

السلامة



پژوهش‌های اصولی

فصلنامه تخصصی علم اصول

سال سوم - شماره ۹ - تابستان ۱۳۹۰

صاحب امتیاز و مدیر مسئول:
صادق لاریجانی

سر دبیر:
سید حمیدرضا حسینی

مدیر داخلی:
سیدعلی طوسی

ویراستار عربی:
سیدعلی حسن مطر

ویراستار فارسی:
سعیدرضا علی‌عسکری

چاپخانه:
قم - زیتون

قیمت:
۲۰۰۰۰ ریال

نشانی دفتر فصلنامه:

قم - میدان شهداء، خیابان معلم، جنب اداره برق،

مدرسه علمیه ولی عصر (عج)

تلفن: ۰۹۳۹۰۴۱۹۲۱۰ - ۷۷۴۱۷۹۵

دورنگار: ۷۷۴۲۸۲۵

پست الکترونیکی:

info@usulstudies.ir

نشانی اینترنتی:

www.usulstudies.ir

اعضای هیئت علمی

رضا استادی
علیرضا امینی
سید علی اکبر حائری
صادق لاریجانی
سید مصطفی محقق داماد
احمد واعظی

داوران علمی این شماره

حسنعلی علی اکبریان
رضا اسلامی
سیدحمیدرضا حسنی
علیرضا امینی

اهداف فصلنامه

تحقیق و پژوهش در زمینه‌های:

- مباحث رایج در علم اصول
- مباحث اصول تطبیقی؛ مباحث تطبیقی میان علم اصول و سایر علوم همگن
نظیر فلسفه تحلیلی، زبان‌شناسی، معنانشناسی و هرمنوتیک
- مباحث مربوط به مبادی علم اصول
- اصول فقه حکومتی
- قلمرو علم اصول
- روش‌شناسی علم اصول
- اصول مقارن؛ مباحث تطبیقی اصول شیعه و اصول اهل سنت
- آسیب‌شناسی آموزش علم اصول
- احیاء تراث اصولی
- معرفی و نقادی آثار منتشر شده اصولی

راهنمای نگارش مقالات

- ✓ رعایت ساختار علمی (عنوان، چکیده، مقدمه، متن، نتیجه‌گیری، پیشنهادات و فهرست منابع به ترتیب حروف الفبا).
 - ✓ چکیده مقاله دربردارنده مسئله تحقیق، روش و نتایج تحقیق، حداکثر در ۱۵۰ تا ۲۰۰ کلمه تهیه شود.
 - ✓ واژه‌های کلیدی (حد اکثر هفت واژه) و در انتهای چکیده آورده شود.
 - ✓ مقدمه شامل بیان مسئله، ضرورت، روش و مرور ساختار مقاله و پیشینه
 - ✓ مقاله قبلاً چاپ نشده و هم‌زمان برای چاپ به نشریات دیگر ارائه نشده باشد.
 - ✓ عنوان مقاله و نام نویسنده یا نویسندگان، به فارسی یا عربی، همراه رتبه علمی، محل اشتغال، نشانی کامل، تلفن، دورنگار و آدرس پست الکترونیک، در صفحه‌ای جدا از متن اصلی نوشته شود.
 - ✓ مقاله همراه با فایل آن در حد اکثر ۲۵ صفحه ۳۰۰ کلمه‌ای، در محیط Word ایمیل یا ارسال گردد.
 - ✓ ارجاع به منابع در پاورقی صورت می‌گیرد؛ مثل (مطهری، عدل الهی، ص ۷۱).
 - ✓ اگر از متن ترجمه شده استفاده شده است، مشخصات (نام مؤلف، سال ترجمه، شماره صفحه) آورده شود.
 - ✓ فهرست منابع در پایان مقاله به صورت زیر تنظیم می‌شود:
نام‌خانوادگی، نام (سال انتشار). عنوان کتاب، مصحح یا مترجم، محل نشر، نام ناشر.
نام‌خانوادگی، نام (سال انتشار)، «عنوان مقاله»، عنوان مجله، دوره، شماره، شماره صفحات ابتدا و انتهای مقاله.
- تذکرات
- ✓ مسئولیت محتوای مقالات به عهده نویسندگان است.
 - ✓ مجله در ویراستاری و تلخیص مقالات آزاد است.
 - ✓ نقل مطالب مجله با ذکر مأخذ بلامانع است.

فهرست مطالب

مقالات فارسی

- بحثی پیرامون «اخبار من بلغ» (قسمت دوم) ۷
سید محمود هاشمی شاهرودی
- اصول فقه احکام ثابت و متغیر در روایات (قسمت دوم) ۴۹
حسنعلی علی اکبریان

مقالات عربی

- الواجب المشروط (القسم الثاني) ۶۷
محمد حاج ابوالقاسمی
- كشف الدليل عن المراد الواقعي للشارع ۸۵
السید علی حسن مطر الهاشمی

احیاء تراث

- رسالة «الفرق بين الأخباريين والأصوليين» ۱۰۳
السید رضا بن محمد علی الحسینی القزوینی /تحقیق: محمد رضا الأنصاری القمی

اطلاع رسانی

- تازه‌های نشر ۱۱۷
مهدی جعفری

مقالات فارسی

بحثی پیرامون «اخبار من بلغ»

(قسمت دوم)

سید محمود هاشمی شاهرودی*

چکیده

در مباحث علم اصول در ذیل بحث از استحباب احتیاط و بحث از حجیت خبر واحد، مجموعه روایاتی تحت عنوان «اخبار من بلغ» مورد بحث قرار می‌گیرد. در دو قسمت این مقاله در بیش از ده محور به ابعاد مختلف مربوط به این اخبار پرداخته شده است. پیش از این در قسمت اول در مورد احتمالات داده شده در دو محور، در مورد مفاد و مدلول «اخبار من بلغ» و نیز در مورد ثمرات فقهی مترتب بر این احتمالات سخن بمیان آمد. این قسمت از این مقاله به مباحثی پیرامون حدود و دایره مفاد «اخبار من بلغ»، دائره شمول این اخبار نسبت به مکروهات، نکته انصراف «اخبار من بلغ» از خبر مقطوع الکذب، فتوای فقیه بر اساس «اخبار من بلغ»، اینکه آیا ابلاغ استحباب در «اخبار من بلغ»، اعم از مدلول مطابقی خبر است؟، اینکه آیا «اخبار من بلغ» فتوای فقیه را هم شامل می‌شود؟ و بالاخره در مورد ثمرات بار بر استحباب نفسی می‌پردازد.

واژگان کلیدی: اخبار من بلغ، فتوا به اخبار من بلغ، قلمرو اخبار من بلغ، ثمرات اخبار من بلغ

* استاد حوزه علمیه قم

تاریخ دریافت: ۱۳۸۹/۷/۱۱ تاریخ تأیید: ۱۳۸۹/۹/۱۵

جهت سوم: حدود و دایره مفاد «اخبار من بلغ»

آیا مفاد «اخبار من بلغ» به مواردی اختصاص دارد که مکلف به قصد رجاء رسیدن به ثواب عملی که روایت ضعیف آن را ابلاغ نموده، عمل را انجام دهد؟ یا اینکه مفاد این اخبار، مطلق است؛ یعنی حتی اگر عمل را به قصد رجاء ثواب عملی که روایت ضعیف آن را ابلاغ نموده، انجام ندهد نیز آن ثواب را دارد؟ در این رابطه سه احتمال مطرح است که اینک هر کدام را مورد بررسی قرار می‌دهیم:

۱. بنا بر احتمال نخست، «اخبار من بلغ» ارشاد به حکم عقل به حُسن انقیاد و امتثال اوامر مولی است؛ به این معنی که چون مولی وعده ثواب داده پس از باب تفضّل ثواب می‌دهد. لذا عقلاً احتیاط و انقیاد در عمل برای رسیدن به آن ثواب، حَسَن است؛ گرچه خبر ابلاغ کننده ثواب، مطابق با واقع هم نباشد. روشن است که طبق این احتمال، مفاد این اخبار به مواردی اختصاص دارد که مکلف آن عمل را به قصد رجاء رسیدن به ثواب ابلاغ شده، انجام دهد؛ چون موضوع حکم عقل (که این اخبار، ارشاد به آن هستند) حُسن انقیاد است و واضح است که تحقق انقیاد، متوقف بر قصد رجاء و امتثال و اطاعت مولی است. البته ثوابی که مولی تفضلاً می‌دهد، ممکن است اعم از انقیاد باشد؛ یعنی مولی در هر جایی می‌تواند ثوابی را تفضّل کند، هر چند بدون ثواب استحقاقی و بدون قصد قربت، مثل «ثواب عبادت بودن خوابِ روزه‌دار» اگر چه به قصد قربت هم انجام نگیرد. ولی در اینجا ثواب تفضّلی به جهت انجام عمل برای رسیدن به آن ثواب است، و مراد این نیست که مولی مطلقاً تفضّل می‌کند هر چند عمل برای رسیدن به آن ثواب انجام نشده باشد. چنین اطلاقی از این روایات استفاده نمی‌شود، بلکه می‌خواهد در همان موضوع ثواب استحقاقی، تضمین دهد که همان‌گونه که اگر آن روایت صحیح بود و واقعاً مستحب، ثابت بود، انجام آن عمل، آن

ثواب را داشت، در اینجا هم که خبر ضعیف است، هر چند آن ثواب واقعاً نباشد و آن خبر، کذب باشد، باز اگر عمل با شرایط استحقاقِ ثواب انجام گیرد، ثواب مترتب خواهد شد.

پس بنا بر احتمال اول، مسئله روشن است و شاید به همین دلیل است که برخی از فقها بحث از بخش سوم را مبتنی بر قول به استحباب کرده‌اند.

۲. اما بنا بر احتمال دوم، مفاد اخبار من بلغ، جعل حجیت برای خبر ضعیف است. بنا بر این احتمال نتیجه این خواهد بود که مفاد خبر مزبور ثابت می‌شود و اگر مفادش استحباب یا رجحان مطلق فعل و ترتب ثواب بر آن باشد، اطلاق ثابت می‌شود و مانند دیگر مستحباتی خواهد شد که استحباب آنها به دلیل معتبری ثابت شود. پس بر اساس این احتمال، اطلاق روشن است.

ما پیشتر بنا بر جعل حجیت، احتمالی داده بودیم که به معنای اعتبارِ خبر ضعیف نبود، بلکه به معنای حکمِ طریقی شرعی به استحبابِ احتیاط بود؛ مثل جعل حجیت حکمِ ظاهری که گرچه اماره نبوده و در حدّ اصل عملی است، ولی مفاد این اخبار طبق احتمال مورد نظر ما، حکمِ طریقی ظاهری به عمل به مفاد خبر ضعیف است که در این حکمِ طریقی قصد انقیاد لازم نیست، بلکه هر جا به آن مفاد عمل شود، متعلق این امرِ طریقی ظاهری خواهد بود. پس بنا بر آنکه مجعول، حجیت برای مفاد آن خبر ضعیف باشد (چه در حدّ اماریت و چه در حدّ حکمِ ظاهری احتیاطی) نتیجه‌اش این است که در متعلق این حکمِ طریقی مجعول، قیدی اخذ نشده و موضوع آن مطلق است.

۳. بنا بر احتمال سوم از روایات من بلغ، استحبابِ نفسی به عنوان ثانوی «بلوغ الثواب» استفاده می‌شود، بنا بر این احتمال، این بحث مطرح است که

متعلق این استحباب نفسی چیست. آیا مطلق فعل است، یا فعل مقید به قصد انقیاد و قصد بلوغ آن ثواب است؟ این بحث دو ثمره دارد:

الف) بنابر اطلاق، این استحباب ثانوی، شامل ادله مستحبات توصلی خواهد شد (مثل بسیاری از مستحبات توصلی که ثواب بر آنها با قصد قربت، ثابت است)، با این فرق که در اینجا به عنوان ثانوی بلوغ الثواب، مستحب است. پس عنوان «من بلغ علیه الثواب» مطلقاً مستحب می‌شود، حتی اگر بدون قصد قربت انجام گیرد. منتها ترتب ثواب، مشروط به قصد قربت است. بنابراین، ثبوت این اطلاق در مستحب ثانوی، یک اثر فقهی است.

ب) بنابر قصد بلوغ آن ثواب، اگر مکلف بخواهد در مستحب توصلی برای رسیدن به ثواب، قصد قربت کند، می‌تواند خود امر استحبابی ثانوی را قصد کند و لازم نیست امثال آن امر اولی «مبلغ علیه» با خبر ضعیف را داشته باشد؛ چون در ترتب ثواب که قصد قربت لازم است، به دو شکل می‌تواند باشد: یکی قصد آن امر واقعی محتمل به صورت رجاء، و دیگری قصد این امر ثانوی استحبابی که قصد یک امر جزمی و یقینی است؛ چون بنابر احتمال سوم که از «اخبار من بلغ» استحباب را استفاده کنیم، همین امر ثانوی که یقینی و معلوم است را می‌توان قصد کرد.

بنابراین، اگر متعلق این امر استحبابی با قصد انقیاد و رجاء رسیدن به آن ثواب واقعی انجام گیرد (یعنی قصد امثال امر استحبابی احتمالی که مفاد خبر ضعیف است)، باید امر محتمل واقعی را قصد کند، تا موضوع مستحب دوم انجام گیرد. پس ذات فعل، مستحب ثانوی نیست که بتواند خود این امر را قصد کند، بلکه استحباب، به عنوان، تعلق گرفته که متوقف بر قصد امر اول است و در نتیجه، جایی که فعل را بدون قصد قربت و اطاعت امر ابلاغ شده انجام دهد، مستحبی انجام نشده و جایی هم که بخواهد قصد

قربت کند، باید امر محتملِ اوّل را قصد کند، نه قصدِ این امر دوم را.^۱ و در حقیقت بنابر تقييد به قصد رسیدن به ثوابِ ابلاغ شده، امر نفسی استحبابی که از «اخبار من بلغ» استفاده می‌شود، امر تعبّدی خواهد بود؛ چون متعلّقش فعلی می‌شود که به قصد انقیاد و رسیدن به ثوابِ بالغ، انجام داده شود. پس قصد رجاءِ امر که همان قصد قربت و تعبّدیت است، در متعلّق این امر ثانوی استحبابی اخذ شده و عبادیتی هم که در آن اخذ شده، عبادیت ویژه است، نه هر قصد قربتی؛ یعنی قصد قربتِ آن امر اوّل.

پیش از پرداختن تفصیلی به این بحث که آیا استفاده اطلاق، صحیح است یا استفاده تقييد؟ به بحثی اشاره می‌کنیم که محقق خوئی رحمته الله علیه در *دراسات* به آن پرداخته که به نظر می‌آید سهو قلمی رخ داده باشد. ایشان درباره ادلّه امر به احتیاط (که مورد ادّعی اخباریان است) فرموده است: از این ادلّه نهایتاً استحباب احتیاط را می‌فهمیم؛ به ویژه که عنوانش هم احتیاط است.^۲ لذا ایشان اوامر را بر ارشاد به حکم عقل به حُسن احتیاط، حمل نمی‌کند و از آن یک حکم شرعی استفاده می‌نماید که استحباب احتیاط است و حمل بر ارشاد را که مورد ادّعی محقق نائینی بود، ردّ می‌کند. بنابراین، استحباب شرعی طریقی و نفسی را برای احتیاط استفاده کرده و امر به احتیاط را هم توصلی می‌داند؛ چون احتیاط، انجام دادن آن فعلِ محتمل التّکلیف است، چه با قصد قربت باشد و چه بدون آن.

حال ایشان در اینجا می‌فرماید مطلب مزبور طبق نظری که در آنجا ذکر شد، ثمره‌ای ندارد؛ چون فعلِ دارای ثوابی که ولو به روایت ضعیف بالغ شود، بالأخره از باب احتیاط، عمل به آن با اخبار احتیاط، شرعاً مستحب است و

۱. به همین دلیل شاید علّت اینکه برخی از فقها در بحث تسامح ادلّه سنن در رساله‌هایشان می‌نویسند با قصد رجاء و انقیاد انجام گیرد، این باشد که قائل به تقييد هستند.

۲. هاشمی شاهرودی، سیدعلی، *دراسات في علم الاصول*، ج ۳، ص ۲۸۰.

«اخبار من بلغ» هم که در میان نباشد، استحباب شرعی استفاده می‌شود. و اگر «اخبار من بلغ» دارای اطلاق باشد، فایده‌اش این است که در فرض احتمال سوم، دو «دلیل بر استحباب» خواهیم داشت، یا به عبارت دقیق‌تر، دو «استحباب» خواهیم داشت. ولی اگر «اخبار من بلغ» مقید باشد و استحباب مطلق فعل از آن استفاده نشود، دیگر استحباب را در جایی که فعل با قصد رجاء انجام نشود، ثابت نمی‌کند، بر عکس اخبار احتیاط که استحباب آن را ثابت می‌کند. استحباب احتیاط هم توصلی است در جایی که تکلیف استجابی محتمل، توصلی باشد؛ مثل دلالت روایتی ضعیف بر استحباب زیارت اهل قبور یا اکرام میهمان، که همه توصلی هستند و در نتیجه، ثمره مذکور بار نمی‌شود.^۱

همچنان که اشاره شد به نظر می‌رسد سهو قلمی در اینجا از ایشان رخ داده باشد؛ زیرا اولاً: ثمره دوم باقی می‌ماند که اگر مکلف بخواهد قصد قربت کند، می‌تواند قصد خود این امر جزمی را داشته باشد به شرط اینکه مستحب، تعبّدی باشد نه توصلی، با اینکه این اثر به وسیله اوامر احتیاط بار نمی‌شود.

ثانیاً: اوامر احتیاط اساساً مستحبات را شامل نمی‌شوند؛ چون عنوان احتیاط در روایات با تعبیر «الوقوف عند الشبهات خیر من الاقتحام فی الهلکة» آمده و حال آنکه ترک امر استجابی، بر خلاف احتیاط و وقوع در مهلکه نیست. بنابراین، در مورد «اخبار من بلغ» عنوان احتیاط صدق نمی‌کند. به سخن دیگر، احتیاطی که مفاد اخبار احتیاط است، مختص به «احتمال الزامیات» است و شامل مستحبات احتمالی نمی‌شود. از این رو اگر به فرض از اخبار احتیاط، وجوب را استفاده کردیم، آیا کسی توهم می‌کند

۱. هاشمی شاهرودی، سیدعلی، *دراسات فی علم الاصول*، ج ۳، ص ۳۰۲ - ۳۰۳.

در باب مستحبات احتمالی نیز اخباریان قائل به وجوب هستند؟! با اینکه اگر احتیاط مطلق بود، باید در مستحبات احتمالی نیز همان امر ثابت می‌شد. در حقیقت، حمل اوامر احتیاط بر استحباب به معنای توسعه موضوع آنها نیست، بلکه به معنای حمل آن اوامر در موارد احتمال الزام بر استحباب احتیاط است. پس وجهی برای توسعه متعلق اوامر احتیاط برای موارد مستحبات نیست و این بسیار روشن است.

برای اثبات هر کدام از اطلاق و تقیید، بیاناتی در کلمات محققان آمده است:

محقق خراسانی رحمته الله علیه و محقق اصفهانی رحمته الله علیه از جمله کسانی هستند که برای اثبات اطلاق، استدلالی ذکر کرده‌اند که لبّ بیان این دو بزرگوار یکی است. محقق خراسانی رحمته الله علیه می‌فرماید: ظاهر روایات «ما بلغ علیه الثواب» بنابر استفاده استحباب نفسی، اطلاق است و کلمه بلوغ، حیثیت تعلیلیه است؛ یعنی قید حکم استحباب نیست، بلکه علت آن در مورد بلوغ است. گویا ایشان می‌خواهد بفرماید: درست است که در موضوع این حکم شرعی و این امر استحبابی، بلوغ اخذ شده، ولی علت برای استحباب، ذات عمل ابلاغ شده است.^۱

محقق اصفهانی رحمته الله علیه در تعبیر روشن‌تری می‌فرماید: ظاهر این اخبار، اثبات استحباب برای ذات فعلی است که خبر ضعیف آن را ابلاغ نموده و ثوابی را برای آن در نظر گرفته است؛ چون تعبیر «کان له ذلک» به معنای این است

۱. محقق خراسانی، *کفایة الأصول*، ص ۴۰۲:

و إتيان العمل بداعي طلب قول النبي - كما قيّد في بعض الاخبار - وإن كان انقياداً إلا أنّ الثواب في الصحیحة إنما رتب على نفس العمل، و لا موجب لتقييدها به لعدم المنافاة بينهما: بل لو أتى به كذلك أو التماساً للثواب الموعود - كما قيّد به في بعضها الآخر - لأوتى الأجر و الثواب على نفس العمل، لا بما هو احتیاط و انقياد.

که همان ثوابی را که خبر ابلاغ کرده، بر خود فعل ابلاغ کرده، نه بر فعل مقید به قصد رجاء بلوغ آن ثواب. و لذا قید قصد بلوغ و قصد رجاء در مفاد روایت ضعیف ابلاغ‌کننده نیست و مفاد آن، استحباب ذات فعل است. مثلاً در خبر: «اکرام فقیر و اکرام همسایگان مستحب است و ثواب دارد»، نیامده است که «با قصد بلوغ ثواب، مستحب است». بنابراین، استحبابی که از «اخبار من بلغ» استفاده می‌شود، بر همان عنوان بار است و ثابت می‌شود که فعل بدون قید زایدی مستحب است. از این رو واضح است که مفاد این روایات، استحباب مطلق آن فعل است.^۱

به نظر می‌رسد این دو بیان به این مقدار برای اثبات اطلاق کافی نیست؛ زیرا اولاً: بلوغ، بنابر استفاده استحباب نفسی، قید متعلق است و از این روایات استفاده نمی‌شود که شارع، مفاد روایت ضعیف را (که ابلاغ‌کننده ثواب است)، بدون این قید، حجت کرده است، تا گفته شود بدون قید بلوغ، مستحب ثابت می‌شود. و این خلاف احتمال سوم است؛ چون بر اساس این احتمال، استحباب بر عنوان ثانوی «من بلغه» با اخذ قید بلوغ در این استحباب استفاده شده و لذا قید بلوغ در متعلق این استحباب ثانوی اخذ شده است. بنابراین، بر مبنای احتمال سوم، شرط استحباب، رسیدن روایت به مکلف است و حال که بلوغ، قید در موضوع شد، تعلیلی یا تقییدی بودنش چندان تفاوتی نمی‌کند.

ثانیاً: کسانی که قائل به تقیید هستند، برای اثبات تقیید، دو قرینه متصل و منفصل می‌آورند. نسبت به قرینه متصل گفته می‌شود در خود روایات

۱. محقق اصفهانی، *نهاية الدراية*، ج ۴، ص ۱۷۶:

و المعین للوجه الاوّل هو أنّ الظاهر من الثواب البالغ هو الثواب على العمل لابتداعی الثواب المحتمل أو الامر المحتمل، فإنّ مضمون الخبر الضعیف كمضمون الخبر الصحیح من حيث تكلف الثواب على العمل لابتداعی احتماله التّأشی من جعله أو جعل ملزومه.

مورد بحث، خصوصیتی اخذ شده که صریحاً، یا به نحوی، مانع از اطلاق است. آن خصوصیت، «فاء» تفریع و ترتب در «فعله» است؛ یعنی ظاهر «مَنْ بَلَغَهُ شَيْءٌ مِنَ الثَّوَابِ فَعَمَلُهُ» سبب این است که عمل، متفرع بر بلوغ است و به داعی بلوغ آن ثواب انجام می‌شود و چون می‌خواهد به آن ثواب برسد، این عمل را انجام می‌دهد. و قهراً برای موردی که عمل را به جهت بلوغ آن ثواب انجام نداده باشد، اطلاق ندارد. در حقیقت، «فاء» به معنای ترتب زمانی نیست و ظهورش این است که سبب و علت غائی است؛ زیرا عمل انجام شده، فعل فاعل مختار است و «بلوغ ثواب» نمی‌تواند علت و سبب تکوینی آن باشد و صرفاً ظاهر در علت غائی بودن است؛ یعنی «بلوغ ثواب» داعی و باعث بر انجام آن فعل است. و لذا این خصوصیت، قید متعلق استحباب ثانوی قرار می‌گیرد.

نسبت به قرینه مفصل نیز می‌گویند: در بعضی از این روایات، تصریح به این قید شده و آمده است: «مَنْ بَلَغَهُ شَيْءٌ مِنَ الثَّوَابِ فَعَمَلُهُ التَّمَّاسُ لِذَلِكَ الثَّوَابِ» و ظاهر «التَّمَّاسُ ثَوَابٌ» این است که قصد رجاء و بلوغ آن ثواب و التماس رسیدن به آن ثواب، در متعلق استحباب ثانوی اخذ شده است. لذا این اخبار اگر چه جدا از هم هستند، ولی این خبر، قرینه مفصل می‌شود و روایات مطلق را قید می‌زند. به این شکل که مطلق را حمل بر مقید می‌کنیم؛ چون یا از سیاق این روایات، یا از خارج آنها درمی‌یابیم که دو مستحب ثانوی به عنوان «بلوغ الثَّوَابِ» نداریم و همه این اخبار در صد بیان یک حکم است و آن حکم، همان استحباب «مَنْ بَلَغَ عَلَيْهِ الثَّوَابُ» است که یا مطلق است، یا مقید. با علم به وحدت جعل، تعارض ایجاد می‌شود؛ چون حکم نمی‌تواند هم مطلق باشد و هم مقید. لذا چون ظهور مقید در تقیید، قوی‌تر از ظهور مطلق در اطلاق است، مطلق را حمل بر مقید می‌کنیم و این همان قرینه مفصل است. مبنای این حمل نیز در اینجا،

حمل مطلق بر مقید در مثبتین است که گفته‌اند از موارد حمل مزبور، این است که با علم به وحدت جعل، قهراً میان دلیل مطلق و دلیل مقید، تعارض شکل می‌گیرد و به جهت قوی‌تر بودن مقید و ظهور اخذ قید در تقیید، از اطلاق مطلق، رفع ید می‌شود.

محقق خراسانی رحمته‌الله قرینه اول را نمی‌پذیرد و حیثیت تقییدی و تعلیلی را در اینجا مد نظر دارد که البته صحیح نیست. ایشان قرینه منفصل را نیز رد می‌کند که روایت مقید، یعنی «فعمله التماساً للثواب» ارشاد به حُسن عقلی باشد؛ چون در آن قید شده که به قصد رجاء بلوغ به آن ثواب و التماس رسیدن به آن، انجام‌گیرد و این همان عنوان انقیاد است. بنابراین ایشان خصوص این روایت و امثال آن را حمل بر ارشاد کرده و روایاتی که این قید را نداشته و مطلق هستند را حمل بر مولویت و استحباب نفسی به عنوان ثانوی نموده است. از این رو، حمل مطلق بر مقید، موضوعی ندارد؛ زیرا قید «التماساً للثواب» مربوط به حکم مولوی و استحباب نفسی شرعی نیست. آنگاه ایشان از این مطلب، نتیجه می‌گیرد که روایات «من بلغ»، دو دسته‌اند: یک دسته ارشاد به حکم عقل به حُسن انقیاد بوده و متعلقشان قهراً مقید است؛ و دسته دیگر هم استحباب نفسی عنوان ثانوی را ثابت می‌کنند که مطلق است و هیچ تعارضی میان این دو مفاد نیست تا لازم باشد مطلق را حمل بر مقید کنیم.

اما به نظر می‌رسد که این بیان تمام نیست؛ چون فرض بر آن است که از این روایات، ترغیب شرعی را که بیش از ارشاد است، می‌توان استفاده کرد؛ زیرا عبارت «کان له ذلک الثواب» علاوه بر اینکه حکم عقل است، همان ثواب را می‌دهد و اگر بنا باشد آن را بر ارشادیت حمل کنیم، دسته اول هم به همان حکم عقلی، قابل حمل بر ارشاد است. پس از این نظر هر دو دسته یکسان هستند و اگر در دیگر روایات از این سیاق، استحباب مولوی را

استفاده کردیم، این به دلیل در مقام ترغیب بودن است و از هر دو دسته می‌توان این استظهار را کرد، فقط یکی مطلق است و یکی مقید که، اگر علم به وحدت جعل داشته باشیم، باید حمل مطلق بر مقید شود. بنابراین، برای منع از اطلاقی که برخی خواسته‌اند از روایات استفاده کنند، دو قرینه وجود دارد که باید تمام بودن آنها مورد بررسی قرار گیرد:

در صحّت قرینه متّصل اشکالاتی وارد شده است:

اشکال اول، اشکالی است که محقق خوئی^۱ بیان داشته و شهید صدر^۲ نیز آن را پذیرفته‌اند. بنابر این اشکال: «فاء» در «فعله»، تنها از این جهت دالّ بر تفریع است که بلوغ خبر، یعنی اطلاع بر آن مستحب، سبب و منشأ اقدام بر عمل است. اما نمی‌توان استفاده کرد که عمل، مقید به قصد بلوغ آن ثواب است و قصد بلوغ، علّت غائی و داعی بر انجام فعل می‌باشد. مثلاً چنان‌که در «دخل الوقت فصلیت»، دخول وقت، داعی بر نماز خواندن نیست و تنها سبب و موضوع برای اقدام بر نماز است، در اینجا نیز بلوغ خبر فقط سبب و منشأ اقدام بر انجام عمل است، نه اینکه عمل، مقید باشد. بنابراین، انجام عمل با قصد رجاء بلوغ آن ثواب، تقیید زائدی است که با اطلاق «فعله» سازگار نیست؛ چون اگر عبارت این‌گونه بود: «فعله بقصد ذلک الثواب»، در این صورت، متعلّق استحباب مقید بود، ولی چنین قیدی وجود ندارد و مقتضای اطلاق، نفی آن است. پس قرینه متّصل تمام نیست و در نتیجه، اطلاق در «اخبار من بلغ» تمام خواهد شد.

به نظر می‌رسد این بیان، خالی از اشکال نباشد؛ چون اگر ادعا شده بود که «فاء» تفریع، ظاهر در این است که بلوغ، علّت غائی و تفریع بر داعی است، این بیان تمام بود، ولی مدّعی تقیید که اطلاق را تمام نمی‌داند، گویا

۱. واعظ هسودی، مصباح الأصول، ج ۲، ص ۳۲۰.

۲. هاشمی شاهرودی، بحوث فی علم الأصول، ج ۵، ص ۱۳۰.

ادّعا می‌کند که «فعله» دارای این قید است: «فعله من أجل ذلك الثواب». این قید در متعلّق استحباب که خود آن عمل باشد را به یکی از این دو نکته زیر می‌توان استفاده کرد:

الف) نخست آنکه اگر مثلاً آمده بود «فعله کان مستحباً»، اطلاق تمام بود و می‌توانستیم متعلّق استحباب را مطلق عمل بدانیم، نه عمل مقید. ولی حکمی که بیان شده، چنین است: «فعله کان له ذلك الثواب» که حکم عمل انجام شده، ترتیب ثواب است، نه استحباب و مطلوبیت. بنابر این مبنا که ثواب بر هیچ عملی مترتب نمی‌شود مگر اینکه آن عمل به داعی الهی انجام گیرد، و بر این اساس، قصد الهی و قصد انقیاد لبّاً و عرفاً برای ترتّب ثواب در متعلّق اخذ شده است و چون این استحباب را از طریق ترتّب همان ثوابِ مطلوب استفاده می‌کنیم، این سبک و سیاق دارای اطلاق برای بیش از مورد قصد رجاء بلوغ آن ثواب نخواهد بود و این مورد با آنکه گفته شود: «بر فلان عمل، ثواب بار است» که موضوعش مطلق آن عمل است، اعمّ از اینکه به قصد ثواب انجام گیرد یا نه، تفاوت دارد.

ب) نکته دیگری که بیشتر مورد نظر قائلان به تفریع است، این است که ضمیر «هاء» در «فعله» به «عمل الثواب» بر می‌گردد، نه به ذات عمل (یعنی کاری که دارای آن ثواب باشد)، در حالی که ذات عمل هرگز منشأ ثواب نیست. و حال که مرجع ضمیر معلوم شد، عمل ثواب به معنای تسبّب برای تحصیل ثواب است، که فعل با قصد قربت است. بنابراین، انجام عمل مقید به قصد انقیاد و قصد ثواب خواهد بود.

اشکال دیگر بر قرینه متصل و نفی تقييد، آن است که جمله «فعله» اگر چه ظاهراً به معنای فعل امتثال امر الهی به قصد منشأ ثواب است و عمل ثواب است، ولی عمل با قصد ثواب، اعمّ از این است که منشأ این قصد، انقیاد و قصد امتثال امر اوّل (که ابلاغ شده و امر محتمل است) باشد، یا

اینکه اصلاً امر الهی دیگری را قصد کند؛ چون در منشأ ثواب و ترتب آن فقط باید فعل، مضاف به مولی باشد. از این رو هم قصد انقیاد آن امر اولی احتمالی و هم قصد امر استحبابی، قصد الهی است و در نتیجه، مستحب به قصد رجاء بلوغ ثواب آن امر استحبابی، تقیید نمی خورد. بنابراین، متعلق استحباب ثانوی، اعم است از اینکه قصد قربت به قصد بلوغ آن ثواب باشد، یا غیر آن.

این بیان نیز تمام نیست؛ زیرا اولاً: ظاهر این روایات آن است که قصد ثواب، قصد همان ثواب بالغ است، نه قصد ثواب دیگر. درست است که اگر عنوان دیگری مستحب بود و منطبق بر این فعل بود، قصد امثال استحباب دیگر نیز قصد قربی و الهی بوده و منشأ ثواب می شد، ولی ظاهر روایت این است که متعلق استحباب ثانوی، عملی است که با قصد رسیدن به همان ثواب و استحباب اولی انجام شده است.

ثانیاً: فرض کنیم این ظهور هم نباشد و متعلق استحباب ثانوی اعم باشد، ولی اطلاقی که درست می شود مطلوب نیست؛ زیرا بنابر قبول اطلاق، اگرچه خصوص آن امر ابلاغ شده قصد نمی شود و اعم از قصد آن امر یا امر دیگری است که امر جزمی استحباب را شامل می شود، ولی جایی که فعل اصلاً بدون قصد امر (نه قصد امر اولی که محتمل است، و نه قصد امر دوم که «بلغ علیه الثواب» و یقینی است) انجام بگیرد، دیگر اینجا را شامل نمی شود؛ یعنی این اطلاقی که در تقریب دوم بیان شد، ثمره دوم را نفی می کند، ولی ثمره اول را رفع نمی کند و استحباب توصلی را ثابت نمی کند. بنابراین، إشکال مزبور نیز آن اطلاق مورد نظر را بدست نمی دهد.

اشکال سوم برای نفی تقیید که شاید مقصود محقق اصفهانی رحمته الله بوده، آن است که این روایات گرچه ظاهراً می خواهند ثوابی را که ابلاغ شده، بار کنند و تعبیر «کان له ذلك» به معنای ترتب همان ثواب ابلاغ شده بر عنوانی

است که در روایت ضعیف آمده، و فرض هم بر این است که روایت ضعیف، مطلق فعل را موضوع ثواب قرار داده است؛ یعنی استحباب و ثواب را در ذات فعل بار کرده است، نه فعل مقید به قصد ثواب، و لذا قصد قربت لازم است، ولی استحباب شرعی و مطلوبیتی که از ترتیب ثواب بر عمل افاده شده، مطلق است و شامل توصلیات هم می‌شود. پس «اخبار من بلغ» ظاهر در این است که: چنانکه آن ثواب بر مطلق فعل مترتب است، در اینجا نیز ثواب بر مطلق فعل بار است، تا این تماثل حفظ شود، و این ظاهر تعبیر به «ذلك الثواب» است.

این اشکال نیز صحیح نیست؛ زیرا مقصود از تماثل در «کان له ذلك»، تماثل در کمیت و کیفیت ثواب است، نه تماثل در موضوع ثواب یا در همه جهات، و هرگز چنین ظهوری ندارد؛ چون ثواب و استحباب را بر عنوان ثانوی بار کرده است که غیر از آن عنوان اولی در خبر ضعیف است و یقیناً موضوع دو استحباب، واحد نیست. خلاصه آنکه از نظر موضوع استحباب و موضوع امر، قطعاً واحد نیست و تماثل ندارد؛ زیرا موضوع آن ذات فعل است، و موضوع این هم به عنوان ثانوی است.

اشکال چهارمی که برای اثبات اطلاق و نفی تقييد وارد شده است در لابه‌لای بیان اول محقق خوئی رحمته الله و تابعین ایشان آمده (و می‌توان آن را بیان مستقلی به حساب آورد و به احتمال قوی شاید گنه مرادشان همین باشد) این است که گفته‌اند: چنان که روایتی معتبر یا ضعیف برای اعطای ثواب در پی انجام فعلی وارد شود و مثلاً بگوید: «کسی که فلان فعل را انجام دهد، ثواب دارد»، بدون شک از ادله ترتب ثواب در روایات، استفاده استحباب ذات عمل می‌شود و تا قید تعبدیت در آن اخذ نشود و استحباب توصلی استفاده می‌شود و این ظهور مسلم است و مورد مناقشه نیست و همه آن را قبول دارند. در اینجا نیز که این روایات گفته‌اند «من بلغه شیء»

من الثواب فعمله»، می‌گوییم مطلق این عنوان ثانوی، مستحب است؛ چون در ترتیب ثواب تفضلاً هم این قید اخذ نشده است. در تقریب گذشته اشاره شد که در ترتیب ثواب، لباً قصد قربت لازم است، ولی این لطمه‌ای نمی‌زند به اینکه ما از این دلیل، استحباب و مطلوبیت را بالملازمه یا بالکنایه بر مطلق فعل استفاده کنیم؛ چون در لسان دلیل، این ثواب بر ذات فعل بار شده، نه بر فعل مقید. بنابراین، استفاده اطلاق را از امر و محبوبیت فعل به این بیان خواهیم داشت.

به نظر می‌رسد این بیان اگر تمام باشد، قرینه مفصل را هم از بین می‌برد؛ چون اینکه گفته است «فعمله التماساً لذلك الثواب» یا «طلباً لقول النبی ﷺ»، این قید اگرچه در لسان روایت آمده، ولی عرف می‌فهمد که برای فعلیت ثواب آمده است، نه اینکه قیدی برای موضوع استحباب باشد؛ زیرا استحباب و مطلوبیت، بر خود فعل بار شده است و التماس ثواب و قصد آن به جهت فعلیت ثواب است، نه بیشتر. اگرچه لباً در ترتیب ثواب، قصد قربت لازم است، ولی اشکالی ندارد که ثواب بار شده، بر مطلق فعل باشد، نه بر فعل مقید. به همین جهت این بیان اخیر به لحاظ عرفی موجّه‌ترین بیانی است که از السنه استفاده می‌شود. ثوابی که بار می‌شود نیاز به قصد قربت دارد و در حقیقت، قصد قربت، شرط ترتیب ثواب است، نه آنکه قید مستحب باشد و لذا مستحب و مطلوب، مطلق فعل است و در نتیجه، قرینه مفصل هم از کار می‌افتد. منتها این مطلب در صورتی تمام است که این ترکیب و این لسان از ترتیب ثواب بر فعل (چه به عنوان اولی و چه به عنوان ثانوی «بلغ علیه الثواب»)، کنایه از استحباب باشد. البته در گذشته به استفاده امر استحبابی و مطلوبیت از ادله‌ای که دارای امر نیست و استحباب هم در لسان آنها نیامده و تنها ثواب را بر عنوان و بر فعلی بار کرده، اشاره شد. در اینجا هم این امر، ممکن است و این راه یکی از طرق استفاده مطلوبیت و رجحان

و استحباب است به یکی از دو بیانی در ادامه می‌آید:

الف) بیان اول این است که بگوییم این معنایی کنایی است، مثل «زید کثیر الرّماد» که لفظ کنایه در معنای حقیقی خود استعمال می‌شود و مجاز در کار نیست، ولی آن معنای حقیقی، پُلی برای انتقال ذهن به معنای دیگر است که در این مثال، جود و کرم شخص است و لازم بین و تصویری آن معنای حقیقی است به گونه‌ای که از تصوّر معنای کنایی، ذهن خود به خود منتقل به آن معنی می‌شود. قبول این وجه بدین معنا می‌باشد که تعبیر «الفعل فیه ثواب» کنایه از این است که «آنّه مطلوبّ و مستحب». و چون استحباب و مطلوبیت، مستلزم ثواب است، این تعبیر به تدریج کنایه از رجحان و استحباب شده است و چون بر ذات فعل بار شده، همان فعل مستحب هم هست.

ب) راه دوم استفاده استحباب، دلالت التزامی تصدیقی است از این باب که چون از خارج می‌دانیم تا فعل مطلوب نباشد ثوابی بر آن مترتب نمی‌شود، پس به دلالت التزامی، انجام عمل مطلوب، دارای ثواب است؛ از این رو به دلالت التزامی عقلی و عرفی کشف می‌شود که این فعل در نزد مولی دارای رجحان و مطلوبیت است، پس مستحب می‌باشد. مثل اینکه بگوید «هر گاه نمازت قصر شد، روزه بر تو واجب نیست» که لازمه‌اش واجب نبودن روزه بر مسافر است؛ زیرا بر مسافر، نماز قصر واجب است. منتها این بیان که در کلمات اصولیان آمده گرچه بیان وجیهی است، ولی برای استفاده استحباب از «اخبار من بلغ» تام و تمام نیست؛ زیرا اگر ثواب بر عنوانی بار شود که آن عنوان فی‌نفسه و ذاتاً موجب استحقاق ثواب نباشد، مانند عناوین افعال توصّلی، می‌توان این بیان را پذیرفت و استحباب را بدست آورد، اما اگر ترتیب ثواب بر عنوانی بار شود که حسن ذاتی دارد، مثل عنوان انقیاد و اطاعت مولی یا عنوان «بلوغ الثّواب» (که حتی اگر امر هم نداشته باشد،

استحقاق ثواب را دارد؛ دیگر نمی‌توان از ترتیب ثواب کشف نمود که آن فعلِ دارای عنوان مزبور، مأمورٌ به است؛ چون فرض بر این است که بدون امر نیز این حُسن ذاتی را دارد. بنابراین، در اینجا میان حُسن ذاتی داشتن و استحباب، ملازمه‌ای برقرار نیست.

آری، در مولویت خطابِ وارد شده می‌توان استفادهٔ استحباب کرد، ولی در اینجا که استلزام تام و تمام برقرار نیست، نمی‌توان نتیجه گرفت که متعلق امر، ذات فعل است، بلکه متعلق آن عبارت است از فعل به قصد بلوغ به آن ثواب وعده داده شده. از این رو در اینجا مولویت چنین اطلاقی ندارد؛ یعنی اگر چه اقتضا می‌کند که خطاب مولوی است، ولی اطلاق از آن به دست نمی‌آید. در اینجا در صورتی می‌توان ترغیب مولوی را از مدلول لفظ استفاده کرد که صریحاً یا تقدیراً بلوغ ثواب یا التماس ثواب در آن فعل اخذ شده باشد، و چون ظهور در مولویت، ظهور لفظ نیست و ظهور حال است، اطلاق برای آن تصوّر ندارد، بلکه معنایش این است که هر مفادی را که دارد، همان مفاد از طرف مولی است و شرعی است، نه اینکه ارشاد به حکم عقل باشد. بنابراین، حتی اگر استحباب نفسی عنوان ثانوی را هم استفاده کنیم، بیش از این نیست که استحباب مذکور در فرض بلوغ ثواب است و لذا تقیید را می‌پذیریم.

جهت چهارم: آیا «اخبار من بلغ» شامل مکروهات هم هست؟

در این بخش در سه جهت بحث می‌شود:

۱. آیا این اخبار، شامل مکروهات هم می‌شود یا تنها مخصوص مستحبات و سنن است؟ مثلاً اگر روایت ضعیفی آمده باشد که شرب آب به حالت ایستاده مکروه است یا غذا خوردن در حال حرکت مکروه می‌باشد، آیا می‌توان از «اخبار من بلغ» کراهت را ثابت نمود؟

۲. در صورت شمول اخبار «من بلغ» برای کراهت، آیا عنوان کراهت فعل ثابت می‌شود، یا رجحان ترک؟

۳. در موردی که خبر ضعیفی دالّ بر استحباب فعل باشد و خبر دیگری دالّ بر کراهت همان فعل، نتیجه چه خواهد بود؟

بحث اول: در اصل اینکه آیا «اخبار من بلغ» شامل روایت ضعیف ابلاغ‌کننده کراهت می‌شود یا نه؟ مشهور گفته‌اند این اخبار مخصوص مستحبات است؛ چون «فَعْمَلَه» ظاهر در انجام فعل است، در حالیکه در باب مکروه باید گفته می‌شد «فَتَرَکَه»؛ زیرا مطلوب در آن ترک مکروه است، نه فعل آن. ولی این بیان مشهور، بیانی فنی‌ای برای منع از اطلاق «اخبار من بلغ» نسبت به مکروهات نیست؛ چون تعبیر «عمله» به معنای «عمل الثواب» است و بدیهی است که ثواب ممکن است هم نتیجه عمل باشد و هم نتیجه ترک عمل، مثل موردی که ثواب از ابتدا بر «ترک فعل» بار شود و اگر به قصد قربت، ترک شود، ثواب دارد. پس هر آنچه اعم از فعل و ترک، دارای ثواب باشد، مشمول اطلاق «فَعْمَلَه» است؛ بنابراین، در مستحبات میان فعل مستحب و ترکی که مستحب باشد قائل به تفصیل نخواهیم شد؛ چون ممکن است استحباب به ترک تعلق گیرد که غیر از فعل مکروه است، و ثواب هم بر آن بار شود، مثل ترک‌های مستحب در نماز؛ همچون کراهت بازی با انگشتان دست، یا خمیازه کشیدن در حال نماز. علاوه بر اطلاق لفظی از لفظ «فَعْمَلَه»، عرفاً نیز لفظ روایات دارای ضیق نیست و مکروهات را شامل می‌شود و خصوصیت فعل و ترک الغا می‌شود؛ چون مقصود روایات، ترغیب بر اتمام و اکمال سنن و آدابی است که از طرف نبی مکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ابلاغ شده و برای آنها ثواب ذکر می‌شود، چه آن ثواب بر فعل بار شده باشد، چه بر ترک، پس ملاک عرفی این حکم در فعل و ترک، و در مستحب و مکروه که ترک آن مکروه ثواب دارد، یکسان است و این استفاده مناسبی است.

بحث دوم: آیا کراهت فعل (مانند استحباب) به عنوان ثانی قابل استفاده است؟ آیا کراهت نفسی فعل به عنوان ثانوی «بلغ علیه الکراهة»، یا استحباب ترک مکروه به عنوان ثانوی ثابت می‌شود؟ گفته‌اند که اگر به یکی از دو بیانی که گذشت، اطلاق برای مکروهات استفاده شود، دیگر مهم نیست که گفته شود اگر مفاد «اخبار من بلغ» در یک جا امر باشد، در جای دیگر نهی نخواهد بود؛ چون این دارای عنایت زائده بوده و خلاف ظاهر است و شبیه این می‌شود که لفظ را در دو معنا و مدلول به کار ببریم، که خلاف ظاهر است. صحیح این است که موضوع ثواب در همه موارد «اخبار من بلغ» فقط ترغیب و مطلوبیت بر فعل است. با این تفاوت که در مستحبات، مطلوبیت، در فعل است و در مکروهات نیز مطلوبیت در ترک است. لذا از این اخبار کراهت به عنوان ثانوی استفاده نمی‌شود و فقط رجحان ترک، قابل استفاده است. این مطلب بنا بر استفاده استحباب بسیار روشن است، یعنی بنابر استفاده حکم فرعی فقهی که چون ظاهر این اخبار در ترغیب و استحباب ترک است، نه ظاهر در زجر، از این رو به عنوان ثانوی ترک مکروه، دارای استحباب است و «بلغ علیه الثواب».

اما بنابر استفاده جعل حجیت، یعنی استفاده حکم اصولی، نتیجه این خواهد بود که استحباب در مستحب، و کراهت در مکروه ثابت می‌شود و هر چه که باشد حجّت است؛ یعنی همان حکم مماثل را که خبر ضعیف آن را ابلاغ نموده است. اشکال استفاده دو حکم متضادّ نیز در میان نخواهد بود؛ زیرا تنها مفادش حکم وضعی، یعنی حجیت است نه امر و نهی. حجیت و اعتبار برای خبر به یک معنا بیشتر نیست و یک سنخ حکم است لذا اخبار ضعیف اگر استحباب یا کراهتی را بیان کرد، حجیتش ثابت می‌شود، و این بیان تا اینجا ثبوتاً مورد قبول است.

منتها محذوری را مطرح نموده‌اند که از این اخبار، هر چند به عنوان

حکم طریقی و به عنوان حجیت خبر ضعیف نمی‌توان کراهت را استفاده کرد؛ زیرا حکم طریقی باید به عنوان «ما بلغ علیه الثواب» باشد، نه مطلق. اگر گفته شده بود که «خبر ضعیف مطلقاً حجّت است هر چه که باشد»، این بیان درست بود، ولی در اینجا که مؤدای خبر ضعیف را ملاحظه کرده و حجّت قرار داده است، نشان می‌دهد که مطلب، تنها مربوط به خبر نیست، بلکه «خبر ضعیف» مراد است. علاوه بر اینکه «آنچه از شارع رسیده ثواب‌دار باشد»، به معنای آن است که رجحان در آن اخذ شده است. پس موضوع این حکم طریقی، مرکّب است بگونه‌ای که گویا اخبار ضعیف بر این مدلول مرکّب را حجّت کرده است که ثواب و مطلوبیت و رجحان را بر فعل یا ترک بار کند که در این صورت مدلول التزامی خبر ضعیف، حجّت است؛ چون مدلول التزامی آن به معنای ثواب برای ترک فعل است. و با توجه به اینکه در اخبار مزبور، ثواب و مطلوبیت اخذ شده است، لذا عنوان کراهت را نمی‌توان ثابت کرد.

بحث سوم: اگر خبر ضعیفی، عملی را مکروه دانست و خبر ضعیف دیگری همان فعل را مستحب دانست و بر آن ثوابی را ابلاغ نمود، این بحث مطرح می‌شود که: آیا میان آن دو خبر، تعارض شکل می‌گیرد؟ به این دلیل که ممکن نیست عمل واحد هم مستحب باشد و هم مکروه؟ یا آنکه بین آنها تراحم شکل می‌گیرد؛ یعنی بگوییم هم فعل و هم ترک، مستحب است؛ مثل «روزه در روز عاشورا که هم مکروه است و هم از جهت عبادت بودنش مستحب است»، به ویژه که تراحم میان ضدّیتی که ثالث ندارد، در مستحبات اشکالی ندارد و مانند واجبات نیست که به ترتّب نیاز باشد؛ چون مستحب دارای الزام نیست و لذا هم فعل و هم ترک می‌تواند مستحب باشد. محقق خوئی رحمته الله فرموده است که اگر اخبار مورد بحث را شامل مکروهات دانستیم، مانعی از استحباب فعل و استحباب ترک نیست و در نهایت میان

این دو تزامم رخ می‌دهد که در خیلی از مستحبات چنین است؛ یعنی هم در فعل و هم در ترکِ شیء واحد، رجحان وجود دارد و هر دو دارای مطلوبیت هستند. منتها دو خبر مزبور اگر هر دو توصلی باشند، تنافی میان استحباب فعل و ترک آن پیش می‌آید؛ چون ممکن نیست مکلف بتواند میان این دو را جمع کند و یکی از این دو دائماً ضروری است و لذا چنین جعلی برای این دو لغو خواهد بود. اما در صورتی که یکی از آن دو تعبّدی باشد، امکان مخالفت با هر دوی آنها هست؛ به این شکل که فعل را بدون قصد قربت انجام دهد.^۱

در حقیقت، ایشان در اینجا سه مطلب بیان داشته‌اند؛ اولاً: اگر این اخبار شامل مکروهات نشود، فقط مستحب ثابت می‌شود؛ ثانیاً: اگر شامل مکروهات می‌شود، استحباب ترک یا عنوان کراهت را ثابت می‌کنیم که چنانچه هر دو توصلی باشند، تعارض است و تساقط؛ ثالثاً: اگر یکی یا هر دو تعبّدی باشند، از باب تزامم خواهد بود و در نتیجه، یکی از فعل یا ترک، یا استحباب یا کراهت تخییراً ثابت است و ترتّب در اینجا معقول خواهد بود، و مانند موارد تزامم است که هر دو تخییراً و مشروط به ترک دیگری ثابت است، البته در جایی که ضدّین ثالث دارند.

شهید صدر رحمته‌الله در نقد این بیان فرموده است: برای این اخبار، اطلاق را نمی‌پذیریم تا بگوییم شامل خبر ضعیف دالّ بر کراهت هم می‌شوند؛ زیرا ظاهر از «فاء» تفریع در «فعله» این است که عمل در زمانی از مکلف صادر می‌شود که ثواب آن عمل به وی ابلاغ شده و قبل از عمل، بلوغ ثواب شکل گرفته باشد به گونه‌ای که انگیزه عمل مکلف، بلوغ آن ثواب باشد. و واضح است این تنها در صورتی ممکن است که استحباب یا ثواب به وی ابلاغ شده

۱. واعظ بهسودی، مصباح الأصول، ج ۲، ص ۳۵۷.

باشد، نه اینکه به همراه استحباب عمل، کراهت همان عمل نیز به او ابلاغ شود؛ زیرا در این صورت هیچ رجحانی برای استحباب فعل در قبال کراهت، همان فعل نیست، با این فرض که احتمالاً و محتملاً استحباب و ترک در یک رتبه هم باشند^۱.

البته به نظر می‌رسد که اگر لسان این اخبار را تنها ناظر به خصوص بلوغ استحباب بدانیم، نه کراهت، بعید نیست بگوییم لسان اخبار مزبور، اقتضای محرکیت استحباب را دارد، حتی در جایی که خبر ضعیفی بر کراهت همان عمل مستحب نیز آمده باشد؛ در نتیجه، وجهی برای تقیید و منع از اطلاق نخواهد بود.

شهید صدر رحمته الله در بحث سوم فرموده است، میان دو حالت باید تفصیل قائل شد:

۱. اگر استحباب فعل و ترک در دو خبر ضعیف، توصلی باشند؛ یعنی مطلق فعل و ترک آن مستحب باشند، که معنای دیگر «مستحب بودن ترک»، «مکروه بودن فعل» است، اینجا از باب تعارض خواهد بود؛ چون به لحاظ مبادی استحباب و کراهت، یا مبادی استحباب در فعل و استحباب در ترک، تضادّ و تنافی در این مبادی پیش می‌آید که پس از کسر و انکسار مصلحتِ فعل مستحب و مصلحتِ استحباب ترک آن، در صورتی که متساویین باشند، طلب آن دو فی‌نفسه ممتنع خواهد بود؛ زیرا اراده واحد به نقیضین تعلق نمی‌گیرد و در مقام طلبِ مولی دارای امتناع ذاتی است، مگر اینکه یکی از آن دو أرجح باشد که آنگاه مولی آن را می‌خواهد. علاوه بر آنکه حبّ و بغض با هم به عنوان واحد تعلق نمی‌گیرند. پس ممکن نیست فعلی مستحب باشد و ترک آن نیز مستحب باشد؛ بنابر اینکه حبّ فعل، مستلزم و متضمن بغض ترک (ضد عام) باشد.

۱. رک: هاشمی شاهرودی، بحوث فی علم الأصول، ج ۵، ص ۱۳۲.

۲. اگر یکی از استحبابِ فعل و استحبابِ ترکِ همان فعل، تعبدی باشد، از تعارض خارج بوده و از باب ضدّین ثالث دار می‌باشد، مثل «استحبابِ ترکِ روزهٔ عاشورا» و «استحبابِ روزهٔ عاشورا به جهت عبادت بودنش» که شقّ ثالث آن «روزهٔ بدون قصد قربت» است که هم با استحبابِ ترکِ آن مخالفت نموده است و هم به دلیل عدم قصد قربت، با عبادت مخالفت نموده است. در اینجا استحبابِ فعلِ عبادی و استحبابِ ترکِ توصلی با هم تنافی ندارند، نه بالذات و نه بالعرض و بالتبع؛ زیرا امر به شیء مقتضی نهی از ضدّ خاصّ نیست، ولی از موارد متزاحمین هستند؛ مثل سایر موارد ضدّینی که ثالث دارند و متزاحم هستند، مانند «إزالة نجاست و فعل صلاة» که ممکن است این دو مأموریه را ترک نموده و به کار دیگری مشغول شود، و لذا می‌گوییم ترتّب میان آن دو امر معقول است؛ یعنی امثال هر یک مشروط به عدم امثال دیگری است.^۱

ایشان در اینجا اشکالی دارند که «اخبار من بلغ» اساساً موارد تعارض را شامل نمی‌شود؛ یعنی جایی که خبر ضعیفی بر استحبابِ فعل و خبر ضعیف دیگری بر کراهت یا حرمت همان فعل وارد شود، اصلاً مشمول این اخبار نخواهد بود؛ چه قائل شویم این اخبار مخصوص به مسجّبات است، چه آن را اعم از مستحبات و مکروهات بدانیم؛ زیرا ظاهر اخبار مزبور ناظر به جایی است که مکلف قصد احتیاط و انقیاد، و قصد بلوغِ ثواب را بر فعل یا ترک داشته باشد و این در غیر مورد تعارض است؛ یعنی در جایی که خبری ضعیف اینگونه ابلاغ کرده که این فعل دارای ثواب است و خبر ضعیف دیگری آمده که ترک همان فعل دارای ثواب است، و حتی اگر این اخبار هم نبود، عقل حکم می‌کرد انجام آن فعل یا ترک آن به رجاء ثواب، انقیاد است.

۱. رک: هاشمی شاهرودی، بحوث فی علم الأصول، ج ۵، ص ۱۳۳.

این فرض در صورتی قابل تصویر است که ثواب ابلاغ شده و محتمل، بر یک طرف بار باشد، نه اینکه در هر دو طرف محتمل باشد و دو خبر یکدیگر را تکذیب کنند؛ چون احتیاط برای مکلف امکان ندارد و مانند دوران بین محذورین خواهد بود که انقیاد و احتیاط در آن ممکن نیست.

به نظر می‌رسد این سخن صحیح است و می‌توان اضافه نمود حتی در جایی بدون ورود خبر ضعیف دیگری احتمال کراهت را بدهیم، این اخبار از آنجا هم منصرف است؛ زیرا احتیاط و انقیاد به لحاظ واقع در دوران بین محبوبیت فعل و محبوبیت ترک همان فعل، عقلاً ممکن نیست، اگرچه نسبت به عنوان «ما بلغ علیه الثواب» احتیاط ممکن است. البته ناگفته نماند که «اخبار من بلغ» در صورتی شامل موارد تعارض دو خبر ضعیف می‌شود که حجیت خبر ضعیف را از مفاد این اخبار استفاده کنیم که آنگاه تعارض میان دو حجت شکل می‌گیرد.

اشکالی که در سخن محقق خوئی رحمته الله علیه وجود دارد، آن است که ایشان میزان را روی این نکته قرار داده که آیا آن دو خبر ضعیف، استحباب فعل و استحباب ترک توصلی را ابلاغ کرده‌اند یا ترک تعبّدی را؟ و لذا نتیجه گرفته‌اند که اگر هر دو توصلی باشند، از باب تعارض است و اگر یکی یا هر دو تعبّدی باشند، از باب تزاحم بین مستحبات خواهد بود. در واقع ایشان بحث را منوط به «مفاد خود دو خبر ضعیف» کرده‌اند، با اینکه باید بحث را به مفاد «اخبار من بلغ» مرتبط می‌ساختند که در نظر ایشان مدرک اثبات استحباب نفسی است؛ یعنی مفاد «اخبار من بلغ» باید میزان قرار داده شود که آیا استحباب توصلی از آن استفاده می‌شود یا استحباب تعبّدی؟ که اگر مفاد این اخبار، استحباب تعبّدی بود - که برخی همین را استظهار کرده‌اند - همیشه از باب تزاحم خواهد بود و تعارض مورد نظر ایشان جایی ندارد.

مطلب دیگری را که شهید صدر رحمته الله علیه در اینجا مطرح کرده‌اند و عمده

مطلب ایشان همین می‌باشد، آن است که در هر حال چه تراحم را مطلقاً در مستحبات قبول کنیم و چه اصلاً قبول نکنیم، و چه در صورتی آن را بپذیریم که یکی از دو طرف تعبدی باشد یا هر دو توصلی باشند، در این قبیل موارد که فعل و ترک مطرح است، از باب تعارض خواهد بود؛ یعنی جعل دو استحباب حتی به نحو تعبدی بر فعل و ترک، چه به عنوان اولی و چه به عنوان ثانوی، معقول نیست، چه رسد به اینکه از «اخبار من بلغ»، کراهت فعل را در مکروهات استفاده کنیم، که مطلقاً تعارض خواهند داشت؛ زیرا استحباب و کراهت در یک فعل حتی اگر مستحب تعبدی باشد، معقول نیست. حاصل و عمده اشکال ایشان آن است که با اخذ قید تعبدیت در یک طرف، متعلق دو استحباب از تناقض بیرون رفته و مانند دو ضدی می‌شوند که ثالث دارند و ثالث آن، فعل بدون قصد قربت است.^۱

ولی این بیان، اگر چه مشکل تناقض میان دو استحباب را حل می‌کند؛ چون شقّ ثالث بر آن دو، تصویر شد، ولی با اشکال جدیدی مواجه می‌گردد که امر به فعل مقید به داعی قربی و قید تعبدیت فی نفسه معقول نیست؛ زیرا چنین امری قابلیت داعویت و تحریک را ندارد و معقول نیست.

سؤال این است که آیا این امر می‌خواهد داعی بر انجام فعل که متعلق امر است، قرار گیرد و یا داعی بر قید این فعل که «قصد قربت» است؟ یعنی آیا تحریک به ذات فعل است، یا تحریک به قصد قربت؟ روشن است تحریک به ذات فعل ندارد؛ چون ذات فعل و ذات ترک در نزد مولی یکسان است و مکلف هر چند آن فعل را ترک کند باز مستحب مورد نظر مولی را انجام داده است؛ زیرا فرض بر استحباب ترک است، پس محرک به فعل در مقابل ترک نمی‌تواند باشد. همچنین ضروری است که محرک به جامع میان فعل و

۱. رک: هاشمی شاهرودی، *بحوث فی علم الأصول*، ج ۵، ص ۱۳۵.

ترک هم نمی‌تواند باشد؛ چون نقیضین هستند و بالأخره فعل یا ترک محقق می‌شود. پس وجهی برای محرکیت این امر به سوی ذات فعل متصور نمی‌شود، مگر برای قصد قربت.

اما در مورد تحریک به قصد قربت به این معنی که چون امر به فعل مقید، به قصد قربت تعلق گرفته است، پس می‌خواهد محرک شود که مکلف قید قصد قربت را بیاورد، محققان (از جمله محقق خوئی رحمته‌الله در بحث تعبّدی و توصّلی) گفته‌اند که ممکن نیست امر، داعی برای قصد امر شود؛ چون لازمه‌اش داعویت شیء برای داعویت است که محال می‌باشد؛ یعنی هیچ‌گاه امر، داعی برای خود داعی قرار نمی‌گیرد که به وسیله امر، قصد کنیم که قصد کنیم! بلکه داعی برای فعل یا ترک که متعلق است، قرار می‌گیرد؛ یعنی داعی همیشه به جهت مدعویّیه است و ذات الإضافه می‌باشد.

بنابراین، در بخش چهارم بحث از «اخبار من بلغ» روشن شد که این اخبار شامل مکروهات هم می‌شود، ولی نه با عنوان «کراهت»، بلکه با عنوان «استحباب ترک»، و اگر از این اخبار بتوانیم استحباب را که یک حکم فرعی است، استفاده کنیم، آنگاه مواردی که یک خبر ضعیف بر استحباب فعل و خبر ضعیف دیگری بر کراهت همان فعل یا بر استحباب ترک آن وارد شود، ذاتاً خارج از شمول این اخبار خواهد بود و لذا ادّعی انصراف محقق نائینی رحمته‌الله در این رابطه را قبول داریم، و فرضاً هم مشمول اخبار مزبور باشد، مطلقاً نتیجه‌اش تعارض خواهد بود، به بیانی که اخیراً ذکر شد، یا به یکی از بیاناتی که پیشتر ذکر شد.

جهت پنجم: نکته انصراف «اخبار من بلغ» از خبر مقطوع الکذب

مشهور علما «اخبار من بلغ» را شامل خبر مقطوع الکذب نمی‌دانند، مثلاً خبر ضعیفی بر استحباب و ثواب فعلی دلالت کند و اجماع مسلم یا خبر

معتبری بر عدم استحباب آن شیء قائم شده باشد. «اخبار من بلغ» از این مورد انصراف دارد. لازم است ببینیم نکته انصراف چیست.

جایی که علم وجدانی به کذب یا به عدم استحباب خبر داریم، واضح است که «اخبار من بلغ» شامل آن موارد نمی‌شود؛ چون اخبار مزبور تنها در جایی صادق‌اند که تفضلاً وعده اعطای ثواب داده شده و عمل مکلف به جهت ترتب آن ثواب باشد که چون احتمال وجود آن ثواب را می‌دهد، احتیاط و انقیاد می‌کند (بلغه شیء من الثواب، فعمله). بنابراین بدیهی است در جایی که علم وجدانی داریم ثوابی در کار نیست، در آنجا احتیاط و تحفظ موضوعیت ندارد.

اما در جایی که علم وجدانی بر خلاف نداریم، ولی حجتی معتبر بر خلاف باشد که نفی استحباب نموده یا حرامی را ثابت کند، مشهور علما آن را به علم وجدانی ملحق ساخته‌اند. برای مثال، اگر خبر ثقه بر عدم استحباب یا بر حرمت فعلی دلالت کند، این فرض نیز مشمول «اخبار من بلغ» نیست؛ چون حرمت، منجز است. منتها چون در اینجا ثبوتاً احتمال استحباب بر طبق خبر ضعیف وجود دارد، می‌توان گفت استحباب به عنوان ثانوی با اطلاق «اخبار من بلغ» ثابت می‌شود، از این رو احتیاط ممکن است، هر چند مشهور علما این را قبول ندارند.

البته در فرض استفاده حجیت از «اخبار من بلغ» در اینجا میان خبر ثقه و خبر ضعیف، تعارض پیش می‌آید و استحباب ثابت نمی‌شود، ولی همچنان که اشاره شد اگر استفاده استحباب به عنوان ثانوی ثابت شود، مانعی از احتیاط و انقیاد نیست، اما مشهور این را نپذیرفته و ممکن است استدلال کنند که اگر چه دلیل معتبر بر عدم استحباب یا کراهت، علم تعبّدی است، اما آثار علم وجدانی را دارد و با جایگزین شدن علم تعبّدی در مقام علم وجدانی، موضوع استحباب ثانوی که «احتمال استحباب» است، تعبّداً رفع

می‌شود؛ چون مکلف تعبداً عالم می‌شود که استحبابی در کار نیست، پس ادله حجیت خبر ثقه، حاکم بر «اخبار من بلغ» می‌شود و موضوع این اخبار را تعبداً رفع می‌کند و این همان «قیام آمارات و حجج مقام قطع موضوعی» است که ما آن را در جای خود نفی نمودیم. منتها به فرض هم اگر اصل قیام آمارات مقام قطع موضوعی را بپذیریم باز در اینجا تمام نیست؛ چون قائلان به قیام آمارات مقام قطع موضوعی، مثل محقق نائینی^{علیه السلام}، در مواردی آن را جاری می‌سازند که اثری که رفع می‌شود، بر عدم علم و یا شک بار شده باشد؛ چون محقق نائینی^{علیه السلام} خبر معتبر را علم می‌داند. ولی در «اخبار من بلغ»، شک و عدم علم در موضوع استحباب و لسان دلیل اخذ نشده تا گفته شود موضوع این اخبار با جعل حجیت برای خبر معتبر، تعبداً رفع می‌شود. موضوع اخبار مزبور، «بلوغ ثواب و امکان احتیاط» است که هر دو در قیام اماره و خبر ثقه بر نفی استحباب، محفوظ است و در مورد بحث، احتیاط ممکن است؛ زیرا خبر معتبر اگرچه حجّت است، ولی احتمال دارد خلاف واقع باشد. بنابراین، وجهی برای حکومت و رفع تعبدی یا قیام اماره در مقام قطع موضوعی در کار نیست و مقتضای اطلاق «اخبار من بلغ»، شمول مواردی است که دلیل معتبر بر نفی استحباب هم در کار باشد، چنانچه ثبوتاً استحباب را احتمال بدهیم.

البته اگر خبر معتبر، دالّ بر کراهت فعل بود، این اخبار دیگر در آنجا شمولیتی ندارند؛ چون احتیاط در فعل با احتمال کراهت معنا ندارد، تا مشمول اطلاق «اخبار من بلغ» شود. ولی با عدم احتمال کراهت، احتیاط جا دارد و این می‌رساند که باید میان جایی که خبر معتبری دالّ بر حرمت و کراهت وجود دارد و جایی که خبری دالّ بر استحباب و اباحه باشد، تفصیل دهیم که مورد دوم مشمول اطلاق «اخبار من بلغ» است.

جهت ششم: فتوای فقیه بر اساس «اخبار من بلغ»

پیشتر اشاره شد در مورد این مسأله که فقیه چگونه بر اساس «اخبار من بلغ»، فتوا به استحباب عمل می‌دهد، بحث تمسک به «قاعده تسامح در ادله سنن» مطرح می‌شود. مسأله این است که با توجه به اینکه ظاهر ادله و «اخبار من بلغ» آن است که برای کسی که خبر به او رسیده باشد، عمل، مستحب می‌شود. وقتی این اخبار به مقلدان نرسیده، چگونه موضوع استحباب (یعنی عنوان ثانوی) برای آنان شکل می‌گیرد و چگونه فقیه فتوا به استحباب عمل برای مقلدان می‌دهد؟

برخی مثل محقق عراقی رحمته الله فرموده‌اند: اگر از «اخبار من بلغ»، حجیت خبر ضعیف استفاده شود، فقیه می‌تواند به استحباب فتوا دهد؛ چنان که اگر خبر معتبر بر استحباب فعلی آمده باشد، فتوا به استحباب می‌دهد. و این فتوا بر اساس حجیت خبر ضعیفی است که برای او معتبر شده و مفاد آن به عنوان حکم شرعی واقعی ثابت می‌شود و به این مؤدّی فتوی می‌دهد.^۱

اما بنابر استفاده استحباب نفسی فقیه نمی‌تواند فتوا به استحباب دهد؛ چون اگر بخواهد به استحباب آن فعل به عنوان اولی فتوا دهد که دلیلی بر آن ندارد، و اگر بخواهد به عنوان ثانوی «بلوغ الثّواب» به استحباب فعل فتوا دهد، اگرچه این ممکن است و استحباب براساس این مبنا استفاده می‌شود، ولی موضوع آن «بلوغ الثّواب» و رسیدن خبر به مکلف است، تا موضوع عنوان ثانوی قرار گیرد، در حالی که «بلوغ الثّواب» در این فرض در حقّ

۱. بروجردی، *نهایة الأفكار*، ج ۳، ص ۲۸۱:

لا یخفی أنّه بناءً علی الاستحباب المولوی یختصّ هذا الحکم بمن قام عنده خبر ضعیف علی الوجوب أو الاستحباب نظراً إلی موضوعیة البلوغ فی ترتّب الحکم المزبور ... و أمّا بناءً علی استفادة الحکم الطّریقی منها الرّاجع إلی حجیة الخبر الضّعیف القائم علی وجوب شیءٍ و استحبابه بالنّسبة إلی اصل الرّجحان، فلا محذور فی الفتوی باستحباب العمل علی الاطلاق.

مقلدان ثابت نیست. پس فقیه نمی‌تواند فتوا دهد: «بر هر مکلفی مستحب است آنچه را که در ادله سنن و مستحبات غیر معتبر هست، انجام دهد». لذا این اشکال مطرح می‌شود که فتوا دادن در رساله‌های عملیه به استحبابِ عناوینی که در فقه دارای دلیل معتبر نیست، جایز نیست. بر خلاف استفاده حجیت برای خبر ضعیف که فقیه می‌تواند فتوا دهد.

به نظر می‌رسد که هر دو بخش سخن محقق عراقی رحمته الله قابل اشکال است: اشکال بخش اول سخن محقق عراقی این است که بنا بر استفاده حجیت خبر ضعیف از مفاد «اخبار من بلغ»، فتوا به مضمون آن خبر ضعیف ممکن نیست و باید دید مفاد دلیل این حجیت که فقط «اخبار من بلغ» می‌باشد (و دلیل دیگری ندارد)، آیا این است که این اخبار همه آثار حجّت را بر خبر ضعیف بار می‌کنند یا تنها به اندازه‌ای خبر ضعیف حجّت است که ثواب^۱ ابلاغ شده و مکلف^۲ برای رسیدن به آن ثواب، عمل کند؟ این حجیتی نیست که در سیره عقلا و امثال آن ثابت شده باشد، بلکه تنها حجیت تفضلی است. به این معنا که شارع به جهت تفضل ترتیب آن ثواب، وعده داده است که اگر مکلف به خبر ضعیفی که ثوابی را ابلاغ کرده و به وی رسیده، عمل کند ثواب می‌برد و لذا حجیتی نیست که به لحاظ آثار دیگر و به لحاظ ثواب بر کسی باشد که به وی ابلاغ نشده است. بنابراین، جواز افتا اگر اثر خود علم باشد، بار نمی‌شود؛ چون در اینجا کاشفیت و علمی در کار نیست. و اگر اثر واقع باشد، باز هم برای کسی که خبر به وی نرسیده است بار نمی‌شود.

اشکال بخش دوم کلام ایشان نیز این است که بنا بر استفاده استحباب به عنوان ثانوی نمی‌توان ادعا کرد که فقیه نمی‌تواند فتوا دهد و نمی‌توان گفت قاعده «تسامح در ادله سنن» این فایده را ندارد که فقیه در رساله عملیه خویش بر اساس این قاعده بتواند در مستحبات فتوا دهد، بلکه می‌توان راهی را بر اساس استفاده استحباب برای تصحیح این افتا پیدا نمود که بنا بر

استفاده حجیت نیز این راه تمام باشد.^۱

شهید صدر رحمته الله فرموده است: می‌توان این قبیل فتاوا را از این راه توجیه نمود که مجتهد در روایات ضعیفی که فتوا به استحباب می‌دهد در واقع، صغرای ابلاغ و موضوع این استحباب را برای مقلدان متحقق می‌سازد؛ زیرا مقصود از ابلاغ ثواب و استحباب، اعم از ابلاغ مستقیم و با واسطه است - همچنان که خبر ناقل ثواب نیز نوعاً با واسطه است - و در اینجا خود فقیه در سلسله همین ابلاغ قرار می‌گیرد و با فتوای او به استحباب، موضوع آن ابلاغ برای مقلدان شکل می‌گیرد.^۲

البته این اشکال بر جا می‌ماند که استحباب آن به عنوان اولی ثابت نشده تا فقیه به عنوان مزبور فتوا به استحباب دهد، بلکه به عنوان ثانوی بلوغ ثواب، فتوا می‌دهد و لذا بعضاً فقها در ابتدای رساله عملیه می‌گویند برخی از مستحباتی که به آنها به عنوان ثانوی فتوا داده‌ایم، از باب قاعده «تسامح در ادله سنن» است.

جهت هفتم: آیا ابلاغ استحباب در «اخبار من بلغ»، اعم از مدلول مطابقی خبر است؟

موضوع «اخبار من بلغ»، ابلاغ استحباب و ثواب است، اعم از اینکه این ابلاغ، مدلول مطابقی خبر باشد، یا مدلول التزامی آن. برای مثال، خبری که بالملازمه دلالت بر استحباب شیء، یا ترتب ثواب بر آن می‌کند، مشمول این

۱. هاشمی شاهرودی، بحوث فی علم الأصول، ج ۵، ص ۱۳۷.

۲. همان، ص ۱۳۸:

«أنَّ المجتهد بحسب الحقيقة يفتي بكبرى استحباب العمل الذي بلغ عليه الثواب عموماً و يخبر بتحقق صغرى الخبر المبلغ للثواب فى الموارد الخاصة فيتحقق صغرى البلوغ للمقلد ايضاً فيثبت الاستحباب فى حقه إذا لاراد بالبلوغ، ابلاغ الراوى المباشر بالخصوص».

اخبار است؛ چون در «بلوغ» اخذ نشده که به دلالت مطابقی یا تضمینی یا التزامی باشد. لذا اگر خبر ضعیف بر وجوب شیء دلالت کند، اگرچه ضعف آن، سبب عدم ثبوت وجوب می‌شود، ولی این بحث مطرح می‌شود که آیا می‌توان استحباب آن عمل را از مفاد «اخبار من بلغ» ثابت نمود؟

گفته شده با اینکه مدلول مطابقی آن خبر، یعنی وجوب ثابت نمی‌شود، ولی مدلول التزامی وجوب، ترتب ثواب است و چنانچه مکلف آن را با قصد قربت، هر چند رجائاً انجام دهد، بلوغ ثواب بر آن صادق است.

اگر این اخبار را شامل مکروهات ندانیم، چنانچه خبر ضعیفی دالّ بر حرمت شیء بود و ضعف آن سبب شد حرمت ثابت نشود، با مفاد اخبار مزبور نمی‌توان کراهت یا استحباب ترک را ثابت نمود؛ چون «اخبار من بلغ» ناظر به فعل است و شامل ترک نمی‌شود، از باب اینکه «فعله» ظاهر در فعل است. ولی ما پیشتر ثابت کردیم که «اخبار من بلغ» مکروهات را هم شامل می‌شود، چه کراهت را ثابت کند که در ترک آن ثواب وجود دارد و چه استحباب ترک را اثبات کند که ظاهراً صحت دومی بیشتر است. از این رو، خبر ضعیفی که حرمت عمل یا وجوب ترک را ثابت کند، چنانچه مکلف آن عمل را به قصد انقیاد ترک کند ثواب دارد، به لحاظ ترتب ثواب بر ترک.

بنابراین، اصل این بیان صحیح است که به لحاظ مدلول التزامی، عنوان «بلوغ الثواب» صادق است و لازم نیست حتماً مدلول مطابقی خبر باشد و لذا با مدلول التزامی هم عنوان مزبور صدق می‌کند. پس اینکه فرقی میان دلالت مطابقی و التزامی در صدق بلوغ نیست، مطلب درستی است، ولی منشأ دیگری برای اشکال در شمول «اخبار من بلغ» برای خبر ضعیف دالّ بر وجوب یا حرم وارد است که اگرچه این واجبات محتمل به قصد قربت انجام شود ثواب دارد، و یا محرمات محتمل اگر به قصد قربت ترک شود ثواب دارد، ولی این اخبار ناظر به تکالیف الزامی نیست، بلکه ناظر به ابلاغ

سنن و مستحبات است و ادّعی انصراف آن از واجبات و محرّمات، ادّعی بعیدی نیست و سیاق «اخبار من بلغ» آن است که می‌خواهد مکلف را بر سنن و مستحبات تشویق و ترغیب کند تا به آنها عمل شود، اگر چه ثابت هم نشده باشد.

به سخن دیگر، بنابر اینکه مفاد و مراد جدی این اخبار، استحباب باشد، نه وجوب و جعل حجیت، ظاهراً این استحباب همان چیزی است که ابلاغ شده و باید خبری که ابلاغ می‌کند با مفاد و «اخبار من بلغ» سنخیت داشته باشد؛ یعنی هر دو از سنن و مستحبات فعل و ترک یا کراهت باشند. اما خبر ضعیفی که دلالت می‌کند فلان عمل واجب است، چنانچه مشمول این اخبار باشد، آن هم به مرتبه استحباب، این عدم تطابق میان «حکم بالغ» و «حکم ثابت» خواهد بود، که خلاف ظاهر «اخبار من بلغ» است. بنابراین، ادّعی انصراف از واجب و حرام، ادّعی قابل قبولی است.

جهت هشتم: آیا «اخبار من بلغ» فتوای فقیه را هم شامل می‌شود؟

بحث دیگری مطرح است که آیا «اخبار من بلغ» مخصوص جایی است که نقل استحباب یا ثواب، به وسیله خبر ضعیف باشد، یا آنکه فتوای فقیه را نیز شامل می‌شود؟ یعنی اگر فقیه فتوا به استحباب شیء دهد و به این نتیجه برسد که عمل مستحب است، آیا این هم مشمول مفاد «اخبار من بلغ» می‌شود و آیا می‌توان ادّعا نمود که روایت در این اخبار موضوعیت ندارد و مهم، ابلاغ استحباب در شرع است، اعم از اینکه این استحباب از طریق یک خبر نقل شود، یا از طریق فتوای فقیه باشد؟ مبنی بر اینکه فتوا نیز دارای نوعی کاشفیت و طریقت است و چون مثلاً شیخ طوسی به استحباب عمل فتوا داده، این می‌تواند به عنوان ثانوی مستحب باشد و هر کس به قصد رجا، آن استحباب را انجام دهد ثواب دارد؛ هر چند آن عمل مطابق با واقع

نباشد، چنان که تعبیر «إن کان رسول الله ﷺ لم یقله» کنایه از نبودن واقعی آن می‌باشد.

گفته شده اگر چه الفاظ «اخبار من بلغ» شامل فتوای فقیه نمی‌شود، ولی از باب تنقیح مناط می‌توان مفاد این اخبار را تسری داد؛ چون مقصود در «اخبار من بلغ»، ابلاغ ثواب و استحباب در موارد انقیاد است؛ اعم از اینکه این ابلاغ از باب حسّ از اخبار و روایات باشد یا از باب حدس و استدلال حدسی که کار فقیه است. این توسعه اگرچه ثبوتاً محتمل است، ولی اثباتاً خلاف ظاهر است و لازم می‌آید همه قیده‌های وارد شده در این اخبار را لغو کرده و حمل بر مثالیت کنیم؛ یعنی در حکم دخالت ندهیم، با اینکه در عرف این گونه‌الغا نمی‌کنند؛ چون احتمال دارد نقل خبر از شارع یا نقل حسّی دارای خصوصیتی باشد و کشف‌های حدسی و اجتهادی آن خصوصیت را نداشته باشند و آن مقصود را برآورده نکنند. یا اصلاً ممکن است نکته غیر کاشفیتی در میان باشد که نقل از نبی مکرم ﷺ، هرچند نقل ضعیف فی‌نفسه دارای اهمیت است، از این جهت که شأنی را برای خبر منقول از آن حضرت شکل می‌دهد که این شأن و احترام در فتوای فقیه وجود ندارد، لذا با وجود این احتمال خصوصیت در نقل از شارع، می‌توان گفت لفظ دارای اطلاق نبوده و توسعه نخواهد داشت.

ناگفته نماند که در مورد نبی مکرم ﷺ، الغاء خصوصیت اشکالی ندارد و اعم از آن حضرت و سایر معصومین علیهم‌السلام است. به‌ویژه با وجود روایاتی که مفاد صریحشان این چنین است که «هر آنچه ما اهل بیت می‌گوییم، از رسول الله ﷺ نقل می‌کنیم»، اما اینکه آیا «بلغه شیء من الثواب» را مطلق ابلاغ از شریعت بدانیم با آنکه ظاهر در نقل حدیث است، خیلی خلاف ظاهر است که مطلق بدانیم؛ مخصوصاً که نقل از شریعت از باب استنباط و اجتهاد، در معرض خطا قرار دارد، بر خلاف نقل از معصومین علیهم‌السلام و حرمت خاصی که برای آن بزرگواران وجود دارد، لذا این تعمیم قابل قبول نیست.

جهت نهم: ثمرات بار بر استحباب نفسی

مرحوم شیخ انصاری رحمته الله بنا بر استفاده استحباب از مفاد «اخبار من بلغ» یا استفاده حجیت که بیش از استحباب است و با ثبوت حجیت، استحباب ثانوی هم ثابت می‌شود، دو ثمره غیر از اصل ثبوت استحباب ذکر کرده که فی‌نفسه ثمره مهمی است. گفتنی است که اگرچه استفاده استحباب به عنوان اولی یا عنوان ثانوی از مفاد این اخبار، مهم‌ترین ثمره است، ولی مقصود از بحث در این بخش، این ثمره نیست، بلکه ثمره و اثر خود استحباب استفاده شده است.

ثمره اول: گفته‌اند اگر روایت ضعیفی دلالت کند که شستن فراتر از حدّ وجه در وضو مستحب است، مانند «غسل مسترسل اللّحیه» و به وسیله «اخبار من بلغ» بخواهیم استحباب آن را استفاده کنیم، این بحث پیش می‌آید که اگر دست مکلف خشک شده باشد و برای مسح نیاز داشته باشد از رطوبت‌های وضو استفاده کند، می‌تواند با استفاده از رطوبت‌ها و «بَلَل لّحیه» مسح کند، بنابر اینکه «بلّة وضوء» اعم از رطوبت‌های اعضای واجب الغسل وضو یا مستحب الغسل باشد. اما اگر استحباب از «اخبار من بلغ» استفاده نشد و فقط ترتب ثواب و ارشاد به حکم عقل را استفاده کردیم، ثابت نمی‌شود که رطوبت فراتر از حدّ وجه، مثل رطوبت مسترسل اللّحیه نیز وضو است و لذا در اجزای از مسح با رطوبت فراتر از حدّ وجه، شک پیش می‌آید که چون این شک در امثال است، مجرای قاعده اشتغال می‌باشد.^۱

مثال دیگری را ایشان ذکر کرده که اگر برای مثال بنابر خبر ضعیفی استحباب وضو برای دخول در مسجد را استفاده کنیم، بنا بر عدم استفاده استحباب از مفاد «اخبار من بلغ»، مکلف نمی‌تواند با این وضو نماز بخواند؛

۱. شیخ اعظم انصاری، *فرائد الاصول*، ج ۱، ص ۴۶۲.

چون امر جزمی ندارد و فقط احتیاط نموده، ولی بنا بر استفاده استحباب می‌توان گفت که این وضو از وضوهای مسنونه و مستحب بوده و رافع حدث است. ایشان پس از بیان این ثمره، در این مبنای فقهی که از روایات اجزای از مسح به بلل وضو، اطلاقی برای اجزای مستحب وضو استفاده نمی‌شود، تشکیک کرده‌اند.

محقق خراسانی رحمته‌الله علیه فرموده است: «اخبار من بلغ» تنها استحباب و ترتب ثواب را ثابت می‌کند، اما جزئیت آن مستحب را در وضو ثابت نمی‌کند، تا رطوبت مسترسل اللحیه، بلل وضو به حساب آید، اگرچه فعل مستحب باشد. لذا این ثمره بار نمی‌شود.^۱

برخی مانند محقق خوئی رحمته‌الله علیه و تابعین ایشان این اشکال را ردّ می‌کنند مبنی بر اینکه اگر خبر ضعیفی دلالت می‌کند که غسل مقدار زاید مستحب است و آن را به عنوان جزئی از وضو مستحب می‌کند و «اخبار من بلغ» نیز مفاد خبر ضعیف را مستحب می‌سازد، خلاف فرض است که بگوییم این فعل را مستحب می‌کند، ولی جزئیت استحبابی آن را ثابت نمی‌کند. به سخن دقیق‌تر، استحباب غسل مقدار مسترسل اللحیه که زاید بر حدّ واجب است و در خبر ضعیف به عنوان جزء مستحب وضو آمده، معنایش این است که یک امر استحبابی مرکب از غسلات و مسحات ثلاث؛ یعنی «غسل وجه، غسل یدین، و غسل مقدار زاید در لحيه مسترسله» می‌باشد، پس مقدار زاید نیز جزء این مرکب است، نه اینکه غسل لحيه مسترسله، مستحب نفسی باشد؛ چون خبر ضعیف آن را فی‌نفسه مستحب نکرده است، بلکه به عنوان جزئی در وضو که دارای امر مرکب است، آن را مستحب دانسته است.^۲

اما به نظر می‌رسد که اگرچه «اخبار من بلغ»، فعلی را که خبر ضعیف بر

۱. محقق خراسانی، در الفوائد، ص ۲۲۷.

۲. واعظ بهسودی، مصباح‌الاصول، ج ۲، ص ۳۵۹.

استحباب آن دلالت دارد، به عنوان ثانوی «من بلغَ علیه الثَّواب» مستحب می‌کند، ولی جزئیت و عدم جزئیت ربطی به متعلِّق یا موضوع آن استحباب که در روایت آمده ندارد؛ زیرا متعلِّق و موضوع استحباب؛ یعنی غَسْل لِحیة مسترسله و جزئیت آن، مانند تعبدیت، قید و خصوصیتی در خود امر به آن است که وقتی امر به این شیء تعلق می‌گیرد گاهی امر ضمنی در ضمن امر به کلِّ مرکب است و گاهی نیز امر استقلالی است، و ضمنیت و استقلالیت و جزئیت و عدم جزئیت، خصوصیتی در خود امر هستند، نه در متعلِّق امر.

پس اگر چه لازمه این روایت که در آن آمده که غسل لِحیة مسترسله در وضو مأموریه است، این خواهد بود که مأموریه، امر ضمنی به مرکب است و در حقیقت این روایت، امری را نقل می‌کند که به مسحات و غسلات واجب و به این جزء تعلق یافته است، ولی این خصوصیت در امر است، نه در موضوع و متعلِّق امر. و از «اخبار من بلغ» بیش از این استفاده نمی‌شود که همان متعلِّقی را که خبر ضعیف، استحباب آن را ثابت کرده به عنوان ثانوی مستحب است و همان ثواب را دارد. اما کیفیت این امر ثانوی که به وسیله «اخبار من بلغ» ثابت می‌شود، مانند کیفیت امر اولی باشد، این نحو تطابق از این اخبار استفاده نمی‌شود، و لذا اشاره کردیم امر اولی به عنوان اولی ثابت نمی‌شود، بلکه به عنوان ثانوی مستحب می‌شود به اندازه‌ای که آن ثواب را شارع به وی بدهد. به سخن دیگر، «اخبار من بلغ» توسعه‌ای در ادلّه جزئیت و آثار آن نسبت به اجزای واجب و مستحب غسل و وضو و یا دیگر مرکبات ایجاد نمی‌کند، تا بتوان از آن، اجزاء را استفاده نمود، بلکه تنها استحباب احتیاط را به عنوان ثانوی فی نفسه ثابت می‌کند. و اگر فرض کنیم همان مرکب استحبابی ابلاغ شده در خبر ضعیف را هم به عنوان ثانوی ثابت کند، باز هم اجزای مسح به لحاظ امر اولی به مرکب وضو یا غسل را اثبات نمی‌کند.

ثمره دوم: اگر در روایت ضعیفی آمد که یکی از غایات وضو، مثلاً وارد شدن در مسجد است، بنا بر استفاده استحباب نفسی از مفاد «اخبار من بلغ»، مکلف رجائاً می‌تواند آن را انجام دهد و انقیاد کرده است و به او ثواب می‌رسد و وضویش رافع حدث است و مأمور به بودن آن ثابت می‌شود و با این وضو می‌تواند نماز بخواند؛ اگر چه ثواب انقیاد را دارد.

در مورد وجود این ثمره اشکال شده که در امر به وضو، نیازی به تصویر غایت نیست؛ اگر چه غایت در بعضی موارد ثابت است؛ چون مطلقاً امر نفسی دارد و امر دیگری لازم ندارد.

البته این اشکال، ثمره را به هم نمی‌زند؛ چون این مطلب را در غیر وضو نیز می‌توان بیان کرد؛ مثل غسل که دلیلی بر استحباب نفسی آن نزد مشهور نیست. گرچه محقق خوئی رحمته الله هر غسلی را که مشروعیت و استحباب آن به دلیلی ثابت شود، مجزی از وضو (و رافع حدث اصغر) می‌داند؛ بر خلاف دیگران که می‌گویند تنها غسل‌های خاصی، مجزی از وضو هستند، مانند غسل جنابت و حیض اما در غسل‌های دیگری مانند غسل جمعه با اینکه مشروعیت آنها ثابت شده، اما مجزی از وضو نیستند. طبق این مبنا این ثمره درست می‌شود که اگر خبر ضعیفی غسل را برای اول ماه مستحب بداند، این خبر، استحباب این غسل و مشروعیت آن را ثابت نمی‌کند و اجزای آن از وضو هم احراز نمی‌شود، لذا شک در امتثال بوده و باید وضو بگیریم و نمی‌توان به آن اکتفا کرد. ولی بنابر استفاده استحباب از «اخبار من بلغ» (ولو به عنوان ثانوی)، این غسل مأمور به خواهد بود، یعنی استحباب غسلی که به روایت ضعیف ثابت شده، مشروع است و مصداق قاعده «کلّ غسلٍ ثبت مشروعیته و استحبابه، مجزی عن الوضوء» قرار می‌گیرد.

جهت دیگری در بحث مربوط به «اخبار من بلغ» مطرح است که به دلیل اهمیت کمتر به اجمال از آنها می‌گذریم. این جهات عبارت‌اند از:

۱. محقق عراقی رحمته الله بحثی را مطرح نموده که آیا «اخبار من بلغ» شامل مواردی می‌شود که خبر معتبر بر استحباب آمده و آنگاه خبر دیگری آمده و بخشی را تخصیص زده باشد، یا نه؟ مثلاً به فرض خبر معتبری وارد شده است که: «یستحبّ اکرام کلّ عالم» و آنگاه خبر خاصی آمده و فسّاق را تخصیص زده است. اگر استثنا متصل باشد، موضوع از ابتدا منعقد نمی‌شود، مگر در غیر فسّاق. ولی اگر استثنا منفصل بود، ظهور در روایتِ اوّل تمام است، ولی حجیت آن در مقدار تخصیص زده شده به وسیلهٔ مخصّص از بین می‌رود، اگرچه عنوان «من بلغ» صادق است؛ چون آن ظهور حتی پس از تخصیص ذاتاً باقی است. پس صدق «اخبار من بلغ» نسبت به استحباب اکرام فاسق، تمام است و عموم استحباب برای موردی که مخصّص خارج کرده، ثابت می‌شود، ولی نه به عنوان اوّلی، بلکه به عنوان ثانوی و لذا منافاتی میان آن خاصّ و این عامّ نیست؛ چون آن خاصّ، استحباب را به عنوان اوّلی قید زده، ولی استحبابی که از «اخبار من بلغ» استفاده می‌شود، استحباب دیگری است و منافات با دلیل خاصّ ندارد و لذا می‌شود همان عموم استحباب را ثابت کرد؛ ولی به عنوان ثانوی‌ای که با تخصیص به عنوان اوّلی منافاتی نداشته باشد.^۱

۱. بروجردی، *نهایة الافکار*، ج ۳، صص ۲۸۳-۲۸۴:

... فیعتبر فی صدق البلوغ عدم اتّصال الکلام بما یوجب سلب ظهوره من القرائن الحاقّة، نعم علی الانقیاد لا بأس بذلك نظراً إلی عدم توقّفه علی صدق البلوغ و کفایة مجرد احتمال المطلویة فیه ولو مع اجمال اللفظ وعدم ظهوره فی المعنی المراد اما فی نفسه أو من جهة اتّصاله بما یوجب اجماله أو صرفه عمّا له من الظهور إلی غیره، نعم لا اعتبار بقیام القرائن المنفصلة علی الخلاف؛ لأنّها علی ما حَقّق فی محلّه، لا توجب انثلاماً لظهور الکلام کالقرائن المتّصلة، و أنّها غایة اقتضائها هو المنع عن حجّیته خاصّة مع بقاء اصل ظهوره علی حاله.

بر این مطلب اشکال کرده‌اند که در صدق عنوان «من بلغ» تنها بقای ذات ظهور، کافی نیست، بلکه مقصود از آن، ظهوری است که کاشف از مراد باشد. و در مقام کشف از مراد، تنها قرائن متصله کاشف نیستند، بلکه قرائن منفصله هم کاشفانند و لذا در مقام حجیت، مقدم‌اند؛ چون «خاص». کشف از این می‌کند که مراد جدی متکلم از عام، خصوص است، نه عموم. به سخن دیگر، مقصود، ابلاغ مراد نبی مکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ به مکلف است، نه ظواهر و الفاظی که کاشفیت از مراد ندارند و روشن است که این در اینجا صادق نیست.

۲. آیا «اخبار من بلغ»، اخبار به موضوعات را هم شامل می‌شود یا مخصوص به اخبار به احکام کلی است؟ برخی تعمیم داده‌اند که مثلاً اگر کسی خبر دهد که در این مکان، مسجد بوده و اثرش آن است که پس دو رکعت نماز خواندن در آنجا مستحب است، این اثر با «اخبار من بلغ» بار می‌شود و مستحب می‌شود اگرچه آن خبر، مجهول و یا ضعیف باشد. در واقع، با الغای خصوصیت، شارع به وسیله این اخبار خواسته امر به احتیاط را در کلیه موارد مستحبات محتمله ثابت کند و اینجا را نیز شامل است که بر موضوعی، اثر مستحبی بار می‌شود.

ولی صحیح آن است که ظاهر «اخبار من بلغ»، تنها شامل اخباری از معصوم عَلَيْهِ السَّلَام است که ناظر به احکام می‌باشد؛ چون معصوم عَلَيْهِ السَّلَام موضوعات را بیان نمی‌کند. بنابراین، چنین اطلاقی از این اخبار استفاده نمی‌شود که اگر خبر غیر عادل، موضوع و مصداق حکمی از احکام را بیان کند، بگوییم آن حکم ثابت می‌شود؛ زیرا همان‌گونه که پیشتر گذشت، حکم «اخبار من بلغ»، حکم تفضلی است.

۳. به مصداق همین بحث، نباید پنداشت که بر اساس «اخبار من بلغ» و «تسامح در ادله سنن» می‌توان گفت: نقل و بیان اخبار ضعیفی که مناقب اهل بیت عَلَيْهِمُ السَّلَام را بیان کرده و بعضاً روایاتی مجهول السند هستند، جایز و

بلکه مستحب می‌شود؛ چون اگر چنین منقبتی باشد یکی از آثارش استحباب نشر و تبلیغ به عنوان شعائر دین خواهد بود؛ زیرا: اولاً، این مطلب نیز متوقف است بر اطلاق «اخبار من بلغ» برای شبهات موضوعی که چنین اطلاقی تمام نیست و تنها ناظر به مستحبات کلی و شبهات حکمی می‌باشد؛

ثانیاً، «اخبار من بلغ» جواز «إسناد ما لایعلم» را به شارع حتی در احکام کلی در مورد خبر ضعیف نداده است و نمی‌توان استحباب اولی را به شارع اسناد داد؛ چون کذب و حرام است، و لذا چگونه می‌شود از آن جواز إسناد مناقب مشکوک و نقل آن را که حرام است، از این اخبار در این مورد استفاده کرد؟! این نه تنها احتیاط نیست، که حرام قطعی و خارج از مفاد «اخبار من بلغ» است.^۱

و الحمد لله

۱. رك: هاشمی شاهرودی، سید علی، دراسات فی علم الاصول، ج ۳، ص ۳۰۹.

منابع

۱. اصفهانی، محمدحسین (۱۴۰۸)، *نهایة الدرایة فی شرح الکفایة*، قم، انتشارات آل‌البيت.
۲. انصاری، مرتضی (۱۳۷۵)، *فرائد الاصول*، قم، انتشارات دهاقانی (اسماعیلیان).
۳. بروجردی، شیخ محمدتقی (۱۴۱۷)، *نهایة الأفكار*، قم، انتشارات اسلامی.
۴. خراسانی، محمدکاظم (۱۴۱۰)، *دررالفوائد فی الحاشیة علی الفرائد*، تحقیق محمد مهدی شمس‌الدین، تهران، انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۵. خراسانی، محمدکاظم (۱۴۱۴)، *کفایة الأصول*، قم، انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه.
۶. واعظ بهسودی، سید محمد سرور (۱۴۲۲)، *مصباح الأصول*، قم، نشر الفقاهة.
۷. هاشمی شاهرودی، سیدعلی (۱۴۲۶)، *دراسات فی علم الاصول*، قم، مؤسسه دائرة المعارف فقه اسلامی.
۸. هاشمی شاهرودی، سید محمود (۱۴۱۷)، *بحوث فی علم الاصول*، قم، مؤسسه دائرة المعارف فقه اسلامی.

اصول فقه احکام ثابت و متغیر در روایات

(قسمت دوم)

حسنعلی علی‌اکبریان*

چکیده

فقیه برای شناخت ثبات و تغییر حکم مستفاد از روایات باید سه مرحله را بپیماید: در مرحله نخست باید اصل اولی در ثبات و تغییر حکم مستفاد از روایت را تأسیس کند؛ در مرحله دوم باید قرائن ثبات و تغییر حکم را جمع‌آوری کند؛ و در مرحله سوم باید تعاضد و تعارض قرائن را بررسی نماید. دو بحث اصل اولی و قرائن تغییر حکم، در شماره پیشین این فصلنامه (ش ۸) ارائه شد. در این شماره، قرائن ثبات و نیز مرحله سوم بیان خواهد شد.

واژگان کلیدی: حکم ثابت، حکم متغیر، قرائن ثبات حکم، قرائن تغییر حکم

قرائن ثبات حکم^۱

مقدمه: پیش از بحث از قرائن ثبات حکم بیان دو مطلب مفید است:

مطلب اول: قرائن ثبات حکم به دو قسم قرائن خاص و عام تقسیم می‌شوند. قرینه خاص، مربوط به حکم یک روایت است و قرینه عام مربوط به یک موضوع می‌شود، که ممکن است مجموعه‌ای از روایات آن موضوع را پوشش دهد. دلالت و اعتبار قرینه خاص ممکن است تام باشد، یعنی بگوید حکم این روایت حتماً ثابت است و ممکن است ناقص باشد، یعنی بگوید حکم این روایت احتمالاً ثابت است؛ و دلالت اعتبار قرینه عام ممکن است به یکی از این چهار حالت باشد:

۱. مستند به دلیل معتبر، و دلالت تام بر ثبات احکام یک موضوع؛

۲. مستند به دلیل غیر معتبر و دلالت تام بر ثبات احکام یک موضوع؛

۳. مستند به دلیل معتبر و دلالت بر اصل اولی ثبات در احکام یک موضوع؛

۴. مستند به دلیل غیر معتبر و دلالت بر اصل اولی ثبات در احکام یک موضوع.

مطلب دوم: اگر اصل اولی نزد فقیه اصل اولی ثبات باشد، این اصل اولی مؤید قرائن معتبر و تام ثبات خواهد بود و قرائن غیر معتبر ثبات نیز مؤید اصل اولی ثبات خواهند بود؛ اما اگر اصل اولی نزد فقیه اصل اولی تغییر باشد این قرائن معارض با اصل اولی اوست؛ و اگر فقیه قائل به اصل اولی نباشد،

۱. این مقاله، و نیز قسمت نخست آن که در شماره پیشین این مجله (ش ۸) منتشر شد، بر اساس مطالب کتاب «معیارهای بازشناسی احکام ثابت و متغیر در روایات»، نگاشته نویسنده پژوهشکده فقه و حقوق پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی است که با تغییراتی تدوین شده است.

این قرائن تنها معیارهای او خواهند بود. بنا بر این، حساسیت بحث از این قرائن بنا بر اینکه مبنای فقیه در اصل اولی چیست، متفاوت می‌شود.

قرائن خاص ثبات

قرینه خاص به دو قسم لفظی و غیر لفظی تقسیم می‌شود:

قرائن خاص لفظی

قرینه خاص لفظی، نکته‌ای لفظی در روایت است که ثبات حکم را افاده می‌کند؛ حال، یا صریح در ثبات حکم است مانند: «من به امتم سفارش می‌کنم، چه، آنان که حاضرند، چه آنان که غایب‌اند و چه آنان که در صلب مردان و رحم زنان هستند که: صله رحم به جای آورند».^۱ در این روایت شمول حکم نسبت به آنان که در صلب مردان هستند قرینه صریح در ثبات حکم است؛ یا ظاهر در ثبات حکم است که در اینجا دو قرینه ارائه می‌شود:

۱. استشهاد به قرآن و سنت در متن روایت

چنین استشهادی از سوی امام معصوم علیه السلام در هنگام بیان حکم دلالت بر ثبات حکم دارد؛ اما این دلالت وقتی تمام است که احراز کنیم استشهاد امام معصوم علیه السلام به قرآن و سنت برای اثبات جعل حکم است، نه برای تطبیق حکم.

توضیح: در حکم قضائی و حکم ولایی نیز ممکن است امام معصوم علیه السلام به قرآن و سنت استشهاد کند؛ چرا که احکام قضائی و ولایی باید بر اساس قرآن و سنت باشند؛ ولی این استشهاد، استشهاد برای تطبیق است؛ یعنی قاضی و حاکم، قرآن و سنت را بر مصداق مورد قضاوت و حکم تطبیق می‌کنند؛ ولی وقتی فقیه در مقام افتا، به قرآن و سنت استناد می‌کند،

۱. کلینی، کافی، ج ۲، ص ۱۵۱، ح ۲.

می‌خواهد جعل حکم را اثبات کند. امام معصوم علیه السلام گر چه هرگز اجتهاد نمی‌کند و فتوا نمی‌دهد، ولی گاه برای تعلیم و گاه به اغراض دیگر کاری مانند فقیه می‌کند. برای روشن‌تر شدن این دو نوع از استشهاد، بیان مثال‌های واقعی مفید است.

مثال استشهاد امام معصوم علیه السلام برای اثبات جعل حکم: «زراره گوید: به ابو جعفر محمد بن علی باقر علیه السلام عرض کردم: آیا به من خبر می‌دهی از کجا دانستی که مسح به بخشی از سر و بخشی از پاهاست؟ امام علیه السلام خندید و فرمود: ای زراره! آن را رسول خدا صلی الله علیه و آله گفت و قرآن نیز به آن نازل شد؛ چرا که خداوند عز و جل می‌فرماید: «اغسلوا وجوهکم»^۱ پس دانستم که سزاوار است همه صورت شسته شود. سپس فرمود: «أیدیکم إلی المرافق» سپس بین دو کلام فاصله داد و فرمود: «و امسحوا برؤوسکم» پس دانستم که مسح به بعضی از سر تعلق گرفته است چرا که مسح را با «باء» آورد. سپس پاها را به سر عطف کرد همان گونه که دستها را به صورت. و فرمود: «و أرجلکم إلی الکعبین» پس دانستم که مسح پاها نیز به بعضی از آن تعلق گرفته است؛ زیرا به سر عطف شده است»^۲.

مثال برای استشهاد امام معصوم علیه السلام برای تطبیق: امام صادق علیه السلام فرمود: «سزاوار نیست امروز مرد آزاد با کنیز ازدواج کند؛ و این بدان دلیل است که خداوند عز و جل فرمود: «و هر کس از شما از نظر مالی نمی‌تواند» و توانایی مالی مهریه است و امروز مهریه زن آزاد برابر یا کمتر از کنیز است»^۳.

۱. مائده، ۶.

۲. طوسی، تهذیب الأحکام، ج ۱، ص ۶۱، ح ۱۶۸.

۳. کلینی، کافی، ج ۵، ص ۳۶۰، ح ۷.

۲. تعلیل به امر ثابت

اگر تعلیلی که امام معصوم علیه السلام برای حکم آورده است، خودش از امور ثابت باشد، حکم آن نیز ثابت خواهد بود. برای مثال، در روایت: «در خانه‌ای که در آن خمر و مسکر قرار دارد، نماز مخوان؛ زیرا فرشتگان وارد آن نمی‌شوند»^۱ افعال فرشتگان از امور ثابت به شمار می‌آید و تعلیل به فعل فرشتگان شاهد ثبات این حکم است.

برای بررسی حیطة دلالت این قرینه باید توجه کرد که تعلیل به امر ثابت دارای اقسامی است: گاه تعلیل، صرفاً ثبوتی است، یعنی فقط بیانگر مصالح و مفاسد واقعی و ملاکات در پس حکم است؛ گاه فقط اثباتی است، یعنی کاشف از حکم است و به هیچ وجه گویای مصالح واقعی در پس حکم نیست؛ و گاه نیز، هم ثبوتی و هم اثباتی است.

مثال قسم اول: تعلیل خداوند به ضرر خمر و اینکه ضررش از نفعش بیشتر است.^۲

مثال قسم دوم: روایت تعلیل امام باقر علیه السلام به «باء» در آیه وضو برای وجوب مسح به بعضی از سر و پا.^۳

مثال قسم سوم: تعلیل امام علیه السلام به اینکه انسان هنگام وضو بیشتر متوجه «انجام وضو» است تا آن زمانی که شک می‌کند، برای اثبات قاعده فراغ.^۴ لزوم هم‌سنخی علت و معلول، و اینکه اگر علت ثابت باشد کاشف از ثبات حکم است، اولاً، مربوط به تکوینیات است؛ ثانیاً، به فرض در اعتباریات نیز

۱. حر عاملی، وسائل الشیعة، ج ۲، ص ۱۰۵۶، ح ۷.

۲. بقره، ۲۱۹: ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَا أَكْبَرُ مِن نَّفْعِهِمَا﴾.

۳. طوسی، تهذیب الأحکام، ج ۱، ص ۶۱، ح ۱۶۸.

۴. حر عاملی، وسائل الشیعة، ج ۱، ص ۳۳۲: بکیر بن أعین قال: قلت: له الرجل يشك بعدما يتوضأ قال: «هو حين يتوضأ أذكر منه حين يشك».

جاری باشد مربوط به علت ثبوتی می‌شود و علت ثبوتی نیز نمی‌تواند حیطة حکم را اثبات کند؛ زیرا علت ثبوتی در حد فلسفه حکم است، نه مناط حکم. بنا براین، قرینه یاد شده وقتی صحیح است که احراز شود تعلیل به امر ثابت، هم تعلیل ثبوتی است و هم تعلیل اثباتی.

تشخیص ثبوتی یا اثباتی، یا ثبوتی و اثباتی بدون تعلیل از جهت دیگری نیز اهمیت دارد؛ و آن اینکه حکم ولایی و قضائی نیز ممکن است معلل به تعلیل ثبوتی شود. پس صرف تعلیل به امر ثابت، نمی‌تواند قرینه ثبات حکم باشد.

در فرض شک در اینکه آیا فلان تعلیل، ثبوتی و اثباتی است یا نه، این امکان وجود دارد که بتوان قواعدی را تأسیس کرد که این مختصر مجال بیان آن نیست. البته در کتاب معیارهای بازشناسی احکام ثابت و متغیر در روایات اشارتی به آن شده است.

قرائن خاص غیر لفظی ثبات

قرینه خاص غیر لفظی ثبات نکته‌ای غیر لفظی در یک روایت است که ثبات حکم را اثبات می‌کند. در این جا چهار قرینه بیان می‌شود:

۱. انتظار تبیین یک مجمل قرآنی در باره حکم روایت

اگر آیه‌ای مشتمل بر حکم ثابت بود، ولی یکی از الفاظ آن مجمل بود، روایتی که آن اجمال را برطرف کند ظهور در ثبات پیدا می‌کند. مانند اجمال «ید» در آیات حد سارق^۱ و تیمم^۲ که نمی‌دانیم چه مقدار از دست است.

۱. مائده، ۳۸: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جَزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالًا مِّنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾.

۲. نساء، ۴۳: ﴿فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا فَامْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ﴾.

دلالت این قرینه وقتی تام است که اولاً فقیه آن لفظ قرآنی را برای همگان مجمل بداند، نه صرفاً برای خودش مجمل باشد؛ ثانیاً گفتار و رفتار دیگری از معصومان علیهم السلام نداشته باشد که مبین آن مجمل باشد و تنها بیان، عبارت از همان روایت محل بحث او باشد.

۲. سابقه داشتن حکم در شرایع پیشین

اگر حکمی که در شرایع سابق موجود بوده و مردم زمان صدر اسلام نیز از آن خبر داشتند و از زبان پیامبر صلی الله علیه و آله نیز بیان می‌شد، آن حکم در حکم ثابت اسلام ظهور پیدا می‌کرد.

مستندات این قرینه، یا قرینیت استصحاب حکم شریعت سابق است که باعث می‌شود حکم پیامبر صلی الله علیه و آله در صدور از شأن تبیین دین، ظهور پیدا کند؛ و یا ارتکاز متشرعه در شریعت بودن آن حکم است، بدین بیان که متشرعه زمان صدور روایت نبوی به دلیل سابقه آن حکم در شریعت سابق، حکم نبوی را نیز شرعی می‌بیند و اگر پیامبر صلی الله علیه و آله ارتکاز آنان را غلط بداند باید ردع کند و اگر ردع نکرد پس او نیز شرعی بودن آن حکم را قبول دارد. در واقع این دلیل همان «اطلاق مقامی» است که در دلیل اصل اولی بیان شد، ولی با تأکید بیشتری که در خصوص این موضوع دارد.

تفاوت این دو دلیل آن است که در قرینیت استصحاب، باید حکم نبوی و حکم شریعت پیشین، از حیث قیود در شرایط کاملاً یکسان باشند، تا قرینیت حاصل شود؛ ولی در اطلاق مقامی چنین یکسان بودن شرط نیست.

۳. صدور حکم به شکل قضیه حقیقیه

اگر روایت مشتمل بر حکم، به شکل قضیه حقیقیه باشد، نه خارجی، ظهور در بیان حکم ثابت پیدا می‌کند. اما باید دانست که برخی از احکام حکومتی نیز به شکل قضیه حقیقیه جعل می‌شوند. پس حقیقیه بودن قضیه کاشف از

ثابت بودن آن نیست. و این قرینه برای احراز ثبات حکم کارایی ندارد؛ گرچه خارجی بودن قضیه کاشفیت از متغیر بودن حکم داشته باشد.

۴. موافقت حکم با مسلمات فقهی

اگر حکم یک روایت مطابق با مسلمات فقهی باشد، آن روایت صادر از شأن تبیین دین، و به تبع، مفید حکم ثابت خواهد بود. در این قرینه فرقی نمی‌کند که مستند فقها در آن حکم صرفاً همین روایت باشد، یا این روایت به تنهایی مستند آنان نباشد، بلکه به دلیل ضعف سند یا ضعف دلالت، مجموع این روایت و روایات دیگر، مستند فتوا قرار گرفته باشد، یا اینکه این روایت از حیث اطلاق و تقيید، یا عموم و خصوص کاملاً منطبق بر فتوای فقها نباشد، ولی فقها عموم و اطلاق آن را تخصیص و تقيید زده باشند. در همه این حالات آن روایت به دلیل عمل فقها محکوم به صدور از شأن تبیین دین می‌شود؛ و هرچه این مسلم فقهی قوی‌تر باشد، قرینیت این قرینه نیز روش‌تر خواهد بود.

البته اگر احراز نشود که این روایت به نحوی مستند فقها بوده است یا نه، دلالت قرینه ضعیف می‌شود؛ ولی باز به دلیل اینکه صرف اتفاق فقها در یک فتوا بدون واسطه یا با واسطه ارتکاز متشرعه کاشف از رأی معصوم علیه السلام است، احتمال صدور آن از شأن تبیین دین تقویت می‌شود.

نکته قابل بحث در این قرینه آن است که آیا مسلم فقهی در این قرینه فقط ضرورت مذهب و اجماع است، یا مشهور را نیز شامل می‌شود، یا حتی مسلم فقهی نزد فقیه بررسی‌کننده روایات را نیز شامل می‌شود؟ به نظر می‌رسد قرینه یاد شده در هر سه حالت جاری است، گرچه اعتبار آن به همین ترتیب از قوی به ضعیف می‌گراید.

قرائن عام ثبات

روند بحث مانند شماره پیشین، در باره قرائن عام بر تقسیم قرائن عام به چهار قسم ذیل خواهد بود، آنگاه ارزیابی هر قرینه بر اساس این چهار قسم انجام می‌گیرد.

۱. معتبر با دلالت تام بر ثبات؛
۲. غیر معتبر با دلالت تام بر ثبات؛
۳. معتبر با دلالت بر اصل اولی ثبات؛
۴. غیر معتبر با دلالت بر اصل اولی ثبات.

۱. ثابت بودن موضوع

اگر موضوعی ثابت باشد، اصل اولی در احکام آن نیز ثابت خواهد بود. ادعای این قرینه در حد اصل اولی است؛ چرا که امکان وجود حکم متغیر در موضوع ثابت را نمی‌توان انکار کرد.

سؤال اساسی اینجاست که این قرینه برای اینکه جنبه اصول فقهی و اثباتی پیدا کند، باید در جایی فرض شود که ثبات و تغیر حکمی را نمی‌دانیم، ولی می‌دانیم که این حکم در باره موضوعی است که مربوط به جنبه ثابت حیات انسان است؛ مثلاً، از عبادیات است که مربوط به روح انسان و رابطه انسان با خداست. یعنی باید در مرحله سابق ثبات موضوع را احراز کرده باشیم، آنگاه از این ثبات پی به ثبات حکم (به نحو اصل اولی) ببریم.

از دیدگاه نگارنده، این قرینه معتبر (قسم سوم) است ولی انسان به طور طبیعی راهی برای احراز ثبات موضوع ندارد؛ چرا که دستگاه ادراکی انسان در شناخت همه زوایای ثبات و تغیر آفاق و انفس ناقص است؛ پس صحت این قرینه به فرض احراز ثبات موضوع است، ولی کارایی اصولی آن در حد قدر متیقن است.

بله، این نکته می‌تواند توجیه‌گر ثبات احکامی باشد که از پیش ثابت بودن آنها را می‌دانیم و اگر بپرسند چرا این احکام ثابت‌اند، خواهیم گفت: زیرا مربوط به جنبه ثابت حیات انسان‌اند.

۲. ذاتی بودن موضوع

اگر موضوعی به گونه‌ای باشد که پیامبر اسلام ﷺ در هر زمان و مکان و فرهنگ دیگری نیز مبعوث می‌شد به آن می‌پرداخت، ذاتی دین (در مقابل عرضی دین) محسوب می‌شود.

ادعای قرینه این است که اگر روایتی در موضوعی وارد شود که ذاتی دین است، حکم مستفاد از آن روایت، حکم ثابت خواهد بود. اگر این قرینه، ادعای خود را به شکل تام و ملازمه کلی مطرح کند، این اشکال به آن وارد است که جعل حکم متغیر نیز از سوی پیامبر ﷺ در موضوع ذاتی دین ممکن است؛ مانند حکم ولایی پیامبر ﷺ به بیرون گذاردن بازوی راست از لباس احرام که طبق برخی از روایات اهل بیت علیهم‌السلام^۱ حکم متغیر بوده است؛ و به فرض، حج نیز از موضوعات ذاتی دین به شمار می‌آید. یعنی این قرینه از قسم دوم قرائن عام خواهد بود. و اگر قرینه ادعای خود را به شکل اصل اولی ثابت، مطرح کند، گرچه قرینه صحیحی خواهد بود (از قسم سوم)، ولی مشکل آن این است که فقط در قدر متیقن احراز ذاتی بودن جاری می‌شود و مشکل اساسی در جایی است که شک داریم موضوعی ذاتی دین است یا عرضی دین، و هیچ اصلی نمی‌تواند این شک را بر طرف کند.

۱. حر عاملی، وسائل الشیعة، ج ۹، ص ۴۲۸: ... سألت أبا جعفر علیه‌السلام عن الطواف أيرمل فيه الرجل؟ فقال إن رسول الله ﷺ لما أن قدم مكة و كان بينه و بين المشركين الكتاب الذي قد علمتم أمر الناس أن يتجدوا، و قال ﷺ اخرجوا أعضادكم، و أخرج رسول الله ﷺ ثم رمل بالبیت ليربهم أنه لم يصبهم جهد، فمن أجل ذلك يرمل الناس و اني لامشي مشيا، و قد كان علي بن الحسين علیهما السلام يمشي مشيا.

بله، اینجا نیز اگر از قبل بدانیم حکمی ثابت است، خواهیم فهمید مربوط به موضوع ذاتی دین است، ولی این توجیه هرگز این قاعده را قاعده‌ای اصول فقهی نمی‌کند.

۳. اصلی بودن موضوع

اهداف دین به اهداف اصلی و فرعی تقسیم شده است. هدف اصلی آن است که خداوند می‌خواسته به آن بپردازد؛ و هدف فرعی آن است که برای رسیدن به هدف اصلی به آن پرداخته شده است، وگرنه خودش هدف نبوده است. اگر موضوعی از اهداف اصلی دین باشد و مخاطبان دین آن را بدانند، چه خود دین، اصلی بودن آن را معرفی کرده باشد، چه مخاطبان، خود به آن رسیده باشند، انتظاری را برای مخاطبان به وجود می‌آورد که هر گفتار و رفتاری را از پیامبر ﷺ در آن موضوع جزء دین به حساب می‌آورند، مگر آن که پیامبر ﷺ تصریح به خلاف آن کند. پس ادعای این قرینه به شکل اصل اولی ثبات است.

دلیل این قرینه همان دلیل اطلاق مقامی و سیره متشرعه غیر مردوعه در اصل اولی ثبات است که در خصوص چنین موضوعی «موضوع که هدف اصلی دین است» است تأکید بیشتری یافته است.

مشکل اساسی این قرینه در احراز اصلی و فرعی بودن موضوع است. نزاع واقعی در مسائل اختلافی در این است که آیا فلان حکم از موضوعاتی است که اهداف اصلی دین است یا از اهداف فرعی دین، و هیچ اصلی وجود ندارد که این مشکل را حل کند.

این شبهه وقتی تشدید می‌شود که ببینیم همه موضوعات جنبه‌های مختلف اصلی و فرعی دارند. برای مثال، اگر آخرت را هدف اصلی دین و حکومت را هدف فرعی دین بدانیم، خواهیم دید برخی از مسائل آخرت کاربرد در تقویت حکومت دارد؛ یعنی اصلی و فرعی بودن آخرت و حکومت، نسبی است.

۴. در دسترس دانش بشر نبودن موضوع

اگر موضوعی در دسترس دانش بشر نباشد و در عین حال، آگاهی از آن در سعادت انسان دخیل باشد، احکام آن موضوع احکام ثابت خواهند بود؛ زیرا انتظار بیان احکام این موضوع برای بشر، باعث می‌شود تا هر گاه مخاطبان معصومان علیهم‌السلام، گفتار و رفتاری را در آن باره از آن بزرگواران مشاهده کنند، بیدرنگ آن را حمل بر بیان دین کنند، مگر اینکه دلیل و قرینه خاصی بر خلاف آن یافته باشند.

این قرینه از دیدگاه نویسنده صحیح است (قسم سوم) و دلیل آن همان اطلاق مقامی و ارتکاز غیر مردوعه است که در اصل اولی ثبات گفته شد، با این تفاوت که اطلاق مقامی و ارتکاز غیر مردوعه در این قرینه بسیار قوی‌تر و با تأکید بیشتری نسبت به مطلق موضوعات است.

۵. اختراع شرعی بودن موضوع

برخی مفاهیم اختراع شده از سوی شارع‌اند؛ یعنی عرف، آن مفهوم را ندارد و شارع آن را اختراع کرده است. مفاهیم مخترع شارع ممکن است دارای تقسیم‌هایی باشد:

۱. در ادیان آسمانی گذشته نیز وجود داشته باشد، مانند «حج» که مشتمل بر افعال خاصی است و در ادیان ابراهیمی موجود بوده است، یا فقط در اسلام وجود داشته باشند، یا اگر در ادیان گذشته نیز بوده است به دست فراموشی سپرده باشند؛

۲. ممکن است کلاً اختراع شارع باشد و عرف به هیچ وجه آن مفهوم را نداشته باشد، یا عرف نیز آن را داشته باشد ولی شارع آن را با قیود در شروط خاصی به کار برده باشد، مانند مفهوم «سفر» که عرف نیز دارد، ولی شارع سفر خاصی را موضوع حکم قصر و افطار قرار داده و گاه عنوان سفر را در خصوص آن مفهوم خاص به کار برده است؛

۳. همچنین به کار بردن الفاظ اختراعی شارع در یک عبارت به انحاء مختلف متصور است: گاه شارع آن را موضوع قرار می‌دهد و گاه آن را در نقش دیگری به کار می‌گیرد.

ادعای این قرینه آن است که در همه این حالات، وقتی معصومان علیهم‌السلام الفاظ اختراعی شارع را به کار می‌برند عرف مخاطب آنان ناخودآگاه از همه مفاهیم آن عبارت برداشت شرعی می‌کند. پس اگر مثلاً لفظ اختراعی را موضوع قرار داد، ناخودآگاه حکم آن را هم شرعی می‌داند و از آن تلقی حکم ثابت دین می‌کند.

از دیدگاه نگارنده این قرینه صحیح است (قسم سوم) و دلیل آن همان اطلاق مقامی است که در اصل اولی ثبات گفته شد و با تأکید بیشتری که در خصوص موضوعات مخترع شارع وجود دارد، در اینجا جاری می‌شود. البته توضیح این نکته لازم است که الفاظی که شارع فقط در قیود آن تصرف کرده و معنای خاصی را از آنان اراده نموده است، گاه ممکن است در ادبیات شارع به همان معنای عرفی خود به کار رود؛ مانند سه روایت ذیل درباره سفر:

- از امام صادق علیه‌السلام در باره مردی پرسیدم که ماه مبارک رمضان را در سفر درک می‌کند و در مکانی می‌ماند؛ آیا بر او روزه است؟ فرمود: نه، تا آنکه قصد کند که ده روز بماند. پس اگر قصد کرد، روزه می‌گیرد و نماز را کامل می‌خواند.^۱

- امام صادق علیه‌السلام فرمود: کسی که قصد سفری دارد، روز شنبه سفر کند...^۲

- از امام صادق علیه‌السلام نقل است که فرمود: غسل روز جمعه در حضر بر

۱. علی بن جعفر، مسائل علی بن جعفر، ص ۱۹۴، ح ۴۰۶.

۲. برقی، محاسن، ج ۲، ص ۳۴۵.

مردان و زنان است، و در سفر بر مردان است و در سفر بر زنان نیست.^۱ که در روایت اول معنای شرعی اراده شده است و در روایت دوم معنای عرفی، و در روایت سوم هر دو معنا محتمل است. ضابطه تشخیص اینکه در کجا معنای عرفی مراد است و در کجا معنای شرعی، مناسب حکم و موضوع است.

کلیات مربوط به قرائن و روابط میان آنها

در اینجا به اختصار به کلیات مربوط به قرائن و روابط میان آنها اشاره می‌شود:

۱. حجیت قرائن یاد شده در این نوشتار، یا از باب قطع است، یا از باب افاده اطمینان، یا اعتبار نوعی بر اساس دلیل خاص. برای نمونه هر جا به اطلاق مقامی و سیره غیر مردوعه مستند شده است، اعتبار آن بر اساس حجیت ظهور حال است، و هر جا دلیل خاص ندارد، فقط از باب تراکم ظنون و افاده اطمینان و قطع اعتبار خواهد یافت و گرنه اعتبار ندارد.

۲. سکوی آغازین حرکت برای شناخت ثبات و تغییر حکم، اصل اولی است. فقیه باید تکلیف و موضع خود را در باره اصل اولی روشن کند که آیا اصالت ثباتی است، یا اصالت تغییری، یا قائل به اصل نیست. اگر اصالت ثباتی است، باید به دنبال قرائن تغییر باشد و قرائن ثبات را فقط از باب بررسی معارض جستجو کند؛ بر عکس کسی که اصالت تغییری است. اگر فقیهی اصالت ثباتی است ولی در یک موضوع، قرینه عام تغییری را پذیرفته است، مانند اینکه قرینه «تفویض و اعطای اختیار صدور حکم به وسیله دین در موضوع جزیه» را پذیرفته باشد، سکوی آغازین حرکت او اصالت ثبات بوده، اما در خصوص مسائل جزیه، سکوی آغازین حرکت او اصالت تغییر خواهد شد.

۱. کلینی، کافی، ج ۳، ص ۴۲.

۳. قرائن عام ممکن است با یکدیگر تصادق کنند؛ یعنی ممکن است حکم روایتی که محل بحث فقیه است مصداق دو قرینه عام باشد. در این حالت اگر هر دو قرینه ثبات یا هر دو قرینه تغیر باشند، باعث تقویت یکدیگر می‌شوند. قرائن خاص نیز ممکن است مؤید همدیگر باشند. قرائن خاص و عام نیز اگر هر دو دلالت بر ثبوت یا هر دو دلالت بر تغیر حکم کنند مؤید یکدیگر می‌شوند؛ همان گونه که اصل اولی ثبات مؤید قرائن خاص و عام ثبات است.

۴. اگر قرائنی که با یکدیگر در حکم یک روایت تصادق می‌کنند مخالف هم باشند دو حالت دارد: حالت نخست آن است که وجود یکی، مانع از جریان دیگری است، مانند اینکه یکی دلالت بر اصل اولی کند و دیگری دلالت تام داشته باشد؛ در این حالت قرینه‌ای که دلالت تام دارد، بر قرینه‌ای که دلالت بر اصل اولی دارد، مقدم است. همچنین است موردی که هر دو دلالت بر اصل اولی کنند، ولی موضوع یکی اعم از موضوع دیگری باشد؛ برای مثال یکی دلالت بر اصل اولی ثبات در همه موضوعات دارد و دیگری دلالت بر اصل اولی تغیر در خصوص موضوع جزیه کند، در این حالت نیز قرینه‌ای که موضوعش اخص است، مقدم می‌شود. در هر یک از این دو مورد، دلیل قرینه مقدم وارد بر دلیل قرینه دیگر است. حالت دوم این است که هر دو، دلالت تام داشته باشند؛ یعنی یک قرینه بگوید روایات این موضوع حتماً ثابت است و دیگری بگوید حتماً متغیر است. به فرض که چنین تعارضی حاصل شود - که نویسندگان آن را متعذر می‌داند - هر دو قرینه از اعتبار ساقط می‌شوند. فقط در یک حالت نوبت به مرجحات باب تعارض می‌رسد و آن اینکه قرائن از سنخ مرجحات داخلی روایات باشند و در واقع دو روایت با هم تعارض کرده باشند.

۵. قرینه خاص اگر لفظی باشد، قرینه متصل است و اگر غیر لفظی باشد، در صورتی که در حد ارتکاز عمومی زمان صدور باشد، قرینه متصل لیبی

خواهد بود و در غیر این صورت قرینه منفصل محسوب می‌شود. قرینه عام نیز اگر در حد ارتکاز عمومی زمان صدور باشد، حکم قرینه متصل لبی را دارد. فایده این بیان آن است که قرائن متصل معمولاً مقدم بر قرائن منفصل می‌شوند.

۶. اگر حکمی مشمول هیچ یک از قرائن ثبات و تغیر نبود، یا قرائن موجود با یکدیگر تعارض داشتند و هیچ مرجّحی نیز در میان نبود و فرض هم بر این بود که قائل به اصل اولی نباشیم، یا دلیل آن نیز در تعارض ساقط شده بود، در این حالت فقیه در ثبات و تغیر حکم متحیر می‌ماند. در چنین حالتی اگر آن حکم از احکام تکلیفی (در مقابل وضعی) بود، نوبت به اصول عملی می‌رسد، البته اصول عملی فقط وظیفه مکلف را معین می‌کنند، نه اینکه ثبات و تغیر حکم را برسانند؛ چرا که در این حالت اصل مثبت می‌شوند. این در حالتی است که حکم محل بحث از احکام تکلیفی الزامی باشد، اما اگر غیر الزامی باشد در جریان اصول عملیه در آنها مباحث دیگری نیز وجود دارد که در این مجال فرصت طرح آنها نیست.^۱ اگر آن حکم از احکام وضعی باشد، در اینکه آیا اصالت عدم جعل در آن جاری است، که افاده عدم ثبات کند، یا جاری نیست، بحث وجود دارد.

۱. ر.ک: علی هاشمی شاهرودی، *دراسات في علم الأصول*، ج ۳، ص ۲۴۶؛ محمود هاشمی شاهرودی، *بحوث في علم الأصول*، ج ۵، ص ۱۴۹.

منابع

قرآن کریم

۱. برقي، احمد، المحاسن، تحقيق: جلال الدين حسيني، دار الكتب الإسلامية.
۲. حر عاملي، محمد، وسائل الشيعة، بيروت، دار احياء التراث العربي.
۳. طوسي، محمد (۱۳۶۵ش)، تهذيب الأحكام في شرح المقنعة، تحقيق: سيد حسن موسي خراسان، تهران، دار الكتب الإسلامية.
۴. علي بن الامام جعفر الصادق عليه السلام (۱۴۰۹)، مسائل علي بن جعفر، تحقيق: مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، قم، المؤتمر العالمي للإمام الرضا عليه السلام.
۵. علي اكبريان، حسنعلي (۱۳۸۶ش)، معيارهای بازشناسي احكام ثابت و متغير در روايات، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامي.
۶. كليني، محمد (۱۴۰۱)، الكافي، تصحيح: علي اكبر غفاری، بيروت، دار صعب و دار التعارف.
۷. هاشمی شاهرودی، سيد محمود (۱۴۱۷)، بحوث في علم الأصول، قم، مؤسسة دائرة المعارف الفقه الإسلامي.
۸. هاشمی شاهرودی، سيدعلي (۱۴۱۹)، دراسات في علم الأصول، قم، مؤسسة دائرة المعارف الفقه الإسلامي.

مقالات عربی

الواجب المشروط (القسم الثاني) اشكال آية المعنى الحرفي

محمد حاج ابوالقاسمي *

الموجز

من الإشكالات الواردة على نظرية الوجوب المشروط: أن مفاد الهيئة هو معنى حرفي آلي ولا يمكن تقييده؛ إذ التقييد يحتاج إلى اللحاظ الاستقلالي، وقد حاول المحققون الاجابة عن هذا الاشكال، فذهب المحقق الخوئي رحمته الله إلى أن المعاني الحرفية يمكن أن تلحظ استقلالاً أيضاً.

ذهب صاحب الكفاية رحمته الله و المحقق الاصفهاني رحمته الله إلى أن المعنى الحرفي و إن كان آلياً و لا يمكن لحاظه استقلالاً، إلا أنه يُمكن إنشاؤه مقيداً من الأول و هذا لا ضير فيه. وذهب الأصفهاني رحمته الله والسيد الامام رحمته الله إلى أن المعنى الحرفي يمكن تقييده بالنظرة الثانية، بأن يُنظر اليه استقلالاً بعد إنشائه آلياً. والمحقق النائيني رحمته الله بعد قبوله امتناع تقييد الهيئة للوجه المذكور سلك مسلكاً آخر وذهب إلى أن القيد في الواجب المشروط لا يرجع إلى الهيئة، بل يرجع إلى المادة المنتسبة. وفي هذه الرسالة نستعرض الأجوبة، و سنري أن أحسن الوجوه الوجه الأول و الثاني وبهما نُصحح الواجب المشروط، وأما ساير الوجوه فلا تخلو من الإيراد.

المصطلحات الرئيسية: الوجوب المشروط، المعنى الحرفي، المعنى الاسمي، النظر الاستقلالي، النظر الآلي، المادة المنتسبة

* باحث الحوزة العلمية في قم المقدسة

تاريخ دريافت: ١٣٩٠/٢/٢٨ تاريخ تأييد: ١٣٩٠/٣/١٩

قد مضى أنه وقع البحث عند الأصوليين في إمكان الواجب المشروط - والأصح في التعبير: البحث عن إمكان الوجوب المشروط - على قولين: القول الأول: ما أفاده الشيخ الأنصاري رحمته الله من امتناع الوجوب المشروط بامتناع رجوع القيد إلى الهيئة و لزوم رجوعه إلى المادة.

القول الثاني: ما أفاده صاحب الكفاية رحمته الله و تبعه كثير من الأصوليين من جوازه؛ إنا برجع القيد إلى الهيئة كما هو الظاهر من الجملة الشرطية و مختار صاحب الكفاية، أو بوجوه أخرى ستأتي.

وهناك دعويان في كلام الشيخ:

الأولى: دعوى امتناع رجوع القيد إلى الهيئة.

الثانية: دعوى رجوع القيد إلى المادة.

أما الدعوى الأولى فقد استدلل عليها بعدة أمور، وقد ذكرنا في القسم الأول إشكال جزئية المعنى الحرفي، و نذكر في هذه الرسالة إشكال آليتها.

والأصل في طرح هذا الإشكال المحقق النائيني رحمته الله حيث قال:

«لا يمكن إرجاع الشرط إلى المنشأ بالهيئة، لأن الاشتراط يتوقف على لحاظ المعنى اسمياً استقلالياً، ولا يعقل ورود الشرط على المعنى الحرفي، لا لكون المعنى الحرفي جزئياً وأن الموضوع له فيه خاص، حتى يرد عليه أن المعنى الحرفي ليس بجزئي بل الموضوع له فيه عام كالوضع، بل لأن المعنى الحرفي مما لا يمكن أن يلتفت إليه بما أنه معنى حرفي؛ لفنائه في الغير وكونه مغفولاً عنه في موطن وجوده الذي هو موطن الاستعمال، على ما تقدم بيانه في مبحث الحروف، فالمنشأ بهذه الهيئة لا يمكن أن يُقيّد؛ لعدم الالتفات إليه، ولا يقع النظر الاستقلالي

نحوه، بل هو مغفول عنه عند إلقاء الهيئة، فلا يعقل أن يرجع الشرط إلى مُفاد الهيئة الذي هو معنى حرفي.^١

أقول: يمكن تقريب الدليل الثاني بأحد بيانين:

الأول: إنّ المعنى الحرفي لا يمكن تقييده؛ لأنه مغفول عنه في موطن الاستعمال، والتقييد يتوقف على الالتفات، والالتفات لا يتأتى إلا في المعاني المستقلة، فلا يمكن تقييد الهيئة، وهذا ظاهر عبارته هنا.

الثاني: إنّ المعنى الحرفي ملحوظ آلياً، والتقييد يستلزم اللحاظ الاستقلالي، فيلزم من تقييد المعنى الحرفي اجتماع اللحاظين المتنافيين، وهذا ما ربما يظهر من عبارة أجود التقريرات:

«فإنّ النسبة حيث إنها مدلولة للهيئة، فهي ملحوظة آلة ومعنى حرفياً، والاطلاق والتقييد من شؤون المفاهيم الاسمية الاستقلالية، وأما ما أُجيب به عن ذلك من أنّ المعاني الحرفية معانٍ كلية لا جزئية، فهي قابلة للتقييد والاطلاق، فهو غير صحيح؛ لأنّ المانع عن الاطلاق والتقييد ليس الجزئية كما توهمه المجيب (قده) بل المانع هو كون المعنى ملحوظاً آلياً، وهذا لا يرتفع بكون المعنى كلياً».^٢

و كيف كان فهذه الدعوى أيضاً تنطوي على مقدمتين:

الأولى: أنّ المعنى الحرفي ملحوظ باللحاظ الآلي و الاندكافي لا الإستقلالي.

الثانية: أنّ التقييد مستلزم للحاظ المقيّد استقلالاً.

و النتيجة: عدم إمكان تقييد الهيئة.

١. الكاظمي الخراساني، فوائد الأصول، ج ١ و ٢، ص ١٨١.

٢. الخوئي، أجود التقريرات، ج ١، ص ١٣١.

الجواب عن هذا الاشكال:

ثم إنّه قد أجيب عن هذا الدليل بعدة أجوبة، وبعضها يناقش في المقدمة الأولى، وبعضها في الثانية، وبعضها في النتيجة، ونحن نذكرها وما يرد عليها:

الجواب الأول: ما عن السيد الخوئي رحمته الله وفيه يناقش في المقدمة الأولى:

« ويرد عليه ...: أن ذلك - أي المعنى الحرفي - ملحوظ باللحاظ الآلي، والمعنى الاسمي ملحوظ باللحاظ الاستقلالي، وإن كان كلاماً مشهوراً بين الأصحاب، إلا أنّه لا يبتنى على أصل صحيح، ومن ذلك ذكرنا هناك: أنه لا فرق بين المعنى الحرفي والمعنى الاسمي من هذه الناحية أبداً، بل ربما يكون مورد الالتفات والتوجه استقلالاً هو خصوص المعنى الحرفي، وذلك كما إذا علمنا بورود زيد - مثلاً - في بلد، ونعلم أنه سكن في مكان، ولكن لا نعلم المكان بخصوصه، فنسأل عن تلك الخصوصية التي هي معنى الحرف، أو إذا علمنا وجود زيد في الخارج وقيامه، ولكن لا نعلم خصوصية مكانه أو زمانه، فنسأل عن تلك الخصوصية، وهكذا، ففي أمثال هذه الأمثلة المعنى الحرفي هو الملحوظ مستقلاً والمورد للتوجه والالتفات كذلك. »^١

هذا وقد أورد المحقق الفياض على السيد الخوئي رحمته الله:

« قد ذكرنا في مبحث الحروف مفصلاً أن الحرف موضوع بإزاء النسبة الواقعية التي هي متقومة ذاتاً وحقيقةً بشخص وجود طرفيها في الذهن أو الخارج، فإن كان طرفاها في الذهن فالنسبة ذهنية بنفسها لا بوجودها، وإن كانا في الخارج فالنسبة خارجية كذلك، حيث إنها بوجودها لا يمكن أن تكون في الذهن أو الخارج؛ إذ ليست لها ماهية متقررة في مرتبة سابقة على وجودها فيه كما هو الحال في المعنى الاسمي، ضرورة أنه لو كانت لها ماهية متقررة في المرتبة السابقة، فبطبيعة الحال كانت مستقلة في وجودها، وهذا خلف، ولهذا لا يمكن

١. الفياض، محاضرات، ج ٢، ص ٣٢١.

تصورها ولحاظها في أفق الذهن إلا بلحاظ طرفيها ، ضرورة أنّ كلّ يتصور فيه النسبة فهو مفهومها الذي هو مفهوم اسمي لا واقعها الذي هو مفهوم حرفي، لأن واقع النسبة غير قابل للتصور واللحاظ الذي هو وجود ذهني ، والمفروض أنّ النسبة بنفسها في الذهن لا بوجودها كما مرّ، ومن هنا يكون الذهن أو الخارج ظرفاً لنفسها لا لوجودها ، وعلى هذا فلا يمكن أن يكون المعنى الحرفي ملحوظاً باللحاظ الاستقلالي، بأن يكون مورداً للتوجه والالتفات مستقلاً كالمعنى الاسمي حتى يمكن طرّو الاطلاق والتقييد عليه.

فالنتيجة: أنّ ما أفاده السيد الأستاذ رحمته من أن المعنى الحرفي كالمعنى الاسمي يقبل اللحاظ الاستقلالي غير تام .^١

أقول: إنّ السيد الخوئي رحمته لا ينكر كون المعنى الحرفي آلياً اندكاكياً، ولا منافاة بين قبول هذا الأمر و بين ما أفاده، فإن جوابه يبني على أساس إمكان التوجه إلى المعنى الحرفي و عدم كونه مغفولاً عنه، حيث إن النائيني استدل على استحالة تقييد المعنى الحرفي بكونه مغفولاً عنه حين الاستعمال، واستدل على كونه مغفولاً عنه بأنه من المعاني الآلية، والسيد الخويي أجاب عنه بأنه لا منافاة بين الآلية وبين اللحاظ الإستقلالي، بمعنى عدم كونه مغفولاً عنه كما ذكر في الأمثلة المتقدمة، فإنّ اللحاظ الاستقلاليّ تارة يطلق في مقابل اللحاظ الآلي، وأخري في مقابل كونه مغفولاً عنه؛ و المعنى الحرفي وإن لم يمكن فيه اللحاظ الاستقلالي بالمعنى الأول، إلا أنّ اللحاظ الاستقلالي بالمعنى الثاني و هو كونه ملتفتاً اليه بمكان من الامكان.

وإن قيل: إنّ المعنى الحرفي و إن فرض كونه غير مغفول عنه و قابلاً للالتفات، إلا أنه لا يمكن تقييده، لكونه آلياً، و الآلية لا تجتمع مع التقييد، قلنا:

١. الفياض، المباحث الأصولية، ج ٤، ص ٦٥-٦٦.

إنّ التقييد لا يحتاج إلى أكثر من الالتفات الاستقلالي بمعنى عدم كونه مغفولاً عنه، وان كان المعنى آلياً.

الجواب الثاني ما استفيد من كلام صاحب الكفاية^١ ووضّحه المحقق الاصفهاني^٢ وتبعه السيد الخوئي^٣ والسيد الامام^٤، و في هذا البيان يناقش في المقدمة الثانية القائلة: إنّ التقييد يحتاج إلى اللحاظ الاستقلالي: قال السيد الخوئي^٥ في تقريب هذا الجواب:

«على تقدير تسليم أنّ المعنى الحرفي لا بدّ أن يلحظ باللحاظ الآلي إلا أنه إنما يمنع عن طرو التقييد عليه حين لحاظه كذلك، وأما إذا قيد المعنى أولاً بقيد ثم لوحظ المقيّد آلياً، فلا محذور فيه أبداً، وعليه فلا مانع من ورود اللحاظ الآلي على الطلب المقيّد في رتبة سابقة عليه»^٦.

ثم إنه ان كان مراد السيد الخوئي^٧ نفس ما ذكره المحقق الاصفهاني^٨ في الجواب عن إشكال جزئية المعنى الحرفي من ايجاد النسبة متقومة بأربعة أطراف من البداية بدّل ان يوجد النسبة متقومة بثلاثة ثم تقيد؛ فكذلك، و ذلك بأن يتصور المراد و جميع ما له دخل فيه من المتعلق و الشرط ثم ينشأ الهيئة متقومةً بها، لا أن يلحظ المعنى الحرفي مقيداً بقيد، ثم يلحظ آلياً، و ان كانت العبارة موهمة ذلك.

و هذا الجواب بهذا التفسير هو بعينه ما ذكره السيد الامام^٩ في الجواب عن إشكال آلية المعنى الحرفي:

«وثالثاً: أن تقييد المعاني الحرفية ممكن ، بل [هو شائع في] نوع المحاورات لإفهام المعاني الحرفية وتفهمها ، وقلماً يتعلّق الغرض بإفهام المعنى الاسمي فقط، فالمطلوب الأولي هو إفهام المعاني الحرفية ، فتكون هي ملحوظة بنحو يمكن

١. الفياض، محاضرات، ج ٢، ص ٣٢٧.

تقييدها وتوصيفها، وإن شئت قلت : إن الاخبار عنها وبها غير جائز، وأما تقييدها في ضمن الكلام فواقع جائز .

وبالجملة: أن التقييد لا يحتاج إلى اللحاظ الاستقلالي ، بل يكفي فيه ما هو حاصل في ضمن الكلام الذي يحكي عن الواقع ، مثلاً : إذا رأى المتكلم أن زيداً في الدار جالس يوم الجمعة ، وأراد الاخبار بهذا الامر ، فأخبر عن الواقع المشهود بالألفاظ (التي هي قالب) للمعاني ، يقع الاخبار عن التقييد والقيود والمقيد من غير احتياج إلى غير لحاظ المعاني الاسمية والحرفية على ما هي عليه واقعاً، هذا في الحروف الحاكيات، وأما غيرها - أي التي تستعمل استعمالاً إيجابياً - فالتكلم قبل استعمالها يقدر المعاني والألفاظ في ذهنه ، ويرى أن مطلوبه لا يكون إلا مطلوباً على تقدير ، فإذا تكلم بالألفاظ (التي هي قالب) لإفادة هذه المعاني الذهنية، فلا محالة تكون الهيئة مقيدة ، من غير احتياج إلى نظر استقلالي حال الاستعمال ، وأنت إذا راجعت وجدانك ترى صدق ما ادعيناها.^١

الجواب الثالث: ما ذكره المحقق الاصفهاني رحمته الله و تبعه السيد الامام رحمته الله و الشهيد الصدر رحمته الله:

و محصله: أنه على تقدير قبول أن المعنى الحرفي آلي و ان التقييد يتوقف على لحاظ المقيد استقلالاً؛ لا اشكال في تقييد الهيئة، و ذلك لان تقييده بالنظرة الثانية استقلالاً لا ضير فيه، و بهذه النظرة يمكن تقييد الهيئة و إفادة الوجوب المشروط.

و توضيحه على ما ذكره المحقق الاصفهاني رحمته الله أن يقال:

أمّا على مبني كون المعنى الحرفي و الاسمي متحدين ذاتاً مختلفين لحاظاً فواضح ان اللحاظ الثاني لا ضير فيه، حيث انه يمكن النظر إلى نفس المعنى ثانياً بلحاظ استقلالي و تقييده بهذا اللحاظ، وحيث ان ذات المعنى واحدة في كلا

١. الامام الخميني، مناهج الوصول الى علم الاصول، ج ١، ص ٣٥١.

اللاحاظين، فلا إشكال في البين من جهة انقلاب الملحوظ الآلي استقلالياً، لانه من قبيل خلع صورة ولبس صورة أخرى مع انحفاظ المادة، فإنّ ذات المعنى هنا بمنزلة المادة، واللاحاظ الآلي و الاستقلالي بمنزلة الصورة، فورود صورة على صورة أو إنقلاب صورة إلى صورة مع عدم مادة مشترك و ان كان محالاً إلاّ انه مع ثبوت المادة المشتركة و خلع صورة ولبس صورة أخرى جائز و لا محذور فيه .
 وأمّا على مبني كون المعنى الحرفي و الاسمي مختلفين ذاتاً، فانه ربما يتوهم أنه لا يمكن التقييد بالنظرة الثانية، أنّ النظرة الثانية توجب انقلاب المعنى الحرفي اسماً و لا مادة مشتركة بينهما حسب الفرض، إلاّ أنّ الحق جواز التقييد ببيان أن المعنى الاسمي حيث انه يكون فانياً في معنونه كعنوان البعث الملحوظ مستقلاًّ الفاني في النسبة الحقيقية الملحوظة آلياً فينصرف الإطلاق و التقييد الوارد على المعنى الاسمي إلى المعنى الحرفي المشار اليه من خلال المعنى الاسمي و يتقيد مفاد الهيئة بهذا البيان.^١

قال الشهيد الصدر رحمته الله:

«فلئن سلّمنا أنّ الإطلاق و التقييد لشيء يحتاج إلى توجه استقلالي بهذا المعنى، و سلّمنا ان الطرفية و الآلية بهذا المعنى تمنع عن إمكان توجه النفس استقلالاً إلى المعنى، كان بالإمكان حلّ الإشكال عن طريق تقييد المعنى الحرفي من خلال مفهوم اسمي مشير إليه، كما في عملية وضع الحروف لمعانيها من خلال الوضع العام و الموضوع له الخاصّ الذي هو أيضاً نوع حكم على المعاني الحرفية، فلا استحالة في تقييد مدلول الهيئة الحرفي.»^٢

الإشكال على هذا الوجه:

أورد المحقق الاصفهاني رحمته الله على هذا الجواب بوجهين :

١. الاصفهاني، نهاية الدراية، ج ١، ص ٣٣٨.

٢. هاشمي شاهرودي، بحوث في علم الاصول، ج ٢، ص ١٩٦.

الأول: إن هذا الجواب على تقدير صحته إنّما يأتي في التقييد بمعني التعليق، و أما التقييد بمعني التضييق، فلا يأتي فيه هذا الجواب، و وجهه :
 « أن الإطلاق والتقييد بمعنى التوسعة والتضييق ليسا إلا بمعنى ملاحظة المعنى بوجه اللا بشرطية وبشرط شيء فهما من اعتبارات المعنى باللحاظ الأول، و أما الإطلاق والتقييد بمعني (التعليق) على شيء وعدمه فليسا هما من اعتبارات المعنى، بل المفروض إنه تعليق للموجود بحده على شيء فهو يحتاج إلى نظره ثانية كما أن عدمه لا يحتاج إلى نظر أصلاً»^١.

أقول: أمّا ما أفاد من أن التقييد بمعني التضييق من اعتبارات المعنى باللحاظ الأول فصحيح في الخطابات الشرعية؛ لأنّ الشارع الذي لا يتأتى منه الغفلة عن المصالح و المفاسد لا ريب في كون الإطلاق و التقييد في كلامه من اعتبارات المعنى باللحاظ الأول، و أنّ التقييد يرجع في الحقيقة إلى التقيّد، وإنّما دل عليه بدالين، و الآ فكيف يمكن أن تنقلب النسبة المتقومة بشيء إلى النسبة المتقومة بشيء آخر، مع أنّ هذا من الانقلاب المستحيل، فالتقييد إما ان يرجع إلى النسخ او إلى التقيّد و لا ثالث بينهما؛ لأنّ المعنى في مقام الثبوت إمّا ان يلحظ من الاول مقيدا فيكون التقييد من باب التقيّد، أو مطلقاً فيكون التقييد نسخاً لتلك النسبة و لا ثالث بينهما.

و أمّا ما أفاده من أنّ التقييد بمعني التعليق يتوقف على النظرة الثانية؛ لانه تعليق للموجود بحده على شيء ففيه:

أنّ التعليق و عدمه أيضاً من اعتبارات المعنى الأول، فإنّ المعنى في اللحاظ الأول إمّا أن يلحظ معلقاً على شيء أو لا يلحظ، و على تقدير لحاظه معلقاً، فلا حاجة إلى النظرة الثانية، و على تقدير لحاظه غير معلق فيكون تعليقه نسخاً لما لوحظ ثبوتاً، فالتعليق كالتقييد إما أن يرجع إلى التعلّق او إلى النسخ، والثاني

١. الاصفهاني، نهاية الدراية، ج ١، ص ٣٣٨. الهامش.

باطل، فيثبت الأول فيكون التعليق أيضاً بمعني التعلّق، و بنفس النظرة الأولى فلا يأتي هذا الجواب حتى في التقييد بمعني التعليق.

و لا بأس بالاشارة إلى ما أفاده شيخنا الاستاذ الوحيد الخراساني «مدّ ظله» في باب إشكال جزئية المعنى الحرفي حيث استشكل على المحقق الأصفهاني بأنه كيف يفرق بين التقييد و التعليق و يذهب إلى جواز تعليق المعنى الحرفي و ان امتنع تقييده؟ مع أنّ التعليق ملازم للتقييد حيث ان التعليق و الاناطة في الشيء لا معني له إلا اذا كان للشيء حصتان، فالتعليق يستلزم التقييد.^١

كذلك في المقام نقول: إذا كان التعليق يستلزم التقييد فيكون التعليق أيضاً بالنظرة الأولى لا الثانية، فيعود الاشكال.

و أمّا ما أفاده من أنّ عدم التعليق لا يحتاج إلى نظرة ثانية، فيرد عليه أنّ المراد من عدم التعليق لحاظ التنجيز و عدم التعليق لا عدم لحاظ شيء منها حتى يكون مهملاً من هذه الجهة، فيكون التعليق و عدمه أيضاً بمعني ملاحظة المعنى بشرط شيء و بوجه اللابشرطية، فلا فرق بين التضييق و التعليق من هذه الجهة أيضاً.

الثاني: هذا كله بحسب مقام الثبوت، و أما بحسب مقام الإثبات و ظاهر القضية الشرطية فيرى المحقق الاصفهاني عدم مساعدته لهذا الوجه، و من هنا لا يقبل هذا الجواب ذلك أنّ الجملة الشرطية ليست دالة على ملاحظة المقيد ثانياً في ضمن ملاحظة القيد، إلا أنّ السيد الامام عليه السلام ادعى أنّ التقييد يكون دائماً باللحاظ الثاني حتى في المعاني الاسمية، قال:

« إنّ التقييد إنّما هو باللحاظ الثاني حتى في المعاني الاسمية؛ فإنّ (العالم) في قولنا: (رأيت العالم العادل) لا يكون دالاً إلا على معناه لا غير، ففي استعماله لا يكون إلا حاكياً عن نفس معناه، فإذا وصف بأنه (العادل) يكون توصيفه بلحاظ ثانٍ، وهذا بعينه ممكن في المعاني الحرفية.»^٢

١. لاريجاني، الواجب المشروط، ص ٧٢، (نقلا من تقارير الاستاذ).

٢. الامام الخميني، مناهج الوصول الى علم الأصول، ج ١، ص ٣٥١.

أقول: قد ثبت أنّ التقييد يرجع إلى التقييد ثبوتاً و اثباتاً، و معه لا حاجة إلى التقييد الإثباتي حيث ان المعنى الحرفي الآلي قد نشأ من الأول مقيداً ثبوتاً و اثباتاً، و قد دُلّ عليه بدالين، فلا نحتاج إلى تقييد الهيئة ثانياً حتى يستشكل بأن المعنى الآلي لا يقيد، فما ادعي من كون التقييد دائماً بالنظرة الثانية حتى في المعاني الاسمية، دعوى بلا دليل، بل يمكن تفسيره على أساس التقييد و تعدد الدال والمدلول كما مضي في بيان المحقق الاصفهاني رحمته الله.

هذا و قد أورد الاستاذ شب زندهدار «دام ظلّه» على ما ذكر بأن القيد ما لم يرجع إلى المقيد إثباتاً، فلا مجال لكشف التقييد إثباتاً؛ و رجوع القيد إلى الهيئة إثباتاً مستحيل على رأي الشيخ رحمته الله، و لا يمكن إرجاع القيد إلى الهيئة و إثبات الوجوب المشروط بدون الإجابة عن وجوه الاستحالة؛ فنحن بحاجة إلى البحث الإثباتي حتى يصحّ إرجاع القيد إلى الهيئة فيثبت الوجوب المشروط ثبوتاً بأصالة التطابق بين الاثبات و الثبوت. و أمّا بالنسبة إلى ما ذكره السيد الامام رحمته الله من أنّ التقييد يكون بالنظرة الثانية دائماً، فيرد عليه أنّ المعاني الاسمية لا تحتاج إلى اللحاظ ثانياً، فإنّ المعنى اذا حضر في الذهن، يأتي القيد عقبيه و يقيدّه، و أمّا في المعاني الحرفية كالهيئة، فحيث إنه لا يمكن النظر إليها استقلالاً فيتوقف تقييدها على النظرة الثانية.

أقول: اذا فرض أنّ التقييد يرجع إلى التقييد ثبوتاً؛ فالمفروض أنّ المنشأ من الأول الهيئة المقيدة، ويكون ذكر القيد بعده كاشفاً عن تقيده في الرتبة السابقة، فلا ضير في استحالة ارجاع القيد إلى الهيئة؛ إذ الاستحالة إنّما هي في فرض تقييد الهيئة بعد ما أنشأت مطلقة، فاذا كان ظاهر الجملة رجوع القيد إلى الهيئة واستطعنا تصحيحه بما ذكر من كون الهيئة انشئت مقيدة من الاول و دل عليه بدالين فلا اشكال في احراز الوجوب المشروط اثباتاً.

الجواب الرابع ما ذكره الشيخ المؤمن «دام ظله»:

« إن الأمر بذكر أداة الشرط يركّز نظره إلى ظرف تحقق الشرط ، وفي هذا الظرف يبعث نحو مطلوبه ، فالبعث ملحوظ كملحوظيته في سائر الموارد ، وإنما يلاحظ استقلالاً هذا الظرف ، كما لا يخفى ، وبعبارة أخرى: إنّ التقييد هنا تعليق ، فلا يلزمه لحاظ المعلق لحاظاً استقلالياً .^١»

يلاحظ عليه: هل يوجد بين البعث وبين الظرف المذكور ربط و تقييد أم لا؟
إن كان الاول، فيعود المحذور من استحالة تقييد الهيئة، و إن كان الثاني فلا يحصل الوجوب المشروط؛ اذ الظرف لا يوجب اشتراطاً و تقييداً في المظروف، و لازمه وجوب الامتثال حتى قبل تحقق الشرط خارجاً.

الجواب الخامس ما ذكره المحقق الفياض «مدّ ظله» :

فانه بعد ذكر مقدمات طويلة يذهب إلى أنه يمكن تقييد المعنى الحرفي بتقييد اطرافه و لا حاجة إلى النظر إليه استقلالاً، قال:

« إن المعنى الحرفي في نفسه وإن كان غير قابل للتقييد ، باعتبار أن شَيْئَهُ إِنَّمَا هِيَ بِشَيْئَةٍ طَرَفِيهِ وَلَا شَيْءَ يَقْطَعُ النَّظَرَ عَنْهُمَا حَتَّى يَقْبَلَ التَّقْيِيدَ أَوْ الْإِطْلَاقَ، وَلَكِنْ لَا مَانِعَ مِنْ عَرْوِضِ التَّقْيِيدِ أَوْ الْإِطْلَاقِ عَلَيْهِ بِلِحَازٍ مَتَعَلِّقَهُ كَمَا عَرَفْتَ .^٢»
يلاحظ عليه: أنّ الهيئة متقومة بثلاثة أمور: الباعث و المبعوث و المبعوث إليه، و ليكن مراده من تقييد متعلق النسبة تقييد المبعوث أي الطبيعة؛ اذ الباعث و المبعوث إليه لا معني لتقييده؛ و حينئذٍ فيرد عليه أنّ التقييد يرجع حينئذٍ إلى تقييد المادة ؛ و تقييد المادة و إن كان ينجرّ إلى تضيق الهيئة على مبناه، إلّا أنّ المطلوب إرجاع القيد إلى الهيئة فحسب من غير تقييد المادة حتى نتحصل على الوجوب المشروط ؛ فما ذكره لا يصحّح الوجوب المشروط بوجه.

١. المؤمن القمي، تسديد الأصول، ج ١، ص ٢٣٨.

٢. الفياض، المباحث الاصولية، ج ٢، ص ٦٨.

تتمة: في بيان المحقق النائيني رحمته لتصحيح الواجب المشروط: ومحصله: أنه مع قبول المقدمتين من كون المعنى الحرفي آلياً، وأن التقييد يحتاج إلى اللحاظ الاستقلالي، يمكن تصوير الوجوب المشروط برجوع القيد إلى المادة المنتسبة، وتوضيحه أن يقال: إن هناك أربعة احتمالات في مرجع القيد:

الاول: رجوع القيد إلى المتعلق أي: «الاکرام» في «أكرم زيدا إن جاءك»، وهذا مراد من يذهب إلى تقييد المادة

الثاني: رجوع القيد إلى المفهوم التركيبي، أي: إلى النسبة التركيبية، بمعنى أن تكون النسبة الإيقاعية التي تتكفلها الهيئة مقيدة بذلك القيد.

الثالث: رجوع القيد إلى المنشأ بالهيئة، أي بان يكون الطلب المستفاد منها مقيداً بذلك القيد.

الرابع: رجوع القيد إلى المحمول المنتسب، وهذا وإن كان يرجع إلى تقييد المنشأ، إلا أنها يفترقان اعتباراً من حيث المعنى الأسمى والحرفي.

ثم يذهب إلى بطلان هذه الاحتمالات إلا الرابع، و الوجه فيه أن الشرط لا يمكن أن يرجع إلى المفهوم الافرادي، بل الشرط لابد أن يرجع إلى المفهوم التركيبي ومفاد الجملة، كما هو ظاهر تعريف القضية الشرطية: بأنها ما حكم فيها بثبوت نسبة على تقدير أخرى، فيبطل الاحتمال الاول. وكذلك لا يمكن إرجاع الشرط إلى الهيئة بمعناها الإيقاعي، بحيث يرجع الشرط إلى الانشاء، لوضوح أن الانشاء غير قابل للاشتراط والتعليق، ولا يتصف بالإطلاق والاشتراط، وإنما يتصف بالوجود والعدم؛ فيبطل الاحتمال الثاني، وكذلك لا يمكن إرجاع الشرط إلى المنشأ بالهيئة، لأن الاشتراط يتوقف على لحاظ المعنى اسمياً استقلالياً، ولا يعقل ورود الشرط على المعنى الحرفي؟ لأن المعنى الحرفي ممّا لا يمكن ان يلتفت إليه بما أنه معنى حرفي؛ لفنائه في الغير وكونه مغفولاً عنه في موطن وجوده الذي هو موطن الاستعمال، فيبطل الاحتمال الثالث.

فيقي الاحتمال الرابع، أي: المحمول المنتسب، و هو أيضاً فيه ثلاثة محتملات:

الأول: رجوع القيد إلى المحمول المنتسب بعد الانتساب في الزمان، وهذا مستلزم للنسخ؛ إذ لو فرض تأخر الاشتراط عن وجوب الإكرام مثلاً زماناً يلزم النسخ كما لا يخفى.

الثاني: رجوع القيد إلى المحمول المنتسب في رتبة انتسابه، وهذا أيضاً باطل؛ لأنه عليه يرجع التقييد إلى المفهوم الافرادي.

الثالث: وهو الصحيح، أن يرجع التقييد إلى المحمول المنتسب بوصف كونه منتسباً، أي: وجوب الإكرام أو الإكرام الواجب .

وبعبارة أوضح: الشرط لابد أن يرجع إلى ما هو نتيجة الحمل في القضية الخبرية، أو نتيجة الطلب في القضية الطلبية، ففي مثل «كلما كانت الشمس طالعة، فالنهار موجود» يكون المشروط هو وجود النهار، وفي مثل «إن جاءك زيد فأكرمه»، يكون المشروط هو الإكرام الواجب أو وجوب الإكرام.^١

الاشكال عليه:

أورد عليه المحقق الأصفهاني رحمته الله بثلاثة اشكالات:

الاول: أن تقييد الهيئة لا اشكال فيه، وقد مضي توضيحه، وإنه يمكن تقييد المعنى الآلي بلحاظه آلياً، فلا ينحصر المحتمل الصحيح فيما ذكره.

الثاني: أن مفاد الحمل هذا ذلك، ونتيجته: كون هذا ذلك، وأما طلوع الشمس ووجود النهار فهو مصحح للحمل لا نتيجته، ومقتضى قياس الإنشاء بالإخبار أن يكون نتيجة الإنشاء وجوب الإكرام لا الاتصاف.

١. الكاظمي الخراساني، فوائد الاصول، ج ١، ص ١٨١ - ١٨٢.

أقول: مراده أنه كيف جعل نتيجة الإنشاء الاكرام الواجب أو وجوب الاكرام، مع أن الأول ليس نتيجة الانشاء .

الثالث: هل الانتساب و الاتصاف المذكور من المعاني الاسمية او الحرفية؟

إن كان من المعاني الاسمية، فيرد عليه: أنه ليس مذكوراً في القضية فإنه ليس مُفاد الجملة الشرطية إلا ربط جملة بجملة، وإذا كان الجزاء جملةً إنشائية، فيكون المُفاد ربط النسبة البعثية الانشائية في طرف الجزاء بالنسبة الحكمية في طرف الشرط، فكيف يرجع القيد إلى ما ليس منه عين و لا أثر في الجملة الشرطية، أي: المحمول التسبب؟

و إن كان من المعاني الحرفية، فانه يرد عليه:

أولاً: بانه ليس مُفاد الجملة، بل هو منتزع من ورود النسبة البعثية على المادة، فكيف يمكن ارجاع القيد اليه؟

و ثانياً: إن كان المراد من الاتصاف بالمعنى الحرفي عين النسبة البعثية، فهذا هو الاحتمال الذي ردّه المحقق النائيني رحمته الله، وان كان امراً متأخراً عن ورود النسبة البعثية، فإن كان أحد طرفيه النسبة البعثية، فالنسبة لا يعقل أن تكون طرفاً، وإن كان الوجوب الاسمي فهو غير مُفاد الهيئة، و ليس في الكلام منه أثر ليكون طرفاً للاتصاف.

و ثالثاً: الإتصاف الحرفي كالنسبة البعثية أمر آلي، و لا فرق بين آليّ وآليّ في عدم قبوله للتقيد فيعود الإشكال.^١

وأورد على الإشكال الثالث الاستاذ لاريجاني «مدظله» بأن المراد من الاتصاف في كلام المحقق النائيني رحمته الله، الاتصاف بالمعنى الحرفي؛ إلا انه لا يرد عليه ما ذكره من الاشكال؛ فان المراد من الاتصاف الحرفي ليس نفس النسبة البعثية، بل ما يكون متأخراً عن النسبة البعثية، و يكون منتزعا عنها، فلا حاجة

١. الاصفهاني، نهاية الدراية، ج ١، ص ٣٣٥، هامش.

إلى أن تكون النسبة البعثية طرفاً للاتصاف الحرفي، فإنَّ الهيئة لما تعلّقت بالإكرام، انتزع منها الوجوب، فيكون هذا الوجوب خارجاً عن مدلول الجملة، كما أنَّ الثبوت أو كون هذا ذاك خارج عن مدلول الجملة الخبرية، فالحقيقة: أنَّ المعلّق في الجملة الشرطية، نتيجة ورود النسبة البعثية على المادة، وهو الوجوب، وليس مدلول الجملة التالية، فقولنا: إنَّ مدلول التالي معلّق على المقدم لا يخلو من تسامح، بل الصحيح أنَّ نتيجة التالي المستفادة من ورود الهيئة على المادة معلّقة على ثبوت المقدم.

نعم، الإشكال الثالث و هو عود اشكال تقييد المعنى الحرفي على مبنا المادة المنتسبة وارد.

أقول: إنَّ المحقق النائيني رحمته الله صرّح بأنَّ الفرق بين الاحتمال الثالث والرابع أنَّ في الاحتمال الثالث يرجع القيد إلى المنشأ بالهيئة الذي هو من المعاني الحرفية، وفي الاحتمال الرابع يرجع القيد إلى ما هو من سنخ المعاني الاسمية، فيظهر وجه الإشكال في كلام الاستاذ لاريجاني «مد ظله»، و يكون ما ذكره المحقق الاصفهاني رحمته الله في الشقوق المذكورة خارجاً عن محل الكلام؛ لأنه صرح بأنَّ القيد يرجع إلى ما هو من سنخ المعاني الاسمية قال:

«إنَّ الاشتراط يتوقّف على لحاظ المعنى اسماً استقلالياً، و لا يعقل ورود الشرط على المعنى الحرفي»^١.

فيرد عليه ما ذكره من أنَّ المادة المنتسبة بالمعنى الاسمي ليس المذكوراً في القضية، فكيف يمكن إرجاع القيد إليه؟ إلا أن يقال: إنَّ الظاهر من الجملة الشرطية ذلك، كما ذكره المحقق الروحاني في الجواب عن إشكال جزئية المعنى الحرفي، و ذهب إليه الاستاذ لاريجاني «مد ظله».

١. الكاظمي الخراساني، فوائده الاصول، ج ٢-١، ص ١٨١.

و كيف كان فلاشكال الأول و الثاني من المحقق الاصفهاني عليه السلام على المحقق
النائني عليه السلام مما لا يمكن الذب عنه.

النتيجة: إنّ اشكال آية المعنى الحرفي لا يحدث مانعاً نظرية الوجوب
المشروط، وقد مضى وجوه الجواب عنه، وإنّ الصحيح منها وجهان: الأول: إنّ
المعنى الحرفي و إن كان آلياً إلا أنّ هذا لا يمنع من الالتفات إليه لتقييده؛ فإنّ
الالتفات الإجمالي كافٍ للتقييد، و الثاني: إنّ تقييد الهيئة لا يحتاج إلى النظرة
الاستقلالية إليها، بل الهيئة تُنشأ مقيدة من الأول، و أمّا سائر الأجوبة فقد مضى
وجه الإشكال فيها.

مصادر التحقيق

١. الاصفهاني، محمد حسين (١٣٧٤)، *نهاية الدراية في شرح الكفاية*، قم، مطبعة سيد الشهداء.
٢. الخميني، روح الله، *مناهج الوصول إلى علم الاصول*، مؤسسة تنظيم و نشر آثار الامام الخميني رحمته الله.
٣. الخويي، السيد ابوالقاسم (١٣٦٨)، *أجود التقريرات*، قم، مطبعة مصطفوي.
٤. الخويي، السيد ابوالقاسم (١٤١٧)، *محاضرات في الأصول*، قم، مطبعة انصاريان.
٥. الفياض، محمد اسحق، *المباحث الأصولية*.
٦. الكاظمي الخراساني، محمد علي (١٤١٧)، *فوائد الأصول*، مؤسسة النشر الاسلامي.
٧. لاريجاني، صادق (١٣٧٩)، *واجب مشروط*، قم، نشر مرصاد.
٨. المؤمن القمي، محمد (١٤١٩)، *تسديد الأصول*، قم، مكتب النشر الاسلامي.
٩. هاشمي شاهرودي، سيد محمود (١٤١٧)، *بحوث في علم الأصول*، قم، مؤسسة دائرة معارف الفقه الاسلامي.

كشف الدليل عن المراد الواقعي للشارع

السيد علي حسن مطر الهاشمي *

الموجز

يتلخّص هذا البحث في محاولة لإثبات أن ظهور الكلام في معنى معيّن، يؤدّي إلى العلم بأنّ ذلك المعنى هو المراد الواقعي للمتكلّم، وبهذا تكون حجّية الظهور ذاتيةً له، وبتطبيق ذلك على مُفاد الأدلّة الشرعية، نتمكّن من العلم بأحكام الشارع الواقعية. وهذا في قبال ما هو مشهور من القول بأنّ الحجّية مجعولة للظهور وليست ذاتية له؛ لأنّه لا يؤدّي إلى أكثر من الظن بمراد المتكلّم الواقعي.

المصطلحات الرئيسية: الحجّية، حجّية الظهور، دلالة الالفاظ، الدلالة الظنيّة، الدلالة القطعيّة.

أهمية معرفة مدلول الدليل

إنَّ ما يُستدلُّ به على إثبات الحكم الشرعي، له حالتان: فتارة يكون معلوم الصدور عن الشارع المقدَّس، وهو يتمثل بآيات الكتاب، وبالروايات الناقلة للسنة الشريفة عن المعصومين عليهم السلام، إذا كانت الرواية منقولة بطرق متواترة، أو مجمعاً على نقلها بلا معارض في المصادر الحديثية لكلا فريقَي المسلمين، أو كان مضمونها ثابتاً بالضرورة من الدين لدى جميع المسلمين. وتارة أخرى يكون مظنون الصدور عن الشارع، وهو منحصر - بروايات الآحاد.

وفي كلتا الحالتين لابدَّ من العلم بمدلول ما استدلَّ به: أمَّا في الحالة الأولى؛ فلأنَّ العلم بالمدلول - بضمِّه إلى العلم بالصدور - يؤدِّي إلى العلم بالحكم الشرعي. وأمَّا في الحالة الثانية؛ فلأنَّ العلم بمدلول الكلام المنسوب إلى المعصوم عليه السلام يترتب عليه عرض هذا المدلول على القاعدتين العقلية والشرعية، وردَّه إن كان منافياً لإحدهما؛ للعلم حينئذٍ بعدم صدوره عن المعصوم عليه السلام، والأخذ به إن كان موافقاً لخصوص القاعدة الشرعية (محكم الكتاب والسنة)؛ للعلم بصدوره عن المعصوم عليه السلام، كما فصلنا الكلام عليه في بحث منهج نقد المتن.

تقسيم الكلام إلى معلوم الدلالة وظني الدلالة

ويلاحظ: أنَّ علماء الأصول قسّموا الكلام - بحسب دلالته على مراد المتكلم - إلى قسمين:

أولهما: ما يؤدِّي إلى العلم بالمعنى المراد للمتكلّم، واصطلحوا على تسميته بـ (النص).

وثانيهما: ما يؤدِّي إلى الظن بالمراد، واصطلحوا على تسميته بـ (الظاهر).

وعرّفوا النصّ بأنّه: ما «يكون مدلوله متعيّناً في أمرٍ محدّد، ولا يتحمل مدلولاً آخر بدلاً عنه»^١.

وعرّفوا الظاهر بأنّه: ما «يكون قابلاً لأحدِ مدلولين، ولكنّ واحداً منهما هو الظاهر عرفاً أو المنساق إلى ذهن الانسان العرفي»^٢.

«وبتعبير آخر: إذا كان للفظ أكثر من معنى، وكان أحد المعاني يتميّز بأنه أبرز وضوحاً من سواه، فهو الظاهر... وحالة الإيهان به التي تحصل لدى المتلقّي للفظ الظاهر هي الظن؛ هذا لأنّ المتلقّي عندما يؤمن بأنّ المعنى الظاهر هو المعنى المقصود للمتكلّم، فإنّه يحتمل في الوقت نفسه إرادة المعنى الآخر»^٣.

القول بالحجّية الاعتبارية للظهور

ولأنّ دلالة الظهور لا تبلغ - لديهم - مستوى العلم لتكون حجّيتها ذاتية، «وذلك أنّ أقصى ما تفيده هو درجة الظن، والظنّ ليس فيه كشف [تام] عن الواقع، فقد يصيب الواقع وقد يخطئه، أثار الأصوليون - من ناحية تطبيقية في مجال الاجتهاد الشرعي؛ للخروج من عهدة المسؤولية أمام الله تعالى بالاحتجاج بالظهور - السؤال التالي: هل يصلح الظهور - وهو ظنيّ الدلالة - لأنّ يحتجّ به شرعاً؟»^٤.

وللإجابة عن هذا السؤال، استدلّوا لإثبات الحجّية الاعتبارية للظهور بالسيرة العقلائية الممضاة من قبل الشارع، ويتألّف هذا الدليل من مقدمتين:
المقدمة الأولى: «إنّ أهل المحاوراة من العقلاء قد جرت سيرتهم العملية

١. الشهيد الصدر، دروس في علم الأصول، الحلقة الثالثة، ج ١، ص ٢٣٧.

٢. المصدر السابق.

٣. الفضلي، دروس في أصول فقه الإمامية، ج ١، ص ٣٢٦.

٤. المصدر نفسه، ص ٣٣٠ - ٣٣١.

وتبانيهم في محاوراتهم الكلامية على اعتماد المتكلم على ظواهر كلامه في تفهيم مقاصده، ولا يفرضون عليه أن يأتي بكلام قطعي في مطلوبه لا يحتمل الخلاف، وكذلك - تبعاً لسيرتهم الأولى - تبنوا أيضاً على العمل بظواهر كلام المتكلم والأخذ بها في فهم مقاصده، ولا يحتاجون في ذلك إلى أن يكون كلامه نصاً في مطلوبه لا يحتمل الخلاف.

فلذلك يكون الظاهر حجة للمتكلم على السامع، يُحاسبه عليه، ويحتج به عليه لو ادعى خلاف الظاهر، ومن أجل هذا يؤخذ المرء بظواهر إقراره، ويدان به وإن لم يكن نصاً في المراد»^١.

«وثبوت هذه السيرة مما لا شك فيه؛ لأنه محسوس بالوجدان، ويعلم بعدم كونها سيرة حادثة بعد زمن المعصومين عليهم السلام؛ إذ لم يُعهد لها بديل في مجتمع من المجتمعات»^٢.

المقدمة الثانية: إنَّ الشارع عاصر هذه السيرة ولم يردع عنها، «ومع عدم الردع الكاشف عن التقرير والإمضاء شرعاً، تكون هذه السيرة دليلاً على حجية الظهور»^٣، بل «إنَّ من المقطوع به أيضاً أنَّ الشارع المقدس لم يخرج في محاوراته واستعماله للألفاظ عن مسلك أهل المحاورة من العقلاء في تفهيم مقاصده؛ بدليل أنَّ الشارع من العقلاء بل رئيسهم، فهو متَّحد المسلك معهم، ولا مانع من اتحاده معهم في هذا المسلك، ولم يثبت من قبلة ما يخالفه»^٤.

وإذا ثبتت هاتان المقدمتان، يثبت أنَّ الظاهر حجة عند الشارع أيضاً، حجة له منجزة على المكلفين، وحجة معذرة للمكلفين.

١. المظفر، أصول الفقه، ج ٣، ص ١٤٧.

٢. الشهيد الصدر، دروس في علم الأصول، الحلقة الثالثة، ج ١، ص ٢٣٩.

٣. نفس المصدر.

٤. المظفر، أصول الفقه، ج ٣، ص ١٤٧-١٤٨.

فخلاصة هذا الاستدلال هي: أن سيرة العقلاء جرت على اتخاذ ظهور الكلام كاشفاً عن مراد المتكلم، وإن كانت كاشفيته ظنيّة، وأنّ الشارع عاصر هذه السيرة وأمضاها، وجوّز أيضاً اتخاذها طريقاً لفهم كلامه وتحديد أحكامه. ونتيجته: أن يكون منهج الاستنباط ظنياً، وأن يكون معظم الأحكام التي يستنبطها الفقهاء من الأدلّة الشرعيّة مظنون الصدور عن الشارع المقدس، وليس ثابتاً بالعلم واليقين.

وقد يعترض على هذا الاستدلال «بأنّ السيرة العقلائيّة إنّما انعقدت على العمل بالظهور واتخاذها أساساً لاكتشاف المراد في المتكلم الاعتيادي الذي يندر اعتماده على القرائن المنفصلة عادة، والشارع ليس من هذا القبيل؛ فإنّ اعتماده على القرائن المنفصلة يعتبر حالة متعارفة، ولا توجد حالات مشابهة في العرف لحالة الشارع، ليلاحظ موقف العقلاء منها»،^١ وأتهم هل يعملون بالظهور حتّى في حالة احتمال وجود قرينة منفصلة على خلافه، أم لا؟

وقد أجب عن هذا الاعتراض بأنّه «إنّما يتّجه إذا كان دليل الإمضاء متطابقاً في الموضوع مع السيرة العقلائيّة، فكما أنّ السيرة العقلائيّة موضوعها المتكلم الاعتيادي الذي يندر اعتماده على القرائن المنفصلة، كذلك دليل الإمضاء، ولكنّ دليل الإمضاء أوسع من ذلك؛ لأنّ السيرة العقلائيّة وإن كانت مختصة بالمتكلم الاعتيادي، إلّا أنّها تقتضي الجري على طبقها في كلمات الشارع أيضاً؛ إمّا للعادة، أو لعدم الإطلاع إلى فترة من الزمن على خروج الشارع في اعتماده على القرائن المنفصلة عن الحالة الاعتياديّة، وهذا يشكّل خطراً على الأغراض الشرعيّة يحتم الردع، لو لم يكن الشارع موافقاً على الأخذ بظواهر كلامه، ومن هنا يكشف عدم الردع عن إقرار الشارع لحجّية الظهور في الكلام الصادر عنه».^٢

١. الشهيد الصدر، دروس في علم الأصول، الحلقة الثالثة، ج ١، ص ٢٤٢.

٢. الشهيد الصدر، دروس في علم الأصول، الحلقة الثالثة، ج ١، ص ٢٤٢-٢٤٣.

وبلاحظ: أن هذا الاعتراض وجوابه ليسا ناظرين إلى مورد البحث؛ لأنَّ الظن هنا ليس ناشئاً من دلالة اللفظ وأنَّ مدلوله مردّدٌ بين معنيين أحدهما ظاهر والآخر محتمل، وإنَّها معنى الكلام هنا واضح ومحدّد لا ترديد فيه، كدلالة العام على الشمول، وإنَّها ينشأ الظن بالمراد من منشأ آخر، وهو احتمال اعتماد المتكلم على قرينة منفصلة تخصّص ذلك العموم.

ويجاب عن الاعتراض، بأنَّ المتشرّعة سرعان ما اطلعوا - في حياة المعصومين عليهم السلام - على خروج الشارع في اعتاده على القرائن المنفصلة عن الحالة الاعتيادية، فكيف يميزون لأنفسهم تحديد مراد الشارع قبل مراجعة القرائن المنفصلة، التي تقطع الشك باليقين؟

كما أنَّ الشارع نفسه يعلم بأنَّ عدم الرجوع إلى هذه القرائن يشكّل خطراً على أغراضه الشرعية، فلا يعقل أن يجعل دليل الإمضاء أوسع من السيرة العقلانية المختصة بالتكلم الاعتيادي، مع ما ينطوي عليه ذلك من الخطر على أغراضه.

بل إنَّ النصوص الشرعية تؤكّد على المكلف في حالة الشك وعدم العلم بالحكم الشرعي، أن يتوقّف ويردّ الأمر إلى الشارع، وهذا يتحقّق إمّا بالرجوع إلى المعصوم عليه السلام حال حياته، أو بمراجعة الأدلّة الشرعية في مظانها، فإن وجد فيها قرينة مخصّصة للعموم - مثلاً - عمل بها، وإلا تيقن بعدم وجود القرينة، وحمل الكلام على ظاهر العموم، وهكذا.

إذا اتّضح ذلك نقول: إنَّ المهمّ في المقام هو إبطال القول بوجود اللفظ الظاهر في المعنى، أي: الذي يدلّ على معنى معيّن، ويحتمل الدلالة على غيره في آنٍ واحد.

مناقشة تقسيم الكلام إلى ما يفيد العلم وما يفيد الظن

إنّ صراحة الأدلة الشرعية من الكتاب والسنة، التي تأمر باتباع العلم، وتنهى عن العمل بالظن، الشاملة بإطلاقها لكلّ مصاديق الظن، والآية بألستها عن التخصيص والاستثناء، كقوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ﴾^١ وقوله تعالى: ﴿وَإِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا﴾^٢، إنّ صراحة هذه الأدلة تجعلنا نشكّ في صحة هذا الاستدلال صغرى وكبرى، وتدعوننا إلى إعادة النظر في هذه المسألة، فنقول:

إنّ الله تعالى خلق الإنسان وعلمه البيان، وليس هناك وسيلة للبيان إلا اللغة منطوقة ومكتوبة، فيها يعبر العقلاء عن مقاصدهم، وبها يتحقق الارتباط بين الناس وتقوم الحياة الإجتماعية.

فاللغة من آيات الله سبحانه ومن نعمه العظيمة على البشر، قال تعالى: ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ خَلْقُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافُ أَلْسِنَتِكُمْ﴾^٣.

والملاحظ: أنّ الإنسان يولد وينشأ في أحضان اللغة، ويقتنها ويتشبع بمفاهيمها بصورة تلقائية، ولا يتعلّمها بعملية مقصودة واعية، لكي يسأل عن أوضاعها، وإنّما تقترن الألفاظ في ذهنه بمعانيها بالتدرّج بصورة عفوية، ويكون كلّ لفظ سبباً لتبادر معناه وحضوره في الذهن.

وقد حرص الشارع المقدّس على أن يخاطب كلّ قوم بلغتهم؛ لكي يبيّن لهم، وقيم الحجّة عليهم بما يفيدهم العلم بتعاليمه وأحكامه، قال تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رُسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ﴾^٤.

١. الإسراء: ٣٦.

٢. يونس: ٣٦.

٣. الروم: ٢٢.

٤. ابراهيم: ٤.

والبيان المتحقق بواسطة اللغة، الذي امتنَّ الله سبحانه على الإنسان بتعليمه إيَّاه، وجرى عليه الشارع نفسه في خطابه للمكلفين، لا بدَّ أن يكون بياناً تاماً مؤدياً إلى العلم بالمراد؛ إذ بعد استفاضة النصوص الشرعية الأمر بالعلم والعمل بالعلم، الناهية عن اتباع الظن، كيف يعقل أن يمتنَّ الله على عباده بما لا يفيدهم أكثر من الظن الذي لا يغني من الحق شيئاً؟

بل كيف يعقل أن يستخدم الشارع نفسه تلك الوسيلة الظنية في خطابه للمكلفين، فيكون قد خالفهم إلى ما نهاهم عنه؟ وكيف نجتمع بين هذا وبين وصفه تعالى لخطابه بأنه بلاغ مبين؟

إنَّ هذا يفرض علينا إعادة النظر في تقسيمهم للكلام بحسب دلالة إلى ما يؤدي إلى العلم بالمراد، وما يؤدي إلى الظن به، ونتساءل عن منشأ الدلالة الظنية للكلام التي اصطَلحوا عليها بدلالة الظهور، وهل هي ناشئة عن دلالة الألفاظ على معانيها لغةً، أم أنَّها حاصلة في مرحلة استعمال الألفاظ في معانيها؟

فالكلام في مرحلتين:

المرحلة الأولى: دلالة الألفاظ على معانيها لغةً

ويقع الكلام على هذه المرحلة في جهتين:

الجهة الأولى: في تقسيم الكلام إلى نصّ وظاهر.

وأول ما يلاحظ هنا: أنَّ هذين اللفظين (النصّ والظاهر) هما في اللغة بمعنى واحد، ولأجل ذلك عرّف اللغويون النصّ بالظاهر، فقالوا: «وكلّ ما أظهر فقد نصّ... ووُضع على المنصّة، أي: على غاية الفضيحة والشهرة والظهور، والمنصّة: ما تظهر عليه العروس لتُرى... وكلّ شيء نصّصته فقد أظهرته»^١.

١. ابن منظور، لسان العرب، مادة (ظهر).

وقال الغزالي (ت ٥٠٥ هـ): إنَّ الكلام إذا استقلَّ بالإفادة من كلِّ وجهٍ، كقوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْرَبُوا الزَّنىٰ﴾^١ يسمَّى نصّاً؛ لظهوره، والنصّ في السير هو: الظهور فيه.^٢

وكان بعضُ قدماء الأصوليين يطلق لفظ (النصّ) على ما تعارف الأصوليون بعد ذلك على تسميته بـ (الظاهر) كاللفظ الظاهر في العموم أو في المفهوم.

قال الجصاص (ت ٣٧٠ هـ): «كلُّ ما يتناول عيناً مخصوصة بحكم ظاهر المعنى بيّن المراد، فهو نصّ، وما يتناوله العموم فهو نصّ أيضاً؛ وذلك أنّه لا فرق بين الشخص المعين إذا أُشير إليه وبيّن حكمه، وبين ما يتناوله العموم؛ إذ كان العموم اسماً لجميع ما تناوله وانطوى تحته... وليس جواز دخول الاستثناء على العموم وجواز تخصيصه به منع من أن يكون نصّاً إذا لم تقم دلالة التخصيص».^٣

وقال الغزالي (ت ٥٠٥ هـ): «والنصّ ضربان: ضرب هو نصّ بلفظه ومنظومه، كما ذكرنا، وضرب هو نصّ بفحواه ومفهومه، نحو قوله تعالى: ﴿فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٌ﴾^٤، ﴿وَلَا تَظْلُمُونَ فِتْيَانًا﴾^٥، ﴿فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ﴾^٦... فقد اتفق أهل اللغة على أنّ فهم ما فوق التأنيف من الضرب والشتم، وماوراء الفتيل والذرة من المقدار الكثير، أسبق إلى الفهم من نفس الذرة والفتيل والتأنيف، ومن قال: إنَّ هذا معلوم بالقياس، فإنَّ أراد به أن المسكوت عنه عُرف بالمنطوق، فهو حقّ، وإنَّ أراد به أنّه يحتاج فيه إلى تأمل أو يتطرّق إليه

١. الإسراء: ٣٢.

٢. الغزالي، المستصفي من علم الأصول، ج ١، صص ٢٢٨-٢٢٩.

٣. الجصاص، الفصول في الأصول، ج ١، ص ١٧.

٤. الإسراء: ٢٣.

٥. النساء: ٧٧.

٦. الزلزلة: ٧.

احتمال، فهو غلط»^١.

وعليه يكون الاصطلاح على تسمية ما يفيد الظن بـ (الظاهر) اصطلاحاً
بلا مناسبة.

الجهة الثانية: عدم صحة تقسيم الكلام إلى نصّ وظاهر.

الملاحظ: أنّ علماء الأصول حينما قسّموا الكلام إلى نصّ وظاهر، لم يأتوا
بأمثلة من واقع اللغة على اللفظ الظاهر الذي يدلّ على معنيين، أحدهما ظاهر
متبادر من اللفظ، والآخر محتمل، ممّا يؤدّي إلى الظن بإرادة المعنى الظاهر.
ويبدو أنّ عدم تمثيلهم للفظ الظاهر، مردّه إلى أنّ مثل هذا اللفظ لا وجود له
في اللغة؛ ذلك أنّ الثابت في وضع الألفاظ لمعانيها لغةً: أنّ اللفظ إمّا أن يكون
موضوعاً لمعنى واحد، فيختصّ بالدلالة عليه، وإمّا أن يكون دالّاً على معنيين
أو أكثر، وهو المشترك، الذي تكون نسبته إلى معانيه متكافئة، ولا يدلّ على
أحدها بالخصوص إلاّ بالقرينة المعيّنة.

نعم، اللفظ الموضوع لمعنى واحد، يمكن استعماله مجازاً للدلالة على غير
معناه، ولكن بشرطين، أحدهما: وجود علاقة مشهورة بين ذلك المعنى وبين
المعنى الأصلي للفظ، كعلاقة المشابهة في الشجاعة بين الأسد والرجل الشجاع،
وثانيهما: وجود قرينة تصريف اللفظ عن معناه الحقيقي إلى المعنى المجازي.
ولكنّ هذا شيء آخر غير كون اللفظ بذاته ظاهراً في معناه الحقيقي ومحمّلاً في
الوقت نفسه لإرادة غير معناه.

ويلاحظ: أنّ استعمال اللفظ في المعنى المجازي ليس ناشئاً عن الوضع،
ولامتوّفاً على إجازة الواضع، وإنّما هو استعمال ناشئ عن استحسان أهل
اللغة.

١. الغزالي، المستصفي من علم الأصول، ج ١، ص ٢٢٨ - ٢٢٩.

وإذا تحقق الشرطان المذكوران لصحة الاستعمال المجازي، فإنَّ دلالة اللفظ ستكون محصورة بالمعنى المجازي، ولا احتمال حينئذٍ لإرادة المعنى الحقيقي، وكذلك القرينة المعيّنة في اللفظ المشترك؛ فإنَّها تعيّن إرادة ذي القرينة خاصّةً، وتمنع من احتمال إرادة غيره، ممَّا يؤدّي الى العلم بمراد المتكلّم ويمنع من حصول الظن به.

وبما ذكرناه يتّضح: أنّ الدلالة الظنيّة للكلام على مراد المتكلّم التي اصطلاحوا عليها بـ (دلالة الظهور) لا وجود لها في مرحلة وضع الألفاظ لمعانيها لغّةً، وهذا يدعوننا إلى الانتقال إلى مرحلة الاستعمال، لتتأكد من أنّ الدلالة الظنيّة للكلام حاصلة فيها، أم لا؟

المرحلة الثانية: دلالة الألفاظ على معانيها استعمالاً

والكلام هنا في جهتين أيضاً:

الجهة الأولى: دلالة الألفاظ في استعمال العقلاء

جرت سيرة العقلاء في استعمالهم اللغة للتعبير عن أغراضهم الشخصية على أنّهم إذا أرادوا الدلالة على المعنى الحقيقي للفظ، جاؤوا باللفظ الموضوع له مجرداً من القرائن، وأمّا إذا أرادوا استعماله في غير معناه مجازاً، فإنَّهم يأتون بقرينة متصلة تصرف اللفظ عن معناه الحقيقي إلى المجازي، وكذلك إذا أرادوا استعمال اللفظ المشترك في أحد معانيه، فإنَّهم يأتون بالقرينة المعيّنة متصلةً.

وليست هناك حاجة إلى إلزام المتكلّم بأن يقرن بكلامه ما يدل على مراده الواقعي، من المعاني المجازيّة أو المشتركة، مادام هو نفسه ملتزماً بذلك؛ إذ لا يتحقق غرضه من بيان مراده إلاّ به.

وعليه، فإنَّ المعنى الظاهر المتبادر إلى ذهن السامع من حاقّ اللفظ هو معناه الحقيقي، والذي يتبادر من اللفظ مع القرينة هو ما قامت عليه القرينة مُعيّنةً أو صارفةً.

ولا شكَّ في أنَّ سيرة العقلاء قد جرت على اكتشاف مراد المتكلم من ظاهر كلامه، ولكن ادعي أنَّ هذه السيرة ليست ناشئة عن الكشف التام للظهور وأدائه إلى العلم بمراد المتكلم؛ لأنَّ الظهور في رأيهم لا يؤدي إلا إلى الظن بالمراد، وعللوا ذلك بأنَّ السامع يحتمل أنَّ المتكلم لا يريد المعنى الظاهر من كلامه؛ إمَّا لأنَّه أراد الإبهام، وإمَّا لأنَّه نسبيَّ وغفل عن ذكر القرينة المبيِّنة لمراده الواقعي.

والجواب عن هذه الدَّعوى: أنَّ احتمال إرادة الإبهام ليس وارداً؛ لأنَّ المتكلم إنَّما يريد بكلامه بيان مراده الواقعي، ولو أراد إبهامه والتعتيم عليه، لكان بوسعه أن يظلَّ ساكناً ولا يتكلم أصلاً؛ إذ لا أحد يجبره على الكلام.

وأما دعوى غفلة المتكلم عمَّا بيَّن مراده الواقعي، فيمكن تصويرها بنحوين: أوَّلهما: أن يذكر المتكلم اللفظ الموضوع لمعنى معيَّن مجرداً من قرينة المجاز، كما لو قال: رأيت أسداً وحماراً، فيتبادر منه معناهما الحقيقي، وهما: الحيوان المفترس والناهق، ولكن قد يدعى أنَّ السامع يحتمل إرادة المتكلم للمعاني المجازية، وهي: الرجل الشجاع والبليد، ولكنه غفل عن ذكر القرينة الصارفة للألفاظ عن معانيها الحقيقية، وعليه لا يحصل العلم بإرادة المتكلم للمعاني الحقيقية، وإنَّما يحصل مجرد الظن بإرادتها.

ويردُّه: أنَّ اللغة تخضع لنظام دقيق معلوم لدى الناطقين بها والسامعين لها، لا بدَّ للمتكلم أن يقوم بمراعاته في مقام التعبير عن مقاصده، ولا بدَّ للمتلقِّي أن يجعله أساساً لفهم مراد المتكلم.

وأنَّ التكلم عملية يمارسها العاقل عن وعي وقصد؛ لأنَّه بصدد بيان مراده بكلامه، ولأجل ذلك أصبح من الواضح عرفاً أنَّ ما يقوله المتكلم يُريده، وأنَّ ما يُريده يقوله.

والثابت بالوجدان أنَّ العقلاء كانوا وما زالوا يتبادلون الكلام وفقاً لقوانين

اللغة، ويفهم كلّ منهم مراد الآخر، دون أن يخطر في ذهن السامع أنّ مراد المتكلم مغاير للمعنى الحقيقي الموضوع له اللفظ، وإلاّ فما الذي يمنعه في هذه الحال من أن يقطع الشكّ باليقين، فيسأل المتكلم عمّا إذا كان يُريد واقعاً المعنى الحقيقي للفظ، أم أنه أراد معناه المجازي، لكنّه غفل عن ذكر القرينة الدالة عليه؟

وإذا صحت دعوى أنّ دلالة الكلام معظمها من باب الظن، للزم من ذلك أن يتكرّر مثل هذا السؤال في كلّ ساعة بنحوٍ يفوق الحصر، مع أننا لا نجد له شواهد في الممارسات العملية للعقلاء.

والنحو الثاني: أن يذكر المتكلم قرينة متصلة بالكلام، تصرف دلالة اللفظ الخاص إلى المعنى المجازي، أو تعيّن دلالة اللفظ المشترك على أحد معانيه. ولا شكّ هنا في حصول العلم بأنّ مراد المتكلم هو المعنى الظاهر المتبادر من اللفظ طبقاً للقرينة، وأمّا القول بأنّ إرادة هذا المعنى مظنونة؛ لاحتمال السامع أنّ القرينة المتصلة جرت على لسان المتكلم بسبب السهو والغفلة، فهو كلام لا ينبغي التفوّه به؛ ذلك أنّ الألفاظ لا تنسكب من فم المتكلم على رسلها وكيفما اتفق، وإنّما هي خاضعة لإرادة المتكلم الذي يجري وفق ضوابط اللغة، بهدف بيان مراداته الواقعية للآخرين، وليس من المعقول أن يريد المعنى الحقيقي للفظ، ولكن قرينة المجاز تتسرب من فمه سهواً وغفلة، أو يريد أحد معنَيي المشترك، لكنّه يوصل بالكلام قرينة تعيّن المعنى الآخر، والدليل على ذلك ما هو ثابت بالوجدان من خلال الممارسة العمليّة للعقلاء؛ إذ لا يتوهم أحد منهم أنّ المتكلم لا يريد المعنى الظاهر طبقاً للقرينة، ويحتمل أنّها جرت على لسانه غفلةً ودون قصد.

هذا وتجدر الإشارة إلى أنّ هذين الاحتمالين (قصد الإبهام والغفلة عن ذكر القرينة، أو ذكرها غفلة) ليسا واردين بالنسبة إلى كلام الشارع، وفهم العقلاء

بوصفهم متشرعة لمدايل الخطابات الشرعية.

هذا ما يختص بسيرة العقلاء واستخدامهم اللغة في بيان أغراضهم الشخصية، وقد اتضح عدم قيامها على العمل بالظن بالمراد؛ بإبطال المناشئ المدعاة لاحتمال السامع عدم إرادة المتكلم للمعاني الظاهرة بالتبادر من كلامه، وعليه فلا وجه للاستدلال على حجية الظن بمعاصرة الشارع لسيرة العقلاء على العمل بالظهور، ثم الانتقال من ذلك إلى القول بأن الشارع يُقرّ العمل بالظن حتى في تحديد مدايل خطابه للمكلفين.

وهنا ملاحظة مهمة لا بدّ من التنبيه عليها، وهي:

إنّ علماء الأصول ذهبوا إلى أنّ دلالة الظهور على مراد المتكلم ظنيّة، وأخذوا هذا أخذ المسلمات، وفرّعوا على ذلك أنّ موافقة الشارع على العمل بالظهور وعدم ردعه عنه، دليل على حجية الظن الحاصل من الظهور شرعاً. بينما الواقع على خلاف هذا؛ ذلك أنّ المعلوم من الأدلة الشرعية المتضاربة أنّ الشارع المقدّس قد شدّد النهي عن العمل بالظن واعتبره من أسباب الضلال، وأكّد لزوم العمل بالعلم واجتناب العمل بالظن، واعتبر ذلك من حقوقه الثابتة على خلقه، ومن هذه الأدلة:

١ - قوله تعالى: ﴿إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا﴾^١.

٢ - قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ﴾^٢.

٣ - قوله تعالى: ﴿وَإِنْ تُطِعْ أَكْثَرَ مَنْ فِي الْأَرْضِ يُضِلُّوكَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ إِنَّ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنْ هُمْ إِلَّا يَخْرُصُونَ﴾^٣.

٤ - قول الإمام الصادق عليه السلام: «حقّ الله على خلقه أن يقولوا بما يعلمون وأن يكفّوا عمّا لا يعلمون، فإذا فعلوا ذلك فقد والله أدّوا إليه حقّه»^٤.

١. يونس: ٣٦.

٢. الإسراء: ٣٦.

٣. الإنعام: ١١٦.

٤. البرقي، المحاسن، ج ١، ص ٣٢٤، ح ٦٥١.

وبما أنّ الشارع حكيم لا ينقض غرضه، ولا يخالف المسلمين إلى ما ينهاتهم عنه، فأقراره لاتخاذ الظهور طريقاً لمعرفة تعاليمه دليل على أنّ الظهور يؤدّي إلى العلم بمراد المتكلم، فتكون حجّيته ذاتية، وليست بحاجة إلى جعل من قبل الشارع.

هذا مع ملاحظة أنّ دعوى عدم إفادة ظهور الكلام للعلم بمراد المتكلم الواقعي، لا ينحصر تأثيرها الضارّ بعدم قدرة الفقيه على تحصيل العلم بمراد الشارع المقدّس، بل يمتدّ ضررها إلى المعرفة البشرية بأكملها؛ إذ يؤدّي إلى التشكيك في قيمتها، ويُفقدنا الثقة بقدرتها على الكشف عن الحقائق، وتثبيت الأفكار والعلوم، ونقلها بأمانة ودقّة من مجتمع إلى آخر، ومن جيل إلى جيل؛ إذ لا سبيل إلى تحقيق ذلك إلاّ باللغة ملفوظة ومكتوبة.

الجهة الثانية: دلالة الألفاظ في كلام الشارع

هناك فرق بين كلام العقلاء، وبين كلام الشارع المقدّس يتجلّى في أمرين: الأول: أنّ سيرة العقلاء جرت على استعمال القرائن المتصلة بالكلام، وأمّا الشارع المقدّس فإنّه لا يقتصر في كلامه على القرائن المتصلة؛ لأنّ استعماله للقرائن المنفصلة يُعدّ حالة متعارفة في تعاليمه وخطاباته للمكلّفين.

والأمر الثاني: أنّ تحديد مدلول الكلام الصادر عن العقلاء، ومراداتهم الواقعيّة، موكول إلى عامة العقلاء، وهم يفعلون ذلك اعتماداً على شخص الكلام الصادر عن المتكلم، فإنّ كان معناه ظاهراً من حاقّ اللفظ، علموا بأنّ مدلوله هو المعنى الحقيقي، وأنّ هذا المدلول هو المراد واقعاً للمتكلم، وإن كان معناه ظاهراً طبقاً لقريّة متصلة، علموا بأنّ مدلوله المراد واقعاً للمتكلم هو ما قامت عليه القريّة، ومرّد علمهم بذلك إلى أنّهم لا ينتظرون مجيء قريّة منفصلة تغيّر من دلالة الكلام وتعيّن إرادة المتكلم لمعنى آخر غير ما دلّ عليه ظاهر شخص الكلام.

وأما تحديد مدلول الكلام الصادر عن الشارع المقدّس، فإنّه ليس متروكاً

لعامة العقلاء، وإنّما هو عمليّة موكولة إلى ذوي الاختصاص من العلماء، وهم الفقهاء، وأمّا بقيّة العقلاء من غير المختصّين فإنهم يرجعون إلى هؤلاء الفقهاء لمعرفة تعاليم الشارع وأحكامه.

والفقهاء يدركون جيّداً طريقة الشارع في خطابه، وأنّ اعتماده على القرائن المنفصلة حالة متعارفة في بيان مراداته الواقعيّة، ولأجل ذلك فإنّ الفقيه إذا واجه دليلاً شرعيّاً ظاهراً في العموم مثلاً، فإنّه لا يتسرّع ويحكم بأنّ المراد النهائي للشارع هو الحكم العامّ الشامل لجميع الأفراد المستفاد من شخص هذا الكلام، وإنّما يترتّب ليراجع بقيّة كلمات الشارع فيما يتعلّق بالموضوع؛ لعلّه يجد فيها ما يخصّص هذا الحكم ويضيق من دائرته، باستثناء بعض أفرادها، بما يحدد المراد النهائي للشارع المقدس.

أيّ: أنّ العلم بمراد الشارع (الحكم الشرعي)، لا يكفي في تحصيله دائماً العلم بمدلول شخص الكلام فقط؛ لأنّه يتوقّف أحياناً على العلم بالمدلول المستفاد من مجموع كلمات الشارع.

ولأجل ذلك كان من الضروري لمعرفة المراد النهائي للشارع، تحديّد العلاقات القائمة بين الأدلّة الشرعيّة، وتأثير بعضها في بعض، من حيث توسعة أو تضيق بعضها لدائرة موضوع الآخر، أو تبديل الوجوب والحرمة الثابتة بدليل، إلى الاستحباب والكراهة بدليل آخر، أو تغيير الحكم الأولي إلى حكم ثانويّ يجري في حالات خاصة تطراً على المكلف من قبيل الإكراه والاضطرار والتقيّة، أو نسخ الدليل المتأخر للحكم الثابت في دليل متقدّم.

مصادر التحقيق

القرآن الكريم.

١. ابن منظور، محمد بن مكرم، لسان العرب.
٢. البرقي، أحمد بن محمد (١٤١٣)، المحاسن، تحقيق مهدي الرجائي، قم، المجمع العالمي لأهل البيت عليه السلام.
٣. الجصاص، أحمد بن علي (١٤٢٠)، الفصول في الأصول، بيروت، دار الكتب العلمية.
٤. الصدر، محمد باقر (١٤٢١)، دروس في علم الأصول، الحلقة الثالثة، قم، تحقيق علي حسن مطر.
٥. الغزالي، أبو حامد (بلا تاريخ)، المستصفى من علم الأصول، بيروت، دار إحياء التراث العربي.
٦. المظفر، محمد رضا (١٣٨٦)، أصول الفقه، النجف، دارالنعمان.

احياء تراث

رسالة «الفرق بين الأخباريين والأصوليين»

السيد رضا بن محمد علي الحسيني القزويني

تحقيق: محمد رضا الأنصاري القمي*

تقديم

المعروف أنَّ المعركة بين مدرسة الأخباريين والأصوليين قد حُسمت لصالح الأخيرة في أواخر القرن الثاني عشر على يد رائد المدرسة الأصولية في عصره وهو المولى محمد باقر بن محمد أكمل البهبهاني المشهور بالوحيد البهبهاني (المتوفى ١٢٠٦ أو ١٢٠٨ هـ)، فقد تصدَّى عليه السلام لمحاربة مدرسة الأخبارية ودعاويها وأدلتها، حرباً شعواء بلا هوادة، بل تعدَّى المحاربة الفكرية الى محاربة رموز هذه المدرسة، وكان رائدها في حوزة كربلاء المقدسة في تلك الفترة الفقيه الكبير الشيخ يوسف بن احمد بن ابراهيم البحراني صاحب الحقائق عليه السلام (المتوفى سنة ١١٨٦ هـ) حيث حرّم الصلاة خلفه على الرغم اتفاق الجميع - ومنهم البهبهاني - على علمه وزهده وورعه وتقواه، وليس ذلك إلا لأجل كسر شوكتهم وزعزعة كيانهم الاجتماعي، وقد كانت خطوة موفّقه وناجحة ومؤثرة في سقوط الهالة القدسيّة التي كان الأخباريون قد أحاطوا أنفسهم بها، ألا وهي دعوى الالتزام الحرفي بنصوص الأخبار الواردة عن الأئمة: وعدم التمسك بالقواعد الأصولية المأخوذة إمّا من منطق اليونانيين

* باحث الحوزة العلمية في قم المقدسة

تاريخ دريافت: ١٣٩٠/١/١٩ تاريخ تأييد: ١٣٩٠/٣/٢١

وفلاسفتهم، وأما مستعارة من اصول فقه العامة المعتزلي منهم أو الاشعري الحشوي، كما كانوا يروجون لها.

ولم تقتصر محاربة الوحيد البهبهاني لفكرة الأخبارية على ما ذكرناه، بل جند لمحاربتها مجموعة من خيره طلاب حوزة كربلاء المقدسة، ولذلك نجد أن المنازلة استمرت بعد وفاة رائدها وامتدت إلى حوزات شيعية أخرى، وكانت النهاية على يد مؤسس المدرسة الأصولية الحالية الشيخ مرتضى الأنصاري رحمته الله (المتوفى سنة ١٢٨١ هـ)، فقد استطاع من خلال ابداعاته الأصولية الدقيقة هدم آخر معقلهم، وتبدلت الأخبارية من حينه إلى شذمة، ابتعدوا عن الحوزات الشيعية المعروفة، واحتموا ببعض معقلهم القديمة بين بسطاء الناس كالبحرين والأحساء، ولعلّ العقود القادمة تشهد زوالهم نهائياً.

وهذه الرسالة المسماة بـ «الفرق بين الأخباريين والأصوليين» كما هو معلوم من اسمها محاولة لتحديد الفروق المهمة والأساسية بين الفريقين، حيث يشير فيها إلى سبعة وعشرين فرقاً، وأما كاتبها فهو السيد رضا بن محمد علي الحسيني القزويني، ولا نعرف عن حياته وسكنه شيئاً سوى أنه من أعلام النصف الثاني من القرن الثالث عشر كما يستفاد ذلك من خاتمة الرسالة بتصريحه أنه ختمها سنة ١٢٥٦ هـ والنسخة الوحيدة لهذه الرسالة موجودة في مكتبة آية الله المرعشي النجفي رحمته الله بقم، برقم ٣٧٢٠ (فهرست كتابخانه آية الله مرعشي نجفی، ج ١٠ / ص ١١٩)، وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.

محمد رضا الأنصاري القمي

بسم الله الرحمن الرحيم

واعلم أنه قد وجدتُ في بعض الرسائل في بيان الفرق بين المجتهدين والأخباريين وجوهاً يحسن الإشارة إليها، وإن كانت جملة منها لا تخلو من شوب إشكال:

الأول: أن المجتهدين يوجبون الاجتهاد عيناً أو تحييراً، والأخباريين يجرّمونه ويوجبون الإخبار أو الرواية إمّا عن المعصوم عليه السلام أو من روى عنه وإن تعددت الوسائط.

الثاني: إن المجتهدين يقولون بأن الأدلة عندنا أربعة: الكتاب والسنة والإجماع ودليل العقل، والأخباريون لا يقولون إلا بالكتاب والسنة، بل بعضهم يقتصر على السنة وحدها.

الثالث: أن المجتهدين يجوزون أخذ الأحكام الشرعية بالظن، والأخباريون يمنعونهم ويقولون بالعلم فقط، والعلم عندهم قطعي - وهو ما وافق نفس الأمر - وعادّي ووصلي وهو ما وصل عن المعصوم عليه السلام ثابتاً، ولم يجوزوا فيه الخطأ عادة، وأن الشارع وأهل اللغة والعرف يسمّونه علماء، وإن الظن ما كان بالاجتهاد والاستنباط بدون الرواية، وأن الأخذ بالرواية لا يُسمّى ظناً.

الرابع: أن المجتهدين ينوّعون الأحاديث إلى أربعة أنواع: صحيح، وحسن، وموثق وضعيف، والأخباريون ينوّعونهم إلى: صحيح وضعيف.

الخامس: أن المجتهدين يفسّرون: الصحيح بما رواه الامامي العدل الثقة عن مثله إلى المعصوم عليه السلام.

والحسن ما كان رواه أو أحدهم إمامياً ممدوحاً غير منصوص عليه بالتوثيق.

والموثق ما كان أحدهم موثقاً غير امامي.

والضعيف ما عداه.

والأخباريون يفسرون الصحيح بما صحَّ عن المعصوم وثبت، ومراتب الصحة مختلفة: فتارة بالتواتر، وتارة بأخبار الآحاد المحفوفة بالقرائن التي تشهد بصحة الخبر كمطابقتها القرآن والاجماع، أو اعتضاده بأحاديث أخرى، أو غير ذلك من القرائن التي توجب العلم، كما فصله الشيخ وغيره، أو كان الحديث من الأصول الصحيحة المعتبرة عند الطائفة.

والضعيف ما عدا ذلك.

السادس: أن المجتهدين يحصرون الرعية على صنفين: مجتهد ومقلد، والأخباريون يقولون: إنَّ الرعية كلهم مقلدون للمعصوم عليه السلام ولا مجتهد أصلاً ومنه الراجع.

السابع: أن المجتهدين يقولون: إنَّ طلب العلم في زمن الغيبة بطريق الاجتهاد، وفي زمن الحضور بالأخذ من المعصوم عليه السلام ولو بالوسائط وان أمكن، والأخباريون لا يفرقون فيما بين زمان الغيبة والحضور.

الثامن: أن المجتهدين لا يجوزون لأحد الفتيا وتولَّى القضاء إلاَّ المجتهد خاصّة، ولا يجوزون متابعة غير المجتهد، والأخباريون يمنعون من ذلك ويقولون بمتابعة الراوى لأحاديث أهل البيت عليهم السلام المطلع على أحكامهم، ولا يجوزون متابعة المجتهد في قول أو عمل لم يرد به أثر من أهل العصمة.

التاسع: أن المجتهدين يقسمون العالم إلى المجتهد المطلق والمتجزّي، والأخباريون يقولون: إنَّه واحدٌ وهو المتجزّي، وهو العالم ببعض الأحكام بطريق الرواية دون بعض، وهو الذي لم يطلع على جميع الروايات الموجبة

للعلم، وأنه لا عالم مطلقاً بجميع الأحكام غير المعصوم عليه السلام، ولكنه مقولٌ بالتشكيك، فقويٌّ وضعيفٌ.

العاشر: أن المجتهدين يقولون: إنه لا يبلغ أحدٌ رتبة الفتوى ومعرفة الحديث إلا من عرف المقدمات الستة وهي الكلام والأصول والنحو والصرف ولغة العرب والمنطق، والأصول الأربعة وهي الكتاب والسنة والاجماع ودليل العقل، والأخباريون لا يشترطون غير معرفة لغة العرب وبعض مسائل النحو والتصريف، بل ربما منع بعضهم من اشتراط النحو والتصريف مطلقاً.

والحادي عشر: أن الأخباريين عند تعارض الأخبار لا يرجحون إلا باعتبار القواعد الممهدة من لدن أهل الذكر سلام الله عليهم التي ذكرها ثقة الاسلام في ديباجة «الكافي»، ومع فقدها:

ففي بعض الأخبار يتوقف كما قال عليه السلام: «أرجه حتى تلقى إمامك». وفي بعضها: يعمل بالتخير ويأخذ ما شاء من باب التسليم، كما قال عليه السلام: «بأيها أخذت من باب التسليم وسعك».

وأما المجتهدون فتأويلاتهم الاجتهادية لا تنحصر في عدد...^١ ولكن لامطلقاً، بل على بعض الوجوه^٢ المعتبرة عندهم على ما قرّر في محله.

الثاني عشر: أن المجتهدين لا يجوزون لأحدٍ أخذ العمل بشيء من الأحكام لمن عرف الحكم بطريق الرواية تعيناً، ما لم يبلغ مرتبة الاجتهاد، ولا يسمى هذا عالماً ولا فقيهاً بل متعلماً ومقلداً ولو كان عنده ألف حديث، بل يجب عليه الرجوع إلى رأى المجتهد وظنّه، ويترك ما علمه من الأخبار.

١. كله غير مقروءة في المصدر.

٢. في المصدر (الوجهات).

وأما الأخباريون [فإنهم] يقولون بالجواز، بل يوجبون عمل العامي بالحديث ولو كان [رواية] واحداً، إذا كان نائباً عن المعصوم، وكان صريح الدلالة، ولا يكون معارضاً بمثله، ولا يجوزون له الرجوع إلى المجتهد.

الثالث عشر: أن المجتهدين يجوزون العمل بالأحاديث التي تحتمل وجوهاً، يكون بعض وجوهها أوجه، وكذا الآيات، والأخباريون لا يجوزون ذلك، بل لا يعملون إلا بالأحاديث الصريحة والآيات الظاهرة غير المشابهة، والمتشابهات عندهم لا يجوز العمل بها.

الرابع عشر: أن المجتهدين يقولون: إنّه متى مات المجتهد، يبطل تقليده وفتواه، وأنّ قول الميت كالميت، والأخباريون يقولون: إن الحق لا يتغير بالحياة والموت.

الخامس عشر: أن المجتهدين يجوزون الأخذ بظواهر القرآن من غير موافقة الحديث، بل هو أولى من الأخذ بالحديث، لأنّه قطعيّ المتن، وقد يكون قطعيّ الدلالة، بخلاف الخبر؛ فإنه لا يكون قطعيّ المتن، وقد لا يكون قطعيّ الدلالة.

والأخباريون لا يجوزون الأخذ بظواهر القرآن إلا بما ورد تفسيره عنهم عليهم السلام أو ما وافق أحاديثهم معلّين بأنّه: (لا يعرف القرآن إلا من خوطب به).

السادس عشر: أن المجتهدين يعتقدون أن المجتهد إذا أصاب فله أجران: [أجر] لإصابته وأجر لكده، وإن أخطأ فله أجر لكده، ويروون بذلك حديثاً عن النبي صلى الله عليه وآله.

والأخباريون يقولون: بل هو مأثوم على كلّ حال، لأنّه إن أصاب الحق فقد حكم دون علم من الله إذا أخذه بغير رواية، وإن أخذه بها فليس هذا إجتهداً،

وإن أخطأ فقد كذب على الله تعالى.

السابع عشر: أن المجتهدين يقولون: إن الأمور اثنان بالنسبة الى المجتهد: فإما أمرٌ واضح دليله ولو ظناً، صحّ الاخبار به، وإما أمرٌ خفي دليله، صحّ الاخبار بالأصل في نفس احكامه تعالى ولا يجب الوقوف والاحتياط. والاخباريون يقولون بان الأمور ثلاثة بالنسبة إلى غير المعصوم: أمرٌ بين رشده فيتبع، وأمرٌ بين غيّه فيجتنب، وشبهات بين ذلك، فمن أخذ بالشبهات ارتكب المحرّمات وهلك من حيث لا يعلم.

فالاحتياط في ما لم يرد فيه نصّ عنهم عليه السلام في كلّ مسألة واجب.

الثامن عشر: أن المجتهدين يقولون بصحة أخذ العقائد من أدلة المتكلمين من غير موافقة للقرآن والحديث، والأخباريون لا يجوّزون ذلك. التاسع عشر: أن المجتهدين يقولون بصحة أخذ قواعد أدلة الفقه من قواعد الأصول، والأخباريون لا يجوّزون ذلك، بل يوجبون الاقتصار على ما تدلّ عليه الآثار والأخبار.

العشرون: أن المجتهدين لا يجوّزون أخذ العقائد من القرآن والحديث، بل ربما منع بعضهم أخذ مسائل أصول الفقه من الحديث إذا كان بطريق الآحاد، لاشرائطهم في الأصول القطع، وخبر الواحد لا يفيد، والأخباريون يقولون بعكسه.

الحادي والعشرون: أن المجتهدين يجوّزون الاختلاف في المسائل الشرعية بالاجتهادات الظنيّة ولا يفسّقون من يقول بخلاف الحقّ في مسائل الفروع، حيث إن مناط الاحكام عندهم الظن، فكّل منهم يجوّز صواب الآخر مع ظن أنّه خطئ.

والأخباريون لا يجوزون الاختلاف، ويفسّقون من قال بخلاف الحقّ اذا كان عن استنباط واجتهاد، وأمّا إذا كان باعتبار اختلاف فهم الأخبار كفهم بعضهم أنّها واردة مورد الحقّ و الآخر أنّها واردة مورد التقيّة، وإن لم يعلم بالمعارض، أو أن افهامهم اختلفت بعد بذل الجهد والتحرّى في كل منهما في فهمها، وجزم كل من القائلين بما فهم، فهذا معذور، لأنّه إنّما أخذ بالحديث ولكنه غفل عن معناه، والغافل معذور مادام غافلاً.

الثاني والعشرون: أنّ الأخباريين لا يجوزون العمل بالبراءة الأصلية...^١ ومنه فعل وجوديّ كنفي مسّ المحدث الأصغر كتابة القرآن، ولا في نفي حكم وضعي كنفي نقض الخارج من غير السبيلين مثلاً، ويجوزون العمل بها في نفي وجوب فعل وجودي، كنفي وجوب صلاة الوتر لا من حيث أصالة البراءة نفسها، بل لما استفاض منهم عليهم السلام من أنّ «الناس في سعة ما لم يعلموا» و«ما حَجَبَ اللهُ علمه عن العباد فهو موضوع عنهم».

والمجتهدون يجوزون العمل بها مطلقاً.

الثالث والعشرون: أنّ الأخباريين لا يجوزون الترجيح بالبراءة الأصلية عند تعارض الأخبار، وأكثر المجتهدين يجوزونه.

الرابع والعشرون: أنّ المجتهدين يعملون بالاجماع، ويجوزون تحقّقه في برهان متأخرى الفقهاء أيضاً، والأخباريون لا يجوزون تحقّقه.

الخامس والعشرون: أنّ المجتهدين يقولون بأنّ الأصل في الأشياء الإباحة؛ للأدلة [التي] دعتهم اليه كما قرّرت في محلّها، والأخباريون لا يقولون به، بل يتوقفون فيما لم يرد فيه نصّ بجوازه؛ لأنّ الأمور عندهم ثلاثة كما مرّ.

١. كلمة غير مقروءة في الأصل.

السادس والعشرون: أنّ الأخباريين يعتقدون بصحة الأخبار المدوّنة في الكتب الأربعة، إلّا ما نصّ على ضعفه، لأنّها إمّا متواترة، أو مستفيضة، أو معلومة النسبة إلى أهل العصمة عليهم السلام كما صرّح به غير واحد منهم، والمجتهدون لا يقولون به.

السابع والعشرون: أنّ الأخباريين لا يجوزون العمل بالاستصحاب إلّا فيما دلّ عليه النص، مثل: «كلّ شي طاهر حتى تعلم أنه قذر» و«إذا توضحّت فلاتتوضّأ بعده حتىّ تعلم أنّك أحدثت» ونحوهما، ووافقهم في هذا بعض بعض المجتهدين.

وأما أكثر المجتهدين فعندهم أنّه حجة مطلقاً.

[أقول]: وأنت خبير بأنّ أكثر هذه الوجوه متداخلة، وفي كثير منها اشكال كما لا يخفى وجهه على الخبير اللبيب. وذكروا أيضاً وجوهاً آخر في بيان الفرق، إلّا أنّ أقواها ما نقلناه، فقس عليها الأضعف، فإنّ القوي يشهد بالضعيف كما تشهد الشجرة عن التمرة.

فريدتان:

الأولى: أنّ الشيء قد يراد لذاته، فلا يكون له غاية وراء ذاته، كالعلوم الحكميّة، وقد يراد لغيره، فيكون ذلك الغير غاية له.

ثم إنّ المألّ في ذلك الغير أيضاً لا يخلو من الأمرين، وهكذا الى أن ينتهي إلى أمر يراد لذاته، فيكون ذلك الأمر هو الغاية الذاتية، والمتوسّطات بينه وبين ذي الغاية غايات بالعرض، ولما كان في هذا العلم يبحث عن أدلة الفقه وكيفية

١. في المصدر (عن).

استنباط الاحكام الشرعية منها، كانت غاية العلم الفقه، وان كان الغرض والغاية المطلوبة من الفقه تحصيل العمل، المقصود منه تحصيل السعادة الأبدية، والفوز بالمراتب^١ الرفيعة، والدرجات العلية، والتخلص عن الشقاوة السرمدية. والثانية: أنه إذا ترتب على فعل أثر، فذلك الأثر من حيث أنه متحدٌ بذلك^٢ وثمره له، يسمى فائدة له، ومن حيث أنه على طرف الفعل ونهايته يُسمى غاية له. فالغاية والفائدة متحدتان بالذات، ومختلفتان بالاعتبار.

وذلك الأثر المسمى بهذين الإسمين:

إن كان سبباً لإقدام الفاعل على فعله، سُمي ذلك بالنسبة الى الفاعل غرضاً ومقصوداً، وبالنسبة إلى فعله علّة غائية، فالغرض والعلّة الغائية أيضاً متحدان بالذات، ومختلفان بالاعتبار.

وان لم يكن سبباً للإقدام، كان فائدة وغاية فقط.

والنسبة بين الغاية والعلّة الغائية العموم من وجه، لجواز الخطأ في الاعتقاد، وجعل غير الغاية علّة غائية، والأولان يعمان الأفعال الاختيارية وغيرها، بخلاف الثانيين فإنهما مختصان بالأفعال^٣ الاختيارية، خلافاً لبعض، فإنه يقول بتعميمها كأولين، لا الاختيارية والاضطرارية باعتبار الشعور المتحقق في المبادئ البعيدة، وان انتفت من المبادئ القريبة، كما صرح به الفاضل اللاهيجي في «گوهر المراد» حيث قال:

«جميع أفعال طبيعية را كه مبادئ قريه آنها طباع عديمه الشعورند مانند

١. في المصدر (على المراتب).

٢. في المصدر (لذلك).

٣. في المصدر (على الأفعال).

احراق نار، وتبريد ماء، ومانند آثار صور معدنيّة، وافعال قواى نباتيه علل غائيه هايي است كه متصور ومعقول مبادى است، كه وجود طبائع مستند است به آنها، چه علت غائيّة لازم نيست كه متصور مبادى قريبه باشد، بلكه همين كه مقصود علل بعيده باشد كافى است».

ونفت الأشاعرة الثانيين في أفعال الله تعالى، مستدلين:

تارة: بلزوم الاستكمال، ولو كانت المنفعة راجعة الى العباد، بناءً على نقلهم الكلام الى هذه المنفعة الواصلة اليهم، لأنّ إن كانت منفعة له تعالى يلزم الاستكمال، وإلا يلزم اللغوية المحرّر عنها سبباً بالنسبة إليه تعالى. وتارة: بلزوم النقض في فاعليته تعالى؛ لأنّ الغرض ما كان داعياً لإقدام الفاعل على فعله، فلو دعا الله تعالى إلى فعله داع، يلزم النقض في فاعليته، تعالى الله عن هذين علواً كبيراً.

والجواب عنهما واضح:

أمّا أولاً: فبأنّ المحبة غير الحاجة، وجميع ما يصدر عنه تعالى صادرٌ عن محبة لا عن حاجة، كما يدلّ عليه الخبر الشريف على ما يأتى، فإنه ذكر فيه لفظ «أحببتُ» لا «احتجتُ»، ألا ترى أنّك إذا كنت حافظاً لسورة يس، فأحببت أن تقرأها في بعض الأوقات لكونك محبباً لاستماع صوت القرآن من نفسك، مع قطع النظر عن ترتب الثواب المتعلّق بها، ولا يلزم فيها احتياج ولا استكمال لوجب.

وأمّا ثانياً: فبأنّه بعد وجود المصلحة المقتضية لايجاد الفعل، يجب على الفاعل

١. في المصدر (على).

٢. في المصدر (عليها).

ايجاده لا باعتبار حاجة الفاعل اليه، بل باعتبار عدم جواز صدور القبيح عن الفاعل المختار، لأنه بعد ترجيح جانب الفعل، اذا لم يوجد يلزم: إمّا ترجيح المرجوح على الراجح، أو ترجيحه عليه.

وكلاهما محال^١، ولادخل لهما في الاستكمال والاحتياج بوجه، وهي تقلب الكلام إلى المصلحة المتقتضية لطرف اليجاد على العدم، بقول...^٢ وليست بمجعولة عندنا.

وليس المقام مقام تفصيل الكلام في أمثال هذه المطالب، فتدبر.

وأما ثالثاً: فيما ذكره بعضهم من أن الكمال إنّما هو القدرة الذاتية على ايكال الفوائد والفيوضات إلى^٣ مستحقيها لا الإيصالات، فإنّ القدرة على ايجاد الغير وإرزاقهم، هو الكمال لا اليجادات والارزاقات وان لزما عليه، نعم مع الاستعداد والاستحقاق من جانب المقدور والمرزوق من غير مانع، وفيه تأمل كما لا يخفى، ويدلّ على المختار أيضاً ظواهر بعض الآيات كقوله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾، وبعض الأخبار كقوله: «لولاك لما خلقت الافلاك»، وقوله: «كنت كنزاً مخفياً فأحببت أن أعرف فخلقت الخلق لكي أعرف»، الى غيرها من الآيات والأخبار الواردة في هذا المضمار، ولا يجب تأويلها ليكون المراد منها إظهار ما يناسب الأفهام الخاصة على مقتضى قولهم: «كلم الناس على قدر عقولهم»، أو المراد منها بيان الفائدة والغاية مثلاً أو غيرهما ممّا يناسب عدم العلة الغائية والغرض كما وقع عن الأشاعرة اعتماداً على أدلتهم

١. في الصدر (محالان).

٢. كذا في الأصل.

٣. في المصدر (على).

الفاسدة، واتضاداً منهم على أنه بعد سهالة^١ الأنظار الصحيحة والأفكار الدقيقة على خلاف ما تدلّ هي عليه، يجب صرفها عن ظاهرها، لما عرفت من عدم استقامة تلك الأنظار الفاسدة والأفكار المنحرفة، والحمد لله أولاً وآخراً.

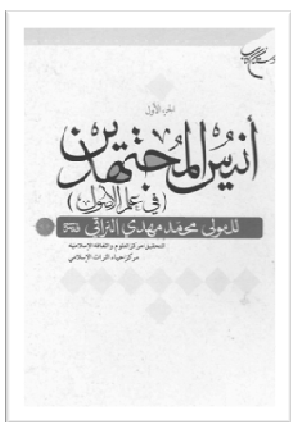
تمت الأوراق، بتأييد [الـ] قادر الخلاق، على يد أضعف الأناسي، ابن محمد علي الحسيني رضا القزويني، ٢٥ ربيع المولود ١٢٥٦.

اطلاع رسانی

تازه‌های نشر

مهدی جعفری

انيس المجتهدين في علم الاصول



تأليف: مولى محمد مهدى نراقى رحمته الله عليه / تحقيق: مركز العلوم و الثقافة الإسلامية [و] مركز احياء التراث الإسلامي . - [قم] : بوستان كتاب . - چاپ دوم : ۱۳۹۰ ش / ۱۴۳۲ ق. - [۲ ج] ۱۰۸۸ ص . - شمارگان: ۱۲۰۰ نسخه . - عربي / وزيری [مقوایی سخت]. - بهای دوره: ۱۲۰۰۰ تومان [ادارای فهرست نویسی کتابخانه ملی ایران و شماره شابک]

این کتاب یکی از آثار قلمی محقق فاضل، مولى محمد مهدى نراقى (متوفای ۱۲۰۹ هـ . ق) است که مرکز احیاء التراث الإسلامی به تحقیق آن همت گمارد و برای نخستین بار در زمره مجموعه آثار فاضلین نراقیین (مولى محمد مهدى و مولى احمد) به چاپ رسید که به مناسبت گنگره یادبود این دو بزرگوار که در شهر قم در سال ۱۳۸۲ ش / ۱۴۲۴ ق برپا گشت، عرضه شد.

مرحوم مولى محمد مهدى نراقى که از او به «محقق نراقى»، «علامه نراقى» و «نراقى اول» تعبیر می‌شود و فرزندش مولى احمد که از او به «فاضل نراقى» و «نراقى ثانى» تعبیر می‌گردد، از بزرگان علمای شیعه در

اواخر قرن دوازدهم و اوائل قرن سیزدهم هستند.

محقق نراقی به سبب گستردگی اطلاعاتش در شعب مختلف دینی و جایگاه علمی و اجتماعی‌اش از اقران خود ممتاز است. او در اکثر علوم و فنون اسلامی علامه‌ای ذوفنون است. مرحوم خوانساری در «روضات الجنات» (ذیل شرح حال نراقی / ص ۳۴) از این عالم بزرگ چنین یاد می‌کند:

العالم البار، و الفاضل الجامع، قدوة خيل اهل العلم بفهمه الاشرافي،

مولانا مهدي بن ابي ذر الكاشاني النراقي...

و محقق رجایی، مرحوم میرزا محمد حسن زنوزی (متوفای ۱۲۱۸ ق) که از معاصرین علامه نراقی است در کتاب «ریاض الجنة» (ص ۲۴) چنین می‌نگارد:

المولى الجليل محمد مهدي بن ابي ذر الكاشاني النراقي. كان عالماً
فاضلاً صالحاً جليلاً مدققاً ثقةً عدلاً ثبتاً ضبطاً متضلعاً نحرياً متبحراً فقيهاً
حكيماً متكلماً مهندساً معاصراً، ماهراً في اكثر العلوم و الفنون و الكتب،
اسلامية كانت ام غيرها من الممل و الديان. و كان جليل القدر، عظيم
الشأن، كريم الاخلاق، حسن الآداب، كثير التأليف، جيد التحرير و التعبير،
له مؤلفات كثيرة لطيفة.

محقق نراقی در حوزه‌های علمیه اصفهان و بعد در کربلا و نجف به تحصیل علوم پرداخت. او در مدت تحصیل از هفت استاد بهره برد که فرزند او در یکی از اجازه‌هایش آنان را کواکب سبعة نامیده است.

مولی اسماعیل خواجوئی، شیخ محمد بن حکیم حاج محمد زمان، شیخ محمد هرندی استاد الكل وحید بهبهانی، شیخ یوسف بحرانی صاحب کتاب

گرانسنگ «حدائق الناضرة» و شیخ محمد فتونی (م ۱۱۸۳ ق) از زمره اساتید او بشمارند.

محقق نراقی پس از فراغت از تحصیل به وطن خود کاشان بازگشت و در آنجا مرکزی علمی بنا نهاد و شاگردانی را از جمله فرزندش فاضل نراقی صاحب کتاب «مستند الشیعة»، «عوائد الایام» و «معراج السعادة» تربیت نمود.

دوران محقق نراقی مصادف با ظهور و بروز اندیشه متصوفانه از طرفی و غائله اخباری‌گری از طرف دیگر بود. این عالم بزرگوار نسبت به هر دوی این اتفاق مسئولانه برخورد نمود و تألیفاتی را از خود بر جای نهاد.

کتاب‌های او در علم فقه عبارت‌اند از: لوامع الاحکام فی فقه شریعة الاسلام، معتمد الشیعة فی احکام الشریعة، التحفة الرضویة فی المسائل الدینیة، انیس التجار، انیس الحجاج، المناسک المکیة و رساله فی صلاة الجمعة.

در اصول فقه این بزرگوار کتاب‌های تجرید الاصول، جامعه الاصول و رساله فی الاجماع و کتاب حاضر را به نگارش در آورده است.

آثار وی در حکمت و کلام عبارت‌اند از: جامع الافکار، قره العیون، اللمعات العرشية، اللمعة الالهية فی الحکمة المتعالیة، الکلمات الوجیزة فی الحکمة الالهية، انیس الحکماء، انیس الموحدين، شرح الشفاء و الشهاب الثاقب.

آثار وی در در ریاضیات و هیئت عبارت‌اند از: المستقصی، المحصل، توضیح الاشکال، شرح تحریر اکر نادزسینوس، رساله‌ای در علم عقود الانامل و رساله‌ای در حساب.

در اخلاق و مواعظ کتاب‌های جامع السعادات و جامع المواعظ و در مصائب اهل بیت عصمت و طهارت، کتاب محرق القلوب را نگاشته است.

محقق نراقی در مقدمه کتاب «انیس المجتهدین» سبب تألیف این مجموعه و معرفی مباحث آن را چنین یاد می‌کند:

در علو مرتبه علم اصول و جایگاه رفیع آن هیچ شکی وجود ندارد... چرا که مباحث شرعی بر آن پایه قرار دارد و مسائل فرعی دین بی نیاز از آن نمی‌باشد و آنچه که در حصول اجتهاد نقش بسزایی دارد، علم اصول است. «من بعد از تأمل در باب مسائل این علم و اعمان نظر در دلایل آن بر فوایدی دست یافتم که کتب اکثر علما از آن تهی بود و بر قواعد مهمی دست یافتم که جز صاحبان فکر و افرادی با هوش سرشار بدان توان دست یافتن نداشتند...».

همانگونه که محقق نراقی در مقدمه کتاب بدان اشارت دارد، این کتاب بر پنج مبحث مشتمل است:

بحث اول در مقدمات که شامل سه باب است: باب اول در احوال علم اصول، باب دوم در مبادی لغویة آن و باب سوم در مبادی احکام علم اصول. بحث دوم در ادله شرعیه که مشتمل بر پنج باب است: باب اول در کتاب، باب دوم در سنت، باب سوم در اجماع، باب چهارم در ادله عقلیه و باب پنجم در قیاس.

بحث سوم در مشترکات کتاب و سنت که در بر گیرنده هفت باب است: باب اول در امر و نهی، باب دوم در عام و خاص، باب سوم در مطلق و مقید، باب چهارم در مجمل و مبین، باب پنجم در ظاهر و موول، باب ششم در منطوق و مفهوم، و باب هفتم در نسخ.

بحث چهارم در اجتهاد و تقلید است که در دو باب اجتهاد و تقلید تنظیم یافته است.

بحث پنجم هم در تعادل و تراجیح است.

محققین این اثر با شناسایی ۱۵ نسخه خطی از کتاب، کار خود را در تقویم نصوص بر اساس دو نسخه خطی موجود در کتابخانه مرحوم آیه‌الله مرعشی نجفی به شماره‌های ۳۷۹ و ۱۰۲۵۶ قرار داده‌اند که نسخه اول به زعم محققین از بهترین نسخ خطی است که به خط علی نقی بزاز و به امر مؤلف در پنجم شوال سال ۱۱۸۶ ق تحریر آن به پایان رسیده است. از امتیازات این نسخه، تصحیح آن با نسخه مؤلف است و با چهار نسخه دیگر مقابله گردیده و در آخر مجدداً به امر مؤلف به واسطه محمد بن حاج طالب طاهرآبادی (از شاگردان مؤلف) تصحیح شده است.

حجج اسلام شیخ نعمت‌الله جلیلی، شیخ غلامرضا نقی و شیخ ولی‌الله قربانی، تحقیق این اثر را بر عهده داشته‌اند.

المعجم التطبيقي للقواعد الاصولية في فقه الامامية

تنظیم: محمد حسن ربانی بیرجندی، ارجاع:
محمد تقی باقر زاده مشکی باف، اشراف: علی
علمی اردبیلی. - [قم]: بوستان کتاب /
تحقیق: مکتب الاعلام الاسلامی - فرع
خراسان رضوی. - چاپ اول: ۱۳۸۸ ش /
۱۴۳۰ ق. - ۵ ج



ج ۱: ۶۱۴ ص، ج ۲: ۶۰۴ ص، ج ۳: ۵۳۶
ص، ج ۴: ۴۶۴ ص و ج ۵: ۴۷۲ ص. -

شمارگان: ۱۲۰۰ نسخه. - عربی / وزیری [مقوائی سخت]. - بهای دوره:
۱۵۰۰۰ تومان. [دارای فهرست نویسی کتابخانه ملی ایران و شماره شابک]

در معرفی این اثر معاون پژوهشی دفتر تبلیغات اسلامی خراسان رضوی
آقای حسن حکیم‌باشی چنین نگاشته است:

دانش گرانسنگ اصول فقه به مثابه پایه و زیرساخت فقه و به عنوان
اصلی‌ترین ساز و کار روشمند استنباط و اجتهاد در همه ادوار و قرون
دانش‌های اسلامی مورد توجه عالمان شیعی بوده و هست. از نخستین
روزهای شکل‌گیری این دانش که به عصر صادقین علیهم‌السلام باز می‌گردد تا به
امروز - به جز مقطعی محدود در قرن یازدهم و دوازدهم که با پیدایش
رویکرد اخباری‌گری و فترت علم اصول همراه بود - دانش اصول، همپای
فقه و دوشادوش آن مورد توجه عالمان شیعه بوده و کاربرد و ریزنگری‌های

اصولی در فرع فرع مسائل فقهی انکار ناپذیر است. با این همه، اما نمودار ساختن این نقش شگرف و گاه پنهان، نیازمند بازنگری و بازخوانی میراث فقهی شیعه بوده که جای آن در میان آثار و پژوهش‌های فقهی اصولی موجود، خالی می‌نمود.

بدین منظور همزمان با پی‌گذاری گروه مطالعات و پژوهش‌های اصولی به سال ۱۳۷۲ در دفتر تبلیغات اسلامی مشهد، طرح عظیم معجم تطبیقی علم اصول یا «معجم کاربردی نقش علم اصول در مسائل فقهی» در دستور کار قرار گرفت و مقدمات آن آغاز شد.

در این موسوعه بر اساس ضوابطی کتاب‌های فقهی انتخاب و مباحث اصولی آن استخراج شده است. این کتاب‌ها عبارت‌اند از:

جلد اول:

۱. شرائع الاسلام في مسائل الحلال والحرام / ابوالقاسم نجم الدین جعفر بن الحسن (المحقق الحلّی) (۶۰۲ - ۶۷۶ ق)
۲. المعتبر في شرح المختصر / محقق حلّی
۳. كشف الرموز في شرح المختصر النافع / حسن بن ابی طالبی آبی (۶۷۲ ق)
۴. ارشاد الاذهان الی احکام الإیمان / جمال الدین ابومنصور حسن بن یوسف بن مطهر (علامه حلّی) (۶۴۸ - ۷۲۶ ق)
۵. تحرير الاحکام الشرعية علی مذهب الامامية / علامه حلّی
۶. تذکرة الفقهاء / علامه حلّی
۷. مختلف الشيعة في احکام الشريعة / علامه حلّی

٨. منتهی المطلب في تحقيق المذهب / علامه حلي
٩. نهاية الأحكام في معرفة الأحكام / علامه حلي
١٠. كنز الفوائد في حل مشكلات القواعد / سيد عميد الدين عبد المطلب بن محمد اعرج (٦٨١ - ٧٥٤ ق)
١١. ايضاح الفوائد في شرح الاشكالات القواعد / محمد بن حسن بن يوسف ابن مطهر حلي (فخر المحققين)
١٢. البيان / محمد بن مكي عاملي (شهيد اول) (٧٨٦ - ٧٣٤ ق)
١٣. الدروس الشرعية في فقه الامامية / الشهيد اول
١٤. ذكرى الشيعة في احكام الشرعية / شهيد اول
١٥. غاية المراد في شرح نكت الارشاد و حاشية الإرشاد / شهيد اول
١٦. الفوائد و القواعد / شهيد اول
١٧. التنقيح الرائع لمختصر الشرائع / مقداد بن عبدالله سيوري (فاضل مقداد) (٨٢٦ ق)
١٨. كنز العرفان في فقه القرآن / فاضل مقداد

جلد دوم:

١٩. المقتصر من شرح المختصر / احمد بن محمد بن فهد حلي (٧٥٧ - ٨٤١ ق)
٢٠. المهذب البارع في شرح المختصر النافع / ابن فهد حلي
٢١. جامع المقاصد في شرح القواعد / علي بن الحسين كركي (محقق ثاني) (٩٤٠ ق)

٢٢. الخراجيات / محقق ثاني و فاضل قطيفي و مقدس اردبيلي و فاضل

شيباني

٢٣. رسائل المحقق الكركي

٢٤. رسائل شهيد ثاني / زين الدين بن علي عاملي (٩١١ - ٩٦٥ ق)

٢٥. الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية / شهيد ثاني

٢٦. روض الجنان في شرح ارشاد الازهان / شهيد ثاني

٢٧. سالک الأفهام الى تنقيح شرائع الاسلام / شهيد ثاني

٢٨. زبدة البيان في براهين احكام القرآن / محقق اردبيلي (٩٩٣ ق)

٢٩. مجمع الفائدة و البرهان في شرح ارشاد الازهان / محقق اردبيلي

٣٠. مدارك الاحكام في شرح شرائع الاسلام / سيد محمد بن علي

موسوي عاملي (١٠٠٩ ق)

٣١. نهاية المرام في شرح مختصر شرائع الاسلام / سيد عاملي

٣٢. الحبل المتين في إحكام أحكام الدين / بهاء الدين محمد بن حسين

عاملي (شيخ بهائي) (٩٥٣ - ١٠٣٠ ق)

٣٣. مشرق الشمسيين و إكسير السعادتين / شيخ بهائي

٣٤. سالک الافهام الى آيات الأحكام / ابو عبدالله، محمد جواد كاظمي

(فاضل جواد) (متوفى اواسط قرن يازدهم)

٣٥. روضة المتقين في شرح من لا يحضره الفقيه / محمدتقي بن مقصود

علي مجلسي (علامه مجلسي) (١٠٠٣ - ١٠٧٠ ق)

٣٦. ذخيرة المعاد في شرح الارشاد / محمد باقر بن محمد مؤمن

سبزوارى (محقق سبزوارى) (١٠٩٠ ق)

٣٧. كفاية الفقه المشتهر بـ «كفاية الأحكام» / محقق سبزوارى

جلد سوم:

٣٨. مشارق الشموس في شرح الدروس / حسين بن جمال الدين محمد خوانساری (محقق خوانساری) (١٠٩٠ ق)
٣٩. الحواشی علی الروضة البهية / اغا جمال الدين محمد بن حسين خوانساری (١١٢٥ ق)
٤٠. كشف اللثام عن قواعد الاحكام / بهاء الدين محمد بن حسن اصفهانی (فاضل هندی) (١٠٦٢ - ١١٣٧ ق)
٤١. الحدائق الناظرة في احكام العترة الطاهرة / شيخ يوسف بن احمد بحرانی (١١٨٦ ق)
٤٢. الدرر النجفية / شيخ يوسف بحرانی
٤٣. حاشية مجمع الفائدة و البرهان / محمد باقر وحيد بهبهانی (١١١٧ - ١٢٠٥ ق)
٤٤. عيون الحقائق الناظرة في تنمة الحدائق الناظرة / حسين بن محمد آل عصفور بحرانی (١٢١٦ ق)
٤٥. مفتاح الكرامة في شرح قواعد العلامة / جواد بن محمد حسینی عاملی (١٢٢٦ ق)

جلد چهارم:

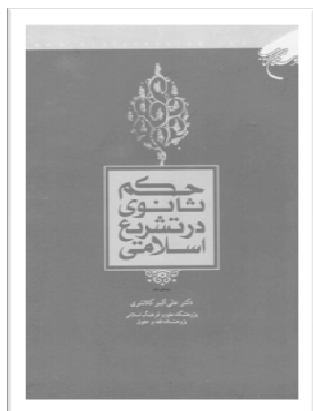
٤٦. كشف الغطاء عن مبهمات الشريعة القراء / جعفر بن خضر نجفی (كاشف الغطاء) (١٢٢٨ ق)
٤٧. رياض المسائل في بيان احكام الشرع بالدلائل / سيد علی طباطبائی (١٢٣١ ق)

٤٨. الشرح الصغير في شرح المختصر النافع / سيد علي طباطبائي
حائري (١١٦١ - ١٢٣١ ق)
٤٩. جامع الشتات / ميرزا ابوالقاسم بن حسين جيلاني قمى (ميرزاى
قمى) (١١٥١ - ١٢٣٢ ق)
٥٠. غنائم الايام في مسائل الحلال و الحرام / ميرزاى قمى
٥١. مقابس الأنوار / شيخ اسدالله كاظمى تسترى (١٢٣٤ ق)
٥٢. المناهل / سيد محمد مجاهد طباطبائي (١٢٤٢ ق)
٥٣. موسوعة البرغاني في فقه الشيعة المسماة بـ «غنيمة المعاد في شرح
الارشاد / محمد صالح برغاني قزوینی حائري (١٢٧١ ق)

جلد پنجم:

٥٤. مستند الشيعة / احمد بن محمد مهدي نراقي (١٢٤٥ ق)
٥٥. مطامع الانوار في شرح شرائع الاسلام / سيد محمد باقر بن محمد
تقى شفتى (١٢٦٠ ق)
٥٦. مفاتيح الشرائع / محمد محسن فيض كاشاني (١٠٩١ ق)

حکم ثانوی در تشریح اسلامی



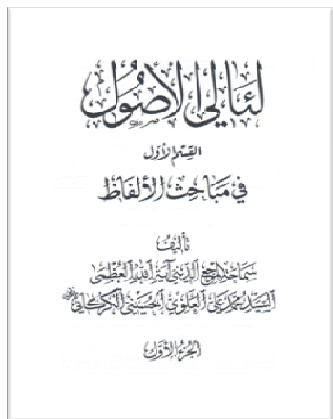
دکتر علی اکبر کلانتری / پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی: پژوهشکده فقه و حقوق . - [قم]: بوستان کتاب (مرکز چاپ و نشر دفتر تبلیغات اسلامی - قم). - چاپ دوم: ۱۳۸۸ ش. - ۴۴۴ ص. - شمارگان : ۱۰۰۰ نسخه . - فارسی - وزیری [مقوائی سخت] بهاء: ۱۰۰۰۰ تومان. [ادارای فهرست نویسی کتابخانه ملی ایران و شماره شابک]

مطابق تقسیم بندی مشهور در فقه، احکام به دو بخش اولی و ثانوی تقسیم شده است. احکام ثانوی به احکامی همچون «لاضرر» ، «لااخرج»، «اضطرار» و «تقیه» اطلاق می‌شود.

در این کتاب ابتدا به بیان رابطه میان احکام اولیه پرداخته شده و آنگاه به تعیین مرجع تشخیص موضوعات احکام ثانویه اشاره‌ای شده است. بحث حکم حکومتی حاکم شرع و جایگاه آن در میان احکام اولیه و ثانویه - که نظریات مختلفی در باب آن ابراز شده است یکی از مسائل مهم کتاب است. پرسش دیگری که در این کتاب بدان پاسخ داده شده، آن است که عناوین احکام ثانویه همان عناوینی است که از ابتدا برای آن برشمرده‌اند، از قبیل ضرر و اضطرار و مانند آن، یا این که عنوان‌های دیگری مانند بحث اهم و مهم و ... نیز در این زمینه وجود دارد؟

علاوه بر آنچه گفته شد به تحقیقاتی که اهل سنت در این باب کرده‌اند و مراجعه به آنها و مقایسه و تطبیق موارد آنها اشارتی رفته است.

لثالی الاصول / القسم الاول في مباحث الالفاظ



سید محمد علی علوی حسینی گرگانی . -
 [قم]: منشورات دار التغيير. - [۳ ج] جلد
 اول: ۵۹۷ ص، جلد دوم: ۵۷۵ ص، جلد
 سوم: ۶۰۴ ص. - چاپ اول: ۱۳۸۹ ش /
 ۱۴۳۱ ق. - شمارگان: ۵۰۰۰ نسخه . -
 عربی / وزیری [جلد گالینگور / طلا کوب].
 - [فهرست نویسی کتابخانه ملی ایران و
 شماره شابک دارد]

این کتاب یکدوره مباحث الفاظ علم اصول فقه است. که بر نهج مطالب
 کتاب کفایة الاصول مرحوم محقق خراسانی تنظیم یافته است.
 مؤلف محترم شروع به تألیف این کتاب را روز یکشنبه ۱۹ محرم الحرام
 سال ۱۴۰۶ ق و پایان آن را روز یکشنبه ۱۲ جمادی الثانیه سال ۱۴۱۱ ق
 ثبت نموده‌اند.
 مؤلف در خلال مباحث کتاب، آرای اصولیین متأخر را مورد توجه قرار
 داده است و به طرح مبانی خود و بعضاً نقد آراء دیگران دست یازیده است.

ABSTRACT

A research about "akhbare Man Balagh" (Traditions to whom reached) (Part ۲)

Seyyed Mahmoud hashemi shahroudi*

In the of Usul al-Figh following the issue of recommendatory of precaution (Istihbab-e Ihtiyat) and the authenticity (*hujjat*) of Single tradition (*khbar-e wahid*), a set of traditions (*Ahadis*) named "akhbar-e Man Balagh" usually are discussed. In the two parts of this article, more than ten dimensions of the issue (that published in the "No. ۲/۱" of this journal) are discussed. We assessed the possible meanings of these traditions and their Fighi's outcomes.

The second part of the essay discusses several topics such as the realm of the content of these traditions; their embracement of "*Makrouhat*"; the point that why these traditions do not include the traditions which are certainly false. The position of decrees are based upon these traditions; Does recommendatory meaning of "*akhbar-e Man Balagh*" confine to the equivalent sense of these traditions?; do "*akhbar-e Man Balagh*" comprises sentences of a Fagih?; and at the end, we discuss about the outcomes of self- recommendatory of these traditions.

Key Words: "*akhbar-e Man Balagh*", to decree according to "*akhbar-e Man Balagh*", scope of "*akhbar-e Man Balagh*", the results of "*akhbar-e Man Balagh*"

* Master jurisprudence in Howzeh of Qom

Conditional obligation (Part ۲)

Objection to instrumentality of relational meaning

Mohammad Hajj Abolghasemi*

One of the objections to the theory of conditional obligation is that: the significance of configuration is Copulative meaning therefore cannot be qualified; because qualification implicates independent consideration of the qualified meaning. Many of researchers reply to this objection. The researcher Khouie maintains that Copulative meaning can be considered on its own. The researcher Khorasani and The Esfahani argued that while Copulative meaning is relational and interconnector meaning consequently cannot be considered independently, but it at birth can be produced qualified without any problem. However, Esfahani and Imam Khomeini argued that connective meaning could be considered in second consideration, despite its original copulative and relative nature. Naeini while had accepted impossibility of qualified configuration, argued that qualification in conditional obligation has no connection to the configuration, in his eyes the qualification is due to the matter instead of the configuration. This article puts under scrutiny these approaches and their arguments verifying the first and the second approaches.

Key Words: conditional obligation, copulative meaning, nominal meaning, independent consideration, connective consideration, matter, configuration.

* researcher of hawzeh in Qom

The Principles of jurisprudence concerning the fixed and changeable traditions (Part ۲)

Hassanali Aliakbarian*

For recognizing alteration and fixation of the rules deduced (*Ahkam*) from the traditions (*Ahadis*) three stages have to perform by Jurist (*Faqih*): In the first stage he has to clarify what is the primal principle (Asl) regarding the problem of alteration and fixation of the deduced laws (Ahkam); In the second stage he should try to find some evidences in favor of stability or changeability of the rules (*Ahkam*); and in the third stage he has to evaluate possible contradictions or consistency that the evidences might have.

In the first part of this essay (that published in the previous issue of this journal "No.۸") it was discussed the first stage and the first part of the second stage, so the rest of the issue is completed in this essay.

Key Words: changeable rules, fixed rules, evidences of alteration and fixation.

* faculty member of department of feqh and laws in Institute for Islamic sciences and culture

Email: ha.aliakbarian@gmail.com

Knowledge of the real meaning of Lawgiver's (shari')'s utterances

Seyyed Ali Hassan Matar Alhashemi*

This essay is going to prove that we can realize the real meaning of the author's utterances by referring to appearance (*zohur*) of the text, which manifests specified meaning. Therefore, appearance (*zohur*) of the text is binding (*hujjat*) inherently and we can know real judgments of lawgiver by the means of comparing these with the intents of sharia's proofs.

This is contrary to a famous idea which argue that being binding of the appearance (*zohur*) of the text is conventional and is not inherent, because it is at last refer to a non-certain Knowledge (*zann*) of the real meanings of the author's utterances.

Key Words: being binding, binding of the appearance, verbal indications, non-certain indications, certain indications

* researcher of hawzeh in Qom

Content

- **A research about "akhbare Man Balagh" (Part ۲)**

Seyyed Mahmoud hashemi shahroudi

- **Conditional obligation (Part ۲)**

Mohammad Hajj Abolghasemi

- **The Principles of jurisprudence concerning the fixed and changeable traditions (Part ۲)**

Hassanali Aliakbarian

- **Knowledge of the real meaning of Lawgiver's (shari')'s utterances**

Al-Seyyed Ali Hassan Matar Alhashemi

- **The differences between Usuli and Akhbari**

Al-Seyyed reza Bin Mohammad Ali Al-hosseini Al-Qazvini / Mohammad Reza

Ansari Qomi

USUL STUDIES JOURNAL

Proprietor & Chief Director
Sadegh Larijani

Editor-in-Chief
Seyyed Hamid Reza Hassani

www.usulstudies.ir

Email: info@usulstudies.ir

Tel: (۰۲۵۱) ۷۷۴۱۷۹۵ - ۰۹۳۹۰۴۱۹۲۱۰

Fax: (۰۲۵۱) ۷۷۴۳۸۲۵

فرم اشتراک فصلنامه
«پژوهش‌های اصولی»

۱. بهای هر شماره نشریه ۲۰/۰۰۰ ریال می‌باشد.

۲. وجه اشتراک را به شماره حساب سیبا ۰۳۳۸۸۷۴۶۴۴۰۰۶ یا به شماره کارت ۶۰۳۷۹۹۱۳۲۱۸۳۵۷۳۲ نزد بانک ملی شعبه پردیسان قم (کد شعبه ۲۷۷۶) واریز فرمایید.

۳. اصل فیش را به همراه فرم تکمیل شده، به نشانی: قم، میدان شهداء، خیابان معلم، جنب اداره برق، مدرسه علمیه ولی عصر (عج) ارسال فرمایید.

اینجانب متقاضی
اشتراک یک‌سال نشریه پژوهش‌های اصولی می‌باشم.
نشانی:
.....
.....
تلفن تماس:
توضیحات:
.....
.....

مبلغ ریال، به حواله بانکی به
شماره ارسال گردید.