پژوهش‌های اصولی

فصلنامه تخصصی علم اصول

سال سوم ـ شماره ۱۰ ـ پاییز ۱۳۹۰

صاحب امتیاز و مدیر مسئول:
صادق لاریجانی

سردبیر:
سید حمیدرضا حسنی

مدیر داخلی:
سیدعلی طوسی

ویراستار عربی:
سیدعلی حسن مطر

ویراستار فارسی:
سیدعدنان اسلامی

چاپخانه:
قم ـ زیتون

قیمت:
۲۰۰۰۰ ریال

نشانی دفتر فصلنامه:
قم ـ میدان شهداء، خیابان معلم، جنب اداره برق،
مدرسه علمیه ولی عصر(عج)

تلفن: ۰۹۳۹۰٤۱۹۲۱۰ - ۷۷٤۱۷۹۵

دورنگار: ۷۷٤۳۸۲۵

پست الکترونیکی:
info@usulstudies.ir

نشانی اینترنتی:
www.usulstudies.ir

اعضاي هيئت علمي

رضا استادي
عليرضا اميني
سيد علي اكبر حائري
صادق لاريجاني
سيد مصطفي محقق داماد
احمد واعظي

اهداف فصلنامه

تحقیق و پژوهش در زمینه‌هاي:

- مباحث رایج در علم اصول
- مباحث اصول تطبیقی؛ مباحث تطبیقی میان علم اصول و سایر علوم همگن نظیر فلسفه تحلیلی، زبان‌شناسی، معناشناسی 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
- آسیب شناسی آموزش علم اصول
- احیاء تراث اصولی
- معرفی و نقادی آثار منتشر شده اصولی

راهنماي نگارش مقالات

- ✓ رعايت ساختار علمي (عنوان، چكيده، مقدمه، متن، نتيجه‌گيري، پيشنهادات و فهرست منابع به ترتيب حروف الفبا).
- ✓ چكيدة مقاله دربردارندة مسئلة تحقيق، روش و نتايج تحقيق، حداكثر در ۱۵۰ تا ۲۰۰ كلمه تهيه شود.
- ✓ واژه‌هاي كليدي (حد اكثر هفت واژه) و در انتهاي چكيده آورده شود.
- ✓ مقدمه شامل بيان مسئله، ضرورت، روش و مرور ساختار مقاله و پيشينه
- ✓ مقاله قبلاً چاپ نشده و همزمان براي چاپ به نشريات ديگر ارائه نشده باشد.
- ✓ عنوان مقاله و نام نويسنده يا نويسندگان، به فارسي يا عربي، همراه رتبة علمي، محل اشتغال، نشاني كامل، تلفن، دورنگار و آدرس پست الكترونيك، در صفحه‌اي جدا از متن اصلي نوشته شود.
- ✓ مقاله همراه با فايل آن در حد اكثر ۲۵ صفحة ۳۰۰ كلمه‌اي، در محيط Word ايميل يا ارسال گردد.
- ✓ ارجاع به منابع در پاورقي صورت مي‌گيرد؛ مثل (مطهري، عدل الهي، ص۷۱).
- ✓ اگر از متن ترجمه شده استفاده شده است، مشخصات (نام مؤلف، سال ترجمه، شمارة صفحه) آورده شود.
- ✓ فهرست منابع در پايان مقاله به صورت زير تنظيم مي‌شود:

نام‌خانوادگي، نام (سال انتشار). *عنوان كتاب*، مصحح يا مترجم، محل نشر، نام ناشر.

نام‌خانوادگي، نام (سال انتشار)، «عنوان مقاله»، *عنوان مجله*، دوره، شماره، شمارة صفحات ابتدا و انتهاي مقاله.

تذكرات

- ✓ مسئوليت محتواي مقالات به عهدة نويسندگان است.
- ✓ مجله در ويراستاري و تلخيص مقالات آزاد است.
- ✓ نقل مطالب مجله با ذكر مأخذ بلامانع است.

فهرست مطالب

مقالات عربي

- **الاستصحاب في الشبهات الحكمية** .....
حسن النظري
- **تداخل الأسباب و المسببات** .....
ابراهيم سليماني درچه‌اي

مقالات فارسي

- **امكان جانشينى امارات و اصول مقام قطع موضوعى** .....
سيد حميدرضا حسنى
- **وضع گروى و نظريه معنا** .....
محمدباقر سعيدى‌روشن
- **پژوهشى در مسئلۀ حجيت ظواهر قرآنى** .....
محمد اسعدى

احياء تراث

- رسالة «الفرق بين الأخباريين والأصوليين» .....
السيد رضا بن محمد علي الحسيني القزويني/تحقيق: محمّد رضا الأنصاري القمي

اطلاع رساني

- تازه‌هاى نشر .....

مقالات عربي

پژوهش‌هاي اصولي
فصلنامه تخصصي علم اصول
س۳، ش۱۰، پاييز ۱۳۹۰
صفحات ۷ - ۵۲

USUL STUDIES
A Journal of Usul al-Figh
Vol. 3, No. 10 , Autumn 2011

الاستصحاب في الشبهات الحكمية

حسن النظري*

نبذة
هذه المقالة تبحث عن التفصيل في جريان الاستصحاب بين الشبهات الحكمية و الموضوعية الذي ذهب اليه المحقق النراقي; و تتبعه السيد المحقق الخوئي;.
هذا التفصيل لم ينشأ عن قصور الروايات الدالة على حجية الاستصحاب لانّ عموم التعليل الوارد في صحيحة زرارة يشمل الشبهات الموضوعية و الحكمية على السواء، بل منشأ التفصيل هو شبهة التعارض بين استصحاب بقاء المجعول و استصحاب عدم جعل الزائد. اجاب عنها الشيخ الانصاري; و المحقق الخراساني; و المحقق النائيني; و لكن السيد الخوئي; عمقها بالصياغة الجديدة حتى ترفع عنها الاشكالات المطروحة من جانب هؤلاء الاعلام و آخر من طرح الشبهة وحلّها الشهيد الصدر;.

المصطلحات الرئيسية: الاستصحاب، الشبهات الحكمية، الشبهات الموضوعية، جريان الاستصحاب بين الشبهات الحكمية

---

* استاذ مساعد في معهد الدراسات للحوزة و الجامعة
تاريخ دريافت: ۱۳۹۰/۴/۲۵ تاريخ تأييد: ۱۳۹۰/۶/۱۲

المقدمة

ضرورة البحث عن التفصيل في جريان الاستصحاب بين الشبهات الحكمية والموضوعية

اختلف الأصحاب في حجية الاستصحاب بين الإثبات مطلقاً، والنفي مطلقاً، والتفضيلات المتعددة التي منها التفصيل الذي ذهب اليه المحقق النراقي; وهو حجية الاستصحاب في الشبهات الموضوعية وعدمها في الشبهات الحكمية[١]، وعلى هذا يكون الاستصحاب قاعدة فقهية يرجع اليها الشاك مطلقاً من غير فرق بين المجتهد والمقلِّد الذي له اليقين السابق والشك اللاحق بالنسبة إلى الحكم الشرعي، وليس التمسك بها من وظائف المجتهد فقط، وينبغي تحريرها حينئذٍ في علم الفقه لافي علم الأصول؛ لانه من هذه الجهة ليس إلّا الحكم الفرعي الذي يبيّنه المجتهد لعامة المكلفين في كتبه الفقهية، لانفس المسألة الأصولية التي بمعونتها يستنبط ذلك الحكم الكلّي الفرعي، بخلاف القول بجريانه في الشبهات الحكمية والموضوعية على السواء ـ كما يستفاد من إطلاق أدلة اعتباره ـ فتكون من حيث جريانه في الشبهات الحكمية مسألة أصولية ينبغي تحقيقها في علم الأصول؛ لانطباق ضابط المسألة الأصولية عليه وهو وقوع نتيجتها كبرى في قياس الاستنباط، وتكون النتيجة بعد ضم الصغرى هو الحكم الفرعي المشترك بين المقلد والمجتهد ـ فيختصّ أمرها بالمجتهد من حيث اليقين السابق والشك اللاحق في الحكم الشرعي الكلي؛ لأنه

١. الشك في بقاء المجعول الشرعي إن كان لأجل الشك في سعة دائرة المجعول وضيقها من قبل الشارع، فيسمى هذا الشك بالشبهة الحكمية، كما اذا كان الشك في انّ المجعول الشرعي هو حرمة وطء الحائض حين وجود الدم فقط او الى حين الاغتسال ، ومن المعلوم أنّ هذا النوع من الشك يستلزم الشك في الموضوع لا محالة؛ لأن موضوع الحرمة لا يعلم أنه هو وطء واجد الدم او المحدث بحدث الحيض. وان كان الشك من جهة الأمور الخارجية بعد العلم بحدود المجعول سعةً وضيقاً فيُعبّر عنه بالشبهة الموضوعية، كما اذا كان الشك في انقطاع الدم بعد العلم بحرمة الوطء بعد الانقطاع وقبل الاغتسال .

هو الذي يعتمد عليه في استنباط الحكم الفرعي كوجوب صلاة الجمعة في حال الغيبة الذي كان متيقناً بحدوثه وشاكاً في بقائه، بعد إثباته في علم الأصول اعتبار هذا الأصل في الشبهات الحكمية. ومن هنا يتضح إجمالاً أنّ هذا التفصيل تترتب عليه ثمرات مهمة في استنباط الأحكام، فلابدّ أن يفرد بالبحث والتحقيق، ومن هنا نبحث في الأمور التالية:

- **الأمر الأول:** منشأ هذا التفصيل وتحديد موضوعه.
- **الأمر الثاني:** ما أورده الشيخ الأنصاري; على هذا التفصيل والجواب عنه.
- **الأمر الثالث:** ما ذكره المحقق الخراساني; في المقام والنقاش فيه.
- **الأمر الرابع:** ما اختاره المحقق النائيني; في المسألة والتحقيق فيه.
- **الأمر الخامس:** توضيح مراد المحقق النراقي; وتعميقه بالصياغة الجديدة من جانب المحقق الخوئي; للدفاع عنه قبال إشكالات الأصحاب.
- **الأمر السادس:** ملاحظات حول الصياغة الجديدة لدفع الشبهات.
- **الأمر السابع:** المشكلة الجوهرية في استصحاب بقاء المجعول.
- **الأمر الثامن:** التحقيق في حلّ شبهة التعارض على ما ذهب اليه الشهيد السيد الصدر;.
- نهاية المطاف في المسألة المبحوث عنها (التحقيق النهائي فيها).
- تنبيهات حول شبهة التعارض في الشبهة الحكمية.

الأمر الأول:

منشأ هذا التفصيل في الابحاث الأصولية

هـذا التفصـيل لـم ينشـأ عـن قصـور دلالـة الروايـات الدالـة علـى حجيـة الاستصـحاب؛ لأنّ عموم التعليل فـي صـحيحة زرارة: «فإنّـه علـى يقين من وضـوئه ولا ينقض اليقين بالشك»، ظـاهر فـي قاعدة ارتكازيـة[1] ـ وهـي عدم نقض اليقين بالشك ـ وعلـى هذا تلغى خصوصية الوضوء في جانب اليقين وتتعدّى إلى غيره من الأحكام والموضوعات، كما تلغى خصوصية النوم في جانب الشك وتتعدّى إلى غيره من النواقض الأخرى، فتستفاد من عموم التعليل حجية الاستصحاب مطلقاً في الشبهات الحكمية والموضوعية على السواء، وإنما منشأ التفصيل هو شبهة التعارض بالذات ـ لابالعرض كموارد تعارض الأصل في أطراف العلم الاجمالي ـ بين استصحاب الوجود والعدم، وأول من أثـار هذه الشبهة هو المحقق النراقي; وإليك عباراته المحكية عن مناهج الأحكام حول التفصيل بين الشبهات الحكميّة والموضوعيّة:

«والتحقيق أنّ تعارض الاستصحابين إن كان في حكم أو موضوع واحد فلا يمكن العمل بشيءٍ منهما ويتساقطان، فيرجع إلى أصل البراءة وشبهه، وذلك كما إذا قال الشارع في ليلة الجمعة: صم، وقلنا: إنّ الأمر للفور، وكنّا متوقفين في إفادته المرة والتكرار، فنقطع بوجوب صوم يوم الجمعة، ونشك في السبت، وفيه يتعارض الاستصحابان؛ لأنّا كنا يومَ الخميس متيقنين بعدم وقوع التكليف بصوم يوم الجمعة ولاالسبت، وبعد ورود الأمر قطعنا بتكليف صوم يوم الجمعة وشككنا في السبت، وهذا الشك مستمر من حين ورود الأمر

١. هذه القاعدة وإن كانت ارتكازية عند العقلاء، ولكن تطبيقها على الاستصحاب كان بالتعبد بدلالة الروايات.

إلى يوم السبت، فنستصحب عدم التكليف يوم السبت بالصوم، وكذا يقطع يوم الجمعة بالصوم ويشك في السبت فيستصحب التكليف إلى وجوب الصوم، فيحصل التعارض... إلى أن قال:

إنه إذا عُلم أنّ الشارع أمر بالجلوس يوم الجمعة، وعلم أنه واجب إلى الزوال، ولميعلم وجوبه فيما بعده، فنقول:كان عدم التكليف بالجلوس قبل يوم الجمعة وفيه إلى الزوال وبعده معلوماً قبل ورود أمر الشارع، وعلم بقاء ذلك العدم قبل يوم الجمعة، وعلم ارتفاعه والتكليف بالجلوس فيه قبل الزوال، وصار بعده موضع الشك، فهنا شك ويقينان، وليس إبقاء حكم أحد النقيضين أولى من إبقاء حكم الآخر».[1]

وهذا الكلام وإن دلَّ بظاهره على عدم حجية الاستصحاب في الشبهات الحكمية الكلية سواء كانت تكليفية أو وضعية، ومن هنا نسب[2] إليه منع الحجية مطلقاً، إلّا أنه صرّح في المستند حول استصحاب نجاسة ما جففته الشمس، بالتفصيل بين الأحكام الوضعية والتكليفية حيث قال في جواب من أورد على الاستصحاب المذكور ما هذا نصه:

«... وتحقيق المقام وتوضيحه: أنّ الأمور الشرعية على قسمين: أحدهما ما يمكن أن يكون المقتضي لثبوته مقتضياً له في الجملة إلى وقتٍ كالوجوب والحرمة ونحوهما؛ فإنه يمكن إيجاب شيءٍ أو تحريمه ساعة أو يوماً أو إلى زمان أو مع وصفٍ.

وثانيهما: ما ليس كذلك، بل المقتضي لثبوته يقتضي وجوده في الخارج، فإذا وجد فيه، لايرتفع إلّا بمزيل، وبتقرير آخر: أحدهما: ما يمكن وجوده

١. النراقي، **مناهج‌الاحكام**، ص٢٣٩؛ راجع: الانصارى، **فرائد الاصول** ، ج٢، ص٧٦٢.
٢. الواعظ الحسيني، **مصباح الأصول** ، ج ٣، ص ٣٦.

مغيّىً ومقيّداً وثانيهما: مالا يوجد في الخارج إلّا بقيد، فيكون باقياً حتى يزيله مزيل، وذلك كالملكية، فإنّ البيع مثلاً سبب للملكية المطلقة، فلا يزول إلّا بمزيل، ولا يمكن أن يكون سبباً للملكية في ساعةٍ، بمعنى أنه ليس كذلك شرعاً وإن أمكن عقلاً».[۱]

وهكذا صرّح في العوائد بأنّ جعل الأحكام الوضعية كالولاية والقضاوة ونحوهما من الأشياء التي يحتاج رفعها إلى مزيل.[۲]

وكيف كان يستفاد من هذه العبارات المحكية عن مناهج الأحكام، أنّ الشارع إذا أمر بالجلوس إلى زوال يوم الجمعة، وشك في وجوبه بعد الزوال تعارضَ استصحاب وجوبه مع استصحاب عدم وجوبه الذي كان متيقناً قبل الأمر بالجلوس في يوم الجمعة، وعلى هذا يحصل لنا شك بالنسبة إلى تكليف ما بعد الزوال ومتيقنان، أحدهما: وجوب الجلوس الثابت قبل الزوال، وثانيهما: عدم وجوب الجلوس الثابت قبل يوم الجمعة، فاستصحاب الوجود يعارض استصحاب العدم، ومن هنا ذهب إلى التفصيل بين الشبهات الحكمية التكليفية والشبهات الموضوعية التي لا يجري فيها استصحاب العدم.

الأمر الثاني:

۱. النراقي، **مستند الشيعة**، ج ۱، ص ۵۵.

۲. وإليك نص عباراته «وكذا الحال في الأمور الشرعية من الاحكام التكليفية والوضعية، فإنّ منها ما لايقتضي وجوده في زمان بقائه في آخر لولا المزيل، ومنها ما يقتضيه فلا يرتفع الّا برافع. فالاول : كالوجوب والتحريم ونحوهما، والثاني: كالطهارة والنجاسة والحدث والملكية والرقيّة وأمثالها، فإنّ وجوب الشيء في زمان أو حال أو حرمته لا يقتضي بقاء الوجوب او الحرمة في زمان آخر أو حال آخر، وإن لم يطرأ مزيل ورافع، بل يمكن أن يكون المتحقق أولاً هو الوجوب المقيد، بخلاف الطهارة وأمثالها، فإنّ وجودها في زمان كاف في ايجاب بقائها في زمان بعده لولا ورود الرافع عليها، ولا يمكن أن يتحقق أولاً محدوداً بحدٍّ... وكذا النجاسة والملكية ونحوهما. وهذا العلم حاصل من تتبع الأدلة والفتاوي واستقراء جزئيات الموارد، ثم إنه يظهر الفرق بين هذين القسمين في الاستصحاب، فإنّ ما كان من الثاني يمكن استصحابه مطلقاً وبعد وجوده لا يعارضه استصحاب...» (النراقي، **عوائد الايام**، ص۲۱۲).

ما أورده الشيخ الأنصاري; على هذا التفصيل والجواب عنه

أول من ناقش هذا التفصيل هو معاصره الشيخ الأنصاري; حيث يعتقد أنّ منشأ توهم التعارض هو اختلاط اللحاظين في جانب استصحاب الوجود واستصحاب العدم؛ إذ حين يجري استصحاب الوجود لوحظ الوجود أمراً مستمراً والزمان ظرفاً له، وحين يجري استصحاب العدم لوحظ الوجود في كل قطعة من الزمان غير الوجود في القطعة الأخرى منه، فيؤخذ بوجوب الجلوس إلى الزوال؛ إذ هو متيقَّن ويحكم بالعدم بالنسبة إلى وجوبه بعد الزوال، ومن هنا يعترض على هذه الشبهة بما حاصله: أنّ الزمان في مثال وجوب الجلوس إلى الزوال يؤخذ إمّا قيداً للحكم أو موضوعه، وإمّا ظرفاً، وعلى الأول يلاحظ أنّ وجوب الجلوس المقيد بكونه إلى الزوال يغاير تماماً وجوبَ الجلوس المقيّد بكونه بعد الزوال، فلا مجال لاستصحاب وجوب الجلوس، لأنَّ التقييد بالزمان يوجب تعدد الموضوع ومباينة المتيقن للمشكوك، نعم يجري استصحاب العدم الأزلي المطلق؛ لأنّ وجوب الجلوس المقيد إلى الزوال نقض العدم المطلق إلى الزوال وحده، ولم ينقضه بالنسبة إلى ما بعد الزوال، حيث أنّ انتقاض العدم المطلق بالوجود المقيد لا يلازم انتقاضه المطلق، فإذا شككنا في عدم التكليف بالجلوس بالنسبة إلى ما بعد الزوال، يمكننا أن نجري استصحاب عدمه، هذا إذا فرض الزمان قيداً للحكم أو الموضوع، وأمّا إذا فرض ظرفاً، فلا يمكن جريان استصحاب العدم الأزلي المطلق، لانتقاضه بالوجود المطلق، بل يجري استصحاب الوجودي، ففيما يجري استصحاب العدم لا يجري استصحاب الوجود، وفيما يجري استصحاب الوجود لا يجري استصحاب العدم المطلق، ويمكننا ان نلخّص إشكال الشيخ الأنصاري;:

بأنّ الزمان تارة يلاحظ قيداً للحكم بوجوب الجلوس أو لمتعلّقه، وعلى هذا وجوب الجلوس المقيد بكونه إلى الزوال، يغاير وجوب الجلوس المقيد بكونه بعده، فلا مورد لاستصحاب الوجوب لليقين بارتفاع ما علم وجوده والشك في حدوث غيره، واخرى يلاحظ ظرفاً لوجوب الجلوس، فلا يجري استصحاب العدم، إذ هو انقلب إلى الوجود المردد بين كونه قطعة من الزمان أو أزيد منها، فيحكم بجريان استصحابه وحده، وبعبارة واضحة إنّ الشارع إذا أمر بالجلوس إلى زوال الجمعة، فإن كان الزمان ظرفاً للوجوب أو متعلّقه جرى استصحاب وجوده لا العدم؛ لانتقاضه بالوجود المطلق، وإن كان قيداً للحكم أو متعلّقه فيجري استصحاب العدم لا الوجود، لأنَّ انتقاض عدم وجود المقيد لا يستلزم انتقاض المطلق.[١]

هذا ولكن يناقش فيما أورده على شبهة التعارض بأنّ المحقق النراقي; يّدعي أنّ الاستصحاب في الأحكام لايجري لابتلائه دائماً بالتعارض، وهذه الدعوى لاتشمل جريان الاستصحابين في جانب الوجود والعدم حتى يقال: إنّ كل واحد منهما يجري على فرض دون آخر.

وبعبارة أخرى: هذا المحقق في فرض ظرفية الزمان يحكم بجريان استصحاب عدم وجوب الجلوس المقيد بالزوال بالنسبة إلى الزمان المتأخر عنه، ومعه لايمكن جريان الاستصحاب وجوب الجلوس للتعارض، ولا يدّعي جريان استصحاب الوجود دائماً حتى يرد عليه أنّه قد لايجري استصحاب الوجود، وذلك فيما إذا أخذ الزمان قيداً[٢]، فهذا الموضوع الواحد في كون الزمان ظرفاً لم يجعل له حكم في الأول لامطلقاً ولا مقيداً بحال، فيجري

١. الأنصاري، **فرائد الأصول**، ج ٢، ص ٧٦٤.
٢. الخميني، **الرسائل**، ص ١٥٨.

استصحاب عدم الجعل، ومعه لا يمكن جريان استصحاب بقاء حكمه المجعول له حال كونه مقيداً للتعارض.

وهذا نظير ما ذكره الشيخ; من عدم جريان الاستصحاب في الشبهات الموضوعية إذا كان الشك في جانب المفهوم، فإذا قال المولى: أكرم العلماء، وكان زيدٌ عالماً، فزالت عنه ملكة العلم، وشك في وجوب إكرامه من جهة الشك في شمول مفهوم العالم المنقضي عنه المبدأ وانصرافه إلى المتلبس بالعلم وحده، فهنا ليس الشك من جهة الأمور الخارجية، بل الشك نشأ من سعة جعل الشارع وضيقه، فاستصحاب وجوب إكرامه المجعول له حال التلبّس بالنسبة إلى زمان زوال مَلكة العلم يتعارض مع استصحاب عدم جعل وجوب الإكرام له من الأول بالنسبة إلى حال انقضاء المبدأ.

الأمر الثالث:

ما أورده المحقق الخراساني; على التفصيل والجواب عنه

ذهب المحقق الخراساني إلى أنّ منشأ توهم التعارض بين الاستصحابين هو اختلاط النظرة العرفية المسامحية بالنظرة الدقّية العقلية في فرض كون الزمان ظرفاً لاقيداً؛ إذ على النظرة الأولى يمكن جريان استصحاب الوجود، وعلى النظرة الثانية يجري استصحاب العدم؛ لأنّ الماء قبل زوال تغيّره بنفسه غير الماء بعد زوال تغيره بنفسه من وجهة النظرة العقلية، ومن هنا اعترض على الفاضل النراقي; ـ القائل بالتفصيل ـ بأنّ المرجع في وحدة الموضوع وتعدده هو العرف وهو يرى الموضوع واحداً، فلا يجري إلّا إستصحاب الوجود[1].

---

١. واليك نص عبارته: «**لا يقال**: إنّ الزمان لامحالة يكون من قيود الموضوع وإن أُخذ ظرفاً لثبوت الحكم في دليله، ضرورة دخل مثل الزمان فيما هو المناط لثبوته، فلا مجال إلّا لاستصحاب عدمه. **فإنّه يقال**: نعم، لو كانت العبرة في تعيين الموضوع بالدقة ونظر العقل، وأمّا اذا كانت العبرة بنظر العرف فلاشبهة في أنّ الفعل بهذا النظر موضوع واحد في زمانين قطع بثبوت الحكم له في الزمان ←

هذا، ولكن يناقش كلامه:

أوّلاً: بـأنّ التعـارض يـتم بنـاءً علـى المسـامحة العرفيـة والقـول بوحـدة الموضوع؛ إذ في مورد نجاسة الماء المتمم كرّاً يجري استصحاب المجعول وهـو النجاسـة واستصـحاب عـدم جعـل النجاسـة بعـد صـيرورته كـرّاً، فيقـع التعارض بين استصحاب النجاسة السابقة واستصحاب عدم جعلها بالنسبة إلى حال الكثرة.[1]

وثانياً: بأنّ إطلاق دليل الاستصحاب يشمل ما إذا كان الزمان ظرفاً أو قيداً على السواء؛ لأنّ الاطلاق لايساوق لحاظ الحالات المتفاوتة والحكم عليها، بل إنـه بمعنـى عـدم لحـاظ قيـد وحيثيـة طارئـة، وعلـى هـذا فـإنّ إطـلاق دليـل الاستصـحاب يعمّ النظرين ويشمل مـا إذا كـان الزمـان ظرفاً أو قيداً ولا يلزم الجمـع بـين النظـرين؛ إذ الاطـلاق هـو عـدم لحـاظ قيـد لالحـاظ عـدم قيـدٍ وخصوصية حتى يقال: لا يمكن الجمع بين لحاظ عدم كون الزمان قيداً ولحـاظ عدم كون الزمان ظرفاً.[2]

و ثالثاً: بأنّ فرض لزوم الجمع بين اللحاظين في دليل الاستصحاب يوجب أن لايشمل إلّا واحداً منهما دائماً، فلا يصح ما قاله من أنه على فرض الظرفية يشمل أحد اللحاظين، وعلى فرض القيدية يشمل اللحاظ الآخر.[3]

لايقال: إنّ المناقشة الثانية تتهافت مع المناقشة الثالثة؛ لأنّ المناقشة الثانية

الأول وشك في بقاء هذا الحكم له وارتفاعه في الزمان الثاني، فلا يكون مجال الّا لاستصحاب ثبوته.

لا يقال: فاستصحاب كلٍّ واحد من الثبوت والعدم يجري؛ لثبوت كلا النظرين، ويقع التعارض بين الاستصحابين كما قيل. **فإنّه يقال**: إنّما يكون ذلك لو كان الدليل بمفهومه يعم النظرين، والّا فلا يكاد يصح إلّا إذا سبق بأحدهما؛ لعدم إمكان الجمع بينهما، لكمال المنافاة بينهما. (الخراساني، **كفاية الأصول**، ص۴۱۰).

۱. راجع: الواعظ الحسيني، محمدسرور، **مصباح الاصول**، ج ۳، ص ۳۹.

۲. راجع: الخميني، **الرسائل**، ص ۱۵۹.

۳ . نفس‌المصدر.

تقوم على قبول إطلاق مدلول دليل الاستصحاب، والمناقشة الثالثة تبتني على أنّ مدلوله يشمل دائماً أحد اللحاظين ولا اطلاق فيه، وعلى هذا إن قلنا بالمناقشة الثانية فهي متوقفة على قبول إطلاق دليل الاستصحاب الذي يشمل كلا اللحاظين، وان قلنا بالمناقشة الثالثة فهي تتوقف على أن لايشمل دليل الاستصحاب إلّا أحد اللحاظين، لا هذا اللحاظ على فرضٍ وذاك اللحاظ على فرضٍ آخر، وهذا يساوق القول بعدم إطلاق دليل الاستصحاب.

لأنّه يقال: إنَّ المناقشة الثانية تقوم على أنّ حقيقة الاطلاق عبارة عن رفض القيود لا أخذها، والمناقشة الثالثة تبتني على ما قاله المحقق الخراساني; من أنّ جريان الاستصحابين يستلزم الجمع بين اللحاظين في دليل الاستصحاب وهو غير ممكن.

وبعبارة أخرى: إنّ المناقشة الثانية تبتني على حقيقة الاطلاق التي هي رفض القيود، والمناقشة الثالثة تتوقف على ما فرضه صاحب الكفاية من لزوم الجمع بين اللحاظين على تقدير كلا الاستصحابين.

الأمر الرابع:

ما اختاره المحقق النائيني; في المسألة والتحقيق فيه

ذهب المحقق النائيني; إلى عدم لزوم التعارض بين الاستصحابين من جهة عدم جريان استصحاب عدم الجعل واستدل بوجهين:

الوجه الأول: أنّ التعارض الذي فرضه المحقق النراقي; يتوقف على جريان استصحاب الوجودي والعدمي معاً، ولكن لايجري استصحاب العدم الأزلي في المقام؛ لأنّ العدم الأزلي هو العدم المطلق الذي يكون كل حادث مسبوقاً به، وهذا العدم المطلق ـ الذي هو نقيض وجود كلّ شيء ـ ينتقض بوجود ذلك الشيء، لأنّ وجود كلّ شيء هو نقيض العدم المطلق ـ العدم

الأزلي ـ ، فاذا كان العدم الازلي مقطوع الارتفاع، فلا يمكن استصحابه، وأما عدم وجوب الجلوس المقيد بكونه بعد الزوال، فليس له حالة سابقة، لأنّ هذا العدم المقيد بديل عن وجوب الجلوس المقيد بكونه بعد الزوال ونقيضه، فكما أنّ وجود وجوب الجلوس المقيد بكونه بعد الزوال ونقيضه، فكما أنّ وجود وجوب الجلوس المقيد لا يمكن أن يتحقق قبل الزوال، فكذلك عدم ذلك الوجود المقيد نفسه أو موضوعه؛ حفظاً لوحدة رتبة النقيضين، فيُستنتج أنَّ العدم الأزلي المطلق إنتقض بواسطة وجود وجوب الجلوس إلى الزوال والعدم المقيد بكونه بعد الزوال لايمكن تحققه قبل الزوال، فلا يجري استصحاب العدم الأزلي حتى يتعارض.[١]

ويرد عليه:

أنَّ الطبيعة المطلقة تغاير الطبيعة المقيدة، فكما أنَّ الطبيعة المطلقة لها عدم أزلي، فكذلك للطبيعة المقيدة عدم أزلي، لأنّ كل حادث مسبوق بالعدم الأزلي، ولاشك في أنّ انتقاض العدم الأزلي في كلّ قضية يحصل في ضوء وجود موضوعها، فالقضية التي كانت الطبيعة المطلقة موضوعاً لها، ينتقض عدمها الأزلي بوجود موضوعها المطلق، ولكنَّ القضية التي كانت الطبيعة المقيَّدة موضوعاً لها ينتقض عدمها الأزلي بوجود موضوعها المقيد، وعلى هذا فيما نحن فيه وجود وجوب الجلوس إلى الزوال لايوجب انتقاض العدم الأزلي بالنسبة إلى المقيد بكونه بعد الزوال، سواء كان إلى الزوال قيداً للحكم أو الموضوع أو كان ظرفاً، نعم لو كان بعد الزوال ظرفاً لوجوب الجلوس المشكوك، ولم يكن قيداً للحكم أو الموضوع، فالعدم الأزلي لوجوب الجلوس بعد الزوال ينتقض قهراً، لوجود وجوب الجلوس إلى الزوال، خصوصاً إذا

١. الكاظمي الخراساني، **فوائد الأصول**، ج ٤، ص ١٦٥.

كان إلى الزوال أيضاً ظرفاً لاقيداً للحكم أو الموضوع، ومن هنا لابدّ من التفصيل في جريان أصالة العدم التي قال بها المحقق النراقي; من أن يكون الزمان ظرفاً للمستصحب في ظرف اليقين والشك جميعاً، وما يكون قيداً ففي الأول لايجري إلّا الأصل الوجودي، ولايجري الأصل العدمي؛ لانتقاض العدم بالوجود، وفي الثاني لا يجري استصحاب الوجود للقطع بارتفاع المستصحب وانتفائه بانتفاء القيد أعني: الزمان الكذائي، فلايجتمعان في مورد حتى يقع التعارض بينهما، بل لابدَّ من أن ينظر في دليل المستصحب وأنّه هو أخذ الزمان فيه ظرفاً للمستصحب حتى لايجري إلّا استصحاب الوجود، أو قيداً له حتى لايجري إلّا استصحاب العدم.

هذا هو الوجه الأول الذي يستفاد من عبارات فوائد الأصول ـ للشيخ المحقق الكاظمي الخراساني; ـ والجواب عنه في إطار صياغة استدلاله.

الوجه الثاني: أنّ المعتبر في الاستصحاب هو اتصال زمان المشكوك بالمتيقن ـ لااتصال زمان الشك باليقين ـ وفي استصحاب عدم الجعل ليس المشكوك فيه متصلاً بالمتيقن؛ لان المتيقن الآخر فصل بينهما، ففي الشك في حرمة الوطء بعد انقطاع الدم يوجد المتيقن الأول وهو عدم الحرمة، ويوجد أيضاً المتيقن الثاني وهو الحرمة، والمشكوك فيه متصل بالمتيقن الثاني دون الأول، فيجري استصحاب الحرمة دون غيرها، نظير ما إذا علمنا عدم نجاسة شيءٍ، ثمّ علمنا بنجاسته، ثمّ شككنا في نجاسته، فهنا لامجالَ لاستصحاب عدم النجاسة لانفصال المشكوك فيه عن المتيقَّن، فيجري استصحاب النجاسة بلامعارض، وهذا الوجه وإن كان من جهة الكبرى ـ وهي عدم اعتبار اتصال زمان نفس الشك بزمان اليقين نفسه ـ صحيحاً، ولكن ما أورده من جهة الصغرى فيردُ عليه بأنَّ زمان المشكوك فيه متصل بزمان المتيقن، لأن اليقين

بعدم جعل الحرمة واليقين بالحرمة مجتمعان معاً في زمان واحد، فلنا يقين بعدم جعل الحرمة لما بعد الانقطاع في زمان، ويقين بالحرمة حال رؤية الدم، وشك في الحرمة بعد الانقطاع، ومن المعلوم أنّ اليقين بالحرمة حالَ رؤية الدم لايوجب نقض اليقين بعدم جعل الحرمة لما بعد الانقطاع، وبعبارة واضحة: لنا يقين بعدم جعل الحرمة لما بعد الانقطاع، وفي نفس الوقت لنا يقين بجعل الحرمة قبل الانقطاع، والمشكوك متصل بكلٍ من اليقينين لا بأحدهما.

الأمر الخامس:

توضيح مراد المحقق النراقي; وتعميقه بالصياغة الجديدة من جانب المحقق الخوئي; للدفاع عنه قبال إشكالات الأصحاب

إنّ العبارات السابقة إن أخذنا بظاهرها فيمكن ان يعترض عليها بالاشكالات التي ستأتي خلاصتها، ولكن يمكن تفسير مراد المحقق النراقي; بنحو فنّي، يدفع عنه هذه الإشكالات التي أوردها عليه الأصحاب.

بيان ذلك: أنّ الحكم الشرعي له مرحلتان: **إحداهما:** مرحلة الجعل، وهي جعل الحكم على نهج القضية الحقيقية، فيفترض الشارع كلّ القيود التي ترتبط بالحكم ويجعل الحكم مرتبطاً بها، مثلاً يجعل وجوب الحج للانسان المستطيع من حيث المال وصحة البدن وعدم سدّ الطريق، وحين نلاحظ هذا الجعل نجد أنّه أمر فعليّ، ومن هنا كلمّا شك في بقائه والغائه، يجري استصحاب بقائه بلااشكال.

ثانيتهما: مرحلة المجعول والحكم المنشأ: فالنجاسة مجعولة للماء المتغيّر، ولكن لم يعلم أنّها لمطلق الماء المتغيّر ولو زال تغيّره من نفسه، أو للماء المتغيّر بالتغيّر الفعلي، وكلّما كان المجعول مورداً كذلك، كان الجعل أيضاً

مردداً بين الأقل والأكثر. لأنّ جعل النجاسة للفترة القصيرة معلوم وللفترة الإضافية مشكوك، فيحكم باستصحاب عدم الجعل الزائد.

وعلى هذا المبنى من التمييز بين الجعل والمجعول، جعل السيد الخوئي; كلام المحقق النراقي; في صياغة جديدة وهي: إنّ الشك في الحكم الشرعي تارة يرتبط بمقام الجعل، ولو لم يكن المجعول فعلياً؛ لعدم تحقق موضوعه في الخارج، كما إذا علمنا جعل الشارع القصاص في الشريعة ـ ولو لم يكن الحكم به فعلياً، لعدم تحقق القتل في الخارج ـ فشك في بقائه فيحكم بجريان استصحابه، وهذا خارج عن محلّ الكلام؛ لأنّه مع وجود إطلاق قوله٧: «حلال محمّد٩حلال إلى يوم القيامة»، لامجال لهذا الاستصحاب، وأخرى يرتبط بالمجعول، والشك في بقائه يرجع إما إلى دائرة المجعول من حيث السعة والضيق، كأن نعلم أنّ حرمة وطء الحائض إلى حين وجود الدم أو حين الاغتسال، ولا يخفى أنّ هذا النوع من الشك يستلزم الشك في الموضوع، لأنّا لانعلم أنّ موضوع الحرمة هل هو الوطء إلى حين وجود الدم أو إلى حين قبل الاغتسال، ولو لم يكن الدم، ومن المعلوم أنّ الشك هنا ينشأ عما جعله الشارع ويسمى بالشبهة الحكمية، وأمّا إلى الأمور الخارجية بعد العلم بحدود المجعول من جهة السعة والضيق من جانب الشارع، كان شككنا في انقطاع الدم بعد العلم بعدم حرمة الوطء بعد الانقطاع وقبل الاغتسال، ويسمى هذا النوع من الشك بالشبهة الموضوعية؛ لأنّ الشك في الانطباق لا في مجعول الشارع من جهة السعة والضيق.

ففي الشبهات الحكمية إن كان الزمان فيها مفرداً للموضوع وكان الحكم انحلالياً، فلا يمكن جريان الاستصحاب، وإن قلنا بجريانه في الشبهات الحكمية؛ لأنّ الزمان يفرد الموضوع، وبتفرّده ينحل الحكم بتعداد أفراد

الموضوع في طول الزمان، كما في حرمة وطء الحائض حيث تنحلّ الحرمة بتعداد وطئها في طول زمن الحيض إلى آخره، فلا يمكن جريان استصحاب الحرمة بالنسبة إلى وطء بعد انقطاع الدم وقبل الاغتسال؛ لان هذا الفرد الخاص لم نعلم حرمته حتى تُستَصحب، ولو قلنا بجريان الاستصحاب في الأحكام الكلية، نعم الأفراد المفروضة من أول الحيض إلى انقطاع الدم كانت متيقنة الحرمة، ولكن سقطت حرمتها إمّا بالامتثال وإما بالعصيان، وإن لميكن الزمان مفرّداً ولم يكن الحكم انحلالياً كنجاسة الماء القليل المتمم كرّاً حيث أنّ النجاسة حكم واحد من أول حدوثها إلى زوالها، والماء القليل المتمم كرّاً أيضاً كشيءٍ واحد في طول الزمان عرفاً، فلا يجري الاستصحاب في هذا القسم لابتدائه بالمعارض، فإذا شك في بقاء نجاسة الماء المتغير بعد زوال تغيره فلنا يقين متعلّق بالمجعول ويقين متعلّق بالجعل، فإذا لاحظنا جانب الجعل فيجري استصحاب عدم جعل النجاسة للماء المتغير بعد زوال التغير، إذا القدر المتيقن هو جعلها للماء المتغير وحده، لاللماء المتغير مطلقاً، ولو زال تغيره، فيكون المقام بالنسبة إلى الجعل من قبيل دوران الأمر بين الأقل والأكثر، فيؤخذ بالأقل لكونه متيقناً ويحكم بجريان أصل البراءة في الأكثر لكونه مشكوكاً.[١]

ولايخفى أنّ جعل كلام المحقق النراقي; في إطار هذا التقريب لاترد عليه المناقشات التالية:

١ـ ما أورد عليه الشيخ الأنصاري; من أنّ الزمان ان كان مفرداً، فلا معنى لاستصحاب الحكم والمجعول، وإن كان ظرفاً فلايمكن جريان استصحاب العدم.[٢]

١. راجع: الواعظ الحسيني، **مصباح الأصول**، ج ٣، ص ٣٦-٣٨.
٢. الأنصاري، **فرائد الأصول**، ج ٢، ص ٧٦٤.

والجواب عنه: إنّ الزمان ظرف والمستصحب هو عدم الجعل الزائد، لاعدم بقاء المجعول.

فيقع التعارض بين استصحاب المجعول واستصحاب عدم الجعل الزائد.

٢ـ ما أورد المحقق النراقي; نفسه من أنّ الاستصحاب لابدَّ من اتصال زمان الشك بزمان اليقين، وبالنسبة إلى استصحاب عدم الجعل الزائد لااتصال بين الزمانين؛ لأنّ اليقين بعدم الجعل الأزلي يفصل بينه وبين الشك زمان ثالث وهو زمان العلم بالنجاسة حين فعلية موضوعها.[١]

وجوابه: أنّ المستصحب في جانب استصحاب عدم الجعل ليس هو عدم المجعول بل عدم الجعل الزائد، وهو مشكوك من أول الشريعة، وعلى هذا يتصل زمان اليقين بعدم الجعل الزائد بزمان الشك فيه، وبعبارة أخرى: إنَّ وجوب الجلوس قبل زوال الجمعة ـ في المثال السابق ـ يتصل زمان الشك في جعل الزائد بزمان اليقين، حيث أنّ يوم الخميس لنا يقين بالنسبة إلى عدم الجعل وشك بالنسبة إلى الجعل الزائد المرتبط ببعد الزوال، فزمان الشك لعدم الجعل الزائد يتصل بزمان اليقين بعدم الجعل.

٣ـ ما أورده المحقق النائيني; من أنّ استصحاب عدم الجعل في نفسه لايجري؛ لعدم ترتّب الأثر العملي عليه، لأن جعل الأحكام ليس إلّا إنشاءها وإنشاء الحكم مع فرض العلم التعبدي به ليس موضوعاً للأثر الشرعي أو العقلي من وجوب الطاعة وحرمة المعصية، وإنّما الآثار عقلية كانت أو شرعية، تترتب على المجعول، وعلى هذا لو فرضنا العلم الوجداني أو التعبدي بالجعل، من دون تحقق المجعول، لم يحكم العقل بوجوب الإطاعة.[٢]

---

١. راجع: الكاظمي الخراساني، **فوائدالاصول**، ج٤، ص٤٤٣.
٢ . الكاظمي الخراساني، **فوائد الأصول**، ج٤، ص٤٤٥.

والجواب: إنّ المنجزية أثر للجعل والموضوع معاً، مثلاً وجوب الحج يترتب على جعل وجوبه وتشريعه وتحقق موضوعه ـ وهو المستطيع ـ معاً، فالجعل يكون قابلاً للتنجيز لدى تحقق موضوعه، فأيّ جزء من هذين الجزءَين انتفى بالاستصحاب، يرتفع تنجيز وجوب الحج.

۴ـ ما أورده الشهيد الصدر; على المحقق الخوئي; في مجلس درسه من أنَّ إستصحاب عدم جعل الوجوب في مثال وجوب الجلوس إلى زوال الجمعة او عدم جعل النجاسة في المثال السابق، معارض باستصحاب عدم جعل الإباحة أو الطهارة؛ للعلم الإجمالي بتشريع أحدهما من جانب الشارع بعد انتهاء عصر التشريع، فيجري استصحاب بقاء المجعول بلا معارض.[۱]

والجواب عنه بالوجوه التالية:

الوجه الأول: أنّ استصحاب عدم جعل الحليّة أو الرخصة لامجال له؛ للعلم بانتقاضه في ضوء تشريعات الأحكام الإلزامية تدريجاً في صدر الإسلام، فلا يجري استصحاب عدم جعل الإباحة أو الرخصة؛ لأنّ جميع الأشياء وإن كانت على الإباحة والترخيص، ولكن نعلم بانتقاضها بتشريع الواجبات والمحرمات، فلامجال لأجل عدم جعل الحلية عليه أو الرخصة.

الوجه الثاني: إن استصحاب عدم جعل الحلية لايعارض استصحاب عدم جعل الحرمة؛ لإمكان التعبد بكلٍ من الأصلين وعدم تنافيهما، لأنّ التعارض بينهما إما من جهة تنافي مدلولها مع قطع النظر عن المخالفة القطعية العملية، فلا يمكن التعبد بالمتنافيين، فيقع التعارض بينهما ويتساقطان، وإمّا من جهة استلزام العمل بهما المخالفة العملية القطعية، كالأصليين النافيين في أطراف العلم الإجمالي لأنّ العمل بهما معاً يخالف العلم الاجمالي.

---

۱. الهاشمي الشاهرودي، **بحوث في علم الاصول**، ج ۶، ص ۱۳۹.

وكلا الأمرين غير موجود في المقام، لعدم المنافاة بين أصالة عدم جعل الحلية وأصالة عدم جعل الحرمة؛ لأن الحلية والحرمة أمران متضادان، فلا يلزم من التعبد بكلا الأصلين إلّا ارتفاع الضدين، ولا تلزم المخالفة العملية أيضاً، بل تلزم المخالفة الالتزامية كالحكم بالتخيير بين المحذورين حيث أنّ الحكم الواقعي هو إمّا الوجوب وإمّا الحرمة، لا التخيير، ولكن من جهة العمل لاتلزم المخالفة القطعية.

الوجه الثالث: أنّ التعارض يقع بين استصحاب عدم جعل الحرمة واستصحاب عدم جعل الحلية واستصحاب بقاء المجعول في مرتبة واحدة، فيحكم بتساقط كلّها؛ لأنّ الاستصحابين الأولين ليسا متقدّمين على الأصل الثالث حتى يقع التعارض بينهما، وتصل النوبة إلى استصحاب بقاء المجعول بدون أن يكون له معارض؛ لأنّ استصحاب بقائه لايتوقف إلّا على فعلية اليقين والشك على فرض وجود الموضوع.

وكلّ مجتهد التفت إلى الحكم المذكور ـ أي حرمة وطء الحائض بعد انقطاع دمها ـ يحصل له اليقين بحرمة الوطء حين رؤية الدم، واليقين بعدم جعل الاباحة في الصدر الاول من الاسلام، واليقين بعدم جعل الحرمة قبل نزول الآية الشريفة (فَاعْتَزِلُوا النِّسَاءَ)[1] ويحصل له الشك في حرمة الوطء بعد انقطاع الدم قبل الاغتسال، وكل واحد من هذه الأمور فعليّ عند الافتاء على فرض وجود الموضوع، فيقع التعارض بين الأصول الثلاثة في مرتبة واحدة، ويحكم بتساقطها جميعاً.

لايقال: إنّ أصالة عدم جعل الحرمة حاكمة على استصحاب بقاء المجعول؛ لأنّ الشك في بقاء الحرمة مسبب عن الشك في سعة جعل وضيقها، فأصالة

---

١. البقرة، ٢٢٢

عدم جعل الحرمة توجب رفع الشك بالنسبة إلى بقاء المجعول، فلا مجال لاستصحاب بقائه.

لأنّ الملاك في تقدم الأصل السببي هو كون المشكوك في أحد الأصلين أثراً مجعولاً شرعياً للأصل الآخر، مثلاً طهارة الثوب المغسول بالماء المشكوك من حدث الطهارة والنجاسة من آثار طهارة الماء شرعاً، فاذا حكم بأصالة الطهارة بالنسبة إلى الماء يستنتج طهارة الثوب أيضاً، لأنّ طهارته من آثار طهارة الماء شرعاً.

نعم عدم جعل الحرمة ملازم تكويناً لعدم الحرمة في الخارج، ولكنّ التلازم كما أشرنا تكويني لاشرعيّ، ومن هنا لايحكم بتقديم أصالة عدم جعل الحرمة على أصل بقاء الحرمة.

هذا حاصل مابيّنه المحقق الخوئي; في شرح مراده ودفاعه عن التفصيل في جريان الاستصحاب بين الشبهات الحكمية الالزامية والشبهات الموضوعية قبال الإشكالات التي أوردها الأصحاب في المقام، لأنها ربما تورد على الصياغة السابقة من التفصيل لا الصياغة الجديدة التي بيّنها المحقق الخوئي;، وقد تعترض على هذه الصياغة الجديدة أيضاً مناقشات لا أساس لها، ومن هنا لابدّ من بيانها وإثبات عدم صحتها عبر الملاحظات التالية.

الأمر السادس:

ملاحظات حول الصياغة للتفصيل

الملاحظة الأولى: قد يتصور أنّ المقصود من استصحاب عدم الجعل هو استصحاب عدم اللحاظ الزائد حين الجعل، وكأنه تصوّر أنّ الجعل الزائد مساوٍ للحاظ الزائد، فأورد عليه بأنّ التقابل بين الاطلاق والتقييد هو السلب والايجاب أو العدم والملكة لاالضدين، فلا يمكن استصحاب عدم اللحاظ الزائد، هذا ولكنّ المقصود من استصحاب عدم الجعل هو استصحاب عدم الجعل نفسه، لاعدم اللحاظ الزائد، ولو كان المقصود من عدم الجعل هو عدم اللحاظ، لايُشكل عليه حتى بناءً على كون التقابل بين الاطلاق والتقييد هو التضاد؛ لأنّ استصحاب عدم اللحاظ الزائد لايثبت استصحاب عدم الجعل إلّا على القول بالأصل المثبت؛ لأنَّ نسبة لحاظ المولى إلى جعله، كنسبة حياته إلى جعله، وبعبارة أُخرى: إنّ اللحاظ من الشرائط التكوينية للجعل، فلا يمكن إثبات عدم الجعل مع استصحاب عدم اللحاظ إلّا بالأصل المثبت.

الملاحظة الثانية: قد يتصور أنه لامعنى لاستصحاب عدم الجعل الزائد لعدم دوران الأمر بين الاقل والاكثر في عالم الجعل، بل يدور الأمر بين المتباينين؛ لأنّ الجعل الزائد إنّما يتصور فيما إذا فرض جعل واحد، ولكن تعلق بالحصص التفصيلية فكأنه جعل النجاسة حين تغير الماء بعنوانه، وشك في جعلها له بعد زوال تغيّره، فيكون الجعل دائراً بين الأقل والأكثر مع التوجه لذاتي الجعلين مع غض النظر عن حديّهما، نظير ما يقال في بحث الأقل والأكثر في المتعلّق؛ لأنّ جعل وجوب الصلاة مع السورة وجعل وجوبها بلا سورة بلحاظ حدّيهما متباينان، ولكن بلحاظ ذاتي الجعلين، مع قطع النظر عن حديهما، يكون من قبيل الأقل والأكثر، ولكنّ هذا خلاف الفرض، لأنّ الاطلاق

والعموم في مورد الجعل ليس مراةً للحصص بعناوينها التفصيلية، بل الإطلاق مراة لذات الجامع وحده، فالأمر يدور بين جعل على الجامع بنحو الاطلاق أو العموم، أو جعل على الحصة الأولى، وهما دائران بين المتباينين لا الأقل والأكثر، فلا معنى لاستصحاب عدم الجعل الزائد.

هذا ولكنَّ هذا التصور غير تام، وكأنه ناشٍ من تعبير المحقق الخوئي; وتشبيهه للمقام بباب الأقل والأكثر والّا فمقصوده الواقعي هو إرادة استصحاب عدم جعل يشمل الحصة الثانية بنحو الجعل على الجامع المنطبق على هذه الحصة، ولا يعارض استصحابَ عدم جعلٍ متعلّقٍ بالحصة الأولى فقط، إذ لاأثر لهذا الاستصحاب، فإنّه إن أريد به نفي أصل الحكم في الحصة الأولى فالحكم بالنسبة إليها مقطوع به، وإن أريد به إثبات تعلّق الجعل بالمطلق، فهو من الأصل المثبت.

الملاحظة الثالثة: قد يناقش في شبهة التعارض بأنّ استصحاب بقاء المجعول يثبت إطلاق المجعول في الحكم المعلوم بالنسبة إلى الحصة الثانية، واستصحاب عدم الجعل ينفي ثبوت جعل للحصة الثانية بالخصوص، وهذان ليسا متنافيين أصلاً، بل هما من قبيل المطلق والمقيد.

وفيه أولاً: أنّ استصحاب عدم جعلٍ زائد لايراد به نفي جعل خاصّ بالحصة الثانية، بل يراد به نفي جعل عامّ يشمل الحصة الثانية، وهو منافٍ لاستصحاب بقاء المجعول للحكم المعلوم كما لايخفى.

وثانياً: أنّ استصحاب بقاء المجعول لايثبت إطلاق المجعول أصلاً، بل يثبت بقاء المجعول على إهماله وإن كان مستلزماً لإطلاق الحكم، ولكنه استلزام عقلي.

الأمر السابع:

المشكلة الجوهرية في استصحاب بقاء المجعول

إنّ استصحاب بقاء المجعول يُبتلى بنقطة فراغ لو ملئت تنحلّ شبهة التعارض، والمحقق الخوئي; مع قطع النظر عن هذه النقطة قال بجريان استصحاب بقاء المجعول، ثم فحص عن المعارض، ولكن قبل التفتيش عن المعارض وإجراء أصالة عدم الجعل الزائد، لابدَّ من دفع الإشكال الذي يواجهه إجراء الاستصحاب بالنسبة إلى بقاء المجعول، إذ مع عدم دفعه لايمكن جريان استصحابه، ومع حلّه والجواب عنه، تنحلّ شبهة التعارض.

وحاصل هذا الاشكال: أنّ المجعول ليس أمراً حقيقياً بل أمر اعتباريٌّ يوجد لوجود جعله رأساً، فليس المجعول أمراً تدريجياً بوجد في الخارج منفصلاً عن جعله واعتباره، وعلى هذا تكون الحصة الثانية المشكوكة من المجعول ـ على تقدير ثبوتها ـ معاصرة للحصة الأولى، وليست بقاءً لها، اذ هما موجودتان بجعل واحد وفي آن واحد، مع أنّ المعتبر في الاستصحاب هو كون الحصة البقائية امتداداً وبقاءً للمستصحب ومتفرعة عليه، وفيما إذا كانت الحصة المشكوكة معاصرة زماناً للمتيقّن، ولم يكن بينهما طولية، فلا يتصور الامتداد والبقاء بالنسبة اليه؛ إذ لم تكن الحصة المشكوكة متفرعة على الحصة الحدوثية حتى يصدق أنهما امتداد وبقاء بالنسبة إلى الحصة الحدوثية، فلا يمكن استصحاب بقاء المجعول حتى يعارض استصحابَ عدم الجعل الزائد، وهذه المشكلة هي المشكلة الأساسية التي يواجهها استصحاب بقاء المجعول، ولم يلتفت إليها الأصحاب إلّا الشيخ العراقي; الذي أشار إلى جانب منها في بحث اعتبار اتحاد القضية المتيقنة مع القضية المشكوكة كما سيأتي كلامه.

ويمكن أن يتصور أنّ هذه المشكلة تنحلّ بوجه من الوجوه التالية:

الوجه الأول: أنّ القضايا الحقيقية المجعولة كالقضايا الشرطية الخارجية، فحينما نقول: النار حارّة، فهناك قسمان من الثبوت للمحمول:

الأول: الثبوت التقديري المعلّق على فرض تحقق موضوعه، وعلى هذا يكون صدقه تاماً ولو لم يتحقق موضوع في الخارج إلى الآن، وهذا ما يسمى بالجعل.

الثاني: الثبوت الفعلي الحاصل لدى فعلية الموضوع في الخارج ويسمّى بالمجعول، فالجعل يتحقق مع تحقق القضية التعليقيّة والتقديرية كما أنّ صدق القضية الشرطية يتحقق بمجرد الملازمة بين الشرط والجزاء ولو لم يتحقق الشرط في الخارج ولم يتحقق الجزاء بتبع عدم تحققه، بينما المجعول لا يوجد إلّا بوجود موضوعه في الخارج، ومن هنا يمكننا أن نقول: إنّ الحصة الثانية المشكوكة من الحكم إن أريد بها الوجود التقديري له، فلا يمكن أن يكون بقاءً للحصة الأولى؛ لأنها معاصرة لها، وكل منهما موجودتان بوجود واحد وفي زمن واحد، وإن أريد بها الوجود الثاني الفعلي فهي لا محالة بقاءٌ وامتداد للحصة الأولى، ويمكن التعبد بها من جهة الاستصحاب، لانها متفرعة عليها وتعدّ من هذه الزاوية حصة بقائية لها[١]، والمناقشة في هذا الوجه من حل المشكلة هي أنّ القضايا الحقيقيّة المجعولة بالقضايا الحقيقية الخارجية غير صحيح؛ لأنّ الحكم الذي يتحقق في طول الجعل والاعتبار لايعقل أن يكون له وجود ثانٍ في مرحلة البقاء وراء نفس الجعل، يتحقق خارجاً عند تحقق موضوعه؛ لأنّ هذا الوجود الثاني إن أريد به الوجود الخارجي، فهو واضح

١. هذا الوجه يبتني على ما في المدرسة المحقق النائيني التي تفصل بين الجعل والمجعول وتجعل المجعول ما يصل إلى حد الفعلية تحقق الموضوع في الخارج وبتبع تحققه فيه يصير الحكم قابلاً للتنجيز، بينما الجعل يتحقق بنفس إنشاء الحكم وجعله ولو لم يتحقق موضوعه في الخارج ولم يصل إلى حد التنجيز.

الفساد، وان اريد به وجود إعتباري في نفس المولى، فمن الواضح عدم تحقق شيءٍ في نفسه عند تحقق الموضوع في الخارج، بل قد لايلتفت المولى ولا يعلم بتحقق موضوع جعله فيه.

مضافاً إلى أنّه لايمكن جريان استصحاب الحكم إلّا إذا كان فعلياً أي تحقق موضوعه في الخارج، وعلى هذا لايجري المجتهد استصحاب بقاء النجاسة في الماء المتغير بعد زوال التغير إلّا إذا تحقق ماء متغير في الخارج فوجدت النجاسة الفعلية له وشك في بقائها، وهذا خلاف ما هو الثابت في الأوساط الفقهية من أنّ المجتهد في الشبهات الحكمية يفتي بالمستصحب والحكم الكلّي على أساس الاستصحاب كما يفتى بمفاد الأمارات والأصول الأخرى؛ لأنه يفتي بالاستصحاب و أن مقلديه يجب عليهم أن يرجعوا إلى الاستصحاب عند تحقق الحكم الفعلي في حقهم وشكهم في بقائه، كما أنّ من المعلوم أنّ المجتهد في الشبهات الحكمية لابدّ أن يفتي بالحكم الكلّي، واذاً عليه أن يفتي بالمستصحب عند تحقق موضوع الحكم في الخارج والشك في بقائه، فلا يمكن له أن يفتي إلّا بالحكم الجزئي المرتبط بالموضوع المحقق في الخارج.

الوجه الثاني: ما قاله المحقق العراقي; حينما أورد شبهة عدم وجود الحكم بمعنى المجعول في الخارج، مع أنّ الاستصحاب لابدّ فيه من وحدة القضية المتيقنة والقضية المشكوكة، وهذه الوحدة لاتتحقق إلّا في أفق الوجود الخارجي لا الوجود الذهني والماهية، ثم تخلّص نفسه من هذا الاشكال وأجاب عنه بأنّ الأحكام والمجعولات الشرعية وإن كان ظرف عروضها الذهن، ولكنّ ظرف اتصافها هو الخارج، وهذا قسم ثالث من الأعراض بين ما يكون ظرف عروضها واتصافها في الخارج كالسواد، وبين ما يكون ظرف عروضها واتصافها معاً الذهن، كالنوع والجنس، وعلى هذا يمكننا أن نقول: إنّ المجعول

كنجاسة الماء المتغير لمّا كان الاتصاف به خارجياً يصح إجراء الاستصحاب فيه؛ لأن الوحدة الخارجية المعتبرة في الاستصحاب تتحقق بواسطة الاتصاف الذي له جانب خارجي[١].

وهذا الجواب قد يطبق في المقام لحلّ المشكلة ـ وهي عدم كون الحصة البقائية في جانب المجعول في طول الحصة الحدوثية ـ ببيان أنّ العارض وهو الحكم، وإن لميكن له حدوث وبقاء، ولكنّ الاتصاف به يكون له الحدوث والبقاء تبعاً للمتصف والمعروض الذي هو أمر خارجي، فيجري فيه الاستصحاب بهذا الاعتبار.

وفيه: أنّ الوجوب أو الحرمة أو ايّ حكم شرعي آخر ليس من المعقولات الثانية الفلسفية حتى يقال عروضها في الذهن واتصافها في الخارج، بل الأحكام كما اعترف المحقق النراقي; أيضاً أمور جعلية واعتبارية بحتة، وهي في مستوى المفاهيم الأولية الماهوية إلّا أنّ الفرق بينهما أنّ الحكم أمر اعتباري يوجد بالإنشاء والاعتبار، ولكن المفاهيم الأولية الماهوية توجد بانعكاسها من الخارج في أفق الذهن كمفهوم الحجر والمطر عند انعكاسهما من الخارج في صقع الذهن، نعم المعقولات الثانية الفلسفية يكون عُروضها في الذهن واتصافها في الخارج كمفهوم الإمكان، الوجوب، العدم، الوحدة، الكثرة، العلّة، والمعلول والضرورة وغيرها من المفاهيم الفلسفية التي يحتاج التحقيق

١. وإليك عبارات المحقق العراقي; في بحث اشتراط وحدة القضية المتيقنة مع القضية المشكوكة: «... واذا كان المفروض عدم كفاية الوحدة الذاتية في جريان الاستصحاب، وكان الخارج أجنبياً عن صقع عروض هذه المحمولات، فمن أين يتصور الشك في البقاء في القضايا الشرعية التكليفية حتى يجري فيها الاستصحاب (فإنّه يقال): إنّ ظرف عروض هذه المحمولات وان كان ذهنياً وبالنسبة إلى هذا الظرف لايتصور لموضوع القضيتين وحدة خارجية ولو فرضية، ولا يتوارد اليقين والشك على محلّ واحد من حيث الحدوث والبقاء؛ لأنّ ما هو المعلوم كان معلوماً إلى الأبد، وما هو مشكوك كان مشكوكاً من الأزل (إلّا أنه) يكتفى بوحدة منشأ انتزاعهما في مرحلة الاتصاف في الخارج في صدق البقاء والنقض في موضوع القضايا التكليفية ...» (البروجردى، **نهاية الافكار**، القسم الاول من الجزء الرابع،ص ٩ – ١٠)

عن خصائصها وتمييزها عن غيرها إلى البحث المستقل.

مضافاً إلى أنّ هذا الوجه لايتخلص من إشكال أنّ المجتهد في الشبهات الحكمية دائماً يفتى بالمستصحب والحكم الكلّي لا الرجوع إلى الاستصحاب والحكم الجزئي، وبناءً على هذا الجواب لايمكن له أن يُفتى إلّا بالرجوع إلى الاستصحاب لاالمستصحَب، وبالحكم الجزئي عند تحقق الموضوع لا بالحكم الكلي.

الوجه الثالث: أنّ الحكم وإن كان دقةً وحقيقة من العوارض المتعلّقة بالصور الذهنية لا الخارج، إلّا أنّ عروضه على الصور الذهنية يكون باعتبار مرآتيّتها وحكايتها عن الخارج، لا باعتبار نفسها، فالنوعية مثلاً تعرض على مفهوم الانسان بما هو مفهوم لابما هو مرآة عن زيد وعمرو في الخارج، ولكنّ النجاسة تعرض على الماء المتغير في الذهن بما هو مرآة عن الماء الخارجي، و أمّا صورة الماء ومفهومه فلا معنى لنجاسته، وعلى هذا يكون الحكم كأنه يعرض على الموضوع الخارجي فتوجد وحدة القضية المتيقنة مع المشكوكة بلحاظ المعروض بالعرض، ويكفي هذا المقدار من الوحدة بين القضيتين، أي الوحدة بينهما بلحاظ المحكي والمعروض بالعرض في جريان الاستصحاب؛ لأنّ دليل الاستصحاب أيضاً ينظر إلى الاحكام بما هي عارضة على الخارج بالعرض والمجاز.

هذا ولكن الواقع أنّ هذا العروض المسامحي هو عين العروض الحقيقي الذي يحصل رفعة بلحاظ كلّ أفراد الموضوع وحصصه، فلا تكون الحصة المشكوكة منها بقاءً للحصة المتيقنة، وبعبارةً اخرى: أنّ المشكلة الأساسية ـ وهي عدم كون القضية المشكوكة متفرعة على القضية المتيقنة في المحصولات الشرعية ـ لا تنحلّ بالعروض على المعروض بالعرض الذي

يحقق كل حقيقة مع تحقق المعروض بالذات، مضافاً إلى أنّ إشكال الفتوى في الشبهات الحكمية يبقى على حاله.

الأمرالثامن:

التحقيق في حلّ المشكلة الجوهرية في استصحاب بقاء المجعول

هذه المشكلة ـ كما أشرنا سابقاً ـ إن بقيت غير محلولة فاستصحاب بقاء المجعول لايجري؛ لأنّه يواجهه استصحاب عدم الجعل الزائد، وإن حُلَّت، تنحل شبهة التعارض بتبعها.

ومن هنا نقول: إنّ الانسان إذا تصور «النار»، كما يمكن أن يكون تصوره عين الخارج الملحوظ وحاكياً عنه بنظرةٍ، كذلك يمكن أن يكون صورة ذهنية خالصة مباينة للنار الخارجيّة الملحوظة بنظرة أخرى، فما يوجد في الذهن في ضوء تصور «النار» يمكن أن يكون عين الموضوع الخارجي الملحوظ بالنظر التصوري وبالحمل الأولى بحيث يصحّ أن يُحكم عليه بالآثار الثابتة للنار الخارجية من الإحراق، ويمكن أن يلاحظ هذا التصور بما أنه موجود ذهني وأنّ حقيقته ليست إلّا صورة ذهنية، وهذه نظرة أخرى يسمّى بالحمل الشائع؛ لأنّ هذه النظرة ترتبط بحقيقة هذا التصور.

وهكذا الحاكم ـ سواء كان حكمه بنحو القضية الحقيقية أو بنحو القضية الخارجية، وسواء كان حكمه تشريعياً كالحكم بوجوب الحج على المستطيع أو تكوينياً وإخبارياً كالحكم بأنّ «النار حارة» ـ تارة ينظر إلى حكمه بما أنه أمر ذهني موجود حاضر في ذهنه، وأخرى ينظر إليه بما أنه عين الموضوع الخارجي الملحوظ، وبعبارة واضحة إذا أراد الحاكم أن يُصدر حكماً على الخارج، يكفي أن يُحضر صورة ذهنية تكون بالنظر التصوري عين الخارج

الملحوظ بذلك اللحاظ وربط الحكم بها، وان كانت بنظرة ثانية ـ بالحمل الشايع مغايرة للخارج؛ لأنّه بهذه النظرة ينظر إلى حقيقة الحكم وأنه اعتبار نفساني، له الموضوع وله النسبة بينه وبين موضوعه.

وعلى هذا: إنّ القضية المجعولة لها لحاظان:

الأول: اللحاظ بالحمل الشايع، فتكون صورة ذهنية في نفس الجاعل والمولى.

الثاني: اللحاظ بالحمل الأولى، فتكون صفة ثابتة عارضة على الموضوع الملحوظ بذلك اللحاظ، من دون فرق بين العوارض الاعتبارية أو الخارجية، وهذان لحاظان واقعيان ثابتان لكل موجود ذهني، وهذا هو منشأ التوهم من أنّ ظرف العروض غير ظرف الاتصاف.

وبناءً عليه يمكننا أن نقول: إنّ المجعول كنجاسة الماء المتغير إذا لاحظناه بالحمل الشايع وبالنظرة إلى حقيقته، فهو اعتبار نفساني قائم بنفس المولى، وبهذا اللحاظ يوجد المجعول دفعةً واحدةً، وكلّ حصصه في عرض واحد، ولا يكون أحدٌ منها متفرعاً على الآخر وله آثار الوجود الذهني، واذا لاحظناه بالحمل الأوّلي، فهو صفة قائمة بالماء المتغيّر وجارية عليه، ومن هنا تكون حادثة بحدوث التغير، ومن المحتمل ان تكون باقيةً بعد زوال تغيره أيضاً، فبهذا اللحاظ صار للحكم حدوث وبقاء، وهذا اللحاظ وإن كان بنظرة أولية إلى عنوان القضية المجعولة لا إلى واقعها بالحمل الشايع وحقيقتها، إلّا أنّ المعيار في تطبيق دليل الاستصحاب على الأحكام التي يراد التعبد الاستصحابي بها، هذه النظرة الأولية، لا النظر إليها بالحمل الشايع وبناءً على حلّ المشكلة الجوهرية في معقولية استصحاب المجعول تنحلّ شبهة التعارض التي قال بها الفاضل النراقي; وتبعه المحقق الخوئي; أيضاً في صياغته الخاصة من

التعارض بين استصحاب بقاء المجعول واستصحاب عدم الجعل الزائد، لأننا إذا وافقنا علىأنّ المعيار في تطبيق دليل الاستصحاب ملاحظة الأحكام المجعولة بالحمل الأوّلي ـ لاالحمل الشائع ـ فالجاري هو استصحاب بقاء المجعول دون استصحاب عدم الجعل الزائد، لأنه مبنيّ على ملاحظة الحكم بالحمل الشايع، فاذا لاحظنا الحكم والمجعول بالحمل الشايع يجري استصحاب عدم الجعل الزائد دون المجعول؛ لعدم الشك في بقاء ما هو الحكم بالحمل الشايع، وإذا لاحظنا ونظرنا إلى المجعول بالحمل الأولي، وأنه عارض على الموضوع الملحوظ بذلك اللحاظ، فيجري استصحاب المجعول دون استصحاب الجعل.

ولا يخفى أنّ هذا الجواب كما يحلّ المشكلة الجوهرية في استصحاب بقاء المجعول وتتبع حلها، ترتفع شبهة التعارض المطروحة من جانب الفاضل النراقي; والمحقق الخوئي;، كذلك يحلّ مشكلة إفتاء المجتهد في الشبهة الحكمية استناداً إلى الاستصحاب؛ لأن الحدوث والبقاء ثابت بالحمل الأولى للمجعول الكلّي من أول الأمر بهذا النظر، فلا حاجة إلى انتظار تحققه في الخارج[1].

ومما ذكرنا يعلم:

أولاً: أنّ النكتة الأساسية في حلّ المشكلة هي تفكيك ملاحظة الأحكام المجعولة بالحمل الأوّلى عن ملاحظتها بالحمل الشايع، فلابدّ من تحكم أحد اللحاظين ولايمكن تحكم كليهما.

وثانياً: أنّ الميزان في تطبيق دليل الاستصحاب هو النظر إلى الأحكام المجعولة بالحمل الأولى، لأنّ هذا اللحاظ هو الموافق للفهم العرفي، إن قلت: لماذا لايمكننا أن نلاحظ النظرين واللحاظين السابقين معاً، فيجري

١. الصدر، **دروس في علم أصول**، الحلقة الثالثة، ج ٢، ص ٢٧١.

الاستصحابان معاً، أحدهما بالنظر العرفي، والآخر بالنظر الفلسفي الدقّي، فيحكم بالتعارض.

قلت: إنّ النظرين بينهما تهافت بالذات، فلا يمكن أن يكون مدلول دليل الاستصحاب جارياً على كليهما، بل لابدّ من جريه على أحدِ النظرين الذي يوافق عليه العرف، وهو النظر الأوّلي لاالشائع.

لايقال: إنّ حاكمية نظر العرف وهو النظر إلى الحكم الشرعي بالحمل الأوّلي ـ لاالحمل الشائع ـ يقتضي أن لايجري استصحاب عدم الجعل عند الشك في أصل جعل حكم من الأحكام الشرعية.

لأنه يقال: يجري استصحاب عدم الجعل بمعنى المجعول الكلّي، مثلاً إذا شك في حرمة تدخين التتن يجري استصحاب بقاء المجعول ويحكم بإثباته، هذا بناءً على المختار في استصحاب بقاء الحكم من أنّ نجاسة الماء المتغيّر إذا لاحظناها بالحمل الأوّلي فهي صفة قذارة قائمة بالماء المتغير وجارية عليه، ولهذا تكون حادثة بحدوث التغيّر، ولعلّها باقية بعد زواله أيضاً، وبهذه النظرة يكون الحدوث والبقاء للحكم.

وأما على مبنى التفكيك بين الجعل والمجعول في استصحاب الحكم، وأن المجعول أو المتصف به ـ على مبنى التفكيك بين العروض والاتصاف ـ هو الأمر الخارجي الحقيقي، فلاتتم شبهة التعارض أيضاً؛ لأنّ ترتّب المجعول على الجعل حين تحقق موضوعه إما يكون شرعياً وإما عقلياً، فعلى الأول يكون استصحاب عدم الجعل الزائد حاكماً على استصحاب بقاء المجعول؛ إذ المفروض أنّ المجعول مترتّب على الجعل شرعاً، فاستصحاب عدمه حاكم على بقاء المجعول، فلا تعارض بينهما، وعلى الثاني ـ كما هو الصحيح ـ فما هو المنجَّز عقلاً ـ هل هو المجعول أو الجعل أو كل منهما أو مجموعهما؟ وكلّ

من هذه الاحتمالات الأربعة لايفيد التعارض.

أمّـا الاحتمـال الأول: كمـا ذهـب إليـه المحقـق النـائيني; فـي ردّه علـى المعارضة فلامعنى لاستصحاب عدم الجعل؛ اذ المفروض عدم الأثر له بنفسه، ولا يمكن إثبات المجعول به.

وأمّا الاحتمال الثاني: فذهب إليه المحقق الخوئي; في جوابه عن إشكال المحقق النائيني; فلا يمكن استصحاب بقاء المجعول؛ إذ لايترتّب عليه التنجيز، ومن المعلوم أنّ إثبات الجعل ـ الذي يترتّب عليه الأثر على هذا الفرض ـ باستصحاب المجعول من الأصل المثبت.

وأمّا الاحتمال الثالث: وهو كون المنجَّز كلّ من الجعل والمجعول، فيجري الاستصحابان بلا معارضة بينهما؛ إذ استصحاب عدم الجعل الزائد يدلّ على نفي التنجيز من ناحية الجعل، وهذا لا ينافي التنجيز الذي يثبته استصحاب المجعول.

وأمّا الاحتمال الرابع: فيجري استصحاب عدم الجعل الزائد بلا معارض؛ لأنّ استصحاب بقاء المجعول وحده لايكفي لإثبات التنجيز بحسب الفرض والمركب ينعدم بانعدام أحد جزءَية.

ويستنتج ممّا ذكرناه: أنّ شبهة التعارض بين الاستصحابين لاتتمّ لاعلى الطريق الذي اخترناه من التفكيك بين الحمل الأولى والحمل الشايع بالنسبة إلى الحكم الشرعي، ولا على مبنى التفكيك بين الجعل والمجعول بافتراض أنّه أمر خارجي حقيقي في استصحاب الحكم، كما ذهب إليه المحقق الخوئي;.

ثم إنّ المحقق الخوئي; بعد تفسيره إشكال المعارضة في الصياغة الجديدة التي رفع بها إشكالات الأصحاب، أوردنا عليه الاعتراض ـ كما أشرنا إليه ـ بأنَّ استصحاب عدم جعل الوجوب الزائد في مثال وجوب الجلوس إلى الزوال

يعارض استصحاب عدم جعل الإباحة مع العلم الإجمالي بجعل أحدهما بعد انتهاء مدة التشريع الاسلامي، وهكذا استصحاب عدم جعل النجاسة للماء المتغير بعد زوال تغيره يعارض استصحاب عدم جعل الطهارة له مع العلم الإجمالي يجعل أحدهما شرعاً، وهكذا في مثال حرمة وطء الحائض استصحاب عدم جعل حرمة الوطء بعد انقطاع الدم يعارض استصحاب عدم جعل الإباحة والرخصة مع العلم الإجمالي بجعل أحدهما في التشريع الاسلامي.

وأجاب المحقق الخوئي; عن هذا الإشكال بوجوه ثلاثة ذكرناها مسبقاً عند بيان الصياغة الجديدة لإشكال المعراضة ودفع اشكالات الأصحاب عنه، ولابدّ هنا من بيان هذه الوجوه حتى يتضح بعد النقاش فيها أنَّ الإشكال لايمكن دفعه بها.

الوجه الأول: أنّ استصحاب عدم جعل الإباحة والحلية لامجال له؛ لأنّ الأحكام الالزامية قد شرّعت بالتدريج، ولكنّ الحلية والرخصة كانت متحققة ثابتة في صدر الاسلام، وعلى هذا وطء الحائض مثلاً كان قبل نزول الآية الشريفة (**فَاعْتَزِلُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ**) مرخّصاً فيه، فلا مجالَ لاستصحاب عدم جعل الحلية[1].

فأورد عليه الشهيد الصدر; أنّ الإباحة وإن كانت مجعولة في أول الشريعة، لكنّ الشك في بقائها إلى الآن في الحقيقة شك في النسخ وعدمه، واستصحاب عدم النسخ عنده ـ المحقق الخوئي; ـ معارض باستصحاب عدم جعل الحصة الزائدة من الحكم المحتمل نسخه؛ لأنّ النسخ تقييد للحكم في أفق الزمان، فكما أنَّ استصحاب بقاء المجعول معارض عنده باستصحاب عدم

١. الواعظ الحسيني، **مصباح الاصول**، ج ٣، ص ٤٢.

الجعل الزائد، كذلك استصحاب عدم النسخ وبقاء المنسوخ معارض باستصحاب عدم جعله للزمان الثاني.[۱]

ففي المقام يجري استصحاب عدم جعل الحصة الزائدة من الإباحة ويعارض استصحاب عدم جعل الحرمة.

فأجاب المحقق الخوئي; عن هذا الإيراد بأن استصحاب عدم الحرمة حاكم على استصحاب عدم جعل الحصة الزائدة من الإباحة، لأنّ جعل الإباحة قد جعل غايته هي الحرمة في قوله: «كلّ شيء مطلق حتى يرد فيه نهي»، أو «اسكتوا عمّا سكت الله عنه»، ومن المعلوم أنّ استصحاب عدم الغاية حاكم على استصحاب عدم للمغيّى، لأنّه بمنزلة أصل موضوعي بالنسبة إلى المغيّى.

فأورد عليه الشهيد الصدر; بأنّه يستحيل كون أحد الضدين غايةً لضدٍ آخر ولو في باب الأحكام؛ إذ كيف يمكن جعل الحرمة غايةً للإباحة؟

و أجاب عنه أيضاً بأنّ الغاية في قوله: «حتى يرد فيه نهي» أو «اسكتوا عما سكت الله عنه» ليست هي الحرمة، وإنّما هي ورود الحرمة وبيانها، فيستصحب عدم بيانها.

وهذا الكلام يرد عليه إشكالات ثلاثة:

الإشكال الأول: هو أنّ لازم هذا الكلام هو رفع اليد عن مبنى كون استصحاب المجعول معارضاً باستصحاب عدم الجعل في باب الإباحة، وفي كل حكم ثابت في أول الشريعة بالامضاء، مثلاً الملكيات العقلائية كانت ممضاة في أول الشريعة وكان النبي۹ يقرّ الناس على أحكامهم العقلائية، ولم يكن يطلب منهم إلّا أن يقولوا لا اله إلّا الله، ففي مثل هذه الأحكام أيضاً لايجري استصحاب عدم الجعل، لأنّ أصل الجعل معلوم، واستصحاب عدم

۱. الهاشمي الشاهرودي، **بحوث في علم الاصول**، ج ۶، ص ۱۴۳.

الحصة الزائدة محكوم لاستصحاب عدم تحقق الغاية، والمحقق الخوئي; اعترف بهذا الإشكال، وفي ضوء هذا الإشكال عدّل مبناه في جريان الاستصحاب في الشبهة الحكمية باستثناء الأحكام الثابتة في أول الشريعة من قانون تعارض استصحاب المجعول مع استصحاب عدم الجعل[1].

الإشكال الثاني: أنّه لا دليل على جعل الحرمة أو بيانها غاية للإباحة، بل لعلَّ الإباحة في أول الشريعة كانت إلى أمدٍ معيّن من الزمن، وحينما كان يصل ذلك الزمان كانت تحصل الحرمة، فإنّ الدليل على الإباحة في أول الشريعة إن كان هو سكوت النبي٩ حينذاك عن الالزام الدال على إمضاء ما عليه الناس من الإباحة وإبقائهم عليها مالم يأتِ البيان على خلافها، فمن الواضح أنّ هذا لايدلّ على أنّ غاية الاباحة هي نفس الزمان الذي تجعل الحرمة وتبيّن فيه، لاذات الحرمة أو بيانها، وإن فُرض الدليل على الإباحة قوله٧:«كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي»، ففيه:

أولاً: أنّه مضى في بحث البراءة أنّ المقصود من الورود هو الوصول لامجرد بيان الشارع، ويقصد من الاطلاق الإباحة الظاهرية.

وثانياً: انها رواية مرسلة نقلها الصدوق; عن الصادق٧ أي وردت بعد عصر التشريع، فلا معنى لتفسيرها بالإباحة الواقعية المغيّاة بحدوث بيان الحرمة، بل لابدَّ من تفسيرها بإباحة ظاهرية مغياة بوصول الحرمة، وإن فرض الدليل على ذلك قوله٧: «اسكتوا عما الله سكت عنه»، ففيه أولاً: أنها مرسلة وردت عن علي٧ فلا حجيّة لها من حيث السند، **وثانياً:** أنّ الرواية غير مربوطة بالمقام، وإنّما مُفادها أنّه مالم يلزمكم الله بشيء فعلاً أو تركاً لاتسألوا ولا تفحصوا، فإنّ السؤال قد يكمّل مدرك الحكم فيأتي الحكم.

---

١. الهاشمي الشاهرودي، بحوث في علم الاصول، ج ٦، ص ١٤٤-١٤٥.

الإشكال الثالث: أنّا لو كنا نعلم بالحرمة، ثم شككنا: أنّ الحرمة تبدلت إلى الكراهة أو لا، أو كنّا نعلم بالوجوب، ثم شككنا في أنه تبدّل إلى الاستصحاب أو لا، فحينئذٍ إمّا أن نقول بأنّ الوجوب والاستحباب وكذلك الحرمة والكراهة أحكام بسيطة، أو تقول بما التزم به المحقق النائيني; والمحقق الخوئي; من أنّ الوجوب والاستحباب كلاهما عبارة عن الحكم الإيجابي والطلب، فإن ضُمَّ إلى ذلك الرخصة في الترك سمّي استحباباً، وإلّا سمى وجوباً، والنهي أيضاً إن ضمّ إليه الترخيص في الفعل سُمّي كراهة، وإلّا سمّي تحريماً، فإن قلنا بالأول، فهنا يأتي كلامنا وهو أنّ استصحاب عدم جعل المقدار الزائد من الوجوب أو الحرمة معارض باستصحاب عدم جعل الاستحباب أو الكراهة، وهنا لايأتي ما ذكره من الحكومة، ولو فرض أنّ استصحاب عدم الحرمة حاكم على استصحاب عدم الإباحة لجعل الإباحة مغياة بالحرمة في قوله مثلاً: كل شيءٍ مطلق حتى يرد فيه نهي، فالكراهة أو الاستحباب لميثبت جعلهما مغيين بالحرمة أو الوجوب، وإن قلنا بالثاني، بطل هنا استصحاب عدم جعل المقدار الزائد من الوجوب أو الحرمة؛ إذ أصل الأمر أو النهي مسلّم البقاء، ويجري استصحاب عدم الترخيص، فيثبت الوجوب أو الحرمة[1].

هذا تمام الكلام في الوجه الأول والنقاش فيه.

الوجه الثاني: أنّ استصحاب عدم جعل الحلية لايعارض استصحاب عدم جعل الحرمة؛ لإمكان التعبد بكل من الأصلين وعدم تنافيهما؛ لأنّ التعارض بينهما إمّا من جهة تنافي مدلولهما مع قطع النظر عن المخالفة القطعية العملية، فلايمكن التعبد بالمتنافيين فيقع التعارض بينهما ويتساقطان، وإمّا استلزام العمل

---

۱. هذه الإشكالات استفدتها مما كتبه الاستاذ آية الله السيد كاظم الحائري دام ظله تقريراً لبحث استاذه الشهيد السيد الصدر;.

بهما المخالفة القطعية العملية كالأصلين النافيين في طرفي العلم الإجمالي إذ إنّ العمل بهما معاً يخالف العلم الإجمالي، وكلا الأمرين غير موجود في المقام، لعدم المنافاة بين أصالة عدم جعل الحلية وأصالة عدم جعل الحرمة؛ لأنّ الحلية والحرمة متضادتان، فلا يلزم من التعبد بكلا الأصلين إلّا ارتفاع الضدّين، ولاتلزم المخالفة العملية أيضاً، بل تلزم المخالفة الالتزامية للعلم الإجمالي، بجعل أحد الحكمين في الشريعة المقدّسة، ولا محذور فيه كالحكم بالتخيير ـ الذي يستلزم المخالفة الالتزامية ـ حينئذٍ في دوران الأمر بين المحذورين، إذ إنّ ماهو معلوم بالوجدان هو الوجوب أو الحرمة لا التخيير، فالحكم به يستلزم المخالفة الالتزامية بالنسبة إلى الحكم الوضعي المعلوم بالوجدان، ولكن من جهة العمل لاتلزم المخالفة العملية، فنلتزم لعدم الجعل في مقام العمل، نعم في مقام الإفتاء ترجع إلى غير هذين الأصلين من الأصول العلمية الأخرى كأصالة البراءة مثلاً في ما نحن فيه، فنفتي بعدم حرمة الوطء في ما نحن فيه[1].

ويرد على هذا الوجه أنّ المحقق الخوئي; يعترف بأنّ الفقيه من حقه أن يفتي بالأحكام الواقعية كما أنّ من حقه أن يفتي بالأحكام الظاهرية[2]؛ لأنّ الأمارات والأصول تقام مقام العلم، فالفقيه عالم بالأحكام الواقعية ظاهراً، فله أن يفتي بها وبهذا يحلّ مشكلة جواز الإفتاء بالنسبة إلى المسائل التي ليست مورداً للابتلاء للمجتهد نفسه؛ اذا الافتاء متفرع على الحجية، وهي تتوقف

١. الواعظ الحسيني، **مصباح الاصول**، ج ٣ ص ٤٣ ـ ٤٢.
٢. واليك النص «... إن المجتهد اذا التفت الى حكم متعلق بمقلديه دون نفسه ـ سواء كان الحكم بجميع مراتبه مختصاً بغيره كالأحكام المختصة بالنساء، أو بفعليته كأحكام الحج مع عدم كونه مستطيعاً، وأحكام الزكاة مع عدم كونه مالكاً للنصاب ـ ففي جميع ذلك ـ إن حصل له القطع بالحكم او قام عنده طريق معتبر عليه أفتى به بلا اشكال فيه، وإلّا فله الرجوع الى الأصول العلمية والافتاء بمؤداها. (نفس‌المصدر، ج٢، ص٧).

على الأثر العملي الذي يتوقف على الحاجة والابتلاء في مقام العمل، فيحكم بأنّ الأمارة والأصول تقام مقام العلم، ويخرج عن كونه افتاءً بغيرِ علم أو إسناداً بغيره، وفي ما نحن فيه استصحاب عدم الحرمة يوجب أن يفتي بعدم الحرمة، وهكذا أن يفتي بعدم الإباحة مع العلم الإجمالي بحرمة أحد الإفتاءين، فتلزم المخالفة القطعية في مستوى الأثر العملي لا الالتزامي وحده.

وقد يناقش هذا الكلام:

أوّلاً: بأنّ الأصلين المتعارضين إذا كان لها أثر مشترك، وكان لأحدهما أثر مختصّ به، فيمكن القول بأنّ التعارض بينهما يقع بلحاظ الأثر المشترك، ويبقى الأصل الذي له الأثر الخاص به سليماً من التعارض في مستوى هذا الأثر الخاص، فيترتّب عليه، وهذا هو الذي ذهب إليه المحقق النائيني;، وفي ما نحن فيه استصحاب عدم جعل الحرمة يترتّب عليه أثران، وهما: جواز الإفتاء والتعذير، وأمّا استصحاب عدم جعل الإباحة فلايترتب عليه الأثر إلّا جواز الإفتاء، فهما يتعارضان بالنسبة إلى الأثر المشترك، ويبقى استصحاب عدم جعل الحرمة بالنسبة إلى إثبات المعذورية سليماً من التعارض.

هذا، ولكنّ هذه المناقشة مبتنية على تمامية ما ذهب إليه المحقق النائيني;، ومع فرض عدم تماميته ـ كما هو الحق ـ فلا تصح هذه المناقشة؛ إذ يمكننا القول بأنّه قدتوجد هنا آثار ثلاثة، لأنَّ استصحاب عدم جعل الحرمة له أثران، وهما: جواز الإفتاء بعدم الحرمة والتعذير، واستصحاب عدم جعل الإباحة له أثر واحد، وهو: جواز الإفتاء بعدم الإباحة، ومن المعلوم أنّ جواز الإفتاء بعدم الإباحة غير جواز الإفتاء بعدم الحرمة، فالأصلان يتعارضان في الآثار الثلاثة، وبعبارة أخرى: إنّ استصحاب عدم جعل الحرمة له الأثران المختصان به، واستصحاب عدم جعل الإباحة له الأثر المختص به، ولايوجد الأثر

المشترك بين الأصلين والأثر المختص بأحدهما حتى يطبق في المقام القاعدة التي ذهب إليها المحقق النائيني;.

وثانياً: بأنّ موضوع حرمة الإفتاء أو اسناد ما ليس من الدين إلى الدين، ليس هو الإسناد غير المطابق للواقع، والّا يلزم انسداد باب الافتاء؛ إذ يحصل به القطع بأنّ بعض الفتاوى يكون مستنداً إلى الأمارات والأصول التي ليست مطابقة للواقع، مع أنّ استنباط هذه الأحكام كان على المنهج الصحيح، فيكشف بطريق الإن أنّ المحذور هو المحذور الإسنادي وليس هو المحذور العملي.

وإنّما موضوعها إسناد ما لايعلم أنه من الدين ولو كان منه واقعاً، ومن هنا كان قيام الاستصحاب مقامه موضوعياً ـ أي قيام الاستصحاب مقام القطع الموضوعي الطريقي ـ ومن هذه الجهة يرفع تعبداً موضوع هذه الحرمة في جانب كلّ من الإلزام والإباحة بسبب استصحاب عدم الإلزام واستصحاب عدم الإباحة بناءً على قيامه مقام القطع الموضوعي، فيحصل العلم بعدم حرمة هذين الإسنادين، ولاينافي هذا العلمُ العلمَ الإجمالي بكذب أحدهما واقعاً؛ لأنَّ موضوع الحرمة ليس هو الكذب والإسناد غير المطابق واقعاً، وإنما الموضوع هو إسناد ما لايعلم أنه من الدين إلى الدين، وبالاستصحاب في جانب عدم الإباحة أو عدم الإلزام يحصل العلم التعبدي ويرتفع عدم العلم الذي كان هو جزء الموضوع.

الوجه الثالث: أنّ التعارض يقع بين هذه الاستصحابات الثلاثة في مرتبة واحدة، وليس التعارض بين استصحاب عدم جعل الحرمة واستصحاب عدم جعل الحلية في مرتبة متقدمة على استصحاب بقاء المجعول حتى تصل النوبة إلى استصحاب بقاء المجعول بعد تساقطهما في مقام الجعل، وسبب ذلك أنّ جريان الاستصحاب في الأحكام الشريعة لا يتوقّف على تحقق الموضوع في

الوعاء الخارجي بحيث يكون استصحاب بقاء الحرمة متوقفاً على وجود زوجة انقطع دم حيضها ولم تغتسل، بل يجري الاستصحاب على فرض وجود الموضوع، فإنّ جميع فتاوى المجتهدين يكون على فرض وجود الموضوع، وعلى هذا فكلّ مجتهد التفت إلى الحكم المذكور يحصل له اليقين بحرمة الوطء حين رؤية الدم واليقين بعدم جعل الحرمة قبل نزول الآية الشريفة **(فَاعْتَزِلُوا النِّسَاء)** واليقين بعدم جعل الإباحة في بزوغ الإسلام، ويحصل له الشك في بقاء هذه الحرمة بعد انقطاع الدم وقبل الاغتسال، وكل واحد من اليقين والشك فعلّيّ عند الإفتاء على فرض وجود الموضوع، فيقع التعارض بين الاستصحابات الثلاثة في رتبة واحدة وتسقط جميعها.

لايقال: إنّ أصالة عدم جعل الحرمة حاكمة على استصحاب المجعول؛ لأنّ الشك في بقاء الحرمة مسبب عن الشك في سَعة جعل الحرمة وضيقها، فأصالة عدم جعل الحرمة موجبة لرفع الشك في بقاء المجعول، فلا يبقى للاستصحاب الثاني موضوع.

لأنّه يقال: إنّ هذا الكلام وإن كان ينتج نفس النتيجة من حيث عدم جريان استصحاب بقاء المجعول، إلّا انه غير تام في نفسه؛ من جهة أنّ الملاك في الحكومة ليس مجرد كون أحد الأصلين سبباً والآخر مسبباً، بل الملاك كون المشكوك فيه في أحد الأصلين مجعولاً شرعياً للأصل الآخر، فاذا غسل ثوب نجس بماء مشكوك النجاسة فالشك في نجاسة الثوب، نشأ عن الشك في طهارة الماء، وأصالة الطهارة في الماء توجب رفع الشك بالنسبة إلى طهارة الثوب، ومن هنا فإنّ استصحاب الطهارة في الماء يكون حاكماً على استصحاب النجاسة في الثوب، على خلاف المقام، لأنَّ عدم حرمة الوطء ليس من الآثار الشرعية لأصالة عدم جعل الحرمة، بل من الآثار التكوينية له، لأنّ عدم

الحرمة خارجاً يلازم واقعاً عدمَ جعل الحرمة، بل هو عينه حقيقة، فلامجال لحاكمية أصالة عدم جعل الحرمة على استصحاب بقاء المجعول.[1]

ويناقش هذا الوجه بأنّه على مبانيه في تنبيهات العلم الإجمالي وملاقي الشبهة المحصورة[2] من عدم سقوط الأصل المتأخر من حيث الزمان بسبب الأصل المتقدم فيما إذا لم يكن معلوماً من الأول حتى يكون للمكلّف يقين وشك، فلا توجد أركان الاستصحاب في ذاك الوقت، ومن هذه الجهة يبقى استصحاب بقاء المجعول سليماً من المعارض؛ لأنّ استصحاب عدم الجعل الزائد للحرمة يتعارض مع استصحاب عدم جعل الإباحة بمجرد شك المجتهد بنحو الشبهة الحكمية في الجعل، وأما استصحاب بقاء المجعول، فهو يجري بناءً على مبناه من التفكيك بين الجعل والمجعول ـ كما هو أساس شبهة التعارض ـ في زمن متأخر وهو زمن فعلية الموضوع في الخارج، فلا وجه لسقوطه بالمعارضة مع تأخر زمانه، مضافاً إلى أنّه صرح بأنّ الإباحة والطهارة لاتحتاجان إلى الجعل، لأنّ الأشياء كلّها على الإباحة، كما أنّ الطهارة نظير الإباحة لاتحتاج إلى الجعل، وأنها كلها على الطهارة أيضاً ما لم يعتبر الشارع فيها النجاسة،[3] ويناقش فيه بأنّ الطهارة من الحدث مجعولة شرعاً ويدلّ على ذلك الروايات الواردة حول تشريع الغسل والوضوء، كما أنّ الإباحة الخاصّة تحتاج إلى الجعل الشرعي؛ لأنّ هذا النوع من الإباحة يحتاج إلى الملاك الذي يقتضى جعلها، كما أنّ كلّاً من الوجوب والحرمة يحتاج إلى الملاك الذي يقتضي جعله، نعم الإباحة العامة يمكن أن يدّعى أنها لاتحتاج إلى الجعل الشرعي، وأنّ الاشياء كلّها على هذه الاباحة، لإنّها تنشأ عن عدم الملاك الّذي يقتضي

١. الواعظ الحسيني، **مصباح الاصول**، ج ٣، ص ٤٤.
٢. نفس‌المصدر، ج ٢، ص ٤٢١.
٣. نفس‌المصدر، ج ٣، ص ٤٧.

جعله، نعم الإباحة العامة يمكن أن يدّعى أنّها لاتحتاج إلى الجعل الشرعي، وأنّ الاشياء كلّها على هذه الاباحة، لأنّها تنشأ عن عدم الملاک الّذى يقتضي الإلزام، فالفعل الّذي ليس فيه ملاک الوجوب ولا ملاک الحرمة ولا الاستحباب ولا الكراهة يمكن أن يقال: إنّ حكم إباحته لايحتاج إلى الجعل والتشريع.

ولكن الاباحة بمعناها الأخص إباحة اقتضائية لابد من الملاك المقتضي لتشريعها كالوجوب والحرمة.

نهاية المطاف في المسألة المبحوث عنها

هذا تمام الكلام في ما ذهب اليه المحقق الخوئي; والمناقشات الواردة عليه من جانب المحقق الشهيد الصدر; في الحلقة الثالثة وتقريرات مباحثه الأصولية، والقول المختار هو ماذهب إليه الشهيد الصدر; وغيره من عدم التعارض بين استصحاب المجعول واستصحاب عدم الجعل للحصة الزائدة، ويمكننا أن نستدل عليه بأنّ الحكم الشرعي تارة لا يفرض تحقق موضوعه في الخارج، وأخرى يفرض تحقق موضوعه فيه.

وعلى الأول لا يترتّب على استصحاب عدم الجعل اثر شرعي، فلا يمكن القول بجريانه لأنَّه في فرض عدم تحقق الموضوع في الخارج لو وجد العلم الوجداني بجعل الشارع للحكم لا يترتب عليه الأثر الشرعي فعلاً، فضلاً أن نحرز وجوده أو عدمه بالاستصحاب، وهذا ما اعترف به المحقق الخوئي; حيث قال: ما لم يتحقق الموضوع لا يترتب على استصحاب عدم الجعل أثر[1]، وعلى الثاني لايجري أيضاً استصحاب عدم الجعل الزائد؛ لأنّ الجعل

۱. الواعظ الحسيني، **مصباح الاصول**، ج ۳، ص ۴۶.

والمجعول كالايجاب والوجوب والايجاد والوجود يتحدان عرفاً ولاتعدد بينهما في المتفاهم العرفي، وإن كانا متعددين بالدقة الفلسفية ـ العقلية ـ وعلى هذا لايمكن القول بالتعارض بين استصحاب المجعول واستصحاب عدم الجعل الزائد من الحكم، بل يجري استصحاب بقاء المجعول حيث ان الجعل في هذا الفرض هو المجعول عرفاً، فلا يجري استصحاب عدم الجعل للحصة الزائدة حتى يقال بالتعارض بين استصحاب المجعول واستصحاب عدم الجعل، وما قاله المحقق الخوئي; من أنّ استصحاب عدم الجعل يترتب عليه الأثر الشرعي لأنّ الأحكام الشرعية بالنسبة إلى موضوعاتها من قبيل الواجب المشروط فتحقق الأحكام الشرعية الذي نعبر عنه بالفعلية يتوقف على الجعل وتحقق الموضوع، فاذا انتفى الحكم انتفى الموضوع، مثلاً وجوب الصلاة بعد زوال الشمس يتوقف على جعل الوجوب من المولى وتحقق الزوال في الخارج، وفي هذه الصورة يترتّب الأثر الشرعي على استصحاب عدم الجعل حيث ينتفي الحكم والمجعول الشرعي بانتفاء عدم جعله من جانب المولى، ولكنّ الإشكال الجوهري هو عدم إمكان جريان هذا الاستصحاب، لا عدم ترتب الاثر الشرعي عليه في فرض جريانه، لما قلناه من عدم التعدد بين الايجاب والوجوب والجعل والمجعول عرفاً حتّى يمكن تصور وقوع التعارض بين أصل عدم الجعل و أصل عدم المجعول، وعلى هذا فإذا جرى الاستصحاب في بقاء المجعول لا يبقى مجال لاستصحاب عدم الجعل الزائد؛ لأنّ الجعل هو نفس المجعول عرفاً، ومع استصحاب بقائه لايمكن استصحاب عدمه.

تنبيهات

التنبيه الأول:

إن المحقق الخوئي; قد مضت علي مسلكه ـ من التعارض بين استصحاب عدم الجعل الزائد واستصحاب بقاء المجعول ـ أدوار متطورة، ففي البداية كان يعتقد عدمَ جريان استصحاب الحكم مطلقاً سواء في الشبهات الحكمية أو الموضوعية، إلّا أنّه في الشبهات الموضوعية حيث يوجد استصحاب موضوعي أوجبَ الإستغناء عن استصحاب الحكم، ثم بني على جريان استصحاب الحكم في الشبهة الموضوعية إلى استصحاب الحكم الجزئي لا الحكم الكلي، وفي النهاية اعتقد بأنّ ما هو الممنوع هو خصوص استصحاب الحكم الكلّي الإلزامي وما بحكمه لا الترخيصي، فيجري استصحاب الحكم الترخيصي حتى في الشبهات الحكمية[١].

هذا، ولكن التحقيق أنّ إشكال التعارض بين استصحاب عدم الجعل الزائد واستصحاب بقاء المجعول لا موضوعَ له في الشبهة الموضوعية؛ لأنّ الشك فيها ليس في الجعل وحدوده حتى يحكم بجريان استصحاب عدم الجعل الزائد، وإنّما الشك في تحقيق مصداقه خارجاً وعدمه، كما إذا شك في بقاء تغير الماء أو زواله، ومن البديهي أنّ الجعل لا يتسع ولا يحدد سعة مصاديقه أو قلتها في الخارج، فجعل النجاسة للماء المتغير مادام متغيراً لا يتغيّر سعة وضيقاً بزوال تغير الماء وعدمه، فلا شكّ في جعل زائد لكي يستصحب عدمه، لا يقال: إنّ الجعل التفصيلي وإن كان كما ذكر إلّا أنّ الاستصحاب يمكن أن يجري بعنوان إجمالي مشير إلى القضية المجعولة، بأن يقال: لاندري هل جعل المولى الحكم على عنوان يشمل الفرد المشكوك خارجاً أم لا، ومن جهة الشك في شمول الجعل له موضوعاً نستصحب عدمه، فإنّه يقال: لاشك في العنوان الذي جعل عليه الحكم بحسب الفرض، وإنّما الشك في شموله لهذا الفرد، فإن أريد

١. الهاشمي الشاهرودي، **بحوث في علم الاصول**، ج ٦، ص ١٢٧.

استصحاب عدم جعل الحكم على العنوان فهو مقطوع به، ولا شك في الحكم ولا في متعلّقه حتى ينطبق عليه بسبب الاستصحاب، وإن أريد استصحاب عدم شمول العنوان المجعول عليه الحكم للفرد المشكوك ـ ولو بنحو العدم الأزلي ـ فشمول الحكم ليس ملاكاً للتنجيز، وإنما المؤثّر في التنجيز إمّا الحكم بمعنى المجعول أو الحكم بمعنى الجعل مع إحراز موضوعه في الخارج، مضافاً إلى أنه لو فرضنا جريان استصحاب عدم الجعل الزائد وتعارضه مع استصحاب الحكم في الشبهة الموضوعية، فينتهي ذلك إلى ابتلاء الاستصحاب الموضوعي بالمعارض أيضاً؛ إذ استصحاب عدم الجعل الزائد يعارض الأصلين الآخرين في عرض واحد، وهما: استصحاب المجعول الجزئي والاستصحاب الموضوعي، ذلك لأنَّ الاستصحاب الموضوعي لايكون حاكماً على استصحاب عدم الجعل الزائد، وإنّما يكون حاكماً على استصحاب المجعول؛ لأنّ ترتب عدم الجعل الزائد على الاستصحاب ليس شرعيّاً كما هو واضح، وعلى هذا فرض استصحاب عدم الجعل الزائد في الشبهة الموضوعية يوجب إنكار أصل الاستصحاب فيها.

والتحقيق: أنّ جملة «لأنك كنت على يقين من طهارتك ثم شككت فليس ينبغي أن تنقض اليقين بالشك أبداً»[1] الواردة في صحيحة زرارة، تدلّ بالصراحة على جريان استصحاب الحكم في الشبهة الموضوعية، ومع دلالتها على جريانه لامجالَ للشك في جريانه وحجيته فيها.

التنبيه الثاني:

إنّ للسيد المحقق الخوئي; إشكالاً آخر على جريان الاستصحاب في بعض

١. الطوسى، **تهذيب**، ج ١، ص ٤٢١، ح ٨.

أقسام الشبهة الحكمية غيرَ أشكال التعارض؛ لأنّ المعتبر في الاستصحاب هو وحدة القضية الميقنة والقضية المشكوكة، وهذه الوحدة في مثل استصحاب بقاء النجاسة للماء المتغير بعد زوال تغيره موجودة حيث لايكون الزمان إلّا ظرفاً للماء، إلّا أنّها غير موجودة فيما إذا كان الشك في مرحلة البقاء متعلّقاً بأفراد أخرى من ذلك الموضوع، كما إذا علمنا حرمةَ ملامسة المرأة في أيام حيضها وشك في أنها ترتفع بانقطاع الدم أو بالاغتسال، فإنَّ الفرد المشكوك في حرمته وهو المسّ قبل الاغتسال يغاير الفرد الذي علمنا حرمته، وهو الواقع قبل انقطاع الدم، فلا يجري الاستصحاب.

وبعبارة أخرى: إنّ حرمة المسّ قبل انقطاع الدم لاشك فيها حتى يجري الاستصحاب، وحرمة الملامسة بعد انقطاع الدم لم تكن متيقنة من الأول، كما ان استصحاب الحرمة بعنوان طبيعي المس من القسم الثالث من استصحاب الكلي، فلا يمكن القول به.[١]

والتحقيق: أنّ منشأ تعدد الموضوع في القضية المتيقنة والمشكوكة إن كان خصوصية زمان قبل الانقطاع وبعده فهو خلف؛ لأنَّ المفروض أنّ الزمان ظرف وحيثية تعليلية لا تقييدية، وإن كانت خصوصية مصاديق الملامسة قبل انقطاع الدم وبعده متفاوتة؛ إذ الملامسة قبل الانقطاع تباين مصداقاً الملامسةَ بعد الانقطاع، فهذا التباين وإن كان صحيحاً، ولكنه لا يوجب التعدد في موضوع المستصحب؛ لأنّ ما هو معروض الحكم وموضوعه ليس هو الفرد الخارجي، بل الطبيعة المشتركة بين الأفراد الخارجية هي الموضوع له، وهذه الطبيعة موجودة في القضية المتيقنة والقضية المشكوكة على السواء، وعلى هذا فموضوع الحرمة هو طبيعي الملامسة في أيام الحيض لا مصاديقها

١ . الواعظ الحسيني، **مصباح الاصول**، ج٣،ص٣٨.

الخارجية، ومن هنا يكون إبقاء حرمتها بعد الانقطاع وقبل الاغتسال هو إبقاء نفس الحرمة المتعلّقة بطبيعة الملامسة، وهذا يغاير استصحاب جامع الانسان الذي كان في ضمن وجود زيد، فانعدم ثم شك في قيام عمرو مقامه بعد انعدامه، أو جامع الانسان الموجود في ضمن وجود زيد كان متشخصاً في شخص زيد، وهذا الجامع انعدم بانعدام زيد قطعاً.

كما أن جامع الانسان في ضمن عمرو مشكوك الحدوث، ومن هنا لا مجال لاستصحابه، بخلاف المقام إذ أنّ عنوان طبيعي الملامسة لم يكن مشخصاً في شخص ملامسة قبل الانقطاع حتى لا يجري استصحاب الحرمة بعد انعدام هذه الملامسة.

التنبيه الثالث:

إنّ الزمان في الشبهات الحكمية تارة يلحظ ظرفاً للمستصحب كما في نجاسة الماء المتغير بعد زوال تغيره، ففي هذا الفرض يكون تصوير الحدوث والبقاء للمجعول الكلّي باعتبار الجعل بالحمل الأولي واضحاً وأخرى يلحظ قيداً في متعلّق الحكم ويشك في قيوده وحدوده، كما في وجوب الوقوف بعرفه من الزوال إلى الغروب، فلو شك في أنّ الواجب هو الوقوف إلى سقوط القرص أو زوال الحمرة مثلاً، كان مقتضى الاستصحاب هو الثاني، وفي مثل هذا القسم يمكن أن يقال: إنّ الزمان أخذ قيداً لمتعلق الحكم المشكوك لاظرفاً له، فالجعل بالحمل الأولي أيضاً لايكون له حدوث وبقاء باعتبار الزمانين، لأنّ الجعل بلحاظ الزمان الأول في عرض الجعل بلحاظ الزمان الثاني، ولا يلحظان ظرفاً للمجعول حتى يقال: إنّ الحصة الثانية من الوجوب امتداد للحصة الأولى.

هذا، ولكنّ الحكم بما هو مجعول كلّي بلحاظ الجعل بالحمل الأولي وإن لميفرض له الامتداد والبقاء في أفق الزمان؛ لأنّه أخذ قيداً لمتعلقه لاظرفاً، ولكنّ هذا المجعول بهذا اللحاظ عرض على متعلّق يكون له الامتداد والبقاء في أفق الزمان، وحيث يكون الحكم المجعول بلحاظ الجعل في الحمل الأولي تابعاً لمتعلقه، فيمكن أن يعرض له الحدوث والبقاء والامتداد بتبع متعلّقه، وعلى هذا كما يكون للمتعلق الحدوث والامتداد، كذلك يكون للمجعول بالحمل الأولي الحدوث والبقاء بتبعه.

والحمدلله

مصادر التحقيق

١. الأنصاري، مرتضى(١٣٧٥ش)، **فرائد الأصول**، قم، مطبعة اسماعيليان.
٢. البروجردي، محمدتقي(١٤١٧)، **نهاية الافكار**، قم، مؤسسة النشر الاسلامى.
٣. الخراساني، محمدكاظم، **كفايةالأصول**، قم، مؤسسة آل‌البيت:.
٤. الخميني، السيد روح الله(١٣٨٥ق)، **الرسائل**، قم، مطبعة اسماعيليان.
٥. الصدر، محمدباقر(١٩٨٧)، **دروس في علم أصول**، الحلقة الثالثة، بيروت، دارالكتاب اللبناني.
٦. الطوسي، محمدبن الحسن(١٢٩٠ش)، **تهذيب الأحكام**، تهران، دارالكتب الاسلامية
٧. الكاظمي الخراساني، محمدعلي(١٤١٧)، **فوائد الأصول**، قم، مؤسسة النشر الاسلامي.
٨. مروج، سيد محمد جعفر(١٤٢٥)، **منتهىالدراية**، قم، دارالكتاب جزائري.
٩. النراقي، احمد بن محمد مهدي (١٤١٥)، **مستند الشيعة**، مشهد، مؤسسة آل‌البيت:.
١٠. النراقي، احمد بن محمد مهدي(بي‌تا)، **مناهجالأحكام**، تهران.
١١. الواعظ الحسيني البهسودي، محمدسرور(١٤٢٢)، **مصباح الاصول**، قم، نشرالفقاهة.
١٢. الهاشمي الشاهرودي، السيد محمود(١٤١٧)، **بحوث في علم الاصول**، قم، مركزالغدير للدراسات الاسلاميّة.

پژوهش‌هاي اصولي
فصلنامه تخصصي علم اصول
س۳، ش۱۰، پاييز ۱۳۹۰
صفحات ۵۳ - ۸۲

USUL STUDIES
A Journal of Usul al-Figh
Vol. 3, No. 10 , Autumn 2011

تداخل الأسباب و المسببات

ابراهيم سليماني درچه‌اي*

نبذة

إنّ بحث التداخل من أهمّ المباحث الأصولّية. ما وصلت هذه الرسالة، التحقيق له، والنتيجة التي وصلنا إليها في نهاية الشوط هي: «أنّ القاعدة عدم التداخل مطلقاً لا في الأسباب و لا المسببات، و هي مقتضى الأدلة الاجتهادية والأصول العمليّة، و الثمرة هى العزيمة مطلقاً في البابين».

المصطلحات الرئيسية: الأسباب و المسببات الشرعيّة، تداخل الأسباب، تعاقب الأسباب

---

* باحث الحوزة العلمية في قم المقدسة
تاريخ دريافت: ۱۳۹۰/۲/۱۷ تاريخ تأييد: ۱۳۹۰/۴/۳

مقدمة

موضوع هذه الرسالة هو«الأسباب و المسببات الشرعيّة»؛ فيبحث فيها عمّا يعرض لها من التداخل و عدمه.

و الغرض من البحث هو الوصول إلى نتيجة و فائدة، هى من أسمى النتائج و أرقى الفوائد و هي: أنّه لو كان في لسان الشارع أسباب متعددة يوجب كل منها منفرداً، مُسببا مغايراً بالشخص للمسبب الحاصل من سبب آخر و متحداً معه بالنوع أو بالجنس، فما هي حال المسببات؟ أهي واحدة أو متعددة بتعدد الأسباب؟ و على فرض تعددها، هل يلزم فى مقام الامتثال، الإتيان بها جميعاً، أم يكفي الإتيان بواحد منها و يسقط الباقي؟

هذه الرسالة تبحث في هذه القاعدة عن ظواهر الأسباب الشرعيّة عند تعددها و وحدة المسبب، و هل أن مقتضاها هو تعدد المُسبب بتعدد السبب؟ أو وحدة المسبب مع تعدد السبب؟ و على الأول هل هو تعدد الإمتثال بتعدد المُسببات؟ أم يكفي الامتثال الواحد عن المتعدد، و يسقط الباقي؟ و هو بحث أصولي عن مداليل الألفاظ و ظهوراتها.

الفصل الأول

الأول: المراد من السبب و المسبب

«السبب: هو الذي يلزم من وجوده وجود المسبب و من عدمه، عدمه و المسبب هو الحكم الشرعي الحادث عند حصول سببه».

الثاني: ماهيّة الأسباب الشرعيّة

اختلف فى ماهية الأسباب الشرعية ـ هل هي مؤثرات و علل عقلية أو هي معرفات و كواشف عمّا هو المؤثر واقعا أو هناك تفصيل، أو أنّها ليست بعلل

عقلية و لا معرفات، بل هى قيود للموضوع ـ على أقوال، أوجهها الأخير.

الثالث: تحرير محل النزاع

الأول: هل البحث متوقف على القضية الشرطية و مفهومها؟

إنّ النزاع فى تداخل الأسباب و المسببات، ليس بمبتن على مفهوم القضيّة الشرطيّة، لأنّ البحث، إنّما هو فى تداخل المنطوقين، ولا على كون كل واحد من الشرطين، علّة مستقلة لا جزءَ علّة، لأنّ النزاع لا يختصّ بصورة تعدد السبب نوعاً، بل يأتي ـ أيضاً ـ في صورة تعدد السبب شخصاً.

الثانى: ما هو المراد من تعدد الشرط و السبب فى عبارة الأكثر؟

إنّ التعدد على قسمين و البحث يشملهما معاً:

ألف: التعدد النوعي، بأن يكون هناك نوعان من السبب موجبان للحكم الشرعى متحققان فى مكلف واحد، كأن يقال:«إذا مَسَست الميت فاغتسل و«إذا أجنبت فاغتسل» ثمّ مسّ الميت وأجنب.

ب: التعدد الشخصي، بأن يكون هناك نوع واحد من السبب، كأن يقال:«إذا مسست الميت فاغتسل» ثمّ مسّ الميت مرّتين أو مرّات.

الثالث: ما هو المراد من وحدة الجزاء و المسبب؟

يلزم أن يكون المسبب واحداً جنساً ـ كالطهارة ـ أو نوعاً ـ كالغسل و الكفّارة ـ حتى يدخل فى محل النزاع، دون الواحد بالشخص؛ لأنّ التداخل فرع التعدد، و لا يعقل التعدد فى الواحد بالشخص؛ فإنّه تناقض، و دون الواحد بالجنس و المختلف بالنوع؛ كالغسل و الوضوء؛ فإنّه لايعقل التداخل فى الوضوء و الغسل، لمكان التعدد و عدم الوحدة، و دون الواحد بالنوع المختلف بالعدد، كذلك، هذا في غير العموم من وجه؛ أمّا فيه، ففى مورد الاجتماع،

يكون المصداق واحداً دون المفهوم.

الرابع: تعدد المسبب و تكراره

إنّما البحث، فيما إذا كان الجزاء و المسبب، ماهيّة كليّة، قابلة للتكثر و التعدد ـ كالغسل و الوضوء ـ أمّا اذا لم يكن كذالك ـ بأن يكون جزئياً حقيقياً، كزيد، أو كليّاً غير قابل للتكثر كالقتل ـ فهو خارج عن محل البحث. هكذا قرروا.[1]

الخامس : تعاقب الأسباب

«المراد من تعاقب الأسباب، هو عدم مسبوقية السبب الثاني بالمسبب الأول، كما لو بالَ و نام قبل التوضؤ للبول، و وطأ في الحيض مرة ثانية، قبل التكفير للأول، و المراد من عدم تعاقب الأسباب، هو مسبوقية السبب الثاني بالمسبب الأول، كما لو بال ثمّ توضّأ ثمّ نام».[2]

و محلّ النزاع فى تداخل الأسباب هو تعاقب الأسباب، لأنّه لا كلام في عدم التداخل في صورة طروّ السبب الآخر بعد حصول مسبب الأول؛ كمن توضأ من بول ثم نام؛ فإنّه يجب الوضوء ثانياً للنوم بلا كلام.

الفصل الثاني: تداخل الأسباب

الأول: المراد من تداخل الأسباب و عدمه

المراد من التداخل، جعلها سبباً واحداً في صورة التقارن بينها، و اعتبار أولها سبباً دون الباقي في صورة التعاقب؛ كأن لم يكن من أول الأمر إلاّ سبب

---

١. الخراساني، **كفاية الأصول**، ص ٢٠٦؛ الكاظمي الخراساني، **فوائد الأصول**، ج ١ – ٢، ص ٤٩١ – ٤٩٢؛ الحكيم، **منتقى الأصول**، ج٣، ص٢٥٧ – ٢٥٨؛ الخميني، **تحريرات في الأصول**، ج ٥، ص ٧٨ – ٨١، السبحاني، **تهذيب الأصول**، ج ١، ص ٣٤٨ – ٣٤٩؛ الجلالي، **المحصول فى علم الأصول**، ج ٢، ص٣٧٤.

٢. النراقي، **عوائد الأيام**، ص ٣٠٩ – ٣١٠.

واحد.

و المراد من عدم التداخل، أنّ كلّ سبب مقتضٍ للمسبب، فيتعدد المسبب حسب تعدده، بلا فرق بين حال الاجتماع و عدمه

الثانی: إمكان تداخل الأسباب

ذهب المشهور إلى الإمكان إلا من شذّ و ندر، كالعلاّمة۱ فی أحد قوليه،[۱] و عمدة الدليل: أنّ الأسباب الشرعيّة، ليست كالعلل التكوينيّة حتى يمتنع اجتماعها و أدلّ دليل عليه وقوع التداخل فی الأسباب و المسببات بالإجماع والضرورة، كما هو المستفاد أيضاً من الروايات الواردة في الغسل و الوضوء.

الثالث: أدلة الأقوال

الف: أدلّة القول بالتداخل مطلقا

۱. ما قاله العلامة۱ في خصوص منزوحات البئر، من الأدلة الثلاثة ـ من أنّ الحكم معلّق على الاسم المتناول للقليل و الكثير لغة و أنّه بفعل الأكثر يمتثل الأمرين ولااستحالة في اجتماع المعرفات».[۲]

أورد عليه صاحب الجواهر۱ بإيرادين:

الف:«التعليل بأنّ الحكم معلق على الاسم... و أنّه بفعل الأكثر يمتثل الأمرين... مصادرة.

ب: كون علل الشرع معرفات و علامات، فلا استحالة في اجتماعها على

۱. الحلي، **مختلف الشيعة**، ج ۲، ص ۴۲۹.
۲. الحلي، **منتهى المطلب**، ج۱، ص ۱۰۷.

معلول واحد، لايقتضي ذلك؛ لأنّا و إن لم نقل: إنّها علل حقيقية إلا أنّ الظاهر جريانها مجرى العلل الحقيقية حتى يعلم خلافه».[1]

٢. ما قاله المحقق الأردبيلي[1] من الأدلة الأربعة[2] ـ الأصل و البراءة و صدق امتثال الأمرين بفرد واحد و كون الأسباب الشرعيّة من قبيل المعرّفات و العلامات».[3]

و يلاحظ عليه:

أولا: أنّ المراد من «الأصل» هو حكم العقل بالعدم أم استصحاب العدم، حتى يثبت خلافه، و المراد من البراءة هو حكم الشارع المقدس أو العقل بها، حتى يثبت خلافها، و هي من الأصول العمليّة الجارية في ظرف الشك المفقود في المقام؛ فإنّا سنقول ـ إنشاء الله في تبيين القول المختار ـ : إنّ المستفاد من ظاهر الإدلة الأجتهاديّة هو الحدوث عند الحدوث، و معه، لا شكّ ـ وجداناً أو تعبداً ـ في عدم تداخل الأسباب، فلا تصل النوبة إلى الأصول العمليّة، فانتظر.

ثانياً: أنّ دعوى صدق امتثال الأمرين بفرد واحد، مصادرة[4] على المطلوب و فى محل النزاع، بل، في محل المنع.

ثالثاً: أنّ كون الأسباب الشرعيّة من قبيل المعرّفات و العلامات، لايسمن و لايغني من جوع؛ لأنّها كما يحتمل كونها كواشف عن علل متداخلة، كذلك يحتمل أن يكون كل منها، كاشفاً عن علّة مستقلّة خاصّة؛ فعندئذٍ يطلب كلّ واحد، معلولاً مستقلاً؛ فليس القول بالكاشفيّة ملازماً للتداخل، مضافا إلى أنّها و إن لم نقل بأنّها علل حقيقية إلا أنّ الظاهر، كونُها قيوداً للموضوع، و

١. النجفى، **جواهر الكلام**، ج١، ص ٢٦٠.
٢. بعضها مشتركة بينه و بين ما قاله العلامة١.
٣. الأردبيلي، **مجمع الفائدة و البرهان**، ج٦، ص ١١٤ – ١١٥.
٤ . و هي أخذ المدّعى فى الدليل.

جريانُها مجرى العلل الحقيقية، حتى يعلم خلافه.

۳. ما قيل من برهان الصرفيّة

فإنّه لو قيل:«إذا بُلت فتوضّأ و إذا نِمت فتوضّأ» فهناك ظهوران:

الف: ظهور حدوث الجزاء عند حدوث الشرط، و لازمه عدم تداخل الأسباب.

ب: ظهور وحدة المتعلق و كون المتعلق هو نفس طبيعة التوضؤ التي تقتضي وحدة الحكم و لا تقبل تعدده و لازمه تداخل الأسباب، و لايمكن الجمع بين الظهورين، فلابد من رفع اليد عن أحدهما و القائل بالتداخل، يتمسك بالظهور الثاني ويرفع اليد عن الظهور الأول.

و حاصله قياس برهاني من الشكل الأول و هو:

«إنّ متعلق الحكم، طبيعيّ الشيء و صرفه،

و صرف الشيء، لا يتثنى و لا يتكرر،

فمتعلق الحكم ـ كالتوضؤ في المثال ـ لا يتكرر و لا يتثنّى».

الجواب عن البرهان: هو منع الصغرى الذي أجاب به المحقق الحائري[۱]، إذا قال ما خلاصته:

«إنّ القول بكون متعلق الأوامر هو الطبيعة باعتبار صرف الوجود الذي هو مبنى القول بالتداخل، خلاف التحقيق؛ لأنّ الذي يدل العقل على دخله في متعلق الطلب زائداً على مدلول اللفظ، إنّما هو مطلق الوجود، و من المعلوم أنّ عنوان الصرفيّة أو ناقضيّة الوجود للعدم، اعتبار زائد على ذلك، فلا وجه للمصير إليه».[۱]

إلاّ أنّ الحق و الإنصاف، أنّه ليس هناك ظهوران حتى يبحث عن تقديم

۱. الحائري، **كتاب الصلاة**، ص۴۱۱ – ۴۱۲.

أحدهما على الآخر؛ بل الظهور واحد و هو: حدوث الجزاء عند حدوث الشرط، و بتعبير أدق و أكمل حدوث المسبب، عند حدوث السبب؛ و هذا[1] موافق لما أفاده المحقق الآخوند الخراساني[1] حيث قال:

«لا دوران بين ظهور الجملة في حدوث الجزاء و ظهور الإطلاق؛ ضرورة أنّ ظهور الإطلاق يكون معلقاً على عدم البيان، و ظهورها في ذلك صالح لأن يكون بياناً؛ فلا ظهور له مع ظهورها؛ فلا يلزم على القول بعدم التداخل تصرف ـ أصلا ـ بخلاف القول بالتداخل؛ كما لايخفى، فتلخص بذلك، أنّ قضية ظاهر الجملة الشرطية، هو القول بعدم التداخل عند تعدد الشرط»[2].

ب : أدلة القول بعدم التداخل مطلقاً

١. الظاهرحدوث المسبب عند حدوث السبب

إنّ الظاهر و المرتكز عند العرف من الأسباب و المسببات الشرعيّة، حدوث المسبب عند حدوث السبب و هذا الظهور محكَّم ما لم يدل دليل على خلافه، و هذا هو الدليل الوحيد المتين على عدم التداخل، الذي يستدل به ـ فيما يبدو ـ كلّ من قال بعدم التداخل.

٢. ما قاله العلامة[1] من الوجه العقلي

حيث قال:

« والأقرب عدم التداخل ـ مطلقا[3] ـ ؛ لنا: أنّ التداخل ملزوم لأحد محالات ثلاثة وهو إمّا خرق الإجماع، أو تخلف المعلول عن علته التامة لغير مانع، أو تعدد العلل المستقلة على المعلول الواحد الشخصي، و كل واحد منها

١. أى: كون الظهور واحدا.
٢. الخراساني، **كفاية الأصول**، ص ٢٠٤.
٣. فى مقابل التفصيل الآتي.

محال؛ فالملزوم محال...»[۱] .

۳ :أصالة عدم التداخل

ذهب المشهور إلى عدم التداخل و من أدلّتهم على ذلك، أصالة عدم التداخل[۲]؛ فينبغي البحث في المراد منها؛ ثمّ النظر فيها.

المراد منه حسب التتبع: وجوه، بل أقوال و هي ما يلي:

الف : الظاهر، كما احتمله في مشارق الشموس[۳] و مفتاح الكرامة [٤] و صرّح به في المعتبر[٥] و جامع المقاصد[٦] و الجواهر[۷] .

ب : الراجح؛ احتمله في مفتاح الكرامة[۸].

ج : الاستصحاب؛ احتمله في مشارق الشموس[۹] و مفتاح الكرامة[۱۰] و صرّح به في الجواهر.[۱۱]

رجوع الدليل الثالث إلى الدليل الأول

الظاهر أنّ المراد من «الراجح» هو الظاهر، و المراد منه هو الظاهر من

---

۱. الحلي، **مختلف الشيعة**، ج ۲، ص ۴۲۸.
۲. الحلي، **المعتبر**، ج۲، ۴۰۳؛ الحلي، **تذكرة الفقهاء**، ج ۶، ص ۳۱۶؛ الحلي، **إيضاح الفوائد**، ج ۳، ص ۴۱۷؛ الشهيد الأول، **الدروس**، ج ۲، ص ۹۵؛ **ذكرى الشيعة في أحكام الشريعة**، ج۳، ص ۴۷۲؛ الحلي، **المهذب البارع**، ج۱، ص ۱۰۷؛ الكركي، **جامع المقاصد**، ج۱، ص ۷۶، الشهيد الثاني، **روض الجنان**، ص ۱۴۴؛ الشهيد الثاني، **شرح اللمعة**، ج۲، ص ۳۴۳؛ الشهيد الثاني، **مسالك الأفهام**، ج۲، ص ۴۷۴؛ الأردبيلي، **مجمع الفائدة**، ج ۱، ص ۷۹ و ج ۶، ص ۱۱۴؛ الفاضل الهندي، **كشف اللثام**، ج ۲، ص ۴۸؛ العاملي، **مفتاح الكرامة**، ج۱، ص ۱۰۷؛ نجفي، **جواهر الكلام**، ج ۵، ص ۲۱۷؛ الأنصاري، **كتاب الطهارة**، ج ۱، ص ۲۴۹؛ الآشتياني، **كتاب القضاء**، ص ۱۴۴.
۳. الخوانساري، **مشارق الشموس**، ج ۱، ۶۸.
٤. العاملي، **مفتاح الكرامة**، ج ۱، ص ۱۰۷.
٥. الحلي، **المعتبر**، ج ۲، ص ۴۰۳.
٦. الكركي، **جامع المقاصد**، ج ۱، ص ۱۴۷.
۷. النجفي، **جواهر الكلام**، ج ۱، ص ۲۶۰.
۸. العاملي، **مفتاح الكرامة**، ج ۱، ص ۱۰۷.
۹. الخوانساري، **مشارق الشموس**، ج ۱، ص ۶۸.
۱۰. العاملي، **مفتاح الكرامة**، ج ۱، ص ۱۰۷.
۱۱. النجفي، **جواهر الكلام**، ج ۱، ص ۲۶۰.

الأسباب والمسببات عند العرف و هو «الحدوث عند الحدوث»، فيرجع هذا الدليل، إلى الدليل الأول، و «الاستصحاب» أصل عملي يرجع إليه مع فقد الدليل الاجتهادى، و مع وجوده ـ و هو الدليل الأول ـ لاتصل النوبة إليه، فالدليل الوحيد على عدم التداخل الخالي من الإشكال، هو الدليل الأول المستفاد من الأدلة.

ج: تفصيل الحلّي

١. التفصيل بين اختلاف الشرط ماهيّة و اتحاده كذلك؛ فالتداخل في الثانى دون الأول، و هو المحكي عن ابن إدريس الحلى[١]؛ حيث ذهب في مسألة تكرر وطي الحائض إلى عدم تكرر الكفّارة، و أنّ الأصل البراءة عن الزايد على المرّة الواحدة، بخلاف سجدتي السهو لكل زيادة و نقيصة، فيجب لكلّ زيادة سجدتان؛ لعدم الدليل على تداخل الأجناس المختلفة.[١]

الملاحظة عليه؛ أولاً: أنّ كلامه١ في وطي الحائض أجنبيّ عن التداخل؛ لأنه بزعمه ـ كما هو المستفاد من كلامه؛ حيث قال: لأنّ هذه أسماء الأجناس والمصادر...[٢] ـ أنّ موضوع الكفّارة، هو صرف وجود الوطي وطبيعيّ ناقض العدم، وبتعبير آخر. أول وجود الطبيعة من الوطى و صرف الشئ و طبيعيّه لا يتكرر حتى يدخل في مبحث التداخل؛ فإنّه فرع تعدد السبب، كما أنّ الإفطار فى نهار شهر رمضان من هذا القبيل أيضاً؛ فإنّ طبيعيّه موضوع الكفّارة لا أفراده ، فالأحسن بل المتعيّن، الاستشهاد بموضع آخر من كلامه١؛ فإنّ المستفاد من ظاهره هو التفصيل المنسوب اليه؛ حيث قال:

« فإن سها المصلي في صلاته بما يوجب سجدتي السهو ـ مرات كثيرة ـ

١. الجلالي، **المحصول فى علم الأصول**، ج٢، ص٣٧۶، نقلا عن مطارح الأنظار.
٢. الحلي، **السرائر**، ج ١، ص ١۴۴ ـ ١۴۵.

في صلاة واحدة، أيجب عليه بكل مرة سجدتا السهو، أو سجدتا السهو عن الجميع؟ قلنا: إن كانت المرات من جنس واحد، فمرةً واحدةً، يجب سجدتا السهو مثلا: تكلم ساهيا في الركعة الأولة و كذلك في باقي الركعات؛ فإنّه لا يجب عليه تكرار السجدات؛ بل يجب عليه سجدتا السهو فحسبُ؛ لأنّه لا دليل عليه، و قولهم :: « من تكلم في صلاته ساهياً، يجب عليه سجدتا السهو»[1] وما قالوا : «دفعة واحدة أو دفعات»؛ فأمّا إذا اختلف الجنس، فالأولى عندي بل الواجب، الإتيان عن كل جنس بسجدتي السهو؛ لأنّه لا دليل على تداخل الأجناس؛ بل الواجب إعطاء كل جنس ما تناوله اللفظ؛ لأنّ هذا قد تكلم ـ مثلاً ـ وقام في حال قعود وأخل بإحدى السجدتين وشك بين الأربع والخمس وأخل بالتشهد الأول ولم يذكره إلا بعد الركوع في الثالثة، وقالوا:: «من فعل كذا، يجب عليه سجدتا السهو، و من فعل كذا في صلاته، ساهياً يجب عليه سجدتا السهو»، و هذا قد فعل الفعلين؛ فيجب عليه امتثال الأمر ولا دليل على تداخلهما؛ لأنّ الفرضين لا يتداخلان بلا خلاف من محقق»[2].

ثانياً: أنّ المستفاد من الكتاب و السنّة و كلمات الأعلام[3] من الفقهاء، أنّ موضوع الكفارة في الوطي: أفراده و الطبايع السارية المتحققة ضمنها، و لهذا ذهبوا إلى تعدد الكفارة بتعدد الوطي لا طبيعيّه و صرفه حتى يتحقق بأول فرده و لا يتكرر و لا يتثنّى.

---

۱. النوري، **مستدرك الوسائل**، ج ۵، ص ۳۱۳ ، الباب۴ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، الحديث الأول؛ و في الباب روايات أخر تدل ـ في الفرض ـ على التكبير و لاتدل على المطلوب و لا تنافيه؛ فراجع .

۲. الحلي، **السرائر**، ج ۱، ص ۲۵۸.

۳. الحلي، **إيضاح الفوائد**، ج ۱، ص ۳۴۹؛ السبزواري، **ذخيرة المعاد**، ج ۳ ، ص ۶۲۴ ؛ كاشف الغطاء، **كشف الغطاء**، ج ۱، ص ۱۳۶؛ النجفي، **رسائل فقهية**، ص ۱۵؛ الأنصاري، **كتاب الطهارة**، ج ۱، ص ۲۳۵؛ الخميني، **تحرير الوسيلة**، ج ۱، ص ۵۳؛ الگلپايگاني، **كتاب الطهارة**، ص ۱۶۳.

الفصل الثالث: تداخل المسببات

الأول: المراد من تداخل المسببات و عدمه

إذا ثبت التداخل في الأسباب، فهناك مسبب واحد و لاتصل النوبة إلى تداخل المسببات؛ و إذا ثبت عدم التداخل فيها و أنّ كل سبب مقتضٍ و علّة لمسبب وتكليف مستقل، فحينئذٍ يقع الكلام في مقام آخر و هو، هل مع تعدد التكليف و المسبب، يلزم تعدد الامتثال بتعدد التكليف ـ و يعبّرعنه بعدم تداخل المسببات ـ أم يكتفى بامتثال واحد عن التكاليف المتعددة و يسقط الباقي ـ و يعبرعنه بتداخل المسببات ـ ؟

الثانى: إمكان تداخل المسببات

ظاهر كلمات الباحثين إمكانه مطلقاً لكنّ الصريح في كلام الشيخ الأعظم[1] هو التفصيل بين ما اذا كان هناك المفهوم واحد و الوجود متعددا، فالتداخل ممتنع، و بين غيره من التغاير في المفهوم و الوجود، فالتداخل ممكن.

الثالث: أدلة الأقوال

الف: أدلة القائلين بالتداخل مطلقاً

١. مقتضى إطلاق الأدلة

قال شيخنا الأستاذ المحقق مكارم مستدلاً على التداخل ما هذا خلاصته:

«إذا كان كل واحد من الخطابين مطلقاً بالنسبة إلى الآخر، فكان مرد قوله «أكرم عالماً» إلى قوله «أكرم عالما سواء كان هاشمياً أو غير هاشمى» و كذلك كان مرجع قوله «أكرم هاشمياً» إلى قوله «أكرم هاشمياً سواء كان

١ . الانصارى، كتاب الطهارة (ط.ق) ج١،ص ١٠١ ـ ١٠٢ .

عالما أو غير عالم» فلا إشكال في كفاية إتيان متعلّق العنوانين ـ مرّة واحدة ـ عن امتثال كلا الخطابين. و التحقيق فى المسألة: أنّ يقال: إنّ النسبة بين متعلقي دليلين تتصور على أربعة وجوه: فتارة تكون النسبة هى التباين، و حينئذٍ لاموقع للتداخل كما لا يخفى، و أخرى تكون النسبة بين العنوانين هي التساوي؛ فلا معنى ـ أيضاً ـ للبحث عن تداخلهما؛ لأنّهما متداخلان دائماً و لايمكن الانفكاك بينهما؛ بل لايمكن أن يكلّف المولى بماهيّة ـ مرتين ـ إلا أن يرجع خطابه في كل مرّة إلى فرد خاص من الماهيّة؛ فيتعلّق كل واحد من الخطابين بفرد خاص من الماهيّة و حينئذٍ ترجع النسبة ـ لامحالة ـ إلى التبائن أيضاً كما فى القسم الأول؛ لأنّ كلّ واحد منهما بتشخصاته الفرديّة مباين لآخر، و ثالثة: النسبة هى العموم من وجه، و رابعة: العموم المطلق، و محل البحث في المقام، إنّما هو هذان الوجهان الأخيران، و لا إشكال في أنّ العناوين فيهما ـ تارة ـ تكون من العناوين القصديّة؛ كعنوان الصلاة و الصوم و نحوهما من العناوين الموجودة فى أبواب العبادات، و أخرى من العناوين غير القصديّة؛ فتصير الصور حينئذٍ أربعاً والصحيح: أنّ مقتضى القاعدة هو التداخل ـ مطلقاً في جميع الصور الأربع لو كنّا و الأدلة الشرعيّة وإطلاقها، ما لم تنصب قرينة على التداخل أو عدمه؛ فإنّ مقتضى إطلاق الخطابين هو: كفاية الإتيان بمجمع العنوانين فى العامين من وجه و كفاية الإتيان بالخاص فى العموم و الخصوص المطلق».[1]

يلاحظ عليه؛ أولاً: أنّه لو كانت النسبة بين العنوانين هي التساوي ـ كاغتسل للجمعة و الجنابة ـ كانت في محل البحث ـ قطعاً.

ثانياً: أنّ الخطاب في الأحكام يتعلق، دائماً بالعنوان دون المعنون

---

۱. القدسي، **أنوار الأصول**، ج ۲، ص ۵۰ – ۵۱ .

الخارجي، ولافرق في هذه الجهة بين النسب الأربع.

ثالثاً: أنّ رجوع الخطاب إلى الفرد الخاص من الماهيّة، مسلّم لابحث فيه؛ لمكان تعلّق الغرض من الخطاب بالفرد الخارجي و هو محل الآثار؛ لكن هذا لا يوجب أن ترجع النسبة من التساوي إلى التبائن؛ لأنّ المراد من التبائن، التبائن بين العنوانين ـ كأن يقال: «توضّأ للنوم» و« اغتسل للجنابة» و الوضوء و الغسل عنوانان متبائنان ـ دون التبائن بين الفردين مع الاتحاد النوعي ـ كأن يقال: «اغتسل للجمعة و الجنابة» و الغسل واحد نوعاً ـ و هكذا ساير النسب، فإنّها نِسَب بين العناوين دون الأفراد، فإنّ التبائن الفردي ـ و هو تبائن فرد لفرد آخر ـ موجود ـ لا محالة ـ في جميع النسب الأربع.

رابعاً: أنّ عنوان «الغسل، الوضوء، الطهارة و غيرها من متعلَّقات الأحكام» كان كل واحد منها من قبيل الواحد النوعي و الجنسي حتى يدخل فى محل النزاع من التداخل، و ليس داخلاً فى النِسَب لا في التساوي و لا في غيره؛ فإنّها أقسامٍ النِسَب بين الألفاظ المتبائنة ـ باعتبار معانيها و مفاهيمها ـ لا الألفاظ المترادفة و لا الألفاظ و أنفسها.

خامساً: أنّه إن كان المراد من التداخل، «التداخل العرفي» ـ و هو سقوط التكاليف المتعددة بامتثال التكليف الواحد ـ كما هو الحق، فممكن و واقع بدليل خاص ـ مطلقاً ـ حتّى في الفردين المتبائنين ـ كما فى باب الغسل ـ و إن كان المراد منه، «التداخل الدقيق العقلي» فمحال ـ مطلقاً ـ ، حتى في العموم و الخصوص مطلقاً و من وجه.

قال صاحب الجواهر[1]:

«... أنّ التحقيق الذي لا مفر منه، أن يقال: إنّ التداخل الحقيقي ممتنع ـ عقلاً ـ إذ لايتصور جعل الشيئين شيئاً واحداً حقيقة، و ما يُطلِق عليه الأصحاب

أنّه تداخل، فالمراد أنّه شبه التداخل، من جهة الاجتزاء بواحد عن متعدد ».[١]

سادساً: أنّ تقسيم العناوين إلى القصديّة و غير القصديّة صحيح في محلّه؛ لكن لاربط له به مسألة التداخل؛ فإنّ الفرق بينهما ـ فى ما نحن فيه ـ فرق غير فارق.

سابعاً: أنّ العموم و الخصوص مطلقاً، ليس من التداخل فى شيء.

وثامناً: أنّ الظاهر من الأدلة هو الحدوث عند الحدوث و تعدد المسبب بتعدد السبب ـ مطلقاً ـ و لا يكفي الإتيان بمجمع العنوانين إلا أن يرجع إلى تعدد المعنونين و عدم التداخل.

٢. حكم العقل و العرف بصدق الامتثال العرفي

من أدلتهم على التداخل، أنّه لو اشتغلت الذّمّة بالتكاليف المتعددة فرداً، المتحدة نوعاً يصدق ـ بمقتضى الإطلاق ـ الامتثال بفعل واحد منها، كما يصدق بفعلها ـ جميعاً ـ قاله المحقق السبزواري١ فيما إذا اجتمع على المكلف، غسلان واجبان فصاعداً.[٢]

يلاحظ عليهم: أنّا نمنع صدق الامتثال العرفى، بإتيان التكليف الواحد عن التكاليف المتعددة؛ بل الأمر بالعكس من ذلك؛ لأنّ المتفاهم العرفى، أنّ لكل تكليف امتثالاً مستقلاً عن الآخر، ما لم يدل دليل على التداخل و الاكتفاء بامتثال واحد عن التكاليف المتعددة.

٣. البراءة عن الزائد

من أدلتهم على التداخل، التمسك بالبراءة؛ بتقريب أنّ لزوم الامتثال الواحد عند التكاليف المتعددة، يقينى و الزائد على ذلك مشكوك و في مثله تجري البراءة؛

١. النجفي، **جواهر الكلام**، ج ٢، ص ١١٧.
٢. السبزواري، **ذخيرة المعاد**، ج ١، ٨.

تمسّك بهذا الدليل بعض من المحققين؛ كالمحقق السبزواري[1] والفاضل الهندي.[2]

و يلاحظ عليهما؛ أولاً: أنّ البحث الآن ـ في التداخل و عدمه، في الأسباب والمسببات ـ حول مقتضى الأدلة الاجتهاديّة دون الأصول العمليّة؛ فالاستدلال بالأصل مع إمكان الاستدلال بالدليل الاجتهادي، فى غير محلّه.

ثانياً: أنّ موضوع أصل البراءة، هو الشك في أصل التكليف؛ مع أنّه ليس في ما نحن فيه ـ تداخل المسببات ـ شيء من الشك في التكليف، بل هو خلاف الفرض؛ لأنّ البحث عن التداخل، متفرع على تعدد التكليف و مع اليقين بالتكاليف المتعددة، لامعنى لإجراء أصل البراءة.

ثالثاً: أنّه لو كان في تداخل المسببات شك، كان الشك في كفاية الامتثال الواحد عن التكاليف المتعددة، و فى مثله يجرى أصل الاحتياط و الاشتغال ـ كما قال به كثير من المحققين ـ و«أصل الاستصحاب» ـ كما هو المختار ـ دون «أصل البراءة».

ب: أدلة القائل بعدم التداخل مطلقاً

١. ما قاله العلامة١ من الدليل العقلي

قال: « والأقرب عدم التداخل مطلقاً؛ لنا: أنّ التداخل ملزوم لأحد محالات ثلاثة و هو إمّا خرق الإجماع، أو تخلّف المعلول عن علته التامة لغير مانع، أو تعدد العلل المستقلة على المعلول الواحد الشخصي، وكل واحد منها محال؛ فالملزوم محال...».[3]

استفاد الشيخ الأعظم١ في مطارحه ـ على ما نقل في التهذيب ـ من هذا

١. السبزواري، **ذخيرة المعاد**، ج ٣، ص ٧٠١.
٢. الفاضل الهندي، **كشف اللثام**، ج ٢، ص ٤٨.
٣. الحلي، **مختلف الشيعة**، ج ٢، ص ٤٢٨.

الكلام، امتناع التداخل مطلقاً ـ سواء أكان فى الأسباب أم فى المسببات ـ وأقرّه على ذلك، سيّدنا الإمام الخميني.[١]

أقول: إنّ كلام العلامة١ ناظر إلى التداخل في الأسباب لا المسببات، فلا يرد على العلامة١ ما أورده سيدنا الإمام الخميني١ في تهذيبه.[٢]

٢. ما نقله الأستاذ السبحاني من تعلّق التكليف بالفرد

فإنّه قال: «إنّ متعلّق التكاليف هو الفرد المغاير للفرد الواجب بسبب الأوّل، و لا يعقل تداخل فردين من ماهيّة واحدة، بل لا يعقل ورود دليل على التداخل ـ أيضاً ـ على ذلك التقدير،[٣] إلا أن يكون ناسخاً لحكم السببيّة» .

ثمّ أورد عليه بما هذا خلاصته: «إنّ الظاهر المراد من قوله: «إنّ متعلّق التكاليف هو الفرد المغاير للفرد الواجب بسبب الأوّل» هو تقييد متعلق الوجوب في السبب الثاني بلفظة «آخر» أي: إذا نِمت فتوضّأ، و إذا بُلت فتوضّأ وضوءاً آخر» و عندئذٍ يصحّ أن يقال: إنّ التداخل بين الفردين غير ممكن، و أنت خبير بعدم تماميّته؛ لأنّ إيجاد التكثر فى متعلّق الجزاء «الوضوء» لا يتوقف على تقدير لفظ «آخر» إذ يمكن إيجاد التكثر في متعلق الجزاء بوجه آخر وهو تعليق كلّ جزاء «وجوب الوضوء» بشرطه؛ فيقال: يجب الوضوء وجوباً ناشئاً من البول أو من النوم، و عندئذٍ يصحّ امتثالهما بفعل واحد».[٤]

أقول: أولاً: إنَّ فى قوله: «يجب الوضوء وجوبا ناشئاً من البول أو من النوم» مسامحة ظاهرة؛ حيث إنَّ المتبادر منه بل صريحه، أنَّ هناك وضوء

١. السبحاني، **تهذيب الأصول**، ج ١، ص ٣٥٨.
٢. السبحاني، **تهذيب الأصول**، ج ١، ص ٣٥٨.
٣. أى: تقدير تعلق التكليف بالفرد الخارجى.
٤. الجلالي، **المحصول**، ج ٢، ص ٣٨٥.

واحد ناشيء إمّا من البول و إمّا من النوم؛ مع أنَّ التداخل متفرع على التعدد؛ فالصحيح أن يقال: يجب الوضوءان، وجوب ناشيء من البول و وجوب ناشيء من النوم.

ثانيا: إنَّ الحكم يتعلق بالطبيعة و العنوان الذهني دون الفرد الخارجي، و قد أورد عليه السيد الإمام الخميني[1] بقوله:

«وفيه: أنّ مراده من الفرد المغاير للفرد الواجب بالسبب الأول، إن كان هو الفرد الخارجي ـ كما هو الظاهر ـ فتداخل الفردين غير معقول؛ بلا إشكال؛ لكن تعلق الحكم بالفرد الخارجي ممتنع...»[1]

٣. ما استدل به المحقق النائيني[1] من الأصل العملي

قال: «القاعدة في تداخل المسببات، تقتضي عدم التداخل؛ ما لم يدل دليل على التداخل و ذلك لأنّ الأصل عدم سقوط الواجبات المتعددة بفعل واحد، ولو كان ذلك بقصد امتثال الجميع في غير ما دلّ الدليل على سقوطها به».[2]

أقول:أولاً: إنَّ المراد من الأصل في كلامه«قده»، هو «أصالة الاحتياط و الاشتغال» .

ثانياً: إنَّ الظاهر من الأدلة، هو لزوم تعدد الامتثال بتعدد التكليف، و مع تماميّة هذا الدليل الاجتهادي، لاتصل النوبة إلى الأصل العملي.

ثالثاً: على فرض عدم تماميّة الدليل الاجتهادي، فإنّ الأصل الجاري في المقام، هو «الاستصحاب» دون «الاحتياط و الاشتغال».

٤. الإجماع ـ القولي و العملي ـ المدّعى في كلام صاحب الجواهر

قال[1] في الجواهر في ردّ من ذهب إلى التداخل في الأغسال المتعددة، مستدلاً

---

١. السبحاني، **تهذيب الأصول**، ج ١، ص ٣٥٨.
٢. الكاظمي الخراساني، **أجود التقريرات**، ج ١، ص ٤٣٢ – ٤٣٣.

بصدق الامتثال بإتيان غسل واحد، ما هذا لفظه:

«و فيه: أنّ ما ذكره ممكن في ذاته؛ لكنّه إن أراد أنّ ذلك مقتضى الأصل والظاهر في كل ما اجتمعت فيه الأسباب الشرعية، حتى يدل الدليل على خلافه، كما يقضي به تعليله بصدق الامتثال؛ بل عن بعضهم التصريح به و بأنّ قولهم : « الأصل تعدد المسببات بتعدد الأسباب » كلام خالٍ عن التحصيل، ففيه: أنّه مخالف لما يظهر من كلام الأصحاب في جميع أبواب العبادات والمعاملات من البناء على تعدد المسببات بتعدد الأسباب، وادعى بعضهم الاتفاق عليه، وهو كذلك، وكان هو المتمسك لهم في كثير من المقامات؛ بل يُرسِلونه إرسالَ المسلمات ولم يَخرُجوا عنه إلا بدليل؛ بل قد يطرَحون في معارضته، النصوص ويتركون الظواهر؛ كما نقل عن بعضهم من إنكار التداخل في الأغسال، مع ما سمعت من ورود الروايات، و مخالف لما يقضي به الاستقراء في جميع أبواب الفقه من الصلاة والزكاة والحج والصيام والأيمان والنذور والديون والحدود وغيرها، عدا النذر القليل المستند إلى ما جاء فيه من الدليل، على اختلاف في كثير من أفراده، ومخالف لما هو المتبادر من الاختصاص المقتضي للتعدد؛ فإنّ المفهوم من قوله۹«إذا تكلمت في الصلاة، فاسجد سجدتي السهو»[1] أنّ السجود لخصوص التكلم وقوله۷: «إذا شككت بين الأربع والخمس فاسجد سجدتي السهو» [2] أن يجب عليه سجود آخر للشك، و إن شئت فاستوضح ذلك بمثل ما إذا قيل: «إن جاءك زيد، فأعطه درهما» و «إن سعى لك في حاجة، فأعطه درهما» و قد جاءك وسعى في حاجتك؛ فإنّك لا تشك في أنّه يستحق بذلك درهمين؛ أحدهما بمجيئه والآخر بسعيه؛ كما هو واضح، واستوضح في

۱. النوري، **مستدرك الوسائل**، ج ۶، ص ۴۱۱.
۲ . الكليني، **الكافي**، ج ۳، ص ۳۵۵.

الجعالات ونحوها و ـ أيضاً ـ لا إشكال في اقتضاء هذه الأسباب مسبباتها، عند الافتراق، فكذا عند الاجتماع؛ لأنّ الدليل الدال على سببيتها متحد الدلالة؛ إذ هو بعبارة واحدة شاملة للحالين، إلى غير ذلك من الأدلة الدالة عليه التي يطول الكلام بذكرها».[1]

و يلاحظ عليه: أنّ التمسك بالإجماع مخدوش:

أولاً: من حيث الصغرى، فإنّ المسألة ـ كما عرفت ـ اختلافية و معركة الآراء؛ فكيف يتحقق و ينعقد الإجماع فيها **!؟**.

ثانياً: من حيث الكبرى؛ فإنّ الإجماع حجّة عندنا، من حيث المنكشف ـ و هو قول المعصوم٧ـ دون الكاشف ـ و هو الأجماع من حيث هو إجماع، كما عليه العامّة ـ واستفادة قول المعصوم٧ من الإجماع مشكلة جداً، دون إثباتها خرط القتاد؛ كما قرر فى مبحث الإجماع.[2]

ثالثاً: أنّ أساس هذا البحث يرجع إلى ظهور الألفاظ و فهم العرف و العقلاء منها و بناء الشارع في هذا الباب، إمضاء و تقرير و قبول لبنائهم ـ غالباً ـ و في مثله لا يحتاج ولايرجع إلى قول الشارع المستفاد و المنكشف من الإجماع؛ بل بناء العرف و العقلاء، محكّم، ما دام لم يثبت الردع من الشارع.

٥. التبادر من الأسباب والمسببات، هو الحدوث عند الحدوث

قاله في الجواهر ـ كما تقدم ـ آنفاً ـ في الدليل الرابع ـ حيث قال١:

«... فإنّ المفهوم من قوله٩: « إذا تكلمت في الصلاة فاسجد ...

يلاحظ عليه: أنّ هذا الدليل و ما استوضح به من المثال، من الأدلة التي

---

١ . النجفي، **جواهر الكلام**، ج ٢، ص ١٣١.

٢ . الأنصاري، **فرائد الأصول**، ج ١، ص ١٨٤؛ المظفر، **أصول الفقه**، ج ٣، ص ١٠٢، و غيرهما من الكتب الأصوليّة الكثيرة.

أقيمت على عدم التداخل في الأسباب؛ لأنّ الحاصل منه أنّ كل سبب يوجب مسبباً خاصّاً به، و يحصل بالأسباب المتعددة تعدد التكليف، و هذا معناه: عدم التداخل في الأسباب و به يتحقق الموضوع للتداخل في المسبّباب و عدمه.

۶. وحدة الدلالة

قال صاحب الجواهر في كلامه المنقول ـ آنفاً ـ :

«لا إشكال في اقتضاء هذه الأسباب مسبباتها، عند الافتراق، فكذا عند الاجتماع؛ لأنّ الدليل الدال على سببيتها متحد الدلالة؛ إذ هو بعبارة واحدة شاملة للحالين».[۱]

يلاحظ عليه: أنّ روح هذا الدليل، يرجع إلى ما تقدم عليه من الدليل الخامس، فيلاحظ عليه ما لوحظ عليه.

۷. الظاهر عند العرف و العقلاء من لزوم تعدد الامتثال بتعدد التكليف

الظاهر عند العرف و العقلاء المحكَّم في باب الألفاظ، هوتعدد التكليف بتعدد الأسباب، وبالتالى لزوم تعدد الامتثال في الخارج، و هذا هو الدليل السديد المتَّبع فى البابين الذى لامعدل عنه و لا غبار عليه، و في موضع من التحقيق و الدقة، و به يرتفع الإشكال حول المسألة بحذافيره، و لعلّ المحقق السيد الخوئي۱ يشير إلى عدم التداخل في المسببات حيث قال:

«لا شبهة في أنّ مقتضى القاعدة هو عدم التداخل؛ لوضوح أنّ تعدد التكليف يقتضي تعدد الامتثال و الاكتفاء بامتثال واحد عن الجميع يحتاج إلى دليل».[۲]

---

۱ . النجفي، **جواهر الكلام**، ج ۲، ص ۱۳۱.
۲ . الفياض، **محاضرات في أصول الفقه**، ج ۵، ص ۱۲۴.

الفصل الرابع: مقتضى الشك

فاعلم: أنّ ما ذكرناه، وقع حول مقتضى الأدلة الاجتهاديّة والأمارات، فإذا فرض أنّه لادليل على التداخل ولا على عدمه، فما هو مقتضى الأصل العملي؟ فيه وجوه؛ بل أقوال، نذكرها ضمن أمرين:

الأمر الأول : الشك في تداخل الأسباب

القول الأول: التداخل مطلقاً

ذهب جمع من المحققين إلى التداخل ـ مطلقاً ـ من غير تفصيل بين الأحكام التكليفية والوضعيّة؛ محتجا بأنّه من باب الشك في التكليف، و في مثله تجري البراءة؛ قال في مصباح الفقيه:

«... مقتضى الأصل العملي في الأول[1] البراءة؛ لرجوع الشك فيه إلى الشك في وحدة التكليف وتعدده؛ فالزائد عن المعلوم ينفى بالأصل ».[2] هكذا استدل ساير المحققين.[3]

القول الثاني: التفصيل بين الأحكام التكليفيّة و الأحكام الوضعيّة

ذهب المحقق النائيني[1] إلى التفصيل بين الأحكام التكليفيّة ـ فيجري في مورد الشك فيها، البراءة نقلاً و عقلاً[4] ـ و بين الأحكام الوضعيّة ـ فالحقّ في مورد

---

١ . أى: الشک فى تداخل الأسباب.

٢ . الهمداني، **مصباح الفقيه**، ج ١، ص ١٢۶.

٣ . البروجردي، **نهاية الأفكار**، ج ١، ص ۴٩۴ ـ ۴٩۵؛ البجنوردي، **القواعد الفقهية**، ج ٣، ص ٢١۴؛ المظفر، **أصول الفقه**، ج ١، ص ١۶٨؛ مغنية، **علم أصول الفقه فى ثوبه الجديد**، ص ١۵۴؛ الشوشتري، **منتهى الدراية**، ج ٣، ص٣٩۶ – ٣٩٧؛ المشكيني، **اصطلاحات الأصول**، ص ١٨٨؛ الجلالي، **المحصول فى علم الأصول**، ج ٢، ص ٣٨٩؛ البهايي، **زبدة الأصول**، ج ٢، ص ٢۶٣.

٤ . المراد من « البرائة النقليّة » هو المستفاد من «حديث الرفع» و نحوه من الأدلة الواردة فى الكتاب والسنّة و موضوعه الجهل بالحكم الواقعى و المراد من « البرائة العقليّة » هو حكم العقل ←

الشك فيها هو التوقف و الرجوع في كل مورد إلى الأصل العملي الحاكم فيه ».[١]

القول الثالث: التفصيل الآخر بين الأحكام

و هو التفصيل بين الأحكام من الفرق بين الأحكام التكليفيّة ـ فهى مجرى البراءة ـ والأحكام الوضعيّة ـ فهي مجرى الاستصحاب ـ ذهب إليه المحقق السيد البجنوردي.[٢]

القول الرابع: التوقّف

ذهب المحقق السيد مصطفى الخميني١ إلى عدم تأثير السبب الثانى،ـ مطلقاً ـ بلاتفصيل بين الأحكام، وحاصل معناه هو: «البراءة»؛ كما في القول الأول؛ مستدلاً على ذلك، باستصحاب العدم المحمولي؛ ثمّ تردّد ف ذلك، و حاصل كلامه مع طوله ـ بعد اللتيّا والتي ـ هو التوقف ـ مطلقاً ـ، في الأحكام التكليفيّة و الوضعيّة، و إن لم يصرّح به.[٣]

القول الخامس المختار: هو جريان الاستصحاب

إنّ الحق المبين أنّ الأصل الجاري في مقام الشك في تداخل الأسباب مطلقاً ـ بلا فرق بين الأحكام التكليفيّة و الوضعيّة ـ هو الاستصحاب الوجودي، وهو استصحاب مؤثريّة الأسباب الثابتة في حال الانفراد ـ بالإجماع و الضرورة ـ ، لحال الشك و هي صورة تقارن الأسباب و تعاقبها و هو القسم الأول من استصحاب الكلّى و فرده، الذي يجري مع تماميّة أركانه ـ كما هو المسلَّم في ما نحن فيه ـ بلا خلاف فيه ومع جريان الاستصحاب،لاتصل النوبة إلى

«بالبرائة» وموضوعه قبح العقاب بلا بيان و تفصيل ذلک، يطلب من المطولات؛ كرسالة الشيخ الأعظم١ فى البرائة؛ فراجع.

١. الكاظمي الخراساني، **أجود التقريرات**، ج ١، ص ٤٢٦ – ٤٢٧.

٢ . البجنوردي، **القواعد الفقهية**، ج ٣، ص ٢١٥ – ٢١٨.

٣ . الخميني، **تحريرات فى الأصول**، ج ٥، ص ٨٤ .

«أصل البراءة مطلقاً»، ولا إلى التفصيل، و لا إلى التوقّف؛ و إن ذهب إليها الأعلام من المحققين، لأنّ الاستصحاب وارد على ساير الأصول العمليّة و قاطع لها و رافع لموضوعها ـ منها أصل البراءة ـ ومع جريانه، يرتفع موضوعها وجداناً أو تعبداً و لم أرَ ـ فيما أعلم ـ من ذهب إلى هذا القول مع تفاصيله .

الأمرالثانى: الشك في تداخل المسببات

القول الأول: القول بالاشتغال و الاحتياط

ذهب الجم الغفير، القريب إلى الاتفاق من الأعلام المحققين ـ فيما أعلم ـ إلى الاحتياط و الاشتغال، وحاصل استدلالهم أن يقال:

نشك ـ بعد الفراغ عن عدم التداخل في الأسباب و اشتغال الذمة بالتكاليف المتعددة و الامتثال الواحد و الإتيان بتكليف فارد ـ هل يسقط التكاليف المتعددة الثابتة قبل الشك و قبل ذلك الامتثال الواحد؟ و في مثله يجري الاشتغال و الاحتياط؛ لأنّ «الاشتغال اليقيني بالتكاليف المتعددة، يقتضي البراءة اليقينيّة» وهي رهن تعدد الامتثال.

القول الثاني: تفصيل المحقق النائيني بين الأحكام التكليفيّة و الوضعيّة

ذهب المحقق النائيني[1] إلى التفصيل بين الأحكام التكليفيّة ـ فيجرى فى مورد الشك فيها، الاشتغال و الاحتياط؛ كما في القول الأوّل ـ و بين الأحكام الوضعيّة ـ فالحقّ فى مورد الشك فيها هو التوقف و الرجوع في كلّ مورد، إلى الأصل العملي الحاكم ».[1]

---

١ . الخوئى، **أجود التقريرات**، ج ١، ص ٤٢٦ – ٤٢٧.

القول الثالث: تفصيل المحقق السيد البجنوردي، بتبع التفصيل في المراد من «الشك في تداخل المسببات»

ذهب المحقق السيد البجنوردي[١] إلى التفصيل في الحكم، بتبع التفصيل فى المراد من «الشک فى تداخل المسببات»؛ فذهب ـ تارةً ـ إلى «الاشتغال و الاحتياط» ـ كما هو القول الأول ـ و أخرى إلى «البراءة» ـ و لم أعرف القائل به غيره ـ و ثالثة إلى عدم الشك أصلاً ـ و هو خلاف الفرض ـ نعم، حاصل كلامه و مآله، هو القول بالاشتغال و الاحتياط؛ ».[١]

القول الرابع: تفصيل المحقق السيد الخميني بين المسألة الأصوليّة والمسألة الفقهيّة

قال المحقق السيد مصطفى الخميني:[١] « ...أمّا في المسببات بعد الإقرار بعدم التداخل، فيرجع الشك إلى الشك في السقوط؛ فيكون المرجع قاعدة الاشتغال»؛[٢] ثم قال: «هذا حال المسألة الأصولية، وأمّا حال المسألة الفقهية، فإن جرى الأصل في المسألة الأصولية، فهو، وإلا فتصل النوبة إلى البراءة عن التكليف الزائد، في صورتي التقارن وعدمه؛ كما هو الواضح».[٣]

القول الخامس المختار: هو جريان الاستصحاب

اعلم: أنّه لا وجه لما ذهب إليه الجلّ لولا الكلّ من «الاحتياط و الاشتغال و البراءة»؛ لأنّ الشك في «تداخل المسببات» له حالة سابقة متيقنة معتبرة و هى وجود المسببات المتعددة حسب تعدد الأسباب، فبعد الإتيان بمسبب واحد، نشك في سقوط الباقي بسببه، و في مثله يجري الاستصحاب القسم الأول ـ كليّه و فرده ـ بلاخلاف؛ لتماميّة أركانه، و مع جريان الاستصحاب، لا تصل النوبة إلى «البراءة و الاشتغال»؛ لأنّ الاستصحاب وارد على البراءة و ساير

١. البجنوردي، القواعد الفقهية، ج ٣، ص ٢١٥.
٢. الخميني، تحريرات في الأصول، ج ٥،ص ٨٤.
٣. الخميني، تحريرات في الأصول، ج ٥،ص ٨٤.

الأصول العمليّة و قاطع لها، و مع جريانه، ينتفي موضوع ساير الأصول، تعبداً أو جداناً.

الفصل الخامس: ثمرة البحث

كلام المحقق النائينى حول الثمرة بالرخصة والعزيمة

قال المحقق النائيني[1]: «تظهر الثمرة بين تداخل الأسباب وتداخل المسببات بالرخصة والعزيمة؛ فإنّه لو قلنا بتداخل الأسباب، لا يجوز له إيجاد الجزاء متعدداً؛ إذ لم تشتغل ذمته إلا بجزاء واحد، فالزايد يكون تشريعاً محرماً، ولو قلنا: بتداخل المسببات، فله إيجاد الجزاء متعددا وله ـ أيضا ـ الاكتفاء بالواحد وهذا بخلاف ما إذا قلنا بعدم تداخل الأسباب والمسببات، فإنّه لا بد له من إيجاد الجزاء متعدداً حسب تعدد السبب».[1]

أقول:

١. الرُّخصَة ـ في الاصطلاح ـ رفع التكليف وعدم انشغال الذمة؛[2] و هي على قسمين:

الف : الرخصة في الفعل: و هى بمعنى عدم وجوبه و جواز تركه و هذا فى الأوامر.

ب : الرخصة فى الترك: و هى بمعنى عدم حرمته و جواز فعله و هذا في النواهي.

٢. العزيمة ـ في الاصطلاح ـ ما ألزم به الشارع[3] و هي ـ أيضاً ـ على

١. الكاظمي الخراساني، **فوائد الأصول**، ج١،ص ٤٩٠.
٢. احمد فتح الله، **معجم ألفاظ الفقه الجعفري**، ص ١٠٧.
٣. نفس المصدر، ص٢٩٠ ؛ انظر ـ أيضا ـ قلعجي، **معجم لغة الفقهاء**، ص ٣١١.

قسمين :

الف: العزيمة في الفعل: و هى بمعنى وجوبه و هذا فى الأوامر.

ب: العزيمة في الترك: و هى بمعنى حرمته و هذا في النواهي.

ثانيا: إنّ لكلامه۱ ثلاثَ صور، لا رابعة لها:

الف: التداخل في الأسباب، فلا يجوز له إيجاد الجزاء متعدداً؛ و هذا معنى العزيمة فى الترك.

ب: التداخل في المسببات، و له إيجاد الجزاء متعدداً و له ـ أيضاً ـ الاكتفاء بالواحد، و هذا معنى الرخصة في الترك .

ج: عدم التداخل في المسببات؛ فإنّه لا بد له من إيجاد الجزاء متعدداً حسب تعدد السبب و هذا معنى العزيمة في الفعل.

و يلاحظ عليه؛ أولاً: أنّه لا دليل على الفرق بين القسم الأول و الثانى بالرخصة والعزيمة؛ فإنّه ـ سواء أقلنا بتداخل الأسباب أم بتداخل المسببات ـ ليس هناك إلا مسبب واحد والإتيان بالمسبب الثاني، إمّا رخصة في كلا الموردين و إمّا عزيمة، و ما الفرق بين الإتيان بالوضوءين عقيب النوم و البول و الإتيان بالغسلين بعد الجنابة و مسّ الميّت، حتّى ادّعيتم أنّه فى الأوّل عزيمة و في الثاني رخصة؟!

ثانياً: أنّ قوله «... بخلاف ما إذا قلنا بعدم تداخل الأسباب والمسببات» فيه مسامحة ظاهرة؛ إذا جمع في التعبير بين «عدم تداخل الإسباب و المسببات» مع أنّ الأول لازم للثاني و أعم منه، و مع ذكر الأخص لايلزم ذكر الأعم؛ نعم مع التداخل في الأسباب لاموضوع للتداخل في المسببات لا وجوداً و لا عدماً.

مختارنا في الثمرة

التداخل و عدمه مطلقاً ـ في الأسباب و المسببات ـ له صور:

الأولى: التداخل في الأسباب وبالتالي هناك سبب واحد؛ فلا يجب عليه إلاّ مسبب واحد، ويشتغل ذمّته بذلك الواحد ـ فقط ـ ؛ فإتيان غيره بعنوان الوجوب وامتثال الأمر ـ حيث لا أمر و لا وجوب ـ يكون تشريعاً محرماً، و هذا معنى العزيمة في الترك، و هو بمعنى حرمة الفعل زائداً على الواحد.

الثانية: التداخل فى المسببات و لازمه عدم التداخل في الأسباب؛ فلا يجب عليه ـ أيضاً ـ إلا مسبب واحد و يشتغل ذمته بذلك الواحد ـ فقط ـ ؛ فإتيان غيره بعنوان الوجوب وامتثال الأمر، يكون تشريعاً محرماً؛ إذ لا موضوع للامتثال بعد سقوط الأوامر المتعددة بالفعل الأول ـ كالصورة الأولى ـ بلا فرق أصلاً.

الثالثة: عدم التداخل في المسببات ولازمه عدم التداخل في الأسباب؛ فإنّه لابد من إيجاد المسبب، متعدداً حسب تعدد السبب؛ لأنّه لايعقل سقوط تكليف، بإتيان تكليف آخر وأنّه خلاف الفرض من التعدد فى التكليف، و هذا معنى العزيمة في الفعل و هو بمعنى وجوب الفعل زائداً على الواحد حسب تعدد التكليف و أسبابه؛ فالحق هو العزيمة ـ مطلقاً ـ ولاوجه للرخصة ـ مطلقاً.

والحاصل إلى هنا من البحث عن «الشك في تداخل الأسباب و المسببات» هو: «عدم التداخل فى البابين، المسببُ عن جريان الاستصحاب فيهما»؛ كما أنّ الحاصل من البحث عن مقتضى الأمارات و الأدلّة الإجتهاديّة أيضاً: «عدم التداخل ـ مطلقاً ـ في الأسباب و المسببات»؛ فالقاعدة المبرهن عليها و المستدلّ لها: هي:

«عدم التداخل ـ مطلقاً ـ في جميع المراتبِ و المراحل، إلا أن يدلّ دليل معتبر خاص على التداخل؛ فهو المتّبع؛ كما أنّ الثمرة في البابين هى العزيمة مطلقاً».

والحمد لله رب العالمين

مصادر التحقيق

١. الآشتياني (١۴٠۴)، **القضاء**، قم، منشورات دارالهجرة، طبعة حجرية.
٢. احمد فتح الله(١۴١۵)، **معجم ألفاظ الفقه الجعفري**، بيجا.
٣. الأردبيلي (بيتا)، **مجمع الفائدة و البرهان**، قم، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين.
۴. الأنصاري، مرتضي(١۴١۵)، **الطهارة**، قم، نشر الهادي.
۵. الأنصاري، مرتضي(١۴١٩)، **فرائد الأصول**، قم، مجمع الفكر الإسلامي.
۶. الأنصاري، مرتضي(بيتا)، **كتاب الطهارة**، قم، مؤسسة آل البيت:، طبعة حجرية.
٧. البجنوردي، حسن(١۴١٩)، **القواعد الفقهية**، قم، نشر الهادي.
٨. البروجردي، محمدتقي(١۴٠۵)، **نهاية الأفكار**، قم، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين.
٩. البهايي (١۴٢٣)، **زبدة الأصول**، قم، نشر مرصاد.
١٠. الجلالي، للسيد محمود(١۴١٩)، **المحصول فى علم الأصول**، قم، مؤسسة الإمام الصادق٧.
١١. الحائري، عبدالكريم (١٣۶٢ش)، **كتاب الصلاة**، قم، مركز النشر التابع لمكتب الإعلام الإسلامي.
١٢. الحكيم، السيد عبدالصاحب(١۴١٣)، **منتقي الأصول**، قم، مطبعة الأمير
١٣. الحلي (١٣۶۴)، **المعتبر**، قم، مدرسة الإمام أمير المؤمنين٧.
١۴. الحلي (١٣٨٧)، **إيضاح الفوائد**، قم، المطبعة العلمية.
١۵. الحلي (١۴١٢)، **مختلف الشيعة**، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين.
١۶. الحلي، (١۴١٢)، **منتهى المطلب**، مشهد، مجمع البحوث الإسلامية.

۱۷. الحلي، ابن إدريس(۱۴۱۰)، **السرائر**، قم، مؤسسة النشر الإسلامی، التابعة لجماعة المدرسين.
۱۸. الحلي، ابن فهد(۱۴۰۷)، **المهذب البارع**، قم، مؤسسة النشر الإسلامي.
۱۹. الحلي، حسن بن يوسف(۱۴۱۷)، **تذكرة الفقهاء**، قم، مؤسسة آل البيت:
۲۰. الخراساني، محمد كاظم(۱۴۰۹)، **كفاية الأصول**، قم، مؤسسة آل البيت:.
۲۱. الخميني، السيد روح الله(۱۴۱۰)، **تحرير الوسيلة**، قم، مؤسسة إسماعيليان.
۲۲. الخميني، السيد مصطفي(۱۴۱۸)، **تحريرات في الأصول**، قم، مؤسسة تنظيم و نشر آثار الإمام الخميني.
۲۳. الخوانساري(بي‌تا)، **مشارق الشموس**، قم، مؤسسة آل البيت:، طبعة حجرية
۲۴. السبحاني، جعفر(۱۴۱۰)، **تهذيب الأصول**، قم، مطبعة دار الفكر.
۲۵. السبزواري(بي‌تا)، **ذخيرة المعاد**، قم، مؤسسة آل البيت: طبعة حجرية.
۲۶. الشوشتري، السيدمحمدجعفر(۱۴۱۵)، **منتهى‌الدراية**، قم، دارالكتاب الجزائري.
۲۷. الشهيد الأول (بي‌تا)، **الدروس**، قم، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين.
۲۸. الشهيد الثاني (بي‌تا)، **روض الجنان**، قم، مؤسسة آل البيت: طبعة حجرية
۲۹. الشهيد الثاني (۱۴۱۰)، **شرح اللمعة**، قم، مكتبة الداوري.
۳۰. الشهيد الثاني (۱۴۱۳)، **مسالك الأفهام**، قم، مؤسسة المعارف الإسلامية.

٣١. العاملي، الحر (١٤٠٣)، **وسائل الشيعة**، بيروت، دار إحياء التراث العربي.
٣٢. العاملي، السيد محمد جواد(١٤١٩)، **مفتاح الكرامة**، قم، مؤسسة النشر الإسلامي.
٣٣. الفاضل الهندي(١٤١٨)، **كشف اللثام**، قم، مؤسسة النشر الإسلامي.
٣٤. الفياض، محمد اسحاق(١٤١٩)، **محاضرات في أصول الفقه**، قم، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين.
٣٥. القدسي، احمد(١٤١٦)، **أنوار الأصول**، قم، مدرسة الإمام أمير المؤمنين٧.
٣٦. قلعجي، محمد(١٤٠٨)، **معجم لغة الفقهاء**، بيروت، دار النفائس.
٣٧. كاشف الغطاء، جعفر(بي‌تا)، **كشف الغطاء**، اصفهان، انتشارات مهدوي، طبعة حجرية.
٣٨. الخوئی، السيد ابوالقاسم(١٤١١)، **أجود التقريرات**، قم، منشورات مصطفوي.
٣٩. الكاظمي الخراساني، محمدعلي (١٤٠٤)، **فوائدالأصول**، قم، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين.
٤٠. الكركي (١٤٠٨)، **جامع المقاصد**، قم، مؤسسة آل البيت:.
٤١. الكليني (١٣٦٧ش)، **الكافي**، تهران، دار الكتب الإسلامية.
٤٢. الگلپايگاني، السيد محمدرضا(١٤١٤)، **الطهارة**، قم، دارالقرآن الكريم.
٤٣. المشكيني، علي(١٣٧١ش)، **اصطلاحات الأصول**، قم، نشر الهادي.
٤٤. المظفر، محمدرضا (١٣٨٨)، **أصول الفقه**، قم، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين.
٤٥. مغنية، محمد جواد(بيتا)، **علم أصول الفقه في ثوبه الجديد.**
٤٦. النوري(بي‌تا)، **مستدرك الوسائل**، قم، مؤسسة آل البيت :.
٤٧. النجفي (١٣٦٥)، **جواهر الكلام**، تهران، دار الكتب الإسلامية.

٤٨. النجفي (بي‌تا)، **رسائل فقهية**، نسخة مخطوطة.
٤٩. النراقي، احمد بن محمد(١٤١٧)، **عوائد الأيام**، قم، مركز النشر التابع لمكتب الإعلام الإسلامي.
٥٠. الهمداني، آقا رضا(بي‌تا)، **مصباح الفقيه**، تهران، مكتبة الصدر، طبعة حجرية.

مقالات فارسي

پژوهش‌هاي اصولي
فصلنامه تخصصي علم اصول
س۳، ش۱۰، پاییز ۱۳۹۰
صفحات ۸۴ ـ ۴۸

USUL STUDIES
A Journal of Usul al-Figh
Vol. 3, No. 10 , Autumn 2011

امکان جانشینی امارات و اصول، مقام قطع موضوعی

سید حمیدرضا حسنی*

چکیده

تردیدی در جانشینی امارات و اصول در مقام قطع طریقی محض نیست؛ اما در مورد جانشینی ظنون مقام قطع موضوعی این پرسش مطرح است که آیا می‌توان با یک خطاب واحد دو تنزیل را انجام داد؛ یعنی هم ظن را جانشین قطع در آثار قطع کرد و هم مؤدا را جانشین واقع نمود.

شیخ انصاری[۱] تنزیل امارات و اصول را در مقام قطع صفتی نمی‌پذیرد، اما معتقد است که امارات و ظنون می‌توانند جانشین قطع موضوعی طریقی شوند. محقق خراسانی معتقد است که ظنون و امارات ثبوتاً نمی‌توانند جانشین قطع موضوعی طریقی شوند. محقق اصفهانی[۱] ضمن رد دیدگاه محقق خراسانی، نهایتاً در محال دانستن این که با خطاب واحدی مثل «الظنّ کالقطع» بتوان دو تنزیل را انجام داد، با محقق خراسانی، هم عقیده است. از نظر استاد لاریجانی امارات چه به لحاظ اثباتی و چه به لحاظ ثبوتی می‌توانند جانشین قطع موضوعی شوند. این نوشتار به تبیین، بررسی و سنجش دیدگاه‌ها در این خصوص می‌پردازد.

واژگان کلیدی: قطع طریقی، قطع موضوعی، جانشینی امارات و اصول

---

* استاذ مساعد في معهد الدراسات للحوزة و الجامعة
تاریخ دریافت: ۱۳۹۰/۲/۲۸ تاریخ تأیید: ۱۳۹۰/۳/۱۹

مقدمه

بی‌تردید امارات و اصول، جانشین قطع طریقی محض می‌شوند؛ زیرا معنای حجیت ظن و اصول چیزی جز این نیست که همان اثر قطع را از ادلهٔ حجیت دارا هستند؛ اما به نظر می‌رسد جانشینی امارات و اصول به جای قطع موضوعی به صرف ادلهٔ حجیت ممکن نیست؛ یعنی ادلهٔ حجیت از این حیث که حجیت امارات و اصول را ثابت می‌کنند نمی‌توانند جانشینی آنها را به جای قطع صفتی اثبات کنند. البته ثبوتاً این امکان وجود دارد که مثلاً مولی بگوید: «هرگاه خبر واحد بر امری قائم شد، مانند این است که قطع موضوعی صفتی دارید»، اما سخن بر سر این است که صرف ادلّهٔ حجیت امارات و اصول نمی‌تواند وافی به این جهت باشد و دلیلی وجود ندارد که امارات و اصول از آن حیث که حجت‌اند، این خاصیت قطع را هم ایجاد کنند.

البته باید توجه داشت که این بحث بعد از فراغ از این است که احکامی برای قطعِ موضوعی بار باشد، مثل «إذا قطعت بوجوب حکمٍ تصدّق درهماً»، تا سپس بحث شود که آیا ظنون وقتی حجت می‌شوند می‌توانند به منزله این قطع موضوعی بکار روند یا نه؟

یکی از مباحث مطرح در استصحاب این است که آیا امارات می‌توانند جانشین یقین و شکّی شوند که موضوع استصحاب را تشکیل می‌دهند، یا نه؟ اگر اماره‌ای بر حکمی قائم شد، آیا برای این که مستصحب شود، کفایت می‌کند یا نه؟

اگر امارات بتوانند جانشین قطع موضوعی شوند، هنگامی که اماره‌ای بر وجود حکمی قائم شده باشد و بعد در بقای آن حکم، شکّی پیش آید، این درست بسان یقین سابق و شک لاحق خواهد بود؛ یعنی در حالی‌که حقیقتاً یقین به واقع ندارد، اما امارهٔ بر واقع، جانشین یقین سابق می‌شود. همان‌طور که یقین سابق به اماره حاصل شد، یقین لاحق هم ممکن است به اماره حاصل شود.

از این رو به نظر می‌آید بحث در باب امکان و وقوع جانشینی امارات مقام قطع موضوعی طریقی، بحث ذو ثمری است.

امتناع ثبوتی جانشینی ظنون مقام قطع موضوعی

۱. دیدگاه محقق خراسانی [۱]

محقق خراسانی [۱] (بر خلاف دیدگاه شیخ انصاری[۱۱]) معتقد است که ظنون و امارات ثبوتاً نمی‌توانند جانشین قطع موضوعی طریقی بشوند؛ زیرا اگر ادلّهٔ حجیت ظنون و امارات بخواهد آنها را جانشین قطع طریقی محض کند، لحاظ قطع در این تنزیل، لحاظ آلی است. و روشن است که در قطع طریقی محض، اصلاً قطع دیده نمی‌شود و در تنزیل ظنون و امارات مقام قطع طریقی، لحاظ قطع، آلی محض است. اما اگر در ادلّهٔ حجیت ظنون و امارات، به منظور ترتیب آثار قطع موضوعی بر آنها، تنزیل صورت گیرد، قطع، ملحوظ استقلالی خواهد بود و این دو نگاه، قابل جمع نیستند.[۲]

به بیان دیگر، دلیل حجیت اماره که یک عبارت و جعل دارد، یا تنزیل اوّلی را انجام می‌دهد و یا تنزیل دومی. و چون تنزیل اولی، مسلّم است، پس تنزیل دوّم ممکن نیست و ادلّهٔ حجیت ظنون نمی‌تواند جانشینی ظن و اماره را مقام قطع موضوعیِ طریقی ثابت کند.

اشکال اول محقق خراسانی [۱]

محقق خراسانی [۱] سپس می‌افزاید اگر عنوان واحد و جامعی داشتیم که ناظر به هر دو قطع طریقی و موضوعی بود و شارع گفته بود: «ظن، به آن عنوان جامع، قطع و علم است»، مسئله قابل حل بود، ولی چنین عنوانی وجود ندارد و نمی‌توان عنوانی را یافت که بتواند این دو لحاظ را با هم جمع کند. از این رو مولی نمی‌تواند دو تنزیل را با هم در یک جا بیاورد. تنزیل یا باید ناظر به قطع طریقی محض باشد که اثرش تنجیز و حجیت است و یا ناظر به قطع موضوعی که اثرش بار کردن آثار قطع بر ظنّ

---

۱. انصاری، فرائد الاصول، ص ۴.
۲. خراسانی، کفایةالاصول، ص ۳۰۵.

است.

ایشان سپس این اشکال را مطرح می‌کند که حال که یکی از این دو تنزیل درست است، پس دلیل حجیت ظنون مجمل می‌شود؛ یعنی بین افادهٔ تنجیز که لازمهٔ قطع طریقی است و یا افادهٔ جانشینی قطع موضوعی، اجمال پیدا می‌شود.

به باور وی این اشکال وارد نیست؛ چون مسلم است که دلیل حجیت، بر تنجیز دلالت می‌کند و ظهور اولیّهٔ ادله‌ای که ظنون و امارات را نازل منزلهٔ قطع می‌کنند، این است که تنجیز را اثبات می‌کنند و تنها بحث بر سر این است که آیا اثر دیگری را می‌توانند ثابت کنند یا نه، پس از این حیث اجمالی نیست[1].

اشکال دوم محقق خراسانی[1]

محقق خراسانی[1] در ادامه، اشکال دیگری را طرح می‌کند که ناظر به دیدگاه شیخ انصاری[1] است. شیخ انصاری[1] تنزیل امارات و اصول را در مقام قطع صفتی نمی‌پذیرد، اما در قطع موضوعی طریقی، تنزیل را می‌پذیرد و معتقد است که ادلّهٔ حجیت می‌تواند وافی باشد، بنابراین، امارات و ظنون، جانشین قطع موضوعی طریقی می‌شوند[2].

اما به نظر محقق خراسانی[1] اگر ادلّهٔ حجیت، طریقی وافی برای جانشینی ظنون به جای قطع موضوعی باشد، باید بتوان آنها را جانشین قطع موضوعیِ صفتی نیز دانست. اگر جانشینی ظنون برای قطع موضوعی طریقی، قابل قبول باشد، جانشینی ظنون به جای قطع موضوعی صفتی نیز باید قابل پذیرش باشد. مشکل جمع لحاظ آلی و استقلالی در همه جا ساری است و مطلقاً جانشینی ظنون به جای قطع موضوعی غیرممکن خواهد شد[3].

---

۱. خراسانی، کفایةالاصول، ص۳۰۵
۲. انصاری، فرائدالاصول، ص۶
۳. خراسانی، همان.

بررسی بیان محقق خراسانی

پاسخ بدوی در قبال این دیدگاه، این است که به نظر می‌آید محقق خراسانی[1]، بین آنچه برای جاعل و آنچه برای قاطع رخ می‌دهد، خلط کرده است.

نگاه شارع به قطع مکلفان همواره به نحو استقلالی است و حتی قطع طریقی آنها را به نحو استقلالی می‌بیند. از این رو هم در موارد لحاظ آلیِ قطع و هم در موارد لحاظ استقلالی آن، مراد، لحاظِ خود قاطع است. پس این امکان وجود دارد که مثلا شارع در دلیل «الظنّ کالقطع» هر دو نوع قطع را اراده کند.[1] یعنی دلیل «الظنّ کالقطع» می‌تواند اطلاق داشته باشد و قطع طریقی و قطع موضوعی، هر دو را شامل شود. لحاظ قطع برای شارع همواره، استقلالی است و ادلّهٔ حجیت ظنون و امارات در یک تنزیل واحد، هر دو اثر قطع طریقی و موضوعی را بر آنها بار می‌کند.

این پاسخ بدوی، اما، با دو مشکل و نکتهٔ مهم و عمده‌ای مواجه است که بدون توجه به آن، دشواری بحث روشن نمی‌شود:

اشکال اول: مشکل مهمی که محقق خراسانی[1] نیز با آن روبه رو است، این است که اثر تنجیز برای قطع، امری عقلی است. از این رو بر فرض که دلیل «الظنّ کالقطع»، به لحاظ اطلاق مشکل نداشته باشد و این تنزیل، هر دو قطع طریقی و موضوعی را شامل شود، اما خود تنزیل در ناحیهٔ قطعِ طریقی، معقول نیست؛ چون اثر منجزیت در قطع طریقی محض است. در قطع طریقی محض، تنزیل ظنّ به جای قطع، عمدتاً به لحاظ تنجیز صورت می‌گیرد و اثر مهم دیگری در قطع طریقی نداریم و منجزیت نیز امری عقلی است. پرسش این است که با این حال، چگونه این تنزیل

---

۱. اگر گفته شود: در قطع طریقی، واقع، موضوع اثر است، می‌توان گفت که حتی در قطع طریقی محض، خود قطع، موضوع تنجیز است و نه واقع. گرچه قاطع در قطع طریقی، قطع خود را نمی‌بیند و فقطَ واقع را می‌بیند، ولی اثر از آن واقع نیست. تنجیز، اثر قطع است و واقع، منجّز است. این قطع طریقی محض است که استحقاق عقاب می‌آورَد. حال، قطع از آن حیث که طریق محض است، منجّز است و از آن حیث که می‌تواند موضوع برخی آثار قرار گیرد، قطع موضوعی است.

ممکن است؟ به بیان دیگر، تنزیل ظنّ به منزلهٔ قطع طریقی (که منجزیت، اثر آن است) چگونه معقول است؟

می‌دانیم که در باب تنزیل، مماثل حکمِ منزّلٌ‌علیه، برای مُنزّل جعل می‌شود. این امر در جایی معقول است که منزّلٌ‌علیه، یک اثر شرعی مجعول داشته باشد. اما در مواردی که منزّلٌ‌علیه (= قطع) اثر مجعولی ندارد، نمی‌توان این کار را کرد. از این رو، دلیل «الظنّ کالقطع» نمی‌تواند بیان تسرّی منجزیتِ قطع طریقی برای ظنّ باشد. این اشکال، انحصار به این بحث ندارد و ایجاد تنجیز با تنزیل، در همهٔ موارد با این اشکال روبه‌رو است.

پاسخ استاد لاریجانی

بدیهی است که در بحث تنزیل، جعلِ ابتدایی یک حکم عقلی، حکومتِ یک حاکم در حیطهٔ حاکم دیگر بوده که بی‌معنا است. از دیدگاه استاد لاریجانی این کار را می‌توان به طور تبعی و تسبیبی انجام داد و برای حکم عقل، موضوع ساخت. برای مثال چون استحقاق عقاب، یک حکم عقلی است، مولی می‌تواند بالتسبیب حکم عقلیِ استحقاق عقاب و منجزیت را جعل کند. اینکه آیا در این صورت، تنزیل درست می‌شود و آیا مولی می‌تواند «الظنّ کالقطع» را جعل کند؟ بحث بسیار دقیقی است و در موارد بسیاری از علم اصول (مثل بحث واجب مشروط) هم کاربرد دارد. در مواردی مانند دلیل حجیت امارات مثل «الظنّ کالقطع»، ظهور کلام ممکن نخواهد بود مگر اینکه مولی در مرتبهٔ سابق، جعل دیگری کرده، یا تکلیف دیگری آورده باشد. نفس وجود دلیل «الظنّ کالقطع»، دلیل بر این است که مولی در مرتبهٔ سابق، آن کار را انجام داده است. مولی در ابتدا نمی‌گوید: «الظنّ کالقطع»، چون اثر علم، تنجیز است و تسرّی تنجیزِ قطع به ظن ابتدائاً معقول نیست، مگر اینکه مولی در مرتبهٔ سابق، برای حکم عقل، موضوع درست کرده باشد. در غیر این صورت، این تنزیل، بی‌معنا است. بنابراین تنزیل «الظنّ کالقطع»، به نحو تسبیب معقول است و

مولی می‌تواند در مرتبهٔ سابق با جعل حجیت و یا امور دیگر، موضوع حکم عقل به تنجیز در باب ظنون را پدید بیاورد و در نتیجه «الظنّ کالقطع» معقول باشد.

از این رو، اشکال مذکور را می‌توان دفع کرد. مفاد دلیل حجیت امارات اطلاق دارد و بالتسبیب ظن به لحاظ تمام احکامی که قطع موضوع آنها را تشکیل می‌دهد، به جای قطع تنزیل می‌شود. پس اینگونه می‌توان تنزیل را عام کرد.

اشکال دوم: جانشینی ظنّ به جای قطع طریقیِ محض از باب منجزیت آن است. قطع، منجز است و ظنّ، جانشین قطع در تنجیز می‌شود. اما به نظر می‌رسد دیدگاه محقق خراسانی[1] در کفایه مبتنی بر این مبنا نیست، بلکه به نظر وی مفاد ادلهٔ حجیت امارات، جعل مؤدا است.[1]

اگر در جانشینی ظنّ به جای قطع طریقی محض، تنزیل در بین ظن و قطع نباشد به این صورت که گفته شود: «الظنّ قطعٌ فی جهة التنجیز»، بلکه تنزیل مؤدا به منزلهٔ واقع باشد؛ یعنی در مقام جعل منجزیت برای امارات، مؤدای اماره به منزلهٔ واقع تنزیل شود، نه اینکه در تنجیز، ظن جانشین علم و قطع گردد، در این صورت، دیگر پاسخ پیش‌گفته به محقق خراسانی را نمی‌توان پذیرفت.

توضیح، این که در جانشینی ظنّ به جای قطع، دو گونه تنزیل متصور است: یکی اینکه گفته شود: «المؤدّا هو الواقع»، و دیگری اینکه به لحاظ آثار موضوعی گفته شود: «الظنّ کالقطع». سؤال این است که با وجود اینکه دلیل حجیت امارات، یک عبارت است، آیا ممکن است مولی با عبارتی واحد، هم مؤدّا را به منزلهٔ واقع و هم ظنّ را به منزلهٔ قطع تنزیل کرده باشد؟

حال اگر مقصود محقق خراسانی این باشد که در تنزیل اول، قطع، ملحوظ آلی و در تنزیل دوم، ملحوظ استقلالی است و این دو با هم جمع نمی‌شوند، در این

---

۱. در باب مفاد ادلهٔ حجیت امارات مسلک‌های مختلفی وجود دارد: از جمله جعل منجزیت، جعل احراز، جعل مؤدا به منزلهٔ واقع، جعل وجوب متابعت مؤدای اماره و یا جمع بین وجوب اتباع و جعل احراز و علم. محقق خراسانی[1] در مواردی جعل منجزیت و حجیت را پذیرفته است و در مواردی مانند شیخ انصاری[1]، جعل مؤدا به منزلهٔ واقع را.

صورت نمی‌توان به ایشان پاسخ داد که قطع طریقی و قطع موضوعی، هر دو، قطع هستند و شارع از بیرون به ذهن قاطع نگاه می‌کند؛ زیرا در فرض مذکور در تنزیل اول اصلاً شارع کاری به قطع ندارد.

بنابراین اگر در دلیل حجیت امارات، ظنّ را به منزلهٔ قطع طریقی بدانیم و نه تنزیل مؤدا به منزلهٔ واقع، اشکال محقق خراسانی با همان بیان سابق مرتفع می‌گردد؛ چون در این صورت شارع می‌تواند با یک عبارت، هر دو تنزیل را انجام دهد و اصلاً جمع لحاظ آلی و استقلالی ربطی به مولی ندارد. اما اگر بگوییم در دلیل حجیت امارات، مؤدای اماره به منزلهٔ واقع تنزیل شده است، در این صورت، این تنزیل با تنزیل دوم قابل جمع نیست و این اشکال مرتفع نمی‌شود؛ چون در تنزیل مؤدا به منزلهٔ واقع که مفاد حجیت است، قطع، ملحوظ آلی است و در جعل ظنّ به عنوان قطع موضوعی، قطع، ملحوظ استقلالی است. اگر شارع بخواهد با عبارت واحدی مثل «الظنّ کالقطع» که مؤدای حجیت ظنون است، دو تنزیل را انجام دهد، دو لحاظ آلی و استقلالی را لازم دارد. لحاظ قطع در «الظنّ کالقطع»، هم باید آلی باشد و هم استقلالی و این ممکن نیست و تهافت بین دو لحاظ پیش می‌آید.

حال با توجه به مبنای محقق خراسانی [1] مبنی بر اینکه مفاد ادلهٔ حجیت امارات، جعل مؤدا است، به نظر می‌رسد که اشکال ایشان فی حد ذاته درست نیست. چون در تنزیل اول که تنزیل مؤدا به منزلهٔ واقع است، اصلاً قطع، لحاظ نمی‌شود تا بگوییم لحاظ آن آلی است. اگر مفاد دلیل حجیت ظنّ، تنزیل ظنّ به منزلهٔ قطع در تنجیز بود، مجال طرح این بحث بود که آیا لحاظ قطع، آلی است یا استقلالی، که جواب به آن هم به طور مفصل گذشت. اما بنابر اینکه مبنای محقق خراسانی [1] در کفایه این باشد که دلیل حجیت ظنون، تنزیل مؤدا به منزلهٔ واقع است، در این صورت در تنزیل مؤدا به منزلهٔ واقع، اصلاً قطع، ملحوظ نیست تا گفته شود لحاظ قطع در اینجا آلی و در تنزیل ظن به منزلهٔ قطع موضوعی، استقلالی است و این دو لحاظ با هم جمع نمی‌شود.

۲. دیدگاه محقق اصفهانی

محقق اصفهانی[۱] طی بحث مبسوطی، اشکال محقق خراسانی[۱] را دفع و به وجه دیگری اشکال را مطرح کرده است ولی نهایتاً در نتیجه (یعنی محال دانستن این که با خطاب واحدی مثل «الظنّ کالقطع» بتوان دو تنزیل را انجام داد)، با محقق خراسانی[۱]، متحد است.

اشکال محقق اصفهانی[۱] این است که قطع، عین لحاظ شیء است و هیچگاه خود قطع، نه به نحو آلی و نه به نحو استقلالی، ملحوظ واقع نمی‌شود. البته از آنجاییکه شارع ناظر به ذهن‌های مکلفان است، همیشه قطع را مستقلاً لحاظ می‌کند، اما خود قطع همواره لحاظِ چیزی است و خودش ملحوظ آلی و یا استقلالی نمی‌باشد[۱].

طبیعتاً محقق اصفهانی[۱] با رد کلام محقق خراسانی[۱]، اشکال جمع بین لحاظ آلی و استقلالی را دفع می‌کند. اما با وجود این، وی در بحث جانشینی امارات مقام قطع طریقی که در موضوع اخذ شده باشد، بسان محقق خراسانی بر آن است که این امر، محال است. البته استدلال محقق اصفهانی[۱] از طریق استحالهٔ جمع بین صراحت و کنایه در عبارت واحد است که اینک به بیان آن می‌پردازیم:

از دیدگاه محقق اصفهانی[۱] اگر دلیل «الظنّ کالقطع»، بخواهد متضمن دو تنزیل مختلف باشد، دلالت باید اینگونه تصویر شود که دلیل «الظنّ کالقطع»، به نحو «اصلی» بر جانشینی ظنّ مقام قطع موضوعی و به نحو «کنایی» بر اینکه مؤدا، واقع است، دلالت کند. کنایهٔ مذکور به این خاطر است که ظنّ با ذات مظنون، و قطع با ذات مقطوع، ملازم است. پس بسان هر کنایهٔ دیگری ممکن است که مولی امر به اخذ به ملزوم کند تا از طریق آن به حکمی که لازم آن است، برسد. پس نهایت

۱. رک: محقق‌اصفهانی، نهایةالدرایة، ج۲، تعلیقهٔ۲۱، ص۶۰

چیزی که ممکن است دلیل «الظنّ کالقطع» بتوانـد هـر دو تنزیـل را انجـام دهـد ایـن است که بگوییم بر یک تنزیل، دلالت مطابقی دارد و بر تنزیل دیگر، دلالت کنایی.

از دیدگاه محقق اصـفهانی[1] ایـن امـر امکـان‌ناپـذیر اسـت و یـک جملـهٔ واحـد نمی‌تواند هم به نحو اصلی بر مضمون خود و هـم بـه نحـو کنـایی بـر معنـایی دیگـر دلالت کند؛ زیرا ایـن نظیـر جمـع لحـاظ آلـی و اسـتقلالی اسـت. در بـاب کنایـات، مضمون کلام، مقصود نیست و صرفاً قنطره برای شیء دیگری است. بـرای مثـال در عبارت «زید کثیر الرماد»، چون مقصود، جود و سخاوت زید است، پس مطـابَق آن، مراد جدّی نیست، بلکه لازمهٔ آن، ارادهٔ جدّی است که این عبـارت بـرای آن قنطـره شده است.

از این رو از منظر محقق اصفهانی[1] یا محکی دلیل «الظنّ کالقطع» اراده می‌شـود و یا اینکه قنطرهٔ برای لازمه‌اش(=مؤدای واقع) قرار می‌گیرد که معنـای آن، حجیـت قطع طریقیِ محض است. پس معنای جمع بین استفادهٔ اصلی و استفادهٔ کنایی از ایـن جمله، آن است که افنای در واقع، هم اراده شود و هم اراده نشود. برای مثـال جملـهٔ «زید کثیر الرماد» اگر در خارج افنا شود و بخواهد از محکی خود حکایت کند، این خبر از یک واقعیت می‌شود، اما اگر لازمهٔ آن(= جـود زیـد) اراده شـود، ایـن کنایـه می‌شود. به نظر محقق اصفهانی[1] این دو با هم جمع نمی‌شود و نمی‌توان هم نسبت به واقع، قصد داشت و هم نداشت.[1]

ایشان در ادامه، این احتمال را مطرح می‌کند که ممکن اسـت گفتـه شـود: دلیـل «الظنّ کالقطع» یک دلالت مطابقی دارد که آثار قطع موضوعی را بـرای ظـنّ تنزیـل می‌کند و یک دلالت التزامی هم دارد کـه عبـارت اسـت از «المظنـون کـالمقطوعٌ»؛ یعنـی ذات مظنون(=مـؤدا)، مقطوع(=واقـع) اسـت. همـان‌طـور کـه ظـن بـا ذات

۱. این نکته نشان می‌دهد که از دیدگاه محقق اصفهانی[1] و محقق خراسانی[1] مبنی بر اینکـه ادلّـهٔ حجیـت ظنون نمی‌توانند جانشینی ظن و اماره را مقام قطع موضوعیِ طریقی ثابت کنند، یک مشـکل اثبـاتی اسـت؛ یعنی مشکل این است که با یک عبارت واحد نمی‌توان دو تنزیل را انجام داد و الا دو تنزیل به طور جدا از هم مشکل ندارد.

المظنون(=مؤدای ظن) ملازم است و قطع با مؤدای آن توأم است، در «الظنّ کالقطع» نیز بین ظنّ و قطع به دلالت التزامی اتحاد برقرار است و لازم ظنّ با لازم قطع متحد است (همانطور که در «زیدٌ کثیر الرماد» کثرت رمادِ واقعی اراده شده و به دلالت التزامی نیز جود زید ثابت شده است). در واقع، این دو دلالت با دو تنزیل است و مشکلی ندارد. اگر با یک دلالت واقعی و اصالی بخواهیم دو تنزیل را انجام دهیم، جمع بین لحاظین(اصلی و کنایی) پیش می‌آید، اما اگر دو دالّ (به دلالت التزامی و مطابقی) داشته باشیم و دو مدلول و دو تنزیل، مشکلی ندارد[1].

در قبال این احتمال، محقق اصفهانی[1] وجود دلالت التزامی را در اینجا انکار می‌کند و معتقد است که گرچه ظنّ با ذات‌المظنون و قطع هم با ذات‌المقطوع، ملازم است و لذا دلالت تصوری یا تصدیقی بر یکی از آن دو، ملازم با دلالت بر دیگری است، ولی دلیلی ندارد که اگر یکی از دو متلازم، محکوم به حکمی بود، متلازم دیگر هم محکوم به همان حکم باشد[2].

ایشان پس از بیان اشکال فوق، تکمله‌ای بر آن اضافه می‌کند مبنی بر اینکه درست است که لازمهٔ ظنّ، مظنون بالذات بوده و لازمهٔ قطع هم مقطوع بالذات می‌باشد و لذا این امکان وجود دارد که از ظنّ و قطع به طور کنایی، مظنون‌بالذات و مقطوع‌بالذات اراده شود، اما نکتهٔ مهم این است که مظنون‌بالذات و نیز مقطوع‌بالذات حکمی ندارند و شارع قصد تنزیل آن دو را ندارد، بلکه آنچه تنزیل شده، حکمی است که در خارج از ذهن می‌باشد. از این رو، تنزیل فوق گرچه ممکن است کنایتاً صورت بگیرد، اما فایده‌ای نداشته و مراد شارع نیست. بنابراین به رغم وجود تلازم بین ظنّ و مظنون‌بالذات و نیز بین قطع و مقطوع‌بالذات، چون مظنون‌بالذات، فانی در مظنون بالعرض لحاظ می‌شود و فانی و مفنی‌فیه امر واحدی

۱. محقق‌اصفهانی، نهایهٔ‌الدرایهٔ، ج۲، تعلیقهٔ۲۱، ص۶۰

۲. محقق خراسانی کراراً در کفایه، از جمله در باب عبادات مکروه، این مطلب را مطرح کرده است که احکام متلازمین می‌تواند متفاوت باشد و دلیلی ندارد که اگر یک ملازم، محکوم به حکمی باشد، ملازم دیگر هم همان حکم را داشته باشد.

می‌باشند، لذا حکم فانی به مفنی‌فیه هم سرایت می‌کند و در نتیجه مفنی‌فیه (=مظنون‌بالعرض) لازم ظنّ خواهد بود. پس این امکان فراهم می‌آید که شارع کنایتاً با ظنّ، مظنون‌بالعرض را اراده کند، و همین‌طور در باب قطع.[1]

از این رو به نظر می‌رسد که در این فراز، محقق اصفهانی[1] در نهایت امکان دلالت التزامی را به نحو کنایی می‌پذیرد.

نقد استاد لاریجانی بر دیدگاه محقق اصفهانی[1]

یکم: انسان به لحاظ خود، علم دارد و می‌تواند به قطع خود نظر کند و حتی عنوان «القطع» را به نحو علم حصولی بر آن تطبیق کند. پس می‌توان لحاظ خود را که همان قطع است، مورد لحاظ قرار داد. البته این قطع، ارتکازی است و نه تفصیلی. پس لحاظ قطع، امکان‌پذیر است که می‌تواند است آلی یا استقلالی باشد. از این رو به نظر می‌رسد نقد ایشان به محقق خراسانی[1]، وارد نیست.

دوم: محقق اصفهانی[1] در قبال این احتمال که در دلیل «الظنّ کالقطع» یک دلالت مطابقی وجود دارد که آثار قطع موضوعی را برای ظنّ تنزیل می‌کند و یک دلالت التزامی نیز وجود دارد که عبارت است از «المظنون کالمقطوعٌ»؛ یعنی ذات مظنون(=مؤدا)، مقطوع(=واقع) است. ایشان این دلالت التزامی را با این استدلال انکار نمود که دلیلی نداریم که اگر یکی از دو متلازم، محکوم به حکمی بود، متلازم دیگر هم محکوم به همان حکم باشد.

به نظر می‌آید ایشان در اینجا بین دلالت التزامی عقلی و لفظی خلط می‌کند؛ زیرا روشن است که از راه دلالت التزامی عقلی نمی‌توان گفت که اگر احد المتلازمین حکمی داشته باشد، متلازم دیگر هم باید دارای همان حکم باشد. اما از باب دلالت التزامیِ لفظی و از باب ملازمهٔ بین ظن و مظنون می‌توان گفت که دلیل «الظنّ کالقطع» (گرچه به لحاظ دلالت عقلی، مستلزم «المظنون کالمقطوعٌ» نیست،

۱. محقق‌اصفهانی، نهایهٔ‌الدرایهٔ، ج۲، تعلیقهٔ۲۱، ص۶۱

اما) به لحاظ دلالت لفظی، ظهور در «المظنون کالمقطوعٌ» نیز دارد و مستلزم آن است. و بین دلالت التزامی عقلی و لفظی اختلاف و فاصلهٔ زیادی است. در اینجا نیز می‌توان گفت که «الظنّ کالقطع» دلالت التزامی دارد بر اینکه ذات مظنون، مقطوع است و مؤدا، واقع است.[۱]

پس نتیجهٔ نهایی این شد که اگر در دلیل «الظنّ کالقطع» بخواهیم به نفس همین عبارت، و بدون دلالت التزامی، دو تنزیل انجام دهیم محال است. به نحو دلالت التزامیِ عقلی نیز با مشکل محقق اصفهانی[۱] روبرو هستیم که دلیلی نداریم که اگر یکی از متلازمین محکوم به حکمی بود، متلازم دیگر هم باید محکوم به همان حکم باشد. اما شارع می‌تواند به نحو دلالت التزامی لفظی، با این عبارت دو تنزیل انجام می‌دهد که یکی دلالت مطابقی است و دیگری دلالت التزامی.

بنابراین از راه دلالت التزامی، امکان جانشینی فراهم است و می‌توان گفت: مفاد ادلهٔ حجیت امارات این است که «الظنّ کالقطع» و این تنزیل به دلالت التزامی تنزیل «المؤدا کالواقع» را نیز ثابت می‌کند. بنابر این جمع بین صراحت و کنایه یا لحاظ آلی و استقلالی پیش نمی‌آید.

اثبات جانشینی ظنون و امارات، مقام قطع موضوعی

اشکال محقق خراسانی[۱] در بحث جانشینی امارات به جای قطع موضوعی در کتاب کفایهٔ‌الاصول این بود که ادلّهٔ حجیت اماره نمی‌توانند هم حجیت امارات و هم جانشینی آن به جای قطع موضوعیِ طریقی را ثابت کنند. این در حالی است که

۱. این اختلاف، ثمرات مهمی در علم اصول دارد. دلالت التزامی عقلی از باب تلازم علت و معلول یا دو معلول نسبت به علت ثالث است و لذا هر جا که معلول نباشد، نمی‌توان کشف کرد که عمومیت دارد و این امکان هست که در جایی که معلول نیست، علت وجود داشته باشد. در علم اصول از این نکته، بسیار استفاده می‌شود. مثلاً هر جا که حکم، از باب فقدان قدرت، ساقط می‌شود، می‌گویند: ملاک وجود دارد و ما قصد تقرب به ملاک می‌کنیم. در آنجا این سؤال مطرح است که ملاک را از کجا کشف می‌کنیم؟ آنچه دلیل داریم این است که هر کجا حکم هست، متعلقش ملاک دارد و اگر حکم نیست، ملاک ندارد. برخی مثل محقق عراقی[۱] و محقق اصفهانی[۱] در این موارد می‌گویند: خطاب دلالت التزامی لفظی، ملاک را در متعلق ثابت می‌کند. برای مثال، دلیل «صلّ» همان‌طور که بر بعث و تحریک دلالت مطابقی دارد، بر وجود ملاک در متعلق نیز دلالت التزامی دارد. گاهی بعث ساقط می‌شود، اما دلالت التزامی آن هست. پس دلالت التزامی لفظی از باب تلازمات واقعی نیست.

ایشان در حاشیهٔ بر رسائل، راه حلی برای جانشینی امارات و اصول به جای قطع موضوعی پیشنهاد کرده‌اند که در کفایه آن را تکلف و بلکه تعسف می‌داند[1]. چیستی مراد محقق خراسانی[1] در حاشیهٔ بر رسائل و بررسی ردّ آن در کفایه و اینکه آیا این دیدگاه قابل اصلاح هست یا نه، در بین اصولیان مورد بحث واقع شده است که اینک به شرح آن می‌پردازیم. دیدگاه محقق خراسانی در حاشیهٔ بر رسائل چنین است:

دیدگاه محقق خراسانی در حاشیهٔ بر رسائل

مفاد ادلهٔ حجیت امارات، تنزیل مؤدا به منزلهٔ واقع است. با این تنزیل، یک واقع جعلی ایجاد می‌شود که آن واقع جعلی و تنزیلی، مورد یقین وجدانی و تکوینی ما است. منتهی فرض بر این است که موضوع حکم شرعی، یقین به واقع حقیقی است و نه یقین به این واقع جعلی. به عنوان مثال در «إذا قطعت بوجوب صلوة الجمعة فتصدّق»، ظاهر این قطع موضوعی آن است که هر گاه وجوب واقعی صلوهٔ جمعه متعلق یقین شد، تصدق واجب می‌شود. در این بحث هم به واقع تنزیلیِ جعلی، یقین تکوینی داریم. گرچه این یقین، موضوع اثر نیست. محقق خراسانی[1] در حاشیهٔ بر رسائل، بین این یقین به واقعِ جعلی و یقین به واقعِ واقعی، پل می‌زند و می‌گوید که عرف پس از تنزیل مؤدا به منزلهٔ واقع، یک تنزیل دیگر انجام می‌دهد که عبارت است از تنزیل قطع به واقعِ جعلی به منزلهٔ قطع به واقعِ واقعی. به بیان دیگر، بین تنزیل مؤدا به منزلهٔ واقع و این تنزیل دوم (= تنزیل قطع به واقعِ جعلی به منزلهٔ قطع به واقعِ واقعی) ملازمهٔ عرفی برقرار است. از دیدگاه عرف، مراد شارع از تنزیل مؤدا به منزلهٔ واقع، این است که قطع به آن واقعِ جعلی نیز نازل منزلهٔ قطع به واقعِ واقعی است.[2]

به طور خلاصه محقق خراسانی[1] در حاشیه بر آن است که مفاد ادلهٔ حجیت

۱. خراسانی، کفایهٔ الاصول، ص ۲۶۶
۲. خراسانی، دررالفوائد فی الحاشیهٔ علی الفرائد، ص۳۱

امارات، تنزیل مؤدا به منزلهٔ واقع است و این تنزیل، یک دلالت عرفی بر تنزیل دیگری دارد و آن، تنزیل قطع به واقعِ جعلی تنزیلی به منزلهٔ قطع به واقعِ واقعی است و قطع به واقعِ واقعی، موضوع اثر شرعی می‌باشد. برای مثال، تنزیل مؤدا به منزلهٔ واقع، وجوب صلوة جمعهٔ تنزیلی را ثابت می‌کند و این عرفاً ملازم با این است که شارع، قطع به این وجوب صلوة جمعهٔ تنزیلی را به منزلهٔ قطع به وجوب صلوة واقعی گرفته که آن قطع، موضوع وجوب تصدق است.

نقد کفایه بر راه حل مطرح در حاشیهٔ بر رسائل

محقق خراسانی [۱] در کفایه اظهار می‌دارد که راه حل وی در حاشیهٔ بر رسائل، تکلف و بلکه تعسف بوده است. در تفسیر این عبارت کفایه نظرات مختلفی مطرح شده است. به نظر می‌آید که مراد وی آن است که استدلال مطرح شده در حاشیهٔ بر رسائل با نوعی دوْر مواجه است.

استدلال محقق خراسانی [۱] در حاشیه رسائل این است که تنزیل دوم به دنبال تنزیل اول رخ می‌دهد. یعنی وقتی شارع می‌گوید مؤدا، واقع است، لازمهٔ عرفی آن این است که قطع به این واقعِ جعلی، قطع به واقعِ واقعی است. اما ایشان در کفایه بر آن است که اصلاً تنزیل اول معقول نیست تا تنزیل دوم به دنبال آن بیاید. چون در قضیه‌ای که قطع موضوعی در آن اخذ شده، موضوع، مرکب از قطع و واقع می‌باشد. و در تمام مواردی که موضوع، مرکب است باید دو جزء موضوع با هم ثابت شوند و امکان ندارد که ابتدا یک جزء و در پی آن، جزء دیگر بیاید. یا باید یک جزء به اماره و اصل ثابت باشد و جزء دیگر بالوجدان، و یا هر دو بالمطابقه در عرض هم ثابت باشند. اما اینکه در ابتدا یک جزء ثابت باشد و سپس جزء دیگر، این امکان ندارد و این عدم امکان نیز دو وجه دارد:

وجه اول، این است که تنزیل مؤدا به منزلهٔ واقع، اثری ندارد. برای مثال، فرض کنید که اثر روی قطعِ به وجوب صلوة جمعه (یعنی روی مرکب قطع و وجوب

صلوة جمعه) رفته باشد. از این رو تا جزء بعدی و تنزیل بعدی نیاید و قطع را درست نکند، تنزیل مؤدا به منزلهٔ واقع اثری ندارد. پس اشکال می‌تواند این باشد که تنزیل اول فی حد ذاته لغو است و اثری ندارد.

وجه دوم، که به نظر می‌آید بیان کفایه است، تمسک به دور می‌باشد؛ زیرا هرگاه تحقق یک جزء، منوط به تحقق جزء دیگر باشد، حالت دوری دارد. تنزیل مؤدا به منزلهٔ واقع، متوقف بر تحقق تنزیل دوم است. این در حالی است که تنزیل دوم، خود متوقف بر تنزیل اول است؛ چون اگر شارع، مؤدا را به منزلهٔ واقع تنزیل نکند، نمی‌توان گفت که علم به این واقع تنزیلی و تعبدی را به منزلهٔ علم به واقع واقعی آورده است.

پس تنزیل اول که تنزیل مؤدا به منزلهٔ واقع است، متوقف بر تنزیل دوم است، از باب اینکه اگر تنزیل دوم نباشد، موضوع، تمام نمی‌شود تا اثر بیاید. تنزیل دوم نیز متوقف بر تنزیل اول است، از باب اینکه تنزیل دوم از باب ملازمهٔ با تنزیل اول به دست می‌آید. از دیدگاه محقق خراسانی [1] در کفایه، این یک نحوهٔ دور است.

نقد بر دیدگاه کفایه

در پاسخ به این دیدگاه محقق خراسانی، سه راه حل در کلمات اصولیان وجود دارد که اینک به بیان و نقد و بررسی آنها می‌پردازیم:

پاسخ اول: دیدگاه محقق اصفهانی

دیدگاه محقق اصفهانی [1] و برخی دیگر از اصولیان در مورد اشکال دورِ کفایه نسبت به راه حل مطرح شده در حاشیهٔ بر رسائل این است که خود تنزیل مؤدا به منزلهٔ واقع، اثر دارد. به عنوان مثال، اگر اماره‌ای بر وجوب صلوة جمعه قائم شود و قطع به این واقعِ تعبدی به منزلهٔ قطع به واقعِ واقعی تنزیل شود، این خود دارای اثر است. تمام این مباحث بنابر این فرض بود که اثر تنها روی قطع رفته باشد و خود تنزیل

مؤدا به منزلهٔ واقع، اثری نداشته باشد. علم به وجوب نماز جمعه خودش یک اثر است و قطع به آن، موضوع اثر دیگری است که مثلاً وجوب تصدق است.

پس بیان کفایه مبنی بر متوقف بودن تنزیل اول بر تنزیل دوم، بر این اساس بوده است که چون تنزیل مؤدا به منزلهٔ واقع اثری ندارد، متوقف بر تنزیل دوم است. اما اگر خود تنزیل اول، دارای اثر باشد، دیگر نیازی به این حرف‌ها نیست. اگر تنزیل مؤدا به منزلهٔ واقع، دارای اثری غیر از اثر مترتب بر یقینِ به حکم، مانند موارد قطع طریقی به حکم باشد، مشکلی ندارد. تنزیل اول به خاطر همان اثر، و تنزیل دوم به ملازمهٔ عرفی ثابت می‌شود و موضوع اثر که برای مثال، وجوب تصدق است، پدید می‌آید.

این راه که به نظر درست می‌آید، تنها منحصر به جایی است که تنزیل او، دارای اثر باشد که دایره‌اش محدودتر از اصل بحث است.

از این رو، از منظر محقق اصفهانی[۱]، مشکل در این بحث، دوْر نیست، بلکه مشکل، وحدت حکم است. از دیدگاه ایشان، تنزیل مؤدا به منزلهٔ واقع، معنایی جز جعل حکم مماثل ندارد. مثلاً وقتی اماره‌ای بر خمریت مایعی قائم می‌شود، معنای تنزیل مؤدای اماره به منزلهٔ واقع، این است که این مؤدا واقع است و این مایع در واقع خمر است که این لباً جعل حرمت است. تنزیل، جعل حکم مماثلِ منزّلٌ‌علیه به مورد منزَّل است.

بنابراین، اگر قطع به واقعِ تنزیلی، موضوع اثر باشد، اثر در این بحث، حرمت است. یعنی اگر قطع به واقعِ تنزیلی را موضوع این حرمت بدانیم، واقعِ تنزیلی، مساوق با حرمتی است که مولی جعل می‌کند. چون تنزیل اول، معنایی جز جعل حرمت ندارد. پس قطع به واقعِ تنزیلی یعنی قطع به حرمت، و نتیجهٔ آن، اخذ قطع به حرمت در موضوع خود حرمت است. بنابراین در راه حل مطرح شده در حاشیهٔ بر رسائل، مشکل دور وجود ندارد، بلکه مشکل، اخذ قطع به حکم در موضوع خود حکم است؛ زیرا تنزیل اول که تنزیل مؤدا به منزلهٔ واقعِ تنزیلی است، لباً جعل

حرمت است و اگر علم به این، موضوع برای واقع تنزیلی باشد، قطع به واقعِ واقعی که موضوع اثر حرمت شود، از قبیل اخذ قطع به حکم در موضوع خودش می‌شود[1].

پاسخ دوم: دیدگاه محقق عراقی[1] (مسلک تعلیقیت)

راه حل دیگر این است که گفته شود: در ثبوت تنزیل، اثر تعلیقی کافی است. از دیدگاه محقق عراقی[1]، تنزیل اول، متوقف بر تنزیل دوم نیست و خودش دارای اثر است و اثر آن، این اثر تعلیقی است که هرگاه منضم به جزء دوم شود، حکم فعلی می‌آید. یک اثر بر کل می‌آید، مانند وجوب تصدق که روی قطع به واقع می‌آید، و یک اثر بر جزء، یعنی بر تنزیل مؤدا به منزلهٔ واقع می‌آید، که آن عبارت است از این اثر تعلیقی که: هرگاه به تنزیل دوم منضم شود، اثر به دنبال آن می‌آید. همین اثر تعلیقی برای خارج کردن تنزیل از لغویت کافی است.

تنزیل مؤدا به منزله واقع دارای این اثر تعلیقی است که وقتی منضم به تنزیل دوم شود، حکم می‌آید. ما به دنبال اثر بالفعل نیستیم تا دوْر پیش آید. زیرا در این صورت با تنزیل مؤدا به منزلهٔ واقع باید وجوب تصدق هم باشد. در حالیکه این ممکن نیست چون آن متوقف بر تنزیل دوم و ملازمه است[2].

نقد محقق اصفهانی[1] بر مسلک تعلیقیت

محقق اصفهانی[1] معتقد است که تعلیقیت و عدم تعلیقیت، اوصاف شخص حکم است. باید بررسی شود که مقصود از تعلیق و عدم تعلیق چیست. آیا حکم تعلیقی، یک حکم وضعی در قبال حکم تکلیفی فعلی است؟ آیا حکم تعلیقی مرتبه‌ای از حکم است و حکم فعلی، مرتبهٔ دیگری می‌باشد، یا اینکه حکم تعلیقی و فعلی متحدند و تنها وقتی که این حکم واحد با تمام موضوع سنجیده شود، می‌گوییم فعلی است و وقتی با برخی از اجزای موضوع سنجیده شود، می‌گوییم تعلیقی است؟

---

۱ - اصفهانی، نهایهٔالدرایهٔ، ج۲،تعلیقه۲۶،ص۷۳

۲ - بروجردی، نهایهٔالافکار، ج۳، ص۲۶

از دیدگاه محقق اصفهانی[۱]، حکم تعلیقی و حکم فعلی، دو وصف برای شخص حکم است؛ یعنی برای وجوبی که روی تمام اجزا می‌آید. اگر این وجوبی که روی تمام اجزا آمده، نسبت به تمام اجزا سنجیده شود، گفته می‌شود: حکم فعلی است و اگر نسبت به برخی از اجزا سنجیده شود، گفته می‌شود: حکم تعلیقی است. پس حکم تعلیقی، حکم دیگری نیست.

از این رو، اگر در تنزیل اول، تنها همین یک حکم، لحاظ شده باشد، اثر دیگری نخواهد داشت. معنای قطع به مؤدای تنزیلی، قطع به همین حکم است که می‌خواهد در موضوع خودش هم اخذ شود. فرض این است که ما حکمی داریم که روی قطعِ به واقع رفته و اثر تعلیقی، حکم دیگر و مرتبهٔ دیگری از حکم نیست، بلکه همین حکم است، که نسبت به برخی از اجزا سنجیده شده است. اگر چنین باشد، همین حکم واحد می‌خواهد اثر تنزیل اول باشد، پس باید در مرتبهٔ آن تنزیل، ثابت باشد. و باز قطع به آن می‌خواهد موضوع خودش بشود. این می‌شود اخذ قطع به حکم در موضوع خودش.

از اینجا این مطلب به دست می‌آید که هر جا حکم، قابل انحلال بود، می‌توانیم این مشکل را حل کنیم. تنزیل اول به لحاظ یک حکم، حکمی تحلیلی می‌شود و تنزیل دوم، موضوع برای حکم دیگر است. دو حکم هستند که متوقف و متوقفٌ‌علیه آنها فرق می‌کند. اما هر جایی که نتوان تحلیل کرد و شخص حکم باشد این مشکل را داریم.

سپس محقق اصفهانی[۱] یک بحث صغروی هم در این رابطه مطرح می‌کند. در جایی که متعلق، دارای اجزا است و یک تکلیف به مجموعهٔ مرکبی متعلق می‌شود، می‌توان حکم را تحلیل کرد. پس مثلاً اگر امر به صلوة شده باشد، می‌توان حکم را به اجزای مختلف آن تحلیل کرد ولو در حین انضمام به یکدیگر. مثلاً می‌توان گفت: تکبیر متعلق به وجوب است در حینی که قرائت متعلق وجوب است، در حینی که رکوع متعلق وجوب است و.... در این حال اگر قطع به یکی از این احکام،

موضوع حکم دیگری شود، مانعی ندارد. اما اگر اینگونه تحلیل نشود، نمی‌توان این کار را کرد. در مثال «إذا قطعت بخمریة مایع یجب الاجتناب عنه»، موضوع تکلیف، قطع به خمریت است که قابل تحلیل نیست. نکته‌اش این است که در اینجا ترکب در موضوع است.

به اصطلاح اصولیان در حکم، یک متعلق داریم و یک موضوع. موضوع دو اصطلاح دارد: یا مقصود، مکلف و عناوین مکلف مانند استطاعت است که المستطیع، موضوع است و یا به متعلق‌المتعلق، موضوع گفته می‌شود. برای مثال در «أکرم العالم» یک اکرام داریم و یک متعلق اکرام که عالم است. گاهی به این عالم هم موضوع می‌گویند.

از منظر محقق اصفهانی[1] در اینجا ترکب در موضوع است و نه در متعلق. اینگونه نیست که حکمی روی مجموعی آمده باشد تا گفته شود: آن حکم منحل به اجزا می‌شود و علم به یک جزء در جزء دیگر اخذ می‌گردد، بلکه ترکب در موضوع (=قاطع) است. «إذا قطعت» یعنی «إذا کنت قاطعاً» و این مانند «إذا کنت مستطیعاً» می‌باشد. در مثال «المستطیع یحج»، حج، متعلق تکلیف است و مستطیع، عنوان موضوع (= مکلف) می‌باشد. در «إذا کنت قاطعاً بالخمریة یجب الاجتناب عنه»، متعلق حکم، مایع است و متعلق آن، وجوب اجتناب می‌باشد و این قطع به شیء در موضوع دخیل است و نه در متعلق. پس انحلالی هم نیست.

نتیجهٔ سخن ایشان این می‌شود که در بحث فعلی، تمام مشکل حول وحدت و تعدد حکم می‌چرخد. اگر حکم، شخصی و واحد بود، دو تنزیل ممکن نیست. لذا اگر مفاد دلیل حجیت اماره، تنزیل مؤدا به منزلهٔ واقع باشد، نمی‌تواند یک قطع موضوعی را درست کند؛ چون تنزیل دوم را نمی‌تواند انجام دهد. اما اگر حکم، متعدد بود (که در مقام اینچنین نیست) جانشینی ممکن بود.[1]

بنابر این اشکال ایشان به محقق عراقی[1] این شد که تعلیقیت و فعلیت از شؤون

۱ – محقق‌اصفهانی، نهایهٔ‌الدرایهٔ، ج۲، تعلیقهٔ۲۶، ص۷۴

وجوب واحد است و دو حکم درست نمی‌کند. لذا تنزیل اول اثری نـدارد، مگـر بـه لحاظ شخص حکم. و اخذ قطع به آن در موضوع خـودش، اخـذ قطـع بـه حکـم در موضوع خودش می‌شود.

نقد استاد لاریجانی بر دیدگاه محقق اصفهانی[1] بر مسلک تعلیقیت

دیدگاه محقق عراقی[1] این بود که تنزیل اول، این خاصیت و اثر را دارد که اگـر بـه تنزیل دوم منضم شود، اثر بر آن مترتب خواهد شد. این خود نزد عـرف یـک اثـر و یک واقعیت است. این حرف را محقق عراقی[1] در استصحابِ در اجزای موضوعات مرکبه می‌گوید و دیدگاه صحیحی است.

محقق اصفهانی[1] در مثال خمر بیـان داشـتند کـه: تنزیـل مـؤدای بینـه‌ای کـه بـر خمریت مایعی واقع شده به منزلهٔ خمر واقعی، معنایی جز جعل حکـم مماثـل نـدارد. اما به نظر می‌رسد که: اثر دیگری غیر از حرمـت هـم دارد و آن ایـن اسـت کـه: «لو إنضم إلی تنزیل آخر، لترتب علیه الحرمة». این هم اثر است. اثر تعلیقی این است که اگر اجزائی به آن منضم شود، حکم می‌آید و نه نفس حکم هنگامی که نسبت به برخی از اجزا سنجیده شود. لذا نقض ایشان وارد نیست. اثـر فقـط حرمـت نیسـت تـا گفته شود علم به آن در موضوع خودش اخذ شده است.

نتیجه بحث

نتیجه بحث تا اینجا این شد که در شریعت اسلام مواردی از قطع طریقـی موضـوعی داریم. می‌خواهیم ببینیم آیا ادلهٔ حجیت خبر واحد یا امارات همان‌طور کـه امـاره را حجت می‌کند، جانشین این قطع هم می‌شود یا نه. این مسألهٔ ذو ثمری است که یکی از آثار آن، مسألهٔ استصحاب است. چون در موضوع استصحاب، یقین و شـک اخـذ شده است و برای مثال اگر اماره‌ای بر وجوب صلوة جمعه قائم شد و سپس در مفـاد آن شک کردیم آیا مورد استصحاب واقع می‌شود یا نه، یکی از ثمرات روشـن ایـن بحث است.

در این بحث یک جواب این است که اگر اثر مترتـب از حجیـت، منجزیـت یـا

احراز یا وسطیت در احراز و یا وجوب متابعت باشد، همهٔ این آثار از آنِ قطع طریقی است. شارع هم که از بیرون به ذهن ما نگاه می‌کند، می‌گوید: من ظن را در همه آثارش علم می‌دانم. این مشکلی هم ندارد و اشکال جمع بین لحاظ آلی و استقلالی که محقق خراسانی می‌گفت، جواب داده شد.

اما اگر قائل شویم که مفاد ادلهٔ حجیت، تنزیل مؤدا به منزلهٔ واقع است، در این صورت هم می‌توان با یک ملازمهٔ عرفی، جانشینی امارات مقام قطع موضوعی را اثبات کرد. به نظر می‌رسد وجود این ملازمهٔ عرفی کاملاً معقول و موجه است. لذا به هر حال، امکان جانشین امارات، مقام قطع موضوعی وجود دارد.

منابع

۱. الاصفهاني، محمدحسين(۱۳۷۴ش)، **نهايةالدراية في شرح الكفاية**، قم، انتشارات سيدالشهداء.

۲. الأنصاري، مرتضى(۱۳۷۵ش)، **فرائدالأصول**، قم، مطبعة اسماعيليان.

۳. البروجردي، محمدتقي(۱۴۱۷)، **نهايةالافكار**، قم، مؤسسة النشر الاسلامي.

۴. خراساني، محمدكاظم(۱۴۱۰)، **دررالفوائد في الحاشية على الفرائد**، تهران، مؤسسة الطبع و النشر التابعة لوزارة الثقافة و الارشاد الاسلامي.

٥. الخراساني، محمدكاظم(١٤١٤)، **كفاية الاصول**، قم، مؤسسة النشر الاسلامي.
٦. الهاشمي الشاهرودي، السيد محمود(١٤١٧)، **بحوث في علم الاصول**، قم، مركز الغدير للدراسات الاسلاميّة.

پژوهش‌هاي اصولي
فصلنامه تخصصي علم اصول
س۳، ش۹، تابستان ۱۳۹۰
صفحات ۸۵ ـ ۱۰۱

USUL STUDIES
A Journal of Usul al-Figh
Vol. 3, No. 9 , Summer 2011

وضع‌گروی و نظریهٔ معنا

محمدباقر سعیدی روشن *

چکیده

پژوهش حاضر با هدف توصیف ماهیت «معنا» سامان یافته است. مسئله چیستیِ معنا از مبانی دانش تفسیر متون به شمار می‌رود. از این رو گزینش هر نظریهٔ خاص معنایی، نقش مؤثری در تفسیر متون به صورت عام و تفسیر متون دینی به ویژه ایفا می‌نماید. در این پژوهش نخست به شیوه تحلیل بوده‌ها، برخی از نظریه‌های قابلِ توجهِ معنایی ارزیابی شده، آن گاه ضمن تبیین ارتباط لفظ و معنا، و گستره معانی و حقایق نفس‌الامری، نظریهٔ «وضع‌گروی» با ویژگی شمول‌گرایی معنایی توجیه یافته است. نظرداشت کلی در پژوهش حاضر، تطبیق مبانی، دلایل و لوازم منطقی نظریه‌ها بوده است.

واژگان کلیدی: معنا، تفسیر متون، نظریه‌های معنایی وضع‌گروی، حقیقت، نفس‌الامر، مفاهیم

---

* استاذ مساعد في معهد الدراسات للحوزة و الجامعة
تاریخ دریافت: ۱۳۹۰/۱/۲۵ تاریخ تأیید: ۱۳۹۰/۳/۲۷

طرح مسئله

مسئلهٔ ماهیت معنا، از دیرباز مورد توجه متفکران به ویژه فیلسوفان و زبان‌شناسان بوده است. اهمیت این مطلب ناشی از نقشی است، که مسئلهٔ معنا در تفسیر متون ایفا می‌کند. تفسیر متون، در پی شناخت معنای متن است. اما مفسران متون دانسته یا ندانسته با پیش‌فرض خاصی در خصوص معنا، به تفسیر متن می‌نشینند. این پرسش، که معنا چیست و در کجا قرار دارد، پرسشی عمیق‌تر و از سنخ معرفتِ درجه دوم است، که معناشناسان در زبان‌شناسی، منطق یا فلسفه، هر یک از زاویه خاصی بدان می‌پردازند.[۱] نظریه‌های معنایی، در واقع، ترسیم نوعی مبنا در فرایند تفسیر متون به شمار می‌آید. به تعبیر دیگر، نسبت میان نظریه‌های معنایی و تفسیر متون را می‌توان مانند نسبت فلسفهٔ علم به علم دانست. در دورهٔ معاصر و پس از پیدایش نظریه‌های فلسفهٔ علم جدید که غالباً متأثر از دو رویکرد تجربه‌گروی هیوم و ذهن‌گرایی کانت بود، نظریه‌های معنایی جدیدی پدید آمد که پیامدهای خیره‌کننده‌ای در تفسیر متون و از جمله معرفت دینی بر جای گذاشت. دیدگاه فیزیکالیسمِ معناییِ پوزیتیویست‌ها، زمینه‌گرویِ برخاسته از کارکردگرایی و نگاه ابزارانگارانه به علم، و هرمنوتیک فلسفی با ابتنا بر فلسفهٔ علم ایده‌آلیستی، که هر نوع معرفت را برساختهٔ ذهن آدمی می‌انگارد، از جمله بازیگران نسبتاً پر طمطراق (و نه منحصر به فرد) عرصهٔ معناشناسی معاصر بشمار می‌روند.[۲] اما آیا این نظریه‌ها سخن نهایی و فصل‌الخطاب در تبیین ماهیت معناست، و عرصه را بر هر دیدگاه دیگر مسدود می‌نمایند؟ مقالهٔ حاضر ضمن بررسی چند نظریه معنایی، دیدگاه وضع‌گروی را تبیین می‌نماید. نویسنده بر آن است، این نظریه که از صلاحیت تبیین و توجیه منطقی بر خوردار است، از فحوای علمی اندیشمندان مسلمان، به‌ویژه زبان‌شناسان، منطق‌دانان، فیلسوفان و اصولیانِ مسلمان دریافت می‌گردد.

---

۱. صفوی، درآمدی بر معنی شناسی، ص۲۸.

۲. Barbour, issues in science and relgion ,p.162.

۱. بازخوانی چند نظریّهٔ معنایی

۱- ۱. نظریّهٔ مصداقی یا مرجعی معنا

بنابر این دیدگاه، معنای یک لفظ یا عبارت به معنای اشاره به محکی خارجی و مصداق آن است. بر این اساس، سخنی که هیچ مابه‌إزاء یا محکی خارجی نداشته باشد، فاقد معنا خواهد بود.

شاید این نظریه در ماهیّت معنا، ساده‌ترین نظریّه و تلقّی عامّهٔ مردم از معنای الفاظ باشد، که با الگوپذیری از اسامی خاصّ که اشاره به محکی خود دارند، به تبیین معنا در همهٔ الفاظ، تعمیم یافته است و معنای هر واژه را امر عینی و مابه‌إزاء خارجی می‌داند. عینیت گراییِ پوزیتیویستیِ اوایل قرن بیستم که ملاک معناداریِ قضایای ترکیبی را منوط و مشروط بر تحقیق‌پذیری تجربی می‌کرد، به قاعده با چنین رویکردی به مسئله معنا می‌نگریست.[۱]

نقد

یک: نخستین دشواری این نظریّه آن است که گرفتار خلط معنا و مصداق شده و آنها را به هم آمیخته است، در حالی که نمی‌توان مصداق یک واژه را همان معنای آن دانست. در صورتی که معنای یک شئ همان مصداق آن باشد، با معدوم شدن و از میان رفتنِ مصداق آن شئ، باید معنا نیز از میان برود و نتوان از نابودی آن شئ گزارش داد. در حالی که این مطلب بر خلاف ارتکاز عرفِ عقلاست و چنین نیست که گزارش ما از فوت زید، بی‌معنا باشد.

دو: از سوی دیگر این نظریّه نمی‌تواند بسیاری از مفاهیم عقلی را که مصداق و مابه‌إزاء عینی ندارند، همانندِ معقولات ثانیهٔ منطقی (کلیّت و جزئیّت)، معقولات ثانیهٔ فلسفی (علیّت، معلولیّت، وجوب، امکان و ...) مفاهیم ساختهٔ ذهن انسان همانند مفهوم عدم، مفهوم اجتماع نقیضین را توجیه نماید.

---

۱. آیر، *زبان، حقیقت و منطق*، ص۱۹.

سه: این دیدگاه در تبیین واژگان مترادف که مصداق واحد دارند نیز با مشکل مواجه است. همان گونه که حروف و ادوات و مانند اینها که مصداق عینی ندارند نیز از شمول این تعریف خارج‌اند.[۱]

با توجه به مشکلات بالا، تقریر دقیق‌تری از نظریّهٔ مصداقی ارائه شده است، که معنای یک عبارت را «رابطهٔ آن عبارت و محکی آن» می‌داند و نه خود محکی و مابه‌إزاء عینی. این تبیین که به تحلیل رابطهٔ میان عبارت و محکی آن نظر دارد، می‌کوشد تا توضیح دهد که چگونه عبارت‌های مختلفی می‌توانند، از مابه‌إزاء واحدی حکایت کنند.[۲]

امّا مشکلات پیش‌گفته همچنان بر جای می‌ماند. دیدگاه معنایی پوزیتیویستی، صرف‌نظر از خلط اصل معنا با راه اثبات آن، اساس علم را نیز با چالش مواجه می‌نماید و از همین روی با ادبار اندیشمندان مواجه شد.[۳]

۲ - ۱. نظریّه تصوّری معنا

بر اساس نظریّهٔ تصوّری یا ایده‌ای،[۴] معنای یک لفظ یا عبارت با تصوّری که از آن لفظ در ذهن تداعی می‌شود، تعریف می‌گردد. برابر نظر جان لاک،[۵] فیلسوف انگلیسی قرن هفدهم، در کتاب *جستار دربارهٔ فهم آدمی*، استعمال کلمات، نشانه‌های محسوسِ تصوّرات‌اند و تصوّراتی که کلمات نمودار آنها هستند، مدلول خاصّ و بی‌میانجی کلمات‌اند.[۶]

مبنای این دیدگاه آن است که زبان را وسیله یا ابزار رساندن تصوّرات ذهنی یا تمثیل خارجی حالت درونی می‌داند. اندیشه‌های ذهنی هر فرد، تنها در درون وجود خود اوست و ما برای آگاه کردن دیگران از ایده‌هایِ ذهنی خود نیازمند زبان و

---

۱. Alston, "meaning" in paul Edward ed, p.234.

۲. علی‌زمانی، زبان دین، ص۶۸.

۳. خرمشاهی، *پوزیتیویسم منطقی*، ص۳۳.

۴. Ideational theory

۵. John locke

۶. لاک، *جستاری در فهم بشر*، ص۲۱۱، ۲۸۷ - ۲۸۸.

نشانه‌های آوایی هستیم. بدین رو، آن چه که به یک لفظ زبانی، معنای خاصّی می‌بخشد، این واقعیّت است، که آن لفظ در ارتباط کلامی به عنوان نشانهٔ یک تصوّر خاصّ به کار می‌رود. وقتی واژه‌ای مانند کتاب به کار برده می‌شود، معنای این کلمه نسبت به من همان صورت کتاب است، که در ذهن من است و برای شما نیز همان صورت کتاب است، که در ذهن شما وجود دارد.[1]

نقد

یک: اگر معنا همان تصوّر ذهنی باشد، لازمه‌اش آن است که معنا، امری شخصی و غیر قابل انتقال به دیگران باشد.

دو: اگر معنا همان ایده و تصوّر ذهنی هر شخص باشد، در این صورت تمام گزاره‌های زبانی، اخبار از امور نفسانی و درونی فرد خواهد بود نه عالم خارج، و تمام الفاظ نیز مشترک لفظی خواهند بود و به تعداد افرادی که آن کلمه را به کار می‌برند، معانی گوناگون می‌شود؛ زیرا هر کس بر حسب ذهن و تصوّر خاصّ خود، آن کلمه را به کار می‌برد، و در نتیجه باب تفاهم مسدود می‌شود، در حالی که واقعیّت غیر از این است؛ بنابراین می‌توان گفت که معنا مساوق با تصوّر ذهنی نیست.

سه: نظریّهٔ ایده‌ایِ معنا آنگاه تمام خواهد بود، که برای هر عبارت معناداری، تصوّر مستقلی وجود داشته باشد، که به طور منظّم با آن عبارت مرتبط باشد. در حالی که بسیاری از نشانه‌های زبانی، همچون حروف ربط‌دهنده، قیود و غیره، وجود دارند که معنا دارند، امّا تصوّر ذهنیِ مستقلی از آنها وجود ندارد.[2]

---

۱. آلستون، فلسفه زبان، ص۶۵-۶۷؛ لاینز، معناشناسی زبان شناختی، ص۶۸.
۲.آلستون، فلسفه زبان، ص۶۷ - ۶۹؛ علی‌زمانی، زبان دین، ص۷۰؛ احمد مختار، علم الدلاله، ص۵۸.

۳ - ۱. نظریه رفتاری معنا

نظریه رفتاریِ معنا ابتدا از سوی برخی زبان‌شناسان، چون بلومفیلد[۱] مطرح گردید، که زبان را نمود رفتاریِ مبتنی بر محرک[۲] و پاسخ[۳] می‌دانستند. اگر در نظریه تصوریِ معنا، جایگاه معنا در ذهن بود، در نظریهٔ رفتاری، معنای یک لفظ در موقعیت یا محرک‌هایی که باعث اظهار آن می‌شود و واکنش‌های رفتاریِ مخاطب جستجو می‌شود.

معنای یک صورت زبان‌شناختی، موقعیتی است که گوینده در آن سخنش را اظهار می‌کند و پاسخی است، که در مخاطب پدید می‌آورد.[۴]

نقد

به نظر می‌رسد که نمی‌توان پذیرفت، معنا همان موقعیتِ خارجیِ اظهار کلام و تأثیر رفتاری آن بر مخاطب باشد. در واقع، ظرف تحقق معنا را نمی‌توان مساوی با خودِ معنا دانست؛ زیرا یک واژه یا عبارت را می‌توان در موقعیت‌های متعدد و متکثر به کار گرفت، اما در عین حال معنای کلام یکی باشد و به تعدد موقعیت‌های اظهار کلام متعدد نشود.[۵] افزون بر این واژگان بسیاری در زبان وجود دارد، که برخوردار از معناست، اما واکنش بالفعلی را بر نمی‌انگیزد. از این رو نمی‌توان معنا را به موقعیت و رفتار ارجاع داد.

با توجه به دشواری‌های یاد شده، تقریر عالمانه‌تری از این نظریه از سوی فیلسوفانی چون موریس[۶] و روان‌شناسانی چون ازگود[۷] ارائه شد. اینها به جای تأکید بر موقعیت اظهار کلام، توجه خویش را معطوف به تأثیر کلام بر مخاطب و پاسخ

---

۱. Blomfield
۲. stimulus
۳. Response
۴. آلستون ، فلسفه زبان، ص ۷۲.
۵. همان، ص۷۵ .
۶. Charles Morris.
7. Charles Osgood.

وی نموده و معنا را تابعی از آن دانسته‌اند. ازگود، رفتار فعلی را اعم از رفتار بیرونی و واکنش‌های درونی، همچون حالت ترس و یا امید و غیره می‌داند، که با شنیدن لفظ در درون فرد ایجاد می‌شود. پس معنا از نظر وی همان رفتار است؛ خواه رفتار بیرونی یا درونی. اما موریس اساساً رفتار فعلی را ملاک نمی‌داند، بلکه رفتار شأنی، یعنی واکنش‌هایی که شنیدن واژه، شأنیت پیدایش آنها را از سوی مخاطب دارد، در معنا کافی می‌داند.[1]

اما به هر روی، پرسش اصلی آن است، که آیا لفظ به دلیل برخورداری از معنای خاص باعث واکنش درونی و یا شأنی می‌شود؟ یا بدون داشتن هیچ معنایی؟ اگر لفظ نسبت به هیچ معنایی وابستگی نداشته باشد، در این صورت نمی‌توان هیچ نوع واکنش، اعم از فعلی یا شأنی، بیرونی یا درونی را در مخاطب بر انگیزد، و اگر نوعی ارتباط (وضعی) نسبت به معنای خاصی دارد، پس معنا را نمی‌توان همان پاسخ شنونده دانست، بلکه پاسخ شنونده مسبوق به معنا و درک آن است.

افزون بر این، مشکل دیگر در پیش روی این نظریه آن است که اگر عبارتی باعث انگیزش پاسخ‌های گوناگون شد، کدام‌یک از پاسخ‌ها را باید معنای آن عبارت دانست؟[2]

۴ - ۱. بافتگرایی یا نظریّه کاربردی معنا

در دوران معاصر برخی از زبان‌شناسان، معناشناسان و فیلسوفان معنا را مربوط و منوط به کاربرد لفظ[3] در جمله و عبارت دانسته‌اند. بر اساس این نگرش، الفاظ بیرون از ظرف و زمینهٔ کاربردشان[4] معنا ندارند، بلکه معنا از خود کاربرد به وجود می‌آید، برخلاف نظریهٔ وضع گرایی که هستهٔ اصلی معنا را در وضع لغت می‌داند. در واقع مراد از زمینه‌گرایی این است که هیچ معنایی مستقل از زمینه وجود ندارد.

---

۱. آلستون، فلسفه زبان، ص۷۶ - ۷۷ .
۲. همان، ص۸۰

۳. The use theory.
۴. Context of situation.

فیرث[۱] زبان‌شناس انگلیسی از پیشگامان نظریّه سیاق‌گروی[۲] یا زمینه‌گرایی در معناست. وی که تأکید وافری در مورد کارکرد اجتماعی زبان دارد، بر آن است که خارج از سیاق، معنایی وجود ندارد. از منظر روش سیاق‌گروی[۳] یا روش کاربردی معنا،[۴] دلالت آوایی، معجمی و نحوی، همه در خدمت بافت کلام‌اند و معانی الفاظ تنها در پرتو استعمال معلوم می‌گردد، همان طور که سیاق نیز در درون خود، جزئی از فرهنگ متکلّمان و صورتی از محیط اجتماعی آنان را نشان می‌دهد.[۵]

از دیدگاه این گروه معنای کلمه، همان «کاربرد آن در زبان» است، یا «روشی که استعمال می‌شود» یا «نقشی که انجام می‌دهد».[۶]

ویتگنشتاین و زبان‌های گوناگون

از جمله شخصیّت‌های بسیار مهم در نظریّهٔ کاربردی معنا، فیلسوف اتریشی، لودویگ ویتگنشتاین[۷] (۱۸۸۹– ۱۹۵۱) است. وی به رغم دیدگاه متقدم خود در نظریّهٔ تصویری معنا،[۸] در دورهٔ متأخّر حیات فلسفی خویش به دیدگاه کاربردی معنا روی آورد. هر دو نگرش او به معنا، مبتنی بر نوع نگاه وی به زبان بود. وی در دوره نخست و به هنگام تدوین *رساله منطقی- فلسفی*[۹] (۱۹۱۸) بر آن بود که «معنای زبان، چیزی است که زبان حاکی از آن است»، و جهان یا واقعیّت، محکی زبان است.[۱۰] امّا در دوره متأخّر حیات

---

۱. Firth.

۲. Context of situation.

۳. Contextual approuch.

۴. Operational approuch.

۵. Firth, Papers in linguistics, p. 219

۶. مختار، **علم الدلالة**، صص۶۸– ۷۸؛ ullmann, meaning and style,p. 8,

۷. Ludwig Wittgenstein

۸. Picture theory

۹. Tractatus logical-philosophical

از این اثر، دو ترجمه به زبان فارسی منتشر شده است. یک بار از سوی محمود عبادیان، انتشارات جهاد دانشگاهی دانشگاه تهران، ۱۳۶۹؛ بار دیگر توسط میر شمس الدین ادیب سلطانی، انتشارات امیر کبیر، تهران، ۱۳۷۱.

۱۰. هادسون، لودویک ویتنگنشاین، ص۲۳ – ۲۴ .

خویش و هنگام تدوین کتاب *پژوهش‌های فلسفی*[1] (۱۹۴۹) زبان را ابزار انجام فعالیّت‌های گوناگون دانست، که حکایت از واقعیّت یا تصویر جهان، تنها یکی از انواع سخن در میان بازی‌های گوناگون زبانی[2] است.[3] وی در تحقیقات فلسفی بر گسترش‌پذیری زبان و تنوع کاربردهای آن اشاره کرد و گفت: در میان این انواع بازی‌ها ماهیّت یگانه‌ای حاکم نیست، آن چه هست، آن است که با زبان سخن گفتن (بازی زبانی) بخشی از یک فعالیّت یا بخشی از یک نحوهٔ معیشت[4] است.[5]

دیدگاهی که ویتگنشتاین در کتاب *پژوهش‌های فلسفی* در بارهٔ معنا بیان کرده این است: معنای یک واژه یا جمله، همان کاربردی است که آن واژه یا جمله در عرف دارد. برای دانستن معنا، نباید بپرسیم این واژه یا جمله چه چیز را تصویر می‌کند، بلکه باید بپرسیم این واژه یا جمله چه کاری می‌کند.[6] به طور خلاصه می‌توان گفت، دشواری‌هایی که تنگنای معناداریِ تجربی پدید آورد، ویتگنشتاین را به سوی مبنایی سوق داد، که معیار فراگیرتری برای زبان و معناداری آن عرضه نماید که وسعت پذیرش مفاهیم گوناگون را داشته باشد. از این رو در نگرش اخیر خود در کتاب *پژوهش‌های فلسفی* معنا را منوط به کاربرد آن زبان در جامعه زبانی دانست و از این منظر، زبان‌های گوناگون را در اقلیم خود دارای معنا شمرد.

نقد

نظریه کاربردی ویتگنشتاین در اساس، مبتنی بر دیدگاه بازی‌های زبانی به تناسب صورت‌های مختلف زندگی است. ارزیابی این مبنا، البته مجال مستقلی را می‌طلبد. اما در این جا تنها به دو نکته اشاره می‌گردد:

---

۱. Philosophical Investigation

۲. Language-games

۳. هادسون، همان، ص۹۸ – ۹۹؛ مگی، فلاسفه بزرگ، ص۵۴۱.

۴. Form of life

۵. هادسون، همان، ص۹۹ – ۱۰۰ .

۶. هادسون، لودویک ویتگنشاین، ص۹۵؛ مگی، فلاسفه بزرگ، ص۵۴۳.

یک: اساسی‌ترین مشکل دیدگاه چندزبانی آن است که به تعبیر جان سرل، جوهر اصلی زبان را کنار می‌نهد و نظریه‌پردازی در خصوص چگونگی کارکرد زبان و رابطه آن با جهان را در تعلیق می‌گذارد. این گرایش ضدّ نظری، از فلسفهٔ زبان وی ناشی می‌شود، که سعی دارد از خصیصهٔ بازنمایی (representation) که به هر حال جوهر زبان است، اعراض کند و به این نظر روی آورد که باید زبان را متشکل از ابزارهای مختلفی برای علامت دادن به همدیگر تلقی کنیم. این تصور، او را به این نتیجه می‌رساند که انواع کاربردها و بازی‌های زبان نامحدود است. این در حالی است که بازنمایی تقریباً محور هر بازی زبانی است.[۱]

دو: نظریهٔ چند زبانی و طرح این ادعا که زبان‌های گوناگونِ علم، دین، هنر، اخلاق، فلسفه و ... از هم جدا هستند و نمی‌توانند درباره همدیگر داوری کنند، خود یک نوع داوری دربارهٔ این زبان‌هاست. در اینجا این پرسش مطرح است که خودِ این قضاوت در چه ساحتی انجام می‌گیرد؟ بنابراین معلوم می‌شود که ورای کارکردهای گوناگون زبان، معیاری وجود دارد که بر اساس آن می‌توان دربارهٔ صدق و کذب انواع زبان‌ها و چند و چون آنها داوری کرد.

اما در خصوص نظریهٔ کاربردی معنا، اگر منظور از تأثیر کاربرد در معنا آن باشد، که واژه‌ها صرف‌نظر از کاربرد در یک متن زبانی، فاقد هرگونه معنا و دلالت هستند، در این صورت نباید تفاوتی میان واژه‌ها وجود داشته باشد و هر واژه باید بتواند در هر بازیِ زبانی مشارکت نماید، در حالی که این مطلب بر خلاف واقع است. بنابراین ادعای یاد شده مقرون به صواب نبوده و اساساً کاربرد واژه‌ها و نقش آنها در بازی‌های گوناگون زبانی، مبتنی بر داشتن نوعی معناست.

امّا اگر مراد آن باشد که معنای نهایی واژه‌ها با توجه به موقعیّت و کاربرد آنها در بافتِ سخن تعیین می‌گردد، این سخن می‌تواند درست باشد، امّا مبتنی بر این پیش‌فرض است که واژه‌های مستعمل در هر زبان، پیش از ورود به صحنهٔ کاربرد،

۱ . مگی، همان، ص۵۳۶ .

دارای معنایی هستند، که تعیین آن معنا با ملاحظات گوناگون و از جمله در نظر داشتن کاربرد و نوع بازی خاصّ، مثلاً اخباری، استفهامی و جز آن صورت می‌گیرد.

نتیجهٔ دو ایراد یاد شده را می‌توان در سخنی دیگر چنین بیان کرد، که نظریه کاربردی معنا، گرفتار نوعی خلط میان دو حیثیت معنا در مقام ثبوت و معنا در مقام اثبات شده است. این درست است که معنا در مقام اثبات و شناخت برای مخاطب در گرو لحاظ کاربرد و بستر سخن است؛ اما این مطلب نمی‌تواند باعث اعراض از معنای پایه گردد که زمینهٔ پیدایش کاربرد است و بدون آن، اساساً کاربردی نخواهیم داشت.

کاربردگروی در قالب فعل ضمن گفتاری

نخستین بار ویتگنشتاین در دیدگاه متأخّر خود به افعال متکلّم در عمل زبانی توجه نمود، امّا تلاش منظّم و تفصیلی در این موضوع از سوی آستین[۱] انجام شد. او نیز در تحلیل ماهیّت معنا به سراغ کاربرد واژه در بافت سخن رفت و سه نوع کار متکلّم را در فعل زبانی از هم متمایز نمود:

۱. فعل یا کنش گفتاری[۲] که عبارت است از بکار بردن نشانه‌های زبانی و سخن گفتن.

۲. فعل یا کنش از طریق گفتاری[۳] که عبارت از آثاری است که فعل گفتاریِ متکلّم بر روی مخاطب برجای می‌گذارد. آثار ناشی از اظهار کلام بر شنونده مواردی مانند: ترغیب کردن، ترساندن، آزردن، جلب توجه کردن، سرگرم کردن، کسی را به اندیشیدن درباره چیزی واداشتن و جز آن را دربرمی‌گیرد.

۳. فعل یا کنش ضمن گفتاری[۴] یا همان عملی که گوینده در ضمن سخن گفتن انجام

---

۱. Austin
۲. Locutionary act
۳. Perlocutionary act
۴. Illocutionary act

می‌دهد، مانند: خبردادن، پرسیدن، اظهار عقیده کردن، سرزنش کردن، تشکّر کردن، فرمان دادن، تبریک گفتن و مانند آن.[۱]

به حسب تفسیر آلستون، از دیدگاه آستین، معنا به همان کار سوم یعنی «فعل ضمن گفتاریِ» متکلّم مربوط می‌شود. وی تمایزهای میان فعل نوع دوم و فعل نوع سوم زبانی را بدین قرار می‌داند:

۱. کنش‌های از طریق گفتاری، متضمن نوعی تأثیر خاص در مخاطب است، در حالی که در فعل ضمن گفتاری، تأثیرپذیریِ مخاطب مورد توجه نیست.

۲.کنش گفتاریِ نوع سوم مبتنی بر فعل گفتاری نوع اول است و بدون بیان الفاظ، ناممکن است؛ در حالی که فعل دوم یعنی تأثیرگذاری بر مخاطب، بدون بیان الفاظ هم ممکن است. برای مثال با چشم دوختن به این سو و آن سوی سفره می‌توان به مخاطب فهماند، که من نمک می‌خواهم.

۳. فعل ضمن گفتاری می‌تواند وسیله‌ای برای ایجاد فعل نوع دوم واقع شود؛ ولی عکس آن صادق نیست.[۲]

نقد

این درست است، که ما افعالی مانند: خبردادن، پرسش کردن، درخواست کردن، سرزنش کردن و جز اینها را به وسیلهٔ زبان و گفتار انجام می‌دهیم و هر یک از این افعال نوعی کنش گفتاری است. امّا همچنان که می‌دانیم، این افعال همانند افعال تکوینی و خارجی نیست. برای تمایز دو دسته افعال خارجی و افعال ضمن گفتاری از مثال‌های ذیل استفاده می‌کنیم:

گاه برای آگاه کردن شخصی از یک موضوع، او را به صحنهٔ حادثه می‌بریم و گاه به جای بردن او، موضوع را به وسیلهٔ الفاظ به او گزارش می‌دهیم. همین طور، گاه برای نوشیدن آب لیوان را برمی‌داریم به سراغ آب می‌رویم و گاه به دیگری

---

۱. stiver, the philosophy of religious language, p. 80.

۲ . آلستون، فلسفه زبان، ص۹۳-۹۶.

می‌گوییم: لطفاً یک لیوان آب به من بدهید! در افعال گروه دو، در هر دو مثال بالا، الفاظ نقش میانجی را بازی می‌کنند و نازل منزلهٔ فعل خارجی هستند. اکنون پرسش آن است که در افعال ضمن گفتاری - که با وساطت الفاظ انجام می‌شود - به کار گرفتن الفاظ از سوی متکلّم موجب پیدایش معنا و معنادار شدن الفاظ می‌شود یا موضوع بر عکس است؟ یعنی چون معنایی وجود دارد و ارتباط خاصّی میان آن معنا و الفاظ خاص برقرار است، با استخدام آن الفاظ می‌توان فعل ضمن گفتاری را انجام داد؟ به نظر می‌رسد که فرض نخست صحّت ندارد و وابستگی ثبوتیِ معنا به کاربرد، برخلاف واقعیّت است. البتّه همان طور که پیشتر نیز اشاره شد، وابستگی اثباتی معنا به کاربرد، قابل پذیرش است.

از این نکته نیز نمی‌توان چشم‌پوشی کرد که نظریّهٔ کاربردی با تعبیر فعل ضمن گفتاری، این دشواری را نیز به همراه دارد، که ناتوان از توجیه معنا در مواردی است که ارادهٔ جدّی متکلّم برخلاف ارادهٔ استعمالی است. وقتی گوینده‌ای با قصد جدّی می‌گوید: برو! با هنگامی که به قصد تهدید یا تمسخر و جز آن، این واژه را بکار بَرَد، این واژه باید دارای معانی متفاوتی باشد؛ زیرا معنا بر حسب فعل گفتاریِ خاصّ تحلیل می‌شود؛ در حالی که ارتکازاً می‌یابیم که در این مورد، معنا (بعث نسبی) یکی است و مراد جدّی متکلّم، متفاوت است.[1]

۲. وضع‌گروی و مسئلهٔ معنا

گمان می‌رود نقصان مشترک نظریه‌های یاد شده، نگاه تک سویه به مسئله معناست. دیدگاه مصداق‌گرایی، معنا را تنها به عنوان یک امر ابژکتیو و مستقل از دنیای ذهن ارزیابی می‌کند. دیدگاه تصوّری برعکس، ارتباط معنا با واقعیّتِ عینی را در بوتهٔ نسیان قرار داده است، معنا را تنها یک امر سوبژکتیو که بر ذهن می‌نشیند تفسیر می‌کند. رهیافت کاربردی، معنا را تنها از افق فعل متکلّم و مقصد و محتوای کار وی

۱. علی‌زمانی، زبان دین، ص۸۴.

ارزیابی می‌کند، بی آن‌که بر صورت و قالبِ کُنش زبانی او نظر افکند. و سرانجام پاسخ‌گروی یا مخاطب‌محوری نیز تنها واکنش مخاطب را به عنوان معنای کلام می‌نگرد.

این در حالی است که مسئلهٔ معنا یک حقیقت پیچیده و ذو ابعاد است. از این رو نمی‌توان بدون در نظرگرفتن جنبه‌های مختلف آن به یک دیدگاه مدلّل دست یافت. از یک سو وقتی فعل زبانی انسان، تجزیه و تحلیل می‌شود، مقام وضع الفاظ و بُعد استعمال در میان می‌آید، که باید هر دو را بررسی کرد. همچنان که همین امر به نوبهٔ خود، مسئلهٔ معنا در مقام ثبوت و معنا در مقامِ اثبات و تفکیک آن دو را در میان می‌آورد. همین طور معنا به حسب واژه و معنا به حسب جمله، موقعیّت کلام و کار متکلّم، زاویهٔ دیگری است، که نمی‌توان به غفلت سپرد. مسئلهٔ مراد استعمالی و مراد جدّی متکلّم، معنای تصوّری و معنای تصدیقی، سویهٔ دیگری از موضوع است، که رابطهٔ مخاطب با کلام و متکلّم را به میان می‌آورد. و سرانجام، رابطهٔ معنا با مصداق و تعریف مصداق و دامنهٔ آن از محورهای دیگر در مسئله معنا است. با توجه به نکات یاد شده ملاحظه می‌شود، که نظریّه‌های یاد شده، هر یک تنها زاویه‌ای خاص از مسئله معنا را مورد توجه داده‌اند. از این رو به نظر می‌آید که این مسئله تأمل بیشتری می‌طلبد.

۱ - ۲. رابطهٔ لفظ و معنا

زبان و گفتار از ویژگی‌های اختصاصی نوع انسان است. زبان انسان، ترکیبی است از دو عنصر لفظ و معنا، یا دالّ و مدلول. سبب پیدایش علائم و نشانه‌های کلامی، معناهایی است که در وجود انسان شکل گرفته است. البتّه بررسی منشأ پیدایش خودِ معناها و متعلّق آنها، موضوعی است که باید به صورت مستقل به آن پرداخته شود، امّا این مسلّم است که انسان برای انتقال معانی مورد نظرِ خود به دیگران، از ابزار سخن و نشانه‌های لفظی استمداد می‌جوید و دلالت لفظ بر معنا ناشی از نوعی سببیّت

است و وجود ذهنی لفظ، سبب وجود ذهنی معنا و انتقال آن به ذهن می‌شود.

این مسئله همواره معطوف نظر فیلسوفان و زبان شناسان بوده است، که رابطهٔ لفظ و معنا، چه سنخ رابطه‌ای است؟ با توجه به تفاوت لغات در میان ملل مختلف، پیدایش معانی جدید، اشتراک لفظی و تحوّل پذیری، بیشتر اندیشمندان و از جمله عالمان مسلمان بر این نظر بوده‌اند، که هیچ نوع رابطهٔ ذاتی و تکوینی میان هیچ صورت زبانی با معنایی که بدان دلالت می‌کند، وجود ندارد. این دیدگاه همان «نظریّه وضع‌گرایی» است. بر اساس این دیدگاه، ارتباط سببی و دلالی میان لفظ و معنا ناشی از نوعی وضع (تعیینی یا تعیّنی) و اعتبار عقلایی است،[1] و نشانه‌های زبانی تنها پس از وضع و آگاهی از آن، بر معنا دلالت دارند.

یکی از محقّقان اسلامی می‌نویسد: «مسئله تفهیم ما فی الضمیر از ضروریّاتی است که نیاز اولیّه اجتماع آن را اقتضا می‌کند»؛ وی می‌افزاید: «قدیم‌ترین تفهیم، متعلّق به معانی حسّی است که خودِ معنا قابل عرضه بر حسّ مخاطب است. انسان ابتدا خودِ معانی را بر مخاطب عرضه می‌کرد، سپس الفاظ را اعتباراً جانشین معانی قرار داد؛ پس لفظ، همان نفس معناست و دلالت آن بر معنا دلالت شئ بر خود است، لکن در ظرف اعتبار».[2]

۲ - ۲. تحلیل اجزای وضع

همچنان که بیان گردید، «وضع» دارای دو رکن اساسی است: یک رکن، همان حقیقت و معناست، و رکن دیگر، لفظ است. شناخت معنا در مقام وضع، مبتنی بر تحلیل این هر دو است؛ زیرا واضع در مقام وضع پس از تصوّر هر یک از این دو رکن، یعنی لفظ و معنا، میان آن دو وحدت اعتباری لحاظ می‌کند و لفظ را مرآت معنا قرار می‌دهد.

---

۱. خراسانی، کفایهٔ الأصول، ج۱، ص۱۰؛ فیاض، محاضرات فی الاصول، ج۱، ص۳۲ .
۲.طباطبایی، حاشیهٔ الکفایهٔ، ج۱، ص۱۶- ۱۹ .

همان طور که یادآوری شد، لفظ، طفیل معناست. پیش از آن که یک لفظ برای معنایی وضع شود، باید معنا از هر سنخ که می‌خواهد باشد (جزئی، کلّی، عینی، ذهنی، مستقل، رابط و ...) تصوّر گردد. از همین رو، معانی متصوّر به انحاء و اقسام گوناگون تقسیم می‌شود و الفاظ معنادار نیز به تبعِ وضع، موصوف به این اوصاف می‌شود.

۳ - ۲. منشأ مقوله‌بندی الفاظ

الفاظ، آیینهٔ حقایق‌اند و آنها را نشان می‌دهند. صاحبان تصویر، هر گونه باشند این آیینه‌ها همان طور آنها را نشان می‌دهند. بررسی معنای الفاظ نشان می‌دهد، برخی از کلمات، دالّ بر معنای مشخّص و محدودند مانند: نام‌های اشخاص و مکان‌ها. برخی دیگر دارای معنای فراگیر و غیر محدود به یک فرد و یک مکان هستند. همین طور از منظری دیگر معلوم می‌شود، گروهی از الفاظ به تنهایی و به طور مستقل دارای معنا و متعلق هستند و به طور مشخص بر مدلول خود دلالت می‌کنند، مانند: انسان، حیوان و سنگ. امّا گروه دیگری از الفاظ، دارای معانی نسبی و تبعی هستند و تنها با قرار گرفتن در متن جمله، دارای معنا می‌شوند مانند: از، هر، هیچ، اگر و جز اینها.

با لحاظ همین تمایزهای حقایق و معانی است، که اندیشمندان مسلمان به‌ویژه در فلسفه، مفاهیم و معقولات را به گروه‌های مختلف تقسیم نموده‌اند. در اصول فقه نیز معانیِ اسمی و حرفی را به طور قابل اعتنا تفکیک نموده‌اند. اینها تصریح کرده‌اند که منشأ این تقسیم‌بندی‌ها معانی و مفاهیم است، که الفاظ نیز به تبع آنها تقسیم شده‌اند.

به دیگر سخن، پیش از آن که لفظی برای معنایی اعتبار و وضع گردد، معنا تصوّر می‌شود. اگر معنای متصوّر جزئی بود، لفظ معنادارِ تخصیص یافته به آن معنا نیز بالتبع، موصوف به این وصف می‌شود، و اگر معنا کلّی بود، لفظِ اختصاص یافته به آن نیز متّصف به وصف کلّیّت می‌شود.

۴ – ۲. انواع مفاهیم

۱ – ٤ – ۲. مفاهیم حسی: ساده‌ترین مفاهیم و بسیط‌ترین معانی که انسان به طور طبیعی با آنها اُنس دارد، همان معانی حسّی و جزئی است. یکی از محقّقان مسلمان می‌نویسد: «قدیم‌ترین شکل تفهیم، مربوط به معانی حسّی است که خود معنا قابل عرضه بر حسّ مخاطب است، و در صورت عدم امکان آن، اشاره یا ایجاد صدا با دنبال کردن معنا برای مخاطب صورت می‌گیرد، و این خصوصیّت حتّی در حیوانات نیز وجود دارد که برای فهماندن معنا به همنوع خود همزمان با صدا کردن مثلا به طرف دانه می‌دوند. آنگاه ادراکات وجدانی مانند: محبّت، عداوت، شوق، نفرت، شهوت، غضب، و جز اینها، موجب تنوّع و اختلاف صدا و دامنه آواها و تکثیر الفاظ می‌شود ...». وی سپس می‌گوید: «قدیم‌ترین وضع، همان وضع خاصّ است و سپس به تدریج وضع عام پدید آمد. با این نگرش که فرد دوم هم همان فرد اوّل و فرد سوّم نیز همان فرد دوّم است. هم چنان که حصول علم به کلیّات از جزئیّات نیز بر همین روال است».[۱]

۲ – ٤ – ۲ . مفاهیم ماهوی: از آنجا که انسان دارای نیروی ادراک و خلاقیّت فکری است، در نتیجه دایرهٔ شناخت او نسبت به معانی و مفاهیم، به مفاهیم اولیّهٔ حسّی و جزئی محدود نمانده است، بلکه مواجههٔ فکری انسان با واقعیّت‌های گوناگون عالم هستی و تجزیه و تحلیل آنها باعث شده است، تا معانی فراوان و مفاهیم بسیاری را درک کند و برای تفهیم و تفاهم آنها واژه‌سازی کند. انسان با تجرید و حذف ویژگی‌های شخصیِ موجودات و تعمیم ویژگی‌های مشترک، معانی فراگیر و کلّی را انتزاع می‌نماید که دارای مصادیق متعدّد است، مانند: مفهوم انسان، مفهوم سفیدی و مفهوم درخت. این دسته از مفاهیم که مبیّن چیستی اشیاء هستند، در اصطلاح، ماهیّات یا معقولات اولی نامیده می‌شوند، که منطبق بر محسوسات‌اند و عقل آنها را به طور مستقیم از راه تجرید و تعمیم از معانیِ حسّی انتزاع می‌کند.

۱.طباطبایی، حاشیه الکفایهٔ، ج۱، ص۱۷

۳ – ٤ – ۲. معقولات ثانیهٔ فلسفی: پاره‌ای دیگر از مفاهیم‌اند که به طور مستقیم از راه حواس وارد ذهن نشده‌اند، بلکه ذهن پس از دارا شدن صور حسّی با یک نوع فعّالیّت خاصّی این مفاهیم را از آن صور انتزاع می‌کند.[۱] این گروه از مفاهیم که مفاهیم عامّه نیز نامیده می‌شوند، به صورت قضیّهٔ منفصله قابل اطلاق بر کلّ موجودات هستند، از قبیل مفهوم وجود و عدم، علّت و معلول، وجوب و امکان، وحدت و کثرت، قوّه و فعل، خارجی و ذهنی، مفاهیم قابل اطلاق بر واجب مثل علم، قدرت، حیات، اراده، مفاهیم قابل اطلاق بر مجرّد و مادّه، مثل جوهر، و مفهوم قابل صدق بر بیش از یک مقوله مثل عرض. معقولات ثانیهٔ فلسفی در خارج، مصداق فردی ندارند، امّا اشیاء خارجی متّصف به آنها هستند و این اوصاف، مبیّن روابط و نحوهٔ وجودهای خارجی است. وقتی می‌گوییم: «آتش علّت حرارت است، به غیر از آتش و حرارت، حقیقت سوّمی به نام «علیّت» را در خارج نمی‌بینیم، ولی عقل ما با تحلیلِ رابطهٔ آتش و حرارت، مفهوم علیّت را انتزاع می‌نماید.

البتّه در اینجا تحلیل دیگری نیز از سوی برخی فیلسوفان مسلمان ارائه شده است، که منشأ پیدایش این مفاهیم را به علم حضوری ارجاع می‌دهد. مطابق نظر علامه طباطبایی[۲] عمدهٔ مفاهیم فلسفی ریشه در علم حضوری دارند و آشنایی اولیّهٔ ما با این مفاهیم از طریق تأمّل در نفس و شئون آن انتزاع می‌شود؛ مثل علیّت، وجود، وحدت و ... ؛ از همین رو معقولات ثانیه فلسفی، عوارض تحلیلی‌اند و نه اعراض مقولی و ماهیّات. یعنی ذهن این مفاهیم را با تحلیل از موضوعاتشان انتزاع می‌کند. از این رو، اینها را خارجِ محمول یا محمول بالضمیمه می‌گویند، یعنی محمولاتی که مستخرج از صمیم موضوع‌اند. در مقابل محمول بالضمیمه، اعراض مقولی قرار دارند. به حسب این تفسیر، ذهن با تأمّل در تحولات درون نفسی به انواع تصوّرات و تصدیقات نائل می‌آید و بر این اساس، بسیاری از مفاهیم فلسفی و ما بعد الطبیعی

۱.طباطبایی، اصول فلسفه و روش رئالیسم، ج۲، مقاله پنجم
۲. همان

تفسیر عقلی می‌یابند.

٤ – ٤ – ٢ . معقولات ثانیه منطقی: دسته دیگری از مفاهیم نیز وجود دارند که مسبوق به ادراک حسّی نیستند، شأن آنها نیز حکایت از موجودات جهان خارج و یا عالَم درون انسان نیست. نقش و کارکرد این مفاهیم، بررسی معلومات ذهنی و احکام و روابط آنهاست. به سخن دیگر، اینها اوصاف و علائم طبیعی مفاهیم دیگرند و موصوف و متعلّق اینها پاره‌ای دیگر از مفاهیم ذهنی است. به همین دلیل گفته می‌شود ظرف عروض و اتّصافشان ذهن است و تنها با تأمّل در مفاهیم ذهنی به دست می‌آیند. تمام مفاهیم منطقی یا معقولات ثانیهٔ منطقی مانند: تصوّر، تصدیق، قضیّه، کلیّت، جزئیّت و ... از این دسته‌اند. وقتی گفته می‌شود: «حیوان یک مفهوم کلّی است»، کلیّت، یک مفهوم ذهنی است.[1]

این تقسیم سه‌گانهٔ مفاهیم کلّی که از ابتکارات فلاسفهٔ اسلامی است، ثمرات فراوانی دارد و خلط میان آنها دشواری‌های بسیاری در پی دارد. اساس این تقسیم‌بندی آن است که مفهوم کلّی یا بر امور عینی حمل می‌شود، همچون مفهوم انسان (زید انسان است)، و یا قابل حمل بر امور عینی نبوده، تنها بر مفاهیم و صورت‌های ذهنی حمل می‌گردد، مانند مفهوم کلّی و جزئی. دستهٔ دوّم را مفاهیم منطقی یا معقولات ثانیهٔ منطقی می‌نامند. امّا مفاهیمی که بر اشیاء خارجی حمل می‌شوند، بر دو دسته‌اند: یک دسته مفاهیمی است که پس از درک امور جزئی به وسیلهٔ حسّ ظاهری یا شهود باطنی، عقل انسان به طور خودکار مفهوم کلّی آن را انتزاع می‌کند، مانند مفهوم سفیدی که پس از دیدن چند شئ سفید، انتزاع می‌شود، یا مفهوم کلّی ترس که بعد از پیدایش چند بار احساس خاص به دست می‌آید. اینها را مفاهیم ماهوی یا معقولات اولی می‌نامند. این مفاهیم، حدودِ وجودی اشیاء را معلوم می‌نمایند و قالب‌های مفهومی برای موجودات هستند. دستهٔ دیگر مفاهیمی هستند که انتزاع آنها نیازمند تأمّل ذهنی و بررسی رابطهٔ میان اشیاء با یکدیگر است،

۱. مطهری، شرح مبسوط منظومه، ج۲ ، ص ۶۶–۷۰ ؛ فنایی اشکوری، معقول ثانی، ص۱۹۶

مانند مفهوم علّت و معلول که پس از مقایسه دو چیزی که وجود یکی (حرارت) متوقّف بر وجود دیگری (آتش) است و لحاظ این رابطه، انتزاع می‌گردد. این مفاهیم را معقولات ثانیهٔ فلسفی یا مفاهیم فلسفی می‌نامند. ویژگی این مفاهیم آن است که از انحاء وجود اشیاء (نه حدود ماهوی آنها) حکایت می‌کنند. همان‌سان که ویژگی دیگر این مفاهیم آن است که در ازاء آنها تصورات و مفاهیم جزئی وجود ندارد.[۱]

مناسب است اشاره شود که مفاهیم انتزاعی از نگاه برخی حکمای اسلامی دو گروه‌اند: مفاهیم حاکی از وجود و صفات کمالی آن، مانند: وحدت، علم، قدرت و دیگری مفاهیم حاکی از عدم، صفات سلبی و اضافی، مانند: امکان، امتناع، اجتماع نقیضین، شریک الباری و سایر سلوب و اضافات. مفاهیم دسته اوّل دارای حقیقت و ذات عینی هستند. البتّه نه به صورت مصداق مستقل از یکدیگر؛ زیرا ممکن است مفاهیم متعددی از مصداق واحد انتزاع شوند، مانند جمیع اسماء و صفات حقّ که از یک ذات بسیط انتزاع می‌گردند.[۲]

۵ – ٤ – ۲. مفاهیم اخلاقی و حقوقی: پاره‌ای دیگر از مفاهیم وجود دارند که قضایای تشکیل یافته از آنها از لحاظ بررسی مفهوم موضوع و مفهوم محمول، به لحاظ تفاوتی که با مفاهیم ماهوی دارند و به معنایی مابه‌إزاء عینی نداشته، «اعتباری» شمرده می‌شوند، جای بررسی دارند.

مفاهیمی که در محمول قضایای اخلاقی و حقوقی به کار می‌رود، همانند باید، نباید، واجب، لازم و ... جنبهٔ ارزشی پیدا می‌کنند، صرف‌نظر از آن که چگونه استعمال شوند (جایگزین هیأت و صیغهٔ امر و نهی، مثل: «باید انجام دهی» یا «نباید انجام دهی» و یا به صورت مفهوم مستقل مانند: «واجب است انجام دهی»)، از لحاظ ارتباط با واقعیّت‌های عینی جای بررسی است، که آیا این مفاهیم از ابداعات قوّهٔ

۱ . مصباح، آموزش فلسفه، ج۱، ص۱۷۶ و ۱۷۸.
۲. همان.

ذهن انسان است و هیچ نوع رابطه‌ای با واقعیّت‌های خارجی ندارند؟ یا آن که به نوعی مرتبط با خارج هستند؟

دیدگاه برخی متفکران آن است که مفاد اصلی این مفاهیم همان بیان رابطهٔ علیّتی است، که میان فعل، هدف اخلاق و حقوق وجود دارد. یعنی زمانی که گفته می‌شود: «امانت را باید به صاحبش ردّ کرد»، در واقع این قضیه می‌خواهد رابطه این کار را با هدف اخلاق، مانند کمال نهایی انسان یا سعادت ابدی بیان کند؛ بنابراین، مفهوم «باید» و واجب اخلاقی و حقوقی نیز از قبیل معقولات ثانیهٔ فلسفی است. امّا مفاهیمی که در موضوعات قضایای اخلاقی و حقوقی به کار می‌روند، مانند: عدل، ظلم، مالکیّت و زوجیّت از مفاهیم ماهوی و فلسفی به عاریت گرفته شده است و به مقتضای نیازهای عملی در زمینه‌های فردی و اجتماعی، در معانی قراردادی به کار رفته‌اند. مثلاً با توجه به لزوم محدود شدن تصرّفات انسان در اموالی که از راه‌های خاصّی به دست آورده، سلطه‌ای اعتباری بر پاره‌ای اموال، لحاظ و «مالکیّت» نامیده شده است. به هر روی این مفاهیم هر چند قراردادی هستند، ولی بی‌ارتباط با حقایق خارجی و بیرون از حوزه قانون علیّت نیستند، بلکه اعتبار آنها بر اساس نیازهایی است، که انسان برای رسیدن به سعادت و کمال خود تشخیص می‌دهد و به عنوان سمبلی برای روابط عینی میان افعال انسانی و نتایج مترتب بر آنها در نظر گرفته می‌شوند. در واقع، آن روابط تکوینی و مصالح حقیقی، پشتوانهٔ این مفاهیم قراردادی است.[1]

٦ – ٤ – ٢ . مفاهیم نسبی: گفتیم معناشناسی ارزیابی *دلالت*‌های کلامی را مورد اهتمام خویش دارد. *جمله*، بزرگ‌ترین واحد دستوری زبان است، که دارای پیام کامل است. امّا جمله به نوبهٔ خود از *مفاهیم* و واژه‌ها ترکیب می‌شود. برخی واژه‌ها مفهوم مستقل دارند، مثل: حیوان، درخت، سنگ و میز. مفهوم‌های مستقل، دارای متعلّق معیّن هستند و به طور مشخص بر مدلولشان دلالت می‌کنند. اما گروه دیگری از واژه‌ها هستند،

۱. مصباح، آموزش فلسفه، ج۱، ص۱۸۰-۱۸۳ .

که مفهومی غیر مستقل دارند مثل: از، در، که، را، پس، هر، و ... ؛ یعنی مفاهیمی که اگر آنها را به تنهایی در نظر بگیریم، معنایی را افاده نمی‌کنند. آنها تنها در ضمن جمله معنا دارند، امّا در عین حال نقش پیوند و اتّصال جمله را ایفا می‌کنند.

این بحث به طور مستوفی، در اصول فقه و همین طور فلسفهٔ اسلامی با عنوان معنای اسمی و حرفی، از سوی اندیشمندان مسلمان بررسی شده است. در این جا نیز مقسم، معنا و مفهوم است و الفاظ به تبع معنا به دو گروه مستقل و نسبی یا ربطی تقسیم شده‌اند. با توجه به این که در دیدگاه اصولیان معاصر شیعه، زمان، هویّت متمایزکنندهٔ فعل از اسم نیست، آنان مدار تقسیم را معانی اسمی و معانی حرفی قرار داده‌اند.[۱]

در این نگاه وقتی مسئله وضع مفردات در ازاء معانی‌شان مطرح می‌شود، دو گروه معنا تصویر می‌شود: معنای مستقل یا اسمی، معنای غیر مستقل یا حرفی.

معانی مستقل آنهایی هستند که می‌توان آنها را به صورت مستقل از جمله درک کرد، مانند اسماء، مواد افعال و ریشهٔ اشتقاقی آنها.

معانی غیر مستقل، آنهایی هستند که به صورت مستقل از جمله قابل درک نیستند، بلکه معانی ربطی هستند و باعث ترکیب جمله‌ها می‌شوند، مانند حروف معانی، هیأت‌های افعال، هیأت‌های جمله‌ها، علامت‌های اعراب، بعضی از ضمایرو.... به طور مثال در جملهٔ «حسین از تهران آمد»، بازشناسی معانی اسمی، فعلی و حرفی به قرار ذیل است: واژهٔ «حسین» یا «تهران» که معنای اسمی‌اند، در متن جمله باشند یا نه، مدلول خود را به همراه دارند، یعنی با تصّور آنها معنا به ذهن خطور می‌کند. پس آنها حاکی از معنای خود هستند، بنابراین، برخی از اصولیان به آنها معانی اخطاری هم می‌گویند. از دیدگاه محقق عراقی; معنای اسمی، صورت ذهنی است که در ذهن حاضر می‌شود و مطابقی در خارج دارد و لو فرضاً، مثل مفهوم عدم. از این

۱. جمال‌الدین، البحث النحوی عند الاصولیین، ص۶۵ - ۶۶ و ۲۰۹.

صورت ذهنی به معانی اخطاری تعبیر می‌شود.[1]

امّا مطابَق خارجی آن، معنای لفظ نیست. به همین خاطر، اسم را تعریف می‌کنند به «ما دلّ علی معنی فی نفسه»؛ چون معنـای اسـمی در ذهـن اسـتقلال دارد و اسـم از همان معنای اسمی حکایت می‌کند. تفاوت نمی‌کند که این معنا اسم ذات باشد مثـل حسین، تهران و درخت، یا اسم معنا باشد مثل علم، عدالت، ایسـتادن، ترسـیدن و ...؛ پس هر معنایی که مستقل از کاربرد در جمله و صرف‌نظر از آن قابل درک و تصوّر باشد، معنای اسمی است.

اما معنای حرفی این گونه است، که اگر به طور مثال کلمه «از» را از جمله جـدا کنیم، فی‌نفسه دلالت بر معنایی ندارد، یعنی حـرف «از» مسـتقلاً معنـایی در ذهـن مـا ندارد، جز به همان وجود رابط بودن در جمله. از این رو گفته‌اند: «ما دلّ علـی معنـی فی غیره» یا «ما اوجد فی غیره»[2] پس معنایی که قابل تصوّر و وجود ذهنی مسـتقل از سیاق جمله نباشد، معنایِ حرفی است. به سخن دیگر، معانی حرفی و مفاهیم ادوات، همان نسبت‌ها و روابط خارجی‌ای اسـت کـه اسـتقلال بالـذات نداشـته، بلکـه «عـین الربط»اند، نه «ذاتٌ له الربط».

معانی حرفی همانند نسب و روابط در ردیف اقسـام وجـود، [یعنـی: «وجـود فـی نفسه لنفسه بنفسه» مثل واجب، «وجود فی نفسه لنفسه بغیره» مثل جوهر، «وجـود فـی نفسه لغیره» مثل عرض که وجود رابطـی اسـت]، تنهـا «وجـود لا فـی نفسـه» و رابـط هستند و بس. دلیل رابط بودن این نوع وجود نیز آن است، که بسیار اتّفاق می‌افتد که به وجود جوهر و عرض علم داریم، ولی در ثبوت عرض برای جوهر شـک داریـم، پس معلوم می‌شود خود *نسبت* و *ربط* نیـز نحـوهٔ وجـودی دارد، در مقابـل جـوهر و عرض. امّا دلیل نسبی بودن این نوع وجود نیز آن است، که اگر آن هم وجود نفسـی و مستقل بود، دیگر ثبوت شیءٍ لشیءٍ نمی‌شد، بلکه سه چیزِ بدون ارتباط می‌شدند، که

---

۱. آملی، بدایع الافکار، ج۱، ص۴۲ .
۲. کاظمی خراسانی، فواید الاصول، ج۱، ص۲۲ .

نیازمند به رابط می‌شد و همین سخن در رابط دیگر نیز پیش می‌آید، در حالی که فرض بر آن است که رابط‌اند. بدین رو، اسماء برای مفاهیمِ مستقل وضع شده و حروف و ادوات برای نسب و روابط وضع شده‌اند، البتّه خود مفهوم ربط و نسبت، مفهوم اسمی است؛ این نظر مشهور اصولیان است. امّا گمان می‌رود آن چیزی که در این جا به نام وجود رابط نامیده می‌شود، همان مفاهیم انتزاعی است، که از نحوهٔ ارتباط میان موجودات گرفته می‌شود. ما با نیروی ذهن خود ارتباط زید و علم را می‌سنجیم و این نسبت را انتزاع می‌کنیم. لذا، این مفاهیم منشأ انتزاع دارند، مانند مفهوم فوقیّت، تحتیّت، ابوّت، بنوّت و دیگر مفاهیم اضافی که وابسته به دو طرف هستند.

با توجه به بیان معنای اسم و حرف، مناسب است اشاره‌ای نیز به معنای فعل داشته باشیم. فعل مانند: «قَدِمَ» در عربی یا «آمد» در فارسی که در ذهن ما مفهوم آمدن را پدید می‌آورد، که مستقلاً قابل تصوّر و درک است، امّا با این همه نمی‌توان «قَدِمَ» را جای «قدوم» نهاد و گفت: «القدوم محمد» چون جمله تشکیل نمی‌شود. از همین رو اقتضای وضع زبانی، اشتقاق هیأت فعل «قَدِمَ» از «قدوم» است، تا ربط و نسبت میان اجزای جمله برقرار شود. بنابراین فعل، نقش دوگانه دارد. مادهٔ فعل همان مدلول و معنای اسمی دارد و هیأت و صیغهٔ فعل، مدلول ربطیِ حرفی دارد.

۷ – ٤ – ۲ . **اسماءِ اسماء**: از سوی دیگر، موضوعٌ له و معنای برخی الفاظ، اساساً الفاظ دیگر است، نه اشیاء خارجی. توضیح آن که گاه الفاظ (اعمّ از اسم، فعل یا حرف) از آن لحاظ که به چیزی ورای خود اشاره (= دلالت) دارند، مورد توجّه قرار می‌گیرند. این نوع لحاظ به لفظ که معرفت درجه اوّل، غرض اصلی زبان و از شئون علوم زبانی و لغوی است، برابر اصطلاح اصولیان مسلمان، استعمال لفظ در معناست.

امّا گاه لفظ را نه از آن نظر که علامت چیزی ورای خویش است، بلکه از حیث ذات خودش بررسی می‌کنیم، این نوع نگرش از سنخ معرفت درجهٔ دوّم است و در

آن، در پی صدور حکمی درباره خودِ این الفاظ هستیم. در چنین فرضی موضوعٌ لـه این الفاظ، الفاظِ دیگر است نه اشیاء خارجی و چنین الفاظی اسماء اسماءاند و مدلول این الفاظ درجه دوّم، الفاظ درجهٔ اوّل اسـت، ماننـد الفـاظ «اسـم»، «ضـمیر»، «فعـل»، «عطف» و سایر الفاظ نحوی.[1]

تعیین مدلول هر کلمه؛ اسم، فعل، حرف یا هیأت از شئون علـوم زبـانی و لغـوی است. امّا گاه پرسش از کُنه مدلول بالذات کـلام مـی‌شـود. بـه عنـوان اینکـه مـدلول بالذات و حاکی از خارج (= مدلول بالعرض) است. یعنی پرسش آن است که عناصر مدلول چگونه بنا شده است که صلاحیّت حکایت از خارج را دارد؟ به دیگر سخن، منظور آن است که عناصر این صورت ذهنی و ترکیب آن را به لحاظ تطابق با کلام به عنوان تطابق مدلول با دالّ و نیز با خارج به عنوان تطابق مدلول بالـذات بـا مـدلول بالعرض به گونه‌ای که صلاحیّت انطباق با آن و حکایت از آن را دارد، مورد بررسی قرار می‌دهیم. این نوع بحث به واقـع، یـک کنکـاش فلسـفهٔ زبـانی اسـت کـه در آن تحلیل مدلول لفظ به عنوان مدلول، یعنی صورت ذهنی مورد بررسی قرار می‌گیرد.[2]

۵ - ۲. تحلیل مفاد وضع

امّا این پرسش همچنان پا برجاست که به هنگام وضع، لفظ یا نشانهٔ زبانی در ازاء چه چیزی قرار می‌گیرد؟ به عبارت دیگر آن چه که به عنوان معنا یا مفهوم، تصوّر شـده است، تا جامه لفظ بر اندام آن مهیّا شود، چیست؟ با توجه به بررسی انواع مفاهیم تـا حدودی پاسخ پرسش بالا معلوم می‌گردد.

در بحث گذشته دیدیم که قلمرو مفهوم و متعلّق معنـا، افـزون بـر اشـیاء و امـور جزئی، مفاهیم ماهوی، معقولات ثانیه فلسفی، معقولات ثانیه منطقی، مفاهیم اعتباری اخلاقی- حقوقی، مفاهیم نسبی و أسماءِ أسماء است. بر این اساس، «معنـا» بـه قاعـده

۱. فنایی اشکوری، معقول ثانی، ص۱۲۴-۱۲۷ .
۲.ر.ک: هاشمی‌شاهرودی، بحوث فی علم الأصول، ج۱، ص۲۲۰ .

باید از سنخی لحاظ گردد، که همهٔ این قلمروها را دربرگیرد. به سخن دیگر، تصویر ما از معنا باید به گونه‌ای باشد که به اصطلاح، جامع افراد (همهٔ این حوزه‌ها) و مانع اغیار باشد. با این لحاظ است که می‌توان گفت معنا آن حقیقت نفس‌الامری است، که همهٔ سطوح وجود، از بالاترین مرتبه تا نازلترین آن و اعم از وجود عینی، ذهنی، اعتباری و جز آن، همه را در بر گیرد. گمان می‌رود بر اساس چنین نگاهی است، که مشاهده می‌شود تعریف عالمان مسلمان در زبان‌شناسی و علم اصول از موضوعٌ له و مدلول در وضع به گونه‌ای است، که این گسترهٔ معنایی را پوشش می‌دهد.

از جمله مسائل بسیار مهمّی که اصولیان مسلمان در آن ژرف‌اندیشی کرده‌اند، مفاد وضع و همزمان ارتباط زبان با واقعیّت‌های جهان خارج است. آنان این مسئله را واکاوی نموده‌اند که به هنگام وضع، الفاظ در ازاء چه چیزی قرار می‌گیرند؟ آیا الفاظ در ازاء صور ذهنی (= صورتی که واضع هنگام ارادهٔ وضع تصوّر می‌کند) وضع شده‌اند، یا در ازاء ماهیّات خارجی و یا فرض سومی در میان است؟

در پاسخ به این پرسش، گزارش سیوطی از آراء چنین است: نظر ابواسحاق شیرازی، دوّمی است، و مختار خود وی هم همین است. امّا نظر فخر و پیروانش رأی اوّل است. وی سپس دیدگاه اسنوی (جلال‌الدین عبدالرحمن بن حسن) در *شرح منهاج الاصول* بیضاوی را نقل می‌کند، که گفته: دیدگاه برتر آن است که گفته شود لفظ در ازاء معنا بما هو معنا با قطع نظر از ذهنی یا خارجی بودن وضع شده است. تحقیق معنا در خارج یا ذهن از اوصاف زائد بر معناست، امّا لفظ برای معنا بدون هیچ وصف زائدی وضع شده است؛ چه آن که برخی موارد است که موضوعٌ له جز در ذهن یافت نمی‌شود.[۱]

همین طور شوکانی (م ۱۲۵۵ق) برخی از آراء را چنین گزارش می‌کند: «جوینی و رازی گفته‌اند که لفظ در ازاء صورت ذهنی وضع شده است، اعمّ از آن که در ذهن و در خارج موجود باشد، یا فقط در ذهن باشد. برخی دیگر از جمله ابواسحاق گفته‌اند:

۱.سیوطی، المزهر فی علوم اللغه و انواعها، ج۱، ص۴۲ .

لفظ در ازاء وجود خارجی وضع شده است. برخی برآنند که لفظ برای [واقعیّتی] اعـمّ از ذهنی و خارجی وضع شده است. اصفهانی این نظریّه را ترجیح داده است. گروهـی [به حسب متعلّق الفاظ] تفصیل قائل شده و گفته‌اند وضعِ مربوط به نـام‌هـای شخصـی، وضعِ لفظ در ازاء وجود خارجی است، و این مطلب رویارویی با این واقعیّت نیست که هر وجود خارجی، قابل حضور ذهنی است؛ زیرا صورت ذهنی، ابزار و مرآت ملاحظه وجود خارجی است، نه موضوعٌ له آن. امّا در نام‌های غیر شخصـی، لفـظ در ازاء یـک مفهوم کلّی وضع می‌شود، که افراد آن کلّـی، ممکـن اسـت خـارجی باشـند و ممکـن است ذهنی باشند. اگر افراد آن کلّی، خارجی باشند، موضوعٌ له، یک فرد از آن افـراد خارجی است، اگر ذهنی باشند، موضوعٌ له، یک فرد ذهنی خواهد بود و اگر ذهنـی و خارجی هر دو باشند، ملاک همان خارجی است. کسانی که میـان اسـم جـنس و عَلَـم جنس تفاوت قائل‌اند، در ازاء ماهیّت متّحد با خارج، وضع اسـم جـنس را در ازاء غیـر معیّن می‌دانند. در مورد اسم جنس، دو دیدگاه وجود دارد: گروهی مانندِ زمخشـری و ابن‌حاجب، وضع آن را در ازاء ماهیّت منتشر می‌داننـد (ماهیّـت بشـرط شـئ)، و گـروه دیگری مانند شریف، وضع آن را در ازاء ماهیّت من حیث هی هـی (ماهیّـت لابشـرط) می‌دانند».[1]

محقق اصفهانی [1] از اصولیان شیعه می‌نویسـد: موضـوع و موضـوعٌ لـه در وضـع، طبیعت لفظ و طبیعت معناست، نه وجود ذهنی یا خارجی آنها؛ زیرا وضع برای انتقال است که نوعی وجود ادراکی است.[2]

یکی دیگر از محقّقان اصولی نیز می‌نویسد: موضوعٌ له (معنا) عام باشد یا خـاصّ، بـه هر روی از مفاهیمی است که فی‌نفسه در مرحلهٔ تخاطب، قابل حضـور در ذهـن شـنونده است. پس الفاظ همچنان که برای موجودات خـارجی وضـع نشـده‌انـد؛ زیـرا آنهـا قابـل حضور در ذهن نیستند، همین طور برای موجودات ذهنی نیز وضع نشده‌اند؛ زیرا موجـود

۱.شوکانی، ارشاد الفحول الی تحقیق الحقّ من علم الاصول، ص۱۴ – ۱۵ .
۲.غروی اصفهانی، بحوث فی الاصول، ج۱، ص۲۴ .

ذهنی نیز نمی‌تواند پذیرندهٔ وجود ذهنی دیگر باشد، بلکه الفاظ برای ذوات معانی وضع شده است، که هر دو نحو وجود خارجی و ذهنی را دربرمی‌گیرد، و آن ذوات معانی نه به اعتبار ذات و طبیعت خود، بلکه به اعتبار صدق و انطباقشان بر خارج، متّصف به سعه و ضیق می‌گردند.[۱]

علامه طباطبایی; که در نظریّهٔ وضع گروی خود قائل به وضع تعیّنی است[۲] و معتقد است که وضع واژگان در دوران‌های نخست حیات بشر در برابر معانی مادّی و محسوس صورت گرفته، آنگاه با استعمال در امور معنوی، معنای حقیقی یافته است.[۳] با تأکید بر عنوان غرض و غایت، تحوّل مصادیق را دگرگون کنندهٔ معنا ندانسته، می‌نویسد: «چراغ (سراج) بر ابزار روشنایی وضع شده، هر چند مصداق اوّلیّه آن چراغ روغنی، نفتی بوده و سپس الکتریکی شده است. به همین منوال است کلمهٔ میزان و سلاح و مانند آن. این نکته ناشی از این واقعیّت است که مدار وضع لفظ در ازاء غایت و غرض (معنا) است نه صورت مصادیق؛ بنابراین مادام که غرضِ سنجش، مانند نوردهی و دفاع برقرار است، نام ترازو (میزان)، چراغ (سراج) و سلاح باقی و بر مصداق‌های گوناگون صدق می‌کند.[۴]

امام خمینی; نیز در مورد مفاد وضع بر آن است که وضع الفاظ برای حقایق مطلقه و معانی عامّه است. ایشان در ضمن یک بحث علمی در مفهوم «رحمن» و «رحیم» و چگونگی انتساب آنها بر خدای متعال می‌نویسند: «اهل تحقیق ... گفته‌اند الفاظ موضوع است از برای معانی عامّه و حقایق مطلقه. پس بنابراین، تقیّد به عطوفت و رقّت داخل در موضوعٌ له لفظ «رحمت» نیست و از اذهان عامیّه این تقیّد تراشیده شده، و الا در اصل وضع دخالت ندارد». ایشان سپس به تفصیل اشکالات احتمالی

۱. فیاض، محاضرات فی الاصول، ج۱، ص۵۲ .
۲.طباطبایی، حاشیهٔ الکفایهٔ، ص۱۹ .
۳.طباطبایی ، المیزان فی تفسیر القرآن، ج۲، ص۳۱۹ و ۳۲۰.
۴. همان ، ج۱، ص۱۰ و ج۱۷، ص ۷ .

این نظریه را تحلیل می‌نمایند.[1]

برخی نیز چنین استدلال کرده‌اند که رویکرد وضع الفاظ در ازاء ماهیّات خارجی، استقراء ناقص از معانی است و تنها مصحّح معانی حسّی موجود در خارج است.[2] بدین رو از تحلیل مفاد وضع معلوم گردید که معنا در مقام ثبوت و تصوّر، همان «مفهوم مطلق» و بدون قید و شرط است، که قابل انطباق بر خارج (هر چیز به حسب خود) و بر ذهن، هر دو است که «*لفظ*» در ازاء آن «*اعتبار*» می‌گردد. به عبارت دیگر، اطلاق معنا بر نفس معانی، مجرد از تمام لوازم آن است.[3]

نتیجه

از آن چه گفته شد می‌توان چنین نتیجه گرفت، که در میان دیدگاه‌های یاد شده، نظریه وضع گروی، رویکردی جامع به مسئله معنا دارد. این نگاه که متضمن یک رویکرد فلسفه زبانی است، برخوردار از مبنایی عقلی- زبان‌شناختی است، که بر اساس آن واژگان در هر زبان، نخست به عنوان نشان یک حقیقت (در طیف وسیع خود از هر سنخ) وضع می‌گردند و اعتبار می‌یابند. آن‌گاه در جامعهٔ زبانی و در متن گفتار کاربرد می‌یابند. بر اساس این رویکرد، گوهر اصلی زبان، در همهٔ قلمروها همان نشانگی واژه از یک حقیقتِ نفس‌الامری است، که ناشی از وضع و اعتبارِ عقلایی است. براساس این دیدگاه، مدلول بالذات کلمات، همان است که در ذهن مخاطب می‌نشیند و مدلول بالعَرضِ آنها به حسب متعلّق مفاهیم، مختلف، متفاوت و شامل همهٔ سطوح وجود و واقعیت حتی مفهوم عدم می‌گردد. بدین رو معنای واژه یا عبارت آن واقعیتی (مفهوم مطلق و عاری از هر نوع لوازم) است، که لفظ بر آن دلالت دارد. البته تحقق این دلالت پس از وضع واژه در ازاء آن و آشنایی مخاطب است. پرسش از چیستی معنا به

۱. موسوی خمینی، آداب الصلاة، ص۲۴۸-۲۵۱.
۲. العوادی، البحث الدلالی فی المیزان دراسة فی تحلیل النص، ص۸۷ .
۳. ر.ک: خویی، اجود التقریرات، ج۱، ص۱۳.

طور طبیعی ناظر به معنا در مقام ثبوت و به حسب ذات خود و مربوط به هستهٔ معنایی کلمات و حیثیت انفرادی آنهاست، نه معنای اثباتی. این سنخ معنا که معنای پایه نیز نامیده می‌شود، تا زمانی که واژه در جامعهٔ زبانی حیات دارد، ثابت است، هر چند معنای کاربردی به حسب زمینه‌های کاربرد می‌تواند تنوع‌پذیر باشد. بررسی موقعیّت واژه‌ها در متن کلامی و مسئلهٔ کاربرد، بُعد دیگری از مسئله معناست، که خارج از مقام ثبوت و به حیثیّت اثبات معنا و شناخت مراد جدّی متکلّم ارتباط می‌یابد. ارزیابی این محور، البته، مستلزم تحلیل فرایند معنا در لایهٔ روساخت و ژرف‌ساخت زبان و بازخوانی عناصر زبانی معنا چون: معنای آوایی، فرهنگ‌نامه‌ای، صرفی، نحوی و دلالت‌های مستقیم و نامستقیم گفتار از یک سو؛ وهمین طور عناصر فرازبانی کلام مانند: موقعیت و سیاق کلام، قصد متکلم، موضوع سخن و موقعیت متکلم و مخاطب از دیگر سوی است. بررسی عناصر زبانی و فرازبانی معنا و به تعبیر دیگر، مسئله معنا در مقام اثبات، اهمیت ویژه‌ای دارد که نیازمند پژوهشی مستقل است. والحمد لله.

منابع

آلستون، ویلیام پی. (۱۳۸۱)، **فلسفه زبان**، ترجمه احمد ایرانمنش و احمد رضا جلیلی، تهران، دفتر پژوهش و نشر سهروردی، اول.

آملی، میرزاهاشم (۱۳۷۰ ق)، **بدایع الافکار**، طبع نجف اشرف.

آیر، آلفرد .ج (۱۹۷٤)، **زبان، حقیقت و منطق**، ترجمه منوچهر بزرگمهر، تهران، موسسه انتشارات علمی دانشگاه صنعتی شریف.

احمد مختار(۱۹۹۸)، **علم الدلاله**، بی‌جا

جمال الدین، مصطفی(۱٤۰۵)، **البحث النحوی عند الاصولیین**، قم، دارالهجر.

خراسانی، محمد کاظم (۱٤۰۹)، **کفایه الأصول**، قم، موسسه آل البیت:.

خرمشاهی، بهاءالدین (۱۳٦۱)، **پوزیتیویسم منطقی**، تهران، مرکز انتشارات علمی و فرهنگی.

خویی، سید ابوالقاسم (۱۳٦۸)، **اجود التقریرات**، قم، انتشارات مصطفوی.

سیوطی، عبد الرحمن بن ابی بکر (بی تا)، **المزهر فی علوم اللغه، و انواعها**، بیروت دارالفکر.

شوکانی، محمد بن علی بن محمد (بی تا)، **ارشاد الفحول الی تحقیق الحقّ من علم الاصول**، دار الفکر.

صفوی، کورش (۱۳۷۹)، **درآمدی بر معنی شناسی**، تهران، حوزه هنری سازمان تبلیغات اسلامی.

طباطبایی، سید محمد حسین (۱۹۷۳)، **المیزان فی تفسیر القرآن**، بیروت، مؤسسه اعلمی.

طباطبایی، محمد حسین (بی تا)، **حاشیه الکفایه**، بنیاد علمی و فکری علامه طباطبایی.

طباطبایی، محمد حسین؛ مطهری، مرتضی (۱۳٦۸)، **اصول فلسفه و روش رئالیسم**، قم، صدرا.

علی‌زمانی، امیرعباس (۱۳۷۵)، **زبان دین**، قم انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.

غروی اصفهانی، محمد حسین (١٤١٦)، **بحوث فی الاصول**، دفتر انتشارات اسلامی.

فنایی اشکوری (۱۳۷۵)، **معقول ثانی**، قم، موسسهٔ آموزشی و پژوهشی امام خمینی«ره».

فیاض، محمد اسحاق(١٤١٠)، **محاضرات فی الاصول**، قم، دار الهادی للمطبوعات.

کاظم العوادی، مشکور (١٤٢٤)، **البحث الدلالی فی المیزان دراسهٔ فی تحلیل النص**، بیروت، مؤسسهٔ البلاغ.

کاظمی خراسانی، محمد علی(١٤١٧)، **فواید الاصول**، قم، دفتر انتشارات اسلامی.

لاک، جان (۱۳۸۰)، **جستاری در فهم بشر**، ترجمه رضازاده شفق، تهران، انتشارات شفیعی.

لاینز، جان (۱۳۸۳)، **معناشناسی زبان شناختی**، ترجمه حسین واله، تهران، گام نو.

مصبا ح، محمد تقی (١٣٦٨)، **آموزش فلسفه**، تهران، سازمان تبلیغات اسلامی.

مطهری، مرتضی (١٣٦٦)، **شرح مبسوط منظومه**، تهران، انتشارات حکمت.

مگی، بریان (۱۳۷۲)، **فلاسفه بزرگ**، ترجمه عزت الله فولادوند، تهران، انتشارات خوارزی.

موسوی خمینی(امام)، روح الله(۱۳۸۳)، **آداب الصلاة**، موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.

هادسون، ویلیام دانالد (۱۳۷۸)، **لودویک وینگنشاین**، ترجمه مصطفی ملکیان، تهران، گروس.

هاشمی‌شاهرودی، سید محمود (١٤٠٩)، **بحوث فی علم الأصول**، قم، مؤسسه دائرةالمعارف الفقه الاسلامی.

Firth, J.R. (1950), Papers in linguistics, Oxford university press.

Alston, William(1967), "meaning" in paul Edward ed. The Encyclopedia of philosophy , London, MacMillian.

Barbour,Ian G.(1971),issues in science and relgion,Harper

torchbooks Harper&Row, Publishers New york

Stiver,R.Dan.(1996), the philosophy of religious language, Blackwell.

Ullmann, S. (1973), meaning and style, Oxford: Blackwell.

پژوهش‌هاي اصولي
فصلنامه تخصصي علم اصول
س۳، ش۹، تابستان ۱۳۹۰
صفحات ۸۵ ـ ۱۰۱

USUL STUDIES
A Journal of Usul al-Figh
Vol. 3, No. 9 , Summer 2011

پژوهشی در مسئلهٔ حجیت ظواهر قرآنی

با نگاهی انتقادی به مبانی جریان روایت‌گرا

محمد اسعدی[۱]

چکیده

این مقاله در راستای آسیب‌شناسی جریان روایت‌گرا در تفسیر و فهم قرآن به بررسی مسألهٔ حجیت ظواهر قرآن و دیدگاه روایت‌گرایان شیعه و سنی پیرامون آن پرداخته و تقریری نو از ادلهٔ آنان در انکار حجیت ظواهر ارائه می‌نماید. در این تقریر، ادلهٔ روایت‌گرایان در سه محور خطاب قرآن، زبان قرآن و دلالت قرآن مورد مطالعه و بررسی قرار گرفته است. به لحاظ خطاب قرآن، مدعای اختصاصی بودن خطاب، به لحاظ زبان قرآن، مدعای پیچیدگی و تشابه زبان، و به لحاظ دلالت قرآن، مدعای ظنی و نامعتبر بودن دلالت از سوی آنان با مناقشات و تأملات جدی مواجه است.

واژگان کلیدی: حجیت ظواهر، قرآن، جریان روایت‌گرا

---

۱. استادیار پژوهشگاه حوزه و دانشگاه

مقدمه

در تاریخ تفسیر و استنباط از قرآن کریم، شاهد رویکردها و جریان‌های قابل توجهی هستیم، که جریان روایت‌گرا، شامل اخباریان شیعه و اهل حدیث سنی، از کهن‌ترین رویکردها به شمار می‌رود. این جریان بر دیدگاه‌های اساسی خاصی در حوزهٔ مبانی تفسیر شکل گرفته که آن را از دیگر جریان‌های تفسیری متمایز می‌کند. در نگاهی انتقادی به نظر می‌رسد، انکار مرجعیت و محوریت قرآن با دیدگاه عدم حجیت ظواهر قرآنی از اساسی‌ترین مبانی قابل تأملی است که در زیرساخت‌های فکری جریان روایت‌گرا قابل جست‌وجو است. بررسی و نقد این انگاره در آثار اصولیان به تفصیل آمده است. اما آنچه به ضرورت این بحث همچنان دامن می‌زند، آن است که آثار اصولیان معمولاً در چارچوب روش رایج اصولی و معطوف به نزاع شیعی صورت گرفته است. به نظر می‌رسد از منظر تفسیری و با تکیه بر دغدغه‌های خاص روش تفسیری با شیوه‌ای تطبیقی میان آرای فریقین بتوان در بررسی این مسئله افق‌های دیگری را نیز به بحث گذاشت، که کمتر مورد توجه بوده است.

نگاهی به مسئلهٔ مرجعیت قرآن نسبت به روایات در میان فریقین

اصل مرجعیت قرآن در معرفت دینی ریشه در ادلهٔ گوناگونی دارد؛ از آن جمله روایات مشهوری است که بر ضرورت عرضهٔ حدیث بر قرآن تأکید دارد. هر چند در منابع اهل سنت به عدم صحّت موصوف است،[1] اما در منابع شیعی از طرق استواری برخوردار است.[2]

بسیاری از دانشمندان اهل سنت، مسئلهٔ عرضهٔ حدیث به قرآن را پذیرفته‌اند،[3] اما

---

۱. ر.ک: ابن عبدالبرّ، جامع بیان العلم و فضله، ج۲، ص ۳۶۴ – ۳۶۵؛ شاطبی، الموافقات، ج ۴، ص ۱۴؛ نیز ر.ک: متقی هندی، کنزالعمال، ج۱، ص ۱۷۹؛ قرطبی، الجامع لأحکام القرآن، ج ۱، ص ۱۰۰؛ شافعی، الرسالهٔ، ص ۲۲۵؛ ابن‌حزم، الاحکام، ج ۲، ص ۲۴۹ – ۲۵۴.

۲. ر.ک: کلینی، الکافی، ج ۱، ص ۶۹؛ معزی ملایری، جامع احادیث الشیعهٔ، ج ۱، ص ۳۱۱.

۳. ر.ک: فضل بن شاذان، الإیضاح، ص ۱۶۸؛ شاطبی، الموافقات، ج۴، ص۲۳.

این مسئله در میان مذاهب حدیث‌گرا که جریان تفسیری روایت‌گرا در بستر این مذاهب پدید آمده‌اند، با مخالفت‌های جدّی روبه‌رو شده است.[۱] مخالفت آنها ناشی از این تلقّی است که ضرورت عرضهٔ حدیث، با شأن سنّت در تخصیص و تقیید عمومات و اطلاقات قرآن و تشریع مستقل احکام، ناسازگار است.[۲] در واقع آنها ضرورت موافقت حدیث را با قرآن به ضرورت هم‌صداییِ آن دو و تصریح قرآن به مضمون حدیث تعریف کرده‌اند.

روشن است که بیشتر موافقان عرضهٔ حدیث، شأن سنّت را در کنار قرآن نیز می‌پذیرند[۳] و موافقت حدیث با قرآن را یا صرفاً در حین تعارض احادیث برای ترجیح میان آنها مطرح کرده‌اند و یا به معنایی عام شامل سازگاری، آشتی‌پذیری و امکان وفاق و همزیستی آن دو و نه هم‌صدایی و ضرورت تصریح قرآن به مضمون حدیث شمرده‌اند.[۴] بر وجه اخیر، دلیل روایی خاص و مقید بر اساس اصول عرفی و عقلایی می‌تواند در کنار دلیل قرآنی عام و مطلق قرار گیرد و به تخالف نیانجامد.

ضرورت توافق حدیث با قرآن، در باور آنها به مرحلهٔ ثبوت خبر و برای احراز صدور آن مربوط است؛ طبعاً آیهٔ (□◆✂✍♦✍↗↗▤☜♦✍✂◆↗✍✍♦✍◆□ ←■□↗⓿↖②♦▫ ↖✌❑←☞▪❷☜✍✂ ✍♦✍◆□ ←■□↗⓿↖②♦▫ ↖✌❑←☞▪❷☜✍✂ ✠♦◆✍✍♦✠

مخالفانِ عرضهٔ حدیث است،[1] ناظر به سنّت ثابت و قطعی پیامبر بوده و از مرحلهٔ ثبوت بیگانه است. در این میان دیدگاهِ روایت‌گرا که برای دلالت قرآن شأن مستقلی نمی‌پذیرد، تحلیل مناسبی برای ظهور احادیث عرض نیافته است. البته چنانکه گذشت سنّیان نظر به مناقشات سندی، راه انکارِ اصل این احادیث را هموار دیده‌اند، اما اخباریانِ شیعه که راهی به انکار اسناد صحیح آن در جوامع شیعی نداشته‌اند و از سویی بر عدم حجیت ظواهر قرآن هم تأکید نموده‌اند، درصدد توجیه این احادیث بر آمده‌اند. استرآبادی ملاک عرضهٔ حدیث به قرآن را به عنوان یکی از قرائن اثبات صحّت اخبارِ آحاد و ترجیح اخبارِ متعارض شمرده[2] و تنها آن دسته از آیات را شایستهٔ مرجعیت دانسته است، که به تعبیر او در شمار «نصوص قطعی» و نه ظواهر باشند.[3] هر چند نصوص در دیدگاه او قلمرو گسترده‌ای شامل برخی بیانات عام و خاص و دلیل و فحوای دلیل دارد،[4] با این وصف، دایرهٔ آیاتی که می‌توانند مرجعیت روایات را به عهده گیرند، بسیار محدود می‌شود.[5] در واقع، نظریهٔ او در باب عدم حجیت ظواهر قرآنی که به تعبیر او در شمار ظنون‌اند، مرجعیت قرآن را تحت‌الشعاع قرار داده است؛ این در حالی است که سخت‌گیری او در باب دلالت‌های قرآنی و نص یا ظاهر بودن آنها، در باب دلالت‌های حدیثی دیده نمی‌شود و بلکه به صراحت از قطعی بودن دلالت احادیث سخن می‌گوید.[6]

شیخ حرّ عاملی نیز روایات عرض را ناظر به صورت تعارض اخبار و به عنوان ملاک ترجیح تلقی کرده و بر اساس آن روایاتی را که مستند اصولیان در حجیت عقل واقع

---

۱. ر.ک: ابن عبدالبرّ، **جامع بیان العلم و فضله**.
۲. ر.ک: استرآبادی، **الفوائد المدنیة**، ص ۷۷ – ۷۸.
۳. ر.ک: استرآبادی، **الفوائد المدنیة**، ص ۷۸، درباره معنای «نص» در مصطلح اصولی و سیر تطوّر آن بنگرید: ایمن علی صالح، قرائة نقدیة فی مصطلح النص، **مجله اسلامیة المعرفة**، شماره ۳۳ – ۳۴، ص ۴۷.
۴. همان.
۵. از جمله آیات معدودی که در دیدگاه وی از نصوص قطعی و شایسته استناد و احتجاج شمرده شده، آیات نهی از عمل به ظن و ضرورت پرهیز و احتیاط در دین است. ر.ک: همان، ص ۹۰ و ۹۲ و آیات بقره، ۱۹۵؛ آل عمران، ۱۰۲؛ مائده، ۴۴؛ انعام، ۱۱۶؛ اعراف، ۱۶۹؛ یونس، ۳۶؛ اسراء، ۳۸ و ۶۶؛ تغابن، ۱۶.
۶. ر.ک: استرآبادی، **همان**، ص ۸۹ و ۹۰.

شده، به حکم مخالفت با آیات نهی از ظن، متروک می‌شمارد.[۱] همچنین وی روایاتی را که به طور مطلق عرضهٔ حدیث به قرآن را مطرح کرده‌اند، در زمرهٔ عمومات و اطلاقات قابل تخصیص و تقیید، یا قابل حمل بر تقیه[۲] و یا اخبار آحاد غیر علم‌آور و ناتوان از معارضه با اخبار متواتر شمرده است.[۳]

به نظر می‌رسد، چالش‌افکنی‌های اخباریانِ شیعه در مدلول احادیث عرض، بیش از آنکه معطوف به خود این احادیث و دلالت آنها باشد، معلول دیدگاه آنها در مسئلهٔ حجیت ظواهر قرآن است. بنابراین ضروری است تا پشتوانه‌های نظری دیدگاه آنها در این مسئله بررسی شود.

مسئلهٔ حجیت ظواهر قرآنی در میان روایت‌گرایان

پیشتر باید دانست که مراد از مسئلهٔ «حجیت ظواهر» چیست. به نظر می‌رسد عدم دقت در مفهوم این مسئله به‌ویژه در دیدگاه اصولیان و اخباریان شیعه به توسعهٔ ناروای نزاع انجامیده است.

مفهوم «حجیت» صرف‌نظر از نزاع‌های اصولی، دو کاربرد خاص و عام دارد. کاربرد نخست، ناظر به اعتبارِ شرعیِ دلیلِ خاصی است، که می‌تواند برای مکلّفان در پیشگاه شرع و قانونگذار، مایهٔ اطمینان خاطر و شایستهٔ احتجاج و در حکمِ دلیلی محکمه‌پسند تلقی شود. این کاربرد عمدتاً در دانش فقه و اصول همگون با قلمرو و اهداف آن دو در حوزهٔ احکام شرعی است.[۴] اما کاربرد دوم حجیت ناظر به دلیلی است که بتواند به عنوان حد وسط برهان و احتجاج، مقبول و معتبر در نظر گرفته شود؛ اعم از اینکه در حوزهٔ احکام

۱. ر.ک: حر عاملی، **الفوائد الطوسیهٔ**، ص ۳۵۱ و ۱۹۴.
۲. غریب آن است که وی دیدگاه مورد اتفاق اهل سنت را عمل به روایات عرض شمرده و از همین رو، حمل بر تقیه را موجه دانسته است؛ ر.ک: همان، ص ۱۷۵، حال آنکه پیشتر از مناقشات سندی عالمان اهل سنت در این روایات یاد شد.
۳. ر.ک: حر عاملی، **الفوائد الطوسیهٔ**، ص ۱۷۴ – ۱۷۶ و همو: **وسایل الشیعهٔ**، ج ۲۷، ص ۱۲۰ و ۱۲۴.
۴. ر.ک: مظفر، **اصول الفقه**، ج ۳، ص ۱۲.

شرعی یا معارف نظری باشد.[1] درنظر گرفتن هر یک از این دو کاربرد، در مبحث حجیت ظواهر قرآنی به تعیین قلمرو مراد اندیشوران مدد می‌رساند. ظاهراً دیدگاه اخباریان در عدم حجیت ظواهر قرآنی، ناظر به کاربرد نخست است؛ زیرا دغدغهٔ ذهنی ایشان تنها مسئله‌ای اصولی بوده است. چنانکه کتاب *الفوائد المدنیة* اثر استرآبادی از همین منظر نگاشته شده است و چالش اصلی اندیشهٔ اخباری را با اصولیان، در نوع استنباط احکام و مصادر آن به نمایش می‌گذارد.[2] افزون بر این، استرآبادی تصریح دارد که مدعای او در استنباط احکام نظری (غیر ضروری) اعم از فرعی و اصلی مطرح است.[3] تصریح برخی از نمایندگان جریان اخباری بر این نکته که آنان در احکام فرعی استنباط از قرآن را جایز نمی‌دانند، ولی در عقاید جایز می‌دانند[4] نیز مؤید مطلب بالا است.[5]

اما «ظواهر قرآنی» ناظر به آن دسته از دلالت‌های ظنی (غیر یقینی) است، که قابل حمل بر معنای دیگری نیز بوده که برای نفی قطعی آنها دلیل مرجّح معتبری لازم است.[6] استرآبادی عمومات و اطلاقات قرآنی را دوگونه می‌داند: عمومات و اطلاقات منصوص و مصرّح، و عمومات و اطلاقات ظاهری و غیر صریح. در این دیدگاه، حجیت بیاناتی که در عموم و اطلاق صریح باشند، محل تردید نیست و این بیانات قابل استنادند، اما عمومات و اطلاقات غیر مصرّح که تنها به حکم قواعد

۱. ر.ک: أنصاری، **فرائد الأصول**، ج ۱، ص ۸؛ نیز ر.ک: هاشمی، **بحوث فی علم الاصول**، ج ۴، ص ۲۷.
۲. ر.ک: اسعدی، **آسیب‌شناسی جریان‌های تفسیری**، ج۱، ص۱۳۸.
۳. ر.ک: استرآبادی، **الفوائد المدنیة**، ص ۴۷.
۴. ر.ک: خوانساری، **روضات الجنات**، ج ۱، ص ۱۲۹؛ سماهیجی، **منیة المارسین**.
۵. البته استرآبادی در مقام تبیین مسلک حدیثی قدمای شیعه و ردّ این نسبت، که آنان در عقاید به خبر واحد ظنی الدلالة اعتماد داشته‌اند، تصریح می‌کند که آنها در غیر ضروریات دین اعم از مسایل کلامی، اصولی و فقهی و جز آن از امور دینی، تنها به اخبار صحیح صریح اهل‌بیت(ع) تکیه کرده‌اند؛ ر.ک: **الفوائد المدنیة**، ص ۴۹. این سخن هر چند در ظاهر گواه عمومیت مدعای اوست، اما از صدر سخن او برمی‌آید که وی در مقام بیان مسلک حدیثی آنهاست نه مسلک تفسیری ایشان؛ بدین معنا که آنها در هر حوزه‌ای اگر خواسته‌اند از روایت بهره ببرند، جز بر روایات صحیح صریح تکیه نکرده‌اند ؛ ر.ک: **همان**، ص ۴۸ – ۴۹ (... و التصریح بأنه لایعتمد فی باب الروایة إلا علی روایة الثقة)، این سخن بدان معنا نیست که آنان در هیچ حوزه‌ای از غیر روایت سود نجسته‌اند.
۶. ر.ک: قمی، **قوانین الأصول**، ج ۱، ص ۱۶۳؛ نیز ر.ک: مظفر، **اصول الفقه**، ج ۳ ص ۱۵. کاربرد ظاهر در برابر نص به معنای فوق در میان بسیاری از اصولیان اهل سنت شایع است؛ فی المثل ر.ک: ابن قدامهٔ مقدسی، **روضة الناظر**، ج ۲، ص ۲۷، ابن حاجب، **مختصر المنتهی**، ج ۲، ص ۱۶۸.

اصولی و عقلایی دارای شمول شمرده می‌شوند، از ظواهر محسوب می‌شوند و حجیتی ندارند. این دسته تنها در صورتی قابل استنادند، که معنای ظاهری آنها با دلیل معتبر دیگری از نصوص صریح قرآنی یا نصوص و ظواهر روایات اهل بیت تأیید گردند.[۱] نقطهٔ فارق اصولیان و اخباریان همین جاست که اصولیان برخلاف آنها، به‌رغم اذعان به لزوم فحص از دیگر ادله و اطمینان از عدم وجود معارض، وجود دلیل مؤیّد را برای حجیت ظواهر قرآنی لازم نمی‌دانند.[۲]

مسئلهٔ حجیت ظواهر قرآنی بیشتر به مثابهٔ مسئله‌ای اصولی در حوزهٔ شیعی و با مناقشات متأخر اخباریان مطرح شده است.[۳] اما به مثابهٔ مسئله‌ای تفسیری جوهرهٔ اساسی آن، که ناروا شمردن استظهارات غیر روایی در کار تفسیر است، با تعابیر گوناگون در میان روایت‌گرایان سنی نیز سابقه دارد.[۴] بررسی این مسئله را در نوع نگاه اصحاب این جریان به سه حوزهٔ خطاب قرآن، زبان قرآن و دلالت قرآن می‌توان دنبال کرد.

---

۱. ر.ک: استرآبادی، **الفوائد المدنیهٔ**، ص ۱۶۴؛ حر عاملی، **الفوائد الطوسیهٔ**، ص ۱۸۶ – ۱۹۵.

۲. ر.ک: مظفر، **اصول الفقه**، ج ۲، ص ۱۳۸.

۳. البته در میان اصولیان و متکلمان اهل سنت نیز در برابر جماعت حشویه، نزاعی مشابه آن قابل جستجو است. قاضی عبدالجبار می‌نویسد: از جمله اختلاف نظرها نسبت به قرآن، نظر کسانی است که می گویند، نمی‌توان به ظواهر قرآن شناختی پیدا کرد؛ بنابراین به تلاوت آن بسنده می‌کنیم... و گروهی دیگر می‌گویند از آنجا که الفاظ قرآن دارای احتمالات مختلف است، پس هیچ لفظی از آن نیست مگر اینکه همانطور که جایز است، از آن معنای خاص مراد باشد، جایز است معنای عام نیز اراده گردد. پس باید توقف کرد و منتظر قرینه‌ای ماند، که عام و خاص را از هم تمییز دهد. این گروه را اصحاب وقف نامیده‌اند (عبدالجبار، **شرح الاصول الخمسهٔ**، ص ۶۰۲– ۶۰۶)؛ فخررازی از مدعای حشویه چنین یاد می‌کند، که آنان وجود سخنان مهمل و بی‌معنا را در کلام الهی روا شمرده و از یک سو به عباراتی از قرآن مانند حروف مقطعه و آیه ۶۵ سوره صافات که به باور آنها معنای مفیدی ندارد، و از سوی دیگر به آیه ◆❒♦✍◆❒▫♦✍✂•✍✍✦ (آل عمران، ۷) استناد کرده‌اند. رازی پس از نقد مدعای مزبور، مسئله‌ای دیگر را در ارتباط با مسئله گذشته مطرح می‌سازد و طیّ آن اراده خلافِ ظاهر کلام بدون نصب قرینه را در سخن شارع ناروا می‌شمارد و از مرجئه که در آیات وعید، ظاهر آنها را نپذیرفته‌اند، به عنوان مخالفان این مسئله یاد می‌کند: **المحصول فی علم الاصول**، ج ۱، ص۱۶۹ – ۱۷۱؛ نیز ر.ک: سبکی، **الابهاج فی شرح المنهاج**، ج ۲، ص ۳۶۰ و ابن‌امیرالحاج، **التقریر و التحبیر**، ج۲، ص۲۱۷. طبعاً مدعای فوق به نحو جزئی در ظواهر برخی آیات مورد اذعان قرار گرفته است و شاهد روشنی بر تعمیم آن به عموم ظواهر و باور به عدم حجیت آنها در این دیدگاه در دست نیست.

۴. ر.ک: طبری، **جامع البیان**، ج ۱، ص ۶۱ – ۶۲؛ راغب الاصفهانی، **المفردات**، ص ۹۳؛ ابن‌کثیر، **تفسیر القرآن العظیم**، ج ۱، ص ۶؛ ابن‌عطیه، **المحرر الوجیز**، ج ۱، ص ۱۳ – ۱۴.

در حوزهٔ خطاب قرآن، اخباریان شیعه به احادیثی که قرآن را خطاب به اهل بیت و مناسب عقول آنان شمرده[1] و دیگران را از اِعمال رأی در تفسیر و تأویل آن بازداشته،[2] استناد کرده‌اند.[3] روایت‌گرایان سنی نیز از دیدگاهی دیگر با تکیه بر احادیث نبویِ نهی از تفسیر به رأی از یک سو و نقش کلیدی فهم پیامبر[9] و صحابه به عنوان مخاطبانِ اصلی قرآن که شاهد نزول بوده و به قرائن آن واقف بوده‌اند از سوی دیگر، به توقیفی و سماعی بودن تفسیر حکم کرده‌اند.[4]

در حوزهٔ زبان قرآن نیز در دیدگاه اخباریان عوارضی چون تخصیص، تقیید و نسخ که به گواهی روایات در قرآن راه یافته، یا اتصاف بسیاری از آیات به متشابه و خطر تأویل ناروای آنها[5] باعث شده است، که زبان قرآن را زبانی مجمل و پیچیده بدانند و فهم آن را صرفاً در گرو تبیینات روایی به شمار آورند.[6] همچنین برخی از آنان به روایاتی اشاره کرده‌اند که تفسیر قرآن را از حد عقول تودهٔ مردم دور می‌شمارد و چند وجهی بودن آیات و اشتمال بر وجود باطنی و تأویلی در کنار وجوه ظاهری و تنزیلی را مستند آن می‌داند.[7]

همچنین در حوزهٔ دلالت قرآن، روایت‌گرایان با ظنّی شمردن استنباط‌ها و برداشت‌های عمومی از قرآن، حجیت استظهارات قرآنی را زیر سؤال برده و

---

۱. ر.ک: کلینی، **الکافی**، ج ۸، ص ۲۱۲.
۲. ر.ک: مجلسی: **بحار الأنوار**، ج ۹۲، ص ۱۱۰ – ۱۱۱.
۳. ر.ک: بحرانی، **الدرر النجفیهٔ**، ص ۱۷۴؛ حسین بن شهاب الدین عاملی، **هدایهٔ الأبرار**، ص ۱۵۵؛ نیز ر.ک: حکیم، **الاصول العامهٔ للفقه المقارن**، ص۱۰۵.
۴. ر.ک: طبری، **جامع البیان**؛ راغب اصفهانی، **مفردات**؛ قرطبی، **الجامع لأحکام القرآن**، ج ۱، ص ۲۵ – ۲۷؛ ماوردی، **النکت و العیون**، ج ۱، ص ۳۴؛ شاطبی، **موافقات**، ج۴، ص۷۴.
۵. ر.ک: بحرانی، **الحدائق الناضرهٔ**، ج ۱، ص ۳۰؛ استرآبادی، **الفوائد االمدنیهٔ**، ص ۸۹ – ۹۰؛ حر عاملی، **الفوائد الطوسیهٔ**، ص ۱۸۸ و ۱۹۲.
۶. ر.ک: استرآبادی، **الفوائد المدنیهٔ**، ص ۱۷۳؛ بحرانی، **الحدائق الناضرهٔ**، ج ۱، ص ۳۰؛ همو، **الدرر النجفیهٔ**، ص ۱۶۹؛ حر عاملی، **الفوائد الطوسیهٔ**، ص۱۷۱، ۱۸۴ و ۱۹۲؛ نیز ر.ک: انصاری، **فرائد الاصول**، ج ۱، ص ۳۸؛ حکیم، **الاصول العامهٔ**، ص ۱۰۳.
۷. ر.ک: عاملی، **وسائل الشیعهٔ**، ج ۲۷، ابواب صفات القاضی، باب عدم جواز استنباط الأحکام النظریهٔ من ظواهر القرآن، رقم ۳۸، ۴۱، ۶۹ ، ۷۳ و ۷۴.

ضرورت قطع و یقین به مراد الهی را در کار تفسیر خاطرنشان ساخته‌اند.[۱]

ظاهراً اصل حجیت ظواهر، به مثابهٔ اصلی عقلایی در محاورات عمومی، محل نزاع نیست. نهایت آنکه روایت‌گرایان مدعی‌اند این اصل عام در خصوص الفاظ قرآنی - و در دیدگاه برخی چون استرآبادی و حرّ عاملی افزون بر آن در الفاظ حدیث نبوی[۲] - با مانع مواجه است[۳] و ادلهٔ خاصی که پیشتر در سه حوزهٔ خطاب، زبان و دلالت قرآن اشاره شد، ما را از پیروی این اصل در تفسیر باز می‌دارد. در مقابل از نگاه انتقادی اصولیان و مشهور مفسران شیعی و سنی، دیدگاه مزبور استوار نیست.[۴] آنان بر اساس شواهد قرآنی و روایی زیر، این دیدگاه را به چالش کشیده‌اند:

- ضرورت تدبر و تفقّه در قرآن؛[۵]
- جایگاه قرآن به عنوان امام و پیشوا،[۶] نور روشن و داور میان بندگان،[۷] فرمان دهنده و بازدارندهٔ صامت ناطق، حجت الهی بر مردم،[۸] دلیل آشکار[۹] و جاودانه و با طراوت در همهٔ زمان‌ها؛[۱۰]

---

۱ . ر.ک: استرآبادی، **الفوائد المدنیهٔ**، ص ۱۲۹، ۹۰ و ۹۲؛ حر عاملی، **الفوائد الطوسیهٔ**، ص ۱۸۸ و ۱۶۸؛ نیز ر.ک: طبری، جامع البیان، ج ۱، ص ۶۳.

۲. ر.ک: استرآبادی، **همان**، ص ۴۷ و ۹۰؛ حر عاملی، **وسائل الشیعهٔ**، ج ۲۷، ص ۲۰۶؛ همو، **الفصول المهمهٔ**، ج ۱، ص ۵۹۴ و ۵۹۸.

۳. ر.ک: حر عاملی، **الفوائد الطوسیهٔ**، ص ۱۸۶.

۴. در این باره ر ک: هاشمی، **بحوث فی علم الاصول**، ج ۴، ص ۲۷۶.

۵. ر.ک: نساء، ۸۲؛ محمد، ۲۴؛ شریف رضی، **نهج البلاغهٔ**، خطبه ۱۱۰؛ کلینی، **الکافی**، ج۲، ص ۶۰۹، رقم ۲؛ طبرسی، **الاحتجاج**، ج۱، ص ۱۳۳ و ۱۳۷.

۶. ر.ک: متقی هندی، **کنزالعمال**، ج ۱۱، ص ۵۱۵، رقم ۲۳۰۰.

۷. ر.ک: محمدبن مسعود بن عیاش، **تفسیر العیاشی**، ج ۱، ص ۷۴، رقم ۱؛ شریف رضی، **نهج‌البلاغهٔ**، خطبه ۱۵۶.

۸. ر.ک: شریف رضی، **همان**، خطبه ۱۸۳.

۹. ر.ک: ابن أبی طیفور، **بلاغات النساء**، ص ۲۵، خطبه حضرت زهرا(س)، کلینی، **الکافی**، ج ۲، ص ۵۷۳، رقم ۲.

۱۰. ر.ک: محمدبن مسعود بن عیاش، **همان**، ج ۲، ص ۳۰۳، رقم ۶؛ صدوق، **عیون اخبار الرضا(ع)**، ج ۲، ص ۸۷، رقم ۳۲.

- تعلیم شیوهٔ بهره‌برداری از ظواهر قرآن در قالب امر به حمل نمودن قرآن به بهترین صورت،[1] تأکید بر همگونی و هماهنگی درونی قرآن،[2] ارجاع متشابه به محکم[3] و استنباط حکم مسح وضو در حال اضطرار؛[4]
- مرجعیت و محوریت قرآن در تشخیص درستی احادیث.[5]

از همین دیدگاه می‌توان ادلهٔ روایت‌گرایان را در سه حوزهٔ گذشته به شرح ذیل، نقد و بررسی کرد.

الف) اختصاصی بودن خطاب قرآن

هر چند اهل بیت: به مثابهٔ پیشوایان دین و آگاهان به حقیقت مقاصد قرآنی و شرح و تبیین‌های نبوی، نمونه‌های والایی هستند که خود را با خطابات قرآنی همگون ساخته و شایستهٔ ستایش‌های قرآن از مؤمنان نموده‌اند،[6] اما روی سخن قرآن در مرحلهٔ نزول با عموم مردم است[7] و همگان به رجوع به قرآن و تدبّر در آن فراخوانده شده‌اند؛[8] چنانکه سیرهٔ صحابهٔ صدر اسلام در مواجهه با آیات قرآنی در این‌باره قابل توجه است.[9]

روایاتی که مورد استناد اخباریان است، به گواهی سیاق آنها ناظر به شناخت زوایای پنهان و ناگفتهٔ قرآنی مانند تفاصیل مجملات یا ابعاد تأویلی و باطنیِ قرآن است.[10] تفسیر

---

۱. ر.ک: طبرسی، **الاحتجاج**، ج ۱، ص ۸۱ (مقدمه)؛ دیلمی: فردوس الأخبار، ج ۳، ص ۲۸۰، رقم ۴۷۰۷.
۲. ر.ک: شریف رضی، **همان**، خطبه ۱۳۳ و ۱۸.
۳. ر.ک: صدوق، **عیون اخبار الرضا ۷** ، ج ۱، ص ۲۹۰، رقم ۳۱.
۴. ر.ک: کلینی، **الکافی**، ج ۳، ص ۳۳.
۵. ر.ک: کلینی، **همان**، ج ۱، ص ۶۹، رقم ۱ - ۴
۶. در این باره نک: طباطبایی، **المیزان**، ج۱، ص ۲۴۶ - ۲۴۹.
۷. ر.ک: بقره، ۲۱، ۱۶۸ و ۱۸۵.
۸. ر.ک: نساء، ۸۲؛ محمد، ۲۴؛ رعد، ۳؛ مؤمنون، ۶۸ و سوره ص، ۲۹.
۹. ر.ک: بغدادی (خازن)، **لباب التأویل (تفسیر الخازن)**، ج ۱، ص ۵؛ قرطبی، **الجامع لأحکام القرآن**، ج ۱، ص ۳۳؛ ابن عاشور، **التحریر والتنویر**، ج ۱، ص۳۴.
۱۰. صریح‌ترین روایتی که در این باره مورد استناد است، سخن منقول از امام باقر(ع) خطاب به قتاده است، که پس از نکوهش ادعای او در تفسیر فرمود: «ویحک یا قتاده، انّما یعرف القرآن من خوطب به» (**الکافی**، ج ۸، ص ۲۱۲، رقم ۴۸۵). صدر این روایت نشان می‌دهد امام از تفاصیل فقهی و زرف مربوط به آیات از او پرسیده‌اند. بر اساس متن موجودِ این روایت، مورد سؤال، تفسیر آیه ۱۸ سوره سبأ است، ولی بر اساس ←

به رأی نیز که در روایاتی نهی شده است،[۱] نه اخذ به ظواهر بلکه ناظر به توجیهات نادرستی است که به جای تکیه بر دلالت‌های اصیل آیات، از گرایش‌های شخصی مفسران ناشی شده است و به تحمیل گمان، رأی و بینش شخصی بر آیات بیانجامد.[۲] اساساً مسئلهٔ تفسیر به رأی بر اساس گزارش روایات متعددی که از پیامبر۹ و دیگر پیشوایان دین رسیده، در تاریخ اسلامی همزاد مسئلهٔ فهم و تفسیر قرآن است. با این حال، به‌رغم شواهدی چند که از بروز نشانه‌هایی که حکایت از تفسیر به رأی در عصر نزول می‌کند،[۳] از آن رو که به علل و عواملی چند،[۴] زمینه‌های توسعهٔ آن چندان فراهم نبود، روایات مزبور در زبان پیامبر۹ را باید بر نگرانی و احساس خطر جدّی ایشان نسبت به آینده حمل نمود.[۵] به هر حال در ارتباط با بحث حاضر، نگاهی به فضای عمومی صدر اسلام به‌ویژه روزگار اهل بیت: نشان می‌دهد که روی سخن روایات مزبور در واقع با جریان غالبی است، که با عدم وقوف به آگاهی‌های درست دینی از قرآن و سنّت، باب رأی‌ورزی شخصی و غیر مستند را در دین و ارائهٔ احکام و معارف آن گشوده است و آن را در قالب اصولی چون قیاس و استحسان در حوزهٔ فقه احکام شرعی و ظاهرگرایی و جمود بر الفاظ مطابق اندیشه‌های خاصِ کلامی در حوزهٔ معارف نظری عرضه کردند.[۶] از این منظر، عموم روایاتی که از تفسیر به رأی، قول به غیر علم نسبت به خدا،[۷] تأویل ناروای آیات[۸] و تأویل به رأی[۹] نهی می‌کند، در یک حوزه دیده شده و روایاتی

احتمال قابل توجهی که فیض کاشانی مطرح ساخته مورد سؤال آیه ۹۷ سوره آل عمران است. ر.ک: **الصافی**، ج ۱، ص ۲۲-۲۳.

۱. ر.ک: مجلسی، **بحارالأنوار**، ج ۹۲، ص ۱۱۰ - ۱۱۱؛ طبری، **جامع البیان**، ج ۱، ص ۵۸ - ۵۹.

۲. در این باره نک: صدر، **دروس فی علم الاصول، الحلقة الثانیة**، ص ۳۰۸.

۳. ر.ک: اسعدی، تفسیر به رأی از منظر روایات، **فصلنامه حوزه و دانشگاه**، شماره ۳۹، ص ۱۰۴.

۴. ر.ک: همان، ص ۱۰۴ و ۱۰۵.

۵. در روایتی که شیخ صدوق به سند خود از پیامبر۹ آورده، به صراحت آمده است، که ایشان از تأویل ناروای قرآن از سوی امت اسلامی پس از رحلت خویش ابراز نگرانی کرده‌اند: الخصال، ج ۱، ص ۷۸.

۶. ر.ک: ابن قیم، **اعلام الموقعین**، ج ۱، ص ۳۷ – ۶۷؛ شریف رضی، **نهج البلاغة**، خطبه ۱۰۵، ۱۳۸، ۱۸، ۱۷۶، ۸۷، ۸۸ و نامه ۵۳.

۷. ر.ک: صدوق، **التوحید**، ص ۹۰؛ احمد بن حنبل، **مسند**، ج ۱، ص ۲۳۳ و ۲۶۹.

۸ . ر.ک: مجلسی، **بحارالانوار**، ج۹۲، ص ۱۱۲؛ صدوق، **الخصال**، ج ۱، ص ۷۸.

۹. ر.ک: صدوق، **عیون اخبار الرضا**۷ ، ج ۱، ص ۱۹۲.

که بر اصالت و ریشه‌داری آموزه‌های دینی اهل بیت:در سنّت رسول خدا[9] و وحی الهی تکیه دارد و آن را از رأی خود ایشان بیگانه می‌داند[1] و نیز روایاتی که دین الهی و سنّت نبوی را جامعِ نیازهای معرفتی و هدایتی انسان شمرده‌اند و جایی برای تکمیل آن به مدد رأی آدمیان نمی‌گذارد،[2] در همان راستا ارزیابی می‌شوند.

بر این اساس، اندیشه‌ورزی پیرامون قرآن برای کشف ابعاد دلالت‌های آن به‌ویژه با وقوف به ارشادات و راهنمایی‌های کلی پیشوایان دین، مقوله‌ای بیگانه از تفسیر به رأی دیده می‌شود.

همچنین عمومیت و جاودانگی رسالت قرآن از یک سو[3] و محدودیت قلمرو روایات تفسیری موجود از سوی دیگر مانع از آن است که خطابات قرآنی صرفاً به فراخور درک و فهم مخاطبان اولیهٔ آن سامان یافته باشد؛ این امر با محرومیت غالب مؤمنان در طول تاریخ، از درک درست پیام‌های قرآنی ملازم است؛ زیرا اشراف و احاطه به تمام شرایط، قرائن و اسباب نزول با گذشت زمان تقریباً ناممکن شده است و در آثار به جا مانده از شرایط و قرائن نزول، جز به مدد دلالت‌های خود قرآن، کمتر می‌توان به علم و قطع دست یافت؛ هر چند در موارد معدودی که اخبار و روایات نسبتاً در حدّ اطمینان بخشی در اختیار است و شواهد قرآنی هم آنها را تأیید می‌کند، وابستگی فهم درست آیات به روایات مزبور قابل اذعان است.

خاطر نشان می‌شود، مسئلهٔ اختصاص خطابات قرآنی به حاضران و مشافهان حین نزول که در میان اصولیان مورد بحث واقع شده،[4] ظاهراً از مدعای روایت‌گرایان جداست؛ هر چند می‌تواند در راستای آن مطرح شود. در واقع این مسئله در حوزهٔ اندیشه‌های اصولی کلامی برخی نظریه‌پردازان اهل سنت پدید آمده است و ریشه‌های کلامی آن به مسئلهٔ امکان خطاب معدومان و تحلیل ماهیت خطاب و کلام الهی باز

۱. ر.ک: صّفار، **بصائر الدرجات**، ص ۲۹۹؛ برقی، **المحاسن**، ص ۲۱۰.
۲. ر.ک: کلینی، **الکافی**، ج ۸، ص ۱۱۷، رقم ۹۲؛ همان، ص ۵؛ همان، ج ۱، ص ۴۶.
۳. ر.ک: انعام، ۱۹؛ اعراف، ۱۵۸؛ سبأ، ۲۸؛ انبیاء، ۱۰۷؛ فرقان، ۱؛ مجلسی، **بحارالأنوار**، ج ۹۲، ص ۱۵.
۴. ر.ک: شاطبی، **الموافقات**، ج ۴، ص ۷۴ و ج ۱، ص ۱۲؛ کاظمی، **فوائد الأصول**، ج ۳، ص ۴۸.

می گردد، که برخی اصولیان اهل سنت از راه نظریهٔ کلام نفسی و قدیم شمردن قرآن، به حل آن پرداخته‌اند.[۱]

در اصول شیعه نیز مباحثات دامنه‌دار اهل سنت از منظری دیگر مورد توجه واقع شده است. اصولیانِ گذشته با وقوف به فضای اصلی این مسئله در میان سنّیان و با اعتقادی که به بطلان نظریهٔ کلام نفسی و قدیم بودن قرآن داشتند، به اختصاص خطابات به مشافهان به لحاظ لفظی و نه معنایی، باورمند شده‌اند.[۲] اما برخی اصولیان متأخر با نگاهی انتزاعی به مسئله، اختصاص مزبور را نپذیرفته و به راه حل‌هایی چون تقسیم خطابات به قانونی و شخصی و قانونی شمردن خطابات شرعی،[۳] یا تقسیم خطابات به خارجی و حقیقی و حقیقی شمردن خطابات احکام شرعی[۴] تمسک جسته‌اند.

ب) پیچیدگی و تشابه زبان قرآن

تلّقی پیچیدگی و تشابه ظواهر آیات در دیدگاه اخباریان با سه ادعا همراه است:

ادعای نخست، اصل راهیابی عوارضی چون نسخ، تشابه، تخصیص و تقیید در پاره‌ای از آیات است، که متکی به شواهد گوناگون قرآنی و روایی غیر قابل انکار است. این امر در واقع به باورِ دینی نسبت به نقش پیامبر و سنت نبوی در بیان خصوصیات، قیود و قلمرو مفاد آیات باز می گردد که در اندیشهٔ شیعی، آگاهان حقیقی از سنت نبوی را اهل بیت پیامبر[۹] تشکیل می‌دهند.

ادعای دوم، اختصاص علم عوارض مزبور به پیامبر[۹] و اهل بیت: است. این ادعا هر چند اجمالاً در حوزهٔ آنچه به تفاصیلِ ناگفته و سربستهٔ آیات مربوط است، پذیرفتنی و

۱. ر.ک: غزالی، **المنخول**، ص ۱۲۴؛ زرکشی، **البحر المحیط**، ج ۱، ص ۳۰۳؛ محمد خضری بک، **اصول‌الفقه**، ص ۸۷؛ نیز ر.ک: أنصاری، **فواتح الرحموت (حاشیهٔ المستصفی)**، ج ۱، ص ۲۷۸؛ ابن امیر الحاج، **التقریر و التحبیر**، ج ۱، ص ۲۲۸.

۲. ر.ک: حلی، **تهذیب‌الاصول**، ص ۱۳۴؛ جمال‌الدین حسن عاملی، **معالم‌الدین**، ص ۱۰۸؛ بهبهانی، **الفوائدالحائریة**، ص۱۵۱؛ قمی، **قوانین‌الاصول**، ص۲۲۷؛ کلانتر، **مطارح‌الأنظار**، ص ۲۰۳ – ۲۰۷.

۳. ر.ک: خمینی، **مناهج‌الوصول**، ج ۱، ص ۲۹۰.

۴. ر.ک: کاظمی خراسانی، **فوائد الأصول**، ج ۲ – ۱، ص ۵۵۰؛ هاشمی، **بحوث فی علم الأصول**، ج ۳، ص ۳۶۶.

ناشی از ویژگی‌های خاص آنان در ارتباط با مبدأ وحی و تعلیم الهی است، اما اطلاق و قلمرو عام آن با توجه به مستندات قرآنی و روایی آن قابل مناقشه دیده می‌شود.

در آیهٔ ۷، سورهٔ آل عمران[۱] که به ضمیمهٔ روایاتی چند، که راسخان در علم را به عنوان آگاهان از تأویل به پیامبر ﷺ و اهل بیت: تعریف کرده[۲] و از مستندات اخباریان است[۳]، اولاً، از دانش «تأویل» و محدودیت علم آن یاد شده است، نه فهم درست به معنایی مطلق؛ «تأویل» در این آیه می‌تواند به قرائنی چند، ناظر به حقایقی فراتر از دلالت ظاهری آیات باشد، که در کمند فهم عمومی قرار نمی‌گیرد؛ هر چند از دلالت‌های ظاهری و عمومی بیگانه نیست.[۴] ثانیاً، به فرض آنکه مراد از «تأویل» در آیه را فهم درست متشابهات بدانیم و متشابهات را هم شامل عموم ظواهرِ شبهه‌پذیر آیات تلقی کنیم،[۵] همانگونه که در برخی روایات آمده است،[۶] با بهره‌گیری از اصول کلیِ متّخذ از محکمات قرآن و تدبر در آنها، می‌توان فهم درست متشابهات را برای عموم اندیشوران میسّر دانست. در روایت مزبور بازگرداندن مفاد آیات متشابه به آیات محکم مایهٔ هدایت

۱. ﴿هُوَ الَّذِي أَنزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُّحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ﴾ آل عمران: ۷.

۲. ر.ک: کلینی، الکافی، ج ۱، ص ۱۶۶، رقم ۲ و ۳ و ص ۳۴۳، رقم ۱۴.

۳. ر.ک: حر عاملی، الفوائد الطوسیهٔ، ص ۱۸۸ و ۱۹۲.

۴. حمل «تأویل» بر معنای باطنی و غیر ظاهری را در روایات اهل بیت:، نک: صفار: بصائر الدرجات، ص ۱۹۶؛ صدوق، من لایحضره الفقیه، ج ۲، ص ۴۸۵، رقم ۳۰۳۶.

۵. در فرهنگ روایی گاه متشابهات به آیات شبهه‌پذیر تعریف شده است (تفسیر العیاشی، ج ۱، ص ۱۶۲ و ۱۱).

۶. ر.ک: صدوق، عیون أخبار الرضا، ج ۱، ص ۲۹۰، رقم ۲۷.

و پیروی از متشابهات منهای محکمات، مایهٔ گمراهی شمرده شده است.[۱] این معنا با توصیف محکمات در آیهٔ ۷ سوره آل عمران به «أمّ‌الکتاب» نیز هماهنگ است.[۲]

روایات دیگری که در نظر اخباریان، حاکی از اختصاص دانش‌های قرآنی مزبور به پیامبر و اهل بیت: دانسته شده،[۳] بنا به شواهد گوناگون ناظر به آگاهی کامل و جامع، نسبت به این دانش‌ها و اشراف به وجوه عمیق و پنهان آیات همراه دیگر وجوه آنهاست و به طور مطلق، این دانش‌ها را از دیگران نفی نمی‌کند.[۴] از این منظر می‌توان بر این نکته تأکید کرد که روایات مورد اشارهٔ اخباریان که بر مرجعیت اهل‌بیت:در فهم دانش‌های قرآنی به گونه‌ای انحصاری تأکید دارد، بیش از آنکه پیامی دربارهٔ وابستگی فهم عموم آیات به بیان روایی افاده کند، پیامی کلامی داشته و ضرورت پذیرش اهل‌بیت: و جایگاه برجستهٔ آنان را گواهی می‌دهد و خطر انتقال مرجعیت دینی به غیر ایشان را بازگو می‌کند.

سومین ادعای اخباریان که اهمیت کلیدی در دیدگاه آنان دارد، در واقع به دیدگاهی اصولی ناظر است، که ضرورت احتیاط و توقف از تفسیر عموم ظواهر را فتوا می‌دهد. در این ادعا گفته شده که نظر به عدم دسترسی به همهٔ بیانات روایی، نمی‌توان دامنهٔ قیود و خصوصیات آیات را به آنچه در روایاتِ موجود یافت می‌شود، محدود دانست. بلکه در عموم ظواهر آیات، احتمال راهیابی قیود و خصوصیات واقعی می‌رود و از همین رو اصل احتیاط و تورّع از شبهات، حکم می‌کند که از استنباط حکم از آنها پرهیز شود.[۵] از همین رو وصف «تشابه» نیز به عموم ظواهر آیات قابل

---

۱. نکتهٔ کلیدی این روایت را می‌توان شامل عموم موارد تقیید و تخصیص و تبصره زدن بر آیات، که در زبان روایی از آن به « نسخ » یاد شده، دانست (مفهوم عام روایی نسخ را بنگرید: مجلسی: بحارالانوار، ج ۸، ص ۳۰۶، رقم ۶۶ و ج ۹۳، ص ۸ - ۲۵؛ نیز نک: شاطبی، الموافقات، ج ۳، ص ۱۰۸ - ۱۱۷)؛ چنانکه اصولاً مفهوم متشابه هم در روایات بر آیات منسوخ تطبیق شده (ر.ک: الکافی، ج ۲، ص ۲۸؛ الدرّ المنثور، ج ۲، ص ۶ – ۷) که با مفهوم عام نسخ قابل توجه است.

۲. ر.ک: طباطبائی: المیزان، ج ۳، ص ۴۳.

۳. ر.ک: حر عاملی، الفوائد الطوسیهٔ، ص ۱۷۱، ۱۸۴ و ۱۹۲.

۴. در این‌باره نک: بابایی، مکاتب تفسیری، ج ۱، ص ۷۲.

۵. ر.ک: استرآبادی، الفوائد المدنیهٔ، ص ۱۶۴ و ۱۳۵، حر عاملی، الفوائد الطوسیهٔ، ص ۱۹۲، ۳۲۵ و ۴۱۰.

تسرّی است.[1] در نقد این ادعا نکات ذیل قابل توجه است:

ـ تشابه عموم ظواهر قرآنی که بخش اعظم قرآن را تشکیل می‌دهد، با شواهد عمومی گذشته که از اصولیان و مفسران مشهور اشاره شد، سازگار نیست؛ چرا که عملاً اوصاف قرآنی مزبور را که به زبانی عام و مطلق بیان شده است، بدون دلیل موجهی به قلمرو بسیار محدودی که محکمات به معنای آیات صریح و منصوص و شبهه‌ناپذیر را در برمی‌گیرد، تخصیص می‌زند.

ـ ادلهٔ راهیابی عوارض مزبور در آیات که به نحو اجمالی و کلی از وجود ناسخ و منسوخ، محکم و متشابه، عام و خاص و مطلق و مقید در میان آیات سخن گفته است، خود از چنان اطلاق و عمومی برخوردار نیست که در صورت شک، بدان اخذ و مثلاً گفته شود: حتی پس از فحص و جستجو نیز احتمال ورود تقیید و تخصیص، مانع اعتبار آیه است. بلکه این عوارض در واقع بر مفاد آیات عارض می‌شود و در صورت شک، محکوم به عدم است. از سوی دیگر، علم به مواردی چند از تخصیص و تقیید آیات برای تنجّز و صدق ادلهٔ مزبور کافی است و اصطلاحاً علم اجمالی را منحل می‌سازد.

ـ مسألهٔ فقد روایات و عدم دسترسی کنونی به آنها، دست‌کم در حوزهٔ شیعی در حدّی نیست که به نقص تکالیف الزامی شرع بیانجامد، تا نیازی به گشودن باب احتیاط و توقف در حوزه‌ای وسیع باشد. این سخن در واقع، ریشه در مبنایی کلامی دارد که جامعیت، جاودانگی و خاتمیت دین و به تبع آن ضرورت اعتبار منابع اصیل معرفت دینی را اثبات می‌کند.[2] از این رو به نظر می‌رسد، اخباریان شیعی به رغم تضّاد فکری و روشی با رأی‌گرایان سنّی، در این اندیشه مشترک‌اند که هر دو به نقص منابع معرفت دینی باور دارند. نهایت آنکه اخباریان، احتیاط و تورّع را راه علاج شمرده و رأی‌گرایان به گشودن عناصر رأی‌محوری چون قیاس و استحسان ملتزم شده‌اند.

---

۱. ر.ک: حر عاملی، همان، ص ۱۷۱.
۲. ر.ک: خراسانی، کفایهٔ الأصول، ص ۳۵۶ – ۳۵۷.

ـ برخلاف تصوّر اخباریان در تفکیک میان ظواهر قرآنی و روایی،[۱] باید گفت: همانگونه که در قرآن – و حدیث نبوی – بروز عوارضی چون نسخ، تخصیص، تقیید و تشابه محتمل است، در احادیث اهل بیت:هم که به تناسب شرایط و مقتضیات زمان و ظرفیت مخاطبان ابراز شده است، احتمال این عوارض و بلکه افزون بر آن مشکلاتی چون تقیّه، جعل، تحریف و نقل به معنا وجود دارد.[۲]

نهایت آنکه در دیدگاه اصولیان، عوارض و مشکلات مزبور، دست محققان را در استنباط نمی‌بندد و پس از فحص از مجموع ادله و قرائن در قالب اجتهادی جامع، احتمال مزبور قابل انحلال است. اما این راهکار در اندیشهٔ اخباری جایگاهی ندارد و عملاً ظواهر روایات را نیز فهم‌ناپذیر می‌سازد. بر اساس آنچه گذشت، نسبت به روایاتی که تفسیر قرآن را از حد عقول مردم دور می‌شمارد، نیز می‌توان نگرش روشنی یافت. این روایات با صرف‌نظر از مناقشات جدّیِ سندی[۳] می‌تواند ناظر به حوزه‌های خاصی از تفسیر باشد که به افق‌های پنهان و ناگفته در ظواهر قرآن مربوط است و یا ناظر به علم کامل به همهٔ ابعاد و معارف قرآن باشد.[۴]

ج) ظنی و نامعتبر دانستن دلالت قرآن

ظنی و نامعتبر شمردن تفسیر ظواهر قرآن، ناشی از تلقی خاصی از دو مفهوم «ظن» و «تفسیر» است، که به نظر می‌رسد هر دو تلقی به شرح زیر با تأمل جدّی مواجه است.

نکتهٔ اول: در حوزهٔ دینی، قرآن کریم از نکوهیدگی «ظن» و ظن‌گرایی فراوان یاد کرده است، اما برخلاف تصور مشهور، تطبیق آن بر آنچه در مصطلح علوم منطق، فلسفه، اصول و کلام رایج شده و ظن را از یک سو در برابر علم و از سوی

۱. ر.ک: استرآبادی، **الفوائد المدنیهٔ**، ص ۸۹ – ۹۰ و ص ۴۷؛ حر عاملی، **الفصول المهمهٔ**، ج ۱، ص ۵۹۴ و ۵۹۸.
۲. ر.ک: حرعاملی، **وسایل الشیعهٔ**، ج ۲۷، ص ۱۰۸، رقم ۴ و ص ۱۱۲، رقم ۱۷ و ص ۱۱۵، رقم ۲۲ و ص ۱۱۷، رقم ۲۷ و ص ۲۰۸، رقم ۱ و ۲ و ۳؛ نیز ر.ک: قمی، **قوانین الأصول**، ص ۳۹۸
۳. ر.ک: بابایی و همکاران، **روش‌شناسی تفسیر**، ص ۴۶ – ۴۹.
۴. ر.ک: همان، ص ۴۹ – ۵۰.

دیگر در برابر وهم و شک قرار می‌دهد،[1] دشوار است. در قرآن، ظنّ نکوهیده به تصوّرات و باورهای موهومی، قابل تعریف است که اساس و پایهٔ معتبری ندارد و اصولاً در برابر «علم» به معنای باورها و آگاهی‌های متکی به منبع معتبر قرار می‌گیرد؛ به سخن دیگر، «ظن» گونه‌ای از علم کاذب و خیالی است، که در حوزهٔ عقاید نظری و آراء علمی و شرعی ممکن است، تأثیرگذار باشد. قرآن این تصورات و باورهای موهوم و علم‌نما را گاه ناشی از شک و شبهه در واقعیات خارجی می‌شمارد،[2] و گاه ناشی از هوا و هوس نفسانی نسبت به عقاید و التزامات شرعیِ موهوم می‌داند[3]. اما آنچه در باب ظهورات متعارف کلام و ظن حاصل از آن مطرح است، از این مفهوم بیگانه است؛ زیرا متکی به فهم عرفی و عقلایی است. از این رو، نسبت دادن مفهوم متعارف ظاهر کلام خدا یا اولیای دین به مقصود و مراد ایشان رواست و از مقولهٔ نسبت جاهلانه و بلاعلم که بدان «افتراء و کذب» اطلاق شده،[4] بیرون است. در واقع، «ظن» در آیات مزبور، همپای شک و خرص و تخمین و حدس،[5] در نقطهٔ مقابل علم و یقین به کار رفته و نکوهش شده است؛ ولی در مقام دریافت و فهم ظاهری، «ظن» همپای اطمینان عرفی در برابر شک و احتمال بدوی نسبت به وجود قرینهٔ مخالفی مانند تجوّز در کلام یا تقدیر و اضمار مطرح است، که با وانهادن این شک و احتمال بدوی، اطمینان به مقصود

---

۱. ر.ک: تهانوی، **کشاف اصطلاحات الفنون**، ج ۲، ص ۱۱۵۳.

۲. ر.ک: نساء، ۱۵۷: ﴿وَمَا لَهُم بِهِ مِنْ عِلْمٍ إِلَّا اتِّبَاعَ الظَّنِّ﴾؛ نجم، ۲۳: ﴿إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَمَا تَهْوَى الْأَنفُسُ﴾

۳. ر.ک: یونس، ۶۶: ﴿وَمَا يَتَّبِعُ الَّذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِ اللَّهِ شُرَكَاءَ إِن يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنْ هُمْ إِلَّا يَخْرُصُونَ﴾

۴. ر.ک: انعام، ۱۴۴؛ نیز: انعام، ۱۰۰، ۱۱۹ و ۱۴۰.

۵. ر.ک: انعام، ۱۱۶؛ نساء، ۱۵۷؛ انعام، ۱۴۸؛ یونس، ۶۶؛ جاثیه، ۲۴.

کلام حاصل می‌شود.[۱] همین مطلب را اصولیان با تفکیک میان ظنون معتبر و غیر معتبر تبیین کرده و فهم‌های متکی به روش‌های عقلایی را که بنا به شواهدی مورد تأیید پیشوایان دین بوده،[۲] در شمار ظنون مستند به امارات معتبر شرعی تلقی کرده‌اند.

نکتهٔ دوم: دیدگاه مزبور ریشه در تعریف خاصی از «تفسیر» دارد، که آن را به معنای «اسناد معنا و مدلول به مراد و مقصود الهی یا کشف مراد الهی» می‌داند؛[۳] اما اگر تفسیر را «دانش اکتشاف دلالت آیات و پرده‌افکنی از آن» بدانیم[۴] (چنانکه در غالب آثار تفسیری عملاً همین معنا مورد نظر مؤلفان قرار گرفته است)، عدم قطع به مراد واقعی خداوند، خللی در کار تفسیر وارد نخواهد کرد و در واقع، کار تفسیر با جستجو از دلالت آیات به مدد ابزارهای متعارف به پایان می‌رسد و طبعاً این نکتهٔ مبنایی، که خداوند با همین الفاظ و نظام زبانی و معنایی حاکم بر آن درصدد القای مقاصد خویش بوده و خلاف ظاهر الفاظ را جز به قرینهٔ واضح، اعم از متصل یا منفصل اراده ننموده است،[۵] میان دلالت الفاظ و مراد الهی پیوند ایجاد می‌کند و به میزان اعتماد به دلالت آیات و استظهارات معنایی از آنها، به مراد الهی نزدیک خواهیم شد.

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

از آنچه گذشت می‌توان به نتایج زیر دست یافت:

یک: مسئلهٔ حجیت ظواهر به مثابه مسئله‌ای تفسیری در هر دو حوزهٔ احکام شرعی و معارف نظری قابل طرح است؛ هرچند طرح این مسئله با تعریف اصول فقهی آن، در حوزهٔ معارف نظری قابل مناقشه است.

---

۱. ر.ک: هاشمی، **بحوث فی العلم الأصول**، ج۴، ص ۲۵۰.
۲ . ر ک: خراساني، **کفایهٔ الاصول**، ص ۳۱۶؛ مظفر، **أصول الفقه**، ج ۲، ص ۱۳.
۳. ر.ک: طبرسی، **الاحتجاج** ، ج ۱، ص ۶۰
۴. همان.
۵. ر.ک: نجفی اصفهانی، **وقایهٔ الأذهان**، ص ۵۰۲؛ فخرالدین رازی، **المحصول**، ج ۱، ص ۱۷۱؛ سبکی، **الإبهاج**، ج ۱، ص ۳۶۰.

دو: مسئلهٔ حجیت ظواهر به مثابه مسئله‌ای تفسیری در میان فریقین قابل تحقیق است؛ هرچند از منظر اصولی بستر طرح آن، دیدگاه‌های اخباریان شیعه است.

سه: انکار حجیت ظواهر قرآن و به تبع آن نفی مرجعیت و محوریت قرآن در اندیشهٔ دینی، در طیفی از روایت‌گرایان فریقین قابل مطالعه است.

چهار: اختصاص خطاب قرآن و امکان فهم آن به اهل بیت(ع) یا صحابهٔ مخاطبِ نخستینِ آیات، در سطح تنزیلی قرآن و فهم ظهورات عمومی آن قابل قبول نیست.

پنج: زبان قرآن هرچند در تفاصیل ناگفته و سربستهٔ آن، غیر قابل استظهار است، اما در آنچه در قالب ظهورات، مراد الهی بوده، قابل کشف و دستیابی است و اذعان به پیچیدگی غیر قابل حل در این قلمرو نتایج فاسدی دارد.

شش: دلالت ظهورات قرآن هرچند از منظر تعریف رایج در شمار ظنون است و نیاز به دلیل خاص اعتبار آن احساس می‌شود، اما از منظری دیگر در شمار علوم عرفی و معرفت‌های عقلاییِ معتبر تلقی می‌شود و اصولاً به لحاظ معناشناختی می‌توان این ظنون اصطلاحی را از کاربردهای قرآنیِ «ظن»، بیگانه دانست.

منابع

۱. ابن أبی طیفور (۱٤۲۲)، **بلاغات النساء**، بیروت، مکتبة العصریة.

۲. ابن امیر الحاج (۱٤۰۳)، **التقریر و التحبیر**، بیروت، دار الکتب العلمیة.

۳. ابن‌حاجب (۱۳۰۷ق)، **مختصر المنتهی**، مصر.

٤. ابن‌حزم، علی (۱٤۰٥)، **الإحکام فی اصول الاحکام**، بیروت، دار الکتب العلمیة.

٥. ابن‌عاشور، محمدطاهر (۱٤۲۰)، **تفسیر التحریر و التنویر**، بیروت، مؤسسة التاریخ..

٦. ابن عبدالبرّ، یوسف (۱٤۲٤)، **جامع بیان العلم و فضله**، بیروت، مؤسسة الریان و دار ابن حزم.

۷. ابن‌عطیه، عبد الحق (۲۰۰۷)، **المحرر الوجیز**، بیروت، دار الکتب العلمیة.

۸. ابن‌قدامة المقدسی (۱٤۱٥)، **روضة الناظر**، ریاض، مکتبة الرشد.

۹. ابن‌قیم الجوزیه (۱۹۷۷)، **اعلام الموقعین**، بیروت، دار الکتب العلمیة.

۱۰.ابن‌کثیر، اسماعیل (۱٤۱٥)، **تفسیر القرآن العظیم**، بیروت، دارالمعرفة.

۱۱.احمد بن حنبل (۱٤۰۲)، **مسند**، استانبول.

۱۲.استرابادی، محمد امین (بی‌تا)، **الفوائد المدنیه**، دار النشر لاهل البیت:.

۱۳.اسعدی، محمد (۱۳۸۳)، **تفسیر به رأی از منظر روایات**، فصلنامه حوزه و دانشگاه، ش ۳۹.

۱٤.اسعدی، محمد (۱۳۸۹)، **آسیب‌شناسی جریان‌های تفسیری**، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.

۱٥.أنصاری، محمد بن نظام‌الدین (بی‌تا)، **فواتح الرحموت (حاشیة المستصفی من علم الاصول)**، دارالفکر.

۱٦.أنصاری، مرتضی (۱٤۱۱)، **فرائد الأصول**، قم، مؤسسة النشر الاسلامی.

Commented [As1]: در همه موارد درست شود

۱۷.أنصاری، مرتضی (١٤٠٤)، **مطارح الأنظار**، قم، مؤسسهٔ آل البیت:.
۱۸.ایمن علی صالح، قرائة نقدیة فی مصطلح النص، مجله اسلامیة المعرفة، ش ۳۳ - ۳٤،
۱۹.بابایی، علی اکبر و همکاران (۱۳۷۹)، **روش‌شناسی تفسیر**، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
۲۰.بابایی، علی اکبر (۱۳۸۱)، **مکاتب تفسیری**، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
۲۱.بحرانی، یوسف (١٤١٤)، **الحدائق الناضره**، قم، مؤسسهٔ النشر الاسلامی.
۲۲.بحرانی، یوسف (بی‌تا)، **الدرر النجفیه**، قم، موسسهٔ آل البیت:.
۲۳.برقی، احمد (بی‌تا)، **المحاسن**، قم، دارالکتب الاسلامیة.
٢٤.بصری، أبوالحسین (١٣٨٤ق)، **المعتمد فی اصول الفقه**، دمشق، المعهد العلمی الفرنسوی للدراسات العربیة.
۲۵.تهانوی، محمد بن علی (١٩٦٧)، **کشاف اصطلاحات الفنون**، تهران، مکتبهٔ خیام.
٢٦.حر عاملی، محمد (بی‌تا)، **وسایل الشیعة**، قم، مؤسسهٔ آل البیت:.
۲۷.حر عاملی، محمد (١٤٠٣)، **الفوائد الطوسیة**، قم، المطبعة العلمیة.
۲۸.حکیم، محمد تقی(بی‌تا)، **الأصول العامة للفقه المقارن**، قم، موسسه آل البیت:.
۲۹.حلی، ابن مطهر (١٤٢١)، **تهذیب الاصول**، لندن، مؤسسهٔ الامام علی۷.
۳۰.خازن، ابوالحسن بغدادی (۱۳۸۱ق)، **لباب التأویل فی معانی التنزیل (تفسیر الخازن)**، قاهرة، مطبعة الاستقامة.
۳۱. خراسانی، محمد کاظم (١٤٠٩)، **کفایة الأصول**، قم، مؤسسهٔ آل البیت:.
۳۲.خضری بک، محمد (۱۳۸۹ق)، **اصول الفقه**، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
۳۳.خمینی، روح الله (۱۳۷۳)، **مناهج الوصول**، قم، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی۱.
٣٤.خوانساری، محمد باقر (بی‌تا)، **روضات الجنات**، قم، اسماعیلیان.
۳۵.دیلمی، حافظ (١٤٠٧)، **فردوس الأخبار**، بیروت، دارالکتب العربی.

۳٦.رازی، فخرالدین (١٤٠٨)، **المحصول فی علم الاصول**، بیروت، دارالکتب العلمیۀ.
۳۷.راغب اصفهانی، حسین (بی‌تا)، **المفردات**، قم، دارالکتب العلمیۀ.
۳۸.زرکشی، بدرالدین (١٤٢١)، **البحر المحیط**، بیروت، دارالکتب العلمیۀ.
۳۹.سباعی، مصطفی (۱۳۸۰ق)، **السنۀ و مکانتها فی التشریع الاسلامی**، قاهرۀ، دارالعروبۀ.
٤٠.سبکی، علی بن عبد الکافی (١٤١٦)، **الابهاج فی شرح المنهاج**، بیروت، دارالکتب العلمیۀ.
٤١.سیوطی، جلال الدین (١٤٢١)، **الدرالمنثور**، بیروت، دارالکتب العلمیۀ.
٤٢.شاطبی، ابواسحق (بی‌تا)، **الموافقات**، بیروت، دارالکتب العلمیۀ.
٤٣.شافعی، محمد بن ادریس (١٤٠٧)، **الأم**، بیروت، دارالمعرفۀ.
٤٤.شافعی، محمدبن‌ادریس (بی‌تا)، **الرسالۀ**، بیروت، دارالفکر.
٤٥.شاکر، محمد کاظم، **فهم قرآن از معرفت ظنی تا معرفت یقینی**، مجله معرفت، ش٤٦.
٤٦.شریف رضی (بی‌تا)، **نهج البلاغۀ**، تحقیق: صبحی صالح، قم، هجرت.
٤٧.صدر، محمد باقر (١٤١٠) **دروس فی علم الاصول**، قم، مؤسسۀ النشر الاسلامی.
٤٨. صدوق، محمد بن علی (بی‌تا)، **عیون أخبار الرضا(ع)**، تهران، انتشارات علمیه اسلامیه.
٤٩. صدوق، محمد بن علی، (بی‌تا)، **الخصال**، تهران، انتشارات علمیه اسلامیه.
٥٠.صدوق، محمد بن علی (١٤١٣)، **من لایحضره الفقیه**، بیروت، دارالأضواء.
٥١.صدوق، محمد بن علی (١٤١٦)، **التوحید**، قم، مؤسسۀ النشر الاسلامی.
٥٢.صرّامی، سیف‌الله (۱۳۷۸)، **جایگاه قرآن در استنباط احکام**، قم، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.
٥٣.صفار، محمد بن حسن (١٤٠٤)، **بصائر الدرجات**، قم، مکتبۀ آیۀالله المرعشی.

٥٤. طباطبایی، محمدحسین، (بی‌تا)، **المیزان**. قم، جماعة المدرسین فی الحوزة العلمیة.

٥٥.طبرسی، احمد بن علی (١٣٦٨ق)، **الاحتجاج**، نجف، دارالنعمان.

٥٦.طبری، محمد بن جریر (١٤٢٠)، **جامع البیان**، بیروت، دارالکتب العلمیة.

٥٧.عاملی، جمال الدین حسن (١٤٠٧)، **معالم الدین**، قم، مؤسسة النشر الاسلامی.

٥٨.عاملی، حسین بن شهاب الدین (١٩٧٧)، **هدایة الأبرار**، بغداد.

٥٩.قاضی عبدالجبار، (١٤٢٢)، **شرح الاصول الخمسة**، بیروت، دار احیاء التراث العربی، بیروت.

٦٠.عیاشی، محمد بن مسعود بن عیاش (بی‌تا)، **التفسیر**، المکتبة العلمیة الاسلامیة.

٦١.غزالی، ابوحامد (بی‌تا)، **المنخول**، قم، دارالفکر.

٦٢.فضل بن شاذان (١٤٠٢)، **الإیضاح**، بیروت، مؤسسة الاعلمی للمطبوعات.

٦٣.فیض کاشانی، محسن (١٤٠٢)، **تفسیر الصافی**، بیروت، مؤسسة الأعلمی.

٦٤.قرطبی، محمدبن احمد (١٤٠٨)، **الجامع لأحکام القرآن**، بیروت، دارالکتب العلمیة.

٦٥.قمی، میرزا ابوالقاسم (بی‌تا)، **قوانین الأصول**، تهران، مکتبة الاسلامیة.

٦٦.کاظمی خراسانی، محمدعلی (١٤١٦)، **فوائد الأصول**، قم، دفتر انتشارات اسلامی.

٦٧.کلینی، محمد بن یعقوب (١٤١٣)، **الکافی**، بیروت، دارالأضواء.

٦٨.ماوردی، علی بن محمد (١٤١٢)، **النکت و العیون**، بیروت، مؤسسة الکتب العلمیة.

٦٩.متقی هندی (١٤٠٩)، **کنز العمال**، بیروت، مؤسسة الرسالة.

٧٠.مجلسی، محمد باقر (١٤١٣)، **بحارالانوار**، بیروت، دار الاضواء، بیروت.

٧١.مظفر، محمد رضا (١٣٦٨)، **اصول الفقه**، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.

٧٢.معزی ملایری (١٤١٣)، **جامع احادیث الشیعة**، قم، نشر مصحف.

٧٣.نجفی الاصفهانی، محمد رضا (١٤١٣)، **وقایة الأذهان**، قم، مؤسسة آل البیت:.

٧٤. هاشمی شاهرودی، محمود (١٤١٧)، **بحوث فی علم الاصول**، قم، مؤسسة دائرة معارف الفقه الاسلامی.

احياء تراث

پژوهش‌هاي اصولي
فصلنامه تخصصي علم اصول
س۳، ش۹، تابستان ۱۳۹۰
صفحات ۱۰۳ ـ ۱۱۵

USUL STUDIES
A Journal of Usul al-Figh
Vol. 3, No. 9 , Summer 2011

رسالة «الفرق بين الأخباريين والأصوليين»

السيد رضا بن محمد علي الحسيني القزويني
تحقيق: محمد رضا الأنصاري القمي*

تقديم

المعروف أَنّ 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 ۱۲۰۶ أو ۱۲۰۸ هـ)، فقد تصدّى۱ لمحاربة مدرسة الأخباريّة ودعاويها وأدلتها، حرباً شعواء بلا هوادة، بل تعدّى المحاربة الفكرية إلى محاربة رموز هذه المدرسة، وكان رائدها في حوزة كربلاء المقدسة في تلك الفترة الفقيه الكبير الشيخ يوسف بن احمد بن ابراهيم البحراني صاحب الحدائق۱ (المتوفى سنة ۱۱۸۶ هـ) حيث حرّم الصلاة خلفه على الرغم اتفاق الجميع ـ ومنهم البهبهاني ـ على علمه وزهده وورعه وتقواه، وليس ذلك إلّا 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

* باحث الحوزة العلمية في قم المقدسة
تاريخ دريافت: ۱۳۹۰/۱/۱۹ تاريخ تأييد: ۱۳۹۰/۳/۲۱

عن الائمة: وعدم التمسك بالقواعد الأصولية المأخوذة إمّا من منطق اليونانيين وفلاسفتهم، وأمّا مستعارة من اصول فقه العامّة المعتزلي منهم أو الاشعري الحشوي، كما كانوا يروّجون لها.

ولم تقتصر محاربة الوحيد البهبهاني لفكرة الأخبارية على ما ذكرناه، بل جنّد لمحاربتها مجموعة من خيره طلاب حوزة كربلاء المقدسة، ولذلك نجد أنّ المنازلة استمرت بعد وفاة رائدها وامتدت إلى حوزات شيعيّة أُخرى، وكانت النهاية على يد مؤسّس المدرسة الأصولية الحالية الشيخ مرتضى الأنصاري١ (المتوفى سنة ١٢٨١ هـ)، فقد استطاع من خلال ابداعاته الأصولية الدقيقة هدم آخر معاقلهم، وتبدلت الأخبارية من حينه إلى شرذمة، ابتعدوا عن الحوزات الشيعيّة المعروفة، واحتموا ببعض معاقلهم القديمة بين بسطاء الناس كالبحرين والأحساء، ولعلّ العقود القادمة تشهد زوالهم نهائياً.

وهذه الرسالة المسمّاة بـ «الفرق بين الأخباريين والأصوليين» كما هو معلوم من اسمها محاولة لتحديد الفروق المهمة والأساسية بين الفريقين، حيث يشير فيها إلى سبعة وعشرين فرقاً، وأمّا كاتبها فهو السيد رضا بن محمد علي الحسيني القزويني، ولا نعرف عن حياته وسكناه 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 النجفي١ بقم، برقم ٣٧٢٠ (فهرست كتابخانه آيةالله مرعشىنجفى، ج١٠/ ص ١١٩)، وآخر دعوانا أن الحمدلله رب العالمين.

محمد رضا الأنصاري القمي

بسم الله الرحمن الرحيم

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

الأوّل: أن المجتهدين يوجبون الاجتهاد عيناً أو تخييراً، والأخباريين يحرّمونه ويوجبون الإخبار أو الرواية إمّا عن المعصوم× أو من روى عنه وإن تعددت الوسائط.

الثاني: إنّ المجتهدين يقولون بأنّ الأدلة عندنا أربعة: الكتاب والسنة والإجماع ودليل العقل، والأخباريّون لا يقولون الّا بالكتاب والسُنّة، بل بعضهم يقتصر على السُّنة وحدها.

الثالث: أنّ المجتهدين يجوّزون أخذ الأحكام الشرعية بالظن، والأخباريّون يمنعونه ويقولون بالعلم فقط، والعلم عندهم قطعي ـ وهو ما وافق نفس الأمر ـ وعاديٌ ووصلي وهو ما وصل عن المعصوم× ثابتاً، ولم يجوّزوا فيه الخطأ عادة، وأن الشارع وأهل اللغة والعرف يسمّونه علماً، وإن الظن ما كان بالاجتهاد والاستنباط بدون الرواية، وأنّ الأخذ بالرواية لا يُسمّى ظناً.

الرابع: أن المجتهدين ينوّعون الأحاديث إلى أربعة انواع: صحيح، وحَسَن، وموّثق وضعيف، والأخباريّون ينوّعونه إلى: صحيح وضعيف.

والخامس: أن المجتهدين يفسّرون: الصحيح بما رواه الامامي العدل الثقة عن مثله إلى المعصوم×.

والحسن ما كان رواته أو أحدهم إماميّاً ممدوحاً غير منصوص عليه

بالتوثيق.

والموّثق ما كان أحدهم موثقاً غير امامي.

والضعيف ما عداه.

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

والضعيف ماعدا ذلك.

السادس: أن المجتهدين يحصرون الرعية على صنفين: مجتهدٌ ومقلّد، والأخباريون يقولون: إنّ الرعية كلهم مقلّدون للمعصوم× ولا مجتهد أصلاً ومنه الراجح.

السابع: أن المجتهدين يقولون: إنّ طلب العلم في زمن الغيبة بطريق الاجتهاد، وفي زمن الحضور بالأخذ من المعصوم× ولو بالوسائط وان أمكن، والاخباريّون لا يفرّقون فيما بين زمان الغيبة والحضور.

الثامن: أن المجتهدين لا يجوّزون لأحدٍ الفتيا وتولّى القضاء إلّا المجتهد خاصّة، ولا يجوّزون متابعة غير المجتهد، والأخباريّون يمنعون من ذلك ويقولون بمتابعة الراوى لأحاديث أهل البيت^ المطّلع على أحكامهم، ولا يجوّزون متابعة المجتهد في قول أو عمل لم يرد به أثر من أهل العصمة.

التاسع: أن المجتهدين يقسّمون العالم إلى المجتهد المطلق والمتجزّي،

والأخباريون يقولون: إنّه واحدٌ وهو المتجزي، وهو العالم ببعض الأحكام بطريق الرواية دون بعض، وهو الذي لم يطّلع على جميع الروايات الموجبة للعلم، وأنّه لا عالم مطلقاً بجميع الأحكام غير المعصوم×، ولكنه مقولٌ بالتشكيك، فقويّ وضعيف.

العاشر: أنّ المجتهدين يقولون: إنّه لا يبلغ أحدٌ رتبة الفتوى ومعرفة الحديث الّا من عرف المقدمات الستة وهي الكلام والأصول والنحو والصرف ولغة العرب والمنطق، والأصول الأربعة وهي الكتاب والسنة والاجماع ودليل العقل، والأخباريّون لايشترطون 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 يرجّحون الّا 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× :«أرْجه حتى تلقى إمامك».

وفي بعضها: يعمل بالتخيير ويأخذ ما شاء من باب التسليم، كما قال×: «بايّهما أخذت من باب التسليم وسعك».

وأمّا المجتهدون فتأويلاتهم الاجتهادية لا تنحصر في عدد...[1] ولكن لامطلقاً، بل على بعض الوجوه[2] المعتبرة عندهم على ما قرّر في محلّه.

الثاني عشر: أن المجتهدين لا يجوّزون لأحدٍ أخذ العمل بشيء من

---

۱. كله غير مقروءة في المصدر.
۲. في المصدر (الوجوهات).

الأحكام لمن عرف الحكم بطريق الرواية تعيناً، ما لم يبلغ مرتبة الاجتهاد، ولا يسُمى هذا عالماً ولا فقيهاً بل متعلماً ومقلّداً ولو كان عنده ألف حديث، بل يجب عليه الرجوع إلى رأى المجتهد وظنّه، ويترك ما علمه من الأخبار.

وأمّا الأخباريون [فإنّهم] يقولون بالجواز، بل يوجبون عمل العامي بالحديث ولو كان [رواية] واحداً، اذا كان نائباً عن المعصوم، وكان صريح الدلالة، ولايكون معارضاً بمثله، ولا يجوّزون له الرجوع إلى المجتهد.

الثالث عشر: أنّ المجتهدين يجوّزون العمل بالأحاديث التي تحتمل وجوهاً، يكون بعض وجوهها أوجه، وكذا الآيات، والاخباريون لا يجوّزون ذلك، بل لايعملون إلّا بالأحاديث الصريحة والآيات الظاهرة غير[1] المتشابة، 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 الحقّ لا يتغيّر بالحياة والموت.

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

والأخباريوّن لا يجوّزون الأخذ بظواهر القرآن إلّا بما ورد تفسيره

---

١. في الأصل: الغير.

عنهم^ أو ما وافق أحاديثهم معلّلين بأنّه: (لا يعرف القرآن إلّا من خوطب به).

السادس عشر: أنّ المجتهدين يعتقدون أنّ المجتهد إذا أصاب فله أجران: [أجرٌ] لإصابته وأجرٌ لَكدّه، وإن أخطأ فله أجرٌ لكدّه، ويروون بذلك حديثاً عن النبي|.

والأخباريون يقولون: بل هو مأثوم على كلّ حال، لأنّه إن أصاب الحقّ فقد حكم دون علم من الله إذا أخذه بغير رواية، وإن أخذه بها فليس هذا إجتهاداً، وإن أخطأ فقد كذب على الله تعالى.

السابع عشر: أنّ المجتهدين يقولون: إنّ الأمور اثنان بالنسبة إلى المجتهد:

فإمّا أمرٌ واضح دليلهُ ولو ظناً، صحّ الاخبار به، وإمّا أمرٌ خفي دليله، صحّ الاخبار بالأصل في نفس احكامه تعالى ولا يجب الوقوف والاحتياط.

والاخباريون يقولون بان الأمور ثلاثة بالنسبة إلى غير المعصوم: أمرٌ بيّن رشده فيتّبع، وأمرٌ بيّن غيّه فيجتنب، وشبهات بين ذلك، فمن أخذ بالشبهات ارتكب المحرّمات وهلك من حيث لا يعلم.

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

الثامن عشر: أنّ المجتهدين يقولون بصحة أخذ العقائد من أدلة المتكلمين من غير موافقة للقرآن والحديث، والأخباريون لا يجوّزون ذلك.

التاسع عشر: أنّ المجتهدين يقولون بصحة أخذ قواعد أدلة الفقه من

قواعد الأصول، والأخباريّون لا يجوّزون ذلك، بل يوجبون الاقتصار على ما تدلّ عليه الأثار والأخبار.

العشرون: أنّ المجتهدين لا يجوّزون أخذ العقائد من القرآن والحديث، بل ربما منع بعضهم أخذ مسائل أصول الفقه من الحديث إذا كان بطريق الآحاد، لاشتراطهم في الأصول القطع، وخبر الواحد لا يفيده، 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 مخطئ.

والأخباريّون لا يجوّزون 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 يجوّزون العمل بالبراءة الأصلية...[1] ومنه فعل وجوديّ كنفي مسّ المُحِدث الأصغر كتابة القرآن، ولا في نفي حكم وضعي كنفي نقض الخارج من غير السبيلين مثلاً، ويجوّزون العمل بها في نفي وجوب فعل وجودي، كنفي وجوب صلاة

١. كلمة غير مقروءة في الأصل.

الوتر لا من حيث أصالة البراءة نفسها، بل لما استفاض منهم^ من أنّ «الناس في سعة ما لم يعلموا» و«ما حَجَبَ الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم».

والمجتهدون يجوّزون العمل بها مطلقاً.

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

الرابع والعشرون: أنّ المجتهدين يعملون بالاجماع، ويجوّزون تحقّقه في برهان متأخرى الفقهاء أيضاً، والأخباريّون لا يجوّزون تحققه.

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 نصٌ بجوازه؛ لأنّ الأمور عندهم ثلاثة كما مرّ.

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

السابع والعشرون: أنّ الأخباريين لا يجوّزون العمل بالاستصحاب إلّا فيما دلّ عليه النص، مثل: «كلّ شي طاهر حتى تعلم أنه قذر» و«اذا توضّأت فلاتتوضّا بعده حتّى تعلم انّك أحدثت» ونحوهما، ووافقهم في هذا بعض بعض المجتهدين.

وأمّا أكثر المجتهدين فعندهم أنّه حجة مطلقاً.

[أقول]: وأنت خبير بأنّ اكثر هذه الوجوه متداخلة، وفي كثير منها اشكال كما لا يخفى وجهه على الخبير اللبيب.

وذكروا أيضاً وجوهاً أُخر في بيان الفرق، إلّا أنّ أقواها ما نقلناه، فقس عليها الأضعف، فانّ القوي يشهد بالضعيف كما تشهد الشجرة عن التمرة.

فريدتان:

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

ثم إنّ المآل في ذلك الغير أيضاً لا يخلو من[1] الأمرين، وهكذا إلى أن ينتهى إلى أمر يراد لذاته، فيكون ذلك الأمر هو الغاية الذاتية، والمتوَسطات بينه وبين ذي الغاية غايات بالعَرَض، ولمّا كان في هذا العلم يبحث عن أدلة الفقه وكيفيّة استنباط الاحكام الشرعية منها، كانت غاية العلم الفقه، وان كان الغرض والغاية المطلوبة من الفقه تحصيل العمل، المقصود منه تحصل السعادة الأبدية، والفوز بالمراتب[2] الرفيعة، والدرجات العليّة، والتخلّص عن الشقاوة السرمدية.

والثانية: أنّه إذا ترتّب على فعل أثرٌ، فذلك الأثر من حيث أنّه متحدٌ بذلك[3] و ثمرة له، يسمّى فائدة له، ومن حيث أنّه على طرف الفعل ونهايته يُسمّى غاية له. فالغاية والفائدة متحدتان بالذّات، ومختلفتان بالاعتبار.

---

١. في المصدر (عن).
٢. في المصدر (على المراتب).
٣. في المصدر (لذلك).

وذلك الأثر المسمّى بهذين الإسمين:

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

وان لم يكن سبباً للاقدام، كان فائدة وغايةً فقط.

والنسبة بين الغاية والعلّة الغائيّة العموم من وجه، لجواز الخطأ في الاعتقاد، وجَعْلُ غير الغاية علّة غائيّة، والأولّان يعّمان الافعال الاختياريّة وغيرها، بخلاف الثانييّن فإنّهما مختصّان بالافعا ل[1] الاختياريّة، خلافاً لبعضٍ، فإنّه يقول بتعميمها كالأولين، لا الاختياريّة والاضطراريّة باعتبار الشعور المتحقّق في المبادئ البعيدة، وان انتفت من المبادئ القريبة، كما صرّح به الفاضل اللاهيجي في «گوهر المراد» حيث قال:

«جميع أفعال طبيعيّة را كه مبادى قريبه آنها طبايع عديمة الشعورند مانند احراق نار، وتبريد ماء، ومانند آثار صور معدنيّة، وافعال قواى نباتيه علل غائيه‌هايي است كه متصور ومعقول مبادى است، كه وجود طبايع 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:

تارةً: بلزوم الاستكمال، ولو كانت المنفعة راجعة إلى العباد، بناءً على نقلهم الكلام إلى هذه المنفعة الواصلة اليهم، لأنّة إن كانت منفعة له تعالى

١. في المصدر (على الأفعال).

يلزم الاستكمال، وإلّا يلزم اللغويّة المحرّر عنها سيّما بالنسبة إليه تعالى.

وتارةً: بلزوم النقض في فاعليته تعالى؛ لأنّ الغرض ما كان داعياً لإقدام الفاعل على فعله، فلو دعا الله تعالى إلى[1] فعله داع، يلزم النقض في فاعليته، تعالى الله عن هذين علوّاً كبيراً.

والجواب عنهما واضح:

أمّا أولاً: فبأنّ المحبّة غير الحاجة، وجميع ما يصدر عنه تعالى صادرٌ عن محبّة لا عن حاجّة، كما يدلّ عليه الخبر الشريف على ما يأتى، فإنه ذكر فيه لفظ «أحببتُ» لا «احتجتُ»، ألا ترى انّك إذا كنت حافظاً لسورة يس، فأحببت أن تقرأها في بعض الأوقات لكونك محبّاً لاستماع صوت القرآن من نفسك، مع قطع النظر عن ترتب الثواب المتعلّق بها[2]، ولا يلزم فيها احتياج ولا استكمال لوجب.

وأمّا ثانياً: فبأنّه بعد وجود المصلحة المقتضية لايجاد الفعل، يجب على الفاعل ايجاده لا باعتبار حاجة الفاعل اليه، بل باعتبار عدم جواز صدور القبيح عن الفاعل المختار، لأنّه بعد ترجيح جانب الفعل، اذا لم يوجد يلزم: إمّا ترجيح المرجوح على الراجح، أو ترجيحه عليه.

وكلاهما محال[3]، ولادخل لهما في الاستكمال والاحتياج بوجه، وهي تقلب الكلام إلى المصلحة المقتضيّة لطرف الايجاد على العدم، بقول...[4] وليست بمجعولة عندنا.

---

١. في المصدر (على).
٢. في المصدر (عليها).
٣. في الصدر (محالان).
٤. كذا في الأصل.

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

وأمّا ثالثاً: فيما ذكره بعضهم من أنّ الكمال إنّما هو القدرة الذاتية على ايكال الفوائد و الفيوضات إلى[1] مستحقيّها لا الإيصالات، فانّ القدرة على ايجاد الغير وإرزاقهم، هو الكمال لا الايجادات والارزاقات وان لزما عليه، نعم مع الاستعداد والاستحقاق من جانب المقدور والمرزوق من غير مانع، وفيه تأمّل كما لا يخفى، ويدلّ على المختار أيضاً ظواهر بعض الآيات كقوله تعالى: **(وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالإِنسَ إِلاَّ لِيَعْبُدُونِ)**، وبعض الأخبار كقوله: «لولاك لما خلقتُ الافلاك»، وقوله: «كنتُ كنزاً مخفيّاً فأحببتُ أن أعرف فخلقتُ الخلقَ لكى أُعرف»، إلى غيرها من الآيات والأخبار الواردة في هذا المضمار، ولا يجب تأويلها ليكون المراد منها إظهار ما يناسب الأفهام الخاصة على مقتضى قولهم: «كلّم الناس على قدر عقولهم»، أو المراد منها بيان الفايدة والغاية مثلاً أو غيرهما ممّا يناسب عدم العلّة الغائيّة والغَرَض كما وقع عن الأشاعرة اعتماداً على أدلتهم الفاسدة، واتضاداً منهم على أنّه بعد سهالة[2] الأنظارالصحيحة والأفكار الدقيقة علىخلاف ما تدلّ هي عليه، يجب صرفها عن ظاهرها، لما عرفت من عدم استقامة تلك الأنظار الفاسدة والافكار المنحرفة، والحمدُ لله أولاً وآخراً.

تمت الأوراق، بتأييد [الـ] قادر الخلّاق، على يد أضعف الأناسي، ابن محمد علي الحسيني رضا القزويني، ۲۵ ربيع المولود ۱۲۵۶.

---

۱. في المصدر (على).
۲. كذا في الأصل.

اطلاع رساني

تازه‌هاي نشر

مهدی جعفری

انيس المجتهدين في علم الاصول

تأليف: مولي محمد مهدي نراقي١ / تحقيق: مركز العلوم و الثقافة الإسلاميّة [و] مركز احياء التراث الإسلامي . - [قم] : بوستان كتاب. – چاپ دوم : ١٣٩٠ ش / ١٤٣٢ ق. - [٢ ج] ١٠٨٨ ص . – شمارگان: ١٢٠٠ نسخه . – عربي / وزيري [مقوايي سخت]. – بهاي دوره: ١٢٠٠٠ تومان [داراي فهرست نويسي كتابخانه ملي ايران و شماره شابك]

اين كتاب يكي از آثار قلمي محقق فاضل، مولي محمد مهدي نراقي (متوفاي ١٢٠٩ ﻫ . ق) است كه مركز احياء التراث الإسلامي به تحقيق آن همت گمارد و براي نخستين بار در زمره مجموعه آثار فاضلين نراقيين (مولي محمد مهدي و مولي احمد) به چاپ رسيد كه به مناسبت گنگرة يادبود اين دو بزرگوار كه در شهر قم در سال ١٣٨٢ ش / ١٤٢٤ ق برپا گشت، عرضه شد.

مرحوم مولي محمد مهدي نراقي كه از او به «محقق نراقي»، «علامه نراقي» و «نراقي اول» تعبير مي‌شود و فرزندش مولي احمد

كه از او به «فاضل نراقي» و «نراقي ثاني» تعبير مي‌گردد، از بزرگان علماي شيعه در اواخر قرن دوازدهم و اوائل قرن سيزدهم هستند.

محقق نراقي به سبب گستردگي اطلاعاتش در شعب مختلف ديني و جايگاه علمي و اجتماعي‌اش از اقران خود ممتاز است. او در اكثر علوم و فنون اسلامي علامه‌اي ذوفنون است. مرحوم خوانساري در «روضات الجنات» (ذيل شرح حال نراقي / ص ۳۴) از اين عالم بزرگ چنين ياد مي‌كند:

العالم البارع، و الفاضل الجامع، قدوة خيل اهل العلم بفهمه الاشراقي، مولانا مهدي بن ابي‌ذر الكاشاني النراقي...

و محقق رجايي، مرحوم ميرزا محمد حسن زنوزي (متوفاي ۱۲۱۸ ق) كه از معاصرين علامه نراقي است در كتاب «رياض الجنة» (ص ۲۴) چنين مي‌نگارد:

المولى الجليل محمد مهدي بن ابي ذرّ الكاشاني النراقي. كان عالماً فاضلاً صالحاً جليلاً مدققاً ثقةً عدلاً ثبتاً ضبطاً متضلّعاً نحريراً متبحراً فقيهاً حكيماً متكلّماً مهندساً معاصراً، ماهراً في اكثر العلوم و الفنون و الكتب، اسلاميّة كانت ام غيرها من الملل و الديان. و كان جليل القدر، عظيم الشأن، كريم الاخلاق، حسن الآداب، كثير التأليف، جيّد التحرير و التعبير، له مؤلفات كثيرة لطيفة.

محقق نراقي در حوزه‌هاي علميه اصفهان و بعد در كربلا و نجف به تحصيل علوم پرداخت. او در مدت تحصيل از هفت استاد بهره برد كه فرزند او در يكي از اجازه‌هايش آنان را كواكب سبعة ناميده است.

مولي اسماعيل خواجوئي، شيخ محمد بن حكيم حاج محمد زمان، شيخ محمد هرندي استاد الكل وحيد بهبهاني، شيخ يوسف بحراني صاحب كتاب گرانسنگ «حدائق الناضرة» و شيخ محمد فتوني (م ١١٨٣ ق) از زمره اساتيد او بشمارند.

محقق نراقي پس از فراغت از تحصيل به وطن خود كاشان بازگشت و در آنجا مركزي علمي بنا نهاد و شاگرداني را از جمله فرزندش فاضل نراقي صاحب كتاب «مستند الشيعة»، «عوائد الايام» و «معراج السعادة» تربيت نمود.

دوران محقق نراقي مصادف با ظهور و بروز انديشه متصوفانه از طرفي و غائلة اخباريگري از طرف ديگر بود. اين عالم بزرگوار نسبت به هر دوي اين اتفاق مسئولانه برخورد نمود و تأليفاتي را از خود بر جاي نهاد.

كتابهاي او در علم فقه عبارتانداز: لوامع الاحكام في فقه شريعةالاسلام، معتمد الشيعة في احكام الشريعة، التحفة الرضوية في المسائل الدينيّة، انيس التجّار، انيس الحجاج، المناسك المكيّة و رسالة في صلاة الجمعة.

در اصول فقه اين بزرگوار كتابهاي تجريد الاصول، جامعة الاصول و رسالة في الاجماع و كتاب حاضر را به نگارش در آورده است.

آثار وى در حكمت و كلام عبارتاند از: جامع الافكار، قرة العيون، اللمعات العرشية، اللمعة الالهيّة فى الحكمة المتعالية، الكلمات الوجيزة فى الحكمة الالهيّة، انيس الحكماء، انيس الموحدين، شرح الشفاء و

الشهاب الثاقب.

آثار وی در در رياضيات و هيئت عبارت‌اند از: المستقصي، المحصّل، توضيح الاشكال، شرح تحرير اكر ثادزسينوس، رساله‌اي در علم عقود الانامل و رساله‌اي در حساب.

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

محقق نراقي در مقدمه كتاب «انيس المجتهدين» سبب تأليف اين مجموعه و معرفي مباحث آن را چنين ياد مي‌كند:

در علو مرتبة علم اصول و جايگاه رفيع آن هيچ شكي وجود ندارد... چرا كه مباحث شرعي بر آن پايه قرار دارد و مسائل فرعي دين بي نياز از آن نمي‌باشد و آنچه كه در حصول اجتهاد نقش بسزايي دارد، علم اصول است.

«من بعد از تأمل در باب مسائل اين علم و اعمان نظر در دلايل آن بر فوائدي دست يافتم كه كتب اكثر علما از آن تهي بود و بر قواعد مهمي دست يافتم كه جز صاحبان فكر و افرادي با هوش سرشار بدان توان دست يافتن نداشتند...».

همانگونه كه محقق نراقي در مقدمه كتاب بدان اشارت دارد، اين كتاب بر پنج مبحث مشتمل است:

بحث اول در مقدمات كه شامل سه باب است: باب اول در احوال علم اصول، باب دوم در مبادي لغوية آن و باب سوم در مبادي احكام علم اصول.

بحث دوم در ادله شرعيه كه مشتمل بر پنج باب است: باب اول در كتاب، باب دوم در سنت، باب سوم در اجماع، باب چهارم در ادلة عقليه و باب پنجم در قياس.

بحث سوم در مشتركات كتاب و سنت كه در بر گيرندة هفت باب است: باب اول در امر و نهي، باب دوم در عام و خاص، باب سوم در مطلق و مقيّد، باب چهارم در مجمل و مبيّن، باب پنجم در ظاهر و مووّل، باب ششم در منطوق و مفهوم، و باب هفتم در نسخ.

بحث چهارم در اجتهاد و تقليد است كه در دو باب اجتهاد و تقليد تنظيم يافته است.

بحث پنجم هم در تعادل و تراجيح است.

محققين اين اثر با شناسايي ۱۵ نسخه خطي از كتاب، كار خود را در تقويم نصوص بر اساس دو نسخه خطي موجود در كتابخانه مرحوم آيةالله مرعشي نجفي به شماره‌هاي ۳۷۹ و ۱۰۲۵۶ قرار داده‌اند كه نسخه اول به زعم محققين از بهترين نسخ خطي است كه به خط علي نقي بزاز و به امر مؤلف در پنجم شوال سال ۱۱۸۶ ق تحرير آن به پايان رسيده است. از امتيازات اين نسخه، تصحيح آن با نسخة مؤلف است و با چهار نسخه ديگر مقابله گرديده و در آخر مجدداً به امر مؤلف به واسطه محمد بن حاج طالب طاهرآبادي (از شاگردان مؤلف) تصحيح شده است.

حجج اسلام شيخ نعمت‌الله جليلي، شيخ غلامرضا نقي و شيخ ولي‌الله قرباني، تحقيق اين اثر را بر عهده داشته‌اند.

المعجم التطبيقي للقواعد الاصولية في فقه الاماميّة

تنظيم: محمد حسن رباني بيرجندي، ارجاع: محمد تقي باقر زاده مشكي باف، اشراف: علي علمي اردبيلي. - [قم] : بوستان كتاب / تحقيق: مكتب الاعلام الاسلامي – فرع خراسان رضوي. – 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 . – عربي / وزيري [مقوائي سخت] . – بهاي دوره: ۱۵۰۰۰ تومان. [داراي فهرست نويسي كتابخانه ملي ايران و شماره شابك]

در معرفي اين اثر معاون پژوهشي دفتر تبليغات اسلامي خراسان رضوي آقاي حسن حكيم‌باشي چنين نگاشته است:

دانش گرانسنگ اصول فقه به مثابه پايه و زيرساخت فقه و به عنوان اصلي‌ترين ساز و كار روشمند استنباط و اجتهاد در همه ادوار و قرون دانش‌هاي اسلامي مورد توجه عالمان شيعي بوده و هست. از نخستين روزهاي شكل‌گيري اين دانش كه به عصر صادقين۸ باز مي‌گردد تا به امروز – به جز مقطعي محدود در قرن يازدهم و دوازدهم كه با پيدايش رويكرد اخباري‌گري و فترت علم اصول همراه بود – دانش اصول، همپاي فقه و دوشادوش آن مورد توجه عالمان شيعه بوده و كاربرد و

ريزنگري‌هاي اصولي در فرع فرع مسائل فقهي انكار ناپذير است. با اين همه، اما نمودار ساختن اين نقش شگرف و گاه پنهان، نيازمند بازنگري و بازخواني ميراث فقهي شيعه بوده كه جاي آن در ميان آثار و پژوهش‌هاي فقهي اصولي موجود، خالي مي‌نمود.

بدين منظور همزمان با پي‌گذاري گروه مطالعات و پژوهش‌هاي اصولي به سال ۱۳۷۲ در دفتر تبليغات اسلامي مشهد، طرح عظيم معجم تطبيقي علم اصول يا «معجم كاربردي نقش علم اصول در مسائل فقهي» در دستور كار قرار گرفت و مقدمات آن آغاز شد.

در اين موسوعه بر اساس ضوابطي كتاب‌هاي فقهي انتخاب و مباحث اصولي آن استخراج شده است. اين كتاب‌ها عبارت‌اند از:

جلد اوّل:

۱. شرائع الاسلام في مسائل الحلال و الحرام / ابوالقاسم نجم الدين جعفر بن الحسن (المحقق الحلي) (۶۰۲ – ۶۷۶ ق)

۲. المعتبر في شرح المختصر / محقق حلي

۳. كشف الرموز في شرح المختصر النافع / حسن بن ابي طالبي آبي (۶۷۲ ق)

۴. ارشاد الاذهان الي احكام الإيمان / جمال الدين ابومنصور حسن بن يوسف بن مطهر (علامه حلّي) (۶۴۸ – ۷۲۶ ق)

۵. تحرير الاحكام الشرعية علي مذهب الامامية / علامه حلّي

۶. تذكرة الفقهاء / علامه حلي

۷. مختلف الشيعة في احكام الشريعة / علامه حلّي

۸.منتهي المطلب في تحقيق المذهب / علامه حلّي

۹.نهاية الإحكام في معرفة الأحكام / علامه حلّي

۱۰.كنز الفوائد في حل مشكلات القواعد / سيد عميد الدين عبد المطلب بن محمد اعرج (۶۸۱ – ۷۵۴ ق)

۱۱.ايضاح الفوائد في شرح الاشكالات القواعد / محمد بن حسن بن يوسف ابن مطهر حلّي (فخر المحققين)

۱۲.البيان / محمد بن مكي عاملي (شهيد اول) (۷۸۶ – ۷۳۴ ق)

۱۳.الدروس الشرعية في فقه الامامية / الشهيد اوّل

۱۴.ذكري الشيعة في احكام الشرعية / شهيد اوّل

۱۵.غاية المراد في شرح نكت الارشاد و حاشية الإرشاد / شهيد اوّل

۱۶.الفوائد و القواعد / شهيد اوّل

۱۷.التنقيح الرائع لمختصر الشرائع / مقداد بن عبدالله سيوري (فاضل مقداد) (۸۲۶ ق)

۱۸.كنز العرفان في فقه القرآن / فاضل مقداد

جلد دوم:

۱۹.المقتصر من شرح المختصر / احمد بن محمد بن فهد حلي (۷۵۷ – ۸۴۱ ق)

۲۰.المهذب البارع في شرح المختصر النافع / ابن فهد حلّي

۲۱.جامع المقاصد في شرح القواعد / علي بن الحسين كركي (محقق ثاني) (۹۴۰ ق)

۲۲.الخراجيات / محقق ثاني و فاضل قطيفي و مقدس اردبيلي و فاضل شيباني
۲۳.رسائل المحقق الكركي
۲۴.رسائل شهيد ثاني / زين الدين بن علي عاملي (۹۱۱ – ۹۶۵ ق)
۲۵.الروضة البهيّه في شرح اللمعة الدمشقيّة / شهيد ثاني
۲۶.روض الجنان في شرح ارشاد الاذهان / شهيد ثاني
۲۷.مسالك الأفهام الي تنقيح شرائع الاسلام / شهيد ثاني
۲۸.زبدة البيان في براهين احكام القرآن / محقق اردبيلي (۹۹۳ ق)
۲۹.مجمع الفائدة و البرهان في شرح ارشاد الاذهان / محقق اردبيلي
۳۰.مدارك الاحكام في شرح شرائع الاسلام / سيد محمد بن علي موسوي عاملي (۱۰۰۹ ق)
۳۱.نهاية المرام في شرح مختصر شرائع الاسلام / سيد عاملي
۳۲.الحبل المتين في إحكام أحكام الدين / بهاء الدين محمد بن حسين عاملي (شيخ بهائي) (۹۵۳ – ۱۰۳۰ ق)
۳۳.مشرق الشمسين و إكسير السعادتين / شيخ بهائي
۳۴.سالك الافهام الي آيات الأحكام / ابو عبدالله، محمد جواد كاظمي (فاضل جواد) (متوفاي اواسط قرن يازدهم)
۳۵.روضة المتقين في شرح من لايحضره الفقيه / محمدتقي بن مقصود علي مجلسي (علامه مجلسي) (۱۰۰۳ – ۱۰۷۰ ق)
۳۶.ذخيرة المعاد في شرح الارشاد / محمد باقر بن محمد مؤمن سبزواري (محقق سبزواري) (۱۰۹۰ ق)
۳۷.كفاية الفقه المشتهر بـ «كفاية الأحكام»/ محقق سبزواري

جلد سوم:

۳۸.مشارق الشموس في شرح الدروس / حسين بن جمال الدين محمد خوانساري (محقق خوانساري) (۱۰۹۰ ق)

۳۹.الحواشي علي الروضة البهية / اغا جمال الدين محمد بن حسين خوانساري (۱۱۲۵ ق)

۴۰.كشف اللثام عن قواعد الاحكام / بهاء الدين محمد بن حسن اصفهاني (فاضل هندي) (۱۰۶۲ – ۱۱۳۷ ق)

۴۱.الحدائق الناظرة في احكام العترة الطاهرة / شيخ يوسف بن احمد بحراني (۱۱۸۶ ق)

۴۲.الدرر النجفية / شيخ يوسف بحراني

۴۳.حاشية مجمع الفائدة و البرهان / محمد باقر وحيد بهبهاني (۱۱۱۷ – ۱۲۰۵ ق)

۴۴.عيون الحقائق الناضرة في تتمة الحدائق الناظرة / حسين بن محمد آل عصفور بحراني (۱۲۱۶ ق)

۴۵.مفتاح الكرامة في شرح قواعد العلامة / جواد بن محمد حسيني عاملي (۱۲۲۶ ق)

جلد چهارم:

۴۶.كشف الغطاء عن مبهمات الشريعة القراء / جعفر بن خضر نجفي (كاشف الغطاء) (۱۲۲۸ ق)

۴۷.رياض المسائل في بيان احكام الشرع بالدلائل / سيد علي طباطبائي (۱۲۳۱ ق)

۴۸.الشرح الصغير في شرح المختصر النافع / سيد علي طباطبائي حائري(۱۱۶۱ – ۱۲۳۱ ق)

۴۹.جامع الشتات / ميرزا ابوالقاسم بن حسين جيلاني قمي (ميرزاي قمي) (۱۱۵۱ – ۱۲۳۲ ق)

۵۰.غنائم الايام في مسائل الحلال و الحرام / ميرزای قمي

۵۱.مقابس الأنوار / شيخ اسدالله كاظمي تستري (۱۲۳۴ ق)

۵۲.المناهل / سيد محمد مجاهد طباطبائي (۱۲۴۲ ق)

۵۳.موسوعة البرغاني في فقه الشيعة المسماة بـ «غنيمة المعاد في شرح الارشاد / محمد صالح برغانی قزوينی حائری (۱۲۷۱ ق)

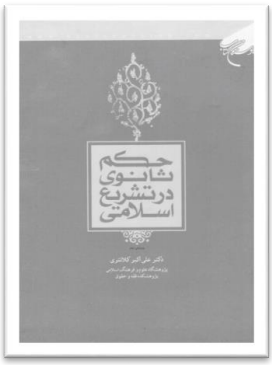
جلد پنجم:

۵۴.مستند الشيعة / احمد بن محمد مهدي نراقي (۱۲۴۵ ق)

۵۵.مطامع الانوار في شرح شرائع الاسلام / سيد محمد باقر بن محمد تقي شفتي (۱۲۶۰ ق)

۵۶.مفاتيح الشرائع / محمد محسن فيض كاشاني (۱۰۹۱ ق)

حكم ثانوي در تشريع اسلامي



دكتر علي اكبر كلانتري / پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامي: پژوهشكده فقه و حقوق . - [قم]: بوستان كتاب (مركز چاپ و نشر دفتر تبليغات اسلامي – قم). – چاپ دوم: ۱۳۸۸ ش. – ۴۴۴ ص. – شمارگان : ۱۰۰۰ نسخه . – فارسي – وزيري [مقوائي سخت] بهاء: ۱۰۰۰۰ تومان. [داراي فهرست نويسي كتابخانه ملي ايران و شماره شابك]

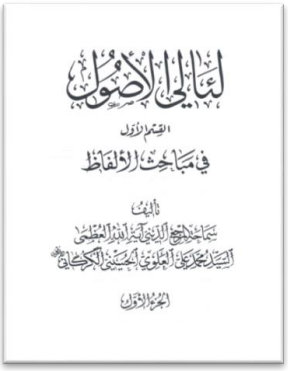
مطابق تقسيم بندي مشهور در فقه، احكام به دو بخش اولي و ثانوي تقسيم شده است. احكام ثانوي به احكامی همچون «لاضرر» ، «لاحرج»، «اضطرار» و «تقيه» اطلاق می‌شود.

در اين كتاب ابتدا به بيان رابطه ميان احكام اوليه پرداخته شده و آنگاه به تعيين مرجع تشخيص موضوعات احكام ثانويه اشاره‌اي شده است. بحث حكم حكومتيِ حاكم شرع و جايگاه آن در ميان احكام اوليه و ثانويه – كه نظريات مختلفي در باب آن ابراز شده است يكي از مسائل مهم كتاب است.

پرسش ديگري كه در اين كتاب بدان پاسخ داده شده، آن است كه عناوين احكام ثانويه همان عناويني است كه از ابتدا براي آن برشمرده‌اند، از قبيل ضرر و اضطرار و مانند آن، يا اين كه عنوان‌هاي ديگري مانند بحث اهم و مهم و ... نيز در اين زمينه وجود دارد؟

علاوه بر آنچه گفته شد به تحقيقاتي كه اهل سنت در اين باب كرده‌اند و مراجعه به آنها و مقايسه و تطبيق موارد آنها اشارتي رفته است.

لئالي الاصول / القسم الاول في مباحث الالفاظ



سيد محمد علي علوي حسيني گرگاني . - [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 . – عربي / وزيري [جلد گالينگور / طلا كوب]. - [فهرست نويسي كتابخانه ملي ايران و شماره شابك دارد]

اين كتاب يكدوره مباحث الفاظ علم اصول فقه است. كه بر نهج مطالب كتاب كفاية الاصول مرحوم محقق خراساني تنظيم يافته است.

مؤلف محترم شروع به تأليف اين كتاب را روز يكشنبه ۱۹ محرم الحرام سال۱۴۰۶ ق و پايان آن را روز يكشنبه ۱۲ جمادي الثانيه سال ۱۴۱۱ ق ثبت نموده‌اند.

مؤلف در خلال مباحث كتاب، آراي اصوليين متأخر را مورد توجه قرار داده است و به طرح مباني خود و بعضاً نقد آراء ديگران دست يازيده است.

ABSTRACT

A research about "akhbare Man Balagh" (Traditions to whom reached) (Part 2)

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 (*khabar-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.4/5" 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

The Principles of jurisprudence concerning the fixed and changeable traditions (Part2)

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.8") 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 fegh and laws in Institute for Islamic sciences and culture
Email: ha.aliakbarian@gmail.com

Conditional obligation (Part 2)

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

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

Al-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 2)**

Seyyed Mahmoud hashemi shahroudi

- **The Principles of jurisprudence concerning the fixed and changeable traditions (Part2)**

Hassanali Aliakbarian

- **Conditional obligation (Part 2)**

Mohammad Hajj Abolghasemi

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

Al-Seyyed Ali Hassan Matar Alhashemi

- **The differences between Usuli and Akhbari**

Al-Seyyed reza Bin Mohammad Ali Al-hossein 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: (0251) 7741795 - 09390419210
Fax: (0251) 7743825

فرم اشتراك فصلنامه

«پژوهش‌های اصولی»

۱. بهای هر شماره نشریه ۲۰/۰۰۰ ریال می‌باشد.
۲. وجه اشتراک را به شماره حساب سیبا ۰۳۳۸۸۷٤٦٤٤۰۰٦ یا به شماره کارت ٦۰۳۷۹۹۱۳۲۱۸۳۵۷۳۲ نزد بانک ملی شعبه پردیسان قم (کد شعبه ۲۷۷٦) واریز فرمایید.
۳. اصل فیش را به همراه فرم تکمیل شده، به نشانی: قم، میدان شهداء، خیابان معلم، جنب اداره برق، مدرسه علمیه ولی‌عصر(عج) ارسال فرمایید.

اینجانب ..... متقاضی اشتراک یک‌سال نشریه پژوهش‌های اصولی می‌باشم.

نشانی: .....

.....

تلفن تماس: .....

توضیحات: .....

.....

.....

مبلغ ..... ریال، به حواله بانکی به شماره ..... ارسال گردید.