

السلامة



## پژوهش‌های اصولی

فصلنامه تخصصی علم اصول

سال پنجم - شماره ۱۸ - پاییز ۱۳۹۲  
صاحب امتیاز و مدیر مسئول:  
صادق لاریجانی

سر دبیر:  
سید حمیدرضا حسینی

ویراستار عربی:  
خلیل عصامی

ویراستار فارسی:  
سید عدنان اسلامی

چاپخانه:  
قم - نگارش

قیمت:  
۴۰۰۰ تومان

نشانی دفتر فصلنامه:

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

مدرسه علمیه ولی عصر (عج)

تلفن: ۲۷۷۴۱۷۹۵

دورنگار: ۳۷۷۴۲۸۲۵

پست الکترونیکی:

[info@usulstudies.ir](mailto:info@usulstudies.ir)

نشانی اینترنتی:

[www.usulstudies.ir](http://www.usulstudies.ir)

---

---

اعضای هیئت علمی

رضا استادی

علیرضا امینی

سید علی اکبر حائری

صادق لاریجانی

سید مصطفی محقق داماد

احمد واعظی

---

---

---

## اهداف فصلنامه

---

تحقیق و پژوهش در زمینه‌های:

- مباحث رایج در علم اصول
- مباحث اصول تطبیقی؛ مباحث تطبیقی میان علم اصول و سایر علوم همگن  
نظیر فلسفه تحلیلی، زبان‌شناسی، معناشناسی و هرمنوتیک
- مباحث مربوط به مبادی علم اصول
- اصول فقه حکومتی
- قلمرو علم اصول
- روش‌شناسی علم اصول
- اصول مقارن؛ مباحث تطبیقی اصول شیعه و اصول اهل سنت
- آسیب‌شناسی آموزش علم اصول
- احیاء تراث اصولی
- معرفی و نقادی آثار منتشر شده اصولی

## راهنمای نگارش مقالات

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

---

## فهرست مطالب

---

### مقالات فارسی

- شرح و نقد نظريه اعتباريات..... ٧  
على عابدى شاهرودى
- واكاوى فقهى حقوقى امكان تفكيك قصد از رضا..... ٤١  
محمد رسول آهنگران / حسين حاجى حسيني
- پيشينه تاريخى مسأله مشتق..... ٧٥  
على سرخه

### مقالات عربى

- نظرية الخطابات القانونية المبتكرة عند الإمام الخميني عليه السلام دراسة تحليلية نقدية..... ٩٩  
محمد جواد الفاضل اللكرانى

### احياء تراث

- رسالة التفقه في الدين..... ١٤٣  
للمحدث الملاً محسن الفيض الكاشاني رحمته الله / تحقيق: الشيخ هادي القبيسي العاملي

---

## مقالات فارسی

---

## شرح و نقد نظریه اعتباریات

علی عابدی شاهرودی

### چکیده

نظریه اعتبار [ = ادعا ]، بیانگر فرایندی عقلی و با مبانی منطقی است که نحوه عملکرد ذهن بشری را در عمل استعاره آشکارسازی می‌کند. طبق این نظریه، ادعا [ = اعتبار ] بعد از طی مراحل که از تشبیه ساده آغاز می‌شود وارد نظام مفهوم‌سازی می‌شود. گرچه مبانی و نحوه عمل در اعتباریات در هر یک از حیطه‌های ادبی، اصول فقهی و فلسفی تفاوت‌های اساسی با هم دارد اما همگی از این وجه مشترک برخوردارند که اعتباری [ = ادعایی ] که در این نظریات وجود دارد گزارف نبوده و گسیخته از واقع نیست. بدین ترتیب اگر توانستیم برای اعتبار در علوم جایی دست و پا بکنیم در این صورت دانش اعتباری خواهیم داشت. علامه طباطبایی یکی از محققان برجسته‌ای است که پردازش این نظریه را از مابعد طبیعت آغاز کرده و تا اعتبارات اخلاقی و اجتماعی گسترش داده و تبیین کرده است. اعتباری بودن در این نظریه به هیچ وجه به معنای گزارفی و دلخواهی بودن این دسته از مفاهیم نیست. علامه طباطبایی مفهوم وجود را اعتباری می‌داند با این وصف طرفدار نظریه اصالت وجود است. در این نوشتار تقریر نظریه اعتباریات به انجام خواهد رسید، اما نقد این نظریه به نوشتاری دیگر واگذار خواهد شد.

**واژگان کلیدی:** نظریه اعتباریات، نظریه ادعا، مراحل نظریه اعتباریات، پیدایش نظریه اعتباریات، دانش و اعتبار، مفاهیم حقیقی نظری، مفاهیم حقیقی عملی

## درآمد

دانشمندان گذشته بویژه علمای معانی و بیان، در زمینه اعتبارات بحث‌های گسترده‌ای داشته‌اند. به دلیل ویژگی‌ای که در علم معانی و بیان به ویژه قسمت بیان این علم بوده است، سراغ اعتبارات رفته‌اند. گرچه واژه "اعتبارات" در این دانش بدین صورت به کار نمی‌رفته است، اما آنچه که مورد بحث دانشمندان معانی و بیان در استعارات بوده از این سنخ می‌باشد. نمونه اصلی اعتبار در علوم ادبی، استعاره است. استعاره یک نمونه مشخص و تفتیح شده از اعتبار به معنای امروزی است. گرچه علمای معانی و بیان از این عنوان استفاده نکرده و همان عنوان استعاره را به کار برده‌اند.

از جمله کسانی که این علم را گسترش داد و برخی زوایای تاریک آن را روشن کرد و رابطه علم معانی و بیان با منطق را آشکار ساخت، سگاک‌کی است. سگاک‌کی در «مفتاح العلوم» نظام برجسته‌ای از علم صرف، نحو، معانی، بیان، بدیع و علم استدلال یا منطق را طراحی کرده است. او این علوم را در آن کتاب در بخش‌های جداگانه به صورت منسجم در کنار هم قرار داده است. و گرچه دانش‌های یاد شده از یکدیگر متمایزند، اما همه آنها از سنخ دانش زبان هستند که دانش گسترده‌ای است که بخش‌هایی دارد و همه بخش‌هایش به گونه‌ای دانش زبان است. حتی دانش منطق که به معانی صوری منطقی قانون‌های انضباطی عقلی محض تعلق دارد از آثرو که به وسیله گفتار (به وسیله تعریف، قضیه و قیاس) بیان می‌شود به زبان تعلق دارد. می‌توان گفت: منطق از این حیث، به دانش‌های راجع به گفتار تعلق دارد. به خصوص اگر زبان را به گونه‌ای تعمیم داده باشیم که مفاهیم را در بر بگیرد. چنانکه در باب اسماء در نصوص، اسماء به گونه‌ای تعمیم داده شده‌اند، که معانی را در بر می‌گیرد و بدین جهت به اسماء ملفوظه «اسماء الاسماء» (= الفاظ دال بر اسماء) گفته می‌شود. حال، در اینجا باید بینیم چگونه اعتبار پدید می‌آید.

مراحل پیدایش اعتبار چونان تعمیم استعاره بر مبنای ملاکهای تجویز دهنده تعمیم برای پیگیری نحوه پیدایش اعتبار به سراغ سگاک‌کی می‌رویم که از نخستین کسانی است که این داد و ستد فکری را بین یک منطقه حقیقی و منطقه‌ای که از روی منطقه حقیقی نسخه برداری شده است بیان کرده است. چنانکه گفته شد نمونه اصلی اعتبار در علوم ادبی، استعاره است. استعاره به عملی به نام «تشبیه» مسبوق است. تشبیه فرایندی است که مرحله توسعه یافته



آن موسوم به تمثیل منطقی یا آنالوژی<sup>۱</sup> در منطق غرب است. تمثیل منطقی مرحله کمال تشبیه است. از اینجا روشن می‌شود که تشبیه یک عمل صرف قوه خیال نیست، یک کارکرد بلکه کاربرد عقلی هم در زمینه حسیات و هم خیالیات و هم وهمیات است.<sup>۲</sup> تکمیل تشبیه منجر به یک کار فکری خواهد شد به نام تمثیل منطقی که یکی از روش‌های نفی و اثبات است.<sup>۳</sup> گو اینکه در تراز برهان، جای ندارد و مانند استقراء در مرتبه متأخر قرار دارد مگر آنگاه که قانونی از عقل محض آنرا از راه تنقیح قطعی عینی ملاک به برهان عقلی، تحویل برد و از رده آنالوژی، خارج سازد.

تمثیل مرحله تکمیل تشبیه است در استعاره نخست سراغ تشبیه می‌رویم. تشبیه عمل قوه

### 1. Analogy

۲. ر.ک: سکاکی، مفتاح العلوم، تحقیق از حمدی محمدی قابیل، قاهره، مکتبه التوفیقیة، صص ۲۹۱-۲۹۲

۳. عبارت مشهور این است که ما در علوم سه روش داریم:

- روش تمثیلی؛
- روش قیاسی؛
- روش استقرایی.

اما بر طبق آنچه در سنجش سنخ استدلال و روش به آن رسیده‌ایم روش‌ها عبارتند از روش تعقلی، روش تمثیلی، روش استقرایی، روش احتمالاتی ریاضیاتی، و روش تجربی و اما قیاس منطقی از سنخ روش نیست بلکه انضباط پیشین است.

تحقیق که به انجام برسد مشخص خواهد شد که روش استقرایی با روش تجربی مثل مسکین و فقیر است، اذا اجتماعا افتراقا و اذا افتراقا اجتماعا. در اینجا ما براساس نقدی به این نتیجه رسیدیم که ما سه روش داریم و یک ضابطه. گرچه با جداسازی روش تجربی از روش استقرایی و جداسازی روش احتمالی ریاضیاتی از روش تعقلی پنج روش خواهیم داشت، با این حال، استقراء قانونمند در تجربه درج می‌شود چنانکه روش احتمالات ریاضیاتی از آن حیث که بر قانون ریاضیات نهاده شده است در روش تعقلی درج می‌شود.

- روش استقرایی،
- روش تمثیلی،
- روش تعقلی (نه قیاسی)

قیاس روش نیست، صورت و ضابطه همه روش‌هاست. زیرا هیچگونه تفکری چه استقرایی، چه تمثیلی و چه تعقلی محض بدون قیاس محال است و اصلاً ممکن نیست. از اینرو قیاس روش نیست بلکه دستور و انضباط تفکر است. بدون این انضباط، تفکر ممکن نیست. همانطور که در بحث‌های منطقی توضیح دادیم انضباط بدان صورتی که از کلام کانت بر می‌آید صوری نیست. انضباط قدرت اطلاع‌رسانی دارد. یعنی اگر ماده به این انضباط داده بشود، و به تعبیر دیگر تحت این انضباط محتوا قرار بگیرد موجب کشف محتوای دیگری خواهد شد. انضباط صوری اگر خالص باشد، و قدرت آگاهی بخشی نداشته باشد منطقی نیست. منطق دستور اندیشیدن هست. اگر دستور، قدرت شناخت نداشته باشد دستور منطقی نیست بلکه نوعی ساخت و پرداخت است که از مرحله منطق خارج است.

عاقله است بر روی محسوسات یا بر روی معقولات و یا ترکیبی از محسوسات و معقولات؛ یا بر روی موهومات که می‌شود ترکیبی از معقول موهوم، یا معقول موهوم و محسوس. حالا اگر احصاء کنید و رابطه ضرب را مراعات کنید صور بسیاری پدید می‌آید. و اگر استعاره به بیرون از تشبیه برده شود برای عبور به دیگر موارد نیاز به گونه‌ای همانند سازی پایه [=تشبیه پایه] خواهیم داشت و اگر چنین گسترشی به تشبیه داده شود تا دیگر انواع مجاز را شامل شود استعاره گسترش خواهد یافت و تمثیل مجازی مبتنی بر تشبیه نیز گسترده خواهد شد. و به این دلیل که تمثیل گاه بر واقع نهاده شده است و گاه بر مجاز، تمثیل دو نوع دارد:

نخست: تمثیل واقعی که در استدلال ضعیف به کار می‌رود.

و دوم: تمثیل مجازی که در استدلال مجازی به آن پرداخته می‌شود.

#### تشبیه و مرحله پیدایش اعتبار

اکنون به لغت محققان معانی و بیان و با به کارگیری روش آنان گوئیم در ضمن عمل تشبیه شخص شجاع به شیر تشبیه شده است. زیرا در شیر ویژگی‌ای برجستگی دارد که شجاعت است؛ شجاعت به عنوان یک ویژگی برجسته در این حیوان، پایه تشبیه قرار می‌گیرد. در یک شخص انسانی نیز می‌بینیم که این صفت هست، در مرحله آغازین تشبیه می‌گوییم: «زید کالاسد». این تشبیه بیش از این افاده نمی‌کند که بین شخص و اسد یک رابطه به این صورت برقرار است. به زبان ریاضی در اینجا یک معادله برقرار است. کمال این معادله در تمثیل منطقی است که منشأ یک استدلال هر چند ضعیف می‌شود. این استدلال به خودی خود گرچه ضعیف است اما یکی از روش‌های عقلی است. یک مشبّه [=تشبیه شده] داریم که آن شخص است؛ یک مشبّه به [=مورد تشبیه] داریم که شیر است و یک وجه شبه. وجه شبه همان چیزی است که در آنالوژی بدان ملاک یا پایه گفته می‌شود. وجه شبه مبنایی است که براساس آن بین این دو چیز مشابَهت و سپس معادله برقرار می‌شود. اگر ما از این مرحله عبور کردیم، [=از مرحله تشبیه گذشتیم و عمل تشبیه را به فرجام رساندیم]، و بجای اینکه بگوییم: «زید کالاسد»، کاری انجام دهیم که هیچ اسم مشبّه نیاید آنگاه تشبیه از میان می‌رود و منطق استعاره جایگزینش می‌شود؛ زیرا در این فرایند، مشبّه را در حدّ ایده‌آل قرار داده‌ایم. در واقع در اینجا درگیر فرایندهای عقلی هستیم. در مرحله تشبیه مطلوب ما یک مطلوب ساده و روشن است و نیاز به فرایند پیچیده‌ای ندارد. به آسانی می‌توان گفت «زید مثل شیر است» یا در

کسی که استقامت دارد می‌توان گفت «مثل کوه استوار است». با بیان معروف «تزول الجبال و لاتزول». اما در استعاره بویژه در تفسیر استعاره فرایند پیچیده‌ای در پیش داریم. در فراسوی استعاره، فرایندها ژرف‌تر و پیچیده‌ترند مانند سخن روایت شده از امام علیه السلام در نهج البلاغه «تزول الجبال و لاتزول»<sup>۱</sup>. و چون بیانگر دستور عملی و اخلاقی است وارد مرحله دیگری شده است. در تشبیه ساده مقصود فقط بیان شباهت بین این دو مورد است. همینکه گفتیم «زید کالاسد» مقصود حاصل شده است. در اینجا هیچ اعتبار و استعاره‌ای وجود ندارد. این گزاره تمثیلی یک گزاره حقیقی است و هنوز به اعتبار به معنای استعاره نرسیده است. زیرا یک گزاره حقیقی داریم. زید یک موضوع حقیقی است، شیر هم موضوع حقیقی دیگر، مماثلت [= همانندی] هم یک امر حقیقی است، «این مانند شیر است» به دلیل شجاعتی که دارد، «این مانند کوه است» به دلیل استواری که دارد. اینجا اعتبار یا استعاره‌ای در کار نیست. گزاره حقیقی است. حال سؤال در اینجا اینست، چه وقتی ما از مرحله گزارش خارج می‌شویم و به اعتبار یا استعاره می‌رسیم.

#### مرحله خروج از گزاره حقیقی و عبور به اعتبار و استعاره

وقتی که پای آرمان‌ها یا نمونه‌های برین به فرایند تشبیه کشیده شود، اندیشتار و گفتار در آن هنگام به مرحله استعاره یا اعتبار گام نهاده‌اند. برای رساندن این معنی که: شجاعت شخص یا بخشندگی او آرمانی است، عمل تشبیه کفایت نمی‌کند. ناگزیر از یک روش متعالی استفاده می‌شود. آن روش متعالی اینست: عنوان مشبّه [= اسمی که نماینده مشبّه است] کنار گذاشته می‌شود. بجای اسم مشبّه، اسم مشبّه به روی مشبّه برده می‌شود. وجه اینکه به این فرایند استعاره گفته می‌شود اینست: عاریت گرفتن عنوان از جایی و دادن این عنوان به جای دیگر.

حال سؤال اینست که با به عاریت گرفتن عنوان اسد و بردن آن روی شخص شجاع ما چه کاری انجام داده‌ایم؟ آیا تنها نام‌گذاری کرده‌ایم؟ فقط تبدیل اسامی است؟ تبدیل اسامی نیست. اسامی با مفاهیم می‌آید. اگر صرف نام‌گذاری باشد مانند اینست که نام کسی را اسد یا

۱. نهج البلاغه، کلام ۱۱

رستم بگذارند. این عمل، بارِ فرایند استعاره را ندارد. وقتی فرایند استعاره واقع می‌شود که اسم با مفهوم بیاید. شیر با مفهومی که دارد عنوان معرّف برای مشبّه می‌شود.

### سه نظریّه در استعاره

در مورد [حقیقت استعاره] سه نظریه وجود دارد.

#### نظریّه اول:

لفظ شیر در غیر موضوع‌له استعمال شده است. بدین معنا که موضوع‌له آن حیوان مفترس است که در بیشه وجود دارد. ما لفظ شیر را در آن معنی استعمال نکرده‌ایم لفظ شیر را در غیر موضوع‌له استعمال کرده‌ایم که رجل شجاع است. [طبق این نظر، این عمل] برای تأکید در تشبیه است.

#### نظریّه دوم:

گرچه درست است که: لفظ شیر در غیر موضوع‌له به کار رفته و از اینرو مجاز از نوع مجاز لغوی است اما عملی در اینجا به وقوع پیوسته که آن "ادّعا" است. در اینجا به جای لفظ "اعتبار" از "ادّعا" استفاده شده است. شیر دو فرد دارد نخست: فرد حقیقی و دوم: فرد ادّعایی. فرد حقیقی همان افراد نوع حیوان مفترسی است که در بیشه زندگی می‌کند. فرد ادّعایی رجل شجاع است. پس شیر [لفظاً و مفهوماً] دارای دو فرد است، یک فرد حقیقی، یک فرد ادّعایی. ذهن از آن پس که فرد ادّعایی را برای ماهیت شیر به پردازش رسانیده است واژه شیر را برای رسانیدن این معنای ادّعایی به کار می‌برد. در اینجا واژه به جای معنای حقیقی در معنای ادّعایی به کار رفته است و چون معنای ادّعایی موضوع‌له این واژه نیست پس کاربرد واژه یک کاربرد مجازی در لغت می‌باشد.

#### نظریّه سوم:

از آغاز لفظ شیر در معنای حقیقی استعمال شده است. و بنابراین در مرحله استعمال لفظ، هیچ‌گونه کاربرد مجازی به وقوع نپیوسته است. تنها در مرحله اراده جدی معنای دیگری جز معنای حقیقی، مقصود شده است. قرینه یا نشانه‌ای که در هنگام استعمال لفظ آورده می‌شود معنای مجازی را که مقصود اصلی است مشخص می‌کند. در این نظریه، معنای حقیقی واژه در کاربردهای مجازی مقصود نشده است بلکه معنای مجازی به اراده جدی مقصود شده است.

### پیدایش اعتبار

طبق نظر دوم ما برای شیر دو فرد داریم، فرد حقیقی و فرد ادعایی. فرد ادعایی بدین صورت پدید می‌آید:

مفهوم شیر یک تعریفی دارد. این تعریف یا حدّ که به عنوان حدّ ماهیت شیر بیان می‌شود به فرد ادعایی می‌دهیم. این حدّ، بر شیرهایی که در بیشه هستند به طور حقیقی تطبیق می‌پذیرد. اما بر افراد شجاع بطور تأویلی از راه ادعا [= اعتبار] تطبیق پذیر است. زیرا که: به توسط ادعای استعاری بین مشبه و مشبه به یک معادله برقرار می‌شود.

### عمل ادعا [= اعتبار]

عمل ادعا اینست: به دلیل وجود شجاعت در رجل شجاع که ماهیت ویژه‌ای دارد مدعی می‌شویم که انسان شجاع چونان شخص یا چونان ماهیت متحصّل نوعی، دارای حدّ تعریفی اسد می‌باشد.

یا در مورد دیگر به دلیل وجود بخشندگی، مدعی می‌شویم که حدّ تعریفی حاتم را از حیث فردیت یا از حیث کلیت واجد است. این ادعا از آنرو که به تنقیح مناظ، استناد دارد گزافه نیست و دلیل دارد در نظریه اعتبار. برای تفسیر جابه‌جایی تعاریف و بیرون نهادن ادعا از منطقه استعاره بدینگونه گفته می‌شود:

اعتبار عبارت است از انتقال دادن حدّ تعریف یک مفهوم یا یک ماهیت از جای اصلی آن به جای دیگر.

این جا به جایی تعاریف به دو شیوه به انجام می‌رسد، یک شیوه به علم بیان تعلق دارد و برای پردازش مجاز ادبی بکار می‌رود. و دیگر شیوه به علوم دیگر تعلق دارد و برای پردازش شماری از مقاصد آن علوم به کار می‌رود.

ایضاح شیوه اعتبار در علم بیان: در این دانش در مرحله نخست، عمل تشبیه به وقوع می‌پیوندد. این عمل بر یک معیار در دو طرف تشبیه نهاده می‌شود. معیار یا سنجۀ تشبیه همان وجه تشبیه در لغت علم بیان است. در این نمونه: "رخسار ش به سان شقایق است" مشبه (= تشبیه شده) رخسار است و مشبه به (= مورد تشبیه) شقایق است. سرخ‌گونگی آمیخته به تازگی و شادابی معیار تشبیه (= وجه تشبیه) را می‌رساند.

در مرحله دوم، عمل ادعا به وقوع می‌پیوندد. در این عمل، قوۀ داوری این همانی بر مبنای

داوری آنالوژیک (= داوری تمثیلی) حدّ تعریفی شقائک (مشبه به) را از طریق بی‌نهایت سازی مشابهت (= همانندی) به رخسار می‌دهد. و این همان عمل ادّعای هنری است که بی‌آنکه گزافه باشد و بی‌آنکه دعوی صدق منطقی داشته باشد مشبه را به جای مشبه به می‌نشانند.

سپس در مرحله سوم بر مبنای ادعای یاد شده بین مشبه (در اینجا رخسار) و بین مشبه به (= در اینجا شقایق) معادله برقرار می‌شود: [شقائک = رخسار].

آنگاه در مرحله چهارم بر طبق معادله، نام مشبه به، به مشبه داده می‌شود. [= استعاره نام مشبه به برای مشبه] و احکام مشبه به بر مشبه بطور استعاری صدق می‌کند.

این چهار مرحله تمامیت عمل استعاره را مشخص می‌سازند و سیر منطقی آن را از جهت قوه داوری عقل عملی شناختاری، تکمیل می‌کنند. سگّاکي از بزرگان ادب عربی در مفتاح العلوم در بخش علم بیان به اجمال به تبیین استعاره پرداخته است، اما تفصیل مراحل یاد شده در آن تبیین نیامده است.

حال باید هم سراغ بحث‌های اصول فقهی رفت هم سراغ بحث‌های مابعد طبیعی بویژه بحث‌های ذهن شناختی و به خصوص بحث‌های عقل عملی شناختاری که در نقد قوه شناخت به آن پرداخته‌ایم. آنچه تا کنون محققان و عالمان اصول فقه و فلسفه در انتقال تعاریف (= اعتبارات) به انجام رسانیده‌اند تعمیم کاربرد اعتبار است. بدین معنی که عمل اعتبار را از استعاره در علم بیان به مفهوم‌ها و مقوله‌ها و قانون‌های عقلی تعمیم داده‌اند. در راستای این تعمیم‌ها دیگر سخن از مجازات علم بیان نیست بلکه سخن از مفاهیم و مقولات و آنگونه قوانین است که در دانش‌هایی مانند اصول فقه، علم حقوق، فلسفه اصول فقه، فلسفه علم حقوق و حتی در بخشی از فلسفه اولی به کار می‌روند. گرچه بر پایه آنچه در نقد قوه شناخت و در نقد عقل به عقل، آمده است بخش عمده دانش‌های یاد شده از نظریه اعتبارات مستقل می‌باشند. و اما فلسفه اولی به این دلیل که تنها با واقعیت اصیل بالذات یا بالعرض، پیوستگی دارد نظریه اعتبار در آن به کار نمی‌رود.

#### رفع برخی اشکالات مبنایی از طریق نظریه اعتبارات

در شرع احکامی داریم که مشروطند به شرط‌های متأخر؛ و در اجازات داد و ستدها آن دیدگاهی که اجازات را ناقله می‌داند صحت داد و ستد گذشته را به اجازه متأخر مشروط می‌سازد. و آن دیدگاهی که اجازه را کاشفه می‌داند به گونه‌ای ماهیت داد و ستد گذشته را به

سبب اجازه متأخر، منسلخ از خود در نظر می‌گیرد که نتیجه آن گونه‌ای از انقلاب واقع است از ماهیت خویش.

در چنین زمینه‌ها برای دفع یا رفع اشکال، بسیاری از بزرگان اصول فقه و فلسفه، نظریه اعتبارات را مبنای حل اشکال گرفته‌اند. بر این مبنی از آن‌رو که احکام شرط و مشروط تکوینی و احکام واقع فی نفسه در شرط و مشروط‌های قانون‌گذارانه و اعتبارگرانه جاری نیست مشکل حل می‌شود. زیرا: تأخر شرط از مشروط در تکوین، محال است، اما در قانون‌گذاری عقلایی و در تشریفات شرعی که بر پایه تعهدات و یا بر پایه اعتبارات حقیقی نهاده شده‌اند تأخر شرط از مشروط محال نیست. چنانکه تأثیر شیئی متأخر در شیئی متقدم و دگرگون‌سازی ماهوی آن در تکوین واقعی محال است، اما در اعتبارات که بر مبنای ملاحظه امور است در کنار یکدیگر به شیوه‌ای که بتوان برای هر کدام خصوصیتی اعتبار کرد و حکمی در نظر گرفت، محال نیست.

طبق این نظریه مباحثی مانند اجازه کاشفه اشکال ندارد. بحث اجازه کاشفه و ناقله در بیع و عقود فضولی پدید می‌آید. معنای اجازه ناقله این است که معامله‌ای در یک سال پیش واقع شده است و آن کسی که حق اجازه دارد [مالک، ولی یا حاکم شرع] بعد از یک سال مطلع شده است و اجازه می‌دهد. به طور مثال داد و ستد سال گذشته را اجازه می‌دهد. سؤال اینست: این اجازه ناقله است یا کاشفه؟ آیا از هنگام اجازه این عقد واقع می‌شود؟ یا اجازه کشف از وقوع عقد در گذشته می‌کند؟

اشکالی که طبق مبنای واقع‌نگری وارد می‌آید این می‌باشد که: اگر اجازه، کاشفه باشد انقلاب واقع از آنچه که واقع بر آن است لازم می‌آید (انقلاب الواقع عمّا هو علیه)؛ زیرا در زمانی که ما عقد را انجام دادیم، عقد نفوذ نداشته و داد و ستد واقع نشده است، پس از یک سال که اجازه صورت می‌گیرد اجازه کشف می‌کند از اینکه در این زمان که چیزی واقع نشده است، داد و ستد واقع شده است. اگر اجازه آن واقع را تغییر بدهد انقلاب واقع لازم می‌آید، اگر واقع را تغییر ندهد و در نفوذ بیع سابق هیچ تأثیر نکند گراف بودن اجازه نتیجه می‌شود و اگر در عین اینکه واقع بیع سابق را به بیع نافذ در همان زمان تبدیل نمی‌کند، بیع سابق را در همان زمان سابق تنفیذ می‌کند، تناقض رخ می‌دهد.

یکی از چند پاسخ ممکن از سوی محققان می‌تواند این باشد که: اجازه از تیره اعتبارات

است. در این فرض (چه در تشریح و چه در تقنین) بدین گونه اعتبار می‌شود که: اگر پس از گذشت یک مدّت، از سوی کسی که اجازه در دست اوست داد و ستد گذشته مورد اجازه قرار گرفت، آن داد و ستد از همان آغاز به عنوان داد و ستد صحیح منظور می‌گردد. چون بحث، بحث احکام واقعی نیست، بر طبق مبنایی که مجوز اعتبار است اعتبار می‌کنیم که مملوک در کلّ گذشته، ملک زید بوده است. در اینجا تناقض هم لازم نمی‌آید. الان گذشته را به مثابه ملک تلقی می‌کنیم و آثار ملک بر آن بار می‌کنیم. مثلاً اگر عقدی که فضولتاً واقع شده یکسال بعد اجازه شده است، بر اساس این عقد فضولی، با بیع اول به دیگری فروخته، دیگری به سومی، سومی به چهارمی بعد اصلاً مالک چهارم فوت شده و ملک به ورثه منتقل شده است. حال آنکه در ظرف این یکسال از آن رو که اجازه‌ای وجود نداشته تمام اینها به طور فضولی واقع شده است، یعنی در واقع ارثی نبوده است، شخصی که از دنیا رفته مالک نبوده که ورثه مالک شوند. طبق اعتبار، اجازه کاشفه این کار را می‌کند که اعتبار می‌شود همه این معاملات در این ظرف درست بوده‌اند و آثار قانونی معاملات و نقل و انتقالات واقعی بر آن بار می‌شود، یا در شرع، آثار شرعی بر آن مترتب می‌شود.

اشکال در آمیختن احکام حقیقی به احکام اعتباری که این گروه از محققین بر آثار محققان گذشته‌تر دارند، در هیچ مورد از بحث‌های علم اصول وارد نیست، حتی در آنجایی که اجتماع امر و نهی است، آنجا هم از باب اعتبار است اما بحث با تفصیل بیشتر است.

### گوناهایی حیطه‌های اعتبار

نظریه اعتبار می‌تواند از استعاره به عنوان هسته اصلی شروع شود تا اعتبارات فلسفی و کلامی و مابعد طبیعی و تا اعتبارات اصول فقهی و... حتی اگر این نظریه قابل دفاع باشد اعتبارات اخلاقی را نیز در بر می‌گیرد. آنچه در این نظریه می‌باید مورد اهتمام باشد رهایی آن از نسبی‌گری و ذهنی‌گرایی است. برای این مقصود کوشش شده است تا به اثبات رسد که: اعتبارها گزاف نیستند و با واقع از راه ملاک‌ها ارتباط دارند. در مبحث استعاره با آنکه مجاز است یکسره از واقع گسسته نیست و از راه تأویل به واقع تحقیقی پیوسته می‌باشد.

کلّ نظریه اعتبار در فلسفه، اخلاق و اصول فقه و کلام بر پایه مبنایی است که برای اعتبارات مجوّز صادر می‌کند. اما مبنا در هر کدام از این حیطه‌ها تفاوت دارد؛ در استعاره یک چیز است، در فلسفه چیز دیگری. در باب مفهوم عدم بر طبق دیدگاه برخی فلاسفه بزرگ،



عدم، مفهومی اعتباری است، اما این مفهوم اعتباری با اعتباری استعاره تفاوت دارد، همچنین با مفهوم اعتباری در علم اصول متفاوت است؛ زیرا این اعتبار، اعتبار مابعد طبیعی است و مبنای آن هم مبنای مابعد طبیعی است. در اینجا یک مبنای مابعد طبیعی پشتوانه و مجوز این اعتبار شده است. در احکام شرعی پشتوانه اعتبار، ملاکات است. بر اساس آن ملاکات این اعتبار انجام شده است. حتی در باب حجیت با اینکه ظنون، کاشفیت ناقص دارند اما در علم اصول نظریه‌ای است با عنوان «تمیم کشف» که میرزای نائینی آن را بطور گسترده بیان کرده است. تمیم کشف این است که: کشف اماره [دلیل]، کشف ناقص است. شارع اعمال نظر می‌کند و این کشف ناقص را تکمیل می‌نماید. یکی از وجوه تکمیل کشف ناقص، اعتبار است. یا به تعبیر دیگر، یکی از مبانی نظری که بر آن پایه می‌توان تمیم کشف را توضیح داد اعتبار است. بدین معنی که: شارع اماره ناقص را به مثابه اماره کامل در نظر می‌گیرد و احتمال خلاف را الغاء می‌کند. با الغای اعتباری احتمال خلاف، آثار یقین بر آن مترتب می‌شود.<sup>۱</sup> از این رو گفته شده است: ادله حجیت امارات بر ادله عدم حجیت ظنون حکومت تعبّدی دارد. دلیل می‌گوید «إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا». این دلیل تخصیص نخورده است چون قابل تخصیص نیست. اما این دلیل طبق مبنای حکومت بنا بر نظریه اعتبار به نوعی تحت شمول حکومت یک دلیل حاکم واقع شده است. بر طبق دلیل حاکم علم توسعه داده شده است به علم تکوینی و علم تعبّدی. چون کار حکومت توسعه یا تضییق است. یکی از انواع حکومت اینست. در اینجا به وسیله تمیم کشف یک فرد دیگری برای علم محقق شده و آن ظنّ معتبر است. ظنّ معتبر با آنکه ظنّ است در حکم علم در آمده است. پشتوانه این نظر، تمیم کشف است که بر ادله عدم حجیت ظنون حکومت دارد. بین دلیل حاکم و محکوم تعارض نیست، بلکه اختلاف هم نیست بنابراین نیازی به چاره ندارد. دلیل محکوم، موضوع و محمول خودش را دارد و دلیل حاکم، گزاره را نفی نمی‌کند. دلیل حاکم می‌گوید: این موضوع در اینجا گسترش یافته است. در تبیین اینکه میان دلیل حاکم و دلیل محکوم، هیچ اختلاف نیست، می‌توان بدین شرح گفت: هیچ گزاره‌ای حافظ موضوع خود نیست. وقتی می‌گوییم: «آب در

۱. ر.ک: کاظمی خراسانی، فوائد الاصول، ج. ۱، ص ۱۵۹-۱۶۲

این دما به جوش می‌آید» گزاره‌ای از سنخ گزاره‌های طبیعی در این مورد خاص است. اما اگر معلوم شد که آب نیست، یا در شرع (که آب از موضوعات احکام شرعی است) آبی که موضوع آثار شرعی است، آب مطلق است، نه آب مضاف، مقصود شارع این است: آب مضاف، آن آبی که موضوع احکام شرعی است و می‌تواند مطهر واقع شود، نیست. چنانکه شارع در کثیرالشک بیان فرموده است: «لا شکّ لکثیرالشکّ» و این یک قانون درباره کثیرالشک است. مقصود شارع از این بیان حاکم، الغاء شک است از موضوعیت برای احکام شرعی و مقصود، نفی واقعی شک نیست.

اگر دلیل به این صورت آمد که آب مضاف، آب نیست، این دلیل، موضوع را تضییق می‌دهد و نسبت به آن دلیل، حکومت تعبدی دارد. این زمینه فلسفی کلامی و اصولی و معانی بیانی اعتبار است بر طبق نظریه اعتبارات. اما اینکه این موارد در فقه (چه آنچه درباره شرط و ملاکات و چه آنچه در ادله حاکمه و چه آنچه در دیگر زمینه‌ها آمده است) از سنخ اعتبار است بدانگونه که نظریه اعتبارات می‌گوید و یا از سنخ اعتبار نیست، پس از نقد و محک ادله روشن می‌شود.

### مراحل اعتبار در نظر سگّاکي

برای نخستین بار در برخی از علوم در سیر علمی تحت عنوان «ادّعا» در علم بیان، در مورد استعاره با اعتبار مواجه می‌شویم. اعتبار به این صورت وارد دانش شده است. تشبیه، عمل ساده‌ای است که در آن مجاز وجود ندارد و بیانگر یک فرایند تمثیلی است که اگر فرایند تمثیلی تکمیل شود به صورت یک معادله و گزاره در می‌آید. اما عمل استعاره اولین فرایند در دانش است که ذهن بشر را داخل منطقه اعتبار می‌کند.

بر طبق مبنای سگّاکي کاری که در باب استعاره انجام می‌شود در دو مرحله تکمیل می‌شود: یکی در مرحله مفهومی و دیگر در مرحله نقل و انتقال اسامی. آنچه که در مرحله مفهوم واقع می‌شود عبارت است از ادّعا. بعد از عمل تشبیه - همان مثال معروفی که «این فرد شجاع مانند شیر است [زید کالاسد]» - برای تأکید در تشبیه، این شیوه بیان کنار گذاشته می‌شود و بجای آن از شیوه استعاره استفاده می‌شود. چنانکه سگّاکي توضیح داده است شیوه استعاره، یک عمل منطقی است، گرچه بصورت ادّعا مطرح می‌شود، اما کاری منطقی است یعنی پایه علمی دارد. از این رو سگّاکي در علم استدلال «مفتاح العلوم» می‌گوید: علم

استدلال [=علم منطقی] ادامه علم بیان و مکمل آن است<sup>۱</sup>؛ زیرا درست است که منطقی با معانی سر و کار دارد، نه با الفاظ، [و حکیم سبزواری در ابتدای «منطق منظومه» می گوید:

فلازم للفيلسوف المنطقي أن ينظر اللفظ بوجه مطلق<sup>۲</sup>

بدون تقید به اینکه لفظ یونانی، فارسی، عربی، عبرانی و... است]، با این وصف، استعاره که در ظاهر مربوط به الفاظ است در واقع داخل در بحث معانی است. به این دلیل بین منطقی و بین علم بیان، رابطه مکملیت وجود دارد. نیز به این دلیل بین علم معانی و بیان، رابطه مکملیت وجود دارد و علم بیان به این معنا علم حقیقی می شود. البته در داخل این علم حقیقی، اعتبار وجود دارد که لازم است توضیح داده شود آیا اعتبار به همان معنایی است که متأخرین گفته اند یا این که فرق دارد. و چه ارتباطی با یکدیگر دارند و چگونه این مراحل به اینجا رسیده اند که ما علمی به نام علوم اعتباری یا ادراکات اعتباری داریم؟ آیا ما برآستی ادراکات اعتباری داریم؟ و اگر ادراکات اعتباری داریم، این ادراکات در چه مرحله ای از ذهن قابل طرح اند؟

#### بیان سگاکي در استعاره

در نظر سگاکي ما دو شیوه کردار را برای تکمیل عمل استعاره می باید انجام دهیم:

- در باب مدلول
- در باب دالّ

در باب مدلول پیش از عمل ادعا یک دامنه روشنی داریم که نیاز به کار در آن نیست. می توانیم بگوییم: این انسان شجاع است، هوشمند است، بخشنده است. از سوی دیگر ما حیوان شجاعی داریم به نام شیر، محیط پر تلاطمی داریم به نام دریا، سپهر زیبایی داریم به نام کهکشان. بدون علم بیان می توانیم اینها را به ذهن منتقل کنیم، اطلاعاتی در باب اینها به دست آوریم و به صورت گزاره یا تعریف به ذهن انتقال دهیم. اما اگر بر آن شدیم که این گزاره به صورت بلیغ و نافذ به دیگران انتقال داده شود آنگاه مقصود ما در اینجا تنها گزارش نیست بلکه مقصود این است که گزارش به شیوه ای منتقل شود که در طرف مقابل تأثیر داشته باشد. اگر

۱. ر.ک: سگاکي، مفتاح العلوم، ص ۳۷۴

۲. سبزواری، شرح منظومه، ج ۱، ص ۹۱.

درصد پرداخت یک کلام مؤثر تحت عنوان کلام بلیغ برآمدیم ناگزیر هستیم از این دانش‌ها استفاده کنیم؛ دانش معانی، بیان و بدیع، و سپس متمم و مکمل اینها که علم منطق یا استدلال است.

دستور زبان [= نحو] و دستور اشتقاق [= علم صرف] اساس گزاره را به وجود می‌آورند. بدون دستور زبان ما گزاره نداریم. بدون آنها گزاره خطاست و انتقال معنی بوسیله این گزاره واقع نمی‌شود. علم اشتقاق که صرف است و علم نحو که دستور زبان است برای تأسیس کلام پدید آمده‌اند، به گونه‌ای که قادر باشد بین دالّ و مدلول به شیوه‌ای که کلام درست باشد رابطه‌ای صحیح برقرار کند. اما علم معانی، بیان و بدیع برای تأثیرات کلامی که افزون بر گزارش است مقصود شده‌اند. علم منطق نیز برای پایه استدلالی کلام است. گزاره‌ها بر دو پایه مبتنی می‌باشند: یک، پایه منطقی که نهادها و رابطه‌ها و شکل‌های منطق‌اند و دیگر پایه مابعدطبیعی (اگر گزاره مربوط به مابعد طبیعت باشد)، یا پایه تجربی (اگر گزاره مربوط به جهان تجربی باشد)، یا پایه اخلاقی (اگر مربوط به نهادهای اخلاق باشد). سگاکمی می‌گوید ما برای استعاره می‌باید این دو کار جدید را انجام دهیم. درست است که در اینجا انسان شجاعی داریم، و حیوان شجاعی در جای دیگر و دریای چین و آسمان چنان، اما اگر خواستیم شجاعت یا عظمت علمی یا دیگر خصوصیات یک فرد را بصورت بلیغ انتقال دهیم که مؤثر باشد، باید از این مراحل عبور کنیم:

مرحله نخست این است که در قوه‌ی ذهن آن دریا را که (در موقعیت ذهنی ما) معیار شکوه است یا آن حیوان را که بر حسب تجارب عادی ما شجاع است، به عنوان مبنای تشبیه و سپس استعاره در نظر می‌گیریم. سپس در مرحله دیگر برای دریا، کهکشان، موجود شجاع و... دو گونه فرد منظور می‌داریم: یک فرد آن است که در واقع هست و برای پردازش آن نیاز به فعالیت ذهنی نیست؛ فرد دیگر در برابر آن، فرد ادّعایی است. فرد حقیقی بی‌نیاز از فعالیت ذهنی وجود دارد. فرد ادّعایی نیاز به فعالیت ذهنی دارد. اما فعالیت‌های ذهنی از آن رو که با علم منطق ارتباط دارد برای آنکه گزاف نباشد می‌باید به هر شیوه‌ای از پایه برخوردار باشد. فعالیت ذهنی بدون پایه، گزاف است و قانونمند نیست و نمی‌توان بر آن آثار مترتب کرد. برای مثال بر پایه یک کنش گزاف و بدون قانون نمی‌توان یک سخن استوار و بلیغ پدید آورد که در نفوس تأثیر داشته باشد. بنابراین ادّعای فرد دیگری برای آن ماهیت، نیاز به پایه دارد. وقتی

می‌گوییم که اسد یا دریا فرد دیگری هم دارد، مبنای ما برای ادعا عمل تشبیهی است که قبلاً وجود داشته است. بین فرد و آن ماهیت مشابهتی در بارزترین صفت وجود دارد. بارزترین صفت آن ماهیت در شیر شجاعت است در دریا شکوه است در کهکشانش شکوه و زیبایی است در ماه زیبایی است. بین این فرد و بین آن ماهیت در بارزترین خصوصیت، یا در واقعیات، یا در دیدگاه ما مشابهت کامل وجود دارد؛ مشابهتی که می‌تواند مبنای استعاره واقع شود. بدلیل این مشابهت این ادعای ذهنی واقع می‌شود که دریا و شیر، افزون بر آن فرد حقیقی، یک فرد دیگری هم دارند که فرد ادعایی است. مجوز در این فرایند، شکوه و شجاعت است. در واقع مبنای عمل استعاره، ملاک پایه [= وجه شباهت] است.

برای تکمیل عمل ادعا از همان واژه شیر یا دریا استفاده می‌کنیم، و واژه رجل شجاع یا انسان بخشنده یا دانشمند یا با شکوه را به کار نمی‌بریم. از آن واژه‌ای استفاده می‌کنیم که فرد حقیقی آن بدون ادعا بیانگر آن خصوصیت شجاعت و شکوه و ... است. آن واژه را بطور مجازی برای بکار بردن در این مورد به عاریت می‌گیریم و واژه دریا را بر این فرد ادعایی اطلاق می‌کنیم. آنچه در اینجا اتفاق افتاده، استعمال واژه در مورد ادعایی یا نقل واژه از مورد حقیقی به مورد ادعایی است.

#### استعاره مجاز لغوی یا عقلی؟

سؤال این است که آیا این استعمال از باب مجاز عقلی است یا لغوی. سگاکي به تبع استادش حاتمی، معتقد است با اینکه عمل عقلی انجام شده، اما مجاز، مجاز عقلی نیست بلکه مجاز لغوی است<sup>۱</sup>؛ زیرا باز هم لفظ در غیر موضوع له به کار رفته است. گرچه ما برای موضوع له، فرد دیگری به وجود آورده‌ایم و از این رو آن واژه اکنون دارای دو مصداق است و در مورد استعاره، واژه در مصداق ادعایی [= اعتباری] به کار رفته و بدین جهت، مجاز لغوی است. این استعمال برحسب روال طبیعی می‌باید مجاز عقلی باشد. از این رو گمان برده شده است که سگاکي قائل به مجاز عقلی است و می‌گوید لفظ در معنی حقیقی ادعایی استعمال شده است، پس مجاز عقلی است؛ چرا که مگر ما بوسیله ادعا یک موضوع له جدید نداریم؟ مگر

۱. سگاکي، مفتاح العلوم، ص ۳۴۶

لفظ در یک موضوع له جدید استعمال نشده است؟ مگر مبنای سگاکگی با مبنای امثال تفتازانی متفاوت نیست که می‌گویند اسد در رجل شجاع استعمال شده است ولی سگاکگی می‌گوید اسد در فرد ادعایی شیر استعمال شده است؟ تفتازانی مجاز استعاره را لغوی می‌داند و چون نظر سگاکگی با تفتازانی و بطور عام با مشهور تفاوت دارد پس آیا نمی‌توان وی را طرفدار مجاز عقلی دانست؟

### وجه لغوی بودن مجاز در استعاره به نظر سگاکگی

پاسخ این است: سگاکگی مجاز را در پیش به گونه‌ای تعریف کرده که در «مفتاح العلوم» مجاز لغوی نتیجه داده است. او سپس توضیح می‌دهد: با اینکه لفظ در موضوع له ادعایی استعمال شده است مجاز استعاره از سنخ مجاز لغوی است - چنانکه استاد او حاتمی گفته است - نه از باب مجاز عقلی آنگونه که دیگر محققان علم گفته‌اند.

چرا سگاکگی با اینکه همه طرح او در راستای مجاز عقلی است، قائل به مجاز لغوی می‌باشد؟ اگر لفظ در رجل شجاع استعمال می‌شد، در غیر موضوع له بود و به علاقه مشابَهت، مجاز لغوی می‌بود. مشهور علمای بیان و ادب می‌گویند اگر لفظ به علاقه مشابَهت در غیر موضوع له بکار رود، مجاز لغوی است. عمل استعاره است، عنوان مشبّه حذف می‌شود و به جای آن عنوان مشبّه به نهاده می‌شود.<sup>۱</sup> در کل سؤال مهم این است که چرا این مجاز، لغوی است.

۱. البته در بعضی موارد استعاره، مشبّه را می‌آوریم و مشبّه به حذف می‌شود. این استعاره غیر معمول است. مقداری استعاره پیچیده‌تر است. یعنی مشبه را آوردیم از لفظ و واژه دیگری استفاده نکرده‌ایم با این حال استعاره است. مثل این شعر معروف در مطول و دیگر کتاب‌های ادبی:

و اذ المنية انشبت اسفارها      الفيت كل تميمة لا تنفع

بیت قبلی این شعر این است:

بتجلدی للشامتین اریهموا      انی لغیر الدهر لا اتزعزُع

از این شعر حضرت امام حسن مجتبی علیه السلام در موردی استفاده کرد. عیادت بیماری رفته بود که به احوال امامت معرفت نداشت و طبق خصوصیات که بطور شخصی داشت یا در آن محیط بود احساس می‌کرد بیماری یک نوع خواری است و منشأ شماتت عیادت کنندگان می‌شود. از این رو رابطه خوبی با امام نداشت و قسمت اول شعر را خواند. وقتی امام وارد شد سعی کرد که از حالت بیماری خودش را خارج بکند و نشاط ظاهری به خود دهد و گفت:

بتجلدی للشامتین اریهموا      انی لغیر الدهر لا اتزعزُع

در نظر سگاکي مجاز عبارت است از:

بکار بردن یک واژه در جز موضوع له تحقیقی آن واژه.<sup>۱</sup>

قید «تحقیقی» افزوده‌ای است که سگاکي بدان افزوده است. موضوع له دو تاست یک: موضوع له تحقیقی و دیگر: موضوع له تأویلی یا ادعایی. موضوع له تحقیقی اسد، حیوان مفترس است و موضوع له ادعایی، رجل شجاع. درست است که این فرد بعنوان فرد اسد اعتبار شده یا به اصطلاح علم بیان، ادعا شده است و لفظ در همین امر مدعا بکار رفته، اما با این وصف، مجاز لغوی است؛ زیرا لفظ در موضوع له تحقیقی خود استعمال نشده و در موضوع له ادعایی [=تأویلی] استعمال شده و چون واژه در غیر مورد خود استعمال شده، مجاز در لغت به وقوع پیوسته است. البته با آنکه هم در نظر مشهور، و هم در نظر سگاکي، مجاز استعاره از نوع مجاز در لغت می‌باشد، بین مجاز سگاکي و مجاز مشهور تفاوت هست؛ زیرا مجاز مشهور بر فعالیت تأویلی عقل بنا نشده است و به طور ساده بدون عمل ادعای عقلی [=اعتبار عقلی] تنها به سبب مشابهت مشبّه با مشبّه به واژه مخصوص مشبّه به در مورد مشبّه بکار می‌رود، اما مجاز در نظر سگاکي بر تصرف عقلی در مشبّه به و مشبّه بنا شده است. تصرف در مشبّه به عبارت است از تعمیم هنری مصداق مشبّه به بگونه‌ای که مشبّه به از دو فرد برخوردار می‌شود. نخست: فرد واقعی که شیر، دریا، ماه، ستاره و... باشد، دوم: فرد ادعائی [=اعتباری] که فرد شجاع، شخص بسیار دانا، چهره زیبا و انسان ممتاز است. تصرف در مشبّه عبارت است از اعتبار مشبّه، به عنوان مشبّه به و یا بدانگونه که وی در فصل سوم از اصل دوم<sup>۲</sup> آورده است: استعاره عبارت است از این ادعا که مشبّه از جنس مشبّه به می‌باشد. دو تصرف یاد شده از حیث تحلیل

من با چابک نشان دادن خود به عبادت کنندگانی که شماتت‌گر هستند نشان می‌دهم که در برابر سختی‌های روزگار نمی‌لرزم.

امام بیت بعدی را خوانند:

و اذ المنية انشبت أظفارها      الفيت كل تميمة لا تنفع

در برابر فرمان الهی دیگر نمی‌شود کاری انجام داد.

این کار دوم یک استعاره بسیار پیچیده‌ای است. این هم در علم بیان کاملاً تشریح شده و سگاکي بیش از دیگران این را توضیح داده است.

۱. سگاکي، مفتاح العلوم، ص ۳۱۵

۲. همان، ص ۱۵۶.

عقلی دو تصرفند و گرنه از حیث وجودی یک تصرف عقلی است که مشبه را به مشبّه به تأویل می‌برد و این تأویل این همان است با تعمیم معنای مشبّه به بگونه‌ای که می‌تواند فرد اعتباری [= فرد ادعائی] هم داشته باشد. اینگونه ادعا که از آن به عنوان اعتبار [= تأویل معنای واژه] یاد می‌شود دو گونه است:

نخست: آنکه واژه مخصوص مشبّه به برای مشبّه در نظر گرفته شده و پس از تأویل مشبّه در آن به عنوان موضوع له ادعائی استعمال می‌شود. دوم آنکه: مشبّه با واژه مخصوص آن در عبارت می‌آید و بر طبق این ادعا که مشبه از جنس مشبّه به می‌باشد برای مشبّه، خصوصیت مشبّه به اثبات می‌شود مانند: «و اذ المنية انشبت اظفارها الفیت کل تيممة لا ترفع» می‌گوئیم: هر جا استعمال در غیر موضوع له باشد مجاز و هر جا در موضوع له باشد حقیقت است. اگر متمم سگاکای دلبخواهانه بود، قابل اعتنا نمی‌بود لیک از آن جهت که این متمم از مدرک برخوردار است قابل اعتناست.

اما نظریه سگاکای، نفی کننده نظریه مشهور نیست؛ زیرا آن را می‌توان در طول نظریه مشهور در نظر گرفت چون نظریه مشهور بر طبق هنجار گفتار است. با توجه به این هنجار، واژه‌ها گاه در معنای موضوع له [= در معنای پیوسته] به کار می‌روند و گاه در غیر معنای موضوع له [= در معنای غیر پیوسته]. در فرض اول، استعمال واژه‌ها حقیقی و در فرض دوم مجازی است. در این فراز خواهیم کوشید تا امکان مجاز عقلی، بر مبنای تفسیر سگاکای از استعاره به سنجش گرفته شود. در ذیل به اختصار این کار منظور می‌شود.

#### سنجش امکان مجاز عقلی در استعاره

اگر بر طبق نظریه سگاکای موضوع یک واژه به طور ادعائی [= اعتباری] توسعه داده شود و برای نمونه واژه اُسد به جای استعمال در معنای موضوع له آن و یا به جای استعمال در معنای بیگانه مانند فرد شجاع در معنایی که بر حسب ادعا از جنس معنای واژه اُسد می‌باشد استعمال شود، در این فرض می‌توان گفت با پدیده جدیدی مواجه شده‌ایم که نه حقیقت لغوی است و نه مجاز لغوی؟ کاربرد واژه اُسد در استعاره نه از گونه حقیقت لغوی است و نه از گونه مجاز لغوی. گونه سومی است که می‌توانش مجاز عقلی نامید. دلیل اینکه با مجاز عقلی در استعاره مواجه می‌باشیم این است که: واژه‌ها در استعاره از یک جنبه در معانی اصلی خود به کار رفته‌اند و از دیگر جنبه در غیر معانی اصلی خود. در حقیقت لغوی، واژه‌ها سراسر سرراغ



معانی خود می‌روند و در مجاز لغوی، سراسر معانی دیگر می‌روند. اما در استعاره چنین نیست. معنای یک واژه در استعاره بر مبنای [= ادعا = اعتبار = تأویل] همان معنای اصلی است و با این وصف، واژه فقط با تصرف عقلی در معنایی که از جنس معنای اصلی است، استعمال می‌شود، پس مجاز از نوع لغوی نیست.

### جواب ممکن از جانب سکاکی

مجاز لغوی عبارت است از کاربرد واژه‌ها در غیر مجرایی که لغت برای واژه‌ها معین کرده است، چه مجرای ادعایی باشد و چه غیر ادعایی. همین که این الفاظ را از موضوعات حقیقی به موضوعات دیگری انتقال دادیم - گرچه بر اساس ادعا همان موضوعات حقیقی باشند - مجاز لغوی واقع شده است. بدین دلیل سکاکی نظر می‌دهد که: در تعریف مجاز در آغاز لازم است این افزوده را داشته باشیم که: «مجاز لغوی عبارت است از استعمال لفظ در غیر موضوع له تحقیقی». چنین نیست که: ما چون در اینجا ادعای معنای حقیقی داشته‌ایم پس مجاز لغوی در کار نیست، چنانکه حقیقت لغوی در کار نیست، بلکه کار انجام شده در رده مجازهای عقلی قرار می‌گیرد. هر شیوه ادعایی یا اعتباری به کار رود، تفاوتی در استعمال واژه پدید نمی‌آورد و واژه در هر حال در غیر موضوع له به کار رفته است. در هر جا که واژه‌ها را از مسیرشان خارج سازیم با مجاز لغوی مواجه می‌شویم. چه اینکه در اخراج واژه‌ها از مسیر به شیوه مشهور رفتار بکنیم، و سر راست این لفظ را در رجل شجاع بکار بریم، چه اینکه به شیوه غیر مشهور این الفاظ را در موضوعاتی بکار بریم که لغت برای آن موضوعات به کار نرفته است، در هر صورت، مجاز از نوع مجاز لغوی می‌باشد.

### دانش‌های بشری و اعتبار

نظریه ادعا یکی از پایه‌های ورود اعتبار در معرفت بشری است. قسمتی از دانش بشر در منطقه گفتار به صورت گفتار یا ادعای بلیغ ظاهر می‌شود. سؤال این است: آیا در دیگر علوم هم اعتبار جایی دارد یا ندارد؟ اگر توانستیم برای اعتبار در دیگر علوم جایی به ترتیب رسانیم در این صورت دانش اعتباری خواهیم داشت. و اگر نتوانستیم در دانش جایگاهی برای اعتبار در نظر بگیریم یا اگر جایگاهی هست جایگاهی مجازی است و قدرت ساختن دانش را ندارد، آنگاه دانش‌های اعتباری نخواهیم داشت.

### اعتباریات در مابعد طبیعت

در آغاز سراغ مابعد طبیعت می‌رویم: آیا در مابعد طبیعت که دانش اصلی تفکر بشری است مفاهیم اعتباری داریم یا نه؟ چون در مابعد طبیعت جایی برای عمل استعاره نیست نمی‌توانیم از استعاره‌ای که در علم بیان به کار می‌رود، در علم پایه [= مابعد طبیعت] استفاده کنیم. مابعد طبیعت جایگاه ادعای هنری و تأویل مجازی نیست. در آنجا تنها چیزی که می‌توان داشت، تعاریف، قضایا و حدود وسطی است که براهین را تشکیل می‌دهد. اگر در مابعد طبیعت معانی اعتباری پیدا کردیم بر حسب سنخ آن معانی اعتباری بر پایه مابعد طبیعت می‌توان دانش اعتباری داشت، اما این دانش اعتباری چون در داخل مابعد طبیعت به وجود آمده است دانشی است که مبنای واقعی دارد. گرچه از سنخ اعتبار است اما مبنای واقعی دارد. برای پاسخ به این مسأله سراغ امور عامه یا مفاهیم عمومی فلسفه اولی می‌رویم از قبیل وجود، عدم، امکان، امتناع، ضرورت، احتمال، وحدت، کثرت و کل عناوین عامه‌ای که از رده معقولات ثانی فلسفی‌اند. نظام معقولات ثانی فلسفی تا چه اندازه نظامی فراگیر و متمایز از معقولات ثانی منطقی است؟ و اگر با فلسفه غرب اینها را مورد مقایسه قرار دهیم (مفاهیم یا مقولات کانتی در فلسفه غرب یا مفاهیم دکارتی یا تصورات اسپینوزایی، یا مفاهیم و معانی به شیوه تجربه‌گرایی محض و در حد مفرط به شیوه پوزیتیویستی)، چه ارتباط و نسبتی با این معانی در فلسفه [= مابعد طبیعت] اسلامی دارند؟ برای مثال مقولات دوازده گانه کانتی که هم مفاهیم پیش از تجربی هستند و هم در بردارنده اصول پیش از تجربی، چه نسبتی با معقولات فلسفه ما دارند؟ این سؤال‌ها از سؤالات اساسی در نهاد فلسفه‌اند. در اصول فقه نیز با مفاهیم امور عامه بویژه با مفاهیم اختصاصی اصول فقهی مواجهیم.

### معقول ثانی و اعتبار

معقولات ثانی فلسفی بر طبق دیدگاه مشهور فلسفه اسلامی مفاهیم انتزاعی هستند نه اعتباری. مفاهیم انتزاعی مفاهیمی هستند که قوه عاقله در برخورد با موضوعات -چه عقلی و حسی- آنها را از موضوعات، دریافت می‌کند. مطالعه عقلی در آنچه که از حس یا غیر حس به عقل داده شده است به انتزاع این مفهوم‌ها می‌انجامد. مفاهیم انتزاعی که معقولات ثانی فلسفی‌اند مفاهیمی‌اند که از برخورد عقل با موضوعات داده شده انتزاع می‌شوند. به موضوعات داده شده، هم می‌توان وجودات گفت و هم ماهیات. به نوعی با قطع نظر از مرحله مفاهیم و

معقولات ثانی، عقل یک دریافتی دارد، این دریافت یا وجودی است یا ماهوی. در هر صورت چه دریافت وجودی باشد چه ماهوی بر پایه این دریافت پیشین و پسین، عقل به نظامواره‌ای از مفاهیم و مقولات اکتشاف‌گرانه دسترسی پیدا می‌کند. آن رده از مفهومی‌ها و مقوله‌ها که ماهوی نیستند از دید مشهور، معقولات ثانی فلسفی‌اند که بخش عمده‌ای از مابعد طبیعت را به وجود آورده‌اند. بخش عظیمی از فلسفه اولی [= مابعد طبیعت] بر اساس این مفاهیم به وجود آمده است. بخصوص طبق فلسفه ملاصدرا، کل فلسفه وجودی از مفهوم وجود - به عنوان اینکه مفهوم وجود، مصداق واقعی اصیل متمایز از مفهوم دارد - قابل استنتاج است. مفاهیم در فلسفه اولی موقعیت کلیدی دارند و از موقعیت‌های کلیدی در فلسفه اولی احکامی‌اند که بر مفاهیم مترتب‌اند؛ چون مفاهیم بیانگر نظام واقع هستند. از آن میان مفهوم وجود طبق نظریه اصالت وجود بیانگر اساس واقع است. اگر این نظریه درست باشد مفهوم وجود کل واقع را پی‌ریزی کرده است. این نظریه مشهور در فلسفه اسلامی است.

نظریه غیر مشهور از آن علامه طباطبایی است. از دیدگاه علامه، بخشی از مفاهیم فلسفی، معانی اعتباری هستند نه اعتبار به معنای مبحث استعاره و نه اعتبار به معنای اصول فقهی و همچنین نه اعتبار به معنای دیگر، بلکه به معنای اعم که در مقابل ماهیت قرار دارد. اعتباریات بالمعنی اعم در این دیدگاه از ماهیات، تمایز دارند.<sup>۱</sup> این مفاهیم، اعتبارات فلسفی هستند و بر این اعتبارات قوانین فلسفی بار می‌شود. نظام اعتبارات در نظریه علامه طباطبایی از این منطقه آغاز می‌شود. بدین معنی که: بخشی از مفاهیم اعتباری در دانش بشری طبق این نظریه از مابعد طبیعت پدید می‌آید و سپس به مناطق دیگر از جمله به علم اصول، اخلاق و به اجتماع، گسترش می‌یابد. اینکه این گسترش به چه شیوه‌ای است، بر چه مبنایی است و چه تغییراتی در این زمینه‌ها پدید آورده است یا امکان دارد که پدید بیاورد از مسائل اصلی نظریه اعتبار است و تفکیک آن از نظریه حقیقت و سپس دسته‌بندی معانی اعتباری به معانی اعتباری فلسفی و اصول فقهی و ... از ابتکارات علامه طباطبایی است و تحت این نظریه قابل توضیح است. البته نظریه اعتبارات قبل از ایشان هم مطرح بوده است. محققان علم اصول به شیوه دیگری

۱. طباطبایی، اصول فلسفه رئالیسم، مقاله ششم بویژه ص ۱۲۲-۱۲۳

نظریه اعتبار را تبیین کرده‌اند که از آن جمله است محقق اصفهانی از اساتید علامه طباطبایی. دیگر محققان اصول نیز در گذشته نظریه اعتبار را گسترش داده و در مرحله یک نظریه اساسی تبیین کرده‌اند.

نظریه اعتبار در توسعه خود به منطقه اخلاق، گسترش یافته است بی آنکه گسستی بین اعتبار و ملاک‌های اخلاق در پی داشته باشد؛ زیرا در نظریه اعتبار بدانگونه که علامه طباطبائی تشریح کرده است بین نظام اعتبار و نهادهای واقع یک رابطه نهادینه وجود دارد. این اعتبار، جدا از اعتبار استعاری است. مبنای اعتبار استعاری، مبنای مابعد طبیعی نیست، اما مبنای نظریه اعتبار چنین می‌باشد. حتی در توسعه اعتبار به پیش از اجتماع و پس از اجتماع، مبنای فلسفی به کار گرفته شده است. گزاره‌هایی که بیانگر اعتبارات بالخصوص اخلاقی در این نظام هستند، بیانگر قوانین اعتباری نیستند، بلکه بیانگر قوانین حقیقی‌اند. این گزاره‌ها گرچه اعتباری هستند اما مبنای آنها قوانین حقیقی است. بین واقع و اعتبار ارتباط هست. نظام اعتبار به این صورت منسجم در فلسفه بر اساس واقعیت‌های مابعد طبیعی پدید آمده است. از این رو چه این نظریه اعتبار اولی و واقعیت‌های اخلاقی در اخلاق یا واقعیت‌های دیگر در معرفت‌شناسی را بپذیریم، چه نپذیریم و چه دلیل با این نظریه همراهی کند و چه همراهی نکند، اشکال نسبی‌گری یا ذهنی‌گری بر این نظریه وارد نیست.

برای توضیح گوئیم: از جمله اشکال‌ها بر نظریه اعتبارات این است که اگر اعتباریات در مابعد طبیعت راه پیدا کند، مابعد طبیعت، استواری خود را از دست می‌دهد. و اگر اعتبارات در اخلاق راه پیدا کنند، نظریات اخلاقی به اعتبارات باز می‌گردند و بی‌پایه می‌شوند و به نسبی‌گری سقوط می‌کنند و یا در ذهنیتی مسدود و به انزوا می‌روند.

این اشکال‌ها بر این نظریه وارد نمی‌شوند؛ زیرا نظریه یاد شده بر طبق یک پایه فلسفی استنتاج شده و بین نظام اعتبارات و نظام واقع ارتباط برقرار کرده است، به گونه‌ای که اگر ارتباط منظور نشود اعتبارات، گزاف و بدون پایه خواهند شد. در این نظریه، حسن و قبح عقلی در مرحله معرفت‌شناسی به صورت مفاهیم اعتباری آشکار می‌شوند، اما در مرحله قوانین اخلاق از حیث ملاک‌های واقعی توضیح داده می‌شوند، و بدین جهت قانون‌های حسن و قبح بنا شده بر آن ملاک‌ها اعتباری و تهی از پایه نیستند و تنها در قسمتی از مرحله معرفت‌شناختی، این مسأله، تفسیری اعتباری دارد. دلیل این که چرا از این واژه و مقوله و در کل از این نظام استفاده شده است به مابعد طبیعت بر می‌گردد. این دلیل می‌گوید که چرا و چگونه اعتبارات در بخشی از مابعد طبیعت وارد شده‌اند بدون اینکه به اصالت مابعد طبیعت آسیب وارد شود. حتی به یک معنا طبق نظر علامه، مفهوم وجود نیز اعتباری است در حالی که

ایشان طرفدار نظریه اصالت وجود است. از دیدگاه این نظریه بین اصالت وجود و اعتباری بودن مفهوم وجود هیچ تنافی نیست. از این رو بین واقعی بودن قوانین اخلاق و اعتباری بودن مفاهیم این قوانین در مرحله معرفت شناختی یا ذهن شناختی تنافی نیست. این دو با یکدیگر متعارض نیستند.

گرچه در نظر ما نظام اعتبارات را نمی‌توان پذیرفت و بر آن اشکال نهاده‌اند وارد است اما این بحث دیگری است که: آیا دلیل، مساعد اعتبارات است یا نه؟ آنچه در این بخش درصدد تثبیت آن بودیم این بود که: نظام اعتبارات به چند تفسیری که به انجام رسیده‌اند یک سامانه نسبی یا ذهنی گسسته از واقع نیست و در عین اعتباری بودن از طریق ملاک‌های مستقر در واقع می‌تواند با واقعیت ارتباط داشته باشد. اشکال بر نظریه اعتبارات از ناحیه دیگر که به پایه‌های آن منتهی می‌شود وارد می‌آید. در مبحثی که در نوشتاری دیگر به عنوان نقد نظریه اعتبارات می‌آید روشن می‌شود که: مفاهیم و مقوله‌های مابعد طبیعی از سنخ اعتبارات نیستند. نیز مفاهیم و قضایای اصول فقهی نیز چنین نیستند. همچنین مفاهیم‌های عناصر اخلاق و مقوله‌های عقل عملی از سنخ اعتبارات نیستند. افزون بر این‌ها روشن می‌شود که: مفاهیم، خاصیت انکشاف دارند بدین معنی که: آنسوی خود را نشان می‌دهند. آنسوی مفاهیم بدانگونه که در نقد قوه شناخت آمده یا ماهیت است، یا هستی یا نیستی و یا دیگر برابری‌های بتی و غیر بتی مفاهیم و در ساحت عقل عملی که بیانگر احکام قانون اخلاق می‌باشند. نیز مفاهیم و مقولات، نشان دهنده حقایقی در اخلاق‌اند که یکسره از حقائق عقل نظری تمایز دارند.

در بخش دوم این نوشته دو مبحث منظور می‌شود. مبحث نخست: به نقد نظریه اعتبارات می‌پردازد و مبحث دوم، جایگزین اعتبارات را تبیین می‌کند. اما از آن رو که تبیین جایگزین اعتبارات، از مابعد طبیعت تا اصول فقه و حقوق و اخلاق را در بر می‌گیرد نمی‌توان تفصیل آن را در یک گفتار گنجانید. بدین جهت در مبحث دوم به تفسیر دلیل پایه برای جایگزین اعتبارات اکتفاء خواهد شد و برای ایضاح به چند مورد از تفصیل جایگزین اعتبارات اشاره می‌شود.<sup>۱</sup>

۱. انشاء الله این بخش در نوشتاری مستقل در همین مجله به چاپ خواهد رسید.

## تتمیم نظریه اعتبارات و شرح و سپس سنجش نظریه علامه طباطبایی در اعتبارات بویژه در حسن و قبح عقلی

حسن و قبح دارای سه معنا می‌باشد:

اول: گاهی حسن و قبح اطلاق می‌شود و از آن کمال و نقص مقصود می‌شود، و به این معنا می‌تواند وصف برای افعال اختیاری و متعلقات افعال واقع شود. به طور مثال، علم حسن است و تعلم حسن است، و جهل قبیح است و اهمال در تعلم قبیح است. مقصود در این مثال‌ها این است که علم و تعلم، کمال برای نفس است، و جهل و اهمال در تعلم، نقصان در نفس است. اشاعره در حسن و قبح به این معنا نزاعی ندارند، بلکه به مانند عدلیه، حسن و قبح به این معنا را عقلی می‌دانند؛ زیرا از قضایای یقینی دارای واقعیت است.

دوم: گاهی حسن و قبح اطلاق می‌شود و از آن ملائمت و منافرت با نفس مقصود می‌شود و به این معنا نیز می‌تواند وصف برای افعال اختیاری و متعلقات افعال از اعیان و غیر اعیان، واقع شود. به طور مثال، گفته می‌شود: این منظره، حسن و زیبا است. این صدا، حسن و طرب‌انگیز است. خوردن در هنگام گرسنگی، حسن است. نوشیدن بعد از عطش، حسن است. همه این احکام به این جهت است که این امور ملائم با نفس است و نفس از این امور لذت می‌برد. در مقابل این احکام گفته می‌شود: این منظره، قبیح است. خواب با تشویش، قبیح است. داد و فریاد ناراحت کننده، قبیح است. همه این احکام به این جهت است که این امور، منافرت با نفس است، و نفس از این امور، مشمئز و متألم می‌شود. اشاعره در حسن و قبح به این معنا نیز نزاعی ندارند، بلکه حسن و قبح به این معنا نیز نزد آنها نیز عقلی است، به این معنا که عقل، آنها را بدون توقف بر حکم شرع، درک می‌کند.

سوم: گاهی حسن و قبح اطلاق می‌شود و از آن استحقاق مدح و استحقاق ذمّ اراده می‌شود، و به این معنا تنها وصف برای افعال اختیاری واقع می‌شود، به این معنا که حسن، چیزی است که فاعل آن مستحق مدح و ثواب است و قبیح، چیزی است که فاعل آن مستحق ذم و عقاب است.

معنای سوم حسن و قبح، موضوع بحث و اختلاف نظر است؛ اشاعره منکر این هستند که عقل بدون شرع بتواند حسن و قبح به این معنا را درک کند. عدلیه در مقابل اشاعره بر این باورند که عقل این توانایی را به خودی خود دارد. بر اساس بیان حکیم لاهیجی در «سرمایه»

ایمان»، مراد از عقلی بودن حسن و قبح، این است که عقل بتواند ممدوحیت نفس الامری و مذمومیت نفس الامری بعضی از افعال را بداند، گرچه شرع بر آن وارد نشده باشد و یا در صورتی که شرع وارد شده باشد، بتواند جهت ورود شرع بر تحسین یک فعل یا تقبیح یک فعل را بداند. و مراد از شرعی بودن حسن و قبح این است که عقل بتواند حسن و قبح و نیز جهات حسن و قبح را در هیچ فعلی از افعال، نه پیش از ورود شرع و نه بعد از آن درک کند. ایشان در ادامه می‌فرماید: گاهی نیز گفته می‌شود مراد از عقلی بودن حسن و قبح، اشتغال فعل بر جهت محسنه یا جهت مقبحه است، چه عقل بتواند آن جهت را بداند و چه نتواند. و مراد از شرعی بودن آن است که فعل مشتمل بر جهت محسنه یا جهت مقبحه نباشد، بلکه حسن و قبح در افعال، به مجرد امر و نهی و شارع موجود شود. پس بر فعلی که امر وارد شده باشد، در همان وقت می‌تواند نهی وارد شود، و بر فعلی که نهی وارد شده باشد، در همان وقت می‌تواند امر وارد شود.<sup>۱</sup> و بنا بر عقلی بودن حسن و قبح، تعاکس مذکور در صورتی که وقت متحد باشد، محال است، اما اگر وقت مختلف باشد، جهت محسنه یا جهت مقبحه می‌تواند به حسب تغییر در مصلحت و مفسده متغیر باشد، پس حسن در وقتی، در وقت دیگر قبیح شود و بالعکس، چنانکه در صورت نسخ احکام چنین است.

از نظر عدلیه، حسن و قبح افعال، عقلی است.<sup>۲</sup> در این میان، نظر بسیاری از محققان کلامی و اصولی این است که حسن و قبح عقلی، به معنای ذاتی است، به این معنا که خود عنوان، علت برای حسن و قبح است. علیت در اینجا به معنی تأثیر و ایجاد نیست، بلکه به معنای این است

۱. بر اساس بیان حکیم لاهیجی در گوهر مراد، جمهور اشاعره بر آنند که حسن و قبح، شرعی است نه عقلی، به این معنا که اگر شرع وارد نمی‌شد، عقل حکم به حسن و قبح اشیاء نمی‌کرد، بلکه در نفس الامر، هیچ چیز نیک یا بد نمی‌بود. از دیدگاه اشاعره، خوبی عدل و بدی ظلم به مجرد گفته شارع ثابت می‌شود، و اگر شرع نمی‌گفت، عدل، نیک نمی‌بود و ظلم، بد نمی‌بود، بلکه شارع می‌تواند بگوید: عدل قبیح است و ظلم حسن است، و قضیه حسن و قبح عدل و ظلم برعکس شود.

۲. بر اساس بیان حکیم لاهیجی در گوهر مراد، مقصود از عقلی بودن این نیست که عقل مستقل باشد در معرفت حسن و قبح در جمیع افعال، بلکه مراد آن است که افعال مشتمل است بر جهت حسن و جهت قبح که عقل می‌تواند معرفت به آن جهات پیدا کند یا به استقلال مثل: حسن عدل و قبح ظلم و یا به اعانت شرع مانند: عبادات تعبدیه؛ زیرا عقل بعد از ورود شرع به آنها می‌فهمد که اگر در آنها جهات حسن نمی‌بود، هر آینه تکلیف به آن از حکیم، قبیح بود. به تعبیر دیگر، افعالی وجود دارد که عقل به طور مستقل می‌تواند حسن یا قبح آنها را درک کند، نه اینکه در مورد تمام افعال چنین باشد؛ از این رو، نزاع بین اشاعره و عدلیه دائر بین سلب کلی و ایجاب جزئی است؛ اشاعره قائل به سلب کلی و عدلیه قائل به ایجاب جزئی هستند.

که عنوان، تمام موضوع حکم به حسن و قبح است، و خرد در حکم خود به حسن و قبح مستقل بوده و بی‌نیاز از تعلیل خارج از ارکان قضیه است. به طور مثال: از نظر عقل، عدل حسن است و ظلم قبیح است. عنوان عدل و ظلم، تمام موضوع حکم عقل به حسن و قبح است، به این معنا که فاعل عدل، از نظر عقل، مستحق مدح و تحسین و سزاوار جزای خیر است، و جزای خیر چون از حق سبحانه باشد، آن را ثواب گویند، و فاعل ظلم، از نظر عقل، مستحق مذمت و ملامت و سزاوار جزای بد است، چون از حق سبحانه صادر شود، آن را عقاب گویند.

آنچه علامه طباطبایی در باب اعتبارات حسن و قبح بیان کرده است، بر یک پایه در باب پیدایش مفاهیم قرار دارد و ناظر به یکی از این مورد‌های سه گانه در حسن و قبح می‌باشد. اما کل دیدگاه ایشان در اعتبار غیر مابعد طبیعی (= اعتبارات عملی) و اعتبارات استعاری بر این پایه استوار است که ذهن در راستای تعیین اراده، به ناگزیر از مفاهیمی که در عقل نظری آماده شده است بهره برداری می‌کند، و از آن رو که اراده نیاز به رجحان دارد، حدود (تعاریف) مفاهیم نظری، به منطقه عمل برده می‌شود تا رجحانات اراده در جهت مثبت (جوب و استحباب) و در جهت منفی (حرمت و کراهت) و در جهت ترخیص (اباحه)، تحت یک انضباط مفهومی قرار گیرد. از این طریق و بر این پایه، مفاهیم اعتباری عملی به شیوه‌ای که علامه طباطبایی در «اصول فلسفه و روش رئالیسم» تبیین کرده است، پدید می‌آید. به مقتضای این پایه، این مفاهیم، بیانگر اعتباری بودن رجحانات نیستند، رجحانات امور واقعی‌اند که اراده را تحت تأثیر قرار می‌دهند. مفاهیم اعتباری، بیانگر انضباط مفهومی این رجحانات هستند که اراده بتواند پیش از عمل، رجحانات را تنظیم کند و به راهنمایی این تنظیمات، بر طبق رجحانات که واقعی‌اند، رفتار کند. از اینجا آشکار می‌شود اعتباراتی که بیانگر حسن و قبح هستند، بدین معنا نیستند که حسن و قبح اعتباری‌اند، بلکه بدین معنا است که حسن و قبح به هر معنایی که هست تحت یک عملی به عنوان راهنما قرار انضباط مفهومی می‌گیرد. سازوکار مفاهیم اعتباری غیر مابعد طبیعی، بر این پایه قرار دارد. ایشان درصدد بیان این نیست که برابری مفاهیم اعتباری هستند. چنانکه در مفاهیم اعتباری مابعد طبیعی که در صدر آنها مفهوم «وجود» قرار دارد، با آنکه ایشان مفهوم «وجود» را مفهوم اعتباری مابعد طبیعی می‌دانند و متأخر از ماهیت که مفهوم حقیقی است، با این وصف، وجود را اصیل می‌دانند بدان



معنی که برابریستای وجود، اصیل است. این تنظیر بین مفاهیم مابعد طبیعی و عملی، آشکار می‌سازد که اعتباریت مفاهیم، در حوزه کارکرد ذهن است نه در حوزه معرفت شناختی تا اینکه برابریستاها اعتباری باشند.

اما راستا و موردی که علامه طباطبایی مفاهیم اعتباری حسن و قبح را در آن مورد پیاده کرده است، نه مورد کمال و نقص است و نه مورد استحقاق مدح و ذم، بلکه مورد ملائمت و عدم ملائمت با قوای بشری است. این ملائمت و عدم ملائمت، نه از سنخ کمال و نقص و نه از سنخ عنصر اخلاقی است، بلکه یک واقعیت تکوینی نفسانی است که به خودی خود، حسن و قبح اخلاقی ندارد، مگر اینکه تحت یکی از طبایع اخلاقی قرار گیرد که بر حسب آن طبیعت یا نیکو است یا غیر نیکو.<sup>۱</sup> ملائمت و عدم ملائمت، بیانگر رجحانات و عدم رجحانات از حیث واقعیت نفسانی به عنوان منشأ تعیین برای اراده می‌باشد. نظریه علامه طباطبایی این رجحانات بر آمده از ملائمت و ناملائمت را تحت انضباط مفاهیم عملی که برگرفته از مفاهیم نظری است، قرار داده است، بی‌آنکه بخواهد معنای سوم حسن و قبح را توضیح دهد که استحقاق مدح و ذم است. در اینجا ملائمت و غیر ملائمت، امر تکوینی است، اما مفاهیم، اعتباری‌اند، و برابریستاها تکوینی‌اند و نسبت به امر اخلاقی لاشرط است. بر این اساس، بین حسن و قبح ذاتی و واقعی به معنای سوم با اعتباری بودن حسن و قبح به معنی دوم، تنافی نیست، حتی اگر مفاهیم حسن و قبح، در حسن و قبح اخلاقی به کار برده شود، باز بین حسن و قبح ذاتی و اعتباری بودن این مفاهیم، تنافی نیست؛ چون اعتباری بودن این مفاهیم کارکرد ذهن است و فرآیند معرفت شناختی نیست. برابریستای مفاهیم اعتباری عملی در هر سه مورد می‌تواند واقعی (اول و دوم) و عقلی و ذاتی (سوم) باشند، بی‌آنکه بین این واقعی بودن یا عقلی و ذاتی بودن با اعتباری بودن آنها به حسب کارکرد ذهن منافات وجود داشته باشد. از این رو، علامه طباطبایی در زمینه اعتبارات، حسن و قبح عقلی را واقعی می‌داند، آن هم بر اساس ملاکاتی که در ورای کارکرد ذهن قرار دارد، و به این دلیل، عناصر اخلاق در دیدگاه ایشان نسبی نیست، هر چند تفسیر واقعی بودن در دیدگاه علامه طباطبایی با دیگر فلاسفه فرق داشته باشد.

۱. ر.ک: طباطبایی، اصول فلسفه رئالیسم، ص ۱۲۷-۱۲۸

### دستگاه پایه در اعتبار از نگاه علامه طباطبایی

تفصیل اعتبار را علامه طباطبایی در «اصول فلسفه و روش رئالیسم» به دقت کافی بیان کرده است. در اینجا تنها به دستگاه پایه اشاره می‌شود. بر این منوال گوییم: حسن و قبح از این دیدگاه، در شمار اعتبارات پیش از اجتماع قرار دارد. نخستین اعتبار، همان اعتبار وجوب عام است؛ زیرا هیچ فعل و ترک، بدون رجحان از فاعل مختار، واقع نمی‌شود، (آنجا که فعل از فاعل، واقع می‌شود، «باید» به فعل تعلق می‌گیرد و آنجا که فعل ترک می‌شود (فاعل مختار، ترک را اختیار می‌کند)، «باید» به ترک تعلق می‌گیرد). بر پایه اعتبار وجوب عام، خوب و بد به عنوان دو اعتبار ضروری در هر فعل و ترک، بین قوه فعاله و صورت ادراکی برقرار می‌شود. فعلی که «باید» به آن تعلق می‌گیرد، خوب است و فعلی که «باید» به ترک آن تعلق می‌گیرد، بد. این خوب و بد، بر مبنای ملائمت و منافرت فعل است با قوه فعاله، و بیانگر رابطه علیتی فاعل مختار با فعل و ترک می‌باشد؛ از این رو، خوبی و بدی به مفهوم اخلاقی را بیان نمی‌کند.

در نظریه علامه طباطبایی، افعال دست کم دو گونه مفهوم درباره خوب و بد دارند: نخست: مفهومی که بیانگر صدور فعل بر پایه رجحان فاعلی است، چه فعل به خودی خود با صرف نظر از دیدگاه فاعل فعل، خوب باشد یا بد. این مفهوم، بیان کننده اعتباری است که فعل برای صدور از فاعل مختار به آن نیاز دارد، حتی شخصی که فعلی ضد اخلاق انجام می‌دهد، از دیدگاه علامه طباطبایی آن فعل را برای خود راجح انگاشته است. این رجحان فقط صدور فعل را امکان پذیر می‌سازد و نمی‌تواند رجحان اخلاقی را برای فعل به خودی خود اثبات کند؛ از این رو، ایشان می‌گویند:

بنابراین ممکن است فعلی به حسب طبع، بد و قبیح بوده و باز از فاعل صادر شود و این صدور ناچار با اعتقاد حسن صورت خواهد گرفت.<sup>۱</sup>

در توضیح عبارت مذکور گوییم: صدور با اعتقاد حسن، ناشی از رابطه علیتی فاعل مختار با فعل است و ناظر به حسن اخلاقی نیست؛ بدین جهت، این گونه حسن که به رابطه علیتی

۱. طباطبایی، اصول فلسفه رئالیسم، ص ۱۲۸

فاعل و فعل ارتباط دارد، می‌تواند بر حسب هر فرد به گونه‌ای متفاوت باشد، با آنکه حسن اخلاقی در همهٔ افراد یکسان است و به دیدگاه‌های آنها بستگی ندارد و مطلق است (نمی‌تواند نسبی باشد). آنچه در افراد مختلف می‌تواند مختلف باشد، حسن و قبح به معنای ملائمت و منافرت است نه حسن و قبح اخلاقی و علامه طباطبایی، حسن و قبح ناشی از احساس ملائمت و منافرت را نسبی می‌داند نه حسن و قبح اخلاقی را. ایشان می‌گوید:

پس باید گفت دو صفت خوبی و بدی که خواص طبیعی حس پیش ما دارند (= بدین معنا که راجعند به احساس ملائمت و منافرت شخصی ما)، نسبی بوده و مربوط به کیفیت ترکیب سلسله اعصاب یا مغز مثلاً می‌باشند.<sup>۱</sup>

برای ابضاح بیشتر می‌افزاییم: علامه طباطبایی در جلد دوازدهم تفسیر المیزان در تفسیر آیه: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَايَ ذِي الْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ يُعْظِمُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ﴾<sup>۲</sup> می‌گوید:

عدل، لزوم وسط و پرهیز از افراط و تفریط در امور است، و این معنی، تفسیر عدل است به لازم آن، و حقیقت عدل، اقامهٔ مساوات و موازنه بین امور است به اینکه به هر چیز (یا هر فرد) بهره‌ای که سزاوار آن است داده شود.

سپس می‌گوید:

و از اینجا آشکار می‌شود که عدل مساوق است با خوب... و نهادن شیء در آنجا که شایسته است به خودی خود، چیزی است که انسان به آن گرایش دارد و به خوبی آن، اعتراف می‌کند، و اگر خلاف آن کند، در برابر کسی که ملامتش می‌کند، عذر می‌آورد (حتی) دو فرد انسان (نیز) در عدل به این معنی اختلاف ندارند، گرچه مردم در مصداق‌هایش بسیار اختلاف می‌کنند.

اعتبار در این نظریه، داده شدن شناسه (= حدّ = تعریف) یک چیز یا یک فرآیند است به چیز دیگر یا فرآیند دیگر که فاقد آن شناسه است، چنانکه در استعاره (که اعتبار مشبه است به

۱. طباطبایی، اصول فلسفه و تالیسم، ص ۱۲۵-۱۲۶

۲. نحل، ۹۰.

جای مشبّه‌به) شناسه شیر به شخص شجاع داده می‌شود (شخص شجاع بر حسب اعتبار، دارای تعریف شیر می‌شود). بر این پایه، نسبت ضرورت که بین قوه فعاله انسان و اثر بی‌واسطه آن به طور واقعی برقرار است، به رابطه‌ای که بین قوه فعاله و مطلوب آن (برای مثال، سیراب شدن که مطلوب انسان تشنه است)، برقرار می‌باشد، داده می‌شود (این داده شدن تعریف به شیء فاقد آن تعریف، به طور خودکار و بر طبق سازوکار دستگاه ادراکی به انجام می‌رسد و نتیجه تصمیم‌گیری نیست و از این رو قراردادی نمی‌باشد)؛ بدین گونه انسان رجحانات را که منشأ اراده او می‌باشند، از طریق اعتبار تحت انضباط در می‌آورد و «باید» را که ضرورت اعتباری است، به عنوان یک ضابطه‌ای که بیانگر سرایت ضرورت از جای واقعی خود به جای دیگر که رجحان فعل است، برقرار می‌سازد. اینک اگر اعتبار ضرورت، فقط تابع ادراک حسی باشد، با زوال ادراک حسی، اعتبار ضرورت هم از میان می‌رود و اگر تابع ادراک عقلی باشد، همیشگی است مانند اعتبارات حسن و قبح در مورد ادراک‌های عقل عملی. در این زمینه، حسن و قبح به طبع فعل راجح است نه به حیث صدور فعل از فاعل و نه به احساس ملائمت و منافرت در فعل. و با آنکه ذهن در مورد عقل عملی، مفاهیم حسن و قبح را اعتبار می‌کند، حسن و قبح اخلاقی از سنخ اعتبار نیست. اعتبار بر طبق نظریه استاد علامه طباطبایی، در همه افعال فاعل مختار جاری است، حتی در نسبت علم به واقع که ذهن، علم به واقع را به جای واقع می‌گیرد. لیک، این گونه اعتبار، تنها بیانگر کارکرد ذهن است برای تبدیل رجحانات به ضوابط عملی. حال اگر رجحانات از سنخ احساس باشند، تابع احساسند و با رفتن احساس آنها نیز می‌روند. و اگر تابع ادراک عقلی باشند، همیشگی می‌باشند. همچنین است ضوابط بر آمده از رجحانات اخلاقی؛ بنابراین، ضوابط بر آمده از رجحانات اخلاقی، مانند خود آنها، همیشگی اند.

#### تبیین تمایز اعتبارات احساسی از اوامر عقلی (قوانین وجدانی)

در نظریه علامه طباطبایی گرچه مفاهیم وجوب حسن و قبح و همچنین مفاهیم امر و نهی، اطاعت و معصیت در این نظریه مفاهیم اعتباری‌اند، ولی ملاک‌های آنها واقعی است و اعتباری نیست، با این تفاوت که اگر ملاک‌ها احساسی باشند مفاهیم حسن و قبح و جز اینها تابع احساسند و در معرض تغییرند و در حوزه اخلاق جایی ندارند. و اگر ملاک‌ها عقلی و وجدانی باشند آنگاه مفاهیم حسن و قبح، امر و نهی، اطاعت و معصیت پشتوانه عقلی و

اخلاقی دارند و تابع احساس‌ها نیستند. از این رو ایشان در تفکیک گروه‌های مفاهیم و اوامر و نواهی از یکدیگر در صفحات ۱۵۰ تا ۱۵۲ اصول فلسفه و روش رئالیسم شرح مفصلی می‌آورد و در صفحه ۱۵۲ می‌گوید:

و همچنین یک سلسله اموری که فطرت به لزوم آنها قضاوت می‌کند و صلاح جامع که توام با صلاح و تکامل فردی است در آنها می‌باشد احکام و اوامر عقلیه، نامیده و انجام دادن آنها را اطاعت اوامر عقلیه (یا اطاعت از امر وجدان) می‌دانیم و در مورد آنها مجازاتی از ستایش و نکوهش معتقدیم.

عبارت یاد شده از علامه نشان می‌دهد اوامر وجدان در چیزهایی است که بر طبق اقتضای وجدان فطری اخلاقی موجب استحقاق ستودن و نکوهیدن می‌باشند و حسن و قبح اخلاقی فقط در این چیزها مورد بحث می‌باشد. اما حسن و قبح ناشی از ملائمت و منافرت با قوای احساسی حسن و قبح اخلاقی نیست. متکلمان و فلاسفه اسلامی نیز حسن و قبح ناشی از وجدان را در افعال که موجب ستودن و نکوهیدن‌اند، در حوزه اخلاق قرار داده‌اند.

این بود ایضاً اندک از مفاهیم اعتباری و نظریه علامه طباطبایی در تبیین مفاهیم حسن و قبح افعال اما بر پایه نقد عقل به عقل که مبنای دو نوشتار «قانون اخلاق بر پایه نقد عقل به عقل» و «نقد قوه شناخت بر پایه نقد عقل به عقل» قرار داده‌ایم. مفاهیم اعتباری به علم بیان اختصاص دارند و در مبحث استعاره که از دیدگاه سکاکی تمه علم منطق است درج می‌شوند. در مابعد طبیعت، مفاهیم چه جزئی باشند چه کلی، مفاهیم اکتشافی‌اند و شناختاری می‌باشند. در اخلاق نیز مفاهیم و مقولات داریم که از نظریه اعتبارات استقلال دارند. در رجحانات اراده نیز مفاهیم انضباط دهنده ضرورت و دیگر عنوان‌ها شناختاری‌اند، گو اینکه برخی تابع احساس‌اند و برخی تابع ادراک عقلی. در این میانه، مفاهیم اخلاق، مفاهیم حقیقی‌اند و بیانگر نهادهای قانون اخلاقند. فقط عقل عملی اخلاقی آنها را تقریر می‌کند و ملکه اراده (= قوه اختیار) را بر پایه آنها تعیین می‌دهد، گرچه آنرا به شیوه دترمینیستی، به عمل وادار نمی‌کند و این از آن‌روست که: قانون اخلاق که از طریق عقل عملی به قوه اختیار در راستای نیکی محض تعیین می‌بخشد، آزادی اراده را از میان نمی‌برد. تنها مسیر اراده را به طور عقلی، مشخص می‌سازد. آنک این قوه اختیار است که مسئولیت عمل بر طبق قانون اخلاق بر عهده او می‌باشد. اگر قوه اختیار خواسته امیال را کنار گذارد و از فرمان اخلاق پیروی کند در

این صورت، کردار نیک محض در جهان پدید می‌آید و اگر فرمان اخلاق را کنار گذارد و بر طبق امیال عمل کند در این صورت، کردار بد به طور محض در جهان پدید می‌آید. حُسن ذاتی کردارها بر پایه مطابقت آنها با قانون اخلاق و صدور آنها از آن قانون است. بنابراین، ملاک‌های نیکی تنها از طریق عقل عملی اخلاقی، تعیین پذیرند. عقل نظری تنها به شناخت اکتفاء می‌کند، لیک از آن‌رو که بخشی از موضوعات شناخت از حیث چیستی خود بطور بالذات به سراسر جهان تعمیم پذیرند، عقل عملی اخلاقی از درون عقل نظری بی‌هیچ فرایند صوری و بی‌هیچ میانجی‌گری، همچنین بی‌هیچ نیاز به فرض حاسه داخلی آشکار می‌شود.

## منابع

اردبیلی، احمد بن محمد (۱۳۸۳)، حدیقة الشیعة، به تصحیح صادق حسن زاده، قم، انصاریان.  
 سبزواری، ملاحادی (۱۳۷۹)، شرح منظومه، تصحیح و تعلیق از آیت الله حسن زاده آملی و تحقیق و تقدیم  
 از مسعود طالبی، تهران، ناب.

سکاکي، ساج الدين ابویعقوب (بی تا)، مفتاح العلوم، تحقیق از حمدی محمدی قابیل، قاهره، مكتبة  
 التوفيقية

طباطبایی، محمد حسین (۱۳۸۷)، اصول فلسفه رئالیسم، به کوشش سید هادی خسروشاهی، قم، بوستان  
 کتاب

\_\_\_\_\_ (۱۳۷۱)، المیزان فی تفسیر القرآن، قم، اسماعیلیان.

لاهیجی، فیاض (۱۳۸۳)، گوهر مراد، تهران، سایه.

کاظمی خراسانی، محمد علی (۱۴۱۲ق)، فوائد الاصول، قم، مؤسسه نشر اسلامی.





## واکاوی فقهی حقوقی امکان تفکیک قصد از رضا

محمد رسول آهنگران \*

حسین حاجی حسینی \*\*

### چکیده

مقاله حاضر با توجه به اینکه قصد و رضا عنوان دو مرحله بنیادین و مهم از مراحل پنج گانه ایجاد عقد و ایقاع است، به دنبال پاسخ به این پرسش است که آیا تفکیک موقت قصد از رضا شرعاً و عقلاً امکان دارد یا اینکه در مسأله تفصیلاتی وجود دارد؟ فقیهان و حقوقدانان در مقام پاسخ به این پرسش سه نظریه ارائه کرده‌اند: ۱. امکان عقلی و شرعی تفکیک موقت قصد و رضا (نظریه تفکیک) ۲. عدم امکان عقلی و شرعی تفکیک موقت قصد از رضا بر اساس ارجاع قصد به رضای شرعی (نظریه ارجاع) ۳. عدم امکان تفکیک عقلی قصد از رضا اعم از رضای طبعی و رضای عقلی به صورت مردد (نظریه تلازم عقلی). مقاله حاضر بر اساس تحلیل عقلی و شرعی مراحل عقود و ایقاعات و تفکیک انواع رضایت از یکدیگر، به نقد سه دیدگاه فوق پرداخته و در نهایت به نظریه ابداعی خویش مبنی بر عدم امکان شرعی تفکیک موقت قصد و رضا ضمن پذیرش امکان عقلی تفکیک قصد و رضا گرویده است.

**واژگان کلیدی:** قصد، رضایت، اراده، طلب، بیع مکره، بیع فضولی

---

\* دانشیار دانشگاه تهران، پردیس فارابی (نویسنده مسئول)

\*\* دانش آموخته کارشناسی ارشد دانشگاه تربیت معلم تهران

## طرح مسأله

عقود و ایقاعات یکی از بنیادهای نهادین در روابط اجتماعی - اقتصادی انسان‌ها است. از این رو در کتب فقهی و حقوقی بخش مهم و گسترده‌ای به بیان ارکان، احکام و شرائط آن اختصاص یافته است. قصد و رضا در اکثر متون فقهی و حقوقی از جمله شروط متعاقدين شمرده شده است. البته برخی از فقیهان، قصد و برخی، قصد و رضا را از جمله مقومات خود عقد و ایقاع برشمرده‌اند که در این صورت، فقدان آن منجر به از میان رفتن عقد و ایقاع می‌گردد. در هر صورت عقد و ایقاع، برای اثرگذار بودن به پنج مرحله نیازمند است:

۱. تصور موضوع

۲. تصدیق به فائده

۳. رضایت و تمایل عرفی ممضاء به حکم شرع به مضمون موضوع

۴. اراده و جزم نفس نسبت به موضوع

۵. قصد انشاء به همراه مُبرز و مُظهر خارجی.

با توجه به این مراحل، همواره این بحث در میان فقیهان و حقوقدانان مطرح بوده است که آیا تفکیک موقت مرحله سوم یعنی رضا که در بسیاری از متون فقهی از آن با عنوان اختیار مقابل اکراه و نه اختیار مقابل اجبار، یاد می‌شود، از مرحله پنجم یعنی قصد، رواست؟ در پاسخ به این پرسش سه رأی در میان ایشان ظاهر گشته است:

۱. نظریه تفکیک: روایی عقلی و شرعی تفکیک موقت قصد و رضا

۲. نظریه ارجاع: عدم روایی عقلی و شرعی تفکیک موقت قصد از رضا بر اساس ارجاع

قصد به رضای شرعی

۳. نظریه تلازم عقلی: عدم امکان تفکیک عقلی قصد از رضا اعم از رضای طبعی و

رضای عقلی به صورت مردد.

بررسی این نظریات نیازمند تتبع در این سؤال مبنایی است که: مبنای تفکیک یا عدم

تفکیک قصد از رضا چیست؟ آیا این تفکیک وجهی دارد یا خیر؟

در راستای پاسخ به این پرسش دیدگاه‌های مختلفی ارائه شده است که نگارنده به نقد و

بررسی آنها می‌پردازد و مختار خود را در مقام پاسخ به این سؤال ارائه می‌نماید.

## ۱. مبانی نظری پژوهش

### ۱-۱. تبیین واژگان کلیدی

#### ۱-۱-۱. قصد در لغت و اصطلاح؛

«قصد» در لغت به معنای در پیش گرفتن راه، برخورد دقیق‌تر به هدف، آوردن شیء مورد نظر، به کار رفته است.<sup>۱</sup> برخی آن را در اصطلاح اینگونه معنا کرده‌اند: قصد در اصطلاح، شوق مؤکدی که به اعتبار درونی بودنش منشأ عمل خارجی می‌شود، لذا «نیت» نام دارد. و به اعتبار رفع کردن تردید، عزم و به اعتبار پایداری و استقامت، «قصد» نامیده می‌شود.<sup>۲</sup> بر این اساس، در مقام تقسیم بندی قصد در جملات انشایی، سه نوع قصد باید وجود داشته باشد تا عمل حقوقی انشاء شود: قصد لفظ، قصد معنای لفظ و قصد انشاء معنا.<sup>۳</sup> برخی از فقیهان امامیه معتقدند قصد باید مقرون به عمل باشد. آن قسمتی از قصد که قبل از عمل حاصل شده، «عزم» نامیده می‌شود و اعتباری ندارد.<sup>۴</sup>

#### ۱-۱-۲. رضا در لغت و اصطلاح؛

«رضا» در لغت به معنای موافقت و سرور قلب، در مقابل سخط و کراهت و نیز به معنای طیب نفس و اختیار است.<sup>۵</sup> همچنین «رضا»، طیب نفس و یا اختیار، در اصطلاح به معنای تسلط داشتن فاعل بر فعل خویش است که در مقابل آن، فعل اکراهی و فعل اجباری قرار دارد.<sup>۶</sup> در متون فقهی رضایت به معنای اراده نیز به کار رفته است که در این صورت، مقوم نفس عقد است.<sup>۷</sup> منظور از «رضا» در معاملات، به مقتضای آیه «لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ

۱. ابن منظور، لسان العرب، ج ۳، ص ۳۵۳؛ زبیدی، تاج العروس، ج ۵، ص ۱۸۹؛ راغب اصفهانی، مفردات الفاظ القرآن، ص ۶۷۲؛

فیومی، المصباح المنیر، ج ۲، ص ۱۵۱

۲. خوبی، اجود التقريرات، ج ۱، ص ۸۹

۳. نائینی، منیة الطالب، ج ۱، ص ۳۹۸

۴. شهید اول، الدروس، ج ۱، ص ۱۱۴

۵. ابن منظور، لسان العرب، ج ۱۴، ص ۳۲۳؛ راغب اصفهانی، مفردات الفاظ القرآن، ص ۳۵۶؛ فیومی، المصباح المنیر، ج ۱، ص ۴۲۶

۶. التوحیدی التبریزی، مصباح الفقاهة، ج ۳، ص ۷۷

۷. همان

بِالْبَطْلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تَجَنُّرَةً عَنِ تَرَاضٍ مِّنْكُمْ»<sup>۱</sup> و برخی ادله دیگر مانند «لا یحل مال امرء مسلم الا عن طیب نفسه»<sup>۲</sup>، رضای طبعی (= عرفی یا شرعی) است.<sup>۳</sup> حقوقدانان رضای اصطلاحی را به میل قلب به طرف يك عمل حقوقی که سابقاً انجام شده یا الان در حال انجام است یا بعداً انجام خواهد شد تعریف می‌کنند.<sup>۴</sup> در عین حال چنانچه بیان شد، بسیاری از متاخران به جای واژه «رضا» از واژه «اختیار» استفاده می‌کنند.<sup>۵</sup> البته چنانچه برخی فقیهان معاصر بیان داشته‌اند، بهتر آن است که از واژه رضا استفاده شود؛ چرا که این واژه، ابلغ و احسن است.<sup>۶</sup>

برخی فقیهان معاصر در مقام تقسیم‌بندی انواع رضا به دو نوع آن اشاره کرده‌اند: رضایت و میل طبعی خودجوش، و رضایت و میل عقلی.<sup>۷</sup> به نظر می‌رسد این تقسیم‌بندی بیشتر ناظر به توجیه وجود رضایت در بیع مکره است که به اعتقاد ایشان حاوی رضایت عقلی است.

### ۱-۳-۱. اراده در لغت و اصطلاح؛

اراده از نظر لغوی به معنای خواستن، خواهش، میل، قصد، آهنگ و گام است.<sup>۸</sup> بنابراین اراده، مفهومی است آمیخته از شوق و محبت و به قوه‌ای اطلاق می‌شود که آن قوه، مبدأ اشتیاق انسان و در حقیقت همان قوه محرکه اوست.<sup>۹</sup> بیضاوی در تعریف اراده می‌نویسد: اراده عبارت است از ترجیح یکی از دو طرف یا دو امر مقدور و ممکن بر طرف و امر دیگر.<sup>۱۰</sup>

لنگرودی در مقام تعریف اصطلاحی اراده می‌گوید:

۱. نساء، ۲۹

۲. مفید، المسائل الصاغانیه، ص ۱۴۰

۳. التوحیدی التبریزی، مصباح الفقاهة، ج ۳، ص ۲۸۱

۴. جعفری لنگرودی، ترمینولوژی حقوق، شماره ۲۶۸۳

۵. انصاری، کتاب المکاسب، ج ۳، ص ۳۰۷

۶. مکارم شیرازی، انوار الفقاهة، ص ۲۲۹

۷. اصفهانی، حاشیه کتاب المکاسب، ج ۲، ص ۳۹-۴۰

۸. راغب اصفهانی، مفردات الفاظ القرآن، ص ۳۷۱؛ زبیدی، تاج العروس، ج ۴، ص ۴۶۶؛ دهخدا، فرهنگ دهخدا، ج ۱، ص ۱۳۶۳

۹. تهبانوی، کشف اصطلاحات الفنون، ص ۵۵۴

۱۰. بیضاوی، غایة القصوی فی درایة الفتوی، ص ۹۲

اراده، اخطار قلبی است که قهراً بعد از حضور و تصدیق دقیق حاصل می‌شود و مقرون به

عمل عضوی از اعضاء بدن است.<sup>۱</sup>

در اصطلاح حقوق مدنی ایران می‌توان اراده را به «خواستن» معنا کرد. در این اصطلاح، اراده را دارای دو حالت جداگانه درونی یعنی قصد و رضا می‌دانند.<sup>۲</sup> بنابراین در حقوق ایران اراده، مجموع قصد و رضا است.

فلاسفه میان اراده و رضا و میل و شوق موکد، تفاوت قائل شده‌اند؛ چرا که از نظر ایشان

گاهی اراده موجود است، اما رضایتی در کار نیست.<sup>۳</sup>

#### ۱-۱-۳-۱ تقسیمات اراده

۱- اراده‌ی حقیقی: آنچه را که شخص در درون خود پس از طی مراحل درونی، تصمیم بر آن گرفته و مورد خواست اوست، اراده‌ی حقیقی گویند. لنگرودی می‌نویسد:

اراده‌ی واقعی اراده‌ای است که در ضمیر آدمی پدید آمده، آماده ابراز باشد لکن هنوز

ابراز نشده باشد خواه ابراز آن به وسیله‌ی ایجاب و قبول لفظی باشد یا به وسیله‌ی اشاره یا

نوشته یا فعل. به دیگر سخن، اراده‌ی مکشوف به ایجاب و قبول را (صرفنظر از این که

کاشف آن چه باشد) اراده‌ی حقیقی گویند.<sup>۴</sup>

بنابراین اراده، ترادفی با قصد ندارد.

۲- اراده‌ی انشایی: این اصطلاح بیشتر در میان فقها متداول است. فقها اراده‌ای را که

موجب ایجاد اثر یا آثار حقوقی شود اراده‌ی انشایی می‌نامند و گاه از آن به قصد انشاء نیز تعبیر

می‌کنند. در این معنا اراده انشایی فقط در عقود و ایقاعات وجود دارد و مثلاً در اقرار،

شهادت، اراده‌ی انشایی وجود ندارد.<sup>۵</sup>

۳- اراده خارجی یا ظاهری یا مظهره و اعلان شده: اراده مظهره، اراده‌ای است که به یکی

۱. جعفری لنگرودی، تأثیر اراده در حقوق مدنی، شماره ۹۰.

۲. شهیدی، تشکیل قراردادها و تعهدات، ص ۵۵.

۳. ملاصدرا، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، ج ۴، ص ۱۱۳؛ طباطبایی، نهیة الحکمة، ج ۲، ص ۴۶۰.

۴. جعفری لنگرودی، دایره المعارف حقوق مدنی و تجارت، ج ۱، ص ۱۱۷.

۵. نائینی، منیة الطالب، ج ۱، ص ۶۹.

از اسباب لفظ، کتابت، اشاره، فعل و... از درون آدمی به خارج راه یافته باشد. برخی نیز این گونه تعریف کرده‌اند که اراده ظاهر عبارت است از تعبیر از اراده‌ی حقیقی با لفظ، یا فعلی که از اراده‌کننده‌ی مختار صادر شده باشد.<sup>۱</sup>

#### ۱-۱-۴ طلب در لغت و اصطلاح؛

«طلب» در لغت، تلاش بر یافتن یا گرفتن شیء است. بنابراین طالب شیئی تلاش کننده برای گرفتن آن شیء است.<sup>۲</sup> طلب در بحث حاضر در اصطلاح دارای دو معناست:

۱. طلب حقیقی: به خواستن واقعی گفته می‌شود که از صفات نفسانیه است. اعم از اینکه با لفظی ابراز شود یا خیر.

۲. طلب انشائی: به طلبی که به کمک وسیله‌ای اعم از لفظ یا غیر لفظ ایجاد می‌شود، گفته می‌شود. اعم از اینکه طالب طلب انشائی، طلب حقیقی داشته باشد یا خیر.<sup>۳</sup>

## ۲- بررسی نظریات فقیهان و حقوقدانان پیرامون روایی تفکیک قصد و رضا

### ۲-۱ نظریه‌ی تفکیک (نظریه مشهور فقیهان و اکثر حقوقدانان)

مشهور فقیهان متاخر امامیه قائل به تفکیک قصد از رضا هستند. ایشان «قصد» را به معنای ایجاد معنای اعتباری عقد یا ایقاع به واسطه یک مُبرز و مُظهر خارجی، و «رضا» را به معنای طیب نفس، اختیار و تمایل متعاقدین به مضمون عقد یا ایقاع تلقی می‌کنند. این تفکیک را می‌توان به روشنی در باب بیع مکره و بیع فضولی مشاهده نمود. مراجعه به آراء فقیهان در باب شروط متعاقدین نشان می‌دهد که اختیار، شرط صحت بیع است، نه مقوم عقد. لذا بیع بدون اختیار، صحیح نیست. در تذکره الفقهاء بر این مساله ادعای اجماع شده است.<sup>۴</sup> در مکاسب

۱. زرقاء، المدخل الفقهي العام، ج ۱، ص ۳۸۱ - ۳۸۰

۲. زبیدی، تاج العروس، ج ۲، ص ۱۸۵؛ ابن منظور، لسان العرب، ج ۱، ص ۵۵۹

۳. خراسانی، کفایة الاصول، ص ۶۴

۴. حلی، تذکره الفقهاء، ج ۱۰، ص ۱۳

نیز این رأی به مشهور متأخران نسبت داده شده است.<sup>۱</sup>

مشهور حقوقدانان نیز در مقام تفسیر موادی از قانون مدنی همچون مواد ۱۹۰، ۱۹۱، ۲۰۳ و ۱۰۷۰ قانون مدنی که به تبع نظریه مشهور متأخران سامان داده شده است، به تبیین نظر ایشان پرداخته‌اند. در دیدگاه حقوقدانان نیز ضمن پذیرش امکان تفکیک موقت قصد از رضا بر مؤثر بودن الحاق رضا به قصد پس از برطرف شدن حالت اکراه تاکید شده است. اکثر حقوقدانان دلیل خاصی برای پذیرش این نظریه ارائه نکرده‌اند و تنها به تفسیر مواد قانون مدنی در این باره پرداخته‌اند که معمولاً مقدمه‌ای از مراحل شکل‌گیری اراده را در بر دارد. در این میان یکی از ایشان تلاش نموده است تا نوعی مبنایی احتمالی را بر اساس اصول فقه متاخر شیعه برای تفکیک اراده به قصد و رضا ارائه نماید که در ضمن دلایل نظریه تفکیک به تفصیل مورد بررسی واقع شده است. بر اساس نظر اکثریت حقوقدانان قصد، به همان اراده حقیقه تفسیر شده است که بر اساس ماده ۱۹۱ به شرط مقرون شدن به چیزی که دلالت بر آن کند محقق می‌شود؛ امری که در متون فقهی، مُبرز یا مُظهر خارجی نامیده می‌شود. در تحلیلی که مشهور حقوقدانان ارائه می‌دهند، پیش از تحقق اراده حقیقه چند مرحله باید روی دهد:

۱. نخست تصور موضوع معامله است که بدون آن امکان روی دادن عقد بی وجه است. این مرحله دورنمای معامله است که در نهایت محرک اراده می‌شود.
۲. تدبر و اندیشیدن درباره معامله. در این مرحله دلایل و جهاتی در ذهن متعامل شکل می‌گیرد که او را به انجام معامله راغب می‌سازد. این جهات در اصطلاح، «داعی» نام دارد؛ سنجش سود و زیان که در نهایت مقدمه‌گزینه‌های نهایی داعی برتر یا هدفی است که فرد را از معامله منصرف و یا بدان راغب می‌سازد.
۳. پس از انتخاب داعی برتر نوبت به تصمیم می‌رسد. نفس پس از ارزیابی دواعی، مفید بودن یکی را تصدیق می‌کند و حالت جزم به خود می‌گیرد. این چگونگی نفس را حکیمان اراده می‌خوانند.

#### ۴. اعلام اراده.<sup>۲</sup>

۱. انصاری، کتاب المکاسب، ج ۳، ص ۳۲۸

۲. امامی، حقوق مدنی، ج ۴، ص ۱۹؛ شهیدی، تشکیل قراردادها و تعهدات، ص ۱۲۹؛ کاتوزیان، قواعد عمومی قراردادها، ج ۱، ص ۲۱۳

## تبیین و نقد ادله نظریه تفکیک؛

دلیل اول: رضایت نه در مفهوم عقد معتبر است (زیرا عنوان عقدیت با قصد معنا و لفظ محقق می‌شود) و نه در نقل و انتقال معتبر است (زیرا غیر مالک در آن مدخلیت ندارد و نمی‌تواند نقشی ایفاء نماید). بنابراین اعتبار رضایت در مفهوم عقد، امری بی‌دلیل است. ضمن آنکه می‌توان اعتبار رضا را با تمسک به عمومات و اطلاقات دفع نمود.<sup>۱</sup> بر اساس این دلیل، عقد و ایقاع مکره یا فضولی با قصد حاصل آمده است. بنابراین رضا به عنوان یک شرط شرعی، تنها در صحت اثرگذار است و می‌توان قصد را از رضا تفکیک نمود.

نقد دلیل اول: درباره قسمت اول دلیل اول که مبتنی بر عدم مدخلیت رضایت در مفهوم عقد است، باید گفت عقد در صورتی ایجاد کننده وضعیت جدید حقوقی است که از سوی شارع امضاء شده، یا لاقلاً شارع آن را باطل نشمرده باشد. حال آنکه شارع به مقتضای «تجارة عن تراض»<sup>۲</sup> منحصرأً عقدی را که ناشی از رضایت و طیب نفس باشد، امضاء کرده است. این امر هنگامی وضوح بیشتری می‌یابد که با مراجعه به تفاسیر نحوی قرآن کریم درمی‌یابیم منظور از واژه «عن» در آیه شریفه ۲۹ سوره نساء «عنِ ناشئه» می‌باشد. یعنی تجارتي که از رضایت و طیب نفس ناشی شده باشد.<sup>۳</sup> بنابراین عقد بدون رضایت، مقتضی اثر نیست. در نتیجه قصدی که ناشی از رضایت عرفی نیست، نزد شارع، باعث پیدایش عقدی که ایجاد کننده وضعیت حقوقی جدیدی باشد به شمار نمی‌رود. بنابراین برخلاف آنچه مستدل بیان نموده است، نمی‌توان با تمسک به اصالة الاطلاق یا اصالة العموم اعتبار رضایت را نادیده گرفت؛ زیرا با فقدان رضایت در هنگام ایجاد عقد، در اصل پدید آمدن عقد دچار شک خواهیم شد. در چنین وضعیتی باید اصل فساد را در مورد چنین عقدی جاری نمود. منظور از این اصل، اصل عدم ازلی است یا استصحاب عدم ملکیت پیش از عقد است. به این معنا که اگر قصد ناشی از رضایت عرفی نبود، در صحت عقد دچار شک خواهیم شد و این پرسش

۱. انصاری، کتاب المکاسب، ج ۳، ص ۳۲۹-۳۳۰

۲. نساء، ۲۹

۳. قاسم، اعراب القرآن الکریم، ج ۱، ص ۱۹۴؛ درویش، اعراب القرآن الکریم و بیانه، ج ۲، ص ۲۰۲



برای ما مطرح خواهد شد که آیا اصولاً عقدی به وجود آمده است؟ در چنین صورتی بنابر اصالة الفساد، حالت سابقه را که عدم انتقال ملکیت و عدم تغییر وضعیت حقوقی است، استصحاب می‌کنیم. لذا تنها عقودی سببیت برای اثر پیدا می‌کنند که شارع آنها را امضاء کرده باشد. در نتیجه اگر در اعتبار امری در معاملات عرفی شک شود، نمی‌توان برای دفع آن به عموماً و اطلاقات، تمسک نمود؛ چرا که اصل، عدم اثر معاملات بدون آن قید است.<sup>۱</sup> این اصل نزد فقیهان تحت عنوان «الاصل فی العقود البطلان» معروف است.<sup>۲</sup>

درباره قسمت دوم استدلال مستدل مبنی بر عدم مدخلیت غیر مالک در نقل و انتقال که از آثار عقد است باید گفت، به صورت کلی نمی‌توان این امر را پذیرفت؛ زیرا در برخی روایات همچون روایت عروه بارقی مشاهده می‌کنیم وی با علم به رضایت پیامبر ﷺ که از تشویق ایشان نسبت به خرید و فروش عروه مشخص می‌شود، نقل و انتقال را نیز محقق ساخته است. البته این بخش از سخن مستدل ارتباط مستقیمی با بحث این جستار ندارد؛ چه آنکه سخن از اعتبار رضایت در اصل عقد است نه اعتبار رضایت در آثار عقد، هر چند مستدل نقش رضایت مالک در نقل و انتقال را پذیرفته است.

**دلیل دوم:** طبیعت رضا مقتضی انشای اثر حقوقی نیست، بر خلاف قصد انشاء که طبیعت و ماهیت آن مقتضی انشای اثر حقوقی است. به تعبیر دیگر رضایت، قدرت خلق و سازندگی ندارد، در حالی که قصد انشاء، عنصری سازنده و خلاق است که اثر حقوقی را در عالم اعتبار ایجاد و انشاء می‌کند.<sup>۳</sup>

**نقد دلیل دوم:** بی تردید بر رضای صرف، آثار حقوقی بار می‌گردد. به عنوان مثال از نظر مشهور متاخران، علم فضولی به رضای مالک، جواز قبض و اقباض و صحت معامله فضولی را

۱. خراسانی، کفایة الاصول، ص ۳۳

۲. عاملی، مفتاح الکرامه، ج ۱۲، ص ۵۴؛ قمی، رسائل المیزان القمی، ج ۱، ص ۲۳۲؛ نراقی، مستند الشیعه، ج ۱۴، ص ۱۷۷؛ انصاری، کتاب المکاسب، ج ۴، ص ۳۴۰؛ بجنوردی، القواعد الفقهیه، ج ۳، ص ۱۴۲؛ خوانساری، جامع المدارک، ج ۳، ص ۶۶؛ امام خمینی، کتاب البیع، ج ۳، ص ۵۹۲

۳. شهیدی، اصول قراردادها و تعهدات، ص ۴۱

در پی دارد.<sup>۱</sup> همچنین رضای مالک مانع از حکم به ضمان منافع می‌شود؛ زیرا تصرفات مسبوق به رضای مالک، تصرف عدوانی موجب ضمان محسوب نمی‌شود. بنابراین، صرف رضایت در برخی مثال‌ها باعث ایجاد اثر حقوقی جدید یا جلوگیری از ایجاد یک اثر حقوقی جدید می‌گردد.

**دلیل سوم:** اجماع منقول مبنی بر مصححیت انضمام رضایت متأخر به عقد مکره؛ ریاض المسائل<sup>۲</sup> و حدائق الناضرة<sup>۳</sup> بر این رای ادعای اجماع منقول کرده‌اند. فقیهان بر اساس این سازوکار اصولی یعنی اجماع منقول تلاش نموده‌اند تا از طریق تفکیک در آثار فقدان رضا نسبت به آثار فقدان قصد، که اولی در نظر ایشان باعث عدم نفوذ و دومی باعث بطلان عقد است، به تفکیک موقت میان این دو عنوان یعنی قصد و رضا در عقد راه یابند. لازمه این اجماع منقول آن است که مشهور متاخران میان آثار فقدان قصد و آثار فقدان رضایت تفکیک نموده باشند.

**نقد دلیل سوم:** اشکال صغروی: وجود چنین اجماعی محل تردید بسیار جدی است؛ چه آنکه شیخ طوسی بر بطلان تمامی عقود و ایقاعات مکره ادعای اجماع نموده است.<sup>۴</sup> محقق اردبیلی نیز صراحتاً وجود اجماع در این مساله را نفی کرده است.<sup>۵</sup> محقق کرکی در وجود چنین اجماعی تردید روا داشته است.<sup>۶</sup> محقق سبزواری نیز تنها دلیل مساله را اعتبارات عقلی می‌داند.<sup>۷</sup> در نتیجه با وجود مخالفت‌های بسیار جدی که مشاهده می‌شود، وجود چنین اجماعی نامتصور است.

**اشکال کبروی:** بر فرض وجود اجماع منقول، حجیت ندارد.<sup>۸</sup>

۱. انصاری، کتاب المکاسب، ج ۳، ص ۳۴۸

۲. طباطبایی، ریاض المسائل، ج ۸، ص ۱۱۶

۳. بحرانی، الحدائق الناضرة، ج ۱۸، ص ۳۷۳

۴. طوسی، الخلاف، ج ۴، ص ۴۷۸

۵. اردبیلی، مجمع الفائدة و البرهان، ج ۸، ص ۱۵۶

۶. کرکی، جامع المقاصد، ج ۴، ص ۶۲

۷. سبزواری، کفایة الاحکام، ج ۱، ص ۴۴۹

۸. انصاری، فرائد الاصول، ج ۱، ص ۱۷۹-۱۸۰

**دلیل چهارم:** شهرت منقول مبنی بر مصححیت انضمام رضایت متاخر به عقد مکره؛<sup>۱</sup> فقیهان تلاش نموده‌اند تا بر اساس بیانی که در اجماع منقول گذشت از طریق تفکیک میان آثار فقدان قصد و رضا میان خود این دو عنوان تفکیک نمایند.<sup>۲</sup> بر اساس این تفکیک موقت می‌توان بیان نمود که عقد با وجود قصد محقق می‌گردد و رضایت تنها باعث نفوذ عقد است، نه ایجادکننده آن.

**نقد دلیل چهارم:** این شهرت تنها میان متاخران محقق است و کتب متقدمان از این شهرت خالی است.<sup>۳</sup> بنابراین در تحقق چنین شهرتی با وجود مخالفت قدماء تردید بسیار جدی وجود دارد. در عین حال، این شهرت بر فرض وجود، حجیت ندارد.<sup>۴</sup>

**دلیل پنجم:** برخی فقیهان در توضیح نظریه‌ی تفکیک می‌گویند: در آیه تراضی (نساء/۲۹)، رضا به معنای طیب نفس است و نمی‌توان آن را به معنای قصد و اراده دانست؛ زیرا آنچه در این آیه شرط صحت و درستی معامله محسوب می‌گردد، رضای به معنای طیب نفس است، حال آن که قصد و اراده شرط صحت و درستی عقد نیست، بلکه مقوم و رکن آن محسوب می‌شود. شارع در این آیه درصدد تمایز قائل شدن بین سبب صحیح و سبب باطل انتقال برآمده است و از این رو، پیش از آن باید عقد و قصد انشاء وجود داشته باشد تا این تمایز معنا پیدا کند. با عدم تحقق عقد بواسطه‌ی عدم قصد، مجالی برای تقسیم اسباب انتقال به اسباب صحیح و فاسد باقی نمی‌ماند. بنابراین ممکن است قصد موجود باشد، اما به دلیل فقدان شرط صحت یعنی رضای نفسانی، عقد مؤثری محقق نشود یا قصد موجود باشد و به دلیل وجود شرط صحت یعنی رضای نفسانی، عقد مؤثری ایجاد شود. به علاوه عقد از امور قصدی است که توسط کاشف خارجی اظهار می‌شود و بدون قصد، تشکیل عقد ممکن نیست. بنابراین باید قبل از بحث از وجود یا فقدان شرط صحت، اصل وجود عقد احراز گردد و پس از آن عقد به صحیح و فاسد تقسیم می‌شود. بر این اساس، اگر منظور از رضا در

۱. عاملی، *مفتاح الکرامة*، ج ۱۲، ص ۵۵۴

۲. انصاری، *کتاب المکاسب*، ج ۳، ص ۳۲۸

۳. عاملی، *مفتاح الکرامة*، ج ۱۲، ص ۵۵۴

۴. انصاری، *فرائد الاصول*، ج ۱، ص ۲۳۲

آیه، قصد و اراده یا ملازم با آن دو باشد نیازی به ذکر آن نبوده است؛ زیرا از لفظ «تجارت» این معنا استفاده می‌شود. وجود قصد از واژه‌ی تجارت و وجود شرط صحت از عبارت «إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ» استنباط می‌شود. از این رو در آیه نیز قصد و رضا از هم تجزیه و تفکیک گردیده و قصد برای تحقق ماهیت، و رضا برای درستی آن اعتبار شده است. با این توضیح، روشن می‌شود که فعل شخص مکره (عمل حقوقی) از افعال اختیاری است که دارای همه‌ی مقومات اراده، جز رضا و طیب نفس است.<sup>۱</sup>

نقد دلیل پنجم: به نظر نگارنده، در این بیان تلاش شده، از راه فرض تفاوتِ آثاری که بر فقدان رضایت و فقدان قصد مترتب است، میان این دو صفت نفسانی تفکیک به عمل آید. به این معنا که ثمره فقدان قصد، عدم وجود عقد، و ثمره فقدان رضایت، عدم صحت عقد ذکر شده است. حال آنکه بیان این تفاوت و تلاش برای استدلال کردن از طریق این تفاوت بر تفکیک، نوعی مصادره به مطلوب است. می‌توان اصل تفاوت را ممنوع دانست؛ زیرا رضایت به معنای طیب نفس نسبت به مضمون عقد، امری است که قصد انشاء را متوجه مضمون عقد ساخته است. لذا اگر رضایتی به مضمون عقد وجود نداشته باشد، گویی قصدی هم متوجه مضمون عقد نخواهد بود. به عبارت دیگر اگر تمایلی به چیزی نباشد، طبیعتاً قصد کردن آن نیز معقول به نظر نمی‌رسد. بنابراین بدون طیب نفس، لا اقل قصد شرعی درکار نیست؛ زیرا رضایت شرعی به معنای تمایل بدون اجبار، اکراه و اضطرار به گزینش مضمون عقد و اختیار عقد نسبت به عدم وجود عقد است و مسلم است که قصدی که شرعاً معتبر دانسته شده است، از این رضایت ناشی می‌شود. لذا عدم رضای شرعی، عدم قصد معتبر برای انتقال نزد شارع را به دنبال دارد. به عبارت دیگر از عدم رضا، عدم قصد معتبر شرعی، حاصل می‌آید. بنابراین اگر منظور از رضایت، رضایت طبعی باشد، زمینه‌ای برای ایجاد قصد نسبت به مضمون عقد باقی نمی‌ماند. در نتیجه نمی‌توان از راه تفکیک در آثار قصد و رضا، تفکیک این دو صفت نفسانی را نتیجه گرفت؛ چرا که در صورت فقدان هر یک از این دو صفت نفسانی، شرعاً عقدی در کار نخواهد بود. اما اگر منظور از رضایت، رضایت عقلی باشد که در مضطر،

۱. التوحیدی التبریزی، مصباح الفقاهة، ج ۳، ص ۲۸۷-۲۸۸

مکره و مجبور موجود است، چنین رضایتی در هر صورتی موجود و محقق است. لذا نمی‌توان از فقدان آن، تفکیک در آثار را نتیجه گرفت؛ زیرا فقدان آن بی‌معناست. اضافه شدن قید «عن تراضٍ» به تجارت نیز لزوماً به این معنا نیست که قصد عرفی به تنهایی، شرعاً عقد ساز است؛ چه آنکه روشن شد، عقدی که ناشی از تراضی نباشد، نزد شارع برای تغییر وضعیت حقوقی سببیت ندارد. از این رو می‌توان بر اساس بیان اخیر این قید را توضیحی و یا بیانگر مورد غالب دانست. به بیان دیگر، آیه در صدد تبیین این مطلب نیست که دو نوع تجارت وجود دارد: نخست تجارتهایی که از رضایت ناشی می‌شود و دیگر تجارتهایی که از رضایت ناشی نمی‌شود؛ زیرا عقدی که از رضایت ناشی نشود، به این دلیل که قید مورد نظر شارع در آن رعایت نشده است، اصولاً عقد به شمار نمی‌رود. بنابراین قید «عن تراضٍ» قید توضیحی است نه احترازی.

**دلیل ششم:** فحوای صحت عقد فضولی؛ در عقد فضولی، مالک رضایت لاحق خویش را به قصد فضولی منضم می‌کند و با این عمل عقد فضولی را که فاقد قصد مالک واقعی بوده است، تصحیح می‌کند. حال آنکه در عقد مکره، مالک رضایت لاحق را به قصد سابق خویش ملحق می‌کند. بنابراین اگر در عقد فضولی حکم به صحت عقد در صورت الحاق رضایت کنیم، در عقد مکره باید به طریق اولی حکم به صحت عقد کنیم؛ زیرا در عقد مکره لااقل مکره واجد قصد است و تنها رضایتش مفقود است، بر خلاف عقد فضولی که اصولاً قصدی در کار نبوده است. بنابراین از فحوای صحت عقد فضولی می‌توان تفکیک در آثار فقدان قصد و آثار فقدان رضا را نتیجه گرفت و بالمآل آن دو را تفکیک نمود.<sup>۱</sup>

**نقد دلیل ششم:** تنها مستند صحت عقد فضولی، روایت عروه باریقی است که از این قرار است: «پیامبر ﷺ به عروه باریقی یک دینار داد تا با آن یک گوسفند بخرد. عروه با آن دینار دو گوسفند خرید. در راه یکی از گوسفندها را به یک دینار فروخت. عروه می‌گوید: ماجرا را به پیامبر گفتم و یک دینار و یک گوسفند را به او دادم. پیامبر فرمودند: خداوند به معاملات

۱. انصاری، کتاب المکاسب، ج ۳، ص ۳۲۹

برکت دهد»<sup>۱</sup>. این روایت در منابع شیعی با سند صحیح نقل نشده است<sup>۲</sup> و تنها در منابع عامه با سند صحیح آمده است.<sup>۳</sup> بنابراین به لحاظ سندی قابلیت استنادی ندارد. عمل اصحاب به این روایت نیز بر اساس تمام مبانی، جابر ضعف سند نیست.<sup>۴</sup> از جهت دلالتی نیز این روایت دارای چند احتمال است. از جمله احتمالات بلکه اظهر آنها این است که عروه باریقی از رضایت پیامبر ﷺ به خرید و فروش احتمالی خود و قبض و اقباض خبر داشته و از این رو به قبض و اقباض پرداخته است.<sup>۵</sup> حال آنکه در عقد فضولی مطرح در کتب فقهی بحث از جایی است که مالک اصلی هنوز رضایت خویش را ابراز نداشته است. ضمن اینکه بر فرض پذیرش سندی و دلالتی روایت عروه باریقی، نمی‌توان از آن صحت بیع مکره را نتیجه گرفت؛ زیرا اولاً این عمل، قیاس حکم بیع مکره به بیع فضولی است که در فقه امامیه امری نارواست. ثانیاً چنانکه گفته شد در صحت معامله باید به دنبال صحت شرعی بود و این صحت (علی الفرض) در بیع فضولی، موجود و در بیع مکره، مفقود است و باید به مورد نص که بر فرض بیع فضولی است، اکتفاء نمود.

وجهی دیگر برای نظریه تفکیک: یکی از اساتید و مفسران قانون مدنی در مقام تفسیر تفکیک قصد و رضا از یکدیگر تلاش نموده است تا بر اساس یکی از مباحث کلامی راه یافته به علم اصول فقه معاصر شیعی، مبنایی برای تفکیک قصد و رضا تاسیس نماید. ایشان معتقد است تفکیک طلب و اراده در اصول فقه متأخر شیعه، مبنایی برای تفکیک قصد و رضا شده است؛ زیرا به نظر این حقوقدان «اگر اراده و طلب یکی باشد، دیگر به دشواری می‌توان قصد و رضا را از هم بازشناخت و به همین جهت است که گروهی قصد را با اعلام آن مخلوط کرده‌اند».<sup>۶</sup> این نویسندگان در مقام تبیین نظریه خویش و استدلال به نفع آن، توضیح بیشتری ارائه نمی‌کند.

۱. طوسی، الامالی، ص ۳۹۹

۲. بحرانی، الحدائق الناضرة، ج ۱۸، ص ۳۷۸

۳. ابن حنبل، المسند، ج ۴، ص ۳۷۵؛ ابن ماجه، سنن، ج ۳، ص ۸۰۳؛ ترمذی، جامع(سنن)، ج ۲، ص ۳۶۴

۴. غروی، التنقیح فی شرح العروه الوثقی، ج ۱، ص ۱۵

۵. انصاری، کتاب المکاسب، ج ۳، ص ۳۴۸

۶. کاتوزیان، قواعد عمومی قراردادها، ج ۱، ص ۲۱۸-۲۱۹

نقد وجه: برای نقد این وجه ابتدا باید دیدگاه‌های متفاوت درباره تغایر و اتحاد طلب و اراده در اصول فقه متأخر شیعه مورد بررسی قرار گیرد. آنگاه پس از مشخص شدن ماهیت نظریه متأخران مبنی بر تغایر طلب و اراده باید دید آیا این تفکیک به تبیین تفکیک قصد و رضا کمکی می‌کند؟ بنابراین مقدمتاً به نقل مختصر این آراء می‌پردازیم:

۱. از دیدگاه معتزله و اکثر علماء شیعه، طلب و اراده مفهوماً، انشائاً و خارجاً متحد هستند. اتحاد مفهومی به این معناست که معنای لفظ طلب و اراده مترادف است (بحث لغوی). اتحاد انشائی به این معناست که طلب انشائی با اراده انشائی متحد است (بحث اصولی). و اتحاد خارجی به این معناست که طلب حقیقی با طلب خارجی متحد است (بحث عقلی). بنابراین اراده در هر مرحله‌ای با طلب در همان مرحله متحد است. در نتیجه طلب و اراده در هر مرتبه با طلب و اراده در مرحله دیگر متفاوت هستند. محقق خراسانی اعتقاد دارد طلب و اراده، اتحاد مفهومی دارند، هر چند کلمه اراده به علت کثرت استعمال به طلب و اراده حقیقی، و لفظ طلب بر اثر کثرت استعمال به طلب انشایی انصراف دارد. وی معتقد است این دو، علاوه بر اتحاد مفهومی، اتحاد مصداقی نیز دارند.

۲. از دیدگاه اشاعره و نیز برخی از محققان معاصر شیعه، طلب و اراده، مفهوماً، انشائاً و خارجاً متغایر هستند. تغایر مفهومی به این معناست که معنای لفظ طلب، طلب انشائی و معنای لفظ اراده، اراده حقیقیه است. تغایر انشائی به این معناست که طلب انشائی، مغایر با اراده انشائی است. تغایر خارجی نیز به این معناست که طلب حقیقی با اراده حقیقیه مغایرت دارد؛ زیرا در نفس، دو صفت یا دو کیف نفسانی وجود دارد که یکی اراده و دیگری طلب نام دارد.<sup>۱</sup> اشاعره، و بیشتر متأخران شیعه به اختلاف مفهومی و اتحاد مصداقی آن دو اعتقاد دارند. به این بیان که طلب، مُبرز و آشکار کنند اراده است نه عین آن؛ زیرا طلب از مقوله فعل، و اراده از مقوله کیف است.

نظر محققان معاصر مبنی بر تفکیک طلب و اراده، در حقیقت واکنشی است به نظریه محقق خراسانی در *کفایة الاصول*. محقق خراسانی در این باره به ارائه چهار مدعا پرداخته است:

۱. حیدری فسایی، شرح کفایة الاصول، ج ۲، ص ۴۰-۴۲

۱. اتحاد اراده حقیقیه با طلب حقیقی
۲. اتحاد اراده انشائی با طلب انشائی
۳. مغایرت طلب انشائی با طلب حقیقی
۴. مغایرت اراده انشائی با اراده حقیقیه<sup>۱</sup>

ایشان البته بر هیچیک از این مدعیات، دلیل قیاسی ارائه نداده و آن را به وجدان احاله می‌دهد.

بررسی دیدگاه اصولیون قائل به تفکیک طلب و اراده؛

۱- محقق خوئی (که از معتقدان نظریه دوم به شمار می‌روند) چهار مدعای محقق خراسانی را خطا می‌داند و اینگونه استدلال خود را در رد دیدگاه محقق خراسانی سامان می‌دهد:

مدعای اول، به شدت خطاست؛ زیرا اراده در واقعیت خویش از صفات نفسانیه است و از مقوله کیف به شمار می‌رود که قائم به نفوس است. اما طلب از افعال اختیاریه است که از انسان به واسطه اراده و اختیار صادر می‌شود... در نتیجه طلب مفهوماً و مصداقاً مباین با اراده است، بنابراین آنچه محقق خراسانی فرموده‌اند که وجدان به اتحاد این دو شهادت می‌دهد، واقعا خطاست.<sup>۲</sup>

محقق خوبی با همین بیان، سه محور دیگر بحث محقق خراسانی را مخدوش می‌سازد. نتیجه‌گیری نهایی محقق خوبی به این نکته ختم می‌گردد که طلب و اراده مفهوماً و مصداقاً متباین هستند. نکته اساسی که از این فراز می‌توان نتیجه گرفت این است که طلب، عنوان مُبرز و مظهر اراده است که در قول یا فعل متجلی می‌گردد. بنابراین طلب به سبب فعلیت با اراده که کیف نفسانی است و قطعاً فعل خارجی به شمار نمی‌آید، متباین است. این مطلب علاوه بر تقریرات اصولی ایشان در تقریرات فقهی ایشان نیز وجود دارد. ایشان در شرح مکاسب شیخ انصاری ضمن تعلیقه بر مساله «و من جمله شرائط المتعاقدين قصدهما لمدلول العقد الذی

۱. خراسانی، کفایة الاصول، ص ۶۴-۶۶

۲. فیاض، محاضرات فی اصول الفقه، ج ۱، ص ۳۵۳-۳۵۴



یتلفظان به» پس از تنبه دادن به اشتباه فقهاء در اعتبار قصد از شرایط متعاقدين و اینکه قصد از مقومات مفهوم عقد است و بدون قصد اصولاً عنوان عقدیت پدید نمی‌آید به این امر اشاره می‌کنند که درباره عقد یا ایقاع دو نظریه وجود دارد: نظریه نخست که قول معروف فقهاء است، عقد یا ایقاع را عبارت از انشاء معنا با لفظ میدانند که درست به نظر نمی‌رسد؛ و نظریه دوم که قول مختار نزد محقق خوئی است، عقد یا ایقاع را عبارت می‌داند از اظهار امر نفسانی با مُبرز و مُظهر. ایشان سپس به مقایسه امر نفسانی همراه با مبرز، با قصد می‌پردازند و این دو را یگانه می‌بینند:

بنابراین هیچ عقد یا ایقاعی موجود نمی‌شود مگر با قصد که عبارت است از يك فعل نفسانی به همراه اظهار آن با ابراز کننده خارجی، و اگر یکی از این دو امر منتفی شود دیگری نیز منتفی خواهد شد و در نتیجه مرکب نیز منتفی خواهد شد.<sup>۱</sup>

بر این اساس، تفاوت قابل توجهی میان طلب و قصد در این عبارات دیده می‌شود؛ زیرا ایشان طلب را فقط عنوانی برای مبرز و مظهر قولی یا فعلی اراده می‌بینند، در حالیکه در تعریف قصد، از عنوان اعتبار نفسانی یا فعل نفسانی به همراه مبرز و مظهر قولی یا فعلی اراده استفاده می‌کنند. بنابراین می‌توان گفت از نگاه ایشان قصد یک قید اضافه نسبت به طلب دارد. محقق خوئی در توضیح مقدمات طولی افعال اختیاری به نکاتی اشاره می‌کنند که اختلاف اراده و رضا را نشان می‌دهد. از نگاه ایشان افعال اختیاری صادر از اشخاص مختار، مستند به دسته‌ای از مقدمات طولی است که همگی در افق نفس موجودند. می‌توان به ترتیب به این مقدمات اشاره نمود: ۱. تصور ۲. تصدیق به فائده ۳. میل یا رضایت ۴. شوق موکد که از آن غالباً به اراده تعبیر می‌شود. اراده هم عبارت است از تأثیر نفس در تحریک عضلات بدن. ۵. قصد که عبارت است از يك فعل یا اعتبار نفسانی که به همراه مظهر یا مبرز خارجی قولی یا فعلی پدید می‌آید.<sup>۲</sup> در نتیجه ایشان میل به مضمون عقد را رضا و اراده را تأثیر نفس در تحریک عضلات می‌داند که ناشی از رضاست و نه عین آن. بنابراین تفکیک قصد و رضا

۱. التوحیدی التبریزی، مصباح الفقاهة، ج ۳، ص ۲۷۶

۲. همان، ص ۲۸۹

نمی‌تواند مستند به تفکیک طلب و اراده باشد؛ چه آنکه از نگاه محقق خوئی که از قائلان به تفکیک طلب و اراده است، میان طلب و قصد، و رضا و اراده این‌همانی وجود ندارد.

۲- محقق بروجردی نیز معتقد است طلب و اراده از یکدیگر مغایر هستند. ایشان دیدگاه استاد خویش، محقق خراسانی را که معتقد به اتحاد مفهومی، خارجی و انشائی طلب و اراده است، از اساس باطل می‌داند؛ زیرا اراده به عنوان یک صفت حقیقی که قیام به نفس و مابه‌ازای خارجی دارد، از امور حقیقی است و نمی‌تواند دارای وجود انشائی باشد. به خلاف طلب که دارای معنایی است که قابلیت داشتن وجود انشایی به وسیله انشاء را دارد و معنای آن بعث و تحریک است. به سخن دیگر، موجودات دو قسم هستند: الف) موجودات حقیقی که در عالم خارج از ذهن مصداق واقعی دارند، مانند انسان؛ ب) امور انتزاعی که وجود آنها به اعتبار وجود منشا انتزاع آنهاست. قسم دوم، خود دارای دو صورت است: صورت اول، چیزهایی است که از امور حقیقیه انتزاع می‌شود، مثل فوقیت و تحتیت (یعنی فوقیت یک امر اعتباری است، ولی از یک امر حقیقی به نام فوق انتزاع می‌شود). صورت دوم، چیزهایی است که از امور اعتباری و انشایی انتزاع می‌شوند، مثل: ملکیت، زوجیت، سلطنت و... ایشان می‌فرماید:

از این اقسام سه گانه، دو قسم اول (حقیقی و انتزاعی حقیقی) مورد تعلق انشاء قرار نمی‌گیرد؛ چون اینها از امور خارجی و واقعی هستند، مانند زید در خارج یا اراده که دارای واقعیت نفسانی است و به لحاظ واقعی بودن و عدم تعلق انشاء به آن، با سایر موجودات واقعی تفاوتی ندارد. بلکه چیزی قابل انشاء است که امر اعتباری محض باشد، نه خودش امر حقیقی باشد و نه از امور حقیقی دیگر انتزاع شده باشد. بنابراین اراده، به اعتبار صفت نفسانی بودن، از قسم اول است و قبول انشاء نمی‌کند. به خلاف طلب که معنای آن تحریک و بعث است. بعث و تحریک هم گاهی عملی است که طالب، دست مطلوب‌منه را گرفته و او را وادار به انجام عمل در خارج می‌نماید. نوع دیگر بعث و تحریک، قولی و لفظی و انشایی است که طالب با الفاظی مانند «اطلب منک» یا «آمرک بکذا» و... انجام عمل را خواهان می‌شود. طلب اعم از قولی و فعلی هیچ ارتباطی به اراده که صفتی قائم نفس است، ندارد. البته طلب به هر دو معنای عملی و لفظی مظهر و مبرز اراده است. کسی که اراده می‌کند که مثلاً عبد کاری را انجام دهد، او را تحریک

فعلی یا قولی به سوی انجام عملی می‌کند و این تحریک و بعث، کاشف از آن اراده است و میان کاشف و منکشف و بین مبرز و مبرز، تعدد و تغایر وجود دارد، نه اتحاد. به بیان دیگر، طلب اعم از قولی و فعلی از مظاهر اراده است و از طریق طلب، وجود اراده در نفس کشف می‌شود. شبیه کشف علت از طریق معلول آن (برهان ائی). از این بیان به دست می‌آید که مدلول انشائات مانند عقود و ایقاعات، اراده نیست، بلکه امری است که کاشف اراده است و آن طلب است.<sup>۱</sup>

بر اساس این بیان نیز تفکیک قصد و رضا نمی‌تواند مستند به تفکیک طلب و اراده باشد. ۴۳- همچنین محمد رضا مظفر به تبع استادش محقق اصفهانی، سخنی شبیه سخن محقق بروجردی دارند که نتیجه آن فرق مفهومی میان طلب و اراده است. البته ایشان استدلال محقق بروجردی را طی نمی‌کند. ایشان می‌نویسد:

وقتی مولا از عبدی خواهان انجام یا عدم انجام کاری است، گاهی آن شوق و میل مؤکد درونی خود را ابراز نمی‌کند و گاهی آن را ابراز می‌کند. در صورت اول، نام آن را اراده و در صورت دوم، نام آن طلب است. بنابراین طلب عبارت است از آشکار و هویدا نمودن اراده و رغبت و بیان نمودن آن دو بواسطه طلب. بنابراین صرف اراده و رغبت بدون بیان آن دو بواسطه یک بیان خارجی، طلب نامیده نمی‌شود.<sup>۲</sup>

این بیان نیز همانند بیانات سابق قائلان به تفکیک طلب و اراده نمی‌تواند مستند تفکیک قصد و رضا باشد.

#### نتیجه گیری بررسی نظریه اصولیان قائل به تفکیک طلب و اراده:

آنچه از تفکیک طلب به عنوان یک فعل و اراده به عنوان یک کیفیت نفسانی در نظر اصولیان معاصر فهمیده می‌شود، بی تردید مبنایی برای تفکیک قصد به عنوان یک اعتبار یا فعل نفسانی که همراه مظهر و مبرز خارجی شده است و رضا به عنوان یک کیفیت نفسانی نخواهد بود؛ چه آنکه طلب، یک فعل است و بنابراین با قصد که یک اعتبار نفسانی به همراه مبرز خارجی

۱. منتظری، نهاییه الاصول، ج ۱، ص ۹۲

۲. اصفهانی، نهاییه الدراییه، ج ۱، ص ۳۲؛ مظفر، اصول الفقه، ج ۱، ص ۵۷

است، دارای نسبت تساوی نیست. همچنین اراده به عنوان یک کیفیت نفسانی که در صورت عدم المانع به فعل متصل می‌گردد، با رضایت به عنوان یک کیفیت نفسانی که حاکی از رضایت درونی و طیب نفس صرف نسبت به مضمون یک معامله است و لزوماً متصل به فعل نیست، دارای نسبت تساوی نیست. بنابراین تفکیک به حق طلب و اراده در اصول فقه معاصر شیعه که در واکنش به تقسیم بندی آخوند خراسانی شکل گرفته است، مبنایی برای تفکیک قصد و رضا از یکدیگر نیست. ضمن آنکه برخلاف نظریه اکثر حقوقدانان و مفسران قانون مدنی، اراده به عنوان یک کیف نفسانی بسیط و مجرد عقلاً قابل تفکیک به قصد و رضا نیست.<sup>۱</sup>

## ۲-۲ نظریه ارجاع؛

در مقابل دیدگاه مشهور متأخران، دیدگاه برخی از فقیهان متأخر<sup>۲</sup>، متأخر متأخر<sup>۳</sup> و معاصر<sup>۴</sup> وجود دارد که این تفکیک را بر نمی‌تابد. متقدمانی مانند شیخ طوسی<sup>۵</sup>، قاضی ابن براج<sup>۶</sup> و ابن زهره<sup>۷</sup> را نیز، باید به این جمع ملحق دانست. صاحب جواهر نیز در برخی عبارات خود متمایل به این نظریه است.<sup>۸</sup> در مورد نظریه صاحب جواهر عبارات دیگری نیز وجود دارد که برداشت مختلفی را نسبت به برداشت پیش گفته سبب می‌شود.<sup>۹</sup> محقق کرکی تصریح می‌کند، با فرض عدم رضایت، اصولاً قصدی هم در کار نیست و بنابراین عقدی هم محقق نشده است؛ زیرا ظاهر ادله این است که عقد باید ناشی از رضایت مقارن باشد.<sup>۱۰</sup>

۱. طباطبایی، نهایة الحکمة، ج ۲، ص ۴۳۱

۲. کرکی، جامع المقاصد، ج ۴، ص ۶۲؛ اردبیلی، مجمع الفائدة و البرهان، ج ۸، ص ۱۵۶؛ سبزواری، کفایة الاحکام، ج ۱، ص ۴۴۹

۳. نراقی، مستند الشیعة، ج ۱۴، ص ۲۶۶-۲۶۷؛ بحرانی، الحلائق الناضرة، ج ۱۸، ص ۳۷۳-۳۷۴

۴. حکیم، نهج الفقاهة، ۱۸۸-۱۹۰

۵. طوسی، الخلاف، ج ۴، ص ۴۷۸

۶. طرابلسی، المهذب، ج ۱، ص ۳۵۰-۳۵۱

۷. حلبی، غنیة النزوع، ص ۲۱۴

۸. نجفی، جواهر الکلام، ج ۲۲، ص ۲۶۷

۹. همان، ج ۳۲، ص ۱۵

۱۰. کرکی، جامع المقاصد، ج ۴، ص ۶۲

صریح عبارت محقق اردبیلی نیز این است که در صورت عدم رضایت - چنانکه در بیع مکره شاهد هستیم - قصدی هم در کار نیست. بنابراین از دیدگاه ایشان، عقد ثبوتاً و اثباتاً دچار خلل است؛ چرا که در چنین عقدی به سبب عدم وجود رضایت، قصد و اراده وجود ندارد و لذا هیچ عقدی ثبوتاً محقق نشده است. ثانیاً تراضی شرعی که از ظاهر آیه مستفاد است نیز مفقود است. بنابراین عقد اثباتاً و شرعاً نیز محقق نیست.<sup>۱</sup>

محقق بحرانی پس از نیکو شمردن قول محقق اردبیلی مبتنی بر عدم روایی تفکیک قصد و رضا، بر اساس مسلک اخباریان به اصولیان می‌تازد که در احکام شرعی مسرح و جایگاهی برای عقول نیست. از این رو تفکیک قصد و رضا حین عقد و انضمام رضا به قصد که سبب تصحیح عقد شود، موید شرعی ندارد. ایشان همچنین حکم بیع فضولی را با نادرست شمردن خبر عروه باری ملحق به بیع مکره می‌شمرد.<sup>۲</sup>

محقق نراقی نیز عدم صحت بیع مکره را (حتی در فرض الحاق رضا) به سبب عدم صدق عنوان بیعیت عرفی (ناشی از عدم وجود قصد ناشی از عدم رضا) می‌داند. ایشان اکراه را نه تنها عامل انتفاء رضایت، بلکه عامل انتفاء اراده و قصد می‌داند.<sup>۳</sup>

همانگونه که ذکر شد صاحب جواهر، شیخ محمد حسن نجفی، انتفاء رضا را با انتفاء قصد و معنای عقد مترادف می‌داند. ایشان صدور الفاظ عقد از جانب مکره را به منزله صدور این الفاظ از جانب هازل و مجنون می‌شمرد که در واقع قصدی در اینگونه موارد در کار نیست.<sup>۴</sup>

آیت‌الله حکیم از فقیهان معاصر نیز قصد را عین اختیار و رضایت می‌شمرد. از نظر ایشان این امر که تمایل و رضایت نفس به مضمون عقد، موجب تعلق اراده و قصد به آن می‌شود، از واضحات است. بنابراین قصد در حقیقت انشاء به اختیار و طیب نفس یعنی رضایت باز می‌گردد. از این رو ممتنع است کسی قصد مضمون عقدی را کند که قصد، ناشی از رضایت

۱. اردبیلی، مجمع الفائدة و البرهان، ج ۸، ص ۱۵۶

۲. بحرانی، الحقائق الناضرة، ج ۱۸، ص ۳۷۳-۳۷۴

۳. نراقی، مستند الشیعة، ج ۱۴، ص ۲۶۷

۴. نجفی، جواهر الکلام، ج ۲۲، ص ۲۶۶-۲۶۷

و طیب نفس نباشد.<sup>۱</sup>

### تبیین و نقد ادله نظریه ارجاع؛

دلیل اول: اگرچه به معنای عدم رضایت نه تنها با رضایت ناسازگاری دارد بلکه با قصد هم ناسازگار است. و در عقود شرط است که آنچه با قصد، منافات دارد، بیان نگردد. حال آنکه با وجود اگرچه، که با قصد منافات دارد، قصدی وجود ندارد.<sup>۲</sup> در بیان محقق نراقی به صورت واضحی میان عدم رضایت و عدم قصد، تلازم برقرار شده است. در واقع عدم قصد در این بیان به عدم رضایت بازمی‌گردد.

نقد دلیل اول: به اعتقاد نگارنده این دلیل نشان دهنده عدم وجود قصدی است که مستند به عدم رضایت شرعی است، اما چنانکه مکرراً بیان شد، نافی مطلق قصد نیست. همچنین در ضمن نظر مشهور بیان شد مکره قطعاً قاصد است، لذا نمی‌توان پذیرفت که اگرچه با مطلق قصد منافات داشته باشد.

دلیل دوم: تمایل و رضایت نفس به مضمون عقد، موجب تعلق اراده و قصد به آن می‌شود. این امر از واضحات است. بنابراین قصد در حقیقت انشاء به اختیار و طیب نفس یعنی رضایت باز می‌گردد. از این رو محال است کسی قصد مضمون عقدی را کند که قصد، ناشی از رضایت و طیب نفس نباشد.<sup>۳</sup>

نقد دلیل دوم: به اعتقاد نگارنده این دلیل در صدد اثبات سببیت انحصاری رضای شرعی نسبت به پیدایش قصد به مضمون عقد اگرچه است. حال آنکه نهایت آنچه توسط این دلیل ثابت می‌شود، عدم وجود قصدی است که مستند به عدم رضایت شرعی است، لذا نافی مطلق قصد نیست؛ زیرا ممکن است کسی با فرض عدم رضا و تمایل به مضمون یک عقد به آن تن دهد، چنانکه در عقود غیر اگرچه نیز گاهی با وجود عدم رضا و تمایل به مضمون عقد، عاقد به سبب یک ضرورت اقتصادی تن به معامله می‌دهد. و نیز چنانکه در مکره بحق مشاهده

۱. حکیم، نهج الفقاهة، ص ۱۸۸-۱۹۰

۲. نراقی، مستند الشیعة، ج ۱۴، ص ۲۶۷

۳. حکیم، نهج الفقاهة، ص ۱۸۸-۱۹۰

می‌کنیم با فرض عدم رضایت، شارع قصد او را معتبر دانسته است. از طرف دیگر هر چند در چنین معامله‌ای رضایت شرعی نیست، اما رضایت عقلی وجود دارد.<sup>۱</sup> ضمن آنکه فرض مشهور متاخران در جایی است که مکره، قاصد باشد، بنابراین فرض عدم قصد، خلاف صورت مسأله است.<sup>۲</sup>

### ۲-۳ نظریه‌ی تلازم عقلی

این نظریه توسط فقیهان معاصر همچون محقق اصفهانی<sup>۳</sup>، امام خمینی<sup>۴</sup> و مصطفی خمینی<sup>۵</sup> ابراز شده است. بر اساس این دیدگاه، امکان ندارد اراده به امری تعلق بگیرد و جهت کافی در آن امر از حیث اختیار یا طیب نفس وجود نداشته باشد. بنابراین هر عملی اعم از اختیاری، اضطراری و اکراهی و حتی اجباری حاوی و متضمن طیب نفس و اختیار است.

محقق اصفهانی بر این باور است که هنگامی اراده محرکه عضلات به شیئی تعلق می‌گیرد که در آن شیئی جهتی ملائم با قوه‌ای از قوای نفس وجود داشته باشد، تا به سبب آن جهت ملائم، شوق در نفس پدید آید. در نتیجه، این شوق آنقدر مؤکد می‌شود که علت تامه حرکت عضلات شود. از نظر این محقق گاهی این ملائمت نسبت به قوای طبیعی است، به این معنا که اراده انسان طبعاً به چیزی تعلق می‌گیرد. و گاهی نسبت به قوای عقلی است، یعنی طبع انسان متمایل به انجام آن نیست ولی عقل حکم می‌کند که انجام این عمل نسبت به عدم انجام آن سودمندتر است. و گاهی نیز نسبت به هر دو قوه است. بنابراین هیچ فعل ارادی وجود ندارد مگر آنکه یا از شوق طبیعی صادر می‌گردد یا از شوق عقلی و یا هر دو. در نتیجه رضا و طیب نفس هم ماوراء اراده و مباین با آنها نیستند. طیب نفس گاهی عقلی است و گاهی طبیعی. فعلی که از اکراه ناشی می‌شود، از طیب نفس عقلی که بر کراهت طبیعی غالب آمده صادر

۱. اصفهانی، حاشیه کتاب المکاسب، ج ۲، ص ۳۹

۲. بهبهانی، حاشیه مجمع الفائدة و البرهان، ص ۸۰-۸۱

۳. اصفهانی، حاشیه کتاب المکاسب، ج ۲، ص ۳۹

۴. امام خمینی، کتاب البیع، ج ۲، ص ۷۵-۷۶

۵. خمینی، مصطفی، کتاب البیع، ج ۱، ص ۳۲۳-۳۲۴

می‌گردد و الا هرگز صادر نمی‌شد. همچنین واضح است که مناط صحت معاملات در طیب طبعی خلاصه نمی‌شود؛ زیرا بیعی که داعی به انجام آن حاجت ضروری است، صحیح است هر چند طبعاً مکروه باشد. پس دانسته شد که مناط، مجرد طیب نفس است اعم از طبعی یا عقلی و نه صرف طیب نفس طبعی.<sup>۱</sup>

محقق اصفهانی پس از تبیین نظریه خویش از مثال دارو استفاده می‌کند که هر چند طیب نفس طبعی انسان متمایل به آن نیست، ولی طیب نفس عقلی آن را برای مرض بدن ضروری تشخیص داده و اراده را بدان متمایل و متوجه می‌سازد.<sup>۲</sup> بر اساس آنچه از کلمات محقق اصفهانی برداشت می‌شود، طیب نفس همواره در عمل مختار، چه مکروه باشد، چه مضطر یافت می‌شود. البته جهت این طیب نفس، متفاوت است. گاهی طیب نفس، ملائم قوای عقلی است و گاهی ملائم قوای طبعی و گاهی ملائم هر دو. بنابراین آنچه بیع مکروه را بی‌اعتبار می‌سازد، در حقیقت صدور عقد از حیث کراهت نیست. بنابراین بطلان عقد مکروه مشمول ادله‌ای همچون آیه «تَحْتَرَّةً عَنِ تَرَاضٍ» و حدیث «لا یحل مال امرء مسلم الا عن طیب نفسه» نیست؛ چرا که در عقد اکراهی هم طیب نفس وجود دارد، بلکه بطلان این عقد، مشمول ادله‌ای مانند حدیث رفع است که امر اکراهی را بی‌اثر می‌شمرد.

#### تبیین و نقد دلیل نظریه تلازم عقلی؛

دلیل: مناط طیب نفس که به موجب آیه «تَحْتَرَّةً عَنِ تَرَاضٍ» و احادیث مثبتیه طیب نفس در تجارت، ثابت است، اعم از طیب نفس طبعی و طیب نفس عقلی است. لذا در جایی که اکراه، اضطرار و حتی اجباری که بتوان با فرض آن فعل را به فاعلش مستند دانست، طیب نفس وجود دارد و در نتیجه قصد نیز موجود است. لذا ادله رضایت منصرف به رضایت طبعی یا عرفی نیست.

نقد دلیل: اشکال اساسی این نظریه عدم توجه به ادله اعتبار رضای شرعی است که عمده آن آیه تراضی است. لذا در صورت عدم وجود رضای عرفی و شرعی و حتی در فرض وجود

۱. اصفهانی، حاشیه کتاب المکاسب، ج ۲، ص ۳۹-۴۰

۲. همان



رضای عقلی، قصدی که ایجاد می‌شود، مورد تایید شارع نیست. در صورت تردید در اعتبار رضای شرعی نیز نمی‌توان با تمسک به اطلاقات و عمومات ادله این قید را دفع نمود؛ زیرا شک در این صورت به شک در عنوان عقد بازگشت می‌کند.<sup>۱</sup> ضمن آنکه بر اساس این نظریه حتی مجبور مشمول، مناط صدق رضایت هست، حال آنکه در این حالت قطعاً رضایت طبعی در کار نیست.

#### ۲-۴ نظریه‌ی نگارنده؛

نگارنده بر این باور است در بحث حاضر، پیش از هر گونه داوری ابتدا باید چند گونه رضایت را از یکدیگر بازشناخت؛ چرا که خلط انواع رضایت، سبب اشتباه در بسیاری از مباحث فقهی گردیده است.

رضایت عقلی؛ این نوع از رضایت در متون متعدد فقهی عین اراده یا ملازم قطعی آن دانسته شده است. بی تردید انتفاء این نوع از رضایت، تساوق با انتفاء اراده و در نتیجه انتفاء قصد و عدم ایجاد عقد دارد.<sup>۲</sup>

رضایت طبعی یا عرفی یا شرعی؛ این رضایت (که به حکم آیه «تَجِرَّةً عَنِ تَرَاضٍ» و روایت «لا یحل مال امرء مسلم الا عن طیب نفسه»، شرط شرعی عقد دانسته شده است) تلازم قطعی با اراده و قصد ندارد. از این رو در برخی از افراد عقد، مثل عقد مکره، فقدان آن به چشم می‌خورد. با این حال در این فرد رضایت عقلی لزوماً وجود دارد.<sup>۳</sup>

با توجه به این مقدمه می‌توان روایی تفکیک قصد از رضا را در دو مقام پی گرفت:

الف) مقام ثبوت؛ در این مقام با توجه به تقسیم دوگانه رضا و معنا کردن قصد به اعتبار یا فعل نفسانی همراه با میرز و مظهر خارجی، می‌توان گفت: رضایت شرعی، بی تردید امکان تفکیک از قصد را دارد؛ چرا که در صورت جدایی رضایت شرعی از قصد، رضایت عقلی جایگزین آن می‌گردد.

۱. خراسانی، کفایة الاصول، ص ۳۳

۲. اصفهانی، حاشیة کتاب المکاسب، ج ۲، ص ۳۹-۴۰

۳. اصفهانی، نهایة الدراية، ج ۲، ص ۳۹-۴۰

ب) مقام اثبات؛ در این مقام باید بحث را با توجه به اصل در عقود که فساد است، پی گرفت. لذا چون شرعاً رضایت شرعی، (به معنای طیب نفس و تمایل و رضایت به مضمون عقدی که قرار است قصد انشاء آن محقق گردد) شرط عقد است، عقد بدون آن از اساس امکان تاثیرگذاری در تغییر وضعیت حقوقی را دارا نیست؛ زیرا شارع، رضایت متعاقدين یا ایقاع کننده را به مضمون عقد یا ایقاع منشأ ایجاد قصد معتبر بر شمرده است. لذا اگر قصد از رضایت معتبر نزد شارع زاده نشود، گویی عقد و ایقاعی از اساس بناء نشده است. بنابراین در مقام اثبات به سبب ادله‌ای مثل آیه و روایت پیش گفته امکان تفکیک قصد و رضا از یکدیگر فراهم نیست.

لذا دیدگاه مشهور متأخران نظریه‌ای نادرست و ناشی از خلط انواع رضایت است. چنانکه نظریه ارجاع دچار خلط رضایت شرعی و عقلی شده است؛ زیرا عدم رضایت شرعی را به معنای ائتفاء قصد گرفته که امری نادرست است. نظریه تلازم نیز بدون وجه محصل از شرط شرعی ترازی، الغاء خصوصیت نموده است.

در مقام بیان تفاوت میان نظریه نگارنده و نظریه ارجاع (با این فرض که هر دو نظریه به بطلان کامل و نه نسبی عقود و ایقاعات فاقد رضا حکم می‌کنند) می‌توان به تفاوت در ماهیت اکراه اشاره نمود که از مباحث کلیدی در فقه امامیه است. بر اساس نظریه ارجاع، اکراه به واسطه از میان بردن رضایت، مطلق قصد را نیز از میان بر می‌دارد. حال آنکه بر اساس نظریه نگارنده اکراه، تنها قصد ناشی از رضایت عرفی را مرتفع می‌سازد و لذا مکره، قاصد فرض می‌شود. نتیجه این امر را می‌توان در معامله مکره بحق مشاهده نمود که شارع، قصد او را با آنکه ناشی از رضایت عرفی نیست، معتبر دانسته است. حال آنکه اگر بر اساس نظریه ارجاع، مکره بحق را فاقد قصد تلقی کنیم نمی‌توانیم معاملات اکراهی او را حاوی شرائط اساسی معامله بدانیم. از طرف دیگر، بیان این تفاوت در پژوهش ماهیت اکراه که فقیهان در آن اختلاف نظر دارند، بسیار موثر است. بر اساس نظریه نگارنده اکراه با قصد سازگار است.

### نتیجه گیری

چنانچه در مقاله حاضر گذشت، پیرامون روائی تفکیک قصد از رضا می‌توان به گزاره‌های زیر اشاره نمود:

۱-۴. «نظریه تفکیک» به عنوان نظریه مشهور متأخران و اکثر حقوقدانان، نظریه‌ای ناتمام

است؛ زیرا بر اساس این نظریه، رضایت نه در پیدایش نهادی مثل عقل، موثر است و نه در آثار آن. حال آنکه در طی مقاله ثابت گردید اسباب عقود و ایقاعات به عنوان اموری که اوضاع حقوقی پیشین را به اوضاع حقوقی جدید مبدل می‌سازند، باید با دلیل شرعی مورد تأیید قرار گرفته باشند. از این رو در عقود اکراهی مانند بیع مکره و در ایقاعات اکراهی مانند طلاق مکره به سبب عدم پیدایش قصد از رضایت عرفی و شرعی، نه تنها تأیید شرعی نسبت به این اسباب ایجاد وضعیت حقوقی جدید وجود ندارد، بلکه حتی می‌توان بر آن دلیل فساد اقامه نمود. چه آنکه به واسطه عدم وجود رضایت، هرچند ممکن است قصد وجود داشته باشد، اما به سبب عدم پیدایش این قصد از رضایت عرفی و شرعی، از دیدگاه شرعی گویی قصدی وجود ندارد و در نتیجه، عقد یا ایقاعی نیز وجود ندارد. بنابراین مهم‌ترین چالش این نظریه، عدم توجیه پیدایش قصد از رضایی است که به حکم آیه تراضی و روایات، دال بر اعتبار صدور قصد و بالمآل عقد از رضای شرعی و عرفی است.

چالش دیگر نظریه مشهور، عدم تحقق هر گونه شهرت منقول و اجماع منقولی در زمینه امکان تصحیح بیع مکره با الحاق اعلام رضایت بعدی است. صرف نظر از حجیت یا عدم حجیت شهرت یا اجماع منقول، در اثناء مقاله ثابت گردید با اختلافات گسترده‌ای که در این زمینه حتی در میان متأخران و متأخر متأخران به چشم می‌خورد، امکان تحقق چنین شهرت و اجماعی مورد تردید جدی است. در نهایت، طرفداران این نظریه تلاش کرده‌اند تا از راه ایجاد تفاوت در میان آثار عدم صحت و آثار عدم نفوذ و همچنین قیاس بیع مکره با بیع فضولی، امکان تصحیح این نوع بیع را با توجه به اعلام رضایت متأخر مطرح نمایند. در مورد تفاوت آثار بیان گردید که این امر یک بحث کبروی است. به این معنا که اگر پذیرا شدیم امکان تصحیح بیع مکره با الحاق اجازه بعدی وجود دارد، می‌توان این تفاوت را نیز پذیرفت. حال آنکه در صغرای بحث مناقشه جدی ایراد شد و اصولاً بیان گردید که بیع مکره، عقد مورد تأیید شارع نیست. به این معنا که به سبب عدم وجود قصد ناشی از رضایت، گویی اصولاً عقدی منعقد نشده است. چنانکه حسب ادله، طلاق مکره نیز باطل دانسته شده است.

در مورد قیاس به‌رغم باطل بودن این نوع دلایل در فقه شیعه بیان شد که ما در صحت بیع فضولی نیز تردید جدی ایجاد می‌کنیم. چه آنکه تنها مستند امکان تصحیح بیع فضولی روایت عروه باریقی است که اولاً در منابع شیعی نقل نشده است و ثانیاً دلالت آن تنها در موردی است

که عاقد به رضایت مالک اصلی نسبت به عقد خویش و آثار ناشی از آن مثل نقل و انتقال، علم دارد.

تفکیک طلب و اراده در اصول فقه معاصر شیعه که در واکنش به تقسیم بندی آخوند خراسانی شکل گرفته است نیز برخلاف آنچه برخی مفسران قانون مدنی گمان کرده‌اند، مبنایی برای تفکیک قصد و رضا از یکدیگر نیست؛ چه آنکه طلب، یک فعل است و بنابراین با قصد که یک اعتبار نفسانی به همراه مبرز خارجی است، دارای نسبت تساوی نیست. همچنین اراده به عنوان یک کیفیت نفسانی که در صورت عدم المانع به فعل متصل می‌گردد، با رضایت به عنوان یک کیفیت نفسانی که حاکی از رضایت درونی و طیب نفس صرف نسبت به مضمون یک معامله است و لزوماً متصل به فعل نیست، دارای نسبت تساوی نیست. بنابراین کلیه ادله و وجوه مشهور فقیهان و اکثر حقوقدانان مخدوش به نظر می‌رسد.

۲-۴. نظریه ارجاع نیز نظریه‌ای ناتمام است. مهم‌ترین نقصان این نظریه بازگشت هر گونه قصد به رضای شرعی است. حال آنکه در اثناء مقاله ثابت گردید به صورت مطلق نمی‌توان عقود و ایقاعات مکره را فاقد قصد حتی قصد عرفی دانست. آنچه بر حسب ادله مثل آیه بیست و نهم سوره مبارکه نساء بر آن تاکید رفت، عدم وجود قصد مورد تایید شارع که ناشی از رضایت عرفی و شرعی باشد، بود. به عبارت دیگر، آنچه از متون دینی مانند آیه پیش گفته مستفاد است، پیدایش انحصاری قصد مورد تایید شرعی از رضایت و عرفی و شرعی است و این امر به معنای عدم وجود هر گونه قصد در مکره نیست؛ چه آنکه رضایت، علت منحصره ایجاد قصد نیست که با فرض انتفاء آن قصد را نیز منتفی بدانیم. اثر وجود قصد در مکره را می‌توان در تبیین ماهیت اکراه که یکی از مباحث کلیدی فقه است مشاهده نمود. به نظر نگارنده، اکراه در برخی مراتب خویش با وجود قصد سازگار است، حال آنکه بنا بر نظریه ارجاع، قصد در ماهیت اکراه راه ندارد و نمی‌توان در تمامی مراتب اکراه آن را پذیرا شد.

۳-۴. نظریه تلازم عقلی که نظریه برخی فقیهان معاصر است نیز به علت خلط مقام ثبوت و اثبات و معتبر دانستن صدور قصد از هر گونه رضا، هر چند رضای عقلی، نظریه‌ای ناتمام است. مهم‌ترین چالشی که این نظریه با آن مواجه است، عدم توجه ظهور ادله اعتبار رضایت در عقد و ایقاع است. بر حسب این ادله، قصدی که ناشی از رضایت عرفی و شرعی باشد می‌تواند نهادهایی مانند عقد و ایقاع را تاسیس نماید. لذا جایگزین کردن رضایت عقلی به

جای رضایت عرفی در حقیقت بی توجهی کردن به این ادله به شمار می‌رود. این نظریه با اکتفاء به وجود رضایت عقلی در مکره و لازم ندانستن رضایت عرفی در حقیقت تنها به وضع شخصی مکره توجه نشان است که با توجه به ادله رضایت، صحیح به نظر نمی‌رسد.

۴-۴ نظریه مشهور حقوقدانان که در حقیقت تفسیری بر نظریه مشهور حقوقدانان است، نیز با همان چالش پیش گفته مواجه است. تفسیری که از تجزیه اراده به قصد و رضا بر اساس تفکیک طلب و اراده شده است نیز با نظریه اصولیون متأخری که قائل به تفکیک طلب و اراده هستند، قابل تطبیق نیست. بنابراین آنچه در حقوق مدنی معاصر ایران به عنوان امری مقبول مطرح است که اراده، مجموع قصد و رضا است، اصولاً با توجه به ماهیت بسیط و مجرد اراده به عنوان یک کیف نفسانی قابل قبول به نظر نمی‌رسد.

۴-۵ به نظر می‌رسد مستدل‌ترین نظریه، نظریه نگارنده است. این نظریه، هم به فرض مشهور متأخران مبنی بر قاصد بودن مکره اهمیت می‌دهد به گونه‌ای که نتیجه آن را می‌توان در معاملات مکره به حق مشاهده نموده که از نظر نگارنده قاصد فرض می‌شود. همچنین می‌توان در پژوهش ماهیت اکراه، به امکان سازگاری اکراه و قصد رای داد که در جای خود بحث بسیار پراهمیتی است. از سوی دیگر نظریه نگارنده از خلط مقام ثبوت و اثبات میراست. به این معنا که در مقام اثبات، قاصد بودن مکره را می‌پذیرد. اما در مقام اثبات با توجه به ادله مثبت رضایت مانند آیه تجارت و حدیث «لایحل مال امریء مسلم الا عن طیب نفسه» به اعتبار قصدی حکم می‌کند که ناشی از رضای عرفی باشد.

## ۵- پیشنهادات

۵-۱. اکراه، موجب بطلان کامل عقد و ایقاع است. لذا پیشنهاد می‌شود، عباراتی مثل عدم نفوذ در مورد عقد مکره در موادی مثل ۲۰۳ قانون مدنی به بطلان تغییر کند.

۵-۲. رضای بعد از اکراه، موجب تصحیح عقد یا ایقاع نیست. لذا پیشنهاد می‌شود، ماده ۱۰۷۰ قانون مدنی که رضای بعد از زوال اکراه را موجب نفوذ عقد می‌داند، تغییر کند.

۵-۳. اصطلاحاتی مانند بطلان نسبی و بطلان مطلق که از حقوق مدنی فرانسه اخذ شده است، قابل تطبیق بر عقود و ایقاعات شرعی نیست. بنابراین استفاده از این اصطلاحات برای توجیه اصطلاحاتی مانند عدم صحت و عدم نفوذ، قابل قبول نیست.

## منابع

## منابع عربی

- ابن حنبل، احمد (بی تا)، المسند، بیروت، دارصادر.
- ابن منظور، محمد بن مکرم (١٤١٤ه.ق)، لسان العرب، بیروت، دارالفکر.
- اردبیلی، احمد بن محمد (١٤٠٣ه.ق)، مجمع الفائده و البرهان فی شرح ارشاد الاذهان، قم، موسسه نشر اسلامی.
- اصفهانی، محمد حسین (١٣٧٤ه.ق)، نهاییه الدراییه فی شرح الکفایه، قم، انتشارات سید الشهداء علیه السلام.
- \_\_\_\_\_ (١٤١٨ه.ق) حاشیه کتاب مکاسب، قم، انوار الهدی.
- انصاری، مرتضی (١٤١٥ه.ق) کتاب مکاسب، قم، مجمع الفکر الاسلامی.
- \_\_\_\_\_ (١٤٢٨ه.ق)، فراند الاصول، قم، مجمع الفکر الاسلامی.
- بجنوردی، سید حسن (١٤١٩ه.ق)، القواعد الفقهیة، قم، الهادی.
- بحرانی، یوسف (١٤٠٥ه.ق)، الحدائق الناضرة فی احکام العترة الطاهرة، قم، موسسه نشر اسلامی.
- بهیانی، سید محمد باقر (١٤١٧ه.ق)، حاشیه مجمع الفائده و البرهان، قم، منشورات المؤسسة العلامة المجدد الوحيد البهبهانی.
- بیضاوی، عبدالله بن عمر (١٩٨٢م)، غایة القصوی فی درایة الفتوی، مصر، دارالاصلاح.
- ترمذی، محمد بن عیسی (بی تا)، جامع (سنن ترمذی)، بیروت، دارالفکر.
- التوحیدی التبریزی، محمد علی (بی تا)، مصباح الفقاهة (تقریرات دروس خارج فقه محقق خویی).
- تهانوی، محمد بن علی (١٩٧٢م)، کشاف اصطلاحات الفنون، قاهره، هیأت عام مصری.
- حکیم، سید محسن (بی تا)، نهج الفقاهة، قم، انتشارات ٢٢ بهمن.
- حلبی، سید حمزه بن علی بن زهره (١٤١٧ه.ق)، غنیة النزوع الی علمی الاصول و الفروع، قم، موسسه امام صادق علیه السلام.
- حلی، جعفر بن حسن (١٣٧٤)، شرایع الاسلام فی مسائل الحلال و الحرام، تهران، منشورات اعلمی.
- حلی، حسن بن یوسف (١٤١٠ه.ق)، ارشاد الاذهان الی احکام الایمان، قم، موسسه نشر اسلامی.
- \_\_\_\_\_ (١٤١٣ه.ق)، قواعد الاحکام فی معرفة الحلال و الحرام، قم، موسسه نشر اسلامی.

- \_\_\_\_\_ (۱۴۱۴ه.ق)، تذکرة الفقهاء، قم، موسسه آل البيت عليه السلام.
- \_\_\_\_\_ (۱۴۱۹ه.ق)، نهائة الاحكام في معرفة الأحكام، قم، موسسه آل البيت عليه السلام.
- \_\_\_\_\_ (۱۴۲۰ه.ق)، تحرير الاحكام الشرعية على المذهب الامامية، قم، موسسه امام صادق عليه السلام.
- خراسانی، محمد کاظم (۱۴۰۹ه.ق)، کفایة الاصول، قم، موسسه آل البيت عليه السلام.
- خمینی، امام سید روح الله (۱۴۲۱ه.ق)، کتاب البيع، تهران، موسسه تنظیم و نشر آثار حضرت امام خمینی رحمته الله.
- خمینی، سید مصطفی (۱۴۱۸ه.ق)، کتاب البيع، تهران، موسسه تنظیم و نشر آثار حضرت امام خمینی رحمته الله.
- خوانساری، سید احمد (۱۴۰۵ه.ق)، جامع المدارک في شرح مختصر النافع، قم، موسسه اسماعیلیان.
- خویی، سید ابوالقاسم (بی تا)، اجود التقریرات (تقریرات دروس خارج اصول محقق نائینی)، قم، منشورات مصطفوی.
- درویش، محیی الدین (۱۴۱۵ه.ق)، اعراب القرآن الکریم و بیانه، دمشق، دارالارشاد.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۲۷ه.ق)، مفردات الفاظ القرآن، قم، طلیعه نور.
- زبیدی، سید محمد مرتضی حسینی (۱۴۱۴ه.ق)، تاج العروس، بیروت، دارالفکر.
- زرقاء، مصطفی (۱۹۶۷م)، المدخل الفقهي العام، دمشق، دارالفکر.
- سبزوری، محمد باقر (۱۴۲۳ه.ق)، کفایة الاحكام، قم، موسسه نشر اسلامی.
- شهید اول، محمد بن مکی (۱۴۱۱ه.ق)، اللمعة الدمشقية في فقه الامامية، قم، دارالفکر.
- \_\_\_\_\_ (۱۴۱۷ه.ق)، الدروس الشرعية في فقه الامامية، قم، موسسه نشر اسلامی.
- \_\_\_\_\_ (۱۴۰۰ه.ق)، القواعد و الفوائد، قم، کتابفروشی مفید.
- شهید ثانی، زین بن علی بن احمد (۱۴۱۳ه.ق)، مسالك الافهام الى تنقيح شرايع الاسلام، قم، موسسه معارف اسلامی.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۸۱ه.ق)، الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية، قم، منشورات ذوی القربی.
- شیرازی (ملاصدرا)، محمد بن ابراهیم (۱۹۸۱م)، الحکمة المتعالیة في الاسفار العقلیة الاربعة، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- طباطبایی، سید علی (۱۴۱۲ه.ق)، ریاض المسائل، قم، موسسه نشر اسلامی.

- طباطبایی، سید محمد حسین (۱۳۸۶)، *نهایة الحکمة*، قم، انتشارات موسسه امام خمینی علیه السلام.
- طرابلسی، عبدالعزیز بن براج (۱۴۰۶ه.ق)، *المهذب*، قم، موسسه نشر اسلامی.
- طوسی، محمد بن حسن (۱۴۰۷ه.ق)، *الخلافا*، قم، موسسه نشر اسلامی.
- \_\_\_\_\_ (۱۴۱۴ه.ق)، *الامالی*، قم، دارالثقافة.
- عاملی، سید محمد جواد (۱۴۱۹ه.ق)، *مفتاح الکرامه فی شرح قواعد العلامة*، قم، موسسه نشر اسلامی.
- الغروی، میرزا علی (۱۴۱۸ه.ق)، *التفتیح فی شرح العروة الوثقی* (تقریرات دروس خارج فقه محقق خویی)، قم، موسسه احیاء آثار الامام الخوئی.
- فیاض، محمد اسحق (۱۴۳۰ه.ق)، *محاضرات فی اصول الفقه* (تقریرات دروس خارج اصول محقق خویی)، قم، موسسه احیاء آثار الامام الخوئی.
- فیومی، احمد بن محمد (۱۳۹۸ه.ق)، *المصباح المنیر*، بیروت، دارالکتب العلمیة.
- قاسم، دعاس حمیدان (۱۴۲۵ه.ق)، *اعراب القرآن الکریم*، دمشق، دارالمنیر و دارالفارابی.
- قزوینی، محمد بن یزید (بی تا)، *سنن ابن ماجه*، بیروت: دارالفکر.
- قمی، میرزا ابوالقاسم (۱۴۲۷ه.ق)، *رسائل المیرزا القمی*، قم، دفتر تبلیغات اسلامی (شعبه خراسان).
- کاظمی خراسانی، محمد علی (۱۴۰۴ه.ق)، *فوائد الاصول*، قم، موسسه نشر اسلامی.
- کرکی، علی بن حسین (۱۴۲۹ه.ق)، *جامع المقاصد فی شرح القواعد*، قم، موسسه آل البيت لاحیاء التراث.
- مظفر، محمد رضا (۱۳۸۷)، *اصول الفقه*، قم، بوستان کتاب.
- مفید، محمد بن محمد (۱۴۱۳ه.ق)، *المسائل الصاغانیة*، قم: کنگره جهانی هزاره شیخ مفید.
- مکارم شیرازی، ناصر (۱۴۲۵ه.ق)، *انوار الفقاهة* (کتاب البیع)، قم، مدرسه الامام امیر المؤمنین علیه السلام.
- منتظری، حسینعلی (۱۴۱۵ه.ق)، *نهایة الاصول* (تقریرات دروس خارج اصول محقق بروجردی)، قم، انتشارات قدس.
- نائینی، محمد حسین (۱۴۱۸ه.ق)، *منیة الطالب*، قم، موسسه نشر اسلامی.
- نجفی، محمد حسن (۱۴۰۴ه.ق)، *جواهر الکلام فی شرح شرایع الاسلام*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- نراقی، احمد بن محمد مهدی (۱۴۱۵ه.ق)، *مستند الشیعة فی احکام الشریعة*، قم، موسسه آل البيت لاحیاء التراث.



### منابع فارسی

- امامی، سید حسن (۱۳۸۷)، حقوق مدنی، تهران: انتشارات اسلامیه.
- جعفری لنگرودی، محمد جعفر (۱۳۷۰)، ترمینولوژی حقوق، تهران، گنج دانش.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۴۰)، تأثیر اراده در حقوق مدنی، تهران.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۵۷)، دایره المعارف حقوق مدنی و تجارت، تهران، بنیاد راستاد.
- حیدری، قادر (۱۳۸۷)، شرح کفایه الاصول، قم، نشر فقاہت.
- دهخدا، علی اکبر (۱۳۷۲)، فرهنگ دهخدا، تهران، انتشارات دانشگاه تهران.
- شہیدی، مهدی (۱۳۸۳)، اصول قراردادها و تعهدات، تهران، انتشارات مجد.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۸۸)، تشکیل قراردادها و تعهدات، تهران، انتشارات مجد.
- قانون مدنی جمهوری اسلامی ایران.
- کاتوزیان، ناصر (۱۳۸۷)، قواعد عمومی قراردادها، تهران، شرکت سهامی انتشار.



## پیشینه تاریخی مسأله مشتق

علی سرخه \*

### چکیده

پژوهش تاریخی یک مسأله، باعث روشن شدن چشم‌اندازهای مطالعات میدانی گسترده‌ای می‌شود که در زمینه اثبات و نفی یا کارکرد علم‌سازی آن، می‌تواند نقش سازنده‌ای را ایفا کند. بایسته‌های پژوهش تاریخی یک مسأله، شامل زمینه‌های پیدایش، مراحل تکامل، ارتباط بین رشته‌ای، تضارب آراء علوم مرتبط و .... است. اثبات اعتبار تاریخی مسائل علوم، در بعضی موارد نگاه اندیشمندان را تغییر و ساختار فکری آنها را دگرگون می‌کند. این مقاله در صدد است تا مسأله مشتق را از جنبه تاریخی بحث کند. هسته اولیه این بحث چه بوده است؟ کدام علم در ابتدا آن را مطرح کرد؟ چه کسی و به چه دلیلی این بحث را وارد علم اصول کرد؟ سیر تکاملی این بحث چیست؟ اینها سوالاتی است که ذهن پژوهشگر دینی را به خود مشغول می‌کند. این مقاله ضمن بررسی تاریخی این مسأله، مبدأ طرح مسأله مشتق، سیر تکامل آن از علم نحو و صرف تا علم کلام و فلسفه و سپس در علم اصول و در نهایت، تفکیک دقیق معانی مشتق در این علوم را مورد کاوش قرار داده است.

واژگان کلیدی: مشتق اصولی، مشتق صرفی - نحوی، مشتق منطقی - فلسفی، پیشینه مشتق

## مقدمه

بحث «مشتق» چند صدسال است که مطرح شده است. و در این زمینه بحث‌های گوناگون صورت گرفته است. اصولی‌ها (شیعه و سنی) از ابتدای تدوین کتاب‌های اصولی، به این بحث پرداخته‌اند و فقهای شیعه، بسیار به این بحث استناد کرده‌اند؛ اما آن چه که به آن پرداخته‌اند و این تحقیق در صدد آن است، بررسی زمینه‌های تاریخی پیدایش و تکامل «مشتق» است. اصولیان عقل‌گرا، از قرن چهارم و پنجم، این بحث را با رویکردی کلامی، وارد علم اصول کردند. غزالی (۴۵۰-۵۰۵ ق)، جزء اولین کسانی است که به این بحث اشاره کرده است. در قرن ششم، ابن زهره (م. ۵۸۵ ق) به این بحث اشاره کوچکی می‌کند. سپس (۵۴۴-۶۰۶ ق) و ابوالحسن آمدی (۵۵۱-۶۳۱ ق) به این بحث پرداختند. و در قرن هفتم، ابن جوزی حنبلی در الإيضاح لقوانین الإصطلاح، ابن حاجب در مختصر و علامه حلی در تهذیب و مبادی الوصول به این بحث اشاره کرده‌اند. در این دوره حاضر، دیگر اصولیان اهل سنت به این بحث نمی‌پردازند، ولی اصولیان شیعه کاملاً آن را بارور کرده‌اند. با جستجوی تاریخی این مسأله تعریف دقیق‌تری از مشتق می‌توان ارائه داد که اشاره می‌شود: مشتق صرفی، آن است که دارای هیئت و شکل خاصی می‌باشد و از یک اصل لغوی انتزاع می‌شود که در عدد و ترتیب و دلالت معنایی با آن مشترک است. مشتق نحوی: صفتی است که معنای تجدد و حدوث را دارد و علاوه بر معنای حدث، معنای ذات را نیز به همراه دارد، مثل ضارب که دلالت بر حدث فاعل آن دارد. مشتق منطقی: آن است که دلالت بر نسبت یک شیء به شیء دیگر می‌کند مثل دلالت قائم (ذو قیام) بر نسبت قیام به یک موضوع، و محمول قضیه قرار می‌گیرد. مشتق فلسفی، لفظی است که دلالت کند بر معنای خارجی که توصیف‌گر واقعیات خارجی باشد. مشتق در اصول اهل سنت، اسم معنایی است که شکل آن در حروف و حرکات، کم و زیاد شده است و دلالت بر معنی وصفی و موضوع‌له (ذات) غیر معین می‌کند. مشتق در اصول شیعه، عنوانی است که از مقام ذات انتزاع می‌شود و بر آن حمل می‌شود؛ و از خصوصیات ذات حکایت‌گری می‌کند.

## ۱. مشتق ادبی

مشتق در ادبیات (صرف و نحو) از دو جنبه «افرادی - لغوی» و «ترکیبی - دلالتی» مورد بحث قرار می‌گیرد. جنبه افرادی آن مربوط به ساختار لفظی (طریقه ساخت) است که در علم

صرف و علم اشتقاق تبیین می‌شود و جنبه ترکیبی آن مربوط به دلالت آن است که در علم نحو بیان می‌شود.

### ۱-۱. مشتق صرفی

در علم صرف و علم اشتقاق به کلماتی که از چیز دیگری گرفته شده باشند مشتق می‌گویند. در این تعریف، افعال و مصادر نیز داخل می‌شوند؛ چون در علم صرف و علم اشتقاق فقط به جنبه أخذ یک کلمه از کلمه دیگر توجه می‌شود، بدون این که جایگاه و نقش آن در جمله و دلالت کلامی بیان شود.<sup>۱</sup>

مشتق صرفی نتیجه و حاصل اشتقاق صغیر<sup>۲</sup> است. هر کلمه‌ای که دارای اصل لغوی (ریشه لغوی - ماده لغوی) باشد و از نظر معنی با آن یکسان باشد کلمه مشتق است و می‌توان آن را این گونه نیز تعریف کرد: مشتق، کلمه‌ای است که دارای هیئت و شکل خاصی است و از یک اصل لغوی انتزاع می‌شود که در عدد و ترتیب و دلالت معنایی با آن مشترک است.<sup>۳</sup>

پس مشتق صرفی دو رکن دارد:

• دارای اصل لغوی باشد.

• مشتق و اصل لغوی از نظر معنا مشترک باشند.

بنابراین، شرط تحقق مشتق صرفی، ذات و معنای وصفی نیست و اقسام آن عبارتند از افعال یا مصادر (طبق اختلاف مکتب بصره و کوفه)، اسم فاعل، اسم مفعول، صفت مشبیه، اسم تفضیل، اسم زمان، اسم مکان و اسم آلت.

### ۲-۱. مشتق نحوی

در علم نحو، معنای «مشتق» خاص می‌شود و بر اسمی که دلالت بر ذات یا یک معنای

۱. ر.ک: ابن عصفور، الممتع الكبير فی التصريف، ص ۳۳

۲. اشتقاق صغیر را این گونه تعریف کرده‌اند: اقتطاع فرع من اصل بدور فی تصاريفه علی الأصل (ر.ک: الرماني المعتزلی، الحدود

فی النحو «رسالة فی الحدود»، ص ۳۹)

۳. رماني، الحدود فی النحو، ص ۳۹

وصفی کند، اطلاق می‌شود، مانند: عالم، ظریف<sup>۱</sup>.  
 در ادبیات، معنای اسمی مثل اسم ذات، اسم معنی و ... توسط الفاظ جامد بیان می‌شوند،  
 (مانند: رجل، بقر، ضرب، علم) اما برای بیان معانی وصفی از الفاظ مشتق استفاده می‌شود  
 (مثل: قائم، ضارب، عالم).

پیش از بررسی مشتق نحوی لازم است ابتدا در مورد صفت (وصف - نعت<sup>۲</sup>) توضیح  
 بدهیم؛ زیرا ارتباط عمیقی با آن دارد؛ به گونه‌ای که در تعریف «صفت» از کلمه «مشتق»  
 استفاده می‌کنند و در تعریف «مشتق» از کلمه «صفت» استفاده می‌کنند که در ادامه به آنها  
 اشاره می‌کنیم.

صفت «وصف»، اصطلاح عامی است که توصیف کننده اسم ذات، اسم عین و اسماء  
 معانی است و نقش‌های نحوی مختلفی در کلام دارد که عبارتند از: حال، نعت، تمییز، خبر،  
 تأکید<sup>۳</sup>.

اصل در صفات این است که از مشتقات باشند<sup>۴</sup> و شامل اسم فاعل، اسم مفعول، اسم  
 مبالغه، صفت مشبیه، اسم تفضیل است. این قسم از صفات در علم ادبی اسم‌های متفاوتی  
 دارد: صفات لفظی، اسم مشتق، مشتق وصفی، مشتقات محضه، صفت مشتق، صفات غیر  
 تابع، اسم مشتق عامل، اسم عامل، وصف، شبه فعل، صفت، صفت صریح<sup>۵</sup>.  
 بعضی از عناصر لغوی، مشتق نیستند ولی معنای توصیف کردن را دارند و نقش نحوی  
 صفات لفظی را نیز به عهده می‌گیرند، مانند: ظرف، جار و مجرور، افعال، جمله اسمیه و  
 فعلیه، اسم اشاره، جوامد، مصادر، اسم‌های بعد از اسماء مبهم، اسم موصول، اسم منسوب،  
 اسم زمان، اسم مکان، اسم آلت. به این قسم از عناصر لغوی، صفات معنوی، صفات تابع،

۱. ر.ک: حملاوی، شد العرف فی فن الصرف، ص ۱۱۱

۲. تعبیر به «نعت» در اصطلاح ادیبان کوفه معروف است و تعبیر به «وصف و صفت» در اصطلاح ادیبان بصره معروف است. (ر.ک:  
 سیوطی، همع الهوامع فی شرح جمع الجوامع، ج ۲، ص ۱۱۶).

۳. ر.ک: سیبویه، الكتاب، ج ۱، ص ۴۷ و ج ۲، ص ۱۱۸؛ الزمخشری، المفصل فی صنعة الإعراب، ص ۱۱۴

۴. ر.ک: همان، ج ۱، ص ۲۲۹ و ۲۷۴ - ج ۲، ص ۲۴ و ص ۱۱۷

۵. ر.ک: الأسمر، المعجم المفصل فی علم الصرف، ص ۱۳۰، ۳۶۸، ۲۸۸-۳۷۰

الملحق بالمشتق، الإسم المشتق تأويلا، الشبيه بالمشتق، الملحق بالوصف اطلاق مي شود.<sup>۱</sup>  
 تعاریفی که در علوم ادبی از صفت «وصف» و «مشتق» ارائه شده است کاملاً با هم  
 تطابق دارند و می‌توان گفت مشتق همان صفت است. اینک به چند نمونه از این تعریف‌ها  
 توجه کنید:

● مشتق آن است که دلالت بر فعل و صاحب آن بکند.<sup>۲</sup>  
 ● وصف یا مشتق آن است که دلالت بر ذات صفت دار می‌کند، که از مصدر ساخته شده  
 است.<sup>۳</sup>

● صفت، اسم مشتقی است که در تجدد و حدوث شبیه فعل است. به عبارت دیگر اسمی  
 است که دلالت بر بعضی حالات ذات می‌کند مانند: قائم.<sup>۴</sup>  
 ● صفت اسمی است که انتساب حدثی را به ذاتی می‌رساند، به صورتی که این صفت از  
 آن حدث مشتق شده است.<sup>۵</sup>

با توجه به این توضیحات، وقتی در نحو (و حتی در علم صرف، غیر از علم اشتقاق)  
 صحبت از اسم مشتق می‌شود، منظور صفتی است که معنای تجدد و حدوث دارد و علاوه بر  
 معنای حدث، معنای ذات را نیز به همراه دارد، مثل ضارب که دلالت بر حدث فاعل آن  
 دارد.<sup>۶</sup> به عبارت دیگر می‌توان گفت: اسم مشتق، موصوف دارای وصف است. وقتی  
 می‌گوییم: «ضارب»، یعنی ذات ثبت له الضرب (اتّصف بالضرب) که از نظر ساختاری، از  
 اشتقاق صغیر به وجود آمده است.

شرایط مشتق نحوی عبارت است از:

۱. ر.ک: سیبویه، الكتاب، ج ۱، ص ۴۰۷: ابن سراج، الأصول فی النحو، ج ۱، ص ۶۴: ابن جنی، الخصائص، ص ۸۰۷: ابن یعیش، شرح المفصل، ص ۲۶
۲. ابن هشام الانصاری، اوضح المسالك الی ألفیة ابن مالک، ج ۳، ص ۳۰۴
۳. ابن یعیش، شرح المفصل، ص ۱۰۰
۴. زمخشری، المفصل فی صنعة الإعراب، ص ۳۶
۵. سید رضی، شرح الکافیة، ج ۳، ص ۴۳۳
۶. لجنة من العلماء، الموسوعة العربية العالمية، المشتقات، ص ۱: الإسم النحوی، ص ۴

- دارای اصل لغوی باشد.
  - مشتق و مشتق منه از نظر معنی هماهنگ باشند.
  - دارای معنی وصفی باشد.
  - دلالت بر ذات کند.
  - دارای نسبت معنی وصفی به ذات باشد.<sup>۱</sup>
- مصادیق مشتق نحوی عبارتند از: اسم فاعل، اسم مفعول، صفت مشبیه، اسم مبالغه، اسم تفضیل، اسم زمان، اسم مکان و اسم آلت.

## ۲. مشتق منطقی - فلسفی

علمای منطق و فلسفه، «مشتق» را در بحث قضایا و مقولات مورد بررسی قرار داده‌اند، اما نه به گونه‌ای که عالمان صرف و نحو به آن پرداخته‌اند. مشتق در نظر منطق و فلسفه منحصر در آن چه که در ادبیات ذکر شده نیست، بلکه هر لفظی که بتواند حکایت از نسبت و حمل معنایی بر موضوعی کند، لفظ مشتق بر آن اطلاق می‌شود و می‌توان گفت: مشتق منطقی - فلسفی، حکایت‌گر یکی از مقولات عشر (که از معانی وصفی خارجی هستند) می‌باشد.

در زمینه مربوط به بحث «مشتق» سه مسأله در منطق و فلسفه مورد بررسی قرار می‌گیرد که نقش مشتق را در منطق و فلسفه خیلی پررنگ کرده است:

چگونگی صدق و حمل الفاظ دال بر محمول<sup>۲</sup>

بسیط یا مرکب بودن مقولات و کلیات خمس<sup>۳</sup>

مشتق بودن «موجود و وجود»<sup>۴</sup>

### ۲-۱. مشتق در منطق

جایگاه مشتق در نزد اهل منطق، جزء محمول قضیه است. در منطق، هر محمولی باید ارتباطی

۱. ر.ک: ابوالقاء، شرح المفصل، ص ۱۱۷؛ ابن هشام، ص ۷۰

۲. ر.ک: فارابی، المنطقیات، ج ۱، ص ۶۰-۹۶؛ ابن سینا، الشفاء، ص ۱۶-۱۷

۳. ر.ک: ابن رشد، المقولات، صص ۸۴-۱۲۸؛ میرداماد، القیسات، صص ۶۹-۷۰

۴. ر.ک: ملاصدرا شیرازی، مشاعر، صص ۱۸-۳۳



با موضوع داشته باشد تا حمل، صدق کند و الا بدون هیچ ارتباطی هیچ گاه حملی صورت نمی‌گیرد؛ مثلاً هیچ وقت بین انسان و سنگ حملی صورت نمی‌گیرد، چون سنگ با انسان هیچ ارتباط منطقی ندارد، اما بین زید و انسان حمل صورت می‌گیرد، مثل «زید انسان» و «زید ناطق».

ملاک حمل، ارتباط بین ذات شیء (موضوع) و معنای مورد نظر است. وقتی بین شیء و یک معنایی نسبت برقرار باشد، حمل نیز برقرار می‌شود؛ مثلاً: زید باید با معنای انسانیت یا ناطقیت، نسبت داشته باشد تا بگوییم: «زید انسان» یا «زید ناطق».

میرداماد ملاک حمل یک معنا و صفت را بر ذات، انتزاع معنای مصدری وصفی می‌داند و می‌گوید: وقتی می‌توان گفت: «زید انسان» که بتوان معنای انسانیت را از ذات زید انتزاع کنیم یا به عبارت دیگر وقتی زید قابلیت داشته باشد که با انسانیت نسبت برقرار کند، می‌توان گفت: «زید انسان»<sup>۱</sup>. چون معنای مصدری را که به ذات شیء نسبت می‌دهیم قابلیت حمل در قضیه را ندارد، از این رو از آن یک لفظی را با توجه به قواعد اشتقاق درست می‌کنیم تا قابلیت حمل پیدا کند. به این لفظی که اشتقاق شده است، مشتق گویند و می‌توان این گونه گفت: مشتق، لفظی است که دلالت بر وجود نسبت ذات به یک معنی می‌کند، یا دلالت بر ذات منتسب به یک معنی می‌کند.<sup>۲</sup>

فارابی (م ۳۳۹ ق) در تبیین «مشتق» می‌گوید: مشتق، اسمی است که دلالت بر معنا و حالت خارجی می‌کند، (مثل قیام، ضرب، علم، انسانیت) و با تغییری که در لفظ آن داده می‌شود دلالت بر این می‌کند که آن معنا و حالت، همراه با یک ذات و موضوع است. بنابراین در مجموع، دلالت بر نسبت یک شیء به شیء دیگر می‌کند، مثل دلالت قائم (ذو قیام) بر نسبت قیام به یک موضوع<sup>۳</sup>. ایشان لفظ مشتق را منحصر در آن چه که علمای ادبیات بیان کرده‌اند، نمی‌کند و معتقد است هرچه که دلالت بر نسبت یک معنا به ذاتی بکند، مشتق

۱. میرداماد، القبسات، ص ۳۷

۲. فخر رازی، منطق الملخص، ص ۲۵

۳. ر.ک: فارابی، المنطقیات، ج ۱، ص ۹۳

است. در واقع اصلاً ایشان مبدء اشتقاق را لفظ نمی‌داند بلکه معنای منتسب (یا همان نسبت) را مبدء مشتق می‌داند، مثل کلمه «حیّ» که اگر دلالت بر «ذو نفس» بکند، مشتق است.<sup>۱</sup> ابن سینا (م ۴۲۸ ق) در تأیید و جهت سخنان فارابی در تعریف مشتق می‌گوید: مشتق اسمی است برای چیزی که دارای نسبتی با یک معنا باشد.<sup>۲</sup> یعنی اسم مشتق، بیانگر نسبت آن شیء به یک معنی و حقیقت است. ایشان مبدء مشتق را همان معنا و حقیقت خارجی می‌داند که توانسته با ذات نسبت برقرار کند. در نظر ابن سینا مبدء اشتقاق، نسبتی است که بین ذات و آن معنی برقرار شده است. با توجه به این تعریف، ایشان همانند فارابی معتقد به اشتقاق معنوی است و اقسام مبدء اشتقاق در نظر ایشان عبارت است از: حرفه، حدث و .... ابن سینا در بیانی دیگر، مشتق را این گونه تحلیل می‌کند: مشتق، مرکب است از ذات، معنی و نسبت بین آنها، پس دلالت بر ذاتی می‌کند که منتسب به معنایی باشد، مثل «ضارب» که دلالت بر «ذات له الضرب» می‌کند.<sup>۳</sup>

تا کنون بیان شد که اساتید منطق درباره هیئت دلالتی مشتق و تحلیل عقلی آن بحث کرده‌اند. همان گونه که عقل توانایی دارد مفاهیمی مانند انسان را تجزیه کند، توانایی دارد در بحث قضایا، اصل قضیه، مفردات و مرکبات آن را نیز تجزیه کند، پس نباید مقام دلالتی مشتق را با مقام خارجی آن اشتباه گرفت. منطق دانان وقتی بحث حمل را مطرح می‌کنند، شرط محمول را صفت بودن می‌دانند. این صفات، مفاهیم کلی هستند که از لحاظ حقیقی و خارجی بسیط هستند و عبارتند از: جنس، نوع، فصل، عرض خاص و عام.<sup>۴</sup> در این صورت بحث‌های مرتبط با محمول قضیه مثل بساطت و مفهوم کلی و صفت، در مبحث مقولات مطرح می‌شوند که یک بحث ناظر به خارج از مقام لفظ و دلالت آن است.

۱. فارابی، المنطقیات، ج ۲، ص ۲۳

۲. ابن سینا، العبارة، ص ۲۶؛ المقولات، ص ۱۷

۳. همان، ص ۱۷-۱۸

۴. علامه حلی، الجوهر النضید، ص ۱۲-۱۴

## ۲-۲. مشتق در فلسفه

بحث مقولات در فلسفه ارتباط عمیقی با مشتق دارد. فیلسوفان با نگاهی ویژه، جایگاه مشتق را در بحث مقولات تبیین کرده‌اند. فارابی در تعریف «مقوله» همان بیانی را دارد که بعضی از نحوی‌ها در تعریف «مشتق» می‌آورند؛ البته با نظر به واقعیت خارج از ذهن. فیلسوفان معتقدند هر معنای عقلی که توصیف‌گر اشیاء خارجی باشد، مقوله نام دارد<sup>۱</sup>. این توصیف‌گری مقوله، همان واقعیت خارجی مشتقات است که موضوعات خارجی را توصیف می‌کنند، بنابراین لفظی بر این معنا دلالت می‌کند که از آن مشتق شده باشد. هر کدام از مشتقاتی را که در اصول بحث می‌شود نیز کار توصیف‌گری را در جمله به عهده دارد و زیر مجموعه یکی از مقولات قرار داده می‌شود، مثلاً سخونت از مقوله کیف است، زوج و زوج از مقوله اضافه است و ... که تمام اینها از لحاظ فلسفی دارای منشأ انتزاع واقعی هستند.

فلاسفه اسلامی، مقولات را با توجه به رابطه آنها با معانی به چند قسم می‌کنند، از قبیل: متواطی، مشکک، متباین و مشتق. فارابی در مورد الفاظ مشتق می‌گوید: اگر چه ممکن است شکل کلمه، شکل فعل یا مصدر باشد، اما معنای مفعولی یا فاعلی می‌دهد، مثل: «خلق الله» که به معنای «مخلوق» است و جزء مشتقات قرار می‌گیرد. در هر صورت هر کلمه‌ای که نتواند توصیف‌گر معنا و واقعیتی از یک موضوع باشد، مشتق است. فارابی در مورد رابطه مقولات نه‌گانه عرضی و اسماء مشتق معتقد است اسماء مقولات نه‌گانه دو قسم هستند: بعضی اسم‌ها بر نفس معانی خارجی مقوله دلالت دارند، مثل عالمیت، انسانیت و ناطقیات و بعضی از اسماء، مشتق از آن معانی هستند، مثل عالم، ناطق<sup>۲</sup>.

ابن سینا منشأ بحث مقولات را تقسیم پنج‌گانه الفاظ مفرد می‌داند که یکی از اقسام احوال لفظ، مشتق است. وی در مورد ارتباط معانی وصفی خارجی مقولات با موضوع خود بر آن است که بعضی از معانی با موضوع خود اتحاد و وحدت دارند به گونه‌ای که قابلیت انفکاک عقلی ندارند. این گونه معانی بر موضوعات خود حمل می‌شوند به گونه‌ای که موضوع، همان

۱. فارابی، کتاب الحروف، ص ۶۲

۲. همان، ص ۷۱-۷۵

محمول می‌شود، مانند: «الانسان حیوان ناطق». اما بعضی از معانی در موضوع خود تحقق پیدا می‌کنند، اما با آن اتحاد ندارند. این گونه معانی قابل حمل نیستند، مانند: ضحک، کتابت، بیاض و ... که می‌بایست از این گونه معانی، لفظی را اشتقاق کرد تا صورت حمل درست شود. تفسیر ابن سینا از مشتق، عبارت است از معنایی که با موضوعی نسبت دارد و مبدء آن را معنای خارجی می‌داند که ممکن است اقسام گوناگونی داشته باشد، مثل حرفه، حدث و مال.<sup>۱</sup>

### ۳. مشتق اصولی

زمانی که علم اصول، مراحل رشد خود را طی می‌کرد، متکلمان که از پیشگامان علم اصول بودند بعضی از مباحث و مسائل کلامی - فلسفی را وارد علم اصول کردند.<sup>۲</sup> یکی از بحث‌های مطرح در منطق، فلسفه و کلام، رابطه اسم و صفت با ذات (صفت با موصوف یا اسم با مسمی) بود. این بحث، نتیجه ترجمه کتاب‌های فلسفی یونان بود و با شروع نهضت ترجمه و پرداختن عقل‌گراها به آن باعث بوجود آمدن نظرات گوناگون عقیدتی در زمینه صفات خداوند شد.

بحث نقش اسماء مشتق در صفات تا آخر قرن پنجم به طور نامنظم در کتب عقلی مطرح بود تا این که متکلمانی همچون فخر رازی (۵۴۴-۶۰۶) و ابوالحسن آمدی (۵۵۱-۶۳۱) این بحث را همراه با مباحث ادبی در آمیختند و به طور مستقل آن را در علم اصول مطرح کردند. اگر چه قبل از این دو، فقط اشاره کوچکی از ناحیه اصولیان اهل سنت به نقش «مشتق» شده بود. از عالمان شیعه، ابن زهره (م ۵۸۵ ق) در کتاب غنیة النزوع به این بحث اشاره کوچکی در حد یک خط می‌کند. ایشان در بحث ظهار و اسباب خیار می‌گوید: این کلمه از آن کلمه مشتق شده و صدق کلمه مشتق هنگام وجود فعل و عمل آن است.<sup>۳</sup> سپس در قرن هفتم، ابن جوزی حنبلی در الإيضاح لقوانین الإصطلاح، ابن حاجب در مختصر و علامه حلی در تهذیب

۱. ابن سینا، الشفاء، ص ۳-۱۷

۲. ر.ک: عبد اللطیف، مسائل اصول الدین المبحوثة فی علم اصول الفقه؛ عبدالقادر، المسائل المشتركة بین اصول الفقه و اصول الدین.

۳. ابن زهره، غنیة النزوع الی علمی الاصول و الفروع، ص ۲۱۷ و ۳۶۷

و مبادی الوصول به این بحث اشاره کرده‌اند.

### ۳-۱. مشتق در اصول اهل سنت

در نزد اهل سنت از ابتدای تدوین کتب اصولی آنها تا ابتدای قرن ششم، تنها بحثی که مشتق در ضمن آن مطرح می‌شد این بود که آیا اسم می‌تواند علت حکم قرار گیرد یا نه.

قاضی ابویعلی (م ۴۵۸ق) و ابواسحاق شیرازی (۳۹۳-۴۷۶ ق) در بحث تعلیل احکام شرعیه بر اسماء معتقدند که اسم‌های مشتق (مثل قائم و قاعد) و اسم‌های لقب (مثل ماء و تراب) می‌توانند علت حکم قرار گیرند، مانند روایت میمونی که در مورد جواز وضو با آب باقلا است؛ چون حکم وضو بر اصل «ماء» آمده است و در این صورت علت جواز قرار می‌گیرد و اضافه آن به باقلا، آن را از مسمای آب بودن خارج نمی‌کند و در ادامه، اقوال و ادله دیگر را مطرح می‌کنند.<sup>۱</sup>

ابوالمعالی جوینی (۴۱۹-۴۷۸ ق) بر آن است که تعلیق حکم بر اسم مشتق، مشعر به علیت مشتق منه برای حکم است، مثلاً در آیه «السارق و السارقة» یا «الزانیة و الزانی»، حکم قطع و حد، معلول سرقت و زنا است.<sup>۲</sup> علمای دیگر مانند ابوسعید هیشم بن کلیب شاشی (م ۳۳۵ ق)، ابوالحسن علی بن محمد بزدوی (۴۰۰-۴۸۲ ق)، ابوبکر سرخسی (م ۴۸۳ ق)، ابوحامد غزالی (م ۵۰۵ ق) و قاضی ابوبکر بن العربی (۴۶۸-۵۴۳ ق) در ضمن عبارت «تعلیق حکم بر وصف، دلیل بر علیت آن است»، به این بحث اشاره کرده‌اند. تنها اختلافی که در این زمینه بروز کرد این بود که آیا اسم لقب نیز مانند اسم مشتق، می‌تواند علت حکم قرار بگیرد یا نه؟

بنابراین، تا ابتدای قرن ششم، بحث خاصی در زمینه مشتق صورت نگرفت، جز بیان علیت آن یا مبدء اشتقاقش برای حکم و فقهای اهل سنت نیز در کتاب‌های فقهی خود، در قالب همین بحث از مشتق نام برده‌اند و آن را در ابواب مختلف فقهی مانند: کتاب عتق، ارث، اطعمه و اشربه، وصیت، طلاق، ذبائح، أموات، ربا، نفقه، ظهار، وکالت، جنایات و زکات به کار می‌بردند.

۱. أبو یعلی، العدة فی اصول الفقه، ج ۴، ص ۱۳۴۲؛ شیرازی، ص ۴۵۴ - ۴۵۵

۲. الجوینی، البرهان فی اصول الفقه، ج ۲، ص ۵۳۰ - ۵۳۱

از ابتدای قرن ششم به بعد با ظهور فخررازی (۵۴۴ - ۶۰۶ ق) و ابوالحسن آمدی (۵۵۱ - ۶۳۱ ق) که هر دو، تفکر کلامی و فلسفی داشتند، بحث مشتق وارد مرحله جدیدی شد. این دو عالم، بحث ادبی مشتق را با بحث‌های منطقی، کلامی و فلسفی در زمینه اوصاف اسماء و حمل آنها درآمیختند. تا قبل از این دو، بحث مستقلى به نام مشتق یا اشتقاق وجود نداشت، بلکه اسم مشتق در ضمن مباحثی همچون: تعلیل حکم بر اسم یا وصف، مفهوم، ماهیت و احکام علت شرعی مطرح می‌شد. اگرچه در قرن‌های بعدی نیز باز هم بحث مشتق به همان سبک و شیوه در ضمن این مباحث مطرح بود، ولی از قرن ششم به بعد، بحث مستقلى با سبک و شیوه عقلی به آن اختصاص داده شد. اما ابن قدامه (۵۴۱-۶۲۰ ق) که یک فقیه محدث حنبلی و مخالف کلام و فلسفه بود<sup>۱</sup>، در کتاب اصولی خود روضه الناظر هیچ اشاره‌ای به بحث مشتق ندارد. اصولیانی که با بحث‌های کلامی - فلسفی ارتباطی نداشتند، مانند ابن قدامه، یا اصلاً بحث مشتق را ذکر نکرده‌اند و یا اگر ذکر کرده‌اند، فقط به جنبه لفظی آن پرداخته و از آن علیت برای حکم را استفاده کرده‌اند.

اصولیان اهل سنت، بحث را گاهی با عنوان «اشتقاق» و گاهی با عنوان «مشتق» آغاز کرده‌اند. آنها معمولاً در ابتدا، اشتقاق را تعریف می‌کنند و به طور معمول تعریف ابوالحسن رمانی را ذکر می‌کنند و بعد از بیان احکام و اقسام آن، در ادامه به تعریف مشتق و اقسام و احکام آن می‌پردازند. آنها در ذکر اقسام مشتق هیچ گاه فعل یا مصدر را ذکر نمی‌کنند؛ چون در علم نحو به آنها مشتق نمی‌گویند؛ اگرچه عمل اشتقاق روی آنها صورت می‌گیرد و در علم اشتقاق به آنها مشتق می‌گویند که بحث‌های آن جا تناسبی با علم اصول ندارد چون فقط جنبه انفرادی و لغوی کلمه بحث می‌شود ولی در علم اصول یا نحو جنبه ترکیبی و دلالتی کلمه مورد توجه است.

اصولیان اهل سنت، مشتق را در چهار مسأله اصلی زیر مطرح می‌کنند:

آیا صدق مشتق، مشروط به صدق معنی مشتق منه است؟

۱. وی کتابی دارد به نام «تحریم النظر فی کتب الکلام» که در حرمت خواندن کتاب‌های کلامی نوشته است و انتشارات «دار عالم الکتب» در ریاض آن را به تحقیق عبدالرحمن بن محمد سعید دمشقیه منتشر کرده است.

آیا صدق مشتق مشروط به دوام اصل (مشتق منه) آن است؟  
اطلاق حقیقی و مجازی مشتق در هنگام وجود یا عدم مشتق منه.  
بساطت و ترکیب مشتق.

مشتق در نزد اصولیان اهل سنت بر مبنای صدق حمل منطقی است. اگر مفهوم و معنایی قابلیت صدق و حمل بر ذاتی را داشته باشد می‌تواند در دایره بحث قرار گیرد. طبق این نظریه، وقتی این مشتق در قالب کلام و کلمه بیاید بر اساس مشتق ادبی شکل می‌گیرد (و اسم لقب را هم شامل نمی‌شود). اگر چه نحوه بحث مشتق، عقلی و انتزاعی است نه ادبی، ولی مبنای مشتق، همان مشتق ادبی است.<sup>۱</sup>

ابن حزم (۳۸۴ - ۴۵۶ ق) در تعریف مشتق این گونه آورده است:  
مشتق، اسم معنایی است که شکل آن در حروف و حرکات، کم و زیاد شده است و دلالت بر معنی وصفی و موضوع‌له (ذات) غیر معین می‌کند، مانند نسبت سیاه به جسم (جسم سیاه است) به خاطر قیام سیاهی به آن. او مشتق را اسمی می‌داند که دارای مفهوم کلی وصفی است و دلالت بر ذات موضوع‌له نیز دارد. به عبارت دیگر، ابن حزم مشتق را عنوان ذات می‌داند که البته از لحاظ لفظی حرکات و حروف آن تغییر یافته است یعنی بر اساس قواعد ادبی از آنها، نعت نحوی درست شده باشد. از این رو او مشتق را منحصر در نعت نحوی<sup>۲</sup> می‌داند.<sup>۳</sup> بنابراین، معنای وصفی که در قالب اصل (مصدر یا فعل) نیاید، از آن اشتقاق صغیر صورت نمی‌گیرد و در این صورت، نعت نحوی نیز قرار نمی‌گیرد و به خاطر این، نام «مشتق»

۱. ابن نجار، مختصر التحرير شرح الکوکب المنیر، ج ۱، ص ۲۰۶ - ۲۲۱؛ ابن امیرحاج، التقرير و التحییر، ج ۱، ص ۲۵۲

۲. ابن حزم، الإحکام فی اصول الأحکام، ج ۱، ص ۱۸ و ۵۴

۳. یکی از اقسام نعت نحوی، مشتق است. در این باره رجوع کنید به: ابن عقیل، عبدالله بن عبدالرحمن، شرح ابن عقیل علی ألفیه ابن مالک، المحقق: علی الحسینی، ج ۳، ص ۱۹۱؛ الجوجری القاهری، شمس الدین محمد بن عبد المنعم بن محمد، شرح شذور الذهب فی معرفة کلام العرب، المحقق: نواف بن جزاء الحارثی، ج ۲، ص ۷۶۹؛ حسن، عباس، النحو الوافی، ج ۳، ص ۴۳۴ - ۴۵۸؛ عکبری، عبدالله بن حسین، اللباب فی علل البناء و الاعراب، مصحح: غاز مختار، ج ۱، ص ۱۵۶؛ السبکی، تقی الدین أبوالحسن علی بن عبد الکافی (والد تاج الدین السبکی)، الإبهاج فی شرح المنهاج، ج ۱، ص ۲۳۲؛ العطار الشافعی، حسن بن محمد بن محمود، حاشیة العطار علی شرح الجلال، ج ۲، ص ۳۰۳؛ الإسنوی، عبدالرحیم بن الحسن بن علی، نهاية السؤل شرح منهاج الوصول (للبيضاوی)، ج ۱، ص ۲۰۶

بر آن گذاشته نمی‌شود.

اصولیان اهل سنت در تبیین معنا و دلالت مشتق، مبنای علمای نحو را مبنی بر این که مفاد مشتق، مرکب از ذات، صفت و نسبت است، پذیرفتند. خصوصیت این مشتق آن است که باید در قالب لفظ، آن هم لفظی که معنای نسبت را برساند<sup>۱</sup>. مشتق در نزد آنها صفتی است که معنای تجدد و حدوث داشته، علاوه بر معنای حدث، معنای ذات را نیز به همراه دارد، مثل ضارب. در این اصطلاح، مشتق‌منه باید در قالب اصل (مصدر یا فعل) باشد و باید با مشتق از نظر معنا هماهنگ باشد<sup>۲</sup>، در این صورت، معنای مشتق‌منه در مشتق موجود است<sup>۳</sup>. بنابراین، «مشتق‌منه» در اصطلاح اصولیان اهل سنت، لفظی است که مشتق ادبی از آن به توسط اشتقاق صغیر جدا شده باشد<sup>۴</sup>. در این صورت، لازمه صدق و حمل مشتق بر موضوعی، انصاف ذات به معنی آن مشتق‌منه است<sup>۵</sup>.

معتزلیان طبق دیدگاه کلامی خود<sup>۶</sup>، با طرح این بحث در علم اصول قائل شدند که: شرط صدق مشتق (عالم، قادر...) وجود مشتق‌منه نیست و اطلاق مشتق به اعتبار گذشته را اطلاق حقیقی می‌دانند<sup>۷</sup>. اما طبق دیدگاه کلامی اشاعره<sup>۸</sup>، با طرح این بحث در علم اصول، قائل

۱. ر.ک: فخر رازی، المحصول، ج ۱، ص ۳۲۶

۲. ر.ک: همان

۳. أحمد نوری، دستور العلماء، ج ۲، ص ۱۷۲؛ الجرجاوی، شرح التصريح علی التوضیح، ج ۱، ص ۱۱۴

۴. قرافی، نفائس الأصول فی شرح المحصول، ص ۶۸۱ و ۶۸۲

۵. ر.ک: جرجاوی، همان؛ عضدالدین ایجی، شرح مختصر المنتهی الاصولی، ج ۱، ص ۶۱۸

۶. معتزلیان برای فرار از تعدد قدما و عدم تشبیه خداوند به مخلوقات، معتقد شدند که صفات کمالیه ذاتیه (صفات معانی = قدرت، اراده، علم، حیات، سمع، بصر، کلام) قیام حلولی به ذات خداوند ندارند یعنی خداوند صفات جدای از ذات ندارد بلکه بذاته عالم، قادر و... بنابراین منکر قدمت صفات شدند و به جای آن از تعبیر «احوال» استفاده می‌کردند. طبق این دیدگاه، قرآن مخلوق و کلام حقیقی خداوند است همان گونه که آسمان‌ها مخلوق حقیقی خداوند هستند؛ چون معتزله، کلام را وصف خداوند نمی‌دانند بلکه فعل و خلق خداوند می‌دانند. (ر.ک: العثیمین، اتحاف الخلان و الجماعة بشرح عقیده اهل السنة و الجماعة، ج ۱، ص ۶-۷؛

المعتزلی، القاضی عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ص ۱۸۲ - ۱۸۳

۷. ر.ک: زرکشی، البحر المحیط، ج ۱، ص ۴۶۱ - ۴۶۲

۸. اشاعره به دلیل تنزیه ذات خداوند از حوادث، صفات کمالیه را به نحو قیام حلولی برای خداوند اثبات کردند و بقیه صفات را که صفات خبری هستند، از خداوند نفی می‌کنند. اشاعره برای صفات معانی چهار خصوصیت ذکر می‌کنند:



شدند که: شرط صدق مشتق، وجود مشتق‌منه است و اطلاق مشتق به اعتبار گذشته، مجازی است.<sup>۱</sup>

### ۳-۲. مشتق در اصول شیعه

در نظر اصولیان شیعه، مشتق معنای وسیعی پیدا می‌کند. ایشان با کمک از مبانی و بحث‌های فلسفی توانستند بحث «انتزاع معنای وصفی و عنوانی» را جایگزین اشتقاق لفظی قرار دهند. اصولیان شیعی ساختار صفات را منحصر در صفات نحوی نمی‌دانند؛ چون از نظر کلام شیعی، ذات و صفت خداوند، در مقام حقیقت و خارج یکی هستند و هیچ تغایری بین آنها وجود ندارد. ذات، عین صفت و صفت، عین ذات است. از این جهت گفته می‌شود: عالم لذاته، قادر لذاته؛ اما در مقام ذهن و مفهوم، بین ذات و صفت فرق هست. آن چه که از ذات فهمیده می‌شود غیر از مفهوم عالم، قادر، خالق است. نسبت‌هایی که در استنادهای لفظی، بین ذات خداوند و صفاتش برقرار می‌شود، نشأت گرفته از مقام اعتبار و ذهن است که نشانگر اتصاف ذات به مبدء وصف است. بنابراین «الله تعالی عالم»، یعنی «الله تعالی له علم»، یا «الله تعالی ذات علامه» نه این که بگوئیم: «الله تعالی ذات ثبت له العلم»<sup>۲</sup>.

پس ملاک و معیار در توصیف این است که لفظی (حی، عالم، قادر) از مبدء وصفی

این صفات، زائد بر ذات هستند یعنی خداوند عالم به علم جدای از ذات است.

این صفات قیام حلولی به ذات خداوند دارند و خداوند متصف به این صفات می‌شود. یعنی وقتی می‌گوئیم: خدا عالم است یعنی صفت علم به ذات خداوند قیام پیدا کرده است.

این صفات قدیم هستند. این صفات ازلی و ابدی هستند.

اشاعره با توجه به اعتقادشان در مورد صفات الهی قائل به کلام نفسی شدند، به این بیان که کلام الهی امری مسموع یا حرفی نیست بلکه قائم به نفس خداوند است و قرآن کلام حقیقی خداوند نیست بلکه عبارتی از کلام خداوند است یعنی مجازاً کلام الهی است. (ر.ک: السفارینی الحنبلی، شمس الدین أبوالعون محمد بن أحمد، لواعع الأنوار البهیة، ج ۱، ص ۱۶۵؛ العثیمین، محمد ابن صالح، اتحاف الخلان و الجماعة بشرح عقیده اهل السنة و الجماعة، ج ۱، ص ۶-۷).

۱. ر.ک: شبکی، الإبهاج فی شرح المنهاج، ج ۱، صص ۲۲۷-۲۲۹

۲. ر.ک: ابن بابویه، محمد بن علی (شیخ صدوق)، التوحید، باب العلم، ص ۱۲۷، حدیث ۱۱: أبان بن عثمان الأحمر: قال، قلت للصادق جعفر بن محمد علیه السلام: أخبرنی عن الله تبارک و تعالی لم یزل سمیعا بصیرا علیما قادرا؟ قال، نعم. فقلت له: ان رجلا ینتحل موالاتکم اهل البیت یقول: ان الله تبارک و تعالی لم یزل سمیعا بسمع و بصیرا ببصر وعلیما بعلم و قادرا بقدره. فغضب علیه السلام. ثم قال: من قال ذلك و دان به فهو مشرک، و لیس من ولایتنا شیء، ان الله تبارک و تعالی: ذات علامه سمیعة بصیرة قادرة.

خارجی (یعنی معنای خارجی صفت) انتزاع شود و این، کار عقل است نه قواعد اشتقاق<sup>۱</sup>. کار عقل، انتزاع نسبت وصفیه است و این که چه لغتی می‌تواند بیانگر این نسبت وصفیه باشد. در این جا ادیبان و اصولیات اهل سنت معتقدند که هر چه در قالب مشتقات نحوی (اسم فاعل، اسم مفعول، اسم زمان و...) بیاید، نشانگر اتصاف ذات به مبدء وصف است، اما اصولیان شیعه با الهام گرفتن از مبانی خاص کلامی - عقلی خود معتقدند هر لفظی که بیانگر نسبت وصفیه (یعنی اتصاف ذات به مبدء وصفی) باشد، می‌تواند جزء مشتقات قرار گیرد.

تعبیر اصولیان شیعه از مشتق به «عنوان» یا «مفهوم جاری بر ذات» نشأت گرفته از مباحث منطقی - فلسفی در بحث قضایا (حمل) است. منطق‌دانان معتقدند که مصدر یا اسم مصدر را نمی‌توان بر موضوعی حمل کرد، بلکه باید ابتدا صیغه مشتق یا نسبت درست کنیم، سپس حمل کنیم. ایشان محمولات را مفاهیم کلی طبیعی می‌دانند که در تحت کلیات خمس قرار می‌گیرند و عنوان وصفی است که نشانگر خصوصیتی از ذات موضوع می‌باشد که یا جزء ذات موضوع و یا خارج از ذات آن است<sup>۲</sup>. از آنجایی که مشتق، واسطه در عروض حکم بر ذات می‌شود، از این جهت از آن به عنوان انتزاعی تعبیر می‌کنند و چون احکام بر عناوین انتزاعی حمل می‌شوند، بنابراین مشتقات واسطه ترتب احکام بر موضوعات می‌شوند. هر گاه عنوان تحقق یابد، حکم نیز وجود دارد و در صورت عدم عنوان، حکم نیز باقی نیست<sup>۳</sup>.

با توجه به نظر ویژه اصولیان شیعه در مورد مشتق که از آن به «عنوان مفهومی» تعبیر می‌کنند، و در روایات شامل الفاظ جامد مثل زوج، عبد... نیز می‌شود، در معنای مشتق و اشتقاق، یک توسعه پیدا شد که از آن به اشتقاق معنوی تعبیر می‌کنند<sup>۴</sup>.

محقق بزرگوار غروی اصفهانی رحمته‌الله اشاره می‌کند که پایه اصلی اشتقاق معنوی، «معنی» است. اگر «معنی» قابلیت نسبت به ذاتی را داشته باشد، می‌توان لفظ مناسب آن را آورد و محمول قضیه قرار داد. ایشان در مقام تعریف اشتقاق معنوی می‌گویند: یک معنی عرضی

۱. ر.ک: سید مرتضی، الانتصار فی انفرادات الإمامیه، ص ۳۲۳

۲. ر.ک: قطب الدین رازی، شرح مطالع الانوار، دایرة المعارف علوم عقلی اسلامی، صص ۱۲۷ - ۱۳۶

۳. کاظمی خراسانی، فوائد الاصول، ج ۱، ص ۹۶

۴. ر.ک: غروی اصفهانی، نهاية الدراية، ج ۱، ص ۱۷۶

وقتی می‌تواند مبدء اشتقاق قرار می‌گیرد که بتواند با ذات نسبتی برقرار کند و این نسبت یا صدورری یا حلولی یا وقوعی و ... است. در نظر ایشان اگر معنایی نتواند با ذات نسبت برقرار کند یک معنای جامد است و مصدر چون دارای نسبت ناقصه است جزء مشتقات قرار می‌گیرد.<sup>۱</sup>

با توجه به تفسیری که اصولیان شیعه از مشتق ارائه داده‌اند، مشتق شامل جوامدی که «عنوان ذات» قرار می‌گیرند نیز می‌شود. از این رو نزاع در مشتق، شامل بعضی جوامد نیز می‌شود؛ چون بحث اصلی بر «انتزاع» می‌چرخد. ذات، منشأ انتزاع وصف است و معنی وصفی، با انضمام و انتساب به ذات، مصحح انتزاع می‌شود.<sup>۲</sup> اگر معنای وصفی، از امر خارج از ذات انتزاع شود و قابلیت حمل بر ذات را داشته باشد (اگر چه از لحاظ لغوی جامد باشد)، در اصطلاح اصول شیعه به آن مشتق می‌گویند، مانند: زوج، حر، عبد، سارق و زانی.<sup>۳</sup> و چون احکام بر روی عناوین انتزاعی حمل می‌شوند، علمای شیعه به این نکته ظریف دقت داشته‌اند که فلسفه مشتق در «عنوان مشیر» بودن آن است تا از این طریق، واسطه در عروض حکم بر ذات شود.

شیخ انصاری رحمته الله علیه (م ۱۲۶۱ ق) اولین عالم اصولی است که نظر علمای منطق و فلسفه را مطرح کرده است و از مشتق به «عنوان انتزاعی» تعبیر می‌کند. ایشان می‌گویند: مشتق، مفهومی است که از خصوصیات ذات حکایت‌گری می‌کند و اشاره به این دارد که این خصوصیات و ذات در مقام خارجی، اتحاد مصداقی دارند، اگر چه این مفهوم، گاهی جزء ذاتی شیء و گاهی خارج از ذات شیء است. وی در ادامه می‌گوید: جوامد نیز همانند مشتقات جزء عناوین ذات قرار می‌گیرند. همان گونه که حجر و حیوان، عنوان ذات هستند، ضارب نیز عنوان ذات است.<sup>۴</sup> شیخ انصاری رحمته الله علیه با مطرح کردن مشتق به صورت عنوان و مفهوم

۱. غروی اصفهانی، نهاية الدراية، ج ۱، ص ۱۲۰

۲. قطینی، الرافد فی علم الاصول، ص ۵۰

۳. فیاض، محاضرات فی الاصول، ج ۱، ص ۲۱۵-۲۱۷

۴. ر.ک: انصاری، رساله فی المشتق، ص ۹۹-۱۰۲

کلی (وصفی عرضی) در صدد این بوده که جایگاه اصلی مشتق، در ترتب حکم را بیان کند که در این صورت، فرقی بین الفاظ مشتق و جامد نیست. ولی چون این بحث به نام «مشتق» رقم خورده است، اصولیان شیعه گفته‌اند که الفاظ جامد نیز در تحت این مشتق داخل می‌شوند؛ اگر چه تا قبل از شیخ انصاری و حتی عده‌ای بعد از ایشان این کلام را قبول ندارند. میرزا صادق تبریزی رحمته‌الله در توضیح این نکته می‌گوید: بحث اصلی بر سر «اطلاق» است، نه استعمال لفظ در معنا. اطلاق یعنی تطبیق مفهوم کلی (عنوان) بر مصداق، و در اطلاق مفهوم و عنوان کلی، فرقی بین الفاظ جامد و مشتق مثل عبد و ضارب نیست و در صورت اطلاق لفظ جامد یا مشتقی بر ذاتی، یک عنوان و مفهومی از اتصاف ذات به معنای وصفی (لفظ جامد یا مشتق) به دست می‌آید. سپس بحث می‌شود که اگر اتصاف به مبدء منتفی شود، آیا ذات، وجه عنوانی و مفهومی را نیز از دست می‌دهد یا به طور واقعی، آن «عنوان انتزاعی» را داراست.<sup>۱</sup>

تا قبل از شیخ انصاری رحمته‌الله، اصولیان شیعی هیچ کدام چنین تعبیری از مشتق نداشتند، بلکه همانند اهل سنت از مشتق یک تعبیر ادبی ذکر می‌کردند و هیچ گاه آن را شامل جوامد نمی‌دانستند. فقط در کلمات محقق اصفهانی صاحب هدایة المسترشدين (۱۱۸۵-۱۲۴۸ ق)، اشاره‌ای به خصوصیت «عنوانی» بودن مشتق شده است. ایشان در هدایة المسترشدين اگر چه طبق مبنای مشهور، تفسیری نحوی از مشتق ارائه می‌دهد، ولی در ضمن مباحث به وجه عنوانی بودن آن اشاره می‌کند و می‌گوید:

اسم مشتق دلالت بر نفس صفت دارد. عالم، قائم ... اسامی هستند که دلالت بر مفاهیم و صفات جاری بر ذات می‌کنند که محمول بر ذات می‌شوند. این اسماء مشتق، عنوانی برای صفات هستند که وقتی در کلام قرار گیرند، می‌توانند نشان دهنده اتصاف ذات به صفات باشند.<sup>۲</sup> این تعبیر محقق اصفهانی راه را برای شیخ انصاری باز کرد تا تفسیر مشتق را در علم اصول ارتقاء دهد. در زمان شیخ انصاری و بعد از او تا زمان شیخ محمد کاظم خراسانی

۱. ر.ک: تبریزی، المشتقات، ص ۱۵۶-۱۵۸

۲. اصفهانی، هدایة المسترشدين فی شرح المعالم، ص ۸۸

(۱۲۵۵-۱۳۲۹ ق) هیچ کدام به صراحت از مشتق به «وصف انتزاعی» یا «عنوان جاری بر ذات» تعبیر نکردند.

با ظهور محقق خراسانی، تعریف «عنوان جاری بر ذات» برای مشتق تثبیت شد و در اصول فقه شیعه به صورت یک اصطلاح جا افتاد. از این زمان به بعد بود که اکثر اصولیان، بعضی از جوامد را در تحت مشتق اصولی قرار دادند. محقق خراسانی، مشتق را عنوانی می‌داند که از مقام ذات انتزاع می‌شود (با لحاظ اتصاف به مبدء وصفی) و بر آن حمل می‌شود و بعضی از جوامد که معنای وصفی دارند و از اوصاف عرضی موضوعی خود قرار می‌گیرند می‌توانند در تحت این بحث داخل شوند.<sup>۱</sup>

---

۱. خراسانی، کفایة الاصول، ص ۳۹-۴۰

## منابع

- ابن الناظم (ابن مالک)، ابو عبدالله بدرالدین محمد (١٣٦٢ش)، شرح ألفیه ابن مالک، المحقق: محمد بن سلیم اللبایدی، تهران، ناصر خسرو.
- ابن امیرحاج، شمس الدین محمد بن محمد (١٤٠٣هـ)، التقرير و التحبير، بیروت، دارالکتب العلمیه.
- ابن بابویه، محمد بن علی "شیخ صدوق" (١٣٩٨ق)، التوحید، تهران، مکتبه الصدوق.
- ابن جنی، أبو الفتح عثمان (بی تا)، الخصائص، القاهرة، هیئة المصریة العامة للکتاب.
- ابن حزم الأندلسی، أبو محمد علی بن أحمد بن سعید (بی تا)، الإحکام فی اصول الأحکام، المحقق: الشیخ أحمد محمد شاکر، بیروت، دار الآفاق الجدیدة.
- ابن رشد الحفید، أبو الولید محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد (بی تا)، المقولات، المحقق: دکتور محمود قاسم، القاهرة، هیئة المصریة العامة للکتاب.
- ابن زهره، حمزة بن علی (١٣٧٥ش)، غنیة النزوع الی علمی الاصول و الفروع، محقق: ابراهیم بهادری، قم، مؤسسه امام الصادق (ع).
- ابن سراج، أبو بکر محمد بن السری بن سهل (بی تا)، الأصول فی النحو، المحقق: عبدالحسین الفتلی، بیروت، مؤسسه الرسالة.
- ابن سینا، حسین بن عبد الله (بی تا)، الشفاء (المنطق)، محقق: ابراهیم مدکور، قم، کتابخانه آیه الله مرعشی.
- ابن عصفور الإشبیلی، علی بن مؤمن بن محمد (١٩٩٦م)، الممتع الكبير فی التصریف، بیروت، مکتبه لبنان.
- ابن عقیل، عبد الله بن عبد الرحمن (١٤٠٢هـ)، المساعد (شرح تسهیل الفوائد لابن مالک)، المحقق: محمد کامل بركات، بیروت، دارالفکر.
- ابن نجار الحنبلی، أبو البقاء محمد بن أحمد بن عبد العزیز (١٤١٨هـ)، مختصر التحریر شرح الکوکب المنیر، المحقق: محمد الزحیلی و نزیه حماد، الرياض، مکتبه العبیکان.
- ابن هشام الانصاری، عبد الله بن یوسف بن أحمد (بی تا)، اوضح المسالک الی ألفیه ابن مالک، المحقق: یوسف الشیخ محمد البقاعی، بیروت، دارالفکر.
- ابن یعیش (ابن صانع)، أبوالبقاء یعیش بن علی بن یعیش ابن أبي السرايا (١٩٩٩م)، شرح المفصل، المحقق: عبد اللطیف محمد الخطیب، کویت، جامعة کویت.
- أبو یعلی، محمد بن الحسین بن محمد بن خلف (١٤١٠هـ)، العدة فی اصول الفقه، المحقق: أحمد بن

- علي بن سير المباركي، الرياض، جامعة الملك محمد بن سعود الإسلامية.
- الأحمد نكرى، القاضي عبد النبي بن عبد الرسول (١٤٢١ق)، دستور العلماء (جامع العلوم في اصطلاحات الفنون)، عرب عباراته الفارسية: حسن هاني فحص، بيروت، دار الكتب العلمية.
- الأسمر، راجي (١٤١٣هـ)، المعجم المفصل في علم الصرف، بيروت، دار الكتب العلمية.
- الإسنوى، عبد الرحيم بن الحسن بن علي (١٤٢٠ق)، نهاية السؤل شرح منهاج الوصول (للبيضاوى)، بيروت، دار الكتب العلمية.
- اصفهانى، شيخ محمد تقى بن عبد الرحيم (١٤٢٠هـ)، هداية المسترشدين في شرح المعالم، قم، انتشارات جامعه مدرسين.
- انصارى، شيخ مرتضى (١٤٠٤هـ)، رسالة في المشتق، قم، كتاب فروشى مفيد.
- تبريزى، صادق بن محمد (١٣١٩هـ)، المشتقات، مطبعة مشهدى اسداقآ، تبريز، چاپ سنگى، (نگهدارى شده در كتابخانه فيضيه شماره به شماره ثبت ٩١٦١٤).
- الجرجاوى الأزهرى، خالد بن عبد الله بن أبى بكر بن محمد (١٤٢١ق)، شرح التصريح على التوضيح، بيروت، دار الكتب العلمية.
- الجوجرى القاهرى، شمس الدين محمد بن عبد المنعم بن محمد (١٤٢٣ق)، شرح شذور الذهب في معرفة كلام العرب، المحقق: نواف بن جزاء الحارثى، السعودية - المدينة، عمادة البحث العلمى بالجامعة الإسلامية.
- الجوينى، عبد الملك بن عبد الله بن يوسف بن محمد "إمام الحرمين" (١٤١٨هـ)، البرهان في اصول الفقه، المحقق: صلاح بن محمد بن عويضة، بيروت، دار الكتب العلمية.
- حسن، عباس (بى تا)، النحو الوافى، الرياض، دارالمعارف.
- حلى، حسن بن يوسف بن على "علامه حلى" (١٣٧٠)، الجوهر النضيد، تهران، حكمت.
- حملاوى، احمد بن محمد (بى تا)، شذالعرف فى فن الصرف، المحقق: نصرالله عبدالرحمن نصرالله، الرياض، مكتبة الرشد.
- خراسانى، محمد كاظم (١٤٠٩هـ)، كفاية الاصول، چاپ اول، قم، موسسه آل البيت.
- الرازى، أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين "فخرالدين رازى" (١٣٨١هـ)، منطق الملخص، مصحح: احد فرامرز قراملكى، تهران، دانشگاه امام صادق عليه السلام.
- الرازى، قطب الدين محمد بن محمد (١٣٨٨ش)، شرح مطالع الانوار، دايرة المعارف علوم عقلى اسلامى، قم.

- (١٤١٨هـ)، "المحصل، المحقق: طه جابر فياض العلواني، بيروت، مؤسسة الرسالة.
- الرضي الإستراباذي، محمد بن الحسن (١٤٣١هـ)، شرح الكافية، مصحح: يوسف حسن عمر، قم، دار المجتبي.
- الرماني المعتزلي، ابوالحسن علي بن عيسى بن علي بن عبد الله (بي تا)، الحدود في النحو (رسالة في الحدود)، المحقق: إبراهيم السامرائي، بيروت، دار الفكر.
- الزركشي، أبو عبد الله بدر الدين محمد بن عبد الله (١٤١٤هـ)، البحر المحيط، بيروت، دارالكتبي.
- الزمخشري جارالله، أبو القاسم محمود بن عمرو بن أحمد (١٩٩٣م)، المفصل في صنعة الإعراب، المحقق: علي بو ملح، بيروت، مكتبة الهلال.
- السُّبكي، تقي الدين أبو الحسن علي بن عبد الكافي (والد تاج الدين السبكي) (١٤١٦هـ)، الإبهاج في شرح المنهاج، بيروت، دارالكتب العلمية.
- السفارينبي الحنبلي، شمس الدين أبو العون محمد بن أحمد (١٤٠٢هـ)، لوامع الأنوار البهية، دمشق، مؤسسة الخافقين.
- سيويه، ابوبشر عمرو بن عثمان بن قنبر الحارثي بالولاء (١٤٠٨هـ)، الكتاب، المحقق: عبدالسلام محمد هارون، القاهرة، مكتبة الخانجي.
- سيوطي، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر (بي تا)، همع الهوامع في شرح جمع الجوامع، المحقق: عبد الحميد هندأوي، القاهرة، المكتبة التوفيقية.
- شيرازي، ابواسحاق إبراهيم بن علي بن يوسف (١٤٢٤هـ)، اللمع في أصول الفقه، بيروت، دارالكتب العلمية.
- شيرازي، محمد بن إبراهيم (١٣٦٣ش)، المشاعر، تهران، كتابخانه طهوری.
- عبدالقادر، محمد العروسي (بي تا)، المسائل المشتركة بين اصول الفقه و اصول الدين، الرياض.
- عبداللطيف، خالد (١٤٢٦)، مسائل اصول الدين المبحوثة في علم اصول الفقه، السعودية - المدينة المنورة، الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة.
- العثيمين، محمد ابن صالح (١٤٣٠ق)، اتحاف الخلان والجماعة بشرح عقيدة اهل السنة والجماعة، الرياض، مؤسسة الشيخ محمد ابن صالح العثيمين.
- عضدالدين ايجي، عبد الرحمن بن احمد (١٤٢١ق)، شرح مختصر المنتهى الاصولي، المحقق: طارق يحيى، بيروت، دارالكتب العلمية.



- الطار الشافعی، حسن بن محمد بن محمود، حاشیة الطار علی شرح الجلال ، دار الکتب العلمیة، لبنان - بیروت، بی تا.
- عکبری، عبدالله بن حسین (۱۴۱۶ق)، الباب فی علل البناء و الاعراب ، مصحح: غاز مختار، بیروت، دارالفکر المعاصر.
- غروی اصفهانی، محمد حسین (۱۳۷۴ش)، نهاية الدراية، قم، سيدالشهدا.
- فارابی، أبونصر محمد بن محمد بن طرخان بن أوزلغ (۱۴۰۸هـ)، المنطقيات، محقق: محمدتقی دانش پژوه، قم، کتابخانه مرعشی نجفی.
- \_\_\_\_\_ (۱۴۲۷هـ)، کتاب الحروف، مصحح: ابراهیم شمس الدین، بیروت، دار الکتب العلمیة.
- فیاض، محمد اسحق (۱۴۱۷هـ)، محاضرات فی الاصول، قم، انتشارات انصاریان.
- القطیفی، سید منیر السید عدنان (۱۴۱۴هـ)، الرافد فی علم الاصول، قم، مهر.
- کلانتر، میرزا ابوالقاسم (بی تا)، رسالة فی المشتق، قم، مکتبة المفید.
- کاظمی خراسانی، محمد علی (۱۴۰۴هـ)، فوائد الاصول، قم، دفتر انتشارات اسلامی.
- القرافی، شهاب الدین أبو العباس احمد بن ادريس (۱۴۲۱ق)، نفائس الأصول فی شرح المحصول، بیروت، دارالکتب العلمیة.
- الکفوی، ابوالبقاء ابوب بن موسی الحسینی (بی تا)، الکلیات، المحقق: عدنان درویش - محمد المصري، بیروت، مؤسسة الرسالة.
- لجنة من العلماء (۱۴۱۹هـ)، الموسوعة العربية العالمية، الرياض، مؤسسة اعمال الموسوعة للنشر و التوزیع.
- المعتزلی، القاضي عبد الجبار بن أحمد بن عبد الجبار (۱۴۲۲هـ)، شرح الأصول الخمسة، المحقق: احمد بن الحسين بن ابی هاشم، بیروت، داراحیاء التراث العربی.
- موسوی، ابوالقاسم علی بن حسین "سید مرتضی علم الهدی = شریف مرتضی (۱۴۱۵هـ)"، الانتصار فی انفرادات الإمامیة، قم، دفتر انتشارات اسلامی.
- میرداماد، محمد باقر بن محمد (۱۳۷۴ش)، القبسات، محقق: مهدی محقق، تهران، موسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران.

---

مقالات عربی

---

## نظریة الخطابات القانونية المبتكرة عند الإمام الخميني علیه السلام دراسة تحليلية نقدية

محمد جواد الفاضل اللنكراني \*

### النبذة

يمثل هذا البحث قراءة حديثة عن نظرية الإمام الخميني علیه السلام في الساحة الأصولية وهي عدم الإنحلال في الخطابات القانونية، فنحاول إزالة الغموض عنها بالنسبة للقارئ العزيز، معتمدين في ذلك على ما يوجد في هذا المجال من كتب السيد الإمام علیه السلام وتقريرات بحثه، ثمّ التعرّض لها بالتحليل والنقد. وذلك للوصول إلى الحقيقة بالميزان البرهاني الصريح الذي يمكن الركون إليه.

**المصطلحات الرئيسية:** القضية الحقيقية، الإنحلال، الخطاب القانوني، الإنحلال الحكمي

---

\* أستاذ البحوث العالية في الحوزة العلمية بقم المقدسة.

المقرّر: حميد ستوده الخراساني.

## المقدمة

الحمد لله الذي أنزل الكتاب بالحق والميزان، والصلاة والسلام على سيدنا محمد الذي بلغ الرسالة ونادى في البشرية «إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ» وآله الطاهرين الذين يتبوا المراد منها بمختلف وسائل التبيان.

و أما بعد فإنها ترصد هذه الدراسة الأصولية بما أبدعه الإمام المجاهد سماحة آية الله العظمى السيد روح الله الموسوي الخميني رحمته الله في علم الأصول من قراءة حديثة ومنهج مبنائي، وهو: قانونية الخطابات الشرعية وعدم انحلالها؛ فركزت إهتمامها لبيان نصها ونقدها، وما لها من أبعاد وتطبيقات في مجالي الفقه والأصول، على أمل أن تحظى بإهتمام العلماء والمفكرين في العالم الإسلامي.

## المبحث الأول: أهمية الموضوع وتأريخه

إنّ هذا المبنى وهو عدم الانحلال في الأحكام المجعولة من قبل المشرع المسماة بالخطابات الكلية القانونية، من الأبحاث المهمة ومن مبتكرات السيد الإمام رحمته الله في طريق إغناء الحركة العلمية في الساحة الأصولية لتتم على ضوئه معالجة الكثير من القضايا الأصولية والفقهية، وقد كثر الكلام حولها وأنا لو شاهدنا هذه البحوث التي طرقت في هذه المسألة إجمالاً يتضح لنا مدى إهتمام الفقهاء والمحققين بشأنها؛ وذلك لأنّ البحوث الأصولية قسماً منها قد أثرت على بعض المباني العلمية في سير عملية الإجتihad بصورة عامة نحو هذه النظرية، حيث إنّها إستهدفت معالجة أحد الألباز العويصة في الربط المنطقي بين الصياغات الكلية للأحكام وبين تعلّقها بعهدة المكلف على إنفراده من خلال بيان آلية معينة وميزة خاصة للخطاب القانوني يتوصل عبرها لتحريك المكلف ودفعه صوب الإمتثال، ولكنّها لم تطرح في المعالجات البحثية بنحو متناسب مع أهميتها وخطورتها ممّا دعت الحاجة إلى ضرورة بيانها

وعرضها على المستوى التصوري والمستوى التصديقي وتقضي الآثار والنتائج الواسعة المترتبة على هذه النظرية أصولياً وفقهياً.

هنا يجدر بنا الإشارة إلى نقطة، هي أنّ نظرية الخطابات القانونية ممّا وصل إليها الإمام الخميني عليه السلام من أوّل تحقیقاته الأصولية عند البحث عن الترتب وفعالية الحكمين المتزاحمين، وعند البحث عن العلم الإجمالي. ولكنّه لم تبق النظرية بذلك المستوى، بل صارت أحد المباني الإستراتيجية لسماحته عليه السلام في علمي الأصول والفقه، بل أصبحت قضية في غاية الأهمية، لكونها فكرة كلية متلائمة ومواكبة لعصرنا الحاضر وحياة الإنسان المعاصر، لاسيّما على الصعيدين الإجتماعي والسياسي؛ فإنّها قد غيّرت المنهج الأصولي الذي كان سائداً ومتفوقاً فبدلت نظرية الموالي والعبيد إلى الرؤية القانونية.

### المبحث الثاني: تبیین المفردات

قبل الحديث عن نظرية الخطابات الشرعية يجب أن نحدّد المفاهيم الأساسية أولاً، ثمّ مضمونه وعناصره التي يتكوّن منها ثانياً، فعلياً أن نلقي نظرةً ولو قصيرة على تعريف الخطاب وما يتصل به من الحكم - وما يرتبط به من مراحل جعله - وتعريف القانون والإنحلال كمقدمة وتوطئة للبحث.

**الخطاب:** أحد مصدرَي فعل خاطب يخاطب خطاباً ومخاطبةً، ويدلّ لغويّاً على توجيه الكلام المفيد لمن يفهم، وأصبح في العرف العام يدلّ على ماخوطف به وهو الكلام بيّن متكلم وسامع.<sup>١</sup> ومن ثمّ، لا يطلق الكلام على لفظ الخطاب إلا إذا كان متصفاً بخصوصية قصد الإفهام، ولا يخفى أنّ الخطاب الشرعي هو كلام الله جلّ وعلا ﴿لَا يَأْتِيهِ الْبَطْلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ ط تَزِيلُ مِنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ﴾<sup>٢</sup> ثمّ سنة رسول الله صلى الله عليه وآله وأوصيائه عليهم السلام.

١. الفيومي، المصباح المنير، ج ٢، ص ١٧٣؛ الطريحي، مجمع البحرين، ج ٢، ص ٥١.

٢. فصلت، ٤٢.

باعتبارها شارحةً ومبيّنةً لكلام الله عز وجلّ.

**الحكم:** مصدر حكم يحكم، وفي دلالاته اللغوية تعني: المنع، وبذلك سميت حكمة الدابة بهذا الاسم، لأنها تذللها لراكبها حتى تمنعها الجماع وغيره، فيقال أحكمت السفينة وحكمتها: إذا أخذت على يده ومنعته من سوء فعله. ويطلق أيضاً على إتقان الفعل والإتيان به على الوجه الذي ينبغي فيه.<sup>١</sup>

وأما الحكم الشرعي اصطلاحاً فقد نقول في تعريفه تبعاً للسيد المحقق الصدر رحمته الله:

إنه عبارة عن التشريع الصادر من الله تعالى لتنظيم حياة الإنسان وتوجيهه. والخطابات الشرعية في الكتاب والسنة مبرزة للحكم الشرعي وكاشفة عنه، وليست هي الحكم الشرعي نفسه.<sup>٢</sup>

**القانون ومراحل جعله:** إن كلمة القانون في اللغة تعني مقياس كل شيء وطريقه، وقد يقال إن القانون أمر كلي ينطبق على جميع جزئياته التي تتعرف أحكامها منه.<sup>٣</sup> والقاعدة هي القضية الكلية التي تعرف منها بالقوة القريبة من الفعل أحوال جزئيات موضوعها وذلك مثل كل فاعل مرفوع.<sup>٤</sup>

وأما في الاصطلاح فتطلق كلمة القانون في معناها العام على جميع القواعد والأنظمة التي تهدف إلى تنظيم الأنشطة الاجتماعية المختلفة وتحكم سلوك الأفراد في المجتمع. وبكلمة أخرى، يطلق على مجموعة القواعد التي تحكم وتنظم علاقات المخاطبين بها وسلوكهم في مجتمع ما، والتي تصف بأنها قواعد عامة مجردة، كما وأنه لا بد من أن يكون لهذه القواعد صفة الإلزام والجبر.<sup>٥</sup>

١. ابن فارس، معجم مقائيس اللغة، ج ٢، ص ٩١؛ الفيومي، المصباح المنير، ج ٢، ص ١٤٥.

٢. الصدر، دروس في علم الأصول، ج ١، ص ٦١.

٣. الواسطي، تاج العروس من جواهر القاموس، ج ١٨، ص ٤٦٦.

٤. عبد المنعم، معجم المصطلحات والألفاظ الفقهية، ج ٣، ص ٦٣.

٥. الشامسي، النظرية العامة للقانون، ج ١، ص ١٣.

ثم أنه يجب أن نتساءل كيف يتكوّن القانون وما هي المراحل التي تتدخل في بنائها؟ والجواب أنّ القانون هو عمل السلطة التشريعية وفقاً لنصوص الدستور فيسنّ القانون أمام البرلمان على أنّ المبادرة في إنشاء تعود للسلطة التنفيذية ولأعضاء المجلس النواب وتحمل المبادرة اذا جاءت عن الحكومة: مشروع قانون وإقترح قانون. وبعد دراسة المشاريع والإقتراحات المذكورة من قبل اللجان يقرّها المجلس ويحيلها إلى الرئاسة الجمهورية لأجل إصدارها في مدة محدّدة ويكون القانون ملزماً، حتى ولو لم يكن واضحاً أو كاملاً فلا يستطيع القاضي - مثلاً - أن يتوقّف عن تطبيق القانون والحكم بموجبه بحجّة عدم وضوحه أو كفايته.<sup>١</sup> ونفس هذه المراحل، تمرّ بها القوانين الوضعية في جميع الدول.

**الإنحلال:** الحلّ والحلول لغةً بمعنى فُتِحَ الشيء، لا يشدُّ عنه شيء؛ يقال حللْتُ العُقْدَةَ أحلُّها حَلًّا. ويقول العرب: «يا عاقِدُ اذْكُرْ حَلًّا». والحلال: ضِدُّ الحرام، وهو من الأصل الذي ذكرناه، كأنه من حللْتُ الشيء، إذا أبحتّه وأوسعته لأمرٍ فيه. وحلّ: نزل، والحلول: النزول، وهو من هذا الباب، لأنّ المسافر يشدُّ ويعقد، فإذا نزل حلّ فيقال حللْتُ بالقوم.<sup>٢</sup>

وأما المعنى المصطلح لهذا العنوان وما هو محطّ بحثنا في هذه الرسالة فاستعمل في

موردين:

الأول: إنحلال الحكم التكليفي المنشأ بإنشاء واحد إلى أحكام كثيرة مستقلة؛ فإذا قال المولى: أكرم كلّ عالم، فالإنشاء في هذا الكلام وإن كان واحداً إلاّ أنّه ينحلّ لدى العقل والعرف إلى إنشاءات كثيرة وأحكام مستقلة شتّى بعدد أفراد الموضوع ومصاديقه، فكأنّ المولى أنشأ لإكرام كل فرد وجوباً مستقلاً بإنشاء مستقل، فكلّ منها إمتثال مستقل وعصيان كذلك، وكذا إذا قال: حرّمت عليك الكذب.

١. البعلبكي، القاموس القانوني الثلاثي (عربي - فرنسي - انكليزي)، ص ١٢٧٦.

٢. ابن فارس، معجم مقائيس اللغة، ج ٢، ص ٢٠.

والثاني: إنحلال الحكم الوضعي المنشأ بإنشاء واحد إلى أحكام وضعية مستقلة، فلو قال الباع بعد تعيين قيمة كل واحد من الأجناس المختلفة مريداً لإيقاع بيع مستقل على كل واحد منها، بعث هذه الأشياء بما عيّنته لها من القيمة، إنحلّ التمليك والبيع الواحد إلى تمليكات كثيرة ويبيع مستقلة لكل واحد منها حكمه من اللزوم والجواز وطروء الخيار وعروض الفسخ والإقالة.<sup>١</sup>

### المبحث الثالث: المبادئ الأصولية للحكم الشرعي

إنّه لا بدّ لنا أن نجعل النظر في خريطة تقنين الحكم والمراحل التي يمرّ بها الحكم في كيفية جعله حتى يبلغ إلى المكلف، وذلك لتجلية وتنقيح ما قصدته الإمام الخميني عليه السلام بشأن الخطابات القانونية التي تبناها على مسلكه المختار في مراتب الحكم.

وتوضيح ذلك (بعد مفروغية أنّ الأحكام الشرعية لا تكون جزافاً، بل تتبّع المصالح والمفاسد النفس الأمريّة في المتعلّقات) يتوقّف على بيان المراتب التي قد حدّدها المحقّق الخراساني عليه السلام بأربعة هي:

١- مرتبة الإقتضاء: وربما يعبر عنها بمرتبة الملاك أو بمرتبة شأنيّة الحكم، وهي ثبوت المقتضي ووجود المصلحة في الحكم بما هو هو، أو هي عبارة عن المصالح والمفاسد الكائنة في متعلّقات الأحكام، بمعنى وجود ملاك في الفعل فيوجب لحدوث الإرادة أو الكراهة ويقتضي جعل حكم على طبقها. ولا محالة يؤخذ الشيء في تلك المرحلة بجميع قيوده وخصوصياته التي لها دخل في تلك المصلحة أو المفسدة.

٢- مرتبة الإنشاء: وهي عبارة عن مرتبة الجعل وصدور الحكم عن المولى لا بداعي البعث والزجر، بمعنى أنّه ليست للمولى إرادة جدّية بالنسبة إلى الفعل، بل هي عبارة عن مجرد إظهاره لمحبووية شيء أو مبغوضيته بمبرز، أو مجرد خطاب من دون تحريم وإيجاب،

١. المشكيني، إصطلاحات الأصول ومعظم أبحاثها، ص ٨٤-٨٢.



وهي ما يُسمى اليوم بمسوّد قانون أو مشروع قانون، فهي فعل المنشئ ويتوقّف حصوله على مبادئها التي تكمن في الملاك، والإرادة التي تتجلى في الشوق إلى ذلك الفعل المأمور به، أو في الكراهة عمّا ينهى عنه.

٣- مرتبة الفعلية: وهذه المرحلة يبلغ الحكم فيها إلى درجة البعث والزجر جدّاً وتتوقّف على تحقّق شرائط الحكم الدخيلة في الملاك، وبهذه المرتبة تمّ الأمر من قبل المولى وحصلت الإرادة الجديّة في نفسه للتحرّك وقصد الإلزام وتسجيل صيغة قانونيّة على المأمور، فيصير الحكم حكماً حقيقياً ونفرض فيها أنّ المكلف صار مصداقاً من مصاديق هذا الموضوع، أو أنّ الموضوع ينطبق على العبد. فمثلاً ما لم تحصل الاستطاعة لم تنشغل عهدة المكلف بشيء، رغم أنّ الجعل والابراز قد تحقّقا، فإذا تحقّقت الاستطاعة فعلاً بشأن المكلف أصبح ذلك الجعل المبرز بقوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلاً﴾<sup>١</sup> مرتبباً بالمكلف ومتوجّهاً إليه قبل علمه بالحكم والموضوع.

٤- مرتبة التنجّز: وهي مرحلة فاعلية التكليف ومحزّ كيته، وعبارة عن وصول البعث أو الزجر إلى المكلف بالحجّة المعتبرة من علم أو علمي، ويتوقّف أيضاً على أن لا يكون هناك مانع عن إطاعة العبد، من الأعذار العقلية والشرعية، فيصبح المكلف مسؤولاً تجاه الحكم الشرعي ويقضيه عقلاً من إستحقاق الثواب على طاعته تارة وأن يصحّ العقاب على مخالفته أخرى؛ وذلك لإمكان تاميّة ما سبق من المراتب وأنّ المأمور يلتفت الى توجّه الحكم إليه وإنطبق الحكم عليه. نعم، مع عدم وصوله إلى المكلف فلا توجب مخالفته ذمّاً ولا عقاباً؛ فإنّ هذه المرتبة هي التي ترفعها أصالة البراءة لمكان الجهل، وأنّ صحّة العقوبة عقلاً يتوقّف على حجّة معتبرة من علم أو علمي بالحكم الواقعي والقدرة العقلية على الإمتثال.<sup>٢</sup>

١. آل عمران، ٩٧.

٢. أنظر: الخراساني، كفاية الأصول، ص ٢٥٨؛ درر الفوائد في الحاشية على الفرائد، ص ٧٠.

هذا، والإمام الخميني علیه السلام قد ينتقد رأي الآخوند علیه السلام ويرفض كون المرتبة الأولى والرابعة من مراتب الحكم، لأنهما من طرفي الحكم؛ فيرى أنه ليس للأحكام إلا مرتبتين: الإنشائية والفعلية؛ حيث قد يذكر أن مرحلة الإقتضاء قبل تحقق الحكم؛ فإنها تتمخض في المصالح والمفاسد وهي أمور خارجة لا أحكام إعتبارية فهي من مقدماته وليست هي الحكم نفسه. وأما مرحلة التنجز فهي أيضاً ليست من مراحل الحكم المجعول، بل هي مرحلة متأخرة عن الحكم ومرتبطة بالعقل وتنجزه الحكم على المكلف، فيكون أثره إستحقاق الثواب على طاعته أو العقاب على عصيانه. وعلى هذا الأساس، يصير الحكم ذات مرحلتين: المرحلة الأولى هي مرحلة الإنشاء، والثانية هي مرحلة الفعلية، بمعنى ما أوقعه الشارع في مورد جريان العمل ولزوم تطبيق العمل عليه متوجهاً إلى جميع المكلفين فلا تختص بالعالم والقادر، بل تشمل الجاهل والعاجز أيضاً؛ غاية الأمر أن العاجز والجاهل القاصر معذوران عقلاً في المخالفة، وليس هذا تقييداً للدليل الشرعي لكي يتحقق هنا مرتبة أخرى للحكم هي مرتبة التنجز؛ كما هو الشأن في الأحكام المجعولة في الملل الراقية، فإنه قد ينشأ القانون ويصوب ولكن ليس بحيث يكون عليه العمل في الخارج، وقد يصير بحيث يكون بيد الإجراء والعمل<sup>١</sup>.

ويستدل لذلك في المعتمد حيث يقول علیه السلام:

والدليل على ما ذكرنا من أنه ليس الفعلية والإنشائية [بالمعنى المعروف] مرتبتين للحكم بأن يكون العالم مثلاً حكمه فعلياً والجاهل إنشائياً: أن المراد بالحكم الذي يجعلون له المرتبتين بل المراتب الأربع - كما في الكفاية - إن كان هو العبارة المكتوبة في القرآن أو في كتب الحديث فمن الواضح البديهي أنه لا يعرض له التغيير بتغير حالات المكلف من حيث العلم والجهل والقدرة والعجز ونظائرها، وإن كان المراد به هو حقيقة الحكم

١. أنظر: الإمام الخميني، مناهج الوصول إلى علم الأصول، ج ٢، ص ٢٥-٢٤؛ السبباني، تهذيب الأصول، ج ١، ص ٤٣٦.

الراجعة إلى إرادة المبدأ الأعلى جلّ شأنه، فمن الواضح أيضاً أنه لا يعرض لها التغيير باختلاف الحالات المذكورة؛ لامتناع عروض التغيير له تعالى، كما لا يخفى<sup>١</sup>.

إذن، المراد من الإنشائية عند السيد الإمام عليه السلام أمران:

١- هي تلك الأحكام التي جعلت بنعت العموم والإطلاق ولم تذكر شروطها وقيودها حتى حيننا هذا.

٢- هي تلك الأحكام التي ذكرت شروطها وقيودها إلا أنه لم يأت وقت اجراءها. وأما المراد من الأحكام الفعلية:

فهي تلك الأحكام التي بيّنت بقيوده وبلغت موضع عملها وآن وقت إجرائها وإنفاذها وهي الأحكام المتداولة بين الناس التي أظهرها النبي صلى الله عليه وآله أو الأئمة عليهم السلام من بعده. يقول في تهذيب الأصول:

الذي نسميه حكماً إنشائياً أو شائياً هو ما حاز مرتبة الإنشاء والجعل؛ سواء لم يعلن بينهم أصلاً حتى يأخذه الناس ويتمّ عليهم الحجّة لمصالح في إخفائها، أو أعلن بينهم، ولكن بصورة العموم والإطلاق ليلحقه التقييد والتخصيص بعد بدليل آخر، كالأحكام الكلية التي تنشأ على الموضوعات، ولا تبقى على ما هي عليها في مقام الإجراء. فالمطلقات والعمومات قبل ورود المقيّدات والمخصّصات أحكام إنشائية بالنسبة إلى موارد التقييد والتخصيص، وإن كانت فعليات في غير هذه الموارد.

والذي نسميه حكماً فعلياً هو ما حاز مرتبة الإعلان، وتمّ بيانه من قبل المولى بإيراد مخصّصاته ومقيّداته، وآن وقت إجرائه وحن موقع عمله، فحينئذٍ قوله تعالى: ﴿أَوْفُوا

١. الفاضل اللنكراني، معتمد الأصول ج ١، ص ١٢٨.

بِالْعُقُودِ<sup>١</sup> بهذا العموم حكم إنشائي، وما بقي بعد التقييد أو التخصيص حكم فعلي؛ هذا هو المختار في معنى إنشائية الحكم وفعليته.<sup>٢</sup>  
وأخيراً يقول عليه السلام:

وعليه إذا فرضنا حصول عائق عن وصول الحكم إلى المكلف - وإن كان قاصراً عن إزاحة علته - أو عروض مانع، كالعجز والإضطرار عن القيام بمقتضى التكليف لا يوجب ذلك سقوط الحكم عن فعليته ولا يمس بكرامتها ولا يسترجعه إلى ورائه، فيعود إنشائياً؛ لأن ذلك أشبه شيء بالقول بإنقباض إرادة المولى عند طرؤ العذر وإنبساطها عند إرتفاعه. والسر في ذلك: أن غاية ما يحكم به العقل هو أن المكلف إذا طرأ عليه العذر أو دام عذره وجهله لا يكون مستحقاً للعقاب، بل يخرج من زمرة الطاغين وعداد المخالفين؛ لعدم المخالفة عن عمد، وأما كونه خارجاً من موضوع التكليف؛ بحيث تختص فعليه الحكم بغير الجهال وذوي الأعذار فلا وجه له.<sup>٣</sup>

### المبحث الرابع: نظرية المشهور (الإنحلال) في القضايا الشرعية

إن الحكم الشرعي، تكليفاً كانت أم وضعياً، ينصب على الموضوع، وقد إعتقد الأصحاب عليهم السلام - خلا الإمام الخميني عليه السلام ومن ساق مساقه - أن وجود الموضوع في القضايا يجعل على نحو القضية الحقيقية في موارد عديدة، وبها رفعت المشاكل الموجودة في مواضع من مسائل علم الأصول، وفسرت تلك القضية بما كان الحكم فيها وارداً على العنوان والطبيعة بلحاظ مرآتية العنوان لما ينطبق عليه في الخارج، بحيث يرد الحكم على الخارجيات بتوسط العنوان الجامع لها؛ فإن الحكم فيها وإن رتب على الطبيعة لكن لا بلحاظ تقررها العقلي، بل بلحاظ

١. المائدة، ١.

٢. السبجاني، تهذيب الأصول، ج ١، ص ٤٣٥-٤٣٣.

٣. الإمام الخميني، جواهر الأصول، ج ١، ص ٤٣٦.

تقررها الخارجي؛<sup>١</sup> فإن هكذا القضية متكفلة لفرض وجود الموضوع، وكان الخطاب خطاباً لما فرض وجوده من أفراد الطبيعة وكانت الأفراد متساوية الأقدام في إندراجها تحت الخطاب فيستوي الأفراد الموجودة في زمن الخطاب وغيره.<sup>٢</sup>

وتوضح ذلك هو: أن القضية الحقيقية هي التي يفترض فيها وجود الموضوع فيحكم على ماهيته من حيث أفرادها النفس الأمرية وما يصدق عليه الواقع عنواناً، فيسري الحكم إليهم ويصير كل فرد محكوماً بذلك الحكم؛ فإن الموضوع فيها نفس الطبيعة وهي مرآة لجميع أفرادها، بل هي متحدة معهم فتحكي عن الجميع حسب سريانها فيهم، سواء توجد فرد منها في الخارج، محققاً ومقدراً، أو لم يكن هناك فرد أصلاً، فكلما يفترض وجوده وإن لم يوجد أصلاً، فهو داخل في الموضوع ويشمله الحكم.<sup>٣</sup>

ومن هذا الإنطلاق، قد اعتقد المحقق النائيني عليه السلام بأن القضية المتضمنة لحكم شرعي إنما تكون مجعولة على نهج القضية الحقيقية، بحيث كلما يفرض له من أفراد، تدخل فيه ويثبت لها الحكم على تقدير وجودها، ومقتضى ذلك إنحلال الحكم وتعدد وجوده بعدد ما له من التطبيقات، فهناك موضوعات كثيرة وأحكام عديدة، كما ينحل الحكم والخطاب بلحاظ المكلفين، الموجودين منهم والأفراد المقدرة الوجود دون إستثناء، بل الإنحلال الثاني أوضح؛ فإن الوجوب الثابت في حق كل مكلف غير الوجوب الثابت في حق المكلف الآخر، بحيث لو فرض وجود كل فرد منهم في الخارج، يترتب عليه حكم وتكليف غير ما يترتب على الآخر، فيتكثر الحكم حسب تعدد أفراد المكلفين ويختص كل واحد منهم بحكم يخص به، فيستتبع إطاعته أو عصيانه على إستقلاله؛ فإنه يلحظ الموضوع في القضية الحقيقية مفروض الوجود في الرتبة السابقة على الحكم، وهذا معناه رجوع القضية الحقيقية

١. الكاظمي الخراساني، فوائد الأصول، ج ١، ص ٥١٢ - ٥١١.

٢. نفس المصدر، ج ١، ص ٥٥٠.

٣. السبزواري، شرح المنظومة (قسم المنطق)، ص ٢٤٩ - ٢٤٨؛ المظفر، المنطق، ج ٢، ص ١٣١.

إلى شرطية، مفادها: إذا وجد الموضوع وجد الحكم، فيكون موضوع القضية مقدّمها، ومحمولها تاليها، فيتعدّد الحكم بتعدّد موضوعه في الخارج كما يتعدّد بتعدّد الشرط وجوداً؛ فإنّه إستوت نسبة فعلية الجزاء إلى تمام فعليات الشرط، كما تقول: «النار حارّة» أو تقول: «إن وجدت نار فهي حارّة» أو تقول: «كلّما وجد في الخارج شيء وكان ناراً فهي حارّة»<sup>١</sup>.

قد صرح المحقّق النائيني رحمته الله في رسالة «الصلاة في المشكوك» على أن مقتضى جعل الأحكام بنحو القضايا الحقيقية أمران هما: إنحلال الحكم الكبروي الواحد إلى أحكام شخصية خاصة لآحاد وجودات موضوعه، وإشتراط كلّ من تلك الأحكام بوجود شخص موضوعه. وإليك نصّه:

ومقتضى لحاظ الموضوع عنواناً حاكياً عن أفرادها كما هو الشأن في القضايا الحقيقية،  
أمران:

الأول، إنحلال ذلك الحكم بالنسبة إلى كلّ واحد من تلك الوجودات إلى حكم خاصّ لموضوع كذلك، حسبما يقتضيه مرآتيّة ذلك العنوان لما ينطبق عليه في موضوعيته لحكمه.

الثاني، ترتّب كلّ واحد من تلك الخطابات التفصيليّة - التي عرفت أنّها البعث أو الزجر المتوجّه إلى المكلف - على شخص موضوعه، وإشتراطه خطاباً وملاكاً بوجوده، بحيث لا يعقل لنفس ذلك الشخص من الخطاب ولالملاكة تحقق إلاّ بتحقيق شخص موضوعه، وينشأ هذا الإشرط عن أخذ كلّ واحد ممّا ينطبق على ذلك العنوان مقدّر الوجود، وإيراد حكمه عليه بهذه المعونة، فيتضمّن أخذه موضوعاً للحكم بهذا الوجه لهذه الشرطيّة وتكون في قوّة الشرطيّة الصريحة.

١. أنظر: الخويبي، أبعاد التقريرات، ج ١، ص ١٢٧؛ الكاظمي الخراساني، فوائد الأصول، ج ١، ص ١٧٩ - ١٧٨.

وإلى هذا يرجع ما ذكره المنطقيون من إنحلال القضايا الحقيقية إلى شرطية مقدمها وجود الموضوع وتاليها عنوان المحمول.<sup>١</sup>

ومن هنا يطرح سؤال، وهو: ما موقف الإمام الخميني عليه السلام تجاه هذه النظرية؟ والذي يبدو لنا أن هذه النظرية قد تعرضت لتعديلات وقد اعترض عليها حيث قد جاء السيد الإمام عليه السلام بتقريب آخر في تحليل القضية الحقيقية والخارجية، فيمكن أن نستخلصه في ما يلي:

إنه لو افترضنا أنّ التكاليف الشرعية على نهج القضايا الحقيقية، فالملاك الذي أفاده المحقق النائيني عليه السلام في الفرق بين القضية الحقيقية والخارجية غير سديد؛ بل المناطق في الفرق بينهما - بعد أنّ الحكم في كلّ واحدٍ منهما ثابت ومتعلّق بالعنوان الكلي ابتداءً - هو أنّ العنوان في الخارجية مقيد بقيد لا ينطبق إلا على الأفراد الموجودة محققاً، وليس الحكم فيها متعلقاً بذات الأفراد وأشخاصها الخارجية مباشرةً وبلا توسط عنوان كما زعمه النائيني.<sup>٢</sup> وأما في القضايا الحقيقية فالموضوع فيها ذو قابلية يصلح أن ينطبق على الأفراد الموجودين حسب مرور الزمان، كقولك: «كلّ نار حارة»؛ فإنّ لفظة «النار» تدلّ على نفس الطبيعة القابلة للصدق على الأفراد، لا بمعنى كون الطبيعة حاكية عنها، بل لا تدلّ إلا على نفس الطبيعة، وهي قابلة للصدق على الأفراد، ومتمّدة معها في الخارج؛ فإنّ الحكم فيها بما له بقاء في عالم الاعتبار محمول على العنوان الذي ينطبق على مصاديقه بالتدريج وما هو الموجود في الحال والمتصرّم والآتي. وعليه تقييد العنوان في الحقيقية بفرض وجود الموضوع تكلفاً لا يحتاج إليه، فإنّه ليس من فرض وجود الموضوع في ذهن المتكلّم شيء، بل ينحصر الصدق في ظرف الوجود الخارجي من غير أن يكون الوجود قيداً، فيكفي تعلّق الحكم بنفس العنوان القابل للصدق على الأفراد عبر الزمان؛ فهما يشتركان في أنّ الحكم على العنوان لا على

١. النائيني، رسالة الصلاة في المشكوك، ص ٢٣١.

٢. الكاظمي الخراساني، فوائد الأصول، ج ١، ص ٥١٢ - ٥١١.

الخارج، ويفترقان في أنّ العنوان في القضية الخارجية له ضيق ذاتي لا ينطبق إلا على الأفراد الموجودة فعلاً<sup>١</sup>.

وتشترك الحقيقية مع الخارجية أيضاً في أنّ المقسم لهما: القضية الكلية البتية<sup>٢</sup> المعتبرة في العلوم، لا الشرطية، فليس مفاد القضية الحقيقية مثل «كلّ نار حارّة»، كلّما لو وجد كان ناراً، بل إنّما ذكروا ذلك في مقام التقريب إلى أذهان المتعلّمين، وإلا فهو في غاية الوضوح من الفساد<sup>٣</sup> بل يكون الفرق بينهما إنّما هو في أنّ الموضوع في الحقيقية جعل بنحو لا تنحصر أفرادها في الأفراد الموجودة بالفعل فقط، بل الأعمّ من الموجود أو سيوجد؛ وأنّ المراد: كلّما لو وجد فرد منه ولو بعد أزمنة كثيرة ينطبق عليه ذلك الموضوع، ويترتب عليه الحكم من غير أن تكون القضية متضمّنة للشرط؛ مثل «وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا»<sup>٤</sup>، فمتى تحقّق عنوان المستطيع إلى يوم القيامة، ووجد فرد منه، وصدق عليه عنوانه، يترتب عليه وجوب الحجّ، فحيث إنّ الموضوع فيها كذلك قالوا: إنّها في قوّة القضية الشرطية، لا إنّها قضية شرطية حقيقة، وهذا بخلاف القضايا الخارجية، فإنّ العنوان المأخوذ في الخارجية، مقصور على وجه لا ينطبق إلا على الأفراد الموجودة في الحال أو في الزمان السابق، أو مجموعهما؛ وواضح أنّ مجرد إنطباقه على خصوص الموجودين في الخارج لا يصيرها جزئياً وشخصياً، نظير الكلّي المنحصر نوعه في فرد. وعليه قسّموا القضايا البتية إلى

١. الإمام الخميني، أنوار الهداية في التعليقة على الكفاية، ج ٢، ص ١٤٥-١٤٣؛ مناهج الأصول إلى علم الأصول ج ٢، ص ٢٨٦-٢٨٥؛ جواهر الأصول ج ٢، ص ٣٤٨؛ ج ٣، ص ٣٤٤؛ ج ٤، ص ٣٢٦-٣٢٨؛ السبجاني، تهذيب الأصول ج ٢، ص ٢٢٤-٢٢١.

٢. ينقسم القضية إلى بتي وغير بتي. والأول ما كان لموضوعه أفراد محققة يصدق عليها بعنوانه، كقولنا: «الإنسان كاتب» والكاتب متحرك الأصابع والثاني ما كان لموضوعه أفراد مقدرة غير محققة، كقولنا: «المعدوم المطلق لا يخبر عنه» وقولنا: «اجتماع التقيضين محال» (أنظر: الطباطبائي، نهاية الحكمة، ص ١٨٦).

٣. التقوي الاشتهاردي، تنقيح الأصول، ج ٤، ص ٦٥٩.

٤. آل عمران، ٩٧.



الحقيقيّة والخارجيّة، وجعلوا الشرطيّة في مقابل البتّيّة، فلا تنحلّ القضايا الحقيقيّة إلى الشرطيّة واقعاً، وليس ذلك مقصوداً ومراداً للمحقّقين من المنطقيّين أيضاً.<sup>١</sup>

### المبحث الخامس: مناقشات الإمام الخميني لرؤية الإنحلال

قد أورد الإمام الخميني عليه السلام على هذه الرؤية التي ظهر إنعكاسها لدى كثير من الأصوليين، بعض تبعاتها الفاسدة ومحاذيرها المبنائية رداً لرأيهم ودعماً لرؤيته والتي نذكرها فيما يلي:

#### المناقشة الأولى: عدم صحّة الخطاب إلى العاصي والكافر

إنّه لا شكّ في أنّ التكليف الإلهيّة تشمل المطيع والعاصي كما تشمل المؤمن والكافر قطعاً، ولكنّه بناءً على إنحلال الخطاب إلى الخطابات الشخصية الجزئية، يلزم أن لا يكون العاصي من المسلمين والكافر مكلفين؛ فإنّنا لو لاحظنا قدرة العبد على الإمتثال بالحكم لا سيّما إذا كان ملتفتاً إليه فلا بدّ أن يكون التكليف للعاصي والكافر قبيحاً؛ ضرورة أنّ البعث والزجر إنّما هو لغرض إنبعاث المكلف وإنزجاره - والإنبعاث هو الغرض المقوم للخطاب الشّخصي - وحينئذٍ فمع العلم بعدم الإنبعاث والإنزجار من المكلف أصلاً كيف يجوز أن يبعثه المولى ويزجره؟ وذلك لأنّ المولى حينما يعلم أنّ المكلف لا يلتفت إلى أمره بل يعصيه فلا معنى لأمره له ولا يمكن الإلتزام به؛ لأنّه لا يصدر هذا الخطاب من العقلاء فكيف بالحكيم؛ مع أنّ أكثر الفقهاء بل كلّهم يقولون إنّ العاصي مكلف بالفروع، والكافر بالأصول والفروع؛ فلاجل الخروج عن محذور لزوم كون العاصي والكافر غير مكلفين لا بدّ من القول بأنّ التكليف كان بشكل يشملهما فيتعيّن أن يكون الخطاب بصورة قانونية - كما سيأتي توضيحه - حتى لا يلزم ذلك.<sup>٢</sup>

١. التقوي الاشتهاردي، تقيح الأصول، ج ٣، ص ٣٤٣.

٢. أنظر: الإمام الخميني، أنوار الهداية في التعليقة على الكفاية، ج ٢، ص ٢١٧.

### المناقشة الثانية: عدم الإحتياط عند الشك في القدرة

قد ذكر المشهور أنّ القدرة من جملة الشرائط العامة في ثبوت التكليف وفعليته، وحيث ينحلّ الخطاب بعدد المكلفين فليس العاجز مشمولاً ولا مكلفاً بالتكاليف التي تتضمنه تلك الخطابات، فيلزمه جواز تعجيز العبد وسلب القدرة عن نفسه إختياراً؛ لأنّ الحكم مشروط بالقدرة على الفرض ولا يجب تحصيل شرط التكليف أو إبقائه، وهذا ممّا لا يلتزم به؛ ويلزم منه أيضاً جريان أصالة البرائة في صورة الشك في القدرة وعدمها؛ فإنّ المرجع في الشك فيها هو الشك في تحقق شرط التكليف، مع أنّ الشك لا يكون عذراً في مقام الإمتثال، وهم لا يلتزمون به أيضاً، بل يحتاطون مع الشك في القدرة.

ففي الفوائد عن المحقق النائيني رحمته الله:

إنّ القدرة من شرائط حسن التكليف والخطاب، ولا بدّ من أخذها قيداً في التكليف لقبح التكليف مع عدم القدرة العقلية وإستهجانه مع عدم القدرة العادية... وأما مع الشك في القدرة فالعقل يلزم برعاية الإحتمال تخلصاً عن الوقوع في مخالفة الواقع، كما هو الشأن في جميع المستقلات العقلية، حيث إنّ للعقل حكم طريقي في موارد الشك على طبق ما إستقلّ به، وليس في شيء من الأحكام العقلية ما يحكم العقل بالبراءة عند الشك في موضوع حكمه، فعند الشك في القدرة، العقل لا يحكم بالبراءة وترتب آثار عدم القدرة، بل يستقلّ بلزوم رعاية احتمال القدرة.<sup>١</sup>

فينتقده الإمام الخميني رحمته الله في المناهج قائلاً:

ولو فرض أنّ الأحكام الشرعية مقيّدة بالقدرة شرعاً، للزم الإلتزام بجواز إيجاد المكلف العذر لنفسه، [وأن يعمل عملاً يخرج عن عنوان القادر فلا يشمل التكليف] ولا أظنّ إلتزامهم به، وللزم جريان البرائة عند الشك في القدرة، ولا يلتزمون به.<sup>٢</sup>

١. الكاظمي الخراساني، فوائد الأصول ج ٤، ص ٥٣ و ٥٥.

٢. الإمام الخميني، مناهج الوصول إلى علم الأصول ج ٢، ص ٢٨.

ويبين عليه السلام ذلك في المعتمد حيث يقول:

إنها لو كانت الخطابات الواردة في الشريعة مقيدةً بالقدرة بحيث لم يكن العاجز مشمولاً لها ومكلفاً بالتكاليف التي تتضمنه تلك الخطابات، يلزم فيما لو شك في القدرة وعدمها إجراء البراءة؛ لأن مرجع الشك فيها إلى الشك في التكليف؛ لأن المفروض الشك في تحقق قيده. وإجراء البراءة في موارد الشك في التكليف ممّا لا خلاف فيه بينهم، مع أنه يظهر منهم القول بالإحتياط في مورد الشك في القدرة كما يظهر بمراجعة فتاويهم. وأيضاً، لو كانت الخطابات مقيدةً بالقدرة، يلزم جواز إخراج المكلف نفسه عن عنوان القادر، فلا يشمل التكليف، كما يجوز للحاضر أن يسافر، فلا يشمل تكليف الحاضر، وكما يجوز للمكلف أن يعمل عملاً يمنعه عن صدق عنوان المستطيع عليه، وغيرهما من الموارد، مع أن ظاهرهم عدم الجواز في المقام<sup>١</sup>.

### المناقشة الثالثة: لزوم النسبية في الأحكام الوضعية

قد ذهب المشهور إلى أن الأمر بما هو خارج عن مورد الإبتلاء مستهجن، وكذلك الزجر عنه، و حكموا أيضاً بعدم منجزية العلم الإجمالي إذا كان بعض أطرافه خارجاً عن محل الإبتلاء؛ لأنه يستهجن الخطاب أو التكليف بالنسبة إليه. ويلاحظ عليه الإمام الخميني عليه السلام بلزوم ذلك نسيئة الأحكام الوضعية و صيرورتها أموراً غير ثابتة في بعض الحالات، بمعنى اختلاف النجاسة والطهارة بالنسبة إلى المكلفين؛ فعلى سبيل المثال نجد أن لا يكون الخمر الواقع في أقصى البلاد نجساً؛ وذلك لعدم إبتلائه بالنجاسة البعيدة عنه بينما أن جعل الأحكام الوضعية إنما هو لغرض ترتيب الأثر، فمع عدم الإبتلاء به عادةً فلا يعقل جعل النجاسة له، مع أنه باطل بضرورة الفقه؛ فإن الخمر نجس على كل حال، تمكن العبد من إتيانه أو لم يتمكن.

١. الفاضل اللنكراني، معتمد الأصول ج ١، ص ١٣٠.

قال المحقق النائيني رحمته الله في فوائده الأصول:

يعتبر في تأثير العلم الإجمالي إمكان الإبتلاء بكل واحد من الأطراف، فلا أثر للعلم الإجمالي إذا كان بعض أطرافه خارجاً عن مورد الإبتلاء - إلى أن قال - ولا إشكال في اعتبار القدرة العقلية على كل من طرفي الفعل والترك في صحة كل من الأمر والنهي وإلزام التكليف بما لا يطاق أو بتحصيل الحاصل؛ ففي اعتبار القدرة العقلية يشترك الأمر والنهي، ولكن يختص النهي بقيد زائد، وهو أنه يعتبر في صحته مضافاً إلى القدرة العقلية على الفعل المنهي عنه، القدرة العادية عليه، بحيث يتمكن المكلف عادةً من نقض العدم وفعل المنهي عنه، ولا يكفي في صحة النهي مجرد القدرة العقلية على الفعل، لاستهجان التكليف بترك ما لا يقدر على فعله، فإن الترك حاصل بنفسه. والتكليف المطلق بترك ما يكون منتركا عادةً يكون كالتكليف المطلق بترك ما يكون منتركا عقلاً من حيث اللغوية والاستهجان، فلا يصح النهي المطلق عن شرب الخمر الموجود في أقصى بلاد الهند مع عدم إمكان الإبتلاء به عادةً<sup>١</sup>.

فأورد عليه السيد الإمام رحمته الله على أن الاستهجان المدعى لو صح في التكليفية لصح في الوضعية من الأحكام أيضاً، خصوصاً على القول بمجوعوليتها؛ فيلزم أن لا يكون الخمر الواقع في أقاصي البلاد نجساً، وأن يكون الأحكام الوضعية نسبية، وهو باطل بضرورة الفقه<sup>٢</sup>. وتوضيح ذلك كما أشار إليه في *أنوار الهداية* هو: أن القائلون باستهجان الخطاب ولو بنحو العموم لا محيص لهم إلا الإلتزام بأن الخطابات والأحكام الوضعية أيضاً مختصة بما هو محل الإبتلاء؛ لأن جعل الحكم الوضعي إن كان تبعاً للتكليف فواضح، ومع عدم التبعية فالجعل إنما هو بلحاظ الأثر، ولهذا لا يمكن جعل ما ليس له أثر مطلقاً، فجعل النجاسة للخمر والبول للآثار المترتبة عليهما كالشرب والصلاة فيه وأمثال ذلك؛ والفرض أن الآثار مع عدم

١. الكاظمي الخراساني، *فوائد الأصول*، ج ٤، ص ٥١-٥٠.

٢. السبجاني، *تهذيب الأصول*، ج ١، ص ٤٣٨.

كون الموضوع محلّ الإبتلاء، لا يجوز أن يترتب عليها، فلا بدّ من القول بأنّ النجاسة والحليّة وغيرهما من الوضعيات من الأمور النسبيّة بلحاظ المكلفين، فالخمر والبول نجسان بالنسبة إلى من كان مبتلى بهما دون غيرهما، ولا أظنّ إلتزامهم بذلك، للزوم الإختلال في الفقه.<sup>١</sup>

#### المناقشة الرابعة: إجتماع عدة أكاذيب في خبر واحد

إنّ ملاك الإنحلال في الخطاب الإخباري والإنشائي واحد، فلو صحّ الإنحلال في الإنشاء لصحّ في الإخبار، وعليه لو قلنا بإنحلال الخطاب الواحد إلى الخطابات المتعدّدة حسب عدد المكلفين لزم أن يحكم على من يقول قضيّة معيّنة كاذبة بأنّه كذب بعدد أفراد تلك القضيّة، فيكون الخير الكاذب الواحد منطوياً على عدّة أخبار كاذبة. ومن ثمّ، إذا أخبر رجل كذباً عن شيء له أفراد كثيرة، بأن يقول النار باردة، فقد كذب بعدد أفراد النار؛ مع أنه واضح البطلان، ولا يلتزم به؛ فإنّ التعدّد يعتبر من صفات الكلام وإن كان موضوع الكلام وسيعاً، ولذا، إنّه لم يكذب إلاّ كذباً واحداً، إذ لم يصدر منه إلاّ كلام واحد.<sup>٢</sup>

#### المناقشة الخامسة: عدم وجوب القضاء على النائم في جميع الوقت

إنّه يلزم من القول بكون الخطابات شخصيّة، عدم وجوب القضاء على النائم في جميع الوقت؛ لإستحالة بعثه لغرض الإنبعاث، فلا تشمله الخطابات الشرعية ولا يكون مكلفاً بالأداء حتى يجب عليه القضاء،<sup>٣</sup> مع أنّ ضرورة الشرع تقضي بخلافه.<sup>٤</sup>

١. الإمام الخميني، أنوار الهداية في التعليقة على الكفاية، ج ٢، ص ٢١٧.

٢. أنظر: السبحاني، تهذيب الأصول، ج ١، ص ٤٣٧.

٣. الفاضل اللكراني، معتمد الأصول، ج ١، ص ٢٠٤.

٤. البيزدي، العروة الوثقى، ج ١، ص ٣٣٢.

### المبحث السادس: نظرية عدم الإنحلال في الخطابات القانونية

يشكل هذا المبحث، الحجر الأساس الذي تبنى عليه المباحث، فنحاول إزالة الغموض عنها في عدة مطالب:

#### المطلب الأول: بيان النظرية

يعتقد الإمام الخميني عليه السلام بأن الخطاب الشرعي يقسم إلى نوعين: شخصي وقانوني. أما الخطاب الشخصي أو الخطاب الخاص فهو: الخطاب المتوجه إلى شخص أو صنف خاص من الناس، كالأوامر الصادرة من الموالي إلى العبيد، ومن قبيل الخطاب المتوجه إلى شخص الرسول صلى الله عليه وآله وسلم أو نسائه،<sup>١</sup> فيلقى التكليف إلى الفرد بشكل مختص به مستجماً لشرائط صدور الخطاب من العلم والقدرة على إتيان الأمور به وإحتمال إنبعائه بمعنى كونه مورداً لإبتلائه ورغبته. ومن ثم، إنَّ العقل حاكم بمعدورية العاجز والجاهل والساهي وغيرهم في مخالفة الحكم الشرعي فتوجيه الخطاب الشخصي إليهم لغو، بل ممتنع صدوره من الملتفت وحينئذ لا تصح العقوبة على المخالفة.

وأما الخطاب القانوني أو الخطاب العمومي فهو: الخطاب إلى العناوين العامة والموضوعات الكلية المتعلقة بعنوان كالمؤمنين أو الناس فيكفي في تشريع الحكم الكلي وجود عدة من المكلفين الواجدين للشرط وإن لم يكن الجميع واجداً له. وبكلمة أخرى، إنَّ الخطاب القانوني كلي عام متوجه إلى عموم المكلفين فلا يشترط فيه كون جميع الأفراد واجداً للشرائط، ولا يعتبر فيه إلا احتمال إنبعاث طائفة من المكلفين وإنزجارهم بالبعث والزجر في الأعصار والأمصار، فهو يكفي لتحقق الإرادة التشريعية المتعلقة بالعنوان العام الكلي، ويكون عندئذ جميع المخاطبين مورداً للتكليف بمعنى أنَّ التكاليف فعلية بالنسبة إليهم جميعاً، وإن علم بعدم إنبعاث طائفة أخرى عصياناً أو عذراً؛ فإنَّ الخطاب يصلح للصدق على الكثيرين، ولكن لا تستلزم هذه الكثرة، الإنحلال إلى إنشاء تكاليف مستقلة أو

١. معجم مفردات أصول الفقه المقارن، ص ١٤٠.

خطابات عديدة، بل هو خطاب واحد قانوني متعلق بعنوان كلي وعمّ ينطبق قهراً على جميع الأفراد ويكون حجّة عليهم،<sup>١</sup> فليست هناك كثرة في ناحية الخطاب، وإن كانت هناك كثرة في ناحية الموضوع، فيكون الحكم بالنسبة إلى العنوان الجامع فعلياً، ولا دخالة للعلم، ولا للقدرة في هذا الخطاب، فمن كان بحسب الواقع عالماً فهو غير معذور، ويكون التكليف منجزاً ومن كان جاهلاً فيكون معذوراً، وهكذا بالنسبة إلى القادر والعاجز؛ فإنّ العبرة في توجيه الخطابات القانونية بالقدرة النوعية، فلو كان في الأمة جمع قادرون على الإطاعة والعصيان، يمكن التوجيه إلى الكلّ، ويصير الأمر مورد التكليف الفعليّ على نحو العموم الأصولي ولو كان بعضهم عاجزين.<sup>٢</sup>

وبالجملة، لم تكن قدرة المكلف على استقلالها معتبرة في الخطابات القانونية، بل ولا تشخيص قدرته أيضاً، بل المعتبر في عدم لغوية الخطاب القانوني تشخيص المقتنّ وعلمه بتأثير القانون لأكثر الناس؛<sup>٣</sup> فلا تجري البراءة عند الشكّ في القدرة، بل لا مناص عن الإحتياط إلا مع إحراز العذر وإقامة الحجّة بعد العلم بالتكليف، لأنّ المكلف بما هو إنسان مورد التكليف، لا بما هو قادر حتى يتمسك بالبراءة، فإذا، لا بدّ من إقامة العذر عند التخلف.<sup>٤</sup> إذاً، ليس للعقل التصرف في أوامر المولى بتقيدها ببعض القيود، بل له أحكام توجب معذورية المكلف بالنسبة إلى مخالفة تكاليف المولى، فحكمه بقبح العقاب في صورة الجهل أو العجز لا يرجع إلى تقييد الأحكام بصورة العلم والقدرة، حتّى لا يكون الجاهل أو العاجز مكلفاً، بل الظاهر ثبوت التكليف بالنسبة إلى جميع الناس أعمّ من العالم والجاهل، والقادر والعاجز، غاية الأمر كون الجاهل والعاجز معذوراً في المخالفة بحكم العقل.<sup>٥</sup>

١. السبحاني، تهذيب الأصول ج ٣، ص ٢٢٨.

٢. الإمام الخميني، مناهج الوصول إلى علم الأصول ج ٢، ص ٢٨.

٣. الإمام الخميني، جواهر الأصول ج ٣، ص ٤٧.

٤. السبحاني، تهذيب الأصول ج ٣، ص ٢٣٥؛ الخميني، مصطفى، تحريرات في الأصول ج ٣، ص ٤٥٠.

٥. الفاضل المنكراني، معتمد الأصول ج ١، ص ١٣١.

والخلاصة: أنّ مصبَّ الإرادة الشرعية في الخطابات الشخصية هو إنبعاث العبد نحو الفعل أو التركيب بيد أن المراد من الإرادة الشرعية في الخطابات القانونية هو ضرب القانون لجميع الناس.

ثمّ، أورد السيد الإمام عليه السلام على نفسه إشكالاً، وهو أنّ الخطاب القانوني وإن كان إنشاءً واحداً ولكنّه عقلاً ينحلّ إلى الخطابات المستقلة بعدد نفوس المكلفين وأنّ الخطاب المنحلّ المتوجّه إلى غير المتمكّن مستهجن، فلا فرق بين الخطاب الشخصي والعمومي في ذلك. فأجاب عن ذلك بأنّه إن قصد من الإنحلال كون كلّ خطاب خطابات بعدد المكلفين حتّى يكون كلّ مكلف مخصوصاً بخطاب خاصّ به وتكليف مستقلّ متوجّه إليه، فهو ضروريّ البطلان، وإن أريد من الإنحلال أنّ المنشأ تكليف واحد لمجموع المكلفين فإنه أيضاً ضروريّ الفساد، بل المراد:

إنّ الخطاب واحد، والإنشاء واحد، والمنشأ على كلّ مكلف من غير توجّه خطاب خاصّ أو تكليف مستقلّ إلى كلّ أحد، ولا إستهجان في هذا الخطاب العموميّ إذا كان المكلف في بعض الأحوال أو بالنسبة إلى بعض الأمكنة غير متمكّن عقلاً أو عادةً؛ فالخمر حرام على كلّ أحد، تمكّن من إتيانه أو لم يتمكّن، وليس جعل الحرمة لغير المتمكّن بالخصوص حتّى قيل يستهجن الخطاب أو التكليف المنجز، فليس للمولى إلا خطاب واحد لعنوان واحد يرى الناس كلّهم أنّه حجّة عليهم، ولا إشكال في عدم إستهجان هذا الخطاب العموميّ، كما لا إشكال في أنّ التكليف الشرعيّ ليست متقيّدة بقيودها من عدم الجهل، والعجز، والخروج عن محلّ الإبتلاء، وأمثالها.<sup>١</sup>

يقول الإمام الخميني عليه السلام في كتاب *الخلل في الصلاة*: إنّ الخطابات القانونية لا تقاس مع الخطابات الشخصية، وهذا لفظه:

١. الإمام الخميني، *أنوار الهداية في التعليقة على الكفاية*، ج ٢، ص ٢١٦.



إنَّ قياس الخطابات العامة بالخطاب الخاص مع الفارق؛ فإنَّه في الخطاب العام لا بدَّ من حصول مبادئه لا مبادئ الخطاب الخاص. فإذا علم الأمر بأن الجماعة المتوجَّه إليهم الخطاب فيهم جمع كثير ينبعثون عن أمره وينزجرون عن نهيه وأنَّ فيهم من يخضع لأحكامه ولو إلى حين صحَّ منه الخطاب العام ولا يلاحظ فيه حال الأشخاص بخصوصهم ألا ترى الخطيب يوجَّه خطابه إلى الناس الحاضرين من غير تقييد ولا توجيه إلى بعض دون بعض وإحتمال كون بعضهم أصم لا يعتنى به بل العلم به لا يوجب تقييد الخطاب بل إنحلال الخطاب أو الحكم حال صدوره بالنسبة إلى قاطبة المكلفين من الموجودين فعلاً ومن سيوجد في الأعصار اللاحقة مما يدفعه العقل ضرورة عدم إمكان خطاب المعدوم أو تعلق حكم به والالتزام بإنحلاله تدريجاً وفي كلِّ عصر حال وجود المكلفين لا يرجع إلى محصل<sup>١</sup>.

### المطلب الثاني: أدلة النظرية

ثمَّ إنَّه بعد التتبع والتدقيق في كلمات السيد الإمام عليه السلام المنتشرة في كتبه وتقاريراته يمكن أن يستفاد منها عدة أدلَّة على أنَّ الخطابات الواردة في الشريعة موضوعة على نهج الخطابات القانونية، وهي كالتالي:

منها ما نراه بالوجدان أنَّ الخطاب الواحد محقَّق لغرض المتكلم من مخاطبة الجميع دون حاجة إلى مخاطبة الأشخاص فرداً فرداً<sup>٢</sup>.

ومنها أنَّ الأوامر متعلِّقة بالطبائع، لا بلحاظ وجودها الخارجي، بل بلحاظ تقرُّرها الذهني؛ وإن كانت الخصوصيات الفردية متَّحدة معها خارجاً؛ إذ الأمر لا يتعلَّق إلا بما يقوم به الغرض ولا دخل لغير الطبيعة بوجودها الساري في حصوله<sup>٣</sup>.

١. الإمام الخميني، كتاب الخلل في الصلاة، ص ١٤-١٣.

٢. السبجاني، تهذيب الأصول ج ١، ص ٤٣٧.

٣. المصدر، ص ٢٣٨.

ومنها أنّ الإطلاق بعد تمامية مقدماته يباين العموم في أنّ الحكم فيه لم يتعلّق إلاّ بنفس الماهية أو الموضوع بلامدخلية شيء آخر سواها، وليس الحكم متعلّقاً بالأفراد والحالات والطوارئ، فإنّ الإطلاق هو رفض القيود وجعل الطبيعة تمام الموضوع فلا يتخذ اللفظ الموضوع للطبيعة كمرآة للأفراد بخصوصياتها، أو لحالات أفرادها، وهذا بخلاف العموم، فإنّ أداته وضعت لاستغراق أفراد المدخول، فيتعلّق الحكم فيه بالأفراد المحكيّة بعنوان الكلّ والجميع.<sup>١</sup>

ومنها وحدة المنهجية في وضع القوانين العرفية وجعل الأحكام الشرعية، فإنّ الطريقة التي تتّبع في القوانين من تشريعها عامّة من دون لحاظ العوارض وخصوصيات الأفراد هي نفس الطريقة التي جرى عليها الشرع، فلو كانت للشارع طريقة أخرى لذكرها ونبه عليها.<sup>٢</sup>

يقول السيد الإمام بشأن هذا الدليل:

إنّ الإرادة التشريعية عبارة عن إرادة التقنين والجعل على نحو العموم، وفي مثله يراعى الصّحة بملاحظة الجعل العموميّ القانونيّ، ومعلوم أنّه لا تتوقّف صحّته على صحّة الانبعاث بالنسبة إلى كلّ الأفراد، كما يظهر بالتأمّل في القوانين العرفية.<sup>٣</sup>

ويقول في كتاب الخلل:

والحقّ أنّ التشريع في الشرع الأظهر وفي غيره من المجالس العرفية ليس إلاّ جعل الحكم على العناوين والموضوعات ليعمل به كلّ من إطلع عليه في الحاضر والغابر. فالقرآن الكريم نزل على رسول الله ﷺ وأبلغه الى معدود من أهل زمانه وهو حجة قاطعة علينا وعلى كلّ مكلف إطلع عليه من غير أن يكون الخطاب منحللاً إلى خطابات كثيرة حتى يلزم مراعاة أحوال كلّ مكلف وهو واضح.<sup>٤</sup>

١. السبجاني، تهذيب الأصول، ج ١، ص ٤٣٠.

٢. التقوي الاشتهاردي، تنقيح الأصول، ج ٣، ص ٤١٤.

٣. الإمام الخميني، مناهج الوصول إلى علم الأصول، ج ٢، ص ٢٨.

٤. الإمام الخميني، كتاب الخلل في الصلاة، ص ١٤.

ومنها ظهور الألفاظ الواردة في موضوعات الأحكام، في إختصاص تلك الأحكام بموضوعاتها بلا مدخلية شيء آخر في ذلك.  
يقول في كتاب *الخلل*:

إنّ العناوين المأخوذة في موضوع الخطابات والأحكام سواء كانت من قبيل العمومات كقوله «يا أيها الذين آمنوا»<sup>١</sup> والطبائع والمطلقات كقوله «من آمن»<sup>٢</sup> ونحوه، لا يعقل أن تكون حاكية عن الطواري العارضة على المكلفين من العلم والنسيان والقدرة والعجز وغيرها؛ ضرورة أنّ اللفظ الموضوع لمعنى لا يعقل أن يحكي عن غيره في مقام الدلالة إلا مع صارف وقرينة؛ فقوله مثلاً «المؤمن يفي بنذره» لا يحكي إلا عن الطبيعة دون لواحقتها الخارجية أو العقلية ... فالجاهل والعالم والناسي والمتذكر والعاجز والقادر كلهم سواء في ثبوت الحكم عليهم وشمول العنوان لهم وإشتراك الأحكام بينهم وإن اختلفوا في تمامية الحجّة عليهم فذووا الأعدار مشتركون مع غيرهم في الحكم وشمول العنوان لهم وإن اختلفوا عن غيرهم في ثبوت الحجّة عليهم.<sup>٣</sup>

وفي *جواهر الأصول*:

يتصوّر المقنّن القانون الكلي ويصدّق بفائدته لهم فيريد التقنين والجعل، فيوجّه الخطاب إليهم بالعنوان، فمتعلّق الحكم، الكلي وموضوعه، العنوان؛ ففي قوله تعالى: ﴿يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾<sup>٤</sup> لم يلحظ حال كلّ واحدٍ واحدٍ منهم بنحو العموم لينحلّ إلى خطابات عديدة، بل خطاب واحد متعلّق بالعموم. وكذا جعلت النجاسة على عنوان البول لاعلى أفراد البول، فكلمّا تحقّق العنوان يتعلّق به الحكم.

١. آل عمران، ١٠٢.

٢. التوبة، ١٨.

٣. الإمام الخميني، كتاب *الخلل في الصلاة*، ص ١٥-١٤.

٤. المائدة، ١.

وإن كان في خواطرك ريب فلاحظ القوانين المجعولة في مجلس النواب والشيوخ؛ فإنها بمرأى منك ومسمع، فتراهم يضعون القوانين ولا يلاحظون حالات أفراد ملتهم وتحت حكومتهم، بل ربّما لا يتوجهون إلى إنباعث كلّ واحدٍ واحدٍ منهم، بل إذا رأوا إنباعث عدّة منهم لكان ذلك مصحّحاً لجعل القانون على نحو الكليّة. فعلى هذا، كلّ واحد من الأحكام المجعولة في الشريعة إذا حان وقت إجرائها، أحكام فعلية لجميع آحاد المكلفين بخطاب واحد، من دون إنحلال؛ سواء في ذلك العالم والجاهل والغافل والمتدكّر والعاصي والمطيع والمؤمن والكافر.<sup>١</sup>

ومنها المحاذير المبنائية التي سردناها عن الإمام الخميني عليه السلام في المبحث السابق؛ فإنّه بناءً على الأخذ بنظرية الخطابات القانونية تندفع جميع هذه الشبهات وتحلّ بالمرّة.

### المطلب الثالث: ما تتضمنه النظرية

للتعرّف على هذه النظرية بنحو صحيح وتوضيح المطلب بشكل أكثر تفصيلاً، ينبغي إلفات النظر إلى ما يمكن إستخلاصه من مضامينها ومبادئها:

١. المراد من الإرادة القانونية هو التقنين بالخطاب الكليّ وعدم إنحلاله.
٢. متعلّق الحكم في الخطاب القانوني كليّ، وموضوعه نفس الطبيعة فتتحدّر الخطابات الكليّة إلى العناوين كالمؤمنين، أو الناس، أو القوم، ونحو ذلك.
٣. إنّ الأوامر متعلّقة بالطبائع بينما لا يتخذ اللفظ الموضوع للطبيعة كمرآة للأفراد بخصوصياتها أو لحالات أفرادها.
٤. لا يشترط العلم والقدرة في فعلية الخطاب القانوني. فالجاهل والعالم والناسي والمتدكّر والعاجز والقادر والعاصي والكافر كلّهم سواء في ثبوت الحكم عليهم وشمول العنوان لهم وإشتراك الأحكام بينهم.

١. الإمام الخميني، جواهر الأصول، ج ٣، ص ٣١٩-٣١٨.

٥. المعتبر في عدم لغوية الخطاب القانوني تشخيص المقتن وعلمه بتأثير القانون على الناس إذا كانت فيهم عدّة معتنى بها يمكن إنعائهم بهذا البعث.
٦. إنّ الحكم بالنسبة إلى العنوان الجامع فعلي، وإنّ التكاليف فعليّة بالنسبة إلى جميع المخاطبين فينطبق قهراً على جميع الأفراد ويكون حجّة عليهم، وإن كان العاجزون معذورين في مخالفتها.
٧. يكون للخطاب عموم بالنسبة إلى جميع المكلفين كما يكون له عموم بالنسبة إلى جميع الأعصار والأمصا.

#### المبحث السابع: الإنحلال الحكمي عند السيد المحقّق مصطفى الخميني عليه السلام

إنّ السيد الشهيد المحقّق الخميني عليه السلام قد أشار في بيان كفاية تعلق الإرادة التشريعية بالقانون العام مع اعتبار الحكم لكلّ أحد بما يخصّه، إلى أنّ تلك الإرادة الواحدة المتعلقة بالخطاب العام القانوني، تنحلّ حكماً.

وتوضيح ذلك هو أنّه عليه السلام قد أشكل في بقاء الأمر على عدم انحلال الخطاب: بأنّ الخطاب إمّا أن يتعلّق بفرد من المكلفين أو لا يتعلّق، فإن قيل بالأول فهذا يوجب القول بأنّ الخطاب ينحلّ إلى الأفراد ولا يقول به السيد الإمام عليه السلام وإن قيل بالثاني، فمعناه أنّ الخطاب لا يتعلّق بالأفراد فلا يجب عليهم شيء، وعليه كيف يقال إن زيدا عصى أو أطاع مع أنّ الخطاب لا ينحلّ إلى الخطاب الخاص المتوجه إليه حسب الفرض.

ثمّ قد أجاب السيد المصطفى عليه السلام على هذا الإشكال: بأنّ الامام عليه السلام حينما أنكر انحلال الخطاب يقصد من ذلك الإنحلال الحقيقي لا الحكمي؛ فالخطاب القانوني وإن كان متعلّق بالجميع ولا ينحلّ إلى الأفراد حقيقة إلاّ أنّه ينحلّ حكماً بمعنى أنّ العقل والعرف يحكمان بالإنحلال وإن لم ينحلّ حقيقة.

وتوضيح ذلك: إنّ الإرادة التشريعية عند المشهور معناها: إرادة المولى تحريك العبد، إلاّ أنّ السيد الإمام عليه السلام يقول إنّ هذا التفسير للإرادة غير تام، بل المقصود من الإرادة التشريعية هو: إرادة جعل الحكم على نحو القانون. فالمولى حينما يقول: «أَوْفُوا

بِالْعُقُودِ»<sup>١</sup> فهذا الخطاب واحد والإنشاء واحد، إلا أن الكثرة إعتبارية بلحاظ أن المراد معنى كلّي إنحلالي، فالإنحلال في المراد لا الإرادة إلا أن الإنحلال يسري من المراد الى الارادة ومعنى السراية: هو أن الارادة في الواقع ليست متعددة، بل لأن المراد متعدّد فيسري هذا التعدّد إلى الإرادة وهذا ما يسمّى بالإنحلال الحكمي.

قال السيد مصطفى الخميني رحمته الله في تحريرات الأصول:

إنّ كلّ واحد من الأفراد وإن كان محكوماً بحكم مخصوص به، والحكم وإن تقوم بالإرادة، بمعنى أنه هو عينها، أو هو أمر متأخر عنها لا حقّ بها، ولكن تكفي تلك الإرادة المتعلقة بالكلّي والقانون العام لإعتبار الحكم المزبور لكلّ أحد؛ أو يقال بأنّ تلك الإرادة الواحدة المتعلقة بالخطاب العام القانوني، تنحلّ حكماً - حسب الأفراد، وحسب حكم العقل وفهم العرف - إلى الأفراد، فيكون الإنحلال إلى الكثير بنحو العموم الاستغراقي، ويكون الإنحلال حكماً؛ ضرورة أن الوجدان قاض بوحدة الإرادة، فالكثرة إعتبارية بلحاظ أن المراد معنى كلّي إنحلالي. وهذا المعنى الإنحلالي يوجب سريان الإنحلال حكماً إلى الإرادة، لا واقعاً وموضوعاً، فإنّه خلاف الوجدان، ومنافٍ للبرهان.

فعلى هذا، كلّ فرد من الأفراد بما أنه إنسان، وبما أنه مؤمن مسلم، محكوم بالحكم الإنحلالي الذي يتوجّه إلى الآحاد، حسب توجيه الخطاب الكلّي، لا حسب توجيه الخطاب الشخصي. فقوله تعالى: ﴿يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾ وإن كان في قوة الإنحلال إلى أفراد المؤمن ومصاديقه الذاتية، ولكن لا يلزم من كونه في قوة الكثير، كون كلّ واحد من هذا الخطاب بالقوة، جامعاً لجميع الشرائط المعتبرة في صحّة توجيه الخطاب الشخصي الفعلي. فما هي الشرائط في الخطاب الشخصي، شرائط لأجل أنه خطاب فعلي، وإذا كان الخطاب بالقوة فلا تعتبر تلك الشرائط، مع إنحلال هذا العام والقانون الكلّي إلى الكثير إنحلالاً حكماً موجباً لصحة إنتساب كلّ واحد إليه،

وإختصاصه بالحكم المخصوص به.<sup>١</sup>

هذا، ويرد على ما أفاده السيد المحقق الخميني عليه السلام:

١- إنَّ ما ذكر وإن كان كلاماً دقيقاً، إلا أنَّ ما يستفاد من كلام السيد الامام عليه السلام هو أنَّ الخطاب لا يمكن فيه الإنحلال مطلقاً فهو عليه السلام يرفض الإنحلال بكلا قسميه الحقيقي والحكمي، ولو كان مراده عليه السلام الإنحلال الحقيقي فحسب، لكان اللازم عليه أن ينبّه على ذلك. فما أفاده عليه السلام معارض لما صرّح به والده من عدم الإنحلال في الخطاب بوجه من الوجوه، بل الخطاب متوجّه إلى عنوان عام واحد، من دون أن ينحلّ إلى تكليف مستقلّ لكلّ أحد من مكلفين، فهذا أجنبى عن القول بالإنحلال.

٢- إنّه لو سلّمنا أنَّ السيد الامام عليه السلام يقصد من عدم الإنحلال: عدم الإنحلال الحقيقي فحينئذ ينحلّ الخطاب إنحلالاً حكماً، ولكنّه لو قلنا بهذا التقريب الذي أفاده ولده الشهيد عليه السلام تعود المحاذير ويترتب عليه ما يترتب على القول بالإنحلال من تعدّد الإرادة والحكم؛ وذلك لأنّ الفرد حينئذ يكون مخاطباً وبالتالي، كيف يتوجّه الخطاب إلى العاجز والجاهل؟ نعم، بناءً على ما فهمناه من نظرية الإمام، يمكن أن نجيب على ذلك: بأنّ الإرادة لا يمكن أن تنحلّ لا بالإنحلال الحقيقي ولا بالإنحلال الحكمي، إلا أنَّ السيد الامام عليه السلام يريد أن يفكّك بين الخطاب والحجّة، فالخطاب واحد إلا أنَّ الحجّة على الجميع؛ لأنّ الخطاب قانوني متعلّق بالكل. فالخطاب واحد شامل للمجتمع وليس فيه إنحلال بعدد المكلفين إلا أنَّ ذلك الخطاب الواحد حجّة على الجميع.

#### المبحث الثامن: إيرادتنا على نظرية الخطابات القانونية

قد ظهر مما تقدّم عدم ورود الإشكال المذكور عن السيد الفقيه مصطفى الخميني عليه السلام بشأن هذه النظرية ولكن يمكن أن يناقش فيما أفاده السيد الامام عليه السلام بوجوه نتعرض لها كما يلي:

١. الخميني، تحريرات في الأصول، ج ٣، ص ٤٥٥-٤٥٤.

### الإشكالية الأولى

إنّ تصوير هذا المقال وإن كان ممكناً ثبوتاً إلا أنه ﷺ لم يبرهن على صدور الخطابات الشرعية بنحو القانون بإقامة دليل سديد له في مقام الإثبات؛ فإنّ العرف يحكم بالإنحلال ويفهم من الخطابات العامة تعددها بعدد أفراد الموضوع، بل تُلاحظ اليوم في مجلس التقنين الحالات والعوارض الطارئة على الأفراد في مقام الإنشاء ولو إجمالاً؛ ولكن لم يعتمد السيد الإمام ﷺ في إستحالة ذلك الأمر العرفي والعقلاني على دليل وبرهان تلمّثت به النفس، مع أنّ صرف توفّر الفرق بين الخطاب القانوني والشخصي لا يدلّ على أنّ الأحكام الشرعية تكون بشكل القضايا القانونية؛ أللهمّ إلا أنّها تصلح لأن تجعل في إطار القضايا القانونية ولكنّه لا توجد هاهنا قرينة قوية على ذلك المدّعى.

نعم، يمكن أن يقال إنّ المشهور ذهبوا إلى أنّ عدم تعدّد الإنشاء يكون بحسب الأفراد، وهذا إقرار ضمّني منهم بعدم الإنحلال في الخطابات الشرعية. إلا أنّ هذا القول يدفعه التسليم بأنّ هناك إنشاء واحد إلا أنّ هذا الخطاب الواحد يكون حجّة على جميع المكلفين. وتوضيح ذلك هو أنّه قد وقع الخلط هاهنا بين الإنحلال في الحجية من جهة، والإنحلال في الإنشاء والخطاب من جهة أخرى، والمشهور يعتقدون بالإنحلال في مقام حجية الخطاب ومدلوله لا في مقام الإنشاء فيكون الخطاب حجّة على الجميع، وعليه إنّ الحكم القانوني لا يتباين الإنحلال كما لا يتباين عدمه؛ وعليه إذا كان في فعل كلّ مكلف ملاك مستقلّ تعلّق به غرض المولى يكون الثابت في حقّه حكماً على إستقلاله وإن كان إنشاء هذه الأحكام كلّها بخطاب واحد؛ فلا يتوجّه الخطاب إلى العاجز لكي يكشف الخطاب عن جعل الحكم له أيضاً؛ إذ القدرة تعتبر من قيود موضوع التكليف فيقبح تكليف غير القادر على متعلّقه.

هذا، ولا يقاس الإنشاء المتقوم بالإيقاع، بالإخبار المتقوم بالحكاية؛ فإنّه لا تنحلّ الجمل الخبرية بنظر العرف إلى أخبارات متعدّدة حتى يلزم أن يُحكم على المخبر بأنّ النار باردة أنّه قد كذب بعدد ما في الخارج من أفراد النار؛ فإنّ الكذب يعتبر من صفات القول فيقام باللسان، وعليه لا يقصد من هذه القضية الطبيعية الأ إخبار عن قضية كلية واحدة، ولا يقال إنّ كلام متعدّد لإنحلال مدلوله؛ ولو فرض فيه الإنحلال قهراً فلا ملازمة بينه وبين تعدّد الكذب أيضاً؛



فإنّ الموصوف بالكذب هو الدالّ ولو بحسب مدلوله، وهذا بخلاف الإرادة التشريعية؛ فإنّ المقنّن عندما يخاطب عموم الناس يريد بتلك الإرادة فعل شيء أو تركه من جميع الآحاد بحيث لا يغني فعل الآخرين عن فعله، وهو قرينة على أنّ خطابه وإن كان واحداً ولكنّه ينحلّ مدلوله عرفاً فيتعدّد الإمتثال والعصيان.

### الإشكالية الثانية

إنّ طائفة من الآيات تدلّ بظاهرها على إشتراط التكليف بالقدرة، وعلى نفي أن يكلف الله تعالى العبد بما فوق وسعه وهو يعمّ الحرج وغير المقدور، فتؤكّد تلك الأدلة على نظرية المشهور من إنحلال الأحكام؛ كآية ﴿وَلَا تُكَلِّفُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾<sup>١</sup> وآية ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾<sup>٢</sup> حيث إنّه يفترض فيها الأفراد بعينه؛ فإنّ الله تعالى أشار فيهما إلى أصل التكليف وإستنده إلى نفسه فلا يرتبط بمرحلة الثواب أو العقاب، وعليه تدلّ الآيتين على أنّ هناك قانوناً كلياً وهو: أنّه لا يجعل التكليف على العاجز إطلاقاً، فيشترط الحكم بالقدرة، وبالتالي ينحلّ ذلك الحكم إلى فرد فرد من العباد؛ فإنّ الظاهر منها كون المولى في مقام المولوية لا الإرشادية، وأنّ المولى في مقام جعل الأحكام لا يكلف نفساً إلاّ قدر وسعها فتقيّد الأحكام الشرعية بالقدرة. وكآية ﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ﴾<sup>٣</sup> وعليها يصير العسر أو الحرج شخصياً كما إعترف به المشهور فينسجم مع نظرية الإنحلال وإشتراط الحكم بالقدرة. ويقرب منها ما ورد في بعض الأحاديث كمتبر حمزة بن الطيّار عن أبي عبد الله عليه السلام فيه: «وكلّ شيء أمر الناس به فهم يسعون له، وكلّ شيء لا يسعون له فهو موضوع عنهم»<sup>٤</sup>.

١. المؤمنون، ٦٢.

٢. البقرة، ٢٨٦.

٣. نفس السورة، ١٨٥.

٤. الكليني، الكافي، ج ١، ص ١٦٥.

## الإشكالية الثالثة

إنّ الظاهر من لفظة «نَفْسًا» في آية ﴿وَلَا تُكَلِّفُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾<sup>١</sup> وآية ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾<sup>٢</sup> هو أنّ المولى يلحظ الأفراد وأحوالهم حين الجعل، فيستلزم منه إنحلال الخطاب والتكليف؛ بل يستفاد من ظهور قوله تعالى ﴿عَلِمَ اللَّهُ أَنَّكُمْ كُنْتُمْ تَخْتَانُونَ أَنْفُسَكُمْ...﴾<sup>٣</sup> أيضاً أنّه تعالى يلحظ مقام الإمتثال عند جعل الأحكام؛ إذ إنّ معنى الآية هو: أنّهم كانوا لما حرم عليهم الجماع في شهر رمضان بعد النوم خالفوا في ذلك، فذكرهم الله بالنعمة في الرخصة التي نسخت تلك الفريضة. والسبب لإحلال ما ذكر، هو قلّة الصبر عنهنّ وصعوبة الإجتنب عنهنّ لبعض، كما لا يخفى.

وكذلك يظهر من قوله تعالى في وجوب الثبات في القتال: ﴿الَّذِينَ خَفَّفَ اللَّهُ عَنْكُمْ وَعَلِمَ أَنَّ فِيكُمْ ضَعْفًا...﴾<sup>٤</sup> تقدّم العلم في مقام الجعل بحال العباد وحال ما كلّفهم؛ لأنّه إنّما يحسن من المكلف أن يأمر بما يعلم حسنه وأنّ المكلف يتمكّن من فعله على الوجه الذي كلّفه وإلا لقيح التكليف أصلاً. وعليه تدلّ الآية على أنّ كل فرد من المسلمين في مقابل إثنين من المحاربين، لا أكثر منهما؛ ويؤيده موثقة مسعدة بن صدقة عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إنّ الله عز وجل فرض على المؤمن - إلى أن قال - ثمّ حوّلهم عن حالهم رحمةً منه لهم، فصار الرجل منهم عليه أن يقاتل رجلين من المشركين تخفيفاً من الله عز وجل فنسخ الرجلان العشرة»<sup>٥</sup>.

١. المؤمنون، ٦٢.

٢. البقرة، ١٨٥.

٣. البقرة، ١٨٧.

٤. الأنفال، ٦٦.

٥. الحزّ العاملي، وسائل الشيعة، ج ١٥، ص ٨٤.

وعليه ما أفاده الإمام عليه السلام من نظرية الخطابات القانونية لا يوافق ما ورد في هذه الطائفة من الآيات القرآنية؛ فإنّ الملحوظ في الخطابات الشرعية هو لحاظ نفوس المكلفين وأحوالهم في الإمتثال بنحو إنحلالي، ويستلزم منه عدم تكليف للعاجز لا أنّه يعدّر عقلاً.

#### الإشكالية الرابعة

إنّ الإمام الخميني قد فضل عليه السلام بين الموضوع والمتعلّق، حيث يعتقد في الثاني بالفرق بين العموم والإطلاق فتدلّ ألفاظ العموم على الكثير وتتعلّق على كلّ فرد فرد من الحكم بينما لا يستفاد الإنحلال من الإطلاق؛ فإنّه يدلّ على نفس الطبيعة من دون ملاحظة شيء آخر في الحكم.<sup>١</sup> ولكنّه عليه السلام لم يعتقد بهذا الفرق في موضوع الخطاب ولم يفصل بينهما كذلك؛ بل ذهب إلى عدم الإنحلال فيهما، مع أنّه لا وجه لهذا الفرق بينهما إذا كان المولى في مقام جعل الحكم، حتى يقال بالتفصيل في ما فهم من استعمال أداة العموم بين الموضوع والمتعلّق؛ فإنّه ليس هنا شاهد في الموضوعات لكي ترفع اليد عن ظهور أدوات العموم في استغراق الأفراد والقول بعدم لحاظ الأفراد فيها.

هذا من جهة، ومن جهة أخرى، إنّه عليه السلام يعترف بإنحلال المتعلّق في النواهي، فيصير الخطاب في «لا تشرب الخمر» منحلّاً بعدد الأفراد بخلاف «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ».<sup>٢</sup>

يقول الإمام الخميني عليه السلام في التهذيب:

فالأولى أن يتشَبَّث في جانب النهي بذيل فهم العرف المتَّبَع في تلك المقامات في كلتا المرحلتين؛ أي مرحلة أنّ الطبيعي ينعدم بعدم جميع الأفراد، ومرحلة أنّ النهي إذا تعلّق بالطبيعة ينحلّ إلى النواهي، من غير أن تستعمل الطبيعة في الأفراد، ومن غير فرق بين كون النهي زجراً أو طلب ترك.<sup>٣</sup>

١. الإمام الخميني، جواهر الأصول ج ٣، ص ٣٠٨.

٢. البقرة، ٤٣.

٣. السبحاني، تهذيب الأصول ج ٢، ص ١٥.

وعليه لا تكون هذه النظرية جامعة؛ فإنها تنسجم مع الخطابات الإيجابية دون السلبية. أضف إلى ذلك، أن القول بكون الخطابات قانونية تتوقف على القول بأن الأحكام تتعلق بالطبيعة، وأما لو قلنا إن الحكم لا يتعلق بالطبيعة فلا يمكن أن يقال بكون الخطابات قانونية. وبكلمة أخرى، إنه لو قلنا إن الأحكام متعلقة بالأفراد فحينئذ لا يمكن أن نقول بأن الخطابات قانونية.

#### الإشكالية الخامسة

إنه لا ملازمة بين إرادة البعث أو الزجر في التشريع وبين عدم وضع الأحكام بصياغة القانون، بل يجوز التفكيك بينهما بأن نعتقد أن الإرادة التشريعية ليست إلا بنحو القانون ومع ذلك نذهب إلى إنحلال الخطاب ولحاظ الأفراد وحالاتهم في إنشاء الحكم، وتظهر ثمرته في عدم ورود الإيرادات التي أوردها السيد الإمام عليه السلام على نظرية المشهور حيث لم يفسر التكليف بالبعث كما ذهب إليه الإمام مع عدم الإلتزام بنظرية الخطابات القانونية على ما فسرها.

وأما ما ذهب إليه المشهور من جريان الإحتياط وعدم إجراء البراءة عند الشك في القدرة ففيه: إنه قد يتفق عدم التطابق بين آراء الفقهاء في أبواب الفقه ومبانيهم الأصولية فليس ذلك أمراً جديداً، ولا يكشف ذلك عن عدم اشتراط التكليف بالقدرة؛ بل يمكن أن يقال إن الشرائط التي ترجع إلى مقام الإمتثال بحيث إن جعلها قد صدر من المولى، لاتجري فيها البراءة، بل المرجح هو الإحتياط؛ فإنه قد يفهم عرفاً ثبوت الملاك للقادر والعاجز عبر تناسب الحكم والموضوع، فلايحتاج إلى نفس الخطاب؛ مع أن القدرة المشروطة في الخطاب هو حصولها من حين وصوله إلى حين الإمتثال، وأن جريان البراءة فيها مشروط بالفحص عن القدرة؛ فإن كل شرط لا يعلم وجوده وعدمه إلا بالفحص يجب الفحص عنه. وعليه لا يصح أن يعمل العبد عملاً يعجزه عن إتيان التكليف كما إذا أغمى عليه فلايمكنه الصلاة والصوم؛ فإن الإشتغال اليقيني يقتضي البراءة اليقينية، والقطع بالفراغ يحصل بإجراء الإحتياط في المقام. فالبحث في التعجيز يشبه البحث في المقدمات المفوتة، وعليه كما لايجوز إتلاف

الماء قبل وقت الصلاة للتوضؤ في الوقت فكذلك لا يجوز تعجيز الإنسان نفسه لتفويت غرض المولى الذي يحكم العقل بعدم جوازه.

وبكلمة أخرى، إنَّ الشكَّ في التكليف إذا انتهى إلى مقام الشارع وحدوث جعله فلاشبهة في جريان البراءة فيه. وأما إذا كان للشكَّ طرفان: من جهة يرتبط بالشارع ومن جهة يتصل بالبعد - كما نحن فيه - فلا يصحَّ جريان البراءة فيه؛ وذلك كما إذا قال المولى إن كنت قادراً فيكون جعل التكليف عليك فعلياً وإن كنت عاجزاً يكون هذا العجز مانعاً من فعلية الجعل فيجري فيه أصل عدم المانع وهو العجز؛ فإنَّ المفروض عدم سبق الشكَّ في القدرة لوجودها في الحالة السابقة ومع الشكَّ فيها يجري إستصحاب القدرة أو إستصحاب عدم العجز وتكون نتيجته مطابقاً لما ذهب إليه المشهور من ثبوت التكليف على ذمة المكلف في هذه الحالة.

هذا، ولا يتمّ القياس بين الأحكام التكليفية والوضعية؛ فإنه لا تقبح عرفاً نجاسة الخمر الذي لا يوجد في محلّ الإبتلاء، بينما لا يحسن الخطاب المنجّز بالنسبة إلى ما لا إبتلاء به ولو بأيّ عنوان من العناوين، فيكون النهي عن إجتنابه أمراً لغواً قبيحاً بحسب العرف؛ فإنَّ الفعل والترك الإختياريين لزم أن يكونا مورد الإبتلاء حتّى يمكن إستنادهما إلى الفاعل أو التارك. فتحصل أنّ شرط حسن الخطاب أو تنجيزه هو كون متعلّقه مورد الإبتلاء، فلو كان بعض أطراف العلم الإجمالي خارجاً عن محلّ الإبتلاء ولا يتبلي بتركه المكلف عادةً، لا علم بالخطاب المنجّز فكان التكليف بالنسبة إليه منتفياً، ولتجري البراءة في الطرف الآخر الذي يشكَّ في حدوثه، بلا معارض.

كما أنّ قياس القدرة على متعلّق التكليف، بالعالم بالتكليف مع الفارق؛ إذ لا يمكن أخذ العلم بحكم في موضوع ذلك الحكم فيكون للموضوع إطلاق بالإضافة إلى العالم والجاهل، بمعنى الإطلاق الذاتي لا محالة، وشمول خطاب الحكم للجاهل به لا بعنوان الجاهل، بل

بعنوان البالغ العاقل لا بأس به، فيكون وصول هذا الخطاب بنفسه أو بوجه آخر موجبا للعلم به فيتجنز، بخلاف شموله للعاجز الذي لا يمكنه تحقيق المتعلق في الخارج إطلاقاً؛ فإنّ إعتبار التكليف في حقه لغو فضلاً عن توجه الخطاب إليه.<sup>١</sup>

وأما العصيان فلا يكون قيداً في الخطاب لكي يؤدّي ذلك إلى عدم صحّة الخطاب بالنسبة إلى العاصي لقبح خطاب من لا ينبعث منه؛ لأنه لا يتعلّق الحكم إلى ما ثبت أو ترك للشيء بالضرورة، فلامحالة يلحظ ذلك العصيان كظرف للخطاب؛ فإنّ الوجدان شاهد على إمكان توجيه الخطاب إلى من يعلم بعصيانه، والعاصي في هذا الظرف قادر على إتيان التكليف، بل يكفي إمكان الإنبعاث والإنزجار في جعل الحكم ولا يحتاج إلى فعليتهما؛ بمعنى أنّ الداعي في الخطابات هو جعل ما يمكن أن يكون داعياً ويصلح أن يكون باعثاً أو زاجراً، وهو أمر يجتمع مع العصيان فيصحّ الخطاب إليه ويترتب عليه الأثر، وهو أنّه يصحّ للمولى أن يعاقب العبد على عصيانه. ومنه يظهر أيضاً أنّه يجب قضاء الصلاة على النائم في جميع الوقت، بل يمكن أن تتمسك لذلك بدليل وجوب القضاء كما لا يخفى.

وبهذه المناقشات تردّ نظرية «عدم الإنحلال في الخطابات القانونية» ولولاها لكانت هذه النظرية نعم القول، التي لها مساس مباشر بموضوعات الحقل الأصولي وبواسطته بموضوعات الحقل الفقهي فيدفع بها كثير من الغوامض التي تكون في الأصول والفقهاء.

### المبحث التاسع: التطبيقات للخطابات القانونية

قد تقدّم البحث عن نظرية الخطابات القانونية، مفهومها وأركانها وأدلتها والمناقشة فيها، ولكن تركت هذه النظرية تأثيراً كبيراً في قسم من البحوث الأصولية وفي مسار البحث الفقهي، فلها تفرعات ومعطيات، ويعتقد السيد الشهيد مصطفى الخميني رحمته الله أنّ هذا الرأي هو بارقة ملكوتية يمكن أن ينحلّ بها كثير من المعضلات وأساس طائفة من المشكلات، فلله

١. الصدر، دروس في مسائل علم الأصول، ج ٢، ص ٢١٧.

تعالى درّه، وعليه أجره، جزاه الله خيراً<sup>١</sup>. ونحن نسرد عدد من تطبيقاتها المختلفة في الحقل الأصولي ثمّ الفقهي.

### المطلب الأول: التطبيقات الأصولية

تظهر معطيات هذه النظرية في مختلف المسائل الأصولية ونحن نشير هنا إلى نماذجها الأساسية في الأرقام التالية:

١. شمولية الخطابات القرآنية لغير الحاضرين<sup>٢</sup>
٢. تصحيح الواجب المشروط قبل تحقق شرطه<sup>٣</sup>
٣. فعلية الحكمين المتزاحمين في عرض واحد<sup>٤</sup>
٤. عدم اعتبار المندوحة في إجتماع الأمر والنهي<sup>٥</sup>
٥. تصحيح التمسك بالإحتياط ولو كان بعض الأطراف خارجاً عن محلّ الإبتلاء<sup>٦</sup>

### المطلب الثاني: التطبيقات الفقهية

إنّ لهذه النظرية وما تتضمنه من فعليّة التكليف بالنسبة إلى جميع المخاطبين فروعاً وتطبيقات فقهية كثيرة في الأبواب الفقهية المختلفة، سنشير إليها في المطلبين وهما: الآثار العبادية والنماذج المعاملية.

١. الخميني، *تحريرات في الأصول*، ج ٣، ص ٤٥٥.

٢. الإمام الخميني، *مناهج الوصول إلى علم الأصول*، ج ٢، ص ٢٨٩؛ *التقوي الاشتهادي، تنقيح الأصول*، ج ٢، ص ٣٨٦.

٣. الإمام الخميني، *جواهر الأصول*، ج ٣، ص ٨٣-٨٤.

٤. الإمام الخميني، *مناهج الوصول إلى علم الأصول*، ج ٢، ص ٢٩-٣٠.

٥. الإمام الخميني، *جواهر الأصول*، ج ٤، ص ٤٠؛ *السبحاني، تهذيب الأصول*، ج ١، ص ٣٠١.

٦. أنظر: الإمام الخميني، *جواهر الأصول*، ج ٣، ص ٣٢٢-٣٢٠؛ *أنوار الهداية في التعليقة على الكفاية*، ج ٢، ص ٢١٧-٢١٥؛ *تقوي اشتهادي، تنقيح الأصول*، ج ٢، ص ١٢٤-١٢٥.

### الجهة الأولى: الآثار العبادية

هناك تطبيقات فقهية عبادية لهذه النظرية نستعرض أهمها فيما يلي:

١. سقوط الأداء في فاقد الطهورين.<sup>١</sup>
٢. تصحيح الطهارة المائية مع تعين التيمم.<sup>٢</sup>
٣. صحة الصوم الآخر في النذر المعين.<sup>٣</sup>
٤. وجوب الحج على الكافر.<sup>٤</sup>
٥. صحة النيابة لمن وجب عليه الحج.<sup>٥</sup>

### الجهة الثانية: النماذج المعاملية

١. تصحيح معاملة الصبي.<sup>٦</sup>
٢. جعل الخيار في المعاطات.<sup>٧</sup>
٣. عدم إعتبار القدرة في شروط العقد.<sup>٨</sup>
٤. ضمان المثلي بالمثلي.<sup>٩</sup>
٥. إذا أجر نفسه للغير بالإجارة الخاصة المنافية للإجارة الأولى مع قيد المباشرة وضيق الوقت، فقد يجب الوفاء بالعقدين.<sup>١٠</sup>

١. الفاضل اللنكراني، كتاب الطهارة، ج ٢، ص ٣٥٩.

٢. نفس المصدر، ص ١٢٤.

٣. الخميني، كتاب الصوم، ص ١٤٦.

٤. الفاضل اللنكراني، تفصيل الشريعة في شرح تحرير الوسيلة (كتاب الحج)، ج ١، ص ٣٠٢ و ٣٠٨.

٥. نفس المصدر، ص ٤٢٠-٤٠٩.

٦. الفاضل اللنكراني، تفصيل الشريعة في شرح تحرير الوسيلة (كتاب الإجارة)، ص ٤٦٧-٤٧٢.

٧. القديري، كتاب البيع، ص ١٢٩-١٢٨؛ الإمام الخميني، كتاب البيع، ج ١، ص ٢٣٤.

٨. المصدر، ج ٥، ص ٣٣٤.

٩. القديري، كتاب البيع، ص ٢٩٠-٢٨٨.

١٠. الفاضل اللنكراني، تفصيل الشريعة في شرح تحرير الوسيلة (كتاب الإجارة)، ص ٤٦٧-٤٧٢.



## نتائج البحث

إنّ من جملة المسائل المساعدة لفهم الإتجاهات العلمية هي تناول النظرية لوحدها وقياس مدى أهميتها في مسائل الأصول وأبواب الفقه من خلال ملاحظة تطبيقاتها المختلفة. وقد تبيّننا من خلال هذه الوقفة في رحاب الإمام الخميني عليه السلام أنّ نظرية الخطابات القانونية كانت تتسع لمفردات علمية وعملية تصلح لأن تكون نماذج تطبيقية لها، فتعبّر عن العمق العلمي، وتساعد على تركيز الدعائم الأصولية والفقهية للمحافظة على تراثية القيم والإحتفاظ بقيمة التراث الأصولي.

فراًينا أنّ خطاب الحكم المجعول بنحو القانون لا ينحلّ إلى الخطابات الشخصية بحسب أفراد المكلفين أو بحسب أفراد الموضوع؛ والميزان في فعلية الحكم المجعول بنحو القانون أن يترتب عليه إنبعاث عدّة من المكلفين خروجاً عن الإستهجان، ولا يعتبر ترتب إنبعاث الجميع لبطلان الإنحلال؛ فإنّ الحكم الكلّي القانوني بخطابه لا ينظر إلى الحالات الطارئة على المكلف الناشئة من جعل الحكم أو من الإبتلاء بالواقعة، ككونه عالماً بجعل القانون أو جاهلاً به، قادراً أو عاجزاً عنه؛ فإنّ تلك الحالات متأخرة عن موضوع الحكم الكلّي وإنّ الخطاب الناظر إلى الموضوع في مقام الجعل مطلق لا يدخل في مدلوله تلك الحالات.

ثمّ، إنّ هذه النظرية لها مساس مباشر بموضوعات الحقل الأصولي وبواسطته بموضوعات الحقل الفقهي، فيدفع بها كثير من الغوامض التي تكون في الأصول والفقه.

ولكن يمكن أن يرد على هذا الإتجاه: أنّ العرف يحكم بالإنحلال ويفهم من الخطابات العامة تعدّدها بعدد أفراد المكلفين، ولا توجد هاهنا قرينة قوية على خلاف ما إرتكز قطعاً عند العرف ورفضه؛ مع أنّ صرف توفّر الفرق بين الخطاب القانوني والشخصي لا يدلّ على أنّ الأحكام الشرعية تكون بشكل القضايا القانونية، هذا أولاً. وثانياً، إنّ طائفة من الآيات تدلّ بظاهرها على إشتراط التكليف بالقدرة، وعلى نفي تكليفه تعالى بما فوق وسع المكلف، وهو يعمّ الحرج وغير المقدور، فتؤكّد على نظرية المشهور من إنحلال الأحكام فما إدعاه عليه السلام خلاف العرف وما يظهر من الأدلة الشرعية؛ مع أنّه عليه السلام يعترف بإنحلال المتعلّق في النواهي، فيصير الخطاب في «لا تشرب الخمر» منحلّاً بعدد الأفراد فلا تكون هذه النظرية

جامعه. وثالثاً، يجوز التفكيك بين إرادة البعث أو الزجر في التشريع وبين عدم وضع الأحكام بصياغة القانون بأن نعتقد أنّ الإرادة التشريعية ليست إلّا بنحو القانون ومع ذلك نذهب إلى انحلال الخطاب ولحاظ الأفراد وحالاتهم في إنشاء الحكم، وتظهر ثمرته في عدم ورود الإيرادات التي أوردها السيد الإمام عليه السلام على نظرية المشهور حيث لم نفسر التكليف بالبعث كما ذهب إليه الإمام مع عدم الإلتزام بنظرية الخطابات القانونية على ما فسرها؛ مع أنّ المحاذير المبنائية التي أوردها عليه السلام على نظرية الإنحلال قابلة الدفع كما ترى. هذا، ولو قلنا بالتقريب الذي أفاده المحقق الشهيد عليه السلام يعود المحاذير أيضاً ويترتب عليه ما يترتب على القول بالإنحلال من تعدد الإرادة والحكم؛ وذلك لأنّ الفرد حينئذ يكون مخاطباً وبالتالي كيف يتوجه الخطاب إلى العاجز والجاهل؟

## مصادر التحقيق

ابن فارس، أبو الحسين أحمد (١٤٠٤ هـ)، معجم مقائيس اللغة، قم، منشورات مكتبة الإعلام الإسلامية. البعلبكي، روجي (٢٠٠٢م)، القاموس القانوني الثلاثي (عربي - فرنسي - إنكليزي)، لبنان، منشورات الحلبي الحقوقية.

الحزب العاملي، محمد بن الحسن (١٤٠٩ هـ)، وسائل الشيعة، قم، مؤسسة آل البيت عليه السلام. الخراساني، محمد كاظم (١٤١٧ هـ)، كفاية الأصول، قم، مؤسسة آل البيت لإحياء التراث. \_\_\_\_\_ (١٤١٠ هـ)، درر الفوائد في الحاشية على الفرائد، تحقيق: السيد مهدي شمس الدين، طهران، مؤسسة الطبع والنشر التابعة لوزارة الثقافة والإرشاد الإسلامي. الإمام الخميني، السيد روح الله (١٤١٣ هـ)، أنوار الهداية في التعليقة على الكفاية، قم، مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني.

\_\_\_\_\_ (١٤١٤ هـ)، مناهج الوصول إلى علم الأصول، قم، مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني.

\_\_\_\_\_ (١٤٢٣ هـ)، جواهر الأصول، قم، مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني.

\_\_\_\_\_ كتاب الخلل في الصلاة، قم، مطبعة مهر.

\_\_\_\_\_ (١٤١٨ هـ)، كتاب البيع، طهران، مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني.

\_\_\_\_\_ كتاب الطهارة، قم، مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني.

الخميني، السيد مصطفى (١٤١٨ هـ)، تحريريات في الأصول، قم، مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني.

\_\_\_\_\_ كتاب الصوم، طهران، مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني.

السبحاني، جعفر (١٤٢٣ هـ)، تهذيب الأصول، قم، مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني.

الفاضل اللنكراني، محمد (١٤٢٢ هـ)، كتاب الطهارة، تقرير دروس الامام الخميني، قم، مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني.

التقوي الإشتهازي، حسين (١٤١٨ هـ)، تنقيح الأصول، مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني، قم.

القديري، محمد حسن (بي تا)، كتاب البيع، طهران، مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني.

الفاضل اللنكراني، محمد (١٤٢٠ هـ)، معتمد الأصول، قم، مؤسسة تنظيم و نشر آثار الإمام الخميني.  
 الراغب الإصفهاني، حسين ابن محمد (١٤١٢ هـ)، مفردات ألفاظ القرآن، لبنان، الدار الشامية.  
 السبزواري، الملا هادي (١٤٢٢ هـ)، شرح المنظومة (قسم المنطق)، تعليق: حسن زاده الآملي، طهران، منشورات ناب.

سعدي، أبو جيب (١٤١٩ هـ)، القاموس الفقهي لغة واصطلاحاً، دمشق، دار الفكر.  
 الشامسي، جاسم علي (٢٠٠٠ م)، النظرية العامة للقانون، مطبوعات جامعة الإمارات العربية المتحدة.  
 الصدر، السيد محمد باقر (١٤١٨ هـ)، دروس في علم الأصول، قم، منشورات الإسلامي.  
 الطباطبائي، السيد محمد حسين (١٤٢٤ هـ)، نهاية الحكمة، قم، النشر الإسلامي.  
 الفاضل اللنكراني، محمد (١٤١٨ هـ)، تفصيل الشريعة في شرح تحرير الوسيلة (كتاب الحج)، بيروت، دار التعارف للمطبوعات.

\_\_\_\_\_ (١٤١٩ هـ)، تفصيل الشريعة في شرح تحرير الوسيلة (غسل الجنابة، التيمم، المطهرات)، طهران، مؤسسة العروج.

\_\_\_\_\_ (١٤٢٤ هـ)، تفصيل الشريعة في شرح تحرير الوسيلة (كتاب الإجارة)، قم، مركز فقه الأئمة الأطهار.

الموسوي، السيد صمد (١٤٣٠ هـ)، دراسات في الأصول، قم، مركز فقه الأئمة الأطهار عليه السلام.  
 الفيومي، أحمد بن محمد المقري، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، قم، منشورات دار الرضي.

الكليني، محمد بن يعقوب (١٤٠٧ هـ)، الكافي، طهران، دار الكتب الإسلامية.  
 الطريحي، فخر الدين (١٤١٦ هـ)، مجمع البحرين، طهران، منشورات المرتضوي.  
 المشكيني، الميرزا علي (١٤١٦ هـ)، إصطلاحات الأصول ومعظم أبحاثها، قم، الهادي.  
 المظفر، محمد رضا (١٤٢٤ هـ)، المنطق، قم، منشورات إسماعيليان.

المكارم الشيرازي، ناصر (١٤٢٨ هـ)، أنوار الأصول، تقرير: أحمد القدسي، قم، مدرسة الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام.

النائبي الغروي، الميرزا محمد حسين (١٤١٨ هـ)، رسالة الصلاة في المشكوك، قم، مؤسسة آل البيت عليهم السلام.

الخويي، سيد ابوالقاسم (١٣٥٢ هـ)، أجود التقريرات، قم، مطبعة عرفان.

الكاظمي الخراساني، محمد علي (١٤١٧ هـ)، فوائد الأصول، قم، النشر الإسلامي.

الواسطي، محب الدين (١٤١٤ هـ)، تاج العروس من جواهر القاموس، تحقيق: السيد محمد مرتضى الحسيني، بيروت، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع.

---

احياء تراث

---

## رسالة التفقه في الدين (المحاكمة بين الفاضلين)

للمحدّث محمد محسن الفيض الكاشاني  
(۱۰۰۷ - ۱۰۹۱ هـ)

تحقيق: الشيخ هادي القيسي العاملي\*

### تقديم

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على أشرف أنبيائه محمد وآله الطيبين الطاهرين. وبعد، فيما كنت أتصفح إحدى مجلّدات الذريعة للعلامة البحّثة الطهراني إذ وقع ناظري على عنوان كان لافتاً للوهلة الأولى، يحمل اسم محاكمة بين الفاضلين، فقلت في نفسي: وما عساها أن تكون تلك المحاكمة، وما هو النزاع الذي أذى بهما إلى هذا الأمر. وعلى أيّ هذا العنوان جعلني أبحث عنه في المكتبات العاعة، ومن حسن الصدف أنني عثرت على نسخة كتبت بخطّ ابن المؤلّف نقلها عن نسخة بخطّ والده عليه السلام. فقرأتها من أولها إلى آخرها فاتّضح لي أنّ المنازعة حصلت بين الشيخ حسن بن زين الدين - الشهيد الثاني - صاحب معالم الدين وملاذ المجتهدين، وبين بعض الفضلاء الذي لم يذكر المؤلّف اسمه، ولم تكن تلك المنازعة في مجلس واحد، ولكن الفاضل متأخّر زماناً عن صاحب المعالم في كلامه هذا. وبعد الفحص والتتبع في المصادر اتّضح لي أنّ الفاضل هو تلميذ صاحب المعالم - الشيخ عبداللطيف الجامي العاملي - فليس ببعيد عن آرائه العلمية. وأما المسألة المتنازع عليها فعنوانها تقليد الميّت، وقد ذهب الشيخ حسن عليه السلام في رسالة له إلى وجوب الاجتهاد على القادر وعدم جواز تقليد الميّت مطلقاً، وعدم اعتبار الاجتهاد المتجزئ، وكان للتلميذ رأي مخالف لرأي أستاذه فعبر عن قناعاته العلمية. وبعد مدّة اطّلع على هذين الرأيين المتخالفين

\* باحث الحوزة العلمية في قم المقدسة

علم من أعلام الطائفة ورمز من رموزها، ألا وهو المحدث الشيخ محمد بن المرتضى المدعو بمحسن الفيض الكاشاني، فصاغهما بيراغ على شكل محاكمة بين متنازعين ثم أعقبها ببيان رأيه وحكم بحكمه. ومن هنا صارت المحاكمة. فعبر عنها تارة بالمحاكمة وأخرى بالنفقه في الدين.

أما ما ذهب إليه الفاضلين صاحب المعالم وتلميذه من رأي فالظاهر أنه جزء من رسالة عقدها الأستاذ في حكم تقليد الميت وردّ عليها التلميذ، ونحن إلى الآن لم نوفق للوقوف عليهما والاطلاع على محتوَاهما وحجمهما، نسأل الله تعالى أن يهيء لنا الظروف المناسبة للحصول عليها.

وأثناء تصحيح هذه الرسالة عثرت على ردّ قيم ومفيد للعلامة المحدث السيد نعمة الله الجزائري في كتابه كشف الأسرار في شرح الاستبصار فذيلت الرسالة بها تعميماً للفائدة، فأصبحت بثلاث ردود لثلاثة أعلام.

وقد اكتفيت في المقدمة بشرح حال وترجمة الفاضل التلميذ فقط لعدم شهرته، وكثرت من ترجم للشيخ حسن والفيض وكذا الجزائري مراعاة للاختصار.

الشيخ عبداللطيف: هو ابن الشيخ علي بن أحمد أبي جامع الجامعي العاملي المتوفى ١٠٥٠ هـ .

ما أنقله ملخصاً من أعيان الشيعة ٨ / ٤٥ كان فاضلاً عالماً محققاً صالحاً فقيهاً، قرأ على الشيخ البهائي وعلي الشيخ حسن ابن الشهيد الثاني وعلي السيد محمد بن السيد علي أبي الحسن العاملي - صاحب المدارك - وأجازوه. له مصنفات منها كتاب في الرجال، وكتاب جامع الأخبار في إيضاح الاستبصار وغير ذلك ويُعبر عن صاحب المعالم بمفيدنا وعن صاحب المدارك بشيخنا، وقال أيضاً في معرض الكلام عن كتابه في الرجال: ويصلح أن يكون مقدمة من مقدمات كتابنا جامع الأخبار في إيضاح الاستبصار، فإنني عمدت فيه إلى إثبات ما طرحه مشائخنا المتأخرين صاحب المعالم والمدارك من الضعيف بل الموثق بحسب الاصطلاح الجديد، فهدموا بذلك أكثر من نصف أحاديث الكتب الأربعة لأمر شرحناه هناك. وقال في آخر كتاب الرجال - بعد إيراد رسالة أستاذه صاحب المعالم في عدم جواز تقليد الأموات: وقفت على كلام في بحث التقليد لشيخنا المحقق الحسن ابن زين الدين الشهيد الثاني عليه السلام، فإذا هو قد ضيق على المكلفين المسالك وأوقعهم في المهالك فأحببت



إيراده مع ما يرد عليه، وتحقيق الحق في ذلك. قال 1: فائدة مهمته لا نجاة لمكلف من أخطار التفريط الخ.

له مؤلفات منها:

١ - كتاب الرجال وصف بأنه لطيف مفيد، وقال هو: إنه يصلح أن يكون مقدمة لكتابه جامع الأخبار.

٢ - جامع الأخبار في إيضاح الاستبصار.

٣ - كتاب في المنطق.

٤ - حواشي على المعالم.

٥ - رسالة في ردّ كلام صاحب المعالم في الاجتهاد والتقليد التي منها هذا الردّ.

ومنه يعلم أنّ ذلك الفاضل الذي ردّ على صاحب المعالم هو شيخنا المترجم الذي خفي اسمه على علامتنا الطهراني في الذريعة وغيره ممن تعرّض للردّ على صاحب المعالم، والعبارة التي استهلّ بها صاحب المعالم رسالته شاهد على ما نقول «لا نجاة لمكلف من أخطار...»

### نسبة الرسالة وتسميتها:

كلّ من تعرّض لهذه الرسالة نسبها للفيض الكاشاني وعدّها من مصنفاته وأنّه جمع فيها كلاماً لصاحب المعالم وردّاً عليه لبعض الفضلاء، الذي تعرّفنا على شخصيته فيما بعد من خلال التتبع، وهو الشيخ عبداللطيف العاملي أحد تلاميذ صاحب المعالم، وحاكم بينهما، وقد صرح في أولها ب: رسالة في التفقه في الدين، وأعقبها بعبارة: ثمّ المحاكمة بينهما ولذا نرى صاحب الذريعة ذكرها في ج ١١ / ١٥٣ باسمها، وأشار إليها بعنوان المحاكمة بين الفاضلين في ج ٢٠ / ١٣٦.

وجاء في بدايتها: فيقول: محمّد بن مرتضى المدعوّ بمحسن هذه رسالة في تحقيق التفقه في الدين. ولعلّ من هذه العبارة دخلت الشبهة على فهرس مكتبة السيّد الكلايگاني رحمته الله حيث سمّاها التحقيق في التفقه في الدين.

### النسخ المعتمدة:

١ - النسخة المحفوظة في مكتبة السيّد المرعشي النجفي رحمته الله في قم المقدّسة برقم ٣١٩٣ وقد رمزنا لها بالأصل. وهي نسخة كما ورد في نهايتها كتبت بخطّ ابن العلامة المحدّث الفيض

الكاشاني الشيخ محمد علم الهدى ابن محمد محسن بدون تاريخ في كل صفحة ١٨ سطرًا بقياس (٢٢ × ١٣) ذكرت في فهرسها ٤١٥/١٨ .

٢- أيضاً في مكتبة السيد النجفي عليه السلام برقم ١٤٠١/١٠ وقد رمزنا لها بـ : (ب) وهي ضمن مجموعة تقع في الفقرة ١٠ كلها من مؤلفات الفيض الكاشاني عليه السلام وكتبت المجموعة سنة ١٢٩٠ هـ في محرم الحرام. في كل صفحة ١٦ سطرًا بقياس ١٦ × ١٠/٥ سم ذكرت في فهرسها ٤ / ١٧٩.

٣- النسخة المحفوظة في مكتبة السيد الكلبيكاني عليه السلام في قم المقدسة برقم ٣٥ ٣٣ وقد رمزنا لها بـ (ج) ضمن مجموعة في الفقرة ٣٠ تاريخ كاتبها ١١٠٣ هـ السطر ٢٩ × ١٥ ذكرت في فهرسها ١ / ١٥٣. ولكنها وردت تحت اسم تحقيق في التفقه في الدين وهذا سهو من المفهرس. كما أنه ذكر تاريخ كتابتها ١١٠٣ والحال أنه هكذا ورد (١١٢) وقد يكون سنة (١١٢٠)، لاحظ الفهرس.

#### عملنا في الرسالة:

لما كانت نسخة الأصل هي الأقرب لمراد المصنّف ومقصوده حيث كتبت بخطّ ولده العالم الشيخ علم الهدى عن نسخة والده، فاعتمدناها أصلاً في التحقيق، واستعنا بباقي النسخ للتأكد من عدم وجود خلل أو نقص أو تغيير، فعارضت نسخة الأصل على النسختين الأنفي الذكر وأشرت إلى الاختلاف في الهامش، ثم استخرجت الآيات والروايات من مصادرها، وبعدها قمت بتقطيع النصّ إلى فقرات وتقويمه بما تقتضيه القواعد الفنيّة للتحقيق.

والحمد لله الذي وفّقنا للمساهمة في دفع عجلة التراث قدماً نحو التطور والتصحيح، وأتقدّم بخالص الشكر إلى كلّ من ساهم في إخراجهم هذه الرسالة لتبصر النور، والحمد لله أولاً وآخراً.

وآخرُ دعوانا أن الحمد لله ربّ العالمين

وكتب العبد هادي قبيسي العاملي حامداً مصلياً

## رسالة التفقه في الدين (المحاكمة بين الفاضلين)

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين، وصلى الله على محمد وآله الطاهرين.

وبعد، فيقول محمد بن مرتضى المدعو بمحسن: هذه رسالة في تحقيق معنى التفقه في الدين، أوردنا فيها كلام بعض المحققين، ثم ما أورد عليه بعض المعترضين، ثم المحاكمة بينهما بما سنح لنا من كلام مبین.

قال المحقق الشيخ حسن بن الشيخ زين الدين العاملي قدس الله تعالى روحهما: لا نجاة لمكلف من أخطار التفريط في جنب الله، والتعدي لحدوده بدون الوصول إلى رتبة الاقتدار على استنباط الأحكام التكليفية، واقتناصها من أصولها وما أخذها بالقوة القدسية، أو بالتقليد لمن هذا شأنه مشافهة، أو بتوسط عدل فصاعداً، بشرط كونه حياً. والاستراحة في ذلك إلى فتاوى الموتى كما يصنعه بعض الأغبياء، الذين يبنون تديّنهم وتقواهم على غير أساس، وكثير من الأشقياء الذين يراؤون الناس هذيان يُدرك فساده بأدنى نظر وهوس يرى بطلانه كلّ من أبصر، فإنّ التقليد من حيث هو غير محصل لليقين والجزم في باب العرفان بما يريد الله تعالى ويطلبه من المكلفين، وإنما يحصل فيه الظنّ، وفي مشاهدة أقوال العلماء تنبيه على ذلك لمن هو راقد على مهاد الغفلة، فإنّ أحكام الله سبحانه لا تختلف ولا تتغير بعد انقطاع الوحي، وقد دلت الأدلة العقلية والنقلية على المنع من اتباعه على أيّ وجه اتفق، ومن كلّ جهة حصل، بل هو مخصوص بمواضع ثبت حكمها بدليل قطعي لا ظنيّ، فإنّ اعتماد الظنّ في ذلك دور صريح تقضي البديهة ببطلانه.

ومن جملة المواضع التي تثبت بالقطع ظنّ القادر على الاستنباط، وظنّ المقلّد للمجتهد الحيّ في قول جمهور العلماء، لم يخالف فيه إلا من أوجب الاجتهاد عيناً من علمائنا. وحينئذ فيحتاج في اتباع الظنّ الحاصل من تقليد الميت إلى حجة ودليل قاطع، وكيف يتصور

١. في نسخة (ب): (وحدس).

وجوده ولا يُعرف من علمائنا الماضين قائل بذلك ولا عامل به؟ ولو وجد له دليل ظني استخرجه بعض العلماء لم يُجد شيئاً؛ لأنَّ المحصّل لهذا الدليل إن كان من أهل الاستدلال فهو ممنوع من التقليد لغيره من الأحياء والأموات، فلا فائدة له في ذلك، وحصول الفائدة لغيره ممن فرضه التقليد غير متصوّر في زمن حياته؛ لتعيّن الرجوع إلى الحيّ على ما حقّق في موضعه؛ وبعد موته تصير فتواه في هذه المسألة مثل غيرها من الفتاوى الصادرة عن الموتى، فيحتاج أتباعها والعمل بها إلى حجة قطعية، والمفروض انتفاؤها.

وكيف يتصوّر عامل أن يجعل حجّته وطريقه في عمله بقول المجتهد الميّت بمجرد قوله إن وجد. ومع فرض كون المحصّل للدليل المذكور غير متمكّن من الاستدلال على غير ذلك من الأحكام يكون متجزّئاً فيه.

والمسلّك الذي حرّره في إبطال العمل بقول الميّت يلتفت منه الفطن إلى إبطال طريق التجزّي أيضاً، فإنّه ليس عليه دليل قطعي بغير شكّ، واعتماد الدليل الظنيّ فيه غير معقول؛ لأنّه تجزّي في مسألة التجزّي وهو دور ظاهر. وهذا القدر كاف في الإشارة إلى ما يجب التعريف به، وتفصيل المقام في مواضع آخر قد استوفينا القول فيها بتوفيق الله تعالى، وخصوصاً في الكتاب الموسوم بمشكاة القول السديد في تحقيق الاجتهاد والتقليد. نسأل الله الإمداد بالتوفيق. انتهى كلامه أعلى الله مقامه.

#### واعترض عليه بعض الفضلاء<sup>٢</sup>:

بأنّ مدار ما اعتمده (طيب الله مرّقه) على أنّ من ليس له رتبة الاجتهاد لا يجوز له العمل بشيء من المسائل الشرعية إلاّ بتقليده للمجتهد الحيّ؛ ولو صحّ ما ذكره للزم إمّا تكليف ما لا يطاق أو خلوّ المكلف عن التكليف، والتالي بشقيه باطل، فكذا المقدم.

بيان الملازمة: إنّ المكلف إذا لم يكن قادراً على تحصيل العلم بما كُلف به ومُنع من العمل بالظنّ في ذلك فلا يخلو إمّا أن يكون باقياً على التكليف بالعلم فيلزم الأمر الأوّل، أو لا فيلزم الأمر الثاني.

١. في كشف الأسرار: (لم ينفع).

٢. وهو الشيخ عبد اللطيف كما أشرنا في المقدمة.

لا يقال: هنا ظنٌّ جوزنا العمل به وهو تقليده للمجتهد الحيّ فلا يلزم شيء من المحذورين. لأننا نقول: الدليل على جواز التقليد للحيّ أيضاً ظنّي، ووقوع الخلاف فيه كما اعترف به ﷺ شاهد على ذلك، فيبطل بما أبطل به تقليد الميت. سلّمنا كونه قطعياً لكن قد يعدم المجتهد الحيّ. وما ذكروا من الدليل على امتناعه أو هن من بيت العنكبوت.

سلّمنا امتناع ذلك، لكن لا سبيل للمقلّد إلى معرفة اجتهاد المجتهد إلا الظنّ الناشئ من إخباره وممارسته ممّن له أهليتها وتصديده للفتيا وإقبال الناس عليه، وعدم النكير عليه، وكلّ ذلك إنّما يثمر ظناً.

سلّمنا إمكان العلم باجتهاده لكن قد يتعذّر الوصول إليه، ويتمّ الملازمة على هذا التقدير. وأما بطلان اللازم بشقيّه فلائهما قبيحان، فلا يصدران من الله تعالى، على أنّنا نقول: إنّ ما ذكره من دلالة الأدلة العقلية والنقلية على المنع من اتّباع الظنّ إنّ أراد به الدلالة الظنيّة فمسلم، ولكن ينهدم بذلك أركان الدور الذي ادّعاه كما هو واضح، بل يقوى لزوم مثل هذا الدور على تقدير التمسك بها في إبطال العمل بالظنّ، وإن أراد به الدلالة القطعية فهو ظاهر البطلان. أمّا العقلية فقد ذكروا لها وجوهاً لا تثمر ظناً فضلاً عن القطع.

وأما النقلية فقد أشار إليها ﷺ في حجة مانعي العمل بخبر الواحد في كتابه الموسوم بمعالم الدين وملاذ المجتهدين، حيث قال: حجة القول الآخر عموم قوله تعالى «وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ»<sup>١</sup> فإنه نهى. إلى آخر ما قاله.

وإذا كان أمر هذه الآيات في الدلالة بهذه المثابة فكيف يمكن التمسك بها في إثبات المنع من اتّباع الظنّ، وهل هذا إلا إبطال الشيء بنفسه أو إثبات الشيء بنفسه فتبصّر؟

### [اعتراض الفيض الكاشاني]

أقول: قد أخرج الله سبحانه وله الحمد بعض عباده بنور التوفيق من ظلمات هذا المضيق، بأن فتح على قلبه باباً من أبواب التحقيق وهو أنّ التفقه في الدين، والتوصل إلى علوم

سیدالنبیین عليهم السلام، لا يحصل إلا بالسمع عن أهل بيته المعصومين، واقتفاء آثار أولئك الأئمة الهادين صلوات الله وسلامه عليه وعليهم أجمعين، كما قال الله عز وجل: «فَسْئَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ»<sup>١</sup> وقال الصادق عليه السلام: «أما إنه شرّ عليكم أن تقولوا بشيء ما لم تسمعه مطلقاً». رواه في الكافي في جملة ممّا في معناه تكاد تبلغ حدّ التواتر دون اتباع الظنّ الحاصل من الاجتهاد والرأي، فإنّ الظنّ لا يغني عن الحقّ شيئاً، مع أنه لم يرد بذلك إذن من الشارع، بل النهي عنه وارد في القرآن وفي أخبار بلغت حدّ التواتر، على أنّ فيه من الشكوك والشبهات، وزيف الأهواء واختلاف الآراء ما لا يخفى. وعلى هذا فكلّ حكم شرعي ورد به نصّ خاصّ جزئي معتمد عليه عنهم عليهم السلام، أو أصل محكم كلي كذلك، يمكن أن يفهم منه الحكم الجزئي كما من له طبع سليم وذوق مستقيم، فهو واجب الاتباع سواء كان المفتي بذلك حيّاً أو ميتاً، وسواء كان هو العامل أو غيره، إذ لا تأثير للموت والحياة في ذلك، فإنّ حلال محمّد حلال [أبداً] إلى يوم القيامة وحرامه [أبداً] إلى يوم القيامة<sup>٢</sup>، لا يتغيّر ولا يتبدّل، ومن لا يفهم لا بدّ وأن يرجع إلى من يفهم، وكلّ حكم لم يرد به نصّ جزئي أو كلي كذلك فهو باطل زائف لا يعول عليه ولا يركن إليه.

وإن ادّعي فيه الإجماع أو اختلط فيه بين الرأي والسمع، كما قال مولانا الصادق عليه السلام: كلّ علم لا يخرج من هذا البيت فهو باطل، وأشار بيده إلى بيته<sup>٣</sup>.

سواء كان الحاكم به حيّاً أو ميتاً، وعلى هذا لا يقع الاختلاف في الحكم إلا نادراً؛ إذ الاختلاف في الحكم لا يخلو إما أن يكون من جهة اختلاف الآراء والظنون الاجتهادية، وقد أبطلناه. وإما أن يكون بحسب اختلاف الأخبار الواردة عن المعصومين عليهم السلام، وقد استفاض

١. النحل، ٤٣.

٢. الكليني، الكافي، ج ٢، ص ٤٠٢؛ أنظر: الحر العاملي، وسائل الشريعة، ج ٢٧، ص ٧٠ باب ٧ من أبواب صفات القاضي، حديث ٢٥.

٣. الكليني، الكافي، ج ١، ص ٥٨، حديث ١٩؛ أنظر: الفيض الكاشاني، الوافي، ج ١، ص ٢٦٠، حديث ٢٠١، وما بين المعقوفين من المصادر.

٤. المحتضر، ص ١٥، حديث ٣، أمّا ما ورد بهذا المضمون فما رواه في الكافي عن الصادق عليه السلام حين سأله رجل عن قول أمير المؤمنين عليه السلام سلوني عما شئتم... الخ قال: إنه ليس أحد عنده علم شيء إلا خرج من عند أمير المؤمنين عليه السلام، فليذهب الناس حيث شأؤوا، والله ليس الأمر إلا من ههنا، وأشار بيده. (الكليني، الكافي، ج ١، ص ٣٩٩، حديث ٢)

الأخبار عنهم عليهم السلام بطريق الجمع بينها إذا اختلفت، وذاك الطريق واحد في التحقيق، فإذا كان العمل على أخبارهم فلا يقع في ذلك اختلاف. وإما أن يكون بحسب اختلاف الأفهام في استنباط المعنى المراد من الألفاظ، وهذا يندر من أصحاب الطباع السليمة والأذواق المستقيمة ذوي القوة القدسية، ولا سيما في المحكمات، وإنما يكون من المعوجين وأصحاب الأهواء، وفي المتشابهات التي لا اعتماد عليها.

فإن قلت: أي فائدة في تحقيقك هذا وقد وقعت فيما هربت منه؟ أعني لزوم العمل بالظن، فإن طرق الأخبار ظنية، فلا تفيد مضمونها إلا ظناً.

قلنا: طرقها وإن كانت ظنية إلا أن وجوب العمل بها على الشرائط المقررة مما استفاض به الأخبار، بحيث انتهت إلى إفادة القطع كما يظهر من التتبع لآثار القدماء المستحفظين للمذهب الحق الناصرين له. وقد نبه على هذا ما ورد عن صاحب الأمر (عليه وعلى آباءه الصلاة والسلام) بغير واحد من الأسناد حيث قال: وأما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواة حديثنا فإنهم حجتي عليكم وأنا حجة الله عليهم<sup>١</sup>. وعن الصادق عليه السلام قال: احتفظوا بكتبكم فإنكم سوف تحتاجون إليها<sup>٢</sup>. وقال لمفضل بن عمر: اكتب وبث علمك في إخوانك فإن مت فأورث كتبك بنيك، فإنه يأتي على الناس زمان هرج لا يأنسون فيه إلا بكتبهم<sup>٣</sup>.

إلى غير ذلك من الأخبار. فظنية الطريق لا تنافي قطعية الحكم، مع أن في تلك الأخبار ما يدل على جواز العمل بها وإن صدرت عن تقية أو لم يصدر عنهم عليهم السلام في الواقع، وهو قول الصادق عليه السلام: من سمع شيئاً من الثواب على شيء فصنعه كان له أجره وإن لم يكن على

١. الصدوق، كمال الدين وتمام النعمة، ص ٤٨٤، الباب الخامس والأربعون، أنظر: الحراعاملي، وسائل الشيعة، ج ٢٧، ص ١٤٠،

باب ١٨ من أبواب صفات القاضي، حديث ٩.

٢. الكليني، الكافي، ج ١، ص ٥٢، حديث ١٠، أنظر: الحراعاملي، وسائل الشيعة، ج ٢٧، ص ٨١، باب ٨ من أبواب صفات القاضي، حديث ١٧.

٣. الكليني، الكافي، ج ١، ص ٥٢، حديث ١١، أنظر: الحراعاملي، وسائل الشيعة، ج ٢٧، ص ٨١، باب ٨ من أبواب صفات القاضي، حديث ١٨.

٤. من هنا.

ما بلغه<sup>١</sup>. والسرّ في ذلك أنّه تسليم وطاعة وانقياد، لا رأي فيه ولا اجتهاد، على أنّ إثبات المتشابه في الأحكام بمعنى إبقائه على حاله من دون تأويل يُعني عن الاجتهاد في كثير من المسائل، وعن التعويل على كثير من الأخبار، وذلك ثابت وارد في غير واحد من الأخبار، بحيث يبلغ حدّ الاستفاضة. قال أميرالمؤمنين عليه السلام: **إنّ الله تبارك وتعالى حدّ حدوداً فلا تعتدوها، وفرض فرائض فلا تنقضوها، وسكت عن أشياء لم يسكت عنها نسياناً لها فلا تكلفوها رحمة من الله لكم فاقبلوها.** ثمّ قال: **حلال بين وحرام بين وشبهات بين ذلك، فمن ترك ما اشتبه عليه من الأثم فهو لما استبان له أترك، والمعاصي حمى الله فمن يرتع حولها يوشك أن يدخلها<sup>٢</sup>.** ومن تتبّع حقّ التتبّع - بعد سماع قوله سبحانه: **﴿فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَبَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ﴾**<sup>٣</sup> والتدبر في معناه - ظهر له الغناء عن كثير من أخبار الأحاد فضلاً عن القوانين المخترعة في العباد والبلاد للاستعانة بها على استنباط الأحكام من المتشابهات، وذلك لأنّ ما اضطرّ إليه الناس في عباداتهم ومعاملاتهم من الأحكام الشرعية يجري مجرى الضروري الذي لا اشتباه فيه، وإنّما الخلاف والاختلاف في أشياء ليست بضرورية، أو هي تكاليف مخترعة وأحكام مبتدعة ليست من الدين، وذلك مثل ما يتعلّق بالنية، من التكاليف الذي أخذتها طائفة من متأخري أصحابنا من كتب المخالفين وشدّدوا بها الأمر على المسلمين، إلى غير ذلك من نظائره. ثمّ إن فرضنا الاحتياج إلى مسألة ضرورية لم يكن عليها دليل واضح أو معتبر، فإن وجدناها في المتشابهات أخذنا فيها بالاحتياط، كما أشير إليه في الحديث المذكور، وإن وجدناها في المتعارضات أخذنا فيها بالتخيير بعد استيفاء مراتب الترجيح، وإن لم نجدنا في شيء نرجع إلى ما أرشدونا إليه من التوقّف وانتظار الفرج، كما دلّ عليه أخبار مستفيضة<sup>٤</sup>، وقد حقّقنا هذه المباحث حقّ التحقيق وذببتنا عمّا قرّناه حقّ الذبّ في كتابنا الموسوم **بالأصول الأصلية**

١. الكليني، الكافي، ج ٢، ص ٨٧ حديث ١، ليس فيه (أجره) ولكن رواه الوافي عن الكليني بهذه الزيادة، ج ١، ص ٣٠٠، حديث ٢٤٠.

٢. الصدوق، من لا يحضره الفقيه، ج ٤، ص ٧٥، حديث ٥١٤٩، أنظر: الحر العاملي، وسائل الشيعة، ج ٢٧، ص ١٧٥، باب ١٢ من أبواب صفات القاضي، حديث ٦٨.

٣. آل عمران، ٧.

٤. إلى هنا سقط من نسخة (ج).



وفي كتاب *تسهيل السبيل* وغيرهما وأنت إذا تحققت ذلك وأمعت في ما ذكرناه كما ينبغي عرفت ما في كلامي الشيخ حسن رحمته والفاضل المعترض عليه من الصحة والفساد، وعلمت الحق في ذلك، وخرجت من ظلمات الشبهات إلى نور العلم «اللَّهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُوا يُخْرِجُهُم مِّنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ» و «يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ». والحمد لله رب العالمين والصلاة على محمد وآله الطاهرين الأكرمين والسلام.

[ انتهت الرسالة المنيفة للفيض الكاشاني ]

### [ اعتراض السيّد نعمة الله الجزائري ]

اعتراض السيّد نعمة الله الجزائري رحمته الذي تعرّض لكلام الشيخ حسن (صاحب المعالم) في كتابه *كشف الأسرار في شرح الاستبصار* وردّ عليه قائلاً:  
والكلام عليه من وجوه:

أولها: إن الآيات والأخبار التي ظاهرها النهي عن اتباع الظنّ قد ذكرها الأصوليون في كتبهم في حجة من منع العمل بخبر الواحد، وهو رحمته من جملتهم، وأجاب عنها بما حاصله: أنّ العام منها يُخصّص والمطلق يقيد للدليل، على أنّ آيات الذمّ ظاهرها بحسب السوق الاختصاص باتباع الظنّ في أصول الدين، لأنّ الذمّ فيها للكفار على ما كانوا يعتقدونه من تقليد آبائهم وأسلافهم في أمر التوحيد والنبوة وباقي الأصول، وإلا فلا محيص لنا عن العمل بالظنّ في الفروع، وكلّ دليل من القرآن أو السنّة دلّ بظاهره، أو بما يستنبط منه على جواز العمل بالظنّ

١. وجاء في آخر النسخة الأصل ما يلي: عارضتها بنسخة خطها الوالد المصنّف بيده، متّعنا الله بدوام خدمته في أهني العيش وأرغده، وذلك حين ما قرأها بعض الأصحاب عليّ على جهة التفهّم والاستبصار، غير آل جهده في فنون التدبّر والاستعوار. ورقم الفقير إلى ربه محمد يدعى علم الهدى ابن محمد محسن عفا الله عنه ما اجترح وجنى، وجعله من الذين سبقت لهم منّا الحسنى حامداً مصلياً داعياً تائباً.

جاء في آخر نسخة ب: تمّت الرسالة المنيفة. وفي آخر المجموعة... في يوم الجمعة من شهر محرّم الحرام في سنة تسعين ومائتين بعد الألف، والحمد لله ظاهراً وباطناً أولاً وآخرأ.

لقد أنهيت بحمد الله والمنة تحقيقها وتفيجها بعد مقابلتها على النسخ الخطية.

وورد في آخر نسخة ج تمّت بتاريخ يوم الأ... من خامس شهر ربيع الثاني ١١٢ هـ.

لقد انتهت... وكتب خادم العلم هادي الشيخ حسن آل قبيسي العاملي حامداً مصلياً في العاشر من شهر رجب الحرام ١٢٣٥ هـ - قم المقدّسة.

الحاصل من تقلید المجتهد الحيّ، يدلّ على جواز العمل بالظنّ الحاصل من فتاوى المجتهد الميّت، لإطلاق الدلائل وعمومها.

مع أنّ هذا الاجتهاد والتقليد المصطلحين في هذه الأعصار وما تقدّمها لم يكونا موجودين في أعصار الأئمة عليهم السلام، ولا في أعصار من بعدهم، وإتّما حدثا في عصر شيخنا الطوسي رحمته الله ومن بعده، واشتهرا في زمن العلامة رحمته الله إلى هذه الأعصار، والذي كان المدار عليه في تلك الأعصار هو كتب المحدّثين التي جمعوها في زمن الأئمة عليهم السلام وبعدهم، وكانوا يعتمدون على كتب الأموات أكثر من اعتمادهم على كتب الأحياء، وفي هذا نوع من الاجتهاد.

وذلك أنّ الاطلاع على بعض الأصول الأربع مائة، والكتب التي دوّنت، يطلعك على اختلاف الأخبار المودعة فيها، وتناقض مدلولاتها، وأنّ من اختصر منها كتاباً من المحمدين الثلاثة، أو من تقدّمهم، أو تأخّر عنهم، فإنّما أخذوا الأخبار من تلك الأصول على حسب ما ظهر لهم صحّته ورجحانه، وتركوا نقل الأخبار المضادة لما نقلوه من تلك الكتب، ولو نقلوها كلّها لكان لمن تأخّر عنهم مجال واسع في الكلام عليهم من تصحيح ما صحّحوه وطرح غيره، مع أنّه الراجح عند من تأخّر عنهم لو كان موجوداً. وملاحظة بصائر الدرجات دليل على هذا، فإنّك تراه ينقل في الباب الواحد أخباراً متعارضة والمشايخ الثلاثة (قدّس الله أرواحهم) لمّا أخذوا من تلك الأخبار، ما أخذوا منها إلا ما رجح عندهم، ولا ريب في أنّ هذا اجتهاد منهم في ترجيح الأخبار بعضها على بعض وطرح بعضها ونقل بعض آخر والعمل به، ومع هذا فعلمنا أنّنا (قدّس الله أرواحهم) قد اعتمدوا على نقلهم وترجيحهم، سيّما شيخنا الصدوق رحمته الله فإنّه حيث ظنّ صحّة ما ذكره في كتابه مال العلماء إلى الأخذ بأخباره والاعتماد عليها، وليس جملة ما ذكرناه إلا من باب تقليد الأموات كما لا يخفى.

ثانيها: أنّه طاب ثراه هو ومن قال مقالته، لم يذكروا دليلاً على المنع من تقليد الميّت سوى إجماع العلماء عليه، ويرد عليه:

أولاً: الكلام الوارد على مثل هذه الجماعات، مع أنّك قد عرفت أنّ القدماء من علمائنا لم يتعرّضوا لمثل هذا، ولا منعه في كتاب من كتبهم لما قرّناه سابقاً.

وثانياً: أنّه إجماع منقول بخبر الواحد، فلا يفيد إلاّ ظناً، فأين الدليل القطعي الذي ادّعت وجوده؟!

وثالثاً: أنّ هذا من باب التعويل على أقوال الموتى وفتاواهم، وذلك أنّ معناه هو أنّ العالم الفلاني قال: لا يجوز تقليد المجتهد الميت، وكذا ذلك العالم قال بقوله، وهكذا، فقد عوّلت على فتاوي الأموات في هذه المسألة، فالدور لازم عليك لا علينا.

وثالثها: أنّ العمل بأقوى الظنين متعين في أكثر المواضيع عند أكثر الأصحاب، وذكروا من أفرادهم تعارض البيّنات ووجوب تقليد الأعلّم من المجتهدين، لقوّة الظنّ بفتواه، ولا يرتاب المنصف في أنّ الاعتماد على كتب المجتهدين كالمحقّق وأضرابه يحصل منه ظنّ أقوى من الظنّ الحاصل بفتاوي هؤلاء المجتهدين الأحياء، لوفور علمهم، وزيادة ورعهم، وكثرة تقواهم، فيرجّح العمل للمقلّد، ويحصل له ظنّ قويّ من الاعتماد على فتاوى المحقّق رحمته الله وأضرابه.

ومن هذا يظهر أنّ ما أجاب به بعض المتأخّرين الموافقين لنا في هذا القول، من أنّ قول العلماء: يجب تقليد المجتهد الحيّ ولا يجوز تقليد الميت، إنّما هو عند وجود الحيّ لا عند عدمه، فإنّ هذا القول وإن كان يحصل به الجواب في الجملة، لكنّ القول به مطلقاً غير لازم علينا.

ورابعها: إنّ طريق معرفة المجتهد الحيّ للمقلّد، إذا أراد معرفة اجتهاده إنّما هو من إذعان العلماء باجتهاده، أو إقبال الناس على فتاواه، أو اشتهاؤه به، وكلّ هذا لا يثمر إلاّ الظنّ مع أنّ إذعان العلماء لواحد منهم في حياته أعزّ من الكبريت الأحمر. ولا نقول: إنّ سببه التنافس والتحاسد، فإنّا ننزه ساحتهم عن مثل هذا، بل نقول لعلّ السبب فيه هو عدم اجتهاده في اعتقادهم وإن كان مجتهداً في الواقع، فإنّ الأنظار والآراء ممّا يختلف اختلافاً كثيراً في خصوص هذه القضية. ولقد ألفت شيخنا الثقة صاحب التفسير الموسوم بـ *نور الثقلين* ذلك التفسير بأخبار أهل البيت عليهم السلام فجاء من أعظم التفاسير وأوثقها، فسألت أحد شيوخنا عنه في المسجد الجامع في شيراز، وكان منصفاً، فقال: يا ولدي! هذا التفسير الذي ذكرته، أمّا في هذه الأوقات - وهي حياة مؤلّفه - فلا يسوى فلساً واحداً، وأمّا إذا مات مؤلّفه فأول من يكتبه بماء الذهب - أنا - ثمّ قال شعراً.

ما دام حيّاً وإذا ما ذهب	ترى الفتى ينكر فضل الفتى
يكتبها عنه بماء الذهب	لجّ به الحرص على نكتة

وما أحسن جواب بعض الأفاضل حيث صنّف كتاباً فلم يشتهر، فقيل له: لم لا يشتهر كتابك مع ما هو عليه من التحقيق؟ فقال: إنّ له عدوّاً، فإذا ذهب عدوّه اشتهر، فقيل من عدوّه فقال: «أنا»، وأمثال هذا كثير.

وأما العلماء الأموات فكلّ الأحياء يزعمون لهم بالاجتهاد ويصدّقون به، فهذا إجماع من المجتهدين الأحياء يحصل منه القطع على كون ذلك الميّت مجتهداً، وتحصيله منهم على التصديق باجتهاد واحد من الأحياء غير معلوم، ولا مظنون، فكيف نترك المعلوم ونعدل عنه إلى المظنون، مع أنّ العمل بالعلم إذا أمكن تحصيله الواجب.

خامسها: أنّ المجتهد قد يعدم من البلدان، ولا دليل قطعي بل ولا ظني على امتناع هذا، بل ربّما حصل في هذه الأعصار، فإنّك لا ترى عالماً يدعي الاجتهاد إلاّ ويكذّبه آلاف من العلماء فلم يظهر اجتهاده للناس حتّى يرجعوا إليه في فتاواه، فحينئذ كأنّ ذلك الزمان خال من المجتهد، إذ المجتهد الذي لا يمكن للمقلّد أن يتوصّل إلى معرفة اجتهاده كأنّه ليس موجوداً بالنظر إلى ما يحتاج إليه المقلّد منه. ففي مثل هذا الزمان إذا لم يجز للمقلّد تقليد الأموات والعمل بفتواهم كيف يكون مكلفاً؟ أخرج عن رتبة التكليف؟ أم يكلف بالاجتهاد الذي لا يمكنه تحصيله؟! وكلاهما باطل بالضرورة.

سادسها: أنّ قوله ﷺ: «ولو وجد له دليل ظني استخرجه بعض العلماء» إلى آخره. لا يخفى ما فيه، إذ لا مانع من أن يقيم المجتهد دليلاً على جواز تقليد غيره، ألا ترى أنّ من ذهب إلى جواز تقليد المجتهدين على سبيل التخيير كأنّه أقام للمقلّد دليلاً على جواز تقليده لغيره، وهذا لا مانع منه، لأنّ هذه المسألة من جملة المسائل القابلة للاستدلال عليها.

وأما حكاية التجزي في الاجتهاد، فلا مانع منه، والدلائل عليه مذكورة في محالها. وقوله ﷺ: «ليس عليه دليل قطعي بغير شك» عجيب منه! فإنّ الدليل القطعي الذي لا يعتريه شكّ ممّا ندر وجوده، وذلك لاعتراف علماء الكلام بأنّ أدلّة إثبات الواجب أكثرها مدخولة، لا بتناؤها على إبطال الدور والتسلسل، وفي إبطالها كلام كثير، وإذا لم يتمّ الدليل القطعي على مثل هذا المطلب، فكيف يتمّ على غيره؟ وبينه على هذا أنّ الفاضلين وأضرابهما من المجتهدين، قد أكثروا في كتبهم من التردّد والإشكال، وقولهم: «إنّ الوقف في هذه المسألة هو الأولى» وهو اعتراف منهم بعدم القدرة على استنباط حكمها، ومثل هذا لا يكون اجتهاداً، لأنّ معناه

استنباط الأحكام الفرعية من أصولها، والتوقف، والتردد، ونحوهما لا يفيدنا حكماً من الأحكام، مع الإطباق على اجتهادهم من كل العلماء.

وسابعتها: أنه يلزم الحرج على المكلفين، وتعطيل أمر معاشهم بالسعي إلى تقليد المجتهد الحي. وذلك لأن الواسطة العدل في التقليد لا يكون عنده كلما يحتاج إليها المقلدون في كل أمورهم، وهذا واضح، فيلزم من هذا القول بطلان كل عباداتهم، وهذا بعيد.

قال أبو عبدالله الحسين عليه آلاف التحية والثناء في دعائه يوم العرفة:

كيف يُستدلّ عليك بما هو في وجوده مفتقر اليك، أياكون لغيرك من الظهور ما ليس لك، حتى يكون هو المظهر لك، متى غبت حتى تحتاج إلى دليل يدلّ عليك؟ ومتى بعدت حتى تكون الآثار هي التي توصل إليك، عميت عين لا تراك ولا تزال عليها رقيباً، وخسرت صفقة عبد لم تجعل له من حبك نصيباً<sup>١</sup>.

فعليه ما ورد من الاستدلال عليه بالآثار في كلام الأئمة الأطهار عليهم السلام نحو قول مولانا أمير المؤمنين عليه السلام: البعرة تدلّ على البعير، والروثة تدلّ على الحمير، وآثار القدم تدلّ على المسير، فهيكّل علوي بهذه اللطافة، ومركز سفلي بهذه الكثافة كيف لا يدلّان على اللطيف الخبير<sup>٢</sup>، إرشاد إلى حكم العقل، واعتضاد لما علّمه من قبل من صاحب الشريعة السمحة البيضاء. والعوام في هذه الأعصار مثل العوام الذين كانوا في أعصار الأئمة عليهم السلام، وما كانوا يضيّقون عليهم المجال في هذا وأمثاله.

بل روي أنّ رجلاً من أهل الأهواز قال للإمام عليه السلام: إنّ الحكم ربّما أشكل عليّ ولا يسعني الوصول إليك في كلّ وقت؟ فقال له: «إذا كان كذلك فأنت إلى ما عندكم من القضاة، وخذ بخلاف ما أفتاك به، فإنّ الخير في خلافهم»<sup>٣</sup>. مع أنّ الظاهر أنّ المراد مشقّة الوصول إليه عليه السلام، لا تعدّره، كما لا يخفى على من نظر إلى ذلك الحديث.

١. المجلسي، بحار الأنوار، ج ٤٤، ص ١٤٢؛ الفيض الكاشاني، الوافي، ج ١، ص ٤٨٨.

٢. المجلسي، بحار الأنوار، ج ٣، ص ٥٥، حديث ٢٧؛ ج ١٠٨، ص ٣٨.

٣. لم نعثر على هذا النصّ إلا في شرح الاستبصار للسيد نعمّة الله الجزائري، ج ٢، ص ٨٨، ولكن ورد في معناه في عيون أخبار الرضا؛ انظر: الحراعاملي، وسائل الشيعة، ج ٢٧، ص ١١٥، باب ٩ من أبواب صفات القاضي، حديث ٢٣، عن علي بن أسباط قال: قلت للرضا عليه السلام: يحدث الأمر لا أجد بدأ من معرفته، وليس في البلد الذي أنا فيه أحد أستفتيه من مواليك، قال: فقال: ائت فقيه البلد فاستفتته من أمرك، فإذا أفتاك بشيء فخذ بخلافه، فإنّ الحقّ فيه.

وفي رواية أخرى: «خذ بما اشتهر بين أصحابك»<sup>١</sup> مع إمكان التوصل إليه ﷺ، وليس ذلك إلا لإرادته ﷺ رفع المشقة عنهم. والسعي إليه في أكثر الأوقات.

ثامنها: أن أهل هذا القول ذكروا من أقوى دلائلهم: أن المجتهد الميِّت لو كان حياً إلى هذا الآن لربما عدل عن اجتهاده وتغيّر رأيه، كما هو حال المجتهدين. وهذا الدليل كما ترى! لمعارضته بالمجتهد الحي؛ فإنه يجوز رجوعه عن ذلك الرأي في كلّ ساعة من الساعات، ولم يوجبوا على المقلّد أن يرجع إليه ويسأله عن أحوال اجتهاده واستمراره، وتغيّره في كلّ يوم من الأيام، وإن نقل مثل هذا عن شيخنا الشهيد الثاني (طاب ثراه). وقد تعجّب منه المتأخرون من الأصحاب، وهو في محلّه، للزوم الحرج على المقلّدين.

تاسعها: أنكم عملتم بفتاوى الأموات وقلّدموهم فيها في كثير من المسائل، منها مسائل الجرح والتعديل، فإن قولهم: إنه ثقة، أو إن حديثه صحيح، أو إنه فاسد المذهب، أو ضعيف الحديث، وإن كان إخباراً عن حاله وما هي عليه إلا أنه مبني على الاجتهاد. وذلك أن أسباب التوثيق والتضعيف والتصحيح لو نقلوها لنا لربما عقلنا منها غير ما عقلوه، وفهمنا منها غير ما فهموه، كما هو المشاهد في التعديلات والجروح التي ذكروا أسبابها، مثل ما وقع للمتأخّرين في شأن عمر بن حنظلة، حيث قالوا: إن الشهيد الثاني طاب ثراه وثقه، فيكون حديثه صحيحاً، فاعتمد على توثيقه هذا جماعة منهم.

وبعضهم بحث عن سبب هذا التوثيق، فإذا هو قول الصادق ﷺ لما قيل له: إن ابن حنظلة أتاننا عنك بوقت، فقال: إذا لا يكذب علينا<sup>٢</sup>. فنفى التوثيق عنه؛ لأن هذه العبارة مجمّلة ومحمّلة لغير التوثيق، وهو أن يكون معناه أنه في هذا الحكم لا يكذب علينا؛ لأنه من المشهورات عنّا، كما استفاد من قوله ﷺ (إذا)، ونظائر هذا كثير.

وحينئذ فالاعتماد على أقوالهم في الجرح والتعديل اعتماد على اجتهادات الأموات، فقد وافقونا على جوازه، وإن لم يصرحوا به.

١. الاحسابي، عوالي اللئالي، ج ٤، ص ١٣٣، حديث ٢٢٩؛ أنظر: النوري، مستدرک الوسائل، ج ١٧، ص ٣٠٣، باب ٩ من أبواب

صفات القاضي، حديث ٢.

٢. الكليني، الكافي، ج ٣، ص ٣٧٥، حديث ١، أنظر: الحر العاملي، وسائل الشيعة، ج ٤، ص ١٣٣، باب ٥ من أبواب المواقيت،

حديث ٦.

وإذا تأملت قوله تعالى: ﴿فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾<sup>١</sup> تراها دالة على المطلبين، أعني جواز تقليد الأموات وجواز التجزي في الاجتهاد.

إذا عرفت هذا فاعلم أنه قد فصل بعض المحققين<sup>٢</sup> تفصيلاً في هذا المقام، حيث قال: إن العالم إذا كان له قوة استنباط المسائل من مآخذها التفصيلية - وهو المجتهد التام - فلا يجوز له تقليد غيره، لقوة الظن في جانبه.

وإن لم يكن له قوة الاستنباط إلا في بعض المسائل، فإن لم يمكنه الوصول إلى مجتهد حي، تعين عليه العمل بظنه فيما له قوة استنباط؛ لرجحانه أيضاً. وإن أمكنه الوصول إلى معرفة رأيه وتخالف الرأيان فيتوخي أقوى الظنين الحاصلين له من استنباطه ومن قول المجتهد، ويعلم به. فإن عرف من نفسه كثرة الخطأ مثلاً والرجوع عما ظنه صواباً، وحسن ظنه جزماً، وليس حجة في حقنا. وعليه فلا يرد النقض على النافي لاعتبار رأي الميت بما أفاده سيدنا الجدل في المتن، إذ الاعتماد على قول الرجالين إنما يجوز بالنسبة إلى موارد كانت شهادتهم عن حس بالمجتهد زيادة على ظن نفسه قلده، وإلا فلا.

وإن لم يكن له قوة استنباط شيء من المسائل، وأمكن الوصول إلى المجتهد الحي واتحد، تعين على تقليده. وإن تكثر فيرجح بالعلم والتقوى والكثرة ويقلد. وإن فقد أو تعذر الوصول إليه، فيعمل على قول من يغلب على ظنه من الموتى، إما لكثرة علمه، أو لكثرة القائل بقوله، أو لاشتهاره بين العلماء، إلى غير ذلك من المرجحات، وذلك إما باطلاعه على أقوالهم، أو كان له قوة الاطلاع، أو بأخبار من له تلك القوة ممن يعتمد على قوله. ولا جناح عليه في توزيع المسائل على المجتهدين، لوجود المرجح مع كل واحد منها في موضع. ثم قال:

والذي يخلج بالبال أن ما ذكرناه مراد من أوجب الاجتهاد عيناً من علمائنا المتقدمين، فإن المكلف حينئذ على طبقاته يكون عاملاً بظن نفسه بعد بذل وسعه وجهده في تحصيل أقوى الظنون الحاصلة على مقدار طاقته، ولا يكون عاملاً بظن غيره، فيكون خارجاً عن

١. التوبة، ١٢٢.

٢. لم نعرّف على اسمه.

التقليد المحض. وبهذا يزول الاستبعاد عن أولئك الفضلاء الأعلام بأنهم كيف يكلفون كافة العوام بالاجتهاد التام. انتهى.

أقول: إننا إذا تنزلنا عن ذلك القول الأول، قلنا بهذا التفصيل، وهو جواز تقليد الميِّت مع عدم وجود المجتهد الحي، وإلا فما ذكرناه من التفصيل سابقاً هو الأقوى. وأما تأويله كلام فضلاء حلب رضوان الله عليهم بقولهم بوجوب الاجتهاد عيناً، فحاصله أن مرادهم بالاجتهاد معناه اللغوي، وهو بذل الجهد في تحصيل معرفة الأحكام، سواء كان بالاجتهاد أو التقليد. والذي يخطر بالبال أن مرادهم من الاجتهاد معناه الاصطلاحي، إذ هو العرف الشائع بينهم، حتى أنهم إذا أطلقوا لفظ «الفقيه» يُراد به عندهم المجتهد، لكن مرادهم - والله أعلم - أن الاجتهاد يجب عيناً على كل من كان له قابلية الاجتهاد، ومتأهلاً له من حيث الذكاء والاستعداد بالقوة له، ولا يلزم على هذا تعطيل أمور المكلفين، إذ القابل لهذا واحد من ألف. وذلك أنك ترى أهل الذكاء والقبول لهذا المطلب الجليل، قد أقبلوا على البطالة والتعطيل، ومصاحبة أهل الدنيا، وترى الأغنياء ممن ليس لهم تلك الأهلية، ولا تلك القابلية بالقوة ولا بالفعل قد أقبلوا على طلب العلم وتحصيله، ولكن إذا انقضت منهم الأعمال كان سعيهم في حفظ بعض مسائل مختصر النافع أو الشرائع أو نحو ذلك. وليس هذا إلا من باب ما ذهب إليه جماعة عن علمائنا من أن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر واجب على الأعيان، وقالوا: إن معنى وجوبه على الأعيان هو كونه واجباً على من اتصف بشرائطه، وعرف مواقفه وأحكامه؛ لأن من لم يعرف قواعده الشرعية لا يجوز له القيام به فضلاً عن وجوبه عليه. وقال المحققون في أمثالهم: ضاع العلم بين ذكي معطل وبين بليد مشغول بتحصيله. وقد شاهدنا مثل هذا في أعصارنا هذه كثيراً....

انتهى كلام السيد الجزائري<sup>١</sup>.

١. الجزائري، كشف الأسرار في شرح الاستبصار، ج ٢، ص ٧٧.



## مصادر التحقيق

الكليني، محمد بن يعقوب (١٤٠١)، الكافي، تصحيح: علي أكبر غفاري، بيروت، دار صعب ودار  
التعارف

الحر العاملي، محمد بن الحسن (١٤٠٣)، وسائل الشيعة، بيروت، دار إحياء التراث العربي

الفيض الكاشاني، محمد محسن (١٤٠٦)، الوافي، اصفهان، مكتبة الامام أمير المؤمنين عليه السلام

الصدوق، محمد بن علي (١٤١١)، كمال الدين وتمام النعمة، قم، مؤسسة النشر الاسلامي التابعة  
لجماعة المدرسين

\_\_\_\_\_ (١٤١٣)، من لا يحضره الفقيه، بيروت، دارالأضواء

المجلسي، محمد باقر (١٤٠٣)، بحار الأنوار، بيروت، دار احياء التراث العربي

الاحسائي، ابن ابي جمهور (١٤٠٣)، عوالي اللئالي، قم، مطبعة سيد الشهداء عليه السلام

النوري، حسين (بي تا)، مستدرک الوسائل، قم، مؤسسة آل البيت عليهم السلام



# ABSTRACT

## **Description and criticize of the theory of Etebariat**

Ali Abedi Shahrudi\*

Two kinds of rational problems are used in the knowledge of Usul al-Fegh. One kind of them are Usuli problems that are as introductory for the Fegh. The other kind of them is a priori demonstrated problems which are as a source for some of the problems of Usul al-Fegh.

This article is going to discuss about some of the rational issues that are introduced In Usuli books, either are as introductory for the Fegh, or used to demonstrating problems of Fegh.

**Key words:** The knowledge of Usul al-Fegh, Philosophy, Philosophical problems, rational problems

---

\* Professor in the Hawzeh of Qom

## **Separation of intent and consent based on jurisprudence and law**

Mohammad Rasool Ahangaran\*

Hossein Haji Hosseini\*\*

The intention and the consent are two fundamental stages in creating contract and unilateral contract.

This paper attempts to answer this question whether temporary separation of intention and consent is possible or there are conditions.

Jurisconsults and jurists have offered three theories for answering this question:

1. The religious and intellectual possibility of temporary separation between intent and consent (the separation theory).
2. The religious and intellectual impossibility of temporary separation between intent and consent based on referring intention to religious consent (the referring theory)
3. The intellectual impossibility of separation between intent and consent whether the consent be natural or intellectual (the intellectual Inseparability)

This essay criticizes these three theories and eventually offers its noble theory based on the religious impossibility of temporary separation between intent and consent and intellectual possibility of separation between them.

**Key words:** intention, consent, the will, demand, reluctant bargain, officiousness bargain

---

\* Assistant professor in Mofid University

\*\* MA from the University of Tarbiat Moallem of Tehran

## **Historical record of the problem of the Derivative**

Ali Sorkheh\*

Historical research about an issue could eliminate an outlook about affirmation or denial or scientific application of it. A historical research about an issue explains the context of its born, Interdisciplinary communication and stages of its evolution. This article is going to represent a historical research about the problem of “derivative” in Usul, and explains its first kernel, first science that was discussed the problem of “derivative” in it for the first time, and why and by whom this problem was discussed In the Usul for the first time. This paper moreover a historical research about the problem of “derivative”, explains its evolution and its meanings in the Arabic grammar, theology, philosophy and in the Usul.

**Key Words:** “Derivative” in Usul, “Derivative” in Arabic grammar, “Derivative” in logic and philosophy, record of “Derivative”

---

\* Researcher in the Hawzeh of Qom

---

## **An analytic and criticized treatise about the Imam Khomeini's innovation Theory of Legal articulations**

Mohammad Javad Al- Fazel Al-Lankarani \*

This article is going to discuss about Imam Khomeini's theory of Legal articulations (*khetab*) in the context of Usul and to represent a new interpretation about it. As regards to the analytic and criticized interpretation of the Usuli works of Imam Khomeini and other writings about his Usuli's point of views, it seems that there is no disintegration in the laws in the theory of Legal articulations.

**Key Words:** Legal Articulation, disintegration, real proposition, legal disintegration

---

\* Professor in the Hawzeh of Qom

# **Content**

## **Description and criticize of the theory of Etebariat**

Ali Abedi Shahroudi

## **Separation of intent and consent based on jurisprudence and law**

Mohammad Rasool Ahangaran

Hossein Haji Hosseini

## **Historical record of the problem of the Derivative**

Ali Sorkheh

## **An analytic and criticized treatise about the Imam Khomeini's innovation Theory of Legal articulations**

Mohammad Javad Al- Fazel Al-Lankarani

## **A treatise on studing jurisprudence**

Mohssen Fays Kashani/ Hadi Ghabeisi Al-Ameli

# **USUL STUDIES JOURNAL**

Proprietor & Chief Director  
Sadegh Larijani

Editor-in-Chief  
Seyyed Hamid Reza Hassani

[www.usulstudies.ir](http://www.usulstudies.ir)  
Email: [info@usulstudies.ir](mailto:info@usulstudies.ir)



فرم اشتراك فصلنامه

«پژوهش‌های اصولی»

۱. بهای هر شماره نشریه ۴۰/۰۰۰ ریال می‌باشد.

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

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

اینجانب .....  
متقاضی اشتراك يك سال نشریه پژوهش‌های اصولی می‌باشم.  
نشانی:  
.....  
.....  
.....  
تلفن تماس: .....  
توضیحات:  
.....  
.....

مبلغ ..... ریال، به حواله بانکی به  
شماره .....  
ارسال گردید.