

نقد روش‌شناختی تمرکز بر متن خطابات شرعی در مقام استظهارات از ادله نقلی

دکتر مهدی گرامی پور

استادیار دانشگاه قم

مصطفی جمال بافتی

حوزه علمیه قم

mostafajamalbafghi@gmail.com

چکیده

فقها اصل مسلمی با عنوان «حاکمیت عرف» در باب فهم ظواهر متون شرعی را پذیرفته‌اند که طبق آن، اعتبار تمامی ظهورات ادعا شده در ادله لفظیه، منوط به انطباق با فهم عرفی از متن دلیل است. لکن به نحو گسترده نوعی رفتار خاص در برداشت از خطاب در میانشان رواج دارد که در کتب اصولی به این شیوه و چرایی آن اشاره‌ای نشده است. در این شیوه به خطاب شرعی که در واقع طریقت در کشف واقع دارند موضوعیت داده شده و متن دلیل به منزله خود واقعیت قانون تلقی شده است و در موارد بسیاری افراط در برداشت معانی صورت گرفته است.

این مقاله بر آن است که با روش توصیفی - تحلیلی به بررسی و نقد این روش و ثمرات آن در مقام استظهار بپردازد. منشأ این نوع استظهار در کلام برخی از فقها احتجاج محور بودن استفاده از ادله است که با دو نقد مواجه است اول: غیرعرفی بودن چنین استظهاری و نقد دوم: مربوط به نحوه ثبت و انتقال احادیث است.

کلیدواژه: فهم عرفی، استظهار، دلیل لفظی، خطاب شارع

مقدمه

ادله لفظی، پرکاربردترین منبع در استنباط احکام شرعی است. یکی از مسائل مهم در مواجهه با آیات و روایات شریفه، بررسی دلالت آنها و به اصطلاح استظهار است. علم فقه در این زمینه از مباحث الفاظ علم اصول فقه بهره می برد. مباحث الفاظ علم اصول به نحوه صحیح برداشت از ادله لفظی و استناد آن به شارع می پردازد. به تصریح فقها هدف از بررسی این ادله کشف مراد متکلم است و از آنجایی که فهم ادله شرعی به عرف احاله می شود معیار در ظهور دلیل شرعی، قضاوت عرف خواهد بود. باین وجود در میان استظهاراتی که در مقام استنباط از ادله صورت گرفته است، در برخی از موارد، نوعی تمرکز بر الفاظ دلیل به چشم می خورد به طوری که عرف این گونه برداشت از دلیل را بر نمی تابد. این مطلب نوعی دوگانگی در مقام نظریه پردازی در اصول و رویه عملی در فقه را نمایان می سازد که بایسته است تفسیر و تحلیل شود. این نوع برخورد با ادله در مباحث اصول فقه و مبحث ظهورات به شکل نظری تبیین نشده است. شاید عدم توجه به این بحث، سبب عدم وحدت رویه در مقام نظر و عمل گردیده است. تا جایی که گاهی یک فقیه در مواجهه با مسئله ای چنین رویه ای را در پیش گرفته و در مقاله دیگر، فقیه دیگری را که به همین رویه عمل کرده است را نقد می کند. حتی در فرض صحیح بودن این رویه، ضرورت بررسی و بیان منشأ و چرایی این شیوه استظهار بین متصدیان استنباط احساس می شود تا حدود و ثغور آن برای دانش پژوهان این علم روشن گردد. علی رغم بحث از نحوه استظهار و عوامل دخیل در آن، نگارنده به مقاله و یا کتابی که به طور مستقل به این بحث پرداخته و به نقد و بررسی منشأ چنین استظهاراتی بپردازد دست نیافت.

مراحل استظهار از متن و جمود بر آن

در ابتدا سازوکار استظهار از متن که شامل چهار لایه است توضیح داده می شود. لایه اول دلالت تصویری است که در واقع دلالت نبوده و صرفاً تداعی معنا است. چرا که دلالت منوط به وجود قصد است. در این مرحله، لفظی که برای معنایی وضع شده سبب حاضر شدن معنای موضوع له در ذهن مخاطب می شود. لایه دوم دلالت تصدیقیه یا مراد استعمالی است که همان مرحله قبلی است با این تفاوت که گوینده قصد دارد تا معنایی که لفظ بر آن دلالت دارد را به ذهن مخاطب انتقال دهد. لایه سوم مراد جدیه و نمایان گر انگیزه گوینده است. بر خلاف مراحل قبل که شامل استعمال مفردات هم می شود، این لایه فقط در جملات مطرح می گردد. مادامی که قرینه بر خلاف اقامه نشود بر طبق اصالة التطابق، هدف از بیان جملات خبری حکایت گری و از جملات انشائی، بعث و تحریک مخاطب به سوی غرض شارع است.

این سه لایه کلام دارای یک واقع و نفس الامر است که تنها نزد گوینده است و شنونده توان دسترسی یقینی به آن را ندارد و برای کشف قصد و اراده متکلم باید به اصول عقلانی مراجعه کند. با تفکیک بین شیوه عقلایی کشف کیفیت گفتار و واقعیت بیرونی آن، لایه چهارمی نمایان می شود که فضای احتجاج بین گوینده و شنونده را شکل می دهد. این لایه، به مثابه

مرحله‌ای اثباتی برای مراحل سه‌گانه قبل است که آن مراحل ناظر به عالم ثبوت بود و عقلا در صورت پایبند نبودن هریک از طرفین تخاطب به اصول عقلانی، او را مذمت کرده و مقصرش می‌شمرند. به عبارت دیگر لایه چهارم مراجعه به اصول عقلانی‌ای است که مورد توافق گوینده و شنونده است و به‌عنوان ابزاری در جهت کشف مراد گوینده به کار گرفته می‌شود. فقها علی‌رغم وجود اختلافات مبنایی - مثل این که آیا اصالة التطابق در عرض اصالة الحقیقة هست یا در طول آن - بر این مطلب متفق‌اند که ملاک شکل‌گیری چنین اصول عقلایی غلبه و هدف از اجرای آن، دستیابی به مقصود گوینده است. یعنی محور، خود متن نبوده و الفاظ فقط ابزار کشف مراد متکلم هستند.

مطلب مهمی که در این میان تعیین‌کننده است، احراز التفات داشتن متکلم است. چرا که شرط قصد و اراده نسبت به یک معنا، التفات به آن است چرا که کلام متکلم را فقط بر ابعادی از معنا می‌توان حمل نمود که احراز شود گوینده غالباً در چنین موقعیتی (ظاهر حال متکلم) بر چنین ابعادی از معنا التفات دارد. رویه‌ای که برخی از فقها در استظهارات خود اعمال می‌کنند بر خلاف این مطلب مهم است. به‌عنوان نمونه محقق عراقی با اذعان به مطالب پیش‌گفته در نه‌ایه الافکار تصریح می‌کند که مدار حجیت ظهور، کشف نوعی از مراد متکلم است که با دلالت تصدیقیه معلوم می‌شود و دلالت تصویری تنها ابزار کشف آن هست. ایشان در این باره می‌گوید: «حصول تصدیق نوعی متکلم از لفظ، به آن جهات از معنا اختصاص دارد که غالباً و نوعاً گوینده به آن التفات دارد.»^۱ اوی تمسک به اصالة العموم در شبهة مصداقیه مخصص منفصل را ممنوع دانسته و علت آن را محور نبودن دلالت تصویری می‌داند؛ ولی باین وجود بر این باور است که مخصص منفصل، عنوان دلیل عام را به دو بخش تقسیم نمی‌کند و بعد از تخصیص یک دلیل، باز هم موضوع آن عام، همان عنوان ذکر شده در متن است! به عبارت دیگر، با این که اعتراف می‌کند محور استظهار، قصد متکلم (دلالت تصدیقیه) است، اما همچنان عنوان دلیل عام را به عمومیت خود باقی می‌گذارد.

صاحب منتقی الاصول هم با وی همراه شده^۲ و حتی محقق اصفهانی پا را فراتر نهاده و این مطلب را علاوه بر عمومات، در اطلاعات مقید شده به قیود منفصل نیز پذیرفته و تلاش بر اقامه ی برهان عقلی بر این مدعا نموده که آن برهان، اطلاق و تقیید را نیز شامل می‌شود و اختصاصی به عام و خاص ندارد^۳. با رجوع به عرف رایج بین مردم به وضوح در می‌یابیم که چنین مطلبی خلاف رویه ی محاوره است. استثنا زدن یک جمله قهراً در نظر متکلم، آن را به دو بخش مستثنی و مستثنی منه تقسیم می‌کند و باقی ماندن جمله ی اول به حال خود در عین پذیرش تخصیص، برای عرف قابل قبول نیست. در این عملکرد، نوعی موضوعیت دادن به دلالت تصویری مشاهده می‌شود که همان جمود بر متن، فارغ از کشف نوعی قصد متکلم است.

فقها مرحلی را برای احکام در نظر گرفته‌اند که از جمله آن مراحل، مرحله جعل است که بررسی ارتباط عالم جعل با ارادة الهی و ارتباط آن با خطابات از مباحث بسیار مهم در این بحث است. فقها جعل را غیر از ارادة تشریعی الهی می‌دانند و به

۱. عراقی، نه‌ایه الافکار، ۵۲۳/۲

۲. روحانی، منتقی الاصول، ۳۴۷/۳

۳. اصفهانی، نه‌ایه الدرايه، ۴۵۸/۲

آن موضوعیت می‌دهند. یعنی متن ادله لفظی را در صدد کشف چیستی و کیفیت جعل دانسته و قواعد لفظی عقلایی را به کار می‌گیرند تا بتوانند از متن خطاب به نحوه جعل منتقل شوند. به‌عنوان نمونه در بحث از ماهیت اطلاق و تقیید و تقابل آنها به‌صراحت می‌گویند که مرحله جعل، لزوماً انطباق با اراده الهی ندارد. بلکه گاهی به دلیل عدم امکان تقیید در مرحله جعل، اطلاق نیز ناممکن است درحالی‌که خداوند متعال حتماً یکی از آن دو را اراده کرده و این جعل است که چنین ظرفیتی را ندارد؛ بنابراین عوالم به دودسته ثبوت و اثبات تقسیم نمی‌شوند! بلکه عالم سومی در نظر گرفته می‌شود که در آن متن خطاب، به‌مثابه عالم اثبات و مرحله جعل، به‌مثابه عالم ثبوت است. مرحله قبل از همه این مراحل هم اراده تشریحی مولی (قانون‌گذار) است. به این ترتیب شاهد موضوعیت دادن به متن خطاب در کشف نحوه جعل هستیم که از کاشفیت مراد شارع جدا است؛ لذا از روش عقلا در تکلم که مرادشان کشف مراد متکلم است فاصله گرفته است.

برخی مصادیق تمرکز بر متن خطابات در کلام فقها

در این مجال نمونه‌هایی از بهره‌گیری از متن ادله لفظی را که با برداشت‌های عرفی ناسازگار است، ارائه می‌شود.

نمونه اول: محقق عراقی برای حل این پرسش که: «در لباس مصلی، آیا ماکول اللحم بودن، شرط صحت نماز است یا حرام‌گوشت بودن، مانع صحت است؟» پاسخ را منوط به این مطلب می‌داند که آیا آن چه در متن روایات آمده نهی از نماز در لباسی است که از حرام‌گوشت درست شده، یا امر به نماز در لباسی که از حیوان حلال‌گوشت ساخته شده است. چرا که اگر در روایات به نماز در لباسی که از حیوان حلال‌گوشت است امر شده باشد نماز در آن لباس، شرط صحت نماز خواهد بود و اگر در متن روایات از نماز در لباسی که از حیوان حرام‌گوشت است نهی شده باشد، نماز در آن لباس، مانع صحت نماز خواهد بود.^۴ نمره مقاله فوق در لباس مشکوک، ظاهر می‌شود. به این صورت که اگر ماکول اللحم بودن لباس مصلی، شرط صحت باشد، تا زمانی که وجود شرط احراز نشود، نمی‌توان در آن لباس نماز خواند و مجرای احتیاط است. اما اگر حرام‌گوشت بودن مانع صحت باشد، در صورت شک مادامی که اثبات نشود که لباس از حیوان حرام‌گوشت است می‌توان در آن لباس نماز خواند و مجرای برائت از مانعیت است.

نمونه دوم: اگر فردی با وجود استطاعت مالی در حال حاضر، معذور از انجام حج باشد در صورتی که علم داشته باشد که عذر او در سال‌های بعد هم باقی خواهد ماند واجب است که همین امسال نایب بگیرد. حال اگر همین فرد، شک نسبت به بقای عذر در سنوات آتی داشته باشد، سؤالی که مطرح می‌شود این است که آیا می‌توان استصحاب استقبالی در مورد او جاری نمود و معذور بودن در سال‌های بعد را تعبداً نتیجه گرفت؟ محقق خوئی هرچند استصحاب استقبالی را قبول دارند لکن در مانحن‌فیه آن را مثبت دانسته و جاری نمی‌کنند و در توضیح مثبت بودن این اصل استدلال می‌کند که موضوع دلیل وجوب استنابه، «حیلولة» است که در متن صحیح حلبی آمده است^۵ در این روایت «حیلولة» (حائل و مانع بین شخص

^۴. عراقی، رساله فی اللباس المشکوک، ۱۲۰.

^۵. «عَنْ ابْنِ أَبِي عَمِيرٍ عَنْ حَمَادٍ عَنِ الْحَلْبِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع فِي حَدِيثٍ قَالَ: وَإِنْ كَانَ مُوسِرًا وَحَالَ بَيْتُهُ وَبَيْنَ الْحَجِّ مَرَضٌ أَوْ حَصْرٌ - أَوْ أَمْرٌ يَعْذِرُهُ اللَّهُ فِيهِ - فَإِنَّ عَلَيْهِ أَنْ يُحْجَّ عَنْهُ مِنْ مَالِهِ صَرُورَةً لَأَ مَالٍ لَهُ. عاملی، وسائل الشیعة، ۶۳/۱۱»

و انجام حج) به‌عنوان موضوع وجوب نایب گرفتن مطرح شده که امری وجودی است. حال آن که مستصحب (عدم امکان حج) امری عدمی است و اثبات حیلولة (امر وجودی) به‌واسطه استصحاب امر عدمی، مثبت خواهد.^۶

نمونه سوم: قائلین به استصحاب تعلیقی آن را در جایی جاری می‌دانند که خطاب به نحو قضیه شرطیه آمده باشد. با این پیش‌فرض که از هیئت خطاب، نحوه جعل شارع معلوم می‌شود. به این صورت که اگر یک قید در قالب صفت برای موضوع ذکر شود، قید موضوع است و از آن جا که شک در آن، شک در موضوع قلمداد می‌شود؛ لذا استصحاب جاری نمی‌شود. اما اگر همان قید به نحو قضیه شرطیه در خطاب آمده باشد، قید نسبت میان موضوع و حکم را بیان می‌کند؛ لذا حکمی که بر آن معلق شده را می‌توان استصحاب کرد. زیرا در این صورت لطمه‌ای به وحدت موضوع وارد نمی‌شود. یعنی در عمل بین «العنب اذا غلی» و «العنب المغلی» تفاوت می‌گذارند.^۷

نمونه چهارم: بسیاری از فقها با استناد به‌ظاهر آیه ۴۱ سوره مبارکه انفال («واعلموا انما غنمتم من شیء فان لله خمسة و للرسول...») معتقدند که خمس به عین تعلق می‌گیرد و چنین نیست که به نحو کلی، بر ذمه مکلف بیاید. زیرا در آیه یک کسر ذکر شده که ظهور در مشاع بودن دارد و اشاعه و کسر همیشه در اعیان است و به همین دلیل در آیه شریفه، کسر یک پنجم بلاواسطه اضافه به ضمیری شده که به «ماغنتم» برمی‌گردد و اگر وجوب خمس متعلق به ذمه باشد مستلزم کلفت و خلاف ظاهر خواهد بود. چرا که در این صورت باید کلمه «قیمه» یا «معادل» را قبل از بیان کسر در تقدیر گرفت. یعنی باید به جای عبارت «لله خمسة» عبارت «لله قیمه خمسة» و یا «لله معادل خمسة» آورده شود.^۸

نمونه پنجم: شهید صدر در باب اوامر، ذیل بحث مره و تکرار به چنین روشی در استظهار از متون تصریح می‌کند. وی معتقد است که لفظ از حیث اثبات نحوه جعل شمولیت به‌خودی‌خود خصوصیت دارد. «هر دلالتی از لفظ گویای عالم جعل است و مابقی، هر آنچه مدلول لفظ نباشد به عالم جعل ربطی نداشته و مربوط به عالم تطبیق و فعلیت است.» سپس این نتیجه را بر پیش‌فرض مذکور متفرع می‌کند که شمولی که از اطلاق دلیل برداشت می‌شود متفاوت است با شمولی که از عموم استفاده می‌شود. چون در اطلاقات، حکم روی طبیعت رفته و در عمومات، حکم روی افراد. در اولی انحلال در جعل وجود ندارد و افراد طبیعت فقط توسط انحلال در مجعول و با تطبیق عقلی ذیل حکم قرار می‌گیرند. به

^۶ . خوئی، موسوعه الإمام الخوئی، ۲۶/۲۰۰

^۷ . آخوند، کفایة الأصول، ۲۳۹/۲؛ هاشمی شاهرودی، بحوث فی علم الاصول، ۲۸۰/۶

^۸ . مکارم، أنوار الفقاهة، ۳۸۷؛ آملی، مصباح الهدی فی شرح العروة الوثقی، ج، ۱۴۴؛ خوئی، المستند فی شرح العروة الوثقی، ۲۸۱؛ سبزواری، مهذب الأحكام، ج، ۴۵۵؛ روحانی، المرتقی إلى الفقه الأرقی، ۲۴۴؛ منتظری، کتاب الخمس و الأنفال، ۲۳۱؛ فیاض، تعالیق مبسوطه علی العروة الوثقی، ج، ۱۷۷

خلاف جایی که به قول ایشان: «شارع در خطابش با آوردن الفاظ عموم به خود افراد نظرکرده باشد» که هر فرد جعلی مستقل خواهد داشت.^۹

نقد و بررسی تمرکز بر متن خطابات

در موارد بالا که به‌عنوان نمونه انتخاب شده است گویا نحوه برخورد فقیه با خطاب، برخورد با خود جعل است و نه کاشف از جعل. یعنی هر آنچه در خطاب آمده به‌عنوان متن خود قانون شریعت در نظر گرفته شده است. مقدار موضوعیتی که به کیفیت بیان ادله داده شده بیش از حدی است که عرف برای کشف مراد متکلم بر آن تکیه می‌کند. شاید بتوان چنین تعبیر کرد که نحوی اصالة التطابق بین دلیل (عالم اثبات) و عالم ثبوت (چگونگی واقع جعل شارع) را تا حد بالا و تاریزترین مطالب پیش فرض گرفته‌اند. گاهی برخی فقها در یک مسئله چنین رویه‌ای را پیش گرفته‌اند؛ اما در مسئله دیگر به فقیه‌ای که همین رویه را در پیش گرفته است اعتراض کرده و کلام او را رد می‌کنند. دو نقد عمده (در دو مرحله) در مورد چنین شیوه‌ای قابل طرح است. اول: نقد مربوط به غیرعرفی بودن چنین برداشت‌هایی. دوم: نقد مربوط به نحوه ثبت و انتقال احادیث.

نقد اول؛ عرفی نبودن تمرکز بر متن خطابات

یک کلام ابعاد و حیثیات متعددی دارد و گوینده می‌تواند از یک حیث در مقام بیان و از حیث دیگر در مقام بیان نباشد. خداوند متعال در قرآن و ائمه (ع) در بیان احکام می‌توانند در مقام بیان اصل تعیین تکلیف عملی برای مخاطب باشند تا مخاطب با عمل به خطاب صادر شده از آنها، به حکم شرع عمل کند و نیز می‌توانند در صدد ابلاغ چیزی فراتر از این مقدار باشند. یعنی در نحوه بیان، چگونگی جعل واقع امر را نیز نشان دهند تا در سؤالات دیگری که پاسخشان از نحوه جعل (چستی موضوع، حکم و قیود مربوط به هر کدام) روشن می‌شود بهره گرفت. فرض اول قدر متیقن هدف گوینده از بیان کلامش است. یعنی تعلیم‌دهنده احکام فقط در مقام تعیین تکلیف مخاطب، جهت درست عمل کردن در همان مورد ابتلا است و لذا نیاز به اثبات ندارد. فرض دوم که نوعی برداشت و کشف بیشتر را به دنبال دارد، نیازمند اثبات است. معلوم نیست شارع در همه خطابات در صدد مشخص کردن کیفیت دقیق موضوع، حکم و قیود آن باشند. واضح است که اثبات چنین مدعایی بسیار سخت است. بلکه از مجموع احادیث و آیات و نحوه برخورد ائمه با سائل و تفاوت بیان یک مطلب در ادله مختلف می‌توان عکس این مطلب را نتیجه گرفت. یعنی از تتبع در نحوه پرسش و پاسخ‌های میان امام و راوی معلوم می‌شود که ادله در صدد بیان نحوه دقیق جعل نیستند. اینکه حضرات معصومین در بسیاری از موارد به یک «لا بأس» اکتفا می‌کنند شاهد بر این مدعاست. حداقل می‌توان گفت که فرض دوم، مشکوک است و معلوم نیست آیات و

^۹ . هاشمی شاهرودی، بحوث فی علم الاصول، ۱۲۵/۲

روایات در صدد چنین بیان حداکثری باشند. خصوصاً درباره احادیث (که عمده منبع استنباط است) باید گفت که روایات در طول ده‌ها سال به نحو پراکنده بین مخاطب‌های متعدّد و مختلف و در شرایط متفاوت بیان شده‌اند. یعنی چنین نبوده است که کلاس درسی منظم و یک دوره کامل آموزشی احکام یا قواعد برای یک یا دسته‌ای از مخاطبین (حتّی شاگردان خاص فقهی امام) بیان شده باشد. شاید چنین استظهاری در قوانین کشورها که هیچ‌چیز فراتر از آن وجود ندارد و خود متن، عین قانون است وجهی داشته باشد. اما در آیات و روایاتی که تعلیمی‌اند و کاشف از قوانین الهی، غیرعرفی و بر خلاف رویه عقلا است. در ادامه ۶ نمونه ذکر شده با توجه به این نقد بررسی می‌شود.

نقد نمونه اول: عملکرد محقق عراقی با این سؤال مواجه است که اگر سائل طور دیگری سؤال می‌پرسید و به جای این پرسش که: «آیا نماز در مأكول اللحم باطل است؟» می‌پرسید: «آیا در پوست حیوان حلال‌گوشت می‌توان نماز خواند؟» آیا حضرت در پاسخ به او ساختار جمله سائل را هم تغییر می‌دادند تا نحوه جعل فهمانده شود؟ آیا در بسیاری از احادیث دو گونه بیان از یک مطلب وجود ندارد؟ شیوه ائمه در پاسخ به سؤالات راویان، عرفی است؛ یعنی ائمه بین دو جمله «در لباس پاک نماز بخوان.» و جمله «در لباس نجس نماز نخوان» تفاوت نگذاشته‌اند به طوری که یکی را غلط دانسته و از بیان آن به خاطر عدم انطباق آن با نحوه جعل عالم واقع خودداری کنند.

نقد نمونه دوم: کاملاً طبیعی است که امام (ع) در اشاره به کسی که نمی‌تواند به حج برود گاهی اشاره به علت (وجود حیلوله) و گاهی اشاره به معلول (عجز مکلف) کند. یا در بیان مطلب، عاملی را وسیله قرار دهد که خصوصیت ندارد چرا که آن چه مهم بوده اصل عجز از عزیمت به حج باشد. حتّی گاهی امام (ع) در مواردی از امری عدمی تعبیر به حائل کند کما اینکه در حدیث مذکور بیماری را نمی‌توان یک شیء وجودی شمرد و همچنین اشاره به سرما به عنوان مانع کاملاً عرفی است حال آن که سرما در واقع عدم گرما و امری عدمی است. فرض کنید سائل در محضر امام (ع) پاسخ آن حضرت را برای شخص نامطلّع طوری نقل می‌کرد که اسمی از حیلوله به میان نیاید و فقط اشاره به عجز شود. در چنین فرضی نمی‌توان چنین انتظاری داشت که بر امام (ع) لازم است که راوی را به خاطر عدم اشاره به حیلوله تخطئه کند.

نقد نمونه سوم: مشابه نقد بالا درباره اجرای استصحاب تعلیقی نیز وجود دارد. با این تفاوت که در نمونه قبل، جمود بر ماده شده است و در این نمونه، جمود بر هیئت خطاب. کما اینکه در نمونه اول، جمود در احراز موضوع و حکم بود و در نمونه اخیر جمود در احراز قید برقرارکننده نسبت بین حکم و موضوع است. میرزای نائینی هم در ضمن مبحث استصحاب تعلیقی مشابه همین اشکال را مطرح کرده و تأکید می‌کند که نمی‌توان بین قیدی که به صورت شرط بیان شد با قیدی که به نحو وصف موضوع است از این نظر تفاوتی قائل شد.^{۱۰}

نقد نمونه چهارم: با توجه به سبک گفتاری خاص قرآن (بلاغت و مختصر گویی) این مطلب کاملاً طبیعی است که گاهی به اصل یک حکم، فارغ از جزئیات آن اشاره شود. حدّ اقل جای شکّ را باقی می‌گذارد که شاید قرآن فارغ از چگونگی تعلق حکم و متعلّقش فقط در مقام بیان اصل وجوب خمس و مقدار آن است؛ لذا متوقع نیست که در صورت تعلق

^{۱۰} . نائینی، فوائد الأصول ، ۴/۴۶۷

خمس به نحو کلی فی الذمه، قرآن الزاماً با آوردن متعلق خمس، آن را بیان کند و مثلاً بگوید: «أَنَّ لِلَّهِ قِيمَةَ خَمْسِهِ وَ لِلرَّسُولِ...» یا «أَنَّ لِلَّهِ مَعَادِلَ خَمْسِهِ وَ لِلرَّسُولِ...»!

نقد نمونه پنجم: در نقد ادعای شهید صدر که معتقد است در نحوه شمول، نوع بیان دلیل موضوعیت دارد می‌توان گفت که کاملاً طبیعی است که گاهی حدیث یا آیه، حکم الهی را در مرحله بعد از تطبیق عقلی جعلش بر افراد بیان کند و این که در انتخاب کلمات، قصد نشان دادن چگونگی جعل از حیث شمول را داشته باشد بعید است. آن چه قابل استناد است اصل شمول حکم است و استناد مطلبی پیش از آن به متکلم (نحوه جعل از حیث شمول) نیازمند به اثبات است. استاد محمدتقی شهیدی پور زنجانی نیز با شهید صدر مخالفت کرده و فرمایش ایشان در کتاب بحوث را به دلیل غیرعرفی بودن چنین روشی در محاوره رد کرده است.^{۱۱}

نقد دوم؛ نقد مربوط به نحوه ثبت و انتقال احادیث

نقد دوم به استظهار حداکثری از الفاظ نصوص مربوط به مرحله ثبت ادله و انتقال آن است. این نقد اختصاص به احادیث دارد و شامل آیات نمی‌شود. علی‌رغم اعتقاد به اینکه نقل به معنا در احادیث لطمه‌ای به معنا نمی‌زند؛ اما طبیعی است این تحفظ بر لفظ را فقط تا جایی می‌توان ملتزم شد که راوی ثبت‌کننده حدیث اطمینان داشته باشد که با تغییر لفظ، معنا تغییر نمی‌کند. پس در مواردی از قبیل اصطلاح استصحاب تعلیقی که قرن‌ها پس از صدور روایت ایجاد شده و راوی از تفاوت بین آوردن قید در قالب تعلیق و یا در قالب وصف موضوع کاملاً بی‌اطلاع است نمی‌توان روی تحفظ بر الفاظ حسابی باز کرد.

ممکن است کسی به تصور این که چنین مباحث استظهاری، اصول عرفی است و بر آن اصرار ورزد که روات هم به این مطالب واقف بوده و در نحوه نگارش الفاظ از این حیث هم مراقبت داشته‌اند به این بیان که آن چه بعدها تأسیس شد فقط جعل اصطلاحات است و اصل مطالب از همان زمان به طور کامل برای راوی روشن بوده است. هر چند چنین ادعایی دور از اعتدال به نظر می‌رسد؛ اما باز هم کمکی در مخالفت با جمود بر الفاظ روایات نمی‌کند چرا که بعد از گذشت بیش از هزار سال چنین مطالبی هنوز هم اختلافی است و قول راوی (بر فرض التفات بر مسئله) مجهول است.

این ادعا که راویان حتی در صورت اطمینان به اینکه در صورت تغییر الفاظ، تفاوتی در معنا ایجاد نمی‌شود و باز خود را ملزم بدانند که عین الفاظ را حفظ کند مساوق با این ادعا است که تمام احادیث دقیقاً با عین الفاظ خود از ائمه نقل شده است در حالی که کسی به این مقدار ملتزم نشده است. بحث مقدار نقل به معنا از موضوع این نوشتار خارج است؛ اما به این اشاره اکتفا می‌شود که گاهی خطاهایی در نقل و ثبت کلام امام (ع) دیده شده که رواج داشتن عدم ثبت عین الفاظ را نمی‌توان انکار کرد.^{۱۲} در صورت عدم پذیرش اشکال دوم به عنوان نقدی مستقل، می‌توان آن را شاهی بر صحت نقد اول دانست. قابل توجه است که این دو نقد زمانی مؤثرتر خواهد شد که مبنای فقیه در حجیت ظهورات، لزوم وثوق به مراد

^{۱۱} . شهیدی پور، اباحت اصولیه، ۳۱۵

^{۱۲} . عاملی، وسائل الشیعه، ۳۳۳/۲۱ و ۷۱/۴

متکلم باشد و نه صرف ظنّ نوعی. چرا که کشف بیشتری در این مبنا نیاز است. یکی از قرائن مهمّ در کلام فقها که نشان می‌دهد نگاه آنها در استفاده از ادله، فراتر از کاشفیت از حکم شرعی است، این نکته است که فقها همواره محتوای احادیث را به‌عنوان مطلبی که «شارع» بیان کرده تعبیر می‌کنند. مستمراً در کلام فقها می‌بینیم که می‌گویند: «شارع چنین گفته است». به نظر می‌رسد انگیزه به‌کاربردن چنین عبارتی اشعار به حیث شارعیت گوینده است.

بین این دیدگاه که متن صادر شده از خود شارع و به‌عنوان نفس شریعت بیان شده است و یا در مقام تعلیم احکام شرعی است تفاوت فراوانی وجود دارد. از دیدگاه دوم، ائمّه (ع) در اکثر موارد صرفاً در مقام برطرف‌کردن جهل راوی بوده‌اند؛ لذا فقط به بیان همان مقدار که راوی سؤال کرده بسنده نموده‌اند. به نظر می‌رسد نسبت‌دادن هر محتوا از هر دلیل، به‌عنوان چیزی که شارع (یعنی قانون‌گذار به‌عنوان قانون‌گذاری و متن خود قانون) اعلام کرده است، کار دقیق و صحیحی نباشد. البته این مطلب انکارناپذیر است که در میان اوامر و نواهی شارع، بخشی از آنها در مقام خبردادن از حاقّ واقع شریعت است اما نمی‌توان به نحو موجهه‌ی کلیه چنین استفاده‌ای از همه احادیث کرد.

منشأ موضوعیت دادن به متن خطابات

از شواهد و قرائن به دست می‌آید که قصد برخی از فقها در موضوعیت دادن به متن خطاب، صرف بهره‌بردن در مقام احتجاج است. ایشان باور دارند که در موارد عدم کاشفیت یک کلام، عقلاً با عمل به‌عین الفاظ آن معذور بوده و در صورت تخطّی، استحقاق عقاب دارند. یعنی متکلم موظّف است کاملاً منطبق با خواسته خود سخن بگوید و همواره در صدد تعیین نحوه دقیق قانون باشد. چرا که در غیر این صورت عیدی که به طور کامل بر طبق آن عمل کرده معذور است.

اعتقاد به قابلیت احتجاج نسبت به مطلبی که متن نسبت به آن کاشفیتی ندارد از کلمات فقها به‌وضوح استفاده می‌شود. به‌عنوان مثال امام خمینی (ره) در بحث اوامر تصریح می‌کند که صورت امر ونهی، هیچ کشفی از وجوب و حرمت ندارد و تنها دلیلی که باعث می‌شود عمل به آنها لازم باشد حجت عقلایی بودن آن است. وی با وجود انکار هرگونه کاشفیت امر ونهی، احتجاج به آن را پذیرفته است.^{۱۳} همچنین در اثبات لزوم فور در اتیان امر، مشابه همین مطلب را بیان کرده‌اند.^{۱۴} آخوند خراسانی در تمسک به اطلاق که نیازمند جریان مقدمات حکمت است در صورتی که در مقام بیان بودن متکلم، مشکوک باشد تمسک به اصالة البیان را به اهل محاوره نسبت داده و رواج اطلاق‌گیری فقها در مواردی که در مقام بیان بودن متکلم احراز نشده را شاهد بر مدّعی خود گرفته‌اند.^{۱۵} پر واضح است که کشف، یک امر اثباتی و شکّ در آن، مساوق عدمش است و از آن جا که نتیجه تابع احسن مقدمات است مشکوک بودن مقام بیان متکلم، منجر به اجمال کلام از آن حیث می‌شود. پذیرش چنین مبنایی به این معناست که مطلبی به‌گوینده نسبت داده شود درحالی که مرادش همچنان مشکوک است. آن هم برای جریان یک اصل لفظی دیگر! یعنی تمسک به دو اصل، یکی پس از دیگری که هر کدام در موقع شک به‌عنوان اصلی عقلایی بدان استناد می‌شود این دو اصل عبارت‌اند از: جریان یک اصل (اصالة البیان) قبل از

^{۱۳} . خمینی، تهذیب الأصول، ۱۱۰/۱

^{۱۴} . همان، ص ۱۳۳

^{۱۵} . آخوند، کفایة الأصول، ۲۴۸/۱

انعقاد اطلاق و دیگری (اصالة التتابع بين عالم ثبوت و اثبات) که مربوط به بعد از انعقاد اطلاق است.^{۱۶} و البته کم نیستند فقهای که با ایشان همراهی کرده و کبرای اصالة البيان را در موضع شک در کلام پذیرفته‌اند. از جمله استاد شبیری زنجانی که عیناً به جریان یک اصل برای جریان اصل دیگر تصریح فرموده‌اند.^{۱۷} پذیرش چنین اصلی، آن هم از ایشان که مبنایشان در حجیت ظهورات عدم کفایت ظنّ نوعی و لزوم اطمینان به مراد متکلم است، این مطلب را قوت می‌بخشد که هدف بزرگان از چنین روشی، کشف مراد متکلم نبوده؛ بلکه نوعی احتجاج به کلام است.^{۱۸} چرا که اعتبار یک کلام به ملاک اطمینان به مراد متکلم و عدم کفایت ظنّ نوعی به آن، درجه بالاتری از کاشفیت را می‌طلبد و مشکل‌تر به دست می‌آید.

شاهد دیگر بر احتجاجی بودن انگیزه فقها در مواجهه با متون ادله، پررنگ‌تر بودن این رفتار بین کسانی است که مبنای وثوق به صدور را نپذیرفته و بیش از آن که نگاه کشفی به ادلة اجتهادی داشته باشند به دنبال تعبّد به ظنون معتبر هستند؛ مانند روش مشهور به مکتب نجف که در کلمات فقیه برجسته آن، محقق خویی بیشتر به چشم می‌خورد. شاید بتوان این‌طور ادعا کرد فقهای که از ادلة حجیت خبر واحد، تعبّد به آن را نتیجه گرفته‌اند برای الفاظ به‌کاررفته در متن روایت، اعتبار ویژه‌ای قائل هستند چرا که اعتبار اخبار نه به مناط کاشفیت بلکه آن چه به آن متعبّد شده‌اند همین الفاظی است که در متن خبر آمده است. مثلاً موضوعیت دادن به‌عنوان موضوع حکم شرعی در شیوه فقهی این مکتب بسیار رایج بوده؛ بلکه از مؤلفه‌های سبک استنباطی آن است. مانند جایی که موضوع یک حکم، مرگب از دو جزء بوده و یک جزء آن تکوینا احراز شده و جزء دیگر قابلیت دارد که به‌واسطه استصحاب، احراز تعبّدی شود. ایشان ضمیمه‌کردن اصل به وجدان را (برای تحقّق موضوع) نمی‌پذیرند. زیرا معتقدند موضوع حکم، خود عنوان است و عنوان غیر از اجزاء تشکیل دهنده معنون است. به این بیان که عناوین بسیط‌اند و عقل صرفاً از اجزاء تشکیل دهنده معنون، عنوان را انتزاع می‌کند. یعنی اجزاء فقط منشأ انتزاع عنوان‌اند و برای تحقّق عنوان، راهی جز اثبات با‌واسطه آن بعد از تعبّد به مستصحب وجود ندارد. در نتیجه استصحاب جزء معنون، عنوان موضوع را محقق نمی‌کند مگر بنا بر حجیت اصل مثبت. این عملکرد اوج موضوعیت دادن به‌عنوان موجود در خطاب است. گویی هدف شارع در استفاده از یک عنوان در کلماتش، تفهیم معنون نیست. نمونه‌های فراوان از این عملکرد را می‌توان در لابه‌لای کلمات محقق خویی تحت اصطلاح «ضم الاصل الی الوجدان» مشاهده نمود.^{۱۹}

نمونه دیگر مربوط به فردی است که به دلیل ناتوانی باید به‌صورت درازکش نماز بخواند. به عقیده محقق خویی اگر این فرد هیچ لباسی بر تن نداشته باشد و با رفتن به زیر پتو ستر عورت کند نمازش باطل است. مگر اینکه طوری پتو را دور خود بپیچد که عرفاً بگویند: «پتو را پوشیده است» زیرا در ادله از عنوان «نماز عریان» نهی شده است. چنین کسی اگر

^{۱۶} . صدر، بحوث فی علم الأصول، ۲۸۷، پاورقی ۱

^{۱۷} . شبیری زنجانی، ۱۴۱۹ق، ۱۹۸۷/۶

^{۱۸} . شبیری زنجانی، کتاب نکاح، ۵۱۷۴/۱۶

^{۱۹} . خویی، موسوعه الإمام الخوئی، ۲۸۰/۱ و ۴۷۱/۲

صدق لباس بر ساترش نکند، عنوان عریان بر او صادق و از چنین نمازی در ادله نهی شده است. پس برای صحت نماز، صرف پوشاندن عورت کفایت نکرده و آن چه واجب است، عریان نبودن است.^{۲۰} کاملاً عرفی است که مراد امام (ع) از نهی از صلات عاری، صرف مکشوف نبودن عورت در نماز است. خصوصاً که همه موارد احادیث مربوطه در مورد کسی است که اصلاً ساتر ندارد و هیچ موردی نبوده که شخص ساتری غیر از لباس داشته باشد و امام باز هم نهی از عریان بودن کند.^{۲۱}

ایشان مشیر بودن عناوین را دور از ظهور می‌دانند^{۲۲} و در این مبنا تا جایی پیش می‌روند که در مسئله نماز در لباسی که مشکوک است و نمی‌دانیم از حیوان حلال‌گوشت تهیه شده یا از حرام‌گوشت، با اجرای اصل حلیت اکل در گوشت آن حیوان مجهول، حلیت نماز در پوستش را نتیجه می‌گیرند. گویا به قدری عنوان «یؤکل لحمه» موضوعیت دارد و از معرف بودن ذات حیوانات دور است که در نگاه ایشان حقیقتاً شریعت بین فعل خورده شدن و پوشیده شدن در نماز، ملازمة قانونی برقرار کرده است.^{۲۳}

نمونه دیگر اشکالی است که به برداشت شیخ انصاری در ارتباط با حدیث رفع قلم از صبی وارد است. این که چرا شیخ انصاری رفع عقاب و مؤاخذه را مضمون حدیث دانسته است حال آن که معنا ندارد شارع چیزی را رفع کند که مجعول شرعی نیست.^{۲۴} برای اطلاع بیشتر رجوع کنید به دفاعی که استاد شبیری زنجانی در این باره از شیخ انصاری می‌کنند.^{۲۵} چنین رفتاری با ادله در نظر عرف قابل قبول نیست. چنین روشی از کلام میرزای نایینی نیز قابل برداشت است. وی معتقد است که هر آن چه از متن به خودی خود فهمیده شود به عنوان مراد متکلم در نظر گرفته شده و ملاک اعتبار آن همان ظهور تصدیقیه خواهد بود.^{۲۶}

برخی مصادیق موضوعیت دادن به خطابات

۱. در اجرای سایر اصول لفظی هم چنین شیوه‌ای وجود دارد. برخی اصولیون اصالة العموم را در جایی که حتی شک در تخصیص داریم جاری می‌دانند. یعنی برداشت شمول از متن خطاب در ناحیه ای که کاملاً مجمل است.

^{۲۰}. خویی، ۱۴۱۸ق، ج، ص ۲۳۹

^{۲۱}. عاملی، وسائل الشیعة، ۴/۴۴۸

^{۲۲}. خویی، ۱۴۱۸ق، ج ۱۲، ص ۲۲۸

^{۲۳}. خویی، ۱۴۱۸ق، ج ۱۲، ص: ۲۴۳

^{۲۴}. خویی، بی تا الف، ج ۳، ص: ۲۵۰

^{۲۵}. شبیری، کتاب نکاح، ۱۰/۳۳۵۸

^{۲۶}. نایینی، ۱۳۷۶ش، ج ۳، ص ۱۴۶ و ج ۴، ص ۷۱۹

بلکه برخی با وجود ظنّ نوعی نامعتبر بر عدم شمول (یعنی وجود ظنّ نوعی بر خلاف ظهور یک متن) باز هم از اعتبار آن دست برنمی دارند.^{۲۷}

۲. انتفای سنخ حکم در صورت انتفاء شرط در مبحث مفهوم شرط هم نمونه‌ای دیگر است. در باب مفاهیم، نزاع در جایی است که متکلم در مقام بیان تمام مراد نباشد^{۲۸} به‌عنوان مثال در مفهوم شرط؛ این که از عدم وجدان شرطی غیر از آن چه در کلام ذکر شده است، عدم وجود شرط دیگر را نتیجه بگیریم می‌تواند معلول موضوعیت دادن به خطاب باشد. یعنی خطاب را نه کاشف از اصل حکم، بلکه آئینه تمام‌نمای واقع بدانیم؛ زیرا کاشف اعم است از کاشفی که کشف کامل می‌کند و کاشفی که تنها بخشی از واقعیت را می‌نمایاند. اگر در لوح محفوظ حکمی را می‌دیدیم که تنها یک شرط دارد صحیح بود که همان شرط را علت منحصره در جریان مشروط بدانیم. حال برخی فقها همین نتیجه را از خطاب مشروط گرفته‌اند. هرچند با ادعای وضع و... به دنبال اثبات چنین برداشتی از خطاب بوده‌اند؛ اما در نهایت آن چه بتوان با آن مفهوم مخالف گرفت صرف احتجاج است. شهید صدر اجمالاً با این مطلب که «با اصالة التتابع نمی‌توان تعیین علاقة علیت کرد» موافقت کرده است.^{۲۹}

۳. نزاعی جدی در باب برائت عقلی وجود دارد که آیا قبح عقاب بلا بیان صرفاً جایی است که بیان از شارع صادر نشده باشد و یا در جایی که بیان صادر شده اما به دست عبد نرسیده نیز جاری است. سید یزدی از طرفداران نظر اول است.^{۳۰} چرا که حکم عقل مستقل باید قطعی باشد و قدر متیقن در مانحن‌فیه، صورت اول است و عدم صدور بیان هم در شریعت ما کشف از عدم اراده مولی نسبت به اتیان می‌کند. نتیجه این نظر این است که عملاً چیزی به نام برائت عقلی باقی نمی‌ماند چرا که آن عدمی که معتبر است شکی باقی نمی‌گذارد و کشف از واقع می‌کند و آن عدمی که شک باقی می‌گذارد اعتباری ندارد. در نهایت تنها راه اعتقاد به برائت عقلی این است که در مقام احتجاج، خطاب را در هنگام شک به منزله خود واقع بگیریم.

۴. برخی از فقها هر کلامی از امام (ع) را حمل بر بیان احکام می‌کنند. حال آن که ائمه (ع)، شئون دیگری غیر از بیان احکام نیز داشته‌اند. استاد شبیری زنجانی در برخورد با چنین رفتاری لب به اعتراض گشوده و بیان می‌کند: «چه الزامی دارد ما همه روایات را مرتبط با احکام بدانیم و آنها را از شئون شارع بما هو شارع بیان‌گاریم؟ این همه احادیث در معارف مختلف همچون تاریخ، جغرافیا، علوم قرآن، عوالم مبدأ و معاد و... وجود دارد که هیچ یک فقهی نیست...»^{۳۱} به‌عنوان نمونه با این که در متن تمامی احادیث باب مربوط به خوردن پنیر و گردو، فقط به بیماری زا بودن اشاره شده و همین قرینه کافی است تا این احادیث را، کلام شارع بما هو شارع ندانیم با این وجود خود شیخ حرّ عاملی نام این باب را به نحوی انتخاب کرده که معلوم است دو حکم از آن نتیجه گرفته: «باب

^{۲۷}. هاشمی شاهرودی، بحوث فی علم الاصول، ۲۰۴/۷

^{۲۸}. آخوند، ۱۴۰۹ کفایة الأصول، ۱۹۶/۱

^{۲۹}. صدر، بحوث فی علم الاصول، ۳۳۰

^{۳۰}. یزدی، ۱۴۲۶ق، ج ۲ ص ۱۱۲

^{۳۱}. شبیری، کتاب نکاح، ۳۳۵۸/۱۰

استحباب خوردن پنیر به همراه گردو و کراحت خوردن هرکدام بدون دیگری»^{۳۲} ابوالقاسم علیدوست در کتاب «فقه و مصلحت» شؤن دیگری از کلام صادر از ائمه (ع) ذکر کرده است.^{۳۳}

نقد و بررسی مصادیق موضوعیت دادن به خطابات

باتوجه به دو نقدی که در بخش «نقد و بررسی» ذکر شد چنین استظهاراتی در مقام کشف مراد متکلم نامعتبر است. همچنین عقلاً باتوجه به همان دو نقد، در مقام احتجاج هم چنین روشی ندارند. لاقلاً باید اعتراف کرد چنین روشی (جمود بر متن‌های مجمل در مقام رفع تحیر و عذرآوردن) از عقلاً ثابت نشده است. البته گاهی انس فراوان با این روش برای بسیاری، عرفی بودن این شیوه را به یک باور ریشه‌دار تبدیل کرده است. خصوصاً اثبات این بنای عقلایی برای کسانی که حجیت بنای عقلاً بما هم عقلاً را محتاج امضای شارع می‌دانند مشکل‌تر خواهد شد. چون غالب فقها که بنای عقلاً را به‌عنوان یک منبع مستقل قبول ندارند، باید امضای شارع را هم برای اعتبار چنین روشی احراز کنند. شاید عمومات و اطلاعاتی که در منظر ائمه عمل می‌شده و حضرات معصومین (ع) تقریر کرده‌اند، از باب وثوق به عدم تخصیص و تقیید بوده است. آیا می‌شود موردی یافت که شخصی در حضور امام (ع) با این که در اثر منشأ عقلایی، شک به تخصیص داشته باز هم به این اصول لفظیه عمل کرده باشد؟ اساساً به جز کشف، منشأ دیگری برای احتجاج بین عقلاً وجود ندارد و احتجاج نیازمند یک ملاک و منشأ حقیقی است که با عقل عملی درک شود.

مثلاً فقها در جایی که شک در انصراف داشته باشند به‌قدر متیقن از معنای یک لفظ اکتفا می‌کنند هرچند اطمینان داشته باشند موضوع له آن لفظ، قطعاً شامل آن معنای مشکوک می‌شود. این مطلب شاهد خوبی است که حتی وضع هم صرفاً ابزاری برای دسترسی به کشف است و جز کشف از مراد اعتباری ندارد. اما وقتی پای بیانات موجود در منابع شرعی به میان می‌آید چنین محوریتی درباره کشف کم‌رنگ می‌شود.

هرچند چنین احتجاجی یک قرارداد عقلایی همانند اصول لفظیه در نظر گرفته شده، با اصول عملیه‌ی تعبیدی مجعوله‌ی از جانب شارع فرق دارد. اما بعید نیست این مطلب قابل طرح باشد که لازمه چنین روشی بی اعتبار دانستن مثبتات اصول لفظیه است. شبیه استصحاب که در عین اصل بودن، محرز هم هست. یعنی هرچند تعبداً از طرف قانون‌گذار معتبر شده اما محرز واقع بودن آن سبب شباهت آن به کلام مجمل - که فقط برای عذرآوری مفید است - می‌شود. برخی بزرگان به همین دلیل لوازم بعیده‌ی اصالة العموم و اصالة الاطلاق را نامعتبر می‌دانند^{۳۴}، اما اکثر فقها متعرض چنین مطلبی نشده‌اند.

ضرورت اصل تطابق بین دلالت تصویری و تصدیقیه و بین مراد استعمالی (دلالت تصدیقیه) و مراد جدیه به صورت اجمالی غیر قابل انکار است. یعنی هیچ عاقلی منکر این نمی‌شود که متکلم موظف است کلام را طبق خواسته اش بیان

^{۳۲} . عاملی، وسائل الشیعة، ۱۲۱/۲۵

^{۳۳} . علیدوست، فقه و مصلحت، ۴۹۵

^{۳۴} . شبیری، کتاب نکاح، ۵۳۳۹/۱۶

کند لکن تمام بحث بر سر این مطلب است که خواسته ی متکلم در آن جایگاه (حین پاسخگویی به کسی که نمی داند چطور عمل کند تا عملش مطابق شریعت باشد) چیست؟ آیا صرفاً جمله ای بیان می کند که با عمل به آن، به وظیفه عمل شده باشد؟ یا نحوه دقیق جعل قانون از حیث چیستی موضوع، حکم، نسبت میان آن دو و قیود هرکدام به طور جداگانه مورد اراده ی متکلم بوده است؟ به عبارت دیگر همه ی نزاع بر سر این است که هدف متکلم از بیان جمله اش چیست؟ قدر متیقن این است که هدف متکلم از پاسخ به یک سؤال صرفاً رفع جهل سائل نسبت به همان چیزی است که از آن سؤال کرده و نه بیشتر و بیش از این مقدار نیاز به دلیل دارد. متن و شیوه سؤال کردن از امام(ع) در احادیثی که از آن احادیث بزرگترین قاعده ی عمومی استفاده می شود (روایات استصحاب) و توسط فقیه ترین راوی (زراره) نزد امام مطرح شده نمونه ی خوبی است.^{۳۵}

بله گاهی از متن و محتوای پاسخ معلوم می شود امام فارغ از آن چه سؤال راوی بوده، مطلبی به او یاد می دهد که شاید اصلاً به ذهن راوی نیامده تا از آن سؤال کند. اما چنین مطلبی قابل تعمیم نیست. قدر متیقن از احادیث این است که هدف امام و به تبع مراد ایشان از بیان جملات رفع جهل راوی نسبت به همان مطلبی است که از آن سؤال کرده و نه بیشتر و بر بیش از این مقدار دلیلی نداریم. تأسیس اصل در مقام کشف مراد گوینده و جاری کردن آن، با انگیزه از اجمال در آوردن آن عرفی نیست. نتیجه گرفتن تطابق عالم اثبات با عالم ثبوت در کلام مشکوک و مجمل، با تمسک به چنین اصلی، تا این مقدار وسعت ندارد. این که عقلاء تا این حد یعنی در ریزترین ابعاد کلام (چه در ماده و چه در هیئت) متکلم را موظف بدانند که در مقام بیان باشد و انطباق کلمات بر کیفیت جعل قانونی که آموزش می دهد بعید بوده و عادتاً هدف متکلم از بیان جمله اش اصلاً تعیین چنین مطالبی نیست. معمولاً وقتی در مقام اثبات اصالة التطابق سخن به میان می آید از مثال هایی استفاده می شود که فقط اصل انطباق اثبات و ثبوت را به نحو کلی و فی الجمله می رساند. مانند اینکه ممکن نیست متکلم بدون قرینه ای، «اسد» گفته باشد در حالی که مرد شجاع اراده کرده است.^{۳۶} حال آن که این مقدار تطابق بین دلالتین را احدی انکار نمی کند چرا که این مقدار از دلالت، یک دلالت حداقلی است و آن چه در این نوشتار محل بحث است ریزترین ابعاد کلام و بیشتر این مقدار است.

راهکار

با نقدهایی که بیان شد لزوم دست برداشتن از متن مجمل حتی در مقام احتجاج واضح می شود. یعنی پایبندی به آن چه دانشمندان علم اصول بیان کرده اند که عبارت است از اکتفای به ادلة لفظی فقط در مقام کشف مراد متکلم و رجوع به اصل عملی در مقام فقدان نص مبین. تنها توجیهی که در علت تفاوت عرصه نظر و عملکرد فقها می توان بیان کرد فقدان دلیل مبین است و این که اگر بخواهیم با اجمال هر متنی (حتی در حیطة اجمال در شمول، یعنی عدم ظهور در عموم و اطلاق) فوراً آن را کنار بگذاریم دست ما از ادلة اجتهادی به قدری خالی می ماند که نمی توان این مقدار فقدان دلیل را پذیرفت. خصوصاً کسانی که مبنای تعبد به خبر واحد را با ملاک صحیح السند بودن پذیرفته اند و به ناچار با سخت گیری

^{۳۵} . خمینی، تهذیب الأصول ، ۴۲۱/۱

^{۳۶} . فاضل لنکرانی، اصول فقه شیعه ، ۲۴۰/۶

در سند، بسیاری ادلة لفظی را ازدست داده‌اند لذا کم‌شدن ادله اجتهادی آنان را ناچار به بهره‌کشی بیش از حد متون معتبر کرده است.

چنین دغدغه‌ای در بسیاری موارد در کلام فقها مطرح شده است. به‌عنوان نمونه سید تقی قمی در مقام پاسخ به اشکال مشکوک بودن مقام بیان در هنگام اطلاق گیری چنین می‌گوید: «جایی که در مقام بیان بودن متکلم مشکوک است احتمال این که متکلم در مقام بیان نباشد را با اصالة البیان رفع می‌کنیم و اگر چنین نکنیم باب تمسک به اطلاعات مسدود خواهد شد^{۳۷} همچنین آخوند خراسانی که به چنین اصلی اعتقاد دارند در بحث مفهوم شرط در رد کسی که می‌خواهد با احراز حقیقی در مقام بیان بودن متکلم، مفهوم را اثبات کند اعتراف می‌کنند که: «چنین اطلاقی به‌ندرت اتفاق می‌افتد اگر نگوئیم که اصلاً رخ نمی‌دهد.»^{۳۸} هرچند چنین مطلبی درباره مفهوم شرط از ایشان صادر شده است؛ اما از آن جا که مناط مطلب واحد است می‌توان این احتمال را جدی دانست که ایشان هم احراز در مقام بیان بودن در متکلم را نادر می‌دانند. در این صورت باید اعتراف به انسداد باب علم در معظم احکام کرده و به همان شیوه‌ای که بین عقلا در ظرف انسداد اثبات شده است تمسک کرد و از باب ناچاری اکتفا به بهترین ظنون کرد.

نتیجه

۱. استظهار از متن دارای چهارلایه است. لایه اول دلالت تصویری که در واقع دلالت نبوده؛ بلکه صرفاً تداعی معنا است. لایه دوم دلالت تصدیقیه یا مراد استعمالی است که همان مرحله قبلی است با این تفاوت که این بار قصد گوینده هم با آن همراه شده است. لایه سوم مراد جدیه و نمایان گر انگیزه گوینده است و لایه چهارم فضای احتجاج بین گوینده و شنونده را شکل می‌دهد. این لایه مرحله‌ای اثباتی است برای مراحل سه‌گانه قبل است که آن مراحل ناظر به عالم ثبوت بود.
۲. در عملکرد فقها در مقام استظهار شاهد موضوعیت دادن به متن خطاب در کشف نحوه جعل هستیم که از کاشفیت مراد شارع جدا است؛ لذا از روش عقلا در تکلم که مرادشان کشف مراد متکلم است فاصله گرفته‌اند.
۳. دو نقد به این‌گونه استظهار وارد است. نقد اول: غیرعقلایی بودن چنین استظهاری است. نقد دوم: مربوط به نحوه ثبت و انتقال احادیث است.
۴. از شواهد و قرائن به دست می‌آید قصد برخی از فقها در موضوعیت دادن به متن خطاب، صرف بهره‌بردن در مقام احتجاج است لکن چنین استظهاراتی در مقام کشف مراد متکلم نامعتبر بوده و لااقل باید اعتراف کرد چنین روشی (جمود بر متن‌های مجمل در مقام رفع تحیر و عذرآوردن) از عقلا ثابت نشده است.
۵. با نقدهایی که نسبت به این نوع استظهار وجود دارد، لزوم دست برداشتن از متن مجمل حتی در مقام احتجاج واضح می‌شود؛ لذا در این صورت باید اعتراف به انسداد باب علم در معظم احکام کرده و به همان شیوه‌ای که بین عقلا در ظرف انسداد اثبات شده است تمسک کرد و از باب ناچاری اکتفا به بهترین ظنون کرد.

^{۳۷}. طباطبایی قمی، ۱۴۰۰ق، ج ۴، ص ۱۶

^{۳۸}. آخوند، ۱۴۰۹ کفایة الأصول، ۲۷۱/۱

منابع

- قرآن کریم
- اصفهانی، محمدحسین، نهایه الدرايه ج ۲ ص ۴۵۸ مؤسسه آل البيت لاحیاء التراث چاپ بیروت. نوبت دوم. چاپ جدید، ۱۴۲۹ق
- آخوند خراسانی، محمدکاظم بن حسین، کفایة الأصول - قم: بی نا، ۱۴۰۹ ق
- آملی، میرزاحمد تقی، مصباح الهدی فی شرح العروة الوثقی. بی جا: بی نا، ۱۳۸۰ ق
- خمینی، روح الله، تهذیب الأصول. تهران: بی نا، ۱۴۲۳ ق
- خویی، سید ابوالقاسم موسوی الف، مصباح الفقاهة، (المکاسب). بی جا: بی نا، بی تا
- خویی، سید ابوالقاسم موسوی ب، المستند فی شرح العروة الوثقی. بی جا: بی نا، بی تا
- خویی، سید ابوالقاسم موسوی، موسوعة الإمام الخوئی. قم: مؤسسة إحياء آثار الإمام الخوئی ره، ۱۴۱۸ ق
- روحانی، سید محمد، منتقى الاصول. ج ۳. ص ۳۴۷ انتشارات دفتر آیت الله سید محمد حسینی روحانی. چاپ اول. قم، ۱۴۱۳ق
- روحانی، سید محمد، المرتقى إلى الفقه الأرقی - کتاب الخمس. قم: مؤسسة مولود الكعبة، ۱۴۲۲ ق
- سبزواری، سید عبد الأعلى، مهذب الأحكام (للسبزواری). قم: مؤسسه المنار، ۱۴۱۳ ق
- شبیری زنجانی، سید موسی، کتاب نکاح (زنجانی). قم: مؤسسه پژوهشی رای پرداز، ۱۴۱۹ ق
- شهیدی پور زنجانی، محمد تقی، ابحاث اصولیة. بی جا: بی نا، بی تا
- صدر، محمد باقر، بحوث فی علم الأصول. قم: بی نا، ۱۴۱۷ ق
- طباطبایی قمی، سید تقی، دراساتنا من الفقه الجعفري. قم: مطبعة الخيام، ۱۴۰۰ ق
- طوسی، ابوجعفر، محمد بن حسن، تهذیب الأحكام. تهران: دار الکتب الإسلامية، ۱۴۰۷ ق
- عاملی، حرّ، محمد بن حسن، وسائل الشیعة. قم: مؤسسه آل البيت علیهم السلام، ۱۴۰۹ ق
- عراقی، آقا ضیاء، نهایه الافکار. ج ۲ ص ۵۲۳. انتشارات اسلامی (وابسته به جامعه مدرسین) چاپ سوم. قم. سال، ۱۴۱۷ ق
- عراقی، آقا ضیاءالدين، رسالة في اللباس المشكوك (للعراقي). قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۱۴ ق
- علیدوست، ابوالقاسم، فقه و مصلحت، یک جلد، انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۸ ش
- فاضل موحدی لنکرانی، محمد، اصول فقه شیعه. قم: انتشارات مرکز فقهی ائمه اطهار، ۱۳۸۱ ش

- فياض، محمد اسحاق، تعاليق مبسوطة على العروة الوثقى (للفياض). قم: انتشارات محلاتي، بي تا
- قمي، صدوق، محمد بن علي بن بابويه، من لايحضره الفقيه. قم: دفتر انتشارات اسلامي وابسته به جامعه مدرسين حوزه علميه قم، ١٤١٣ ق
- مكارم شيرازي، ناصر، أنوار الفقاهة - كتاب الخمس و الأنفال. قم: انتشارات مدرسة الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام، ١٤١٦ ق
- منتظري، حسين علي، كتاب الخمس و الأنفال (للمنتظري). قم: بي نا، بي تا
- ناييني، محمد حسين، فوائد الأصول. قم: بي نا، ١٣٧٦ ش
- هاشمي شاهرودي، سيد محمود، بحوث في علم الاصول. ، ٧ جلد، مؤسسه الفقه و معارف اهل البيت ع. چاپ اول، ١٤٣٣ ق
- يزدي، محمد كاظم بن عبدالعظيم، حاشية فراند الأصول. قم: بي نا، ١٤٢٦ ق

پیش انتشار