



Feasibility of Resorting to Generalities in the Derivation of Legal Rulings on Newly Emerged Issues

Seyed Mojtaba Hossein Nejad¹ 

1. Associate Professor, Department of Jurisprudence and Islamic Law, Faculty of Theology and Islamic Studies, University of Mazandaran, Babolsar, Iran. Email: m.hossainnezhad@umz.ac.ir

Abstract

A key argument for deriving legal rulings on new issues is the generality of texts issued by the Sacred Lawgiver. Several objections have been raised to this approach. Some claim that linguistic designation does not apply to novel cases. Others argue that the speaker was not addressing contemporary cases. Additional objections cite the existence of a definite instance, the notion of diversion, and the impediment of common usage. After careful analysis, the author concludes that none of these objections prevents reliance on generality. Before designation, the legislator conceives meaning as an indefinite essence without restrictions. This root meaning can include instances not imaginable at the time of designation. There are also many narrations confirming the Lawgiver's guidance applies to modern contexts. These narrations are viewed as real propositions, so the Lawgiver's address does include contemporary issues. The definite instance concerns external reality, not the communicative situation, so it does not block reliance on generality. The notion of diversion, since it is not used frequently, is not an obstacle either. Reliance on common usage faces several objections, such as debate over whether it signals literal meaning. Since Tabadur is a matter of intuition, a broader semantic intuition naturally extends the meaning to new instances.

Keywords: Newly Emerged Issues, Generality, Designation, Definite Instance, Diversion, Common Usage.

Cite this article: Hossein Nejad, S. M. (2026). Feasibility of Resorting to Generalities in the Derivation of Legal Rulings on Newly Emerged Issues. *Jurisprudence and the Fundamentals of the Islamic Law*, 58 (1), 411-429. (in Persian)

Publisher: University of Tehran Press.
Authors retain the copyright and full publishing rights.
DOI: <https://doi.org/10.22059/jfil.2026.402985.669900>



Article Type: Research Paper
Received: 24-Sep-2025
Received in revised form: 16-Dec-2025
Accepted: 4-Jan-2026
Published online: 2-Feb-2026

امکان سنجی تمسک به اطلاعات در استنباط احکام مسائل مستحدثه

سید مجتبی نژاد^۱

۱. دانشیار، گروه فقه و مبانی حقوق اسلامی، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه مازندران، بابلسر، ایران. رایانامه: m.hossainnezhad@umz.ac.ir

چکیده

یکی از مهمترین ادله ای که نقش بسزایی در استنتاج احکام شرعی مسائل مستحدثه ایفا می کند، تمسک به اطلاعات نصوص صادر شده از شارع مقدس است. در تمسک به اطلاعات ادله، مناقشاتی همچون عدم شمولیت وضع نسبت به مصادیق مستحدثه، در مقام بیان نبودن متکلم نسبت به مصادیق مستحدثه، وجود قدر متیقن و یا انصراف و مانعیت تبادر برای تمسک به اطلاعات مطرح است. نویسنده پس از تحلیل و بررسی به این نتیجه می رسد که هیچ یک از این مناقشات نمی توانند مانع از تمسک اطلاق شود؛ چرا که واضح قبل از وضع، معنا را به عنوان ماهیت مهمله و بدون هیچ گونه قید و شرطی تصور می نماید که در این صورت مصادیق مستحدثه ای که برای وضع قابل تصور نبوده است، داخل در طبیعت و ماهیت مهمله می باشند. نیز با وجود روایات متعددی مبنی بر هادی و در مقام بیان بودن شارع مقدس نسبت به عصر جدید و نیز شمرده شدن روایات صادر شده از شارع مقدس به عنوان قضایای حقیقیه، بدون شک شارع مقدس نسبت به مسائل مستحدثه در مقام بیان است. همچنین قدر متیقن نیز در این مقام خارجی بوده و در مقام مخاطب نیست تا مانع از تمسک به اطلاق شود. انصراف نیز با توجه به اینکه منشا آن کثرت استعمال نیست، نمی تواند مانع ب تمسک به اطلاق شود. همچنین اشکالات متعددی بر استناد به تبادر وارد است، از جمله اینکه در شمرده شدنش به عنوان علامت حقیقت، مناقشه است. همچنین با توجه به اینکه تبادر به عنوان امر وجدانی است، به نظر می رسد که با مراجعه به وجدان معنایی اعم که شامل مصادیق مستحدثه می شود به ذهن انسباق پیدا می کند.

کلیدواژه‌ها: مسائل مستحدثه، اطلاق، وضع، قدر متیقن، انصراف، تبادر.

استناد: حسین نژاد، سید مجتبی (۱۴۰۴). امکان سنجی تمسک به اطلاعات در استنباط احکام مسائل مستحدثه. فقه و مبانی حقوق اسلامی، ۵۸ (۱)، ۴۱۱-۴۲۹.

نوع مقاله: علمی-پژوهشی

دریافت: ۱۴۰۴/۰۷/۰۲

بازنگری: ۱۴۰۴/۰۹/۲۵

پذیرش: ۱۴۰۴/۱۰/۱۴

انتشار: ۱۴۰۴/۱۱/۱۳

ناشر: مؤسسه انتشارات دانشگاه تهران

حق چاپ و حقوق نشر برای نویسندگان محفوظ است.

DOI: <https://doi.org/10.22059/jzfil.2026.402985.669900>



مقدمه

تحولات گسترده در عرصه‌های زندگی بشر، مسائل مستحدثه فراوانی را پدید آورده‌است که استنباط حکم شرعی آنها با بهره‌گیری از منابع معتبر فقهی ممکن است. در میان ادله متعدد، تمسک به اطلاعات نصوص شرعی از جایگاه ویژه‌ای برخوردار است و بیش از سایر ادله در استخراج احکام مسائل مستحدثه و نوپدید مورد استناد قرار می‌گیرد. با وجود پژوهش‌های متعدد پیشین در این زمینه، از جمله آثار موسوی کرمانشاهی، شیرازی و کریمی، و اعلائی، هیچ‌یک به مناقشات و پاسخ به آنها که نگارنده در این مقاله به آن پرداخته‌است، نپرداخته‌اند. این در حالی است که این مناقشات از جمله مباحث بنیادی و مهم به‌شمار می‌آیند و ارائه پاسخ‌های دقیق به آنها در تمسک به اطلاعات در مسائل مستحدثه اهمیت بسزایی دارد. مقاله حاضر با تمرکز بر چهار مناقشه اصلی شمول وضع، مقام بیان بودن، وجود قدر متیقن و انصراف، و تبادل به بررسی دقیق امکان تمسک به اطلاعات در استنباط احکام مسائل مستحدثه می‌پردازد. لازم به ذکر است که بحث از عمومات، به‌سبب تفاوت مبنایی در منشأ شمول، خارج از محدوده این تحقیق است و بحث تنها به بررسی اطلاعات که شمول آنها مبتنی بر مقدمات حکمت است، اختصاص یافته‌است.

۱. عدم شمولیت وضع نسبت به مصادیق مستحدثه

تصور معنا توسط واضع پیش از وضع، از بدیهیات اصولی است (آخوند خراسانی، ۱۴۱۷: ۹-۱۰؛ مظفر، ۱۴۳۰: ۱: ۵۵). با حفظ این مطلب، چطور می‌توان به اطلاق مطلقات تمسک نمود، در حالی که تصور واضع در هنگام وضع تنها منحصر در مصادیق متعارف در زمان خودش بوده‌است و مصادیق و معانی مستحدثه و جدید را تصور نکرده‌است و به تبع آن مصادیق و معانی که خارج از تصور واضع باشد، لفظ نمی‌تواند برای آنها وضع شود. وضع و استعمال تابع تصور همان معانی و مصادیقی است که می‌خواهد به عنوان موضوع له یا مستعمل فیه لفظ شمرده شود. لذا با توجه به عدم تصور مصادیق جدید در هنگام وضع، نمی‌توان اطلاق لفظی را نسبت به مصادیق مستحدثه قابل انعقاد دانست (صدر، ۱۴۲۰: ۷۳). در نتیجه تمسک به اطلاعات برای استنباط احکام مسائل نوپدید، فاقد مبنای وضعی معتبر خواهد بود. هرچند واژگان شرعی در عصر حاضر بر مصادیق جدید صدق می‌کنند، اما ملاک در فهم خطابات شرعی، عرف زمان صدور است، نه عرف متأخر. از باب نمونه، واضع در هنگام وضع الفاضلی همچون سرقت، تنها همان معنای متعارف و معمول آن زمان یعنی سرقت به نحو فیزیکی و سنتی را تصور نموده‌است و مصادیق مستحدثه سرقت همچون سرقت‌های مجازی و اینترنتی را تصور نکرده‌است؛ بلکه این نوع از سرقت‌ها از اساس داخل در وضع واضع نبوده‌است. لذا در اثبات حکم سرقت همچون اجرای حد قطع در رابطه با این نوع از سرقت‌های مستحدثه، با توجه به عدم شمولیت وضع واژه «سرقت» نسبت به سرقت‌های مستحدثه، نمی‌توان به اطلاعات مطلقاتی همچون آیه ۳۷

سوره مائده^۱ و روایات مربوط به اجرای حد بر سارق (حر عاملی، ۱۴۱۶: ج ۲۱: ۲۴۱-۳۰۷) تمسک نمود. اگرچه به یک چنین جنابیتی در حال حاضر از نظر عرف عنوان سرقت تلقی می‌شود، منتها باید در نظر داشت، ملاک در تمسک به خطابات شرعیه، عرف معاصر با زمان صدور خطاب می‌باشد و نمی‌توان معنای عرفی فعلی را که درواقع به عنوان یک وضع جدید تلقی می‌شود، ملاک دانست.

البته ممکن است ادعا شود که مناقشه در عدم تصور مصادیق مستحدثه، در مورد خداوند و معصومین (ع) جاری نیست؛ زیرا آنان عالم به غیب هستند و احاطه بر وقایع دارند، لذا نمی‌توان تصور مصادیق مستحدثه را در مورد آنها هنگام استعمال الفاظ به عنوان یک امر غیر معقول دانست. در پاسخ می‌توان گفت: که تکلم ایشان با مردم بر اساس عرف متعارف صورت می‌گیرد، نه بر پایه علم غیبی. اگرچه معصومین (ع) به معانی دقیق‌تر واقف‌اند، اما استعمال الفاظ از سوی ایشان تابع فهم عرفی مخاطبان است، نه بر مبنای وضع جدید یا معنای خاصی که به مخاطب اعلام نشده باشد. بنابراین، در صورت عدم تصریح به معنای جدید، ملاک فهم و تمسک، همان معنای عرفی رایج در زمان تکلم خواهد بود، و نمی‌توان وضع یا معنایی فراتر از آن را مفروض گرفت.

پاسخ: اولاً: نمی‌توان عدم تصور مصادیق جدید را بتمامه به واضح نسبت داد؛ چرا که امکان تصور اجمالی یا احتمالی مصادیق جدید نیز وجود دارد.

ثانیاً: اگرچه تصور معنا پیش شرط وضع لفظ است، اما این تصور ناظر به ماهیت مهمله و فاقد قید است؛ به گونه‌ای که مصادیق غیرمتصور نیز در شمول آن قرار می‌گیرند. وضع الفاظ برای طبیعت، متوقف بر لحاظ افراد یا جمع در تصور نیست، بلکه از باب عدم لحاظ قیود صورت می‌گیرد (آخوند خراسانی، ۱۴۱۷: ۹-۱۰؛ مظفر، ۱۴۳۰: ج ۱: ۷۵). ازاین‌رو، الفاظ برای روح معنا و طبیعت کلی وضع شده‌اند و نه برای حصص خاص. بر همین اساس، ترتب حکم بر عنوان کلی، ناظر به دخالت صرف طبیعت در تحقق غرض شارع است و همه افراد آن، اعم از متعارف و مستحدث، مشمول حکم‌اند. جعل حکم نیز نیازمند تصور افراد نیست، بلکه طبیعت به عنوان موضوع له، مستقل از مصادیق، قابل تصور و جعل است.

به عبارت دیگر مناقشه در عدم شمول اطلاقات نسبت به مصادیق مستحدثه، تنها در صورتی تمام است که الفاظ شرعی به نحو مشترک لفظی برای معانی متعدد وضع شده باشند؛ زیرا در این فرض، هر معنا دارای وضع مستقل بوده و مصادیق جدید که در زمان صدور خطاب وجود نداشته‌اند، خارج از دایره وضع خواهند بود. اما درواقع، این الفاظ به نحو مشترک معنوی برای مفاهیم کلی و قدر جامع میان مصادیق متعدد وضع شده‌اند؛ یعنی اشتراک، وصف معناست نه لفظ (لفظ دارای معانی متعدد). به عنوان نمونه، واژه «سرقت» برای مفهوم کلی «أخذ مال الغير خفية» وضع شده که شامل انواع سنتی و نوین آن، از جمله سرقت‌های مجازی نیز می‌شود. از آن‌جا که موضوع له این الفاظ، طبیعت مهمله

۱. وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جَزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالًا مِنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ.

و فاقد قید است، قابلیت انطباق بر مصادیق مستحدثه را دارد. بنابراین، اطلاقات شرعی با حفظ مبنای اشتراک معنوی که بر اساس وضع الفاظ برای طبیعت کلی و تصور ماهیت مهمله توسط واضع پیش از وضع است، قابل تمسک در استنباط حکم مصادیق نوپدید خواهند بود و مناقشه مذکور فاقد اعتبار است.

ممکن است گفته شود: احتمال آن است که این الفاظ در روایات به نحو مشترک لفظی برای معانی متعدد وضع شده‌اند و به تبع آن نمی‌توان به اطلاق روایات تمسک نمود؟ در پاسخ باید گفت: صحت تقسیم در منطقی، متوقف بر وجود مقسم در همه اقسام است؛ زیرا تقسیم، عبارت است از افزودن قیود مختلف به یک مقسم ثابت، و در صورت فقدان جامع و مقسم، تقسیم باطل خواهد بود. با این مبنا، الفاظی مانند «عقود» در روایات که به اقسام سنتی و مجازی تقسیم شده‌اند، تنها در صورتی قابلیت تقسیم دارند که مفهوم «عقد» که مقسم و قدر جامع شمرده می‌شود، در هر دو قسم محفوظ باشد و تفاوت صرفاً در قید «فضای مجازی» باشد. در غیر این صورت اساس تقسیم مخدوش خواهد بود. بنابراین، از آن‌جا که این الفاظ در همه اقسام خود به یک معنا به کار رفته‌اند و صلاحیت مقسم بودن را دارند، باید در شمار مشترک معنوی تلقی شوند. به عبارت دیگر، اشتراک وصف معناست نه لفظ، و موضوع‌له این الفاظ، مفهوم کلی و طبیعت مهمله‌ای است که قابلیت انطباق بر مصادیق متعارف و مستحدثه را داراست. این نتیجه را می‌توان در قالب قیاس منطقی چنین تقریر کرد:

صغری: الفاظی مانند «عقود» در روایات به اقسام مختلف مانند سنتی و مجازی تقسیم شده‌اند.
کبری: هر لفظی که به اقسام مختلف تقسیم شود، باید دارای مفهوم جامع کلی واحدی و مشترک بین معانی باشد. (این کبری از قواعد مفروغ عنه تقسیم صحیح در منطقی شمرده می‌شود.
نتیجه: پس الفاظی مانند «عقود» دارای یک معنا و به تبع آن مشترک معنوی‌اند، نه مشترک لفظی.

ممکن است گفته شود: مشترک لفظی نیز می‌تواند به عنوان مقسم قرار گیرد. از باب نمونه الفاظی چون عقود و سرقت، قابلیت برای تقسیم به آنچه مسمی به عقود و سرقت است، دارا می‌باشند؟ در پاسخ باید گفت: ادعای امکان مقسم قرار گرفتن مشترک لفظی، هرچند در ظاهر قابل طرح است، اما از منظر وضع‌شناسی و مفهوم‌شناسی اصولی، میان اشتراک لفظی و اشتراک معنوی تفاوت بنیادین وجود دارد. در اشتراک لفظی، یک لفظ مانند «عین» برای معانی متعدد و مستقل چون چشم، چشمه و جاسوس با وضع‌های جداگانه وضع شده‌است؛ به گونه‌ای که بدون قرینه، مخاطب در تعیین مراد متکلم دچار تردید می‌شود. اما در اشتراک معنوی، لفظی چون «انسان» با یک وضع برای مفهوم کلی «حیوان ناطق» وضع شده که دارای مصادیق متعدد است و مخاطب بدون نیاز به قرینه، همان معنا را در همه موارد درک می‌کند.

بر همین اساس، تقسیم مفهومی واژگانی چون «عقود» و «سرقت» در روایات به اقسام سنتی و نوین، تنها زمانی صحیح است که این الفاظ دارای قدر جامع معنایی باشند و اشتراک آنها از نوع معنوی

باشد. در غیر این صورت، تقسیم فاقد مبنای منطقی خواهد بود و نیازمند تأویل لفظ به «مسمی به...» است که خود نشانه اشتراک لفظی و نه معنوی است. از آنجا که در تقسیم واژه‌هایی مانند «عقود» نیازی به چنین تأویلی نیست و مخاطب بی‌درنگ معنای واحدی را در همه اقسام درک می‌کند، می‌توان نتیجه گرفت که این الفاظ از نوع مشترک معنوی‌اند. بنابراین، با توجه به تبادل معنای واحد، عدم نیاز به قرینه، و امکان تقسیم مفهومی بدون تأویل، واژگانی چون «عقود» در روایات، دارای اشتراک معنوی‌اند و قابلیت انطباق بر معاملات مستحدثه را نیز دارا می‌باشند.

۲. در مقام بیان بودن متکلم نسبت به مصادیق مستحدثه

یکی از مقدمات حکمت، بعد از اینکه لفظ باید شمول وضعی داشته باشد، در مقام بیان بودن متکلم است. از اینکه متکلم از حیث شمول و دائره گسترده مفهومی در مقام بیان باشد. با حفظ این مطلب، با مراجعه به احادیث ائمه (ع) روشن می‌شود که بنا و مشی ائمه (ع) بر بیان احکام موضوعات خارج از عرف آن زمان نبوده‌است و الا در ضمن روایات باید به ما می‌رسد، در حالی که به دست ما نرسید. از باب نمونه در رابطه مسائل کیفری همچون: قوادی، قتل، سرقت، محاربه، افساد فی الارض و یا مسائل حقوقی همچون بیع، اگرچه ائمه (ع) حکم آنها را برای مردم مشخص نموده‌اند، منتها نمی‌توان حکم مصادیق مجازی از آنها را که از مسائل مستحدثه به شمار می‌آید، با استناد به سخنان ائمه (ع) استنتاج نمود، چرا که بنای ائمه (ع) بر تبیین حکم با در نظر گرفتن مصادیق و موضوعات عرفی آن زمان بوده‌است و قصد تبیین حکم را برای مسائل مستحدثه و آینده که خارج از عرف زمانشان بوده‌است، نداشتند. لذا نمی‌توان به اطلاق سخنان آنها استناد نمود. به عبارت دیگر روش شارع مقدس بر آن بود که در مقام بیان نسبت به مصادیق دور از ذهن در آن زمان نیست؛ چرا که با در نظر گرفتن قاعده «لوکان لبان» در صورتی که اگر شارع مقدس نسبت به مصادیق متجدد و مستحدثه در مقام بیان بود، باید به نحوی آن را برای مردم احراز می‌نمود و چون احراز نکرد، می‌توان در مقام بیان نبودن شارع نسبت به مسائل مستحدثه را استنتاج نمود و به تبع آن انتفای در صدد بیان بودن ائمه (ع) نسبت به مسائل مستحدثه، مقتضای آن است که نمی‌توان به اطلاقات سخنان ائمه (ع) در رابطه با مسائل مستحدثه تمسک نمود.

البته ممکن است گفته شود: اطلاق به معنای رفض القیود است نه جمع القیود و به تبع آن با وجود صدق عرفی عناوین و عدم ثبوت قید زاید، نیازی به احراز مقام بیان درباره موضوعات و مصادیق جدید نیست. در پاسخ گفته می‌شود، برای اثبات اطلاق لفظی، ایده رفض القیودی بودن اطلاق، به‌منزله موضوع سازی برای اجراء مقدمات حکمت است و نمی‌توان با تکیه بر اینکه، اطلاق رفض القیود است، اثبات اطلاق نمود. به عبارت دیگر، نظریه رفض القیود، صرفاً نافی وضعی بودن اطلاق است، نه آنکه به تنهایی اثبات اطلاق کلامی نماید، بلکه برای اثبات اطلاق، نیاز به اجرای مقدمات حکمت است.

پاسخ: با توجه به اینکه پاسخ به مناقشه فوق متوقف بر تبیین قضایای حقیقیه و خارجییه است، چاره ای نیست که قبل از پاسخ، به تبیین مختصر این دو دسته از قضایا پرداخته شود. اگر حکمی که بر موضوع حمل می شود به لحاظ افرادی باشد که به نحوی در خارج محقق هستند (خواه قبلا موجود بوده باشند، یا الان موجود باشند و یا در آینده موجود خواهند شد) نه به لحاظ افراد فرضی و تقدیری، آن قضیه خارجییه است. در تعریف قضیه خارجییه، اختلافی نیست و مصداق آن، در افرادی منحصر می شود که ممکن الوجود (به امکان عام) باشند و در خارج، در یکی از زمان ها موجود شوند. اما در تعریف قضیه حقیقیه، اختلاف است که نظریه صحیح آن است که اگر حکم، فقط به لحاظ افرادی که در خارج محقق هستند نباشد، بلکه حتی به لحاظ افراد تقدیری نیز لحاظ شود، آن قضیه حقیقیه است. بنابراین موضوع در قضایای حقیقیه محدود به افراد موجود در عالم در یکی از زمان های حال، گذشته و آینده نیست؛ بلکه شامل افراد فرضی و تقدیری نیز می شود^۲ (صدر، ۱۴۲۶: ج ۲: ۳۸؛ نائینی، اجودالتقریرات، ۱۳۶۸: ج ۱: ۲۰۹؛ طباطبایی حکیم، بی تا: ۳۰۱؛ موسوی خویی، ۱۴۱۷: ج ۲: ۱۵۵؛ اصفهانی، ۱۳۷۴: ج ۶: ۵۵۵). لذا موضوع این قضیه اگرچه مقدرة الوجود است، منتها بالفعل، متصف به وصف موضوعیت می باشد (رازی، بی تا: ۱۲۸؛ جرجانی، ۱۳۷۰: ج ۲: ۱۷۹-۱۸۰).

مهمترین ثمره تقسیم قضایا به خارجییه و حقیقیه، حجیت سنت در عصر پس از دوران ائمه (ع) است که در صورتی که روایات صادره از ائمه (ع) از نوع قضایای خارجی محسوب شوند، نمی توان روایات صادره از ائمه (ع) را نسبت به زمان پس از عصر ائمه (ع) حجت دانست، در حالی که با احتساب سخنان ائمه (ع) به عنوان قضایای حقیقیه، می توان آنها را حجت دانسته و به عنوان مرجع برای حل مسائل پس از عصر ائمه (ع) شمرد. لذا اهمیت جایگاه این تقسیم بندی و تحلیل و بررسی آن در علم اصول همانند جایگاه حجیت سنت و ظواهر است. با حفظ این مطلب، اوامر و نواهی وارد شده از ناحیه

^۲. علت این که حکم در قضایای حقیقیه شامل تمامی افراد موضوع (تقدیری و فعلی) می شود، این است که حکم در این گونه قضایا روی طبیعت موضوع رفته است برخلاف قضایای خارجی که حکم روی افراد رفته است نه طبیعت، و هر کجا که طبیعت یک شیء، محقق و موجود شود، لوازم آن نمی تواند از آن منفک گردد؛ برای مثال در قضیه «زوایای مثلث مساوی با ۱۸۰ درجه است» حکم روی طبیعت و ماهیت مثلث رفته است و طبیعت مثلث از آن جهت که مثلث است، نمی تواند به جز این باشد، اگر فرض کنیم مثلث دیگری نیز، غیر از مثلث های موجود، تحقق پیدا کند باز همین حکم را خواهد داشت (صدر، ۱۴۲۶: ج ۲: ۳۸). موضوع در این قضیه، طبیعت ساریه به شکل مفروض الوجود لحاظ می شود و غرض جعل قضیه حقیقیه، جعل حکم برای ذات یک حصه خاص است. یعنی ذات این شیء و حصه این ویژگی را دارد؛ خواه موجود شود یا نشود. لذا اگر موجود شود ما می دانیم چنین آثاری را خواهد داشت. مراد از طبیعت هم، طبیعت بشرط لا نیست؛ بلکه طبیعت بشرط است که برای افراد خود شأنیت را دارا است. چنین موضوعی اقتضا دارد که ازلی باشد؛ محدود به زمان خاص نباشد؛ و نسبت به افرادش یکسان باشد. مطابق با سخنان میرزای نائینی مهمترین فرق بین قضایای خارجییه و حقیقیه آن است که در قضایای خارجییه حکم برای عنوان ثابت نیست، بلکه شخص یا اشخاص معینی ثابت است، در حالی که در قضایای حقیقیه حکم برای عنوان ثابت می شود که این عنوان تمامی مصادیق زیرمجموعه را شامل می شود، اگرچه فعلیت نداشته باشند و مقدر الوجود باشند (نائینی، اجودالتقریرات، ۱۳۶۸: ج ۱: ۲۰۹). قضایای حقیقیه برخلاف قضایای خارجییه افراد متعین در خارج ندارند (طباطبایی حکیم، بی تا: ۳۰۱). نیز فعلیت حکم در قضایای حقیقیه مشروط به فعلیت موضوع است (نائینی، اجودالتقریرات، ۱۳۶۸: ج ۱: ۲۰۹؛ موسوی خویی، ۱۴۱۷: ج ۲: ۱۵۵؛ اصفهانی، ۱۳۷۴: ج ۶: ۵۵۵).

خداوند تبارک تعالی؛ یعنی کلیه قضایایی که بر احکام شرعی دلالت دارند، در زمره این نوع از قضایا قرار گرفته و به طبایع اشیاء تعلق می‌گیرد نه در زمره قضایای خارجی (آملی، ۱۳۸۰: ج ۸: ۱۹۹؛ نائینی، ۱۳۶۸: ج ۴: ۲۱۸، موسوی بجنوردی، بی‌تا: ج ۱: ۱۶۴). میرزای نائینی به زیبایی در این زمینه نگاشته است «قضایایی که متکفل جعل احکام شریعت اند، همگی، بدون اینکه ناظر به افراد باشند؛ از قبیل قضایای حقیقیه اند. حکمی که در این قضایا جعل شده است، به صورت ثبوت حکم برای موضوع مفروض الوجود، به نحو قضیه کلیه است» (نائینی، بی‌تا: ج ۲: ۴۶۹).

لذا اگرچه التزام به بنای مطرح شده در مناقشه مذکور در احادیث ائمه (ع) صحیح شمرده می‌شود، منتها با در نظر گرفتن حقیقی بودن قضایا و احادیث وارده از ائمه (ع) و نیز جاویدانی بودن دین اسلام، به راحتی می‌توان در مقام بیان بودن شارع مقدس را نسبت به مسائل مستحدثه احرار نمود و به تبع آن با توجه به تمامیت مقدمات حکمت، به اطلاق روایات ائمه (ع) تمسک جست. روایات متعددی دلالت بر تمامیت شمولیت دین اسلام و جاویدانی بودن آن و به تبع آن بر حقیقی بودن قضایا و روایات وارده از ائمه (ع) دلالت می‌کند که از جمله آن می‌توان به روایات ذیل اشاره نمود:

۱. روایات متعددی که دلالت بر شمولیت دین اسلام نسبت به همگان و مکلف قرار دادن همگان بر پیروی از دستورات دین و عدم اختصاص آن به فرد یا طائفه خاصی می‌کند. از جمله این روایات می‌توان به روایت «حلال محمد حلال الی یوم القیامه و حرامه حرام الی یوم القیامه» (کلینی، ۱۴۰۷: ج ۱: ۵۸) و خطبه پیامبر اکرم (ص) در حجه الوداع (کلینی، ۱۴۰۷: ج ۲: ۷۴) ^۳ اشاره نمود.

۲. روایات زیادی که دلالت بر حفظ نمودن و نگاشتن روایات نموده است تا آیندگان بتوانند از آن استفاده نموده و آن را به عنوان مرجع در حل مسائل قرار دهند. به طوری که مرحوم کلینی در کتاب کافی بابی را تحت عنوان «باب روایت الکتب و الحدیث و فضل الکتابه و التمسک بالکتب» (کلینی، ۱۴۰۷: ج ۱: ۵۱) به این مسئله اختصاص داده است. بدون شک در صورتی که اگر روایات اختصاص به زمان معصوم (ع) داشته باشند، حفظ و نگاشتن آنها بی‌معنا خواهد بود.

با در نظر گرفتن روایات فوق می‌توان گفت: تمامی مکلفین اعم از حاضر و غائب موظفند به دین اسلام به عنوان یک دین جهان شمول، عمل کنند و دین اسلام جاودانه بوده و نسبت به هر زمانی اگرچه زمان آینده بسیار دور باشد، می‌تواند شمولیت داشته باشد. مقتضای جاودانگی و شمولیت دین اسلام نسبت به مسائل آینده و مقدر الوجود، حقیقی بودن قضایا و روایات ائمه (ع) می‌باشد، چرا که تنها در این صورت می‌توان روایات ائمه (ع) را پاسخگو مسائل عصر آینده و جدید دانست. بر این اساس در مجموع می‌توان گفت که ثبوت احکام و عدم تغییر شریعت و به عبارتی حقیقی بودن قضایا و روایات

^۳. مطابق با مضمون این خطبه پیامبر اکرم (ص) می‌فرماید: ای مردم به خدا سوگند هیچ چیزی نیست که شما را به بهشت نزدیک و از آتش دوزخ دور گرداند، مگر این که شما را به آن فرمان دادم و هیچ چیزی نیست که شما را به آتش دوزخ نزدیک و از بهشت دور سازد، مگر این که شما را از آن باز داشتم.

شارع مقدس ناشی از اصل ثبوت اصل شریعت و اصل ثبوت احکام شریعت می‌باشد که اصل اول از طریق روایاتی که دو نمونه از آن گذشت، ثابت می‌شود و اصل دوم نیز از طریق استصحاب قابل احراز است. چرا که مقتضای اصل استصحاب هنگام شک در تغییر یا ثبوت احکام شریعت، بقای حالت سابقه (ثبوت احکام شریعت) است مگر نسبت به موارد خاصی که دلیل معتبری بر استثنای آن ثابت شود و شارع به نحوی از انحاء موقتی بودن آن را آشکار سازد. حال با اثبات حقیقی بودن قضایا و شمرده شدن آنها به عنوان مرجع حکم مسائل و موضوعات مقدر الوجود، می‌توان گفت که ائمه (ع) نسبت به مسائل مستحدثه که از جمله مصادیق موضوعات مقدر الوجود شمرده می‌شوند، در مقام بیان می‌باشند و به تبع آن با توجه به تمام بودن مقدمات حکمت، به راحتی می‌توان به اطلاقات سخنان ائمه (ع) تمسک نمود. چنانچه میرازی نائینی به صراحت قضایای حقیقیه را از سنخ اطلاق شمولی دانسته‌است که با مقدمات حکمت حاصل شده‌است (نائینی، بی‌تا: ج ۲: ۵۱۹ تا ۵۲۰). در نتیجه اصل اولی با توجه به روایاتی که گذشت، اشتراک احکام میان تمام مسلمانان در تمامی اعصار می‌باشد که در اصول فقه (انصاری، ۱۳۸۳: ج ۲: ۲۰۰؛ نائینی، بی‌تا: ج ۲: ۵۴۸) از آن تعبیر به «قاعده اشتراک در خطابات» شده‌است. شمردن روایات ائمه (ع) به عنوان قضایای حقیقی و تمسک جستن به اطلاق پس از آن، در فقه امامیه در استنباط احکام خصوصا احکام مسائل مستحدثه از اهمیت بسزایی برخوردار است و از گذشته‌های دور تا به امروز در میان فقهای شیعه متداول بوده‌است (سید مرتضی، ۱۴۱۷: ۴۳۹-۴۳۸؛ محقق سبزواری، ۱۴۲۳: ج ۲: ۵۷۶؛ نراقی، ۱۴۲۲: ج ۱: ۱۷۵).

البته ممکن است گفته شود: صحت پاسخ به مناقشه فوق و التزام به شمرده شدن روایات صادر شده از ائمه (ع) تحت عنوان قضایای حقیقیه، متوقف بر آن است که ائمه (ع) بواسطه روایات خود، موظف به هدایت نسل آینده از جمله نسل حاضر باشند که تنها در این صورت نسبت به اعصار آیندگان در مقام بیان می‌باشند، در حالی که روایات متعددی وجود دارد که ائمه (ع) موظف به هدایت نسل آینده نمی‌باشند، بلکه تنها هادی نسل زمان خود می‌باشند. تقریب این مناقشه بدین صورت است: بدون شک فحوص از مقید قبل از تمسک به اطلاق واجب است (انصاری، ۱۳۸۳: ۱۹۷؛ بروجردی، ۱۴۱۵: ۱۳۹؛ مظفر، ۱۴۳۰: ج ۱: ۲۰۸ تا ۲۱۰) که این مقدمه را می‌توان بواسطه اصالة البیان احراز نمود؛ یعنی از آن جایی که اصل آن است که شارع در مقام بیان است، لازم است که اگر مقیدی در مسئله حاضر بود، شارع آن را بیان می‌نمود؛ لذا از جهت عدم بیان مقید می‌توان انتفای مقید را استنتاج نمود. منتها توجه به این نکته لازم است که احراز مقدمه اخیر تنها در صورتی ممکن است، که شارع نسبت به آن مورد تقیید، مکلف به بیان باشد که تنها در این صورت می‌توان به اطلاق روایات صادر شده از شارع تمسک نمود و لیکن با فحوص و جستجو در روایات روشن می‌شود که ائمه (ع) مکلف به بیان مسائل شرعی در زمان ما نبودند و به تبع آن تمسک به اطلاقات روایات صادر شده از اهل بیت (ع) نسبت به استنتاج احکام مسائل مستحدثه صحیح نیست. از جمله این روایات، روایات مفسر آیه «وَلِكُلِّ قَوْمٍ هَادٍ» (سوره الرعد، آیه ۷) است که از میان آنها می‌توان به روایت صحیحه برید بن معاویه

عجلی (کلینی، ۱۴۰۷: ج ۱: ۱۹۱) اشاره نمود. مطابق با مضمون روایت فوق، ائمه (ع) تنها نسبت به مردمی که در عصرشان زندگی می‌کردند، مسئولند و به تبع آن ائمه (ع) تنها نسبت به مردم این مقطع از زمان متحمل وظیفه بیان می‌باشند. لذا با توجه به اینکه ائمه (ع) نسبت به هدایت نسل‌های پس از خود، مسئولیتی را متحمل نبودند، قطعاً متحمل وظیفه بیان نیز نبوده‌اند و به تبع آن نمی‌توان در مسائل آینده خصوصاً در مسائل مستحدثه به اطلاقات روایات آنها تمسک نمود. در پاسخ باید گفت: تمسک به این دسته از روایات و اثبات اینکه ائمه (ع) نسبت به نسل‌های آینده موظف به هدایت نمی‌باشند، تنها در صورتی است که ائمه (ع) در این روایات بیان‌کننده ویژگی‌های واقع به همان صورتی که است، باشند. چرا که در این هنگام با توجه به منعقد شدن اطلاق برای کلام، ذکر نشدن قید هادی برای ائمه (ع) نسبت به نسل‌های بعدی، کاشف از عدم وجود این قید و موظف نبودن ائمه (ع) به عنوان هادی برای آیندگان می‌باشد و در مجموع حاکی از اختصاص عنوان هادی برای ائمه (ع) نسبت به نسل زمان خود می‌باشد. ولی اگر ائمه (ع) در مقام بیان اصل حکم بدون لحاظ نمودن ویژگی‌های واقع به همان صورتی که بود، باشند، با در نظر گرفتن این نکته که اختصاص مدلول مطابق کلام شمرده می‌شود و از طرف دیگر با توجه به عدم انعقاد اطلاق در این هنگام برای کلام، ذکر نشدن هدایت‌گری نسبت به نسل‌های آینده نمی‌تواند کاشف از عدم وجود و به تبع آن افاده اختصاص و نفی عنوان هادی برای ائمه (ع) نسبت به نسل‌های بعدی نماید. در دوران امر بین دو صورت فوق، مقتضای اصالة البیان، بیان خصوصیات واقع توسط ائمه (ع) به همان صورتی که است، می‌باشد که به تبع آن با توجه به انعقاد اطلاق در این هنگام، می‌توان اختصاص عنوان هدایت ائمه (ع) را نسبت به نسل زمان خود استنتاج نمود. منتها همان‌طوری که پیداست، التزام به مقتضای اصل مزبور در صورتی می‌باشد که قرینه و دلیلی بر خلاف آن وجود نداشته باشد، در حالی که همان‌طوری که در پاسخ به مناقشه قبلی گذشت، روایات متعدد زیادی در این مسئله وجود دارد که مقتضای آنها، شمولیت احکام برای همگان و تمامی نسل‌ها و شمرده شدن روایات صادره از ائمه (ع) به عنوان قضایای حقیقیه می‌باشد که این همان عبارت اخیری در مقام بیان بودن ائمه (ع) و شمرده شدن آن بزرگواران به عنوان هادی با نسبت به آیندگان می‌باشد. لذا این روایات می‌توانند به عنوان قرینه شمرده شوند از اینکه امام (ع) در امثال روایاتی همچون روایت برید بن معاویه عجلی در مقام حکایت حیثی واقع و بیان اصل حکم می‌باشند. البته از میان روایاتی که در پاسخ به مناقشه قبلی گذشت، توقیع اسحاق بن یعقوب بیش از همه دلالت بر در مقام بیان بودن ائمه (ع) و شمرده شدن آن بزرگواران به عنوان هادی با برای نسل‌های آینده می‌باشد. متن این توقیع که از ناحیه امام زمان (ع) به اسحاق بن یعقوب در فراز طولانی نوشته‌است، عبارت است از:

«... أَمَّا الْخَوَاتِمْ الْوَأَقَعَةُ فَارْجِعُوا فِيهَا إِلَى رِوَاةِ حَدِيثِنَا فَإِنَّهُمْ حُجَّتِي عَلَيْكُمْ وَ أَنَا حُجَّةُ اللَّهِ عَلَيْهِمْ ...» (شیخ صدوق، ۱۳۹۵: ج ۲: ۴۸۳-۴۸۵).

مطابق با مضمون این توقیع، امر نمودن امام زمان (عج) به مراجعه به سوی راویان احادیث هنگام روبرو شدن با مسائل در زمان غیبت، مقتضی آن است که روایات ائمه پیشین (ع) نسبت به نسل‌های آینده حجت است که لازمه اش آن است که ائمه (ع) نسبت به نسل‌های آینده و بعد از خود، در مقام بیان باشند، در غیر این صورت امر به رجوع به سوی روات در این توقیع لغو شمرده می‌شود.

۳. وجود نداشتن قدر متیقن و انصراف در مقام تمسک به اطلاق

تمسک به اطلاقات ادله و روایات صادر شده شارع مقدس ممکن است مناقشاتی به شرح ذیل را به همراه داشته باشد:

مناقشه اول: بی‌تردید، فقدان قدر متیقن یکی از شروط اساسی به کارگیری اطلاق در فرآیند استنباط احکام شرعی به‌شمار می‌رود. در حالی که در فرض مورد بحث، این احتمال وجود دارد که قدر متیقن از الفاظ صادرشده از شارع مقدس، تنها ناظر به مصادیق رایج در عصر صدور باشد و شامل موارد نوپدید و مستحدثه نشود. به‌عنوان مثال، ممکن است قدر متیقن از واژه‌هایی همچون «بیع» در آیاتی نظیر آیه ۲۵۷ سوره بقره «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ»، صرفاً شامل معاملات رایج در بستر سنتی آن زمان باشد؛ یا مقصود از واژه «سرقت» در آیه ۳۸ سوره مائده «وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا...» صرفاً ناظر به سرقت فیزیکی و عینی متعارف در دوران نزول باشد. در نتیجه، وجود چنین قدر متیقنی می‌تواند مانع از تمسک به اطلاق این‌گونه ادله برای اثبات حکم تکلیفی یا وضعی در خصوص مصادیق مستحدثه گردد.

پاسخ: قدر متیقن به دو قسم «خارجی» و «در مقام تخاطب» تقسیم می‌شود. اصولیان درباره ضرورت هر یک مباحث گسترده‌ای داشته‌اند، اما به اختصار باید گفت: تمسک به اطلاق تنها در صورتی ممکن است که کلام، محفوف به قدر متیقن در مقام تخاطب نباشد؛ زیرا این قسم از قدر متیقن از خود محاورات و خطابات فهمیده می‌شود. در مقابل، قدر متیقن خارجی مانع اطلاق نیست، چراکه هر مطلقی در خارج قدر متیقنی خواهد داشت (آخوند خراسانی، ۱۴۱۷: ۲۴۷؛ مکی عاملی، ۱۳۹۱: ۳۲۱). در محل بحث نیز اگر قدر متیقن از سنخ «در مقام تخاطب» و مستفاد از کلام شارع بود، مانع اطلاق می‌شد؛ اما در اینجا چنین چیزی احراز نمی‌شود. مصادیق رایج در عصر شارع - مانند بیع و سرقت فیزیکی و سنتی - صرفاً مصادیق غالبی‌اند و در نتیجه از سنخ قدر متیقن بدلی و خارج از مقام تخاطب محسوب می‌شوند؛ از این‌رو هیچ دلیلی بر اخذ آن‌ها از کلام شارع وجود ندارد و مانع از ظهور اطلاق نخواهند بود.

مناقشه دوم: منصرف از الفاظ شارع، همان معانی و مصادیق متعارف در عصر نزول است؛ مانند واژه‌های بیع، سرقت، محاربه، افساد فی الأرض، قتل و قوادی که به معانی رایج آن زمان حمل می‌شوند. با توجه به اینکه یکی از مقدمات حکمت، فقدان انصراف است، وجود چنین انصرافی مانع از تمسک به اطلاق خواهد بود و اطلاق کلام شارع را به معانی متعارف عصر نزول مقید می‌سازد. از این‌رو

نمی‌توان با استناد به اطلاق، احکام مستحدثه‌ای همچون بیع، سرقت، محاربه، قتل و قوادی در اشکال نوین (همچون وقوع این افعال در فضای مجازی و اینترنتی) را استنتاج نمود.

پاسخ: بسیاری از فقیهان (سید مرتضی، الانتصار، ۱۴۱۳: ج ۱: ۳۰۶؛ طوسی، ۱۳۸۷: ج ۲: ۳۹۹-۳۸۸؛ حلی، ۱۴۱۲: ج ۸: ۱۹۹؛ شهید ثانی، ۱۴۱۰: ج ۶: ۲۰۱ و ۹۷) در استنباط احکام شرعی به «انصراف» استناد کرده‌اند، ولی دارای اقسام و مراتبی است، و همه آنها به عنوان قرینه صلاحیت برای مانعیت از تحقق اطلاق را دارا نمی‌باشند. بی‌تردید عدم اشراف و اطلاعات کافی در این زمینه مستلزم خطا در استنباط است. چنانچه علامه مظفر در این مورد می‌نویسد: «چقدر آسان است، ادعای انصراف نمودن توسط شخصی که در این زمینه، مهارت لازم ندارد! و حال آنکه گاه، آوردن دلیل بر اینکه فلان انصراف، از کدامین نوع است، دشوار می‌باشد» (مظفر، ۱۴۳۰: ج ۱: ۲۴۳). از این رو نخست باید ماهیت انصرافی که مانع ظهور اطلاق می‌شود، تبیین شود. منشأ انصراف را می‌توان در سه امر جست‌وجو کرد: غلبه وجودی، اکملیت و کثرت انس. در مورد غلبه وجودی، نهایتاً ظهور بدوی و متزلزلی پدید می‌آید که با اندک تأملی زائل می‌شود. در باب اکملیت نیز صرف اكمل بودن مصداق، سبب انصراف نیست، و گرنه هیچ مطلقاً قابل استناد نبود؛ زیرا «ما من مطلق إلا و له فرد اكمل». بدین سان، انصراف ناشی از غلبه یا اکملیت، بدوی و غیرمعتبر است. ظهور حقیقی تنها در صورتی شکل می‌گیرد که بر اثر کثرت استعمال، لفظ با معنا انس یافته و مرآت آن شود. این قسم که «انصراف مستقر» نامیده می‌شود، بر خلاف اقسام پیشین، توانایی جلوگیری از انعقاد اطلاق را دارد (آخوند خراسانی، ۱۴۱۷: ۷۲؛ جزائری، ۱۴۱۵: ج ۱: ۴۵۳-۴۵۴؛ موسوی حائری، بی‌تا: ۲۴۰). نمونه روشن این مبنا را می‌توان در استدلال علامه حلی یافت؛ وی در برابر فقیهانی که حکم ظهار را به همسران دائم اختصاص داده و واژه «نسائهم» در آیه «وَالَّذِينَ يُظَاهِرُونَ مِنْ نِسَائِهِمْ...» (سوره مجادله، آیه ۲) را منصرف به آن دانسته‌اند، این انصراف را مردود شمرده‌است (حلی، بی‌تا، ج ۷: ۴۱۹). بر همین اساس و با معیار دیدگاه اصولیان، حتی اگر بیشترین مصادیق واژگان به کار رفته در سخنان و روایات شارع مقدس به موارد متعارف در آن زمان اختصاص داشته باشد، باز هم نمی‌توان گفت که انصراف پیدا کردن واژه‌های به کار رفته در سخنان شارع مقدس به مصادیق متعارف از واژه‌های در عصر شارع مقدس که ناشی از غلبه وجودی است، موجب تقیید سخنان و روایات صادر شده از شارع مقدس می‌شود. بله در صورتی که اگر انصراف ناشی از کثرت استعمال این واژه‌ها در مصادیق متعارف در عصر شارع مقدس باشد، می‌تواند مانع از تمسک به اطلاق در استنباط احکام مسائل مستحدثه شود، ولیکن احراز این انصراف به راحتی ممکن نیست و نیازمند به دلیل است.

۴. عدم مانعیت تبادر در استناد به اطلاق

باید در نظر داشت، متبادر از واژه‌های صادر شده از شارع مقدس، معنای متعارف از آنها در عصر شارع مقدس می‌باشد. بدون شک تبادر یکی از علائم حقیقت و به نوعی مهمترین و مشهورترین علامت آن

است (حسینی فیروزآبادی، ۱۴۰۰: ج ۱: ۹؛ فاضل اردکانی، بی تا: ۳۲؛ حسینی روحانی، ۱۴۱۳: ج ۱: ۱۷۴). لذا تبادر می تواند به عنوان مستند قوی برای معین بودن معنای متعارف در زمان شارع برای واژه های صادر شده از ائمه (ع) قرار گیرد و به دنبال آن موجب تقیید واژه های به کار رفته در سخنان شارع مقدس به معنای متعارف در زمان شارع شود. در نتیجه نمی توان برای استنتاج حکم تکلیفی و وضعی مسائل مستحدثه، به اطلاق آیات و روایات استناد نمود. بلکه اطلاق این الفاظ در سخنان شارع مقدس بر مصادیق مستحدثه حداکثر به نحو مجازی و بواسطه قرینه ممکن است و به تبع آن به صورتی یقینی نمی توان احکام را نسبت به مسائل مستحدثه ساری دانست.

به عنوان نمونه، در فرایند استنباط احکام مسائل مستحدثه ای همچون حکم نوع مجازی قوادی، قتل، سرقت، محاربه و افساد فی الارض در حوزه کیفری، و نیز نوع مجازی بیع در حوزه حقوقی، نمی توان به اطلاقات آیات و روایات استناد کرد. چرا که متبادر از این واژه ها در آیات و روایات، ناظر به مصادیق متعارف و رایج در عصر شارع مقدس، یعنی اشکال سنتی و فیزیکی آنها بوده است. بنابراین، تمسک به اطلاقات آیات و روایات نمی تواند مبنای استنتاج حکم برای مصادیق مجازی و نوپدید این اعمال قرار گیرد.

البته ممکن است گفته شود: شک در اینجا، شک در مراد است. از اینکه مراد از این واژه ها در آیات و روایات چیست؟ آیا مراد از این واژه ها تنها معنای متعارف در زمان شارع مقدس است، به طوری که تنها شامل مصادیق در عصر شارع مقدس شود یا اینکه مراد از این واژه ها، معنایی اعم از معنای متعارف است، به طوری که شامل مصادیق مستحدثه نیز می شود؟ در حالی که نهایت چیزی که از تبادر فهمیده می شود، حقیقی بودن معنای متبادر است نه اینکه معنای متبادر به عنوان مراد هنگام شک در معنای مراد تلقی شود (مظفر، ۱۴۳۰: ج ۱: ۷۳؛ مشکینی اردبیلی، ۱۳۷۴: ۵۷). در پاسخ باید گفت: یکی از اصولی که در هنگام شک در مراد مورد استفاده قرار می گیرد و همچون اصول دیگر برگشت به اصالة الظهور می کند و به تبع آن حجت است، اصالة الحقیقه است (مظفر، ۱۴۳۰: ج ۱: ۷۶). دلیل برگشت اصالة الحقیقه به اصالة الظهور، آن است، که تبادر به عنوان مشهورترین علامت تشخیص معنای حقیقی گذشته از اینکه به عنوان یکی از علائم حقیقت در بازشناسی معنای حقیقی از معنای مجازی کاربرد بسزایی دارد، در فهم ظهور کلام و تشخیص دامنه و حدود معنای مطابقی کلام مورد استناد قرار گرفته است، چنانچه می توان نمونه هایی از آن را در کلام فقهایی همچون سید مرتضی و علامه حلی یافت (سید مرتضی، ۱۴۰۵: ج ۲: ۳۴۱-۳۴۲؛ حلی، ۱۴۱۴: ج ۱: ۲۲۰). لذا تبادر فراتر از شمرده شدنش به عنوان علامت حقیقت، در تشخیص ظهور کلام و مراد و تعیین حدود معنای مطابقی کلام و لوازم آن مورد استناد قرار می گیرد. با اجرای اصالة الحقیقه به عنوان یکی از اصول مرجع در هنگام شک در مراد، معنای حقیقی را می توان مراد دانست و به تبع آن می توان با استناد به تبادر و شمرده شدن معنای متبادر به عنوان معنای حقیقی و تمسک به اصالة الحقیقه پس از آن، در مجموع معنای متبادر را به عنوان معنای مراد از آیات و روایات دانست. بر این اساس با در

نظر گرفتن اصاله الحقیقه باید گفت که آیات و روایات ظهور در معانی متعارف در عصر شارع مقدس داشته و نمی‌توان به واسطه آنها حکم تکلیفی و وضعی مسائل مستحدثه را که در زمان شارع مقدس وجود نداشته‌اند، را اثبات نمود. بر این اساس با توجه به مقتضای تبادر و دخالت داشتن آن در ظهور کلام، در مجموع می‌توان گفت مراد از واژه‌های صادر شده از شارع مقدس، تنها معانی و مصادیق متعارف در همان زمان است.

پاسخ: اولاً: اگرچه مشهور اصولیین تبادر را از جمله علائم حقیقت دانسته‌اند، منتها التزام به آن خالی از مناقشه نیست (عراقی، ۱۴۱۴: ج ۱: ۱۱۳؛ موسوی خمینی، ۱۴۱۵: ج ۱: ۱۲۶). البته آوردن این مناقشات به همراه نقد و بررسی آن بسی طولانی است که پرداختن به آن در این مختصر عملاً ممکن نیست. از جمله این مناقشات اینکه تبادر دو حالت دارد: یک حالت آن تبادر عالمین به لغت برای خودشان و حالت دوم تبادر عالمین به لغت برای جاهلین. علامیت تبادر در فرض اول محال است و فرض دوم هم تحقق خارجی ندارد. دلیل این مطلب این است که قوام وضع-طبق نظر مشهور نه طبق مبنای قرن اکید-به جعل و اعتبار واضح است؛ در حالی که قوام و اعتبار تبادر، وضع نیست تا از تبادر، وضع مشخص شود؛ بلکه تبادر منوط به علم یا اعتقاد به وضع است؛ حتی اگر این اعتقاد خلاف واقع و جهل مرکب باشد. بنابر این از آنجا وضع حتی به نحو جزء العله نیز مؤثر در تبادر نیست و ممکن است تبادر به جهت جهل مرکب به وضع حاصل شود؛ نمی‌توان تبادر را کاشف‌ائی از وضع دانست. علاوه بر اینکه تبادر هیچ تأثیری در حصول علم ندارد؛ زیرا شخص عالم به لغت با التفات به علم خودش، ملتفت و متوجه معنای تفصیلی است و نیازی به تبادر ندارد؛ زیرا به سبب تبادر، علمی اضافه نمی‌شود بلکه التفات به علم می‌شود و نیازی به تبادر علاوه بر التفات نیست. اما تبادر عالمین به لغت برای جاهلین به لغت امری است که غالباً محقق نمی‌شود؛ زیرا با استعمال واحد تبادر شکل نمی‌گیرد بلکه برای تبادر لازم است اطراد تبادر حاصل شود و استعمالات متعددی لحاظ شود؛ یعنی با ملاحظه استعمالات متعدد، کشف از تبادرات متعدد می‌شود؛ پس اگر اهل لغت در موارد متعدد و متفاوتی تبادر معنای خاصی داشته باشند، برای جاهل به لغت، اطمینان حاصل می‌شود که این اطراد، ناشی از قرائن نبوده بلکه از وضع ناشی شده‌است؛ اما اگر صرفاً در یک استعمال، تبادر معنای خاصی بشود، ممکن است تبادر به جهت قرینه بوده و از وضع ناشی نشده باشد (صدر، ۱۴۰۵: ج ۱: ۱۶۵). بر این اساس استدلال به تبادر به عنوان علامت حقیقت، خود محل بحث است و استدلال به آن به راحتی ممکن نیست.

ثانیاً: با توجه به ابتدای تبادر بر انسباق، که امری وجدانی است، احراز آن تنها از طریق رجوع به وجدان ممکن می‌گردد. از این رو، استناد طرفین نزاع به تبادر برای اثبات مدعا، همواره دآوری را دشوار می‌سازد؛ زیرا چه بسا معنایی برای فردی متبادر باشد و برای دیگری نه. نمونه روشن این مسئله در بعضی از مباحث اصولی همچون بحث «صحیح و اعم» مشاهده می‌شود که از جمله ادله ای که طرفین نزاع به آن استناد نموده‌اند، تبادر می‌باشد. لذا چه بسا می‌توان گفت با مراجعه به وجدان معنایی

اعم از معنای متعارف در عصر شارع و پس از آن به ذهن خطور پیدا می‌کند، به گونه‌ای که مصادیق مستحدثه را نیز دربر می‌گیرد. خصوصاً همان‌طوری که گذشت، هیچ مانعی در به‌کارگیری الفاظ شارع در معانی اعم-فراتر از معانی رایج زمان شارع-وجود ندارد. تأیید این دیدگاه را می‌توان در قرار گرفتن تبادر و سایر علائم حقیقت و مجاز، همچون عدم صحت سلب، در عرض یکدیگر دانست. بدین معنا که چون نمی‌توان واژه‌ها را به صورت مطلق و غیرمقیده از مصادیق جدید (مانند بیع در فضای مجازی) سلب کرد و از طرفی عدم صحت سلب نیز-در عرض تبادر-نشانه‌ای بر حقیقت بودن استعمال شارع در معنای اعم است، در مجموع می‌تواند کاشف از آن باشد که متبادر نیز همین معنای اعم است.

ثالثاً: حتی اگر معنای متعارف در عصر شارع به عنوان معنای متبادر و تبادر به عنوان علامت حقیقت پذیرفته شود، نمی‌توان هر معنای غیرمتبادر را مجازی دانست. به بیان دیگر، وجود تبادر نشان‌دهنده معنای حقیقی است، اما نبود آن لزوماً دلیل بر عدم حقیقت نیست؛ زیرا تبادر و حقیقت رابطه لازم و ملزوم ندارند. با این حال، بسیاری از اصولیان، همچون علامه حلی (۱۴۰۴: ۸۰) و ابن قدامه (۱۳۹۹: ۱۷۶)، عدم تبادر را نشانه مجاز دانسته‌اند. برخی معاصران مانند مشکینی (۱۳۷۴: ج ۱، ص ۱۲۷) و فاضل لنکرانی (۱۳۷۹: ج ۱، ص ۶۰۵) نیز این دیدگاه را به مشهور نسبت داده‌اند. در برابر، شماری از محققان با استناد به الفاظ مشترک که نسبت به معنای متعدد خود تبادر ندارند، این نظریه را رد کرده و تنها «تبادر غیر» را علامت مجاز می‌دانند و از آنجایی که در الفاظ مشترک تبادر غیر وجود نداد، نمی‌توان آن معنای را مجازی دانست (حائری اصفهانی، ۱۴۰۴: ۳۲). در مقابل، گروهی از طرفداران قول اول چون آمدی (۱۴۰۲: ج ۱، ص ۳۰) پاسخ داده‌اند که در الفاظ مشترک، آنچه در ابتدا به ذهن تبادر پیدا می‌کند، تمامی معنای آن یا یکی از معنای به‌طور نامعین است نه یک معنای خاص و معین.

با بررسی مسئله روشن می‌شود که با طرح اشکال معنای الفاظ مشترک، هیچ‌یک از دو نظریه پیش‌گفته تمام نیست؛ زیرا تبادر، همان‌گونه که گذشت، امری وجدانی است و هر کس با مراجعه به وجدان خویش آن را درک می‌کند. در نقد مبنای نظریه اول باید گفت: چنین نیست که در هنگام شنیدن الفاظ مشترک، همه معنای به صورت قطعی به ذهن تبادر کند، به‌ویژه در الفاظ دارای معنای فراوان. در این موارد معمولاً یکی از معنای به نحو نامعین و علی‌البدل متبادر می‌شود. بله این طور می‌توان تصور نمود که یکی از معنای به طور نامعین و به صورت علی‌البدل به ذهن تبادر پیدا می‌کند، و لیکن اشکال بارزی که می‌توان بر این مبنا ارائه نمود اینکه وضع اللفظ مشترک و دلالتشان بر تک تک معانی‌شان به نحو استقلالی است و الفاظ مشترک به صورت مستقل بر هر یک از این معنای حقیقیه وضع شدند که این نمی‌تواند قابل جمع با تبادر یکی از معنای به طور نامعین و علی‌بدل باشد چرا که لازمه این تبادر، شمرده شدن این معنای به نحو علی‌البدل به عنوان معنای حقیقی است در حالی که وضع و دلالت الفاظ مشترک بر تک تک معنای حقیقی‌شان به صورت مستقل است نه بحو بدلیت (میرزای شیرازی، ۱۴۰۹، ج ۱: ۷۳).

در نقد مبنای نظریه دوم نیز باید گفت: چنین نیست که تبادر غیری در معانی الفاظ مشترک وجود نداشته باشد گرچه ممکن چنین ادعایی با نسبت به بعضی از الفاظ مشترکی که تنها یکی از معانی آن مشهور است، صحیح به نظر آید و لیکن در رابطه با الفاظی که دارای معانی مشهوری می باشند، صحیح نیست، زیرا در این هنگام معانی غیر نیز به ذهن تبادر پیدا می کند، حداقل آنکه عدم تبادر معانی غیر محرز نیست. لذا آخوند خراسانی در علائم حقیقت و مجاز سه علامت را ذکر می کنند: تبادر، عدم صحه سلب، اطراد. منتها به دو قسم آخر که می رسند، نفی و اثباتش را متعرض می شوند از اینکه در باب عدم صحه سلب، عدم صحه سلب را به عنوان علامت حقیقت، و صحه سلب را به عنوان علامت مجاز می دانند و در باب اطراد هم، اطراد را به عنوان علامت حقیقت و عدم اطراد به عنوان علامت مجاز ذکر کرده اند. در حالی که در باب تبادر فقط متذکر آن می شوند که تبادر علامت حقیقت است و متذکر آن نمی شوند که عدم تبادر به عنوان علامت مجازی بودن معانی غیر متبادر از واژه است (آخوند خراسانی، ۱۴۱۷: ۱۸-۲۰). اثبات مدعا متوقف بر آن است که عدم تبادر، نشانه مجازی بودن معانی غیر متبادر فرض شود. هرچند بسیاری از اصولیان بر این نظرند، اما این مبنا خالی از مناقشه نیست. بنابراین، اگر چنین فرضی اثبات نشود، نه تنها معنای اعم (اعم از معانی متعارف زمان شارع و معانی مستحدثه) مجاز شمرده نمی شود، بلکه می تواند از معانی حقیقی واژه به شمار آید. چنان که نمی توان عناوینی مانند «بیع» و «سرقه» را از مصادیق جدید آن ها، همچون معاملات یا سرقت های فضای مجازی، به طور مطلق سلب کرد. از این رو، عدم صحت سلب نشان دهنده حقیقت بودن استعمال الفاظ شرعی در معنایی گسترده تر از معنای متعارف زمان شارع است.

بنابراین اثبات مدعا متوقف بر مفروغیت عدم تبادر به عنوان علامت برای مجازی بودن معنای غیر متبادر است. هرچند اکثریت اصولیین معتقد به این نظریه می باشند، اما نظریه مذکور خالی از مناقشه نیست. لذا در صورتی که نتوان مطلب فوق را اثبات کرد باید گفت که نه تنها معنای اعم از معنای متعارف در زمان شارع مقدس و معانی مستحدثه به عنوان معنای مجازی اثبات نمی شود، بلکه می تواند از جمله معانی حقیقی آن واژه نیز به حساب آید؛ زیرا چه بسا همان طوری که در پاسخ دوم گذشت، نمی توان عنوان واژه هایی همچون بیع و یا سرقت را به صورت مطلق و غیر مقید از مصادیق مستحدثه آن همچون بیع و سرقت صورت گرفته در فضای مجازی سلب نمود، از اینکه گفته شود بیع و سرقت صورت گرفته در فضای مجازی، تحت عنوان بیع و سرقت شمرده نمی شوند. در نتیجه عدم صحت سلب نشانه حقیقت بودن عنوان واژه های صادر شده از شارع مقدس در معنایی اعم از معانی متعارف در زمان شارع مقدس و معانی مستحدثه می باشد.

نتایج

بی تردید بسیاری از احکام مسائل مستحدثه را می توان با تمسک به اطلاقات نصوص شرعی به دست آورد؛ هرچند در این مسیر مناقشاتی مطرح است. نخست، ایراد عدم شمول وضع نسبت به مصادیق

جدید وارد نیست؛ زیرا واضح، معنای مورد نظر را به صورت ماهیت مهمله و بدون قید وضع کرده و این معنا می‌تواند مصادیق غیرمتصور را نیز در برگیرد. دوم، اشکال در مقام بیان نبودن شارع نیز ناتمام است؛ زیرا روایات متعددی بر هدایت‌گری معصومان (ع) در همه اعصار دلالت دارد و نصوص شرعی نیز غالباً قضایای حقیقیه‌اند، مگر آنکه دلیلی برخلاف آن اقامه شود.

همچنین، قدر متیقن در مسائل مستحدثه، نوعاً خارجی است و کثرت استعمال نیز منشأ انصراف محسوب نمی‌شود؛ از این رو، مانعیت قدر متیقن و انصراف برای تمسک به اطلاق پذیرفتنی نیست. در خصوص تبادر نیز باید گفت: اولاً در حجیت تبادر به عنوان علامت حقیقت اختلاف است؛ ثانیاً تبادر امری وجدانی است و با مراجعه به وجدان می‌توان دریافت که معنای اعم، شامل معانی متعارف و مستحدث، متبادر می‌شود. مؤید این مطلب قرار گرفتن تبادر و عدم صحت سلب در عرض یکدیگر به عنوان علائم حقیقت و مجاز است. از آنجایی که نمی‌توان واژه‌ها را به‌طور مطلق از مصادیق جدید سلب کرد، عدم صحت سلب نشانه حقیقت بودن این واژه‌ها در معنایی عام است؛ معنایی که هم معانی متعارف زمان شارع و هم مصادیق نوپدید را در بر می‌گیرد و چه بسا عدم صحت سلب به دلیل قرار گرفتن آن در عرض تبادر نه در طول آن، می‌تواند کاشف از تبادر معنایی اعم از معانی متعارف در زمان شارع مقدس و معانی مستحدثه باشد.

منابع

قرآن کریم.

آخوند خراسانی، محمد کاظم بن حسین (۱۴۱۷ق). کفایة الأصول. قم: مؤسسه آل البيت (ع).
آمدی، سيف الدين (۱۴۰۲ق). الاحکام فی اصول الاحکام. ریاض: المكتب الاسلامی.

آملی، محمد تقی (۱۳۸۰ق). مصباح الهدی. قم: دفتر مؤلف.

ابن قدامه، عبدالله بن احمد (۱۳۹۹ق). روضة الناظر. ریاض: جامعة الامام محمد بن مسعود.

اصفهانی، محمد حسین (۱۳۷۴ش). نهاییه الدرايه. قم: سيدالشهداء.

اعلایی، علیرضا (۱۳۹۳ش). تمسک به عمومات و اطلاقات در مسائل مستحدثه. مجله تا اجتهاد،
۱۱، ۵۰-۲۷.

انصاری، محمد امین (۱۳۸۳ش). مطارح الانظار. قم: مجمع الفكر الاسلامی.

بروجردی، سيد حسين طباطبائی (۱۴۱۵ق). نهاية الأصول. تهران: نشر تفکر.

جرجانی، علی بن محمد (۱۳۷۰ش). شرح المواقف. قم: امیر.

جزایری، سيد محمد جعفر (۱۴۱۵ق). منتهی الدرايه في توضيح الكفايه. قم: مؤسسه دارالکتاب.

حائری اصفهانی، محمد حسین بن عبدالرحیم (۱۴۰۴ق). الفصول الغرورية في الأصول الفقهية.
قم: دار احیاء العلوم الاسلاميه.

حسینی روحانی، سيد محمد (۱۴۱۳ق). منتقى الأصول. قم: چاپخانه امیر.

حسینی فیروزآبادی، سيد مرتضی (۱۴۰۰ق). عنایة الأصول. قم: فیروزآبادی.

حر عاملی، محمد بن حسن (۱۴۱۶ق). وسائل الشیعه. قم: مؤسسه آل البيت (ع).

حلی، حسن بن یوسف بن مطهر (۱۴۱۴ق). تذکرة الفقهاء. قم: مؤسسه آل البيت (ع).

_____ (۱۴۰۴ق). مبادئ الاصول. بی جا: چاپخانه علمیه.

_____ (بی تا). مختلف الشیعة. قم: دفتر انتشارات اسلامی.

_____ (۱۴۱۲ق). منتهی المطلب. مشهد: مجمع البحوث الإسلامية.

رازی، محمود بن مسعود (بی تا). شرح المطالع. قم: نجفی.

سبزواری، محمدباقر بن محمد (۱۴۲۳ق). کفایة الاحکام. قم: دفتر انتشارات اسلامی.

- سبزواری، هادی بن مهدی (۱۴۱۶ق). شرح منظومه. تهران: نشر ناب.
- سید مرتضی، علی بن حسین موسوی (۱۴۱۳ق). الانتصار. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- _____ (۱۴۰۵ق). الرسائل. قم: دارالقرآن الکریم.
- _____ (۱۴۱۷ق). المسائل الناصریات. تهران: رابطة الثقافة و العلاقات الإسلامية.
- شهید ثانی، زین الدین بن علی (۱۴۱۰ق). الروضة البهیة. قم: کتابفروشی داوری.
- شیرازی، سید رضا و کریمی، محمد تقی (۱۴۰۰ش). اخذ به عمومات و اطلاقات در مسائل مستحدث فقہی در پرتو تبیین ملاک مستحدث بودن. مجله فقه و اصول، ۱۲۷، ۸۹-۱۰۷.
- میرزای شیرازی، محمد حسن (۱۴۰۹ق). تقریرات آیت الله المجدد شیرازی. قم: مؤسسه آل البيت (ع).
- شیخ صدوق، محمد بن علی بن بابویه (۱۳۹۵ق). کمال الدین و تمام النعمة. تهران: اسلامیة.
- صدر، سید محمدباقر (۱۴۰۵ق). بحوث فی علم الاصول. بی جا: المجمع العلمی للشهید الصدر.
- _____ (۱۴۲۶ق). دروس فی علم الاصول. قم: مرکز ابحاث و دراسات تخصصی شهید صدر.
- _____ (۱۴۲۰ق). قاعده لاضرر و لاضرار. قم: دارالصادقین.
- طباطبایی حکیم، سید محمدتقی (بی تا). اصول العامة للفقہ المقارن. قم: آل البيت (ع).
- طوسی، محمد بن حسن (۱۳۸۷ق). المبسوط. تهران: المكتبة المرتضوية.
- عراقی، ضیاء الدین (۱۴۱۴ق). مقالات الاصول. قم: مجمع الفکر الاسلامی.
- فاضل اردکانی، محمد حسین (بی تا). غایة المسؤل. قم: مؤسسه آل البيت (ع).
- فاضل لنکرانی، محمد (۱۳۷۹ش). سیری کامل در اصول فقه. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷ق). الکافی. تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- مظفر، محمدرضا (۱۴۳۰ق). أصول الفقه. قم: انتشارات اسلامی.
- مشکینی اردبیلی، علی (۱۳۷۴ش). اصطلاحات الأصول. قم: الهادی.
- _____ (۱۴۱۳ق). حاشیة کفایة الاصول. بی جا: انتشارات لقمان.
- مکی عاملی، حسین یوسف (۱۳۹۱ق). قواعد استنباط الأحکام. قم: دفتر مؤلف.
- موسوی بجنوردی، سید حسن آقا بزرگ (بی تا). منتهی الاصول. قم: مکتبه بصیرتی.

موسوى حائرى، مصطفى محسن (بى تا). نهايه الوصول الى كفايه الاصول. نجف: مطبعة الآداب.
موسوى خمينى، سيد روح الله (۱۴۱۵ق). مناهج الوصول. قم: مؤسسه تنظيم و نشر آثار امام خمينى
(ره).

موسوى خويى، سيد ابوالقاسم (۱۴۱۷ق). محاضرات فى الاصول. قم: انصاريان.
موسوى کرمانشاهى، سيد سجاد (۱۳۹۷ش). حجيت اطلاقات و عمومات شريعت در موضوعات
نوظهور. فقه و اجتهاد، ۱۰، ۲۷-۵۱.

نائينى، محمد حسين (۱۳۶۸ش). اجود التقريرات. قم: انتشارات مصطفوى.

_____(بى تا). فوائد الاصول. قم: دفتر انتشارات اسلامى.

نراقى، احمد بن محمد مهدى (۱۴۲۲ق). معتمد الشيعة. قم: كنگره بزرگداشت نراقى.