَا نَمْلِكُ إِلَّا مَا مَلَكَنَا؛ فَمَتَى مَلَكَنَا مَا هُوَ أَمْلَكُ بِهِ مِنَّا كَلَّفْنَا، وَمَتَى أَخَذَهُ مِنَّا وَضَعَ تَكْلِيفَهُ عَنَّا»<sup>۴</sup> و «فَكُتِبَ إِلَيْهِ الْحَسَنُ بْنُ عَلِيٍّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ... فَجَعَلَ لَهُمْ

۱. همان، ج ۴، ص ۳۶۴.

۲. برقی، المحاسن، ج ۱، ص ۲۶.

۳. برای نمونه ر. ک: البيان في مذهب الامام الشافعي، ج ۱۳، ص ۴۱۸: «لا يصح إقرار المكره؛ لقوله ص: رفع عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه...» و ر. ك: المبسوط (للسرخسي)، ج ۳، ص ۶۶: «(قَالَ): وَإِذَا تَمَضَّضَ الصَّائِمُ فَسَبَقَهُ الْمَاءُ فَدَخَلَ حَلْفُهُ فَإِنْ لَمْ يَكُنْ ذَاكِرًا لِصَوْمِهِ فَصَوْمُهُ تَامٌ كَمَا لَوْ شَرِبَ... وَاسْتَدَلَّ بِقَوْلِهِ ﷺ "رُفِعَ عَنْ أُمَّتِي الْخَطَأُ وَالنَّسْيَانُ وَمَا اسْتَكْرَهُوا عَلَيْهِ"».

۴. مجلسی، بحار الانوار، ج ۵، ص ۲۱۰.

السَّبِيلَ إِلَى أَخِيذٍ مَا أَمَرَهُمْ بِهِ وَتَرَكَ مَا نَهَاَهُمْ عَنْهُ، وَوَضَعَ التَّكْلِيفَ عَنِ أَهْلِ التَّقْصَانِ وَالزَّمَانَةِ، وَالسَّلَامُ»<sup>۱</sup>، وضع مستقيماً به تکلیف تعلق گرفته و به معنای برداشته شدن تکلیف است. در این عبارت نیز تکلیف الناس مرفوع دانسته شده است که معنایش واضح است: «قَالَ هِشَامٌ لَا يَخْلُو الْكَلَامُ فِي هَذَا مِنْ أَحَدٍ ثَلَاثَةَ وُجُوهِ إِمَّا أَنْ يَكُونَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ رَفَعَ التَّكْلِيفَ عَنِ الْخَلْقِ بَعْدَ الرَّسُولِ ﷺ فَلَمْ يَكْلَهُمْ وَلَمْ يَأْمُرْهُمْ وَلَمْ يَنْهَهُمْ فَصَارُوا بِمَنْزِلَةِ السَّبَاعِ وَالْبَهَائِمِ الَّتِي لَا تَكْلِيفَ عَلَيْهَا أَفْتَقُولُ هَذَا يَا ضِرَارُ إِنَّ التَّكْلِيفَ عَنِ النَّاسِ مَرْفُوعٌ بَعْدَ الرَّسُولِ ﷺ قَالَ لَا أَقُولُ هَذَا»<sup>۲</sup>.

با توضیحی که در آینده خواهد آمد این گونه از استعمالات بر فرازهایی همچون «نسیان» و «ما لا يعلمون» قابل انطباق است؛ زیرا نفس تکلیف، قابلیت اتصاف به مجهول بودن و فراموش شده بودن را داراست.

ج. بررسی شأن صدور حدیث رفع: یکی از جهات دخیل در فهم احادیث، ملاحظه شأن صدور آنهاست، به عبارت دیگر، اینکه یک حدیث در چه فضایی و ناظر به چه مطلبی صادر شده است می‌تواند در فهم آن مؤثر باشد؛ برخی روایات وارد شده درباره حدیث رفع نمایانگر شأن صدور این حدیث بوده و به همین جهت لازم است به ذکر آن‌ها پرداخته شود.

۱. عن عمرو بن مروان الخزاز قال: سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ﷺ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ رُفِعَتْ عَنْ أُمَّتِي أَرْبَعُ خِصَالٍ مَا أَخْطَأُوا وَ مَا نَسُوا وَ مَا أَكْرَهُوا عَلَيْهِ وَ مَا لَمْ يُطِيقُوا وَ ذَلِكَ فِي كِتَابِ اللَّهِ قَوْلُ اللَّهِ تَبَارَكَ وَ تَعَالَى «رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَا إِنْ نَسِينَا أَوْ أَخْطَأْنَا- رَبَّنَا وَ لَا تَحْمِلْ عَلَيْنَا إصْرًا كَمَا حَمَلْتَهُ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِنَا- رَبَّنَا وَ لَا تُحْمِلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِ» وَ قَوْلُ اللَّهِ: «إِلَّا مَنْ أَكْرَهَ وَ قَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالإِيمَانِ»<sup>۳</sup>.

۲. الحسين بن محمد عن معلى بن محمد عن أبي داود المسترق قال حدثني عمرو بن مروان قال: سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ﷺ يَقُولُ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ رُفِعَ عَنْ أُمَّتِي أَرْبَعُ خِصَالٍ خَطَايَا وَ نِسْيَانُهَا وَ مَا أَكْرَهُوا عَلَيْهِ وَ مَا لَمْ يُطِيقُوا وَ ذَلِكَ قَوْلُ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ- رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَا إِنْ نَسِينَا أَوْ أَخْطَأْنَا رَبَّنَا وَ لَا تَحْمِلْ عَلَيْنَا إصْرًا كَمَا حَمَلْتَهُ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِنَا

پیشینه  
اصول فقهی

بازشناسی متعلق رفع در حدیث رفع از گذر معاشناسی روشمند

۱. همان، ج ۱۰، ص ۱۳۷.

۲. صدوق، کمال الدین و تمام النعمة، ج ۲، ص ۳۶۵.

۳. عیاشی، تفسیر العیاشی، ج ۱، ص ۱۶۰.

رَبَّنَا وَلَا تُحَمِّلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِ وَ قَوْلُهُ إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ.<sup>۱</sup>  
 ۳. وَ عَنْ عَلِيٍّ عليه السلام أَنَّهُ قَالَ: فِي قَوْلِ اللَّهِ تَعَالَى - رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَا إِنْ نَسِينَا أَوْ أَخْطَأْنَا قَالَ  
 اسْتُجِيبَ لَهُمْ ذَلِكَ فِي الَّذِي يَنْسَى فَيُنْفِطِرُ فِي شَهْرِ رَمَضَانَ وَقَدْ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صلى الله عليه وآله رَفَعَ  
 اللَّهُ عَنْ أُمَّتِي خَطَايَاهَا وَ نَسْيَانَهَا وَ مَا أُكْرِهَتْ عَلَيْهِ فَمَنْ أَكَلَ نَاسِيًا فِي شَهْرِ رَمَضَانَ  
 فَلْيَمُضْ فِي صَوْمِهِ وَ لَا شَيْءَ عَلَيْهِ وَ اللَّهُ أَطْعَمُهُ.<sup>۲</sup>

برای استدلال به این روایات به ذکر چند مقدمه نیاز است:

۱. از روایات مذکور استفاده می‌شود که برخی از فرازهای مذکور در حدیث رفع، در  
 مقام استجابت دعاهایی است که در قرآن کریم به نبی اکرم صلى الله عليه وآله نسبت داده شده است.

۲. دعای حضرت عبارت از این است:

خداوندا ما را در موارد نسیان و خطا مؤاخذه نکن.

خداوندا آنچه طاقتش را نداریم بر ما تحمیل نکن.

۳. از این روایات استفاده می‌شود خدا در استجابت دعای اول «خطأ» و «نسیان» را از

امت برداشته است و در استجابت دعای دوم «ما لا یطاق» را از امت برداشته است.

۴. نظر به اینکه دعای اول درباره عدم مؤاخذه و دعای دوم درباره عدم تحمیل یا همان

تکلیف است می‌توان گفت استجابت دعای اول به برداشتن مؤاخذه «خطأ» و «نسیان» و  
 استجابت دعای دوم به برداشتن «ما لا یطاق» از عهده مکلفین است که هر دو معنا دارای  
 شواهد استعمالی است.

صرف نظر از بحث سندی این روایات، به نظر می‌رسد این نکته صرفاً مؤید مطلب  
 مذکور باشد و صلاحیت برای استدلال نداشته باشد؛ چرا که رفع مؤاخذه درباره خطا و  
 نسیان می‌تواند به تبع رفع تکلیف باشد، یعنی استجابت دعای پیامبر منحصر در این نیست  
 که خداوند مستقیماً مؤاخذه را برداشته باشد؛ بلکه اگر به تبع رفع تکلیف مؤاخذه برداشته  
 شود نیز دعای حضرت مستجاب شده است.

د. بررسی تناسب در هر فراز: یکی از مهم‌ترین نکات برای فهم حدیث رفع عبارت از این

۱. کلینی، الکافی، ج ۲، ص ۴۶۲.

۲. مغربی، دعائم الإسلام، ج ۱، ص ۲۷۴.

است که مرفوع در هر فراز با چه چیزی تناسب دارد. آنچه در جمیع فرازهای حدیث رفع وجود دارد و می‌توان گفت معنای جامع بین فرازها است رفع ثقل است و به عبارتی تعلق رفع به هر فرازی به معنای برداشته شدن ثقل و سنگینی مرتبط با آن فراز است و آنچه در تعیین دقیق مفاد تعیین کننده است، عبارت از این است که ثقل و سنگینی قابل رفع و وضع در هر فرازی با توجه به تناسبات آن فراز تشخیص داده شود.

تناسبات موجود در فرازهای «خطأ» و «اضطرار» و «اکراه»: با قدری تأمل در فرازهای «خطأ» و «اضطرار» و «اکراه» روشن می‌شود که:

۱. احکام نمی‌توانند متصف به خطا و اضطرار و اکراه شوند؛ چون معنا ندارد گفته شود وجوب و حرمت خطئی یا وجوب و حرمتی که بدان مضطر یا مکره شده‌ایم؛ لذا تنها افعال و تروک‌اند که می‌توانند خطئاً انجام شوند یا مضطربانه یا مکره‌علیه واقع شوند؛ پس متعلق رفع در این فرازها افعال و تروک‌اند.

۲. آن فعلی که متصف به خطا و اکراه و اضطرار می‌شود و قابل رفع است، افعال و تروک دارای سنگینی هستند اعم از افعال و تروکی که به دلیل مبعوض بودن عواقب دارند یا افعالی که دارای احکام وضعی‌ای هستند که به نوعی ثقیل تلقی می‌شوند؛ بنابر این شامل افعال و تروک مطلوب نمی‌شوند؛ چون در افعال و تروک مطلوب، تناسبی با رفع خطئی و اضطراری و اکراهی‌شان وجود ندارد؛ به عنوان مثال نمی‌توان در حکم وجوب اکرام والدین گفت اکرام خطئی والدین از شما برداشته شده یا اگر اکرام والدین اضطراراً یا اکراهاً از شما صادر شده برداشته شده است، بر خلاف مواردی که آن فعل نامطلوب است، مثلاً می‌توان گفت شرب خمر خطئی از شما برداشته شده است یا شرب خمر اضطراری یا اکراهی از شما برداشته شده است.

۳. همانطور که در گونه پنجم از استعمالات گفته شد، استعمالات مربوط به تعلق رفع به امور نامطلوب، به معنای رفع عواقب آن امر نامطلوب است، یعنی عواقب شرب خمر خطئی و اضطراری و اکراهی و این عواقب اعم است از مؤاخذات و احکام وضعی؛ چرا که در گونه‌های مختلف استعمالی چنین معنایی یافت شد و لازمه اطلاق رفع، برداشته شدن تمام عواقب ممکن است و استعمالات مربوط به تعلق رفع به امور دارای احکام وضعی دارای ثقل نیز به معنای رفع آثار وضعی آن افعال است؛ چرا که لزوم وفای به عقود و

ایقاعات، از عواقب این امور به شمار می‌رود و دارای ثقل و سنگینی است.  
تناسبات موجود در فرازهای «نسیان» و «ما لا یعلمون»: با تأمل در فرازهای «نسیان» و «ما لا یعلمون» می‌توان گفت:

۱. نسیان و جهل هم قابلیت دارند وصف احکام واقع شوند و هم قابلیت دارند وصف افعال و تروک واقع شوند و هم قابلیت دارند وصف مؤاخذه واقع شوند، یعنی همانطور که می‌توان گفت حکم و جوب اکرام والدین را فراموش کردم یا نمی‌دانستم، می‌توان گفت فراموش کردم این کار، شرب خمر است و یا نمی‌دانستم این کار، شرب خمر است، همچنین می‌توان گفت مؤاخذه آن را فراموش کردم یا نمی‌دانستم.

۲. اطلاق حدیث رفع اقتضا می‌کند در این دو فراز، هم افعال و تروک متصف به نسیان و جهل برداشته شود و هم احکام یا مؤاخذه‌های متصف به نسیان و جهل، و این عمومیت با شواهد استعمالی پیش‌گفته در قسم دوم و چهارم نیز سازگار است.

۳. در رفع احکام، فرقی بین جوب و حرمت نیست، هر کدام متصف به نسیان و جهل شوند قابل رفع‌اند. اما در مورد افعال و تروک بین نسیان و جهل تفاوت وجود دارد؛ چرا که افعال و تروک متصف به نسیان تنها در جایی قابل رفع‌اند که یا دارای احکام وضعی دارای ثقل -مانند عقود و ایقاعاتی که همراه با نسیان انشا می‌شوند- باشند و یا از افعال و تروک نامطلوب باشند؛ زیرا در امور مطلوب مانند اکرام والدین نمی‌توان گفت اگر از روی نسیان والدینم را اکرام کردم این اکرام از من برداشته شده است و با توجه به استعمالات پیش‌گفته رفع افعال و تروک نامطلوب، به لحاظ عواقب آن عمل است؛ ولی افعال و تروک متصف به جهل حتی در جایی که مطلوب باشند هم قابل رفع‌اند و رفع آنها به معنای برداشتن آنها از عهده است، نه برداشتن عواقب آنها؛ چرا که افعال و تروک مطلوب، عواقبی ندارند تا برداشته شوند؛ بلکه خود آن افعال و تروک‌اند که به دلیل احتمال قرار دادنشان بر عهده مکلف، شارع می‌گوید اینها را از عهده مکلف برداشتم و این معنا با مراجعه به استعمالات مربوط به تعلق رفع به اموری که مطلوب بوده و در فرض نبود رفع، لازم‌المرعات بودند، روشن می‌شود.

تناسبات موجود در فراز «ما لا یطیقون»: با تأمل در فراز «ما لا یطیقون» روشن می‌شود:

۱. این فراز همانند فراز «خطأ» و «اضطرار» و «اکراه» تنها وصف افعال و تروک است و

پیش‌گفته  
در افعال و تروک

در سیم شماره ۳، سال ۱۳۹۹

نمی‌توان آن را دربارهٔ افعال به‌کار برد؛ چون نمی‌توان گفت وجوب اکرام والدین غیر مقدور است؛ بلکه آنچه غیر مقدور است امثال این وجوب است و امثال فعل مکلف است؛ بنابر این متعلق رفع در این فراز فعل غیر مقدور است.

۲. فعل غیر مقدوری که قابل رفع است فعل مطلوبی است که لولاالرفع واجب الامثال باشد؛ چرا که نمی‌توان گفت افعال و تروک نامطلوب مثل شرب خمر اگر غیر مقدور شد برداشته می‌شود، ولی می‌توان گفت اکرام والدین به عنوان یک فعل مطلوب اگر غیر مقدور شد برداشته می‌شود.

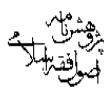
۳. با توجه به گونهٔ دوم از شواهد استعمالی روشن می‌شود تعلق رفع و وضع به امور مطلوب، به معنای برداشتن آنها از عهده، و بازگشت تعلق رفع به فعل ما لا یطاق به نفی وجوب آن است. تناسبات موجود در فرازهای «حسد»، «طیره»، «تفکر در وسوسه در خلق»، «وسوسه صدر» و «تحذیر نفس»: با اندکی تأمل روشن می‌شود این فرازها افعال نامطلوبی هستند که رفع با توجه به گونهٔ پنجم از استعمالات ذکر شده، برداشته شدن عواقب مربوط به آن افعال است که فرد روشن آن عقوبت اخروی است.

## تنبيهات

۱. اختصاص حدیث رفع به بخشی از احکام وضعی: دربارهٔ شمول حدیث رفع نسبت به احکام وضعی تذکر چند نکته مفید است:

الف. احکام وضعی گاه مترتب بر ذات فعل است و گاه مترتب بر فعل بما هو صادر عن الفاعل و حدیث رفع تنها قسم دوم از آثار وضعی را بر می‌دارد؛ به عنوان مثال، تنجس اثر وضعی ملاقات شیء نجس با شیء پاک است، ولی چون این اثر برای ذات ملاقات است و ربطی به حیث فاعلیت فاعل ندارد حدیث رفع این نوع از آثار وضعی را بر نمی‌دارد، اگر چه این اثر هم نوعی ثقل را به دنبال دارد.

ب. آثار وضعی دارای ثقل، شامل الزام و التزامات مربوط به معاملات هم می‌شود؛ زیرا نفس الزام و التزام، سنگینی برای طرفین معامله ایجاد می‌کند، ولی با توجه به اینکه حدیث رفع در مقام امتنان است تنها آثار وضعی‌ای را بر می‌دارد که برداشتن آنها موافق امتنان باشد، لذا اگر شخصی برای تأمین هزینهٔ درمان بیماری فرزندش ناچار شد خانه‌اش را بفروشد



نمی‌توان گفت این بیع باطل است؛ چرا که اثر بطلان این بیع ناتوانی شخص از درمان فرزندش است و این خلاف امتنان است.

۲. عدم فرق بین تعابیر «عفو»، «تجاوز»، «رفع» و «وضع»: در مرحله اول معناشناسی حدیث گفته شد که در برخی از گزارش‌های حدیث رفع، از تعبیر «عفو»، «تجاوز» و «غفران» استفاده شده است که ظهور بدوی آن در بخشش و گذشت از مؤاخذات بوده و در نتیجه شامل خود تکلیف یا آثار وضعی و... نمی‌شود؛ بلکه صرفاً شامل مؤاخذات می‌شود؛ از سوی دیگر به دلیل وحدت سیاق و وحدت حکم بین گزارش‌های مختلف حدیث رفع، می‌توان گفت گزارش‌های با تعبیر «عفو» و «تجاوز» قرینه یا ما یصلح للقرینه برای گزارش‌های دیگر می‌شوند ولو در گزارش‌های دیگر از تعابیر عام‌تری چون «رفع» و «وضع» استفاده شده باشد.<sup>۱</sup> در پاسخ به این برداشت باید گفت با بررسی استعمالات مختلف «عفو» و «تجاوز» می‌توان گفت استعمال «عفو» و «تجاوز» نسبت به غیر مؤاخذه هم امری رایج بوده؛ بنابراین نمی‌توان گزارش‌های «عفو» و «تجاوز» را قرینه اراده خصوص مؤاخذه از سایر گزارش‌ها قرار داد؛ بلکه خود این گزارش‌ها نیز مفاد عامی خواهد داشت؛ اکنون به چند نمونه اشاره می‌شود:

در عبارت «فَيَعْفُو أَبُوهَا عَنْ نِصْفِ الصَّدَاقِ أَنْ ذَلِكَ جَائِزٌ لِرُوجِهَا مِنْ أَبِيهَا فِيمَا وَضَعَ عَنْهُ»<sup>۲</sup> تعبیر عفو به معنای برداشتن صدق از عهده مرد است و به معنای عفو از مجازات نیست. در عبارت «وَالدَّلِيلُ عَلَى أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ إِنَّمَا عَفَا عَنِ الصَّدَقَةِ فِي الرَّقِيقِ صَدَقَةَ الْأَمْوَالِ دُونَ صَدَقَةِ الْفِطْرِ»<sup>۳</sup> تکلیف به پرداخت صدقه برداشته شده و این رفع تکلیف با تعبیر عفو بیان شده است و ربطی به رفع مؤاخذه ندارد. نیز در عبارت «التَّرْغِيبُ فِي إِنْظَارِ الْمُعْسِرِ وَالتَّجَاوُزِ عَنْهُ، وَبَيَانِ ثَوَابِهِمَا وَثَوَابِ الْوَضْعِ عَنْهُ»<sup>۴</sup> مهلت دادن به بدهکاری که دست تنگ است مصداق تجاوز شمرده شده است. به نظر می‌رسد مراد از تجاوز در این موارد گذشتن از تکلیف به ادای دین است، نه مجازات بر عدم پرداخت دین. همچنین روایت «قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: تَجَاوَزَ اللَّهُ لِي عَنْ أُمَّتِي الْخَطَا وَالنِّسْيَانَ وَمَا اسْتَكْرَهُوا عَلَيْهِ، قَالَ أَبُو جَعْفَرٍ ﷺ:

پیش از این  
چون عفو  
است

در  
مجموعه  
مطالعات  
۳، سال ۱۳۹۹

۱. این مطلب اشاره به مرحله اول معناشناسی روشمند حدیث است که پاسخش در اینجا داده می‌شود.
۲. مالک، الموطأ، ج ۲، ص ۵۲۸.
۳. نیشابوری، صحیح ابن خزيمة، ج ۴، ص ۲۹.
۴. اسفراینی، مستخرج أبي عوانة، مبتدأ كتاب البيوع، باب ذكر الترغيب في انظار المعسر والتجاوز عنه.

فَذَهَبَ قَوْمٌ إِلَىٰ أَنَّ الرَّجُلَ إِذَا أُكْرِهَ عَلَىٰ طَلَاقٍ أَوْ نِكَاحٍ أَوْ يَمِينٍ أَوْ إِعْتَاقٍ أَوْ مَا أَشْبَهَ ذَلِكَ حَتَّىٰ فَعَلَهُ مُكْرَهًا أَنَّ ذَلِكَ كُلَّهُ بَاطِلٌ لِأَنَّهُ قَدْ دَخَلَ فِيْمَا تَجَاوَزَ اللَّهُ فِيهِ لِلنَّبِيِّ عَنِ أُمَّتِهِ وَاحْتَجُّوا فِي ذَلِكَ بِهَذَا الْحَدِيثِ وَخَالَفَهُمْ فِي ذَلِكَ آخَرُونَ»<sup>۳</sup> شاهدی است بر عرفی بودن استعمال تجاوز در گذشته از عواقب وضعی مربوط به عقود و معاملات در استعمالات عرب و این مطلب ربطی به مؤاخذات اخروی ندارد.

۳. ملازمه بین عدم مؤاخذه و عدم تکلیف: بنابه آنچه گذشت مراد از رفع در برخی فرازاها مانند «خطأ»، «اضطرار» و «اکراه»، رفع این امور به لحاظ عواقبش از جمله مؤاخذه و عقوبت است؛ حال این سؤال مطرح می‌شود که آیا در این موارد، تکلیف هم برداشته شده و مولا دیگر مطالبه‌ای ندارد یا اینکه تکلیف باقیست و صرفاً عقاب بر آن برداشته شده است؟ فهم این سؤال وابسته به فهم حقیقت تکلیف و نسبت آن با عقاب است؛ به نظر می‌رسد حقیقت تکلیف عبارتست از اراده مولا از عبد نسبت به تحقق یا عدم تحقق امری به نحوی که عقل حکم به لزوم امتثال آن کند. با توجه به این تعریف، قوام حکم و تکلیف به این است که حکم عقل به لزوم امتثال را به دنبال آورد، ولی حکم عقل به لزوم امتثال متوقف بر ترتب عقاب یا حتی احتمال آن نیست؛ بلکه حتی اگر هیچ عقابی هم در کار نباشد همین که مولا از عبد مطالبه‌ای کند و نسبت به آن اهتمام داشته باشد عقل به جهت رعایت حق مولویت حکم به لزوم امتثال می‌کند. بنابر این ملازمه عقلی بین عدم عقاب و عدم تکلیف وجود ندارد؛ به عبارت دیگر، تحریک عقل به امتثال گاهی به مناط دفع ضرر یا همان عقوبت است و گاهی صرفاً به مناط رعایت حق مولا بوده و نظارتی به احتمال عقاب ندارد. ولی به نظر می‌رسد علی‌رغم عدم وجود ملازمه عقلی، ملازمه عرفی بین این دو وجود دارد، یعنی چون از لوازم عرفی تکلیف، استحقاق عقاب است، تأمین مطلق مولا از عقاب، در ذهن متعارف مکلفین به معنای رفع ید از اصل تکلیف است و به عبارت دیگر، بین عدم عقاب و بقای تکلیف یک نوع تضاد عرفی وجود دارد به گونه‌ای که اگر مولا بخواهد در عین رفع عقاب، تکلیفش را باقی نگه دارد باید بدان تصریح نموده و این تصور عرفی را تخطئه کند.

پیشینه  
تفصیلی

بازشناسی مفهوم رفع در حدیث رفع از گذر معاشناسی روشمند

## جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

حدیث رفع مقتضی شمول شبهات حکمی و احکام وضعی را داراست و تمام ثقل‌های مترتب بر فرازهای ذکر شده را مرتفع می‌سازد و بر این اساس باید حدیث را این‌گونه معنا کرد: از امت خطا برداشته شده است، یعنی اگر کاری را خطئاً انجام دادند یا ترک کردند، عواقب مربوط به آن فعل یا ترک وضعاً و تکلیفاً برداشته شده است.

از امت نسیان برداشته شده است، یعنی اگر حکمی را فراموش کردند یا فعل و ترکی را از روی فراموشی مرتکب شدند و یا مؤاخذه‌دار بودن آن را فراموش کردند وضعاً و تکلیفاً سنگینی‌ای بر آنها نخواهد بود.

از امت آنچه نمی‌دانند برداشته شده، یعنی اگر حکمی را نمی‌دانند آن حکم برای آنها سنگینی نخواهد داشت و اگر فعل و ترکی را نادانسته انجام دادند وضعاً و تکلیفاً سنگینی آن را نخواهند دید یا اگر دانستند فعل و ترک مؤاخذه‌دار آن مؤاخذه از آنان برداشته شده است. از امت آنچه بدان مضطر شدند یا مکره شدند برداشته شده است، یعنی اگر فعل و ترکی را از روی اضطرار یا اکراه انجام دادند عواقب و سنگینی وضعی و تکلیفی مربوط به آن فعل یا ترک را نخواهند دید.

از امت آنچه طاقتش را ندارند برداشته شده، یعنی اگر قدرت انجام فعلی را نداشتند آن فعل به عهده ایشان نخواهد بود و سنگینی آن متوجه آنان نمی‌شود.

از امت تفکر در وسوسه در خلق و وسوسه صدر و تحدیث نفس و حسد و طیره برداشته شده است، یعنی عواقب و سنگینی این امور نامطلوب را نمی‌بینند.

شایان ذکر است که این جستار تنها وجود مقتضی برای شمول حدیث رفع نسبت به شبهات حکمیه و احکام وضعی را به اثبات می‌رساند و شبهات مربوط به همین حیطه را پاسخ می‌دهد و در نتیجه برای اثبات شمول فعلی این حدیث می‌بایست به شبهاتی پیرامون وجود مانع برای شمول نیز پاسخ داد که برای نمونه به یک شبهه اشاره می‌شود: «اگر چه فرازهای حدیث رفع اقتضای شمول برای شبهات حکمیه و احکام وضعیه را دارد و لکن سیاق حاکم بر حدیث، مانع به فعلیت رسیدن این مقتضی است؛ چرا که برخی فرازها تنها شامل افعال شده و صلاحیت شمول نسبت به احکام را ندارد و در نتیجه برای حفظ سیاق

پیش‌گفتار  
مجموعه مقالات

سال سوم شماره ۳، سال ۱۳۹۹

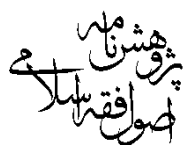
حدیث می‌بایست سایر فرازها را نیز به افعال اختصاص داد». بررسی تمام این شبهات نیازمند بحثی مفصل حول این حدیث بوده و از حوصله این نوشتار خارج است. از مجموع مطالب ذکر شده می‌توان نتیجه گرفت که حدیث رفع به عنوان حدیثی معتبر، ذاتاً صلاحیت شمول شبهات حکمیة و احکام وضعیه را دارد و متعلق رفع و وضع و مشابهات آن، خصوص مؤاخذه یا احکام تکلیفی نیست و بر این اساس دامنه وسیعی از فروع فقہی در باب عبادات و معاملات را شامل می‌شود؛ البته همانطور که گذشت این شمول اقتضایی بوده و با صرف نظر از موانعی است که احیاناً برای شمول این حدیث نسبت به موارد مذکور تصویر شده است.

## منابع و مأخذ

\* قرآن کریم.

۱. ابن ابی شیبہ کوفی، ابوبکر، *الکتاب المصنف فی الأحادیث والآثار*، ریاض: مکتبة الرشد، ج ۱، ۱۴۰۹ق.
۲. ابن شعبه حرانی، حسن بن علی، *تحف العقول*، تحقیق غفاری، قم: جامعه مدرسین قم، ۱۴۰۴ق.
۳. ابن ماجه، محمد بن یزید قزوینی، سنن ابن ماجه، [بی‌جا]: دار الرسالة العالمیة، ج ۱، ۱۴۳۰ق.
۴. ازدی بصری، ربیع بن حبیب بن عمر، *الجامع الصحیح*، بیروت: دار الحکمة، ۱۴۱۵ق.
۵. ازدی، معمر بن ابی عمرو راشد، *الجامع*، بیروت: المجلس العلمي بپاکستان، ج ۲، ۱۴۰۳ق.
۶. اشعری قمی، احمد بن محمد بن عیسی، *النوادر*، قم: مدرسه الإمام المهدي علیه السلام، ۱۴۰۸ق.
۷. انصاری، مرتضی بن محمد امین، *فرائد الأصول*، قم: نشر جامعه مدرسین قم، ۱۴۱۶ق.
۸. برقی، احمد بن محمد بن خالد، *المحاسن*، قم: دار الکتب الإسلامیة، ج ۲، ۱۳۷۱ق.
۹. بزازی، احمد بن عمرو، *مسند البزاز المنشور باسم البحر الزخار*، مدینه: مکتبة العلوم، ج ۱، ۱۹۸۸م-۲۰۰۹م.
۱۰. بیهقی، ابوبکر احمد بن حسین، *السنن الکبری*، بیروت: دار الکتب العلمیة، ج ۳، ۱۴۲۴ق.
۱۱. حنظلی مروزی، اسحاق بن ابراهیم، *مسند اسحاق بن راهویه*، مدینه: مکتبة الإيمان، ج ۱، ۱۴۱۲ق.
۱۲. حلّی، حسن بن یوسف، *خلاصة الأقوال في معرفة أحوال الرجال*، نجف: المطبعة الحیدریة، ۱۳۸۱ق.
۱۳. خراسانی جوزجانی، سعید بن منصور، سنن سعید بن منصور، هند: الدار السلفية، ج ۱، ۱۴۰۳ق.
۱۴. خراسانی، محمد کاظم بن حسین، *کفاية الأصول*، قم: مؤسسة آل البيت علیهم السلام، ۱۴۰۹ق.
۱۵. خوبی، ابوالقاسم، *مصباح الأصول*، تقریرات بهسودی و سرور، قم: مکتبة الداوری، ج ۱، ۱۴۱۷ق.
۱۶. دارمی، ابومحمد بن عبدالله، *مسند الدارمی / سنن الدارمی*، سعودی: دار المغنی، ج ۱، ۱۴۱۲ق.
۱۷. سرخسی، محمد بن احمد، *المبسوط*، بیروت: دار المعرفة، ۱۴۱۴ق.

١٨. سلامى بغدادى، عبدالرحمن بن احمد، جامع العلوم والحكم في شرح خمسين حديثاً من جوامع الكلم، بيروت: مؤسسة الرسالة، ج٧، ١٤٢٢ق.
١٩. سيوطى، عبدالرحمن بن ابى بكر، الأشباه والنظائر، [بى جا]: دار الكتب العلمية، ١٤١١ق.
٢٠. \_\_\_\_\_، جامع الأحاديث، [بى جا]: [بى نا]، [بى تا].
٢١. شيبانى، احمد بن محمد بن حنبل، مسند الإمام أحمد بن حنبل، قاهره: دار الحديث، ج١، ١٤١٦ق.
٢٢. صدوق، محمد بن على بن بابويه، التوحيد، تحقيق هاشم حسيني، قم: جامعه مدرسين، ١٣٩٨ق.
٢٣. \_\_\_\_\_، الخصال، تحقق على اكبر غفارى، قم: جامعه مدرسين قم، ١٣٦٢ش.
٢٤. \_\_\_\_\_، كمال الدين و تمام النعمة، تحقيق على اكبر غفارى، تهران: اسلاميه، ١٣٩٥ق.
٢٥. صنعانى، ابوبكر عبدالرزاق بن همام، المصنف، هند: المجلس العلمي، ج٢، ١٤٠٣ق.
٢٦. طبرانى، سليمان بن احمد، المعجم الأوسط، قاهره: دار الحرمين، ١٤١٥ق.
٢٧. طحاوى، احمد بن محمد، شرح معاني الآثار، [بى جا]: عالم الكتب، ج١، ١٤١٤ق.
٢٨. طوسى، محمد بن حسن، فهرست كتب الشيعة و أصولهم و أسماء المصنفين و أصحاب الأصول، تحقيق عبدالعزيز طباطبائى، قم: مكتبة المحقق الطباطبائى، ج١، ١٤٢٠ق.
٢٩. عمرانى، يحيى بن سالم، البيان في مذهب الإمام الشافعي، جده: دار المنهاج، ج١، ١٤٢١ق.
٣٠. عياشى، محمد بن مسعود، تفسير العياشى، تهران: المطبعة العلمية، ج١، ١٣٨٠ق.
٣١. فراهيدى، خليل بن احمد، كتاب العين، قم: نشر هجرت، ج٢، ١٤٠٩ق.
٣٢. كلينى محمد بن يعقوب، الكافي، تهران: دار الكتب الإسلامية، ج٤، ١٤٠٧ق.
٣٣. مالك بن انس، الموطأ، ابوظبى: مؤسسة زايد بن سلطان، ج١، ١٤٢٥ق.
٣٤. مجلسى، محمدباقر، مرآة العقول في شرح أخبار آل الرسول ﷺ، تهران: دار الكتب الإسلامية، ١٤٠٤ق.
٣٥. \_\_\_\_\_، بحار الأنوار، تحقيق جمعى از محققان، بيروت: دار إحياء التراث العربى، ج٢، ١٤٠٣ق.
٣٦. مروزى، محمد بن نصر بن حجاج، السنة، بيروت: مؤسسة الكتب الثقافية، ج١، ١٤٠٨ق.
٣٧. مغربى، نعمان بن محمد، دعائم الإسلام، تحقيق فيضى، قم: مؤسسة آل البيت ﷺ، ج٢، ١٣٨٥ق.
٣٨. نائينى، محمد حسين، أجود التقريرات، قم: مطبعة العرفان، ١٣٥٢ش.
٣٩. نجاشى، احمد بن على، رجال النجاشي، قم: مؤسسة النشر الاسلامي، ١٣٦٥ش.
٤٠. نورى، حسين بن محمدتقى، مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل، قم: مؤسسة آل البيت ﷺ، ١٤٠٨ق.
٤١. نيشابورى، ابو بكر محمد بن خزيمه، صحيح ابن خزيمه، بيروت: المكتب الإسلامى، [بى تا].
٤٢. نيشابورى اسفراينى، يعقوب بن اسحاق، مستخرج أبي عوانة، بيروت: دار المعرفة، ج١، ١٤١٩ق.
٤٣. هيثمى، نور الدين على بن ابى بكر، موارد الظمان إلى زوائد ابن حبان، دمشق: دار الثقافة العربية، ج١، ١٤١١-١٤١٢ق.



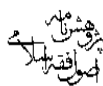
سالنامه علمی - تخصصی  
سال سوم، شماره ۳، سال ۱۳۹۹

## تعلیل تبعدی و تأثیر آن در استنباط<sup>۱</sup>

سیدحسین منافی<sup>۲</sup>، عباس نوری احمدآبادی<sup>۳</sup>، حمزه فخرالدین علیزاده<sup>۴</sup>

### چکیده

از امور دخیل در استنباط احکام شرعی، تعلیل‌ها هستند. در یک تقسیم‌بندی کلی، علت به دو بخش ارتکازی و تبعدی تقسیم می‌شود و علت تبعدی خود بر دو قسم اثباتی و ثبوتی (تبعدی محض) است. علت تبعدی ثبوتی، نه تنها مطابق با ارتکاز عقلا نیست؛ بلکه مستند به آیه و سنت قطعی هم نیست؛ از این رو با تمسک به غرض ذکر تعلیل در کلام که تنبّه دادن به وجه حکم و آماده کردن مخاطب برای پذیرش و قانع شدن اوست، این علت از حقیقت علیت خارج است و در کلمات فقها شواهدی بر آن وجود دارد. با توجه به این مطلب و تتبع در کلمات فقها، این نتیجه به دست می‌آید که علل مذکور در روایات که ظهور در تبعدیت محض دارند باید بر معنای صحیحی حمل شوند، مانند حمل بر



تعلیل تبعدی و تأثیر آن در استنباط

تاریخ تأیید مقاله: ۹۹/۱۲/۲۷  
manafi۱۲@yahoo.com  
abbasnoury@gmail.com  
hamzealizadeh@gmail.com

۱. تاریخ دریافت مقاله: ۹۹/۱۱/۱۵  
۲. استاد سطوح عالی حوزه علمیه قم.  
۳. دانش‌آموخته سطح چهار حوزه علمیه قم.  
۴. استاد سطوح عالی حوزه علمیه اقلید، فارس.

علتی مرتکز در اذهان یا علتی که مستند به آیه و سنت قطعی است. از آن جهت که عمده آثار تعلیل، مانند معممیت و مخصّصیت دائر مدار علل حقیقی است، اگر در موردی نتوان علت تعبّدی محض را به امر ارتکازی حمل کرد، برای اثبات مثل تعمیم و تخصیص نمی‌توان به آن تمسک جست.

**واژگان کلیدی:** تعلیل تعبّدی، تعلیل ارتکازی، تشریح حکم، معمم بودن علت، مخصّص بودن علت.

#### مقدمه

مباحث پیرامون علت، مانند مقتضای ظهور و اصل عملی در دوران بین علت و حکمت، اقسام علت و حکمت، تبعّض حجّیت بین علت و حکم معلّل، معمم و مضیق بودن علت و حکمت نسبت به حکم، مفهوم داشتن علت، آبی از تخصیص و تقیید بودن حکم معلّل، از مباحث تأثیرگذار در استنباط احکام شرعی به شمار می‌رود که در کتب اصولی معنون نیست و فقها به تناسب بحث‌هایی که داشته‌اند در لابلای فروع فقهی به آنها پرداخته‌اند.

یکی از عناوین مباحث علت که سزاوار است مورد واکاوی قرار گیرد بحث از اثبات و انکار علت تعبّدی و آثار مترتب بر آن در فرایند استنباط است.

بر اساس نظریه صحیح که فقهای شیعه بدان معتقدند، احکام خداوند بر اساس مصالح و مفاسد است؛ لذا پشتوانه جعل هر حکمی در شریعت، ثبوتاً علتی به عنوان مصلحت یا مفاسد است که شارع به اقتضای شدت و ضعف آن احکام الزامی و غیر الزامی را جعل کرده است و از آن جهت که کشف مصالح و مفاسد احکام جزئی بسیار مشکل است و گاهی به حسب علم عادی محال است - چرا که نیازمند داشتن علم وسیع و آگاهی به همه مصالح دنیا و آخرت است - شارع در مواردی، علل صدور این احکام را بیان کرده است که گونه‌شناسی و شناخت احکام آنها اهمّیت به سزایی در استنباط فقهی دارند. برای مثال اگر تعلیل حکمی، تعبّدی محض باشد - چنانکه در این نوشتار بدان رهیافت می‌شویم - به خاطر نداشتن علیت حقیقی، باید برخلاف ظاهرش به تأویل رود و طبق ظاهرش نمی‌تواند افاده تعمیم کند.

#### پیشینه

با اینکه تعلیل تعبّدی و ارتکازی یکی از عناوین تأثیرگذار در استنباط فقهی است، ولی در کتب قدما و حتی آثار معاصران به طور خاص مورد بررسی قرار نگرفته است، مگر در برخی

پژوهش‌های  
فقهی-فلسفی

سال سوم شماره ۳، سال ۱۳۹۹

مقالات که در حد یک پاراگراف به تقسیم علت به تعبّدی و ارتکازی و تعریف آنها و ثمره اصلی آن پرداخته شده است. برای مثال در مقاله «علت و حکمت از دیدگاه آیه الله العظمی شبیری زنجانی» که به کوشش آقایان اصغری، سنایی و مهاجری نوشته شده است، بعد از تقسیم علت به عقلایی و تعبّدی، این دو قسم را تعریف کرده و بیان می‌کند که تعلیل تعبّدی محض در روایات وجود ندارد.<sup>۱</sup> مقاله پیش‌رو در صدد است با بیان کارکردهای انکار تعلیل تعبّدی به طور جامع و مبسوط این خلأ را پر نماید.

### مفهوم شناسی

«علت» در لغت به معنای بیماری و مرض<sup>۲</sup> و در اصطلاح اصول به «آنچه حکم شرعی منوط بدان است» تعریف شده است.<sup>۳</sup>

«ارتکاز» از ریشه «رکز» و در لغت به معنای فرو کردن چیزی در زمین است نظیر فروکردن سرنیزه.<sup>۴</sup> ارتکاز در اصطلاح اصول عبارت از اندیشه ثابتی است که در ذهن نفوذ و رسوخ پیدا نموده، به طوری که دست برداشتن از آن دشوار است، اگر چه حتی دلیلی بر خلاف آن اقامه شود.<sup>۵</sup> به عبارتی رسوخ مفهومی خاص در ذهن گروهی یا اکثر و یا همه مردم مانند ارتکاز محترم بودن قرآن و کعبه نزد مسلمانان و ارتکاز حرمت داشتن امامان علیهم‌السلام نزد شیعیان.<sup>۶</sup>

«تعبّد» در لغت به معنای تفرّد به عبادت و یا به معنای «استبعاد» یعنی او را عبد گرفت، است.<sup>۷</sup> در اصطلاح اصولیان، «تعبّد» گاهی در مقابل توصل به کار می‌رود و گفته می‌شود واجب تعبّدی و توصلی که معنای آن روشن است. اما گاهی تعبّد در مقابل ارتکاز به کار می‌رود و گفته می‌شود دلیل یا تعلیل تعبّدی و دلیل یا تعلیل ارتکازی. تعلیل ارتکازی علتی

پژوهش‌های فلسفی و فقهی  
تعلیل تعبّدی و تأثیر آن در استنباط

۱. اصغری و دیگران، «علت و حکمت از دیدگاه آیت الله شبیری زنجانی»، تاجتهد، پیش‌شماره ۱۳، ص ۳۲.
۲. فراهیدی، العین، ج ۱، ص ۸۸؛ جوهری، الصحاح، ج ۵، ص ۱۷۷۳.
۳. عبدالمنعم، معجم المصطلحات و الالفاظ الفقهية، ج ۲، ص ۵۳۶.
۴. فراهیدی، العین، ج ۵، ص ۳۲۰؛ زبیدی، تاج العروس، ج ۸، ص ۷۱.
۵. سیستانی، قاعدة لا ضرر ولا ضرار، ص ۲۴۹.
۶. جمعی از پژوهشگران، فرهنگ فقه مطابق مذهب اهل بیت علیهم‌السلام، ج ۱، ص ۳۴۵.
۷. فراهیدی، العین، ج ۲، ص ۴۸؛ ابن فارس، معجم مقاییس اللغة، ج ۴، ص ۲۰۶.

است که در اذهان عقلا میان آن و معلل تناسب وجود دارد<sup>۱</sup>، به عبارتی تعلیل ذکر شده در کلام، مشیر به یک امر عرفی و عقلایی است. تعلیل تعبّدی تعلیلی است که با ارتکاز عرف مناسبتی ندارد و با تعبّد به کلام شارع محقق می‌شود و عرف با صرف نظر از بیان شارع و تعبّد به او، آن را درک نمی‌کند - و یا گاهی بر خلاف فهم عرف است - نظیر استناد به آیات و یا نظیر این مثال: «أكرم زیداً؛ لأنّه طویل». این تعلیل با ارتکاز مناسبتی ندارد؛ زیرا در نظر عقلا طویل بودن صلاحیت برای علت شدن برای وجوب اکرام ندارد، به خلاف عالم بودن<sup>۲</sup>. محقق روحانی ذیل بحث حجّیت استصحاب می‌فرماید: «گفته شده: تعلیل در روایات استصحاب، تعلیل ارتکازی عقلایی است، نه تعبّدی که مفادش تشریح کبرای کلی باشد»<sup>۳</sup>. طبق این بیان تعلیل تعبّدی به جعل کبرای کلی باز می‌گردد. اما تعلیل ارتکازی در مواردی است که طبق مرتکزات عرف بیان شود به گونه‌ای که عرف بین تعلیل و حکم معلل تناسبی ببیند.

شیخ انصاری در جایی دیگر عنوان تعلیل تعبّدی را برای تعلیلی که علم به مخالفت آن با واقع داشته باشیم به کار می‌برند. ایشان در بحث مرجح بودن مخالفت با عامه در بحث تعارض، این روایت را مطرح کرده: «امام صادق علیه السلام فرمود: قسم به خدا شما شیعیان بر هیچ یک از چیزهایی که عامه بر آنند نیستید و عامه هم طبق هیچ یک از آنچه شما بر آنید نیستند، پس با آنها مخالفت نمایید که آنها به هیچ وجه طبق دین راستین نیستند»<sup>۴</sup> و می‌فرماید: «روایت ابو بصیر اگرچه مضمونش با قسم تأکید شده است، ولی باید توجیه گردد و حمل بر تعبّد در علت گردد - یعنی علت مذکور در روایت تعبّدی است - که از تعبّد در خود حکم دورتر است»<sup>۵</sup>. در حقیقت در اینجا تعلیل حقیقی وجود ندارد؛ بلکه تعلیلی است که علم به عدم مطابقت آن با واقع داریم؛ چرا که حکم مخالف اهل سنت همیشه حکم واحدی نیست تا حق در آن وجود داشته باشد<sup>۶</sup>.

پیشینه  
اصول فقه اسلامی

سال ۱۳۹۹ شماره ۳

۱. حکیم، حقائق الاصول، ج ۲، ص ۴۰۲.
۲. همان.
۳. حکیم، منتقى الاصول، ج ۶، ص ۴۱۸.
۴. حر عاملی، وسائل الشیعة، ج ۲۷، ص ۱۱۹.
۵. انصاری، فرائد الاصول، ج ۴، ص ۱۲۴.
۶. همان، ص ۱۲۳.

## تبیین محل بحث

برای تبیین دقیق محل بحث باید گفت تعلیل تعبّدی به دو قسم تقسیم می‌شود؛

قسم اول: تعبّدی اثباتی، یعنی حضرت دلیل اثباتی حکم را بیان می‌کند، مثل اینکه دلیل حرمت شرب خمر را آیه شریفه‌ای از قرآن کریم می‌داند، بدون اینکه علت ثبوتی و ملاک حرمت خمر را بیان نماید.

قسم دوم: تعبّدی ثبوتی (تعبّدی محض) یعنی حضرت دلیل ثبوتی حکم را بیان می‌کند، ولی این دلیل مطابق با فهم و ارتکاز عرف نیست. نظیر این روایت شریفه: «حسن بن ابی ساره می‌گوید: به امام صادق علیه السلام عرض کردم: مقداری شراب با لباسم برخورد می‌کند آیا می‌شود قبل از شستن، با آن لباس، نماز بگذارم؟ حضرت فرمود: مانعی ندارد؛ زیرا لباس مست نمی‌شود»<sup>۱</sup> و یا این مثال: «أكرم زیداً؛ لأنه طویل».

قسم اول، یعنی روایاتی که در تبیین علت یک مسئله به آیات و روایات استناد داده‌اند، اگر چه به بیان مشهور جزو علل تعبّدی‌اند، اما می‌توان با نگاهی دیگر، آنها را از قسم علل ارتکازی شمرد، چرا که در ارتکاز هر مسلمان یا شیعه این کبرای کلی وجود دارد که باید به دستورات قرآن و روایات عمل کرد. بنابراین در نهایت تطبیق علت بر معلل، مصداق دلیل ارتکازی می‌شود؛ لذا وقتی اهل بیت علیهم السلام در گفتار خود به آیات و روایات استناد می‌دهند اشاره به همین امر ارتکازی دارد.<sup>۲</sup> بنابر این اگر چه برای همراهی قوم، آنها را نیز در نام‌گذاری تعلیل تعبّدی بدانیم، ولی آثاری که بر علل تعبّدی محض مترتب است، بر چنین تعلیلی بار نمی‌شود. محل بحث در این نوشته نیز قسم دوم، یعنی علل تعبّدی محض می‌باشد.

## وجه انکار تمسک به علل تعبّدی محض در روایات

هدف از ذکر تعلیل، تنبّه دادن نسبت به وجه حکم<sup>۳</sup> و تقریب مطلب به ذهن سامع است<sup>۱</sup>

۱. طوسی، تهذیب الأحکام، ج ۱، ص ۲۸۰.

۲. البته چنانچه امام در مقابل اهل سنت، به کلامی از گفتار مبارک خودشان یا سایر ائمه علیهم السلام اشاره کنند، این نوع تعلیل نیز با توجه به اینکه حضرت در مقابل اهل سنت قرار دارند و آنها جایگاهی برای کلام حضرت قائل نیستند، مصداق تعلیل تعبّدی محض می‌باشد. (شبییری، کتاب نکاح، ج ۸، ص ۲۶۶۲).

۳. حکیم، حقائق الأصول، ج ۲، ص ۴۰۲.

پس باید در نظر مخاطب رابطه‌ای بین علت و معلول برقرار باشد.<sup>۲</sup> بنابر این، اصل در علت، ارتکازی بودن است؛ چرا که با فرض تعبّدی بودن علت، این غرض حاصل نمی‌شود. با توجه به هدف مذکور، اصولیان تعلیل تعبّدی را تکرار معلّل<sup>۳</sup> و خلاف اصل و خارج از حقیقت تعلیل می‌دانند و یا حتی آن را مردود می‌شمارند.<sup>۴</sup>

محقق آشتیانی می‌فرماید: «اصل در تعلیل آن است که رابطه‌ای بین علت و معلول در نظر مخاطب وجود داشته باشد؛ زیرا تعلیل تعبّدی بر خلاف اصل است، بلکه از حقیقت تعلیل خارج است. پس در جمله «الفاعل مرفوعٌ؛ لکونه فاعلاً» تعلیل حقیقی وجود ندارد؛ بلکه بیانی است برای درج این مسئله در ضمن کبرای «کُلُّ فاعِلٍ مرفوعٌ» که حکم مذکور، برای آن ثابت است.»<sup>۵</sup> بنابر این تعلیل تعبّدی محض اگر چه به شکل تعلیل ذکر می‌شود، ولی در حقیقت علیتی ندارد.

محقق شبیری در انکار تعلیل تعبّدی محض در روایات می‌فرماید: «تعلیل تعبّدی بر اساس مطالب تعبّدی است، مانند آیه قرآن، فتوای جمهور مسلمانان و روایت مسلمی که در انظار و لو بالتعبّد ثابت شده است. در واقع، مولا برای نشان دادن تطبیق حکم خود با همین مطلب ثابت شده تعبّدی، علت تعبّدی می‌آورد؛<sup>۶</sup> اما اگر حکمی صرفاً تعبّد محض بود و شاهدی از قرآن، روایت و فطرت و یا اشتهاری در بین عامه نداشت به صورت تعلیل ذکر نمی‌شود.»<sup>۷</sup> البته ایشان گرچه در مواضع متعددی تعبّد محض بودن تعلیل را خلاف اصل دانسته است، ولی در یک موضع، اصل ارتکازی بودن تعلیل را انکار می‌کند، بدین بیان که گاهی شیئی که موضوع حکم قرار می‌گیرد از مصادیق یک قانون کلی است که شارع با بیان تعلیل، آن قانون را افهام می‌کند، برای مثال در «الخمْرُ حرامٌ؛ لأنه مسکّرٌ»، قبح

۱. صدر، بحوث فی علم الأصول، تقریرات عبدالساتر، ج ۹، ص ۶۹.

۲. آشتیانی، کتاب القضاء، ج ۱، ص ۳۷۵.

۳. حسینی شیرازی، الوصائل الی الرسائل، ج ۱۱، ص ۲۲۹.

۴. اصغری و دیگران، «علت و حکمت از دیدگاه آیت الله شبیری زنجانی»، تا اجتهاد، پیش شماره ۱۳، ص ۳۲.

۵. آشتیانی، کتاب القضاء، ج ۱، ص ۳۷۵.

۶. این همان قسم اول از تعلیل تعبّدی است.

۷. اصغری و دیگران، «علت و حکمت از دیدگاه آیت الله شبیری زنجانی»، تا اجتهاد، پیش شماره ۱۳، ص ۳۲.

مسکر بودن خمر در بین عقلا یک امر ارتکازی نیست تا گفته شود شارع به امر ارتکازی تعلیل آورده است؛ بلکه شارع با بیان تعلیل می‌گوید در شریعت من آنچه موجب اسکار است حرام است و خمر هم چون یکی از مصادیق آن است محکوم به حرمت است.<sup>۱</sup> برخی دیگر وجود چنین تعلیلی را قبیح و بعید می‌شمارند، چرا که شبیه تعریف به مثل یا به امر آخفی است.<sup>۲</sup>

با توجه به آنچه در تبیین هدف از تعلیل گذشت، باید گفت علل تعبّدی نه فقط خلاف ظاهر و خلاف اصل‌اند؛ بلکه در روایات چنین تعلیلی وجود ندارد و چنانچه روایتی ظهور در چنین تعلیلی داشته باشد، باید دست از آن ظهور کشید و بر ظهوری مطابق با علت ارتکازی یا امری دیگر حمل کرد.

### کارکردهای انکار تعلیل تعبّدی محض

بعد از فراغ از انکار تعلیل تعبّدی محض در روایات، گاهی به کمک فرار از این گونه تعلیلات می‌توان به ظهور کلام معصومان علیهم‌السلام دست یافت که در ذیل به نمونه‌هایی اشاره می‌شود.

#### ۱. نفی خصوصیت برخی قیود در حکم

در تطهیر آب چاه، این بحث مطرح است که آیا صرف زوال تغیر، گرچه به خودی خود باشد، کافی است یا باید عمل دیگری مثل نزع آب انجام شود؟ برخی خواسته‌اند با تمسک به روایت «مَاءُ الْبُئْرِ وَاسِعٌ لَا يُفْسِدُهُ شَيْءٌ إِلَّا أَنْ يَتَغَيَّرَ رِيحُهُ أَوْ طَعْمُهُ فَيَنْزَحُ مِنْهُ حَتَّى يَذْهَبَ الرِّيحُ وَ يَطْيِبَ طَعْمُهُ لِأَنَّ لَهُ مَادَّةً»<sup>۳</sup> بگویند که صرف زوال تغیر کافی است؛ زیرا تعلیل به «لِأَنَّ لَهُ مَادَّةً»، بر مناط و ملاک بودن ماده دلالت می‌کند، بنابر این نیاز به چیز دیگری نیست. وی در پاسخ از این اشکال که صدر روایت درباره‌ی آبی است که زوال تغیر به وسیله نزع بوده، نه مطلقاً می‌فرماید: اگر قائل به لزوم نزع شویم لازم می‌آید تعلیل بر امری تعبّدی

پرسش  
مبانی  
فقهی  
اصول  
فقهی

تعلیل تعبّدی و تأثیر آن در استنباط

۱. شبیری، نرم افزار مجموعه آثار آیت الله شبیری، جلسات دیمه سال ۱۳۹۷ ش، ص ۶۳۹.

۲. آملی، مصباح الهدی فی شرح العروة الوثقی، ج ۱، ص ۱۶۰.

۳. طوسی، الاستبصار فیما اختلف من الأخبار، ج ۱، ص ۳۳.

حمل شود؛ چرا که در نظر عرف، نزع هیچ دخالتی در طهارت ندارد و صرف تغییر کافی است (گرچه به خودی خود محقق شود، نه با نزع).<sup>۱</sup>

## ۲. تحدید دایره حکم

محقق حکیم در بحث نهی از غرر در بیع، روایت نبوی: «ماهی در آب را نخرید؛ زیرا غرر است»<sup>۲</sup> را مطرح کرده و بعد از بررسی معنای غرر و متعلق آن، معتقد شده که این روایت عمومیت ندارد، یعنی مختص به جهل در وصول اصل مال است و شامل جهل در وصول صفات و فوت برخی از مراتب مال نمی‌شود، سپس در شمول روایت این گونه اشکال کرده که اصل در تعلیل، ارتکازی بودن است و روشن است که مناسب با مرتکبات عقلا، خطر از جهت احتمال فوت اصل مال است، نه فوت مرتبه‌ای از مالیت.<sup>۳</sup>

## ۳. حمل تعلیل بر امور ارتکازی

از نظر عرف سجده واجب قرآنی، زیاده کردن در نماز محسوب نمی‌شود؛ زیرا زیاده عرفاً از عناوین قصدی است و در اینجا قصد اضافه کردن جزئی به خود نماز وجود ندارد؛ بلکه امثال امر مولا مبنی بر ادای سجده واجب قرآنی قصد شده است؛ لذا عده‌ای از بزرگان در صدد توجیه تعلیل یادشده در روایت «در نماز واجب سوره‌های سجده‌دار نخوان؛ زیرا سجده موجب زیاده در واجب می‌گردد»<sup>۴</sup> بر آمده‌اند. محقق آشتیانی در توجیه این روایت، زیاده مورد نظر روایت را از باب الحاق حکمی دانسته است و نامگذاری آن را به سجده زیاده، مسامحه می‌داند که مبرر این تسامح، شباهت ظاهری این سجده با سجده‌های نماز است. احتمال دیگری را نیز مطرح می‌کنند مبنی بر اینکه زیاده مذکور، زیاده در اجزای نماز نیست؛ بلکه زیاد کردن امر خارجی در نماز است.<sup>۵</sup> نظیر صحبت کردن در نماز که زیاده در اجزای نماز محسوب نمی‌شود؛ بلکه زیاده کردن امر خارجی در نماز است.

پیشین  
مجله  
فقه  
اصول

سال سوم، شماره ۳، سال ۱۳۹۹

۱. آملی، مصباح الهدی فی شرح العروة الوثقی، ج ۱، ص ۱۶۰.

۲. احمد حنبل، مسند احمد، ج ۶، ص ۱۹۷.

۳. حکیم، نهج الفقاهة، ص ۳۹۶.

۴. کلینی، الکافی، ج ۳، ص ۳۱.

۵. آشتیانی، بحر الفوائد فی شرح الفرائد، ج ۶، صص ۲۸-۲۹.

#### ۴. حمل تعلیل بر تصحیف

در روایتی از امام صادق علیه السلام نقل شده است که: «نماز زن در کنار مرد نمازگزار اشکالی ندارد؛ زیرا پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله نماز می خواند و عایشه در حال حیض در مقابلش دراز کشیده بود و ایشان هرگاه قصد سجده کردن داشت با چشم به پاهای عایشه اشاره می نمود و او پاهایش را بر می داشت تا حضرت سجده نماید»<sup>۱</sup>. تعلیل به ظاهر تعبّدی محض است؛ از این جهت نیازمند تأویل و توجیه است. برخی آن را مصحّف دانسته اند. فیض کاشانی فرموده تعبیر درست، این است که دراز کشیدن زن در مقابل مرد نمازگزار اشکالی ندارد<sup>۲</sup> و صاحب وسائل فرموده که تعبیر «لَا بَأْسَ أَنْ تُصَلِّيَ الْمَرْأَةُ بِجِذَاءِ الرَّجُلِ وَ هُوَ يُصَلِّيُ فَإِنَّ النَّبِيَّ صلی الله علیه و آله كَانَ يُصَلِّيُ وَ عَائِشَةُ مُصْطَحِبَةً بَيْنَ يَدَيْهِ» صحیح نبوده؛ بلکه صحیح آن است که به جای «فإن»، «وإن» باشد که در نتیجه، بیانگر نکته ای جداگانه ای است، نه آنکه تعلیل حکم سابق باشد. وی می نویسد اگر این توجیه را نپذیریم کلام منظم نمی گردد؛ زیرا تعلیل با حکم تناسبی ندارد.<sup>۳</sup> البته برخی از فقها تعلیل را حمل بر امر ارتکازی کرده اند. بهبهانی می فرماید: «شاید این روایت مبتنی بر قیاس اولویّت نسبت به راوی باشد، به این صورت که وقتی با وجود حائض بودن عایشه و دراز کشیدن او در مقابل حضرت، مانعی برای نماز پیامبر ایجاد نشده است، در صورت طهارت و نماز زن، به طریق اولی مانعی در نماز مرد ایجاد نمی شود»<sup>۴</sup>.

#### ۵. تشریح حکم

در روایتی ابو بصیر به امام صادق علیه السلام عرض می کند که گاهی شخصی در راه سفر است و مواجه با دزدی شده و برهنه در شلواری می ماند و چیزی که بر آن سجده نماید نمی یابد و می ترسد اگر بر سنگ های داغ بیابان سجده کند صورتش بسوزد. حضرت در جواب فرموده که بر پشت دستش سجده نماید که آن یکی از محل های سجده است.<sup>۵</sup> محقق داماد

۱. صدوق، من لا یحضره الفقیه، ج ۱، ص ۲۴۷.

۲. فیض کاشانی، الوافی، ج ۷، ص ۴۸۰.

۳. حر عاملی، الفوائد الطوسیه، ص ۶۲.

۴. بهبهانی، مصابیح الظلام، ج ۶، ص ۴۴.

۵. حر عاملی، وسائل الشیعه، ج ۵، ص ۳۵۱.

می‌فرماید: «مراد از تعلیل در این روایت، این نیست که پشت دست یکی از مکان‌هایی است که قرار دادن پیشانی و استقرار آن بر آن ممکن است؛ زیرا در این صورت پشت دست خصوصیتی نخواهد داشت؛ بلکه مانند هر چیزی می‌گردد که امکان استقرار پیشانی بر آن ممکن است، بلکه مراد یا بیان این مطلب است که پشت دست یکی از بدل‌های اضطراری است که سجده بر آن در این حالت جایز است و اما خصوصیت داشتن پشت دست به خاطر این است که داخل دست در هنگام سجده بر زمین قرار گیرد یا وجه این تعبیر، بیان تناسب و ربط است؛ زیرا دست یکی از اعضای هفتگانه‌ای است که هنگام سجده بر زمین قرار می‌گیرد».<sup>۱</sup> بنا بر این حضرت به یک تعلیل تعبّدی محض استناد نداده‌اند؛ بلکه کلام حضرت، صرفاً بیان‌کننده یکی از بدل‌های اضطراری برای سجده است و در حقیقت با توجه به استغراب حکم «يَسْجُدُ عَلَى ظَهْرٍ كَفَّهِ» آن را با جمله بعد: «فَإِنَّهَا أَحَدُ الْمَسَاجِدِ» تأکید و تثبیت می‌کنند. بنا بر این، بیان مذکور ولو در قالب تعلیل باشد، حقیقتاً تعلیل نیست.

#### ۶. ابطال لوازم مترتب بر تعلیل تعبّدی

شیخ انصاری در استدلال به مفهوم آیه نبأ بر حجیت خبر عادل، این اشکال را مطرح کرده است که ظهور تعلیل «أَنْ تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ» بر مفهوم صدر مقدم است و خبر عادل غیر اطمینانی حجت نیست.<sup>۲</sup> محقق نائینی از این اشکال جواب داده است که مفهوم صدر بر عموم تعلیل حکومت پیدا می‌کند؛ زیرا صدر برای خبر عادل، جعل علم کرده است و با وجود علم، اصابت به جهالت منتفی است.<sup>۳</sup> این پاسخ در صورتی درست است که آیه شریفه در این مقام باشد که ما را متعبد کند به اینکه عمل به خبر عادل، إصابه به جهل نیست و پشیمانی نمی‌آورد؛ زیرا اصل در تعلیلات، بیان یک مطلب فطری است. اگر قرار بود با تعبّد به علم بودن خبر عادل، پشیمانی منتفی شود، فرقی بین خبر عادل و فاسق نیست، شارع می‌تواند با علم قرار دادن خبر فاسق، ما را متعبد کند که خبر فاسق پشیمانی نمی‌آورد.

پیشانی  
بر زمین  
استغراب

در  
سوم  
شماره ۳، سال ۱۳۹۹

۱. محقق داماد، کتاب الصلاة، ج ۳، ص ۱۱۹.

۲. انصاری، فرائد الأصول، ج ۱، ص ۲۵۹.

۳. نائینی، فوائد الاصول، ج ۳، ص ۱۷۰.

از این رو شیخ حجیت خیر عادل مستفاد از آیه را شامل هر خبر واحدی نمی‌داند و فقط آن را شامل خیر اطمینانی می‌داند.<sup>۱</sup>

### معمم و مخصّص نبودن علت تعبّدی

با توجه به اینکه تعلیل تعبّدی بر خلاف اصل است، این گونه تعلیلات اگر بر امور ارتکازی حمل نشوند، از حقیقت علت خارجند و مهمترین اثر تعلیل را که تعمیم و تخصیص است، نخواهند داشت؛ چنانکه اقوال فقها در ادامه شاهد این مدعا است.

الف) محقق حکیم در بحث جواز بیع آب نجس در صورت اعلام به مشتری می‌فرماید: عمده دلیل برای جواز فرمایش امام صادق علیه السلام درباره فروش روغن متنجّس است: «فروشنده، نجاست آن را برای خریدار بیان نماید تا خریدار از آن برای روشن کردن چراغ استفاده نماید». <sup>۲</sup> اگرچه روایت درباره روغن است؛ اما می‌توان از آن، با تقریب ذیل، درباره آب نجس نیز بهره برد: ترتبی بین اعلام و روشن کردن چراغ با آن نیست و تنها ترتّب، بین اعلام و نخوردن آن است، بدین سبب که اعلام، سبب ایجاد انگیزه به نخوردن آن می‌گردد، ولی به لحاظ اینکه فائده روغن غالباً منحصر در خوردن و روغن چراغ شدن است، نخوردن، ملازم با روغن چراغ شدن است، پس تعلیل به استصباح، عرضی است و علت اصلی، نخوردن روغن است... بنابر این به خاطر حمل تعلیل بر امر عرفی، تعدّی از مورد روایت به غیر آن لازم است، وگرنه تعلیل تعبّدی می‌شد که خلاف اصل در تعلیلات شرعی است، پس علت در وجوب اعلام، فرار از واقع شدن در حرام است.<sup>۳</sup>

ب) در روایتی محمد بن مسلم از امام باقر علیه السلام از حدّ شکسته شدن نماز مسافر سؤال می‌کند، حضرت در پاسخ می‌فرماید: یک برید. محمد بن مسلم با تعجب می‌پرسید: برید؟ حضرت می‌فرماید: «شخص وقتی بریدی را برود و بریدی را برگردد کل روزش مشغول می‌گردد». <sup>۴</sup> محقق خوئی در بحث کفایت سفرهای تلفیقی در شکسته شدن نماز می‌فرماید:

۱. شبیری، نرم افزار مجموعه آثار آیت الله شبیری، جلسات عصر، جلسه ۱۴/۱۲/۱۳۹۳ ش.

۲. طوسی، تهذیب الأحکام، ج ۹، ص ۸۵.

۳. حکیم، مستمسک العروة الوثقی، ج ۱، ص ۲۱۷.

۴. حر عاملی، وسائل الشیعة، ج ۸، ص ۴۵۹.

«مشغول شدن روز با این عنوان در هیچ یک از ادله، موضوع برای وجوب تقصیر قرار نگرفته است؛ بلکه معیار، طی کردن هشت فرسخ پیوسته است که در شرایط عادی، ملازم با مشغول شدن یک روز است و حضرت تعبداً عنوان سیر هشت فرسخ را بر تلفیق از دو چهار فرسخ تطبیق نمودند، پس تعلیل در ذیل این صحیححه تعلیل تعبدی است و از آن اکتفا به مطلق تلفیق، مثل تلفیق بین پنج فرسخ و سه فرسخ استفاده نمی‌شود»<sup>۱</sup>.

ج) در روایتی آمده است: از امام صادق علیه السلام پرسیدم از مردی که هزار درهم به عنوان زکات کنار گذاشته است، ولی مصرفی برای آن پیدا نکرده است، پس عبدی پیدا کرد که در معرض فروش قرار گرفته است، پس با آن هزار درهم آن عبد را خرید و او را آزاد نمود، آیا کار او جایز است؟ حضرت فرمود: بله. گفتم: بعد از آنکه آن عبد آزاد شد، تجارت نمود و صاحب مال شد و از دنیا رفت و وارثی ندارد، چه کسی وارث اموال او می‌گردد؟ حضرت فرمود: «فقراى مؤمنین که مستحق زکات هستند از او ارث می‌برند؛ زیرا او با مال فقرا خرید شده»<sup>۲</sup>. محقق روحانی ذیل این روایت می‌فرماید: «تعلیل، تعلیل واقعی نیست تا معمم و مخصّص باشد، بلکه تعلیل تعبدی است؛ زیرا آزاد کردن بنده‌ها از موارد مصرف زکات است که در آیه مشخص شده است، پس خرید آن تنها با سهم او از زکات است، نه با سهم غیر او؛ از این رو احتیاط، عدم تعدی از مورد روایت و اکتفا کردن در تعلیل بر موردش است»<sup>۳</sup>.

د) در صحیححه اسحاق بن عمار<sup>۴</sup> برای جواز پرداخت قیمت به مستحقین در باب زکات فطره به «إِنَّ ذَلِكَ أَنْفَعُ» تعلیل شده است. پرسش آن است که آیا به کمک تعلیل مذکور می‌توان از زکات فطره به سایر انواع زکات و حتی خمس تعدی کرد یا خیر؟ شاید به این تعدی اشکال شود که حداکثر چیزی که قابل استفاده است جواز پرداخت آنچه انفع است در باب زکات فطره است، ولی تعمیم آن به سایر موارد زکات و خمس نیازمند دلیل مستقلى است. محقق شبیری در پاسخ به این اشکال فرموده که با توجه به این نکته که علت، ظهور در تعلیل به امر ارتكازى دارد و تعبدی بودن علت، بسیار خلاف ظاهر است و از سوی دیگر زکات فطره و

پیشینه  
تلفیق

در سهم  
شماره ۳، سال ۱۳۹۹

۱. خوبی، موسوعة الإمام الخوئی، ج ۲۰، ص ۹.

۲. کلینی، الکافی، ج ۳، ص ۵۵۷.

۳. جعفری، المرتقی إلى الفقه الأرقی، کتاب الزکاة، ج ۳، ص ۵۲.

۴. طوسی، الاستبصار فیما اختلف من الأخبار، ج ۲، ص ۵۰.

زکات اموال و خمس برای برطرف کردن احتیاجات مستحقین جعل شده است، از تعلیل صحیح استفاده می‌شود که وقتی قیمت، برای برطرف کردن حاجات مستحقین سودمندتر است، می‌توان آن را به جای عین پرداخت و این حکم اگر تنها مربوط به باب زکات فطره باشد، باید تعلیل تعبّدی باشد که این امر بسیار خلاف ظاهر است.<sup>۱</sup>

### جمع بندی و نتیجه گیری

در یک تقسیم بندی کلی، علت به دو بخش ارتکازی و تعبّدی تقسیم می‌شود. علت تعبّدی نیز گاهی تعبّدی محض (ثبوتی) است و گاهی تعبّدی اثباتی. از نمونه‌هایی که برای علل تعبّدی اثباتی می‌توان ذکر کرد استناد و تعلیل معصوم به یک آیه یا روایت است؛ اما باید این نوع تعلیلات را از اقسام علل تعبّدی خارج کرد و در مجموعه علل ارتکازی برشمرد؛ چرا که رجوع آنها به ارتکاز عرف مبنی بر حجیت قرآن و قول معصومین علیهم السلام است. اما علل تعبّدی محض خارج از حقیقت علیت است؛ لذا در دوران بین معنایی که مطابق علت ارتکازی است و بین معنایی که مطابق علت تعبّدی است، باید بر معنای ارتکازی حمل شود، اگرچه معنای مرتکز خلاف ظاهر از روایت باشد. از دیگر خصوصیات مترتب بر علت تعبّدی، فقدان معمم و مخصّص بودن آن است. این در صورتی است که بر امر ارتکازی حمل نشود، مانند اینکه بر تقیه حمل شود.

تعلیل تعبّدی و تأثیر آن در استنباط احکام

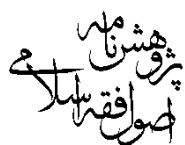
تعلیل تعبّدی و تأثیر آن در استنباط احکام

### منابع و مأخذ

۱. ابن حنبل، احمد، مسند احمد، بیروت: مؤسسه الرساله، ج ۱، ۱۴۱۶ق.
۲. اخوی، رضا، «حکمت و دلیل احکام»، شمیم معرفت، ش ۲۲، بهار ۱۳۸۹ش.
۳. اراکی، محمدعلی، کتاب الصلاة، قم: دفتر مؤلف، ج ۱، ۱۴۲۱ق.
۴. انصاری، مرتضی، فرائد الاصول، قم: مجمع الفکر الاسلامی، ۱۴۲۷ق.
۵. اصغری، علیرضا، مهاجری، علی، سنایی، حسین، «علت و حکمت از دیدگاه آیت الله شبیری زنجانی»، نا اجتهاد، پیش شماره ۱۳، زمستان ۱۳۹۳ش.
۶. آشتیانی، محمدحسن، بحر الفوائد فی شرح الفرائد، بیروت: [ابی‌نا]، ج ۱، ۱۴۲۹ق.
۷. \_\_\_\_\_، کتاب القضاء، قم: انتشارات زهیر، کنگره علامه آشتیانی، ج ۱، ۱۴۲۵ق.

۱. شبیری، کتاب خمس، سال سوم، جلسه ۲۱۶.

۸. آملی، محمدتقی، مصباح الهدی فی شرح عروه الوثقی، تهران: [بی نا]، ج ۱، ۱۳۸۰ق.
۹. بهبهانی، وحید، محمدباقر، مصابیح الظلام، قم: مؤسسة العلامة الوحید البهبهانی، ج ۱، ۱۴۲۴ق.
۱۰. جعفری، محمدصادق، المرتقی إلى الفقه الأرقی - کتاب الزکاة (تقریرات درس آیت الله محمد روحانی)، تهران: مؤسسة الجلیل للتحقیقات الثقافية (دار الجلی)، ج ۱، ۱۴۱۸ق.
۱۱. جمعی از پژوهشگران، فرهنگ فقه مطابق مذهب اهل بیت علیهم السلام، قم: مؤسسه دائرة المعارف، ۱۴۲۶ق.
۱۲. جوهری، اسماعیل بن حماد، الصحاح-تاج اللغة والصحاح العربية، بیروت: دارالعلم للملایین، ۱۴۱۰ق.
۱۳. حر عاملی، محمد بن حسن، الفوائد الطوسية، قم: چاپخانه علمیه، ج ۱، ۱۴۰۳ق.
۱۴. \_\_\_\_\_، وسائل الشیعة، قم: مؤسسه آل البيت علیهم السلام، ج ۱، ۱۴۰۹ق.
۱۵. حسینی شیرازی، محمد، الوصائل الی الرسائل، قم: [بی نا]، ج ۲، ۱۴۲۱ق.
۱۶. حکیم، عبدالصاحب، منتقى الأصول (تقریر درس آیت الله محمد روحانی)، قم: [بی نا]، ج ۱، ۱۴۱۳ق.
۱۷. حکیم، محسن، حقائق الأصول، قم: [بی نا]، ج ۵، ۱۴۰۸ق.
۱۸. \_\_\_\_\_، مستمسک العروة الوثقی، قم: مؤسسه دار التفسیر، ج ۱، ۱۴۱۶ق.
۱۹. \_\_\_\_\_، نهج الفقهة، قم: انتشارات ۲۲ بهمن، ج ۱، [بی تا].
۲۰. خویی، ابوالقاسم، موسوعة الإمام الخوئي، قم: مؤسسه إحياء آثار الإمام الخوئي، ج ۱، ۱۴۱۸ق.
۲۱. زبیدی، مرتضی، تاج العروس من جواهر القاموس، بیروت: دارالفکر، ج ۱، ۱۴۱۴ق.
۲۲. سیستانی، علی، قاعدة لاضرر ولاضرار، نجف: مکتب آية الله العظمی السيد السیستانی، [بی تا].
۲۳. شبیری، موسی، کتاب خمس، سال سوم، قم: نرم افزار مجموعه آثار آیت الله شبیری زنجانی.
۲۴. \_\_\_\_\_، کتاب نکاح، قم: مؤسسه پژوهشی رای پرداز، ج ۱، ۱۴۱۹ق.
۲۵. صدر، محمدباقر، بحوث في علم الاصول، تقریرات عبدالساتر، بیروت: الدار الاسلامیة، [بی تا].
۲۶. صدوق، محمد بن بابویه، کتاب من لا یحضره الفقیه، قم: دفتر انتشارات اسلامی، ج ۲، ۱۴۱۳ق.
۲۷. طوسی، محمد بن حسن، تهذیب الاحکام، تهران: دار الکتب الاسلامیة، ج ۴، ۱۴۰۷ق.
۲۸. \_\_\_\_\_، الاستبصار فیما اختلف من الأخبار، تهران: دار الکتب الاسلامیة، ج ۱، ۱۳۹۰ق.
۲۹. فراهیدی، خلیل بن احمد، کتاب العین، قم: نشر هجرت، ج ۲، ۱۴۱۰ق.
۳۰. فیض کاشانی، محمدمحسن، الوافی، اصفهان: کتابخانه امام امیر المؤمنین علی علیه السلام، ج ۱، ۱۴۰۶ق.
۳۱. کلینی، ابو جعفر، محمد بن یعقوب، الکافی، تهران: دار الکتب الإسلامیة، ج ۴، ۱۴۰۷ق.
۳۲. مجلسی، محمدباقر، مرآة العقول فی شرح أخبار آل الرسول علیهم السلام، تهران: دار الکتب الإسلامیة، ج ۲، ۱۴۰۴ق.
۳۳. محقق داماد، محمد، کتاب الصلاة، قم: دفتر انتشارات اسلامی، ج ۲، ۱۴۱۶ق.
۳۴. محمود عبدالرحمن، معجم المصطلحات و الألفاظ الفقهية، [بی جا]: [بی نا]، [بی تا].



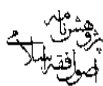
سالنامه علمی - تخصصی  
سال سوم، شماره ۳، سال ۱۳۹۹

## حجیت وحدت سیاق و گستره آن از منظر اصولیان<sup>۱</sup>

\_\_\_\_\_ مسیح بروجردی<sup>۲</sup>، حسن رضایی صرمی<sup>۳</sup>، مهدی یزدانی خراجی<sup>۴</sup> \_\_\_\_\_

### چکیده

وحدت سیاق، خصوصیتی در کلام است که از یکپارچگی و یکدست بودن کلام برداشت می شود و مانند انواع دیگر سیاق از ابزارهای فهم کلام است: از این رو در استنباط احکام شرعی از ادله نقلی جایگاه خاصی دارد و لازم است گستره تأثیر آن در کلام واکاوی شود تا به تبع آن، دامنه حجیتش مشخص شود. برخی اصل تأثیر وحدت سیاق در مدلول کلام را انکار کرده اند و برخی تأثیر و حجیت آن را به صورت مطلق پذیرفته اند و برخی نیز تفصیل داده و تأثیر آن در موارد ظهور اطلاقی و نه وضعی را پذیرفته اند. کسانی که قائل به تأثیر و حجیت وحدت سیاق هستند، در اینکه وحدت سیاق، اتحاد در مصادیق خارجی را



- 
۱. تاریخ دریافت مقاله: ۹۹/۱۰/۲۰
  ۲. مدرس سطوح عالی حوزه علمیه قم.
  ۳. دانش پژوه رشته فقه جزاء مؤسسه عالی فقه و علوم اسلامی. (نویسنده مسئول)
  ۴. دانش آموخته سطح ۴ حوزه علمیه قم و استاد سطوح عالی حوزه.
- تاریخ تایید مقاله: ۹۹/۱۲/۲۳  
massih\_broujerdi@yahoo.com  
hasan7v.rezaee@gmail.com  
myazdani13@gmail.com

اثبات نمی‌کند و اینکه اتحاد در مراد استعمالی را اثبات می‌کند هم نظرند، ولی در اثبات اتحاد در مراد جدی با یکدیگر اختلاف دارند. این پژوهش می‌کوشد ضمن واکاوی دیدگاه‌های صاحب‌نظران و بررسی تطبیقی نمونه‌های وحدت سیاق در منابع فقهی، دامنه دلالت و حجیت وحدت سیاق را مشخص کند. یافته پژوهش با توجه به یکسان نبودن ساختار وحدت سیاق آن است که دامنه تأثیر و حجیت آن در کلام متفاوت است و بستگی به مقدار صدق «یکپارچگی و یکدست بودن کلام» دارد؛ این خصوصیت کلامی گاهی اتحاد در مراد جدی را اثبات می‌کند و گاهی دلالتی بر آن ندارد.

**واژگان کلیدی:** وحدت سیاق، حجیت، مراد استعمالی، مراد جدی، ظهور وضعی، ظهور اطلاقی.

#### مقدمه

احکام شرعی از ادله عقلی و نقلی استنباط می‌شوند. در ادله نقلی علاوه بر استناد به نص، به ظهور کلام نیز استناد می‌شود و با اثبات حجیت ظهور (که بر پایه ظن استوار است) حجیت حکم مستفاد از ظهور دلیل لفظی نیز اثبات می‌شود. ظهور کلام گاهی مستند به الفاظ خاصی است و گاهی مستند به لفظ خاصی نیست و از حالت و چینش خاصی در کلام برمی‌خیزد که از آن به سیاق تعبیر می‌شود. سیاق، انواع مختلفی مانند سیاق مقابله، سیاق امتنان، سیاق سؤال سائل، سیاق حصر، سیاق تحدید و وحدت سیاق دارد.

وحدت سیاق به عنوان یکی از ابزارهای ظهورساز، در استنباط احکام شرعی و بحث‌های تفسیری و حدیثی جایگاه ویژه‌ای دارد و در جاهای گوناگونی به آن استدلال شده است. این جایگاه مهم می‌طلبد که اصل حجیت و گستره آن بررسی و تحلیل شود.

#### پیشینه

در بررسی پیشینه این بحث در می‌یابیم که این موضوع مانند ارتکاز متشرعه، سیره عرف و سیره عقلا در کتب قدما بحث نشده است؛ البته معاصرین بحث‌های درخوری درباره وحدت سیاق در بحث حدیث رفع ذکر کرده‌اند که دو نقصان دارد؛ نخست آنکه موضوع بحث، تنها تطبیق وحدت سیاق بر حدیث رفع بوده و چه بسا برخی مطالب به جهت خصوصیات که حدیث رفع دارد مختص به همان حدیث است و به تعبیر دیگر با نگاه کلی،

موضوع وحدت سیاق طرح نشده است. نقص دیگر اینکه اصل حجیت و همچنین دامنه حجیت آن به صورت کامل واکاوی نشده است. همچنین در بررسی پیشینه این موضوع، تحقیقاتی یافت می‌شود که از سیاق به صورت کلی بحث کرده‌اند و از ویژگی‌های خاص وحدت سیاق بحث نکرده‌اند. پژوهش پیش‌رو به صورت گسترده به این موضوع می‌پردازد و نخست نمونه‌هایی از وحدت سیاق را که در کتاب‌های فقهی یا اصولی ذکر شده گردآوری می‌کند و سپس ضمن دسته‌بندی دیدگاه‌های مختلف در حجیت و حدود حجیت، صحت و سقم آنها را بر اساس قواعد عرفی بررسی می‌کند. در پایان، مقدار حجیت وحدت سیاق بر اساس معیار بیان شده بر نمونه‌هایی تطبیق می‌شود تا پاسخ مسأله شفاف‌تر شود.

### مفهوم شناسی

«سیاق» در لغت مصدر فعل «ساق یسوق» است. اصل آن «سواق» بوده که به دلیل کسره «سین»، حرف «واو» به «یاء» تبدیل شده است<sup>۱</sup> و در معانی مختلفی از جمله: رشته پیوسته، رانندن، تابع، اسلوب و روش، امور مخفی، و مهریه زن به کار برده شده است.<sup>۲</sup> ابن فارس ماده «س و ق» را دارای یک اصل که «حَدُّ الشَّيْءِ» (رانندن یک چیز) باشد می‌داند.<sup>۳</sup> بنابر این همه معانی سیاق نیز به این ریشه برمی‌گردد؛ به عنوان مثال «مهریه» را از آن جهت «سیاق» گفته‌اند که بیشتر اموال عرب، شتر و گوسفند بوده و زمانی که ازدواج می‌کردند به طور معمول آنها را به عنوان مهر ارسال می‌کردند.<sup>۴</sup> سیاق کلام نیز در لغت به معنای جریان و شیوه راننده شدنش از ابتدا تا انتهاست.

برای سیاق در اصطلاح، تعاریف مختلفی ذکر شده است که به نظر می‌رسد تعریف به «خصوصیتی غیر لفظی، ولی مرتبط با کلام که شایع و ضابطه‌مند نبوده و با مناسبات مقام، حال متکلم، حالت الفاظ، جملات و امثال آن محقق می‌شود»، از همه مناسب‌تر باشد.<sup>۵</sup>

۱. حسینی زبیدی، تاج العروس، ج ۱۳، ص ۲۲۸.

۲. طریحی، مجمع البحرین، ج ۵، ص ۱۸۸؛ ابن منظور، لسان العرب، ج ۱۰، ص ۱۶۶.

۳. ابن فارس، معجم مقاییس اللغة، ج ۳، ص ۱۱۷.

۴. ابن منظور، لسان العرب، ج ۱۰، ص ۱۶۶.

۵. تعاریف دیگر و تفاوت آنها به صورت مفصل در مقاله «چیستی و جایگاه سیاق در استظهار» اثر نگارنده، بیان شده است. ر.ک: مجله پژوهش‌نامه اصول فقه اسلامی، ش ۱، ۱۳۹۷ ش.

«وحدت» از ریشه «وحد» است و استعمال آن در زبان عربی و فارسی متعارف است و به معنای «انفراد» یعنی یکسان بودن، یگانه بودن، یکدست بودن و یکپارچه بودن است.<sup>۱</sup> برای «وحدت سیاق» تعریف خاصی در کلمات علما ذکر نشده است؛ ولی می‌توان بر اساس موارد استعمال، آن را به «دلالت ناشی از یکپارچگی کلام» تعریف کرد. به عنوان مثال اگر جملات «رأیت أسداً»، «رأیت أسداً یخطب»، «رأیت أسداً یرمی» و «رأیت أسداً فی الحمام» کنار هم ذکر شود، از سه جمله اخیر معنای مجازی «أسد» برداشت می‌شود و از یکپارچگی کلام دانسته می‌شود که مقصود از آن در جمله نخست نیز «رجل شجاع» است. لازم به ذکر است که مراد از «حجیت» در این مقاله مطلقاً قابلیت تأثیرگذاری در دلالت کلام است که حدود آن در مقاله بررسی خواهد شد.

### مصادیق وحدت سیاق در کلام علما

موضوع وحدت سیاق به صورت مستقل چندان واکاوی نشده است و لذا یافتن مصادیق آن، امری مهم است تا بر اساس آن، حجیت و حدود آن بررسی شود. اگرچه بیان نمونه‌ها و مصادیق گوناگون برای برخی مباحث، غیر ضروری به نظر می‌رسد، ولی با توجه به گستردگی گونه‌های این عنوان، ذکر مصادیق آن برای شفاف‌سازی محل نزاع، امری ضروری است تا بتوان نسبت به اصل حجیت و نیز دامنه آن به درستی نظر داد. در نتیجه پیش از طرح و بررسی دیدگاه‌ها به نمونه‌هایی از مصادیق وحدت سیاق که در کلام علما بیان شده اشاره می‌کنیم.

۱. «ما»ی موصول در حدیث رفع: در حدیث رفع<sup>۲</sup>، نه عنوان ذکر شده است که در چهار عنوان، «ما»ی موصول وجود دارد و در کنار هم ذکر شده‌اند: «مَا أَكْرَهُوا عَلَيْهِ وَ مَا لَا يَعْلَمُونَ وَ مَا لَا يَطِيقُونَ وَ مَا اضْطُرُّوا إِلَيْهِ». این عناوین چهارگانه سیاق واحدی دارند و مراد از «ما»ی موصول در غیر از «ما لا يعلمون» شبهه موضوعی است. ادعا شده به حکم وحدت سیاق، «ما»ی موصول در «ما لا يعلمون» نیز مختص به شبهه موضوعی است؛ بنابر این حدیث

۱. فراهیدی، کتاب العین، ج ۳، ص ۲۸۰؛ جوهری، الصحاح، ج ۲، ص ۵۴۷؛ ابن فارس، معجم مقاییس اللغة، ج ۶، ص ۹۰.  
۲. «رُفِعَ عَنْ أُمَّتِي تِسْعَةُ الْخَطَا وَالنَّسْيَانُ وَ مَا أَكْرَهُوا عَلَيْهِ وَ مَا لَا يَطِيقُونَ وَ مَا لَا يَعْلَمُونَ وَ مَا اضْطُرُّوا إِلَيْهِ وَ الْحَسَدُ وَ الطَّيْرَةُ وَ التَّفَكُّرُ فِي الْوَسْوَسَةِ فِي الْخَلْقِ مَا لَمْ يَنْطِقْ بِشَفَةِ». صدوق، التوحيد، ص ۳۵۳.

رفع، بر برائت در شبهه حکمی دلالت ندارد.<sup>۱</sup>

۲. «الصلاة» در حدیث «لاتعاد»: در حدیث «لاتعاد»<sup>۲</sup> واژه «الصلاة» در مستثنی منه ذکر شده و به صورت مقدر در مستثنی نیز مذکور است. به جهت اتحاد سیاق ادعا شده است نمازی که در مستثنی منه، یعنی «لاتعاد الصلاة من غیر الخمس» اراده شده با نمازی که در مستثنی، یعنی «تعاد الصلاة من الخمس» اراده شده معنای یکسان دارد؛ صلاتی که نائب فاعل «لاتعاد» واقع شده، خصوص نماز صحیح یا خصوص نماز فاسد نیست؛ بلکه معنایی مشترک و قدر جامع بین صحیح و فاسد است.<sup>۳</sup>

۳. مرجحات در روایات علاجیه: در روایات علاجیه<sup>۴</sup> با توجه به اینکه در بین این مرجحات، «موافقت و مخالفت با قرآن» وجود دارد و این مرجح لازم است باید حکم کرد که ترجیح به مرجحات دیگر هم از باب وجوب است؛ زیرا با قول به استحباب ترجیح، بین حکم مرجحات تفکیک ایجاد می شود که خلاف وحدت سیاق مرجحات است.<sup>۵</sup>

۴. «إلى المرافق» و «إلى الكعبين» در آیه وضو: در آیه وضو<sup>۶</sup> در بخش «أيديكم إلى المرافق» درباره لزوم شستن دست از بالا به پایین بحث شده است. برخی بر اساس وحدت سیاق، ادعا کرده اند که آیه دلالتی بر این مطلب ندارد؛ زیرا تعبیر مذکور، در سیاق «وَأَمْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلِكُمْ إِلَى الْكُعْبَيْنِ» قرار گرفته است و ظاهراً در این عبارت اختلافی وجود ندارد که «إلى الكعبين» غایت برای ممسوح و نه مسح است و بر اساس اتحاد سیاق، «إلى المرافق» نیز غایت برای مغسول است.<sup>۷</sup>

۵. روایات دال بر استصحاب<sup>۸</sup>: درباره یقین دوم در روایات استصحاب، مانند صحیح

پرواضح  
المرفق

حجیت وحدت سیاق و گستره آن از منظر اصولیان

۱. انصاری، فرائد الأصول، ج ۲، ص ۲۸.

۲. «لَا تُعَادُ الصَّلَاةُ إِلَّا مِنْ خَمْسَةِ الظُّهُورِ وَالْوَقْتِ وَالْقِبْلَةِ وَالرُّكُوعِ وَالسُّجُودِ». صدوق، الفقیه، ج ۱، ص ۲۷۹.

۳. فاضل، اصول فقه شیعه، ج ۲، ص ۱۷۷؛ همو، دراسات فی الأصول، ج ۱، ص ۳۱۱.

۴. برای نمونه: کلینی، الکافی، ج ۱، ص ۶۷ و ۶۸، ح ۱۰؛ احسائی، عوالی اللالی، ج ۴، ص ۱۳۳، ح ۲۲۹.

۵. انصاری، فرائد الأصول، ج ۴، ص ۵۶.

۶. «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلِكُمْ إِلَى الْكُعْبَيْنِ». سورة مائده، آیه ۶.

۷. خویی، مصباح الأصول، ج ۲، ص ۳۴۹.

۸. مراد روایات دال بر «عدم نقض یقین به شک» است. ر.ک: صدر، بحوث فی علم الأصول، ج ۶، ص ۲۵.

زاره: «لَا تَكُنْ كُنْتَ عَلَىٰ يَقِينٍ مِنْ طَهَارَتِكَ ثُمَّ شَكَّكَتَ فَلَيْسَ يَنْبَغِي لَكَ أَنْ تَنْقُضَ الْيَقِينَ بِالشَّكِّ أَبَدًا»<sup>۱</sup>، بحث است که آیا مراد خود یقین است یا متیقن اراده شده است؟ برخی بر اساس وحدت سیاق، ادعا کرده‌اند که مراد همان صفت نفسانی یقین است؛ زیرا یقین نخست قطعاً به معنای صفت نفسانی است و به مقتضای وحدت سیاق، مراد از یقین دوم نیز همان یقین و نه متیقن است.<sup>۲</sup>

۶. «عبادت» در آیه اخلاص: برخی «عبادت» در آیه «وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ حُنَفَاءَ وَيُقِيمُوا الصَّلَاةَ وَيُؤْتُوا الزَّكَاةَ وَذَلِكَ دِينُ الْقِيَمَةِ»<sup>۳</sup> را به معنای توحید دانسته‌اند؛ زیرا این آیه مساوق با سایر آیاتی است که در آن، واژه «عبادت» ذکر شده است و از آنجا که مراد از «عبادت» در آیات دیگر، توحید و نفی شرک است، با ملاحظه وحدت سیاق، معنای عبادت در این آیه نیز توحید و نفی شرک خواهد بود.<sup>۴</sup>

۷. تعیین مرجع ضمیر: از وحدت سیاق برای تعیین مرجع ضمیر نیز استفاده شده است که گاه در فهم محدوده نقل قول در روایات تأثیرگذار است. در رابطه با تعبیر «و قال» در روایت «عَنِ الصَّادِقِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ قَضَىٰ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ بَيْنَ أَهْلِ الْبَادِيَةِ أَنَّهُ لَا يُمْنَعُ فَضْلُ مَاءٍ لِيُمنَعَ فَضْلُ كَلْبٍ وَقَالَ لَا ضَرَرَ وَلَا ضِرَارَ»<sup>۵</sup> بحث است که کلام راوی یا کلام امام صادق عليه السلام است. برخی گفته‌اند به کمک وحدت سیاق، اتحاد مرجع ضمیر «قال» با «قضى» استفاده می‌شود؛ در نتیجه تعبیر «و قال» جزئی از کلام منقول از امام صادق عليه السلام است و ضمیر در آن به پیامبر صلى الله عليه وآله بر می‌گردد.<sup>۶</sup>

### حجیت وحدت سیاق

وحدت سیاق به عنوان یکی از انواع سیاق، منحصر به حدیث رفع که در نخستین مصداق بیان شد نیست و همان‌گونه که از ذکر مصادیق مشخص شد انواع گوناگونی دارد؛ از این رو

۱. حر عاملی، وسائل الشیعة، ج ۳، ص ۴۷۷.

۲. صدر، بحوث فی علم الأصول، تقریر هاشمی شاهرودی، ج ۶، ص ۱۶۰.

۳. سوره بینه، آیه ۵.

۴. شیرازی، تقریرات آیه الله المجدد شیرازی، ج ۲، ص ۳۴۶.

۵. حر عاملی، وسائل الشیعة، ج ۲۵، ص ۴۲۰.

۶. صدر، مباحث الأصول، ج ۴، ص ۵۱۲.

انکار حجیت وحدت سیاق در یک مصداق، به معنای نفی حجیت مطلق وحدت سیاق نیست. انکار حجیت وحدت سیاق، نیازمند استدلالی است که همه موارد را شامل شود.

### دیدگاه نخست: حجیت وحدت سیاق

هر گونه دلالت سیاقی در کلام، آنگاه که به صورت طبیعی محقق شود در کلام تأثیر می‌گذارد؛ گاه مانع از شکل‌گیری ظهور است و گاه عامل ظهورسازی برای کلام است. لذا دلیل حجیت ظهور، دلیل حجیت دلالت سیاقی است؛ زیرا در حجیت ظهور، فرقی میان مستند ظهور نیست که مستند به لفظ خاصی باشد یا مستند به چینش و یکپارچگی کلام باشد که از آن تعبیر به وحدت سیاق می‌شود. آنچه در حجیت ظهور مهم است این است که مستندی داشته باشد و از باب حدس و گمان نباشد. برخی بزرگان بیان کرده‌اند که مهم، تحقق ظهور است و حتی فعل گفتاری خصوصیت ندارد و اگر از فعلی رفتاری نیز ظهور حاصل شود حجت است.<sup>۱</sup> برای تأیید این کلام می‌توان به مواردی اشاره کرد که از باب فعل گفتاری و تلفظ نیست، ولی ظهورسازی کرده و نزد عقلا حجت است؛ به عنوان مثال اشاراتی که شخص کر و لال انجام می‌دهد از آنجا که همچون تلفظ، ظهورسازی می‌کند حجت است و کسی در حجیت ظهور ناشی از ایماء و اشاره در شخص لال شک نمی‌کند، با اینکه لال سخنی بر زبان جاری نمی‌کند. حال اگر شخصی که لال نیست مطلبی را با ایماء و اشاره بفهماند، اگر چه از ایماء و اشاره متداول در مورد شخص لال استفاده نکند اشاره او هم ظهورسازی کرده و حجت است و عقلا بر اساس مطلبی که از اشاره آن شخص متوجه می‌شوند عمل می‌کنند. پس نمی‌توان فرق گذاشت و گفت ظهور مستند به لفظ حجت است، ولی ظهور غیر مستند به لفظ حجت نیست، چه برسد به اینکه بخواهیم قائل شویم که ظهور مستند به لفظ خاص حجت است، ولی ظهور مستند به مجموع کلام - که وحدت سیاق از نوع آن است - حجت نیست. بنابر این اگر سیاق وحدت محقق شود در دلالت کلام تأثیر خواهد گذاشت و اثر آن، طبق سیره عقلا حجت خواهد بود.

پیشینه  
اصول

حجیت وحدت سیاق و گستره آن از منظر اصولیان

۱. مددی، درس خارج اصول، ۹۴/۱۲/۱۲، eshia.ir.

## دیدگاه دوم: نفی حجیت وحدت سیاق

برای اثبات این دیدگاه دو گونه استدلال شده است که به صورت جداگانه بیان می‌شود. استدلال نخست: اصالة الظهور در هر کلام به صورت مستقل حکم فرماست و وحدت سیاق تأثیری ندارد؛ در نتیجه وجود قرینه بر اینکه مثلاً در جمله‌ای عموم اراده شده، در مدلول جمله دیگر تأثیری ندارد. به تعبیر دیگر، سیاق، قرینیت ندارد و نمی‌توان از وحدت سیاق برای کلام ظهور ساخت.<sup>۱</sup> تبیین استدلال طی سه مقدمه فراهم می‌شود که در ادامه بیان می‌شود.<sup>۲</sup> مقدمه نخست: در ظهورات، دو اصل عقلایی «اصالة الحقیقه» و «اصل تطابق بین مراد استعمالی و مراد جدی» وجود دارد؛ اصل اول، در موارد شک در مراد استعمالی کاربرد دارد، یعنی در موارد شک در معنای حقیقی یا مجازی دلالت می‌کند که لفظ در معنای حقیقی استعمال شده است. پس از مشخص شدن مراد استعمالی، نوبت به مراد جدی می‌رسد و اگر شک شود مراد جدی متکلم همان مراد استعمالی است یا معنای دیگری اراده کرده است، اصل دوم جاری شده و دلالت می‌کند متکلم همان معنای مستعمل فیه را اراده کرده است. مقدمه دوم: مراجعه به کلام متکلم دو گونه است؛ گاهی در مقام تنجیز و تعذیر و برای رفع مسئولیت است، مانند مراجعه به کلام مولا برای امثال و گاهی برای کشف واقع است، مانند تاجری که می‌خواهد کالایی را عرضه یا وارد کند و از اوضاع بازار خبر می‌گیرد. به نظر مستدل، ظن به خلاف در هر دو مقام، مانع از ظهور است. البته برخی از محققان، مانند محقق نائینی تفصیل داده‌اند<sup>۳</sup> و بر این باورند که ظن به خلاف در حالت نخست مانع ظهور نیست، ولی در حالت دوم موجب رفع ید از ظهور می‌شود. مقدمه سوم: وحدت سیاق، ظن به خلاف ایجاد نمی‌کند. مثلاً اگر چند جمله بدین

پیش‌گفته‌ها  
اصولاً

سال سوم شماره ۳، سال ۱۳۹۹

۱. آقایان میلانی و شب‌زنده‌دار این بیان را به استاد خود وحید خراسانی نسبت می‌دهند، مگر آنکه میلانی این استدراک را دارد که اگر در جایی ظهور لفظ در معنا از باب اطلاق باشد با وجود وحدت سیاق ساقط می‌شود؛ زیرا ظهور اطلاق از ظهور وضعی ضعیف‌تر است و به مجرد اینکه همراه با محتمل القرینیه باشد ساقط می‌شود و روشن است که سیاق اگر قرینه نباشد ما یحتمل القرینیه هست. ر.ک: میلانی، تحقیق الأصول، ج ۱، ص ۳۵۰؛ شب‌زنده‌دار، تقریرات درس خارج اصول، مدرسه فقهات، ۹۵/۰۶/۲۱، eshia.ir. ۲. همان. ۳. نائینی، أجدود التقریرات، ج ۲، ص ۹۴.

ترتیب ذکر شود: «رأيت أسداً»، «رأيت أسداً يخطب»، «رأيت أسداً يرمي» و «رأيت أسداً في الحمام»، اگرچه در سه جمله اخیر «أسد» به معنای «رجل شجاع» است، ولی وحدت سیاق بین این جملات و جمله نخست سبب نمی‌شود که ظهور جمله نخست در حیوان درنده که از اصالة الحقیقه و اصالة التطابق استفاده شده، خدشه‌دار شود؛ زیرا سیاق این جملات، باعث پدید آمدن ظن بر خلاف ظهور جمله نخست نمی‌شود.

نتیجه: چون سیاق، ظن به خلاف ایجاد نمی‌کند، شأنی برای سیاق وجود نداشته و نمی‌توان از دو اصل عقلایی اصالة الظهور و اصالة التطابق دست برداشت.<sup>۱</sup>

این استدلال به دو دلیل نادرست است؛ اولاً: بحث در ظهورات، گاهی در مقتضی ظهور و گاهی در مانع از ظهور است. سخن مستدل مربوط به بخش دوم است که فقط ظن بر خلاف، مانع ظهور است، ولی درباه مقتضی ظهور بحث نکرده است که جای اشکال دارد؛ زیرا ظهور عبارت از «ما ينصرف إلى ذهن بعض أهل اللغة» است و حجیت آن از باب ظن نوعی است. در نتیجه وقتی جمله‌ای در سیاقی قرار می‌گیرد که بقیه جملات معنای دیگری دارند، سیاق واحد، سبب ظهور در همان معنایی می‌شود که بقیه جملات نیز در آن ظهور دارند. وجود اصالة الحقیقه و اصالة التطابق نیز مخالفتی ندارد، زیرا آن دو از اصول تعبدی نیستند؛ بلکه بنای عقلا در عمل به ظواهر، بر اساس طریقت و ایجاد ظن نوعی است و چون در صورت وجود سیاق، چنین ظن نوعی‌ای ایجاد نمی‌شود، با وجود سیاق، اساساً ظهوری برای معنای قبل شکل نمی‌گیرد. ثانیاً: این استدلال در صورتی که تمام باشد بر نفی حجیت مطلق وحدت سیاق دلالت ندارد؛ بلکه شبیه دیدگاه سوم، تنها عدم حجیت وحدت سیاق در موارد ظهور وضعی را اثبات می‌کند؛ زیرا مبنای استدلال، اصالة الحقیقه است که در دوران میان معنای حقیقی و مجازی، اصل بر معنای حقیقی است، در حالی که اطلاق با مقدمات حکمت ثابت می‌شود و ربطی به حقیقت و مجاز ندارد؛ در نتیجه اگر وحدت سیاق، ظن به خلاف هم ایجاد نکند می‌تواند قرینه و یا دست‌کم صالح برای قرینیت، برای تقیید خطاب محسوب شود. البته شاید مقصود مستدل نیز تنها موارد وضعی

پیشینه  
اصول

حجیت وحدت سیاق و گستره آن از منظر اصولیان

۱. ر.ک: میلانی، تحقیق الأصول، ج ۱، ص ۳۵۰؛ شب‌زنده‌دار، تقریرات درس خارج اصول، مدرسه فقهات،  
eshia.ir، ۹۵/۰۶/۲۱

بوده، ولی به هر حال، این دیدگاه به عنوان عدم حجیت وحدت سیاق به صورت مطلق بیان شده است و شاید به این تفصیل، توجهی نشده است.

استدلال دوم: برخی ظهور وحدت سیاق را از این جهت که مستند به لفظ نیست قابل معارضه با ظهور مطلقات ندانسته‌اند.<sup>۱</sup> طبق این بیان به طریق اولویت، ظهور وحدت سیاق، قابلیت معارضه با ظهور وضعی را نخواهد داشت.

این دلیل نیز نادرست است؛ زیرا اولاً: فهم مراد متکلم صرفاً متوقف بر ظهور مستند به لفظ نیست؛ بلکه هر چیزی که قرینه بر فهم مراد محسوب می‌شود در ظهور کلام مؤثر خواهد بود؛ بنابر این فرقی بین قرائن لفظی و حالی نیست و مجرد اینکه ظهور وحدت سیاق، مستند به لفظ نیست دلیل بر عدم تأثیر و عدم حجیت آن نمی‌شود. ثانیاً: وحدت سیاق از عواملی است که مستند به لفظ خاصی نیست، ولی به هر حال مستند به لفظ و ساختار کلام است و از این لحاظ می‌تواند قرینه لفظی شمرده شود.

#### دیدگاه سوم: نفی حجیت در موارد ظهور وضعی

برخی بین ظهور اطلاق و ظهور وضعی تفصیل داده‌اند و در فرضی که ظهور، وضعی باشد وحدت سیاق را حجت ندانسته‌اند. آنان حجیت وحدت سیاق در ظهور اطلاق را از آن جهت دانسته‌اند که ظهور اطلاق از ظهور وضعی ضعیف‌تر است و وجود چیزی که صلاحیت قرینیت دارد باعث زوال آن می‌شود. وحدت سیاق، اگر قرینه نباشد دست‌کم احتمال و صلاحیت قرینیت را داراست؛ در نتیجه ظهور اطلاق را ساقط می‌کند.<sup>۲</sup> توضیح بیشتر آنکه: ظهوری که از وحدت سیاق شکل می‌گیرد در رتبه متأخر از ظهور وضعی است؛ زیرا ظهور ناشی از وحدت سیاق، بعد از ذکر همه کلمات و جملاتی است که موجب وحدت

پیش‌نویس  
اصول فقه کلام

سال ۱۳۹۹ شماره ۳

۱. آشتیانی، بحر الفوائد فی شرح الفرائد، ج ۴، ص ۱۳۶. البته با توجه به اینکه ایشان این دلیل را ضمن بحث از اخبار «من بلغ» ذکر کرده‌اند چه بسا قائل نباشند که هر ظهور غیر مستند به لفظ یا حداقل هر ظهور سیاقی غیر مستند به لفظ، توان معارضه با ظهور مستند به لفظ را ندارد. بلکه در خصوص اخبار «من بلغ»، که برخی مطلق و برخی مقید ذکر شده‌اند بر این باور باشد که روایات مختلف در صدد بیان یک قاعده هستند و وحدت سیاق، فقط اقتضای وحدت مضمون کلی را دارد و با اطلاق در برخی و تقیید در برخی دیگر منافات ندارد و از این باب که هر دو مثبت‌اند می‌توانند با هم ثابت باشند.

۲. حسینی میلانی، تحقیق الأصول، ج ۱، ص ۳۵۰.

سیاق می‌شود، در حالی که ظهور وضعی با به زبان آوردن هر واژه و مقارن آن پدید می‌آید. بنابر این وحدت سیاق، شأنیت تأثیر در ظهور وضعی را ندارد، ولی ظهور اطلاقی، متوقف بر مقدمات حکمت بوده و یکی از مقدمات حکمت این است که تا پایان کلام، قرینه یا چیزی که صلاحیت قرینه شدن را داراست ذکر نشود و از طرفی وحدت سیاق به عنوان قرینه یا دارای صلاحیت قرینیت محسوب می‌شود و در نتیجه، مانع از انعقاد اطلاق می‌شود.

این استدلال نادرست است؛ زیرا اگرچه تشکیل وحدت سیاق، پس از پایان یافتن کلام است، ولی وقتی کلام ساختار واحد و متحدی دارد نشانگر این است که متکلم از ابتدا در صدد بیان چه مطلبی بوده است و بیان مطلب در ساختار واحد، عرفاً قرینه محسوب می‌شود. بنابر این صرف اینکه ظهور وضعی نخست محقق می‌شود و پس از آن، وحدت سیاق محقق می‌شود سبب نمی‌شود ظهور وضعی مقدم شود. شبیه اینکه کلماتی بین قرینه بر معنای مجازی و ذوالقرینه فاصل بیندازد. در این صورت قرینه مذکور، با اینکه متأخر ذکر شده است، ولی بر ظهور وضعی لفظی که ابتدا ذکر شده است مقدم می‌شود. وحدت سیاق نیز یکی از قرائن ساختاری کلام است که به موجب آن، معنای واژگان کلام مشخص می‌شود.

#### دیدگاه برگزیده

طبق آنچه بیان شد ظهورسازی و ظهورشکنی کلام از باب سیره و بنای عقلا قابل انکار نیست، چه آنکه عقلا میان دلالت برخاسته از واژه خاص یا مجموع کلام فرق نمی‌گذارند. از این رو وحدت سیاق در صورت تحقق، به عنوان دلالت ناشی از کلام، هم در باب ظهورسازی و هم در باب ظهورشکنی تأثیرگذار و حجت است.

#### حدود حجیت وحدت سیاق

در مباحث پیشین، قرینیت و تأثیرگذاری وحدت سیاق اثبات گردید. طبعاً با پذیرش اصل قرینیت، چگونگی و میزان و مقدار تأثیرگذاری وحدت سیاق در مفاد کلام ضروری است.

پهورشکنی  
اصول اطلاقی

حجیت وحدت سیاق و گستره آن از منظر اصولیان

## ۱. چگونگی تأثیر وحدت سیاق در مفاد کلام

وحدت سیاق ممکن است به سه شکل در مفاد کلام تأثیر بگذارد: ۱. موجب ظهور کلام شود؛ ۲. موجب ظهور کلام نشود، ولی صلاحیت قرینیت داشته باشد و در نتیجه -مثلاً- مانع انعقاد اطلاق در کلام شود؛ ۳. موجب ظهور کلام شود، ولی نه اینکه کلام را مختص به آن معنا کند؛ بلکه صرفاً قدر متیقن سازی کند و مقتضای سیاق، داخل در کلام باشد و اخراج مقتضای سیاق از کلام عرفی نباشد.<sup>۳</sup> بر این اساس، به هر مقدار که حجیت وحدت سیاق پذیرفته شود (در مستعمل فیه فقط یا در مستعمل فیه و مراد جدی) به همان مقدار، ظهور یا صلاحیت قرینیت و یا قدر متیقن سازی برای کلام محقق می‌شود.

## ۲. گستره تأثیر وحدت سیاق

برای بازشناسی میزان تأثیر وحدت سیاق توجه به دو نکته لازم است:

۱. تفکیک مراد جدی از مراد استعمالی: در محدوده‌یابی حجیت وحدت سیاق، بین حجیت سیاق در اثبات اتحاد در مراد استعمالی و اثبات اتحاد در مراد جدی تفکیک شده است، یعنی گاهی اتحاد در مراد استعمالی ثابت می‌شود، ولی اتحاد در مراد جدی ثابت نمی‌شود. این تفکیک جای ابهام دارد؛ زیرا می‌توان مدعی شد مراد جدی همان مراد استعمالی است که با اصل تطابق بین مراد استعمالی و مراد جدی به دست می‌آید و نباید این دو را از هم جدا کرد. برای رفع این ابهام، باید به این نکته توجه کرد که مراد جدی همیشه با مراد استعمالی یکسان نیست؛ الفاظ کنایی از مواردی هستند که مراد جدی از آنها متفاوت است؛ به عنوان مثال در تعبیر «زید کثیر الرماد» مراد استعمالی این است که «زید خاکستر زیادی دارد»، ولی مراد جدی از آن سخاوت است. بنابر این تفکیک بین حجیت وحدت سیاق در خصوص اثبات اتحاد در مستعمل فیه و حجیت سیاق در اثبات اتحاد در مستعمل فیه و در مراد جدی ثمره دارد و ثمره‌اش در مواردی ظاهر می‌شود که مراد جدی

پیشینه  
اصول فقهیه

سال سوم شماره ۳، سال ۱۳۹۹

۱. صدر، دروس فی علم الأصول، الحلقة الثالثة، ص ۲۳۷.

۲. خویی، موسوعة الإمام الخویی، ج ۸، ص ۲۰۱.

۳. روحانی، منتقى الأصول، ج ۴، ص ۲۹۹.

متفاوت از مراد استعمالی باشد.

برای توضیح این مطلب لازم است به این سه مثال توجه شود:

مثال نخست: در حدیث رفع، طبق نظر برخی، مراد استعمالی از «ما»ی موصول، «شیء» است، ولی مراد جدی از آن مثلاً «فعل یا اعم از فعل و حکم» است.

مثال دوم: گاهی امر مشکوک‌الوجوب در سیاق اوامر استحبابی قرار می‌گیرد؛ طبق دیدگاه برخی که امر، تنها بر طلب دلالت می‌کند و وجوب با عدم ورود ترخیص، به حکم عقل ثابت می‌شود مراد استعمالی از امر، طلب است، ولی مراد جدی از امر در فرض وجوب، طلب شدید و لزومی است؛ لذا اگر گفته شود وحدت سیاق، اتحاد در مراد جدی را نیز ثابت می‌کند حتی طبق این دیدگاه نیز می‌توانیم قائل شویم که امر مشکوک‌الوجوب در سیاق اوامر استحبابی، ظهور در استحباب دارد.

مثال سوم: گاهی جملات و روایات پراکنده، قاعده واحدی را بیان می‌کنند؛ در این فرض، واژگان کلام با یکدیگر اتحادی ندارند که بخواهیم مراد استعمالی از واژه را واحد قرار دهیم؛ بلکه اختلافی جزئی وجود دارد، ولی به هر حال مضمون جملات شبیه هم است؛ در این صورت، اگر وحدت سیاق را صرفاً دالّ بر اتحاد در مراد استعمالی بدانیم نسبت به جملائی که الفاظ متفاوت با مضمون مشابه دارند حجیتی نخواهد داشت؛ ولی اگر اتحاد در مراد جدی را در وحدت سیاق مطرح کنیم، در این مورد نیز می‌توان به وحدت سیاق تمسک کرد و از طریق آن، اتحاد در مراد جدی را اثبات کرد.<sup>۱</sup>

۲. مقدار تأثیرگذاری وحدت سیاق در مقام ثبوت و اثبات: به لحاظ مقام ثبوت در مقدار تأثیرگذاری وحدت سیاق در مفاد کلام می‌توان سه فرض بیان کرد: اول، اتحاد در مراد استعمالی؛ دوم، اتحاد در مراد استعمالی و مراد جدی؛ سوم، اتحاد در مراد استعمالی و مراد جدی و مصادیق خارجی.<sup>۲</sup>

محمدباقر صدر در توضیح این مطلب فرموده‌اند: اختلاف بین دو دالّ واقعی در سیاق

۱. شاه‌رودی، قاعدة الفراغ و التجاوز، ص ۷۷.

۲. البته طبیعی است که قائل به اثبات اتحاد در مراد استعمالی و مراد جدی، قائل به اثبات اتحاد در مراد جدی نیز می‌باشد؛ به تعبیر دیگر معنای این قول این است که وحدت سیاق قابلیت اثبات اتحاد در مراد جدی را نیز دارد، لذا حتی اگر مراد استعمالی هم مطرح نباشد این قول جاری است.

واحد، به سه گونه ممکن است: ۱. اختلاف در مدلول استعمالی، مانند «زُر الإمام و صلّ خلف الإمام» که لفظ امام تکرار شده است، ولی امام اول به معنای امام معصوم و امام دوم به معنای امام جماعت است؛ ۲. اختلاف در مدلول جدی، مانند «أكرم العلماء و قلّد العلماء» که مراد استعمالی در هر دو، علما به معنای دانشمندان است، ولی در اولی اطلاق وجود دارد و مراد همه علماست، ولی در دومی اطلاق وجود ندارد و مراد علمای فقیه با شرایط خاص است؛ ۳. اختلاف در مجرد مصادیق دو مدلول، مانند «لا تغصب ما تأكله و لا ما تلبسه» که مراد استعمالی و مراد جدی از «ما»، «شیء» است، ولی مصداق مأكولات با مصداق ملبوسات متفاوت است.<sup>۱</sup>

وقتی اختلاف به سه شکل قابل تصویر است اتحاد نیز به سه شکل قابل تصویر است. به لحاظ مقام اثبات، کسانی که اصل دلالت وحدت سیاق را قبول می‌کنند، قدر متیقن<sup>۲</sup> این است که اتحاد در مراد استعمالی را قبول کرده‌اند، ولی ظاهراً کسی ادعا نکرده است که وحدت سیاق، اتحاد در مصادیق خارجی را نیز اثبات می‌کند؛ زیرا ادعای خیلی بعیدی است. به عنوان مثال در عبارت «جائتی أقرباء زید و أقرباء بكر» هر چند «أقرباء» در مراد استعمالی و جدی یکسان باشند، ولی نمی‌توان بر اساس وحدت سیاق، ادعا نمود که مصادیق خویشاوندان زید نیز با مصادیق خویشاوندان بكر یکسان است.

برخی علما، اثبات اتحاد در مصادیق خارجی را به صراحت نفی نموده‌اند<sup>۳</sup> و چنین استدلال آورده‌اند که: اتحاد در عالم تطبیق، مربوط به ماهیت اشیاست و ربطی به عنایت و توجه از سوی متکلم ندارد.<sup>۴</sup> به تعبیر دیگر، سیاق شأن کلام است و تطبیق مفاهیم بر مصادیق، هیچ ارتباطی به کلام ندارد.<sup>۵</sup> به تعبیر برخی دیگر، سعه و ضیق مصادیق، ربطی به

پیشینه  
اصول فقه اسلامی

سال ۱۳۹۹ شماره ۳

۱. صدر، بحوث فی علم الأصول، ج ۵، ص ۴۴؛ همو، مباحث الأصول، ج ۳، ص ۱۶۶؛ بجنوردی، منتهی الأصول، ج ۲، ص ۴۵۷.
۲. البته این قدر متیقن نسبت به موارد متعارف است که قابلیت اتحاد در مراد استعمالی و مراد جدی وجود دارد، ولی اگر مراد استعمالی متفاوت باشد و صرفاً بحث در اثبات اتحاد در مراد جدی باشد مشخص است که اتحاد در مراد استعمالی، به خاطر عدم قابلیت برای اتحاد، بی معنا است.
۳. صدر، بحوث فی علم الأصول، ج ۵، ص ۴۵.
۴. همو، مباحث الأصول، ج ۳، ص ۱۶۶.
۵. همو، بحوث فی علم الأصول، ج ۱۱، ص ۱۱۰.

ظهور و سعه و ضيق عموم ندارد و وحدت سياق، مربوط به ظهور کلام است.<sup>۱</sup> برخی دیگر عدم اعتماد بر وحدت سياق برای اثبات وحدت مصادیق را امری واضح دانسته‌اند.<sup>۲</sup> با توجه به این مطالب آشکار شد که بحث قائلان به حجیت وحدت سياق، در این است که آیا وحدت سياق، اتحاد در مراد جدی را نیز ثابت می‌کند یا تنها اتحاد در مراد استعمالی را اثبات می‌کند؟

### ۳. دیدگاه‌ها

برخی قائل شده‌اند که وحدت سياق، تنها اتحاد در مراد استعمالی را اثبات می‌کند.<sup>۳</sup> برخی فراتر رفته قائل شده‌اند وحدت سياق، اتحاد در مراد جدی را نیز اثبات می‌کند. امام خمینی و نیز محقق حائری در رابطه با حدیث رفع بر این نظرند که موصول و صله در تمام فقرات حدیث رفع، در معنای خود استعمال شده و در مورد مصادیق خارجی استعمال نشده‌اند؛ بلکه اختلاف بین مصادیق، به خاطر تطبیق عناوین بر امور خارجی است که ربطی به مقام استعمال ندارد و در محل بحث، معنای «ما اضطرُوا إلیه»، «کل ما اضطر إلیه فی الخارج» است، ولی اضطرار به حکم در خارج محقق نشده است؛ لذا مختص به فعل خارجی می‌شود و اتحاد سياق اقتضا می‌کند که مراد از «ما لایعلمون» نیز «کل فرد من أفراد هذا العنوان» باشد.<sup>۴</sup> ظاهر این دو کلام این است که وحدت سياق، اتحاد در مصادیق خارجی را اثبات نمی‌کند، ولی اتحاد در مراد استعمالی و مراد جدی را اثبات می‌کند و در خصوص مقام، مراد استعمالی با مراد جدی متفاوت نیست و لذا به این جهت اشاره نشده است.

محقق خوبی نیز بر این باور است که موصول در همه فقرات به معنای «شیء» است، ولی تطبیق در خارج فرق می‌کند؛ «شیء مضطر إلیه» تنها بر افعال خارجی منطبق می‌شود، ولی «شیء مجهول» بر حکم نیز منطبق می‌شود و اختلاف در انطباق، به تبع اختلاف صله،

۱. بجنوردی، منتهی الأصول، ج ۲، ص ۴۵۷.

۲. مؤمن قمی، تسدید الأصول، ج ۲، ص ۱۲۸؛ صدر، مباحث الأصول، ج ۳، ص ۱۶۶.

۳. صدر، بحوث فی علم الأصول، تقریر هاشمی شاهرودی، ج ۵، ص ۴۵؛ همو، بحوث فی علم الأصول، تقریر عبدالساتر، ج ۴، ص ۵۲؛ خوبی، مصباح الأصول، ج ۱، ص ۳۰۱.

۴. همان.

موجب اختلاف معنای مستعمل‌فیه در «ما» نمی‌شود. به عنوان مثال در عبارت «ما ترک زید فهو لوارثه، و ما ترک عمرو فهو لوارثه، و ما ترک خالد فهو لوارثه» وحدت سیاق محفوظ است، اگرچه مفهوم در جمله نخست بر خانه و در دومی بر عمار و در سومی بر اشجار منطبق باشد. وحدت سیاق دلالت نمی‌کند که متروکات هر سه مورد بر جنس واحدی منطبق باشد و محل بحث نیز شبیه این مثال است.<sup>۱</sup>

ظاهراً نظر ایشان بر این است که وحدت سیاق اگر ظهور در اتحاد داشته باشد، اتحاد در مصادیق خارجی را اثبات نمی‌کند، ولی وحدت در مراد استعمالی و مراد جدی را اثبات می‌کند و از آنجا که در حدیث رفع مراد استعمالی و مراد جدی متفاوت نیست اشاره‌ای به این جهت نشده است. به تعبیر دیگر، محقق خوبی تنها دلالت وحدت سیاق بر اتحاد مصادیق خارجی را نفی می‌کند، بدون آنکه به عدم اثبات اتحاد در مراد جدی اشاره‌ای کند. پس اگر با آن مخالف بود حتماً نفی می‌کرد.

همچنین ظاهر بیان کسانی که حدیث رفع را به دلیل وحدت سیاق، مختص شبهه موضوعی کرده‌اند این است که اتحاد در مراد جدی را نیز با وحدت سیاق اثبات کرده‌اند. به عنوان مثال، ظاهر عبارت شیخ انصاری این است که وحدت سیاق را موجب اتحاد در مستعمل‌فیه و مراد جدی می‌داند، آنجا که می‌نویسد: «ظاهر از موصول در ما لایعلمون به قرینه بقیه فقرات، موضوع است».<sup>۲</sup>

شاهرودی نیز بدین نظر تمایل نشان داده و بیان نموده که در اوامر استحبابی در یک سیاق نیز هر چند قائل شویم امر (وجوبی یا استحبابی) در طلب استعمال شده و وجوب به حکم عقل (عدم ورود ترخیص) ثابت می‌شود، ولی اگر ادعا شود که اوامر در یک سیاق، ظهور در اتحاد ملاک و مدلول جدی را نیز ثابت می‌کند صلاحیت خواهد داشت تا قرینه بر تمام نبودن اطلاق در بقیه اوامر نیز بشود؛<sup>۳</sup> بنابر این اگر امر مشکوکی در کنار اوامر استحبابی ذکر شود علاوه بر اتحاد در معنای طلب، اتحاد در ملاک و مراد جدی یعنی

پیش از این  
موضوعات  
مورد بحث

در علم فقه  
مطالعه شماره ۳، سال ۱۳۹۹

۱. همان.

۲. انصاری، فرائد الاصول، ج ۲، ص ۲۸.

۳. صدر، بحوث فی علم الاصول، تقریر هاشمی شاهرودی، ج ۲، ص ۲۵، پاورقی ۱.

استحباب نیز ثابت می‌شود.

در مقابل دو گروه پیشین، برخی اثبات وحدت در مراد جدی با وحدت سیاق برایشان مشکوک بوده و در این مسأله توقف کرده‌اند. صاحب منتقی می‌نویسد: برخی تفکیک در مراد استعمالی را خلاف ظاهر سیاق دانسته و تفکیک در مراد جدی را خلاف ظاهر ندانسته‌اند؛ بنابر این موصول در حدیث رفع در هر فقره در معنای «شیء» استعمال شده است، ولی مراد جدی از آن به قرینه صله در برخی، خصوص فعل است و در برخی اعم از موضوع و حکم است. ایشان در اشکال به این کلام می‌گویند: واضح نیست که ظهور سیاقی تنها وحدت در مستعمل فیه را برساند، این ادعا شاهدهی ندارد و باید با تتبع موارد استعمالات عرفی، به یک طرف [اثبات وحدت در مستعمل فیه یا در هر دو] جزم حاصل شود و ما الان در این مسأله توقف می‌کنیم.<sup>۱</sup>

به نظر نگارنده، در تشخیص و تعیین دامنه دلالت وحدت سیاق باید به دلیل حجیت وحدت سیاق مراجعه نمود. بر این اساس باید گفت: وحدت سیاق، منحصر در کلام نیست و در همه مواردی که اتحاد سیاقی وجود دارد دلالت سیاقی نیز نهفته است؛ به عنوان مثال، اگر شخصی از مکانی با لباس سربازی بیرون بیاید و به دنبال او شخص دیگری با همان سبک لباس خارج شود و به دنبال این دو نفر، شخص سومی نیز با همان سبک لباس خارج شود و هر سه در یک ردیف در حال حرکت باشند، این حالت، حدسی را برای انسان ایجاد می‌کند که اگر شخص چهارمی در بین باشد شبیه این سه نفر خواهد بود و البته این حکم به شباهت، در حد حدس و ناشی از وحدت شکلی است؛ حال اگر شخص چهارم بدون لباس سربازی و تنها با کلاه سربازی خارج شود و پشت سر این سه نفر و در ردیف آنها شروع به حرکت کند وحدت رویه این سه نفر و وحدت لباس آنها، دال بر این است که این شخص چهارم نیز یک سرباز است، اگر چه تنها یک کلاه از لباس سربازی به تن دارد. همین دلالت درباره کلام نیز وجود دارد. در حقیقت، قبول وحدت سیاق به معنای قبول یکپارچگی کلام است؛ بنابر این هر چیزی که متناسب با این یکپارچگی کلام باشد ثابت می‌شود و هر آنچه مخالف با یک دست بودن کلام باشد نفی می‌شود. رتبه وحدت سیاق، بعد از تحقق کلام است. حال سؤال اصلی

۱. روحانی، منتقی الأصول، ج ۴، ص ۳۹۱. وی اشکال دومی نیز مطرح کرده که برای مطالعه بیشتر رجوع شود.

آن است که آیا فهم «وحدت سیاق»، تنها بر اساس شکل ظاهری کلام است تا با اتحاد در مراد استعمالی، وحدت سیاق محقق باشد؟ یا آنکه شکل واحد برای کلام در ظاهر، به هدف دیگری انجام می‌شود و «وحدت سیاق» با مراد گوینده نیز گره خورده است و اختلاف در مراد جدی، با وحدت سیاق منافات دارد؟ به نظر می‌رسد معیار در مشخص شدن دامنه و گستره تأثیر وحدت سیاق، دقت در لوازم همان یکپارچه بودن و یکدست بودن کلام است؛ یعنی وحدت سیاق، بیانگر یکپارچگی در کلام است که به صورت عرفی در فهم مدلول کلام تأثیرگذار است و هر آنچه در این یکپارچگی کلام لازم باشد با وحدت سیاق اثبات می‌شود. با بررسی نمونه‌های این بحث، این نتیجه به دست می‌آید که گاهی یکدست بودن عرفی کلام، موجب اثبات اتحاد در مراد جدی می‌شود و گاهی نیز دلالتی بر اتحاد در مراد جدی ندارد، حتی گاهی وحدت سیاق امری فراتر از دلالت واژگان (و مراد استعمالی و مراد جدی واژگان) را اثبات می‌کند، مانند آنچه در تطبیق چهارم خواهد آمد.

### تطبیقات

چنان که بیان شد وحدت سیاق، یکپارچگی در کلام است که به صورت عرفی در فهم مدلول کلام تأثیرگذار است و هر آنچه در این یکپارچگی کلام لازم باشد با وحدت سیاق اثبات می‌شود. در پایان بر اساس این معیار، مقدار حجیت وحدت سیاق را در نمونه‌های مختلف دنبال می‌کنیم تا بحث به صورت تطبیقی تکمیل شود و قوت تأثیرگذاری وحدت سیاق منطبق بر این معیار روشن شود.

۱. سیاق اوامر متوالی: در صورتی که اوامر متعددی در یک ردیف و یک سیاق، ذکر شوند<sup>۱</sup> و اکثر این اوامر، استحبابی باشند به سبب وحدت سیاقی که شکل می‌گیرد ظهور بقیه اوامر در وجوب مختل می‌شود.<sup>۲</sup> اگر وجوب و استحباب در اوامر، به دلالت وضعی ثابت باشد استحبابی بودن اکثر اوامر، از باب وحدت سیاق، قرینه بر استحبابی بودن امر مشکوک است و اثبات اتحاد در مراد استعمالی توسط وحدت سیاق، در اثبات استحبابی

پیشینه علم  
اصول فقه کلام

سال ۱۳۹۹ شماره ۳

۱. مانند آیه «خُذِ الْعَفْوَ وَأْمُرْ بِالْعُرْفِ وَأَعْرِضْ عَنِ الْجَاهِلِينَ»، سوره اعراف، آیه ۱۹۹.

۲. صدر، دروس فی علم الأصول، الحلقة الثالثة، ص ۲۳۷.

بودن امر مشکوک کافی است؛ ولی بنابر اینکه وجوب به حکم عقل یا عقلا باشد همه اوامر دلالت بر طلب می‌کنند و مراد استعمالی در همه اوامر، طلب بوده و تفاوتی با هم ندارند، ولی مراد جدی از امر به دلیل وجود ترخیص در اکثر اوامر، استحباب است؛ حال، با توجه به اینکه وحدت سیاق، به معنای یک‌دست بودن و یکپارچه بودن کلام است می‌توان در این فرض، دو تصویر بیان نمود:

تصویر اول این است که امر اول دلالت بر صرف طلب می‌کند؛ یعنی بیان می‌کند که «این فعل را از تو می‌خواهم» و امر دوم و سوم تا امر آخر نیز صرف طلب را بیان می‌کنند که «این فعل را از تو می‌خواهم» و با آمدن ترخیص نسبت به برخی اوامر، تغییری عرفی در امر ایجاد نمی‌شود و عرف بیان نمی‌کند که مراد از طلب در امر اول، استحباب و طلب استجابی است؛ بلکه همچنان می‌گوید امر اول دلالت می‌کند که «این فعل را از تو می‌خواهم»، ولی دلیل دیگری ترخیص در ترک داده است؛ لذا اگر انجام نشود اشکالی ندارد. بر اساس این تصویر، یک‌دست بودن و یکپارچه بودن کلام محفوظ بوده و مشکلی ایجاد نمی‌شود و لذا وحدت سیاق، دلالت بر استجابی بودن امر مشکوک نخواهد داشت.

تصویر دوم این است که با آمدن ترخیص در ترک نسبت به اکثر اوامر، عرف آنها را استجابی دانسته و امر مشکوک را با نیامدن ترخیص در ترک، وجوبی دانسته و از این زاویه خود عرف بیان می‌کند که در این خطاب، اکثر اوامر استجابی‌اند، ولی یک امر که در سیاق این همه امر مستحبی قرار گرفته است به صورت وجوبی ذکر شده است. همان طور که مشخص است طبق این تصویر، یکپارچه بودن کلام از بین می‌رود و لذا وحدت سیاق، دال بر اتحاد در مراد جدی نیز هست.

۲. معانی کنایی: به عنوان مثال شخصی می‌گوید: «زید کثیر الرماد، عمرو کثیر الرماد، بکر کثیر الرماد»، مراد استعمالی از «کثیر الرماد» در همه این موارد «خاکستر زیاد داشتن» است و بر فرض می‌دانیم مراد جدی از جمله نخست و جمله دوم، سخاوت داشتن زید و عمرو است و مراد جدی از جمله سوم مشکوک است. در این مثال، واضح است که عرف، مراد استعمالی را در نظر نگرفته و بر اساس معنای کنایی به سیاق این خطاب نگاه می‌کند و بیان می‌کند که مراد از «بکر کثیر الرماد» این است که «بکر سخاوتمند است»؛ لذا در این

پیشنهاد  
افزون  
اصول

حجت وحدت سیاق و گستره آن از منظر اصولیان

مورد، وحدت سیاق قطعاً وحدت در مراد جدی را ثابت کرده و مشخص می‌کند که مراد از کثیر الرماد بودن بکر نیز سخاوتمند بودن اوست. برخی بزرگان با اینکه ابتدا نسبت به اثبات اتحاد در مراد جدی اشکال نموده‌اند، ولی در ادامه با ذکر این مثال، اثبات اتحاد در مراد جدی را بعید ندانسته و دست‌کم موجب اجمال کلام دانسته‌اند.<sup>۱</sup>

۳. خصوصیات کلام بر اساس قرائن خارجی: گاهی بر اساس قرائن خارجی، قیود یا آثاری بر یک طرف مترتب می‌شود. به عنوان مثال در آیهٔ مربوط به صوم<sup>۲</sup>، حکم واحدی بر مسافر و مریض مترتب شده است و نسبت به هر دو، حکم به روزه گرفتن در ایام دیگری غیر از ایام ماه مبارک رمضان شده است؛ از این جهت، سیاق این دو یکسان دانسته شده و چون از خارج می‌دانیم موضوع افطار در سفر، سفر واقعی است و اعتقاد مکلف دخالتی در آن ندارد، ادعا شده موضوع افطار در حال مرض هم، مرض واقعی است، بنابر این همان گونه که روزه مسافر در فرض اعتقاد به مسافر نبودن، صحیح نیست روزه مریض نیز در فرض اعتقاد به مریض نبودن، صحیح نیست.<sup>۳</sup>

بر اساس معیار بیان شده که وحدت سیاق به معنای یک‌دست و یکپارچه بودن کلام است، می‌توان گفت وحدت سیاق، حکم روزه مریض با جهل به مرض را مشخص نمی‌کند؛ زیرا آنچه موجب وحدت سیاق و یک‌دست شدن آیه است این است که مریض و مسافر، روزه خود را در زمانی غیر از ماه رمضان بگیرند؛ اگر این فراز از آیه مفهوم داشته باشد دلالت می‌کند که در ماه رمضان نباید روزه بگیرند؛ ولی اگر در ماه رمضان عمداً گرفتند، آیا روزه آنها صحیح است؟ آیا اگر از روی جهل به موضوع یا جهل به حکم، در ماه رمضان روزه گرفتند روزه آنها صحیح است؟ اختلاف حکم مریض و مسافر در این دو مسأله، یک دستی و یکپارچگی آیهٔ مذکور را از بین نمی‌برد.

اگر وحدت سیاق در این آیه، اشعار به این داشته باشد که حکم این دو در همهٔ موارد

۱. شب‌زنده‌دار، تقریرات درس خارج اصول، مدرسهٔ فقهات، ۹۵/۰۶/۲۱، eshia.ir.

۲. «إِيَّامًا مَّعْدُودَاتٍ فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَّرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ»، سورة بقره، آیه ۱۸۴.

۳. خرازی، عمدة الأصول، ج ۲، ص ۲۲۶. البته در منبع، تعبیر به قرینهٔ مقابله شده است که به نظر می‌رسد اشتباه باشد؛ زیرا سیاقی که در آیه است وحدت سیاق است، در حالی که قرینهٔ مقابله اقتضای مغایرت دارد و وحدت در احکام خاص را اثبات نمی‌کند.

یکسان است کمال وحدت و یکپارچگی حاصل می‌شود، ولی وحدت سیاق تنها ظهور در یک‌دست بودن دارد و کمال یکپارچه بودن از آن استفاده نمی‌شود؛ البته اگر جملات مختلفی در مورد «مريض و مسافر» بیان شود و حکم واحدی بر آن دو مترتب شود وحدت سیاق دیگری به جهت یکسان بودن در تمام احکام، شکل می‌گیرد و با وجود این سیاق، در مواردی که حکمی خاص برای یک طرف ذکر شود آن حکم به سبب وحدت سیاق، برای طرف دیگر هم ثابت خواهد شد؛ ولی از اتحاد در یک حکم، وحدت در تمام احکام به دست نمی‌آید.

توجه به مثالی دیگر، بحث را تکمیل خواهد کرد؛ در صورتی که کلامی به صورت «اکرم العالم و الهاشمی و الکریم» ذکر شود ولی بدانیم قید عدالت در مورد اکرام عالم و هاشمی، شرط است، وحدت سیاق اقتضا می‌کند که نسبت به کریم نیز قید عدالت ثابت باشد؛ به نظر می‌رسد در این مثال، میزان دلالت از حدّ اشعار فراتر رفته و حداقل باعث اجمال کلام می‌شود؛ به جهت اینکه متکلم سه مورد را در کلام خود جمع نموده است که دو مورد آن، مقید به قید عدالت است؛ و اگر تعداد بیشتر شود دلالت نیز قوی‌تر خواهد شد، به خصوص اگر مورد مشکوک در دو طرف این موارد قید خورده قرار نگیرد بلکه در بین آنها قرار بگیرد؛ مثل اینکه در عبارت «اکرم الفقیه و الهاشمی و الکریم و النحوی و الکبیر»، قرینه خارجی بر ثبوت قید عدالت در همه موارد جز «الکریم» ثابت باشد.

البته باید توجه کرد که بحث، نسبت به همه قیود یکسان نیست و گاهی قیدی که با قرینه خارجی برای یک طرف ثابت می‌شود به موجب وحدت سیاق، برای همه موارد ثابت می‌شود و نکته اساسی هم همان یک‌دستی و یکپارچگی کلام است که گاه یک قید یک‌دستی کلام را به هم می‌زند؛ بنابراین این به موجب وحدت سیاق، آن قید برای همه موارد ثابت می‌شود.<sup>۱</sup>

تفصیلی که برخی در رابطه با قیود ذکر کرده‌اند و بین قیود شرعی و قیود عقلی فرق گذاشتند، به همین اصل «تفاوت یک‌دستی کلام نسبت به قیود» اشاره دارد. طبق این مبنا اگر قید با شرع ثابت شود وحدت سیاق، وحدت در آن قید را نیز اقتضا دارد، ولی اگر قیدی که برای فقرات در کلام ثابت می‌شود عقلی باشد اتحاد در آن قیود، با وحدت سیاق ثابت

۱. صدر، مباحث الأصول، ج ۵، ص ۷۲۰.

نخواهد شد.<sup>۱</sup> توضیح اینکه متکلم، سیاق کلام خود را بر اساس آنچه مد نظر خودش است ایجاد می‌کند؛ بنابر این وقتی خود متکلم قیدی را برای یک طرف ذکر می‌کند اگر وحدت سیاقی وجود داشته باشد برای طرف دیگر نیز قید ثابت می‌شود؛ زیرا او این وحدت را ایجاد کرده است و خود می‌گوید که یک طرف قید دارد؛ پس طبق وحدت سیاق کلام خودش طرف دیگر هم قید دارد. ولی اگر وحدت سیاق را ایجاد کند و خود، قیدی برای یک طرف ذکر نکند و عقل یک طرف را مقید کند دلیل نخواهد شد که قید در طرف دیگر نیز ثابت است؛ زیرا متکلم در ایجاد سیاق واحد، نظری به آنچه از غیر او اثبات می‌شود ندارد و توجهی به قید عقلی نداشته است. بنابر این اثبات قید برای یک طرف با دلیل عقلی، موجب ثبوت قید برای طرف دیگر نخواهد شد.

۴. تمسک به وحدت سیاق در اموری فراتر از مراد استعمالی و جدی: به عنوان مثال در آیاتی که از عمل به گمان، نهی می‌کنند<sup>۲</sup> ادعا شده که این آیات، مختص به اصول دین است و شامل عمل به ظن در فروع دین نمی‌شود. در پاسخ بیان شده است که قدر متیقن از آیه «وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ» نهی از عمل به غیر علم در فروع دین است؛ زیرا در سیاق آیاتی<sup>۳</sup> وارد شده است که متکفل بیان جعل احکام است؛ از این رو مقتضای وحدت سیاق این است که این آیه نیز مربوط به جعل احکام باشد.<sup>۴</sup> در این مثال، سخنی در دلالت نواهی بر حرمت و دلالت اوامر بر وجوب نیست؛ بلکه سخن در سنخ حکم است که آیا مختص اصول دین است یا مربوط به فروع دین است و با توجه به اینکه حدود ده حکم ذکر شده و نه مورد آن مربوط به فروع دین است کشف می‌شود که مورد دیگر نیز مربوط به فروع دین است.

۵. وحدت سیاق در ضمایر: در رجال علامه چنین ذکر شده است: «محمد بن عبدالحمید بن سالم العطار أبوجعفر، روی عبد الحمید عن أبي الحسن موسى عليه السلام و كان ثقة من أصحابنا

پیش از این  
موضوع را  
مورد بحث  
نمودیم

در سیم شماره ۳، سال ۱۳۹۹

۱. روحانی، زبدة الأصول، ج ۴، ص ۳۳۳.

۲. «وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ... وَلَا تَقْرَبُوا الرِّزْيَ... وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ... وَلَا تَقْرَبُوا مَالَ الْيَتِيمِ... وَ أَوْفُوا بِالْعَهْدِ إِنَّ الْعَهْدَ كَانَ مَسْئُولًا وَ أَوْفُوا الْكَيْلَ إِذَا كُنْتُمْ وَ زُنُوبًا بِالْقَسْطِ الْمُسْتَقِيمِ... وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ... وَلَا تَمْشِ فِي الْأَرْضِ مَرَحًا». سورة اسراء، آيات ۳۱ تا ۳۷.

۳. همان.

۴. روحانی، منتقى الأصول، ج ۴، ص ۲۹۸.

الکوفیین»<sup>۱</sup>. ظاهر از عبارت «و کان ثقة» رجوع ضمیر به اقرب است که طبق آن، توثیق به عبدالحمید (پدر) برمی‌گردد، در حالی که مربوط به محمد (پسر) است؛ زیرا این عبارت تقطیع شده عبارت رجال نجاشی است که در آنجا بعد از توثیق، تعبیر «وله کتاب النوادر» را به کار می‌برد؛ حال با توجه به اینکه روش نجاشی، ذکر صاحب کتب است مشخص می‌شود که ضمیر در «له کتاب النوادر» به پسر یعنی «محمد بن عبدالحمید» رجوع می‌کند، همان کسی که از ابتدا قصد ترجمه او بود و با توجه به اینکه سیاق، واحد است مرجع ضمیر در «کان ثقة» نیز همین شخص خواهد بود. بر این اساس، جمله «روی عبدالحمید عن أبي الحسن موسى عليه السلام» معترضه است - که در عبارات نجاشی بسیار نظیر دارد - و توثیق به پسر، «محمد بن عبدالحمید» برمی‌گردد.<sup>۲</sup>

با توجه به اینکه وحدت سیاق به معنای یک‌دست بودن کلام است می‌توان در مورد ضمائر چنین گفت: اختلاف در ضمائر را خواه صرفاً اختلاف در مراد استعمالی بدانیم و خواه موجب اختلاف در مراد جدی نیز بدانیم، در هر دو صورت، اختلاف در مرجع ضمیر موجب از بین رفتن یکپارچگی کلام می‌شود؛ بنابر این در هر کلامی که سیاقی واحد دارد و ضمائری در آن به کار برود مرجع ضمیرها به حکم وحدت سیاق، واحد خواهد بود.

### جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

وحدت سیاق به عنوان خصوصیتی دلالتی در کلام، از یکپارچگی و یک‌دست بودن کلام برداشت می‌شود و با توجه به نمونه‌های تطبیقی آن، اصل تأثیر آن در مدلول و مقصود کلام، غیر قابل انکار است. گستره آن نیز متأثر از چگونگی شکل‌گیری وحدت سیاق در کلام است و لذا نمی‌توان به همه مصادیق وحدت سیاق به یک چشم نگریست و یک حکم صادر کرد. عرف، حاکم در این عرصه است و هر آنچه را که از لوازم یکپارچه بودن و یک‌دست بودن کلام بدانند با وحدت سیاق اثبات می‌شود. بررسی تطبیقات و نمونه‌های گوناگون وحدت سیاق بر آن دلالت دارد که گاهی یک‌دست بودن عرفی کلام، موجب اثبات اتحاد

پیشینه  
تأثیر  
اصول

حجرت وحدت سیاق و گستره آن از منظر اصولیان

۱. حلی، رجال العلامة (خلاصة الأقوال)، ص ۱۵۴.

۲. خویی، موسوعة الإمام الخویی، ج ۱۴، ص ۲۶۸.

در مراد جدی می‌شود و گاهی دلالتی بر اتحاد در مراد جدی ندارد. گاهی نیز وحدت سیاق امری فراتر از دلالت واژگان و مراد استعمالی و جدی را اثبات می‌کند.

ویژگی‌ها و قیودی که از خارج برای واژگان ثابت می‌شود وحدت سیاق از بین نمی‌رود و به تعبیر دیگر، وحدت سیاق، دلالت بر وجود این قیود و خصوصیات در بقیه موارد ندارد، مگر آنکه سیاق دیگری بر یکسان بودن قیود و خصوصیات واژگان دلالت کند. مرجع ضمائر در یک سیاق، به حکم وحدت سیاق، یکی است.

## منابع و مأخذ

\* قرآن کریم.

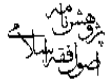
۱. ابن فارس، احمد، معجم مقاییس اللغة، بیروت: دارالفکر، ۱۳۹۹ق.
۲. ابن منظور، محمد بن مکرم، لسان العرب، بیروت: دار الفکر، چ ۳، ۱۴۱۴ق.
۳. احسائی، ابن ابی جمهور، عوالي (غوالي) اللثالی العزیزة، قم: دار سید الشهداء للنشر، چ ۱، ۱۴۰۵ق.
۴. انصاری، مرتضی، فرائد الاصول، قم: مجمع الفکر الاسلامی، چ ۹، ۱۴۲۸ق.
۵. آشتیانی، محمدحسن، بحر الفوائد فی شرح الفرائد (ویرایش سوم)، قم: ذوی القربی، چ ۱، ۱۳۸۸ش.
۶. بجنوردی، حسن، منتهی الاصول، تهران: مؤسسه العروج، چ ۱، ۱۳۸۰ش.
۷. جوهری، اسماعیل بن حماد، الصحاح تاج اللغة و صحاح العربیة، بیروت: دار العلم للملایین، چ ۱، ۱۴۱۰ق.
۸. حائری یزدی، عبدالکریم، درر الفوائد، قم: مؤسسه النشر الاسلامی، چ ۶، ۱۴۱۸ق.
۹. حسینی زبیدی، محمد مرتضی، تاج العروس من جواهر القاموس، بیروت: دارالفکر، چ ۱، ۱۴۱۴ق.
۱۰. حسینی میلانی، علی، تحقیق الاصول، قم: الحقائق، چ ۲، ۱۴۲۸ق.
۱۱. حلّی، علامه، حسن بن یوسف بن مطهر اسدی، رجال العلامة الحلّی (خلاصة الأقوال فی معرفة أحوال الرجال)، نجف: منشورات المطبعة الحیدریة، چ ۲، ۱۳۸۱ق.
۱۲. خرازی، محسن، عمدة الاصول، قم: مؤسسه در راه حق، چ ۱، ۱۴۲۲ق.
۱۳. خمینی، روح‌الله، تهذیب الاصول، تقریر جعفر سبحانی، قم: دار الفکر، چ ۱، ۱۳۸۲ش.
۱۴. رضایی، حسن و بدخش، محمدصادق، مقاله «چیستی و جایگاه سیاق در استظهار»، مجله پژوهش نامه اصول فقه اسلامی، ش ۱، قم: مدرسه فقهی امام محمدباقر (عج)، ۱۳۹۷ش.
۱۵. روحانی، محمد، منتقى الاصول، تقریر عبدالصاحب حکیم، قم: دفتر آیت‌الله سیدمحمد حسینی روحانی، چ ۱، ۱۴۱۳ق.

پژوهش‌های  
اصول فقه اسلامی

سال ۱۳۹۹ شماره ۳

۱۶. روحانی، محمدصادق، زبدة الاصول، تهران: حدیث دل، چ ۲، ۱۳۸۲ش.
۱۷. شاهرودی، محمود هاشمی، قاعدة الفراغ و التجاوز، قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، چ ۱، ۱۴۰۸ق.
۱۸. شبزنده دار، مهدی، درس خارج اصول، مدرسه فقاہت، تقریرات سال ۱۳۹۵ش،  
eshia.ir
۱۹. شیرازی، محمدحسن، تقریرات آیه الله المجدد الشیرازی، تقریرات روزدری، مولی علی، قم: مؤسسه آل البيت علیہ السلام لاحیاء التراث، چ ۱، ۱۴۰۹ق.
۲۰. صدر، محمدباقر، بحوث فی علم الأصول، تقریر محمد هاشمی شاهرودی، قم: مؤسسه دائرة المعارف فقه اسلامی بر مذهب اهل بیت علیہم السلام، چ ۳، ۱۴۱۷ق.
۲۱. \_\_\_\_\_، بحوث فی علم الأصول، تقریرات عبدالساتر، حسن، بیروت: الدار الاسلامیة، چ ۱، ۱۴۱۷ق.
۲۲. \_\_\_\_\_، دروس فی علم الاصول (الحلقة الثالثة)، قم: مجمع الفكر الاسلامی، چاپ اول، ۱۴۲۳ق.
۲۳. \_\_\_\_\_، دروس فی علم الاصول، قم: مؤسسه النشر الاسلامی، چ ۵، ۱۴۱۸ق.
۲۴. \_\_\_\_\_، مباحث الاصول، تقریرات حسینی حائری، کاظم، قم: مطبعة مركز النشر- مکتب الإعلام الإسلامی، چ ۱، ۱۴۰۸ق.
۲۵. صدوق، ابن بابویه، محمد بن علی، التوحید، قم: جامعہ مدرسین، ۱۳۹۸ق.
۲۶. \_\_\_\_\_، الخصال، قم: جامعہ مدرسین، ۱۳۹۸ق.
۲۷. \_\_\_\_\_، کتاب من لا یحضره الفقیه، قم: دفتر انتشارات اسلامی، چ ۲، ۱۴۱۳ق.
۲۸. طریحی، فخر الدین، مجمع البحرین، تهران: کتابفروشی مرتضوی، چ ۳، ۱۴۱۶ق.
۲۹. عاملی، حر، محمد بن حسن، تفصیل وسائل الشیعة إلى تحصیل مسائل الشریعة، قم: مؤسسه آل البيت علیہم السلام، چ ۱، ۱۴۰۹ق.
۳۰. فاضل موحدی لنکرانی، محمد، اصول فقه شیعه، تقریرات ملکي اصفهانی، محمود، قم: مرکز فقهی ائمه اطهار علیہم السلام، چ ۱، ۱۳۸۱ش.
۳۱. \_\_\_\_\_، دراسات فی الاصول، قم: مرکز فقه الأئمة الأطهار علیہم السلام، چ ۱، ۱۴۳۰ق.
۳۲. فراهیدی، خلیل بن احمد، العین، قم: نشر هجرت، چ ۲، ۱۴۱۰ق.
۳۳. کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، تهران: دارالکتب الإسلامیة، ۱۴۰۷ق.
۳۴. مددی، محمود، درس خارج اصول، مدرسه فقاہت، تقریرات سال ۱۳۹۴ش، eshia.ir

٣٥. موسى خويى، ابوالقاسم، مصباح الاصول، تقرير محمد سرور واعظ حسيني بهسودى، قم: مؤسسة احياء آثار الامام الخوئى، ج١، ١٤٢٢ق.
٣٦. \_\_\_\_\_، موسوعة الإمام الخويى، قم: مؤسسة إحياء آثار الإمام الخويى، ج١، ١٤١٨ق.
٣٧. مؤمن قمى، محمد، تسديد الاصول، قم: مؤسسة النشر الاسلامى، ج١، ١٤١٩ق.
٣٨. نائينى، محمد حسين، أجود التقريرات، تقرير ابوالقاسم خويى، قم: مطبعة العرفان، ج١، ١٣٥٢ش.



# خلاصة المقالات

## إعادة البحث في حجّة الإجماع

سيد موسى شبيري زنجاني

### الخلاصة

تعتبر مسألة حجّة الإجماع من المسائل الخلافية بين الإمامية والعامة وأصل هذا الخلاف يعود إلى الاختلاف في مبنى حجّة الإجماع. تتوقف حجّة الإجماع على موافقة المعصوم بحسب رأي الإمامية. على هذا الأساس، لا يحصل هذا الإجماع إلا إذا اتفق آراء الكلّ أو القريب من الكلّ من مشاهير الفقهاء بصورة يمكن اكتشاف تقرير الإمام منها. للإجماع تقسيمات مختلفة. منها التقسيم إلى المحضّل والمنقول، التعديّي ومعلوم المدركية ومحتمل المدركية، التعليقيّ والتنجزّي، البسيط والمركّب وإلى الخاصّة والعامة. في هذه المقالة تمت دراسة الثلاثة الأخيرة من التقسيمات. وتقسيم الإجماع إلى المحضّل والمنقول والتقسيم إلى التعديّي ومعلوم المدركية ومحتمل المدركية تمت دراستهما في مقالة أخرى. إجماع الفقهاء في الإجماع التعليقيّ، معلق على أمر لم يتحقّق بالفعل. مثل هذا الإجماع لا يكشف عادة عن تقرير المعصوم للحكم. الإجماع المركّب مركّب عن اتفاق واختلاف، يعني أنّ الفقهاء رغم وجود اختلاف الآراء بينهم، يتفقون على نفي النظرية الثالثة. يعود الإجماع المركّب أحياناً إلى الإجماع البسيط وأحياناً لا يعود كذلك. في صورة عدم العود إلى الإجماع البسيط ليس هناك اتفاق على نفي النظرية الثالثة وفي صورة العود إلى الإجماع البسيط، يصعب إثبات الصلة بين اتفاق الفقهاء وعصر المعصوم. إجماع فقهاء العامة على الحكم في مسألة مبتلى بها وعدم ردع المعصوم عنه، يجعل ذلك الفتوى حجّة، على أساس بناء المشرّعة.

**مفاتيح البحث:** الإجماع، الإجماع التعليقيّ والتنجزّي، الإجماع البسيط والمركّب، إجماع العامة والخاصّة.

پیشینه و مبانی  
تقسیمات

خلاصة المقالات

## تقييم نظرية الحجية الذاتية للبنات العقلية عن العلامة الطباطبائي

حميد مؤذني بيستكاني

### الخلاصة

من أكثر الأدلة استخداماً في أصول فقه الشيعة هو بناء العقلاء الذي يعبر عنه أحياناً بالسيرة أو العرف. بحسب آراء الأصوليين تعتمد حجية بنات العقلاء على تحقق عنصر المعاصرة مع المعصوم، بحيث يمكن فحص توقيع الشارع للسيرة من خلالها. نظراً إلى اشتراط المعاصرة مع المعصوم تواجه حجية السير المستحدثة العديد من المشاكل. لذا حاول بعض المحققين إثبات حجية مطلق السير العقلية من خلال إثبات الحجية الذاتية لبناء العقلاء و نفي شرط المعاصرة. بعد التأمل في المقالات المكتوبة تبين أن العديد من هؤلاء الكتاب اعتمدوا على كلمات العلامة الطباطبائي و استظهروا الحجية الذاتية لمطلق بناء العقلاء من بين تعابيره. اتخذت هذه المقالة منهج التوصيفي \_ التحليلي للدراسة و تم من خلالها تقييم نظرية العلامة الطباطبائي و ثبت أن العلامة لايسعى إلى إثبات الحجية الذاتية لمطلق بناء العقلاء بل يعتقد فحسب بأن بنات العقلاء الكبرى \_ بتفسيره الخاص \_ حجة ذاتاً. لكن يبدو أن إثبات الحجية الذاتية و التمسك ببناء العقلاء لا يخلو من المشكل حتى في هذه الموارد.

**مفاتيح البحث:** الحجية الذاتية لبناء العقلاء، العلامة الطباطبائي، سيرة العقلاء، العرف، العادة.

مجلد  
شهر  
سنة

سال شماره ۳، سال ۱۳۹۹

## تنقيح المناط وإلغاء الخصوصية

ياسر سعادي

### الخلاصة

على الرغم من وجود الاستعمالات الكثيرة لمصطلحي «تنقيح المناط» و «إلغاء الخصوصية» في الفقه فإن حدودهما وثغورهما لم تشخص بالشكل المطلوب، وحسب رأي المشهور من الفقهاء فإن هناك اختلاف بين هذين المصطلحين ويعتقدون بأن إلغاء الخصوصية هو ظهور عرفي للخطاب في تعميم وشمولية الحكم وعدم وجود خصوصية لمورد الحكم ولهذا فإنهم يرون حجتيه وذلك من باب حجية الظهورات، ولكن يعتقدون في مسألة تنقيح المناط إنه هو نفس قياس مستنبط العلة وترتبط حجتيه في القطع بالعلة وعدم الفرق بين مورد الحكم والمورد الذي تم فيه تعميم الحكم. ولعل عدم بيان وظهور المراد من هاتين القاعدتين كان السبب في إيجاد القدرح في حجتيهما عند بعض من كبار العلماء. إن المراد من تنقيح المناط هو العلم بمناط الحكم وعدم دخل الخصوصية فيه وأما المراد من إلغاء الخصوصية هو الاستظهار العرفي على عدم دخل الخصوصية والحجتيّة المذكورة في مورد الحكم ولاشك فإن حجية العلم والاستظهار العرفي هما أيضاً من مسلمات علم الأصول. وقد كان الكثير من الفقهاء يستخدمون أحياناً هذين المصطلحين أحدهما مكان الآخر وذلك نتيجة استحداثهما، وقد أدى الخلاف والخلط بين هذين المصطلحين إلى أن يعتقد بعض من المحققين أن الشروط المذكورة لتنقيح المناط هي شرط من أجل إلغاء الخصوصية وقد نسبوا شرطية هذه الأمور لأجل إلغاء الخصوصية إلى الفقهاء. وبما أن الاستظهار هو ليس قاعدة وأصلاً فإنه من الممكن بأن يكون هناك فقيه يستظهر في مورد عدم الخصوصية وفقه آخر لا يعتقد به، ولكن يمكن عدّ الموارد التالية كمقدمة من أجل استظهار عدم الخصوصية على الرغم من عدم انحصار ذلك في تلك الموارد أما الموارد فهي عبارة عن: ١. عدم رؤية خصوصية للمورد وحمله على المثالية؛ ٢. الأولوية العرفية أو المفهوم الموافق؛ ٣. أخذ عنوان طريقي في موضوع الحكم؛ ٤. الأخذ بالقيود الغالب في موضوع الحكم.

مفاتيح البحث: تنقيح المناط، إلغاء الخصوصية، المناط، الخصوصية.

مجلد  
الافتتاحية

خلاصة المقال

## التعرّف على متعلق الرفع في حديث الرفع من خلال الدلالات المنهجية

مسعود عطار منش

### الخلاصة

يعتبر حديث الرفع من الأحاديث الأكثر أهمية واستخداماً فيما يتعلّق بالأحكام الشرعية وبحسب فحص المؤلف، روي حديث الرفع في ١٣ صورة في المجامع الحديثية للشريعة والعامة، كل منها يشتمل على فقرات مختلفة. الرواية أكثر اكتمالاً وشهرة في حديث رفع، هي رواية وردت في بعض كتب الخاصة وتشتمل على تسع فقرات. الغرض من تأليف هذه المقالة هو تتبع جميع الاقتباسات والنقل لهذا الحديث من بين العامة والخاصة واتخذت هذه المقالة منهج التتبع وتمت دراسة السند والدلالة لهذا الحديث على هذا الأساس. تواتر نقل أصل حديث الرفع وتعتمد الفقرات غير المتواترة منها على الرواية المعتبرة في كتب الخاصة. وقع مفهوم هذا الحديث موضوع نقاشات عديدة ومتنوعة. يتم كشف متعلق الرفع بالاعتماد على الاستنباط المنهجي من دلالات الألفاظ. تم استخدام عدّة قرائن في هذه المقالة لمعرفة دلالة ألفاظ الحديث: منها الاهتمام بتنوع التعابير في الروايات المختلفة لهذا الحديث ومقارنة التعابير لتفسير الروايات والاقتباسات المختلفة لهذا الحديث، منها الاستعمالات المتشابهة للألفاظ في اللغة العربية القديمة ومنها دراسة شأن صدور حديث الرفع والاهتمام بالتناسبات الموجودة في كل جملة من جملاتها. بعد ملاحظة جميع القرائن يمكن القول بأن متعلق الرفع في هذا الحديث يشمل موضوعات الأحكام ونفس الأحكام، بما فيها من الأحكام التكليفيّة والأحكام الوضعية. ونتيجة ذلك، يشتمل الحديث على مجموعة واسعة من الفروع الفقهيّة في أبواب العبادات والمعاملات ويجب على كثير من المسائل الفقهيّة. **مفاتيح البحث:** حديث الرفع، الروايات المتشابهة لحديث الرفع، الاستعمالات المتشابهة، شأن الصدور، السياق.

مجلد  
الدراسات  
الشرعية

سنة  
الدراسة  
١٤٤١

## التعليل التعبدي وأثره على الاستدلال

\_\_\_\_\_ سيدحسين منافي، عباس نوري أحمد آبادي، حمزة فخرالدين عليزاده \_\_\_\_\_

### چكیده

للتعليلات دور في استنباط الأحكام الشرعية. في تقسيم عام ينقسم التعليل إلى قسمين: الارتكازي والتعدي. والتعليل التعدي ينقسم أيضاً إلى قسمين: الإثباتي والثبوتي (التعدي الصرف). العلة التعديّة الثبوتية ليست فقط غير مطابق مع ارتكاز العقلاء بل لاتستند إلى الآية أو السنّة القطعية. من هذه الجهة ونظراً إلى غرض ذكر التعليل في الكلام الذي هو التنبيه إلى وجه الحكم وتهيئاً للمخاطب لقبوله وإقناعه، هذه العلة خارجة عن حقيقة العلية وهناك شواهد في كلمات الفقهاء على هذا. بالنظر إلى هذا الأمر وبالنظر إلى التبع في كلمات الفقهاء يستنتج أنّ العلة الواردة في الروايات، الظاهرة في التعبد المحض، لا بدّ من حملها على المعنى الصحيح مثل الحمل على العلة المرتكزة في الأذهان أو على العلة المستندة إلى الآية أو السنّة القطعية. وبما أنّ الآثار الرئيسية للتعليل مثل التعميم والتخصيص، تدور مدار العلة الحقيقية؛ لو لم يمكن حمل ما هي ظاهرة في التعليل التعديّ الصرف على أمر ارتكازي؛ فلا يمكن الاعتماد عليها لإثبات مثل التعميم والتخصيص.

**مفاتيح البحث:** التعليل التعدي، التعليل الإرتكازي، تشريع الحكم، تعميم العلة، تخصيص العلة.

پیشینه  
پژوهش  
پایه

خلاصه  
المقالات

## حجّية وحدة السياق و نطاقها من منظر الأصوليين

مسّيح بروجردي، حسن رضايي، مهدي يزداني خراجي

### چكیده

وحدة السياق ميزة في الخطاب تنشأ من الانسجام و التناسق و التناسب في الكلام و مثل الأنواع الأخرى من السياق فهي أداة لفهم الكلام؛ لذلك، لها مكانة خاصة في استنباط الأحكام الشرعية من الأدلة النقلية، ينبغي تحليل نطاق تأثيرها في الكلام حتى يمكن تحديد نطاق حجّيتها. أنكر البعض تأثير وحدة السياق من الأساس و في المقابل يقبل البعض تأثيرها و حجّيتها بشكل مطلق و يفصل البعض في تأثيرها و قبلوا حجّيتها في موارد الظهور الإطلاقي، لا الظهور الوضعي. يتفق أولئك الذين يعتقدون بتأثيرها و حجّيتها على أنّ وحدة السياق لا تثبت الاتّحاد في المصاديق الخارجيّة و أنّها تثبت الاتّحاد في المراد الاستعمالي؛ لكنهم يختلفون في إثبات الاتّحاد في المراد الجدّي. يحاول هذا البحث تحديد نطاق الدلالة و الحجّية لوحدة السياق من خلال البحث في أقوال الخبراء و الدراسة التطبيقية لأمثلة وحدة السياق في المنابع الفقهيّة. و نتيجة البحث بالنظر إلى عدم توحيد هيئة وحدة السياق هي أنّ نطاق تأثير وحدة السياق و حجّيتها مختلف في الخطابات و يعتمد على كمّية صدق «الانسجام و التنااسب في الكلام»؛ تثبت هذه الميزة الكلاميّة أحياناً الاتّحاد في المراد الجدّي و لادلالة لها أحياناً.

**مفاتيح البحث:** وحدة السياق، اتّحاد السياق، حجّية، المراد الاستعمالي، المراد الجدّي، الظهور الوضعي، الظهور الإطلاقي.

پژوهشگاه  
تحقیقات اسلامی

سال سوم، شماره ۳، سال ۱۳۹۹

## الفهرس

- ٥ إعادة البحث في حجية الإجماع  
سيدموسى شبيري زنجاني
- ٢٧ تقييم نظرية الحجية الذاتية للبنىات العقلية عن العلامة الطباطبائي  
حميد مؤذني بيستكاني
- ٤٩ تنقيح المناط وإلغاء الخصوصية  
ياسر سعادي
- ٧٥ التعرف على متعلق الرفع في حديث الرفع من خلال الدلالات المنهجية  
مسعود عطارمنش
- ١٠٣ التعليل التعبدي وأثره على الاستدلال  
سيدحسين منافي، عباس نوري أحمد آبادي، حمزة فخرالدين عزيزه
- ١١٧ حجية وحدة السياق ونطاقها من منظر الأصوليين  
مسيح بروجردي، حسن رضايي، مهدي يزداني خراحي



مجلة سنوية علمية - متخصصة

السنة الثالثة - العدد ٣- سنة ١٤٤٢

صاحب البرائة: السيد علي الشبيري.

المدير العام: السيد علي الشبيري.

رئيس التحرير: ابوالقاسم المقيمي الحاجي.

المدير التنفيذي: علي اكبر الدهقاني الأشكذري.

هيئة التحرير: محمد القائيني، محمد العنديل، السيد محمد الشبيري، ابوالقاسم

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

الهيديجي.

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

الرقم ٢٢، مدرسة الإمام محمد الباقر عليه السلام الفقهية.

الهاتف: ٣٧٧٤٤٥٧٥ - ٠٢٥

الموقع على الإنترنت: [osoul.mfeb.ir](http://osoul.mfeb.ir)

البريد الإلكتروني: [osoul@mfeb.ir](mailto:osoul@mfeb.ir)