

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

فتاویٰ

• دو فصلنامه علمی

سال چهارم، شماره ۴، پاییز و زمستان ۱۴۰۳

• مدیر مسئول: سیدعلیرضا نقیب پور

• سردبیر: صادق طهوری

• مدیر اجرایی: مصطفی محمدپور مطلق

• هیأت تحریریه (به ترتیب الفبا):

غلامرضا احسنی، صادق طهوری، مهدی
عشایری، احمد فربهی، مهدی مقیسه

• آدرس:

قم، خیابان شهداء (صفائیه)، کوچه آمار،
مدرسه عالی فقه و اصول امام حسین علیه السلام

• تلفن تماس: ۰۲۵ - ۳۷۷۴۲۶۲۶

راهنمای تدوین و ارسال مقالات

شرایط مقاله:

- موضوع مقاله فقهی یا اصولی باشد.
- مقاله به زبان عربی یا فارسی باشد.
- مقاله باید در بردارنده‌ی نوآوری بوده و دست کم یکی از ویژگی‌های زیر را داشته باشد.
 - * ارائه‌کننده‌ی نظریه یا یافته جدید علمی؛
 - * ارائه‌کننده‌ی تقریر و تبیین جدید از یک نظریه؛
 - * ارائه‌کننده‌ی استدلال جدید برای یک نظریه؛
 - * ارائه نقد جامع علمی یک نظریه.
- مقاله تایپ شده باشد و فایل ورد آن برای معاونت پژوهش ارسال شود.
- مقاله در ۱۰ تا ۲۵ صفحه A4 با قلم Bzar 14 تنظیم شود.
- اگر مقاله در جای دیگری چاپ شده باشد، باید اطلاع داده شود و در این مجله، گزارشی از آن چاپ می‌شود.

ساختار مقاله:

- مقاله باید ساختار زیر را داشته باشد.
 - عنوان مقاله و نام مؤلف
 - چکیده
 - * چکیده باید با استفاده از کلمات متن، بین ۱۵۰ تا ۲۰۰ کلمه، از زبان خود پژوهشگر باشد شامل: تبیین موضوع، ساختار و نتیجه.
 - واژگان کلیدی
 - مقدمه
 - متن اصلی مقاله
 - نتیجه
 - منابع و مآخذ

روش ارجاع‌دهی به منابع در متن و پایان مقاله

۱. آدرس دهی مقاله باید به روش پانویس و با ذکر نام و نام خانوادگی، نام منبع، شماره جلد و شماره صفحه‌ای که مطلب مورد نظر از آن نقل شده انجام شود مشخصات کتاب‌شناسی در فهرست منابع پایان مقاله قرار گیرد.

۲. تنظیم فهرست منابع در پایان مقاله به ترتیب ذیل می‌آید:

- برای درج مشخصات کتاب: نام خانوادگی و نام نویسنده، نام کتاب، ترجمه یا تصحیح یا تحقیق: نام و نام خانوادگی مترجم، مصحح یا محقق، شهر محل انتشار، انتشارات، نوبت چاپ، سال نشر.
- برای درج مشخصات نشریات: نام و نام خانوادگی نویسنده، نام مقاله، نام نشریه، شماره، محل نشر، سازمان یا موسسه یا ارگان منتشرکننده، تاریخ انتشار.

تذکرات

۱. نظریات مندرج در مقالات، الزاماً بیانگر دیدگاه‌های مجله نبوده و مسئولیت آن فقط بر عهده نویسنده آن است.

۲. مجله در ویرایش، ترجمه، تصحیح، تلخیص، پذیرش یا ردّ مقالات آزاد است.

فهرست مطالب

بررسی دلالت (لم یفترقا) بر عدم سقوط خیار مجلس در افتراق اکراهی

از نگاه مرحوم شیخ انصاری و امام خمینی | ۷

✍ سیدرضا حسینی

تمسک به عام در شبهه مصداقیه مخصص | ۱۷

✍ سجاد فلاح، ابوالفضل فلاح، مجتبی فلاح

بررسی انعقاد اطلاق در آیات قرآن | ۳۷

✍ محمدجواد هدایت خواه

بررسی فقهی مالکیت پسماندهای عادی

بامحوریت قاعده اعراض و حیات | ۵۷

✍ جواد رمزعلی

تفاوت منظر آخوند خراسانی و امام خمینی در شناخت اعتباریات

و تأثیر آن بر بحث صحیح و اعم | ۷۹

✍ حسام براقیان / محمدرضا زارعی ندوشن

بررسی ضابطه مسئله اصولی از منظر مرحوم شیخ انصاری

و تطبیق آن بر مباحث متداول اصول | ۹۷

✍ علیرضا نعمتی

بررسی دلالت (لم یفتراق) بر عدم سقوط خیار مجلس در افتراق اگراهی از نگاه مرحوم شیخ انصاری و امام خمینی رحمة الله

سیدرضا حسینی^۱

چکیده

شرع مقدس برای عقد بیع و به قصد ارفاق به متعاقدين، خیار مجلس را تشریح کرده است. این خیار با مسقطات مختلفی همچون انشای لفظی اسقاط، تصرف و افتراق متعاملین ساقط می‌شود. در میان این موارد بحث افتراق، میان فقها چالش برانگیز شده و این سوال را ایجاد کرده است که مراد از افتراق چیست؟ آیا افتراق به معنای جداسدن متعاقدين به هر صورت است یا آنکه افتراق به معنای صدور اختیاری این فعل از متعاقدين است. اختیار هر کدام از این دو مبنا، فرع فقهی پیشرو را با نتیجه متفاوت از دیگری مواجه می‌کند. نوشتار حاضر درصدد تبیین دیدگاه دو تن از فقیهان نام‌آور شیعه، مرحوم شیخ انصاری و مرحوم امام خمینی، در این فرع فقهی است. مرحوم شیخ انصاری بر این باور است که افتراق به همراه رضایت مسقط خیار مجلس است در حالی که مرحوم امام خمینی با تمرکز بر عبارت لم یفتراق بیان نموده که در افتعال جهت صدور وجود نداشته و جدایی میان متعاقدين به هر صورتی که باشد، مسقط خیار خواهد بود.

واژگان کلیدی:

خیار مجلس، افتراق، اضطرار، رضایت، باب افتعال

۱. دانش پژوه مؤسسه آموزشی تحقیقاتی بقیة الله (ع.ج).

مقدمه

یکی از انواع خیار، خیار مجلس بوده و یک دلیل آن روایت شریف البیعان بالخیار ما لم یفترقا است. مطابق این دلیل، حق فسخ معامله، با جدایی اختیاری طرفین معامله قطعاً از بین می‌رود. اما سؤال این است که اگر فروشنده و خریدار، هر دو نسبت به جدایی مجبور شده باشند، به مجرد افتراق، حق فسخ آنان از بین رفته است یا باقی و برقرار است؟

آنچه که اجماع بر آن وجود دارد این است که اگر فروشنده و خریدار با اجبار از یکدیگر جدا شده باشند؛ اما از تخاییر (اعمال فسخ یا عدم اعمال) ممنوع نشده باشند و بتوانند یکی را انتخاب کنند، خیار مجلس آنها ساقط است (محقق حلی، ۱۴۰۸، ج ۲ ص ۱۵، عاملی، ۱۴۱۹، ج ۱۴ ص ۱۳۳، نجفی، ۱۴۰۴، ج ۲۳ ص ۱۰). اما محل نزاع صورتی است که خریدار و فروشنده، هر دو با اجبار جدا شده‌اند و از تخاییر نیز منع شده‌اند. اکنون حال نبوی مذکور نسبت به این فرع فقهی چیست؟ آیا دو طرف معامله همچنان خیار مجلس دارند یا اینکه خیار آنها ساقط شده است؟

۱. مقدمه تصدیقی؛ لزوم عقد بیع بعد از انقضاء خیار مجلس

پیش از بررسی حکم و مسائل پیرامون مسئله، چالشی در مسئله وجود دارد که ابتدا باید آن را حل نمود که در غیر این صورت نتیجه مقاله بی‌اثر خواهد بود. اجماع فقها بر این است که معامله بیع لازم است و بر لزوم آن به دلائلی چون آیه وفای به عقود و روایت المؤمنون عند شروطهم و استصحاب تمسک جسته‌اند. اما مرحوم شیخ در مبحث خیار غبن فرموده با اثبات خیار، از اصل اولیه در معامله بیع که لزوم آن است، رفع ید شده است. چالش در مسئله این است که حال عقد بعد از انقضای خیار چیست. آیا لازم است یا جائز گشته است؟

مرحوم شیخ در ذیل مبحث خیار غبن وقتی سخن از فوریت یا تراخی خیار غبن به میان آورده به مطلبی پرداخته است که چالش مذکور بهتر روشن می‌شود. مرحوم محقق کرکی قائل به فوریت خیار غبن بوده و به آیه «أوفوا بالعقود» (مائده،

۱) استدلال کرده است. ایشان فرموده است آیه کریمه دارای دو عموم است؛ عموم افرادی و عموم زمانی. عموم افرادی که از جمع با الف و لام استفاده می‌شود، هر عنوان عقد مثل بیع و اجاره و... و هر فرد از عنوان را مثل بیع امروز یا بیع فردا یا بیع پس فردا و... شامل است. عموم زمانی که از اطلاق و مقدمات حکمت استفاده می‌شود، بدین معناست که وجوب وفا مقید به زمان خاصی نیست و مراد مولی همه زمان‌ها است. یعنی اوفوا بالعقود یوما و اسبوعا و شهرا و الی مدۀ کذا.

مرحوم محقق در ادامه می‌فرماید عموم افرادی، عموم زمانی را در پی دارد. زیرا اگر عموم زمانی وجود نداشته باشد، لازمه‌اش این است که امروز به عقد وفا کند و فردا مجاز باشد که وفا نکند. درحالی‌که صدق به وفای عهد به این است که برای همیشه و در همه زمان‌ها به عقدش پایبند و وفادار باشد. حال وقتی مفاد آیه این شد که وفای به هر عقدی در همه زمان‌ها واجب است، با استثنای فردی (عقد غبنی) در زمان خاصی (وقت پیدایش علم به غبن) از عموم، در مابقی زمان‌ها به عموم آیه تمسک می‌گردد و گفته می‌شود وفا به عقد واجب است که این همان فوریت است (کرکی، ۱۴۱۴، ج ۴ ص ۳۸).

مرحوم شیخ در نقد فرمایش مرحوم محقق ثانی فرموده است که زمان در دلیل لزوم عقد، ظرف است نه قید. در این صورت وقتی فردی از عقد از عموم لزوم خارج گشت، عموم مذکور تخصیص خورده است. اکنون تفاوتی نمی‌کند که برای یک لحظه از عموم خارج شده تا فوریت باشد یا اینکه برای زمان بیشتری خارج گشته تا تراخی باشد (شیخ انصاری، ۱۴۱۵، ج ۵ ص ۲۰۷).

با این فرمایش مرحوم شیخ، چالش بحث به خوبی روشن شده است. اکنون طبق مبنای شیخ وضعیت عقد بعد از انقضای خیار چیست؟ به نظر می‌آید که از لزوم عقد دست برداشته شده است (یزدی، ۱۴۱۰، ج ۲ ص ۴۸، اصفهانی، ۱۴۲۷، ج ۴ ص ۳۲۲، روحانی، ۱۴۲۹، ۴۷۶/۵). اگر عقد جایز شده باشد، نتیجه مقاله بی فایده خواهد بود. زیرا اندیشه مشهور فقهاء بر این است که افتراق الجائی، منافی با تشریح خیار مجلس است که برای ارفاق به متعاقدین است (شیخ انصاری، ۱۴۱۵، ج ۵ ص ۳۱). بدین جهت

مشهور فقهاء با دلائل مختلفی قائل شده اند که خيار مجلس، بعد از زوال اکراره، برای این دو باقی است. اما با لحوق خيار و جوازی شدن عقد، چه نیازی به وجود خيار مجلس بعد از زوال اکراره خواهد بود درحالی که نفس عقد جائز شده و قصد شارع که ارفاق به متعاقدين بوده با نفس عقد محقق است و غرضی برای بقاء خيار مجلس احساس نمی شود؛ بنابراین با رفتن لزوم عقد، دیگر تفاوتی نمی کند که متعاقدين با اجبار و اکراره از یکدیگر جدا شده باشند یا نه تا بحث شود وقتی که افتراق با اجبار و منع از تخایر بوده، بعد از رفع اجبار خيار مجلس آنان باقی است یا نه. از این جهت باید برای چالش مذکور به اندیشه پرداخت.

مرحوم آخوند ملتفت به این چالش بوده و در حل این چالش فرموده است که باید رابطه اصل لزوم در معامله با انواع خيار به درستی تصویر شود تا این چالش رفع شود. ایشان فرموده گاهی اوقات خيار منظور، مثل خيار غبن است که ارتباطی با تحقق و زمان پیدایش معامله ندارد. بلکه بعد از پیدایش معامله و علم به تحقق غبن، خيار غبن پدید می آید. در این صورت لزوم معامله که یک حکم یکپارچه مستمری است که به عقود متعلق گشته است، با حدوث این نوع از انواع خيار، لزوم معامله از بین می رود و تخصیص رخ می دهد. در این صورت نمی توان به اطلاق «اوفوا بالعقود» نسبت به زمان بعد خيار تمسک نمود و لزوم را برای چنین معامله ای ثابت دانست. اما اگر لزوم معامله به صورتی باشد که از همان ابتدا مقید به قیدی باشد، مثل خيار مجلس و حیوان، در این صورت لزوم معامله و وجوب وفای آن بعد از اتمام زمانی است که می دانیم در این زمان عقد لازم نیست. در این قسم، اصلاً انقطاعی برای اصل لزوم رخ نمی دهد و بیع بر همان اصل لزومش باقی می ماند (آخوند خراسانی، ۱۴۰۶، ص ۱۹۸). اکنون باید دانست که یکی از انواع خيار، خيار مجلس بوده و دلیل آن نبوی شریف الیبعان بالخيار ما لم يفتقا است. مطابق این دلیل، حق فسخ معامله، با جدایی اختیاری طرفین معامله قطعاً از بین می رود. اما سؤال این است که اگر فروشنده و خریدار نسبت به جدایی مجبور شده باشند، به مجرد افتراق، حق فسخ آنان از بین رفته است یا باقی و برقرار است؟

۲. فتوای فقها؛ عدم سقوط خیار در افتراق اکرهی

مشهور بلکه از اجماع منقول مرحوم ابن زهره به دست می‌آید که فقها فتوا داده‌اند هرگاه فروشنده و خریدار، هر دو به صورت اجباری از یکدیگر جدا شده باشند و از تخایر نیز منع شده باشند، خیار مجلس آنان ساقط نمی‌گردد (ابن زهره، ۱۴۱۷، ص ۲۱۷، شیخ طوسی، ۱۳۸۷، ج ۲ ص ۸۴، کرکی، ۱۴۱۴، ج ۴ ص ۲۸۴، طباطبایی، ۱۴۱۸، ج ۸ ص ۲۹۲، شهید ثانی، ۱۴۱۳، ج ۳ ص ۱۹۶).

در این فرع فقهی، فقها به ادله مختلفی تمسک جسته‌اند (شیخ انصاری، ۱۴۱۵، ج ۵ ص ۶۹). از ادله مطرح شده، تبادل «لم یفترقا» است و با استفاده از تبادل این واژه حکم به عدم سقوط خیار مجلس کدهاند. متمسکین به تبادل «لم یفترقا» دارای سه تقریر از تبادل هستند. مرحوم عاملی و مرحوم نجفی به گونه ای و مرحوم کاظمی تستری به گونه دیگری و مرحوم شیخ انصاری به صورت سومی از تبادل استفاده کرده‌اند (عاملی، ۱۴۱۹، ج ۱۴ ص ۱۳۵، نجفی، ۱۴۰۴، ج ۲۳ ص ۹، کاظمی تستری، بیتا، ص ۲۴۲، شیخ انصاری، ۱۴۱۵، ج ۵ ص ۷۱).

۱-۲. تقریب نخست از تبادل لم یفترقا

دسته نخست از فقها فرموده‌اند متبادر از ماده یا هیئت فعل، دلالت آن بر اختیار است. یعنی متبادر از ماده (ف، ع، ل) یا هیئت فعل این است که کار، با اختیار کننده کار انجام شده است. نه اینکه ماده یا هیئت فعل دلالت بر مطلق تحقق و به وقوع پیوستن کار کند. به همین خاطر وقتی متعاقدین به صورت اجباری و با منع از تخایر از یکدیگر جدا می‌گردند، در چنین وضعیتی افتراق و جدا شدن رخ نداده؛ بلکه جدا کردن این دو از یکدیگر رخ داده است. به همین خاطر خیار مجلس ایشان ساقط نمی‌گردد.

۲-۲. تقریب دوم از تبادل لم یفترقا

متبادر از اسناد فعلی به فاعل مختار، صدور فعل از وی به صورت اختیاری است نه به صورت انفعالی و غیراختیاری. یعنی با اسناد فعل به فاعل مختار، ماده یا هیئت

فعل دلالت صدور اختیاری دارد. مثلاً وقتی که گفته می‌شود علی به مدرسه رفت، یعنی فعل رفتن از علی به صورت اختیاری صادر شده است. در مسئله کنونی، فاعل فعل لم یفترقا، البیعان است. مراد از البیعان فروشنده و خریدار است که هر دو فاعل مختار هستند. حال وقتی که فعل افتراق به این دو اسناد داده شده است، به این معناست که حق فسخ زمانی هدم می‌شود که جدایی متبایعین اختیاری باشد و از روی اکره صورت نگرفته باشد. حال اگر در موردی افتراق بدون اختیار صورت گیرد، به مثل عدم افتراق بوده و همچنان خیار برای متبایعین ثابت است. در این میان تفاوتی نیز میان انواع اکره وجود ندارد، یعنی این اکره حتی اگر به حد سلب اختیار نیز نرسیده باشد، افتراقشان به مثل عدم افتراق بوده و حق فسخ دو طرف معامله باقی و برقرار است.

۲-۲-۱. نقد نخست شیخ بر تقریب دوم؛ شمولیت تبادر نسبت به مکره در حد عدم سلب اختیار

مرحوم شیخ می‌فرماید متبادر از افتراق، اختیار در مقابل هر اکره‌ای نیست؛ آن‌گونه که مرحوم تستری ادعا فرموده است. بلکه متبادر از اختیار در افتراق، در مقابل فعل اکره‌ای است که صرفاً فعل وابسته به جسم مضطر بوده و با عدم تهدید و وعید، مضطر هیچ دخالتی در آن نداشته است. مثلاً کسی قصد تهیه جهاز عروسی برای فرزند خود دارد؛ اما سرمایه کافی برای تحقق این امر را ندارد. او مجبور برای فراهم نمودن سرمایه این امر ماشین خود را می‌فروشد. در این فرض، هرچند که این شخص با اکره و تهدید از آبرو ماشین خود را فروخته اما اکره در حد سلب اختیار وی نبوده؛ بلکه اکره در چنین مواردی به معنای ناخوشایند بودن مطالبی است و شخص فاعل، رضایت را دارد. حال افتراق در دلیل البیعان شامل چنین مکره‌ای می‌شود. زیرا بر چنین مکره‌ای عنوان افتراق اختیاری صادق بوده و با افتراق از مجلس بیع خیار وی از بین رفته است (شیخ انصاری، ۱۴۱۵، ج ۵ ص ۶۹).

مرحوم شیخ انصاری با این بیان خود، در واقع اولین اشکال خود را به تبادر مرحوم تستری وارد کرده است. یعنی مرحوم شیخ پذیرفت که هرگونه انفعال و اجبار سر از غیر

اختیار در بیاورد. بلکه فعل غیراختیاری دارای دو فرد است. فرد نخست آن عبارت است از فعلی که مضطر هیچ دخالتی در فعل نداشته و فعل صرفاً وابسته به جسم او است و فرد دوم عبارت است از فعلی که برای فاعل ناخوشایند است و اراده او در کار دخیل است. با این بیان از تبادر، مرحوم شیخ اشکال دوم خود را به تبادر دسته دوم از فقها وارد می‌کند.

۲-۲-۲. نقد دوم شیخ بر تقریب دوم؛ سرایت حکم از موضوع منصوص به غیر منصوص به وسیله اجماع مرکب

مرحوم شیخ می‌فرماید نسبت به فرد اول از اگراه، یعنی تارک عقدی که مضطر بوده و هیچ اختیاری در بین نبوده، افتراق در روایت شامل حال وی نیز بوده و با افتراق، خیار وی نیز ساقط است. دلیل این مدعا وجود اجماع مرکب در مسئله و عدم فرق میان این دو فرد از اگراه است. یعنی کسی از فقها قائل نشده مگره در حد عدم سلب اختیار مشمول روایت بوده و مگره در حد سلب اختیار مشمول نبوده و خیار او باقی است. بلکه یا هر دو را مشمول دانسته‌اند یا غیرمشمول (شیخ انصاری، ۱۴۱۵، ج ۵ ص ۷۰).

۲-۳. تقریب سوم از تبادر لم یفترقا

مرحوم شیخ بر این باور است که اهمیت ندارد تفرق، اگراهی و اضطراری یا اختیاری و ارادی باشد. بلکه متبادر از تفرق مسقط در معامله، این است که جدایی، از رضایت طرفین به اصل معامله ناشی شود و رضایت طرفین به معامله احراز شود. به همین جهت در مسئله مفروض، رضایت به اصل بیع احراز نشده تا این جدایی مسقط خیار مجلس باشد. پس خیار باقی است (شیخ انصاری، ۱۴۱۵، ج ۵ ص ۷۱).

به نظر می‌آید که مراد مرحوم شیخ، تبادر اطلاقی است نه تبادر حاقی. یعنی جدایی مسقط در معامله انصراف دارد به اینکه از رضایت طرفین به معامله برخاسته باشد. در اینکه منشأ این انصراف چه باشد، سه احتمال سه ذکر شده است. نخستین وجه این است که غالب افتراقاتی که در خارج اتفاق می‌افتد، افتراق به همراه رضایت است و افتراق بدون رضایت نادر است؛ بنابراین وجه معیار انصراف که کثرت در یک طرف با ندرت در طرف مقابل است، در مقام وجود دارد.

وجه دوم این است که مناسبت حکم و موضوع سبب انصراف است. به این توضیح که سبب تشریح خیار ارفاق به متعاقدين بوده تا اگر نظرشان نسبت به معامله تغییر کرد بتوانند آن را رها کنند. این هدف با صرف جدایی و تفرق سازگار نیست. بلکه جدایی به همراه رضایت به اصل معامله مدنظر است. یعنی وقتی که با رضایت به معامله از یکدیگر جدا شوند، خواهان پایداری معامله هستند و در غیر این صورت معلوم نیست که بخواهند معامله باقی و برقرار باشد.

وجه سوم ذکر شده این است که خیار مجلس یک امر عقلائی است و سیره عقلائی در مسئله این است که تفرق و جدایی ای معیار است که همراه با رضایت به اصل عقد بیع باشد. از این رو اخبار وارد شده در مقام برای تنفیذ این سیره عقلائیه است (امام خمینی، ۱۴۲۱، ج ۴ ص ۲۳۷).

۳. نقد امام خمینی؛ نبود مبدأ صدوری در باب افتعال

مرحوم امام می‌فرماید هیچ‌کدام از اقوال سه‌گانه گذشته در تقریر تبادر از «لم یفترقا» صحیح نیست و همگی از نکته‌ای غفلت کرده‌اند. ایشان می‌فرماید باب افتعال که معنای غالبی و اصلی آن مطاوعه است (استرآبادی، بیتا، ج ۱ ص ۱۰۸)، هیچ‌گونه دلالتی بر صدور فعل از فاعل ندارد. زیرا با حلول هم فعل بر فاعل صادق است. به همین جهت وقتی قرینه‌ای برخلاف آن نباشد، متبادر از آن صرف دلالت بر وقوع ماده فعل است نه صدور تا چه رسد به صدور اختیاری. در مسئله مفروض، افتراق که از باب افتعال است، به معنای وقوع فراق و جدایی میان متعاقدين و متعاملین است که در صدق و حصول این جدایی، وجود اختیار اعتبار ندارد. بلکه مطلق فراق و جدایی مدنظر است. به همین خاطر اگر فراق و جدایی با وزیدن باد هم صورت گرفته باشد، افتراق محقق شده و خیار مجلس ساقط می‌گردد. بدون اینکه فعل و کنش طرفین دخالتی در سقوط خیار مجلس داشته باشد؛ بنابراین مفاد دلیل «البیعان بالخیار مالم یفترقا» این است «المتبایعان بالخیار حتی یعرض لبدنهما الفراق أو یحلّ فیهما ذلک» (امام خمینی، ۱۴۲۱، ج ۴ ص ۲۳۸).

با این توضیح روشن شد که تمامی تبادرهای گذشته عرفی نیست. زیرا در تمامی آنها افتراق را دارای مبدأ صدوری دانسته‌اند و بالحاظ این نکته گفته‌اند که با افتراق اضطراری، افتراق محقق نشده و خیار طرفین باقی است. درحالی‌که در افتعال وجود مبدأ صدوری لزوم ندارد.

مرحوم امام برای این تبادر و فهم عرفی خویش، از کلام معصوم هم اقامه شاهد کرده‌اند. ایشان می‌فرماید یکی از روایات در بحث افتراق، روایتی است که از امام باقر نقل شده که از این قرار است: «روی ابو ایوب عن محمد بن مسلم قال سمعت أبا جعفر یقول ابتعت أرضاً فلما استوجبتها قمت فمشیت خطاً ثم رجعت أردت أن یجب البیع حین الافتراق.» (ابن بابویه، ۱۳۶۳، ج ۳ ص ۲۰۴)

مرحوم امام می‌فرماید این روایت به خوبی بیانگر این نکته است که فعل متبایعین در سقوط خیار مجلس دخالتی ندارد. زیرا اگر فعل متبایعین در ایجاد افتراق و صدق افتراق دخالت داشته باشد، روایت باید حمل بر تعبد شود. به این بیان که اگر یک نفر هم فراق را ایجاد کند، از دیگری هم خیار ساقط می‌شود. درحالی‌که در احادیث متعددی افتراق هر دو طرف را وجه برای سقوط دانسته‌اند و از این رو وقتی که امام باقر علیه السلام از مجلس عقد جدا شدند، افتراق میان دو طرف معامله رخ داده است و خیار مجلس آنان سقوط کرده است.

با واضح شدن این نکته دیگر نوبت به دیگر اشکالاتی که بزرگان به کلام مرحوم عاملی و تستری و شیخ انصاری کرده‌اند، نمی‌رسد. مثلاً عده‌ای از بزرگان مثل مرحوم سید یزدی و شهیدی به تبادر مرحوم شیخ انصاری این‌گونه اشکال کرده‌اند که اگر تفرق به همراه رضایت، در سقوط خیار مجلس معتبر است، لازمه آن این است که وقتی غافل به عقد بیع هستند و افتراق رخ بدهد، چنین افتراقی مسقط خیار مجلس نباشد (یزدی، ۱۴۱۰، ج ۲ ص ۱۶، شهیدی، ۱۳۷۵، ج ۳ ص ۴۲۴). درحالی‌که چنین چیزی اشد المنع است و خیار مجلس ساقط است.

نتیجه‌گیری

از آنچه که بیان شد به دست می‌آید که با استناد به تبادر لم یفترقا، نمی‌توان برای عدم سقوط خیار نسبت به متعاقدینی که در جداسدن از یکدیگر مکره بوده‌اند، تمسک جست. زیرا متبادر از «لم یفترقا» صرف وقوع ماده فعل است نه صدور ماده فعل تا چه رسد به صدور اختیاری. به همین جهت برای اثبات خیار بعد از زوال اکراه، باید در جستجوی دلیل دیگری بود و این دلیل تاب‌وتوان اثبات چنین مطلبی را ندارد.

منابع

- قرآن کریم
- ابن بابویه، محمد بن علی (۱۳۶۳). من لایحضره الفقیه. قم: مؤسسه النشر الإسلامی.
- ابن زهره، حمزه بن علی (۱۴۱۷ ه. ق.). غنیة النزوع و الفروع. قم: مؤسسه امام صادق (ع).
- اصفهانی، محمدحسین (۱۴۲۷ ه. ق.). حاشیة المکاسب (چاپ دوم). قم: ذوی القربی.
- انصاری دزفولی، مرتضی (۱۴۱۵ ه. ق.). کتاب المکاسب. قم: کنگره جهانی بزرگداشت شیخ اعظم انصاری.
- حلّی، جعفر بن حسن (۱۴۰۸ ه. ق.). شرائع الإسلام فی مسائل الحلال و الحرام (چاپ دوم). قم: مؤسسه اسماعیلیان.
- خراسانی، محمدکاظم (۱۴۰۶ ه. ق.). حاشیة المکاسب. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- رضی‌الدین استرآبادی، محمد (بی‌تا). شرح شافیة ابن‌الحاجب. بیروت: دارالکتب العلمیة.
- روحانی، محمدصادق (۱۴۲۹). منهاج الفقاهة (چاپ پنجم). قم: أنوار الهدی.
- شهیدی تبریزی، میرزافتاح (۱۳۷۵ ه. ق.). هدایة الطالب إلى أسرار المکاسب. تبریز: چاپخانه اطلاعات.
- طباطبایی حائری، سید علی (۱۴۱۸ ه. ق.). ریاض المسائل. قم: مؤسسه آل‌البتیة.
- طوسی، محمدبن حسن (۱۳۷۸ ه. ق.). المبسوط فی فقه الإمامیة (چاپ سوم). تهران: مکتبة المرتضویة.
- عاملی، زین‌الدین (۱۴۱۳ ه. ق.). مسالک الأفهام إلى تنقیح شرائع الإسلام. قم: مؤسسه المعارف الإسلامیة.
- عاملی، سید جواد (۱۱۹ ه. ق.). مفتاح الکرامة فی شرح قواعد العلامة. قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین
- کاظمی تستری، اسدالله (بی‌تا). مقابس الأنوار و نفائس الأسرار. قم: مؤسسه آل‌البتیة (ع).
- کرکی عاملی، علی (۱۴۱۴ ه. ق.). جامع المقاصد فی شرح القواعد (چاپ دوم). قم: مؤسسه آل‌البتیة (ع).
- موسوی خمینی، سیدروح‌الله (۱۴۲۱ ه. ق.). کتاب‌البیع. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ع).
- نجفی، محمدحسن (۱۴۰۴ ه. ق.). جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام (چاپ هفتم). بیروت: دار‌احیاء التراث العربی.
- یزدی، محمدکاظم (۱۴۱۰ ه. ق.). حاشیة المکاسب (چاپ چهارم). قم: اسماعیلیان.

تمسک به عام در شبهه مصداقیه مخصص

✍ سجاد فلاح، ابوالفضل فلاح، مجتبی فلاح

چکیده

یکی از مسائل مهم در بحث تعارض عام و خاص آن است که آیا در شبهه مصداقیه مخصص می‌توان به دلیل عام تمسک کرد یا خیر؟ از آن جا که این بحث در فقه کاربرد فراوانی دارد لازم است ادله طرفین مجدد بازخوانی شود. به همین جهت در این نوشتار آرای بیشتر اصولیان متاخر همچون شیخ انصاری، آخوند خراسانی، محقق نایینی، آیت الله خوئی، امام خمینی و شهید صدر رحمتهما الله بررسی شده است. در این مقاله به جهت تأثیرگذاری ادله طرفین در تفصیل اقوال، ادله به صورت جداگانه مورد نقد و بررسی قرار داده شده است. چنانچه مرحوم شیخ انصاری نیز قائل به همین مطلب است صحیح آن است که در شبهه مصداقیه زمانی که در دلیل خاص، عنوان اخذ شده باشد، نمی‌توان به دلیل عام تمسک نمود. اما اگر در دلیل خاص، عنوان اخذ نشده باشد، تمسک به عام صحیح است.

مقدمه

بحث از شبهه مصداقیه و مفهومیه در بسیاری از کتب اصولی در مباحث الفاظ و در باب عام و خاص مطرح شده است و اصولیون در این زمینه نظرات و دلایل خویش را مطرح نموده و به رد ادله نظر مخالف خود نیز پرداخته‌اند. بی‌تردید بحث در این زمینه فواید علمی داشته و لذا در این نوشتار به این مسئله پرداخته شده است. شروع این بحث به صورت یک مسئله معنون اصولی با شیخ انصاری در کتاب مطارح است. ایشان این بحث را در ذیل دو عنوان «صحہ التعویل علی العام عند عروض الاشتباه فی افراد المخصص لو لم یؤخذ عنواناً» و «عدم صحہ التعویل علی العام عند عروض الاشتباه فی افراد المخصص لو اخذ عنواناً» مطرح می‌کند که آیا می‌توان در جایی که شبهه مصداقیه وجود دارد به عام تمسک کرد یا خیر؟ این بحث بعد از جناب شیخ توسط شاگردان ایشان همچون آخوند خراسانی ادامه پیدا کرده و دیگران نیز بدان پرداخته‌اند.

۱. مفهوم شناسی

آنچه در این مقاله مدنظر است، آشنایی با عام و شبههٔ مصداقیه و مسئله جواز و یا عدم جواز تمسک به عام در خصوص این شبهه است؛ بنابراین برای شناخت بیشتر موضوع، ابتدا لازم است با مفاهیم این موضوع آشنا شویم و مشخص کنیم که محل بحث ما دقیقاً در چه است؟ زیرا تحقیق در هر موضوعی نیازمند تبیین معانی واژه‌های آن موضوع و فهمیدن محل نزاع و دعوی مدعی بحث ما است.

۱-۱. تعریف عام

عام در لغت به معنای شامل (فیروزآبادی، ۱۴۱۵ ق، قاموس المحيط، ج ۴ ص ۱۹۴) و در اصطلاح اصولیون آن لفظی است که به وضع واضح موضوع له آن شامل بر هر آنچه که آن عنوان میتواند بر آن انطباق کند، است. و این انطباق به جهت ثبوت حکم بر آن است. (عثمان، ۱۴۲۳ ق، ص ۲۰۲)

۱-۱-۱. اقسام عام

در اصول برای عام تقسیمات متعددی بیان شده است لکن ما از آن جا که در صد توضیحات اصطلاحات بحث شده در این مقاله هستیم متذکر یکی از تقسیمات عام می شویم: عام استغراقی: آن لفظی که دال بر شمول افرادی باشد. یعنی هر کدام از افراد و مصادیق خود را مستقلاً شامل است.

عام مجموعی: آن لفظی که دال بر شمول مجموعهٔ افراد خود باشد. یعنی تمام افراد تحت خود را به منزلهٔ یک مجموعه واحد دانسته و شامل آن مجموعه است.

۲-۱. تعریف خاص

خاص در لغت به معنای یگانه و منفرد است (بستانی، ۱۳۷۵ ش، ص ۳۵۲) و در اصطلاح اصولیون اصطلاح مقابل عام است. یعنی آن لفظی که معنایش صلاحیت شمول همهی افرادی که قابل شمول در آن عنوان باشد را ندارد بلکه مختص به یک فرد خاص از آن است.

صفت خاص و عام در اصول به احکام و موضوعات نسبت داده می‌شود. یعنی گاهی احکام و موضوعات خاص بوده و گاهی عام هستند. همچنین از آن جا که ادله، مثبت این احکام و موضوعات نیز هستند، به علاقة سبب و مسبب مجازاً دو صفت خاص و عام به ادله نیز اسناد داده می‌شود. حال اگر یک دلیلی مفادش اثبات یک حکم عام مثلاً باشد و در مقابلش نسبت به همان موضوعی که دلیل عام بر آن دلالت می‌کرد، دلیلی داشتیم که مثبت یک حکم خاص بود، به اصطلاح اصولیون در این مقام فرایند تخصیص شکل می‌گیرد. یعنی به واسطه دلیلی که یک حکم خاص را اثبات می‌کند دایرة شمولی که دلیل عام نسبت به آن حکم دارد را تخصیص می‌زنیم و یک حکم را از آن گستره خارج می‌کنیم. اصولیون به آن دلیل خاصی که عام را تخصیص می‌زند مخصص نیز می‌گویند و برای این مخصص نیز تقسیماتی ذکر شده است.

۱-۲-۱. اقسام خاص یا مخصص

تقسیم اول:

مخصص دو گونه است لفظی و لبی؛

مخصص لفظی مخصصی است که متکلم با الفاظ دلیل عام را تخصیص می‌زند مثل آن که متکلم در جایی گفته باشد اکرم العلماء و در جای دیگری گفته باشد لا تکرم العالم الفاسق. مخصص لبی مخصصی است که متکلم با الفاظ تخصیص نمی‌زند گیرد؛ بلکه از غیر الفاظ استفاده می‌کند. مثل آن که به واسطه حکم عقل این تخصیص رخ داده باشد.^۱

تقسیم دوم:

مخصص در تقسیمی دیگر نیز دو گونه است متصل و منفصل؛

مخصص متصل مخصصی است که عام و خاص در یک کلام واحد ذکر شده باشند و فرایند تخصیص در همان کلامی که عام ذکر شده است شکل بگیرد. مثل آن که مولا بگوید اکرم العلماء إلا زیداً.

۱. باید توجه داشت که چون در تعریف عام گفته شد که عموم و شمول از وضع واضح فهم می‌شود در این صورت هیچ گاه دلیل عام نمی‌تواند غیر لفظی باشد بر خلاف اطلاق.

مخصص منفصل مخصصی است که عام و خاص در یک کلام واحد ذکر نشده باشد. بلکه در کلام دیگری غیر از کلامی که عام در آن بیان شده است، خاص ذکر شده باشد. مثل آن که شارع در یک کلامی اولاً بگوید اکرم العلما و بعد فردا بگوید لا تکرم العالم الفاسق.

۱-۳. شبهه مفهومی و مصداقیه

بعد از تبیین خاص و عام حال باید گفت که برای هر کدام از این دو دلیل می‌توان دو سؤال و شبهه به وجود آید:

گاهی شک می‌کنیم که فلان مفهومی که ما با آن مواجه هستیم آیا عنوان عام بر آن صدق می‌کند؟ به این شبهه، شبهه مفهومی گفته می‌شود.

و گاهی شک در ناحیه مفهومی عنوان عام نداریم؛ بلکه با یک مصداق خارجی مواجه شدیم و نمی‌دانیم که آیا این مصداق، مصداق عنوان عام ما است یا نیست؟ به این شبهه، شبهه مصداقیه گفته می‌شود.

این دو شبهه‌ای که بیان شد، شبهه‌ای است که برای دلیل عام رخ می‌دهد. لکن نسبت به دلیل خاص نیز این دو شبهه می‌تواند رخ دهد:

گاهی شک می‌کنیم که فلان مفهومی که ما با آن مواجه هستیم آیا عنوان خاص بر آن صدق می‌کند یا نه؟ (شبهه مفهومیه)

گاهی شک در ناحیه مفهومی عنوان در دلیل خاص نداریم؛ بلکه با یک مصداق خارجی مواجه شدیم و نمی‌دانیم که آیا این مصداق، مصداق عنوان خاص است یا نیست؟ (شبهه مصداقیه)

۱-۴. تحریر محل نزاع

ضمن تقسیمات گذشته توضیح داده شد که یک دلیل عام وجود دارد و یک دلیل خاص. برای هر کدام از این دو دلیل نیز دو نوع شبهه می‌تواند شکل بگیرد به نام شبهه مفهومیه و مصداقیه. فرض بحث ما در این نوشتار در جایی است که دلیل عامی به واسطه یک دلیل خاص تخصیص خورده و حال نسبت به دلیل خاص دچار شبهه مصداقیه شده‌ایم. در نتیجه بحث ما:

اولاً ناظر به شبهات مفهومی نیست، ثانیاً ناظر به شبهات مصداقیه‌ی دلیل عام نیست؛ بلکه ناظر به شبهات مصداقیه‌ی دلیل خاص است.

۲. تمسک به عام در شبهه مصداقیه مخصص

۱-۲. ملاکهای موثر در تمسک به عام یا عدم تمسک به عام

باتوجه به تفاسیلی که در اقوال وجود دارد، ملاک‌هایی تبیین شده است که با آن ملاک‌ها تمسک به عام را تفصیل داده‌اند. ما این ملاک‌ها را بیان کرده و مورد نقد و بررسی قرار می‌دهیم:

۱-۱-۲. قضیه‌ی حقیقیه و خارجیّه

بحث تمسک به عام در شبهات مصداقیه را می‌توان به دو قسم تقسیم کرد: قضایای حقیقیه: یعنی قضایایی که موضوعشان مقدر و مفروض است. (مثل اکرم کل من فی الدار)

قضایای خارجیّه: یعنی قضایایی که موضوعشان در خارج محقق است. (مثل اکرم کل عالم) بحث از قضیه حقیقیه و خارجیّه بحثی است که از میرزای نایینی و یا شیخ انصاری وارد علم اصول شده است. اگر چه خود مرحوم میرزا در اجودالتقریرات این تفصیل را در مانحن فیه مثمرتر نمی‌داند و مطلقاً قائل به عدم جواز تمسک است، لکن این تقسیم می‌تواند در بحث ما مثمرتر باشد با این توضیح که:

از آنجاکه قضایای حقیقیه ناظر به افراد خارجی سخن نمی‌گویند، موضوع در این قضایا عناوینی است که حکایتگر مصادیق خارجی است، نه آن که ناظر به خود افراد خارجی باشند. در این حال زمانی که شک در ناحیه شبهه مصداقیه است نمی‌توان به عموم رجوع کرد درحالی که قضیه در عموم یک قضیه حقیقیه بوده و هیچ نظارتی به عالم خارج ندارد.

اما در قضایای خارجیّه می‌توان گفت اگر چه حکم به صورت عام و کلی بر عنوان موضوع بار شده است؛ اما در واقع حکم بر تک تک افراد خارجی آن رفته است بدون

آن که عنوانش در مناط حکم دخی داشته باشد. پس عام ابتدائاً قبل از آن که مخصصی متوجه او گردد متکفل حکم تمام افرادش است. حال اگر بعد از ورود خاص در خروج فردی از افراد عام شک به وجود آید، پر واضح است که می‌توانیم به اصالة العموم رجوع کنیم. (نایینی، ۱۴۰۷، ج ۲، ص ۵۲۵)

۲-۱-۲. مخصص متصل و منفصل

مشهور اصولیون زمانی که مخصص، متصل باشد تمسک به عام را صحیح نمی‌دانند چه در شبهه مفهومی و چه در مصداقیه. دلیل این افراد بر این است که زمانی می‌توان به عام تمسک نمود که عام ظهورش نسبت به فرد مشکوک ثابت شده باشد. درحالی‌که می‌دانیم در مخصص متصل عام نسبت به فرد خاص از همان اول ظهورش منعقد نشده است و در نتیجه وقتی خاص مشکوک شود، دیگر نمی‌توان در آن فرد مشکوک تمسک به عام نمود.

به عبارت دیگر مخصص متصل به منزله قید موضوع است و از آنجاکه شک در قید موضوع شک در انطباق خود موضوع است و تمسک به عام در شبهه مصداقیه‌ی خودش صحیح نیست در نتیجه تمسک به عام در مخصص متصل (که به منزله قید موضوع است) نیز صحیح نیست چرا که به منزله تمسک به عام در شبهه مصداقیه‌ی خودش است. البته شهید صدر در بحوث نکته‌ای را متذکر شده است و آن این که: در مخصص متصل بین متباینین تمسک به عام برای اثبات حکم برای فرد مشکوک به نحو اجمالی صحیح است. به این معنا که در مورد مشکوک بین متباینین حکم به نحو اجمالی با تمسک به عام ثابت است و باید توجه داشت که این مطلب بر خلاف کلامی است که در شبهه مفهومی آن بیان شده است، چرا که محذوری که در شبهه مفهومی بود در این جا دیگر وجود ندارد؛ زیرا در شبهه مصداقیه حکم در واقع مشخص است و فقط ما فردش را نمی‌شناسیم؛ لذا ما به نحو اجمال می‌دانیم آن فردی که داخل در عام است دارای حکم عام است در نتیجه می‌توان به نحو اجمال حکم را بین متباینین ثابت کرد.

همچنین تمسک به عام در اقل و اکثر نیز برای اثبات حکم به نحو تقدیری ثابت است لکن شاید اثبات حکم به نحو تقدیری ثمرهای نداشته باشد. اما اگر در متباینین حکم به نحو اجمال ثابت باشد دارای ثمره خواهد بود در نتیجه باید بدان توجه داشت. (صدر، ۱۴۱۷ ق، ج ۷، ص ۱۹۶)

۲-۱-۳. اقل و اکثر و متباینین

آنچه که قواعد اقتضا می‌کند آن است که نزاع علما در جایی است که شبهه به نحو اقل و اکثر باشد. چرا که در جایی که امر دائر بین متباینین است چه مخصص متصل باشد و چه مخصص منفصل باشد تمسک به عام برای اثبات حکم عام، وجهی ندارد. زیرا: اگر قرار است با تمسک به عام هر دو فرد از متباینین ثابت شوند که این مخالفت با علم تفصیلی ما نسبت به خروج یکی از متباینین از عام است. و اگر قرار است با تمسک به عام خصوص یکی از متباینین ثابت شود، ترجیح بلامرجح است.

بله چنانچه در بحث قبل گفته شد اگر کسی بخواهد یکی از فردین را به نحو مجمل با تمسک به عام ثابت کند چنین چیزی چه در مخصص متصل و چه در مخصص منفصل صحیح است لکن به نظر می‌آید این مطلب مورد نزاع علما نیست.

۲-۱-۴. مخصص لفظی و لبی

برخی همچون شیخ انصاری معتقدند که لفظی بودن یا لبی بودن مخصص در جواز تمسک یا عدم آن تأثیرگذار است. چرا که اگر مخصص لفظی باشد نمی‌توان به عام تمسک نمود لکن اگر لبی باشد می‌توان بدان تمسک نمود. البته ایشان تمسک به عام در شبهه مصداقیه را با این عنوان تفصیل نداده است بلکه گفته است اگر مخصص برای عام عنوان ساز باشد در این صورت نمی‌توان به عام تمسک کرد و اگر مخصص برای عام عنوان ساز نباشد در این صورت می‌توان به عام تمسک نمود. غالب مخصص‌های لفظی عنوان ساز بوده و غالب مخصص‌های لبی عنوان ساز نمی‌باشند.

و تحقیق القول: أنَّ التخصیص تارة یوجب تعدد الموضوعین و تنویعهما، کالعالم

الفاسق و العالم الغير الفاسق مثلاً. و اخرى لا يوجب ذلك، كما إذا لم يعتبر المتكلم صفة في موضوع الحكم غير ما أخذه عنوانا في العالم وإن علمنا بأنه لو فرض في أفراد العالم من هو فاسق لا يريد إكرامه. فعلى الأول: لا وجه لتحكيم العام، لما عرفت في الهداية السابقة، و أغلب ما يكون ذلك إنما هو في التخصيصات اللفظية. و على الثاني: يجب تحكيم العام و أغلب ما يكون ذلك إنما هو في التخصيصات اللبية. (انصاری، ۱۴۰۴ ق، ج ۲، ص ۱۴۳). اما وجه آن که مرحوم شیخ بین این دو تفصیل قائل شده است بدین خاطر است که عام در این جا رافع شک ما است، چرا که وقتی عام به کار برده شده است بدون آن که عنوان دیگری در آن اخذ شده باشد در نتیجه کشف می‌کنیم که در افراد این عام فردی که از حکم عام خارج شده باشد وجود ندارد، و الا اگر در نگاه متکلم وجود داشت آن را ذکر می‌کرد و بیان می‌کرد. یعنی وقتی می‌گوید اکرم العلما بدون آن که فاسق آنها را تخصیص بزند نشان می‌دهد که در نظر او فرد فاسقی وجود ندارد و الا او خودش آن را تخصیص می‌زد؛ لذا با تمسک به عام می‌توان شک خودمان را نسبت به افراد خارجی مرتفع کرد. ممکن است کسی بگوید که این کلام مرحوم شیخ در جایی ثمره دارد که ما در خارج برای مخصص لبی فرد خارجی پیدا نکنیم. بله تا زمانی که فرد خارجی برای مخصص پیدا نشود عام می‌توان رافع شک ما باشد لکن وقتی پیدا شد می‌فهمیم که عام دیگر برای ما رافع نمی‌باشد و صلاحیت تمسک ندارد.

خود مرحوم شیخ متوجه این اشکال بوده است و جواب آن را نیز بیان فرموده است: این که مکلف با عقل خود در خارج فردی برای مخصص لبی پیدا می‌کند ضرری به تمسک به عام نمی‌رساند، زیرا آنچه که مهم است اراده متکلم است و از نحوه بیان او که تخصیص لفظی را به کار نبرده است فهمیده می‌شود که او هیچ فردی را در ذیل افراد عامش تخصیص نزده و همین برای تمسک به عام کافی است؛ لذا این که مکلف در خارج نسبت به برخی از افراد عام علم پیدا کرده است، دلیل نمی‌شود که اراده متکلم تغییر کند، در نتیجه می‌توان از همان اراده او در موارد مشکوکه استفاده کرد.^۱ (انصاری، ۱۴۰۴ ق، ج ۲، ص ۱۴۶)

۱. مرحوم مظفر در پاورقی صفحه ۱۷۳، شبیه به همین بیانی که از شیخ ذکر شد را بیان کرده است و از جناب شیخ دفاع کرده است. رک اصول فقه، ص ۱۷۳.

مرحوم آخوند خراسانی نیز با این تفصیل مرحوم شیخ به صورت مطلق موافق نبوده و تفصیل او را تفصیل داده است:

فرموده است که اگر مخصص لبی از آن مخصص‌هایی باشد که ضروری و واضح و مبرهن است به قدری که وقتی عام بیان می‌شود این مخصص اگر چه ملفوظ نیست لکن بدان متصل است، در نتیجه نمی‌گذارد عموم عام نسبت به همه افرادش منعقد شود و حکایت، همان حکایت مخصص متصل لفظی است. در نتیجه اگر فردی مشکوک بین مخصص و عام شد تمسک به عام جایز نیست.

اما اگر مخصص لبی واضح و مبرهن نبود به قدری که متکلم بتواند به آن اتکا بکند و اگر واقعاً آن را اراده کرده بود باید آن را بیان می‌کرد، در این صورت تمسک به عام جایز است چرا که عقلاً در جایی که مخصص لفظی باشد خود را همراه دو حجت دیده بر خلاف زمانی که مخصص لبی باشد که تنها یک حجت که آن دلیل عام است مشاهده می‌کنند. (خراسانی، ۱۴۰۹ ق، ج ۲، ص ۱۵۳)

مرحوم نایینی در مقابل کلام شیخ نیز قائل به تفصیل دیگری غیر از تفصیل آخوند شده است:

ایشان فرموده است اگر مخصص کشف شود که عنوان برای عام به حساب می‌آید و قید برای آن است قطعاً تمسک به عام جائز نخواهد بود چه مخصص لفظی باشد و چه لبی. چه مخصص لبی ضروری باشد چه نظری.

اما اگر مخصص لبی عنوان عام نباشد؛ بلکه مثلاً عقل حکم کند که ملاک حکمی که مولی به نحو عام داده است به خاطر فلان علت است، در این صورت نمی‌توان حکم مولی را تخصیص به این ملاک زد؛ زیرا ملاک حکم هیچ‌گاه مقید موضوع حکم نمی‌باشد؛ بلکه بالعکس وقتی مولی حکم را عام بیان کرده است نشان می‌دهد که او ملاک را در همه موارد جاری می‌داند. بله اگر ما در خارج فردی از روی قطع کشف کردیم که خارج از ملاک است، خارج از حکم می‌کنیم؛ اما به هنگام شک اخذ و تمسک به عام خواهیم کرد.

لذا آنچه که ذکر شد ملاک در مقید بودن یا نبودن مخصص لبی است نه آنچه که

مرحوم آخوند بیان کرد. بله اگر شک کردیم که مخصص لبی ملاک حکم است یا مقید آن تفصیل آخوند می‌تواند ملاک خوبی به حساب آید.

البته ایشان برای تشخیص مقیدبودن یا نبودن مخصص لبی از ملاک آخوند استفاده کرده و در واقع کلام آخوند را ملاک تشخیص ملاکی که خود تبیین کرده است می‌داند. (نایینی، ۱۴۰۷، ق، ۲، ص ۵۳۶)

به نظر می‌آید که هم کلام مرحوم آخوند و هم کلام مرحوم نایینی قابل‌خداشه است: با توضیحی که از کلام شیخ داده شد نقد مرحوم آخوند معلوم می‌شود به این بیان که وقتی مخصص لبی عنوان برای حکم عام به حساب نیاید چه متصل باشد و چه متصل نباشد نمی‌تواند مقید حکم عام به حساب آید؛ زیرا این مخصص لبی اسمش مخصص است و الا حقیقتاً وقتی عنوان موضوع نباشد مخصص آن هم نخواهد بود. به عبارت دیگر عقل می‌تواند مفسر و قید زنده‌ اراده متکلم باشد و یا نمی‌تواند باشد. اگر می‌تواند باشد هیچ‌گونه تفصیلی در آن راه ندارد و همیشه مخصص عام به حساب می‌آید و اگر نمی‌تواند باشد که در این صورت هیچ‌گاه مخصص عام به حساب نمی‌آید.

اگر اشکال شود که دلیل تفصیل مرحوم آخوند عرف است به این بیان که عرف در جایی که مخصص واضح و مبرهن باشد، آن را در مقام مخصص می‌داند و در جایی که واضح و مبرهن نباشد آن را مخصص به حساب نمی‌آورد؛ لذا تفصیل در نگاه عرف متصور است. قلت که مآل ما در این جا عرف نیست؛ بلکه عقل است؛ لذا اگر چه عرف این تفصیل را ببیند لکن این تفصیل مورد تأیید نمی‌باشد، زیرا نمی‌توان پذیرفت که شارع در مواردی اراده‌ای بر خلاف حکم عقل داشته باشد. چه حکم عقل واضح و مبرهن باشد و چه حکم عقل واضح و مبرهن نباشد.

و کلام مرحوم نایینی هیچ فرقی با کلام شیخ ندارد و فقط نحوه بیان نایینی با ایشان متفاوت است. زیرا خود شیخ تصریح دارد که ملاک در تمسک یا عدم تمسک آن است که مخصص عنوان برای حکم عام به حساب آید نه چیز دیگری و عمده مشکل در تعیین ضابطه برای تشخیص این ملاک است.

لذا مرحوم نایینی تفصیلی در کلام شیخ نداده است؛ بلکه کلام او را با یک بیان

دیگر به نوعی تکرار کرده است. چنانچه شیخ در مطارح چنین می‌فرماید:
 و لعلّه ظاهر، و إنّما الإشکال فی تشخیص مورد القسمین، و بیان ما هو المعیار
 فی تمییز أحدهما عن الآخر. و لعلّ ما أخذناه فی عنوان الهدایة یوجب التمییز فی
 الأغلب. (انصاری، ۱۴۰۴ ق، ج ۲، ص ۱۴۵)
 در نتیجه عمده اشکال همانی است که خودش متذکرش شده است و پاسخ داده
 است چنانچه گذشت و تفصیل مرحوم آخوند و مرحوم نایینی وجه صحیحی برای
 تعریض به کلام شیخ به حساب نمی‌آیند.

۲-۱-۵. وجود اصل رافع شک یا عدم آن

مرحوم شیخ در بحث تمسک به عام در شبهه مصداقیه دو ملاک را تبیین می‌کند:
 (۱) مخصص لبی باشد که بحثش سابقاً گذشت. (۲) اصل رافع شک وجود نداشته باشد که
 منظور اصلی است که نسبت به موضوع جاری شود که آن عملاً اصل استصحاب است.
 الحقّ عدم صحّة التعویل علی العامّ عند عروض الاشتباه فی أفراد المخصّص
 إذا فرض له عنوان مع انتفاء أصل یوجب تعیین ذلک المشتبه فی مقام الظاهر.
 (انصاری، ۱۴۰۴ ق، ج ۲، ص ۱۳۵)

نظیر تمسک به عام به دلیل اکرم العلما (در جایی که به دلیل دیگر همچون لا
 تکرم العالم الفاسق تخصیص خورده است)، برای زید عالمی که سابقاً علم به فسق
 او داشته‌ایم و حال در عدالت او شک کرده‌ایم.

مرحوم شیخ در مواردی که اصل استصحاب وجود داشته باشد می‌فرماید اصلاً
 نوبت به این نمی‌رسد که آیا تمسک به عام جائز است یا خیر و طبق استصحاب عمل
 می‌شود. اگر اشکال شود که آیا تمسک به اصل در چنین جایی منافاتی با تقدم ادله
 با اصول ندارد؟ گفته می‌شود که در مانحن فیه که عام به واسطه خاص معنون شده
 است اگر اصل موضوعی اثبات کند آن عنوان را که تحت موضوع عام قرار گرفته و به
 دلیل عام عمل می‌شود و اگر خلاف آن عنوان را ثابت کند که تحت موضوع عام قرار
 نگرفته و به دلیل عام نمی‌توان تمسک نمود.

۲-۲. استدلال علما نسبت به اصل تمسک یا عدم تمسک به عام

بعد از آن که ملاک‌های تأثیرگذار در اقوال ذکر شد حال به سراغ استدلال‌های علما نسبت به اصل تمسک به عام یا عدم تمسک به عام رفته و آن را مورد نقد و بررسی قرار می‌دهیم:

۲-۲-۱. قائلین به عدم جواز تمسک

۲-۲-۱-۱. استدلال مرحوم شیخ انصاری

منشأ شک در شبهات مصداقیه، تردید در خارج است؛ لذا از آنجاکه این شک هیچ ارتباطی به اراده متکلم نسبت به آن موضوع ندارد، رفع آن نیز هیچ ارتباطی به اراده متکلم ندارد. بلکه برای رفع شک خارجی باید رجوع به امور خارجیه کرد و آن را از طرقی همچون اختبار و تجربه مورد بررسی قرارداد. حال آن که غرض از تمسک به عام، رفع شک در مراد متکلم است و طبق توضیح فوق هیچ دخلی به مانحن‌فیه ندارد. اما نسبت به اراده متکلم وقتی مخصص عنوان ساز باشد دیگر نمی‌توان در موارد مشکوک به عام رجوع کرد؛ زیرا اراده متکلم به یک موضوع معنون تعلق گرفته است نه موضوع عام. بر خلاف مواردی که خاص عنوان ساز نباشد و به تعبیر دیگر متکلم برای عام خود عنوان قید زنده‌های ذکر نکرده باشد اگر چه ما از خارج برخی از مصادیق آن عام را می‌دانیم که اراده نکرده است. مثل آن که او فرموده است اکرم العلما و ما از خارج می‌دانیم که اراده او به فاسق‌های از علما تعلق نگرفته است. در این صورت این نحوه بیان متکلم نشان می‌دهد که او همه علما را عادل می‌داند که چنین فرموده و الا اگر در میان علما فاسقی وجود داشت، موضوع خود را تخصیص می‌زد در نتیجه این نشان می‌دهد که می‌توانیم در موارد مشکوک به اراده او رجوع کرده و آن‌ها را تحت موضوع عام به حساب آوریم. (انصاری، ۱۴۰۴ ق، ج ۲، ص ۱۴۵)

مخلص کلام این که باید توجه داشت که منشأ شک ما تردید در عالم خارج است و ربطی به اراده متکلم ندارد و قرار هم نیست به واسطه‌ی تمسک به عام شک خارجی ما تبدیل به علم شود؛ زیرا به واسطه‌ی اراده متکلم نمی‌شود واقع و خارج را کشف

کرد. لکن می‌توان ارادة متکلم را نسبت به موارد مشکوک که کشف کرد (نه آن شک را بر طرف کرد) و این کشف زمانی اتفاق می‌افتد که غیر از عنوان عام عنوان دیگری در کنارش موجود نباشد تا آن را قید بزند (همانند مخصص لبی). این اتفاق باعث می‌شود که ما از عدم تخصیص عنوان عام، کشف کنیم در نگاه متکلم همه افراد خارجی عام تحت ارادة او هستند. در نتیجه دلیل عام نسبت به موارد مشکوک دلالت دارد و به آن می‌توان تمسک کرد.

۲-۱-۲-۲. استدلال مرحوم نایینی

مرحوم نایینی معتقد است که در قضایای حقیقیه و خارجیه نمی‌توان به دلیل عام تمسک کرد. زیرا تا زمانی که مخصصی برای عام نیامده باشد، تمام الموضوع برای دلیل عام به خاطر اصله از عموم، نفس موضوع عام است. اما زمانی که مخصص برای دلیل عام عارض می‌شود، تمام الموضوع حکم به دو جزء تقسیم می‌شود:

۱. موضوعی که در دلیل عام آمده است

۲. موضوعی که در دلیل خاص آمده است

لذا همان‌طور که اگر در شبهه مصداقیه خود دلیل عام شک وجود داشته باشد نمی‌توان به اصله العموم رجوع کرد، نسبت به دلیل خاص نیز اگر شبهه مصداقیه موجود شود نمی‌توان به دلیل عام رجوع کرد؛ زیرا موضوع دلیل خاص به همراه موضوع دلیل عام به نحو ترکیبی یک موضوع تشکیل داده و شک مصداقی در دلیل خاص و تمسک به عام به منزله تمسک به دلیل در شبهه مصداقی خود دلیل است درحالی‌که هیچ دلیلی نمی‌تواند برای خود موضوع ساز باشد. (نایینی، ۱۴۰۷، ج ۲ ص ۵۲۶)

۲-۱-۲-۲. نقد مرحوم امام خمینی به استدلال مرحوم نایینی

مرحوم نایینی بین مطلق و مقید و عام و خاص خلط کرده است. زیرا آن دلیلی که حکمش بر روی عنوان و طبیعت افراد خارجی می‌رود، دو دلیل مطلق و مقید است. لکن در عام و خاص حکم بر سر افراد خارجی می‌رود و هیچ عنوانی واسطه‌گری آنها را نمی‌کند و عنوان هیچ خصوصیتی ندارد. (خمینی، ۱۴۱۵، ق، ج ۲ ص ۲۴۸)

۲-۲-۱-۳. استدلال مرحوم نایینی با تقریر شهید صدر

دلیل عام نسبت به عدد افرادی که شاملشان است ظهور دارد و فردی که مشکوک الفسق نیز هست از افراد عام به حساب می‌آید، لذا ظهور عام نسبت به آن فرد مشکوک الفسق حجت است تا زمانی که برای آن فرد حجت خلافی اقامه نشود.

سؤال: مراد از آن وجوبی که با ظهور عام در فرد مشکوک اثبات می‌شود چیست؟ آیا مراد از وجوب در دلیل عام وجوب مطلق است اعم از آن که عادل باشد یا فاسق؟ یا این که مراد آن است که با دلیل عام وجوب مشروط به عدالت برای فرد مشکوک ثابت شود؟

اگر مراد اولی باشد که با ظهور دلیل مخصص نفی شده است و دیگر این حجت باقی نمی‌باشد. یعنی دلالت مخصص بر آن است که شارع به اکرام فاسق راضی نمی‌باشد در نتیجه چنین ظهوری منفی است.

اگر مراد دومی باشد که در آن حرفی نیست. لکن چنین ظهوری حجیتش برای ما نفی ندارد. چرا که شرط در آن وجوب در خصوص این شبهه مصداقیه احراز نشده است. در نتیجه فعلیت این وجوب در خصوص این مورد مشکوک، مشکوک است. این نتیجه مبتنی بر مقدماتی است که ذکر می‌شود:

عالم احکام عبارت است از جعل و مجعول. جعل یعنی آن حکمی که مولی به نحو قضیه حقیقیه صادر می‌کند. مجعول عبارت است از آن حکم فعلی‌ای که برای موضوع خارجی مقدر الوجود ثابت است که هرگاه موضوع در خارج محقق شد حکم هم فعلی می‌شود. یا به عبارت بهتر مجعول همان حکم تابع موضوع است که اگر موضوع موجود شد حکم هم به تبعش موجود می‌شود.

در این هنگام وقتی می‌گوییم که حکم بر یک موضوع عام ثابت می‌شود، و سپس افراد این عام کم می‌شود، این تناقص به دو نحو است:

یا این که این تناقص در مرحله مجعول است؛ یعنی در مرحله انطباق خارجی موضوع مقدر الوجود بر افرادش؛ در این جا این تناقص ربطی به مقام تشریح و عالم جعل نداشته و در نتیجه حکم بر عنوان خود همچنان باقی است؛ لذا نمی‌توان

این تناقص را به مقام جعل نسبت داد. یعنی موضوع حکم با این تناقص‌ها مقید نمی‌شود که عمومش به هم بریزد.

یا این که تناقص در عالم جعل به نحو تخصیص است. مثل آن که دلیلی از جانب شارع بیاید و حکم عام را ناقص و مقید بکند. با این تخصیص می‌فهمیم که شارع همان هنگام که حکم را به نحو عام تشریح کرده، مراد اصلی‌اش نسبت به آن حصه مقید بوده است. محل بحث ما در مقام دوم است.

حال در این مقام سؤالی که به وجود می‌آید آن است که وقتی ما در مقام جعل کشف کردیم که شارع حکم را بر عالم عادل برده است، آیا این حکم بر ذوات اینها رفته است یا بر این افراد است بما انه عالم عادل؟

اگر به نحو دوم باشد دلیل خاص، مخصص عنوان در دلیل عام است؛ زیرا وقتی عنوان مخصص را به عنوان عام ضمیمه می‌کنیم کشف می‌کنیم که حکم بر علما عادل بما هو عادل تعلق گرفته است؛ لذا عنوان عام با عنوان خاص مخلوط شده و موضوع کامل حکم را می‌سازد.

اما اگر به نحو اول باشد دیگر نظر به تخصیص عنوانی نیست؛ بلکه ذوات افراد خارج می‌شود و تخصیص افرادی خواهد بود.

استظهاری که میرزا از تخصیص دلیل خاص نسبت به دلیل عام داشته است آن است که تخصیص عام به نحو تخصیص عنوانی است و در نتیجه در تخصیص عنوانی تمسک به عام معنا ندارد.

لذا حقیقت امر به این تفصیل بر می‌گردد که:

اگر استظهار شود تخصیص به نحو تخصیص عنوانی است تمسک به عام معنا ندارد. اما اگر استظهار شود که تخصیص به نحو تخصیص افرادی است تمسک به عام جایز خواهد بود.

باتوجه به این تفصیل اشکال محقق عراقی که موارد موت و اینها را به عنوان نقض به میرزا وارد کرده است جواب داده می‌شود و مراد میرزا را پاسخ می‌دهد. زیرا اخراج افراد تحت عام:

یا به خاطر مقام مجعول است که اصلاً در این موارد عام تخصیص نمی‌خورد. و یا به خاطر مواردی است که تخصیص به نحو افرادی است که ربطی به مدعای میرزا ندارد. (صدر، ۱۴۱۷ ق، ج ۷ ص ۲۰۴)

این تبیین از کلام مرحوم میرزا به ما نشان می‌دهد که اشکال مرحوم امام به میرزا یک اشکال استظهاری است و باید نحوه استظهار در دلیل عام و خاص را بررسی کرده و سپس جواز تمسک به عام را در شبهات مصداقیه مورد بررسی قرار داد. لکن باید توجه داشت که طبق این استدلال اگر استظهار شود که تخصیص افرادی است تمسک به عام در شبهات مصداقیه صحیح است لکن در استدلال مرحوم امام خواهیم دید که باوجود تخصیص افرادی باز هم تمسک به عام معنا نخواهد داشت.

۲-۱-۲-۴. استدلال امام خمینی و شهید صدر

عام اگر چه در مرحله اول شامل افرادش است؛ اما صرف این شمولیت دال بر حجیت آن نیز نخواهد بود. زیرا عام اگر چه با جریان اصاله العموم ظاهر در عموم است؛ اما زمانی این ظهور حجت است که ما اراده جدی متکلم را کشف کرده باشیم و این اراده جدی زمانی مطابق با ظواهر کلام است که قرینه‌ای بر خلاف ظاهر کلام وجود نداشته باشد. درحالی‌که خود متکلم در یک کلام دیگر قرینه‌ای آورده است که آن عموم را بتمامه اراده نکرده است و همین باعث می‌شود که آن عموم اگر چه ظاهر باشد؛ اما حجیت آن ظهور از بین برود. زیرا کشف کرده‌ایم که متکلم اخذ به ظهور خود در کلامش نکرده بوده است.

لذا تنها زمانی اراده جدی متکلم مطابق با ظهور کلامش در عموم است که ما شک در اصل تخصیص داشته باشیم؛ اما زمانی که یقین به تخصیص کلام شارع داریم دیگر معنا ندارد که عموم را بتمامه حجت بدانیم چرا که اراده جدی متکلم نسبت به موارد مشکوک احراز نمی‌شود. (صدر، ۱۴۱۷ ق، ج ۷ ص ۲۰۰).

۲-۲-۱-۴. نقد استدلال امام خمینی و شهید صدر

باتوجه به استدلالی که شیخ انصاری آورد می‌توان اراده جدی متکلم را نسبت به موارد مشکوک احراز کرد. متکلمی که غیر از عنوان عام در کلام خود عنوان دیگری را اخذ نمی‌کند، نشان‌دهنده آن است که همه افراد خارجی را (البته به‌غیر از مواردی که قطع داریم خارج است) اراده کرده است و برای اثبات این اراده نیازمند به اصله العموم و مانند آن نمی‌باشیم؛ زیرا نسبت به تحقق اراده شکی وجود ندارد تا محتاج اصل عقلائی باشیم.

۲-۲-۱-۵. خلاصه استدلال‌ها

باتوجه به تفاوت‌های موجود در استدلال‌های بزرگان، می‌توان این استدلال‌ها را اینگونه دسته‌بندی کرد:

دلیل عام نسبت به موارد مشکوک مصداقی دلالت ندارد؛ یا ۱) از باب عدم ظهور آنها نسبت به موارد مشکوک بعد از آن که به واسطه‌ی دلیل خاص تخصیص خورده است. به جهت آن که عام در کلام متکلم معنون به عنوان خاص شده است و یا ۲) ز باب عدم حجیت آنها (چرا که ظهورشان موجود است) نسبت به موارد مشکوک بعد از آن که به واسطه‌ی دلیل خاص تخصیص خورده است. به جهت آن که ارادی متکلم نسبت به موارد مشکوک احراز نشده است.

۲-۲-۲. قائلین به جواز تمسک

۲-۲-۲-۱. استدلال مرحوم امام خمینی

محل بحث ما در شبهه مصداقی در جایی است که ما می‌دانیم که مورد مشکوک فرد عام است قطعاً لکن شک کرده‌ایم که آیا فرد خاص نیز بوده تا از عام خارج شده باشد یا خیر؟ در نتیجه تمسک به عام می‌کنیم و فرد را همچنان تحت دلیل عام باقی می‌دانیم.

۲-۲-۱-۱. نقد استدلال مرحوم امام

این استدلال هم به واسطه‌ی خود مرحوم امام و هم به واسطه‌ی دیگر بزرگان مورد نقد و بررسی قرار داده شده است و آن بعد از بیان استدلال‌های ایشان در بحث عدم جواز تمسک واضح است. زیرا این که مورد مشکوک فرد عام باشد صحیح نیست. برخی معتقدند که اصلاً عام نسبت به مورد مشکوک ظهور ندارد و برخی اگر چه ظهور را پذیرفته‌اند لکن حجیت آن را قبول ندارند.

نتیجه‌گیری

باتوجه به استدلال‌های ذکر شده و نقد و بررسی آنها قول به عدم جواز تمسک به عام در شبههٔ مصداقیه با تحلیل و استدلال مرحوم شیخ انصاری صحیح به نظر می‌رسد که مطابق آن اگر در دلیل خاص اخذ عنوان شده باشد و حکم خاص بر روی عنوان رفته باشد، به جهت آن عنوان مقیده کشف می‌کند که عام مطلقاً اراده نشده است و بر موارد صادق مشکوک نیست نمی‌توان به عام تمسک کرد. لکن اگر در دلیل خاص عنوانی اخذ نشده باشد (که غالباً چنین چیزی در مخصص لبی رخ می‌دهد) این عدم اخذ عنوان کشف می‌کند که متکلم تمام افراد خارجی را تحت عنوان عام دانسته و مخصص خارجی را نیز بر آن صادق نمی‌داند در نتیجه می‌توان به عام تمسک کرد.

منابع

- آخوند خراسانی، محمدکاظم (۱۴۳۰ ق). کفایه الاصول، تعلیقه زارعی سبزواری (چاپ ششم). قم: موسسه النشر الاسلامی.
- انصاری، مرتضی (۱۳۸۳ ش). مطارح الانظار (چاپ دوم). قم: مجمع الفکر الاسلامی
- بستانی، فؤاد افرام (۱۳۷۵ ش). فرهنگ ابجدی، ترجمه رضا مهبیار (چاپ دوم). تهران: اسلامی
- حر العاملی، محمد بن حسن (۱۴۱۴ ق). وسائل الشیعه. قم: مؤسسه آل‌البیت لاحیاء التراث
- خمینی، روح‌الله (۱۴۱۵ ق). مناهج الوصول الی علم الاصول (چاپ اول). قم: موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام

- خویی، ابوالقاسم (۱۴۲۲ ق). مصباح الاصول، تقریرات واعظ حسینی بهسودی (چاپ اول). قم: موسسه احیاء آثار الامام الخوئی
- عثمان، محمود حامد (۱۴۲۳ ق). القاموس المبین فی اصطلاحات الاصولیین (چاپ اول). ریاض: دار الزاحم.
- فیروزآبادی، محمد بن یعقوب (۱۴۱۵ ق). قاموس المحيط (چاپ اول). بیروت: دارالکتب العلمیه، منشورات محمد علی بیضون
- نائینی، محمد حسن (۱۳۷۶ ش). فوائد الاصول (چاپ اول). قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم
- مظفر، محمدرضا (۱۴۳۰ ق). اصول الفقه (چاپ پنجم). قم: موسسه النشر الاسلامی التابعة لجماعة المدرسین
- صدر، محمدباقر (۱۳۸۴ ش). بحوث فی علم الاصول، تقریرات هاشمی شاهرودی (چاپ سوم). قم: موسسه دائره المعارف فقه اسلامی

بررسی انعقاد اطلاق در آیات قرآن

محمد جواد هدایت خواه

چکیده

از جمله مباحث پرکاربرد اصولی، بررسی انعقاد ظهور اطلاق در آیات قرآن کریم است. با وجود اینکه علما در خلال مباحث فقهی در موارد متعددی به اطلاقات قرآنی تمسک نموده‌اند لکن در مباحث اصولی این مسئله همچنان نزد بسیاری از علما مورد اشکال است. موافقین با تمسک به ادله‌ای همچون اصل در مقام بیان بودن، تمسک اهل بیت به اطلاق آیات قرآن و سیره عملی علما در تمسک به اطلاقات قرآنی معتقدند که مطلقات قرآنی قابل تمسک‌اند؛ در مقابل برخی علما با رد ادله مذکور و همچنین وجود اشکال‌هایی همچون لزوم تأخیر بیان از وقت حاجت، وهن آیات قرآن به خاطر کثرت تقييدها وارد بر آنها، و تخطئه تمسک به اطلاقات قرآنی توسط اهل بیت علیهم‌السلام قائل به عدم جواز تمسک به مطلقات قرآنی شده‌اند.

این پژوهش ادله موافقین و مخالفین انعقاد ظهور اطلاق در آیات قرآن کریم را بررسی نموده و در پایان به این جمع‌بندی رسیده است که توجه به جایگاه قرآن کریم و همچنین تمسک اهل بیت علیهم‌السلام و سیره علما در تمسک به اطلاقات قرآن نشان‌دهنده آن است که قرآن کریم در مقام بیان جزئیات بوده است و به همین دلیل تمسک به اطلاقات قرآنی جایز است.

واژگان کلیدی:

مطلقات قرآنی - مقام بیان - اطلاق لفظی - تمسک اهل بیت مطلقات قرآنی

مقدمه

در شریعت اسلام، استخراج حکم شرعی از چهار منبع کتاب، سنت، عقل و اجماع امکان پذیر است. از آنجایی که کتاب و سنت در قالب الفاظ به ما منتقل شده‌اند، بحث از میزان دلالت الفاظ کتاب و سنت بسیار مورد توجه قرار گرفته است. الفاظ کتاب و سنت گاهی نص در مراد هستند؛ یعنی احتمال خلافی در آن وجود ندارد، و گاهی به صورت ظاهرند یعنی احتمالات دیگری نیز وجود دارد هر چند از نظر عرف، حمل بر همان معنای ظاهر می‌شوند.

از جمله ظواهر قرآنی، اطلاقات آیات قرآن کریم است که امکان تمسک به این اطلاقات همواره محل بحث در بین علما بوده است چرا که تمسک به اطلاق یک کلام متوقف بر شرایطی است که از آنها تعبیر به مقدمات حکمت می‌شود. یکی از شروط تمسک به اطلاقات یک کلام آن است که متکلم در مقام بیان تمام مراد خود باشد. اطلاقات قرآنی نیز از جهت اینکه آیا در مقام بیان جزئیات بوده یا خیر محل بحث بین علما قرار گرفته است.

عده‌ای از علما اطلاقات قرآنی را در مقام بیان جزئیات دانسته و در موارد متعدد به مطلقات قرآنی تمسک نموده‌اند (امام خمینی، ۱۳۷۶، ج ۱، ص ۳۲۱)، در مقابل اما جمعی از علماء اطلاقات قرآنی را در مقام بیان جزئیات نمی‌دانند (انصاری، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۶۸). به عنوان نمونه در آیه شریفه‌ای مانند «احل الله البيع» آیا می‌توان با تمسک به اطلاق این آیه معتقد شد که «بیع با صیغه فارسی» نیز صحیح است؟ کسانی که قائل به انعقاد ظهور اطلاق در آیات قرآنی هستند، با تمسک به اطلاق «احل الله البيع» نتیجه می‌گیرند بیع با صیغه فارسی نیز صحیح است، لکن گروهی که مخالف چنین ظهور اطلاق هستند چنین تمسکی را صحیح نمی‌دانند.

علی‌رغم ثمرات گسترده بحث از انعقاد ظهور اطلاق آیات قرآنی، در کتب اصولی فصل جداگانه‌ای به این بحث اختصاص داده نشده است و علما در خلال مباحث اصولی گاه به تناسب نوع مباحث مطرح شده، وارد بحث از اطلاقات قرآنی شده‌اند، به عنوان نمونه گاه در خلال مباحث صحیح و اعم وارد این بحث شده‌اند، زیرا یکی از

ثمرات نزاع صحیح و اعم این است که اعمی امکان تمسک به اطلاقات را دارد؛ ولی صحیح چنین امکانی را ندارد، به همین مناسبت گاه علما وارد بحث از اطلاقات قرآنی شده‌اند. گاهی نیز در خلال مباحث خبر واحد، ذیل بحث جواز تخصیص کتاب به خبر واحد، اشاراتی به این بحث شده است. چنانچه گاهی نیز ذیل بحث عام و خاص یا مطلق و مقید به این بحث اشاراتی شده است.

لکن علی‌رغم ثمرات متعدد این بحث، آن‌چنان که باید مورد توجه قرار نگرفته و مبانی در آن منقح نشده است. استاد علی‌دوست در کتاب «ادله عمومی قراردادهای، ادله قرآنی» در ذیل بحث از ادله عمومی قرآنی، اشاراتی به این بحث داشته‌اند و در پایان همین کتاب در پیوست ششم تحت عنوان «ظهور اطلاق آیات و احادیث مبین کلیات شریعت»، به صورت منسجم‌تر به این بحث پرداخته‌اند (علی‌دوست، ۱۴۰۱، ص ۴۹۷-۵۱۵)، همچنین آقای علیرضا اعلائی در مقاله «اطلاق مقامی مجموع ادله» وارد این بحث شده‌اند؛ لکن همچنان زوایای بحث آن‌چنان که بایسته است روشن نشده است.

در این مقاله بعد از بیان اقسام اطلاق و تقریر محل نزاع، ادله طرف‌داران و مخالفان جواز تمسک به اطلاقات قرآنی ذکر شده و مورد بررسی قرار خواهد گرفت.

۱. اطلاق و اقسام آن

اطلاق در لغت به معنای ارسال، شیوع و عدم تقید است (ابن فارس، ۱۴۰۴، ج ۳، ص ۴۲۰؛ عسکری، ۱۴۰۰، ص ۱۰۶؛ معلوف، ۱۹۹۴، ص ۵۶۳) و در اصطلاح عبارت است از دلالت لفظ بر معنای شایع و فراگیر نسبت به جنس یا احوال آن معنا (مظفر، ۱۳۸۳، ص ۱۸۳)، مانند لفظ انسان که نسبت به افراد خود شیوع دارد و همه آنها را در برمی‌گیرد یا مانند لفظ زید که شامل تمامی حالات او می‌شود. به لفظی که دارای اطلاق است، لفظ مطلق گفته می‌شود.

اطلاق گاهی لفظی است و گاهی مقامی؛ اطلاق لفظی در جایی است که متکلم با اینکه در مقام بیان است، لفظ خویش را بدون قید ذکر کرده است، مانند عنوان فقیر در «اکرم الفقیر»، اگر شک کنیم که مراد متکلم، فقط فقیر مؤمن یا اعم از مؤمن و

کافر است، یا شک کنیم که فقط مرد فقیر باید باشد یا اعم از مرد و زن و... به عدم تقیید لفظ «فقیر» تمسک کرده و می‌گوییم شامل همه موارد فوق می‌شود، زیرا فرض آن است که متکلم در مقام بیان بوده و می‌توانست تمام آن چیزی که درباره این حکم در نظر داشته را بیان نماید لکن چیزی نگفته و قیدی نزده است، بنابراین کلام او شامل همه اقسام می‌شود.

اطلاق مقامی در جایی است که مولا در مقام این بوده که پیرامون یک موضوعی هرچه هست بیان کند؛ یعنی تمام اجزاء و شرایط آن را بیان کند، اگر در این حالت، چیزی را بیان نکرد، معلوم است که مدنظر او نبوده است، یعنی از سکوت او ظهورگیری می‌کنیم، مثلاً مولا گفته است «اکرم زیدا» و ما شک می‌کنیم که آیا علاوه بر اکرام زید، اکرام عمرو نیز واجب است یا نه؟ در اینجا از عدم بیان مولا نتیجه می‌گیریم نسبت به عمرو وجوب اکرامی وجود ندارد (شهید صدر، ۱۴۱۸، ج ۱، ص ۲۴۱).

لذا در وجه تمایز این دو گونه اطلاق گفته شده اطلاق مقامی نفی تکلیف غیرمذکور است، ولی اطلاق لفظی نفی قید از تکلیف مذکور است؛ در اطلاق لفظی یک کلمه‌ای مانند فقیر، یا رقبه یا عالم در کلام مولا وجود دارد که حکم مولا روی آن رفته است؛ ولی مولا آن را قید نزده است، ما از عدم تقیید این کلمه، نتیجه می‌گیریم آن کلمه در نظر مولا قیدی نداشته است. اما در قسم دوم اگر مولا یک جزء جدیدی مدنظر داشت و می‌خواست بیان کند آن را به صورت یک قید برای الفاظ مذکور بیان نمی‌کرد، لذا در اینجا ما از یک لفظ نفی قید نمی‌کنیم، بلکه تکلیف زائدی که احتمالش می‌دهیم را نفی می‌کنیم (شهید صدر، ۱۴۱۸، ج ۱، ص ۲۴۱).

موضوع بحث این مقاله، اطلاق لفظی آیات قرآن کریم است که آیا می‌توان از الفاظ مطلقه که در قرآن کریم آمده است اطلاق‌گیری نماییم، مثلاً از اینکه خدای متعال فرموده «احل الله البيع» و قیدی نیاورده است نتیجه بگیریم که اگر بیع به صیغه فارسی نیز انشا شود صحیح است؟

مشهور اصولیون شمول مطلق بر افراد ماهیت را به کمک جریان مقدمات حکمت می‌دانند. یعنی استفاده از اطلاق یک کلام، نیازمند شروطی است، شروطی

همچون در مقام بیان بودن او، عدم وجود قید متصل یا منفصل بر اراده مقید و عدم وجود قدر متیقن در مقام مخاطب. با توجه به اینکه موضوع بحث ما درباره مطلقات قرآنی است، عمده بحث ناظر به شرط اول، یعنی در مقام بیان بودن خدای متعال است که در ادامه به آن پرداخته خواهد شد.

۲. مراد از «در مقام بیان بودن»

یکی از شروط تمسک به مطلقات، این است که گوینده در مقام بیان باشد، یعنی برای استفاده از اطلاق کلام باید احراز شود که گوینده تصمیم دارد تمام آن چیزی را که در تکلیف مدنظرش دخیل است برای شنونده بیان کند تا شنونده به انجام خواسته‌های او اقدام کند.

مثلاً ممکن است گوینده اصلاً در مقام بیان تمامی مقصود و مراد خود نباشد، بلکه صرفاً در مقام بیان اصل تشریح باشد و به دلایلی فعلاً قصد بیان جزئیات و کیفیت مطلوب خود را نداشته باشد، در این صورت تمسک به اطلاق کلام او برای نفی قیود محتمل صحیح نیست. مثلاً گفته شده در آیه شریفه «اقیموا الصلاه» خدای متعال در مقام بیان اصل وجوب اقامه نماز است، نه در مقام بیان ارکان و اجزای نماز، لذا در جایی که شک کنیم در جزئیت یا شرطیت یک شیء نسبت به نماز، نمی‌توان به اطلاق این آیه تمسک نمود.

گاهی نیز هر چند متکلم در مقام بیان حکمی از احکام است، لکن فقط در مقام بیان وجه خاصی از مقصود خویش است، در این صورت نیز نمی‌توان از همه جهات به اطلاق کلام او استناد کرد، بلکه فقط در همان وجهی که در مقام بیان بوده می‌توان به اطلاق کلام او تمسک نمود، مثلاً در قرآن کریم درباره شکاری که توسط سگ‌های شکاری صید شده می‌فرماید «و کلووا مما امسکن...»، در اینجا خدای متعال در مقام بیان حلال بودن گوشت حیوانی است که توسط سگ شکاری صید شده است، اما اگر شک داشته باشیم که آیا محل دندان گرفتن این سگ طاهر است یا خیر، نمی‌توان به اطلاق «کلووا...» تمسک نماییم، زیرا اصلاً از جهت طهارت و نجاست موضع دندان

گرفتگی در مقام بیان نیست تا بشود به آن تمسک کرد (خوئی، ۱۴۲۲، ج ۲، ص ۵۹۷). اما سؤال این است که معامله ما با مطلقات قرآنی به چه صورتی باید باشد؟ آیا تمامی اطلاقات قرآنی مانند مثال‌هایی است که ذکر شد، یعنی هیچ‌کدام از آیات قرآن در مقام بیان نیست و به همین جهت قابل تمسک نیست؟ در ادامه ادله موافقین و مخالفین تمسک به مطلقات قرآنی مورد بررسی قرار می‌گیرد.

۳. اقوال در مسئله

از جمله علمایی که قائل به ظهور اطلاق آیات قرآن کریم هستند می‌تواند به امام خمینی (امام خمینی، ۱۳۷۶، ج ۱، ص ۳۲۱)، آیت الله وحیدی خراسانی (درس خارج اصول فقه، تاریخ ۸۰۷ اردیبهشت ۱۳۷۰ و ۷ آذر ۱۳۷۴ ه.ش) اشاره نمود. استاد علیدوست با بررسی عملکرد فقهی ابن ادریس حلی، ایشان را معتقد به همین نظر می‌داند (علیدوست، ۱۴۰۱، ص ۵۰۱).

در مقابل گروهی از علما در مقام بررسی این مسئله قائل به عدم اطلاق آیات قرآنی شده‌اند، هرچند گاه خود در خلال مباحث فقهی به اطلاق آیات تمسک نموده‌اند. از این جمله می‌توان به شیخ انصاری در کتاب مطارح الانظار نام برد (انصاری، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۶۸)، البته ایشان در کتاب فرائد الاصول این نکته را فقط درباره اوامر مربوط به عبادت مطرح کرده‌اند (انصاری، ۱۴۲۸، ج ۲، ص ۳۴۶). محقق نائینی (نائینی، ۱۳۲۵، ج ۱، ص ۴۵)، میرزا حبیب‌الله رشتی (رشتی، ص ۱۴۳) و محقق خوئی در حاشیه بر اجود (نائینی، ۱۳۲۵، ج ۱، ص ۵۰۵) نیز متمایل به همین نظریه هستند.

۴. ادله موافقین

۴-۱. اصل در مقام بیان بودن

اگر شک کنیم که متکلم در مقام بیان است یا مقام اجمال یا اجمال، در این صورت اصل مسلم بین عقلا در محاورات، در مقام بیان بودن متکلم است، زیرا تکلم یک فعل اختیاری است که از یک فاعل عاقل مختار صادر می‌شود و هر فعلی

یک غایت اصلی دارد و غایت تکلم، فهماندن مراد جدی است نه مراد استعمالی، لذا وقتی متکلم کلامی را بر زبان می‌آورد؛ مثلاً می‌گوید اعتق رقبه، عقلا کلام او را حمل بر این نموده که تمام مراد ایشان است نه بعض مراد او؛ بنابراین اصل در جملات صادر از یک متکلم آن است که در مقام بیان تمام مراد خویش است و در مقام بیان نبودنش نیازمند دلیل است، بنابراین در جایی که قرینه‌ای بر اراده مقید داشتیم کلام را حمل بر آن می‌کنیم و الا اگر چنین قرینه‌ای نداشتیم کلام بر اطلاق خود باقی‌ست (سبحانی، ۱۴۱۴، ج ۲، ص ۶۱۷؛ مظفر، ۱۳۸۳، ص ۱۹۷).

این اصل از جهات متعدد مورد خدشه قرار گرفته است.

مرحوم آقای خوئی معتقدند اصل «در مقام بیان بودن» در همه جا صحیح نیست، زیرا شک گاهی از این جهت است که آیا متکلم در مقام اصل تشریح است یا در مقام بیان تمام مراد خود، مانند اینکه شک کنیم که آیه شریفه «احل الله البيع» آیا در مقام بیان اصل تشریح بیع است یا در مقام بیان تمام مراد است. در این موارد مانعی از تمسک به اطلاق کلام وجود ندارد، زیرا در این موارد سیره عقلائیه وجود دارد بر حمل کلام متکلم بر اینکه در مقام بیان است. لکن گاهی شک ما در سعه و ضیق اراده مولاست، به این معنا که می‌دانیم کلام مولا از یک جهت اطلاق دارد؛ ولی شک داریم در اطلاق کلام او از جهت دیگر، مثال در آیه شریفه «فکلوا مما امسکن» علم داریم که آیه شریفه از جهت حلیت اکل و اینکه نیازمند ذبح نیست، اطلاق دارد - چه آن حیوان شکاری، صید را از محل ذبح گرفته باشد و چه از موضع دیگر، و چه هنگام گرفتن صید، روبه‌قبله بوده باشد و چه نبوده باشد و... - لکن شک داریم که آیا از جهت طهارت و نجاست محل امساک نیز در مقام بیان هست یا خیر، در این صورت تمسک به اطلاق جایز نیست، زیرا در مثل این مورد سیره عقلائیه بر حمل کلام بر «در مقام بیان بودن» وجود ندارد (خوئی، ۱۴۲۲، ج ۴، ص ۵۳۶).

برخی دیگر از علما جریان این اصل نسبت به مطلقات قرآنی را به صورت کامل قابل خدشه می‌دانند و قائل‌اند در هیچ یک از اطلاقات قرآنی نمی‌توان به این اصل تمسک کرد، زیرا از آنجایی که این مطلقات در مقام اصل تشریح وارد شده‌اند دلالتشان

بر اطلاق ضعیف است، و اگر در مورد خاصی ثابت شود که در مقام بیان است، تعدی از آن جایز نیست (کلباسی، ۱۳۱۷، ص ۱۶۰).

برخی دیگر نیز این اصل را بی فایده می دانند، زیرا این اصل نهایتاً اثبات می کند که مولا در مقام بیان تمام مراد خویش است، اما سؤال اصلی این است که تمام مراد مولا چیست؟ آیا تمام مراد مولا در مثال «اقیموا الصلاه» بیان تمام قیود معتبر در صحت نماز بوده است یا بیان اصل تشریح آن؟ و ما هیچ بنای عقلایی نداریم که متکلم در کلمات خود، در مقام بیان تمام قیود معتبر در حکمی است که دارد بیان می کند. نهایتاً بنای عقلا می گوید اصل آن است که متکلم در مقام بیان تمام مقصود خود است (علیدوست، ۱۴۰۱، ص ۵۰۸).

در پاسخ این اشکال می توان گفت ظاهر از بنای عقلا آن است که کلمات صادر از یک متکلم را حمل بر این می کنند که در مقام بیان تمام قیود معتبر در حکم مدنظرش است، مثلاً اگر مولایی به عبدش بگوید «برو از بازار سیب بخر» و عبد شک کند که باید سیب قرمز بخرد یا سیب زرد، یا شک کند که باید سیب کوچک بخرد یا سیب بزرگ، در اینجا عقلا از اینکه مولا هیچ قیدی بیان نکرده، عدم موضوعیت قرمز بودن یا زرد بودن یا کوچک بودن یا بزرگ بودن را نتیجه می گیرند.

۴-۲. تمسک اهل بیت علیهم السلام به آیات کتاب

در مواردی متعددی اهل بیت علیهم السلام برای دلیل حکمی که بیان نموده اند، به اطلاقات قرآن تمسک کرده اند که نشان دهنده صحت تمسک به اطلاقات کتاب شریف است. در مواردی نیز هر چند مورد تمسک اهل بیت، اطلاق لفظی آیه شریفه نیست، لکن از استدلال آنها به دست می آید که قرآن را در مقام بیان جزئیات می دانند و می توان برای به دست حکم به آیات قرآن تمسک نمود. در ادامه نمونه هایی از این استدلالات ذکر خواهد شد.

۴-۲-۱. استدلال به آیه «احل الله البيع»

در صحیحہ عمر بن یزید، امام برای صحت بیع مضطر به آیه «احل الله البيع» تمسک کرده و فرمودند: «هَلْ رَأَيْتَ أَحَدًا اشْتَرَى غَنِيًّا أَوْ فَقِيرًا إِلَّا مِنْ ضَرُورَةٍ يَأْمُرُ قَدْ أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا وَازْبُجْ وَلَا تُزْبِ» (طوسی، ۱۴۰۷، ج ۷، ص ۱۸)، روشن است که اگر آیه شریفه فوق در مقام بیان نباشد، چنین تمسکی به آن صحیح نیست.

برخی به این استدلال خدشه کرده و معتقدند «در صحیحہ عمر بن یزید دلالتی صریح یا ظاهر بر این که امام خواسته باشند به این آیه تمسک کنند وجود ندارد، و استفاده از الفاظ آیه غیر از تمسک به آن است» (علیدوست، ۱۴۰۱، ص ۵۰۶)، لکن هر چند احتمال اینکه امام علیه السلام صرفاً از الفاظ آیه استفاده کرده باشند منتفی نیست، لکن این احتمال نافی ظهور روایت در تمسک به آیه قرآنی و تعلیل حکم مذکور به واسطه شریفه نیست و همین میزان از ظهور برای تمسک به این روایت کفایت می‌کند.

۴-۲-۲. استفاده منطوقی و مفهومی از آیه صوم

در روایت عبید بن زرارہ از امام درباره معنای آیه «فمن شهد منكم الشهر فليصمه» سؤال شد، حضرت در پاسخ، از این آیه شریفه استفاده منطوقی و مفهومی کرده و فرمودند «مَنْ شَهِدَ فَلْيَصُمْهُ وَ مَنْ سَافَرَ فَلَا يَصُمْهُ» (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۴، ص ۱۲۶) درحالی‌که اگر صرفاً در مقام اصل تشریح بود، چنین استفاده‌ای صحیح نبود. در روایت دیگری امام از همین آیه شریفه استفاده کرده و می‌فرماید «إِذَا دَخَلَ شَهْرُ رَمَضَانَ فَلِلَّهِ فِيهِ شَرْطُ قَالَ اللَّهُ تَعَالَى فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمْ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ فَلَيْسَ لِلرَّجُلِ إِذَا دَخَلَ شَهْرُ رَمَضَانَ أَنْ يَخْرُجَ إِلَّا فِي حَجٍّ أَوْ عُمْرَةٍ أَوْ مَالٍ يَخَافُ تَلْفَهُ» (طوسی، ۱۴۰۷، ج ۴، ص ۲۱۶). تفریح «فليس للرجل...» بر آیه شریفه نشان دهنده استظهار امام علیه السلام از این آیه و تمسک به اطلاق آن است، و اگر آیه شریفه در مقام بیان نبود چنین تفریعی صحیح نبود.

۴-۲-۳. استدلال به آیه «و امسحوا برؤوسکم»

امام صادق علیه السلام برای اثبات اینکه مسح بخشی از سر کفایت می‌کند و مسح تمام سر ضروری نیست به آیه شریفه «و امسحوا برؤوسکم» تمسک کرده و فرموده‌اند «ان المسح ببعض الرأس لمكان الباء (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۳، ص ۳۰)» (امام خمینی، ۱۳۷۶، ج ۱، ص ۳۲۱)، در این روایت امام وجود بای جاره را دال بر کفایت مسح بخشی از سر در وضو دانسته‌اند. برخی بآیه شریفه را برای تبعیض دانسته‌اند که در این صورت این روایت نهایتاً دلالت بر حجیت ظواهر قرآن می‌نماید که منکرین اطلاق نیز آن را قبول دارند. در توضیح نحوه دلالت این روایت بر جواز تمسک به اطلاق می‌توان گفت که وجود بآء تبعیض توسط بسیاری از ادبا انکار شده است، بنابراین بآء در آیه شریفه بآء زائده است، زیرا «مَسَحَ» فعل متعدی است و نیازی به حرف جز ندارد، لذا اگر آیه شریفه فرموده بود «و امسحوا برؤوسکم» اطلاق رؤوسکم دلالت بر وجوب مسح بر تمامی سر می‌کرد؛ مانند تعبیر «اکلْتُ الخبز» که از اطلاق آن اکل تمامی خبز فهمیده می‌شود، لکن خدای متعال برای اینکه از اطلاق آیه چنین برداشتی نشود حرف بآء زائده را افزوده‌اند.

۴-۲-۴. تمسک به آیه «عبدا مملوکا لا یقدر علی شیء»

از امام علیه السلام درباره صحت طلاق عبد سؤال شد، حضرت برای عدم صحت طلاق عبد به آیه «عبدا مملوکا لا یقدر علی شیء» تمسک کرده و فرمودند: «إِنْ كَانَتْ أُمَّتُكَ فَلَا إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ يَقُولُ - عَبْدًا مَمْلُوكًا لَا يَقْدِرُ عَلَى شَيْءٍ» (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۶، ص ۱۶۸). برداشت اولیه از آیه چه بسا این باشد که خدای متعال صرفاً یک مثال برای افراد ناتوان بیان کرده‌اند، ولی امام حتی این آیه را نیز در مقام بیان دانسته از اطلاق آن استفاده کرده‌اند آیت‌الله حسین وحید خراسانی - درس خارج اصول فقه، القا شده در تاریخ ۷ و ۸ اردیبهشت ۱۳۷۰ و ۷ آذر ۱۳۷۴ ه. ش.

در پاسخ استدلال به این آیه گفته شده که امام علیه السلام از اطلاق استفاده نکرده‌اند، زیرا «علی شیء» نکره در سیاق نفی است، و عمومیت آن به وضع است نه اطلاق، بنابراین

این آیه از مصادیق تمسک به مطلقات قرآن نیست (علیدوست، ۱۴۰۱، ص ۵۰۶). لکن - با چشم پوشی از اینکه گروهی از علماء عموم عام را به اطلاق می دانند نه به وضع (نائینی، ۱۳۲۵، ج ۱، ص ۴۴۱) - از تمسک امام علیه السلام بدست می آید که آیات کتاب شریف را در مقام بیان جزئیات می دانند و این ادعا که «تمامی آیات قرآن کریم در مقام اصل تشریح یا در مقام اجمال و اهمال هستند» مورد پذیرش نیست خصوصاً در چنین آیه ای که ظاهر اولیه آن صرفاً بیان یک تمثیل برای انسان های عاجز است.

۴-۲-۵. استدلال به آیه «ما علی المحسنین من سبیل»

در روایتی دیگر امام صادق علیه السلام درباره شفاعت شیعیان فرمودند «شَفَاعَتُنَا لِأَهْلِ الْكِبَائِرِ مِنْ شِيعَتِنَا - فَأَمَّا التَّائِبُونَ - فَإِنَّ اللَّهَ يَقُولُ مَا عَلَى الْمُحْسِنِينَ مِنْ سَبِيلٍ» (حر عاملی، ۱۴۰۹ ج ۱۵ ص ۳۳۴)، در اینجا حضرت از اطلاق «المحسنین» استفاده کردند، به این معنا که تعبیر محسن اطلاق دارد، هم شامل کسی می شود که در حق دیگرانی احسان کرده باشد و هم شامل کسی می شود که در حق خود احسان کرده باشد، و انسانی که توبه می کند در حق خود احسان کرده است و بنابراین اطلاق آیه شامل او می شود. این روایت گرچه از حیث دلالت برای اثبات مدعا مناسب است لکن از جهت سندی ضعیف است.

مواردی دیگری نیز در روایت ذکر شده است که ائمه علیهم السلام به آیات قرآن تمسک کرده اند و ظاهر در این هستند که ائمه آنها را در مقام بیان جزئیات می دانند (حر عاملی، ۱۴۰۹ ج ۱۳، ص ۲۹۶ و ج ۷، ص ۳۳۴)^{۳۰}.

۱. عَبْدُ اللَّهِ بْنُ جَعْفَرِ الْجَمَيْرِيِّ فِي قُرْبِ الْإِسْنَادِ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ ظَرِيفٍ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ عَلْوَانَ عَنِ جَعْفَرِ عَنِ أَبِيهِ عَنِ عَلِيِّ عليه السلام أَنَّهُ نَهَى أَهْلَ مَكَّةَ أَنْ يُؤَاخِرُوا دُورَهُمْ - وَأَنْ يُعَلِّقُوا عَلَيْهَا أَبْوَابًا - وَقَالَ: وَقَالَ سَوَاءُ الْعَاكِفِ فِيهِ وَالْبَادِ. ۲. وسائل الشيعة ج ۷ ص ۳۳۴: عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ فِي تَفْسِيرِهِ عَنِ أَحْمَدَ بْنِ إِدْرِيسَ عَنِ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنِ صَفْوَانَ عَنِ ابْنِ مُشْكَانَ عَنِ أَبِي بَصِيرٍ أَنَّهُ سُئِلَ عَنِ الْجُمُعَةِ كَيْفَ يَخْطُبُ الْإِمَامُ - قَالَ يَخْطُبُ فَأَيَّمَا - إِنَّ اللَّهَ يَقُولُ وَتَرْكُوكَ فَأَيَّمَا.

۳-۴. سیره عملی علماء در تمسک به اطلاقات کتاب

امام خمینی از سیره عملی علماء به عنوان موید در جواز تمسک به اطلاقات کتاب استفاده نموده و می‌فرماید در موارد عدیده‌ای علماء برای نفی چیزی که احتمال اعتبارش را می‌داده‌اند یا احتمال مانعیت آن را می‌داده‌اند به اطلاقات کتاب تمسک کرده‌اند (امام خمینی، ۱۳۷۶، ج ۱، ص ۳۲۱).

به عنوان نمونه طبق نقل استاد علیدوست از برخی فضلا، مرحوم شیخ انصاری در کتاب مکاسب مجموعاً در بیش از ۴۰۰ مورد به آیات قرآنی تمسک کرده‌اند (علیدوست، ۱۴۰۱، ص ۴۹۹).

مضاف بر اینکه از جهت تمسک به اطلاقات بین قرآن و روایات فرقی نیست، همان‌گونه که علماء به اطلاق قول «اعتق رقبه» تمسک می‌کنند و اعتبار قید ایمان را نفی می‌کنند، به اطلاق آیات قرآن نیز می‌توان تمسک کرد و از این جهت بین این دو فرقی نیست (امام خمینی، ۱۳۷۶، ج ۱، ص ۳۲۲).

۴-۴. مقتضای حکمت و علم خدای متعال

قرآن هر چند که در استعمالش یک منهج جدید و مسلک نویی را در پیش نگرفته است؛ بلکه از محاورات عرفیه استفاده کرده است، لکن یک تفاوتی با سایر کلام‌ها دارد و آن اینکه کلام سایر متکلمین بر اساس میزان درک و فهمی است که از وقایع دارند؛ لذا چه بسا ذهن او گاهی دچار مسامحه و مساهله شود و یک امر غالبی را به جای امر دائمی ذکر کند و یا امر نادر را ملحق به معدوم کند و بلکه گاهی در درک حقیقت آن دچار محدودیت است، لذا کلام متکلمین عرفی یا مبنی بر تسامح از بعضی جهات است، یا ناشی از جهل به برخی جهات است و یا گاهی از روی هزل صادر شده است. لکن کلام خدای متعال کاملاً بیگانه با این نقایص است، زیرا خدای متعال محیط به کل شیء است و قول او «لَقَوْلُ فَصْلٌ و ما هو بالهزل» است؛ لذا در جایی که ظاهر کلام او مطلق است و قید متصل یا منفصلی برای آن ذکر نشده است به اطلاق کلام او اخذ می‌شود (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۵، ص ۳۸۱).

این استدلال از جهاتی قابل تأمل است، زیرا تا زمانی که احراز نشود خدای متعال «در مقام بیان جزئیات» بوده است، مجرد اینکه خدای متعال محیط به تمام اشیا و احوال است، نمی‌تواند ثابت‌کننده اطلاق آیات قرآنی باشد، زیرا چه بسا که خداوند حکیم محیط بر تمام اشیا، در مقام بیان اصل تشریح بوده باشد.

این استدلال مستقل از احراز «در مقام بیان جزئیات بودن» صحیح به نظر نمی‌رسد. صرف اینکه خداوند محیط به کل شیء است مثبت این نیست که خداوند در مقام بیان جزئیات است، شاید تنها در مقام بیان اصل تشریح باشد؛ مگر اینکه مراد جناب علامه این باشد که باتوجه به اینکه هیچ محدودیتی در علم و قدرت خدای متعال راه ندارد، هنگام بیان مطلقات، تمام جزئیاتی که در تشریح آن حکم مدنظر هست را لحاظ کرده و با لحاظ این جزئیات، آن لفظ مطلق را به‌گونه‌ای آورده است که تمامی جزئیات را شامل شود.

۴-۵. ارشادی بودن مطلقات معاملی قرآن

این دلیل فقط ناظر به آیات معاملی قرآن کریم است و جواز تمسک به اطلاقات عبادی قرآن را اثبات نمی‌کند. در تبیین این دلیل گفته شده: مطلقات معاملی قرآن و سنت از قبیل «اوفوا بالعقود» و «احل الله البیع» ارشاد به همان چیزی است که نزد عقلا وجود دارد، بنابراین وقتی قرآن یا سنت معامله و تأسیسی از عقلا را تنفیذ می‌کند، همان را که عقلا قبول دارند، تنفیذ کرده است، از این رو اگر آیه یا نصی در مقام بیان جهت خاصی باشد (مانند آیه «و احل الله البیع» که به صدد بیان تنفیذ بیع در مقابل تحریم ربا است) منافی با این که از جهات دیگر در مقام بیان باشد نیست، بنابراین می‌توان به اطلاق آیه حلیت بیع و امثال آن تمسک کرد (علیدوست، ۱۴۰۱، ص ۵۰۵).

لکن مرحوم نائینی نسبت به این استدلال اشکال صغروی دارند. ایشان نیز معتقدند معاملات امور عرفی هستند نه مجعول شارع مقدس، و عملکرد شارع در حیطه معاملات صرفاً در امضا یا رد یک معامله خواهد بود، لکن این امضا به دو نحو می‌تواند باشد: امضا اسباب و امضا مسببات.

اگر اطلاق قرآن در مقام بیان اسباب عرفیه یک معامله باشد و باین وجود قیدی زائد بر آنچه که عرف در اسباب آن معامله دخیل می‌دانند را بیان نکرد، در این صورت می‌توان به اطلاق کلام شارع تمسک کرد و هر قیدی که احتمال دخالت آن را می‌دهیم نفی کنیم، مانند آیه شریفه «اوفوا بالعقود» که اگر شک کنیم که آیا غیر از اسباب عرفیه، چیز دیگری در وجوب وفای به عقد دخالت دارد یا نه می‌توان به اطلاق این کلام تمسک کرد و آن قید را نفی کرد.

اما اگر اطلاق قرآن در مقام امضای مسببات - یعنی نتایج معاملات رایج نزد عرف مانند زوجیت و مبادله و... - باشد در این فرض تمسک به اطلاق آن کلام صحیح نیست، مانند آیه شریفه «احل الله البيع و حرم الربا» که در مقام بیان این نکته است که معامله ربویه - بدون نظر به اسباب آن - مورد تأیید شارع نیست به خلاف معامله بیع؛ بنابراین از آنجایی که این آیه در مقام امضای اسباب عرفیه بیع نیست، نمی‌توان از اطلاق آن استفاده کرد.

بنابراین، از آنجایی که تمامی آیات شریفه‌ای که در قرآن کریم درباره معاملات آمده است در مقام امضای مسببات هستند - به جز آیه اوفوا بالعقود - تمسک به اطلاق هیچ یک از این آیات صحیح نیست، بلکه چه بسا بتوان گفت حتی آیه «اوفوا بالعقود» نیز در مقام امضای مسببات است نه اسباب، زیرا «وجوب وفای» به «عقود» تعلق گرفته است، و اسباب آنیه الحصول هستند و تعلق وجوب وفای به آنها معنا ندارد، و آن چیزی که صلاحیت دارد وجوب وفای به آن تعلق بگیرد، مسببات است (نائینی، ۱۳۲۵، ج ۱، ص ۴۸).

۵. ادله مخالفین

۵-۱. بیان قیود و شرایط تکالیف در لسان ائمه متاخر

اطلاقات وارد در قرآن کریم از دو حال خارج نیست: یا در مقام اصل تشریح هستند؛ یعنی قضایای مهمله‌ای هستند که در مقام اعلام اصل تشریح هستند نه بیان تفصیلی اجزاء و شرایط معتبر در تکلیف، شبیه آیاتی مثل «أَقِمْوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ» و «لِلَّهِ

عَلَى النَّاسِ حُجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتِطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا» و «اعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَ لِلرَّسُولِ وَ لِذِي الْقُرْبَى» که در مقام اعلام اصل و جوب نماز و زکات و حج و خمس است، و در این آیات خدای متعال در پی بیان جزئیات این تکالیف نیست؛ و یا بعد از علم به آن تکلیف و شناخت جزئیات و شرایط آن صادر شده اند و در مقام تشویق و ترغیب به تکلیفی است که قبلاً بیان شده است شبیه آیتی مثل «إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَ الْمُنْكَرِ وَ اسْتَعِينُوا بِالصَّبْرِ وَ الصَّلَاةِ».

دلیل بر این حرف آن است که بسیاری از اجزاء و شروط این تکالیف بعداً در کلام ائمه وارد شده است، و اگر این آیات در مقام بیان بودند باید این اجزاء و شرایط را ذکر می‌کردند و این مسئله نشان می‌دهد که آیات فوق در مقام بیان کیفیت تکالیف و شرایط آن نبوده‌اند؛ بنابراین تمسک به اطلاق این آیات برای نفی احتمال اعتبار یک جزء یا رفع احتمال مانعیت یک شیء، صحیح نیست (رشتی، ۱۳۱۲، ص ۱۴۳ و تبریزی، ۱۴۰۳، ج ۵، ص ۲۴).

لکن این دلیل قابل‌خنده است، زیرا لازمه این قول، انکار وجود مطلق قرآنی در قرآن کریم است، و چنین حرفی بسیار غریب و غیرقابل‌پذیرش است، برای رد این ادعا، توجه به آیه شریفه «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ * أَيَّامًا مَعْدُودَاتٍ فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ» کفایت می‌کند، به قرینه اینکه در آیات بعدی فروع این حکم ذکر می‌شود و می‌فرماید «وَ كُلُوا وَ اشْرَبُوا حَتَّى يَبَيِّنَ لَكُمْ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ» بنابراین اگر شک کنیم در وجوب اموری دیگری غیر از اکل و شرب، و هیچ دلیلی نداشتیم، میتوانستیم به اطلاق این آیه تمسک نماییم.

۵-۲. وهن اطلاق آیات قرآنی به خاطر کثرت تقییدات وارد بر آنها

کثرت تقیید و تخصیص باعث می‌شود که آن مطلق و عام از درجه اعتبار ساقط شود و بدون شک درباره مطلقات قرآنی نیز این کثرت تقیید محقق شده است، زیرا برای هر کدام از تکالیفی که در قرآن کریم ذکر شده است قیودات زیادی در شریعت اسلام وجود دارد

(بامیانی، ۱۹۹۷، ج ۳، ص ۴۷۹ و تبریزی، ۱۳۸۸، ج ۴، ص ۱۶۳ و انصاری، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۶۸).
 لکن با فرض پذیرش کثرت تقیید، این دلیل نیز مورد اشکال واقع شده است،
 زیرا این حرف فقط درباره عمومات صحیح است و در مطلقات کثرت تقیید موجب
 وهن مطلق نمی‌شود؛ زیرا در مطلق جایز است تا رسیدن به فرد واحد تقیید بزنیم
 (کلباسی، ۱۳۱۷، ج ۴، ص ۱۶۳).

در پاسخ می‌توان گفت که جواز کثرت تقیید در مطلق مربوط به جایی است که
 مقید متصل باشد، لکن در جایی که مقید منفصل بوده و باگذشت فاصله زمانی بیان
 شود، عرف این را وهن کلام مطلق پیشین می‌داند، الا اینکه عرف به خاطر مصلحت
 تدریج در بیان احکام و قید آنها، این مسئله را قبیح نداند.

۳-۵. لزوم تأخیر بیان از وقت حاجه

اکثر یا لاقلاً بسیاری از قیودات مربوط به مطلقات قرآن در اخبار مروی از جانب
 ائمه تبیین شده است، در صورتی که اگر اطلاقات قرآنی را در مقام بیان تفصیلی
 بدانیم، باید قیودات آن در همان زمان صدور این مطلقات صادر می‌شد نه در زمان
 ائمه، زیرا در غیر این صورت، تأخیر بیان از وقت حاجت پدید می‌آید و تأخیر بیان از
 وقت حاجت قبیح است (کلباسی، ۱۳۱۷، ج ۴، ص ۱۶۱).

لکن این دلیل نیز مخدوش است، زیرا چه این اطلاقات را وارد در مقام اجمال
 بدانیم و چه وارد در مقام تفصیل بدانیم، تأخیر بیان از وقت حاجت رخ می‌دهد، زیرا
 یقیناً مکلفین، از همان زمان صدور این خطابات - ولو در مقام اصل تشریح باشند -
 مکلف به آن بوده‌اند در حالی که قیود آنها در ازمه متأخر بیان شده است؛ لذا اشکال
 فوق اگر پذیرفته شود در واقع اشکال به در مقام بیان بودن اطلاقات نیست، بلکه
 اشکال به اصل این خطابات وارد می‌شود و از این جهت اشکال مشترک الورد است و
 هر دو گروه باید به آن پاسخ دهند.

الا اینکه گفته شود که در هنگام صدور این اطلاقات، مکلفین تنها موظف به عمل
 به اطلاق این خطابات بوده‌اند، و موظف به عمل به مقیدات نبوده‌اند، یا اینکه گفته

شود که این خطابات قرآنی در مقام بیان اصل تشریح بوده و بیان تفصیلی در همان زمان توسط نبی اکرم به آنها ابلاغ شده بوده که با این بیان اشکال فوق دفع می‌شود. لکن اگر توجیه دوم را بپذیریم - که بیان تفصیلی در همان زمان توسط پیامبر بیان شده بوده است، در فرضی که اطلاقات را در مقام بیان تفصیلی بدانیم نیز اشکال «لزوم تأخیر بیان از وقت حاجت» دفع می‌شود. پذیرش توجیه اول نیز در واقع کوتاه آمدن از اصل اشکال «لزوم تأخیر بیان از وقت حاجت» است؛ زیرا طبق این توجیه، اصلاً در هنگام صدور، حاجتی به جزئیات نبوده و تأخیر بیان از وقت حاجت رخ نداده است.

۴-۵. تخطیه کردن تمسک به اطلاقات قرآن توسط پیامبر اکرم

جناب عمار در جایی که غسل با آب متعذر شد، برای تیمم بدل از غسل، به صورت کامل در خاک غلت خورد، وقتی پیامبر این را شنیدند این نحوه تیمم را اشتباه بیان کرده و روش صحیح تیمم بدل از غسل را به ایشان آموزش دادند، درحالی‌که اگر آیه شریفه «فتمموا صعبا طيبا» در مقام بیان بود نباید پیامبر ﷺ عمار را از چنین نحوه تیممی نهی می‌کردند؛ زیرا مقتضای اطلاق این آیه، صحت هرگونه غلتیدن در خاک است (کلباسی، ۱۳۱۷، ج ۴، ص ۱۶۲).

لکن در این مسئله احتمالاتی وجود دارد که صحت ادعای مذکور را مخدوش می‌نماید، من جمله اینکه محتمل است پیامبر قبل از این واقعه کیفیت تیمم بدل از غسل را بیان نموده بوده‌اند، و عمار از این قضیه مطلع نبوده است، و روشن است قائلین تمسک به اطلاقات قرآنی، مرادشان در جایی است که قرینه متصل یا منفصلی بر خلاف آن اطلاق قرآنی وجود نداشته باشد، لذا در این ماجرا، پیامبر ﷺ تمسک به اطلاق را تخطئه نکرده‌اند ضمن اینکه ظاهر روایت این است که جناب عمار از قیاس غسل و وضو به این نتیجه رسیده بود نه از تمسک به اطلاق آیه شریفه.

۶. تفصیل بین عبادات و معاملات

برخی از علما بین مطلقات معاملی قرآن و مطلقات عبادی قرآن تفاوت قائل شده‌اند، زیرا معاملات و غالب شرایط آنها امور عرفیه هستند، و اوامری که در

شریعت وارد شده است برای امضای همان چیزی است که نزد عرف وجود دارد، لذا ورود اوامر معاملات در مقام بیان اطلاق محذوری ندارد، زیرا معنای آن امضا تمام شرایط موجود نزد عرف است. لکن در عبادات جمیع اجزاء و شرایط تعبدی است، لذا اطلاعات وارد در بحث عبادات زمانی صلاحیت ورود در مقام بیان را دارد که اجزائی که صدق اطلاق بر آنها صحیح است بیان شده باشد؛ بنابراین غالب مطلقات قرآنی - که ناظر به مسائل عبادی است - برای اشاره به چیزی است که بعداً تفصیل آن را بیان خواهد کرد یا اشاره به امری است که قبلاً تفصیلات آن را بیان کرده است و به همین دلیل تمسک به اطلاق این ادله جایز نیست (کلباسی، ۱۳۱۷، ج ۴، ص ۱۶۱).

۷- نتیجه‌گیری

جواز تمسک به اطلاق آیات قرآن متوقف بر این است که بتوان «در مقام بیان جزئیات بودن» آیات قرآن را اثبات کرد. برای اثبات این امر، بسیاری از علما به «اصل در مقام بیان بودن» تمسک کرده‌اند که علی‌رغم اشکالاتی که به این اصل شده است به نظر می‌رسد همچنان این اصل قابل تمسک است و مقتضای علم و حکمت خدای متعال نیز این است که در بیانات صادر شده از ایشان لحاظ تمامی حالات و شرایط شده است و چنانچه قرینه‌ای بر تقیید این اطلاقات نداشته باشم، می‌توان به اطلاق آنها تمسک کرد، استدلال ائمه به آیات قرآنی برای اثبات جزئیات تکالیف و همچنین سیره عملی علما نیز موید این مسئله است.

دو ایراد اساسی در تمسک به مطلقات قرآنی وجود دارد. اشکال اول اینکه قیود و شرایط تکالیف در لسان ائمه متأخر بیان شده است و این نشان‌دهنده این است که آیات قرآنی در مقام بیان جزئیات تکالیف نبوده است؛ بلکه در مقام اصل تشریح بوده است، دومین اشکال این است که کثرت تقییدات وارد بر آنها موجب وهن آنهاست؛ لکن علاوه بر اشکالاتی که ذیل این ادله بیان شد، تمسک ائمه به اطلاقات قرآن نشان‌دهنده جواز تمسک به این اطلاقات است.

منابع

- ابن فارس، احمد بن فارس (۱۴۰۴ ه ق)، معجم مقاییس اللغة (چاپ اول)، تحقیق: عبدالسلام هارون محمد، قم: نشر مکتب الاعلام الاسلامی.
- انصاری، مرتضی (۱۴۲۸ ه ق)، فرائد الاصول (چاپ نهم)، قم: مجمع الفكر الاسلامی.
- انصاری، مرتضی (۱۳۸۳ ه ش)، مطارح الانظار (چاپ دوم)، تقریرات: ابوالقاسم کلاتری، قم: مجمع الفكر الاسلامی.
- تبریزی، موسی بن جعفر (۱۳۸۸ ه ش)، فرائد الأصول مع حواشی أوثق الوسائل (چاپ دوم)، قم: انتشارات سماء قلم.
- خمینی، روح الله (۱۳۷۶ ه ق)، جواهر الاصول (چاپ اول)، تهران: موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام.
- خوئی، ابوالقاسم (۱۴۲۲ ه ق)، مصباح الاصول (چاپ اول)، قم: انتشارات مکتبه الداوری.
- خوئی، ابوالقاسم (۱۴۲۲ ه ق)، محاضرات فی أصول الفقه (چاپ اول)، قم: مؤسسه إحياء آثار الإمام الخوئی قدس سره.
- رشتی، حبیب الله بن محمد علی (۱۳۱۲ ه ق)، بدایع الافکار (چاپ اول)، قم: مؤسسه آل البيت.
- سبحانی تبریزی، جعفر (۱۴۱۴ ه ق)، المحصول فی علم الأصول (چاپ اول)، قم: موسسه امام صادق علیه السلام.
- صدر، محمد باقر (۱۴۱۸ ه ق)، دروس فی علم الاصول (چاپ پنجم)، قم: موسسه النشر الاسلامی.
- طباطبایی، محمد حسین (۱۳۹۰ ه ق)، المیزان فی تفسیر القرآن (چاپ دوم)، بیروت: مؤسسه الأعلمی للمطبوعات.
- طوسی، محمد بن الحسن (۱۴۰۷ ه ق)، تهذیب الأحکام (چاپ چهارم)، تهران: دارالکتب الإسلامیه.
- عاملی، حر، محمد بن حسن (۱۴۰۹ ه ق)، تفصیل وسائل الشیعة إلى تحصیل مسائل الشریعة (چاپ اول)، قم: مؤسسه آل البيت.
- عسکری، حسن بن عبدالله (۱۴۰۰ ه ق)، الفروق فی اللغة (چاپ اول)، بیروت: انتشارات دار الافاق الجدیة.
- علیدوست، ابوالقاسم (۱۴۰۱ ه ش)، فقه و حقوق قراردادها؛ ادله عام قرآنی (چاپ ششم)، تهران: انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- کلباسی، محمد بن محمد ابراهیم (۱۳۱۷ ه ق)، رساله فی حجة الظن (چاپ اول).
- کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷ ه ق)، الکافی (چاپ چهارم)، تهران: دارالکتب الإسلامیه.
- لويس معلوف (۱۹۹۴ میلادی)، المنجد فی اللغة (چاپ اول)، بیروت: انتشارات دار المشرق.

- محمدی بامیانی، غلامعلی (۱۹۹۷ م)، دروس فی الرسائل (چاپ اول)، قم: دار المصطفیٰ ﷺ.
- لایحیاء التراث.
- مدنی تبریزی، یوسف (۱۴۰۳ هـ ق)، درر الفوائد فی شرح الفرائد (چاپ سوم)، قم: انتشارات مکتبه بصیرتی.
- مظفر، محمدرضا (۱۳۸۷ هـ ش)، اصول الفقه؛ با تعلقه زارعی (چاپ پنجم)، قم: بوستان کتاب.
- نائینی، محمدحسین (۱۳۵۲ هـ ش)، اجود التقریبات (چاپ اول)، قم: مطبعه العرفان.

بررسی فقهی مالکیت پسماندهای عادی با محوریت قاعده اعراض و حیازت

✍ جواد رمزعلی

چکیده

تبیین مالکیت پسماندهای عادی (از قبیل زباله‌های خانگی و نخاله‌های ساختمانی) با توجه به سودآوری هنگفتی که از جمع‌آوری و بازیافت پسماندها حاصل می‌شود، ضرورتی انکارناپذیر است. شارع مقدس اسباب متعددی را برای زوال و ثبوت ملکیت امضا کرده است که اعراض و حیازت از جمله آنها هستند. در این نوشته سعی شده است سببیت اعراض و حیازت در اسقاط و ثبوت ملکیت از دیدگاه فقهی بررسی شده و تطبیق این دو قاعده بر پسماندهای رها شده مورد واکاوی قرار گیرد.

در میان فقهای شیعه نسبت به اعراض، برخی قائل به سببیت در اسقاط ملکیت، برخی قائل به عدم سببیت و برخی قائل به تفصیل شده‌اند و نسبت به حیازت برخی فقها حیازت را موجب ثبوت ملکیت و برخی موجب ثبوت حق اختصاصی دانسته‌اند. عمده دلیل در اسقاط و ثبوت ملکیت به وسیله اعراض و حیازت سیره عقلا هست. با مشخص شدن مسئله در بحث اعراض و حیازت و تطبیق این دو قاعده بر بحث پسماند، اسقاط ملکیت پسماندهای رها شده و ثبوت ملکیت برای مطلق حائز را ثابت می‌شود.

مقدمه

مردم معمولاً به دلایل مختلفی مانند قدیمی شدن و عدم قابلیت انتفاع یا عدم نیاز، بدون اینکه ملکیت یا انتفاع اموال خود را با عقودی مانند بیع، هبه و اجاره منتقل کنند، از اموال خود صرف‌نظر می‌کنند. از این مسئله در فقه تحت عنوان اعراض یاد می‌شود.

شریعت مقدس اسلام امور متعددی مانند بیع، هبه، مصالحه، ارث، احیاء اراضی موات و غیره را سبب ثبوت ملکیت و اموری مثل عتق و وقف و انشاء عقودی مانند بیع

را سبب زوال مالکیت می‌داند. در مورد اینکه آیا اعراض نیز در شرع از جمله اسباب اسقاط مالکیت شمرده می‌شود یا خیر، میان فقها اختلاف است. در این نگاره سعی شده است ادله قابل تمسک برای اثبات اسقاط مالکیت به وسیله اعراض و ثبوت مالکیت به وسیله حیات بررسی شود و بعد از قضاوت نهایی، قواعد یاد شده در بحث مالکیت پسماند تطبیق داده شود.

بحث اعراض و احکام آن در آثار فقهی به نحو پراکنده در کتب فقهی و مخصوصاً در بحث لقطه طرح گردیده است؛ اما به عنوان یک قاعده مستقل به نحو تفصیلی بررسی نشده است، گرچه در برخی مقالات این قاعده به نحو مستقل نیز بررسی شده است.^۱ مسئله حیات در آثار فقها به صورت مفصل بحث شده است و در برخی مقالات هم به طور گسترده و اکاوی شده است^۲، با توجه به نیاز جامعه و عدم بررسی تفصیلی مسئله مالکیت پسماند لازم بود که با کمک گرفتن از دو فرع اعراض و حیات

۱. از جمله این مقالات عبارت‌اند از:

- بررسی فقهی و حقوقی قاعده اعراض و آثار آن در معاملات» نویسنده: دکتر محمد رضا کیخا مجله: پژوهش‌های فقه و حقوق اسلامی سال انتشار: ۱۳۹۵

- «تحلیل ماهیت حقوقی اعراض و مقایسه آن با نهادهای مشابه» نویسنده: دکتر سید محمد صادق طباطبایی مجله: مطالعات فقه و حقوق اسلامی سال انتشار: ۱۳۹۷

- «قاعده اعراض و کاربرد آن در حقوق مدنی ایران» نویسنده: دکتر حسن بادینی مجله: فصلنامه حقوق دانشگاه تهران سال انتشار: ۱۳۹۳.

- «بررسی تطبیقی قاعده اعراض در فقه امامیه و حقوق موضوعه» نویسنده: دکتر محمد تقی رفیعی مجله: پژوهش‌های فقهی سال انتشار: ۱۳۹۶

- «اعراض از مال و آثار آن در فقه و حقوق» نویسنده: دکتر سید مصطفی محقق داماد مجله: مقالات و بررسی‌ها (دانشکده الهیات و معارف اسلامی دانشگاه تهران) سال انتشار: ۱۳۹۰

۲. از جمله این مقالات عبارت‌اند از:

- «تحلیل ماهیت حقوقی حیات و آثار آن در قوانین موضوعه ایران» نویسنده: دکتر سید محمد صادق طباطبایی مجله: مطالعات حقوق خصوصی سال انتشار: ۱۳۹۸

- «قاعده حیات و کاربرد آن در حقوق اموال و مالکیت» نویسنده: دکتر ناصر کاتوزیان مجله: فصلنامه حقوق دانشگاه تهران سال انتشار: ۱۳۹۲

- «مطالعه تطبیقی قاعده حیات در فقه امامیه و حقوق غرب» نویسنده: دکتر ابراهیم تقی‌زاده مجله: پژوهش‌های تطبیقی حقوق اسلام و غرب سال انتشار: ۱۳۹۷

- «حیات مباحث و نقش آن در توسعه اقتصادی از دیدگاه فقه و حقوق» نویسنده: دکتر سید مصطفی محقق داماد مجله: اقتصاد اسلامی سال انتشار: ۱۳۹۵

این مسئله بررسی شود و در صورت نیاز نکات تکمیلی نیز طرح شود در این نگاره سعی شده به این مهم پرداخته شود.

۱. قاعده اعراض

۱-۱. مفهوم اعراض

اعراض در لغت

اعراض به تنهایی در معنای «آشکارشدن» به کار می‌رود (ابن منظور، ۱۴۱۴، ج ۷، ص ۱۶۸) و با حرف «عن» در معنای روی گرداندن از چیزی به کار رفته است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ص ۵۵۹).

اعراض در اصطلاح

اعراض در اصطلاح فقه عبارت از صرف نظر کردن از هر گونه حق است (مصطفوی، ۱۳۶۸، ص ۵۰) و به گفته برخی به معنای روی گرداندن از چیزی است که در سلطه آدمی قرار دارد (محقق داماد، ۱۴۰۶، ج ۲، ص ۲۷۰).

برخی از فقها اعراض از حق مالکیت را بر دو قسم می‌دانند:

۱. اختیاری: شخص با اراده از مال خویش اعراض می‌کند و لو این که ناشی از ضرورتی مانند حفظ جان باشد (سبزواری، ۱۴۱۳، ج ۱۹، ص ۲۱۱).
 ۲. اجباری: شخص بدون رضایت از مال خویش اعراض می‌کند اعم از این که شخص ظالمی با غالبه مال را مالک بگیرد و مالک از آن اعراض کند یا مال شخص در دریا و امثال آن بیفتد و از دسترس خارج شود (عاملی، ۱۴۱۹، ج ۱۰، ص ۱۳۶) باتوجه به مباحثی که طرح خواهد شد از آن جهت که یکی از ارکان اعراض قصد است، اعراض اجباری در حقیقت از ذیل اعراض خارج است.
- کاربرد دیگر اعراض در فقه اعراض از وطن است که در این استعمال مراد از اعراض، خروج از وطن با تصمیم بر عدم بازگشت به آن برای سکونت است (عاملی، ۱۴۱۹، ج ۱، ص ۷۳۵).

کاربرد دیگر اعراض در فقه بحث جهاد و به معنای پشت کردن به دشمن و فرار کردن است (علامه حلی، ۱۴۱۴، ج ۹، ص ۶۰) که به نظر می‌رسد اصطلاح خاصی نباشد و صرفاً استعمال لفظ در معنای لغوی آن است.

مثال‌هایی برای درک بهتر مفهوم اعراض:

۱. شخصی لباس قدیمی خود را در سطل زباله می‌اندازد (اعراض اختیاری).
۲. فردی کتاب‌های قدیمی خود را در جعبه‌ای گذاشته و کنار خیابان رها می‌کند (اعراض اختیاری).
۳. شخصی در حال فرار از سیل، اموال خود را رها می‌کند (می‌تواند اعراض اختیاری یا اجباری تلقی شود، بسته به شرایط و قصد فرد).

قاعده اعراض:

قاعده اعراض عبارت است از این که اعراض از شیء سبب زوال ملکیت و قطع علاقه بین مالک و ملک شود، اعراض نسبت به ملک همان نقشی را ایفا می‌کند که اسقاط نسبت به حقوق ایفا می‌کند (مصطفوی، ۱۴۲۱، ص ۵۰).

۲-۱. چگونگی اثبات اعراض

۱-۲-۱. عناصر دخیل در تحقق مفهوم اعراض

- آن که در سیره عقلاً در تحقق اعراض نقش دارد عبارت است از:
۱. قصد و نیت مالک برای قطع رابطه ملکیت
 ۲. رهاکردن فیزیکی مال

۱-۲-۲. احراز مصداق اعراض در خارج

احراز اعراض در عمل می‌تواند چالش‌برانگیز باشد، زیرا نیاز به تشخیص قصد درونی مالک دارد. برخی نشانه‌های ظاهری می‌تواند در این زمینه کمک‌کننده باشد: برای پاسخ به این سؤال مهم درباره قرائن و شواهد دال بر اعراض، می‌توانیم به

نظرات فقها و اصول حقوقی اسلامی استناد کنیم. برخی از مهم‌ترین قرائن و شواهدی که می‌توانند دلالت بر اعراض کنند، عبارت‌اند از:

۱. رهاکردن مال در مکان عمومی:

اگر شخصی مال خود را در مکانی عمومی رها کند که معمولاً افراد اموال بی‌ارزش خود را در آنجا می‌گذارند، این می‌تواند نشانه‌ای از اعراض باشد.

۲. عدم پیگیری برای یافتن مال گم‌شده:

اگر مالک پس از مدت معقولی برای یافتن مال گم‌شده خود تلاشی نکند، این می‌تواند نشانه‌ای از اعراض تلقی شود.

۳. تغییر شکل یا تخریب عمدی مال:

اگر مالک عمداً مال خود را تخریب کند یا شکل آن را به‌گونه‌ای تغییر دهد که دیگر قابل استفاده نباشد، این می‌تواند نشانه اعراض باشد.

۴. بیان لفظی یا کتبی قصد اعراض:

اگرچه این مورد بیشتر به اقرار نزدیک است، اما بیان صریح مالک مبنی بر قصد رهاکردن مال می‌تواند قرینه‌ای قوی بر اعراض باشد.

۵. عدم نگهداری و مراقبت از مال برای مدت طولانی:

اگر مالک برای مدت‌زمان قابل توجهی از مال خود مراقبت نکند، به خصوص اگر این مال نیاز به نگهداری داشته باشد، می‌تواند نشانه‌ای از اعراض باشد.

۶. قرار دادن مال در معرض تلف یا سرقت:

اگر مالک عمداً مال خود را در شرایطی قرار دهد که احتمال از بین رفتن یا سرقت آن بالا باشد، این می‌تواند نشانه‌ای از اعراض تلقی شود.

۷. عدم ادعای مالکیت در زمان مناسب:

اگر شخصی در موقعیتی که معمولاً افراد ادعای مالکیت می‌کنند (مثلاً هنگام پیداشدن مال گم شده) سکوت کند، این می‌تواند نشانه‌ای از اعراض باشد.

۸. رفتار متناقض با مالکیت:

اگر رفتار شخص به گونه‌ای باشد که با ادعای مالکیت او تناقض داشته باشد، این می‌تواند قرینه‌ای بر اعراض باشد.

باید توجه داشت که این قرائن و شواهد به تنهایی ممکن است برای اثبات قطعی اعراض کافی نباشند و معمولاً ترکیبی از این عوامل و بررسی شرایط خاص هر مورد لازم است. همچنین، تفسیر این قرائن و شواهد می‌تواند بسته به عرف و شرایط اجتماعی متفاوت باشد.

باید توجه داشت صرف ترک مال و عدم استفاده از آن در تحقق اعراض کافی نیست و باعث سلب ملکیت نمی‌شود (خمینی، ۱۴۰۹، ص ۲۲۳ و سید بحر العلوم، ۱۴۰۳، ج ۲، ص ۱۹۶).

۱-۳ حالات مختلف اعراض

۱. اعراض با نیت و قصد قلبی:

اگر مالک بدون این که کاری کند صرفاً با نیت و قصد قلبی علاقه ملکیت خود را سلب کند، در این صورت عرف عقلاً حکم می‌کنند که مال از تحت ملکیت شخص خارج نمی‌شود؛ مثلاً اگر شخص در نیت کند که خانه‌اش از تحت ملکیت او خارج شود قطعاً در این صورت عقلاً حکم به خروج خانه به صرف نیت قلبی او نمی‌کنند (محقق داماد، ۱۴۰۶، ج ۲، ص ۲۷۶).

۲. اعراض با انشای لفظی:

مالک بدون انجام هیچ کاری و صرفاً با انشای لفظی ملکیت خود را زائل کند: ظاهراً در این مورد هم عقلاً حکم به زوال ملکیت نمی‌کنند و شاهد این مطلب آن است که اگر بعد از انشای مالک مال او برداشته شود مالک اعتراض می‌کند و می‌گوید

من فقط بر زبان حرفی جاری کردم و تا زمانی که این مال را رها نکردم نمی‌توانید مالم را از من بگیرید. گر چه شاید بتوان گفت در اموال کم‌ارزش عقلاً با ابراز لفظی مالک حکم به زوال ملکیت می‌کنند گر چه در این مورد مالک می‌تواند با رجوع از اعراض دوباره ملکیتش را برگرداند.

۳. اعراض با قصد ازاله ملکیت و رهاکردن مال:

این مورد قدر متیقن از بحث اعراض و زوال ملکیت است.

۴. رهاکردن مال بدون قصد مشخص:

مالک مال را رها کند؛ اما نسبت به آن بی‌تفاوت باشد و نه قصد ازاله ملکیت داشته باشد و قصد ابقای ملکیت داشته باشد؛ بلکه بدون هیچ تصویری مال را رها می‌کند: این مورد سبب زوال ملکیت نمی‌شود؛ زیرا صرف عدم انتفاع مالک از مالش نمی‌تواند رابطه ملکیت را زائل کند حتی در جایی که شخص به خاطر ناامیدی از دست‌یابی به مالش آن را رها کرده باشد هم نمی‌توان زوال ملکیت را ثابت کرد (روحانی، ۱۴۱۳، ج ۱، ص ۹۴ و محقق داماد، ۱۴۱۳، ج ۲، ص ۲۷۱).

باتوجه به توضیحات فوق صرف عدم انتفاع مالک ولو در طولانی‌مدت باعث ثبوت اعراض نمی‌شود و ملکیت را زائل نمی‌کند و قصد قطع رابطه ملکیت نیز در تحقق اعراض ضروری است. اکنون این بحث مطرح می‌شود که نیت باتوجه به این که امری قلبی است چگونه قابل تشخیص و اثبات است؟ مخصوصاً در اغلب موارد اعراض که مالک، در دسترس نیست احراز قصد ازاله ملکیت به چه نحو ممکن است؟ به نظر می‌رسد در مقام قضاوت، اثبات قصد ازاله ملکیت مالک در زمان عدم حضور مالک، دشوار و تقریباً ناممکن است و اکثر موارد مبتلا به نیز بدون حضور مالک است.

بنابراین، قاعده اعراض در اکثر موارد کاربردی پیدا نمی‌کند و در اکثر موارد اموال معرض عنه محسوب نمی‌شوند و از ملکیت خارج نمی‌شوند؛ بلکه از اموال مجهول‌المالک به حساب می‌آید و احکام آن را پیدا می‌کند. (رضایی‌راد، ۱۳۹۶، ص ۳۹۲).

۴-۱. دیدگاه‌های فقها پیرامون اعراض از ملک

میان فقها سه دیدگاه درباره تأثیر اعراض بر زوال ملکیت مالک مطرح است: برخی اعراض را به طور مطلق موجب سلب ملکیت می‌دانند. (مولی احمد نراقی، ۱۴۱۵، ص ۳۷۳ و میرزای قمی، ۱۴۱۳، ص ۲۳)

۲. گروهی دیگر اعراض را مطلقاً سبب زوال ملکیت نمی‌دانند. (شهید ثانی، ۱۴۱۳، ص ۵۲۵ و فاضل مقداد، ۱۴۱۴، ج ۳، ص ۲۷۲)

۳. گروه سوم تفصیل قائل شده و صرفاً در اموال کوچک و کم‌ارزش اعراض را موجب سلب ملکیت می‌دانند. (سید عاملی، ۱۴۱۹، ج ۱۰، ص ۱۳۷)

۴-۱. ادله زوال و عدم زوال ملکیت در اعراض

ادله قائلین به سلب ملکیت:

۱. سیره عقلا:

سیره عقلا به این نحو است که با مالی که صاحبش از آن اعراض کرده است معامله عدم ملک می‌کنند (کاشف الغطاء، ۱۴۲۲، ص ۱۳۸ و ایروانی، ۱۴۰۶، ص ۲۱۷) به نظر می‌رسد نسبت به اموال با ارزش هم چون طلا، ماشین و... آن چه مشکل است و احراز سخت است، احراز تحقق اعراض از سوی مالک است؛ زیرا اعراض از اموال با ارزش معمولاً دارای غرض عقلائی نمی‌باشد؛ اما در صورتی که مالک با توجه به مسائلی مثل تمکن مالی و دلزده شدن از مال با ارزش یا این که مال با ارزش نیاز به تعمیر دارد یا به هر جهت دیگری از مال با ارزش اعراض کند هم چنان سیره عقلاً در زوال ملکیت با اعراض نسبت به اموال با ارزش جاری می‌شود، با توجه به این که مسئله اعراض خصوصیتی ندارد که در طول زمان تغییر کرده باشد ما اطمینان به وجود این سیره در زمان معصوم داریم و از آن جهت که ردی از معصوم وارد نشده؛ بلکه بر اساس برخی از روایات معصوم این سیره را امضا نیز کرده است، استدلال به سیره تمام است.

۲. سیره متشرعه:

متشرعه اعراض را سبب سلب ملکیت می‌دانند. شاهد این مطلب آن است که اگر میت برای ثلث مال خود مصارفی را تعیین کرده باشد یا کسی را برای صغیر قیم قرار داده باشد قیم یا وصی هیچ‌گاه خود را موظف نمی‌دانند که پوست گردو، پوست بادام و سایر چیزهایی را که دور ریخته شده را جمع‌آوری کنند و در ثلث مصرف کرده یا برای صغار حفظ کنند. (همان) البته نسبت به شاهد مذکور اشکالی وارد است: ممکن است وحه عدم اعتنا به پوست گردو و... عدم مالیت این اموال باشد و این موارد نمی‌تواند شاهد بر تحقق اعراض در آن چه دارای مالیت است باشد.

۳. قاعده سلطنت:

قاعده سلطنت برگرفته از حدیث نبوی «الناس مسلطون علی اموالهم» مردم بر اموالشان مسلط هستند به تبع بر هرگونه تصرفی از جمله اعراض قادرند زیرا اگر چنین سلطنتی را نداشته باشند باید سلطنت ایشان محدود بوده و اطلاق روایت مقید شده باشد و چون دلیلی بر این تقیید وجود ندارد اصل این است که مالک سلطنت بر اعراض را نیز داراست.

اشکال بر استدلال فوق:

مفاد قاعده سلطنت آن است که صاحب مال علاوه بر این که بر عنوان مالیت سلطنت دارد و می‌تواند شیء را از مالیت ساقط کند، بر آن چه مصداق مال محسوب شود نیز سلطه دارند و می‌تواند هر تصرفی که بخواهند در آن اشیا اعمال کند؛ بنابراین چنانچه صاحب مال را دارای اختیار بر سقوط ملکیت مال ندانیم، منافاتی با عموم اصل تسلیط بر اموال ندارد و محدودیتی در سلطه مالک ایجاد نمی‌کند.

۴. روایات:

الف.. صحیحہ عبداللہ بن سنان:

عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سِنَانٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ قَالَ: مَنْ أَصَابَ مَالًا أَوْ بَعِيرًا فِي فَلَاةٍ مِنَ الْأَرْضِ قَدْ كَلَّتْ وَ قَامَتْ وَ سَبَبَهَا صَاحِبُهَا مِمَّا لَمْ يَتَّبِعْهُ فَأَخَذَهَا غَيْرُهُ فَأَقَامَ عَلَيْهَا وَ أَنْفَقَ نَفَقَةً حَتَّى أَحْيَاهَا مِنَ الْكَلَالِ وَ مِنَ الْمَوْتِ فَهِيَ لَهُ وَ لَا سَبِيلَ لَهُ عَلَيْهَا وَ إِنَّمَا هِيَ مِثْلُ الشَّيْءِ الْمُبَاحِ. (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۵، ص ۱۴۰)

عبداللہ بن سنان از قول امام صادق علیه السلام نقل می‌کند: هر کسی در بیابان مالی یا شتری را بیاید که ضعیف و فرسوده شده است و صاحبش به خاطر این که او را همراهی نمی‌کند آن را ترک کرده باشد، پس در صورتی که دیگری آن را به وادارد و به آن رسیدگی کند تا آن را از ضعف و مرگ نجات دهد، مالک آن مال می‌شود و صاحب قبلی دیگر سلطه‌ای بر این مال ندارد چرا که این مال یا شتر مانند یک چیز مباح است. تقریب استدلال به روایت:

عبارت «وسیبه‌ها صاحبها مما لم يتبعه» بیانگر اعراض است و عبارت «و لا سبیل له علیها و إنما هی مثل الشیء المباح» بیانگر زوال ملکیت و صحت تملک گیرنده مال است؛ زیرا این مال مانند سایر اموال بدون صاحب مباح شمرده شده است. اشکال: سببها به معنای «ترکها» است و ترک دابه ممکن است به خاطر این باشد که دابه دیگر توانایی حرکت ندارد نه این که مالک از آن اعراض کرده است بنا بر روایت مذکور حکم اعراض را مطلقاً ثابت نمی‌کند و حداکثر حکم اعراض مال در معرض تلف را بیان می‌کند.

ب. موثقه سکونی

عَلَى بَنِي إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنِ التَّوْفَلِيِّ عَنِ السَّكُونِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام قَالَ: ... وَ إِذَا غَرِقَتِ السَّفِينَةُ وَ مَا فِيهَا فَأَصَابَهُ النَّاسُ فَمَا قَدَفَ بِهِ الْبَحْرُ عَلَى سَاحِلِهِ فَهُوَ لِأَهْلِهِ وَ هُمْ أَحَقُّ بِهِ وَ مَا غَاصَ عَلَيْهِ النَّاسُ وَ تَرَكَهُ صَاحِبُهُ فَهُوَ لَهُمْ. (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۵، ص ۲۴۱)

امام صادق علیه السلام می‌فرماید: هنگامی که قایق با آن چه در آن است غرق شود و مردم

با آن مواجه شوند آن چه را که دریا به ساحل پرتاب کرده است از آن صاحبانش است و ایشان سزاوارتر به آن هستند و آن چه را که مردم با غواصی خارج کنند و صاحبش آن را ترک کرده باشد برای مردم است.

تقریب استدلال به روایت:

طبق این روایت اموالی که غواصان آنها را از دریا استخراج کردند و صاحبانش آن را ترک کرده‌اند متعلق به غواصان است، منظور از ترک در این روایت مطلق ترک نیست؛ بلکه منظور اعراض از مال و به تبع مباح شدن برای دیگران است (مجلسی اول، ۱۴۰۶، ج ۷، ص ۲۲۰) و عبارت «فهو لهم» نشان‌دهنده زوال ملکیت مالک اول و اثبات مالکیت برای گیرنده مال است پس در این روایت اعراض و حکم آن که زوال ملکیت اعراض‌کننده است بیان شده است.

ج. صحیحہ حریز

حَمَّادٌ عَنْ حَرِيزٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ قَالَ: لَا بَأْسَ بِلِقْطَةِ الْعَصَا وَالشِّطَّاطِ وَالْوَتِدِ وَالْحَبْلِ وَالْعِقَالِ وَأَشْبَاهِهِ قَالَ وَقَالَ أَبُو جَعْفَرٍ ع لَيْسَ لِهَذَا طَالِبٌ. (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۵ ص ۱۴۰) ابو عبدالله صادق علیه السلام گفت: در منازل بین راه، برداشتن چوب‌دستی، جوال بند، میخ، ریسمان، پابند شتر و امثال آن مانعی ندارد. ابو جعفر باقر می‌گفت: این‌گونه وسائل، اگر بی‌صاحب باشد، جزء کالای متروکه محسوب می‌شود.

قید «لیس لهذا طالب» بر مورد اعراض تطبیق داده می‌شود و عبارت «لا باس بلقطه» ملکیت کسی که این مال را برداشته است را ثابت می‌کند.

اشکال: از عبارت «لیس لهذا طالب» نمی‌توان اعراض را برداشت کرد؛ زیرا ممکن است طالب نداشتن این اموال به خاطر حقارت این اموال بوده باشد نه این که صاحبان این اموال اعراض کرده باشند (شبییری، ۱۴۲۹، ج ۲، ص ۳۶)؛ علاوه بر این که اگر عنوان «لقطه» چیزی غیر از مال اعراض شده است در این روایت حکم «لقطه» بیان شده است.

د. صحیحہ هشام بن سالم

عَنْ هِشَامِ بْنِ سَالِمٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ قَالَ: جَاءَ رَجُلٌ إِلَى النَّبِيِّ فَقَالَ لَهُ يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنِّي وَجَدْتُ شَاةً فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ص هِيَ لَكَ أَوْ لِأَخِيكَ أَوْ لِلذُّبِّ فَقَالَ يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنِّي وَجَدْتُ بَعِيرًا فَقَالَ مَعَهُ حِذَاؤُهُ وَسِقَاؤُهُ حِذَاؤُهُ حُفُّهُ وَسِقَاؤُهُ كَرِشُهُ فَلَا تَهْجُهُ.

مردی خدمت رسول الله ﷺ رسید عرضه داشت ای رسول خدا من گوسفندی را پیدا کردم، حضرت فرمودند آن گوسفند یا از آن توست یا برادرت یا گرگ است. عرض کرد: ای رسول خدا من شتری پیدا کردم فرمود: کفش و مشک آب دهی او همراه اوست، کفشش سپل او و مشک آب دهی اش شکمبه اوست، با آن کاری نداشته باش. اشکال: روایت مذکور ناظر به مالی است که در معرض تلف باشد و به اعراض مربوط نیست.

ادله منکرین زوال ملکیت

۱. اطلاق ادله ملکیت

اطلاق ادله ملکیت مانند «الناس مسلطون علی اموالهم» اقتضای این را دارد که بعد از اعراض که در بقای سلطنت شک داریم با تمسک به اطلاق این ادله؛ ابقای سلطنت معرض بر مال خویش را حکم کنیم.

ممکن است اشکال شود که «الناس مسلطون علی اموالهم» باتوجه به این که سلطنت مالک را بر مال خودش ثابت می کند، اثبات می کند مالک می تواند باتوجه به این سلطنت مالکیت خویش را با اعراض از خود جدا کرده و رها کند.

در پاسخ گفته می شود که: سلطنت بر مال چگونه می تواند عدم خودش را اقتضا کند و چنین چیزی معقول نیست در نتیجه ادله سلطنت داللتی بر نفی سلطنت توسط خود مالک ندارد.

نکته قابل توجه این است که آنچه در اعراض رخ می دهد (که عبارت باشد از صرف نیت یا یاس از به دست آوردن مال) برای این که از اسباب خروج مال از ملکیت باشد، نیاز به اثبات دارد و دلیلی برای اثبات سببیت آن در دسترس نیست و استصحاب بقای ملکیت در صورت شک ملکیت را ثابت می کند.

۲. استصحاب بقای ملکیت

باتوجه به این که دلایل ارائه شده توسط قائلین به زوال ملکیت قابل خدشه است در صورتی که شک کنیم بعد از اعراض ملکیت سابق از بین می رود یا خیر استصحاب ملکیت جاری می شود در نتیجه عدم زوال ملکیت ثابت می شود (میرزای قمی، ۱۴۱۳، ج ۲، ص ۲۲). بنا بر مباحث مطرح شده عمده دلیل در اثبات زوال ملکیت به وسیله اعراض، سیره عقلاً است.

دلیل دیگر که عنوان موید برای اسقاط ملکیت به وسیله اعراض می تواند مطرح شود این است که در لقطه با وجود عدم اعراض مالک در صورتی که مال کمتر از ۲۰ درهم باشد حکم به جواز تملک و اسقاط مالکیت سابق شده است؛ بنابراین اگر اعراض صورت گرفته است به طریق اولی اسقاط ملکیت و جواز تملک ثابت است. در میان ادله دیگر ثبوت ملکیت به وسیله اعراض به نظر می رسد سیره متشرعه در مسئله اعراض قابل اثبات نیست و از میان روایات نیز فقط استدلال به روایت سکونی استدلال تام است.

بنابراین، سیره عقلاً به ضمیمه روایت سکونی زوال ملکیت به وسیله اعراض را ثابت می کنند و باتوجه به اثبات حکم اعراض با دلیل نوبت به تمسک به قاعده تسلط و استصحاب ملکیت مالک اول نمی رسد.

۲. قاعده حیازت

۱-۲. تعریف حیازت

تعریف لغوی:

حیازت در لغت به معنای ضمیمه کردن و جمع کردن است (جوهری، ۱۴۰۷، ج ۲، ص ۸۷۵ و فیومی، ۱۳۸۳، ص ۱۵۶).

تعریف اصطلاحی:

حیازت در فقه به همان معنای لغوی اش استعمال می شود و اصطلاح خاصی

ندارد؛ لذا حيازت هر چيزی به شکل خاصی است؛ مثلاً حيازت آب با جمع کردن آب در ظرف یا حوض یا جاری کردن آب در جوی و مانند آن محقق می شود، حيازت لولو با گرفتن آن از طریق غواصی، حيازت پرندگان با شکار کردن آنها است و حيازت ماهی ها با صید کردن آنهاست.

تعريف مباح:

مباح که مفرد مباحات است در لغت به معنای روا و جایز (خلاف محظور) است (طریحی، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۳۴۳ و ابن منظور، ج ۲، ص ۴۱۶) و در فقه به فعلی گفته می شود که فعل و ترک آن برابر است و در اصطلاح محل بحث به اموالی گفته می شود که در مالکیت شخص خاصی نمی باشد و تمام افراد می توانند آن را مالک شوند (نجفی، ۱۴۰۴، ج ۳۶، ص ۲۰۶).

۲-۲. ادله سببیت حيازت در حصول ملکیت

۱. سیره عقلاً

مهم ترین در اثبات سببیت حيازت برای ملکیت سیره عقلاً است و فقهای بزرگی هم به این مطلب اشاره کردند که در ذیل بخشی از کلمات آن ها ذکر می شود:

«سیره ای که در تمام زمان ها و شهرها مستمراً برقرار بوده است بر این بوده است که با حيازت مالکیت حاصل می شد چنان که پس از حيازت آن را می فروختند یا سایر احکام مالکیت را بر آن بار می کردند و در این سیره فرقی میان پیروان شریعت و دیگران نیست (همان، ج ۳۸، ص ۱۱۶).»

«وقتی به ابتدای خلقت بر می گردیم می بینیم که انسان ها در ابتدا مالک چیزی در زمین نبوده اند و بعداً مالک شدند و اشیا اختصاص به انسان معینی پیدا کرد و این مالکیت فقط از طریق حيازت ممکن است محقق شده باشد، چرا که هر انسانی که سیطره بر منابع و مواهب زمین پیدا می کرد و آن را حيازت می کرد آن مال را مختص به خودش می دانست و عنوان ملکیت از این جا نشئت گرفت، در عصر شارع مقدس نیز در همه روزها و شب ها حيازت مباحات در جلوی چشم شارع قرار داشت و باین وجود

این عمل را نهی نکرده؛ بلکه تأیید هم نمودند (مکارم، ۱۴۱۱، ج ۲، ص ۱۲۳).
در هیچ‌کدام از روایات عامه و خاصه به طور صریح عبارت «من حاز ملک» به کار
گرفته نشده است؛ ولی روایات متعددی وارد شده است که می‌توان این حکم کلی را
از آن استفاده کرد.

۲. سنت:

الف. روایات باب «باب احياء الأراضى الموات» مانند روایت ذیل:

أبي جعفر و أبي عبدالله عليهما السلام قالوا قال رسول الله صلى الله عليه وآله «من أحيأ أرضاً مواتاً فهي له
(عاملی، ۱۴۰۹، ج ۱۷، کتاب احياء الموات الباب ۱ الحدیث ۵ و ۶.»
بررسی روایت:

در روایات گرچه تعبیر به احياء شده است؛ ولی از این باب در مورد اراضی تعبیر
احیاء آمده که حيازت در اراضی فقط با احياء محقق می‌شود یا این که شارع در اراضی
احیاء را به حيازت اضافه کرده است به هر حال روایات باب احياء اراضی موات دلالت
می‌کند بر این که حيازت یا مطلقاً یا مقید به احياء سبب ملکیت است در نتیجه
احیاء اخص از حيازت است (مکارم، ۱۴۱۱، ج ۲، ص ۱۲۴).

ب. روایات ابواب لقطه مانند روایت ذیل:

«عن عبدالله بن سنان عن أبي عبدالله قال من أصاب مالا أو بعيراً في فلات من
الأرض قد كَلَّتْ و قامت و سببها صاحبها مما لم يتبعه، فأخذها غيره فأقام عليها، و
أنفق نفقته، حتى أحيأها من الكلال و من الموت، فهي له، و لا سبيل له عليها، و انما
هي مثل الشيء المباح (عاملی، ۱۴۰۹، ج ۱۷، کتاب اللقطة الباب ۱۳ الحدیث ۲).»
عبدالله بن سنان از قول امام صادق عليه السلام نقل می‌کند: هر کسی در بیابان مالی یا
شتری را بیاید که ضعیف و فرسوده شده است و صاحبش به خاطر این که او را همراهی
نمی‌کند ترک کرده است، پس در صورتی که دیگر آن را به وادارد و به آن رسیدگی کند تا
را از ضعف و مرگ نجات دهد، مالک آن مال می‌شود و صاحب قبلی دیگر سلطه‌ای
بر این مال ندارد چرا که این مال یا شتر مانند یک چیز مباح است.

«عن السکونی عن جعفر بن محمد عن أبیه عن آبائه عن علی عليه السلام انه سأله عن رجل أبصر طيراً فقبعه حتى وقع علی شجرة فجاء رجل آخر فأخذه قال: للعين ما رأته ولليد ما أخذت (همان، الباب ۱۵ الحديث ۲).»

سکونی از امام صادق از پدرش امام باقر عليه السلام و ایشان از پدرانشان عليه السلام نقل کرده که فرمود: از امیرالمؤمنین عليه السلام پرسیدند که مردی پرنده‌ای را با چشم دنبال کرد تا اینکه پرنده بر شاخ درختی نشست و دیگری آمد و آن را صید کرد. فرمود: برای چشم همان است که دیده و برای دست همان است که گرفته.^۱

بررسی روایات:

باتوجه به این که روایات باب لقطه نسبت به امور مختلف مانند شتر یا درهم موجود در شکم ماهی یا پرنده (کتاب اللقطه الباب ۱۳ الحديث ۲ و باب ۱۰، الحديث ۱ تا ۶) هستند می‌تواند از مجموع این روایات سببیت حیازت در امور صغیره را نتیجه گرفت.

۲-۳. اسباب تحقق حیازت

باتوجه به این که حیازت امری عقلائی است که شارع آن را امضا کرده است باید معیار تحقق آن را نیز از عرف و عقلاً به دست آورد و هر امری که عرفاً سبب صدق حیازت یا استیلا شود حیازت را محقق می‌کند؛ بنابراین حیازت در حیوان صید و گرفتن حیوان به نحوی است که نتواند فرار کند در ماهی و مانند آن حیازت با به تور افتادن محقق می‌شود و در مورد لؤلؤ غواصی کردن و برداشتن لؤلؤ یا بستن چیزی به آن برای بیرون کشیدن از آب موجب تحقق حیازت است یا در مورد آب جاری ساختن آن در جوی یا جمع‌آوری آن در مخازن موجب حیازت است و به طور خلاصه حیازت در هر موردی به حسب خودش است و چه بسا امری در یک موضوع منجر به تحقق حیازت شود و در مورد دیگر محقق حیازت نباشد.

۱. ترجمه من لا یحضره الفقیه، ج ۴، ص: ۱۴۴.

۲-۴. اعتبار قصد در تحقق حيازت

می‌توان گفت فی‌الجمله قصد در تحقق حيازت معتبر است و مجرد اخذ بدون قصد سبب تحقق حيازت نمی‌شود زیرا:

۱. بناء عقلاً بر این است که قصد را معتبر می‌دانند شاهد بر این مطلب این است که در مورد گنج کسی مالک گنج می‌شود که آن را در ملکش پیدا کند و قصد تملک آن را کند؛ بنابراین گرچه ملکی که در آن گنج پیدا شده است قبلاً صاحبانی داشته است؛ ولی چون آن را پیدا نکرده و قصد تملک آن را نکردند مالک آن نمی‌شوند
۲. روایات حيازت لؤلؤ؛ در این روایات بیان شده است که لؤلؤ برای کسی است که آن را یافته است؛ بنابراین گرچه قبلاً در دست صیاد بوده است؛ اما چون صیاد علم به وجود لؤلؤ نداشته است و قصد حيازت آن را نکرده است مالک آن نمی‌شود.
۳. ادعای عدم خلاف در مورد عدم حصول ملکیت به وسیله زمین گیر شدن صید در زمین انسان، لانه ساختن پرند در خانه انسان، پریدن ماهی در کشتی انسان و مانند این اموری که قصد اصطیاد به آن نشده است و عدم ملکیت در این امور به خاطر این است که قصد حيازت نشده است و این چیزها بر اباحه اصلی خود باقی می‌مانند (نجفی، ۱۴۰۴، ج ۳۶، ص ۲۰۴).

۲-۵. حدود حيازت

برخی بزرگان احتیاط کردند و حيازت را محدود کردند به موردی که منجر به ضیق و ضرر نشود (امام خمینی، ۱۴۰۴، ج ۲، ص ۲۲۰) و به نظری می‌رسد نظر اقوی همین است و عموم ادله حصول ملک با حيازت نیز انصراف دارد به حصول ملکیتی که بین مردم متداول است؛ بلکه در صورتی که چیزی کم باشد و مردم به آن نیاز داشته باشند در صورتی که فردی برود و مقدار زیادی از مالی که مورد نیاز مردم است را حيازت کند این عمل مصداق ظلم و غصب حقوق غیر است و قطعاً مورد منع شارع است؛ زیرا خداوند متعال آن چه در زمین است را برای همه بندگان قرار داده است. البته مشخص است این مطلب به این معنا نیست که هر کس فقط به مقدار حاجت

می‌تواند حیازت کند؛ زیرا این امر مخالف اطلاق فتاوی و روایات و سیره است؛ بلکه منظور این است که مقدار بیش از آن چه متداول میان عقلاست حیازتش جایز نیست. البته این مطالب با قطع نظر از اختیارات حکومت اسلامی است چرا که حکومت می‌تواند باتوجه به شرایط و آن چه مصلحت نظام اقتضا می‌کند سقف مشخصی برای حیازت هر شخص قرار دهد.

۳. مالکیت پسماند

۳-۱. تعریف پسماند

پسماند: به مواد جامد، مایع و گاز (غیر از فاضلاب) گفته می‌شود که به طور مستقیم یا غیرمستقیم حاصل از فعالیت انسان بوده و از نظر تولیدکننده زائد تلقی می‌شود (قانون مدیریت پسماندها، وبگاه مرکز پژوهش‌های مجلس شورای اسلامی).

۳-۲. اقسام پسماند

پسماندها به پنج گروه تقسیم می‌شوند:

۱. پسماندهای عادی:

به کلیه پسماندهایی گفته می‌شود که به صورت معمول از فعالیت‌های روزمره انسان‌ها در شهرها، روستاها و خارج از آنها تولید می‌شود از قبیل زباله‌های خانگی و نخاله‌های ساختمانی.

۲. پسماندهای پزشکی (بیمارستانی):

به کلیه پسماندهای عفونی و زیان‌آور ناشی از بیمارستان‌ها، مراکز بهداشتی، درمانی، آزمایشگاه‌های تشخیص طبی و سایر مراکز مشابه گفته می‌شود. سایر پسماندهای خطرناک بیمارستانی از شمول این تعریف خارج است.

۳. پسماندهای ویژه:

به کلیه پسماندهایی گفته می‌شود که به دلیل بالابودن حداقل یکی از خواص خطرناک از قبیل سمیت، بیماری‌زایی، قابلیت انفجار یا اشتعال، خورندگی و مشابه آن به مراقبت ویژه نیاز داشته باشد و آن دسته از پسماندهای پزشکی و نیز بخشی از پسماندهای عادی، صنعتی، کشاورزی که نیاز به مدیریت خاص دارند جزء پسماندهای ویژه محسوب می‌شوند.

۴. پسماندهای کشاورزی:

به پسماندهای ناشی از فعالیت‌های تولیدی در بخش کشاورزی گفته می‌شود از قبیل فضولات، لاشه حیوانات (دام، طیور و آبزیان) محصولات کشاورزی فاسد یا غیرقابل مصرف.

۵. پسماندهای صنعتی:

به کلیه پسماندهای ناشی از فعالیت‌های صنعتی و معدنی و پسماندهای پالایشگاهی صنایع گاز، نفت و پتروشیمی و نیروگاهی و امثال آن گفته می‌شود از قبیل براده‌ها، سرریزها و لجن‌های صنعتی (همان).
در این نوشتار تمرکز بر «پسماند عادی» است و استفاده از واژه پسماند به صورت مطلق نیز به همین معنا اشاره دارد.

۳-۳. اعراض در پسماند

در رفتار عمومی مردم هنگام دورانداختن پسماندها، اگر چه معمولاً توجه دقیقی به مفهوم اعراض و زوال مالکیت وجود ندارد، اما در ذهن و عرف عمومی نوعی اعراض ضمنی صورت می‌گیرد؛ بنابراین شرط اصلی اعراض که قصد مالک نسبت به زوال ملکیت است، به نوعی محقق می‌شود. البته باید توجه داشت که تحقق مصداق اعراض در تمامی موارد رهاسازی پسماند قطعی نیست و هر مورد نیاز به بررسی جداگانه دارد.

باتوجه به این مباحث، پسماندهایی که مردم بیرون از خانه قرار می‌دهند یا نخاله‌هایی که در اطراف شهرها رها می‌شوند باتوجه به تحقق اعراض از جمله اموال بلا مالک و مباحات بالعرض^۱ محسوب می‌شوند (مکارم، ۱۴۱۱، ج ۲، ص ۱۲۵).

۳-۴. حیات پسماند

باتوجه به قرارگرفتن پسماند در زمره مباحات و اموال بلا مالک، حیات آن بلامانع است. همان‌طور که در بحث حیات مطرح شد، این عمل این عملی یکی از اسباب ملکیت به شمار می‌رود؛ بنابراین، حیات منجر به تحقق ملکیت برای شخصی می‌شود که وضع ید و استیلا نسبت به آن پیدا کند.

آیا قرارگرفتن زباله در سطل شهرداری موجب مالکیت شهرداری می‌شود؟ در نظر عرف سطل‌های شهرداری صرفاً ظرفی است که برای جلوگیری از پراکندگی زباله‌ها و حفظ نظافت شهری هستند. باتوجه به این دیدگاه قرارگرفتن پسماندها در سطل‌های شهرداری از اسباب تحقق حیات و استیلا برای شهرداری محسوب نمی‌شود و از طریق حیات مالکیتی برای شهرداری ایجاد نمی‌کند. البته می‌توان شرایطی را تصویر کرد که شهرداری با اطلاع رسانی و اعلام عمومی سطل زباله را علاوه بر نقش آن در حفظ نظافت شهر، به عنوان یکی از اسباب وضع ید و استیلا خود معرفی کند، اما در آن چه در حال حاضر مشاهده می‌شود حاکی از این است که چنین ارتکازی نزد عرف وجود ندارد.

نکته مهم دیگر این است که بحث مطرح شده در مورد جواز حیات برای همه مردم، بدون در نظر گرفتن مصالح حکومت اسلامی است. در حکومت اسلامی، ممکن است به دلیل مفسده‌هایی نظیر گسترش اعتیاد حاکم تصمیم بگیرد جواز حیات پسماندها را منحصر به اشخاص حقیقی یا حقوقی خاصی کند.

۱. مباحاتی که سابقه تملک اشخاص نسبت به آنها معلوم است، ولی بعداً به صورت مباحات در آمده است. (جعفری لنگرودی، محمد جعفر، ترمینولوژی حقوق، ص ۶۰۸).

نتیجه‌گیری

باتوجه به مطالب ذکر شده، مشخص شد که اعراض باتوجه به سیره عقلا یکی از اسباب زوال ملکیت است و حيازت نیز با تمسک به سیره عقلا یکی از اسباب ثبوت ملکیت شمرده می‌شود. با آنچه طی فرایند رهاسازی پسماند رخ می‌دهد اعراض از پسماند معمولا محقق می‌شود، اما این امر مطلق نیست و هر مورد نیاز به بررسی جداگانه دارد. اشخاصی که به جمع‌آوری پسماند اقدام می‌کنند حيازت پسماند را محقق می‌کنند و در نتیجه از لحاظ فقهی، مالکیت پسماند برای آنها ثابت می‌شود. باین حال، از منظر مصالح حکومتی ممکن است باتوجه به نظر حاکم، حکم دیگری در مورد پسماند صادر شود.

منابع

- قرآن کریم
- ابن بابویه، محمد بن علی. (۱۳۶۷). ترجمه من لایحضره الفقیه. چاپ اول. تهران.
- ابن منظور، محمد بن مکرم. (۱۴۱۴ ه. ق.). لسان العرب. ۱۵ جلد. چاپ سوم. بیروت: دار صادر.
- اصفهانی، محمدحسین کمپانی. (۱۴۱۸ ه. ق.). رساله فی تحقیق الحق و الحکم. در یک جلد. قم: انوار الهدی.
- ایروانی، علی بن عبدالحسین نجفی. (۱۴۰۶ ه. ق.). جمان السلك فی الإعراض عن الملك. چاپ اول. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- بحرالعلوم، محمد بن محمدتقی. (۱۴۰۳ ه. ق.). بلغة الفقیه. ۴ جلد. تهران: منشورات مکتبه الصادق.
- جعفری لنگرودی، محمدجعفر. (۱۴۰۳). نشر گنج دانش. تهران: سی و هشتم.
- جوهری، اسماعیل بن حماد. (۱۳۷۶ ه. ق.). تاج اللغة و صحاح العربیة. ۶ جلد. چاپ اول. بیروت: دار العلم للملایین.
- حلی، علامه، حسن بن یوسف بن مطهر اسدی. (۱۴۱۴ ه. ق.). تذکرة الفقهاء. ۱۴ جلد. قم: مؤسسه آل البيت (ع).
 حلی، مقداد بن عبدالله سیوری. (۱۴۰۴ ه. ق.). التنقیح الرائع لمختصر الشرائع. ۴ جلد. چاپ اول. قم: انتشارات کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی.
- خمینی، سیدروح الله موسوی. (بی تا). تحریر الوسیلة. ۲ جلد. چاپ اول. قم: مؤسسه مطبوعات دارالعلم.

- راغب اصفهانی، حسین بن محمد. (۱۴۱۲ ه.ق.). مفردات ألفاظ القرآن. چاپ اول. بیروت: دار القلم.
- رضایی راد. (۱۳۹۶). "بازخوانی قاعده فقهی اعراض". نشریه پژوهش‌های فقهی. دوره ۱۳، تابستان.
- سبزواری، سید عبد‌العلی. (۱۴۱۳ ه.ق.). مهذب الأحكام. ۳۰ جلد. چاپ چهارم. قم: مؤسسه المنار.
- شبیری زنجانی، محمد جواد. (۱۴۲۹ ق.). توضیح الأسناد المشکلة فی الکتب الأربعة. چاپ اول. قم.
- شیرازی، ناصر مکارم. (۱۴۱۱ ه.ق.). القواعد الفقهية. ۲ جلد. چاپ سوم. قم: مدرسه امام امیرالمؤمنین.
- طریحی، فخرالدین بن محمد. (۱۳۷۵ ه.ش.). مجمع البحرین. ۶ جلد. چاپ سوم. تهران: مرتضوی.
- عاملی، حرّ، محمد بن حسن. (۱۴۰۹ ه.ق.). وسائل الشیعة. ۳۰ جلد. چاپ اول. قم: مؤسسه آل‌البتیة.
- عاملی، سید جواد بن محمد حسینی. (۱۴۱۹ ه.ق.). مفتاح الکرامة فی شرح قواعد العلامة. ۲۳ جلد. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- عاملی، شهید ثانی، زین‌الدین بن علی. (۱۴۱۳ ه.ق.). مسالک الأفهام إلى تنقیح شرائع الإسلام. ۱۵ جلد. چاپ اول. قم: مؤسسه المعارف الإسلامية.
- قمی، سید صادق حسینی روحانی. (بی‌تا). المسائل المستحدثة.
- کاشف الغطاء، حسن بن جعفر بن خضر. (۱۴۲۲ ه.ق.). أنوار الفقاهة - کتاب البیع. نجف اشرف: مؤسسه کاشف الغطاء.
- کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۴۰۷ ق.). الکافی. چاپ چهارم. تهران.
- گیلانی، میرزای قمی، ابوالقاسم بن محمد حسن. (۱۴۱۳ ه.ق.). جامع الشتات فی أجوبة السؤالات. ۴ جلد. تهران: مؤسسه کیهان.
- مامقانی، محمد حسن بن الملا عبد‌الله. (۱۳۱۶ ه.ق.). غایة الآمال فی شرح کتاب المکاسب. ۳ جلد. چاپ اول. قم: مجمع الذخائر الإسلامية.
- مجلسی، محمدتقی بن مقصود علی. (۱۴۰۶ ق.). روضة المتقین فی شرح من لا یحضره الفقیه. چاپ دوم. قم.
- مصطفوی، حسن. (۱۳۶۸). التحقیق فی کلمات القرآن الکریم. چاپ اول. تهران.
- مصطفوی، سید محمد کاظم. (۱۴۲۱ ه.ق.). مائة قاعدة فقهية. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- نجفی، صاحب الجواهر، محمد حسن. (۱۴۰۴ ه.ق.). جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام. ۴۳ جلد. چاپ هفتم. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- نراقی، مولی احمد بن محمد مهدی. (۱۴۱۵ ه.ق.). مستند الشیعة فی أحكام الشریعة. ۱۹ جلد. چاپ اول. قم: مؤسسه آل‌البتیة.
- یزدی، سید مصطفی محقق داماد. (۱۴۰۶ ه.ق.). قواعد فقه. ۴ جلد. چاپ دوازدهم. تهران: مرکز نشر علوم اسلامی.
- وبگاه مرکز پژوهش‌های مجلس شورای اسلامی: <https://rc.majlis.ir/>

تفاوت منظر آخوند خراسانی و امام خمینی در شناخت اعتباریات و تأثیر آن بر بحث صحیح و اعم

حسام براقیان / محمدرضا زارعی ندوشن^۱

چکیده

بحث صحیح و اعم یکی از بحث‌های اصولی است که حل آن ریشه در فهم اعتباریات دارد. مسئله اصلی این پژوهش پررنگ کردن تفاوت اعتبار شناسی آخوند خراسانی و امام خمینی به عنوان ریشه اصلی اختلاف در بحث صحیح و اعم است. نقطه اختلاف در شناخت اعتباریات در این بحث، نحوه شکل‌گیری و تحقق ماهیات عرفیه در نزد عقلا است.

در مقاله پیشرو سه موضوع تعریف صحیح و فاسد، تعیین محل نزاع و تصویر جامع به عنوان نقاط کلیدی مطرح شده‌اند که از طریق آن‌ها می‌توان تفاوت در شناخت اعتباریات را استنتاج کرد. نویسندگان به این نتیجه می‌رسند که این سه بحث به طور کامل با یکدیگر در ارتباط هستند. نقطه کانونی اختلاف میان آخوند خراسانی و امام خمینی به یک مسئله واحد برمی‌گردد و آن بحث جامع و نحوه تحقیق ماهیات عرفی است. آخوند خراسانی با عدم تفکیک نحوه شکل‌گیری ماهیات حقیقی و عرفی تنها راه ارائه جامع را تمسک به قاعده عقلی الواحد می‌دانند؛ اما امام خمینی بر این باورند که بین ماهیات حقیقی و عرفی باید تفکیک کرد و انتظاری که در ماهیات حقیقی وجود دارد را به ماهیات عرفی سرایت نداد.

کلمات کلیدی:

ادراکات اعتباری، صحیح و فاسد، تام و ناقص، جزء و شرط، جامع سازی، ماهیت عرفی

۱. دانش آموخته حوزه علمیه قم، مدرسه عالی امام حسین (ع)

مقدمه

بحث صحیح و اعم از مسائل متداول کتب اصولی است. این بحث از قبیل مسائلی در اصول است که اتخاذ مبنا در آن ثمره عینی در فقه دارد و لکن هدف مقاله پیش رو طرح ثمره فقهی این مسئله و حتی بیان استدلال‌های دو دیدگاه در مسئله نمی‌باشد. هدف مقاله آن است که نشان داده شود منشأ اختلاف علما در بحث صحیح و اعم تفاوت تحلیل عقلائی آن‌ها از نحوه شکل‌گیری ماهیات است.

برای رسیدن به این هدف اولین قدم آن است که معلوم شود کدام یک از مباحثی که ذیل بحث صحیح و اعم مطرح می‌شود می‌تواند این تفاوت را نشان دهد. به نظر نگارنده تفاوت نگاه در نحوه تشکیل ماهیات را از سه بحث زیر می‌توان استنتاج کرد. آن سه بحث عبارت‌اند از:

۱. تعریف صحیح و فاسد
۲. تعیین محل نزاع (آیا جزء محل نزاع است یا جزء و شرط باهم داخل محل نزاع هستند؟)
۳. تصویر جامع

سیر مقاله به این شکل است که ابتدا اصل مسئله صحیح و اعم تبیین می‌شود، سپس وارد تبیین و توضیح سه بحث فوق و تفاوت بین آخوند خراسانی و امام خمینی در این سه می‌شود و در پایان وارد تحلیل اختلافات خواهد شد. هدف آن است که خواننده مقاله علاوه بر آنکه با محتوای مقاله آشنا می‌شود، با یک مدل و روش برای تحلیل مسائل اصولی که پشتوانه سیره عقلا دارند آشنا شود.

از حیث پیشینه تحقیق می‌توان گفت بحث صحیح و اعم از مباحث رایج کتب اصولی است؛ اما اینکه با رویکرد کشف تفاوت اعتبارشناسی، کتاب یا مقاله‌ای نوشته شده باشد موردی دیده نشد الا مقاله‌ای با عنوان «جایگاه ادراکات حقیقی و اعتباری در علم اصول فقه نزد علامه طباطبایی» که یکی از تطبیق‌ها این مقاله بحث صحیح و اعم است.

توضیح عقلایی بحث صحیح و اعم

علمای علم اصول بر این باورند، بحث الفاظ علم اصول اختصاصی به الفاظ شرعی ندارد^۱ (آخوند خراسانی، ۱۴۳۰ق، ج ۱، ص ۲۳). بحث صحیح و اعم نیز مسئله مشترک بین الفاظ شرعی و عرفی است فلذا اگر از محل نزاع صحیح و اعم تقریر عقلایی بخواهد ارائه شود این گونه باید گفت: نزاع صحیح و اعم این است که معلوم شود وسعت معنای موضوع له چه مقدار است؟ آیا معنایی که لفظ بر روی آن گذاشته شده صرفاً مصادیق صحیح را در بر می‌گیرد یا مصادیق فاسد را هم شامل می‌شود؟ یا به عبارت دیگر: معنای کلی منتزع از مصادیق آیا صرفاً از مصادیق صحیح انتزاع شده یا مصادیق فاسد هم در نظر واضح بوده است؟

علامه طباطبایی نزاع صحیح و اعم را این گونه بیان کرده: آیا کاربرد الفاظ اموری مانند نماز، روزه، بیع، اجاره و... در مصادیق فاسد آنها همراه با یک عنایت و قرینه افزون و خاصی است یا اینکه کاربرد این الفاظ در مصادیق فاسد و صحیح، از جهت نیاز به قرینه و عنایت افزون، یکسان است؟ کسی که قائل به بخش اول شود صحیحی است و کسی که قائل به بخش دوم باشد اعمی است (محمد حسین طباطبایی، ج ۱، ص ۳۷). مثال: زید، بکر، خالد و... از مصادیق انسان هستند. زید و بکر انسان های سالمی هستند. خالد دو پا و یک دست ندارد.

سؤال صحیح و اعم این است که واضع لفظ «انسان» را بر روی چه چیزی گذاشته؟ آیا موضوع له انسان مصادیقی مثل خالد را هم در بر می‌گیرد یا خیر؟ (مصطفی خمینی، ۱۴۱۸ق، ج ۱، ص ۱۹۵) همین نزاع عقلایی نسبت به الفاظ شارع نیز پابرجاست. به طور نمونه آیا لفظ «نماز» بر مصادیق صحیح نماز گذاشته شده یا اعم از نماز صحیح و فاسد؟.

۱. أن البحث فی غیر واحد من مسائلها - کمباحث الألفاظ و جملة من غیرها - لایختص الأدله بل یعم غیرها و إن کان المهم معرفة احوال خصوصها كما لایخفی.

تعریف صحیح و فاسد

یکی از اختلافات آخوند خراسانی و امام خمینی در توضیح معنای صحیح و فاسد است که این اختلاف با دو اختلاف بعدی که خواهد آمد در ارتباط است و بر روی هم تأثیر و تأثر دارند.

۱-۲. معنی صحت و فساد در نگاه آخوند خراسانی ره

مختار آخوند خراسانی در ضمن چند نکته بیان می‌شود:

۱. صحیح یعنی تام الاجزاء و الشرایط و فاسد در مقابل آن است.
 ۲. فقها فرمودند صحیح یعنی آنچه اعاده و قضا ندارد یا اینکه متکلمین گفتند صحیح یعنی آنچه مطابق و موافق شریعت است، این تعاریف تعریف به لازم است و الا تعریف صحت آنچه است که در نکته اول گفته شد.

۳. صحت و فساد دو مفهوم اضافی (نسبی) هستند، یک عمل برای فردی ممکن است صحیح باشد؛ اما همین کار برای یک نفر دیگر فاسد است، به طور مثال نماز صبح که از روی عمد به صورت اخفات خوانده شود برای زن صحیح است؛ ولی برای مرد فاسد است.

۴. آخوند بیان نکرده است که تقابل بین صحیح و فاسد را چه نوع تقابلی می‌داند؛ اما با توجه به اینکه صحت و فساد را مترادف تام و ناقص می‌داند و رابطه تام و ناقص ملکه و عدم ملکه است (زیرا تام وجودی است و نقصان عدمی است) می‌توان کشف کرد رابطه صحیح و فاسد در نگاه آخوند ملکه و عدم ملکه است (آخوند خراسانی، ۱۳۴۰ق، ج ۱، ص: ۵۴).

۲-۲. معنی صحت و فساد در نگاه امام خمینی ره

مختار امام خمینی در ضمن چند نکته بیان می‌شود:

۱. عرف و لغت تأیید نمی‌کند صحت و تمامیت و همچنین فساد و نقصان برابر باشند. صحیح آن چیزی است که با طبیعت نوعیه اش ملائمت داشته باشد و فاسد آن چیزی است که با طبیعت نوعیه اش منافرت داشته باشد. به طور مثال خریزه‌ای

که شیرین باشد، خربزه صحیح است؛ زیرا طبیعت نوعیه خربزه شیرین است. اما خربزه‌ای که تلخ باشد، خربزه فاسد است.

۲. تقابل بین صحیح و فاسد تقابل تضاد است؛ زیرا صحیح و فاسد دو کیفیت وجودی هستند؛ اما تقابل بین تام و ناقص ملکه و عدم ملکه است.

۳. صحیح و فاسد دو مفهوم اضافی نیستند؛ زیرا رابطه صحیح و فاسد تضاد است و دو متضاد نمی‌توانند از امور اضافیه باشند؛ زیرا از احکام تضاد این است که دو متضاد هیچگاه نمی‌توانند با هم جمع شوند. به طور مثال اگر بین سواد و بیاض تضاد است دیگر ممکن نیست چیزی نسبت به حالتی دارای سواد باشد و نسبت به حالت دیگری دارای بیاض باشد.

۴. صحیح و فاسد در مواردی که بسیط هستند و وحدت دارند به کار می‌رود اما تام و ناقص در مواردی که مرکب هستند به کار می‌روند. مرکبی که جمیع اجزایش باشد تام نامیده می‌شود. مرکبی که بعضی از اجزایش نباشند ناقص نامیده می‌شود.

۵. صحت و فساد از عوارض وجود ماهیت است؛ یعنی ماهیت وقتی به عرصه وجود رسید گاهی به صحت متصف می‌شود و گاهی به فساد و الا ماهیت در مرحله تقرر ماهوی اش متصف به صحت و فساد نمی‌شود. اما تام و ناقص مرتبط با حیطة تقرر ماهوی هستند (امام خمینی، ۱۳۷۶ ش، ج ۱، ص ۲۶۸).

امام خمینی بر این باور هستند که عنوان صحیح و اعم، برای بحث درست نمی‌باشد؛ بلکه نزاع این‌گونه باید مطرح شود «هل الالفاظ الشرعی موضوعة للتام او الاعم» (امام خمینی، ۱۳۷۶ ش، ج ۱، ص ۲۶۶).

ایشان می‌فرماید اخذ عنوان صحیح و فاسد در موضع نزاع چه به حمل اولی و چه به حمل شایع درست نمی‌باشد. اخذ عنوان صحیح به حمل اولی صحیح نیست؛ چون خلاف وجدان است. بالوجدان نماز با مفهوم صحت مترادف نیست. در نتیجه می‌توان گفت مراد کسانی که صحیح و فاسد را در عنوان آوردند صحت به حمل شایع است؛ یعنی نماز صحیح در خارج، مرادشان است. صحت به حمل شایع نیز نمی‌تواند محل نزاع باشد. در طی چند مرحله امام خمینی آن را رد می‌کند:

۲-۲-۱. مرحله اول: اخذ تمام خارج در صحیح به حمل شائع

در این مرحله گفته می‌شود که مسمای نماز، نماز به حمل شایع است به این نحو که یک جامع خارجی سیال برای تمام وجودات و تشخصات نماز صحیح در خارج در نظر گرفته می‌شود.

اشکال چنین بیانی این است که وجود جامع خارجی بین وجوداتی که هر یک تشخص جداگانه دارند، استحاله دارد.

۲-۲-۲. مرحله دوم: اخذ افراد نماز صحیح خارجی در صحیح به حمل شائع

در این مرحله گفته می‌شود که مسمای صحیح به حمل شایع، فرد خارجی نماز است نه جامع خارجی بین همه افراد.

اشکال چنین بیانی این است که سنخ وضع از نوع وضع عام موضوع له خاص می‌شود حال آن که هیچ اصولی به این مطلب ملتزم نشده است.

۲-۲-۳. مرحله سوم: اختلاف حوزه ماهیت و مسمی، با نماز خارجی به حمل شائع

در این مرحله گفته می‌شود که صحیح به حمل شایع لازمه ماهیت و مسمی نماز است. اشکال اول این است که صحت از عوارض وجود است و ربطی به عالم مسمی و ماهیات ندارد.

اشکال دوم هم این است که برخی از شرائط مانند تقسیمات ثانویه قطعاً از بحث خارج است حال آن که اگر نماز صحیح خارجی مسمی باشد، خلف خارج بودن آن شرائط از محل بحث است. در نتیجه در این مرحله به دو جهت گفته می‌شود صحیح به حمل شایع را نمی‌توان در عنوان اخذ کرد یکی به جهت این که نماز خارجی ربطی به مرحله ماهیات ندارد و دیگری این که بر فرض از این اشکال صرف نظر شود، خلف خروج برخی از شرائط است. باتوجه به ادله فوق روشن می‌شود باید عنوان صحیح و اعم از بحث خارج شود و در مورد ماهیات اعتباری بحث شود (امام خمینی، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۱۴۲).

تعیین محل نزاع

همان طور که گفته شد مسئله صحیح و اعم مسئله وضع و موضوع له است. البته هر نوع وضعی مسئله صحیح و اعم نمی باشد به طور مثال «وضع خاص، موضوع له خاص» اصلاً مسئله صحیح و اعم در آن قابل طرح نیست. بحث صحیح و اعم در مورد وضع معانی کلی که مصادیق مختلفی دارند، است (فاضل لنکرانی، ۱۳۸۱ ش، ج ۲، ص ۳۴). وجه مشترک قول به صحیح و اعم آن است که موضوع له الفاظ، معنای عامی است که مصادیق صحیح را شامل می شود با این تفاوت که اعمی می گوید علاوه بر مصادیق صحیح مصادیق فاسد هم موضوع له هستند؛ ولی صحیحی می گوید صرفاً مصادیق صحیح موضوع له است، فلذا مسئله مشترک بین قائلین صحیح و اعم این است که چه چیزهایی در شکل گیری ماهیت صحیح دخیل هستند؟ بلاشک اجزاء جزء ماهیت مرکب هستند. در اینکه شروط به تمام اقسامش داخل در ماهیت مرکب هستند یا نه محل بحث شده است. قبل از بیان پاسخ آخوند خراسانی و امام خمینی می بایست دو نکته را به عنوان مقدمه مطرح کرد:

۱-۳. تعریف جزء و شرط

اموری که به نحوی در یک مرکب و تحقق آن دخالت دارد بر دو قسم است:

۱. بعضی امور در منظومه و مجموعه مرکب قرار گرفته که به آن اصطلاحاً جزء گفته می شود. قید و تقید این امور، داخلی است. قید یعنی عنصری که به عنوان جزء و درون مجموعه است و طبعاً این مجموعه مقید به آن است؛ زیرا وقتی قیدی در درون مرکب باشد کلیت مرکب هم مقید به او است فلذا تقید هم داخلی است مثل اعتبار سوره در نماز.

۲. بعضی امور جزء و قید درونی مرکب نیست؛ ولی مرکب مقید به آن است. اصطلاحاً به این امور شرط گفته می شود. خود قید بیرون است؛ ولی مرکب مقید به او است. به عبارت دیگر، حال و وصف تقید، امر داخلی است؛ ولی خود قید بیرون است. اینکه این مرکب به آن شرط گره خورده است و در تحقق مرکب، شروط هم

دخیل هستند به نحوی که با نبود شرط نبودن مشروط (مرکب) لازم می‌آید و لکن این موجب نمی‌شود این امور جزء مرکب باشند؛ بلکه بیرون هستند و مجموعه، مقید به آنهاست (شیخ انصاری، ۱۴۲۸ق، ج ۲، ص ۳۱۵).

۲-۳. اقسام شرط

در یک تقسیم‌بندی شرط بر سه قسم تقسیم شده است:

۱. بعضی شروط امکان اخذشان در متعلق امر است و امر هم به آنها تعلق گرفته است مثل شرط ستر عورت و استقبال قبله برای نماز.
۲. بعضی از شروط امکان اخذشان در متعلق امر است؛ ولی در متعلق اخذ نشده است؛ زیرا آنها شروط عقلی محض هستند مثل اشتراط عدم مزاحمت با ضدا هم.
۳. بعضی از شروط امکان اخذشان در متعلق امر نیست مثل قصد امتثال امر (امام خمینی، ۱۳۷۶ش، ج ۱، ص ۲۷۱).

۳-۳. پاسخ آخوند خراسانی

آخوند خراسانی این سؤال را به طور مستقل بیان نکرده لکن باتوجه به تصویری که از جامع قائلین به وضع الفاظ برای صحیح ارائه می‌دهد می‌توان متوجه شد ایشان جمیع شروط را داخل محل نزاع می‌داند؛ یعنی ماهیت مرکب صحیح در نگاه آخوند ماهیتی است که جمیع اجزاء و شروطش وجود داشته باشد.

خلاصه جامعی که آخوند برای قائلین به صحیح ارائه کرده این است که مصادیق صحیح اثر واحد دارند باتوجه به اینکه اثر واحد حاکی از مؤثر واحد است کشف می‌شود مصادیق صحیح مؤثر واحدی دارد که آن مؤثر همان جامعی است که لفظ بر روی آن گذاشته شده است (آخوند خراسانی، ۱۴۳۰ق، ج ۱، ص: ۵۵). لازمه بیان آخوند این است همه شروط داخل محل نزاع باشد زیرا، اثر زمانی می‌آید که همه شروط باشد (امام خمینی، ۱۳۷۶ش، ج ۱، ص ۲۷۸).

باتوجه به اینکه مرحله نام‌گذاری و وضع قبل از تعلق امر است این سؤال پیش می‌آید که چگونه شروطی که تا امر نباشد قابل تصویر نیستند (دسته سوم شروط)، در مرحله

نام‌گذاری می‌آیند؟ به عبارت دیگر: عقلاً رتبه مقام تسمیه بر مقام طلب مقدم است چگونه آن شرطی که بعد از طلب معنی پیدا می‌کند در مقام تسمیه لحاظ می‌شود؟ پاسخ این سؤال در کلمات آخوند خراسانی وجود ندارد؛ ولی امام خمینی چون مسئله تعیین محل نزاع را مستقلاً مطرح کرده‌اند به این سؤال را هم پاسخ دادند. علی‌القاعده پاسخ آخوند باید همان چیزی که امام خمینی مطرح می‌کنند باشد فلذا ذیل پاسخ امام خمینی به این سؤال پاسخ داده می‌شود.

۳-۴. پاسخ امام خمینی

امام خمینی مسئله تعیین محل نزاع را به طور جداگانه مطرح و در دو مقام از آن بحث می‌کند: مقام اول امکان در محل نزاع بودن جمیع شروط است و مقام دوم، وقوع نزاع نسبت به جمیع شروط در کلمات اصحاب است.

مقام اول: مدعی امام در مقام اول این است که عقلاً امکان دارد جمیع شروط حتی شروطی که امکان اخذش در متعلق امر نیست، محل نزاع باشد؛ زیرا بین مقام تسمیه با متعلق امر باید تفکیک شود؛ یعنی لزومی ندارد موضوع له و متعلق امر یک چیز باشد؛ زیرا موضوع له امکان اینکه بعد از طلب تکمیل شود را دارد؛ ولی متعلق امر حتماً می‌بایست قبل از طلب تکمیل شده باشد. به طور مثال: در موضوع له نماز قصد امتثال امر وجود دارد؛ ولی متعلق امر، نماز بدون قصد امر است فلذا واضح است وقتی متعلق امر غیر از مسمی باشد آنچه مأمور به شارع می‌شود معنای مجازی آن ماهیت است.

البته امام خمینی این پاسخ را طبق مبنای مشهور که اخذ قصد قربت در متعلق امر را محال می‌دانند مطرح کردند. مختار خود امام آن است که اخذ قصد قربت در متعلق امر محال نیست، طبق این مبنا که امکان لحاظ این شرط در مرتبه مسمی وجود دارد و طلب بعد از آن حاصل می‌شود و واضح است که طبق مختار امام خمینی استعمالات طلبی مجاز نمی‌شوند (امام خمینی، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۱۴۵).

مقام دوم: امام بر این باورند فقط قسم اول از شروط داخل در محل نزاع است؛ زیرا

در تحقق مسمی قسم اول دخیل است؛ ولی قسم دوم و سوم گرچه مانع عقلی ندارد داخل در محل نزاع باشد (در مقام اول اثبات شد) ولی ظاهر عبارات اصحاب این است که این دو قسم خارج از محل نزاع هستند و صحیحی این دو قسم را خارج از مسمی و موضوع له می‌داند؛ زیرا این دو قسم شروط تحقق ماهیت در خارج اند نه شروط تحقق مسمی. فلذا روشن می‌شود آنچه را صحیحی در مقام تسمیه معتقد است، معنایش این نیست که اگر در خارج وجود پیدا کرد، اتصاف به صحت پیدا کند؛ زیرا در اتصاف صحت در خارج، تمام اقسام شروط دخالت دارند (امام خمینی، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۱۴۸).

تصویر جامع

از مهم‌ترین بحث‌های صحیح و اعم بحث جامعی است که هریک از قائلین به صحیح و اعم باید ارائه کنند؛ زیرا این بحث صرفاً جنبه مقدماتی ندارد؛ بلکه با این بحث قول درست در مسئله را می‌توان مشخص کرد.

سه نکته ذیل بحث جامع مطرح می‌شود:

الف) تعریف جامع: در مواردی که واضح لفظ را بر روی معنای کلی که افراد متعددی دارد می‌گذارد، به آن معنای کلی که وجه مشترک افرادش است، جامع گفته می‌شود.

ب) ضرورت جامع: مشهور علمای اصول، از جمله آخوند خراسانی و امام خمینی در اینکه قائلین به صحیح و قائلین به اعم می‌بایست جامع ارائه کنند، اتفاق دارند (آخوند خراسانی، ۱۴۳۰ق، ج ۱، ص: ۵۴) (امام خمینی، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۱۴۸).

اما دلیل ضرورت و لابدیت ارائه جامع آن است که به‌طورکلی وضع الفاظ عبادات و معاملات از سه حال خارج نیست:

۱. این الفاظ برای معانی خود به نحو مشترک لفظی وضع شده‌اند به طور مثال «نماز» که اقسام و انواعی دارد برای هرکدام از این اقسام یک وضع مستقل صورت گرفت است. نماز حاضر یک وضع مستقل دارد، نماز مسافر یک وضع مستقل دارد و... .
۲. این الفاظ برای مرتبه خاصی از مراتب معنایی وضع شده است و استعمال آن لفظ در سایر مراتب استعمال مجازی است. به طور مثال «نماز» وضع شده برای

نمازی که فرد سالم به حالت ایستاده می‌خواند. اگر به نمازی که فرد مریض به حالت نشسته می‌خواند نماز گفته می‌شود مجازی است.

۳. این الفاظ بر یک معنای عام قرار داده شدند که این معنای عام همه انواع آن ماهیت را شامل می‌شود فلذا استعمال آن لفظ در همه انواع آن ماهیت استعمال مجازی نیست و یک وضع هم بیشتر نشده است. به این معنای عام جامع گفته می‌شود. احتمال اول و دوم باطل است.

احتمال اول به این دلیل باطل است که اولاً خلاف وجدان است ثانیاً خلاف ظاهر قائلین به صحیح و اعم است. احتمال دوم به این دلیل باطل است که اگر استعمال الفاظ عبادات و معاملات فقط در یک مرتبه حقیقی باشد و در سایر مراتب مجازی باشد می‌بایست در موارد مجازی قرینه وجود داشته باشد. این در حالی است که در ادله مختلف لفظ «نماز» بدون هیچ قرینه‌ای استعمال شده است فلذا احتمال متعین احتمال سوم است (امام خمینی، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۱۴۸).

ج) نحوه جامع سازی: آخوند خراسانی و امام خمینی در ضرورت وجود جامع اتفاق دارند؛ ولی در نحوه جامع سازی اختلاف دارند.

۱-۴. جامع سازی آخوند خراسانی

آخوند بر این باور است اعمی نمی‌تواند جامعی را تصویر کند؛ اما صحیحی می‌تواند جامع ارائه کند. به این بیان که همه مصادیق صحیح یک اثر واحد دارد. اثر واحد کاشف از مؤثر و علت واحد است که آن مؤثر همان جامع (موضوع له) است.

صلاه‌های صحیح یک اثر واحد دارد و آن «قربان کلی تقی» است. به دلیل قاعده «الواحد لا یصدر الا عن الواحد» کشف می‌شود علت واحدی برای اثرهای واحد وجود دارد که آن علت واحد جامع است که لفظ نماز بر روی آن گذاشته شده است.

خلاصه فرمایش آخوند این شد که موضوع له نماز عبارت است از مفهومی که نمی‌فهمیم چیست و لکن به دلیل اینکه آثار دارد، کشف می‌شود که هست و واضح است که نتیجه چنین جامعی، قول به صحیح است (آخوند خراسانی، ۱۴۳۰ق، ج ۱، ص ۵۵).

۲-۴. جامع سازی امام خمینی

مرکب‌های اعتباری که وحدت دارند، چهار نوع هستند:

نوع اول: بعضی از مرکبات به‌گونه‌ای هستند که ماده و هیئت مخصوصی دارند به‌نحوی که آن مواد کمترین تغییر (چه به زیاده چه به نقص) پیدا کند یا هیئت آن مرکب کمترین تغییری کند، آن لفظ بر آن مرکب اطلاق نمی‌شود. به عبارت دیگر، بعضی از مرکب‌ها از جهت ماده و صورت به شرط شی هستند. به طور مثال: عشره با اینکه واحد لحاظ شده فلذا با عشرین فرق می‌کند؛ اما همین عشره اگر یکی از آن کم شود دیگر عشره نیست.

نوع دوم: بعضی از مرکبات به‌گونه‌ای هستند که از حیث ماده به شرط شی لحاظ نشدند؛ ولی از حیث صورت، صورت مخصوصی برایشان لحاظ شده است. به طور مثال: قبه که هیئت مخصوصی دارد؛ ولی ماده لابشرط است؛ یعنی ماده در هیئت فانی شده است فلذا فرقی نمی‌کند قبه از طلا باشد، یا نقره باشد، یا آجر باشد.

نوع سوم: بعضی از مرکبات به‌گونه‌ای هستند که از حیث هیئت به شرط شی لحاظ نشدند؛ ولی از حیث ماده، ماده مخصوصی برایشان لحاظ شده است.

نوع چهارم: بعضی مرکب‌ها نه ماده مخصوصی دارند و نه هیئت مخصوصی بلکه نسبت به هر دو لابشرط هستند (لابشرط مقسمی). لازمه لابشرط بودن از ماده و هیئت این است که تغییر ماده و هیئت ضرری بر صدق اسم مرکب فی‌الجمله نمی‌زند و همچنین اقتضای لابشرطیت این است که از حیث ماده و صورت نمی‌توان آن مرکب را تعریف کرد؛ بلکه مرکب‌های این‌چنینی با آثار تعریف می‌شوند.

مراد از اینکه نمی‌توان از حیث ماده و صورت تعریف کرد این نیست که ابهام در ذات ماهیت وجود دارد؛ بلکه مراد این است که صورت نوعیه ماهیت که تمام اجزاء را با عرض عریضش دربرگرفته است به‌ضمیمه آثار خاص این ماهیت، ماهیت را تشکیل می‌دهد و جامع برای همه مصادیق آن ماهیت است. مثال این قسمت از ماهیات سیاره، بیت، مدرسه، مسجد و... است (امام خمینی، ۱۳۷۶ش، ج ۳، ص ۳۰۷).

امام خمینی می‌فرماید عمده مرکبات اعتباری و ماهیات عرفی از قبیل نوع چهارم

هستند و شارع نیز در تشکیل ماهیات شرعی همین رویه را دارد. ایشان به عنوان نمونه در نماز این رویه را تطبیق می‌دهد:

نماز مرکبی است متشکل از ماده و هیئت. اجزاء نماز، ماده نماز است و نحوه چینش اجزاء هیئت نماز را سامان می‌دهد و لکن مواد نماز در هیئت نماز فانی هستند؛ یعنی ماده و هیئت ترکیب اتحادی پیدا کرده‌اند. جامع بین افراد نماز، آن هیئت نوعیه خاص است که اجزاء خاص را با عرض عریضش شامل می‌شود؛ یعنی در بین تمام افراد نماز، یک‌رشته اجزاء وجود دارد که در صورت‌های مختلف محقق می‌شود (در نماز مسافر، حاضر، تمام، ناقص و...).

این صورت نوعیه به همراه آثاری مثل معراج مؤمن و... که خاص کلاه است، ماهیت اعتباری نماز را تشکیل می‌دهد. در نتیجه اگر از امام خمینی پرسیده شود جامع نماز چیست، این‌گونه پاسخ می‌دهد:

نماز همان هیئت اتصالی است که در آن اجزا و مواد خاصی نظیر ذکر، قرائت، رکوع و سجود به صورت لابشرط اخذ شده است، به‌گونه‌ای که این اجزا و مواد در آن هیئت اتصالی فانی و مندک بوده و این هیئت بر میسور هریک از آن اجزا صادق است (امام خمینی، ۱۳۷۶ش، ج ۱، ص ۳۰۸).

باتوجه به اینکه صدق هیئت اتصالی برای مرحوم امام خمینی در ماهیات عرفیه مهم است در نماز غرقی ایشان می‌فرماید چگونه نماز غرقی هیئت اتصالیه نماز بر آن صادق نیست از جامع نماز خارج است.

تحلیل مختار آخوند خراسانی و امام خمینی

در بحث معنای صحت و فساد، آخوند خراسانی صحیح و فاسد با تام و ناقص را مترادف دانست بر خلاف امام خمینی که بین آنها تفکیک کرد.

در بحث دخول شروط در محل نزاع، آخوند خراسانی جمیع شروط را داخل در محل نزاع دانست بر خلاف امام خمینی که فقط شروطی که در متعلق امر آماده باشد را داخل در محل نزاع دانست و در نهایت در بحث جامع آخوند خراسانی با حد وسط

اثر واحد جامع را ساخت؛ اما امام خمینی با حد وسط لابلشروط بودن ماهیت‌های عرفی از حیث ماده و هیئت، جامع برای ماهیات ارائه کرد. سؤالی که باید پرسید این است که دلیل و منشأ اختلاف آخوند خراسانی و امام خمینی در این سه بحث چه است؟ مدعی نگارنده آن است که منشأ اختلاف در نحوه تشکیل ماهیات اعتباری است. اما بیان مطلب:

همان‌طور که اشاره شد سه بحثی که به‌عنوان نقطه اختلاف آخوند خراسانی و امام خمینی در این مقاله توضیح داده شد، با هم در ارتباط هستند. سؤالی که باید به آن اندیشید این است که نحوه تأثیر و تأثر آن‌ها چگونه است؟ جمع‌بندی مقاله آن است که نقطه اصلی و تعیین‌کننده، بحث قدر جامع است.

طرفین در بحث قدر جامع در چند مسئله اتفاق نظر دارند و بعد از آن به نزاع می‌پردازند: (۱) اصل این که باید جامعی ارائه شود.

(۲) جامع حقیقی است (یعنی عنوان مشیر نیست و ما خود حقیقت این امور را درک می‌کنیم).

(۳) جامع باید امر بسیطی باشد که در خارج با این افراد ذواجزاء متحد گردد.

(۴) ارائه جامع از طریق معرفی اجزاء ناممکن است چرا که اجزا دائماً متبدل هستند و هیچ جزء ثابتی نمی‌شود پیدا کرد.

برای فهم محل اختلاف آخوند و امام خمینی از اینجا باید شروع کرد:

واضح است که مقام شکل‌گیری جامع یا به تعبیر دیگر مقام شکل‌گیری ماهیت با

مقام تحقق ماهیت در عالم خارج و تحقق اثر ماهیت در خارج متفاوت است.^۱

باتوجه به این نکته جامعی که صحیحی و اعمی باید ارائه کنند، مرتبط با مقام

شکل‌گیری ماهیت است، به تعبیر دقیق‌تر اصلاً جامع یعنی معنای کلی که ذات

ماهیات را معرفی می‌کند. ممکن است ماهیت وقتی در عالم خارج بخواهد محقق شود

چیزهایی را لازم داشته باشد که خارج از ذات ماهیت باشد، و لکن صحیحی یا اعمی

لازم نیست جامعی ارائه کنند که این موارد خارج از ماهیت هم داخل در جامع باشد.

۱. امام خمینی علیه السلام به تفکیک این دو مقام تصریح کردند: قسم منها دخیل فی الماهیه المسمی و القسم الآخر شرط فی تحقق المسمی (امام خمینی، جواهر الاصول، ج ۱، ص ۲۷۹).

آخوند خراسانی برای ارائه جامع از حد وسط اثر استفاده می‌کند؛ یعنی دقیقاً بحث را به مقامی می‌برد که خارج از بحث است. منشأ اینکه آخوند خراسانی این‌گونه جامع ارائه می‌کند این است که ایشان نتوانسته چه بر اساس قول به صحیح و چه بر اساس قول به اعم جامع ارائه کند شاهدشان هم این است که هرچه به عنوان جامع گفته شده یا بعضی مصادیق که جامع باید آن‌ها را در برگیرد جامع پوشش نمی‌دهد یا بعضی مصادیق که خارج است را جامع داخل کرده است.

در نتیجه، باتوجه به اینکه از ارائه جامع نمی‌توان فرار کرد و از طرفی نمی‌توان جامعی که مطرّد و منعکس باشد ارائه کرد آخوند خراسانی به سراغ اثر می‌رود و واضح است نتیجه حد وسط قراردادن اثر قول به صحیح است و ایشان چون راهی جز اثر جلوی خود نمی‌بیند بر این باور است محال است اعمی جامع ارائه کند.

در یک کلام می‌توان گفت، عدم توانایی بر ارائه جامع منجر می‌شود ایشان مقام تحقق ماهیت و مقام تحقق خارجی ماهیت را تفکیک نکند و مستقیم سراغ مقام تحقق خارجی ماهیت برود.

عدم انفکاک این دو مقام منشأ مترادف کردن صحیح و تام و فاسد و ناقص می‌شود و تام و ناقصی که مربوط به حیطة ماهیت است با صحیحی و فاسدی که وصف خارج است را مترادف می‌گیرد و می‌گوید صحیح یعنی تام الاجزاء و الشرایط و حال آنکه صحیح عرفاً یعنی آن چیزی که با طبیعت نوعی‌اش ملائمت دارد و تام عرفاً یعنی آن ماهیتی که کامل است و چیزی که در کامل بودن یک ماهیت دخیل است اجزاء ماهیت است نه شرایط اما آخوند چون بین تام و صحیح تفکیک نمی‌کند مجبور می‌شود شرایط را هم اضافه کند؛ چون برای عروض وصف صحت شروط هم باید باشد. به عبارت دیگر، از یک طرف آخوند برای ارائه جامع دارد با اثر فکر می‌کند؛ یعنی فضای ذهن آخوند را صحیح و فاسد فرا گرفته، از طرف دیگر بستر اصلی بحث تام و ناقص است؛ زیرا مسئله مسئله نحوه تحقق و شکل‌گیری ماهیات است. اما اگر بین مقام تحقق ماهیت و مقام تحقق خارجی ماهیت تفکیک شود دلیلی نخواهد داشت به فرق‌های واضح تام و صحیح و ناقص و فاسد توجه نشود.

همچنین منشأ اینکه ایشان جمیع شروط را داخل در محل نزاع آورد همین مسئله است که جامع ایشان با اثر بسته شده و الا پر واضح است شروطی که خارج از ماهیت هستند از محل بحث خارج است.»

در نتیجه می‌توان گفت بحث جامع موجب آن شد که آخوند خراسانی در دو بحث تعریف صحت و فساد و اینکه شروط داخل در محل نزاع هستند یا نیستند، با امام خمینی تفاوت کند.

مسئله آخری که باید به آن پرداخت این است که چرا امام خمینی بر این باور است که بدون آنکه سراغ اثر رفت، جامع می‌توان ارائه کرد؟.

تفاوت اساسی و ریشه‌ای آخوند خراسانی و امام خمینی در این است که امام خمینی بین جامع ماهیات حقیقی و جامع ماهیات اعتباری تفکیک می‌کند و انتظاری که از جامع حقیقی در ماهیات حقیقی است را به جامع حقیقی در ماهیات اعتباری نمی‌کشد. در ماهیات حقیقی جامع باید جنس و فصل باشد؛ اما در ماهیات عرفی جامع چیزی است که آن ماهیت را معرفی می‌کند به نحوی که موجب شود این ماهیت از دیگر ماهیات جدا شود.

اما آخوند خراسانی تصورش از جامع حقیقی همان چیزی است که در علم منطق و فلسفه جامع حقیقی گفته می‌شود.

نتیجه چنین نگاهی این است که راهی جز رفتن به اثر و ضمیمه کردن قاعده الواحد ندارد تا اینکه به چنین جامعی برسد.

تمام آنچه ارائه به طور منسجم و منظم بخواهد مطرح شود این چنین خلاصه می‌کنیم: ریشه این که آخوند مقام ماهیت و خارج را تفکیک نکردند و خلط کردند، همان است که راه را برای ساختن جامع بسته دیدند مگر از طریق الواحد، و ریشه این بسته بودن هم یکسان‌انگاری شکل‌گیری ذات و ماهیات حقیقیه و عرفیه بود؛ لذا سیر ثبوتی بحث این‌طور است:

۱. یکسان‌انگاری تحقق ذوات حقیقی و عرفی
۲. عدم امکان ارائه جامع حقیقی (و نه عنوانی) برای مرکب‌های اعتباری

۳. ارائه جامع در حوزه‌ای غیر از حوزه ماهیت، یعنی ارائه جامع در مقام تحقق خارجی که ظرف ترتب اثر است.

۴. ارائه جامع با حد وسط «اثر واحد، لاجرم مؤثر واحد دارد» یعنی همان الواحد سه تالی فاسد فرایندی که آخوند طی کردند:

۱. ادعای این که تام و ناقص یعنی صحیح و فاسد، بدون ارائه هیچ شاهی از عرف

۲. اختصاص بحث به شرعیات که چیزی به نام اثر در آن مطرح است و عدم ارائه

راه حل برای جامع عرفی، مثل بیت و سیارة و مسجد

۳. دخیل شدن تمامی شرایط در کنار اجزا در محل بحث

نتیجه‌گیری

بحث صحیح و اعم از جمله مباحث اصول فقه است که بحث اعتباریات پشتوانه آن قرار دارد. در این مقاله تفاوت نگاه آخوند خراسانی و امام خمینی در نحوه شکل‌گیری ماهیات اعتباری به تصویر کشیده شد و جمع‌بندی بحث آن شد که آخوند خراسانی بین حقیقت و اعتبار تفکیک نکردند در مقابل امام خمینی میان ذات حقیقی و عرفی تفکیک قائل شده و در نتیجه برای ماهیات عرفی جامع واضح عقلایی ارائه کردند.

منابع

- انصاری، مرتضی. (۱۴۲۸ق). فرائد الأصول (طبع مجمع الفکر) (چاپ نهم). قم: مجمع الفکر الاسلامی.
- خمینی، روح‌الله. (۱۴۱۵ق). مناهج الوصول إلى علم الأصول (چاپ اول). قم: موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام.
- خمینی، روح‌الله. (۱۳۷۶ق). جواهر الأصول (چاپ اول). قم: موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام.
- خمینی، مصطفی. (۱۴۱۸ق). تحریرات فی الأصول (چاپ اول). قم: موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام.
- زارعی سبزواری، علی. (۱۴۳۰ق). کفایة الأصول (چاپ ششم). قم: موسسه النشر الاسلامی.
- طباطبایی، محمدحسین. (۱۳۶۸ق). حاشیة الكفایة (چاپ اول). قم: بنیاد علمی و فکری علامه طباطبایی علیه السلام.

بررسی ضابطه مسئله اصولی از منظر مرحوم شیخ انصاری و تطبیق آن بر مباحث متداول اصول

علیرضا نعمتی^۱

چکیده

دانشمندان علم اصول مانند علوم دیگر در ابتدای کتب خود به تعریف اصول و موضوع آن می‌پردازند. برخی وجود موضوع را برای علم اصول پذیرفته و برخی نیز آن را رد کرده‌اند. هر یک از این دودسته باید محدوده علم اصول را به طریقی مشخص سازند. اگر بتوان محدوده علم را به‌گونه‌ای مشخص کرد که هم شامل مباحث متداول علم اصول بوده و هم پذیرای افزودنی‌های لازم برای نقش‌آفرینی اصول در عرصه‌های نوین مانند فقه‌های مضاف باشد ضرورتی برای تدوین علمی جدید وجود نخواهد داشت. در گام اول باید بتوانیم ملاکی برای اصولی بودن مسئله استخراج کنیم که مباحث متداول را شامل شود. در این مقاله، دیدگاه مرحوم شیخ پیرامون اصولی بودن مباحث متداول علم اصول، بررسی شده و روشن می‌گردد بر خلاف انتقاداتی که به نگاه مرحوم شیخ وارد شده است، دیدگاه ایشان پیرامون موضوع علم اصول می‌تواند مباحث اصولی متداول را بدون چالش، در علم اصول گنجانده و بر خلاف آنچه مرحوم آخوند بیان داشته‌اند نیاز به خارج نمودن برخی مباحث از علم اصول وجود نخواهد داشت. البته این شمول متوقف بر تقریر خاصی از دیدگاه مرحوم شیخ است که بادقت در مفهوم عرض ذاتی به دست می‌آید.

واژگان کلیدی:

موضوع علم اصول، ملاک مسئله اصولی، شیخ انصاری، آخوند خراسانی، عرض ذاتی، عرض تحلیلی

مقدمه

با پیدایش علوم نوین انسانی و گسترش آن در عصر حاضر، یکی از مباحثی که در حوزه‌های علمیه مطرح است نسبت بین علوم دینی و علوم انسانی است. پرسشی که در این میان مطرح است این است که آیا اصول فقه موجود ظرفیت و کارآمدی لازم را در عرصه علوم انسانی دارد یا خیر. برای پاسخ به این پرسش باید ملاک مسئله اصولی استخراج شده و با مسائل جدید تطبیق داده شود. اما پیش از تلاش در راستای ادراج مباحث لازم برای نقش‌آفرینی علم اصول در عرصه‌های نوین، پرسشی دیگر رخ می‌نماید. پرسش این است که با توجه به اشکالات و ادعاهای مطرح‌شده پیرامون اصولی بودن برخی مباحث متداول اصول فقه - مانند دیدگاه آخوند خراسانی مبنی بر اصولی نبودن مبحث قطع و شبه بودن آن به مسائل کلام (خراسانی، ۱۴۰۹، ص ۲۵۷) آیا مباحث متداول اصول را می‌توان با ملاک و ضابطه‌ای معین، اصولی دانست؟ اگر بتوان ضابطه‌ای به دست داد که مباحث متداول را شامل شود و قابلیت شمول مباحث جدید را نیز داشته باشد، بدون گسست ارتباط با تراث و یا نیاز به تدوین علمی جدید، کارایی اصول فقه در مباحث نوین با چالشی مواجه نخواهد بود. به نظر می‌رسد دیدگاه مرحوم شیخ انصاری شمول نسبت به مباحث متداول اصولی را داشته و قابلیت توسعه علم اصول به مباحث نوین را نیز داشته باشد. در این پژوهش دیدگاه شیخ انصاری پیرامون ملاک مسئله اصولی بررسی شده و با دفع اشکالات مرحوم آخوند و همچنین ارائه تقریری راقی از دیدگاه مرحوم شیخ، شمولیت موضوع علم اصول در بیان مرحوم شیخ نسبت به مباحث متداول اصول توضیح داده می‌شود.

وجود موضوع برای علم در منظر مرحوم آخوند

مطابق بیان تفتازانی در خاتمه تهذیب، هر علم به سه جزء تقسیم می‌شود: موضوع، مبادی، مسائل (ملا عبدالله، ۱۴۱۲، ص ۱۱۴). موضوع نیز امری است که در علم، از عوارض ذاتیه آن بحث می‌شود (ملا عبدالله، ۱۴۱۲، ص ۱۱۵). موضوع داشتن علم، محل اختلاف است. مرحوم علامه طباطبایی وجود موضوع را در علوم برهانی،

لازمه بحث برهانی و امری فراتر از قرارداد می‌داند (صدرالمتالهین، ۱۳۶۸، ج ۱، پاورقی ص ۳۰). برخی دیگر مانند استاد لاریجانی نیز نظر مرحوم علامه را نپذیرفته‌اند (حسنی، ۱۳۸۲). اما مرحوم آخوند نسبت به موضوع علم، دو مطلب را پذیرفته است: موضوع داشتن علوم و بحث از عوارض ذاتی موضوع علم در علم:

«... موضوع کل علم و هو الذی یبحث فیہ عن عوارضه الذاتیة أی بلا واسطه فی العروض...» (خراسانی، ۱۴۰۹، ص ۷)

در اینجا چند پرسش قابل طرح است: ارتباط موضوع علم با مسائل علم چیست؟ آیا محمولات مسائل، عرض ذاتی موضوع علم هستند؟

برای یافتن پاسخ این پرسش باید انواع محمولات را بررسی کنیم. در هر گزاره‌ای که محمول بر موضوع حمل می‌شود، حمل می‌تواند بدون واسطه یا دارای واسطه باشد. این واسطه نیز می‌تواند خارج از موضوع یا داخل آن باشد؛ بنابراین محمول دارای اقسامی است (خوئی، ۱۳۰۰، ص ۱۶): اول؛ حمل بدون واسطه. مثل: انسان ناطق است. در حمل ناطق بر انسان نیاز به هیچ واسطه‌ای نیست؛ چرا که مطابق تعریف مشهور، نطق، فصل انسان است.

دوم: حمل با واسطه که دارای اقسامی است. گاهی واسطه داخل موضوع است که یا مساوی آن و یا اعم از آن است.

واسطه مساوی موضوع مانند: انسان متعجب است. در حمل متعجب بر انسان، نیاز به واسطه‌ای داریم. از آنجاکه تعجب، ناشی از نطق انسان است، واسطه این حمل، نطق خواهد بود و چون نطق، فصل انسان و لذا مساوی آن است، واسطه داخلی مساوی خواهیم داشت.

واسطه اعم از موضوع مانند انسان متحرک است. متحرک، محمول بدون واسطه حیوان است و حیوان نیز جنس انسان و لذا اعم از آن است؛ لذا واسطه‌ای که در اینجا در حمل متحرک بر انسان داریم، واسطه داخلی اعم است.

و گاهی واسطه خارج از موضوع است که چهار قسم دارد: مساوی موضوع، اعم از موضوع، اخص از موضوع، مابین موضوع.

واسطه مساوی موضوع مانند: انسان ضاحک است. ضحک مستقیماً بر انسان حمل نمی‌شود و به واسطه تعجب بر انسان حمل می‌شود. تعجب نیز خارج از ذات انسان و البته مساوی آن است. واسطه اعم از موضوع مانند: سفید متحرک است. متحرک مستقیماً بر سفید حمل نشده است. متحرک مستقیماً و بلاواسطه بر جسم حمل می‌شود. جسم نیز اعم از سفید و غیر سفید است. واسطه اخص از موضوع مانند: حیوان ضاحک است. ضحک بر حیوان بلاواسطه حمل نمی‌گردد. حمل ضحک بر حیوان به واسطه انسان است که اخص از حیوان است. واسطه مابین با موضوع مانند: آب گرم است. گرم نیز بلاواسطه بر آب حمل نشده و به واسطه آتش که مابین آب است بر آب حمل می‌گردد.

محمول در مواردی که بی‌واسطه یا باواسطه مساوی است، طبق بیان ملا عبدالله عرض ذاتی است (ملا عبدالله، ۱۴۱۲، ص ۱۸). مرحوم صدرالمتالهین تعریف قوم از عرض ذاتی را شامل همین موارد دانسته و پس از آن به محاولات آنها برای دفع اشکال اشاره می‌کند:

«قد فسروا العرض الذاتی بالخارج المحمول الذی يلحق الشیء لذاته أو لأمر یساویه...» (صدرالمتالهین، ۱۳۶۸، ص ۳۰)

اما در نظر مرحوم آخوند فقط قسم یک که بی‌واسطه است عرض ذاتی است:
«... عوارضه الذاتیة أی بلا واسطه فی العروض...» (خراسانی، ۱۴۰۹، ص ۷)

تبیین دقیق‌تر موضوع علم توسط مرحوم آخوند و دفع اشکال‌های مطرح شده

همان‌طور که گفته شد طبق بیان مشهور از موضوع علم، موضوع علم چیزی است که در علم از عوارض ذاتیه آن بحث می‌شود. برای بررسی صحت این بیان، موضوع علم فقه را که فعل مکلف است (حلی، ۱۴۱۲، ج ۱، ص ۷؛ حلی م. ب.، ۱۴۰۴، ج ۱، ص ۵؛ عاملی، ۱۴۱۹، ج ۱، ص ۴۰) در نظر می‌گیریم. مطابق آنچه گفته شد باید در علم فقه از عوارض ذاتیه فعل مکلف بحث شود. مثلاً وقتی گفته می‌شود «الصلاة واجبة» وجوب به واسطه «مصلحت ملزومه» بر نماز حمل می‌شود. اما مشکل اینجاست که

مصلحت ملزومه، مساوی نماز نیست و اعم از آن است؛ بنابراین عرض ذاتی نبوده و لذا این گزاره نباید در فقه مطرح شود. درحالی که به وضوح، این گزاره، فقهی است.

برای حل این مشکل، مرحوم آخوند عوارض ذاتیه را به معنای بدون واسطه در عروض گرفتند. برای توضیح این مطلب باید اقسام واسطه مورد بحث قرار گیرد. واسطه بر سه قسم است (گلپایگانی، ۱۳۷۰، ص ۹؛ خمینی، ۱۳۷۶، ج ۱، ص ۳۷):

اول؛ واسطه در ثبوت که همان علت ثبوت عرض برای معروض است. مثلاً آتش، واسطه در ثبوت حرارت است.

دوم؛ واسطه در اثبات که همان دلیل برای فهم ثبوت عرض برای معروض است؛ اعم اینکه واسطه در ثبوت عرض نیز باشد یا خیر. مثلاً دود اگرچه واسطه در ثبوت آتش نیست؛ اما واسطه در اثبات آتش است. چرا که از وجود دود به وجود آتش پی می بریم. اما آتش هم واسطه در ثبوت گرماست و هم واسطه در اثبات آن.

سوم؛ واسطه در عروض که معروض واقعی محمول است و به سبب شدت قرابتی که با موضوع دارد، محمول به موضوع نیز نسبت داده می شود. مثل کشتی که واسطه در عروض حرکت برای مسافر کشتی است. حرکت در واقع بر کشتی عارض می شود؛ اما چون مسافر و کشتی نسبتی قریب دارند، حرکت به مسافر نیز نسبت داده می شود. مطابق بیان مرحوم آخوند اگر واسطه در عروض نداشته باشیم، عرض ذاتی محقق شده است؛ لذا مصلحت ملزومه اگرچه اعم از صلاة است؛ اما چون واسطه در عروض نیست پس وجوب، عرض ذاتی خواهد بود؛ بنابراین مرحوم آخوند با تبیین دقیق تری از موضوع علم، اشکال را دفع نمودند.

اما از سوی دیگر اشکالی مطرح می شود. در همین مثال «الصلاة واجبة» وجوب بر صلاة حمل شده است درحالی که صلاة، حصه ای از فعل مکلف است نه عین فعل مکلف؛ لذا حمل وجوب بر موضوع علم فقه که «فعل مکلف» است واسطه در عروض دارد؛ بنابراین گزاره «الصلاة واجبة» نمی تواند فقهی باشد؛ درحالی که به وضوح، گزاره ای فقهی است.

در اینجا مرحوم آخوند با تبیین نسبت بین موضوع علم و موضوعات مسائل علم

(الصلاة در مثال کنونی) اشکال را حل می‌کنند. از منظر مرحوم آخوند موضوع مسئله (مثل صلاة) همان موضوع علم است با یک حیثیت خاص به عبارت دیگر این اشکال در جایی وارد است که نسبت بین موضوع مسئله و موضوع علم نسبت جزء و کل باشد. اما در جایی که نسبت بین موضوع علم و موضوع مسئله نسبت کلی و مصداق و نسبت بین طبیعی و فرد باشد، موضوع مسئله نیز مصداقی از موضوع علم بوده که حیثیت خاصی مثل صلاتیه پیدا کرده است؛ لذا کماکان وجوب بر فعل مکلف حمل می‌شود؛ اما با حیث صلاتیه. به عبارت دیگر می‌توان گفت صلاتیه، واسطه در عروض نیست؛ بلکه واسطه در ثبوت است؛ لذا کماکان وجوب، بدون واسطه در عروض، بر صلاة حمل شده است و لذا عرض ذاتی است.

«موضوع کل علم... هونفس موضوعات مسائله عینا وما يتحد معها خارجا وإن كان یغایرها مفهوما تغایر الکلی و مصادیقه و الطبیعی و أفراده» (خراسانی، ۱۴۰۹، ص ۷)

عدم شناخت موضوع علم اصول

از منظر مرحوم آخوند اگرچه وجود موضوع برای علوم مختلف و از جمله علم اصول پذیرفته شده است؛ اما وجود موضوع با شناخت موضوع ملازمه ندارد. از نگاه ایشان موضوع علم اصول برای ما شناخته شده نیست اگرچه که وجود دارد. ایشان موضوعات مطرح شده برای علم اصول را با اشکالاتی مواجه می‌بیند. لازم است موضوعات مطرح شده برای علم اصول بررسی شده و اشکال مرحوم آخوند در بستر آن بیان شود. مرحوم محقق قمی موضوع علم اصول را ادله فقه یعنی کتاب، سنت، عقل و اجماع می‌داند.

«و أمّا موضوعه فهو أدلّة الفقه و هی الکتاب و السنّة و الإجماع و العقل» (قمی، ۱۳۷۸، ص ۹)

اشکالی به این تبیین از موضوع وارد شده است بدین تقریب که: در مباحث حجت، از حجیت کتاب، سنت، عقل و اجماع بحث می‌شود؛ لذا لازمه اینکه موضوع علم اصول را ادله فقه بدانیم این است که در خود علم اصول، از تحقق موضوعش بحث

می‌شود. در حالی که تحقق موضوع علم، از مبادی تصدیقیه علم است و در خود علم بحث نمی‌شود (اصفهانی، ۱۴۰۴، ق، ص ۱۱).

باتوجه به این اشکال، صاحب فصول، مراد از ادله در موضوع علم اصول را ادله بما هی می‌داند نه ادله بما هی ادله؛ بنابراین بحث از حجیت ادله، بحث از عوارض آنهاست نه از تحقق آنها و لذا داخل علم اصول است.

«أما بحثهم عن حجية الكتاب و خبر الواحد فهو بحث عن الأدلة لأن المراد بها ذات الأدلة لا هي مع وصف كونها أدلة فكونها أدلة من أحوالها اللاحقة لها فينبغي أن يبحث عنها أيضا» (اصفهانی، ۱۴۰۴، ق، ص ۱۲)

حال به بیان مرحوم آخوند برمی‌گردیم. ایشان تبیین صاحب فصول از موضوع را هم نمی‌پذیرد. چرا که طبق بیان صاحب فصول اگرچه بحث از دلالت ادله اربعه، بحث از تحقق موضوع علم اصول نیست؛ اما این طور هم نیست که مسائل مطرح در علم اصول از عوارض ذاتیه ادله باشند. به عنوان مثال در بحث خبر واحد که از حجیت خبر بحث می‌شود، حجیت خبر، عرض ذاتی هیچ یک از ادله نیست. نه عرض ذاتی کتاب است و نه عرض ذاتی عقل و اجماع. همچنین عرض ذاتی سنت نیز نیست. چرا که سنت به معنای فعل، قول و تقریر معصوم است و حجیت خبر، حجیت فعل، قول و تقریر معصوم نیست؛ بلکه حجیت طریق به سنت است (خراسانی، ۱۴۰۹، ص ۸).

مرحوم آخوند معتقد است که اگر گفته شود حجیت خبر به معنای ثبوت سنت به وسیله خبر است و لذا حجیت خبر نیز بحث از عوارض ذاتی سنت است، دوباره به اشکال سابق دچار می‌شویم. چرا که ثبوت سنت همان تحقق موضوع است و بحث از تحقق موضوع، بحث از عوارض ذاتی موضوع نیست و از مبادی تصدیقیه علم است و اگر گفته شود که ثبوت تعبدی سنت (و نه ثبوت حقیقی آن) به وسیله خبر ثابت می‌شود، اگرچه اشکال سابق عود نمی‌کند؛ اما دیگر ثبوت تعبدی، عرض ذاتی سنت نیست. چرا که ثبوت تعبدی به معنای وجوب عمل مطابق خبر است و لذا از عوارض خبر است نه از عوارض سنت (خراسانی، ۱۴۰۹، ص ۸).

این بیان مرحوم آخوند در رد بیان مرحوم شیخ است. مرحوم شیخ در بحث حجیت

خبر واحد، اولین مقدمه برای اثبات حکم شرعی به کمک خبر را صادر بودن خبر از حجت (معصوم) می‌دانند و سپس می‌فرمایند:

«المقدّمة الاولى: فهي التي عقد لها مسألة حجّية أخبار الآحاد، فمرجع هذه المسألة إلى أنّ السنّة- أعنى قول الحجّة أو فعله أو تقريره- هل تثبت بخبر الواحد أم لا تثبت إلا بما يفيد القطع من التواتر و القرينة؟

و من هنا يتّضح دخولها في مسائل اصول الفقه الباحثة عن أحوال الأدلّة، و لا حاجة إلى تجشّم دعوى: أنّ البحث عن دليلية الدليل بحث عن أحوال الدليل» (انصاری، ۱۴۲۸، ج ۱، ص ۲۳۸)

مراد مرحوم شیخ از این عبارت این است که مسئله حجیت خبر واحد از مسائل علم اصول است. چرا که در این مسئله، ثبوت سنت به وسیله خبر بحث می‌شود؛ لذا این مسئله، بحث از عوارض سنت بوده و داخل در علم اصول است.

اشکال مرحوم آخوند به این بیان شیخ نیز به عبارت دیگر چنین است:

اگر مراد شما از ثبوت سنت، ثبوت واقعی است: حجیت خبر، ثبوت واقعی سنت را ثابت نمی‌کند و حتی اگر ثبوت واقعی را هم ثابت می‌کرد، عرض ذاتی سنت نبود؛ بلکه مفاد کان تامه و تحقق سنت بود؛ لذا بحث از حجیت خبر از مسائل علم اصول نیست. اما اگر مراد شما از ثبوت سنت، ثبوت تعبدی است: حجیت خبر اگر چه ثبوت تعبدی را ثابت می‌کند؛ اما ثبوت تعبدی خبر به معنای وجوب عمل بر طبق آن است و لذا عرض ذاتی خود خبر است (الخبر يجب العمل به) نه عرض ذاتی سنت؛ لذا بحث از حجیت خبر بحث از عوارض ذاتی سنت نیست و خارج از علم اصول است.

دفاع از مرحوم شیخ انصاری

اگرچه تصریحی از مرحوم شیخ پیرامون موضوع علم اصول در آثار ایشان یافت نشد؛ اما عبارت فوق‌الذکر از ایشان به این قرینه که نکته‌ای در رد آن نگفته‌اند می‌تواند به این معنا باشد که ایشان اشکالی نسبت به وجود موضوع برای علم اصول نداشته و موضوع علم اصول را ادله می‌دانند. همچنین مسئله حجیت خبر از نظر

ایشان به معنای ثبوت تعبدی سنت است. اما مرحوم آخوند اگرچه قائل به موضوع برای علم اصول است؛ اما آن را با اسم و عنوان خاص ذکر نکرده و به «کلی منطبق بر موضوعات مسائل مختلف اصول» بسنده کرده است. اشکال ایشان بر موضوع بودن ادله اربعه و ادله بما هی هی نیز بیان شد. اما آیا اشکال ایشان بر بیان مرحوم شیخ وارد است؟ به عبارت دیگر آیا نمی‌توان موضوع علم اصول را ادله دانست و از مرحوم شیخ در برابر اشکال مرحوم آخوند دفاع کرد؟

از مرحوم نائینی تقریری از کلام مرحوم شیخ ارائه شده که در صدد دفع اشکال مرحوم آخوند است. تقریر ایشان بدین ترتیب است: مراد مرحوم شیخ از اینکه فرمودند بحث از حجیت خبر، بحث از ثبوت سنت به وسیله خبر است، وجود واقعی یا عدم وجود واقعی سنت نیست؛ بلکه مراد ایشان این است که آیا سنت، انطباق با مودای خبر دارد یا خیر و بحث از انطباق سنت بر یک موضوع، بحث از عوارض آن است؛ لذا بحث حجیت خبر، از عوارض سنت بوده و داخل در علم اصول است. (نائینی، ۱۳۷۶، ج ۳، ص ۱۵۷)

به نظر می‌رسد بیان ایشان وافی به دفاع از مرحوم شیخ نیست. چرا که انطباق یک ماهیت بر فرد آن، در واقع همان بحث از وجود ماهیت در ضمن آن فرد است و از عوارض ماهیت نیست. به عبارت دیگر اگر خبر، مطابق واقع باشد عین سنت بوده و لذا نسبت سنت و خبر، نسبت کلی و فرد شده و در نتیجه، بحث از حجیت، بحث از کان تامه و ثبوت سنت است و اگر خبر مطابق واقع نباشد، نسبت خبر و سنت، تباین است و بحث از حجیت خبر، بحث از عوارض ذاتیه سنت نیست (خمینی، ۱۴۱۵، ج ۱، ص ۲۶۸).
به نظر می‌رسد بتوان وجهی دیگر برای دفاع از قول مرحوم شیخ مطرح کرد. برای تقریر این وجه و فهم بهتر کلام مرحوم شیخ توجه به دو نکته راه‌گشاست:

نکته اول: حجیت خبر در نگاه مرحوم شیخ، حجیت «حکایت از سنت» نیست؛ بلکه ثبوت تعبدی و تعین اعتباری سنت است. به عبارت دیگر وقتی حجیت خبر ثابت می‌شود به این معناست که خبر، سنت را ثابت می‌کند؛ اما تعبداً و خبر، عین سنت است تعبداً. یعنی این‌گونه اعتبار شده است که خبر، سنت است.

نکته دوم: عوارض ذاتیه که در علم، از آنها بحث می‌شود محدود به اعراض خارجی نبوده و شامل اعراض تحلیلیه هم می‌شوند (خمینی، ۱۴۱۵، ج ۱، ص ۲۶۹). عرض تحلیلی، عرضی است که در خارج، متحد با موضوع خود است و با تحلیل عقلی تمیز داده می‌شود. مثلاً سفید در «دیوار سفید است» وجود خارجی مجزا از جوهر (دیوار) دارد و لذا عرض خارجی است. اما ناطق در «انسان ناطق است» وجود خارجی مجزا از انسان ندارد و این ذهن است که با تحلیل خود بین جنس و فصل فرق گذاشته و ناطق را فصل انسان می‌شمارد؛ لذا ناطق، عرض تحلیلی است. اعراض تحلیلیه نیز از عوارض ذاتیه‌ای هستند که در علم از آنها بحث می‌شود. مثلاً موضوع علم فلسفه وجود است؛ اما در فلسفه از ماهیات که عرض خارجی وجود نبوده و عرض تحلیلی آن هستند بحث می‌شود.

باتوجه به این دو نکته می‌توان بیان مرحوم شیخ را به این صورت توضیح داد: در هر علمی از اعراض ذاتیه موضوع بحث می‌شود و این اعراض ذاتیه اعم از اعراض خارجی و اعراض تحلیلیه هستند. در علم اصول نیز از اعراض ذاتیه ادله بحث می‌شود که تعینات ادله را مشخص می‌کند. به عنوان مثال در مسئله حجیت خبر واحد در واقع بررسی می‌شود که آیا خبر، تعین اعتباری سنت است یا خیر. تعین اعتباری بودن نیز از اعراض تحلیلیه است. به عبارت دیگر می‌توان گفت موضوع علم اصول، ادله بما هی ادله (الحجة بما هی حجة) است و مسائلی مثل حجیت خبر واحد و شهرت و ظهور به این صورت مطرح هستند که آیا تعین دلیل و حجت هستند یا خیر. یعنی: آیا حجت، خبر واحد است؟ آیا حجت، ظهور است؟ آیا حجت، شهرت است؟ لذا مسائل اصول در واقع بررسی تعین حجت به تعین خبر یا شهرت یا... هستند (خمینی، ۱۴۰۹، ص ۱۹۲).

بنابراین اشکال مرحوم آخوند به مرحوم شیخ وارد نیست. چرا که مرحوم شیخ می‌تواند موضوع اصول را ادله بدانند و درعین حال قائل به این باشد که در اصول، از اعراض تحلیلیه ادله به معنای تعین اعتباری و ثبوت تبعیدی آنها بحث می‌شود. البته احتیاط در عبارت (لفظ «می‌تواند») ناظر به عدم تصریح مرحوم شیخ به این

نکته است. روشن است عدم تصریح به یک مبنا منافاتی با پذیرش آن ندارد؛ بنابراین می‌توان عبارت شیخ را به همین صورت توضیح داد تا اشکال مرحوم آخوند وارد نباشد. یعنی موضوع اصول، دلیل است و محمولات آن، تعینات آن است؛ مثلاً: «دلیل خبر است». بله، در اصول به خاطر سهولت (خمینی، ۱۴۱۵، ج ۱، ص ۲۷۱) به صورت عکس‌العمل بحث شده و گفته می‌شود: «خبر واحد دلیل است». اما مراد، «دلیل، متعین به تعین خبر است» است.

بررسی اصولی بودن مباحث مختلف در نظام اصولی مرحوم شیخ انصاری

باتوجه به تبیینی که از دیدگاه مرحوم شیخ ارائه شد می‌توان اصولی بودن یا نبودن مباحث مختلف را از نگاه ایشان تحلیل کرد.

مبحث قطع

قطع به‌خودی‌خود طریق به واقع است. انسان در زندگی اگرچه به دنبال واقعیت است؛ اما چاره‌ای جز عمل به علم خود ندارد (طباطبایی، ۱۳۶۲، ج ۲، ص ۲۱۰). به‌عنوان مثال فردی که تشنه است به دنبال آب می‌گردد؛ اما مقطوع‌المائیة را می‌نوشد. همان‌طور که مرحوم شیخ در ابتدای بحث قطع (انصاری، ۱۴۲۸، ج ۱، ص ۲۹) و ابتدای بحث برائت (انصاری، ۱۴۲۸، ج ۲، ص ۹) گفتند اساساً نمی‌توان اعتبار قطع را نفی یا اثبات کرد؛ بنابراین قطع به کتاب، تعین اعتباری کتاب است و به همین ترتیب قطع به سنت، عقل و اجماع نیز تعین اعتباری سنت، عقل و اجماع است. این اعتبار، اعتبار عقلائی است که گریزی از آن نیست؛ لذا مسئله قطع نیز از مسائل اصولی است. چرا که تعین اعتباری ادله است به اعتبار عقلائی. مرحوم علامه طباطبایی در توضیح ضرورت این اعتبار عقلائی می‌گویند:

«ما نمی‌توانیم دخالت تازه‌ای اثباتاً و نفیاً در اعتبار علم بکنیم. ما هیچ‌گاه نمی‌توانیم این اعتبار را از دست علم بگیریم. زیرا هر گاهی که در این راه برمی‌داریم در خط علم راه‌پیمائی نموده‌ایم و هیچ‌گاه نمی‌توانیم دوباره به علم اعتبار بدهیم. زیرا خواه‌وناخواه این اعتبار را در نخستین برخوردی که با خارج نموده‌ایم به وی

داده‌ایم و انسان نمی‌تواند در دایره زندگی خود به یک نقطه برسد برای نمونه که از عمل به علم خالی بوده باشد» (طباطبایی، ۱۳۶۲، ج ۲، ص ۲۱۰)

تقریر پیش‌گفته از مبحث قطع مرحوم شیخ، تقریر بدیعی است که مخالفانی دارد. بسط کلام در این زمینه نیازمند بررسی تفصیلی معانی حجیت، معانی ذاتی و همچنین تدقیق در مسئله ذاتی بودن یا نبودن حجیت قطع است. این مهم خارج از هدف این مقاله است. تنها از باب اشاره، به یکی از اشکالات مطرح‌شده در این خصوص می‌پردازیم. به مرحوم شیخ اشکال ناسازگاری دلیل و مدعا نسبت داده شده است بدین بیان که: مدعای ایشان وجوب متابعت قطع است؛ درحالی‌که دلیل ایشان، طریقت و کاشفیت قطع است (اسماعیلی، بهار ۹۴). این اشکال ناظر به عبارت معروف در ابتدای مبحث قطع رسائل است:

«لا إشكال فی وجوب متابعة القطع و العمل علیه ما دام موجوداً؛ لآنه بنفسه طریق إلی الواقع، و لیس طریقیته قابله لجعل الشارع إثباتاً أو نفیاً» (انصاری، ۱۴۲۸، ج ۱، ص ۲۹)

این اشکال ناشی از تقریر نادرست مبحث قطع مرحوم شیخ است. اگر همان‌طور که گفته شد مبحث قطع ایشان تقریر شود چنین اشکالی مطرح نمی‌گردد. توضیح اینکه این اشکال ناشی از این است که وجوب متابعت قطع به معنای عمل به قطع در نظر گرفته شده است و واضح است که کاشف بودن قطع، ملازمه با عمل به آن ندارد (همان مقاله). چرا که صرفاً عمل به قطعی واجب است که در نسبت با حکم مولا شکل گرفته باشد.

علاوه بر اینکه عدم التفات به چنین اشکالی از مقام علمی مرحوم شیخ به‌غایت بعید بوده و همین نکته قرینه بر نادرستی تقریر مستشکل از مبحث قطع ایشان است، دقت در کلمات مرحوم شیخ نیز موید تقریر مختار است. توضیح اینکه مرحوم شیخ در عبارت مذکور، متابعت قطع را به «عمل علی القطع» تفسیر کردند؛ درحالی‌که در ابتدای بحث تجری، تعبیر «عمل بقطعه» دارند.

«أنَّ القاطع لا یحتاج فی العمل بقطعه إلی أزید من الأدلة المثبتة لأحكام مقطوعه» (انصاری، ۱۴۲۸، ج ۱، ص ۳۷)

تفاوت این دو تعبیر از مرحوم شیخ موید دو معنای متفاوت است. عمل به قطع که در عبارت بحث تجری آمده، با حرف جر باء به کاررفته که در اینجا معنای تعدیه را می‌رساند و لذا به معنای عمل کردن به قطع است. به عبارت دیگر عمل بالقطع در فضای حقوقی معنا دارد و اشکال مستشکل در چنین فضایی به جا و صحیح است؛ لذا اگر مرحوم شیخ در عبارت ابتدای مبحث قطع، به جای «العمل علیه»، تعبیر «لا اشکال فی وجوب متابعة القطع و العمل به» را به کار می‌بردند اشکال مستشکل وارد بود. چرا که عمل به قطع، ناشی از کاشفیت قطع نیست. مثلاً اگر شخصی قطع به سفیدی پارچه داشته باشد، وجوب مراقبت از لکه دار شدن پارچه برای او ثابت نمی‌شود. چرا که وجوب متابعت قطع در فضای حقوقی و ارتباط بین عبد و مولا معنا دارد و در غیر چنین فضایی، وجوب عمل به قطع نداریم.

اما باید توجه داشت که علی در عبارت عمل علی القطع معنای تعدیه نداشته و لذا مراد از این عبارت، عمل به قطع نیست؛ بلکه مراد، عمل مطابق کشف حاصل از قطع است و این همان چیزی است که در تقریر مختار گفته شد. در چنین فضایی اشکال مستشکل وارد نیست. چرا که عمل مطابق کشف حاصل از قطع، اعم از این است که در فضای حقوقی باشد (مانند عمل طبق قطع کاشف از دستور مولا) یا نباشد (مانند عمل طبق قطع کاشف از سفید بودن پارچه که قاطع را نسبت به مواظبت از لکه دار شدن پارچه، حساس می‌کند).

مویدی که ذکر شد ممکن است با این مناقشه مواجه شود که معنای علی در تعبیر عمل علی القطع می‌تواند مطابق آنچه در مغنی (ابن هشام، ۱۴۱۰، ج ۱، ص ۱۴۴) آمده موافق معنای باء باشد و لذا تفاوت معنایی بین عبارت مبحث قطع و عبارت مبحث تجری وجود نداشته باشد.

اگرچه چنین احتمالی را نمی‌توان صفر دانست اما باید اعتراف داشت که چنین احتمالی ضعیف است. چرا که بررسی کلام مرحوم شیخ نشان می‌دهد که ایشان در استعمال حرف جر علی و باء همراه با ماده عمل، دقت داشته است. مطابق نتایج جستجوی مشتقات ماده «عمل» به همراه «علی» در کتاب رسائل، غیر از آنچه در

ابتدای مبحث قطع آمده و عبارت آن پیش‌تر ذکر شد، در بحث امکان تعبد به ظن، چنین ترکیبی استفاده شده است. یکی از عبارات ایشان در بحث ظن چنین است: «... إلا أن العمل على طبق تلك الأمانة والالتزام به في مقام العمل على أنه هو الواقع...» (انصاری، ۱۴۲۸، ج ۱، ص ۱۱۴)

عبارت ایشان گویاست که ناظر به عمل به اماره نبوده و ناظر به عمل مطابق اماره است. مشابه همین عبارت را در سطرها و صفحات بعدی همین عبارت نیز دارند و مرادشان همین عمل مطابق اماره است نه عمل به اماره. همچنین سایر استعمالات این ترکیب در کتاب رسائل (مخصوصاً در ج ۱ ص ۲۷۴ که عمل را با هر دو حرف جر بآء و علی کنار هم ذکر کرده است) نیز موید همین نکته است که به جهت اختصار به ذکر آنها پرداخته نمی‌شود. در هر صورت به نظر می‌رسد اشکال مستشکل بر مرحوم شیخ وارد نبوده و می‌توان اصولی بودن مبحث قطع را از باب اعتبار عقلاء در کلام مرحوم شیخ تقریر کرد.

مبحث ظن

مطابق آنچه در تقریر پیش‌گفته از کلام مرحوم شیخ گفته شد باید در بررسی اصولی بودن ظنون، این نکته بررسی شود که هر کدام از ظنون، تعیین اعتباری ادله هستند یا خیر. برخی از ظنون ممکن است اعتبار عقلانی داشته باشند و برخی از ظنون نیز ممکن است اعتبار از جانب شارع داشته باشند. در هر دو صورت ظن به کتاب، سنت، عقل و اجماع اگر اعتبار داشته باشد، تعیین اعتباری کتاب، سنت، عقل و اجماع است؛ لذا بحث ظن نیز داخل در مسائل اصول است. حال به بررسی ظنون مطرح شده در علم اصول پرداخته و اصولی بودن بحث از آنها را از منظر مرحوم شیخ بررسی می‌کنیم.

ظن ناشی از اجماع منقول، شهرت و خبر واحد:

با تبیینی که از بیان مرحوم شیخ داشتیم ظن ناشی از اجماع منقول، شهرت و خبر واحد در صورت اعتبار شرعی یا عقلانی آن، تعیین سنت خواهد بود. اگر اعتبار شرعی به آنها داده شود، تعیین تعبدی سنت به تعبد شارع خواهند بود و اگر اعتبار عقلانی به آنها

داده شود، تعیین اعتباری سنت به اعتبار عقلا خواهند بود؛ لذا داخل در مسائل علم اصول هستند. به همین تقریر، وجه عدم نیاز به نفی قید «بما هی ادلة» در موضوع اصول که مرحوم شیخ در نفی تجشم و زحمت صاحب فصول بیان کردند روشن می‌شود. به عنوان نمونه، مرحوم شیخ در بحث از حجیت خبر واحد به بررسی ادله مذکوره حجیت آن مانند آیات نبأ، نفر و... روایات، اجماع و دلیل عقلی پرداخته؛ اما به تعیین تبعیدی آن از جانب شارع نمی‌رسد. پس از بحث تفصیلی پیرامون این ادله و نقض و ابرام آنها در نهایت به اعتبار عقلائی خبر واحد قائل شده و خبر واحدی که مفید و ثوق و اطمینان باشد را واجب العمل می‌داند و این همان اعتبار عقلائی است. چرا که عقلا به اموری که اطمینانی باشد اهتمام داشته و اگر خبری اطمینانی از مولای واجب الطاعة به آنها برسد آن خبر را واجب العمل می‌دانند. از این رو ایشان می‌فرمایند:

«والإنصاف: أن الدالّ منهالم يدلّ إلاّعلى وجوب العمل بما يفيد الوثوق والاطمئنان بمؤداه، و هو الذی فسرّ به الصحيح فی مصطلح القدماء، و المعیار فیہ: أن یکون احتمال مخالفته للواقع بعيدا، بحيث لا یعتنی به العقلاء و لا یکون عندهم موجبا للتحیر والتردد الذی لا ینافی حصول مسمی الرجحان» (انصاری، ۱۴۲۸، ج ۱، ص ۳۶۶)

ظن علی الحكومة (دلیل انسداد)

ظن علی الحكومة در صورت تمامیت دلیل اعتبار آن، تعیین اعتباری ادله بوده و لذا داخل در مسائل اصول است. به عبارت دیگر اعتبار ظن مطلق، تعیین اعتباری عقلی است و لذا طبق تقریر پیش گفته از کلام مرحوم شیخ، تعیین اعتباری ادله است.

ظنون مستعمل در استنباط حکم شرعی از الفاظ کتاب و سنت

مرحوم شیخ پس از فراغ از بحث اصل حرمت تعبد به ظن، وارد بحث از مواردی می‌شوند که از این اصل خارج هستند (و یا ادعای خروج آنها از اصل حرمت تعبد به ظن شده است). اولین موردی که در این قسمت بحث می‌کنند امارات به کاررفته برای استنباط احکام از الفاظ کتاب و سنت است. برای استنباط حکم از الفاظ کتاب و سنت باید به ظنونی که در قیاس فقهی برای استنباط حکم از الفاظ کتاب و سنت به

کار می‌روند اعتبار داده شود. این اعتبار می‌تواند عقلائی یا شرعی باشد. در هر صورت اعتبار «ظن به کتاب و سنت» در واقع، تعیین کتاب و سنت است.

گفته شد که این ظنون در مراتب مختلف قیاس فقهی قرار می‌گیرند. قیاس فقهی از یک صغری و یک کبری تشکیل شده که خود صغری نیز متشکل از یک صغری و کبری است. در این قیاس، مراد متکلم فهمیده شده و حجیت آن ثابت می‌گردد. توضیح این قیاس مطابق بیان مرحوم شیخ چنین است.

صغری: در این صغری باید مراد بودن معنای کلام متکلم ثابت شود؛ لذا ابتدا باید ظهور آن فهمیده شده و سپس مراد بودن ظاهر ثابت شود؛ لذا برای فهم معنای مراد متکلم باید از قیاسی متشکل از صغری و کبری ذیل استفاده شود:

صغری (قیاس دوم): ظاهر بودن کلام در معنا در این صغری بررسی می‌شود؛ لذا مواردی مثل تشخیص وضع لغوی لفظ، تشخیص مجاز از حقیقت، تشخیص ظاهر از خلاف ظاهر و... از مواردی است که در این قسمت باید انجام گیرد (انصاری، ۱۴۲۸، ج ۱، ص ۱۳۶).

کبری (قیاس دوم): مراد بودن معنای ظاهر در این کبری بررسی می‌شود. اصول عقلائی مربوط به مقام احتمال خلاف در اینجا به کار می‌آید، مثل: اصالت حقیقت در مقام احتمال مجاز و اصالت عموم و اطلاق در مقام احتمال تخصیص و تقیید. از منظر مرحوم شیخ، مرجع تمام این اصول، اصل عدم قرینه است (انصاری، ۱۴۲۸، ج ۱، ص ۱۳۵). به طور کلی هر امری که نزد عقلاء اهل زبان معتبر است به گونه‌ای که اگر متکلم، خلاف مقتضای آن را اراده کرده باشد و قرینه‌ای بر اراده خود قرار نداده باشد، نزد عقلاء کار قیاسی انجام داده است؛ در این قسمت قرار می‌گیرد.

کبری: حجیت ظهور مراد متکلم. روشن است که اگر قطع یا اطمینان به مراد بودن معنای ظاهر یا ظهور کلام در معنا داشته باشیم، همین قطع یا اطمینان، تعیین کتاب و سنت است. اما تعیین کتاب و سنت بودن ظن به این موارد نیاز به اعتبار عقلائی یا شرعی دارد. مرحوم شیخ تصریح دارند که اگرچه حجیت ظن ناشی از ظهور کلام، متیقن است و مورد خدشه نیست؛ اما حجیت ظن به اینکه کلام، ظاهر در معنای

فلان است (صغری صغری) دلیلی ندارد مگر حجیت قول لغوی (انصاری، ۱۴۲۸، ج ۱، ص ۱۷۳) که خارج از محل بحث کنونی است.

به عبارت دیگر حجیت ظهور مراد متکلم، تعیین اعتباری عقل است. چرا که مصداقی از بنای عقلا است. بحث پیرامون بنای عقلا، اقسام و دلیل اعتبار آن محل دیگری می‌طلبید؛ اما حجیت ظواهر از بناهای ضروری عقلا است که احادی بالجملة منکر آن نشده است (بروجردی، ۱۴۱۵، ص ۴۷۳). بنای عقلا بر حجیت ظواهر از عقل آنها ناشی شده و تعیین عقل است. به تعبیر مرحوم شیخ تکلم به کلامی که قرینه‌ای بر خلاف نداشته باشد و متکلم، خلاف ظاهر آن را اراده کرده باشد قبیح است (انصاری، ۱۴۲۸، ج ۴، ص ۹۷). این قبح، حکم عقل و تعیین آن است.

اصول عقلائی به کاررفته در کبری صغری نیز همان‌طور که از عنوان آنها - اصول عقلائی - پیداست از بناهای عقلا بوده و لذا تعیین عقل هستند.

کلام در این است که صغری صغری چگونه اعتبار ادله شده و لذا داخل در مباحث اصول می‌گردد. برای توضیح این مطلب به عبارت مطراح ذیل بحث مقدمه واجب رجوع می‌کنیم. اولین بحثی که ذیل مقدمه واجب در مطراح مطرح گردیده است بررسی اصولی بودن مبحث مقدمه واجب است. ابتدا به پرفایده بودن فهم جایگاه مسئله و اینکه مسئله مربوط به کدام باب از کدام علم است اشاره شده و سپس به دفع توهم فقهی بودن مسئله مقدمه واجب و دخول آن در مسائل فرعیه پرداخته شده است. پس از فراغ از اصولی بودن مسئله مقدمه واجب، وارد بحث از جایگاه آن در اصول شده و به دو قول در این زمینه اشاره شده است. یک قول، ادراج آن در مبادی احکامیه و قول دوم، ادراج در احکام عقلیه است. قول سوم، ادراج مسئله در مباحث الفاظ است که مختار صاحب معالم (عاملی، ۱۴۱۰، ص ۶۰) و برخی تابعان ایشان مثل محقق قمی (قمی، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۹۹) است. مرحوم شیخ این قول را مردود دانسته و در توضیح رد این قول به تحریر محل نزاع در مباحث الفاظ پرداخته‌اند. توضیح ایشان در این مقام می‌تواند اصولی بودن مباحث الفاظ را توجیه کند.

توضیح ایشان چنین است: در مباحث لفظی، وجود معنا مورد اتفاق است و

اختلاف در این است که آیا لفظ، برای آن معنا وضع شده است یا خیر. مثلاً در ظهور امر در وجوب، وجود مراتب مختلف طلب و همچنین ملازمه بین مرتبه شدید طلب و وجوب و عدم ملازمه بین مرتبه خفیفه طلب و وجوب؛ مورد اتفاق است. اختلاف در این است که آیا هیئت امر برای مرتبه شدید طلب وضع شده یا برای مرتبه خفیفه. به عنوان نمونه ای دیگر بحث مفاهیم را نیز به همین منوال مطرح کرده اند: در مفهوم شرط، نزاع بر سر تحقق علقه بین مقدم و تالی به نحوی که فقط وجود تالی متوقف بر وجود مقدم باشد یا به نحوی که علاوه بر توقف در وجود، عدم مقدم نیز علت عدم تالی باشد نیست. چرا که هر دو نحو در نفس الامر محقق هستند. نزاع در این است که لفظی مثل «اذا» برای کدام نحو علقه وضع شده است.

سپس مرحوم شیخ وارد تفاوت مسئله مقدمه واجب و مسائل لفظیه می شوند که خارج از محل کلام این مقاله است. بخشی از کلام ایشان در توضیح مطلب، حاوی نکته ای است که موید تقریر پیش گفته است. ایشان در تعلیل فقهی نبودن مسئله مقدمه واجب می گویند:

«إذ مرجع البحث فيها إلى أنّ العقل هل يحكم بوجوب المقدّمة عند وجوب ذیها أو لا؟» (انصاری، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۱۹۷)

در صورتی که تحفظ بر موضوع بودن ادله اربعه در دیدگاه شیخ فرض گرفته شود این بیان نشان می دهد از نگاه ایشان اینکه مسئله در واقع به حکم یا عدم حکم عقل برمی گردد اصولی کننده مسئله است. به عبارت دیگر همان طور که در تحلیل حجیت خبر گفته شد در واقع، خبر، تعین اعتباری حجت است و به جای «خبر، حجت است» باید گفته شود «حجت، متعین به تعین خبر است» در اینجا نیز حکم عقل، تعین عقل است و باید گفته شود «عقل، متعین به تعین حکم بر تحقق ملازمه است»؛ بنابراین مسئله مقدمه واجب، تعین عقل که یکی از ادله اربعه است و لذا داخل در علم اصول است.

ناگفته نماند که مجال مناقشه نسبت به این برداشت از کلام مرحوم شیخ وجود دارد. چرا که این برداشت در صورتی متعین است که تحفظ بر موضوع بودن ادله اربعه

در نگاه مرحوم شیخ فرض گرفته شود. در غیر این صورت می‌توان عبارت پیش‌گفته از مطراح را با توجه به عبارات پس از آن، تکیه‌گاه اصلی استدلال مرحوم شیخ بر اصولی بودن مسئله مقدمه واجب ندانست. چرا که پس از این عبارت به وقوع ملازمه - بین وجوب واجب و وجوب مقدمه - در طریق استنباط اشاره می‌کنند؛ لذا مستشکل می‌تواند تکیه‌گاه اصلی استدلال ایشان را وقوع ملازمه در طریق استنباط دانسته و به تعیین عقل بودن آن وقعی ننهد.

در هر صورت از بیان مرحوم شیخ در توضیح محل نزاع در مباحث الفاظ که ذیل مباحث مقدمه واجب آوردند و شرح آن گذشت می‌توان اشکال مرحوم آخوند را دفع کرد. ابتدا به توضیح اشکال مرحوم آخوند پرداخته و سپس دفع آن بیان می‌گردد.

مرحوم آخوند در اشکالی که به موضوع بودن ادله بما هی هی (بیان صاحب فصول) دارند اعم بودن مباحث الفاظ نسبت به الفاظ کتاب و سنت را مطرح می‌کنند. توضیح اینکه اگر موضوع علم اصول را ادله بدانیم لازم است مباحث الفاظ صرفاً ناظر به الفاظ کتاب و سنت باشد؛ در حالی که مباحث الفاظ، اختصاصی به کتاب و سنت ندارد. به عنوان مثال، ظهور صیغه امر در وجوب، اختصاصی به صیغه امر به کاررفته در کتاب و سنت نداشته و در الفاظ محاورات عرفی و موالی عادی نیز جاری است؛ بنابراین نمی‌توان با موضوع دانستن ادله، ملاک جامع و مانعی برای مسائل علم اصول به دست داد.

توضیحی که مرحوم شیخ پیرامون محل نزاع در مباحث الفاظ در ضمن دو مثال از ظهور امر در وجوب و مفهوم شرط دادند این اشکال مرحوم آخوند را حل می‌کند. در توضیح مرحوم شیخ، وجود ملازمه بین مرتبه شدید طلب و وجوب متسالم علیه است و آنچه محل اختلاف است وضع صیغه امر برای مرتبه شدید طلب است؛ بنابراین آنچه محل اختلاف است وضع صیغه امر برای وجوب نیست که در نتیجه، تعیین کتاب و سنت در نظر گرفته شده و سپس اشکال شود که صیغه امر در غیر کتاب و سنت نیز استعمال می‌گردد. آنچه محل اختلاف است وضع صیغه امر برای مرتبه شدید طلب است. وضع لفظ برای موضوع له خود نیز از تعینات عقل عملی است؛ لذا مباحث الفاظ، تعیین عقل عملی هستند نه تعیین کتاب و سنت؛

بنابراین اشکال اعم بودن مباحث الفاظ نسبت به الفاظ کتاب و سنت پیش نمی‌آید. به عنوان مویدی بر این برداشت می‌توان کلام مرحوم شیخ در بحث استصحاب را ملاحظه کرد. ایشان پس از تعریف استصحاب، اموری را متذکر می‌شوند و از جمله در امر دوم می‌فرمایند:

«أَنَّ عَدَّ الاستصحاب- على تقدير اعتباره من باب إفادة الظنّ- من الأدلّة العقلية، كما فعله غير واحد منهم؛ باعتبار أنّه حكم عقلي يتوصّل به إلى حكم شرعي بواسطة خطاب الشارع، فنقول: إنّ الحكم الشرعي الفلانی ثبت سابقا و لم يعلم ارتفاعه، و كلّ ما كان كذلك فهو باق، فالصغرى شرعية، و الكبرى عقلية ظنيّة، فهو و القياس و الاستحسان و الاستقراء- نظير المفاهيم و الاستلزامات- من العقلیات الغير المستقلّة» (انصاری ۱۴۲۸، ج ۳، ص ۱۶)

همان‌طور که ملاحظه می‌شود ایشان استصحاب غیر مستفاد از اخبار را از ادله عقلیه ظنیه می‌داند. به عبارت دیگر تعین عقل ظنی دانسته (و الكبرى عقلية ظنية) و لذا بحث از آن را اصولی می‌بیند. اما آنچه موید کلام پیش‌گفته است ذکر مفاهیم به عنوان عقلیات غیر مستقله است.

اگرچه اشکال اعم بودن مرحوم آخوند با ذکر تعینات عقل رفع شد؛ اما اشکال دیگری پیش می‌آید و آن اینکه اگر وضع لفظ برای موضوع له خود، تعین عقل باشد پس وضع هر لفظ برای معنایش باید از مباحث اصول باشد. در پاسخ به این اشکال، تقریر مرحوم شیخ از محل نزاع الفاظ به کار می‌آید. چرا که محل نزاع الفاظ در جایی است که ملازمه‌ای مانند ملازمه بین مرتبه شدید طلب و وجود در صیغه امر و مانند ملازمه بین نفی مقدم و نفی تالی در مفهوم شرط محقق است. به عبارت دیگر آن تعیناتی از عقل عملی در اصول مورد بحث واقع می‌شوند که در پس آنها، ملازمه محقق که در مسیر استنباط قرار می‌گیرد وجود داشته باشد.

به نظر می‌رسد با تبیینی که از چگونگی اصولی شدن مباحث الفاظ ارائه شد بتوان مباحث نوینی مثل هرمنوتیک را داخل علم اصول تبویب کرد و نیاز به تأسیس علم جداگانه‌ای نباشد. البته این تبویب نیازمند پژوهش دیگری است.

مبحث اصول عملیه:

اصول عملیه جاری در شبهه حکمیه:

اصول عملیه عقلیه: اصول عملیه عقلیه تعیین اعتباری عقل هستند و لذا داخل در علم اصول خواهند بود. مرحوم شیخ در ابتدای بحث استصحاب به این نکته اشاره دارند (انصاری، ۱۴۲۸، ج ۳، ص ۱۷).

اصول عملیه شرعیه: اصول عملیه شرعیه، قاعده مستفاد از سنت هستند و خودشان تعیین سنت نیستند. قواعد فقهیه نیز همین طور هستند. تمایز قاعده فقهی با اصل عملی شرعی در اینجا مشکل می شود؛ لذا اصولی شدن اصول عملیه شرعیه مشکل است. مگر اینکه بگوییم اجرای قاعده اصولی، مختص مجتهد و اجرای قاعده فقهی، مشترک بین مجتهد و مقلد است (انصاری، ۱۴۲۸، ج ۳، ص ۱۸). اما در اینجا نیز ممکن است اشکال شود که اجرای برخی قواعد فقهیه نیز مختص مجتهد است (خمینی، ۱۳۸۱، ص ۹). البته مرحوم آخوند نکته ای دارند که به کمک مرحوم شیخ می آید: مجتهد از باب اینکه مکلف به فحص و اجتهاد است قواعد فقهیه را اجرا می کند؛ لذا باز هم می توان گفت که اصول عملیه مختص مجتهد است.

البته می توان به نحوی از مرحوم شیخ دفاع کرد و گفت غموضی که مرحوم شیخ می فرماید، در فضای مشهور است. چرا که مرحوم شیخ در منظومه فکری خود در بحث ماهیت حکم ظاهری بحثی دارند که تعبیر حکم ظاهری را برای اصول عملیه مناسب نمی دانند. در ابتدای براءت (انصاری، ۱۴۲۸، ج ۲، ص ۱۰) می گویند اصول عملیه احکام واقعی ثانویه هستند (یعنی در ظرف شک) نه احکام ظاهریه. امارات نیز حکم واقعی اولی هستند؛ لذا وقتی اصول عملیه، احکام واقعی ثانوی هستند (یعنی حکمی است که واقعا جعل شده است) پس ثبوت تعبدی ادله اربعه می شوند؛ لذا استصحاب اگر با اخبار به دست آید ثبوت تعبدی سنت است و اگر با عقل به دست آید ثبوت تعبدی عقل است.

قواعد فقهیه و مسائل فقه نیز چون ثبوت و تعیین اعتباری ادله اربعه نیستند داخل نیستند.

اصول عملیه جاری در شبهه موضوعیه:

هم اصول عملیه عقلیه و هم اصول عملیه شرعیه، خارج از علم اصول هستند. چرا که حکم شرعی فرعی به دست می‌دهند و حکم شرعی فرعی، ثبوت ادله اربعه نیست.

نتیجه‌گیری

باتوجه به نکاتی که در دفاع از مرحوم شیخ در برابر اشکالات مطرح شده به ایشان گفته شد می‌توان تقریری از نظر ایشان ارائه کرد که موضوع علم اصول را ادله بما هی ادله بدانند و با التفات به شمول عوارض ذاتیه نسبت به عوارض تحلیلیه، اشکال مرحوم آخوند به ایشان دفع شده و حتی زمینه برای اصولی دانستن مباحث نوینی مثل هرمنوتیک نیز ایجاد شود؛ بنابراین موضوع علم اصول را ادله بما هی ادله در نظر گرفته می‌شود و تعینات ادله اربعه از قبیل خبر، حجیت ظهور و... مسائل علم اصول خواهند بود.

منابع

- ابن هشام، عبدالله بن یوسف، (۱۴۱۰ ق). مغنی اللیب عن کتب الاعاریب. قم: کتابخانه عمومی آیت‌الله مرعشی نجفی.
- اسماعیلی، محمدعلی، (بهار ۹۴). پژوهشی در حجیت ذاتی قطع در علم اصول. نشریه فقه، ۱۰۳-۱۳۰.
- اصفهانی، محمدحسین بن عبدالرحیم، (۱۴۰۴ ق). الفصول الغرویه فی الاصول الفقهیه. قم: دار احیاء العلوم الاسلامیه.
- انصاری، مرتضی بن محمدامین، (۱۳۸۳ ش). مطارح الانظار. قم: مجمع الفکر الاسلامی.
- انصاری، م. ب. (۱۴۲۸ ق). فرائد الاصول. قم: مجمع الفکر الاسلامی.
- بروجردی، سید حسین، (۱۴۱۵ ق). نهایی الاصول. تهران: نشر تفکر.
- حسنی، سید حمیدرضا، (۱۳۸۲). موضوع علم. پژوهش‌های اصولی، ۵۷.
- حلی، حسن بن یوسف، (۱۴۱۲). منتهی المطلب فی تحقیق المذهب. مشهد: مجمع البحوث الاسلامیه.
- حلی، مقداد بن عبدالله، (۱۴۰۴). التنقیح الرائع لمختصر الشرائع. قم: انتشارات کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی.
- خراسانی، محمدکاظم، (۱۴۰۹). کفایة الاصول. قم: آل‌البيت (ع).

- خمینی، سید روح الله، (۱۳۷۶ ش). جواهر الاصول. تهران: موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام.
- خمینی، سید روح الله، (۱۳۸۱ ش). الاستصحاب. تهران: موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام.
- خمینی، سید روح الله، (۱۴۰۹ ق). الرسائل العشرة. قم: موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام.
- خمینی، سید روح الله، (۱۴۱۵ ق). انوار الهدایة فی التعليقة على الكفاية. تهران: موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام.
- خوئی، ابوالقاسم، (۱۳۰۰). مصابيح الاصول. تهران: مركز نشر الكتاب.
- صدر المتألهين، (۱۳۶۸). الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة. قم: مكتبة المصطفوى.
- طباطبایى، سيد محمد حسين، (۱۳۶۲ ش). اصول فلسفه و روش رئالیسم. تهران: صدرا.
- عاملی، حسن بن زين الدين، (۱۴۱۰ ق). معالم الدين و ملاذ المجتهدين. قم: دفتر انتشارات اسلامى.
- عاملی، محمد بن مكى، (۱۴۱۹). ذكرى الشيعة في احكام الشريعة. قم: مؤسسه آل البيت.
- قمى، ابوالقاسم بن محمد حسن، (۱۳۷۸ ق). قوانين الاصول. تهران: مكتبة العلمية الاسلامية.
- گليايگانى، سيد جمال الدين موسوى، (۱۳۷۰ ق). رسائل (قاعدة الترتب). نجف: مطبعة الحيدرية.
- ملا عبدالله، تفتازانى، (۱۴۱۲). الحاشية على تهذيب المنطق. قم: جامعه مدرسين.
- نائينى، محمد حسين، (۱۳۷۶ ش). فوائد الاصول. قم: جامعه مدرسين حوزه علميه قم.