

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

چکیده

فقها اصل مسلمی با عنوان «حاکمیت عرف» در باب فهم ظواهر متون شرعی را پذیرفته اند 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 اشاره ای نشده است. در این شیوه به خطاب شرعی که در واقع طریقت در کشف واقع دارند موضوعیت داده شده و متن دلیل به منزله ی 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: غیر عقلایی بودن چنین استظهاری و نقد دوم: مربوط به نحوه ی ثبت و انتقال احادیث است.

کلید واژه: فهم عرفی، استظهار، دلیل لفظی، خطاب شارع

مقدمه

ادله ی لفظی، پرکاربردترین منبع در استنباط احکام شرعی است. یکی از مسائل مهم در مواجهه با آیات و روایات شریفه بررسی دلالت آن ها 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 ی صحیح برداشت از ادله لفظی و استناد آن به شارع می پردازد. به تصریح فقهاء هدف از بررسی این ادله کشف مراد متکلم است و از آنجایی که فهم ادله شرعیه به عرف احاله می شود معیار در ظهور دلیل شرعی، قضاوت عرف خواهد بود. با این وجود در میان استظهاراتی که در مقام استنباط از ادله ارائه می شود، 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 مطالب مربوط به 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 مساله ای چنین رویه ای را در پیش گرفته و در مساله دیگر، فقیه دیگری که به همین رویه عمل کرده را نقد می کند. حتی در فرض صحیح بودن این رویه، ضرورت بررسی و بیان منشأ و چرایی این شیوه ی استظهاری 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 منشاء چنین استظهاراتی بپردازد دست نیافت.**

ساختار استظهار از متن

در ابتدا سازوکار استظهار که شامل چهار لایه است به تصویر کشیده می شود. لایه ی 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 می گردد که بی اختیار معنای موضوع له در ذهن مخاطب حاضر شود. لایه ی دوم دلالت تصدیقیه یا مراد استعمالی است که همان مرحله ی قبلی است با این تفاوت که این بار قصد گوینده هم با آن همراه شده است. لایه سوم مراد جدیه و نمایان گر انگیزه ی گوینده است. به خلاف مراحل قبل که شامل استعمال مفردات هم می شود، این لایه فقط در جملات مطرح می گردد. اصالة التطابق بیان می کند تا زمانی که قرینه بر خلاف اقامه نشود انگیزه از جملات خبری حکایت گری و از جملات انشائی، بعث و تحریک مخاطب به سوی غرض شارع است.

این سه لایه ی کلام در اصل یک واقع و نفس الامر دارد که تنها نزد گوینده است. شنونده توان دسترسی یقینی به آن را ندارد و برای کشف قصد و اراده متکلم باید به اصول عقلائی مراجعه کند. با جدا شدن شیوه ی عقلایی کشف کیفیت گفتار از واقعیت بیرونی آن، لایه ی چهارمی در نظر گرفته می شود که فضای احتجاج بین گوینده و شنونده را شکل می دهد. این لایه مرحله ای اثباتی است برای مراحل سه گانه ی قبل که ناظر به عالم ثبوت است و عقلاً در صورت پایبند نبودن هریک از طرفین تخاطب، او را مذمت کرده و مقصرش می شمردند. فقهاء علی رغم وجود اختلاف های مبنایی -مثل این که آیا اصالة التطابق در عرض اصالة الحقیقه هست یا در طول آن- بر این مطلب متفق اند که ملاک شکل گیری چنین اصول عقلایی غلبه و هدف از اجرای همه آن ها دستیابی به مقصود گوینده است. یعنی محور، خود متن نبوده و الفاظ فقط ابزار کشف مراد متکلم هستند.

مطلب مهمی که در این میان تعیین کننده 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 می تواند حمل گردد که احراز شود گوینده غالباً در چنین موقعیتی (ظاهر حال متکلم) بر چنین ابعادی از معنا التفات دارد. رویه ای که برخی از فقهاء در استظهاراتشان در پیش گرفته اند بر خلاف این مطلب مهم است. به عنوان نمونه محقق عراقی

با اذعان به مطالب پیش گفته در نهاییه 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 غالبا و نوعا گوینده به آن التفات دارد.»^۱ وی تمسک به اصالة العموم در شبهه ی مصداقیه ی مخصص منفصل را ممنوع دانسته و علت آن را محور نبودن دلالت تصویری می داند ولی با این وجود بر این باور است که مخصص منفصل، عنوان دلیل عام را به دو بخش تقسیم نمی کند و بعد از تخصیص یک دلیل، باز هم موضوع آن عام، همان عنوان تلفظ شده در متن است! به عبارت دیگر، با این که اعتراف می کنند محور استظهار قصد متکلم (دلالت تصدیقیه) است، اما همچنان عنوان دلیل عام را به عمومیت خود باقی می دانند.

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

فقهیهای را برای احکام در نظر گرفته اند که از جمله ی آن مراحل، مرحله ی جعل است که بررسی ارتباط عالم جعل با اراده ی الهی و ارتباط آن با خطابات از مباحث بسیار مهم در این بحث است. فقهیهای جعل را غیر از اراده ی تشریعی الهی می دانند و به آن موضوعیت می دهند. یعنی متن ادله ی لفظی را در صدد کشف چیستی و کیفیت جعل دانسته و قواعد لفظی عقلایی را به کار می گیرند تا بتوانند از متن خطاب به نحوه ی جعل منتقل شوند. مثلا در بحث از ماهیت اطلاق و تقیید و تقابل آن ها به صراحت می گویند که مرحله ی جعل لزوما انطباق با اراده ی الهی ندارد. بلکه گاهی به دلیل عدم امکان تقیید در مرحله ی جعل، اطلاق آن هم ناممکن است در حالی که خداوند متعال حتما یکی از آن دو را اراده کرده و این جعل است که چنین ظرفیتی را ندارد. به این ترتیب عوالم به دو دسته ی ثبوت و اثبات تقسیم نمی شوند! بلکه عالم سومی در نظر گرفته می شود که در آن متن خطاب، به مثابه عالم اثبات و مرحله ی جعل، به مثابه عالم ثبوت است. مرحله ی قبل از همه ی این مراحل هم اراده ی تشریعی مولی (مراد قانونگذار) است. به این ترتیب شاهد موضوعیت دادن به متن

^۱. عراقی، نهاییه الافکار، ۵۲۳/۲

^۲. روحانی، منتقی الاصول، ۳۴۷/۳

^۳. اصفهانی، نهاییه الدرايه، ۴۵۸/۲

خطاب در کشف نحوه ی جعل هستیم که از کاشفیت مراد شارع جدا است لذا از روش عقلا در تکلم که مرادشان کشف مراد متکلم است قدری فاصله گرفته است.

نمونه هایی از تمرکز بر متن ادله در کلام فقها

در این مجال نمونه هایی از بهره گیری از متن ادله لفظی را که با برداشت های عرفی ناسازگار است، ارائه می شود.

نمونه اول : محقق عراقی برای حل این پرسش که: «در لباس مصلی، آیا ماکول اللحم بودن شرط صحت نماز است یا حرام گوشت بودن مانع صحت است؟» پاسخ را منوط به این مطلب می کند که آیا آن چه در متن احادیث آمده نهی از نماز در لباسی است که از حرام گوشت درست شده، یا امر به نماز در لباسی که از حیوان حلال گوشت ساخته شده است. به عبارت دیگر، وی معتقد است اگر 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 دلیل از نماز در لباسی که از حیوان حرام گوشت است نهی شده باشد، نماز در آن لباس، مانع صحت نماز خواهد بود.^۴ ثمره مساله فوق در لباس مشکوک ظاهر می شود. به این صورت که اگر ماکول اللحم بودن لباس مصلی، شرط صحت باشد، تا زمانی که وجود شرط احراز نشود، نمی توان 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 می توان 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 سال های 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، سوالی که مطرح می شود این است که آیا میتوان استصحاب استقبالی در مورد او جاری نمود و معذور بودن در سال های بعد را تعبداً نتیجه گرفت؟ محقق خویی هرچند استصحاب استقبالی را قبول دارند لکن در ما نحن فیه آن را مثبت دانسته و جاری نمی کنند. در توضیح مثبت بودن این اصل نیز این گونه بیان می کنند که موضوع دلیل وجوب استنباه، «حیلولة» است که در متن صحیحی حلبی آمده است^۵ در این روایت «حیلولة» (حائل و مانع بین شخص و انجام حج) به عنوان موضوع

^۴ . عراقی، رساله فی اللباس المشکوک، ۱۲۰

^۵ . ۱۰۰؛ عَنْ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ حَمَّادٍ عَنِ الْحَلْبِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع فِي حَدِيثٍ قَالَ: وَإِنْ كَانَ مُوسِرًا وَحَالَ بَيْنَهُ وَبَيْنَ الْحَجِّ مَرَضٌ أَوْ حَصْرٌ - أَوْ أَمْرٌ يَعْذِرُهُ اللَّهُ فِيهِ - فَإِنْ عَلَيْهِ أَنْ يُحْجَّ عَنْهُ مِنْ مَالِهِ صَرُورَةٌ لَا مَالَ لَهُ. عاملی، وسائل الشیعة، ۶۳/۱۱

و جوب نایب گرفتن مطرح شده که امری وجودی است. حال آن که مستصحب (عدم امکان حج) امری عدمی است و اثبات حیلولة (امر وجودی) به واسطه ی استصحاب امر عدمی، مثبت خواهد.^۶

نمونه سوم : اصولیونی که قائل به استصحاب تعلیقی هستند فقط جایی آن را جاری می کنند که خطاب به نحو قضیه ی شرطیه آمده باشد. با این پیش فرض که از هیأت خطاب، نحوه ی جعل شارع معلوم می شود. 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 می شود استصحاب جایی نخواهد داشت. اما اگر همان قید به نحو قضیه ی شرطیه در خطاب بیان شده باشد، قید نسبت میان موضوع و حکم است. پس می شود حکمی که بر آن معلق شده را استصحاب کرد. چون در این صورت لطمه ای به وحدت موضوع وارد نمی شود. یعنی در عمل بین «العنب اذا غلی» و «العنب المغلی» تفاوت می گذارند.^۷

نمونه چهارم : بسیاری از فقها ظاهر آیه ۴۱ سوره مبارکه انفال «و اعلموا انما غنمتم من شیء فأن لله خمسة و للرسول...» را دلیل بر این می دانند که خمس به عین تعلق می گیرد و چنین نیست که به نحو کلی، بر ذمه مکلف بیاید. زیرا در آیه یک کسر ذکر شده و کسر 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» برمی گردد 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 به جای عبارت «لله خمسة» چنین عبارتی در آیه می آورد: «لله قیمه خمسة» و یا «لله معادل خمسة»^۸

نمونه پنجم : شهید صدر در باب اوامر، ذیل بحث مره و تکرار به چنین روشی در استظهار از متون تصریح می کند. 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 ما بقی، هر آنچه مدلول لفظ نباشد به عالم جعل ربطی نداشته مربوط به عالم تطبیق و فعلیت است.» سپس این نتیجه را بر پیش فرض مذکور متفرع می کند که شمولی که از اطلاق دلیل برداشت می شود متفاوت است با شمولی که از عموم استفاده می شود. چون در اطلاقات، حکم روی طبیعت

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

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

^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

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 می گیرند. به خلاف 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

نقد و بررسی نمونه ها

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 هر آنچه در خطاب آمده به عنوان 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 می کند. شاید بتوان چنین تعبیر کرد که نحوی اصالة التطابق بین دلیل (عالم اثبات) و عالم ثبوت (چگونگی واقع جعل شارع) را تا حدّ بالا و تا ریزترین مطالب پیش فرض گرفته اند. گاهی برخی فقها در یک مسأله چنین رویه ای را پیش گرفته اند اما در مسأله ی دیگر به فقیه‌ی که همین رویه را در پیش گرفته است اعتراض کرده و کلام او را ردّ می کنند. دو نقد عمده (در دو مرحله) به چنین شیوه ای به ذهن می رسد. اول: نقد مربوط به غیرعرفی بودن چنین برداشت هایی. دوم: نقد مربوط به نحوه ثبت و انتقال احادیث.

نقد اول؛ غیر عقلایی بودن

یک کلام ابعاد و حیثیات متعدّدی دارد و گوینده می تواند از یک حیث در مقام بیان و از حیث 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. وهم می توانند در صدد ابلاغ چیزی فراتر از این مقدار باشند. یعنی در نحوه ی بیان، چگونگی جعل واقع امر را نیز نشان دهند تا در سوالات دیگری که پاسخشان از نحوه جعل (چیستی موضوع، حکم و قیود مربوط به هر کدام) روشن می شود بهره گرفت. فرض اول قدر متیقّن هدف گوینده از بیان کلامش است. یعنی تعلیم دهنده ی 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 هر کدام باشند. واضح است که اثبات چنین مدّعایی بسیار سخت است. بلکه از مجموع احادیث و آیات و نحوه برخورد ائمه با سائل و تفاوت بیان یک مطلب در ادله

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

ی مختلف می توان عکس این مطلب را نتیجه گرفت. یعنی تتبع در نحوه ی پرسش و پاسخ های میان امام و راوی معلوم می کند ادله در صدد بیان نحوه دقیق جعل نیستند. اینکه حضرات معصومین 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 در صدد چنین بیان حد اکثری باشند. خصوصا درباره احادیث (که عمده منبع استنباط است) مطلب مذکور چنین تطبیق می شود که روایات در طول ده ها سال به نحو 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 مخاطبین (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 عقلایی است.

تطبیق نقد اول بر نمونه های مذکور

نقد نمونه اول : عملکرد محقق عراقی با این سوال مواجه است که اگر سائل طور دیگری سوال 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 سوالات راویان عرفی یعنی ائمه بین دو جمله ی «در لباس پاک نماز بخوان.» و جمله ی «در لباس نجس نماز نخوان» تفاوت نگذاشته بطوری که یکی را غلط دانسته و از بیان آن به خاطر عدم انطباق آن با نحوه جعل عالم واقع خودداری کنند.

نقد نمونه دوم : کاملا طبیعی است که امام (ع) در اشاره به کسی که نمی تواند به حج برود گاهی اشاره به علّت (وجود حیلولة) و گاهی اشاره به معلول (عجز مکلف) کند. یا در بیان مطلب عاملی را وسیله قرار دهد که خصوصیت ندارد و آن چه مهمّ بوده اصل عجز از عزیمت به حج باشد. حتی گاهی در مواردی از امری عدمی تعبیر به حائل کند که اینک در حدیث مذکور بیماری را نمی توان یک شیء وجودی شمرد و همچنین اشاره به سرما به عنوان مانع کاملا عرفی است حال آن که سرما در واقع عدم گرما و امری عدمی است. فرض کنید سائل در محضر امام پاسخ آن حضرت را برای شخص نامطّلع طوری نقل می کرد که اسمی از حیلولة به میان نیاید و فقط اشاره به عجز شود. در چنین فرضی نمی توان چنین انتظاری داشت که بر امام (ع) لازم است که راوی را به خاطر 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 هیأت خطاب. کما در نمونه اول، جمود در احراز موضوع و حکم بود و در نمونه اخیر جمود در احراز قید برقرار کننده ی نسبت بین حکم و موضوع. میرزای نائینی هم در ضمن مبحث استصحاب تعلیقی مشابه همین اشکال را مطرح فرموده و تأکید می کند که نمی توان 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 مجید (بلاغت و مختصر گویی) این مطلب کاملاً طبیعی است که گاهی به اصل یک حکم، فارغ از جزئیات آن اشاره شود. حداقل جای شک را باقی می گذارد که شاید قرآن فارغ از چگونگی تعلّق حکم و متعلّقش فقط در مقام بیان اصل وجوب خمس و مقدار آن است. لذا متوقع نیست که در صورت تعلّق خمس به نحو کلی فی الذمه ، قرآن حتماً و الزاماً با آوردن متعلق خمس آن را بیان کند و مثلاً بگوید : «أَنَّ لِلَّهِ قِیمَةً خَمْسَهُ وَ لِلرَّسُولِ...» یا «أَنَّ لِلَّهِ مُعَادِلَ خَمْسِهِ وَ لِلرَّسُولِ...»!

نقد نمونه پنجم : در نقد ادعای شهید صدر که معتقد است در نحوه شمول، نوع بیان دلیل موضوعیت دارد می توان گفت که کاملاً طبیعی است گاهی حدیث یا آیه، حکم الهی را در مرحله ی 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 بیش از آن به متکلم (نحوه جعل از حیث شمول) نیازمند به اثبات است. استاد محمد تقی شهیدی پور زنجانی نیز با شهید صدر مخالفت کرده و فرمایش ایشان در کتاب بحوث را به دلیل غیرعرفی بودن چنین روشی در محاورات ردّ کرده است.^{۱۱}

نقد دوم؛ نقد مربوط به نحوه ی ثبت و انتقال احادیث

نقد دوم به استظهار حدّ اکثری 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 تحفّظ بر لفظ را فقط تا جایی می توان ملتزم شد که راوی ثبت کننده ی 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 و یا در قالب وصف موضوع کاملاً بی اطلاع است نمی توان روی تحفّظ بر الفاظ حساسی باز کرد.

^{۱۰} . نائینی، فوائد الأصول ، ۴/۴۶۷

^{۱۱} . شهیدی پور، ابحاث اصولیّه، ۳۱۵

ممکن است کسی به تصوّر این که چنین مباحث استظهاری، اصول عرفی است و برآن اصرار ورزد که روایت هم به این مطالب واقف بوده و در نحوه ی نگارش الفاظ از این حیث هم مراقبت داشته اند به این بیان که آن چه بعدها تاسیس 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 چرا که بعد از گذشت بیش از هزار سال چنین مطالبی هنوز هم اختلافی است و قول راوی (بر فرض التفات بر مسأله) مجهول است.

این ادعا که راویان حتی در صورت اطمینان به اینکه در صورت تغییر الفاظ، تفاوتی در معنا ایجاد نمی شود باز هم الفاظ را حفظ کند مساوق با این ادعا است که تمام احادیث دقیقاً با عین الفاظ خود 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 می شود که گاهی خطاهایی در نقل و ثبت کلام امام (ع) دیده شده 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. قابل 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 ظنّ نوعی. چرا که کشف بیشتری در این مبنا نیاز است. شاید یکی از قرائن مهمّ در کلام فقها که نشان می دهد نگاهشان در استفاده ی از ادله، فراتر از کاشفیت از حکم شرعی است، این باشد که همواره محتوای احادیث را به عنوان مطلبی که «شارع» بیان کرده تعبیر می کنند. مستمرا در کلام فقها می بینیم که می گویند: «شارع چنین گفته است». به نظر می رسد انگیزه ی به کار بردن چنین عبارتی اشعار به حیث شارعیّت گوینده است.

بین این دیدگاه که متن صادر شده از خود شارع و به عنوان نفس شریعت بیان شده است و 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 بوده اند لذا فقط به بیان همان مقدار که راوی سوال کرده و در خواست پاسخ نموده بسنده نموده اند. به نظر می رسد نسبت دادن هر محتوا از هر دلیل، به عنوان چیزی که شارع (یعنی قانون گذار به عنوان قانون گذاری و متن خود قانون) اعلام کرده است، کار دقیق و صحیحی نباشد. البته این مطلب انکار ناپذیر است که در میان این اوامر و نواهی شارع، بخشی آنها در مقام خبردادن از حاقّ واقع شریعت است اما نمی توان به نحو موجهه ی کلیه چنین استفاده ای از همه احادیث کرد.

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

منشأ موضوعیّت دادن به متن خطابات شارع

از شواهد و قرائن به دست می آید قصد برخی از فقها در موضوعیّت دادن به متن خطاب، صرف بهره بردن در مقام احتجاج است. ایشان باور دارند که در موارد عدم کاشفیّت یک کلام، عقلا با عمل به عین الفاظ آن معذور بوده و در صورت تخطی، استحقاق عقاب دارند. یعنی متکلم موظف است کاملاً منطبق با خواسته خود سخن بگوید و همواره در صدد تعیین نحوه ی دقیق قانون باشد. چرا که در غیر این صورت عیدی که به طور کاملاً بر طبق آن عمل کرده معذور است.

اعتقاد به قابلیّت احتجاج نسبت به مطلبی که متن نسبت به آن کاشفیّت ندارد از کلمات فقها به وضوح استفاده می شود. به عنوان مثال امام خمینی (ره) در بحث اوامر تصریح می کند که صورت امر و نهی، هیچ کشفی از وجوب و حرمت ندارد و تنها دلیلی که باعث می شود عمل به آن ها لازم باشد حجت عقلایی بودن آن است. وی با وجود انکار هرگونه کاشفیّت امر و نهی، احتجاج به آن را پذیرفته است.^{۱۳} همچنین در اثبات لزوم فور در اتیان امر، مشابه همین مطلب را بیان کرده اند.^{۱۴} آخوند خراسانی در تمسک به اطلاق که نیازمند جریان مقدمات حکمت است در صورت مشکوک بودن در مقام بیان متکلم، تمسک به اصالة البیان را به اهل محاوره نسبت داده و رواج اطلاق گیری فقها در مواردی که در مقام بیان بودن متکلم احراز نشده را شاهد بر مدّعی خود گرفته اند.^{۱۵} پر واضح است که کشف، یک امر اثباتی و شک در آن، مساوق عدمش است و از آن جا که نتیجه تابع اخسّ مقدمات است مشکوک بودن مقام بیان متکلم، منجر به اجمال کلام از آن حیث می شود. پذیرش چنین مبنایی به این معناست که مطلبی به گوینده نسبت داده شود در حالی 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 به عنوان اصلی عقلایی بدان استناد می شود این دو اصل عبارتند از: جریان یک اصل (اصالة البیان) قبل از انعقاد اطلاق و دیگری (اصالة التطابق بین 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 البیان را در موضع شک در کلام پذیرفته اند. از جمله استاد شبیری زنجانی که عیناً به جریان یک اصل برای جریان اصل دیگر تصریح فرموده اند.^{۱۷} پذیرش چنین اصلی، آن هم از ایشان که مبنایشان در حجیّت ظهورات عدم کفایت ظنّ نوعی و لزوم اطمینان به مراد متکلم است، این مطلب را قوت می بخشد که هدف بزرگان از چنین روشی کشف مراد نبوده بلکه نوعی احتجاج

^{۱۳} . خمینی، تهذیب الأصول، ۱۱۰/۱

^{۱۴} . همان. ص ۱۳۳

^{۱۵} . آخوند، کفایة الأصول، ۲۴۸/۱

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

^{۱۷} . شبیری زنجانی، ۴۱۹ق، ۱۹۸۷/۶

به کلام است.^{۱۸} چرا که اعتبار یک کلام به ملاک اطمینان به مراد متکلم و عدم کفایت ظنّ نوعی به آن، درجه ی بالاتری از کاشفیت را می طلبد و مشکل تر به دست می آید.

شاهد دیگر بر احتجاجی بودن انگیزه فقها در مواجهه با متون ادله، پررنگ تر بودن این رفتار بین کسانی است که مبنای وثوق به صدور را نپذیرفته و بیش از آن که نگاه کشفی به ادله ی 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 می خورد. شاید بتوان این طور ادعا کرد فقهایی که از ادله ی حجّیت خبر واحد، تعبّد به آن را نتیجه گرفته اند برای الفاظ به کار رفته در متن روایت اعتبار ویژه ای قائل هستند چرا که اعتبار اخبار نه به مناسط کاشفیت بلکه آن چه به آن متعبد شده اند همین الفاظی است که در متن خبر آمده است. به عنوان نمونه موضوعیت دادن به عنوان موضوع حکم شرعی در شیوه فقهی این مکتب بسیار رایج بوده بلکه از مؤلفه های 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 به واسطه ی استصحاب، احراز تعبّدی شود. ایشان ضمیمه کردن اصل به وجدان را (برای تحقّق موضوع) نمی پذیرند. زیرا معتقدند موضوع حکم، خود عنوان است و عنوان غیر از اجزاء تشکیل دهنده ی معنون است. به این بیان که عناوین بسیط اند و عقل صرفاً از اجزاء تشکیل دهنده ی معنون، عنوان را انتزاع می کند. یعنی اجزاء فقط منشأ انتزاع عنوان اند و برای تحقّق عنوان، راهی جز اثبات باواسطه ی آن بعد از تعبّد به مستصحب وجود ندارد. در نتیجه استصحاب جزء معنون، عنوان موضوع را محقق نمی کند مگر بنابر حجّیت اصل مثبت. این عملکرد اوج موضوعیت دادن به عنوان موجود در خطاب است. گویی هدف شارع در استفاده از یک عنوان در کلماتش، تفهیم معنون نیست. نمونه های فراوان از این عملکرد را می توان در لا به لای کلمات محقق خویی تحت اصطلاح «ضم الاصل الی الوجدان» مشاهده نمود.^{۱۹}

نمونه ی 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 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 صدق لباس بر ساترش نکند، عنوان عریان بر او صادق و از چنین نمازی در ادله نهی شده است. پس برای صحّت نماز صرف پوشاندن عورت کفایت نکرده، 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.

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

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

^{۲۰} . خویی، ۱۴۱۸ق، ج، ص ۲۳۹

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 عریانی بودن کند.^{۲۱}

ایشان مشیر بودن عناوین را دور از ظهور می دانند^{۲۲} و در این مبنا تا جایی پیش می روند که در مسأله ی نماز در لباسی که مشکوک است و نمی دانیم از حیوان حلال گوشت تهیه شده یا از حرام گوشت، با اجرای اصل حلیّ اکل در گوشت آن حیوان مجهول، حلیّ نماز در پوستش را نتیجه می گیرند. گویا به قدری عنوان «یؤکل لحمه» موضوعیت دارد و از معرفّ بودن ذات حیوانات دور است که در نگاه ایشان حقیقتاً شریعت بین فعل خورده شدن و پوشیده شدن در نماز، ملازمه ی 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 می کنند.^{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 نمودهای موضوعیّت دادن به خطاب در اصول و فقه

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

^{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، ۳۳۵۸/۱۰

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

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

۲. انتفای سنخ حکم در صورت انتفاء شرط در مبحث مفهوم شرط هم نمونه ای دیگر است. در باب مفاهیم در انتهای مباحث الفاظ، نزاع در جایی است که متکلم در مقام بیان تمام مراد نباشد^{۲۸} به عنوان 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 می تواند معلول موضوعیت دادن به خطاب باشد. یعنی خطاب را نه کاشف از اصل حکم، بلکه آئینه ی تمام نمای واقع بدانیم زیرا کاشف اعم است از کاشفی که کشف کامل می کند و کاشفی که تنها بخشی از واقعیت را می نمایاند. اگر در لوح محفوظ حکمی را می دیدیم 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 گرفته اند. هرچند با ادعای وضع و... به دنبال اثبات چنین برداشتی از خطاب بوده اند اما نهایت آن چه بتوان با آن مفهوم مخالف گرفت صرف احتجاج است. شهید صدر اجمالا با این مطلب که «با اصالۃ التطابق نمی توان تعیین علاقه ی علیت کرد» موافقت کرده است.^{۲۹}

۳. نزاعی جدی در باب براءت عقلی وجود دارد که آیا قبح عقاب بلا بیان صرفا 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 از درک ما در این جا، صورت اول است و عدم صدور بیان هم در شریعت ما کشف از عدم اراده مولی نسبت به اتیان می کند. نتیجه این نظر این است که عملا چیزی به نام براءت عقلی باقی نمی ماند چرا که آن عدم که معتبر است شکی باقی نمی گذارد و کشف از واقع می کند و آن عدم که شک باقی می گذارد اعتباری ندارد. در نهایت تنها راه اعتقاد به براءت عقلی این است که در مقام احتجاج، خطاب را در هنگام شک به منزله ی خود واقع بگیریم.

۴. برخی فقیهان هر کلامی از امام (ع) را حمل بر بیان احکام می کنند. حال آن که ائمّه (ع)، شؤنات دیگری غیر از بیان احکام نیز داشته اند. استاد شبیری زنجانی در برخورد با چنین رفتاری لب به اعتراض گشوده و بیان می کند: «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} به عنوان 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 استحباب خوردن پنیر به همراه گردو و

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

^{۲۹} . صدر، بحوث فی علم الأصول ، ۳۳۰

^{۳۰} . یزدی، ۱۴۲۶ق، ج ۲ ص ۱۱۲

^{۳۱} . شبیری، کتاب نکاح، ۱۰/ ۳۳۵۸

کراهت خوردن هر کدام 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

با توجه به دو نقدی که در بخش «نقد و بررسی» ذکر شد چنین استظهاراتی در مقام کشف مراد متکلم نامعتبر است. همچنین عقلا با توجه به همان دو نقد، در مقام احتجاج هم چنین روشی ندارند. لا اقل باید اعتراف کرد چنین روشی (جمود بر متن های مجمل در مقام رفع تحیر و عذر آوردن) از عقلا ثابت نشده است. البته گاهی انس فراوان با این روش برای بسیاری، عرفی بودن این شیوه را به یک باور ریشه دار تبدیل کرده است. خصوصا اثبات این بنای عقلایی برای کسانی که حجیت بنای عقلا بما هم عقلا را محتاج امضای شارع می دانند مشکل تر خواهد شد. چون غالب فقها که بنای عقلا را به عنوان یک منبع مستقل قبول ندارند، باید امضای شارع را هم برای اعتبار چنین روشی احرار کنند. شاید عمومات و اطلاقاتی که در منظر ائمه عمل می شده و حضرات معصومین (ع) تقریر کرده اند، از باب وثوق به عدم تخصیص و تقيید بوده است. آیا می شود 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؟ اصلا 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.

مثلا فقها در جایی که شک در انصراف داشته باشند به قدر متیقن از معنای یک لفظ اکتفا می کنند هرچند اطمینان داشته باشند موضوع له آن لفظ، قطعا شامل آن معنای مشکوک می شود. این مطلب شاهد خوبی است که حتی وضع هم صرفا ابزاری برای دسترسی به کشف است و جز کشف از مراد اعتباری ندارد. اما وقتی پای بیانات موجود در منابع شرعی به میان می آید چنین محوریتی درباره ی کشف کم رنگ می شود.

هرچند چنین احتجاجی یک قرارداد عقلایی همانند اصول لفظیه در نظر گرفته شده، با اصول عملیه ی تعبّدی مجعوله ی از جانب شارع فرق دارد. اما بعید نیست این مطلب قابل طرح باشد که لازمه ی چنین روشی بی اعتبار دانستن مثبتات اصول لفظیه است. شبیه استصحاب که در عین اصل بودن، محرز هم هست. یعنی هرچند تعبّدا از طرف قانون گذار معتبر شده اما محرز واقع بودن آن سبب شباهت آن به کلام مجمل _ که فقط برای

^{۳۲} . عاملی، وسائل الشیعه ، ۱۲۱/۲۵

^{۳۳} . علیدوست، فقه و مصلحت ، ۴۹۵

عذر آوری مفید است۔ می شود. برخی بزرگان به همین دلیل لوازم بعیده ی اصالة العموم و اصالة الاطلاق را نامعتبر می دانند ^{۳۴}، اما اکثر فقها متعرض چنین مطلبی نشده اند.

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 نمی شود که متکلم موظف است کلام را طبق خواسته اش بیان 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 ی دقیق جعل قانون از حیث چیستی موضوع، حکم، نسبت میان آن دو و قیود هر کدام 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 سوال صرفاً رفع جهل سائل نسبت به همان چیزی است که از آن سوال 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 سوال راوی بوده، مطلبی به او یاد می دهد که شاید اصلاً به ذهن راوی نیامده تا از آن سوال 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 سوال 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 ی 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 هیأت) 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 الجملة 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.

^{۳۴}. شبیری، کتاب نکاح، ۵۳۳۹/۱۶

^{۳۵}. خمینی، تهذیب الأصول، ۴۲۱/۱

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

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 ادله ی 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 حیطه ی اجمال در شمول، یعنی عدم ظهور در عموم و اطلاق) فوراً آن را کنار بگذاریم دست ما از ادله ی 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 در سند، بسیاری ادله ی لفظی را از دست داده اند لذا کم شدن ادله اجتهادی آنان را ناچار به بهره کشی بیش از حد متون معتبر کرده است.

چنین دغدغه ای در بسیاری موارد در کلام فقها مطرح شده است. به عنوان نمونه سید تقی قمی در مقام پاسخ به اشکال مشکوک بودن مقام بیان در هنگام اطلاق گیری چنین می گوید: «جایی که در مقام بیان بودن متکلم مشکوک است احتمال این که متکلم در مقام بیان نباشد را با اصاله البیان رفع می کنیم و اگر چنین نکنیم باب تمسک به اطلاقات مسدود خواهد شد»^{۳۷} همچنین آخوند خراسانی که به چنین اصلی اعتقاد دارند در بحث مفهوم شرط در رد کسی که می خواهد با احراز حقیقی در مقام بیان بودن متکلم، مفهوم را اثبات کند اعتراف می کنند که: «چنین اطلاقی به ندرت اتفاق می افتد اگر نگوییم که اصلاً رخ نمی دهد».^{۳۸} هرچند چنین مطلبی درباره ی مفهوم شرط از ایشان صادر شده است اما از آن جا که مناط مطلب واحد است می توان این احتمال را جدی دانست که ایشان هم احراز مقام بیان را مورد متکلم نادر می دانند. در این صورت باید اعتراف به انسداد باب علم در معظم احکام کرده و به همان شیوه ای که بین عقلاء در ظرف انسداد اثبات شده است تمسک کرد و از باب ناچاری اکتفاء به بهترین ظنون کرد.

نتیجه

۱. استظهار از متن دارای چهار لایه است که عبارتند از: لایه ی اول دلالت تصویری که در واقع دلالت نبوده بلکه صرفاً تداعی معنا است. لایه ی دوم دلالت تصدیقیه یا مراد استعمالی است که همان مرحله ی قبلی است با این تفاوت که این بار قصد گوینده هم با آن همراه شده است. لایه سوم مراد جدیه و نمایان گر انگیزه ی گوینده است. لایه ی چهارم فضای احتجاج بین گوینده و شنونده را شکل می دهد. این لایه مرحله ای اثباتی است برای مراحل سه گانه ی قبل که ناظر به عالم ثبوت است.

^{۳۷}. طباطبایی قمی، ۱۴۰۰ق، ج ۴، ص ۱۶

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

۲. در عملکرد فقهاء در مقام استظهار شاهد موضوعیت دادن به متن خطاب در کشف نحوه ی جعل هستیم که از کاشفیت مراد شارع جدا است لذا از روش عقلا در تکلم که مرادشان کشف مراد متکلم است قدری فاصله گرفتند.
۳. دو نقد به اینگونه استظهار وارد است که عبارتند از : نقد اول : غیرعقلایی بودن چنین استظهاری است . نقد دوم : مربوط به نحوه ی ثبت و انتقال احادیث است.
۴. از شواهد و قرائن به دست می آید قصد برخی از فقها در موضوعیت دادن به متن خطاب، صرف بهره بردن در مقام احتجاج است لکن چنین استظهاراتی در مقام کشف مراد متکلم نامعتبر بوده و لا اقل باید اعتراف کرد چنین روشی (جمود بر متن های مجمل در مقام رفع تحیر و عذر آوردن) 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 می شود لذا در این صورت باید اعتراف به انسداد باب علم در معظم احکام کرده و به همان شیوه ای که بین عقلاء در ظرف انسداد اثبات شده است تمسک کرد و از باب ناچاری اکتفاء به بهترین ظنون کرد.

منابع

- قرآن کریم
- اصفهانی، محمدحسین، نهاییه الدرایه ج ۲ ص ۴۵۸ موسسه آل البيت لاحیاء التراث چاپ بیروت. نوبت دوم. چاپ جدید، ۱۴۲۹ ق
- آخوند خراسانی، محمد کاظم بن حسین ، کفایة الأصول – قم: بی نا ، ۱۴۰۹ ق
- آملی، میرزا محمد 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 ابو القاسم موسوی الف ، مصباح الفقاهة، (المکاسب). بی جا: بی نا، بی تا
- خویی، سید ابو القاسم موسوی ب ، المستند فی شرح العروة الوثقی. بی جا: بی نا، بی تا
- خویی، سید ابو القاسم موسوی، موسوعة الإمام الخوئی . قم : مؤسسه 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، ۱۴۱۳ ق
- روحانی، سید محمد، المرتقى إلى الفقه الأرقى - کتاب الخمس . قم : مؤسسه مولود الکعبه، 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، محمدتقی ، ابحاث اصولیه. 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 الجعفری. قم: مطبعة الخيام، ۱۴۰۰ ق
- طوسی، ابو جعفر، محمد بن حسن ، تهذیب الأحكام . تهران: دار الکتب الإسلامیه، ۱۴۰۷ ق
- عاملی، حرّ، محمد بن حسن، (). وسائل الشیعه. 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 ضیاء الدین، رساله فی اللباس المشکوک (للعراقی). 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 ی اسلامی، ۱۳۸۸ ش
- فاضل موحدی لنکرانی، محمد ، اصول فقه شیعه. قم: انتشارات مرکز فقهی ائمه اطهار، ۱۳۸۱ ش
- فیاض ، محمد اسحاق ، تعالیق مبسوطه علی العروه الوثقی (للفیاض). قم : انتشارات محلاتی، بی تا
- قمی، صدوق، محمد بن علی بن بابویه، من لا یحضره الفقیه . قم : دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۱۳ ق
- مکارم شیرازی ، ناصر ، أنوار الفقاهه - کتاب الخمس و الأنفال . قم : انتشارات مدرسه الإمام علی بن أبی طالب علیه السلام، ۱۴۱۶ ق
- منتظری، حسین علی ، کتاب الخمس و الأنفال (للمنتظری). قم : بی نا، بی تا
- نایینی، محمدحسین ، فوائد الأصول. قم : بی نا، ۱۳۷۶ ش
- هاشمی شاهرودی، سید محمود ، بحوث فی علم الاصول . ۷ جلد، مؤسسه الفقه و معارف اهل البيت ع. چاپ اول، ۱۴۳۳ ق
- یزدی، محمد کاظم بن عبدالعظیم ، حاشیه فرائد الأصول . قم: بی نا، ۱۴۲۶ ق

