



پیشانی
مجله
اصول فقه اسلامی

سالنامه علمی - تخصصی

سال ششم، شماره ۶، سال ۱۴۰۲

صاحب امتیاز: سیدعلی شبیری.

مدیر مسئول: سیدعلی شبیری.

سر دبیر: ابوالقاسم مقیمی حاجی.

مدیر اجرایی: علی اکبر دهقانی اشکذری.

هیئت تحریریه: محمد قائینی، محمد عندلیب، سیدمحمد شبیری، ابوالقاسم مقیمی حاجی، قدیرعلی شمس، سیدمحمد جواد شبیری، علی فاضلی هیدجی.

آدرس: قم، خیابان معلم، کوچه ۲۱، پلاک ۳۱۱، مدرسه فقهی امام محمدباقر (عج)، طبقه دوم، کدپستی ۳۷۱۵۷۹۹۳۴۸.

آدرس اینترنتی: osoul.mfeb.ir

پست الکترونیک: 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 صفحهٔ 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 مآخذ.

روش ارجاع به منابع در متن و پایان مقاله

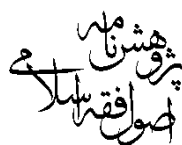
۱. آدرس‌دهی مقاله باید به روش پانویس و با ذکر نام خانوادگی، نام منبع، شمارهٔ جلد و شمارهٔ صفحه‌ای که مطلب موردنظر از آن نقل شده انجام شود و مشخصات کتاب‌شناسی در فهرست منابع پایان مقاله قرار گیرد.
۲. تنظیم فهرست منابع در پایان مقاله به ترتیب ذیل می‌آید:
برای درج مشخصات کتاب: نام خانوادگی و نام نویسنده، 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 عهدهٔ نویسندهٔ 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	بازخوانی مفاهیم واژگان و ساختارهای منع در منابع وحیانی سیدموسی شبیری زنجان
۳۷	کارکردها و شیوه‌بازشناسی سیاق مقابله با تأکید بر کاربرست‌های آن در استنباط فقهی حسن رضایی صرمی، علی اکبر دهقانی اشکذری، مسیح بروجردی
۶۵	ارزیابی نظریه‌زوائد علم اصول با محوریت نقد کتاب «زوائد اصول فقه» مهدی معتمدی، علی اصغر سلطانی
۹۹	بازنگری در حجیت اصالة الثبات با تکیه بر دلیل انسداد صغیر مسعود عطارمنش
۱۲۹	بازتقریر نظام‌وار نظریه‌مصلحت سلوکیه با نگرشی کلامی و دین‌شناسانه به جنبه اثباتی آن علی هاشمی
۱۵۵	واکاوی جایگاه «الغاء خصوصیت» در استنباط سید علی یحیی زاده فیروز آباد، محسن پوراکبر کرانی



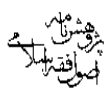
سالنامه علمی - تخصصی
سال ششم، شماره ۴، سال ۱۴۰۲

بازخوانی مفاهیم واژگان و ساختارهای منع در منابع و حیانی^۱

سیدموسی شبیری زنجان^۲

چکیده

در نصوص شرعی از ساختارها و واژگان مختلفی برای منع استفاده شده است که نسبت به مدلول یا چگونگی دلالت بسیاری از آنها، اختلاف وجود دارد. نوشتار پیش رو به بررسی پرتکرارترین آنها پرداخته است. برخی از واژگان مانند «یحرّم»، برای دلالت بر حرمت وضع شده‌اند، و برخی از واژگان مانند «لا ینبغی» در روایات هرچند برای حرمت وضع نشده‌اند، ولی ظهور اطلاقی در حرمت دارند؛ گرچه از نظر لغوی شامل حرمت و کراهت باشند. همچنین ساختار «صیغه نهی» و «جمله خبری در مقام انشای نهی» برای جامع نهی وضع شده، ولی حکم عقل و بنای عقلا، بر لزوم امتثال آن است؛ زیرا از جهت قانون عقلا تا زمانی که ترخیص از ناحیه مولا ثابت نشود، باید آن درخواست را اطاعت نماید و بنده برای ترک درخواست مولا نمی‌تواند عذر بیاورد که احتمال می‌داده درخواست مولا غیر الزامی است. اما الفاظی مانند «لا یحبّ»، ظهور در نهی تنزیهی دارند؛ زیرا از یک



ارزیابی مفهومی واژگان و ساختارهای منع در منابع و حیانی

۱. تاریخ دریافت مقاله: ۴۰۲/۱۰/۲۳

تاریخ تأیید مقاله: ۴۰۲/۱۱/۲۳

۲. این مقاله از مباحث درس خارج فقه آیت الله العظمی شبیری زنجان^(رحمته الله) به همت آقایان حسین سنایی و علیرضا اصغری در مرکز فقهی امام محمدباقر^(رحمته الله)، زیر نظر آقایان سید عبدالحسین آل یاسین و میثم جواهری تولید و به تأیید رسیده است.
mfemb110@gmail.com

سو استفاده از این الفاظ برای اراده حرمت رایج نیست و از سوی دیگر آوردن تعبیری که جامع بین مرتبه شدید و خفیف است، برای بیان حرمت کافی نیست؛ لذا شکلی از ظهور عرفی در مرتبه خفیف، یعنی کراهت خواهد داشت.

واژگان کلیدی: واژگان منع، ساختار منع، لا ینبغي، لا یحب، کره.

مقدمه

عمده مستندات فقه شیعه، ادله لفظی و روایات اهل بیت علیهم السلام است؛ از این رو فهم واژگان و ساختارهای به کار رفته در روایات بسیار مهم و ضروری است. از میان این موارد، شناخت معنا و مفهوم واژگان و ساختارهایی که برای منع مخاطب به کار رفته و با عنوان الفاظ نهی شناخته می شوند، اهمیت ویژه ای دارد. نوشتار پیش رو تلاش دارد به بررسی دقیق معنای هریک از الفاظ پرکاربرد برای منع در ادبیات روایات پرداخته، و افزون بر بررسی مدلول هریک، وجه دلالت هر کدام را نیز بررسی نماید.

در این مقاله، پس از توضیحی کوتاه درباره حقیقت نهی، به بیان دیدگاه های مختلف درباره معنای برخی از هیئات و ساختارهای منع و بررسی ادله هر دیدگاه پرداخته شده و پس از آن، واژگان و مواد پرکاربرد منع، گردآوری شده و معنای ظاهر، و دلیل هریک بررسی شده است.

پیشینه

از بررسی واژگان و ساختارهای منع در کتب متداول اصولی، تنها ماده «نهی»، صیغه «نهی» و هیأت «جمله خبری در مقام انشای نهی» است، اما بقیه واژگان در کتب اصولی بررسی نشده اند، بلکه فقط در کتب فقهی به مناسبت بررسی معنای روایتی که این الفاظ در آنها به کار رفته است، به اختصار بررسی می شوند؛ اما در این مقاله، واژگان و ساختارهای منع که در آیات و روایات پرکاربرد هستند به تفصیل و یکجا از دو جهت بررسی شده اند: اولاً، در چه معنایی ظهور دارند و ثانیاً، تقریب دلالت این واژه یا ساختار بر این معنا چیست؟

حقیقت نهی

در بیان حقیقت نهی -فارغ از اینکه با واژه «نهی» محقق شود یا با سایر واژگان و ساختارهای نهی- در لغت و اصطلاح، اختلاف وجود دارد. بسیاری از لغت دانان، «نهی» را «خلاف

پیشینه

در این مقاله، پس از توضیحی کوتاه درباره حقیقت نهی، به بیان دیدگاه های مختلف درباره معنای برخی از هیئات و ساختارهای منع و بررسی ادله هر دیدگاه پرداخته شده و پس از آن، واژگان و مواد پرکاربرد منع، گردآوری شده و معنای ظاهر، و دلیل هریک بررسی شده است.

الأمر»^۱، و برخی نیز آن را «الزجر عن الشيء»^۲، و برخی دیگر به معنای «تحریم»^۳ دانسته‌اند. اصولیان نیز تعریف‌های پرشماری برای نهی آورده‌اند؛ برخی حقیقت نهی را «طلب»^۴ و برخی «زجر»^۵ می‌دانند؛ کسانی که حقیقت نهی را زجر می‌دانند - که به نظر، همین رویکرد درست است - متعلق نهی را مانند امر، «فعل» می‌دانند، ولی کسانی که متعلق نهی را «طلب» می‌دانند، بر دو گروه هستند؛ برخی متعلق آن را «طلب ترک»^۶، و برخی «طلب کف»^۷ می‌دانند.

ساختارهای منع در منابع و حیانی

ساختار منع - که در دانش اصول با عنوان «هیئت نهی» شناخته می‌شود - در آیات و روایات، به فراوانی کاربرد دارد. در این نوشتار، دو ساختار از ساختارهای منع بررسی می‌شود:

۱. صیغه نهی

درباره شکل استفاده حرمت از صیغه نهی، سه نظریه وجود دارد:

نظر نخست: صیغه نهی برای حرمت وضع شده است^۸؛ و لازمه این باور - همان‌طور که صاحب «معالم» می‌گوید^۹ - این است که کاربرد صیغه نهی در مکروهات مجاز باشد.

نظر دوم: صیغه نهی برای جامع مبغوضیت وضع شده، ولی مقتضای اطلاق آن، الزام

پیشینه
اصول فقهی

ارزیابی مفهومی واژگان و ساختارهای منع در منابع و حیانی

۱. فراهیدی، کتاب العین، ج ۴، ص ۹۳؛ صاحب بن عباد، المحیط فی اللغة، ج ۴، ص ۶۸؛ جوهری، الصحاح، ج ۶، ص ۲۵۱۷؛ ابن منظور، لسان العرب، ج ۱۵، ص ۳۴۳.
۲. راغب، مفردات، ص ۸۲۶.
۳. فیومی، المصباح المنیر، ج ۲، ص ۶۲۹.
۴. میرزای قمی، القوانين، ج ۱، ص ۳۰۸؛ غروی اصفهانی، الفصول، ص ۱۱۹؛ آخوند خراسانی، کفایة الأصول، ص ۱۴۹.
۵. مظفر، اصول الفقه، ج ۱، ص ۱۴۸؛ خمینی، تهذیب الأصول، ج ۲، ص ۱۰.
۶. میرزای قمی، القوانين، ج ۱، ص ۳۰۸؛ غروی اصفهانی، الفصول، ص ۱۱۹؛ آخوند خراسانی، کفایة الأصول، ص ۱۴۹.
۷. کرباسی، إشارات الأصول، ص ۲۰۰.
۸. میرزای قمی، القوانين، ج ۱، ص ۳۰۸؛ کرباسی، إشارات الأصول، ص ۱۹۴.
۹. عاملی، معالم الدین، ص ۵۰.

است^۱؛ بنابراین اگر متکلم در مقام بیان بود و بدون آوردن جمله‌ای دال بر ترخیص در انجام فعل، هیئت نهی را بیاورد، مقتضای اطلاق این است که اجازه در انجام فعل نداده است. و اگر ترخیص را بیاورد، کراهت استفاده می‌شود و البته مجازی نیز لازم نمی‌آید. شبیه مطلبی که از سلطان العلماء نقل شده است^۲ که موضوع^۳ له الفاظ، ماهیت مطلقه نیست تا اگر قید بخورد مجاز شود؛ بلکه ماهیت مهمله است که چه قید بخورد و چه قید نخورد، استعمال، حقیقی است. ولی اگر متکلم در مقام بیان بود و قیدی نیاورد، سکوت وی اطلاق را اقتضا می‌کند؛ به این معنا که طبیعت ماهیت، تمام موضوع است.

اشکال نظر نخست و دوم: به نظر می‌رسد این دو نظر صحیح نیستند؛ توضیح اینکه: گاهی فرد مباشرتاً برای رسیدن به مطلوبش اقدام می‌کند و گاهی نیز بعث و زجر اعتباری می‌کند؛ مثلاً به خادمش دستور می‌دهد. یعنی بعث و زجر اعتباری جانشین بعث و زجر تکوینی است، و همان‌طور که بعث تکوینی اعم از این است که به حد لزوم و ضرورت برسد یا نرسد، تحریک و زجر اعتباری نیز بالوجدان، اعم است و این را از کودکی از لغت آموخته‌ایم. اصل اولی هم این نیست که تا مطلوبی به حد الزام نرسد انسان آن را مطالبه نکند؛ بلکه مانند مطلوبی است که خودش مباشرتاً متصدی تحصیل آن می‌شود. به دیگر سخن، کاربرد متداول هیئت امر و نهی در نگاه عرف بدون آوردن قرینه، جایی را که مطلوب شخص به حد الزام هم نرسیده است، شامل می‌شود و این نادر و استثنایی است که فرد تا مطلوبش به حد لزوم و ضرورت نرسد، درخواست نکند. بنابراین هیئت نهی به خودی خود ظهوری در ترخیص و الزام ندارد؛ نه ظهور مستند به وضع، و نه مستند به اطلاق.

علاوه بر اینکه مواردی که در شرع مقدس، هیئت امر و نهی در مستحبات و مکروهات به کار رفته است بسیار بیشتر از واجبات و محرمات است؛ زیرا با بررسی روشن می‌شود اوامر و نواهی الزامی محدودند، ولی مقدار اوامر و نواهی غیرالزامی بسیار زیاد است؛ بلکه بسیار زیادتر از اوامر و نواهی الزامی است. برای نمونه میرداماد تنها در باب «تخلی» حدود پنجاه^۳

پیش از این
در این باب

در این باب
در این باب

۱. اصفهانی، هدایة المسترشدين، ج ۳، ص ۸.

۲. آشتیانی، بحر الفوائد، ج ۸، ص ۴۲۲؛ ر.ک: سلطان العلماء، حاشیة السلطان علی معالم الدین، صص ۳۰۵-۳۰۶.

۳. میر داماد، شارع النجاة في أبواب العبادات، صص ۳۰۳-۳۱۵.

مندوب و مکروه را آورده است.

و از طرفی التزام به اینکه کاربردهای بسیار زیاد هیئت امر و نهی در مندوبات و مکروهات از باب مجاز و برخلاف وضع لغوی واضح یا وضع تخصصی لفظ باشد، بسیار مشکل است؛ همچنانکه علی‌رغم فراوانی استعمال هیئت در مستحب و مکروه، التزام به ظهور اطلاقی هیئت در الزام نیز بسیار دور از ذهن است؛ چراکه باید تمامی آنها را استعمالاتی در معنای خلاف ظاهر دانست؛ بنابراین نتیجه این است که هیئت نهی نه وضع برای حرمت شده است و نه ظهور اطلاقی در آن دارد.

نظر سوم: نظریه‌ای است که از پیش، به ذهن می‌رسید و ظاهراً آقای خویی هم به همان باور دارد.^۱ بر این اساس، هیئت امر و نهی برای جامع بعث و زجر وضع شده‌اند؛ چه این بعث و زجر به حد لزوم برسد، چه نرسد؛ ولی وقتی مولایی که حق مولویت دارد و بنده باید مطیع او باشد، درخواستی کند، از جهت قانون عقلاً تا زمانی که ترخیص از ناحیه مولای ثابت نشود، باید آن درخواست را اطاعت نماید و بنده برای ترک درخواست مولای نمی‌تواند عذر بیاورد که احتمال می‌داده زجر مولای به حد الزام نرسیده است؛ اگرچه از جهت دلالت، در این درخواست، هر دو احتمال لزوم یا استحباب، جاری بوده و این شکل درخواست برای درخواست الزامی و غیرالزامی مناسب باشد. قهراً مولای حکیم با اینکه توجه دارد، اگر تا ظرف عمل ترخیصی بیان نکند، بنده خودش را ملزم به انجام درخواست وی می‌داند و آن را انجام می‌دهد، با این حال اگر تا ظرف عمل ترخیص را بیان نکند، روشن می‌شود که مولای رضایت دارد که بنده با درخواستش به مثابه درخواست الزامی رفتار کند.

به نظر می‌رسد این نظر صحیح‌ترین نظریه در این باب است، و این اشکال تمام نیست که عقلاً در فرضی که دال و بیانی بر واقع نباشد، احکام ثبوت آن واقع را مترتب نمی‌کنند؛ زیرا در بسیاری موارد، برای احتجاج عقلایی، شک در ثبوت واقع کافی است؛ مثلاً اگر شک کنند مالک، اجازه تصرف در ملکش را داده یا نه؟ احتمال اجازه مالک را برای جواز تصرف

البته گرچه میرداماد سی و شش مورد را به عنوان آداب تخلی شماره کرده است، ولی با تأمل در این موارد روشن می‌شود تعداد آنها پنجاه، بلکه بیشتر است؛ مثلاً ذیل برخی از شماره‌هایی که به عنوان آداب تخلی آورده است، موارد متعددی را به عنوان تفصیل آن شماره، آورده است. (مقرّر)

۱. خویی، مصباح الأصول، ج ۱، صص ۵۵۷-۵۵۸.

کافی نمی‌دانند. قاعده اشتغال از دیگر قوانین عقلایی برای فرض شک است. تمسک به عمومات با وجود کثرت تخصیص عمومات - به حدی که گفته‌اند: «ما من عامٍ إلّا و قد خُصّ» - نیز از این قبیل است که براساس آن، عقلا با وجود احتمال قابل اعتنای تخصیص نیز از عموم دست نمی‌کشند.

ممکن است گفته شود هرچند مقتضای حکم عقل، لزوم احتیاط است، ولی این حکم، از احکام اقتضایی عقل است که قابلیت ترخیص بر خلاف را دارد؛ مانند اینکه شخص در براءت ذمه شک دارد، ولی قاعده تجاوز یا فراغ جاری می‌شود که در این موارد نیز با اینکه عقل به اشتغال ذمه حکم می‌کند، ولی چون حکمش اقتضایی است، به واسطه ادله تجاوز و فراغ کنار گذاشته می‌شود. در بحث ما نیز که روشن نیست مولا ترخیص در ترک داده است یا خیر، با ادله براءت شرعی نظیر حدیث رفع^۱ به عدم لزوم مراعات این احتیاط، حکم می‌شود.

این مطلب تمام نیست؛ زیرا اگر عقلا به عنوان حکم واقعی - مانند حکم به لزوم بیع - و یا به عنوان حکم ظاهری - مانند اخذ به اصالة العموم - قانون روشنی داشته باشند، در صورتی ردع از آن ثابت می‌شود که شارع صراحتاً یا با ظهور، از آن ردع نماید و در غیر این صورت به معنای امضای بنای عقلا خواهد بود. اما ادله براءت مانند حدیث رفع، حتی ظهور در ردع این بنای عقلایی نیز ندارند؛ زیرا رسوخ این بنای عقلایی در اذهان، چنان عمیق است که مانع می‌شود که عقلا، ادله براءت را ردع و تخطئه بنای خود تلقی کنند. پس اخبار براءت مخصوص مواردی است که ثبوت اصل طلب (اصل وجود امر یا نهی) مشکوک است.

البته آقای داماد می‌فرمود: حتی در موارد شک بدوی نیز بناء عقلا بر احتیاط است، حال چه اصل طلب محرز باشد و شک در الزامی بودن آن باشد و چه اصل طلب مشکوک باشد، لکن حتی طبق مبنای ایشان نیز می‌توان به حدیث رفع در موارد شک در ثبوت اصل طلب تمسک کرد؛ زیرا اگر مورد شک در ثبوت اصل طلب نیز مجرای براءت نقلی نباشد، لغویت ادله براءت لازم می‌آید و قدر متیقن این ادله همین موارد (موارد شک در ثبوت اصل طلب) است و نمی‌تواند به مورد دیگری حمل شود^۲، و ترخیص در این موارد با ترخیص در سایر

پیشینه
افق
اصول

در
پیشینه
افق
اصول

۱. عاملی، وسائل الشیعة، ج ۱۵، ص ۳۶۹، ح ۱.

۲. مقرر: توضیح اینکه موارد شک بدوی بر دو قسم است؛ قسم اول آنکه اصل طلب احراز شده و شک در

موارد نیز ملازمه ندارد.

بنابراین در موارد شک در اینکه صیغه نهی الزامی است یا خیر، باید احتیاط کرد؛ مگر دلیل دیگری بر ترخیص بیان شود؛ مثل اینکه در قبال هیئت نهی، دلیلی باشد که ترخیص برای لفظ مطلق را اثبات کرده و ظهورش در اطلاق و تسویه افراد نسبت به آن ترخیص باشد؛ - برای نمونه اگر دلیلی بگوید: «لا تکرّم العالم الفاسق»، و دلیل مطلق بگوید: «لا بأس بآکرام العالم» که به اطلاقش، عالم فاسق را نیز شامل می‌شود. - در چنین فرضی کشف می‌شود که نهی، الزامی نبوده و دال بر حرمت نیست - و لذا در مثال یاد شده باید حکم به کراهت اکرام عالم فاسق شود-، و آن دلیل مطلق ظاهر در جواز، بر جریان قانون عقلایی «لزوم رعایت درخواست مولا» ورود پیدا می‌کند. نظیر ورود دلیلی که در بردارنده تکلیف است، بر قاعده قبح عقاب بلا بیان.

بلکه ممکن است گفته شود: اگر بر فرض صیغه امر و نهی، به جهت وضع یا اطلاق، ظاهر در الزامی بودن حکم باشند، چون ظهورشان در الزام - بر فرض پذیرش چنین ظهوری - ضعیف است، در این فرض نیز ظهور اطلاقی ماده بر ظهور ضعیف صیغه امر یا نهی در الزامی بودن، تقدم دارد، یعنی در مثال بالا، ظهوری که «لا بأس بآکرام العالم» در اطلاق، و جواز اکرام همه افراد «عالم» دارد (حتی فردی که متعلق هیئت نهی است یعنی عالم فاسق)، مقدم است بر ظهور نهی در الزامی بودن و حرمت اکرام عالم فاسق؛ زیرا اگر مولا از بنده درخواستی کند که ظهور در الزامی بودن دارد، با اینکه واقعاً الزامی نیست، ولی غیرالزامی بودنش را بیان نکند و بنده خیال کند که درخواست مولا الزامی است و به همین جهت امتثال کند، اشکال ندارد؛ لکن اگر در مقام بیان وظیفه مکلف، مطلقاً که دال بر جواز باشد - مانند: «لا بأس بآکرام العالم» - به کار برد، اما نسبت به موردی (عالم فاسق) واقعاً اطلاق را اراده نکرده باشد، ولی عبد به طور متعارف به اشتباه بیفتد و درخواستی که مراعات آن لازم است را

الزامی بودن آن است، و قسم دوم این است که حتی اصل طلب محرز نیست. حال مدعای استاد این است که هر چند حکم عقل به لزوم احتیاط در هر دو قسم، اقتضائی است و قابلیت جعل ترخیص در هر دو قسم وجود دارد، اما اخبار برائت فقط در قسم دوم جاری است؛ چراکه قدر متیقن از اخبار برائت قسم دوم است؛ زیرا سیره عقل بر لزوم احتیاط در مواردی که اصل طلب محرز نیست، به اندازه مواردی که اصل طلب محرز است، پاسخ نیست.

پیشینه
فقهی

ارزیابی منهومی واژگان و ساختارهای مندرج در منابع و جایی

-مانند: «لا تکرّم العالم الفاسق»- امثال نکند و عالم فاسق را که اکرامش مفسده دارد و در واقع حرام است، اکرام کند، این بسیار اشکال دارد و کاملاً مخالف حکمت جعل است؛ چراکه سبب از بین رفتن واقع برای مکلف می شود. لذا در این گونه موارد -برخلاف آنچه که بین فقیهان معروف است که از اطلاق دست کشیده و در چنین مثالی به ظهور نهی در حرمت اخذ می کنند- ممکن است ادعا شود ظهور مطلق، در جواز از ظهور هیئت، در لزوم قوی تر است. همان طور که آقای حائری^۱ و خوانساری^۲، تصرف در هیئت و حمل بر غیرالزامی بودن را بر تصرف در ماده مقدم می دانند.

اینکه گفته شد که صیغه نهی ظهور در الزام ندارد، به خودی خود است، اما اگر امام در پاسخ به پرسش کسی که از تکلیفش می پرسد، از هیئت نهی استفاده کنند -با توجه به اینکه به شکل متعارف پرسش فرد از وظیفه الزامی است و کاری به وظیفه اعم از لازم و غیر لازم ندارد- در این گونه موارد پاسخ حضرت ظاهر در بیان تکلیف الزامی می شود؛ این نکته بسیار مهم، و در جمع بین روایات مؤثر است. همچنین در مواردی که مولا درخواستی کند و بنده به جهت بنای عقلا بر لزوم حمل طلب مولا بر الزام، بنا را بر لزوم امثال بگذارد، در حالی که امثال این تکلیف، مکلف را در فشاری بیاندازد که تحمل آن فقط در فرض الزامی بودن، مصلحت دارد و در فرض الزامی نبودن مصلحت ندارد، اگر مولا پس از نهی و تا زمان عمل، مرخصی صادر نکند، با توجه به اینکه خود شارع حکیم نیز از این بنا آگاه است، می توان درخواست الزامی مولا را از باب اطلاق مقامی کشف نمود.

۲. جمله خبری در مقام انشای نهی

درباره مدلول جمله خبری در مقام انشا، سه دیدگاه وجود دارد:

نظر نخست: آقای نراقی بر این باور است که جمله خبری در مقام انشای امر یا نهی، دلالت بر وجوب و حرمت نمی کند^۳؛ بلکه فقط دلالت بر جامع مبغوضیت دارد. همچنین، اگر

۱. برای نمونه: حائری، کتاب الصلاة، ص ۸۸؛ حسینی زنجانی، أفواه الرجال، ج ۱، صص ۱۸۰-۱۸۱؛ همان، صص ۳۹۵-۳۹۷.

۲. برای نمونه: خوانساری، جامع المدارک، ج ۳، صص ۱۲۷-۱۲۸.

۳. نراقی، مستند الشیعة، ج ۱۰، صص ۲۶۱-۲۶۲.

کلامی میان انشای نهی و اخبار (نفی) مردد باشد، دلالت بر حرمت ندارد؛ زیرا نتیجه، تابع اخس دو مقدمه است و حکم اخبار را پیدا می‌کند.^۱

نظر دوم: مشهور متأخران^۲ - از جمله آخوند^۳ - بر این باورند که دلالت «جمله خبری در مقام انشا» بر الزام، از دلالت جمله انشائی، قوی‌تر است؛ در واقع فرض این جمله آن است که آنچه بدان امر شده، حتماً انجام، و یا آنچه از آن نهی شده، حتماً ترک می‌شود و گویا تشریع آن، مساوق با تکوین و امثال توسط مکلف است؛ مثلاً وقتی حضرت در پاسخ به پرسش کسی که نمازش را بدون طهارت خوانده می‌فرماید: «تعید الصلاة»؛ این شکل پاسخ، کنایه از محقق الوقوع بودن اعاده نماز است و این لحن، بر لزوم اعاده دلالت قوی‌تری دارد تا اینکه می‌فرمود: «أعد الصلاة».

نظر سوم: به نظر می‌رسد، عرف جمله خبری در مقام انشا را با امر و نهی در یک رتبه می‌داند و میان دو عبارت «این کتاب را نیاور» و «این کتاب را نمی‌آوری» تفاوتی نمی‌بیند و این گونه نیست که جمله خبری به خودی خود، دارای لحنی ادل بر الزام باشد؛ چه بسا بتوان گفت جمله خبری در مقام انشای نهی، همچون تالی برای مقدمی محذوف است؛ بدین معنا: «اگر بخواهی به وظیفه خویش عمل کنی، این کار را انجام نمی‌دهی» که به دلیل روشن بودن جمله شرط، حذف شده است. همان‌گونه که وقتی پزشک در مقام ارشاد می‌گوید: «این دارو را بخور!» به این معناست که راه سلامتی تو این است و اگر می‌خواهی درمان شوی، باید این دارو را بخوری. یادآوری سه نکته در مورد جمله خبری در مقام انشا لازم است:

نکته نخست: همان‌طور که ممکن است صیغه نهی دلالت بر حکم وضعی داشته باشد، جمله خبری در مقام انشا نیز ممکن است دال بر حکم وضعی باشد؛ مثلاً عبارت «لا تطوف إلا بوضوء»^۴ (طواف نمی‌کنی جز با وضو) به معنای شرطیت وضو در صحت طواف است.

نکته دوم: با توجه به اینکه عناوین برای صحیح وضع شده و یا منصرف به صحیح هستند جمله خبری منفی مثل «لا تسعى الا بوضوء» هرچند در مقام انشا نباشد بلکه در مقام اخبار

۱. همان، ج ۱۲، ص ۷.

۲. آقای خوبی نیز این مطلب را به مشهور نسبت داده است: خویی، دراسات في علم الأصول، ج ۱، ص ۵۳.

۳. آخوند خراسانی، کفایة الأصول، ص ۷۱.

۴. کلینی، الکافی ج ۴، ص ۴۳۸، ح ۳.

محض باشد، دلالت بر حرمت وضعی (فساد) دارد؛ مثلاً در همین مثال، دلالت بر شرطیت وضو دارد؛ زیرا معنای عبارت این است که سعی درست، جز با وضو محقق نمی‌شود؛ یعنی وقتی حضرت بفرماید: «تو سعی صحیح بدون وضو انجام نمی‌دهی» به معنای شرطیت وضو در صحت سعی است.

نکته سوم: حمل جمله خبری بر اخبار به داعی انشاء، در مواردی است که اخبار به داعی معنای حقیقی که همان اخبار است، صحیح نباشد و لذا از باب اجبار در ظهور جمله تصرف کرده و حمل بر اخبار به داعی انشاء می‌شود؛ بنابراین می‌توان در بحث شرطیت ختان برای صحت حج صبی - که برخی این شرطیت را از روایت «الْأَغْلَفُ لَا يَطُوفُ بِالْبَيْتِ»^۱ استفاده کرده‌اند^۲ -، این گونه گفت که ظهور روایت، مطابق با همین شرطیت است.

توضیح مطلب: اگر «لا يطوف» در روایت، به داعی انشاء الزامی (حرمت) باشد، شاید گفته شود دلالت بر شرطیت ختان برای صبی ندارد؛ زیرا حرمت، مختص به بالغ است؛ ولی اولاً این مطلب، خلاف ظاهر است و ظهور روایت، با توجه به نکته قبلی، اخبار است نه انشاء الزامی (حرمت) و لذا می‌توان تعمیم شرطیت نسبت به صبی را استفاده نمود؛ زیرا اگر قائل به وضع یا انصراف الفاظ به صحیح شویم معنا این می‌شود که طواف صحیح از اغلف صادر نمی‌شود و اغلف بر غیر بالغ نیز صادق است. ثانیاً بر فرض، ظهور در معنای انشائی داشته باشد، دو تقریب برای اثبات شرطیت برای صبی، قابل ارائه است: ۱. بازگشت این دلیل به این جمله شرطیه باشد که اگر کسی بخواهد طواف مشروع، چه وجوبی و چه استحبابی را انجام داده باشد، اغلف نباشد؛ در نتیجه طواف اغلف و لو غیر بالغ صحیح نیست ۲. اگر گفته شود فلان کار نباید بشود؛ ولی خطاب به مکلفان نباشد، لازمه‌اش این است که صدور این کار از هر کس - و لو غیر بالغ - مبعوض شارع است.

نتیجه اینکه بر فرض نبود قرینه خارجی بر اختصاص شرطیت ختان به بالغان، می‌توان تعمیم شرطیت نسبت به صبی را در این روایت تقریب نمود.

پیشینه
افق
مطالعه

در
مجله
فقه
و
فلسفه
۱۴۰۲

۱. طوسی، تهذیب الأحکام، ج ۵، ص ۱۲۶، ح ۸۵.

۲. برای نمونه: داماد، کتاب الحج، ج ۳، ص ۴۲۱.

واژگان منع در ادبیات روایی

از واژگان منع در دانش اصول به «مواد منع» یاد می‌شود. چون ظهور ماده «ن هـی» بر حرمت روشن است؛ بحثی از آن، در اینجا نخواهد آمد و به سایر مواد دال بر نهی پرداخته خواهد شد.

۱. واژه «لا ینبغی»

در باب ظهور معنای «لا ینبغی»، سه نظریه وجود دارد:

نظریه نخست: ظهور «لا ینبغی» در کراهت بین متأخران معروف است.^۱ از نگاه صاحب جواهر، اگر نگوییم معنای حقیقی «لا ینبغی» کراهت است، بی شک می‌توان ادعا کرد که دست کم ظهور در کراهت دارد.^۲

نظریه دوم: صاحب حدائق معنای «لا ینبغی» را مجمل، و تعیین هر کدام از حرمت و کراهت را نیازمند قرینه می‌داند؛ زیرا هر چند کاربرد آن در حرمت بیشتر است، ولی در روایات، در هر دو معنا به کار رفته است.^۳

نظریه سوم: آقای خویی «لا ینبغی» را ظاهر در تحریم می‌داند و می‌گوید: «الانبغاء» در لغت به معنای «تیسر» و «تسهل» است؛^۴ بنابراین «لا ینبغی» به معنای «لا یتیسر» و «لا یمکن» است و مفاد آن در مقام استعمال در تشریع احکام «عدم جواز» می‌باشد.^۵ بر این اساس، ظهور «لا ینبغی» در حرمت، مستند به وضع است.

البته به نظر ما ظهور «لا ینبغی» در حرمت، اطلاقی است، نه اینکه مستند به وضع باشد. توضیح اینکه معنای «لا ینبغی» در روایات و کلمات متقدمان با معنایش در کلمات متأخران متفاوت است؛ «لا ینبغی» در ادبیات فقیهان متأخر، به معنای کراهت است، ولی در کلمات متقدمان، خصوص کراهت نیست و در موارد فراوانی در حرمت به کار رفته است. همچنین

۱. چنانچه آقای خویی نیز معروف و مشهور بودن معنای کراهت برای «لا ینبغی» را ادعا نموده است. خویی،

موسوعة الإمام الخوئی، ج ۶، ص ۳۲۲؛ همان، ج ۲۲، ص ۳۲۲.

۲. نجفی، جواهر الکلام، ج ۸، ص ۳۷۳.

۳. بحرانی، الحدائق، ج ۴، ص ۳۶۰.

۴. ابن منظور، لسان العرب، ج ۱۴، ص ۷۷.

۵. خویی، موسوعة الإمام الخوئی، ج ۴، ص ۲۸۰.

می‌توان ادعا کرد که در روایات نیز «لا ینبغی» در اکثریت قریب به اتفاق کاربردهایش، در معنای «خلاف قانون» به کار رفته است و این، سبب شده که «لا ینبغی» در روایات، ظهوری قابل توجه در معنای «لا یجوز» پیدا کند.

اما در عین حال، دلیلی که آقای خویی برای اثبات ظهور وضعی «لا ینبغی» در حرمت اقامه کرده نیز ناتمام است؛ زیرا «ینبغی» به معنای «یُمْکِن» نیست؛ بلکه با دقت در کاربردهایش، روشن می‌شود که به معنای «مطابق قاعده و قانون بودن» است^۱؛ و مراد از قانون نیز اعم از قانون شرع، عقل و طبیعت است؛ ازاین‌رو، موارد کاربرد «ینبغی»، با توجه به مقام بیان الزام^۲ و یا عدم الزام، مختلف است و مراد از «لا ینبغی» خلاف قانون شرع یا عقل و یا طبیعت است که می‌تواند الزامی یا غیرالزامی باشد.

گاهی کاری مطابق با قانون اخلاقی یا استحبابی است که در نتیجه، «ینبغی» دلالت بر الزام ندارد؛ برای نمونه، در روایت «كُلُّ شَيْءٍ صَنَعَهُ يَنْبَغِي لَهُ أَنْ يُسَمَّى عَلَيْهِ، فَإِنْ لَمْ يَفْعَلْ كَانَ لِلشَّيْطَانِ فِيهِ شَرٌّ»^۳ و همچنین در روایت «يَنْبَغِي لِلْمُؤْمِنِ أَنْ يَكُونَ فِيهِ ثَمَانِي خِصَالٍ: وَقُورًا عِنْدَ الْهَزَاهِزِّ، صَبُورًا عِنْدَ الْبَلَاءِ...»^۴ نیز تعبیر «ینبغی» ناظر به حکم غیرالزامی است؛ همچنان که «لا ینبغی» در روایت «لَا يَنْبَغِي لِلْمُسْلِمِ أَنْ يُوَاخِيَ الْفَاجِرَ وَلَا الْأَحْمَقَ وَلَا الْكَذَّابَ»^۵ ناظر به حکم غیرالزامی است.

گاهی هم قانون، جنبه الزامی دارد؛ مثلاً در جمله «يَنْبَغِي لِلْمُؤْمِنِ أَنْ يَسْتَأْذِنَ عِنْدَ التَّصَرُّفِ فِي مَالِ الْغَيْرِ»، واژه «ینبغی» بر الزام دلالت دارد و باید برای تصرف در مال غیر، اذن گرفته شود.

۱. مقرر: در لغت‌نامه‌ها «ینبغی» را به معنای «یحسن، یستقیم و یصلح» معنا کرده‌اند که از همین موارد می‌توان مطابق با قاعده بودن را استفاده کرد؛ زیرا وقتی می‌گوییم خلاف قاعده است، یعنی طبق روال و صلاح نیست و شکلی از انحراف و عدم استقامت در آن هست. ر.ک: فیومی، المصباح المنیر، ج ۲، ص ۵۷؛ حمیری، شمس العلوم، ج ۱، ص ۵۸۷؛ ابن درید، جمهرة اللغة، ج ۱، ص ۶۱۸؛ طریحی، مجمع البحرین، ج ۱، ص ۵۵.

۲. مقرر: الزام، اعم از این است که تکلیف باشد یا بیان شرطیت باشد و در شرطیت هم میان بیان شرایط واجبات یا شرایط مستحبات تفاوتی نیست.

۳. برقی، المحاسن، ج ۲، ص ۴۳۰، ح ۲۵۲.

۴. کلینی، الکافی، ج ۲، ص ۴۷، ح ۱.

۵. همان، صص ۳۷۵-۳۷۶، ح ۵.

گاهی نیز مراد از «ینبغی»، «جواز» است؛ یعنی ارتکاب آن، خلاف قانون نیست؛ مانند این روایت: «روی وهیب بن حفص عن أبي بصير قال: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام عَنِ الَّذِي يُنْبَغِي لَهُ أَنْ يَرْمِيَ بِاللَّيْلِ مَنْ هُوَ؟ قَالَ: الْحَاطِبَةُ وَ الْمَمْلُوكُ الَّذِي لَا يَمْلِكُ مِنْ أَمْرِ شَيْئاً وَ الْخَائِفُ وَ الْمَدِينُ وَ الْمَرِيضُ الَّذِي لَا يَسْتَطِيعُ أَنْ يَرْمِيَ يُحْمَلُ إِلَى الْجِمَارِ فَإِنْ قَدَرَ عَلَى أَنْ يَرْمِيَ وَ إِلَّا فَارْزَمْ عَنْهُ وَ هُوَ حَاضِرٌ»^۱ در این روایت «ینبغی» به معنای «يجوز» است.

بنابراین، موارد کاربرد آن به اختلاف الزامی بودن یا نبودن قانون، اختلاف پیدا می‌کند. نکته مهم این است که هرچند «لا ینبغی» از نظر لغت، اعم و همه‌جا به معنای «مخالف قاعده بودن» است و شامل موارد الزامی و غیرالزامی می‌شود؛ اما اگر «لا ینبغی» مطلق و بدون قرینه به کار رود، عرفاً ظهور در «حرمت» دارد؛ زیرا به معنای «خلاف قانون» است و «خلاف قانون» در استعمال مطلق، «حرام» است. بنابراین ظهور «لا ینبغی» در حرمت، ظهور اطلاقی است، نه وضعی.

توضیح اینکه در اطلاقات عرفی گاه صورت سومی بین دو لفظ که دلالت بر نفی و اثبات دارند و از نظر وضعی نقیض یکدیگرند و صورت سومی بینشان نیست، وجود دارد؛ مثلاً بین «این استخاره، خوب است.» و «این استخاره، خوب نیست.» از نظر وضعی حد وسطی، خوب نیست» از آن، بدبودن استفاده می‌شود و احتمال میانه‌بودن داده نمی‌شود؛ زیرا «خوب نبودن» به صورت مطلق، به معنای آن است که هیچ جنبه متعارف خوبی در آن نیست. همچنین «خوب‌بودن» اگر مطلق به کار رود، به معنای آن است که هیچ جنبه متعارف بدی در آن نیست؛ بنابراین، حد وسط (میانه‌بودن) از هر دو طرف، خارج است.

همچنین زمانی تعبیر «ما أَظَنَّ زیداً قائماً» را به کار می‌بریم که ظن داریم زید ایستاده نیست؛ نه زمانی که شک متساوی الطرفین داریم. از طرفی دیگر، تعبیر «أَظَنَّ زیداً قائماً» نیز یعنی ظن داریم که زید ایستاده است؛ پس در موردی که شخص، شاک متساوی الطرفین باشد، نه داخل «أَظَنَّ» است و نه داخل «لا أَظَنَّ» است؛ چون هرکدام از اینها با اطلاقات مفادی پیدا می‌کنند که باعث می‌شود شق سوم پیدا کنند؛ اگرچه بر اساس وضعی نقیضین‌اند و شق سومی ندارند، ولی از جهت اطلاقی شق ثالث پیدا می‌کنند.

۱. ابن بابویه، من لا یحضره الفقیه، ج ۲، ص ۴۷۶، ح ۳۰۰۴.

در «ینبغی» و «لا ینبغی» نیز هرچند این دو لفظ از نظر وضعی نقیض یکدیگرند، ولی هیچ‌کدام شامل موارد کراهت نیستند؛ زیرا «ینبغی» به معنای مطابقت با قاعده و قانون است و در موارد مباح یا راجح (چه الزامی و چه غیرالزامی) به کار می‌رود؛ پس قطعاً بر موارد کراهت اطلاق نمی‌شود. اما «لا ینبغی» هرچند از نظر لغوی شامل حرمت و کراهت می‌شود؛ اما اگر مطلق به کار رود، عرفاً به موارد حرمت اختصاص دارد و به معنای «لا یَجوز» بوده و شامل موارد کراهت نمی‌شود.

۲. واژه «لا یَجوز»

واژه «یَجوز» در کلمات متأخران، در مقابل حرمت به کار می‌رود، و اعم از کراهت، استحباب، وجوب و اباحه است، اما در روایات و بیانات متقدمان در جایی به کار می‌رفته که منع «تحريمی» و منع «تنزیهی شدید» وجود نداشته است؛ مثلاً اینکه شیخ طوسی می‌گوید: «یَجوز النظر إلى امرأة أجنبية یَرید أن یتزوَّجها إذا نظر إلى ما لیس بعورة»^۱ یعنی نگاه به مواضعی غیر عورت، از زنی که قصد ازدواج با او را دارد، هیچ منعی (اعم از تحريمی یا تنزیهی معتنا به) ندارد.

اما واژه «لا یَجوز» در روایات و بیانات متقدمان و متأخران، ظهور در حرمت دارد؛ زیرا بنا بر نظر متأخران، «لا یَجوز» نفی‌کننده جواز بالمعنی الاعم بوده و مساوی با حرمت است و در روایات و کلمات متقدمان، هرچند واژه «لا یَجوز» به معنای وجود منع تحريمی یا تنزیهی معتنا به و شدید است، اما عرف از اطلاق آن استفاده تحريم می‌کند؛ نظیر آنکه وقتی گفته می‌شود فلان چیز خوب است، یعنی از متوسط بهتر است؛ ولی وقتی گفته می‌شود خوب نیست، هرچند از نظر لغت شامل متوسط و بد می‌شود، ولی در اطلاق عرفی به معنای بد بودن است.

در پایان، توجه به نکات ذیل لازم است:

نکته اول: بنا بر مبنای فقیهان متأخر که «لا یَجوز» به معنای حرمت است، استعمالش در موارد کراهت شدید، ادعاءً صورت گرفته است.

نکته دوم: گاهی «لا یَجوز» در مقام بحث‌های اخلاقی و رسیدن به کمالات به کار می‌رود

۱. طوسی، الخلاف، ج ۴، ص ۲۴۷.

و ظهور در حرمت اخلاقی دارد، ولی اگر قرینه‌ای نباشد که متکلم در مقام بیان حکم اخلاقی است، طبعاً «لا یجوز» به معنای حرمت شرعی است.

نکته سوم: گاهی مراد از جواز و عدم جواز، جواز و عدم جواز وضعی است؛ مانند اینکه محقق می‌گوید: «و یجب ذبحه يوم النحر مقدماً على الحلق فلو أخره أثم و أجزاء، و کذا لو ذبحه في بقية ذي الحجة جاز».^۱ یعنی واجب است ذبح قربانی، در روز قربانی کردن و پیش از سر تراشیدن انجام شود؛ اما اگر ذبح با تأخیر انجام شود، تکلیفاً گناه کرده، اما وضعاً اشکال ندارد. به عبارت دیگر، وضعاً ترتیب بین نحر و حلق لازم نیست؛ و اگر در بقیه ذبح‌جه هم ذبح کند، این عملش اثرگذار و نافذ است؛ یعنی وضعاً صحیح است.

۳. واژه «لا یصلح»

در معنای «لا یصلح» سه نظریه وجود دارد: ۱. ظاهر در حرمت^۲؛ ۲. ظاهر در کراهت^۳؛ ۳. ظاهر در جامع بین حرمت و کراهت.^۴

ممکن است دلیل کسانی که «لا یصلح» را ظاهر در کراهت می‌دانند این باشد که معنای «یصلح» را به معنای «شایسته بودن» و معنای «لا یصلح» را «شایسته نبودن» می‌دانند که ظاهر در کراهت است.^۵ همچنین ممکن است دلیل کسانی که معنای «لا یصلح» را جامع می‌دانند، کاربرد این واژه در روایات، در هر دو معنا باشد.

به نظر می‌رسد معنای «یصلح»، «صلاحیت داشتن»؛ و «لا یصلح»، «صلاحیت نداشتن» است و بر همین اساس است که در روایات، مخصوصاً روایات علی بن جعفر، باید گفت واژه «یصلح» در موارد «یجوز» و واژه «لا یصلح» در موارد «لا یجوز» به کار می‌رود؛ لذا در امور تکلیفی، ظاهر در حرمت، و در امور وضعی، ظاهر در بطلان است و گاهی نیز

۱. محقق حلی، شرائع الإسلام، ج ۱، ص ۲۳۵.

۲. مجلسی، روضة المتقین، ج ۷، ص ۱۱۶؛ همو، لوامع صاحبقرانی، ج ۱، ص ۳۲۲؛ خوانساری، الحاشیة الأولى على المكاسب، ص ۱۰۹؛ خویی، موسوعة الإمام الخوئي، ج ۲۷، ص ۴۴۹.

۳. صاحب ریاض این قول را به تمامی متأخران نسبت داده است. طباطبایی، ریاض المسائل، ج ۷، ص ۹۲.

۴. طباطبایی، ریاض المسائل، ج ۹، ص ۳۹۰؛ نجفی، جواهر الکلام، ج ۱۹، ص ۳۸۹.

۵. مقرر: البته بعید نیست مرادشان ظهور اطلاقی باشد، نه وضعی؛ چراکه به حسب ظهور وضعی، حتی شامل اباحه هم هست؛ زیرا چیزی که «شایستگی ندارد» می‌تواند مباح بالمعنی الأخص باشد.

هر دو از آن استفاده می‌شود.

دلیل اینکه این تعبیر در روایات علی بن جعفر در موارد «لا یجوز» به کار رفته، این است که ایشان در مواردی که از خارج، روشن است سؤالش از جواز و عدم جواز است، از این تعبیر استفاده کرده است. لذا مواردی که در کلام دیگران با «لا یجوز» تعبیر شده، در کلام علی بن جعفر با «لا یصلح» تعبیر شده است.

در ذیل به چند نمونه از روایات اشاره می‌شود که شاهد بر ظهور «لا یصلح» در «لا یجوز»

در زمان صدور روایات است:

۱. ... عن رفاعة النخاس قال: «سألت أبا الحسن موسى عليه السلام قلتُ له: أَيْصُلِحُ لِي أَنْ أَشْتَرِيَ مِنَ الْقَوْمِ الْجَارِيَةَ الْإِبْقَةَ وَ أُعْطِيَهُمُ الثَّمَنَ وَ أَطْلُبُهَا أَنَا؟ قَالَ: لَا يَصْلُحُ شِرَاؤُهَا إِلَّا أَنْ تَشْتَرِيَ مِنْهُمْ مَعَهَا شَيْئاً ثَوْباً أَوْ مَتَاعاً فَتَقُولَ لَهُمْ: أَشْتَرِي مِنْكُمْ جَارِيَتَكُمْ فَلَانَةَ وَ هَذَا الْمَتَاعَ بِكَذَا وَ كَذَا دَرَاهِمًا فَإِنَّ ذَلِكَ جَائِزٌ»^۱.

در این روایت سائل با استفاده از واژه «یصلح» از حضرت می‌پرسد که آیا جایز است کنیزی فراری را بخرم و خودم دنبالش بگردم؟ حضرت در پاسخ می‌فرماید: خریدنش صلاح نیست مگر اینکه به ضمیمه وی، چیز دیگری را نیز خریداری کنی که در این صورت «جایز» است.

چنان‌که مشاهده می‌شود، با اینکه سائل از واژه «یصلح» استفاده کرده است ولی حضرت در پاسخ وی، آن فرض صحیح را با واژه «جائز» تعبیر کرده‌اند که روشن می‌شود «أیصلح» در سخن سائل به معنای «أیجوز» بوده و «لا یصلح» در بیان حضرت، به معنای «لا یجوز» است.

۲. ... عن محمد بن مسلم عن أحدهما عليه السلام أَنَّهُ قَالَ: «لَوْ لَمْ يَحْرُمْ عَلَى النَّاسِ أَزْوَاجَ النَّبِيِّ ﷺ لَقَوْلِ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ: ﴿وَمَا كَانَ لَكُمْ أَنْ تُؤْذُوا رَسُولَ اللَّهِ وَ لَا أَنْ تَنْكِحُوا أَزْوَاجَهُ مِنْ بَعْدِهِ أَبْدًا﴾^۲ حُرِّمَ عَلَى الْحَسَنِ وَ الْحُسَيْنِ عليه السلام لِقَوْلِ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ: ﴿وَ لَا تَنْكِحُوا مَا نَكَحَ آبَاؤُكُمْ مِنَ النِّسَاءِ﴾^۳ وَ لَا يَصْلُحُ لِلرَّجُلِ أَنْ يَنْكِحَ امْرَأَةً جَدَّةً»^۴.

حضرت در تعلیل حرمت ازدواج امام حسن و امام حسین عليه السلام با زنان پیامبر ﷺ می‌فرماید:

۱. کلینی، الکافی، ج ۵، ص ۱۹۴، ح ۹.

۲. سورة احزاب، آیه ۵۳.

۳. سورة نساء، آیه ۲۲.

۴. کلینی، الکافی، ج ۵، ص ۴۲۰، ح ۱.

«لَا يَصْلُحُ لِلرَّجُلِ أَنْ يَنْكِحَ امْرَأَةً جَدَّه» پس روشن است «لا يصلح» به معنی حرمت است.
 ۳. ... عن محمد بن مسلم قال: «سَأَلْتُ أَحَدَهُمَا عليه السلام عَنْ رَجُلٍ كَانَتْ لَهُ جَارِيَةٌ فَأُعْتِقَتْ فَتَزَوَّجَتْ فَوَلَدَتْ، أَيْصَلُّحُ لِمَوْلَاهَا الْأَوَّلِ أَنْ يَتَزَوَّجَ ابْنَتَهَا؟ قَالَ: لَا، هِيَ عَلَيْهِ حَرَامٌ»^۱
 مراد از «لا» در پاسخ حضرت، «لا يصلح» است که آن را به «حرمت» تفسیر می‌کند.
 ۴. «سَأَلْتُهُ عَنِ الدَّوَاءِ هَلْ يَصْلُحُ بِالنَّبِيدِ؟ قَالَ: لَا»^۲.

در این روایت ظاهراً اصل حرمت شرب نبید در حالت عادی، برای سائل روشن است؛ لذا صرفاً از فرض تداوی با نبید پرسیده که آیا جایز است یا خیر؟ و از لفظ «لا يصلح» استفاده کرده است و اینگونه نبوده که زمانی که اصل جواز شرب نبید مشکوک بوده بپرسد آیا در فرض تداوی کراهت دارد یا خیر؟

۴. واژه «لا يحل»

معنای حقیقی «لا يحل»، عدم جواز است و اگر به فعلی از افعال اسناد داده شود، ظهور قوی در حرمت تکلیفی دارد؛ البته مجازاً در کراهت شدید نیز به کار می‌رود؛ اما استعمال آن در کراهت ضعیف، صحیح نیست.

برای نمونه «لا يحل» در روایت ذیل ظهور در حرمت دارد:

ابو بصیر از امام صادق عليه السلام نقل می‌کند: «لَا يَحِلُّ لِأَحَدٍ أَنْ يَشْتَرِيَ مِنَ الْخُمْسِ شَيْئاً حَتَّى يَصِلَ إِلَيْنَا حَقُّنَا»^۳.

در روایت زیر نیز «لا يحل» در کراهت شدید به کار رفته است:

قال رسول الله ﷺ: «مَنْ كَانَ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ فَلَا يَتْرُكُ عَانَتَهُ فَوْقَ أَرْبَعِينَ يَوْماً وَ لَا يَحِلُّ لِمَرْأَةٍ تُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ أَنْ تَدَعَ ذَلِكَ مِنْهَا فَوْقَ عَشْرِينَ يَوْماً»^۴
 توجه به این نکته لازم است که اگر «لا يحل» متوجه اموال باشد، باید با نظر به تناسبات فهمید که مراد چیست؛ مثلاً برای اثبات لزوم معاطات و بطلان فسخ پس از آن، که حکم

پیش از این
در این کتاب

از زبان مفسرین و مؤلفان و مترجمان و ناشران و...

۱. طوسی، تهذیب الأحکام، ج ۷، ص ۲۷۷، ح ۱۲.

۲. عربی، مسائل علی بن جعفر، ص ۱۱۸، ح ۵۶.

۳. کلینی، الکافی، ج ۱، ص ۵۴۵، ح ۱۴.

۴. همان، ج ۶، ص ۵۰۶، ح ۱۱.

وضع‌ی اند می‌توان با تمسک به «لا یحلّ مال امرئ مسلم إلا عن طیب نفسه»^۱ چنین استدلال کرد که اگر انسان به قصد مالک شدن، «فَسَخْتُ» را بگوید، عبارت «لا یحلّ» دلالت بر تحقق خلاف شرع دارد؛ با این توضیح که فسخ معاطات ذاتاً خلاف شرع نیست، اما اگر کسی «فسخت» را به عنوان تشریع بگوید و قصدش این باشد که در ملکیتش اثر بگذارد، شارع این فسخ را به عنوان تشریع، خلاف شرع دانسته و این تشریع وقتی است که شخص با «فسخت» مالک نشده باشد و از این مطلب، بطلان فسخ را استفاده می‌کنیم.

علاوه بر این اگر هم فرض کنیم که «لا یحلّ» مربوط به تکلیف ذاتی است نه تشریعی، اما استفاده می‌شود که شخص نمی‌تواند بدون رضایت درونی طرف مقابل، این مال را به نام خودش ثبت، و تملک قانونی کند و این کار خلاف شرع است و همین، کاشف از آن است که فسخ او نافذ نبوده است که این خلاف شرع است. پس ما می‌توانیم از همین حکم تکلیفی، بطلان و لغویت فسخ را استفاده کنیم.

۵. واژه «لا یحبّ»

به نظر آقای خویی «لا یحبّ» به معنای مطلقِ مبغوضیت است نه خصوص کراهتِ تنزیهی؛ و شاهدش این است که در آیات متعددی واژه «لا یحبّ» در معنای حرمت به کار رفته است؛ مانند آیه شریفه: «لَا يُحِبُّ اللَّهُ الْجَهْرَ بِالسُّوءِ مِنَ الْقَوْلِ إِلَّا مَنْ ظَلَمَ»^۲ که در این آیه، حرمت غیبت را با واژه «لا یحبّ» بیان کرده است.^۳ همچنین در مواردی که «لا یحبّ» در قرآن به ذوات نسبت داده شده است ظهور در حرمت دارد؛ مثل آیات شریفه:

﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ﴾^۴ و ﴿فَإِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْكَافِرِينَ﴾^۵.

اما به نظر می‌رسد «لا یحبّ» - چنان‌که مشهور متقدمان و متأخران نیز باور دارند^۶ - ظهور

پیشینه
اصول فقه اسلامی

در
تفسیر
قرآن
سوره بقره
آیه ۱۹۰

۱. در وسائل الشیعة (ج ۱۴، ص ۵۷۲) این‌گونه نقل شده: «لَا يَحِلُّ مَالُ امْرِئٍ مُسْلِمٍ إِلَّا بِطَيِّبَةِ نَفْسٍ مِنْهُ».

۲. سوره نساء، آیه ۱۴۸.

۳. مقرر: البته آقای خویی در جایی دیگر، خلاف این مطلب را نیز دارد: خویی، مصباح الفقاهة، ج ۱، ص ۳۱۹.

۴. سوره بقره، آیه ۱۹۰.

۵. سوره آل عمران، آیه ۳۲.

۶. خویی، موسوعة الإمام الخوئي، ج ۲۷، صص ۲۰۹-۲۱۰؛ و همان، ج ۲۸، ص ۱۹۴.

۷. بحرانی، الحقائق، ج ۱۹، ص ۲۸۰.

بسیار قوی در کراهت و عدم حرمت دارد؛ زیرا هرچند «لَا يُحِبُّ» برای جامع کراهت و حرمت وضع شده است؛ اما با بیان دو مقدمه اثبات خواهد شد که هنگام استعمال، ظهور در «کراهت» دارد نه حرمت و نه اباحه بالمعنی الأخص.

مقدمه نخست: ممکن است کسی بگوید هرچند ظهور عرفی «لَا يُحِبُّ» به مواردی اختصاص دارد که جانب مبعوضیت قوی تر باشد، ولی تحریمی و یا تنزیهی بودن این مبعوضیت، روشن نیست.

در پاسخ می توان گفت: اگر مراد شارع حرمت بود، باید از لفظی مخصوص حرمت استفاده می کرد، نه تعبیری جامع که با حرمت و کراهت سازگار است و دلالت ضعیفی بر حرمت دارد؛ چراکه بیان جامع و کنارگذاشتن تعبیری که زجر شدیدتر را می رساند، خلاف حکمت و هدف متکلم است. پس اگر شارع تعبیر جامع «لَا يُحِبُّ» را بدون قرینه به کار ببرد، عرفاً نیابردن قرینه بر مرتبه شدید، خود قرینه ای بر اراده مرتبه خفیف است. در نتیجه، تعبیر جامع، در مرتبه خفیف ظهور می یابد؛ چنان که در جمله «خانه زید نسبت به خانه عمرو، از حرم حضرت معصومه علیها السلام دورتر است.» هرچند معنای لغوی «دورتر» شامل شهرهای دیگری غیر از قم هم می شود؛ اما چون اراده شهرهای دیگر عرفاً نیاز به بیان زاید دارد، ظهور جمله آن است که خانه زید در شهر قم است.

درباره آیه «لَا يُحِبُّ اللَّهُ الْجَهْرَ بِالسُّوءِ مِنَ الْقَوْلِ إِلَّا مَنْ ظَلَمَ»^۱ که آقای خویی به آن استشهاد نمود، می توان گفت این آیه اصلاً در مقام بیان حکم غیبت نیست، بلکه می خواهد بگوید اگر کسی مورد ظلم قرار گرفت، مطلوب این است که با صدای بلند از خودش دفاع کند. در آیاتی که عدم حب، به ذات فاعل تعلق گرفته است نه فعل نیز، وجه دلالت بر حرمت این است که وقتی عدم حب به ذات نسبت داده شده است، یعنی آن قدر کار شخص قبیح بوده است که خداوند عدم حب را به خود شخص نسبت داده است و استفاده حرمت فعل از این آیات، با ظهور «لَا يُحِبُّ» در کراهت، در مواردی که عدم حب به خود فعل نسبت داده شده باشد، منافاتی ندارد.

مقدمه دوم: ممکن است کسی بگوید «لَا يُحِبُّ» به معنای این است که مولا از انجام آن

پیشتر
افشاید

از زبانی
منهومی
واژگان و ساختارهای
منع در معانی

۱. سورة نساء، آیه ۱۴۸.

کار خوشنود نمی‌شود و نسبت به آن کار محبت ندارد و این معنا حتی با موارد اباحه بالمعنی الأخصّ نیز سازگار است؛ بنابراین «لا یحبّ» دلالتی بر کراهت ندارد.

در پاسخ باید گفت: هرچند از نظر لفظی «لا یحبّ» معنایی عام دارد و شامل موارد اباحه که متساوی الطرفین است، و موارد مبعوض می‌شود؛ زیرا در هر دو، می‌توان گفت: «حب وجود ندارد»؛ ولی در استعمالات عرفی «لا یحبّ» در جایی به کار می‌رود که طرف مبعوضیت غلبه داشته باشد.

توضیح اینکه همان‌طور که در واژه «لا ینبغي» بیان شد، گاهی یک لفظ و نفی آن، از نظر شکلی نقیضین هستند، ولی از نظر کاربرد عرفی دارای شق سوم می‌باشند که نسبت به «یحبّ» و «لا یحبّ» نیز این‌گونه است.

یادآوری این نکته نیز لازم است که ظهور «لا أحبّ» در کراهت، موجب شده امام احیاناً در مقام تقیه، این تعبیر را نسبت به برخی افعال حرام یا فاسد و ممنوع استفاده کنند، تا عامه که قائل به عدم حرمت و عدم فساد آن فعل اند، گمان کنند مراد حضرت، صرفاً کراهت بوده است. به عنوان نمونه می‌دانیم که ائمه در حال اختیار، فقط طواف بین بیت و مقام را صحیح دانسته، و طواف پشت مقام را باطل می‌دانند؛ اما در عین حال در روایت حلبی وارد شده: «سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام عَنِ الطَّوَافِ خَلْفَ الْمَقَامِ، قَالَ: مَا أُحِبُّ ذَلِكَ»^۱. به نظر می‌رسد وجه اینکه حضرت به «ما أحبّ» تعبیر فرموده‌اند، آن باشد که چون همگی عامه قائل به توسعه و جواز طواف پشت مقام هستند، حضرت تعبیر را به گونه‌ای آورده‌اند که راه فرار داشته باشند؛ چراکه «لا أحبّ» با جواز طواف پشت مقام هم می‌سازد و خود عامه هم قائل اند که طواف هرچه به خانه خدا نزدیک‌تر باشد بهتر است.

۶. واژه «لا یُعجِبُنِی»

تعبیر «لا یُعجِبُنِی» از نظر لغوی به معنای «دوست نداشتن و خوش نیامدن» است که شامل مکروهات و محرمات، بلکه حتی مباحات^۲ نیز می‌شود، ولی از جهت ظهور اطلاقی، ظهور

۱. ابن بابویه، من لا یحضره الفقیه، ج ۲، ص ۳۹۹، ح ۲۸۰۹.

۲. مقرر: زیرا انسان، نسبت به امور مباح نیز اعجابی ندارد.

در کراحت دارد؛ هرچند صریح در کراحت نیست؛ مثلاً در روایت آمده است: «سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام عَنْ رَجُلٍ نَسِيَ أَنْ يَقْصَرَ مِنْ شَعْرِهِ وَهُوَ حَاجٌّ حَتَّى ارْتَحَلَ مِنْ مَنِيٍّ، قَالَ: مَا يُعْجِبُنِي أَنْ يُلْقِيَ شَعْرَهُ إِلَّا بِمَنِيٍّ»^۱.

ظهور «ما يعجبني» در این است که ریختن مو در جایی جز منا کراحت دارد. دلیل ظهور این واژه در کراحت آن است که گرچه تردیدی وجود ندارد که این واژه در هر عرفی، ظاهر در مرجوحیت است و مرجوحیت اعم از حرمت و کراحت است؛ ولی در جایی که شیئی مرجوح تحریمی است، نباید کلمه جامع به کار رود؛ زیرا به کار بردن کلمه جامع، برای بیان حرمت کافی نیست و نوعی ظهور عرفی در کراحت دارد. البته این در مقام بحث یا زجر است؛ اما در مقامات دیگر استفاده از لفظ مشترک اشکال ندارد؛ نظیر لفظ «خیر» که در جمله «فلان مال را برای خیرات وصیت کرده است» شامل واجبات و مستحبات می‌شود.

توجه به این نکته لازم است که «يعجبني» و «ما يعجبني» از نظر لغوی، الفاظ نقیض هستند ولی بر اساس کاربردهای عرفی قابل ارتفاع بوده و دارای شق ثالث (موارد اباحه) هستند؛ لذا هرچند از نظر لغوی موارد اباحه داخل در «لا يعجبني» است ولی این واژه در اطلاق عرفی فقط در مواردی به کار می‌رود که طرف مبغوضیت غلبه داشته باشد؛ لذا در اطلاقات عرفی، نسبت به موارد اباحه نه «يعجبني» صادق است و نه «ما يعجبني».

۷. واژه «فيه بأس»

معنای «بأس» در دو مقام قابل ارزیابی است: نخست، بررسی معنای وضعی «بأس» است. کاربرد حقیقی «بأس» در مواردی است که کاری دارای گرفتگی، عواقب بد، و برخی توالی فاسد باشد^۲؛ بنابراین، صرف وجود عواقب بد، برای درستی کاربرد آن کافی است و در مکروهات نیز این معنای وضعی وجود دارد (مانند مقبول واقع شدن عمل یا تنزل رتبه آن)؛ بنابراین واژه «بأس» در اعم از تالی فاسدهای تحریمی و تنزیهی به کار می‌رود.

۱. کلینی، الکافی، ج ۴، ص ۵۰۳، ح ۸.

۲. مقرر: البته استاد در برخی بیانات دیگر خود، «بأس» را به معنای مؤاخذه و گناه دانسته‌اند که این معنا موافق با برخی از لغت‌نامه‌ها است؛ مانند الجوهری، الصحاح، ج ۳، ص ۹۰۶؛ فیروز آبادی، القاموس المحيط، ج ۲، ص ۳۱۷ که گفته‌اند: «البأس: العذاب».

مقام دوم، ارزیابی معنای اطلاقی «بأس» است. اگر ابتداءً بدون هیچ پرسشی به شکل مطلق در موردی اثبات بأس شد، بعید نیست که مراد، بأس تحریمی باشد؛ زیرا هرچند معنای لغوی بأس گرفتگی و مورد بازخواست قرارگرفتن است، که این دو در مکروهات نیز وجود دارند، ولی اگر به شکل مطلق بگویند شما بر انجام این کار مؤاخذه خواهید شد، متفاهم عرفی این است که آن حرام است. مثلاً در موردی ابتدا به ساکن بفرمایند: شعر خواندن در روز جمعه بأس دارد، بعید نیست به واسطه اطلاق، استفاده حرمت شود و اگر در همین فرض، «لا بأس» اطلاق شود، فقط استفاده جواز و نفی حرمت می شود، نه اینکه حتی بتوان نفی کراهت را هم استفاده نمود. البته اگر قرینه‌ای در سخن باشد که روشن سازد مراد از بأس، تحریم است یا تنزیه، محل بحث نخواهد بود؛ مانند مواردی که امام در پاسخ پرسش، فرموده باشند: «فیه بأس»؛ ولی قرآینی وجود دارد که پرسش از اصل جواز است، در اینجا مراد، حرمت است؛ زیرا در پاسخ سؤال، به کلی‌گویی و بیان اصل مرجوحیت اکتفا نمی‌شود؛ بلکه مطابق پرسش، پاسخ داده می‌شود. این تطابق اقتضا می‌کند که «بأس» دلالت بر تحریم کند و اگر اطلاق «لا بأس» شود، به معنای جواز است که با کراهت نیز سازگار است.

همچنین در مواردی که امام در مقام بیان حکم اصل مسئله نیستند، بلکه در مقام بیان حکم فروعات مسئله‌ای هستند؛ مثلاً سائل، حکم اصل مسئله را می‌داند و فقط از برخی فروع آن می‌پرسد - مثل اینکه می‌پرسد: شعر خواندن در مدایح و مراثی ائمه چه حکمی دارد؟ - اگر امام بفرمایند: «لا بأس»، روشن می‌شود که اجمالاً در برخی موارد دیگر از شعر خواندن، بأس وجود دارد، و سائل می‌داند اصل مسئله شعر خواندن فی الجملة، بأس دارد. و وقتی امام در فرع مورد پرسش به شکل مطلق بفرمایند: «لا بأس» و روشن نفرمایند که آن بأس منفی، آیا بأس، تحریمی است یا بأس تنزیهی، سائل معنای نفی بأس را مطابق معنای معلوم نزد خود می‌فهمد؛ اگر حکم اصل مسئله در ذهن سائل، حرمت باشد در فرع مورد پرسش، نفی بأس دلالت بر نفی حرمت دارد، و اگر حکم اصل مسئله کراهت باشد، نفی بأس، دلالت بر نفی کراهت خواهد داشت. به بیان دیگر در مواردی که با قراین بفهمیم حکم اصل مسئله نزد سائل یا عموم مخاطبان روشن بوده، نتیجه می‌گیریم که «لا بأس» به همان معنای روشن نزد ایشان به کار رفته است. یعنی آن تالی فاسد و عواقب بدی که در اصل مسئله هست (و سائل یا

پرسش
موردی
بأس

در
مقام
دوم،
ارزیابی
معنای
اطلاقی

مخاطبین می‌دانند)، در فرض پرسش وجود ندارد. حال اگر آن تالی فاسد، حرمت باشد، نفی حرمت و اگر کراهت باشد، نفی کراهت استفاده می‌شود.

همچنین اگر از تبعات یک فعل پرسیده شود و حضرت نفی بآس نمایند، فقط نفی تبعات فهمیده می‌شود ولی نسبت به خود آن فعل، هیچکدام از نفی حرمت یا کراهت قابل استفاده نیست؛ مثلاً اگر پرسش از تبعات تمتع از بانویی باشد - مانند پرسش از لزوم کفاره، تعزیر و امثال آن - و امام در پاسخ، این لوازم را نفی کرده باشند، «لا بآس» در اینجا دلیل بر جواز تمتع از آن بانو، و در نتیجه صحت عقد نیست؛ لذا در چنین مواردی «لا بآس»، دلالتی بر هیچ‌یک از نفی حرمت یا نفی کراهت نسبت به خود تمتع ندارد.

۸. واژه «فیه جناح»

تعبیر «جناح» به معنای گناه است^۱ که با وضع خود، دلالت بر «حرمت» دارد؛ همان‌طور که «جناح» در آیه شریفه «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لِيَسْتَأْذِنَكُمْ الَّذِينَ مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ وَالَّذِينَ لَمْ يَبْلُغُوا الْحُلُمَ مِنْكُمْ ثَلَاثَ مَرَّاتٍ مِنْ قَبْلِ صَلَاةِ الْفَجْرِ وَحِينَ تَضَعُونَ ثِيَابَكُمْ مِنَ الظَّهِيرَةِ وَمِنْ بَعْدِ صَلَاةِ الْعِشَاءِ ثَلَاثُ عَوْرَاتٍ لَكُمْ لَيْسَ عَلَيْكُمْ وَلَا عَلَيْهِمْ جُنَاحٌ بَعْدُهَا»^۲ به معنای حرمت دانسته شده است.^۳

نراقی در مسئله «جواز یا عدم جواز نگاه کردن بچه‌میز به عورت زن یا مرد» می‌گوید: هر چند مقتضای حدیث «رفع قلم از صبی»^۴ جواز نگاه کردن است ولی آیه «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لِيَسْتَأْذِنَكُمْ الَّذِينَ مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ وَالَّذِينَ لَمْ يَبْلُغُوا الْحُلُمَ مِنْكُمْ ثَلَاثَ مَرَّاتٍ...»^۵ دلالت بر عدم جواز می‌کند؛ چون آیه شریفه به آنها امر می‌کند که اذن بگیرند و بدون اذن در زمان‌هایی که کشف عورت متعارف است (پیش از نماز صبح، هنگام در آوردن لباس در ظهر،

پرسش از
احکام

از دید
مفهوم
واژگان و ساختارهای
منبع در منابع و جایی

۱. برای نمونه: صاحب بن عباد، المحيط في اللغة، ج ۲، ص ۴۱؛ جوهری، الصحاح، ج ۱، ص ۳۶۰.

۲. سورة نور، آیه ۵۸.

۳. اردبیلی، زبدة البيان، صص ۵۵۱-۵۵۰.

۴. ر.ک: عاملی، وسائل الشیعة، ج ۲۹، ص ۹۰، باب ۳۶، ح ۲.

۵. سورة نور، آیه ۵۸.

و پس از نماز عشاء) وارد نشوند.^۱

آقای خویی در اشکال به نراقی می‌گوید بنا بر عقلی بودن دلالت صیغه امر بر وجوب، از آنجایی که موضوع این حکم عقل، عدم ورود مجوز بر ترک است، باید به عدم دلالت آیه بر وجوب حکم نمود؛ زیرا با وجود روایت رفع قلم از صبی، عقل حکم به وجوب استیذان نمی‌کند.^۲

اما در پاسخ، می‌توان گفت: هرچند نتوان به صدر آیه برای اثبات حرمت ورود بدون اذن بچه‌های ممیز بر دیگران تمسک نمود، ولی می‌توان برای اثبات این حرمت به مفهوم ذیل آیه «لَيْسَ عَلَيْكُمْ وَلَا عَلَيْهِمْ جُنَاحٌ بَعْدَهُنَّ» تمسک نمود؛ به این بیان که در این آیه در سه وقتی که کشف عورت متعارف است، نسبت به ورود بچه‌های ممیز بر دیگران، به واسطه مفهوم اثبات جناح کرده است و این تقریب متوقف بر حکم عقل بر لزوم عمل به صیغه امر نیست؛ زیرا در این تقریب اصلاً تمسک به صیغه امر نشده، بلکه تمسک به مفهوم «لیس جناح» شده است.

البته به نظر می‌رسد ظاهر آیه مسئولیت را بر عهده بالغین گذاشته است و بر آنها لازم است که از ورود بچه‌ها جلوگیری کنند؛ زیرا در صورتی که شخص، مخاطب به خطاب نباشد و فقط امر به او تعلق گیرد، نمی‌توان نتیجه گرفت که آن شخص مسئول انجام آن کار است؛ مثل اینکه به زید گفته شود: «بچه شما نباید مزاحم همسایه‌ها شود» که در اینجا نمی‌توان این مسئولیت را بر عهده بچه دانست؛ بلکه ولی بچه باید جلوگیری را بگیرد که مزاحم دیگران نشود. بنابراین مراد آیه این است که ستر از بچه‌های ممیز لازم و عدم جلوگیری از ورود آنان گناه است.

۹. واژه «کراهت»

سه نظریه در مورد ماده کراهت وجود دارد:

نظریه نخست: برخی ماده «کراهت» را به معنای «نهی تنزیهی» دانسته و برای اثبات این معنا، دو تقریب بیان نموده‌اند:

۱. نراقی، مستند الشیعة، ج ۱۶، ص ۳۵.

۲. خویی، موسوعة الإمام الخوئي، ج ۳۲، صص ۶۸-۶۹.

تقریب نخست: معنای موضوع^۱له ماده کراهت، «منع غیر مانع از نقیض» است^۱ که از آن «نهی تنزیهی» برداشت می‌شود و اگر گاهی در معنای «تحریم» به کار می‌رود، از باب مجاز و به سبب وجود قرینه است.

اشکال این تقریب آن است که لفظ «کراهت» در لغت به معنای مبعوضیت است^۲؛ از این رو، هنگامی که گفته می‌شود: فلانی آن کار را «عَنْ كَرِهٍ» انجام داد؛ یعنی با بغض انجام داد؛ اما ترخیص داشتن یا نداشتن آن کار، از معنای لفظ استفاده نمی‌شود.

تقریب دوم: ماده «کراهت» در ادبیات روایات، ظاهر در کراهت اصطلاحی است؛ آقای داماد برای اثبات این ظهور می‌گوید: در ادبیات روایات، الفاظ «کراهت»، «وجوب»، «حرمت» و «استحباب»، مطابق اصطلاحات فقهی عامه به کار رفته و نزد آنان، لفظ «کراهت» در مقابل «حرمت» است؛ بنابراین، در صورت اطلاق، از ماده «کراهت»، «نهی تنزیهی» استفاده می‌شود.^۳

اما اولاً: چندان روشن نیست که در سخنان فقیهان عامه، «کراهت» در مقابل «حرمت» باشد. چنان‌که در خاتمه «الفقه علی المذاهب الأربعة»^۴ اصطلاحات فقیهان عامه را بیان، و روشن نموده است که هر کدام اصطلاح خاصی دارند و این گونه نیست که همه در مقابل حرمت باشند.

ثانیاً: روایات، مطابق با ادبیات عامه مردم بیان شده‌اند، نه اصطلاحات فقیهان عامه؛ زیرا روایات، نه کتاب فقهی، بلکه پرسش‌هایی هستند که عامه مردم می‌پرسیدند؛ این پرسش و پاسخ‌ها مطابق با ادبیات عادی و معمول مردم است و در این موارد «کَرِه» به معنای جامع مبعوضیت است و شاید بیشتر موارد، «کَرِه» در معنای تحریم استفاده شده باشد. اگر هم کاربرد در تحریم بیشتر نباشد، ولی عموماً در موارد تحریم، «کَرِه» به کار می‌رود و این طور نیست که برابر با این اصطلاح

۱. شهید ثانی، الروضة البهیة، ج ۳، ص ۱۵۶؛ اردبیلی، مجمع الفائدة و البرهان، ج ۶، ص ۲۲۴.

۲. در برخی از لغت‌نامه‌ها، کراهت را به «سخط» تفسیر کرده‌اند. برای نمونه ر.ک: ابن درید، جمهرة اللغة، ج ۲، ص ۸۰۱؛ زمخشری، أساس البلاغة، ص ۵۴۲. همچنین در بسیاری از لغت‌نامه‌ها، کراهت از شیء را ضد محبوب بودن و رضایت داشتن به آن قرار داده‌اند و محبوبیت نیز ضد مبعوضیت است. برای نمونه ر.ک: ابن فارس، معجم مقاییس اللغة، ج ۵، ص ۱۷۲؛ حمیری، شمس العلوم، ج ۹، ص ۵۸۱۴؛ مطرزی، المغرب، ج ۲، ص ۲۱۷؛ ابن اثیر، النهاية، ج ۴، ص ۱۶۹؛ فیومی، المصباح المنیر، ج ۲، ص ۵۳۲.

۳. داماد، کتاب الحج، ج ۲، ص ۵۹۷.

۴. لجنة علمی وزارت اوقاف مصر، الفقه علی المذاهب الأربعة، ج ۱، صص ۶۱۳-۶۱۵.

جدید (تنزیه) باشد؛ حتی در بیانات متقدمان نیز کاربرد ماده کراهت در حرمت رایج بوده است؛ مثلاً کلینی در مسئله روزه در سفر، روایات حرمت را آورده است ولی در عنوان باب می‌گوید: «کراهیه الصوم فی السفر»^۱ که روشن است مراد ایشان از کراهت، حرمت است.

تقریب سوم (نظر برگزیده): تقریب دیگر برای اینکه مقصود از ماده کراهت، کراهت اصطلاحی است، اینکه ماده کراهت هرچند مفهومی اعم از کراهت اصطلاحی و حرمت دارد، اما با توجه به سهله و سمحه بودن دین اسلام، اگر شارع در مقام بیان حدود حکم باشد آوردن تعبیر جامع برای تفهیم حکم الزامی عرفی نیست، بنابراین با به کاربردن چنین لفظی ظهور عرفی ایجاد می‌شود که مقصودش از این تعبیر، حکم غیر الزامی بوده است.

نظریه دوم: آقای خویی در جایی که دلیلی بر ترخیص نباشد، ماده «کره» را حمل بر حرمت می‌کند^۲؛ همچنین علامه در تذکره^۳ ذیل بحث از حکم «عزل»، در مقام بیان ادله طرفین برای حرمت، روایتی را آورده که تعبیر «فإنّی أکره ذلک»^۴ دارد. البته از نظر وضعی، یقیناً ماده «کره» برای خصوص تحریم وضع نشده، ولی برای اثبات معنای تحریم دو تقریب قابل بیان است:

تقریب نخست: ماده «کراهت» عرفاً ظهور در «تحریم» دارد؛ زیرا کراهت به معنای ممنوعیت و مبغوضیت است و هنگامی که مولا نسبت به کاری، حکم به مبغوضیت و ممنوعیت می‌کند، به حسب انصراف طبیعی عرفی دال بر حرمت است و در بسیاری موارد نیز در مقام تحریم، از «یُکره» استفاده شده است. البته اشکال این تقریب آن است که در بسیاری از موارد، ماده «کراهت» با توجه به قرینه منفصل، در «کراهت تنزیهی» به کار رفته و لازمه این تقریب، آن است که همه این کاربردها خلاف اطلاق و خلاف ظاهر عرفی باشند؛ در حالی که حمل استعمالات فراوان بر خلاف اطلاق و خلاف ظاهر، بسیار بعید است.

تقریب دوم: ماده «کراهت»، مفهومی اعم از کراهت اصطلاحی (تنزیه) و حرمت دارد و دال بر صرف مبغوضیت است؛ اما در صورت اطلاق، به حکم عقل، دال بر «حرمت» است. آقای خویی می‌گوید: از تعبیر «کره» مبغوضیت کار نزد مولا استفاده می‌شود و صرف اینکه

۱. کلینی، الکافی، ج ۴، ص ۱۲۶.
۲. خویی، موسوعة الإمام الخوئی، ج ۳۲، ص ۵۸.
۳. علامه حلی، تذکره الفقهاء، ص ۵۷۶.
۴. شیخ طوسی، تهذیب الأحکام، ج ۷، ص ۴۱۷، ح ۴۳.

مولا مبعوض بودن عمل را بیان کند، برای لزوم ترک کافی است.^۱ بنابراین ماده «کراهت» نه از باب اینکه اماره بر حرمت است، بلکه از باب حکم عقل، بر حرمت حمل می‌شود؛ زیرا عقل حکم می‌کند که مقتضای حق مولویت این است که بنده باید مسائل مبعوض مولا را تا زمانی که خود مولا اجازه نداده باشد، ترک کند.

اما همان‌گونه که در نظر مختار گذشت، ماده کراهت گرچه مفهومش اعم از تنزیه و تحریم است، اما از آنجا که دین اسلام دین سهله و سمحه است آوردن تعبیر جامع برای تفهیم حکم الزامی، غیرعرفی است، بنابراین ظهور در غیرالزامی بودن پیدا می‌کند و به همین جهت برخلاف آنچه که در بیان مرحوم آقای خویی آمد، نوبت به حکم عقل و بنای عقلا نمی‌رسد.

نظریه سوم: برخی مانند فخر المحققین در ایضاح و نراقی در مستند بر این باورند که ماده «کراهت»، مفهومی اعم از کراهت اصطلاحی و حرمت داشته، و بر صرف مبعوضیت دلالت دارد؛ هرچند با قرآینی بر یکی از آن دو دلالت کند^۲، ولی خودش ظهور در هیچ‌کدام ندارد. البته همان‌گونه که گذشت، در موارد بیان حکم -در فرضی که امام در مقام اجمال‌گویی نیستند-، آوردن جامع، ظهور عرفی در غیرالزامی بودن دارد؛ زیرا عرفی نیست که برای تفهیم حکم الزامی، از الفاظ جامع استفاده شود و استفاده از چنین الفاظ جامعی، ظهور در غیرالزامی بودن حکم را شکل می‌دهد.

۱۰. واژه «حرمت»

«حرمت» در لغت به معنای ممنوعیت^۳ و محرومیت^۴ است؛ و این محرومیت گاهی تکوینی است مثل: «حَرَمْنَا عَلَيْهِ الْمَرَاضِعَ»^۵، و گاهی تشریعی است مثل: «حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ»^۶. در مواردی که ماده حرمت در محرومیت تشریعی به کار رفته است، در اینکه ظهور

پیشینه
اصطلاحی

ارزیابی مفهومی واژگان و ساختارهای منع در منابع و جایی

۱. خویی، موسوعة الإمام الخوئي، ج ۳۲، ص ۵۸.

۲. فخر المحققین، ایضاح الفوائد، ج ۳، ص ۱۲۶؛ نراقی، مستند الشیعة، ج ۱۶، ص ۷۶.

۳. فیومی، المصباح المنیر، ج ۲، ص ۱۳۱.

۴. ابن منظور، لسان العرب، ج ۱۲، ص ۱۲۵.

۵. سورة قصص، آیه ۱۲.

۶. سورة مائده، آیه ۳.

اطلاقی ماده حرمت، حرمت تکلیفی است یا حرمت وضعی، اختلاف است: آقای خوئی می‌گوید: اگر حرمت به امور اعتباری مانند بیع تعلق گیرد، به معنای حرمت وضعی و تکلیفی - هر دو با هم - است؛ اما اگر به امور غیراعتباری مانند خوردن و آشامیدن تعلق گیرد، ظهور در حرمت تکلیفی دارد.^۱ اما در نظریه ایشان، نقض یافت می‌شود؛ مثلاً در برخی موارد با اینکه متعلق ماده حرمت، امر غیراعتباری است ولی از آن، حرمت وضعی نیز استفاده می‌شود؛ مثلاً از «حُرِّمْتُ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ»^۲ فهمیده می‌شود که شخص نمی‌تواند با مادرش ازدواج کند و از این کار محروم است و حرمت ازدواج، امری وضعی است. و یا اگر گفته شود «عقار» بر زوجه حرام است، به این معنا است که زوجه از عقار محروم است و با فوت زوج به ملک زوجه داخل نمی‌شود. پس هم عدم ملکیت و هم حرمت تصرف در عقار، از آن استفاده می‌شود که اولی وضعی و دومی تکلیفی است و جامع بین آن دو، حرمان اعتباری و تشریعی (در مقابل حرمان تکوینی) است.

به نظر می‌رسد نظر صحیح این است که هرگاه ماده حرمت به فعل تعلق گیرد، ظهور در حرمت تکلیفی دارد؛ مثلاً هنگامی که گفته می‌شود: «وضو گرفتن با آب غصبی، حرام است.»، به معنای «خلاف شرع بودن» است و ظهور در حرمت تکلیفی دارد؛ و در این گونه موارد که متعلق فعلی از افعال است، برای افاده بطلان از ماده حرمت استفاده نمی‌شود؛ لذا درباره وضو گرفتن با آب مضاف گفته نمی‌شود: «وضو گرفتن با آب مضاف، حرام است.»؛ بلکه گفته می‌شود: «باطل است.»

و هرگاه ماده حرمت، به ذات تعلق گیرد، در نگاه عرف، حرمت منافع متناسب با آن ذات، فهمیده می‌شود؛ مثلاً «حُرِّمْتُ عَلَيْكُمْ الْمَيْتَةَ» یعنی خوردن مردار حرام است که حرمتی تکلیفی است؛ البته در «حُرِّمْتُ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ» هرچند به این معناست که از تمتع‌های ازدواج با مادر محروم هستید، ولی به دلالت التزامی از آن حرمت وضعی نیز فهمیده می‌شود. اگرچه برخی از علما در جایی که حرمت به ذات تعلق می‌گیرد، فعل متناسب با ذات را در تقدیر می‌گیرند، ولی به نظر می‌رسد نیاز به تقدیر نیست؛ بلکه معنای عرفی حرمان از ذوات،

۱. خوئی، مصباح الفقاهة (المکاسب)، ج ۲، ص ۱۳۹.

۲. سورة نساء، آیه ۲۳.

محرومیت از تمتع متناسب با آن‌ها است و تقدیری در کار نیست؛ مثلاً ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ﴾، یعنی انسان از بهره‌برداری از مادر محروم است؛ در خود لغت محروم شدن از شیء، این نکته نهفته است که انسان نمی‌تواند از آن استفاده کند.

۱۱. واژه «ضرر»

ماده «ضرر» ظهور در حرمت دارد. در تقریب دلالت ماده «ضرر» بر حرمت می‌توان گفت: هرچند از نظر لفظی ماده ضرر شامل ضررهای کراهتی و تحریمی می‌شود، لذا تعبیر «لا یضر» به معنای نفی ضرر تحریمی و کراهتی است و مقتضای قاعده این است که مراد از تعبیر «یضر» اثبات یکی از ضرر تحریمی یا کراهتی باشد، اما در کاربردهای عرفی این‌گونه نیست و تعبیر «یضر» فقط به معنای ضرر تحریمی است.

توضیح اینکه لفظ «یضر» و «لا یضر» از نظر لفظی نقیض یکدیگرند، ولی از نظر کاربرد عرفی دارای صورت سوم می‌باشند؛ زیرا «لا یضر» به معنای نفی هرگونه ضرر است، ولی «یضر» منصرف به خصوص ضرر تحریمی است و شامل ضرر کراهتی نیست.

در ادامه به نمونه‌ای از کاربردهای این ماده در روایات اشاره می‌شود:

پرواضح
الموافقات

الف. روی محمد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام قال: «لَا يَضُرُّ الصَّائِمَ مَا صَنَعَ إِذَا اجْتَنَّبَ أَرْبَعَ خِصَالٍ: الطَّعَامَ وَ الشَّرَابَ وَ النِّسَاءَ وَ الْإِزْتِمَاسَ فِي الْمَاءِ».^۱

مدلول روایت آن است که اگر روزه‌دار از چهار چیز (خوردن، آشامیدن، جماع و ارتماس در آب) اجتناب کند، دیگر هرچه انجام دهد، به روزه او ضرری نمی‌رساند و مفهوم این سخن این است که ارتکاب این چهار چیز مضر به روزه است.

حال در اینکه آیا ارتماس شخص روزه‌دار در آب، موجب حرمت تکلیفی و فساد روزه می‌شود یا نه اختلاف وجود دارد:

در تقریب استدلال به این فقره بر حرمت تکلیفی می‌توان گفت: هرچند از نظر لفظی «یضر» معنایی عام دارد و شامل ضررهای کراهتی و تحریمی می‌شود، ولی در کاربرد عرفی «یضر» در جایی به کار می‌رود که ضرر تحریمی باشد. اما دلالت این روایت بر فساد روزه به

ارزیابی
مفهومی
واژگان و ساختارهای
منبع در منابع و جایی

۱. ابن بابویه، من لا یحضره الفقیه، ج ۲، ص ۱۰۷، ح ۱۸۵۳.

واسطهٔ ارتماس را نمی‌توان پذیرفت؛ هرچند اشعار این روایت بر فساد قابل انکار نیست؛ زیرا در ردیف مواردی آمده است که ارتکاب آنها موجب فساد روزه می‌شود.

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

در آیات قرآن و سخنان معصومین علیهم‌السلام، ساختارها و واژگان مختلفی برای منع به کار رفته است که مدلول یا چگونگی دلالت آنها نیاز به بررسی و دقت دارد. در این نوشتار پس از بررسی مدلول و چگونگی دلالت برخی از این ساختارها و واژگان نتایج زیر به دست آمد:

الف. ساختار «صیغهٔ نهی» و «جملهٔ خبری در مقام انشای نهی» برای جامع زجر وضع شده ولی عقل، بر لزوم امثال دلالت دارد.

- ب. واژگان «لا ینبغي»، «ضرر»، «فیه بأس» و «لا یجوز»، ظهور اطلاقی در حرمت دارند.
- ج. واژگانی مانند «یحرم»، «لا یحلّ» و «فیه جناح» دلالت وضعی بر حرمت دارند.
- د. واژگانی مانند «لا یحبّ»، «لا یعجبني» و «یکره» ظهور در نهی تنزیهی دارند.

منابع و مآخذ

* قرآن کریم.

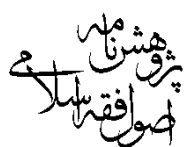
۱. ابن اثیر جزری، مبارک بن محمد، النهایة فی غریب الحدیث و الاثر، قم: مؤسسهٔ مطبوعاتی اسماعیلیان، چ ۴، ۱۳۶۷ش.
۲. ابن بابویه، شیخ صدوق، محمد، کتاب من لا یحضره الفقیه، قم: دفتر انتشارات اسلامی، چ ۲، ۱۴۱۳ق.
۳. ابن درید، محمد بن حسن، جمهرة اللغة، بیروت: دار العلم للملایین، چ ۱، [بی‌تا].
۴. ابن عباد، صاحب بن عباد، اسماعیل، المحيط فی اللغة، بیروت: عالم الکتب، چ ۱، ۱۴۱۴ق.
۵. ابن منظور، محمد بن مکرم، لسان العرب، بیروت: دار الفکر و دار صادر، چ ۳، ۱۴۱۴ق.
۶. اردبیلی، محقق اردبیلی، احمد بن محمد، مجمع الفائدة و البرهان فی شرح إرشاد الأذهان، قم: دفتر انتشارات اسلامی، چ ۱، ۱۴۰۳ق.
۷. _____، زبدة البیان فی أحكام القرآن، تهران: مؤسسهٔ جعفریه، چ ۱، [بی‌تا].
۸. استرآبادی، میرداماد، محمدباقر، شارع النجاة فی أبواب العبادات، چاپ‌شده ضمن رساله‌های خطی فقهی، صص ۲۳۹-۳۸۴، قم: مؤسسهٔ دائرة المعارف فقه اسلامی بر مذهب اهل بیت علیهم‌السلام، چ ۱، ۱۳۸۶ش.
۹. اصفهانی حائری، محمدتقی بن محمدرحیم، هدایة المسترشدين فی شرح أصول معالم الدین، قم: دفتر انتشارات اسلامی، چ ۲، ۱۴۲۹ق.

پیشینهٔ پژوهش
اصول فقه اسلامی

دورهٔ اول
پایان کارشناسی ارشد
۱۴۰۲

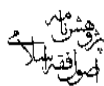
۱۰. اصفهانی حائری، محمدحسین بن محمدرحیم، الفصول الغرویة فی الأصول الفقہیة، قم: دار
إحیاء العلوم الإسلامیة، چ ۱، ۱۴۰۴ق.
۱۱. آخوند خراسانی، محمدکاظم، کفایة الأصول، قم: مؤسسه آل البيت علیه السلام لإحیاء التراث، چ ۱، ۱۴۰۹ق.
۱۲. آشتیانی، محمدحسن، بحر الفوائد فی شرح الفرائد (طبع جدید)، بیروت: مؤسسه تاریخ
العربی، چ ۱، ۱۴۲۹ق.
۱۳. بحرانی، یوسف بن احمد، الحدائق الناضرة فی أحكام العترة الطاهرة علیه السلام، قم: دفتر انتشارات
اسلامی، چ ۱، ۱۴۰۵ق.
۱۴. برقی، احمد بن محمد، المحاسن، قم: انتشارات اسلامی، چ ۲، ۱۳۷۱ق.
۱۵. لجنة وزارت اوقاف مصر، الفقه علی المذاهب الأربعة، مصر: دار الكتاب العربی، چ ۵، ۱۳۶۹ق.
۱۶. جوهری، اسماعیل بن حماد، الصحاح (تاج اللغة و صحاح العربیة)، بیروت: دار العلم
للملایین، چ ۳، ۱۴۰۴ق.
۱۷. حائری یزدی، عبدالکریم، کتاب الصلاة، قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیة قم، ۱۴۰۴ق.
۱۸. حر عاملی، محمد بن حسن، تفصیل وسائل الشیعة إلى تحصیل مسائل الشریعة، قم: مؤسسه
آل البيت علیه السلام لإحیاء التراث، چ ۱، ۱۴۰۹ق.
۱۹. حسینی زنجانی، احمد، أفواه الرجال، قم: انتشارات مرکز فقهی امام محمد باقر علیه السلام، چ ۱، ۱۴۴۳ق.
۲۰. حسینی مرعشی، سلطان العلماء آملی، حسین بن محمد، حاشیة السلطان علی معالم الدین، چاپ شده
ضمن «شرح معالم الدین»، قم: انتشارات کتابفروشی داوری، افست از چاپ سنگی ۱۲۷۸ش.
۲۱. حلی، علامه حلی، حسن بن یوسف، نهاية الوصول إلى علم الأصول، قم: مؤسسه امام صادق علیه السلام، چ ۱، ۱۴۲۵ق.
۲۲. _____، تذکرة الفقهاء (چاپ قدیم)، قم: مؤسسه آل البيت لإحیاء التراث، افست از نسخه
۱۳۸۸ق.
۲۳. حلی، فخر المحققین، محمد بن حسن، ایضاح الفوائد فی شرح إشکالات القواعد، قم:
مؤسسه مطبوعاتی اسماعیلیان، چ ۱، ۱۳۸۷ق.
۲۴. حلی، محقق حلی، جعفر بن حسن، شرائع الإسلام فی مسائل الحلال و الحرام، قم: مؤسسه
مطبوعاتی اسماعیلیان، چ ۲، ۱۴۰۸ق.
۲۵. حمیری، نشوان بن سعید، شمس العلوم و دواء کلام العرب من الکلوم، دمشق: دار الفکر، چ ۱، ۱۴۲۰ق.
۲۶. خوانساری، احمد، جامع المدارک فی شرح المختصر النافع، قم: مؤسسه اسماعیلیان، چ ۲، ۱۴۰۵ق.
۲۷. خوئی، ابوالقاسم، دراسات فی علم الأصول، قم: دائرة المعارف فقه اسلامی، چ ۱، ۱۴۱۹ق.
۲۸. _____، مصباح الأصول، قم: مؤسسه إحياء آثار الإمام الخوئي، چ ۱، ۱۴۲۲ق.
۲۹. _____، مصباح الفقاهة، قم: انتشارات داوری، ۱۳۷۷ش.

٣٠. _____، موسوعة الإمام الخوئي، قم: مؤسسة إحياء آثار إمام خويي، ج ١، ١٤١٨ق.
٣١. داماد، محمد، كتاب الحجّ، تقرير عبدالله جوادى آملی، قم: چاپخانه مهر، ج ١، ١٤٠١ق.
٣٢. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، مفردات ألفاظ القرآن، بيروت: دار العلم، ج ١، ١٤١٢ق.
٣٣. طباطبائی، علی، ریاض المسائل في تحقیق الأحكام بالدلائل، قم: مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، ج ١، ١٤١٨ق.
٣٤. طریحی، فخرالدین، مجمع البحرين، تهران: انتشارات مرتضوی، ج ٣، ١٤١٦ق.
٣٥. طوسی، محمد بن حسن، الخلاف، قم: دفتر انتشارات اسلامی، ج ١، ١٤٠٧ق.
٣٦. _____، تهذیب الأحكام في شرح المقنعة، تهران: انتشارات اسلامی، ج ٤، ١٤٠٧ق.
٣٧. عاملی، پسر شهید ثانی، حسن بن زین الدین، معالم الدین و ملاذ المجتهدین (قسم الأصول)، قم: دفتر انتشارات اسلامی، ج ٩، [بی تا].
٣٨. _____، الروضة البهیة في شرح اللمعة الدمشقیة، قم: مجمع الفکر الإسلامی، ج ١٠، ١٣٩٠ش.
٣٩. عریضی، علی بن جعفر، مسائل علی بن جعفر و مستدرکاتها، قم: مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، ج ١، ١٤٠٩ق.
٤٠. فراهیدی، خلیل بن احمد، کتاب العین، قم: انتشارات هجرت، ج ٢، ١٤١٠ق.
٤١. فیروزآبادی، محمد بن یعقوب، القاموس المحيط، بيروت: دار الكتب العلمية، ج ١، ١٤١٥ق.
٤٢. فیومی، احمد بن محمد، المصباح المنیر في غریب الشرح الكبير للرافعی، قم: انتشارات هجرت، ج ٢، [بی تا].
٤٣. قزوینی رازی، احمد بن فارس، معجم مقاییس اللغة، قم: دفتر تبلیغات اسلامی، ج ١، ١٤٠٤ق.
٤٤. کرباسی، محمدابراهیم، إشارات الأصول، چاپ سنگی: [بی نا]، [بی جا]، ١٢٤٥ق.
٤٥. کلینی، محمد بن یعقوب، الکافي، تهران: انتشارات اسلامی، ج ٤، ١٤٠٧ق.
٤٦. گیلانی قمی، میرزای قمی، القوانين المحکمة في الأصول، قم: إحياء الكتب الإسلامية، ج ١، ١٤٣٠ق.
٤٧. مجلسی، مجلسی اول، محمدتقی، روضة المتّقين في شرح من لا يحضره الفقيه، قم: بنیاد فرهنگ اسلامی حاج محمدحسین کوشانپور، ج ٢، ١٤٠٦ق.
٤٨. _____، لوامع صاحبقرانی، قم: مؤسسه مطبوعاتی اسماعیلیان، ج ٢، ١٤١٤ق.
٤٩. مطرزی، ناصرالدین، المغرب في ترتيب المعرب، حلب: مكتبة أسامة بن زيد، ج ١، [بی تا].
٥٠. مظفر، محمدرضا، أصول الفقه، قم: دفتر انتشارات اسلامی، ج ٥، ١٤٣٠ق.
٥١. نجفی، محمدحسن، جواهر الکلام في شرح شرائع الإسلام، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ج ٧، ١٤٠٤ق.
٥٢. نراقی، احمد بن محمد مهدی، مستند الشيعة في أحكام الشريعة، قم: مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، ج ١، ١٤١٥ق.



سالنامه علمی - تخصصی
سال ششم، شماره ۴، سال ۱۴۰۲

کارکردها و شیوه‌بازشناسی سیاق مقابله باتأکید بر کاربست‌های آن در استنباط فقهی^۱



_____ حسن رضایی صرمی^۲، علی اکبر دهقانی اشکذری^۳، مسیح بروجردی^۴ _____

چکیده

ظهور سخن، کارآمدترین منبع دریافت اهداف گوینده شمرده می‌شود که خود در سایه قرائن لفظی و غیر لفظی حاکم بر واژگان پدید می‌آید. سیاق از اثرگذارترین قرائن غیر لفظی است که گونه‌های فراوانی دارد. سیاق مقابله، گونه‌ای از این دست است که هویتی نزدیک به وحدت سیاق دارد و بر پایه تقابل و رویارویی، ظهورساز است و به استناد دلایل حجیت ظهورات، معتبر و متبع است. ویژگی تقابل، مقتضی وحدت و گسست میان طرفین تقابل است و بسته به رابطه نسبی میان آن دو متغیر است. پیدایش سیاق مقابله نوعاً به مقام بیان منوط نیست؛ هرچند

کارکردها و شیوه‌بازشناسی سیاق مقابله با تأکید بر کاربست‌های آن

۱. تاریخ دریافت مقاله: ۴۰۲/۵/۱۰ تاریخ تأیید مقاله: ۴۰۲/۶/۳۱

۲. دانش پژوه مؤسسه عالی فقه و علوم اسلامی، قم، ایران. (نویسنده مسئول) hasan67.rezaee@gmail.com

۳. پژوهشگر و استاد حوزه علمیه استان یزد، ایران. Ali21333@yahoo.com

۴. استاد سطوح عالی حوزه علمیه قم، ایران. massih_boroujerdi@yahoo.com

در مواردی این وابستگی وجود دارد. سیاق مقابله در بازشناسی معانی واژگان، ویژگی‌های مورد نظر گوینده در معنا، معنای لغوی واژه، نفی قیود محتمل و حتی شناخت نسخه صحیح، بسیار کارآمد است. گونه‌های سیاق مقابله متنوع است و شیوه‌های شایع آن در ساختار توصیف به غیر، غایت، تقسیم، بدل و مبدل و عطف نمایان می‌شود. برخی از انواع سیاق پوشیده است و از جامعیت و گستره‌ای برخوردار است که فهم و برداشت از طیف گسترده‌ای از روایات معصومین علیهم‌السلام و سخنان فقیهان را تحت تأثیر قرار می‌دهد.

واژگان کلیدی: فرینه، سیاق، سیاق مقابله، ظهور، اتحاد، تقابل.

مقدمه

پیروان ادیان، همواره آموزه‌های دینی خود را در بستر الفاظ به‌جا مانده از گذشته جستجو می‌کنند و بدین جهت یکی از ضروریات در فهم آموزه‌های دینی، توجه ویژه به ابزارهای فهم سخن است. آموزه‌های دین اسلام که برگرفته از قرآن و روایات معصومین است نیز از این قاعده مستثنا نبوده و نیست؛ ازاین‌رو دانشمندان اسلام تمام تلاش خود را در راستای فهم دین از توجه به ابزارهای فهم متن، غفلت نکرده و در لابه‌لای کارهای اجتهادی خود، به‌ویژه در کتب اصولی بدان پرداخته‌اند.

یکی از این عرصه‌های جدید که مربوط به ابزار فهم متن می‌شود، «سیاق» است. سیاق انواع گوناگونی دارد؛ از جمله سیاق امتنان، وحدت سیاق، سیاق تحدید، سیاق مقابله و... . سیاق مقابله به عنوان یکی از مهم‌ترین انواع سیاق و ابزاری کاربردی در فهم متن مطرح است. فهم چستی سیاق مقابله، کارکردها و شیوه بازشناسی آن، مؤلفه‌های شاخص در این مقوله شناخته می‌شود که نوشتار پیش رو درصدد تبیین و تحلیل آن، با توجه به مصادیق کاربردی در آموزه‌های دینی است. نویسنده به کاربردهای مفهوم‌شناسی اکتفا نکرده و تلاش نموده است دیگر آثار سیاق مقابله را نیز شماره کند.

پیشینه
روش‌های
اجتهاد

در
این
مقاله
به
روش‌های
سیاق
مقابله
در
فهم
متن
توجه
شده
است

پیشینه

سیاق به عنوان یکی از قرائن پررنگ در منابع متن‌محور، به صورت پراکنده و بدون چارچوب روشن، در لابه‌لای آثار فقیهان به اقتضای مورد، مستند قرار گرفته است؛ چنان‌که در نگارش‌های متعددی کانون توجه قرار گرفته است. اغلب این آثار، با تمرکز روی اصل قرینیت

سیاق، به بررسی موردی اثرگذاری سیاق در آیات و روایات و کتب تفسیری و غیر تفسیری اختصاص داشته، یا به اعتبارسنجی اصل قرینیت سیاق پرداخته‌اند؛ بی‌آنکه انواع سیاق، بازشناسی شده و هویت هریک بررسی و گونه‌شناسی شود.^۱ در این میان مقاله «نقش قرینه مقابله در تفسیر قرآن» از خرقانی و هاشمی^۲ با تمرکز بر سیاق مقابله، به بازشناسی آثار قرینه مقابله پرداخته و به کارکردهای مفهوم‌شناسانه و ادبی-تفسیری اشاره می‌کند و نمونه‌هایی چند از برداشت‌های فقهی از آیات احکام را بازگو می‌کند. نویسندگان از گونه‌شناسی سیاق مقابله و مؤلفه‌های ساختارهای آن سخنی به میان نیاورده و کارکردهای یادشده را اغلب با نگاه عام و قرآن‌محور دنبال می‌کنند. نوشتار حاضر علاوه بر پر نمودن خلأهای یادشده، با نگاهی خرد و فقیهانه به بازشناسی دقیق و جزئی‌تر کارکردهای سیاق مقابله پرداخته و نمونه‌های متعددی را از برداشت‌های فقهی و اصولی دانشمندان امامی در ابواب گوناگون فقه و اصول ارائه می‌نماید و از جایگاه مقام بیان، در پیدایی سیاق مقابله سخن می‌راند.

مفهوم‌شناسی

«سیاق مقابله» اصطلاحی مرکب از دو واژه سیاق و مقابله است. «سیاق» در لغت، مصدر فعل «ساق، يسوق» است. اصل آن «سِوَق» بوده که به دلیل کسره «سین»، حرف «واو» به «یاء» تبدیل شده است^۳ و در معانی مختلفی از جمله: رشته پیوسته، راندن، تابع، اسلوب و روش، امور مخفی، و مهریه به کار برده شده است.^۴ ابن فارس ماده «س و ق» را دارای یک اصل که «حَدُّو الشَّيْء» (راندن یک چیز) باشد، می‌داند.^۵ بنابراین همه معانی سیاق نیز به این ریشه برمی‌گردد. سیاق کلام نیز در لغت به معنای جریان و شیوه رانده شدنش از ابتدا تا انتهاست. سیاق در اصطلاح، خصوصیتی غیر لفظی، ولی مرتبط با

۱. مقالات فراوانی در این دسته قرار می‌گیرند که خواننده می‌تواند با جستجو در وبگاه‌های مربوطه، به بیش از ۵۰ نمونه دست یابد.

۲. خرقانی، هاشمی، «نقش قرینه مقابله در تفسیر قرآن»، آموزه‌های قرآنی، صص ۱۰۷-۱۳۰، ش ۱۹، بهار و تابستان ۱۳۹۳ ش.

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

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

۵. ابن فارس، معجم مقایس اللغة، ج ۳، ص ۱۱۷.

کلام است که شایع و ضابطه مند نبوده و با مناسبات مقام، حال متکلم، حالت الفاظ، جملات و مانند آن محقق می شود.^۱

«مقابله» از ریشه «قبل» و در معنای «مواجهه و رویارویی» به کار می رود^۲ و از آن رو که مصدر باب مفاعله است، در مقایسه دو چیز تبلور می یابد که به نوعی با یکدیگر قرابت و شباهت دارند و برابر و رو در روی یکدیگر شمرده می شوند^۳ و گاه به «مقابله به مثل» تعبیر می شود.^۴ جهت رویارویی و نیز مثبت و منفی بودن آن با توجه به متعلق مقابله متفاوت است. «مقابله العدو» به معنای رویارویی برای جنگ و «مقابله الكتاب» در برخی کاربردها به معنای «معارضه با قرآن» است^۵، یا کلمه «تقابل» - که در برخی کتب لغت به معنای «مقابله» دانسته شده^۶ - در رویارویی مثبت به کار رفته است؛ مانند «إِخْوَانًا عَلَى سُرُرٍ مُتَقَابِلِينَ»^۷، «مُتَكَبِّرِينَ عَلَيْهَا مُتَقَابِلِينَ»^۸ و «تَقَابَلَ الْقَوْمُ: استقبل بعضهم بعضاً»^۹. البته کاربرد مقابله در جهت منفی رویارویی یعنی جنگ، معارضه و اختلاف بیشتر است و از این رو بار معنایی منفی آن به ذهن نزدیک تر می نماید.

سیاق مقابله در کلمات دانشمندان با تعبیر دیگری چون «قرینه مقابله»^{۱۰} و «مقابله»^{۱۱} نیز به کار رفته و گاه با عبارت «هذا فی مقابل هذا»^{۱۲} بدان اشاره می شود. با توجه به این کاربردها می توان گفت سیاق مقابله در همان معنای لغوی، یعنی «مواجهه و رویارویی دو

پیشینه
اصول فقه اسلامی

در بیان
تاریخچه

۱. بروجرودی و دیگران، «چیستی و جایگاه سیاق در استظهار»، پژوهشنامه اصول فقه اسلامی، ش ۱، ص ۷۵.
۲. فراهیدی، کتاب العین، ج ۵، ص ۱۶۷؛ جوهری، الصحاح، ج ۵، ص ۱۷۹۷.
۳. ابن منظور، لسان العرب، ج ۱۱، ص ۵۴۰.
۴. یزدی، فقه القرآن، ج ۲، ص ۲۷۲.
۵. ابن منظور، لسان العرب، ج ۱۱، ص ۵۴۰؛ جوهری، الصحاح، ج ۵، ص ۱۷۹۷.
۶. راغب، مفردات، ص ۶۵۴.
۷. سورة حجر، آیه ۴۷.
۸. سورة واقعه، آیه ۱۶.
۹. ابن منظور، لسان العرب، ج ۱۱، ص ۵۴۰.
۱۰. مانند: کاظمی، مسالك الأفهام إلى آیات الأحكام، ج ۳، ص ۲۳۹؛ سبزواری، ذخيرة المعاد، ج ۲، ص ۳۲۹؛ بهیانی، مصابیح الظلام، ج ۱، ص ۲۳۷؛ عاملی، مفتاح الكرامة، ج ۳، قسم ۱، ص ۴۵۳؛ نجفی، جواهر الکلام، ج ۲۸، ص ۳۸۲.
۱۱. مانند: بحرانی، الحقائق الناضرة، ج ۱، ص ۳۸۹؛ انصاری، أحكام الخلل في الصلاة، ص ۶۲.
۱۲. حلی، المقتصر، ص ۱۲؛ کرکی، جامع المقاصد، ج ۳، ص ۴۸۷.

چیز» به کار رفته است. بدین معنا که هرگاه بخشی از سخن، رویاروی بخش دیگری قرار گیرد - به اقتضای باب مفاعله و تشابه و تقابل به مثل -، ویژگی‌های آن بر بخش دیگر سایه افکنده و در فهم معنا مؤثر است. بر این اساس می‌توان سیاق مقابله در اصطلاح دانش مفاهیم و متن‌شناسی را چنین تعریف نمود: «پرتو افکنی دلالتی یک لفظ بر لفظ دیگر به جهت رویارویی الفاظ».^۱

«سیاق مقابله» با «وحدت سیاق» متفاوت است؛ زیرا وحدت سیاق «دلالت ناشی از یکپارچگی سخن» است، بی‌آنکه رویارویی دو بخش از سخن در آن ملحوظ باشد؛ برخلاف سیاق مقابله که اساس ظهورسازی‌اش بر مبنای تقابل است.^۲ به نظر می‌رسد ظهوری که از سیاق مقابله فهمیده می‌شود، قوی‌تر از ظهور برآمده از وحدت سیاق است.^۳

اعتبارسنجی سیاق مقابله

سیاق مقابله یکی از ابزارهای شکل‌گیری ظهور است و ظهور ناشی از آن مانند سایر ظهورات و به همان دلایل حجت است. در حجیت ظهور، منشأ ظهور موضوعیت ندارد. مهم آن است که از باب حدس و گمان نباشد و به میزان ظهور عرفی برسد؛ چه آنکه برخاسته از گفتار یا رفتار یا حالات و ویژگی‌های کلام باشد.^۴ از این رو است که اشارات کر و لال حجت است؛ بدان سبب که مانند لفظ، ظهورسازی می‌کند.^۵ بنابراین سیاق مقابله در دلالت کلام نقش داشته و اثر آن، طبق سیره عقلا است.

باید دانست کاربست و اعتبار سیاق مقابله در میان اهل علم به اندازه‌ای شایع است که

۱. شبیه این تعریف را ملاحظه کنید در: خرقانی و هاشمی، «نقش قرینه مقابله در تفسیر قرآن»، آموزه‌های قرآنی، ش ۱۹، ص ۴.

۲. ن. ک: بروجرودی و دیگران، «حجیت وحدت سیاق و گستره آن از منظر اصولیان»، پژوهش‌نامه اصول فقه اسلامی، ش ۳، ۱۳۹۹ ش.

۳. برای مطالعه بیشتر ن. ک: رضایی و دیگران، انواع سیاق و حدود حجیت آن، پایان‌نامه مرکز مدیریت حوزه علمیه قم، ص ۱۰۵.

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

۵. مانند: طوسی، المبسوط، ج ۵، ص ۱۰۲؛ ابن ادریس، السرائر، ج ۲، ص ۶۷۸؛ نجفی، جواهر الکلام، ج ۳۳، ص ۲۰۱.

کسی از حجیت آن سخن نرانده است؛ بلکه می‌توان گفت موارد تخصیص و تقیید بین عام و خاص، و مطلق و مقید از باب قرینهٔ مقابله است. بدین صورت که در یک دلیل، عام بیان شده و ظاهر آن ارادهٔ عام است. ولی با سنجش و مقابله با دلیل خاص روشن می‌شود مراد از عام، ولو مراد جدی، عام غیر از خاص بوده است. دلیل مطلق هم به همین شکل است که ظاهر آن ارادهٔ در تمام حالات است؛ ولی با سنجش با دلیل مقید و مقابله با آن روشن می‌شود مراد از مطلق، مطلق غیر از مورد مقید است.^۱

به تعبیر دیگر هرچند در ادبیات متداول عرفی، عام با دلیل خاص تخصیص زده می‌شود و مطلق با دلیل مقید، ولی نکتهٔ اساسی در این تخصیص و تقیید، همان قرینهٔ مقابله است. ولی چون بحث عام و خاص و مطلق و مقید بحث فراگیری است، نتیجهٔ قرینیت مقابله، یعنی عرفیت تخصیص و تقیید، در مورد آن مطرح می‌شود و دیگر اشاره‌ای به منشأ آن نمی‌شود.

تعبیر به قرینه در مورد سیاق مقابله^۲ و شیوع کاربست آن و مقبولیت از سوی همگان، همگی کاشف از ظهورسازی این سیاق و حجیت آن است. البته نیازمندی فهم مقابله به تأمل و دقت، در برخی موارد، موجب نقصان در ظهور سیاق مقابله نیست و تأمل و دقت صرفاً در شناخت اصل مقابله و جهت آن است؛ ولی پس از آنکه سیاق مقابله و جهت آن شناخته شد، ظهور آن همچون دیگر ظواهر بوده و هیچ ضعفی ندارد. بنابراین اگر شخصی سیاق و جهت مقابله را با تأمل به دست آورد و برای عرف روشن کند بی‌درنگ برای آنان ظهور این سیاق آشکار شده و می‌پذیرند.

کارکردهای سیاق مقابله

سیاق مقابله با توجه به ویژگی غیر لفظی بودن، نقش پررنگی در ظهور سازی داشته و کارکردهای گوناگونی دارد. توجه به این کارکردها خواننده را به ظرایف معنارهنمون می‌سازد. در این بخش برخی از کارکردهای مهم سیاق مقابله با عنایت ویژه به کاربردهای

۱. به نظر می‌رسد قرینهٔ مقابله در صورتی است که متکلم، خود دو امر را مقابل هم قرار دهد و این تقابل از جهاتی از مراد جدی متکلم کشف نماید. در دلیل عام و خاص اساساً از ناحیهٔ متکلم تقابلی صورت نگرفته است تا قرینهٔ مقابله تشکیل شود.

۲. شبیری، کتاب نکاح، ج ۲، ص ۱۴۲۵؛ همان، ج ۴، ص ۱۰۷۶؛ همان، ج ۴، ص ۱۱۵۸.

فقهی و اصولی، بازشناسی و بیان می‌شود. باید توجه داشت قرینهٔ مقابله تنها بر معنایی که در آن به کار رفته، دلالت داشته و دلالتی بر حقیقی و مجازی بودن ندارد و نمی‌توان معنای موضوع له لفظ را با سیاق مقابله دانست.^۱

۱. بازشناسی ویژگی‌های معنا

در بسیاری از متون دینی، واژگانی به کار برده می‌شود که مفهوم کلی آن روشن است، ولی ویژگی‌هایی در میان است که برای بازشناسی آن به کاربرست ابزاری جز خود واژه نیاز است. در برداشت‌های دانشمندان موارد فراوانی را می‌توان مشاهده نمود که سیاق، ابزاری در راستای تشخیص خصوصیات معانی قرار گرفته است.

نمونهٔ نخست روایت معروف اصولی «الْوُقُوفُ عِنْدَ الشُّبْهَةِ خَيْرٌ مِنَ الْإِفْتِحَامِ فِي الْهَلَكَةِ»^۲ است. هرچند مفهوم واژهٔ وقوف روشن است، ولی ارادهٔ توقف در عمل یا در فتویٰ نیازمند قرینه است. برخی به استناد قرینهٔ مقابله، توقف در عمل را برگزیده‌اند؛ چه آنکه «وقوف» در مقابل «اقتحام» آمده است و «اقتحام» به معنای ورود در عمل است.^۳

نمونهٔ دوم روایت «قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام عَنْ رَجُلٍ تَزَوَّجَ امْرَأَةً فَعَلِمَ بَعْدَ مَا تَزَوَّجَهَا أَنَّهَا كَانَتْ زَنْتًا قَالَ إِنْ شَاءَ زَوْجُهَا أَنْ يَأْخُذَ الصَّدَاقَ مِنَ الَّذِي زَوَّجَهَا وَلَهَا الصَّدَاقُ بِمَا اسْتَحَلَّ مِنْ فَرْجِهَا وَإِنْ شَاءَ تَرَكَهَا»^۴ است. مفهوم «إِنْ شَاءَ تَرَكَهَا» ترک است ولی ویژگی ترک و اینکه به طلاق است یا به شکل دیگر، روشن نیست. گفته شده که فقرهٔ مذکور در مقابل فقرهٔ «إِنْ شَاءَ زَوْجُهَا أَنْ يَأْخُذَ الصَّدَاقَ مِنَ الَّذِي زَوَّجَهَا» است و از تقابل میان آن دو دانسته می‌شود که مراد از «إِنْ شَاءَ تَرَكَهَا»، آن است که اخذ صداق و فسخ نکند؛ بلکه زن را به همان حال، نزد خود نگه‌دارد و مراد از فقرهٔ نخست این است که اگر بخواهد، می‌تواند زن را نگه ندارد و صداق را از مدلس بگیرد.^۵

۱. نجفی، جواهر الکلام، ج ۶، ص ۱۳۸.

۲. کلینی، الکافی، ج ۱، ص ۵۰.

۳. انصاری، فرائد الاصول، ج ۱، ص ۳۴۵.

۴. کلینی، الکافی، ج ۵، ص ۳۵۵، ح ۴.

۵. شبیری، کتاب نکاح، ج ۷، ص ۱۰۲۴.

سومین نمونه، روایت «سَأَلْتُ أَبَا الْحَسَنِ عليه السلام عَنْ تَبْعِيضِ السُّورَةِ فَقَالَ أَكْرَهُ وَلَا بَأْسَ بِهِ فِي النَّافِلَةِ»^۱ است. برخی از روایت، جواز تبعیض سوره را استفاده نموده‌اند؛^۲ با اینکه لفظ کراهت به معنای مرجوحیت مطلق بوده و ظهور در تحریم دارد. این برداشت بدان جهت است که کراهت به صیغه متکلم «أكره» بیان شده است و در مقابل «لا بأس» قرار گرفته است. چنین تقابلی ظهور در کراهت شخصیه ایجاد می‌کند.^۳ توضیح آنکه وقتی دو چیز در مقابل هم قرار می‌گیرند باید در حیث امتیاز مشابه باشند. مقابل «اکره»، «لا أكره» و مقابل «لا بأس به»، «به بأس» یا «لا» است. روایت از این تقابل عدول نموده و «أكره» را در مقابل «لا بأس به» قرار داده است. عدول از مقتضای مقابله، بر شخصی بودن کراهت در جمله «أكره» دلالت می‌کند.

نمونه چهارم، تقابل در آیه «فَالِقُ الْإِصْبَاحِ وَجَعَلَ اللَّيْلَ سَكَنًا»^۴ است که بر خروج بین‌الطوعین از شب دلالت دارد؛ چه آنکه مقتضای مقابله، خروج طرف نخست از طرف دیگر است.^۵ بدین ترتیب، با آنکه معنای صبح شامل بین‌الطلوعین می‌شود و معنای شب نیز اجمالاً روشن است، اما نسبت به دخالت بین‌الطلوعین در شب شک وجود دارد که با قرینه مقابله برطرف می‌شود.

در نمونه پنجم، در رابطه با اینکه حدث با تیمم از بین می‌رود یا نه؟ برخی به روایت ابن بکیر «قُلْتُ لِلصَّادِقِ عليه السلام: رَجُلٌ أَمَّ قَوْمًا وَهُوَ جُنُبٌ وَقَدْ تَيَمَّمَ وَهُمْ عَلَى طَهْوٍ فَقَالَ لَا بَأْسَ» تمسک نموده‌اند.

در روایت فوق، مقابله «رَجُلٌ أَمَّ قَوْمًا وَهُوَ جُنُبٌ وَقَدْ تَيَمَّمَ» با «وَهُمْ عَلَى طَهْوٍ» صریح در این است که شخص جنبی که تیمم می‌کند، طهارت از حدث ندارد.^۶

پیشینه
تفاوت

در تیمم
تفاوت
سال ۱۴۰۲

۱. عاملی، وسائل الشیعة، ج ۶، ص ۴۴.

۲. خویی، موسوعة، ج ۱۴، ص ۲۷۸.

۳. همان.

۴. سورة انعام، آیه ۹۶.

۵. نجفی، جواهر الکلام، ج ۷، ص ۲۲۴.

۶. همان، ج ۵، ص ۱۶۸.

۲. تعیین معنای واژگان مشترک

پاره‌ای از الفاظ میان دو یا چند معنا مشترکند. در این موارد لازم است گوینده با اقامه قرینه معین کننده، مقصود خود را از میان معانی روشن نماید. سیاق مقابله یکی از قرائنی است که گوینده می‌تواند با تکیه بر آن، معنای مراد را به مخاطب منتقل نماید. فقیهان امامی در موارد متعددی در الفاظ مشترک از این کاربرد بهره برده‌اند که ذیلاً به سه نمونه اشاره می‌شود:

نمونه نخست آیه «فَاعْتَرِلُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّى يَطْهُرْنَ فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ»^۱ است. مراد گوینده در «يَطْهُرْنَ» چیست؟ و مقاربت با همسر پس از انقطاع دم و پیش از غسل جایز است یا خیر؟ برخی به استناد مقابله بین «مَحِيض» و «يَطْهُرْنَ» مراد از «يَطْهُرْنَ» را انقطاع دم دانسته‌اند؛ چون محيض به معنای زمان وجود دم است؛ بنابراین مقابل آن، انقطاع دم خواهد بود نه غسل.^۲

نمونه دوم کلمه «رَأْس» است که در مورد تمام سر و صورت، و نیز در مورد غیر از صورت به کار می‌رود. در روایت «الْمُحْرَمُ يُؤْذِيهِ الذُّبَابُ حِينَ يُرِيدُ النَّوْمَ يَغْطِي وَجْهَهُ قَالَ نَعَمْ وَلَا يُحَمِّرُ رَأْسَهُ»^۳ کلمه «رَأْس» در مقابل کلمه «وجه» به کار رفته است و بنابراین «رَأْس» در روایت، به قرینه مقابله به معنای «ما عدا وجه» خواهد بود.^۴

نمونه سوم واژه یمین در حدیث پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله است: «إِنَّمَا أَقْضِي بَيْنَكُمْ بِالْبَيِّنَاتِ وَالْأَيِّمَانِ»^۵ است. یمین یکی از حجج است و در روایت، مقابل بینه قرار داده شده است. با توجه به این نکته روشن می‌شود بینه به معنای لغوی - یعنی مطلب روشن و واضح که لازمه آن حجیت است - نیست؛ بلکه معنای اصطلاحی آن یعنی دو شاهد عادل قصد شده است.^۶

پیش از این
مقاله را
در این
مجله
پژوهشی
پژوهشی
پژوهشی

کارکردها و شیوه‌های روشنی سیاق مقابله با تأکید بر کاربردهای آن

۱. سورة بقره، آیه ۲۲۲.

۲. طباطبائی، وسیلة الوسائل، ص ۶۰؛ لاری، التعلیقة علی ریاض المسائل، ص ۱۹۵.

۳. کلینی، الکافی، ج ۴، ص ۳۴۹.

۴. خویی، موسوعة، ج ۲۸، ص ۴۷۵.

۵. کلینی، الکافی، ج ۷، ص ۴۱۴.

۶. شبیری، کتاب نکاح، ج ۴، ص ۱۱۵۸.

۳. دستیابی به معنای لغوی واژه

گاه کتب لغت و زبان‌شناسان در ارائه معنای حقیقی واژه، تصویر روشنی ارائه نکرده و بعضاً با هم اختلاف دارند. در این موارد فقیه می‌تواند با مراجعه به کاربردهای واژه در منابع، به معنای موضوع‌له نزدیک و از آن آگاه شود. قرینه مقابله می‌تواند در این خصوص به کمک فقیه آمده و بدویاری رساند. به عنوان نمونه برای لفظ «دیباچ»، تعبیر مختلفی در کتب لغت بیان شده است. در اقرب الموارد، دیباچ به «الثوب الذي سده و لحمة حریر»^۱ معنا شده است. بر پایه این معنا، دیباچ با حریر محض یکی می‌شود، ولی مقتضای مقابله بین حریر و دیباچ در روایات، آن است که معنای حریر و دیباچ متغایر است. بنابراین تفسیر دیباچ به «الحریر المنقوش» - که در لسان العرب آمده است^۲ - قوی‌تر به نظر می‌رسد.^۳

۴. دلالت مقابله بر اتحاد در سنخ معنا

قرینه مقابله در برخی موارد دلالت بر اشتراک و یگانگی در سنخ دو معنا دارد. این کارکرد در نمونه‌های فراوانی مشاهده می‌شود که ذیلاً به برخی از آنها اشاره می‌شود:

نمونه نخست در این رابطه است که مراد از «الزکاة» فعل پرداخت کردن یا بخشی از مال است. در این خصوص به روایت عبدالله بن سنان استشهاد شده است: «...أَنَّ اللَّهَ فَرَضَ عَلَيْكُمُ الزَّكَاةَ كَمَا فَرَضَ عَلَيْكُمُ الصَّلَاةَ...»^۴. «الزکاة» در مقابل «الصلاة» قرار گرفته، و نماز از افعال است؛ پس زکات نیز از افعال است.^۵

نمونه دوم حدیث «فَمَنْ تَرَكَ الشُّبُهَاتِ نَجَا مِنَ الْمُحَرَّمَاتِ وَ مَنْ أَخَذَ بِالشُّبُهَاتِ اتَّكَبَ الْمُحَرَّمَاتِ وَ هَلَكَ مِنْ حَيْثُ لَا يَعْلَمُ»^۶ معروف به حدیث تثلیث است که «المحرمات» در مقابل «الشبهات» قرار گرفته است. الف و لام در «المحرمات» در جنس به کار رفته است؛

پیشینه لغوی

در این کتاب

۱. خوری شرتونی، اقرب الموارد في فصح العربية و الشوارد، ج ۲، ص ۱۷۰.

۲. ابن منظور، لسان العرب، ج ۲، ص ۲۶۲.

۳. خویی، موسوعة، ج ۱۲، ص ۳۲۹.

۴. کلینی، الکافی، ج ۳، ص ۴۹۷.

۵. شبیری، کتاب خمس، ج ۳، ص ۱۵۰.

۶. کلینی، الکافی، ج ۱، ص ۶۸.

پس الف و لام در «الشبهات» نیز الف و لام جنس خواهد بود.^۱ اگر الف و لام در «الشبهات» برای استغراق باشد به این معنا است که «هر کس همه شبهات را مرتکب شود، از انجام دادن کار حرام در امان نخواهد بود» و دیگر نظری به ارتکاب برخی مشتهبات نخواهد داشت و اثر اصولی آن روشن است.

در نمونه سوم در روایت «لَا يَنْقُضُ الْيَقِينَ بِالشَّكِّ وَلَا يُدْخِلُ الشَّكَّ فِي الْيَقِينِ وَلَا يَخْلُطُ أَحَدُهُمَا بِالْآخَرِ وَ لَكِنَّهُ يَنْقُضُ الشَّكَّ بِالْيَقِينِ»^۲ که یکی از ادله استصحاب است، کلمه «اليقين» در مقابل «الشك» به کار رفته است و چون مراد از «الشك»، مشکوک نیست، پس مراد از «اليقين» نیز متیقن نبوده و خود یقین اراده شده است.^۳

نمونه چهارم درباره روایات توقف - مانند روایت «فَإِنَّ الْوُقُوفَ عِنْدَ السُّبُهَاتِ خَيْرٌ مِنَ الْإِقْتِحَامِ فِي الْهَلَكَاتِ»^۴ - است. در این روایات «التوقف» در مقابل «الإقتحام» قرار گرفته است. مراد از اقتحام، ورود در کار، بدون نظر و رأی است؛ پس مراد از توقف نیز وارد نشدن در کار بدون نظر و رأی خواهد بود؛ یعنی از طرفی به جهت مقابله، یکی به معنای وارد شدن و دیگری به معنای وارد نشدن دانسته شده و از جهت دیگر، هر دو به معنای «بدون نظر و رأی»، یعنی بدون فتوا دانسته شده‌اند. نتیجه این معنا اختصاص روایات توقف، به توقف در عمل خواهد بود و دیگر ربطی به توقف در فتوا نخواهد داشت.^۵

نمونه پنجم در رابطه با روایت «سَأَلْتُهُ عَنْ وَقْتِ الظُّهْرِ وَالْعَصْرِ فَقَالَ وَقْتُ الظُّهْرِ إِذَا زَاغَتِ الشَّمْسُ إِلَى أَنْ يَذْهَبَ الظِّلُّ قَامَةً وَ وَقْتُ الْعَصْرِ قَامَةً وَ نِصْفُ إِلَى قَامَتَيْنِ»^۶ است که وقت ظهر را از زوال خورشید تا یک قامت، و وقت عصر را یک قامت و نیم تا دو قامت معرفی می‌کند. برخی از فقیهان بیان کرده‌اند که مراد از وقت عصر، زمان فضیلت نماز عصر است و به قرینه مقابله، مراد از وقت ظهر نیز زمان فضیلت خواهد بود.^۷

۱. تبریزی، أوثق الوسائل، ص ۲۷۹.

۲. کلینی، الکافی، ج ۳، ص ۳۵۲.

۳. مظفر، أصول الفقه، ج ۴، ص ۳۲۲.

۴. کلینی، الکافی، ج ۱، ص ۶۸.

۵. مروجی، تمهید الوسائل، ج ۴، ص ۴۰۱.

۶. طوسی، تهذیب الأحکام، ج ۲، ص ۱۹.

۷. انصاری، کتاب الصلاة، ج ۱، ص ۵۱.

نمونه ششم اینکه برخی وجوب ستر عورت را با آیه «قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ وَ يَحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ»^۱ به ضمیمه مرسله صدوق^۲ - که حفظ فرج در این آیه را به حفظ کردن از نگاه معنا نموده - استفاده نموده‌اند. ولی می‌توان بدون مرسله نیز وجوب پوشاندن عورت را از آیه استفاده نمود؛ زیرا دستور به حفظ فرج در مقابل امر به «غَضِّ بَصَرٍ» قرار گرفته است؛ لذا مراد از حفظ فرج، حفظ از نظر بوده و حفظ از زنا مراد نیست.^۳

ممکن است اشکال شود که اثبات اتحاد در سنخ، ناشی از وحدتی است که به لحاظ موضوع یا حکم در دلیل ایجاد شده است؛ بنابراین اثبات یگانگی از باب دلالت وحدت سیاق است، نه سیاق مقابله؛ مثلاً در نمونه نخست، تعبیر «فرض علیکم» تکرار شده و یک حکم بر زکات و صلوات مترتب شده است؛ بنابراین موجب اتحاد سیاق به لحاظ سنخ موضوع در دو حکم شده است. نیز در نمونه پنجم کلمه «وقت» تکرار شده است؛ بنابراین اتحاد سیاق بر اساس تکرار کلمه «وقت» اقتضا دارد که مراد از سنخ وقت در مورد زمان عصر و ظهر یکسان باشد. در پاسخ باید گفت: هرچند برخی از نمونه‌های یادشده با ایراد مواجه باشد، ولی اختصاصی به این موارد ندارد. افزون بر آنکه وجود وحدت سیاق و دلالت آن بر اتحاد در سنخ، منافاتی با سیاق مقابله ندارد. هریک از این دو نوع سیاق، بر وحدت سنخ دلالت دارند و از باب تعدد دال و مدلول بوده و دلالت تقویت می‌شود.

پوشش
فرج
در
قرآن

۵. نفی قیود محتمل

در مواردی که معنای کلمه روشن است، ولی دخالت قیدی در ثبوت حکم برای آن محتمل است می‌توان با سیاق مقابله قید را نفی کرد. به عنوان نمونه در رابطه با اینکه «ذی القربی» در آیه خمس، یعنی «وَأَعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَ لِلرَّسُولِ وَ لِذِي الْقُرْبَى وَ الْيَتَامَى وَ الْمَسَاكِينِ وَ ابْنِ السَّبِيلِ»^۴ اطلاق داشته و شامل غنی و فقیر می‌شود یا به خویشاوندان فقیر اختصاص دارد، بحث است؛ یکی از شواهد اطلاق «ذی القربی» و عدم

در
آیه
خمس

۱. سورة نور، آیه ۳۰.

۲. عاملی، وسائل الشیعة، ج ۱، ص ۳۰۰.

۳. گلپایگانی، کتاب الطهارة، ص ۶۶.

۴. سورة انفال، آیه ۴۱.

دخالت قید «فقر» این است که در مقابل «ذی القربی»، «مساکین» آمده است و ظاهر مقابله، عدم اعتبار فقر در «ذی القربی» است.^۱

۶. تقييد مطلق

اطلاق لفظ سبب شمول آن بوده و تمام مصادیق و افراد را در بر می‌گیرد. سياق مقابله می‌تواند اطلاق را تحت تأثیر قرار داده و لفظ را به برخی مصادیق اختصاص دهد. این کارکرد در موارد مختلفی مورد استفاده قرار گرفته است.

نمونه نخست، کلمه «سَيِّئَةٌ» و «سَيِّئَاتٍ» است. این واژه در قرآن، در مطلق گناهان - چه صغیره و چه کبیره - به کار رفته است، ولی در آیه «إِنْ تَجْتَنِبُوا كَبَائِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ وَنُدْخِلْكُمْ مُدْخَلًا كَرِيمًا»^۲ در برابر «کبائر» قرار گرفته است. این تقابل قرینه است که مراد از «سَيِّئَاتٍ» در آیه، خصوص گناهان صغیره است. همین برداشت در روایت تأیید شده است.^۳

نمونه دیگر اطلاق آیه «فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ»^۴ است که تمام کسانی را که ماه مبارک رمضان را درک کرده‌اند، شامل می‌شود؛ ولی فراز بعدی آیه، یعنی «وَمَنْ كَانَ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ» در مقابل صدر قرار داشته و موجب تقييد صدر آیه به غیر مسافر و مریض می‌شود.^۵

سومین نمونه روایت «فِي رَجُلٍ ادَّعَى عَلَى امْرَأَةٍ أَنَّهُ تَزَوَّجَهَا بِوَلِيِّيٍّ وَشُهودٍ وَانْكَرَتِ الْمَرْأَةُ ذَلِكَ فَأَقَامَتْ أُخْتُ هَذِهِ الْمَرْأَةِ عَلَى هَذَا الرَّجُلِ الْبَيِّنَةَ أَنَّهُ قَدْ تَزَوَّجَهَا بِوَلِيِّيٍّ وَشُهودٍ وَلَمْ يُوقَّتَا وَقْتًا»^۶ است. طبق روایت، مرد بی‌بینه اقامه می‌کند که زنی را با اذن ولی و با شهود به ازدواج خود در آورده است و آن زن انکار می‌کند. در مقابل، خواهر آن زن بی‌بینه اقامه می‌کند که این

۱. کرباسی، إشارات الأصول، ص ۴۶۰.

۲. سورة نساء، آیه ۳۱.

۳. ن.ک: خرقانی و هاشمی، «نقش قرینه مقابله در تفسیر قرآن»، آموزه‌های قرآنی، ش ۱۹، ص ۲؛ قرشی،

قاموس قرآن، ج ۶، ص ۷۵.

۴. سورة بقره، آیه ۱۸۵.

۵. حکیم، مصباح المنهاج - کتاب الصوم، ص ۲۶۸.

۶. کلینی، الکافی، ج ۵، ص ۵۶۲.

مرد او را - نه خواهرش را - با اذن ولی و با شهود به تزویج خود در آورده است و بینة خواهر آن زن، وقتی را برای تزویج معین نمی‌کنند. مقتضای مقابله آن است که بینة مرد دارای تاریخ بوده است؛ چون در مقابل بینة زن ذکر شده و بینة زن تاریخی نیاورده است.^۱ البته ممکن است خصوصیت مورد نیز اثرگذار باشد ولی منافاتی با قرینیت سیاق ندارد.

۷. شناخت نسخه صحیح

یکی از راه‌های اتقان احادیث، مقابله نسخ است؛ به این معنا که دو نسخه را در مقابل هم قرار داده و با سنجش کلمات هر دو، موارد مغایر مصداق‌یابی شده و با در نظر گرفتن قرائن دیگر، نسخه صحیح انتخاب می‌شود. شبیه این کار بست در قرینه مقابله نیز دیده می‌شود. بدین صورت که قرینه مقابله تردید میان دو واژه را برطرف نموده و نسخه صحیح را معین می‌نماید. به عنوان نمونه، حرمت آب انگور در اثر نشیش (صدایی که پیش از جوش آمدن ایجاد می‌شود)، بستگی به قرائت روایت «اذا نشَّ العَصِيرُ أو غلی یحرم»^۲ با «واو» یا «أو» دارد. قرائت به واو، حرمت را منوط به نشیش و غلیان دانسته و قرائت به «أو» هریک از نشیش و غلیان را برای حرمت کافی می‌داند. برخی از فقیهان به استناد مقابله، میان نشیش و غلیان، نسخه صحیح را «واو» دانسته‌اند؛ چراکه همیشه پیش از غلیان، نشیش محقق می‌شود؛ لذا مقابله میان آن دو با «أو» وجهی ندارد.^۳

پیش از این
در این کتاب

در سال ۱۴۰۲

تأثیر مقام بیان بر دلالت سیاق مقابله

مقام بیان گاهی تام است؛ یعنی متکلم در صدد بیان تمام مصادیق و مطالب موضوع سخن است، و گاهی ناقص؛ یعنی متکلم قصد اجمال‌گویی با سخن خود ندارد و با این حال تنها قصد اشاره به برخی از مصادیق یا احکام موضوع سخن خود را دارد. روشن است که قرینه مقابله متوقف بر این مقام بیان نیست. اما این موضوع همیشگی نبوده و در برخی موارد متوقف بر «مقام بیان تام» است و با خدشه در آن، سیاق مقابله، کارایی خود را از دست خواهد داد.

۱. شبیری، کتاب نکاح، ج ۴، ص ۱۰۷۶.

۲. کلینی، الکافی، ج ۶، ص ۴۱۹.

۳. روحانی، فقه الصادق علیه السلام، ج ۳، ص ۳۲۳.

به عنوان مثال، کلمه «شک» در معنای متساوی‌الطرفین و در معنای مقابل یقین به کار می‌رود. کلمه «شک» در دلیل حجیت استصحاب در مقابل یقین به کار رفته است؛ بنابراین قرینه است بر اینکه «شک» شامل ظن نیز می‌شود. در این مورد فهم تقابل، وابسته به آن است که متکلم در مقام بیان تمام حالات باشد. اما اگر در مقام بیان نباشد، محتمل است «شک» در مقابل یقین، و وهم و ظن و به معنای احتمال متساوی‌الطرفین باشد؛ گویا عبارت در واقع چنین است: «یقین را با شک نقض نکن، ولی با یقین دیگر نقض کن، و نسبت به وهم و ظن توقف کن!؛» در این عبارت «شک» به معنای شک متساوی‌الطرفین و در مقابل دو فقره دیگر قرار گرفته است.

در نمونه دیگر، مقتضای مقابله در مقبوله عمر بن حنظله «يُنْظَرُ إِلَى مَا كَانَ مِنْ رَوَايَتِهِمْ عَنَّا فِي ذَلِكَ الَّذِي حَكَّمَا بِهِ الْمُجْمَعُ عَلَيْهِ مِنْ أَصْحَابِكَ فَيُؤْخَذُ بِهِ مِنْ حُكْمِنَا وَ يُتْرَكُ الشَّاذُّ الَّذِي لَيْسَ بِمَشْهُورٍ عِنْدَ أَصْحَابِكَ»^۱ بین «مجمع علیه» و «شاذ» آن است که مراد از «مجمع علیه» اجماع اصطلاحی نبوده، بلکه شهرت مراد باشد. همچنین بر اساس همین مقابله، می‌توان قید «الذی لیس بمشهور عند اصحابک» را قید توضیحی برای کلمه «شاذ» قرار داد.^۲ ولی استفاده این دو نکته بر اساس در مقام بیان بودن است. اگر در مقام بیان بودن اثبات نشود، محتمل است قید مذکور احترازی و «مجمع علیه» به معنای اصطلاحی باشد و در روایت حکم «مشهور» را بیان ننموده‌اند.

انواع پیکره و ساختار سیاق مقابله

سیاق مقابله ویژگی فرالفظی است و به یک قالب محدود نمی‌شود؛ بنابراین می‌تواند در قالب‌ها و ساختارهای مختلف و متنوعی پدیدار شود. بازشناسی چگونگی پیکربندی سیاق مقابله و شیوه‌های پیدایش آن، به گوینده و شنونده قالب‌هایی را ارائه می‌دهد که هریک می‌تواند از آن بهره ببرند. گوینده می‌تواند برای انتقال مفاهیم خود از پیکره‌ها استفاده کند و در قالب قرینه مقابله مقصود خود را به مخاطب منتقل نماید و شنونده نیز بر اساس همین قالب‌ها

پیشینه
پژوهش‌های
سیاق مقابله

کارکردها و شیوه‌های بازشناسی سیاق مقابله با تأکید بر کاربردهای آن

۱. کلینی، الکافی، ج ۱، ص ۶۸.

۲. صالحی مازندرانی، مفتاح الأصول، ج ۳، ص ۲۳۳.

به شناسایی سیاق مقابله پرداخته و مقصود گوینده را درمی یابد. طبعاً هریک از این قالب‌ها، ویژگی‌ها و ضوابطی دارد که بدون تحقق آنها دلالت سیاق مقابله پدید نمی آید. در این نوشتار عمده نگاه به جنبه دوم است؛ چه آنکه فقیه با متون دینی مواجه است و می خواهد با شناخت انواع قالب‌ها و ضوابط هریک به کشف سیاق‌های مقابله در آموزه‌های دینی بپردازد. البته برشماری تمام قالب‌ها از عهده مقاله خارج است و اساساً بسیاری از سیاق‌های مقابله در قالب روشن و ضابطه‌مندی ارائه نشده و از روش خاصی پیروی نمی کند.

۱. توصیف به غیر

توصیف به تنهایی بر مقابله دلالت نمی کند؛ اما آنگاه که با واژه «غیر» ابراز شود، به دلیل ایجاد نوعی تقابل میان پیش و پس خود، سیاق مقابله را ترتیب داده و بر رویارویی آن دو دلالت می کند. به عنوان نمونه، لفظ احصان بر معانی مختلفی از جمله عفت و تزویج اطلاق می شود، ولی اولی در مراد از «محصنین» در آیه «وَأَجَلْ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكَ أَنْ تَبْتَغُوا بِأَمْوَالِكُمْ مُحْصِنِينَ غَيْرَ مُسَافِحِينَ»^۱ این است که به معنای «عفت و پاکدامنی از زنا» باشد؛ چراکه لفظ «محصنین» در مقابل «مسافحین» قرار دارد که بی شک در معنای زنا به کار می رود.^۲

توصیف به غیر، برای ایجاد تقابل باید توضیحی باشد، اما اگر احترازی باشد، آنچه پس از «غیر» واقع شده، فردی از ما قبل «غیر» است؛ مثلاً «غیر فاسق» در «عالم غیر فاسق را اکرام کن»، وصف احترازی و بدین معناست که عالم بر دو قسم فاسق و غیر فاسق است، و تنها اکرام عالم غیر فاسق واجب است.

۲. بیان غایت

گوینده می تواند مقابله را در قالب غایت ترتیب دهد. غایت به جهت ویژگی ایجاد مقابله میان پیش و پس خود، میان آن دو ارتباط رویارویی ایجاد نموده و آثار قرینه مقابله را به مخاطب منتقل می نماید. این کاربست در روایت «أَنَّهُ قَضَى أَنْ يُحْجَرَ عَلَى الْغُلَامِ الْمُفْسِدِ حَتَّى

۱. سورة نساء، آیه ۲۴.

۲. شریف مرتضی، الإلتصار، ص ۲۷۳.

يَعْقِلُ»^۱ مورد استناد فقیهان قرار گرفته و سبب ظهور «يعقل» در کفایت رشد شده است و این به برکت تقابلی است که میان «يعقل» - به معنای خروج از افساد که مرادف رشد است - و «المفسد» رخ نموده است.^۲ همین کار بست در آیه «فَاعْتَرَلُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ وَلَا تَقْرُبُوهُنَّ حَتَّى يَطْهُرْنَ»^۳ درباره «يَطْهُرْنَ» مشاهده می شود که پیش تر گذشت.^۴

۳. تنويع و تقسيم

از ديگر قالب های شایع سياق مقابله، تقسیم و فرع بندی است؛ از این جهت که قسیم باید با قسیم دیگر مقابله و اختلاف داشته باشد، وگرنه قسیم نخواهد شد. بنابراین گاهی موضوعی عام به موضوعات خاص تر تقسیم شده و احکام آن موضوعات خاص بیان می شود و گاهی مطلبی عام یا حکمی عام تقسیم شده و قسیم های مختلفی از آن مطلب یا حکم ایجاد می شود که اینها در مقابل هم قرار گرفته و آثار سياق مقابله در این موارد جاری خواهد بود. در ذیل به نمونه هایی اشاره می شود.

نمونه نخست درباره صحیحه «سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام عَنْ رَجُلٍ بَالَ فِي مَوْضِعٍ لَيْسَ فِيهِ مَاءٌ فَمَسَحَ ذَكَرَهُ بِحَجَرٍ وَقَدْ عَرِقَ ذَكَرُهُ وَفَخِذَاهُ قَالَ يَغْسِلُ ذَكَرَهُ وَفَخِذَيْهِ وَسَأَلْتُهُ عَمَّنْ مَسَحَ ذَكَرَهُ بِيَدِهِ ثُمَّ عَرَقَتْ يَدُهُ فَأَصَابَ ثَوْبَهُ يَغْسِلُ ثَوْبَهُ قَالَ لَا»^۵ است که ادعا شده تعبیر «مَسَحَ ذَكَرَهُ بِيَدِهِ» ظهور در مسح خصوص موضع بول دارد؛ زیرا این فقره در مقابل فقره «فَمَسَحَ ذَكَرَهُ بِحَجَرٍ» قرار گرفته است که به معنای مسح خصوص موضع بول با سنگ است.^۶ در این مثال مسح ذکر به مسح با سنگ و مسح با دست تقسیم شده است.

نمونه دوم درباره برداشت وثاقت است. گفته شده که روایت «يَا أَبَا الْوَرْدِ... أَمَّا أَنْتُمْ فَتَرْجِعُونَ مَغْفُورًا لَكُمْ وَ أَمَّا غَيْرُكُمْ فَيُحْفَظُونَ فِي أَهَالِيهِمْ وَ أَمْوَالِهِمْ»^۷ دلالت بر وثاقت

۱. صدوق، من لا يحضره الفقيه، ج ۳، ص ۲۸.

۲. شبیری، کتاب اجاره، ص ۸۱.

۳. سورة بقره، آیه ۲۲۲.

۴. لاری، التعليقات على رياض المسائل، ص ۱۹۵.

۵. اصفهانی، ملاذ الأخیار، ج ۳، ص ۲۰۲.

۶. خویی، موسوعة، ج ۳، ص ۲۲۶.

۷. کلینی، الکافی، ج ۴، ص ۲۶۴.

ابوالورد ندارد؛ زیرا تعبیر «مغفوراً لکم» که به ابو الورد داده شده است در مقابل «أما غیرکم» است و چون ظهور تعبیر دوم در اراده غیر شیعه قابل انکار نیست، روشن می شود که مراد از تعبیر نخست، صرفاً بیان شیعه بودن ابو الورد است و دلالتی بر توثیق این شخص ندارد.^۱

در نمونه سوم در رابطه با اینکه مراد از «المجمع علیه» در مقبوله عمر بن حنظله^۲، اجماع یا شهرت است، به قرینه مقابله استشهاد شده است که لفظ مذکور در مقابل «و یترک الشاذّ الذی لیس بمشهور» قرار گرفته است و بنابراین به معنای شهرت است.^۳ البته ظاهراً قید «الذی لیس بمشهور» باید صفت توضیحی برای «الشاذّ» قرار داده شود تا این معنا به دست آید.

چهارمین نمونه برداشت وجوب از «ینبغی» در صحیح^۴ «ینبغی لِلصَّوْرَةِ أَنْ یَحْلِقَ وَ إِنْ كَانَ قَدْ حَجَّ فَإِنْ شَاءَ قَصَرَ وَ إِنْ شَاءَ حَلَقَ»^۵ است. «ینبغی» به خودی خود دلالتی بر وجوب ندارد؛ ولی به جهت مقابله با قسمت بعد روایت یعنی «وَ إِنْ كَانَ قَدْ حَجَّ فَإِنْ شَاءَ قَصَرَ وَ إِنْ شَاءَ حَلَقَ»، دلالت بر وجوب پیدا می کند؛ به این جهت که حلق برای غیر صروره نیز مستحب است و از این رو اگر ینبغی به معنای استحباب باشد، تفاوتی با فقره دیگر پیدا نمی کند.^۶

۴. بدل و مبدل

بدل و مبدل در مقابل همدیگر قرار داشته و بر اساس مقابله و قرائن موجود در کلام، موجب ظهورسازی می شوند. مثلاً درباره دلیل اینکه وجوب مبدل، مقید به قدرت شرعی است، گفته شده که بدل با نبودن قدرت بر مبدل واجب می شود، وگرنه بدلیت بی معنا می شود. حال با توجه به قرینه مقابله کشف می شود مبدل زمانی واجب می شود که قدرت بر آن وجود داشته باشد. از جهت دیگر با توجه به اینکه قدرت معتبر در بدل (که نبودش شرط است) شرعی است، باید قدرت معتبر در مبدل نیز شرعی باشد؛ زیرا مقابله همان طور که در اصل اعتبار قدرت جاری است، در کیفیت اعتبار آن نیز جاری است.

پیشینه
اصول فقه

در
اصول فقه

۱. خویی، موسوعة، ج ۵، ص ۲۰۴.
۲. کلینی، الکافی، ج ۱، ص ۶۷.
۳. صالحی مازندرانی، مفتاح الأصول، ج ۳، ص ۲۳۳.
۴. کلینی، الکافی، ج ۴، ص ۵۰۳.
۵. خویی، المعتمد فی شرح المناسک، ج ۵، ص ۳۱۶.

پس آیه «فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا»^۱ دلالت مطابقی دارد بر اینکه شارع تیمم را مقید به نبود قدرت به کارگیری آب نموده است و به التزام، دلالت می‌کند که وجوب وضو، مشروط به قدرت بر به کارگیری آب است.^۲

۵. عطف

از اشکال شایع سیاق مقابله، عطف است. عطف با واو، او، ثم و امثال آن، چه بین دو کلمه و چه بین دو جمله باشد، از موارد سیاق مقابله است. معطوف و معطوف علیه یک گونه مقابله و تغایر با هم داشته و بدین جهت عطف دال بر اختلاف معنا است.^۳

ویژگی‌های قالب‌های سیاق مقابله

میزان دلالت هر کدام از قالب‌های سیاق مقابله متفاوت است و بسته به خصوصیت قالب و ویژگی‌های عمومی و فردی تفاوت می‌کند. بحث در این خصوص نیازمند تدوین مستقلی است. با این حال نویسنده با توجه به کاربرد فراوان قالب عطف با واو، به خصوصیات آن می‌پردازد.

عطف با واو بر وجود مغایرت بین معطوف و معطوف علیه دلالت دارد، ولی مهم مقدار مغایرت لازم بین آن دو است. برخی مغایرت به تباین را لازم دانسته، و بر این اساس «معادن» در روایت «الخمیس... علی الكنوز و المعادن و الغوص...»^۴ را به معنای معادن «بُری» دانسته‌اند؛ چون «غوص» بر آن عطف شده که مربوط به دریا است.^۵ در مقابل گروهی دیگر، صرف عطف را مقتضی تباین ندانسته و فراوانی ارتباط من وجه میان طرفین

پیشینه
اصول

کارکردها و شیوه‌های شناسی سیاق مقابله با تأکید بر کاربردهای آن

۱. سورة نساء، آیه ۴۳.

۲. آملی، تحریر الأصول، ص ۳۹۷.

۳. عطف را می‌توان یکی از مصادیق تنويع دانست؛ ولی نویسنده به جهاتی عطف را از تنويع جدا نمود؛ نخست آنکه تنويع در عطف جملات است و واو در مفردات. دیگر آنکه در تنويع ممکن است واو، استینافیه باشد ولی اینجا عاطفه است. فارغ از این مباحث، وجود نکات درخور توجه در این قسم، نگارنده را به اختصاص قسم ویژه‌ای به عطف سوق داد.

۴. طوسی، تهذیب الأحکام، ج ۴، ص ۱۲۶.

۵. خویی، موسوعة، ج ۲۵، ص ۱۱۹.

عطف را شاهد آن دانسته‌اند و بر این باورند که در این موارد حکم در مجمع عناوین - اگر قابل تأکید باشد - تأکید می‌شود.^۱

آری، متفاهم عرفی در عطف عام و خاص مطلق - خواه عام بر خاص عطف شده باشد یا خاص بر عام -، آن است که مراد از عام، غیر خاص است و بنابراین با آنکه «معادن» شامل «بری» و «بحری» است و «غوص»، به بحری اختصاص دارد، ظهور عرفی از آن، ارادهٔ معادن «بری» از «معادن» است.^۲

ظهور یادشده تا زمانی است که قرینه‌ای بر خلاف نیاید؛ هرچند ممکن است ادعا شود تناسب حکم و موضوع و شیوع به کارگیری عطف عام و خاص - حتی در فرض عطف عام بر خاص - به اندازه‌ای است که این ظهور را از بین برده است.

در مجموع نسبت میان معطوف علیه و معطوف، پنج صورت تصور می‌شود: یکم: تباین. مانند: «خمس در غنیمت و معدن واجب است». این قالب بیشترین انطباق با ظهور عطف و سیاق مقابله را داشته و فراوان به کار برده می‌شود.

دوم: تساوی. مانند «انسان متقی و پرهیزکار دروغ نمی‌گوید». این قالب در موارد عطف تفسیری کاربرد دارد. طرفین در معنا و مصداق مساوی بوده و صرفاً به لحاظ لفظ با یکدیگر مغایرت دارند. در این موارد اگر غرض تفسیر در بین نباشد، آوردن مساوی در معطوف لغو است. البته گفته شده صرف تغایر لفظی در مقابله با واو عطف در فرضی که «لا» در معطوف تکرار می‌شود، بسیار بعید است.^۳

سوم: عموم من وجه. مانند: «اکرام سادات و دانشمندان و میهمانان واجب است». در این موارد علاوه بر مغایرت مفهومی، مغایرت مصداقی به عموم من وجه نیز وجود دارد. ظهور اولیة مقابله با واو، مقتضی آن است که هر عنوان، مستلزم یک حکم خاص به خود باشد و در موارد اجتماع دو عنوان، دو حکم ثابت باشد؛ ولی در این موارد ظهور دیگری وجود دارد که بر این ظهور اولیة مقابله حاکم است، که آن ظهور ناشی از مناسبات عرفی

۱. شبیری، کتاب خمس، ج ۲، ص ۱۰۸،

۲. همان، ج ۲، ص ۱۰۸،

۳. همان، ج ۳، ص ۵۸۲،

کلام است که قصد متکلم از آوردن عناوین مختلف استحقاق این عناوین نسبت به اصل حکم است، نه تکرار حکم با تعدد عنوان.

چهارم: عام و خاص مطلق با تقدیم عام. با توجه به اینکه ظهور ابتدایی مقابله در مغایرت است، لازم است که از عام مفهومی غیر از خاص اراده شده باشد؛ مانند معدن در روایت پیش گفته. ولی در برخی موارد^۱ با توجه به قرائن و مناسبات، آوردن خاص پس از عام از باب تأکید و عنایت بیشتر و اشاره به مصداق روشن و مهم عام است.^۲ مانند امر به محافظت بر «صلوات» و «صلاة وسطی»^۳ در آیه «حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَالصَّلَاةِ الْوُسْطَى»^۴ بلکه گاهی آوردن خاص پس از عام مطلب جدیدی را - نه صرف تأکید - می‌رساند. در مثال «زید عالم و أعلم»، با اینکه به لحاظ مصداقی عنوان «عالم» عام و عنوان «أعلم» خاص است، ولی اثبات عنوان «عالم» ما را بی‌نیاز از اثبات عنوان «أعلم» برای زید نمی‌کند.^۵

پنجم: عام و خاص مطلق با تقدیم خاص. مقتضای ظهور ابتدایی مقابله در مغایرت این است که از عام معنایی غیر از خاص اراده شده باشد. عطف عام بر خاص در مواردی که ثبوت خاص برای یک فرد، مستلزم ثبوت عام برای آن فرد است، لغو است؛ مثلاً تعبیر «زید أعلم و عالم» صحیح نیست؛ زیرا با اثبات عنوان «أعلم» برای زید، دیگر نیازی به اثبات عنوان «عالم» برای او نخواهد بود و آوردن عام پس از خاص عرفاً قابلیت افاده تأکید ندارد تا از این باب قرار داده شود. شاید نکته مطلب این باشد که وقتی عام آورده می‌شود، فرد خاص هم به صورت مبهم در ضمن آن وجود دارد و بنابراین با آوردن خاص، توجهی ویژه به آن صورت می‌گیرد؛ ولی وقتی خاص آورده شود، توجه ویژه به آن صورت گرفته است و با آوردن عام، آن توجه ویژه تبدیل به توجه مبهم و اجمالی در ضمن سایر افراد عام می‌شود. ولی در برخی موارد، ثبوت حکم در مورد خاص، مستلزم ثبوت حکم در مورد عام نیست و

۱. وجه دیگر در ذکر خاص پس از عام این است که با ذکر فرد خفی و غیر مهم عام، نسبت به عمومیت عام تأکید صورت گیرد؛ مثل اینکه گفته شود «بی احترامی به والدین و آف به آنها جایز نیست».

۲. جمعی از محققان، جهاد در آینه قرآن، ج ۱، ص ۳۶۰؛ همان، ج ۲، ص ۱۴۶.

۳. سورة بقره، آیه ۲۳۸.

۴. کرباسی، إشارات الأصول، ص ۴۶۰.

۵. شبیری، کتاب نکاح، ج ۱۱، ص ۳۹۱۱.

از این جهت عام پس از خاص آورده می‌شود، که این فرض، متداول است؛ مثلاً گفته می‌شود: «نماز خواندن در مقام ابراهیم علیه السلام و حجر اسماعیل و هرجای مسجد الحرام فضیلت بسیار دارد». در این مثال مراد از «هرجای مسجد الحرام» در مقابل مقام ابراهیم علیه السلام و حجر اسماعیل علیه السلام نیست، بلکه از باب عطف عام بر خاص است.^۱ البته در این مورد هم لازم است وجهی برای آوردن خاص بیان شود؛ چراکه با وجود عام، دیگر نیازی به آوردن خاص نیست. شاید نکته ذکر خاص از باب کثرت ابتلا، کثرت به‌کارگیری در لفظ، وجود ابهامی در فرد خاص و امثال این نکات باشد.

سیاق‌های مستور و دشواری تشخیص آن

تشخیص سیاق مقابله در همه انواع آن یکسان نیست؛ گاهی دو طرف مقابله در کلام آمده است و گاه چنین نیست. تشخیص شیوه نخست به مراتب آسان‌تر است. قالب‌های پیشین، همگی زیرمجموعه نوع نخست‌اند؛ هرچند تشخیص سیاق در همه این موارد نیز یکسان نیست. تشخیص شیوه دوم که تنها یک طرف مقابله آورده شده، قدری دشوار بوده و نیازمند مطالعات فراگیر برای شناخت قرائن اجتماعی، تاریخی، محیط کلام، احوالات روز و امثال آن است. شاخص‌ترین نوع، که فقیه با آن مواجه است، مقابله احادیث اهل بیت و یا حتی کلمات دانشمندان با احادیث و فتاوی عامه است؛ بدین صورت که گاهی سخنی ظهور ابتدایی در معنایی دارد، ولی با دقت در مسئله و بررسی باورهای عامه که در مقابل نظر اهل بیت علیهم السلام یا دانشمندان قرار دارد، ظهور دیگری به دست می‌آید.

۱. سیاق مستور در روایات معصومین علیهم السلام

در موارد فراوانی دیده می‌شود که امام با توجه به فتاوی عامه یا روایات آنان، واژگانی به کار می‌برند که از آن معنایی جز ظاهرش اراده شده است. به عنوان نمونه می‌توان به موارد زیر اشاره کرد:

نمونه نخست: عزل به معنای بیرون ریختن منی به هنگام آمیزش است. برخی صحیحه

۱. شبیری، کتاب نکاح، ج ۱، ص ۱۳۸.

«أَنَّهُ سُئِلَ عَنِ الْعَزْلِ فَقَالَ أَمَّا الْأَمَةُ فَلَا بَأْسَ وَ أَمَّا الْحُرَّةُ فَإِنِّي أَكْرَهُ ذَلِكَ»^۱ را دال بر کراهت اصطلاحی (در مقابل حرمت) دانسته‌اند؛ زیرا اگر از تعبیر «یکره» استفاده می‌شد -با اینکه در ادبیات روایات بر اعم از کراهت اصطلاحی و حرمت اطلاق می‌شود-، به خاطر تقابل با «لا بأس»، ظهور در حرمت و وجود بأس، پیدا می‌کرد؛ ولی تعبیر «أکره ذلک» با «لا بأس» تقابل ندارد و بنابراین بر همان کراهت اصطلاحی حمل می‌شود و این روایت، بر حرمت بالخصوص یا بر اعم از حرمت و کراهت حمل نمی‌شود. از این استدلال، پاسخی داده شده که به تقابل مستور نظر دارد. در این پاسخ گفته شده است که تعبیر «أکره ذلک» به معنای اشمئزاز نفسانی نیست؛ بلکه فتوای به کراهت است، ولی به این جهت که فتوای به کراهت در مقابل فتوای عامه بیان شده است که قائل به کراهت اصطلاحی عزل بوده‌اند، کراهت در روایت را متشخص در حرمت می‌کند و تعبیر به «أکره ذلک» به جای استفاده از «یکره»، ظهور روایت در حرمت را تقویت می‌کند.^۲ به تعبیر دیگر، برای تشخیص اینکه مراد از «أکره» کراهت یا حرمت است، به سیاق مقابله تمسک شده است؛ به این بیان که اگر نظر امام نیز کراهت اصطلاحی و عدم تحریم می‌بود، نیازی به تعبیر «أکره» نبود و مناسب بود که تعبیر به «یکره» کنند؛ لکن حال که تعبیر «أکره» را به کار برده‌اند و این تعبیر به معنای اشمئزاز نفسانی صرف هم نیست، معلوم می‌شود این تعبیر در مقابل عامه به کار رفته است که به کراهت اصطلاحی باور داشته‌اند و بنابراین تعبیر «أکره» در مقابل قول به کراهت اصطلاحی بیان شده است و ظهور قوی در تحریم پیدا می‌کند.

نمونه دوم: برخی بر این باورند که روایت «امسح رأسک بِفَضْلِ مَا بَقِيَ فِي يَدَيْكَ مِنَ الْمَاءِ وَ رِجْلَيْكَ إِلَى كَعْبِكَ»^۳ دلالتی بر لزوم مسح از سر انگشتان تا کعبین ندارد؛ زیرا روایت در مقابل نظر عامه بیان شده است و درصدد بیان این مطلب است که مسح پا باید با باقی‌مانده آب وضو باشد و لزوم مسح با آب جدید را نفی می‌کند؛ بنابراین غرض روایت بیان خصوصیات مسح نیست.^۴

۱. طوسی، تهذیب الاحکام، ج ۷، ص ۴۱۷.

۲. شبیری، کتاب نکاح، ج ۴، ص ۱۳۵۴.

۳. کلینی، الکافی، ج ۳، ص ۴۸۵.

۴. خمینی، کتاب الطهارة، ص ۵۰۶.

نمونه سوم: معصوم طبق روایت «سَأَلْتُ أَبَا جَعْفَرٍ عليه السلام عَنِ الصَّبِيِّ يُزَوِّجُ الصَّبِيَّةَ قَالَ إِنْ كَانَ أَبَوَاهُمَا اللَّذَانِ زَوَّجَاهُمَا فَتَنَعَمْ جَائِزٌ»^۱ - در صورتی که ازدواج دو کودک صغیر توسط پدرانشان انجام شود- حکم به صحت نموده است. مفهوم شرط به خصوص که در مقام احتراز واقع شده، آن است که غیر پدر، از جمله حاکم شرع و وصی، ولایت تزویج ندارد. این در حالی است که این روایات در مقابل عامه وارد شده است و آنان تمام قرابات پدر (عصبه) مثل برادر پدر و عموزاده‌ها را دارای ولایت می‌دانستند. بنابراین حصر در این روایت، حصر اضافی است و ناظر به حاکم و وصی نیست.^۲

۲. سیاق مستور در متون و فتاوی فقیهان

فقیهان امامی نیز به جهت ارتباط با فقیهان عامه و نیز حاکمیت فقه آنان، در بسیاری از فتاوا و کلماتشان متأثر از این فضا قلم‌فرسایی می‌نمودند و از این رو نمی‌توان بدون آگاهی از شرایط عصر هریک، به مراد دقیق آنان پی برد. نمونه‌های زیر تنها گوشه‌ای از این تأثیرپذیری است. نمونه نخست: شیخ طوسی در «مبسوط» با تعبیر «عندنا القرعة» از قرعه یاد می‌کند. ظاهر این تعبیر ادعای اجماع است؛ اما به شهادت برخی محققان^۳ پیش از مبسوط، فتاوی در این خصوص از فقیهان امامی وجود ندارد و چه بسا اساساً این فرع مطرح نبوده است. این در حالی است که برخی از عامه هم‌عصر شیخ، قائل به لزوم مراجعه به قیافه‌شناس شده‌اند. به نظر می‌رسد این تعبیر در مقابل فتوای عامه بیان شده، و «عندنا» به معنای نظر خود شیخ است.^۴ شبیه اینکه گفته می‌شود «نظر ما چنین است» و اشاره به شخص خود دارد. نیز ممکن است شیخ نظر خود را، نظر شیعه در آن عصر تلقی کرده و از جانب امامیه حکم را بیان می‌کند.

نمونه دوم: سیدمرتضی می‌نویسد: «و مما انفردت به الإمامية: أنه لا يتجاوز بالمهر

۱. طوسی، الإستبصار، ج ۳، ص ۲۳۷

۲. مکارم شیرازی، کتاب النکاح، ج ۲، ص ۵۷.

۳. شبیری، کتاب نکاح، ج ۶، ص ۱۹۵۸.

۴. همان.

خمسائة درهم».^۱ محقق اردبیلی ظاهر عبارت را عدم جواز بیش از مهر السنة دانسته است ولی در توجیه آن می‌گوید: مراد سیدمرتضی عدم جواز به صورت استجابی است.^۲ در رد این توجیه، گفته شده سید مرتضی این بیان را در مقابل عامه آورده است و عامه به استجاب مهر السنة باور دارند؛ و لذا مراد سید مرتضی همان عدم جواز الزامی است.^۳

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

سیاق مقابله، خصوصیتی غیر لفظی است که از تقابل و رویارویی پدید می‌آید. سیاق مقابله با وحدت سیاق که ناشی از یکپارچگی کلام است متفاوت بوده و از دلالت قوی‌تری برخوردار است و به‌مانند سایر ظهورات و به همان دلایل، حجت است.

بازشناسی ویژگی‌های معنای واژگان، تعیین معنای واژگان مشترک، دستیابی به معنای لغوی واژه، اتحاد در سنخ معنا، نفی قیود محتمل، تقیید مطلق و شناخت نسخه صحیح، از بارزترین کارکردهای سیاق مقابله در متون و بازشناسی لفظی و معنایی شمرده می‌شود.

در شکل‌گیری قرینیت سیاق مقابله، در مقام بیان تمام مصادیق بودن - که نتیجه‌اش اطلاق است - ضرورتی ندارد، اما این موضوع همیشگی نبوده و در برخی موارد بر مقام بیان متوقف است و با خدشه در آن، سیاق مقابله کارایی خود را از دست خواهد داد.

گونه‌های سیاق مقابله متنوع و فراوان است. اغلب سیاق مقابله در قالب توصیف به غیر، غایت، تنويع و تقسيم و بدل و مبدل و عطف، نمود می‌یابد.

نسبت تباین میان معطوف علیه و معطوف، بیشترین انطباق با ظهور عطف و سیاق مقابله را داشته و به فراوانی به کار برده می‌شود. نسبت تساوی در موارد عطف تفسیری کاربرد دارد.

در نسبت عموم من وجه میان طرفین عطف، ظهور اولیه مقابله، ثبوت حکمی خاص برای هریک از عنوان‌ها است، ولی نوعاً قصد متکلم از آوردن عناوین مختلف، استحقاق این عناوین نسبت به اصل حکم است. این ظهور حاکم بر ظهور نخست است.

ظهور ابتدایی مقابله در نسبت عموم مطلق میان طرفین عطف آن است که از عام،

۱. شریف مرتضی، الإلتصاف فی انفرادات الإمامية، ص ۲۹۲.

۲. اردبیلی، زبدة البیان، ص ۵۳۱.

۳. شبیری، کتاب نکاح، ج ۲۱، ص ۶۸۲۳.

مفهومی غیر از خاص اراده شده باشد.

در موارد بسیاری امام با توجه به فتاوی عامه یا روایات آنان، واژگانی به کار می برد که از آن معنایی جز ظاهرش مراد است. نیز فقیهان امامی در بسیاری از فتاوا و کلماتشان متأثر از این فضا قلم فرسایی می نمودند. این نوع کاربرست نیز از موارد سیاق مقابله است.

منابع و مأخذ

✽ قرآن کریم.

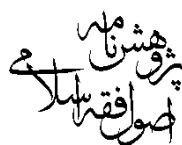
۱. ابن ادریس حلی، محمد بن منصور، السرائر الحاوی لتحریر الفتاوی، قم: دفتر انتشارات اسلامی، چ ۲، ۱۴۱۰ق.
۲. ابن منظور، محمد بن مکرم، لسان العرب، بیروت: دارالفکر، چ ۳، ۱۴۱۴ق.
۳. اردبیلی، احمد بن محمد، زبدة البیان فی أحكام القرآن، تهران: المكتبة المرتضوية لإحياء الآثار الجعفرية، چ ۱، [بی تا].
۴. اصفهانی، مجلسی دوم، محمد باقر بن محمد تقی، ملاذ الأخیار فی فهم تهذیب الأخبار، قم: انتشارات کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی، چ ۱، ۱۴۰۶ق.
۵. انصاری، مرتضی بن محمد امین، کتاب الصلاة، قم: کنگره جهانی بزرگداشت شیخ اعظم انصاری، چ ۱، ۱۴۱۵ق.
۶. _____، فرائد الأصول، قم: مجمع الفکر الاسلامی، چ ۹، ۱۴۲۸ق.
۷. _____، أحكام الخلل فی الصلاة، قم: کنگره بزرگداشت شیخ انصاری، چ ۱، ۱۴۱۳ق.
۸. آملی، میرزا هاشم، تحریر الأصول، قم: مكتبة الداوری، چ ۱، ۱۳۸۶ق.
۹. بحرانی، یوسف، الحقائق الناصرة فی احکام العترة الطاهرة، قم: دفتر انتشارات اسلامی، چ ۱، ۱۴۰۵ق.
۱۰. بروجردی، مسیح، رضایی صرمی، حسن، یزدانی خراجی، مهدی، «حجیت وحدت سیاق و گستره آن از منظر اصولیان»، پژوهش نامه اصول فقه اسلامی، ش ۳، ۱۳۹۹ش.
۱۱. بروجردی، مسیح، رضایی، حسن، بدخش، محمدصادق، «چیستی و جایگاه سیاق در استظهار»، پژوهش نامه اصول فقه اسلامی، ش ۱، ۱۳۹۷ش.
۱۲. تبریزی، موسی بن جعفر، أوثق الوسائل فی شرح الرسائل (طبع قدیم)، قم: کتبی نجفی، چ ۱، ۱۳۶۹ق.
۱۳. جمعی از محققان در پژوهشگاه تحقیقات اسلامی، جهاد در آینه قرآن، قم: انتشارات زمزم هدایت، چ ۱، ۱۴۲۸ق.

پژوهشگاه
تحقیقات اسلامی

شماره ۳ سال ۱۴۰۲

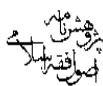
۱۴. جوهری، اسماعیل بن حماد، الصحاح تاج اللغة و صحاح العربية، بیروت: دارالعلم للملایین، چ ۱، ۱۴۱۰ق.
۱۵. حر عاملی، محمد بن حسن، وسائل الشیعة، قم: مؤسسة آل البيت علیه السلام لإحياء التراث، چ ۱، ۱۴۰۹ق.
۱۶. حکیم، محمد سعید طباطبائی، مصباح المنهاج- کتاب الصوم، قم: دار الهلال، چ ۱، ۱۴۲۵ق.
۱۷. حلی، احمد بن محمد ابن فهد، المقتصر من شرح المختصر، مشهد: مجمع البحوث الإسلامية، چ ۱، ۱۴۱۰ق.
۱۸. خرقانی، حسن، هاشمی، علی، «نقش قرینه مقابل در تفسیر قرآن»، آموزه‌های قرآنی، دانشگاه علوم اسلامی رضوی، شماره ۱۹، بهار-تابستان ۱۳۹۳ش.
۱۹. خمینی، روح الله موسوی، کتاب الطهارة (ط- الحديث)، تهران: موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، چ ۱، ۱۴۲۱ق.
۲۰. خوری شرتونی لبنانی، سعید، أقرب الموارد في فصيح العربية و الشوارد، قم: دارالاسوة للطباعة والنشر، چ ۱، ۱۴۱۶ق.
۲۱. خویی، ابوالقاسم موسوی، المعتمد في شرح المناسک، قم: منشورات مدرسة دار العلم- لطفی، چ ۱، ۱۴۱۰ق.
۲۲. _____، موسوعة الإمام الخویی، قم: مؤسسة إحياء آثار الإمام الخویی، چ ۱، ۱۴۱۸ق.
۲۳. راغب اصفهانی، حسین، مفردات ألفاظ القرآن، لبنان: دار العلم، چ ۱، ۱۴۱۲ق.
۲۴. رضایی صرمی، حسن، بروجردی، مسیح، شایعی، حسین، «انواع سیاق و حدود حجیت آن»، پایان‌نامه مرکز مدیریت حوزه علمیه قم، رساله سطح ۴، زمستان ۱۳۹۹ش.
۲۵. زبیدی، محمد مرتضی، تاج العروس من جواهر القاموس، بیروت: دار الفکر، چ ۱، ۱۴۱۴ق.
۲۶. سبزواری، محمد باقر، ذخیره المعاد في شرح الإرشاد، قم: مؤسسة آل البيت علیه السلام لإحياء التراث، چ ۱، ۱۲۴۷ق.
۲۷. شبیری زنجانی، موسی، کتاب خمس، قم: مؤسسه پژوهشی رای پرداز، چ ۱، [بی تا].
۲۸. _____، کتاب اجاره، قم: مؤسسه پژوهشی رای پرداز، چ ۱، [بی تا].
۲۹. _____، کتاب نکاح، قم: مؤسسه پژوهشی رای پرداز، چ ۱، ۱۴۱۹ق.
۳۰. شریف مرتضی، علی بن حسین موسوی، الإلتصار في انفرادات الإمامية، قم: دفتر انتشارات اسلامی، چ ۱، ۱۴۱۵ق.
۳۱. صالحی مازندرانی، اسماعیل، مفتاح الأصول، قم: صالحان، چ ۱، ۱۴۲۴ق.
۳۲. طباطبائی یزدی، محمد باقر، وسیلة الوسائل في شرح الرسائل، قم: مؤلف، چ ۱، [بی تا].
۳۳. طریحی، فخرالدین، مجمع البحرين، تهران: انتشارات مرتضوی، چ ۳، ۱۴۱۶ق.

۳۴. طوسی، محمد بن حسن، الإستبصار فيما اختلف من الأخبار، تهران: دار الكتب الإسلامية، ج ۱، ۱۳۹۰ق.
۳۵. _____، تهذيب الأحكام، تهران: دار الكتب الإسلامية، ج ۴، ۱۴۰۷ق.
۳۶. _____، المبسوط في فقه الإمامية، تهران: المكتبة المرتضوية لإحياء الآثار الجعفرية، ج ۳، ۱۳۸۷ق.
۳۷. عاملي، جواد بن محمد، مفتاح الكرامة في شرح قواعد العلامة، بيروت: دار إحياء التراث العربي، [بی تا].
۳۸. فراهیدی، خلیل بن احمد، کتاب العین، قم: نشر هجرت، ج ۲، ۱۴۱۰ق.
۳۹. قرشی، علی اکبر، قاموس قرآن، تهران: دار الكتب الإسلامية، ج ۶، ۱۴۱۲ق.
۴۰. قزوینی رازی، احمد بن فارس، معجم مقاییس اللغة، قم: مرکز چاپ و نشر دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، ج ۱، ۱۴۰۴ق.
۴۱. روحانی قمی، صادق حسینی، فقه الصادق علیه السلام، قم: دار الكتاب - مدرسه امام صادق علیه السلام، ج ۱، ۱۴۱۲ق.
۴۲. کرکی، علی بن حسین، جامع المقاصد في شرح القواعد، قم: مؤسسة آل البيت علیهم السلام لإحياء التراث، ج ۲، ۱۴۱۴ق.
۴۳. کلینی، محمد بن یعقوب، الکافي، تهران: دار الكتب الإسلامية، ج ۴، ۱۴۰۷ق.
۴۴. کاظمی، جواد بن سعد اسدی، مسالك الأفهام إلى آیات الأحكام، [بی جا]: [بی نا]، [بی تا].
۴۵. کرباسی، محمد ابراهیم بن محمد حسن، إشارات الأصول، [بی جا]: [بی نا]، ج ۱.
۴۶. گلپایگانی، محمد رضا موسوی، کتاب الطهارة، قم: دار القرآن الکریم، ج ۱، ۱۴۰۷ق.
۴۷. لاری، عبد الحسین، التعليقة على رياض المسائل، قم: مؤسسة المعارف الإسلامية، ج ۱، ۱۴۱۸ق.
۴۸. مددی، محمود، درس خارج اصول، مدرسه فقاها، ۱۳۹۴ ش، ۹۴/۱۲/۱۲، eshia.ir.
۴۹. مروجی، علی، تمهید الوسائل في شرح الرسائل، قم: مکتب النشر الإسلامي، ج ۱، ۱۴۱۰ق.
۵۰. مظفر، محمد رضا، اصول الفقه، قم: مؤسسة النشر الاسلامی، ج ۵، ۱۴۳۰ق.
۵۱. مکارم شیرازی، ناصر، کتاب النکاح، قم: مدرسه الإمام علي بن أبي طالب علیه السلام، ۱۳۸۰ش.
۵۲. نجفی، محمد حسن، جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ج ۷، ۱۴۰۷ق.
۵۳. وحید بهبهانی، محمد باقر، مصابيح الظلام، قم: مؤسسة الوحيد البهبهاني، ج ۱، ۱۴۲۴ق.
۵۴. یزدی، محمد، فقه القرآن، قم: مؤسسه اسماعیلیان، ج ۱، ۱۴۱۵ق.



سالنامه علمی - تخصصی
سال ششم، شماره ۴، سال ۱۴۰۲

ارزیابی نظریه زوائد علم اصول بامحوریت نقد کتاب «زوائد اصول فقه»^۱



مهدی معتمدی^۲، علی اصغر سلطانی^۳

چکیده

دانش اصول به عنوان یکی از مهم‌ترین مقدمات استنباط، با اتهام دچار شدن به تورم و مسائل زائدی که در طریق استنباط به کار نمی‌آیند روبرو شده است. از جمله، مؤلف کتاب «زوائد اصول فقه» بخش قابل اعتنایی از مسائل اصول فقه را زائد دانسته و به ضرورت تحول این دانش به منظور پیراستگی از مسائل بی‌ثمر و دور از هدف استنباط باور دارد. اما بررسی دقیق ادله یادشده در این اثر نشان از نادرستی دیدگاه یادشده دارد و اغلب مسائل این دانش - به رغم وجود برخی مباحث زائد - کاربردی بوده و فقیه در استنباط، از آن بی‌نیاز نیست. توجه به

ارزیابی نظریه زوائد علم اصول بامحوریت نقد کتاب «زوائد اصول فقه»

۱. تاریخ دریافت مقاله: ۴۰۲/۵/۱۲

۲. مدرس سطوح عالی حوزه علمیه قم، ایران.

۳. دانش‌پژوه مدرسه فقهی امام محمدباقر (ع)، قم ایران. (نویسنده مسئول) agharezahamedani@gmail.com

mmotamedi۷۰۸@gmail.com

نکات پیش‌رو نادرستی این شبهه را آشکار می‌سازد: الف) نگاه دقیق به محل نزاع و مبانی اصولیان در مسائل مزبور، از کاربرد این مباحث نشان دارد. ب) طرح بسیاری از تدقیقات اصولی موجب آشکار شدن مسئله‌ای کلی‌تر می‌شود که دارای فوائد فراوان است. ج) برخی مسائل از مبادی تصویری یا تصدیقی دانش اصول شمرده می‌شود که چون در دانش دیگر یا به آن پرداخته نشده یا جهت نگاه به آن متناسب با هدف فقیه نبوده است، باید در اصول به آنها پرداخت. به نظر می‌رسد نداشتن تصویر درست و آگاهی کافی نسبت به ابعاد هر مسئله و مبانی اصولی پیرامون آن، موجب پدید آمدن این شبهه شده است.

واژگان کلیدی: دانش اصول، زوائد، مسائل علم، حوزه تدوین، حوزه تعلیم.

مقدمه

در سال‌های اخیر، این شبهه به صورت جدی مطرح، و حتی تألیفاتی در این خصوص راهی بازار نشر شده است که بسیاری از مسائل دانش اصول، فایده چندانی به دنبال ندارند و از این رو موجب تورم این دانش و اتلاف عمر طالبان آن شده است. کتاب «زوائد اصول فقه» از شاخص‌ترین تألیفات در این زمینه است که ضمن ادعای بی‌فایده بودن مسائل فراوانی از دانش اصول، خواهان حذف این بخش‌ها شده است؛ بلکه خود به تدوین کتب جایگزین - پیراسته از زوائد مورد نظر خود - برخاسته است.

پیش‌رو
نقد و بررسی

نوشتار پیش رو بر آن است که شبهه یادشده را بازخوانی و تبیین، و نقد و بررسی نموده و به پاسخ برخی از شبهات آن بپردازد. طبعاً ارزیابی تمام محتوای کتاب از توان مقاله بیرون است، ولی با اثبات نادرستی بسیاری از مسائل شاخص و اصلی، می‌توان به ضعف دیگر مباحث نیز گمان برد و با دیده تردید بدان نگریست؛ چنان‌که پذیرش زائد بودن برخی مباحث، زاویه درستی از مقوله زوائد را به خواننده منتقل، و مقصود دانشمندانی را که بر این بحث صحنه گذارده‌اند، بازشناسی خواهد کرد.

پیشینه

پیشینه

اصولیان در ذیل مباحث اصولی به بیان فوائد مسائل علم اصول پرداخته‌اند، اما از آنجا که ادعای تورم دانش اصول، شبهه‌ای نوظهور است، تألیفی مدون و متمرکز در تحلیل و نقد این

باور یافت نشد و به نظر می‌رسد نوشتار حاضر اولین اثری باشد که در مقام پاسخگویی به شبهه یادشده برآمده است.

مفهوم شناسی

«زوائد» یک واژه عربی و جمع «زائده» است.^۱ زائده اسم فاعل از ماده «زیاده» است. لغت شناسان زیاده را به نمو^۲ یا فضل^۳ (فزونی) معنا کرده‌اند. آنگاه واژه زوائد وارد زبان فارسی شده و در همین معنا به کار رفته است. در فرهنگ‌نامه‌های فارسی، زائده را به معنای فزون، فراوان و اضافه دانسته‌اند و آن را ویژگی آنچه ضرورت ندارد برشمرده‌اند.^۴

معرفی کتاب «زوائد اصول فقه»

کتاب «زوائد اصول فقه» به زبان فارسی و به قلم جمعی از محققان مؤسسه «فقاہت و تمدن سازی اسلامی» و زیر نظر آقای محمدتقی اکبرنژاد تألیف شده است. عنوان «بررسی زوائد علم اصول فقه» بر روی جلد نقش بسته که دورنمایی از محتوای کتاب را به نمایش گزارده است.

نویسنده کتاب را در پنج بخش سامان داده است. در بخش نخست، به ضرورت دانش اصول فقه و تاریخچه تدوین آن، تأثیرپذیری اصول فقه شیعه از اصول عامه، تفاوت توسعه و تورم، و آسیب‌شناسی مباحث زائد و پاسخ به مخالفان حذف مباحث زائد اصول پرداخته است. وی در بخش دوم، طی هشت فصل به بررسی مباحث زائد مقدمات و الفاظ می‌پردازد و در بخش سوم، بر مباحث زائد مباحث عقلی یا ملازمات عقلیه تمرکز می‌کند. بخش چهارم و پنجم نیز مباحث زائد اصول عملیه و مقدمات استنباط را زیر ذره‌بین می‌برد. نویسنده بر این باور است که تورم شدیدی دامنگیر اصول فقه شیعه شده است و آن را حاصل «کاربست روش نادرست در حل مسائل» و «وجود مباحث زائد» می‌داند. وی

پیش‌گفتار

ارزیابی نظریه زوائد علم اصول با محوریت نقد کتاب «زوائد اصول فقه»

۱. فراهیدی، کتاب العین، ج ۷، ص ۳۷۷.

۲. جوهری، الصحاح، ج ۲، ص ۴۸۱.

۳. ابن فارس، معجم مقاییس اللغة، ج ۳، ص ۴۰.

۴. عمید، فرهنگ فارسی عمید، ص ۵۹۲.

رسالت خود را در این کتاب، بازشناسی زوائد دانش اصول به شکل عینی دانسته است^۱؛ هرچند گاهی به مناسبت، بحث زائد بودن را ناشی از روش دانسته و از این رو به روش‌ها نیز اشاره می‌کند.

دسته‌بندی زوائد ادعایی دانش اصول

مؤلف کتاب، مباحث زائد دانش اصول را به چهار دسته تقسیم کرده است^۲:

۱. مباحثی که فایده نداشته و در استنباط به کار نمی‌آید؛ مانند وضع و انواع آن، حقیقت شرعی، صحیح و اعم، مقدمه واجب.
۲. مباحث مفیدی که جایگاه آنها دانش اصول نیست؛ مانند مباحث حسن و قبح عقلی و معنای مقصود از آن نزد شیعه؛ چراکه خاستگاه این بحث دانش کلام است و از مبادی اصول فقه محسوب می‌شود، نه مسائل آن.
۳. مباحثی که به دلیل فقدان روش‌شناسی درست، به درازا کشیده است؛ مانند مباحث ذیل حجیت خبر واحد، شهرت، قیاس، اجزاء و... .
۴. مباحثی که طرح همه آراء و اشکال و جواب‌های فراوان، موجب طولانی شدن آنها شده است.

برای روشن شدن اشکال و پاسخ آن ابتدا باید مقام تدوین را از مقام آموزش جدا کرد و هریک را جداگانه بررسی نمود و توجه داشت که پاسخ دادن به اشکال در مقام تدوین، به این معنا نیست که ورود این مسائل در حوزه آموزش هم درست است. بنابراین ادعای وجود زوائد، طی دو حوزه تدوین و آموزش دنبال می‌شود.

ارزیابی نظریه زوائد علم اصول در حوزه تدوین

به نظر می‌رسد نظریه تورم دانش اصول در مقام تدوین این دانش صحیح نیست و مسائل این دانش دارای فایده است^۳؛ زیرا این مسائل یا در طریق استنباط حکم شرعی است که در

پیشینه روش‌های
اصول فقه

در
اصول فقه
۱۴۰۲ سال

۱. اکبرنژاد، زوائد اصول فقه، ص ۱۸، پاورقی ۱.

۲. همان، ص ۴۵.

۳. البته ثبوت فایده مسئله حقیقت شرعیه مبتنی بر پذیرفتن مقدماتی است که آن مقدمات از دیدگاه صاحب

این صورت مسئله اصولی بوده و باید مطرح شود، و یا در طریق استنباط قرار نمی‌گیرد اما از مبادی تصویری یا تصدیقی یک مسئله اصولی محسوب می‌گردد؛ که این موارد نیز باید به‌عنوان مبادی اصول در این دانش مطرح شود و صرف کم‌فایده بودن یا مسلم بودن آن، مانع بررسی در مقام تدوین نمی‌شود.

شایان ذکر است که در طرح مبادی در خود دانش یا جداگانه دو دیدگاه وجود دارد. برخی به اولویت تدوین همه مبادی دانش اصول، زیرمجموعه عنوان دانش مستقل «مبادی علم اصول» یا «فلسفه علم اصول» باور دارند. اما تدوین مستقل مبادی دانش اصول آفت بزرگی دارد و موجب غفلت از نگاه آلی به این دانش و مبادی و مسائل آن می‌شود؛ بلکه نظر استقلالی به این مباحث پیدا شده و افراد به مباحث بی‌ثمر مشغول می‌شوند و این توجه به شکل خودآگاه یا ناخودآگاه در ذهن‌شان شکل می‌گیرد که اگر کسی از فلسفه دانش اصول - نه خود دانش اصول - بحث می‌کند، فایده‌دار بودن آن بحث نباید برایش مهم باشد. به نظر می‌رسد با وجود اینکه مبادی دانش اصول در ضمن مباحث و مسائل آن بحث می‌شوند، باز هم غفلت از آلی بودن این دانش، و نظر استقلالی به آن وجود دارد. جداکردن مبادی و تدوین دانشی مستقل، و فلسفه دانش اصول نامیدن آن، این آفت را تشدید می‌کند. بنابراین به نظر می‌رسد تورم دانش اصول در مسائل آن نیست؛ بلکه آنچه زائد است، برخی مباحث در ذیل مسائل یا برخی مباحث مقدماتی این دانش است. لذا باید گفت دانش اصول موجود صرفاً به برخی مباحث زائد مبتلاست.

پیدایش چنین مباحثی برخاسته از برخی کم‌توجهی‌هاست که می‌توان در موارد زیر برشمرد:

یکم. برخی مباحث به‌عنوان مبادی دانش اصول مطرح می‌شود، درحالی‌که از مبادی تصویری و تصدیقی هیچ‌یک از مسائل نیست. برخی از این مباحث در ابتدای دانش اصول زیر مجموعه «موضوع علم»، «موضوع علم اصول»، «رابطه موضوع علم و موضوعات مسائل»

این قلم مورد قبول نیست. لذا به نظر می‌رسد بحث حقیقت شرعیه فاقد فایده عملی است. اما ملاک اصولی بودن یک مسئله این نیست که مورد قبول همه اطراف نزاع باشد. علاوه بر اینکه مباحث علمی قابل توجهی در این مسئله وجود دارد.

مطرح شده است. هیچ فایده فقهی و اصولی بر این مباحث مترتب نیست. برای شناخت مسائل دانش اصول نیازی به تشخیص موضوع آن نیست. دانش اصول دانشی آلی است که برای تنظیم قواعد استنباط حکم شرعی تدوین شده است. ضابط اصولی بودن یک مسئله را می‌توان از تعریف دانش اصول به دست آورد: هر مسئله‌ای که در طریق استنباط قرار می‌گیرد مسئله اصولی است، و در غیر این صورت مسئله اصولی نیست؛ خواه موضوع دانش اصول تشخیص داده شود یا نه. بنابراین دیگر نیاز به این نیست که موضوع اصول، «ادله اربعه بما هی ادله» یا «ذات ادله» یا «ادله مشترکه در استنباط جعل شرعی» یا «الحجة فی الفقه» باشد. البته در دانش‌های برهانی^۱ باید از گزاره‌هایی استفاده کرد که یقین به معنی اخص است و زمانی می‌توان به این غرض دست یافت که از عوارض ذاتی موضوع بحث شود؛ چنان‌که شهید صدر بدان اشاره نموده است. در نتیجه باید از موضوع این دانش‌ها بحث کرد تا عوارض ذاتی آن شناخته شود. همچنین بحث از «واضع لغت» نه تنها هیچ ثمری ندارد، بلکه اساساً نمی‌توان بحثی علمی در این رابطه انجام داد؛ چون داده علمی کافی در این باره وجود ندارد. محقق هاشمی شاهرودی نیز به زائد بودن این بحث اشاره کرده است.^۲

دوم. اشکالی که از نظر عرف محتمل نیست، وارد می‌شود و آن‌گاه پاسخ به آن به درازا می‌انجامد. این مشکل در استدلال به ظهور ادله، بسیار پیش می‌آید که ظهور عرفی یک روایت با احتمال‌های غیر عرفی به چالش کشیده شده و با پاسخ‌های متنوع به این اشکال، بحث به درازا کشیده می‌شود.

سوم. مباحثی که براساس فرض وجود دلیل مطرح می‌شود؛ مثلاً فرض می‌شود که دلیل حجیت ظهور اطلاق لفظی باشد و آن‌گاه تمسک به این اطلاق در صورت‌های مختلف مورد بحث قرار می‌گیرد.

چهارم. مباحث مربوط به امور حقیقی با مباحث اعتباری و عرفی خلط می‌شود. چنان‌که مباحث مربوط به اختلاف رتبه که مربوط به علت و معلول حقیقی است، در

۱. دانش‌هایی که یقین به معنی اخص به مسائل آن مطلوب است؛ مانند فلسفه. یقین به معنی اخص یعنی یقینی که امکان کذب آن وجود ندارد.

۲. هاشمی شاهرودی، درسنامه اصول فقه، ج ۱، ص ۱۱۶.

بحث‌های اعتباری مطرح می‌شود.

با توجه به این نکات به برخی عوامل پرداخته می‌شود که از دیدگاه مؤلف موجب پدید آمدن مسائل زائد شده یا دست کم موجب زائد شدن اکثریت قریب به اتفاق مباحث ذیل یک مسئله شده است^۱:

۱. کم فایده بودن

به باور مؤلف، برخی از مسائل پر حجم اصول، فایده‌چندانی ندارد و مطرح نمودن آنها در این دانش درست نیست.^۲ در پاسخ این اشکال باید به چند نکته توجه کرد: یکم. هر عنصری که در مسیر استنباط حکم شرعی قرار می‌گیرد، باید در دانش اصول بررسی شود و جایگاه دیگری جز این دانش برایش تعریف نشده است. روش متعارف در همه دانش‌ها نیز آن است که همه مباحث مربوط به آن در همان دانش گنجانده شود؛ حتی اگر ثمرات آن اندک باشد.

دوم. همان‌طور که گذشت در فایده مسائل دانش اصول نباید تنها به نتیجه فقهی آنها نظر داشت؛ بلکه برخی مسائل از مبادی تصویری یا تصدیقی سایر مسائل این دانش محسوب می‌شوند؛ که با توجه به این کاربرد، وزن فایده‌دار بودن آنها بالا رفته و در نتیجه طرح و بررسی آنها در این دانش قابل دفاع می‌گردد.

سوم. اگرچه برخی مباحث در فقه چندان کاربردی نیست، اما موجب آماده‌سازی برای فهم عمیق یک مسئله اصولی می‌شود؛ زیرا مطالب اصولی تحلیل مسائل دقیق عقلی و یا ارتکازات و عملکرد پیچیده عرف و عقلا است و با مطالعه اندک، همه ابعاد و زوایای پنهان آن به دست نمی‌آید؛ بلکه نیازمند تأمل بسیار در مباحث مختلف است و بدون روشن شدن این ابعاد، قاعده و تبصره‌های آن برای شخص به طور کامل آشکار نمی‌شود و گرفتار خطا در مقام تطبیق می‌شود. همین‌طور پرسش‌های تازه‌ای که مطرح می‌شود، براساس فهم عمیق از مباحث، امکان پاسخ دادن به آنها وجود دارد و کسی که پوسته‌ای از مباحث را آموخته،

۱. خواهد آمد که بحث حجیت خبر واحد از نگاه مؤلف مسئله‌ای است که اکثر مباحث آن زائد است؛ زیرا بحث حجیت خبر واحد کاملاً روشن است.

۲. اکبرنژاد، زوائد اصول فقه، ص ۴۷.

نمی‌تواند آنها را پاسخ دهد. بنابراین نباید فایده این مباحث را تنها در فروع فقهی اندک دانست؛ بلکه باید تأثیرگذاری آن را در فهم قواعد و درک عمیق مسائل نیز مد نظر قرار داد.

۲. مسلّم بودن

براساس دیدگاه برخی اصولیان، مسائل روشن و مسلّم، از دانش اصول محسوب نمی‌شوند و نیازی به پرداختن آن در این دانش نیست؛ زیرا فایده‌ای مترتب بر پرداختن به آنها نیست. برای نمونه، آخوند خراسانی در پاسخ به چرایی بررسی نشدن قاعدة طهارت در اصول عملی، بر این باور است که این اصل، برخلاف چهار اصل دیگر (برائت و احتیاط و تخییر و استصحاب) که مورد نزاع‌اند، مورد اتفاق همگان است.^۱ از این مهم‌تر، محقق خویی ضابطه اصولی بودن یک مسئله را بی‌نیازی آن به ضمیمه شدن قاعدة اصولی دیگر برای استنباط می‌داند. اما طبق این ضابطه، مباحث الفاظ نیز مسئله اصولی نیست؛ چون نیاز به بحث حجیت ظهور دارد. ایشان در پاسخ به این اشکال می‌گویند: حجیت ظهور نزد همه عقلا امر مسلّمی است و مسئله اصولی محسوب نمی‌شود. بنابراین مباحث الفاظ در مسیر استنباط حکم شرعی نیاز به ضمیمه شدن قاعدة اصولی دیگری نداشته و ضابطه مسئله اصولی را داراست.^۲

پیشینه
اصول فقهی

در
فقه
اصول

نادرستی اشکال فوق بدان سبب است که مسلّم بودن یک مسئله، به تنهایی، موجب کنار گذاشتن آن از دانش نیست. شهید صدر در پاسخ به محقق خویی -که مسئله حجیت ظهور را با حد وسط مسلّم بودن، اصولی نمی‌داند- دو پاسخ ارائه می‌دهد:
یکم. بین مسلّم بودن یک مسئله و اصولی بودن آن تنافی وجود ندارد و باور به خلاف آن برخلاف وجدان و ذوق سلیم است، و از این رو بدیهیات دانش حساب از مسائل آن محسوب می‌شود.^۳

دوم. یک مسئله ابتدا به وصف اصولی بودن متصف می‌گردد و وارد دانش اصول می‌شود، سپس دانشمندان درباره آن نظر می‌دهند؛ حال یا نسبت به قبول یا انکار آن مسئله

۱. آخوند خراسانی، کفایة الأصول، ص ۳۳۷.

۲. خویی، محاضرات، ج ۱، ص ۶.

۳. صدر، بحوث (تقریرات عبدالساتر)، ج ۱، ص ۳۳.

به اتفاق نظر می‌رسند و یا دچار اختلاف می‌شوند. اگر مسلم نبودن، معیار اصولی بودن مسئله شود، بدین معناست که ضابطه مسئله اصولی در طول بحث اصولی تعیین می‌شود و این باطل است؛ چراکه ابتدا باید مسائلی به عنوان مسائل دانش مطرح شود و سپس نفی و اثبات علمای آن دانش عارض بر این مسئله شود. بنابراین چنین ضابطه‌ای خلاف عرف تدوین دانش‌ها است.^۱

ممکن است گفته شود اشکال دوم به محقق خوبی وارد نیست؛ زیرا حجیت ظهور، نزد عقلا مسلم بوده است و نیازی به بررسی آن در اصول نبوده تا معلوم شود که مسلم است یا نیست. اما باید گفت: اگرچه در خصوص بحث حجیت ظهور و همچنین بحث عدم حجیت قیاس، این نکته صادق است که از پیش روشن است؛ اما برخی از مسائل به ناگزیر باید وارد دانش شده و بررسی شود و پس از بررسی، ممکن است همه دانشیان بر آن مسئله اتفاق پیدا کنند. در برخی مسائل، حجیت یا عدم حجیت، و یا هر محمول دیگری که در آن مسئله هست، روشن نیست و مسئله نظری است؛ مانند بحث حجیت شهرت یا حجیت خبر ثقه در فرض اعراض مشهور از این خبر. از این رو اشکال شهید صدر نسبت به این مسائل به محقق خوبی وارد است که باید ابتدا مسئله وارد دانش شده و مورد نزاع قرار بگیرد تا مورد اتفاق یا اختلاف قرار بگیرد. در نتیجه نمی‌توان مسلم نبودن را معیار اصولی بودن قرار داد.

لازم به یادآوری است که مؤلف کتاب زوائد، اکثر قریب به اتفاق مباحث ذیل مسئله حجیت خبر واحد را زائد می‌داند.^۲ به باور وی حجیت خبر واحد از ضرورت‌های زندگی اجتماعی است که با حذف آن، اختلال نظام پیش می‌آید؛ بنابراین حجیت آن، امر مسلم عقلی است و تمام ادله نقلی، در حکم ارشاد به حکم عقل قرار می‌گیرند و بررسی آنها نیاز به موشکافی‌های لفظی و مفهومی ندارد.^۳

به نظر می‌رسد از چند جهت به دیدگاه مؤلف اشکال وارد است:

یکم. مؤلف، حجیت خبر ثقه را نزد عقلا روشن می‌داند، درحالی که برخی دانشیان

پرواضح
اصول

ارزیابی نظریه زوائد علم اصول با محوریت نقد کتاب «زوائد اصول فقه»

۱. صدر، بحوث (تقریرات هاشمی شاهرودی)، ج ۱، ص ۲۹.

۲. اکبرنژاد، زوائد اصول فقه، ص ۴۶.

۳. همان، ص ۴۶.

همچون آقایان سیستانی و زنجانی^۱ منکر وجود سیره عقلا بر عمل به خبر ثقه هستند و بر این باورند که عقلا تنها خبری که صدور آن مورد وثوق باشد را حجت می‌دانند که در این صورت باید از ادله لفظی حجیت خبر نیز بحث کرد. بر همین اساس محقق زنجانی - با استدلال به روایات حجیت خبر ثقه - خبر عدل امامی را - حتی اگر وثوق‌آور نباشد - پذیرفته است؛ زیرا از نظر ایشان ثقه در روایات به معنای عدل امامی است.^۲

دوم. عدم حجیت خبر ثقه مستلزم اختلال نظام نیست؛ زیرا ممکن بود شارع خبر ثقه را حجت نکند و اختلال نظام هم صورت نگیرد؛ به این بیان که شارع فقط قطع و اطمینان به احکامش را حجت بداند و در سایر موارد مکلفین را به اصول عملیه ارجاع دهد. سوم. بر فرض که عدم حجیت خبر ثقه مستلزم اختلال نظام شود، لازمه آن حجیت مطلق ظن است و حجیت خصوص خبر ثقه موضوعیتی ندارد.

چهارم. بر فرض پذیرش دلیل عقلی مذکور و همچنین وجود سیره عقلا، محتمل است که در روایات، قیودی برای حجیت خبر ثقه آمده باشد؛ زیرا دلیل عقلی مذکور، حکم تجیزی غیر قابل تقیید نیست و حجیت سیره عقلا نیز قابل تقیید است. مثلاً شاید عدالت راوی یا امامی بودن او در حجیت خبر شرط باشد. به همین دلیل باید آیه نبأ بررسی شود تا دلالت «إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا» نسبت به عدم حجیت خبر ثقه فاسق مشخص شود. همچنین در روایاتی که وثاقت راوی را شرط می‌داند، اگر ثقه - آن‌گونه که آقای شبیری زنجانی استظهار کرده است - به معنای عدل امامی باشد، قیدی به آن دلیل عقلی اضافه می‌کند. همچنین از برخی روایات، لزوم موافقت خبر ثقه با کتاب و سنت فهمیده می‌شود که این روایات نیز باید بررسی شود.

پنجم. بر فرض صحت اشکال مؤلف، از آنجا که دلیل عقلی و سیره عقلا، از جمله ادله لبی هستند، در موارد شک نمی‌توان به آنها تمسک کرد؛ چون دلیل لبی فقط در قدر متیقن موارد، قابل اخذ است؛ به خلاف اطلاق لفظی که می‌تواند در موارد مشکوک، مرجع فقیه باشد. مثلاً هنگام شک در حجیت خبر ثقه‌ای که مورد اعراض مشهور است یا ظن نوعی

۱. سیستانی، مباحث الحجج، ص ۱۵۱؛ شبیری زنجانی، کتاب نکاح، ج ۱۱، ص ۳۷۹.

۲. شبیری زنجانی، کتاب صوم، ج ۲، ۲۳۹.

برخلاف آن وجود دارد، نمی‌توان به دلیل عقلی مراجعه کرد؛ بنابراین باید ادله لفظی بررسی شود تا اگر اطلاقی بود به آن اخذ شود.

در دفاع از مؤلف می‌توان گفت از دیدگاه وی، خطابات لفظی (آیات و روایات) به عرف عقلا القا شده است. در این صورت، خطابات، ظهور در همان چیزی دارد که در مرتکز عقلا حجت است؛ در نتیجه دیگر نمی‌توان از خطابات لفظی استفاده کرد. چنان‌که شهید صدر چنین ادعایی را نسبت به روایات حجیت خبر ثقه مطرح کرده است.^۱ اما به نظر می‌رسد این سخن به سه دلیل درست نیست:

یکم. اگر عقلا اطلاق یک خطاب را استنکار نکنند، صرف القای خطاب به ایشان مانع تحقق اطلاق در خطاب نمی‌شود؛ یعنی تنها ارتکاز استنکاری است که مانع انعقاد اطلاق می‌شود.^۲ به عنوان مثال برخی آیات ناهی از عمل به ظن -طبق نظر مشهور- اطلاق بدوی نسبت به ظن ناشی از خبر ثقه دارند، اما چون سیره عقلا بر عمل به خبر ثقه محکم است، موجب انصراف آیات نهی کننده از عمل به ظن، از خبر ثقه می‌گردد.^۳ مثال دیگر، انصراف اصول عملیه ترخیصی از اطراف علم اجمالی به سبب ارتکاز مناقضه عقلایی است.

اما در جایی که چنین ارتکازی نیست، صرف نبود حکم نزد عقلا مانع اطلاق نیست. با وجود اینکه عقلا فقط خبری را حجت می‌دانند که وثوق به صدورش هست و خبر ثقه را حجت نمی‌دانند، اما نسبت به حجیت خبر ثقه استنکار ندارند. بنابراین اگر دلیل لفظی اطلاق داشته باشد، این اطلاق مستقر می‌شود.

دوم. برای احراز اینکه خطابات به عرف القا شده‌اند و هیچ نکته تأسیسی در آنها نیست، باید ادله لفظی را نیز مورد بررسی قرار داد.

سوم. وجود اطلاق لفظی در تعارض ادله نیز به کار می‌آید؛ زیرا اگر دلیل لفظی وجود

۱. صدر، بحوث (تقریرات هاشمی شاهرودی)، ج ۴، ص ۴۲۵.

۲. خمینی، التعادل و الترجیح، ص ۱۰۵؛ جمعی از نویسندگان، الفائق فی الأصول، ص ۸۰.

۳. البته ارتکاز استنکاری نسبت به عدم حجیت خبر ثقه است، نه نسبت به تقیید آن به برخی شروط؛ و نکته دیگر اینکه وجود ارتکاز استنکاری موجب عدم انعقاد اطلاق می‌گردد؛ لذا اگر شارع بخواهد منع کند باید با خطابات صریح منع کند؛ یعنی اگر شارع خبر ثقه را حجت نداند، نمی‌تواند به آیات ناهیه که مطلق هستند اکتفا کند، بلکه باید با صراحت از خصوص خبر ثقه نهی کند.

داشته باشد، می‌تواند طرف تعارض باشد؛ در غیر این صورت نمی‌تواند با دلیلی که اطلاق لفظی دارد تعارض کند.

با توجه به مطالب یادشده، هرچند مسئله حجیت خبر واحد با سیره قابل اثبات است - که خود مورد اختلاف است- ولی حدود، زوایا و شرایط آن همچنان به بررسی موشکافانه ادله لفظی نیاز دارد. این نکته در همه مسائلی که ممکن است به دلیل روشن بودن کنار گذاشته شوند نیز وجود دارد.

۳. در طریق استنباط نبودن

مؤلف کتاب زوائد مباحث مفیدی را که در طریق استنباط قرار نمی‌گیرد، زائد می‌داند^۱، درحالی‌که بسیاری از این مباحث -همچون بحث حسن و قبح- از مبادی مسائل دانش اصول محسوب می‌شوند.

ممکن است ایشان بگویند که جایگاه مبادی در دانش نیست و بحث حسن و قبح باید در کلام مطرح شود. اما رویکرد اصلی در بررسی این بحث در کلام -یعنی بررسی افعال و صفات خداوند-، با دغدغه اصولی -یعنی منجزیت و معذرت- متفاوت است؛ به همین دلیل زوایای دقیق بحث که مربوط به دغدغه اصولی است، در آنجا مطرح نشده است. از این رو اصولی متعرض چنین مسائلی شده است. همین اختلاف دو منظر موجب شده است علیرغم آنکه این قاعده از مبادی پرکاربرد دانش اصول است، برخی براساس تصویر مشهور فلاسفه در حسن و قبح، قاعده ملازمه را بدیهی بدانند؛ اما در نگاه شهید صدر این تصویر نادرست است و براساس تصویری که وی از حسن و قبح ارائه کرده است، ملازمه ثابت نیست.^۲

مسائل لغوی نیز از این قبیل است. جایگاه آن دسته از مسائل لغوی که عنصر مشترک نیست، در دانش اصول نیست و اگر در دانش لغت به خوبی مورد بحث قرار نگرفته است، باید در فقه و ذیل خطابات مشتمل بر این لفظ بررسی شود. اما برخی مسائل لغوی که عنصر مشترک در استنباط محسوب می‌شود و در ابواب مختلفی مورد نیاز است -مانند

پیشینه
اصول فقه

در
فقه
اصول

۱. اکبرنژاد، زوائد اصول فقه، ص ۴۵.

۲. ر.ک: صدر، بحوث (تقریرات هاشمی شاهرودی)، ج ۴، ص ۱۳۸.

ظهور لفظ «ینبغی»، «لا ینبغی»، و «یصلح»، «لا یصلح»، «یکره» و «فیه بأس»- اگر در دانش لغت مطرح نشده یا خوب منقح نشده است، باید در دانش اصول منقح شود. گاهی لغوی معنای یک واژه را بررسی کرده اما فقیه به سبب تسلطش بر کاربردهای این واژه در خطابات شرعی می‌تواند معنای آن را در خطابات شرعی و ارتکاز متشرعی با شواهد و قراین مختلفی بررسی کند. بنابراین این مسائل هم باید در دانش اصول بررسی شود.

البته مسائلی که به سبب کثرت کاربرد در روایات، عنصر مشترک محسوب می‌شوند اما محتمل نیست که معنایی متفاوت از معنای مطرح در لغت داشته باشند، وجهی ندارد که در دانش اصول مورد بحث مستقل قرار بگیرد؛ مانند ظهور لفظ «ثُمَّ». البته ممکن است حیثیت‌هایی از معنای این لفظ که دخیل در فهم آیات و روایات است، -مثل دلالت داشتن یا نداشتن بر تراخی- خوب تنقیح نشده باشد، که در این صورت باید در دانش اصول مطرح شود. مؤلف، برخی مسائل دیگر را مانند بحث اراده، به‌عنوان بحثی که جایگاه آن در دانش کلام است و هیچ فایده فقهی و اصولی بر آن مترتب نیست، مطرح می‌کند.^۱ اما شهید صدر یکی از فواید دانش اصول را حل مشکلات علمی دانسته و نظریه معرفت و نظریه اوسع بودن عالم واقع از عالم وجود را از این قبیل می‌داند که گره‌های علمی را باز کرده است.^۲ مسئله اراده و جبر و اختیار نیز یک معضل فلسفی و علمی بوده که در دانش اصول حل شده است. البته به نظر می‌رسد این مسائل اگر از مبادی تصویری و تصدیقی مسائل دانش اصول نیست، نباید در این دانش مطرح شود؛ اگرچه به معارف دین مربوط شود. لذا اشکال مؤلف نسبت به طرح مسئله جبر و اختیار وارد است. اما مسئله اراده تشریعی و تصویر کیفیت آن درباره خداوند، مسئله‌ای مهم و از مبادی مسائل دانش اصول است.

ارزیابی نظریه زوائد دانش اصول در حوزه آموزش

در همه دانش‌ها از جمله دانش اصول، در حوزه تدوین، هرآنچه مربوط به هدف دانش بوده ثبت و تدوین شده و در گذر زمان گسترش یافته است. اما در حوزه آموزش، استاد فقط باید

۱. اکبرنژاد، زوائد اصول فقه، ص ۲۳۹.

۲. ر.ک: صدر، المعالم الجدیدة، ج ۱، ص ۱۱۸.

شاکله مسائل را مطرح کند تا سازگاری بیشتری با هدف تعلیم و آموزش داشته باشد. همچنین دانش‌آموز باید با توجه به هدفش به سراغ آن دانش رفته و بسته به نیاز خود مسائل را انتخاب کرده و وقت و ذهن خود را بر آن متمرکز کند؛ چراکه اساساً نمی‌توان خود را به‌طور کامل در اختیار آن دانش قرار داد؛ چنان‌که در روایت نیز به این مضمون اشاره شده است.^۱

درباره دانش اصول نیز قاعده فوق باید مورد توجه قرار گیرد. به دست آمدن اجتهاد مطلق و توانایی استنباط احکام شرعی در همه عرصه‌ها و حتی احکام مبتنی بر اصول عملیه، نیازمند تلاش و جدیت پیرامون همه مسائل دانش اصول و مبادی این مسائل است. اما فقه اقتصاد که در آن فقیه درصدد استنباط احکام و نظام اقتصادی است، نیازمند تلاش جدی در مسائلی همچون اصول عملیه، جزئیات استصحاب، وجوه عدم حجیت اصل مثبت، فروع علم اجمالی و... نیست؛ بلکه باید قواعد تفسیر متن و مباحث الفاظ و... را خوب فرا بگیرد و وقت زیادی را برای فراگیری روایات و مباحث فقهی مرتبط با این هدف بگذراند. البته اصول عملیه نیز گاه در نظام‌سازی اقتصادی فوایدی دارد؛ اما شخص نیازمند تعمیق و پیگیری جدی در این مسائل نیست. بنابراین مباحث زائدی در مبادی یا ذیل مسائل وجود دارد که در مقام تعلیم باید با مدیریت استاد در آموزش، و طلاب در مطالعات، از آن اجتناب شود.

مقصود بزرگانی همچون محقق خویی^۲ و امام خمینی^۳ که در برخی کلماتشان به بی‌فایده بودن مباحث اصول اشاره نموده و علم‌آموزان را از پرداختن به آن پرهیز داده‌اند، همین مباحث ذیل مسائل است؛ زیرا این بزرگان خود از مسائل رایج اصول بحث کرده‌اند. هدف ایشان این است که به دانش اصول نظر استقلال‌ی نشود و مبدا آلی بودن و مقدمه استنباط بودن آن مورد غفلت قرار گیرد، و طلاب به بحث‌هایی که هیچ فایده‌ای ندارد اشتغال پیدا کنند، اما مسائل و مباحثی که فایده فقهی یا اصولی در آنها هست، مورد نظر ایشان نباشد.

حاصل آنکه اولاً مباحث زائد و بی‌فایده نباید دنبال شود و باید از بحث‌های فلسفی و

پیشینه
اصول فقه

در
اصول فقه
۱۳۹۲

۱. کراجکی، کنز الفوائد، ج ۲، ص ۳۱: «الْعِلْمُ أَكْثَرُ مِنْ أَنْ يُحْصَى فَخُذْ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ أَحْسَنَهُ».

۲. روزنامه جمهوری اسلامی، ۱۳۹۱/۶/۲ ش.

۳. انصاری، الرسائل، ج ۲، ص ۹۷. گرچه ظاهر آغاز سخن امام خمینی این است که ایشان برخی مسائل علم اصول را فاقد فایده می‌داند، اما از مجموع کلام ایشان این معنی به دست می‌آید که ایشان ناظر به مباحث زائد در علم اصول است.

اشکال و جواب‌های عقلی وارد شده در این دانش که نیازی به آنها نیست، اجتناب کرد. ثانیاً در مسائل دارای فایده نیز استاد باید ناظر به بحث‌هایی باشد که چارچوب‌ها را مشخص می‌کند و طلاب را پرداختن به مباحث حاشیه‌ای پرهیز دهد.

در ادامه برخی از مواردی که در کتاب زوائد اصول فقه بدون فایده قلمداد شده است، بررسی و نقد می‌شود. این موارد از باب نمونه است و از نادرستی رویه مؤلف در موارد دیگر نیز نشان دارد، یا دست‌کم سبب ایجاد تردید در دیگر مباحث کتاب می‌شود:

۱. حقیقت وضع

مؤلف ابتدا سه مسلک را برای وضع برشمرده (مسلک «جعل ملازمه واقعی»، «اعتبار» و «تعهد») و سپس مسلک قرن اکید را یکی از اقوال ذیل مسلک اعتبار می‌داند! آنگاه اشکال می‌کند که این، یک بحث عمیق زبان‌شناسی است که فایده‌ای در شناخت معانی آیات و روایات ندارد و زائد است.^۲

در پاسخ باید گفت: هیچ‌یک از اصولیان، بحث «حقیقت وضع» را به‌عنوان مسئله دانش اصول - به طوری که مستقیماً در راه استنباط حکم شرعی قرار گیرد - مطرح نکرده‌اند؛ بلکه به‌عنوان مبادی تصویری یا تصدیقی این دانش مطرح کرده‌اند و چنان‌که اشاره شد، هر مسئله‌ای که از مبادی تصویری یا تصدیقی یک دانش محسوب شود، می‌توان آن را در دانش مطرح کرد. نقش‌آفرینی این مسئله در دانش اصول در موارد زیر قابل مشاهده است:

یکم. معانی حروف: آخوند خراسانی موضوع^۱ له حروف را عام می‌داند؛ مانند موضوع^۲ له اسماء موازی با این حروف (یعنی موضوع^۳ له لفظ «ابتدا» و «من»). همچنین مستعمل^۴ فیه در هر دو عام است. البته با وجود اینکه موضوع^۵ له در هر دو یکسان است، ولی هرکدام از این الفاظ، وضع مختص به خود را دارد؛ زیرا واضح، لفظ «من» را برای لحاظ آلی معنای ابتدا،

۱. در همین جا یک اشتباه فاحش از مؤلف کتاب رخ داده است که قرن اکید را یکی از اقوال مسلک اعتبار تلقی نموده است؛ درحالی‌که قرن اکید در مقابل اعتبار است که شهید صدر آن را برای حل اشکالات وارد به مسلک اعتبار مطرح کرده است. قرن اکید وضع را یک امر حقیقی تکوینی می‌داند؛ به این بیان که پیوند بین صورت لفظ و معنا در ذهن وجود دارد.

۲. اکبرنژاد، زوائد اصول فقه، ص ۱۳۰.

و لفظ «ابتدا» را برای لحاظ استقلالی آن وضع کرده است.^۱

شهید صدر در توضیح سخن ایشان توجیه می‌کند که علقه وضعیه مقید است.^۲ یعنی واضع لفظ «من» را برای معنای «ابتدا» بی اعتبار نموده که مقید به لحاظ آلی است. لفظ «من» بر مطلق معنای ابتدا وضع نشده است، بلکه علقه وضعیه بین لفظ «من» و معنای ابتدا مقید به این است که لحاظ آلی شود. سپس اشکال می‌کند که چنین تصویری از وضع، تنها بنا بر مسلک اعتبار در وضع قابل تصویر است که امر اعتبار به دست معتبر است. اما طبق مسلک قرن اکید که دیدگاه برگزیده ایشان است، نمی‌توان علقه وضعیه را مقید کرد؛ زیرا بین لفظ «من» و معنای ابتدا در ذهن یا اصلاً علقه‌ای به وجود نیامده یا اگر به وجود آمده، مطلق است و این علقه دیگر قابل تقیید نیست. بنابراین اگر مسلک اعتبار را صحیح بدانیم، سخن آخوند صحیح است و می‌توان گفت موضوع له حروف، عام مقید به لحاظ آلی است و اثرش در مباحث دیگر مانند «واجب مشروط» و «مفهوم شرط» روشن می‌شود.

دوم. مفاد صیغه امر: محقق خویی مفاد صیغه امر را «ابراز اعتبار فعل بر ذمه» می‌داند؛ چراکه به نظر ایشان حقیقت وجوب، اعتبار فعل بر ذمه مکلف است و صیغه امر این اعتبار نفسانی مولا را ابراز می‌کند.^۳ شهید صدر، مبنای محقق خویی را در مفاد صیغه امر، تنها بنا بر مسلک تعهد صحیح می‌داند؛ زیرا ابراز اعتبار، امری تصدیقی است که در مسلک تعهد فقط می‌تواند موضوع له باشد. اما بنا بر سایر مسالک، که دلالت وضعیه یک دلالت تصویری است، باید مدلول صیغه امر بررسی شود.^۴

سوم. حجیت عام مخصّص پس از تخصیص: در بحث عام و خاص، این مسئله مطرح است که اگر مولا بگوید «أكرم كل عالم» و سپس در خطاب منفصل بگوید «لا تكرم العالم الفاسق» و عالم فاسق را از زیر مجموعه حکم «أكرم كل عالم» خارج کند، آیا خطاب عام نسبت به باقی افراد حجت است یا نه؟ اگر حجت باشد، وجوب اکرام عالمان غیر فاسق اثبات می‌شود. برخی مانند شیخ انصاری بر این باورند که عام تخصیص خورده به وسیله

۱. خراسانی، کفایة الأصول، ص ۱۲.

۲. صدر، بحوث (تقریرات هاشمی شاهرودی)، ج ۱، ص ۲۳۴.

۳. خویی، مصباح الأصول، ج ۱، ص ۲۸۶.

۴. صدر، بحوث (تقریرات هاشمی شاهرودی)، ج ۱ ص ۴۷.

خطاب منفصل، در معنای حقیقی خود به کار نرفته است، بلکه کاربرد مجازی است؛ یعنی مولا لفظ «کل» را در عموم به کار نبرده، و در مرحله مراد استعمالی از عام، عموم را اراده نکرده است.^۱ طبق این فرض این پرسش به وجود می‌آید که عام در چه معنایی به کار رفته است؟ آیا در جمیع باقی، یا در بعض افراد؟ شهید صدر طبق مسلک تعهد، بیان شیخ را در حجیت ظهور در باقی، تام ندانسته است.^۲

چهارم. بحث از «حقیقت وضع» به عنوان یکی از مبادی تصویری مباحث الفاظ: تصویر حقیقت وضع در بسیاری از مباحث الفاظ که در آن از وضع یک لفظ یا هیئت بحث می‌شود، اثرگذار است. به عنوان مثال در بررسی وضع صیغه امر در وجوب یا نسبت بعثیه یا وضع هیئت یک جمله خاص در معنایی خاص، این پرسش مطرح می‌شود که وضع این صیغه برای این معنا یعنی چه؟ تصویر صحیح از حقیقت وضع، این پرسش را پاسخ می‌دهد و مشخص شدن حقیقت وضع موجب داشتن تصویری روشنی از محمول آن مباحث می‌شود. ولی اگر تصویر درستی از وضع وجود نداشته باشد، موجب غیر شفاف شدن بحث موضوع لفظ و هیئات شده و گاهی بحث را به انحراف می‌کشاند. بنابراین نیاز است که بحث وضع به عنوان یکی از مبادی تصویری سایر مباحث الفاظ بررسی شود.

پنجم. بی‌نیازی از ظهور حال متکلم برای اثبات اراده تفهیم معنا: فایده دیگری که ممکن است در وضع ادعا شود، این است که با پذیرش مسلک «تعهد»، دیگر نیازی به ظهور حال متکلم نیست و «اصالة الحقیقة» به تنهایی برای اثبات اراده تفهیم معنای حقیقی لفظ کافی است؛ زیرا متکلم تعهد داده است که این لفظ را تنها با اراده معنای خاص به کار ببرد.

به نظر می‌رسد این فایده صحیح نیست؛ زیرا با وجود اینکه شخص تعهد داده که لفظ را به کار نبرد مگر هنگامی که معنای خاص را اراده کرده باشد، اما شاید هنگام استعمال، خلاف تعهد عمل کند. بنابراین باید به ظاهر افراد که معمولاً به تعهدشان عمل می‌کنند تمسک کرد تا احراز شود که متکلم لفظ را در همان معنا به کار برده است.

ششم. تفاوت میان ظهور الفاظ و ظهور افعال در حجیت: محقق خویی فایده دیگری مبنی

۱. انصاری، مطارح الأنظار، ج ۲، ص ۱۳۲.

۲. صدر، بحوث (تقریرات هاشمی شاهرودی)، ج ۳، ص ۲۶۷.

بر فرق بین ظهور نوعی الفاظ و ظهور نوعی افعال مطرح نموده است. به طور مثال در برخی موارد فعل شخص، ظهور نوعی در اسقاط خیار دارد؛ مانند فروش مبیع که نوع عقلاً وقتی چنین می‌کنند، به معنای اسقاط خیار است؛ اگرچه این شخص ممکن است چنین قصدی نداشته و از روی غفلت فروخته باشد؛ زیرا فعلش ظهور نوعی در اسقاط خیار دارد.

شیخ انصاری چنین ظهورات فعلی در افعال را حجت می‌داند. محقق خویی وجهی برای حجیت این ظهور که صرفاً یک ظن است نمی‌بیند. آن‌گاه فرق ظهور نوعی افعال و ظهور نوعی الفاظ را در حجیت، این می‌داند که در الفاظ، چون هر متکلمی تعهد داده است که لفظ را بدون قرینه جز در این معنا استعمال نکند، ظهور لفظ - به سبب این تعهد و بنایی که عقلاً بر چنین تعهدی دارند - حجت است. اما چنین بنا و تعهدی در مورد افعال وجود ندارد؛ بنابراین ظهور افعال حجت نیست. محقق خویی می‌افزاید: تنها با مسلک تعهد می‌توان فرق ظهور الفاظ و ظهور افعال را در حجیت، روشن نمود و این فایده خوبی برای مسلک مختار، یعنی مسلک تعهد در وضع است.^۱

همان اشکالی که به فایده پیش وارد شد در اینجا نیز می‌آید؛ زیرا بر فرض در مورد الفاظ، تعهد مورد ادعا وجود داشته باشد، ولی به صرف وجود چنین تعهدی، حجیت الفاظ تام نیست؛ زیرا این احتمال هست که متکلم هنگام استعمال، به تعهد خود پایبند نباشد و لفظ را در غیر معنای حقیقی به کار برد و به سبب غفلت یا رعایت مصلحتی، قرینه بر خلاف معنای حقیقی قرار ندهد. تا زمانی که این احتمال وجود دارد، ظهور لفظ نوعی نخواهد بود و بیش از ظن به مقصود متکلم از سخن او به دست نمی‌آید و صرف وجود تعهد هم این احتمال را نفی نمی‌کند. بنابراین مسلک تعهد نمی‌تواند فرق ظهور لفظ و ظهور فعل را در حجیت روشن کند. پس باید ظهور حال متکلم ضمیمه شود که در این صورت بر طبق سایر مسالک نیز می‌توان گفت: ظاهر حال متکلم عرفی این است که وقتی لفظی را به کار می‌برد، تا زمانی که قرینه بر خلاف نیاورده، معنای حقیقی را اراده می‌کند. بنابراین روشن است که تفاوتی بین مسلک تعهد و غیر آن نیست و فایده مورد ادعا درست نیست.

۱. خویی، موسوعة الإمام الخوئی، ج ۳۹، ص ۱۴۳.

۲. معنای حرفی

مؤلف به این بحث نیز اشکال کرده و آن را از زوائد اصول فقه می‌داند.^۱ اما اشکالاتی که به ثمرات شده، نادرست است و این بحث نتایجی را به دنبال دارد که عبارتند از:

یکم. واجب مشروط: اگر جزئی بودن معنای حرفی پذیرفته شود، دیگر معنای حرفی قابل تنقید نخواهد بود؛ بنابراین اگر در خطاب تکلیف قیدی بیاید، به ناچار باید قید ماده باشد نه هیئت؛ زیرا هیئت از معانی حرفی، و غیرقابل تنقید است. بنابراین حکم که مفاد هیئت است، مطلق شده و حتی پیش از تحقق قید نیز فعلی خواهد بود. در این صورت چون حکم (مانند وجوب) فعلی است، تحصیل قیود و شروط، واجب می‌شود. اما اگر معنای حرفی کلی باشد، قابل تنقید خواهد بود و حکم که مفاد هیئت است، قابل تنقید می‌شود. آن‌گاه این مسئله پدید می‌آید که قیود موجود در خطاب، قید هیئت است یا ماده؟ اگر قید هیئت باشند، تحصیل قیود و شروط در خطاب، واجب نیست و اگر قید ماده باشند، تحصیل آنها واجب است.

مؤلف اشکالی مطرح کرده است مبنی بر اینکه این بحث - که مثال بارزش مسئله استطاعت است - فایده عملی ندارد؛ زیرا کسانی مانند شیخ انصاری که استطاعت را قید واجب (ماده) می‌دانند نیز تحصیل آن را واجب نمی‌دانند.^۲

به نظر می‌رسد سخن مذکور صحیح نیست؛ زیرا ثمره این بحث در مسئله مقدمه مفوته روشن می‌شود؛ زیرا شیخ انصاری که قید خطاب را قید ماده می‌داند، حکم و وجوب را مطلق می‌داند؛ بنابراین وجوب پیش از تحقق شرط هم فعلی است و در نتیجه مقدمات مفوته آن نیز از نظر شرع یا عقلا واجب خواهد بود. اما بر اساس نظر مشهور، وجوب پیش از تحقق شرط فعلی نیست؛ لذا وجوب مقدمات مفوته نیازمند دلیل جداگانه خواهد بود.

دوم. مفهوم شرط: برای ثبوت مفهوم در جملات شرطیه، باید دو ویژگی در سخن وجود داشته باشد:

ویژگی نخست: حکم موجود در جزا، معلق بر شرط شده باشد تا وقتی شرط منتفی می‌شود، معلق علیه نیز منتفی شود؛ بنابراین باید بین جزا و شرط «نسبت تعلیقیه» برقرار باشد.

۱. اکبرنژاد، زوائد اصول فقه، ص ۱۳۴.

۲. همان، ص ۱۴۴.

ویژگی دوم: حکم معلق شده در جزا باید سنخ حکم باشد نه شخص حکم؛ چراکه مفهوم، انتفای سنخ حکم در فرض انتفای شرط است. بنابراین انتفای شخص حکم در خطاب، مفهوم نیست.

حال اگر معنای حرفی جزئی باشد، هیئت «إغتسل» که بیانگر حکم است، بیانگر حکم جزئی است و شخص حکم را بیان می‌کند نه سنخ حکم را. بنابراین براساس این مبنا نمی‌توان مفهوم شرط را اثبات کرد. اما اگر معنای حرفی عام باشد، می‌توان گفت هیئت «إغتسل» سنخ حکم را افاده می‌کند. آخوند به این نکته تصریح نموده است و می‌گوید: طبق مبنای مختار معنای حرفی کلی است و می‌توان مفهوم را اثبات کرد؛ زیرا خطاب «إغتسل» معنای کلی وجوب را افاده می‌کند؛ لذا سنخ حکم، معلق بر شرط شده است. اما براساس قول باورمندان به جزئی بودن معنای حرفی، مفهوم شرط را نمی‌توان اثبات کرد.^۱

لازم به یادآوری است که برای اثبات مفهوم، صرف عدم پذیرش جزئیت حقیقی کافی نیست و باید نزاع محقق اصفهانی و شهید صدر در اینکه آیا مفاد جمله شرطیه تعلیق جزا است یا تقیید آن، بررسی شود. البته اثبات مفهوم براساس یکی از دو قول که نظر شهید صدر است، برای فایده‌دار بودن معانی حرفی کافی است.

با توجه به این مقدمه، مؤلف کتاب زوائد اشکال کرده است که بحث مفهوم شرط، ارتباطی به بحث معنای حرفی ندارد؛ زیرا در همه اقسام مفاهیم، در مفهوم‌گیری باید احراز شود مولا در این خطاب در مقام بیان بوده یا نه؟ به عنوان مثال اگر خطاب «إذا أجنب فإغتسل» در مقام بیان باشد، می‌توان از آن مفهوم‌گیری کرد، و عدم وجوب غسل با عدم جنابت ثابت می‌شود و اگر در مقام بیان نباشد، مفهوم ثابت نمی‌شود. برای احراز در مقام بیان بودن باید همه خطاب‌های شرعی دیده شود؛ اگر سبب دیگری برای وجوب غسل در آنها نیامده باشد، در مقام بیان بودن مولا کشف می‌شود و آن جمله ظهور در مفهوم پیدا می‌کند. و اگر سبب دیگری در خطابات شرعی آمده باشد، ظهور در مفهوم پیدا نمی‌کند. لذا مفهوم، ارتباطی به جزئی بودن معنای حرفی ندارد.^۲

پیشینه
اصول فقه

در
اصول فقه
۱۴۰۲

۱. آخوند خراسانی، کفایة الأصول، ص ۲۰۰.

۲. اکبرنژاد، زوائد اصول فقه، ص ۱۵۳.

این اشکال برآمده از نداشتن تصور صحیح مؤلف از مسئله مفهوم است. بحث مفهوم، ارتباطی به بحث اطلاق مقامی مجموع خطابات ندارد؛ بلکه بحث در دلالت یک هیئت خاص بر مفهوم مخالف است؛ مانند بحث از ظهور صیغه امر. بدیهی است که بحث ظهور صیغه امر منوط به سایر خطابات نیست. در بحث مفهوم نیز نزاع در این است که آیا جمله شرطیه برای افاده چنین معنایی وضع شده است تا بتوان از آن مفهوم را فهمید یا نه؟ اگر جمله شرطیه برای افاده چنین معنایی وضع شده باشد، این جمله ظهور در مفهوم پیدا می‌کند. این بحث به عملکرد شارع در خطابات دیگر، ارتباطی ندارد. بر فرض ثبوت مفهوم برای جمله شرطیه، اگر شارع در خطاب دیگری سبب دومی برای حکم بیان کرده باشد، مفهوم خطاب اول با منطوق خطاب دوم تعارض خواهد کرد؛ چنان‌که اصولیان این بحث را مطرح کرده‌اند که مفهوم جمله «إن خفی الأذان فقصر» با منطوق «إن خفی الجدران فقصر» یا بالعکس تعارض می‌کند.

ممکن است مؤلف ادعا کند که از نگاه وی تحلیل مفاهیم اینگونه است و براساس تحلیل مشهور، پیش نرفته است. اما کسانی که برای معنای حرفی فایده ذکر کرده‌اند، تصویرشان از مفهوم شرط این نیست و مؤلف نباید با تصویر خویش که به نظر همه اطراف نزاع باطل است، فایده‌دار بودن مسئله را بررسی کند.

سوم. تمسک به اطلاق هیئت: اگر در خطابی صیغه امر وجود داشته باشد و احتمال داده شود وجوب برآمده از این خطاب مشروط به امر دیگری است، به‌عنوان مثال اگر مولا گفته باشد: «أكرم زيدا»، آیا وجوب اکرام زید مشروط به مجيء است یا نه؟ در پاسخ گفته شده که اطلاق هیئت امر نافی شرط محتمل است. همچنین وقتی در «عینی یا کفایی بودن» و «نفسی یا غیری بودن» و «تعیننی یا تخییری بودن» یک وجوب شک می‌شود، به اطلاق هیئت امر تمسک کرده و عینی و تعیننی و نفسی بودن وجوب را اثبات می‌کنند.^۱

ممکن است اشکال شود که با تمسک به اطلاق مقامی، می‌توان عینی نفسی تعیننی بودن واجب را اثبات کرد و در این صورت دیگر نیازی به اطلاق لفظی نیست. اما چنان‌که

۱. آخوند خراسانی، کفایة الأصول، ص ۷۶؛ صدر، بحوث (هاشمی شاهرودی)، ج ۲، ص ۱۱۱؛ خویی، محاضرات، ج ۵، ص ۳۸۵؛ تبریزی، دروس فی مسائل علم الأصول، ج ۱، ص ۳۵۴.

اشاره شد، احراز شرط اطلاق مقامی آسان نیست؛ یعنی احراز شود مولا با همین خطاب، درصدد بیان همه مراد خود است. احراز چنین نکته‌ای نیاز به قراین خاص دارد؛ به خلاف اطلاق لفظی هیئت که ظاهر حال، آن را اثبات می‌کند.

تمسک به اطلاق هیئت، زمانی صحیح است که مفاد هیئت امر قابل تقیید باشد تا بتوان مقدمات حکمت را احراز کرد. اما اگر مفاد هیئت قابل تقیید نباشد، اطلاق نیز ممکن نخواهد بود؛ زیرا همگان اطلاق و تقیید اثباتی را ملکه و عدم می‌دانند و اگر معنای حرفی، جزئی و غیرقابل تقیید باشد، دیگر نمی‌توان به اطلاق هیئت امر تمسک کرد.^۱ این فایده را شهید صدر مطرح کرده است.^۲

یکی دیگر از اعتراضاتی که مؤلف به بحث معنای حرفی می‌کند این است که آیا طریقه عقلا در تفسیر و فهم کلام یکدیگر این چنین است؟ یعنی آنها تا این اندازه دقت به خرج می‌دهند، یا با دقت عرفی و عقلایی خود می‌فهمند و می‌فهماند؟ آیا روا بود که شارع فهم دین خود را متوقف بر چنین بحث نوپیدی نماید؟! در آن صورت، مردم زمان شارع و فقیهان ما پیش از ابداع این بحث چگونه باید با آیات و روایات روبرو می‌شدند؟

پاسخ این است که برخی بحث‌های لفظی که در دانش اصول مطرح می‌شود، بحث‌های تحلیلی است. بحث‌های تحلیلی برای فهم معنای سخن نیست و نتیجه آن نیز به فهم نکته تازه‌ای از سخن منجر نخواهد شد. شهید صدر مباحث مربوط به معنای حرفیه (یعنی معنای حروف و معنای صیغه امر و...) را از این قبیل می‌داند؛ یعنی با شنیدن جمله «زید فی الدار»، معنایی به ذهن می‌آید که به هنگام تحلیل این معنا، مابازای لفظ «زید» و مابازای لفظ «دار» را از این معنا تشخیص می‌دهیم؛ اما مابازای لفظ «فی» برای ما روشن نمی‌شود. از این رو نیاز به بحثی تحلیلی هست تا مشخص شود که مابازای لفظ «فی» چیست و حروف برای چه معنایی وضع شده‌اند؟ آنگاه جزئی بودن یا کلی بودن معنای حروف و

پیشینه
اصول فقهیه

در
فقه
اصول

۱. لازم به یادآوری است که بیان ثمرات مذکور به معنای پذیرش صحت آنها نیست؛ به عنوان مثال شهید صدر بر این باور است که معنای حرفی قابل تقیید است؛ بنابراین تقیید در آن ممکن است. پس محذوری برای اخذ به اطلاق هیئت وجود ندارد. اما به هر حال باید این مباحث مطرح، و استدلال‌های طرفین بررسی شود تا بتوان به نتیجه دست یافت. لذا ذکر این مباحث زائد نیست.

۲. صدر، بحوث (تقریرات هاشمی شاهرودی)، ج ۱، ص ۳۵۳.

هیئات مطرح می‌شود. این بحث‌های دقیق برای فهم معنای «زید فی الدار» نیست؛ بلکه برای تشخیص دقیق معنای «فی» است. ممکن است اشکال شود که در صورت درک شدن معنای جمله، چرا این مباحث دقیق تحلیلی مطرح می‌شود؟ پاسخ این است که این تحلیل‌ها در سایر مسائل اصولی اثرگذار است؛ به عنوان مثال وقتی روشن شد که معنای حرفیه جزئیه است، قابلیت تقیید نداشتن آنها مطرح می‌شود و لذا عدم امکان ارجاع شرط به مفاد هیئت مطرح می‌شود.^۱

۳. صحیح و اعم

مؤلف کتاب زوائد اصول فقه علاوه بر تاختن به ثمرات این بحث، تصویر نزاع را نیز ناصواب می‌داند. وی بر این باور است که دانشیان اصول محل نزاع در مسئله را درست تصویر نکرده‌اند. مؤلف می‌گوید: «روشن است که نماز باطل فایده‌ای ندارد، اما ممکن است حکم به صحت نمازی شود که صحت آن مشکوک است. بنابراین نزاع نباید این باشد که آیا لفظ صلاة برای خصوص «نماز صحیح» وضع شده است یا برای «اعم از صحیح و باطل»؟ بلکه باید نزاع این باشد که برای خصوص «نماز صحیح» وضع شده است یا برای «اعم از صحیح و مشکوک الصحه». آن‌گاه نسبت به نمازی که شک در صحت آن داریم مثل نماز بدون سوره - بنا بر وضع برای اعم - می‌توان به اطلاق خطاب تمسک کرد.»^۲

مؤلف در این سخن، بین فرضی که در آن می‌توان به اطلاق تمسک کرد و فرض وضع لفظ برای معنا، خلط نموده است. شکی نیست که در موارد علم به بطلان نماز، نمی‌توان به

۱. صدر، بحوث (تقریرات هاشمی شاهرودی)، ج ۱، ص ۲۲۱: «و علی هذا الأساس نستطيع أن نقسم البحث في مدلول اللفظ إلى قسمين: الأول: بحث لغوي اكتشافي - تحديدي - وهو البحث عن تعيين مدلول اللفظ بغية أن يصبح ذهننا قادراً على الانتقال إلى الصورة الذهنية المناسبة عند سماع اللفظ. و هذا بحث يغير من واقع ما يجري في الذهن، فالأجنبي عن اللغة العربية بعد أن يتعلم هذه اللغة تحصل في ذهنه عند سماع قولنا (البياض في الجسم) صورة لم تكن تحصل قبل ذلك. الثاني: بحث فلسفي تحليلي لمدلول اللفظ بما هو مدلول، أي للصورة الذهنية بهذه الحثية. و هذا بحث لا أثر له على واقع ما يجري في الذهن ولا يوصل إلى صورة جديدة بسبب سماع الكلام، لأن الفهم اللغوي له مكتمل سابقاً و إنما هو مجرد تحليل».

۲. اکبرنژاد، زوائد اصول فقه، ص ۱۷۹.

اطلاق خطاب تمسک کرد؛ زیرا حجیت اطلاق که حکم ظاهری است منوط به شک در حکم واقعی است، و وقتی علم به بطلان وجود دارد، نمی‌توان به اطلاق تمسک کرد. اما این مسئله ارتباطی با نزاع وضع الفاظ برای صحیح یا اعم از صحیح و فاسد ندارد و اساساً تصویر نزاع بین صحیح و اعم به صورت «صحیح و مشکوک الصحه» معقول نیست؛ زیرا مراد از مشکوک الصحه یا مفهوم آن است، یا مصداق آن. که در هر دو صورت اشکال دارد. اگر مراد مفهوم آن باشد، معنایش این است که بنا بر وضع اعم، مفهوم مشکوک الصحه در معنای صلاة اخذ شده باشد که بطلان آن روشن است؛ چون قطعاً در معنای صلاة، مفهوم مشکوک الصحه وجود ندارد و از لفظ صلاة، این معنا به ذهن خطور نمی‌کند.

اگر مراد، مصداق آن باشد، باید پرسید که مشکوک الصحه نزد همه یا مشکوک الصحه نزد هر شخص مراد است؟ اگر مشکوک الصحه نزد همه مراد باشد، یعنی نمازی که همه شک در صحت آن کنند داخل در نزاع است، در این صورت دو اشکال به وجود می‌آید: نخست آنکه ممکن است اصلاً هیچ فردی برای مشکوک الصحه پیدا نشود و هر نمازی که فرض شود، برخی شک در صحت آن نداشته باشند. دوم آنکه طبق این تصویر اطلاقی که اعمی به آن تمسک می‌کند، فایده‌ای ندارد؛ چون وی می‌خواهد نمازی را اصلاح کند که خودش شک در صحت آن دارد؛ درحالی‌که طبق این مبنا باید ببیند همه در این نماز شک دارند تا این نماز مصداق مشکوک الصحه شود و در نتیجه لفظ صلاة بر آن صدق کند.

اگر مراد مشکوک الصحه نزد هرکس است، نتیجه این است که اگر کسی شک در صحت یک نماز با زیاده رکن دارد، این نماز با زیاده برای او نماز است، ولی کسی که شک در صحت چنین نمازی ندارد برای او نماز نیست؛ لذا اسم صلاة نسبی می‌شود که برای بعضی نماز هست و برای دیگران نیست و این خلاف وجدان عرفی است. نام‌گذاری‌ها نباید به گونه‌ای باشد که براساس احوال افراد، صدق اسم‌ها مختلف شود.

بنابراین نزاع درست، همان است که اصولیان مطرح کرده‌اند که آیا لفظ صلاة برای خصوص نماز صحیح، آن هم صحیح واقعی وضع شده (و نماز باطل از اساس نماز نیست) و یا برای اعم از صحیح و فاسد وضع شده است که در صورت وضع برای اعم به صرف شک مکلف در صحت نماز، چون صدق لفظ محرز است، می‌تواند به اطلاق تمسک کند

پیشینه
تألیف
۱۴۰۲

۱۴۰۲

و طبق اعم، لفظ صلاة نزد همه بر این نماز صدق می‌کند.

مؤلف کتاب زوائد پس از طرح تصویر یادشده، به ثمرات صحیح و اعم و اشکال به آن پرداخته است. این مقاله در ادامه به بررسی اشکالات مؤلف به فایده «تمسک به اطلاق» خواهد پرداخت.

اشکال نخست: بر اساس باور مؤلف، با وجود اطلاق مقامی که مبتنی بر بررسی کامل ادله است، اساساً شکی باقی نمی‌ماند تا نیاز به اطلاق‌گیری از لفظی خاص و اجرای برائت نسبت به قیدی خاص باشد؛ بنابراین سخن مشهور در بحث اطلاق لفظی و جریان برائت، بنا بر مبنای اعم - چه صحیح باشد چه نباشد - فایده‌ای ندارد؛ زیرا تنها یک راه پیش رو است؛ یعنی بررسی تمام ادله عقلی و نقلی ممکن در مسئله، تا اگر دلیل روشنی یافت نشد، بتوان اطلاق‌گیری کرد.^۱

این اشکال دو پاسخ دارد:

پاسخ یکم. فحص از سایر ادله و روایات از آن رو است که مخصص یا مقید و یا معارضی در کار نباشد؛ چون اطلاق بدون فحص از مخصص حجت نیست. اما پس از فحص و نیافتن مقید و معارض، این اطلاق لفظی است که حجت است. حال بنا بر قول به اعم، چنین اطلاقی وجود دارد، ولی بر اساس قول به صحیح، خیر؛ زیرا در صدق صلاة بر نماز مشکوک الصحه، شک وجود دارد.

ممکن است این اشکال پدید آید که وقتی شک در وجوب سوره در نماز شود، پس از فحص از ادله و نیافتن دلیل، اطلاق مقامی شکل می‌گیرد و وجوب سوره را نفی می‌کند؛ چون اگر سوره واجب بود، در خطایی بیان می‌شد. لذا اطلاق مقامی مشکل را حل می‌کند. اما باید دانست که در همه موارد، اطلاق مقامی شکل نمی‌گیرد؛ زیرا موانع متعددی برای شکل گرفتن اطلاق مقامی وجود دارد. به عنوان مثال اگر جزء مشکوک، چیزی است که مردم عادتاً آن را رعایت می‌کردند (حال یا چون شکل عادی عمل است مثل استقلال در حال قیام یا چون مستحب بوده است) اطلاق مقامی شکل نمی‌گیرد؛ چون شارع نیازی به بیان این قید نمی‌بیند. همچنین وقتی یک خبر ضعیف دال بر وجوب سوره وجود داشته باشد، مانع اطلاق

پیشینه پژوهش

ارزیابی نظریه زوائد علم اصول با محوریت نقد کتاب «زوائد اصول فقه»

۱. همان، ص ۱۸۴.

مقامی خطابات می‌شود؛ چون عدم بیان قید، احراز نمی‌شود. اما اگر اطلاق لفظی در میان باشد - که بر اساس قول به اعم این‌گونه است - این اطلاق در همه موارد مرجع است و اطلاق حتی با وجود خبر ضعیف، حجت است؛ زیرا خبر دیگر زمانی می‌تواند معارض یا مقید اطلاق باشد که حجت باشد و خبر ضعیف توانایی تعارض یا تقیید را ندارد.

پاسخ دوم. بر فرض که تمسک به اطلاق مقامی صحیح باشد، ولی موجب بی‌فایده بودن اطلاق لفظی نمی‌شود. اطلاق لفظی، ظهوری قوی است که طبق قول به اعم - و نه قول به صحیح - شکل می‌گیرد. این خود فایده است. علاوه بر اینکه در تعارض‌ها ممکن است اطلاق لفظی - که قوی است - مقدم شود، ولی اطلاق مقامی چنین توانی را ندارد.

اشکال دوم: ممکن است برخی آیات همچون «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ»^۱ یا «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ»^۲ یا «كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ»^۳ و... را نمونه‌هایی از مطلقات لفظی قرآن کریم بدانند تا بنا بر باور اعمی بتوان به اطلاق آنها تمسک کرد؛ اما باید گفت شارع مقدس در هیچ‌کدام از آیات مذکور، در مقام بیان جزئیات احکام بیع، نماز یا روزه نیست؛ آیاتی مثل «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ» به جهت تفصیل زیاد نماز در مقام بیان نیست. همین‌طور آیه «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ» به جهت همان نکته و افزون بر اینکه در مقابل «حَرَّمَ الرَّبَا» است، در مقام بیان نیست؛ بنابراین اطلاق‌گیری از این آیات هنگام شک در برخی قیده‌های احتمالی نادرست است.^۴

اما در پاسخ باید در نظر داشت که:

یکم. برخی در آیه «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ» اشکال کرده‌اند که در مقام اصل تشریع است، در حالی که تمسک امام به آیه برای تصحیح ربح بر مضطر، شاهد در مقام بیان بودن آیه است.^۵ البته ممکن است برخی تمسک حضرت به آیه را توجیه کنند که ایشان به قدر متیقن آیه تمسک نموده‌اند نه اطلاق. شاهد آن، سخن امام است که فرمود: «وَهَلْ رَأَيْتَ أَحَدًا اشْتَرَى غَنِيًّا أَوْ

پیش از این
در این کتاب

در این کتاب
در این کتاب

۱. سورة بقره، آیه ۲۷۵.

۲. سورة بقره، آیه ۴۳.

۳. سورة بقره، آیه ۱۸۳.

۴. همان.

۵. عاملی، وسائل الشیعة، ج ۱۷، ص ۴۴۷: «عن عمر بن یزید بیاع السابري قَالَ قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ جُعِلْتُ فِدَاكَ إِنَّ النَّاسَ يَزْعُمُونَ أَنَّ الرَّبْحَ عَلَى الْمُضْطَرِّ حَرَامٌ وَهُوَ مِنَ الرَّبَا فَقَالَ وَهَلْ رَأَيْتَ أَحَدًا اشْتَرَى غَنِيًّا أَوْ فَقِيرًا إِلَّا مِنْ ضَرُورَةٍ يَأْخُذُ بِهَا أَوْ حَرَّمَ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرَّبَا فَارْبَحْ وَلَا تُرْبِهْ...».

فَقِيرًا إِلَّا مِنْ ضَرُورَةٍ^۱؛ با این بیان که فرض حضرت، بیع از روی ضرورت است که قدر متیقن از بیع‌هایی است که جایز است. در پاسخ گفته می‌شود: این بیان برای رفع استبعاد راوی بوده است؛ نه اینکه بیع مضطر قدر متیقن بیع‌ها باشد؛ چراکه بیع مضطر خارج از قدر متیقن است. بنابراین تمسک امام به آیه، تمسک به اطلاق است و این تمسک به قدر متیقن.

دوم. تمسک به اطلاق، مختص به آیه «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ» نیست؛ چراکه آیه تجارت نیز در مقام بیان است و کسانی که به اطلاق آیه «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ» اشکال کرده‌اند، به آیه تجارت تمسک کرده‌اند. البته ممکن است بگوییم اشکال در مقام بیان نبودن، در تمام اطلاقات قرآنی جاری است و اختصاص به خصوص این آیه ندارد تا بتوان با تمسک به آیه «تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ»^۲ مشکل را رفع کرد. اما این سخن صحیح نیست؛ زیرا دو اشکال به اطلاقات کتاب وارد است: نخست، اینکه هیچ آیه‌ای در مقام بیان نیست. این مبنا خلاف مشهور بلکه همه فقیهان است که به بسیاری از آیات تمسک می‌کنند. اشکال دیگر که ظاهراً صاحب کتاب زوائد ناظر به آن است، این است که آیاتی مثل «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ» - به جهت تفصیل فراوان نماز - در مقام بیان نیست؛ همین‌طور «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ» - به جهت همان نکته، و افزون بر اینکه در مقابل «حَرَّمَ الرَّبَا» است - و در مقام بیان نیست که پاسخ این است که آیه تجارت در مقام بیان است.

پیشینه
فقهی

۴. ضد

مؤلف ابتدا گزارشی از سیر تاریخی بحث ارائه داده و ضمن شکایت از تورم مباحث در این بحث می‌گوید: «یک جلد محاضرات درباره بحث ضد و ترتب است.»^۳ سپس به نحوه بحث دانشمندان از مسئله ضد می‌پردازد که علما از یک سو اذعان کرده‌اند که ترک ضد، عقلاً لازم است و از سوی دیگر بحث کرده‌اند که آیا امر به شیء مقتضی نهی از ضد آن

۱. همان.

۲. سورة نساء، آیه ۲۹.

۳. اکبرنژاد، زوائد اصول فقه، صص ۳۵۴ تا ۳۵۶. لازم به یادآوری است که نیمی از این جلد مربوط به مباحث تراحم، قواعد تراحم و مرجحات آن است و نویسنده راستی و امانت را در گزارش خود رعایت ننموده است.

هست یا نه؟ درحالی که عقل یکی از دو حجت الهی است^۱ و بین حکم عقل و حکم شرع عینیت برقرار است؛ بنابراین حکم عقل، همان حکم شرع است و دیگر مجال بحث از حرمت ضد نیست.

مؤلف در ادامه گفته است: «بر فرض اگر کسی عینیت بین حکم عقل و شرعی را نپذیرد، حداقل باید ملازمه بین حکم عقل و حکم شرع را بپذیرد و این ملازمه اقتضا می کند اگر عقلاً ترک ضد لازم است، پس شرعاً نیز واجب است.»^۲

وی همین اشکال را در بحث مقدمه واجب نیز آورده است که وقتی لابدیت عقلی مقدمه مورد اتفاق همه، و قاعده ملازمه مقبول است، دیگر مجال بحث از وجوب مقدمه نیست و مقدمه قطعاً وجوب شرعی خواهد داشت.^۳

اما این باورهای مؤلف به چهار دلیل درست نیست:

یکم. بطلان باور به عینیت حکم عقل و حکم شرع که ایشان از روایت «إِنَّ لِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حُجَّتَيْنِ»^۴ استفاده کرده، واضح است؛ چون روشن است که حکم شرع یک جعل و تشریع شرعی است و اگر جعل و اعتبار هم در میان نباشد - چنان که شهید صدر مقوله جعل و اعتبار را عنصر صیاعی و غیر لازم در حکم شرعی می داند^۵ -، روح حکم که همان حب و بغض یا اراده و کراهت یا غرض و طلب و هجمة النفس شارع است، غیر از حکم عقل است که از سنخ ادراک می باشد. روشن است که اگر مراد ایشان از حکم عقل، ادراک عقل نسبت به حسن و قبح باشد، این ادراک غیر از حکم شرع است و نهایت این است که این ادراک با قاعده ملازمه، حکم شرع را کشف کند. و اگر مراد ایشان از حکم عقل ادراک عقل

۱. عاملی، وسائل الشیعة، ج ۱۵، ص ۲۰۷: «عن هشام بن الحكم قال: قال لي أبو الحسن موسى بن جعفر... إِلَى أَنْ قَالَ يَا هِشَامُ إِنَّ لِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حُجَّتَيْنِ حُجَّةً ظَاهِرَةً وَ حُجَّةً بَاطِنَةً فَأَمَّا الظَّاهِرَةُ فَالرُّسُلُ وَالْأَنْبِيَاءُ وَالْأَئِمَّةُ - وَأَمَّا الْبَاطِنَةُ فَالْعُقُولُ...».

۲. اکبرنژاد، زوائد اصول فقه، ص ۳۰۱.

۳. همان.

۴. کلینی، الکافی، ج ۱، ص ۱۳: «أبو عبد الله الأشعري عن بعض أصحابنا رفعه عن هشام بن الحكم قال قال لي أبو الحسن موسى بن جعفر... إِلَى أَنْ قَالَ يَا هِشَامُ إِنَّ لِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حُجَّتَيْنِ حُجَّةً ظَاهِرَةً وَ حُجَّةً بَاطِنَةً فَأَمَّا الظَّاهِرَةُ فَالرُّسُلُ وَالْأَنْبِيَاءُ وَالْأَئِمَّةُ... وَأَمَّا الْبَاطِنَةُ فَالْعُقُولُ...».

۵. صدر، دروس فی علم الأصول، ج ۲، ص ۱۵.

نسبت به حکم شرع است و این ادراک را عین حکم شرع می‌داند که این نیز صحیح نیست؛ زیرا متعلّق علم غیر از علم است. به بیان دیگر واقع، غیر از علم به واقع است.

دوم. مؤلف قاعده ملازمه را از مسلّمات می‌داند، درحالی که برخی مانند شهید صدر قاعده ملازمه بین حکم عقل و حکم شرع را به طور مطلق قبول ندارند؛ نه ملازمه بین ادراک عقل عملی و حکم شرعی، و نه ملازمه بین عقل نظری و حکم شرعی.^۱ بنابراین طبق این نظر حتی اگر لابدیت عقلی در بحث ضد و مقدمه واجب روشن باشد، ولی دیگر قاعده ملازمه‌ای نیست که حکم شرع از آن کشف شود. پس باید به طور خاص در بحث ضد بحث شود که آیا امر به ازاله مقتضی حرمت نماز مزاحم با ازاله هست یا نیست؟ در بحث ضد دو برهان برای اثبات حرمت ادعا شده که البته غالب اصولیان، از جمله شهید صدر، آن را نمی‌پذیرند.^۲

سوم. بسیاری از قائلان به قاعده ملازمه، آن را فقط در سلسله علل - و نه در سلسله معالیل - قبول دارند؛ مانند محقق نایینی و محقق خویی.^۳ در این بحث، حکم عقل به لزوم ترک ضد واجب و انجام مقدمه واجب در سلسله معالیل و در طول احکام است. پس همان اشکال دوم در اینجا نیز وارد است و باید از ادله حرمت ضد بحث شود.

چهارم. بر فرض که قاعده ملازمه در سلسله معالیل نیز پذیرفته شود، اما در این بحث تطبیق نمی‌شود؛ زیرا این قاعده که قاعده ملازمه بین حکم عقل عملی و حکم شرعی است، در جایی تطبیق می‌شود که حکم عقل عملی به «حسن یا قبح» و «استحقاق عقاب و عدم استحقاق عقاب» نسبت به خود فعل باشد و عقل لزوم و لابدیت یک فعل را به خودی خود ادراک کند؛ مانند ادراک قبح ظلم و کذب، یا حسن عدل و صدق. اما لزومی که عقل در بحث مقدمه واجب و بحث ضد، ادراک می‌کند لزوم از باب این است که آن واجب نفسی حفظ شود؛ یعنی عقل در خود مقدمه، یا ترک ضد، حسن و لزومی نمی‌بیند تا براساس قاعده ملازمه وجوب شرعی را نیز کشف کند. این لزوم عقلی به آن معنا است که ترک مقدمه منجر به ترک واجب می‌شود و ترک کننده آن استحقاق عقاب بر ترک واجب را دارد؛

۱. صدر، بحوث (تقریرات هاشمی شاهرودی)، ج ۴، ص ۱۳۹.

۲. همان، ج ۲، ص ۲۹۳.

۳. نایینی، فوائد الأصول، ج ۳، ص ۳۹۹؛ خویی، محاضرات، ج ۲، ص ۳۶۱.

لذا انجام مقدمه لازم است تا به ترک واجب نفسی منجر نشود. همچنین لزوم ترک ضد برای حفظ واجب اهم است؛ زیرا انجام ضد به ترک واجب اهم منتهی می‌شود و از این رو عقل، به لزوم ترک ضد حکم می‌کند که معنایش این است که انجام ضد موجب ترک واجب شده و مستلزم استحقاق عقاب بر ترک واجب است. این لزوم عقلی در واقع حکم به تنجیز وجوب واجب نفسی در فرض ترک مقدمه یا فعل ضد و عدم قدرت بر اتیان واجب نفسی و واجب اهم است. چنین حکم عقلی ملازمه با حکم شرعی ندارد.

۵. ترتب

یکی از مواردی که مؤلف نام می‌برد، بحث ترتب است. وی درباره هدف دانشمندان از طرح بحث ترتب می‌گوید: «بنا بر قول به حرمت ضد، اگر ضد واجب، عمل عبادی باشد، آن عمل عبادی حرام و باطل خواهد بود و از آنجایی که متدینین معمولاً از روی غفلت و مسامحه چنین اعمالی را انجام می‌دهند، فقها برای تصحیح عمل مکلفین به نظریه ترتب روی آورده‌اند که جزء عمیق‌ترین بحث‌های اصولی به حساب می‌آید. بحث اصلی در ترتب این است که آیا صرف مطلوبیت ذاتی برای صحت عبادت کافی است یا نیازمند امر فعلی نیز هست؟ اگر مطلوبیت ذاتی کافی باشد، مشروعیت اعمالی که مورد نهی قرار گرفته‌اند، ثابت می‌شود؛ زیرا این اعمال همگی ذاتاً مطلوب شرعی هستند؛ اما اگر صرف مطلوبیت ذاتی کافی نبوده و نیاز به فعلیت امر باشد، سؤال می‌شود که آیا امر به اهم و نهی از مهم، مانع از فعلیت امر به مهم می‌شود یا نه؟»^۱

از نگاه مؤلف، چون امر به ازاله مقتضی نهی از نماز و نهی، موجب بطلان عمل است، فقیهان بحث ترتب را مطرح کرده‌اند تا اعمال متدینین تصحیح شود و ارتباط بحث ترتب و ضد نیز از همین جا به وجود آمده است. اما این سخن صحیح نیست؛ زیرا: یکم. با وجود نهی از نماز و قول به اینکه نهی مقتضی فساد است، دیگر امکان تصحیح نماز وجود ندارد.

دوم. خاستگاه ترتب، اشکال شیخ بهایی به فایده مسئله ضد بوده است که ایشان اشکال

۱. اکبرنژاد، زوائد اصول فقه، ص ۳۶۱.

کرده است که برای بطلان عبادت نیاز نیست حرمت آن اثبات شود؛ زیرا صرف فعلیت امر به ازاله - حتی اگر مقتضی نهی از ضد نباشد - مانع فعلیت امر به نماز است (زیرا امر به ضدین لازم می‌آید) و وقتی نماز امر نداشت، دیگر صحیح نخواهد بود. پس بطلان نماز منوط به پذیرش حرمت ضد نیست.^۱

یکی از پاسخ‌هایی که به این اشکال شیخ بهایی داده شده این است که اگرچه امر به ازاله مقتضی سقوط امر فعلی نماز است، ولی امر ترتبی برای نماز قابل تصویر است؛ بنابراین بحث ضد فایده دارد؛ زیرا اگر امر به ازاله مقتضی نهی از نماز باشد، نماز باطل است و اگر مقتضی حرمت نماز نباشد، نماز صحیح است؛ زیرا امر ترتبی دارد.^۲

سوم. به نظر مؤلف در ترتب، بحث در کفایت صرف مطلوبیت ذاتی برای صحت عبادت، یا نیاز آن به امر فعلی است. اگر مطلوبیت ذاتی کافی باشد مشروعیت عمل ثابت است، اما اگر فعلیت امر لازم باشد این پرسش پیش می‌آید که آیا امر به اهم و نهی از مهم مانع از فعلیت امر به مهم می‌شود یا نه؟ درحالی‌که تصحیح عبادت براساس ملاک و محبوبیت ذاتی فعل، ارتباطی به بحث ترتب ندارد؛ زیرا ترتب، تصحیح عبادت براساس امر ترتبی است و نوبت به تصحیح با ملاک و محبوبیت ذاتی نمی‌رسد.

اما جمله اخیر وی که می‌گوید: «اگر در تصحیح عبادت فعلیت امر لازم باشد، این سؤال پیش می‌آید که آیا امر به اهم و نهی از مهم مانع فعلیت امر به مهم می‌شود؟»، علاوه بر اینکه ارتباطی به بحث ترتب ندارد، بطلان آن روشن است؛ زیرا بنا بر باور مشهور، اگر امر به اهم فعلی باشد، امر به مهم قابلیت فعلی شدن ندارد. بنابراین نزد مشهور مسلم است که امر به مهم فعلی نیست.

چهارم. بنا بر لزوم امر فعلی برای تصحیح عبادات، ایشان مسئله را این‌گونه تصویر می‌کند که وجود نهی از مهم آیا از فعلیت امر به مهم منع می‌کند یا نه؟ درحالی‌که طبق این مبنا، شکی نیست که امر به اهم، مانع از فعلیت امر به مهم می‌شود؛ زیرا اگر با وجود امر به

پرسش
افقی

ارزیابی نظریه زوائد علم اصول با محوریت نقد کتاب «زوائد اصول فقه»

۱. شیخ بهایی، زبدة الأصول، ص ۱۱۸.

۲. کاشف الغطاء، کشف الغطاء، ص ۲۷؛ کرکی، جامع المقاصد، ج ۵، صص ۱۲-۱۳؛ آخوند خراسانی، کفایة الأصول، ص ۱۳۴؛ نائینی، فوائد الأصول، ج ۱، ص ۳۳۶.

اهم، امر به مهم فعلی باشد، به نظر همه دانشمندان تکلیف به غیر مقدور لازم می‌آید. امری که در این صورت ممکن است وجود داشته باشد، امر ترتبی است که امر غیر فعلی و مشروط به عصیان اهم است. همچنین نزد همگان مسلّم است که با وجود نهی از مهم، مهم نمی‌تواند امر فعلی داشته باشد؛ چون در این صورت اجتماع امر و نهی در عنوان واحد لازم می‌آید که طبق نظر همه محال است؛ بنابراین روشن است که نهی از مهم، امر به آن را از فعلیت ساقط می‌کند و وجود نهی از مهم (نماز) حتی مانع از امر ترتبی می‌شود.

پنجم. مؤلف می‌گوید: «فقها چون ارتکاز تقریر شارع را نسبت به عبادات افراد درک کرده‌اند به جای اینکه این را دلیل صحت عبادت آنان قرار دهند، خسته کننده‌ترین مسئله اصول، یعنی ترتب را مطرح کرده‌اند. اگر فقها به تبع اهل سنت وارد مسئله ضد نشده بودند، مسئله ترتب را مطرح نمی‌کردند.»^۱ آن‌گاه در اظهار نظری متناقض با همین سخن، پاسخ درست برای تصحیح عبادات را تمسک به اصالة المدارا - که یک اصل استحسانی به نظر می‌رسد - می‌داند؛ با این بیان که گاه عملی از نظر شارع واجد صلاحیت صحت نیست؛ اما صرفاً به سبب شیوع عمل، شارع مدارا به خرج می‌دهد تا بندگان را از دست ندهد و آنها از دین دوری نکنند.

علاوه بر اینکه همین بحث نیز یک بحث نظری و غیر بدیهی و نیازمند استدلال و بررسی نقض و ابرام است^۲؛ زیرا:

اولاً؛ چنان‌که گفته شد، مسئله ترتب ارتباطی به بحث ضد ندارد. شاهد ادعا اینکه بسیاری از اصولیان، حرمت ضد خاص را نپذیرفته‌اند اما با این حال از ترتب بحث کرده‌اند. مسئله ترتب برای تصحیح عمل عبادی منافی با واجب اهم مطرح شده است؛ چون امر فعلی به اهم، امر به مهم را از فعلیت ساقط می‌کند و برای تصحیح عبادت نیاز به امر است. بنابراین گفته‌اند اگرچه امر فعلی مهم ساقط است اما امر فعلی ترتبی دارد و این امر موجب تصحیح عمل است؛ پس نباید ترتب را به بحث ضد مرتبط نمود. ترتب نه تنها نتیجه مسئله ضد نیست بلکه نتیجه عدم قبول حرمت ضد است؛ زیرا اگر حرمت ضد پذیرفته شود دیگر نوبت به امر

پیشینه
اصول فقهی

در بیان مسئله ترتب در اصول فقه

۱. ر.ک: اکبرنژاد، زوائد اصول فقه، ص ۳۶۳.

۲. همان، ص ۳۶۴.

ترتبی نمی‌رسد و وجود امر ترتبی مستلزم اجتماع امر و نهی در عنوان واحد می‌شود. در اثر مذکور توهم شده است که چون ترتب پس از بحث ضد مطرح شده پس به آن ربط دارد؛ لذا نگارنده علماً را به تبعیت از اهل سنت در طرح مسئله ضد متهم کرده است.

ثانیاً؛ مسئله ترتب به هر سبب مطرح شده باشد، به هر حال اگر امر ترتبی پذیرفته شود، نماز امر دارد و صحیح است و اگر ترتب پذیرفته نشود امر ندارد و باید از راه دیگری مانند ملاک، به تصحیح آن پرداخت که در این صورت مسئله بر اصولی سخت می‌شود؛ زیرا احراز ملاک بدون امر، خود معضل و چالشی سخت است. بنابراین فایده بسیار روشنی بر مسئله ترتب بار است.

ثالثاً؛ مؤلف مدعی تبعیت اصولیان شیعه از اهل سنت است؛ درحالی‌که خود با تمسک به اصالة المدارا عبادات مکلفین را تصحیح می‌کند که به نظر می‌آید جز استحسان و گمان ظنی - که روش اهل سنت در استنباط احکام است - نیست.

جمع بندی و نتیجه گیری

مسائلی که مؤلف مدعی زائد بودن آن است، دارای فایده فقهی یا اصولی یا هر دو است که - با رعایت اختصار - به عنوان نمونه به برخی موارد آن اشاره شد. از آنچه آمد، این نتیجه به دست می‌آید که مؤلف محترم برخی از مسائل و مباحث را درست تلقی نکرده و همین تلقی اشتباه موجب ادعای تورم اصول و زائد بودن این مسائل شده است.

علاوه بر اینکه در تدوین مباحث یک دانش، نمی‌توان تنها به مباحثی بسنده کرد که فایده مستقیم دارند؛ چنان‌که در همه دانش‌ها حتی در دانش‌های کاربردی مثل اقتصاد و روان‌شناسی و... نیز چنین مسائل صرفاً تحلیلی که فاقد فایده مستقیم هستند، وجود دارد. مهم این است که در مقام تعلیم، هرکس متناسب با هدف خود و با توجه به اهمیت آن، مباحث را گزینش کند.

البته وجود پاره‌ای مباحث زائد قابل انکار نیست که مدرس باید از بیان آنها در درس روی‌گردان باشد. مقصود عالمانی که بر وجود زوائد در دانش اصول صحه گذارده‌اند نیز همین مباحث زائد بوده است، نه آنکه - چنان‌که مدعای صاحب کتاب «زوائد اصول فقه» است - به زیادی بودن بسیاری از مسائل دانش اصول باور داشته باشند.

پیشروان
فقه اسلامی

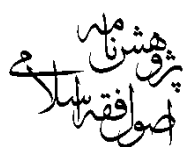
از دینایی فقهی زوائد علم اصول با محوریت قد کتاب «زوائد اصول فقه»

منابع و مأخذ

۱. آخوند خراسانی، محمدکاظم بن حسین، کفایة الأصول، قم: مؤسسة آل البيت علیه السلام، چ ۱، ۱۴۰۹ق.
۲. اکبرنژاد، محمدتقی، زوائد اصول فقه، قم: دارالفکر، چ ۱، ۱۳۹۶ش.
۳. انصاری، مرتضی بن محمدامین، مطارح الأنظار (طبع جدید)، قم: مجمع الفکر، چ ۲، ۱۳۸۳ش.
۴. ابن فارس، احمد بن فارس، معجم مقاییس اللغة، قم: مکتب الإعلام الإسلامی، چ ۱، ۱۴۰۴ق.
۵. جمعی از نویسندگان، الفائق فی الأصول، قم: مرکز مدیریت حوزه علمیه قم، چ ۴، ۱۴۴۱ق.
۶. جوهری، اسماعیل بن حماد، الصحاح: تاج اللغة وصحاح العربية، بیروت: دار العلم، چ ۱، ۱۳۷۶ق.
۷. حر عاملی، محمد بن حسن، وسائل الشیعة، قم: مؤسسة آل البيت علیه السلام لإحياء التراث، چ ۱، ۱۴۰۹ق.
۸. خمینی، روح الله، الرسائل، قم: موسسه مطبوعاتی اسماعیلیان، چ ۱، ۱۴۱۰ق.
۹. _____، التعادل و الترجیح، تهران: موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، چ ۱، ۱۳۷۵ش.
۱۰. خویی، ابوالقاسم، مصباح الأصول (مباحث الفاظ)، قم: مکتبة الداوری، چ ۱، ۱۴۱۲ق.
۱۱. _____، محاضرات فی أصول الفقه، قم: دار الهادی للمطبوعات، چ ۴، ۱۴۱۷ق.
۱۲. شهیدی پور، محمدتقی، أبحاث أصولية، [بی جا]: [بی نا]، [بی تا].
۱۳. شیخ بهایی، محمد بن حسین، زبدة الأصول، قم: مرصاد، چ ۱، ۱۴۲۳ق.
۱۴. صدر، محمدباقر، بحوث فی علم الأصول (تقریرات حسن عبدالساتر)، قم: الدار الإسلامیة، چ ۳، ۱۴۱۷ق.
۱۵. _____، بحوث فی علم الأصول (تقریرات محمود هاشمی شاهرودی)، قم: مؤسسه دائرة المعارف فقه اسلامی بر مذهب اهل بیت علیه السلام، چ ۱، ۱۴۳۳ق.
۱۶. _____، المعالم الجديدة للأصول (طبع جدید)، قم: کنگره شهید صدر، چ ۲، ۱۳۷۹ش.
۱۷. عاملی کرکی، علی بن حسین، جامع المقاصد فی شرح القواعد، قم: مؤسسة آل البيت علیه السلام، چ ۲، ۱۴۱۴ق.
۱۸. عمید، حسن، فرهنگ فارسی عمید، تهران: راه رشد، چ ۱، ۱۳۸۹ش.
۱۹. فراهیدی، خلیل بن احمد، کتاب العین، قم: هجرت، چ ۲، ۱۴۰۹ق.
۲۰. کاشف الغطاء، جعفر بن خضر، کشف الغطاء عن مبهمات الشریعة الغراء (طبع جدید)، قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، چ ۱، ۱۴۲۰ق.
۲۱. کراجکی، محمد بن علی، کنز الفوائد، قم: دار الذخائر، چ ۱، ۱۴۱۰ق.
۲۲. کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، تهران: الإسلامیة، چ ۴، ۱۴۰۷ق.
۲۳. نائینی، محمد حسین، فوائد الأصول، قم: جامعه مدرّسین حوزه علمیه قم، چ ۱، ۱۳۷۶ش.
۲۴. هاشمی شاهروی، محمود، درسنامه اصول فقه، قم: مؤسسه دائرة المعارف فقه اسلامی بر مذهب اهل بیت علیه السلام، چ ۱، ۱۳۹۱ش.

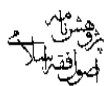
پیشرو
اصول فقه اسلامی

دائرة
المعارف
فقه اسلامی
بر مذهب
اهل بیت
علیه السلام
سال ۱۴۰۲



سالنامه علمی - تخصصی
سال ششم، شماره ۴، سال ۱۴۰۲

بازنگری در حجیت اصالة الثبات باتکیه بر دلیل انسداد صغیر^۱



مسعود عطارمنش^۲

چکیده

با توجه به فاصله زمانی بسیاری که بین زمان صدور آیات و روایات و زمان رسیدن آن به دوره کنونی وجود دارد، احتمالاتی همچون پدیده نقل، از بین رفتن قرائن عمومی، تغییر فضای صدور حدیث و... رخ نموده و احتمال تغییر ظهور متون دینی را نمایان می‌سازد. اندیشمندان علوم اسلامی برای حل مشکل تغییر ظهور الفاظ، بر اصل «اصالة الثبات» تکیه نموده‌اند تا از این راه پایداری آن را اثبات نمایند؛ آنان برای اعتبار اصل مزبور، به نکاتی همچون سیره عقلا، استصحاب و اموری دیگر استناد نموده‌اند. به نظر می‌رسد مستندات ارائه شده برای اصالة الثبات، فاقد نصاب حجیت بوده و با تکیه بر قواعد نخستین، نمی‌توان به ظواهر متون دینی استناد جست، اما به نظر می‌رسد بتوان با تکیه بر دلیل ثانوی

بازنگری در حجیت اصالة الثبات باتکیه بر دلیل انسداد صغیر

تاریخ تأیید مقاله: ۴۰۲/۱۰/۲۳
attarmanesh1900@gmail.com

۱. تاریخ دریافت مقاله: ۴۰۲/۲/۹
۲. دانش پژوه مدرسه فقهی امام محمدباقر (ع)، قم، ایران.

انسداد صغیر، ظن به ظهور زمان صدور را معتبر دانست و در پرتوی آن، اعتبار متون دینی را احیا نمود؛ خواه موافق اصالة الثبات باشد و خواه مخالف آن. **واژگان کلیدی:** اصالة الثبات، اصل عدم نقل، استصحاب قهراً، ظهور، انسداد.

مقدمه

منابع شناخت دستورات دینی، عمدتاً چهار چیز دانسته شده است که عبارتند از کتاب و سنت و عقل و اجماع. عقل و اجماع مقدار اندکی از پرسش‌های بشر را پاسخ می‌دهند؛ بنابراین کتاب و سنت، اصلی‌ترین منابع شناخت دستورات دین هستند. در دیگر سو، تمسک به کتاب و سنت در غالب موارد، مبتنی بر عمل به ظواهر الفاظی است که از آن دو حکایت می‌کنند. اما گاهی مفاد الفاظ در بستر زمان دستخوش تغییر شده و تدریجاً معنایی غیر از آنچه مراد گوینده بوده را به مخاطبینش القا می‌کنند. رویداد قطعی این پدیده در برخی از ظواهر کتاب و سنت، سبب سرایت احتمال و بلکه علم اجمالی به وقوع آن در سایر ظواهر گشته و بدین ترتیب، بیشتر ظواهر کتاب و سنت را با احتمال تغییر روبرو می‌سازد.^۱ اندیشمندان دانش‌های اسلامی به منظور اثبات یکی بودن ظهور کنونی الفاظ، با ظهور زمان صدور آنها، به اصلی موسوم به «اصل عدم نقل»، «اصالة الثبات»، «اصالة تشابه الازمان»، و یا «اصالة اتحاد العرفین» تمسک جسته‌اند؛ ولی نقاط پنهانی در تمسک به این اصل وجود دارد که چندان مورد توجه قرار نگرفته، و از قضا نقشی جدی در رویکرد فقیه به متون دینی دارد.

بر این اساس، در صورت نداشتن دلیل کافی برای حجیت این اصل، دست پژوهشگر از عمده ظواهر و نصوص الفاظ خالی شده و عاقبت به انسداد باب علم و علمی در معظم احکام می‌انجامد.^۲ افزون بر آنکه برخی اندیشمندان که تمسک به عمومات و اطلاقات را

۱. شواهد این سخن پس از مفهوم‌شناسی بیان شده است.

۲. دیدگاه انسداد راه علم و علمی به معظم فقه، در برابر دیدگاه افتتاح راه علم و علمی به معظم فقه است که مدعی در دسترس ادله علم‌آور یا ادله‌ای که اعتبار آنها از باب ظن خاص روشن باشد، بوده، در نهایت به حجیت ظن (یعنی ظن به طریق یا ظن به واقع یا ظن به یکی از این دو یا ظن به جامع مبرر ذمه) می‌انجامد. ر.ک: عطارمنش، «نتیجه دلیل انسداد، حجیت ظن به واقع یا ظن به حجت»، پژوهش‌نامه اصول فقه اسلامی، شماره ۴، سرتاسر.

در برخی از مصادیق نوپیدا با اشکال مواجه دانسته‌اند، با استناد به اصالة الثبات، درصدد حل اشکال برآمده‌اند؛^۱ و کاملاً روشن است که به دلیل پیدایش روزافزون مصادیق نوپیدا، کیفیت تمسک به الفاظ کتاب و سنت در این دست مصادیق، روز به روز از اهمیت بیشتری برخوردار خواهد شد؛ بنابراین بحث از اصالة الثبات دارای اهمیت فراوانی بوده و رویکرد پژوهشگر در معظم مباحث مربوط به کتاب و سنت را روشن می‌سازد. این مهم، نگارنده را بر آن داشت تا ضمن گردآوری مطالب یاد شده پیرامون بحث، به تکمیل کاستی‌ها و روشن ساختن نقاط مبهم و ارائه راه حلی نوین برای تمسک به ظواهر متون دینی بپردازد.

پیشینه

نخستین کسی که به بحث از اصالة الثبات پرداخته محقق حلی^۲ و پس از ایشان علامه حلی^۳ است و سپس توسط متأخران از این دو بسط داده شده است.^۴ این بحث در دوره کنونی نیز محور بحث در جلسات دروس خارج، و برخی مقالات قرار گرفته است. برای نمونه فاضل لنکرانی در درس خود^۵ به بیان برخی از ادله حجیت این اصل، برخی شرایط آن، رابطه آن با اصل عدم اشتراک و اموری از این قبیل پرداخته است. اگرچه رویکرد نام‌برده به مقاله پیش رو بسیار نزدیک است، اما فاقد فراگیری لازم است. همچنین سید حسین منفی در مقاله «نقل در دلالت الفاظ و افعال»^۶ به بررسی تفصیلی حقیقت نقل، عوامل

پژوهش‌های
اصول فقهی

بازنگری در حجیت اصالة الثبات با تکیه بر دلیل انسداد صغیر

۱. صدر، بحوث في علم الأصول، ج ۵، ص ۴۸۸.

۲. محقق حلی، معارج الأصول، ص ۸۱.

۳. علامه حلی، مبادي الوصول إلى علم الأصول، ص ۷۸.

۴. به عنوان نمونه: کرباسی، إشارات الأصول، ص ۷۵؛ حسینی میلانی، تحقیق الأصول، ج ۱، ص ۱۸۱؛

ایروانی، الأصول، ج ۱، ص ۲۵؛ دربندی، خزائن الأحكام، ج ۱، ص ۶۹؛ مکارم شیرازی، أنوار الأصول،

ج ۱، ص ۹۲؛ نراقی، أنیس المجتهدین، ج ۱، ص ۵۶؛ حسینی شیرازی، بیان الأصول، ج ۱، ص ۳۰۱.

۵. فاضل لنکرانی، وبگاه محمدجواد فاضل لنکرانی، ۱۴۰۲/۱۰/۰۶ش، درس خارج اصول فقه، جلسه

۱۴۰۰/۸/۲۴ش، fazellankarani.com.

۶. نشریه پژوهش‌های اصولی، بهار ۱۳۹۱ش، سال چهارم، شماره ۱۲.

ایجادکننده آن، تقسیمات مرتبط با آن و اموری از این دست، پرداخته شده است که در نوع خود بسیار سودمند است؛ اما به ادله اعتبار این اصل و شرایط آن، نگاه فراگیر نشده است. تلاش نوشتار پیش رو، بر گردآوری تمام مستندات این اصل و تحلیل آنها، و روشن نمودن نقاط ضعف و ابهام آن بوده است؛ تا با ارائه راه حلی نوین، دریچه‌ای برای احیای اعتبار متون دینی گشوده شود.

مفهوم‌شناسی

«اصالة الثبات» ترکیب‌یافته از دو واژه است. «اصالة» در لغت از ریشه «أ-ص-ل» و به معنای استحکام است^۱؛ این واژه در اصطلاح دانش فقه و اصول به معانی مختلفی -همچون «قاعده»، «دلیل»، و...- به کار رفته است.^۲ «اصالة» در این نوشتار به معنای قاعده اولیه است که تا وقتی دلیلی بر خلافش وجود نداشته باشد، مدار عمل قرار می‌گیرد.

«ثبات» در لغت از ریشه «ث-ب-ت» و به معنای مَرَضی است که شخص مریض را از حرکت ناتوان می‌سازد^۳؛ این واژه در اصطلاح دانش اصول نیز به معنای بی‌حرکت و ثابت بودن به کار رفته است. در کلمات اصول‌دانان، از اصطلاحات مشابهی همچون «اصل عدم نقل»، «اصالة اتحاد العرفین»، «اصالة اتحاد الازمان» و «اصالة تشابه الازمان» استفاده شده است که به لحاظ جوهری، با «اصالة الثبات» یکی هستند.

الفاظ در بدو ورود به دنیای محاورات، دارای یک معنای اصلی هستند که آینه فهم ابتدایی عرف از واژه محسوب شده و در اصطلاح، حقیقت لغوی نامیده می‌شود.^۴ این الفاظ در میان عرف اهل محاوره یا عرف متشرعه یا در ادبیات شارع نیز به کار رفته و دربردارنده معنایی موافق یا مغایر با معنای ابتدایی است که در اصطلاح به آن حقیقت عرفیه^۵

پیشینه
اصول فقهی

در
اصول فقهی

۱. زبیدی، تاج العروس، ج ۱۴، ص ۱۹.
۲. جمعی از نویسندگان، موسوعة الفقه الإسلامي، ج ۱۳، ص ۳۲۴.
۳. زبیدی، تاج العروس، ج ۳، ص ۲۸.
۴. کرباسی، إشارات الأصول، ص ۷۵؛ حسینی میلانی، تحقیق الأصول، ج ۱، ص ۱۸۱؛ ایروانی، الأصول، ج ۱، ص ۲۵؛ دربندی، خزائن الأحکام، ج ۱، ص ۶۹؛ مکارم شیرازی، أنوار الأصول، ج ۱، ص ۹۲؛ نراقی، أنیس المجتهدین، ج ۱، ص ۵۶؛ حسینی شیرازی، بیان الأصول، ج ۱، ص ۳۰۱.
۵. حسینی میلانی، تحقیق الأصول، ج ۱، ص ۱۸۱؛ دربندی، خزائن الأحکام، ج ۱، ص ۶۹؛ ایروانی، الأصول،

متشرعیه^۱ و شرعیه^۲ گفته می‌شود. با عنایت به نکات فوق باید گفت اصالة الثبات، عهده‌دار احراز ثبات حقیقت لغوی و اتحاد آن با معنای به‌کاررفته در عرف و متشرعه و شارع است. «انسداد» در لغت به معنای بسته شدن^۳، و در اصطلاح به معنای بسته شدن راه علم و علمی است که یکی از ادله عقلی حجیت ظن قلمداد می‌شود.^۴ دلیل انسداد در نخستین مراحل حضورش در دانش اصول، به منظور اعتباربخشیدن به ظن پدیدآمده از خبر واحد مورد استناد قرار گرفت^۵؛ اما به تدریج مجرای این دلیل گسترش یافت و راه حلی برای حجیت ظن در سایر مباحث فقهی و اصولی قلمداد شد.

دلیل انسداد از جهت موضع جریان، گونه‌های تقریب و نتایج مترتب بر تقریبات مزبور، منزلگاه بحث‌های متنوعی در دانش اصول قرار گرفته است.^۶ این دلیل به دو گونه انسداد کبیر و انسداد صغیر تقسیم‌پذیر است. انسداد کبیر و انسداد صغیر خود به گونه‌های گوناگونی تبیین شده است:

۱. سنجش صِغَر و کِبَر نسبت به دایره انسداد: گاهی صِغَر و کِبَر نسبت به دایره انسداد سنجیده شده است؛ به این صورت که اگر راه علم و علمی در خصوص سنت بسته باشد، انسداد صغیر نامیده می‌شود؛ ولی اگر راه علم و علمی در سنت و غیر آن بسته باشد، انسداد کبیر نام می‌گیرد.^۷

۲. سنجش صِغَر و کِبَر نسبت به دایره علم اجمالی: گاهی صِغَر و کِبَر نسبت به دایره علم اجمالی تعلق گرفته به احکام شرع سنجیده شده و انسداد صغیر و کبیر به ملاحظه این

پژوهش
اصول فقهی

بازنگری در حجیت اصالة الثبات با تکیه بر دلیل انسداد صغیر

-
- ج ۱، ص ۲۵؛ مکارم شیرازی، أنوار الأصول، ج ۱، ص ۹۲؛ نراقی، أنیس المجتهدین، ج ۱، ص ۵۶.
۱. کرباسی، إشارات الأصول، صص ۳۶ و ۴۱؛ ایروانی، الأصول، ج ۱، ص ۲۵؛ مکارم شیرازی، أنوار الأصول، ج ۱، ص ۹۲.
۲. محقق حلی، معارج الأصول، ص ۸۱؛ کرباسی، إشارات الأصول، صص ۳۶ و ۴۱؛ مکارم شیرازی، أنوار الأصول، ج ۱، ص ۹۲.
۳. بستانی، فرهنگ ابجدی، متن، ص ۱۴۷.
۴. ر.ک: هلال، معجم مصطلح الأصول، ص ۱۹۸.
۵. اصفهانی نجفی، هدایة المسترشدين، ج ۱، ص ۲۱۳.
۶. ر.ک: عطار منش، «نتیجه دلیل انسداد، حجیت ظن به واقع یا ظن به حجت»، پژوهش‌نامه اصول فقه اسلامی، شماره ۴، سرتاسر.
۷. مظفر، أصول الفقه، ج ۳، ص ۳۱.

دایره تفکیک شده است.^۱

۳. سنجش صِغَر و کِبَر نسبت به اینکه انسداد در خود حکم است یا در مقدمات استنباط آن: گاهی صِغَر و کِبَر نسبت به اینکه انسداد در خود احکام است یا در مقدمات استنباط آن، سنجیده شده است؛ به این ترتیب که مقدمات انسداد کبیر در نفس احکام جاری شده و به حجیت ظن در خود احکام می‌انجامد؛ اما مقدمات انسداد صغیر در برخی از مقدمات استنباط حکم جاری شده و به حجیت ظن در همان مقدمه می‌انجامد.^۲

در این نوشتار مجال پرداخت تفصیلی به بحث انسداد و تقریب‌های مختلف آن وجود ندارد؛ اما باید دانست اصطلاح دیگری برای انسداد صغیر و کبیر وجود دارد که یک اصطلاح متأخر بوده و مقدمات آن نیز با مقدمات رایج دلیل انسداد متفاوت است که این سطور نیز عمدتاً ناظر به همین اصطلاح است.

محقق زنجان، انسداد صغیر را به گونه‌ای متفاوت تقریب می‌نماید. براساس دیدگاه ایشان، انسداد صغیر در دو جا جریان دارد. یکی از آن دو، عمل به ظن به منظور جلوگیری از لغویت و استهجان جعل است.^۳

مقدمات تقریب یادشده از این قرار است: ۱. چنانچه علم به یک قانون وجود داشته باشد. ۲. و راه علم و علمی برای شناخت موضوع قانون مورد نظر در نوع موارد بسته باشد. ۳. حکمت قانون‌گذار اقتضا می‌کند که یا در موضوع تصرف نموده و معنایی دیگر از آن اراده گردد؛ و یا با تحفظ بر موضوع، از احراز قطعی به احراز ظنی تنزل شود؛ چون در غیر این صورت قانون مورد نظر در نوع مواردش قابل اجرا نبوده و این مطلب به لغویت و استهجان آن قانون می‌انجامد.

به عنوان مثال، شارع مقدس از یک سو احکام متعددی همچون جواز اقتدا، جواز قضاوت، جواز افتاء و نفوذ شهادت را برای عادل جعل نموده است. از سوی دیگر، چنانچه فرض شود مفهوم عدالت به معنای ملکه نفسانی بازدارنده از ترک واجب و انجام حرام است،

۱. عراقی، حاشیه فوائد الاصول، ج ۳، ص ۱۹۷.

۲. نایینی، فوائد الاصول، ج ۳، ص ۱۹۷.

۳. زنجان، وبگاه کتابخانه مدرسه فقهت، ۱۴۰۲/۱۰/۰۶ ش، درس خارج اصول فقه آیت الله شبیری زنجان، جلسه ۱۳۹۶/۲/۲۰ ش، eshia.ir.

احراز قطعی این ملکه نفسانی در معمول موارد امکان‌پذیر نبوده و همین نکته، به اجرایی نشدن احکام مترتب بر عدالت در غالب موارد آن می‌انجامد. برای جلوگیری از لغویت و استهجان حکم در چنین مواردی، دو راه حل وجود دارد: ۱. تصرف در موضوع با حمل نمودن مفهوم عدالت و تفسیر آن به امری که علم به آن در معمول موارد امکان‌پذیر باشد. ۲. توسعه در طریق احراز موضوع حکم و تنزل از علم به ظن، که به حجیت شناخت ظنی موضوع انجامیده و در اصطلاح محقق نام‌برده، با تعبیر انسداد صغیر از آن یاد شده است.

گفتنی است که تعیین هریک از دو راه حل فوق، در هر مورد، وابسته به خصوصیات مورد است. برای مثال با توجه به توضیحاتی که در ادامه می‌آید، در بحث کنونی استفاده از راه حل نخست، عقلایی نمی‌نماید و راه حل عقلایی به احتمال دوم اختصاص دارد.

به نظر می‌رسد ظواهر کتاب و سنت در دوره کنونی با احتمال تغییر روبرو بوده و اصالة الثبات نیز توان اثبات عدم تغییر را ندارد؛ ولی با الهام از تقریب یاد شده برای انسداد، می‌توان راه حلی سودمند و واقع‌گرایانه برای تمسک به ظواهر کتاب و سنت ارائه داد و در مسیر کشف دستورات الهی گامی مهم برداشت.

شایسته یادآوری است که ملاحظه نمودن انسداد در اصل حجیت ظواهر و یا مرزهای آن در بیان اصول‌دانان، ریشه‌دار است؛^۱ ولی چنانکه پیداست، تقریب یاد شده در این سطور با تقریب‌های رایج دلیل انسداد تفاوت داشته و مقدماتش نیز متفاوت است. یکی از اصلی‌ترین تمایزات، در آن است که این تقریب، هیچ تکیه‌ای بر دشواری یا ناممکن بودن احتیاط ندارد؛ برخلاف تقریب رایج که مبتنی بر دشواری یا ناممکن بودن احتیاط بوده و همین نکته موجب برخی اشکالات به دلیل انسداد گشته است که طبعاً به تقریب مورد نظر وارد نیست.^۲

۱. ر.ک: اصفهانی نجفی، هدایة المسترشدين، ج ۱، صص ۲۱۳، ۲۹۰، ۳۲۹؛ ر.ک: بروجردی، تقریرات فی اصول الفقه، ص ۲۵۲.

۲. یکی از اشکالاتی که نسبت به تقریب رایج دلیل انسداد مطرح شده عبارت از آن است که هرچند احتیاط کامل منشأ اختلال نظام یا حرج و مانند آن است، اما تبعض در احتیاط چنین محذوری به دنبال ندارد؛ لذا بر مکلف لازم است تبعض در احتیاط نموده و حق ندارد به ظن عمل کند؛ اما تقریب یاد شده اساساً به بحث احتیاط متکی نیست تا با چنین اشکالی روبرو شود.

احتمال تغییر ظواهر متون دینی

شواهد فراوانی وجود دارد که نه تنها احتمال تغییر، بلکه علم اجمالی به وقوع تغییر در ظهور بسیاری از متون دینی را به اثبات می‌رساند. ذیلاً تنها به نمونه‌هایی از آن اشاره می‌شود:

أ. به نظر می‌رسد بسیاری از روایات شیعه، ناظر به فقه عامه صادر شده است؛ در نتیجه برای فهم روایات شیعه، لازم است به فقه عامه مراجعه شود. این مطلب سبب حصول علم اجمالی به نظارت بسیاری از روایات به فقه عامه بوده و این علم اجمالی خاستگاه ایجاد احتمال تغییر در مفاد احادیث بسیاری می‌شود. برای مثال واژه «جدّ» اختصاصی به جد پدری یا مادری نداشته و هر دو را شامل است؛ حال آنکه به نظر می‌رسد در برخی روایات باب ارث^۱، مراد از آن به قرینه نظارت به فقه عامه^۲، خصوص جد پدری است.

ب. برخی از واژگان به کاررفته در روایات، دستخوش تغییر معنا شده‌اند. برای نمونه: یکم. واژه «رفع قلم» در فرهنگ کنونی چندان در قلم کتاب اعمال به کار نمی‌رود؛ اما با بررسی ادبیات کهن عرب، روشن می‌شود اصلی‌ترین یا یکی از اصلی‌ترین معانی قلم، کتاب اعمال بوده است و بر همین اساس، برخی حدیث رفع قلم را به معنای رفع قلم کتاب اعمال ناشایست دانسته‌اند که آثار فقهی قابل توجهی بر آن مترتب است.^۳

دوم. مشهور متأخران «لا ضرر» را در فضای احکام و قوانین شرع معنا کرده، و آن را حاکم بر ادله احکام شرعی دانسته‌اند. اما با مراجعه به شواهد و قراین مرتبط با دوران صدور حدیث یادشده، روشن می‌شود عرف زمان صدور، این حدیث را به رفتارهای ضرری مکلفین ناظر می‌دانستند، نه احکام ضرری شارع.^۴

سوم. برخی از بزرگان^۵ که ضرر را در ضرر مالی و جانی منحصر دانسته‌اند، رفتن آبرو را

پیشینه
اصول فقه

در
تألیف
۱۴۰۲

۱. کلینی، الکافی، ج ۷، ص ۱۱۱.
۲. ر.ک: طوسی، الخلاف، ج ۴، ص ۹۰.
۳. زنجانی، وبگاه کتابخانه مدرسه فقهت، ۱۴۰۲/۱۰/۰۶ ش، درس خارج فقه محمدجواد شبیری زنجانی، جلسه ۱۳۹۵/۹/۲۴ ش، eshia.ir.
۴. نویسنده در رساله سطح ۴ خود این مطلب را به اثبات می‌رساند: عطارمنش، اختصاص لا ضرر به حق الناس. مرکز مدیریت حوزه علمیه قم، ۱۴۰۲ ش.
۵. خمینی، الرسائل، ج ۱، ص ۲۸.

ضرر نمی‌دانند. این در حالی است که با بررسی کاربردهای ضرر در دوره صدور روایت، روشن می‌شود ضرر در موارد بسیار زیادی در غیر مالی و جانی به کار رفته است که آثار فقهی قابل توجهی بر آن مترتب است.^۱

چهارم. بسیاری از متأخران ضرار در حدیث لاضرار را به معنای مطلق ضرر زدن ندانسته و عنصر دیگری را در آن دخیل می‌دانند؛ مثل آنکه طرفینی یا تعمدی یا با اصرار و پافشاری باشد.^۲ این در حالی است که هیچ‌یک از این خصوصیات ذکر شده لزوماً در کاربردهای ضرار وجود ندارد.^۳

پنجم. در دوره معاصر، عقل به معنای قوه مدرکه، و نفی عقل به معنای نفی این قوه است که با جنون مساوق است. اما به نظر می‌رسد در زمان صدور روایات، عقل به معنای فهم بوده، و نفی فهم لزوماً به معنای جنون نبوده است. یکی از شواهد این ادعا، مقابله عقل و جهل در کتب اصیل لغت^۴ و همچنین در پاره‌ای از روایات است^۵؛ مقابله این دو واژه نشان می‌دهد عقل به معنای فهم یا فهمیدن، چنانکه جهل به معنای نافهمی یا نفهمیدن است.

ج. وجود اختلاف بسیار در محتوای احادیث انکارناپذیر است و یکی از روشن‌ترین احتمالات در علل اختلاف، وجود قراین متصلی است که به هنگام صدور کلام با آن همراه بوده، ولی به دست ما نرسیده است.

توجه به این نکات سبب پیدایش علم اجمالی به وجود تغییر در معانی الفاظ گشته و انس با این پدیده و نمونه‌های آن، ادعای فوق را اثبات می‌نماید. بدین ترتیب هرچند کبرای حجیت ظهور، مسلم است، اما به لحاظ صغروی ظهور مستند به گوینده، که بر وی قابل احتجاج است، ظهور در زمان صدور سخن است، که این مهم در بسیاری از موارد مشکوک است.

۱. ابن راشد، الجامع، ج ۱۱، ص ۲۱۶، ح ۲۰۳۶۶؛ کلینی، الکافی، ج ۱، ص ۳۲۱، ح ۱۰.

۲. عراقی، قاعدة لاضرر و لاضرار، ص ۱۳؛ خوانساری نجفی، رسالة في قاعدة لاضرر، ص ۱۹۹؛ بجنوردی، القواعد الفقهية، ج ۱، ص ۲۱۴.

۳. ابن انس، المدونة، ج ۲، ص ۵۷۵؛ همان، ج ۴، ص ۴۷۰.

۴. فراهیدی، العين، ج ۱، ص ۱۵۹.

۵. کلینی، الکافی، ج ۱، کتاب العقل و الجهل.

چیستی اصالة الثبات

اصالة الثبات در نگاه عمده اصولیان، اصل لفظی عقلایی است^۱؛ به این معنا که اولاً یک اصل محسوب می‌شود و تنها در موارد شک جریان می‌یابد. ثانیاً اصل لفظی محسوب می‌شود؛ چون مجرای آن خصوص باب الفاظ است. ثالثاً عقلایی محسوب می‌شود؛ چون اصلی‌ترین دلیل اعتبارش بنای عقلا است. گفتنی است مبانی دیگری نیز وجود دارد که چستی اصالة الثبات براساس آنها متفاوت خواهد بود؛ برای مثال، برخی اصالة الثبات را با استناد به ادله شرعی استصحاب حجت دانسته‌اند^۲؛ طبق این مبنا اصالة الثبات یک اصل تبعیدی شرعی محسوب می‌شود، نه یک اصل عقلایی.

کارکردهای اصالة الثبات

می‌توان موارد کاربرد اصالة الثبات در بیانات اصول‌دانان را در دو جا خلاصه نمود:

- ا. کشاندن معنای سابق بر زمان صدور، به زمان صدور سخن: اصول‌دانان در بحث صحیح و اعم^۳، بحث حقیقت شرعی^۴، بحث علانم حقیقت و مجاز^۵ و بحث تعارض احوال^۶، با تمسک به اصل عدم نقل، معنای متقدم بر صدور سخن را به زمان صدور سخن کشانده‌اند.
- ب. کشاندن معنای متأخر از زمان صدور، به زمان صدور سخن: اصول‌دانان در مباحث استصحاب در موضوعات لغوی^۷، صحیح و اعم^۸، علانم حقیقت و مجاز^۹، تعارض

پیشینه
اصول فقهی

در نشریه شماره ۳ سال ۱۴۰۲

-
۱. مشکینی اردبیلی، اصطلاحات الأصول، ص ۵۷؛ طباطبایی قمی، آراءنا فی أصول الفقه، ج ۱، ص ۲۸؛ سبحانی، إرشاد العقول، ج ۱، ص ۱۱۲؛ کمره‌ای، أصول الفوائد، ج ۱، ص ۶۱؛ ایروانی، الأصول، ج ۱، ص ۲۲؛ و
۱. فاضل لنکرانی، اصول فقه شیعه، ج ۱، ص ۵۳۰.
۲. حلی، أصول الفقه، ج ۱، ص ۱۲۵.
۳. کجوری شیرازی، الإجتهد والتقلید، ص ۲۶۰.
۴. حلی، أصول الفقه، ج ۱، ص ۱۲۵.
۵. حسینی میلانی، تحقیق الأصول، ج ۱، ص ۱۸۱.
۶. همان، ص ۱۹۸.
۷. حکیم، المحکم فی أصول الفقه، ج ۵، ص ۳۴۷.
۸. طباطبایی قمی، آراءنا فی أصول الفقه، ج ۱، ص ۴۵.
۹. آملی، تقریرات الأصول، ص ۱۱۲.

احوال^۱، بحث از دخالت علو و استعلاء در حقیقت امر^۲، و دیگر مواضع، معنای کنونی را به زمان صدور سخن کشانده‌اند که به آن «استصحاب قهقرا»^۳ نیز گفته شده است.

دلیل اعتبار اصالة الثبات

اصول‌دانان برای اعتبار این اصل، به ادله مختلفی استناد نموده‌اند که در ادامه برمی‌رسیم:

دلیل نخست: بنای عقلا

دلیل اصلی ذکر شده برای حجیت اصالة الثبات، سیره عقلا است. برخی اصول‌دانان برای سیره مزبور، دو نمود عقلایی و متشرعی، آورده‌اند. نمود عقلایی آن، عمل به وقف‌نامه‌ها و وصیت‌نامه‌هایی است که در زمان گذشته نگاشته شده و احتمال تغییر معنای الفاظشان وجود دارد. نمود متشرعی آن عمل اصحاب معصومین به ظواهر کتاب و سنت است؛ با اینکه احتمال تغییر معنای الفاظ کتاب و سنت در آن زمان نیز وجود داشته است.^۴

اصول‌دانان در تحلیل سیره عقلا به نکات گوناگونی همچون جلوگیری از نقض غرض از وضع^۵، قاعده مقتضی و مانع^۶، عدم تعارض حجت با آنچه حجت نیست^۷، غلبه عدم نقل^۸، اصل هماهنگی بین ظهور شخصی و ظهور نوعی^۹، اشاره نموده‌اند که بررسی آنها مجال دیگری می‌طلبد.

اما به نظر می‌رسد عقلا در فرض توجه به احتمال تغییر ظهورات و انفتاح باب علم به

پیشینه
اصول فقهی

بازنگری در حجیت اصالة الثبات با تکیه بر دلیل انسداد صغیر

۱. حسینی میلانی، تحقیق الأصول، ج ۱، ص ۱۹۸.

۲. مکارم شیرازی، أنوار الأصول، ج ۱، ص ۲۱۳.

۳. البته برخی اصول‌دانان، حقیقت استصحاب قهقرا را همان استصحاب رایج دانسته‌اند؛ با این تفاوت که در استصحاب رایج، متعلق یقین مربوط به زمان پیشین، و متعلق شک مربوط به زمان پسین است؛ اما در استصحاب قهقرا مطلب به عکس است؛ سبحانی، إرشاد العقول، ج ۴، ص ۱۶.

۴. صدر، بحوث في علم الأصول، ج ۵، ص ۴۸۸.

۵. فاضل لنکرانی، اصول فقه شیعه، ج ۱، ص ۵۳۰.

۶. فانی اصفهانی، آراء حول مبحث الألفاظ، ج ۱، ص ۱۴۱.

۷. اراکی، أصول الفقه، ج ۱، ص ۴۶؛ خمینی، تهذیب الأصول، ج ۱، ص ۸۵.

۸. کرباسی، إشارات الأصول، ص ۵۵؛ هاشمی، أضواء و آراء، ج ۱، ص ۶۴.

۹. صدر، بحوث في علم الأصول، ج ۱، ص ۱۷۲.

ظهورات، اساساً سیره‌ای مبنی بر ثبات ظهورات ندارند؛ اما در فرض غفلت از احتمال تغییر، و همچنین فرض انسداد باب علم، هرچند وجود سیره انکارناپذیر است، اما امضای آن دچار اشکال است. اشکالات یادشده طی سه مرحله تبیین می‌شود:

یکم: سیره عقل‌ها در فرض التفات و انفتاح باب علم

از یک سو، قوام حجیت به دارا بودن قابلیت احتجاج است؛ بنابراین موضوع حجیت ظهور را باید در جایی جستجو نمود که قابلیت احتجاج بر گوینده را دارا باشد. در دیگر سو، احتمال تغییر معنای لفظ، مساوق با احتمال عدم استناد محتوای کنونی سخن به گوینده بوده و عدم استناد محتوا به گوینده، مساوق با عدم قابلیت احتجاج بر گوینده است. در نتیجه احتمال تغییر ظهور، به احتمال عدم قابلیت احتجاج انجامیده و لفظ را «مشکوک الحجة» می‌نماید؛ لذا چنانچه عقلاً از این احتمال غافل نباشند و راه علم برایشان گشوده باشد، به این احتمال اعتنا می‌کنند.

اساساً رفتارهای عقل‌ها مبتنی بر کسر و انکسار میران هزینه و اهمیت غرض است؛ لذا برای تأمین اغراض خود، چنانچه تحصیل علم هزینه‌ای بیشتر از تقویت غرض نداشته باشد، اقدام به تحصیل علم می‌کنند و اکتفا به ظن را کاری غیرعاقلانه قلمداد می‌نمایند. آنچه سبب می‌شود عقلاً برای تأمین اغراضشان از علم به ظن تنزل کنند، پرهزینه بودن یا عدم امکان تحصیل علم است؛ ولی اگر راه علم گشوده باشد و هزینه‌ای بیش از فوت غرض نداشته باشد، اکتفای به ظن، غیرعقلایی می‌نماید.

کوتاه سخن آنکه انسداد نوعی باب علم، شرط حجیت تمام امارات عقلایی است. برای مثال علت اعتماد نمودن بیمار به تشخیص پزشک آن است که راه علم برای وی بسته، یا پرزحمت است، و الا اگر همین شخص بتواند بیماری خود را به شکل قطعی تشخیص دهد، عقلاً اعتماد به گفته ظنی پزشک را غیرعاقلانه می‌شمرند.

از مجموع نکات یادشده روشن می‌شود سیره عقل‌ها در اکثر موارد بر عمل به ظواهر امثال وقف‌نامه‌ها، به جهت غفلتی است که از احتمال نقل دارند؛ زیرا عموم مردم به دلیل انس نداشتن با پدیده تطوّر معنا و فرهنگ‌ها، اساساً احتمال تغییر معنای الفاظ به ذهنشان خطور نمی‌کند. بنابراین قدر مسلم از سیره عقل‌ها در عمل به وقف‌نامه‌ها، وصیت‌نامه‌ها و مانند آن،

پیش‌فرض
حجیت ظهورات

در سیره عقل‌ها

مربوط به حال غفلت بوده است.

دوم: سیره عقلا در فرض غفلت

اصل وجود سیره عقلا در فرض غفلت قابل قبول است، اما امضای سیره نام‌برده با اشکالات بسیاری روبرو است که عبارتند از:

۱. چنان‌که گذشت، سیره عقلا به حال غفلت اختصاص داشته و محتمل است خود غفلت در امضای شارع دخالت داشته باشد؛ به طوری که این رویه را در حق ملتفتین امضا نکرده باشد.

ممکن است در پاسخ به این اشکال گفته شود عمل طبق ظواهر کنونی الفاظ، از دو حال خارج نیست؛ یا با اغراض واقعی شارع در تضاد است که بر شارع لازم است مکلف را از غفلت خارج نماید؛ و یا این‌گونه نیست که در این صورت بین غفلت و نبود غفلت تفاوتی نیست. بدین ترتیب از آن رو که شارع، غافلان را از غفلت خارج نساخته، روشن می‌شود بین بود و نبود غفلت در تأمین اغراض تفاوتی نبوده است.

این پاسخ صحیح نیست؛ ممکن است شارع مقدس عملکرد غافلانه مکلفین را -ولو در کمتر از نیمی از موارد-^۱ با ملاکات و اغراض موجود در خود متعلق در تضاد ببیند؛ اما در عین حال به جهت مهم‌تر بودن ملاکات و اغراض موجود در جعل -همچون مصلحت ترخیص یا مفسده الزام- یا به جهت نبود قدرت بیان، یا به جهت ایا داشتن از کار بست علم غیب، ایشان را از غفلت خارج نسازد. توضیح مطلب، ضمن یک نمونه عینی صورت می‌گیرد:

فقیهان خود در بحث ارشاد جاهل به موضوعات، خارج ساختن جاهل را از جهل لازم ندانسته‌اند^۲، در حالی که این جهل نیز با اغراض و ملاکات موجود در متعلق، در بیش از نیمی از موارد و بلکه در تمام موارد منافات دارد و این مطلب دارای شواهد روایی نیز هست^۳؛ بنابراین ممکن است عملکرد مکلف در برخی موارد با اغراض شارع در تنافی

پرواضح
الاصول

در تکرار
جهت اصالة الایات با تکیه بر دلیل انسداد صغیر

۱. آری اگر مثلاً ۹۰ درصد موارد با اغراض شارع در تنافی باشد، ممکن است این اشکال مطرح شود که به لحاظ عقلایی احتمال وجود مصلحت تسهیل یا مفسده در الزامی که مانع لزوم تنبیه غافل شود، وجود ندارد.

۲. سبحانی، إرشاد العقول، ج ۳، ص ۸۱.

۳. طوسی، تهذیب الأحکام، ج ۱، ص ۱۲۱، ح ۱۰: عن أديم بن الحر قال: «سألت أبا عبد الله ع عن المرأة

باشد، اما در عین حال شارع مقدس به جهت مصلحت تسهیل یا مفسده الزام، اقدام به برطرف نمودن غفلت ننماید.

همچنین ممکن است مصلحت تسهیل یا مفسده الزام وجود نداشته باشد اما شارع مقدس به دلایلی همچون محدودیت زمانی و سیاسی و مانند آن- توانایی بیان و خارج ساختن مکلف از غفلت را نداشته باشد. ناگفته پیداست که سکوت گوینده تنها زمانی بر امضا دلالت می کند که گوینده توان بیان ردع را داشته باشد. با مراجعه به تاریخ زندگی امامان روشن می شود که ایشان گاهی نسبت به بیان برخی از باورهای اساسی که اهمیتش به مراتب بیشتر از فروع فقهی است، قدرت نداشتند؛ تا چه رسد به مسائل فقهی و اصولی پیچیده ای که سال ها بعد به وجود آمده و توضیح و تبیین آن زمان و آزادی بیان زیادی را می طلبد.

افزون بر این، می توان پا را فراتر نهاده و ادعا نمود حتی اگر قدرت بیان داشته باشند نیز نمی توان از سکوتشان، امضای سیره را استفاده نمود؛ چون اصل شکل گیری این سیره یا گسترش آن، مربوط به آیندگان بوده و آگاهی معصومین از چنین پدیده ای نیازمند کاربرست علم غیب بوده است و روشن نیست ایشان در کجا و چه شرایطی از این علم بهره می بردند. گفتنی است که استفاده معصومین از علم غیب در عرصه احکام، قابل انکار نبوده و چه بسا از ضروریات مذهب قلمداد شود؛ اما ضابطه استفاده ایشان از علم غیب در شناخت موضوعات، سیره های عقلایی و مانند آن چندان روشن نیست^۱؛ بنابراین خود فقیهان در مباحث مختلف، همین نکته را اشکال در بحث دانسته اند.^۲

کوتاه سخن آنکه احتمال دارد غفلت مکلف در اغراض شارع دخالت داشته باشد با این

تَرَى فِي مَنَامِهَا مَا يَرَى الرَّجُلُ عَلَيْهَا غُسْلٌ قَالَ نَعَمْ وَلَا تُحَدِّثُوهُمْ فَيَتَّخِذُوهُ عِلَّةً»

۱. به عنوان نمونه امام کاظم علیه السلام اشخاصی همچون علی بن ابی حمزه بطنانی را به عنوان وکیل خود انتخاب نمودند که به حسب علم عادی ظاهراً واجد شرایط وکالت بوده، اما همین شخص در ادامه مذهب انحرافی بزرگ واقفیه را ایجاد نمود که تا سال ها برای مذهب حقه شیعه دردسرساز شد؛ بنابراین به حسب ظاهر حتی در مورد اصول عقیدتی نیز گاهی اهل بیت به علم غیبشان عمل نمی کردند؛ پس چگونه می توان احراز نمود در امور فقهی و اصولی که از فروع دین محسوب می شود از علم غیبشان استفاده کرده باشند.

۲. ر.ک: صدر، بحوث فی علم الأصول، ج ۶، ص ۴۷؛ صدر، مباحث الأصول، ج ۲، ص ۴۶۷؛ همان، ج ۴، ص ۲۳۲؛ همان، ج ۴، ص ۵۸۳؛ همان، ج ۵، ص ۶۸؛ محقق داماد، المحاضرات، ج ۱، ص ۴۵۴؛ آل فقیه عاملی، دروس فی علم الأصول (هامش)، ج ۲، ص ۳۱.

حال شارع، امضای سیره عقلانی نام برده به حال غفلت اختصاص داشته باشد.

۲. با چشم پوشی از اشکال نخست و با فرض انتفای احتمال دخالت غفلت در اغراض شارع، زمانی می توان اصاله الثبات را در وضعیت کنونی حجت دانست که سیره عقلا در فرض التفات، مغایر با سیره ایشان در فرض غفلت نباشد؛ در حالی که گفته شد عقلا در فرض التفات و انفتاح باب علم، جستجو نموده و تا زمان از بین رفتن شک توقف می کنند. از سوی دیگر شارع مقدس به طور کلی سکوت نموده است؛ بدین ترتیب دو احتمال در امضای سیره مطرح می شود:

ا: یکی از دو سیره را برای همگان امضا نموده است، که روشن نیست کدام است.^۱

ب: اصاله الثبات را برای غافل، و اصل لزوم توقف را برای ملتفت امضا نموده است. با این فرض نیز به دلیل التفات پژوهشگر، وظیفه دارد به هنگام شک، توقف نماید.

۳. انس پژوهشگر با تتبع در متون کهن فقهی و روایی عامه و استعمالات کهن عرب و اموری از این دست، سبب پیدایش علم اجمالی کثیر در کثیر شده و متوجه می شود بسیاری از متون دینی - هرچند در جزئیات معنا- دچار تغییر شده اند. بنابراین حتی اگر اصاله الثبات به عنوان یک اصل عقلایی حجت شمرده شود، این حجت مشروط به آن است که چنین علمی وجود نداشته باشد. البته این امکان وجود دارد که در اثر جستجو، این علم اجمالی به علم تفصیلی و شک بدوی انحلال یافته و اصاله الثبات - با چشم پوشی از دو اشکال نخست- اعتبار خود را در موارد مشکوک بازپس گیرد.

۴. پیش تر اشاره شد که احراز امضای سیره، متوقف بر آن است که اولاً گوینده توان بیان داشته باشد و ثانیاً توانمندی اش نیازمند بهره گیری از علم غیب نباشد؛ بنابراین احراز امضای سیره نام برده حتی در حالت غفلت نیز دشوار می نماید.

۱. ممکن است اشکال شود اساساً محتمل نیست که شارع مقدس با سکوتش یکی از دو سیره را در حق همگان حجت نموده باشد؛ آنچه محتمل است همان احتمال دوم است؛ یعنی سیره اهل غفلت برای ایشان و سیره ملتفتین در حق ایشان حجت باشد. ولی این اشکال وارد نیست و وجه نخست نیز همچون وجه دوم محتمل است؛ زیرا اولاً همه یا کلان اندیشمندان، سیره اهل غفلت را در حق ملتفتین نیز مورد امضا دانسته اند؛ ثانیاً برخی از اصول دانان برای آن اقامه برهان نموده و سیره اهل غفلت را در حق همگان حجت دانسته اند؛ چون اگر سیره اهل غفلت با اغراض شارع در تضاد بود، شارع ایشان را از غفلت خارج می نمود.

سوم: سیره عقلا در ظرف انسداد

اگر راه علم به ظهور زمان صدور در نوع موارد بسته باشد، وجود بنای عقلا بر اکتفا به ظن قابل انکار نیست؛ به نظر می‌رسد چنان‌که -برخی از اندیشمندان یادآور شده‌اند^۱- اساساً انسداد باب علم، یکی از عواملی است که حجیت تمامی امارات عقلایی متکی بر آن است. پیش‌تر اشاره شد که رفتارهای عقلا مبتنی بر کسر و انکسار میزان هزینه و اهمیت غرض است؛ لذا چنانچه تحصیل علم هزینه‌ای بیشتر از تفویت غرض نداشته باشد، عقلا برای تأمین اغراض خود اقدام به تحصیل علم می‌کنند و اکتفا به ظن را کاری غیرعقلانه قلمداد می‌کنند.

برخی از پژوهشگران بر همین اساس بنای عقلا بر اصالة الثبات را با تکیه بر وجود انسداد نوعی در کشف ظهورات زمان صدور، پذیرفته‌اند.^۲ اما سیره عقلایی نام‌برده نیز در مرحله امضا با اشکال روبرو است؛ زیرا:

یکم. پیش‌تر اشاره شد که بنای عقلا در ظرف التفات، با بنای ایشان در ظرف غفلت متفاوت است و روشن نیست شارع مقدس با سکوتش کدامین شیوه را امضا نموده است؟
دوم. شرط حجیت بنای عقلا آن است که در مقابل دیدگان شارع باشد؛ چون در غیر این صورت علم شارع به این بنای عقلایی نیازمند کار بست علم غیب بوده و پیش‌تر گفته شد که استفاده معصومین از علم غیب در موضوعات خارجی، سیره‌های عقلانی و... ضابطه‌مند نبوده و ظاهر حال ایشان بر آن نیست که در چنین مواردی از علم غیب استفاده نمایند. با عنایت به این نکته باید گفت تمسک به ظن در شناخت ظهور زمان صدور، در زمان معصومین و در مقابل دیدگان ایشان، یا اساساً موضوع نداشته یا موضوعش نسبت به زمان کنونی بسیار اندک است؛ به گونه‌ای که احتمال دارد این کم بودن، در ردع نکردن شارع اثرگذار بوده باشد؛ لذا نمی‌توان از سکوت شارع، امضای این سیره را در دوره کنونی، استفاده کرد.

پژوهش‌های
فقهی و حقوقی

در فقه امامیه
سال ۱۴۰۲

۱. زنجانی، و نگاه کتابخانه مدرسه فقهات، ۱۴۰۲/۱۰/۰۶ ش، درس خارج اصول فقه محمدجواد شبیری، جلسه ۱۴۰۱/۲/۱۸ ش، eshia.ir.
۲. همان، جلسه ۱۳۹۲/۱۱/۲ ش.

دلیل دوم: استصحاب

برخی اصول‌دانان، بازگشت اصل عدم نقل به استصحاب را محتمل دانسته^۱، و برخی دیگر این احتمال را پذیرفته‌اند.^۲

جریان استصحاب بدین شرح است: اثر شرعی عبارت است از «لزوم حمل لفظ بر معنای مورد نظر». موضوع آن عبارت است از «کار بست لفظ همزمان با عدم نقل». جزء اول موضوع (یعنی کار بست لفظ) بالوجدان ثابت است و جزء دوم آن (یعنی همزمانی با عدم نقل) با استصحاب احراز می‌شود؛ لذا با ضمیمه نمودن اصل به وجدان، می‌توان تمام موضوع را اثبات، و اثرش را مترتب نمود.^۳

به نظر می‌رسد تمسک به استصحاب با اشکالات فراوانی روبرو است.^۴ مثبت بودن اصلی‌ترین اشکال است. این اشکال از دو زاویه قابل طرح است:

أ. کار بست لفظ همزمان با عدم نقل، خود، موضوع حجیت نیست؛ بلکه کار بست لفظ همزمان با عدم نقل، سبب ایجاد ظهور می‌شود، که این ظهور موضوع حجیت است.

ب. با چشم‌پوشی از اشکال اصل مثبت، که گذشت، استصحاب یاد شده تنها برای کشاندن معنای متقدم بر صدور سخن، به زمان صدور آن سودمند است؛ اما برای کشاندن معنای متأخر از زمان صدور به زمان صدور، باید استصحاب عدم نقل را نه تا زمان کار بست لفظ، بلکه تا زمان حاضر جاری نمود؛ سپس با ضمیمه نمودن یک مقدمه عقلی مبنی بر اینکه «اگر تا کنون نقلی رخ نداده باشد، پس معنای کنونی با معنای زمان صدور کلام یکی است»، می‌توان به ظهور زمان صدور سخن دست یافت. همان‌طور که پیداست این مقدمه عقلی موجب بازگشت دوباره اشکال اصل مثبت خواهد شد.^۵

۱. کرباسی، إشارات الأصول، ص ۷۵.

۲. حلی، أصول الفقه، ج ۱، ص ۱۲۵؛ نهایندی نجفی، تشریح الأصول، ص ۶۰.

۳. حلی، أصول الفقه، ج ۱، ص ۱۲۵.

۴. باید دانست اجرای استصحاب در ظهور بدین شکل که «لفظ قبلاً ظاهر در این معنا بوده است و الان هم ظهور در همان معنا دارد» نادرست است؛ زیرا پیش از کاربرد، هنوز ظهوری وجود ندارد. آری! اگر پیش‌تر به کار می‌رفت، ظهورش چنین بود. لکن این استصحاب تعلیقی است و با اشکالات خود مواجه است.

۵. ر.ک: کرباسی، إشارات الأصول، ص ۷۵.

۶. این اشکال نیز مثبت بودن اصل است، با این تفاوت که در این قسم از اصالة الثبات به یک معنا، دو

دلیل سوم: اجماع

گروهی از اصول دانان، حجیت اصالة الثبات را اجماعی شمرده اند^۱؛ بنابراین ممکن است اجماع نیز یکی از ادله اعتبار اصالة الثبات انگاشته شود.^۲

استناد به اجماع نادرست به نظر می رسد؛ زیرا اگر مقصود از اجماع، اجماع دانشمندان باشد، مستند به ادله ای همچون سیره عقلا یا استصحاب است که پیش تر مورد مناقشه قرار گرفت؛ بنابراین این اجماع مدرکی بوده و مدرکش نیز مورد مناقشه است. و اگر مقصود، اجماع عقلا باشد این دلیل به همان بنای عقلا بازگشت نموده که آن نیز مورد مناقشه قرار گرفت. افزون بر آنکه حتی اگر مدرکی بودن اجماع، مانع کشف رأی معصوم دانسته نشود ولی این تسالم تنها حجیت فی الجملة اصالة الثبات را اثبات نموده و مرز آن را تعیین نمی کند؛ که مرز آن در سایه دلیل انسداد روشن می شود.

دلیل چهارم: انسداد صغیر در کشف ظهور

دلیل انسداد صغیر به گونه های مختلفی قابل تقریب است. تقریب مد نظر در این مقاله، بدین شرح است:

۱. طبق روایات^۳، و آنچه در بین دانشمندان امامی مسلم دانسته شده، هر مسلمانی در عصر حضور و غیبت، به منظور شناخت دستورات و وظایف دینی خویش، موظف است به کتاب و سنت رجوع نماید.
۲. دلالت کتاب و سنت بر احکام و معارف دینی، عمدتاً با تکیه بر ظواهر الفاظ است و ظهوری که دارای ملاک حجیت است، ظهور سخن در زمان صدور آن است.

پیشینه
اصول فقهی

دوره
شماره ۳۰ سال ۱۴۰۲

اصل مثبت رخ می دهد.

۱. حیدری، أصول الإستنباط، ص ۲۸۵؛ حکیم، المحکم فی أصول الفقه، ج ۵، ص ۳۴۹.
۲. مقصود از اجماع، اجماع عملی است، نه قولی؛ و اجماع عملی لزوماً به سیره عقلاء باز نمی گردد؛ چون این اجماع گاه مستند به سیره عقلا و گاه مستند به ادله دیگری همچون استصحاب بوده است. لازم به یادآوری است که اجماع یاد شده اختصاص به غافلین ندارد؛ چون علما با وجود التفات به احتمال تغییر معنای ظهور، بدان استناد جسته اند.
۳. همچون حدیث شریف ثقلین: کلینی، الکافی، ج ۱، ص ۲۹۴.

۳. چنان‌که گذشت شناخت قطعی چنین ظهوری، جز در موارد اندک، امکان‌پذیر نیست.
 ۴. تعلق حکم (یعنی حکم لزوم رجوع به کتاب و سنت) به موضوعی که احراز قطعی آن در نوع موارد ممکن نیست (یعنی ظهور کتاب و سنت در زمان صدورشان)، ناگزیر به یکی از دو گزینه ختم می‌شود:

أ. براساس آنچه گذشت موضوع حجیت، کتاب و سنت است؛ برای نجات حکم از لغو بودن، می‌توان در مفهوم کتاب و سنت تصرف نموده و آن را بر معنایی گسترده‌تر حمل نمود که در زمان کنونی نیز راه شناخت قطعی در موردش فراهم باشد. مثلاً می‌توان گفت مقصود از کتاب و سنت، اعم از قرآن، روایات معصومین و فتاوی‌ای اصحاب است و از آن رو که راه شناخت قطعی فتاوی‌ای اصحاب امکان‌پذیر است، مشکل انسداد برطرف می‌شود.

ب. راه حل دوم تحفظ بر معنای کتاب و سنت و تصرف در راه شناخت آن است؛ به این صورت که در طریق شناخت موضوع ظهور، توسعه قائل شده و شناخت ظنی ظهور زمان صدور را حجت دانست.

۵. از این دو راه حل، راه نخست، عقلایی نمی‌نماید؛ زیرا مفهوم کتاب و سنت، مفهومی نیست که به لحاظ عقلایی قابلیت توسعه و تصرف را دارا باشد؛ لذا نمی‌توان آن را شامل موارد دیگری همچون فتاوی‌ای اصحاب دانست؛ برخلاف راه حل دوم که به نمونه‌های مشابه عقلایی و رویکرد اصحاب به آیات و روایات نزدیک‌تر است. با جستجویی اندک در سخنان دانشمندان می‌توان دریافت ایشان فتاوی‌ای اصحاب را منبع اصلی شریعت نمی‌دانستند؛ برخلاف ظواهر کتاب و سنت که با وجود احتمال تغییر، منبع اصلی شریعت شناخته می‌شده است. بنابراین از بین دو راه حل پیش‌گفته، تنها راه حل دوم عقلایی است و راه اول با رویکرد عقلا و فقیهان فاصله بسیار دارد.

۶. نتیجه: از آن رو که هم‌اکنون راه شناخت قطعی ظهور الفاظ در دوره صدور آنها بسته است، شناخت ظنی ظهور زمان صدور اعتبار می‌یابد؛ چون در غیر این صورت باید از تمسک به کتاب و سنت در بخش بزرگی از موارد دست شست و این مطلب به استهجان و کنار نهادن قانون لزوم مراجعه به کتاب و سنت می‌انجامد. کوتاه سخن آنکه، اصالة الثبات

پیشینه
پرواضح

بازنگری در حجیت اصالة الثبات با تکیه بر دلیل انسداد صغیری

حجت نیست، بلکه ظن به ظهور زمان صدور حجت است؛ خواه موافق اصالة الثبات باشد و خواه مخالف آن.

از مجموع آنچه گذشت روشن شد مکلفان دوره کنونی باید با شناخت ظنی ظهور زمان صدور، تکالیف را مورد تعذیر و تنجیز بدانند. به بیان روشن تر اصالة الثبات ذاتاً فاقد اعتبار است؛ زیرا چنانچه با جستجو در قراین، گمان به نبود ثبات پدید آید، باید برخلاف این اصل عمل نمود. پس تمام موضوع حجیت، شناخت ظنی ظهور زمان صدور بوده و اصالة الثبات نیز تنها می تواند یکی از عوامل ایجاد ظن قلمداد شود.

شرایط جریان اصالة الثبات

در بیان اصول دانان، در جریان اصالة الثبات به شرایط مختلفی اشاره شده است که در ادامه بررسی می شوند:

شرط نخست: جریان اصالة الثبات در خصوص مدلول تصویری: یکی از نقاط مبهم در بحث اصالة الثبات - که جز گروهی اندک از اصول دانان^۱ به تفصیل به آن وارد نشده اند - عبارت است از اینکه آیا مجرای این اصل، خصوص مدلول تصویری است یا شامل مدالیل تصدیقی نیز می شود؟ مدلول تصویری به مدلولی گفته می شود که از حاق لفظ برخاسته و در شکل گیری آن به سایر قراین توجهی نشده است؛ بنابراین مدلول تصویری صرف استفاده مطلبی از حاق سخن است؛ هر چند گوینده آن را قصد نکرده باشد. در سوی مقابل، مدلول تصدیقی قرار دارد که مقصود گوینده بوده و مجموع قراین در شکل گیری آن دخالت دارد.^۲ برای مثال، مدلول تصویری واژه «جدّ» و «جدّة»، پدر بزرگ و مادر بزرگ است که به پدر بزرگ و مادر بزرگ پدری یا مادری اختصاصی ندارد و هر دو را در بر می گیرد؛ اما ممکن است وقتی این دو واژه در بحث ارث، در کنار واژه «أخ» که به معنای برادر است قرار گیرند، با توجه به بحث هایی که در میان عامه در خصوص ارث پدر بزرگ و مادر بزرگ پدری در جایی که با

پیشینه
اصول فقهی

در
مباحث
اصول فقهی

۱. صدر، بحوث في علم الأصول، ج ۱، ص ۱۷۲؛ هاشمی، أضواء و آراء، ج ۱، ص ۶۱.

۲. مراد از مدلول تصدیقی، مدلول تصدیقی اولی است نه ثانوی. این اصطلاح برگرفته از کلمات تعدادی از اندیشمندان، همچون محمد سعید حکیم و شهید صدر است: حکیم، المحکم في أصول الفقه، ج ۵، ص ۱۵۳؛ همان، ج ۶، ص ۷۴؛ صدر، بحوث في علم الأصول، ج ۱، ص ۱۷۲.

برادر هستند، مطرح است^۱، ظهور در خصوص پدربزرگ و مادربزرگ پدری داشته باشد که این مدلول، مدلول تصدیقی بوده و حاصل در نظر گرفتن مجموع قراین داخل و خارج از سخن است. با عنایت به نکات یاد شده بحث آن است که اصالة الثبات به مدلول تصویری اختصاص دارد، یا در مدلول برآمده از مجموع قراین نیز جریان می‌یابد؟

نظر به اینکه، بحث اصالة الثبات عمدتاً در مبحث وضع مطرح شده است، می‌توان گفت قدر مسلم از مجرای اصالة الثبات از منظر اصول‌دانان، مدلول تصویری الفاظ است؛ چون وضع، اصلی‌ترین عامل شکل‌گیری مدلول تصویری است. اما جز گروهی اندک از اصول‌دانان، ادعای روشنی مبنی بر اختصاص اصالة الثبات، به مدلول تصویری ندارند^۲؛ بر اساس دیدگاه این گروه اندک، چنانچه مغایرت مدلول تصویری محتمل باشد، به اصالة الثبات تمسک می‌شود؛ ولی پس از عبور از مرحله مدلول تصویری، چنانچه مغایرت مدلول تصدیقی محتمل باشد، این احتمال به ناگزیر، ناشی از احتمال وجود قرینه‌ای خواهد بود که در زمان گذشته بوده ولی به دست ما نرسیده است؛ در نتیجه احتمال مغایرت مدلول تصدیقی، به احتمال وجود قرینه بازگشت نموده و مجرای تمسک به اصل عدم قرینه است نه اصالة الثبات. اما -چنان‌که از پاره‌ای از عبارات برخی اندیشمندان استشمام می‌شود^۳- به نظر می‌رسد مجرای اصالة الثبات اعم از مدلول تصدیقی و تصویری الفاظ است؛ زیرا:

یکم. هرچند می‌توان موانع مختلفی را برای عمل به ظهور کنونی سخن تصور کرد که برخی از این موانع، مدلول تصویری و برخی دیگر مدلول تصدیقی سخن را تغییر می‌دهند، اما این مقدار تفاوت باعث نمی‌شود عقلاً در محدوده مدالیل تصدیقی، اصلی مستقل از محدوده مدالیل تصویری تأسیس نموده و اولی را اصل عدم قرینه و دیگری را اصالة الثبات نام نهند؛ آنچه برای عقلاً مهم است ظهور سخن است و مدلول تصویری و تصدیقی، ذاتاً

پرواضح
افق

بازنگری در وجوب اصالة الثبات با تکیه بر دلیل استدلال صغیری

۱. ر.ک: طوسی، الخلاف، ج ۴، ص ۹۰.

۲. صدر، بحوث فی علم الأصول، ج ۱، ص ۱۷۳؛ هاشمی، أضاء و آراء، ج ۱، ص ۶۳؛ خمینی، تحریرات فی الأصول، ج ۶، ص ۲۰۲؛ حکیم، التنقیح، ج ۱، ص ۱۷۴.

۳. حسینی میلانی، تحقیق الأصول، ج ۱، ص ۱۸۱؛ تبریزی، دروس فی مسائل علم الأصول، ج ۵، ص ۱۲۸؛ حسینی شیرازی، بیان الفقه فی شرح العروة الوثقی، ج ۱، ص ۹۴؛ صدر، قاعدة لا ضرر ولا ضرار، ص ۲۷۷.

مورد توجه نیستند تا برای هریک اصلی جداگانه تأسیس شود؛ بلکه عقلاً از همان ابتدا در مواجهه با ظهور برآمده از سخن، خود ظهور و احتمال تغییرش را مورد توجه قرار می‌دهند؛ خواه احتمال تغییر، ناشی از پدیده نقل باشد و خواه ناشی از پدیده فقدان قراین.

دوم. عقلاً در سه جایگاه متفاوت، به ظاهر سخن عمل می‌کنند که تحلیل این رفتار در این سه جایگاه، طبق دیدگاه اختصاص اصالة الثبات به مدالیل تصویری، با تکلف همراه است. سه جایگاه مورد نظر عبارتند از:

۱. تمسک به ظاهر سخن در جایی که مدلول تصویری الفاظ، با احتمال تغییر مواجه است که هم طبق دیدگاه برگزیده و هم دیدگاه مخالف، مجرای اصالة الثبات است.

۲. تمسک به ظاهر سخن در جایی که مدلول تصدیقی الفاظ آن، با احتمال تغییر مواجه است و این احتمال ناشی از احتمال دست نیافتن به قراینی است که موجب تغییر مدلول تصدیقی الفاظ می‌شود که بر اساس دیدگاه مخالف، مجرای اصل عدم قرینه، و بر اساس دیدگاه برگزیده مجرای اصالة الثبات است.

۳. تمسک به ظاهر سخن در جایی که احتمال دارد ارتکازات کنونی با ارتکازات زمان صدور مغایر باشد و این ارتکازات در فهم ظهور سخن اثرگذار باشد؛ به عبارت دیگر احتمال دارد در ظرف وصول، ارتکازاتی باشد که در زمان صدور سخن نبوده است و فرض یاد شده مجالی برای تمسک به اصل عدم قرینه نیست؛ چون احتمال تغییر، ناشی از احتمال دست نیافتن به قرینه نیست؛ بلکه ناشی از شکل‌گیری ذهنیتی برای مخاطب کنونی است که ارتباطی به اصل سخن ندارد. از سوی دیگر طبق دیدگاه مخالف، اصالة الثبات نیز مجالی ندارد؛ چون ارتکازات کنونی لزوماً دخیل یا محتمل‌الدخل در مدلول تصویری نیستند تا بتوان اصالة الثبات را در موردشان جاری نمود. به عبارت دیگر با فرض پذیرش دیدگاه مخالف، نمی‌توان رفتار خارجی عقلاً را در جایگاه سوم، توجیه نمود و این نکته گویای آن است که نباید اصالة الثبات را به مدلول تصویری اختصاص داد.

کوتاه سخن آنکه، با فرض شمول اصالة الثبات نسبت به مدالیل تصدیقی، تمسک عقلاً در جایگاه سوم به راحتی تحلیل می‌شود؛ برخلاف دیدگاه مورد بحث که به نظر می‌رسد پاسخ روشنی برای تحلیل تمسک عقلاً در جایگاه سوم نخواهد داشت؛ مگر آنکه در جایگاه

پیشینه
تأسیس
۱۳۸۲

پیشینه
تأسیس
۱۳۸۲

سوم نیز اصل سومی غیر از اصالة الثبات و اصل عدم قرینه تأسیس نموده و تمسک عقلا به ظاهر سخن را با آن توجیه نمایند که خالی از تکلف به نظر نمی‌رسد.

گفتنی است که گزاره‌های فوق مبتنی بر اثبات حجیت اصالة الثبات با سیره عقلا است؛ اما بنا بر دیدگاه صحیح، مهم در نظر عقل، شناخت ظنی ظهور زمان صدور است؛ خواه این ظهور مستند به مدلول تصویری باشد و خواه مدلول تصدیقی.

شرط دوم: جریان اصالة الثبات در خصوص شک در اصل نقل: در نسبت‌سنجی بین وضع و استعمال، چند حالت قابل تصور است^۱:

۱. شک در اصل نقل: این صورت نزد تمام قائلین به اعتبار اصالة الثبات، مجرای اصل قرار می‌گیرد.

۲. علم به نقل و تاریخ آن و شک در تاریخ استعمال: این صورت مورد اختلاف است. گروهی اصل را بر تأخر نقل از استعمال دانسته و وضع نخست را حجت انگاشته‌اند^۲؛ ولی گروه دیگر چنین صورتی را مجرای اصل عدم نقل ندانسته‌اند^۳؛ و اندکی از اصول‌دانان اصل عدم استعمال تا زمان وضع را جاری دانسته‌اند.^۴

۳. علم به نقل و شک در تاریخ نقل و استعمال: این صورت در کلام معمول اصول‌دانان، مجرای اصل عدم نقل دانسته نشده است^۵ هر چند گروهی اندک در این صورت نیز اصل عدم نقل را جاری دانسته‌اند.^۶

۴. علم به نقل و تاریخ استعمال و شک در تاریخ نقل: این صورت نیز مورد اختلاف است. گروهی آن را مجرای اصل عدم نقل ندانسته^۷ و گروهی دیگر اصل یاد شده را در آن جاری دانسته‌اند.^۸

۱. ر.ک: عراقی، بدائع الأفكار، ص ۱۰۳.

۲. اراکی، أصول الفقه، ج ۱، ص ۴۶.

۳. سبحانی، إرشاد العقول، ج ۱، ص ۱۳۱.

۴. آملی، تقریرات الأصول، ص ۱۲۴.

۵. کمره‌ای، أصول الفوائد، ج ۱، ص ۶۱.

۶. اراکی، أصول الفقه، ج ۱، ص ۴۶.

۷. صدر، بحوث في علم الأصول، ج ۱، ص ۱۷۳؛ همان، ج ۴، ص ۲۹۴.

۸. ایروانی، الأصول، ج ۱، ص ۲۶؛ هاشمی، أضواء و آراء، ج ۱، ص ۶۵.

بحث یاد شده حاوی نقطه مبهمی است که در سخنان اصول‌دانان به روشنی به آن پرداخته نشده و تنها گروهی اندک، آن هم به شکل گذرا به آن توجه نموده‌اند.^۱ براساس آنچه گذشت اصول‌دانان در دو جایگاه به اصل عدم نقل تمسک بسته‌اند: ا. تمسک به اصل عدم نقل برای کشاندن معنای متقدم بر صدور نص به زمان صدور نص؛ ب. تمسک به اصل عدم نقل برای کشاندن معنای متأخر از صدور نص به زمان صدور نص.

پرسش مهم در جایی که تحقق نقل روشن، ولی تاریخش نامعلوم است این است که از یک سو اصل عدم نقل اقتضا می‌کند معنای لغوی و ابتدایی لفظ که متقدم بر زمان صدور نص است، به زمان صدور نص کشانده شود، و از سوی دیگر اقتضا می‌کند معنای کنونی آن لفظ که متأخر از صدور نص است، به زمان صدور نص کشانده شود؛ بنابراین اصالة الثبات در جایگاه نخست با اصالة الثبات در جایگاه دوم تعارض می‌کند. مثال این تعارض، بحث حقیقت شرعیه است. چنانچه فرض شود واژه «صلاة» در آغاز به معنای دعا بوده، تحقق نقل در مورد این لفظ قطعی است؛ چون متبادر از این واژه در زمان کنونی، نماز است نه دعا؛ حال اگر در برخی نصوص دینی از این تعبیر استفاده شده باشد، برخی از اصول‌دانان با توجه به جایگاه نخست، معنای ابتدایی لفظ را به زمان صدور نص کشانده و منکر حقیقت شرعیه شده‌اند؛^۲ ولی خود ایشان در موارد دیگر معنای کنونی لفظ را ملاک قرار داده و آن را به زمان صدور نص کشانده‌اند؛^۳ به نظر می‌رسد این دوگانگی، همراه با تهافت است.

اصول‌دانان در خصوص شرط مورد نظر، برای جریان یا عدم جریان اصالة الثبات، به وجوه مختلفی استدلال نموده‌اند^۴ که در این مختصر مجال پرداختن به آن نیست ولی باید دانست بنا بر دیدگاه صحیح مبنی بر حجیت اصالة الثبات در سایه انسداد صغیر، تمام موضوع حجیت، گمان به ظهور زمان صدور است و با وجود این گمان، بین صور چهارگانه‌ای که در نسبت‌سنجی بین استعمال و نقل بیان شد، تفاوتی وجود ندارد. شرط سوم: جریان اصالة الثبات با تحفظ بر وحدت گوینده: آیا می‌توان با تمسک به اصالة

۱. ایروانی، الأصول، ج ۱، ص ۲۵؛ حسینی میلانی، تحقیق الأصول، ج ۱، ص ۱۸۲.

۲. نراقی، أنیس المجتهدین، ج ۱، ص ۵۵.

۳. همان، ص ۶۰۳.

۴. کمره‌ای، أصول الفوائد، ج ۱، ص ۶۱.

الثبات، معنای موجود در یکی از حقایق لغوی، عرفی، شرعی و متشرعی را به محدوده دیگر سرایت داد؟ به بیان دیگر آیا می‌توان پس از کشف حقیقت لغوی، با تمسک به اصالة الثبات، بودن معنای دیگر در سخن شارع یا متشرعه را نفی نموده و حقیقت شرعی و متشرعی را انکار نمود؟ یا به دلیل تفاوت محدوده این دو، اصالة الثبات مجرا ندارد؟ مثلاً چنانچه فرض شود واژه «صلاة» به لحاظ حقیقت لغوی به معنای دعا است، اگر شارع مقدس این واژه را به کار برد، آیا می‌توان با تمسک به اصالة الثبات، وجود حقیقت شرعی را انکار نمود؟ یا به جهت اینکه حقیقت لغوی در محدوده‌ای مغایر از حقیقت شرعی است، نمی‌توان به اصل عدم نقل تمسک جست؟

از عملکرد معمول اصول‌دانان استفاده می‌شود سرایت از یک محدوده به محدوده دیگر مانعی ندارد؛ لکن برخی بر این باورند که تمسک به اصالة الثبات تنها در جایی که محدوده مورد نظر یکی باشد، جاری می‌شود؛ زیرا دلیل اصلی اصالة الثبات، بنای عقلا است و این بنا در غیر مورد مذکور محرز نیست.^۱

باید دانست بنا بر دیدگاه برگزیده، تمام موضوع حجیت، شناخت ظنی ظهور زمان صدور است؛ بنابراین وحدت و تعدد گوینده، ذاتاً دخالتی در حجیت آن ندارد.

شرط چهارم: جریان اصالة الثبات در خصوص باب الفاظ: کلان اصول‌دانان اصالة الثبات را به‌عنوان اصلی که برای تعیین مدلول الفاظ جاری می‌شود، معتبر دانسته‌اند؛^۲ اما اندکی از ایشان به این اصل برای ثبات سیره نیز تمسک نموده‌اند؛ یعنی چنانچه وجود سیره‌ای در دوران کنونی روشن، و وجود آن در زمان گذشته مشکوک باشد، با اصالة الثبات می‌توان آن را به زمان گذشته نیز سرایت داد.^۳ برخی دیگر اصالة الثبات را در خصوص سیره‌های دخیل در ظهور سخن جاری دانسته‌اند؛^۴ یعنی چنانچه سیره‌ای در زمان کنونی موجود، و در ظهور سخن اثرگذار باشد، می‌توان گفت عرف زمان صدور نیز از این سخن، همین معنا را برداشت می‌نموده، و این ملازم با وجود همین سیره در زمان صدور است.

پیشینه
اصالة الثبات

بازنگری در حجیت اصالة الثبات با تکیه بر دلیل انسداد صغیری

۱. ایروانی، الأصول، ج ۱، ص ۲۲.

۲. مشکینی اردبیلی، اصطلاحات الأصول، ص ۵۷.

۳. حسینی شیرازی، بیان الفقه فی شرح العروة الوثقی، ج ۱، ص ۳۰۱.

۴. صدر، بحوث فی علم الأصول، ج ۴، ص ۲۳۶.

بنا بر آنچه گذشت، مجرای دلیل انسداد صغیر، انسداد نوعی در فهم معانی الفاظ است؛ در نتیجه این دلیل به سیره‌هایی که ناظر به معانی الفاظ نیستند، ارتباطی ندارد. شرط پنجم: جریان اصالة الثبات در خصوص عدم ظن به نقل: برخی اصول‌دانان جریان اصالة الثبات را به نبود ظن به نقل، مشروط دانسته و در فرض احتمال نقل، سیره عقلا بر عدم نقل را ثابت ندانسته‌اند.^۱

بنا بر دیدگاه برگزیده، شناخت ظنی ظهور زمان صدور، تمام موضوع حجیت بوده و بر همین اساس در صورتی که ظن به تغییر ظهور وجود داشته باشد، اصالة الثبات مجرا نخواهد داشت؛ بلکه لازم است بر اساس ظن عمل نمود، هرچند این ظن نتیجه‌ای مغایر با اصالة الثبات داشته باشد.

شرط ششم: جریان اصالة الثبات در خصوص موارد حصول ظن: گروهی از اصول‌دانان، جریان اصالة الثبات را به حصول ظن به وفاق مشروط دانسته‌اند. برخی از ایشان صراحتاً به اشتراط ظن‌آوری اشاره نموده^۲، و برخی دیگر این اصل را مصداقی از ظهور دانسته‌اند که می‌توان گفت لازمه‌اش، اشتراط ظن - هرچند ظن نوعی - در اعتبار آن است.^۳ چنان‌که گذشت، بنا بر دیدگاه صحیح، نه‌تنها ظن به خلاف مانع اعتبار اصالة الثبات است، بلکه ظن به وفاق در اعتبار آن معتبر است؛ زیرا آنچه دربردارنده ملاک حجیت است، شناخت ظنی ظهور زمان صدور است.

شرط هفتم: اختصاص اصالة الثبات به شک در وجود ناقل: برخی اصول‌دانان، جریان اصالة الثبات را به شک در وجود عامل نقل اختصاص داده و بر این باورند که چنانچه وجود عامل نقل همچون کثرت استعمال، روشن باشد و مجتهد شک کند که این عامل، در حصول نقل تأثیر بالفعل داشته یا نه، نمی‌تواند به اصالة الثبات تمسک کند؛ زیرا سیره عقلا در تمسک به اصالة الثبات مبتنی بر ندرت و استبعاد نقل است و با وجود ناقل بالقوه، استبعاد نقل برطرف شده و وجود چنین سیره‌ای در بین عقلا محل تردید خواهد شد.^۴

۱. سبحانی، إرشاد العقول، ج ۱، ص ۱۵۸؛ حکیم، المحکم فی أصول الفقه، ج ۱، ص ۱۳۹.
۲. کرباسی، إشارات الأصول، ص ۷۵.
۳. نجم‌آبادی، الأصول، ج ۳، ص ۳۲.
۴. صدر، بحوث فی علم الأصول، ج ۴، ص ۲۹۵؛ حسینی شیرازی، بیان الأصول، ج ۱، ص ۲۷۴.

براساس دیدگاه صحیح در حجیت اصالة الثبات، چنانچه شناخت ظنی ظهور زمان صدور صورت پذیرد، موضوع حجیت فراهم است؛ پس وجود عامل نقل، نقشی جز جلوگیری از به دست آمدن گمان، در جریان اصالة الثبات ندارد.

شرط هشتم: جریان اصالة الثبات پس از جستجو و نومیدی: برخی اصول‌دانان صراحتاً لزوم جستجو را انکار نموده‌اند، که با اطلاق سخن دیگر اصول‌دانان نیز همسو است؛^۱ اما برخی از ایشان به لزوم جستجو در جایی که معنای لفظ مورد نظر مردد باشد، تصریح نموده‌اند.^۲ دیدگاه برگزیده مبتنی بر دلیل انسداد است و پرواضح است که دلیل انسداد به بسته بودن راه علم گره خورده است؛ بنابراین بر پژوهشگر لازم است ابتدا جستجوی کامل نموده و بسته بودن راه علم را در هر مورد احراز نماید.

شرط نهم: جریان اصالة الثبات در خصوص صورت حصول اطمینان: برخی اندیشمندان، سیره عقلا را به موارد به دست آمدن اطمینان اختصاص داده‌اند.^۳

در گام نخست باید دانست با حصول اطمینان، در حقیقت، شک عقلایی برطرف شده و موضوع جریان اصل مرتفع می‌شود؛ اما با چشم‌پوشی از اشکال یاد شده، ادعای اختصاص سیره عقلا به صورت حصول اطمینان - برخلاف مشهور اصول‌دانان - دیدگاه درستی است؛ ولی این اطمینان در نوع موارد به دست نمی‌آید؛ لذا راه علم به معانی الفاظ با انسداد نوعی روبرو است و این مطلب مستلزم عدم اشتراط حصول اطمینان خواهد بود.^۴ از مجموع آنچه در بیان شرایط گذشت روشن شد تنها دو شرط، معتبر است: أ. بررسی و نومیدی از قراین مفید علم و اطمینان؛ ب. حصول گمان به ظهور زمان صدور.

۱. فاضل لنکرانی، وبگاه محمدجواد فاضل لنکرانی، ۱۴۰۲/۱۰/۰۶ ش، درس خارج اصول فقه، جلسه ۱۴۰۰/۸/۲۴، fazellankarani.com.

۲. دربندی، خزائن الأحكام، ج ۱، ص ۲۷۹؛ حکیم، المحکم فی أصول الفقه، ج ۱، ص ۱۳۹.

۳. حسینی میلانی، تحقیق الأصول، ج ۱، ص ۱۸۱.

۴. برخلاف مدعی مورد نظر که باب علم را مفتوح دانسته است: حسینی میلانی، تحقیق الأصول، ج ۱، ص ۱۸۳.

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

ظواهر متون دینی، در دوره کنونی با احتمال تغییر روبرو هستند که براساس قواعد نخستین حجیت متن و گفتار، نمی‌توان به آنها استناد جست. آنچه از سیره عقلا و سایر مستندات برای اعتباربخشی به اصالة الثبات و اعطای حجیت به ظواهر کنونی متون دینی مطرح شده، ناکارآمد است. بر همین اساس، برای احیای تراث نقل محور لازم است به قواعد ثانوی چنگ زده و در سایه آن به ظواهر متون دینی اعتبار بخشید.

به نظر می‌رسد با تقریبی نوین از دلیل انسداد صغیر، می‌توان پس از بررسی، و به دست آوردن ظن به ظهور زمان صدور آیات و روایات، اعتبار این تراث گرانبها را احیا نمود؛ خواه مطابق با اصالة الثبات باشد و خواه مخالف آن.

منابع و مآخذ

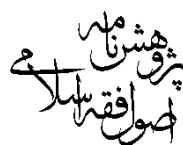
۱. ابن انس، مالک، المدونة، بیروت: دار الکتب العلمية، چ ۱، ۱۴۱۵ق.
۲. ابن راشد ازدی، معمر بن ابی عمرو، الجامع، بیروت: المجلس العلمي بباکستان و توزیع المکتب الإسلامي بیروت، چ ۱۴۰۳، ۲ق.
۳. اراکی، محمدعلی، أصول الفقه، قم: مؤسسه «در راه حق»، چ ۱، ۱۳۷۵ش.
۴. اصفهانی نجفی، محمد تقی بن عبدالرحیم، هداية المسترشدين (الطبع الجديد)، قم: مؤسسه نشر اسلامی، چ ۲، ۱۴۲۹ق.
۵. ایروانی، علی، الأصول في علم الأصول، قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم: چ ۱، ۱۴۲۲ق.
۶. آل فقیه عاملی، ناجی طالب، دروس في علم الأصول، بیروت: دار الهداة الميامین، چ ۱، ۱۴۲۱ق.
۷. آملی، میرزا هاشم، تقریرات الأصول، تهران: مؤسسه انتشارات فراهانی، چ ۱، ۱۴۰۵ق.
۸. بجنوردی، حسن، القواعد الفقهية، قم: نشر الهادي، چ ۱، ۱۳۷۷ش.
۹. بروجردی، حسین، تقریرات في أصول الفقه، قم: مؤسسه النشر الاسلامي، چ ۱، ۱۴۱۷ق.
۱۰. بستانی، فؤاد افرام، فرهنگ ابجدی، تهران: اسلامی، چ ۲، ۱۳۷۵ق.
۱۱. تبریزی، میرزا جواد، دروس في مسائل علم الأصول، قم: دار الصديقة الشهيدة (علیه السلام)، چ ۲، ۱۳۸۷ش.
۱۲. جمعی از پژوهشگران، موسوعة الفقه الإسلامي طبقاً لمذهب أهل البيت (علیهم السلام)، قم: مؤسسه دائرة المعارف فقه اسلامی بر مذهب اهل بیت (علیهم السلام)، ۱۴۲۳ق.
۱۳. حسینی شیرازی، صادق، بیان الأصول، قم: دار الأنصار، چ ۲، ۱۴۲۷ق.

پژوهش‌های
فقهی و حقوقی

دوره ۲۰ ساله

۱۴. _____، بیان الفقه فی شرح العروة الوثقی (الإجتهد والتقليد)، قم: دار الأنصار، چ ۲، ۱۴۲۶ق.
۱۵. حسینی میلانی، علی، تحقیق الأصول، قم: الحقائق، چ ۲، ۱۴۲۸ق.
۱۶. حکیم، محمدسعید طباطبائی، التنقیح (تعليقة الرسائل)، بیروت: مؤسسة الحكمة الثقافة الإسلامية، چ ۱، ۱۴۳۱ق.
۱۷. _____، المحکم فی أصول الفقه، قم: مؤسسة المنار، چ ۱، ۱۴۱۴ق.
۱۸. حلّی، محقق حلّی، جعفر بن حسن، معارج الأصول (الطبع الجديد)، لندن: مؤسسه امام علی علیه السلام، چ ۱، ۱۴۲۳ق.
۱۹. حلّی، حسین، أصول الفقه، قم: مکتبه الفقه و الأصول المختصة، چ ۱، ۱۴۳۲ق.
۲۰. حلّی، علامه، حسن بن یوسف، مبادي الوصول إلى علم الأصول، قم: مطبعة العلمية، چ ۱، ۱۴۰۴ق.
۲۱. حیدری، علی نقی، أصول الإستنباط، قم: لجنة إدارة الحوزة العلمية، چ ۱، ۱۴۱۲ق.
۲۲. خمینی، روح الله، الرسائل، قم: مؤسسه مطبوعاتی اسماعیلیان، چ ۱، ۱۴۱۰ق.
۲۳. _____، تنقیح الأصول، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، چ ۱، ۱۴۱۸ق.
۲۴. _____، تهذیب الأصول، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، چ ۱، ۱۴۲۳ق.
۲۵. خمینی، مصطفی، تحریرات فی الأصول، قم: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، چ ۱، ۱۴۱۸ق.
۲۶. خوانساری نجفی، موسی، رساله فی قاعدة لاضرر، تهران: المکتبه المحمديه، چ ۱، ۱۳۷۳ق.
۲۷. دربندی، آقا بن عابد، خزائن الأحکام، قم: [بی نا]، چ ۱، [بی تا].
۲۸. سبجانی تبریزی، جعفر، إرشاد العقول إلى مباحث الأصول، قم: مؤسسه امام صادق علیه السلام، چ ۱، ۱۴۲۴ق.
۲۹. شبیری زنجانی، محمدجواد، وبگاه کتابخانه مدرسه فقهات، تاریخ مشاهد: ۱۴۰۲/۱۰/۰۶ش، درس خارج اصول فقه محمدجواد شبیری، جلسه های ۱۸/۲/۱۴۰۱ش و ۲۴/۹/۱۳۹۵ش، eshia.ir.
۳۰. شبیری زنجانی، موسی، وبگاه کتابخانه مدرسه فقهات، تاریخ مشاهد: ۱۴۰۲/۱۰/۰۶ش، درس خارج اصول فقه آیت الله شبیری زنجانی، جلسه ۲۰/۲/۱۳۹۶ش، eshia.ir.
۳۱. صدر، محمدباقر، بحوث فی علم الأصول (مقرر: محمود هاشمی شاهرودی)، قم: مؤسسه دائرة المعارف فقه اسلامی بر مذهب اهل البيت علیه السلام، چ ۳، ۱۴۱۷ق.
۳۲. طباطبائی قمی، تقی، آراؤنا فی أصول الفقه، قم: نشر محلاتی، چ ۱، ۱۳۷۱ش.
۳۳. طوسی، محمد بن حسن، الخلاف، قم: مؤسسه النشر الإسلامی، ۱۴۰۷ق.
۳۴. عراقی، ضیاء الدین، بدائع الأفكار فی الأصول، نجف: المطبعة العلمية، چ ۱، ۱۳۷۰ق.
۳۵. _____، قاعدة لاضرر و لاضرر، تقرير موسوی خلخالی، سید مرتضی، قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزة علمیه قم، چ ۱، ۱۴۱۸ق.

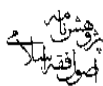
۳۶. عطارمنش، مسعود، «اختصاص لا ضرر به حق الناس»، پایان نامه مرکز مدیریت حوزه علمیه قم، ۱۴۰۲ ش.
۳۷. _____، «نتیجه دلیل انسداد، حجیت ظن به واقع یا ظن به حجت»، پژوهش نامه اصول فقه اسلامی، شماره ۴، ۱۴۰۰ ش.
۳۸. فاضل لنکرانی، محمدجواد، وبگاه محمدجواد فاضل لنکرانی، تاریخ مشاهده: ۱۴۰۲/۱۰/۰۶ ش، درس خارج اصول فقه، جلسه ۱۴۰۰/۸/۲۴ ش، fazellankarani.com.
۳۹. فاضل لنکرانی، محمد، أصول فقه الشیعة، قم: مرکز فقهی ائمه اطهار (عج)، ۱، ۱۳۸۱ ش.
۴۰. فانی اصفهانی، علی، آراء حول مبحث الألفاظ في علم الأصول، قم: نشر رضا مظاهری، ۱، ۱۴۰۱ ق.
۴۱. فراهیدی، خلیل بن احمد، کتاب العین، قم: نشر هجرت، ۲، ۱۴۰۹ ق.
۴۲. کجوری شیرازی، محمد مهدی، الإجتهد والتقليد، قم: نهاوندی، ۱، ۱۳۸۰ ش.
۴۳. کرباسی، محمد ابراهیم بن محمد حسن، إشارات الأصول، [بی جا]: [بی تا]، ۱، ۱۴۰۷ ق.
۴۴. کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، تهران: دار الکتب الإسلامية، ۴، ۱۴۰۷ ق.
۴۵. کمره ای، محمدباقر، أصول الفوائد الغروية في مسائل علم أصول الفقه الاسلامی، تهران: مطبعة فردوسی، ۱، [بی تا].
۴۶. محقق داماد، محمد، المحاضرات (مباحث أصول الفقه)، اصفهان: مبارک، ۱، ۱۳۸۲ ش.
۴۷. مرتضی زبیدی، محمد بن محمد، تاج العروس و جواهر القاموس، بیروت: دار الفکر، ۱، ۱۴۱۴ ق.
۴۸. مشکینی اردبیلی، علی، اصطلاحات الأصول و معظم أبحاثها، قم: الهادی، ۶، ۱۳۷۴ ش.
۴۹. مظفر، محمد رضا، أصول الفقه، قم: مؤسسه انتشارات اسلامی، ۵، ۱۴۳۰ ق.
۵۰. مکارم شیرازی، ناصر، أنوار الأصول، قم: مدرسه امام علی بن ابی طالب (عج)، ۲، ۱۴۲۸ ق.
۵۱. نجم آبادی، ابوالفضل، الأصول، قم: نشر معالم اهل بیت (عج)، ۱، ۱۳۸۰ ش.
۵۲. نراقی، محمد مهدی، أنیس المجتهدین في علم الأصول، قم: بوستان کتاب، ۱، ۱۳۸۸ ش.
۵۳. نهاوندی نجفی، علی بن فتح الله، تشریح الأصول، تهران: نشر طهرانی، ۱، ۱۳۲۰ ق.
۵۴. هاشمی شاهرودی، محمود، أضواء و آراء؛ تعلیقه بحوث فی علم الأصول، قم: مؤسسه دائرة المعارف فقه اسلامی، ۱، ۱۴۳۱ ق.
۵۵. هلال، هیثم، معجم مصطلح الأصول، بیروت: دار الجلیل، ۱، ۱۴۲۴ ق.



سالنامه علمی - تخصصی
سال ششم، شماره ۴، سال ۱۴۰۲

بازتقریر نظام و ار نظریه مصلحت سلوکیه بانگ‌رشی کلامی و دین شناسانه به جنبه اثباتی آن^۱

علی هاشمی^۲



چکیده

نظریه مصلحت سلوکیه از ابتکارات شیخ انصاری در تصحیح جعل امارات ظنی از سوی شارع است. علیرغم آنکه در مجموعه آثار اصولی شیخ، این نظریه به صورت دیدگاهی منسجم و منظومه وار ارائه شده است، اما اصولیان توجه شایسته‌ای به این منظومه و پشتوانه‌های کلامی آن، نشان نداده‌اند. قرار دادن مصلحت سلوکیه در عرض مسلک طریقت و القاء تنافی بین این دو، اشتمال آن بر تصویب باطل، و برتافتن حیثیت مستقلى به نام سلوک اماره در کنار خود اماره، از مهم‌ترین چالش‌های این باور شیخ است. در تقریر مختار از این نظریه که با استخراج نظام اندیشه شیخ انصاری با تدقیق در فرائد الاصول و به خصوص مطارح الانظار صورت گرفته است، بین طریقت و مصلحت سلوکیه همراهی حاصل، و اشکالات یادشده به روشنی دفع می‌شود. جنبه فراموش شده این

بازتقریر نظام و ار نظریه مصلحت سلوکیه

تاریخ تأیید مقاله: ۴۰۲/۹/۲۷
ali_hashemi_ali@yahoo.com

۱. تاریخ دریافت مقاله: ۴۰۲/۸/۸

۲. دانش‌پژوه سطح سه حوزه علمیة کاظمیه، قم، ایران.

نظریه، مبانی کلامی و دین‌شناسانه آن است که پشتوانه اثباتی بحث هستند و شیخ به روشنی، به آنها تصریح کرده است. از رهگذر تحلیل و بازخوانی اندیشه و مبانی کلامی شیخ در این نظریه و افزودن زاویه دیدهای اثباتی تکمیلی به بحث، چهره مقبول و مترقی این نظریه آشکار می‌شود.

واژگان کلیدی: شبهه ابن قبه، مصلحت سلوک، طریقت، تدارک، جنبه اثباتی، قاعده لطف.

مقدمه

بحث از امکان تعبد به ظن، از سرفصل‌های رایج و پربحث در دانش اصول است که خصوصاً پس از پرداخت مفصل شیخ انصاری به آن^۱، جایگاه ویژه‌ای را در کتب اصولی به خود اختصاص داده است. نقطه مورد کنکاش در این بحث، شبهه معروف ابن قبه رازی است که چالشی را فراروی عمل به امارات ظنی پدید آورده است. تقریر صحیح و دقیق این چالش با توجه به ابعاد و زوایای مختلف آن، از مهم‌ترین گام‌ها در بررسی این بحث و نظریات مطرح شده در این مجال، از جمله نظریه مصلحت سلوکیه شیخ انصاری است. یکی از این ابعاد قابل توجه، ماهیت کلامی بحث امکان تعبد و نظریاتی چون مصلحت سلوکیه است. ابن قبه رازی که این شبهه منسوب به اوست، از متکلمین مستبصر است که نجاشی او را به‌عنوان متکلمی توانا و نیکو عقیده ستوده است.^۲ کانون این شبهه، کاوش در فعلی از افعال شارع است؛ به این بیان که در صورت تجویز تبعیت از طریقی ظنی در رسیدن به احکام، با وجود احتمال مخالفت با واقع و اصابت به خلاف واقع، قبحی بر شارع ثابت می‌شود یا خیر؟ بحث از افعال شارع نیز از موضوعاتی است که به اتفاق دانشیان کلام، داخل در مسائل این دانش است.

از این رو در نظرکرد اصولی به این بحث و تلاش برای حل و فصل آن، ضروری است به پشتوانه‌های کلامی و اعتقادی آن نیز نظر داشت. لب این نوشتار نیز تلاشی است کلامی-اعتقادی در راستای بررسی اثباتی نظریه مصلحت سلوکیه شیخ انصاری.

با توجه به پشتوانه کلامی بحث امکان تعبد و نظریه شیخ، نکته قابل توجه دیگر، ارائه

۱. انصاری، فرائد الأصول، ج ۱، ص ۱۰۵.

۲. نجاشی، رجال، ص ۳۷۵.

نظریات دین‌شناسانه در این بحث است. مسالک مختلفی که در پاسخ به شبهه ابن قبه مطرح شده‌اند، هر یک به مثابه نظریه‌ای دین‌شناسانه هستند. این نظریات بیان می‌کنند که راه تعامل با احکام دین که همان فقه است، با واقعیات و مصالحی که احکام دین در بردارند، چه نسبتی دارد و چالش‌ها و ظرفیت‌های این عرصه کدام‌اند؟ اگر در دست یافتن به مصالح واقعی، نقصان‌های طبیعی و غیر طبیعی طریق، مشکل‌ساز شدند، چه ظرفیت‌هایی در تقابل با این چالش‌ها از ناحیه شارع اندیشیده شده است؟ آیا تأمین مصالح نوعی، از قبیل تسهیل طریق رسیدن به احکام، تنها ظرفیت گنجانده شده در این طرق ظنی است یا ظرفیت‌های بالاتری از قبیل جبران و تدارک مصالح شخصیه فوت شده نیز در این طرق وجود دارد؟ در این رویکرد، بحث از مستوای اثبات یا عدم اثبات قبح بر شارع، به تحلیل و بررسی و شناخت ظرفیت‌های واقعی طرق ارتقا می‌یابد و تلاشی در بستر فلسفه فقه و اصول صورت می‌گیرد. لذا ماهیت کلامی این مباحث، از حیثی دیگر در حیطه فلسفه فقه و اصول فقه می‌گنجد.

از دیگر سو، چالش‌های فراوان در تقریر و ارائه فراگیر اندیشه شیخ انصاری در این نظریه، فراوانی اشکالات مبتنی شده بر تقریر ناصحیح از این نظریه، و فقدان نگاه از بالا به آن، که در بستر کلام و فلسفه فقه و اصول صورت می‌گیرد، و همچنین آثار و نتایج اصولی و دین‌شناسانه احتمالی مترتب بر آن، بازخوانی نظریه مصلحت سلوکیه را ضروری می‌نماید.

پژوهش‌های
فقه‌ای

پژوهش‌های
فقه‌ای

پیشینه

بسیاری از کتب اصولی پس از شیخ انصاری به بحث مصلحت سلوکیه ورود کرده و جز معدودی از اصولیان مانند محقق نایینی^۱، دیگران بیشتر موضع انتقادی نسبت به آن داشته‌اند.^۲ در هیچ‌یک از آثار اصولی تلاش فراگیری برای ارائه نظام‌واره نظریه شیخ و گردآوری دیدگاه‌های مختلف ایشان در این راستا، صورت نگرفته است و لذا این ویژگی از مختصات نوشتار پیش رو است.

در فضای پژوهش‌ها و نگاشته‌های مستقل در این باب نیز مقالاتی با عناوین «تأملی در

۱. نایینی، فوائد الأصول، ج ۳، ص ۹۵.

۲. به عنوان نمونه: خویی، مصباح الأصول، ج ۱، ص ۹۷.

نظریه مصلحت سلوکیه با رویکردی به آرای امام خمینی (ره)^۱ و «بررسی گستره شریعت از منظر دیدگاه‌های رائج در مصالح و مفسد واقعی»^۲ و «بررسی نظریه مصلحت سلوکیه در دیدگاه شیخ انصاری»^۳ به این نظریه پرداخته‌اند که در آنها اولاً دغدغه نگرش نظام‌وار و فراگیر به اندیشه شیخ انصاری تأمین نشده، و ثانیاً در هیچ‌یک از آنها و همچنین در کتب اصولی، تمرکز بر جنبه اثباتی این نظریه به چشم نمی‌خورد؛ که این دو مهم، در پژوهش پیش رو مورد توجه و تمرکز بوده‌اند.

مفهوم شناسی

«اماره» به دلیلی گفته می‌شود که مفید ظن به حکم واقعی و طریق به سوی آن است که به دلیل کاشفیت آن از واقع، از سوی شارع برای کسانی که علم به حکم واقعی ندارند، حجت قرار داده شده است.^۴

مراد از «ظن» در این مباحث، مؤدای اماره است که محتوای آن نه آگاهی قطعی از حکم واقعی، بلکه گمانی راجح بدان است. «تعبد به ظنون» نیز عبارتی دیگر از حجیت دلیل ظنی و به معنای صحت شرعی عمل بر اساس آن و منجزیت و معذرت ظنون است.^۵

«امکان تعبد به ظن» بدین معناست که با وجود احتمال به خطا رفتن اماره که دلیلی ظنی است و تطابق نداشتن مؤدای آن با حکم واقعی، چگونه ممکن است شارع آن را حجت در نسبت با احکام خویش قرار داده باشد؟^۶ «مصلحت سلوکیه» عنوان نظریه شیخ انصاری در پاسخ به این پرسش است. این نظریه از بین مشکلات ثبوتی مختلفی که پیش روی حجیت

پژوهش‌های
اصول فقهی

دوره ۹، شماره ۳۴، صص ۷۳ تا ۸۸

۱. خویینی، «تأملی در نظریه مصلحت سلوکیه با رویکردی به آرای امام خمینی (ره)»، پژوهش نامه متین، دوره ۹، شماره ۳۴، صص ۷۳ تا ۸۸.
۲. شجریان، «بررسی گستره شریعت از منظر دیدگاه‌های رائج در مصالح و مفسد واقعی، فصلنامه آیین حکمت، دوره ۱۰، شماره ۳۵، صص ۸۵ تا ۱۰۶.
۳. عزیزاللهی، «بررسی نظریه مصلحت سلوکیه در دیدگاه شیخ انصاری»، دوفصلنامه علمی ترویجی مطالعات اصول فقه امامیه، سال ۴، شماره ۸، صص ۱۰۳ تا ۱۲۰.
۴. صدر، دروس فی علم الأصول، ج ۱، ص ۱۶۶.
۵. مظفر، أصول الفقه، ص ۳۷۳.
۶. همان، ص ۳۹۷.

دلیل ظنی است، بر مشکل از دست رفتن مصالح واقعی یا افتادن در مفسد واقعی در صورت تطابق نداشتن ظنون با واقع تمرکز کرده است و تلاش می‌کند با پیش کشیدن بحث از مصلحتی جبرانی، از این مشکل عبور نماید.^۱

منظومه فکری شیخ انصاری در نظریه مصلحت سلوکیه

در تقریر نظریه شیخ در این نوشتار، علاوه بر کتاب فرائد الاصول، کتاب مطارح الأنظار نیز به صورت جدی مورد توجه و کاوش قرار گرفته است. در دو قسمت از کتاب مطارح به تفصیل به این نظریه پرداخته شده است که معمولاً مورد غفلت واقع می‌شوند؛ یکی در بحث امکان تعبد به ظن^۲، و دیگری در بحث اجزاء^۳ همچنین، برخی مبانی فکری تأثیرگذار شیخ انصاری نیز در این مبحث نیز باید مورد توجه قرار گیرند که به آن مبانی و اثربخشی آنها نیز پرداخته می‌شود.

کلید واژه‌های به کار برده شده توسط شیخ در معرفی مصلحت سلوکیه و تفکیک آن از مسلک سببیت و تصویب، از ابزارهای مهم این نوشتار در ارائه تصویری روشن از نظریه است. شیخ انصاری در فرائد الاصول پس از بحث از شبهه ابن قبه، به تناسب وارد بحث از مسالک مختلف در تعبد به امارات ظنی شده و به دو مسلک طریقت و سببیت و وجوه قابل تصور در هر قسم می‌پردازد.^۴

شیخ مصلحت سلوکیه را سومین وجه در تصحیح جعل امارات از باب سببیت دانسته و پس از توضیح مدعای خویش، تلاش فراوانی در ایجاد تمیز بین این نظریه از تصویب باطل و دفع اشکالات مقدر به این بحث روا می‌دارد.^۵

در مطارح نیز در دو قسمت یادشده، با وسعت و دقتی بیشتر، و با به‌کارگیری کلیدواژگانی مؤثرتر در انتقال مراد خویش، به تبیین نظریه و جزئیات آن، مانند ظرف طرح این نظریه، تمیز

پیشینه
فکرانه‌ها

نظریه مصلحت سلوکیه

۱. انصاری، فرائد الاصول، ج ۱، ص ۱۱۴.
۲. همو، مطارح الأنظار، ج ۳، صص ۶۱-۶۹.
۳. همان، ج ۱، صص ۱۳۳-۱۶۹.
۴. انصاری، فرائد الاصول، ج ۱، ص ۱۱۳.
۵. همان، صص ۱۱۳-۱۲۳.

و تفکیک دقیق آن از مسلک سبیت و تصویب باطل و همچنین ارائه دلیل اثباتی در تأیید نظریه مصلحت سلوکیه می‌پردازد. پس از مطالعه و بررسی مجموعه بیانات شیخ اعظم پیرامون مصلحت سلوکیه و جستجوی فراوان در تقریرهایی که پس از وی تا به امروز از این نظریه صورت گرفته و اشکالات وارد شده بر آن، و توجه به کاستی‌های مهم در تبیین سخن شیخ، در ذیل چند عنوان که محورهای تبیین نظریه هستند، تقریر مختار بیان می‌شود.

۱. رویکرد عقلایی به طریق در عین توجه به پشتوانه‌های واقعی و هستی‌شناسانه طرق شیخ به طرق، رویکردی عقلایی دارد و عرصه طرق را از این منظر می‌نگرد. همان‌گونه که عقلا در تحلیل طریق و اعتبار آن از سوی قانون‌گذار، چیزی جز حیثیت ایصال به واقع نمی‌بینند، در طرق معتبر شرعی که رساننده به احکام شرع هستند نیز حیثیتی جز صرف راه بودن را در نظر ندارند.^۱

این‌گونه نیست که طریق در مقصد تأثیرگذار باشد و مکان دیگری را مقصد راه قرار دهد. مثلاً اگر مکان مورد نظر، حرم امام رضا (ع) است، طریق، مقصد را تغییر نمی‌دهد و اگر به جای حرم به مکان دیگری رسید، در آن مکان چیزی از فیوضات حرم وجود ندارد و ایجاد هم نمی‌شود؛ اینکه قانون‌گذار با شخصی که از این راه برای رسیدن به حرم گذشته ولی به حرم و فیض زیارت نرسیده، چه برخوردی می‌کند، بحث دیگری است که باید در ادامه دید آیا این ناحیه نیز در دید عقلایی جایگاهی دارد یا خیر؟

نکته قابل توجه که در رویکرد اثباتی به بحث، با دقت بیشتری بررسی می‌شود، اینکه شیخ کاملاً توجه دارد که در عین عقلایی بودن رویکرد به طریق به خودی خود، حیثیت دیگری بر بحث حاکم است که ممکن است در برخی ابعاد، تفاوت‌هایی را با رویکرد عقلایی به طرق رقم بزند. آن حیثیت هم توجه به این نکته است که قانون‌گذاری که این طرق را برای رسیدن به احکام خویش جعل کرده، شارع حکیم لطیفی است که صفات خاص وی ممکن است اقتضائاتی را بر بحث حاکم کند.^۲

پیشینه
روش عقلایی

در روش عقلایی

۱. همان، ج ۴، ص ۳۸.
۲. انصاری، مطارح الأنظار، ج ۱، ص ۱۳۵.

۲. باور به طریقت محض امارات در عین داشتن نوعی سببیت و تصویب

اگرچه شیخ در فرائد، بحث مصلحت سلوکیه را ذیل وجوه سببیت مطرح می‌کند، اما در چند جا از رسائل به طریق محض بودن امارات ظنی تصریح می‌کند؛ از جمله در استصحاب^۱ و همچنین در مبحث تعادل و تراجیح کتاب فرائد^۲ و در جاهایی از کتاب مطارح به حیثیت طریق محض بودن امارات اشاره دارد.

شیخ در بحث تعادل و تراجیح رسائل می‌گوید:

«أما لو جعلناه من باب الطريقتية - كما هو ظاهر أدلة حجّة الأخبار بل غيرها من الأمارات - بمعنى: أنّ الشارع لاحظ الواقع و أمر بالتوصّل إليه من هذا الطريق؛ لغلبة إيصاله إلى الواقع...»

وی در بحث صحیح و اعم کتاب مطارح نیز می‌گوید:

«ثم إنّ الطريقتية في الأمارات الظاهرية لا أظنّ أن يشكّ فيها أحد من أصحابنا، كما يعاضده طريقة العرف و العقلاء...»^۳

تصریح به طریق محض بودن امارات و از طرفی گنجاندن بحث مصلحت سلوکیه ذیل وجوه سببیت، تنافی ظاهری دارند و گنجانیده شدن مصلحت سلوکیه ذیل سببیت در فرائد^۴ از لغزشگاه‌های تقریر صحیح بحث است که موجب شده بسیاری نتوانند به طریقی محض بودن امارات در نظر شیخ آگاه شوند.

تنافی یاشده با دقت در چند نکته قابل رفع است؛ یکی حکمت گنجانده شدن مصلحت سلوکیه ذیل سببیت که در عنوان تدارکی بودن مصلحت سلوکیه به آن اشاره می‌شود و دیگر، توجه دقیق به محتوایی که در این معنا از سببیت توسط شیخ در فرائد و مطارح عرضه شده و در آن، تحفظ بر طریقت صرف امارات از حیث اماره بودن روشن است.

پیشینه
مطالعه

در زمینه
فکرانه
نظریه مصلحت سلوکیه

۱. همو، فرائد الأصول، ج ۳، ص ۳۱۸.

۲. همان، ج ۴، ص ۳۸.

۳. همو، مطارح الأنظار، ج ۱، ص ۱۶۰.

۴. همو، فرائد الأصول، ج ۱، ص ۱۱۴.

۳. تبیین ماهیت تدارکی و جبرانی مصلحت مدعای شیخ

شیخ انصاری در جای جای مطارح و فرائد، از جمله در ابتدای بحث مصلحت سلوکیه، تصریح می‌کند که اماره جز طریق و راه بودن، به همان معنای عرفی از راه و طریق، حیثیت دیگری ندارد. طریق، مصلحت‌ساز نیست و تأثیری در واقع و مؤدای اماره ندارد.^۱

در عین بی‌اثر بودن اماره در واقع و بی‌تأثیر بودن آن در بهره‌مندسازی سالک طریق از مصلحت نهفته در واقع فعل، شیخ سلوک بر اساس اماره را مشتمل بر مصلحتی می‌داند که به دلیل وجود چنین مصلحتی در سلوک بر اساس اماره، شارع عمل بر اساس آن را واجب کرده است.

شاه کلید عبارت شیخ، اشتمال سلوک بر اساس اماره، بر مصلحت است^۲ که برداشت‌های نادرست فراوانی از آن شده است. برخی چنین برداشت کرده‌اند که نسبت سلوک با مصلحت، علیت و عاملیت اماره نسبت به مصلحت و همان مصلحت‌سازی و تصویب باطل است.^۳ برخی تفکیک سلوک از اماره را برنرفته‌اند و تمام هویت سلوک را همان فعل مستند به اماره دانسته‌اند.^۴ اما به نظر می‌رسد ایشان راه درست را نپیموده‌اند؛ شیخ انصاری تعبد نسبت به اماره را -که حقیقت آن تعبد و اطاعت از طریق مجعول شارع است-، هویتی مستقل می‌داند که در تعامل و نسبت شخص عامل، با اماره معنا پیدا کرده و حادث می‌شود. در نگاه شیخ، نوعی عاملیت و دارای اثر بودن، نه برای اماره و طریق، بلکه برای یکی از افعال کاربر اماره، که همان عمل بر اساس اماره و تعبد به آن است، ثابت است.

در نظر شیخ، این عاملیت در واقع برای صدور مصلحتی جبرانی از ناحیه شارع است؛ به این معنا که خداوند حکیم لطیف، در صورت طی طریق مشخص کرده برای بنده و دست نیافتن او به واقع، این چشم و گوش بودن و تعبد را بی‌اثر نگذاشته و عاملی می‌شود برای صدور مصلحتی از ناحیه خداوند به عنوان جبران و تدارک آنچه که از دست رفته است. صدور

پیشینه
اصول فقهیه

در بیان
تأثیرات

۱. همان، ج ۱، صص ۱۱۴ و ۱۱۷ و ۱۲۰؛ همو، مطارح الأنظار، ج ۱، ص ۱۳۸.

۲. انصاری، فرائد الأصول، ج ۱، ص ۱۱۵.

۳. خویی، محاضرات، ج ۲، ص ۲۷۲.

۴. خمینی، تهذیب الأصول، ج ۲، ص ۳۷۲.

مصلحت از ناحیه خداوند با اشتغال خود سلوک بر مصلحت، تنافی ندارند؛ مهم این است که در صورت سلوک بر اساس اماره و دست نیافتن به واقع، مصلحت جبرانی ناشی از فعل به بنده تعلق می‌گیرد؛ که ممکن است این مصلحت توسط خداوند به عنوان معلول همین سلوک و رفتار شخص قرار داده شده باشد. حال یا علت مباشر ایجاد این مصلحت، خود سلوک و رفتار عامل است که در صورت دست نیافتن به واقع، توسط خداوند برای جبران مافات قرار داده شده، که چنین سببیتی به این سلوک و نه به اماره داده شده؛ و یا خداوند به بهانه این سلوک و طاعت، به سبب دیگری چنین مصلحت و بهره تدارکیه‌ای را به عامل، تعلق می‌دهد. مهم این است که سلوک و اماره قابل تفکیک‌اند و این مصلحت نیز معلول اماره از جهت طریقت آن به واقع نیست.

با توجه به ماهیت جبرانی مصلحت سلوکیه، به روشنی تمامی اشکالات مبتنی بر کشیده شدن این نظریه به تصویب باطل، که بخش اعظم اشکالات است، پاسخ داده می‌شود.

۴. تصویب باطل و رد اشکال تصویب بودن مصلحت سلوکیه

در چنین دیدی به مصلحت سلوکیه، اگرچه نوعی سببیت و عاملیت برای مصلحت وجود دارد، اما اولاً این عاملیت برای اماره نیست و ثانیاً این مصلحت، مصلحت از دست رفته واقع نیست و شیخ در موارد پرتکراری، به این مطلب نیز تصریح کرده است.

شیخ در عبارتی مهم -و مغفول- از مطارح به روشنی می‌گوید: این نظریه، اگرچه نوعی از تصویب است ولی نه تصویبی که بر بطلان آن نزد شیعه اجماع داریم.^۱

روشن است که تصویب نامیدن این مصلحت، به همان معنایی است که اشاره شد و تدارکی و جبرانی بودن این مصلحت نیز بارها توسط شیخ به صراحت اعلام شده است.^۲ دیگر اصولیان مانند نایینی نیز بر جبرانی بودن مصلحت سلوکیه تصریح دارند.^۳

از آنچه گذشت، روشن می‌شود که در گزاره عمل بر اساس اماره، از طرفی شیخ به طریقت محض اماره نظر دارد که بر خلاف دیدگاه اشعری و معتزلی، اماره در واقع فعل و

۱. انصاری، مطارح الأنظار، ج ۱، ص ۱۵۰.

۲. همو، فرائد الأصول، ج ۱، صص ۱۱۵ و ۱۱۸ و ۱۱۹.

۳. نایینی، فوائد الأصول، ج ۱، ص ۲۴۷.

مؤدا، تأثیری ندارد و از طرفی عمل بر اساس آن، عنصری دیگر است که نوعی سببیت را در بحث رقم می‌زند؛ سببیتی که عامل آن اماره نیست و بنابراین هرگز در نظر شیخ بحث به تصویب باطل کشیده نمی‌شود.

۵. دامنه مصلحت سلوکیه

دیگر عامل مؤثر در فهم دقیق نظریه شیخ، روشن نمودن حیطه سببیتی است که برای سلوک بر اساس اماره نسبت به مصلحت جبرانی ترسیم می‌کند. شیخ به تکرار و با عبارات گوناگون، میزان کارکرد سلوک در اشمال بر مصلحت، و به عبارت دیگر، میزان و محدوده مصلحت جبرانی‌ای را که شارع به عامل بر اساس اماره اعطا می‌کند، تبیین کرده است. در فرائد اولاً شرط تعلق چنین مصلحتی را مخالفت با واقع می‌داند؛ زیرا در صورت مخالفت نکردن با واقع، مفهوم جبران و تدارک، سالبه به انتفای موضوع می‌شود.^۱ ثانیاً در نظر شیخ، مصلحت جبرانی سلوکیه به مقدار سلوک بر اساس اماره و در همان حیطه‌ای است که از ناحیه شارع مجوز داشته که بر اساس آن عمل کند.^۲ عدم اجزاء، نتیجه همین نگرش است.^۳ ایشان حال عمل به امارات در مورد حکم شرعی را حال امارات اقامه شده بر موضوعات خارجی می‌داند که باعث جعل موضوع نمی‌شود و صرفاً تا زمانی که اماره قائم و معتبر است، احکام موضوع بر مؤدای اماره موضوعی، بار می‌شود.^۴

پیشینه
اصول فقهیه

در سال ۱۴۰۲

۶. ظرف طرح نظریه

برخی از اصولیان به اشتباه، طرح مصلحت سلوکیه را در ظرف انسداد دانسته‌اند^۵، در حالی که عبارات مطارح و فرائد به روشنی نشان می‌دهد که شیخ، در ظرف انفتاح در صورت تفویت بدون جبران مصلحت، قبح را بر شارع ثابت می‌داند.^۶ اما در ظرف انسداد

۱. انصاری، فرائد الأصول، ج ۱، ص ۱۱۷.

۲. همان، ص ۱۱۸.

۳. همان؛ همو، مطارح الأنظار، ج ۱، ص ۱۴۳.

۴. انصاری، فرائد الأصول، ج ۱، ص ۱۲۰.

۵. خمینی، تهذیب الأصول، ج ۳، ص ۳۷۱.

۶. انصاری، فرائد الأصول، ج ۱، ص ۱۰۸.

تصریح می‌کند که امر به عمل به خبر ظنی برای قبیح نبودن، به مصلحتی جز کاشف بودن ظنی نیاز ندارد.^۱

امکان فوت واقع در ظرف انفتاح در طریق منسوب به شارع بدون جبران، مشکلی است که شیخ آن را بر نمی‌تابد و مصلحت سلوکیه را در چنین فضایی مطرح می‌نماید.^۲ در بحث نظرکرد اثباتی به نظریه، از این نکته استفاده می‌شود.

۷. کلید واژه‌های مصلحت سلوکیه در مقایسه با مسلک سببیت باطل

مهم‌ترین ویژگی نوشتار پیش رو در تقریر مصلحت سلوکیه، توجه به شبکه واژگان و مفاهیمی است که شیخ در عبارات مختلف خود به آنها اشاره کرده است. از توجه مجموعی به این کلید واژگان، به روشنی ادعای نظریه شیخ آشکار می‌شود. به تناسب بحث، به برخی از این کلیدها در قسمت‌های پیشین اشاره شد؛ در این قسمت در یک شبکه فکری منسجم، در قالب جدول زیر، به این کلیدها پرداخته شده است.

کلید واژه‌ها و مفاهیم اساسی مصلحت سلوکیه در قیاس با سببیت معتزلی	
مصلحت سلوکیه	سببیت
لا يكون للأمرة القائمة على الواقعة تأثير في الفعل الذي تضمنت الأمانة حكمه. ^۳	يكون الحكم الفعلي تابعا لهذه الأمانة. ^۴

پیشینه
فقهی

بازتقریر نظام‌ار نظریه مصلحت سلوکیه

۱. همو، مطارح الأنظار، ج ۱، ص ۱۵۱.

۲. همان، ج ۳، ص ۶۴.

۳. انصاری، فرائد الأصول، ج ۱، ص ۱۱۴.

۴. همان.

وجوب ترتيب أحكام الواقع على مؤداها من دون أن يحدث في الفعل مصلحة على تقدير مخالفة الواقع. إذ بعد العلم بوجوب الواقع واشتماله على المصلحة، لا يلزم تفويت المصلحة منه تعالى.^١	يكون قيام تلك الأمانة ودلائلها على حكم موردها موجبا لحدوث مصلحة في ذلك المورد.^٢
فليس فيها إلغاء الواقع، بل هو عين مراعاة الواقع بجعل الطريق إليه.^٣	فالحكم الواقعي فعلي في حق غير الظان بخلافه، وشأنني في حقه، بمعنى وجود المقتضي لذلك الحكم لو لا الظن على خلافه.^٤
بقاء الأحكام الواقعية وعدم تقييدها، فهي إذن بالنسبة إلى العالم والجاهل سواء.^٥	فالحكم الواقعي فعلي في حق غير الظان بخلافه، وشأنني في حقه، بمعنى وجود المقتضي لذلك الحكم لو لا الظن على خلافه.^٦
أدلة حجية تلك الأمارات حاکمة على أدلة الواقع، بمعنى تنزّل مداليل تلك الطرق منزلة الواقع، ووجوب الأخذ بها على أنّها الواقع، ولزوم ترتيب آثار الواقع عليها.^٧	أنّ المكلف به هو القدر المشترك بين مؤدى الطريق والواقع، وأنّ المكلف مخير بينهما على حسب أجزاء الزمان، وعلى حسب ما يطرأ له من حالاته علماً و جهلاً و حضراً و سافراً إلى غير ذلك. و قد عرفت مراراً أنّ

پیشین
چون امکان
وجود ندارد

در این کتاب
در سال ۱۴۰۲

۱. همان، ص ۱۱۷.
۲. همو، مطارح الأنظار، ج ۱، ص ۱۳۵.
۳. همان، ص ۱۳۶.
۴. انصاری، فرائد الأصول، ج ۱، ص ۱۱۴.
۵. همو، مطارح الأنظار، ج ۱، ص ۱۳۷.
۶. همان، ص ۱۱۴.
۷. همو، مطارح الأنظار، ج ۱، ص ۱۳۷.

(الحكم واقعا بتطبيق العمل على الحكم الواقعي المدلول عليه بالأمرة).	الإتيان بالفرد مسقط عن التكليف بالقدر المشترك. ^١
كلّ ما كان من آثار العلم بالواقع فهو مترتب على العمل بالأمرة، و كلّ ما هو من آثار الواقع فلا وجه لترتبه على العمل بعد الكشف. ^٢ (عدم الاجزاء)	و كيف كان، فقد عرفت فيما تقدّم: أنّ لازم الطريقيّة هو عدم الاجزاء، و لازم الموضوعيّة هو الاجزاء. ^٣
جعل الشارع المقدّس لأصل الواقعة من حيث هي حكما من دون ملاحظة الظنّ وجودا و عدم ما فيها و لها من حيث تعلّق الظنّ بها حكما آخر على أن يكون حكما ثانويا، فلا يلزم التصويب. ^٤	أنّ لله في كلّ واقعة حكما يشترك فيه العالم و الجاهل لو لا قيام الأمر على خلافه، بحيث يكون قيام الأمر المخالفة مانعا عن فعليّة ذلك الحكم. ^٥
أنّ المصلحة على الثاني (مصلحة سلوكيه) إنّما هي في جعلها طرقا إلى الواقع و وجوب الأخذ بمداليلها على أنّها هي الواقع. ^٦	أنّ المصلحة على الأول (سببب) إنّما هي في الموضوعات التي يدلّ عليها الطرق الظنيّة. ^٧

بازنظر نظام نظرية مصلحة سلوكيه

بازنظر نظام نظرية مصلحة سلوكيه

١. همان، ص ١٣٨.

٢. همان، ص ١٤٠.

٣. همان.

٤. همان، ج ٣، ص ٦٥.

٥. همو، فرائد الأصول، ج ١، ص ١١٤.

٦. همو، مطارح الأنظار، ج ١، ص ١٣٦.

٧. همان.

مقتضی الأدلة الدالة على حجّية تلك الطرق هو مراعاة الواقع، فلا تكون هذه الأمارات في عرض الواقع. ^۱	التصويب الباطل المجمع على فساد هو أن يكون أحد الحكمين في الواقعة في عرض الآخر، ولا يكون مرتباً عليه. ^۲
أنّ المصلحة على الثاني (مصلحة سلوكيه) إنّما هي في نفس جعلها طرّقا إلى الواقع. ^۳	أنّ المصلحة على الأوّل (سببیت) إنّما هي في الموضوعات التي يدلّ عليها الطرق الظنّية. ^۴

۸. تقریر پایانی نظریه مصلحت سلوكيه

پس از بررسی نقاط اساسی نظریه مصلحت سلوكيه، شبکه اندیشه شیخ انصاری و تقریری که در بردارنده همه این نقاط کلیدی باشد، در قالب چند بند ارائه می شود:

هر واقعه ای به حسب ذات و ماهیت خود، دارای حکمی واقعی است که آن حکم واقعی به هیچ وجه به دخالت اماره مبدل نشده و بین مکلف آگاه و ناآگاه مشترک است، ولی برای آن واقعه، به حسب قرارگیری در عنوانی مانند سخن عادل و اعتبار مصلحتی که در عمل به آن نهفته است، حکمی ثانوی است که مترتب بر حکم واقعی و در طول آن است و هرگز با آن مزاحمت نمی کند؛ لذا اماره نه واقع ساز است و نه تغییر دهنده واقع و نه تقیید زننده آن، و نه در مؤدای خویش و نفس الامر آن واقعه از نظر حکمی، تأثیری دارد.^۵

ادله حجیت امارات، بر ادله واقع حکومت دارند؛ به این معنا که مدالیل این امارات تنزیل به منزله واقع می شود و عامل به اماره مکلف است با آنها برخورد واقع کرده و آثار واقع را بر آنها مترتب کند.^۶

در این حالت الغاء واقع صورت نمی گیرد، بلکه اساساً مقتضای طریق به واقع بودن

پیشینه
تألیف
مجله

در
مجله
تألیف
مجله

۱. همان، ص ۱۴۰.

۲. همان، ج ۳، ص ۶۵.

۳. همان، ج ۱، ص ۱۳۶.

۴. همان.

۵. همان، ج ۳، ص ۶۵.

۶. همان، ج ۱، ص ۱۳۷.

همین است.^۱

بر این اساس، واقعیتی که در جعل امارات ظنی به عنوان طرق به واقع رخ می دهد این است که برای هر واقعه، در طول حکم واقعی آن، در ظرف حجیت امارات ظنی، حکمی ثانوی به اعتبار عنوانی دیگر و شکل گیری موضوعی مستقل از ناحیه شارع جعل می شود که در طول حکم واقعی است؛ واقعی که سر جای خود است و حکم آن نیز بین مکلف آگاه و ناآگاه مشترک است. مثلاً واقعه ظهر روز جمعه، به خودی خود دارای حکمی در واقع است که اماره ظنی هیچ تأثیری بر آن ندارد و در صورت کشف خلاف نیز مجزی است؛ اما مثلاً اگر اماره مورد نظر خبر عادل باشد، عنوانی به نام سخن عادل و لزوم تصدیق و عمل به آن شکل می گیرد و به این اعتبار، به مثابه امارات اقامه شده بر موضوعات خارجی، و با توجه به تعلق ظن به واقعه مورد نظر، حکمی ثانوی در طول حکم واقعی پیدا می کند. مثلاً اگر مؤدای اماره وجوب نماز ظهر باشد، واقعه ظهر به اعتبار داخل شدن در موضوع حکمی که مفاد اماره است، به موضوع مستقلی دیگر مانند ظهری که مظنون به وجوب نماز ظهر است، مبدل گشته که حکم آن، وجوب نماز جمعه است. در این حالت مکلف وظیفه دارد و می تواند همه آثار حکم واقعی را بر مؤدای اماره بار کند و مثلاً هنگام اذان، نافله بخواند؛ در صورت کشف خلاف، مفسده اقدام به نافله یا مصلحت فوت اول وقت به واسطه مصلحت جبرانی تعلق گرفته به سلوک و حسن فاعلی او جبران می شود، ولی مدلول واقع سر جای خود است و مثلاً ظهر کفایت از نماز جمعه نمی کند.^۲

مصلحت جبرانی مدعا در این بحث نیز، مصلحتی ایجاد شده در مدلول و مؤدای اماره نیست؛ بلکه در نفس جعل یا امر به سلوک بر اساس اماره و یا در خود سلوک است. اگرچه عبارات شیخ متفاوت است اما روح معنای مورد نظر ایشان شکل گیری مصلحتی در راستای تعبد و سلوکی است که از بنده سر می زند و در مورد کیفیت و چیستی این مصلحت که بحثی کاملاً کلامی است، سخنی ارائه نمی شود، که اقتضای بحث اصولی نیز همین است.^۳

پیشینه
اصول فقهی

در فقه فقهی
نظریه مصلحت سلوکی

۱. همان، ص ۱۳۶.

۲. همان، ج ۳، ص ۶۶.

۳. همان، ج ۱، ص ۱۳۶.

۹. سالبه به انتفای موضوع شدن بسیاری از اشکالات، بنا بر تقریر مختار

پس از بیان شبکه اندیشه شیخ در بحث مصلحت سلوکیه و تقریر دقیق تر نظریه، بسیاری از اشکالات وارد بر این نظریه، موضوعاً منتفی می شوند و برخی از آنها نیز با روشن شدن نظام فکری شیخ در این بحث، به راحتی از بین رفته و قابل پاسخ دادن هستند. در این نوشتار مجال پرداختن گسترده به روش این پاسخ ها نیست و تنها به اشکالاتی که در اثر این تقریر صحیح از بین می روند، اشاره می شود.

اشکالات یاد شده عبارتند از: ۱. مستلزم تصویب بودن^۱؛ ۲. تبدل حکم واقعی^۲؛ ۳. عدم تفکیک بین اماره و سلوک بر اساس اماره^۳؛ ۴. قرار گرفتن حکم ظاهری مستفاد از اماره در عرض حکم واقعی^۴؛ ۵. مضطرب بودن عبارات شیخ و روشن نبودن منظور ایشان^۵؛ ۶. لزوم وجوب تخییری در صورت وجود مصلحتی به مقدار مافات^۶؛ ۷. متصور نبودن تعیینی شدن مفاد اماره.^۷

نگاه اثباتی به نظریه مصلحت سلوکیه

چنانچه گذشت در کتب اصولی تا به امروز، تلاشی قابل توجه در راستای تبیین بنیان های اثباتی این نظریه صورت نگرفته و تا حدودی با سهل انگاری با آن برخورد شده است. تلاش این نوشتار در این قسمت توجه به بنیان هایی است که برای رد یا پذیرش این نظریه چاره ای جز توجه به آن نیست. اگرچه این قلم ادعای اثبات تام این نظریه را ندارد، ولی در بستر بازتقریر و بازخوانی اثباتی آن، می توان چهره ای قابل قبول و شایسته اندیشه و دقت ارائه نمود.

پیشینه
تقریر

در
تقریر
۱۴۰۲ سال

۱. خویی، محاضرات، ج ۲، ص ۲۷۲.
۲. همان، ج ۱، ص ۹۷.
۳. خمینی، تهذیب الأصول، ج ۲، ص ۳۷۲.
۴. بروجردی، نهاية الأصول، ص ۴۴۸.
۵. مظفر، أصول الفقه، ص ۴۰۳.
۶. حسینی میلانی، تحقیق الأصول، ج ۲، ص ۲۲۲.
۷. همان.

۱. بنیان‌های فکری در رویکرد اثباتی به نظریه

پیش از بیان ادله اثباتی نظریه مصلحت سلوکیه، لازم است به دو مطلب مقدماتی اشاره شود؛ یکی، بازخوانی مفهوم مصلحت و تبیین جایگاه آن در فرآیند اثباتی مصلحت سلوکیه و دیگری تبیین دورویکرد متفاوت در بیان جنبه اثباتی و استدلالی نظریه.

الف. چیستی مصلحت و قاعده تبعیت احکام از مصالح و مفساد واقعی

اصل تبعیت احکام از مصالح و مفساد نفس الامری از زیربناهای فقه شیعه و قواعد مسلم در دانش‌های کلام و اصول فقه این مذهب است.^۱ ریشه این تبعیت نیز هدفمند بودن افعال باری تعالی است. شهید اول در این زمینه می‌گوید: «در دانش کلام ثابت شده است افعال خداوند معلل به اغراض هستند و از آنجا که قبح این اغراض، ناممکن است و همچنین بازگشت این اغراض به خداوند نیز ممکن نیست، پس به ناگزیر این اغراض، اغراض حسنی است که به مکلف باز می‌گردد.»^۲

از ضروریات این قاعده، بازخوانی مفهوم مصلحت است؛ مفهومی بنیادین که چنانچه شاید و باید، تبیین نشده است. از همین رو، ابهامات موجود در آن همواره در مباحث مرتبط، مشکل‌آفرین است. در نظریه مصلحت سلوکیه نیز چیستی مصلحتی که احکام بر آنها بنا شده‌اند و مصلحتی که قرار است خداوند به سبب سلوک بنده، به او بدهد تا مصلحت فوت شده تدارک شود، از ابهاماتی است که بدون پرداخت دقیق به آن، رد و اثبات نظریه، چندان غنایی نخواهد داشت.

شهید اول کلیت مصلحت را اغراضی می‌داند که از فعل خداوند به بنده باز می‌گردد. وی این اغراض را در چهار حیطه تفصیل می‌دهد؛ جلب منفعت و دفع ضرر که هرکدام یا دنیوی هستند و یا اخروی.^۳ شاید بتوان گفت، عوامل دخیل در سعادت دنیوی و اخروی بشر و عوامل اخلاص کننده به این سعادت، همان مصالح و مفسادی هستند که پشتوانه احکام ایجابی و

پیشینه نظریه مصلحت سلوکیه

در فقه امامیه

۱. سبحانی، الإلهیات، ج ۳، ص ۵۲۱.

۲. عاملی، القواعد والفوائد، ج ۱، ص ۳۳.

۳. همان.

سلبی شریعت را می‌سازند.^۱

از دیگر سو، همسنگ نبودن مصالح و مفسد، بایی به نام تراحم و کسر و انکسار مفسده و مصلحت را در شریعت و فقه گشوده است.^۲ برآیند پایانی فعل مستند به خداوند که تشریع و جعل طریق رسیدن به احکام شرع در نسبت با بندگان، ناگزیر باید تأمین کننده سعادت بشر باشد و غرض او از تشریع و جعل طریق تأمین شود. اگر شیخ انصاری از وجود مصلحت در تبعیت از طریق مورد تأیید شارع سخن می‌گوید، طبعاً با توجه به همین پشتوانه است.

یکی از عوامل مهم دخیل در سعادت اخروی و حتی دنیوی بشر، تنظیم و تحسین شاکله و قوام ساختار وجودی انسان است. به تصریح روایت از عوامل بسیار مهم دخیل در شکل‌گیری و ارتقای این ساختار، بلکه حقیقتی که خود، این ساختار را تشکیل می‌دهد، نیت بنده است که جنبه حسن فاعلی او را سامان می‌دهد. در روایات فراوانی برای نیت، تأثیر و علیت نسبت به غایات منوی، ثابت شده است.^۳ با توجه به این ساختار اعتقادی، شیخ انصاری بر آن شده که نمی‌توان تبعیت از امارات معتبر شرعی را بی‌اثر شمرد و تنها دست آورد این تبعیت را صرف تسهیل نوعی در بستر تطابق اغلبی امارات با واقع دانسته است. در چنین نگرشی است که شیخ، از دست رفتن مصالح شخصی را در این طریق مورد رضای شارع، که اغراض و پشتوانه‌های تشریع و ارکان سعادت اخروی و دنیوی بشر هستند، بر نمی‌تابد. سلوک بنده بر اساس اماره که حقیقتی کاملاً ممتاز از خود اماره است، برای بنده دست‌آوردهایی به دنبال دارد که هدایای الهی به او، به بهانه حسن فاعلی وی هستند و خلل‌های طبیعی عمل به طریق ظنی را پوشش داده و از دست رفتن عوامل دخیل در سعادت یا پیدایش عوامل دخیل در فوت سعادت را در تراحمی که شکل گرفته، جبران می‌کنند.

از این رو است که با بازخوانی مفهوم مصلحت و جایگاه آن در فرآیند عمل به امارات ظنی و نسبت آن با فعل پروردگار و عمل مکلف و عوامل دخیل در سعادت دنیوی و اخروی، می‌توان تصویری قابل قبول و نزدیک به تصدیق از نظریه مصلحت سلوکیه و چیستی این

۱. سبحانی، الإلهیات، ج ۳، ص ۵۲۱.

۲. همان.

۳. کلینی، الکافی، ج ۲، ص ۸۴.

مصلحت ارائه کرد.

ب. دورویکرد اثباتی اساسی به نظریه

از اندیشه‌های کلیدی در خوانش اثباتی مصلحت سلوکیه، ضرورت توجه به وجود دو گونه رویکرد اثباتی به این نظریه است:

یک رویکرد، متمرکز بر نفی قبح از شارع است. در این رویکرد، کسی مانند شیخ که از ضرورت تعلق مصلحتی جبرانی از ناحیه شارع به سالک طریق ظنی دم می‌زند، به دنبال آن است که در صورت نبود این مصلحت، لزوماً اثبات قبح بر شارع صورت می‌گیرد. در این رویکرد، عدم اشتغال طریق ظنی مورد تأیید شارع بر مصلحتی جبرانی، قبیح است. لذا دلالت اقتضای تأیید چنین طریقی، این است که برای تأمین ضرورت نفی قبح از افعال شارع، باید چنین مصلحتی تأمین شود. نگاه‌های اثباتی به نظریه شیخ چه توسط خود ایشان و چه توسط دیگران، چه در راستای پذیرش این نظریه و چه رد آن، غالباً در این شاخه می‌گنجند.

رویکرد دیگر، توجه به الزامات صفات و ویژگی‌های شارع است. بر خلاف رویکرد پیشین، در این رویکرد این خط فکری دنبال می‌شود که شارع، در بستر عمل به امارات ظنی مورد تأیید خویش و در صورت از دست رفتن واقع، با توجه به صفات و اقتضائات خداوندی خویش، چه برخوردی با سلوک مکلف بر این اساس می‌کند؟ اهمیت توجه به این رویکرد آن است که حتی اگر رویکرد اثبات قبح در صورت عدم وجود مصلحت جبرانی هم به سامان نرسد، باب اینکه بگوییم اقتضاء صفات و ویژگی‌ها و اغراض او، تعلق چنین مصلحتی به سلوک مکلف است، باز است. به بیانی ساده و ابتدایی می‌شود به این اندیشید که آیا کرم و لطف خداوند، غایتی که برای سعادت بشر در نظر گرفته در عین شناخت ظرفیت‌ها و محدودیت‌های بشر در ظرف دنیا و ویژگی‌های آن، که مستند به خود اوست، اقتضای چنین جبرانی را ندارد؟

در ادامه برخی ادله اثباتی قابل طرح در این رویکرد بررسی می‌شود.

پیشینه
مصلحت سلوکیه

در این فصل
فصل دوم
از نظریه مصلحت سلوکیه

۲. ادله اثباتی اقامه شده در سخن شیخ انصاری با توجه به دو رویکرد موجود

تمرکز شیخ در کتاب فرائد بر جنبه ثبوتی مصلحت سلوکیه است و چه بسا با صرف نظر از فرائد بتوان ادعا نمود خود شیخ نیز به این نظریه باور ندارد و صرفاً برای رد شبهه ثبوتی ابن قبه آن را بیان کرده است؛ البته در ادامه به دلیلی که می‌توان از فرائد برداشت کرد نیز اشاره می‌شود. اما شیخ در کتاب مطارح و خصوصاً در بحث اجزاء، به صراحت چندین دلیل اثباتی بر نظریه مصلحت سلوکیه اقامه نموده است.

الف. اقتضای لطف خداوند

شیخ در کتاب مطارح درباره پشتوانه اثباتی نظریه می‌گوید:

«ففضیلة اللطف الواجب علی اللطیف الحکیم اشتمال ذلك الطريق علی مصلحة متداركة لما هو الفائت - علی تقدير التخلف.»^۱

در این بیان، درباره مراد شیخ از لطف، دو احتمال هست؛ یکی قاعده لطفی که در کلام مطرح می‌شود و دیگری معنای لغوی لطف که صفتی از صفات باری تعالی است.

تعریف مشهور قاعده لطف در بیان بزرگان متکلمین شیعه عبارت است از «کل فعل يدعو المكلف إلى الطاعة ويزجره عن المعصية».^۲ لطف اصطلاحی به دو قسم لطف محصل و لطف مقرب تقسیم می‌شود. لطف محصل لطفی است که عبادت از ناحیه بنده به واسطه آن حاصل می‌شود، و لطف مقرب لطفی است که به نقطه تحقق طاعت نمی‌رسد ولی شأنیت نزدیک نمودن بنده به طاعت و دور نمودن او را از معصیت دارد.^۳ به تعبیر سید مرتضی، لطف مقرب، لطفی است که بنده را به اختیار طاعت نزدیک کرده و دعوت کننده به سمت طاعت است.^۴

به نظر می‌رسد، مصلحت سلوکیه می‌تواند از مصادیق قاعده لطف به این معنا باشد. این مصلحت جبرانی، نوعی ضمانت اجرایی برای طریق ظنی از ناحیه شارع است و قطعاً جعل چنین پشتوانه‌ای، داعی عباد به سمت تعبد به این طرق است. بسیاری از مکلفین، در بحث

پیشینه
اصول فقهی

در بیان بزرگان متکلمین شیعه

۱. انصاری، مطارح الأنظار، ج ۱، ص ۱۳۵.

۲. ربانی گلپایگانی، القواعد الکلامیه، ص ۹۷.

۳. همان.

۴. همان.

اختلاف فتاوا به چالشی در بحث احراز واقع و فوت آن برخورد می‌کنند که چگونه در این بستر اختلافی باید اطمینان کرد و از مجتهدی تبعیت کرد؟ به تجربه ثابت شده که وقتی مصلحت سلوکیه و پشتیبانی شارع در مواضع فوت مصلحت از این طرق برای آنها شرح داده می‌شود، در تعبد ایشان به طرق ظنی، که یکی از آنها فتوای مجتهد است، بسیار تأثیرگذار است. پس می‌توان یکی از پشتوانه‌های اثباتی این نظریه را قاعده لطف کلامی دانست که در آن مصلحت سلوکیه جبرانی از ناحیه شارع، مقرب و داعی بندگان به طاعت و تبعیت از طرق ظنی است. این دلیل اثباتی در رویکرد نخست می‌گنجد.

«لطف» در لغت در مقابل غلظت و خشونت و برخورداری از دقت، و در مقابل ضخامت است.^۱ همچنین به معنای رفق و سهولت فعل نیز معنا شده است.^۲ لذا وقتی فاعلی به لطف متصف می‌شود، معنایش انجام دقایق افعال و سهولت و رفق است و وقتی ویژگی‌های مادی از این صفت نفی شود مناسب با ساحت باری تعالی خواهد بود؛ به این معنا که خداوند نیز در افعال خویش بر دقایق امور احاطه دارد و افعالش با رفق و به دور از غلظت و خشونت صورت می‌گیرد.^۳

از لوازم این ویژگی، برّ و تکریم و محبت و مرحمت به بندگان است.^۴

با این بیان پیرامون لطف، می‌توان یکی از مصادیق رفتار برخاسته از لطف خداوندی نسبت به بندگان را که در بستر رحمت و رأفت و انعام صورت می‌گیرد، مصلحت جبرانی‌ای دانست که مسیر از دست رفته مورد رضای او را در صورت عدم اصابه به واقع جبران می‌کند. این بیان از لطف، در رویکرد اثباتی دوم می‌گنجد.

ب. اقتضای حکمت خداوند

حکمت در مورد خداوند گاهی وصف برای علم، و گاه وصف برای فعل خداوند است و در این بحث، حکمت فعلی مراد است. مراد از این قسم از حکمت، تنزه و تقدس خداوند از

۱. مصطفوی، التحقيق، ج ۱۰، ص ۱۹۳.

۲. ازهری، تهذیب اللغة، ج ۱۳، ص ۲۳۵.

۳. طباطبایی، المیزان، ج ۱۸، ص ۴۰.

۴. مصطفوی، التحقيق، ج ۱۰، ص ۱۹۳.

انجام کاری است که سزاوار او نیست.^۱ علامه حلی حکمت فعلی خداوند را در غایت استواری و اتقان و کمال بودن کارهای او معنا می‌کند.^۲ اگر حکمت مورد نظر شیخ انصاری، این معنا باشد، قاعدتاً در نظر ایشان اقتضای کمال و اتقان نهایی فعل پروردگار در نصب طرق ظنی، اشتغال آنها بر مصلحت جبرانیه است.

از دیگر معانی حکمت، کار لغو و عبث انجام ندادن است؛ منجر نشدن فعل به نقض غرض یا خلاف غرض بودن نیز از مصادیق کار حکیمانه است که در دلیل آینده به آن اشاره می‌شود.

ج. خلاف غرض و نقض غرض

شیخ انصاری در مطارح، نبود چنین مصلحت جبرانیه‌ای را مستلزم نقض غرض، و از جهتی خلاف غرض از ناحیه شارع می‌داند.^۳ با توجه به مجموعه عبارات شیخ، شاید بتوان در تبیین این دلیل گفت: از آنجا که مطلوب و غرض خداوند از جعل و تشریع احکام، دستیابی به واقع آنها و مصلحت پنهان در آنهاست که در سایه آنها سعادت بشر تأمین شود و مقتضای قاعده تبعیت احکام از مصالح واقعی هم همین است، اگر در طریق وصول به احکام، تخلف از واقع، بدون هیچ جبران و بردن بهره‌ای از آن واقعیات و مصالح رخ دهد، نقض یا خلاف غرض رخ می‌دهد؛ از جهت نرسیدن به واقع، نقض غرض، و از جهت ادراک مفسده، خلاف غرض حاصل می‌شود.

پیشینه
اصول فقه اسلامی

د. دلالت التزامی ادله حجیت امارات

شیخ اعظم در فرائد، به اقتضای ثبوتی بودن بحث به صراحت مطارح، تعلیلی برای نظریه خویش اقامه نکرده است ولی از لابه‌لای سخن وی پیرامون سبک و معنای حجیت امارات، می‌توان دلیل دیگری را برداشت کرد که عبارت است از دلالت التزامی ادله حجیت امارات ظنی که شهید صدر نیز به آن اشاره کرده است.^۴ به این معنا که وقتی شارع طریقی را که در آن امکان از دست رفتن واقع است بر مکلف جعل می‌کند و آن را طریق

در بیان
تأثیرات
فقهی
در
اصول فقه اسلامی

۱. ربانی گلبایگانی، القواعد الکلامیه، ص ۱۴۱.

۲. حلی، کشف المراد، ص ۳۰۱.

۳. انصاری، مطارح الأنظار، ج ۱، ص ۱۳۵.

۴. صدر، مباحث الأصول، ج ۲، ص ۶۸.

ایصال به واقع و بهره‌مندی از مصالح احکام قرار می‌دهد و از طرفی تبعیت و طاعت بنده را ارزشمند می‌شمارد؛ لازمه اینها، وجود ستاوردی جبرانی است که از ناحیه شارع به بندگان بخشیده می‌شود.

هـ. ادله اثباتی دیگری که می‌توان برای نظریه شیخ ارائه کرد

ذهنیت مهم دیگری، شیخ را به سمت این نظریه رهنمون کرده است که می‌توان نام آن را ذهنیت استظهار کلان شرعی گذاشت؛ به این معنا که وقتی شیخ به مجموعه روایاتی که در موضوع طرق در شریعت وارد شده، همچون روایات من بلغ^۱ که به صراحت در آنها از تأثیر تعبد در بردن بهره واقعی اشاره شده، یا روایات پیرامون بحث نیت و نگرش کلی شریعت به مقوله احکام و نظام دین نظر می‌کند، از این مجموعه و بسیاری مباحث دیگری مطرح شده در روایات و آیات، به استظهاری شبکه‌ای و کلان می‌رسد. استظهاری که اگرچه به صراحت در مدلول تطابقی سخنی از سخنان شارع وارد نشده ولی شیخ با بررسی این مجموعه به حدسی صائب رسیده و این نظریه را ارائه کرده است.

یکی از قواعد فلسفی در باب باری تعالی، وجوب واجب الوجود بالذات از همه جهات است؛ به این معنا اگر امری به امکان عام در حق خداوند ممکن باشد، برای حق به ضرورت ثابت می‌شود.^۲ از این رو ثبوت صفات ثبوتیه‌ای چون علم و قدرت برای خداوند ضروری است. اگر روشن شود که وجود مصلحت سلوکیه از مصادیق صفات ثبوتیه خداوند است که در بحث لطف به آن اشاره شد، می‌توان گفت که این امر ممکن که بحث امکانی و ثبوتی آن حتمی و مبنای شیخ در رد شبهه ابن قبه است، برای حق به ضرورت و لزوم می‌رسد. از دیگر سو بدون توجه به مصداق بودن آن برای صفات ثبوتی حق، به خودی خود وجود چنین مصلحتی و جعل و تعبیه آن، در حق خداوند ممکن، و لذا ضروری است. البته در این نظرکرد فلسفی، مهم توجه به حدود و زوایای این قاعده است و این مختصر، تنها طرح ایده‌ای برای کاوش فلسفی در این بحث بود.

پیشینه
فلسفی

توجه به مصلحت سلوکیه

۱. کلینی، الکافی، ج ۲، ص ۸۷.
۲. طباطبایی، نهاية الحکمة، ص ۵۵.

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

در این پژوهش، دو هدف عمده تعقیب شد؛ یکی بازتقریر نظریه مصلحت سلوکیه شیخ انصاری، با توجه به نظام فکری ایشان در نظرکرد به ماهیت شناسی حجیت امارات ظنی، و دیگری بررسی اثباتی نظریه در بستری کلامی با کاوش در ادله اقامه شده از ناحیه خود شیخ و ادله دیگری که می‌توان برای این نظریه اقامه کرد.

در راستای تحصیل هدف نخست، دو کتاب فرائد الاصول و مطارج الانظار شیخ انصاری با دقت تمام مورد کاوش قرار گرفت. در این کاوش شبکه اندیشه‌ای شیخ در این بحث آشکار شد، و روشن شد که شیخ در عین نظرکرد طریقی محض به امارات و طرق ظنی، به نوعی سببیت و تصویب نیز قائل است.

نکته مهم در این تقریر، تنافی نداشتن مصلحت سلوکیه با طریقت محض طرق ظنی است. این مصلحت، ماهیتی تدارکی و جبرانی داشته و به هیچ وجه واقع را دگرگون نساخته و ملغی نمی‌سازد. کلید واژه‌های بسیار مهم و امهات فکری شیخ در این بحث، مانند حکومت ادله حجیت امارات بر ادله واقع، و قرار نگرفتن مفاد اماره در عرض واقع، و شکل‌گیری حکمی ثانوی در راستای امارات معتبر ظنی، در راستای ترسیم نظام فکری شیخ به کار گرفته شد و در قسمت تقریر نهایی نظریه به تفصیل ارائه گردید. در اثر ارائه چنین تقریری، روشن شد که بسیاری از اشکالات وارد بر نظریه شیخ، از اساس وارد نیست و ناشی از نبود تفاهم با اندیشه شیخ و نبود نگرش نظام‌وار به دستگاه فکری ایشان در باب حجیت امارات است.

در راستای هدف دوم نیز، با بررسی فرائد و به‌خصوص مطارج، در جهت استخراج پشتوانه‌های اثباتی این نظریه که شیخ بر آنها تکیه داشته است، تلاش شد؛ کوششی که تا کنون در هیچ اثر اصولی‌ای نیامده است. همچنین با بررسی پشتوانه‌های کلامی این ادله، تلاش شد در نگرشی کلامی-فلسفی ادله دیگری را که می‌توان برای این نظریه اقامه شوند، ارائه کرد. هدف این نگرش اثباتی، به انتها رساندن قطعی اثبات نظریه نیست؛ بلکه کوششی است برای روشن شدن پشتوانه‌های اثباتی جدی این نظریه، که در اثر بی‌توجهی و ساده‌انگاری در جنبه اثباتی قضیه، نسبت به آن بی‌مهری‌های فراوان صورت گرفته و افق فکری آن مورد تفاهم اصولیان واقع نشده است. ادعای این نوشتار آن است که مخاطب، در خوانش اثباتی مصلحت

پژوهش
افق‌های
اصول

پژوهش
افق‌های
اصول

سلوكيه، به افق‌هایی توجه داده می‌شود که نه تنها دیگر از قبول آن استبعاد نمی‌خواهد داشت، بلکه چه بسا به بلندای اندیشه شیخ در این نظریه درود فرستد؛ گامی که بدون بازتقریر نظام‌وار مصلحت سلوكيه امکان برداشت‌ش در جنبه اثباتی آماده نبود.

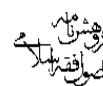
منابع و مآخذ

۱. ازهری، محمد بن احمد، تهذیب اللغة، بیروت: دار احیاء التراث العربی، چ ۱، ۱۴۲۱ق.
۲. انصاری، مرتضی بن محمد امین، فرائد الأصول، قم: مجمع الفکر الاسلامی، چ ۹، ۱۴۲۸ق.
۳. _____، مطارح الأنظار، قم: مجمع الفکر الاسلامی، چ ۲، ۱۳۸۳ش.
۴. بروجردی، حسین، نهاية الأصول، تهران: نشر تفکر، چ ۱، ۱۴۱۵ق.
۵. حسینی میلانی، علی، تحقیق الأصول، قم: الحقائق، چ ۲، ۱۴۲۸ق.
۶. حلی، یوسف بن مطهر، كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، قم: مؤسسة النشر الإسلامي، چ ۴، ۱۴۱۳ق.
۷. خمینی، روح الله، تهذیب الأصول، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، چ ۱، ۱۴۲۳ق.
۸. خویی، ابوالقاسم، محاضرات في اصول الفقه، قم: دارالهادی للمطبوعات، چ ۴، ۱۴۱۷ق.
۹. _____، مصباح الأصول، قم: مكتبة الداوری، چ ۵، ۱۴۱۷ق.
۱۰. ربانی گلپایگانی، علی، القواعد الكلامية، قم: مؤسسة الإمام الصادق (ع)، چ ۱، ۱۴۱۸ق.
۱۱. سبحانی، جعفر، الإلهيات على هدى الكتاب و السنة و العقل، قم: المركز العالمي للدراسات الإسلامية، چ ۳، ۱۴۱۲ق.
۱۲. صدر، محمدباقر، دروس في علم الأصول، قم: مؤسسة النشر الإسلامي، چ ۵، ۱۴۱۸ق.
۱۳. _____، مباحث الأصول، قم: مطبعة مركز النشر - مكتب الإعلام الإسلامي، چ ۳، ۱۴۱۲ق.
۱۴. طباطبایی، محمدحسین، الميزان في تفسير القرآن، بیروت: مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، چ ۲، ۱۳۹۰ق.
۱۵. _____، نهاية الحكمة، قم: مؤسسة النشر الإسلامي، چ ۱۲، ۱۴۱۶ق.
۱۶. العاملي، محمد بن مكی، القواعد و الفوائد في الفقه و الأصول و العربية، قم: كتاب‌فروشی مفید، چ ۱، ۱۴۰۰ق.
۱۷. کلینی، محمد بن یعقوب، الكافي، تهران: دار الكتب الإسلامية، چ ۴، ۱۴۰۷ق.

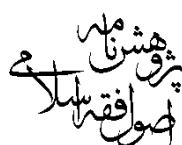
پیشینه
نظریه مصلحت

بازتقریر نظام‌وار نظریه مصلحت سلوكيه

۱۸. مصطفوی، حسن، التحقيق في كلمات القرآن الكريم، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامي، چ ۱، ۱۳۶۸ ش.
۱۹. مظفر، محمدرضا، أصول الفقه، قم: انتشارات دفتر تبليغات اسلامي حوزة علمية قم، چ ۵، ۱۳۸۷ ش.
۲۰. ناييني، محمدحسين، فوائد الأصول، قم: انتشارات اسلامي، چ ۱، ۱۳۷۶ ش.
۲۱. نجاشي، احمد بن علي، رجال النجاشي، قم: مؤسسة النشر الإسلامي، چ ۶، ۱۳۶۵ ش.



سال ششم، شماره ۶، سال ۱۴۰۲



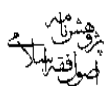
سالنامه علمی - تخصصی
سال ششم، شماره ۴، سال ۱۴۰۲

واکوی جایگاه «الغای خصوصیت» در استنباط^۱

سید علی یحیی زاده فیروزآباد^۲، محسن پوراکبر کرانی^۳

چکیده

تعمیم حکم از موضوع یادشده در یک نص شرعی به فراتر از آن، از مباحث مهم در استنباط و به‌ویژه در مسائل مستحدثه است. در کتاب «الفتاوی فی الأصول» برخی از اسباب تعمیم حکم، گردآوری و بررسی شده، که یکی از آنها، «الغای خصوصیت» است. اما به‌رغم کاربرد قابل توجه این قاعده در استنباطات فقهی، این بحث تا پیش از این کتاب، چندان مورد بررسی مستقل قرار نگرفته است. این نوشتار با بهره‌گیری از دروس استاد علیرضا اعرافی، در جهت تعمیق و تکمیل و اصلاح این بحث، می‌کوشد. در این راستا، پس از بیان پیشینه بحث و گزارش محتوای الفتاوی در این بخش، ضمن برشمردن برخی امتیازات و ابتکارات این کتاب در این بحث، تأملات و ملاحظات بر پاره‌ای از مباحث آن، به‌ویژه در بیان «عوامل الغای خصوصیت» در دو بخش «ظهور در عدم خصوصیت» و «حصول



۱. تاریخ دریافت مقاله: ۴۰۲/۱۱/۱۱ تاریخ تأیید مقاله: ۴۰۲/۱۱/۱۱

۲. تاریخ دریافت مقاله: ۴۰۲/۱۰/۶

۳. سطح سه حوزه علمیه و استاد سطح حوزه علمیه قم، ایران. (نویسنده مسئول) daftarfeqhmoaser@gmail.com

۳. سطح سه حوزه علمیه و استاد سطوح عالی حوزه علمیه قم، ایران. mohsenpoorakbar@gmail.com

علم به عدم خصوصیت» ارائه شده است و در پایان در قالب پنج محور، نکاتی برای رفع برخی کاستی‌ها و تکمیل بحث، پیشنهاد شده است.

واژگان کلیدی: الغای خصوصیت، تنقیح مناط، عدم خصوصیت، القای خصوصیت، الفائق فی الاصول، اصالة الموضوعیه.

مقدمه

از جمله اقتضانات خاتمیت و جامعیت دین مبین اسلام، پاسخ‌گویی نسبت به پرسش‌ها و نیازهای بشر در تمام اعصار است. از سوی دیگر، امروزه پرسش‌ها و مسائل مستحدثه فراوانی پیش روی بشر قرار گرفته که در ادله شرعی به شکل روشن بررسی نشده است؛ در حالی که زندگی امروزی بشر به این مسائل گره خورده است. طبیعتاً فقه اسلامی باید پاسخی متقن و روشن در برابر این مسائل ارائه نماید. برای چنین پاسخی نیاز است که سازوکاری اجتهادی به کار گرفته شود و اصول حاکم بر استنباط حکم در مسائل مستحدثه، استخراج و تبیین شود تا ضمن مصونیت از انحرافات و التقاطات در مواجهه با این مسائل، حکم الهی نسبت به این مسائل، در یک فرایند ضابطه‌مند، کشف و تبیین شود.

یکی از راه‌های مهم استنباط حکم مسائل مستحدثه، «تعمیم» حکم یادشده در ادله لفظی موجود، از موضوع مذکور در دلیل، به موضوعات جدید است. در لابه‌لای مباحث فقهی، اسباب پرتکراری برای تعمیم حکم، به چشم می‌خورد. یکی از آنها که در سده‌های اخیر، فراوان در استدلالات و استنادات فقیهان مورد توجه قرار گرفته است، قاعده «الغای خصوصیت» است. بر اساس این قاعده، خصوصیت عنوان یادشده در خطاب، ملغاً می‌شود و حکم، برای موضوعات دیگری، تعمیم می‌یابد. شناسایی و تنقیح ضوابط اجرای این قاعده، نیازمند بررسی‌های اجتهادی مستقل و دقیق است. خصوصاً که این قاعده، اختصاص به مسائل فقهی جدید ندارد و در کلیت استنباطات فقهی، قابل جریان است. حتی در استنباطات غیرفقهی مانند تفسیر آیات و برداشت‌های غیرفقهی از احادیث نیز شاهد جریان این مقوله هستیم و با آیات و روایات فراوانی مواجهیم که ناظر به موضوع خاصی بوده‌اند، اما در کلمات مفسران و دانشمندان، به موضوعاتی فراتر از موضوع مذکور، تعمیم داده شده‌اند.

به‌رغم کارایی گسترده این قاعده در استنباط، در کتب اصولی متداول به آن پرداخته نشده

پیش‌گفتار

چهارم
سال ۱۴۰۲

است؛ البته این بحث در سال‌های اخیر، در کنار تعداد دیگری از «اسباب تعمیم حکم»، در کتاب «الفائز في الأصول» بررسی تفصیلی شده است. روشن است که تعمیق و تدقیق این مباحث نوپیدا، نیازمند نقد و بررسی اندیشمندان است؛ همان‌گونه که سیره علمی بزرگان حوزه بر این بوده که نسبت به متون درسی، تعلیقه‌ها، حواشی و شروح گوناگونی را در جهت ارتقا و تکمیل و تعمیق آن، پدید آورند. در راستای همین سیره، و از آنجا که چندی است این کتاب به‌عنوان متن درسی سطوح عالی حوزه‌های علمیه انتخاب شده است، مقاله پیش رو به بازخوانی و ارزیابی مباحث مربوط به الغای خصوصیت در این اثر می‌پردازد. شایان ذکر است که این نکات برپایه دروس خارج اصول استاد علیرضا اعرافی گردآوری و تنظیم شده است.

پیشینه

هرچند اصل در خطابات، «احترازی» بودن قیود به‌کاررفته در سخن است؛ اما این‌گونه نیست که همواره متکلم، همه قیود و اوصاف را در سخن خود، با قصد خصوصیتی به کار ببرد؛ بلکه در موارد فراوانی، با شواهد و قراین، روشن است که قید و وصف، خصوصیتی ایجاد نمی‌کند. بنابراین در ادبیات بشر در طول تاریخ، شاهد «الغای خصوصیت» بوده هستیم.

بر اساس همین رویه عقلایی، فقیهان نیز در مواجهه با نصوص دینی، برای استنباط حکم، کم و بیش از این شیوه بهره برده‌اند؛ هرچند با عنوان «الغای خصوصیت» از آن یاد نکرده باشند. شاهد این مدعا، عناوین وارد شده فراوان در روایات است که فقیهان حتی در دوران متقدم، برای آن عناوین، موضوعیت و خصوصیتی ندیده‌اند و حکم را برای غیر آن عناوین نیز ثابت دانسته‌اند؛ مثلاً ایشان به‌رغم آنکه در مواردی برای عنوان «رجل» یا «مرأة» در آیات و روایات، احتمال خصوصیت داده‌اند (مثل بحث ستر و پوشش)، اما در بسیاری از ابواب فقهی، برای این عناوین در ادله، موضوعیت و خصوصیتی قائل نشده، و موضوع حکم را مطلق «مكلف» دیده‌اند. روشن است که چنین سطحی از الغای خصوصیت، به صورت ارتکازی در باور ایشان استقرار داشته و چه بسا قاعده «اشتراک احکام بین اصناف مکلفان» نیز ریشه در چنین ارتکازی داشته است.^۱

پیشینه
الغای خصوصیت

و اگر بخواهیم
چگونگی
الغای خصوصیت را در استنباط

۱. ر.ک: مراغی، العناوین الفقهية، ج ۱، صص ۲۰-۲۹.

به‌رغم پیشینه دیرین استفاده از این رویه عقلایی در مباحث فقهی، اصطلاح «الغاء الخصوصية»، ابتدا در برخی کتب اهل سنت و دست‌کم از قرن هشتم به چشم می‌خورد؛ برای نمونه قاضی عضدالدین ایجی (م. ۷۵۶ق) در شرح خود بر مختصر ابن حاجب، در دو جا این اصطلاح را به کار برده، و تفتازانی (م. ۷۹۱ق) نیز در موضع دوم کلام ایجی، در عبارتی کوتاه به تبیین این اصطلاح پرداخته است.^۱

شاید در میان امامیان، نخستین کاربردهای این اصطلاح از شیخ جعفر کاشف الغطاء (م. ۱۲۲۸ق) باشد^۲ و پس از وی، این تعبیر در عبارات صاحب جواهر^۳ و کتب دیگر شاگردان کاشف الغطاء از جمله فرزندان^۴ و ملا احمد نراقی^۵ به شکل پربسامد به کار رفت، و به‌ویژه در یک قرن اخیر، رو به گسترش گذاشته است؛ به‌گونه‌ای که مثلاً امام خمینی در هریک از دو کتاب «الطهارة» و «المکاسب المحرمة» بیش از ۵۰ بار از این تعبیر استفاده کرده است. البته در برخی کتب، به جای تعبیر «الغاء الخصوصية» از تعبیر «القاء الخصوصية» استفاده شده است^۶؛ برای نمونه شیخ مرتضی حائری در شرح العروة الوثقی، بیش از ۸۰ بار این تعبیر را به کار برده است.

نکته درخور اهمیت در پیشینه بحث آنکه برخی فقیهان، همین راهکار تعمیم حکم را با تعابیر دیگری یاد نموده‌اند که با لحاظ آن تعابیر، پیشینه این بحث بسیار پیش‌تر از قرن سیزدهم خواهد بود. برای نمونه محقق اردبیلی (م. ۹۹۳ق) ده‌ها بار از تعابیر «عدم الخصوصية»، «لا خصوصية له»، «عدم الإختصاص» و «عدم الفرق»، برای الغای خصوصیت بهره برده است و شاید این حجم از الغای خصوصیت در کتب فقهی امامیان تا پیش از دوره معاصر، بی‌نظیر باشد. در برخی تعابیر وحید بهبهانی (م. ۱۲۰۵ق) و صاحب

۱. ایجی، شرح مختصر المنتهی الأصولی، ج ۲، ص ۵۹۲؛ همان، ج ۳، ص ۵۴۳.
۲. ر.ک: کاشف الغطاء، شرح الشیخ جعفر علی قواعد العلامة ابن المطهر، صص ۱۳ و ۲۶۰ و ۲۶۷ و ۲۷۹ و ۲۹۸.
۳. ر.ک: نجفی، جواهر الکلام، ج ۴، ص ۲۸؛ ج ۶، ص ۲۰۵ و ...
۴. ر.ک: کاشف الغطاء، منیة الراغب، صص ۱۸۴ و ۲۵۲؛ کاشف الغطاء، شرح خيارات اللمة، ص ۱۶؛ کاشف الغطاء، أنوار الفقاهة، ج ۱، ص ۶۱؛ همان، ج ۵، ص ۵۷؛ همان، ج ۷، ص ۲۵۳.
۵. نراقی، عوائد الأيام، ص ۳۰۲.
۶. با لحاظ سخن جوهری در صحاح: «ألقيته أي طرحت» و زمخشری در مقدمة الأدب: «اللقاء: يفيكندش»، تناسب این تعبیر با الغای خصوصیت روشن می‌شود.

جواهر (م. ۱۲۶۶ق) نیز با تعبیر «استبعاد الفرق»، به الغای خصوصیت اشاره شده است.^۱ البته در برخی کتب، «الغای خصوصیت» مرادف «تنقیح مناط» قلمداد شده است^۲؛ همچنان که گاهی مرادف «مفهوم موافق» تلقی شده است^۳ و از آنجا که دو اصطلاح تنقیح مناط و مفهوم موافق، پیشینه‌ای کهن در مباحث اصولی دارند، بر اساس این دو تلقی، پیشینه بحث الغای خصوصیت، دامنه‌ای همانند آن دو اصطلاح خواهد داشت.

با وجود این، اما بحث پیرامون ماهیت و ضوابط این روش استنباطی، سابقه چندانی ندارد. تا پیش از کتاب «الفائق فی الأصول»، بحثی مستقل پیرامون الغای خصوصیت در کتب اصولی نیامده است؛ هرچند در سال‌های اخیر، مقالاتی در این زمینه، منتشر شده است از جمله، «إلغاء الخصوصية عند الفقهاء»^۴ نوشته سید علی عباس موسوی، «وحدت مناط و الغای خصوصیت»^۵ نوشته جعفر ساعدی و «تفاوت تنقیح مناط و الغای خصوصیت با قیاس»^۶ نوشته مسعود فیاضی.

مفهوم‌شناسی

«الغاء» مصدر باب إفعال از ریشه «لغو» است. معجم مقاییس، دو معنا برای این ریشه آورده است.^۷ بر اساس معنای نخست، «الغاء» به معنای «به حساب نیاوردن چیزی» است. در العین می‌نویسد: «الْغَيْتُ هَذِهِ الْكَلِمَةُ، أَيْ: رَأْيُهَا بِاطْلَا وَفَضْلًا فِي الْكَلَامِ وَحْشًا، وَ

پیشینه لغوی
«الغای خصوصیت»

و اکوئی جایگاه «الغای خصوصیت» در استنباط

۱. بهبهانی، حاشیه مجمع الفائدة و البرهان، ص ۱۶۱؛ همو، الرسائل الفقهية، ص ۲۹۳؛ نجفی، جواهر الکلام، ج ۲، ص ۴۳، ص ۳۰۶؛ ج ۱۴، ص ۲۱۹ و....
۲. ر.ک: سید مجاهد، مفاتیح الأصول، ص ۱۵۷؛ سبحانی، الوسيط، ج ۲، ص ۷۱.
۳. بروجردی، لمحات الأصول، ص ۲۷۲.
۴. موسوی، «إلغاء الخصوصية عند الفقهاء»، مجلة فقه اهل البيت، شماره ۲۷، صص ۸۵-۱۱۶. ظاهراً همین مقاله، پس از اصلاحاتی، با عنوان «الغاء الخصوصية» ذیل مدخل «الغاء» در موسوعة الفقه الإسلامی وفقاً لمذهب أهل البيت (ج ۱۶، صص ۳۹۹-۴۰۷) منتشر شده است.
۵. ساعدی، «وحدت مناط و الغای خصوصیت» نوشته جعفر ساعدی، فصلنامه فقه اهل بیت، شماره ۵۰، صص ۱۰۴-۱۱۷.
۶. فیاضی، «تفاوت تنقیح مناط و الغای خصوصیت با قیاس» در فصلنامه حقوق اسلامی، شماره ۴۲، صص ۹۷-۱۱۸.
۷. ابن فارس، معجم مقاییس اللغة، ج ۵، ص ۲۵۵.

كذلك ما يُلغى من الحساب»^۱ و همچنین در تاج العروس چنین آمده: «الغاء: أَبْطَلَهُ وَ أَسْقَطَهُ وَ أَلْقَاهُ».^۲

«خصوصیت» نیز مصدری است برای «خَصَّه به» که به معنای امتیاز و ویژگی دادن به چیزی است. در جمهرة اللغة می نویسد: «خَصَّه بالشَّيْءِ يَخْصُّهُ خَصًّا وَ خُصُوصًا وَ خُصُوصِيَّةً، إِذَا فَضَّلَهُ بِهِ».^۳

بنابراین معنای لغوی «الغای خصوصیت» اسقاط و به حساب نیاوردن یک ویژگی است و بر همین اساس، در کاربرد اصطلاحی آن نیز در میان فقیهان و اصولیان، به معنای «نادیده گرفتن و اسقاط ویژگی موضوع یادشده برای یک حکم، به جهت تعمیم آن حکم به مواردی دیگر» است که تفصیل این تعریف در مباحث آتی خواهد آمد.

گزارشی از «الغای خصوصیت» در کتاب «الفائق»

کتاب «الفائق فی الأصول» مشتمل بر پنج باب است: «السَّيْرُ الْعَقْلَانِيَّةُ، السَّيْرُ الْمُتَشَرَّعِيَّةُ، قَاعِدَةُ «لَوْ كَانَ لِبَانٍ»، التَّمَسُّكُ بِالْإِطْلَاقِ وَالْعُمُومِ فِي الْمَوْضُوعَاتِ الْمُسْتَحْدَثَةِ، مَوْجِبَاتُ تَعْدِيَةِ الْحُكْمِ مِنْ مَوْضُوعٍ إِلَى مَوْضُوعٍ آخَرَ أَوْ تَضْيِيقُهُ». باب اخیر نیز مشتمل بر هفت فصل (إلغاء الخصوصية، تنقيح المناط، الأولوية، مناسبة الحكم والموضوع، مذاق الشرع، مقاصد الشريعة، القياس) است.

پیشینه لغوی
اصول فقهیه

فصل نخست این باب که موضوع این نوشتار است، خود مشتمل بر چهار مطلب است: مطلب نخست، به «تعریف» الغای خصوصیت پرداخته است و در پایان تعریف، تأکید شده که الغای خصوصیت در جایی است که با استظهار یا استنباط از نصوص، برداشت شود؛ نه آنکه در دلیل لفظی، تصریح به آن شود.

در بیان
اصول فقهیه

مطلب دوم، «موجبات و مناشئ» الغای خصوصیت را بررسی نموده و دو موجب کلی (ظهور در عدم خصوصیت، و حصول علم به عدم خصوصیت) برای آن برمی شمارد و در ذیل هریک از این دو، چند منشأ و سبب آمده است.

۱. فراهیدی، العین، ج ۴، ص ۴۴۹.

۲. زبیدی، تاج العروس، ج ۲۰، ص ۱۵۷.

۳. ابن درید، جمهرة اللغة، ج ۱، ص ۱۰۵.

مطلب سوم، «منطوق یا مفهوم» بودن الغای خصوصیت را بررسی نموده و آن را نوعی از مفهوم موافق می‌داند.

مطلب چهارم، پیرامون «حجیت و دامنه اعتبار» الغای خصوصیت است که حجیتش را منوط به این دانسته که الغای خصوصیت، از مصادیق و صغریات قطع یا اطمینان یا ظهور عرفی واقع شود.

در پایان این فصل، در قالب یک «تنبیه»، به بیان «اسباب الغای خصوصیت در عرف خاص فقها» می‌پردازد و دو سبب - «شم فقاها» که حاصل از ممارست فقهی است و «ارتکاز متشرعه» در صورت احراز اتصال آن به دوران معصومین - برای آن برمی‌شمارد.

توجه ویژه به «اسباب تعدی حکم از مورد نص» و اولویت‌دهی به بحث «الغای خصوصیت» و سوق دادن فضای بحث اصولی به اصول مورد نیاز در استنباط مسائل مستحدثه، ارائه بحثی مستقل و گسترده با توجه به جوانب اصلی بحث و مبتنی بر ضوابط و روش بحث اصولی، در کنار ارائه نمونه‌ها و تطبیقات فقهی و عبارات کتب فقهی که حاصل مباحثه و تضارب آرای جمعی از استادان سرشناس حوزه است، جملگی از امتیازات کتاب الفائق در این بحث است.

پیشینه
موضوع

تأملاتی بر مباحث «الفائق» پیرامون «الغای خصوصیت»

در کنار امتیازات پیشین، می‌توان ملاحظات و نقدهایی نسبت به مطالب «الفائق» ارائه کرد:

الف. تعریف

در این اثر در تعریف «الغای خصوصیت» آمده است: «هو عبارة عن نفي احتمال دخل الخصوصية الموجودة في الأصل المفقودة في الفرع في الحكم، مع نفي احتمال مانعية الخصوصية الموجودة في الفرع عن الحكم؛ شريطة أن يكون النفي فيهما بالاستظهار أو الاستنباط لا بالتنصيص الشرعي»^۱.

بر اساس این تعریف، الغای خصوصیت، دارای دو رکن و یک شرط است:

۱. لجنة الفقه المعاصر، الفائق في الأصول، ص ۱۸۱.

رکن نخست: نفی احتمال خصوصیت داشتن موضوع مذکور، برای ثبوت حکم؛
رکن دوم: نفی احتمال وجود مانع در موضوع غیر مذکور، برای ثبوت حکم؛
شرط: نبود نص شرعی بر تسری حکم نسبت به آن موضوع غیر مذکور در خطاب نخست.
هرچند تعریف ارائه شده، تعریفی قابل قبول به نظر می‌رسد؛ اما مناسب بود به نظرات و
رویکردهای مختلف در مورد نسبت میان «الغای خصوصیت» و «تنقیح مناط» اشاره
می‌شد. در این خصوص چند دیدگاه و احتمال، قابل طرح است:

۱. ترادف الغای خصوصیت با تنقیح مناط: یک تلقی در مباحث فقهی-اصولی، ترادف
«الغای خصوصیت» با «تنقیح مناط» است که هریک از این دو تعبیر را بیانی از دیگری
می‌داند و در مقام تعریف نیز، به یک تعریف برای هر دو تعبیر بسنده می‌کند.^۱
برخی نیز در مقام تعریف، آن را به «نفی یا الغاء فارق» تعریف کرده‌اند و با توجه به
اینکه اصطلاح «الغای خصوصیت» را جداگانه مطرح نکرده‌اند، به نظر می‌رسد که ذهنیت
ایشان از تنقیح مناط، همان بوده که امروزه با تعبیر الغای خصوصیت از آن یاد می‌شود.^۲
۲. اعم بودن «الغاء» نسبت به «تنقیح» و دیگر اسباب تعمیم حکم: احتمال دیگر آن است
که گفته شود الغای خصوصیت، اصطلاحی است اعم از تنقیح مناط، و حتی سایر اسباب
موجب تعمیم حکم، از مورد منصوص به فراتر از آن. بر این اساس، الغای خصوصیت یک
معنای مقسمی عام دارد که در ذیل آن، مواردی مانند تنقیح مناط، قرار می‌گیرد. شاید بر
اساس همین تلقی باشد که در «موسوعة الفقه الإسلامی طبقاً لمذهب أهل البيت (علیهم السلام)»
الغای خصوصیت به «عدم الإعتناء بالخصوصية الواردة في دليل الحكم واعتبارها من
تطبيقاته» تعریف شده و در بخش عوامل موجب الغای خصوصیت، مواردی همچون تنقیح
مناط، مناسبت حکم و موضوع و... آمده است.^۳ همچنین در مدخل «تنقیح المناط» همان
کتاب، تنقیح مناط از علل الغای خصوصیت دانسته شده است.^۴

۱. ر.ک: سید مجاهد، مفاتیح الأصول، ص ۱۵۷؛ سبحانی، أصول الفقه المقارن فیما لا نصّ فيه، صص ۱۰۶-۱۰۷.

۲. محقق حلی، معارج الأصول، ص ۲۶۰؛ علامه حلی، نهاية الوصول، ج ۳، ص ۵۱۵.

۳. جمعی از پژوهشگران، موسوعة الفقه الإسلامی، ج ۱۶، صص ۳۹۹-۴۰۰.

۴. همان، ج ۳۲، ص ۳۷۳؛ و نیز ر.ک: روحانی، فقه الصادق (علیه السلام)، ج ۱۱، ص ۵۵.

۳. تباین الغای خصوصیت با دیگر عناوین: در رویکرد سوم، الغای خصوصیت و تنقیح مناط، با یکدیگر تباین مفهومی دارند؛ همان‌گونه که با عناوین دیگری همچون مناسبات حکم و موضوع، مذاق شارع، مقاصد شریعت و... که از اسباب تعمیم حکم شمرده شده‌اند نیز تباین دارند.

این همان رویکرد اختیارشده در کتاب الفائق است و در فصل مربوط به تنقیح مناط، نیز ذیل عنوان «المقارنة بين تنقيح المناط وإلغاء الخصوصية»، تمایز این دو اصطلاح مطرح شده است.^۱

۴. تحقیق در مسأله: رویکرد نخست که حاکی از ترادف میان الغای خصوصیت و تنقیح مناط است، هرچند نشانگر یک اصطلاح در تعبیر برخی دانشمندان است؛ اما شاید این کاربرد، برآمده از عدم تعیین حدود و ثغور این عناوین در برخی مقاطع، یا عدم تمییز میان آن دو بوده است.

رویکرد دوم نیز گویا الغای خصوصیت را در یک معنای عام مقسمی و متناظر با معنای لغوی در نظر گرفته است و این منافاتی با آن ندارد که الغای خصوصیت، معنای اصطلاحی اخص، و در عرض عناوینی همچون تنقیح مناط داشته باشد.

رویکرد سوم که مختار کتاب الفائق نیز قرار گرفته، هرچند از این جهت که برخلاف دو رویکرد نخست و دوم، تفکیک و استقلال این اصطلاح نسبت به تنقیح مناط را در نظر گرفته است، بر آن دو، ترجیح دارد؛ اما تقسیم بودن الغای خصوصیت نسبت به تمام عناوین دیگر که در کتاب الفائق اختیار شده، صحیح به نظر نمی‌رسد.

توضیح آنکه در یک تقسیم ثنایی، می‌توان الغای خصوصیت را در عرض تنقیح مناط و اولویت، به‌عنوان سه سبب اصلی تعمیم حکم، مطرح کرد؛ به این بیان که تعمیم حکم از یک موضوع به موضوعی دیگر، یا به وجه «اولویت» است یا خیر. در صورت عدم اولویت، این تعمیم یا برخاسته از کشف مناط حکم است که همان «تنقیح مناط» است یا بدون کشف مناط و صرفاً با نفی اختصاص حکم به موضوع یادشده در خطاب و شمول اجمالی آن برای برخی موضوعات دیگر است که همان «الغای خصوصیت» است.

۱. لجنة الفقه المعاصر، الفائق في الأصول، صص ۲۰۴-۲۰۵.

بنابراین، از میان عناوینی که در کتاب الفائق برای تعمیم حکم یادشده، سه عنوان پیشین، در واقع، بیانگر سه عامل و سبب اصلی برای تعمیم حکم هستند و سایر عناوین مانند «مناسبات حکم و موضوع»، «مذاق شارع» و... قراین و عواملی برای تحقق یکی از آن سه سبب است. ضمن آنکه هریک از آن عناوین دیگر، کارکردهای دیگری نیز غیر از تعمیم حکم در فضای استنباط دارند.

ب. عوامل الغای خصوصیت

در کتاب الفائق ذیل «المطلب الثانی: موجبات إلغاء الخصوصية»^۱ مهم‌ترین موجبات الغای خصوصیت، ذیل دو موجب کلی، بیان شده است:

۱. ظهور در عدم خصوصیت

گاهی استظهار و برداشت عرف از خطابی، این است که موضوع یادشده در آن، موضوعیتی برای حکم ندارد و موضوعات دیگری نیز می‌تواند مشمول حکم واقع شود. به عبارت دیگر، عرف با بررسی دقیق مفاد خطاب یا با لحاظ قراین لبی پیرامونی، به عدم خصوصیت موضوع خطاب در حکم، پی می‌برد.

در الفائق شش منشأ برای چنین استظهاری بیان شده است:

۱. ظهور اینکه موضوع یادشده در «اصل»، از باب «ذکر مثال»^۲ است؛ همچون بسیاری از ادله که موضوع مذکور در آنها «رجُل» است، اما با الغای خصوصیت، به زن نیز تسری داده شده است.

۲. موضوع اصل، به عنوان «طریق» یا «مقدمه» چیزی دیگر، آمده است؛ برای نمونه هرچند در غُسل، جریان آب بر اعضای بدن، واجب است؛ اما در برخی روایات، به جای امر به «جری الماء»، امر به «صب الماء» شده که سبب و مقدمه «جری» است.

۱. همان، ص ۱۸۲.

۲. تعبیر کتاب الفائق برای این مورد، «تمثیل» است. این تعبیر هرچند غلط نیست، ولی از آنجا که تعبیر تمثیل، گاهی به معنای تشبیه به کار می‌رود که قطعاً در این بحث مراد نیست، بهتر است برای پیشگیری از سوء برداشت، به جای «تمثیل»، از عبارت «ذکر مثال یا مصداق یا فرد» استفاده کنیم.

۳. موضوع اصل، به عنوان «مورد غالب» و «محل ابتلا»، بیان شده است^۱؛ از مثال‌های معروف آن، آیه حرمت ازدواج با «رَبِیْه» (دختر همسر) است که در آن، موضوع حرمت، «رَبَائِكُمْ اللَّاتِي فِي حُجُورِكُمْ» قرار گرفته است^۲ و ظاهر اولیة آن، اختصاص حکم به ربائی است که در دامن مرد و تحت سرپرستی وی هستند؛ اما موضوع واقعی حکم، عموم ربائب است و این تعبیر قرآن کریم، ناظر به مصداق غالب بوده است.

۴. روشن بودن «عدم تفاوت» میان موضوع اصل با موضوع فرع، از نگاه عرف؛ از مثال‌های آن در الفائق، بیان کیفیت استتجاء با سه سنگ، در برخی روایات است که عرف، فرقی میان استتجای با سه سنگ مجزا یا با سه بخش از یک سنگ نمی‌بیند.

۵. وجود «ارتکاز عرفی بر اوسعیت موضوع»، از موضوع موجود در اصل؛ برای نمونه، برخی فقیهان، از ادله حکم به «نجاست هر نوع مایعی به واسطه ملاقات با نجس» را پاره‌ای از روایات ناظر به تنجس برخی مایعات مثل روغن زیتون و... پس از ملاقات با نجس، می‌دانند؛ به این بیان که: ارتکاز عرفی، خصوصیتی برای این موارد در این حکم نمی‌بیند و در نتیجه، هر نوع مایعی به واسطه ملاقات با نجس، متنجس می‌شود.^۳

۶. اقتضای «مناسبت حکم و موضوع» نسبت به خصوصیت نداشتن موضوع اصل؛ مثلاً در آیه شریفه «فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ»^۴ امر به «سؤال» از اهل علم شده است؛ اما با ملاحظه تناسب حکم و موضوع، خصوصیتی برای پرسش، دیده نمی‌شود و هرگونه رجوع جاهل به عالم، مانند مطالعه کتاب او، شنیدن سخن او و... نیز مشمول آیه شمرده می‌شود.

نقد و بررسی

عمده‌ترین ملاحظه، این است که برخی از موارد یادشده، منشأ اصلی ظهور در عدم خصوصیت نیستند و از سوی دیگر، برخی مناشئ اصلی، آورده نشده است:

۱. البته در کتاب الفائق این منشأ مورد مناقشه قرار گرفته و پذیرفته نشده است.

۲. سورة نساء، آیه ۲۳.

۳. حکیم، مستمسک العروة الوثقی، ج ۱، ص ۱۱۴.

۴. سورة نحل، آیه ۴۳؛ سورة انبیاء، آیه ۷.

الف. سه منشأ نخست به خودی خود، اسباب تحقق ظهور در عدم خصوصیت نیستند و پس از آنکه از اسباب دیگری، الغای خصوصیت را در موردی احراز کردیم و روشن شد که موضوع واقعی حکم، عنوانی فراتر از عنوان یادشده در خطاب است، در مقام بیان چرایی ذکر این موضوع خاص در خطاب، می‌توان به این سه امر اشاره کرد؛ مثلاً پس از اینکه دریافتیم که موضوع حکمی، مطلق مکلف است - نه خصوص مَرَد-، وجه ذکر عنوان «رجل» در خطاب شارع، یکی از این امور خواهد بود.

این اشکال در خود الفائق، ذیل منشأ اول و با بیان دیگری ذیل منشأ سوم آمده است^۱ که حاکی از آن است که برای ظهور در عدم خصوصیت، باید به دنبال اسباب دیگری غیر از این موارد بود. اما به نظر می‌رسد که این دو بیان، در هر سه منشأ، قابل بیان است.

ب. در کتاب الفائق منشأ چهارم چنین عنوان شده که در اذهان عرف، تمایز میان موضوع در خطاب، با موضوعی دیگر در حکم، بسیار دور از ذهن باشد^۲؛ اما به نظر می‌رسد که این «استبعاد فرق» در عبارات برخی فقیهان، تعبیر دیگری از «ظهور خطاب در الغای خصوصیت» است، که اسبابی مثل ارتکاز و مناسبات حکم و موضوع، منشأ آن هستند. از این رو قلمداد کردن «استبعاد فرق» به عنوان یکی از مناشئ ظهور خطاب و در عرض منشاءهای دیگر، چندان صحیح به نظر نمی‌رسد.

ج. بر اساس آنچه گذشت، از میان مناشئ شش‌گانه، تنها «ارتکاز عرفی» و «مناسبات حکم و موضوع» را می‌توان به عنوان مناشئ ظهور در عدم خصوصیت، پذیرفت. اما همان‌گونه که گذشت، می‌توان غیر از «تنقیح مناط» و «اولویت»، سایر اسباب تعدیه حکم را از جمله مناشئ ظهور خطاب در عدم خصوصیت دانست، که دو مورد از آنها (مذاق شارع و مقاصد شریعت) در فصول بعدی الفائق مورد بررسی قرار گرفته است. همچنین در پایان فصل الغای خصوصیت در الفائق ذیل عنوان «تنبيه في إلغاء الخصوصية عند العرف الخاص» دو سبب دیگر (شم فقاها و ارتکاز متشرعه)^۳ یاد شده^۱ که آنها را نیز می‌توان

پیشینه
اصول فقهیه

در
فصل
اصول فقهیه
سال ۱۴۰۲

۱. لجنة الفقه المعاصر، الفائق في الأصول، صص ۱۸۲ و ۱۸۴.

۲. همان، ص ۱۸۵.

۳. با تلفیق دو عنوان «ارتکاز عرفی» و «ارتکاز متشرعه» می‌توان آنها را ذیل عنوان جامع «ارتکاز» بررسی نمود.

موجب ظهور خطاب در عدم خصوصیت دانست.

۲. حصول علم به عدم خصوصیت

دومین موجب، آن است که به رغم عدم ظهور خطاب لفظی در خصوصیت نداشتن موضوع، علم یا اطمینان به عدم خصوصیت موضوع خطاب، از طریق اسبابی خارج از فضای خطاب و قراین لبی پیرامون آن، حاصل شود.

در الفائق دو سبب را برای تحقق این علم برمی شمارد:

۱. «عدم تفاوت در بسیاری از احکام» میان موضوع مذکور در خطاب با موضوع غیرمذکور.
۲. دلالت «حساب احتمالات» بر عدم تفاوت میان موضوع مذکور در خطاب با موضوع غیرمذکور.

نقد و بررسی

دو نقطه باید مورد توجه قرار گیرد:

الف. خاستگاه اساسی برای حصول علم یا اطمینان به عدم خصوصیت، «تجمیع شواهد و حساب احتمالات» است؛ یعنی ابتدا شواهدی گردآوری می شود - که یکی از آنها می تواند همان منشأ اول یادشده در الفائق باشد - سپس با حساب احتمالات، احراز می شود که خصوصیتی برای موارد شماره شده در آن شواهد نیست و حکم، به مواردی فراتر از آنها نیز سریان می یابد.

ب. گاهی ممکن است علم به عدم خصوصیت، برخاسته از عواملی غیر از تجمیع شواهد و حساب احتمالات باشد که در بند پیشین، مطرح شد؛ از جمله گاهی قراین حالیه (مقامیه) از قبیل ظهور حال متکلم در بیان مثال یا... موجب علم به عدم خصوصیت موضوع خطاب می شود.

پیشینه
پیشینه

و اکوی جایگاه «الغای خصوصیت» در استنباط

ج. الغای خصوصیت، از سنخ منطوق یا مفهوم...؟

پس از بحث عوامل الغای خصوصیت در کتاب الفائق، ذیل عنوان «المطلب الثالث: کون إلغاء الخصوصية من المنطوق أو المفهوم»^۱ به این موضوع پرداخته می‌شود که آیا مفاد الغای خصوصیت، از قبیل مدالیل منطوقی است یا مفهومی؟ در پاسخ، آمده که اگر الغای خصوصیت، مبتنی بر اموری فرالفظی باشد و به عبارت دیگر، عامل الغای خصوصیت، استظهار از خطاب نباشد، بلکه احراز عدم خصوصیت از اسبابی خارج از خطاب باشد، طبیعتاً مدلول چنین الغایی، خارج از بحث مفهوم و منطوق است؛ زیرا مقسم آن دو، ظهورات لفظی است و در صورتی که الغای خصوصیت، متکی بر ظهور لفظی خطاب باشد، طبق مبنای برخی از علما که «مفهوم موافق» را منحصر در «مفهوم اولویت» می‌دانند، الغای خصوصیت را باید از مقوله منطوق سخن دانست؛ اما انحصار مفهوم موافق در اولویت، درست نیست و شامل «مفهوم مساوات» نیز می‌شود و بنابراین، می‌توان الغای خصوصیت را نیز از جمله مفاهیم موافق برشمرد.^۲

د. حجیت الغای خصوصیت

بحث بعدی در الفائق ذیل «المطلب الرابع: حجية إلغاء الخصوصية و تحديد دائرتها»^۳ به اعتبارسنجی و حجیت الغای خصوصیت در سه حالت مختلف می‌پردازد:

۱. اگر الغای خصوصیت، برخاسته از علم یا اطمینان به نبود خصوصیت باشد، از باب حجیت قطع و اطمینان، حجت خواهد بود.
۲. اگر الغاء، برخاسته از ظهور عرفی یک خطاب در عدم خصوصیت باشد:
- الف. در صورتی که آن را ظهور لفظی بدانیم، از باب حجیت ظهور، حجت خواهد بود.
- ب. در صورتی که آن را ظهور حالی بدانیم، بر اساس یک بیان، از باب حصول قطع یا اطمینان، و بر اساس بیانی دیگر، از مصادیق کبرای کلی حجیت ظهور خواهد بود.

پیشینه
اصول فقهیه

در شهرت
شماره ۳، سال ۱۴۰۲

۱. همان، ص ۱۹۱.

۲. همان، صص ۱۹۰-۱۹۱.

۳. همان، ص ۱۹۳.

۳. اگر الغاء، برخاسته از ملاحظه ادله پرتکرار و پراکنده باشد، ظهور آن را می‌توان همچون یک خطاب، از مصادیق کبرای کلی حجیت ظهور دانست.

شاید بهتر بود به جای این تفصیل، وجه حجیت الغای خصوصیت، در دو نکته خلاصه می‌شد:

الف. از باب حجیت ظهور: در مواردی که استظهار عرفی نسبت به عدم خصوصیت، محقق شود؛ هرچند این استظهار، از مجموع چند دلیل متفرق، حاصل شود.

ب. از باب حجیت قطع و اطمینان: در مواردی که به‌رغم عدم استظهار عرفی از دلیل لفظی، عوامل دیگری موجب علم یا اطمینان به عدم خصوصیت شوند؛ هرچند این علم یا اطمینان از ظهور حالی حاصل شود.

خلاصه نکات تکمیلی الغای خصوصیت

در ادامه چند نکته ارائه می‌شود که در الفائق به آن پرداخته نشده و بایسته بود برای تکمیل بحث مطرح می‌شد:

۱. «اصالة الموضوعیه»؛ مدخل بحث و قاعده اولیه

با توجه به اینکه شروع مباحث تعمیم حکم در کتاب الفائق از بحث الغای خصوصیت است، به نظر می‌رسد مناسب بود که به‌عنوان مدخل و قاعده اولیه در مواجهه با خطابات، از «اصالة الموضوعیه» یاد می‌شد.

مفاد این قاعده و اصل اولیه، آن است که عنوان یادشده در سخن گوینده، به‌گونه استقلال و با همان حدود معین، مقصود او در حکم بوده است؛ یعنی حکم، مخصوص عنوانی است که در خطاب آمده است (مخاطب و مکلف آن حکم، متعلق حکم، موضوع آن، شرط و یا هر قید دیگر). بنابراین هرگاه شک کنیم که حکمی که روی عنوانی آمده است، در همان محدوده جاری است یا محدوده حکم، فراتر یا محدودتر از آن عنوان است، اصل این است که همان‌که در کلام آمده، مقصود واقعی و تمام موضوع است.

این مطلب در اصول، چندان مورد بحث مستقل واقع نشده است و به‌عنوان یک امر مسلم و مرتکز، مد نظر بوده است. چه بسا تعبیر «الأحكام تابعة للعناوين» نیز که گاه در کلمات دانشمندان می‌آید، اشاره به همین اصل داشته باشد.

پیشینه
اصول فقهیه

واکاوی جایگاه «الغای خصوصیت» در استنباط

الف. مفاد «اصالة الموضوعیه»

در یک تحلیل دقیق‌تر می‌توان گفت «اصالة الموضوعیه»، دارای مفاد سه‌گانه است:

۱. مشیر نبودن عنوان؛ یعنی در صورت عدم قرینه و در دوران امر بین موضوعیت داشتن عنوان یا مشیر بودن آن، اصل بر موضوعیت است؛ یعنی موضوع حکم، همان عنوانی است که در دلیل آمده است؛ نه آنکه موضوع واقعی، چیزی غیر از آن باشد و موضوع مذکور، پلی برای رسیدن و «مشیر» به آن باشد.

۲. شمول عنوان نسبت به تمام مصادیق خود؛ یعنی در صورت تردید در دامنه موضوع واقعی، حکم، اختصاص به بخشی از موضوع مذکور ندارد و شامل همه مصادیق موضوع می‌شود و اصل، عدم تضییق و محدود بودن موضوع مأخوذ در خطاب است. این همان اصالة العموم و اصالة الاطلاق است که در اصول نیز مطرح شده است.

۳. شمول نداشتن عنوان نسبت به غیر مصادیق خود؛ یعنی در صورت احتمال شمول حکم برای غیر موضوع مذکور، اصل آن است که حکم، شامل فراتر از موضوع مأخوذ در خطاب نمی‌شود؛ در نتیجه، اصل، عدم «تعمیم و سرایت» حکم به موضوع دیگر است.

البته آنچه به عنوان مفاد سوم اصالة الموضوعیه مطرح شد، مربوط به «شخص» حکم است، نه «سنخ» حکم؛ بنابراین مفاد مذکور، به معنای اثبات «مفهوم» برای خطاب نیست؛ زیرا اثبات مفهوم، مبتنی بر انحصار سنخ حکم در خصوص موضوع خطاب است؛ در حالی که اصالة الموضوعیه صرفاً انحصار شخص حکم در موضوع خطاب را افاده می‌کند. توجه به این نکته نیز بایسته است که برخلاف «انحصار شخص حکم» در موضوع خطاب که مقتضای اصل اولیه است و در زمان شک، این اصل حاکم است، «انحصار سنخ حکم» مقتضای یک اصل اولیه نیست و نمی‌توان در زمان شک، بدون دلیل عام یا شاهد و قرینه خاص، مفهوم را برای خطاب اثبات کرد؛ از این رو است که در بحث مفاهیم در اصول، برای اثبات هریک از اقسام مفاهیم، بحث مستقلی شده است.

ب. حجیت «اصالة الموضوعیه»

از آنجا که اصالة الموضوعیه همانند اصالة عدم التقدير، اصالة الحقیقه، اصالة العموم و اصالة الاطلاق، یکی از جلوه‌های اصالة الظهور است، حجیت آن نیز به عنوان فرع و

پیشینه
اصالة الموضوعیه

در اصول
سال ۱۴۰۲

شعبه‌ای از اصالة الظهور، متکی بر همان اصل و بنا و سیره عقلایی در حجیت ظهور سخن هر گوینده حکیم است، و اختصاص به خطابات شارع ندارد.

به بیان دیگر، ظهور سخن هر متکلم حکیم آن است که موضوع گزینش شده از سوی او در خطاب خود، اولاً: موضوعیت دارد و مشیر به عنوان دیگری نیست؛ ثانیاً: نسبت به تمام مصادیق خود، شمول دارد؛ و ثالثاً: متضمن تمام موضوع برای حکم است، نه بخشی از یک موضوع فراتر. این ظهور سه‌گانه که در محاورات عقلایی جاری است، در مرحله دوم، در فضای تقنین، پررنگ‌تر می‌شود و شاید بتوان گفت که در مرحله سوم، در فضای تشریع، از تأکید بیشتری برخوردار است و در مرحله چهارم، در قرآن کریم، بسیار قوی‌تر است؛ زیرا انتخاب الفاظ قرآن، با عنایت خاص صورت گرفته است. بنابراین اگر بخواهیم حکمی را که در خطاب قرآنی بر روی عنوانی خاص آمده، تعمیم داده یا مضیق کنیم، باید شواهد قوی‌تری بر آن بیابیم. بنابراین حجیت اصالة الموضوعیه بر مبنای حجیت اصالة الظهور، قانونی عرفی است و عبور از آن، نیازمند دلیل خاص است.

ج. عبور از «اصالة الموضوعیه»

بر پایه آنچه گذشت، اصالة الموضوعیه، مبنای اصلی تعامل با عناوینی است که در خطابات وارد شده است و به طور طبیعی و به عنوان اصل اولی، عناوین، موضوعیت دارند و تعدی حکم از عنوان، به فراتر از دامنه خود یا به کوچک‌تر از آن دامنه یا به عنوانی دیگر، خلاف قاعده و اصل اولیه است.

بر این اساس، اصالة الموضوعیه در مقابل تعمیم و تضییق موضوع حکم است؛ اما این اصل همانند سایر اصول لفظی، هرچند در هنگام شک، جاری و ساری است؛ ولی چنانچه قراین و شواهدی خلاف این اصل، احراز شود، التزامی به این اصل نخواهد بود.

از آنجا که اصالة الموضوعیه، نافی مطلق تعمیم و تضییق در موضوع خطاب نیست؛ بلکه صرفاً به عنوان اصل اولیه در مقام شک، لازم الاتباع است، آنچه در کتاب الفائق در باب «موجبات تعدیه الحکم من موضوع إلى موضوع آخر أو تضییقه» طرح شده است، در واقع، تلاشی است برای یافتن اسباب و قراین خروج از این اصل.

البته شاید بتوان گفت که احراز قراین تضییق، آسان‌تر از احراز قراین تعمیم است؛ زیرا در

پیشینه
اصول فقهیه

واکاوی جایگاه «الغای خصوصیت» در استنباط

تضییق، همان موضوع یادشده در خطاب، با اسبابی همچون تخصیص و تقیید و انصراف و... محدود می‌شود و این امر در محاورات عقلایی، بسیار متداول و شایع است و در دانش اصول نیز تا حد زیادی، منقح شده است؛ اما در تعمیم، موضوعی فراتر از موضوع یادشده در خطاب، به‌عنوان موضوع اصلی، قرار می‌گیرد و اثبات و احراز چنین امری، به‌ویژه با لحاظ عدم بحث کافی پیرامون آن در علم اصول، دشوارتر است.

۲. پیشینه و واژگان متناظر با این بحث

چنانچه گذشت، هرچند بحث الغای خصوصیت با این عنوان خاص، از قدمت زیادی در فقه و اصول امامیه برخوردار نیست و محدود به قرون اخیر است؛ اما استفاده از این راهکار و اسلوب عقلایی برای تعدیه حکم از مورد منصوص و استنباط حکم موضوعات غیرمنصوص، قدمتی بیش از این اصطلاح خاص دارد و با تعبیر دیگری نیز در گذشته و حال از این روش یاد شده و می‌شود. بنابراین مناسب بود که در کتاب الفائق، بخشی مستقل، برای طرح پیشینه بحث و دیگر واژگان همسو با الغای خصوصیت در نظر گرفته می‌شد، تا ریشه‌دار بودن این بحث در میراث علمی گذشتگان، ثابت شود.

۳. نسبت موضوع خطاب با موضوع واقعی در موارد الغاء

یکی دیگر از نکات حائز اهمیت که در کتاب الفائق مطرح نشده، آن است که در موارد الغای خصوصیت، با توجه به اینکه موضوع یادشده در خطاب، موضوع اصلی حکم نیست، طبیعتاً باید بین موضوع واقعی و موضوع خطاب، ارتباط و نسبتی برقرار باشد که مصحح جایگزینی موضوع مذکور به جای موضوع واقعی باشد.

نسبت بین موضوع خطاب با موضوع واقعی را می‌توان به چند نوع، تصویر کرد:^۱

۱. عمده مواردی که در اینجا به عنوان نسبت بین موضوع خطاب با موضوع واقعی یاد می‌شود، در کتاب الفائق، به عنوان «مناشی ظهور خطاب در عدم خصوصیت» و در کنار «ارتکاز» و «مناسبات حکم و موضوع» آمده است. در حالی که اسباب ظهور خطاب در عدم خصوصیت و عوامل الغای خصوصیت، اموری همچون ارتکاز و مناسبات حکم و موضوع هستند و اموری همچون مثالیت و مقدمیت و... در واقع نسبت‌هایی میان موضوع خطاب، با موضوع واقعی در موارد الغای خصوصیت هستند و زمینه را برای نقش‌آفرینی عوامل، فراهم می‌کنند و صرف وجود یکی از این نسبت‌ها، عامل الغای خصوصیت

۱. مصداقیت و مثالیت: اولین و شاید روشن‌ترین نسبتی که می‌توان بین موضوع خطاب با موضوع واقعی بیان کرد، «مصداقیت» است؛ یعنی عنوان مذکور، مصداق و مثالی از موضوع اصلی باشد.

در گفتگوهای عقلا، فراوان به چشم می‌خورد که متکلم، به جای آوردن موضوع واقعی حکم، فرد و مصداقی از موضوع را به عنوان «مثال برای آن کلی»، می‌آورد و مخاطب نیز با توجه به قراین و شواهدی - که موجبات الغای خصوصیت را رقم می‌زند -، حکم را به موضوع یادشده مختص نمی‌داند و به موضوعات دیگر تعمیم می‌دهد.

این پدیده عقلایی، در خطابات شرعی نیز رایج است؛ برای نمونه در بسیاری از روایات، موضوع خطاب صادر از امام یا موضوع پرسش راوی، عنوان «رجُل» است؛ در حالی که در غالب این موارد، روشن است که احکام صادرشده، مختص رجل نیست و آوردن «رجل» در این خطابات، صرفاً به عنوان مصداق و مثالی از موضوع واقعی (مكلف) بوده است.

۲. مصداق غالب: گاهی موضوع خطاب، مصداق غالب از موضوع واقعی حکم است و خود، خصوصیتی ندارد. این نسبت، در واقع، بخشی از همان نسبت پیشین (مصداقیت و مثالیت) است؛ اما به جهت اهمیت و کثرت مواردش، جا دارد به شکل مستقل، مورد توجه قرار گیرد.

از مثال‌های معروف این قسم، آیه مربوط به حرمت ازدواج با «ربیبه» (دختر همسر) است که در آن، موضوع حرمت ازدواج «رَبَائِكُمُ اللَّاتِي فِي حُجُورِكُمْ» قرار گرفته است و مفاد بدوی آن با توجه به قاعده احترازی بودن قیود، اختصاص حکم به ربائبی است که در دامان مرد و تحت سرپرستی او هستند؛ اما موضوع واقعی حکم، عموم ربائب است و تعبیر قرآن کریم، ناظر به مصداق غالب ربائب بوده است.

مثال دیگر، قاعده «من أدرك» است که بر اساس آن اگر نمازگزار یک رکعت از نماز را در وقت بگذارد، نماز، ادا محسوب می‌شود؛ حتی اگر سایر رکعات در خارج وقت قرار گیرند.

نیست. در الفائق نیز ذیل «المنشأ الثالث» که ناظر به «مصداق غالب» است، همین مناقشه، مطرح شده است؛ اما این مناقشه، در موارد دیگری که در ادامه خواهد آمد نیز مطرح است. براساس این مناقشه، تنظیمی که در این نوشتار صورت گرفته و میان «عوامل الغای خصوصیت» با «نسبت موضوع خطاب با موضوع واقعی» تفکیک شده است، صحیح‌تر از تنظیم الفائق به نظر می‌رسد.

پیشینه
موضوع

واکاوی جایگاه «الغای خصوصیت» در استنباط

مهم‌ترین مستند روایی این قاعده، روایتی است که این حکم را صرفاً ناظر به نماز صبح بیان کرده است^۱؛ اما فقیهان قاعده‌ای عام برای تمام نمازهای یومیه از آن استفاده کرده‌اند و گویا وجه ذکر نماز صبح در روایت، این بوده که غالباً این مسأله برای این نماز رخ می‌دهد؛ پس روایت، مصداق غالب این حکم را مطرح نموده است.

۳. مصداق اظهر: یکی دیگر از مصادیق موضوع اصلی که گاهی در خطاب، موضوع حکم قرار می‌گیرد، «مصداق اظهر» است؛ یعنی آنچه به‌عنوان موضوع در خطاب یاد شده است، فرد اظهر از افراد موضوع واقعی است. مثلاً اگر در خطابی، برای تلف مال غیر، حکم به ضمان شده باشد، می‌توان گفت آنچه موضوع اصلی حکم است، تلف مال (استهلاک کامل مال) نیست، بلکه موضوع واقعی ضمان، مطلق وارد شدن خسارت به مال غیر است؛ حتی اگر امری غیر از تلف، مثل نقص باشد.

۴. مقدمیت یا سببیت غیرمنحصره: نسبت دیگری که می‌توان میان موضوع خطاب با موضوع واقعی تصویر کرد، «مقدمیت» یا «سببیت» غیرمنحصره است؛ یعنی موضوع خطاب، مقدمه یا سببی است برای تحقق موضوع واقعی؛ ولی تحقق موضوع واقعی، منحصر در آن مقدمه یا سبب نیست و چیز دیگری می‌تواند جایگزین آن شود و با الغای خصوصیت از مقدمه یا سبب مذکور، سایر مقدمات یا اسباب نیز مشمول حکم می‌شوند.^۲ برای نمونه می‌دانیم که آنچه در غُسل واجب است، جریان آب بر اعضای بدن است؛ اما در برخی روایات، به جای امر به «جری الماء»، امر به «صَبَّ الماء» شده که سبب جری الماء است.^۳ هرچند مقتضای ظاهر تعبیر «صَبَّ» آن است که مکلف، آب را بردارد و بر سر یا بدن خود بریزد؛ اما فقیهان، نه تنها مباشرت در صَبَّ را شرط نمی‌دانند - و از این رو،

۱. طوسی، تهذیب الأحکام، ج ۲، ص ۱۸: عن أبي عبد الله عليه السلام: «فَإِنْ صَلَّى رُكْعَةً مِنَ الْغَدَاةِ ثُمَّ طَلَعَتِ الشَّمْسُ فَلْيَتِمَّ وَقَدْ جَازَتْ صَلَاتُهُ».

۲. براساس یک اصطلاح، تفاوت میان مقدمه و سبب در این است که مقدمه، مهیا‌کننده تحقق یک معلول است و علیت حقیقی برای آن ندارد؛ مانند مقدمه بودن طی مسیر برای حج؛ اما سبب، تحقق‌بخش و علت وجود مسبب است؛ مانند سببیت شلیک گلوله برای قتل.

۳. به عنوان نمونه: عن أحدهما عليه السلام: «سَأَلْتُهُ عَنْ غُسْلِ الْجَنَابَةِ؟ فَقَالَ: تَبَدُّ بِكَفَيْكَ، فَتَغْسِلُهُمَا، ثُمَّ تَغْسِلُ فَرْجَكَ، ثُمَّ تَصُبُّ عَلَى رَأْسِكَ ثَلَاثًا، ثُمَّ تَصُبُّ عَلَى سَائِرِ جَسَدِكَ مَرَّتَيْنِ، فَمَا جَرَى عَلَيْهِ الْمَاءُ فَقَدْ طَهَّرَ.» (کلینی، الکافی، ج ۵، ص ۱۳۳).

صَبّ غیرمباشری مثل رفتن زیر دوش آب را کافی می‌دانند- بلکه اساساً هیچ موضوعیتی برای «صَبّ الماء» در غُسل، قائل نیستند و صرفاً جریان آب بر بدن را -حتی اگر به واسطه قرار گرفتن زیر باران یا آبشار باشد- موضوع اصلی حکم می‌دانند. بنابراین آوردن صَبّ در خطاب، از باب ذکر سبب و اراده مسبب است.

۵. طریقت: دیگر نسبتی که می‌توان میان موضوع خطاب با موضوع واقعی در الغای خصوصیت یاد کرد، «طریقت» است؛ یعنی موضوع خطاب، راهی است برای احراز تحقق موضوع واقعی.

با این بیان، تفاوت طریقت با مقدمیت روشن می‌شود؛ در مقدمیت، موضوع خطاب، مقدمه تحقق خارجی موضوع واقعی است؛ اما در طریقت، موضوع خطاب، مقدمه احراز و علم به تحقق موضوع واقعی است. به تعبیر دیگر، مقدمیت، ناظر به «مقدمه وجودی» است و طریقت، ناظر به «مقدمه علمی».

به‌عنوان نمونه، برخی روایات در باب رکوع، به رساندن کف دو دست به زانوها در حال رکوع امر نموده، که ظاهر ابتدایی این روایات، موضوعیت این امر در رکوع است^۱؛ در حالی که بسیاری از فقیهان، خصوصیتی برای رساندن دست‌ها به زانوها قائل نشده، و این تعبیر را بیانگر حد لازم انحنا در رکوع دانسته‌اند. به بیان دیگر، این امر را راه احراز مقدار واجب انحنا در رکوع دیده‌اند.^۲

تذکر این نکته بایسته است که این‌گونه نیست که هر جا یکی از این نسبت‌ها میان موضوع خطاب و عنوانی دیگر برقرار باشد، لزوماً الغای خصوصیت صورت گیرد و صرف وجود ثبوتی این نسبت‌ها، موجب احراز اثباتی الغای خصوصیت و خروج از اصالة الموضوعیه نمی‌شود؛ بلکه با وجود این نسبت‌ها نیز اصالة الموضوعیه می‌تواند مانع از الغای خصوصیت شود؛ برای نمونه، ممکن است قید موضوع خطاب، «مصدق غالبی» عنوانی دیگر و در عین حال، دخیل در حکم باشد؛ مثلاً در «أُکرم الفقیه المؤمن»، قید «مؤمن» به‌رغم مصداق غالب بودن، موضوعیت داشته باشد. اصالة الموضوعیه نیز همین

پیشینه
اصول فقهیه

و اکوی جایگاه «الغای خصوصیت» در استنباط

۱. ر.ک: حر عاملی، وسائل الشیعة، ج ۶، صص ۳۳۴ و ۳۳۵.

۲. بحرانی، الحقائق الناضرة، ج ۸، ص ۲۳۷؛ ر.ک: یزدی، العروة الوثقی، ج ۲، ص ۵۳۹.

اقتضا را دارد و حمل بر عدم موضوعیت، نیازمند قرینه است.

۴. وجوه ذکر موضوع خاص در موارد الغاء

بحث مهم دیگر، آن است که چه وجه عقلایی و حکیمانه‌ای متکلم را واداشته که موضوع اصلی را نیاورد و چیز دیگری را موضوع خطاب خود قرار دهد؟ برخی از این وجوه عقلایی - برحسب استقرا - از این قرار است:

۱. سهولت در بیان: گاهی آوردن موضوع واقعی، مستلزم نوعی اغلاق و پیچیدگی در فهم سخن برای مخاطب عمومی است و متکلم، مصداقی متداول و روشن از آن موضوع را برای سهولت در بیان و فهم حکم، انتخاب می‌کند. مثال پیشین «صَبَّ الماء» در باب «غسل» را می‌توان از این قسم دانست.

۲. تناسب پاسخ با پرسش مخاطب: گاهی عنوان حکم، در کلام سائل بوده و امام برای مراعات تناسب پاسخ با پرسش، حکم را بر اساس همان عنوان مطرح نموده است؛ در حالی که موضوع واقعی، عنوانی فراتر از عنوان موجود در پرسش بوده است. تعبیر «رجل» در بسیاری از روایات از همین قبیل است.

۳. رواج مصداق در فضای صدور: گاهی در فضای صدور سخن، موضوع و مصداق مذکور در خطاب، رایج و متداول است و سایر مصادیق، غیرشایع یا نادر و احیاناً غیرموجود یا حتی غیرقابل تصور برای مخاطب است و از این رو، مخاطب حکم، به صورت طبیعی معمولاً با همان مصداق متداول و متعارف که موضوع خطاب است، مواجه می‌شود و موضوع غیرمتعارف، هرچند مشمول موضوع واقعی حکم و اراده جدی متکلم است، اما محل ابتلای مخاطب فضای صدور نیست.

برای نمونه، در پاره‌ای روایات نماز مسافر، برای برخی مشاغل مانند جمال و ملاح و مُکاری، حکم به عدم قصر نماز در سفر داده شده^۱ و فقها از این روایات، الغای خصوصیت کرده و حکم را شامل رانندگان خودرو نیز دانسته‌اند. روشن است که این مصداق، در زمان صدور روایات، نبوده است و عناوین پیشین، مصادیق متعارف آن عصر بوده‌اند.

۱. حر عاملی، وسائل الشیعة، ج ۸، ص ۴۸۴.

همچنین بسیاری از فقیهان، برخی احکام که موضوع آنها در روایات، درهم و دینار بوده را به پول‌های رایج امروزی نیز تعمیم می‌دهند؛ مثلاً اختصاص مضاربه به «نقدین» را در واقع به معنای اختصاص آن به «پول رایج» می‌دانند و آوردن نقدین را در روایات، از باب رواج آن در عصر صدور دانسته‌اند.

۴. اهمیت مصداق مذکور: وجه دیگر، اهمیت مصداق یادشده در خطاب، نسبت به مصادیق دیگر موضوع اصلی است. مثلاً اگر حکم ضمان روی تلف مال غیر رفته باشد؛ در حالی که موضوع واقعی ضمان، مطلق واردشدن خسارت به مال غیر (مثل ایراد نقصان مالی) باشد، می‌توان وجه ذکر موضوع خاص (تلف) را در خطاب، اهمیت این مصداق نسبت به سایر مصادیق خسارت دانست.

۵. جلوگیری از مغفول ماندن مصداقی خاص: ممکن است برخی از مصادیق موضوع واقعی حکم، به دلایلی در معرض غفلت مخاطب قرار داشته باشد. در اینجا متکلم، با هدف جلب توجه مخاطب به این مصادیق در کنار مصادیق دیگر، حکم را اختصاصاً برای همان مصادیق مورد نظر ایراد می‌کند تا از مغفول ماندن برخی مصادیق حکم خود پیشگیری کند.

۶. بیان حکمت برای حکم: گاهی افزودن قید به موضوع اصلی و محدود کردن آن به موضوعی خاص، به غرض اشاره به حکمتی برای تشریع آن حکم است؛ نه آنکه حکم، مقید به آن قید باشد.

مثلاً در آیه شریفه حرمت ربیبه، «رَبَائِب» مقید به «الَّتِي فِي حُجُورِكُمْ» شده، که طبیعتاً شامل تمام ربائب نمی‌شود؛ در حالی که حکم حرمت ازدواج به ربائب، اختصاص به این مورد ندارد و به نظر می‌رسد که قید آیه برای اشاره به حکمت این حکم است.

۷. وجود مانع برای بیان موضوع واقعی: گاهی نیاوردن موضوع واقعی در خطاب، برخاسته از وجود مانعی برای بیان آن است. این مانع می‌تواند از چند ناحیه -مانع از سوی متکلم (مثل نبودن فرصت گوینده برای تبیین موضوع واقعی)، از سوی مخاطب (مثل آمادگی نداشتن مخاطب برای دریافت موضوع واقعی در اثر قصور در فهم حکم واقعی، ضعف مخاطب در امثال حکم و لزوم تدریج در ابلاغ حکم، تأثیر معکوس در امثال امر در صورت بیان حکم واقعی و...) و مانع از سوی فضای پیرامونی خطاب (مثل تقیه، بازخورد

پیشینه
موضوعی

واکاوی جایگاه «الغای خصوصیت» در استنباط

منفی اجتماعی بیان موضوع واقعی حکم و...)- تصویر شود.

۸. تشریف و تکریم بخشی از مکلفان: با توجه به آنکه اصطلاح «موضوع حکم» شامل «مكلف به حکم» نیز می‌شود، گاهی اختصاص حکم به برخی از مکلفان به آن حکم، به جهت تکریم و تشریف قسم خاصی از ایشان است.

برای نمونه، هرچند -بر اساس مشهور میان امامیان- عموم مردم مكلف به حکم روزه هستند؛ اما در آیه شریفه «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ»^۱ خطاب، متوجه خصوص مؤمنان شده است و این اختصاص، ممکن است از باب تکریم و تشریف این قسم، از میان عموم مکلفان باشد.

۹. عدم تأثیر خطاب عام: در برخی موارد، هرچند مخاطب حکم در واقع، عام است؛ ولی گوینده چون تأثیری در خطاب عام نسبت به عموم نمی‌بیند، حکم را متوجه قسم خاصی می‌کند که به حکم، توجه و آن را امثال می‌کنند. شاید وجه اختصاص بسیاری از احکام یادشده در آیات و روایات، به «مؤمنان» یا «مسلمانان» -به‌رغم آنکه بر اساس نظر مشهور امامیان، کفار نیز مکلف به فروع دین هستند- همین نکته باشد.

۵. تنبیهات الغای خصوصیت

در پایان بحث الغای خصوصیت، اشاره به چند نکته برای روشن‌تر شدن بحث لازم است:

۱. اجتماع «موضوعیت» و «الغای خصوصیت» در ادله: در خطاب و دلیلی که الغای خصوصیت صورت می‌گیرد، ممکن است جهات و حیثیات دیگری در حکم، ملحوظ باشد که نسبت به آن حیثیات، الغای خصوصیت، احراز نشده باشد و اصالة الموضوعیه جریان داشته باشد. برای نمونه، موضوع حکم حرمت در آیه ربیبه، عنوان «رَبَائِكُمْ اللَّاتِي فِي حُجُورِكُمْ مِنْ نِسَائِكُمُ اللَّاتِي دَخَلْتُمْ بِهِنَّ» است که با الغای خصوصیت، دخالت وصف «اللَّاتِي فِي حُجُورِكُمْ» در حکم، نفی می‌شود؛ اما دخالت اجزای دیگر عنوان در حکم -یعنی «رَبَائِكُمْ» و «مِنْ نِسَائِكُمُ اللَّاتِي دَخَلْتُمْ بِهِنَّ»-، بر اساس اصالة الموضوعیه، همچنان باقی می‌ماند. اساساً شاید در غالب روایاتی که در فضای پرسش و پاسخ میان سائل و امام صادر شده،

پیشینه
اصول فقهیه

در
این
موضوع
تفاوت
است

۱. سورة بقره، آیه ۱۸۳.

نمی‌توان خطاب را از همه جهات و حیثیات، الغای خصوصیت کرد؛ همان‌گونه که نمی‌توان نسبت به همه حیثیات و جهات، قائل به موضوعیت و خصوصیت شد.

۲. انواع خصوصیت ملغا: «خصوصیتی» که در فرایند الغای خصوصیت، نفی می‌شود، به چند گونه قابل فرض است:

الف) خصوصیات فردی؛ مثلاً اگر در روایتی، دربارهٔ روش کفن نمودن مردی معین پرسش و پاسخ شود، و بخواهیم حکم آن را به تمام مردان میت تسری دهیم، باید «خصوصیات فردی» موضوع واقع در «اصل» را الغاء نموده، و حکم را شامل تمام افراد «صنف» مرد بدانیم.

ب) خصوصیات صنفی؛ مثلاً اگر در روایتی، حکم مردی بیان شده باشد که در تعداد رکعات نماز شک کرده، و ما آن را به زنان نیز تعمیم دهیم، «خصوصیات صنفی» مرد را الغاء کرده‌ایم و حکم را شامل همه «نوع انسان» دانسته‌ایم.

ج) خصوصیات نوعی؛ مثلاً اگر در روایتی، امر به اطعام انسان گرسنه شده باشد و ما بخواهیم آن را به مطلق حیوان سرایت دهیم، باید «خصوصیات نوعی» انسان را الغاء کنیم تا حکم را شامل جنس «حیوان» بدانیم.

د) خصوصیات جنسی؛ مثلاً اگر در روایتی، امر به سقاییت انسان یا حیوان تشنه شده باشد و بخواهیم حکم را به مطلق موجود زنده سرایت دهیم، باید «خصوصیات جنسی» حیوان را الغاء کنیم تا حکم شامل گیاهان و درختان نیز بشود.

۳. الغای خصوصیت در عرف عام و خاص: الغای خصوصیت، از آن جهت که در چه فضا و عرفی فهمیده می‌شود، دو گونه است: گاهی به گونه‌ای است که عموم مردم (عرف عام) آن را درک می‌کنند؛ یعنی اگر هریک از افراد عرف، با آن خطاب مواجه شود، می‌تواند عدم خصوصیت موضوع را اذعان کند و گاهی الغای خصوصیت، صرفاً در فضای ذهنیت عرف خاص شکل می‌گیرد و این‌گونه نیست که همهٔ افراد عرف، در مواجهه با آن خطاب، بتوانند الغای خصوصیت کنند. از این رو، برخی موارد الغای خصوصیت در فضای خطابات دینی، برای عموم افراد در دسترس نیست؛ بلکه صرفاً افرادی می‌توانند آن را دریابند که با خطابات دینی، ارتباط و انس داشته‌اند.

پیشینه
مفهوم

واکاوی جایگاه «الغای خصوصیت» در استنباط

البته این ارتباط و مؤانست، گاهی در حد بسیط و غیرتخصصی، کافی است تا عرف خاص بتواند الغای خصوصیت کند، و گاهی باید در سطحی تخصصی و عمیق حاصل شود تا زمینه الغای خصوصیت فراهم شود. مثلاً در میان اسباب الغای خصوصیت، «ارتکاز متشرعه» حاصل ارتباط و مؤانست ساده و غیرتخصصی عرف خاص مسلمانان؛ اما «شم الفقاهه» و «مذاق شارع» نتیجه ارتباط و مؤانستی تخصصی و عمیق با معارف دینی است.

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

حاصل مباحث گذشته را می‌توان در چند نکته، ارائه کرد:

۱. بحث «الغای خصوصیت» به‌رغم آنکه رویه‌ای عقلایی و فی‌الجمله مورد استفاده فقیهان بوده است و پیشینه‌ای بیش از دو قرن در کتب فقهی دارد، اما جایگاه اصولی بایسته خود را تا پیش از کتاب «الفائق» نیافته است.
۲. الغای خصوصیت یعنی تسری حکم از موضوع یادشده در خطاب به موردی دیگر، به جهت احتمال ندادن خصوصیت موضوع مذکور در خطاب و نبود مانعی از تعمیم در مورد دیگر؛ به شرط نبود نصی بر این تسری.
۳. قاعده اولیه در مواجهه با قیود یادشده در خطاب برای یک حکم، خصوصیت داشتن آن قیود، و به عبارت دیگر اصالة الموضوعیه است. از این رو، مباحثی همچون «الغای خصوصیت»، باید به‌عنوان قواعدی برای خروج از این اصل بررسی شود.
۴. از میان عناوین پرتکراری که به‌عنوان اسباب تعمیم حکم در کلمات فقها و کتاب «الفائق» آمده است، می‌توان سه عنوان «الغای خصوصیت»، «تنقیح مناط» و «اولویت» را عوامل و اسباب اصلی برای تعمیم حکم دانست و سایر عناوین، همچون «مناسبات حکم و موضوع»، «مذاق شارع» و... را قرائین و عواملی برای تحقق یکی از این سه سبب برشمرد.
۵. حجیت الغای خصوصیت در مواردی مبتنی بر «حجیت ظهور» و برآمده از استظهار عرفی عدم خصوصیت به جهت عواملی مثل ارتکاز عرفی یا متشرعی، مناسبات حکم و موضوع و... و در مواردی دیگر از باب «حجیت قطع یا اطمینان به عدم خصوصیت» به جهت عواملی مانند تجمیع شواهد و حساب احتمالات است.
۶. در موارد الغای خصوصیت از موضوع خطاب، باید بین موضوع یادشده و موضوع

پیشینه
اصول فقهی

در
مباحث
فقهی

واقعی، ارتباط و نسبتی برقرار باشد که مصحح جایگزین شدن موضوع مذکور به جای موضوع واقعی باشد؛ از قبیل اینکه موضوع مذکور، مثال، مصداق غالب یا اظهر، مقدمه یا سبب غیر منحصراً و یا طریقی برای موضوع واقعی باشد.

۷. در الغای خصوصیت باید وجه عقلایی و حکیمانه‌ای متکلم را وادارد که موضوع اصلی را یاد نکند و چیز دیگری را موضوع خطاب خود قرار دهد؛ مثل سهولت در بیان، تناسب پاسخ با پرسش مخاطب، رواج مصداق در فضای صدور، اهمیت مصداق مذکور، جلوگیری از مغفول ماندن مصداقی خاص، بیان حکمتی برای حکم، وجود مانع برای بیان موضوع واقعی، تشریف و تکریم بخشی از مکلفان، عدم تأثیر خطاب عام.

منابع و مآخذ

*. قرآن کریم.

۱. ابن درید، محمد بن حسن، *جمهرة اللغة*، بیروت: دار العلم للملایین، چ ۱، ۱۹۸۸ م.
۲. ابن فارس، احمد، *معجم مقاییس اللغة*، قم: مکتب الإعلام الإسلامی، چ ۱، ۱۴۰۴ ق.
۳. ایجی، عضدالدین عبدالرحمن، *شرح مختصر المنتهی الأصولی*، بیروت: دار الکتب العلمیة، چ ۱، ۱۴۲۴ ق.
۴. بحرانی، یوسف، *الحدائق الناضرة فی أحكام العترة الطاهرة*، قم: مؤسسه النشر الإسلامی، چ ۱، ۱۳۶۳ ش.
۵. بروجردی، محمد حسین، *لمحات الأصول*، قم: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، چ ۱، ۱۴۲۱ ق.
۶. بهبهانی، محمدباقر، *الرسائل الفقهیة*، قم: مؤسسه العلامة المجدد الوحید البهبهانی، چ ۱، ۱۳۷۸ ش.
۷. _____، *حاشیة مجمع الفائدة و البرهان*، قم: مؤسسه العلامة الوحید البهبهانی، ۱۴۱۷ ق.
۸. جمعی از پژوهشگران، *موسوعة الفقه الإسلامی طبقاً لمذهب أهل البيت*، قم: مؤسسه دائرة المعارف فقه اسلامی بر مذهب اهل بیت، چ ۱، ۱۴۲۳ ق.
۹. جوهری، اسماعیل بن حماد، *الصحاح*، بیروت: دار العلم للملایین، چ ۱، ۱۳۷۶ ق.
۱۰. حر عاملی، محمد بن حسن، *تفصیل وسائل الشیعة إلى تحصیل مسائل الشریعة*، قم: مؤسسه آل البيت (علیه السلام) لإحياء التراث، چ ۱، ۱۴۱۶ ق.
۱۱. حکیم، محسن، *مستمک العروة الوثقی*، قم: دار التفسیر، چ ۱، ۱۳۷۴ ش.
۱۲. حلّی، علامه حلّی، حسن بن یوسف، *نهاية الوصول الى علم الأصول*، قم: مؤسسه امام صادق (علیه السلام)، چ ۱، ۱۴۲۵ ق.
۱۳. حلّی، محقق حلّی، جعفر بن حسن، *معارج الأصول*، لندن: مؤسسه امام علی (علیه السلام)، چ ۱، ۱۴۲۳ ق.
۱۴. خلیل، ابن احمد فراهیدی، *العین*، قم: هجرت، چ ۲، ۱۴۰۹ ق.

پژوهش‌های
فقهی-اصول

و کاوی جایگاه «الغای خصوصیت» در استنباط

١٥. روحاني، محمدصادق، فقه الصادق عليه السلام، قم: آيين دانش، ج ١، ١٤٣٥ق.
١٦. زبيدي، محمد مرتضى، تاج العروس من جواهر القاموس، بيروت: دار الفكر، ج ١، ١٤١٤ق.
١٧. زمخشري، محمود بن عمر، مقدمة الأدب، تهران: مطالعات اسلامي دانشگاه تهران، ج ١، ١٣٨٦ش.
١٨. ساعدي، جعفر، «وحدت مناط و الغاي خصوصيت»، فصلنامه فقه اهل بيت عليهم السلام، ش ٥٠، قم: مؤسسه دائرة المعارف فقه اسلامي بر مذهب اهل بيت عليهم السلام، تابستان ١٣٨٦ش.
١٩. سبحاني تبريزي، جعفر، الوسيط في أصول الفقه، قم: مؤسسه امام صادق عليه السلام، ج ١١، ١٣٨٨ش.
٢٠. طباطبائي، سيد مجاهد، محمد بن علي، مفاتيح الأصول، قم: مؤسسه آل البيت عليهم السلام، ج ١، [بي تا].
٢١. طوسي، محمد بن حسن، تهذيب الأحكام، تهران: دار الكتب الإسلامية، ج ١، ١٣٦٥ش.
٢٢. فياضی، مسعود، «تفاوت تنقيح مناط و الغاي خصوصيت، با قياس»، فصلنامه حقوق اسلامي، ش ٤٢، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامي، پاييز ١٣٩٣ش.
٢٣. كاشف الغطاء، جعفر بن خضر، شرح الشيخ جعفر على قواعد العلامة ابن المطهر، نجف اشرف: الذخائر، ج ١، ١٤٢٠ق.
٢٤. كاشف الغطاء، حسن بن جعفر، أنوار الفقهاء، نجف اشرف: مؤسسه كاشف الغطاء، ج ١، ١٤٢٢ق.
٢٥. كاشف الغطاء، علي بن جعفر، شرح خيارات اللمعة، قم: مؤسسه النشر الإسلامي، ج ١، ١٣٨١ش.
٢٦. كاشف الغطاء، موسى بن جعفر، منية الراغب في شرح بلغة الطالب، نجف: مؤسسه كاشف الغطاء، [بي تا].
٢٧. كليني، محمد بن يعقوب، الكافي، قم: نشر دار الحديث، ج ١، ١٣٨٧ش.
٢٨. لجنة الفقه المعاصر، الفائق في الأصول، قم: مؤسسه النشر للحوارات العلمية، ج ٥، ١٤٤٤ق.
٢٩. مراغي، مير عبدالفتاح، العناوين الفقهية، قم: مؤسسه النشر الإسلامي، ج ١، ١٤١٧ق.
٣٠. مركز تحقيقات كامپوتري علوم اسلامي (نور)، اصول فقه ٢؛ جامع فقه ٣؛ قاموس النور ٢.
٣١. موسوي، علي عباس، «إلغاء الخصوصية عند الفقهاء»، فصلية فقه أهل البيت عليهم السلام، ش ٢٧، قم: مؤسسه دائرة المعارف فقه اسلامي بر مذهب اهل بيت عليهم السلام، ١٤٢٣ق.
٣٢. نجفی، محمدحسن، جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام، بيروت: إحياء التراث العربي، ج ١، [بي تا].
٣٣. نراقي، احمد بن محمد مهدي، عوائد الأيام، قم: انتشارات دفتر تبليغات قم، ج ١، ١٣٧٥ش.
٣٤. يزدي، محمد كاظم، العروة الوثقى، قم: مؤسسه النشر الإسلامي، ج ١، ١٤١٩ق.

پژوهشگاه
فرهنگ و اندیشه

دوره ٢٠ سال ١٤٠٢

خلاصة المقالات

قراءة جديدة لمفاهيم ألفاظ المنع وأساليبه في المصادر الوحيائية

السيد موسى الشبيري الزنجاني

الخلاصة

قد استعملت في النصوص الشرعية أساليب ومواد مختلفة للمنع، وهناك خلاف في مدلول العديد منها أو كيفية دلالتها. تدرس هذه المقالة الأكثر شيوعاً منها. قد وُضع بعض الكلمات للدلالة على الحرمة، مثل «يحرم» وبعض آخر -نظير «لا ينبغي»- وإن لم يكن موضوعاً للحرمة، بل يشمل كلاً من الحرمة والكراهة لغةً إلا أن له ظهوراً إطلاقياً في الحرمة؛ كما أن أسلوب «صبغة النهي» و«الجملة الخبرية في مقام إنشاء النهي» قد تم وضعهما لمطلق النهي، ولكن العقل يقتضي ضرورة امتثالهما؛ لأن حكم العقل وبناء العقلاء على لزوم امتثال طلب المولى ما لم تثبت الرخصة منه ولا يجوز للعبد أن يتذرع لعدم الامتثال بأنه احتمال عدم كون طلب المولى إلزامياً. كما أن ضرباً آخر من ألفاظ النهي -مثل «لا يحب»- ظاهر في النهي التنزيهي؛ لأن استعمال هذه الألفاظ لإرادة الحرمة ليس شائعاً من جهة، ومن جهة أخرى فإن استعمال عبارة جامعة بين المرتبة الشديدة والخفيفة لا يصلح للتعبير عن الحرمة؛ ولذلك سيكون له نوع من الظهور العرفي في المرتبة الخفيفة وهي الكراهة. **مفاتيح البحث:** ألفاظ المنع، أسلوب المنع، لا ينبغي، لا يحب، كره.

موسى الشبيري
الزنجاني

خلاصة المقالات

مهام سياق المقابلة وطريقة إعادة التعرف عليه

مع التركيز على تطبيقاته في الاستنباط الفقهي

— حسن رضائي الصرمي، علي أكبر الدهقاني الأشكذري، مسيح البروجردی —

الخلاصة

يعتبر ظهور الكلام المصدر الأكثر كفاءة لتلقي مرادات المتكلم، والظهور نفسه يظهر في ظلّ القرائن اللفظية وغير اللفظية الحاكمة على المفردات. يُعدّ السياق من أكثر القرائن غير اللفظية تأثيراً وله أنواع عديدة. سياق المقابلة هو نوع من هذا القبيل، له هوية قريبة من وحدة السياق، ينبثق منه الظهور على أساس التقابل والمواجهة، ومعتبر ومتبع استناداً إلى أدلة حجّة الظواهر. خصوصية التقابل تقتضي الوحدة والفرقة بين طرفي التقابل، وهي تختلف باختلاف العلاقة التسيية بين الطرفين. إنّ تواجد سياق المقابلة لا يعتمد نوعاً على مقام البيان؛ على الرغم من وجود هذا الاعتماد في بعض الحالات. إنّ سياق المقابلة مؤثر للغاية في التعرف على معاني المفردات، والميزات التي يريدها المتكلم في المعنى، والمعنى اللغوي للكلمة، ونفي القيود المحتملة، وحتى التعرف على النسخة الصحيحة. تتكرر أنواع سياق المقابلة، وتظهر أساليبها الرائجة في إطار الوصف بالـ«غير»، والغاية، والتقسيم، والبدل والمبدل منه والعطف. بعض أنواع السياق مكتومة، وله شمولية ونطاق شاسع يؤثر على فهم وتفسير مجموعة واسعة من روايات المعصومين عليه السلام وأقوال الفقهاء.

مفاتيح البحث: القرينة، السياق، سياق المقابلة، الظهور، الاتحاد، المقابلة.

مجله
فقهیه
اصولیه

شماره ۲۶ سال ۱۴۰۲

تقييم نظرية «زوائد علم الأصول» بالتركيز على نقد كتاب «زوائد الأصول»

مهدي معتمدي، علي أصغر سلطاني

الخلاصة

إنّ علم الأصول - وباعتباره من أهمّ مقدّمات الاستنباط - لقد اتّهم بالتضخّم والاهتمام بمسائل زائدة لا تستخدم في طريق الاستنباط. و ممّن أورد هذا الاتّهام مؤلّف كتاب «زوائد أصول الفقه» حيث يعتقد أنّ جزءاً كبيراً من مسائل أصول الفقه زائد عن الحاجة، ويرى ضرورة تحويل هذا العلم لتجنّب المسائل العقيمة البعيدة عن غرض الاستنباط؛ إلّا أنّ الدّراسة الدّقيقة لما يذكر في هذا المقال من أدلّة، يثبت خطأ الرّأي المذكور وأنّ معظم مسائل هذا العلم - رغم وجود بعض المواضيع الزائدة فيها - عمليّة ولا يستغني عنه الفقيه في عملية الاستنباط. فالاتباه إلى النقاط التالية يكشف زيف هذه الشّبهة: (أ) إنّ النّظرة الدّقيقة إلى محلّ الخلاف ومباني الأصوليين في المسائل المذكورة يتبيّن فيها تطبيق هذه المواضيع. (ب) إنّ ذكر العديد من التّدقيقات الأصولية يؤدّي إلى كشف مسألة أكثر كلفة و هذا الأمر فيه فوائد عديدة. (ج) بعض المسائل يعتبر من مبادئ علم الأصول التّصورية أو التّصديقية ولم يتناوله علم آخر أو لم يكن نوع النّظر إليه متوافق مع هدف الفقيه، فتجب معالجته في علم الأصول. ويبدو أنّ عدم تصور صحيح ووعي كاف لأبعاد كلّ قضيّة والمباني الأصولية المحيطة بها هو الذي أثار هذه الشّبهة. **مفاتيح البحث:** علم الأصول، الزوائد، مسائل العلم، مجال التدوين، مجال التعليم.

مجلّة
فقه
المسائل

خلاصة المقالات

دراسة في حجّة أصالة الثّبات اعتماداً على دليل الانسداد الصّغير

مسعود عطّار منش

الخلاصة

نظراً للفجوة الزّمنية الطّويلة بين صدور الآيات والروايات ووصولها إلى الزّمن الرّاهن، فقد حدثت احتمالات مثل ظاهرة التّنقل، وفقدان القرائن العامّة، وتغيّر ظروف صدور الرّواية... وظهرت إمكانيّة تغيّر ظهور النّصوص الدّينية. ومن أجل حلّ هذه المشكلة وهي تغيّر ظهور الألفاظ، اعتمد علماء العلوم الإسلاميّة على «أصالة الثّبات» لإثبات استمراريّة وثباته. وقد استدّلوا على اعتبار الأصل المذكور بنقاط مثل سيرة العقلاء والاستصحاب وغيرهما. يبدو أنّ الأدلّة المقدّمة لأصالة الثّبات لا يخلو عن الإشكال، ولا يمكن الاستدلال على ظواهر النّصوص الدّينية بالاعتماد على الأدلّة الأوّليّة، ولكن نعتقد أنّه من الممكن القول باعتبار الظّن بظهور زمن الصّدور استناداً إلى الدّليل الثّانوي وهو الانسداد الصّغير، وفي ضوء ذلك تتمكّن من إعادة مصداقيّة النّصوص الدّينية؛ سواء كانت موافقة لأصالة الثّبات أم معارضة لها.

مفاتيح البحث: أصالة الثّبات، أصل عدم التّنقل، الاستصحاب القهقري، الظّهور، الانسداد.

مجله
فقه اسلامی
اصولی

سال ششم، شماره ۶، سال ۱۴۰۲

مراجعة منهجية لنظرية المصلحة السلوكية بمنهج كلامي و عقائدي لجانبها الإيجابي

علي الهاشمي

چكیده

نظرية المصلحة السلوكية هي إحدى مبادرات الشيخ الأنصاري في تصحيح جعل الأمارات الظنية من قبل الشارع. ورغم أن هذه النظرية معروضة في شكل رؤية متماسكة ومنهجية في مجموعة مؤلفات الشيخ الأنصاري الأصولية، إلا أن الأصوليين لم يبدلوا الاهتمام المناسب بهذا النظام ومبانيه الكلامية. إن جعل المصلحة السلوكية في مقابل مسلك الطريقة، وإثارة التنافي بينهما، وشمولها على التصويب الباطل، وعدم القبول بحيثية مستقلة تسمى سلوك الأمانة إلى جانب الأمانة نفسها، هي من أهم تحديات عقيدة الشيخ هذه. وفي التقرير المختار لهذه النظرية، الذي تم من خلال استخراج منظومة فكر الشيخ الأنصاري بالتدقيق في فرائد الأصول وخاصة مطارح الأنظار، يحصل الارتباط بين الطريقة والمنسب من هذه النظرية هو مبانيها الكلامية والعقائدية التي تعتبر أسانيد إيجابية للبحث، وقد صرح بها الشيخ بوضوح. وعبر تحليل وإعادة قراءة فكر الشيخ ومبانيه الكلامية في هذه النظرية وإضافة وجهات نظر إيجابية مكتملة إلى النقاش، يتضح الوجه المقبول والمتقدم لهذه النظرية. **مفاتيح البحث:** شبهة ابن قبة، المصلحة السلوكية، الطريقة، التدارك، الجانب الإيجابي، قاعدة اللطف.

پیشینه
مبانی

خلاصه
مقاله

مراجعة في مكانة «إلغاء الخصوصية» في الاستنباط

محسن بورأكبر الكراني، السيدعلي يحيى زاده فيروز آباد

چکیده

يعتبر تعميم الحكم من الموضوع المذكور في النصّ الشرعي إلى ما سواه، من المسائل الهامة في الاستنباط وخاصة في المسائل المستحدثة. وقد تمّ جمع وتحليل بعض أسباب تعميم الأحكام، ومنها «إلغاء الخصوصية» في كتاب «الفائق في الأصول». ومع ذلك وعلى الرغم من تطبيق هذه القاعدة في الاستنباطات الفقهيّة تطبيقاً يعتدّ به، إلّا أنّ هذا الموضوع لم تتمّ مناقشته بشكل مستقلّ قبل هذا الكتاب. تحاول هذه المقالة وباستخدام دروس الأستاذ علي رضا أعرافي، تعميق هذه المناقشة وإكمالها وتصحيحها. وفي هذا الصّدّد، وبعد بيان خلفيّة المناقشة وتقرير محتوى «الفائق» في هذا الباب، بالإضافة إلى تعديد بعض مزايا هذا الكتاب ومبادراته في هذه المناقشة، فقد تمّ تقديم تأملات وملاحظات حول بعض مواضعه، لا سيّما في مجال بيان «أسباب إلغاء الخصوصية» في قسمين: «الظهور في عدم الخصوصية» و«حصول العلم بعدم الخصوصية» وفي التّهاية، تمّ اقتراح بعض النقاط لإزالة بعض أوجه القصور وتكملة النقاش إطار خمسة محاور.

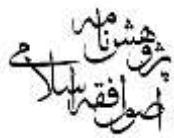
مفاتيح البحث: إلغاء الخصوصية، تنقيح المناط، عدم الخصوصية، إلغاء الخصوصية، الفائق في الأصول، أصالة الموضوعيّة.

پیشینه
مباحثه

سال نشر: ۱۴۰۲

الفهرس

- | | |
|-----|--|
| ٥ | قراءة جديدة لمفاهيم ألفاظ المنع وأساليبه في المصادر الوحيائية
السيد موسى الشبيري الزنجاني |
| ٣٧ | مهام سياق المقابلة وطريقة إعادة التعرف عليه مع التركيز على تطبيقاته
حسن رضائي الصرمي، علي أكبر الدهقاني الأشكذري، مسيح البروجدي |
| ٦٥ | تقييم نظرية «زوائد علم الأصول» بالتركيز على نقد كتاب «زوائد الأصول»
مهدي معتمدي، علي أصغر سلطاني |
| ٩٩ | دراسة في حجّة أصالة الثبات اعتماداً على دليل الانسداد الصّغير
مسعود عطار منش |
| ١٢٩ | مراجعة منهجية لنظرية المصلحة السلوكية بمنهج كلامي و عقائدي لجانبها الإيجابي
علي الهاشمي |
| ١٥٥ | مراجعة في مكانة «إلغاء الخصوصية» في الاستنباط
محسن بورأكبر الكراني، السيد علي يحيى زاده فيروز آباد |



مجلة سنوية علمية - متخصصة

السنة السادسة - العدد ٦ - سنة ١٤٢٥

صاحب البرائة: السيد علي الشبيري.

المدير العام: السيد علي الشبيري.

رئيس التحرير: اباالقاسم المقيمي الحاجي.

المدير التنفيذي: علي اكبر الدهقاني الأشكذري.

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

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

الهيديجي.

العنوان: قم المقدسة، شارع المعلم، الزقاق ٢١، الرقم ٣١١، مدرسة الإمام محمد

الباقر عليه السلام الفقهية، الطابق الثاني، الرمز البريدي ٣٧١٥٧٩٩٣٤٨.

الموقع على الإنترنت: osoul.mfeb.ir

البريد الإلكتروني: osoul@mfeb.ir