



پژوهش‌های اصولی

فصلنامه تخصصی علم اصول

سال چهارم - شماره ۱۲ - بهار ۱۳۹۱

صاحب امتیاز و مدیر مسئول:

صادق لاریجانی

سر دبیر:

سید حمیدرضا حسنی

مدیر داخلی:

سیدعلی طوسی

ویراستار عربی:

خلیل عصامی

ویراستار فارسی:

سیدعدنان اسلامی

چاپخانه:

قم - نگارش

قیمت:

۳۰۰۰ ریال

نشانی دفتر فصلنامه:

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

مدرسه علمیه ولی عصر (عج)

تلفن: ۰۹۳۹۰۴۱۹۲۱ - ۷۷۴۱۷۹۵

دورنگار: ۷۷۴۳۸۲۵

پست الکترونیکی:

info@usulstudies.ir

نشانی اینترنتی:

www.usulstudies.ir

اعضای هیئت علمی

رضا استادی

علیرضا امینی

سید علی اکبر حائری

صادق لاریجانی

سید مصطفی محقق داماد

احمد واعظی

اهداف فصلنامه

تحقیق و پژوهش در زمینه‌های:

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

راهنمای نگارش مقالات

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

فهرست مطالب

مقالات عربی

- الواجب المشروط و التفکیک بین الإنشاء و المنشأ ۷
محمد حاج ابوالقاسمی
- قبح العقاب أو حق الطاعة أو استثناء مسلک ثالث؟ ۲۷
مصطفی پیوندي

مقالات فارسی

- ارتباط زبانی به مثابه فعل ۷۵
محمد علی عبداللہی
- نقل در دلالت الفاظ و افعال ۹۵
سید حسین منافی

احیاء تراث

- رساله‌ای در ردّ دیدگاه‌های اخباریان ۱۱۵
تحقیق: محمد رضا انصاری قمی

اطلاع رسانی

- تازه‌های نشر ۱۴۹
مهدی جعفری

مقالات عربی

الواجب المشروط و التفکیک بین الإنشاء و المنشأ

محمد حاج ابوالقاسمی *

النبذة

من الأیرادات الواردة على نظرية الوجوب المشروط أن القول به يستلزم قبول التفکیک بین الإنشاء و المنشأ و امتناعه يرجع إلى امتناع التفکیک بین الإيجاد و الوجود أو السبب و المسبب أو الاعتبار و المعتبر و قد تصدى الأعلام لحل هذه المشكلة بوجه نذكرها في هذه الرسالة مع ما يرد عليها من النقض و الإبرام، ففي المقام الاول أي تفکیک الإيجاد و الوجود نواجه خمسة أجوبة من التفرقة بین البعث التقديری و التحقیقی و هو خيرة المحققان الخراساني و الاصفهاني رحمتهما، و من القول بفعلية الإرادة قبل تحقق الشرط كما هو مختار المحقق العراقي رحمته، و من قبول التفکیک بین الإيجاد و الوجود في الأمور التشريعية كما عن المحقق النائيني رحمته، و من نفي البأس عن تعلق الاعتبار بأمر متأخر كما عن المحقق الخويي رحمته، و من انكار تحقق شيء عند تحقق الشرط في الخارج حتى يستلزم التفکیک بین الإنشاء و المنشأ كما عن الشهيد صدر رحمته، و سنرى أن أصح الجواب ما عن المحقق الخراساني رحمته و قد أوضحه المحقق الاصفهاني رحمته و في المقام الثاني و الثالث سنرى أنه لا يرجع الوجوب المشروط إلى التفکیک بین السبب و مسببه أو الاعتبار عن المعتبر بوجه، فلا إشكال في نظرية الوجوب المشروط من هذه الناحية.

المصطلحات الرئيسية: الواجب المشروط، تفکیک الإنشاء عن المنشأ، الإيجاد، الوجود، السبب، المسبب، الاعتبار، المعتبر

ذهب بعض من يرى امتناع الواجب المشروط، أنَّ وجهه لزوم تفكيك الإنشاء عن المنشأ، قال صاحب الكفاية رحمته:

فإن قلت: على ذلك، يلزم تفكيك الإنشاء من المنشأ، حيث لا طلب قبل حصول الشرط.^١
و قد أفيد في وجه الاستحالة ثلاثة وجوه:

الاول: أنَّه ملازم لتفكيك الإيجاد عن الوجود

الثاني: أنَّه موجب لتفكيك السبب عن المسبب

الثالث: أنَّه يوجب تفكيك الاعتبار عن المعتبر

و قد ذكر للإجابة عن كل من هذه الوجوه أجوبة نذكرها و ما يرد عليها في ثلاث مقامات:

المقام الأول: تفكيك الإيجاد عن الوجود

و قد افاد السيد الخويي رحمته في توضيح الاشكال:

أن رجوع القيد إلى مفاد الهيئة بما أنه مستلزم لتفكيك الإنشاء عن المنشأ والإيجاب عن الوجوب الذي هو مساوق لتفكيك الإيجاد عن الوجود فهو غير معقول، والسبب في ذلك: هو أنه لا ريب في استحالة تفكيك الإيجاد عن الوجود في التكوينيات حيث إنهما واحد ذاتا وحقيقة، والاختلاف بينهما إنما هو بالاعتبار فلا يعقل التفكيك بينهما، وكذا الحال في التشريعات، بداهة أنه لا فرق في استحالة التفكيك بين الإيجاد والوجود في التشريع والتكوين، وعلى الجملة: فإيجاب المولى ووجوبه إنما يتحققان بنفس إنشائه فلا فرق بينهما إلا بالاعتبار، فبملاحظة فاعله إيجاب، وبملاحظة قابله وجوب، كما هو الحال في الإيجاد

١. الخراساني، كفاية الاصول، ص ١٢٣

والوجود التكويني، وعلى هذا الضوء فلا محالة يرجع القيد إلى المادة دون الهيئة، وإلا لزم تحقق الإيجاب دون الوجوب، ولازم ذلك انفكاكه عنه، لفرض عدم إنشاء آخر في البين، ومردّه إلى تخلف الوجود عن الإيجاد، وهو مستحيل، فالنتيجة: تعين رجوع القيد إلى المادة بعد استحالة رجوعه إلى الهيئة، لعدم ثالث في البين.^١

أقول: لا يخفى أنه لا يختص هذا الاشكال بما إذا كان الوجوب مستفاداً من الهيئة، بل الاشكال جار حتى على تقدير إفادة الوجوب بالمعنى الاسمي كان يقال: «يجب الحج مشروطاً بالاستطاعة». فإنه إذا فرض أنّ الإنشاء قد حصل و المفروض أنّه ليس هناك طلب قبل حصول الشرط، فيلزم التفكيك بين الإنشاء و المنشأ. فما افاده السيد الخويي رحمته من «أنّ رجوع القيد إلى مفاد الهيئة.. مستلزم لتفكيك الإنشاء عن المنشأ» لا يخلو من اشكال، إذ الاشكال لا يختص برجوع القيد إلى مفاد الهيئة؛ نعم هو أحد مصاديقه.

الجواب عن إشكال تفكيك الإيجاد و الوجود

قد أجيب عن الاشكال بوجه ترجع إلى احد امرين:

الاول: إنكار الملازمة بين القول بوجوب المشروط و بين تفكيك الإيجاد عن الوجود و هو المشهور بينهم.

الثاني: إنكار بطلان اللازم على تقدير قبول الملازمة. كالمحقق النائيني رحمته حيث يرى عدم الاشكال في التفكيك بين الإيجاد و الوجود في الاعتباريات.^٢ و نحن نذكر الأجوبة واحدة فواحدة مع بيان ما يرد عليها من الاشكال:

١ . الفياض، محاضرات، ج ٢، ص ٣٢٨

٢ . الخويي، أجود التقريرات، ج ١، ص ١٤٤

الجواب الاول: التفرقة بين البعث التحقيقي و التقديري

و قد أجاب صاحب الكفاية رحمته الله عن الاشكال بما يلي:

قلت : المنشأ إذا كان هو الطلب على تقدير حصوله، فلا بد أن لا يكون قبل حصوله طلب وبعث، وإلا لتخلف عن إنشائه، وإنشاء أمر على تقدير كالأخبار به بمكان من الامكان ، كما يشهد به الوجدان ، فتأمل جيداً.^١

و احتمال في كلامه أمران :

الاحتمال الاول: ما استظهر منه السيد الخويي رحمته الله من أنه يقبل التفكيك بين الإيجاد والوجود الا انه لا مناص منه حيث إنّ المنشأ إنما انشأ الطلب على تقدير حصول الشرط، فقبل حصول الشرط ليس أي طلب وبعث، لا تقديراً و لا تحقيقاً .
ثم أورد عليه بقوله :

وفيه : أن ما أفاده رحمته الله مصادرة ظاهرة ، وذلك لأن الكلام إنما هو في إمكان هذا النحو من الإنشاء ، وأنه كيف يمكن مع استلزامه تخلف الوجوب عن الإيجاب وهو مساوق لتخلف الوجود عن الإيجاد؟ وبكلمة أخرى: أنّ محل الكلام هنا إنما هو في إمكان كون الإيجاد حالياً والوجود استقبالياً ، وعدم إمكانه ، فكيف يمكن أن يستدل على إمكانه بنفس ذلك؟^٢
أقول: هذا الاشكال يبتني على أن يكون مراده ما فهمه السيد الخويي رحمته الله بينما إنّ في العبارة احتمال آخر:

الاحتمال الثاني : إنّ المنشأ ليس الطلب الفعلي، بل هو الطلب التعليقي و من هنا لا يلزم التفكيك بين الإيجاد والوجود حيث إنّ الإنشاء إيجاب الطلب التعليقي و المنشأ وجود الطلب التعليقي و هما متقارنان، و اما الطلب الفعلي فليس بمنشأ حتى يلزم تحققه بتحقيق الإنشاء، بل فرض وجود الطلب قبل تحقق الشرط يستلزم تخلف الإنشاء

١. الخراساني، كفاية الاصول، ص ١٢٣

٢. الفياض، محاضرات، ج ٢، ص ٣٢٨

عن المنشأ حيث إنّ الإنشاء تعلق بالطلب المعلق و المنشأ الطلب المطلق فيلزم التخلف بينهما.

و المحقق الإصفهاني رحمته الله فهم من العبارة هذا الاحتمال حيث أفاد:

أن البعث الحقيقي ثابت قبل وجود قيده بثبوت تقديري وبعده بثبوت تحقيقي ، والمنفي (حيث نفى وجود الطلب قبل تحقق الشرط) في كلامه (صاحب الكفاية) زيد في علو مقامه، هو الثاني لا مطلقا كي ينافي ما ذهب إليه من صحة الاستصحاب التعليقي.^١

و من هنا لم يستشكل على صاحب الكفاية بل قال في ذيل عبارته:

الأولى أن يقال: إنّ الإنشاء إذا أريد به ما هو من وجوه الإستعمال فتخلفه عن المستعمل فيه محال وجد البعث الحقيقي أم لا ؟ وإذا أريد به إيجاد البعث الحقيقي ، وهو الملازم للوجود فالجواب عنه أنّ الإثبات ملازم للثبوت المناسب له ، وما هو الثابت فعلا هو البعث بثبوت فرضي تقديري حيث جعل المرتب عليه واقعا موقع الفرض و التقدير وإثبات شئ كذلك لا يتخلف عن الثابت بذلك النحو من الثبوت ، وأما ثبوت البعث تحقيقا فيتبع ثبوت المرتب عليه تحقيقا ، والإنشاء لا يكون مطابقا ومصدقا لإثبات البعث تحقيقا إلا بعد ثبوته تحقيقا فلا إثبات كذلك كي يلزم التخلف.^٢

و لعل وجه الأولوية ظهور كلام صاحب الكفاية في هذا المعنى لا فيما فهمه السيد

الخويي رحمته الله.

فتحصل: إنّ الطلب الفعلي ليس بموجود قبل تحقق الشرط، و لا يلزم منه التفكيك بين الإيجاد و الوجود ، لأنّ الإنشاء قبل تحقق الشرط عبارة عن ايجاد البعث التقديري

١. الإصفهاني، نهاية الدراية، ج ١، ص ٣٣٤
٢. نفس المصدر، ص ٣٣٩

و المنشأ حينئذ وجود البعث التقديري ، و اما البعث الحقيقي فلا يوجد إلا بعد تحقق الشرط خارجا و آنذاك يكون الإنشاء مصداقا لتحقيق البعث الحقيقي ، فإيجاده حين تحقق الشرط خارجا و وجوده كذلك و لا تفكيك بينهما، و هذا البيان متين جدا ولا إشكال فيه.

إن قلت: التفكيك بين الإنشاء و المنشأ مما لا مناص منه حيث إنَّ المفروض أنَّ عملية الجعل قد انتهت و حيث إنَّ البعث الحقيقي مجعول تشريعي ، فينبغي تعلق الجعل به فعلا و حين الإنشاء حتى يصير من مجعولات الشرع و يصح استناده إلى الشارع، و من ناحية أخرى أنَّ البعث الحقيقي معلق على شرط لم يتحقق في الخارج فلا بد من أن يكون وجوده متاخرا من الإنشاء و نتيجة الأمرين حصول الإنشاء فعلا و حصول المنشأ فيما بعد و هذا هو التفكيك بينهما.

قلت : نقبل أنَّ البعث الحقيقي من مجعولات الشارع إلا أنَّ صحة استناده إلى الشارع لا يتوقف على أنَّ يتعلق بالإيجاد و الإنشاء به فعلا ، بل يكفي في ذلك أن يكون الشارع موجدا لمنشأ انتزاع البعث الحقيقي حين الإنشاء.

الجواب الثاني : فعلية الإرادة قبل تحقق الشرط في الخارج

ذهب المحقق العراقي رحمته الله إلى أنه لا مانع من الالتزام بفعلية الإرادة قبل حصول الشرط في الخارج :

لا مانع من الالتزام بفعلية الاشتياق والإرادة في الواجبات المشروطة قبل حصول شرطها في الخارج فإنه بعد ما علم (منوطا بفرض القيد ولحاظه في الذهن) بوجود

المصلحة في المتعلق ، فقها .. يتوجه نحوه الاشتياق والإرادة أيضا من دون حالة منتظرة

في البين أصلا كما لا يخفى.^١

و واضح أنه على هذا التقدير لا يلزم التفكيك بين الإيجاد و الوجود، إذ المفروض فعلية الوجوب بإنشائه و لا توقف لها على تحقق الشرط في الخارج حتى يلزم التفكيك بين الإنشاء و المنشأ.

يلاحظ عليه كما مضى في بيان المحقق الاصفهاني رحمته : بأن الإنشاء لا يكون مصداقا لإيجاد البعث تحقيقا إلا بعد تحقق شرطه و قبله لا بعث الا تقديرا ، و وجود الإرادة الفعلية قبل تحقق الشرط خلف فرض الواجب مشروطا.

هذا و قد اوضح المحقق الاصفهاني رحمته مبنى المحقق العراقي رحمته و استدلل عليه بخمس بيانات و أجاب عنها كلها:

البيان الأول:

كيف يمكن عدم تحقق الطلب الفعلي قبل تحقق الشرط مع أن المعروف عند علماء الأدب أن الأداة يجعل المقدم موضع الفرض و التقدير و في هذا الفرض يبعث نحو المتعلق ، فالبعث فعلي بعد فرض وجود الشرط.^٢

الجواب :

اولا : إن مفاد قضية الشرطية عند علماء الميزان عبارة عن الحكم بالملازمة بين أمرين ، و من هنا يكون المقدم و التالي منسلخين عن الحكم ، حيث يكون المقدم و التالي طرفين للحكم و لا معنى لكون حكم طرفا لحكم آخر و الوجه فيه ان الحكم بالتعليق يتوقف على وجود المعلق و المعلق عليه في الرتبة السابقة من باب تقدم الموضوع على حكمه فلا يمكن ثبوت الحكم في المقدم و التالي في ظرف الحكم بالملازمة

١ . البروجردى، نهاية الافكار، ج ٢، ص ٢٨٩

٢ . الإصفهاني، نهاية الدراية، ج ١، ص ٣٢٩

والتعليق، و على هذا المبنى لا حكم في طرف الجزاء اساسا حتى يدعى فعليته قبل تحقق شرطه.^١

و ثانيا : على مبنى علماء الأدب أيضا يمكن أن يقال بأنّ الجزاء وإن كان يشتمل على الحكم في فرض وجود الموضوع ، إلا أنّه لا يلزم منه فعلية الحكم قبل تحقق شرطه و ذلك لأنّ طبع المرتب على ما هو مفروض الثبوت أن يكون مفروض الثبوت و دائرا مدار وجوده ، إن مقدرا فمقدرا و إن محققا فمحققا. فمفاد القضية الشرطية على هذا أنّه كلما فرض المقدم كان التالي ثابتا لكنه بنحو من الثبوت المناسب لثبوت المقدم و الوجه فيه أن القضية الشرطية تشتمل على نسبة بين الجزاء و الشرط و واضح أنّه لا يمكن تقوم النسبة بوجود تحقيقي و وجود تقديري بل تقوم إما بوجودين تحقيقيين أو تقديرين، ولما كان المفروض أنّ المقدم واقع موقع الفرض و التقدير فليكن وجود التالي أيضا وجودا تقديريا.^٢

البيان الثاني:

بعد فرض الشرط لا حالة منتظرة بحسب الفرض، إذ الفرض أنّ الشرط مجيء زيد فقط مثلا و بعد فرضه يجب أن يكون التالي فعليا و إلا يلزم توقفه على غير المفروض شرطا فيكون خلف كونه هو الشرط فحسب.^٣

الجواب:

إنّ فرض وجود الشرط و تقديره يلازم فرض وجود لوازمه ، فيكون وجود التالي على حسب وجود المقدم ، و وجود البعث تحقيقا من لوازم وجود الشرط تحقيقا كما أنّ من لوازم وجود الشرط تقديرا وجود البعث تقديرا.^٤

١ . ولا يخفى أنّ المحقق الإصفهاني لا يقبل مبنى أهل الميزان، فالصحيح في الجواب عنده الوجه الثاني.

٢ . نفس المصدر، ص ٣٣٠

٣ . الإصفهاني، نهاية الدراية، ج ١، ص ٣٣٠

٤ . نفس المصدر، ص ٣٣١

البيان الثالث:

لا ريب في أنّ الملازمة بين المقدم والتالي أمر مجعول من قبل الشارع ، إذ المولى حيث جعل البعث المرتب على مجيء زيد فقد جعل الملازمة ، و الملازمة الفعلية تستدعي طرفين فعليين في ظرف الملازمة ؛ فلا بد من القول بالبعث الفعلي حال جعل الملازمة ^١.

الجواب:

إن الشرط لوحظ مرآة لما في الخارج ، فيكون الشرط الحقيقي المجيء الخارجي والمجيء الخارجي تارة يوجد بنحو وجوده الحقيقي فيوجد البعث بهذا النحو وأخرى يفرض وجوده الخارجي فيكون لازمه كذلك قضاء لحق الملازمة فيكون البعث مفروضاً وجوده و هو البعث التقديري ، فلا يلزم فعلية البعث قبل تحقق شرطه ^٢.

البيان الرابع:

لا ريب في امتناع إناطة الأمر الاعتباري أي البعث بما هو خارج عن افق الاعتبار ، فكيف يمكن إناطة البعث بالمجيء الخارجي مع أنّ الشرط اما مصحح فاعلية الفاعل أو متمم قابلية القابل و المفروض إنّ الإنشاء بداعي جعل الداعي قد تحقق فكيف يمكن أن يكون منوطاً و مشروطاً بما لم يتحقق بعد ، فظهر أنّ البعث ليس منوطاً الا بوجود الشرط عنواناً لا خارجاً فكيف يدعى عدم وجود الطلب قبل تحقق الشرط ؟

الجواب :

إنّ البعث و إن لم يكن منوطاً بالأمر الخارجي بل بوجود الشرط عنواناً إلا أنّ الشرط لوحظ بنحو فناء العنوان في المعنونة و من هنا لا يكون التالي فعلياً إلا بعد انطباق العنوان على معنونه خارجاً؛ كما إذا قيل تجب الصلوة على المكلف، فلا ريب في

١ . الإصفهاني، نهاية الدراية، ج ١، ص ٣٣١

٢ . نفس المصدر، ص ٣٣٢

تعلق البعث بعنوان المكلف لا بمعنونه، لأنَّ الحكم يتقوم بالحاكم و ما هو متحقق في افق اعتباره عنوان المكلف ؛ إلا أنَّ الحكم لا يصير فعليا ما لم ينطبق العنوان على معنونه ، و ذلك لأنَّ المكلف صار موضوعا للحكم بما هو مرآة إلى الخارج . وكذلك في المقام .^١

ثم إنَّ الأستاذ شب زنده دار «مد ظله» أجاب عن البيان الرابع بأنَّ الاعتبار و إن كان ظرفه نفس المعتبر إلا أنَّ المعتبر ليس أمرا ذهنيا بل المعتبر أمر خارجي، فإن المنشئ في باب النكاح إنما يوجد العلة الخارجية و كذا الأمر ينشئ البعث الخارجي الذي يجعل على عاتق المكلف و إناطة الأمر الخارجي بالشرط الخارجي كالمجيء مما لا محذور فيه ، فيرتفع الإشكال من البين أساسا لأنَّ الإناطة بين الأمرين الخارجيين فلاوجه لتحقيق الحكم قبل تحقق الشرط، إذ الشرط هو المجيء الخارجي و لم يتحقق بعد.

أقول : إنَّ المجعول في الأمثلة المذكورة و إن كان يفرض وجوده في الخارج إلا أنَّ ذلك لا يصيره خارجيا ؛ فإن الجاعل في باب النكاح و إن كان يوجد العلة الخارجية، إلا أنَّه يفرض وجود ذلك العلة في الخارج و إن كان الفرض حيثية تعليلية لجعله و لكن هذا لا يوجب أن يصير المجعول أمرا خارجيا ، فإن وزان الاعتبار والمعتبر كما مضى في الاشكال على المحقق الخويي رحمته الله وزان الإيجاد و الوجود ، المتحدان حقيقتا المتغايران اعتبارا و معه كيف يمكن فرض الاعتبار أمرا نفسانيا وفرض المعتبر أمرا خارجيا.

و إن قيل: إنَّ المعتبر بالذات و إن كان أمرا ذهنيا ، إلا أنَّ المعتبر بالعرض من الأمور الخارجية.

١. الإصفهاني، نهاية الدراية، ج ١، ص ٣٣٢

قلت: لا ريب أنه ليس عندنا إلا المعتبر بالذات و إيجاد هذا المعنى الاعتباري يحقق الموضوع للاعتبار العقلاني بالزوجية في مثال النكاح ، فالمراد من المعتبر بالعرض إن كان هذا المعنى فهو أيضا ليس له تحقق في الخارج و إنما موطنه أذهان العقلاء، فليس المعتبر أمرا خارجيا بأي معنى كان.

البيان الخامس:

نقل الكلام من نفس البعث إلى الإرادة التي ينبعث البعث منها فنقول : من الواضح إن الإرادة النفسانية لا يتقيد إلا بالوجود الذهني لا بالوجود الخارجي.^١

الجواب:

اولا : إن الإرادة ليست من الأفعال النفسانية حتى يقبل التعليق و الإناطة، بل من الصفات العارضة على النفس و لا يعقل تقيد الإرادة النفسانية بشيء ، فلو فرض دخالة أمر في مصلحة المراد، فلا يتحقق الإرادة إلا بعد تحقق تلك المصلحة.

ثانيا : لو فرض إناطة الإرادة بشيء ، فلا ريب في عدم تحقق الإرادة إلا بعد وجود شرطه و ليس وزانه وزان البعث الذي يمكن إنشائه معلقا على شيء استقبالي فلا يعقل تحقق الإرادة معلقا على أمر استقبالي.

و من هنا يتضح الجواب عن الاشكال القائل بتقييد الإرادة بالوجود الذهني فقد اتضح أن الإرادة ليست منوطة اولا و على تقدير إناطته ليست منوطة إلا بالوجود الخارجي لا بالوجود الذهني و قبل تحقق ذلك الوجود لا إرادة أصلا.^٢

إلى هنا تبين بطلان الجواب الثاني عن إشكال تفكيك الإنشاء عن المنشأ.

الجواب الثالث: قبول التفكير بين الإيجاد و الوجود في الأمور الاعتبارية

١. الإصفهاني، نهاية الدراية، ج ١، ص ٣٣٢

٢. نفس المصدر، ص ٣٣٣

و محصله قبول أنّ القول بوجوب المشروط يستلزم التفكيك بين الإيجاد و الوجود إلا أنّ ذلك في الامور التشريعية مما لا ضير فيه حيث إنّ الشارع محيط بجميع الأزمنة وبإمكانه أن يوجد الآن أمرا في الزمان المستقبل ، فإنّه بعد بيان الاشكال الوارد على الوجوب المشروط قال :

تخلف الإيجاد عن الوجود في التكوينات غير معقول وأما في التشريعات فحيث إنّ التشريع بتمام أنحائه بيد الشارع فكما يمكنه إيجاد الوجوب فعلا يمكنه إيجاد الوجوب على موضوع فيما بعد أيضا، وبعبارة أخرى ان الزمان وإن كان بنفسه تدريجيا والجزء اللاحق غير موجود في عرض الجزء السابق إلا أنّ تمام أجزائه بالإضافة إلى الشارع موجودة في عالم التشريع فيمكنه إيجاد الحكم وجعله على الجزء الأول أو الوسط أو الأخير وتمام ذلك في عالم التشريع على نحو واحد بلا قصور في تشريعه.^١

هذا و قد اورد عليه المحقق الخويي رحمته الله بما يستفاد منه إشكالان و إن كان ظاهره إشكالا واحدا:

الاول : إنّ وحدة الإيجاد و الوجود خارجا و كون التغير بينهما بالاعتبار لا يختص بالتكوينات بل يشترك في كل موجود في الوعاء المناسب له تشريعا كان أو تكوينيا.

الثاني: إنّ ما أفيد من كون أجزاء الزمان موجودة في عالم التشريع في عرض واحد بلا تقدم وتأخر بينها فهو وإن كان صحيحا ضرورة أنّه يمكن فرض الأمور التدريجية وتصورها في عالم التشريع فيوجد جميعها في ذلك العالم معا ، إلا أنّ الإشكال نشأ من التفكيك بين الجعل و فعلية المجعول والمفروض إنّ فعلية

١ . الخويي، أجود التقريرات، ج ١، ص ١٤٤

المجعول من الأمور الزمانية و يتوقف على مضي الزمان خارجا و إلا لزم فعلية الأحكام قبل وجود المكلف و هذا فاسد في نفسه و خلاف فرض كون الوجوب مشروطا.^١

أقول: الظاهر من كلامه إنه يقبل إمكان التفكيك بين الإيجاد و الوجود في مقام الجعل إلا أن الإشكال في التفكيك بين الجعل و فعلية المجعول، و هذا مع أنه مناقض للجواب الاول فاسد في نفسه حيث إنه لو كان التفكيك بين الإيجاد و الوجود في مقام التشريع ممكنا للشارع لوجود أجزاء الزمان في عالم التشريع في عرض واحد، فليكن ممكنا في التكوين أيضا؛ لأن الشارع محيط بالزمان و بإمكانه أن يوجد شيئا في الزمان المتأخر، فالإيجاد فعلي و الوجود استقبالي، مع أن بطلانه من أوضح الواضحات و من الواضح أن تفكيك الإيجاد عن الوجود لا يختص بموطن دون موطن، و في مقام الجعل و إن فرض أن أجزاء الزمان موجودة عند الشارع في عرض واحد، إلا أن إيجاده لا ينفك عن الوجود حتى في ذلك الظرف، فهو لما أوجد الوجوب الاستقبالي فوجد الوجوب الاستقبالي فلم يلزم التفكيك بين الإيجاد و الوجود.

و من العجيب ان المحقق النائيني رحمته الله يرى التفكيك بين الإنشاء و المنشأ في التشريع غير معقول مع أنه قد التزم به هنا:

(وتوهم) أن الإيجاب يكون فعليا بنفس الإنشاء وإن كانت فعلية الوجوب متوقفة على وجود موضوعه (مدفوع) بأنه يستلزم تأخر الوجود عن الإيجاد وهو مما لا يعقل.^٢ و هذا الكلام منه و ان كان في مقام بيان الفرق بين القضايا الخارجية و الحقيقية و كلامه في هذا الاشكال و الجواب ناظر إلى القضية الخارجية، إلا أن الكلام الذي

١ . الخويي، أجود التقريرات، ج ١، هامش ص ١٤٤

٢ . نفس المصدر، ص ١٢٨

ذكره من استلزامه تأخر الإيجاد عن الوجود و هو مما لا يعقل جار في القضايا الحقيقية أيضا.

قال المحقق الإصفهاني رحمته الله:

إن معنى إتحاد الإيجاد والوجود ليس إلا أن الهوية الواحدة لها نسبتان: نسبة إلى فاعلها ونسبة إلى قابلها فباعتبار الأولي إيجاد الفاعل وباعتبار الثانية وجود القابل ولا يعقل تحقق إحدى النسبتين من دون تحقق الهوية المزبورة وتلك الهوية سواء كانت حقيقية أو اعتبارية إما متحققة فالنسبتان كذلك و إما غير متحققة فكذلك النسبتان، وعليه فالإنشاء بداعي جعل الداعي كما أن نحو وجوده الإنشائي عين إيجاده حيث إنَّ الإنشاء إيجاد المعنى باللفظ وهو نحو من استعمال اللفظ ويستحيل الإيجاد الإنشائي من دون وجود المعنى الإنشائي لاستحالة الاستعمال مع عدم المستعمل فيه فعلا في مرتبة وجوده الاستعمالي كذلك من حيث منشئته للبعث الحقيقي فإنَّ إيجاد المعنى الانتزاعي بوجود منشئه فإيجاد البعث بوجود منشئه يستحيل انفكاكه عن وجود البعث الانتزاعي بوجود منشئه فإيجاد البعث بوجود منشئه يستحيل انفكاكه عن وجود البعث الانتزاعي ومما ذكرنا تبين أنه لا فرق بين الإيجاد التكويني والتشريعي من حيث اتحادهما مع الوجود المناسب لكل منهما.^١

و أورد عليه الاستاذ شب زنده دار «دام ظله»: بأنَّ المعبر بالذات و إن كان لا ينفك عن الاعتبار، إلا أنَّ المعبر بالعرض الذي هو من الأمور الخارجية يمكن فرض تفكيكه عن الاعتبار.

١ . الإصفهاني، نهاية الدراية، ج ١، ص ١٤٣

قلت: لا ريب إنّه ليس عندنا إلا المعتبر بالذات و إيجاد هذا المعنى الاعتباري يحقق الموضوع للاعتبار العقلاني بالزوجية في مثال النكاح ، فالمراد من المعتبر بالعرض إن كان هذا المعنى فليس هذا بمعتبر حقيقية و ليس الكلام فيما نحن فيه (الواجب المشروط) في إمكان تفكيك المنشأ بالعرض بهذا المعنى عن الإنشاء، فإنّه لا إشكال فيه بوجه.

فتحصل إنّه لا فرق في استحالة انفكاك الإيجاد عن الوجود بين الأمور التكوينية والتشريعية، فتحصل بطلان الجواب الثالث أيضاً.

الجواب الرابع: لا مانع من تعلق الاعتبار بالأمر المتأخر

إنّ المحقق الخويي رحمته الله يرى ان الإشكال غير قابل للجواب على مبنى المشهور في باب الإنشاء، وأما على مبنى فيمكن الجواب عن الاشكال :

والتحقيق في الجواب عن ذلك هو ما تقدم في بحث رجوع القيد إلى الواجب أو الوجوب من أن أساس هذه الشبهة مبنى على تخيل ان جعل الحكم مساوق لإيجاده في الخارج بنحو وجود يعبر عنه بالوجود الانشائي مع الغفلة عن أن جعله عبارة عن اعتباره النفساني المبرز في الخارج بمبرز له ولا مانع من تعلق الاعتبار بأمر متأخر أصلاً.^١

و أضاف في موضع آخر:

إنّ الإنشاء إن كان بمعنى إبراز الأمر الاعتباري في الخارج فلا إشكال في البين لأنّ الإبراز و المبرز والبروز كلّها فعلية فلا يلزم التفكيك، و إن كان بمعنى الإعتبار ، فلا إشكال في التفكيك بين الإعتبار والمعتبر و لا يلزم منه التفكيك بين الإيجاد و الوجود، نظير العلم الذي لا مانع من تعلقه بأمر استقبالي، فالعلم فعلي و المعلوم استقبالي و نظير الوصية التمليكية

١ . الإصفهاني، نهاية الدراية، ج ١، هامش ص ١٤٤

حيث إنّ الاعتبار فعلي و المعتبر استقبالي، و إن قيل إنّ المكية فعلية و المملوك و هو العين الخارجية استقبالي، قلنا: إنّ الجواهر لا تقبل التقييد بالزمان.^١

أقول: لا ريب إنّ الاعتبار له حظّ من الوجود و النسبة بينه و بين المعتبر نفس النسبة الموجودة بين الإيجاد و الوجود من الوحدة حقيقة و التغاير اعتباراً؛ فلا يعقل التفكيك بين الاعتبار و المعتبر، و أما تنظيره بباب العلم فالجواب إنّ العلم أيضاً لا ينفك عن المعلوم بالذات و أمّا المعلوم بالعرض فخارج عن محل الكلام، و أما الوصية التمليلية فالحق فيه ان المعتبر الفعلي الملكية المقيدة بذلك الزمان لا ملكية الدار المقيدة بذلك الزمان بأن يكون الزمان قيداً للدار حتى يقال بعدم تقييد الجواهر بالزمان، فالتفكيك بين الاعتبار و المعتبر كالتفكيك بين الإيجاد و الوجود مما لا معنى معقول له.

فتحصل أنّه لا يمكن القول بتفكيك الاعتبار عن المعتبر، و من هنا تبين بطلان الجواب الرابع أيضاً.

الجواب الخامس: إنكار تحقق شيء عند تحقق الشرط خارجاً

و محصله أنّه ليس للحكم فعلية عند تحقق شرطه في الخارج حيث إنّ فكرة التفكيك بين الإنشاء و المنشأ انما نشأ من تصور أنّ المنشأ هو الحكم الفعلي المتوقفة فعليته على تحقق الشرط خارجاً، و التفكيك بينه و بين الإنشاء واضح، و لكن الشهيد الصدر رحمته يرى انه ليس للحكم فعلية عند تحقق الشرط في الخارج حقيقة، فليس المنشأ هو الحكم الفعلي بهذا المعنى، بل المنشأ الذي لا ينفك عن الإنشاء هو الوجوب الذي هو تعليلي و مشروط بتحقيق شرطه في الخارج، فإنّ نسبة الجعل إلى المجموع إن كان نسبة الإيجاد إلى الوجود فمن المعلوم ان الإيجاد لا ينفك عن الوجود، و إن كان

١ . الفياض، محاضرات، ج ٢، ص ٣٣٠

نسبة السبب إلى المسبب فمن المعلوم إنّه لا يتحقق عند تحقق الشرط خارجاً أمر نسميه بالمجعول الفعلي لا في نفس المولى ولا في الخارج، قال:

فلا يوجد لدينا في الأحكام و القضايا المجعولة شيئ حقيقي خارجاً أو في نفس المولى وراء نفس الجعل لنصطلح عليه بالمجعول الفعلي، نعم عند تحقق الشرط تصبح للقضية المجعولة فاعلية و محركة للعبد نحو الفعل...فإنّه قد ظهر عدم لزوم الانفكاك بين الاعتبار والمعتبر بالذات و الإنشاء و المنشأ بالذات وأما المعتبر و المنشأ بالعرض فليس بالمنشأ والمعتبر حقيقة.^١

و أورد عليه الاستاذ شب زنده دار بأنّه يمكن أن يقال بأنّ المجعول عبارة عما يوجد في وعاء الاعتبار لا في التكوين و لا في نفس المولى و من هنا يظهر انه لا يصح جوابه عن إشكال تفكيك الإنشاء عن المنشأ؛ إذ جوابه كان يبتني على إنكار أن يكون للإنشاء فعلية عند تحقق شرطه في الخارج و قد تقدم بطلانه.

أقول : و يمكن الجواب عما ذكره حتى على مبنى أن يكون نسبة الجعل إلى المجعول نسبة الإيجاد إلى الوجود بأن يقال: إنّ الجعل ايجاد للوجوب التقديري اعتباراً و هو ملازم لوجود الوجوب التقديري وعند تحقق الشرط في الخارج يوجد المولى الوجوب الحقيقي فيكون الوجوب الحقيقي موجوداً وإيجاد المولى للوجود الحقيقي عند تحقق الشرط بإيجاد منشأ انتزاعه و لا يتوقف على تعلق الإيجاد والجعل به في ذلك الظرف، إذ المفروض ان عملية الجعل قد انتهت و لكنه بإنشاء الوجوب التقديري أوجد منشأ لانتزاع الوجوب الحقيقي عند تحقق الشرط.

فوجود الوجوب عند تحقق الشرط خارجاً في وعاء الاعتبار مما لا ينكر إما من باب الإيجاد والوجود الحقيقي كما عن المحقق الاصفهاني رحمته الله و إما من باب تحقق

١ . الهاشمي الشاهرودي، بحوث في علم الأصول، ج ٢، ص ١٩٥

المسبب بتحقيق شرطه كما عن شيخنا الاستاذ شب زنده دار، فلا يمكن الجواب عن اشكال التفكيك بين الإنشاء و المنشأ بما ذكره الشهيد رحمته الله.

إلى هنا تبين بطلان الجواب الخامس أيضا.

فتحصل إنَّ الجواب الصحيح عن هذا الإشكال ما عن المحقق الخراساني رحمته الله و تبعه المحقق الاصفهاني رحمته الله من التفرقة بين البعث الحقيقي و البعث التقديري و إنَّ إيجاد البعث الحقيقي لم يتفكك عن وجوده و كذلك البعث التقديري، نعم إيجاد البعث التقديري فكذلك عن وجود البعث الحقيقي وهذا ليس من التفكيك بين الإنشاء و المنشأ في شيء.

المقام الثاني : تفكيك السبب عن المسبب

قد مضى ان وجه استحالة تفكيك الإنشاء عن المنشأ يرجع عند بعضهم إلى استحالة تفكيك السبب عن المسبب و ذلك على مبنى من يرى ان النسبة بين الجعل و المجعل نسبة السبب إلى المسبب فيكون القول بإمكان الوجوب المشروط ملازما للقول بتفكيك السبب عن المسبب، و قد مضى بعض الكلام فيه عند نقل كلام الشهيد صدر رحمته الله و يمكن الإجابة عنه كما مضى هناك بأنَّ السبب لو كان انما هو مركب من مجموع الجعل و تحقق الشرط خارجا ، فيكون الجعل جزء السبب فلا يلزم التفكيك بين السبب و المسبب.

هذا و قد أجاب شيخنا الاستاذ شب زنده دار «مد ظله» عن الاشكال بوجه آخر وهو أن يقال: إنَّ عليّة الإنشاء للبعث حيث إنَّه كالبعث من الأمور الاعتبارية فبإمكان المولى جعل العلية هكذا، بأن يكون هذا الإنشاء علة لحدوث الوجوب عند تحقق شرطه ، فيرتفع الإشكال من البين أساسا و لا إشكال في تفكيك الإنشاء عن المنشأ في الأمور الاعتبارية.

إن قلت: هل الوجوب الموجود عند تحقق الشرط يوجد في الخارج أم في نفس المولى؟ أما الاول فواضح بطلانه، و أما الثاني فالمفروض إنه ليس في نفس المولى وراء نفس الجعل أمر بل ربما يكون غافلا عند تحقق الشرط خارجا كما في الموالي العرفية .

قلت: لا ينحصر الأمر فيما ذكر بل هناك وعاء نسميه بوعاء الاعتبار و يمكن القول بوجود الوجوب عند تحقق الشرط في ذاك الوعاء بأن يكون المولى جعل الإنشاء سببا لتحقيق الوجوب في ذاك الوعاء عند تحقق الشرط.

إن قلت: فما هو المستصحب في الاستصحاب التعليقي على تقدير القول بتفكيك الإنشاء عن المنشأ؟

قلت: بعد تحقق الجعل من الجاعل يرى العرف ان الجعل أمر مستمر فيستصحبه، ونظير ذلك الفسخ في العقود حيث إنه يسأل إنَّ العقد أمر قد وقع فكيف يمكن فسخه؟ و الجواب: إنه يرى كأنه من الأمور المستمرة و و الفسخ معناه قطع هذا الأمر الاستمراري من الأول.

أقول : إنَّ السببية ليست أمرا جعليا بل من الانتزاعات التي ربما ينتزع من الأمور التكوينية وأخرى من الامور التشريعية، فلو فرض توقف الحكم على تحقق الشرط خارجا فلا يمكن القول بعلية الإنشاء لتحقيق الحكم في ذلك الظرف بل السبب عبارة عن مجموع الإنشاء و تحقق الشرط فلم يلزم تفكيك بين السبب و المسبب.

المقام الثالث : تفكيك الإعتبار عن المعتبر

ذهب بعض من يرى إستحالة الواجب المشروط إلى أنَّ الاستحالة تبثني على امتناع انفكاك الإعتبار عن المعتبر و ذلك على مبنى من يرى ان النسبة بين الجعل و المجعول

نسبة الاعتبار و المعتبر كالمحقق الخويي عليه السلام و من هنا أجاب السيد الخويي عليه السلام عن الاشكال بأن التفكيك بين الاعتبار و المعتبر مما لا إشكال فيه :

ولا مانع من تعلق الاعتبار بأمر متأخر أصلاً.^١

و قد مضى الجواب عنه و إنّه لا معنى لتفكيك الاعتبار عن المعتبر كالايجاد والوجود، و تحقيق الجواب على هذا المبني ان الاعتبار و المعتبر بالذات لا تفكيك بينهما و اما المعتبر بالعرض فإن كان المراد منه الحكم الفعلي عند تحقق الشرط خارجاً ففيه انه ليس معتبراً لهذا الاعتبار حتى يلزم التفكيك بينهما بل هو متزاع من الاعتبار الاول، و حيث إنّ الشارع اعتبر الوجوب فأوجد المنشأ لانتزاع الوجوب عند تحقق الشرط في الخارج فيكون الوجوب منسوباً إلى الشارع.

هذا تمام الكلام في تفكيك الإنشاء عن المنشأ و قد تبين أنه لا يوجب القول بوجوب المشروط القول بتفكيك الإنشاء عن المنشأ بتقاربه الثلاثة.

منابع

١. الاصفهاني، محمد حسين (١٩٩٨)، *نهاية الدراية*، بيروت، مؤسسة آل البيت عليه السلام لإحياء التراث.
٢. البروجردي، محمد تقی (١٤٠٥)، *نهاية الأفكار*، قم، مؤسسة النشر الاسلامي.
٣. الخراساني، محمد كاظم (١٤١٥)، *كفاية الأصول*، قم، مؤسسة النشر الاسلامي.
٤. الخويي، السيد ابوالقاسم (بي تا)، *اجود التقريرات*، قم، مكتبة مصطفىوي.
٥. الفياض، محمد اسحق (١٤١٧)، *محاضرات في الاصول*، نشر الانصار يان.
٦. الهاشمي الشاهرودي، السيد محمود (١٤١٧)، *بحوث في علم الاصول*، مؤسسة دائرة المعارف الفقه الاسلامي.

١. الخويي، *اجود التقريرات*، ج ١، هامش ص ١٤٤

قبح العقاب أو حقّ الطاعة أو استئناف مسلك ثالث؟

تحديد هويّة الاصل العمليّ العقليّ عند الشكّ في التكليف

مصطفى بيوندي*

النبذة

لا اشكال في أنّ للعقل حكما عمليا بالنسبة إلى حالات الشكّ و الاحتمال لتكليف المولى، وكان من المشتبه بينهم التسالم على قاعدة «قبح العقاب بلا بيان» اعني حكم العقل بعدم استحقاق العقاب على مخالفة التكليف المشكوك، و لكنّه قد خالفهم جميعا السيّد الشهيد الصدر رحمته فاختار استحقاق العقاب على مخالفة التكليف المشكوك الذي لم يرد ترخيص في إهماله، و سمّاه بمسلك «حقّ الطاعة» قبال المسلك السابق.

و لكنّنا اذا حدّدنا مقصود السيّد الشهيد نجد فيه نقاطا مخالفة للوجدان العقليّ، و إن كان ذاك المسلك اقرب إلى الوجدان من مسلك قبح العقاب بلا بيان. و من هنا قد استهدفت هذه الرسالة استئناف مسلك جديد في القاعدة العملية العقلية عند الشكّ في التكليف، و قد بحثنا حول المسلكين الآخرين و برهنّا على بطلانهما معا، ثمّ حاولنا اثبات المسلك الثالث و شيّدنا اركانه و دفعنا عنه الشبهات المركوزة في الاذهان، و قد سمّيناه بمسلك «تنجّز الواقع». و هذا المسلك الثالث الذي قد انتهينا اليه أخيرا كان يفارق مسلك السيّد الشهيد باعتباره لا يرى لنفس التكليف المشكوك بما هو مشكوك اثرا، بل لواقع التكليف المولويّ في ظرف الشكّ على ما يتّضح المقصود منه في طيّ الكلمات و سنتعرّض لفروقهما تفصيلا إن شاء الله تعالى.

* باحث الحوزة العلمية في قم المقدسة

تاريخ دريافت: ۱۳۹۰/۹/۱۱ تاريخ تأييد: ۱۳۹۰/۱۲/۲۷

المصطلحات الرئيسية: الاصل العملي الاولی العقلي، مسلک قبح العقاب، مسلک حقّ الطاعة، مسلک تنجّز الواقع.

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين و الصلاة و السلام على محمد و آله الطاهرين لا سيما بقية الله في الارضين روعي و ارواح العالمين لتراب مقدمه الفداء.

أما بعد فالمراد بالأصل العملي العقلي ما يحكم به العقل في حالة الشكّ والاحتمال لو خلي و طبعه، فالعقل كما يقضي بوجوب اطاعة المولى فيما نقطع بتكاليفه فله أحكام ايضا بالنسبة إلى موارد الشكّ و الاحتمال لتكاليفه. هذا لا اشكال فيه. وإئما الكلام كلّ في تحديد هذا الأصل العقلي الذي هو المرجع الرئيسي في حالة الشكّ في التكليف كلّما لا يوجد في مورده دليل أو اصل شرعي.

و يمكن أن نبرز ههنا و في تحديد هذا الأصل العقلي ثلاثة مسالك:

أحدها: مسلک «قبح العقاب بلا بيان» و نحن نعبر عنه في ما يلي بـ«مسلک قبح العقاب» اختصارا، و مفاده: «عدم وجوب التحفّظ و عدم استحقاق العقاب على المخالفة في حالة الشكّ و الاحتمال مطلقا، سواء كان ههنا تكليف في عالم الواقع أم لا»، و قد يعبر عنه بأصالة البراءة العقلية. و هذا هو الذي قد اختاره جلّ الاصوليين المتأخرين على ما نعرف من اقوالهم و آرائهم.

ثانيها: مسلک «حقّ الطاعة»، على ما سمّاه السيّد الشهيد الصدر رحمته الله بذلك، و مفاده: «وجوب التحفّظ و استحقاق العقاب على المخالفة عند الشكّ في تكليف المولى مطلقا، سواء كان ههنا تكليف في الواقع أم لا»، و يمكن أن يعبر عنه بأصالة الاحتياط العقلي. و هو الذي قد نادى به مدرسة السيّد الشهيد على ما يظهر من كلماته و عبارته، و قد شيّد اركانها و حقّق حدوده، و قد خالف في ذلك جلّ المتأخرين.

ثالثها: مسلک «تنجّز الواقع»، على ما اصطّلحنا عليه، و حاصله: «وجوب التحفّظ

واستحقاق العقاب على المخالفة عند الشكّ والاحتمال في خصوص ما اذا كان ههنا تكليف في الواقع لا في غير هذه الحالة» وعبارة أخرى: «وجوب امتثال واقع التكليف المشكوك واستحقاق العقاب على مخالفته إن كان موجوداً حقّاً»، ويمكن أن نعبر عنه بأصالة الاشتغال العقلي لاشتغال الذمّة بواقع التكليف حينئذ. وهذا هو المسلك الذي قد انتهينا إليه أخيراً ونرى أنّه هو الصحيح في المقام^١.

و كيفما كان فمن الواجب علينا وعلى كلّ من يطلب تحقيق المرام في المقام توجيه الكلام إلى كلّ من هذه المسالك الثلاثة بعمق وتحقيق ودراسة، ثمّ تتكلّم عن تحديد هذا الأصل العمليّ وفقاً لكلّ مسلك من هذه المسالك وذلك في البحوث الآتية:

المسلك الاول: مسلك قبح العقاب

وهو الذي يعبر عنه عندهم بقاعدة قبح العقاب بلا بيان، والذي يمكن أن يطلق عليه اسم مسلك معدّريّة الشكّ والاحتمال، ومفاده بالدقّة: «عدم وجوب التحفّظ وعدم

١. ولا يخفى أنّ المحتملات عقلاً (أي: بلحاظ العقل العملي) في موضوع حقّ الطاعة للمولى اربعة:

١. خصوص التكاليف المعلومة،

٢. جميع التكاليف المنكشفة ولو احتمالاً بوجوده الانكشاف في الاثباتي،

٣. واقع التكليف المنكشفة ولكن بشرط الانكشاف بنحو كان كلّ من الوجود الواقعيّ والوجود الانكشاف دخيلاً في موضوع حقّ الطاعة،

٤. واقع التكليف المنكشفة من دون دخل للانكشاف في موضوع حقّ الطاعة رأساً.

والاحتمالات في موضوع الحقّ وإن كان اربعة ولكنّه حيث إنّ الاحتمالين الأخيرين مشتركين في النتيجة المترتبة عليهما في المقام عملاً (وهي استحقاق العقاب على مخالفة واقع التكليف المحتمل إن كان ثابتاً حقّاً والأفلا) قد ادخلناهما في مسلك واحد وعبرنا عنه بمسلك تنجّز الواقع، كما أنّ وجه التسمية واضح. وإنّما نوّكد على تقسيم المسالك حسب النتائج التي تنتهي هي إليها لا على أساس المباني أو البراهين التي قد تذكر لها، نظراً إلى أنّ الفارق الماهويّ بين المسالك إنّما هو بحسب ما هو مفاده من البراءة والاحتياط والاشتغال، لا بحسب شكل المبنى أو البرهان الذي يكون مستنداً إليه، مضافاً إلى أنّه هو الذي يترتّب عليه الثمرة علماً وعملاً كما هو ظاهر.

استحقاق العقاب على المخالفة عقلا عند الشكّ في تكليف المولى، بمعنى أنّ وجوب التحقّق و استحقاق العقاب على المخالفة ليس ثابتا لا لنفس التكليف المحتمل بوجوده الاحتماليّ الاثباتيّ، و لا لواقع التكليف المولويّ لو كان موجودا واقعا، الا اذا وصل إلى المكلّف بيان على التكليف الشرعيّ في موردّه». وقد تسلّمه اغلب المتأخّرين كالشيخ و صاحب الكفاية و المحقّقين النائيني و العراقيّ و الاصفهانيّ والخوئيّ^١.

١- البراهين المقامة على هذا المسلك

و يمكن أن يستدلّ عليه تارة بحكم الوجدان و أخرى بقضاء البرهان، و بالإمكان تلخيصه في خمسة وجوه:

الوجه الاول- ما قد استند اليه القائلون بهذا المسلك جميعا من دعوى الوجدان عليه بداهة أنّ كلّ عاقل حاكم بأنّ العقاب على ما لا بيان عليه قبيح. و قد استشهدوا عليه بأنّه حكم كافّة العقلاء وبأنّ هذه القاعدة هي السائدة على الموالي و العبيد العرفيين، و لذا نرى أنهم لا يؤاخذون على ارتكاب مخالفة التكليف الواقعي في موارد الجهل و عدم العلم بالحكم الواقعي و لا الظاهري الإلزامي. فيكون هذا منها مثلا على ارتكازية قاعدة قبح العقاب بلا بيان و عقليتها.

أمّا دعوى الوجدان فسيأتي ما يبطلها إن شاء الله تعالى. و أمّا الاحالة إلى الاعراف العقلائيّة فهي و إن كانت غير قابلة للإنكار في غير الأغراض المهمّة التي يعلم باحتفاظ المولى عليها حتى في ظرف الشكّ، لما نرى من عدم مؤاخذه المولى للعبد و إن كان

١. راجع: الانصاري، *فرائد الاصول*، ج ١، ص ٣٣٥؛ الخراساني، *كفاية الاصول*، ص ٣٤٣؛ الخوئي، *أجود التقريرات*، ج ٢، ص ١٨٦؛ بروجردي، *نهاية الافكار*، ج ٣، ص ٢٣٥؛ الاصفهاني، *نهاية الدراية*، ج ٢، ص ٤٦٢-٤٦١؛ الحسيني البهسودي، *مصباح الاصول*، ج ٢، ص ٢٨٣.

يذمه أحيانا، و لكنّها ليست شاهدة على المقام. و ذلك لما افاده السيّد الشهيد عليه السلام من أنّ قياس المولويّة الذاتية للشارع المتعال مع المولويّة الاعتباريّة الثابتة للموالي العقلانيّة باطل جدًا. حيث أنّ المولويات العرفية و العقلانيّة باعتبارها مجعولة و بملاكات ضعيفة و ليست ذاتية فالمقدار المجعول من المولوية عقلانيا فيها ليس بأكثر من موارد العلم بالتكليف، و هذا خلافا للمولويّة الذاتية الثابتة له تعالى بحكم العقل و ادراكه للواقع، فالعقل لا يرى اي قصور في هذه المولويّة الثابتة بملاك الخالقيّة، كما هو واضح^١. فالاستشهاد بما هو المرتكز العقلانيّ في الموالي العرفيّة على المولويّة الذاتية باطل بلاشكال.

الوجه الثاني - ما ذكره المحقّق النائيني عليه السلام في الأجود و تبعه السيّد الخوئي عليه السلام من أنّ التكليف في المقام لا اقتضاء بالنسبة إلى التحريك، أمّا بوجوده الواقعيّ فلاّ الشئ بوجوده الواقعيّ و لو مع القطع بعدمه لا يعقل أن يكون محرّكا، و أمّا بوجوده الاحتماليّ فلتساوي احتمال عدمه مع احتمال وجوده أو لتواجده في قبال وجوده، فلا يكون فيه اقتضاء التحريك بنفسه، الأ بضميمة خارجيّة كما اذا كان العبد في مقام الاحتياط، و هو أمر آخر. و اذا كان التكليف المحتمل غير صالح بنفسه للمحرّكيّة، فلا ينبغي الاشكال في أنّ العقاب على ما لا موجب للتحرك نحوه قبيح، لأنّه عقاب على عدم التحرك فيما لا موجب للتحرك نحوه، و لا اشكال في قبحه^٢.

و يمكن الاجابة عليه -على ما يتحصّل من مجموع كلماتهم- بأنّه لا برهان على تماميّة الصغرى و أنّه لا محرّك نحو امتثال التكليف المشكوك، و ذلك لأنّ حقّ الطاعة للمولى الذي هو المحرّك حقيقة، إمّا أن يقال بأنّ موضوعه وجود التكليف

١ . الهاشمي الشاهرودي، بحوث في علم الاصول، ج ٥، ص ٢٦.

٢ . الخوئي، أجود التقريرات، ج ٢، ص ١٨٦؛ الهاشمي الشاهرودي، دراسات في علم الاصول، ج ٣، ص ٢٥٩-٢٥٨؛ الحسيني البهسودي، مصباح الاصول، ج ٢، ص ٢٨٣.

واقعا و إما أن يقال بأن موضوعه وجود التكليف علما و انكشافا: أمّا على القول بأنّ حقّ الطاعة - كما قد يظهر من صاحب المنتقى ^١ - عارض على التكليف بوجوده الثبوتيّ الفارغ عن تعلّق القطع و الشكّ به، فلأنّ احتمال التكليف يلزم احتمال المعصية لأنّ المفروض أنّ موضوع المعصية ليس التكليف المعلوم بل التكليف بوجوده الواقعي فلو كان هذا التكليف ثابتا حقّا لكانت المخالفة لهذا التكليف عصيانا اختياريا لله تعالى، لإمكان الاجتناب عنه على أيّ حال. فإذا ضمّمنا اليه حكم العقل بقبح المعصية و استحقاق العقوبة عليها كان نفس هذا التكليف المحتمل محرّكا للعبد و لو تحرّزا عن وقوعه في معصيته الاحتماليّة.

و أمّا اذا قلنا - كما عن ظاهر كلمات السيّد الشهيد ^٢ - بأنّ موضوع حقّ الطاعة ليس هو التكليف بوجوده الثبوتيّ بل بوجوده الاثباتيّ الانكشافيّ بمعنى أنّ الواجب على العبد عقلا امتثال ما علم أنّه تكليف المولى لا نفس التكليف الثابت في الواقع، فكون التكليف المحتمل محرّكا أم لا فرع تحديد حدود حقّ الطاعة المولويّ على العبد هل هو شامل للتكاليف المشكوكة أم لا. و لم يبيّن في الوجه المذكور أيّ تقريب و استدلال على كون الحقّ المشار اليه ضيقا مختصّا بدائرة التكاليف المقطوعة. و لو قيل بأنّنا نقول بضيق دائرة هذا الحقّ لكان إما ارجاعا إلى الوجدان المذكور في الوجه الاول و إما مصادرة على المطلوب لا برهانا على اثباته.

و هذا هو الشكل الفنّي و التحقيقيّ للاشكال المتحصّل من مجموع كلمات المستشكلين على الاستدلال المذكور في كلمات المحقّق النائينيّ ^٣، فراجع و اغتتم.

١ . الحكيم، منتقى الاصول، ج ٤، ص ٤٤٤.

٢ . الهاشمي الشاهرودي، بحوث في علم الاصول، ج ٥، ص ٢٧.

٣ . قد استفدنا ذلك من كلمات السيّد الشهيد و سيّدنا الاستاذ و السيّد الروحاني في المنتقى، راجع: الحكيم، منتقى الاصول، ج ٤، ص ٤٤٤ : الهاشمي الشاهرودي، بحوث في علم الاصول، ج ٥، ص ٢٧.

الوجه الثالث - ما حَقَّقَه الميرزا النائيني رحمته الله أيضا في فوائده و قد تبعه السيّد الخوئي رحمته الله أيضا في تقريريه من أنّ التكليف الذي لم يصل إلى المكلف لا اشكال في أنّ فواته على تقدير الفوت إمّا ناشئ عن عدم تماميّة البيان من قبل المولى حيث لم يستوف مراده ببيان يمكن وصول المكلف اليه عادة، وإمّا ناشئ من بعض الاسباب المؤدّية إلى اختفاء مراد المولى على المكلف. و على كلا الحالين لا يكون الفوات مستندا إلى تقصير المكلف بل إلى قصوره. و لا اشكال في أنّ العقاب على التكليف الذي كان المكلف قاصرا فيه قبيح، لأنّ العقاب إنّما هو على التقصير و الطغيان، كما هو واضح^١.

و الجواب عليه ما ذكره صاحب المنتقى رحمته الله من أنّ العقاب لو كان مترتبا على عدم الوصول لكان عقابا قبيحا على القصور لا على التقصير، و لكنّ المدّعي ترتّب العقاب على نفس مخالفة العبد للتكليف الاحتماليّ، فهذه المخالفة أمر اختياريّ للمكلف قابل للاجتناب من جانبه، فلو ارتكبه وخالف في ذلك المولى و لو بحسب اللبّ و الواقع لكان ذلك تفويتا اختياريّا لحكم المولى واغراضه، و هذا تقصير يستحقّ عليه العقاب^٢.

و التحقيق في الاجابة أن يقال: إنّه لو قلنا بأنّ التكليف بوجوده الواقعيّ موضوع لحقّ الطاعة فحيث أنّ المكلف يحتمل التكليف المولويّ و يتمكّن من موافقته و لو بالاحتياط فمخالفة هذا التكليف على تقدير وجوده واقعا تقصير في حقّ المولى لأنّ المفروض عروضه على واقع التكليف و هو ثابت في هذه الحالة. فالعقاب في الحقيقة على التقصير في هذه الحالة، نعم لا عقاب اذا لم يكن تكليف في الواقع. و أمّا لو قلنا

١ . الخوئي، أجود التقريرات، ج ٣، ص ٣٦٦؛ الهاشمي الشاهرودي، دراسات في علم الاصول، ج ٣، ص ٢٥٩؛

الحسيني البهسودي، مصباح الاصول، ج ٢، ص ٢٨٣.

٢ . الحكيم، منتقى الاصول، ج ٤، ص ٤٤٤.

بأنّ موضوع حقّ الطاعة عبارة عن التكليف المنكشف أي: ما انكشف للعبد أنّه تكليف المولى، فثبوت التقصير و عدمه فرع تحديد دائرة حقّ المولى. و دعوى الالتزام بضيق دائرة هذا الحق في خصوص التكاليف المقطوعة ليس لها مبرّر في هذا الوجه و يكون مصادرة على المطلوب.

الوجه الرابع - ما ذكره المحقّق الاصفهاني رحمته الله وفقاً لمبانيه الخاصّة به، من أنّ الحكم على قسمين: احدهما - الحكم الانشائي و هو الحكم الذي قد جعل لا لداعي البعث والتحرّيك كالاوامر الامتحائيّة و نحو ذلك. و القسم الثاني - الحكم الحقيقي و هو الحكم الذي قد جعل بداعي البعث والتحرّيك الامكاني. و من المعلوم انه لا عقاب على الاول لان جعله ليس لاجل تحرّيك العبد و لا يراد منه تحرك العبد اصلاً بخلاف الثاني، كما ان الاول ليس متقوماً بالوصول بخلاف الثاني حيث انه مع عدم الوصول لا واقع له لان الداعي و الغرض منه تحرّيك العبد و لا تحرّيك الا بعد الوصول فالحكم ان كان من النوع الاول فلا عقاب عليه اصلاً حتى مع الوصول و اما ان كان من النوع الثاني فلو وصل فلا اشكال في العقاب عليه و اما لو لم يصل إلى العبد فلا عقاب لاجل انه لا حكم لكونه متقوماً بالوصول، و هذا هو المطلوب من قاعدة قبح العقاب بلا بيان^١.

و بالامكان أن يلاحظ عليه من جهات:

الاولى - إنّ ما ذكره في حقيقة الحكم الشرعيّ - الذي هو الواقع موضوعاً لحكم العقل بوجوب الامتثال و استحقاق العقاب على مخالفته -، غير مقبول عندنا بل عند الكلّ. و ذلك لما عرفت من أنّ الحكم الشرعيّ بروحه و حقيقته ليس الا نفس ارادة المولى التشريعيّة بالتفسير المتقدّم في محلّه مفضّلاً. و على هذا الاساس فنحن شاكون

١ . راجع: الاصفهاني، نهاية الدراية، ج ٢، ص ٤٦١.

في موضوع حكم العقل اي: في الحكم الشرعيّ بمعني الطلب و الارادة التشريعيّة، ولاشكال في أنّ الحكم بهذا المعني ليس متقوماً بالوصول و منفيّاً في فرض عدم الوصول كالارادة التكوينية.

الثانية- لو سلّمنا أنّ الحكم الحقيقيّ هو الحكم الذي قد جعل بداعي البعث والتحريك فلا وجه - كما عن السيّد الشهيد^١ - في تقوّمه بالوصول القطعيّ بل يكفي فيه الوصول الاحتماليّ ايضاً. أمّا على مبنى من يقول بعروض حق الطاعة على واقع التكليف فلا أنّ العقل حاكم بوجوب امتثاله وقبح عصيانه على تقدير وجوده، و لذا لا يرتكب المكلف التكليف المحتمل تحزّزا عن الوقوع في معصيته الاحتماليّة. و أمّا على مبنى من يقول بعروضه على انكشاف التكليف، فهو اوضح لأنّ المحرّكيّة والدعويّة تبتني على تحديد دائرة حقّ الطاعة و أنّه هل يشمل التكاليف المشكوكة أم لا. و دعوى أنّه غير شامل مصادرة على المطلوب.

الثالثة- لو سلّمنا جميع ذلك و قلنا بأنّ الحكم الشرعيّ متقوّم بالوصول بحيث لا حكم في فرض الشكّ و عدم العلم، فلازمه أن يكون جميع الاحكام الشرعيّة مقيّدة و لو قهرا بالعلم بها ومختصة و لو ذاتا بخصوص العالمين بها. و هذا رغم قيام الاجماع على بطلانه يعني أنّه لا يمكن الشكّ و التريد فيها اصلاً، لانتفائها حقيقة بمجرد الشكّ و التريد في وجودها على ما ذكره هذا المحقّق، و هذا مخالف للضرورة المرتكزة في اذهان المتشرّعة من امكان التشكيك في وجودها ومن امكان الاحتياط للتحزّز عن مخالفتها.

الوجه الخامس - ما ذكره المحقّق الاصفهاني ايضاً وفقاً لمباني القوم، من أنّه لااشكال في أنّ قاعدة قبح العقاب بلا بيان ايضاً فرد من افراد حكم العقل في باب

١ . راجع: الهاشمي الشاهرودي، بحوث في علم الاصول، ج ٥، ص ٢٨.

الحسن و القبح التي مرجعها جميعا إلى قضيتي حسن العدل و قبح الظلم. و نحن في المقام و بعد افتراض المولوية و إن كنّا نرى أنّ مخالفة التكليف الذي قد تمت عليه الحجة خروج عن زي العبودية فيكون ظلما قبيحا على المولى، و لكنّه لا شكّ في أنّ مخالفة ما لم تتم عليه الحجة ليس خروجاً عن زيّ الرقيّة و رسم العبوديّة لوضوح أنّه ليس من زيّ الرقيّة أن لا يخالف العبد مولاه في الواقع و في نفس الأمر، فلا يكون مخالفة هذا التكليف ظلما على المولى و لا يستحق فاعله العقاب و اللوم، و هذا هو مفاد قاعدة قبح العقاب بلا بيان و لا وصول^١.

و يمكن الاجابة عليه بأنّ المراد بتماميّة الحجّة إن كان قيام ما يصحّح العقاب فهو مصادرة على المطلوب و إن كان هو العلم فمخالفة العبد مولاه في الواقع و نفس الامر و إن لم تكن منافيا لزيّ الرقيّة و العبوديّة كما في حالات الجهل المركّب مثلاً، ولكنّ مخالفته للتكليف الواصل اليه و لو بالوصول الاحتماليّ يمكن أن تكون منافيا لحقوق المولى على العبد. و ببيان أوضح: إنّ كون مخالفة العبد للتكليف المحتمل منافية لزيّ الرقيّة يتوقّف على تحديد حقّ الطاعة للمولى، فلو قيل بعروضه على الواقع كان مخالفته للتكليف الاحتماليّ الثابت في الواقع حقّاً عصياناً على المولى و إن قيل بتعلّقه بانكشاف التكليف و سعة دائرته حتى للمشكوكات كان مخالفته لذاك التكليف المحتمل ايضاً عصياناً قطعياً، كما لا يخفى. و دعوى أنّنا نقول بضيق دائرته مصادرة على المطلوب كما عرفت في الاعتراضات السابقة.

٢- الاشكالات العامّة على مسلك قبح العقاب

و قد يمكن الاستشكال على هذا المسلك باعتراضات نقضيّة و حليّة و عمليّة:

١. الاصفهاني، نهاية الدراية، ج ٢، ص ٤٦٢-٤٦١.

الاعتراض الاول - ما قد يخطر بالبال - و الذي نجعله اشكالا نقضيا على المسلك المذكور - من أنه لو سلّمنا القاعدة المزبورة لزم القول بها حتى في الشبهات الحكمية قبل الفحص و لا بدّ من القول بالبراءة و عدم وجوب الفحص عقلا على الشاكّ في التكاليف بدوا، و هو واضح البطلان. أمّا وجه الشرطيّة فلأنّ القاعدة المزبورة قاعدة عقليّة بديهية عندهم تحكم بعدم استحقاق العقاب في صورة عدم العلم بالتكليف، وهي غير قابلة لعروض التخصيص و التقييد عليه، و لا اشكال في أنّ المفروض في حالات الشبهة الحكمية قبل الفحص الشكّ في التكليف و عدم العلم به لا واقعا ولا ظاهرا. و بعبارة أخرى: إنّ مرجع قبح العقاب بلا بيان إلى أنّ المولى إنّما يجب اطاعته عقلا بالنسبة إلى تكاليفه المعلومة و لا اشكال في هذه الشبهات أنّ التكليف ليس فيها معلوما.

و أمّا بطلان التالي فلأنّ وجوب الفحص في الشبهات الحكمية قبل الفحص امر مسلّم عند الكلّ و ليس وجوبه وجوبا شرعيا حتى يقال بوروده على القاعدة، بل هو وجوب عقليّ مسلّم عند الجميع كما يظهر بمراجعة كلماتهم. و عليه فاللازم إمّا الالتزام بعدم وجوب الفحص عقلا و هو باطل باجماع الامامية و بالضرورة و البداهة العقلية، كما يظهر بادني تأمل، و إمّا الالتزام بتخصيص القاعدة المزبورة مع التحفّظ على موضوعها و هو أوضح بطلانا بأنّ القاعدة العقلية لا تقبل التخصيص، كما لا يكاد يخفى على المتأمل المنصف.

الاعتراض الثاني - ما قد يستفاد من كلمات السيّد الشهيد - و يمكن أن نجعله اشكالا حليّا على المسلك المزبور - من أنه لا اشكال في أنّ المولوية و حقّ الطاعة للمولى حقّ و مولوية ذاتية و الاّ لاحتاج إلى الجعل النافذ المتوقّف على ثبوت مولوية سابقة و يلزمه التسلسل إلى غير نهاية. و اذا كان الحقّ و المولوية المشار اليهما ذاتيا لله تعالى فالقول بتحديد هذه المولوية في خصوص التكاليف المقطوعة دون التكاليف

المشكوكه و المحتملة - كما هو مفاد قاعدة قبح العقاب بلا بيان-، تضيق و تبعيض في هذا الحقّ و المولوية الذاتية و هذا باطل لأنّ الذاتي غير قابل للتخصيص والتبعيض بحسب الحالات و الازمنة، كما هو واضح^١.

و الصحيح في تقريب الاعتراض أن نقول: إنّه لو كان المقصود بتلك القاعدة أنّ معروض حقّ الطاعة للمولى عبارة عن التكليف المنكشف بما هو منكشف و مع ذلك كان الطاعة مختصة بالتكاليف المقطوعة، فيرد عليه أنّ ذلك تبعيض في الحقّ والمولوية الذاتية. و لو اريد بها أنّ معروض حقّ الطاعة عبارة عن واقع التكليف خارجا، و لكنّ حقّ الطاعة إنّما يثبت له في حالة القطع به، فلازم تخلف الحكم عن موضوعه لأنّ المفروض أنّ موضوع التكليف المزبور نفس التكليف لا بقيد الانكشاف، كما هو واضح.

و من هنا يعلم أنّ هذا الاعتراض لا يتوقف على التسليم بكون المولوية و حقّ الطاعة عارضة على التكليف بوجوده الانكشافي لا بوجوده الواقعي الثبوتي، كما سيأتي الكلام و التفصيل عن ذلك في المباحث المقبلة. و أمّا دعوى لزوم التبعيض على أيّ حال و لو بغير صورة الغفلة و الجهل المركّب فسيأتي الاجابة عليه إن شاء الله تعالى في المسلك الآتي.

الاعتراض الثالث - ما قد فصلوا الكلام في دفعه - و بالامكان أن نجعله اشكالا عمليًا على هذه القاعدة - و حاصله: أنّه حتى لو سلّمنا بقاعدة قبح العقاب بلا بيان، فهنا قاعدة عقلية أخرى واردة على هذه القاعدة بنفي موضوعها، و هي قاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل. فهذه القاعدة بنفسها تكون بيانًا على وجوب الاحتياط عندما يحتمل الضرر و أيّ ضرر اعظم من الضرر و العقاب الأخرى. فلا اثر للقاعدة

١. راجع: الهاشمي الشاهرودي، بحوث في علم الاصول، ج ٤، ص ٣٠؛ الحائري، مباحث الاصول، ج ٣، ص ٦٣-٦٢.

المزبورة على أيّ حال في مرحلة العمل.

و يمكن الاجابة عليه بأحد الاجوبة الاربعة الآتية:

الجواب الاول- ما يظهر من كلمات المحقّق الاصفهانيّ من أنّ قاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل ليست من احكام العقل مطلقا حتى يكون بيانا على قاعدة قبح العقاب، بدعوى أنّه أمر جبليّ فطريّ مكنون في النفوس الحيوانيّة و الانسانيّة، و ليس عقليّا^١. توضيح ذلك: أنّ وجوب دفع الضرر المحتمل إمّا أن يكون وجوبا نفسياّ و إمّا أن يكون وجوبا اضافياّ اي: بالقياس إلى غيره. و من المعلوم أنّ هذا الوجوب وجوب قياسيّ، حيث أنّ مفاده في الحقيقة عبارة عن أنّه: «لو كنت تطلب عدم دخول الضرر عليك لوجب دفع الضرر عن نفسك»، لوضوح أنّه لو لم يكن طلب و مشيئة اصلا للاحتراز عن ألم التضرّر بل كان مثلا متعوّدا لمثل هذا الضرر، لما كان دفع الضرر واجبا عليه بحكم العقل. ففي الحقيقة مرجع هذا الوجوب إلى حبّ النفس المتفرّع عليه طلب النفع الذي يلائمها ودفع الضرر الذي ينافرها، كما لا يخفى. اذا عرفت هذا فالوجوب القياسيّ التعليقيّ و إن كان حكم العقل و لكنّه ليس بيانا على وجوب دفع الضرر تنجيّزا، و وجوب دفع الضرر التنجيّزيّ المترتب على فعلية حبّ النفس و ارادة عدم التضرّر، و إن كان وجوبا فعلياّ تنجيّزيا و لكنّه ليس حكما عملياّ أو نظرياّ للعقل حتى يكون بيانا على الحكم الشرعيّ.

إن قلت: سلّمنا ذلك و لكنّه أيّ اشكال في أن يكون نفس هذا الحكم الفطريّ الجبليّ ايضا كاشفا و بيانا على الحكم الشرعيّ بالتوسعة في قاعدة الملازمة. كان الجواب: أنّه لا دليل على هذه التوسعة، بل جعل الحكم في هذه الصورة غير معقول، اذ لو اريد به الكشف عن حكم شرعيّ حقيقيّ لزم التسلسل لكونه مستتبعا لعقاب

١ . الاصفهاني، نهاية الدراية، ج ٢، ص ٤٦٧.

و ضرر ثانٍ، و إن ارید به الكشف عن حکم شرعی طریقی لزم اللغویة لأن النفس إن كانت بنفسها لا ترى الضرر واجب الدفع لما كان ههنا وجوب حتى یکشف عن الوجوب الشرعی و إن كانت ترى الضرر واجب الدفع لحبها لنفسها، لكانت متحرزة عنها و لا حاجة إلى جعل الوجوب، كما لا يخفى.

الجواب الثاني - ما ذكره السيد الخوئي و قد اشار اليه المحقق الاصفهاني من أنه لو سلمنا أن قاعدة وجوب دفع الضرر قاعدة عقلية فالصحيح أن القاعدتين لا ارتباط بينهما اصلا، فإنه لا اشكال في أن وجوب دفع الضرر المحتمل ليس وجوبا نفسيا لعدم تعدد العقاب و لو كان هنالك واقع، و لا وجوبا غيريا بعد أنه لا واجب نفسي في البين، فيدور بين أن يكون وجوبا طریقیاً أو وجوبا ارشادياً، و الاول منتف، لأن الوجوب الطریقی هو الذي يكون بنفسه موجبا و منشئا لاحتمال العقاب كوجوب الاحتياط مع أن هذا الوجوب موضوعه احتمال العقاب فيلزم الدور، لتوقف احتمال العقاب على هذا الوجوب توقف الناشئ على المنشأ، و توقف هذا الوجوب على احتمال العقاب توقف الحكم على موضوعه، و هو مستحيل. فيتعين أن يكون الوجوب المذكور وجوبا ارشادياً.

فالعقل يقضي بهذا الوجوب الارشادي تحذيرا و ارشادا إلى أنه كلما احتمل العقاب مع الغرض عن هذه القاعدة فلا بد من تحصيل المؤمن منه. و عليه فمورد وجوب الدفع عبارة عن كل مورد قد تنجز العقاب فيه منجز سابق و يحتمل العقاب على حسبه فيحكم العقل بوجوب دفعه و الاحتراز عن الوقوع فيه بلا مؤمن. و لكن قاعدة قبح العقاب بلا بيان إنما تجري في كل مورد لم يتم الحجة والمنجز للعقاب فيه، فهي قاضية فيه بأنه لا استحقاق للعقاب على ارتكابه و الدخول في مخالفته. وبهذا الاعتبار كانت النسبة بين القاعدتين التباين، يختلف موضوع احدهما عن موضوع

الآخر بالمرّة، و لا وجه لورود احدي القاعدتين على الأخرى، كما لا يخفى^١.
و يعترض عليه: بأنّ هذه المنهجة غير فنيّة حيث أنّ وجوب الدفع المذكور حكم عقليّ و لا يجري عليه تقسيمات الوجوب الشرعيّ من المولويّ و الارشاديّ. فجميع احكام العقل على التحقيق عبارة عن ادراكاته للواقع، فإن اريد من الارشاديّ ذلك فهو صحيح و لكنّه خلاف الاصطلاح المشهور. هذا مضافا إلى أنّ العقل على هذا الاساس يدرك أنّه يجب تحصيل المؤمّن في كلّ مورد احتمال العقاب فيه، فموضوعه عبارة عن احتمال العقاب. و غير خفيّ أنّ هذا صادق حتى في الموارد التي لم يقدّم فيه حجة و لا منجز للعقاب فيها، كالشبهات الحكميّة بعد الفحص. فدعوى أنّه مختصّ بخصوص ما تنجز العقاب فيه بمنجز سابق عهدتها على مدّعيها. و على هذا الاساس يأتي دور الاشكال المتقدّم من أنّه كيف نحكم بقاعدة قبح العقاب دون قاعدة وجوب الدفع، مع أنّ الاولى تقول بأنّ الشكّ بنفسه مؤمّن عن العقاب و لكنّ الثانية تقضي بأنّ الشكّ في نفسه لا يصلح أن يكون مؤمّنا بل لا بدّ من تحصيل مؤمّن في قبالة، كما يظهر على المتأمل.

الجواب الثالث - ما يظهر من كلمات المحقّقين الاصفهاني و العراقيّ من أنّه لو سلّمنا عقليّة قاعدة وجوب الدفع لكانت قاعدة قبح العقاب واردة عليها، دون العكس، توضيحه: أنّ غاية ما تقتضيه قاعدة دفع الضرر إنّما هي وجوب الاحتياط عند احتمال العقاب، فموضوع هذه القاعدة احتمال العقاب و ليست القاعدة محقّقة لهذا الاحتمال حتى يكون مستتبعا لاحتمال التكليف و بيانا على وجوب الاحتياط عند احتماله، لأنّ كلّ حكم لا يحقّق موضوعه. و لكنّ موضوع قاعدة قبح العقاب عبارة عن احتمال التكليف و مفاده عدم استحقاق العقاب عند الشكّ في التكليف. فاذا شككنا في

١ . الحسيني البهسودي، مصباح الاصول، ج ٢، ص ٢٨٦-٢٨٥؛ الاصفهاني، نهاية الدراية، ج ٢، ص ٤٦٥.

التكليف قد تحقق موضوع قاعدة قبح العقاب و لم يتحقق موضوع قاعدة دفع الضرر، فيجري قاعدة قبح العقاب دون الثانية، و يحكم بعدم الاستحقاق و انتفاء العقاب، وبذلك يرتفع موضوع قاعدة دفع الضرر لانتفاء العقاب حسب الفرض. و ليس احتمال التكليف في نفسه مستتباً لاحتمال العقاب الا اذا لم يجري قاعدة قبح العقاب و الا فمع جريانها لا يبقى مجال لاحتمال العقاب كما قد عرفت^١.

و لا بأس بهذا الاجابة، و هي تامة بلا اشكال، بل لعلها الجواب الرئيسي على القاعدة على فرض التسليم بصحة كونها عقلية، كما هو واضح.

الجواب الرابع - ما ذكره المحقق النائيني رحمته الله في التقريرين و حاصله: أنه حتى لو سلمنا كون قاعدة وجوب الدفع عقلية و أن موضوعها ليس متأخراً عن موضوع قاعدة قبح العقاب بل موضوعاهما محفوظان ثبوتاً في حالة الشك في التكليف، فمع ذلك لم تكن قاعدة دفع الضرر بيانا رافعا لموضوع قبح العقاب في مقام الاثبات، و ذلك لأنّ بيانية وجوب الدفع لا تتم الا بضمّ قاعدة الملازمة و هي غير تامة في حقها. توضيح ذلك: أن قاعدة وجوب الدفع لا تكون بيانا على التكليف الشرعي لا على التكليف المشكوك في مورده و لا على التكليف المستكشف من طريقه؛ أمّا عدم كونه بيانا على التكليف الواقعي المشكوك في مورده فلوضوح بقاء الشك فيه حتى بعد جريانه، و أمّا عدم كونه بيانا على التكليف الظاهري الذي اريد استكشافه به فلأنّ هذا الحكم العقلي حكم واقع في سلسلة معلولات الاحكام الشرعية و قد حققنا فيما تقدّم أنّ الاحكام العقلية الواقعة في سلسلة معلولات الاحكام لا يمكن أن تكون مستلزمة للحكم الشرعي على وفقها. و هذا يعني أنّ حكم العقل بوجوب دفع الضرر المحتمل لا يكون بيانا على التكليف لا واقعياً و لا ظاهرياً فتكون قاعدة قبح العقاب

١. بروجردي، نهاية الافكار، ج ٣، ص ٢٣٦؛ الاصفهاني، نهاية الدراية، ج ٢، ص ٤٦٤-٤٦٢.

واردة عليه و نافية لاحتمال العقاب، و بذلك يرتفع موضوع القاعدة المزبورة^١. نحن و إن لم نسلّم بالمبنى المذكور من عدم كون الاحكام الواقعة في سلسلة المعلومات للاحكام الشرعية غير مستتعبة و غير كاشفة عن ثبوت الحكم على وفقها دائما، و لكنّ بالامكان أن يقال بتمامية ذلك في خصوص المقام. اذ لو كان وجوب الدفع مستتبعا لوجوب الاحتياط الشرعيّ لكان يترتب على نفس هذا الوجوب استحقاق و احتمال للعقاب فيجب اجراء وجوب دفع الضرر المحتمل مرة ثانية وهكذا إلى غير نهاية. نعم لو قيل بأنّ وجوب الاحتياط الشرعيّ طريقيّ في التنجيز و التعذير ايضا كما هو المشهور بين الاصوليين فلا يتمّ هذا الجواب، لأنّ وجوب الاحتياط المستكشف بهذه القاعدة لا يستتبع بنفسه استحقاقا و عقابا آخر غير ما يترتب على نفس التكليف الواقعيّ، كما هو واضح.

المسلك الثاني: مسلك حقّ الطاعة

و هو المسلك الذي قد اختاره السيّد الشهيد مشيدا اركانه محققا حدوده ملتزما بما يترتب عليه في الاصول من فروعه، و بالامكان أن يعبر عنه بمسلك منجزية الشكّ والاحتمال، يعني أنّ الله تعالى حقّ الطاعة على العبد في كل التكليف التي قد انكشفت لديه فيجب عليه التحفّظ و الاحتياط تجاهها. و مفاده بالدقّة: «ثبوت وجوب التحفّظ واستحقاق العقاب على المخالفة و عروضهما على تكليف المولى المحتمل بوجوده الاحتماليّ الاثباتيّ، و لو لم يكن في الواقع تكليف و الزام من قبل المولى سبحانه و تعالى، الا اذا وصل إلى المكلف بيان على الترخيص الشرعيّ في ترك التحفّظ في مورد». و هذا هو الظاهر من كلمات السيّد الشهيد رحمته الله و عبائره المختلفة، بل هو الذي

١. الخوئي، /اجود التقريرات، ج ٢، ص ١٨٦؛ الكاظميني الخراساني، فوائد الاصول، ج ٣، ص ٣٦٧.

قد صرّح به في بحث التجزي عند تحقيق حاله من جهة القبح و عدمه، كما يظهر بالمراجعة^١.

١- التبريرات المقامة على هذا المسلك

و كيفما كان فالسيد الشهيد عليه السلام و إن كان يذكر أنّ هذا المسلك و اثباته أمر وجدانيّ مدرك بالعقل العمليّ و ليس برهانيا و لكنّه يمكن أن يستفاد من كلماته في البرهنة على هذا المسلك تبريرات رئيسيّة ثلاثة:

التبرير الاول- دعوى قضاء الوجدان بهذا المسلك بتقريب: أنّ المنجزية أو فقل: وجوب اطاعة المولى عقلا، مردّها إلى أنّ للمولى بحكم العقل حقّ الطاعة على العبد. فلا بدّ من أن نرى حدود هذا الحقّ حتى يكتشف عندنا حدود المنجزية، فهل له حق الطاعة في كل ما يقطع به من تكاليفه، أو في أضيق من ذلك بان يفترض حق الطاعة في بعض ما يقطع به من التكاليف خاصة، أو في أوسع من ذلك بان يفترض حق الطاعة في كل ما ينكشف لديه من تكاليفه و لو بالظن أو الاحتمال؟

و لا بدّ في ذلك من الرجوع إلى المرجع الاولّي لادراك اصل الحقّ حتى نستنبط حدوده منه، و هو العقل العمليّ خلافا لسائر المولويّات المجعولة التي كان المرجع فيها الجاعل الشرعيّ أو العقلانيّ. فالذي ندركه بعقولنا إن مولانا سبحانه و تعالى له حق الطاعة في كل ما ينكشف لنا من تكاليفه بالقطع أو بالظن أو بالاحتمال ما لم يرخص هو نفسه في عدم التحفظ، و هذا يعني أن المنجزية ليست ثابتة للقطع بما هو قطع بل بما هو انكشاف، و أن كل انكشاف منجز مهما كانت درجته ما لم يحرز

١ . فراجع: الهاشمي الشاهرودي، بحوث في علم الاصول، ج ٤، ص ٣٠؛ الحائري، مباحث الاصول، ج ٣، ص ٦٣-٦٢؛ الصدر، دروس في علم الاصول، ج ٢، ص ٢٣، و ٣٤-٣٥. و راجع ايضا: الهاشمي الشاهرودي، بحوث في علم الاصول، ج ٤، ص ٣٦-٣٧؛ الصدر، دروس في علم الاصول، ج ٢، ص ٢٥ و ج ٣، ص ٤٠.

ترخيص الشارع نفسه في عدم الاهتمام به^١.

و لا اشكال في أنّ التقريب المذكور للوجدان الارتكازي وجيه جدّا، ولكن يرد عليه أنّ هذا وإن كان نافيا لمسلك قبح العقاب بلا بيان، لأنّ الوجدان المشار اليه قاضٍ بلا شكٍّ و لا شبهة بأنّ للمولى حقّ الطاعة حتى بالنسبة إلى التكاليف المشكوكة والمحتملة، و ليست الدّمة بريئة عند مخالفة المولى في هذه الحالات ما دام لم يرخص نفسه في عدم التحفّظ -إذا لم نفترض ترخّصًا ومغفرة منه للذنب عندئذٍ-، ولكنّ بالامكان أن يقال بعدم شهادته على اثبات هذا المسلك قبال المسلك الآتي.

و ذلك لأنّ العقل و إن كان يدرك أنّ مولويّة المولى سارية و جارية حتى في التكاليف المشكوكة و المحتملة، و لكنّه حاكم ايضاً بأنّ العبد اذا ارتكب المشكوك و لم يكن في مورده تكليف في الواقع، كما اذا احتمل ضعيفا كون المانع خمرا فشربه و كان ماء في الواقع، لا يكون مستحقاً للعقاب فإنّ العقل لا يجوز للمولى أن يعاقب العبد في هذه الحالة. بل يؤكّد على أنّ المولى حيث لم يثبت للعبد حقيقة معصية و لا مخالفة للمولى فلا يجوز معاقبته، و إن كان العبد لتحديّه و جريته على ارتكاب ما يحتمل مخالفته للمولى مستحقاً للذمّ العقلانيّ احياناً، و هو غير مناف للقول بعدم استحقاق العقاب كما لا يخفى. و الشاهد على ذلك أنّنا نرى الشخص المؤمن المهتمّ بدينه و آخرته اذا كان شكّه في الحرمة مثلاً مصادفاً للواقع يذمّ نفسه بل يقوم و يحاول التوبة و الاستغفار إلى الله تعالى، و لكنّه لو لم يكن مصيباً للواقع و كان ماءً مباحاً حقّاً، كان يسعى في الشكر و يقول: «الحمد لله على أنني لم اقع في معصية الله تعالى من هذه الجهة»، كما لا يخفى.

التبرير الثاني - ما يمكن استفادته من ضمّ بعض كلماته إلى ظاهر بعض كلماته

١. الحائري، مباحث الاصول، ج ٣، ص ٦٣-٦٢؛ الصدر، دروس في علم الاصول، ج ٢، ص ٢٣، و ج ٤، ص ٢٨.

الأخري، من أنه لا اشكال في أن حق الطاعة الذاتي الثابت للمولى سبحانه و تعالى، حق للمولى على اساس رعاية حرمة المولى و العمل بمقتضى ادب العبودية، لا على اساس الاضرار به أو ايقاع الخسارة عليه كما في حقوق الناس، فقد يقال فيها بأنه لو أتلّف مالا بتخيّل أنه مال زيد ثم تبين أنه مال نفسه لم يكن ظالما لزيد لعدم وقوع خسارة عليه، و لكنّه في المقام لو خالف تكليفا بتخيّل أنه تكليف المولى أو مع قيام المنجز على أنه تكليفه لكان قد انتهك حرمة المولى و لم يعمل حسب مقتضى ادب العبودية تجاهه، و هذا يعني أن هذا الحق ليس عارضا على واقع التكليف و لا على التكليف المنكشف بنحو كان الثبوت الواقعي و انكشافه لدى العبد معا موضوعا له، بل الحق المذكور تمام موضوعه عبارة عن التكليف المنكشف بالذات سواء كان ههنا تكليف في الواقع أم لا.

و عندئذ فيدور الامر بين أن يكون هذا الحق ثابتا لخصوص التكاليف المنكشفة بالقطع و بين أن يكون ثابتا لجميع التكاليف المنكشفة سواء كان انكشافا قطعيا أو ظنيا أو احتماليا، و الصحيح هو الثاني و ذلك لأن الحق الثابت للمولى بملاك رعاية حرمة و الالتزام بأدب عبوديته ليس حقا مجعولا كالحقوق العقلانية حتى يمكن القول بالتبعض فيه بل هو حق ثابت له تعالى ذاتا و تكوينا، وعليه فلا يتبع بعض ولا يتفصل فيه بين الحالات و الازمنة المختلفة، لأن الذاتي لا يتبع بعض و لا يتفصل حسب الحالات المختلفة بل ثابت و لازم دائما لذاتي، كما في النطق و الحيوانية الثابتين للانسان، كما هو ظاهر. فتعين ثبوت حق الطاعة للمولى بالنسبة إلى جميع التكاليف المنكشفة بما هي منكشفة في مقام الاثبات، و هو المطلوب^١.

١ . و يمكن استفادة هذا البرهان من ضمّ ما ذكره في بحث التجزي: الهاشمي الشاهرودي، بحوث في علم الاصول، ج ٤، ص ٣٧، الي ما قد يكون مستظهدا من كلماته في بحث حجّة القطع: الهاشمي الشاهرودي، بحوث في علم الاصول، ج ٤، ص ٣٠-٢٩.

و يمكن الاستشكال عليه بالمؤاخذات التالية:

المؤاخذة الاولى: إنّ المبنى الذي ذكره في هذا التبرير من أنّ حقّ الطاعة للمولى ثابت له بملاك رعاية حرمة و الالتزام بمقتضى ادب عبوديته، باطل جدّا. فإنّه لا اشكال في أنّ المراد بلزوم رعاية حرمة المولى و ادب العبودية تجاهه، ليس هو التعظيم و التخصّص البدنيّ كتكريم العبد سيّده خارجا، كما أنّه ليس هو التعظيم و التخصّص النفسانيّ الحاصل في نفس العبد كصفة و ملكة، فوضح أنّ هذين المعنيين لا يتصلان بالمقام رأسا. فالمراد به إمّا هو التعظيم و التخصّص الواقعيّ المنتزع عن التحرك القصديّ إلى الاتيان بتكليف المولى مع ثبوت التكليف في الواقع المحقّق للموافقة و الامتثال الواقعيّ الخارجيّ، و إمّا هو التعظيم و التخصّص القصديّ اعني التحرك القصديّ نحو الاتيان بمطلوب المولى، الحاصل حتى فيما اذا لم يكن تكليف في البين اصلا.

فإن اريد بذلك الافتراض الاول فهو لا يفيد المقصود من ثبوت حقّ الطاعة لمطلق التكليف المنكشف، و إن اريد به الثاني لزم اتّحاد الناشئ و المنشأ، حيث أنّ لزوم التخصّص القصديّ اي: التحرك القصديّ نحو الاتيان بمطلوب المولى ليس في الخارج الا عبارة عن وجوب الاتيان بجميع التكاليف المنكشفة لديه، فالوجوب الاول نفس الوجوب الثاني و الاّ لزم كون الاتيان بالتكاليف المنكشفة واجبا بوجوبيّين و حسنين عقليّين و هذا باطل. و الشاهد على بطلان المنشئة أنّه كما يمكن أن يقال: إنّ الله تعالى له حقّ الطاعة على العبد لأنّه المولى الذي يجب رعاية حرمة و الالتزام بادب عبوديته، كذلك يمكن أن يقال: إنّ الله تعالى يجب رعاية حرمة في العمل و الالتزام بمقتضى ادب عبوديته لأنّه هو الذي له حقّ الطاعة على العبد دون غيره، فافهم و اغتنم.

المؤاخذة الثانية: لو سلّمنا المبنى المذكور فلا يستفاد منه ثبوت الحقّ للوجود العلميّ والانكشافيّ للتكاليف الشرعيّة، لأنّه لا اشكال في رعاية حرمة المولى وانتهاك

حرمة كلتاهما متوقفتان على وجود حرمة في البين، حتى يمكن للعبد رعايتها أو انتهاكها و لذا لا يصدق الرعاية ولا الانتهاك فيما لا تكليف في البين بل كان الحكم هو الاباحة مثلا. فالمراد بالحرمة في الحقيقة ذاك الاطار و الحريم الذي كان التحفظ عليه لازما من جانب المولى و التعدي عن حدوده ممنوعا و محذورا من ناحيته. وعلى هذا الاساس فلا بد من تحديد هذا الاطار و الحريم الذي يجب على العبد التحفظ عليه، و يستحق العقاب على التعدي عنه، فإن كان عبارة عن المورد الذي كان تكليف المولى ثابتا في عالم الواقع أو بضم شرط الانكشاف العلمي أو مطلق الانكشاف فموضوع حق الطاعة عندئذ ذلك، و إن كان عبارة عن المورد الذي قد انكشف لدى العبد تكليف فيه فحق الطاعة المذكور ثابت للتكاليف المنكشفة اي: بوجودها العلمي و الاثباتي.

و دعوى أن الموضوع المذكور عبارة عن الافتراض الثالث مصادرة على المطلوب، بل يمكن القول بعدم صحتها، نظرا إلى أن هذا الاطار و الحريم الذي لا يجوز التعدي عنه لا بد أن يكون محددا من قبل المولى، و إلا لما كان حريما و اطارا له اي: مضافا اليه. و عندئذ يتضح أن كل ما يزعم العبد أنه تكليف للمولى و بالتالي حريم للمولى لا يجوز التعدي عنه و الطغيان عليه، ليس حريما للمولى واقعا بل حريم المولى هو الذي قد حدده بنفسه، و إن الذي خيل إلى العبد أنه حريم المولى إنما هو حريم خيالي و ليس حريما للمولى حقيقة، و لذا يجوز انتهاكه و التعدي عنه عند الالتفات بلا اشكال.

المؤاخذه الثالثة: لو اغمضنا النظر عن جميع ذلك، لما كان التفصيل بين التكاليف المقطوعة و بين سائر التكاليف المنكشفة تفصيلا في ثبوت الذاتيّ، و إنما هو تحديد للصفة الذاتية الثابتة لله تعالى. توضح ذلك: أن الذاتيّ على قسمين: الذاتيّ ذو الهوية و الذاتيّ ذو الاضافة، و المراد بالاول ما يتقوم ذاتيّها بهويّتها لا بالخارج عنها،

كالحيوانية التي هي ذاتي للإنسان، و بالثاني ما يتقوّم ذاتيتها باضافتها إلى غيرها، كالحبّ و الميل النفساني الذي هو ذاتي للإنسان، فإنّه متقوّم بمحبوب و مميل اليه. فكما أنّه لو حدّدنا متعلّق الحبّ الذاتي المذكور و قلنا بأنّه إنّما يتعلّق بالملائمات المقطوعة للنفس مثلا لما كان تفصيلا و تبيضا في ثبوت الذاتي بل تحديدا لمتعلّقه، فكذلك الحقّ في المقام.

فحقّ الطاعة للمولى له متعلّق قطعا فإن كان متعلّقه نفس المولى بأن كان المولى له حقّ في اطاعة نفسه، لكان التفصيل بين المقطوع و غيره تفصيلا في ثبوت هذا الذاتي كما لا يخفى. و لكنّه لا معني لاطاعة المولى نفسه ما دام لم يكن منه تكليف، فالاطاعة أوّلا و بالذات مضافا إلى التكليف لا إلى المولى. و عندئذ فيقع البحث في تحديد متعلّق هذا الحقّ الاطاعي، فكما يمكن أن يكون متعلّقه هو التكاليف المنكشفة و لو بالكشف الاحتماليّ فكذلك يمكن أن يكون عبارة عن التكاليف المنكشفة بالكشف القطعيّ، كما هو ظاهر.

التبرير الثالث- ما ذكره في بحث القطع بتصرّف و تميم يسير من ناحيتنا، من أنّ المولوية و حقّ الطاعة للمولى يمكن أن يتحدّد موضوعها و معروضها بأحد الاشكال الاربعة: احدها- أن تكون مولوية المولى امرا واقعيا موضوعها واقع التكليف بقطع النظر عن الانكشاف و درجته، ثانيها- أن يكون حقّ الطاعة للمولى ثابتا لواقع التكليف بشرط انكشافه لدى العبد فيكون كلّ من الثبوت الواقعيّ و العلميّ جزء الموضوع لحقّ الطاعة، و ثالثها- أن يكون حقّ الطاعة للمولى ثابتا لخصوص ما يقطع العبد بأنّه تكليف المولى دون سائر ما ينكشف لديه بالكشف الظنيّ أو الاحتماليّ، و رابعها- أن يكون حقّ الطاعة ثابتا لجميع ما ينكشف لدى العبد من تكاليف المولى سواء كان كشفا تامّا قطعيا أم كان كشفا ناقصا احتماليا، دون ما لم ينكشف لديه بل يقطع بعدم ذاك التكليف الالزاميّ مثلا.

و الصحيح في المقام بطلان الافتراضات الثلاثة الاولى فيتعين الالتزام بالشكل الثالث، أما بطلان الشكل الاول و كون حقّ الطاعة عارضا على واقع التكليف، فواضح، لأنه يستلزم أن يكون التكليف في موارد الجهل المركب منجزا و مخالفته عصيانا موجبا لاستحقاق العقاب، و هو خلف معذرية القطع و واضح البطلان. و أما بطلان الشكلين الآخرين، فلأنّ كلاً منهما يعتبر تحديدا و تضييقا في مولويّة المولى فالشكل الاول تحديد له بخصوص الحالات التي قد ثبت المنكشف بالعرض في موردته ايضا، كما أنّ الثاني تحديد له بخصوص ما اذا كان الانكشاف انكشافا قطعيا، مع أنّنا نرى ان مولوية المولى من أتم مراتب المولوية على حد سائر صفاته اللامتناهية، و أنّ حقه في الطاعة على العباد أكبر حق لأنه ناشئ من المملوكية و العبودية الحقيقية، فلا يمكن أن تكون محدودة بخصوص التكاليف الثابتة في الواقع أو بخصوص التكاليف المعلومة لدى العبد بل تكون شاملة لكلّ ما ينكشف لدى العبد من تكاليف و الزامات قطعاً أو احتمالا، ثابتا كان في الواقع أم لا^١.

و يمكن أن نلاحظ عليه بما يلي:

الملاحظة الاولى- إنّ ما ذكره في الايراد على الشكل الاول سيأتي في المسلك الآتي ابطاله إن شاء الله تعالى، حيث أنّ حقّ الطاعة و إن كان عارضا على واقع التكليف المولوي و لكنّه لا يستتبع استحقاق في صورة الغفلة و الجهل المركب على ما سيأتي توجيهه إن شاء الله تعالى.

الملاحظة الثانية- إنّ كون مولويّة المولى من أتم مراتبها و اقصى حدودها لا يستتبع أن تكون المولويّة شاملة لكلّ ما ينكشف لدى العبد من تكاليف، و ذلك لأنّ الصفات الذاتية الثابتة له تعالى على اقسام ثلاثة: أحدهما- ما كان صفة غير اضافيّة غير

١. راجع: الهاشمي الشاهرودي، بحوث في علم الاصول، ج ٤، ص ٣٠-٢٨.

متعلّقة بشيء خارج الذات كالحياة، والثاني - ما كان صفة اضافيّة متعلّقة بالخارج عن الذات تعلّقاً فعليّاً - بنحو القضايا الخارجيّة - كعلمه تعالى بالاشياء، والثالث - ما كان صفة اضافيّة متعلّقة بالخارج عن الذات تعلّقاً شأنيّاً - بنحو القضايا الحقيقيّة -، كقدرته تعالى بدهاه أنّه تعالى و إن كان قادرا على كلّ شيء ولكنّه لا يعني أن قدرته متعلّقة بالفعل بكلّ شيء، بل «إنّما امره اذا اراد شيء أن يقول كن فيكون»^١. لا شكّ في أنّ حقّ الطاعة ليس صفة غير اضافيّة، بل هو مضاف إلى التكليف بنحو من الانحاء، و أمّا أنّ تعلّقه بالمضاف اليه هل يكون فعليّاً أو شأنيّاً، فالظاهر أنّه شأنيّ.

و ذلك لأنّه لا حقّ طاعة للمولى بالفعل بالنسبة إلى كلّ ما يصلح أن يكون مطاعا فيه بنحو القضية الخارجيّة، كتعلّق العلم بكلّ ما يصلح أن يكون معلوما، و إلّا لزم وجوب الطاعة حتى في المباحات الشرعيّة لعدم انفكاك الذاتي عن ذي الذاتي بالضرورة. فالحقّ المذكور متعلّق بكلّ ما اعلم المولى فيه مولويّته و اصدر في ذلك تكليفا بعثيّاً أو زجريّاً، كالقدرة التي لا تتعلّق بالفعل إلا بعد اعمال المولى لقدرته اللامتناهيّة. فكأنّ حقّ الطاعة قدرة تشريعيّة للمولى كالقدرة التكوينيّة الثابتة له. و على ضوء هذا المطلب يتّضح أنّ كون المولويّة و حقّ الطاعة للمولى من اتمّ مراتبها واقصي حدودها لا يقتضي إلا كونها صالحة للتعلّق بكلّ تكليف اذا افترضنا اعمالا مولويّاً من جانيه و لا يستدعي أن يكون ثابتا بالفعل لكلّ ما يصلح أن يكون مطاعا، وهذا يؤكّد ما سيأتي من المسلك الآتي القائل بتنجز الواقع لا هذا المسلك القائل بمنجزيّة الاحتمال، كما لا يخفى.

٢- الاشکالات العامة على مسلك حقّ الطاعة

و يمكن الاستشكال على هذا المسلك بعدّة اعتراضات عامة:

الاعتراض الاول- ما يمكن أن يكون اشكالا على التبريرين الأخيرين الذين ذكرناهما لهذا المسلك، من أنّ مقتضى الكبرى القائلة بأنّ حقّ الطاعة حقّ ذاتي غير قابل للتبعض حسب الحالات و الازمنة، أو الكبرى القائلة بأنّ مولويّة المولى سبحانه وتعالى من اتمّ مراتب المولويّة و أوسعها مدي و تحديدا، أن يكون حقّ الطاعة المذكور ثابتا حتى في حالات الغفلة و الجهل المركّب، مع أنّ عدم الاستحقاق فيهما من اوضح ما يمكن أن يكون في العالم اليوم.

و قد اجاب السيد الشهيد عليه السلام على هذا الاعتراض بأنّه غير وارد، أمّا على الكبرى الاولى فلأنّ المفروض فيها في المرحلة السابقة كون الحقّ المذكور ناشئا عن رعاية حرمة المولى و بالتالي عارضا على التكليف المنكشفة بما هي منكشفة، فهذا الحق مضاف قطعاً إلى شيء و المفروض أنّه التكليف المنكشفة لا مطلق التكليف حتى يقال بالتبعض في الذاتي اذا لم نقل بثبوته في حالات الجهل المركّب، و أمّا عدم وروده على الكبرى الثانية فهو ظاهر، لوضوح أنّ الصفات اللامتناهية ايضا لا تمتدّ حدودها إلى الامور المستحيلة، كالقدرة التي لا تتعلّق بما يستحيل تعلّق القدرة به، فكذلك المقام لاستحالة الاطاعة في حالة الغفلة و الجهل المركّب فلا يمتدّ حقّ الطاعة المذكور إلى ما يستحيل الاطاعة فيه، كما لا يخفى^١.

الاعتراض الثاني- إنّ القول بأنّ حقّ الطاعة عارض على التكليف بوجوده الانكشافيّ من دون دخل للوجود الواقعيّ للتكليف فيه اصلا، مستحيل بالضرورة العقلية، اذ لا اشكال على هذا المسلك في أنّ ثبوت حقّ الطاعة للمولى على العبد

١ . الهاشمي الشاهرودي، بحوث في علم الاصول، ج ٤، ص ٣١-٣٠، و ٣٣.

متوقّف على انكشاف التكليف لديه توقّف الحكم على موضوعه. و لكنّ الانكشاف الموجب لثبوت ذاك الحقّ ليس انكشاف ايّ تكليف و لو كان تكليفا صادرا من غير المولى، بل عبارة عن انكشاف التكليف المضاف إلى المولى، اي: إلى من له حقّ الطاعة على الشخص، و هذا يعني أنّ انكشاف التكليف المذكور ايضا متوقّف على ثبوت حقّ الطاعة للمولى في المرحلة السابقة توقّف المضاف على المضاف اليه، وهذا يعني أنّ الشيء قد توقّف على نفسه و هو محال.

و يمكن الاجابة على هذا الاعتراض بأنّ المتوقّف على الانكشاف عبارة عن فعلية حقّ الطاعة على العبد بفعلية موضوعه بنحو القضية الخارجية، و لكنّ الذي يتوقّف عليه الانكشاف عبارة عن حقّ الطاعة الثابت للمولى بنحو القضية الحقيقية التي قد افترض فيها وجود التكليف المنكشف، فثبوت حقّ الطاعة يتوقّف على انكشاف تكليف من يكون اذا انكشف تكليفه لدى العبد كان له حقّ الطاعة عليه، فكان حقّ الطاعة الفعلي متوقفا على حقّ الطاعة الشائني الشرطيّ و هذا لا محذور فيه.

لا يقال: إنّنا نتساءل عن هذا الذي يكون اذا انكشف تكليفه كان له حقّ الطاعة، فإن قيل بأنّه المولى رجع المحذور و إن قيل بأنّه الخالق أو المنعم مثلا لزم أن يكون الانكشاف الموجب لثبوت حقّ الطاعة عبارة عن انكشاف التكليف الصادر عن الخالق لا عن المولى و هذا محال: أولا- لأنّه خلف المفروض أولا و المدرك بالوجدان بديهيا من أنّ انكشاف تكليف المولى بما هو مولى و له حقّ الطاعة هو الموجب لفعلية لتنجّز و استحقاق العقاب على المخالفة، كما لا يخفى. و ثانيا- لأنّ الخالقية أو المنعمية إنّما تكون حيثية تعليلية لثبوت المولوية و حقّ الطاعة له تعالى، مع أنّ اللازم على هذا أن يكون حيثية تقييدية في حقّ الطاعة المذكور ايضا، و هذا يعني كون الخالقية و المنعمية حيثية تعليلية و حيثية تقييدية لشيء واحد اي: لحقّ الطاعة و هو مستحيل.

فإنه يقال: إننا نلتزم بالشق الثاني و لا يلزم أحد المحذورين، أما الاول فلوضوح أن الخالقية أو المنعمية أو شيء من هذا القبيل واسطة في ثبوت حق الطاعة لله تعالى حسب الوجدان، فتكليفه تعالى ليس واجب الطاعة عقلا الا لأنه خالق أو منعم مثلا، اي: لأنه تكليف للخالق و المنعم و هذا التكليف واجب الاطاعة، كما أنه قد اتضح الجواب على الثاني ايضا لأنّ الحيثية التعليلية في المدركات العقلية راجعة كلها إلى الحيثيات التقييدية. لأنّ الحيثية التعليلية ليست الا عبارة عن الحدّ الوسط في البرهان، ولا اشكال في أنّ الحدّ الوسط محمول في الصغرى و موضوع في الكبرى فيكون حيثية تقييدية قطعاً، فيقال في المقام مثلا: «إنّ الله تعالى خالق أو منعم، و كلّ خالق أو منعم له حقّ الطاعة في حالة انكشاف تكليفه فالله تعالى له حقّ الطاعة في هذه الحالة». الاعتراض الثالث - ما ذكره شيخنا المحقق^١ في بعض رسائله، من أنّ سعة حقّ الطاعة حتى للتكاليف المشكوكة حيث كانت ناشئة عن لزوم رعاية حرمة المولى والاجتناب عن انتهاك حرمة، فلا محالة يلزم منها التنافي و التعارض بين احكام العقل العملي و هو باطل. أما وجه الشرطية فلاّنه كما أنّ تكاليف المولى داخله في حقّ طاعته و رعاية حرمة، كذلك الترخيصات الصادرة من جانبه داخله في حقّ طاعته ورعاية حرمة، لا بمعنى أنّ الترخيص له امتثال واجب، بل بمعنى أنّ فعل العبد لا بدّ أن يكون صادرا منه عن حرية و بشكل لا بشرط بالنسبة إلى المنع و الوجوب، و الاّ لما كان هذا حصولا لرعاية حرمة المولى التي هي المرجع لحقّ الطاعة حقيقة و الاّ فلا كلام لنا في لفظ الحقّ أو الطاعة، كما لا يخفى.

و على هذا الاساس يلزم أن يكون العقل في موارد الشكّ في التكليف والترخيص حاكما بالتنجيز و اشتغال الذمة المترتب على انكشاف التكليف، و بالتعذير و اطلاق

١ . شيخنا المحقق اللاري جاني ادام الله ظلّه.

العنان المترتب على انكشاف الترخيص، وهذا تنافٍ و تعارض بين احكام العقل العمليّ. و أمّا وجه بطلان التالي و هذا التنافي و التعارض، فلوضوح أنّ العقل لا معنى لأن يكون احكامه و ادراكاته عن الواقع كلّها صحيحة و في نفس الوقت كانت متعارضة و متنافية ايضاً. فهذا دليل على بطلان مسلك حقّ الطاعة و اثبات من ناحية لمسلك قبح العقاب بلا بيان، نظراً إلى عدم ثبوت حقّ الطاعة لموارد الانكشاف الاحتماليّ بناء على هذا المسلك، كما هو ظاهر^١.

هذا ما يتحصّل من مجموع كلماته، و من هنا يعلم أنّ الاشكال المزبور لا يختصّ بالاباحات الاقتضائية، بل يقوم على اساس أنّ رعاية احترام المولى كما هي واجبة بالنسبة إلى تكاليفه الالتزامية كذلك هي واجبة بالنسبة إلى ترخيصاته الاطلاقية. و أيضاً أنّ الاشكال المذكور غير وارد على مسلك قبح العقاب بلا بيان لعدم كون حقّ الطاعة و رعاية حرمة المولى شاملاً لحالات الشكّ والانكشاف الاحتماليّ للتكليف.

و كيفما كان فهذا الاشكال رغم وجاهته يمكن أن يجاب عليه بوجه عديدة:
الوجه الاول: ما ذكره السيّد الحائري جواباً نقضياً على الاعتراض المذكور، من أنّ هذا الاعتراض وارد على مسلك قبح العقاب بلا بيان ايضاً في موارد:

منها: حالات العلم الاجماليّ بوجود تكليف في أحد الطرفين و بوجود ترخيص ايضاً في احدهما؛ منها حالات وقوع التزام الامتثاليّ بين الاحكام الالتزامية والاحكام الترخيصية كالتزام بين واجب و مكروه مثلاً؛ منها حالات الشكّ في التكليف والترخيص من جهة حكمهم بحسن الاحتياط للتكليف الالتزاميّ؛ و منها ما نذكره نحن من حالات الشبهة الحكمية قبل الفحص من جهة حكم بجواز الاحتياط و عدم الفحص بدواً، فالترخيص المولويّ إن كان صالحاً لمزاحمة التكليف المولويّ بلحاظ

١ . راجع: مجلّة «پروشهش هاي اصولي»، العدد ١، ص ٢٥-١٤.

مرحلة التنجيز و التعذير و مستتبعا لحكم العقل بالتعذير و اطلاق العنان و لو نظرا إلى رعاية حرمة المولى مثلا لزم القول به في هذه الحالات حتى بناء على مسلك قبح العقاب بلا بيان، مع أنه لم يقل به أحد، و إلا لما كان اشكال على كلا المسلكين^١.

الوجه الثاني - ما يمكن أن يجاب به عليه - و نحن نعتبره حلاّ أولا للاشكال المزبور، من أن شمول حق الطاعة أو رعاية حرمة المولى للترخيصات المولوية مستحيل عقلا. و ذلك لأن الترخيص عبارة عن جواز الفعل و الترك كيفما شاء المكلف، و عندئذ فإن اريد برعاية حرمة المولى تجاه هذا الترخيص أن يأتي المكلف بالفعل أو الترك مقيّدا بكونه ناشئا عن ارادته و طيب نفسه أو مقيّدا بعدم البناء على كونه ملزما عليه، بحيث يستحق العقاب على عدم تقيّده بهذا القيد، فهو رغم وضوح بطلانه لعدم اقتضاء الاباحة ذلك عند الكل، يلزم منه انقلاب الترخيص تكليفا و الزاما حيث أنه الزام بعدم البناء على الالتزام و لذا يستحق العقاب على مخالفته. و إن اريد برعاية حرمة المولى فيها أن يكون المكلف متصرفا فعلا أو تركا كيفما شاء من دون أن يكون متقيّدا به أو بشيء من هذا القبيل، فهذا التصرف الفعلي أو التركي واقع بالضرورة لاستحالة ارتفاع النقيضين، فهو أمر خارج عن اختيار المكلف، و من الواضح أن حق الطاعة و رعاية حرمة المولى التي هي الواجبة على العبد عقلا ليست شاملة للامور الخارجة عن الاختيار، كحالات الغفلة و الجهل المركّب طابق النعل بالنعل.

الوجه الثالث - ما ذكره المحقق الحائري أيضا - و نحن نعتبره حلاّ ثانيا للاعتراض المزبور - وحاصله بتمحيص و تلخيص: أن موضوع التعذير و اطلاق العنان العقليّ عبارة عن عدم انكشاف التكليف لا انكشاف الترخيص و الاباحة، حتى يكون معارضا

١ . مجلّة «پژوهش های اصولی» ع ١ ص ٣٠-٢٩؛ الصدر، دروس في علم الاصول، الحلقة الثالثة، ص ٤٢١-٤٢٠.

لحكم العقل بالتعذير في حالات انكشاف كليهما بالشكّ و الاحتمال. و البرهان على ذلك أنّه لا شكّ في أنّ التعذير العقليّ نقيض للتنجيز العقليّ، حيث أنّه لو فُسّر التنجيز بـ«ثبوت حقّ الطاعة أو حقّ المعاقبة للمولى على العبد» كان التعذير عبارة عن: «عدم ثبوت هذه الحقوق له عليه»، كما أنّه لو عرّفنا التنجيز بأمر عديمي و هو «عدم قبح عقاب المولى و مؤاخذته للعبد في صورة المخالفة»، كان التعذير مساوقاً لـ«قبح ذلك عليه بالنسبة إلى العبد». و اذا كان التعذير نقيضاً للتنجيز فبحكم قاعدة أنّ نقيض العلة علة لنقيض المعلول ثبت أنّ موضوع التعذير ايضاً نقيض لموضوع التنجيز، و بهذا ثبت أنّ موضوع التعذير عبارة عن عدم انكشاف التكليف لا انكشاف الترخيص و عدم التكليف، و لذلك لا يلزم تعارض و تنافٍ بين احكام العقل العمليّ رأساً^١.

و هذه الاجابة اجابة متينة جدّاً، و لا مجال لدعوى أنّنا نلتزم بالعكس أي: بأنّ موضوع التعذير عبارة عن انكشاف الترخيص، فيكون موضوع التنجيز عبارة عن عدم انكشاف الترخيص. و ذلك بداهة عدم إمكان الالتزام بذلك لوضوح أنّ عدم انكشاف الترخيص بما هو في نفسه ليس ممّا لله حقّ الطاعة عليه و كان العبد يستحقّ العقاب على مخالفته، كما لا يخفى.

الاعتراض الرابع - ما هو الصحيح في الاستشكال على هذا المسلك و هو أمر مركّب من مجموع مقدّمات:

المقدّمة الاولى - أنّه لا اشكال في أنّ التكليف المنكشف و إن كان بوجوده الواقعيّ على تقدير ثبوته واقعا مضافا إلى المولى لصدوره منه، و لكنّه بوجوده الانكشافيّ الالزاميّ الذي هو الموضوع لحقّ الطاعة حسب الفرض ليس مضافا إلى المولى حقّاً و واقعا، و لا اقلّ من عدم الاضافة في الموارد التي ليس في الواقع فيها

١. مجلة «پروشه هاى اصولي»، ع ١٦، ص ٣٩-٣٥؛ الصدر، دروس في علم الاصول، الحلقة الثالثة، ص ٤٣٤-٤٢٨.

تكليف صادر من المولى، فليس التكليف بوجوده الانكشافى عندئذ مضافا إلى المولى و إنما يخیل إلى العبد أنه مضاف اليه. و هذا كله خلافا لحقّ الطاعة العارض على التكليف المشار اليه، حيث أنّ هذا الحقّ ثابت للمولى حقيقة و مضاف اليه واقع، فهو متّصف بهذا الحقّ و لذا يقال بأنّه مستحقّ للطاعة، و هذا واضح.

المقدّمة الثانية- إنّ لا اشكال في أنّ حقّ الطاعة الثابت للمولى - كما قد اعترف به السيّد الشهيد عليه السلام بنفسه - ليس حقّا مجعولا بالجعل الشرعيّ أو العقلائيّ و الاّ لزم التسلسل، بل هو حقّ ذاتي واقعيّ ثابت في لوح الواقع. و لذا يكون محكوما للقوانين السائدة على العالم الواقعيّ. و حيث أنّ الموضوع في القضية الخارجيّة مستتب لعروض المحمول عليه بل علّة وجوديّة أو تحليليّة في الواقع لفعليّة المحمول، فلا بدّ و أن يكون انكشاف التكليف المولويّ مستتبعا و مستدعيا لفعليّة حقّ الطاعة المضاف إلى المولى حقّا و واقعا، و لكنّه مستحيل، لأنّ التكليف المنكشف ليس مضافا إلى المولى حقيقة و لكنّ الحقّ العارض عليه مضاف اليه حقّا و واقعا كما عرفت في المقدّمة الاولى، فلو كان الانكشاف المزبور علّة و مستدعيا لفعليّة حقّ الطاعة هذا، للزم أن يكون فاقد الشئ معطيه، أي: أن يكون التكليف العلميّ الفاقد للاضافة إلى المولى مستتبعا لثبوت حقّ مضاف إلى المولى، و قد قرّر في محلّه استحالة كون الفاقد معطيا، بل هو حكم عقليّ بديهيّ.

المقدّمة الثالثة- قد تحصّل إلى ههنا أنّ التكليف غير المضاف إلى المولى حقّا لا يمكن أن يكون مستتبعا لحقّ الطاعة المضاف اليه واقعا، تطبقا للقاعدة الفلسفيّة البديهية القائلة بأنّ فاقد الشئ لا يمكن أن يعطيه. و لا فرق في ذلك في كيفية تفسيرنا لواقعيّة هذا الحقّ، فهو ثابت بأيّ نحو فسّرنا نحو واقعيّة قضيّة حقّ الطاعة: أمّا اذا فسّرنا قضيّة حقّ الطاعة بأنّها من قبيل المفاهيم الماهويّة التي لها ما بازاء في الخارج، فوَرود الاعتراض لا يحتاج إلى بيان، و إن كان اصل هذا التفسير بعيدا جدّا. وأمّا اذا فسّرنا

واقعية هذه القضية بأنها من قبل العناوين الانتزاعية التي ليس لها ما بازاء في الخارج وإنما الموجود فيه مناشئ انتزاعها، فهو ايضا واضح، لوضوح أنّ فاقد منشأ الانتزاع لا يمكن أن يكون معطيه، فالفاقد للعلوّ لا يمكن أن يكون معطيا للعلوّ إلى غيره. و لعلّ هذا غير خفيّ على المتأمل المنصف.

إن قلت: إنّ الحقّ المذكور ليس معلولا لتحقيق التكليف المنكشف، بل ناتج عن خالقية الله تعالى و مالكيته الذاتية أو عن منعميته و محسنيته الينا الثابتة له و مضافا اليه واقعا، فلا اشكال في كون الحقّ الناشئ عنها متعلّقا بالتكليف الذي لا يضاف اليه حقّا و واقعا.

كان الجواب: أنّ ثبوت حقّ الطاعة بالفعل للمولى على العبد يتوقّف على ثبوته أولا بنحو القضية الحقيقية ثمّ على تحقّق موضوع هذه القضية خارجا، و مع إنتفاء كلّ من الامرين لا يثبت حقّ طاعة فعليّ للمولى على العبد، كما هو واضح. و عندئذ فكما أنّ نفس ثبوت القضية الحقيقية المضافة إلى المولى لا يمكن أن يكون مترتبا على ما ليس مضافا إلى المولى واقعا كتوهم الخالقية والمالكية مثلا. و لذا لو توهم الشخص أنّ الأمر مالكة و خالق له فخالفه ليس يثبت في حقّه عصيان للمولى لأنّ الأمر المذكور لا يصير مولى حقيقيا بتحقيق المالكية العلمية و الوهمية. فكذاك ترتّب محمول هذه القضية الحقيقية على موضوعها في الخارج و فعلية حقّ الطاعة في عالم الواقع ايضا لا يمكن أن تكون ناتجة و مترتبة على ما لا يكون مضافا إلى المولى حقيقة و واقعا، و إلّا لزم كون الشيء الفاقد معطيا و لو في مرحلة فعلية القضية الحقيقية و هو مستحيل.

فالقاعدة المذكورة جارية في كلتا المرحلتين: في مرحلة اضافة اصل القضية الحقيقية إلى المولى و في مرحلة فعلية هذه القضية الحقيقية في العالم الخارجي والواقعي.

و بیان آخر: إنّ ثبوت اصل القضية الحقيقية المذكورة و إنّ كان ناتجا عن مالکية الله تعالى مثلا، و لكنّ القضية الحقيقية الناشئة منه ليست مجعولة حتى تكون تابعة لسعة الجعل مثلا بل تكون واقعية تابعة للقوانين السائدة على العالم الواقعي، و منها أنّ فاقد الشيء لا يعطيه. فلا يمكن أن يكون القضية الحقيقية الناشئة منه ثبوت حقّ الطاعة المضاف اليه حقيقة، للتكليف المنكشف بوجوده الانكشافی غير المضاف اليه واقعا لاستحالة ذلك تطبقا للقاعدة المزبورة.

و مثال ذلك حبّ الانسان لنفسه المضاف اليه حقيقة فهو و إنّ كان ذاتيا له و ناشئا عن فطرته و نوع خلقته، و لكنّه باعتبار كونه أمر واقعيّا تكوينيا تابعا لقوانين التكوين لا يمكن أن يتعلّق و يترتّب على ما ليس مضافا اليه اصلا. و عليه فهو لا يريد الاّ ما هو ملائم لنفسه بحسب اللبّ و الواقع لا ما هو ملائم لها بحسب العلم و التوهم و ليس مضافا اليه حقيقة- و ان كان ذلك لغفلته و جهله المركّب بأنّ المراد بالذات المنكشف لديه ليس هو نفس المراد بالعرض- لوضوح أنّ فاقد الاضافة الحقيقية إلى النفس لا يمكن أن يترتّب عليه التلذّذ المضاف إلى النفس واقعا المبحوب لدى الانسان كما لا يخفى. و سيأتي بعض ما يوضحه إن شاء الله تعالى.

فالصحيح أنّ هذا المسلك رغم أنّه لا دليل عليه لا وجدانا و لا برهانا، قد قام البرهان على بطلانه كما قد عرفت الآن في هذا البرهان. بل سيأتي بعض البراهين على اثبات المسلك الآتي ممّا يعتبر نافيا لهذا المسلك و للمسلك السابق، لأنّ اثبات احد الاضداد ناف لسائر الاضداد.

المسلك الثالث: مسلك تنجّز الواقع

و هذا هو المسلك المختار الذي ننتهي اليه بعد عدم تمامية كلا المسلكين المتقدمين، و لم نجده في كلمات أحد من الاعلام الماضين و المعاصرين- و لعلّ بالامكان كونه

مقصود صاحب المنتقى^١ و السيد الاستاذ^٢ ايضا و إن كانت العبارات قاصرة عن إفادة المرام-، و هو عبارة عن وجوب التحقّظ استحقاق العقاب على المخالفة تجاه التكليف المشكوك في خصوص ما اذا كان التكليف ثابتا في عالم الواقع، دون ما اذا لم يكن ثابتا حقّا، و المقصود به بالدقّة: «ثبوت حقّ الطاعة و استحقاق العقاب على المخالفة للتكليف المولويّ بوجوده الخارجيّ الثابت في لوح الواقع، بحيث كان ثبوتها دائرا على مدار ثبوت التكليف المزبور في عالم الواقع و عدمه دائرا على مدار عدمه، إمّا مطلقا و إمّا منضمّا إلى انكشافه ايضا كما سيأتي توضيحه إن شاء الله تعالى»، و نحن نسمّيه باصالة الاشتغال العقليّ لأنّ هذا المسلك لا يقول بوجوب الاحتياط فعلا، بل إنّما يحكم بأنّ الذمّة مشغولة بواقع التكليف المولويّ المشكوك، فلاحتياط و عدمه يرجع إلى نفس العبد و اهتمامه التكوينيّ بأغراض المولى أو بالاجتناب عن عقابه.

١- الفوارق العمليّة بينه و بين حقّ الطاعة

و قد يقال بعدم الفرق بين هذا المسلك و المسلك السابق في النتيجة، بعد أن كان اللازم على كلا المسلكين لزوم الاحتياط للتحرّز عن الوقوع في المعصية القطعيّة أو الاحتماليّة. و لكنّ الصحيح وجود عدّة فوارق عمليّة بينهما و هي عبارة عمّا يلي:

منها- أنّ الاحتياط واجب عقلا بناء على المسلك السابق دونه على هذا المسلك، أمّا وجوب الاحتياط عقلا هناك، فلثبوت حقّ الطاعة للوجود العلميّ للتكاليف المنكشفة، و هو محرز لدى العبد، فيقبح معصيته و مخالفته بحكم العقل، و هذا معنى

١ . الحكيم، منتقى الاصول، ج ٤، ص ٤٤٢.

٢ . سيّدنا الاستاذ عبدالله الاحمدي الشاهروديّ من الاساتذة لسطح الخارج في الحوزة العلميّة بقم. و السيّد الاستاذ و إن كان يؤكّد في مجلس درسه على عدم التسليم بقاعدة قبح العقاب بلا بيان و لكنّا لم نسمع منه صراحة الالتزام بمسلك ثالث قبال ذاك المسلك و مسلك حقّ الطاعة.

الوجوب العقليّ. و أمّا بناءً على مسلكتنا هذا فليس حقّ الطاعة ثابتاً إلاّ لما إذا كان التكليف ثابتاً في الواقع، فلا قبح في المخالفة إلاّ في هذا الفرض، و عليه فلا يجب الاحتياط بل يجب امتثال واقع التكليف المشكوك لو كان موجوداً حقّاً، فثبتت نفس وجوب الامتثال و قبح المعصية عقلاً مشكوك عندنا تبعاً لمشكوكيّة موضوعه بعد عدم احاطة العقل بحصوله أو عدمه.

و أمّا دعوى حكم العقل بوجوب الاحتياط احترازاً عن المعصية القبيحة المحتملة و عن العقاب المترتب عليها تطبيقاً لقاعدة دفع الضرر المحتمل العظيم، فقد عرفت الجواب عليها، لأنّ ما حكم العقل به و هو القضية الشرطيّة القائلة: «لو كان يطلب عدم الوقوع في الضرر ابداً لوجب الاحتياط والتحقّظ تجاه المشكوك»، ليس وجوباً فعليّاً تنجيزيّاً بل منوطاً باختيار العبد و ارادته، و أمّا ما تحقّق فيه الوجوب الفعليّ للاحتياط نتيجةً لتحقّق شرطه اي: طلب عدم الوقوع في الضرر ابداً، فليس هو حكماً للعقل بل هو باعتباره مترتباً على الميل و الطلب النفسانيّ حكم راجع إلى حبّ الذات المتفرّع عليه الطلب للمنافع التي يلائمها، و الدفع و الاجتناب عن الاضرار التي تنافرها، كما لا يخفى. فراجع.

منها- ما يترتب على الثمرة السابقة، من أنّ العبد لو خالف التكليف المشكوك فركب مشكوك الحرمة أو ترك مشكوك الوجوب مثلاً، لكان مستحقّاً للعقاب مطلقاً بناءً على المسلك السابق سواء كان ههنا تكليف في الواقع أم لا، و لكنّه لا يستحقّ العقاب بناءً على مسلكتنا هذا إلاّ إذا كان التكليف ثابتاً في لوح الواقع حقّاً. وليس الوجود العلميّ للتكليف موضوعاً لشيء من الحقوق حتى يكون التجريّ فيه قبيحاً و موجباً لاستحقاق العقاب لرجوع التجريّ ايضاً إلى حكم العقل بحقّ الطاعة وقد عرفت كونه مختصاً بخصوص التكاليف الثابتة واقعا، كما لا يخفى.

منها- عدم إمكان الافتاء بوجوب الاحتياط لا شرعاً، و لا عقلاً، بل لا بدّ من توكيل

الامر في ذلك إلى المكلف و تنبيهه على أنّ ذمته مشغولة بواقع التكليف و هو مسؤول عنه يوم القيامة فكلّ ما حصل في الواقع كان واقعا بينه و بين الله تعالى فعليه الاعتذار بين يديه، نعوذ بالغفور الرحيم من الوقوف يوم القيامة بين يدي الربّ الجبار. و هذا خلافا للمسلك السابق، حيث يمكن عليه الافتاء بوجود الاحتياط و لو عقلا، لأنّ المكلف مسؤول عن نفس مخالفة التكليف المنكشف لديه لا عن وجوده الواقعي، و هذا ايضا أحد الثمرات المترتبة على المسلكين في مقام الاجتهاد و الافتاء، كما هو واضح^١.

اذا عرفت ذلك فاعلم أنّ هذا المسلك يمكن تفسيره كما أشرنا اليه آنفا على اساس أحد المبنيين الرئيسيين: احدهما - أن يكون موضوع حقّ الطاعة هو المجموع المركّب من أمرين: ثبوت التكليف واقعا، و انكشافه لدى العبد ظاهرا، و الآخر - أن يكون موضوع حقّ الطاعة عبارة عن أمر واحد بسيط و هو نفس التكليف المولويّ الثابت في لوح الواقع. فكلا المبنيين يثبت مسلك تنجّز الواقع، لأنّ حقّ الطاعة واستحقاق العقاب على كلا المبنيين يدور في حالة الشكّ مدار ثبوت التكليف اثباتا ونفيا، فلو كان التكليف المشكوك ثابتا في الواقع لكان يجب اطاعته و يستحقّ العبد العقاب على مخالفته، و الّا لما ثبت شيء منهما، و هذا واضح. و الصحيح عندنا هو المبني الثاني نظرا إلى مقتضى التقريبات الآتية.

١ . هذا و لكنّه قد يقال: إنّ السيّد الشهيد إنّما يدعى وجوب التحفّظ على واقع التكليف و أمّا قوله باستحقاق العقاب حتى في حالات عدم وجود التكليف في عالم الواقع فإنّما هو بمنأى التجزّي لا العصيان و التفويت لحقّ الطاعة، و هذا ما يبعده كلمات السيّد الشهيد أولا، و ثانيا إنّّه محال، لأنّ حكم العقل بالتجزّي ليس الّا حكما على اساس حقّ الطاعة و استحقاق العقاب على المخالفة، فلو قيل بثبوت هذا الحقّ لنفس التكليف المشكوك الاثباتي كما عن عبائر السيّد الشهيد لما كان مجال له اصلا، و أمّا لو قلنا بثبوت الحقّ لنفس واقع التكليف في عالم الثبوت فقد يمكن أن يقال بأنّ مخالفة التكليف المحتمل تجرّ على المولي، الّا أنّه لا اشكال في أنّ هذه المخالفة لا يحكم العقل بقبحها لأنّه ليس مخالفة للمولي حقيقة بعد عدم وجود التكليف في الواقع و عدم وجود ما ينجزه في عالم الظاهر بعدم كون قاعدة دفع وجوب الضرر المحتمل قاعدة عقلية كما لا يخفى.

٢- التقريبات المطروحة لاثبات المسلك الثالث

و لنا أن نستدلّ على هذا المسلك وجدانا وبرهانا بما يتلخّص في تقريبات ثلاثة:

التقريب الاول- ما قد اشرنا في الاستشكال على المسلكين السابقين، من أنّ موضوع حقّ الطاعة لا يمكن أن يكون هو الوجود الانكشافيّ للتكليف لأنّ الموضوع في القضايا العقلية مستدعٍ لحصول الحكم و المحمول، و لا يمكن أن يكون الوجود العلميّ غير المضاف إلى المولى حقيقة مستتبعا لحقّ الطاعة الثابت و المتصف به المولى حقيقة، لاستحالة كون الشئى الفاقد معطيا. و يجري نفس هذا البرهان في نفى كون الموضوع مركّبا من الوجود الواقعيّ و الوجود العلميّ، لأنّ المجموع المركّب من المنسوب و غير المنسوب إلى المولى لا يكون منسوباً إلى المولى حتى يستتبّ الحقّ الذي يكون مضافا و متعلّقا بالمولى جلّ شأنه. و عندئذ فتتمام موضوع حقّ المولى على العبد عبارة عن واقع التكليف الصادر من المولى و المضاف اليه حقيقة، و اذا كان الموضوع واقع التكليف فلا يكون ثابتا للوجود العلميّ جزءا أو كلاً كما هو واضح، كما لا يكون محدودا بدائرة المقطوعات دون المشكوكات و المحتملات، للزوم انفكاك المحمول عن الموضوع عند وجود التكليف واقعا في حالات الشكّ و الاحتمال، فتمّ ثبوت الحقّ لواقع التكليف في جميع الحالات و هذا هو المطلوب.

التقريب الثاني- ما يمكن أن نبرهن به على هذا المسلك، و يمكن أن يتلخّص فيما يلي:

أوّلا- إنّ لا ينبغي الاشكال في أنّ حقّ الطاعة ليس ثابتا للذات مباشرة و بلا واسطة في الثبوت، لوضوح أنّ الذات اللامتناهية من جهة الحياة و القدرة و العلم بما هي كذلك لا تستدعي ثبوت حقّ الطاعة له، و لو لم يكن خالقا أو لم يكن منعما على من عليه الحقّ، و هذا واضح.

ثانيا- إنّ لا بدّ و أن يكون هذا الحقّ ناشئا عن شئى آخر، لأنّ كلّ ما بالعرض لا بدّ

و أن ينتهي إلى ما بالذات. و ذاك الشيء الآخر إما أن يكون هو الخالقية و إما أن يكون هو المنعمية لا بنعمة الوجود و الأ لرجع إلى الاول، و ما ندركه بعقولنا نشوئه عن الاول لكفاية الخالقية في ثبوت حقّ الطاعة له و لو لم يكن منعما بسائر النعم المتوافرة، نعم للمنعم بسائر النعم حقّ الطاعة فيها لا اطلاقا.

ثالثا- إنّ الخالق له حقّ الطاعة على المخلوق بنفسه ليس قضية بديهية، فلا بدّ من انتهائه إلى قضية بديهية بالذات لما عرفت من رجوع كلّ ما بالعرض إلى ما بالذات، وحاصل التحقيق في ذلك، أنّ الخالق هو الذي افاض الوجود على الشيء، و من افاض الوجود على الشيء فهو الاول والارجح بذات الموجود من غيره حتى من نفس الشيء، و من كان اولي و ارجح بذات الشيء كان اولي و ارجح - حتى من نفس الشيء - بالتصرّف و الانتفاع به سواء كان تصرّفا و انتفاعا تكوينيا أو اذنيا أو تشريعا. وهذه الاولوية و الارحجية بالانتفاع التشريعي بالشيء - حتى من نفس الشيء بالنسبة إلى ذاته - هو الذي نسميه بحقّ الطاعة. و على اساس هذه القضايا العقلية البديهية يدرك العقل ثبوت حقّ الطاعة لله تعالى^١.

و رابعا- اذا ثبت أنّ الواسطة في ثبوت حقّ الطاعة للذات اللامتناهية عبارة عن الخالقية والمنعمية، فحيث أنّ هذه الواسطة ليست مشروطة بالعلم أو بالانكشاف،

١ . و بديهية هذه الامور واضحة عند التأمل، لأنّ المهمّ في هذه القضايا بداهة ثبوت الارحجية و الاولوية، و اذا فسرنا الاولوية و الارحجية نجد أنّها منتزعة عن مقارنة نسبة الشيء إلى الاشياء التي في اطرافها، فإن كان لنفس الشيء انتساب تكويني إلى احد تلك الاشياء، نحكم بأنّ ذاك الشيء اولي به، في قبال سائر الاشياء التي لا انتساب تكويني له اليها. و كون القيام و الانتساب التكويني سببا موجبا لحصول الارحجية و الاولوية بالنسبة الى ذات الشيء، و إن كان بيننا واضحا و مطلبا بديهيا عند العقل، و لكنّ اثبات بداهته في غاية الغموض و الابهام، لبقاء التسائل عن وجه هذا السببية و الاستتباع، و لسنا لنا معرفة تحليلية واضحة بالارحجية و الاولوية الروحية و المعنوية التي ندركها بعقولنا، حتى نعرف كيفية الاستتباع و بداهة هذه السببية. فالظاهر أنّه اولوية و ارحجية في عالم الروح و المعني و لا علم واضح لنا بذلك تبعا لعدم العلم الواضح بنفس حقيقة الروح ايضا، و هو قوله تعالى: «و يستلونك عن الروح قل الروح من امر ربي و ما اتيتهم من العلم الا قليلا».

بمعنى أنه شئ واقعي يكون العلم و الاحتمال مجرد طريق اليه، فلا بدّ و أن يكون ما هو لازم لهذا الملزوم ايضا كذلك اي: غير منوط بالعلم و الانكشاف رأسا. فإنه لو لم يكن حقّ الطاعة تابعا للخالقية في عدم الاشتراط بالعلم و الانكشاف، للزم عدم تبعية اللازم عن الملزوم مع نشوئه و تسببه منه و لو تحليلا و هو مستحيل.

إن قلت: إنّ حقّ الطاعة ثابت بغض النظر عن علم المكلف و عدمه، حيث أنّ للمولى على العبد حقّ الطاعة في جميع موارد انكشاف التكليف سواء كان عالما بثبوت هذا الحقّ أم لا، بل حقّ الطاعة بنحو القضية الحقيقية ليس مقيدا بالعلم اصلا وإن كان موضوعه العلم و الانكشاف، لأنّ هذه القضية ثابتة للمولى و لو لم يكن تكليف أو انكشاف كما هو واضح.

كان الجواب: أنّ ما ذكره أولا من حقّ الطاعة ثابت في حالات انكشاف التكليف سواء علم به العبد أم لا، فهو واضح البطلان، لأنّ الخالقية كما أنّها غير مقيدة بالعلم بنفسها كذلك غير مقيدة بالعلم بغيرها كالعلم بكون الخالق هذا أم ذاك، فكذلك حقّ الطاعة المسبب منه يجب أن لا يكون مقيدا لا بالعلم بنفسه و لا بالعلم بغيره كالعلم بالتكليف. و أمّا ما ذكره في المرحلة الثانية من أنّ حقّ الطاعة بنحو القضية الحقيقية غير مقيد بالعلم بنفسه و لا بالعلم بغيره كالخالقية، فالجواب عليه:

أولا- بأنّ الخالقية حيث أنّها أمر فعلي لا شائي افتراضي فلا بدّ أن يكون مستتبعا لأمر فعلي حقيقي ايضا و ليس ذلك الا حقّ الانتفاع التشريعي بالمخلوق و يلزمه ثبوت حقّ الطاعة له عليه، فلو كان حقّ الطاعة و بالتالي حقّ الانتفاع التشريعي ثابتا في خصوص حالات الانكشاف العلمي أو الاعم منه و من الاحتمالي، للزم تقييد الملزوم الاول أو الثاني و عدم تقييد اللازم الاول أو الثاني و هو محال.

و ثانيا- إنّ ما كان مستتبعا لتحقيق الشئ بنحو القضية الحقيقية لكان هو المستتبّع له عند تحقق شرطه خارجا ايضا، فالنار التي تقتضي الاحتراق لولا الرطوبة بنحو القضية

الحقيّة فهي المقتضية ايضاً عندما ينعلم الرطوبة لاحتراق الورقة، و عليه فيأتي البرهان المزبور من عدم إمكان أن يكون الشيء الذي ليس مترتباً على العلم مستدياً لما يكون متأخراً عنه و مترتباً عليه. بل يلزم الاستحالة من جهة أخرى: و هي أنّه حيث أنّ كلاً من الخالقيّة و الانكشاف تكونان دخليين في حصول حقّ الطاعة بشكل بالفعل، فإن كان حقّ الطاعة أمراً خارجياً لزم تأثير ما في النفس و هو الانكشاف على ما في الخارج و إن كان امراً نفسانياً لزم تأثير ما في الخارج و هو الخالقيّة على ما في النفس و كلاهما مستحيل.

التقريب الثالث - التمسك بالوجدان، فالصحيح أنّ الوجدان لكلّ عاقل قاضٍ بصحة مسلك تنجز الواقع لا المسلكين الآخرين، لوضوح أنّ الاستحقاق إنما هو على الواقع لا على الانكشاف القطعيّ أو الاعمّ منه و من الاحتماليّ، و بالامكان أن نأتي على هذا البرهان عدّة منبهات:

١- لا اشكال في أنّنا نرى بعض المتشرعة ممّن كان مؤمناً متقيّاً باحكام الدين منقاداً لله ربّ العالمين، أنّه عندما يشكّ في وجوب أو حرمة فاصبح يرتكبه مع خوف و ارتعاش لبعض الدواعي أو الشهوات النفسانيّة لا مع تمرد و طغيان، فاذا كان ذاك الفعل حراماً واقعا كان يذمّ نفسه على ارتكاب تلك الحرمة، و يسعى إلى الاستغفار والبكاء من خشية الله، و لكنّه لو لم يكن حراماً واقعا لكان يحاول الشكر على الله تعالى و يقول: «الحمد لله على هذه النعمة حيث لم اقع في معصية الله رب العالمين»، ولا سيّما اذا كان ذاك المشكوك من المحرّمات الكبيرة كالشكّ في كون هذه المجامعة من الزنا أم لا، فإنّه يشتدّ فيه ذلك كما لا يخفى. و كلّ هذا شاهد أو لا على بطلان مسلك قبح العقاب بلا بيان، كما أنّه دليل على أنّ المهمّ عند الوجدان الحاكم بحقّ الطاعة و استحقاق العقاب، إنّما هو واقع التكليف المولوي لا انكشافه لديه، فيكون الثابت بمقتضى هذا الوجدان مسلك تنجز الواقع.

٢- أنه إذا كان القطع و الاحتمال دخیلاً في ثبوت حقّ الطاعة للمولى، لزم أن يكون حقّ الطاعة و استحقاق العقاب على المخالفة دائراً مدارهما اثباتاً و نفيًا، و على هذا الأساس فلو افترضنا أنّ الشخص يجعل نفسه بالنسبة إلى الشبهات الموضوعيّة التي لا يجب فيها الفحص شاكاً في التكليف أو جاهلاً مركّباً بوجود التكليف و كلّ ذلك يكون بتقصير عمديّ من جانبه، ففي مثل ذلك لا بدّ من القول ببراءة ذمته و عدم استحقاق عقابه بناءً على كلا المسلكين، لوضوح أنّه لا حقّ طاعة للمولى في موارد الشكّ بناءً على مسلك قبح العقاب أو في موارد الغفلة و الجهل المركّب بناءً على مسلك حقّ الطاعة، و هو واضح البطلان. هذا كلّه خلافاً لمسلكنا القائل بعروض التنجّز على الواقع من دون دخل للقطع و الاحتمال فيه، لأنّ الشخص المذكور قد ادّعى بتقصيره إلى تفويت حقّ الطاعة للمولى فيكون مستحقّاً للعقاب بلا شكّ و لا شبهة.

اللهمّ ألا أن يقال - محاولة للدفاع عن المسلكين السابقين -: بأنّ موضوع قبح العقاب إنّما هو الشكّ القصوري لا التقصيري، و بأنّ موضوع عدم حقّ الطاعة و استحقاق العقاب على المسلك الأخير إنّما هو عبارة عن الغفلة و الجهل المركّب القصوريّ دون التقصيري. و لكنّ لازم هذا المطلب أن يكون موضوع حقّ الطاعة و الاستحقاق بناءً على مسلك قبح العقاب هو العلم الشأني أي: العلم الذي لو لم يتسبّب الشخص إلى نفيه بنفسه لكان علماً، كما يلزم منه أيضاً أن يكون موضوع الحقّ و الاستحقاق بناءً على مسلك حقّ الطاعة هو الانكشاف القطعيّ أو الاحتماليّ الشأني أي: الذي لو لم يتسبّب الشخص إلى نفيه لكان انكشافاً قعطيّاً أو احتماليّاً. و كلا اللازمين لا يمكن الالتزام بهما وجداناً، لو لم نقل بعدم جواز التزامهم بذلك حسب البراهين التي أقاموها على مسالكهم فراجع.

٣- ما يكون شاهداً على بطلان مسلك حقّ الطاعة و مسلك قبح العقاب بلا بيان أيضاً إذا قلنا بكون الموضوع لحقّ الطاعة بناءً عليه هو العلم بالتكليف و لو لم يكن تكليف في الواقع، و حاصله: أنّ الجهل المركّب بتكليف المولى قد يكون بكون

الشخص عالماً بشخص المولى و لكنّه يزعم أنّ هذا تكليفه، هذا لا اشكال فيه. و لكنّه قد يجهل بتكليف المولى مركّباً على عكس ذلك، بأن كان يعلم أنّ هذا التكليف قد صدر من زيد قطعاً و هو مصيب بالواقع، و لكنّه يزعم بنحو الجهل المركّب أنّ زيدا هو المولى مع أنّه ليس مولى في الواقع بل المولى هو عمرو مثلاً، ففي مثل ذلك لا بدّ من الالتزام بثبوت حقّ الطاعة و استحقاق العقاب من المولى الحقيقي في هذه الحالة ايضاً و لو لم يكن منه تكليف في الواقع رأساً. و هذا ممّا لا يمكن الالتزام به وجدانا، كما لا يخفى على المتأمل بوجدانه.

هذه اهمّ المنبّهات التي يمكن أن نقيمها على صحّة هذا المسلك القائل بتنجز الواقع لا بمعذريّة الاحتمال أو بمنجزيته كما عليه المسلكان الآخران، و يمكن اقامة منبّهات عديدة أخرى قد نرى استغناء الباحث عن بيانها و تطويل الكلام فيها، فلاحسن الصفع عنه و الرجوع إلى ما هو المهمّ في المقام.

٣- الاشكالات التي قد تورد على مسلك تنجز الواقع

و لعلّ اهمّ هذه الاعتراضات هو الذي ذكره السيّد الشهيد رحمته الله، من أنّه لو كان موضوع حقّ الطاعة هو نفس التكليف الثابت في عالم الواقع ففي مورد العبد الذي كان غافلاً عن الالتزام المولويّ أو كان جاهلاً له بالجهل المركّب بأن كان يزعم أنّ الله تعالى قد جعل في حقّه الاباحة، يلزم أن يكون هذا العبد مستحقاً للعقاب و هو باطل بالوجدان والتسالم الفقهي و المتشرعي و العقلاني^١.

و لعلّ هذه الشبهة هي التي قد أوجبت عدم انتهاء الاصحاب كلّهم إلى مسلكنا المختار صريحاً و لكنّ الصحيح عدم صحّة هذه الشبهة رغم قوّتها و استحكامها جدّاً، و ذلك لإمكان أن نذكر عليه عدّة اجابات:

١ . الهاشمي الشاهرودي، بحوث في علم الاصول، ج ٤، ص ٣٠.

الاجابة الاولى - إنَّ هذا الاعتراض لا يرد على المسلك المزبور بجميع المباني المفترضة فيه، بل إنَّما يرد على المبنى المختار القائل بكون حقَّ الطاعة عارضا على واقع التكليف بنحو تمام الموضوع، و أمَّا بناء على المبنى الآخر الذي يمكن الالتزام به ايضا، و هو قائل بعروض حقَّ الطاعة على المركَّب من واقع التكليف و انكشافه، فلا يرد هذا الاشكال لعدم انكشاف التكليف لدى العبد في صورة الجهل المركَّب.

الاجابة الثانية - أنَّ حقَّ الطاعة و إن كان ثابتا لواقع التكليف المولوي بنحو تمام الموضوع، ولكنَّ هذا لا يعني المعصية و استحقاق العقاب حتى في صورة الفعلة والجهل المركَّب. و ذلك نظرا إلى أنَّ موضوع القبح و استحقاق العقاب، إنَّما هو المعصية و المعصية ليست مطلق التفويت لحقَّ الطاعة، و لو من غير اختيار، بل عبارة عن التفويت الاختياريَّ لحقَّ الطاعة للمولى في مقابل الامتثال الذي هو التحصيل الاختياريَّ لحقَّ الطاعة لله سبحانه. و من الواضح أنَّه ليست المخالفة و التفويت الحاصل في صورة الجهل المركَّب تفويتا و مخالفة اختياريَّة للمولى و حقَّ طاعته، بل تفويت و مخالفة خطيئة و غير عمدية.

و تفصيل ذلك أنَّ المناط في اختياريَّة الفعل إن كان الفعل من العناوين الماهويَّة التي لها بازاء في الخارج كالضرب مثلا، أن يكون الشخص قاصدا للضرب بنفسه مع العلم و الالتفات إلى أنَّه ضرب و لو احتمالا. و أمَّا إن كان الفعل من العناوين الانتزاعيَّة كالتفويت و التحصيل أو المخالفة و الموافقة فعبارة عن أن يكون الشخص قاصدا لمنشأ انتزاع ذاك العنوان ملتفتا إلى ذات المنشأ وإلى كونه موصوفا بالعنوان المنتزع ايضا فالدخول في ارض الغير بدون رضاه لا يصدق عليه الغصب الاختياريَّ الا إذا كان الشخص قاصدا للدخول ملتفتا إلى نفس هذا الدخول و إلى أنَّه تصرف في مال الغير بغير رضاه و لو احتمالا، و لولا ذلك فالدخول و إن كان فعلا اختياريًا و عمديًا و لكنَّه ليس غصبا اختياريًا مادام لا يكون ملتفتا إلى أنَّه موصوف بذاك العنوان و لو احتمالا، كما هو واضح. و على هذا الاساس يتَّضح أنَّ تفويت الحقَّ في

حالات الغفلة و الجهل المركّب حيث أنّه لا يكون الشخص إلى كون فعله موصوفاً بالتفويت المذكور فليس تفويتاً اختياريّاً حتى يكون قبيحاً وموجباً لاستحقاق العقاب عليه، كما لا يخفى.

و يمكن الاستشكال على هذا المقدار من البيان بأنّ هذا رجوع إلى المبني الآخر القائل بدخالة الانكشاف في موضوع حقّ الطاعة من جهة أخرى. لأنّ مقتضى هذا البيان أن يكون موضوع القبح واستحقاق العقاب عبارة عن المخالفة لما يعلم و يلتفت إلى كونه موضوعاً لحقّ طاعة للمولى، و هذا يعني أنّ حقّ الطاعة و إن كان متعلّقاً بواقع التكليف و لكنّ موضوع القبح و الاستحقاق ليس متعلّقاً بواقع حقّ الطاعة بل بما يعلم أنّه حقّ له، كما لا يخفى.

و الجواب على هذا الاستشكال أنّ اخذ هذا العلم و الالتفات ضروريّ على جميع المسالك المتقدّمة، لوضوح أنّ الشخص حتى في حالة العلم بالتكليف - بناءً على المسلكين الآخرين - لو لم يكن ملتفتاً إلى أنّ مخالفته معصية للمولى و تفويتاً لحقّ الطاعة له فارتكبه لما كان فعله هذا عصيانه له و موضوعاً لثبوت استحقاق العقاب عليه، لأنّ موضوع الاستحقاق عبارة عن التفويت الاختياريّ لحقّ الطاعة و بعد الغفلة أو الجهل المركّب في ذلك لا يكون التفويت المزبور تفويتاً اختياريّاً. فأخذ هذا العلم و الالتفات ضروريّ على جميع المسالك المتقدّمة، و إنّما الكلام ههنا في موضوع حقّ الطاعة و معروضه هل هو واقع التكليف أم هو انكشاف التكليف قطعاً أو قطعاً واحتمالاً، أم المجموع المتألّف منهما معاً.

و النزاع الاول المشار اليه بين المسالك الثلاثة في موضوع حقّ الطاعة هو الذي يوجب ترتيب الآثار و الثمرات المذكورة، لا النزاع في أنّ موضوع القبح و الاستحقاق هل هو مشروط بالعلم أم لا. فالغفلة و الجهل المركّب التقصيريّان مثلاً و إن كانا معذّران فيما اذا قلنا بأنّ حقّ الطاعة إنّما هو على الوجود العلمي و الانكشافيّ للتكليف، لوضوح أنّ التسبب إلى الغفلة أو الجهل المركّب تسبب إلى ارتفاع موضوع الحقّ

المذكور في الحقيقة لا إلى تفويته بعد حصوله فلم يتحقق عصيان و تفويت اختياري منه للحق في تلك الحالة بناءً على المسلكين السابقين، و لكنهما لا معدّية لهما اذا قلنا بأن حق الطاعة ثابت على واقع التكليف المولوي، حيث أنّ التسبب إلى الغفلة والجهل المركّب في الحقيقة تسبب إلى فوت حق الطاعة للمولى و هو التفويت الاختياري -أو فقل: التسبب الاختياري إلى الفوت- المعبر عنه بالعصيان، و يثبت له القبح و استحقاق العقاب بلا كلام.

تتمّة و استنتاج

و قد تحصّل من جميع ما ذكرناه في هذه الرسالة أنّ الاحتمالات الرئيسيّة في تحديد حكم العقل في حالات الشكّ و الاحتمال لتكليف المولى المتعال عبارة عن ثلاث مسالك رئيسيّة: احدها- مسلك قبح العقاب، و الثاني- مسلك حق الطاعة و الثالث- مسلك تنجّز الواقع. فقد كان اصحاب الاتجاهين الاولين يحاولون البرهنة عليهما بعدّة تقريبات و براهين غير تامّة، كما أنّه قد لاحظنا أنّ المسلك الاول يواجه اشكالين اساسيين نقضياً و حلّياً، و أنّ المسلك الثاني و إن أمكن تخليصه من بعض الاشكالات و الاعتراضات و لكنّ ههنا اعتراضاً هاماً لا يمكن له الفرار منه ابداً.

و من هنا قد وصلنا إلى مسلكنا الجديد التأسيس، اعني مسلك تنجّز الواقع فالمتحصّل من هذه الاوراق صحّة هذا المسلك الثالث نظراً إلى براهين و تقريبات قد اقمنا على ذلك، و قد دفعنا عنه الاشكال المشهور فيما بين الاعلام و الاصوليين. والالتزام بهذا المسلك رغم كونه وجدائياً و برهانياً قد يستنتج منه تفسير آخر للروايات الدالّة على الاحتياط في الشبهات البدويّة و هذا التفسير تفسير وجيه عندما نواجه تلك الادلّة. و كيفما كان فههنا اثرات و ثمرات للالتزام بهذا المسلك الثالث ليس هذا المختصر محلّ ذكرها.

مصادر التحقيق

١. الانصاري، مرتضى، *فرائد الاصول* في مجلدين، قم، مؤسسة النشر الاسلامي.
٢. بروجردي، محمد تقى (١٤٠٥)، *نهاية الافكار*، قم، مؤسسة النشر الاسلامي.
٣. الحائري، السيد علي اكبر (١٤٠٨)، *مباحث الاصول*، طبع المقرّر.
٤. الحسيني البهسودي، السيد محمد سرور (١٤١٧)، *مصباح الاصول*، قم، مكتبة داوري.
٥. الحكيم، عبد الصاحب (١٤١٣)، *منتقى الاصول*، قم، مطبعة امير.
٦. الخراساني، محمد كاظم (١٤٠٩)، *كفاية الاصول*، قم، مؤسسة آل البيت عليه السلام.
٧. الخوئي، السيد ابو القاسم (١٤٢٨)، *اجود التقريرات*، قم، نشر المصطفويّ.
٨. الصدر، السيد محمد باقر (١٤٠٥)، *دروس في علم الاصول*، مؤسسة دار المنتظر.
٩. الصدر، السيد محمد باقر، *دروس في علم الاصول* الحلقة الثالثة مع تعليقات السيّد الحائريّ، طبع مجمع الفكر الاسلاميّ.
١٠. الغروي الاصفهاني، محمد حسين (١٣٧٤ش)، *نهاية الدراية*، قم، نشر سيد الشهداء عليه السلام.
١١. الفياض، محمد اسحق (١٤١٧)، *محاضرات في الاصول*، قم، نشر الانصاريان.
١٢. الكاظميني الخراساني، محمد علي (١٤٠٤)، *فوائد الاصول*، قم، مؤسسة النشر الاسلامي.
- اللاريجاني، صادق (١٣٨٧ش)، مقالة «نظريته حق الطاعة»، مجلة «پژوهشهاي اصولي» السنة ١٣٨١، العدد الاول، ص ١١ إلى ٢٦.
١٣. الهاشمي، السيد علي (١٤١٩)، *دراسات في علم الاصول*، قم، مؤسسة دائرة معارف الفقه الاسلامي.
١٤. الهاشمي، السيد محمود (١٤٢٦)، *بحوث في علم الاصول*، قم، مؤسسة دائرة معارف الفقه الاسلامي.

ارتباط زبانی به مثابه فعل

محمد علی عبداللہی*

چکیده

واحد ارتباط زبانی، فعل است. معنای این گزاره آن است که ارتباط زبانی را نمی‌توان تنها با توجه به قراردادهای زبانی و قواعد و قوانین مربوط به یک زبان خاص تحلیل کرد. بنابر این مبنا هر نوع ارتباط زبانی از سنخ انشاء و فعل گفتاری است. از این رو، فیلسوف زبان و نیز عالم اصول در بحث‌های تحلیلی الفاظ نباید در سطح سمانتیکی زبان متوقف بماند، بلکه باید توجه خود را به تبیین و کشف قوانین و قواعد عام زبان به ویژه قواعد مربوط به استعمال معطوف کند؛ زیرا فعل گفتاری، معین معنا است و لذا در صورتی می‌توان ساختار دقیق یک قضیه را تعیین و معنای ایجاب و سلب قضیه را فهمید که آن را از سنخ فعل تلقی کرد. نگارنده در این مقاله تلاش کرده است با تحلیل دقیق نظریه ارتباط زبانی چون یک فعل، نشان دهد چگونه فهم حقیقت معنا و اجزاء دقیق قضیه و سلب و ایجاب، مبتنی بر این نظریه است.

واژگان کلیدی: ارتباط زبانی، معنای لغوی، معنای مقصود گوینده، بار نهفته در سخن، محتوای قضیه‌ای، فعل حکایت و حمل

مقدمه

شاید یکی از کلی‌ترین حکم‌هایی که بشر صادر کرده این باشد که زبان وسیله تفهیم و تفهم است. این حکم به همان اندازه که کلی است، مبهم نیز است. پرسش از زبان، هر چند مسئله‌ای بسیار کهن در تاریخ فکر فلسفی بشر است و پیشینه آن به پیش از افلاطون، حتی، می‌رسد، توجه جدی و مستقل به زبان به مثابه موضوعی فلسفی، به اواخر قرن نوزده باز می‌گردد. مطالعات فیلسوفانی چون فرگه، راسل و وینگشتاین نشان داد که زبان چنانچه به ظاهر می‌نماید و گمان می‌شود صرفاً ابزاری واضح و روشن برای تفهیم و تفهم نیست، بلکه بسیار پیچیده است. ای بسا بسیاری از پیچیدگی‌ها و دشواری‌های مسائل فلسفی و نظری به سوء استفاده یا استفاده سوء از زبان مربوط باشد.

توجه به خود زبان به مثابه موضوعی فلسفی و مستقل، بخش بسیار بزرگی از مطالعات فیلسوفان مغرب زمین را در قرن بیستم و پس از آن، دست کم در کشورهای انگلیسی زبان به خود اختصاص داد و منشأ پیدایش نهضت فلسفه تحلیلی شد. این نهضت در درون خود مکاتب، مدرسه‌ها، شاخه‌ها و نظریه‌های مختلفی دارد. یکی از این نظریه‌ها که در دهه ۵۰ قرن بیستم عرضه شد و در دهه شصت تقریر نهایی خود را پیدا کرد، نظریه‌ای است که بر اساس آن باید ارتباط زبانی و سخن گفتن به یک زبان را نوعی فعل قاعده‌مند تلقی کرد که گوینده و استعمال کننده در آن نقش تعیین کننده دارد. این نظریه معروف است به نظریه «افعال گفتاری». نگارنده در این مقاله نمی‌خواهد اجزاء و عناصر، لوازم و نتایج این نظریه را شرح و بسط دهد.^۱ بلکه در این مقاله تنها این نکته مهم و اساسی که به منزله فرضیه اصلی نظریه «افعال گفتاری» است بررسی می‌شود که هر تحلیل جامعی از ارتباط زبانی منطقاً بر این مبتنی است که ما واحد ارتباط زبانی را فعل بدانیم.

۱. این کار توسط نگارنده در مقاله‌ای با عنوان «نظریه افعال گفتاری» در مجله علمی پژوهشی/اندیشه‌های کلامی-فلسفی، شماره چهارم، سال ششم، تابستان ۱۳۸۴، صورت پذیرفته است.

از طرف دیگر در سنت تعلیمی مسلمانان در حوزه‌های علمیه به ویژه حوزه‌های علمیه شیعه، در قلمرو علم اصول چند قرن است که در باب مباحث مختلف مربوط به زبان بحث‌های دقیق، جذاب و البته سامان نیافته‌ای صورت می‌پذیرد و همچنان باب این مباحث در علم اصول باز و بحث در جریان است. نگارنده بنا دارد در این مقاله اهمیّت این فرضیه که زبان و ارتباط زبانی باید «فعل» تلقی شود و اگر نه تحلیل ما ناقص خواهد بود را پیش روی متعاطیان علم اصول قرار دهد تا باب سنجش و مقایسه میان مباحث الفاظ علم اصول و فلسفه تحلیلی همچنان مفتوح بماند. نکات زیر پیش از بحث اصلی مفید است:

۱. دلیل لفظی (کتاب و سنت) مهم‌ترین منبع دست‌یابی به احکام الهی به ویژه احکام شرعی است. عالمان اصول در مباحث الفاظ، سازوکارها، قواعد و شرایط استنباط و استخراج حکم از دلیل لفظی را بدست می‌دهند. بی‌شک مواجهه با دلیل لفظی و استنباط از آن، ذیل عنوان کلی «ارتباط زبانی»^۱ جای می‌گیرد. بنابراین، عالم اصول نیز برای بدست دادن قواعد و قوانین کلی استنباط، چاره‌ای ندارد جز تحلیل ارتباط زبانی و بررسی قواعد و قوانین حاکم بر عالم زبان. بعضی از عالمان اصول به این نکته توجه داشته‌اند. شهید سید محمد باقر صدر رحمته‌الله درباره این نکته می‌نویسد:

«استدلال به دلیل لفظی بر حکم شرعی بر نظام زبانی عام مربوط به دلالت، مبتنی است. به همین دلیل، ضروری است که پیش از بحث از ادله لفظی و عناصر اصولی مشترک در آنها، از طبیعت دلالت زبانی و چگونگی تشکیل آن و نظروری به صورت عام، هر چند به صورت مختصر، بحث کنیم».^۲

1. Linguistic communication

۲. صدر، *المعالم الجدیدة للاصول*، ص ۱۴۱

دقت در نکته بالا نشان می‌دهد که چرا اغلب مباحث الفاظ علم اصول یا از سنخ مباحث زبان‌شناسی^۱ است و یا از سنخ مباحث فلسفه زبان^۲. هرچند مجموع این مباحث بنا بر معیار اصولی بودن یک مسئله، جزء علم اصول‌اند.^۳

۲. یکی از مهم‌ترین ویژگی‌های ارتباط زبانی این است که مستلزم انجام فعل است. هر ارتباط زبانی مستلزم افعال بسیاری است که با زبان صورت می‌گیرد. وقتی گوینده‌ای در حضور مخاطب، جمله یا عبارتی اظهار می‌کند، گوینده با حرکت لب‌ها و زبان صداهایی بامعنا ایجاد کرده و با ایجاد همین صداها از چیزی حکایت و به آن اشاره می‌کند؛ از امری واقع خبر می‌دهد؛ درباره چیزی می‌پرسد؛ امر و نهی می‌کند و شنونده را متأثر می‌نماید. اینها همه افعالی است که گوینده انجام می‌دهد به نحوی که اگر فعلی صورت نگیرد، اساساً ارتباط زبانی صورت نمی‌گیرد. جان سرل فیلسوف زبان معاصر همین نکته را به صورت زیر شرح داده است:

هر ارتباط زبانی مستلزم افعال زبانی است. واحد ارتباط زبانی آن گونه که عموماً گمان کرده‌اند، نشانه، واژه یا جمله و یا حتی مصداق نشانه، واژه یا جمله نیست، بلکه ایجاد یا صدور نشانه یا واژه و یا جمله در انجام فعل گفتاری است. تلقی یک مصداق به عنوان یک پیام، تلقی آن به عنوان مصداقی ایجاد شده یا صدور یافته است. به بیان دقیق‌تر، ایجاد یا صدور مصداق جمله تحت شرایط خاص، یک فعل گفتاری است و افعال گفتاری واحدهای بنیادین یا کوچک‌ترین واحدهای ارتباط زبانی‌اند.^۴

فهم دقیق و درست این نکته چندان دشوار نیست. اگر ارتباط زبانی را تنها با توجه به قراردادهای زبانی و قواعد و قوانین مربوط به یک زبان خاص بخواهیم تجزیه و تحلیل کنیم و بدون توجه به اینکه ارتباط زبانی مستلزم فعل گفتاری است به

1. Linguistics

2. Philosophy of language

۳. برای تفصیل بیشتر نک به: صدر، سیدمحمدباقر «درآمدی بر مباحث تحلیلی علم اصول» ترجمه محمدعلی عبداللّهی در: نقد و نظر، سال دهم، شماره اول و دوم، بهار و تابستان ۸۱

۴. سرل، افعال گفتاری، ص ۱۰۸

فهم آن مبادرت ورزیم، بی گمان میان معنای جمله «علی آمد» در صورتی که آن را شخص هشیار دارای قصد ادا کند و صورتی که همین جمله از انسان خوابیده بدون قصد صادر شود، تفاوتی مشاهده نخواهیم کرد. چرا جمله «علی آمد» در صورت اول، یک اخبار است ولی در صورت دوم، اخبار نیست؟ تفاوت این دو جمله در این است که در صورت اول، انسان دارای قصدی جمله را برای اخبار از آمدن علی بیان کرده است تا به مخاطب بفهماند که او دارد خبر می دهد. ولی در صورت دوم، هر چند الفاظ و ساخت زبانشناختی جمله، همان است، ولی چون قصدی در ورای ادای جمله نیست، اساساً اخبار نیست.

بنابراین هر نوع اظهار از سوی گوینده، نوعی انشاء و فعل گفتاری است. اخبار از امری به همان اندازه فعل است امر به چیزی فعل است. توصیف امری به همان اندازه فعل است که وعده دادن، فعل است.

محقق اصفهانی رحمته الله در عبارات زیر همین نکته را مدنظر داشته است:

اخبار و حکایت، ارائه و اظهار و اعلام، همه عرفاً انشاء اند؛ یعنی واقعیتهای جز خودشان ندارند. اینکه اخبار، صدق و کذب می پذیرد، به لحاظ مخبر به است، نه به اعتبار خود اخبار؛ زیرا جمله خبریه در اخبار استعمال نمی شود، بلکه در معانی مفرداتش استعمال می شود. و اخبار، فعل گوینده است با تلفظ به جمله خبریه به عنوان حکایت. پس انشاء به این معنا مختص به اظهار نیست.^۱

بی شک کسی که بخواهد ارتباط زبانی را با قطع نظر از فعل بودنش مدنظر قرار دهد، صرفاً در سطح مدلول سمانتیکی زبان باقی مانده است. این سطح، کار زبان شناس است نه کار عالم اصول یا فیلسوف زبان.

بی دلیل نیست که عالمان اصول چه در بحث دلالت و چه در بحث ظهور، تمام تلاش خود را به تجزیه و تحلیل دلالت تصدیقی و ظهور تصدیقی و نسبت میان دلالت و ظهور تصویری با دلالت و ظهور تصدیقی معطوف کرده اند. هر چند عالمان

۱. اصفهانی، بحوث فی الاصول، ص ۲۰

اصول در باب ظهور تصویری و دلالت تصویری نیز (در بحث وضع) تلاش بسیار کرده‌اند، با این حال بی‌شک تجزیه و تحلیل دلالت تصویری، کار زبان‌شناس است و در علم اصول از باب مقدمه ورود به مباحث مهمی چون استعمال، معنای حرفی و اسمی، معنای هیئات، بحث امر و نهی و مانند اینها طرح شده است.

۳. فعل گفتاری، معین معناست. یعنی اگر بخواهیم بدانیم گوینده در اظهار یک جمله چه معنایی را قصد کرده است، تعیین معنای مقصود گوینده حتی پس از تعیین محتوای قضیه‌ای که با این جمله اظهار کرده، ممکن نیست مگر پس از تعیین نوع فعل گفتاری که گوینده با آن جمله انجام داده است. فهم این نکته، مستلزم تمایز میان «معنای جمله» و «معنای مقصود گوینده» است.^۱

معنای مقصود گوینده / معنای واژه^۲

شاید نخستین کسی که به تمایز «معنای مقصود گوینده» و «معنای واژه» توجه کرد، فرگه فیلسوف و ریاضی‌دان آلمانی باشد. او در اصل متن^۴ همین نکته را قصد کرده است. عبارت فرگه در کتاب مبانی علم الحساب چنین است:

هرگز نباید معنای یک واژه را به تنهایی جستجو کرد، بلکه تنها در بافت جمله باید آن را یافت.^۵

مقصود فرگه این است که معنای جمله «علی آمد»، معنای لغوی «علی» و «آمد» نیست. هرچند مهمل نبودن این دو واژه، شرط لازم معناداری جمله «علی آمد» است، ولی معنای «علی» و معنای «آمد» در جمله «علی آمد» این است که گوینده با اظهار این جمله از «آمدن علی» خبر می‌دهد. بنابراین معنای جمله، اخبار است. درست

1. Tsohatzidis, 1994, pp.1-2

2. Speaker meaning

3. word meaning

4. Context Principle

5. Frege, 1980, P. X

است که علی و آمدن به لحاظ معناشناختی و با نظر به خود واژه، مهمل نیستند، ولی معنای مقصود گوینده چیز دیگری است که همان اخبار است. البته اخبار مانند هر فعل دیگری نیاز به محتوای قضیه‌ای یا جمله خبریه دارد که در جمله خبریه هم باید حکایت (موضوع) و حمل (محمول) وجود داشته باشد. طبق این تحلیل، معنای یک جمله یا تعبیر، همان باری است که در آن نهفته است و گوینده آن را با ادای جمله انجام می‌دهد.

همین نکته را اگر بخواهیم به زبان عالمان اصول بگوییم باید به تمایزی که آنها میان «دلالت تصویری» و «دلالت تصدیقی» قائل شده‌اند توجه کنیم. یا به تمایزی که میان فعل اخبار و إنشاء از سویی، و جمله خبریه و جمله انشائی از سوی دیگر، قائل هستند توجه کنیم. بنابر نظر عالمان اصول، دلالت لفظ بر معنا دو مرحله دارد:

الف) دلالت تصویری یا معناشناختی: دلالت تصویری یا لغوی دلالتی است که از وضع لفظ برای موضوع له ناشی می‌شود و هیچ گاه از لفظ، قابل انفکاک نیست. دلالت تصویری پس از وضع، وجود دارد، حتی اگر واژه و لفظ از برخورد مثلاً دو سنگ یا پیچیدن صدا میان برگ درختان ایجاد شود. دلالت تصویری به مجرد اظهار لفظ وجود پیدا می‌کند، خواه گوینده معنا را قصد کند یا نکند.

ب) دلالت تصدیقی: دلالت تصدیقی مرحله‌ای از دلالت الفاظ است که صرفاً به دلالت تصویری اکتفا نمی‌شود، بلکه اراده گوینده در این مرحله کشف می‌شود. دلالت تصدیقی ناشی از ظهور حال گوینده و سیاق کلام و قرائن است. روشن است که در استنباط احکام شرعی از دلیل لفظی می‌خواهیم مقصود شارع و گوینده را کشف کنیم. برای کشف معنا و مقصود گوینده باید به فعل گفتاری که با ادای جمله صورت گرفته توجه کنیم، نه صرفاً به دلالت تصویری و سطح سمانتیکی جمله.^۱

۱. برای تفصیل بیشتر نک به: هاشمی شاهرودی، *بحوث فی علم الاصول*، ج ۱، ص ۱۳۲؛ القطیفی، *الرافد*، ص ۱۹۶-۱۹۵؛ فیاض، *محاضرات*، ج ۱، ص ۱۰۳.

به نظر می‌رسد نکته‌های پیش گفته این مطلب را روشن کرده باشد که کار اصلی عالم اصول در مباحث الفاظ و فیلسوف زبان، تبیین قوانین و قواعد عام حاکم بر ارتباط زبانی است برای کشف مقصود گوینده از طریق تحلیل و بسط و نسبت میان دلالت تصویری و تصدیقی. تحلیل ساختار جمله یا یک عبارت زبانی با توجه به اینکه فعل گفتاری است و به عبارت دیگر، تحلیل ساختار افعال گفتاری به فهم دقیق و درست ارتباط زبانی بسیار کمک می‌کند.

تحلیل ساختار فعل گفتاری

وقتی گوینده‌ای جمله‌ای را به زبان ادا کند، مثلاً بگوید: «علی آمد»، روشن‌ترین چیزی که می‌توان گفت این است که او جمله‌ای به زبان فارسی ادا کرده است. اما این آغاز توصیفی بسیار ساده است؛ زیرا هیچ گوینده‌ای در اظهار واژه‌ها صرفاً تلفظ به آنها را قصد نمی‌کند، بلکه همواره از اظهار یک جمله و تعبیرهای زبانی، انجام فعلی را قصد می‌کند. اما مسئله دقیق‌تر از این است؛ زیرا در هر موردی که ارتباط زبانی صدق کند، گوینده نه تنها یک فعل، بلکه چند فعل انجام می‌دهد. به مثال‌های زیر توجه کنید:

۱. سعید درس می‌خواند.

۲. آیا سعید درس می‌خواند؟

۳. سعید درس بخوان.

۴. ای کاش سعید درس می‌خواند.

گوینده این جمله‌ها دست کم سه نوع فعل متمایز را انجام می‌دهد.

الف) فعل تلفظ به واژه‌های معنادار (فعل اظهاری)^۱؛

ب) فعل قضیه‌ای^۲، یعنی حکایت از چیزی و حمل چیزی بر چیزی؛

1. utterance act

2. propositional act

ج) فعل نهفته در سخن^۱، مانند خبردادن، پرسش کردن، امر کردن، نهی کردن و مانند آن.

دقت در چهار جمله یادشده و تحلیل ساختار هر یک و توجه به وجوه اشتراک و افتراق آنها نشان می‌دهد که ما در یک ارتباط زبانی، سطوح مختلفی از فعل با زبان انجام می‌دهیم. این سطوح متفاوت‌اند و حساب هریک را باید از دیگری جدا کرد. اولاً: گوینده در هر یک از جمله‌های یادشده فعلی متمایز با جمله دیگری انجام می‌دهد. در جمله اول، اخبار می‌کند. در جمله دوم می‌پرسد و در جمله سوم، امر می‌کند و در جمله چهارم، آرزو.

ثانیاً: گوینده در اظهار هر چهار جمله درباره موضوع واحدی (سعید) سخن می‌گوید و محمول واحدی (درس خواندن) را بر موضوع حمل می‌کند. در هر چهار جمله، حکایت و حمل واحدی صورت پذیرفته است.

ثالثاً: هریک از حکایت و حمل واحد در هر چهار جمله، بخشی از یک فعل نهفته در سخن کامل، یعنی اخبار، پرسش، امر و آرزو است.

تمایزهای یادشده میان سطوح مختلف کارهایی که این گوینده در ارتباط زبانی انجام می‌دهد، نشان‌دهنده نکات زیر است:

(۱) مفهوم حکایت و حمل را باید از مفاهیم افعال گفتاری کامل یعنی مفاهیمی چون پرسش، امر، خواهش، اخبار و مانند اینها جدا کرد؛ زیرا تحلیل بالا نشان می‌دهد که حکایت و حمل واحد می‌تواند در افعال نهفته در سخن متفاوتی واقع شوند، یعنی با یک حکایت و حمل چندین فعل نهفته در سخن انجام داد.

(۲) حمل و حکایت که قضیه را تشکیل می‌دهند و گوینده با حمل و حکایت، فعل قضیه‌ای صورت می‌دهد، هیچ‌گاه به تنهایی واقع نمی‌شوند. در صورتی حمل و حکایت، یا به تعبیر دیگر در صورتی می‌توان قضیه‌ای شکل داد که فعلی نهفته در سخن انجام داد. بدون تحقق فعل اخبار، پرسش و مانند آن، حمل و حکایت بی‌معنا

1. illocutionary act

است. همواره حمل و حکایت برای انجام کاری از قبیل توصیف، امر، نهی و مانند اینها صورت می‌پذیرد.

سرل در کتاب *افعال گفتاری* اظهار کرده است که مقصود فرگه از اصل سیاق، همین است.^۱ بنابر نظر فرگه، معنای یک واژه را هرگز نباید به طور جداگانه جستجو کرد، بلکه معنا را تنها باید در بافت قضیه جستجو کرد.

بنابر تحلیلی که به دست دادیم، مقصود فرگه این است که در جمله «علی درس می‌خواند»، معنای واژه «علی» حکایت کردن از شخصی است و واژه «درس خواندن»، حمل یک ویژگی بر «علی» است. حکایت و حمل به تنهایی معنا ندارند، بلکه حکایت و حمل باید بخشی از فعل نهفته در سخن اخبار لحاظ شوند، تا معنا داشته باشند.

تذکر این نکته نیز لازم است که تحلیل یادشده مربوط به کارهایی است که گوینده در مواجهه با مخاطب و فهم مخاطب از اظهار او با زبان انجام می‌دهد، اما تاثیر سخن گوینده بر شنونده یعنی فعلی که شنونده در اثر شنیدن جمله گوینده از خود بروز می‌دهد (فعل ناشی از سخن) مورد نظر نیست و در تحلیل ما اهمیتی ندارد. اغلب افعال نهفته در سخن، ملازم با آثار و نتایجی بر افکار و باورهای مخاطبان است. ممکن است گوینده با اخبار خود مخاطبش را غمگین یا خوشحال کند. این آثار و نتایج را «فعل ناشی از سخن» می‌نامیم.

تحلیل سطوح مختلف فعل‌هایی که گوینده انجام می‌دهد، می‌تواند به برداشت‌های نادرستی منتهی شود. برای دفع این برداشت نادرست باید به نکات زیر توجه کرد:

الف) سطوح مختلف فعل گفتاری به این معنا نیست که گوینده با اظهار یک جمله چند فعل جداگانه ولی به صورت همزمان انجام می‌دهد، بلکه دقت در تحلیل یادشده نشان می‌دهد که هرگاه گوینده فعل نهفته در سخن مانند امر، نهی و مانند آن

۱. سرل، *افعال گفتاری*، ص ۱۱۹

انجام دهد، اغلب، فعل قضیه‌ای و اظهاری نیز انجام می‌دهد. اساساً فعل قضیه و اظهاری بدون فعل نهفته در سخن، معنی ندارد. این مطلب را سرل با مثال زیر توضیح داده است:

نسبت افعال تلفظی به افعال قضیه‌ای و مضمون در سخن نیست. مثلاً نوشتن الف بر روی ورقه اخذ رأی به رأی دادن است.^۱

فعل رأی دادن چیزی جز نوشتن الف روی ورقه نیست. نوشتن نام روی ورقه رأی‌گیری چیزی جز رأی دادن نیست. کسی که می‌گوید: «سعید درس بخوان»، تلفظ به این الفاظ، با فرض اینکه گوینده معنای حقیقی الفاظ را قصد کرده باشد، در مقام امتحان، شوخی و مانند آن نباشد و سیاق کلام نیز مناسب باشد، چیزی جز امر کردن نیست و فعل امر لامحاله مستلزم متعلق و موضوع است که در مورد مثال، «درس خواندن سعید» است. بنابراین افعال اظهاری (تلفظی) و افعال قضیه‌ای (حمل و حکایت) لامحاله تحقق می‌یابند هرگاه فعل نهفته در سخن، صورت گیرد.

ب) پیش از این اشاره کردیم که موضوع و محمول (فعل قضیه‌ای) واحد می‌تواند در افعال نهفته در سخن، متفاوت واقع شوند. اما باید توجه کرد که گوینده می‌تواند با فعل اظهاری متفاوت، افعال قضیه و نهفته در سخن واحد انجام دهد. به مثال زیر توجه کنید:

حمید فیزیک می‌خواند.

گوینده در جمله بالا همان فعل نهفته در سخنی را انجام می‌دهد که گوینده در جمله «سعید درس می‌خواند» انجام می‌دهد، هر دو اخبار می‌کنند با اینکه فعل تلفظی این دو جمله متفاوت است.

ج) گوینده می‌تواند بدون اینکه فعل قضیه‌ای و فعل نهفته در سخنی را انجام دهد فعل تلفظی صورت دهد. مانند اینکه واژه‌ها را بدون قصد معنایی تلفظ کند. افعال

تلفظی صرفاً فعل اظهار واژه‌ها است ولی افعال قضیه‌ای و مضمون در سخن اظهار واژه‌هایند در سیاق خاص تحت شرایط خاص و مقاصد مخصوص.

آنچه آوردیم در باب سطوح مختلف افعالی که گوینده در ارتباط زبانی انجام می‌دهد، مبتنی بر دیدگاه سرل در کتاب *افعال گفتاری* است. دیدگاه او با دیدگاه استادش آستین متمایز است.^۱

ساختار فعل نهفته در سخن

از میان سطوح مختلف و انواع متفاوت افعال گفتاری، فعل نهفته در سخن، محور اصلی است و در حقیقت قوام ارتباط زبانی به آن است. محور هر گونه تحلیلی از ارتباط زبانی باید فعل نهفته در سخن باشد. دقت در ساختار فعل نهفته در سخن، نشان می‌دهد که باید میان «محتوای فعل نهفته در سخن» و «نوع فعل نهفته در سخن»، تمایز قائل شد. اگر به جانب گوینده توجه کنیم، محتوای فعل نهفته در سخن را «فعل قضیه‌ای»^۲ می‌نامیم و اگر به گوینده توجه نکنیم، آن را «قضیه» می‌نامیم. قضیه نسبت به بار نهفته در سخن، خنثی است و می‌تواند در افعال نهفته در سخن، متفاوت باشد. به مثال‌های زیر توجه کنید:

۱. علی درب را بست.

۲. آیا علی درب را بست؟

۳. علی درب را ببند!

محتوای قضیه‌ای در هر سه جمله، واحد است؛ زیرا محتوای قضیه‌ای در هر جمله‌ای همان فعل حکایت و فعل حمل است. در این جمله‌ها فعل حکایت (اظهار علی از جانب گوینده) و فعل حمل (حمل بستن درب بر علی) واحد است، ولی فعل نهفته در سخن هر جمله با دیگری متفاوت است: در جمله اول، فعل اخبار؛ در جمله

۱. برای تفصیل بیشتر نک به: (Austin, "How to"; Searle, "Austin on locutionary and illocutionary", P.262)
 2. propositional act (do things with words" 1962. P. 95)

دوم، فعل پرسش؛ و در جمله سوم، فعل امر صورت گرفته است. گوینده در اظهار هر جمله، قضیه‌ای را اظهار می‌کند. اظهار قضیه، فعل قضیه‌ای است ولی خود قضیه، فعل نیست. بلکه چیزی است که مثلاً در فعل اخبار از آن خبر داده می‌شود (مخبر به)، و در فعل پرسش از آن پرسیده می‌شود، و در فعل امر به آن امر می‌شود. بنابراین، فعل نهفته در سخن، محتوای قضیه‌ای دارد و محتوای قضیه‌ای متشکل از فعل حکایت و فعل حمل است. تا اینجا معلوم شد که فعل نهفته در سخن، دارای محتوای قضیه‌ای است، اما با اظهار محتوای قضیه‌ای به تنهایی فعل نهفته در سخن صورت نمی‌پذیرد. علاوه بر محتوای قضیه‌ای باید گوینده علائمی را نیز برای تعیین نوع فعل نهفته در سخن به کار برد. این علائم، بار نهفته در سخن را معلوم می‌کنند. علامت بار نهفته در سخن نشان می‌دهد که یک قضیه را باید اخبار یا امر و نهی و مانند آن تلقی کرد، یعنی این علائم نشان می‌دهند که گوینده چه فعل نهفته در سخنی را انجام داده است. به اعتقاد سرل، متناظر با تمایز معناشناختی میان محتوای قضیه‌ای و فعل نهفته در سخن، در ساختار نحوشناختی جمله نیز می‌توان میان علائم دالّ بر محتوای قضیه‌ای^۱ و علائم دالّ بر بار مضمون در سخن^۲ تمایز قائل شد.

علامت بار مضمون در سخن نشان می‌دهد که چگونه باید قضیه را تلقی کرد یا به عبارت دیگر اظهار جمله باید، چه بار مضمون در سخنی داشته باشد؛ یعنی گوینده چه فعل مضمون در سخنی را در اظهار جمله انجام می‌دهد. علائم دالّ بر بار مضمون در سخن، در زبان انگلیسی دست کم عبارتند از: ترتیب کلمات، تأکید، منحنی آهنگ، نقطه گذاری، وجه فعل و افعال به اصطلاح کرداری.^۳

در دستور زبان سطحی جمله‌ها شاید نتوان همواره میان علائم دالّ بر بار نهفته در سخن و علائم دالّ بر محتوای قضیه فرق نهاد، ولی در سطح عمیق دستور زبان می‌توان چنین تمایزی قائل شد. مثلاً در جمله «من وعده می‌دهم بیایم» ساختار

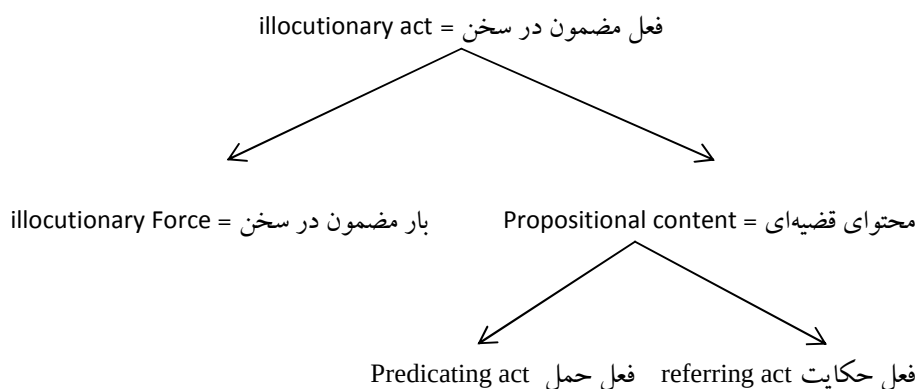
1. Propositional indicators

2. illocutionary force indicators

۳. سرل، افعال گفتاری، ص ۱۳۲

سطحی جمله تمایز مذکور را نشان نمی‌دهد، ولی اگر به ساختار عمیق جمله توجه کنیم، جمله مذکور مانند جمله «من وعده می‌دهم که خواهم آمد» است. در جمله دوم، تمایز میان علامت بار نهفته در سخن (من وعده می‌دهم) و علامت محتوای قضیه‌ای (که خواهم آمد) واضح و روشن است.

تمایزهای یادشده را می‌توان به صورت زیر نشان داد:



سرل می‌گوید:

این تمایزات را می‌توان در نمادهای زیر عرضه کرد.

صورت کلی (انواع بسیاری از) افعال مضمون در سخن، $F(P)$ است که در آن، مقدار متغیر «F» علائم دالّ بر بار مضمون در سخن و «P» دالّ بر تعبیر حاکی از قضایا است.^۱

در جای دیگر می‌گوید: مادام که بحث خود را به قضایای موضوعی - محمولی ساده که در آنها موضوع، یک لفظ حکایی معین مفرد است، محدود کنیم، می‌توان

۱. سرل، افعال گفتاری، ص ۱۳۴

این تمایزها را به صورت $F(RP)$ عرضه کرد. متغیر «R» برای عبارت حکایی و حرف بزرگ «P» برای عبارت حملی است.^۱

سرل در باب مزایا، محاسن و محدودیت‌های تمایزی که قائل شده است و عرضه آن در قالب نمادین، نکاتی را متذکر شده است:

۱. همه افعال نهفته در سخن را نمی‌توان در قالب نماد $F(P)$ عرضه کرد؛ زیرا مثلاً جمله‌های «زنده‌باد منچستر» و «مرگ بر قیصر» را باید به صورت $F(n)$ درآورد چون جمله‌های مذکور فقط عبارت حکایی دارند.^۲

۲. فعل قضیه‌ای (= محتوای قضیه‌ای) در زبان طبیعی و در زبان نمادین و صوری، بخشی از جمله است نه جمله کامل. به همین دلیل، فعل قضیه‌ای مستلزم علائم دالّ بر بار نهفته در سخن نیست. بنابراین فعل قضیه‌ای فی‌نفسه به هیچ وجه مستلزم فعل نهفته در سخن نیست.^۳

۳. تمایز مذکور و عرضه آن به صورت نمادین، این مزیت را دارد که می‌توان به آسانی میان سالبه نهفته در سخن و سالبه قضیه‌ای؛ یعنی میان $\sim F(P)$ و $F(\sim P)$ تمایز قائل شد. طبق تحلیل مذکور، مثلاً جمله «من وعده می‌دهم بیایم» را به دو گونه می‌توان به سالبه تبدیل کرد:

۱. من وعده نمی‌دهم که بیایم.

۲. من وعده می‌دهم که نیایم.

جمله اول یک «سالبه نهفته در سخن» است، یعنی جمله اول، انکار فعل نهفته در سخن وعده است. ولی جمله دوم، سالبه قضیه‌ای است و تغییری در فعل گفتاری وعده ایجاد نمی‌کند. عبارت‌های صوری و نمادین یادشده، تفاوت میان وعده منفی (جمله دوم) و نفی وعده (جمله اول) را به آسانی آشکار می‌کند. در جمله‌هایی

۱. همان، ص ۱۳۵

۲. سرل، افعال گفتاری، ص ۱۳۴

۳. Searle, "Austin on locutionary and illocutionary", P.273

که بار نهفته در سخن آنها اخبار است نیز تمایز مذکور، ساری و جاری است. جمله «اسب وجود دارد» یک جمله خبری است که صورت نمادین آن چنین است:

$$\vdash (\exists X) \text{ (یک اسب است)}$$

جمله خبری مذکور را به دو صورت می‌توان سالبه کرد:

$$1. \text{ چیزهایی هستند که اسب نیستند، } [= (X \text{ یک اسب است}) \sim \vdash (\exists X)]$$

$$2. \text{ من بیان نکردم که اسب‌ها وجود دارند } [= (X \text{ یک اسب است}) \sim \vdash \sim (\exists X)]$$

جمله اول، اخبار سلبی است ولی جمله دوم، سلب اخبار است. در دو جمله مذکور، علامت $\sim$ در موضعی قرار گرفته است که به خوبی تفاوت آنها را نشان می‌دهد. علاوه بر این، عرضه تمایز مذکور به صورت نمادین نشان می‌دهد که $\sim F \sim (P)$ همواره مساوی با $\vdash (\sim P)$ نیست.^۱

۴. این نکته نشان می‌دهد که چگونه تمایز میان «محتوای قضیه‌ای» و «فعل نهفته در سخن» به خوبی می‌تواند نظرگاه اصلی این مقاله را مبنی بر اینکه هر گزاره‌ای نوعی فعل گفتاری است، تحلیل کند. چنان که سرل تذکر داده است،^۲ بدون توجه به تمایز میان محتوای قضیه‌ای و فعل نهفته در سخن، فهم نظریه افعال گفتاری دشوار است؛ زیرا بنابر نظریه افعال گفتاری همه گزاره‌ها [= Statements] از سنخ افعال گفتاری‌اند. واژه Statement مبهم است، یا به معنای فعل بیان کردن [= act of stating] است و یا به معنای آنچه بیان شده [= what is stated] است. به دو مثال زیر توجه کنید:

۱. بیان [= Statement] مواضع ما تمام زمان نشست امروز صبح را به خود اختصاص داد.

۲. این گزاره [= Statement] که هر انسانی فانی است، صادق است.

۱. سرل، افعال گفتاری، ص ۱۳۵

2. Searle, "Austin on Locutionary and Illocutionary acts", P.274

در جمله نخست معنای مصدری Statement مراد است ولی در جمله دوم معنای حاصل مصدری. بنابر نظریه افعال گفتاری، هر گزاره‌ای فعل گفتاری است، کدامیک از دو معنای مذکور مراد است؟ تردیدی نیست که معنای نخست یعنی فعل بیان کردن، مراد است. اگر به این نکته توجه نکنیم دچار مغالطه خواهیم شد؛ زیرا هر گزاره‌ای فعل گفتاری است و هر گزاره‌ای یا صادق است و یا کاذب، پس در نتیجه، افعال گفتاری یا صادق‌اند یا کاذب. این نتیجه به وضوح نادرست است؛ زیرا افعال گفتاری صادق و کذب‌پذیر نیستند. اما اگر به تمایز میان دو معنای واژه Statement توجه کنیم، دچار مغالطه مذکور نخواهیم شد؛ زیرا فعل بیان کردن یعنی معنای مصدری Statement، یک فعل گفتاری است، ولی Statement به معنای حاصل مصدری یعنی آن‌چه بیان شده (محتوای قضیه‌ای) صادق و کذب‌پذیر است. بنابراین تمایز میان محتوای قضیه‌ای و بار نهفته در سخن ما را قادر می‌سازد که بتوانیم تحلیل مذکور را عرضه کنیم و دچار مغالطه نشویم.^۱

آن‌چه گذشت نشان می‌دهد تمایز میان سطوح و انواع فعل گفتاری و عدم خلط میان آنها در فهم دقیق و درست ارتباط زبانی و تحلیل آن نقش بسیار مهمی دارد. بی‌شک تحلیل ارتباط زبانی بر پایه فعل گفتاری زوایای جدیدی در مباحث الفاظ علم اصول پیش روی ما قرار می‌دهد. نگارنده سعی خواهد کرد در نوشته‌های بعدی این زوایا را بکاود.

نتیجه‌گیری

نتیجه آنچه آمد را می‌توان در چند بند زیر خلاصه کرد:

- ۱- ارتباط زبانی به رغم اینکه ممکن است در بدو امر، مسئله‌ای ساده به نظر رسد، ولی کمی دقت نشان می‌دهد که تحلیل آن امری بسیار پیچیده و دارای ابعاد مختلف است. فیلسوفان زبان در سنت فلسفه تحلیلی مغرب‌زمین و عالمان اصول در مباحث

1. Searle, Ibid, pp.274-275

الفاظ علم اصول تلاش کرده‌اند قوانین و قواعد عام حاکم بر ارتباط زبانی را به دست دهند.

۲- در دهه ۶۰ قرن بیستم نظریه‌ای در باب ارتباط زبانی صورت نهایی به خود گرفت که فرضیه‌ی اصلی‌اش این بود که سخن گفتن به یک زبان و ارتباط زبانی از سنخ فعل است. بنابر این نظریه، نقش گوینده در فرایند ارتباط زبانی بسیار مهم است. ارتباط زبانی را هم به لحاظ معنا و هم به لحاظ ساختار باید با توجه به اینکه فعلی قاعده‌مند است، تحلیل کرد. چنین تحلیلی از سطح ظاهری جمله‌ها عبور کرده به سطح عمیق دستور زبان راه می‌یابد.

۳- معنای واژه‌ها را بنابر فعل بودن ارتباط زبانی باید در سیاق جمله و با توجه به مقاصد گوینده تعیین کرد. هرچند معنای لغوی برحسب قراردادهای زبانی معین می‌شود، ولی معنا به اعتباری که در فرایند ارتباط زبانی مورد نظر فیلسوفان تحلیلی و عالمان اصول است در حقیقت همان فعلی است که گوینده با استفاده از علائم و نشانه‌ها انجام می‌دهد. بدین ترتیب معنای جمله «علی درس می‌خواند» بسیار پیچیده است: از سویی معنای کامل جمله، اخبار است؛ از جهتی دیگر، محتوای قضیه معنای حکایت و حمل را در خود گنجانده است. لذا معنای «علی» همان هیکل خارجی نیست، بلکه معنای همان فعل حکایت از شخص خاص و تعیین او توسط گوینده است.

۴- تحلیل ساختار ارتباط زبانی با توجه به نظریه فعل گفتاری نشان می‌دهد که عنصر اساسی ارتباط زبانی، همان بار نهفته در سخن است. رکن اصلی هر جمله کامل، همان فعلی است که گوینده انجام می‌دهد، مانند اخبار، توصیف، امر و نهی و مانند اینها. تمام آنچه در باب اجزاء و عناصر قضیه مانند حمل و حکایت، سلب و ایجاب و مانند آن گفته می‌شود باید با توجه به عنصر اصلی یعنی فعل نهفته در سخن صورت گیرد، در غیر این صورت تحلیل ناقص خواهد بود.

منابع

۱. اصفهانی، محمدحسین (۱۴۰۹)، *بحوث فی الاصول*، قم، موسسه النشر الاسلامی.
۲. القطیفی، سید منیر عدنان (۱۴۱۴)، *الرافد فی علم الاصول*، قم، موسسه آل البيت علیه السلام.
۳. فیاض، محمد اسحاق (بی تا)، *محاضرات فی علم الاصول*، قم، انتشارات امام موسی صدر.
۴. هاشمی شاهرودی، سید محمود (۱۴۰۵)، *بحوث فی علم الاصول*، قم، المجمع العلمی لشهید صدر.
۵. سرل، جان (۱۳۸۵)، *افعال گفتاری*، ترجمه محمدعلی عبداللهی، قم، نشر پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
۶. عبداللهی، محمدعلی (تابستان ۱۳۸۴)، "نظریه افعال گفتاری" در: پژوهش‌های فلسفی - کلامی، سال ششم شماره چهارم.
۷. صدر، سید محمدباقر (بهار و تابستان ۱۳۸۱)، "درآمدی بر مباحث تحلیلی علم اصول"، ترجمه محمدعلی عبداللهی، در: نقد و نظر، سال دهم، شماره اول و دوم.
۸. صدر، سید محمدباقر (۱۴۲۹)، *المعالم الجدیده فی الاصول*، مرکز الابحاث و الدراسات التخصصیّه للامام الشهید الصدر علیه السلام.
۹. صدر، سید محمدباقر (۱۴۲۹)، *دروس فی علم الاصول (الحلقه الاولى و الثانيه)*، مرکز الابحاث و الدراسات التخصصیّه للامام الشهید الصدر علیه السلام.
10. Searle, John, (1971) "Austin on Locutionary and Illocutionary", in: Rosenberg Jav F. and Travis Charles, (eds), *Readings in the philosophy of language*, prentice hall, inc, Englewood cliffs, New Jersey.
11. Tsohatzidis Savas L. (1994) *Foundations of speech act theory; philosophical and linguistic perspectives*, Routledge.
12. Frege Gottlob, (1950) *The foundations of Arithmetic*, trans by J.L. Austin.
13. Austin, John, L. (1962) *How to Do Things with words*, oxford University press.

نقل در دلالت الفاظ و افعال

سید حسین منافی*

چکیده

این نوشتار به بررسی تفصیلی حقیقت نقل، ارتجال و اشتراک و عوامل ایجادکننده‌ی آنها و نیز تقسیم بندی‌های منقول به اعتبارات مختلف می‌پردازد. افزون بر بحث نقل الفاظ، نقل فرهنگ‌ها و شرایط نیز مورد بررسی قرار گرفته است. همچنین بعد از ذکر عوامل نقل، به بررسی تطبیقی آن به معنای مشخص کردن وجود نقل و محدوده‌ی زمانی نقل به واسطه‌ی این عوامل پرداخته شده است. در نهایت، اصل عدم نقل با تقریرهای چهارگانه‌اش در مواردی که اصل نقل، مشکوک و نیز در مواردی که تاریخ آن مشکوک است، مورد بررسی قرار گرفته است.

واژگان کلیدی: اصل عدم نقل، منقول، استصحاب، قرائن، عصر صدور

* محقق حوزه علمیه قم

تاریخ دریافت: ۱۳۹۰/۹/۲۱ تاریخ تأیید: ۱۳۹۰/۱۱/۱۲

مقدمه

گذشت زمان، علاوه بر تغییر و تبدیل شرایط و فرهنگ‌های گوناگون، موجب تغییر معنای بسیاری از واژه‌ها می‌گردد. اینکه کوچ به مناطق دیگر و پیشرفت تمدن و رسانه‌ها، موجب تغییر و از دست دادن بسیاری از فرهنگ‌ها، آداب اُصیل و لغات ریشه‌ای می‌شود، امری ضروری و غیر قابل‌انکار است. این تغییر و تبدیل، مختص به فرهنگ خاص یا لغت خاصی نیست. جهتی که این بحث را به علم فقه مرتبط ساخته است، شناخت معانی ألفاظ در عصر صدور نص و شناخت شرایط و فرهنگی است که نصوص ائمه علیهم‌السلام در آن صادر شده است. شناخت عوامل گوناگون نقل الفاظ و فرهنگ‌ها، به شیوه‌ی جمع قرائن تاریخی نشان می‌دهد که اولاً: آیا در مورد لفظ یا فرهنگی، نقلی رخ داده یا خیر؟ و ثانیاً: اگر چنین نقلی رخ داده این نقل در چه زمانی به وجود آمده است؟

فصل اول: بررسی مراد از منقول

از دیدگاه برخی از منطق‌دانان و اصولیان، الفاظ منقول، مرتجل و مشترک، شباهتی دارند و تفاوتی. شباهت آنها در این است که یک لفظند و چند معنا. تفاوت آنها نیز از دو جهت به وجود آمده است:

۱- لحاظ سبقت وضع اول.

۲- لحاظ مناسبت معنای دوم با معنای اول.

در الفاظ منقول، هر دو جهت، لحاظ شده است: مثل نقل لفظ «صلاة» از معنای دعاء به معنای نماز که در آن، هم وضع لفظ «صلاة» برای دعاء از سبقت برخوردار است و هم بین معنای دعاء و نماز، مناسبت وجود دارد. اما در الفاظ مرتجل، فقط جهت اول لحاظ شده است؛ یعنی بین دو لفظ، مناسبتی وجود ندارد. در الفاظ مشترک، اما، هیچ یک از دو جهت وجود ندارد؛ مثل لفظ «عین» به معنای چشمه و به معنای خورشید، که اگرچه وضع یکی بر دیگری سبقت دارد یا اینکه بین آن دو معنا مناسبتی وجود دارد، ولی هنگام وضع دوم، نه سبقت وضع اول لحاظ شده است و نه مناسبت آن دو معنا. همان‌طور که گذشت، آنچه در این بحث، مهم است لحاظ

سبقت و لحاظ مناسبت است، نه خود سبقت و مناسبت.

ملاً صالح مازندرانی رحمته الله در «حاشیه بر معالم» در توضیح لفظ مرتجل می‌نویسد:
 آی کان الإستعمال بدون ملاحظة مناسبة بينه وبين الأول، سواء لم يكن بينهما مناسبة أصلاً
 أو كانت و كانت غير ملحوظة.^۱
 ملاک در مرتجل، این است که مناسبت بین دو معنا لحاظ نشود، چه مناسبتی در
 واقع نباشد و چه مناسبتی باشد و لحاظ نشود.

شریف جرجانی در حاشیه بر شرح شمسیه در توضیح مشترک می‌گوید:
 إنّ المعتبر في الإشتراك أن لا يلاحظ في أحد الوضعين الوضع الآخر، سواء كانا في زمانٍ
 واحدٍ أو لا وسواء كان بينهما مناسبة أو لا.^۲
 معتبر در اشتراک، این است که در یکی از وضع‌ها، وضع دیگری لحاظ نشود،
 چه هر دو وضع در زمان واحد صورت پذیرند یا نه و چه بین آن دو معنا مناسبتی
 باشد یا نه.

مرحوم مظفر در توضیح منقول و مرتجل معتقد است:
 المنقول: و هو اللفظ الذي تعدّد معناه و قد وُضع للجميع كالمشترك و لكن يفترق عنه بأنّ
 الوضع لأحدهما مسبوق بالوضع للآخر مع ملاحظة المناسبة بين المعنيين في الوضع اللاحق.
 المرتجل: وهو كالمنقول بلا فرق إلا أنه لم تلحظ فيه المناسبة بين المعنيين.^۳
 بحث دیگر مطرح در منقول، این است که آیا در منقول، هجرت معنای اوّل،
 شرط است یا خیر؟ یعنی آیا استعمال لفظ در معنای دوم، حقیقت و در معنای اوّل،
 مجاز است یا اینکه استعمال لفظ در هر دو معنا حقیقت است.
 بسیاری از علماء، هجرت معنای اوّل را در منقول شرط کرده‌اند؛ مثل کاتبی در
 «شمسیه»^۴ و مولی عبدالله در «حاشیه بر تهذیب المنطق»^۵ و ملاً هادی سبزواری در

۱. مازندرانی، حاشیه معالم الدین، ص ۴۰

۲. شریف جرجانی، الشمسیه و شرحها، ص ۴۰

۳. مظفر، المنطق، ص ۵۲

۴. کاتبی، شمسیه، ص ۳۸

۵. مولی عبدالله، حاشیه بر تهذیب المنطق، ص ۲۸

«شرح منظومه»^۱. ولی در مقابل، مرحوم مظفر، هجرت معنای اول را در منقول و مرتجل شرط نمی‌داند. ایشان می‌گویند:

و مثلها (أي لا يصح الإستعمال في الحدود و البراهين إلا مع نصب قرينة) المنقول و المرتجل ما لم يهجر الأول.^۲

یعنی اگر معنای اول در مرتجل و منقول، کنار نرفته باشد، استعمال آنها در حدود و براهین، قرینه نمی‌خواهد، ولی اگر معنای اول کنار نرفته باشد، استعمال آنها در حدود و براهین قرینه می‌خواهد. پس معلوم می‌شود که در منقول و مرتجل اگر معنای اول هجرت نکرده باشد، همانند مشترک لفظی نیازمند قرینه می‌باشند تا مراد متکلم مشخص شود و کلام از اجمال خارج شود. البته لازم به ذکر است که بعضی از موارد اگرچه نظیر منقول هستند ولی حقیقتاً منقول نیستند، به این صورت که در برهه‌ای خاص یا از برهه‌ای به بعد، کلمه‌ای نسخ شده و دیگر مورد استعمال قرار نمی‌گیرد. سیوطی از جمله این موارد به الفاظ «إتاوة»، «مکس»، «حلوان» و «صرورة» اشاره می‌کند.^۳

نکته‌ی بعدی در مورد منقول، این است که وقوع نقل در هر سه قسم کلمه (اسم، فعل، حرف) ممکن است، اگرچه اینکه آیا در هر سه قسم واقع شده یا نه، محل بحث است. شریف جرجانی در «حاشیه‌ی شرح شمسیه» می‌گوید:

و أما الإنقسام إلى المشترك و المنقول بأقسامه و إلى الحقيقة و المجاز فليس مما يختص بالاسم وحده، فإنَّ الفعل قد يكون مشتركاً كخلق بمعنى أوجد و إفتری و قد يكون منقولاً كصلی و كذا الحرف أيضاً يكون مشتركاً ك«من» بين الإبتداء و التبعيض و قد يكون مجازاً ك«فی» إذا استعمل بمعنى «على»، و السّر في جريان هذه الإنقسامات في الألفاظ كلّها أنَّ الإشتراك و النّقل و الحقيقة و المجاز كلّها صفات الألفاظ بالقياس إلى معانيها و جميع الألفاظ متساوية الاقدام في صحّة الأحكام عليها و بها.^۴

۱. سبزواری، شرح المنظومه، ص ۱۴

۲. مظفر، المنطق، ص ۵۳

۳. سیوطی، المّزهر فی علوم اللّغة، ص ۲۳۲

۴. شریف جرجانی، الشمسیة و شرحها، ص ۴۰

سیوطی از فخر رازی و اتباعش این گونه نقل می کند:
 وقع الثقل من الشارع في الأسماء دون الأفعال و الحروف، فلم يوجد الثقل فيهما بطريقة
 الأصالة بالإستقراء بل بطريق التبعية فإن الصلاة تستلزم صلى.^۱
 ظاهراً مقصود جرجانی نیز همین است و مراد اعم بودن بحث به حسب امکان
 است، نه وقوع، و شاهد آن، دلیلی است که با عنوان «و السر فی جریان ...» بیان
 داشت.

فصل دوم : تقسیمات مختلف منقول

الف - تقسیم منقول به اعتبارات ناقل

۱- مرحوم مظفر در این باره آورده است:

و المنقول ينسب إلى ناقله فإن كان العرف قيل له: منقولٌ عرفيٌ كلفظ السيارة و الطائرة و إن
 كان العرف الخاص كعرف أهل الشرع و المناطقة و النحاة و الفلاسفة و نحوهم قيل له: منقولٌ
 شرعيٌ أو منطقيٌ أو نحويٌ أو فلسفيٌ و هكذا.^۲
 به عنوان مثال، لفظ «دائبة» منقول عرفی است که در ابتدا برای مطلق حیوان وضع
 شده، ولی به خصوص اسب و قاطر، نقل پیدا کرده است. قیومی در مصباح المنیر
 می نویسد:

الدائبة: كل حيوان و أما تخصيص الفرس و البغل بالدائبة عند الإطلاق فعرف طاری.^۳
 «صلاة»، منقول شرعی است که از معنای دعاء به نماز نقل پیدا کرده است. «فعل»،
 منقول نحوی است که از معنای انجام کار به کلمه‌ی دال بر حدث و زمان، نقل پیدا
 کرده است.

ب- تقسیم منقول به اعتبار کیفیت وضع دوم

لفظ منقول به این اعتبار، به دو قسم تقسیم می شود:

۱- منقول تعیینی: در مواردی است که ناقل معینی لفظی را از معنایی به معنای

۱. سیوطی، المیزهر فی علوم اللغة، ص ۲۳۳

۲. مظفر، المنطق، ص ۵۲

۳. همان، ص ۱۸۸

دیگر نقل دهد.

۲- منقول تعینی: در جایی است که ناقل معینی وجود ندارد، بلکه استعمال زیاد مردم یا اهل اصطلاح خاصی لفظی را در معنایی، موجب نقل آن لفظ به آن معنا می‌گردد.

ج- تقسیم منقول به اعتبار رابطه‌ی معنای اوّل و دوم

منقول به این اعتبار به سه قسم تقسیم می‌شود:

- ۱- منقول از معنای اخصّ به معنای اعمّ، مثل لفظ «طعام» که از معنای غذای خُشک به مطلق غذا منقول شده است.
- ۲- منقول از معنای اعمّ به معنای اخصّ، مثل لفظ «دابة» که وضع اوّل آن برای مطلق حیوانات بوده، ولی وضع دوم آن، برای خصوص اسب و قاطر است.
- ۳- منقول متباین.

د- تقسیم منقول به اعتبار آنچه در مورد آن نقل صورت می‌پذیرد

منقول به این اعتبار دو قسم می‌شود:

- ۱- منقول لفظی: در جایی که لفظی از معنایی به معنای دیگر نقل پیدا می‌کند، مانند مثال‌هایی که گذشت.
 - ۲- منقول فعلی: در جایی که فعلی در زمانی بر اثری دلالت می‌کرد، ولی در زمان دیگر بر اثر دیگری دلالت کند، مثلاً تکان دادن دست در زمانی دالّ بر احترام است و در زمان دیگر دالّ بر وداع.
- تفاوت این دو قسم در آن است که در قسم اوّل، لفظ برای دلالت وضع شده است، ولی فعل اینگونه نیست.
- یک قسم دیگر هم به بحث منقول ملحق می‌شود و آن نقل و تغییر شرایط است بدون اینکه به بحث دلالت ارتباطی داشته باشد، مثل اینکه در زمانی در حمام از آب چاه استفاده می‌شد و در زمان دیگر از آب باران.

فصل سوم: بررسی عوامل و ریشه‌های نقل

در این فصل به عوامل ایجاد نقل می‌پردازیم. بعد از شناخت عوامل نقل، باید به بررسی تاریخی زمان به وجود آمدن آن عامل پردازیم تا بیش از پیش زمان تقریبی نقل روشن شده و از اصل «عدم نقل» بی‌نیاز گردیم و به حکم واقعی نزدیک‌تر شویم. نکته‌ی حائز اهمیت در مورد عوامل نقل، این است که در بعضی از موارد، به رغم وجود عامل نقل، نقل بلافاصله صورت نمی‌گیرد، بلکه بعد از مدّتی رخ می‌دهد؛ زیرا اکثر نقل‌ها به صورت تعینی صورت می‌گیرند.

عوامل نقل

۱- کثرت استعمال لفظ مطلق در فرد خاص: این سبب در ابتداء موجب انصراف لفظ به فرد خاص می‌شود به گونه‌ای که معنای حقیقی لفظ، مطلق آن جنس است، ولی کلام، در فرد خاص ظهور دارد که این ظهور یا به صورت استعمال آن لفظ در معنای خاص است که استعمالی مجازی است و یا به صورت استعمال آن در مورد معنای خاص به صورت تطبیق است که استعمالی حقیقی است. از این رو، در این حالت، اراده‌ی مطلق از آن لفظ، نیازمند قرینه است. ولی بعد از این مرحله، استعمال در فرد خاص به حدّی می‌شود که اراده‌ی مطلق از آن لفظ، اراده‌ی معنای مجازی می‌شود. بنابراین در هر دو مرحله، اراده‌ی مطلق، محتاج قرینه است، با این تفاوت که در اوّلی، معنای حقیقی لفظ، مطلق است، ولی در دومی، معنای حقیقی آن، فرد خاص می‌باشد. مثل «دأبّة» که در ابتداء برای مطلق حیوانات وضع شده و بعدها به خاطر کثرت استعمال، معنای حقیقی آن، خصوص اسب و قاطر گردیده است.

۲- ایجاد اصطلاح علمی خاص: از آنجا که وضع لغت در عرف عام عهده‌دار و مسؤول وضع اصطلاحات خاص در علوم مختلف نیست، بنابراین اهل آن علم برای معانی مورد نیاز در آن علم خاص، الفاظی را وضع می‌کنند و از آنجا که این افراد، خود از افراد عرف عام نیز به حساب می‌آیند، در وضع اصطلاحات آن علم غالباً مناسب معنای آن اصطلاح با معنای عرفی آن را در نظر می‌گیرند. از این رو در بسیاری از اصطلاحات علمی، نقل صورت می‌گیرد؛ همان طور که گاهی مسأله‌ای یا

اصطلاحی از علم را به اسم مخترع آن می‌گذارند که آن لفظ، مرتجل می‌شود. مثال این عامل، لفظ «فعل» در علم نحو است که در عرف عام به معنای انجام کاری است، ولی در علم نحو به معنای کلمه‌ای است که بر حدث و زمان دلالت کند.

نکته‌ی حائز اهمیت در مورد این نوع منقول، آن است که اگر در منقول، هجرت معنای اول را شرط بدانیم، در اینجا استعمال آن لفظ در عرف عام در معنای اول، مجازی نخواهد بود، بلکه اگر در اصطلاح، معنای اول اراده شود، استعمال مجازی می‌شود. بنابراین در مثال لفظ «فعل» در علم نحو، اگر کسی در عرف عام (حتی اگر نحوی باشد) فعل را به معنای انجام کار استعمال کند، استعمالی حقیقی است؛ زیرا معنای عرفی «فعل» تغییری نکرده است. اما، اگر کسی در مباحث نحوی، «فعل» را به معنای انجام کاری استعمال کند، استعمالی مجازی است.

۳- تغییر شرایط جامعه: این عامل، موارد مختلفی مثل: پدید آمدن دین جدید در جامعه، پیشرفت صنعت و دگرگونی حکومت‌ها را شامل می‌شود. سیوطی از ابن فارس نقل می‌کند:

كانت العرب في جاهليتها علي إرث آبائهم في لغاتهم و آدابهم و نسائكم و قرابينهم، فلما جاء الله تعالي بالإسلام حالت أحوال و نُسخَت دِيانات و أبطلت أمور و نقلت من اللّغة ألفاظ من مواضع إلي مواضع آخر بزيادات زيدت و شرائع شرعت و شرائط شرطت فعني الأول الآخر.^۱

عرب در زمان جاهلیت در لغات و آداب و عبادت‌هایشان از پدرشان تبعیت می‌کردند تا اینکه دین اسلام آمد و حالاتی دگرگون، دین‌هایی نسخ، اموری باطل و الفاظی از لغت نقل پیدا کرد به همراه زیاده‌ها و شرط‌هایی که شرط شد، پس معنای دوم، معنای اول را از بین برد.

الفاظ «مؤمن»، «مسلم»، «منافق» و «کافر» از مواردی هستند که با ظهور دین اسلام پدید آمدند.

ابن منظور در مورد واژه‌ی «منافق» می‌گوید:

و هو إسم إسلامي لم تعرفه العرب بالمعني المخصوص به و هو الذي يستر كفره و يظهر

۱. سیوطی، المزهري في علوم اللغة، ص ۲۳۰

إيمانه و إن كان أصله في اللّغة معروفاً.^۱

منافق، اسمی اسلامی است که عرب، معنای مخصوص آن را نمی‌شناخت. معنای مخصوص آن، کسی است که کفرش را پنهان و ایمانش را اظهار می‌کند. البته ماده‌ی «نفق» در لغت عرب وجود داشت، ولی به این معنا به کار نمی‌رفت.

از موارد نقل به سبب پیشرفت صنعت، می‌توان به الفاظ «سیّارة»، «طائرة» و «هاتف» اشاره کرد. البته نقل این الفاظ، در صورتی است که معنای فعلی آنها را خصوص وسایل جدید بدانیم، مثلاً قائل شویم که معنای سیّارة، خصوص ماشین است و شامل سایر سیرکننده‌های زیاد نمی‌شود، ولی اگر قائل شویم که معنای این الفاظ تغییری نکرده و فقط مصادیق جدیدی از آن مفهوم به سبب پیشرفت صنعت به وجود آمده است، مثلاً اگر لفظ «سیّارة» بر هر سیر کننده زیادی صادق باشد، در این صورت در این الفاظ نقلی رخ نداده است.

از موارد نقل به سبب دگرگونی حکومت، می‌توان به لفظ «بسیج» اشاره کرد که قبل از انقلاب اسلامی ایران به معنای گروه بود، ولی بعد از آن، معنای گروه مردمی خاصی را پیدا کرد.

در اینجا لازم است که به مناسبت، به عوامل اشتراک لفظی نیز اشاره شود:

عوامل ایجاد اشتراک لفظی

۱- تملّن و جمع شدن لغت قبائل مختلف، به این صورت که هر واضع، این لفظ را برای معنایی وضع کرده است.

۲- به خاطر ابهام بر سامع: یعنی واضع، لفظی را برای معانی مختلف وضع کرده است تا اینکه اگر متکلمی قصد به ابهام انداختن سامع را داشت، از این الفاظ استفاده کند.

۳- کمبود الفاظ فصیح و زیبا: اگر چه ادّعای کسانی که اشتراک را به خاطر

۱. ابن منظور، لسان العرب، ج ۱۴، ص ۲۴۴

متناهی بودن الفاظ و نامتناهی بودن معانی لازم و ضروری می‌دانند، باطل است (که در علم اصول به آن پرداخته شده است). ولی این ادعا که الفاظ فصیح و زیبا در عربی به اندازه‌ی معانی مورد ابتلاء و استعمال نیست، ادعایی قابل بررسی است.

۴- تأثیرپذیری یک جامعه از جوامع دیگر: در جایی که لفظی در لغتی به معنایی و در لغتی دیگر به معنای دیگری است، تحت تأثیر جوامع دیگر، معنای دیگر لفظ در جامعه مورد نظر نهاده شده و اشتراک لفظی پدید می‌آید. البته این در صورتی است که معنای اول ترک نشود که در این صورت، چیزی شبیه منقول اصطلاحی به وجود می‌آید، ولی منقول اصطلاحی نیست؛ زیرا معمولاً مناسبت دو معنا لحاظ نمی‌شود، ولی محل بحث، شامل این موارد نیز می‌شود؛ زیرا هدف از این بحث در علم اصول بررسی هرگونه تغییر الفاظ این عصر نسبت به عصر شارع است، چه در این تغییر، مناسبت بین دو معنا لحاظ شده باشد یا نه.

همان طور که گذشت، هدف فقیه از طرح این بحث، بررسی نقل‌های احتمالی نسبت به صدور نص است. از این رو لازم است نسبت به آنچه هدف اصلی بحث می‌باشد، عوامل را مورد بررسی قرار دهیم.

بحث کثرت استعمال:

برای فهم این جهت باید استعمالات مختلف بین عصر نص تاکنون مورد بررسی قرار گیرد و از آن جا که غلبه‌ی وجودی در بعضی از موارد، موجب غلبه‌ی استعمال می‌گردد، پس باید غلبه‌ی وجودی عصر نص تاکنون را نیز بررسی کنیم. به طور مثال اگر معنای کنونی لفظ «دائبة» خصوص «اسب» باشد و غلبه‌ی استعمال برای این لفظ در عصر نص وجود ندارد و کشف کردیم که مثلاً در قرن پنجم، لفظ «دائبة» در خصوص اسب، غلبه‌ی استعمال داشته است، احتمال نقل از قرن پنجم تقویت می‌شود.

بحث ایجاد اصطلاح علمی خاص:

در مورد واژگانی که مربوط به اصطلاحات علمی خاص هستند، باید در مورد تاریخ

تأسیس آن علم و تاریخ ورود آن اصطلاح در آن علم تحقیق صورت گیرد. در مواردی که اصل نقل به واسطه‌ی این اصطلاح، مسلم است، ولی تاریخ نقل، مشخص نیست، باید با بررسی تاریخی به حدود زمان نقل پی برد. البته در صورتی این بحث به ما مربوط می‌شود که احتمال دهیم که سخن معصوم طبق اصطلاح آن علم بوده است. اما اگر اصل نقل، مشکوک بود، باید آثار مربوط به آن علم در عصر صدور نصّ مورد بررسی قرار گیرد تا به اصطلاحات آن علم در آن دوره پی برده شود. به عنوان مثال، در روایات، نجوم و منجم مورد نکوهش قرار گرفته است. اگر لفظ «منجم» را از اصطلاحات علم نجوم بدانیم (اگرچه این اصطلاح در عرف عام رایج شود)، باید در اصطلاح آن عصر، تحقیق شود که آیا کاری که الآن علم نجوم انجام می‌دهد را شامل می‌شود یا خیر. از دیدگاه یکی از صاحب‌نظران اساساً در عصر صدور به علم نجوم فعلی، علم حساب می‌گفتند؛^۱ چون جزء فروع ریاضیات است، این حساب، یعنی علم و آن نجوم و منجم، یعنی خرافه و پیشگو.^۲

از این رو در مواردی که احتمال اسلامی بودن لفظی را دادیم، باید با تحقیق در لغتنامه‌ها (مخصوصاً لغتنامه‌های قدیمی‌تر) به معنای عرفی آن واژه پی برد و اسلامی بودن یا نبودن آن لفظ را کشف کرد. اگر اسلامی بودن آن لفظ محرز شد، با رجوع به آیات و روایات و تاریخ آن عصر، حدود زمان نقل بدست خواهد آمد. برای مثال، إنقراض دولت بنی امیه و روی کار آمدن بنی العباس، فرصت مناسبی برای دگرگونی معانی بسیاری از واژه‌ها پدید آورد. از این رو ممکن است در پی این دگرگونی، الفاظی که در روایات امام باقر علیه السلام به بعد وارد شده، مفاهیمی متفاوت با مفاهیم همان الفاظ در عصر ائمه‌ی پیش از امام باقر علیه السلام داشته باشد.

نظیر این بحث در مورد نقل در دلالت افعال و تغییر شرائط نیز جاری است، مانند بحث إسقاط خیار حیوان به وسیله‌ی بعضی از تصرفات مشتری در مبیع. در صحیح‌ه‌ی علی بن رثاب آمده است:

۱. اسراء / ۱۲.

۲. مددی، مجله‌ی خطّ، شماره ۲، ص ۹۸.

فإن أحدث المشتري فيما اشترى حدثاً قبل ثلاثة أيام فذلك رضى منه ولا شرط له. قيل له: وما الحدث؟ قال: «إن لامس أو قبل أو نظر منها إلى ما كان محرماً عليه قبل الشراء»^۱

اگر مشتری در میع قبل از اتمام سه روز کاری صورت دهد، حدث او رضایت اوست، ولذا خیاری برای او نیست. راوی می‌پرسد: حدث چیست؟ حضرت فرمود: اگر کنیز را لمس یا تقبیل کند یا به جایی نگاه کند که قبل از خریدن، نگاه بر آن حرام بود. از این روایت استفاده می‌شود که این گونه افعال با کنیز، دلالت بر رضای عقد می‌کرده است، در حالی که ممکن است در عصر حاضر، این گونه افعال، دلالتی بر رضای به عقد نداشته باشد.

برای تغییر شرایطی که ربطی به بحث دلالت ندارد، می‌توان به بحث تدلیس ماشطه اشاره کرد. بخاری روایتی را از أسماء نقل می‌کند:

سألت امرأة النبي ﷺ فقالت: يا رسول الله! إن ابنتي أصابتها الحصبة فأمرق شعرها وإني زوّجتها أفأصل فيه؟ فقال: لعن الله الواصلة.^۲

زنی از رسول اکرم ﷺ پرسید: دخترم به حصبه مبتلا شده و موهای او ریخته است و من او را به ازدواج در آوردم. آیا جایز است به سرش مو وصل کنم؟ حضرت فرمود: خدا کسی را که چنین کند لعنت کرده است.

به نظر می‌رسد که با این روایت نمی‌توان اثبات کرد چسباندن مو به سر، در غیر صورت تدلیس نیز حرام است؛ زیرا اگرچه آن زن، قبل از اینکه بخواهد مو به سرش وصل کند، ازدواج کرده بود، ولی در آن، تدلیس وجود دارد، به اعتبار اینکه در عرف آن زمان، شوهر، زنش را بین عقد و عروسی نمی‌دید و این زن با وصل مو در دوران عقد، شوهرش را فریب داده است. در حالی که چنین عرفی در عصر حاضر وجود ندارد.^۳

۱. عاملی، وسائل الشیعة، ج ۱۲، ص ۳۵۱.

۲. بخاری، الصحيح، ج ۷، ص ۶۳.

۳. این دیدگاه را استاد آیه الله سید احمد مددی در دروس خارج فقه خود بیان نمودند.

راه‌های شناخت تطوّر تاریخی در سیره‌ها

۱- مطالعه و تحلیل تاریخی:

شهید صدر رحمته‌الله بر آن است که مطالعه‌ی تاریخی با مطالعه در موارد زیر امکان‌پذیر است: الف- فتاوای اهل سنت: این مطالعه برای دستیابی به سیره‌های عقلایی در عرصه‌ی معاملات مفید است؛ زیرا فتاوای اهل سنت أحياناً بر گرفته از ارتکاز عقلایی عام در آن دوران بوده است.^۱

ب- روایات: در بسیاری از روایات، واقعیت‌های تاریخی منعکس شده است و گاهی با مطالعه در روایات، حالات مردم یا راویان کشف می‌شود.

۲- تکیه‌ی مستنبط بر عنصر «نرسیدن و منعکس نشدن یک مسأله در تاریخ» در مواردی که مسئله‌ای مورد ابتلای مردم است و انگیزه‌ای بر إخفای حکم توسط معصومان علیهم‌السلام وجود ندارد، درمی‌یابیم که سیره‌ای بر آن مطلب وجود نداشته است. به طور مثال، اگر فرض را بر موجود بودن سیره‌ی مسح پا در وضو با تمام کف دست در زمان معصوم علیه‌السلام بگذاریم، به دست می‌آید که برپایی این سیره از آن جا که توان دلالت بر وجوب را ندارد، طبعاً باید در آن روزگار سؤالاتی در باره‌ی این که آیا مسح با تمام کف واجب است، متوجه امامان علیهم‌السلام می‌شد. با توجه به این مشخصه، لازمه‌ی این سیره‌ی مفروض، طرح سؤال‌های فراوان از امام علیه‌السلام در مورد وجوب مسح با تمام کف دست است. از آنجاییکه این لازمه به ما نرسیده است، در حالی که عادتاً اگر وجود می‌داشت به ما می‌رسید، از این رو درمی‌یابیم که ملزوم- یعنی سیره استقرار یافته بر مسح با تمام کف دست- اصلاً وجود نداشته است.^۲

فصل چهارم: بررسی اصل عدم نقل

یکی از اصل‌هایی که اصولیان در بسیاری از موارد به آن تمسک می‌کنند، «اصالت عدم نقل» است. اجرای اصل عدم نقل یا در موردی است که اصل نقل، مشکوک

۱. هاشمی شاهرودی، دروس فی علم الاصول، ج ۱، ص ۲۷۸

۲. مجله فقه اهل بیت (فارسی)، ج ۲۴، ص ۱۰۲.

است و یا در جایی که اصل نقل، مُحَرَز است، ولی تاریخ آن، معلوم نیست؛ مثل بحث حقیقت شرعیّه در اصول. لذا سزاوار است که ادگهی اصل عدم نقل را در دو قسم جداگانه مورد بررسی قرار دهیم:

۱- قسم اول، مواردی است که أصل نقل محرز نیست:

در تبیین مراد از أصل عدم نقل، چهار احتمال وجود دارد. به عبارت دیگر با چهار طریق می‌توان أصل عدم نقل را تقریر کرد:

طریق اول- سیره‌ی عقلاء؛ در مواردی که اصل نقل، مشکوک است، إعتنایی به آن نکرده و بناء را بر عدم نقل می‌گذارند. البتّه این سیره در جایی که فاصله‌ی دو زمان زیاد باشد (مثل زمان حاضر و زمان صدور نصّ) و در موارد زیادی علم به نقل الفاظ داشته باشیم، مُحَرَز نیست.

طریق دوم- استصحاب عدم نقل؛ زمانی که لفظ برای معنایی وضع شد، قطعاً در آن زمان، نقلی وجود ندارد. از این رو وقتی در زمان‌های بعدی در وجود نقل شک کنیم، استصحاب عدم نقل جاری می‌شود. البتّه این استصحاب با مشکل مُثَبِت بودن مواجه است؛ زیرا عدم نقل لفظ، اثر شرعی بی‌واسطه ندارد. و واسطه‌های آن، اثبات این است که چون نقلی نیست و این لفظ در عصر حاضر به فلان معناست، پس در زمان سابق (مثل عصر صدور نصّ) نیز به همین معنا بوده است و گرنه اگر معنای عصر نصّ غیر از معنای کنونی آن لفظ باشد، نقلی لازم می‌آید که ما آن را با «أصل عدم نقل» منتفی ساختیم. واسطه‌ی دوم، این است که شارع در استعمالش این لفظ را در همین معنا استعمال کرده است. (به مقتضای أصالة الحقيقة)

شاید شیخ انصاری رحمته‌الله در فرائد الاصول به همین تقریر اشاره می‌کند:

إذا ثبت أنّ صيغة الأمر حقيقة فيه في الوجوب في عرفنا و شك في كونها كذلك قبل ذلك حتى تحمل خطابات الشارع على ذلك فيقال: مقتضى الأصل كون الصيغة و الحقيقة فيه في ذلك الزمان بل قبله؛ إذ لو كان في ذلك الزمان حقيقة في غيره لزم النقل و تعدّد الوضع و الأصل عدمه و هذا إنّما يصحّ بناء على الأصل المُثَبِت.^۱

۱. انصاری، فرائد الاصول، ج ۳، ص ۲۹۴

طریق سوم - استصحاب قهقرایی: یعنی استصحابی که زمان متیقن، لاحق و زمان مشکوک، سابق باشد (برعکس استصحاب های معروف)؛ زیرا معنای لفظ در عصر حاضر معلوم و در عصر نصّ مشکوک است، پس حکم می کنیم که در عصر نصّ نیز به معنای کنونی آن بوده است. البتّه دلیلی بر حجّیت استصحاب قهقرایی وجود ندارد.

طریق چهارم - سید یزدی صاحب عروة الوثقی^۱ در مورد اصل عدم النقل معتقد است:

إنّ وضع صیغة الأمر للوجوب معلومٌ و وضعها لمعنى آخر في السابق غير معلوم و الأصل عدمه و يلزمه عقلاً ثبوت هذا المعنى في السابق ايضاً و عدم الثقل، لكن يمكن أن يعارض هذا الأصل بأصالة عدم تحقيق وضع صیغة الأمر للوجوب إلى زمان العلم بتحقيقه و يلزمه عقلاً كونها موضوعة في السابق لمعنى آخر و حصل الثقل و لا حكومة لأحد الأصلين على الآخر ظاهراً.^۱

وضع صیغه‌ی امر برای وجوب (در عصر حاضر) معلوم است و وضع آن برای غیر وجوب در زمان سابق، مشکوک است و اصل، عدم وضع صیغه‌ی امر برای معنای غیر عصر حاضر است. این اصل، دو لازمه‌ی عقلی دارد:

۱- در زمان سابق نیز معنای حقیقی امر، وجوب بوده است.

۲- نقلی در مورد صیغه‌ی امر رخ نداده است.

ولی این اصل، معارضی دارد و آن اصل عدم وضع صیغه‌ی امر برای وجوب است؛ زیرا در زمان حاضر معنای آن معلوم است، ولی در زمان سابق، وجوب نبوده است و هیچ یک از این دو اصل بر دیگری حکومت ندارد.

این در حالی است که به نظر می رسد تفسیر صاحب عروة از کلام شیخ انصاری^۲، صحیح نباشد و مراد شیخ اعظم^۳ احتمال دوم است. أمّا اگرچه نسبت به اصولی که ایشان اجرا کرد، تعارض برقرار است، ولی اصل عدم نقل به معنای دوم (که گذشت)، معارضی ندارد. توضیح مطلب این است که اصل عدم وضع صیغه‌ی امر در زمان سابق برای وجوب، اگرچه شکّ در سبب و اصل عدم نقل به معنای

۱. یزدی، حاشیة فرائد الاصول، ج ۳، ص ۲۹۴

دوم، شکّ در مسبّب است، ولی چون در ناحیه سبب، معارضی به نام اصل عدم وضع صیغه‌ی امر در زمان سابق برای غیر وجوب وجود دارد، نوبت به ناحیه‌ی مسبّب می‌رسد که در آن، اصل عدم نقل هیچ معارضی ندارد.

۲- قسم دوم: در مواردی است که اصل نقل، مُحَرَز است، ولی زمان نقل، مشکوک می‌باشد، مثل بحث حقیقت شرعیّه که معنای «صلاة» در عصر حاضر، نماز است و در قبل از اسلام، به معنای دعا بوده است، ولی معلوم نیست که از چه تاریخی از معنای دعا به معنای نماز نقل پیدا کرده است. در این قسم، باید بررسی شود که آیا چهار اصلی که در قسم اوّل گذشت، در این قسم جاری می‌شود یا خیر؟

۱- سیره‌ی عقلائیّه: این سیره در قسم دوم که اصل نقل، مُحَرَز است، قطعی نیست؛ زیرا شاید بتوان ادّعا کرد که ملاک سیره‌ی عقلائیّه در بحث ما، قُلّت نقل است و لذا هنگام شکّ در اصل وجود نقل، به احتمال نقل اعتنایی نمی‌شود. پس در جایی که نقل قطعی است و تاریخ آن نامعلوم است، این نکته وجود ندارد.

۲- استصحاب عدم نقل: مقتضای این استصحاب، آن است که تاریخ نقل واژه‌ی «صلاة» بین سال پنجاه تا صد هجری مشکوک و بعد از سال صد، اینکه صلاة به معنای نماز به کار رفته است، قطعی باشد، با استصحاب عدم نقل، حکم می‌کنیم که نقل در سال صد هجری رخ داده و پیش از آن به معنای دعا بوده است.

۳- استصحاب قهقرایی: مقتضای این استصحاب در مثال مذکور، آن است که نقل در سال پنجاه هجری رخ داده است؛ زیرا استصحاب قهقرایی اقتضاء دارد که زمان سابق که حکمش مشکوک است، حکم زمان لاحق که قطعی است را دارد و تا زمانی که شک داریم، حکم به معنای لاحق (یعنی نماز) می‌کنیم.

۴- استصحاب عدم وضع «صلاة» برای معنایی غیر از معنای فعلی (یعنی نماز): چون بنابر فرض قسم دوم، جایز است که اصل نقل مُحَرَز است، پس وضع صلاة برای دعا در زمان سابق قطعی نیست. از این رو شکی نیست تا نوبت به استصحاب برسد.

بحث بعدی اجرای اصل در مورد شکّ در نقل فعلی است؛ یعنی جایی که الآن فعلی دلالت بر مطلبی می‌کند و شکّ داریم که در زمان سابق نیز چنین دلالتی داشته

است یا نه. این بحث باید به ترتیب اصول چهارگانه‌ای که در بحث پیشین گذشت، مورد بررسی قرار گیرد:

۱- سیره‌ی عقلانیّه: همان طور که گذشت، ملاک سیره‌ی عقلانی در اینجا ندرت نقل و تغییر است و از آنجا که در بحث دلالت، افعال در برهه‌های مختلف زمانی، دچار تغییرهای زیادی شده است، از این رو وجود سیره‌ی عقلانیّه در اینجا محلّ إشکال است.

۲- استصحاب عدم تغییر دلالت:

۳- استصحاب قهقرایی:

در این دو اصل تفاوتی میان دلالت الفاظ و دلالت افعال نیست.

۴- اصل عدم دلالت آن فعل بر آن مطلب: این اصل اقتضاء می‌کند که دلالت دیگری نسبت به این فعل در زمان سابق نبوده است که تعارض آن مانند بحث نقل در الفاظ است که گذشت.

همه‌ی این بحث‌ها در مورد این چهار اصل در مورد تغییر شرایطی که ربطی به بحث دلالت ندارد، جاری می‌شود، مثل جایی که آب حمّام کوفه در زمان حاضر از آب کُرّ است، پس اگر شکّ کنیم که در زمان سابق نیز این چنین بوده یا نه، محتاج این چهار اصل هستیم تا بتوانیم اثبات کنیم که در زمان سابق نیز این چنین بوده است.

منابع

۱. ابن منظور(۱۴۰۸ق)، لسان العرب، بیروت، دار إحياء التراث العربیّ.
۲. انصاری، مرتضی (۱۴۲۷ق)، فرائد الاصول، قم، مجمع الفكر الإسلامی.
۳. بخاری، محمد بن اسماعیل(۱۴۰۱ق)، صحیح بخاری، بیروت، دار الفكر.
۴. حرّ عاملی، محمد بن حسن(۱۳۸۹ق)، وسائل الشّیعة إلى تحصیل مسائل الشّریعة، تهران، مکتبة الاسلامیّة.
۵. خطّ(دوماهنامه علمی، فرهنگی) شماره ۲، قم، ۱۳۸۹ ش.
۶. سبزواری، هادی، شرح منظومة، قم، مکتبة المصطفوی.
۷. سیوطی، جلال الدّین(۱۴۲۶ق)، المّزهر فی علوم اللّغة و انواعها، بیروت، دار الفكر.
۸. شریف جرجانی، علیّ بن محمد، حاشیة علی تحریر القواعد المنطقیّة، قم، انتشارات زاهدی.
۹. صدر، محمد باقر، دروس فی علم الاصول، قم، انتشارات اسلامی، ۱۴۱۸.
۱۰. فیومی، أحمد بن محمد(۱۴۲۵ق)، المصباح المنیر فی غریب الشّرح الکبیر، قم، دارالهجرة.
۱۱. کاتبی، عمر بن علی(بی تا)، شرح الشمسیّة، قم، انتشارات زاهدی.
۱۲. مجلّه‌ی فقه اهل بیت (فارسی) شماره‌ی ۱۶.
۱۳. مظفر، محمّدرضا(۱۳۸۰ش)، المنطق، مشهد، انتشارات قدس رضوی.
۱۴. موسوی قزوینی، سیّد علی(۱۴۲۱ق)، تعلیقة علی معالم الاصول، قم، مؤسّسة النّشر الإسلامی.
۱۵. مولی عبدالله(۱۴۳۰ق)، حاشیة تهذیب المنطق، قم، مؤسّسة النّشر الإسلامی.
۱۶. یزدی، محمد ابراهیم(۱۴۲۷ق)، حاشیة فرائد الاصول (تقریرات درس آیت الله سیّد محمد کاظم طباطبایی یزدی) قم، انتشارات دارالهدی.

احياء تراث

رساله‌ای در ردّ دیدگاه‌های اخباریان

مؤلف: از نویسندگان قرن یازدهم
تحقیق: محمد رضا انصاری قمی*

تقدیم

بسم الله الرحمن الرحيم

این رساله یکی از رساله‌های باقی مانده از قرن یازدهم و سال‌های آغازین دوران خصومت و نزاع شدید میان اخباریان و اصولیان، و در دفاع از مبانی اصولی و ردّ گفته‌های اخباریان است، نزاعی که در شماره گذشته این فصل نامه به تفصیل درباره آن سخن رفت، اهمیت این نوشته از چند جهت است:
اولاً؛ این رساله به زبان فارسی تدوین گردیده، و شاید یکی از معدود رسائل فارسی در این موضوع بوده باشد، زیرا عمده ردّیه‌ها به زبان عربی است.
ثانیاً؛ این رساله در شهر مشهد فراهم آمده است - و لهجه خراسانی نویسنده آن در سرتاسر رساله آشکار است - و نشان از رواج مسلک اخباری‌گری در حوزه خراسان و بالتبع در میان مردم آن دیار دارد.

ثالثاً؛ این رساله به استناد نوشته انجام آن در سال ۱۱۹۵ هجری و در سال‌های زندگانی سران منازعه اخباری و اصولی یعنی میرزا محمد اخباری (مقتول در ۱۲۳۲ هجری)، و مرحوم وحید بهبهانی (متوفای ۱۲۰۶ هجری) و شیخ جعفر کاشف الغطاء (متوفای ۱۲۲۸)، تدوین یافته است.

این رساله در مجموعه‌ای به شماره ۹۴۷۴ از ص (۷۸ پ - ۱۰۲ پ)، ج ۲۴، ص ۲۳۶، در کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی، قرار دارد، از نام رساله و نویسنده آن آگاهی نداریم (گرچه فهرست‌نگار نام: «فرق میان اخباری و اصولی» را برای این رساله انتخاب کرده است)، زیرا نه در آغاز و نه در انجام آن یادی از نام این عالم اصولی نیامده است، لیکن پاسخ‌های عالمانه او نشان از مقام والای علمی او دارد، و به نظر محقق، این رساله یکی از برترین ردیه‌های اصولیان بشمار می‌رود، قلم شیوا و منطقی علمی و استدلال‌ات مبتنی بر مبانی اعتقادی مورد قبول طرفین، و از همه مهم‌تر رعایت آداب مناظره صحیح و مؤدبانه و بدور از اسائه ادب که شیوه متعارف این ردیه‌ها - و بالخصوص نوشته‌های اخباریان که معمولاً همراه با تفسیق و تکفیر و جز اینها - است، این رساله را در رتبه یکی از برترین ردیه‌ها قرار می‌دهد.

و آخر دعوانا أن الحمد لله ربّ العالمین

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ وَ بِهِ نَسْتَعِينُ

الحمد لله ربّ العالمین، و الصّلاة و السّلام علی سیدنا محمّد و آله الطّیّین

أما بعد: آنچه مذکور ساخته‌اند که اخباریین می‌گویند که حُجّت دو چیز است: کتاب خدا، و سنّت پیغمبر افتراست بر اخباریین، و کسی که این حرف‌ها را می‌زند، یا مذهب اخباری و اصولی را فرق نکرده، یا می‌خواهد که مردمانی را که اطلاع بر اختلاف مذاهب و مسائل ندارند، مُرید خود کند، بر سبیل منع خلوّ. و اگرچه این سُخن‌ها در گوش‌ها بسیار بد سُخن‌ها می‌نماید به اعتبار این که باعث می‌شود بر هتک عرض جمعی ظاهر الصّلاح و الایمان و التّدین، أما نظر به مضمون احادیثی که از جناب پیغمبر و ائمّه هدی صلوات الله علیهم رسیده، که رفع شبهات، و ایضاح حقّ، و انکار بر اهل بدّع بر علما، بلکه بر کافّه مؤمنین لازم است، مبادرت به بیان این سُخن‌ها شده، اندیشه از طعن غافلان نکرده.

و از جمله احادیث مشارالیه‌ها این حدیث مشهور است از جناب پیغمبر ﷺ که قریب به این عبارتست: «إِذَا ظَهَرَتِ الْبِدْعُ فِي أُمَّتِي فَلْيُظْهِرِ الْعَالَمُ عِلْمَهُ» و همچنین این حدیث مشهور است که «مَنْ سُئِلَ عَنْ عِلْمٍ فَكُتِمَ أَلْجِمَ بِلْجَامٍ مِنْ نَارٍ». و از این مقوله احادیث بسیار است، و انتساح و استماع مجموع آنها باعث ملال، بلکه به سر حدّ تعدّر و تعسّر نزدیک است، با وجود آن که این مسائل از ضروریات مذهب، بلکه از ضروریات دین‌ست، و اخباری و اصولی، بلکه شیعه و سنی، بلکه جمیع مسلمین، بلکه جمیع ملیّین برآنند که ضروری هر دین و هر مذهب احتیاج بدلیل ندارد، از برای کسی که از اهل آن مذهب باشد، و این شخصی که این ادّعا کرده، و روی سُخن با اوست، ظاهر این‌ست که شیعه باشد، و خود را از شیعیان بداند، پس او را دلیل در این مسأله در کار نیست، و ما به اشاره احادیث از راه تأکید متوجه شدیم این ...^۱ و بیان بعض امور معذور خواهند داشت. آمدم، به بیان این مدّعا که این شخص:

۱. کلمه ناخوانا

یا خبر از حال اخباری و اصولی ندارد، یا صاحبِ غرض است:

أما أول: به جهت آن که افضل و أعلم اخباریین که اسمشان در میان علما و عوام مشهور است - و این شخص نیز ایشان را افضل از دیگران می‌داند - ملامحمد امین استرآبادی، و شیخ محمد حُرّ عاملی رحمة الله علیهما است، و کلام این دو شخص صریح است در این که اخباریین به قرآن و سنت پیغمبر، یعنی حدیث که از جناب پیغمبر رسیده باشد، و بر طبق آن دو تا حدیث از ائمه اطهار نرسیده باشد، عمل به این چنین آیه و حدیث را جایز نمی‌دانند. آخوند ملامحمد امین در فوائد مدنیّه گفته:

السؤال التاسع: أن يقال: كيف عملكم معاشر الأخباريين في الظواهر القرآنية مثل قوله تعالى: ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾^۱ و قوله: ﴿أَوْ لَمَسْتُمُ النِّسَاءَ﴾^۲ و قوله: ﴿إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا﴾^۳ و في ظواهر الشُّنن النبوية مثل قوله ﷺ: «لا ضرر ولا ضرار في الإسلام».

و جوابه أن يقال: نحن نوجب الفحص عن أحوالهما بالرجوع إلى كلام العترة الطاهرة (عليه السلام)، فإذا ظفرنا بالمقصود، وعلمنا حقيقة الحال عملنا بهما، وألا أوجبنا التوقف، والثبت.^۴

و شیخ حُرّ رحمه الله نیز همین کلام را از آخوند ملامحمد امین نقل کرده، بلکه چند دلیل ضعیف از برای آن به هم بافته، که ذکر جرح و تعدیل آنها باعث تطویل می‌شود، و این رساله فارسی گنجایش آن ندارد. و هر کس در مُلایی اندک سوادى داشته باشد، می‌داند که کلام این دو فاضل صریح است در آن که اخباریین به قرآن و سُنّت پیغمبر عمل نمی‌کنند، بلکه بنای عمل ایشان بر احادیث ائمه است و بس. اینک کتاب «فوائد مدنیّة» آخوند ملامحمد امین و «تحریر وسائل الشیعة» شیخ حُرّ که این عبارت‌ها را از آنجا نقل کردیم حاضر است. پس این شخص:

۱. المائدة / ۱.

۲. النساء / ۴۳.

۳. المائدة / ۶.

۴. الاسترآبادی، الفوائد المدنیّة، ص ۳۳۶، چاپ جامعه مدرسین.

یا اقرار به جهل و عدم اطلاع خود بر احوال اخباریین بکند، یا در تکذیب رؤساء خود بر آید، و بگوید آنها دروغ بسته‌اند، یا اینکه همه اینها را می‌داند که اخباریین این اعتقاد را ندارند، و با وجود این باز می‌گویند ما اخباریین، و اخباریین عمل به کتاب خدا و سنت پیغمبر می‌نمایند، از برای این که مردمی که اطلاع کامل بر مذاهب مختلف ندارند، چون از اینها بشنوند که ما عمل به کتاب خدا و سنت پیغمبر می‌کنیم، و به چیز دیگر عمل نمی‌کنیم، گویند مردمان دین دار همینها هستند، و مرید و مطیع اینها بشوند. به هر تقدیر، سخن چنین شخصی واضح الفساد است.

و اما این که اجماع [ادّعا می‌کند]، پس اول باید معنی اجماع بر اصطلاح آنها که حُجّت می‌دانند فهمیده شود، تا معلوم شود که حُجّت است یا بدعت: بدان که آنها که اجماع را حُجّت می‌دانند می‌گویند اجماع عبارتست از: اتفاق علماء در حُکمی از احکام شرعیّه، به حدّی که کسی که تتبع اقوال آن علماء را بکند، او را علم یقینی حاصل شود به آنکه آنچه آنها می‌گویند گفته معصوم است، و از پیش خود نگفته‌اند، هر چند بر دلیل اقوال ایشان بعینه و به شخصه اطلاع حاصل نشود از برای ما، و این عمل کذایی به تتبع احوال و اطوار علما حاصل می‌شود، مثل اینکه هرگاه ملاحظه می‌کنیم که در أدله مسائل جُزئیه کمال سماجت بجا می‌آورند که این دلیل ناتمام است، و فلان حکم مستحبّ دلیل ندارد، و دلیل فلان مسأله از مکروهات و آداب بر مُدّعا دلالت واضحه ندارد، همچنانکه معلوم می‌شود از مطالعه مباحث مستحبّات از وضو و غُسل، و آداب خُلا و حَمَام، و آداب و مستحبّات و مکروهات احکام جنائز و جمعه و اعیاد و باقی صلوات، و صوم و زکوة و حجّ، و زیارات، و باقی مستحبّات و مکروهات ابواب فقه در کتب شیخ طوسی، و شیخ مفید، و سیّد مرتضی، و ابن ادریس، و محقّق، و علامه، و شهید اول و ثانی، و محقّق شیخ علی^۱ و باقی علما از قُدما و متأخرین، چون کتاب «خلاف» و

۱. محقق کرکی

«مبسوط» و «نهایه» و «تهذیب» و «معتبر» و «منتهی» و «تذکره» و «مختلف» و «دروس» و «بیان» و «شرح قواعد» پسر علامه، و «شرح قواعد» شیخ علی، و غیره، و «شرح ارشاد» شهید اول و شهید ثانی، و آخوند ملا احمد اردبیلی، و ملا محمد باقر خراسانی، و ملا عبدالله تونی، الی غیر ذلك من کُتُب الفقه الاستدلالية. و می‌بینیم که نقل خلاف در هر مسأله از مؤلف بلکه از مخالف نیز مذکور می‌سازند، و در کلام هر يك از علما می‌بینیم که در مقامات متعدده بر تصریحات و کنایات ذکر می‌نمایند، که فتوای بی دلیل لغو است، و اعتبار ندارد، بلکه فتوی دادن بی دلیل را بدعت و فسق و حرام، بلکه در بعضی ضور باعث کُفر مفتی می‌دانند، و با وجود آنچه ذکر شده می‌بینیم که در مواضع متعدده و لا تُعَدُّ و لا تُحصی به احکام واجبه و محرّمه و غیرهما فتوی داده‌اند، و دلیلی معلوم و ظاهر نیست، جزم و یقین حاصل می‌شود که مسأله و حکم پیش ایشان از واضحات و بدیهیات بوده، و حکم آن را، از غایه وضوح و بداهت، محتاج به ذکر دلیل نمی‌دانسته‌اند.

دیگر آن که در اوائل اسلام، بلکه در ایام ائمه، بنابر این نبوده که هر کس چیزی از جناب پیغمبر و ائمه معصومین علیهم‌السلام می‌شنید البته آن را بنویسد، یا آن را اُسناد به پیغمبر و ائمه علیهم‌السلام بدهند، بلکه مرضی نمی‌دانسته‌اند که همه را بپرسند، بلکه بسیار از احکام را محتاج به سؤال نبودند، به اعتبار آنکه یقین از برای ایشان حاصل شده بود به سبب قرائن احوال و اطوار مسلمین، که این احکام از پیغمبر و امام به ایشان رسیده، و از پیش خود نمی‌گویند، و این علم در عصر ایشان نسبت به اکثر مکلفین حصولش در نهایت آسانی بود به اعتبار کثرت قرائن از برای ایشان باعث حصول علم بود. این است که سامعین چون می‌دانستند که اینها که نقل حکم و فتوی از برای ایشان می‌کنند، این را فهمیده‌اند که اگر در حکم خلاف واقع و خلاف فرموده‌ی معصوم برای اینها فتوی بدهند، کذبشان ظاهر خواهد شد، به اعتبار این که سائیلین را ممکن بود در اغلب اوقات که خدمت معصوم عرض نمایند که فلان شخص از جانب شما چنین حکم به ما رسانیده، و هر گاه دروغ گفته باشند، جناب معصوم علیه‌السلام ایشان را رسوا خواهد کرد، پس جرأت بر دروغ گفتن نمی‌نمایند و بعد از آنکه

احتمال دروغ در کلام کسی کمتر راه داشته باشد، بیشتر و زودتر باعث حصول علم می‌شود، پس از برای ایشان زودتر از ما جزم و یقین حاصل می‌شد به قول معصوم، چرا که از برای ما این قرینه‌ها کم دست بهم می‌دهد. و از جمله‌ی قرائن آن که جماعتی که نقل فتوی و احکام از ائمه می‌کردند، ملاحظه این می‌کردند به قدر امکان آن که فتوی خلاف واقع و بی‌دلیل ندهند و غلط و قصور از ایشان ظاهر نشود، چرا که هر چند امام علیه السلام ایشان را تفضیح ننماید، لیکن باعث پستی مرتبه، و کمی آبروی ایشان می‌شد در میان امثال و أقران، بعد از آن که غلط و قصور از ایشان ظاهر می‌شد، چنانچه شیخ محمد حُرّ رحمته الله که رئیس اخباریین است در کتاب «تحریر وسائل الشیعة» در مقام اثبات عموم در ألفاظی که علمای دیگر هم ادّعی عموم در آنها کرده‌اند به این معنی تصریح کرده، و گفته است که:

«ومنها: علی تقدیر عدم التواتر، لأقلّ من الخبر الواحد المحفوف بالقرائن، و هو کون الجماعة ثقة غیر متهمین فی ذلك، بل هم فی غاية الحرص علی ضبط هذا الفن».

و کلام این شیخ بزرگوار را در این مسأله هرگاه کسی با سابق و لاحقش ملاحظه نماید، بر او ظاهر می‌شود که شیخ حُرّ رحمته الله تجویز این می‌کند که از حرف یک نفر یا دو نفر سُنی یا واقفی یا غیرهما به صحّت مضمونی بهم برسد، پس بر شیخ حُرّ لازم می‌آید که اعتراف نماید این که جایز است که از قول یک شیعه، بلکه چندین شیعه که اشاره به احوال و أطوار ایشان سابق بر این گذشت، علم قطع و جزم یقینی بقول معصوم علیه السلام حاصل تواند شد، و شیخ مزبور بلکه اخباریین نیز مُنکر این معنی نیستند، بلکه تصریح به این کرده‌اند، چگونه و حال آن که اخباریین حدیث و مکاتبه را در همه جا حُجّت می‌دانند، بلکه در بعضی اوقات بر احادیث که به مُشافهه و عنوان نقل به سند متصل به ایشان رسیده ترجیح می‌دهند، چنانچه از «وسائل» شیخ حُرّ معلوم می‌شود، و حال آنکه معنی مکاتبه آنست که، راوی گوید که: «من به خدمت معصوم در فلان مسأله چیزی نوشتم و جناب معصوم در جواب من فلان حکم نوشتند». و معلوم است که در این صورت راوی نمی‌گوید که من از معصوم شنیدم یا معصوم چنین گفتند، بلکه اگر راوی چنین عبارتی بگوید در این صورت،

أخباری و أصولی جمعاً او را دروغ گو و مدّلس می‌نامند. پس در این هنگام مستند حکم در مکاتبه جزم کردن راوی است به آن که نوشته فرموده امام است به قرینه خط یا مهر یا مانند آن. و هرگاه ملاحظه یک خط و مهر و مانند آن باعث حصول علم به فرمایش معصوم تواند شد نزد أخباری، با وجود آن که احادیث در باب شهادات مذکور است که خط و مهر افاده علم همه جا نمی‌کند، چه مانع دارد که ملاحظه حال چندین نفر از علما باعث حصول علم به قول معصوم شود در نزد اصولی؟!

بلکه آخوند مُلاً محمّد امین که از اعظم أخباریین است تصریح نموده به این که از ملاحظه فتوای علمای أخباریین جزم و قطع به قول معصوم بهم می‌رسد، و هر چند در آن مسأله دلیلی ذکر نباشد، آن را حُجّت و دلیل شرعی دانسته، در جایی که گفته:

«المعنى الثانى للاجماع: إفتاء جمع من الأخباريين كالصدوقين، و محمد بن يعقوب الكليني، بل الشيخ الطوسي أيضاً بحكم لم يظهر فيه نصّ عندنا و لا خلاف يُعادلُه، و هذا أيضاً معتبرٌ عندي، لأنّ فيه دلالة قطعية مادية على وصول نصّ اليهم يقطع بذلك اللبيب المُطلع على أحوالهم» انتهى.

و این کلام صریحست در این که آخوند اجماع أخباریین را باعث حصول علم به قول معصوم می‌داند، بلکه از کلام آخوند برمی‌آید که اگر مخالف شاذی هم باشد ضرر ندارد، چرا که گفته: «ولا خلاف يُعادلُه» و معنی این کلام آن است که اگر خلافتی باشد که مقاومت و معادلت با فتاوی ایشان نتوان کرد، ضرر ندارد. و اصولیین نیز می‌گویند که هرگاه از فتوای علماء جزم و یقین حاصل شود، که آنچه فتوای علماء است، فرموده معصوم است، ما آن را اجماع اسم می‌گذاریم، و آن را حُجّت می‌دانیم، نهایتش اینست که ایشان نگفته‌اند از فتوی علماء أخباریین، بلکه علماء مطلق گفته‌اند. و بر مُنصّف پوشیده نماند که سخن اصولیین به احتیاط نزدیک‌تر است، و از خطا دورتر، چرا که ایشان می‌گویند که علم به اتفاق جمیع علماء باعث حصول علم به قول معصوم می‌شود، نه أخباریین تنها، و فی الحقیقة سخن مُلاً محمّد

أمین مقوٰی قول ایشان است.

و خلاصهٔ حرف اصولیین در این مقام آنست که: هرگاه کسی تتبع اقوال علماء شیعه در مسأله‌ای نماید، و از برای او به جهتی از جهات که پیش ذکر شد علم به قول معصوم و فرموده او در آن مسأله حاصل شود، آن را می‌رسد، و جایز است، بلکه لازم است که به قول معصوم عمل نمایند، و کلام اصولیین صریحست در آنچه ما به ایشان اسناد دادیم:

قال العلامة فی «التهذیب» -الذی صنفه فی اصول الفقه-: «الاجماع [هو] اتفاق أهل الحلّ والعقد من أمة محمد ﷺ علی أمرٍ من الأمور، و هو حجة: أمّا عندنا فظاهر، لأنّ المعصوم سیّد أمة محمد ﷺ، و إذا فرض اتفاقهم دخل الامام فیهم، فیکون حجة».

بعد از آن گفته:

«الاجماع إنّما هو حجة عندنا لاشتماله علی قول المعصوم، و کلّ جماعة قلت أو کثرت، و کان قول الامام فی جملة أقوالها، فاجماعها حجة لأجله لأجل الاجماع».

و قال صاحب «المعالم» فی مبحث الاجماع، و قد نقل الاصطلاح إلی اتفاق خاصّ، و هو اتفاق من یعتبر قوله من الأئمة فی الفتاوی الشرعیة، ثم قال فی بیان الدلیل علیه:

«و نحن لما ثبت عندنا أنّ زمان التکلیف لا یخلو من امام معصوم حافظ للشرع یجب الرجوع الی قوله فی، فمتی اجتمعت الأئمة علی قول کان داخلاً فی جملتها، لأنّه سیّدها، و الخطأ مأمون علی قوله، فیکون حجة، فحجّة الاجماع فی الحقیقة عندنا أنّما هو باعتبار کشفه عن الحجة التي هو قول المعصوم».

و قال المحقق صاحب «الشرايع» فی کتابه «المعتبر»:

«و أمّا الاجماع فعندنا هو حجة بانضمام المعصوم، فلو خلا المائة من فقهاءنا عن قوله، لما کان قولهم حجة، و لو کان فی اثنتین لکان لهما حجة لا باعتبار اتفاقها، بل باعتبار

قوله عَلَیْهِ السَّلَام^۱.

و از این مقوله عبارت علماء اصولیین بسیار است، و ذکر مجموع آنها باعث تطویل و ملال است، و هر کس اندک سوادى داشته باشد می‌داند که این عبارت‌ها صریحست در آنچه ما به اصولیین اسناد دادیم، و اگر بی‌سوادى غالب باشد به حدی که این عبارت‌ها را نفهمد، درس خواندن برو لازم‌تر است از بحث بر علماء کردن! و شیخ حُرّ الرَّحْمَهِ بر آخوند مُلّا مُحَمَّد اَمین اخباری، و علماء اصولیین بحث کرده است که از فتوی دادن اخباریین بلکه جمیع علما هر گاه نهی نباشد، علم به قول معصوم حاصل نمی‌شود، پس اجماع علماء -چه اخباری و چه اصولی- در هیچ جا حُجَّت نمی‌شود، و این بحث را شیخ در کتاب «تحریر وسائل الشیعة» وارد ساخته، و در مبحث اجماع کتاب مذکور. و این بحث در غایت ضعف است، چرا که ایشان فرض مسأله و نزاع را در جایی قرار داده‌اند که علم به قول معصومین تواند بهم رسانید، و آنجا هر گاه علم بهم برسد، می‌گویند این اجماع حُجَّت است، و این بحث شیخ درست به بحث آن ملای کم سواد می‌ماند که شخصی ازو پرسید که: آقا اگر کلاغ در چاه افتد، چند دلو آب باید کشید؟ او در جواب گفت: ای عزیز، کلاغ حیوان زیر کیست در چاه نمی‌افتد.

و مع ذلک در اکثر وسائلش به اجماع احتجاج می‌نماید، بلکه در اصول -همچنانکه از ملاحظه حاشیه‌ای که شیخ خودش بر «وسائل الشیعة» نوشته ظاهر می‌شود- اینست: گفت و گوی اجماع که اصولیین آن را حُجَّت می‌دانند.

و هر کس که ترک مکابره و لجاج کند، و به نظر انصاف ملاحظه نماید، [بر] او ظاهر می‌شود که اجماع مذکور حُجَّت است یا بدعت.

و اما آنکه گفته‌اند: دلیل عقل بدعت است:

بدان که دلیل عقل که استدلال به آن داده می‌شود چند قسم است:

أول أصل براءة است، و آن بر دو مقام استعمال می‌شود: یکی مقام نفی

۱. الحلی، المعتمد فی شرح المختصر، ج ۱، ص ۳۱، چاپ مؤسسة سیدالشهداء.

وجوب، و دیگری مقام نفی حرمت.

و اوّل معنی أصل براءت را بیان باید کرد، و بعد از آن دلیل هر دو قسم را: بدان که معنی أصل براءت در اصطلاح علما - چه اخباری و چه اصولی، و چه شیعه و چه سنی - عبارت از آن است که عالم به طُرُق و انواع أدلّه در هر حینی از احیان که قطع نظر از أدلّه نماید، چون حصول حکم از أمور ممکنه الوجود است، و هر ممکنی موجود مسبوق به عدم است، یعنی نبوده و بهم رسیده، و هر ممکنی در وجود محتاج به علّت است، و در این وقت چون قطع نظر از وجود علّت حکم نموده، بلکه مفروض این است که مجتهد بذلّ جهد خود را نمود، و مَطَّلَع بر وجود علّتی از برای آن حکم نشد، و از جمله بدیهیات است که موجود معلول بی علّت مُحَقَّق نمی‌شود، پس در نظر او، ظاهر، عدم هر حکمی است نسبت به مکلف، یعنی مکلف را برئ الذّمّه می‌داند از لزوم تکلیف، چرا که هیچ علّتی از برای حکم به لزوم ثابت نیست در نظر او.

پس خلاصه معنی أصل براءت به این برمی‌گردد که ظاهر اینست که هر مکلفی برئ الذّمّه باشد از هر تکلیفی - چه وجوب، و چه حرمت، و چه استحباب، و چه کراهت - و تکلیف ندارد، تا خلاف آن ثابت شود به دلیلی از أدلّه معتبره شرعیّه. و هرگاه معنی أصل براءت ظاهر شد، پس می‌گوییم:

قاعده أصل براءت به دو نحو می‌شود:

یکی آن که گوییم أصل، براءت ذّمّه ما است از لزوم اشتغال به فعلی از افعال وجودیه، تا دلیلی بر لزوم ثابت شود، و آن را أصل براءت در مقام نفی وجوب می‌گویند.

دویم آن که گوییم أصل، براءت ذمه ما است از لزوم اجتناب از هر فعلی، تا دلیلی بر لزوم ثابت شود، و این دویم را أصل براءت در مقام نفی حرمت می‌گویند. و دلیل بر حُجّیت أصل براءت در هر دو قسم، هرگاه دلیل بر خلاف أصل ثابت نباشد از طریق عقل و نقل هر دو ثابت است:

أما طريقة عقلیه آنست که: بعد از آن که ما اعتقاد به عدالت خدا داشته باشیم،

همچنان که آن مذهب شیعه است، می‌گوییم که اگر شخصی غلامی داشته و بینیم که او را بدون جهت و سببِ ظاهری زجر می‌کرده باشد، چون از او پرسیم که چرا غلامت را زجر می‌کنی؟ گوید به اعتبار آن که می‌خواستم که او فلان کار را بکند، اما او را اعلام نکرده بودم که باید بکند، یا می‌خواستم که او فلان کار را ترک نماید، و اما او را اعلام نکرده بودم که باید ترک کند، و او حالا به خلاف خواهش من عمل کرده، آنچه را من می‌خواستم که بکند نکرده، یا آنچه را می‌خواستم که نکند کرده، و حالا من او را برای همین عذاب می‌کنم.

البته هر کس اندک عقل داشته باشد، این آقای چنین را عادل نمی‌داند، بلکه جزماً او را سفیه و دیوانه می‌خواند، و هر کس او را در این گفتگو شکّی باشد از جمله عقلاً او را نباید شمرد، بلکه او را داخل در دیوانه‌ها باید شمرد. و هرگاه این قسم سلوک را هیچ عاقل نسبت به مخلوق ضعیف العقلی جایز نداند، پس کدام عاقل همچنین نحو سلوکی را بر خدا جایز می‌داند، که در روز قیامت بنده‌ای را عذاب کند، که من فلان چیز را خواستم که تو به عمل بیاوری، اما تو را اعلام نکردم، تو چرا آن مطلوب ندانسته به عمل نیاوردی؟ و فساد این سلوک بر هیچ عاقلی مخفی نیست.

و اما طریقه نقلیه احادیث متواتره‌ای که اخباری و اصولی همه آن را نقل کرده‌اند، مثل روایت معتبره‌ای که شیخ حرّ، و آخوند ملا محمد امین، و ابن بابویه در کتاب «من لا یحضره الفقیه» و باقی اخباریین و اصولیین از حضرت امام جعفر صادق علیه الصلاة والسلام روایت کرده‌اند، و آن این است:

قال عليه السلام: «كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهْي».

و في الصحيح عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله: رُفِعَ عَنْ أُمَّتِي تِسْعَةُ الْخَطَا، وَالنِّسْيَانُ، وَ مَا اسْتَكْرَهُوا عَلَيْهِ، وَ مَا لَا يُطِيقُونَ، وَ مَا لَا يَعْلَمُونَ، وَ مَا اضْطَرُّوا إِلَيْهِ، وَ الْحَسَدُ، وَ الطَّيْرَةُ، وَ التَّفَكُّرُ فِي الْوَسْوَسةِ فِي الْخَلْقِ مَا لَمْ يَنْطَقُوا بِشَفَةِ».

و این حدیث نیز مذکور است در کتاب «من لا یحضره الفقیه» و هم در کتاب «توحید» مذکور است به سند معتبر، و همچنین در کتاب «کافی» از حضرت امام به

حق ناطق، جعفر بن محمد الصادق علیه الصّلاة و السلام که آن حضرت فرمودند: «ما حَجَبَ اللهُ عِلْمَهُ عَنِ الْعِبَادِ فَهُوَ مُضَوِّعٌ عَنْهُمْ».

و احادیث از این مقوله بسیار است و ذکر جمیع آنها که ذکر کرده‌اند متعسّر است، و این احادیث صریحست در این که تا دلیل بر حکم ثابت نشود از جانب شرع، چیزی بر مکلفین لزوم ندارد، نه وجوب و نه حرمت، و پیش بیان کردیم که معنی اصل براءت غیر از این چیزی دیگر نیست، علاوه بر اینکه اخباریین خود تصریح بر این کرده‌اند که اصل براءت در مقام نفی حکم شرعی حُجَّت است، از آن جمله آخوند مُلّا محمد امین استرآبادی در جایی که حاشیه بر کلام سید صاحب «مدارک» در اوائل کتاب «مدارک» در مسأله اجماع نوشته، در ذیل آن گفته که:

«کلام شیخنا و سیدنا علیه السلام صریحٌ فی أنَّ الدلیل عندنا منحصرٌ فی ثلاثة، و من المعلوم أنَّ البرائة إنّما یتبّت بها نفی الحکم لانفسه».

و این کلام صریحست در آنچه ما به آخوند اسناد دادیم، و این حاشیه را شیخ حرّ در «تحریر وسائل الشیعة» از آخوند نقل کرده، و بر آن ردّ کرده که اصل براءت در مقام نفی وجوب است و کسی را در این خلاقی نیست، و مسلّم کلّ علما است، و عقل و نقل بر آن دلیل واضح است، و دلالت صریحه دارد. و اما در مقام نفی حرمت، پس حُجَّت آن ممنوع است، و ما آن را قبول نداریم، و بر عاقل مُنصف پوشیده نیست که دلیل عقلی که پیش ذکر کردیم حُجَّت اصل براءت را در هر دو مقام ثابت می‌کند، و کلّ علما متفق‌اند که دلیل عقلی قابل تخصیص نیست، و دلیل نقلی هم حُجَّت را ثابت می‌کند در هر دو مقام، و احادیثی که توهّم مُخصّص بودن و تفرقه بین المقامین در آن می‌رود ضعیف السند و الدّالة است، و جمع کثیر از اخباریین آن را رد کرده‌اند، چه جای اصولیین، پس در این هنگام آیه شریفه ﴿أَفَتُؤْمِنُونَ بِبَعْضِ الْكِتَابِ وَتَكْفُرُونَ بِبَعْضٍ﴾^۱ در شأن شیخ، صادق خواهد بود.

قسم دوم از ادلّه عقلیه استصحاب است، و معنای مشهور آن که اکثر

نزاع‌های اخباریین و اصولیین در آن واقع است آنست که:

«حکمی از احکام در چیزی ثابت شود، پس آیا همین حکم در زمان بعد از برای مکلف ثابت است به همان دلیل اول یا نه؟»

جمع از اصولیین آن را حُجَّت نمی‌دانند در خود حکم، اما در موضوع حکم آن را حُجَّت می‌دانند، و مشهور میان اصولیین آنست که حُجَّت است مطلقاً، چه در خود حکم که آن را نفس حُکم خوانند، و چه در موضوع حُکم که آن را طریق حُکم نیز خوانند، و فرق میان این هر دو قسم بعد از این مذکور خواهد شد.

و اما اخباریین، پس شیخ حرّ اللّه تصریح کرده در کتاب «تحریر وسائل الشیعه» به آن که استصحاب در موضوع حکم حُجَّت است، و اُحدی را در آن نزاع نیست، و گفته است که نزاع علما در حُجَّت استصحاب در خود احکام شرعیه است نه موضوع حُکم و طریق آن، و عبارت «تحریر» که اشاره به آن شد در مبحث استصحاب کتاب مذکور مسطور است، اگر در اسنادی که به شیخ داده شد شک و شبهه‌ای باشد به کتاب مزبور رجوع نماید، و چون ذکر عبارت «تحریر» باعث تطویل بود ذکر نشد.

و از کلام شیخ ظاهر و معلوم می‌شود که اخباریین بلکه همه علما، استصحاب را درین قسم حُجَّت می‌دانند.

و فرق میان دو قسم استصحاب آنست که: در قسمی که حُکمی از احکام خمسّه می‌شود که وجوب و ندب و اباحه و حرمت و کراهت در جای ثابت شود از برای شخصی، به دلیلی از أدله در زمان سابق، به شرط آن که آن حکم منحصر و مقید به همان زمان نباشد، ثبوت این حکم را در زمان لاحق بدون دلیل تازه - که اثبات حُکم مذکور در زمان لاحق نماید - استصحاب در نفس حکم می‌نامند، چنانکه هرگاه شخصی تیمّم کند و داخل نماز شود، و بعد از آن آب پیدا شود، پس گوییم که قطع نظر از احادیثی که در این باب وارد شده، به استصحاب هم استدلال می‌توان کرد، به این نحو که گوییم: هر که پیش از این که آب پیدا شود برین شخص واجب بود که این نماز را که شروع در آن کرده بود تمام کند، پس اگر دلیل معتبر شرعی

ثابت نشود بر این که در این صورت قطع نماز واجب یا جایز است، استصحاب دلیل این شود که قطع جایز نباشد، چرا که گوییم پیش، یقین داشتیم که قطع این نماز جایز نیست، و حالا شک بهم رسانده‌ایم که قطع این نماز آیا جایز است یا نه؟ پس به این شک، یقین سابق را دست بر نمی‌داریم، و می‌گوییم اتمام این نماز واجب است، و از این قبیل مسأله در میان احکام از حدّ و حصر بیرونست، و این مثال از برای توضیح مذکور شد.

و در قسمی که حکمی غیر از احکام خمسّه مشهوره در چیزی ثابت شود در زمان سابق، و در زمان لاحق دلیلی معتبره که اثبات خلاف آن حکم نماید یافت نشود، ثبوت آن حکم در زمان ثانی استصحاب در موضوع استصحاب، و در طریق حکم می‌نامند، چنان که هرگاه لفظی در لغت ثابت شود که حقیقت در معنای معین بوده، و بعد از آن در زمان متأخر شیوع بهم رسانیده در معنای دیگر، و کسی ادعا کند که این لفظ شیوع حقیقت شده در معنای ثانی از فلان وقت معین، که آن زمان نیز متأخر باشد از زمان وضع لغت. پس گوییم حقیقت بودن لفظ در معنای لغوی در زمان سابق ثابت شده است به یقین، و حقیقت شدن آن لفظ در معنای ثانی در زمان مفروض مشکوک و غیر متیقن است، پس به این شک [از] یقین سابق دست بر نمی‌داریم، و می‌گوییم این لفظ را حمل بر معنای لغوی باید کرد.

و مدار در فهم و آیات اخبار پیش اخباری و اصولی بلکه جمیع، برین قاعده است، چنان که مخفی نیست بر کسی که أَقْلًا کتب شیخ حُرّ الرَّعْلَةِ را ملاحظه کرده باشد، چرا که می‌بیند که شیخ رحمته الله همه جا احادیث را حمل کرده بر معانی که از کُتب لغت ظاهر می‌شود که در فلان وقت خلیل یا کسائی یا أَصْمَعِي یا أَبَوْعُبَيْدَه، یا غیر از ایشان از لغویین از عرب نقل کرده‌اند که ایشان گفته‌اند که این لفظ در لغت عرب فلان معنی داشته، یا فلان معنی دارد، و معلوم و واضح است که به محض این که یک لغوی یا پیش‌تر بگویند که این لفظ در لغت عرب در فلان معنی حقیقت بود در زمان سابق، علم و یقین حاصل نمی‌شود که جناب پیغمبر یا امام همان معنی لغوی را قصد کرده باشد از آن لفظ، چرا که زمان وضع لغت عربی قریب به زمان حضرت

ابراهیم علیه السلام و اسمعیل علیه السلام بوده و از آن وقت تا زمان حضرت پیغمبر ما و ائمه هدی علیهم السلام از هزار سال پیش‌تر است، و چون چاره در این مقام غیر از تمسک به استصحاب نبوده، اخباریین استصحاب را در این قسم حجت می‌دانند و انکار آن نمی‌کنند.

و از این مقوله است آن‌که: هرگاه با شخصی معاشرت نماییم، و اعتقاد به عدالت او در یک زمانی بهم رسانیم، اخباریین و اصولیین، بلکه جمیع علماء اسلام می‌گویند که این شخص را بعد از این عادل می‌دانیم و همیشه حکم به عدالت این شخص می‌نماییم، و افعال او را که ظاهراً توهم ناخوشی در آن برود، به قدر امکان حمل بر خوبی می‌نماییم، تا خلاف عدالت او بر ما ثابت شود یقیناً.

اینها و نظیر اینها در مسائل شرعیه بسیار و ناشمار است، و چون اخباریین این قسم از استصحاب را حجت می‌دانند، ما را احتیاج به ذکر دلیل بر حجت آن نیست، لیکن ما احادیثی را که ذکر می‌کنیم که دلالت بر حجت هر دو قسم استصحاب دارد و مُحَقِّقین اصولیین همان احادیث را دلیل خود قرار داده‌اند، تا در هیچ قسم از دو قسم جای گفتگو نماند، و احادیث مذکوره این است:

رَوَى زَرَّارَةُ فِي الصَّحِيحِ عَنِ الْبَاقِرِ عليه السلام قَالَ: «قُلْتُ لَهُ: الرَّجُلُ يَنَامُ وَهُوَ عَلَى وَضوءٍ أَتُوجِبُ الْخَفَقَةَ وَ الْخَفَقَتَانِ عَلَيْهِ الْوَضوءُ؟

فَقَالَ: يَا زَرَّارَةُ قَدْ تَنَامُ الْعَيْنُ وَ لَا يَنَامُ الْقَلْبُ وَ الْأُذُنُ، فَإِذَا نَامَتِ الْعَيْنُ وَ الْأُذُنُ وَ الْقَلْبُ وَ جَبَ الْوَضوءُ.

قلت: فَإِنْ حُرِّكَ إِلَى جَنْبِهِ شَيْءٌ وَهُوَ لَا يَعْلَمُ؟

قال: لَا حَتَّى يَسْتَقِينَ أَنَّهُ قَدْ نَامَ، حَتَّى يَجِيءَ مِنْ ذَلِكَ أَمْرٌ بَيِّنٌ، وَالْأَفَانَةُ عَلَى يَقِينٍ مِنْ وَضوئه، وَلَا تَنْقُضُ الْيَقِينَ أَبَدًا بِالشَّكِّ وَ لَكِنْ يَنْقُضُهُ بَيِّنٌ آخَرٌ^۱.

و صحیحه أخرى لزَرَّارَةَ أَيْضاً، وَ فِي آخِرِهَا: قُلْتُ: فَإِنْ ظَنَنْتُ أَنَّهُ قَدْ أَصَابَهُ وَ لَمْ أَتَيِّقَنَّ ذَلِكَ فَظَنَرْتُ فَلَمْ أَرِ شَيْئاً فَصَلَّيْتُ، فَرَأَيْتُ فِيهِ؟

۱. الطوسي، التهذيب، ج ۱، ص ۸، حدیث ۱۱؛ العاملي، وسائل الشیعة، ج ۱، ص ۱۷۴، حدیث ۱.

قال: تغسله و لا تُعيد الصَّلَاةَ.

قلت: لِمَ ذلك؟

قال: لأنك كنتَ على يقينٍ من طهارتك فشككتَ، وليس ينبغي لك أن تنقضَ اليقين بالشكَّ أبداً^۱.

أو في «الكافي» في باب السَّوْمِ في الفجر و المغرب و الجمعة، في الصحيح، عن زراره عن أحدهما عليه السلام، قال:

«قلتُ له من لم يدر في أربعٍ هو في ثنتين، و قد أحرز ثنتين؟ قال: يركع ركعتين إلى أن قال: لا تنقض اليقين بالشكَّ، و لا يدخل الشكَّ في اليقين، و لا يخلط أحدهما بالآخر، و لكنه ينقض الشكَّ باليقين، و يُتمَّ على اليقين فينبني عليه، و لا يعتدَّ بالشكَّ في حالٍ من الحالات».

و روى مسعدة بن صدقة عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «سمعتَه يقول: كلَّ شيءٍ فيه حلالٌ و حرامٌ فهو لك حلال، حتَّى تعلم أنَّه حرامٌ بعينه فتدعه من قبل نفسك، و ذلك مثل الثوب يكون قد اشتريته و هو سرقة، و المملوك عندك و لعلَّه حُرٌّ باع نفسه أو حُرِّيعَ فبيع، أو فُهر أو امرأة تحتك و هي أختك أو رضيعتك، و الأشياء كُلُّها على هذا حتَّى يستبين لك غير ذلك أو تقوم به البيِّنة».

و أحادیث در این باب بسیار است، و ذکر مجموع آنها متعذّر است، و هر کس آن‌دک فهم و سوادى داشته باشد، و احادیث مسطوره را ملاحظه نماید، بر او ظاهر می‌شود که جناب معصوم عليه السلام امر فرموده‌اند به این که هرگاه از برای کسی یقین به امری حاصل شد، باید بر همان یقین، خود را باقی بدارد، و به شکّ آن را بر هم نزنند، و دست برندارد تا یقین به خلاف آن بهم رسد، و اگر فهم و سواد به آن مرتبه نباشد که دلالت این احادیث را بر مُدَّعا بفهمد، بر او درس خواندن لازم‌تر است از بحث بر علما کردن، و هدایت خود اولی است از گمراه کردن مردم!

أما باقى آنچه را اخباریین أدلّه عقليه اسم گذاشته‌اند و اسناد حُجِّيت آن را به

۱. /التهذيب، ج ۱، ص ۴۲۱، باب ۲۲، حدیث ۱۳۳۵؛ وسائل الشیعة، ج ۲، ص ۱۰۶۳، حدیث ۲.

أصولیین داده‌اند، چون قیاس به طریق اولی، و قیاس منصوص العلة، و مفاهیم چون مفهوم شرط، و غایت، و مفهوم عدد، و مفهوم عموم منزله، پس أصولیین را در اثبات حُجَّت اینها دو طریقه است:

طریقهٔ اولی: آنست که ما از خارج می‌دانیم که حضرت جناب پیغمبر و امام در آن حین که سؤالی از مسائل را جواب می‌گفتند، به طور متعارف میان مردم سخن می‌گفتند، و در زمان ما متعارف میان مردم اعتبار این معانی، و حُجَّت اینها است، چنانکه اگر کسی گوید که: «اگر زید بیاید او را اکرام کن» همه کس چنین می‌فهمند که مراد گوینده این است که اگر نیاید او را اکرام کردن ضروری نیست، و هرگاه اعتبار این معانی را در عُرف خود و در این آزمون ثابت کردیم، گوییم که عُرف معصوم هم چنین بوده است، به دلیل استصحاب، چنانکه پیش اشاره به آن گذشت. و طریق اجرای آن در این مقام به این نحو نمی‌شود که گوییم در مثال مذکور که مفهوم شرط بود، که از این الفاظ و از این کلام این معنی تبادر می‌کند، و تبادر معنا از هر لفظی دلیل حقیقت بودن آن لفظ است در آن معنا، و حقیقت بودن لفظ در هر معنا عبارت از وضع شدن لفظ است از برای آن معنی، پس گوییم وضع شدن لفظ از برای این معنا از برای ما یقیناً ثابت است به دلیل تبادر، و وضع شدن این لفظ از برای معنی دیگر مشکوک، بلکه موهوم است، پس از این یقین به محض شک یا وهم دست بر نمی‌داریم، و می‌گوییم در زمان ائمه همین معنا را داشته، پس در زمان ائمه مثلاً مفهوم شرط معتبر بوده، و جناب ائمه هم آن را منظور می‌داشته‌اند. و مثل مفهوم شرط است مفهوم غایت. و مفهوم عدد، و قیاس به طریق اولی و منصوص العلة، و به همین طریقه که بیان این را کردیم بیان آنها نیز می‌شود و توضیح این را پیش‌تر خواهیم کرد آن شاء الله.

و پیش‌گذشت که استصحاب در این قسم که این را استصحاب در موضوع حکم می‌گویند، اخباری و اصولی جمیعاً حُجَّت می‌دانند و گذشت که شیخ حرّ و باقی اخباریین بنایشان در فهم آیات و احادیث بر همین طریقه است. و پیش بیان کردیم که بر ایشان لازم می‌آید که به این طریق عمل نمایند، بلکه آخوند ملاً محمد

أَمِين در مقام این که اثبات می‌کند که احادیث مفید علم است، چند بحث ذکر کرده، و آنها را جواب گفته، و بعد از آن گفته:

«فان قلت: بقي هنا احتمال آخر لم يندفع، وهو احتمال ارادة خلاف الظاهر.

قلت: من المعلوم أنَّ الحكيم في مقام البيان و التفهيم لا يتكلم بكلام يريدُ خلاف ظاهره من دون نصب قرينة يَبْتَنِي صَارِفَةً عنه، سَيِّمًا من اجتمعت فيه نهاية الحكمة مع العصمة».

و این کلام صریح است در آن که احادیث را بر معنی حمل می‌باید کرد که ظاهر نزد اهلِ عُرف است، و ما پیش بیان کردیم که ظاهر و واضح است که مفهوم شرط و مفهوم عدد و غایت، و همچنین قیاس به طریق اولی، و قیاس منصوص العلة معتبر نزد اهلِ عُرف است، پس بر اخباریین لازم می‌آید که من حیث لا یُشعر قائل به حُجَّتِ اشیاء مذکوره بشوند، و چند مثال در این مقام ذکر می‌کنیم، تا هر کس بهره‌ای از فهم و انصاف داشته باشد دفع شبهه‌های او بشود در این مقام، و هر کس جهل مرگب داشته حُجَّت بر او تمام‌تر شود.

پس گوئیم: اگر دو نفر از اخباریین که مشهور به فهم و صلاح باشند، و یکی به صلاح مشهورتر باشد، و مردم او را صالح‌تر دانند، و کسی این شخصی که صلاحش کمتر باشد اکرام نماید، و آن یکی را که صلاحش بیشتر باشد اکرام نمایند، و باعث اکرام کردنِ آن شخص این شخص را، فهم و صلاح او باشد، و غیر از آن ظاهراً باعث دیگر نباشد، اگر اخباریین این شخص را می‌گویند که آن شخص، أصلح و سزاوارتر است، پس باید که اعتراف نمایند که قیاس به طریق اولی حُجَّت است، و اگر می‌گویند که فرق میان این دو شخص نیست، بلکه توقّف باید کرد در چیز دادن و اکرام کردن آن شخص أصلح و باقی، اهل عرف ایشان را که این طور حکم کنند اسناد به کج‌فهمی و نافهمی ندهند، حقّ با ایشان خواهد بود که می‌گویند که قیاس به طریق اولی حُجَّت نیست.

و همچنین گوئیم: که اگر جایی چند نفر از صلّاحا باشند و شخصی بعضی از آنها را اکرام نماید، و گوید که من اینها را از برای این اکرام می‌کنم که اینها مردم

صالح هستند، اگر اخباریین این شخص را می‌گویند که دیگری را هم اکرام کن، پس باید که اعتراف نمایند که قیاس منصوص العلة حجت است، و فی المثل اگر یکی از اخباریین خود را صالح می‌دانسته، و آن شخص هم که چند نفر از صلحا را اکرام کرد نیز او را صالح می‌دانسته باشد، و با وجود این کلام که ذکر شد این شخص صالح را اکرام نکند، و این شخص صالح به خاطرش هیچ نرسد که پس چرا مرا اکرام نکرد، در این وقت معلوم خواهد شد که حق با اخباریین است، به شرط آن که ثابت کنند که مردمی که در عصر معصوم بوده‌اند، هم ایشان یا اکثر ایشان این حال را داشته‌اند تا متعارف زمان معصوم ثابت شود که به این نحو بوده.

و هم همچنین گوییم: که اگر اخباری کس را گوید که اگر فلان کار را برای من کردی فلان مبلغ به تو خواهم داد، پس آن شخص آن کار را نکرده مطالبه آن مبلغ نماید، اگر آن شخص اخباری به او می‌گوید که تو را چیز نباید داد، چرا که آن چه با تو شرط کرده بودم به عمل نیامد، پس باید که اعتراف نماید به آن که مفهوم شرط حجت است، و اگر این حرف را نمی‌گوید، پس بنا بر قاعده اخباریین باید در جواب او بگوید که حالا مرا در پول دادن و ندادن به تو توقف باید کرد، چرا که مفهوم شرط اعتبار ندارد، و مفاد کلام سابق در این شق معلوم نیست که چه چیز است.

و همچنین گوییم: که اگر اخباری غلام زر خرید شرعی کسی باشد به حیثی و نحوی که اطاعت از آقا بر این جناب اخباری لزوم داشته باشد، و آن آقا بگوید که تا شام مشغول فلان کار باش، پس در وقت شام آن اخباری توقف نماید در مشغول شدن و مشغول نشدن به آن کار، و متحیر بماند، چرا که مفهوم غایت اعتبار ندارد، و اگر مثال‌ها را مثال قیاس به طریق اولی، و منصوص العلة، و مفهوم شرط و مفهوم غایت نمی‌داند، قدری تحصیل فهم و سواد بر او لازم است، پیش از بحث بر علماء کردن.

و شیخ حرّ بالله با وجود آن که در کتاب «تحریر وسائل الشیعة» که اول آن در بیان قواعد اصول فقه است، حجّیت مفهوم شرط را باطل دانسته، در جلد اول

«وسائل» در مبحث آب کمتر از کُرّ به مجرد ملاقات، دو حدیث را دلیل حکم شمرده، که دلالت آن از باب مفهوم شرط است، و بدون آن، دلالت بر حکم مذکور ندارد اصلاً.

این است مُجْمَل گفتگو در باب حُجَّت مفهوم شرط، و مفهوم غایت، و قیاس منصوص العَلَّة، و قیاس به طریق اُولی، که اینها را از جمله أدلّة عقلیه شمرده‌اند، و از تقریری که گذشت ظاهر شد که این اقسام اربعه فی الحقیقه از أدلّة نقلیه است نه از أدلّة عقلیه، و آن ظاهر الفاظ است که اهل عُرف اینها را از الفاظ معنای ظاهری می‌دانند، و عدم اعتبار و حُجَّت اینها را خلاف ظاهر می‌دانند، و مؤید این مقام است آنچه بعض اخباریین^۱ که مفهوم شرط و غیره را حُجّت می‌دانند گفته است: ما می‌بینیم که هرگاه شعری یا حدیثی در کلام فُصْحَا و اُثْمَه یا جناب پیغمبر، یا در قرآن مجید کلامی یافت شود که مفهوم آن معتبر نباشد، اهل عربیت از برای تصحیح آن توجیحات ذکر می‌کنند، چنانکه به تتبع معلوم می‌شود.

و گذشت که آخوند ملاً محمد امین - که رئیس اخباریین است - اعتراف دارد به این که اراده خلاف ظاهر از شارع حکیم قبیح است، و سر نمی‌زند، علاوه بر این که در مقام حدیث هم هست که دلالت دارد بر آن که در کلام شارع مراعات اموری که به حَسَب فهم اهل عُرف ظاهر باشد منظور نظر شارع هست، و خلاف ظاهر در کلام شارع مقصود نمی‌باشد، و آن حدیث این است:

محمد بن یعقوب فی «الکافی»، عن أحدهما عليه السلام أَنَّهُ قَالَ: «أَعْرَبُوا أَحَادِيثَنَا فَإِنَّا قَوْمٌ فُصْحَاء».

و جمع کثیر از علماء، حتّی آخوند ملاً خلیل قزوینی که اخباری صرف بحث است، حدیث را چنین معنا کرده‌اند که: غرض معصوم این است که شما دقایق نکات علم فصاحت و بلاغت را در کلام ما معتبر بدانید، چرا که ما جماعت

۱. در حاشیه نسخه آمده است: و هو الشيخ الفاضل المحدث الشيخ مهدي الفتوني النجفي، و قد ذكره في أوائل كتاب «نتائج الأخبار». منه عُفِيَ عنه.

فُصَحائِم، و آنها منظور نظر ما است.

و آخوند ملاً خلیل در «شرح اصول کافی» تصریح به این معنی از برای حدیث کرده، و معلوم است که جناب اَنَمَه هر گاه نکات و دقایق فصاحت و بلاغت را منظور داشته باشد، چیزی را که ظاهر همه کس به یک نحو می‌فهمند، البته آن را ترک نخواهند کرد، و ملاحظه آن را می‌نمایند البته، و هر کس اندک فهم و انصاف داشته باشد، او را جزم و یقین به آنچه گفتیم حاصل می‌شود.

حدیث دوم: از کُتب حدیث مبسوط چیزی حاضر نبود تا ملاحظه سند بشود، و مظنون است که در «وسائل الشیعة» مذکور باشد، ترک آن آنسب نمود.

و اَمّا آن که گفته‌اند که عمل به ظن باطل است باید:

أول: معنی ظن و علم را از یکدیگر فرق کرد.

و بعد از آن بیان باید کرد که چرا و به چه سبب و ضرورت ما محتاج به عمل کردن ظن هستیم، و چرا بنای عمل ما بر ظن است، و ممکن نیست که بر علم باشد؟ و بعد از آن بیان باید کرد که به چه دلیل عمل به بعضی ظنون جائز، بلکه لازم است.

بدان که آنها که می‌گویند که ما عمل به ظن می‌کنیم، و آن را جائز در بعضی اوقات، بلکه لازم می‌دانیم، می‌گویند که:

علم عبارت از اعتقادِ جازمِ ثابتِ مطابقِ واقع است به حیثیتی که شخصِ عالم در معلوم خود احتمال نقیض و خلافِ اعتقاد خود را ممکن و جایز نداند، و می‌گویند که ظن، اعتقادِ راجح است به شیء، با تجویزِ خلاف آن در نظر معتقد. و شکّ آنست که هیچ یک از طرفین ترجیح نداشته باشد. و وهم طرفِ مرجوح را گویند، و عبارات علماء در این باب بسیار است و ذکر آنها باعث تطویل است، و هر کس تأملی داشته باشد، رجوع کند به کتب آنها که می‌گویند ما عمل به ظن می‌کنیم، مانند شیخ مفید، و شیخ طوسی، و سید مرتضی، و ابن ادریس، و ابن زُهره، و ابن حمزه، و ابن ابی عقیل، و ابن جُنید، و محقق، و علامه، و شهید اَوَّل، و شهید ثانی، و شیخ علی، و شیخ بهاء‌الدین، و باقی فقها شیعه، تا آن که صدق آنچه ما به ایشان

اسناد دادیم ظاهر شود.

أما فهمیدن کلام علماء مشروط به فهم و سواد داشتن است، و موقوف به تصدیق و تعب کشیدن بسیار است، و ما در این مقام عبارت دو نفر از علماء را نقل می‌کنیم:

قال العلامة في «نهاية الاصول»:

«حكم الذهن بمتصورٍ على آخرٍ إما أن يكون جازماً أو لا.

و الأول: إما أن يكون مطابقاً أو لا.

و المطابق إما أن يكون ثابتاً أو لا.

فالجزم المطابق الثابت هو العلم، و يستجمعُ الجزم و المطابقة و الثبات، و إن خلا عن الجزم فهو الظن الصادق، و إن خلا عنه و عن المطابقة فهو الظن الكاذب، و إن خلا عن المطابقة و الثبات فهو اعتقاد الجهال، و إن خلا عن الثبات وحده فهو اعتقاد المقلد للحق. اذا عرفت هذا، فالظن ترجيحُ أحد الطرفين مع تجويز خلافه، و الوهمُ مرجوح الظن، و الشكُّ هو سلبُ الرُّجحان».

انتهی المقصود من کلام العلامة.

و قال الشيخ بهاء الدين في «الرُّبدة»:

«و الذکر النفسی إن امتنع نقيضه مطلقاً فكما مرَّ علمٌ، أو عند الذکر فاعتقادٌ أولاً و آلاً فالراجح ظنٌّ، و المرجوح وهمٌ، و المتساوی شكٌّ».

و امثال این عبارات بسیار است و هر کس آن را ملاحظه نماید- اما به شروط مذکوره- حقّ از برای او ظاهر می‌شود.

و مخفی نماند، بعد از آن پوشیده نماند که أدله‌ای که فقهاء شیعه در مسائل به آنها استدلال می‌کنند منحصر در چند چیز است:

قران و أحادیث پیغمبر و أئمّه عليهم السلام، و اجماع شیعه، و قیاس به طریق اولی، و أصل برائت، و قیاس منصوصُ العلة، و مفاهیم چون مفهوم شرط و غیره.

و اقسام ثلاثة أمرٍ آخرٍ في الحقيقة بر می‌گردد به دو قسم أول، و اینها هیچ یک به نحوی نیست که در مسائلی که در آنها به آن دلیل استدلال می‌شود و در همه صورت‌های از مسائل دلالت یقینی داشته باشد، بلکه در بعضی مسائل دلالت یقینی

حاصل می‌شود به عنوان ندرت، اما آیات قرآنی به اعتبار آن که در هر آیه از آیات قرآنی احتمال نسخ می‌رود، یعنی احتمال این دارد که حکم این آیه در اول ثابت شده باشد، و بعد از آن در ایام پیغمبر؛ جناب اقدس الهی آن را تغییر داده باشد، و دلیلی که سد این احتمال تواند کرد تا حالا احدی از علماء - نه شیعه و سنی، و نه اخباری و نه اصولی - آن را ادعا نکرده، چه جای آن که چندین آیه در قرآن مجید حالا بالفعل به این نحو است، چون آیه ﴿حَذَرْنَا﴾ که اول نازل شد به این نحو ﴿وَالَّتِي يَأْتِيَنَّكَ الْفَجْشَةُ مِنْ نِسَائِكُمْ فَاسْتَشْهِدُوا عَلَيْهِنَّ أَرْبَعَةً مِنْكُمْ فَإِنْ شَهِدُوا فَأَمْسِكُوهُنَّ فِي الْبُيُوتِ حَتَّى يَتَوَفَّيَهُنَّ الْمَوْتُ أَوْ تَجْعَلَ اللَّهُ هُنَّ سَبِيلًا﴾^۱ و این آیه در سوره نساء قریب به حرف ﴿وَالْمُحْصَنَاتِ﴾ است، بعد از آن حکم آن منسوخ شده به آیه‌ای که در سوره نور است، به این نحو که: ﴿الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ﴾^۲، و هم چنین آیه صدقه، و ثبات در جهاد، و غیرها که تعداد آنها باعث تطویل می‌شود.

و همچنین در عمومات آن، احتمال تخصیص می‌رود، و در اطلاق آن، احتمال تقیید می‌رود، یعنی می‌تواند بود که حکم ظاهراً شامل جمیع مکلفین باشد، و بدون شرط و قید باشد، و در نفس الامر یختص به جماعتی معین، و مشروط به شرط واحد، بلکه شروط متعدده باشد، چوت آیات وجوب صلاة و زکاة و صوم و حج و جهاد، و باقی احکام شرعی که در ظاهر شامل جمیع مکلفین است، و شروط و قیود ندارد و در نفس الامر می‌بینیم که جهاد بر زن واجب نیست، و صوم و صلاة و زکاة و غیرها قیود بسیار دارد، بلکه کثرت تخصیص به حدی رسیده است که ابن عباس که از جمله مفسرین، و از جمله خوبان است، و شیعه و سنی او را قبول دارند، گفته است: «ما من عام إلا وقد حُصَّ».

و همچنین محکم و متشابه بودن، و حذف و اجمال و تفصیل هم راه دارد.

۱. النساء / ۱۵.

۲. النور / ۲.

و همچنین در اطلاقات حقیقیّه احتمال اراده معنی مجازی می‌رود، چرا که کثرت مجاز در لغت به حدّی رسیده است که ابن جرّی که از اعظام علماء عربیت است گفته که: «أكثر اللّغة مجازات».

آری متن قرآن متواتر است و معنی متواتر عن قریب مذکور خواهد شد، و احتمال زیاده و سهو و نسیان، بلکه احتمال تغییری که ضرر به تکلیف داشته باشد هم در آن راه ندارد، نظر به بعضی احادیث.

و أمّا احادیث نبویه: پس آن بر دو قسم است: متواتر، و خبر آحاد.

و خبر متواتر نزد جمیع علماء - چه اخباری و چه اصولی، و چه شیعه و چه سُنی - آنست که خبر دهندگان در هر مرتبه از مراتب سند احادیث، از زمان ما تا زمان پیغمبر و ائمّه علیهم‌السلام و غیر ایشان، از کسانی که مروی عنهم باشند از کثرت به حدّی رسد، و بسیاری روات به قدری باشد در عدد و شماره، که عقل احتمال این که این جماعت اتفاق بر کذب کرده‌اند، و با هم ساخته‌اند، و این سخن را به دروغ نقل کرده‌اند، این احتمال را ندهد. این حدیث چنین را خبر متواتر گویند، و آنچه غیر از این قسم باشد، آن را اخباری آحاد خوانند.

و قسم اوّل با آن که بسیار عزیزالوجود است، از آنچه در قرآن مجید احتمال می‌رفت در این قسم نیز احتمال می‌رود.

و أمّا قسم دوم پس هر احتمالی که در دو قسم اوّل می‌رفت در این قسم نیز جاری است، به علاوه احتمالاتی که در احادیث ائمّه معصومین علیهم‌السلام مذکور خواهد شد، غیر از احتمال تقیه.

و أمّا احادیث ائمّه علیهم‌السلام: پس آن نیز بر دو قسم است: متواتر و آحاد.

أما متواتر: به این که بالنسبه به ما مردم این عصرها بسیار کم بایست، جمیع احتمالاتی که در آیه قرآن و حدیث متواتر نبوی ممکن و جاری بود، این جا نیز جاری است، به علاوه احتمال تقیه که مختصّ به احادیث ائمّه علیهم‌السلام است، و در احادیث نبوی جاری نیست، بر آنچه مشهور میان علماء شیعه است. آری احتمال نسخ در احادیث ائمّه نمی‌رود بنابر آنچه مشهور میان علماء شیعه است، اگرچه

بعضی از متأخرین، حتی بعضی از اخباریین احتمال نسخ در احادیث ائمه علیهم‌السلام نیز داده‌اند، همچنانچه از ملاحظه کُتب اخباریین و اصولیین ظاهر می‌شود.

و اما قسم دوم از احادیث ائمه علیهم‌السلام: که اخبار آحاد باشد، پس احتمالاتی که در قرآن و احادیث متواتره جناب پیغمبر و ائمه معصوم ممکن است، اینجا نیز راه دارد به علاوه آن که بهترین احادیث که حالا دست ما به آن می‌رسد، احادیث کتب اربعه است، یعنی «کافی» و «من لایحضره الفقیه» و «استبصار» و «تهذیب». و بیان حال احادیث کتاب کافی را ذکر می‌کنیم چرا که آن به عصر ائمه هدی علیهم‌السلام نزدیک‌تر است از سه کتاب دیگر و اعتماد بدان پیش اخباریین بلکه اصولیین نیز بیشتر است.

پس می‌گوییم اکثر احادیث این کتاب به پنج و شش واسطه، بلکه بسیاری از احادیث آن به هشت و ده واسطه به جناب معصوم علیه‌السلام می‌رسد، و معلوم و واضح است، و اخباری و اصولی این را قائلند که روات، معصوم نیستند، هیچ یک از اینها در هیچ مرتبه، و در هیچ حدیث، و احتمال سهو و نسیان در همه روات جایز است، و نسبت به جمعی سهو و نسیان به عمل آمدن از ایشان محسوس و مشاهد است، همچنانچه در بعضی احادیث روات خود به آن اعتراف نموده‌اند. و همچنین در کاتبان حدیث نیز سهو و نسیان و غلط، بلکه نسبت به بعضی از کُتاب احتمال تعمّد غلط نیز راه دارد، چرا که در کاتب حدیث کسی عدالت را شرط نکرده، و اختلاف نُسخ کُتب حدیث شاهد صدق است بر آنچه گفتیم.

و دیگر آن که: چون نقل بالمعنی را اخباریین و اکثر اصولیین جایز می‌دانند، و شاید راوی کلام معصوم را به نحوی فهمیده باشد که معنی مراد نباشد، و حدیث را به همان نحو که خود فهمیده به معصوم اسناد داده باشد، و این احتمال در هر یک از وسایط ممکن و جاری است، و هر کس اندک فهم و انصاف داشته باشد، حقّ بر او مخفی نمی‌ماند.

و اقسام احتمالات دیگر هست که تفصیل آن باعث تطویل می‌شود.

پس از آنچه گفتیم معلوم شد که چرا اصولیین أدله فقیه را أدله ظنیّه می‌گویند. و اما دلیل بر حُجّیت این ظنون. پس مؤید و دلیل بر حُجّیت قرآن، احادیث

بسیار است، چون احادیثی که دلالت می‌کند بر آن که احادیث را در نزد تعارض عرضی بر قرآن باید کرد، و این احادیث مشهور، و در همه کُتب حدیث مذکور است، از آن جمله حدیث مشهور که اکثر شیعه و سنی و اکثر اهل اسلام آن را از جناب پیغمبر ﷺ روایت کرده‌اند، و این حدیث، مُسَلَّم کُلّ است و شیخ حُرّ نیز آن را در چندین موضع دلیل خود کرده، و آن این است:

«قال رسول الله ﷺ: إِنِّي تَارِكٌ فَيْكُمْ الثَّقَلَيْنِ مَا إِنْ تَمَسَّكْتُمَا بِهِمَا لَنْ تَضِلُّوا مِنْ بَعْدِي، كِتَابَ اللَّهِ وَ عِتْرَتِي».

و علماء این حدیث را به عبارت دیگر هم نقل کرده‌اند، و این حدیث دلالت بر حُجَّتِ قرآن و احادیث ائمه علیهم السلام دارد و هر کس قرآن را حُجَّت می‌داند از اهل اسلام احادیث جناب پیغمبر را هم حُجَّت می‌داند، و کسی را در این گفتگویی نیست، بلکه آیه کریمه ﴿لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِمَن كَانَ يَرْجُوا اللَّهَ وَالْيَوْمَ الْآخِرَ﴾^۱ دلیل بر این است که کسی که اطاعت پیغمبر نمی‌کرده باشد، و اقتدایش در امور به جناب پیغمبر نباشد، او امید به رحمت خدا و اعتقاد به روز قیامت ندارد.

دیگر اخباریین خود می‌دانند، و احتمال نسخ که در آیات قرآنی و احادیث نبوی می‌رود به استدلال ضرر ندارد، چرا که احتمال نسخ در احادیث ائمه نیز می‌رود، چنانکه پیش به آن اشاره شد. علاوه بر آن که مستَدَلّ طلبِ ناسخ و منسوخ بر او لازم است، و هیچ کس از اصولیین شیعه، بلکه از اهل اسلام نگفتند که هر کس به هر آیه از آیات قرآن و هر حدیث از احادیث پیغمبر عمل کند خوب است، بلکه همه کس طلبِ ناسخ و منسوخ و عام و خاص را لازم می‌دانند، بلکه جمیع اصولیین متفقند بر آن که اگر آیه یا حدیث نبوی بر حکم دلالت داشته باشد ظاهراً و خبر متواتری بلکه خبر واحدی که مفید علم باشد بر خلاف آن حکم از معصوم رسیده باشد، در مقام ترجیح و استدلال به آن خبر عمل می‌کنند، و دست از ظاهر

آیه قرآن و حدیث نبوی برمی‌دارند.

أَمَّا مَعْنَى عِلْمِ أَنْتَ كَمَا بِشَيْءٍ مَّا كُنْتَ، نَهَ أَنْ ظَنَّ ضَعِيفٍ كَمَا بِشَيْءٍ مَّا كُنْتَ بِهَ أَهْوَالِ أَنْ شَدَّ، وَ أَخْبَارِيْنَ هَمَانِ ظَنَّ ضَعِيفٍ رَا عِلْمَ شَرْعِيٍّ مِي نَامَنْد، وَ عِلْمَ عَادِيٍّ مِي كَوِيند، وَ أَنْجَه دَر بَعْضِيٍّ أَحَادِيثِ وَارِد شَدَه كَه جَنَابِ مَعْصُومِ فَرموده‌اند كَه: «إِنَّمَا يَعْرِفُ الْقُرْآنَ مَنْ حُوطِبَ بِهِ» دَلَالَتِ بَر مَذْهَبِ أَخْبَارِيْنَ نَدَارِد، هَم چنانچه بَعْضِيٍّ از مَتَأَخَّرِينَ أَخْبَارِيْنَ كَه قُرْآنَ رَا حُجَّتِ مِي دَانْد اعْتِرَافِ بَه آن نَموده‌اند، وَ كُفْتَه‌اند كَه مَعْنَى حَدِيثِ أَنْتَ كَه عِلْمِ بَه جَمِيعِ قُرْآنِ كَه عِبَارَتِ از عِلْمِ بَه جَمِيعِ أَشْيَاءِ بَاشَد بَه مَضْمُونِ آيَه كَرِيمَه «وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ بَيِّنَاتٍ لِّكُلِّ شَيْءٍ»^۱ آن عِلْمِ مَجْمُوعِ قُرْآنِ مَنحَصَرِ دَر أَئَمَّه عليه السلام اسْت وَ مَجْمُوعِ قُرْآنِ رَا غَيْرِ از ايشان كَسِي نَمِي فَهَمِد، نَه آن كَه از قُرْآنِ هِيچ كَسِ بَدُونِ حَدِيثِ أَئَمَّه چيزي نَمِي فَهَمِد وَ اِگَر اَيْنِ كَه عَمَلِ بَه قُرْآنِ دَر هَمِه جَا مَشْرُوطِ بَه بَيَانِ وَ تَفْسِيرِ أَئَمَّه مِي شُود، اَحْتِيَاجِ بَه ذَكَرِ قُرْآنِ دَر حَدِيثِ نَبُود، چَرَا كَه قَوْلِ مَعْصُومِ خُودِ بَذَاتَه دَلِيلِ وَ حُجَّتِ مَسْتَقِلِّ اسْت، وَ اَحْتِيَاجِ بَه انضمامِ غَيْرِ نَدَارِد، وَ غَيْرِ رَا دَر حُجَّتِ وَ اعْتِمَادِ بَدَانِ دَخْلِيٍّ نِيَسْت، پَسِ بِنَابَرَاينِ كُفْتِي كَه «إِنِّي تَارِكٌ فَيْكُمْ التَّقْلِينَ» لَعُو خُوَاهَدِ بُود، بَلَكِه بِنَابَرَاينِ جَنَابِ پِيغمبرِ بَايَسْت كَه بَفَرَمَايَد: «إِنِّي تَارِكٌ فَيْكُمْ عِترَتِي!». وَ كُويَا اَيْنِ جَمَاعَتِ كَه تَرْكِ عَمَلِ مِي نَمَايَنْد دَر رُوزِ قِيَامَتِ دَاخِلِ آن جَمَاعَتِ خُوَاهَنْدِ بُود كَه جَنَابِ أَقْدَسِ الهِي دَر بَارِه ايشانِ دَر سُورَه فَرْقَانِ قَرِيبِ بَجَزُوْ خَبَرِ مِي دَهْد: «وَقَالَ الرَّسُولُ يَرَبِّ إِنَّ قَوْمِيَّ اتَّخَذُوا هَذَا الْقُرْآنَ مَهْجُورًا»^۲. وَ هَم چنين حَالِ اَيْنِها بَسِيَارِ شَبِيهَسْتِ بَه آن كَسَانِي كَه بَر عَكْسِ اَيْنِها دَر حِينِ وَصِيَّتِ پِيغمبرِ مَانَعِ از وَصِيَّتِ كَرْدَنِ شَدَنْد وَ كُفْتَنْد: «حَسْبُنَا كِتَابُ اللَّهِ»، اِنْها مَنكَرِ يَكِ چيزِ از آن دُو چيزِ شَدَنْد كَه پِيغمبرِ أَمْرِ بَه مَتَابَعَتِ كَرْدَه بُود، وَ چنين كَرْدَه بُود، وَ اَيْنِها مَنكَرِ يَكِ چيزِ، چَرَا كَه آن اشْخَاصِ مَنكَرِ عِترَتِ پِيغمبرِ شَدَنْد وَ قَبُولِ اطَاعَتِ وَ اِمَامَتِ نَكِرْدَنْد، وَ اَيْنِها اطَاعَتِ قُرْآنِ نَمِي نَمَايَنْد. خُدا

۱. النحل / ۸۹.

۲. الفرقان / ۳۰.

همه کس را از خواب گران غفلت بیدار گرداند.

و أَمَّا أَحَادِيثُ أَئِمَّةٍ: چون خصم به حُجَّتِ آن قائل است احتیاج به استدلال ندارد، و أَصُولِيَّینَ میان کلام پیغمبر و أَئِمَّةٍ عليه السلام فرقی قائل نیستند و هر یک از این دو تا را دلیل و حُجَّتِ واجبُ الإِتِّبَاعِ می‌دانند.

و أَمَّا أَجْمَاعٌ: پس دلیل حُجَّتِ آن پیش گذشت، و گذشت که اجماع به قول معصوم برمی‌گردد أَوَّلًا فِي الْحَقِيقَةِ، و طریقی است از برای حصول علم به قول معصوم، چون سند حدیث، و چون خط و مُهر معصوم در حدیثِ مُکَاتَبَه، و حدیثِ مشهور: «أَخَذَ بِالْمُجْمَعِ عَلَيْهِ بَيْنَ أَصْحَابِكَ فَإِنَّ الْمُجْمَعِ عَلَيْهِ لَارِيبُ فِيهِ، وَ أَتْرَكَ الشَّاذَّ النَّادِرَ» خالی از دلالت نیست بر حُجَّتِ اجماع، بلکه تأیید آن می‌کند، البته همچنانکه بعضی از علماء تصریح به آن نموده‌اند و گذشت، که آخوند مُلّا محمّد آمین رئیس اخباریین است، اجماع اخباریین را در مسائل حُجَّتِ می‌داند، هرچند حدیث بر طبق آن یافت نشود، و در «فوائد مدنیّة» تصریح نموده به آنچه گفتیم، و معلومست که حالِ قولِ مجموع علماء ضعیف‌تر از حالِ قولِ بعضی ایشان نیست، و ظاهر اینست که هر اجماع که أَصُولِيَّینَ مُحَقِّقِینَ شیعه آن را حُجَّتِ می‌دانند و آن را دلیل حکم و فتوی قرار می‌دهند به جمعی از اخباریین که آخوند مُلّا محمّد آمین اعتماد بر ایشان دارد داخل آن اجماع هستند، بعلاوه جمع دیگر از علماء.

و أَمَّا أَصْلُ بَرَاءَتٍ: پس حُجَّتِ دلیل آن از عقلی و نقلی گذشت.

و أَمَّا اسْتِصْحَابٌ: پس أَحَادِيثُ دَالَّةٌ بر حُجَّتِ آن نیز گذشت.

و أَمَّا قِيَاسُ مَنْصُوصِ الْعِلَّةِ، و قِيَاسٌ به طَرِيقِ أَوَّلَى، و مفهوم شرط، و مفهوم غایت: پس اشاره اجمالیّه بر أدلّة آنها شد، و گذشت که اینها فِي الْحَقِيقَةِ راجع به مدلولات کتاب و سَنَّتِ می‌شود، و گذشت که آخوند مُلّا محمّد آمین که رئیس اخباریین است تصریح به این نموده که اراده خلافِ ظاهر از شارع که در نهایت حکمت است بدون نصب قرینه قبیح است، و آن از هیچ عادل سر نمی‌زند، چه جای آن که از أَعْدِلْ عدول؟!

و هر کس از روی فهم و انصاف در أمثله سابقه از برای ظاهر بودن امور مذکوره

بیان شد تأمل نماید، و عناد و عصیت را دست بردارد، حقّ برو مخفی نمی‌ماند؛ أمّا به شرط آن که او را سوادِ فی الجمله باشد، و در این مقام گفتگو بسیار است و مسائل دقیقه مشکله که سال‌های بسیار علماء اُخیار و فضلاء کبار اوقات [خود را] صرف تحصیل و تحقیق آن نموده‌اند به مراسله و کاغذ نوشتن فارسی، حالی شدن، و فهمیدن آن نسبت به بعضی مردم به سر حدّ تعدّر و تعسّر است، چه جای آن که جرح و تعدیل آن توانند فهمید! و ما بسیاری از آنها را که می‌گویند که ما اخبارییم می‌بینیم که آنقدر سواد ندارند که همان کتاب‌های شیخ حرّ را درست فارسی کنند، بلکه «هدایه» نحو و «شرح عوامل» که آسان‌ترین کُتب نحو است آن را اقرار می‌کنند که ما نمی‌فهمیم، با وجود این که خود می‌گویند که فهم احادیث بدون صرف و نحو ممکن نیست، بلکه از دست ادنی شاگرد مُلّائی گریزان می‌باشند، و هر کس را در این شکّ و شبهه باشد به جایی رود که جمعی از ارباب فهم و کمال باشند، تا حقیقتِ حال این سخنان برو ظاهر شود.

و أمّا این که گفته‌اند که: علم اصول فقه بدعتست، و در زمان ائمه نبوده، بدان که هر کس که مسائل اصول فقه را ملاحظه نماید، برو مانند آفتاب روشن و ظاهر می‌شود که مقصود از مسائل اصول فقه آنست که اثبات کنند که آیا متعارفِ عرب در زمان سابق چه نحو بوده، مثلاً آیا امر در لغت عربی دلالت بر وجوب می‌کرده، یعنی اگر آقا به غلام خود می‌گفته که فلان کار را بکن، و آن غلام بدون جهت و عُذر آن کار را نمی‌کرده، آیا این غلام را در میان مردم عاصی و گناه‌کار و سزاوار ایذا و اهانت می‌شمردند یا نه؟ پس اگر ثابت شود که شِقّ اَوّل بوده، پس امر از برای وجوب بوده در لغت عرب، و الا فلا.

و هم چنین است حال در فور و تراخی، یعنی آیا در لغت عرب هم چنین بوده که هرگاه آقا به غلام خود می‌گفته که فلان کار بکن، و تعیین وقت فعل را نمی‌کرده، و آن غلام بدون جهت و عُذری تأخیر می‌کرد، آیا مردم آن غلام را عاصی و گناه‌کار، و سزاوار ایذا و اهانت می‌شمردند یا نه؟ پس اگر ثابت شود که شِقّ اَوّل بوده امر در لغت عرب از برای فور بوده، و الا فلا.

وهم چنین حال در دلالتِ امر بر مَرّة و تکرار، و هم چنین آیا نهی دلالت بر حرمت دارد یا نه؟ و آیا نهی از برای دوام است یا نه، و آیا امر به شیء، نهی از ضدّ است یا نه؟ و آیا حقیقتِ شرعی ثابت است یا نه؟ و آیا عام در لغتِ عرب می‌باشد یا نه؟ و آیا مُجمل و مبین، و مطلق و مقید، و ناسخ و منسوخ می‌باشد یا نه؟، و حکم هر یک از اینها چه چیز است؟ و چه دلیل دارد؟ و این دلیل صحیحست یا نه؟ الی غیر ذلک از چیزهای چند که اگر همان مبحث‌های آنها را کسی خواهد ذکر کند، چندین ورق اسم مبحث باید نوشت، چه جای آن که معنی آن را بیان کند، یا دلیل آنها را خواهد ذکر کند.

و باعث بر تحقیق این مسائل همه آنست که ما پیش ذکر کردیم، که جناب اقدس الهی، و جناب پیغمبر و امام علیه السلام به همان طور که میان مردم متعارف بود حرف می‌زدند، و به همان طریقه امر و نهی می‌کردند، پس بر ما لازم است که هر یک از اینها را تحقیق کنیم، که به چه نحو متعارف بوده تا گوئیم مراد معصوم نیز همان بوده، و به همان قسم بر ما واجب است که اطاعت کنیم، و این در زمان ائمه علیهم السلام احتیاج به آن نبوده که اینها را کسی در کتاب بنویسد، یا دلیل از برای آن ذکر کنیم، چرا که همه بر متعارف یکدیگر، و اصطلاحاتِ زمانِ خود مطلع بوده‌اند، و اگر أحياناً کسی بر متعارف یکدیگر، و اصطلاحاتِ مطلع نبود مقصود دیگری را به قرائن حالیه و مقالیه می‌فهمیده، و مقصود و مراد معصوم به حسب متعارف و اصطلاح، یا به قرائن حالیه و مقالیه بر همه مکلفین و مخاطبین معلوم بوده، و أما بعد از آن که امام علیه السلام از میان مردم غایب شد، و بنای عمل در احکام بر احادیث شد که آن را در کُتب نوشته، و مدت پنجاه و شصت سال فاصله شده، و مردم عصرِ معصوم که اصطلاحاتِ اَیامِ معصوم را مطلع بودند از میان رفتند، و قرائن که در حال تکلم معصوم و روات قبل، مُدّعا را می‌فهمانید از کتب معلوم نمی‌شد، چرا که متعارف نمی‌باشد که کسی کلامی از شخصی نقل کند، جمیع صفاتِ حالِ تکلم او را نیز نقل کند، و چون حدیث را به عنوان نقل بالمعنی نیز روایت می‌توان کرد، پس بر قرائن مقالیه که روات بالفرض آن را نقل کنند اعتماد درست نمی‌توان کرد، چرا که در نقل بالمعنی راوی آنچه را از کلام معصوم، خود فهمیده به راوی دیگر نقل

کرده، نظیر آنچه ذکر شد، و به سبب چیزهای دیگر که تفصیل آن باعث تطویل می‌شود. ابن ابی عقیل و ابن جنید - از قدمای شیعه - بعضی از مسائل اصول فقه را که در نظر ایشان خفائی داشت، آن را در کتب خود تألیف و جمع نمودند، و ظاهر آنست که بعضی مسائل اصول فقه را که ایشان در کتب خود ذکر نکرده‌اند به اعتبار آنست که آن مسائل نزد ایشان اثباتاً یا نفیاً واضح بوده، و آن را محتاج به ذکر استدلال بر آنها و ضروری نمی‌دانسته‌اند، و چون بُعد عهد، و تطاول زمان زیاد شد، اکثر مسائل خفاء بهم رسانید، و محتاج به اثبات و استدلال بر وجود و عدم آنها شد، علمای متأخرین بسیاری از مسائل اصول فقه را در کتب خود ذکر کردند، که ابن ابی عقیل و ابن جنید آنها را ذکر نکرده بودند.

و این که بعضی گفته‌اند که علما مسایل اصول فقه را از راه الزام بر سنی‌ها نوشته‌اند، حرفی است بسیار واضح البطلان، و هر کس کتب استدلالی فقهاء شیعه را ملاحظه نماید، چون کتب شیخ طوسی و سید مرتضی، و ابن ادریس، و محقق، و علامه، و غیرهم، برو ظاهر می‌شود که در مسائل بسیار استدلال‌های خود را موقوف بر مسائل اصول فقه گردانیده‌اند، و در بسیاری از مسائل گفته‌اند صریحاً که تمام شدن این استدلال موقوف بر فلان مسأله اصول فقه است، و هر کس فهم و انصاف فی الجملة داشته باشد و به کتب مزبوره رجوع نماید، از برای شک و شبهه باقی نمی‌ماند.

و عجیب‌تر از همه آن که کلام آخوند ملاً محسن فیض را دلیل بطلان طریقه اصولیین قرار داده‌اند، و مذهب او را منشأ قدح و ضعف این طریقه قرار داده‌اند، و این از اخباریین کمال غرابت دارد، چرا که ایشان قول معصوم را حجت و دلیل می‌دانند و بس، با وجود آن که از دو قسم بیرون نیست:

یا آخوند ملاً محسن را اخباری می‌دانند، چرا کلام آخوند ملاً محسن تنها را بر اصولیین حجت می‌سازند. غیر از آخوند جمع دیگر هم اخباری هستند که از آخوند افضلند به اعتقاد اخباریین، چرا کلام ایشان را بر اصولیین حجت نساخته‌اند؟ و تخصیص به کلام آخوند تنها لغو است، با وجود آن که اگر آخوند را اخباری می‌دانند کلام او را در برابر اصولیین قرار دادن از مقوله آنست که سنی بگوید

مذهب شیعه اصلی ندارد به اعتبار اینکه أبوحنیفه یا امام فخر رازی مذهب شیعه را باطل می‌دانند، و فساد این استدلال بر هیچ عاقل مخفی نیست.

و اگر آخوند را اصولی می‌دانند، حال از دو قسم بیرون نیست:

یا آنچه را در مذمت اصولیین گفته حقّ و صدق و مطابق واقع می‌دانند، و با وجود این طریقه اصولیین را اختیار کرده، پس فسادِ حالِ چنین شخصی احتیاج به بیان ندارد، و حرف چنین شخصی معلوم است که چه قدر اعتبار دارد.

و اگر آنچه را در مذمت اصولیین گفته است خلاف واقع می‌دانند، و آن را کذب و باطل می‌دانند، پُر ظاهر است که به حسب شرع مذمت به دروغ چه قدر اعتبار دارد.

با وجود آن که در این عبارتی که از آخوند نقل کرده‌اند، چنان که بر مذمت اصولیین دلالت دارد اگر صحیح باشد، بر مذمت اخباریین نیز دلالت دارد، چرا که آخوند در عبارت دویم به این نحو گفته که:

«وَالْعِلْمُ الَّذِي لَيْسَ فِيهِ تَفْهَمٌ كَالْعِلْمِ الظَّنِّيِّ وَالتَّقْلِيدِيِّ، وَمَجْرَدُ الْأَقْوَالِ وَالرَوَايَاتِ».

و آخر این عبارت صریحست در مذمت آنهایی که بنای ایشان بر مجرد روایات است، یا بر مجرد اقوال است، و هیچ کس از اصولیین نگفته که مجرد اقوال حُجَّت است، بلکه همه می‌گویند که قول مجتهد هرگاه مستند به یکی از أدلّه سابقه باشد حُجَّت است، و معلوم است که بنای اخباریین بر مجرد روایات است.

بلکه حقّ آنست که چون آخوند طریقه حکمای اشراقیین دارد، و علم حقیقی که در اصطلاح ایشان استعمال می‌شود معنی را قصد می‌کنند که آن را شهود و کشف، و امثال آن می‌نامند، و می‌گویند هر آن که علم از خبر متواتر، بلکه از کلام هم که کسی آن را مشافهه از کسی بشنود، بعضی اوقات حاصل نمی‌شود، و عالم درویشی عالم دیگرست، و به ظاهر شرع کار ندارد، اللَّهُ أَعْلَمُ بِالصَّوَابِ.

تَمَّتْ فِي آخِرِ يَوْمِ الْخُمْسَاءِ، فِي الْعَشْرِ الْأُولَى مِنْ شَهْرِ جُمَادَى الْأُولَى، فِي الْمَشْهَدِ الرُّضَوِيَّةِ عَلَيْهِ آلاَفُ التَّحِيَّةِ، فِي سَنَةِ ١١٩٥.

هر که خواند دعا طمع دارم ز آن که من بنده گُنه کارم

اطلاع رسانی

تازه‌های نشر

مهدی جعفری

درآمدی بر فلسفه اصول



تألیف: حسن معلّمی / ویراسته: محمد مهدی
رفیعی . - [قم]: بوستان کتاب (مرکز چاپ و
نشر دفتر تبلیغات اسلامی قم). - چاپ اول:
۱۳۸۹ ش. - ۲۲۴ ص. - شمارگان: ۱۲۰۰
نسخه . - رقعی / فارسی [شومیز] . - بها: ۴۳۰۰
تومان . - [دارای فهرست نویسی کتابخانه ملی و
شماره شابک].

«فلسفه اصول» عنوانی است که در پی دروس خارج اصول استاد لاریجانی در حوزه علمیه قم در مجامع علمی مورد توجه قرار گرفته است. در این راستا کتاب «درآمدی بر فلسفه اصول» اخیراً به بازار کتاب عرضه شده است.

واژه «فلسفه» بدون مضاف الیه و صفت دارای اتصالات مختلفی است که از آن جمله می‌توان به معنای عام آن که به فلسفه نظری و عملی تقسیم می‌شود اشاره نمود. اما همین واژه گاهی مضاف الیه علمی خاص همچون فلسفه فیزیک، فلسفه اخلاق، فلسفه ریاضیات و امثال آن و گاه اضافه به شیء و امری خاص همچون فلسفه ذهن، فلسفه زبان، فلسفه جنگ و غیر آن واقع می‌گردد.

به بیان مؤلف کتاب، اضافه شدن این واژگان گاه به عنوان «علم» است همچون فلسفه علم اخلاق، فلسفه علم اصول و گاه به خود علم بدون در نظر گرفتن

واژه علم مانند: فلسفه اصول، فلسفه اخلاق و ...

از دیدگاه مؤلف کتاب، در فلسفه علم اصول بحث از چیستی علم اصول و یا بیان رؤوس ثمانیه علم اصول که عبارتند از: تعریف علم، موضوع علم، مسائل علم، هدف و ضرورت علم، پیشینه تاریخی علم و ... می‌باشد و در فلسفه اصول، مبادی تصویری و تصدیقی علم اصول مطمح نظر است. مبادی تصویری علم اصول مباحثی همچون مفهوم حکم، اعتبار و جعل را در بر دارد و مبادی تصدیقی بحث از حجیت قطع، حجیت عقل و امثال آن را شامل است.

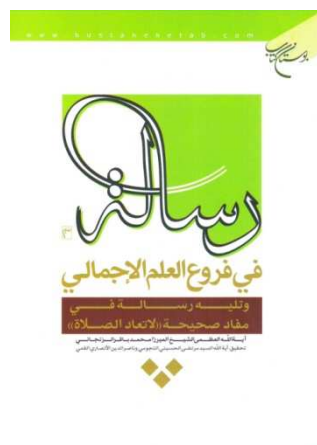
البته برای تبویب مسائل اصول و جداسازی علم اصول و فلسفه اصول مؤلف نگاهی به طرح‌های ارائه شده در این زمینه دارد و بعد خود به ارائه طرحی در این زمینه می‌پردازد (صص ۲۵ - ۳۶).

پس از ارائه طرح کلی فلسفه اصول، مؤلف بطور کوتاه به هدف و ضرورت پرداختن به این مهم اشاره دارد و سپس پیشینه تاریخی آن را مورد بررسی قرار می‌دهد و در ادامه روش‌شناسی آن را یادآور می‌شود.

گام بعدی مؤلف در این کتاب پس از طرح مباحث فوق‌الذکر بیان و تشریح فلسفه اصول با علوم همگن همچون فلسفه فقه، علم کلام، تفسیر قرآن، حدیث، رجال، منطق، زبان‌شناسی، علم لغت، فلسفه زبان، فلسفه تحلیلی، مباحث هرمنوتیک، فلسفه حقوق و فلسفه دین است.

رسالة في فروع العلم الاجمالي و تليه رسالة في مفاد صحيحة «لا تعاد الصلاة»

مؤلف: آیت الله العظمی شیخ میرزا محمد باقر زنجانی / تحقیق: آیت الله سید مرتضی حسینی نجومی و ناصرالدین انصاری قمی . - [قم]: بوستان کتاب (مرکز چاپ و نشر دفتر تبلیغات اسلامی قم). - چاپ اول: ۱۴۳۳ ق = ۱۳۹۰ ش . - ۳۸۴ ص . - شمارگان: ۸۰۰ نسخه . - وزیری / عربی [شومیز] . - بها: ۶۷۰۰ تومان . - [دارای فهرست نویسی کتابخانه ملی و شماره شابک].



مرحوم آیت الله آقای حاج شیخ میرزا محمد باقر زنجانی (۱۳۱۲ ق - ۱۳۹۴ ق) از فقها و اصولیان بنام حوزه نجف اشرف است که در سابق مختصری از شرح حال این بزرگوار را قلمی کردیم (پژوهش‌های اصولی / شماره ۱۱ تازه‌های نشر: معرفی کتاب الاستصحاب). شیخ ترجمه ما در محضر بزرگانی تلمذ نموده است که در میان آنان عنایت او به استاذ الاکبر میرزا حسین نائینی رحمته الله و التفات به نظرات این بزرگمرد بیش از دیگران است.

بنا به مقدمه مرحوم آقای سید مرتضی حسینی نجومی که از شاگردان به نام حوزه مرحوم زنجانی است و از استاد خود موفق به اخذ اجازه اجتهاد گردیده است از آن مرحوم تألیفاتی بر جای مانده است که به شرح زیر است:

۱ - تقریرات اصولی و فقهی استادش، محقق نائینی رحمته الله بنا بر نقل مرحوم حاج شیخ آغا بزرگ تهرانی در کتاب «الذريعة الي تصانيف الشيعة».

۲ - تعالیق بر کتاب‌های فرائد الاصول و المکاسب شیخ اعظم انصاری و کفایة الاصول آخوند خراسانی (رک: الذريعة)

۳- مباحث تجارت از اول مکاسب محرمه تا آخر احکام قبض کتاب المكاسب شیخ اعظم انصاری.

۴- رساله‌ای در اجاره

۵- رساله‌ای در مضاربه

۶- رساله‌ای در شرکت

۷- رساله‌ای در حج

۸- رساله‌ای در نکاح

۹- تعالیق فراوان و متفرقه بر مجلدات سه گانه مصباح الفقیه حاج آغا رضا

همدانی رحمته الله علیه.

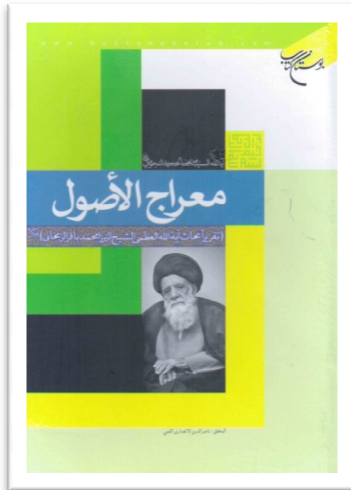
۱۰- تعلیقه بر رساله لباس مشکوک استادش محقق نائینی رحمته الله علیه.

مؤلف محترم رساله فروع علم اجمالی خود را در واقع به عنوان شرح مسائل ۶۵ گانه از مسائل خلل در نماز که در کتاب شریف «عروة الوثقی» مذکور افتاده ارائه نموده است.

مرحوم آقای نجومی این رساله را با خط زیبای خود از دستخط مرحوم مؤلف استتخا کرده است که قدمت آن به نیم قرن می‌رسد.

مرحوم مؤلف در آغاز رساله‌ای که به عنوان ضمیمه رساله نخست به چاپ رسیده عنوان فرموده که در اثناء بحث از فروع علم اجمالی و بحث خلل در نماز اشتیاقش بر این قرار گرفته است که به تألیف رساله‌ای که مشتمل بر مباحث مربوط به مفاد صحیح «لا تعاد الصلاة إلا فی خمسة» باشد دست یازد. (از ص ۳۳۳ - ص ۳۸۰)

معراج الاصول



تقرير أبحاث آيت الله العظمى الشيخ الميرزا محمد باقر الزنجاني رحمته الله. تأليف: آيت الله سيد مرتضى حسيني نجومى / محقق: ناصرالدين انصارى قمى. - [قم]: بوستان كتاب (مركز چاپ و نشر دفتر تبليغات اسلامى قم). چاپ اول: ۱۳۹۰ ش = ۱۴۳۲ ق. - ۶۶۷ ص. - شمارگان: ۸۰۰ نسخه. - وزيرى / عربى [مقوايى]. - بها: ۱۲۰۰۰ تومان. - [داراى فهرست نويسى كتابخانه ملى و شماره شابك]

کتاب، تقریرات درس اصول مرحوم آیت الله زنجانی (۱۳۱۲ - ۱۳۹۴ ق) در قسمت استصحاب است. مقرر محترم، مطالب این قسمت از علم اصول را ابتدا در پنج امر با عناوین:

الامر الاول: البحث عن حجة الاستصحاب

الامر الثانى: في موارد جريان الاستصحاب

الامر الثالث: في تعريف القواعد الاربع و الفرق بينهما

الامر الرابع: في انقسامات الاستصحاب و احكامها

الامر الخامس: بحث في اعتبارية الاحكام المجعولة

طرح نموده سپس به بحث دراز دامن تنبيهات استصحاب که قسمت معظم از صفحات کتاب را اشغال کرده می پردازد و در آخر، مبحث تعادل و تراجيح را به نگارش در آورده است.

ABSTRACT

The conditioned obligatory and separation between creative proposition (*Ensha*) and content of what is created (*Monsha*)

Mohammad Hajj Abolghasemi *

One of the objections about theory of conditioned obligatory is that: this theory is required separation between creative proposition (*Ensha*) and content of what is created (*Monsha*). Impossibility of separation between creative proposition (*Ensha*) and content of what is created (*Monsha*) is referring to Impossibility of separation between creation and existence, or between cause and effect, or between credit to and what is credited. Many of researchers reply to this objection. This article came under scrutiny replies of researchers Khorasani, Esfahani, Eraqi, Naeini and Khouie and criticizes them. In the first era (the objection of separation between creation and existence) it is argued that the reply of the researcher Khorasani that explain by the researcher Esfahani is accepted true. According to this view it is difference between real actuate (ba'th) and virtual actuate. It seems the theory of conditioned obligatory does not require separation between cause and effect or between credit to and what is credited.

Key Words: conditioned obligatory, creative proposition (*Ensha*) and content of what is created (*Monsha*), creation and existence, cause and effect, credit to and what is credited

* researcher of hawzeh in Qom

Which of the Theory of Indecency of punishment without declaration, or Theory of Obedience right, or a third theory are true?

Mustafa Peyvandi *

The famous idea between usulians is that when we are uncertainty to the laws of the shari'ah and these laws are probable and doubtful for us, the reason judgment is the principle of indecency of punishment without declaration. The researcher martyr Sadr rejected this idea and argued to the theory of Obedience right for share'. According to this theory, Repugnance for probable and doubtful laws of the shari'ah warrants punishment.

This article argues that although theory of Obedience right is reasonable to the principle of indecency of punishment without declaration, but it seems that it isn't true too. This essay introduces a new theory that may call "Theory of the binding testimony (*tanafoz*) of the reality".

According to this new theory, repugnance for probable and doubtful laws of the shari'ah doesn't warrant punishment, but this is for real laws of the shari'ah.

Key Words: Principle of indecency of punishment without declaration, Theory of Obedience right, Theory of the binding testimony (*tanafoz*) of the reality

* Researcher of Hawzeh in Qom

Linguistic communication as action

Mohammad Ali Abdollahi *

Action is unit of Linguistic communication. It means that Linguistic communication could not be analyzed only by Linguistic contractions and rules of a special language. Thus every type of Linguistic communication is a type of creation and speech act. Hereupon, a Linguistic philosopher or a usuli must not content with semantic level of language for verbal analyzing, But he must discover and explicate general rules of language specially rules of application. Since meaning is specified by speech act. Therefore structure of a proposition can be specified and the meaning of affirmation and negation of a proposition can be understood only if it is regarded as a type of speech act.

This article addition to explanation theory of Linguistic communication as action, try to present how understanding of reality of meaning, elements of proposition and affirmation or negation of it, is based on this theory.

Key Words: Linguistic communication, verbal meaning, Speaker meaning, word meaning, illocutionary force, Propositional content, referring act, predicating act

* Associate Professor of Tehran University (College of Qom)

Semantic change (*Naql*) in implications (*dalalat*) of verbs and actions

Seyyed Hossein Manaafi *

This article discusses about reality of semantic change (*Naql*), improvisation (*irtejal*), polysemy, factors that produce them, and types of classification of semantic change. Also discussion about verbal change, cultural and circumstances change is confirm in this essay.

In addition, after presenting factors of semantic change (*Naql*), this article turns to comparative studying about these factors, namely to specify existence of semantic change (*Naql*) and temporal era of taking place it by these factors. Finally, principle of “Non- semantic change” and four types of it, in cases that existence of semantic change is doubtful and also in cases that history of change is doubtful is studied in this essay.

Key Words: semantic change (*Naql*), principle of “Non- semantic change”, semantic changed verb, indications.

* Researcher in Hawzeh of Qom

Content

- **The conditioned obligatory and separation between creative proposition (*Ensha*) and content of what is created (*Monsha*)**

Mohammad Hajj Abolghasemi

- **Which of the Theory of Indecency of punishment without declaration, or Theory of Obedience right, or a third theory are true?**

Mustafa Peyvandi

- **Linguistic communication as action**

Mohammad Ali Abdollahi

- **Semantic change (Naql) in implications (dalalat) of verbs and actions**

Seyyed Hossein Manaafi

- **A treatise on rejecting Akhbaris' views**

By: An unknown author/ 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 اشتراک فصلنامه

«پژوهش‌های اصولی»

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

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

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

اینجانب متقاضی

اشتراک یک سال نشریه پژوهش‌های اصولی می‌باشم.

نشانی:

.....

تلفن تماس:

توضیحات:

.....

.....

مبلغ ریال، به حواله بانکی به

شماره ارسال گردید.