



A Methodological Critique of Focusing on the Transcript of Islamic legal Commands (*Khiṭābāt*) in Conceptual Manifestation (*ʿIstizhār*) from Verbal (*Naqlī*) Proofs

Dr. Mahdi Gerami Poor

Assistant Professor, Department of Jurisprudence and Foundations of Law, University of Qom, Qom, Iran

Mostafa Jamal Bafqi (Corresponding Author)

Professor of Advanced Levels, Qom Seminary, Qom, Iran

Email: mostafajamalbafghi@gmail.com

Abstract

Jurists have accepted a well-established principle titled “Authority of Custom” (*ḥakimiyyat-i ʿurf*) in the interpretation of apparent meanings (*ẓavāhir*) of Islamic legal scripture, according to which the validity of any claimed apparent meaning in verbal proofs (*adilla-yi lafẓi*) depends on its alignment with the customary understanding of the text. However, a distinct interpretive habit is common among the jurists in how they derive meaning from Islamic legal command (*khiṭāb*); one that is not acknowledged or justified in *uṣūlī* legal sources. In this approach, the Islamic legal discourse, which is in fact a means for uncovering legal reality, is treated as having subjectivity, and the text of the evidence is considered as equivalent to the legal reality itself. In addition, in many cases this had led to an extreme interpretation of meanings. The present study seeks to use the descriptive-analytical method to analyze and critique this approach and its implications in the process of conceptual manifestation (*ʿistizhār*). The root of this approach as seen in some jurists’ words lies in the argument-centered use of legal proofs, which faces two critiques: First, that it departs from custom (*ʿurf*); and second, that it fails to consider how *ḥadīths* were recorded and transmitted.

Keywords: custom-based understanding, conceptual manifestation (*ʿistizhār*), verbal proofs, The legislator’s address (*khiṭāb-i-shārī*)





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

دکتر مهدی گرامی‌پور

استادیار گروه فقه و مبانی حقوق، دانشگاه قم، قم، ایران

مصطفی جمال بافقی (نویسنده مسئول)

استاد سطوح عالی حوزه علمیه قم

Email: mostafajamalbafghi@gmail.com

چکیده

فقه‌ها اصل مسلمی با عنوان «حاکمیت عرف» را در باب فهم ظواهر متون شرعی پذیرفته‌اند که طبق آن، اعتبار تمامی ظهورهای ادعاشده در ادله لفظیه، منوط به انطباق با فهم عرفی از متن دلیل است، لیکن به‌نحو 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 خطابات شرعی که در واقع طریقت در کشف واقع دارند موضوعیت داده شده و متن دلیل به منزله واقعیت قانون تلقی شده است و در موارد بسیاری افراط در برداشت معانی صورت گرفته است. این پژوهش 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 احتجاج‌محور بودن استفاده از ادله است که با دو نقد مواجه است: نقد نخست، غیرعرفی بودن چنین استظهاری است و نقد دوم مربوط به چگونگی ثبت و انتقال احادیث است.

واژگان کلیدی: فهم عرفی، استظهار، دلیل لفظی، خطاب شارع.

مقدمه

ادله لفظی پرکاربردترین منبع در استنباط احکام شرعی است. از جمله 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 می‌برد. مباحث الفاظ علم اصول به نحوه صحیح برداشت از ادله لفظی و استناد آن به شارع می‌پردازد. به تصریح فقها هدف از بررسی این ادله، کشف مراد متکلم است و از آنجایی که فهم ادله شرعیه به عرف احاله می‌شود معیار در ظهور دلیل شرعی، قضاوت عرف خواهد بود. با این وجود، در میان استظهاراتی که در مقام استنباط از ادله صورت گرفته است، در برخی از موارد، نوعی تمرکز بر الفاظ دلیل به چشم می‌خورد، به طوری که عرف این گونه برداشت از دلیل را بر نمی‌تابد. این مطلب نوعی دوگانگی در مقام نظریه پردازی در اصول و رویه عملی در فقه را نمایان می‌سازد 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 شده است، تا جایی که گاهی فقیهی در مواجهه با مسئله‌ای چنین رویه‌ای را در پیش می‌گیرد و در مقاله دیگر، فقیه دیگری که به همین رویه عمل کرده است را نقد می‌کند. حتی در فرض صحیح بودن این رویه، ضرورت بررسی و بیان منشأ و چرایی این شیوه استظهار بین متصدیان استنباط احساس می‌شود تا حدود و ثغور آن برای دانش پژوهان این علم روشن شود. علی‌رغم بحث از نحوه استظهار و عوامل دخیل در آن، نگارنده به مقاله یا کتابی که به طور مستقل به این بحث و به نقد و بررسی منشأ چنین استظهاراتی بپردازد، دست نیافت.

۱. مراحل استظهار از متن و جمود بر آن

در ابتدا سازوکار استظهار از متن که شامل چهار لایه است توضیح داده می‌شود: لایه اول، دلالت تصویریه است که در واقع دلالت نیست و صرفاً تداعی معناست؛ چراکه دلالت منوط به وجود قصد است. در این مرحله، لفظی که برای معنایی وضع شده است سبب حاضر شدن معنای موضوع له در ذهن مخاطب می‌شود. 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 جدی و نمایانگر انگیزه گوینده است. برخلاف مراحل قبل که شامل استعمال مفردات هم می‌شود، این لایه فقط در جملات مطرح می‌شود. مادامی که قرینه‌ای برخلاف اقامه نشود، بنابر اصالة التطابق هدف از بیان جملات خبری، حکایتگری و از جملات انشایی، 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 عقلایی 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 مرحله ای اثباتی برای مراحل سه گانه قبل است که آن مراحل ناظر به عالم ثبوت بود و عقلا در صورت پایبندنبودن هریک از طرفین مخاطب به اصول عقلایی، او را مذمت می کنند و مقصرش می شمردند. به عبارت دیگر، لایه چهارم مراجعه به اصول عقلانیه ای است که مورد توافق گوینده و شنونده است و به عنوان ابزاری برای کشف مراد گوینده به کار گرفته می شود. فقها علی رغم وجود اختلافات مبنایی - مثل اینکه آیا اصالة التظابق در عرض اصالة الحقيقة هست یا در طول آن - بر این مطلب متفق اند که ملاک شکل گیری چنین اصول عقلایی، غلبه و هدف از اجرای آن، دستیابی به مقصود گوینده است؛ یعنی محور، خود متن نیست و الفاظ فقط ابزار کشف مراد متکلم هستند.

مطلب مهمی که در این میان تعیین کننده است، احراز التفات داشتن متکلم است؛ چراکه شرط قصد و اراده راجع به یک معنا، التفات به آن است؛ چراکه کلام متکلم را فقط بر ابعادی از معنا می توان حمل کرد که احراز شود گوینده غالباً در چنین موقعیتی (ظاهر حال متکلم) بر چنین ابعادی از معنا التفات دارد. رویه ای که برخی از فقها در استظهارات خود اعمال می کنند برخلاف این مطلب مهم است. برای نمونه، محقق عراقی با اذعان به مطالب پیش گفته در نهایة الافکار تصریح می کند که مدار حجیت ظهور، کشف نوعی از مراد متکلم است که با دلالت تصدیقیه معلوم می شود و دلالت تصویری تنها ابزار کشف آن هست. ایشان در این باره می گوید: «حصول تصدیق نوعی متکلم از لفظ، به آن جهات از معنا اختصاص دارد که غالباً و نوعاً گوینده به آن التفات دارد.»^۱ وی تمسک به اصالة العموم در شبهة مصداقیة مخصص منفصل را ممنوع و علت آن را محورنبودن دلالت تصویری می داند ولی باین وجود بر این باور است که مخصص منفصل، عنوان دلیل عام را به دو بخش تقسیم نمی کند و بعد از تخصیص دلیلی باز هم موضوع آن عام، همان عنوان ذکر شده در متن است! به عبارت دیگر، با اینکه اعتراف می کند محور استظهار، قصد متکلم (دلالت تصدیقیه) است، اما همچنان عنوان دلیل عام را به عمومیت خود باقی می گذارد.

صاحب منتقى الاصول هم با وی همراه شده^۲ و حتی محقق اصفهانی پا را فراتر نهاده و این مطلب را علاوه بر عمومات، در اطلاقات مقید شده به قیود منفصل نیز پذیرفته و تلاش بر اقامه برهان عقلی بر این مدعا کرده است که آن برهان، اطلاق و تقیید را نیز شامل می شود و اختصاصی به عام و خاص ندارد.^۳

۱. عراقی، نهایة الافکار، ۵۲۳/۲.

۲. روحانی، منتقى الاصول، ۳۴۷/۳.

۳. اصفهانی، نهایة الدراية، ۴۵۸/۲.

رجوع به عرف رایج بین مردم به وضوح در می‌یابیم که چنین مطلبی خلاف رویه محاوره است. استثنای یک جمله قهراً در نظر متلکم آن را به دو بخش مستثنا و مستثنی منه تقسیم می‌کند و باقی ماندن جمله اول به حال خود در عین پذیرش تخصیص، برای عرف پذیرفتنی نیست. در این عملکرد، نوعی موضوعیت دادن به دلالت تصویری مشاهده می‌شود که همان جمود بر متن، فارغ از کشف نوعی قصد متکلم است.

فقه‌ها مراحل را برای احکام در نظر گرفته‌اند که از جمله آن مراحل، مرحله جعل است که بررسی ارتباط عالم جعل با اراده الهی و ارتباط آن با خطابات، از مباحث بسیار مهم در این بحث است. فقه‌ها جعل را غیر از اراده تشریعی الهی می‌دانند و به آن موضوعیت می‌دهند؛ یعنی متن ادله لفظی را در صدد کشف چیستی و کیفیت جعل می‌دانند و قواعد لفظی عقلایی را به کار می‌گیرند تا بتوانند از متن خطاب به نحوه جعل منتقل شوند. برای نمونه، آن‌ها در بحث از ماهیت اطلاق و تقیید و تقابل به صراحت می‌گویند که مرحله جعل لزوماً انطباق با اراده الهی ندارد، بلکه گاهی به دلیل عدم امکان تقیید در مرحله جعل، اطلاق نیز ناممکن است، در حالی که خداوند متعال حتماً یکی از آن دو را اراده کرده و این جعل است که چنین ظرفیتی را ندارد؛ بنابراین عوالم به دو دسته ثبوت و اثبات تقسیم نمی‌شوند! بلکه عالم سوم در نظر گرفته می‌شود که در آن متن خطاب، به مثابه عالم اثبات و مرحله جعل، به مثابه عالم ثبوت است. مرحله قبل از همه این مراحل هم اراده تشریعی مولا (قانونگذار) است. به این ترتیب شاهد موضوعیت دادن به متن خطاب در کشف نحوه جعل هستیم که از کاشفیت مراد شارع جداست؛ لذا از روش عقلا در تکلم، که مرادشان کشف مراد متکلم است، فاصله گرفته است.

۲. برخی مصادیق تمرکز بر متن خطابات در کلام فقها

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

نمونه اول: محقق عراقی برای حل این پرسش که: «در لباس نمازگزار آیا مأکول اللحم بودن شرط صحت نماز است یا حرام گوشت بودن مانع صحت است؟» پاسخ را منوط به این مطلب می‌داند که آیا آنچه در متن روایات آمده است نهی از نماز در لباسی است که از حرام گوشت درست شده یا امر به نماز است در لباسی که از حیوان حلال گوشت ساخته شده است؛ چرا که اگر در روایات به نماز در لباسی که از حیوان حلال گوشت 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 حرام گوشت است نهی شده باشد، نماز در آن لباس مانع صحت نماز خواهد

بود.^۴ ثمره مقاله فوق در لباس مشکوک ظاهر می‌شود. به این صورت که، اگر مأكول اللحم بودن لباس نمازگزار شرط صحت باشد، تا زمانی که وجود شرط احراز نشود نمی‌توان در آن لباس نماز خواند و مجرای احتیاط است. اما اگر حرام گوشت بودن مانع صحت باشد، در صورت شک مادامی که اثبات نشود که لباس از حیوان حرام گوشت است می‌توان در آن لباس نماز خواند و مجرای برائت از مانعیت است.

نمونه دوم: اگر فردی باوجود 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 نائب بگیرد. حال اگر همین فرد شک نسبت به بقای عذر در سنوات آتی داشته باشد، سؤال مطرح شده این است که آیا می‌توان استصحاب استقبالی درباره او جاری کرد و معذور بودن در سال‌های بعد را تعبداً نتیجه گرفت؟ محقق خویی هرچند استصحاب استقبالی را قبول دارد، لکن در ما نحن فیه آن را مثبت می‌داند و جاری نمی‌کند و در توضیح مثبت بودن این اصل استدلال می‌کند که موضوع دلیل وجوب استتبابه، «حیلولة» است که در متن صحیح حلی آمده است.^۵ در این روایت «حیلولة» (حائل و مانع بین شخص و انجام حج) به عنوان موضوع وجوب نایب گرفتن مطرح شده است که امری وجودی است. حال آنکه مستصحب (عدم امکان حج) امری عدمی است و اثبات حیلولة (امر وجودی) به سبب استصحاب امر عدمی، مثبت خواهد بود.^۶

نمونه سوم: قائلان به استصحاب تعلیقی آن را در جایی جاری می‌دانند که خطاب به صورت قضیه شرطیه آمده باشد. با این پیش فرض که از هیئت خطاب، نحوه جعل شارع معلوم می‌شود؛ به این صورت که اگر قیدی در قالب صفت برای موضوع ذکر شود، قید موضوع است و از آنجاکه شک در آن، شک در موضوع قلمداد می‌شود؛ لذا استصحاب جاری نمی‌شود. اما اگر همان قید به صورت قضیه شرطیه در خطاب آمده باشد، قید نسبت میان موضوع و حکم را بیان می‌کند؛ لذا حکم معلق شده بر آن 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 به ظاهر آیه ۴۱ سورة مبارکه انفال «وَأَعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِّن شَيْءٍ فَإِنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَلِلرَّسُولِ...» معتقدند که خمس به عین تعلق می‌گیرد و چنین نیست که به طور کلی بر ذمه

۴. عراقی، رسالة فی اللباس المشکوک، ۱۲۰.

۵. عن ابن أبي عمير عن حماد عن الحلبي عن أبي عبد الله (ع) في حديث قال: «وإن كان مؤبراً و حال بينه و بين الحج مرض أو حصر - أو أمر يغذره الله فيه - فإن عليه أن يحج عنه من ماله ضرورة لا مال له. حر عاملی، وسائل الشیعة، ۶۳/۱۱.

۶. خویی، موسوعة الإمام الخوئی، ۲۰۰/۲۶.

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

مكلف بیايد؛ زیرا در آیه یک کسر ذکر شده است که ظهور در مشاع بودن دارد و اشاعه و کسر همیشه در اعیان است و به همین دلیل در آیه شریفه کسر یک پنجم، اضافه به ضمیری بدون واسطه شده است که به «ماغنتم» بر می‌گردد و اگر وجوب خمس متعلق به ذمه باشد مستلزم کلفت و خلاف ظاهر خواهد بود؛ چراکه در این صورت باید کلمه «قیمه» یا «معادل» را قبل از بیان کسر در تقدیر گرفت؛ یعنی باید به جای عبارت «لله خمس» عبارت «لله قيمة خمس» یا «لله معادل خمس» 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 به خودی خود خصوصیت دارد. «هر دلالتی از لفظ گویای عالم جعل است و مابقی، هرآنچه مدلول لفظ نباشد به عالم جعل ربطی ندارد و مربوط به عالم تطبیق و فعلیت است.» سپس این نتیجه را بر پیش فرض 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 می‌رود 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، برخلاف جایی که به قول ایشان «شارع در خطابش با آوردن الفاظ عموم، به خود افراد نظر کرده باشد»، که هر فرد جعلی مستقل خواهد داشت.^۹

۳. نقد و بررسی تمرکز بر متن خطابات

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

۸. مکرم شیرازی، انوار الفقاهة، ۳۸۷؛ آملی، مصباح الهدی، ج ۱۴۴؛ خویی، المستند فی شرح العروة الوثقی، ۲۸۱؛ سبزواری، مهذب الأحکام، ج ۴۵۵؛

روحانی، المرتقی، ۲۴۴؛ منتظری، کتاب الخمس و الأنفال، ۲۳۱؛ فیاض، تعالیق مبسوطه علی العروة الوثقی، ج ۱۷۷/۰

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

نحوه ثبت و انتقال احادیث.

۳. ۱. نقد اول: عرفی نبودن تمرکز بر متن خطابات

یک کلام، ابعاد و حیثیات متعددی دارد و گوینده می تواند از جهتی در مقام بیان و از جهت دیگر در مقام بیان نباشد. خداوند متعال در قرآن و ائمه (ع) در بیان احکام می توانند در مقام بیان اصل تعیین تکلیف عملی برای مخاطب باشند تا مخاطب با عمل به خطاب صادر شده از آن ها به حکم شرع عمل کند و نیز می توانند درصدد 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 (چیستی موضوع، حکم و قیود مربوط به هر کدام) روشن می شود، بهره جست. فرض اول، قدر متیقن هدف گوینده از بیان کلامش است؛ یعنی تعلیم دهنده احکام فقط در مقام تعیین تکلیف مخاطب برای درست عمل کردن در همان مورد ابتلاست 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 درصدد مشخص کردن کیفیت دقیق موضوع، حکم و قیود آن باشد. 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 می توان عکس این مطلب را نتیجه گرفت؛ یعنی از تتبع در نحوه پرسش و پاسخ های میان امام و راوی معلوم می شود که ادله درصدد بیان نحوه دقیق جعل نیستند. اینکه حضرات معصومان در بسیاری از موارد به یک «لا بأس» اکتفا می کنند شاهد بر این مدعاست. حداقل می توان گفت که فرض دوم مشکوک است و معلوم نیست آیات و روایات درصدد چنین بیان حداکثری باشند، به خصوص درباره احادیث (که عمده منبع استنباط است) باید گفت: روایات در طول ده ها سال به صورت پراکنده بین مخاطب های متعدد و مختلف و در شرایط متفاوت بیان شده اند؛ یعنی چنین نبوده است که کلاس درسی منظم و یک دوره کامل آموزشی احکام یا قواعد برای یک یا دسته ای از مخاطبان (حتی شاگردان خاص فقهی امام) بیان شده باشد. شاید چنین استظهاری در قوانین کشورها که هیچ چیز فراتر از آن وجود ندارد و خود متن، عین قانون است، وجهی داشته باشد اما در آیات و روایاتی که تعلیمی اند و کاشف از قوانین الهی، غیر عرفی و برخلاف رویه عقلاست. در ادامه، شش نمونه ذکر شده است که باتوجه به این نقد بررسی می شود.

نقد نمونه اول: عملکرد محقق عراقی با این سؤال مواجه است که اگر سائل به گونه دیگری سؤال می پرسید و به جای این پرسش که «آیا نماز در مأكول اللحم باطل است؟» می پرسید: «آیا در پوست حیوان حلال گوشت می توان نماز خواند؟» آیا حضرت در پاسخ به او ساختار جمله سائل را هم تغییر می دادند 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 «در لباس نجس نماز نخوان» تفاوت نگذاشته‌اند، به‌طوری که یکی را غلط دانسته و از بیان آن به‌دلیل 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 حیلولة) و گاهی اشاره به معلول (عجز مکلف) کند یا در بیان مطلب، عاملی را وسیله قرار دهد که خصوصیت ندارد؛ چراکه آنچه مهم بوده است، اصل عجز از عزیمت به حج است. حتی گاهی امام(ع) در مواردی از امری عدمی تعبیر به حائل کند، همچنان‌که در حدیث مذکور بیماری را نمی‌توان شینی وجودی شمرد و همچنین اشاره به سرما به‌عنوان مانع کاملاً عرفی است، حال آنکه سرما در واقع عدم‌گرم و امری عدمی است. فرض کنید سائل در محضر امام(ع) پاسخ آن حضرت را برای شخص نامطلع طوری نقل می‌کرد که اسمی از حیلولة 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 به‌دلیل عدم اشاره به حیلولة 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. همچنان‌که 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 و تأکید می‌کند که نمی‌توان بین قیدی که به‌صورت شرط بیان شد با قیدی که به‌صورت وصف موضوع است از این نظر تفاوتی قائل شد.^{۱۰}

نقد نمونه چهارم: باتوجه به سبک گفتاری خاص قرآن (بلاغت و مختصرگویی) این مطلب کاملاً طبیعی است که گاهی به اصل حکمی، فارغ از جزئیات آن اشاره شود. حداقل جای شک را باقی می‌گذارد که شاید قرآن فارغ از چگونگی تعلق حکم و متعلقش فقط در مقام بیان اصل وجوب خمس و مقدار آن است؛ لذا متوقع نیست که در صورت تعلق خمس به‌طور کلی فی‌الذمه، قرآن الزاماً با آوردن متعلق خمس، آن را بیان کند و مثلاً بگوید: «أَنَّ لِلَّهِ قِيَمَةَ خُمُسِهِ وَلِلرَّسُولِ...» یا «أَنَّ لِلَّهِ مُعَادِلَ خُمُسِهِ وَلِلرَّسُولِ...»!

نقد نمونه پنجم: در نقد ادعای شهید صدر که معتقد است در نحوه شمول، نوع بیان دلیل موضوعیت دارد می‌توان گفت: کاملاً طبیعی است که گاهی حدیث یا آیه، حکم الهی را در مرحله بعد از تطبیق عقلی جعلش بر افراد بیان کند و بعید است که در انتخاب کلمات، قصد نشان‌دادن چگونگی جعل از حیث

شمول را داشته باشد. آنچه استنادشدنی است اصل شمول حکم است و استناد مطلبی بیش از آن به متکلم (نحوه جعل از حیث شمول) نیازمند به اثبات است. 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}

۲.۳. 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 نمی شود. علی رغم اعتقاد به اینکه نقل به معنا در احادیث لطمه ای به معنا نمی زند اما طبیعی است این تحفظ بر لفظ را فقط تا جایی می توان ملتزم شد که راوی ثبت کننده حدیث اطمینان داشته باشد که با تغییر لفظ، معنا تغییر نمی کند. پس در مواردی از قبیل اصطلاح استصحاب تعلیقی که قرن ها پس از صدور روایت ایجاد شده و راوی از تفاوت بین آوردن قید در قالب تعلیق یا در قالب وصف موضوع کاملاً بی اطلاع است، نمی توان روی تحفظ بر الفاظ حساسی باز کرد. ممکن است کسی به تصور اینکه چنین مباحث استظهاری، اصول عرفی است، بر آن اصرار ورزد که روات هم به این مطالب واقف بوده و در نحوه نگارش الفاظ از این حیث هم مراقبت داشته اند؛ به این بیان که آنچه بعدها تأسیس شد فقط جعل اصطلاحات است و اصل مطالب از همان زمان به طور کامل برای راوی روشن بوده است. هرچند چنین ادعایی دور از اعتدال به نظر می رسد؛ اما باز هم کمکی در مخالفت با جمود بر الفاظ روایات نمی کند؛ چراکه بعد از گذشت بیش از هزار سال چنین مطالبی هنوز هم اختلافی است و قول راوی (بر فرض الثقات بر مسئله) مجهول است.

این ادعا، که راویان حتی در صورت اطمینان به اینکه در صورت تغییر الفاظ تفاوتی در معنا ایجاد نمی شود و باز خود را ملزم بدانند که عین الفاظ را حفظ کنند، مساوق با این ادعاست که تمام احادیث دقیقاً با عین الفاظ خود از ائمه نقل شده است، درحالی که کسی به این مقدار ملتزم نشده است. بحث مقدار نقل به معنا از موضوع این نوشتار خارج است اما به این اشاره اکتفا می شود که گاهی خطاهایی در نقل و ثبت کلام امام (ع) دیده شده است که رواج داشتن عدم ثبت عین الفاظ را نمی توان انکار کرد.^{۱۲} در صورت عدم پذیرش اشکال دوم به عنوان نقدی مستقل می توان آن را شاهی بر صحت نقد اول دانست. شایان توجه است که این دو نقد زمانی مؤثرتر خواهد شد که مبنای فقیه در حجیت ظهورات، لزوم وثوق به مراد متکلم باشد و نه صرف ظن نوعی؛ چراکه کشف بیشتری در این مبنا نیاز است. یکی از قراین مهم در کلام فقها که

۱۱. شهیدی پور، اباحت اصولیه، ۳۱۵.

۱۲. حر عاملی، وسائل الشیعة، ۳۳۳/۲۱؛ ۷۱/۴.

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 است 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 صادرشده از خود شارع و به‌عنوان نفس شریعت بیان شده است یا در مقام تعلیم احکام شرعی است، تفاوت فراوانی وجود دارد. از دیدگاه دوم، ائمه (ع) در اکثر موارد صرفاً در مقام برطرف کردن جهل راوی بوده‌اند؛ لذا فقط به بیان همان مقدار که راوی سؤال کرده است بسنده کرده‌اند. به نظر می‌رسد نسبت دادن 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 حاق واقع شریعت است اما نمی‌توان به‌صورت موجه کلیه چنین استفاده‌ای از همه احادیث کرد.

۴. منشأ موضوعیت‌دادن به متن خطابات

حاصل از شواهد و قرائن این است که قصد برخی از فقها در موضوعیت‌دادن به متن خطاب، صرف بهره‌بردن در مقام احتجاج است. ایشان باور دارند که در موارد عدم کاشفیت یک کلام، عقلاً با عمل به عین الفاظ آن معذورند و درصورت تخطی، استحقاق عقاب دارند؛ یعنی متکلم موظف است کاملاً منطبق با خواسته خود سخن بگوید و همواره درصدد تعیین نحوه دقیق قانون باشد؛ چراکه در غیر این صورت عیدی که به‌طورکامل بر طبق آن عمل کرده است، معذور است.

اعتقاد به قابلیت احتجاج راجع به مطلبی که متن نسبت به آن کاشفیتی ندارد از کلمات فقها به‌وضوح استفاده می‌شود. برای مثال، امام خمینی در بحث اوامر تصریح می‌کند که صورت امر و نهی، هیچ کشفی از وجوب و حرمت ندارد و تنها دلیلی که باعث می‌شود عمل به آن‌ها لازم باشد حجت عقلایی بودن آن است. وی باوجود انکار هرگونه کاشفیت امر و نهی، 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 درصورت مشکوک بودن در مقام بیان بودن متکلم مشکوک، تمسک به اصالةالبیان را به اهل محاوره نسبت داده و رواج اطلاق‌گیری فقها را در مواردی که در مقام بیان بودن متکلم احراز نشده

۱۳. خمینی، تهذیب الأصول، ۱/۱۱۰.

۱۴. خمینی، تهذیب الأصول، ۱/۱۳۳.

است شاهد بر مدعای خود گرفته‌اند.^{۱۵} پرواضح است که کشف، امری اثباتی و شک در آن، مساوق عدمش است و از آنجاکه نتیجه تابع اخس مقدمات است مشکوک بودن مقام بیان متکلم، منجر به اجمال کلام از آن حیث می‌شود. پذیرش چنین مبنایی به این معناست که مطلبی به گوینده 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 هرکدام در موقع شک به عنوان اصلی عقلایی بدان استناد می‌شود؛ این دو اصل عبارت‌اند از: جریان یک اصل (اصالةالبیان) قبل از انعقاد اطلاق و دیگری (اصالةالتطابق بین عالم ثبوت و اثبات) که مربوط به بعد از انعقاد اطلاق است.^{۱۶} و البته کم نیستند فقهایی که با ایشان همراهی کرده و کبرای اصالةالبیان را در موضع شک در کلام پذیرفته‌اند، از جمله شبیری زنجانی که عیناً به جریان یک اصل برای جریان اصل دیگر تصریح کرده است.^{۱۷} پذیرش چنین اصلی، آن هم از ایشان که مبنایشان در حجیت ظهورات، عدم کفایت ظن نوعی و لزوم اطمینان به مراد متکلم است، این مطلب را قوت می‌بخشد که هدف بزرگان از چنین روشی کشف مراد متکلم نیست، بلکه نوعی احتجاج به کلام است؛^{۱۸} چراکه اعتبار یک کلام به ملاک اطمینان به مراد متکلم و عدم کفایت ظن نوعی به آن، درجه بیشتری از کاشفیت را می‌طلبد و مشکل‌تر به دست می‌آید.

شاهد دیگر بر احتجاجی بودن انگیزه فقه‌ها در مواجهه با متون ادله، پررنگ تر بودن این رفتار بین کسانی است که مبنای وثوق به صدور را پذیرفته‌اند و بیش از آنکه نگاه کشفی به ادله اجتهادی داشته باشند به دنبال تعبد به ظنون معتبرند؛ مانند روش مشهور به مکتب نجف که در کلمات فقیه برجسته آن، محقق خویی بیشتر به چشم می‌خورد. شاید بتوان این گونه ادعا کرد فقهایی که از ادله حجیت خبر واحد، تعبد به آن را نتیجه گرفته‌اند، اعتبار ویژه‌ای برای الفاظ به کاررفته در متن روایت قائل‌اند؛ چراکه اعتبار اخبار نه به مناط کاشفیت، بلکه آنچه به آن متعبد شده‌اند، همین الفاظی است که در متن خبر آمده است؛ مثلاً موضوعیت دادن به عنوان موضوع حکم شرعی، در شیوه فقهی این مکتب بسیار رایج بوده، بلکه از مؤلفه‌های سبک استنباطی آن است؛ مانند جایی که موضوع حکمی مرکب از دو جزء است و یک جزء آن تکویناً احراز شده و جزء دیگر قابلیت دارد که به سبب استصحاب، احراز تعبدی شود. ایشان ضمیمه کردن اصل به وجدان را (برای تحقق موضوع) نمی‌پذیرند، زیرا معتقدند موضوع حکم، خود عنوان است و عنوان،

۱۵. آخوند خراسانی، کفایة الأصول، ۲۴۸/۱.

۱۶. صدر، بحوث، ۲۸۷، پاورقی ۱.

۱۷. شبیری زنجانی، کتاب نکاح، ۱۹۸۷/۶.

۱۸. شبیری زنجانی، کتاب نکاح، ۵۱۷۴/۱۶.

غیر از اجزای تشکیل‌دهنده معنون است؛ به این بیان که عناوین بسیط‌اند و عقل صرفاً از اجزای تشکیل‌دهنده معنون، عنوان را انتزاع می‌کند؛ یعنی اجزا فقط منشأ انتزاع عنوان‌اند و برای تحقق عنوان، راهی جز اثبات باواسطه آن بعد از تعبد به مستصحب وجود ندارد. در نتیجه، استصحاب جزء معنون، عنوان موضوع را محقق نمی‌کند، مگر بنابر حجیت اصل مثبت. این عملکرد، اوج موضوعیت‌دادن به عنوان 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 لایه‌های کلمات محقق‌خویی تحت اصطلاح «ضم الاصل الی الوجدان» مشاهده کرد.^{۱۹}

نمونه دیگر مربوط به فردی است که به دلیل ناتوانی باید به صورت 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 به گونه‌ای 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 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 نمی‌کند و آنچه واجب است، عریان‌نبودن است.^{۲۰} کاملاً عرفی است که مراد امام(ع) از نهی از صلات عاری، صرف مکشوف‌نبودن عورت در نماز است، خصوصاً که همه موارد احادیث مربوطه درباره کسی است که اصلاً ساتر ندارد و هیچ موردی نیست که شخص ساتری غیر از لباس داشته باشد و امام باز هم نهی از عریان‌بودن کند.^{۲۱}

ایشان مشیربودن 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 معرف‌بودن ذات حیوانات دور است که در نگاه ایشان حقیقتاً شریعت بین فعل خورده‌شدن و پوشیده‌شدن در نماز ملازمه قانونی برقرار کرده است.^{۲۳}

نمونه دیگر اشکالی است که به برداشت شیخ انصاری درباره حدیث رفع قلم از صبی وارد است. اینکه چرا شیخ انصاری رفع عقاب و مؤاخذه را مضمون حدیث دانسته است، حال آنکه معنا ندارد شارع چیزی را

۱۹. خویی، موسوعة الإمام الخوئی، ۲۸۰/۱؛ ۴۷۱/۲.

۲۰. خویی، موسوعة الإمام الخوئی، ۱۴۱۸ق، ج. ۲۳۹.

۲۱. حر عاملی، وسائل الشیعة، ۴/۴۸۴.

۲۲. خویی، موسوعة الإمام الخوئی، ۲۲۸/۱۲.

۲۳. خویی، موسوعة الإمام الخوئی، ۲۴۳/۱۲.

رفع کند که معجول شرعی نیست.^{۲۴} برای اطلاع بیشتر رجوع کنید به دفاعی که شبیری زنجانی در این باره از شیخ انصاری می‌کند.^{۲۵} چنین رفتاری با ادله در نظر عرف پذیرفتنی نیست. چنین روشی از کلام میرزای نایینی نیز برداشت شدنی است. وی معتقد است که هرآنچه از متن به‌خودی خود فهمیده شود، به‌عنوان مراد متکلم در نظر گرفته شده است و ملاک اعتبار آن، همان ظهور تصدیقیه خواهد بود.^{۲۶}

۵. برخی مصادیق موضوعیت‌دادن به خطابات

ا. در اجرای سایر اصول لفظی نیز چنین شیوه‌ای وجود دارد. برخی اصولیان اصالة العموم را در جایی که حتی شک در تخصیص داریم جاری می‌دانند؛ یعنی برداشت شمول از متن خطاب در ناحیه‌ای که کاملاً مجمل است. بلکه برخی باوجود ظن نوعی نامعتبر بر عدم شمول (یعنی وجود ظن نوعی برخلاف ظهور یک متن) باز هم از اعتبار آن دست بر نمی‌دارند.^{۲۷}

ب. انتقای سنخ حکم در صورت انتقای 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} برای مثال، در مفهوم شرط؛ اینکه از عدم وجدان شرطی غیر از آنچه در کلام ذکر شده است، عدم وجود شرط دیگر را نتیجه بگیریم، می‌تواند معلول موضوعیت‌دادن 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... به‌دنبال اثبات چنین برداشتی از خطاب بوده‌اند اما درنهایت آنچه بتوان با آن مفهوم مخالف گرفت، صرف احتجاج است. شهید صدر اجمالاً با این مطلب که «با اصالة التطابق نمی‌توان تعیین علاقه علیت کرد» موافقت کرده است.^{۲۹}

ج. نزاعی جدی در باب برائت عقلی وجود دارد که آیا قیح 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 است نیز جاری است.

۲۴. خوبی، موسوعة الإمام الخوئی، ۲۵۰/۳.

۲۵. شبیری زنجانی، کتاب نکاح، ۳۳۵۸/۱۰.

۲۶. نایینی، فوائد الاصول، ۱۴۶/۳؛ ۷۱۹/۴.

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

۲۸. آخوند خراسانی، کفایة الاصول، ۱۹۶/۱.

۲۹. صدر، بحوث، ۳۳۰.

گرامی‌پور و جمال بافقی؛ نقد روش‌شناختی تمرکز بر متن خطابات شرعی در مقام استظهار از ادله نقلی/ ۲۴۷

سیدیزدی از طرف‌داران نظر اول است؛^{۳۰} چرا که حکم عقل مستقل باید قطعی باشد و قدر متیقن در مانحن‌فیه، صورت اول است و عدم‌صدور بیان هم در شریعت ما کشف از عدم‌اراده مولا نسبت به اتیان می‌کند. نتیجه این نظر عبارت است از اینکه 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. درنهایت، تنها راه اعتقاد به برائت عقلی این است که در مقام احتجاج، خطاب را هنگام شک، به منزله خود واقع بگیریم.

د. برخی از فقها هر کلامی از امام(ع) را حمل بر بیان احکام می‌کنند، حال آنکه ائمه(ع) شئون دیگری غیر از بیان احکام نیز داشته‌اند. 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 بینگاریم؟ این همه احادیث در معارف مختلف همچون تاریخ، جغرافیا، علوم قرآن، عوالم مبدأ و معاد و... وجود دارد که هیچ‌یک فقهی نیست...»^{۳۱} برای نمونه، با اینکه در متن تمامی احادیث باب مربوط به خوردن پنیر و گردو، فقط به بیماری‌ز بودن اشاره شده و همین قرینه کافی است تا این احادیث را کلام شارع بما هو شارع ندانیم، با این وجود خود شیخ حر عاملی نام این باب را به گونه‌ای انتخاب کرده است که معلوم است دو حکم از آن نتیجه گرفته است: «باب استحباب خوردن پنیر به همراه گردو و کراهت خوردن هر کدام بدون دیگری»^{۳۲} ابوالقاسم علیدوست در کتاب فقه و مصلحت، شئون دیگری از کلام صادر از ائمه(ع) ذکر کرده است.^{۳۳}

۶. نقد و بررسی مصادیق موضوعیت‌دادن 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 نیز چنین روشی ندارند. دست‌کم باید اعتراف کرد چنین روشی (جمود بر متن‌های مجمل در مقام رفع تحبیر و عذر آوردن) از عقلاً ثابت نشده است. البته گاهی انس فراوان با این روش برای بسیاری عرفی بودن این شیوه را به باوری 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 به عنوان منبعی مستقل قبول ندارند،

۳۰. یزدی، حاشیه‌فرائد الأصول، ۱۱۲/۲.

۳۱. شبیری زنجان‌ی، کتاب نکاح، ۳۳۵۸/۱۰.

۳۲. حر عاملی، وسائل الشیعة، ۱۲۱/۲۵.

۳۳. علیدوست، فقه و مصلحت، ۴۹۵.

باید امضای شارع را هم برای اعتبار چنین روشی احراز کنند. شاید عمومات و اطلاقاتی که در منظر ائمه عمل می‌شده است و حضرات معصومان(ع) تقریر کرده‌اند، از باب وثوق به عدم تخصیص و تقیید بوده است. آیا می‌شود موردی یافت که شخصی در حضور امام(ع) با اینکه در اثر منشأ عقلایی، شک به تخصیص داشته است باز هم به این اصول لفظیه عمل کرده باشد؟ اساساً به جز کشف، منشأ دیگری برای احتجاج بین عقلا 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 به قدر 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 محوری در باره کشف کم‌رنگ می‌شود.

هرچند چنین احتجاجی یک قرارداد عقلایی همانند اصول لفظیه در نظر گرفته شده است و با اصول عملیه تبعیدی مجعوله ازسوی شارع فرق دارد؛ اما بعید نیست این مطلب مطرح‌شدنی باشد که لازمه چنین روشی بی‌اعتبار دانستن مثبتات اصول لفظیه است. شبیه استصحاب که در عین اصل بودن، محرز هم هست؛ یعنی هرچند تبعداً ازسوی قانونگذار معتبر شده است، اما محرز واقع بودن آن سبب شباهت آن به کلام مجمل - که فقط برای عذرآوری مفید است - می‌شود. برخی بزرگان به دلیل همین لوازم بعیده، 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 انکارنشده است؛ یعنی هیچ عاقلی منکر این نمی‌شود که متکلم موظف است کلام را طبق خواسته‌اش بیان کند، لکن تمام بحث بر سر این مطلب است که خواسته متکلم در آن جایگاه (حین پاسخ‌گویی به کسی که نمی‌داند چگونه عمل کند تا عملش مطابق شریعت باشد)، چیست؟ آیا صرفاً جمله‌ای بیان می‌کند 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 هر کدام به طور جداگانه مورد اراده متکلم بوده است؟ به عبارت دیگر، همه نزاع بر سر این است که هدف متکلم از بیان جمله‌اش چیست؟ قدر متیقن این است که هدف متکلم از پاسخ به یک سؤال صرفاً رفع جهل سائل راجع به همان چیزی است که از آن سؤال کرده است و نه بیشتر و بیش از این مقدار نیاز به دلیل دارد. متن و شیوه سؤال کردن از امام(ع) در احادیثی که از

گرامی‌پور و جمال بافقی؛ نقد روش‌شناختی تمرکز بر متن خطابات شرعی در مقام استظهار از ادله نقلی/ ۲۴۹

آن احادیث بزرگترین قاعده عمومی استفاده می‌شود (روایات استصحاب) و توسط فقیه‌ترین راوی (زراره) نزد امام مطرح شده است نمونه خوبی است.^{۳۵}

بله، گاهی از متن و محتوای پاسخ معلوم می‌شود امام فارغ از آنچه سؤال راوی بوده است، مطلبی به او یاد می‌دهد که شاید اصلاً به ذهن راوی نیامده است تا از آن سؤال کند اما چنین مطلبی تعمیم‌دادنی نیست. قدرمتیقن از احادیث این است که هدف امام و به تبع مراد ایشان از بیان جملات، رفع جهل راوی راجع به همان مطلبی است که از آن سؤال کرده است 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. نتیجه‌گرفتن تطابق عالم اثبات با عالم ثبوت در کلام مشکوک و مجمل با تمسک به چنین اصلی تا این مقدار وسعت ندارد؛ اینکه عقلاً 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 می‌دهد بعید است و عادتاً هدف متکلم از بیان جمله‌اش اصلاً تعیین چنین مطالبی نیست. معمولاً وقتی در مقام اثبات اصاله‌التطابق سخن به میان می‌آید از مثال‌هایی استفاده می‌شود که فقط اصل انطباق اثبات و ثبوت را به‌طور کلی و فی‌الجمله می‌رساند؛ مانند اینکه ممکن نیست متکلم بدون قرینه‌ای، «اسد» گفته باشد، درحالی‌که مرد شجاع اراده کرده است.^{۳۶} حال آنکه، این مقدار تطابق بین دلالتین را احدى انکار نمی‌کند؛ چراکه این مقدار از دلالت، دلالتی حداقلی است و آنچه در این نوشتار محل بحث است ریزترین ابعاد کلام و بیشتر این مقدار است.

۷. راه‌حل

با نقدهایی که بیان شد لزوم دست‌برداشتن از متن مجمل حتی در مقام احتجاج واضح می‌شود؛ یعنی پایبندی به آنچه دانشمندان علم اصول بیان کرده‌اند که عبارت است از: اکتفای به ادله 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 می‌توان بیان کرد فقدان دلیل مبین است و اینکه اگر بخواهیم با اجمال هر متنی (حتی در حیطه اجمال در شمول، یعنی عدم‌ظهور در عموم و اطلاق) فوراً آن را کنار بگذاریم، دست ما از ادله اجتهادی به‌قدری خالی می‌ماند که نمی‌توان این مقدار فقدان دلیل را پذیرفت، خصوصاً کسانی که مبنای تعبد به خبر واحد را با ملاک صحیح‌السند بودن پذیرفته‌اند و به‌ناچار با سخت‌گیری در سند، بسیاری ادله

۳۵. خمینی، تهذیب‌الأصول، ۴۲۱/۱.

۳۶. فاضل‌مجددی لنگرانی، اصول فقه شیعه، ۲۴۰/۶.

لفظی را از دست داده‌اند، لذا کم‌شدن ادله اجتهادی آنان را ناچار به بهره‌کشی بیش‌ازحد متون معتبر کرده است.

چنین دغدغه‌ای در بسیاری موارد در کلام فقها مطرح شده است. برای نمونه، سیدتقی قمی در مقام پاسخ به اشکال مشکوک‌بودن مقام بیان هنگام اطلاق‌گیری چنین می‌گوید: «جایی که در مقام بیان‌بودن متکلم مشکوک است احتمال اینکه متکلم در مقام بیان نباشد را با اصالةالبیان رفع می‌کنیم و اگر چنین نکنیم باب تمسک به اطلاقات مسدود خواهد شد.^{۳۷} همچنین آخوند خراسانی که به چنین اصلی اعتقاد دارد در بحث مفهوم شرط در رد کسی که می‌خواهد با احراز حقیقی، در مقام بیان‌بودن متکلم، مفهوم را اثبات کند اعتراف می‌کند که: «چنین اطلاقی به‌ندرت اتفاق می‌افتد اگر نگوییم که اصلاً رخ نمی‌دهد.»^{۳۸} هرچند چنین مطلبی درباره مفهوم شرط از ایشان صادر شده است؛ اما از آنجاکه مناط مطلب واحد است می‌توان این احتمال را جدی دانست که ایشان هم احراز در مقام بیان‌بودن در متکلم را نادر می‌دانند. در این صورت باید اعتراف به انسداد باب علم در معظم احکام کرد و به همان شیوه‌ای تمسک جست که بین عقلا در ظرف انسداد اثبات شده است و از باب ناچاری اکتفا به بهترین ظنون کرد.

نتیجه‌گیری

استظهار از متن دارای چهارلایه است: لایه اول، دلالت تصویری که در واقع دلالت نیست؛ بلکه صرفاً تداعی معناست. 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 جدی و نمایانگر انگیزه گوینده است. لایه چهارم، فضای احتجاج بین گوینده و شنونده را شکل می‌دهد. این لایه مرحله‌ای اثباتی است برای مراحل سه‌گانه قبل که آن مراحل ناظر به عالم ثبوت بود. در عملکرد فقها در مقام استظهار، شاهد موضوعیت‌دادن به متن خطاب در کشف نحوه جعل هستیم که از کاشفیت مراد شارع جداست؛ لذا از روش عقلا در تکلم، که مرادشان کشف مراد متکلم است، فاصله گرفته‌اند.

دو نقد به این‌گونه استظهار وارد است: نقد اول؛ غیرعقلایی‌بودن چنین استظهاری است. نقد دوم؛ مربوط به نحوه ثبت و انتقال احادیث است.

از شواهد و قرائن به دست می‌آید قصد برخی از فقها در موضوعیت‌دادن به متن خطاب، صرف

۳۷. طباطبایی قمی، دراستنا من الفقه الجعفری، ۱۴۰۰، ق، ۱/۶.

۳۸. آخوند خراسانی، کفایة الأصول، ۲۷۱/۱.

بهره‌بردن در مقام احتجاج است، لکن چنین استظهاراتی در مقام کشف مراد متکلم نامعتبر است و دست‌کم باید اعتراف کرد چنین روشی (جمود بر متن‌های مجمل در مقام رفع تحیر و عذر آوردن) از عقلا ثابت نشده است.

با نقدهایی که راجع به این نوع استظهار وجود دارد، لزوم دست‌برد داشتن از متن مجمل حتی در مقام احتجاج واضح می‌شود؛ لذا در این صورت باید اعتراف به انسداد باب علم در معظم احکام کرد و به همان شیوه‌ای تمسک جست که بین عقلا در ظرف انسداد اثبات شده است و از باب ناچاری اکتفا به بهترین ظنون کرد.

منابع

قرآن کریم

- آخوند خراسانی، محمدکاظم بن حسین. کفایة الأصول. قم: بی‌نا. ۱۴۰۹ق.
- آملی، محمدتقی. مصباح الهدی فی شرح العروة الوثقی. بی‌جا: بی‌نا. ۱۳۸۰ق.
- ابن بابویه، محمد بن علی. کتاب من لایحضره الفقیه. قم: مؤسسه النشر الإسلامی. ۱۴۱۳ق.
- اصفهان‌ی، محمدحسین. نه‌ایة الدراية فی شرح الکفایة. بیروت: آل‌البیت لاحیاء التراث. چاپ دوم، ۱۴۲۹ق.
- حر عاملی، محمد بن حسن. وسائل الشیعة. قم: آل‌البیت (ع). ۱۴۰۹ق.
- خمینی، روح‌الله. تهذیب الأصول. تهران: بی‌نا. ۱۴۲۳ق.
- خویی، ابوالقاسم. المستند فی شرح العروة الوثقی. بی‌جا: بی‌نا. بی‌تا.
- خویی، ابوالقاسم. مصباح الفقاهة: المکاسب. بی‌جا: بی‌نا. بی‌تا.
- خویی، ابوالقاسم. موسوعة الإمام الخوئی. قم: مؤسسه احیاء آثار امام خوئی (ره). ۱۴۱۸ق.
- روحانی، محمد، منتقی الاصول. قم: دفتر آیت‌الله سید محمد حسینی روحانی. چاپ اول، ۱۴۱۳ق.
- روحانی، محمد. المرتقی الی الفقه الأرقی: کتاب الخمس. قم: مولود الکعبة. ۱۴۲۲ق.
- سبزواری، عبدالأعلى. مهذب الأحکام. قم: المنار. ۱۴۱۳ق.
- شیرازی، موسی. کتاب نکاح. قم: رأی‌پرداز. ۱۴۱۹ق.
- شهیدی‌پور زنجانی، محمدتقی. اب‌حاث اصولیة. بی‌جا: بی‌نا. بی‌تا.
- صدر، محمدباقر. بحوث فی علم الأصول. قم: بی‌نا. ۱۴۱۷ق.
- طباطبایی قمی، تقی. دراساتنا من الفقه الجعفری. قم: خیام. ۱۴۰۰ق.
- طوسی، محمد بن حسن. تهذیب الأحکام. تهران: دار الکتب الإسلامیة. ۱۴۰۷ق.
- عراقی، ضیاء‌الدین. نه‌ایة الافکار. قم: مؤسسه النشر الإسلامی. چاپ سوم، ۱۴۱۷ق.

- عراقی، ضیاءالدين. رسالة في اللباس المشكوك. قم: مؤسسة النشر الإسلامي. ۱۴۱۴ق.
- عليدوست، ابوالقاسم. فقه و مصلحت. بی جا: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی. ۱۳۸۸.
- فاضل موحدي لنكراني، محمد. اصول فقه شيعه. قم: مركز فقهی ائمه اطهار. ۱۳۸۱.
- فياض، محمداسحاق. تعاليق مبسوطه على العروة الوثقى. قم: محلاتی. بی تا.
- مكارم شیرازی، ناصر. انوار الفقاهة: كتاب الخمس و الأنفال. قم: مدرسه امام علی بن ابی طالب (ع). ۱۴۱۶ق.
- منتظری، حسینعلی. كتاب الخمس و الأنفال. قم: بی تا. بی تا.
- نایینی، محمدحسین. فوائد الأصول. قم: بی تا. ۱۳۷۶.
- هاشمی شاهرودی، محمود. بحوث في علم الاصول. بی جا: مؤسسه فقه و معارف اهل البيت (ع). چاپ اول، ۱۴۳۳ق.
- یزدی، محمدکاظم بن عبدالعظیم. حاشیه فوائد الأصول. قم: بی تا. ۱۴۲۶ق.

Transliterated Bibliography

Qurān-i Karīm.

- Ākhūnd Khurāsānī, Muḥammad Kāzīm ibn Ḥusayn. *Kifāya al-Uṣūl*. Qum: s.n. 1989/1409.
- ‘Alidūst, Abū al-Qāsim. *Fiqh va Maṣliḥat*, s.l: Pazhūhishgāh Farhang va Andīshih-yi Islāmī. 2010/1388.
- ‘Āmulī, Muḥammad Taqī. *Miṣbāḥ al-Hudā fi Sharḥ-i al-‘Urwa al-Wuthqā*. S.l. s.n. 1961/1380.
- Fayyāḍ, Muḥammad Ishāq. *Ta‘āliq Mabsūṭa ‘alā al-‘Urwa al-Wuthqā*. Qum: Maḥalātī. S.d.
- Fāzil Mūvaḥidī Lankarānī, Muḥammad. *Uṣūl Fiqh Shī‘ah*. Qum: Markaz-i Fiqhī A‘imah Aṭṭhār. 2003/1381.
- Hāshimī Shāhrūdī, Maḥmūd. *Buḥūth fi ‘Ilm al-Uṣūl*. s.l. Mū‘assisah-yi Fiqh va Ma‘ārif Āl al-Bayt (AS). Chāp-i Awwal, 2012/1433.
- Ḥurr ‘Āmilī, Muḥammad ibn Ḥasan. *Wasā’il al-Shī‘a*. Qum: Āl al-Bayt (AS). 1989/1409.
- Ibn Bābawayh, Muḥammad ibn ‘Alī, *Kitāb Man Lā Yaḥḍuruh al-Faqīh*. Qum: Mū‘assisa al-Nashr al-Islāmī. 1993/1413.
- ‘Irāqī, Ḍiyā‘ al-Dīn. *Nihāya al-Afkār*. Qum: Mū‘assisa al-Nashr al-Islāmī. Chāp-i Sivum, 1996/1417.
- ‘Irāqī, Ḍiyā‘ al-Dīn. *Risālah fi al-Libās al-Mashkūk*. Qum: Mū‘assisa al-Nashr al-Islāmī. 1994/1414.
- Isfahānī, Muḥammad Ḥusayn. *Nihāya al-Dirāya fi Sharḥ al-Kifāya*. Beirut: Āl al-Bayt li-Iḥyā‘ al-Tūrāth. Chāp-i Duwum, 2008/1429.
- Khū‘ī, Abū al-Qāsim. *al-Mustanad fi Sharḥ al-‘Urwa al-Wuthqā*. s.l. s.n. s.d.
- Khū‘ī, Abū al-Qāsim. *Mawsū‘a al-Imām al-Khū‘ī*. Qum: Mū‘assisa Iḥyā‘ Āthār-i al-Imām Khū‘ī. 1997/1418.

Khū f, Abū al-Qāsim. *Miṣbāḥ al-Faqāhah: al-Makāsib*. . s.l. s.n. s.d.

Khumaynī, Rūḥ Allāh. *Tahdhib al-Uṣūl*. Tehran: s.n. 2002/1423.

Makārim Shīrāzī, Nāṣir. *Anwār al-Faqāhah; Kitāb al-Khums wa al-Anfāl*. Qum: Madrisah-yi Imām ‘Alī ibn Abī Ṭālib(AS). 1995/1416.

Muntazirī. Ḥusayn ‘Alī. *Kitāb al-Khums wa al-Anfāl*. Qum: s.n. s.d.

Nā’inī, Muḥammad Ḥusayn. *Fawā'id al-Uṣūl*. Qum: s.n. 1998/1376.

Rūḥānī, Muḥammad. *al-Murtaqā ilā al-Fiqh al-Arqā: Kitāb al-Khums*. Qum: Mawlūd Ka‘ba. 2001/1422.

Rūḥānī, Muḥammad. *Muntaqī al-Uṣūl*. Qum: Daftar Āyat Allāh Sayyid Muḥammad Ḥusaynī Rūḥānī, Chāp-i Awwal, 1993/1413.

Sabzawārī, ‘Abd al-‘Alā. *al-Muhadhdhab al-Aḥkām*. Qum: al-Minār, 1993/1413.

Ṣadr, Muḥammad Bāqir. *Buḥūth fi ‘Ilm al-Uṣūl*. Qum: s.n. 1996/1417.

Shahīdipūr Zanjānī, Muḥammad Taqī. *Abḥāth Uṣūliya: Ta‘arūḍ al-Adala*. s.l. s.n. s.d.

Shubayrī Zanjānī, Mūsā. *Kitāb-i Nikāḥ*. Qum: Ra’ypardāz. 1998/1419.

Ṭabāṭabāyī Qumī, Taqī. *Dirāsātānā min al-Fiqh al-Ja‘farī*. Qum: Khayām. 1980/1400.

Ṭūsī, Muḥammad ibn Ḥasan. *Tahdhib al-Aḥkām*. Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmiyya. 1987/1407.

Yazdī, Muḥammad Kāzīm ibn ‘Abd al-‘Azīmī,. *Ḥāsiyah Farā'id al-Uṣūl*. Qum: s.n. 2005/1426.