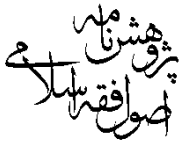


سالنامهٔ علمی ـ تخصصی
سال هفتم، شمارهٔ ۷، سال ۱۴۰۳



صاحب امتیاز: سیدعلی شبیری.
مدیر مسئول: سیدعلی شبیری.
سردبیر: ابوالقاسم مقیمی‌حاجی.
هیئت تحریریه: محمد قائینی، محمد عندلیب، سیدمحمد شبیری، ابوالقاسم مقیمی‌حاجی، قدیرعلی شمس، سیدمحمدجواد شبیری، علی فاضلی‌هیدجی.
آدرس: قم، خیابان معلم، کوچهٔ ۲۱، پلاک ۳۱۱، مدرسهٔ فقهی امام محمدباقر علیه‌السلام، طبقهٔ 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 بردارندهٔ نوآوری بوده و دست‌کم یکی از ویژگی‌های زیر را داشته باشد:
ارائه‌کنندهٔ نظریه یا یافتهٔ جدید علمی؛
ارائه‌کنندهٔ تقریر و تبیین جدید از یک نظریه؛
ارائه‌کنندهٔ استدلال جدید برای یک نظریه؛
ارائهٔ 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 ۱٤ تنظیم شود.
• مقاله در جای دیگری نشر نیافته یا هم‌زمان برای مجلهٔ 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)؛
• بدنهٔ اصلی مقاله (آرا، ادله، نقد و بررسی)؛
• نتیجه؛
• منابع و مآخذ.

روش ارجاع به منابع در متن و پایان مقاله

۱. آدرس‌دهی مقاله باید به روش پانوشت 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.
٤. نقل مطالب مجله با ذکر مأخذ بلامانع است.

فهرست مطالب

مؤلّفه‌ها و موانع استفادهٔ اطلاق از «ترک استفصال» با بهره‌گیری از منابع مکتوب سید موسی شبیری زنجانی	۵
راه‌های کشف اهمیت ملاک تکلیف در تزاحم مقام امتثال محمد محمدی قائنی، سید هادی حسینی نسب	۲۵
بازخوانی حدیث «لا ضرر» از جهت اختصاص به حقّ‌النّاس با تأکید بر فرهنگ دوران صدور مسعود عطارمنش	۵۱
واکاوی استقلال وتبعیت حجیت مدلول التزامی در فرض سقوط مدلول مطابقی؛ با تأکید بر مبانی محقق خویی و شهید صدر امیرحسین ایمانی، عباس نوری احمدآبادی	۸۷
بررسی ملاک تقدیم به هنگام ضعف ظهور حاکم علی سلیمانی	۱۱۷
تطور مسلک «تعهد» در وضع و ارزیابی آن احسان کرمانشاهی، علی دلیر	۱۳۹

سالنامهٔ علمی ـ تخصصی
سال هشتم، شمارهٔ ۸، سال ۱۴۰۴

مؤلّفه‌ها و موانع استفادهٔ اطلاق از «ترک استفصال» با بهره‌گیری از منابع مکتوب[1]

سید موسی شبیری زنجانی[2]

چکیده

از جمله مناشئ استظهارِ اطلاق، «ترک استفصال» است. در این روش، می‌توان از پرسش و پاسخی که دربارهٔ قضیهٔ شخصیه‌ای است که یا واقع شده و یا می‌خواهد واقع شود اما شکل‌های مختلفی ندارد، استفادهٔ اطلاق نمود؛ زیرا اگرچه از نظر ثبوتی، فروض مختلفی برای این قضیهٔ شخصیه متصور است ولی مجیب، بدون آگاهی از مشخصات دقیق قضیه، حکم را بیان نموده و هیچ گونه استفصال یا تفصیلی نداده است. بنابراین می‌توان شمول حکم نسبت به تمامی فروض را استظهار نمود. هدف از پژوهش، بررسی زوایای پرشمار موضوع، به

۱. تاریخ دریافت مقاله: ۱۴۰۳/۵/۱۷ تاریخ تأیید مقاله: ۱۴۰۳/۱۲/۳۰

۲. این مقاله از مباحث درس خارج حضرت آیت الله العظمی شبیری زنجانی‌ﷺ در مرکز فقهی امام محمدباقرؑ به همت آقایان حسین سنایی و علیرضا اصغری تدوین شده و توسط آقایان سید عبدالحسین آل یاسین و علی گنجعلی نظارت شده است.

mfemb110@gmail.com

عنوان یک مسئلهٔ اصول‌فقهی در سایهٔ تطبیق بر فروعات فقهی است که کم‌فروغ بودنِ بحث از این مسئله در کتب اصول فقه، ضرورت این پژوهش را دوچندان کرده است. این پژوهش، بر پایهٔ روش تحلیلی-توصیفی، و گردآوری اطلاعات به شکل کتابخانه‌ای سامان یافته، و اهم یافته‌های آن -افزون بر تبیین دقیق مفهوم «ترک استفصال» و تطبیق بر نمونه‌های فقهی- پی‌جویی مؤلفه‌ها و موانع تأثیرگذار در استفادهٔ اطلاق از ترک استفصال است. این مؤلفه‌ها عبارتند از: نبودِ اجمال در مراد استعمالیِ الفاظ پرسش، وجود شقوق مختلف برای مراد استعمالی از نظر ثبوتی، و عدم استفصال یا تفصیل مجیب. موانع نیز عبارتند از: تضیّق وضعی پرسش، انصراف پرسش، قرینهٔ مقالیّه بر تقیید و احراز یا احتمال قابل توجه نسبت به علم مجیب به نحوهٔ تحقق مورد پرسش.
واژگان کلیدی: ترک استفصال، ترک تفصیل، ترک استیضاح، اطلاق لفظی، اطلاق مقامی.

مقدمه

در کلمات فقیهان، برای اثبات شمول حکم نسبت به افراد یا حالات مختلف، از راه‌های پرشماری همچون اطلاق لفظی و الفاظ عموم استفاده شده است؛ یکی از راه‌های مطرح برای استنباط شمول حکم، استفاده از «ترک استفصال» است. این اصطلاح در موردی به کار می‌رود که شخصی دربارهٔ یک قضیهٔ شخصیّه که شکل‌های مختلفی ندارد، پرسشی می‌پرسد و اجمالی در مراد استعمالی پرسش او وجود ندارد؛ اما از نظر ثبوتی، شقوقی برای آن وجود دارد، با این حال، مجیب بدون علم به مشخصات دقیق موضوع، و بدون هیچ‌گونه استفصال یا تفصیلی، حکمی دربارهٔ آن صادر می‌کند؛ مانند اینکه کسی از مرجع تقلید خود بپرسد: «من در لباس نجس نماز خوانده‌ام، آیا اعادهٔ آن لازم است؟» و مرجع نیز بدون هرگونه استفصال یا تفصیلی، و بدون علم به نوع نجاست و مقدار آن، پاسخ دهد: «اعاده لازم نیست.» در این مثال، پرسشگر از قضیهٔ شخصیه‌ای پرسیده است که یک مصداق مشخص دارد و مراد استعمالی الفاظ او نیز روشن است؛ اما شقوق مختلفی دربارهٔ آن تصوّر می‌شود؛ زیرا ممکن است آن نجاست، بول یا خون بوده باشد؛ اگر خون بوده، محتمل است مقدارش کمتر از یک درهم یا بیش از آن بوده باشد؛ ولی مجیب بدون آگاهی از جزئیاتِ مصداق، و بدون استفصال یا تفصیل، به عدم اعاده حکم کرده است، پس شنونده می‌تواند

نتیجه بگیرد که این حکم، مطلق بوده و نسبت به همهٔ صور محتمل جاری است.

پیشینه

«ترک استفصال» در مباحث فقهی، از سوی فقیهان از جمله شیخ طوسی، و علامه حلی مورد تمسک قرار گرفته است.[1] افزون بر این، فقیهانی همچون علامه حلی، شهید اول، شهید ثانی، فاضل تونی، محقق قمی، و سید مجاهد و محقق نراقی[2]، آن را به عنوان یک قاعده، طرح و بررسی کرده‌اند.

در منابع بسیاری از ترک استفصال -که آن را به عنوان یک قاعده بررسی کرده‌اند-، با عبارت «ترك الاستفصال في حكاية الحال مع قيام الاحتمال، ينزّل منزلة العموم في المقال»؛ یا شبیه آن یاد شده است.[3] در مقام استدلال، عمدتاً از تعبیر اختصاری «ترک استفصال» یا «عدم استفصال» استفاده شده است؛ اما در برخی از کلمات تعبیر «ترك الاستفسار» آمده است.[4] همچنین احیاناً در تمسک به این قاعده، برخی فقها -مانند شیخ طوسی[5]- از تعابیری مانند: «لم یستفصل» یا «لم یسأل» استفاده کرده‌اند.[6]

---

۱. برای مثال: طوسی، **الخلاف**، ج۵، ص۷٤؛ همو، **المبسوط في فقه الإمامية**، ج٤، ص۲۳۹؛ و حلی، **مختلف الشيعة في أحكام الشريعة**، ج۱، ص۲۷۰؛ همو، **نهاية الإحكام في معرفة الأحكام**، ج۱، ص۲۳٦؛ همو، **منتهى المطلب في تحقيق المذهب**، ج۱۳، ص۱۱۱.

۲. حلی، **نهاية الوصول الى علم الأصول**، ج۲، ص۱۹۲؛ مکی عاملی، **القواعد و الفوائد**، ج۱، ص۲۰۵؛ عاملی، **تمهيد القواعد، ص**۱۷۰، قاعدهٔ ۵۷؛ فاضل تونی، **الوافية في أصول الفقه**، ص۱۱٤؛ گیلانی قمی، **القوانين المحكمة**، ج۱، ص۵۱۲؛ سیدمجاهد، **مفاتيح الأصول**، ص۱۵۱؛ نراقی، **عوائد الأيام**، ص۷۵۹.

۳. حلی، **نهاية الوصول**، ج۲، ص۱۹۲؛ عاملی، **تمهيد القواعد**، ص۱۷۰؛ فاضل تونی، **الوافية في أصول الفقه**، صص۱۱٤-۱۱۵؛ گیلانی قمی، **القوانين المحكمة في الأصول**، ج۱، ص۵۱۲؛ سید مجاهد، **مفاتيح الأصول**، ص۱۵۱؛ کرباسی، **إشارات الأصول**، ص۲۸٦؛ نراقی، **أنيس المجتهدين**، ج۲، ص۷۳۲.

٤. مازندرانی، **شرح الكافي**، ج۹، ص۲٤؛ تبریزی، **أوثق الوسائل**، ص۵۲۵.

۵. طوسی، **المبسوط في فقه الإمامية**، ج٤، ص۲۳۹؛ طوسی، **الخلاف**، ج۵، ص۷٤.

٦. در این زمینه چهار مقاله نیز نگارش یافته است: محمد زنده دل، «گسترهٔ ترک استفصال در استنباطات فقهی»، **مجله فقه و اصول(دانشگاه فردوسی مشهد)**، شمارهٔ ۱۳۵؛ محمد فائزی و علی نهاوندی، «استفادهٔ عموم و اطلاق از ترک استفصال و ترک استیضاح»، **مجلهٔ پژوهش های اصولی**، شمارهٔ ۲٤؛ حمید بر آبادی، «ماهیت ترک استفصال و شرایط آن»، **مجلهٔ فقیهانه**، سال چهارم، شمارهٔ ۱۳؛ علی بیک عبداللهی و حمیده خانم، «حجیت قاعده ترک استفصال و کاربرد آن در فقه امامیه»، **مجلهٔ مطالعات اصول فقه امامیه**، شمارهٔ ۱۹.

مقالهٔ پیش رو، کوشیده است به تبیین دقیقی از ماهیت ترک استفصال بپردازد و با تمرکز بر فقه و روایات، و دوری از زوائد دانش اصول، به تبیین شرایط و موانع برداشت اطلاق از ترک استفصال دست یازد. بررسی اقوائیت اطلاق مستفاد از ترک استفصال نسبت به اطلاق لفظی، و بررسی تفصیلی مانعیت علم و احتمال علم مجیب در استفادهٔ اطلاق، بخشی از نوآوری‌های این مقاله است.

مفهوم شناسی اطلاق[1]

اطلاق در لغت به معنای برداشتن قید و بند و رها کردن است؛ ازاین‌رو برای برداشتن بند از حیوان یا آزاد کردن اسیر، از این تعبیر استفاده می‌شود.[2] ظاهر عبارات اهل لغت این است که اطلاق در جایی به کار می‌رود که قید موجود برداشته می‌شود، اما اطلاق در اصطلاح به معنای سکوت از ذکر قید یا مطلبی است؛ نه اینکه چیزی وجود دارد و آن برداشته می‌شود.

سنخ‌شناسی اطلاقِ برآمده از ترک استفصال و تفاوت آن با دیگر انواع اطلاقات

در یک تقسیم‌بندی کلی، اطلاق به دو قسم اطلاق لفظی و اطلاق مقامی تقسیم می‌شود که در ذیل به توضیح هر یک پرداخته می‌شود:

الف) اطلاق لفظی: مراد از اطلاق لفظی این است که متکلم دربارهٔ یک موضوع کلی، همچون رقبه در جملهٔ «أعتق رقبةً»، که می‌توان ثبوتاً برای آن مصادیق فراوانی فرض کرد یا دربارهٔ یک موضوع جزئی، مثل زید در جملهٔ «أکرم زیداً»، که احوال مختلفی برای آن متصور است، حکمی را بدون تقیید الفاظ و تفریع فروع، بیان کند.

ب) اطلاق مقامی[3]: در اطلاق مقامی، متکلم از بیان مطلبی سکوت می‌کند؛ با اینکه

با اینکه این مقالات در این زمینه نگارش یافته‌اند، اما همچنان بررسی مسئله از نواقصی رنج می‌برد که در بخش پیشینه به آن اشاره شده است.

۱. تعریف «اطلاق» توسط مقرر و به جهت تکمیل مقاله اضافه شده است.

۲. فراهیدی، **کتاب العین**، ج۵، صص۱۰۱-۱۰۲؛ ازهری، **تهذیب اللغة**، ج۹، ص۱۸؛ جوهری، **الصحاح**، ج٤، ص۱۵۱۸؛ احمد بن فارس، **معجم مقاییس اللغة**، ج۳، ص٤۲۰-٤۲۱؛ اصفهانی، **مفردات ألفاظ القرآن**، ص۵۲۳.

۳. تعریف «اطلاق مقامی» توسط مقرر و به جهت تکمیل مقاله اضافه شده است.

اگر آن مطلب، مد نظرش می‌بود آن را بیان می‌کرد که در این فرض می‌توان نتیجه گرفت آن مطلب در نظرش نبوده است. مثلاً اگر عبد از مولی وظایف روزش را بپرسد، و مولی بگوید: نان و برنج بخر و آب بیاور؛ حال اگر عبد شک کند که آیا لازم است که گوشت نیز بخرد؟ وی می‌تواند با تمسک به اطلاق مقامی، وجوب خرید گوشت را نفی نماید. روشن است که در اطلاق مقامی به سعهٔ مفهوم لفظ تمسک نمی‌شود و در مثال یاد شده، نفی وجوب خرید گوشت به جهت عدم ذکر آن است، نه به جهت عدم تقیید خرید نان و برنج؛ زیرا خرید گوشت از قیود خرید نان و برنج نیست.[1]

اطلاق مقامی دو گونه است: اطلاق مقامی دلیل واحد و اطلاق مقامی مجموعهٔ ادله.

اطلاق مقامیِ مجموع ادله، دو گونه است:

الف) در مورد یک موضوع، اگرچه روایات فراوانی صادر شده، ولی در مجموعهٔ این روایات، از ذکر قیدی سکوت شده است؛ مثلاً در هیچ‌کدام از مجموعهٔ ادله‌ای که در مقام بیان اجزای نماز هستند، امر به قنوت نشده است. از این سکوت می‌توان جزء نبودن قنوت را استفاده نمود.

ب) در مجموعهٔ ادله‌ای که برای وجوب یا حرمت صادر شده است، هیچ اشاره‌ای به این موضوع خاص مورد ابتلا نشده است. از این سکوت می‌توان عدم وجوب یا حرمت آن موضوع را استفاده نمود. مانند اشاره ننمودن ادله به لزوم قصد وجه در عبادات.[2]

مراد از اطلاق مقامی دلیل واحد این است که یک دلیل که در مقام بیان یک امر است، از آوردن قید سکوت کند. برای نمونه، اگر دلیلی که در مقام بیان اجزای نماز است، دربارهٔ قید قنوت سکوت کند، از اطلاق مقامی این دلیل می‌توان استفاده کرد که قنوت از اجزای نماز نیست.

اطلاق مقامی دلیل واحد خود دارای گونه‌هایی است که از جملهٔ آنها می‌توان به «ترک استفصال» و «ترک استیضاح» اشاره نمود:

«ترک استیضاح» در جایی به کار می‌رود که مراد سائل به گونه‌ای مجمل است که دو یا

۱. قانصوه، **المقدمات و التنبیهات**، ج۱، ص۴۲۴-۴۲۵

۲. آخوند خراسانی، **کفایة الأصول**، ص۷۶.

چند احتمال در معنای پرسش متصور است؛ اما مجیب، بدون آنکه علم به مراد سائل داشته باشد و یا در پاسخ، حکم هر احتمال را جداگانه بیان کند، حکم واحدی را بیان نماید.

در مقابل، «ترک استفصال»، در موردی به کار می‌رود که شخصی دربارهٔ یک قضیهٔ شخصیه می‌پرسد که یا رخ داده و یا قرار است رخ دهد، و اجمالی هم در مراد استعمالی پرسش او وجود ندارد؛ و در عین اینکه قضیهٔ شخصیه است و گونه‌های مختلفی ندارد، لکن از نظر ثبوتی، شقوقی برای آن قابل فرض است. با این حال، مجیب بدون آگاهی از مشخصاتِ دقیق موضوع، و بدون هیچ‌گونه استفصال یا تفصیلی، حکمی دربارهٔ آن صادر می‌کند.

بنابراین تفاوت بین «ترک استفصال» و «ترک استیضاح» این است که در موارد «ترک استفصال»، مراد سائل عرفاً روشن است و تنها به جهت اهمال و بیان نشدن جزئیات از سوی سائل، انطباق خارجی آن روشن نیست. اما در «ترک استیضاح»، مراد سائل مجمل است.

تفاوت بین این دو (ترک استفصال و ترک استیضاح) با اطلاق لفظی نیز در این است که بر خلاف این دو، در موارد اطلاق لفظی، اطلاق از وجود اهمال یا اجمالی در کلام به ضمیمهٔ عدم استفصال و استیضاح استفاده نشده است؛ بلکه برگرفته از سعهٔ الفاظی است که متکلم به وسیلهٔ آنها حکم موضوعی کلی -که می‌توان ثبوتاً برای او مصادیق فراوانی را فرض کرد- یا موضوعی جزئی -که احوال گوناگون برای او متصور است-، را بیان کرده؛ بدون اینکه با تقیید آن الفاظ، حکم را به مصداق یا حالت خاصی اختصاص دهد.

محقق خوانساری در تفاوت بین اطلاق لفظی و ترک استفصال می‌گوید: «در اطلاق لفظی، ظاهر این است که متکلم در مقام بیان است؛ ولی در ترک استفصال، در مقام بیان بودن متکلم نصوصیت عرفی دارد». ازاین‌رو ایشان دلالت ترک استفصال را قوی‌تر از اطلاق می‌داند. مثلاً وقتی پرسیده می‌شود: «این شخص ظِهار کرده است؛ چه حکمی دارد؟» عرف قطعاً مجیب را در مقام بیان می‌داند؛ ازاین‌رو اگر بین شخص آگاه به حرمت ظهار و جاهل به آن، تفاوتی وجود داشته باشد، مجیب حتماً باید بپرسد که آن شخص آیا آگاه بوده یا نه؟ اما اگر متکلم ابتدائاً و نه در پاسخ به پرسش بگوید: «اگر کسی ظهار کند، باید عتق رقبه انجام دهد.»، در مقام بیان بودن متکلم قطعی نیست و تنها ظاهر این است که متکلم در مقام بیان تمام قیود حکم است و اگر قید دیگری مانند علم به حرمت، در حکم به

وجوب عتق رقبه دخیل بود، بیان می‌کرد.

ایشان متفرع بر این مبنا، در صورت وجود دلیلی بر خلاف حکم مستفاد از ترک استفصال، قاعدهٔ حمل مطلق بر مقید را جاری نکرده است؛ اما در موارد اطلاق لفظی، طبق این قاعده عمل کرده است. همچنین از کلمات ایشان استفاده می‌شود که از نظر ایشان، ترک استفصال در جایی که پرسش سائل از قضیه‌ای فرضی است، یا حتی احتمال فرضی بودن پرسش او وجود دارد جاری نیست[1].[2]

نتیجه اینکه «ترک استفصال» از اقسام اطلاق مقامی است و در این مقاله به بررسی مؤلفه‌ها و موانع استفادهٔ اطلاق از «ترک استفصال» پرداخته می‌شود.

مؤلفه‌های استفادهٔ اطلاق از ترک استفصال

با توجه به تعریف ارائه شده می‌توان مؤلفه‌های «ترک استفصال»- و به عبارت دقیق‌تر و کامل‌تر، «ترک استفصال و تفصیل»- را این‌گونه برشمرد:

الف) سائل دربارهٔ قضیهٔ شخصیه‌ای پرسش کند که یا واقع شده و یا می‌خواهد واقع شود، اما صورت‌های مختلفی ندارد. توضیح اینکه گاهی سائل از واقعه‌ای می‌پرسد که در خارج رخ داده است؛ مثلاً می‌گوید: «من با لباس نجس نماز خوانده‌ام. حکم نماز من چیست؟» در این صورت آنچه که در خارج اتفاق افتاده، تنها یک صورت دارد؛ مثلاً

۱. خوانساری، **جامع المدارك**، ج۲، صص۴۸۳-۴۸۴.

۲. مقرّر: به نظر می‌رسد اصل اقوی بودن دلالتِ مستفاد از ترک استفصال در مقایسه با دلالتِ مستفاد از اطلاق لفظی، قابل انکار نیست؛ مگر در آن نوع از اطلاق لفظی که مجیب در پاسخ به پرسش، از قضیهٔ شخصیهٔ واقع شده، با الفاظ مطلق و به صورت یک قضیهٔ کلیه پاسخ داده‌است. اما ایشان متفرع بر این مبنا ادّعا کرده‌اند که حکم مستفاد از ترک استفصال لزوماً آبی از تقیید است، لکن این مدّعای ایشان محل تامل است؛ زیرا ممکن است دلیلی که با حکم مستفاد از ترک استفصال مخالف است، کاشف از این باشد که در زمان صدور خطابِ مشتمل بر ترک استفصال، مانعی از شمول حکم بوده‌است. مثلاً اگر در دلیلی از امام پرسیده شود که «من در ماه رمضان پیش از غروب، سرم را در آب فرو بردم، آیا کفاره باید بدهم؟» و امام بدون استفصال بفرمایند: «کفاره لازم نیست.» اما در خطابی دیگر، حضرت خودشان ابتدائاً بفرمایند: «فرو بردن سر در آب از روی علم و عمد موجب کفاره است.» ممکن است بگوییم خطاب دوم عرفاً قرینه است که سخن حضرت در خطاب اول، شامل فرض علم و عمد نمی‌شده‌است و چه بسا حضرت از قرائنی احراز کرده‌است که مراد سائل چنین فرضی نیست.

نجاست، یا بیش از یک درهم بوده و یا کمتر از آن؛ و اطلاق ندارد که چه نجاست کمتر از درهم و چه بیشتر از یک درهم باشد.

گاهی نیز سائل از قضیه شخصیه‌ای می‌پرسد که با اینکه ممکن است هنوز در خارج محقق نشده باشد، ولی باز هم اطلاق ندارد که بتوان دربارهٔ تحقق آن شقوق مختلفی را تصور نمود؛ مثلاً برادر حضرت از ایشان می‌پرسد: «آیا من در حال احرام تظلیل کنم یا نه؟» حضرت در پاسخ می‌فرماید: «می‌توانی تظلیل کنی، ولی باید کفاره بدهی.» در این روایت با اینکه سائل از قضیهٔ رخ داده، پرسش نکرده است، اما حالتش یک حالت بیش نیست: یا اضطرار دارد و یا اختیار؛ و چنین نیست که دو حالت داشته باشد. اما حضرت استفصال نکردند که آیا مختار هستید یا مضطر؟ همچنین بین مضطر و مختار تفصیل ندادند. ازاین‌رو ممکن است از ترک تفصیل و استفصال حضرت، اطلاق استفاده شود.

ب) اجمالی در مراد استعمالی الفاظ او وجود نداشته باشد.

ج) از نظر ثبوتی، شقوقی برای مراد استعمالی وجود داشته باشد.

د) مجیب، بدون هیچ‌گونه استفصال یا تفصیلی، حکمی را صادر کند؛ در حالی که یا محرز است که علم به مشخصات دقیقِ مورد سؤال نداشته است و یا احتمال آگاه بودن او قابل توجه نیست.

در روایات، نمونه‌های فراوانی از پرسش‌های راویان، به قضایای شخصیه اختصاص یافته است. ازاین‌رو توجه به تفصیل و استفصال، نقش سازنده‌ای در برداشت اطلاق حکم دارد. در برخی هیچ تفصیل یا استفصالی مشاهده نمی‌شود، و زمینه برای برداشت اطلاق فراهم است، و در برخی یکی از استفصال یا تفصیل وجود داشته و مانع برداشت اطلاق می‌شود. ذیلاً به یک نمونهٔ عینی از هر یک اشاره می‌شود:

مثال روایی برای ترک استفصال و تفصیل نسبت به قضیهٔ شخصیه‌ای که واقع شده، این است که سائل در صحیحه‌ای از امام پرسیده است: «مردی طواف نساء را ناقص رها کرده، نزد جاریهٔ خود آمده و با او آمیزش کرده است، حکم او چیست؟» امام فرمودند: «باید غسل کند».[1] در این روایت بدون اینکه تفصیل دهد و یا استفصال نماید که آمیزش او به چه شکل

۱. کلینی، **الکافي**، ج٤، ص٣٧٩، ح۶؛ عاملی، **وسائل الشیعة**، ج١٣، ص١٢٦، ح١.

بوده، از دُبُر بوده یا از قُبُل؟ حکم به وجوب غسل نموده است. از این روایت استفاده می‌شود که وجوب غسل اطلاق داشته، و فرض دخول از دبر را نیز شامل می‌شود.

نمونهٔ روایی برای ترک استفصال و تفصیل نسبت به قضیهٔ شخصیه‌ای که هنوز واقع نشده بوده، این است که علی بن جعفر از حضرت می‌پرسد که آیا من تظلیل کنم در حالی که مُحرِم هستم؟ حضرت در پاسخ می‌فرماید: «می‌توانی تظلیل کنی ولی باید کفاره دهی».[1] در این روایت، حالت علی بن جعفر بیش از یک حالت نیست؛ یعنی یا اضطرار و یا اختیار است؛ و این‌طور نیست که دو حالت داشته باشد. اما حضرت استفصال نکردند که آیا مختار هستید یا مضطر؟ همچنین بین مضطر و مختار تفصیل ندادند. ازاین‌رو می‌توان از ترک تفصیل و استفصال حضرت، اطلاق استفاده کرد.[2]

نمونهٔ روایی برای استفصال، آن است که در صحیحهٔ معاویة بن وهب آمده است: «شخصی نزد امام صادق‌ؑ آمد و از ایشان پرسید: من زمانی مملوک چند نفر بودم و بدون اذن آنها با زنی آزاد، ازدواج کردم. سپس همهٔ آنها مرا آزاد کردند. آیا باید عقد ازدواجم را دوباره انجام بدهم یا همان ازدواج سابق به قوّت خود باقی است؟ حضرت از سائل استفصال کردند و پرسیدند: آیا موالی تو در زمان مملوک بودنت، از ازدواجت آگاه شدند؟ سائل پاسخ داد: بله و سکوت کردند و نکوهش و اعتراضی نکردند. حضرت فرمودند: این سکوت و عدم اعتراض موالی تو، پس از آگاهی‌شان از عقد، امضای آن عقد است؛ بنابراین همان عقد سابق کافی است؛ بر همان بمان.»[3]

با توجه به استفصال حضرت، اگر موالی در زمان مملوک بودن عبد، آگاهی از عقد ازدواجش پیدا نکرده باشند، عبد نمی‌تواند پس از آزادی، به آن اکتفا کند و صرف اینکه

---

۱. علیّ بن جعفر قال: «سَأَلْتُ أَخِي‌ؑ أُظَلِّلُ وَ أَنَا مُحْرِمٌ؟ فَقَالَ: نَعَمْ وَ عَلَيْكَ الْكَفَّارَةُ...». طوسی، **تهذیب الأحکام**، ج۵، ص۳۳٤، ح٦۳؛ عاملی، **وسائل الشیعة**، ج۱۳، ص۱٥٤، ح۲.

۲. البته بعداً خواهیم گفت که گاهی پرسش، از خصوصیات و جزئیات خالی است، اما از قرائنی مانند ارتباط سائل و مجیب روشن می‌شود که مجیب به جزئیات فرض مورد نظر سائل آگاه بوده و ازاین‌رو نیازی به استفصال یا تفصیل نداشته است، و نمی‌توان از ترک استفصال و تفصیل، استفادهٔ اطلاق کرد. در این روایت نیز، سائل برادر امام است و دربارهٔ خودش نیز پرسیده است، و امام هم به شکل عادی، از وضعیت برادرش خبر داشته و می‌دانسته که آیا نباید تظلیل کند و باید حرارت را تحمل کند، و یا به تظلیل مضطر است.

۳. کلینی، **الکافي**، ج۵، ص٤۷۸، ح۴؛ عاملی، **وسائل الشیعة**، ج۲۱، ص۱۱۷، ح ۱.

خودش آن عقد را انجام داده و پس از آزادی هم قصدش بقای بر آن است، کفایت نمی‌کند.

اگر حضرت بدون استفصال می‌فرمودند: «عقد سابق کافی است؛ بر آن بمان»، ممکن بود با تمسک به ترک تفصیل و استفصال، بگوییم: اگر عبدی بدون اذن مولایش، ازدواج کند و سپس آزاد شود، همان عقد نکاح صحیح است و فرق نمی‌کند که پیش از آزادی او، مولا علم به ازدواجش پیدا کرده است یا نه؟ اما استفصال حضرت در این روایت، مانع از چنین اطلاق‌گیری است.

نمونهٔ روایی برای موردی که حضرت استفصال نکرده‌اند، اما خود در پاسخ تفصیل داده‌اند، روایت صحیحه‌ای است که در آن، محمد بن مسلم می‌گوید: «از امام باقر علیه السلام دربارهٔ حکم مردی پرسیدم که پیش از اینکه حلق کند، طواف حج انجام داده؟ حضرت در پاسخ، تفصیل داده و فرمودند: اگر پیش از اینکه حلق کند طواف حج انجام داده، در حالی که می‌دانسته این کار جایز نیست، باید یک گوسفند به عنوان کفاره بدهد.»[1]

در سؤال سائل، علم و جهل نیامده است، اما حضرت با تفصیلی که داده‌اند، کفاره را در خصوص فرض علم، لازم دانسته‌اند؛ اما اگر چنین تفصیلی نمی‌داندند و تنها در پاسخ می‌فرمودند: «باید یک گوسفند به عنوان کفاره بدهد»، ممکن بود به استناد ترک استفصال و تفصیل، بگوییم: اگر کسی پیش از حلق، طواف حج انجام دهد، باید یک گوسفند به عنوان کفاره بدهد؛ و در این حکم فرقی بین علم و جهل نیست.

موانع استفادهٔ اطلاق از ترک استفصال

برخی امور مانع استفادهٔ اطلاق از ترک استفصال هستند و مجرد خالی بودن پرسش و پاسخ از استفصال نسبت به یک مورد، برای حکم به اطلاق کافی نیست؛ در ذیل، این موانع ذکر می‌شود:

یکم. تضیّق وضعی الفاظ سؤال

گاهی الفاظ سؤال از نظر وضعی تنها شامل یک فرض خاص می‌شود. برای نمونه نمی‌توان برای نفی ولایت مادر در نکاح پسر نابالغ، به روایت محمد بن مسلم استدلال

۱. کلینی، **الکافي**، ج٤، ص٥٠٥، ح٣؛ عاملی، **وسائل الشیعة**، ج١٤، ص٢١٥، ح١.

کرد که می‌فرماید:

«أَنَّهُ سُئِلَ عَنْ رَجُلٍ زَوَّجَتْهُ أُمُّهُ وَ هُوَ غَائِبٌ، قَالَ: النِّكَاحُ جَائِزٌ، إِنْ شَاءَ الْمُتَزَوِّجُ قَبِلَ وَ إِنْ شَاءَ تَرَكَ فَإِنْ تَرَكَ الْمُتَزَوِّجُ تَزْوِيجَهُ فَالْمَهْرُ لَازِمٌ لِأُمِّهِ».[1]

در این روایت، حضرت بدون اینکه استفصال کنند که آیا فرزند، بالغ بوده یا غیر بالغ، یا خود بین این دو فرض تفصیل دهند، به عدم لزوم چنین عقدی حکم کرده، و فرزند را مختار در پذیرش یا رد عقد قرار داده‌اند. با این حال استناد به روایت، فارغ از ضعف سندی، نادرست است؛ چه آنکه کلمهٔ «رجل» تضیق وضعی دارد و شامل پسر نابالغ نمی‌شود. بنابراین وجهی ندارد که حضرت با استفصال یا تفصیل، متعرض فرض بالغ نبودن فرزند شوند.

دوم. انصراف سؤال

اگر مصداق یک لفظ، بسیار نادر اتفاق می‌افتد، آن مصداق کالعدم به شمار می‌آید و لفظ، انصراف به مصادیق دیگر دارد. ازاین‌رو، اگر حکمی بر آن لفظ بار شود، شامل آن مصداق نمی‌شود؛ مگر اینکه امور دیگری مانند تناسب حکم و موضوع وجود داشته باشد که سبب تعمیم حکم شود. بنابراین اگر سائل حکم مسئلهٔ خود را با این نوع لفظ پرسیده باشد و اموری مانند تناسب حکم و موضوع هم وجود نداشته باشد، با تمسک به ترک استفصال نمی‌توان اطلاق حکم را نسبت به مصادیق بسیار نادر آن لفظ برداشت کرد. ازاین‌رو، در روایت زیر نمی‌توان با تمسک به ترک استفصال، استفاده کرد که خوردن گوشت صید در حالت خواب هم کفاره دارد:

«قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام: صَيْدٌ أَكَلَهُ قَوْمٌ مُحْرِمُونَ، قَالَ: عَلَيْهِمْ شَاةٌ... .»[2]

یوسف طاطری از امام صادق عليه السلام می‌پرسد گروهی در حال احرام، حیوانی را خورده‌اند که صید شده است؛ آیا کفاره‌ای بر آنها واجب است؟ حضرت در پاسخ می‌فرمایند: باید یک گوسفند به عنوان کفاره پرداخت کنند.

خوردن، کاری است که تحقق آن در حالت خواب بسیار نادر است و کالعدم به حساب

۱. کلینی، **الکافي**، ج ۵، صص۴۰۱- ۴۰۲، ح ۲؛ عاملی، **وسائل الشیعة**، ج۲۰، صص۲۸۰- ۲۸۱، ح۳.
۲. کلینی، **الکافي**، ج٤، ص۳۹۱، ح۳.

می‌آید؛ و ازاین‌رو انصراف عرفی به حالت بیداری و اختیار دارد. بنابراین اگر حکم غذا خوردن کسی پرسیده شود، مجیب استفصال نمی‌کند که آیا در هنگام خوردن، خواب بوده است یا بیدار؟ اما اگر سوال شود: «شخصی در فلان مکان یا فلان زمان خوابیده است، حکم آن چیست؟» مجیب استفصال می‌کند که آیا خوابیدنش از روی اختیار بوده یا بی‌اختیار خوابش برده است؟ چون هر دو شکل خوابیدن رخ می‌دهد و هیچ یک نادر نیست.

این نکته شایان توجه است که سائلان در پرسش‌هایشان، قیودی را که عرفاً در شکل پاسخ دخالت دارد، در همان پرسش نخست می‌آورند؛ و یا پس از پاسخ مجیب، پرسش را با ذکر آن قیود و خصوصیات تکرار می‌کنند. برای نمونه اگر مُحرِم بخواهد دربارهٔ دیدن خونی در لباسش در هنگام طواف، پرسشی مطرح کند -چه این پرسش فرضی باشد، و چه در خارج رخ داده باشد-، اگر مرادش خون کمتر از درهم است -که در نماز هم از آن چشم‌پوشی شده است-، در هنگام پرسش، این خصوصیت را یاد می‌کند و یا اگر ابتدا نگوید، پس از پاسخ مجیب، پرسش را دوباره با این ویژگی تکرار می‌کند؛ چون عرفاً احتمال فرق بین خون کم و زیاد وجود دارد. ازاین‌رو، با توجه به اینکه عرفاً محتمل است که خصوصیات فروض نادر و استثنائی در حکم مدخلیت داشته باشند و عرف متعارف در هنگام سؤال، آنها را ذکر می‌کند، اگر پرسش خالی از این خصوصیات باشد، روشن می‌شود که نظر سائل به مصادیق متعارف و محل ابتلا بوده است نه مصادیق با آن خصوصیات.

بنابراین اگر کسی در طواف باشد و دیگری او را مجروح کند و لباسش به‌خاطر جراحت، به مقدار بسیار کمی خون‌آلود شود، نمی‌توان با استناد به معتبرهٔ یونس بن یعقوب استفاده نمود که باید طواف را برای رفع نجاست قطع کند.

در معتبرهٔ یونس آمده است:

«سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللّهِ عليه‌السلام عَنْ رَجُلٍ يَرَى فِي ثَوْبِهِ الدّمَ وَ هُوَ فِي الطّوَافِ قَالَ يَنْظُرُ الْمَوْضِعَ الّذِي رَأَى فِيهِ الدّمَ فَيُعَرّفُهُ ثُمّ يَخْرُجُ فَيَغْسِلُهُ ثُمّ يَعُودُ فَيُتِمّ طَوَافَهُ.»[1]

یونس بن یعقوب از امام صادق عليه‌السلام دربارهٔ وظیفهٔ مردی می‌پرسد که در حال طواف در لباسش خون می‌بیند. حضرت در پاسخ می‌فرماید: جایی را که در آن خون دیده است با

۱. طوسی، **تهذیب الأحکام**، ج۵، ص۱۲۶، ح۸۷؛ عاملی، **وسائل الشیعة**، ج۱۳، ص۳۹۹، ح۲.

دقت بنگرد؛ پس آن نقطهٔ نجس را علامت‌گذاری کند. سپس [از آنجا] خارج شده و آن قسمت لباس را تطهیر نماید و دوباره بازگردد و طواف خویش را کامل کند.

دلیل نادرستی استناد به این روایت برای فرض فوق، آن است که چنین فرضی نامتعارف است و عرف احتمال معفوّ بودن چنین خونی در طواف را می‌دهد، بنابراین نمی‌بایست در هنگام سؤال، به عبارت «فِي ثَوبِهِ الدَّمُ» اکتفا کند بلکه باید آن خصوصیات مذکور در فرض فوق را ذکر می‌کرد؛ یا دست‌کم پس از پاسخ امام، پرسش را با ذکر آن خصوصیات تکرار می‌کرد.

سوم. قرینهٔ مقالیه در جواب بر تضیّق سؤال

گاهی مجیب بدون استفصال یا تفصیل پاسخ داده است، اما پاسخ مشتمل بر الفاظ و عباراتی است که نشان می‌دهد متفاهم از پرسش سائل، فرض خاصی بوده است. برای نمونه در روایت مربوط به ولایت مادر که در مورد نخست، یعنی «تضیّق وضعی الفاظ سؤال»، نقل شد، با چشم‌پوشی از اشکال تضیق وضعی الفاظِ سؤال، و پذیرش درستی استعمال رجل در فرزند نابالغ، باز هم نمی‌توان با تمسک به ترک استفصال، حکم را شامل فرض نابالغ بودن فرزند نیز دانست؛ زیرا حضرت در پاسخ فرموده‌اند: «إِنْ شَاءَ الْمُتَزَوِّجُ قَبِلَ وَ إِنْ شَاءَ تَرَكَ فَإِنْ تَرَكَ الْمُتَزَوِّجُ...».

در این پاسخ، حضرت نفرموده‌اند که فرزند پس از بلوغ، حق قبول یا ردّ این ازدواج را دارد. در نتیجه ظاهرِ کالصریحِ این پاسخ آن است که فرزند در همان زمان صدور جواب امام، چنین حقی دارد؛ و با توجه به اینکه قبول و رد بچهٔ نابالغ، اثری ندارد، معلوم می‌شود که متفاهم از پرسش سائل، فرض تزویج فرزند بالغ توسط مادر بوده است و حضرت نیز به همین دلیل، نسبت به بالغ یا نابالغ بودن فرزند، استفصال نکرده‌اند و تنها متعرض فرض بالغ بودن فرزند شده‌اند.

این مطلب نیز بسیار مستبعد است که ادعا شود: هر چند حضرت تصریح نکرده‌اند، اما مراد ایشان در پاسخ، آن است که اگر فرزند بالغ است، الآن حق قبول و ردّ دارد و اگر نابالغ است، پس از رسیدن به سن بلوغ، چنین حقی دارد.

چهارم. احراز علم مجیب به جزئیات یا قابل توجه بودن احتمال عالم بودن او

گاهی پرسش، از خصوصیات و جزئیات خالی است، اما از قرائنی مانند ارتباط سائل و مجیب روشن می‌شود که مجیب به جزئیات فرض مورد نظر سائل آگاه بوده و ازاین‌رو نیازی به استفصال یا تفصیل نداشته است. بنابراین از روایت علی بن جعفر که گوید: «سَأَلْتُ أَخِي عليه السلام: أُظَلِّلُ وَ أَنَا مُحْرِمٌ؟ فَقَالَ: نَعَمْ وَ عَلَيْكَ الْكَفَّارَةُ...»[1]، و با استناد به ترک استفصال، نمی‌توان استفاده کرد که مُحرم حتی در فرض توانایی و عدم ضرورت، از نظر تکلیفی مجاز است که تظلیل کند و تنها کفاره به عهده‌اش می‌آید.

در این روایت، سائل برادر امام است و دربارهٔ خودش نیز پرسیده است، و امام هم به شکل عادی، از وضعیت برادرش با خبر بوده و می‌دانسته که آیا نباید تظلیل کند و باید حرارت را تحمل کند، و یا به تظلیل مضطر است.

در این نمونه، سائل شخصی غریبه نیست که امام برای تشخیص جزئیات فرض مورد سؤال او نیاز داشته باشند که یا علم امامت را به کار بگیرد -که انسان بگوید بنا نیست که علم امامت در این‌گونه کارها به کار گرفته شود- و یا استفصال کنند. بنابراین چون محتمل است که علی بن جعفر به دلیل بیماری و امثال آن مضطر به تظلیل بوده باشد، نمی‌توان از پاسخ حضرت، جواز تظلیل در فرض سلامت و عدم اضطرار را استفاده کرد.

نمونهٔ دیگر، صحیحهٔ عبدالله بن سنان است. وی از امام صادق عليه السلام چنین گزارش نموده است:

عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام قَالَ: «سَمِعْتُهُ يَقُولُ: مَرّ رَسُولُ اللَّهِ صلى الله عليه وآله بِرُوَيْثَةَ وَ هُوَ حَاجٌّ، فَقَامَتْ إِلَيْهِ امْرَأَةٌ وَ مَعَهَا صَبِيٌّ لَهَا، فَقَالَتْ: يَا رَسُولَ اللَّهِ أَ يُحَجُّ عَنْ مِثْلِ هَذَا؟ قَالَ: نَعَمْ، وَ لَكِ أَجْرُهُ».[2]

طبق نقل، عبدالله بن سنان گوید: از امام صادق عليه السلام شنیدم که می‌فرمود: پیامبر در حال حج از منطقهٔ رویثه عبور می‌کردند. زنی که پسر بچه‌ای به همراه داشت جلوی ایشان ایستاد و گفت: ای رسول خدا! آیا می‌توان به نیابت از چنین بچه‌ای حج انجام داد؟ حضرت فرمودند: بله! و برای تو پاداش حج خواهد بود.

اگرچه این صحیحه نسبت به صحت نیابت در حج از جانب صبی، صراحت دارد؛ اما

---

۱. طوسی، **تهذیب الأحکام**، ج۵، ص۳۳٤، ح٦۳؛ عاملی، **وسائل الشیعة**، ج۱۳، ص۱٥٤، ح۲.
۲. طوسی، **تهذیب الأحکام**، ج۵، صص۶- ۷، ح۱۶؛ عاملی، **وسائل الشیعة**، ج۱۱، صص۵۴-۵۵، ح۱.

نمی‌توان با تمسک به ترک استفصال، اطلاق حکم نسبت به صبی غیرممیز را از آن استفاده کرد؛ زیرا سائل در هنگام پرسش، آن بچه را به حضرت رسولﷺ نشان داده است و ازاین‌رو، حضرت ابتدا و پیش از پاسخ، با مشاهدهٔ بچه، به خصوصیاتش از جهت ممیز یا غیرممیز بودن آگاهی پیدا کرده‌اند و سپس فرموده‌اند که به نیابت از چنین کودکی می‌شود حج به جا آورد. شاید حضرت دیده‌اند که آن بچه ممیز است و از این جهت حکم به جواز نیابت از او کرده‌اند.

مثال دیگر، روایتی عامیّ دربارهٔ «غَیلان بن سَلَمه» است[1] که ممکن است کسی در مسئلهٔ مسلمان شدن مردی که زوجات متعدد دارد، به آن تمسک نماید. بر این اساس، حضرت رسولﷺ، از غیلان استفصال نکرده‌اند که آیا زن‌هایش هم مسلمان شده‌اند یا کتابی هستند؟ در نتیجه از روایت استفاده می‌شود: اگر کسی که بیش از چهار زن دارد، مسلمان شود ولی همه یا برخی از زن‌هایش مسلمان نشوند و کتابی باشند، اختیار دارد که تا چهار نفر، هر کدام از زن‌هایش را که خواست، برای ادامهٔ زندگی انتخاب کند.

با چشم‌پوشی از مباحثی که دربارهٔ سند و متن روایت وجود دارد، این استدلال درست نیست؛ زیرا اگر سؤال شده بود: «مردی کافر بوده و هشت زن هم داشته‌است، و اکنون آن مرد مسلمان شده»، و حضرت هم پاسخ داده بودند که باید چهار نفر را انتخاب و بقیه را رها کند، به استناد ترک استفصال، ثابت می‌شد که حکم در تمام فروض محتمل، ثابت است؛ زیرا سائل دربارهٔ خودش یا فرد شناخته‌شده‌ای نپرسیده است؛ بلکه پرسش او دربارهٔ مردی است که هیچ اسم یا مشخصهٔ دیگری از او، جز از کفر سابق و اسلام آوردنش، یاد نکرده و هیچ مطلبی دربارهٔ زن‌های او جز اینکه هشت نفر بوده‌اند، بیان نکرده است؛ حضرت هم دربارهٔ وضعیت اسلام یا کفر زن‌هایش، هیچ چیزی نپرسیده‌اند.

اما اگر مورد پرسش و پاسخ، قضیهٔ خاصی راجع به شخص معروفی است و حضرت غیلان بن سلمه را به علم عادی می‌شناخته و می‌دانسته است که زن‌های او هم مسلمان شده‌اند، از ترک استفصال حضرت، نمی‌توان اطلاق حکم را استفاده کرد و آن را شامل فرض مسلمان نشدن زن‌هایش هم دانست؛ زیرا ترک استفصال در این صورت، بدین جهت

۱. احسائی، **عوالي اللئالي**، ج۱، ص۲۲۸؛ طوسی، **الخلاف**، ج۴، ص۲۹۴.

است که حضرت با آگاهی از وضعیت زن‌های او، نیازی به استفصال نداشته‌اند. روشن نیست کسانی که به ترک استفصال در این روایت تمسک کرده‌اند، به چه دلیل می‌گویند که حضرت وضعیت زوجات غیلان را نمی‌دانسته و با این وجود استفصال هم نکرده‌اند؟!

از اینجا روشن می‌شود، نه تنها در مواردی که علم عادی مجیب، به جزئیات و خصوصیات سائل، محرز است، تمسک به ترک استفصال صحیح نیست، بلکه در مواردی که احتمال عالم بودن مجیب، عرفاً قابل توجه است، مانند مثال اخیر، تمسک به ترک استفصال نادرست است. به‌ویژه که گاهی در روایات، امام بر پایهٔ شناخت خودشان از راوی، پرسش او را بدون ترک استفصال پاسخ داده‌اند؛ در حالی که حکم، به فرضی خاص اختصاص داشته است.

برای نمونه این روایت را ملاحظه کنید:

سلمة بن محرز قال: «سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام عَنْ رَجُلٍ وَقَعَ عَلَى أَهْلِهِ قَبْلَ أَنْ يَطُوفَ طَوَافَ النِّسَاءِ، قَالَ: لَيْسَ عَلَيْهِ شَيْءٌ. فَخَرَجْتُ إِلَى أَصْحَابِنَا فَأَخْبَرْتُهُمْ فَقَالُوا: اتَّقَاكَ، هَذَا مُيَسِّرٌ قَدْ سَأَلَهُ عَنْ مِثْلِ مَا سَأَلْتَ فَقَالَ لَهُ: عَلَيْكَ بَدَنَةٌ. قَالَ: فَدَخَلْتُ عَلَيْهِ فَقُلْتُ: جُعِلْتُ فِدَاكَ إِنِّي أَخْبَرْتُ أَصْحَابَنَا بِمَا أَجَبْتَنِي فَقَالُوا: اتَّقَاكَ هَذَا مُيَسِّرٌ قَدْ سَأَلَهُ عَمَّا سَأَلْتَ فَقَالَ لَهُ: عَلَيْكَ بَدَنَةٌ، فَقَالَ: إِنَّ ذَلِكَ كَانَ بَلَغَهُ، فَهَلْ بَلَغَكَ؟ قُلْتُ: لَا، قَالَ: لَيْسَ عَلَيْكَ شَيْءٌ.»[1]

سلمة بن محرز می‌گوید: از امام صادق عليه السلام دربارهٔ مردی پرسیدیم که پیش از طواف نساء با همسرش مباشرت کرده، پس آیا کفاره‌ای بر او واجب است؟ حضرت در پاسخ فرموده‌اند: کفاره‌ای بر عهدهٔ او نیست. سپس به سوی رفقایم رفتم و این خبر را برای آنها نقل کردم. آنها گفتند: حضرت از تو تقیه نموده (و حکم واقعی را به تو نفرموده)؛ زیرا همین میسر، عین این پرسش را از حضرت پرسیده است و حضرت در پاسخ فرموده: باید یک شتر کفاره دهد. سلمه می‌گوید بر حضرت وارد شدم و گفتم فدایت شوم، پاسخ شما را برای اصحابمان نقل کردم و آنها گفتند حضرت از تو تقیه نموده؛ [و گفتند:] زیرا همین میسّر، عین این سؤال را از حضرت پرسیده است و حضرت در پاسخ فرموده: باید یک شتر کفاره دهد. حضرت فرمودند: این حکم به او (میسّر) رسیده بود [و او آگاه به حکم بود؛ ازاین‌رو به او گفتم یک شتر کفاره دهد]،

۱. کلینی، **الکافي**، ج٤، ص٣٧٨، ج١.

آیا به تو نیز این حکم رسیده بوده؟ گفتم: خیر؛ حضرت فرمود: کفاره‌ای بر عهدهٔ تو نیست.

در این روایت، سلمه به ظاهر دربارهٔ مردی پرسیده است که پیش از طواف نساء، جماع کرده است؛ اما از ذیل روایت روشن می‌شود که پرسش دربارهٔ خودش بوده است و حضرت نیز این مطلب را متوجه شده‌اند. حضرت بدون استفصال از اینکه آیا علم به حرمت داشته یا جاهل بوده است، فرموده‌اند که کفاره‌ای بر عهدهٔ او نیست. اما از ادامهٔ روایت روشن می‌شود که این حکم به فرض جهل اختصاص داشته است و در فرض علم، محرم باید یک بدنه کفاره بدهد؛ و حضرت با توجه به اینکه پرسش دربارهٔ خود سلمه بوده و او را می‌شناخته‌اند که با علم به حرمت، اقدام به چنین کاری نمی‌کند و حتماً جاهل به حکم بوده، حکم به لزوم کفاره نکرده‌اند.

جایگاه علم غیب امام در اطلاع از جزئیات

توجه به این نکته لازم است که جز در مواردی مانند ابراز کرامت و اثبات امامت، عملکرد امامان، بر پایهٔ علم غیب نبوده است؛ به گونه‌ای که می‌توان با بررسی مجموعه‌ای از دلایل و قرائن ادعا کرد که این امر به عنوان یک اصل اولیه در رفتار ایشان بوده است؛ بلکه دیگران هم موظفند در مواردی که احتمال هست که حضرات بر پایهٔ علم غیب عمل کرده باشند، اما قرینه‌ای بر آن وجود ندارد، به این احتمال توجه نکنند. شواهدی وجود دارد که اصلاً این احتمال در ذهن راویان در مواجهه با عملکرد اهل بیت نبوده، و ذهنیت ایشان این بوده که حضرات بر اساس علم غیب عمل نمی‌کنند. ازاین‌رو، در تمسک به ترک استفصال، احتمال اینکه حضرات به علم غیب، مراد سائل را دانسته و بر پایهٔ آن پاسخ داده باشند، به هیچ وجه مانع نیست؛ اما مانع بودن احتمال علم عادی داشتن حضرات را نمی‌توان به شکل مطلق نفی کرد؛ بلکه باید تفصیل داد:

اگر این احتمال به گونه‌ای است که عرف متعارف ملتفت چنین احتمالی است و آن را قابل توجه می‌داند، نمی‌توان به ترک استفصال تمسک کرد؛ مانند پرسش علی بن جعفر از امام کاظم‌علیه‌السلام که روشن است که احتمال علم عادی داشتن امام به دلیل ارتباط برادری بین ایشان و سائل، احتمالی نیست که عرف –چه عرف زمان ما و چه عرف زمان وقوع پرسش و پاسخ– از آن غافل باشد یا آن را بسیار ضعیف و غیرقابل اعتنا بداند.

اما اگر این احتمال به گونه‌ای است که عرف متعارف ملتفت آن نیست و ما تنها احتمال می‌دهیم که شاید قرائن شخصی یا عامه‌ای بوده است که امام به جهت آنها، علم به مراد دقیق سائل پیدا کرده‌اند، در این مورد، چنین احتمالی مانع از تمسک به ترک استفصال نیست؛ زیرا احتمال وجود علم عادی حضرت، اگر چه ابتدائاً به ذهن می‌رسد، اما پس از تأمل و دقت روشن می‌شود که این احتمال منتفی، و یا بسیار ضعیف است؛ زیرا پرسش‌ها و پاسخ‌ها از حضرات معصومان به شکل عادی و به‌ویژه پس از تأکید خود امامان بر کتابت و نقل روایات برای دیگران، برای افراد دیگر نقل می‌شده است و مردم از آنها استفادهٔ حکم شرعی می‌کرده‌اند. بنابراین یا ممکن نیست، یا بسیار بعید است که در حالت مورد بحث، حضرت حتی بر پایهٔ علم عادی پاسخ داده باشند؛ چراکه نتیجهٔ آن اغراء به جهل است. اساساً فرض این است که در حالت مورد بحث، مردم عادی، موقع شنیدن پرسش و پاسخ از این احتمال غافلند که امام علم عادی به جزئیات پرسش سائل داشته‌اند.

از نظر عقلا نیز، چنین خطاباتی حجت بوده، تمسک به آنها مانعی ندارد. افزون بر اینکه چنین احتمالی دربارهٔ بسیاری از خطابات مطرح است و اگر وجود آن، مانع از تمسک به خطابات باشد، عملاً باید بسیاری از خطابات را کنار گذاشت و بعید است کسی عملاً به این لازمه ملتزم باشد.

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

در صورت وجود مؤلفه‌ها و نبود موانع زیر، استفادهٔ اطلاق از ترک استفصال تمام است. مؤلفه‌ها عبارتند از:

الف. سائل دربارهٔ قضیهٔ شخصیه‌ای که یا واقع شده و یا می‌خواهد واقع شود، اما شکل‌های مختلفی ندارد، بپرسد.

ب. مراد استعمالیِ پرسش، مجمل نباشد.

ج. از نظر ثبوتی، شقوقی برای مراد استعمالیِ پرسش وجود داشته باشد.

د. مجیب بدون هیچ‌گونه استفصال یا تفصیلی، حکمی را صادر کند.

موانع استفادهٔ اطلاق از ترک استفصال عبارتند از:

الف. تضیق وضعی پرسش.

ب. انصراف پرسش.

ج. قرینهٔ مقالیه بر تقیید پرسش.

د. احراز و یا احتمال معتنابهِ آگاهی مجیب از جزئیات واقعه.

منابع و مآخذ

۱. ازهری، محمد بن احمد، **تهذیب اللغة**، بیروت: دار احیاء التراث العربي، چ۱، ۱۴۲۱ق.

۲. اصفهانی، حسین بن محمد راغب، **مفردات ألفاظ القرآن**، لبنان- سوریه: دارالعلم- الدار الشامیة، چ۱، ۱۴۱۲ق.

۳. تبریزی، موسی بن جعفر، **أوثق الوسائل في شرح الرسائل** (طبع قدیم)، قم: کتبی نجفی، چ۱، ۱۳۶۹ق.

۴. تونی، عبدالله، **الوافیة في أصول الفقه**، قم: مجمع فکر اسلامی، چ۱، ۱۴۱۲ق.

۵. جوهری، اسماعیل بن حماد، **الصحاح: تاج اللغة و صحاح العربیة**، بیروت: دار العلم، چ۱، ۱۳۷۶ق.

۶. حلی، علامه حلی، حسن بن یوسف، **مختلف الشیعه في أحکام الشریعه**، قم: دفتر انتشارات اسلامی، چ۲، ۱۴۱۳ق.

۷. _____، **منتهی المطلب في تحقیق المذهب**، مشهد: مجمع البحوث الاسلامیة، چ۱، ۱۴۱۲ق.

۸. _____، **نهایة الوصول إلی علم الأصول**، قم: مؤسسهٔ امام صادق علیه السلام، چ۱، ۱۴۲۵ق.

۹. _____، **نهایة الإحکام في معرفة الأحکام**، قم: اسماعیلیان، چ۲، ۱۴۱۰ق.

۱۰. خراسانی، محمدکاظم، **کفایة الأصول**، قم: مؤسسة آل البیت علیهم السلام لإحیاء التراث، چ۱، ۱۴۰۹ق.

۱۱. خوانساری، احمد، **جامع المدارك في شرح المختصر النافع**، قم: مؤسسهٔ اسماعیلیان، چ۲، ۱۴۰۵ق.

۱۲. خویی، ابوالقاسم، **محاضرات في أصول الفقه**، قم: دارالهادی للمطبوعات، چ۴، ۱۴۱۷ق.

۱۳. طباطبایی، سید مجاهد، محمد بن علی، **مفاتیح الأصول**، قم: مؤسسة آل البیت علیهم السلام لإحیاء التراث، چ۱، ۱۳۹۶ق.

۱۴. _____، **مفاتیح الأصول**، قم: مؤسسة آل البیت علیهم السلام لإحیاء التراث، چ۱، [بی‌تا].

۱۵. طوسی، محمد بن حسن، **الخلاف**، قم: دفتر انتشارات اسلامی، چ۱، ۱۴۰۷ق.

۱۶. _____، **المبسوط في فقه الإمامیة**، تهران: المکتبه المرتضویة لإحیاء الآثار الجعفریة، چ۳، ۱۳۸۷ق.

۱۷. _____، **تهذیب الأحکام**، تهران: دار الکتب الإسلامیة، چ۴، ۱۴۰۷ق.

۱۸. عاملی، حر عاملی، محمد بن حسن، **تفصیل وسائل الشیعة إلی تحصیل مسائل الشریعة**، قم: مؤسسة آل البیت علیهم السلام لإحیاء التراث، چ۱، ۱۴۱۶ق.

۱۹. عاملی، شهید ثانی، زین الدین بن علی، **تمهید القواعد**، قم: مکتب الأعلام الإسلامي، چ۱، ۱۳۷۴ش.

۲۰. عاملی، محمد بن مکی، **القواعد و الفوائد في الفقه و الأصول و العربية**، قم: کتابفروشی مفید، چ۱، ۱۴۰۰ق.
۲۱. فراهیدی، خلیل بن احمد، **کتاب العین**، قم: نشر هجرت، چ۲، ۱۴۱۰ق.
۲۲. قانصوه، محمود، **المقدمات و التنبیهات فی شرح أصول الفقه**، بیروت: دار المؤرخ العربي، چ۱، ۱۴۱۸ق.
۲۳. قزوینی رازی، احمد بن فارس، **معجم مقاییس اللغة**، قم: مرکز چاپ و نشر دفتر تبلیغات اسلامی حوزهٔ علمیهٔ قم، چ۱، ۱۴۰۴ق.
۲۴. کلینی، محمد بن یعقوب، **الکافي**، تهران: انتشارات اسلامیه، چ۴، ۱۴۰۷ق.
۲۵. کرباسی، محمد ابراهیم بن محمد حسن، **إشارات الأصول**، [بی‌جا]: [بی‌نا]، چ۱، [بی‌تا].
۲۶. گیلانی قمی، میرزای قمی، **القوانین المحکمة في الأصول**، قم: إحیاء الکتب الإسلامیة، چ۱، ۱۴۳۰ق.
۲۷. مازندرانی، محمدصالح بن احمد، **شرح الکافي**، تهران: المکتبة الاسلامیة للنشر و التوزیع، چ۱، ۱۳۴۲ش.
۲۸. مغربی، نعمان بن محمد بن حیون، **دعائم الإسلام**، قم: مؤسسة آل البیت علیهم‌السلام لإحیاء التراث، چ۵، ۱۳۸۵ش.
۲۹. نراقی، احمد بن محمدمهدی، **عوائد الأیام**، قم: انتشارات دفتر تبلیغات قم، چ۱، ۱۳۷۵ش.
۳۰. نراقی، محمد مهدی، **أنیس المجتهدین في علم الأصول**، قم: بوستان کتاب، چ۱، ۱۳۸۸ش.

پژوهشنامه اصول فقه اسلامی

سالنامهٔ علمی ـ تخصصی
سال هشتم، شمارهٔ ۸، سال ۱۴۰۴

راه‌های کشف اهمیت ملاک تکلیف در تزاحم مقام امتثال[۱]

محمد محمدی قائنی[۲]، سید هادی حسینی نسب[۳]

چکیده

یکی از مرجحات مطرح در تزاحم مقام امتثال، ترجیح به واسطهٔ «اهمیت ملاک تکلیف» نسبت به سایر تکالیف است. منظور از مرجح «اهمیت ملاک»، قوی‌تر بودن ملاک تکلیف -مصلحت و مفسده- یا شدیدتر بودن محبوبیت و مبغوضیتش نزد شارع نسبت به تکالیف متزاحم دیگر است. در اصلِ اعتبار این مرجح تردیدی نیست؛ اما تشخیص مصادیق آن در خارج، غالباً با مشکل روبروست؛ زیرا غالباً ملاک تکالیف شارع یا میزان محبوبیت و مبغوضیت آنها در اختیار فقیه نیست تا وی بتواند تکالیف را در این جهت با یکدیگر مقایسه کرده، تکلیف اهم را مشخص کند. تحقیق پیش رو با توجه به همین مشکل، به بررسی این پرسش می‌پردازد که چه راه‌های معتبری برای دستیابی به اهمیت یک تکلیف (قوی‌تر بودن ملاک یا شدت محبوبیت و

۱. تاریخ دریافت مقاله: ۴۰۳/۸/۱۴ تاریخ تأیید مقاله: ۴۰۳/۱۱/۵
۲. مدرس خارج فقه و اصول حوزهٔ علمیهٔ قم، ایران. ghaini@yahoo.com
۳. طلبهٔ درس خارج حوزهٔ علمیهٔ قم، ایران (نویسندهٔ مسئول). Hoseininasab1@gmail.com

مبغوضیت) وجود دارد؟ برای پاسخ به این پرسش، با بررسی آثارمکتوب اصول فقه شیعه در مسئلهٔ تزاحم و سخنان فقیهان شیعه ذیل برخی تزاحمات، در مجموع، یازده راه برای کشف اهمیت به دست آمد. این راه‌ها ذیل دو عنوان «راه‌های وابسته به وجود دلیل لفظی تکلیف» و «راه‌های غیر وابسته به وجود دلیل لفظی» دسته‌بندی و ارزیابی شد. در پایان مشخص شد که از این راه‌ها، دو راه فاقد اعتبار است و از میان نُه راه باقی‌مانده، شش راه برای «احراز اهمیت» و سه راه هم برای کشف «احتمال اهمیت» مفید است.
واژگان کلیدی: تزاحم مقام امتثال، مرجحات تزاحم، راه‌های کشف اهمیت، اهم و مهم.

مقدمه

یکی از مرجحات در تزاحم مقام امتثال، ترجیح بر پایهٔ «اهمیت ملاک تکلیف» است که برابر اصطلاح برخی اصولیان، مانند محقق نایینی و شهید صدر، مرجّحی مستقل بوده و در کنار دیگر مرجحات، مانند «سبق زمانی» و «فریضه بودن یک واجب»، قرار دارد. منظور از عنوان «اهمیت ملاک»، قوی‌تر بودن ملاک مصلحت و مفسدهٔ یک تکلیف -بر پایهٔ مسلک عدلیه- یا شدت محبوبیت و مبغوضیتش -بر اساس مسلک اشاعره- نسبت به سایر تکالیف متزاحم است.[1]

در اصل کبرای این مرجح اختلافی نیست و هر عاقلی به حکم عقل عملی تصدیق می‌کند که در ظرف تزاحم، آنچه نزد مولی محبوب‌تر است یا واجد ملاک مصلحت و مفسدهٔ قوی‌تری است -بر فرض فقدان سایر عناوین ترجیحی- مقدم می‌شود[2] و مکلف، عذری در ترک این ملاک مولوی منجز ندارد.[3] در نتیجه، تردیدی در اصل ترجیح به وسیلهٔ این مرجح نیست.

تنها مشکلی که ذیل این مرجح مطرح است، چگونگی دستیابی فقیه به ملاک اهم

---

۱. صدر، **بحوث في علم الأصول**، ج۷، ص۸۸: التقریبت الثانی...؛ نایینی، **أجود التقریرات**، ج۱، صص۲۷۷- ۲۷۸. محقق نایینی در این تقریر به دفعات، عنوان اهمیت را وصف ملاک قرار داده و برای بیان مرجح اهمیت از عبارت «الملاک الأهمّ » استفاده می‌کند.

۲. البته اگر طرف مقابل دارای حکم الزامی باشد ولی شارع برای طرف اهمّ به جهت رعایت برخی مصالح حکم الزامی صادر نکرده باشد، در این صورت، اهمیت ملاک موجب ترجیح نیست و طرف واجد حکم الزامی در تزاحم مقدم می‌شود.

۳. صدر، **بحوث في علم الأصول**، ج۷، ص۸۸.

است؛ زیرا اولاً، شارع در اغلب موارد، مصالح و مفاسد و اغراضی را که تکالیفش دایر مدار آنهاست در ضمن اوامر و نواهی خود بیان نکرده است. و ثانیاً، در مواردی هم که شارع به این مصالح و مفاسد در قالب حکمت‌ها اشاره کرده، معلوم نیست تمام مصالح و مفاسد موجود را گفته باشد تا بتوان بر اساس آن، کار شناسایی تکلیف اهم را قاطعانه به پایان رساند. همین امر زمینهٔ ورود حدس و گمان را در مسیر تعیین وظیفهٔ مکلف فراهم می‌کند. نوشتهٔ پیش رو برای رفع مشکل تشخیص مصادیق، به دنبال پاسخ به این پرسش است که چه راه‌های معتبری برای دستیابی به مهم‌تر بودن ملاک یک تکلیف هنگام تزاحم با سایر تکالیف وجود دارد؟

نویسنده برای گردآوری همهٔ راه‌های کشف اهمیت، به دنبال پاسخ دو پرسش است: ۱.چه راه‌های معتبری وجود دارد که «با تکیه بر دلیل لفظی»، اهمیت تکلیف را در ظرف تزاحم نشان می‌دهد؟ ۲. چه راه‌های معتبری وجود دارد که «بدون تکیه بر دلیل لفظی»، اهمیت یک تکلیف را در ظرف تزاحم نشان می‌دهد؟

این پژوهش با استفاده از روش کتابخانه‌ای و گردآوری عبارات فقیهان بزرگ شیعه ذیل برخی مصادیق جزئی تزاحم در دانش فقه و آثار مکتوب اصول فقه شیعه در بحث تزاحم انجام شده است. مطالب گردآوری شده در دو بخش «راه‌های وابسته به وجود دلیل لفظی تکلیف» و «راه‌های غیر وابسته به وجود دلیل لفظی» نقد و بررسی شده‌اند.

پیشینه

بحث دربارهٔ «مرجّحات تزاحم» در اصول فقه شیعه سابقه‌ای چهارصدساله دارد[1] و محققان اصولی شیعه -حتی پیش از اینکه بابی با عنوان «تزاحم» در اصول فقه ایجاد شود-، در کتب خویش از مرجحات تزاحم سخن به میان آورده‌اند. برای نمونه شیخ بهائی (م.۱۰۳۱ق) در کتاب زبدة الاصول (تألیف ۱۰۱۲ق) ذیل بحث «ضدّ» برای تعیین دقیق موارد ترجیح، بدون آنکه نامی از «تزاحم» به میان آورد، «ترجیح به واسطهٔ علم به

۱. البته سابقهٔ بحث از قاعدهٔ «اهم بر مهم» در دانش فقه بیش از دانش اصول فقه است. به عنوان نمونه شهید اول، (م ۷۸۶ق) قاعده‌ای به عنوان «ازدحام الحقوق» را مطرح نمود و ضمن بررسی برخی مصادیق پرشمار از تزاحم، طرف اهم را مشخص کرد. (شهید اول، **القواعد و الفوائد**، ج۱، ص۳۲۵، قاعدهٔ۱۱۷).

اهمیت» را در عرض ترجیح «تکلیف مضیق بر موسع» و ترجیح به واسطهٔ «حق الناس بودن» مطرح کرد.[1] شیخ انصاری(م۱۲۸۱ق) نیز ترجیح به واسطهٔ «احتمال اهمیت» را به شمار مرجحات بالا افزود[2]؛ البته وی نیز از «راه‌های کشف اهمّیت» سخنی به میان نیاورد و تنها در مواردی به نقد قاعدهٔ «اولویت دفع مفسده بر جلب منفعت»، که برای کشف اهمیت نیز به کار می‌آید، پرداخت. محقق نایینی و شاگردانش، که بحث تزاحم را با رویکردهای مختلفی توسعه دادند و آن را به‌عنوان یک باب مستقل در دانش اصول مطرح کردند نیز به «راه‌های کشف اهمیت ملاک» نپرداختند. راز اینکه محققان اصولی شیعه تا این دوران، علیرغم توجه به باب تزاحم، بحث خاصی را دربارهٔ «راه‌های تشخیص اهمیت» مطرح نکردند از عبارات محقق نایینی فهمیده می‌شود. وی می‌گوید: «هیچ ضابطهٔ کلی که بتوان از راه آن اهمیت یک تکلیف را نسبت به سایر تکالیف متزاحم مشخص کرد، وجود ندارد و باید در هر تزاحمی به خصوصیات تکالیف متزاحم توجه کرد و تکلیف اهم را در آن شرایط خاص مشخص نمود.»[3] بنابراین برای تشخیص تکلیف اهمّ باید به دلیل خاص هر تکلیف در دانش فقه مراجعه کرد و اهمیتش را با توجه به خصوصیاتی که از آن استفاده می‌شود به دست آورد.

رویکرد واگذاری تعیین «تکلیف اهمّ» به دانش فقه و استظهارش از ادلهٔ تکالیف، تا زمان شهید صدر (م۱۴۰۰ق) ادامه داشت. ایشان برای نخستین بار بحث از «راه‌های کشف اهمیت» را وارد مباحث باب تزاحم اصول فقه کرد. برخلاف گذشتگان، وی بر این باور بود که پاره‌ای از امارات و موازین کلی وجود دارد که عرف می‌تواند با لحاظ آنها، «اهمیت ملاک» یک تکلیف را نسبت به سایر تکالیف کشف کند؛ و به همین منظور شش راه «کشف اهمیت ملاک» را ذکر و اعتبارسنجی کرد؛ اما بیشتر این راه‌ها -چنان‌که خود تصریح می‌کند- مبتنی بر استظهار از دلیل لفظی است و برای تکالیفی مفید است که دارای دلیل لفظی هستند.

بنابراین بیان راه‌ها و موازین کلی کشف اهمیت ملاک «با قطع نظر از دلیل لفظی تکلیف»

---

۱. بهایی، **زبدة الأصول**، صص۲۸۷-۲۸۹.
۲. انصاری، **مطارح الأنظار**، ج۱، ص٥٤٤.
۳. نایینی، **أجود التقریرات**، ج۱، ص۲۷۹.

هنوز بخش مسکوت مسئلهٔ «راه‌های کشف اهمیت ملاک» به شمار می‌رود؛ افزون بر اینکه برخی مطالب شهید صدر نیز قابل نقد است. رفع این دو مشکل در کنار دسته‌بندی راه‌ها ذیل دو عنوان «راه‌های وابسته به دلیل لفظی» و «راه‌های غیر وابسته به دلیل لفظی» از تازه‌های این پژوهش به شمار می‌آید.

مفهوم‌شناسی

مباحث تزاحم به دو بحث «شرایط انعقاد تزاحم» و «مرجحات تزاحم» تقسیم می‌شود. تقسیم مباحث این باب به دو بخش «شرایط» و «مرجحات» مقتضی است که عنوان «مرجحات» شامل عناوینی باشد که داخل در«شرایط تزاحم» نباشد. بنابراین منظور از عنوان «مرجحات تزاحم» که مرجح اهمیت هم ذیل آن قرار می‌گیرد، «هر مزیتی است که یکی از اطراف را، با بقای شرایط و مقومات تزاحم، بر طرف دیگر ترجیح دهد.»؛ ازاین‌رو در این مقاله، برای کشف اهمیت ملاک، راه‌هایی پذیرفته می‌شود که با حفظ شرایط تزاحم، اهمیت یک طرف را ثابت کند؛ نه راه‌هایی مثل «مشروط به قدرت عقلی بودن یک تکلیف در قبال مشروط به قدرت شرعی بودن دیگری» که اهمیت یک طرف را با بر هم زدن شرایط تزاحم ثابت می‌کند. در قبال این اصطلاح، دو اصطلاح محقق نایینی و شهید صدر قرار دارد. به باور نایینی، مرجحات تزاحم شامل هر امری است که موجب تقدیم یک طرف تزاحم بر دیگر اطراف شود؛ هرچند موجب برهم‌خوردن شرایط تزاحم شود.[1] بنابراین از نظر ایشان «ترجیح تکلیف مشروط به قدرت عقلی بر تکلیف، مشروط به قدرت شرعی» به‌عنوان یکی از مرجحات تزاحم قابل ذکر و بررسی است؛ به خلاف مبنای منتخب در این مقاله. شهید صدر، نیز اصطلاح سومی دارد.[2]

۱. راه‌های غیر وابسته به وجود دلیل لفظی تکلیف

گذشت که شهید صدر در بیان راه‌های کشف اهمیت تکلیف، تنها به بیان راه‌های وابسته به دلیل لفظی اکتفا می‌کند؛ در حالی که می‌توان دربارهٔ اعتبار چهار راه «غیروابسته» به دلیل

۱. همو، **فوائد الأصول**، ج۱، ص۳۲۲.
۲. صدر، **بحوث في علم الأصول**، ج۷، ص٦٧.

لفظی نیز بحث کرد. در ادامه، این چهار راه مورد اعتبارسنجی قرار می‌گیرد تا روشن شود که آیا هر کدام اهمیت قطعی را نشان می‌دهد یا احتمال اهمیت را و یا هیچ‌یک؟

یکم. کثرت تکالیف موجود در یکی از اطراف تزاحم

اگر یک سوی تزاحم مشمول احکام متعدد باشد ولی سوی دیگر تنها یکی از آن احکام باشد، سویی که حکم در آن متعدد است از ملاک و مصلحت بیشتری برخوردار شده و مهم‌تر از سویی است که تنها دربردارندهٔ یکی از آن احکام است. برای نمونه، اگر بین نجات دو مؤمن و نجات یک مؤمن تزاحم پیش آید، بدون شک نجات دو مؤمن به دلیل وجود دو حکم (نجات جان دو انسان) از نجات یک مؤمن که تنها شامل یک حکم (نجات جان یک انسان) است، مهم‌تر است.[1] بنابراین، اگر مکلف، طرف مهم‌تر (نجات دو مؤمن) را رها کند و به طرف کم‌اهمیت‌تر (نجات یک مؤمن) بپردازد، مرتکب عصیان شده و به دلیل از دست دادن مصلحت بیشتر، سزاوار عقاب خواهد بود. نکتهٔ مهم در این روش، هم‌سنخ بودن احکام دو طرف تزاحم است؛ مانند مثال یاد شده. در غیر این صورت، ممکن است حکم یک طرف به تنهایی از احکام متعدد طرف دیگر مهم‌تر باشد؛ مانند آنکه در یک سو، وجوب حفظ نفس محترم باشد و در سوی دیگر، حرمت تصرف در مال غیر و حرمت لمس نامحرم.

دوم. مذاق شارع

یکی از راه‌هایی که در آثار متأخر اصولی به‌عنوان راهی برای کشف اهمیت در مجال تزاحم معرفی می‌شود، رجوع به مذاق شریعت است.[2] مذاق شریعت حجت مستقلی در برابر دیگر حجت‌های اصولی نیست؛ برخی فقیهان «مذاق» را مصداقی از مصادیق علم و اطمینان فقیه

۱. رشتی، **بدایع الأفکار**، ص۳٦٦: «لأنّ المراد بالأهمّ ما ثبت وجوب تقدّمه علی الآخر بالدّلیل.» این مثال بر پایهٔ این حقیقت است که خصوصیات موجود در یک سو، مانند اعلم بودن یا با تقوا تر بودن یا سید بودن از خصوصیاتی نیست که موجب ترجیح لزومی حفظ جان یک مؤمن بر جان دو مؤمن دیگر شود.

۲. عندلیب و ستوده، «مذاق شریعت جستاری در اعتبار سنجی و کار آمدی»، **فصلنامهٔ تخصصی فقه اهل بیت(فارسی)**، ش ۷۰-۷۱، صص ۱۲٤-۱۲۸.

به حکم شرعی می‌دانند و آن را به جهت حجیت علم، معتبر می‌دانند.[1] کاشف الغطاء اما حجیت مذاق را از باب ظواهر می‌داند. وی در توصیف «مذاق شریعت» می‌نویسد: «مذاق، فهم و درک نوی است که با استفاده از ذوق سلیم و درک منضبط، و در پی کندوکاو در مجموع ادله، به ذهن مجتهد راه می‌یابد.»[2] به هر حال، بازگشت «مذاق»، به یکی از حجت‌های معتبر اصولی است و در اصل حجیت «مذاق شریعت»، تردیدی نیست. ازاین‌رو نیازی به طرح بحث مستقلی دربارهٔ حجیتش در دانش اصول نیست. بر این اساس، فقیه در ظرف تزاحم، برای اثبات اهمیت یکی از اطراف، می‌تواند به «مذاق شارع در اهمیت تکلیف» استناد کرده و تکلیف خاص را بر سایر تکالیف ترجیح دهد. برای نمونه، امام خمینی، ذیل بحث «جواز نقل مصحف به کافر» ابتدا با تمسک به «مذاق شریعت»، اهتمام جدی شارع را نسبت به «تبلیغ اسلام در بلاد کفر» احراز می‌کند. سپس با تمسک به «مذاق»، به حل تزاحم بین «حرمت تسلیط کافر بر لمس قرآن» و «لزوم نشر قرآن در بلاد کفر به منظور تبلیغ اسلام» می‌پردازد و تکلیف دوم را ترجیح می‌دهد. امام در پایان نیز شاهدی را بر مهم‌تر بودن امر «تبلیغ اسلام» نسبت به تکلیف متزاحمش بیان می‌کند.[3]

سوم. ارتکاز مستمرّ متدیّنان

اگر مرتکز در اذهان متشرعان این باشد که برخی از تکالیف، نسبت به تکالیف دیگر مهم‌تر است، به گونه‌ای که در فرض تزاحم، در اهمیت آن تکالیف نسبت به سایر تکالیف تردیدی نداشته باشند و ارتکازشان هم مربوط به دورهٔ خاصی نبوده و ناشی از تدینشان باشد، در این صورت طرف «مرتکز الأهمّیة» ترجیح داده می‌شود؛ مانند حرمت ارتکاب برخی از منکرات و فواحش، از قبیل زنا -به‌ویژه با زن شوهردار-، و یا حرمت کشتن نفس محترم که در اهمیتش بر طرف مقابل تردید نمی‌کنند. بر همین اساس است که فقیهان در سراسر فقه

۱. همان، صص۱۲۸-۱۲٤.
۲. کاشف الغطاء، **کشف العطاء**، ج۱، ص۱۸۸: «ما ینقدح في ذهن المجتهد من تتبّع الأدلّة بالانبعاث عن الذوق السلیم و الإدراك المستقیم؛ بحیث یکون مفهوماً له من مجموع الأدلّة؛ فإنّ ذلك من جملة المنصوص.» وی در ادامه می‌نویسد: «لیس مدار الحجیّة إلا علی التفاهم المعتبر عرفاً».
۳. خمینی، **کتاب البیع**، ج۲، ص۷۲۵.

در تزاحم بین حرمت کشتن نفس محترم با تکلیف مقابلش، همواره حکم به ترجیح جانب حرمت قتل می‌دهند.[1]

چهارم. وجود حکم حرمت یا کراهت در تزاحم

ادعا شده که اگر بین حرام و واجب، یا بین مکروه و مستحب تزاحم در بگیرد، ترجیح برای جانب حرام و مکروه است؛ زیرا نهی که منشأ این دو تکلیف است، به جهت دفع مفسدهٔ متعلق است؛ به خلاف تکلیف واجب و مستحب که ناشی از امر است و امر هم درصدد تحصیل منفعت است و اهتمام شارع و عقلا نیز بر «اولویت‌دادن دفع مفسده بر جلب منفعت» است.[2]

از آنچه گذشت، روشن شد که عنوان حاضر مبتنی بر پذیرش دو مقدمه است و اعتبارش مرهون اعتبار این دو مقدمه است: الف؛ کبرای قاعدهٔ «اولویت دفع مفسده بر جلب منفعت» درست است. ب؛ نهی «به جهت دفع مفسده» و امر هم «به جهت جلب منفعت متعلق» صادر می‌شود.

عمومیت هر دو مقدمه مخدوش است. به مقدمهٔ نخست یک اشکال و به مقدمهٔ دوم دو اشکال اساسی وارد است:

۱. دفع هر مفسده‌ای اولی از جلب هر منفعتی نیست؛ زیرا اگر مفسدهٔ موجود در حرام ضعیف و مصلحت موجود در مأموربه قوی باشد، دلیلی بر اولویت دفع مفسده نسبت به جلب منفعت وجود ندارد.[3] «عمومیت قاعدهٔ اولویت دفع مفسده» مستلزم این است که ترک کوچک‌ترین ضررها بر تحصیل بزرگ‌ترین منافع ترجیح پیدا کند؛ در حالی که عقل و عقلا چنین لازمه‌ای را نمی‌پذیرند و برعکس، گاهی حکم به اولویت جلب مصلحت کلان را بر ضرر قطعی نیز صادر می‌کنند. البته اگر قاعدهٔ مزبور به جایی اختصاص یابد که تفاضل مصلحت و مفسده احراز نشده است، اشکال بالا به قاعده وارد نمی‌شود.

۲. این‌گونه نیست که همیشه غرض از نهی، دفع مفسده و غرض از امر، تحصیل

---

۱. تنها جایی که در فقه نسبت به این ترجیح شک شده است مسألهٔ «تترّس» در کتاب الجهاد است.
۲. انصاری، **فرائد الأصول**، ج۲، ص۱۸۵.
۳. خراسانی، **کفایة الأصول**، ص۱۷۷؛ حکیم، **حقائق الأصول**، ج۱، ص۴۱۳.

منفعت باشد؛ چه بسا منشأ تعلق امر به یک فعل، احتراز از مفسدهٔ ترک باشد یا منشأ نهی، به دست آوردن مصلحتی باشد که با ترک عمل حاصل می‌شود؛ ازاین‌رو اگر شارع مثلاً به جهت دفع مفسدهٔ ناشی از بلند شدن ناخن یا موهای زائد بدن، به کوتاه کردن ناخن و مو امر کند، یا برای تحصیل منفعت رزق از خواب بین الطلوعین نهی کند، خطابش نامتعارف محسوب نمی‌شود.[1] به نظر می‌رسد که امر یا نهی که منشأ انتزاع این احکام است، صرفاً یک نوع بیان و صیاغت است که شارع به صلاحدید خودش در هر مورد از یکی بهره می‌برد و هیچ دلیلی وجود ندارد که دست شارع در انشای احکام بسته و وی در هر مورد موظف به استعمال یکی از قالب‌های امر یا نهی باشد. بنابراین کبرای «اولویت دفع مفسده از جلب منفعت» نمی‌تواند به‌طور خاص ترجیح جانب نهی را ثابت کند. البته اگر این ادعا پذیرفته شود که «غالب نواهی در خارج به جهت دفع مفسده، و غالب اوامر هم به جهت تحصیل منفعت‌است.» -که ادعایی بدون دلیل و پشتوانه است-، می‌توان به ضمیمهٔ «اولویت دفع مفسده» حکم به ترجیح حرام بر واجب داد و با ادعای ایجاد «احتمال اهمیت»، از ایراد حاضر پاسخ داد؛ اما نکته اینجاست که ادعای مذکور بدون دلیل و پشتوانه است.

۳. امر وقتی به درجهٔ الزام می‌رسد که افزون بر وجود مصلحت در فعل، ترک عمل نیز مستلزم مفاسد جدی باشد؛ یعنی به فرض که پایهٔ واجبات بر وجود مصلحت در متعلق باشد، اما زمانی یک عمل واجب می‌شود که مصلحت به درجه‌ای برسد که ترکش ملازم با ترتب مفاسد جدی باشد. بنابراین قاعدهٔ «اولویت دفع مفسده» در واجبات نیز مصداق پیدا کرده و نمی‌توان بر اساسش به شکل مطلق، حکم به ترجیح جانب محرَّمات را صادر کرد.[2] از این‌رو می‌توان گفت که به فرض ناکافی بودن ایراد اول و دوم، ایراد سوم- در خصوص ترجیح جانب محرمات بر واجبات- مطرح شده و موجب بی‌اعتباری قاعدهٔ اولویت دفع مفسده در تزاحم واجب و حرام می‌شود.

---

۱. ظهور امر عرفاً در طلب فعل است و ظهور نهی هم در زجر؛ اما عرف تعیین نمی‌کند که هر یک از امر و نهی ناشی از چه جهتی است؟ عرف تعیین نمی‌کند که منشأ امر به «کوتاه کردن ناخن یا زدودن موهای زاید»، نفع وجودی در این فعل است یا جلوگیری از مفسده‌ای که در ترک فعل حاصل می‌شود.

۲. انصاری، **فرائد الأصول**، ج۲، ص۱۸۸.

از آنچه گذشت روشن شد که «قاعدهٔ اولویت دفع مفسده» در ترجیح بین تکالیف متزاحم کارایی ندارد. بله! در تزاحم حرام و مستحب، همواره جانب حرام مقدم می‌شود؛ اما این ترجیح هیچ ارتباطی به قاعدهٔ «اولویت دفع مفسده» و ترجیح بر اساس «اهمیت ملاک» ندارد؛ بلکه مصداقی برای ترجیح بر اساس «وجود حکم الزامی در یک طرف» است که مرجح مستقلی در باب تزاحم، در عرض ترجیح به اهمیت ملاک است و موجب ترجیح «واجب» بر مکروه و مستحب می‌شود.

تاکنون اعتبار چهار راه کشف اهمیت، که با بهره‌گیری از برخی مناسبات، به دست آمده بود بررسی شد. از این چهار راه، سه راه نخست برای کشف اهمیت قطعی، بی‌اشکال است؛ اما راه چهارم فاقد اعتبار محسوب می‌شود.

۲. راه‌های وابسته به وجود دلیل لفظی تکلیف

بیشتر راه‌هایی که در این بخش بررسی می‌شود، راه‌هایی است که شهید صدر -بر پایهٔ تقریرات درسش- ارائه و اعتبارسنجی کرده است. اما از آنجا که برخی کلمات ایشان قابل نقد است و راه‌هایی نیز وجود دارد که ایشان بررسی نکرده است، مجموع راه‌ها در این بخش، بیان و اعتبارسنجی می‌شود. ذیل هر عنوان، اگر شهید صدر نظری داشته باشد، ابتدا دیدگاه ایشان توضیح داده می‌شود. چنانچه نقدی بر آن وارد نباشد، به همان بسنده می‌شود، وگرنه نقد مورد نظر بیان می‌شود.

پیش از ورود به مطالب این بخش لازم به یادآوری است که هرچند همهٔ راه‌ها، وابسته به وجود دلیل لفظی برای تکلیف است، اما -چنان‌که خواهد آمد- برخی از این راه‌ها اهمیت را از متن نص شارع کشف می‌کند و برخی دیگر نظیر «استفاده از کمیت و فراوانی نصوص» اهمیت را از متن نص کشف نمی‌کند.

یکم. تقدیم تکلیف دارای دلیل لفظی بر تکلیف فاقد دلیل لفظی

شهید صدر در توضیح این راه می‌نویسد: زمانی که دلیل یک تکلیف، لفظی است، از آنجا که دلیل لفظی می‌تواند حاوی اطلاق و شمول باشد، تکلیف را حتی در وضعیت تزاحم با سایر تکالیف نیز ثابت می‌کند؛ اما زمانی‌که دلیل، تکلیف لبی است، نمی‌تواند حکم متعلقش را

در وضعیت تزاحم ثابت کند؛ زیرا دلیل لبی اطلاق ندارد. وجود اطلاق در دلیل لفظی و به تبع آن اثبات تکلیف برای وضعیت تزاحم، از اهمیت ملاک تکلیف خبر می‌دهد و موجب ترجیح آن بر تکلیفی می‌شود که دلیلش فاقد چنین اطلاقی است.[1]

شهید صدر -به درستی- در نقد این راه می‌نویسد: هرچند دلیلی که اطلاق دارد، بدون شک مقدم است؛ اما این تقدیم به خاطر کشف از یک مرجح بین دو متزاحم نیست؛ بلکه به این جهت است که دلیل لبی نسبت به وضعیت تزاحم، مجمل است و قدرت اثبات تکلیف متعلقش و ایجاد تزاحم با تکلیف دیگر را ندارد. بنابراین لبی بودن دلیل، کاشف از فقدان یکی از مقومات تزاحم است؛ نه وجود مرجح پس از انعقاد تزاحم.[2]

دوم. تصریح شارع به اهمیت یک طرف در خطاب لفظی

اگر خود شارع تصریح کرده باشد که فلان تکلیف در فرض تزاحم، از مصلحت یا فضیلت بیشتری برخوردار است، -چنان‌که شهید صدر هم باور دارد- بدون شک، آن تکلیف در ظرف تزاحم مقدم می‌شود. برای نمونه در تزاحم میان دو مستحب «نماز فرادای اول وقت» و «نماز جماعت آخر وقت»، وارد شده که دومی افضل است.[3] همین‌طور در صحیحهٔ عبید بن زراره، مفسدهٔ ترک نماز بیش از خوردن مال یتیم دانسته شده است.[4] مجلسی با الغای خصوصیت از این حدیث استظهار می‌کند که بر پایهٔ این روایت، هر عملی که در کلام شارع بر تارکش عنوان «کافر» اطلاق شده است، ملاک شدیدتری نسبت به خوردن مال یتیم دارد و اهم محسوب می‌شود. حکم شارع به تقدیم حکم «حرمت قتل نفس» در تزاحم بین «وجوب تقیه» و «حرمت قتل نفس محترم»، یکی دیگر از مصادیق «تصریح شارع به اهمیت یک طرف» در ظرف تزاحم است.[5]

---

۱. صدر، **بحوث في علم الأصول**، ج۷ ص۹۷.
۲. همان، ص ۹۸.
۳. حائری، **المباحث الأصولية**، ج۳ از قسم اول، ص۱۸٦.
٤. کلینی، **الكافي**، ج۲، ص۲۷۸، حدیث دوم؛ مجلسی، **مرآة العقول**، ج۱۰، ص۲۰.
۵. در صحیحهٔ محمد بن مسلم از امام باقر﵇ روایت شده که: «إنَّما جُعِلت التَّقِيَّةُ لِيُحقِنَ بِها الدَّمُ فَإذَا بَلَغَ الدَّم فَلَيسَ تَقية». عاملی، **وسائل الشيعة**، ج۱٦، ص۲۳٤.

از آنچه گذشت روشن شد که عنوان حاضر ناظر به مصادیقی است که شارع در فرض تزاحم، به اهمیت یک تکلیف نسبت به دیگری تصریح می‌کند؛ ولی گاهی شارع در مقام رفع تزاحم نیست و صرفاً در مقام مقایسهٔ میان دو موضوع یا دو رفتار، تعبیر «بزرگ‌تر»، «شدیدتر» و مانند آن را به کار می‌برد و به‌عنوان مثال می‌فرماید: «الغِیبةُ أشَدُّ مِنَ الزِّنا»، «الکَذِبُ أشَدُّ مِنَ الشَّرابِ»، «حُرمَةُ النَّبِیِّ وَ المُؤمِنِ أعظَمُ مِن حُرمَةِ البَیتِ». اعتبار این مفاهیم ذیل راه پنجم بررسی می‌شود.

سوم. مناسبت حکم و موضوع

مناسبت حکم و موضوع -همان‌طور که شهید صدر هم اشاره دارد- ظهور عرفی تازه‌ای به دلیل حکم شرعی می‌بخشد؛ به گونه‌ای که می‌توان به‌وسیلهٔ آن، تکلیف اهم را آسان‌تر تشخیص داد. این راه در کلام محقق نایینی مطرح شد[1] و شهید صدر نیز توضیح داده که این راه برای وضعیتی است که هر دو حکم متزاحم از احکام ارتکازی عقلائی باشد، تا عرف متوجه نکته و ملاک موجود در آن احکام بشود. فرض کنید: نجات جان مؤمنی که در خانه‌اش در حال خفه شدن است، متوقف بر شکستن درِ خانه و ورود به آن باشد. در اینجا بین دو حکم وجوب «حفظ نفس» و وجوب «حفظ اموال دیگران» تزاحم در می‌گیرد و تکلیف حفظ نفس مقدم می‌شود؛ زیرا عرف، با دقت در هر دو حکم، متوجه نکتهٔ هر دو شده و می‌فهمد که موضوع «وجوب حفظ جان» و «حفظ مال مردم»، رعایت احترام افراد و شؤون مربوط به ایشان است. حال وقتی تزاحم بین دو حکم در گرفت، عرف حکم می‌کند که در موضوع «احترام به افراد» حفظ جان مهم‌تر از حفظ مال فرد است. ازاین‌رو دلیل حفظ حیات در جریان تزاحم مقدم می‌شود.[2]

نقد: اصل راه فوق برای کشف اهمیت صحیح است؛ ولی ممکن است در مثال شهید صدر خدشه شود؛ زیرا هرچند ظهور عرفی دلیل «لَایَحِلُّ مَالُ امرئٍ مُسلِمٍ الّا بِطِیبِ نَفسِهِ» در حرمت تصرف عدوانی روشن است؛ اما شمولش برای تصرف عدوانی که به جهت حفظ

۱. نایینی، **فوائد الأصول**، ج۲، ص۳۳۵.
۲. صدر، **بحوث في علم‌الأصول**، ج۷، ص۹۸.

حیات مالک است، روشن نبوده و عرفاً اطلاقش از این جهت ثابت نیست. در نتیجه، در مثال شهید صدر، تکلیف به نجات نفس محترم بدون هیچ تزاحمی مقدم می‌شود.

چهارم. حق الناس بودن یک تکلیف در قبال حقوق الله

یکی از مواردی که از آغاز در کتب اصولی شیعه به‌عنوان یکی از مرجحات تزاحم مطرح شده، ترجیح «تکلیف حق الناس» بر «تکلیف حق الله» است.[1] این عنوان هرچند در برخی کلمات -مانند کلام شیخ بهایی، که در مقدمه گذشت- به‌عنوان مرجحی مستقل در عرض ترجیح بر اساس اهمیت ذکر می‌شود؛ اما به این جهت که در نزد قائلانش- چنان‌که خواهد آمد- حاکی از اهمیت ملاک حق الناس در نزد پرودگار است، در این مقاله به‌عنوان «یکی از راه‌های کشف اهمیت» بررسی می‌شود و ازآنجا که شناسایی تکلیف حق الناس وابسته به استظهار «حق الناس» از نصوص شارع است، این راه را در زمرهٔ «راه‌های وابسته به نصّ» قرار داده و اعتبارش را بررسی می‌کنیم.

بر پایهٔ این عنوان اگر یکی از دو تکلیف متزاحم، از حق الناس و دیگری از حق الله باشد، تکلیفی که از حق الناس است اهم شناخته شده و مقدم می‌شود.[2] برای نمونه محقق خویی، در تزاحم بین وضو با آبی که ظرفش غصبی است و وضو با آبی که ظرفش از طلا و نقره است می‌گوید: وضو با ظرف طلا و نقره مقدم است؛ زیرا رعایت حق الناس مهم‌تر از حق الله است و هرجا که امر دائر بین حق الناس و حق الله محض شود، رعایت حق الناس مقدم است؛ چراکه اهمیتش بیشتر است.[3] ایشان سپس می‌گوید: اگر کبرای اهمیت حق الناس نسبت به حق الله احراز شد، دیگر شکی در تقدم وضوی دوم نیست؛ اما اگر این کبری احراز نشد، صرف احتمالش نیر موجب انعقاد احتمال اهمیت در جانب حق الناس شده و وضوی دوم را ترجیح می‌دهد؛ زیرا مسلم است که حق الله نسبت به آن مهم‌تر نیست؛ بلکه مساوی یا ضعیف‌تر است. از نظر محقق خویی، عنوان فوق از مرجحات محسوب شده و بر اهمیت یا احتمال اهمیت حق الناس دلالت می‌کند. سید مصطفی

---

۱. انصاری، **مطارح الأنظار**، ص۱۱۵.
۲. انصاری، **فرائد الأصول**، ج۲، ص۱۳۷؛ حکیم، **مستمسک العروة**، ج۱۰، ص۱۰۰.
۳. خویی، **موسوعة الإمام الخوئي**، ج٤، ص۳۱۲.

خمینی نیز می‌نویسد: هر آنچه از حقوق‌الناس باشد بر حقوق و تکالیف الهی مقدم می‌شود؛ ازاین‌رو نفقهٔ زوجه بر نفقهٔ پدر و مادر مقدم است.[1]

دربارهٔ ترجیح بین «حق الله» و «حق الناس»، دو دیدگاه در برابر هم وجود دارد. همان‌طور که گذشت، دیدگاه نخست بر تقدیم حق الناس تأکید کرده و برای اثبات ترجیح حق الناس دو دلیل اقامه می‌کند. اما دیدگاه رقیب، پس از نقد این ادله و تمسک به برخی ادلهٔ روایی، حکم به ترجیح حق الله را صادر نموده است. در ادامه ادلهٔ ایشان بررسی می‌شود.

نخستین دلیلی که موافقان ترجیح حق الناس اقامه کرده‌اند، «وجود مضمون ترجیح حق الناس بر حق الله در ارتکاز متشرعه» است و ارتکاز ایشان همانند سیرهٔ عملی متشرعان، کشف از موقف شارع می‌کند؛ مثلاً در تزاحم بین ادای دین با ادای نذر، جانب حق الناس (ادای دین) را مقدم می‌داند. دلیل دوم ایشان این است که در هر حق الناس دو حکم جمع است؛ زیرا هر حق الناسی مورد تکلیف شارع نیز هست و از این جهت واجد حق الله نیز هست. بنابراین مکلف با سرپیچی از حق الناس از دو جهت سزاوار عقاب است و با سرپیچی از حق الله که تنها دربردارندهٔ یک حق و مصلحت است، از یک جهت سزاوار عقاب است. همین دو بعدی بودن حق الناس موجب می‌شود که دست کم، احتمال اهمیتش نسبت به حق الله مطرح شود. در این استدلال به کثرت تکالیف موجود در ناحیهٔ حق الناس توجه شده است که خودش-چنان‌که در بخش نخست مقاله گذشت- یکی از راه‌های اثبات اهمیت تکلیف است. بر پایهٔ این دو دلیل تا زمانی که از راه دلیل خاص، علم به اهمیت یا احتمال اهمیت حق الله نداشته باشیم، جانب حق الناس مقدم می‌شود.

در سوی مقابل، برخی محققان قائل به تقدیم حق الله بر حق الناس هستند؛ برای نمونه محقق حکیم، در ضمن مسئلهٔ تزاحم میان «ادای دین میت» با «ادای حج نیابی از طرف او» وارد بحث ترجیح حق الناس بر حق الله شده و پس از نفی دلیل ترجیح حق الناس، با تمسک به بخشی از روایت نبوی «حَقُّ اللّهِ أحَقُّ أن یُقضَی»، جانب حق الله را در تزاحمات فوق ترجیح می‌دهد.[2] با این وجود به نظر می‌رسد که ادلهٔ اثباتی هر دو دیدگاه قابل مناقشه است:

---

۱. خمینی، **تحریرات في الأصول**، ج۳، ص۴۱۳.
۲. حکیم، **مستمسک العروة**، ج۱۰، ص۱۰۰.

در نقد دلیل نخست قائلان به ترجیح حق الناس باید گفت که ارتکاز متشرعه در تقدیم حق الناس عمومیت ندارد. برای نمونه در تزاحم بین «زنا با فرد راضی به این عمل» و «تصرف عدوانی در مال کم ارزش غیر»، ارتکاز متشرعه بر مراعات جانب حق الله است؛ به همین دلیل در فرض فوق ارتکاب زنا را اجازه نمی‌دهد. بنابراین هرچند نمی‌توان منکر ارتکاز متشرعه در برخی مصادیق شد، اما این دلیل تنها موجب ترجیح در مواردی است که ارتکاز متشرعه آن را تأیید کند؛ نه آنکه ملاکی کلی در اختیار مکلف قرار دهد. نسبت به دومین دلیل ایشان نیز باید گفت: همان‌طور که ذیل راه نخست کشف اهمیت گذشت، تعدد تکالیف، زمانی موجب کشف اهمیت است که تکالیف موجود از یک سنخ باشند؛ اما در مثال، تکلیف الهی که به جانب حق الناس تعلق گرفته غیر از تکلیف الهی است که در سوی مقابل است. بنابراین نه اهمیت احراز می‌شود و نه احتمال اهمیت؛ زیرا در قبال احتمال تقدیم حق الناس این احتمال هست که حقوق الهی به این جهت که خالص برای پروردگار است، قابل مقایسه با حقوق مخلوقان بر یکدیگر نباشد و قوی‌تر از آن باشد؛ بنابراین دست‌کم هیچ‌یک ترجیح پیدا نمی‌کند. ازاین‌رو هرچند دلیل نخست ایشان (وجود ارتکاز متشرعی بر تقدیم حق الناس) در برخی موارد بر ترجیح حق الناس دلالت دارد، اما دلیل دوم ایشان به هیچ وجه مدعایشان را ثابت نمی‌کند.

از سوی دیگر دلیل قائلان به تقدیم مطلق حق الله نیز مخدوش است؛ زیرا منبع حدیث مذکور، صحیح بخاری است و این حدیث در مجامع شیعی وارد نشده است؛ بنابراین نمی‌توان صدور روایت فوق را احراز کرد.[1] وقتی اصل صدور روایت محرز نیست -فارغ از بحث دلالی دربارهٔ آن- نمی‌توان به آن استناد نموده و مدعای محقق فوق را ثابت کرد. در پایان پس از نقد ادلهٔ طرفین و ابطال عمومیت تقدیم حق الناس می‌توان همانند شیخ انصاری، اعتبار «حق الناس در کشف اهمیت» را به صورت فی الجمله در مواردی پذیرفت که ارتکاز متشرعی وجود دارد.[2]

۱. عن ابی عباس قال جاء رجل الی النبیﷺ فَقَالَ: «يَا رَسُولَ اللّهِ إِنّ أُمّي مَاتَتْ وَعَلَيْهَا صَوْمُ شَهْرٍ أَفَأَقْضِيهِ عَنْهَا؟ قَالَ: نَعَمْ. قَالَ: فَدَيْنُ اللّهِ أَحَقُّ أَنْ يُقْضَى.» ر.ک: بخاری، **صحیح بخاری**، ج۲، ص۲۹٤.

۲. انصاری، **مطارح الأنظار**، ص۱۱٤؛ رشتی، **بدائع الأفکار**، ص۳٦٦. البته شیخ انصاری، ترجیح به واسطهٔ عنوان فوق را غالبی می‌داند.

پنجم. عناوین و احکام نشان دهندهٔ اهتمام مولی به تکلیف

ذیل عنوان فوق دو راه برای اثبات اهمیت بیان می‌شود: نخست، وجود عناوینی برای برخی از اعمال که نشان از اهمیت ملاکشان دارد. دوم، وجود برخی احکام که دال بر اهمیت عمل نسبت به سایر اعمال است. به تبع شهید صدر به‌طور جداگانه دربارهٔ اعتبار هریک بحث می‌کنیم:

الف- در تقریرات شهید صدر آمده است که برخی عناوین، گویای اهتمام مولی به یک یا چند تکلیف است و موجب اثبات اهمیت یا دست‌کم احتمال اهمیت آن تکالیف بر دیگران می‌شود.[1] برای نمونه در صحیحهٔ فضیل بن یسار از امام باقر علیه السلام آمده است: «بُنِيَ الْإِسْلَامُ عَلَى خَمْسٍ: الصَّلَاةِ وَالزَّكَاةِ وَالصَّوْمِ وَالْحَجِّ وَالْوَلَايَةِ وَلَمْ يُنَادَ بِشَيْءٍ كَمَا نُودِيَ بِالْوَلَايَةِ.»[2] تکالیف یادشده در صحیحه، به‌عنوان «اساس و مبانی تکالیف عملی» معرفی شده است. این عنوان چنان اهمیتی به تکالیف فوق می‌دهد که موجب ترجیح، یا دست‌کم احتمال ترجیح بر غیرش در ظرف تزاحم می‌شود.[3]

به نظر می‌رسد سخن شهید صدر در اثبات احتمال اهمیت به‌وسیلهٔ عنوان فوق قابل پذیرش است، اما برای اثبات اهمیت قطعی صحیح نیست؛ زیرا خطاباتی نظیر بیان فوق صرفاً بیانگر اهتمام شارع به این واجبات در شرایط عادی است؛ شرایطی که عبد عذر دیگری در مخالفت ندارد. اما وضعیت تزاحم، وضعیتی است که محتمل است ارتکاب طرف مقابل عذری برای مکلف در ترک این تکالیف باشد و صحیحهٔ فوق و نظایرش (مانند الصَّلاةُ عَمُودُ دِينِكُم) نسبت به اینکه چه عذرهایی برای این تکالیف وجود دارد، ساکت‌اند. به همین دلیل حکم می‌کنیم که تکلیف روزه که از ارکان پنج‌گانهٔ اسلام شمرده شده است، با وجود ترس ضرر، از مکلف برداشته می‌شود. رفع وجوب صوم به‌واسطه عروض عنوان ضرر نشان می‌دهد که ممکن است تکالیف دیگری وجود داشته باشد که خارج از این ارکان پنج‌گانه باشد اما عذر محسوب شده و از بعضی از این تکالیف نیز

۱. صدر، **بحوث في علم الأصول**، ج۷، ص۹۷.
۲. کلینی، **الکافي**، ج۲، ص۱۸.
۳. صدر، **بحوث في علم الأصول**، ج۷، ص۹۷.

مهم‌تر باشد؛ چنان‌که خوف نفس از همین قبیل است. بنابراین نمی‌توان به‌وسیلهٔ این عناوین، اهمیت یک تکلیف را نسبت به سایرین احراز کرد. بله! روایت فوق و نظایرش احتمال اهمیت را ایجاد می‌کند. بنابراین ادعای شهید صدر در اعتبار این عنوان برای ایجاد احتمال اهمیت قابل قبول است.

در قبال عناوین فوق، عناوین نسبی نظیر «أشَدُّ الأعمَالِ»، «أفضَلُ الأعمَالِ» نیز وجود دارد که در بدو امر بر اهمیت عمل خاصی در قبال سایر اعمال دلالت می‌کند. اما این فهم درست نیست؛ زیرا هرچند ظاهر این خطابات، اشدیت و افضلیت مطلقهٔ عمل بر دیگر اعمال است و به تبع، بر اشدیت و افضلیت در ملاک هم دلالت کرده و اهمیت را ثابت می‌کند، ولی در موارد پرشماری با بررسی قرائن خارجی همچون ارتکاز متشرعه و ضرورت فقه روشن می‌شود که این روایات در مقام بیان اشدیت و افضلیت از جهت خاصی هستند؛ نه اشدیت مطلقهٔ کاشف از اهمیت ملاک.[1] همچنان‌که در برخی کاربردها نیز می‌توان ادعا کرد که شارع صرفاً در مقام بیان این جهت بوده که تکالیف یاد شده حقیر و ناچیز نیستند و به همین دلیل آنها را تحت عناوین «أعظَمُ الخَطَایَا»، «أکبَرُ الکَبَائِرِ»، «أقذَرُ الذّنُوبِ» و مانند آن قرار داده است تا بفهماند که این تکالیف مهم است؛ نه اینکه به حسب ملاک نیز اکبر و اعظم از دیگر تکالیف‌اند، تا در تزاحم بر آنها ترجیح پیدا کنند.[2] بنابراین در مواجهه با امثال این عناوین، پیش از کشف اهمیت، بر مخاطب لازم است ابتدا سایر قرائن خارجی و راه‌های کشف اهمیت -از جمله مذاق شارع و ارتکاز متشرعه- را مورد توجه قرار دهد. اگر قرینه‌ای نسبت به اهمیت طرف مقابل پیدا نکرد، در این صورت از ظاهر این عناوین، اهمیت ملاک را به دست آورد.

ب- شهید صدر در تقریراتش می‌گوید: خصوصیات و احکامی دربارهٔ برخی تکالیف

۱. برای نمونه محقق تبریزی، با تمسک به ارتکاز متشرعه و مذاق شرع در ظهور روایات غیبت نظیر «الغِیبَةُ أشَدُّ مِن الزِّنَا» تصرف کرده و مانع استظهار اهمیت غیبت نسبت به زنا در فرض تزاحم شده است. تبریزی، **إرشاد الطالب**، ج۱، صص۱۸۷-۱۸۸.

۲. شهیدی‌پور، **أبحاث اصولیة**، ج۳، صص ۳۲۸-۳۲٤.ایشان تعابیر متعددی از روایات نظیر «الغِیبَةُ أشَدُّ مِن الزِّنَا»، «الکِذبُ أشَدُّ مِن الشَّرابِ»، «حُرمةُ النَّبیِّ و المُؤمِنِ أعظَمُ مِن حُرمَةِ البَیتِ» را به عنوان نمونه یاد کرده و به تفصیل دربارهٔ مفاد عرفی آنها توضیح می‌دهد.

بیان شده که نشانهٔ اهمیت تکلیف است؛ مثلاً در احکام نماز بیان شده: نماز در هیچ حالتی ترک نمی‌شود.[1] این حکم، اهمیت نماز و شدت محبوبیتش را بر غیرش ثابت می‌کند. بنابراین مراجعه به این ادلهٔ ثانوی که متعرض حالات مختلف تکلیف است، اگر یقین به اهمیت ایجاد نکند، دست‌کم موجب ایجاد احتمال اهمیت در برابر غیر می‌شود.[2]

اما این سخن قابل نقد است؛ زیرا ممکن است وجه «عدم سقوط تکلیفی مثل نماز» این باشد که به نحو تعدد مطلوب جعل شده است؛ به‌گونه‌ای که با فقدان بخشی از آن نیز هنوز مصلحت بخش دیگر باقی باشد و به همین دلیل آوردنش لازم است. پس وجه عدم سقوط یک تکلیف و سقوط دیگری، افزون بر اینکه می‌تواند ناشی از اهمیت ملاک باشد، می‌تواند ناشی از وحدت و تعدد مطلوب‌های ضمن عمل باشد. در نتیجه، حکم «عدم سقوط، حتی در حال اضطرار» به تنهایی، دال بر اهمیت قطعی ملاک یک تکلیف بر دیگر تکالیف نیست و تنها احتمال اهمیت را ثابت می‌کند.

از آنچه گذشت روشن شد که شهید صدر در اعتبار راه پنجم قائل به تفصیل است: وجود «عناوین خاص» را دال بر اهمیت قطعی می‌داند و «احکام و خصوصیات» را مردد بین اثبات اهمیت قطعی و احتمال اهمیت قرار می‌دهد. اما بر اساس نظر برگزیده، راه پنجم در هر دو بخش، تنها برای اثبات احتمال اهمیت مفید است و ظهور عناوینی نظیر «أفضَلُ الأعمَال» نیز تنها پس از فحص از قرائن منفصل و همراهی مذاق یا ارتکاز متشرعی قابل پیروی است و راه مستقلی محسوب نمی‌شود.

ششم. لحن خطاب و تهدیدهای مربوط به مخالفت با تکلیف

شهید صدر مطابق تقریرات درسش می‌گوید: تشدید و تهویل در ترک یک تکلیف نشانگر اهتمام خاص شارع به آن تکلیف است و دست‌کم موجب افزایش احتمال اهمیت آن تکلیف بر سایر تکالیفی می‌شود که فاقد این تهویلات و تشدیدات هستند و همین برای ترجیح آنها

۱. البته حکم فوق دربارهٔ نماز، منصوص نیست؛ بلکه برگرفته از مجموع نصوصی است که در رابطه با وظیفهٔ غریق و مریض وارد شده و عذری برای ترک اختیاری نماز قبول نکرده است.
۲. صدر، **بحوث في علم الأصول**، ج۷، ص۹۸.

کافی است.[1] در ادامه دو مثال برای کشف اهمیت از این راه ذکر می‌شود:

۱) در آیهٔ حج نسبت به ترک حج تعبیر «کفر» وارد شده است. خداوند متعال می‌فرماید: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلبَيتِ مَنِ ٱستَطَاعَ إِلَيهِ سَبِيلاً وَمَن كَفَرَ فَإِنَّ ٱللَّهَ غَنِيٌّ عَنِ ٱلعَالَمِينَ﴾.[2] در روایات نیز برای کسی که حج واجبش را بدون عذر ترک کرده و در همان حال مرده باشد، تعبیر «نصرانی یا یهودی» به کار برده شده است.[3] چنین تعابیری دست‌کم موجب ایجاد احتمال اهمیت تکلیف حج بر دیگر تکالیف فاقد این عناوین نظیر صلهٔ رحم واجب می‌شود.[4]

۲) فرض کنید مکلف، بین کشته شدن و کشتن انسان بی‌گناه مردد شود؛ اینجا دربارهٔ تعیین وظیفه‌اش میان فقیهان اختلاف نظر وجود دارد. برخی بر این باورند که وی در تزاحم فوق مخیّر است؛ زیرا میان تکلیف حرمت قتل دیگران و تکلیف وجوب حفظ نفس، ترجیحی وجود ندارد.[5] اما برخی دیگر حکم حرمت قتل غیر را در این تزاحم ترجیح می‌دهند و می‌گویند: آیاتی نظیر «وَ مَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِناً مُتَعَمِّداً فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِداً فِيهَا»[6] یا «مَنْ قَتَلَ نَفْساً بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعاً»[7] یا روایت نبوی که می‌فرماید: « لَوْ أَنَّ أَهْلَ السَّمَاوَاتِ السَّبْعِ وَ أَهْلَ الْأَرَضِينَ السَّبْعِ- اشْتَرَكُوا فِي دَمِ مُؤْمِنٍ- لَأَكَبَّهُمُ اللَّهُ جَمِيعاً فِي النَّارِ»[8] یا روایت «إِنّ أَعْتَى النّاسِ عَلَى اللّهِ مَنْ

---

۱. همان، صص۹۷-۹۸.

۲. سورهٔ آل‌عمران، آیهٔ ۹۷.

۳. مثل این روایت صحیحه: عن ابی عبدالله﵇: «مَنْ مَاتَ وَ لَمْ يَحُجَّ حِجَّةَ ٱلْإِسْلاَمِ وَ لَمْ تَمْنَعْهُ مِنْ ذَلِكَ حَاجَةٌ تُجْحِفُ بِهِ أَوْ مَرَضٌ لاَ يُطِيقُ مَعَهَا أَوْ سُلْطَانٌ يَمْنَعُهُ فَلْيَمُتْ إِنْ شَاءَ يَهُودِيّاً أَوْ نَصْرَانِيّاً.» (عاملی، **وسائل الشیعة**، ج۱۱، ص۳۰).

٤. بعید نیست مثال فوق را مصداقی برای «راه دوم تشخیص اهمّیت» قرار دهیم؛ زیرا از نظر برخی محققان، که کلامش ذیل راه دوم کشف اهمیت بیان شد، هر تکلیفی که مثل حج برای تارکش عنوان «کافر» به کار رفته باشد، به تصریح خود شارع بر سایرین ترجیح دارد و نوبت به دیگر راه‌های کشف اهمیت نمی‌رسد.

۵. خویی، **موسوعة الإمام الخوئي**، ج۴۲، ص۱٤؛ مرعشی، **القصاص علی ضوء القرآن و السنة**، ج۱، ص۱۱۱.

٦. سورهٔ نساء، آیهٔ ۹۳.

۷. سورهٔ مائده، آیهٔ ۳۲.

۸. مجلسی، **بحارالأنوار**، ج۱۰۱، ص۳۸۲.

قَتَلَ غَيْرَ قَاتِلِهِ»[1] که انصراف به قتل غیر دارند؛ لحن غلیظ و شدیدی دارند و برای ما جزم ایجاد می‌کنند که حرمت قتل غیر، مهم‌تر از حرمت قتل خود است که با دلیل ﴿وَ لاَ تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ﴾[2] حرام شده است. اگر جزم هم پیدا نشود، دست‌کم اهمیتش محتمل می‌شود؛ ازاین‌رو نوبت به تخییر نمی‌رسد.[3]

در بالا، تمسک به «لحن خطاب» برای اثبات اهمیت ملاک، با دو مثال توضیح داده شد. با این وجود، دو نقد جدی به این راه وارد است: اولاً، مفاد این خطابات، حکم اولی است و معلوم نیست در فرض تزاحم نیز باقی باشد. این احتمال هست که وجود مزاحم خاص، عذری برای کنار گذاشتن این تکالیف محسوب شود. ثانیاً، همان‌طور که پیش‌تر گذشت، ممکن است برای این تشدید و تهویل‌ها منشأ دیگری جز اهمیت ملاک فرض شود؛ مثل اینکه عرفاً احتمال داده شود منشأ تشدید امر، کثرت داعی مکلفان در عدم امتثال است و منشأ تهویل نیز داعی فراوان مکلفان بر ارتکاب است. با وجود چنین احتمالی از تشدید و تهویل‌ها تنها می‌توان به احتمال اهمیت رسید؛ مگر اینکه به صورت موردی این احتمالات مختلف دفع شود.[4]

هفتم. فراوانی روایات تکلیف

شهید صدر معتقد است: چنانچه در تزاحم میان دو حکم شرعی، یکی از دو حکم از فراوانی روایت بیشتری نسبت به طرف مقابل برخوردار باشد، پس از احراز یکی از دو شرط زیر می‌توان به اهمیت طرفی که دارای روایات فروان است رسید:

نخست اینکه سایر مناشئ کثرت روایات، منتفی باشد و تنها احتمال کثرت روایات، اهمیت ملاکش باشد؛ وگرنه با وجود مناشی دیگری که برای کثرت و قلت روایات مطرح است، نمی‌توان حکم به اهمیت داد. این ملاکات نظیر غفلت و مسامحهٔ مردم نسبت به

---

۱. کلینی، **الکافي**، ج۷، ص۲۷٤.
۲. سورهٔ بقره، آیهٔ ۱۹۵.
۳. عشایری منفرد، «**چیستی مذاق شریعت و آسیب شناسی فقهی آن**» صص۱۳۱-۱۳۰؛ به نقل از تقریرات درس خارج فقه مقام معظم رهبری، یکشنبه ۱۳۷۹/۸/۸ش.
٤. شهیدی‌پور، **أبحاث اصولیة**، ج۳، ص۳۲۸.

تکلیف خاص، یا توجه دادن به عدم مطابقت نظر امامان شیعه با فتوای عامه، کثرت ابتلای مردم به مسئله است که موجب کثرت روایات در یک حکم می‌شود و عواملی نظیر تقیه و وضوح حکم گاه منشأ کم بودن روایات در یک سو می‌شود. بنابراین با وجود این مناشئ نمی‌توان به‌طور جازم از کثرت و قلت روایات به اهمیت ملاک رسید.

دوم اینکه، به فرض که راه بالا منتفی باشد و احتمال دخالت یکی از مناشی بالا برای کثرت و قلت روایات مطرح باشد، اما در صورت بهره‌گیری از روش حساب احتمالات و در نظر گرفتن مناشی محتمل کثرت و قلت روایات هر طرف می‌توان، احتمال منشأیت اهمیت را برای یک طرف بیشتر از سایر احتمالات دانست. در این صورت، تکلیف دارای روایات فراوان، از باب قوت احتمال اهمیت مقدم می‌شود.[1]

به هرحال همان‌طور که شهید صدر بیان می‌کند از این راه بیش از بیان احتمال اهمیت فهمیده نمی‌شود که آن هم در پایین‌ترین درجهٔ احتمال است؛ زیرا با توجه به فرضیهٔ از بین رفتن کتب حدیثی و عدم وصول روایات مختلف، به هیچ وجه نمی‌توان از کم بودن روایات یک سو، اهمیت طرف مقابل را احراز کرد که از روایات فراوان برخوردار است. حتی احتمال وقوع چنین حادثه‌ای در تاریخ نیز موجب کاهش احتمال اهمیت می‌شود.

از آنچه که در بخش دوم این مقاله در نقد «راه‌های وابسته به وجود نص» گذشت، نتایج پنج‌گانهٔ زیر به دست آمد:

۱. راه دوم (تصریح شارع) و راه سوم (تناسب حکم و موضوع) همان‌طور که شهید صدر هم معتقد است برای کشف «اهمیت قطعی» به کار می‌آید؛ هرچند مثال وی برای راه سوم قابل خدشه است.

۲. راه چهارم (ترجیح حق الناس بر حق الله) نیز به صورت «فی الجمله» در خصوص مواردی که با ارتکاز متشرعه همراه شود، بر «اهمیت قطعی» حق الناس دلالت می‌کند.

۳. راه نخست (تقدیم دلیل دارای اطلاق لفظی) هرچند دال بر اهمیت است، اما از مرجحات اصطلاحی تزاحم محسوب‌نشده و به تبع، از راه‌های اثبات اهمیت در ظرف تزاحم نیز محسوب نمی‌شود.

---

۱. صدر، **بحوث في علم الأصول**، ج۷، ص۹۹.

۴. راه پنجم (وجود برخی عناوین و احکام دال بر اهمیت) و راه ششم (توجه به لحن خطاب و تشدید و تهویل آن) برخلاف نظر شهید صدر، تنها در حد اثبات «احتمال اهمیت» پذیرفته شد؛ زیرا اولاً، این دو راه، حکم حالت اولی را بیان کرده و احتمال عذر بودن ارتکاب طرف مقابل را دفع نمی‌کنند. ثانیاً، این امکان وجود دارد که برای این ظهورات خاص، مناشی دیگری جز اهمیت ملاک وجود داشته باشد.

۵. راه هفتم (استفاده از فراوانی روایات) نیز با توجه به احتمال دخالت عوامل بسیار در فراوانی یک روایت، بیش از «احتمال اهمیت» دلالتی ندارد. البته شهید صدر با توجه به مبنای حساب احتمالات، دلالت این عنوان را بر شدت احتمال اهمیت نیز می‌پذیرد.

در پایان، با توجه به اینکه «احتمال اهمیت» در برخی اطراف، مرجحی نامطمئن برای آن طرف محسوب می‌شود[1]، برای اینکه بتوان از راه هر یک از عناوین پنجم، ششم و هفتم به «اهمیت قطعی یک طرف» دست یافت، چاره‌ای جز مراجعه به دانش فقه نیست، تا با بررسی موردی هر تکلیف و ادلهٔ آن، احتمال دخالت دیگر مناشی -غیر از «اهمیّت»- را در عروض عناوین سه‌گانه دفع کرد و احتمال معذریت طرف مقابل را نیز نفی نمود تا اهمیت قطعی تکلیف روشن شود.

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

برای کشف راه‌های معتبر دستیابی به اهمیت تکلیف، اعتبار یازده راه بررسی شد. این راه‌ها ذیل دو گروه «راه‌های غیر وابسته به وجود دلیل لفظی» و «راه‌های وابسته به وجود دلیل لفظی» دسته بندی و ارزیابی گردید.

نتایج بررسی در جدول زیر نمایش داده می‌شود. در این جدول ارزش راه‌های کشف اهمیت ملاک در ظرف تزاحم ذیل سه عنوانِ «فاقد اعتبار» و «نشانگر احتمال اهمیت» و «نشانگر اهمیت قطعی» به نمایش درآمده است و پس از آن، نکاتی که از جدول قابل استخراج است بیان می‌شود.

۱. دلیل عدم اطمینان این است که همواره وجود «احتمال اهمیت» در طرف مقابل، از جهتی دیگر، و برابریش با آن قابل حدس و انتظار است.

ارزش راه‌های کشف اهمیت ملاک در ظرف تزاحم		فاقد اعتبار	نشانگر احتمال اهمیت	نشانگر اهمیت قطعی
۱. راه‌های غیروابسته به وجود دلیل لفظی	۱. کثرت تکالیف موجود در یک طرف			*(مشروط به اتحاد در نوع تکالیف متزاحم)
	۲. مذاق شارع			*
	۳. ارتکاز مستمر متدینان			*
	٤. وجود حکم حرمت یا کراهت در یک طرف	*		
۲.راه‌های وابسته به وجود دلیل لفظی	۱. وجود دلیل لفظی برای یکی از اطراف	*		
	۲. تعیین طرف اهمّ به تصریح شارع			*
	۳. مناسبت حکم و موضوع			*
	٤. حق الناس بودن یک تکلیف در قبال حقوق الله			*(مشروط به موافقت با ارتکاز متشرعه)
	۵. عناوین و یا احکام نشان‌دهنده اهتمام مولی به یکی از تکالیف		*(غیر از هیئت افعل تفضیل)	* (در هیئت افعل تفضیل به شرط موافقت با مذاق و ارتکاز مستمرّ متشرعه و یا سایر قرائن)
	٦. فراوانی روایات مربوط به یک طرف		*	
	۷. لحن خطاب و تهدیدهای مربوط به ترک یک تکلیف		*	

با توجه به جدول بالا، دست‌کم می‌توان به نتایج زیر دست یافت:

۱. راه پنجم از راه‌های «غیروابسته به دلیل لفظی» حاوی مصادیق متنوعی است که ارزش یکسانی ندارند. برخی از مصادیق آن بر «احتمال اهمیت» و برخی دیگر به صورت مشروط، بر «اهمیت قطعی» دلالت دارد. این گونه تفصیل در دیگر راه‌ها مطرح نیست.

۲. بعد از چشم‌پوشی از راه بالا-که باید در آن به حسب مصادیق قائل به تفصیل شد-، از میان ده راه باقیمانده، دو مورد فاقد اعتبار، دو مورد بر احتمال اهمیت و شش مورد بر اهمیت قطعی دلالت دارد.

۳. دو موردی که در ستون «فاقد اعتبار» و شش موردی که -بدون تفصیل میان مصادیق- در ستون «نشانگر اهمیت قطعی» ارزش‌گذاری شد به نسبت مساوی در دو گروه وابسته به دلیل لفظی و غیر وابسته به دلیل لفظی قرار گرفت. این نسبت تساوی نشان می‌دهد اختلاف ادلهٔ تکالیف در «لفظی یا لبّی بودن» تأثیر معناداری در تعداد مصادیق این دو ستون ندارد.

٤. تمام مصادیق ستون «نشانگر احتمال اهمیت» در گروه «وابسته به دلیل لفظی» قرار گرفته است. بنابراین لفظی بودن دلیل تأثیر بی بدیلی در ایجاد احتمال اهمیت دارد. شایع‌ترین عاملی که -مطابق تحقیق حاضر- موجب می‌شود سطح برخی راه‌های لفظی در ساحت دلالت بر «احتمال اهمیت» باقی بماند، احتمال وجود «دواعی مختلف برای صدور نصّ و تعابیر به کاررفته در آن» است؛ از این‌رو برای فهم اهمیت قطعی در این موارد چاره‌ای جز مراجعه به دلیل فقهی هر تکلیف و موازنهٔ آن با دلیل تکلیف مقابلش نیست.

۵. از میان مجموع راه‌ها ارزش سه عنوان به شکل مشروط مشخص شده است. فقدان شرط در این سه مورد -چنان‌که در تحقیق نشان داده شد- موجب می‌شود که این سه از اعتبار ساقط شده و به موارد فاقد اعتبار ملحق شود.

منابع و مآخذ

* قرآن کریم.

۱. ابن منظور، محمد بن مکرم، **لسان العرب**، بیروت: دار الفکر للطباعة و النشر، چ۳، ۱۴۱۴ق.

۲. انصاری، مرتضی، **فرائد الأصول**، قم: مجمع الفکر الإسلامي، چ۲، ۱۴۲۲ق.

۳. _____، **مطارح الأنظار**، قم: مؤسسة آل البیت علیهم‌السلام لإحیاء التراث، [بی‌تا].

۴. بهایی، محمد بن‌حسین، **زبدة الأصول مع حواشي المصنف علیها**، قم: شریعت، چ۱، ۱۳۸۳ش.

۵. تبریزی، میرزاجواد، **إرشاد الطالب الی التعلیق علی المکاسب**، قم: اسماعیلیان، چ۳، ۱۴۱۶ق.

۶. تونی، عبدالله، **الوافیة في أصول الفقه**، قم: مجمع الفکر الإسلامي، چ۲، ۱۴۱۵ ق.

۷. جزایری، حمید، عشایری منفرد، محمد، «قلمرو مصلحت و عدالت در تزاحم»، **فصلنامهٔ مطالعات راهبردی زنان**، قم: شورای فرهنگی- اجتماعی زنان و خانواده، ش۵۴، ۱۳۹۰ش.

۸. حکیم، محسن، **حقائق الأصول**، قم: انتشارات بصیرتی، چ۵، ۱۴۰۸ق.

۹. _____، **مستمسک العروة الوثقی**، قم: مؤسسة دارالتفسیر، چ۱، ۱۴۱۶ق.

۱۰. خمینی، روح الله، **البیع**، تهران: مؤسسهٔ نشر و تنظیم آثار امام خمینی، چ۱، ۱۴۲۱ق.

۱۱. خویی، ابوالقاسم، **مباني تکملة المنهاج**، قم: مؤسسة إحیاء آثار الإمام الخوئي، چ۱، ۱۴۲۲ق.

۱۲. _____، **موسوعة الإمام الخوئي**، قم: مؤسسة إحیاء آثار الإمام الخوئي، چ۱، ۱۴۱۸ق.

۱۳. رشتی، عبدالحسین، **بدائع الأفکار**، قم: مؤسسة آل البیت علیهم‌السلام لإحیاء التراث، چ۱، [بی‌تا].

۱۴. شهیدی‌پور، محمدتقی، **أبحاث اصولیّة قسم مباحث الألفاظ**، ۲۳ /شهریور/ ۱۴۰۳ش، shahidipoor.ir.

۱۵. صدر، محمدباقر، **بحوث في علم الأصول**، تقریر محقق محمود هاشمی شاهرودی، قم: مؤسسهٔ دائرةالمعارف فقه اسلامی، چ۳، ۱۴۱۷ق.

۱۶. _____، **مباحث الأصول**، تقریر کاظم حائری، قم: دار البشیر، ۱۴۳۲ق.

۱۷. عاملی، حرّ، **وسائل الشیعة**، قم: مؤسسة آل البیت علیهم‌السلام لإحیاء التراث، چ۱، ۱۴۰۹ق.

۱۸. عاملی، شهید اول، محمد بن مکی، **القواعد و الفوائد في الفقه و الأُصول و العربیة**، قم: کتابفروشی مفید، چ۱، [بی‌تا].

۱۹. عشایری منفرد، محمد، «چیستی مذاق شریعت و آسیب شناسی فقهی آن»، **فصلنامهٔ تخصصی فقه اهل بیت(فارسی)**، ش۷۳، قم: مؤسسهٔ دایرةالمعارف فقه اسلامی، بهار ۱۳۹۲ش.

۲۰. عندلیب، محمد، ستوده، حمید «مذاق شریعت جستاری در اعتبار سنجی و کار آمدی»، **فصلنامهٔ تخصصی فقه اهل بیت(فارسی)**، ش۷۰-۷۱، مؤسسهٔ دایرة المعارف فقه اسلامی، تابستان و پاییز ۱۳۹۱ش.
۲۱. کاشف‌الغطاء، جعفر، **کشف الغطاء عن مبهمات الشریعة الغراء**، قم: دفتر تبلیغات اسلامی، چ۱، ۱۴۲۲ق.
۲۲. کلینی، محمد بن یعقوب، **الکافي**، تهران: دار الکتب الإسلامیة، چ۴، ۱۴۰۷ق.
۲۳. مجلسی، محمدباقر، **بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار**علیهم‌السلام، بیروت: مؤسسة الطبع و النشر، چ۱، ۱۴۱۰ق.
۲۴. مرعشی نجفی، شهاب الدین، **القصاص علی ضوء القرآن و السنة**، قم: انتشارات کتابخانهٔ آیت الله مرعشی نجفی، چ۱، ۱۴۱۵ق.
۲۵. نایینی، محمدحسین، **أجود التقریرات**، قم: مطبعة العرفان، چ۱، ۱۳۵۲ش.
۲۶. _____، **فوائد الأصول**، قم: مؤسسهٔ انتشارات اسلامی، چ۶، ۱۴۱۷ق.

پژوهشنامه اصول فقه اسلامی

سالنامهٔ علمی ـ تخصصی
سال هشتم، شمارهٔ ۸، سال ۱۴۰۴

بازخوانی حدیث «لا ضرر» از جهت اختصاص به حقّ النّاس با تأکید بر فرهنگ دوران صدور[۱]

مسعود عطّارمنش[۲]

چکیده

حدیث «لا ضرر» از احادیث پرکاربرد در استنباط احکام شرعی به شمار می‌رود. مشهور متأخران، این حدیث را ناظر به ضررهای مرتبط با احکام شرع دانسته و با استناد به آن، بسیاری از احکام شرعی را به حالت نبود ضرر قید زده‌اند. اما برخی فقیهان، این حدیث را به روابط طرفینی مکلفان اختصاص داده و آن را بیانگر حکمی شرعی هم‌ردیف با سایر احکام شرعی دانسته‌اند. نظر به کاربرد فراوان این حدیث در استنباط احکام شرعی، تعیین رویکرد صحیح پیرامون آن ضروری است؛ چه‌آنکه در صورت اختصاصش به روابط طرفینی مکلفان، امکان استناد به آن برای استنباط حکم موضوعاتی همچون وضوی ضرری که به روابط طرفینی مکلفان ارتباط ندارند از بین می‌رود. باری، با گردآوری گزارش‌های

۱. تاریخ دریافت مقاله: ۱۴۰۳/۵/۱۷ تاریخ تأیید مقاله: ۱۴۰۳/۱۲/۳۰
۲. دانش‌آموختهٔ مدرسهٔ فقهی امام محمّد باقر علیه‌السلام MASOUDATTARMANESH2@GMAIL.COM

حدیث «لا ضرر» در منابع فقهی و روایی فریقین و با درنظرداشتن برداشت عرف هم‌دوره یا نزدیک به دوران صدور حدیث، می‌توان ادعا نمود این حدیث به روابط طرفینی مکلفان اختصاص دارد؛ بنابراین به نظر می‌رسد بیشینهٔ متأخران امامیه، در تفسیر این حدیث ره به خطا برده و فروعاتی را به این حدیث مستند کرده‌اند که از موضوع آن خارج است.
واژگان کلیدی: حدیث «لا ضرر»، حق‌الناس، روابط طرفینی، فعل ضرری، حکم ضرری.

مقدمه

حدیث «لا ضرر» از دیرباز مورد توجه اندیشمندان فریقین قرار گرفته و در سرتاسر فقه بدان استناد شده است؛ تا بدانجا که برخی اندیشمندان عامه آن را در زمرهٔ ۵ حدیثی قرار داده‌اند که فقه دایر مدار آنهاست[۱]؛ همچنین برخی دانشمندان شیعه، فروعات قابل استنباط از این حدیث را غیرقابل شمارش دانسته‌اند.[۲] این نکته، ضرورت بحث از این حدیث را پدیدار می‌سازد.

مشهور فقیهان متأخر شیعه، این حدیث را به ضررهای مرتبط با احکام شرع ناظر دانسته و بر همین اساس، بسیاری از احکام شرع را به حالت نبود ضرر مقید دانسته‌اند؛ در دیگر سو، شماری از ایشان این حدیث را به خصوص ضررهای مرتبط با روابط طرفینی مکلفان ناظر دانسته‌اند و از همین رو، نفی نمودن احکام ضرری با استناد به این حدیث را بی‌وجه شمرده‌اند.

بی‌تردید، اگر مفاد حدیثی با این گسترهٔ دلالی، به‌خوبی فهمیده نشود، منشأ انحراف در فهم شمار زیادی از احکام شرع خواهد شد. این مهم، نگارنده را بر آن داشت تا بار دیگر به بررسی این حدیث بنشیند و کاستی‌های موجود در تحقیقات پیشین را در حد توان تکمیل

۱. جوزی، **کشف المشکل من حدیث الصحیحین**، ج۱، ص۸۵.
۲. نراقی، **مشارق الأحکام**، ص۲۶۵.

کند.

در تحقیقات انجام‌شده پیرامون این حدیث، به حوزهٔ سند، متن و دلالت پرداخته شده، و از این میان، بحث‌های مربوط به حوزهٔ دلالی، بیشترین حجم را به خود اختصاص داده است. در این سطور نیز عمدتاً به جنبهٔ دلالی این حدیث پرداخته شده و تلاش شده است اختصاص مفاد آن به حق‌الناس به اثبات رسد. جست‌وجو در منابع روایی فریقین، از وجود ۱۷ گزارش متفاوت برای این حدیث خبر می‌دهد که از بیش از ۴۰ طریق مختلف به دست رسیده و این حدیث را در زمرهٔ احادیث قطعی‌الصدور جای می‌دهد. برخی از این ۱۷ گزارش، در اثبات اختصاص این حدیث به حق‌الناس، به طور ویژه ایفای نقش می‌کنند ولی در تحقیقات پیشینیان اثری از آنها مشاهده نمی‌شود.[1]

از سوی دیگر، جست‌وجو در منابع فقهی هم‌دوره یا نزدیک به دوران صدور احادیث، قرائن برون‌متنی درخور ذکری را در تعیین مفاد این حدیث به دست می‌دهد که آن نیز در تحقیقات پیشینیان مورد توجه قرار نگرفته است.

کوتاه‌سخن آنکه، با نظرداشت مجموع نقلیات حدیث «لا ضرر» و قرائن درون‌متنی و برون‌متنی موجود در آنها، می‌توان ادعا نمود این حدیث به روابط طرفینی مکلفان اختصاص دارد که از آن به حق‌الناس یاد می‌شود. بر پایهٔ این دیدگاه، «لا ضرر و لا ضرار» به معنای نامشروع بودن ضرر و ضرار است. به باور نگارنده، اطلاق این معنا، سه پیامد دارد: ۱. حرمت اضرار به غیر؛ ۲. لزوم تدارک ضرر بر فاعل زیان؛ ۳. جواز دفع و رفع ضرر برای زیان‌دیده. چگونگی دلالت حدیث بر این سه مطلب و حدود و ثغور آن، نیازمند نگارش مقاله‌ای مستقل بوده و از موضوع این نوشتار خارج است.

پیشینه

هرچند حدیث «لا ضرر» از دیرباز مورد استناد اندیشمندان فریقین قرار گرفته است، ولی

۱. توضیح بیشتر، ر.ک: عطارمنش، رسالهٔ «**اختصاص لا ضرر به حق‌الناس**»، مرکز مدیریت حوزهٔ علمیهٔ قم، ۱۴۰۲ش.

شاید بتوان نخستین کسی که به شکل جدی به بررسی مفاد این حدیث پرداخته را محقق قمی در «قوانین الأصول» دانست.[1] ایشان -طبق ادعای خودشان-، نسبت به پیشینیان، پیرامون مفاد آن مفصل‌تر بحث نموده است.[2]

چند نمونه از تحقیقاتی که به‌صورت مستقل به بررسی این حدیث پرداخته‌اند، عبارتند از: ۱. «رسالةٌ في قاعدة لا ضرر»، نوشتهٔ شیخ انصاری؛ ۲. «قاعدةُ لا ضرر»، نوشتهٔ شیخ الشریعة اصفهانی؛ ۳. «بدائع الدرر في قاعدة نفی الضرر»، نوشتهٔ امام خمینی؛ ۴. «قاعدهٔ لا ضرر و لا ضرار»، تقریرات درس اصول آیت‌الله سیستانی که جامع‌ترین رساله نسبت به نگاشته‌های پیشینیان است؛ ۵. مقالات و پایان‌نامه‌های پرشماری نیز در این باره نگاشته شده که عمدتاً به فروعات این حدیث ناظر است و رویکردشان با مقالهٔ حاضر کاملاً متفاوت است.

باری، علی‌رغم تحقیقات سودمند بسیاری که پیرامون این حدیث سامان یافته، جای خالی دو نکتهٔ اساسی در تحقیقات مزبور مشاهده می‌شود:

الف) گردآوری کامل متون و اسناد مختلف این حدیث در منابع فریقین.

ب) گردآوری شواهد درون‌متنی و برون‌متنی، برای درک بهتر فضای صدور حدیث.

نگارنده تلاش نموده تا با جست‌وجوی گسترده در منابع فریقین و بهره‌گیری از شیوهٔ تشکیل خانوادهٔ حدیثی، قرائن درون‌متنی و برون‌متنی موجود پیرامون این حدیث را گرد آورده، و از این رهگذر اختصاص حدیث «لا ضرر» به حق‌الناس را به اثبات برساند.

مفهوم شناسی[3]

۱. قمی، **القوانین المحکمة في الأصول**، ج۳، صص ۱۰۸ و ۱۱۵.
۲. همان، ص۱۱۵.
۳. نگارنده، مفهوم‌شناسی این مقاله را با تفصیل بیشتر در رسالهٔ سطح ٤ خود انجام داده است؛ ر.ک: عطارمنش، رسالهٔ «**اختصاص لا ضرر به حق‌الناس**»، مرکز مدیریت حوزهٔ علمیهٔ قم، ١٤٠٢ش.

حدیث «لا ضرر»: مقصود از حدیث «لا ضرر» در این بحث، هر حدیثی است که در آن مفهوم ضرر یا ضرر زدن، به‌صورت کبرای کلی نفی شده است. این نفی کلی، می‌تواند به‌تنهایی و یا همراه با تذییل و تطبیق باشد؛ همچنین می‌تواند به‌شکل صریح و یا به‌شکل کبرای مطوی در کلام باشد؛ چراکه ملاک بحث، تمامی این حالات را فرامی‌گیرد.

بدین ترتیب، برخی از آیات و روایات یادشده در کتب اصولی، همچون «لا تُضَارّ والِدَةٌ بِوَلَدِها وَ لا مَوْلُودٌ لَهُ بِوَلَدِه»[1] و «إنَّ الجَارَ كَالنَّفسِ غَيرَ مُضَارٍّ وَ لا آثِمٍ»[2] از بحث خارج هستند؛ زیرا در این آیات و روایات، تنها به برخی احکام ضرر اشاره شده، بی‌آنکه طبیعت ضرر یا ضرر زدن به‌شکل کلی منزلگاه نفی قرار گیرد.

گفتنی است، تعبیر «لا ضرر» در اصطلاح فقیهان و اصولیان، گاه در اشاره به قاعدهٔ نفی ضرر به کار می‌رود که یک قاعدهٔ فقهی است؛ و گاه در اشاره به حدیث «لا ضرر» به کار می‌رود که یکی از مستندات قاعدهٔ فقهی مزبور و البته اصلی‌ترین آنها به شمار می‌رود.

نوشتار پیش رو، به اختصاص قاعدهٔ فقهی نفی ضرر به حق‌الناس ناظر نیست، بلکه تنها ادعای اختصاص حدیث «لا ضرر» به حق‌الناس را عهده‌دار است؛ در نتیجه اگر دلیل دیگری جز حدیث «لا ضرر» یافت شود که ضررهای مرتبط با حق‌الله و حق‌النفس را نفی نماید، با مدعای نگارنده در تضاد نخواهد بود.

---

۱. سورهٔ بقره، آیهٔ ۲۳۳.

۲. کلینی، **الکافي**، ج۲، ص۶۶۶، ح۲.

ضرر: اصلی‌ترین معنایی که در کتب لغت برای واژهٔ «ضرر» بیان شده، ضد نفع، و به معنای نقصان است.[1] با نظرداشتِ کاربردهای ضرر در دورهٔ صدور روایات نیز، همین معنا تأیید می‌شود. اصولیان نیز ضرر را در مقابل نفع دانسته و از این جهت اتفاق نظر داشته‌اند؛ اختلاف ایشان عمدتاً در سه نکته است:

۱- شمول مفهوم ضرر نسبت به نقصان‌های غیر مالی و جانی: کاربردهای واژهٔ ضرر، گویای آن است که مفهوم این واژه، اختصاصی به نقصان جانی و مالی نداشته، شامل نقصان در جایگاه و منزلت، نقصان در دین، نقصان‌های روحی و مانند آن نیز می‌شود. به بیان دقیق‌تر، ضایع نمودن هر آنچه به‌نوعی ذیل حقوقی قرار گیرد که عرفاً یا شرعاً برای اشخاص ثابت است، مصداق ضرر می‌باشد.

۲- شمول مفهوم ضرر نسبت به موارد عدم نفع: یکی از نکاتی که در کلمات اصولیان مورد توجه قرار گرفته، تفکیک بین ضرر و عدم نفع است. به نظر می‌رسد عدم نفع در جایی که حق انتقاع شرعاً یا عرفاً ثابت باشد، مصداق تضییع حق است و مفهوم ضرر بر آن تطبیق می‌شود.

۳- مصدر بودن یا اسم مصدر بودن واژهٔ «ضرر»: به نظر می‌رسد ضرر، اسم مصدر از مادهٔ «ض-ر-ر» است. براین‌اساس، تفاوت «ضرار» با واژهٔ «ضرر» عمدتاً در تفاوت بین مصدر و اسم مصدر خلاصه می‌شود. گواه بر این سخن، کلمات لغت‌شناسانی است که واژهٔ «ضرر» را اسم مصدر شمرده‌اند[2]؛ گواه دیگر نیز استعمالات واژهٔ «ضرر» در متون کهن است. برای نمونه در عبارت: «فَإِنّ الْأَثَرَةَ بِالْأَعْمَالِ وَ الْمُحَابَاةِ بِهَا جُمّاعٌ مِنْ شُعَبِ الْجَوْرِ وَ الْخِيَانَةِ لِلّهِ وَ إِدْخَالِ الضّرَرِ عَلَى

۱. برای نمونه، فراهیدی، **کتاب العین**، ج۷، ص۷.
۲. برای نمونه: ابن منظور، **لسان العرب**، ج٤، ص٤٨٢.

النّاس»[1] به نظر می‌رسد «ادخال الضرر» به معنای ادخال ذات ضرر است؛ نه ادخال ضرر رساندن یا ادخال ضرر دیدن.

ضرار: در مورد واژهٔ «ضرار» دو مرحله بحث وجود دارد:

۱- ثلاثی مجرد یا ثلاثی مزید بودن ضِرار: وزن «فِعال» هم به‌عنوان مصدر ثلاثی مجرد به کار می‌رود و هم به‌عنوان مصدر ثلاثی مزید از باب مفاعله. این واژه در حدیث «لا ضرر و لا ضرار»، مصدر ثلاثی مزید از باب مفاعله است. گواه بر این مطلب، کاربست مشتقات باب مفاعله _ضارّ۲ و مضارّ[3]_ در برخی از گزارش‌های حدیث است؛ گواه دیگر آن نیز، کتب لغت است که ضرار را مصدر ضارّ قرار داده‌اند نه مصدر ضَرَّ.[4]

۲- تفاوت معنوی واژهٔ «ضرار» با واژگان «اضرار» و «ضرر»: بررسی کاربردهای «ضرّ»، «ضارّ»، «أضرّ» و مشتقات این سه واژه در متون کهن عربی و همچنین کتب لغت، نشان می‌دهد این سه واژه، معنایی یکسان یا دست‌کم بسیار نزدیک به یکدیگر دارند. گواه بر این سخن، آن است که در حدیث «لا ضرر»، فقرهٔ دوم، گاه به تعبیر «لا ضرار» و گاه با تعبیر «لا إضرار» نقل شده است که گویا نقل به معنای یکدیگر هستند؛ از سوی دیگر در برخی از کتب لغت قدیمی، چنین بیان شده: «الضر و الضر- لغتان-: ضد النفع، ضرّه یضرّه، و أضرّ به یضرّ، و ضاره یضیره»[5] که از کنار هم قرار دادن «ضَرَّ» و «أَضَرَّ»، هم‌معنا بودن یا قرب معنوی آنها قابل استشمام است. همچنین در برخی دیگر از کتب لغت چنین بیان شده: «قد ضرّه و

۱. ابن حیون، **دعائم الإسلام**، ج۱، ص۳٦۱.
۲. دارقطنی، **السنن**، ج٤، ص۷۷، ح۲۸۸.
۳. کلینی، **الکافي**، ج٥، ص۲۹٤، ح۸.
٤. برای نمونه: ابن منظور، **لسان العرب**، ج٤، ص٤۸۲.
٥. صاحب، **المحیط في اللغة**، ج۷، ص۴۲۹.

ضارّه بمعنی»[1] که در آن «ضرّ» و «ضارّ» به یک معنا دانسته شده است. بنابرین از مجموع قرائن یادشده چنین استظهار می‌شود که این سه واژه به یک معنا هستند و یا معنایی بسیار نزدیک به یکدیگر دارند. اصلی‌ترین تفاوتی که میان این سه وجود دارد، در آن است که «ضرر»، اسم مصدر است، ولی «ضرار» و «اضرار» مصدر هستند.

حق‌الناس: حق از مادهٔ «ح-ق-ق» است و در لغت نقیض باطل و به معنای ثابت، صدق و ثبوت دانسته شده است.[2] در اصطلاح دانش فقه اما، به معانی مختلفی دانسته شده است که مجال پرداختن به آنها نیست.[3]

مقصود از حق در این نوشتار، معنای عرفی آن است که با برخی معانی اصطلاحی نیز همسو می‌باشد. طبق این اصطلاح، حق هر آن چیزی است که برای یک طرف بر عهدهٔ طرف دیگر ثابت است.[4] اگر صاحب حق خداوند باشد، «حق‌الله» نامیده می‌شود؛ و اگر صاحب حق سایر مردمان باشند، «حق‌الناس» نام می‌گیرد و اگر صاحب حق، خود شخص باشد، به آن «حق‌النفس» اطلاق می‌شود. بنابراین، مراد از حق‌الناس، همان اموری است که در روابط طرفینی مکلفان، لازم به مراعات است.

منشأیابی رویکردهای مختلف به حدیث «لا ضرر»

در تفسیر حدیث «لا ضرر»، نظریات پرشماری در میان فقیهان شیعه مطرح گشته است که نشان‌دهندهٔ سه رویکرد مختلف به این حدیث است:

۱- ناظر دانستن «لا ضرر» به ضررهای مرتبط با شریعت.[5]

---

۱. جوهری، **الصحاح**، ج۲، ص۷۱۹.
۲. ابن منظور، **لسان العرب**، ج۱، ص٤۹.
۳. ر.ک: هاشمی شاهرودی، **فرهنگ فقه مطابق مذهب اهل بیت**ﷺ، ج۳، ص۳۱۸.
٤. ر.ک: سرور، **المعجم الشامل للمصطلحات العلمیة و الدینیة**، ج۱، ص۱۱۳.
۵. برای نمونه: انصاری، **فرائد الأصول**، ج۲، ص۵۳۵؛ خراسانی، **کفایة الأصول**، ص۳۸۲؛ عراقی، **قاعدة**

۲- ناظر دانستن «لا ضرر» به ضررهای مرتبط با روابط طرفینی مکلّفان.[۱]

۳- ناظر دانستن «لا ضرر» به هر دو گونه از ضرر، و یا دست‌کم احتمال انطباق هر دو گونه بر آن.[۲]

به نظر می‌رسد علت این اختلاف رویکرد، اختلاف در تعیین عامل ضرر است. اگر عامل ضرر، احکام شرع باشد، نفی ضرر و ضرار به‌گونه‌ای تفسیر می‌شود و اگر رفتار خود مکلفان باشد، به‌گونه‌ای دیگر.

برای روشن شدن مطلب، به دو مثال فرضی اشاره می‌شود:

مثال نخست: اگر متکلم، در پاسخ بدین پرسش: «آیا احکام اسلام موجب تضرّر مکلفان می‌شود؟»، از «لا ضرر و لا ضرار في الإسلام» سخن بگوید، ظاهر سخن وی، در نفی احکام ضرری در اسلام متعین می‌شود. پس آنان که «لا ضرر» را به معنای نفی احکام ضرری دانسته‌اند، عامل ضرر را احکام شرع دانسته‌اند.

مثال دوم: اگر متکلم، در پاسخ بدین پرسش: «شریعت اسلام در قبال اضرار مکلفان به یکدیگر چه موضعی اتخاذ نموده است؟» از «لا ضرر و لا ضرار في الإسلام» سخن به میان آورد، ظاهر سخن وی، در مبغوض بودن ضرر و ضرار و نفی مشروعیت آن متعین می‌شود.

در مثال نخست، عامل ضرر، احکام شریعت است و ظاهر نفی ضرر در احکام شریعت عبارت است از منتفی شدن جعل حکم ضرری. در مثال دوم، عامل ضرر، مردمان هستند و

لاضرر و لاضرار، ص۱٤۰.

۱. برای نمونه: محقق داماد، **المحاضرات (مباحث اصول الفقه)**، ج۲، ص۵۳۰؛ شیخ الشریعة، **قاعدة لا ضرر**، ص۱۹؛ خمینی، **الرسائل**، ج۱، ص۵۵؛ ایروانی، **الأصول في علم الأصول**، ج۲، ص۳٤۹؛ روحانی، **منتقی الأصول**، ج۵، ص٤۱۱.

۲. برای نمونه: رودسری، **الفوائد الغرویة**، ص۷٤؛ تونی، **الوافیة في أصول الفقه**، ص۱۹٤؛ قمی، **القوانین المحکمة في الأصول**، ج۳، ص۱۱۵.

تناسبات حکم و موضوع در خصوص این رفتار ناشایست، عبارت است از مبغوضیت و نامشروع بودن.

بنابراین هرچند در هر دو مثال از نفی ضرر و ضرار سخن گفته شده، ولی در هر مثال، با توجه به عامل ضرر، معنایی متفاوت از این سخن فهمیده می‌شود؛ چون با در نظر گرفتن عامل ضرر است که مناسبات و ملابسات طبیعت ضرر و ضرار روشن شده و تعلق نفی به این دو طبیعت معنادار می‌شود.

ادلهٔ اختصاص حدیث «لا ضرر» به روابط طرفینی مکلفان

با نظرداشت مجموع قرائن درون‌متنی و برون‌متنی، می‌توان رویکرد دوم را صحیح دانست و «لا ضرر» را به حق‌الناس اختصاص داد. به منظور رعایت اختصار، به ذکر ادلهٔ دیدگاه برگزیده بسنده می‌شود تا در ضمن آن، نادرستی دیگر دیدگاه‌ها نیز آشکار گردد.

یکم. نظارت گزارش‌های حدیث، به ضررهای رفتاری مکلفان

در کلانِ گزارش‌های حدیث، قرائنی وجود دارد که نشان می‌دهد، مقصود از ضرر و ضرار، همان است که در روابط طرفینی مکلفان پدید می‌آید. بدین ترتیب، ضررهای برخاسته از احکام شرع از حیطهٔ نظارت حدیث، خارج می‌باشند. بدین مناسبت، لازم است به گزارش‌های مختلف این حدیث اشاره شود.

۱. حدیث «لا ضرر» بدون قرینه بر تعیین عامل ضرر

در شماری از گزارش‌های حدیث، تنها به کبرای نفی ضرر و ضرار اشاره شده و هیچ‌گونه تطبیق و دنباله‌ای در آن بیان نشده است[۱]؛ ازاین‌رو فاقد قرینهٔ لازم برای تعیین عامل ضرر می‌باشند.

---

۱. ابن حنبل، **المسند**، ج۳۷، ص٤٣٦، ح ۲۲۷۷۸.

۲. حدیث «لا ضرر» و ماجرای نخل سمرة بن جندب[1]

سمرة بن جندب، در زمین مرد انصاری درخت نخلی داشته است که به بهانهٔ رسیدگی به آن، با ورودِ بدون اجازه به زمین مرد انصاری، موجبات اذیت و آزار وی را فراهم می‌نموده است. مرد انصاری شکایت وی را نزد نبی اکرم برده و از ایشان استمداد می‌جوید. آن حضرت به منظور حل نمودن خصومت و جلوگیری از تضرر مرد انصاری، به سمرة بن جندب می‌فرمایند پیش از ورود به زمین مرد انصاری، استیذان نماید؛ اما سمره از این کار امتناع می‌ورزد. ایشان همچنین پیشنهاد معاوضهٔ نخل مورد نظر با نخل‌های بیشتر و نخل بهشتی را به وی می‌دهند اما سمره همچنان امتناع ورزیده و از امتثال فرمان رسول خدا سر باز می‌زند. ایشان در نهایت، در کنار اشاره به کبرای «لا ضرر و لا ضرار»، جواز کندن درخت سمره را صادر می‌کنند.

تعیین عامل ضرر در روایت فوق به سه تقریب امکان‌پذیر است:

تقریب نخست: با درنگ در آغاز تا پایان روایت، روشن می‌شود محور کلام و آنچه به‌عنوان عامل ضرر در کلام ملاحظه شده، رفتار سمرة بن جندب است نه حکم شرع. پس هرچند می‌توان تجویز رفتار سمره توسط شارع را، به‌عنوان یک حکم ضرری تصویر کرد، ولی به دلیل اینکه در کلام، از حکم ضرری سخن به میان نیامده و تنها فعل ضرری سمره به صراحت آمده، متبادر از نفی ضرر و ضرار، نیز نفی فعل ضرری سمره بوده و ارتباطی به نفی حکم ضرری شارع نخواهد داشت.

تقریب دوم: هرچند تجویز رفتار سمره توسط شارع، یک حکم ضرری محسوب می‌شود، اما تصور حکم ضرری در افق ذهن، در طول تصور موضوع (یعنی فعل ضرری) است؛ زیرا رتبهٔ حکم متأخر از رتبهٔ موضوع می‌باشد و این نکته نیز می‌تواند منشأ تبادر فعل ضرری به ذهن گردد.

تقریب سوم: در برخی از گزارش‌های ماجرای سمره، حضرت در خطاب به سمره

---

۱. کلینی، **الکافي**، ج۵، ص۲۹٤، ح۸.

می‌فرماید: «إِنَّکَ رَجُلٌ مُضَارٌّ وَ لَا ضَرَرَ وَ لَا ضِرَارَ» که عامل ضرر با صراحت معرفی شده است. به عبارت دیگر اگر مقصود از «لَا ضَرَرَ وَ لَا ضِرَارَ» در قضیهٔ فوق مبغوضیت و نامشروع بودن ضرر و ضرار باشد، یک قیاس منطقی روشن در سخن حضرت شکل گرفته است؛ مبنی بر اینکه «ای سمره تو ضرررسان هستی و ضرررساندن در اسلام نامشروع است.» اما اگر مقصود از «لَا ضَرَرَ وَ لَا ضِرَارَ» نفی حکم ضرری باشد، مانند آن است که گفته شود «ای سمره تو ضرررسان هستی و حکم ضرری وجود ندارد» که برقراری ارتباط میان صغری و کبری در آن با تکلّف همراه است.

۳. حدیث «لا ضرر» و ماجرای نخل ابولبابه[1]

ابولبابه در زمین شخص دیگری درختی داشته و آن شخص از ابولبابه می‌خواهد نخلی مانند نخل ابولبابه، در زمین خود ابولبابه به او بدهد و در عوض، وی از نخلی که در زمین شخص مقابل داشته، چشم‌پوشی کند؛ اما ابولبابه از پذیرش این درخواست امتناع می‌ورزد. پس از بردن شکایت نزد نبی اکرم ، ایشان به استناد «لَا ضَرَرَ وَ لَا ضِرَارَ» به نفع صاحب زمین حکم می‌کنند.

با استفاده از نخستین و دومین تقریبی که در حدیث پیشین بیان شد، می‌توان نظارت این حدیث به فعل ضرری ابولبابه را نیز اثبات نمود.

۴. حدیث «لا ضرر» همراه تهدید بر عقاب[2]

در نقل مزبور، ذیل حدیث «لا ضرر» در قالب تعبیر «مَنْ ضَارَّ ضَارَّهُ اللَّهُ، وَمَنْ شَاقَّ شَقَّ اللَّهُ عَلَيْهِ» گفته شده کسی که به دیگران ضرر برساند، خداوند نیز به وی ضرر می‌رساند. تعیین عامل ضرر در این روایت به دو تقریب امکان‌پذیر است:

---

۱. سجستانی، **المراسیل**، ج۱، ص۲۹٤، ح٤۰۷.
۲. دارقطنی، **السنن**، ج٤، ص۷۷، ح۲۸۸.

تقریب نخست: آنچه در دنبالهٔ حدیث (یعنی عبارت «مَنْ ضَارَّ ...»)، موضوع سخن قرار گرفته، فعل ضرری مکلفان در قابل یکدیگر است و نه احکام ضرری شارع؛ ازاین‌رو به قرینهٔ سیاق، نفی ضرر در صدر حدیث نیز به همان‌گونه‌ای از ضرر که در ذیل حدیث بیان شده، منصرف خواهد شد.

تقریب دوم: پیش‌تر اشاره شد که تصویر حکم ضرری شارع در افق ذهن، متأخر از فعل ضرری است و این نکته می‌تواند زمینه‌ساز تبادر فعل ضرری به ذهن باشد.

۵. حدیث «لا ضرر» و حکم نخل شخصی در باغ گروهی[۱]

در حدیث نام‌برده، به اختلاف یک شخص با گروهی که خریدار درخت آن شخص (واقع در ملکشان) هستند، اشاره شده است. این گروه پس از بردن شکایت نزد نبی اکرم ، با استناد حضرت به کبرای نفی ضرر روبه‌رو می‌شوند.

استدلال به حدیث فوق نیز همچون احادیث پیشین، به دو شکل قابل تقریر است؛ چون از یک سو، رفتار خود مکلفان به‌عنوان عامل ضرر مورد توجه قرار گرفته است؛ و از دیگر سو، تقدم رتبی موضوع ضرری بر حکم ضرری، زمینه‌ساز تبادر فعل ضرری به ذهن می‌باشد.

۶. حدیث «لا ضرر» و نفی ضرورت[۲]

نکتهٔ مهم در این روایت که موجب تفاوت آن با دیگر روایات است، آن است که در کنار «لا ضَرَرَ» از تعبیر «لا ضَرُورَةَ» نیز استفاده شده است. بنابراین ممکن است گفته شود ازآن‌رو که درک عرف از فقرهٔ «لا ضرورة» اطلاق دارد _زیرا در نظر عرف بین ضرورت مرتبط با حق‌الناس و ضرورت مرتبط با حق‌الله تفاوتی نیست_، این اطلاق به ضمیمهٔ وحدت سیاق، قرینه بر آن است که مقصود از «لا ضرر» نیز مطلق است و افزون بر ضررهای مربوط به حق‌الناس، ضررهای مربوط به حق‌الله را نیز شامل می‌شود. در نتیجه گزارش مزبور،

---

۱. ابو زکریا، **الخراج**، ج۱، ص۹٤، ح۳۰٤.
۲. دارقطنی، **السنن**، ج٤، ص۲۲۸، ح۸٦.

صلاحیت تأیید دیدگاه نگارنده را ندارد؛ بلکه دیدگاه مقابل را تأیید می‌کند.

اما ازآن‌رو که گزارش مزبور، فاقد سند معتبر بوده و مفاد آن برخلاف کلان گزارش‌های حدیث است، نمی‌توان از آن به‌عنوان دلیلی برای دیدگاه نفی حکم ضرری استفاده نمود.

۷. حدیث «لا ضرر» و حکم عتق عبد مشترک[۱]

در روایت مزبور، بیان شده اگر چند نفر مالک یک عبد باشند و یکی از شرکا به مقدار سهمی که در عبد دارد، وی را آزاد کند، به استناد «لَا ضَرَرَ وَ لَا ضِرَارَ فِي الإِسلام» بر وی لازم است خسارت وارد بر شریکان خود را جبران نماید.

چنانکه پیدا است، استدلال به حدیث فوق نیز به همان شکلی است که در نقل‌های پیشین ذکر شد؛ چون از یک سو، موضوع سخن در این حدیث، آزاد نمودن عبد است که فعلی از افعال یکی از شرکا بوده و سبب شده است به دیگر شرکا زیان برسد. از دیگر سو، تقدم رتبی موضوع ضرری، زمینه‌ساز تبادر فعل ضرری به ذهن است.

۸. حدیث «لا ضرر» و حکم منع زیادی آب و چراگاه[۲]

در روایت نام‌برده، بیان شده است که اشخاص حق ندارند زیادی آب را از سائر گلّه‌داران دریغ دارند تا منجر به محرومیت ایشان از چراگاه شود. در این حدیث بحث‌های گوناگونی مطرح است که مجال پرداختن به تمامی آنها نیست؛ ولی در هر صورت آنچه به‌عنوان عامل ضرر، در متن روایت بدان اشاره شده است، حکم شرع نیست؛ بلکه منع نمودن زیادی آب توسط مردمان است. در نتیجه، عامل ضرر در این روایت نیز مردمان هستند، نه احکام شرع.

۹. حدیث «لا ضرر» و حق شفعه[۳]

در حدیث شفعه، پس از بیان حق شفعه، به کبرای «لَا ضَرَرَ وَ لَا ضِرَارَ» اشاره شده است.

---

۱. عجری، **إعلام الأعلام بادلة الأحکام**، ج۱، ص۴۵۸.
۲. کلینی، **الکافي**، ج۵، ص۲۹۳، ح۶.
۳. همان، ص۲۸۰، ح۴.

برای درک ارتباط بحث شفعه با حدیث «لا ضرر» باید ضرر و ضرار موجود در بحث شفعه را شناسایی کرد. در این خصوص، در میان سخنان اندیشمندان، احتمالات متعددی مطرح شده است که در عمدهٔ آنها، عامل ضرر، خود مکلف است و نه احکام شرع.[1] طرفه آنکه حتی برخی قائلان به دیدگاه نفی حکم ضرری نیز، ناخودآگاه در تفسیر این حدیث، نخست فعل مکلف را به‌عنوان عامل ضرر تصویر نموده و در طول آن، حکم شارع را ضرری شمرده‌اند. این مطلب نیز شاهدی است بر مدعای نگارنده مبنی بر اینکه متبادر از ضرر در حدیث «لا ضرر»، فعل مکلف است نه حکم شارع.

۱۰. حدیث «لا ضرر» و حکم نخل مشترک[2]

موضوع حدیث مذکور، نخلی است که بین دو نفر مشترک بوده و یکی از این دو نفر، برای جداسازی سهم خود از سهم شریکش، تنصیف درخت را درخواست نموده است. نبی اکرم ، برای رفع خصومت بین این دو، به استناد «لا ضرر» تنصیف درخت را ممنوع دانسته و حکم به تقسیم قیمت آن نمودند.

آنچه در این روایت به‌عنوان عامل ضرر موضوع سخن قرار گرفته، درخواست تنصیف درخت توسط یکی از دو شریک است و هیچ اشاره‌ای به حکم ضرری شارع نشده است؛ بنابراین نمی‌توان نفی ضرر و ضرار را از ضرر موجود در کلام به ضرری که در کلام موجود نیست معطوف داشت؛ افزون بر آنکه تصویر فعل ضرری در ذهن، مقدم بر حکم ضرری است که توضیحش گذشت.

---

۱. ر.ک: کاشف الغطاء، **مصادر الحکم الشرعی و القانون المدني**، ج۲، ص۲۰۹؛ ر.ک: حسینی شاهرودی، **نتائج الأفکار في الأصول**، ج۵، ص۲۹۸؛ ر.ک: صدر، **قاعدة لا ضرر و لا ضرار**، ص۲۱٦؛ ر.ک: روحانی، **منتقی الأصول**، ج۵، ص۳۹۱؛ عراقی، **قاعدة لاضرر و لاضرار**، ص۲۰۹.

۲. متقی هندی، **کنز العمال**، ج۵، ص۸٤۳، ح ۱٤٥۳٤.

۱۱. حدیث «لا ضرر» وکیفیت تقسیم حق آب[1]

در حدیث مزبور، نخست به کبرای نفی ضرر و سپس به چگونگی تقسیم حق آب اشاره شده است. در این حدیث نیز، دو گونه ضرر قابل تصویر است:

۱- چنانچه مکلفان در نحوهٔ آبیاری نخلستان‌هایشان، کیفیت یادشده را رعایت نکنند و مثلاً آب را به مقدار بیش از کعبین به درختان خود اختصاص دهند، مرتکب اضرار به غیر شده‌اند و کارشان مصداق فعل ضرری است.

۲- در طول فعل ضرری یادشده، چنانچه شارع مقدس این فعل ضرری را تأیید یا تجویز کند، همین تأیید یا تجویز، یک حکم ضرری تلقی می‌شود.

در متن روایت به هیچ‌یک از دو گونه، اشارهٔ روشنی نشده است ولی به نظر می‌رسد ازآن‌رو که نحوهٔ آبیاری در رتبهٔ موضوع، و تأیید آن توسط شارع در رتبهٔ محمول قرار داشته، می‌توان فعل ضرری را متبادر به ذهن دانست.

۱۲. حدیث «لا ضرر» و حکم کشته شدن چهارپایان[2]

در حدیث مورد نظر، به تلف شدن یک شتر توسط یک گاو اشاره شده است. حضرت علی به استناد «لَا ضَرَرَ وَ لَا ضِرَارَ»، به ضامن بودن صاحب گاو حکم نموده‌اند، مشروط بر آنکه صاحب گاو، آن را سر راه شتر بسته باشد.

آنچه در متن روایت به‌عنوان عامل ضرر ملاحظه شده، نحوهٔ بستن گاو توسط صاحب گاو است که فعل مکلف است، نه حکمی از احکام شرع؛ بنابراین ناظر دانستن ضرر و ضرار به ضرری که در کلام موجود است، بسیار روشن‌تر از ضرر و ضراری است که در افق ذهن متأخر بوده و در کلام نیز هیچ اشاره‌ای به آن نشده است.

---

۱. طبرانی، **المعجم الکبیر**، ج۲، ص۸۶، ح ۱۳۸۷.
۲. صدوق، **المقنع**، ص۵۳۷.

۱۳. حدیث «لا ضرر» و حکم شتر مشترک[1]

در این روایت، به ماجرای شتر مریضی اشاره شده که توسط صاحبش به ده درهم فروخته شده و در ادامه شخص دیگری با پرداخت دو درهم، با مالک جدید شتر شریک شده است و شرط نموده است که شتر مریض نحر شود و سر و پوست آن به پرداخت‌کنندهٔ دو درهم داده شود. ولی برخلاف انتظار، شتر مریض از بیماری نجات یافته و قیمتش افزایش می‌یابد. مالک شتر خواهان عدم نحر شتر و پرداخت یک‌پنجمِ قیمتِ افزایش‌یافته است، ولی شخص مقابل، بر نحر شتر اصرار داشته و خواهان خود سر و پوست است.

طبق گزارش یادشده، امام صادق در مقام قضاوت بین این دو، با تعبیر «هذا الضرار» درخواست نحر شتر را مصداق ضرار دانسته و آن را غیرقابل قبول شمرده‌اند؛ بنابراین آنچه با ضمیر «هذا» به‌عنوان مصداق ضرر بدان اشاره شده، چیزی نیست جز درخواست غیرمنطقی نحر شتر، که فعل ضرری مکلف است نه حکم ضرری شارع.

۱۴. حدیث «لا ضرر» و حکم تخریب دیوار حائل بین صاحب دیوار و همسایه[2]

در روایت مورد نظر، به بیان حکم خراب کردن دیوار حائل بین دو مکان، توسط صاحب دیوار اشاره شده و گفته شده اگر مالک دیوار، بدون نیاز و برای ضرر زدن به همسایه، آن را خراب کند، به حال خود رها نمی‌شود و موظف به بازسازی دیوار است.

در این روایت آنچه به‌عنوان عامل ضرر مد نظر قرار گرفته و به آن اشاره شده، رفتار مالک دیوار است؛ هرچند در طول آن می‌توان امضا و تأیید شارع نسبت به این رفتار را به‌عنوان یک حکم ضرری تصویر کرد، ولی گرداندن ضرر و ضرار از مصداقی که در کلام ذکر شده و ناظر دانستنش به ضرر و ضراری که هیچ اشاره‌ای به آن نشده، و تصویر آن در رتبهٔ متأخر است، بر خلاف قواعد گفت‌وگو است.

---

۱. کلینی، **الکافي**، ج۵، ص۲۹۳، ح٤.
۲. ابن حیون، **دعائم الإسلام**، ج۲، ص۵۰۴.

۱۵. حدیث «لا ضرر» و اندازهٔ مسیر رفت و آمد[1]

حق عبور و مرور، از موضوعات مورد نزاع در زمان گذشته و اکنون است. گاه دیده می‌شود شخصی با قرار دادن وسایل خود در میان راه، مسیر را برای دیگران تنگ نموده و موجب تضرر ایشان می‌شود. در برخی گزارش‌های حدیث «لا ضرر» گفته شده، اندازهٔ مسیر رفت و آمد، هفت ذراع است و این حکم شرعی، به کبرای «لَا ضَرَرَ وَ لَا ضِرَارَ» مستند شده است. به سخن دیگر، مقتضای حدیث «لا ضرر» آن است که اشخاص به یکدیگر ضرر نرسانند و مسیر رفت و آمد عمومی را بر یکدیگر تنگ نکنند.

در این حدیث نیز هرچند حکم شارع به جواز تنگ کردن مسیر، می‌تواند به‌عنوان عامل ضرر تصویر شود، ولی ازآن‌رو که موضوع (یعنی فعل ضرری مکلفان) در رتبهٔ متقدم بر حکم قرار دارد، تصور آن پیش از تصور حکم به ذهن متبادر می‌شود و عامل ضرر را در فعل ضرری متعین می‌سازد، نه حکم ضرری.

در تأیید نظارت این حدیث به روابط طرفینی مردمان، می‌توان به برخی از گزارش‌های این حدیث در منابع عامه استشهاد نمود که در آن صراحتاً به بحث مشاجرات و منازعاتی اشاره شده است که در خصوص راه‌ها وجود دارد.[2]

۱۶. حدیث «لا ضرر» و حکم قرار دادن چوب بر دیوار همسایه[3]

در گزارش مزبور، نخست به کبرای «لَا ضَرَرَ وَ لَا ضِرَارَ» اشاره شده و سپس به حکم نبی اکرم مبنی بر اینکه صاحب دیوار، حق ندارد همسایهٔ خود را از گذاشتن چوب بر دیوارش منع کند؛ در نتیجه منع صاحب دیوار از گذاشتن چوب بر دیوار، مصداق ضرر و ضرار بوده

۱. ابو زکریا، **الخراج**، ج۱، ص۹۳، ح۳۰۳.
۲. ابن ماجة، **السنن**، ج۳، ص۲٤۹، ح۲۳۳۹.
۳. ابو یوسف فسوی، **المعرفة و التاریخ**، ج۳، ص٤۰٦.

و از نظر شارع قابل قبول نیست.

ناگفته پیداست که در این نقل نیز رفتار صاحب دیوار به‌عنوان عامل ضرر شناخته می‌شود نه حکم شرع.

۱۷. حدیث «لا ضرر» و ازدیاد خیر با اسلام[۱]

در این گزارش، پس از نفی ضرر و ضرار، به این مطلب اشاره شده که اسلام موجب زیادت خیر برای شخص مسلمان است، نه زیادت شر. بدین ترتیب با توجه به دنبالهٔ حدیث، ممکن است گفته شود، این حدیث در مقام پاسخ بدین پرسش است که آیا اسلام آوردن یا احکام اسلام می‌تواند موجب تضرر شخصی که اسلام آورده باشد یا خیر؟[۲] اگر حدیث به چنین فضایی ناظر باشد، مقصود از «لا ضرر» نیز نفی ضرر در احکام اسلام یا نفس اسلام آوردن خواهد بود.

ولی با مراجعه به عبارت کامل شیخ صدوق، به نظر می‌رسد این دنباله، بر پایهٔ رأی و استنباط شخصی، توسط خود ایشان آورده شده است؛ در نتیجه قرینیتی در کشف مدلول حدیث ندارد. گواه بر این سخن آنکه در دیگر منابع روایی هیچ اثری از دنبالهٔ مذکور دیده نمی‌شود؛ بلکه روشن می‌شود این دو روایت، مربوط به دو دسته روایت مختلف است که یکی بر «نفی ضرر و ضرار» دلالت می‌کند و دیگری بر اینکه «اسلام موجب زیادت است، نه نقصان». طرفه آنکه، اساساً به نظر می‌رسد شیخ صدوق در برخی موارد کلام خود را با کلام معصوم ادغام می‌کند.[۳]

---

۱. صدوق، **من لا یحضره الفقیه**، ج٤، ص٣٣٤، ح٥٧١٨.

۲. البته به حسب ظاهر شیخ صدوق با توجه به ذکر این روایت در بحث اسلام آوردن کافر، اسلام آوردن را مد نظر داشته است نه احکام اسلام را؛ ولی این مجرد تطبیق شیخ بوده و بر اساس رأی و اجتهاد ایشان است و برای دیگران فاقد حجیت است.

۳. ر.ک: صدوق، **من لا یحضره الفقیه**، ج٤، ص٣٣٤.

مقصود آنکه، صدر و ذیل کلام شیخ صدوق قطعاً یا احتمالاً مربوط به دو روایت مختلف بوده و چنین نیست که روایت دوم بتواند موقعیت صدور حدیث «لا ضرر» را تعیین کند.

جمع‌بندی دلیل یکم

قرائن درون‌متنی گزارش‌های حدیث نشان می‌دهد موضوع کلان آنها، ضرر و ضراری است که توسط مردمان به یکدیگر وارد می‌گردد که از آن به حق‌الناس تعبیر کردیم. این مطلب سبب می‌شود کبرای نفی ضرر نیز به همان سمت‌وسو سوق داده شود. شمار اندکی از گزارش‌های حدیث نیز، یا نامعتبر هستند و یا از جهت تعیین موضوع، ابهام دارند.

دوم. مقایسهٔ نفی ضرر با نفی دیگر طبایع در استعمالات مشابه

دلیل دوم از چند مقدمه تشکیل می‌شود:

مقدمهٔ نخست: طبیعتی که منزلگاه نفی واقع می‌شود، به دو شکل قابل ملاحظه است: یکی مفروض‌الوجود و دیگری لا بشرط از وجود و عدم. می‌توان به تفکیک اصطلاح موضوع _که مفروض‌الوجود انگاشته می‌شود_ و متعلق _که لا بشرط از وجود ملاحظه می‌شود_ اشاره نموده، چنین گفت که طبیعت مورد نظر، گاه به‌عنوان موضوع حکم در نظر گرفته می‌شود و گاه به‌عنوان متعلق آن.

مقدمهٔ دوم: اگر طبیعت نفی‌شده، مفروض‌الوجود ملاحظه شده باشد، تعلق بعث و زجر به آن معقول نیست؛ چون تعلق بعث به شیئی که مفروض‌الوجود است، طلب تحصیل حاصل و تعلق زجر به آن، مستلزم تناقض است. بنابراین، تعلق نفی به طبیعت مفروض‌الوجود، عرفاً ظهور در نفی آثار مترتب بر آن خواهد داشت که از آن با تعبیر «نفی حکم به لسان نفی موضوع» یاد می‌شود. اما چنانچه طبیعت نفی‌شده، لا بشرط از وجود و عدم ملاحظه شود، امکان تعلق منع و زجر را دارا است، همچنان‌که امکان «نفی حکم به لسان نفی موضوع» نیز در موردش وجود دارد. برای مثال، استادی به شاگردانش می‌گوید: «در این کلاس از غیبت

کردن خبری نیست؛ اما غیبتی که به منظور انجام تحقیق و پژوهش باشد، اصلاً غیبت نیست.»

در این عبارت، طبیعت «غیبت کردن» دوبار نفی شده است؛ یک بار استاد در آغاز عبارت به شاگردان می‌گوید: «در این کلاس از غیبت کردن خبری نیست»؛ که متفاهم از آن، ممنوعیت غیبت است؛ و یک مرتبه در ذیل عبارت می‌گوید: «غیبتی که به منظور تحقیق و پژوهش باشد، اصلاً غیبت نیست»؛ که متفاهم از آن، نفی آثار غیبت، از غیبتی است که برای انجام تحقیق و پژوهش باشد.

پرسش اساسی آن است که چرا نفی غیبت در صدر عبارت، مفهومی غیر از نفی غیبت در ذیل دارد؟

پاسخ آنکه، غیبت کردن در ذهن مخاطب، دارای دو حیثیت است؛ از یک حیث، امری دارای مفسده بوده و بدین جهت مقتضی مبغوضیت و ممنوعیت را دارا می‌باشد؛ در نتیجه می‌بایست لا بشرط از وجود و عدم ملاحظه شود تا امکان تعلق زجر را دارا باشد. همین غیبت کردن از حیث دیگر، برای احکامی همچون اخراج از کلاس و کسر از نمره موضوع است؛ یعنی در فرض وجودش منشأ ترتب آثار مذکور می‌شود. بنابراین نفی غیبت از آن حیث که مفروض‌الوجود در نظر گرفته می‌شود، به نفی حکم به لسان نفی موضوع بازگشت می‌کند؛ زیرا شیء مفروض‌الوجود صلاحیت زجر نداشته و نمی‌توان معنای مبغوضیت و طلب ترک را بر آن تطبیق کرد. اما نفی غیبت از آن حیث که مبغوض و دارای مفسده ملاحظه می‌شود، طبعاً لا بشرط از وجود است تا صلاحیت زجر را داشته باشد؛ نفی غیبت در چنین صورتی می‌تواند به انگیزهٔ زجر از آن باشد. در مثال یادشده نیز نفی طبیعت در صدر، به غیبتی تعلق گرفته است که لا بشرط از وجود و عدم است و در ذیل، به غیبتی تعلق گرفته که مفروض‌الوجود لحاظ شده است. بنابراین مفاد نفی طبیعت در این دو متفاوت است.

مقدمهٔ سوم: تحلیل مزبور، با استعمالات نفی طبیعت نیز همخوانی کامل دارد. توضیح

آنکه، استعمالات نفی جنس سه گونه‌اند: ۱- نفی طبیعت مفروض‌الوجود. ۲- نفی طبیعت لا بشرط از وجود و عدم. ۳- نفی طبیعتی که صلاحیت هر دو لحاظ را دارا است.

گونهٔ نخست (نفی طبیعت مفروض‌الوجود): در استعمالاتی همچون: لا طلاق الا من بعد نکاح[۱]، لا عتق الا من بعد ملک[۲]، لا یتم بعد تحلم[۳]، لا یمین في غضب[٤]، لا یمین في استکراه و لا علی سکر و لا علی عصبیة[٥]، لا سرف في خیر[٦]، لا إنکار بعد اقرار[۷]، لا لعان بین صبیین حتی یدرکا[۸] و لا سهو في سهو[۹]، طبیعت طلاق از آن جهت که پیش یا پس از نکاح رخ می‌دهد، همچنین طبیعت عتق از آن جهت که پیش یا پس از ملکیت رخ می‌دهد، و همچنین دیگر طبایعی که در مثال‌های فوق منزلگاه نفی قرار گرفته‌اند، در ذهن عرف عقلا و متشرعان، مفروض‌الوجود ملاحظه می‌شوند؛ چه‌اینکه طبایع نام‌برده، بر فرض وجودشان موضوع احکامی همچون صحت، بطلان و... می‌باشند. بنابراین ازآن‌رو که تعلق نهی و زجر به شیء مفروض‌الوجود نامعقول است، نفی چنین طبایعی، عرفاً ظهور در نفی احکام و آثار آنها خواهد داشت؛ پس برای مثال در «لا طَلَاقَ إلّا مِن بَعدِ نِکاحٍ»، مقصود از نفی طلاق، زجر از آن نیست؛ بلکه نفی صحت آن است.

گونهٔ دوم (نفی طبیعت لا بشرط از وجود و عدم): در تعابیری همچون لا تعرّب بعد هجرة[۱۰]، لا

۱. ابن اشعث، **الجعفریات (الأشعثیات)**، ص۱۱۳.
۲. همان، ص۱۱۳.
۳. همان.
٤. کلینی، **الکافي**، ج۷، ص٤٤۲، ح۱٦.
٥. ابن موسی (امام رضا علیه السلام)، **الفقه المنسوب إلی الإمام الرضا** علیه السلام، ص۳۰٥.
٦. ابن ابی جمهور، **عوالي اللئالي العزیزیة في الأحادیث الدینیة**، ج۱، ص۲۹۱، ح۱٥٤.
۷. همان، ج۳، ص٤٤۲، ح٦.
۸. ابن حیون، **دعائم الإسلام**، ج۲ ص۲۸۳.
۹. صدوق، **من لا یحضره الفقیه**، ج۱، ص۳٥۲، ح۱۰۲۸.
۱۰. کلینی، **الکافي**، ج٥، ص٤٤۳، ح٥.

منع و لا إسراف و لا بخل و لا إتلاف[1]، لا رفث و لا فسوق و لا جدال في الحج[2]، طبایعی همچون تعرّب پس از هجرت، اسراف، بخل و... ، طبایعی مذموم و ناپسند به شمار رفته و از همین رو در ذهن عرف عقلا و متشرعان، به‌گونه‌ای ملاحظه می‌شوند که امکان منع و زجر از آن فراهم باشد. به سخن دیگر، چنین نیست که مقصود متکلم از نفی طبایع نام‌برده، بر فرض وجودشان باشد؛ بلکه در قالب نفی طبیعت درصدد است تا در ظرفی که طبیعت، لا بشرط از وجود و عدم است، با ابراز مبغوضیت آن، از موجود شدنش جلوگیری نماید.

گونهٔ سوم (نفی طبیعتِ دارای هر دو حیثیت): در تعابیری همچون لا رضاع بعد فطام[3]، لا یمین لامرأة مع زوجها[4]، لا یمین للولد مع والده[5]، لا یمین للملکوک مع سیده[6]، لا طاعة لهما في معصية الخالق[7]، لا یمین في معصیة[8]، لا صمت من غداة الی اللیل[9]، لا قطع في ثمر معلق و لا في حریسة جبل[10]، لا نذر في معصیة[11]، لا یمین في قطیعة رحم[12]، لا صرورة في الإسلام[13]، لا غیرة في الحلال[14]، طبایع نام‌برده از سویی بر فرض وجودشان موضوع احکامی همچون حرمت نکاح (در خصوص رضاع)، وجوب وفاء (در خصوص یمین)، وجوب اطاعت (در خصوص والدین) و غیره می‌باشند؛ اما از دیگر سو، چنین طبایعی

---

۱. ابن ابی جمهور، **عوالي اللئالي العزيزية في الأحاديث الدينية**، ج۱، ص۲۹٦، ح۱۹۸.
۲. سورهٔ بقره، آیهٔ ۱۹۷.
۳. کلینی، **الكافي**، ج۵، ص٤٤۳، ح۵.
٤. ابن اشعث، **الجعفريات (الأشعثيات)**، ص۱۱۳.
۵. همان.
٦. همان.
۷. حر عاملی، **وسائل الشيعة**، ج۱٦، ص۱۵۵، ح۲۱۲۲۹.
۸. ابن اشعث، **الجعفريات (الأشعثيات)**، ص۱۱۳.
۹. همان.
۱۰. ابن ابی جمهور، **عوالي اللئالي العزيزية في الأحاديث الدينية**، ج۳، ص٥٦۹، ح۸۹.
۱۱. کلینی، **الكافي**، ج۵، ص٤٤۳، ح۵.
۱۲. همان.
۱۳. ابوحارث بغدادی، **القضاء**، ج۱، ص۳۷، ح۱٤.
۱٤. کلینی، **الكافي**، ج۵، ص۵۳۷، ح۱.

مذموم و دارای مفسده نیز می‌باشند. بنابراین، طبایع نام‌برده در ذهن عرف عقلا و متشرعان دارای هر دو حیثیت بوده و نفی آنها صلاحیت حمل بر هر دو معنا را دارا می‌باشد و برای تعیین هر یک، لازم است به خصوصیات موجود در هر مورد توجه شود.

تا اینجا روشن شد که برای تحلیل صحیح مفاد نفی طبیعت، در گام نخست باید نحوهٔ لحاظ آن را تعیین نمود؛ یعنی باید دید آیا طبیعت مورد نظر به نحو مفروض‌الوجود ملاحظه شده یا لا بشرط از وجود و عدم.

مقدمهٔ چهارم: طبیعت ضرر و ضرار، هم می‌تواند مفروض‌الوجود ملاحظه شود و هم می‌تواند به نحو لا بشرط از وجود و عدم ملاحظه شود. توضیح آنکه:

از یک سو، ضرر و ضرار به لحاظ عقلایی می‌تواند رافع تکلیف قلمداد شود؛ یعنی، ضرر بر فرض وجودش، صلاحیت رافعیت تکلیف را دارا است. بنابراین مفروض‌الوجود بوده و قابل بعث و زجر نیست و بر اساس آنچه گذشت، نفی آن، در نفی حکم آن، یعنی رافعیت تکلیف ظهور خواهد داشت. اما چنین تفسیری از «لا ضرر»، یعنی نفی رافعیت تکلیف ضرری، مستلزم اثبات تکلیف ضرری خواهد بود نه نفی آن و این معنا نزد هیچ‌کس پذیرفته نیست.

اما از سوی دیگر، ضرر و ضرار به دلیل مفسده‌ای که دارد، به لحاظ عقلایی مبغوض است. پس ضرر و ضرار لا بشرط از وجود و عدم در نظر گرفته شده تا صلاحیت زجر را دارا باشد؛ و بر اساس آنچه در مقدمهٔ دوم گذشت، تعلق نفی به ضرر و ضراری که لا بشرط از وجود و عدم ملاحظه شده، در بدو امر می‌تواند با هدف نفی حکم آن (یعنی نفی تحریم)، و یا با هدف زجر و منع از آن باشد که اثبات‌گر تحریم خواهد شد. ولی ازآن‌رو که نفی تحریم ضرر به تجویز آن می‌انجامد، و هیچ‌کس به آن قائل نمی‌باشد، بنابراین وقتی ضرر و ضرار لا بشرط از وجود و عدم در نظر گرفته شود، به مقتضای تناسبات حکم و موضوع، تعلق نفی به آن در زجر و مبغوضیت متعین می‌باشد.

مقدمهٔ پنجم: سخن آخر آنکه، «ضرار» به معنای ضرر زدن است و آنگاه که گفته شود «ضِرار (یعنی ضرر زدن) مبغوض است»، به ضررهای طرفینی انصراف می‌یابد، نه ضرر زدن شخص به خودش یا ضرر زدن خداوند به بندگان. «ضرر» نیز هرچند به معنای نفس نقصان و گزند است و ذاتاً به روابط طرفینی مکلفان انصراف ندارد، ولی ازآن‌رو که در سیاق «ضرار» قرار گرفته، قدر متیقن در مقام تخاطب، مانع انعقاد اطلاق گشته و ظهور آن در بیش از ضررهای طرفینی را با تردید روبه‌رو می‌سازد.[1]

گفتنی است که در کلانِ استعمالات مزبور، مدخول «لا» به‌عنوان فعلی از افعال مکلف شناخته می‌شود، نه به‌عنوان وصف احکام شارع که این نیز شاهدی دیگر بر دیدگاه برگزیده می‌باشد.

سوم. استناد عرف زمان صدور به حدیث «لا ضرر»

با چشم‌پوشی از دلیل اول و دوم، و با فرض پذیرش ظهور حدیث «لا ضرر» در حق‌الله و حق‌النفس، باید هماهنگی این ظهور با ظهور زمان صدور را بررسی نمود؛ زیرا ظهور کنونی کلام تنها در صورتی معتبر است که با ظهور زمان صدورش هماهنگ باشد. از همین رو است که اصولیان، به منظور اثبات اتحاد ظهور کنونی واژگان با ظهور زمان صدورشان، به اصل عدم نقل، اصالة الثبات، اصالة اتحاد العرفین و مانند آن تمسک جسته‌اند.[2]
با عنایت به ضابطهٔ یادشده، شواهدی ذکر خواهد شد که اختصاص مفاد این حدیث را در زمان صدور آن به حق‌الناس، نشان می‌دهد.

قرینهٔ اول: عدم استناد به «لا ضرر» در کتب فقهی قدمای عامه و خاصه

مهم‌ترین راه کشف ظهور زمان صدور حدیث، مراجعه به فهم فقیهان و محدثان و به‌طور

---

۱. توضیح بیشتر، ر.ک: عطارمنش، **رسالهٔ «اختصاص لا ضرر به حق‌الناس»**، مرکز مدیریت حوزهٔ علمیهٔ قم، ۱۴۰۲ش.
۲. توضیح بیشتر: عطارمنش، «بازنگری در حجیّت اصالة الثبات با تکیه بر دلیل انسداد صغیر»، **پژوهش‌نامهٔ اصول فقه اسلامی**، شمارهٔ ۶، ۱۴۰۲ش.

کلی عرف زمان صدور، نسبت به یک متن حدیثی می‌باشد. البته این روش تنها در صورتی کاشف از ظهور واقعی یک متن حدیثی یا قرآنی است که اغراض سیاسی و مذهبی خاصی در ارتباط با آن وجود نداشته باشد؛ زیرا با وجود اغراض سیاسی و مذهبی، نمی‌توان به فهم اشخاص اعتماد نمود.

با مراجعه به کتب فقهی متقدمان عامه، از جمله مالک بن انس، شافعی، اسحاق بن منصور مروزی، ابوبکر کاسانی، احمد بن حنبل، ابوبکر بن منذر، محمد بن احمد سرخسی، محمد بن جریر طبری، احمد بن محمد طحاوی، خلف بن ابی‌القاسم ازدی، و کتب فقهی متقدمان امامیه، از جمله شیخ طوسی، ابوالصلاح حلبی، سید مرتضی، علی بن بابویه، حسن بن علی بن ابی عقیل، ابن جنید، شیخ مفید، سلار دیلمی، ابن براج، محمد بن علی بن حمزه، ابن زهره، ـجز یک مورد[1]ـ هیچ موردی از غیر حقّ‌الناس یافت نشد که در مورد آن به حدیث «لا ضرر» استناد شده باشد. به عبارت دیگر با وجود فروعات فقهی متنوعی که در کتب فقهی متقدمان مطرح بوده، در هیچ فرع فقهی مرتبط با حق‌الله یا حق‌النفس به حدیث «لا ضرر» استناد نشده، بلکه تنها در روابط طرفینی مکلفان به آن استناد شده است.

به‌راستی اگر ظهور این حدیث در دوران صدور، چنان بوده است که مشهور متأخران گفته‌اند، ازچه‌رو هیچ نمونهٔ روشنی برای آن یافت نمی‌شود و نمونه‌های پرشماری برخلاف آن یافت می‌شود.

قرینهٔ دوم: عدم استناد به «لا ضرر» در روایات ناظر به احکام شرعی

در منابع روایی، فروعات متعددی از ضررهای مرتبط با حق‌الله و حق‌النفس مورد پرسش و پاسخ قرار گرفته است؛ ولی بر اساس جست‌وجوی صورت گرفته، در هیچ روایتی برای بیان حکمی ضرری که مربوط به حق‌الله یا حق‌النفس باشد، به «لا ضرر» استناد نشده است.

به سخن دیگر، تطبیق مجموع گزارش‌های یک حدیث مشهور و پرتکرار، بر حصهٔ خاصی از

---

۱. شیخ صدوق برای اثبات ارث‌بری مسلمان از کافر، به حدیث «لا ضرر» استناد جسته است که ارتباطی به روابط طرفینی مکلفان ندارد (صدوق، **من لا یحضره الفقیه**، ج٤، ص٣٣٤، ح٥٧١٨).

موضوع، قرینه‌ای اطمینانی یا دست‌کم ظنی بر اختصاص آن حدیث به حصهٔ مورد نظر است. اگر حدیثی همچون «لا ضرر» به حق‌الله یا حق‌النفس نظارت می‌داشت، به‌طور طبیعی می‌بایست در روایات بازتاب می‌یافت.

جمع‌بندی دلیل سوم

کوتاه‌سخن آنکه، چگونه می‌توان پذیرفت یک حدیث مشهور و مقبول در بین عامه و خاصه، با وجود گزارش‌های پرتکرار، و قابلیت تطبیق بر فروعات مرتبط با حق‌الله و حق‌النفس، با این حال تنها بر حق‌الناس تطبیق شده باشد و در هیچ روایت صحیح یا ضعیفی، و در هیچ کتاب کهن فقهی[1]، اشاره‌ای به این کبری نشده باشد. این پدیده بر اساس توازن احتمالات، تصادفی نبوده و موجب اطمینان یا دست‌کم ظن قوی به اختصاص این حدیث به حق‌الناس است و با وجود این قرینهٔ اطمینانی یا ظنّی، به لحاظ عقلایی نمی‌توان «اصالة الثبات في الظهور» و «اصالة اتحاد العرفين» را جاری نمود.[2]

نقد اشکالات اختصاص حدیث «لا ضرر» به روابط طرفینی مکلفان

در سطور پیشین به تبیین سه دلیل برای اختصاص حدیث «لا ضرر» به حق‌الناس پرداخته شد. در این مرحله از بحث و به منظور تکمیل آن، به برخی از اشکالاتی که ممکن است نسبت به استدلال‌های پیش‌گفته مطرح شود، پاسخ داده می‌شود.

یکم. سازگاری خصوصیت مورد با اطلاق

هرچند کلانِ گزارش‌های حدیث «لا ضرر» به‌حسب مورد، ناظر به ضررهای ناشی از رفتار مردمان است، ولی خصوصیت مورد سبب نمی‌شود اطلاق دلیل کنار نهاده شود.

پاسخ آنکه، به نظر می‌رسد عرف در موارد مشابه، اطلاق را استظهار ننموده و یا دست‌کم در

---

۱. جز یک موردی که بدان اشاره شد.

۲. توضیح بیشتر: «بازنگری در حجیّت اصالة الثبات با تکیه بر دلیل انسداد صغیر»، **پژوهش‌نامهٔ اصول فقه اسلامی**، شمارهٔ٦، سال۱٤۰۲.

آن تردید می‌کند. برای مثال اگر شخصی شکایت همسایه‌اش را نزد نبی اکرم برده و بگوید «همسایه‌ام به من ظلم می‌کند»، اگر حضرت در پاسخ بفرمایند: «لا ظلم في الإسلام»، برداشت مخاطب جز آن نیست که ظلم کردن اشخاص به یکدیگر در اسلام امری ناپسند است. چنان‌که پیدا است نمی‌توان گفت این پاسخ اطلاق دارد و افزون بر ظلم کردن اشخاص به یکدیگر، ظلم خداوند به بندگان را نیز نفی می‌کند. بلکه می‌توان اشکال را تعمیم داد و گفت آیا اطلاق پاسخ، اقتضا می‌کند ظلم به نفس نیز مشمول دلیل قرار گیرد؟ پاسخ منفی است؛ حدیث «لا ضرر» نیز همانند این مثال، به‌هیچ‌وجه به ضررهایی که مکلف به خودش، یا خداوند با تشریعاتش به بندگان متوجه می‌سازد ناظر نیست. برای نمونه در ماجرای سمره، مرد انصاری نزد نبی اکرم آمده و از رفتار ضرری سمرة بن جندب شکایت نمود و حضرت در پاسخ فرمودند: «لا ضرر و لا ضرار في الإسلام»؛ برداشت عرف از این پاسخ، همانند «لا ظلم في الإسلام» در مثال سابق است.

در تحلیل این مطلب می‌توان گفت تمسک به اطلاق یک طبیعت، مشروط به هم‌سنخ بودن حصه‌های آن طبیعت است؛ به‌طوری که توجه به یک حصه، ذهن را از توجه به دیگر حصه‌ها بازندارد؛ چراکه اگر حصه‌های طبیعت ناهم‌سنخ باشند، لحاظ هر حصه، ذهن را از لحاظ دیگر حصه‌ها باز می‌دارد و از همین رو بر متکلم لازم است عملیات ذهنی زایدی را انجام دهد و در مقام تکلم نیز مئونهٔ کلامی بیشتری را متحمل شود. به‌عبارت دیگر، حتی اگر حقیقت اطلاق رفض قیود دانسته شود، وقتی در پرسش سائل، به حصهٔ خاصی از طبیعت توجه شده که با دیگر حصه‌های طبیعت هم‌سنخ نیست و ذهن مخاطب را از توجه به دیگر حصه‌ها باز می‌دارد، اطلاق رفض القیودی نیز تنها در همان محدودهٔ هم‌سنخ سامان می‌یابد و نه بیشتر.

در حدیث «لا ضرر» نیز همچون مثال «لا ظلم في الإسلام»، طبیعت ضرر به لحاظ تفاوت عاملی که آن را تصویر می‌شود، به حصه‌های متنوعی تقسیم می‌شود که هر یک، مناسبات و

ملابسات خاص خود را داشته و با یکدیگر ناهم‌سنخ هستند. پیش‌تر گذشت که اگر احکام شرع عامل ضرر باشد، فهم عرف از «لا ضرر» نفی جعل احکام ضرری در شرع خواهد بود؛ اما اگر عامل ضرر خود مکلفان باشند، تناسبات عقلایی تغییر می‌کند و متفاهم از نفی ضرر مبغوضیت و طلب ترک طبیعت خواهد بود. این تفاوت سنخی سبب می‌شود لحاظ دو حصهٔ ناهم‌سنخ بدون برپا نمودن قرینه بر اطلاق، برای افهام اطلاق کافی نباشد.

دوم. ظهور قید «في الإسلام» در نظارت حدیث به احکام

وجود قید «في الإسلام» پس از نفی ضرر، ظاهر در آن است که ضرر از دایرهٔ احکام اسلام نفی شده است. بنابراین «لا ضرر» به احکام اسلام نظر دارد نه به رفتار ضرری مردمان.[1]

ثانیاً اگر مقصود از «لا ضرر و لا ضرار» مبغوضیت ضرر و ضرار باشد، بین اسلام و غیر اسلام تفاوتی وجود نخواهد داشت در نتیجه ذکر قید «في الإسلام» بیهوده خواهد شد.

در پاسخ به اشکال فوق به سه نکته اشاره می‌شود:

نخست آنکه، با بررسی استعمالات عرب می‌توان به نمونه‌های پرشماری دست یافت که در آنها، فعل مکلف منزلگاه نفی قرار گرفته و با قید «في الإسلام» همراه شده است. در عباراتی همچون «لا شغار[2] في الإسلام»[3] یا «لا عقر[4] في الإسلام»[5] و «لا إسعاد[6] في الإسلام»[7] و مانند آن، نفی فعل مکلف به قید «في الإسلام» مقید شده است. بدین ترتیب وجود قید «في

۱. ر.ک: سیستانی، **قاعدة لا ضرر و لا ضرار**، ص۱۶۸.
۲. شغار آن است که مردی خواهرش را به ازدواج مردی دیگر درآورد، و در عوض، آن مرد نیز خواهرش را به ازدواج وی درآورد، بی‌آنکه مهریه‌ای قرار داده شود (فراهیدی، **کتاب العین**، ج۴ ص۳۵۸).
۳. صنعانی، **المصنف**، ج۳، ص۵۶۰، ح۶۶۹۰.
٤. عقر یعنی پی کردن شتر (یا بریدن دست و پای آن) بر قبور اشخاص، به عنوان مکافات پذیرایی‌ای که میت در حال حیاتش از مهمانان می‌کرده است (زمخشری، **الفائق**، ج۲، ص۱۴۲).
۵. صنعانی، **المصنف**، ج۳، ص۵۶۰، ح۶۶۹۰.
٦. اِسعاد یعنی همکاری زنان با یکدیگر برای نوحه‌خوانی (زمخشری، **الفائق**، ج۲، ص۱۴۲).
۷. صنعانی، **المصنف**، ج۳، ص۵۶۰، ح۶۶۹۰.

الإسلام» سبب نمی‌شود مقصود از «لا ضرر»، ضررهای برخاسته از شریعت اسلام باشد؛ چون به لحاظ عرفی صحیح است گفته شود «رفتار ضرری مکلفان در شریعت اسلام جایگاهی ندارد».

نکته دوم آنکه، وجود این قید می‌تواند برای تأکید باشد و همین نکته سبب می‌شود از بیهودگی نجات یابد. پس هرچند اسلام و غیر اسلام در مبغوضیت ضرر و ضرار تفاوتی ندارند، ولی گاهی متکلم، به منظور تأکید بر مسلمان بودن مخاطب، و لزوم مراعات قوانین اسلام، می‌گوید: «رفتارهای ضرری، در شریعت اسلام جایگاهی ندارد».

نکتهٔ سوم آنکه، به باور نگارنده، حدیث «لا ضرر» بر جواز دفع ضرر _هرچند مستلزم اضرار به فاعل زیان باشد_ دلالت دارد. بدین ترتیب ممکن است قید «في الإسلام» ناظر به این مطلب باشد که مثلاً در برخی گرایشات مسیحیّت جواز دفع ضرر به این گستردگی ثابت نیست ولی در اسلام ثابت است.[1] برای نمونه، در انجیل متی[2] در قبال قانون «چشم در برابر چشم» به این اصل اخلاقی اشاره شده که «در مقابل شخص شرور مقاومت نکنید و اگر شخصی به گونهٔ شما سیلی زد، گونهٔ دیگر خود را نیز پیش آورید». بنابراین قید «فی الإسلام» می‌تواند برای بیان این نکته باشد که بر خلاف دین مسیحیّت، در دین اسلام، ظلم‌پذیری امر مطلوبی نیست و شخص زیان‌دیده حقّ دارد برای دفاع از خود، با فاعل زیان مقابله نموده و حتّی در صورت لزوم، به وی ضرر برساند.

سوم. امکان تفکیک میان فقرهٔ «لا ضرر» و «لا ضرار»

به باور برخی اندیشمندان، فقرهٔ «لا ضرر» به احکام شرع نظر دارد و فقرهٔ «لا ضرار» به

---

۱. توضیح بیشتر: ر.ک: عطارمنش، **رسالهٔ «اختصاص لا ضرر به حقّ‌الناس»**، مرکز مدیریت حوزهٔ قم، ۱۴۰۲ش.

۲. باب ۵، آیهٔ ۳۸.

رفتارهای ضرری مردمان[1]؛ بدین ترتیب این احتمال جدی است که «لا ضرر» به‌عنوان مقدمه برای «لا ضرر» مطرح شده باشد؛ یعنی «خداوند با احکامش به مکلّفان ضرر نمی‌رساند، شما نیز به یکدیگر ضرر نرسانید.»

در پاسخ به این اشکال، می‌توان به چند نکته اشاره کرد:

۱. در کلانِ گزارش‌های یادشده، آنچه میان پرسش‌گر و پاسخ‌گو موضوع سخن قرار گرفته، ضررهایی است که از رفتار مردمان سرچشمه گرفته است. در این فضا، وقتی از نفی ضرر و ضرار سخن به میان آید، ظاهر آن است که هم «لا ضرر» و هم «لا ضرار» به منظور نفی آن چیزی است که در روابط طرفینی مکلفان پدید می‌آید. به سخن دیگر، ظاهر دلیل واحد آن است که به فضای واحد ناظر است؛ نه آنکه آغاز کلام به یک فضا و فرجام آن به فضایی دیگر ناظر باشد.

۲. در برخی گزارش‌های حدیث، فقرهٔ «لا ضرر» به تنهایی وارد شده و بر رفتار ضرری مکلف تطبیق شده است، نه بر حکم ضرری شارع.[2]

۳. اگر فقرهٔ «لا ضرر» به منظور نفی حکم ضرری بیان شده بود، به شکل طبیعی، در احادیث و فتاوای مربوط به دوران صدور، عین و اثری از تطبیق آن بر احکام ضرری دیده می‌شد.

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

از مجموع مطالب گذشته روشن می‌شود:

۱. پیرامون حدیث «لا ضرر» سه رویکرد کلان در میان فقیهان به چشم می‌خورد. خاستگاه این سه رویکرد، نحوهٔ لحاظ عامل ضرر توسط ایشان است.

---

۱. برای نمونه: سیستانی، **قاعدة لا ضرر و لا ضرار**، ص۱۴۷.
۲. متقی هندی، **کنز العمال**، ج۵، ص۸۴۳، ح ۱۴۵۳۴.

۲. در کلانِ گزارش‌های حدیث «لا ضرر»، قرائنی وجود دارد که عامل ضرر را در رفتارهای ضرری مکلفان متعین می‌سازد، و نه احکام ضرری شارع. بدین ترتیب ظاهر آن است که «لا ضرر» درصدد نفی ضرری است که از رفتار مکلفان پدید می‌آید.

۳. ازآن‌رو که رفتار ضرری مکلفان در تعامل با یکدیگر، به لحاظ تناسبات حکم و موضوع، دارای مفسده بوده و امری قبیح به شمار می‌رود، ظاهر تعلق نفی به آن، در مبغوضیت آن است.

۴. با جست‌وجو در کتاب‌های فقهی هم‌دوران یا نزدیک به دورهٔ صدور نیز، این دیدگاه تأیید می‌شود؛ زیرا در این کتب، حدیث «لا ضرر» _جز در یک مورد که اشاره شد_ برای نفی ضررهای مربوط به روابط طرفینی مکلفان مورد استناد قرار گرفته است.

۵. آن‌گاه که وضو گرفتن، روزه گرفتن، قیام کردن برای نمازگزار، و دیگر دستورات شرع، سبب تضرر مکلف شوند، نمی‌توان با استناد به حدیث «لا ضرر» تکلیف را نفی نمود. به منظور نفی تکلیف در موارد مزبور، لازم است به دیگر ادله، همچون اجماع، قاعدهٔ نفی حرج، سیرهٔ متشرعه و مانند آن، تمسک شود.

٦. طبق دیدگاه برگزیده، شبههٔ چالش‌برانگیز تخصیص کثیر یا اکثر ادلهٔ احکام به حدیث «لا ضرر»، از اساس منتفی می‌گردد.

منابع و مآخذ

۱. قرآن کریم

۲. آخوند خراسانی، محمد کاظم بن حسین، **کفایة الأصول**، قم: مؤسسة آل البیت لإحیاء التراث، چ۱، ۱٤۰۹ق.

۳. ابن ابی جمهور، محمد بن زین الدین، **عوالي اللئالي العزيزية في الأحاديث الدينية**، محقق/مصحح: مجتبی عراقی، قم: دار سید الشهداء للنشر، چ۱، ۱٤۰۵ق.

٤. ابن اشعث، محمد بن محمد، **الجعفريات(الأشعثيات)**، تهران: مكتبة النينوى الحديثة، چ۱، [بی‌تا].

۵. ابن بابویه، شیخ صدوق، محمد بن علی، **المقنع**، قم: مؤسسة امام مهدی ، چ۱، ۱٤۱۵ق.

٦. _____، **من لا يحضره الفقيه**، محقق/مصحح: علی اکبر غفاری، قم: دفتر انتشارات اسلامی، چ۲، ۱٤۱۳ق.

۷. ابن حیون، نعمان بن محمد مغربی، **دعائم الإسلام**، محقق/مصحح: آصف فیضی، قم: مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، چ۲، ۱۳۸۵ق.

۸. ابن ماجۀ قزوینی، ابو عبد الله محمد بن یزید، **السنن**، محقق: شعیب ارنؤوط- عادل مرشد - محمد كامل قره بللي- عبد اللطيف حرز الله، [بی‌جا]: دار الرسالة العالمية، چ۱، ۱٤۳۰ق.

۹. ابن منظور، محمد بن مکرم، **لسان العرب**، بیروت: دار صادر، چ۳، ۱٤۱٤ق.

۱۰. ابن موسی (امام هشتم)، علی، **الفقه المنسوب إلى الإمام الرضا** ، محقق/مصحح: مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، مشهد: مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، چ۱، ۱٤۰٦ق.

۱۱. ابو زکریاء کوفی، یحیی بن آدم بن سلیمان، **الخراج**، [بی‌جا]: المطبعة السلفية ومكتبتها، چ۲، ۱۳۸٤ق.

۱۲. ابو حارث بغدادی، سُرَیج بن یونس، **القضاء**، محقق : صبری، عامر حسن، بیروت: دار البشائر الإسلامية، چ۱، ۱٤۲۱ق.

۱۳. ابو عبدالله شیبانی، احمد بن حنبل، **مسند الإمام أحمد بن حنبل**، محقق : شعیب ارنؤوط و آخرون ، [بی‌جا]: مؤسسة الرسالة، چ۲، ۱٤۲۰ق.

۱٤. ابو یوسف فسوی، یعقوب بن سفیان، **المعرفة و التاريخ**، محقق: ضیاء عمری، اکرم، بیروت: مؤسسة الرسالة، چ۲، ۱٤۰۱ق.

۱۵. انصاری، مرتضی بن محمدامین، **فرائد الاصول**، قم: مؤسسة النشر الإسلامي، چ۵، ۱٤۱٦ق.
۱٦. ایروانی، علی، **الأصول في علم الأصول**، قم: دفتر تبلیغات اسلامي حوزۀ علمیۀ قم، چ۱، ۱٤۲۲ق.
۱۷. تونی، عبدالله بن محمد، **الوافية في أصول الفقه**، قم: مجمع الفكر الإسلامي، چ۲، ۱٤۱۵ق.
۱۸. جوزی، جمال الدین ابو الفرج عبد الرحمن بن علی بن محمد، **کشف المشکل من حدیث الصحیحین**، محقق: علی حسین البواب، ریاض: دار الوطن، [بی‌تا].
۱۹. جوهری، اسماعیل بن حماد، **الصحاح**، محقق/مصحح: احمد عبد الغفور عطار، بیروت: دار العلم للملایین، چ۱، ۱۳۷٦ق.
۲۰. حر عاملی، محمد بن حسن، **وسائل الشیعة**، محقق/مصحح: مؤسسة آل البیت لإحیاء التراث، قم: مؤسسة آل البیت لإحیاء التراث، چ۱، ۱٤۰۹ق.
۲۱. حسینی شاهرودی، محمود، **نتائج الأفكار في الأصول**، مقرّر: محمد جعفر جزائری، قم: آل مرتضی ، چ۱، ۱۳۸۵ش.
۲۲. خمینی، روح الله، **الرسائل**، قم: مؤسسۀ مطبوعاتی اسماعیلیان، چ۱، ۱٤۱۰ق.
۲۳. دارقطنی بغدادی، علی بن عمر ابو الحسن، **السنن**، محقق : عبد الله هاشم یمانی مدنی، بیروت : دار المعرفة، ۱۳۸٦ق.
۲٤. روحانی، محمد، **منتقی الأصول**، مقرّر: حکیم، عبدالصاحب، قم: دفتر آیت الله سید محمد حسینی روحانی، چ۱، ۱٤۱۳ق.
۲۵. رودسری، ابراهیم، **الفوائد الغرویة**، قم: مجمع الذخائر الإسلامیة، چ۱، ۱٤۱۹ق.
۲٦. زمخشری، محمود بن عمر، **الفائق فی غریب الحدیث**، بیروت: دار الکتب العلمیة، چ۱، ۱٤۱۷ق.
۲۷. سجستانی، ابو داود، **المراسیل**، محقق: شعیب ارناؤوط، بیروت: مؤسسة الرسالة، چ۱، ۱٤۰۸ق.

۲۸. سرور، ابراهیم حسین، **المعجم الشامل للمصطلحات العلمية و الدينية**، بیروت: دار الهادي، ١٤٢٩ق.
۲۹. سیستانی، علی حسینی، **قاعدة لا ضرر و لا ضرار**، قم: [بی‌نا]، چ۱، [بی‌تا].
۳۰. شیخ الشریعه اصفهانی، فتح‌الله بن محمدجواد، **قاعدة لا ضرر**، قم: دفتر انتشارات اسلامی، چ۱، ١٤١٠ق.
۳۱. صاحب، اسماعیل بن عباد، **المحیط فی اللغة**، محقق/ مصحح: محمدحسن آل یاسین، بیروت: عالم الکتب، چ۱، ١٤١٤ق.
۳۲. صدر، محمد باقر، **قاعدة لا ضرر و لا ضرار**، مقرر: کمال حیدری، قم: دار الصادقین للطباعة و النشر، چ۱، ١٤٢٠ق.
۳۳. صنعانی، ابو بکر عبد الرزاق بن همام، **مصنف عبد الرزاق**، محقق: حبیب الرحمن اعظمی، بیروت: المکتب الإسلامي، چ۲، ۱۴۰۳ق.
۳٤. طبرانی، ابو القاسم سلیمان بن احمد، **المعجم الکبیر**، محقق: حمدی بن عبد المجید سلفی، قاهرة: مکتبة ابن تیمیة، چ۲، [بی‌تا].
۳۵. عجری، محمد بن حسن، **إعلام الأعلام بأدلة الأحكام**، تم تحميل هذا الكتاب إلكترونيا من شبكة حليف القرآن الإمام زيد بن علي ، أعده إلكترونيا قطب الدين بن محمد الشروني الجعفري للتواصل.
۳٦. عراقی، ضیاءالدین، **قاعدة لاضرر و لاضرار**، مقرر: موسوی خلخالی، مرتضی، قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزهٔ علمیهٔ قم، چ۱، ١٤١٨ق.
۳۷. عطارمنش، مسعود، «بازنگری در حجیّت اصالة الثبات با تکیه بر دلیل انسداد صغیر»، **پژوهش‌نامهٔ اصول فقه اسلامی**، شمارهٔ٦، ١٤٠٢ش.
۳۸. _____، رسالهٔ «**اختصاص لا ضرر به حق‌الناس**»، قم: مرکز مدیریت حوزهٔ علمیهٔ قم، ١٤٠٢ش.
۳۹. فراهیدی، خلیل بن احمد، **کتاب العین**، قم: نشر هجرت، چ۲، ١٤٠٩ق.

۴۰. کاشف الغطاء، علی، **مصادر الحکم الشرعی و القانون المدنی**، نجف اشرف: مطبعة الآداب، چ۱، ۱۴۰۸ق.
٤١. کلینی، محمد بن یعقوب، **الکافي**، محقق/مصحح: علی اکبر غفاری _ محمد آخوندی، تهران: دار الکتب الإسلامیة، ١٤٠٧ق.
٤٢. متقی هندی، علاء الدین علی بن حسام الدین، **کنز العمال في سنن الأقوال والأفعال**، محقق: بکری حیانی- صفوة سقا، [بی‌جا]: مؤسسة الرسالة، چ٥، ١٤٠١ق.
٤٣. محقق داماد، محمد، **المحاضرات (مباحث اصول الفقه)**، مقرر: جلال الدین طاهری اصفهانی، اصفهان: مبارک، چ۱، ۱۳۸۲ش.
٤٤. میرزای قمی، ابوالقاسم بن محمدحسن، **القوانین المحکمة في الأصول**(طبع جدید)، قم: احیاء الکتب الإسلامیة، چ۱، ١٤٣٠ق.
۴۵. نراقی، محمد بن احمد بن محمد مهدی، **مشارق الأحکام**، قم: کنگرهٔ بزرگداشت ملامهدی نراقی و ملا احمد نراقی، چ۲، ۱۴۲۲ق.
۴۶. هاشمی شاهرودی، محمود، **فرهنگ فقه مطابق مذهب اهل بیت** ، قم: مؤسسهٔ دائرة المعارف فقه اسلامی بر مذهب اهل بیت ، ۱۳۸۲ق.

سالنامهٔ علمی ـ تخصصی
سال هشتم، شمارهٔ ۸، سال ۱۴۰۴

واکاوی استقلال و تبعیت حجیت مدلول التزامی در فرض سقوط مدلول مطابقی؛ با تأکید بر مبانی محقق خویی و شهید صدر[1]

امیرحسین ایمانی[2]، عباس نوری احمدآبادی[3]

چکیده

مسئلهٔ سرایت یا عدم سرایت سقوط حجیت از مدلول مطابقی به مدلول التزامی، از مسائل مهم دانش اصول است که پاسخ به آن در بسیاری از مباحث اصولی و فقهی نقش تعیین‌کننده دارد. پرسش بنیادین آن است که آیا سقوط حجیت مدلول مطابقی، در همهٔ فروض، مستلزم سقوط حجیت مدلول التزامی است یا آنکه بقای حجیت مدلول التزامی تابع ماهیت آن و منشأ سقوط حجیت در مدلول مطابقی است. پژوهش حاضر با روش تحلیلی-توصیفی و بر پایهٔ مبانی محقق خویی و شهید صدر، درصدد ارائهٔ ضابطه‌ای فراگیر برای پاسخ به این مسئله برآمده است. نوآوری این نوشتار در تفکیک میان دو صنف مدلول التزامی

۱. تاریخ دریافت مقاله: ۱۴۰۴/۱۱/۱۷ تاریخ تأیید مقاله: ۱۴۰۵/۵/۲۶
۲. فقه پژوه سطح چهار مرکز فقهی ائمه اطهار علیهم السلام. amirimani31318@gmail.com
۳. پژوهشگر مرکز فقهی امام محمد باقر علیه السلام. abbasnoury@gmail.com

مستقل و مدلول التزامی تحلیلی و نیز تحلیل تأثیر عوامل مختلف سقوط حجیت بر هر یک از آن‌هاست. بر این اساس، مقاله پس از تبیین ماهیت مدلول تحلیلی و تحریر محل نزاع، ظرفیت انحلال حجیت بر حصص خبری را بررسی کرده و سپس با تحلیل منشأ سقوط حجیت، نظریهٔ مختار را تبیین می‌نماید. یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد که در مدلول التزامی مستقل، سقوط حجیت مدلول التزامی تابع سقوط مدلول مطابقی نخواهد بود؛ ولی در مدلول‌های التزامی تحلیلی که از انحلال عقلی مدلول مطابقی و کشف لایه‌های زیرین آن حاصل می‌شوند، معیار بقای حجیت، تحلیل دقیق نسبت میان حصص خبری و منشأ سقوط اعتبار است. ازاین‌رو هرگاه سقوط حجیت ناشی از مانعی باشد که ناظر به حصهٔ مشترک میان مدلول مطابقی و تحلیلی است، سرایت سقوط حجیت اجتناب‌ناپذیر خواهد بود؛ اما در فرض قصور مقتضی، حجیت مدلول تحلیلی در حدود کاشفیت باقی‌ماندهٔ آن، تحت اطلاق ادلهٔ اعتبار شرعی، قابل اثبات است. برآیند نهایی پژوهش آن است که مسئلهٔ تبعیت مدلول التزامی از مدلول مطابقی، نه با نظریهٔ تبعیت مطلق و نه با استقلال مطلق قابل تبیین است؛ بلکه پاسخ صحیح، مبتنی بر تفصیل میان اقسام مدلول التزامی و تحلیل منشأ سقوط حجیت در هر مورد خواهد بود.

واژگان کلیدی: حجیت، مدلول مطابقی، مدلول التزامی تحلیلی، سقوط حجیت، تبعیت مدلول التزامی از مدلول مطابقی، محقق خویی، شهید صدر.

مقدمه

حکایت و دلالت، بنیادی‌ترین ویژگی لفظ در مقام ابراز مقاصد است. در دانش منطق، دلالت وضعی الفاظ بر معانی به سه دستهٔ مطابقی، تضمنی و التزامی منقسم می‌گردد.[1] شارع مقدس نیز در مقام القای تکالیف به مکلفان، شیوهٔ تخاطب عرفی را برگزیده است؛ ازاین‌رو، الفاظ صادرشده از ناحیهٔ شارع، واجد تمام خواص عرفی دلالت بوده و فقیهان در فرایند استنباط، افزون بر منطوق کلام، به ظهور کلام در مدالیل تضمنی و التزامی نیز تمسک می‌جویند.

گره‌گاه اصلی زمانی پدیدار می‌شود که دلالت لفظ در ناحیهٔ مراد جدی، متصف به حجیت گشته و به شارع استناد یابد؛ اما پس از ثبوت این حجیت اولیه، مدلول مطابقی به جهت عوارضی همچون علم به خلاف، ابتلا به معارض یا نسخ، از درجهٔ اعتبار ساقط گردد؛ در این صورت آیا مدلول

۱. ابن سینا، **الإشارات و التنبیهات**، ص۴۲؛ سبزواری، **شرح المنظومة**، ج۱، ص۱۰۳.

التزامی که با مدلول مطابقی حجیت اولیه را کسب کرده، تابعیت در حجیت خود را حفظ کرده و از حجیت ساقط می‌شود یا مستقلا حجت باقی می‌ماند؟ به بیان دیگر، آیا با مبتلا شدن مدلول مطابقی به موانع حجیت، مدلول التزامی نیز لزوما از اعتبار شرعی ساقط می‌شود، یا آنکه ادلهٔ حجیت در اینجا واجد ظرفیت انحلال بوده و مدلول التزامی می‌تواند به‌عنوان یک حجت شرعی مستقل باقی بماند؟

برای تبیین دقیق قلمرو پژوهش، تفکیک میان حالات مختلف دلالت التزامی ضروری است. در فرضی که مدلول التزامی با مدلول مطابقی «مساوی» باشد، بدیهی است که علم به بطلان ملزوم، عقلا مستلزم بطلان لازم و در نتیجه سقوط حجیت التزامی است. اما کانون توجه این نوشتار، فرضی است که مدلول التزامی از حیث گسترهٔ مفهومی، «اعم» از مدلول مطابقی باشد. مراد از اعم بودن مدلول التزامی آن است که نفی ملزوم، لزوما به معنای نفی لازم نباشد. به‌عنوان مثال، اگر بینه‌ای شهادت دهد که «این مایع، خمر است»، مدلول التزامی آن «نجاست این مایع» است. حال اگر با قرینه‌ای قطعی ثابت شود که این مایع خمر نیست، آیا می‌توان نجاست آن را نیز نفی کرد؟ خیر؛ زیرا نجاست مفهومی اعم است و ممکن است مایع مذکور خمر نباشد، اما به جهت دیگری (نظیر خون بودن) نجس باشد. این نوشتار با عبور از فرض تساوی، تمرکز خود را بر واکاوی ماهوی امکان بقای حجیت در فرض «اعمیت» معطوف می‌دارد.

همچنین، برای تدقیق در محل نزاع، باید مواردی را که لایهٔ التزامی کلام، خود موضوعی مستقل برای ادلهٔ حجیت است، از دایرهٔ بحث خارج نمود. بر اساس مبانی اصولی، گاه یک کلام نسبت به مدلول مطابقی‌اش صرفا یک «ادعا» محسوب شده و حجت نیست، اما لایهٔ التزامی آن واجد عنوان «اقرار» گشته و مستقلا مشمول دلیل اعتبار قرار می‌گیرد. در چنین مواردی، حجیت التزامی اساسا علقهٔ تبعیتی با مطابقی ندارد و از محل نزاع این پژوهش خارج است.[1]

بنابراین، نقطهٔ ثقل پژوهش در جایی است که حجیت، ابتدا لایهٔ مطابقی را دربرگرفته و لایهٔ التزامی تنها از رهگذر آن واجد اعتبار گشته باشد؛ اما در ادامه، مدلول مطابقی خواه به دلیل عروض مانع (مانند تعارض) و خواه به جهت فقدان مقتضی (مانند نقص نصاب شهود)، از اعتبار ساقط گردد.

۱. شهیدی، **تقریرات درس خارج اصول فقه**، جلسهٔ ۹۵، مورخ ۱۴۰۱/۱۱/۲۴.

پیشینه

اهمیت این مسئله در گسترهٔ دانش اصول و فقه بسیار پررنگ است. اصولیان در مباحثی نظیر تصحیح امر به ضد و بهره‌گیری از دلالت التزامی جهت نفی ثالث در باب تعارض، به‌طور مستقیم از ثمرات این بحث بهره برده‌اند. در ساحت فقه نیز اتخاذ مبنا در این مسئله، سرنوشت فروعات پرشماری را دگرگون می‌سازد.

پیش از این، مقالاتی نظیر «تبعیت مدلول التزامی بین بمعنی‌الاخص از مدلول مطابقی در حجیت»[1] به صورت مستقیم، و نوشتارهایی مانند «واکاوی قاعده تبعیض در حجیت»[2] و «حجیت متعارضان در نفی حکم ثالث»[3] به صورت غیرمستقیم به این موضوع پرداخته‌اند. با این وجود، برخورد عالمان اصول در تطبیق این مسئله، نشان‌دهندهٔ وجود تفاوت‌های مبنایی شگرفی است که ریشه در فقدان یک تحلیل دقیق از ماهیت و اقسام مدلول التزامی، در کنار ارزیابی مناشی سقوط اعتبار دارد.

نوآوری نوشتار حاضر در آن است که برخلاف رویه‌های پیشین که به نحو «مطلق» به مسئله می‌نگریستند، با رویکردی تحلیلی میان دو صنف مدلول (مستقل و تحلیلی) تفکیک قائل شده است. این پژوهش صرفا به گزارش آرای محقق خویی و شهید صدر بسنده نکرده، بلکه با تحلیل مبانی این دو فقیه در باب «کاشفیت ذاتی» و «انحلال حجیت بر حصص»، ضابطه‌ای نو برای تشخیص مرز میان استقلال و تبعیت ارائه می‌دهد.

لذا پرسش اصلی تحقیق این است که بر اساس لایه‌بندی خبر به مدلول مستقل و تحلیلی، هر یک از عوامل سقوط (تکاذب و قصور مقتضی) چه تأثیری بر بقای حجیت در لایه‌های التزامی خبر دارند؟

حال در راستای پاسخ به این پرسش، مطالب این نوشتار در چهار گفتار اصلی سامان یافته است:

---

۱. صادق‌پور، «تبعیت مدلول التزامی بین بمعنی الأخص از مدلول مطابقی در حجیت»، **فصلنامهٔ پژوهش‌های اصولی**، دورهٔ ۹، شمارهٔ ۳۳، ۱۴۰۱ هـ.ش.

۲. شاکری، فخلعی، «واکاوی قاعدهٔ تبعیض در حجیت»، **جستارهای فقهی و اصولی**، سال ششم، شمارهٔ ۱۸، بهار ۱۳۹۹، صص ۹-۳۴.

۳. اسلامی مهدی‌آبادی، تولایی، «حجیت متعارضان در نفی حکم ثالث»، **فصلنامهٔ فقه و اصول**، سال چهل و هفتم، شماره ۱۰۱، تابستان ۱۳۹۴، صص ۷۹-۹۸.

در گفتار اول: به‌عنوان مبادی تصوری، به تبیین ماهوی و مفهومی «مدلول تحلیلی» پرداخته شده و تمایز آن با مدلول التزامی مستقل روشن می‌گردد.

در گفتار دوم: با تحریر دقیق محل نزاع، ضرورت تفکیک مقام «تولد دلالت» از مقام «اتصاف به حجیت» بررسی شده و ظرفیت انحلال جعل بر حصص خبری اثبات می‌شود.

در گفتار سوم: عوامل سقوط حجیت تحلیل شده و مرز دقیق میان سقوط ناشی از «مانع و تکاذب» با سقوط ناشی از «قصور مقتضی» در مقام اثبات ترسیم می‌گردد.

در گفتار چهارم: ضمن نقد و بررسی دیدگاه‌های مطرح در مسئله (اعم از مشهور و معاصرین)، نظریهٔ مختار به‌صورت قاعده‌مند تبیین و مستدل می‌گردد.

گفتار اول: مفهوم‌شناسی

پیش از ورود به واکاوی نسبت میان حجیت مدالیل کلام در ظرف سقوط، تنقیح مفاهیم بنیادین پژوهش و تبیین دقیق اصطلاحاتی که شاکلهٔ این نوشتار بر آن‌ها استوار است، ضرورتی اجتناب‌ناپذیر دارد. در این بخش، ضمن مروری گذرا بر هندسهٔ دلالت، پرده از ماهیت «مدلول تحلیلی» - به‌عنوان گرانیگاه این پژوهش - برداشته می‌شود.

۱. چیستی و اقسام دلالت

دلالت در لغت به معنای راهنمایی کردن است و در اصطلاح اهل منطق و اصول، عبارت است از «رابطهٔ علمی میان دو شیء، به گونه‌ای که علم به یکی (دال)، سبب انتقال ذهن به دیگری (مدلول) گردد.»[۱]

در لسان شرع و عرف تخاطب، دلالت جلیهٔ وضعی الفاظ بر معانی به سه قسم تقسیم می‌گردد: نخست، دلالت مطابقی که دلالت لفظ بر تمام معنای موضوع‌له است؛ دوم، دلالت تضمنی که دلالت لفظ بر جزء معنای موضوع‌له است؛ و سوم، دلالت التزامی که دلالت لفظ بر معنایی خارج از موضوع‌له، اما دارای مناسبت و تلازم ذهنی با آن است.[۲]

۱. طوسی، **شرح الإشارات**، ج۱، ص۲۸.
۲. حلی، **الجوهر النضید**، ص۸.

۲. واکاوی ماهیت مدلول التزامی و حیثیات آن

مدلول التزامی در شکل‌گیری خود، وام‌دار مدلول مطابقی است. به اعتراف بزرگان اهل منطق، دلالت مطابقی ادراکی است که مستقیما به‌واسطهٔ علقهٔ وضعیه فهمیده می‌شود، اما دلالت التزامی با مشارکت توأمان «وضع» و «عقل» شکل می‌گیرد؛ بدین معنا که ذهن ابتدا از لفظ به معنای مطابقی منتقل‌شده و سپس از رهگذر آن، به معنای ملازم با آن منتقل می‌گردد. ازاین‌رو، مدلول التزامی در ناحیهٔ حدوث و تولد، همواره تابعی از مدلول مطابقی است.

برای تحریر دقیق محل نزاع در این پژوهش، توجه به یک حیث مفهومی در نسبت‌سنجی میان این دو مدلول حائز اهمیت است: گاه مدلول التزامی با مدلول مطابقی «مساوی» است (مانند تلازم انحصاری علت و معلول)؛ در این فرض، پرواضح است که با علم به کذب یا بطلان مدلول مطابقی، مدلول التزامی نیز منطقا ساقط می‌گردد. اما کانون توجه این نوشتار، فرضی است که مدلول التزامی از حیث گسترهٔ مفهومی، «اعم» از مدلول مطابقی باشد. در فرض اعمیت، نفی اخص (مدلول مطابقی)، عقلا مستلزم نفی اعم (مدلول التزامی) نیست و احتمال بقای مدلول التزامی پابرجاست.

از دیگر سو، مدلول التزامی بر اساس کیفیت انتقال ذهن و گسترهٔ علقهٔ تلازم میان ملزوم و لازم، در دانش منطق به سه مرتبهٔ بنیادین منقسم می‌گردد: نخست، «بیّن به معنی الاخص» که در آن صرف تصور موضوع‌له (ملزوم) برای انتقال قهری و بی‌واسطهٔ ذهن به لازم کفایت می‌کند (مانند تصور آتش و انتقال به حرارت)؛ دوم، «بیّن به معنی الاعم» که انتقال ذهن در آن منوط به تصور هم‌زمان ملزوم، لازم و ادراک علقهٔ تلازم میان آن دو است (مانند تصور عدد دو و تصدیق به زوجیت)؛ و سوم، «غیر بیّن» که جزم به ملازمه در آن، نه از طریق تصور ساده، بلکه نیازمند اقامهٔ برهان و استدلال عقلی است.[۱]

این تقسیم‌بندی، مبیّن نقش محوری ملاحظات ذهنی در فهم پیوند میان مفاهیم است؛ وجه اشتراک این اقسام آن است که مدلول التزامی همواره در طول مدلول مطابقی و در امتداد آن متولد می‌شود. همین شکل‌گیری طولی، از منظر این نوشتار، خاستگاه اصلی برای تفکیک

۱. طوسی، **أساس الاقتباس**، ص۷؛ سبزواری، **شرح المنظومة**، ج۱، ص۱۰۳.

مدالیل التزامی به دو صنف «تحلیلی» و «مستقل» است که در ادامه به تبیین آن‌ها خواهد آمد.

تفکیک بنیادین: مدلول تحلیلی و مدلول مستقل (غیرتحلیلی)

مهم‌ترین گره‌گشایی مفهومی در این مسئله، تفکیک میان دو نوع خوانش از مدلول تضمنی و التزامی است. اصولیان در مواجهه با مدالیل کلام، گاه با مدلولی روبه‌رو هستند که در عالم خارج تکثر دارد و گاه با مدلولی که تکثر آن صرفا زاییدهٔ تحلیل ذهن است. بر این اساس، مدالیل غیرمطابقی به دو دستهٔ «غیرتحلیلی» و «تحلیلی» منقسم می‌گردند:

الف) مدلول غیرتحلیلی (ارتباط عرضی و مستقل):

مدلول غیرتحلیلی، حالتی است که دال واحد است، اما مدلول‌های مطابقی متعدد و مستقلی در عرض یکدیگر دارد که به یکدیگر وابسته نیستند. شارحان شهید صدر در تبیین این قسم می‌نویسند: اگر شاهدی گواهی دهد که «این کتابخانه متعلق به زید است»، این گزاره به تعداد کتاب‌های موجود در کتابخانه، مدالیل مستقلی دارد. حال اگر بعدا مشخص شود بخشی از کتاب‌ها متعلق به زید نیست (سقوط بخشی از مدلول)، این امر موجب بی‌اعتباری کل شهادت نمی‌شود و شهادت نسبت به سایر کتاب‌ها همچنان معتبر باقی می‌ماند.[1]

در اینجا مدالیل در عرض هم بوده و انحلال حجیت در آن‌ها به‌راحتی تصویر می‌شود. برای درک ریشهٔ استقلال حجیت در برخی مدالیل، باید به تحلیل سیرهٔ عقلاییه در مواجهه با اخبار پرداخت. شهید صدر با طرح انگارهٔ «مصبّ داعی کذب» (کانون انگیزهٔ دروغ‌پردازی)، راهی برای تفکیک حجیت گشوده است. از منظر عقلایی، هرگاه کسی خبری را جعل می‌کند، انگیزهٔ او از کذب (داعی کذب) معمولا به بخش خاصی از خبر تعلق می‌گیرد که نفع یا غرض او در آن نهفته است. در این موارد، لایه‌های دیگر خبر که خارج از کانون انگیزهٔ دروغ‌پرداز است، لزوما کاشفیت خود را از دست نمی‌دهند؛ چراکه وجهی

۱. صدر، **دروس في علم الأصول** (شرح ناجی طالب)، ج۳، ص۱۴۶؛ حسین، حسن محمد فیاض ، **شرح الحلقة الثالثة** (حسین)، ج۱، ص۲۳۰.

برای سرایت کذب از «مصبّ اصلی» به سایر لوازم خبر وجود ندارد.[1]

ب) مدلول التزامی تحلیلی:

در نقطهٔ مقابل، مدلول تحلیلی به معنایی اطلاق می‌شود که در عالم خارج، وجود مستقلی از مدلول مطابقی ندارد؛ بلکه دال، تنها یک مفهوم بسیط و واحد را حکایت می‌کند، اما «ذهن» و «عقل تحلیلگر»، آن مفهوم واحد را شکافته و به حصص، اجزا یا لوازم طولی تجزیه می‌نماید. در اینجا، مدلول التزامی در طول و دنبالهٔ مدلول مطابقی شکل می‌گیرد و برای روشن شدن این مفهوم کلیدی، توجه به مثال‌های اصولی زیر راهگشا خواهد بود:

- **مثال اول:** فرض کنید خبر ضعیفی دلالت بر «وجوب» یک عمل داشته باشد. مدلول مطابقی این خبر (یعنی حکم الزامی وجوب) به دلیل ضعف سند، حجت نیست. اما ذهن با تحلیل عقلی، مفهوم وجوب را به دو عنصر تجزیه می‌کند: ۱. اصل رجحان و طلب (قدر جامع). ۲. منع از ترک. در اینجا رجحان و طلب، یک مدلول التزامی تحلیلی برای وجوب است. آیا با سقوط حجیت از وجوب، این مدلول تحلیلی (استحباب یا اصل رجحان) می‌تواند مستقلا حجت بماند؟ این دقیقا همان آوردگاهی است که قائلان به تبعیت مطلق مانند محقق خویی حکم به سقوط مدلول تحلیلی می‌دهند؛ زیرا آن را متفرع بر مدلول مطابقی می‌دانند.[2]
- **مثال دوم (صیغهٔ امر و نفی اضداد):** هنگامی که شارع می‌فرماید «صَلِّ» (نماز بخوان)، مدلول مطابقی آن، وجوب نماز است. اما این صیغه، یک مدلول التزامی نیز دارد و آن «نفی حرمت» یا «نفی استحباب» از این عمل است. این مدلول

۱. صدر، **مباحث الأصول**، ج۲، ص۳۲۵.
۲. همان؛ شاهرودی، **شرح الحلقة الثالثة**، ج۲، ص۳۰۹.

التزامی، یک دلالت عرفی مستقل نیست، بلکه یک مدلول تحلیلی دقیق است که تنها با شکافتن مفهوم ایجاب به دست می‌آید.[1]

- **مثال سوم (استخراج قدر جامع از اخبار):** گاهی از اخبار متکثری که هر یک داستان متفاوتی دارند (مدلول مطابقی مختلف)، یک مدلول التزامی تحلیلی مشترک استخراج می‌شود؛ مانند روایات متعددی که از نبردهای مختلف امیرمؤمنان گزارش می‌دهند. مدلول مطابقی هر خبر متفاوت است، اما عقل از مجموع آن‌ها، یک مدلول تحلیلی مشترک یعنی «شجاعت» را استنباط می‌کند که این مدلول شانه‌به‌شانهٔ مدالیل مطابقی نایستاده، بلکه در طول و به دنبال آن‌ها شکل می‌گیرد و اعتبار می‌یابد.[2]

۱. نسبت میان اخبار از لازم و ملزوم

در اینجا دیدگاه محقق خویی بر اساس «نظریهٔ حصه» قابل تأمل است. به باور ایشان، در مدالیل تحلیلی، خبر ملزوم، در واقع خبر از طبیعی لازم به نحو مطلق نیست، بلکه شهادت بر حصهٔ خاصی از لازم است که در دل این ملزوم خاص محقق شده است. به‌عنوان مثال، خبر از «آتش»، در واقع خبر از «حرارت خاص در ضمن همین آتش» است، نه مطلق حرارت؛ لذا با منتفی شدن ملزوم، آن حصهٔ تحلیلی نیز بالضروره ساقط می‌شود؛ زیرا حجیت بر مجموع ملزوم و حصهٔ التزامی آن به‌صورت یکپارچه قرار گرفته است.[3] ازاین‌رو مدلول تحلیلی چیزی جز حصه نیست. وقتی از دلالت تحلیلی خبر بر لایه‌ای زیرین سخن گفته شود، مقصود آن است که حجیت شرعی نه بر طبیعی معنا، بلکه بر حصه‌ای خاص (مثلا حرارت موجود در این آتش) قرار گرفته است. لذا تفکیک میان مدلول تحلیلی و مستقل، در حقیقت تفکیک میان حصه و لازم مستقل است.

۲. ضابطه‌شناسی مدلول تحلیلی از مدلول مستقل

برای بازشناسی دقیق دو سنخ مدالیل تحلیلی از مستقل، دو ضابطهٔ اساسی قابل ترسیم

---

۱. اشکنانی، **توضیح الحلقة الثانیة**، ج۲، ص۸۹.
۲. صدر، **مباحث الأصول**، ج۲، ص۳۲۵.
۳. خویی، **محاضرات فی أصول الفقه**، ج۱، ص۱۱۰.

است:

الف) مدلول مستقل (غیرتحلیلی): در این قسم، میان مدالیل مطابقی ارتباطی وجود ندارد (ارتباط عرضی). هر جزء، وجودی منحاز دارد؛ چنان‌که دلالت عدد «ده» بر افراد متمایز، یا خبر از مطالعهٔ بخش‌های مختلف یک کتاب، خبرهایی مستقل‌اند. اگر کذب بخشی از این خبر ثابت شود، به سایر بخش‌ها سرایت نمی‌کند.

ب) مدلول تحلیلی: در نقطهٔ مقابل، مدلول تحلیلی در جایی است که ظاهر خبر، یک گزارش واحد و بسیط است، اما عقل یا عرف آن را به لایه‌ها و حصص طولی تحلیل می‌کند. ملاک تشخیص این قسم، «وحدت عرفی گزارش» است؛ بدین معنا که اگر قید یا وصف، در نظر عرف از عوارض و خصوصیات همان موصوف به شمار آید، مجموع خبر یک گزارش واحد محسوب می‌شود و عرف آن را به دو خبر مستقل تجزیه نمی‌کند.

برای مثال، در شهادت به «رؤیت هلال جنوبی»، جنوبی بودن از اوصاف عرفی هلال است؛ ازاین‌رو، شهادت به اصل هلال و وصف آن یک حقیقت واحد را تشکیل می‌دهد و خدشه در وصف، به اصل گزارش نیز سرایت می‌کند. اما اگر قید، خود واقعیتی مستقل و قابل گزارش باشد، عرف خبر را به دو گزارش مستقل تحلیل می‌کند؛ مانند شهادت به «رؤیت هلال در کنار ابر» که در آن، رؤیت هلال و وجود ابر در کنار آن، دو امر مستقل‌اند و هر یک می‌تواند موضوع خبر جداگانه‌ای قرار گیرد.[1]

نوع مدلول	ملاک و ضابطه	مثال
مدلول مستقل (غیرتحلیلی)	تکثر عرفی گزارش	خبر از ده نفر
مدلول تحلیلی	وحدت عرفی گزارش و بساطت آن در مقام ابراز	خبر از وجوب یا خبر از وجود حرارت

گفتار دوم: تحریر محل نزاع

پس از تبیین مفاهیم در گفتار پیشین، در این بخش به واکاوی مبانی ثبوتی استقلال یا تبعیت

۱. همو، **مصباح الأصول**، ج۱، ص۵۸۷.

مدلول التزامی در مقام اعتبار پرداخته می‌شود.

الف. تفکیک مقام «تولد دلالت» از مقام «اتصاف به حجیت»

نخستین گام در تحریر دقیق محل نزاع، ترسیم مرز میان «فرایند ادراکی دلالت» و «اعتبار عقلایی حجیت» است. دلالت لفظ بر مدلول التزامی، فرایندی تکوینی و طولی است؛ بدین معنا که مدلول التزامی در مقام «تولد»، معلول تبعی مدلول مطابقی است و جدایی هستی‌شناختی این دو ممتنع می‌نماید.[1]

اما مقام «اتصاف به حجیت»، ساحتی اعتباری و متمایز از مقام دلالت است. مدعای اصلی این پژوهش آن است که تبعیت در مقام تولد، لزوما مستلزم تبعیت در مقام حجیت نیست. اگرچه لازم در ذهن تابع ملزوم است، اما در وعاء اعتبار، حجیت می‌تواند به نحو «منحل» بر حصص و لایه‌های خبری منبسط گردد. لذا ثبوتا این امکان فراهم است که یک خبر در مدلول مطابقی‌اش (به جهت وجود مانع) فاقد حجیت باشد، اما در لایهٔ تحلیلی خود (به جهت بقای کاشفیت ذاتی) همچنان واجد صفت حجیت باقی بماند.

ب. تحلیل ثبوتی انحلال حجیت در اصناف مدلول

سرنوشت حجیت در ظرف سقوط مدلول مطابقی، بستگی تام به نوع پیوند میان مدالیل دارد:

۱. مدلول‌های مستقل

در مدلول‌های مستقل، علقهٔ تلازم امری بیرونی است؛ به‌گونه‌ای که خبر در قوهٔ دو اخبار منحاز تلقی می‌گردد که تنها به‌واسطهٔ یک رابطهٔ خارجی به یکدیگر پیوند یافته‌اند. در واقع، گوینده با بیان یک جمله، گویی دو خبر مستقل را ابراز می‌نماید. برای مثال، در خبر از «آتش»، انتقال ذهن به «حرارت» محصول انضمام حکم عقل به ملازمه است، درحالی‌که حرارت حقیقتی خارج از ذات آتش است؛ به‌طوری‌که حتی در فرض جهل به ملازمه، معنای مطابقی (آتش) بدون انتقال به معنای التزامی (حرارت) درک می‌گردد.

از آنجا که در این صنف، مدلول التزامی به‌مثابهٔ یک ضمیمهٔ بیرونی برای خبر محسوب

۱. همان، ص۵۱۵ ؛صدر، **بحوث في علم الأصول** (الهاشمي الشاهرودي)، ج۷، ص۲۶۳.

می‌شود، اعتبار و حجیت آن در عرف عقلایی کاملا وابسته به مدلول مطابقی است. بر این اساس، دیدگاه مشهور بر آن است که ادلهٔ حجیت (نظیر صدق العادل)، مجموع خبر را به‌عنوان یک واحد بسیط تحت پوشش قرار می‌دهند.[1] لذا با سقوط مدلول مطابقی به هر دلیلی (نظیر کذب یا تعارض)، حجیت لازم مستقل نیز لزوما منتفی می‌گردد؛ چراکه با فروریختن اصل، وجهی برای بقای فرع باقی نمی‌ماند.

۲. مدلول‌های تحلیلی

در این صنف، نزاع اصلی میان دو مبنا شکل می‌گیرد:

- **مبنای حصه (محقق خویی):** بر اساس این دیدگاه، حجیت بر مجموع ملزوم و حصهٔ التزامی مندرج در آن (مانند سفیدی خاص در برف) به‌صورت یکپارچه قرار گرفته است؛ لذا با منتفی شدن ملزوم، آن حصهٔ تحلیلی نیز بالضروره ساقط می‌گردد.[2]
- **مبنای مضعّف کیفی (شهید صدر):** این نظریه بر آن است که حجیت، امری منحل‌شونده بر حصص خبری است. لذا «اصل حصه» (مدلول تحلیلی) علی‌رغم سقوط خصوصیات مطابقی، توانایی حفظ کاشفیت ذاتی و اعتبار مستقل خود را داراست.[3]

ج. دورنمای ثمرات استنباطی (محل نزاع)

ثمرهٔ این تفکیک ثبوتی در دو مقام ظاهر می‌گردد که در گفتارهای آتی به‌تفصیل واکاوی خواهد شد:

۱. مقام تعارض و تکذیب: که در آن به جهت سرایت کذب به حصهٔ مشترک، حتی مدلول تحلیلی نیز ساقط می‌گردد و مجالی برای ثمراتی همچون نفی ثالث باقی نمی‌ماند.

---

۱. آخوند خراسانی، **کفایة الأصول**، ص۴۴۰.
۲. خویی، **موسوعة الإمام الخوئي**، ج۲۲، ص۷۱.
۳. صدر، **مباحث الأصول**، ج۲، ص۳۲۵؛ شهیدی، **درس خارج اصول**، جلسهٔ ۵۹، ص۴.

۲. مقام قصور مقتضی: که در آن به جهت عدم وجود تکذیب و بقای وثاقت مخبر، مدلول تحلیلی واجد حجیت باقی می‌ماند (نظیر اثبات فسق در فرض قصور عدد بینه).[۱]

گفتار سوم: واکاوی مبانی حجیت و موانع آن

الف. مبانی حجیت امارات

در گام نخست بررسی مقام اثبات، تبیین ریشهٔ اعتبار امارات (نظیر خبر واحد) ضرورتی بنیادین دارد. در دانش اصول، دو مبنای کلان برای حجیت امارات تصویر شده است: ۱. مسلک کاشفیت (طریقیت) و ۲. مسلک تعبد (جعل حجیت). تفاوت این دو مبنا، تأثیری مستقیم بر سرنوشت مدلول التزامی در فرض سقوط مدلول مطابقی دارد. چنانچه مبنای حجیت، کاشفیت ذاتی خبر باشد، خبر به‌مثابهٔ آینه‌ای نگریسته می‌شود که از واقع حکایت می‌کند. در این نگاه، مدلول التزامی به‌عنوان فرع و پرتوی از حکایت اصلی شناخته می‌شود؛ لذا با ابطال لایهٔ مطابقی (ملزوم)، قدرت حکایتگری خبر در لایهٔ التزامی (لازم) نیز در معرض تردید جدی قرار می‌گیرد. در واقع بر اساس این دیدگاه، آینه‌ای که در نشان دادن اصل واقعه خطا کرده، عرفا نمی‌تواند در نشان دادن لوازم آن مورد اعتماد باشد؛ مگر آنکه میان منشأ خطا (تکذیب اصل واقع یا قصور در ویژگی‌های عرضی) تفکیک قائل شد.[۲]

در مقابل، چنانچه مبنای حجیت، «تعبد شرعی» قرار گیرد - بدین معنا که شارع فارغ از میزان کاشفیت خبر، مکلفان را به پذیرش آن ملزم نموده باشد - زمینهٔ استقلال مدلول التزامی هموارتر می‌گردد. در مسلک تعبد، حجیت یک حکم شرعی قراردادی است که تابع سعه و ضیق جعل شارع است. در این مقام، می‌توان چنین استدلال نمود که شارع مقدس همان‌گونه که مدلول مطابقی را موضوع تعبد قرار داده، تعبد مستقلی را نیز نسبت به مدلول التزامی لحاظ کرده است. بنابراین، زوال تعبد در لایهٔ مطابقی (مثلا به جهت نسخ یا معارضه)، لزوما به معنای زوال تعبد در لایهٔ التزامی نخواهد بود؛ مگر آنکه در مقام اثبات، ثابت گردد که جعل حجیت از سوی شارع به

---

۱. صدر، **مباحث الأصول**، ج۲، ص۶۳۳ ؛ همو، **دروس في علم الأصول** (ناجي طالب)، ج۳، ص۱۴۶ ؛ همو، **بحوث في علم الأصول** (الهاشمي الشاهرودي)، ج۶، ص۱۷۸.
۲. خویی، **مصباح الأصول**، ج۱، ص۵۸۷ ؛ عراقی، **بدائع الأفکار**، ص۸۶.

نحو بسیط و غیرقابل‌تجزیه صورت گرفته است.[1]

ثمرهٔ این نزاع مبنایی در آن است که بر مبنای مسلک کاشفیت، تمایل غالب به سمت قاعدهٔ تبعیت معطوف است؛ زیرا کاشفیت فرع، در طول کاشفیت اصل قرار دارد و با سقوط اصل، فرع نیز از اعتبار حکایتی ساقط می‌گردد. اما در مسلک تعبد، امکان انحلال حجیت قوت می‌گیرد. بر این اساس، چنانچه فرض گردد ادلهٔ حجیت (مانند آیات و روایات)، هر یک از مدالیل خبر را به‌صورت جداگانه موضوع حکم حجیت قرار داده باشند، سقوط یکی (به جهت مانع) تأثیری در بقای دیگری نخواهد داشت. این تفکیک مبنایی، نقطهٔ آغازین برای ورود به بحث انحلال و استقلال جعل در ادلهٔ حجیت و بررسی سیرهٔ عقلاست که در بخش‌های آتی مورد واکاوی قرار می‌گیرد.

ب. بررسی اثباتی قابلیت انحلال در ادلهٔ حجیت

پس از تبیین مبانی ثبوتی، پرسش اساسی در مقام اثبات معطوف به آن است که آیا ادلهٔ حجیت (اعم از سیرهٔ عقلا و ادلهٔ لفظی)، خبر را به‌صورت یک مجموعهٔ بسیط و تجزیه‌ناپذیر مشمول اعتبار می‌سازند یا آنکه حجیت نسبت به هر یک از مدالیل خبر، واجد استقلال و انحلال است؟ پاسخ به این پرسش، منوط به واکاوی ماهیت جعل حجیت در ادلهٔ لفظی و نحوهٔ استقرار سیره بر امارات است.

در تحلیل مفاد ادلهٔ لفظی نظیر «صدق العادل»، این مسئله شایستهٔ مداقه است که آیا حکم وجوب تصدیق، صرفا به تعداد اخبار صادره منحل می‌گردد یا آنکه گسترهٔ این انحلال، نسبت به هر یک از مدالیل (مطابقی و التزامی) یک خبر نیز ساری است؟ بر پایهٔ انگارهٔ «بساطت جعل حجیت»، حکم اعتبار، امری بسیط نسبت به واحد خبری است؛ بدین معنا که شارع مجموع حکایت مخبر را به‌عنوان یک کل تجزیه‌ناپذیر، موضوع جعل قرار داده است. بر این اساس، با زوال حجیت از مدلول مطابقی، موضوع حجیت منتفی گشته و مجالی برای بقای اعتبار در مدلول التزامی باقی نمی‌ماند؛ چراکه مدلول التزامی، مستقلا موضوع جعل نبوده و تنها در پرتوی اعتبار مدلول مطابقی مشمول حجیت گشته است.

در مقابل اما در تبیین استقلال حجیت بر مبنای مسلک کاشفیت، برخی از شارحان مکتب شهید

۱. صدر، **بحوث في علم الأصول** (الهاشمي الشاهرودي)، ج۷، ص۲۶۳.

صدر بر این نکته تأکید می‌ورزند که درجهٔ حکایتگری خبر از مدلول التزامی، دقیقا هم‌تراز با درجهٔ حکایتگری آن از مدلول مطابقی است. بر این اساس، اگر خبر ثقه از وقوع یک واقعه (ملزوم)، واجد درجهٔ خاصی از کاشفیت (نظیر ٪۹۰) باشد، به‌طور قهری همان درجهٔ کاشفیت در مدلول التزامی (لازم) نیز وجود خواهد داشت؛ چراکه دلالت التزامی اگرچه در وجود ذهنی متفرع بر ملزوم است، اما در قدرت حکایتگری از واقع، واجد استقلال است. از آنجا که ملاک جعل حجیت در امارات، «قوت احتمال» و درجهٔ کاشفیت آن‌هاست، این ملاک به نحو یکسان در هر دو مدلول یافت می‌شود؛ لذا وجهی برای تبعیت مطلق در حجیت باقی نمی‌ماند و هر یک از مدالیل، موضوعی مستقل برای ادلهٔ اعتبار محسوب می‌گردند.[1]

از دگر سو، معرفی ماهیت انحلالی حجیت، زمینه‌ساز تمسک به «اطلاق ادلهٔ اعتبار» در لایه‌های زیرین خبر می‌گردد. در مواردی که مدلول مطابقی به دلایلی نظیر قصور مقتضی یا نسخ از حجیت ساقط گردد، این پرسش مطرح است که آیا اطلاق دلیل حجیت (اعم از سیرهٔ عقلا و ادلهٔ لفظی)، کماکان نسبت به مدلول التزامی نافذ است یا خیر؟ بر پایهٔ دیدگاه استقلال، چنانچه ملاک حجیت (کاشفیت معتبر) در مدلول التزامی پابرجا باشد، مقتضی حجیت موجود بوده و دلیلی برای رفع ید از اطلاق ادلهٔ اعتبار (نظیر عموم صدق العادل) وجود نخواهد داشت؛ چراکه با انحلال جعل، هر یک از مدالیل، موضوعی مستقل برای اطلاق ادله محسوب می‌گردند.[2]

شایان ذکر است در پاسخ به این شبهه که چنانچه آینه‌ای در نشان دادن اصل واقعه خطا کرده، عرفا نمی‌تواند در نشان دادن لوازم آن مورد اعتماد باشد، باید میان «کذب مخبر» و «قصور مقتضی» تفکیک قائل شد. چنانچه سقوط مدلول مطابقی ناشی از تکذیب اصل حکایت و کشف کذب آن باشد، تمثیل آینه صادق بوده و آینهٔ خطاکرده، دیگر در لوازم خود نیز قابل اعتماد نخواهد بود. اما در فرضی که سقوط، نه به سبب کذب، بلکه ناشی از «قصور مقتضی» و فقدان شرطی افزون بر وثاقت (نظیر نصاب عددی در بینه) باشد، سیرهٔ عقلا بر آن است که آینهٔ حکایتگری نسبت به لایه‌های دیگر خبر که واجد ملاک اعتبار هستند، همچنان معتبر تلقی می‌گردد؛ زیرا در این فرض، آینه در واقع امر خطا نکرده، بلکه تنها از اثبات لایهٔ مطابقی خود به جهت موانع قانونی یا شرعی بازمانده

---

۱. همان، ص۲۶۴؛ صدر، **مباحث الأصول**، ج۲، ص۳۲۶ ؛رفاعی، **محاضرات في الأصول**، ج۱، ص۱۰۷.

۲. شاهرودی، **البیان المفید في شرح الحلقة الثالثة**، ج۲، ص۳۵۲.

است. در این وضعیت، مدلول التزامی به‌عنوان یک خبر باقی‌مانده و عاری از شائبهٔ کذب، تحت اطلاق ادلهٔ حجیت باقی خواهد بود. لذا تفکیک مقام «تولد دلالت» از مقام «اثبات حجیت» اقتضا می‌کند که در صورت عدم وجود مانع عقلایی (تکذیب)، از کاشفیت موجود در لوازم خبر بهره‌برداری شود.

در نهایت، این نوشتار مبنای «انحلال حجیت» را برگزیده است؛ بدین معنا که ادلهٔ اعتبار (نظیر صدق العادل) یک کل تجزیه‌ناپذیر نیستند، بلکه نسبت به تک‌تک لایه‌ها و حصص خبری انحلال می‌یابند. ثمرهٔ پذیرش این مبنا آن است که با سقوط لایهٔ رویی خبر، راه برای تمسک به اطلاق ادله و استقلال حجیت در لایه‌های زیرین (مدلول تحلیلی) باز می‌ماند و اینجاست که با توجه به ماهیت حجیت امارات، مانعی برای اعتباریابی مستقل مدلول تحلیلی تحت شرایط خاص وجود نخواهد داشت.

ج: تحلیل ثبوتی و اثباتی عوامل سقوط حجیت

۱. سقوط ناشی از مانع (تعارض و علم به کذب)

در ساحت سقوط حجیت، نخستین و رایج‌ترین فرض، موردی است که دلیل در مقام ثبوت واجد مقتضی است، اما با عروض مانعی خارجی همچون علم به کذب یا وجود معارض، از درجهٔ اعتبار ساقط می‌شود. در این بخش، نوشتار حاضر هماهنگ با دیدگاه مشهور، قائل به سرایت سقوط از مدلول مطابقی به مدلول التزامی است. تبیین فنی این سرایت بر دو محور اصلی استوار گشته است:

بر اساس مبنای مختار در باب مدلول تحلیلی، خبر واحد منحل به دو لایهٔ حصه و خصوصیت است. چنانچه سقوط حجیت مطابقی ناشی از علم به کذب باشد، بدین معناست که واقعیت خارجی با مفاد خبر در تضاد است. از آنجا که مدلول التزامی در سنخ تحلیلی، چیزی جز بعدی از ابعاد مدلول مطابقی نیست، علم به کذب اصل، عرفا و عقلا به معنای علم به کذب حصه نیز خواهد بود. به بیان دیگر، وقتی کشف می‌شود که ملزوم در خارج محقق نشده است، ادعای بقای کشف در لازم تحلیلی آن با چالش جدی روبه‌روست؛ چراکه مصبّ کذب (محل دروغ یا خطا) در اینجا لایهٔ مشترکی است که هر دو مدلول بر آن استوار شده‌اند. لذا در ظرف علم به کذب، قاعدهٔ تبعیت در سقوط، حکمی

کاملا منطقی و مطابق با ارتکازات عقلایی است.[1]

در فرض تعارض، دو دلیل در مدلول مطابقی یکدیگر را نفی می‌کنند؛ برای نمونه، یکی بر جنوبی بودن هلال و دیگری بر شمالی بودن آن شهادت می‌دهد. اگرچه ممکن است تصور شود این دو در اصل وجود هلال (مدلول التزامی تحلیلی) اتفاق‌نظر دارند، اما طبق مبنای حصه، هر یک از این دو خبر از یک هلال خاص حکایت می‌کنند که با دیگری تباین دارد. از آنجا که تعارض در خصوصیات مطابقی، منجر به تکاذب دو خبر در لایهٔ صدور می‌گردد، کل واحد خبری (شامل حصه و خصوصیت) از درجهٔ اعتبار ساقط می‌شود. در واقع، تعارض در مدلول مطابقی، مانعی است که به جهت پیوند میان حصه و خصوصیت، به لایهٔ التزامی نیز سرایت کرده و مانع از استقرار حجیت در آن می‌گردد؛ چراکه حجیت حصه در هر خبر، در سایهٔ حجیت همان خصوصیت مطابقی جعل شده است و با سقوط اصل، فرع نیز مجالی برای بقا نخواهد داشت.[2]

۲. سقوط ناشی از قصور مقتضی

دومین و مهم‌ترین فرض در واکاوی عوامل سقوط حجیت، موردی است که مدلول مطابقی نه به جهت وجود مانع (کذب یا تعارض)، بلکه به سبب قصور مقتضی و فقدان شرط خاص حجیت از اعتبار ساقط می‌گردد. در این ساحت، نوشتار حاضر برخلاف دیدگاه مشهور، بر عدم سرایت سقوط و استقلال حجیت در مدلول التزامی پای می‌فشارد. تبیین این مدعا در دو محور زیر سامان می‌یابد:

نقطهٔ عطف استدلال در این بخش، توجه به مواردی است که شارع مقدس برای حجیت مدلول مطابقی، شروطی زاید بر وثاقت مخبر (نظیر عدد یا انضمام قسم) قرار داده است. در این فرایض، چنانچه خبر واجد وثاقت باشد اما شرط خاص مطابقی را احراز نکند، حجیت نسبت به مدلول مطابقی ساقط می‌گردد؛ اما این سقوط لزوما به مدلول التزامی سرایت نمی‌کند.

---

۱. عراقی، **نهاية الأفكار**، ج۴، ص۱۶۴ ؛ صدر، **بحوث في علم الأصول** (الهاشمي الشاهرودي)، ج۷، ص۲۶۴.

۲. خویی، **موسوعة الإمام الخوئي**، ج۲۲، ص۷۱؛ صدر، **مباحث الأصول**، ج۲، ص۳۲۵.

برای نمونه، در شهادت بر زنا که مشروط به حضور چهار شاهد عادل است، چنانچه تنها دو نفر اقامهٔ شهادت کنند، مدلول مطابقی (اثبات حد) به جهت قصور مقتضی حجیت ثابت نمی‌شود. اما از آنجا که این دو شاهد واجد وصف وثاقت هستند، ادلهٔ حجیت نسبت به مدلول التزامی این شهادت (یعنی اثبات فسق مشهودعلیه) که مشروط به عدد چهار نیست، مانعی برای جریان ندارند. در اینجا، چون هیچ‌گونه تکاذب یا علمی به کذب در کار نیست، وجهی برای رفع ید از کاشفیت خبر در لایهٔ التزامی وجود ندارد؛ چراکه حجیت نسبت به حصص مختلف خبر، موضوعاتی مستقل و منفک از یکدیگرند.[1]

بر مبنای انحلال حجیت، ادلهٔ اعتبار (نظیر سیرهٔ عقلا و اطلاق صدق العادل) نسبت به هر یک از مدالیل خبر واجد شمول و استقلال هستند. در ظرف قصور مقتضی، از آنجا که مانعی همچون تعارض یا تکذیب وجود ندارد، مقتضی حجیت در مدلول التزامی کاملا تمام است. در واقع، عقلا در مواجهه با خبری که لایهٔ مطابقی‌اش به جهت یک مانع قانونی یا قید شرعی معتبر نیست، اما لایهٔ التزامی‌اش واجد تمام ارکان اعتبار است، به لایهٔ معتبر عمل می‌کنند.

به بیان فنی‌تر، حجیت مطابقی و حجیت التزامی، دو جعل منحل‌شده هستند که هر یک بر مدار موضوع خود می‌چرخند. سقوط یکی به جهت فقدان شرط اختصاصی‌اش، لطمه‌ای به اطلاق دلیل حجیت نسبت به دیگری وارد نمی‌سازد. لذا در تمام مواردی که سقوط حجیت مطابقی ناشی از تکذیب نباشد، مدلول التزامی به جهت بقای کاشفیت و تحت اطلاق ادلهٔ حجیت، اعتبار خود را حفظ کرده و فقیه ملزم به ترتیب آثار بر آن است؛ امری که ریشه در تبعیض در حجیت داشته و مانع از هدررفت کاشفیت‌های معتبر در امارات می‌گردد.[2]

گفتار چهارم: نقد و بررسی دیدگاه‌ها

در این گفتار، مبانی و ادلهٔ ناظر به رویکردهای سه‌گانهٔ تبعیت، استقلال و تفصیل در بوتهٔ

---

۱. صدر، **بحوث في علم الأصول** (الهاشمي الشاهرودي)، ج۶، ص۱۷۸ ؛ عراقی، **نهاية الأفكار**، ج۴، ص۱۶۴.

۲. صدر، **مباحث الأصول** (القاعدة الثانية)، ج۲، ص۶۳۳ ؛ شاهرودی، **البيان المفيد في شرح الحلقة الثالثة**، ج۲، ص۳۵۳.

نقد اصولی سنجیده می‌شود تا مسیر برای استنتاج و تثبیت دیدگاه مختار هموار گردد.

الف. واکاوی ادلهٔ قائلان به تبعیت مطلق

دیدگاه مشهور در میان اصولیان متأخر، بر ضابطهٔ تبعیت مطلق مدلول التزامی از مدلول مطابقی در حجیت استوار است. طرفداران این نظریه بر این باورند که مدلول التزامی، هم در مرحلهٔ ثبوت (پیدایش دلالت) و هم در مرحلهٔ اثبات (اتصاف به حجیت)، فرع و تابعی از مدلول مطابقی است. بر این اساس، زوال حجیت از اصل کلام به هر دلیلی که باشد، قهرا منجر به سقوط حجیت از لوازم آن می‌گردد. ادلهٔ اصلی این دیدگاه بر محورهای زیر استوار است:

قوی‌ترین استدلال بر تبعیت مطلق، بر نظریهٔ حصه (الحصه الخاصه) استوار است که به‌تفصیل در آثار محقق خویی تبیین شده است. طبق این مبنا، وقتی مخبری از یک ملزوم خبر می‌دهد، وی عرفا از طبیعی لازم به نحو مطلق خبر نداده است، بلکه از حصه و فرد خاصی از لازم خبر می‌دهد که با این ملزوم خاص گره خورده است. برای نمونه، کسی که بر مالکیت عمرو نسبت به یک خانه شهادت می‌دهد، دلالت التزامی کلام او عدم مالکیت زید است. اما این عدم مالکیت، یک عنوان کلی نیست، بلکه حصه‌ای است که از دل مالکیت عمرو برخاسته است.[1] لذا چنانچه مدلول مطابقی (مالکیت عمرو) به جهت اقرار یا تعارض ساقط شود، آن حصهٔ خاص از مدلول التزامی نیز موضوعیت خود را از دست می‌دهد. محقق خویی با مثال برف و سفیدی تبیین می‌کند که شهادت بر برف، شهادت بر سفیدی مندرج در این برف است، نه مطلق سفیدی؛ پس با کشف اینکه جسم مذکور برف نبوده، نمی‌توان به سفیدی آن حکم کرد. از این منظر، حجیت بر مجموع ملزوم و حصهٔ التزامی آن به‌صورت یکپارچه و بسیط جعل شده است و تفکیک میان آن‌ها در مقام اعتبار، برخلاف مرتکزات عقلایی و ماهیت خبر است.[2]

دلیل دیگر قائلان به تبعیت، تحلیل نحوهٔ برخورد عقلا با امارات است. در سیرهٔ عقلاییه، اماره به‌مثابهٔ یک واحد خبری مستحکم نگریسته می‌شود که اعتبار لوازمش، ناشی از اعتماد

---

۱. خویی، **موسوعة الإمام الخوئي**، ج۲۲، ص۷۱.
۲. همان، ص۷۲ ؛ همو، **مصباح الأصول**، ج۱، ص۵۸۷.

به کاشفیت اصل آن است. محقق عراقی معتقد است که دلالت التزامی همیشه مشوب به ضمیمهٔ حکم عقل است و اصالت ندارد؛ لذا حجیت آن، طفیلی حجیت مطابقی است.[1]
به بیان فنی‌تر، عقلا وقتی خبری را به جهت تعارض یا علم به کذب کنار می‌گذارند، در واقع کاشفیت مخبر را مخدوش می‌بینند. از آنجا که مدلول التزامی در پیدایش خود محتاج به گذر از گذرگاه مدلول مطابقی است، با فروریختن این پل، راهی برای استناد به لازم باقی نمی‌ماند. در واقع، سیرهٔ عقلا بر این استوار گشته است که اعتبار فرع، تابع بقای اعتبار در اصل باشد و تفکیک میان این دو در ظرف سقوط مطابقی، نوعی تعبد غیرعقلایی تلقی می‌شود که نیازمند دلیل خاص است و در ما نحن فیه، چنین دلیلی وجود ندارد.

ب. واکاوی ادلهٔ قائلان به عدم تبعیت

در نقطهٔ مقابل دیدگاه مشهور، نظریهٔ عدم تبعیت یا استقلال در حجیت قرار دارد. طرفداران این رویکرد معتقدند که پیوند حدوثی میان ملزوم و لازم، لزوما به معنای پیوند اعتباری میان آن‌ها نیست. از این منظر، مدلول التزامی پس از آنکه در دایرهٔ مراد جدی متکلم وارد شد و وصف حجیت یافت، واجد یک هویت اعتباری مستقل می‌گردد که با سقوط مدلول مطابقی، لزوما از بین نمی‌رود.
ادلهٔ کلیدی این دیدگاه بر محورهای زیر انتظام یافته است:
بنیادی‌ترین استدلال در این جبهه، بر حساب احتمالات و تحلیل لایه‌های خبری استوار است. بر اساس مبانی شهید صدر، خبر از یک واقعه در واقع به اصل حصه (جامع خبری) و خصوصیت مطابقی انحلال می‌یابد. استدلال ایشان بر مفهوم مضعّف کیفی تکیه دارد؛ یعنی کاشفیت مدلول تحلیلی (لازم) به‌مراتب قوی‌تر از مدلول مطابقی (ملزوم) است؛ چراکه مصبّ داعی کذب و مرکز وقوع خطا در اخبار، غالبا متوجه خصوصیات و جزئیات فردی خود مدلول مطابقی است، نه مفاهیمی که در امتداد و التزام با آن شکل می‌گیرد.[2]
به بیان فنی‌تر، احتمال اینکه مخبری در اصل وقوع یک حادثه (مثلا شجاعت فرد یا وجود یک انسان در خانه) راست بگوید اما در تعیین فرد یا خصوصیت آن (مثلا کشتن پهلوانی

---

۱. عراقی، **بدائع الأفکار**، ص۸۶.
۲. صدر، **مباحث الأصول**، ج۲، ص۳۲۵ ؛ شاهرودی، **البیان المفید في شرح الحلقة الثالثة**، ج۲، ص۳۵۱.

خاص یا وجود شخص زید) دچار خطا شود، احتمالی کاملا عقلایی است. این مضعّف کیفی باعث می‌شود که مدلول التزامی واجد یک کاشفیت ذاتی مستقل باشد که حتی با فروریختن لایهٔ مطابقی، همچنان قدرت حکایتگری خود را حفظ کند. لذا، عقلا به‌رغم سقوط خبر در لایهٔ مطابقی، به جهت بقای این کاشفیت مستحکم در لایهٔ تحلیلی، از آن دست نکشیده و حجیت آن را استصحاب می‌کنند.

دلیل دیگر این گروه، تمسک به استقلال جعل در قبال لایه‌های مختلف خبری است. از منظر این تحلیل، ادلهٔ حجیت (نظیر سیرهٔ عقلا و اطلاق صدق العادل) نسبت به هر یک از مدالیل خبر به‌صورت منحل عمل می‌کنند. بدین معنا که هر مدلولی، خود موضوعی مستقل برای جعل حجیت است.[1]

طرفداران این نگرش بر این باورند که پس از احراز مراد جدی و استقرار حجیت، اصل بر بقای این اعتبار است. چنانچه مدلول مطابقی به دلیل عارضه‌ای نظیر نسخ یا قصور مقتضی شرعی (مانند فقدان عدد در بینه) از حجیت بیفتد، دلیلی وجود ندارد که این سقوط به مدلول التزامی که واجد تمام ارکان حجیت است، سرایت کند. در واقع، دلالت التزامی در اینجا به‌مثابهٔ یک خبر باقی مانده است که مانعی برای جریان اطلاق ادلهٔ حجیت در آن وجود ندارد. این انفکاک موضوعی، زیربنای اصلی برای پذیرش تبعیض در حجیت و ترتیب آثار فقهی بر لوازم امارات ساقط‌شده محسوب می‌گردد.

یکی دیگر از استدلال‌های جبههٔ قائلان به عدم تبعیت، مبنایی است که بر تعدد موضوعی خبر ثقه استوار گشته است. بر این اساس، خبر واحدی که واجد مدلول مطابقی و التزامی است، در واقع دو مصداق جداگانه از خبر فرد مورد اعتماد محسوب می‌شود؛ یکی دلالت مطابقی (ارتباط مستقیم و صریح) و دیگری دلالت التزامی (ارتباط ضمنی و ضروری).[2]

در این صورت هر یک از این دو دلالت، به‌صورت مستقل موضوع ادلهٔ حجیت هستند. همان‌گونه که اگر فرد ثقه‌ای دو خبر جداگانه بدهد و یکی از آن‌ها به دلیلی از اعتبار بیفتد، خللی به حجیت خبر دیگر وارد نمی‌شود، در اینجا نیز سقوط حجیت از مدلول مطابقی (به

۱. عراقی، **نهایة الأفکار**، ج۴، ص۱۶۳ ؛ نایینی ، **فوائد الأصول**، ج۴، ص۷۵۶.
۲. قایینی، **درس خارج اصول**، ج۱۱۸ ؛ نایینی، **فوائد الأصول**، ج۴، ص۷۵۶.

جهت علم به خلاف یا تعارض)، لزوما منجر به سقوط مدلول التزامی نمی‌گردد؛ چراکه علقهٔ وثاقت در مخبر، نسبت به هر دو لایه جاری است. از این منظر، تفاوتی اساسی میان عدم حجیت و علم به کذب وجود دارد. در موارد تعارض، اگرچه حجیت مدلول مطابقی ساقط می‌شود، اما از آنجا که کذب هر دو مدلول معلوم نیست، مدلول التزامی به‌عنوان یک ظهور مستقل از خبر ثقه، همچنان تحت شمول دلیل اعتبار باقی‌مانده و حجیت آن استمرار می‌یابد.

ج. بررسی دیدگاه‌های تفصیل ناظر به تعدد مطلوب

در مقابل دو نظریهٔ فوق، گروهی از معاصران قائل به تفصیل شده‌اند. نقطهٔ اشتراک در دیدگاه‌های معاصر، عبور از نگاه صرفا فنی به علقهٔ تلازم و ورود به فضای تحلیل عرفی خطابات است. در این میان، دو نظریهٔ تفصیلی از برجستگی ویژه‌ای برخوردارند:

آیت‌الله شبیری زنجانی، به‌رغم پذیرش این مطلب که مدلول التزامی در مرحلهٔ تولد دنباله‌روی مدلول مطابقی است، در مقام حجیت قائل به انحلال و تفصیل است. مبنای ایشان بر این اصل استوار است که باید دید عرف از شهادت یا خبر مخبر، یک مطلوب واحد را استخراج می‌کند یا مطالب متعدد؟[1]

بر پایهٔ استدلال ایشان، در مواردی که شهادت به نحو وحدت مطلوب ارائه می‌شود، عرف نمی‌تواند دلالت التزامی را بدون پذیرش دلالت مطابقی معتبر بداند. برای نمونه، اگر شاهدی به اشتباه کسی را به‌عنوان آیت‌الله بروجردی معرفی کند، مدلول التزامی این سخن جواز تقلید از اوست. اما اگر ثابت شود آن فرد شخص دیگری بوده، عرف هرگز حکم به بقای حجیت در مدلول التزامی (جواز تقلید) نمی‌دهد؛ چراکه در اینجا صحت مطابقی قید رکنی برای اعتبار التزامی است. اما در مواردی که شهادت به نحو تعدد مطلوب باشد و به دو شهادت مستقل قابل انحلال باشد، عرف می‌تواند علی‌رغم بطلان یکی، دیگری را بپذیرد. در این فرض، مدلول التزامی واجد حجیت مستقلی است که با سقوط اصل، از اعتبار نمی‌افتد.

---

۱. شبیری زنجانی، **تقریرات درس خارج الصوم**، ج۴، ص۳۴۰.

آیت‌الله مدرسی یزدی در مقام تفصیل، بر قصد گوینده تأکید می‌ورزد. از منظر ایشان، چنانچه دلالت التزامی به‌گونه‌ای باشد که خود به‌عنوان مقصود اصلی متکلم مورد نظر باشد، سقوط حجیت از مدلول مطابقی تأثیری در حجیت مدلول التزامی نخواهد داشت. ایشان این حالت را به باب کنایه تشبیه می‌کنند که در آن، مدلول مطابقی صرفا ابزاری برای بیان لازم است.[1]

در مثال معروف کنایِ فلان شخص خاکستر زیادی دارد، مدلول التزامی (سخاوت) مقصود اصلی است. در این حالت، حتی اگر مدلول مطابقی (کثرت خاکستر) کاذب باشد، مدلول التزامی (سخاوت) همچنان مقصود و قابل استناد باقی می‌ماند. طبق این مبنا، ملاک بقای حجیت در لوازم، این است که آیا مدلول التزامی در نظر متکلم و مخاطب دارای اصالت در قصد هست یا خیر؟ اگر مدلول التزامی از چنان استقلالی برخوردار باشد که کذب مطابقی خللی به مناط اعتبار آن وارد نکند، تبعیت در سقوط رخ نخواهد داد و خبر در لایهٔ التزامی خود حجت باقی می‌ماند.

با تدقیق در نظریهٔ آیت‌الله مدرسی یزدی در باب اصالت قصد و تشبیه به باب کنایه روشن می‌گردد که مدعای ایشان در حقیقت تبیینی دیگر از همان ضابطهٔ وحدت و تعدد مطلوب مطرح‌شده توسط آیت‌الله شبیری زنجانی است، با این تفاوت که لسان یکی بر ارادهٔ متکلم و لسان دیگری بر تحلیل عرفی مراد متمرکز گشته است. در واقع، هنگامی که آیت‌الله مدرسی از مقصود اصلی بودن مدلول التزامی سخن می‌گویند و مدلول مطابقی را صرفا ابزاری برای ایصال به آن می‌داند، به‌طور ضمنی بر این باور است که در چنین ساختار کلامی، میان لازم و ملزوم تعدد مطلوب وجود دارد؛ به‌گونه‌ای که ارادهٔ متکلم به نحو استقلالی و اصالی به لایهٔ التزامی تعلق گرفته و این لایه، فارغ از میزان صدق یا کذب پوسته (مدلول مطابقی)، دارای ملاک اعتبار مستقل در نظر عقلاست.

به عبارت دیگر، مثال کنایِ کثرت خاکستر که لایهٔ مطابقی آن (خاکستر) ساقط و لایهٔ التزامی‌اش (سخاوت) باقی می‌ماند، دقیقا مصداق بارز همان تعدد مطلوبی است که آیت‌الله شبیری به آن باور دارد؛ چراکه در اینجا سخاوت به‌عنوان یک مطلوب مستقل، مقید

۱. مدرسی، **البیع**، ج۱، ص۴۶۵.

به صحت مطابقی کلام نیست. در مقابل، مثال مذکور در کلام آیت‌الله شبیری به‌عنوان وحدت مطلوب معرفی شده، در لسان آیت‌الله مدرسی موردی است که در آن، مدلول التزامی واجد اصالت در قصد نبوده و صرفا در طول اعتبار مطابقی معنا یافته است. لذا می‌توان نتیجه گرفت که قصد اصلی در نگاه آیت‌الله مدرسی، همان مطلوب مستقل در نگاه آیت‌الله شبیری است و هر دو مبنا در پی اثبات این نکته هستند که هرگاه مدلول التزامی در نگاه عرف یا متکلم، واجد هویت اعتباری مستقل باشد، حجیت آن از تلاطم سقوط مطابقی مصون خواهد ماند.

اما به نظر می‌رسد این قول به تفصیل خالی از اشکال نخواهد بود؛ نخستین نقد وارد بر این قول به تفصیل، تکیهٔ بیش از حد این دو دیدگاه بر مؤلفه‌های روان‌شناختی و ارادی متکلم، به‌جای تمرکز بر لایه‌های کاشفیت ذاتی خبر است. اگرچه ضابطهٔ مطلوبیت مستقل، در تحلیل عرفی مرادات سودمند می‌نماید، اما در ساحت حجیت امارات، آنچه اصالت دارد، توان حکایتگری خبر از واقع است، نه صرف تعلق قصد متکلم به لایه‌ای خاص.

از دگر سو، نقص بنیادین این دیدگاه‌ها در آنجاست که میان علت سقوط حجیت تفکیکی قائل نشده‌اند؛ به‌طوری‌که اگر کلامی واجد تعدد مطلوب باشد اما به جهت تعارض، کذب ملزوم آن ثابت گردد، طبق مبنای این بزرگواران باید به بقای حجیت در لایهٔ التزامی حکم کرد. درحالی‌که طبق تحلیل مضعف کیفی و وحدت مصب کذب، وقتی لایهٔ مطابقی در اثر تعارض تکذیب می‌شود، این کذب به اصل حصه که مشترک میان هر دو لایه است، سرایت نموده و دیگر مجالی برای بقای کاشفیت در لایهٔ التزامی باقی نمی‌ماند. لذا صرف تعدد مطلوب یا قصد اصلی بودن لازم، بدون در نظر گرفتن ماهیت مانع (تعارض)، نمی‌تواند مصحح حجیت در لوازم باشد.

دومین نقد، متوجه تشبیه باب اخبار به باب کنایه و غفلت از تفاوت ساختاری این دو در مقام حکایت است. در باب کنایه (مانند کثرت خاکستر)، ملزوم اصلا مراد جدی نیست و صرفا نقش پل (قنطره) برای انتقال به لازم را دارد؛ اما در اخبار و شهادات، ملزوم و لازم هر دو به‌عنوان حصص خبری، موضوع ادلهٔ حجیت هستند. دیدگاه تفصیلی مذکور، به‌جای آنکه ریشهٔ بقای حجیت را در قصور مقتضی (مانند نقص عدد در بینه) جستجو کند، آن را به اصالت قصد گره می‌زند؛ امری که منجر به تضییق دایرهٔ حجیت می‌گردد. در واقع،

لزومی ندارد که مدلول التزامی حتما مقصود اصلی یا مطلوب مستقل باشد تا حجت بماند؛ بلکه حتی اگر در طول مدلول مطابقی و به نحو تبعی نیز قصد شده باشد، همین که مانعی از سنخ تکذیب در کار نباشد و سقوط مطابقی صرفا ناشی از فقدان شرط خاص شرعی باشد، اطلاق ادلهٔ حجیت برای بقای اعتبار در لایهٔ التزامی (تحلیلی) کافی است. لذا معیار صحیح، نه در فضای لغزنده و نیت‌خوانانهٔ قصد و مطلوبیت، بلکه در تحلیل فنی مانع و مقتضی نهفته است که مرزی قاطع میان سرایت تکاذب و انحلال حجیت ترسیم می‌کند.

برای روشن شدن جایگاه این تفصیل (تعدد یا وحدت مطلوب)، باید ثمرهٔ آن را در تقابل با انواع عوامل سقوط به آزمون گذاشت. اگر معیار بقای حجیت صرفا «نگاه عرف و مطلوبیت» دانسته شود، دچار تناقضاتی با ارتکازات اصولی خواهد شد؛ بدین بیان که:

- نخست، اگر در فرض «تکذیب و تعارض» مدلول مطابقی، نگاه عرف بر «تعدد مطلوب» باشد، باز هم نمی‌توان به بقای حجیت در لازم فتوا داد؛ چراکه کذب ملزوم به حصهٔ مشترک لازم سرایت کرده و نیت متکلم نمی‌تواند کاشفیت ویران‌شده را ترمیم نماید.

دوم، در فرض «قصور مقتضی» (نظیر نقص نصاب در بینه)، حتی اگر ارائهٔ خبر به نحو «وحدت مطلوب» صورت گرفته باشد، از آنجا که شائبهٔ کذب مفقود است و کاشفیت ذاتی لایهٔ تحلیلی پابرجاست، مدلول التزامی مستقلا حجت است. نتیجهٔ این آزمون آن است که ضابطهٔ صحیح بقای حجیت، نه در بستر متغیر نیت‌خوانی و تعدد مطلوب، بلکه در تحلیل فنی «ماهیت تکاذب در برابر قصور مقتضی» نهفته است.

دیدگاه مختار

تحقیق حاضر بر این باور است که هر یک از دیدگاه‌های پیش‌گفته، بخشی از حقیقت مقام استنباط را کشف کرده‌اند، اما نارسایی برخی در تعمیم مطلق و برخی دیگر در عدم تفکیک میان عوامل سقوط نهفته است. قضاوت نهایی در این مسئله را می‌توان در دو محور زیر انتظام بخشید تا تفصیلی جدید در مقام قابل توضیح باشد:

اگرچه نظریهٔ حصهٔ محقق خویی در تبیین پیوند میان ملزوم و لازم بسیار دقیق است، اما

تسری دادن آن به تمام فروض سقوط حجیت، با چالش روبه‌روست. خطای بنیادین در نظریهٔ تبعیت مطلق آن است که میان تکذیب یک حصه (در اثر تعارض) و عدم ثبوت یک حصه (در اثر قصور دلیل) تفاوتی قائل نشده است.

همان‌طور که در مبانی شهید صدر تبیین گشت، مدلول تحلیلی (اصل حصه) واجد یک کاشفیت ذاتی مستحکم است. لذا درحالی‌که در موارد تعارض، کذبِ ملزوم عرفا به معنای سرایت تکاذب به لازم است، اما در موارد قصور مقتضی، دلیلی بر سقوط این کاشفیت ذاتی وجود ندارد. به بیان دیگر، حصه بودن مدلول التزامی، لزوما به معنای فروریختن اعتبار آن در تمام حالات نیست؛ بلکه مدلول التزامی می‌تواند در مقام حجیت، از پوسته و خصوصیت مطابقی خود جدا گشته و تحت اطلاق ادلهٔ اعتبار باقی بماند.

نتیجهٔ مختار در این پژوهش، یک تفصیل ساختارمند است که مرز دقیق میان تبعیت و استقلال را ترسیم می‌کند. ضابطهٔ نهایی برای فقیه در مواجهه با این مسئله چنین سامان می‌یابد:

۱. در فرض وجود مانع (تعارض یا علم به کذب یا نسخ): قاعدهٔ تبعیت در سقوط حاکم است؛ چراکه در اینجا مصبّ کذب، واحد است و با ابطال کاشفیت اصل خبر، لایه‌های تحلیلی و التزامی آن نیز به جهت وحدت در تکذیب، از درجهٔ اعتبار ساقط می‌شوند.

۲. در فرض قصور مقتضی (فقدان شرط خاص): قاعدهٔ انحلال و استقلال حجیت جاری می‌گردد. در مواردی نظیر بینهٔ زنا یا شهادت بر هلال با وصفی خاص، از آنجا که هیچ‌گونه تکذیبی در کار نیست و تنها یک مانع قانونی یا قید شرعی از اعتبار مطابقی جلوگیری کرده است، مدلول التزامی (تحلیلی) به جهت بقای ملاک اعتبار (وثاقت و مضعف کیفی)، همچنان حجت است.

در واقع، مدلول التزامی در این فرض، یک خبر سالم باقی‌مانده است که وجهی برای رفع ید از اطلاق ادلهٔ حجیت در آن وجود ندارد. این دیدگاه، با ارتکازات فقهی در ابواب مختلف نیز سازگاری کامل دارد و مانع از لغو گشتن کاشفیت‌های معتبر در امارات می‌شود.

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

پژوهش حاضر با هدف واکاوی سرنوشت «مدلول التزامی» پس از سقوط حجیت «مدلول

مطابقی» سامان یافت. یافته‌های تحقیق نشان می‌دهد که دستیابی به ضابطه‌ای متقن در این مسئله، در گرو التفات توأمان به دو مولفهٔ بنیادین است: نخست، تفکیک ماهوی میان «مدلول التزامی مستقل» و «مدلول تحلیلی»؛ و دوم، گذر از انگارهٔ بساطت جعل و پذیرش مبنای «انحلال حجیت بر حصص خبری».

بر پایهٔ این مؤلفه‌ها و با تکیه بر تحلیل میزان کاشفیت امارات، ضابطهٔ نهایی پژوهش در قامت یک «تفصیل ساختارمند» به شرح زیر استنتاج می‌گردد:

۱. در قلمرو مدلول‌های مستقل: در مدالیل غیرتحلیلی (که لازم و ملزوم در عالم خارج دو وجود متمایز دارند)، به جهت انفکاک ماهوی اخبار از یکدیگر، قاعدهٔ «تبعیت» اساسا فاقد موضوع بوده و سقوط یکی، مستلزم سقوط دیگری نیست.

۲. در قلمرو مدلول‌های تحلیلی: در مدالیل تحلیلی (که لازم، لایهٔ زیرین و حصه‌ای از خود ملزوم است)، سرنوشت استقلال یا تبعیت، مستقیما به «ماهیت عامل سقوط» گره می‌خورد:

الف) در فرض وجود مانع (تعارض و تکاذب): چنانچه علت سقوط مدلول مطابقی، کشف خلاف یا تعارض باشد، قاعدهٔ «تبعیت» حاکم می‌گردد. در این فرض، از آنجا که کذب ملزوم به حصهٔ مشترک خبر سرایت می‌کند، کاشفیت لایهٔ تحلیلی از پایه ویران شده و همراه با مدلول مطابقی از اعتبار ساقط می‌شود؛ لذا مجالی برای ثمراتی نظیر نفی ثالث باقی نمی‌ماند. شایان ذکر است که استدلال قائلین به تبعیت مطلق از جمله محقق خویی، در واقع ناظر به همین قسم و محدود به ظرف تکاذب است و تعمیم آن به فروض دیگر فاقد وجه فنی است.

ب) در فرض قصور مقتضی (فقدان شرط خاص): چنانچه علت سقوط مدلول مطابقی، صرفا ناشی از فقدان یک شرط قانونی یا شرعی (نظیر نقص نصاب در بینه) باشد، قاعدهٔ «انحلال و استقلال» جاری است. در این فرض، از آنجا که شائبهٔ کذب مفقود است، لایهٔ تحلیلی (اصل حصه) به پشتوانهٔ برخورداری از «مضعّف کیفی»، کاشفیت ذاتی خود را حفظ می‌نماید. لذا این لایهٔ زیرین، به‌عنوان یک خبر عاری از مانع، ذیل اطلاق ادلهٔ اعتبار، حجیت مستقل خود را استمرار می‌بخشد.

در نهایت، این رویکرد تفصیلی نه‌تنها با تحلیل منطقی کاشفیت در دانش اصول سازگار

است، بلکه با ارتکازات عملی فقیهان در بهره‌برداری حقوقی از ادلهٔ قاصر (نظیر اثبات فسق در فرض قصور بینهٔ زنا) هماهنگی کامل دارد و مانع از هدررفت کاشفیت‌های معتبر در فرایند استنباط می‌گردد.

منابع و مآخذ

۱. آخوند خراسانی، محمدکاظم، **کفایة الأصول**، قم: مؤسسة آل البیت لإحیاء التراث، چ۱، ۱۴۰۹ق.

۲. ابن‌سینا، حسین‌بن‌عبدالله، **الإشارات و التنبیهات**، قم: بوستان کتاب، چ۱، ۱۳۸۱ش.

۳. اشکنانی، محمدحسین، **دروس فی أصول الفقه**: توضیح الحلقة الثانیة، قم: باقیات، ۱۴۳۰ق.

۴. اسلامی مهدی‌آبادی، ساجده؛ تولایی، علی، «حجیت متعارضان در نفی حکم ثالث»، **فصلنامهٔ فقه و اصول** (دانشگاه فردوسی مشهد)، سال ۴۷، ش ۱۰۱، تابستان ۱۳۹۴، صص ۷۹-۹۸.

۵. حلی، حسن‌بن‌یوسف، **الجوهر النضید و رسالة التصور و التصدیق**، قم: بیدار، چ۱، ۱۳۶۳ش.

۶. خویی، ابوالقاسم، **محاضرات فی أصول الفقه**، تقریر محمداسحاق فیاض، قم: مؤسسة إحیاء آثار الإمام الخوئي، [بی‌تا].

۷. _____، **مصباح الأصول**، تقریر محمد سرور واعظ حسینی، قم: مؤسسة إحیاء آثار الإمام الخوئي، چ۱، ۱۴۲۲ق.

۸. خویی، ابوالقاسم، **موسوعة الإمام الخوئي**، قم: مؤسسة إحیاء آثار الإمام الخوئي، چ۱، ۱۴۱۸ق.

۹. رفاعی، عبدالهادی، **محاضرات في أصول الفقه**، قم: دار الکتاب الإسلامی، ۱۴۲۱ق.

۱۰. سبزواری، هادی‌بن‌مهدی، **شرح المنظومة**، با تعلیقات حسن‌زاده آملی، تهران: نشر ناب، چ۱، ۱۳۶۹ش.

۱۱. شاهرودی، علی، **البیان المفید في شرح الحلقة الثالثة**، قم: دار المصطفی، چ۱، ۱۴۳۰ق.

۱۲. شاکری، بلال؛ فخلعی، محمدتقی، «واکاوی قاعدهٔ تبعیض در حجیت»، **جستارهای فقهی و اصولی**، سال ۶، ش ۱۸، بهار ۱۳۹۹، صص ۹-۳۴.

۱۳. شبیری زنجانی، موسی، **تقریرات درس خارج صوم**، نسخهٔ دیجیتال (مدرسهٔ فقاهت)، سال تحصیلی ۹۶-۱۳۹۵ش.

۱۴. شهیدی، محمدتقی، **تقریرات درس خارج اصول؛ مبحث مجمل و مبین**، جلسهٔ ۵۹، قم، سال تحصیلی ۱۴۰۱ش.

۱۵. صادق‌پور، مصطفی، «تبعیت مدلول التزامی بین بمعنی الأخص از مدلول مطابقی در حجیت»، **فصلنامهٔ پژوهش‌های اصولی**، دورهٔ ۹، ش ۳۳، قم، ۱۴۰۱ش.

۱۶. صدر، محمدباقر، **بحوث في علم الأصول**، تقریر محمود هاشمی شاهرودی، قم: مؤسسة دائرة المعارف فقه اسلامی، چ۳، ۱۴۱۷ق.
۱۷. _____، **دروس فی علم الأصول**، شرح ناجی طالب، قم: حسن آحمد العاملی، ۱۴۲۵ق.
۱۸. _____، **مباحث الأصول**، تقریر کاظم حائری، قم: مجمع الفکر الإسلامي، چ۱، ۱۴۰۷ق.
۱۹. طوسی، نصیرالدین محمدبن‌محمد، **أساس الاقتباس**، تهران: دانشگاه تهران، چ۳، ۱۳۶۷ش.
۲۰. _____، **شرح الإشارات و التنبیهات**، قم: نشر البلاغه، ۱۳۷۵ش.
۲۱. عراقی، ضیاءالدین، **بدائع الأفکار**، تقریر میرزا هاشم آملی، نجف: المطبعة العلمیة، چ۱، ۱۳۷۰ق.
۲۲. _____، **نهایة الأفکار**، تقریر محمدتقی بروجردی، قم: جامعهٔ مدرسین حوزهٔ علمیهٔ قم، مؤسسهٔ النشر الإسلامي، چ۳، ۱۴۱۷ق.
۲۳. قایینی، محمد، **تقریرات درس خارج اصول**؛ بحث حجیت خبر واحد، جلسهٔ ۱۱۸، قم، سال تحصیلی ۱۴۰۱ش.
۲۴. مدرسی یزدی، محمدرضا، **البیع**، قم: دار التفسیر، چ۱، ۱۳۹۳ش.
۲۵. نایینی، محمدحسین، **فوائد الأصول**، تقریر محمدعلی کاظمی خراسانی، قم: جامعهٔ مدرسین حوزهٔ علمیه، چ۱، ۱۴۱۷ق.

پژوهشنامه اصول فقه اسلامی

سالنامهٔ علمی ـ تخصصی
سال هشتم، شمارهٔ ۸، سال ۱۴۰۴

بررسی ملاک تقدیم به هنگام ضعف ظهور حاکم[۱]

علی سلیمانی[۲]

چکیده

حکومت، از مباحث با اهمیت دانش اصول است که از آغاز جعل این عنوان و بررسی آن به‌صورت خاص، با چالش‌هایی روبرو بوده است. تفاوت مهم حکومت و سایر انواع تقدیم یک دلیل بر دلیل دیگر، آن است که در حکومت اظهر و ظاهر ملاحظه نمی‌شود؛ بلکه حاکم با کمترین ظهور، بر دلیل محکوم که دارای ظهور قوی‌تر است، مقدم می‌شود. همین مسئله که عقلا، بدون ملاحظهٔ اخصیت و اظهریت یک دلیل نسبت به دلیل دیگر، آن را بر دیگری مقدم نموده‌اند، منشأ جعل اصطلاح حکومت و جداسازی آن از مواردی همچون عام و خاص و تزاحم و تعارض بوده است. به همین جهت –

۱. تاریخ دریافت مقاله: ۴۰۲/۶/۲۶ تاریخ تأیید مقاله: ۴۰۳/۷/۱۶
۲. طلبهٔ سطح عالی مدرسهٔ فقهی امام محمدباقر، قم، ایران. alisoleimani200079@gmail.com

که یک دلیل به شیوهٔ متعارف بر دیگری مقدم نشده است- اصولیان به دنبال تعیین ملاک‌هایی برآمده‌اند تا وجه تقدیم حاکم بر محکوم روشن شود. در این راستا، ملاک‌هایی مطرح شده است که هیچ‌یک توانایی توجیه این تقدیم غیر متعارف را ندارد. با بررسی دقیق آرا و ادله روشن می‌شود، فقط در یک قسم که رابطهٔ دلیل حاکم و کاشفیت محکوم، ورود است، بدون در نظر گرفتن اظهر و ظاهر، دلیل حاکم بر محکوم مقدم می‌شود. البته این مطلب با صدق اصطلاح حکومت بر اقسام دیگر، و نظارت بر این قسم تنافی ندارد.

واژگان کلیدی: *ظهور، نظارت، حکومت، حکومت تفسیری، حکومت تنزیلی.*

مقدمه

از مباحث پر چالش دانش اصول، مسئلهٔ حکومت است. حکومت که توسط شیخ انصاری مطرح شده، از مسائل نو در این دانش به حساب می‌آید، و همچون هر بحث نوی دیگر، دارای نواقص و اشکالاتی است. در تعریف شیخ از حکومت دو رکن وجود دارد: ۱. نظارت حاکم بر محکوم. ۲. لغویت حاکم در صورت نبود دلیل محکوم. ایشان حتی در مواردی که ظهور محکوم قوی‌تر از حاکم است، نظارت را ملاک تقدیم حاکم بر محکوم می‌داند. برخی بزرگان به توضیح چگونگی تقدم حاکم، با توجه به این ملاک پرداخته‌اند، اما به نظر می‌رسد وجوه بیان شده بدون اشکال نیستند؛ چراکه هیچ تعبد عقلایی بر این مطلب وجود ندارد.

نسبت به رکن دوم، شارحان و ناقدان سخن شیخ اشکالاتی را مطرح نموده‌اند. مثلاً میرزای شیرازی به رکن دوم (لغویت) اعتراض داشته و آن را انکار می‌کند.[۱] آخوند نیز همین مطلب را با بیانی متفاوت مطرح نموده است.[۲] محقق حائری یزدی، نظارت را با لغویت ملازم دانسته و به همین جهت، اصل ضروری بودن نظارت دلیل حاکم بر دلیل محکوم را به چالش کشیده که در مباحث پیش‌رو بررسی خواهد شد.

محل بحث در این مقاله، بررسی رکن نخست است؛ البته با این نکته که این رکن، به چه

۱. شیرازی، تقریرات آیة الله المجدد الشیرازي، ج۴، ص۱۷۹.
۲. خراسانی، درر الفوائد في الحاشیه الفرائد، ص۴۲۸.

شکلی می‌تواند ملاکی باشد برای تقدیم حاکم بر محکوم در فرضی که حاکم ظهور ضعیف‌تری دارد. با بررسی نظرات اصولیان و صور حکومت، روشن می‌شود، تنها در یک قسم که رابطهٔ دلیل حاکم و کاشفیت محکوم، ورود است، دلیل حاکم بر محکوم، مقدم است. البته این مطلب با صدق اصطلاح حکومت بر اقسام دیگر، تنافی ندارد.

گفتنی است مباحث پیش رو از دروس خارج اصول استاد حاج سید محمد جواد شبیری زنجانی که در مهرماه سال ۱۳۸۹ ایراد گردیده، استخراج و تنظیم شده است.

پیشینه

حکومت، اصطلاحی است که شیخ انصاری برای نخستین بار در مقابل ورود و تخصیص جعل نمود. وی در مبحث تعادل و تراجیح کتاب «فرائد الأصول»[1] به تعریف این مسئله پرداخته و در بخش‌هایی از این کتاب، همچون مبحث برائت[2] و استصحاب، دربارهٔ حکومت نیز مطالبی مطرح می‌نماید.[3] ایشان در مباحث خود به این موضوع اشاره می‌کند که مطلق حاکم بر محکوم مقدم است.پس از ایشان اصولیان بزرگی همچون آخوند خراسانی[4]، میرزای شیرازی، نایینی، حائری یزدی، امام خمینی و شهید صدر پرداخته‌اند.[5]

در این مقاله، نظرات و آرای مختلف دربارهٔ تقدم مطلق حاکم بر محکوم، افزون بر گردآوری، برای نخستین بار بررسی، و نظر صحیح در این رابطه بیان شده است.

مفهوم‌شناسی

الف. حکومت

حکومت به این معناست که یک دلیل به مدلول لفظی‌اش، ناظر به دلیل دیگر باشد و مراد

---

۱. انصاری، **فرائد الأصول**، ج۴، ص۱۳.
۲. همان، ج۲، ص۳۳۰.
۳. همان، ج۳، ص۳۱۴.
٤. خراسانی، کفایة الأصول، ص۴۳۷؛ و درر الفوائد في الحاشیة علی الفرائد، ص۴۲۹.
۵. آرای این بزرگان در ادامه بیان و بررسی خواهد شد.

از آن را بیان کند. البته به گونه‌ای مراد را بیان کند که اگر محکوم نباشد، حاکم لغو و بدون مورد خواهد شد.۱ نایینی در توضیح مراد شیخ انصاری می‌گوید: اگرچه حکومت گاهی به عقد الوضع، و گاهی ناظر به عقد الحمل ناظر است، اما شیخ متعلق نظارت را حکم می‌داند.۲ این نکته به صراحت در سخن ایشان نیامده است، اما با دقت در کلمات دانسته می‌شود. که حاکم گاهی لسان تنزیل موضوعی دارد، و گاهی به‌صورتِ مستقیم حکم دلیل محکوم را نفی می‌کند.

ب. اضعفیت ظهور حاکم

مراد از اضعفیت ظهور حاکم نسبت به ظهور محکوم، این نیست که دو دلیل هیچ‌گونه ارتباطی با یکدیگر نداشته باشند؛ بلکه ممکن است با توجه به مبانی مختلف در تبیین حکومت، از قبیل نظارت، تفسیر و قرینیت شخصیه، رابطه حکومت میان دو دلیل برقرار باشد، درحالی‌که ظهور دلیل حاکم از ظهور دلیل محکوم ضعیف‌تر است. برای نمونه، در برخی تقریرات اصولی، ظهور اطلاقی ضعیف‌تر از ظهور عموم دانسته شده است؛ ازاین‌رو، ممکن است دلیل محکوم به‌واسطه عموم و دلیل حاکم به‌واسطه اطلاق ظهور داشته باشد و بااین‌حال، رابطه حکومت میان آن دو برقرار باشد.

در چنین فرضی، مسئله این است که آیا صرف تحقق رابطه حکومت برای تقدیم دلیل حاکم کافی است یا تقدیم آن، افزون بر احراز این رابطه، به مبنای پذیرفته‌شده در تبیین حکومت و ملاک ترجیح دو ظهور نیز بستگی دارد.

۱. بازگشت حکومت به ورود (نظریهٔ محقق نایینی)

به نظر محقق نایینی هر دلیلی که درصدد ثبوت حکم است، ثبوت موضوع در آن مفروض است. به‌عنوانِ مثال «المُستَطِیعُ یَحِجُّ» ناظر به این مطلب است که بر فرض ثبوت موضوع، حکم نیز ثابت است. این دلیل تنها بر آن دلالت دارد که اگر مستطیع بودید، حج بر شما واجب است؛ اما دلالتی بر چگونگی تحقق استطاعت ندارد. همچنین «إذا

۱. انصاری، **فرائد الأصول**، ج۴، ص۱۳.
۲. نایینی، **فوائد الأصول**، ج۴، ص ۷۱۲.

شَکَکتَ فَابنِ عَلی الأکثَرِ» دلالت می‌کند که وقتی شک نمودید، بنا را بر اکثر بگذارید، اما نسبت به تحقق موضوع آن (چه زمانی شخص شاک است و...) دلالتی ندارد و باید دلیل دیگری موضوع (شک) را محقق کند.

بنابراین دلیل محکوم با فرض وجود موضوع، حکم را بار می‌کند، و دلیل حاکم درصدد اثبات یا نفی این تقدیر و فرض در دلیل محکوم است؛ یعنی حاکم در ناحیهٔ موضوع، وارد عمل می‌شود. به همین جهت تناقضی بین دو دلیل وجود ندارد و دیگر نوبت به بحث اظهر و ظاهر بودن ادله نمی‌رسد. به بیان دیگر، بررسی اظهر و ظاهر در جایی است که تنافی بدوی وجود داشته باشد؛ اما عرف حکم می‌کند که در این موارد، رفع تنافی با رها کردن دلیل ظاهر و مقدم کردن دلیل اظهر به دست می‌آید. اما جایی که بین دو دلیل تنافی وجود ندارد، مراجعه به بحث اظهر و سجنش ظاهر ادله وجهی ندارد.[1]

نقد و بررسی: با بررسی مجموع سخنان اصولیان[2]، حکومت بر سه قسم است: ۱. حکومت تفسیری: حکومتی که به شکل تفسیر، و به معنای «أعني» و «أی» است. برای نمونه در دلیلی آمده «إذَا شَکَکتَ فَابنِ عَلی الأکثَرِ» و در دلیل دیگر آمده است «مُرادِي مِن کَلِمَة الشَّکِّ في الدَّلِیلِ الأوّلِ، شَکٌّ غَیرَ کَثِیرِ الشَّکِ». ۲. حکومت ناظر به عقد الوضع که حاکم در عقد الوضع تصرف می‌کند؛ مانند «لاشَکَّ لِکَثِیر الشَّکِ» (با توجه به همان دلیل «إذَا شَکَکتَ فَابنِ عَلی الأکثَرِ»). ۳. حکومت ناظر به عقد الحمل که حاکم تصرف در عقد الحمل می‌کند. مانند: «لَا حُکمَ لِکَثِیرِ الشَّکِّ» (با توجه به همان دلیل «إذَا شَکَکتَ فَابنِ عَلی الأکثَرِ»).

در مقابل باور مشهور، محقق نایینی حکومت را بر دو قسم حکومت ناظر به عقد الوضع و حکومت ناظر عقد الحمل می‌داند و حکومت تفسیری را حکومت نمی‌داند. گویا ایشان درصدد است بگوید که این‌گونه حکومت، واقعیت خارجی ندارد.[3]

---

۱. همان، ص۷۱۵.

۲. این آرا در مقاله مورد واکاوی قرار گرفته است. در سایهٔ جمع‌بندی این آرا، اقسام یادشده به دست می‌آید.

۳. نایینی، **أجود التقریرات**، ج۲، ص۵۰۶.

در هیمن زمینه محقق شبیری معتقد است[1]، بیان محقق نایینی در صورت تمام بودن، فقط در قسم دوم (حکومت ناظر به عقد الوضع) صحیح است و در حکومت ناظر به عقد الحمل معنا ندارد؛ چراکه حاکم در ناحیهٔ حکم دخالت دارد. به همین جهت با محکوم در تنافی است. بلکه به باور شهید صدر و محقق روحانی، بیان نایینی نسبت به حکومت ناظر به عقد الوضع نیز ناتمام است. مثلاً وقتی در دلیلی آمده «إذَا شَکَکتَ فَابنِ عَلی الأکثَرِ» که بیانگر یک قضیهٔ شرطیه است، برابر کلام نایینی، این قضیهٔ شرطیه، دلالت دارد که شخص باید بنا را بر اکثر بگذارد و درصدد بیان تحقق یا عدم تحقق شرط نیست؛ اما لازمه‌اش این است که اگر شرط در خارج محقق شود، حکم فعلی شود. به‌عنوانِ مثال، لازمهٔ «إذَا شَکَکتَ فَابنِ عَلی الأکثَرِ» این است که وقتی شک کند و حتی کثیر الشک نیز باشد، باید بنای بر اکثر بگذارد. در مقابل «لاشَکَّ لِکَثِیر الشَّکِ» دلالتی ندارد که در واقع کثیر الشک، شک ندارد؛ بلکه مفاد دلیل حاکم این است که شخص شاک، غیر شاک فرض شود. مفاد این دلیل تنزیل است؛ یعنی با وجود اینکه حقیقتاً شخص شک دارد اما حکم را بار نکن!

بنابراین دلیل دوم که دلالت دارد بر اینکه شک کثیر الشک واقعاً شک است اما حکم شک بار نمی‌شود، با اطلاق دلیل نخست که دلالت دارد بر اینکه حکم هر شکی، حتی کثیر الشک بنا بر اکثر گذاشتن است، تنافی بدوی دارد.

به بیان دیگر، دلیل نخست («إذَا شَکَکتَ فَابنِ عَلی الأکثَرِ») با اطلاقش ظهور در این دارد که تمامی شک‌ها دارای این حکم (بنای بر اکثر) هستند، و این ظهور با توجه به بنای عقلا حجت است. دلیل دوم («مراد من از کلمهٔ شک غیر از حالت کثیر الشک است»)، دلالت دارد که مراد شخص، خلاف ظاهر دلیل نخست است و بین این دو دلیل که یکی با اصل عقلایی اصالة الظهور معتبر شده و دیگری دلالت بر آن دارد که مراد متکلم خلاف ظاهر دلیل اول است، تنافی وجود دارد.[2]

در واقع دلیل محکوم، با ضمیمه کردن دلیلی که ناظر به ثبوت موضوع در خارج است، با

۱. شبیری زنجانی، **دروس في علم الأصول**، ج۴، ص ۸۲.
۲. صدر، **بحوث في الأصول**، ج۷،ص۱۶۷، روحانی، **منتقی الأصول**، ج۵، ص۴۳۵.

دلیل حاکم معارض است. به‌عنوانِ مثال، اگر «لا رِبا بَینَ الوَالِدِ وَ وَلَدِه» با دلیل «حُرِّمَ الرّبا» سنجیده شود، گفته می‌شود که «حُرِّمَ الرّبا» دلالت بر آن دارد که اگر ربایی وجود داشت، حرام است و موضوع ربا، ربای واقعی است و با این فرض، این دلیل به همراه دلیلی که دال بر وجود ربا در خارج است با دلیل «لا رِبا بَینَ الوَالِدِ وَ وَلَدِه» منافات دارد.[1]

بدین ترتیب موضوع شک، ربای واقعی است و می‌دانیم که این موضوع در خارج وجود دارد و قضیهٔ تعلیقه، تبدیل به قضیهٔ تنجیزیه می‌شود. به همین جهت دلیل حاکم که می‌گوید: کثیر الشک شکی ندارد، و یا بین پدر و فرزند ربایی نیست، در مقام تنزیل است و با اطلاق دلیل محکوم تنافی بدوی دارد.

در تکمیل بیان شهید صدر می‌توان گفت: دلیل محکوم، به ضمیمهٔ دلیل ناظر به ثبوت موضوع در خارج با دلیل حاکم، افزون بر تعارض در مرحلهٔ خارج، پیش از آن در مرحلهٔ جعل و عالم ماهیت تنافی دارند. به اصطلاح نایینی، یک مرحلهٔ جعل و یک مرحلهٔ مجعول وجود دارد. در مرحلهٔ جعل، یک حکم مشروط بر یک موضوع بار می‌شود و در مرحلهٔ مجعول، این شرط تحقق خارجی پیدا می‌نماید و تحقق خارجی آن مساوی با فعلیت آن است.

در محل بحث تعارض بدوی بین حاکم و محکوم، در مرحلهٔ جعل است؛ نه فقط در زمانی که جعل به مرحلهٔ فعلیت می‌رسد. یعنی حتی اگر جعل فعلی هم نشود، باز هم تعارض وجود دارد. به‌عنوانِ مثال دلیل «إذَا شَکَکتَ فَابنِ عَلی الأکثَرِ» با دلیل «لاشَکَّ لِکَثِیر الشَّکِ»، حتی پیش از تحقق شک در خارج نیز تعارض دارند؛ چراکه دلیل اول دلالت می‌کند که شک شخص حتی اگر به نحو کثیر الشک بود نیز باید بنای بر اکثر بگذارد و دلیل دوم در مقابل دلالت می‌کند که در حق کثیر الشک حکم بنای بر اکثر نمی‌آید. این دو دلیل در مقام جعل با یکدیگر تنافی دارند و دلیل حاکم، یک تنزیل است و در عالم ماهیت فرقی ندارد که موضوع آنها در خارج تحقق پیدا کند یا پیدا نکند.

افزون بر همهٔ اینها، تقسیم‌بندی حکومت به حکومت ناظر به عقد الوضع و عقد الحمل، دقیق نیست؛ چه آنکه حکومت، ناظر به حکم یا موضوع حکم یا متعلق حکم است. در

۱. صدر، **بحوث في الأصول**، ج۷، ص ۱۶۷.

مثال «برمستطیع، حج واجب است» وجوب، حکم، و مستطیع، موضوع و حج، متعلق حکم است. دلیل لاحرج نسبت به احکام اولی همچون وجوب حج، ناظر به حکم است. اقتضای احکام اولی این است که حتی حج ضرری هم واجب است و دلیل لاحرج دلالت می‌کند که حج ضرری واجب نیست. عبارت «القَادِرُ بِالوَاسِطَةِ لَیسَ بِمُستَطِیعٍ» ناظر بر موضوع حکم است و بیانگر آن است که مستطیع در دلیل نخست باید به قادری که قدرتش از غیر است، مقید نباشد. حکومت ناظر به متعلق حکم مانند «العُمرَةُ کالحَجِّ» است که دلالت می‌کند که «المُستَطِیعُ وَجَبَ عَلیهِ العُمرَةِ». بنابراین دلیل تنزیل، یکی از اجزای قضیهٔ شرعی را موسع یا مضیق می‌کند.

همچنین از بسیاری از روایات، استفادهٔ حکومت تفسیری می‌شود که در مباحث پیش‌رو بررسی می‌شود.

۲. از بین رفتن ظهور با دلیل حاکم (نظریهٔ میرزای شیرازی)

برابر تعریف حکومت در سخن میرزای شیرازی، ملاک تقدیم حاکم آشکار می‌شود. ایشان دلیل حاکم را مفسِر دلیل محکوم می‌داند. این تفسیرِ دلیل حاکم، به گونه‌ای است که ظهور محکوم را از بین می‌برد. ازاین‌رو چون برای محکوم ظهوری نمی‌ماند، تقدیم حاکم بر آن روشن است؛ با توجه به این نکته که دلیل حاکم نسبت به دلیل محکوم، به منزلهٔ قرینهٔ متصله است.[۱]

مبنای ایشان این است که هرچند دلیل دوم منفصله است، اما یا آن دلیل، حاکم و به منزلهٔ قرینهٔ متصله است و ظهور محکوم را از بین می‌برد؟ یا مخصص و منفصله است که نمی‌تواند ظهور را از بین ببرد؟

نقد و بررسی: اشکال این باور آن است که هردو نوع، حاکم و مخصص کاشفیت هستند و ظهور را از بین می‌برند و فرقی بین آنها نیست.[۲]

۱. شیرازی، تقریرات آیة الله المجدد الشیرازي، ج۴، ص۱۷۸.
۲. شبیری زنجانی، **دروس في علم الأصول**، ج۴، ص ۱۳۸.

۳. قرینیت شخصی دلیل حاکم (نظریهٔ شهید صدر)

کلام شهید صدر توسط آقایان هاشمی شاهرودی و حائری تقریر شده و هر تقریر به جهاتی با دیگری اختلاف دارد؛ البته می‌توان هر دو را در یک بیان ادغام نمود.

تبیین آقای هاشمی: در حکومت، متکلم کلامی را در مقام تفسیر و تعیین مراد کلام نخست می‌آورد؛ البته با ضمیمهٔ این اصل عقلائی که ظهور کلامی که متکلم برای تفسیر مرادش آورده است، محکِّم است و بر ظهور کلام نخست مقدم می‌شود. و در تعبیری دیگر این‌گونه بیان شده که حاکم، قرینهٔ شخصیه‌ای برای تعیین مراد نهاییِ محکوم است. بنابراین اصل عقلایی منشأ تقدیم حاکم بر محکوم می‌شود، و تقدیم ظهور، قرینهٔ شخصیه بر ظهور ذوالقرینه است.[۱]

باید به این نکته توجه داشت که قرینهٔ شخصیه مقابل قرینهٔ نوعیه است. مثلاً عام و خاص، از مصادیق قرینهٔ نوعیه است. در واقع خاص ناظر به عام نیست، اما عقلا آن را قرینهٔ برای عام می‌گیرند. اما در حکومت، حاکم قرینهٔ شخصیه برای محکوم است؛ زیرا ناظر به محکوم است.

تبیین آقای حائری: در مقام تفهیم و تفهم، اصلی عقلائی وجود دارد که هر متکلمی می‌تواند نظام شخصی خاصی را دارا باشد. با توجه به ظهور دلیل حاکم که متکلم با آن درصدد کنار گذاشتن ظهور محکوم است، این اصل عقلائی حکم می‌کند که وقتی متکلم می‌گوید امر به اخذ دلیل حاکم شده و دلیل محکوم رها شود، با وجود اینکه ظهور دلیل حاکم بسیار ضعیف است و ظهور محکوم بسیار قوی، دلیل حاکم بر محکوم مقدم می‌شود. در این صورت با ظهور حاکم، ظهور محکوم از درجهٔ اعتبار ساقط می‌شود.[۲]

تفاوت دو بیان: با توجه به تقریر آقای حائری، مفاد حکومت این است که حاکم دلالت بر تقدیم ظهور خود بر محکوم دارد؛ ولی به تعبیر آقای هاشمی دلیل حاکم، مراد نهایی از دلیل محکوم را مشخص می‌کند، اما شکل تشخیص و تحدید مراد نهایی توسط حاکم روشن نیست و شاید ابتدا به نظر برسد که حاکم درصدد تعیین مراد استعمالی است، نه

۱. صدر، **بحوث في علم الأصول**، ج۵، ص۱۶۵.
۲. همو، **مباحث الأصول**، ج۵، ص۵۷۹.

اینکه با کنار زدن اصالة الظهور و با تقدیم ظهور حاکم بر ظهور محکوم، مراد نهایی را مشخص سازد.

تقریرات آقای هاشمی و آقای حائری در اصل موضوعی عقلایی نیز مختلف هستند. آقای حائری در توضیح آن اصل عقلایی بر این باور است که متکلم حق دارد در مقام تفهیم و تفهم نظامی ویژه داشته باشد که در این زمان از آن نظام تبعیت می‌شود. اما بنا بر تقریر آقای شاهرودی، اصل موضوعی این است که ظهور دلیل مفسِر به این جهت که ناظر (قرینهٔ شخصیه) است، بر ظهور دلیل مفسَّر مقدم می‌شود و محدد نهایی از دلیل محکوم، ظهور دلیل حاکم است.

نقد و بررسی:

اشکال نخست: اشکال به کلام ایشان نیازمند به بیان دو مقدمه است:

مقدمهٔ نخست: حکومت در کلام شهید صدر به سه دسته تقسیم می‌شود:

۱. حکومت تفسیری: حاکم به‌صورتِ صریح با ادوات تفسیری مانند «أعني» و امثال آن، به دنبال تفسیر است؛ مانند روایاتی که روایت دیگری در آن نقل شده و بیانگر مراد امام از آن روایت است.

۲. حکومت تنزیلی: که خود به دو قسم توسعه‌ای و تضییقی تقسیم می‌شود. مانند «الطَّوَافُ بِالبَیتِ صَلَوةٌ» یا «لَا شَکَّ لِکثِیرِ الشَّکِّ».

۳. حکومت مضمونی: به تناسب حکم و موضوع فهمیده می‌شود که یک دلیل ناظر بر دلیل دیگری است؛ مانند اینکه تناسب حکم و موضوع اقتضا می‌کند، لاحرج ناظر به ادلهٔ احکام اولیه بوده و اطلاق آن را ضیق می‌کند.[1]

مقدمهٔ دوم: در هر دلیل سه عنوان مطرح است: ۱. ظهور استعمالی دلیل؛ ۲. مدلول و مراد استعمالی؛ ۳. مراد واقعی (همان حکمی که هر دلیل کاشف از آن است.) فرق بین ظهور استعمالی و مراد استعمالی این است که ظهور استعمالی کاشف از مراد و مدلول استعمالی است و مدلول استعمالی هم لزوماً مطابق با واقع نیست؛ زیرا ممکن است مراد جدی نباشد؛ مانند مواردی که بیان حکم، از جهت تقیه بوده است.

---

۱. صدر، **بحوث في علم الأصول**، ج۷، ص۱۶۸؛ و **مباحث الأصول**، ج۵، ص۵۷۸.

با توجه به دو مقدمهٔ فوق باید گفت: در حکومت، حاکم در ظهور محکوم تصرف نمی‌کند. در حکومت تنزیلی با آمدن دلیل تنزیل، مفاد محکوم مضیق می‌شود. در اینجا فقط تقیید حکم موجود در دلیل محکوم، به واسطهٔ دلیل حاکم، استفاده می‌شود. اما از دلیل تنزیل و ناظریت، استفاده نمی‌شود که ظهور دلیل یا مراد استعمالی نیز مقید شود. در حکومت تنزیلیه، حاکم فقط ناظر به حکم است.

در حکومت تفسیری، دلیل حاکم ناظر به تفسیر لفظ و مراد استعمالی است. حاکم، درصدد تصرف در محکوم و یا ساقط کردن اعتبار آن نیست؛ البته این نکته وجود دارد که لازمهٔ عقلی بیان مراد استعمالی دلیل محکوم توسط دلیل حاکم، مراد نبودن ظهور محکوم در صورتی است که ظهورش بر خلاف حاکم باشد.

همچنین دلیل حاکم، ظهوری نسبت به اخذ به حاکم و رها کردن دلیل محکوم ندارد. شاید یک مورد هم وجود نداشته باشد که دلیل حاکم چنین ظهوری داشته باشد. در بحث حکومت، اصل مفسر بودن حاکم روشن است؛ اما تقریب آقای حائری فراتر است. کلام ایشان بیانگر این است که افزون بر مخالف بودن ظهور دلیل حاکم با محکوم، حاکم ظهور در این دارد که متکلم امر به اخذ حاکم و رها کردن محکوم می‌کند. پذیرش این سخن نیاز به دلیل اثباتی دارد که غالباً یافتن آن دشوار است و حتی شاید موردی برای آن پیدا نشود. دلیل حاکم صرفاً ظهور در این دارد که مراد استعمالی از محکوم، فلان مطلب است. در مقابل، دلیل محکوم نیز ظهور در آن دارد که مراد استعمالی، مطلب دیگری است. بنابراین دو کاشف از مراد استعمالی محکوم وجود دارد: ۱. ظهور استعمالی محکوم ۲. ظهور دلیل حاکم است.

در نتیجه این پرسش باقی می‌ماند که چرا کاشفیت و ظهور دلیل حاکم، بر ظهور دلیل محکوم مقدم می‌شود؟

اشکال دوم: شهید صدر تفسیر به خلاف ظاهر را در مسئله مفروض گرفته است. به عبارتی، مفسریت حاکم را به معنای مفسریت بر خلاف ظاهر دلیل محکوم پنداشته است. حال آنکه در برخی موارد، دلیل محکوم ظهوری دارد و نقش مفسر در چنین مواردی این است که احتمال اراده، خلاف ظاهر را برطرف می‌سازد. با این حاکم و مفسِر، گویا درجهٔ دلالت محکوم از مرحلهٔ ظهور به مرحلهٔ نص ارتقا می‌یابد. مثلاً برخی از

روایات تفسیری، دال بر ارادهٔ همان ظهور آیه هستند. به بیانی دیگر، این‌گونه نیست که تمامی این روایات دلالت بر ارادهٔ خلاف ظاهر از آیات داشته باشند. به‌عنوانِ نمونه در برخی روایات اشاره شده که بعضی غالیان مراد از نماز و روزه و اعمال خیر را نه عبادات، بلکه کنایه از انسان‌های والا دانسته‌اند. در مقابل نسبت به اعمال شر را کنایه از انسان‌های پلید دانسته‌اند. امام می‌فرماید که مراد از نماز و امثال آن همان نماز و روزهٔ ظاهری، و مراد از اعمال شر مثل زنا همان اعمال پلید ظاهری است. بنابراین روایت دلالت بر این دارد که احتمال خلاف ظاهر کنار گذاشته شود و به همان ظاهر روایت اخذ شود.[1]

۴. توقف کشف مراد بر دلیل حاکم (نظریهٔ محقق حائری)

حکومت، نظارت یک دلیل بر حکم برآمده از دلیل دیگر است، نه نظارت بر مدلول دلیل دیگر.[2] وجه تقدیم حاکم آن است که دلیل نخست (أکرم العالم)، تنها متعرض وجوب اکرام علما است؛ اما از این کلام به تنهایی استفاده نمی‌شود که اکرام علما مراد است یا نه؟ بلکه نیازمند ضمیمه شدن به این حکم عقلایی است که اگر دلیلی دال بر اراده نشدن فردی صادر نشده باشد، مفاد دلیل نخست مراد متکلم است. حال، زمانی که دلیل دوم صادر می‌شود، دیگر حکم عقلایی مذکور نسبت به ارادهٔ آن فرد از دلیل نخست تحقق ندارد؛ چراکه دلالت دلیل نخست بر ارادهٔ مفادش توسط متکلم، به جهت سکوت و عدم ورود دلیل دیگر بود.

به دیگر سخن، دلالت بر مراد بودن در دلیل محکوم متوقف بر دو مطلب است: ۱. دلیل محکوم صادر شده باشد. ۲. دلیلی دال بر عدم ارادهٔ مدلول محکوم نیامده باشد. بنابراین با آمدن دلیل حاکم، مطلب دوم مفقود می‌شود و دلیل نخست دیگر دلالتی بر ارادهٔ متکلم ندارد. در واقع در این بیان، حکومت به نوعی ورود بازگردانده می‌شود و ازاین‌رو تقدیم حاکم بر محکوم روشن است.[3]

نقد و بررسی: در مقدمه‌ای که ایشان برای تقدیم حاکم بر محکوم بیان نمود (مراد بودن

۱. حلی، **مختصر البصائر**، ص ۲۳۷، ح۱ و۲.
۲. حائری یزدی، **درر الفوائد**، ص۶۱۹.
۳. همان.

محکوم با توجه به دو مطلب مذکور ثابت می‌شود)، روشن نیست منظور از «مراد بودن محکوم»، مراد استعمالی است یا مراد جدی؟

اگر منظور ایشان، مراد استعمالی است، به همان وجهی که وجوب مراد استعمالی است، فرد (اکرام عالم) نیز مراد استعمالی است. به عبارت دیگر، همان دلیلی که ظهور دارد که نماز واجب است، به دلالت التزامی بیانگر این است که وجوب نماز نیز مراد استعمالی است. و اگر منظور، مراد جدی است، -به این معنا که اگر بخواهد مراد جدی را اثبات کند، نباید دلیل دیگری بر اراده نکردن آن صادر شود-، اگرچه این کلام صحیح است، اما موارد بسیار نادری مصداق این ضابطه قرار می‌گیرند. افزون بر این، برخی از مصادیقی که ایشان یاد نموده‌اند، این‌گونه نیست. به‌عنوانِ مثال در «إذَا شَکَکتَ فَابنِ عَلی الأکثَرِ» و «لَا شَکَّ لِکَثِیرِ الشَّکِّ»، دلیل دوم دلالتی ندارد که اطلاق در دلیل نخست مراد جدی نیست؛ بلکه دلیل دوم به مراد جدی بودن و نبودن دلیل اول ارتباطی ندارد. این‌گونه نیست که حکومت همیشه ناظر بر مراد جدی باشد.

مثال صحیح برای این ضابطه این است که یک دلیل به جهت حکم حاکم شرع دلالت بر این دارد که امروز عید فطر است و دلیل دیگر وارد شده که بیانگر تقیه‌ای بودن صدور دلیل نخست است.

۵. توجه حاکم به جهت مسکوت در دلیل محکوم (نظریهٔ امام خمینی)

حاکم جهتی -یعنی مراد بودن- را بیان می‌کند که محکوم، بیانگر آن نیست. قوام حکومت به این است که دلیل حاکم متعرض حیثیتی از حیثیات دلیل دیگر شود؛ در حالی که دلیل دیگر به آن حیث نظارتی ندارد. همین امر سبب تقدیم حاکم بر محکوم، بدون ملاحظهٔ نسبت آن دو است.

البته حیثیتی که دلیل حاکم ناظر به اوست، می‌تواند از حیثیات پیش، همراه، و یا پس از حکم باشد.[1] برای توضیح مطلب، گفته می‌شود حکم مراحلی دارد که عبارتند از: ۱. مرحلهٔ وجود ملاک. ۲. مرحلهٔ وجود حب و بغض. ۳. مرحله‌ای که ارادهٔ مولا تعلق به آن

۱. خمینی، **الاستصحاب**، ص۲۳۴.

می‌گیرد. ٤. مرحلهٔ جعل حکم (فرض این است که حکم مرحلهٔ جعل است.) ٥و٦. مرحلهٔ فعلیت که پس از اینکه حکم جعل شد، به فعلیت رسیده و منجز می‌شود و لزوم امتثال و استحقاق عقاب و مراحل بعدی حکم می‌آید.

با این توضیح ممکن است دلیل حاکم، ناظر به عدم وجود ملاک برای حکم در موردی خاص، و یا ناظر به عدم محبوبیت فعل در فلان مورد نزد مولا باشد. و همچنین می‌تواند ناظر به مرحلهٔ اراده باشد که همهٔ این موارد از موارد پیش از تحقق حکم است. همچنان که می‌تواند ناظر به مرحلهٔ مجعولیت باشد و بگوید حکم جعل نشده است؛ البته هر انشائی نفس مجعولیت را به حمل شایع ایجاد می‌کند؛ اما اینکه حکم جعل شده یا نه (به حمل اولی) مدلول دیگری است که دلیل به آن نظارت ندارد.[1]

شخص وقتی تعجب می‌کند و از جملهٔ تعجبیه استفاده می‌کند، در واقع تعجب ایجاد می‌شود. به‌عنوانِ مثال وقتی می‌گوید: «عجب هوای خوبی!» با این عبارت، تعجب را ایجاد کرده است. اما اگر بگوید: «من از خوبی هوا تعجب می‌کنم.»، از حالت خود در هنگام مواجهه با هوا خبر می‌دهد. برخلاف جملهٔ نخست که به شکلی تعجب را ایجاد کرده که انشائیه است، جملهٔ دوم، اخباری است. در حکومت نیز، گاه محکوم وجوب حکم را ایجاد می‌کند؛ -مثل «وَجَبَ الصَّلوةُ» یعنی نماز واجب است-، و گاه خبر از وجوب حکم می‌دهد؛ -مانند: «وُجُوبُ الصَّلاةِ مَجعُولٌ»-. به بیان دیگر گاهی جعل، ملحوظ استقلالی است و گاه ملحوظ استقلالی نیست. در دلیل محکوم، جعل ملحوظ استقلالی نیست؛ اما در دلیل حاکم، جعل ملحوظ استقلالی است؛ بنابراین لحاظ استقلالی به جعل، حیثیتی است که حاکم متعرض آن است و محکوم متعرض نیست.

این توضیح امام نسبت به حکومتی است که در آن حاکم، به خود مرحلهٔ جعل ناظر است که درصدد توضیح و دفع توهمی است که ممکن است در این قسم ایجاد شود؛ یعنی هم حاکم و هم محکوم به مرحلهٔ جعل ناظرند و به همین جهت وجه نظارت این قسم روشن نیست.

در این قسم حاکم به حیثیتی ناظر است که محکوم به آن حیثیت ناظر نیست. به‌عنوانِ

---

۱. همان، ص۲۳۵؛ و همچنین **محاضرات في الأصول**، ص۱۴۹.

مثال در جایی که حاکم می‌گوید: ﴿مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾[1] یا می‌گوید: «مَا جَعَلتُ وُجوبَ الإكرَامِ»، به این اعتبار است که دلیل حاکم به جعل، لحاظ استقلالی می‌کند و این لحاظ استقلالی حیثیتی است که دلیل محکوم، به آن ناظر نیست و در محکوم ملحوظ ضمنی (ربطی) است.

خلاصه آنکه دلیل حاکم، یا متعرض حیثیات متقدم بر حکم است و یا متعرض حیثیت خود حکم، یا حیثیات لاحقهٔ حکم. و محکوم به حیثیتی که حاکم به آن تعرض دارد، تعرضی نکرده است.

نقد و بررسی

اشکال نخست: بر اساس این اشکال، که شهید صدر آن را بیان کرده، تعرض حاکم بر حیثیاتی که محکوم نسبت به آنها ساکت است، نمی‌تواند وجهی برای تقدیم حاکم بر محکوم باشد. به بیانی دیگر، ضابطهٔ مورد نظر امام، اخص از مدعا است. شاهد بر مطلب این است که در مواردی که نظارت باشد، اما نکتهٔ حاکم به حیثی از حیثیاتی که محکوم نسبت به آن ساکت است، متعرض نباشد، باز هم تقدیم وجود دارد. البته تعرض حاکم به حیثیتی که محکوم به آن متعرض نیست، منشأ نظارت می‌شود و نظارت تقدیم ناظر بر منظور الیه را به دنبال می‌آورد.[2]

پاسخ: به نظر می‌رسد مراد امام، تعرض حاکم به حیثیتی در حکم محکوم است نه دلیل محکوم؛ و به نظارت دلیل حاکم بر دلیل محکوم ارتباطی ندارد. اما آنچه شهید صدر شرط می‌داند، نظارت دلیل حاکم بر دلیل محکوم است. ازاین‌رو سخن امام خلاف کلام شهید صدر است.

اشکال دوم: تقدیم یک دلیل بر دلیل دیگر، فرع تعارض داشتن دو دلیل است. در بیان امام، تنافی بین دو دلیل نیست؛ زیرا حاکم متعرض جهتی است که محکوم متعرض آن نیست و با فقدان تنافی، تقدیم معنایی ندارد و هر دو دلیل اثبات می‌شوند. اینکه بحث از تقدیم و مقدم کردن حاکم می‌شود، به جهت این است که بالوجدان بین حاکم و محکوم تعارضی

۱. سورهٔ حج، آیهٔ ۷۸.
۲. صدر، **بحوث في علم الأصول**، ج۷، ص۱۶۷.

وجود دارد و باید یکی بر دیگری مقدم شود. تعارض نیز فرع بر این مطلب است که دو دلیل در یک‌جا جمع شوند و مصب واحدی داشته باشند، وگرنه تعارضی در کار نیست. البته اگر ایشان قائل به عدم تنافی حاکم و محکوم می‌شد، و جریان هر دو را در عرض یکدیگر می‌دید، این اشکال وارد نبود. اما ایشان از تعبیر «تقدیم» بهره برده و روشن است که کاربرد این واژه، ناشی از درک ارتکازی تنافی بین حاکم و محکوم است.

امام در ادامه می‌افزاید: تعرض دلیل به جهتی از جهات حکم، هم می‌تواند به ملازمهٔ عقلیه باشد و هم می‌تواند به ملازمهٔ عرفیه باشد. یعنی ایشان در ناحیهٔ حاکم و تعرض آن به حیثیاتی که محکوم نسبت به آن ساکت است، هم مدلول مطابقی و هم مدلول التزامی را کافی می‌داند.[1] مشکل این کلام آن است که در تمام مثال‌ها، حاکم به هر حیثیتی ناظر است، محکوم نیز به دلالت عرفیه یا عقلیه به همان حیثیت نظارت دارد. به‌عنوانِ مثال در این دلیل که می‌گوید: «نماز واجب است»، مدلول مطابقی، وجوب نماز است؛ اما مدلول التزامی، محبوبیت و مصلحت داشتن نماز است که از مراحل متقدم حکم است. همچنین مدلول التزامی دلالت بر مجعول بودن، لزوم عمل نماز و سایر مراحل متأخر حکم می‌کند. شبیه همین مطلب در جایی است که اگر عمل انجام نگیرد، باید قضا شود؛ یعنی با ملازمه (عرفیه یا عقلیه) می‌دانیم هر حکمی، مراتب متقدم و مراتب متأخر را داراست.

این ملازمه (عرفی یا عقلی) سبب می‌شود دلیل مثبت حکم، ناظر به آن جهات باشد و به تبع، دلیل حاکم و محکوم تعارض می‌کنند. اما در دو دلیل «لا صَلاةَ لِجَارِ المَسجِدِ» که دلالت بر مصلحت نداشتن نماز همسایهٔ مسجد می‌کند، و «الصَّلوةُ وَاجِبَةٌ» که دلالت بر مصلحت داشتن نماز می‌کند، بین حاکم و محکوم تعارض و تنافی نیست، و ازاین‌رو وجهی برای تقدیم حاکم بر محکوم وجود ندارد.

خلاصهٔ دو اشکال این است که اگر مدار، دلالت مطابقی باشد، یعنی حاکم بالمطابقه به حیثیتی تعرض داشته باشد که محکوم به آن تعرض بالمطابقه ندارد، این مطلب که حاکم مقدم می‌شود درست است؛ اما اشکال اینجا است که نسبت به مدلول مطابقی تعارضی

۱. خمینی، **الاستصحاب**، ص۲۳۴.

محقق نیست و بنابراین تقدم یک دلیل بر دلیل دیگر مطرح نمی‌شود. اما اگر مدار، اعم از مدلول مطابقی و التزامی باشد، هیچ‌یک از مثال‌ها از این سنخ نیست که حاکم متعرض جهتی است که محکوم به آن متعرض نیست. بر این اساس، تقدیم یک دلیل بر دلیل دیگر وجهی ندارد و در تعارض هر دو یکسان هستند.

۶. جلوگیری حاکم از شکل‌گیری ظهور محکوم (نظریهٔ محقق شبیری زنجانی)

به باور آقای سید محمد جواد شبیری زنجانی، در سه مورد نظارت وجود دارد که عبارتند از:

۱. دلیل نخست، ناظر به حکم مستفاد از دلیل دوم است. در این صورت به تبع نظارت بر حکم، نظارت بر دلالتِ دلیل هم شکل می‌گیرد. در این قسم برای تقدیم حاکم، در صورتی که ظهورش نسبت به محکوم ضعیف‌تر است، وجهی وجود ندارد. به‌عنوانِ مثال در «لَا صَلَوةَ لِجَارِ المَسجِدِ الّا في المَسجِدِ» باید اظهر و ظاهر را سنجید؛ و بررسی نمود که ظهور اطلاقی «الصَّلوةُ وَاجِبَةٌ» در صحت صلاة در این مورد قوی‌تر است یا ظهور دلیل «لَا صَلَوةَ لِجَارِ المَسجِدِ الّا في المَسجِدِ»، در نفی صحت؟ البته چون سیرهٔ متشرعه در خارج، قائم برخواندن نماز در خانه و عدم اعادهٔ نماز است، کشف می‌شود که در این مثال، مفاد دلیل حاکم «الّا في المَسجِدِ»، نه نفی صحت، بلکه نفی کمال است و به همین جهت در دلیل «لَا صَلَوةَ لِجَارِ المَسجِدِ الّا في المَسجِدِ» تصرف می‌شود. به بیان دیگر، اطلاق «الصَّلوةُ وَاجِبَةٌ» بر تصرف در «لَا صَلَوةَ لِجَارِ المَسجِدِ الّا في المَسجِدِ» قرینه می‌شود. در این مثال، دلیل حاکم به‌صورتِ مستقیم نظر به واقع دارد؛ نه به دلیل دیگر. یعنی در ابتدا «لَا صَلَوةَ لِجَارِ المَسجِدِ الّا في المَسجِدِ» ظهور در تقیید ادلهٔ اولیه ندارد؛ بلکه می‌خواهد به‌طور مستقیم حکمی را بیان کند.

۲. دلیل دوم به صراحت ناظر به دلیل نخست و در مقام تفسیر آن است، اما روشن نیست که این تفسیر مطابق با ظاهر دلیل دوم است یا مخالف؟ بلکه ظهور در مخالفت با ظاهر دلیل دوم دارد و این احتمال هم وجود دارد که مطابق با معنای ظاهری دلیل نخست باشد. به‌عنوانِ مثال، در دلیل منظور این‌گونه آمده «أکرِم زیداً» و ظهور دارد که مراد از زید، زید بن عمرو است؛ اما این احتمال هم وجود دارد که مراد زید بن بکر باشد. سپس دلیل ناظر

بیان می‌کند که مراد از زید در دلیل نخست، این مرد است. در اینجا اشاره ظهور در زید بن بکر دارد؛ اما این احتمال نیز وجود دارد که معنای ظاهری اشاره، تفسیر به خلاف ظاهر است و معنای خلاف ظاهر اشاره، معنای مطابق ظاهر است.

در این صورت نیز وجهی ندارد که با فرض اقوی بودن ظهور دلیل نخست (محکوم) از ظهور اشاره در دلیل دوم (حاکم)، دلیل دوم را بر دلیل نخست مقدم بداریم؛ بلکه به قرینهٔ اقوی بودن ظهور دلیل نخست، باید از ظهور دلیل دوم دست برداشته و گفت که دلیل دوم تفسیر موافق به ظاهر می‌کند.

۳. دلیل ناظر و مفسر، بر دلیل منظور نظارت دارد و به‌صورتِ مستقل، ظهور در ارادهٔ خلاف ظاهر دلیل منظور دارد.

در این صورت اگرچه ظهور دلیل حاکم از ظهور ذاتی دلیل محکوم ضعیف‌تر است، اما مانع شکل‌گیری ظهور (یا به تعبیری رساتر، کاشفیت) محکوم خواهد بود؛ علت این امر آن است که در دلیل محکوم، تطابق مراد با ظاهر و حالات متعارف، متوقف بر نبود قرینهٔ دال بر ارادهٔ حالت نادر است. اما اگر اماره‌ای بر ارادهٔ حالت نادر قائم شد و دلالت بر نبود تطابق مراد با موارد متعارف داشت، به‌صورتِ طبیعی این اماره، مانع از شکل‌گیریِ ظهور محکوم در حالات متعارف می‌شود و کاشفیت آن را از بین می‌برد. البته ممکن است بین ظهور و کاشفیت، تفصیل داده شود و دلیل حاکم، صرفاً کاشفیت دلیل محکوم را از بین ببرد، اما این ادعا نیازمند تفسیری از هویت ظهور است که مقوم آن کاشفیت از مراد جدی نباشد.

بنابراین با آمدن دلیل مفسّر (که ظهوری مستقل در ارادهٔ خلاف ظاهر دلیل محکوم دارد)، کاشفیت دلیل محکوم به فعلیت نمی‌رسد و در واقع ظهور دلیل حاکم به نحوی ورود نسبت به ظهور در دلیل محکوم دارد. ورود، در مراحل مختلفی تصویر می‌شود؛ گاه در رابطهٔ دو حکم با یکدیگر، یک حکم موضوع حکم دیگر را به اقسام پنج‌گانه‌ای که شهید صدر باور دارد، بر می‌دارد. گاه یک دلیل، ظهور دلیل دیگر را از بین می‌برد؛ مثلاً بر این اساس که در انعقاد اطلاق، نبود قرینهٔ منفصله نیز شرط است، با آمدن دلیل منفصل مخالف، اطلاق دیگری شکل نمی‌گیرد، یا بنا بر مبنای همهٔ دلیل متصل، مانع انعقاد اطلاق می‌شود.

باید توجه داشت که رابطهٔ بین دلیل حاکم و محکوم، حکومت است، اما رابطهٔ بین دلیل حاکم، نسبت به کاشفیت دلیل محکوم، ورود است. این مطلب شبیه به بحث شهید صدر دربارهٔ عام و خاص است؛ بر این اساس خاص نسبت به عام، قرینه است؛ ولی خاص نسبت به دلیل حجیت عام، ورود دارد؛ چون در موضوع دلیل حجیت عام، نبودنِ خاص اخذ شده و با آمدن خاص، حجیت عام موضوعیت ندارد. ازاین‌رو وجه تقدیم دلیل حاکم بر دلیل محکوم، آن است که دلیل حاکم، موضوع حجیت دلیل محکوم را از بین می‌برد؛ چراکه وجه حجیت و اعتبار محکوم، کاشفیت آن است و با آمدن حاکم، کاشفیت از بین رفته و به تبع، حجت نیز نخواهد بود.

این قسم از نظارت، تنها صورتی است که بدون ملاحظهٔ اظهر و ظاهر، حاکم بر محکوم مقدم می‌شود. اما در دو قسم دیگر وجهی ندارد که با فرض اقوائیت ظهور یک دلیل، ظهور ضعیف دلیل دیگر مقدم شود. به‌عنوانِ مثال به نظر می‌رسد دلیل «لَا شَکَّ لِکَثِیرِ الشَّکِّ» می‌خواهد این توهم را برطرف سازد که کثیر الشک نیز احکام شک را دارد. این توهم از اطلاق دلیل «إذَا شَکَکتَ فَابنِ عَلی الأکثَرِ» ناشی شده است؛ بنابراین «لَا شَکَّ لِکَثِیرِ الشَّکِّ» بیانگر آن است که «هَذا الإطلَاق لَیسَ بِمُرادٍ»؛ یعنی در دلیل محکوم، خلاف ظاهر اراده شده است.

تأثیر مبانی سه‌گانهٔ حجیت ظواهر، در تقدیم حاکم

ممکن است گفته شود ظهور، حتی اگر کاشف هم نباشد، حجت است. با این توضیح که کشف نوعی، برای حجت بودن کافی است و لازم نیست کشف فعلی داشته باشد. درست است که دلیل محکوم به جهت آمدن دلیل حاکم کشف فعلی ندارد، اما به‌طور کلی در نوع موارد (که حاکم وجود ندارد) دلیل محکوم کاشفیت نوعی دارد و همین برای حجیت این ظهور کافی است.

در پاسخ باید گفت: درحجیت ظواهر، سه مبنا وجود دارد که باید تأثیر هر یک را ارزیابی نمود:

مبنای نخست: ظهور اطمینانی حجت است. این مبنا، مبنای آقای سید موسی شبیری است که بر اساس آن روشن است که این اشکال وارد نیست؛ زیرا در حجیت ظواهر باید

در شخصِ مورد، اطمینان باشد و اطمینان در نوعِ موارد، برای اثبات حجیت ظواهر به‌طور کلی کفایت نمی‌کند.[1]

مبنای دوم: حجیت ظن در دلالت الفاظ، از باب انسداد صغیر است که بنا بر این مبنا نیز، چون ملاک حصول ظن در شخصِ مورد است، اشکال محل بحث جایی ندارد؛ زیرا با توجه به وجود حاکم، دیگر محکوم ظن‌آور نخواهد بود.[2]

مبنای سوم: مدار حجیت، کاشفیت نوعیهٔ ظواهر است که این مبنای مشهور است. این اشکال تنها با در نظر گرفتن مبنای مشهور مطرح می‌شود، اما باز هم قابل دفع است؛ به این بیان که گاهی در کاشفیت نوعی، دایره‌ای وسیع در نظر گرفته می‌شود؛ مانند اینکه گاهی کاشفیت نسبت به کل احادیث و یا کاشفیت نسبت به کل ظواهر، مدار حجیت است و گاهی کاشفیت در صنف خاص ملاک است؛ مانند کاشفیت نسبت به احادیثی که تفسیر برای آنها بیان شده است. در نوع چنین مواردی مراد واقعی بر اساس مفسِّر است و ظاهر مفسَّر دیگر مراد نیست؛ یعنی از بررسی مواردی که انسان‌ها تفسیر کرده‌اند روشن می‌شود که مراد استعمالی دلیل مفسَّر، غالباً طبق دلیل مفسِّر است.

این بررسی و نتیجهٔ آن، باعث شده است که ظهور دلیل مفسِّر نسبت به مراد استعمالی دلیل مفسَّر کاشفیت نوعیه پیدا کند و دیگر ظهور دلیل مفسَّر، کاشفیت نوعیه نداشته باشد. البته ممکن است که در موردی هم دلیل مفسَّر کاشفیت داشته باشد ولی نادر است.

به‌عنوانِ مثال وقتی یک نفر می‌گوید: حرف دیروز من شوخی بود؛ پرسش این است که چگونه روشن است که در سخن الانش جدی است؟! و شاید در همین سخن نیز شوخی کرده باشد. چرا گفته می‌شود که در دلیل پیشین حتماً شوخی کرده است؟ و چرا گفته نمی‌شود که در دلیل دوم شوخی کرده است؟ پاسخ این است که به‌طور معمول کسی که می‌گوید من شوخی کردم، در سخن پیشین شوخی کرده است؛ نه در همین سخنی که می‌گوید. اما گاهی اوقات ممکن است در همین سخن دوم شوخی کند؛ ولی خلاف اصل در ناظر، کمتر از منظور الیه رخ می‌دهد و خلاف آن نادر است.

---

۱. شبیری زنجانی، **دروس في علم الأصول**، ج۴، ص۱۱۴.
۲. همان.

با توجه به توضیحات فوق، در تفاوت مبانی سه‌گانهٔ حجیت ظواهر، در تقدیم حاکم باید گفت: بر اساس مبنای مشهور، دلیل حاکم بر دلیل محکوم مقدم است؛ البته (در دایره‌ای که گفته شد)، حتی اگر ظن شخصی بر طبق دلیل حاکم شکل نگیرد. اما طبق مبنای مختار، دلیل حاکم مقدم است؛ در صورتی که ظن شخصی بر اساس حاکم شکل گیرد.

در مواردی که خصوصیات مورد به گونه‌ای است که ظن بر اساس محکوم شکل می‌گیرد، طبق مبنای مشهور باز هم حاکم مقدم است؛ اما طبق مبنای مختار، محکوم مقدم است.

بر اساس مبنای محقق شبیری باید دید که اطمینان بر اساس کدام دلیل است؟ هر کدام از حاکم یا محکوم مورد اطمینان باشد همان مقدم است و اگر اطمینان نبود هر دو تساقط می‌کنند و هیچ‌کدام حجت نیستند.

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

معیارهای گوناگونی در تقدیم حاکم ضعیف بر محکوم قوی بیان شده است. بازگشت به ورود، از بین رفتن ظهور محکوم، قرینیت شخصی دلیل حاکم، توقف کشف مراد بر دلیل حاکم و توجه حاکم به جهت مسکوت در دلیل محکوم، معیارهای پنج‌گانه‌ای است که از سوی اندیشمندان اصولی ارائه شده است. ارزیابی این معیارها حاکی از آن است که همگی در اثبات تقدیم دلیل حاکم ضعیف بر محکوم قوی ناکارآمدند. ازاین‌رو اگر دلیل حاکم اظهر از محکوم باشد، بی‌شک بر آن مقدم می‌شود. اما در مواردی که دلیل حاکم و ناظر، ظهور ضعیف‌تری نسبت به محکوم دارد، وجهی برای تقدیم حاکم بر محکوم وجود ندارد. آری، در صورتی که حاکم، ناظر به خلاف ظاهر محکوم باشد، دلیل حاکم مقدم می‌شود؛ زیرا تطابق مراد محکوم ظاهر، متوقف بر نبود قرینهٔ دال بر ارادهٔ حالت نادر است. اما اگر اماره و دلیلی بر اراده نمودن حالت نادر و خلاف ظاهر بود و دلالت بر عدم تطابق مراد با موارد متعارف داشت، این اماره مانع از شکل‌گیری ظهور محکوم نسبت به حالت متعارف می‌شود و کاشفیت آن را از بین می‌برد.

منابع و مآخذ

۱. * قرآن کریم.

۲. انصاری، مرتضی بن محمدامین، **فرائدالأصول**، قم: مجمع الفكر الاسلامي، چ۹، ۱۴۲۸ق.
۳. آخوند خراسانی، محمد کاظم بن حسین، **درر الفوائد في الحاشية على الفرائد**، قم: مؤسسة الطبع و النشر التابعة لوزارة الثقافة و الإرشاد الإسلامي، چ۱، ۱۴۱۰ق.
۴. _____، **كفاية الأصول**، قم: موسسة آل البيت علیهم‌السلام، چ۱، ۱۴۰۹ق.
۵. حائری یزدی، عبدالکریم، **درر الفوائد** (طبع جديد)، قم: مؤسسة النشر الإسلامي، چ۶، ۱۴۱۸ق.
۶. حلی، حسن بن سلیمان بن محمد، **مختصر البصائر**، قم: مؤسسة النشر الإسلامي، چ۱، ۱۴۲۱ق.
۷. خمینی، روح الله، **الاستصحاب**، تهران: مؤسسهٔ تنظیم و نشر آثار امام خمینی، چ۱، ۱۳۸۱ش.
۸. _____، **محاضرات في الأصول**، تهران: مؤسسهٔ تنظیم و نشر آثار امام خمینی، چ۱، ۱۴۳۰ق.
۹. روحانی، محمد، **منتقى الأصول**، قم: دفتر آیت الله محمد حسینی روحانی، چ۱، ۱۴۱۳ق.
۱۰. شبیری زنجانی، محمد جواد، **دروس في علم الأصول**، قم: مرکز فقهی امام محمد باقر علیه‌السلام، چ۱، ۱۴۳۱ق.
۱۱. شیرازی، محمد حسن بن محمود، **تقريرات آية الله المجدد الشيرازي**، قم: مؤسسة آل البيت علیهم‌السلام لإحياء التراث، چ۱، ۱۴۰۹ق.
۱۲. صدر، محمد باقر، **بحوث في علم الأصول**، قم: مؤسسهٔ دائرة المعارف فقه اسلامی بر مذهب اهل بیت علیهم‌السلام، چ۳، ۱۴۱۷ق.
۱۳. _____، **مباحث الأصول**، قم: مطبعة مركز النشر- مكتب الإعلام الإسلامي، چ۱، ۱۴۰۸ق.
۱۴. نایینی، محمد حسین، **أجود التقريرات**، قم: مطبعة العرفان، چ۱، ۱۳۵۲ش.
۱۵. _____، **فوائد الأصول**، قم: دفتر انتشارات اسلامی، چ۱، ۱۳۷۶ش.

پژوهش‌نامه اصول فقه اسلامی

سالنامهٔ علمی ـ تخصصی
سال هشتم، شمارهٔ ۸، سال ۱۴۰۴

تطور مسلک «تعهد» در وضع و ارزیابی آن[۱]

احسان کرمانشاهی[۲]، علی دلیر[۳]

چکیده

واکاوی ماهیت «وضع» و رمزگشایی از چگونگی پیوند میان لفظ و معنا، از مباحث بنیادین و دیریاب در اصول فقه است. در میان مسالک گوناگون، «نظریهٔ تعهد» که حقیقت وضع را نه اعتباری و قراردادی محض، بلکه «فعلِ نفسانی» و «التزامِ متکلم» می‌داند، جایگاهی ممتاز دارد. این پژوهش با روش تحلیلی-انتقادی، سیر تطور این نظریه را در منظومهٔ فکری سه شخصیت محوری، ملاعلی نهاوندی، شیخ عبدالکریم حائری و آیت‌الله خویی مورد کاوش قرار می‌دهد و می‌کوشد تا نشان دهد چگونگی مسلک تعهد از نگاه «تحلیلی-طولی» ملاعلی نهاوندی که تعهد را ریشهٔ تکوینی و بسترِ سایر اعتبارات می‌دانست به رویکرد «کارکردگرایانه و بدیهی‌انگاشتهٔ» محقق خویی به عنوان جایگزینِ سایر مسالک، تحول یافته است. در این مسیر، تقریرهای گوناگون از

۱. تاریخ دریافت مقاله: ۱۴۰۴/۱۲/۱
تاریخ تأیید مقاله: ۱۴۰۵/۷/۸
۲. پژوهشگر و استاد سطوح عالی حوزه علمیه قم.
kermanshahi58@gmail.com
۳. طلبه درس خارج حوزه علمیه قم.
dalir.ali.1999@gmail.com

«متعلق تعهد» (ذات معنا یا ارادهٔ تفهیم) و چالش‌های هستی‌شناختیِ «علقهٔ وضعیه» بررسی شده و نقدهای بزرگانی چون محقق اصفهانی، آیت‌الله گلپایگانی و آیات عظام روحانی، سیستانی و شاهرودی به بوتهٔ نقد و پاسخ سپرده شده است. رهیافت نهایی پژوهش، حکایت از آن دارد که نظریهٔ تعهد با انحصار دلالت وضعی در «دلالت تصدیقی» و بازگرداندن هویت وضع به «ارادهٔ تفهیم»، اگرچه چالش امتناع جعل در اعتباریات را مرتفع می‌سازد، اما با فروکاستن ماهیت وضع به پدیده‌ای روان‌شناختی، مرزهای ظریف میان وضع و اراده را دستخوش دگرگونی می کند.
واژگان کلیدی: وضع، نظریه تعهد، دلالت تصدیقی، اراده تفهیم، ملاعلی نهاوندی، شیخ عبدالکریم حائری، آیت‌الله خویی.

مقدمه

انتقال مقاصد و مکنونات قلبی به هم‌نوعان، از بایسته‌های اجتناب‌ناپذیر حیات اجتماعی است. برای دستیابی به این مهم، ابزارهای گوناگونی متصور است که در این میان، بهره‌گیری از «الفاظ»، سریع‌ترین، آسان‌ترین و پرکاربردترین شیوه به شمار می‌آید. بدین‌سان، هرگاه انسان اراده کند معنایی را از نهان‌خانهٔ ذهن خویش به دیگری منتقل سازد، به استخدام الفاظ روی می‌آورد؛ این انتقال، مرهون پیوند و علقه‌ای است که میان لفظ و معنا استوار گشته است.

نقش بنیادین تکلم و الفاظ در فرآیند انتقال معنی است که پرسش‌های مهمی را پیرامون چیستی آن برانگیخته است؛ نظیر این‌که چه عاملی پیوند میان لفظ و معنا را پدید می‌آورد؟ آیا انسان این پیوند را به‌وجود می‌آورد یا ریشه در امری غیرانسانی دارد؟ و آیا «وضع» همان سبب و علتی است که رابطه را ایجاد می‌کند، یا نتیجه‌ای است که از آن حاصل می‌شود؟

اگرچه پدیدهٔ تکلم به‌عنوان یکی از افعال و اعتبارات فراگیر بشری، در فلسفه قابل واکاوی است و شناخت چیستی آن پرتوی بر شناخت حقیقت انسان می‌افکند، اما در علم اصول فقه، ازآن‌رو که منابع استنباط احکام پیوندی وثیق با الفاظ دارند، بحث از ماهیت وضع ضروری می‌نماید تا تأثیر هر مبنایی که در حقیقت وضع اتخاذ می‌شود، در فرآیند استنباط نیز ملاحظه شود.

علت نیاز به بحث از وضع، ارتباط بسیاری از ادلهٔ اربعه به باب الفاظ است. بنابراین، چاره‌ای جز آگاهی از بعضی قوانین و قواعد وضع نیست.[1]

در میان مسالک گوناگون در وضع، «نظریهٔ تعهد» جایگاهی بسزا در تبیین حقیقت وضع دارد. بر پایهٔ این مسلک، ارتباط بین لفظ و معنای حقیقی آن، یک پدیدهٔ روانی و نفسانی ـ نظیر التزام و اراده ـ در پدیدآورندهٔ زبان یا کاربر آن است؛ این امر باعث انتقال ذهن از لفظ به معنا می‌شود. این نظریه یا مسلک دارای تفاسیر مختلفی است. این نوشته بر آن است تا ضمن تبارشناسی تاریخی این نظریه و بیان ویژگی‌های آن، تحلیل‌های مختلف پیرامون آن را به بوتهٔ نقد و بررسی سپارد.

کلیدواژهٔ کانونی در نظریهٔ تعهد، «اراده» است. بدین معنا که استعمال الفاظ، معلول ارادهٔ انسان برای تفهیم معانی است؛ آدمی متعهد می‌گردد که هرگاه ارادهٔ تفهیم معنای خاصی را داشت، از لفظ ویژه‌ای که برای آن معنا وضع شده است، بهره جوید. هاشمی شاهرودی در تبیین این دیدگاه می‌نویسد:

این مسلک، منشأ دلالت وضع را تعهدی می‌داند که اهل یک لغت به آن متعهد و پایبند می‌شوند که متکلم لفظ را به کار نمی‌گیرد مگر برای قصد معنای معینی و بر اساس این قضیهٔ تعهدیه، آن لفظ بر آن معنا دلالت می‌کند. مانند بسیاری از تعهدات عرفی دیگر؛ مثلا در مدرسه متعهد می‌شوند که زنگ مدرسه را برای ابتدا و انتهای ساعت درس قرار بدهند.[2]

نگاشته‌های پیشین در باب نظریهٔ تعهد، از جامعیت کافی برخوردار نیست و عمدتا به آرای

۱. مکارم شیرازی، **أنوار الأصول**، ص۴۷.
۲. هاشمی شاهرودی، **درسنامهٔ اصول فقه**، ص۱۰۰.

دو شخصیت (ملاعلی نهاوندی و شهید صدر)[1] محدود مانده‌اند. پژوهش حاضر می‌کوشد با تکیه بر سیر تاریخی، ابعاد گوناگون این نظریه را در منظومهٔ فکری صاحب‌نظران واکاوی کند. تطورات تاریخی مسلک تعهد را می‌توان در اندیشهٔ سه شخصیت محوری پی‌جویی کرد: ملاعلی نهاوندی، شیخ عبدالکریم حائری و آیت‌الله خویی.

۱. ملاعلی نهاوندی؛ از چیستی اراده تا تکوین تعهد

محقق نهاوندی (متوفای ۱۳۲۲ هـ‌ق) نخستین کسی است که به نظریهٔ تعهد به‌نحو تفصیلی پرداخته است. وی در کتاب تشریح الاصول، مباحث خود را از تحلیل «اراده» آغاز می‌کند؛ زیرا تفسیر وی از اراده، نقشی کلیدی در آراء او ایفا می‌کند. از منظر ایشان، اراده حقیقتی جز «علم» ندارد و به «علم به نفع» تعریف می‌شود؛ با این قید که در اراده، حرکت و اشتغال به مقدمات حصول مراد نیز نهفته است. تنها در این صورت است که عنوان اراده صادق خواهد بود و از همین روست که افعال ممتنع، متعلق اراده انسان قرار نمی‌گیرند. عبارت ایشان چنین است:

> اعتقاد به سودمندی فعل که داعی بـه مقدمـهٔ آن اسـت، اراده نامیـده می‌شود. پس اراده صفتی است که در محل خودش شکل می‌گیرد و همان علم پس از اشتغال به فعل مراد است.[2]

چنانچه علم به نفع به مرحلهٔ فعلیت نرسد، آن را «ارادهٔ شأنی» می‌نامند. حال اگر تحقق فعل مراد، منوط به ابراز و بیان باشد و جهل طرف مقابل، مانعی در برابر فعلیت اراده محسوب شود، شخص مرید با «بیان»، این مانع را مرتفع می‌سازد. اراده‌ای که فعلیت آن در گروی چنین بیانی باشد، «تعهد» نام می‌گیرد.

---

۱. برای مثال ر.ک: امینی، «ملاعلی نهاوندی و نظریه تعهد در وضع»، پژوهش‌های اصولی، ش۲و۳؛ جعفرزاده بهاءآبادی، «نگاهی به نظریهٔ تعهد در حقیقت وضع و نقد آن از منظر شهید صدر»، **اولین کنفرانس بین‌المللی حقوق، علوم سیاسی، سیاست اسلامی و فقه اسلامی**.

۲. ملاعلی نهاوندی، **تشریح الأصول**، ص۴.

بدین‌سان، ملاعلی نهاوندی «بیان» و «ابراز به غیر» را مقوّم شکل‌گیری تعهد می‌داند و فعلی را متعلق تعهد می‌داند که در بستر ارتباط با غیر شکل گیرد. وی معادل فارسی تعهد را واژهٔ «قراردادن» برمی‌شمارد. یعنی اگر علم به نفع چیزی حاصل شد و یکی از مقدمات به‌دست آوردن آن چیز اطلاع دادن به دیگران بود، زمانی که اطلاع به دیگران شکل گرفت، فعل مذکور از این حیث تعهد نام می‌گیرد.

برای تقریب به ذهن، فرزندی را تصور کنید که با رفتار خود موجب آزردگی پدر گشته و اکنون قصد جلب رضایت او را دارد. در گام نخست، او «علم به نفع» رضایت پدر دارد (ارادهٔ شأنی). اما این رضایت حاصل نمی‌شود مگر آنکه پدر را از تغییر رویهٔ خود آگاه سازد؛ لذا نزد پدر متعهد می‌شود که رفتار خویش را اصلاح کند. این اعلام، همان فعلیت یافتن اراده یا «تعهد» است.

در تعهد و طلب اموری معتبر است؛ اول: ارادهٔ شأنیه در شرف بیان، دوم: بیان، سوم: بیان از جهتی صادر شود که مقدمهٔ حصول مراد، غرض و رسیدن به غرض است. این بیان، فعلیت شأنیت گذشته است.[1] زمانی که فعلیت اراده به بیان اراده و اعلام به غیر محقق شود؛ در این صورت اعلام از مقدمات حصول مراد و غرض است. بیان اراده از آن جهت که بیان است و موجب فعلیت است تعهد نامیده می‌شود... تعهد همان التزام اختیاری است که فعلیتش به بیان و اعلام است و در فارسی به آن (قرار دادن) می‌گویند. بنابراین بیان نمودن برای صدق تعهد مدخلیت دارد.[2]

الف. اثبات نظریهٔ تعهد در دو مقام

محقق نهاوندی برای استواری نظریهٔ تعهد، بحث را در دو مقام پی می‌گیرد:

مقام اول (ثبوتی): اثبات اینکه تنها نظریهٔ تعهد قادر به تأمین غرض اصلی از وضع است؛ چراکه این نظریه، تلازمی انفکاک‌ناپذیر میان لفظ و ارادهٔ تفهیم معنا ایجاد می‌کند.

مقام دوم (سلبی): اثبات امتناعِ تعریف وضع به ماهیتی غیر از تعهد.

---

۱. همان، ص۲۳.

۲. همان، ص۲۲.

توضیح مقام سلبی نیازمند مقدماتی است: حقایق در عالم خارج بر دو گونه‌اند: «حقایق اولیه» که مابازاء عینی دارند (مانند زید و بکر) و «عناوین ثانویه» که از اضافه به حقایق اولیه انتزاع می‌شوند (مانند اُبوّت و بُنوّت). اینکه لفظی برای معنایی وضع می‌شود و یا در معنایی استعمال می‌شود دلیل بر این نیست که وضع از حقایق اولیه است. از سوی دیگر، افعال انسان نیز به بی‌واسطه (مانند بلند کردن وزنه) و باواسطه (مانند سوزاندن زمانی که انسان چیزی را در آتش می‌اندازد. در این مثال، فعل اصلی و بی‌واسطه انداختن است، اما نتیجهٔ فعل که سوزاندن است نیز به انسان اسناد داده می‌شود) تقسیم می‌شود. ایشان با این توجه می‌نویسد:

> قدرت به امور انتزاعیه و عناوین ثانویه و همچنین افعال تبعی تعلق نمی‌گیرد، مگر پس از قدرت بر امور اصیله و افعال اصلی.[1]

قاعدهٔ عقلی این است که قدرت و ارادهٔ انسان، ابتدا و بالذات به امور اولیه و افعال اصلی تعلق می‌گیرد و محال است بدون وساطت آن‌ها، متوجه امور انتزاعی و افعال تبعی گردد. طبق بیان ایشان، تعریف امور به دو صورت حدّی و رسمی امکان‌پذیر است. در تعریف حدّی حقایق امور و عناوین اولیه ملاحظه می‌شود و در تعریف رسمی، بدون تبیین اینکه میان حقایق اولیه چه نسبتی برقرار است، عناوین اضافی انتزاعی به‌کار می‌رود.[2]

بر این اساس، تعریف‌های دیگر از وضع (مانند «تنزیل اللفظ منزلة المعنی») به‌عنوان مقدمه‌ای برای تفهیم معناست، درحالی‌که این مقدمات مقدور نیستند؛ زیرا انسان بر افعال اولیه و اصلی خویش قادر است و محال است بدون وساطت افعال اولیه و به‌صرف اراده در اموری نظیر وجود لفظ یا معنی تصرف تکوینی کند. بنابراین، واضع نمی‌تواند با صرفِ اعتبار، در تکوین تصرف کند و ماهیت الفاظ را تغییر دهد؛ زیرا الفاظ در ذات خود تغییرناپذیرند. پس باید امری حقیقی -که همان اراده و اعتقاد است- در کار باشد و تنزیل مذکور تابع آن باشد.

---

۱. همان، ص۲۵.
۲. همان.

به جهت عدم امکان تغیّر ماهیات من حیث هی در وعائی کـه تقـرر دارند، محال بودن صدور این امور واضح است؛ چراکه ماهیات جـز همان ماهیات نیستند.[1]

اگر نیز متعلق تغییرات، افراد الفاظ پس از تحقق‌شان باشد، باز هم محال است؛ زیرا اگر واضع پیش از موجود شدن الفاظ قادر به اعمال چنان تغییراتی در الفاظ نباشد، پس از به‌وجود آمدن الفاظ نیز قادر نخواهد بود. اما اگر این تغییرات پس از وضع باشد، بدین‌صورت که هنگام وضع، اراده بر تغییر باشد و پس از وضع، به‌تدریج این تغییرات در رابطه با الفاظ رخ دهد، امکان‌پذیر است و دلیلی بر استحالهٔ آن در کار نیست. بر پایهٔ بیان ایشان، واضع ابتدا قادر به چنین تصرفاتی نیست، اما به‌تدریج و پس از تحقق واسطه که همان اراده است، «تنزیل اللفظ منزلة المعنی» محال نیست؛ زیرا اولا مراد از اراده تخلف نمی‌کند و ثانیا استحالهٔ تصرف در شیء زمانی است که واسطه مقدور نباشد، اما با تعهد و اراده که واسطهٔ مقدور است، تصرف نیز جایز است. به بیان دیگر، این تغییرات و تنزیلات، نه در ذات لفظ، بلکه در بستر «تعهد و اراده» (به‌عنوان واسطه‌ای مقدور) لحاظ می‌شوند و بدین‌سان، امتناع برطرف می‌گردد؛ زیرا اراده، فعلِ نفس و مقدور فاعل است. بنابراین، حقیقت وضع، تصرفی تکوینی برای ایجاد اتحاد میان لفظ و معنا نیست؛ بلکه تخصیص و تنزیلی است که در سایهٔ ارادهٔ متکلم و در عالم اعتبار شکل می‌گیرد.

تغییر و تبدل در امور اعتباری کـه مابـازائی در خـارج ندارنـد بـدون تصرف در آن‌ها و بدون حرکت محال است.[2]

نتیجه آنکه زمانی می‌توان از عناوین ثانویه سخن گفت که فعل اصلی تحقق یابد و فعل اصلی در وضع، ارادهٔ معنا و تفهیم آن است که غرض از وضع را نیز به‌طور کامل توضیح می‌دهد.

۱. همان، ص۲۷.
۲. همان، ص۲۸.

تمامی تخصیص و تقیید و تنزیل و تعیین از امور اضافی اعتباری انتزاعی هستند. تعلق اراده به آن‌ها تنها از راه تعلق به واسطه که منشأ انتزاع آن‌هاست ممکن است.[1] شکی نیست که غرض از وضع، جز تسهیل در تفهیم معانی به‌واسطهٔ الفاظ و اینکه لفظ به‌منزلهٔ معنا شود به‌شکلی که با شنیدن لفظ انتقال به معنا صورت بگیرد نیست... آنچه که بیان شد، برای بیان حقیقت وضع بود که چیزی جز تعهد واضع نسبت به غیر که سخن نگوید مگر با لفظ خاص برای تفهیم معنای خاص، نیست.[2]

دیگر تعاریف همچون تخصیص، تقیید و تنزیل، اموری انتزاعی هستند که تحقق آن‌ها منوط به تحققِ منشأ انتزاعشان (یعنی اراده و تعهد) است. لذا تعریفِ حدّی و حقیقی وضع، همان تعهد است و سایر تعاریف، تعاریف رسمی محسوب می‌شوند.

ب. ارزیابی

در مقام ارزیابی این دیدگاه، ابتدا بیان محقق اصفهانی در تبیین دقیق تعهد و پیراستن آن از برخی برداشت‌های ناصواب و نقد ایشان بر این تبیین ذکر می‌شود و پس از پاسخ‌گویی به اشکال محقق اصفهانی، ملاحظه‌ای انتقادی نسبت به کلام ملاعلی نهاوندی بیان می‌شود.

۱) محقق اصفهانی؛ تبیین دقیق تعهد و نقد آن

محقق اصفهانی تصریح می‌کند که مراد از «تعهد» در باب وضع، عینِ «ارادهٔ استعمالی» (ارادهٔ تفهیم معنا به‌واسطهٔ لفظ در لحظهٔ تکلم) نیست؛ زیرا اگر چنین باشد، محذور دور یا عدم معقولیت پیش می‌آید؛ زیرا ارادهٔ استعمالی، اراده‌ای جزئی و مقدّمی برای وصول به معناست و معقول نیست این اراده به لفظی تعلق گیرد که خودِ آن لفظ، جز به‌واسطهٔ همین اراده، صلاحیت دلالت ندارد. به بیان دیگر، باید پیش از ارادهٔ استعمال، رابطه‌ای میان لفظ و

۱. همان، ص۲۸.
۲. ملاعلی نهاوندی، **تشریح الأصول**، ص۲۵.

معنا برقرار باشد تا متکلم بتواند ارادهٔ استعمال کند. ازاین‌رو، نیاز به ارادهٔ کلی دیگری است که در مرتبهٔ سابق بر ارادهٔ استعمالی، ارتباط لفظ با معنا را فراهم نموده باشد.

> کسی که وضع را به تعهد معنا می‌کند ادعا نمی‌کند که تعهد، عین اراده‌ای است که مقوم تفهیم معناست؛ تا توهم شود که تعهد اراده‌ای مقدّمیِ توصلی است و در این صورت، معقول نخواهد بود به چیزی تعلق گیرد که جز به‌واسطهٔ همین اراده، مقدمهٔ تفهیم معنا نیست. بلکه مراد از تعهد، التزام و بنای کلی در مرحلهٔ استعمال، بر ذکر لفظ به هنگام ارادهٔ تفهیم معناست.[1]

بنابراین، حقیقت تعهد، یک «التزام کلی» و «بنای نفسانی پیشین» است. بدین معنا که واضع با خود قرار می‌گذارد هرگاه ارادهٔ تفهیم فلان معنا را دارد، فلان لفظ را به‌کار می‌برد. این التزام، مقدم بر ارادهٔ استعمالی است و هویت وضع را تشکیل می‌دهد.

با وجود تبیین فوق، محقق اصفهانی اصل نظریهٔ تعهد را به چالش می‌کشد. استدلال ایشان بر این پایه استوار است که ماهیت وضع، چیزی جز علامت‌بودن لفظ برای معنا نیست. همان‌گونه که نصب علائم راهنمایی (مانند تابلوهای مسافت) برای انتقال معنا کافی است و نیازمند تعهد نفسانی نیست، در دلالت الفاظ نیز، صرفِ قرار دادن لفظ به‌عنوان علامت برای معنا کفایت می‌کند و نیازی به التزام و تعهد برای شکل‌گیری وضع و تفهیم معنا نیست.

> از آنجا که یکی بودن حیثیت دلالت لفظ و حیثیت سایر دوالّ را متوجه شدی، می‌دانی که نیازی نیست تا حقیقت وضع را به تعهد به ذکر لفظ زمانی که ارادهٔ تفهیم معنا شده است، تعریف کرد.[2]

اما با استناد به مبانی ملاعلی نهاوندی، می‌توان گفت که عنصر «تعهد» حتی در دلالت‌های اعتباری و وضع علائم (مانند تابلوها) نیز حضوری بنیادین دارد. آنچه موجب می‌شود بیننده از دیدن یک علامت به موقعیت خاصی پی ببرد، علم او به تعهدِ نظام

---

۱. اصفهانی، **نهایة الدرایة**، ص۴۸.
۲. همان.

اجتماعی یا واضع آن علائم به جعل این علامت خاص برای این موقعیت خاص است. بنابراین، تعهد نفسانی و بنای عقلایی، روح حاکم بر تمامی دلالت‌های وضعی است؛ هرچند این حقیقت جز با تحلیل دقیق عقلی رخ ننماید. به‌عبارتی، مصداق تعهد موجود در نفس موجب انتقال از لفظ به معنی می‌شود، اگرچه علم به این امر بالفعل نباشد و مفهوم آن یافته نشود. بنابراین، مفاد این نظریه آن نیست که مفهوم اراده و تعهد در دلالت الفاظ یا علامت‌های دیگر فهمیده می‌شود.

۲) خلط میان اعتباریات و حقایق تکوینی

تأمل در سخن محقق نهاوندی، نکته‌ای انتقادی را پیش می‌کشد و آن عدم تفکیک دقیق میان اعتباریات و حقایق خارجی است. ایشان در بخشی از کلام، تعهد را از مقولهٔ «جعلیات» می‌شمارد، یعنی آن‌ها را امور اعتباری می‌داند:

> تغییر شیء از یک حالتی به حالت دیگر بدون تصرف تکوینی محال است و متعلق قدرت قرار نمی‌گیرد و احدی قائل نیست که وضع، از تکوینیات است؛ بلکه از مقولهٔ جعلیات می‌باشد مانند تعهد و التزام.[1]

اما این ادعا با مبنای دیگر ایشان که تعهد را اراده و اراده را همان علم و اعتقاد می‌داند، سازگار نیست؛ زیرا سنخ علم و اراده از امور تکوینی و حقیقی‌اند نه امور جعلی و اعتباری. عدم مرزبندی شفاف میان اعتباریات و حقایق، ارائهٔ تعریفی دقیق از ماهیت وضع را دشوار می‌سازد. اگر بنا باشد هر فعل انسانی را صرفا به ریشهٔ آن (اراده) ارجاع دهیم، هویت استقلالی افعال (مانند وضع) نادیده انگاشته می‌شود و تمایز میان افعال گوناگون از میان می‌رود.

۲. شیخ عبدالکریم حائری؛ امتناع جعل مستقیم و پناه به تعهد

مؤسس حائری، بحث را از ارتباط میان لفظ و معنی آغاز می‌کند. پرسش اساسی ایشان این

۱. همان، ص۲۷.

است: آیا ایجاد رابطهٔ مستقیم میان لفظ و معنا (بدون واسطه) ممکن است؟ یا اینکه این رابطه، معلول و نتیجهٔ فعل دیگری است؟

به باور ایشان، جعلِ رابطه و علقه میان دو امر بیگانه (لفظ و معنا) که هیچ سنخیت ذاتی با یکدیگر ندارند، عقلاً محال است. از آنجا که پیش از وضع، بین لفظ و معنا هیچ ارتباطی وجود ندارد، واضع نمی‌تواند میان دو موجود متباین پیوند ایجاد کند. بنابراین، ارتباط حاصل میان لفظ و معنا، باید نتیجهٔ قهری فعل دیگری باشد. آن فعلِ واسطه، التزام متکلم است به اینکه هرگاه معنایی را اراده کرد و نیز اراده کرد آن را به غیر بفهماند، فلان لفظ را به‌کار ببرد.

> جعل علاقه میان دو امری که هیچ علقه‌ای به یکدیگر ندارند معقول نیست. آنچه که معقول است، التزام واضع به این است که هرگاه معنایی را اراده و تعقل و خواست به دیگری بفهماند به لفظ خاص صحبت کند.[1]

بدین‌سان، وضع عبارت است از التزام متکلم به اینکه هرگاه ارادهٔ تفهیم معنایی را داشت، لفظ مخصوصی را به‌کار برد. زمانی که مخاطب به این التزام آگاه شود، منتقل به معنای لفظ می‌شود. بنابراین، ارتباط میان لفظ و معنا نتیجهٔ التزام مذکور است.

الف. اشکالات کلام شیخ و پاسخ آن‌ها در بیان آیت‌الله اراکی

آیت‌الله اراکی از شاگردان محقق حائری، در مقام دفع دخل مقدر، به اشکالات احتمالی بر نظریهٔ استاد پاسخ می‌دهد.

اشکال اول: ارادهٔ معنا، «اثر» و نتیجهٔ وضع است، نه خودِ وضع. همان‌طور که آثار نکاح پس از عقد مترتب می‌شود، ارادهٔ تفهیم نیز پس از استقرار وضع صورت می‌گیرد.

پاسخ آن است که اگر وضع صرفا جعلِ علقه میان لفظ و ذاتِ معنا باشد، شنیدن لفظ تنها موجب انتقال به معنا می‌شود، یعنی دلالت تصوری (مانند انتقال ذهن از صدای اصطکاک

۱. حائری یزدی، **درر الفوائد**، ص۳۵.

دو سنگ به برخورد آن‌ها). اما در وضع، غرض اصلی فراتر از خطور معناست؛ غرض، آگاهی از «مراد متکلم» و انتساب معنا به گوینده است، یعنی دلالت تصدیقی.

> ایجاد ارتباط میان لفظ و ذات معنا باعث می‌شود هر زمان شنونده لفظ را شنید به معنا منتقل شود، اما دلیلی وجود ندارد که بتوان معنا را به متکلم نسبت داد که غرض اصلی از وضع است.[1]

اشکال دوم: آیا نمی‌توان لفظ را برای «ذاتِ معنا به قید تصورِ متکلم» وضع کرد؟ در این صورت اراده، قیدِ موضوع‌له می‌شود، نه مقوّمِ فعلِ وضع.

پاسخ آن است که غرض اصلی از یک فعل، باید در ذات و حقیقتِ آن فعل ملحوظ باشد، نه اینکه به‌عنوان قیدی خارج از آن (مانند قصد قاصد) در نظر گرفته شود. ارادهٔ تفهیم، روحِ وضع است و تفکیک‌ناپذیر.[2]

ب. ارزیابی

در تحلیل کلام محقق حائری، دو نکته قابل تأمل است:

نخست آنکه ادعای امتناع جعل علقه میان دو امر بی‌ارتباط، در عالم «اعتباریات» پذیرفتنی نیست. عُقلا در امور اعتباری و قراردادی، به‌سهولت میان دو امری که تکوینا نامرتبطند، برای ترتب غرض خاصی پیوند برقرار می‌کنند. لذا ایجاد علقهٔ مستقیم میان لفظ و معنا برای تأمین غرض که انتقال معنا است، کاملا معقول و ممکن است.

نکتهٔ دوم این است که تحلیل وضع باید در «بستر اجتماع» صورت پذیرد. اگر وضع را پدیدهٔ فردی بدانیم، شاید حق با محقق حائری باشد؛ اما تکلم یک پدیدهٔ اجتماعی است. در ظرف اجتماع، استعمال لفظ همواره مقرون به ظهور حال و قرائن حالیه است که بر ارادهٔ تفهیم دلالت دارد. بنابراین، لازم نیست ارادهٔ تفهیم را در ماهیت و تعریفِ وضع بگنجانیم؛ بلکه استعمال لفظ که برای ذات معنا وضع شده است، در بستر محاوره، خودبه‌خود کاشف از ارادهٔ متکلم خواهد بود.

---

۱. همان، ص۲۴۳.
۲. همان، ص۲۴۴.

ج. رویکرد علّی در وضع در بیان آیت‌الله گلپایگانی

آیت‌الله گلپایگانی در مقام تبیین و تعمیق دیدگاه استاد خویش مبنی بر امتناع جعل مستقیمِ علقه، تحلیلی دقیق از سنخیت رابطهٔ لفظ و معنا ارائه می‌دهد. ایشان برای روشن شدن ماهیت این ارتباط، امور فرضی محض را که نه در خارج و نه در ذهن، بهره‌ای از واقعیت ندارند مانند «انیاب اغوال» از امور اعتباری چون ملکیت متمایز می‌داند. ملکیت و زوجیت صرفِ فرض نیستند که واقعیتی در خارج نداشته باشند، و این اعتبارِ واقعی است که آن‌ها را از مانند انیاب اغوال جدا می‌کند.

افزون بر آن، ایشان میان دو گونه از واقعیات نیز تمایز می‌نهد. دستهٔ نخست حقایقی که در عالم خارج تحقق دارند؛ مانند جواهر و اعراض. و دستهٔ دوم، واقعیاتی که خودشان در خارج تحققی ندارند؛ اما در نفس‌الامر تأصل دارند، و دارای منشأ انتزاع‌اند، نظیر ارتباط بین علت و معلول که موجودی متمایز از دیگر موجودات نیست، اما در نفس‌الامر تأصل دارد.

> مانند ملکیت و زوجیت، اگرچه کـه از امـور فرضـی صـرفی کـه در خارج و در ذهن هیچ واقعیتی ندارند، نیستند، مانند انیاب اغوال؛ اما از امور واقعی مانند جواهر و اعراض که تحققی در خارج دارنـد نیـز نیستند. همچنین از امور متأصل در نفس‌الامر که وجودی در خـارج ندارند مانند علت و معلول نیز نیستند.[1]

بر اساس این مقدمه، ایشان استدلال می‌کنند که رابطهٔ میان لفظ و معنا، از سنخ «اعتباریات» (مانند مالکیت) نیست که با صرفِ جعل و اعتبار ایجاد شود؛ بلکه از سنخ امور «نفس‌الامری» و شبیه به رابطهٔ علیت است. اموری که ریشه در واقعیت نفس‌الامری دارند، تن به «جعل» نمی‌دهند. جعلِ علیت محال است؛ علیت یا هست یا نیست. لذا رابطهٔ لفظ و معنا نیز قابل جعل و انشاء نیست.

۱. گلپایگانی، **افاضة العوائد**، ص۲۱.

> آیا ارتباط میان لفظ و معنا از امور اعتباری است کـه حقیقتـی نـدارد مگر بناء و اعتبار ... تا انسان جعل کند؟ یا از امور واقعی اسـت کـه تأصلی در نفس‌الامر دارد، مانند ملازمه بین علت و معلول ... شکی نیست که ارتباط دوم قابل جعل نیست ... ارتباط میان لفظ و معنـا از قبیل نوع دوم است نه از قبیل نوع اول.[1]

نکتهٔ کلیدی در نظریهٔ ایشان، تدقیق در طرفین این رابطه است. مراد از ارتباطی که دارای تأصل نفس‌الامری است، پیوند میان لفظ و «ذاتِ معنای خارجی» نیست؛ زیرا میان حروفِ ملفوظ و اشیاء خارجی (یا ذات معنا) هیچ پیوند حقیقی برقرار نیست و نام‌گذاری تغییری در ذات اشیاء ایجاد نمی‌کند. بلکه این پیوند استوار، میان «تکلم» و «ارادهٔ معنا» برقرار است. طبیعت انسان و ساختار وجودی او به‌گونه‌ای است که تکلمش کاشف از ارادهٔ معناست (مگر در موارد خاص). این یک واقعیت نفس‌الامری است که هر شنونده‌ای با شنیدن سخن، پی می‌برد که گوینده معنایی را اراده کرده است؛ حتی اگر زبان او را نداند.

> پنهان نیست کـه مـراد از ارتبـاط، ارتبـاط میـان لفـظ و ذات معنـای خارجی نیست، چراکه وضعیت ذات معنا پـس از وضـع ماننـد قبـل وضع است و ارتباطی بین لفظ زید و ذات زید در خـارج نیسـت ... ملازمهٔ مذکور بین لفظ و معنا ابتـدا غیرقابـل جعـل اسـت ... زیـرا ارتباط مذکور از ارتباط‌هایی نیست که واقعیتی نداشته باشد به همین دلیل است که عالم به وضع ممکن نیست پس از شنیدن لفظ منتقـل به ارادهٔ معنا نشود.[2]

حال که دانستیم این رابطه از سنخ واقعیات نفس‌الامری است و قابل جعل نیست، نقش واضع چیست؟ آیت‌الله گلپایگانی فرآیند وضع را در دو مرحله تصویر می‌کنند:
مرحلهٔ نخست (تعهد کلی و ذاتی): یک رابطهٔ علی و معلولیِ تکوینی و نفس‌الامری میان

۱. همان، صص۲۱-۲۲.
۲. همان، صص۲۲ و ۲۳.

«اصلِ تکلم» و «ارادهٔ تفهیم» وجود دارد. این بستر، قابل جعل نیست بلکه مفروض و موجود است.

مرحلهٔ دوم (تعهد جزئی): واضع بر بستر آن واقعیت کلی، دست به «تعیین مصداق» می‌زند. او متعهد می‌شود که این لفظ خاص را علت و نشانه برای این معنای خاص قرار دهد. بنابراین، کار واضع «ایجادِ علیت» نیست (که محال باشد)، بلکه «ایجادِ علت» است. این ایجاد تعهد جزئی، علت برای انتقال به‌معنای مشخص است.

> بله ممکن است چیزی را علت عقلی برای انتقال، زمانی کـه انتقـال صورت می‌گیرد قرار داد، به این صورت که واضع متعهد شود و بنا را بر ذکر لفظ بگذارد زمانی که معنا را اراده کرده است، این بناء علـت ارادهٔ معنا به هنگام ذکر لفظ است.[1]

۱) اشکالات وارد و پاسخ به آن‌ها

در ذیل این نظریه، اشکالاتی مطرح شده است که آیت‌الله گلپایگانی بدان‌ها پاسخ می‌دهد:

اشکال نخست: اگر رابطهٔ لفظ و معنا از سنخ علیت باشد، دلالت لفظی به «دلالت عقلی» تبدیل می‌شود و از دلالت وضعی خارج می‌گردد. ایشان در پاسخ بر این تأکید می‌کند که ملاک در نام‌گذاری دلالت، «منشأ» آن است. درست است که فرآیندِ انتقال ذهن همواره کار عقل است (حتی در دلالت طبعی)، اما چون منشأ این انتقال در اینجا، «تعهد و وضع» است، دلالت وضعی نامیده می‌شود. عقل حکم می‌کند که چون واضع متعهد شده، پس ارادهٔ معنا کرده است.[2]

اشکال دوم: رابطهٔ علیت مستلزم یقین است، درحالی‌که الفاظ غالبا مفید ظن هستند. اما به باور ایشان، یقین حاصل از آن رابطهٔ نفس‌الامری، مربوط به اصلِ «ارادهٔ معنا» توسط متکلم است. اما اینکه دقیقا «کدام معنا» با چه خصوصیاتی اراده شده، وابسته به مقدمات و قرائن حالیه است که معمولا مفید ظن هستند. نقص در مقدمات (احتمال شوخی، مجاز و...)

۱. همان، ص۲۳.
۲. همان، ص۲۲.

موجب تنزل از یقین به ظن می‌شود، نه نبودِ رابطهٔ وضعی.[1]

اشکال سوم: شبههٔ دور، شناخته‌شده‌ترین اشکال این نظریه است. اگر وضع تعهد است به اینکه برای معنای مخصوص از لفظ خاصی استفاده شود، در این صورت، ابتدا باید لفظ برای معنا وضع شده باشد و آنگاه معنا به‌واسطهٔ لفظ اراده شود. اما باید دقت نمود که با تفکیک میان دو تعهد، دور باطل می‌گردد. دلالت و انتقال ذهنی، معلول «تعهد جزئی» است و این تعهد جزئی، در بستر آن «تعهد کلی و اولیه» (ارتباط ذاتی تکلم و اراده) شکل می‌گیرد. در مرحلهٔ تعهدِ واضع، هنوز دلالتی شکل نگرفته که نیازمند علم به وضع باشد؛ بلکه خودِ این تعهد، علتِ پیدایش دلالت در مراحل بعد است.

> با قطع نظر از تعهد، التزام به‌وسیلهٔ ارادهٔ افهام از دلالت متأخر نمی‌شود، بلکه به‌واسطهٔ تعهد دلالت ایجاد می‌شود. تعهد برای کسی که عالم به آن است علت انتقال می‌باشد، در حقیقت فعل واضع ایجاد علت است نه ایجاد علیت تا محال باشد.[2]

۲) آیت‌الله ثقفی؛ گزارش عدول استاد

آیت‌الله ثقفی در تقریرات خویش، از تجدیدنظر حاج شیخ عبدالکریم حائری در باب «امتناع جعل» خبر می‌دهند. بر این اساس، محقق حائری اگرچه در ابتدا وضع را صرفا تعهد می‌دانستند، اما در نهایت به معقولیت «جعل ابتداییِ علقه» گرایش یافتند. دلیل این عدول، «سهولت مؤونه» در عالم اعتبار و امکان الزام متکلم به تبعیت از بنای عقلاست. در این رویکرد جدید، دلالت تصدیقی - یعنی رسیدن به غرض گوینده - از راه جریان سیرهٔ عقلایی در بستر اجتماع ثابت می‌گردد.

> آنچه استاد اختیار کرده بود که وضع عبارت است از التزام واضع نظر ابتدایی ایشان بود. گویا از این نظر عدول فرمودند و قائل شدند که جعل علقهٔ ابتدایی معقول است؛ چراکه خفیف‌المؤونه است. و

۱. همان، ص۲۲.
۲. همان، ص۲۳.

می‌توان متکلم را ملزم به بناء عقلا در وضع نمـود و بـه همـین بیـان دلالت تصدیقی نیز اثبات می‌شود.[1]

۳. آیت‌الله خویی و تبیین نظام‌مند نظریهٔ تعهد

ایشان در چهار اثر اصولی خویش، ابعاد این نظریه را کاویده‌اند که بررسی تطبیقی این آثار، زوایای پنهان اندیشهٔ ایشان را آشکار می‌سازد.

الف. اجود التقریرات؛ تعهد به ابراز معنا با لفظ خاص

این اثر علاوه بر تقریر درس محقق نائینی، مشتمل بر پاورقی‌های تحقیقی آیت‌الله خویی است. در این پاورقی‌ها حقیقت وضع به «التزام نفسانی» تعریف می‌شود. در این نگاه، متکلم متعهد می‌گردد که هرگاه قصد تفهیم معنایی را داشت، از لفظی مخصوص بهره گیرد. در اینجا، عامل پیوند میان لفظ و معنا، همان «التزام» است و رابطهٔ وضعی مستقیما میان لفظ و معنا برقرار می‌شود، نه لفظ و اراده.

> حقیقت وضع همان‌طور که وجدان نیز مؤید آن است، التزام نفسانی است به ابـراز معنـا زمـانی کـه قصـد مـتکلم تفهـیم معنـا بـه لفـظ مخصوص است.[2]

ب. دراسات؛ ارادهٔ تفهیم به مثابهٔ موضوع‌له

محقق خویی در کتاب دراسات، ضمن نقد دیدگاه محقق اصفهانی ـکه وضع در الفاظ را اعتبارِ وضع خارجی می‌داند مانند کسی که چیزی را بر روی چیزی دیگر قرار دهد و در وضع الفاظ، گویا انسان لفظ را بر معنا قرار می‌دهدـ بر «واقعی بودن» حقیقت وضع تأکید می‌ورزد. مراد از واقعی بودن در اینجا، آن است که وضع فعلِ خارجی و واقعی نفس است نه صرفِ اعتبار و قرارداد. نکتهٔ محوری در دراسات، دیدگاه خاص ایشان دربارهٔ «موضوع‌له»

---

۱. ثقفی، **غرر العوائد**، ص۷.
۲. نائینی، ۱۳۶۷، ص۱۲.

است. ایشان تصریح می‌کند که لفظ برای «ذات معنا» وضع نشده است، بلکه برای ارادهٔ تفهیم معنا وضع شده است.

> وضع امر واقعی محض است کـه غـایتش از افعـال نفسـانی اسـت، وضع فعل نفس است، که تعهد و التزام به ذکر لفـظ بـه هنگـام ارادهٔ تفهیم معناست... نظر صحیح: همان است که بیـان کـردیم بنـابراین معنای لفـظ و مـدلول لفـظ ارادهٔ تفهـیم معناسـت نـه ذات معنـا... موضوع‌له ذات معنا نیست بلکه قصد تفهیم معناست.[1]

نقش اساسی اراده در ایجاد معنا را می‌توان با مثالی در زندگی روزمره بهتر درک کرد. به هنگام مشاجره، با اینکه ممکن است الفاظی که مورد استفاده واقع شده‌اند به‌تنهایی توان دلالت بر معنای ناراحت‌کننده‌ای را داشته باشند اما شخص، برای رفع مشاجره این ادعا را دارد که مراد من این معانی نبوده است، بلکه منظور دیگری داشته‌ام. ممکن است توجه به چنین نقش کلیدی در انتقال معنا، سبب شده باشد که در این تقریر، معنای لفظ اراده باشد نه خود موضوع‌له، اما به‌هرتقدیر متن یادشده باعث شکل‌گیری جریانی است که اشکال جدی‌ای را به تعهد وارد می‌کند که در تعهد، موضوع‌له تمامی الفاظ اراده خواهد بود که بدیهی‌البطلان است.

استدلال ایشان بر پایهٔ «غرض از وضع» استوار است. از آنجا که وضع فعل حکیمانه است و غرض از آن تفهیم و تفهم است، توسعهٔ وضع برای غیر موارد ارادهٔ متکلم (مانند کلام نائم یا ساهی) لغو و بیهوده خواهد بود. بنابراین، دلالت وضعی تنها در جایی محقق است که «قصد تفهیم» باشد. انتقال ذهن به معنا در موارد بدون قصد مانند نائم و ساهی، ارتباطی به وضع ندارد و از باب انس ذهنی است.

> غـرض در وضـع صـرفا سـهولت فهمانـدن مـرادات، و فهمیـدن آن‌هاست. غرض مذکور مقتضی است که لفظ تنها برای تفهیم ارادهٔ مذکور وضـع شـده باشـد. بنـابراین توسـعهٔ بـه غیـر از ارادهٔ مـتکلم

۱. خویی، **دراسات في علم الأصول**، صص۳۱-۳۳.

به‌طوری‌که دلالت وضعی را در مثل لافظ غیرمتوجه ثابت کنیم، لغو است و از حکیم صادر نمی‌شود.[1]

ج. مصباح الاصول؛ بازگشت «ذات معنا» به جایگاه موضوع‌له

در کتاب مصباح الاصول، تغییری محسوس در تبیین نظریه مشاهده می‌شود. برخلاف دراسات، در اینجا «ذات معنا» (البته معنای مخصوصِ مورد اراده) به‌عنوان طرفِ تعهد معرفی می‌گردد، هرچند که تحققِ «علقهٔ وضعیه» همچنان منوط به قصد تفهیم است.

وضع عبارت است از تعهد و تبانی و التزام نفسی بر تکلم به لفظ خاص زمانی که ارادهٔ معنای مخصوص شده است، و این نظر درست است.[2]

در این تقریر، اگرچه ارتباط خاص میان لفظ و معنا از آثار تعهد دانسته شده، اما تصریح شده است که علقهٔ وضعیه مختص به جایی است که متکلم قصد تفهیم داشته باشد. لذا دلالت وضعی، منحصرا دلالت تصدیقی است و دلالت تصوری (خطور معنا به ذهن بدون قصد متکلم) خارج از دلالت وضعی و معلول انس ذهنی است. در دلالت وضعی قصد تفهیم لازم است نه بدین معنا که موضوع‌له لفظ، ارادهٔ تفهیم معنا باشد؛ بلکه قصد تفهیم معنا از قرائن دیگر هم استفاده می‌شود.

علقهٔ وضعیه مختص است به زمانی که متکلم قصد تفهیم معنا را داشته باشد، بنابراین دلالت وضعیه، دلالت تصدیقی است نه دلالت تصوری.[3]

آیت‌الله خویی برای اثبات مدعای خود، به «وجدان» تمسک می‌جوید و فرآیند نام‌گذاری فرزند توسط پدر را شاهد می‌آورد. در این فرآیند، هیچ عملی جز تصور فرزند، انتخاب نام و

---

۱. همان، ص۳۳.
۲. خویی، **مصباح الأصول**، ص۵۰.
۳. همان، ص۵۱.

سپس «تعهد نفسانی» برای صدا زدن او به آن نام، رخ نمی‌دهد.

> هر پدری اگر به وجدانش رجوع کند خواهد دید که اگر بخواهد اسمی برای فرزندش وضع کند در مرحلهٔ اول فرزند و اسمی که مناسب وی است را تصور می‌کند، سپس در نفس خودش متعهد می‌شود که هرگاه خواست قصد تفهیم اسم را داشته باشد، به آن اسم صدایش کند، غیر از تعهد مذکور مسئلهٔ دیگری در میان نیست.[1]

۱. تفاوت بنیادین با ملاعلی نهاوندی

اینجا نقطهٔ افتراق با دیدگاه نهاوندی آشکار می‌شود. نهاوندی تعهد را حقیقتی پنهان و تحلیلی در اعماق جان آدمی می‌داند که می‌تواند زیربنای هر نظریه‌ای در باب وضع مانند تخصیص و تنزیل و غیره باشد و ازاین‌رو، در طول سایر دیدگاه‌ها و قابل‌جمع با آن‌ها می‌دانست؛ اما محقق خویی آن را امری «بدیهی»، «وجدانی» و در عرض سایر مسالک می‌شمارد.

یکی از لوازم مهم این تقریر، تکثر واضعان است. از آنجا که تعهد فعلی مباشری است و کسی نمی‌تواند از جانب دیگری تعهد دهد، پس هر کس که سخن می‌گوید، خود در حقیقت «واضع» و «متعهد» است. تفاوت واضع اول با دیگران صرفا در «تقدم زمانی» است؛ دیگران با تبعیت از او، همان تعهد را در نفس خود ایجاد می‌کنند. وضع تعیینی و تعینی نیز با توجه به نوع تعهدِ انجام‌شده که آیا تعهد ابتدایی است یا تعهد ناشی از کثرت استعمال می‌باشد، قابل توضیح است.

۲. پاسخ به شبههٔ دور

محقق خویی اشکال معروف دور را با تفکیک میان دو مرحله پاسخ می‌دهد: در مرحلهٔ «تعهد حین الوضع» (تعهد کلی)، هنوز لفظی برای معنا وضع نشده که توقف بر علم داشته باشد؛ بلکه شخص تنها متعهد است که مقاصد خود را با کلام منتقل کند. دلالت و کشف

---

۱. همان، ص۵۰.

از معنای مخصوص، مربوط به مرحلهٔ استعمال است، نه مرحلهٔ وضع؛ لذا دوری پیش نمی‌آید.

د. محاضرات؛ تردید میان دلالت تصوری و تصدیقی

در کتاب محاضرات، اگرچه تمسک به «غرض از وضع» همچنان محور اثبات نظریهٔ تعهد است و توجه ویژه‌ای به «ذات معنا» مبذول شده، اما تأکید بر «انحصار دلالت وضعی در دلالت تصدیقی» همچنان برجسته است. تصریح ایشان گویای آن است که علقهٔ وضعیه تنها در صورت ارادهٔ تفهیم فعلیت می‌یابد:

> علقهٔ وضعیه مطلق نیست و مختص است به حالتی که ارادهٔ تفهیم معنا شده است؛ بنابراین علقهٔ وضعیه تنها مختص به دلالت تصدیقی است.[1]

با این حال، برخی عبارات در همین اثر، روزنه‌ای برای برداشت‌های متفاوت گشوده است. آنجا که رابطهٔ وضعی را میان «طبیعی لفظ» و «طبیعی معنا» (به‌نحو قضیهٔ حقیقیه) ترسیم می‌کند و مرحلهٔ استعمال را از مرحلهٔ وضع متمایز می‌کند، این احتمال را تقویت می‌کند که شاید رابطهٔ وضعی بتواند فارغ از وجود متکلم و ارادهٔ فعلی نیز لحاظ شود.

> ارتباط مذکور میان طبیعی لفظ و طبیعی معنای موضوع‌له است به شکل قضیهٔ حقیقیه. بله، در مرحلهٔ استعمال، مستعمِل یکی از الفاظ را می‌آورد.[2]

اما با وجود این ظرافت‌ها، تصریح ایشان بر اختصاص دلالت وضعی به دلالت تصدیقی، راه را بر چنین تفسیری می‌بندد و نشان می‌دهد که در اندیشهٔ نهایی ایشان، ارادهٔ تفهیم جزء لاینفک علقهٔ وضعیه است.

---

۱. خویی، **محاضرات**، ص۴۵.
۲. همان، ص۴۵.

هـ. ارزیابی دیدگاه آیت‌الله خویی

۱) خلاف وجدان عرفی بودن تعهد در نظر محقق بهسودی

محقق بهسودی، نظریهٔ تعهد را با ارتکازات عرفی ناسازگار می‌داند. در فرآیند وضعِ عرفی، ما همواره با دو رکن «موضوع» (لفظ) و «موضوع‌له» (معنا) روبه‌روییم. اما در نظریهٔ تعهد، این ارکان جای خود را به «متعهد» و «متعهدٌ علیه» می‌دهند و ساختار وضع دگرگون می‌شود. آیا پدری که نامی برای فرزندش برمی‌گزیند، در وجدان خود احساس می‌کند که اسم را برای فرزند خود وضع می‌کند یا متعهد می‌شود به اینکه هر زمان اراده کرد، فرزندش را به آن اسم صدا کند؟[۱]

پاسخ مبنایی آیت‌الله خویی روشن است: این نزاعی لفظی است؛ چراکه حقیقت وضع در نظر ایشان چیزی جز همین تعهد نیست.

۲) واقعی بودن یا نبودن وضع

نکتهٔ قابل تأمل در کلام محقق خویی، چگونگی توصیف ماهیت وضع است. اگر حقیقت وضع، تعهد و التزام باشد، از اَعراض به‌شمار می‌آید؛ زیرا تعهد و التزام کیفی نفسانی است. با این وجود، ایشان پیش از بیان تعهد، قول به واقعی بودن وضع را که یکی از احتمالات آن عرض بودن وضع است، رد نمود؛ اما در ابتدای بحث از حقیقت وضع، آن را امری واقعی دانست.

> وضع نزد محقق خراسانی امری واقعی است که گاهی از وضع واضع نشئت می‌گیرد و گاهی از کثرت استعمال. این نظر صحیح نیست؛ چراکه امور حقیقی از سه حال خارج نیستند.[۲]

ممکن است گفته شود مراد ایشان از «واقعی بودن» در نظریهٔ خود، متفاوت از «حقیقی بودن» در نظریهٔ محقق نائینی است، اما در عبارات آیت‌الله خویی میان این دو جمع شده

---

۱. خویی، **مصباح الأصول**، ص۵۱.
۲. خویی، **دراسات في علم الأصول**، ص۲۸.

است.

۳) دقت و پیچیدگی تعهد

آیت‌الله خویی نظریات رقیب (مانند تنزیل لفظ به‌منزلهٔ معنی یا اعتبار علامت) را به دلیل «دقیق بودن» و دور از دسترس بودن برای ذهن‌های ساده نظیر کودکان رد می‌کند؛ اما همین نقد به نظریهٔ خود ایشان نیز وارد است. آیا تحلیل وضع به «تعهد نفسانیِ مشروط به ارادهٔ تفهیم»، معنایی پیچیده و دور از ذهن کودکانه نیست؟

پاسخ محتمل ایشان همان است که گذشت: تعهد، امری وجدانی و ارتکازی است که هر انسانی (حتی کودک) به‌سادگی آن را در درون خود می‌یابد، بی‌آنکه نیازی به تحلیل‌های فلسفی داشته باشد.

٤) معضل «موضوع‌له» و «موضوع‌علیه»

اشکالی که ایشان بر محقق اصفهانی وارد کردند که اگر بناست وضع الفاظ مانند وضع نشانه‌ها در خارج باشد، باید به وجود سه چیز تن دهیم: موضوع و موضوع‌له و موضوع‌علیه؛ درحالی‌که در وضع، موضوع‌له و موضوع‌علیه واحد است: معنا، و اطلاق موضوع‌علیه به معنا محل اشکال است.[1] در وضع، بیش از دو رکن وجود ندارد: موضوع و موضوع‌له. این اشکال دامن‌گیر خود محقق خویی نیز می‌شود. در تقریر ایشان نیز وضع سه عنصر اراده، معنا و لفظ را دارد و اگر در تعهد، «معنا» را از ارکان وضع حذف کنیم و همه‌چیز را به «اراده» بازگردانیم، موضوع‌لهِ همهٔ الفاظ «اراده» خواهد شد که باطل است. و اگر معنا را دخیل بدانیم، همان ساختار سه‌گانه (اراده، لفظ، معنا) در اینجا نیز بازتولید می‌شود؛ ارادهٔ تفهیم معنا موضوع‌له و غایت، و لفظ، موضوع و معنا، موضوع‌علیه می‌شود.

۵) جمع‌بندی دیدگاه آیت‌الله خویی

چکیدهٔ اندیشهٔ محقق خویی در باب وضع چنین است:

۱. وضع امری «واقعی» و فعلِ نفسانی است، نه اعتباریِ محض.

---

۱. خویی، **محاضرات**، ص۴۳.

۲. ریشهٔ وضع، «مدنی‌الطبع» بودن انسان و نیاز ذاتی او به تفهیم و تفهم است.
۳. تنها «تعهد» است که می‌تواند غرض وضع (تسهیل تفهیم) را تأمین کند. وضع برای تفهیم و تفهم معنای مقصود است و این جز با تعهد که ارادهٔ انسان نسبت به معنا در آن برجسته است، به‌درستی محقق نمی‌شود.
۴. دلالت وضعی، منحصر در دلالت تصدیقی است. انتقال ذهنی بدون اراده (در صورت شنیدن از نائم یا غلط)، نه دلالت وضعی، بلکه اثرِ قهریِ انس ذهنی است.

۴. ارزیابی‌های انتقادی معاصران و پاسخ آن‌ها

در اینجا برخی از مهم‌ترین اشکالاتی که معاصران به نظریهٔ تعهد وارد کرده‌اند، ذکر و قوت و ضعف آن‌ها ارزیابی می‌شود.

الف. آیت‌الله روحانی؛ اشکالات ساختاری

ایشان در نقد نظریهٔ تعهد، اشکالات متعددی را بر صور گوناگون این نظریه وارد ساخته است. نخستین اشکال ایشان به خلط میان «موضوع‌له» و «اراده» بازمی‌گردد؛ بدین بیان که اگر تعهد را به‌معنای بناگذاری بر ذکر لفظ هنگام ارادهٔ تفهیم معنا بدانیم، لازمه‌اش آن است که اولا ارادهٔ تفهیم، موضوع‌له لفظ قرار گیرد و ذات معنا، قیدی برای اراده شود و ثانیا آنچه در تفهیم و تفهم منتقل می‌شود، مفهوم باشد نه مصداق. ازاین‌رو، هیچ لفظی برای موجودات و اعیان خارجی وضع نمی‌شود، بلکه تنها برای مفاهیم و وجودات ذهنی وضع می‌گردد. در نتیجه، ارادهٔ متکلم که امری خارجی است، نمی‌تواند موضوع‌له واقع شود.[۱] در مقام پاسخ به این نقد باید توجه داشت که در نظریهٔ تعهد، اراده صرفا «ظرف» و بستر شکل‌گیری دلالت است، نه «قیدِ» موضوع‌له. ارتباط وضعی مستقیما میان لفظ و معنا برقرار می‌شود، اما این ارتباط معلولِ اراده است، نه اینکه اراده جزء معنا تلقی گردد.
اشکال دوم به لغویت تعهد و مسئلهٔ انحصار می‌پردازد. بر این اساس، اگر متعلق تعهد، تفهیم معنا توسط لفظ باشد، در شرایطی که راهی جز لفظ برای تفهیم وجود ندارد، تعهد کردن لغو خواهد بود؛ زیرا تعهد تنها زمانی معنا می‌یابد که فرد از میان چند گزینه برای

۱. روحانی، **منتقی الأصول**، ص۶۱.

فهماندن معنا، ذکر لفظ را برگزینند. در توضیح این مطلب افزوده شده است که متعلق تعهد و اراده باید مقدور آدمی باشد؛ حال اگر متعلق آن مفهم بودن لفظ برای معنا باشد، این امر از اختیار متعهد خارج است و اگر اساسِ فهماندن را تعهد کند (بدین‌صورت که بگوید هرگاه ارادهٔ تفهیم دارم، تفهیم کنم)، کلامی بی‌محتوا و فاقد معنای محصل است. تنها صورت معقول، تعهد به ذکر لفظ خاص برای معنای خاص است که آن هم با اشکال انحصار مواجه شده و تعهد را بی‌معنا می‌سازد.

> اگر تعهد، بناء بر تفهیم معنا به‌واسطهٔ لفظ باشد زمانی که ارادهٔ تفهیم معنا شده است، در این صورت متعلق تعهد خودِ تفهیم است نه ذکر لفظ... این مطلب زمانی صحیح است که فهم معنا منحصر به لفـظ نباشد.[1]

در رد این مدعا می‌توان به سه نکته استناد کرد: نخست آنکه انحصار روش تفهیم در ذکر لفظ پذیرفته نیست و راه‌های دیگری چون اشاره و نقاشی نیز وجود دارد. دوم اینکه حتی در حوزهٔ الفاظ، پیش از وضع، هیچ انحصاری در کار نیست و واضع در انتخاب هر لفظی برای هر معنایی مختار است؛ همان‌گونه که پس از وضع نیز تعهد واضع لازم‌الاتباع نیست، همان‌طور که آیت‌الله خویی نیز بر واضع بودن تمامی به‌کارگیرندگان تصریح داشته‌اند. سوم آنکه اعتبارِ «مفهمیتِ» لفظ برای معنا، کاملا در حیطهٔ قدرت و اختیار انسان است و متکلم با اعتبار خود می‌تواند این قابلیت را به لفظ ببخشد.

شبههٔ انحلال تعهد، سومین اشکالی است که در این زمینه مطرح می‌شود. تقریر اشکال چنین است که وجود این نوع از تعهدِ منحصر، مستلزم عدم آن است؛ زیرا وقتی واضع تعهد می‌کند لفظ، مفهم معنا باشد، مفهمیت لفظ حادث شده و ارتباط میان لفظ و معنا ایجاد می‌شود. در نتیجه، زمانی که فلان لفظ منحصرا برای فلان معنا وضع شد، دیگر نیازی به بقای تعهد نیست و باقی ماندن بر آن لغو خواهد بود. بنابراین پس از استعمال، تعهد مرتفع

۱. همان، ص۶۲.

می‌شود.[1]

دفع این شبهه از دو راه ممکن است؛ از یک‌سو، بر مبنای «متعهد و واضع بودنِ جمیع مستعملین»، تعهد امری مستمر است و هر گوینده‌ای در هر لحظه، خود متعهد و واضع محسوب می‌شود؛ در نتیجه بقای بر تعهد لغو نخواهد بود. از سوی دیگر، آنچه عقلا محال شمرده می‌شود، آن است که حدوث یک شیء مستلزم عدمِ حدوثش باشد؛ اما اگر حدوث شیء مستلزم عدمِ بقای آن در زمان‌های بعد باشد (بدین‌شکل که حادث پس از حصول غرض از بین برود)، هیچ محذور عقلی و فلسفی در پی نخواهد داشت.

چهارمین اشکال با احیای شبهۀ دور از طریق «شرط قدرت» صورت‌بندی می‌شود. پاسخ قائلان به نظریۀ تعهد از اشکال دور این بود که قدرت بر تفهیم، شرطِ ظرفِ استعمال است، نه شرطِ ظرف تعهد، تا مستلزم دور باشد. محقق روحانی در مقام نقد این پاسخ می‌گوید که این سخن تنها زمانی صحیح است که قدرت بر تفهیم، غایت تعهد را تامین کند و تعهد امری لغو نباشد (بدین‌صورت که ترتب غایت آن در گرو وجود قدرت بر تفهیم در ظرف استعمال باشد). اما اگر قدرت بر تفهیم، شرطِ صحتِ خودِ تعهد و مقوّمِ آن باشد، اشکال بازگشت می‌کند؛ زیرا تأخر شرط (قدرت بر تفهیم) از مشروط (تعهد)، پاسخ ارائه‌شده از شبهۀ دور را مخدوش می‌سازد.

> هرچند قدرت بر تفهیم متأخر از تعهد است، اما اگر شرط آن باشد، از اجزای علت تامۀ تحقق تعهد است و ازاین‌رو، محال است که ناشی از خودِ تعهد باشد.[2]

برای عبور از این بن‌بست باید ماهیت تعهد را بازخوانی کرد. تعهد امری «اعتباری» است و احکام تکوینی نظیر لزوم تقدم علت بر معلول در آن جریان ندارد. در عالم اعتبار، محوریت با غرض است و تنها محذور متصور، لغویت است. بر این اساس، اگر غرض ایجاب کند، می‌توان شرط متأخر را در صحت اعتبار دخیل دانست. از آنجا که تعهد، صرفا ادعای لزومی میان دو شیء در وعاء اعتبار است، تأخرِ شرطِ قدرت، هیچ آسیبی به اصل اعتبار وارد

۱. همان، ص۶۳.
۲. همان، ص۶۴.

نمی‌سازد.

پنجمین و آخرین اشکالِ محقق روحانی که متوجه تمامی صور و احتمالات در نظریهٔ تعهد دانسته شده، مربوط به تغییر در «غایت وضع» است. ایشان استدلال می‌کند که غایت وضع، انتقال مستقیم از لفظ به معناست؛ درحالی‌که در نظریهٔ تعهد، این هدف تأمین نمی‌گردد. در تعهد، ذهن ابتدا به ارادهٔ معنا و سپس از آن به خود معنا منتقل می‌شود. در نتیجه، غرض اصلی وضع، انتقال به اراده خواهد بود و انتقال به معنا، لازمه و فرعِ آن قلمداد می‌شود.

> اثری که از تعهد حاصل می‌شود، غیر از اثری است که از وضع می‌خواهیم.[1]

در پاسخ به این نقد بنیادین باید گفت که اراده در این نظریه، موضوع‌له و منتقل‌الیهِ لفظ نیست، بلکه صرفا ظرف و بستر ارتباط میان لفظ و معنا است. با این پیش‌فرض، خودِ ارادهٔ معنا است که باعث انتقال مستقیم از لفظ به معنا می‌گردد و غایت وضع به‌طور کامل محقق می‌شود.

ب. آیت‌الله سیستانی؛ نقد کارکردگرایانه و ساختاری

نخستین اشکال آیت‌الله سیستانی در این مقام، مسئلهٔ «تکثر اغراض» است. ایشان انحصار غرض وضع در «تفهیم» را ناتمام دانسته و بر این باور است که اغراض دیگری همچون زمزمه با خود، سخن گفتن با موجودات بی‌شعور (برای تسکین)، مرور کردن معنا با خود و یا آوازخوانی بدون قصد تفهیم نیز وجود دارد.[2] در پاسخ به این نقد، باید میان «غرض اولی و ذاتی» و «فواید مترتب ثانویه» تفکیک قائل شد. غرض اصلیِ وضع، تفهیم و تفاهم اجتماعی است؛ دیگر موارد، در زمرهٔ بهره‌برداری‌های تبعی و اغراض فرعیِ مترتب بر آن قرار می‌گیرند.

دومین محور نقد ایشان ناظر به «تعهد در برابر جاهل» است. بر این اساس، تعهد در برابر

---

۱. همان، ص۶۵.

۲. حسینی سیستانی، **مباحث الألفاظ**، ص۱۶۰.

کسی که علم به علقه ندارد، کاری لغو و غیرعقلایی توصیف شده است. تعهدِ متکلم به استفاده از الفاظ در برابر مخاطبِ ناآشنا به زبان گوینده که هیچ ارتباطی میان لفظ و معنا در ذهن او نیست، بی‌معنی است. دربارهٔ تعهد واضع اول در برابر جامعه نیز همین امر صادق است؛ زیرا در ذهن غیر او ارتباطی میان لفظ و معنا شکل نگرفته است. ازاین‌رو، معقول نیست تعهد کند که از لفظ خاصی برای انتقال معنا استفاده کند.[1] برای دفع این شبهه باید توجه داشت که اشکال مزبور متوجه تمامی مسالک وضع می‌باشد؛ زیرا هرگونه ایجاد ارتباط میان لفظ و معنا در برابر کسی که به آن ارتباط آگاهی ندارد، بی‌فایده و لغو خواهد بود. افزون بر این، تعهد به استعمال لفظ خاص در هنگام ارادهٔ معنای خاص، منشأ استعمال آن لفظ در آن معنا است و در نتیجه منجر به آگاهی مخاطب نسبت به تعهد و وضع می‌گردد. آگاهی به وضع از طریق استعمال، خصیصهٔ مشترکی است که در تبیین‌های گوناگون وضع از جمله نظریهٔ تعهد جاری گشته و اشکال بیهوده بودن وضع در برابر کسی که علم به علقه ندارد را دفع می‌نماید.

در سومین اشکال که به «عدم احراز پایبندی» اشاره دارد، ادعا شده است که هیچ اصل عقلایی وجود ندارد که ثابت کند گوینده همواره بر تعهد خود پایبند است.[2] در مقام پاسخ می‌توان گفت که بنای عقلا و ظاهر حال، قرینه‌ای قطعی است که نشان می‌دهد گوینده بر تعهدات عقلاییِ زبان پایبند است، مگر آنکه خلاف آن ثابت شود.

چهارمین نقد تحت عنوان «لزوم تعهد سلبی و ناکارآمدی آن» مطرح می‌گردد. آیت‌الله سیستانی تحقق غرض تعهد را در گروِ شکل‌گیری ارادهٔ تفهیمیه می‌داند و بر این باور است که تعهد ایجابی یعنی «من متعهدم لفظ الف را برای معنای ب به‌کار برم» محقق‌کنندهٔ غرض تعهد نیست؛ زیرا اثبات شیء نفی ماعدا نمی‌کند و ازاین‌رو، موجب انحصار نمی‌شود. برای تحقق دلالت و ایجاد انحصار، نیازمند تعهد سلبی هستیم؛ یعنی «من متعهدم لفظ الف را به‌کار نبرم مگر برای معنای ب». اما تعهد سلبی، تعهد به سکوت و عدم استعمال است و نمی‌تواند ماهیت وضع را که امری وجودی است توجیه کند. بنابراین، با

۱. همان، ص۱۶۷.
۲. همان، ص۱۶۱.

تعهد سلبی نمی‌توان کسی را واضع دانست، زیرا تعهد به نگفتن لفظ است.[1]

در مواجهه با این استدلال، توجه به چند نکته ضروری است: اولا تعهد سلبی به‌معنای سکوت مطلق نیست؛ بلکه تعهد به عدم استفاده از لفظ مخصوص مگر در همان معنا است. ازاین‌رو، در تعهد سلبی نیز بحث تکلم و تلفظ مطرح است و معنای ایجابی دارد و با استثنای «به‌کار نبرم مگر در معنای مخصوص» مفاد ایجابی شکل می‌گیرد. در واقع با صیغهٔ نفی صرفا خواستار انحصار لفظ مخصوص در معنای مخصوص هستیم. ثانیا در کلام بزرگانی که قائل به نظریهٔ تعهدند، سخنی از ارادهٔ تفهیمیه به میان نیامده است و ارادهٔ استعمالی برای فراهم آمدن غرض از تعهد کفایت می‌کند. وانگهی، بر مبنای آیت‌الله خویی که قائل به انحصار دلالت وضعی در دلالت تصدیقی است، ارادهٔ تفهیمیه با تبعیت معنا از اراده محقق می‌شود. ثالثا دقت در معنای ارادهٔ تفهیمیه در این مقام راه‌گشاست؛ شرط ارادهٔ تفهیمیه این نیست که مخاطب، مراد متکلم را دقیقا فهمیده باشد، بلکه منظور از آن، وجود حجت برای نسبت دادن معنا به متکلم است. حتی اگر مخاطب دچار سوءتفاهم شده باشد، اما الفاظ متکلم بار معنایی را که اراده کرده است با خود حمل کند، ارادهٔ تفهیمیه شکل گرفته است. رابعا وجود اشتراک لفظی در زبان امری شایع است و این پدیده خود مؤید آن است که انحصارِ مطلق، شرطِ وضع نیست.

ج. آیت‌الله هاشمی شاهرودی؛ چالش مجاز و قرائن

اشکال دیگری که در این مقام مطرح می‌شود، آن است که لازمهٔ التزام به این قضیهٔ تعهدیه (که هیچ‌گاه لفظ را استعمال نکند مگر قصد افهام معنا را داشته باشد)، این است که متکلم متعهد شود هیچ‌گاه لفظ را بدون قرینه در معنای مجازی به‌کار نبرد؛ زیرا این امر خلاف تعهد مذکور است. اما در زبان، این موارد بسیار است؛ چه‌آنکه در برخی موارد غرض متکلم در اجمال و ابهام و توریه و امثال آن‌ها و یا اعتماد بر قرائن منفصل است.

ممکن است در دفاع از این نظریه گفته شود که در این موارد دو قید وجود دارد: نخست اینکه قرینهٔ متصل نیاورده است، و دوم اینکه قصد اجمال و ابهام و مانند آن را نداشته است؛

۱. همان، ص۱۶۳.

زیرا این نیز یک غرض لغوی به‌شمار می‌آید. بنابراین، دو قید در شرط اخذ شده است و از آنجا که این قصد نادر و محدود است و خلاف ظاهر حال متکلم است، هر دو قید قابل‌احراز است. در جایی که متکلم لفظ را به‌کار می‌برد و قرینه‌ای نمی‌آورد، کشف می‌کنیم که قصد معنای حقیقی را دارد.

آیت‌الله هاشمی شاهرودی در نقد این دفاعیه معتقد است که این پاسخ، در واقع اذعان به این است که در مقام کشف قصد استعمالی متکلم نیازی به تعهد نداریم، بلکه ظهورات حالی کاشف از آن است.

> یعنی همان‌گونه که قصد اجمال و ابهام یا تقیه و غیره با ظهور حالی نفی می‌شود، اصل قصد معنای حقیقی را نیز با همین ظهورات حالی کشف می‌کنیم و نیازی به تعهد نداریم.[1]

در پاسخ نهایی به این اشکال می‌توان گفت که اساسا نیازی به تقیید تعهد به قید دوم (نداشتن قصد اجمال و مانند آن) نیست؛ زیرا همان‌گونه که مستشکل می‌گوید، احتمال قصد اجمال و ابهام با ظهور حالی متکلم دفع می‌شود. بنابراین، ظهور حال متکلم یکی از قرائن است (قرینهٔ صارفه نه معینه) و مضمون تعهد همان است که لفظ بدون قرینه استعمال نشود، مگر در معنای اراده‌شده.

۵. جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

تأمل در سیر تطور تاریخی نظریهٔ تعهد، آشکار می‌سازد که این نظریه در گذر زمان دستخوش تحولات ماهوی و رویکردی شده است. مواجههٔ ملاعلی نهاوندی با بحث تعهد، غیر از مواجههٔ متأخران است. ایشان درصدد بیان ریشهٔ وضع و علت شکل‌گیری آن است. نگاه ایشان به تعهد، طولی و ریشه‌کاوانه است. همان‌طور که در تشریح الأصول گذشت[2]، ارتباطات مختلف بین لفظ و معنا در نظرات دیگر، در طول نظریهٔ تعهد شکل می‌گیرد و از نتایج و ثمرات آن است. ایشان نظریاتی نظیر تنزیل لفظ به‌منزلهٔ معنی را نه در تضاد با تعهد،

---

۱. هاشمی شاهرودی، **درسنامهٔ اصول فقه**، ص۱۰۳.
۲. نهاوندی، **تشریح الأصول**، ص۸.

بلکه به‌عنوان لایه‌های رویین و ثمرات آن تحلیل می‌کند. از این منظر، تعهد حقیقتی تحلیلی و پنهان است و همان‌طور که ملاعلی نهاوندی تصریح می‌کند، تعهد با تحلیل دقیق به‌دست می‌آید، نه آنکه هرکسی این حقیقت را درون خودش وجدان کند. بنابراین در نظر ایشان، تعریف به این امور تعریف به رسم است و حقیقت اولیه‌ای را که موجب شکل‌گیری تعهد می‌شود، توضیح نمی‌دهد.

در مقابل، آیت‌الله خویی با رویکردی عَرضی، تعهد را جایگزین و رقیبِ سایر مسالک معرفی می‌کند. اشکالات ایشان بر دیگر نظریه‌ها نظیر تنزیل لفظ به‌منزلهٔ معنا، به‌گونه‌ای است که آن‌ها را ناصحیح و غیرممکن تلقی می‌کند. ایشان تعهد را امری «بدیهی» و «وجدانی» می‌داند که هر انسانی در درون خود می‌یابد، نه یک حقیقت پیچیدهٔ فلسفی.

سیر نظریهٔ تعهد در مدرسهٔ مؤسس حائری سرنوشت ویژهٔ خود را دارد؛ چراکه در این نگاه، مسئلهٔ تعهد از عدم امکان ارتباط میان لفظ و معنا و لزوم تحقق تعهد نفسانی آغاز گردیده و پس از عدول از این نظریه توسط ایشان، با شرح و بسط شاگردانی همچون آیت‌الله گلپایگانی ادامه پیدا کرد.

علی‌رغم استحکام نظریهٔ تعهد در تبیینِ رابطهٔ متکلم با کلام، و رد اشکالات مذکور که ناشی از عدم دقت در این نظریه بود، اما نقد بنیادینی همچنان باقی است. این نظریه، ماهیت علقهٔ وضعیه (پیوند لفظ و معنا) را به انگیزه و فعل نفسانی متکلم (اراده) فرومی‌کاهد. اگر بپذیریم که حقیقتِ وضع، صرفا تعهد و اراده است، مرز میان وضع و سایر افعال ارادی بشر محو می‌شود؛ زیرا افعال آدمی مسبوق به اراده است. به‌نظر می‌رسد نظریهٔ تعهد، بیش از آنکه چیستیِ رابطهٔ لفظ و معنا را تبیین کند، به چرایی و مبانی روان‌شناختیِ عمل واضع به‌عنوان یکی از اعتبارات آدمی پرداخته است.

منابع و مآخذ

۱. امینی، علیرضا، «ملاعلی نهاوندی و نظریهٔ تعهد در وضع»، **پژوهش‌های اصولی**، ش ۲ و ۳، ۱۳۸۲ش.

۲. اصفهانی، محمدحسین، **نهایة الدرایة**، چ۱، قم: مؤسسة آل البیت لإحیاء التراث، ۱۴۲۹ق.

۳. ثقفی تهرانی، محمد، **غرر العوائد من درر الفوائد**، تهران: چاپخانهٔ حیدری، ۱۳۸۹ق.
۴. حائری یزدی، عبدالکریم (محشّی: محمدعلی اراکی)، **درر الفوائد**، چ۱، قم: مؤسسهٔ نشر اسلامی، ۱۴۱۸ق.
۵. حسینی روحانی، محمد، **منتقی الأصول**، چ۱، قم: دفتر آیت‌الله حسینی روحانی، ۱۴۱۳ق.
۶. حسینی سیستانی، علی، **مباحث الألفاظ**، چ۱، قم: اسماعیلیان، ۱۴۴۱ق.
۷. خویی، ابوالقاسم، **محاضرات فی أصول الفقه**، چ۱، قم: انصاریان، ۱۴۱۰ق.
۸. _____، **دراسات في علم الأصول**، چ۱، قم: مؤسسة دائرة معارف الفقه الإسلامی، ۱۴۱۹ق.
۹. _____، **مصباح الأصول**، چ۱، قم: کتابفروشی داوری، ۱۴۲۲ق.
۱۰. جعفرزاده بهاءآبادی، علیرضا، «نگاهی به نظریهٔ تعهد در حقیقت وضع و نقد آن از منظر شهید صدر»، **اولین کنفرانس بین‌المللی حقوق، علوم سیاسی، سیاست اسلامی و فقه اسلامی**، ۱۴۰۳ش.
۱۱. گلپایگانی، محمدرضا، **افاضة العوائد**، چ۱، قم: دار القرآن الکریم، ۱۴۱۰ق.
۱۲. مکارم شیرازی، ناصر، **أنوار الأصول**، چ۱، قم: مدرسهٔ امام علی بن ابی‌طالب ، ۱۴۲۸ق.
۱۳. نائینی، محمدحسین (محشّی: ابوالقاسم خویی)، **فوائد الأصول**، چ۱، قم: مصطفوی، ۱۳۶۷ش.
۱٤. نهاوندی، ملاعلی، **تشریح الأصول**، چ۱، تهران: مؤسسهٔ مطبوعاتی شرق، ۱۳۲۰ق.
۱۵. هاشمی شاهرودی، محمود، **درسنامهٔ اصول فقه**، چ۱، قم: بنیاد فقه و معارف اهل بیت ، ۱۴۳۳ق.

خلاصة المقالات

استظهار الإطلاق من «ترك الاستفصال»؛ العناصر والموانع؛ دراسة تطبيقيّة باستخدام المصادر المكتوبة

السيد موسى الشبيري الزنجاني

الخلاصة

هناك مناشئ يستظهر منها الإطليق أحدها «ترك الاستفصال». والمقصود منه استنتاج الإطلاق من السّؤال والإجابة حول قضيّة شخصيّة وقعت أو تقع في المستقبل ولكن ليست لها صور وفروض مختلفة؛ لأنّه على الرّغم من أنّه يمكن تصوّر افتراضات مختلفة في هذه القضيّة الشخصيّة ثبوتًا إلّا أنّ المجيب أصدر الحكم من دون أن يعرف التّفاصيل الدّقيقة للقضيّة، ولم يقدِّم أيّ استفصال أو تفصيل. ولذلك يمكن استظهار شموليّة الحكم بالنّسبة إلى جميع الفروض. ويهدف البحث ـ الذي يعتمد على المنهج الوصفي التّحليلي وجمع المعلومات بطريقة مكتبيّة ـ إلى دراسة هذه القضيّة من جوانبها المتعدّدة، باعتبارها مسألة أصوليّة في ضوء تطبيقها على فروع فقهيّة. والّذي يضاعف ضرورة هذا البحث هو قلّة تناول و مناقشته في المؤلّفات الأصوليّة. ومن أهمّ نتائج هذه الدراسة -بالإضافة إلى شرح دقيق لمفهوم «ترك الاستفصال» وتطبيقه على الأمثلة الفقهيّة- تتبّع العناصر والموانع المؤثّرة في استظهار الإطلاق من «ترك الاستفصال». وتشمل هذه العناصر: عدم الإجمال في المراد الاستعمالي لألفاظ الاستفهام، ووجود صور مختلفة للمراد الاستعمالي ثبوتًا، وعدم الاستفصال أو التّفصيل في الإجابة. كما تشمل الموانع أيضًا: تضيّق السّؤال وضعًا، وانصرافه، ووجود قرينة مقاليّة على التّقييد، والتّحقق أو الاحتماليّة المعتدّ بها لمعرفة المجيب لكيفيّة تحقّق ما يطرحه السّؤال.

المفردات الرّئيسيّة: ترك الاستفصال، ترك التّفصيل، ترك الاستيضاح، الإطلاق اللّفظي، الإطلاق المقامي.

طرق اكتشاف أهمّيّة ملاک التّكليف عند التزاحم في مقام الامتثال

محمد المحمدي القائني، السيد هادي الحسيني نسب

الخلاصة

إنّ من المصطلحات المشهورة لدى كلّ من يدرس ويبحث في علم الأصول هو «التّزاحم» والمقصود منه اجتماع تكليفين لايمكن امتثال كليهما في مقام واحد وظروف محدّدة ولا بدّ من امتثال أحدهما بالرّجوع إلى مرجّحات مذكورة في محلّها من علم الأصول. ومن المرجّحات المطروحة في مبحث التّزاحم عند مقام الامتثال هو التّرجيح بسبب «أهمّيّة ملاک التّكليف» بالنسبة إلى التكاليف الأخرى. ونعني بهذا المرجّح كون ملاک التكليف -وهو المصلحة والمفسدة - أقوى، أو كون التكليف أشدّ محبوبيّة ومبغوضيّة عند الشّارع من غيره من التكاليف المزاحمة له. لا أحد يشكّ في اعتبار هذا المرجّح؛ ولكن بما أن ملاكات تكاليف الشّارع أو درجة محبوبيّة أو مبغوضيّتها غالبًا ما تكون خارج متناول الفقيه حتى يستطيع مقارنة التّكاليف ببعضها في هذا الخصوص وتحديد الأهمّ من بينها، فإنه من الصّعب جدًّا تحديد مصاديقه في الخارج غالبًا ما. لذلک نحن في هذه الدّراسة تطرّقنا إلى مسألة ما هي الطّرق المعتمدة للتحقّق من أهمّيّة التّكليف (كون الملاک أقوى أو شدّة المحبوبيّة و المبغوضيّة للمولى)؟ وللإجابة على هذا السّؤال، ومن خلال دراسة المؤلّفات الأصوليّة في الفقه الشّيعي في مبحث التّزاحم، وأقوال فقهاءهم في بعض التّزاحمات، تمّ التّوصّل إلى إحدى عشرة طريقة لاكتشاف الأهمّيّة. كما تمّ تصنيف هذه الطّرق وتقييمها تحت عنوانين: «الطّرق المعتمدة على وجود سبب لفظي للتّكليف» و «الطّرق غير المعتمدة على وجود سبب لفظي». وفي النّهاية، تقرّر أنّ اثنتين من هذه الطّرق لا يُعبأ بهما، ومن بين الطّرق التّسع المتبقّية، كانت ستّ طرق مفيدة «لتحديد الأهمّيّة» وثلاث طرق «لاكتشاف احتمال الأهمّيّة».

المفردات الرّئيسيّة: التّزاحم في مقام الامتثال، المرجّحات في التّزاحم، طرق اكتشاف الأهمّيّة، المهمّ والأهمّ.

إعادة قراءة حديث «لا ضرر» من حيث اختصاصه بحقوق الناس، مع التركيز على ثقافة عصر الصدور

مسعود عطارمنش

الخلاصة

يُعَدّ حديث «لا ضرر» من الأحاديث كثيرة الاستعمال في استنباط الأحكام الشرعيّة. وقد ذهب المشهور من المتأخّرين إلى أنّه ناظر إلى الأضرار المرتبطة بالأحكام الشرعيّة، فقيّدوا بناءً عليه كثيراً من تلك الأحكام بحالة عدم الضرر. إلّا أنّ بعض الفقهاء خصّوا هذا الحديث بعلاقات المكلَّفين الطَّرفيّة، وعدّوه بياناً لحكمٍ شرعيٍّ في مصافّ سائر الأحكام الشرعيّة. ونظراً إلى كثرة استعمال هذا الحديث في الاستنباط، فإنّ تحديد المنهج الصحيح في فهمه أمرٌ ضروريّ؛ إذ إنّ اختصاصه بعلاقات المكلَّفين يقتضي سقوط إمكان الاستناد إليه في استنباط الأحكام المتعلّقة بموضوعات لا ترتبط بتلك العلاقات، كوضوءٍ ضرريٍّ لا يتعلّق بحقوق الآخرين.

وبجمع روايات حديث «لا ضرر» الواردة في المصادر الفقهيّة والروائيّة للطائفتين، وملاحظة الفهم العرفيّ المعاصر أو القريب من زمن صدور الحديث، يمكن الادّعاء بأنّ مورد الحديث هو العلاقات الطَّرفيّة بين المكلَّفين. وبناءً عليه، يظهر أنّ أكثر متأخّري الإماميّة قد أخطأوا في تفسير هذا الحديث، فنسبوا إليه فروعاً فقهيّة خارجةٍ عن موضوعه الأصليّ.

المفردات الرّئيسيّة: حديث «لا ضرر»، حقوق الناس، العلاقات الطَّرفيّة، الفعل الضرريّ، حكم الضرر.

دراسة تحليلية لاستقلال وتبعية حجية المدلول الالتزامی فی فرض سقوط المدلول المطابقی؛ مع التركيز على مبانی المحقق الخوئی والشهيد الصدر

أمير حسين ايمانی، عباس نوری أحمدآبادی

الخلاصة

تُعدّ مسألة سراية أو عدم سراية سقوط الحجية من المدلول المطابقی إلى المدلول الالتزامی من المسائل المهمة فی علم الأصول، إذ يؤدی الجواب عنها دوراً حاسماً فی العديد من المباحث الأصولية والفقهية. والسؤال الجوهری هنا هو: هل يستلزم سقوط حجية المدلول المطابقی - فی جميع الفروض - سقوط حجية المدلول الالتزامی؟ أم أن بقاء حجية المدلول الالتزامی تابعٌ لماهيته ولمنشأ سقوط الحجية فی المدلول المطابقی؟

يسعى هذا البحث - من خلال المنهج التحليلی الوصفی واستناداً إلى مبانی المحقق الخوئی والشهيد الصدر - إلى تقديم ضابطة شاملة للإجابة عن هذه المسألة. وتتضح إبداعية هذا المقال فی التمييز بين نوعين من المدلول الالتزامی: "المدلول الالتزامی المستقل" و"المدلول الالتزامی التحليلی"، وكذا فی تحليل تأثير عوامل سقوط الحجية المختلفة على كل منهما.

وبناءً عليه، وبعد تبيين ماهية المدلول التحليلی وتحرير محل النزاع، يتناول المقال بحث قابلية انحلال الحجية على الحصص الخبرية، ثم يوضح النظرية المختار من خلال تحليل منشأ سقوط الحجية. وتُظهر نتائج البحث أن سقوط حجية المدلول الالتزامی فی "المدلول الالتزامی المستقل" لا يتبع بالضرورة سقوط المدلول المطابقی؛ أما فی المدلولات الالتزامية التحليلية - التی تنشأ من الانحلال العقلی للمدلول المطابقی وكشف طبقاته العميقة - فإن معيار بقاء الحجية يعتمد على التحليل الدقيق للعلاقة بين الحصص الخبرية ومنشأ سقوط الاعتبار. لذا، كلما كان سقوط الحجية ناشئاً عن مانع ناظرٍ إلى الحصة المشتركة بين المدلول المطابقی والتحليلی، فإن سراية سقوط الحجية تكون حتمية. أما فی فرض "قصور المقتضی"، فإن حجية المدلول التحليلی قابلة للإثبات فی حدود ما تبقى من كاشفيته، وذلک تحت إطلاق أدلة الاعتبار الشرعی. والنتيجة النهائية للبحث هی أن مسألة تبعية المدلول الالتزامی للمدلول المطابقی لا يمكن تبيينها بنظرية التبعية المطلقة ولا بنظرية الاستقلال المطلق، بل الجواب الصحيح يقوم على التفصيل بين أقسام المدلول الالتزامی وتحليل منشأ سقوط الحجية فی كل مورد.

المفردات الأساسيّة: الحجية، المدلول المطابقی، المدلول الالتزامی التحليلی، سقوط الحجية، تبعية المدلول الالتزامی للمدلول المطابقی، المحقق الخوئی، الشهيد الصدر.

المعيار في تقديم الدّليل الحاكم عند ضعف ظهوره

علي السليماني

الخلاصة

الحكومة موضوع ذو أهميّة بالغة في علم الأصول وقد واجهت تحدّيات منذ بداية صياغة هذا العنوان و التّحقيق فيه بشكل خاصّ. فالفارق الرّئيسي بين الحكومة وأنواع أخرى من تقديم دليل على آخر هو أنّه لا يتمّ اعتبار الظّاهر والأظهر في الحكومة؛ بل إنّ الدّليل الحاكم ـ و بأدنى ظهور ـ يُقدَّم على المحكوم بظهور أقوى. إنّ هذه المسألة ذاتها ـ وهي أنّ العقلاء يبادرون بتقديم دليل على آخر دون مراعاة كون الأوّل أخصّ أو أظهر ـ كانت مبدأ و منشأ صياغة مصطلح الحكومة وفصلها عن نظائرها مثل العامّ والخاصّ، والتّزاحم والتّعارض. و بما أنّ هذا التّقديم غير معتاد و غير معروف ـ حاول الأصوليّون تحديد معايير تبرّر تقديم الحاكم على المحكوم. وفي هذا الصّدد، تمّ اقتراح معايير دون جدوى لأنّ أيًّا منها لا يوجِّه هذا التّقديم غير المعتاد. وبالتّدقيق في الأقوال والأدلّة يتبيّن أنّه لايتقدّم الحاكم الظّاهر على المحكوم الأظهر إلّا في حالة واحدة فحسب و هي ما إذا كانت العلاقة بين الدّليل الحاكم و كاشفيّة المحكوم هو الورود، وهذا لا يتعارض مع صدق مصطلح الحكومة على سائر الأقسام و صدق مصطلح النّظارة على هذا القسم.

المفردات الأساسيّة: الظّهور، النّظارة، الحكومة، الحكومة التّفسيريّة، الحكومة التّنزيليّة.

تطور مسلک «التعهد» فی الوضع وتقویمه

إحسان کرمانشاهی، علی دلیر

الخلاصة

تُعدّ دراسة ماهية «الوضع» وفکّ رموز الرابطة بين اللفظ والمعنى من المباحث الجوهرية والعويصة فی علم الأصول. ومن بين المسالک المختلفة، يحتل «مسلک التعهد» -الذی يعتبر حقيقة الوضع لا أمراً اعتبارياً محضاً، بل «فعلاً نفسياً» و«التزاماً من المتکلم»- مکانة متميزة. يسعى هذا البحث بالمنهج التحليلی النقدی إلى دراسة سير تطور هذه النظرية فی المنظومة الفکرية لثلاث شخصيات محورية: الملا علی نهاوندی، والشيخ عبد الکريم الحائری، وآية الله الخوئی؛ ويحاول تبيين کيف تحوّل مسلک التعهد من الرؤية «التحليلية الطولية» للملا علی نهاوندی -الذی کان يعتبر التعهد جذراً تکوينياً وأساساً لسائر الاعتبارات- إلى المنهج «الوظائفی» (الذی يعتبره من البدائه) لدى المحقق الخوئی کبديل لسائر المسالک.

وفی هذا السياق، تُبحث التقريرات المختلفة لـ «متعلق التعهد» (ذات المعنى أو إرادة التفهيم) والتحديات الأنطولوجية (الوجودة) لـ «العلاقة الوضعية»، کما تُعرض انتقادات الأعلام أمثال المحقق الأصفهانی، وآية الله الگلپايگانی، والآيات العظام الروحانی، والسيستانی، والشاهرودی للنقد والتحليل.

وتشير النتائج النهائية للبحث إلى أن نظرية التعهد -مع حصر الدلالة الوضعية فی «الدلالة التصديقية» وإرجاع هوية الوضع إلى «إرادة التفهيم»- وإن کانت تحل معضلة «امتناع الجعل» فی الاعتباريات، إلا أنها ومن خلال اختزال ماهية الوضع فی ظاهرة نفسية، تُحدث تغييراً فی الحدود الدقيقة بين الوضع والإرادة.

المفردات الأساسيّة: الوضع، نظرية التعهد، الدلالة التصديقية، إرادة التفهيم، الملا علی نهاوندی، الشيخ عبد الکريم الحائری، آية الله الخوئی.

الفهرس

استظهار الإطلاق من «ترك الاستفصال»؛ العناصر والموانع؛ دراسة تطبيقيّة باستخدام المصادر المكتوبة السيد موسى الشبيري الزنجاني	٥
التّزاحم في مقام الامتثال، المرجِّحات في التّزاحم، طرق اكتشاف الأهمّيّة، المهمّ والأهمّ محمد المحمدي القائني، السيد هادي الحسيني نسب	٢٥
إعادة قراءة حديث «لا ضرر» من حيث اختصاصه بحقوق الناس، مع التركيز على ثقافة عصر الصدور مسعود عطارمنش	٥١
دراسة تحليلية لاستقلال وتبعية حجية المدلول الالتزامى فى فرض سقوط المدلول المطابقى؛ مع التركيز على مبانى المحقق الخوئى والشهيد الصدر أمير حسين ايماني، عباس نوري أحمدآبادي	٨٧
المعيار في تقديم الدّليل الحاكم عند ضعف ظهوره علي السليماني	١١٧
تطور مسلک «التعهد» فى الوضع وتقويمه إحسان كرمانشاهي، علي دلير	١٣٩

مجلة سنوية علميّة - متخصّصة
السنة السابعة ـ العدد ٧ـ سنة ١٤٤٦



صاحب البرائة: السيدعلي الشبيري.
المدير العام: السيدعلي الشبيري.
رئيس التحرير: ابوالقاسم المقيميالحاجي.
المدير التنفيذي: عليأكبر الدهقانيالأشكذري.
هيئة التحرير: محمد القائيني، محمد العندليب، السيدمحمد الشبيري، أبوالقاسم المقيميالحاجي، قديرعلي الشمس، السيدمحمدجواد الشبيري، علي الفاضلي الهيدجي.
العنوان: قم المقدسة، شارع المعلم، الزقاق ٢١، الرقم ٣١١، مدرسة الإمام محمد الباقرؑ الفقهية، الطابق الثاني، الرمز البريدي ٣٧١٥٧٩٩٣٤٨.

الموقع على الإنترنت:osoul.mfeb.ir
البريد الإلكترونى: osoul@mfeb.ir