

اشعار؛ مفهوم‌شناسی، اقسام و ویژگی‌ها^۱

سیدرضا شیرازی^۲

چکیده

این مقاله با بررسی تعریف‌های موجود و تحلیل کاربردها و ارتکازات اندیشمندان فقه و اصول، تلاش می‌کند از اصطلاح پرکاربرد «اشعار» ابهام‌زدایی نماید و پس از تعریف، تفاوت آن را با ظهور و استظهار بیان نموده و ارتباطش را با هر یک از دلالت‌های التزامی، سیاقی، مفهومی و مجازی تبیین کند. بنابر نتایج تحقیق «اشعار» قسیم «ظهور» بوده و تقابلی آن با «مفهوم» در بعضی متن‌ها از این روست که مفهوم نیز مصداقی از ظهور است. همچنین اشعار اختصاص به دلالت حقیقی ندارد و در دلالت مجازی و دلالت سیاقی نیز، «اشعار» وجود دارد. اشعار را می‌توان به: «اشعار فعل»، «اشعار قول» و با ملاکی دیگر به «اشعار عاطفی»، «اشعار علت»، «اشعار حکم تکلیفی»، «اشعار حکم وضعی» و «اشعار فضای صدور» تقسیم نمود. در پایان، مقاله با بیان ویژگی‌های اشعار و بیان اصل اولی در هنگام تردید بین ظهور و اشعار یک متن، خاتمه می‌یابد.

کلیدواژه‌ها: اشعار، دلالت التزامی، مشعر بالعلیه، دلالت سیاقی، مجاز، مفهوم.

۱. تاریخ دریافت: ۱۳۹۶/۰۶/۱۶؛ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۷/۰۷/۱۲

۲. مدرس سطح عالی حوزه علمیه مشهد و استادیار مؤسسه آموزش عالی عطار، رایانامه: srshirazi@yahoo.com (باهمکاری آقایان: سید جواد بیضانی، سید علی بیضانی، سید مصطفی عندلیب، مصطفی محمدآبادی از طلاب حوزه علمیه مشهد).

مقدمه

اندیشمندان فقه و اصول، علی‌رغم استعمال فراوان اصطلاح «إشعار» (و واژگان مشابه) آن را مستقل بررسی و تبیین ننموده‌اند. از این‌رو، گاهی شخص واحد، در اینکه عبارتی دلالت ظهوری یا إشعاری است تردید دارد (انصاری، ۱۴۲۸/۱، ۶۱۶) و گاهی در مورد واحد، بر سر دلالت ظهوری یا إشعاری یک روایت اختلاف شده است (انصاری، ۱۴۱۵/۳، ۵۳۸) [لأنحب دلالت بر حرمت دارد] مقایسه کنید با: کاشف‌الغطاء، ۱۴۲۴/۱، ۹۹ [لأنحب إشعار به حرمت دارد]؛ عراقی، ۱۴۱۷/۳، ۲۰۷) و گاهی بر وجود إشعار یا عدم وجود آن در موردی اختلاف دارند (فیروزآبادی، ۱۴۰۰، ۹۳/۶) و گاهی بعضی از ظهورات به إشعار انتساب داده شده است (کاشانی، ۱۴۲۴، ۴۱۰/۲؛ صافی، ۱۴۲۳، ۳۹۳/۳) و گاهی بعضی إشعارات، ظهور شمرده شده‌اند (خراسانی، ۱۴۱۰، ۴۵۶؛ همدانی، ۱۴۱۶، ۳۵۰/۲). بدون تردید واکاوی این اصطلاح می‌تواند بسیاری از ابهامات موجود در اطراف آن را روشن سازد و تصوّرات گوناگون در ارتباط با آن را به یکدیگر نزدیک کند و پیش‌درآمدی برای تحقیقات بعدی باشد.

إشعار چیست؟ چه تفاوتی بین إشعار و ظهور و استظهار وجود دارد؟ إشعار قسیم ظهور است یا مفهوم؟ ارتباط إشعار با دلالت التزامی چیست؟ إشعار با دلالت مجازی چه تفاوتی دارد؟ تفاوت إشعار و دلالت سیاقی چیست؟ آیا إشعار اختصاص به دلالت حقیقی دارد یا در دلالت مجازی و دلالت سیاقی نیز، إشعار وجود دارد؟ اقسام إشعار چیست؟ إشعار چه ویژگی‌هایی دارد؟ اصل اولی در هنگام تردید بین ظهور و إشعار یک متن چیست؟ سؤالاتی از این دست که در این پژوهش درصدد واکاوی آن هستیم.

در ابتدا پس از بیان پیشینه این اصطلاح در اصول فقه، به منظور هدایت خواننده به مراد نویسنده، از واژگان به کار رفته در مقاله و برای جلوگیری از مغالطه اشتراک لفظی، برخی از اصطلاحات که مشابه و همگرا با «إشعار» هستند، مورد بررسی قرار می‌گیرد. افزون بر آن، متعرض تعدادی از مبانی که پیش‌فرض‌های تحقیق به‌شمار می‌آیند و یا در مقاله مورد نیازند، می‌شود.

جستارهای

فقهی و اصولی

سال چهارم، شماره پیاپی دهم

بهار ۱۳۹۷

۴۲

پیشینه

بنا به تتبع نگارندگان در آثار فقهی و اصولی، به نظر می‌رسد که اولین بار واژه اشعار توسط سیدمرتضی (م ۴۳۶ ق) به کار رفته باشد (علم‌الهدی، ۱۴۰۵، ۱/۱۹۵). این واژه توسط «علامه حلی» (م ۷۲۶ ق) به یک اصطلاح علمی و رایج تبدیل شد (حلی، بی‌تا، ۱/۳۲۵ و ۲/۵۰۷؛ ۱۴۱۳، ۸/۲۹۶؛ ۱۴۱۲، ۱/۳۰۳). البته باید اشاره نمود که سابقه کاربرد اصطلاح اشعار در اهل سنت به پیش از سیدمرتضی برمی‌گردد (الشاشی، ۱۴۰۲، ۱/۷۲ [با لفظ اشاره]). بنابراین، ورود این واژگان به ادبیات فقهی و اصولی توسط ایشان، دور از ذهن نیست.

مفاهیم

برای درک مفهوم یک اصطلاح باید آن را از معانی مشابه آن تمییز داد. از این رو، باید در ابتدا مراد از اصطلاحات «ظهور»، «استظهار»، «مفهوم»، «سیاق» را بیان داشت و پس از تعریف اصطلاح «اشعار» وجه تمایز آن را با این مفاهیم بیان نمود. به اعتقاد نگارنده بی‌دقتی در معنای مراد از این اصطلاحات به ظاهر واضح، منجر به خلط مفاهیم در یکدیگر می‌انجامد.

اشعار؛ مفهوم‌شناسی،
اقسام و ویژگی‌ها

۴۳

ظهور

ظهور در دو معنا به کار برده می‌شود. معنای اول در مواردی است که لفظ، دست‌کم دارای دو معنا بوده که احتمال اراده یکی بیش از دیگری است. به آن معنایی که احتمال بیشتری دارد، «ظهور لفظ» می‌گویند.

در کاربرد دیگر آن، به معنایی که شنونده به عنوان یکی از افراد عرف از کلام گوینده می‌فهمد و کلام او بر آن، به عنوان مقصود گوینده دلالت می‌کند، «ظاهر» گفته می‌شود؛ خواه دلالت لفظ بر آن معنا به اقتضای وضع لفظ بر آن معنا باشد یا به سبب قرآینی که ذهن شنونده را به آن معنا منتقل می‌کند، چنان‌که به دلالت لفظ بر آن معنا «ظهور» گویند. در این کاربرد لازم نیست برای لفظ، چند احتمال وجود داشته باشد و احتمال یکی از بقیه بیشتر باشد، بلکه تأکید این کاربرد بر مراد متکلم است.

به عبارت دیگر، آنچه از آن لفظ می‌توان به متکلم انتساب داد، ظاهر لفظ است. در این کاربرد، ظهور مرادف دلالت است (بدری، ۱۴۲۸، ۱۸۷).
مراد از ظهور در این مقاله همین معنای دوم می‌باشد و در جایی که معنای اول اراده گردد، قرینه بر مراد یاد می‌شود.

استظهار

باتبع در کتاب‌ها و فرهنگ‌های اصولی در تعریف استظهار چیزی یافت نگردید. به هر رو، در توضیح آن می‌توان گفت:
گاهی دلالت متن، صراحت ندارد و باید از بطن منطوق، استخراج گردد. به فعالیت‌هایی که صاحب متن (فقیه) از طریق توضیح قواعد صرفی، نحوی و بلاغی و تشریح قراین حالی و مقامی و ارائه قراین منفصله متن، برای تعیین دلالت آن، انجام می‌دهد «استظهار» گفته می‌شود. بنابراین ظهور به متن ارتباط دارد و استظهار با فهماننده متن در ارتباط است. خروجی استظهار، ظهور ادعایی مستظهر می‌باشد که توسط فقهای دیگر مورد نقض و ابرام قرار می‌گیرد.

جستارهای
فقهی و اصولی
سال چهارم، شماره پیاپی دهم
بهار ۱۳۹۷

مفهوم

در اصطلاح اصولیان، مفهوم در مقابل منطوق بوده و به معنایی گفته می‌شود که در ظاهر کلام آورده نشده، ولی به سبب خصوصیتی، از منطوق کلام فهمیده می‌شود. به عبارتی هر دلالت التزامی بین بالمعنی الأخص، جمله «مفهوم» آن جمله می‌باشد (نایینی، ۱۳۵۲، ۴۱۴/۱، عراقی، ۱۴۱۱، ۲۱۴/۲، مظفر، ۱۳۸۷، ۱۲۱). این تعریف هم شامل مفهوم موافق و هم شامل مفهوم مخالف می‌شود. اگرچه گاهی «مفهوم موافق» به: «سرایت حکم منطوق به موضوع غیر مذکور» (مرکز اطلاعات، ۱۳۸۹، ۷۶۹) و «مفهوم مخالف» به: «انتفای سنخ حکم از موضوع مقید، با انتفای قید»، تعریف می‌شود (مرکز اطلاعات، ۱۳۸۹، ۷۶۸)؛ اما پر واضح است که «سرایت حکم» و «انتفای حکم» باید به دلالت التزامی بین بالمعنی الأخص حاصل گردد. باید توجه

داشت که مفهوم از مقوله دلالت لفظی کلام است.^۱

سیاق

سیاق، چینش خاص کلمات یک جمله و یا جمله‌های مرتبط به یک موضوع در یک کلام است که زمینه ظهور سخن در یک معنای خاص و مقصود گوینده را فراهم می‌کند (امینی، ۱۳۹۱، ۲۶۸).

باید توجه داشت که دلالت سیاق، غیر از دلالت منطوق و مفهوم است؛ چون دلالت سیاق از مقوله دلالت عقلی و بر اساس التزامات عقلی الفاظ است (جعفری، ۱۳۸۶، ۶۵). باید دقت کرد که سیاق تنها قراین متصل لفظی کلام را شامل می‌شود و قرینه‌های منفصل لفظی (مانند: شأن نزول‌ها و آیات دیگر قرآن در سیاق آیات) یا متصل و منفصل غیر لفظی (نظیر: قرینه‌های حالیه، مقالیه و قواعد شرعی) را شامل نمی‌شود (امینی، ۱۳۹۱، ۲۶۸).

در اینکه دلالت سیاقی چه نوع دلالتی است؟ اختلاف است. محقق بروجردی آن را از نوع دلالت منطوقی اما غیر صریح کلام می‌داند (سبحانی، ۱۴۲۴، ۳۴۷/۲). به عبارتی دیگر، دلالت سیاقی از اقسام دلالت منطوقی بوده و عبارت است از دلالتی که به‌طور مستقیم از کلام استفاده نمی‌شود؛ بلکه عقل با ملازمه، آن دلالت را استنباط و برای کلام اثبات می‌کند، ولی لزومش، لزوم بین بالمعنی الأخص نیست تا در مفهوم داخل باشد. چه معنای مدلول، مقصود گوینده باشد و چه نباشد (مرکز اطلاعات، ۱۳۸۹، ۴۵۹). در مقابل، ظاهر کلام محقق نایینی این است که دلالات سیاقیه، قسم دلالات منطوقیه و مفهومیه می‌باشد (نایینی، ۱۳۷۶، ۴۷۷/۲؛ همچنین نک: مظفر، ۱۳۸۷، ۱۴۵).

اشعار؛ مفهوم‌شناسی،
اقسام و ویژگی‌ها
۴۵

۱. بزرگان اصول فقه به این امر تصریح نموده‌اند: به‌عنوان مثال نک: أجدد التقریرات، ۴۱۴/۱، (ثم ان) انفعال مفهوم ترکیبی من جمله ترکیبیه ان استند إلى دلالة نفس الجملة في حد ذاتها على ذلك المعنى كانت الدلالة منطوقية و ان استند إلى لزومه لانفعال منطوق الجملة بنحو اللزوم البين بالمعنى الأخص لتكون الدلالة لفظية كانت الدلالة مفهومية و بنحو اللزوم البين بالمعنى الأعم لتكون الدلالة عقلية كانت الدلالة سياقية كما في دلالة الاقتضاء و التنبيه و الإشارة. و همچنین نک: منهاج الأصول، ۲/۲۱۴: نعم مثل الاشارة و الاماء ليستا من مداليل الالفاظ فلا يشملهما التعريف لخروجهما من المقسم الذي هو مداليل الالفاظ و لكن لا يخفى ما فيه فان المستفاد من الكلمات حصر المفهوم بقسم خاص من الدلالة الالتزامية و هو ان يكون اللزوم من البين بالمعنى الأخص.

وهم

در جریان بررسی تعریف‌های ارائه شده برای «إشعار» با اصطلاحاتی برخورد می‌شود که دارای معانی متعددی هستند. پیش‌نیاز فهم این تعریف‌ها، فهم واژگان به کار رفته در آن‌هاست. از این رو، مراد از «وهم» باید بیان شود:

«وهم» معانی اصطلاحی متعددی دارد. گاهی وهم در مقابل ظن به کار می‌رود و مراد از آن حالت نفسانی کمتر از شک می‌باشد (صدرالمتألهین، ۱۳۶۳، ۱۰۰). معمولاً مراد از وهم در تصدیق این معنا می‌باشد. گاهی بر خطای ادراکی در عربی «وهم» (در فارسی «توهم») گفته می‌شود (صلیبا، ۱۴۱۴، ۵۸۳/۲)؛ به‌عنوان مثال: ترس از جنازه «وهم» («توهم») است.^۱ گاهی مراد از وهمیات در صناعات خمس، همین معنای وهم است. معنای سوم وهم قوه‌ای است که از محسوسات، غیر محسوسات مانند: ترس، محبت و... را درک می‌کند (ابن‌سینا، ۱۳۶۳، ۹۴؛ شیخ اشراق، ۱۳۷۵، ۱۱۲/۴)؛ به‌عنوان مثال: ترسی که گوسفند از گرگ حس می‌کند یا محبتی که به بزه خود دارد، به‌وسیله قوه وهم درک می‌گردد. همچنین شجاعت، سخاوت (جرجانی، ۱۳۷۰، ۱۱۲)، دوستی، دشمنی (جبر، ۱۹۹۶، ۱۱۰۴) و... توسط قوه وهم درک می‌گردد.

جستارهای
فقهی و اصولی
سال چهارم، شماره پیاپی دهم
بهار ۱۳۹۷

۴۶

همچنین، در یقینیات (مانند: قدرت نداشتن جنازه بر انجام کاری) اگر وهم از عقل تبعیت نکند، قوه عاقله با قوه واهمه مخالفت می‌کند. اما اگر معانی ادراک شده با وهم، مخالف ادراک عقل نباشد، عقل توقف می‌کند و تازمانی که نتواند، له یا علیه قضیه وهمیه، قیاسی با مقدمات یقینی بسازد، سکوت می‌کند (بهمینار، بی تا، ۱۰۱). واضح است که در صورت تشکیل قیاس با عقل و رسیدن به یقین، قضیه وهمیه تأیید یا رد می‌شود.

به هر حال، مراد از وهم در این نوشتار همان معنای سوم؛ یعنی به‌معنای قوه ادراک وهمیات است.

۱. اگرچه ادراکات قوه واهمه گاهی مطابق واقع و گاهی خطاست. اما بر جزیی از آن‌ها (ادراکات خطا) وهم و در صورتی که به شکل قضیه منطقی بیان گردد «قضیه وهمیه» اطلاق گردیده است (صلیبا، ۱۴۱۴، ۵۸۳/۲).

مبانی

همان‌طور که در ادامه می‌آید، ظهور، اختصاص به دلالت لفظی ندارد. اما اهل منطق و اصولیان در پی ضابطه‌مند نمودن ظهورات لفظی بوده‌اند و علاوه بر دلالت مطابقی، بعضی از دلالات التزامی را جزو ظهورات دانسته‌اند. دانستن پیشینه و دلیل‌های اقامه شده بر محدود کردن ظهورات التزامی به نوع خاص، کمک بسیاری در فهم معنای «إشعار» می‌نماید. از این‌رو در اینجا به آن می‌پردازیم.

رابطه دلالت لفظی و دلالت التزامی

دலالت، حالتی برای شیء است که از علم به آن شیء، علم به شیء دیگر لازم می‌آید (مظفر، ۱۴۲۴، ۳۵). بنابراین «دلالت لفظی» حالت لفظ است که از علم به آن لفظ، علم به معنای آن برده می‌شود.

اصطلاحاتی مانند «دلالت لفظی» که در چندین رشته علمی (منطق، بیان، اصول، فقه) مورد مذاقه قرار می‌گیرد، معمولاً با اختلاف همراه‌اند. در اینکه دامنه دلالت لفظی تا کجاست و آیا دلالت التزامی را باید دلالت لفظی دانست یا اینکه تنها بعضی مراتب آن جزئی از دلالت لفظی است، اختلاف است.

برخی از منطق‌دانان دلالت التزامی را به‌عنوان قسمی از اقسام دلالت لفظی به حساب نیاورده‌اند و آن را در شمار دلالت معنا بر معنا دانسته‌اند (رازی، بی تا، ۳۵).

تفاوت دلالت مطابقی و دلالت التزامی در این است: دلالت مطابقی وضعی محض است در حالی که دلالت التزامی به دلیل انتقال عقلی از یکی به دیگری حاصل می‌شود. به عبارتی دیگر: دلالت مطابقی به مجرد وضع است، ولی دلالت التزامی با مشارکت عقل و وضع به دست می‌آید و اگر لفظ برای ملزوم وضع نشده باشد، بر لازم دلالت نخواهد داشت. بنابراین هر دلالت التزامی از دو دلالت تشکیل می‌شود؛ یعنی دلالت لفظی (دلالت لفظ بر معنا) و دلالت عقلی (دلالت معنا بر معنا). با چنین تحلیلی می‌توان دلالت التزامی را انتقالی از لفظ به معنا (و نه معنا به معنا) محسوب نمود و آن را از اقسام دلالت وضعی لفظی دانست (شیرازی، ۱۳۶۹، ۳۰۹ و ۳۱۰).

برخی دیگر از منطق‌دانان به دلیل عدم محدودیت یا نامتناهی بودن لوازم، دلالت

التزامی را امری محال محسوب نموده‌اند (ابن سهلان ساوی، ۱۳۸۳، ۷). توضیح اینکه با حصول لفظ در ذهن، باید لازم موضوعی و چه بسا لازم موضوعی و باز هم لازم لازم موضوعی... و تمام لوازم نامتناهی آن به ذهن بیایند. به این ترتیب، توجه به لفظ واحد، مستلزم التفات به بی نهایت امر دیگر خواهد شد و این محال است؛ مثلاً لازمه کتاب بودن این است که انسان نباشد، درخت نباشد و...

در رد این اشکال، منطبق دانان ملازمه باطل یاد شده را فقط در لوازم غیر بین جاری می‌دانند و گفته‌اند: آنچه در دلالت التزامی معتبر است، لوازم بین است که متناهی می‌باشند (رازی، بی تا، ۳۵؛ فخر رازی، ۱۴۰۴، ۷).

اشکال دیگر اینکه، لوازم معنای یک لفظ به لحاظ «بین» یا «غیر بین» بودن امری نسبی است و در نزد سایر افراد مختلف می‌باشد و همین امر سبب بی اعتباری دلالت التزامی می‌گردد (فخر رازی، ۱۴۰۴، ۷).

برای رفع این اشکال، منطق دانان لزوم بین را نیز به نوبه خود به دو قسم «مطلق» (بین بالمعنی الأخص) و «غیر مطلق» (بین بالمعنی الأعم) تقسیم کرده‌اند. هرگاه ملزوم در ذهن فرد حاضر شود، لازم نیز در پی آن در ذهن فرد حاضر گردد، چنین ملازمه‌ای لزوم بین مطلق نامیده می‌شود. لزوم بین مطلق، یک انتقال ذهنی همگانی است و به گروه یا افراد خاصی اختصاص ندارد. برای جزم به ملازمه در لازم بین غیر مطلق (بالمعنی الأعم)، به تصور لازم علاوه بر تصور ملزوم نیاز می‌باشد (قطب رازی، بی تا، ۳۶)؛ یعنی به محض تصور ملزوم، لازم به ذهن خطوط نمی‌کند، بلکه نیاز به تصور لازم نیز می‌باشد تا به تلازم جزم حاصل شود؛ در لازم غیر بین علاوه بر تصور ملزوم و لازم، برای اذعان به نسبت، به استدلال نیاز است؛ مانند تصور مثلث و تصور ۱۸۰ درجه بودن مجموع زوایای آن.

با توجه به مطالب گفته شده اهل منطق، برای اینکه دلالت التزامی، دلالت لفظی به حساب آید، شرط نموده‌اند که بین لازم و ملزوم، تلازم بین مطلق برقرار باشد.

اصولیان در بحث مفهوم از این رویه منطق دانان پیروی نموده‌اند و مفهوم جمله را

لازم بین بالمعنی الأخص منطوق جمله دانسته‌اند (مظفر، ۱۳۸۷، ۱۲۱).

باید توجه نمود که بحث در اصول و منطق در یک راستاست و آن در وجود اصل دلالت مفهومی است. این گونه نیست که بحث در علم منطق در وجود یا عدم وجود دلالت مفهومی است و در اصول بحث در حجیت شرعی یا عدم حجیت چنین دلالتی باشد. اصولیان تصریح نموده‌اند که مراد از حجیت مفهوم این است که: «آیا جمله دلالتی بر مفهوم دارد؟» به عبارتی دیگر، محل نزاع در اصل ظهور جمله در مفهوم است (مظفر، ۱۳۸۷، ۱۲۲).

با توجه به این مطالب، می‌توان فهمید که اهل منطق و اصولیان، حد ظهور لفظی در دلالت التزامی را لزوم بین بالمعنی الأخص می‌دانند و در این صورت ظهور را می‌توان به الفاظ نسبت داد.^۱

به نظر می‌رسد به وسیله همان تحلیلی که اصل دلالت التزامی داخل در دلالت لفظی شد، می‌توان دلالت‌های التزامی بین بالمعنی الأعم و غیر بین را نیز داخل در دلالت لفظی دانست (قمی، ۱۳۷۸، ۱۰۲).^۳ از این رو، بعضی از اصولیان دلالت التزامی بین بالمعنی الأعم (شیرازی، ۱۴۲۷، ۲۸۹/۳؛ میلانی، ۱۴۲۸، ۱۵۹۴/۲) و حتی غیر بین را لفظی می‌دانند (رشتی، بی‌تا، ۲۹۶؛ مجتهد، ۱۳۱۷، ۱۶۵). بلکه برخی ادعای اتفاق نزد اصولیان و همچنین نزد اندیشمندان علم بیان بر لفظی بودن دلالت التزامی بین

إشعار: مفهوم‌شناسی،
اقسام و ویژگی‌ها

۴۹

۱. بدین مطلب محقق عراقی و محقق نایینی (بنا به تقریرات شاگردانشان) تصریح نموده‌اند: «و المراد بالملازمة في الدلالة اللفظية الالتزامية هو هذا الأخير [البین بالمعنی الأخص]. أما إذا كانت الملازمة على أحد النحوین الأولین [البین بالمعنی الأعم و غیر بین] فلا تكون الدلالة على اللازم فيه من قبیل الدلالة اللفظية، وإن كانت حجة متبعة عند العقلاء» (حلی، ۱۴۳۲، ۳۸۵/۴، همچنین نک به: آملی، ۱۳۷۰، ۸۶-۸۷) و «اللازم بالمعنی الأعم، سواء كان في المعاني الفردية أو في الجمل التركيبية، ليس من المداليل اللفظية» (نایینی، ۱۳۷۶، ۴۷۷/۱).

۲. یعنی: هر دلالت التزامی از دو دلالت تشکیل می‌شود، یعنی دلالت لفظی (دلالت لفظ بر معنا) و دلالت عقلی (دلالت معنا بر معنا). بنابراین می‌توان دلالت التزامی را انتقالی از لفظ به معنا اما با واسطه عقلی محسوب نمود و آن را از اقسام دلالت وضعی لفظی دانست.

۳. عبارت ایشان چنین است: «دلالة الالتزام اما لفظية و إما عقلية [...] و أما العقلية فهو أن يحكم العقل بعد التأمل في الخطاب و في شيء آخر كون ذلك الشيء لازماً مراداً عند المتكلم و إن لم يدل عليه ذلك الخطاب بالوضع و لم يقصده المتكلم أيضاً بذلك الخطاب بل و لم يستشعر به أيضاً [...] فهذا الحكم و إن كان حصل من العقل لكن حصل بواسطة خطاب الشرع [...] و لا يخفى أن هذه الدلالة معتبرة أيضاً محكمة في المسائل» مراد از استشهاد به کلام محقق قمی فقط استدلال ایشان است، و گر نه ایشان دلالت التزامی بین بالمعنی الأعم یا غیر بین را لفظی نمی‌دانند.

۴. همچنین این ایده به آیت الله خویی نسبت داده شده است (نک: صنفور، ۱۴۲۸، ۴۸۹/۲) به نظر می‌رسد این نسبت درست باشد (نک: خویی، ۱۴۱۷، محاضرات ۱۹۲/۴-۱۹۶ و خویی، ۱۴۱۷، مصباح ۲/۲۶۴).

بالمعنى الأعمّ نموده‌اند (فانى، ۱۴۰۱، ۲/۲۴۷).

به‌هرحال، چه دلالت التزامى بين بالمعنى الأعمّ و حتى غير بين را لفظى بدانيم يا نه، به حجيت چنين دلالت‌هاى نزد اصوليان تصريح شده است (به آنچه در پاورقى آمده دقت شود)؛ زيرا «حجيت، اختصاص به دلالت التزامى [لفظى] ندارد؛ بلکه دلالت‌هاى عقليه هم حجيت دارند؛ يعنى ملازمات لزوم غير بين و لزوم بين به‌معناى اعم حجت است.» (اعرافى، درس خارج اصول، ۱۳۹۰/۱۱/۲۴).

آيا مجاز، دلالت التزامى است؟

مجاز يکى از ظهورات است که تفاوت آن با دلالت التزامى، که إشعار به‌طور عمدۀ نوعى از آن است، شايسته و بایسته تذکر است. از اين رو، به اختصار بدان پرداخته مى‌شود:

تفاوت‌هاى براى دلالت التزامى با دلالت مجازى شمرده شده است (وفائيان، ۱۳۹۴، ۱۲۷-۱۳۱) که عبارت‌اند از:

۱. دلالت مجازى تابع اراده متکلم است و دلالت التزامى چنين نيست.
 ۲. دلالت مجازى به‌وسيله قرينه لفظى است. دلالت التزامى به تبع وضع و انتقال ذهن به مسمّى است.
 ۳. جمع بين دلالت مطابقي و دلالت التزامى امکان‌پذير است، بلکه دلالت التزامى در طول دلالت مطابقي است. اما در مجاز، جمع بين دلالت مجازى با دلالت حقيقي امکان‌پذير نيست و اين دو در عرض هم هستند^۱.
- همچنين گفته شده است که دلالت‌هاى سه‌گانه (تطابقي، تضمّنى و التزامى) و مثال‌هاى آن، در کلام منطق دانان فقط در حيطه دلالت حقيقي و نه مجازى مطرح شده است (وفائيان، ۱۳۹۴، ۱۳۲).

جستارهای
فقهی و اصولی

سال چهارم، شماره پیاپی دهم
بهار ۱۳۹۷

۵۰

۱. لازم به ذکر است که اين مسئله اختلافی است و کسانی که استعمال لفظ در اکثر از معنای واحد را جاز می‌دانند (اصفهانى، ۱۴۱۳، ۶۰؛ سبحانى، ۱۴۲۴، ۱/۱۸۶) قاعداً، استعمال لفظ را در معنای حقيقي و مجازى در استعمال واحد جاز می‌دانند.

حجیت مثبتات اماره

اماره مثبتة اماره‌ای است که آثار و لوازم غیر شرعی (عادی و عقلی) مؤدای خود را افزون بر آثار شرعی آن اثبات می‌نماید. از آنجا که عمده اشعارات نیز نوع خاصی دلالت التزامی می‌باشند، وجه تعرض به این بحث در مقاله این است که ارتباط بحث مثبتات اماره با بحث اشعار و همچنین ارتباط بحث حجیت مثبتات اماره، با حجیت اشعار بررسی گردد.

مشهور اصولیان میان مثبتات اصول و مثبتات اماره متفاوت قائل‌اند و با اینکه مثبتات اصول را حجّت ندانسته ولی مثبتات امارات را، البته با تفاوت در مبنا، حجّت می‌دانند (انصاری، ۱۳۸۳، ۱۳۷/۱ و ۱۴۰، خراسانی، ۱۴۰۹، ۴۱۶، نایینی، ۱۳۷۶، ۴۸۷/۴، عراقی، ۱۴۱۷، ۱۸۳/۴، خمینی، ۱۴۱۰، ۱۷۷/۱، خویی، مصباح، ۱۵۱/۳)،^۱ آن‌ها بر این باورند که اماره، علاوه بر آنکه اثبات‌کننده مؤدای خود و لوازم شرعی آن است، لوازم عقلی و عادی خود را نیز اثبات می‌کند.

با توجه به اینکه ظواهر نیز از امارات می‌باشند، نتیجه می‌شود که مثبتات ظواهر حجت می‌باشند. به عبارت دیگر، لوازم عقلی و عادی، افزون بر لوازم شرعی ظاهر خبر حجت است. در نتیجه، بنا بر آنچه که خواهد آمد، چون مثبتات اماره از ظواهرند و ظواهر قسیم اشعارات هستند، بحث اشعار جدا از اماره مثبتة می‌باشد و حجیت مثبتات اماره به حجیت یا عدم حجیت اشعارات ربطی ندارد.

به این نکته باید توجه نمود که اماره وقتی مثبت است که تلازمی وجود داشته باشد. پرواضح است که وقتی تلازمی وجود نداشته باشد، دیگر سخن گفتن از حجیت اماره مثبتة معنا ندارد. تعبیر و تفسیر این سخن در باب ظواهر الفاظ بدین گونه است که لازمه ظاهر کلام، خود باید به حد ظهور برسد. به عبارتی در صورتی که ظاهر کلام به مطلبی اشاره داشته باشد، به طوری که به حد ظهور نرسد، دیگر تلازمی در بین وجود ندارد، که اختلاف در سر حجیت آن وجود داشته باشد.

۱. ایشان اگرچه مثبتات امارات را همانند مثبتات اصول حجت نمی‌دانند اما یک استثنا برای آن قائل شده‌اند و آن مثبتات خبر واحد است (نک: مصباح ص ۱۵۵) و چون بحث مقاله در ارتباط با خبر است بنابراین، به عنوان مخالف در بحث به شمار نمی‌روند.

غفلت از همین نکته منشأ ارائه مثال‌های اشتباهی توسط بعضی از بزرگان گردیده است که به‌عنوان نمونه موردی از آن ذکر می‌گردد:

گفته شده است که نمی‌توان با توجه به دو دلیل «لاتکرم زیداً» و «اکرم العلماء» در جایی که شک داریم زید عالم است یا خیر، به اصالت عدم تخصیص (یا همان اصالة العموم) تمسک نمود و حکم به عالم نبودن زید کرد (خراسانی، ۱۴۰۹، ۲۲۶). توضیح اینکه با توجه به اماره بودن ظواهر (در اینجا اصالت عدم تخصیص یا همان اصالة العموم) مثبتات آن (لوازم عقلی و عادی) حجت است و با توجه به «لاتکرم زیداً» باید قائل به عالم نبودن زید نمود. آخوند این مثال را به عنوان استثنایی برای حجیت مثبتات اماره مطرح نموده است.

اگرچه به هیچ کدام از عالم بودن یا نبودن زید نمی‌توان حکم کرد و از این جهت حق با محقق خراسانی است، اما به نظر می‌رسد که اصلاً تلازمی بین حرمت اکرام زید و عالم نبودن او وجود ندارد، که آن ملازمه حجیت یا عدم حجیت داشته باشد؛ زیرا همان‌طور که «اکرم العلماء» دلالتی بر عالم بودن زید ندارد و نمی‌توان به عام در شبهه مصداقیه تمسک کرد، «لاتکرم زیداً» نیز ظهوری در عالم نبودن زید ندارد. همچنین از مجموع آن دو، ظهوری (تلازمی) در عالم نبودن زید حاصل نمی‌شود؛ زیرا همان‌طور که می‌تواند علت عدم اکرام زید، عالم نبودن او باشد، احتمال می‌رود که عموم «اکرم العلماء» توسط «لاتکرم زیداً» تخصیص خورده باشد.^۱

نکته مهمی که دقت در آن ضرورت دارد تفاوت بحث مثبتات اماره با بحث مقاله است. اگرچه بحث در باب اماره مثبتة (از جمله لوازم ظواهر) در رابطه با حجیت آن است، اما این نوشتار به دنبال این است که دلالت التزامی غیربیین یا بین بالمعنی الأعم در کجا ظهور دارد و در کجا إشعار؟ به عبارتی در جایی که دلالت التزامی غیربیین یا بین بالمعنی الأعم ظهور داشت، آنگاه نوبت به بحث حجیت اماره مثبتة می‌رسد.

۱. سخنان فوق در صورتی صحیح است که ادعای آخوند این مطلب نباشد که از همان ابتدا سیره عقلا که دلیل حجیت است محدود بوده و شامل این صورت نمی‌شود و چه بسا علت نبود سیره نبود تلازم باشد.

مفهوم‌شناسی اشعار

معانی لغوی

در مورد معنای لغوی اشعار گفته شده است: «الإشعار: الإعلام»؛ «الشعائر: العلامة» (ابن منظور، ۱۴۱۴، ۴/۴۱۳)، «شَعَرْتُ بِكَذَا أَشْعُرُ شِعْرًا إِنَّمَا مَعْنَاهُ: فَطَنْتَ لَهُ، وَعَلِمْتُ بِهِ» (فراهیدی، ۱۴۱۰، ۱/۲۵۱). لذا می‌توان گفت که اشعار از نظر لغوی به معنای «فهماندن» و «خبر دادن» توسط یک سری علامت‌هاست که با دقت در آن علامت‌ها به دست می‌آید.

معنای اصطلاحی

در میان مباحث فقهی و اصولی، به ندرت تعریفی برای اشعار ارائه شده است. آنچه در شرح لفظ‌های موجود در مورد اشعار مشترک می‌باشد، این است که اشعار دلالت ضعیفی است که به حدّ ظهور نمی‌رسد (مرکز اطلاعات، ۱۳۸۹، ۸۹۳؛ مامقانی، ۱۳۱۶، ۱/۱۲۵).

تعریف اول: در پژوهشی اشعار چنین تعریف گردیده است: «دلالت التزامی غیر بین اشعار نامیده می‌شود.» (رجایی، ۱۳۹۳، ۱۰۹).

بررسی و نقد تعریف اول

به نظر می‌رسد تقابل «مفهوم» با «اشعار» در موارد متعدد (به‌عنوان نمونه نک: قزوینی، ۱۳۷۱، ۱۲۶؛ وحید بهبهانی، ۱۴۱۵، ۱۸۵؛ لاری، ۱۴۱۸، ۱/۲۷۲) در کلام اصولیان و فقها از یک سو و انحصار دلالت لفظی التزامی به دلالت التزامی بین بالمعنی الأخص در کلام اهل منطق و پیروی اصولیان از آن در باب مفاهیم از سوی دیگر، تعریف کنندگان را به چنین تعریفی از اشعار راهنمایی کرده است. به عبارتی دیگر، به نظر تعریف کنندگان دلالت التزامی به دو گونه است، گونه‌ای که می‌توان به گوینده نسبت داد و آن دلالت التزامی بین بالمعنی الأخص است و آن «مفهوم» می‌باشد و گونه‌ای که نمی‌توان به گوینده نسبت داد و آن دلالت التزامی بین بالمعنی

۱. قابل ذکر است که در مبحث «مفهوم وصف» در اصول فقه به وفور تقابل «مفهوم» و «اشعار» دیده می‌شود (به‌عنوان نمونه نک: نائینی، ۱۳۵۲، ۴۳۵/۱، سبزواری، بی تا، ۱/۱۱۸).

الأعم است که «إشعار» می‌باشد. بنابراین دیدگاه باید «إشعار» را قسیم «مفهوم» دانست.

نقد

اولاً: باید توجه نمود که تقابل إشعار با مفهوم در کلمات فقها و اصولیان، از جهت قسیم بودن آنها نیست، بلکه از آنجایی که «مفهوم» خود از ظواهر است، به‌عنوان مصداقی از ظواهر، در مقابل «إشعار» قرار داده شده است. به‌عبارت دیگر، حتی در این موارد، «إشعار» در برابر «ظهور» آمده است.

ثانیاً: با توجه به مطالب مطرح شده در «رابطه دلالت لفظی و دلالت التزامی» اشکالات تعریف بالا آشکار می‌گردد که انحصار دلالت لفظی به دلالت التزامی بین بالمعنی الأخص قابل خدشه است و حتی در صورت تسلیم، «ظهور» (اعم از لفظی و غیرلفظی) منحصر به دلالت التزامی بین بالمعنی الأخص نمی‌باشد. مواردی را که دلالت التزامی بین بالمعنی الأعم یا حتی غیر بین حجّت باشد و بتوان آن موارد را به‌گونه نسبت داد، نمی‌توان دلالت إشعاری دانست؛ به‌عنوان مثال، دروغ بودن بعضی از سخنان متهم که از ناهماهنگی بین گفتارهای او در بازجویی به‌دست می‌آید، از ظهورات است.

ثالثاً: در صورت اصرار تعریف کنندگان و پایبندی آنان به تعریفشان، باید گفت: این تعریف با اطلاق کلمات فقها و اصولیان به عدم حجّت إشعار (به‌عنوان نمونه: کرباسی، ۱۲۴۵، ۵۵؛ نراقی، ۱۴۱۷، ۷۸۰؛ طباطبایی، ۱۲۹۶، ۱۹۷) نمی‌سازد. زیرا بنابراین تعریف بعضی از إشعارات، مانند مثال پیشین، چون از ظهورات هستند، حجّت می‌باشد. همچنین بنا به این تعریف، دیگر این سخن فقها و اصولیان معنا ندارد که: «تا إشعار به مرتبه ظهور نرسد، حجّت نیست...» (به‌عنوان نمونه: نایینی، ۱۳۵۲، ۴۳۵/۱؛ خوبی، ۱۴۱۷ (مصباح)، ۳۰۶/۲؛ مظفر، ۱۳۸۷، ۱۳۶؛ مکارم، ۱۴۲۸، ۴۲/۲-۴۳). زیرا مراد اصولیان از این عبارت این است که إشعار مرتبه‌ای پایین‌تر از ظهور است و باید تقویت شود تا به ظهور برسد. نه اینکه إشعار دوگونه است و گاهی ظاهر است و گاهی غیر ظاهر. بنابراین تعریف، وقتی إشعار ظهور داشته باشد (مانند مثال گذشته)،

جستارهای
فقهی و اصولی

سال چهارم، شماره پیاپی دهم
بهار ۱۳۹۷

۵۴

۱. واضح است که این مثال از نوع دلالت التزامی غیرین می‌باشد.

دیگر چه معنا دارد که تقویت شود و به ظهور برسد؟!

در نهایت باید گفت: این تعریف از آن جهت که تمام دلالت‌های التزامی غیر بین را شامل می‌شود، تعریف شیء به اعم آن است و به طبع مانع اغیار نیست و از آن‌رو، که شامل دلالت‌های التزامی بین بالمعنی الأعم نمی‌شود، تعریف شیء به اخص آن است و به طبع، جامع افراد نیز نیست.

تعریف دوم: در تعریفی دیگر آمده است: «إشعار عبارت از مجرد داخل شدن [معنایی از الفاظ] به وهم است.^۱» (رشتی، ۱۳۷۰، ۲۸۷؛ صالحی، ۱۴۲۴، ۲/۲۰۰).

بررسی و نقد تعریف دوم

به نظر می‌رسد که مراد از «الوهم» در عبارت فوق، همان قوه واهمه است. با این توضیح که إشعار عبارت است از درک قوه واهمه از الفاظ؛ به‌عنوان مثال: در موارد متعددی پس از خواندن متنی یا شنیدن سخن گوینده‌ای، انگیزه‌ای به نویسندگی یا گوینده نسبت داده می‌شود؛ یا بسیاری از علمای اهل سنت به‌خاطر تألیف کتاب در مدح اهل بیت علیهم‌السلام از جانب سلفی‌ها به تشیع متهم شده‌اند (نک: سبحانی، ۱۴۲۰، ۱۰-۱۱).

با این توضیحات معلوم می‌گردد که این تعریف برای إشعار تا حدودی صحیح است. اگر چه این تعریف شامل بعضی از اقسام إشعار می‌گردد، اما تمامی اقسام آن را شامل نمی‌شود. به‌عنوان مثال: دلالات التزامیه غیر بین إشعاری که با مقایسه گفته‌های سخنران با سخنان گذشته او در جلسات دیگر فهمیده می‌شود، در این تعریف جایگاه ندارند. مگر اینکه مراد تعریف کننده، از «داخل شدن در وهم» اعم از برداشت در یک جلسه یا در جلسات متعدد باشد.

تعریف مختار

با توجه به آنچه گذشت می‌توان إشعار را چنین تعریف کرد: «در حالتی که لفظ به گونه‌ای است که وقتی شنیده شود، ذهن به معنایی منتقل می‌گردد، اما نمی‌توان آن معنا را از لفظ فهمید و به گوینده نسبت داد، گفته می‌شود که آن لفظ إشعار به آن معنا دارد.»

۱. «الإشعار عبارة عن مجرد الإدخال في الوهم».

سخن برخی فقها مبنی بر اینکه «بنای عقلا در محاورات به الزام و التزام به اشعارات نمی‌باشد.» (سیستانی، ۱۴۱۴، ۱۳۸) و همچنین اظهار برخی اصولیان به اینکه «اشعار در حدّی نیست که در احتجاج به آن اعتماد شود.» (رشتی، ۱۳۷۰، ۲۸۷)، مؤیدی بر این تعریف است.

با توجه به تعریف ارائه شده، تفاوت اشعار با مفاهیم دیگر روشن می‌شود.

تفاوت اشعار با استظهار

استظهار با اشعار تفاوت ماهوی دارد. استظهار فعالیت فهماننده نصّ است که به «ظهور ادعایی» منجر می‌شود، در حالی که اشعار با متن ارتباط دارد. از این روست که در موارد زیادی در استظهارات تشکیک گردیده و بیشتر اشعار متن به آن استظهار، مورد قبول واقع شده است (شیرازی، ۱۴۰۹، ۴/۲۸۹؛ همدانی، ۱۳۷۷، ۲/۸۷؛ تنکابنی، ۱۳۸۵، ۲/۴۷۹؛ قزوینی، ۱۴۲۷، ۵/۴۲۷؛ اصفهانی، بی تا، ۲/۳۵۲).

باید دقت داشت که درست است که به دلالت راجح در جمله «ظهور» می‌گویند، ولی این چنین نیست که دلالت مرجوح همان جمله، اشعار باشد؛ زیرا دلالت راجح و مرجوح در آن جمله؛ در عرض هم هستند و قابل جمع نیستند و به عبارتی، گوینده آن دو دلالت را با هم اراده نکرده است، ولی اشعار همیشه در طول ظهور و با ظهور قابل جمع است و امکان اراده آن نیز افزون بر ظهور جمله با متکلم وجود دارد.

جستارهای
فقهی و اصولی

سال چهارم، شماره پیاپی دهم
بهار ۱۳۹۷

۵۶

تفاوت اشعار با مجاز

از تعریف اشعار مشخص می‌گردد که اشعار از جنس دلالت التزامی است، آن هم از نوع غیر بین یا بین بالمعنی الأعم، اما به شرطی که نتوان آن را به گوینده نسبت داد. با توجه به این امر معلوم می‌شود که دلالت مجازی نیز، تفاوت ماهوی با اشعار دارد؛ زیرا همان‌طور که در مبانی گذشت، مقسم دلالت‌های سه‌گانه مطابقی، تضمّنی و التزامی، دلالت حقیقی است^۱. اینکه اراده مجاز بدون قرینه صحیح نیست و معنای

۱. دلالت به دو قسم بدون قرینه و همراه با قرینه تقسیم می‌گردد. قسم اول همان دلالت حقیقی است و قسم دوم دلالت مجازی. بنابراین دلالت مجازی از نوع دلالت مع القرینه می‌باشد (برای توضیح بیشتر نک: وفائیان، ۱۳۹۴)

مجازی با معنای حقیقی در یک استعمال قابل جمع نمی‌باشد، در حالی که این موارد در اشعار راه دارد، خود دلیلی بر این تفاوت است.

تفاوت اشعار با سیاق

سیاق با اشعار تفاوت کارکردی دارد. توسط سیاق زمینه ظهور کلمه یا سخن در یک معنای خاص و مقصود گوینده فراهم می‌شود. به عبارت دیگر، سیاق برای کلمات و جملات ظهورسازی می‌کند، اما اشعار چنین کارکردی ندارد. همچنین گاهی سیاق کلام به اندازه‌ای نیست که ظهورساز باشد، اما در عین حال به گونه‌ای است که با حالت شک، معنای کلمه یا جمله را به سمتی سوق می‌دهد. بعید نیست که تعیین مکی یا مدنی بودن برخی از سوره‌ها یا آیات قرآن، همچنین تعیین ترتیب نزول برخی از سوره‌ها و آیات و تعیین قرائت اصح بین قرائات هفتگانه، توسط اشعارهای سیاقی باشد.

ضابطه تشخیص اشعار از ظهور

چنان که گذشت برخی از دلالت‌های التزامی بین بالمعنی الأعم یا غیر بین الفاظ جزو ظواهر^۱ هستند. پرواضح است که جستجوی ملاکی برای اینکه این گونه لوازم چه هنگامی ظهور دارند و چه هنگامی اشعار ضروری است.

توضیح اینکه، بنابر مختار اشعار وقتی است که معنایی از سخن گوینده به ذهن خطور کند، ولی نتوان گوینده را بدان معنا ملزم نمود. در دلالات التزامی غیر بین و بین بالمعنی الأعم دو حالت دارد: گاهی می‌توانیم گوینده را ملزم به آن دلالت التزامی کنیم که آن دلالت در زمره ظهورات است. گاهی نمی‌توان گوینده را ملزم بدان کرد که در این حالت لفظ اشعار بدان معنا دارد. حال شایسته است معین گردد که در چه مواردی می‌توان گوینده را ملزم نمود و در چه مواردی نمی‌توان. در این قسمت به این امر پرداخته می‌شود:

۱. چه آن‌ها را ظهور لفظی بدانیم یا غیر لفظی، فرقی در اصل مسئله نمی‌کند.

دلالت التزامی یا عقلی است یا عادی یا شرعی؛ دلالت التزامی عقلی بین بالمعنی الأعم یا غیر بین، مثل لوازم اقرار مقرّر و ناهماهنگی سخنان شهود و متهم؛ همیشه منتهی به ظهور یا استظهار است و برای همین اِشعاری نیست.

در دلالت التزامی عادی اِشعار راه دارد. همان طور که می دانیم در دلالت منطوقی، ظهور وقتی است که چند معنا احتمال برود و احتمال یکی از معانی بیشتر باشد. در صورتی که همه احتمالات برابر باشد لفظ مجمل می شود. به همین ترتیب، اگر در لازم بین بالمعنی الأعم یا غیر بین چند معنا احتمال برود و باز هم یکی از احتمالها بیشتر باشد لفظ در دلالت التزامی ظهور دارد. به عنوان مثال: معنای اصالت الصّحة نسبت به خوردن گوشت گوسفند توسط مسلمان، صحیح بودن فعل اوست و مقتضای آن این است که مسلمان حرام نمی خورد. لازمه عادی^۱ صحت فعلش مذکّی بودن گوشت است. واضح است که مذکّی بودن گوشت برای اصالت صحت، لازم بین بالمعنی الأخص نیست؛ اما ظهور بر تذکّیه دارد. و این به خاطر رجحان احتمال تذکّیه بر سایر احتمالات است.

اما در جایی که احتمالها برابر باشد^۲ یا احتمال محتمل دیگری وجود داشته باشد، وضعیت آن احتمال با احتمالی که داده می شود معلوم نباشد، امکان اِشعار وجود دارد. می توان به اِشعاری که از جمع بین دو دلیل «اکرم العلماء» و «لا تُکرم زیداً» بر «عالم نبودن زید» حاصل می شود. برای زمانی که احتمالها برابر باشد مثال زد. همچنین می توان به آیه شریفه: ﴿قُلْ لَا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مَحَرَّمًا عَلَيَّ طَاعِمٌ يَطْعَمُهُ إِلَّا...﴾^۳ که اِشعار به اصل برائت دارد (انصاری، ۱۴۲۸، ۲/۲۶) را برای زمانی که احتمال محتمل دیگری وجود دارد مثال زد (نک: خراسانی، ۱۴۱۰، ۱۸۹).

لازمه شرعی خود به یکی از لوازم عقلی یا عادی بین دو قضیه برمی گردد و در

۱. لزوم عادی از آن جهت است که احتمالات دیگری چون مضطر بودن مسلمان یا عمل بر طبق حکم ظاهری، در حق او ممکن است.

۲. اِشعار از جهتی شباهت با اجمال دارد اما از مصادیق آن نیست. چه این که در معنای خطوط کرده از لفظ نمی دانیم متکلم اراده آن کرده است یا خیر؟ به عبارتی می توانیم او را ملزم بدان کلام کنیم یا خیر؟ اما این علاوه بر دلالت لفظ است که اجمال در آن ندارد. پر واضح است که وقتی از سخنرانی یک سخنران گرایش سیاسی او را حدس میزنیم سخنرانی او مجمل نیست.

۳. انعام/۱۴۵.

صورتی که به لازم عقلی برگردد، ظهور خواهد داشت. به عنوان مثال؛ لازمه عقلی قضیه «اعتق عبدک عني بكذا» با توجه به قضیه شرعی «لاعتق الا في ملک» تملیک است و به همین جهت ظهور در آن دارد (انصاری، ۱۴۱۵، ۳/۸۳-۸۴).

لازمه شرعی در صورتی که به لازم عادی بین دو قضیه برگردد و دارای چند احتمال باشد، اگر یکی از احتمال‌ها بیشتر باشد، ظهور دارد و در صورت تساوی احتمال‌ها إشعار دارد.

اقسام إشعار

إشعارات استقرأ شده در کلام فقها و اصولیان را با ملاک‌های مختلف می‌توان تقسیم کرد. إشعار از نظر منشأ پیدایش آن، به دو دسته قولی و فعلی و از جهت صدور به عاطفی، علی و فضای صدور و به لحاظ حکم شرعی مستفاد از آن به تکلیفی و وضعی تقسیم می‌گردد. پر واضح است که این تقسیمات استقرایی و قابلیت تکمیل را دارا هستند.

تقسیم اول: إشعار فعلی در برابر إشعار قولی

مثال برای إشعار قولی فراوان است و برخی از آن‌ها در این مقاله گذشت. اما إشعار فعل مانند:

- «[علامه حلی] در کتاب منتهی [گفته است]: روایات متواتری از پیامبر ﷺ نقل شده است که در نماز بعد از حمد، سوره می‌خواند و بر این کار مداومت داشت، و این به خودی خود، إشعار به وجوب دارد» (نجفی، بی تا، ۹/۳۳۳).

- «همانطور که نقل نکردن خلافتی توسط طبرسی در کتاب مجمع البیان به آن [یعنی اتفاق بین مسلمانان] إشعار دارد، با اینکه روش او [نقل خلاف] در تفسیرش است.» (خمینی، ۱۴۱۸، ۴/۶۳۲).

تقسیم دوم: إشعار جهت صدور

۱. إشعار عاطفی

هر نوع احساساتی مانند: موافقت، مخالفت، تردید، طفره رفتن از جواب، مخفی نمودن حقیقتی، نگرانی و ترس، شرم و... که از لفظ برمی‌آید، ولی نمی‌توان به طور

یقین به گوینده انتساب داد، اشعار عاطفی گویند. این نوع اشعار توسط هوش هیجانی درک می‌گردد. مثال‌های زیر نمونه‌هایی از این اشعار هستند:

ا. در آیه شریفه: «اگر ما آنان را پیش از آن (که قرآن نازل شود) با عذابی هلاک می‌کردیم، (در قیامت) می‌گفتند: «پروردگارا! چرا پیامبری برای ما نفرستادی تا از آیات تو پیروی کنیم، پیش از آنکه ذلیل و رسوا شویم.»» [۱]... نقل کلام کفار اشعار به قبول [محتوایش از جانب خداوند] دارد (مکارم، ۱۴۲۸، ۲۰/۳).

ب. «اینکه مصنف حکم را به «قیل» نسبت داده است، اشعار به قبول نداشتن آن یا توقف او [در مسئله] دارد.» (شهید ثانی، ۱۴۱۰، ۸۲/۱۰).

ت. از تعبیرش با واژه «و قد روی» استشمام می‌شود که روایت نزد او ثابت نشده است (نایینی، ۱۴۱۱، ۲۶۲/۲).

ث. از این گونه تعبیرها دریافت می‌شود که از بیان نمودن حکم طفره رفته است (خمینی، بی تا، ۱۸۷/۱).

۲. اشعار علی

هر نوع انگیزه و علتی که به گوینده انتساب داده می‌شود و نمی‌توان آن را اثبات نمود، اشعار علی خوانده می‌شود. به عنوان مثال:

ا. «محمد بن مسلم از امام باقر علیه السلام پرسید: که آیا نماز بخوانم در حالی که مجسمه‌ها در برابرم هستند و من بدان‌ها نگاه می‌کنم؟ فرمود: خیر، بر آن‌ها پارچه بیافکن، و اگر طرف راست یا چپت یا پشت سرت یا زیر پایت یا بالای سرت بود اشکالی ندارد، و اگر در طرف قبله بود بر آن پارچه‌ای ببنداز و نماز بخوان.» ظاهر این روایت اشعار بدین امر دارد که علت منع، نگاه بدان‌ها شدن است.» (حلی، بی تا، ۵۰۷/۲).

ب. «از امام صادق علیه السلام پرسیدم که اگر به جای تسبیح در رکوع و سجده، لا إله إلا الله و الحمد لله و الله أكبر، بگویم کافی است؟ فرمود: بله، همه این‌ها ذکر خداست.» در این حدیث اشاره به علت است، بنابراین هر چه که ذکر خدا شمرده

جستارهای

فقهی و اصولی

سال چهارم، شماره پیاپی دهم

بهار ۱۳۹۷

۶۰

۱. «وَلَوْ أَنَا أَهْلَكْنَاهُمْ بِعَذَابٍ مِّن قَبْلِهِ لَقَالُوا رَبَّنَا لَوْلَا أَرْسَلْتَ إِلَيْنَا رَسُولًا فَنَتَّبِعَ آيَاتِكَ مِمَّن قَبْلِ أَنْ نَذَلَ وَنُخْرِي» طه، ۱۳۴

شود و شامل ثنای بر او باشد، کفایت می‌کند (شهید ثانی، ۱۴۰۲، ۷۲۰/۲).
 ت. «معلق نمودن حکم بر وصف، إشعار به علیّت دارد.» (به‌عنوان نمونه: حلی،
 ۱۴۱۳، ۴۲۰/۷، بحرانی، ۱۴۰۵، ۱۸۹/۲؛ وحید بهبهانی، ۱۴۱۵، ۱۸۵).

۳. إشعار فضای صدور

گاهی فقها از متن روایتی فضای صدور روایت (اعمّ از حالت عمومی جامعه، یا حالات و شرایط موضوع روایت) را استشعار می‌نمایند. به‌عنوان مثال:

أ. و چه بسا از این روایت^۱ - مانند برخی دیگر از روایات آینده - این مطلب استشعار شود که نجاست مطلق عرق جنابت نزد عامّه معروف بوده است، به‌طوری که سؤال‌کننده به پاسخ کلی: اشکال ندارد، قانع نگردیده و آن را بعید شمرده و برای همین در سؤال کردن خود لجاجت به‌خرج داد. به‌گونه‌ای که اباعبدالله علیه السلام منجز شد و فرمود: «اگر نخواستید تا آخر روایت... (همدانی، ۱۴۱۶، ۳۰۹/۷).

ب. «از ابوالحسن نقل است که از ایشان درباره‌ی فروش کشتزارها و چراگاه‌ها پرسیدم، پس ایشان فرمود: اشکال ندارد، پیامبر خدا صلی الله علیه و آله سرزمین تقیع را برای اسبان مسلمانان حفاظت شده اعلام نمودند.» از این خبر بوی تقیه استشمام می‌گردد؛ زیرا که جواب مطابق سؤال نمی‌باشد.» (عاملی، بی تا، ۹۶/۱۹).

شاید بتوان ادعای شیخ صدوق و شیخ طوسی در دو مورد زیر را نیز دلالت‌بخش دانست:

أ. اما آن اخباری که روایت شده که وضو دو مرتبه، دو مرتبه می‌باشد، یکی از آن‌ها

۱. «سئل أبو عبد الله عليه السلام - وأنا حاضر - عن رجل أجنب في ثوبه فيعرق فيه، فقال: «ما أرى به بأساً» وقال: إنّه يعرق حتى لو شاء أن يعصره عصره، فقطّب أبو عبد الله عليه السلام في وجه الرجل، وقال: «إن أیتّم فشيء من ماء فانضحه [به]».

۲. از امام کاظم عليه السلام نسبت به [جواز] فروش چراگاه‌ها پرسیدم ایشان فرمودند: که مشکلی ندارد، پیامبر صلی الله علیه و آله تقیع [منطقه‌ای چراگاهی نزدیک مدینه] را برای اسب‌های سپاه مسلمانان محافظت نمود. ظاهراً مراد محقق عاملی از عدم مطابقت جواب با سؤال این است که مقتضای حفاظت پیامبر صلی الله علیه و آله از چراگاه عدم جواز فروش است و این با پاسخ امام به عدم بأس نمی‌سازد. اما پر واضح است که اگر عدم تناسبی وجود داشته باشد، بین جواب سؤال و تعلیل است و نه بین سؤال و جواب. از جانب دیگر، نفی عدم تناسب بدن شکل امکان دارد که منشأ سؤال این مطلب بوده که پیغمبر صلی الله علیه و آله مرعی و الکلا را نمی‌فروختند و امام علیه السلام فرمودند به خاطر خیل مسلمین برای جنگ این کار را می‌کردند و الان آن شرایط وجود ندارد و برای همین الان مشکلی وجود ندارد.

سندش منقطع است که ابو جعفر احوال آن را ذکر می کند، از شخصی که برای او روایت نموده از ابو عبدالله علیه السلام که فرمود: «خدا وضو را یک مرتبه یک مرتبه واجب نموده است و پیامبر خدا صلی الله علیه و آله برای مردم آن را دو مرتبه دو مرتبه قرار داد» و این روایت به صورت استفهام استنکاری است و نه به صورت خبری. انگار می فرماید: خداوند حدی قرار داده و پیامبر خدا صلی الله علیه و آله از آن حدّ تجاوز نموده!! در حالی که خدا می فرماید: هر کسی از حدود الهی تجاوز نماید به خودش ظلم نموده است (صدوق، ۱۴۱۳، ۳۸/۱).

ب. اما آنچه محمد بن احمد بن یحیی [...] از اباعبدالله علیه السلام روایت نموده است که مردی با خطّاف (نوعی پرنده) در بیابان برخورد کرد یا آن را شکار نمود، آیا می توان آن را بخورد؟ امام فرمود: آن خوردنی است؟! پس توجیه عبارت «آن خوردنی است.»، بر حمل نمودن این عبارت بر تعجب است، نه خبر دادن از مباح بودن آن است (طوسی، ۱۳۹۰، ۶۶/۴).

البته در مثل این موارد، منشأ اشعار، روایات دیگری در موضوع مورد بحث می باشد.

تقسیم سوم: اشعار حکمی

اشعار حکم تکلیفی

أ. حدیث [ی از من لایحضره] الفقیه اشعار به وجوب [وضوء] بر مأموم [هنگام شنیدن خطبه نماز جمعه] دارد (بحرانی، ۱۴۰۵، ۱۰/۱۰۲).

ب. عبارت «دوست ندارم» اشعار به استحباب دارد (اردبیلی، ۱۴۰۳، ۳۰۳/۸ - ۳۰۴).

ج. دستور به آموزش روخوانی قرآن به بچه ها اشعار به جواز [اجازه دادن ولی به اینکه کودکان قرآن را لمس کنند] دارد؛ زیرا مس نمودن عرفاً از لوازم ضروری آموزش روخوانی است (نجفی، بی تا، ۳۱۷/۲).

د. قول امام علیه السلام: «صلاح نیست» اشعار به کراهت دارد (عاملی، ۱۴۱۹، ۳۴۶/۶).

ه. پیامبر صلی الله علیه و آله فرمود: «تو و اموات مال پدرت هستی، سپس فرمود: دوست نداریم که از مال پسرش بیش از آنچه به آن احتیاج دارد بردارد، که خداوند فساد را دوست ندارد» و شاهد گرفتن آیه، اشعار به این دارد که «دوست نداشتن» به معنای حرمت

جستارهای

فقهی و اصولی

سال چهارم، شماره پیاپی دهم

بهار ۱۳۹۷

۶۲

است و نه کراهت (کاشف الغطاء، ۱۴۲۴، ۱/۹۹).

إشعار حکم وضعی

أ. گفتار حضرت علی علیه السلام در حدیث طلحة بن زید از جعفر از پدرش علیه السلام: «نماز جمعه فقط در شهری است که در آن حد جاری می شود.» إشعار دارد به اینکه از شرایط نماز جمعه وجود سلطنتی است که اقتضای برپایی حدود را داشته باشد (نجفی، بی تا، ۱۱/۱۶۴)

ب. «اگر بگویی که از رسول خدا صلی الله علیه و آله رسیده است که فرموده: «هر که یک وجب را غصب کند آن یک وجب تا هفت زمین به گردنش آویزان می شود...» می گوئیم: شکی در این نیست که در این حدیث إشعار به این امر وجود دارد که هر چه زیر یک وجب از زمین است ملک است، زیرا قاعده اینست که عقوبت به اندازه جنایت است.» (القرافی، ۱۴۱۸، ۴/۴۷).

ویژگی های إشعار

همان طور که گذشت مهمترین ویژگی إشعار، عدم امکان انتساب آن به گوینده است، به طوری که «بنای عقلا در محاورات به الزام و التزام به إشعارات نمی باشد» (سیستانی، ۱۴۱۴، ۱۳۸) و «إشعار در حدی نیست که در احتجاج بدان اعتماد شود.» (رشتی، ۱۳۷۰، ۲۸۷).

از این رو عبارتی مانند: «أنّ الإشعار لا جدوی فیه» (ایروانی، ۱۴۰۶، ۱/۸۲) و «لا عبرة بالإشعار» (ایروانی، ۱۴۰۶، ۱/۳۹)، «أنّه مجرد إشعار لاینبغی الركون الیه» (شیرازی، ۱۴۰۹، ۴/۲۳)؛ لکنه إشعار ضعیف لاینبغی الاعتداد به» (خمینی، ۱۳۸۲، ۲/۱۱۵) و «الإشعار لا یعتد به» (تبریزی، ۱۳۶۹، ۱۶۵) و امثال آنها در کلمات فقها و اصولیان به وفور یافت می شود.

با این حال، گاهی بنا بر دلالت إشعاری فتوا داده شده است. به عنوان مثال: عن الصادق علیه السلام: «قلت له ایجزی أن أقول مکان التسیح فی الرکوع و السجود لا إله إلا الله و الحمد لله و الله أكبر؟ فقال: نعم، کلّ هذا ذکر الله» و فیه ایماء إلى العلة فیجزی کل ما یعدّ ذکر الله و یتضمّن ثناء علیه (شهید ثانی، ۱۴۰۲، ۲/۷۲۰).

در مقابل به نظر می‌رسد که گوینده خود می‌تواند به اشعار کلامش استناد کند و لذا گاهی می‌گویند: «با زبان بی‌زبانی گفتم». همان‌طور که در باب اقرار است، به‌طوری‌که اقرار علیه خود حجت می‌باشد و اما اقرار علیه شخص مقابل حجت نمی‌باشد. دلیل این مسئله هم بنای عقلا در برخورد با اشعار است و معلوم است که مهم‌ترین دلیل حجت در مباحث الفاظ همان بنای عقلاست.

به هر حال، از ویژگی‌های دیگر اشعار که از لابلای کلمات فقها و اصولیان می‌توان استخراج نمود از قرار زیر است:

۱. هیچ‌گاه اشعار در برابر ظهور نمی‌تواند اظهار وجود کند و در برابر ظهور از اشعار باید صرف نظر نمود. به‌عنوان مثال:

۱-۱. نمی‌توان از ظهور اطلاقی به‌خاطر اشعار دست کشید: «انصاف این است که این روایت خالی از اشعار نیست که غنای حرام آن غنایی است که مردان بر زنان آوازه‌خوان داخل می‌شوند، اما شخص با انصاف دست از آن اطلاقات به‌خاطر این اشعار نمی‌کشد» (انصاری، ۱۴۱۵، ۱۵۲/۱، همچنین نک: حلی، ۱۴۳۲، ۲۰۰/۷)؛

۱-۲. نمی‌توان از ظهور «نهی» در حرمت به‌خاطر اشعار صرف نظر کرد (مامقانی، ۱۳۱۶، ۴۸۵/۳)؛

۱-۳. اشعار در برابر ظهور هیئت در وجوب مقاومت نمی‌کند (مامقانی، ۱۳۱۶، ۱۴۱/۱).

۲. اشعارات متعدد می‌تواند همدیگر را تقویت کنند و به حدّ ظهور برسند و آن هنگام حجت می‌شوند. به‌عنوان مثال برخی در ترجیح بین روایات از مرجحات منصوصه فراتر رفته‌اند و قائل شده‌اند که با هر امری که سبب مزیت یک روایت بر دیگری و «نزدیک شدن به حق» باشد، می‌توان ترجیح داد. دلیل این امر را تقویت اشعارات روایات متعدد دانسته‌اند. به‌عبارتی این‌ها معتقدند: مجموع روایات باب تعارض به این امر ظهور دارد، اگرچه تک‌تک روایات اشعار بدین مطلب دارد (قزوینی، ۱۴۲۷، ۴۲۸/۵).

۳. می‌توان با تجمیع قرائن ناقص مانند: اجماع منقول، شهرت، تمسک به اصل، خصوصیت مقام، همراه با اشعار ظهور ساخت. به‌عنوان مثال: برخی اندیشمندان

با تمسک به آنچه گفته شد، برای روایت: «شایسته نیست در نماز ظهر روز جمعه سوره‌ای غیر از جمعه و منافقون خوانده شود» (حرعاملی، ۱۴۰۹، ۶/۱۲۰). و همچنین روایت: «اگر عجله داشتی، خواندن غیر جمعه و منافقون اشکالی ندارد.» (حرعاملی، ۱۴۰۹، ۶/۱۵۷). ظهوری در استحباب (و نه وجوب) قرائت سوره جمعه و منافقون در نماز ظهر روز جمعه یافته‌اند که در برابر روایاتی که ظهور در وجوب دارند، مقاومت می‌کند (نک: نجفی، بی‌تا، ۴۰۷/۹-۴۰۸، وحید بهبهانی، ۱۴۱۵، ۳۴۳).

۴. خصوصیت این روایت اگرچه می‌تواند مانع از ظهور عرفی گردد، اما نمی‌تواند مانع از إشعار شود: (مروج، ۱۴۱۵، ۸/۲۱۵ پاورقی).

با توجه بدین امر، وجود احتمال‌های مختلف مانع از إشعارگیری از آیه یا روایت نمی‌شود (برای نظر مخالف نک: خراسانی، ۱۴۱۰، ۱۸۹).

۵. هم دلالت مجازی و هم دلالت سیاقی می‌توانند دارای إشعار باشند؛ به‌عنوان نمونه، إشعار کلام هنگامی که پدر در نصیحت پسرش از ضرب‌المثل: «پسر نوح با بدان بنشست، خاندان نبوتش گم شد» بهره‌برد، با زمانی که از ضرب‌المثل: «خر و اسب را که یک‌جا ببندند، اگر هم‌بو نشوند هم‌خو می‌شوند» استفاده کند، فرق دارد. همچنین گاهی سیاق کلام طوری است که از نقل قول یک کلام، همگرایی گوینده با مطلب فهمیده می‌شود.

در خاتمه باید گفت که اصل اولی در هنگام شک بین ظهور و إشعار در دلالت لفظ، إشعاری بودن است، زیرا ظهور نیازمند احراز است تا بتوان آن را به گوینده نسبت داد و برخلاف آن، چون نمی‌توان إشعار را به گوینده نسبت داد، باید آن را به لفظ منتسب نمود.

نتیجه‌گیری

إشعار قسیم ظهور است که هر دو علاوه بر دلالت لفظی در دلالت عقلی نیز وجود دارد. إشعار بنا بر مختار «حالتی در لفظ است که معنایی را به ذهن شنونده خطور می‌دهد اما نمی‌توان آن را به گوینده نسبت داد». ملاک تشخیص ظهور از اشعار در دلالت التزامی بین بالمعنی الاعم یا غیرین، ماهیت دلالت التزامی است.

بدین معنا که اگر عقلی باشد جزء ظهورات است و در صورتی که عادی باشد، اگر در آن چند معنا احتمال برود و یکی از احتمال‌ها بیشتر باشد، لفظ در دلالت التزامی ظهور دارد و در جایی که احتمال‌ها برابر باشد یا احتمال محتمل دیگری وجود داشته باشد و وضعیت آن احتمال با احتمالی که داده می‌شود معلوم نباشد، امکان اشعار وجود دارد.

منابع

۱. آملی، هاشم: (۱۳۷۰ ق)، بدایع الافکار فی الاصول. المطبعة العلمية. نجف.
۲. ابن سینا، (۱۳۶۳ش)، المبدأ و المعاد. مؤسسه مطالعات اسلامی، تهران.
۳. ابن سهلان ساوی، عمر: (۱۳۸۳ق)، البصائر النصيرية فی المنطق، شمس تبریزی، چاپ اول، تهران.
۴. ابن منظور، جمال‌الدین: (۱۴۱۴ق)، لسان العرب، جلد ۱۴. دارالفکر. بیروت، لبنان.
۵. اردبیلی، احمد: (۱۴۰۳ق)، مجمع الفائدة و البرهان فی شرح ارشاد الاذهان، دفتر انتشارات اسلامی. قم.
۶. اصفهانی، محمد تقی: (بی تا)، هدایة المسترشدين. مؤسسه آل البيت علیه السلام. قم.
۷. الشاشی، ابوعلی: (۱۴۰۲ق)، اصول الشاشی، دار الكتاب العربی. قم.
۸. القرافی، احمد: (۱۴۱۸ق)، الفروق، دار الکتب العلمیه. بیروت.
۹. امیرخانی، مهناز: (۱۳۸۸ش)، «چیستی و اعتبار دلالت التزامی». حکمت سینوی ش ۴۲
۱۰. امینی، عبدالمؤمن: (۱۳۹۱ش)، «نقش سیاق در تفسیر آیات قرآن». کوثر معارف ش ۲۱
۱۱. انصاری، مرتضی: (مقرر: ابوالفضل کلاتری): (۱۳۸۳ش)، مطارح الأنظار. مجمع الفکر الاسلامی. قم
۱۲. _____ (۱۴۱۵ق)، کتاب المکاسب المحرمة و البیع و الخيارات. کنگره جهانی بزرگداشت شیخ انصاری. قم.
۱۳. _____ (۱۴۲۸ق)، فرائد الاصول. مجمع الفکر الاسلامی. قم.
۱۴. ایروانی، میرزا علی: (۱۴۰۶ق)، حاشیة المکاسب. وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی. تهران.
۱۵. بحرانی، یوسف: (۱۴۰۵ق)، الحدائق الناضرة فی احکام العترة الطاهرة. دفتر انتشارات اسلامی. قم.
۱۶. بدری، تحسین: (۱۴۲۸ق)، معجم مفردات أصول الفقه المقارن. المشرق للثقافة و النشر. تهران.

جستارهای

فقهی و اصولی

سال چهارم، شماره پیاپی دهم
بهار ۱۳۹۷

۱۷. بهمنیار بن المرزبان؛ (۱۳۷۵ش)، التحصیل. دانشگاه تهران. تهران.
۱۸. تبریزی، موسی؛ (۱۴۲۸ق)، اوثق الوسائل فی شرح الرسائل. کتبی نجفی. قم.
۱۹. تنکابنی، محمد؛ (۱۳۸۵ق)، ایضاح الفرائد. اسلامیه. تهران.
۲۰. جبر، فرید و دیگران. (۱۹۹۶م)؛ موسوعة مصطلحات علم المنطق عند العرب. مكتبة لبنان ناشرون. بیروت.
۲۱. جرجانی، علی؛ (۱۳۷۰ش)؛ کتاب التعریفات. ناصر خسرو. تهران.
۲۲. جعفری، یعقوب؛ (۱۳۸۶ش)؛ «دلالت سیاق و نقش آن در فهم آیات قرآن». ترجمان وحی. ش ۲۲.
۲۳. حر عاملی، محمد؛ (۱۴۰۹ق)، تفصیل وسائل الشیعه الی تحصیل مسائل الشریعة. مؤسسه آل البيت. قم.
۲۴. حلی، حسین؛ (۱۴۳۲ق)، اصول الفقه. مؤسسه آل البيت. قم.
۲۵. خراسانی، محمد کاظم (آخوند)؛ (۱۴۰۹ق)؛ کفایة الاصول. مؤسسه آل البيت. قم.
۲۶. —. (۱۴۱۰ق)، درر الفوائد فی الحاشیة علی الفرائد. وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی. تهران.
۲۷. خمینی، سید روح الله؛ (بی تا)، کتاب الطهارة. مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی. تهران.
۲۸. —. (۱۴۱۰ق)، الرسائل. مؤسسه مطبوعاتی اسماعیلیان. قم.
۲۹. —. (مقرر: جعفر سبحانی)؛ (۱۳۸۲ش)، تهذیب الاصول. دار الفکر. قم.
۳۰. —. (مقرر: حسین تقوی اشتهاودی)؛ (۱۴۱۸ق). تنقیح الاصول. مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام. تهران.
۳۱. خوبی، سید ابوالقاسم (مقرر: محمد اسحاق فیاض)؛ (۱۴۱۷ق)، محاضرات فی اصول الفقه. دار الهادی للمطبوعات. قم.
۳۲. —. (مقرر: محمد سرور بهسودی) (۱۴۱۷ق)، مصباح الاصول. مكتبة الداوری. قم.
۳۳. رازی، قطب الدین محمد؛ (بی تا)، شرح المطالع. انتشارات کتبی نجفی. قم.
۳۴. رجایی، مهدی و دیگران؛ (۱۳۹۳ش)، «کارایی قاعده «تعلیق الحكم علی الوصف مشعر بالعلیة» در تفسیر قرآن». پژوهشنامه تفسیر و زبان قرآن. ش ۱۸.
۳۵. رشتی، عبدالحسین؛ (۱۳۷۰ق)، شرح کفایة الاصول. مطبعة الحیدریة. نجف.
۳۶. رشتی، میرزا حبیب الله؛ (بی تا)، بدایع الافکار. مؤسسه آل البيت. قم.
۳۷. سبحانی، جعفر؛ (۱۴۲۰ق)، اصول الحدیث و احکامه فی علم الدراية. مؤسسه النشر

- الاسلامى . قم .
- ۳۸ .— (مقرر: محمد حسين حاج عاملی)؛ (۱۴۲۴ ق)، ارشاد العقول الى مباحث الاصول . مؤسسة الامام الصادق عليه السلام . قم .
- ۳۹ . سهروردی، شهاب‌الدين؛ (۱۳۷۵ش)، مجموعه مصنفات شيخ اشراق . مؤسسه مطالعات و تحقيقات فرهنگى . تهران .
- ۴۰ . سيستانى، سيد على (مقرر: منير قطيفى)؛ (۱۴۱۴ق)، الرافد فى علم الاصول . ليتوگرافى حميد . قم .
- ۴۱ . شهيد ثانى، زين الدين بن على؛ (۱۴۰۲ق)، روض الجنان فى شرح ارشاد الاذهان . انتشارات دفتر تبليغات اسلامى . قم .
- ۴۲ .— (با حواشى سيد محمد كلاتر)؛ (۱۴۱۰ق)، الروضة البهية فى شرح اللمعة الدمشقية . كتابفروشى داورى . قم .
- ۴۳ . شيرازى، سيد عبدالله؛ (۱۴۲۷ ق)، عمدة الوسائل فى الحاشية على الرسائل . مؤسسة اميرالمؤمنين . مشهد .
- ۴۴ . شيرازى، قطب الدين؛ (۱۳۶۹ش)، درة التاج لغرة الدباج . اهتمام و تصحيح سيد محمد مشكات . حكمت . چاپ سوم .
- ۴۵ . شيرازى، ميرزا محمد حسن (مقرر: ملا على روزدرى)؛ (۱۴۰۹ق)، تقريرات آية الله المجدد الشيرازى . مؤسسه آل البيت عليه السلام . قم .
- ۴۶ . صافى گلياگانى، لطف الله؛ (۱۴۲۳ ق)، فقه الحج . مؤسسه حضرت معصومه عليها السلام . قم .
- ۴۷ . صالحى مازندراني، اسماعيل؛ (۱۴۲۴ق)، مفتاح الاصول . صالحان . قم .
- ۴۸ . صدر المتألهين؛ (۱۳۶۳ش)، مفاتيح الغيب . مؤسسه تحقيقات اسلامى . تهران .
- ۴۹ . صدوق، محمد؛ (۱۴۱۳ ق)، من لا يحضره الفقيه . دفتر انتشارات اسلامى . قم .
- ۵۰ . صليبا، جميل؛ (۱۴۱۴ق)، المعجم الفلسفى . الشركة العالمية . بيروت .
- ۵۱ . سنقور، محمد؛ (۱۴۲۸ ق)، المعجم الاصولى . منشورات الطيار . قم .
- ۵۲ . طباطبايى، سيد محمد؛ (۱۲۹۶ق)؛ مفاتيح الاصول . مؤسسه آل البيت عليه السلام . قم .
- ۵۳ . طوسى، محمد؛ (۱۳۹۰ق)، الاستبصار فيما اختلف من الاخبار . دار الكتب الاسلامية . تهران .
- ۵۴ . عاملى، سيد جواد؛ (بى تا)؛ مفتاح الكرامة فى شرح قواعد العلامة . دار إحياء التراث العربى . بيروت .
- ۵۵ . عاملى، محمد؛ (۱۴۱۹ ق)، استقصاء الاعتبار فى شرح الاستبصار . مؤسسه آل البيت عليه السلام . قم .
- ۵۶ . عراقى، ضياء الدين (مقرر: محمد تقى بروجردى)؛ (۱۴۱۷ ق)، نهاية الافكار . دفتر انتشارات

اسلامی . قم .

۵۷. عراقی، ضیاء الدین (مقرر: محمد ابراهیم کرباسی): (۱۴۱۱ق)، منهاج الاصول. دارالبلاغه. بیروت.

۵۸. علامه حلی، حسن بن یوسف: (۱۴۱۲ق)، منتهی المطلب فی تحقیق المذهب. مجمع البحوث الاسلامیة. مشهد.

۵۹. —. (۱۴۱۳ق)، مختلف الشیعة فی احکام الشریعة. دفتر انتشارات اسلامی. قم.

۶۰. —. (بی تا)، تذکرة الفقهاء. مؤسسه آل البيت علیهم السلام. قم.

۶۱. علم الهدی، سید مرتضی: (۱۴۰۵ق)، رسائل الشریف المرتضی. دار القرآن الکریم. قم.

۶۲. فانی اصفهانی، علی: (۱۴۰۱ق)، آراء حول مبحث الالفاظ فی علم الاصول. رضا مظاهری. قم.

۶۳. فخر رازی: (۱۴۰۴ق)، شرح الفخر الرازی علی الإشارات. مكتبة آيت الله المرعشي. قم.

۶۴. فراهیدی، خلیل: (۱۴۱۰ق)، کتاب العین. نشر هجرت. قم.

۶۵. فیروزآبادی، سید مرتضی: (۱۴۰۰ق)، عناية الاصول فی شرح كفاية الاصول. كتاب فروشی فیروزآبادی. قم.

۶۶. قزوینی، سید ابراهیم: (۱۳۷۱ق)، ضوابط الاصول. بی تا. قم.

۶۷. قزوینی، سید علی: (۱۴۲۷ق)، تعلیقة علی معالم الاصول. دفتر انتشارات اسلامی. قم.

۶۸. قمی، میرزا ابوالقاسم: (۱۳۷۸ق)، قوانین الاصول. مكتبة العلمية الاسلامية. تهران.

۶۹. کاشانی، حبیب الله: (۱۴۲۸ق)، منتقد المنافع فی شرح المختصر النافع. دفتر تبلیغات اسلامی. قم.

۷۰. کاشف الغطاء، عباس: (۱۴۲۴ق)، منهل الغمام فی شرح شرایع الاسلام. مؤسسه کاشف الغطاء. نجف.

۷۱. کرباسی، محمد ابراهیم: (۱۲۴۵ق)، اشارات الاصول. بی تا. بی جا.

۷۲. لاری، عبدالحسین: (۱۴۱۸ق)، التعلیقة علی فرائد الاصول. کنگره بزرگداشت. قم.

۷۳. مامقانی، محمد حسن: (۱۳۱۶ق)، غاية الآمال فی شرح کتاب المکاسب. مجمع الذخائر الإسلامیة. قم.

۷۴. مجتهد تبریزی، صادق: (۱۳۱۷ق)، المقالات الغریة. مطبعة مشهدی اسد آقا. مشهد.

۷۵. مرکز اطلاعات و مدارک اسلامی: (۱۳۸۹ش)، فرهنگ نامه اصول فقه. پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی. قم.

۷۶. مروج جزائری، سید محمد جعفر: (۱۴۱۵ق)، منتهی الدراییة فی توضیح الكفاية. مؤسسه

دار الكتاب . قم .

۷۷. مظفر، محمد رضا؛ (۱۴۲۴ق)، المنطق . مؤسسة النشر الاسلامی . قم .

۷۸. ———. (مصحح: زارعی سبزواری)؛ (۱۳۸۷ش)، اصول الفقه . بوستان کتاب . قم .

۷۹. مکارم شیرازی، ناصر (مقرر: احمد قدسی)؛ (۱۴۲۸ق)، انوار الاصول . قم: مدرسة الامام علی بن ابی طالب علیه السلام .

۸۰. میلانی، سید علی؛ (۱۴۲۸ق)؛ تحقیق الاصول . الحقائق . قم .

۸۱. نایینی، محمد حسین (مقرر: سید ابوالقاسم خویی)؛ (۱۳۵۲ش)، أجود التقريرات . مطبعة العرفان . قم .

۸۲. ———. (مقرر: محمد علی کاظمی)؛ (۱۳۷۶ش)، فوائد الاصول . جامعه مدرسین . قم .

۸۳. ———. (مقرر: محمد علی کاظمی)؛ (۱۴۱۱ق)، کتاب الصلاة . دفتر انتشارات اسلامی . قم .

۸۴. نجفی، محمد حسن؛ (بی تا)، جواهر الکلام فی شرح شرایع الاسلام . دار احیاء التراث العربی . بیروت .

۸۵. نراقی، احمد؛ (۱۴۱۷ق)، عوائد الایام فی بیان قواعد الاحکام و مهمات مسائل الحلال و الحرام . انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی . قم .

۸۶. همدانی، آقا رضا؛ (۱۴۱۶ق)، مصباح الفقیه . مؤسسه الجعفریة لإحياء التراث . قم .

۸۷. ———. (۱۳۷۷ق)، الفوائد الرضویة علی الفوائد المرتضویة . کتاب فروشی جعفری . تهران .

۸۸. وحید بهبهانی، محمد باقر؛ (۱۴۱۵ق)، الفوائد الحائریة . مجمع الفکر الاسلامی . قم .

۸۹. وفائیان، محمد حسین؛ (۱۳۹۴ش)، «معیارهای تمایز دلالت تضمنی و التزامی از مجاز در لفظ». فلسفه و کلام اسلامی . ش ۴۸ .

جستارهای

فقهی و اصولی

سال چهارم، شماره پیاپی دهم
بهار ۱۳۹۷

۷۰

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی