

Post-Legislative Validation of Spontaneous Mental Occurrence [Tabador] in the Interpretation of Legal-jurisprudential Propositions: An Introduction to the Reform of Islamic Codified Laws

Seyyed Mahmood Hal Ata'ee • Assistant Professor, Department of Jurisprudence and
Fundamentals of Islamic Law, Faculty of Theology and Islamic Studies, University of Tehran,
Tehran, Iran. smhalatae@ut.ac.ir

Mohammad Kazem Tavakkoli Eslami • LLM Student in Law and Jurisprudence, Faculty of
Theology and Islamic Studies, University of Tehran, Tehran, Iran. (Corresponding Author)
m.k.tavakkoli@ut.ac.ir

Abstract

1. Introduction

The concept of "spontaneous mental occurrence" or "Tabador" (springing to the mind first) plays a critical and intricate role within Islamic jurisprudential theory and practice. The term, deeply rooted in the tradition of Principles of Islamic jurisprudence [Usul al-Fiqh], denotes an immediate and intuitive perception or understanding of concepts without the need for deliberative thought. This concept is pivotal for understanding how Sharia rulings are derived and applied. In Islamic jurisprudence, the relevance and applicability of a Sharia ruling depend fundamentally on its subject matter; the ruling is only operative if its respective subject exists. Thus, the spontaneous mental occurrence helps bridge the cognitive gap between the abstract rule and its practical subject, making the law's application both possible and meaningful. In the context of legal reform, especially within the framework of Islamic codified laws, understanding and validating the role of spontaneous mental occurrence becomes crucial. This is due to its potential to either solidify or undermine the legitimacy and effectiveness of legal interpretations and applications in contemporary contexts.

2. Research Question

The primary research question of this article is: how does spontaneous mental occurrence [Tabador] influence the interpretation of legal-jurisprudential



propositions in the post-legislative validation process of Islamic codified laws? This question is examined through the lens of both traditional Islamic jurisprudence and contemporary legal challenges, seeking to establish whether this concept can consistently provide a reliable basis for interpreting the words of the lawgiver as they were intended at the time of legislation, and how it translates into current legal applications.

3. Research Hypothesis

The hypothesis posited in this research is that spontaneous mental occurrence, while historically significant and deeply embedded in Islamic jurisprudential practice, may face substantial challenges in its application to modern legal systems due to the dynamic nature of language and societal evolution. These challenges primarily involve the conjectural nature of interpreting historical texts with contemporary meanings, which may lead to discrepancies between original legislative intents and current understandings. The research aims to assess the validity of spontaneous mental occurrence in bridging these interpretative gaps, with a focus on whether it can be reliably used without succumbing to conjectural inaccuracies and historical disconnections.

4. Methodology & Framework, if Applicable

This article employs a doctrinal and critical approach, utilizing a descriptive-analytical methodology to examine the concept of spontaneous mental occurrence in principles of Islamic jurisprudence. The research framework is multidisciplinary, drawing from both Eastern and Western philosophical traditions, including the works of prominent philosophers and logicians such as Ibn Sina and Martin Heidegger, as well as Islamic scholars of Islamic jurisprudence. This broad perspective allows for a comprehensive analysis of the concept from various philosophical and legal angles.

The methodology involves a critical review of historical and contemporary texts on principles of Islamic jurisprudence, analysis of case studies where spontaneous mental occurrence has been applied, and a comparative study with other legal systems where similar concepts might exist. Additionally, the research incorporates discussions with contemporary Islamic scholars and jurists to understand current perspectives and applications of spontaneous mental occurrence in legal interpretations. This blend of theoretical analysis and practical inquiry is designed to thoroughly examine the strengths and weaknesses of relying on spontaneous mental occurrence for legal interpretation in the modern era.

This framework is intended to not only validate the concept of spontaneous mental occurrence from a historical and theoretical viewpoint but also to critically assess its applicability and effectiveness in contemporary legal scenarios, where the distance between the time of legislation and current

application poses unique challenges. Through this multidimensional analysis, the research aims to provide a nuanced understanding of how spontaneous mental occurrence can function as a tool for legal interpretation and reform in the context of Islamic codified laws.

5. Results & Discussion

The investigation into the role of spontaneous mental occurrence [Tabador] in the interpretation of legal-jurisprudential propositions reveals both complexities and significant insights. The research highlights that while spontaneous occurrence is a fundamental concept within Islamic jurisprudence, it encounters critical challenges when applied to the interpretation of laws in a contemporary context.

Firstly, the study found that spontaneous occurrence often does not consistently bridge the gap between the historical meanings of words and their current interpretations. This inconsistency is primarily due to the dynamic nature of language and societal evolution, which can lead to a divergence between the original intents of the lawgiver and contemporary understandings. This divergence challenges the assertion that spontaneous occurrence can serve as a reliable tool for post-legislative interpretation and validation of Islamic codified laws.

Moreover, the research critically addresses the logical relationship between spontaneous occurrence and truth. It underscores that while spontaneous occurrence may reveal a real meaning of a word, it does not necessarily equate to the discovery of the true link between the word and its meaning, which is a more comprehensive and deliberative process. This finding implies that spontaneous occurrence should be viewed as a sign of potential meaning rather than a definitive source of truth. The study points out the risk of conflating these two aspects, which can lead to misinterpretations and subsequent legal inaccuracies.

Additionally, the results bring to light the problem of conjecture in spontaneous occurrence. The research elaborates on how jurists, while attempting to interpret legal texts based on their intuitive understanding, may rely on speculative and conjectural assumptions. This reliance is particularly problematic when these interpretations are used to bridge historical and contemporary meanings, often resulting in compounded speculation which lacks a solid evidential foundation. This aspect is crucial because it directly impacts the validity of jurisprudential rulings derived from such interpretations, which can subsequently influence the revision of laws.

Another significant finding is the issue of logical circularity associated with spontaneous occurrence. The study explores how spontaneous occurrence can lead to a circular fallacy, where the interpretation of a term depends on an assumed understanding which itself is based on the interpretation. This

circularity undermines the reliability of spontaneous occurrence as a method for legal interpretation. However, the research suggests that this problem can be addressed by distinguishing between different types of knowledge—intermediate and detailed—which can help mitigate the risk of circular reasoning.

6. Conclusion

The study concludes that while spontaneous mental occurrence holds a traditional and significant place in Islamic jurisprudential theory, its application in the contemporary interpretation of laws faces substantial challenges. These challenges stem from the inherent limitations of spontaneous occurrence, including its conjectural nature and susceptibility to logical circularities.

Furthermore, the research articulates that spontaneous occurrence, by itself, does not always provide a reliable basis for interpreting the true meanings of legal texts, especially when these texts are subject to historical and cultural distances from their original context. This realization necessitates a more nuanced approach to legal interpretation, one that integrates spontaneous occurrence with other interpretative tools and methodologies, such as historical-semantic analysis and the critical use of modern legal theories.

The findings underscore the necessity for Islamic jurists and lawmakers to reconsider the reliance on spontaneous occurrence as a sole indicator of legal meanings. Instead, a combined approach, employing both traditional and contemporary interpretative methods, is recommended to ensure that legal interpretations remain relevant and accurate in today's diverse and evolving societal contexts.

Finally, the implications of this study are profound for the reform of Islamic codified laws. It provides a scholarly basis for questioning the current interpretative practices and suggests a pathway for reforming substantive laws, including civil and penal laws, which have often been critiqued for not aligning with international norms and human rights standards. By recognizing the limitations of spontaneous occurrence and advocating for a multidimensional interpretative strategy, this research contributes to the ongoing dialogue on legal reform in Islamic countries, encouraging a reevaluation of laws in light of both traditional wisdom and contemporary demands.

Keywords: Spontaneous Mental Occurrence [Tabador], Ontology, Aristotelian Logic, Obstructionism.

اعتبارسنجی تبادر پسا تشریحی در خوانش گزاره‌های فقهی حقوقی؛ مدخلی بر اصلاح قوانین اسلامی

سید محمود هل‌اتائی • استادیار، گروه فقه و مبانی حقوق اسلامی، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه تهران، تهران، ایران.
smhalataee@ut.ac.ir

محمد کاظم توکلی اسلامی • دانشجوی کارشناسی ارشد فقه و حقوق، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه تهران، تهران، ایران. (نویسنده مسئول)
m.k.tavakkoli@ut.ac.ir

چکیده

حکم و موضوعی که در سنت کتبی به مردمان امروز رسیده است، بر فهم ما از الفاظ استوار است. کثرت فقهی یا حقیقی‌پنداری معانی مجازی، بی‌تردید آسیب‌های هولناکی در امر استنباط به بار می‌آورد. این دغدغه، علمای علم اصول را بر آن داشته تا در راستای کشف معنای حقیقی واژگان و احتراز از کثرت فقهی، نشانه‌هایی را پی‌جویند. «تبادر» نزد امامیه، مهم‌ترین بلکه یگانه سنج معنای حقیقی است. ارباب دانش را دور از نظر نیست که تبادر از اشکالات ثبوتی و اثباتی مصون نمانده است؛ لذا پژوهش‌گران در این جستار که با روش توصیفی تحلیلی و با هدف اعتبارسنجی تبادر پسا-تشریحی صورت پذیرفته است، ضمن شرح ایرادات وارد شده بر تبادر توسط علمای شرق و غرب و بررسی راه‌حل‌های ارائه شده، برخی اشکالات را از ساحت تبادر زدوده‌اند و لاجرم برخی را چنان سبب انگاشته‌اند که اعتبار را از این سنج می‌ستانند. ناکامی تبادر در بُعد اثباتی، تأثیر مستقیم بر قوانین مبتنی بر فقه دارد و می‌تواند موجبات اصلاح آن را فراهم آورد؛ زیرا قوانین اسلامی، علی‌الخصوص قوانین ماهوی که غالباً ابتناء بر نظرات فقیهان دارد، محصول استظهار قانون‌گذار از مستندات فقهی است و چنانچه معنای موضوع یا حکم در گزاره فقهی با تبادر ظنی اثبات شده باشد که مطابق با نتیجه پژوهش تبادر ظنی فاقد اعتبار است، حکم مستفاد از مستند فقهی از حجیت ساقط است؛ این امر قانون‌گذار را به بازنگری در بسیاری از قوانین فرامی‌خواند.

واژگان کلیدی: تبادر، هستی‌شناسی، منطق ارسطویی، انسدادگرایی.



مقدمه

اهمیت بالای تبادر ناشی از جایگاه برجسته دوگانه «موضوع» و «حکم» در استنباط است. از سویی، فقه را علم به احکام شرعی از رهگذر دلایل تفصیلی تعریف کرده‌اند و از دگر سو، حکم شرعی بدون موضوع بی‌معناست؛ زیرا حکم بر موضوع خود بار می‌شود و موضوع نسبت به حکمش، تقدم رتبی دارد؛ به گونه‌ای که با انتفا یا اجمال موضوع، حکم نیز منتفی می‌شود. در این میان، تبادر با حکایتگری از معنای واژه، حکم را به موضوعش پیوند می‌دهد. حکم نیز بر معنایی که از واژگان درمی‌یابیم، استوار است. برای مثال، اصولیون می‌گویند صیغه امر به دلیل تبادر، ظهور در وجوب دارد (ایروانی، ۱۴۲۹ق، ج ۱، ص. ۵۸۸؛ حکیم، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص. ۱۸۰؛ موسوی، ۱۴۳۰ق، ص. ۳۱۶) یا متبادر از «لایحل» حرمت است. کژفهمی یا حقیقی‌پنداری معنای مجازی الفاظ، آسیب‌های جبران‌ناپذیری را در چرخه استنباط به بار می‌آورد و مکلفان را در بعد فردی و اجتماعی به تنگنا می‌افکند. برای همین، اصولیان برای دستیابی به معانی حقیقی و مصونیت دستگاه استنباط از فهم انحرافی، نشانه‌هایی یاد کرده‌اند؛ تبادر مهم‌ترین آن‌ها، بلکه یگانه نشانه است و دیگر سنجه‌ها مانند عدم صحت سلب و اطراد به همان تبادر بازگشت دارند (سبحانی، ۱۳۶۳، ج ۱، ص. ۶۰؛ لنگرودی، ۱۳۷۶، ج ۱، ص. ۱۹۷؛ صالحی مازندرانی، ۱۴۲۴ق، ج ۱، ص. ۱۴۰). با این حال، اشکالاتی پیش روی تبادر وجود دارد که اعتبار آن را دچار تشکیک‌های فزاینده‌ای می‌کند. اشکالات را می‌توان به دو بخش اثباتی و ثبوتی تقسیم کرد. مقصود از ایراد اثباتی، ایرادی است که اقتضای تبادر در پرده‌برداری از معنای حقیقی را هدف قرار نداده، تنها ناظر به جهت اعتبار است نه اقتضا، اما ایراد ثبوتی سعی دارد تبادر را در مرحله مقتضی زمین‌گیر کند. نگارندگان مقاله، با تشکیک‌گرایی پیش‌فرض‌گريزانه به واکاوی تبادر و نقد راه‌حل‌های اصولیان همت گمارده‌اند.

در این مقاله به بررسی اشکالات و نقد راه‌حل‌ها پرداخته‌ایم. مهم‌ترین اشکال، ظن و زمان است. تبادر، معنای واژگان را در همان ظرف تبادر نشان می‌دهد. بنابراین، پرسش این است که چگونه می‌توان با تبادر امروزی، معنای کنونی واژه را به عصر تشریح انتساب داد و فهم امروزی را مساوی با تبادر آن زمان قرار داد؟ اصولیان در رویارویی با این پرسش، تلاش‌هایی برای اثبات وحدت معنای امروزی و گذشته مبذول کرده‌اند - که در آینده به نقد آن‌ها خواهیم پرداخت - اما حلقه مفقوده‌ای که طی سده‌ها از چشمان اصولیان پوشیده مانده، سببیت «ظن» در زوال اعتبار

تبادر است. با توجه به اینکه اصل اولی در ظنون، عدم حجیت است (انصاری، ۱۴۱۵ق، ص. ۱۳۰؛ آشتیانی، ۱۴۰۳ق، ج ۱، ص. ۷۷)، چگونه تبادری که یا خودش یا انتسابش به عصر تشریح ظنی است، همواره مورد استناد فقیهان قرار گرفته است؟! حجیت یا عدم حجیت تبادر از بعد اثباتی مسئله بسیار حساسی است که لازم است با تأمل و درنگ کافی در آن گام برداشت؛ زیرا اتخاذ مینا در این حیطة، تأثیر مستقیمی بر نفی و اثبات احکام فقهی و مواد قانونی مبتنی بر فقه اسلامی می‌گذارد و تا حد زیادی لوازم بازنگری در بسیاری از قوانین مبتنی بر متون فقهی را فراهم می‌آورد.

پس از ایراد اثباتی، با محذور دور مواجه هستیم. نویسندگان پس از تبیین دور و نقد راه‌حل‌های اصولیانی از جمله شهید صدر، به این نتیجه رسیدند که راه‌حل مناسب، تفاوت‌گذاری میان علم میانه و علم تفصیلی است. با جست‌وجوی بیشتر دریافتیم که همین روش را می‌توان در سنت منطق ارسطویی، در پاسخ ابن‌سینا به اشکال دور ابوسعید ابوالخیر به شکل اول قیاس اقترانی و نیز در فلسفه قاره‌ای، در پاسخ مارتین هایدگر به دور اگزستانسیال جست‌وجو کرد. امید است پژوهش پیش رو در سه‌گانه بُعد نقد، نوآوری و روش هم‌سنجانه میان اصول، منطق و فلسفه قاره‌ای، افق‌های جدیدی برای پژوهشگران فقه، اصول و حقوق اسلامی بگشاید.

با وجود طرح گسترده تبادر در متون اصول فقهی، بررسی پژوهش‌های سابق نشان می‌دهد تنها یک مقاله با عنوان مشابه وجود دارد، اما به‌کلی بیگانه از مقاله حاضر است. در مقاله پیش‌گفته، نگارندگان اعتبار تبادر را پیش‌فرض گرفته، به بررسی تفاوت میان تبادر و انصراف پرداخته‌اند (نظری و میرزایی، ۱۴۰۱، ص. ۲۳)، اما پژوهش حاضر در مقام پرسش از اصل اعتبار تبادر برآمده و کوشیده است تبادر را از جنبه نظری مورد مطالعه قرار دهد. در نتیجه، مقاله پیش رو در جایگاه پیشین نسبت به آن قرار دارد.

۱. مفهوم‌شناسی تبادر

تبادر در لغت به هر معنا که باشد، در اصطلاح اصولیان به انسباق معنا به ذهن هنگام شنیدار لفظ اطلاق می‌شود (حسینی، ۱۴۱۵ق، ص. ۴۸؛ بدری، ۱۴۲۸ق، ص. ۱۰۰). تبادر مصطلح به فرایندی اشاره دارد که در آن معنا یا مفهومی به سرعت و بدون نیاز به تفکر عمیق یا تحلیل دقیق به ذهن می‌آید. تبادر، هم می‌تواند محصول وضع تعیینی باشد که در آن واضع/واضعان واژه‌ای را به ازای

معنایی قرار می‌دهد و هم می‌تواند برآمده از وضع تعینی باشد که عبارت است از اینکه واژه در معنایی دیگر، یعنی غیر از معنای موضوع‌له، با قرینه و به مناسبتی به کار رود و رفته‌رفته به قدری این استعمال زیاد شود که پس از چندی هرگاه آن لفظ بدون قرینه به کار برده شود، معنای دوم فهمیده شود. برای مثال، موضوع‌له لفظ «قانون»، «خط‌کش» بوده است. سپس به واسطه استعمال زیاد، در معنای کنونی که معنای مجازی آن بوده است، استعمال می‌شود؛ به گونه‌ای که امروزه جز معنای دوم فهمیده نمی‌شود. از آنجاکه رابطه میان لفظ و معنا ذاتی نیست، شکل‌گیری تبادر چه در وضع تعینی و چه تعیینی، تدریجی است؛ زیرا بنا به نظریه درست در معناشناسی، انسباق یافتن معنا به ذهن معلول انس و انس نیز تدریجی‌الوصول است. بله؛ پس از تحقق انس ذهنی، معنا دفعتاً تبادر می‌شود.

به‌طورکلی، تبادر یا حاقی است یا ناشی از قراین. باید توجه داشت که تبادر مدنظر اصولیان انسباق حاقی است نه الحاقی برآمده از قرائن حالی یا گفتاری؛ زیرا تبادر مستند به قرائن تنها از معنای شخصی پرده برمی‌گیرد نه حقیقت عرفیه واژه. از این رو بیرون از حیثه جستار می‌ایستند.

در مورد حاقی بودن تبادر باید به دو نکته التفات داشت.

۱. «حاقی بودن» به این معنا نیست که تبادر معلول ذات لفظ باشد؛ زیرا انسباق معنا به ذهن، واقعیت تکوینی دارد درحالی‌که وضع از مقوله اعتبار است و ممکن نیست امور اعتباری، اثری در تکوین بگذارند. از این رو، تبادر معلول انسی ذهنی است که بر اثر فراوانی کاربرد لفظ در معنا به وجود می‌آید (غروی اصفهانی، ۱۳۷۴، ج ۱، ص ۴۶).

۲. «حاقی بودن» تبادر می‌تواند ما را به «حقیقت» برساند، اما باید توجه داشت که مقصود از حقیقت، معنای موضوع‌له واژه نیست، بلکه معنای متعارف یا همان متفاهم عرفی ملحوظ است. آنچه مهم است، دستیابی به معنایی است که واژه در آن بدون قرینه استعمال می‌شود نه موضوع‌له؛ زیرا بسیاری از واژگان اصلاً در موضوع‌له‌شان استعمال نمی‌شوند. پس مهم، حقیقت عرفیه است نه حقیقت وضعیه. خلط میان یافتن معنای حقیقی متعارف با یافتن حقیقت معنای لفظ با استفاده از تبادر، شبیه خلط «بود» و «نمود» در فلسفه کانتی است.

۲. اشکالات اثباتی تبادر

۱.۲. ناکارآمدی تبادر در بازشناسی وضع تعیینی (محدور اتحاد دال و مدلول)

به باور محقق بروجدی، اگر از رهگذر تبادر به دنبال کشف وضع تعیینی باشیم، پرواضح است که تبادر دلالتی بر وضع تعیینی ندارد؛ زیرا تبادر تنها کاشف از پیوند میان واژه و معناست و این پیوند گاه مسبوق به وضع تعیینی است و گاه نیز مسبوق بدان نیست. در نتیجه، تبادر اعم از وضع تعیینی است. اگر هم از راه تبادر به دنبال دستیابی به جامع وضع تعیینی و تعیینی هستیم، جامعی جز پیوستگی میان لفظ و معنا قابل انگاشت نیست که این، همان تبادر است. وضع جامع، مفهومی جز این ندارد که واژه به گونه‌ای باشد که با شنیدن آن، معنایش به ذهن درآید و این، یعنی همان تبادر (منتظری، ۱۳۷۵، ج ۱، ص. ۳۳؛ صافی گلپایگانی، ۱۴۲۸ق، ج ۱، ص. ۴۷). به دیگر سخن، جست‌وجوی معنای حقیقی از راه تبادر مستلزم وحدت کاشف و منکشف است؛ به گونه‌ای که یک چیز دلیل بر خودش می‌شود. یگانگی دلیل و مدلول محال نیست، اما اصولیان تبادر را به عنوان شاخص حقیقت به میان کشیده‌اند و در صدق علامت، دوگانگی کاشف و مکشوف لحاظ می‌شود.

نقد: بنا نیست با بهره‌برداری از تبادر به وضع تعیینی رسید، بلکه هدف بازشناسی معنای حقیقی است و دوگانه تعیینی و تعیینی، معنای حقیقی هستند. به دیگر سخن، موضوع‌له واژگان در حصار جعل نخستین نیست تا معنای حقیقی در چهارچوب وضع تعیینی باشد و غیر آن، مجازی باشد، بلکه وضع تعیینی نیز مانند وضع تعیینی، نشانگر معنای حقیقی واژه است و همین اندازه که تبادر بتواند معنای حقیقی را به ارمغان آورد، کافی است. «اینکه تبادر نشانه وضع تعیینی باشد، تعبیر نیکویی نیست. تبادر کاشف از وجود خصوصیت و ارتباط میان لفظ و معناست که این خصوصیت یا ناشی از وضع (وضع تعیینی) یا کثرت استعمال (وضع تعیینی) است» (اشتهاردی، ۱۳۷۶، ج ۱، ص. ۷۸).

مشکل وحدت کاشف و مکشوف نیز از دو راه پس‌زدنی است. ۱. با شنیدن واژه و خطوط آن در ذهن، به معنا منتقل می‌شویم. سپس پیوند واژه و معنا را کشف می‌کنیم. از این‌رو کاشف و منکشف متغایر می‌شوند نه یگانه. کاشف عبارت است از شنیدن خطور معنا در ذهن، منکشف هم عبارت است از تلازم ذهنی میان واژه و معنا (هاشمی، ۱۳۹۸ق، ج ۳، ص. ۳۰۹). ۲. ملاک در صدق تغایر، تغایر ماهوی نیست، بلکه تغایر اعتباری نیز کافی است. برای مثال، آخوند خراسانی

استحاله اتحاد لحاظ تبعی و استقلالی را که برخی در وضع تعیینی مطرح کرده‌اند، با تغایر اعتباری دفع می‌کند. همچنین، اطلاق «مقدمه» بر مقدمه داخلی را نیز با همین روش تصحیح کرده است (خراسانی، ۱۴۴۰ق، ج ۱، صص. ۱۸ و ۱۳۰). بدین ترتیب، تبادر از حیث متبادر یعنی متعلق تبادر (آنچه تبادر می‌شود)، همان معنای حقیقی است، اما از حیث انسباق به ذهن و با چشم‌پوشی از متعلق آن، شاخصی است برای بازشناسی معنای حقیقی.

۲.۲. مجازیت معنای نامتبادر در مشترک لفظی

اگر تبادر علامت حقیقت باشد، لازم می‌آید در مشترکات لفظیه که فقط یکی از دو معنا به ذهن انسباق می‌یابد، تنها معنای متبادر حقیقی باشد و دیگری مجازی شود (خمینی، ۱۳۸۶، ج ۱، ص. ۱۶۸؛ مرداوی، ۱۴۲۱ق، ج ۱، ص. ۴۲۷).

نقد: علامت بودن تبادر غیر از حقیقت‌ساز بودن تبادر است. تبادر معنای حقیقی برای واژگان نمی‌سازد، بلکه تنها علامتی است که معنای حقیقی را نمایش می‌دهد. بنابراین، هرچه متبادر می‌شود، معنای حقیقی واژه است، اما هرچه معنای حقیقی است، لزوماً متبادر نیست. در نتیجه، رابطه تبادر و معنای حقیقی، عموم و خصوص مطلق است. «و أمالمشترک فالتعریف بالعلامه لا یشرط فیہ الانعکاس» (زرکشی، ۱۴۱۴ق، ج ۳، ص. ۱۱۷).

۳.۲. احراز ناپذیری تبادر حاقی

چه بسا منشأ تبادری که برای شخص روی می‌دهد، حاق لفظ نبوده باشد؛ زیرا ممکن است این تبادر معلول قرینه یا فضای خاص زندگی شخص باشد. بنابراین، از آنجاکه استناد تبادر به ذات لفظ احراز‌پذیر نیست، تبادر کارآمدی خود را در پرده‌برداری از معنای حقیقی واژگان از دست می‌دهد. تا آنجا که بررسی نویسندگان نشان می‌دهد سه پاسخ از این اشکال در منابع اصول مطرح شده است که هیچ‌یک درست به نظر نمی‌رسد.

پاسخ مبتنی بر عدم قرینه: صاحب فصول بر این باور است که در صورتی که شک داشته باشیم تبادر مستند به ذات لفظ بوده است یا قرینه، بنا به اصل عقلایی عدم قرینه، احتمال استناد تبادر به قرینه منتفی می‌شود. در نتیجه، تبادر را مستند به حاق لفظ می‌دانیم (حائری اصفهانی، ۱۴۰۴ق، ص. ۳۳).

نقد: با چشم‌پوشی از ارتکازیت اصول عقلایی و پذیرش جریان این اصول در موارد شک،

استناد به اصل عدم قرینه سودمند نیست؛ زیرا این اصل در جایی جاری است که شک در مراد گوینده وجود داشته باشد، اما جایی که مراد گوینده آشکار است و شک داریم تبادر از حاق واژه بوده است یا قرینه، نمی‌توان با اصالت عدم قرینه، معنای متبادر را حقیقی دانست (خراسانی، ۱۴۴۰ق، ج ۱، ص ۳۶؛ تبریزی، ۱۳۸۷، ج ۱، ص ۸۳؛ سبحانی، ۱۴۳۱ق، ج ۱، ص ۱۴۰). به دیگر سخن، «برای شک در قرینه دو مورد وجود دارد. یکی جایی که در اصل مراد گوینده شک می‌شود و دیگری جایی که در چگونگی مراد گوینده شک می‌شود که آیا حقیقت است یا مجاز. اصالت حقیقت (عدم قرینه) تنها در مورد اول جاری است نه در مورد دوم» (حکیم، ۱۴۱۶ق، ج ۱، ص ۱۷۶).

پاسخ مبتنی بر اطراد: برخی تبادر مطرد را راه برون‌رفت از این معضل می‌دانند؛ یعنی تبادری که در جای‌جای استعمالات یکسان است؛ زیرا هنگامی که همیشه معنای خاصی از واژه به ذهن تبادر کند، نشان می‌دهد که تبادر به سبب قرائن نیست، بلکه مستند به حاق لفظ است (هاشمی، ۱۳۹۸ق، ج ۳، ص ۳۱۷).

نقد: اگر مقصود از تبادر مطرد آن است که هنگام شک در تبادر باید با رجوع به اهل عرف، معنای حقیقی را به دست آورد، سخن نیکویی است، اما اگر مقصود، اطراد نزد خود آن شخص باشد، معقول به نظر نمی‌رسد؛ زیرا شخصی که تبادر نادرستی دارد، همان تبادر نخستین خود را ناخودآگاه در دیگر موارد پیاده می‌کند. از این رو گوناگونی استعمالات گره‌گشا نیست.

پاسخ مبتنی بر تطابق ظهور فردی و نوعی: شهید صدر برای چیرگی بر مشکل پیش‌گفته، از اصل عقلایی تطابق میان ظهور فردی و نوعی بهره می‌برد. هرگاه فرد در تبادر خویش تردید کرد، با دست‌یازی به اصل تطابق، تبادر خود را مساوی با تبادر عموم قرار می‌دهد. برای مثال، اگر از آیه یا روایتی معنایی را فهمید، همان را به عرف تسری می‌بخشد و از آنجاکه تبادر مطرد عموم کاشف از معنای حقیقی است، تبادر شخصی خود را نیز کاشف از معنای حقیقی می‌گیرد (هاشمی شاهرودی، ۱۴۳۳ق، ج ۱، ص ۱۶۷).

نقد: روشن به نظر می‌رسد که اصل عقلایی تطابق میان تبادر شخصی و نوعی هنگامی جاری است که شخص به تبادر خود مطمئن باشد وگرنه با اجرای اصل تطابق نمی‌توان تبادر مشکوک خود را مساوی با فهم عرف و در نتیجه، کاشف از معنای حقیقی دانست.

راه‌حل برگزیده: یگانه راه معقول، تحصیل اطمینان از طرق عقلایی است.

۴.۲. بازدارندگی عامل زمانی

مهم‌ترین اشکال اثباتی، ناتوانی تبادر در اثبات وضع حقیقی در زمان سابق بر تبادر است. به عقیده برخی اصولیان، تبادر یارای آن را ندارد که معنای حقیقی واژه را در فراسوی ظرف زمانی کنونی به ثبت برساند. تبادری که اهل زبان از واژه‌ای دارند، وضع حقیقی را در همان بازه زمان نشان می‌دهد. ممکن است در گذشته، همان واژه دارای تبادر متفاوت و در نتیجه، وضع دیگری بوده باشد. بنابراین، با استناد به تبادر امروزی نمی‌توان معنای موضوع‌له الفاظ مربوط به زمان تشریح را اثبات کرد (بروجردی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص. ۶۷).

پاسخ مبتنی بر استصحاب قهقرایی: محقق خوبی بر این باور است که با بهره‌وری از استصحاب قهقرایی می‌توان وحدت معنای حقیقی را در زمان کنونی و گذشته احراز کرد (استصحاب قهقرایی نوعی استصحاب است که در آن، قضیه متیقن از حیث زمانی، متأخر از قضیه مشکوک است) (قدسی مهر، ۱۳۷۷، ص. ۱۰۴). استصحاب قهقرایی مضمول ادله حجیت استصحاب نیست (کاظمی، ۱۳۷۶، ج ۴، ص. ۳۱۶)، اما ایشان در صدد است که اعتبار این نوع استصحاب را از رهگذر بنای جمعی عقلا در زمینه وضع اثبات کند. بدین معنا که عقلا با اجرای این استصحاب، معنای حقیقی امروزی را به زمان پیشین نیز می‌کشانند (فیاض، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص. ۱۱۴؛ مکارم شیرازی، ۱۴۲۸ق، ج ۱، ص. ۸۴). محقق خوبی پس از این و در راستای تحکیم اعتبار استصحاب قهقرایی می‌نویسد «استنباط احکام شرعی از الفاظ کتاب و سنت بر بنیاد استصحاب قهقرایی می‌چرخد؛ زیرا اگر اعتبار آن ثابت نبود، الفاظ زمان تشریح در معانی‌ای که امروز می‌فهمیم، ظهوری نمی‌داشت» (فیاض، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص. ۱۱۵).

نقد: ویژگی بنیادین اصول عقلایی، ارتکازی بودن آنهاست؛ یعنی - برخلاف تصور بسیاری - عندالشک به کار نمی‌روند، بلکه از همان نخست با کاربست ناخودآگاهانه توسط مخاطب، دفع‌الشک می‌کنند؛ یعنی حیثیتی پیشینی نسبت به شک دارند نه پسینی. از این رو با پیدایش شک مستقر، این اصول از کارایی بازمی‌مانند، اما از آنجاکه در موضوع استصحاب شک شده است، و اجرای آن حیثیت التفاتی گسترده‌ای را در برمی‌گیرد، با ارتکازیت بناهای عقلایی سازگاری ندارد. از این رو نمی‌توان با کمک استصحاب، وحدت وضع در حال تبادر و زمان پیش از تبادر را نتیجه

گرفت. افزون‌براین، با چشم‌پوشی از بحث ارتکازیت در بناهای عقلایی، اینکه عقلا چنین شیوه‌ای در احراز وحدت وضع داشته باشند، اثبات‌پذیر نیست؛ به‌ویژه در دو صورت؛ نخست، زمانی که قرار باشد بر مبنای استصحاب، معنای حقیقی به گذشته، اثری خاص یا حکم الزام‌آوری مترتب شود و دوم، زمانی که عرف عام متوجه قبض و بسط زبان و دگرگونی شایع در وضع الفاظ باشد. سخن اخیر ایشان از دو بعد شایان مناقشه به نظر می‌رسد. برای درک بهتر نقد، سخن ایشان را در قالب قیاس استثنایی زیر ارائه می‌دهیم.

صغری: اگر استصحاب قهقرایی معتبر نبود، الفاظ زمان تشریح در معانی‌ای که امروز می‌فهمیم ظهوری نمی‌داشت و چرخه استنباط مختل می‌شد. کبری: الفاظ زمان تشریح ظهور در معانی‌ای که امروز می‌فهمیم دارند و استنباط نیز با مشکلی روبه‌رو نشده است. نتیجه: استصحاب قهقرایی در وضع معتبر است.

۱. محذور دور: محقق خوبی از سویی اعتبار استصحاب قهقرایی را متوقف بر فهم یکسان ما از الفاظ زمان تشریح کرده و از سوی دیگر، اساساً فهم یکسان امروزی ما از الفاظ آن زمان، خود وابسته به اعتبار استصحاب قهقرایی است.

۲. اختلال استنباط در فرض نبود استصحاب قهقرایی گزاره‌آمیز به نظر می‌رسد. اولاً، در اغلب روایات به کمک قرائن گفتاری یا حالی، مقصود معصوم (علیه‌السلام) از واژگانی که به کار می‌گیرد، آشکار می‌شود و نوبت به بازشناسی معنای واژگان از راه تبادر حاقی و سپس کشاندن آن معنا به استصحاب قهقرایی به زمان گذشته نمی‌رسد. ثانیاً، می‌توان در موارد شک با اصول عملیه پیش رفت بی‌آنکه خللی در استنباط روی دهد.

پاسخ مبتنی بر اصالت عدم نقل: به عقیده مصطفی خمینی با دست‌یازی به اصالت عدم نقل می‌توان بر عامل زمانی چیره شد و تبادر امروزی را با تبادر در زمان گذشته یکی دانست (خمینی، ۱۳۸۶، ج ۱، ص. ۱۷۰). دور از ذهن نیست ادعا شود که این پاسخ برگرفته از استناد به اصل عدم تعدد وضع در سخن وحید بهبهانی باشد (بهبهانی، ۱۴۱۵ق، ص. ۳۲۵).

نقد: آن‌گونه که گذشت، ویژگی بنیادین اصول عقلایی، ارتکازی بودن آن‌هاست که با کاربست ناخودآگاهانه، احتمال خلاف در مقصود گوینده را القا می‌کنند. هنگامی که با تبادر، به وحدت وضع میان امروز و گذشته اطمینان می‌یابیم، اصول عقلایی مانند اصل عدم نقل، اصل عدم قرینه و

اصالت ظهور، اندک احتمال خلاف را الغا می‌کنند، اما اگر حالت نفسانی ما از اطمینان به ظن تنزل کند یا با پسروی بیشتر به شک تبدیل شود، اصول عقلایی نمی‌توانند تا با الغای احتمال خلاف، وحدت معنا در حال و گذشته را به ارمغان آورند؛ دلیل خاصی هم بر اعتبار این ظن یا شک نداریم. بدین سان، نسبت میان «اصول عقلایی ارتکازی» با «شک» و «ظن» به سان نسبت قاعده «قبیح عقاب بلا بیان» با «بیان» است؛ همان گونه که با آمدن بیان از سوی شارع، موضوع قبیح عقاب منتفی می‌شود، با آمدن شک یا تبدل اطمینان به ظن نیز موضوع اصول عقلایی منتفی می‌شود. افزون بر این، ممکن است اجرای اصالت عدم نقل معنای متبادر، ترجیح بدون مرجح باشد مانند زمانی که معنای متبادر امروزی با نص لغوی در تعارض باشد. در چنین فرضی، همان گونه که می‌توان با اصالت عدم نقل، معنا را به پس کشانید، می‌توان با همان اصل در ناحیه قول لغوی، معنای منصوص را به پیش کشاند تا در بازه زمانی مشکوک، بدان تمسک کرد.

پاسخ مبتنی بر تأثیرپذیری از فرهنگ عصر معصوم؛ بیشتر فقها در فضای کتاب و سنت تنفس می‌کنند؛ زیرا فرهنگ ذهنی آن‌ها محدود به نوشتارهای روایی است. برای همین با نگارش‌های عربی امروزی خو نمی‌گیرند و شیوه نگارششان مشابه شیوه نگارش متون کهن حدیثی و فقهی است. از این رو تبادر این فقیهان می‌تواند از معنای حقیقی عصر تنزیل پرده برداری کند (هاشمی، ۱۳۹۸ق، ج ۱، ص. ۳۲۰).

تقد: این پاسخ پذیرفتنی نیست، زیرا واژه‌ای که فقیه در قرآن و سنت کهن با آن روبه‌رو می‌شود، از دو حالت خارج نیست. ۱. در زبان مادری وی همان به کار می‌رفته است یا ۲. خیر. در فرض نخست، تبادر فقیه ارزشمند نیست؛ زیرا فقیه در نخستین مواجهه خویش، معنای واژه را بر اساس تبادر زبان مادری‌اش یافته است و سپس همان معنا را ناخودآگاه بر کاربست‌های آن واژه در قرآن و احادیث منطبق می‌کند. برای مثال، واژه «رکوع» در زبان فارسی هم رایج است و تبادر از آن، نوعی خاص از خم‌شدگی با مراعات آدابی ویژه است در حالی که در عصر نزول، رکوع به معنای خم‌شدگی است نه خم‌شدگی که مکلفان در نماز به خود می‌گیرند. تکیه فقیه بر تبادر زبان مادری، ممکن است آسیب‌های استنباطی گسترده‌ای به دنبال داشته باشد مانند حق استرداد در خیار تأخیر ثمن؛ بنا به دیدگاه برخی فقها، اگر مشتری بدون اذن فروشنده، کالا را دریافت کند و فروشنده آن را بازپس گیرد (استرداد مبیع)، قبض محقق نمی‌شود و خیار تأخیر همچنان باقی است. تبادری که از واژه «استرداد» در زبان فارسی داریم، بازگرداندن بالفعل است. اگر خوانش ما

از فتوای فقیهان بر اساس تبادر زبان مادری باشد، باید تا بازپس گرفتن بالفعل مبیع، بایع خیارى نداشته باشد، اما چه بسا معنای رایج این واژه در زبان عربی، طلب بازپس گرفتن باشد که در این صورت فروشنده به مجرد تقاضای بازگشت مبیع، خیار تأخیر خواهد داشت (انصاری، ۱۳۸۵، ج ۵، ص. ۲۲۱). همچنین، متبادر از واژه «سجده» در زبان مادری، سجده معتبر در نماز است در حالی که متبادر از آن در عربی، قرار دادن پیشانی بر زمین است. در نتیجه، تا دلیلی بر لزوم سجده صلاتی نداشته باشیم، باید سجده را بر همان معنای عرفی حمل کرد. از این رو برخی فقهای معاصر، در سجده سهو، تنها گذاشتن پیشانی بر زمین را لازم می‌دانند (سیستانی، ۱۴۱۴ق، ج ۱، ص. ۲۸۶). افزون بر این، بسیاری از فقها به واسطه غوطه‌وری در مباحث عقلی و نقلی، در فهم حقایق عرفی ناتوان می‌شوند. محقق قمی در این باره می‌نویسد «ان الفقیه متهم فی حدسه بالنسبة الی العرف و ان کان هو من اهل العرف، لکثرة وفور الاحتمالات و غلبة مزاولة المتخالفة من الاستعمالات مع ما یسنحہ من المنافیات من جهة الادلة العقلیة والنقلیة» (قمی، ۱۴۳۰ق، ج ۱، ص. ۵۸).

در فرض دوم هم مجالی برای تبادر باقی نمی‌ماند؛ زیرا فقیه علم پیشینی به معنای واژه ندارد در حالی که تبادر متوقف بر علم پیشین است. پس فقیه، معنای حقیقی را یا با تبادر خود عرب‌زبانان به دست آورده یا در اثر کثرت استعمال واژه در موارد خاصی به معنای حقیقی آن پی برده است که یا تنصیص لغت‌شناس است یا اطراد و هر دو خارج از تبادر هستند.

راه‌حل پیشنهادی: اشکال عامل زمانی، اشکال بسیار دقیق و ظریفی است که کمتر به آن توجه شده است. مغز این اشکال که متأسفانه تاکنون اصولیان بدان التفات نداشته‌اند، ظنی بودن تبادرات است. در پاسخ‌هایی که پیش‌تر گذشت، به بازدارندگی «ظن» اصلاً توجهی نشده بود و چه بسا نخستین نفری هم که اشکال عامل زمانی را طرح کرده، به عمق اشکال خودش انتباهی نداشته است. دغدغه اصلی در تبادرات فقیهان، «ظنی بودن» تبادر است که اشکال را از صرف «زمانی بودن» خارج می‌کند؛ زیرا چه بسا نفس معنای متبادری هم که برای فقیه حاصل می‌شود، ظنی باشد چه رسد به انتساب آن به عصر تشریح که اگر آن هم ظنی باشد، در نهایت، ظن مرکب را به ارمغان می‌آورد؛ یعنی هم اصل معنا - با قطع نظر از عامل زمانی - ظنی است و هم انتساب معنای ظنی به عصر تشریح ظنی است. گزاره نیست اگر ادعا کنیم که در تمام مواردی که فقیهان در بحث‌های فقهی به «تبادر» استناد می‌کنند، تبادرشان ظنی است. به نظر نویسندگان، می‌توان دو شاهد بر این

موضوع ارائه داد:

۱. از لحاظ روان‌شناختی، در صورتی که شخص نسبت به معنای واژه مطمئن باشد، اصولاً کار به تبادر نمی‌رسد؛ زیرا او بی‌واسطه معنا را می‌فهمد و لفظ را فانی در معنا می‌بیند. به دیگر سخن، فقیه به هنگام اطمینان نسبت به معنا، اصلاً ملتفت تبادر نمی‌شود تا بخواهد به آن استناد کند. پس استناد، حاکی از عدم اطمینان و ظن اوست.
 ۲. خود استناد به تبادر در استدلال‌ورزی‌های فقیهان نشان می‌دهد مسئله اختلافی است و فهم‌های متفاوتی در مسئله وجود دارد نه یک فهم واحد و یقینی؛ زیرا اگر معنا یقینی بود که در آن اختلافی رخ نمی‌داد تا فقیه برای اثبات مطلوبش مجبور به استناد به تبادر شود. پس وجود اختلاف فی‌نفسه از ظنی بودن تبادر و عدم اطمینان فقیه پرده برمی‌گیرد. برای مثال، بسیاری از اصولیان در صیغه امر، طلب وجوبی را با تبادر اثبات می‌کنند. این در حالی است که دست‌کم چهار دیدگاه دیگر در صیغه امر وجود دارد و دیگرانی هم که مخالف وجوب هستند، بعضاً به همین «تبادر» استناد ورزیده‌اند. از این رو می‌توان دریافت که خود استناد به تبادر گویای ظنی بودن آن تبادر است.
- اکنون، مشکل اساسی از اینجا ناشی می‌شود که بر پایه دیدگاه اجماعی اصولیان (دست‌کم در مذهب امامیه) اصل نخستین حرمت عمل به ظنون است (انصاری، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص. ۱۳۰؛ حکیم، ۱۴۳۱ق، ج ۲، ص. ۶۹). این اصل، اعتبار تبادر فقیهان را در هم می‌کوبد و فقیه را از تشخیص و احراز موضوع و حکم بر اساس تبادر بازمی‌دارد.
- به نظر نگارندگان، در نگاه نخست، یگانه راه‌حلی که می‌تواند مشکل ظنی بودن تبادرات فقیهان را بزداید، پذیرش انسداد و حجیت مطلق ظنون در موضوعات است مشروط به اینکه کشف معنای حقیقی واژه از رهگذر تبادر محتمل‌تر از رهگذر قول لغوی باشد. باری؛ ادعای انسداد در احکام شرعی به مذاق بسیاری خوش نمی‌آید، اما ممکن است در موضوعات پذیرفتنی باشد. برای مثال، شیخ انصاری به‌رغم اینکه در اصول از پذیرش حجیت قول لغوی سر باز زده است (انصاری، ۱۴۲۸ق، ج ۱، ص. ۱۷۵)، برای بازنشان دادن تعریف بیع در کتاب المکاسب از تعریف فیروزآبادی لغت‌شناس بهره می‌جوید (انصاری، ۱۳۸۵، ج ۳، ص. ۷). علت این امر نیز بنا بر یک خوانش، نگرش انسدادی شیخ انصاری به موضوعات خارجی بوده است. بنابراین، اگر انسداد در موضوعات پذیرفته شود، می‌توان برای دستیابی به معانی واژگان، به «قضیه محتمل‌تر» رجوع کرد. اگر

محتمل‌تر، قول لغوی باشد، همان اخذ می‌شود منتها این دیگر تبادر نیست و اگر محتمل‌تر، تبادر ما باشد؛ یعنی در محیط تعارض میان قول لغوی و تبادر ما، کشف معنای حقیقی از راه تبادر محتمل‌تر افتد، در این صورت تبادر مقدم است و وحدت معنای حال و گذشته را نتیجه می‌گیریم، اما اگر میان تبادر و معنای لغوی برابری باشد، دیگر مجالی برای هیچ‌کدام باقی نمی‌ماند و ناگزیر باید حکم به اجمال گزاره کنیم و به دنبال دلایل فقه‌آهنتی مثل براءت و احتیاط باشیم.

آنچه گفته شد، تنها با نگاه بدوی به مسئله است. با تأمل بیشتر درمی‌یابیم که راه‌حل انسداد گام را فراتر از یک فرضیه نمی‌گذارد و کاربست آن در اینجا ممکن نیست. ابتدا لازم است به مقدمات پنج‌گانه دلیل انسداد نظر کنیم که عبارت‌اند از ۱. علم اجمالی به وجود احکام در شریعت، ۲. فروبستگی راه رسیدن به علم (یقین) و علمی (ظن خاص معتبر)، ۳. عدم جواز اهمال در احکام شرعی، ۴. عدم وجوب احتیاط (به دلیل عسر و حرج یا اختلال نظام مسلمانان) و ۵. قبح ترجیح راجح بر مرجوح و در نتیجه، لزوم ترک عمل به موهومات و لزوم عمل به امور مظنون (سبزواری، ۱۳۷۶، ج ۲، ص. ۱۳۸؛ کلانتری، ۱۴۲۵ق، ج ۳، ص. ۲۰۰). از مقدمات انسداد چنین برمی‌آید که انسداد دلیلی اضطراری است؛ یعنی علت اعتبار مطلق ظن به جهت ناچاری است. این مطلب در احکام شرعی صادق است، زیرا اگر ظن حجت نباشد یا باید پایبند به بیشتر احکام شرعی نباشیم که مستلزم اباحه‌گری است یا با انجام دادن احتیاط دچار عسر و حرج می‌شویم. از این‌رو باید به‌ناچار به ظن عمل کنیم، اما اینکه دلیل انسداد بتواند ظن به معانی واژگان را نیز معتبر کند، از آن‌رو که حیثیت «ناگزیری» (اضطرار) در معانی واژگان و موضوعات احکام نیست، مسئله تأمل‌برانگیزی است؛ زیرا معنای بیشتر واژگان به‌کاررفته در گزاره‌های دینی، یقینی است و فقط در برخی موضوعات است که فقه‌پژوه دسترسی به یقین ندارد و در این موارد اندک، تعیین وظیفه بر اساس اصول عملیه، نه اباحه‌گری را در پی دارد و نه موجب عسر و حرج می‌شود.

کوتاه سخن اینکه، به نظر نگارندگان، اگر فقیه بتواند به هر شکلی تبادر ظنی خویش را به مرحله اطمینان ارتقا دهد، در این صورت تبادرش با قرارگیری در کبرای حجیت ذاتی قطع معتبر خواهد بود و می‌تواند بر اساس آن، به صدور فتوا مبادرت ورزد، اما اگر تبادرش از حصار ظن خلاصی نیابد، بر اساس اصل کلی حرمت عمل به ظنون، تبادرش تهی از اعتبار است.

۳. اشکال ثبوتی دور

مهم‌ترین اشکالی که متوجه تبادر شده، حیثیت دوری است. برخی اشکال کرده و گفته‌اند از سویی دستیابی به معنای حقیقی وابسته به پیدایش تبادر است و از دگر سو، اصولاً خود تبادر هم متوقف بر علم پیشینی ما نسبت وضع واژگان است؛ زیرا تا هنگامی که علمی به وضع نداشته باشیم، تبادری روی نخواهد داد. از این رو بازشناسی معنای حقیقی به وسیله تبادر مستلزم دور و توقف علم به معنا بر خود علم به معناست (خراسانی، ۱۴۴۰ق، ج ۱، ص. ۳۵؛ مظفر، ۱۴۳۹ق، ص. ۴۴؛ حکیم، ۱۴۲۸ق، ج ۱، ص. ۷۵؛ روحانی، ۱۳۸۲، ج ۱، ص. ۱۳۷).

اکنون به راه‌حل‌های اصولیان و ارزیابی آن‌ها می‌پردازیم.

پاسخ مبتنی بر علم به وضع و علم به «علم به وضع»: تبادر متوقف بر علم پیشین به وضع لفظ است، اما آنچه متوقف بر تبادر است، همان علم پیشین نیست تا مستلزم دور باشد، بلکه متوقف بر «علم» به «علم به وضع لفظ» است. بنابراین، علم به «علم به وضع» متوقف بر تبادر و تبادر متوقف بر علم پیشین به وضع است (نجفی اصفهانی، ۱۴۲۹ق، ج ۱، ص. ۲۲۷).

نقد: بر اساس نگرش فیلسوفان، چه فیلسوفان اسلامی و چه فیلسوفان غربی، علم عبارت است از پدیدار شدن صورت شیء در ذهن (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق، ص. ۸۲؛ حلی، ۱۳۷۱، ص. ۳۰۰؛ رازی، ۱۳۹۰، ص. ۳۱). از این رو معنا ندارد که متعلق پدیدار شدن، نفس پدیدار شدن باشد. به عبارت دیگر، ویژگی ماهوی علم به تعبیر فیلسوفان غربی، «در مورد چیزی بودن» (Aboutness) است؛ یعنی علم همواره متعلق را می‌جوید و به موضوعی تعلق می‌گیرد. از این رو نمی‌تواند خودش متعلق خودش قرار بگیرد. گذشته از این، «علم» ما به «علم به وضع» یا دقیقاً از جنس همان «علم به وضع» نخست یا متفاوت از آن است. در صورت نخست، دوباره دور پدیدار می‌شود؛ زیرا طبق فرض مساوات «علم دوم» با علم در «علم به وضع»، هر دو یکی می‌شوند و دوباره دور بازمی‌گردد. صورت دوم هم اساساً قابل تصویر نیست؛ زیرا تمایز میان دو علم یا باید در ماهیت علم‌ها باشد یا در متعلق آن‌ها؛ فرض نخست قابل دفاع نیست؛ زیرا علم دارای ماهیت بسیط است که عبارت است از حالت نفسانی «انکشاف». فرض دوم نیز در اینجا راهی ندارد؛ زیرا متعلق علم‌ها یکسان است. مفروض بحث این بود که ما دنبال دستیابی به معنای حقیقی یک واژه هستیم. بنابراین، پاسخ صاحب هدایة‌المسترشدین قانع‌کننده به نظر نمی‌رسد.

پاسخ مبتنی بر معلولیت تبادر برای وضع: برخی به شبهه دور این‌گونه پاسخ داده‌اند که تبادر

معلول علم به معنای حقیقی نیست تا محذور دور رخ دهد، بلکه نتیجه وضع است و علم به وضع، فقط شرط پیدایش تبادر است نه علت آن. بنابراین، علم تفصیلی به معنای حقیقی، متوقف بر تبادر و تبادر متوقف بر وضع است نه علم به وضع (نجفی تهرانی، ۱۳۲۰، ج ۱، ص ۶).

نقد: اولاً، حتی اگر تبادر معلول وضع باشد، به اعتراف ایشان، تبادر شرط علم و بدیهی است که مشروط (تبادر) متوقف بر شرط خود (علم) است. پس مشکل دور دوباره بازمی‌گردد. ثانیاً، به عقیده فیلسوفان لازم است میان علت و معلول سنخیت وجود داشته باشد. اگر بنا باشد وضع، علت تبادر قرار گیرد، مستلزم تباین میان علت و معلول است؛ زیرا وضع، فعل واضع است (که واژه‌ای را برای معنایی اعتبار می‌کند و آن را وجود تنزیلی معنا قرار می‌دهد) درحالی که تبادر ماهیتی جز انسباق معنا به ذهن ندارد (غروی اصفهانی، ۱۳۷۴، ج ۱، ص ۴۵). ثالثاً، اگر تبادر معلول وضع لفظ برای معنا باشد، لازم می‌آید در جایی که وضعی شکل نگرفته است، معنایی به ذهن تبادر نکند درحالی که گاه اشتباهاً معنا از واژه‌ای تبادر می‌کند که یا اصلاً آن واژه برای آن معنا جعل نشده یا برای معنایی غیر از آنچه انسباق یافته، جعل شده است. از این رو نتیجه می‌گیریم که تبادر معلول صرف وضع نیست.

پاسخ مبتنی بر دو علم تفصیلی شخصی: به باور محقق عراقی (البته در کتاب بدایع)، در آغاز ما یک علم تفصیلی به وضع داریم. سپس با پیدایش تبادر حاصل از حاق لفظ، علم تفصیلی دیگری به وجود می‌آید و مانعی ندارد که دو بار علم تفصیلی پیدا کنیم (عراقی، ۱۳۷۰، ص ۹۷). عراقی در کتاب مقالات الاصول، اشکال دور را با متد مشهور اصولیان پاسخ داده است (عراقی، ۱۴۳۶ق، ج ۱، ص ۱۱۴).

نقد: به عقیده نگارندگان، سخن عراقی از دو جنبه اشکال دارد.

۱. اشکال برهانی: دو علم تفصیلی که ایشان مطرح کرده‌اند، در تقسیمی دوگانه، یا در عرض یکدیگرند یا در طول یکدیگر. صورت نخست از دو حالت بیرون نیست؛ یا هر دو دارای متعلق هستند یا یکی از آن‌ها دارای متعلق است. حالت نخست باز دو صورت پیدا دارد.

الف. متعلق هر دو علم یکسان است. این فرض مستلزم توارد دو علم تفصیلی هم‌عرض بر موضوع واحد است که اصلاً منطقی نیست. همچنین، لازم می‌آید یکی از آن دو علم لغو باشد؛ زیرا پیدایش صورت شیء (وضع) در ذهن با نخستین علمی که نسبت به معنای حقیقی پیدا می‌کنیم،

حاصل می‌شود و معنا ندارد که این کنش ذهنی دوباره تکرار شود.

ب. متعلق آن‌ها متفاوت است. این فرض مستلزم خروج از محل بحث است؛ زیرا فرض این است که ما از رهگذر تبادل به دنبال کشف معنای حقیقی واژه هستیم و اگر متعلق علم دوم ما چیزی غیر از متعلق علم نخست ما باشد، خروج از فرض بحث است.

فرض دوم (یکی از دو علم تفصیلی دارای متعلق است) نیز دو صورت پیدا می‌کند؛ یا باید فرض کنیم علم نخستین ما متعلق نداشته است که در این صورت اساساً تبادری روی نمی‌دهد؛ زیرا تبادل برای کسی که مطلقاً به وضع جاهل است، مفهومی ندارد یا باید فرض کنیم علم تفصیلی دومی خالی از متعلق است. این فرض مستلزم این است که درعین حالی که تبادل داریم (زیرا فرض کردیم علم اول ما دارای متعلق است و متعلق آن، همان معنای واژه است و تبادل نیز متوقف بر علم نخست ماست)، معنایی به ذهن ما انسباق نیابد؛ زیرا طبق فرض، علم تفصیلی دوم ما که متوقف بر تبادل است، متعلق ندارد که بتواند تبادل حاصل از علم نخستین را درک کند.

گذشته از این، اشکال بزرگی که بر فرض متعلق نداشتن یکی از دو علم تفصیلی وارد است، تناقض است. چنان‌که گذشت، ماهیت علم اصولاً وابسته به متعلق است. علم، به «پیدایش صورت شیء در ذهن» تعریف شده است نه انکشاف بی‌متعلق. از این رو اساساً علم بی‌متعلق به اندازه مفهومی مثل دایره مربع تناقض آمیز است.

اکنون به فرض طولی بودن دو علم تفصیلی می‌پردازیم؛ یا علم تفصیلی دوم پس از انعدام علم تفصیلی نخست است یا هم‌زمان با علم تفصیلی نخستین و در امتداد آن قرار می‌گیرد. فرض نخست نیز دو حالت دارد؛ یا علم تفصیلی دوم بعد از انعدام کامل علم تفصیلی اول است یا علم تفصیلی اول کامل نابود نشده است. در زیر به بررسی هر سه فرض همت می‌گماریم.

فرض نخست: اگر علم تفصیلی نخست ما به شکل کامل محو شده باشد مستلزم عدم تحقق تبادل است؛ زیرا فرض آن بود که ما دو علم تفصیلی داریم؛ یکی پیش از تبادل (که تبادل متوقف بر آن است) و یکی هم پس از تبادل که علم دوم متوقف بر همین تبادل است. حالا اگر فرض کنیم علم تفصیلی نخست به کلی از بین رفته است، در نتیجه، تبادری هم نباید رخ بدهد؛ زیرا علی‌الفرض، تبادل تکیه‌گاه خویش را از دست داده است.

فرض دوم: اگر علم نخست ما کامل نابود نشده باشد فقط به معنای این است که ما بالفعل نسبت به معنای حقیقی واژه آگاهی نداریم. به نظر می‌رسد این فرض، همان راه‌حل علم میانه و

تفصیلی است که در ادامه مقاله بدان خواهیم پرداخت.

فرض سوم: اگر علم تفصیلی نخست همچنان باقی باشد، علم دوم لغو خواهد بود؛ زیرا معنا ندارد به یک چیز دو بار علم پیدا کنیم.

۲. اشکال وجدانی: جدا از انتقادات پیشین، یعنی حتی اگر بپذیریم که دیدگاه محقق عراقی اشکال ثبوتی ندارد، باز شیوه محقق عراقی برای رهایی از دور با وجدان سازگار نیست؛ زیرا ما هنگامی که در افق نفسانی خویش می‌نگریم، هیچ‌گاه دو بار به یک چیز واحد علم پیدا نمی‌کنیم.

پاسخ مبتنی بر اقتران اکید: به باور شهید صدر علم تفصیلی به معنا، متوقف بر تبادر است، اما خود تبادر تکیه‌ای بر علم ندارد. شنیدن لفظ و پی بردن به معنا فرایندی واقعی و تکوینی است که در نفس انسان پدیدار می‌شود و معلول حالت «منبه شرطی» (اقتران اکید) میان لفظ و معناست. پس آنچه تبادر به آن وابسته است از مقوله علم نیست تا دور به وجود آید، بلکه از ملازمات نفسی و مربوط به ضمیر ناخودآگاه است (صدر، ۱۴۴۰ق، ج ۱، ص. ۲۲۳). برای مثال، ذهن کودک شیرخوار در اثر تکرار واژه «شیر» و قرار گرفتن در وضعیت شیر خوردن، حالت شرطی به خود می‌گیرد که با شنیدن لفظ «شیر» به دنبال مادر می‌گردد. این حالت شرطی که در ناخودآگاه کودک وجود دارد، علم نیست؛ زیرا علم ظهور در صورت ذهنی دارد درحالی‌که در ناخودآگاه، صورتی در ذهن نیست.

نقد: نخست اینکه تفکیک میان ناخودآگاه و علم محل تردید است؛ زیرا در امور ناخودآگاهانه نیز صورت نفسانی وجود دارد. درنهایت، اختلافی عارض شده است، اما اختفا و عدم التفات به معنای نبود صورت نفسانی (که عبارت است از علم) نیست. گویا ناخودآگاه اصطلاح دیگری برای همان علم اجمالی است. گواه این مطلب اینکه، سلب «علم» از آنچه به آن ناخودآگاه اطلاق می‌شود، به هیچ‌وجه درست نیست. برای مثال، به کسی که برای او نسبت به لفظ و معنا قرن اکید ذهنی حاصل شده است، نمی‌توان گفت که تو عالم به معنای واژگان نیست. از این گذشته، پرسشی که پیش روی شهید صدر و هم‌اندیشان ایشان قرار می‌دهیم، این است که همین ناخودآگاه چگونه برای فرد حاصل شده است؟ شما اذعان داشته‌اید که علم تفصیلی به معنای حقیقی لفظ متوقف بر تبادر است و تبادر متوقف بر قرن اکید و انس ذهنی شدید میان لفظ و معناست که از مقوله علم

نیست. پرسش این است که همین قرن اکید از کجا می‌آید؟ آیا معلول پدیده‌ای غیر از علم بوده است؟ بدیهی است که فرد ابتدا علم به معنی واژه می‌باید سپس در مرحله بعدی، قرن اکید برایش محقق می‌شود. از این رو قرن اکید خودش هم معلول علم و متوقف بر آن است. اشکال دیگر اینکه، اگر میان واژه و معنا قرن اکید وجود داشته باشد، به کلی از محل بحث خارج می‌شود؛ زیرا قرن اکید به منزله فنای لفظ در معناست. در چنین حالتی تبادل فقیه یقینی است و او اساساً ملتفت تبادل خود نیست در حالی که محل بحث ما تبادلات ظنی است که فقیه همواره با حاشیه‌ای از تردید بدان استناد می‌کند و نفس این تردید برای او نشان از نبود قرن اکید میان لفظ و معنا دارد. پس حتی اگر قائل به افتراق ناخودآگاه از علم اجمالی باشیم و تبادل را معلول قرن اکید بدانیم، تنها در مورد تبادلات یقینی صادق است که به کلی از مفروض بحث بیرون می‌ایستند.

دیدگاه برگزیده: به نظر نگارندگان، تفاوت‌گذاری میان ارتکاز و علم تفصیلی، کارآمدترین پاسخ است. بر این اساس، علم تفصیلی به معنای واژه، به شکل قضیه حملیه به تبادل و تبادل به علم ارتکازی و نه علم تفصیلی وابسته است. در نتیجه، دور به وجود نمی‌آید (خراسانی، ۱۴۴۰ق، ج ۱، ص. ۳۵). به سخن دیگر، علم تفصیلی متوقف بر اجمالی ارتکازی است نه متوقف بر خودش. پس توقف شیء بر خودش منتفی است.

دللی که به نظر نویسندگان، از اتقان روش ارتکاز و تفصیل در حل دور پشتیبانی می‌کند، کاربست این روش در ساحت‌های فکری است. در زیر به دو مثال مهم اشاره می‌شود.

۱. ابن سینا در پاسخ به اشکال ابوسعید ابوالخیر به قیاس اقترانی، عیناً از دوگانه علم اجمالی و تفصیلی استفاده کرده است. به عقیده ابوالخیر، شکل نخست قیاس مبتلا به دور است؛ زیرا از سویی علم به نتیجه متوقف بر شناخت کلیت کبراست و از دگر سو، تنها زمانی می‌توان به کلیت کبرا تصدیق داشت که از پیش نسبت به تمام افراد کبرا آگاهی داشته باشیم در حالی که از جمله افراد کبری، موضوع نتیجه (اصغر) است. بنابراین، نتیجه متوقف بر کبری و شناخت کبرا نیز متوقف بر علم پیشین به نتیجه است (گیلانی، ۱۳۷۰، ص. ۳۹۲). برای مثال، در قیاس «هر انسانی حیوان است و هر حیوانی جسم است، پس هر انسانی جسم است»، زمانی نتیجه، یعنی قضیه «هر انسانی جسم است» تصدیق می‌شود که پیش‌تر به کلیت کبرای قیاس یعنی قضیه «هر حیوانی جسم است»، علم داشته باشیم. از سوی دیگر، کبری از آنجاکه قضیه‌ای کلی است، زمانی معلوم می‌شود که از پیش علم به جزئیات داشته و تک تک مصادیق حیوان را دیده

باشیم. این حرکت دوری است و سبب فساد قیاس شکل نخست می‌شود. دقیقاً همین ایراد بر قیاس افترازی را می‌توان از فیلسوف و ستاره‌شناس یونانی، سکتوس امپریکوس (ماکولسکی، ۱۳۶۶، ص. ۲۶۹) و جان استوارت میل (خوانساری، ۱۴۰۱، ج ۲، ص. ۱۸۳؛ سامی‌النشار، ۱۹۹۹م، ص. ۵۴۴) مشاهده کرد. ابن‌سینا در پاسخ به دور، روش علم تفصیلی و اجمالی را برگزیده است (مطهری، ۱۳۸۹، ج ۵، ص. ۱۱۳). ابن‌سینا می‌گوید آری؛ چنین است که گفتی، تا کسی احراز جسمانیت انسان نکرده باشد، نتواند بر سبیل کلیت بگوید که هر حیوان جسم است، اما فرق است میان علم اجمالی و تفصیلی؛ علمی که در نتیجه مطلوب است و موقوف بر علم به کلیت کبری است، علم تفصیلی و علمی که در کلیت کبری به کار رفته و موقوف به دخول اصغر در تحت اکبر، علم اجمالی است و این دو غیر یکدیگرند. پس در برهانی که تو خود تألیف کرده‌ای حد وسط مکرر نشده است (نوعی، ۱۳۸۶، صص. ۱۵۳-۱۸۸؛ عبدالرب عبادی و همکاران، بی‌تا، ص. ۱۸۷).

۲. مارتین هایدگر، از سرآمدان فلسفه قاره‌ای نیز با روش علم میانه و تفصیلی، شبهه دور در ساحت آنتولوژیک را دفع کرده است. کاربست این روش در هستی‌شناسی هایدگر نشان از این دارد که روش یادشده افزون بر قلمرو لفظ و معنا، در مفاهیم بنیادی فلسفه و دفع اشکالات مهم در هستی‌شناسی نیز به کار می‌آید. آنچه هایدگر در بیشتر پژوهش‌های خویش و به‌ویژه در کتاب گران‌سنگ هستی و زمان به آن می‌پردازد، مسئله رعب‌انگیز هستی است. در آغاز به نظر می‌رسد که هستی دارای مفهومی بدیهی و آشکار است و پردازش به آن چندان معقول نیست، اما هایدگر برخلاف تصور عامه، هستی را بسیار پیچیده می‌داند؛ البته که او منکر این نیست که همگی انسان‌ها دریافته‌اند اجمالی از هستی دارند و دقیقاً به همین خاطر است که از «هستی» می‌پرسند؛ زیرا اگر هستی به‌کلی مجهول بود نمی‌توانستیم حتی از آن پرسیم، اما به عقیده هایدگر، مفهوم هستی داستانی جدا از حقیقت هستی دارد. همان‌قدر که مفهوم هستی بدیهی است، حقیقت هستی در غایت مستوری و کشف آن نیازمند پژوهشی روشمند است (ایزوتسو، ۱۳۹۸، ص. ۲۱). وی بر این باور است که در پرسش از هستی، مبدأ، مقصد و نقطه عزیمت، همگی هستی است. در واقع، در فهم این مقوله پیچیده، گزیری از هستی نیست. به تعبیر هایدگر، حتی پرسندگی ما (چه از نفس هستی و چه از سایر موجودات)، از آن‌رو که رفتار و

کنش هستنده‌ای به نام پرسنده است، خود گونه‌ای هستی با خصیصه خاص پرسندگی دارد (هایدگر، ۱۳۸۶، ص. ۶۸). سپس هایدگر به اینجا می‌رسد که وقتی از سویی مرجع پرسش ما از هستی، خود موجودات پیرامون‌اند و از دگر سو، در میان این موجودات تنها انسان است که دسترس‌پذیر ماست، به‌ناچار باید بکوشیم هستی را از طریق همین موجود انسانی بفهمیم؛ البته باید توجه داشت که انسان بما هو انسان که تنها یک موجود در جهان هستی است، مرجع پرسش نیست، بلکه باید او را از لحاظ هستی‌اش مرجع پرسش قرار داد. هایدگر می‌نویسد «بنابراین، اطوار هستی هستندگان خاصی هستند که هرآینه خود ما پرسندگان باشیم. بدین‌سان این واشکافی پرسش هستی به این معناست: شفاف‌سازی هستنده‌ای که همان پرسنده پرسش هستی باشد از حیث هستی‌اش» (هایدگر، ۱۳۸۶، ص. ۷۳). در اینجا است که اشکال دور در هستی‌شناختی هایدگر به وجود می‌آید؛ زیرا علی‌الغرض مجهول ما هستی است، اما راه وصول به این هستی را انسان از حیث هستی‌اش قرار داده‌ایم؛ یعنی فهم هستی را که قرار است در پایان تحقیق هستی‌شناسانه حاصل شود، پیش‌فرض خود گرفته‌ایم. به دیگر سخن، از سویی دریافت مناسب از هستی را متوقف بر انسان از حیث هستی‌اش کرده‌ایم و از سوی دیگر، طبیعتاً تا معنای هستی را دریافت نکرده باشیم، «از حیث هستی‌اش» برای ما بی‌معنا و مستلزم توقف علم به هستی بر خود علم به هستی است. هایدگر می‌نگارد «اما آیا چنین اقدامی [که مرجع پرسش را دازاین (موجودیت انسان از حیث هستی‌اش) قرار داده‌ایم]، درافتادن در دوری هویدا نیست؟ اینکه ما بدو باید هستنده‌ای را از حیث هستی‌اش تعیین و تعریف کنیم و بر آن باشیم که طرح و تنظیم پرسش هستی را تنها بر چنین بنیادی بریزیم، آیا چیزی به‌جز چرخیدنی است دایره‌وار؟ آیا برای واشکافی پرسش، آنچه را تنها پاسخ به این پرسش باید حاصل آورد، پیشاپیش مفروض نکرده‌ایم؟» (هایدگر، ۱۳۸۶، ص. ۷۴). از عبارات هایدگر چنین به نظر می‌رسد که پاسخ او به شبهه دور آگزیستانسیال بر محور واحدی نمی‌چرخد، اما به هر شکل، هایدگر در پاسخ نخست خویش به شبهه پیش‌گفته، متذکر علم اجمالی و تفصیلی می‌شود. هایدگر از علم اجمالی به علم میانه و مبهم یاد می‌کند. وی می‌گوید آنچه متوقف بر دازاین از لحاظ هستی‌اش است، علم تفصیلی ما از مفهوم هستی است که قرار است در انتهای پژوهش آنتولوژیک برایمان مکشوف شود، اما آنچه در مرجع پرسشی‌ما قرار می‌گیرد، علم میانه و اجمالی ما به هستی است. از این‌رو دوری وجود ندارد؛ زیرا علم تفصیلی ما متوقف بر

علم اجمالی ما شده است نه بر خود علم تفصیلی (هایدگر، ۱۳۸۶، ص. ۷۵).

نتیجه‌گیری

یافته‌های پژوهش حاضر نشان می‌دهد:

۱. اشکال مبتنی بر یگانگی دال و مدلول در تبادر منتفی به نظر می‌رسد؛ زیرا اولاً، خطور معنا به ذهن از طریق شنیدار واژه متغایر با کشف «پیوند میان واژه و معنا» از مجموع این کنش است. ثانیاً، در صدق تغایر، صرف تغایر اعتباری کفایت می‌کند مانند اجزای مرکب در مبحث مقدمه داخلیه واجب. در این‌گونه مرکبات، اجزا به اعتبار نفسی، مقدمه هستند، اما به اعتبار هیئت اجتماعی، ذوالمقدمه هستند.
۲. عدم تبادر معنا در مشترکات لفظیه مستلزم مجازیت معنای نامتبادر نیست؛ زیرا رابطه منطقی میان تبادر و حقیقت، عموم و خصوص مطلق است؛ یعنی معنای متبادر از واژه، معنای حقیقی آن واژه است، اما معنای حقیقی واژه، همیشه متبادر از آن نیست. گو ریشه طرح اشکال به خلط میان علامت بودن تبادر با حقیقت‌ساز بودن آن بازگشت دارد.
۳. به نظر می‌رسد تبادر حاقی از راه اصل تطابق ظهور فردی با ظهور نوعی احرازپذیر نیست؛ زیرا جدا از آنکه دلیلی از این اصل اختراعی پشتیبانی نمی‌کند، اساساً معقول نیست که فقیه در حالت شک، تبادر شخصی را مساوی با تبادر عرفی بگیرد و آن را کاشف از معنای حقیقی بداند.
۴. بازسنجی اعتبار تبادر با باریک‌بینی بیشتر نشان می‌دهد که «ظن و زمان» مانع بسیار نیرومندی است که اعتبار تبادر را دچار تشکیک فزاینده‌ای می‌کند. در مواردی که فقیه نسبت به معنای واژه‌ای که با آن روبه‌رو می‌شود، یقین دارد، فهم او با قرار گرفتن در کبرای حجیت ذاتی یقین معتبر است. دغدغه اصلی جایی است که فقیه در معناشناسی حکم یا موضوع به تبادر خود استناد می‌کند؛ زیرا از سویی استناد به تبادر نشان از ظنی بودن تبادر فقیه دارد؛ زیرا در صورتی که تبادر او یقینی باشد، اصولاً او به تبادر خود ملتفت نیست و لفظ را فانی در معنا درمی‌یابد. از دگر سو، اصل نخستین در ظنون، عدم اعتبار است. سببیت «ظن» در زوال اعتبار تبادر، نکته ظریفی است که تا به حال بدان توجه نشده است. گاه معنای متبادر برای فقیه یقینی، اما انتساب آن به عصر تشریح مظنون است و گاه هم معنا ظنی است و هم انتساب آن که

نتیجه‌اش ظن مرکب است. پژوهش‌ها نشان داد که هیچ دلیلی برای اعتباربخشی به این ظن وجود ندارد. از این رو به نظر می‌رسد برخلاف نگرش اجماعی اصولیان، تبادر تهی از اعتبار است؛ هرچند فقیه می‌تواند با تجمیع قرائن - برای مثال، با استفاده از آموزه‌ها و تکنیک‌های دانش معاشناسی و تاریخ‌گذار - و انضمام آن‌ها به یکدیگر، تبادر ظنی را به یقین برساند. مقصود از یقین، یقین منطقی به معنی اخص - که بر اساس تعریف فلاسفه عبارت است از یقین به مفاد قضیه (ضرورت محمول برای موضوع) و یقین به کذب دائمی نقیض قضیه - نیست؛ زیرا این نوع یقین منحصرأ در قضایای ریاضی و احکام تحلیلی یافت‌شدنی است و در دیگر دانش‌ها دست پژوهشگران از آن کوتاه است. مقصود ما، یقین به معنی اعم (اطمینان) است. فرق این یقین با یقین منطقی این است که در اطمینان، یقین به مفاد قضیه وجود دارد، اما رکن دوم یقین منطقی یعنی یقین به کذب نقیض، منتفی است، اما با توجه به اینکه احتمال خلاف بسیار ناچیز است، عقلاً همواره احتمال خلاف را الغا می‌کنند. بنابراین، ملاک در حجیت تبادر افتناع نفسانی است. اگر تبادر فقیه او را به این مرحله رساند که بحثی نیست، ولی اگر تبادرش ظنی بود، در اثبات موضوع یا حکم سودمند نیست.

۵. اشکال مهم دیگر، ادعای دوری بودن تبادر است، اما برخلاف ایراد پیشین، قابل پاسخ است و به نظر می‌رسد بهترین راه‌حل برای دفع دور، علم میانه و تفصیلی است. آنچه متوقف بر تبادر است، علم تفصیلی و آنچه تبادر بر آن تکیه دارد، علم اجمالی است. پژوهش بیشتر نشان می‌دهد این راه‌حل نه تنها در قلمرو واژه و معنا، که در مفاهیم بنیادی منطقی-فلسفی و هستی‌شناسی نیز به کار گرفته شده است. در منطق ارسطویی اشکالی که به شکل نخست از قیاس اقترانی وارد شده است، توقف نتیجه بر علم به کبری و توقف کبری بر علم پیشینی به نتیجه است که مستلزم توقف شیء (نتیجه) بر خودش است، اما این سینا با تیزهوشی میان علم تفصیلی و میانه فرق نهاده است؛ علم به نتیجه متوقف بر فهم تفصیلی کبراست و فهم تفصیلی کبرا متوقف بر علم ارتکازی به نتیجه است. از این رو دور از میان می‌رود. در فلسفه قاره‌ای نیز این روش به کار گرفته شده است. هدف واپسین در آنتولوژیک هایدگر فهم دقیق هستی است. او نقطه عزیمت بحث خود را دازاین از حیث هستی‌اش قرار می‌دهد. سپس با دور مواجه می‌شود؛ زیرا فهم هستی متوقف بر دازاین از حیث هستی شده است. وانگهی «از حیث هستی» نیز خود متوقف بر فهم هستی و مستلزم این است که «هستی» که علی‌الغرض غایت جستار

هستی‌شناسانه است، بر خودش مبتنا کند. هایدگر در پاسخ، از فهم میانه و تفصیلی استفاده می‌کند. آنچه قید دزاین به‌عنوان نقطه عزیمت قرار گرفته، هرچند هستی است، اما فهم اجمالی انسان از هستی است و آنچه بر دزاین از حیث هستی‌اش توقف دارد، فهم تفصیلی هستی است.

۶. ناکامی تبادر در بعد اثباتی تأثیر مستقیم بر قوانین مبتنی بر فقه دارد و موجبات اصلاح آن‌ها را فراهم می‌آورد؛ زیرا قوانین اسلامی، خصوصاً قوانین ماهوی که مبتنا بر نظرات فقیهان دارد (مانند قانون مدنی یا قانون مجازات اسلامی)، محصول استظهار قانون‌گذار از مستندات فقهی است و چنانچه معنای موضوع یا حکم در گزاره فقهی با تبادر ظنی اثبات شده باشد، از آنجاکه تبادر ظنی فاقد اعتبار است، حکم مستفاد از مستند فقهی از حجیت ساقط می‌شود و در نتیجه، ماده قانونی مبتنی بر آن نیز نیازمند بازنگری خواهد شد. برای مثال، ماده ۲۲۴ قانون مجازات اسلامی در چهار مورد حکم بزهکاران اعمال منافی عفت را اعدام مقرر کرده است. مستند این ماده، روایاتی است که در آن‌ها، «قتل» و «ضربه شمشیر» با صیغه امر ابراز شده و قانون‌گذار محترم را به تصویب اعدام واداشته‌اند، اما همان‌طور گذشت، تبادر وجوب از صیغه امر در بهترین حالت، ظنی است و با توجه به عدم اعتبار ظن، به نظر نویسندگان، وجوب قتل محل تردید است؛ البته باید به دو نکته توجه داشت.

الف. آنچه نفی می‌شود «اعدام» نیست، بلکه «وجوب اعدام» است؛ زیرا قدر متیقن از صیغه امر - که عبارت از اباحه باشد - یقینی است. تنها آنچه ظنی است یعنی «وجوب قتل» نفی می‌شود. ملاحظه این نکته به قانون‌گذار این امکان را می‌دهد که در صورت فشارهای بین‌المللی و اعتراضات حقوق بشری، نه من باب عناوین، که بنا بر همان عناوین، به مجازات جایگزین روی آورد.

ب. چنانچه قرینه‌ای بر وجوب قائم شود، بی‌شک همان متبوع است. برای مثال، در فقه عبادات، چون وعده عقاب بر ترک بسیاری از افعال وجود دارد، دلالت صیغه امر بر وجوب قطعی است، ولی قابل تسری به معاملات و سیاسات فقه نیست؛ زیرا در این دو، صیغه امر غالباً منسلخ از قرینه‌ای مانند «وعده عقاب بر ترک» به کار رفته است.

منابع

- ۱) آشتیانی، محمدحسن (۱۴۰۳ق). بحر الفوائد فی شرح الفرائد (جلد ۱). قم: کتابخانه آیت الله مرعشی.
- ۲) ابن سینا، ابوعلی (۱۴۰۴ق). التعليقات. قم: مکتب الاعلام الاسلامی.
- ۳) انصاری، مرتضی (۱۳۸۵). کتاب المکاسب (جلدهای ۳ و ۵). چاپ ۳، قم: مجمع الفکر الاسلامی.
- ۴) انصاری، مرتضی (۱۴۱۵ق). الحاشیه علی استصحاب القوانین (جلد ۱). قم: المؤتمر العالمی لمیلاد الشیخ الاعظم الانصاری.
- ۵) انصاری، مرتضی (۱۴۲۸ق). فرائد الاصول. قم: مجمع فکر اسلامی.
- ۶) ایروانی، محمدباقر (۱۴۲۹ق). کفایة الاصول فی اسلوبها الثاني (جلد ۱). قم: بقیة العترة.
- ۷) ایزوتسو، توشیهیکو (۱۳۹۸). بنیاد حکمت سبزواری (جلال الدین مجتبوی، مترجم). تهران: دانشگاه تهران.
- ۸) بدری، تحسین (۱۴۲۸ق). معجم مفردات اصول الفقه المقارن. تهران: المشرق للثقافة والنشر.
- ۹) بروجردی، محمدتقی (۱۴۱۷ق). نهاية الافکار. قم: جامعه مدرسین.
- ۱۰) تبریزی، میرزا جواد (۱۳۸۷). دروس فی مسائل علم الاصول. قم: دارالصدیقة الشهيدة (سلام الله علیها).
- ۱۱) تقوی اشتهاردی، حسین (۱۳۷۶). تنقیح الاصول (جلد ۱). قم: مؤسسه نشر و تنظیم آثار امام خمینی (رحمت الله علیه).
- ۱۲) حائری اصفهانی، محمدحسین (۱۴۰۴ق). الفصول الغرویة فی الاصول الفقهیة. قم: دار احیاء العلوم الاسلامیة.
- ۱۳) حسینی میلانی، سیدعلی (۱۴۲۸ق). تحقیق الاصول. چاپ ۲، قم: حقایق.
- ۱۴) حسینی، سیدمحمد (۱۴۱۵ق). معجم المصطلحات الاصولیة. بیروت: مؤسسه المعارف للطبوعات.
- ۱۵) حکیم، سیدعبدالصاحب (۱۴۱۶ق). منتقى الاصول (جلد ۱). قم: دفتر آیت الله روحانی.
- ۱۶) حکیم، سیدمحسن (۱۴۰۷ق). حقایق الاصول (جلد ۱). چاپ ۵، قم: بصیرتی.
- ۱۷) حکیم، سیدمحمدسعید (۱۴۲۸ق). الکافی فی اصول الفقه (جلد ۱). بیروت: دارالهلال.
- ۱۸) حکیم، سیدمحمدسعید (۱۴۳۱ق). التنقیح تعلیقة موسعة علی فرائد الاصول (جلد ۲). بیروت: مؤسسه الحکمة الثقافة الاسلامیة.
- ۱۹) حلی، حسن بن یوسف (۱۳۷۱). الجوهر النضید فی شرح منطق التجرید (محسن بیدارفر، محقق). قم: بیدار.
- ۲۰) خراسانی، محمد کاظم (۱۴۴۰ق). کفایة الاصول (مجتبسی محمودی، محقق). (جلد ۱). قم: مجمع الفکر الاسلامی.

- (۲۱) خمینی، سیدمصطفی (۱۳۸۶). تحریرات فی الاصول (جلد ۱). چاپ ۲، قم: موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (رحمت‌الله علیه).
- (۲۲) خوانساری، محمد (۱۴۰۱ق). منطق صوری (جلد ۲). تهران: دیدار.
- (۲۳) رازی، قطب‌الدین (۱۳۹۰). تحریر القواعد المنطقیه فی شرح الرسالة الشمسیه (محسن بیدارفر، مصحح). قم: بیدار.
- (۲۴) رشتی، حبیب‌الله (بی‌تا). بدایع الافکار. قم: مؤسسه آل‌البیت (علیهم‌السلام).
- (۲۵) روحانی، سیدمحمدصادق (۱۳۸۲). زبده الاصول (جلد ۱). تهران: حدیث‌دل.
- (۲۶) زرکشی، بدرالدین (۱۴۱۴ق). البحر المحيط فی اصول الفقه (جلد ۳). بیروت: دارالکتبی.
- (۲۷) سامی‌النشار، علی (۱۹۹۹م). المنطق الصوری منذ ارسطو حتی عصورنا الحاضر. مصر: دارالمعرفه الجامعیه.
- (۲۸) سبجانی، جعفر (۱۳۶۳). تهذیب الاصول (جلد ۱). قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
- (۲۹) سبجانی، جعفر (۱۴۳۱ق). المبسوط فی اصول الفقه (جلد ۱). قم: مؤسسه امام‌صادق (علیه‌السلام).
- (۳۰) سیزواری، سیدعبدالاعلی (۱۳۷۶). تهذیب الاصول (جلد ۲). قم: موسسه المنار.
- (۳۱) سیزواری، هادی (۱۴۳۲ق). شرح المنظومه فی المنطق والحکمه (محسن بیدار، مصحح). قم: منشورات بیدار.
- (۳۲) سیستانی، سیدعلی (۱۴۱۴ق). منهاج الصالحین (جلد ۱). قم: دفتر آیت‌الله سیستانی.
- (۳۳) صافی گلپایگانی، لطف‌الله (۱۴۲۸ق). بیان الاصول (جلد ۱). قم: دفتر آیت‌الله صافی گلپایگانی.
- (۳۴) صالحی مازندرانی، اسماعیل (۱۴۲۴ق). مفتاح الاصول (جلد ۱). قم: صالحان.
- (۳۵) صدر، سیدمحمدباقر (۱۴۴۰ق). دروس فی علم الاصول (جلد ۱). قم: مرکز الابحاث والدراسات التخصصیه للشهید الصدر.
- (۳۶) عبدالرب عبادی، شمس‌العلماء و همکاران (بی‌تا). نامه دانشوران. قم: دارالفکر.
- (۳۷) عراقی، ضیاء‌الدین (۱۳۷۰). بدایع الافکار فی الاصول. نجف: المطبعة العلمیه.
- (۳۸) عراقی، ضیاء‌الدین (۱۴۳۶ق). مقالات الاصول (مجتبی محمودی، محقق). قم: مجمع الفکر الاسلامی.
- (۳۹) غروی اصفهانی، محمدحسین (۱۳۷۴). نه‌ایه‌الدرایه فی شرح الکفایه (جلد ۱). قم: مؤسسه سیدالشهداء (علیه‌السلام).
- (۴۰) فاضل لنکرانی، محمد (۱۳۸۱). اصول فقه شیعه. قم: مرکز فقهی ائمه اطهار (علیه‌السلام).
- (۴۱) فیاض، محمداسحاق (۱۴۱۷ق). محاضرات فی اصول الفقه (جلد ۱). قم: مؤسسه انصاریان.
- (۴۲) قدسی‌مهر، خلیل (۱۳۷۷). الفروق المهمه فی الاصول الفقهیه. قم: دارالتفسیر.

- ۴۳) قمی، میرزا ابوالقاسم (۱۴۳۰ق). القوانین المحکمه فی الاصول المتقنه (رضا حسین صبح، محقق). (جلد ۱). قم: احیاء الکتب الاسلامیه.
- ۴۴) کاظمی خراسانی، محمدعلی (۱۳۷۶). فوائد الاصول (جلد ۴). قم: انتشارات جامعه مدرسین.
- ۴۵) کلانتری طهرانی، ابوالقاسم (۱۴۲۵ق). مطارح الانظار (جلد ۳). قم: مجمع الفکر الاسلامی.
- ۴۶) گیلانی، عبدالله (۱۳۷۰). الرسالة المحیطة بالتشکیکات المنطقیة. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- ۴۷) لنگرودی، سیدمحمدحسن (۱۳۷۶). جواهر الاصول (جلد ۱). تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (رحمت الله علیه).
- ۴۸) ماکوولسکی، آ (۱۳۶۶). تاریخ منطق (فریدون شایان، مترجم). چاپ ۲، تهران: مهارت.
- ۴۹) مرداوی، علاءالدین (۱۴۲۱ق). التخبیر شرح التحریر فی اصول الفقه (جلد ۱). ریاض: مکتبه الرشد.
- ۵۰) مطهری، مرتضی (۱۳۸۹). مجموعه آثار (جلد ۵). قم: صدرا.
- ۵۱) مظفر، محمدرضا (۱۴۳۹ق). اصول الفقه (علی رضا رنجبر، مصحح). قم: مرکز مدیریت حوزه های علمیه.
- ۵۲) مکارم شیرازی، ناصر (۱۴۲۸ق). انوار الاصول (جلد ۱). چاپ ۲، قم: انتشارات مدرسه امام علی (علیه السلام).
- ۵۳) منتظری نجف آبادی، حسینعلی (۱۳۷۵). نهاية الاصول (جلد ۱). قم: نشر حکمت.
- ۵۴) موسوی جزایری، سیدمحمد (۱۴۳۰ق). تحریر الاصول. قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- ۵۵) نجفی اصفهانی، محمدتقی (۱۴۲۹ق). هدیة المسترشدين فی شرح اصول معالم الدین (جلد ۱). قم: دفتر انتشارات جامعه مدرسین.
- ۵۶) نجفی تهرانی، هادی بن محمد (۱۳۲۰). محجة العلماء (جلد ۱). تهران: بی نا.
- ۵۷) نظری، سعید و میرزایی، طاهره (۱۴۰۱). نسبت مفهومی تبادر و انصراف. پژوهش نامه متین، دوره ۲۴، شماره ۹۵. doi: 10.22034/matin.2022.194448.1466
- ۵۸) نوعی، ابراهیم (۱۳۸۶). دوری بودن شکل نخست قیاس اقترازی در کلام ابوسعید ابوالخیر و پاسخ های ابن سینا و دیگران به آن. پژوهش های فلسفی کلامی، دوره ۹، شماره ۳۴.
- ۵۹) وحید بهمانی، محمدباقر (۱۴۱۵ق). الفوائد الحائریة. قم: مجمع الفکر الاسلامی.
- ۶۰) هاشمی شاهرودی، سید محمود (۱۴۳۳ق). بحوث فی علم الاصول (جلد ۱). قم: مؤسسه فقه و معارف اهل بیت (علیهم السلام).
- ۶۱) هاشمی، سیدهاشم (۱۳۹۸ق). تقریرات فی الاصول؛ مباحث الالفاظ (جلدهای ۱ و ۳). قم: اسماعیلیان.
- ۶۲) هایدگر، مارتین (۱۳۸۸). هستی و زمان (سیاوش جمادی، مترجم). تهران: ققنوس.

References

- 1) Abd al-Rabb 'Ebādī, Šams al-'Olamā' & Collaborators (n.d.). Nāmeḥ Dānešvarān. Qom: Dār al-Fikr [in Persian].
- 2) Anšārī, Morteżā (1385 SH). Ketāb al-Makāseb (Vols. 3 & 5). (3rd ed.). Qom: Majma' al-Fikr al-Eslāmī [in Arabic].
- 3) Anšārī, Morteżā (1415 AH). Al-Ḥāšiya 'alā Estešḥāb al-Qawānīn (Vol. 1). Qom: Al-Mo'tamar al-'Ālamī le Mīlād al-Šayḵ al-A'zam al-Anšārī [in Arabic].
- 4) Anšārī, Morteżā (1428 AH). Farā'id al-Oṣūl. Qom: Majma' al-Fikr al-Eslāmī [in Arabic].
- 5) Āštiānī, Moḥammad Ḥasan (1403 AH). Baḥr al-Fawā'id fi Šarḥ al-Farā'id (Vol. 1). Qom: Ketābkāna-ye Āyat Allāh Mar'ašī [in Arabic].
- 6) Badri, Taḥsīn (1428 AH). Mo'jam Mofradāt Oṣūl al-Feqh al-Moqāran. Tehran: Al-Mašreq le al-Ṭaqāfa wa al-Našr [in Arabic].
- 7) Borūjerdī, Moḥammad Taqī (1417 AH). Nihāyat al-Afkār. Qom: Jāme'a Modarresīn [in Arabic].
- 8) Ebn Sīnā, Abū 'Alī (1404 AH). Al-Ta'liqāt. Qom: Maktab al-E'lām al-Eslāmī [in Arabic].
- 9) Eīrwānī, Moḥammad Bāqer (1429 AH). Kifāyat al-Oṣūl fi Aslūbhā al-Ṭānī (Vol. 1). Qom: Baqīyat al-'Itra [in Arabic].
- 10) Eizutsu, Tošihiko (1398 SH). Bonyād-e Ḥekmat-e Sabzavārī [The Foundation of Sabzevari's Philosophy]. (Ġalāl al-Dīn Moġtabawī, Trans.). Tehran: Dānešgāh-e Tehran [in Persian].
- 11) Erāqī, Zīā' al-Dīn (1370 SH). Badā'i' al-Afkār fi al-Oṣūl. Najaf: Al-Maṭba'a al-'Elmīya [in Arabic].
- 12) Erāqī, Zīā' al-Dīn (1436 AH). Maqālāt al-Oṣūl (Moġtabā Maḥmūdī, Ed.). Qom: Majma' al-Fikr al-Eslāmī [in Arabic].
- 13) Fayyāḍ, Muḥammad Ishāq (1417 AH). Muḥāḍarāt fi Uṣūl al-Fiqh (Vol. 1). Qom: Mu'assasat al-Anšāriyyah. [in Arabic]
- 14) Fāzel Lankarānī, Moḥammad (1381 SH). Oṣūl Feqh Ši'a. Qom: Markaz Feqhī A'emmat al-Aṭḥār ('Alayh al-Salām) [in Persian].
- 15) Ġaravī Ešfahānī, Moḥammad Ḥosayn (1374 SH). Nihāyat al-Dirāya fi Šarḥ al-Kifāya (Vol. 1). Qom: Mo'assesa-ye Seyyed al-Šohadā' ('Alayh al-Salām) [in Arabic].
- 16) Ġilānī, 'Abdullāh (1370 SH). Al-Risālah al-muḥīṭah bi-tashkīkāt al-mantiqīyah. Tehran: Intishārāt-e Dānīshgāh-e Tehran. [in Arabic]
- 17) Ḥā'eri Ešfahānī, Moḥammad Ḥosayn (1404 AH). Al-Foṣūl al-Ġorwīya fi al-Oṣūl al-Feqhīya. Qom: Dār Eḥyā' al-'Olūm al-Eslāmīya [in Arabic].
- 18) Ḥakīm, Seyyed 'Abd al-Šāḥeb (1416 AH). Montaqā al-Oṣūl (Vol. 1). Qom: Daftar Āyat Allāh Rūḥānī [in Arabic].
- 19) Ḥakīm, Seyyed Moḥammad Sa'id (1428 AH). Al-Kāfi fi Oṣūl al-Feqh (Vol. 1). Beirut: Dār al-Hilāl [in Arabic].
- 20) Ḥakīm, Seyyed Moḥammad Sa'id (1431 AH). Al-Tanqīḥ: Ta'liqa Mowša'a 'alā Farā'id al-Oṣūl (Vol. 2). Beirut: Mo'assesa al-Ḥekma le al-Ṭaqāfa al-Eslāmīya [in Arabic].

- 21) Ḥakīm, Seyyed Moḥsen (1407 AH). Ḥaqā'eq al-Oṣūl (Vol. 1). (5th ed.). Qom: Baṣīratī [in Arabic].
- 22) Hāshimī Shāhrūdī, Sayyid Maḥmūd (1433 AH). Buḥūth fi 'Ilm al-Uṣūl (Vol. 1). Qom: Mu'assasat al-Fiqh wa Ma'ārif Ahl al-Bayt ('Alayhim al-Salām). [in Arabic]
- 23) Hāshimī, Sayyid Hāshim (1398 AH). Taqrīrāt fi al-uṣūl; Mabāḥith al-Alfāz (Vols. 1 & 3). Qom: Ismā'īliyyān. [in Arabic]
- 24) Haydeger, Martīn (1388 SH). Hastī wa Zamān (Siāvash Jamādī, Trans.) [Being and Time]. Tehran: Qoqnūs. [in Persian]
- 25) Ḥelli, Ḥasan b. Yūsof (1371 SH). Al-Jawhar al-Nazīd fi Ṣarḥ Manteq al-Taḡrīd. (Moḥsen Bīdārfar, Ed.). Qom: Bīdār [in Arabic].
- 26) Ḥosaynī Milānī, Seyyed 'Alī (1428 AH). Taḥqīq al-Oṣūl. (2nd ed.). Qom: Ḥaqāyeq [in Arabic].
- 27) Ḥosaynī, Seyyed Moḥammad (1415 AH). Mo'jam al-Moṣṭalahāt al-Oṣūliya. Beirut: Mo'assesa al-Ma'āref le al-Maṭbū'āt [in Arabic].
- 28) Kāzīmī Khorāsānī, Muḥammad 'Alī (1376 SH). Fa'aid al-uṣūl (Vol. 4). Qom: Intishārāt-e Jāme'-e Mudarrisīn. [in Arabic]
- 29) Klāntarī Ṭīhrānī, Abū al-Qāsim (1425 AH). Maṭāriḥ al-anzār (Vol. 3). Qom: Majma' al-Fikr al-Islāmī. [in Arabic]
- 30) Komeynī, Seyyed Moṣṭafā (1386 SH). Taḥrīrāt fi al-Oṣūl (Vol. 1). (2nd ed.). Qom: Mo'assesa-ye Tanzīm wa Naṣr-e Āṭār-e Emām Komeynī (Raḥmat Allāh 'Alayh) [in Arabic].
- 31) Korāsānī, Moḥammad Kāzem (1440 AH). Kifāyat al-Oṣūl (Moḡtabā Maḥmūdī, Ed.) (Vol. 1). Qom: Majma' al-Fikr al-Eslāmī [in Arabic].
- 32) Kowānsārī, Moḥammad (1401 AH). Manteq Ṣūrī (Vol. 2). Tehran: Dīdār [in Arabic].
- 33) Langarūdī, Sayyid Muḥammad Ḥasan (1376 SH). Jawāhir al-uṣūl (Vol. 1). Tehran: Mu'assasah-ye Tanzīm wa Nashr-e Āthār-e Imām Khumaynī (Raḥmatullāh 'alayh). [in Arabic]
- 34) Makārem Shirāzī, Nāṣir (1428 AH). Anwār al-uṣūl (Vol. 1). 2nd ed., Qom: Intishārāt-e Madrasah-ye Imām 'Alī ('Alayhi al-Salām). [in Arabic]
- 35) Mākūvolskī, Ā (1366 SH). Tārīkh-e Manṭiq (Farīdūn Shāyān, Trans.) [History of Logic]. 2nd ed., Tehran: Mahārat. [in Persian]
- 36) Mardāwī, 'Alā' al-Dīn (1421 AH). Al-Taḥbīr Sharḥ al-Taḥrīr fi Uṣūl al-Fiqh (Vol. 1). Riyadh: Maktabat al-Rushd. [in Arabic]
- 37) Mottaḥarī, Murtazā (1389 SH). Majmū'ah-ye Āthār (Vol. 5) [Collection of Works]. Qom: Ṣadrā. [in Persian]
- 38) Muntazirī Najafābādī, Ḥusayn 'Alī (1375 SH). Nihāyat al-uṣūl (Vol. 1). Qom: Nashr-e Ḥikmat. [in Arabic]
- 39) Mūsawī Jazā'irī, Sayyid Muḥammad (1430 AH). Taḥrīr al-uṣūl. Qom: Dā'irat al-Tablīgh al-Islāmī. [in Arabic]
- 40) Muẓaffar, Muḥammad Riḍā (1439 AH). Uṣūl al-Fiqh ('Alī Riḍā Ranjbar, Ed.). Qom: Markaz Mudiriyyat-e Ḥawzah-hā-ye 'Ilmiyyah. [in Arabic]
- 41) Najafī Iṣfahānī, Muḥammad Taqī (1429 AH). Hidāyat al-mustarshidīn fi Sharḥ

- Uṣūl Ma‘ālim al-Dīn (Vol. 1). Qom: Dā‘irat Intishārāt Jāme‘-e Mudarrisīn. [in Arabic]
- 42) Najafī Tehrānī, Hādī ibn Muḥammad (1320 SH). Muḥajjat al-‘ulamā’ (Vol. 1). Tehran: Bi-Nā. [in Arabic]
- 43) Nazārī, Sa‘īd & Mīrzā‘ī, Ṭāhirah (1401 SH). Nisbat-e mafhūmī tabādur wa inṣirāf [The Conceptual Relationship of Tabādur and Inṣirāf]. Pazhūhesh-Nāmeḥ-ye Matīn, 24(95). doi: 10.22034/matin.2022.194448.1466. [in Persian]
- 44) Now‘ī, Ibrāhīm (1386 SH). Dūri būdan-e shakl-e naqst qiyās-e iqtirānī dar kalām-e Abū Sa‘īd Abū al-Khayr wa pāsdokhtāy-e Ibn Sīnā wa digarān biḥ ān [The Circularity of the First Figure of Categorical Syllogism in the Speech of Abu Said Abu al-Khair and Responses of Ibn Sina and Others]. Pazhouhesh-hāye Falsafi Kalamī, 9(34). [in Persian]
- 45) Qodsimehr, Khalil (1377 SH). Al-Furūq al-muhimmah fi al-uṣūl al-fiqhiyyah. Qom: Dār al-Tafsīr. [in Arabic]
- 46) Qummī, Mīrzā Abū al-Qāsim (1430 AH). Al-Qawānīn al-muḥkamah fi al-uṣūl al-mutaqnah (Riḍā Ḥusayn Ṣubḥ, Ed.) (Vol. 1). Qom: Iḥyā’ al-Kutub al-Islāmiyyah. [in Arabic]
- 47) Raštī, Ḥabīb Allāh (n.d.). Badā‘ī’ al-Afkār. Qom: Mo’assesa Āl al-Bayt (‘Alayhim al-Salām) [in Arabic].
- 48) Rāzī, Qoṭb al-Dīn (1390 SH). Taḥrīr al-Qawā‘ed al-Manteqīya fi Ṣarḥ al-Risāla al-Šamsiy. (Moḥsen Bīdārfar, Ed.). Qom: Bīdār [in Arabic].
- 49) Rūḥānī, Seyyed Moḥammad Ṣādeq (1382 SH). Zobdat al-Oṣūl (Vol. 1). Tehran: Ḥadīṭ-e Del [in Arabic].
- 50) Sabzevārī, Hādī (1432 AH). Ṣarḥ al-Manzūma fi al-Manteq wa al-Ḥekma. (Moḥsen Bīdār, Ed.). Qom: Manṣūrāt Bīdār [in Arabic].
- 51) Sabzevārī, Seyyed ‘Abd al-A‘lā (1376 SH). Tahdīb al-Oṣūl (Vol. 2). Qom: Mo’assesa al-Menār [in Arabic].
- 52) Ṣadr, Seyyed Moḥammad Bāqer (1440 AH). Dorūs fi ‘Ilm al-Oṣūl (Vol. 1). Qom: Markaz al-Abḥāth wa al-Dirāsāt al-Taqaṣṣūṣīya le al-Šahīd al-Ṣadr [in Arabic].
- 53) Ṣāfi Golpāygānī, Loṭf Allāh (1428 AH). Bayān al-Oṣūl (Vol. 1). Qom: Daftar Āyat Allāh Ṣāfi Golpāygānī [in Arabic].
- 54) Ṣāleḥī Māzandarānī, Esmā‘īl (1424 AH). Meftāḥ al-Oṣūl (Vol. 1). Qom: Ṣāleḥān [in Arabic].
- 55) Sāmī al-Nešār, ‘Alī (1999). Al-Manteq al-Šūrī mondo Araštū ḥattā ‘Oṣūrnā al-Ḥādira [Formal Logic from Aristotle to Our Present Time]. Egypt: Dār al-Ma‘rifa al-Jāme‘īya [in Arabic].
- 56) Sīstānī, Seyyed ‘Alī (1414 AH). Menḥāj al-Šaliḥīn (Vol. 1). Qom: Daftar Āyat Allāh Sīstānī [in Arabic].
- 57) Ṣobḥānī, Ja‘far (1363 SH). Tahdīb al-Oṣūl (Vol. 1). Qom: Mo’assesa-ye Našr al-Eslāmī [in Arabic].
- 58) Ṣobḥānī, Ja‘far (1431 AH). Al-Mabsūt fi Oṣūl al-Feqh (Vol. 1). Qom: Mo’assesa Emām Ṣādeq (‘Alayh al-Salām) [in Arabic].
- 59) Tabrīzī, Mīrzā Javād (1387 SH). Dorūs fi Masā‘el ‘Ilm al-Oṣūl. Qom: Dār al-Ṣediqa al-Šahīda (Salām Allāh ‘Alayhā) [in Arabic].

- 60) Taqavī Eštehārdī, Ḥoseyn (1376 SH). Tanqīḥ al-Oṣūl (Vol. 1). Qom: Mo'assesa-ye Naṣr wa Tanzīm-e Āṭār-e Emām Ḳomeynī (Raḥmat Allāh 'Alayh) [in Arabic].
- 61) Waḥīd Behbahānī, Muḥammad Bāqir (1415 AH). Al-Fawā'id al-Ḥā'iriyyah. Qom: Majma' al-Fikr al-Islāmī. [in Arabic]
- 62) Zarkashī, Badr al-Dīn (1414 AH). Al-Baḥr al-Muḥīṭ fī Oṣūl al-Feqh (Vol. 3). Beirut: Dār al-Kotobī [in Arabic].

