

کاربست دانش بدیع در استنباط از آیات الاحکام با تکیه بر آرا و آثار دانشمندان سده اخیر حوزه علمیه قم*

محمدحسن ربانی بیرجندی^۱ و محمدعلی جوان^۲

چکیده

علوم ادبی از پیش‌نیازهای اجتهاد است، اما درباره تعداد و عناوین علوم ادبی که پایه اجتهاد است اختلاف نظر وجود دارد. برخی از فقها هیچ‌یک از علوم بلاغی را پایه اجتهاد نمی‌دانند و حتی بیشتر موافقان ضرورت علوم بلاغی برای اجتهاد، دانش بدیع را از این ضرورت استثناء کرده‌اند. در مقابل، گروهی از دانشمندان علوم اسلامی به‌ویژه عده‌ای از فقهای معاصر حوزه علمیه قم بر آنند که نه تنها علوم معانی و بیان، بلکه علم بدیع نیز از پیش‌شرط‌های لازم برای اجتهاد است. آنان ضمن نقد دیدگاه مخالفان، درصدد ارائه استدلال عقلی به منظور اثبات ضرورت دانش بدیع برای اجتهاد نیز برآمده‌اند. علاوه بر این استدلال که در مباحث علم اصول آنان مطرح شده، مراجعه به آثار فقهی این بزرگان نشان می‌دهد که در مواضع متعددی از فقه خویش به قواعد دانش بدیع استدلال، یا با استفاده از این دانش، نظر مخالف را نقد کرده‌اند. این نوشتار با تکیه بر آثار برخی از بزرگان حوزه علمیه قم در دهه‌های اخیر، ضمن نقد ادله مخالفان، استدلال ضرورت دانش بدیع برای اجتهاد و استنباط از آیات الاحکام را توضیح داده است و با آگاهی از اینکه کسی تا کنون رد پای دانش بدیع و آرایه‌های آن را در عملیات استنباط فقهی و اصولی گزارش نکرده است، نمونه‌هایی از استشهاد به آرایه‌های توریه، استخدام، مشاکله، تصحیف و جناس را از لابه‌لای متون فقهی و اصولی یک‌صد سال اخیر حوزه علمیه قم گزارش می‌کند.

واژگان کلیدی: علم بدیع، استخدام، توریه، مشاکله، آیات الاحکام، ترجیح به فصاحت و بلاغت.

* این مقاله با حمایت دبیرخانه دائمی کنگره یک‌صدمین سالگشت باز تأسیس حوزه علمیه قم و دستاوردها و

نکوداشت آیت الله العظمی حاج شیخ عبدالکریم حایری □ تألیف شده است.

۱. استادیار گروه فقه و مبانی اجتهاد، مرکز تخصصی فقهی آخوند خراسانی، مشهد، ایران.

۲. دانش آموخته سطح چهار رشته رجال‌الحديث حوزه علمیه قم، قم، ایران/ نویسنده مسئول.

رایانامه: ma.javan@chmail.ir

مقدمه

دانش بدیع از شاخه‌های علوم بلاغی و از علوم جهانی است که استخدام آرایه‌های آن به زبان عربی اختصاص ندارد، ولی با توجه به اینکه عربی، زبان دین است و از نظر فقها ادبیات عربی ابزاری برای درک صحیح متون دینی است و از آنجاکه برخی از دانشمندان علوم اسلامی نیاز اجتهاد به دانش بدیع را منکر شده‌اند، بررسی دلیل پیش شرط بودن دانش بدیع برای اجتهاد و نقد ادله مخالفان آن و نیز ارائه نمونه‌های عملی و کاربردی از این دانش که در مقدمات استنباط و لایحه‌لای استدلال فقیهان و اصولیان حوزه علمیه قم یافت می‌شود، می‌تواند بسیاری از شبهات مربوط به ضرورت تحصیل این دانش را از سر راه بردارد. تاکنون مقاله یا کتابی به بررسی نقش دانش بدیع در استنباط احکام فقهی پرداخته است. این نوشتار در دو بخش تدوین شده است: نخست درباره پیش شرط بودن بدیع برای اجتهاد و ادله موافقان و مخالفان این نظریه سخن گفته و سپس به ذکر نمونه‌هایی از تأثیر این دانش بر مباحث فقهی و اصولی که در آثار دانشوران حوزه علمیه قم یافت می‌شود، پرداخته است.

بدیع؛ پیش شرط اجتهاد

به عقیده تمامی علمای مذاهب اسلامی، دانش ادبیات عربی یکی از «پیش نیازهای اجتهاد» یا یکی از «شروط لازم برای فعلیت اجتهاد» است (وحید بهبهانی، ۱۴۱۵ق، ص ۳۴۱؛ حکیم، ۱۴۱۸ق، ص ۵۷۴؛ به نقل از: مکارم شیرازی، ۱۴۲۷ق، ص ۳۰۲) که فقها در بحث «شروط قاضی» یا در باب «اجتهاد و تقلید» و تحت عنوان «شرائط المفتی» یا «مقدمات الإجتهد» و مانند این عناوین، از آن سخن گفته‌اند. هرچند پیش نیاز بودن دانش‌های لغت و صرف و نحو مسلّم است، درباره ضرورت علوم بلاغی و شرط بودن آنها برای اجتهاد، اختلاف نظرهایی وجود دارد که در این میان، ضرورت آشنایی با دانش بدیع و اثرگذار بودن آن بر استنباط، بیشتر مورد تردید قرار گرفته است. درحالی‌که برخی از فقها بر شرط بودن این علم برای حصول اجتهاد، استدلال عقلی نیز ارائه داده‌اند. علامه وحید بهبهانی می‌نویسد: «سید مرتضی، شهید ثانی و شیخ‌احمد بن متوجّ بحرانی، علم معانی و بیان را از شرایط اجتهاد شمرده‌اند، بلکه شیخ‌احمد و شهید ثانی علم بدیع را نیز از شرایط اجتهاد دانسته‌اند» (وحید بهبهانی، ۱۴۱۵ق، صص ۳۴۱-۳۴۲).

بنابراین توضیح استدلال موافقان این نظریه و ارزیابی آن در کنار گزارش نمونه‌های عملی تأثیر دانش بدیع در فقه و اصول، چراغی روشن برای پاسخ به شبهات مطرح در این زمینه است.

استدلال عقلی بر پیش شرط بودن بدیع برای اجتهاد

برخی از فقها در باب تعارض ادله شرعی از برتری و ترجیح یک خبر به دلیل «فصاحت و بلاغت» آن سخن گفته‌اند. رویکرد علمای قم نیز در برابر این مرجح، دو گونه است. آیت‌الله مکارم شیرازی در گزارش این دو رویکرد نوشته است:

گروهی از علما معتقدند که یکی از مرجحات در باب تعارض بین دو خبر، بلاغت و فصاحت است؛ یعنی در فرض تعارض بین دو خبر که از همه جهات با هم متساوی‌اند، خبر بلیغ‌تر و فصیح‌تر بر دیگری مقدم است و بدیهی است که پی‌بردن به این مرجح و ضابطه آن جز با تحصیل علوم بلاغی، از جمله دانش بدیع، ممکن نیست، اما برخی دیگر معتقدند فصاحت و بلاغت از مرجحات باب تعارض نیست؛ زیرا کلمات معصومان از نظر فصاحت و بلاغت مختلف است؛ چراکه ایشان گاه در مقام وعظ و خطابه بودند و گاه در مقام بیان احکام فرعی و مسائل عملی به زبان توده مردم، که در فرض نخست، قواعد بلاغت و فصاحت را در کلماتشان به کار می‌بردند؛ نظیر خطبه‌های نهج البلاغه و دعا‌های صحیفه سجادیه، اما در فرض دوم، سخنان خویش را به شکل عادی و بدون التزام به رعایت قواعد بلاغت و فصاحت ایراد می‌کردند. این مطلب؛ مانند نسبت میان آیات قرآنی و حدیث قدسی است. در آیات قرآنی، قواعد بلاغت و فصاحت در بالاترین حد اعمال شده و حتی در مقام تحدی نیز قرار گرفته است؛ ولی احادیث قدسی چنین نیست؛ با اینکه هر دو کلام خداوند متعال است (مکارم شیرازی، ۱۴۲۷ق، صص ۳۰۲-۳۰۳، با تلخیص).

وجه انکار مقدمه بودن علم بدیع برای اجتهاد

اشکالات منکران ضرورت علوم بلاغی برای اجتهاد، چیزی جز تکرار سخنان شیخ علی کاشف الغطاء نیست؛ بنابراین بیان اشکالات وی و ارزیابی آنها حقیقت را بر ما روشن خواهد کرد. ایشان بعد از اقرار به اینکه بخشی از قواعد معانی و بیان در اجتهاد فقهی و حتی استنباط قواعد اصولی دخیل است، در رد ضرورت علوم بلاغی برای اجتهاد دو دلیل آورده است: نخست اینکه این قواعد در علم اصول نیز بررسی می‌شود؛ پس نیازی به تحصیل استقلالی علوم بلاغی نیست؛ دوم اینکه ترجیح روایتی بر روایت دیگر به دلیل افصح و ابلغ بودن آن، ترجیحی است که حتی مفید ظن به صدور هم نیست؛ چه رسد به قطع به صدور (کاشف الغطاء، ۱۳۸۱ق، ج ۱، صص ۱۱۷-۱۱۸).

سیدعلی قزوینی نیز در رد مرجح بودن فصاحت و بلاغت نوشته است:

دلیلی بر حجیت این مرجح نداریم؛ زیرا از مرجحات منصوبه نیست. ضمن اینکه تنها در صورتی

که غالب مکالمات معصومان با رعایت فصاحت و بلاغت باشد، افصح و ابلغ بودن یک روایت می‌تواند مفید ظن به صدور آن از معصوم باشد و تنها در این صورت است که امکان دارد کسی که به انسداد باب علم قائل است، این مرجح را حجت بدانند (موسوی قزوینی، ۱۴۲۷ق، ج ۷، ص ۲۱۸).

رویکرد مدرسه قم به اشکالات کاشف الغطاء

آیت‌الله مکارم در رد دلیل نخست می‌نویسد: «هرچند ممکن است آن مقدار از علوم بلاغی که در اجتهاد کاربرد دارد در علم اصول بحث و نقد شود، این مسئله با اصل توقف اجتهاد بر این علوم منافات ندارد» (مکارم شیرازی، ۱۴۲۷ق، ص ۳۰۳).

آیت‌الله مرعشی نجفی نیز به تبعیت از وحید بهبهانی گفته است: «گاهی ارزیابی یک روایت از جهت فصاحت و بلاغت، باعث علم به صدور روایت از امام □ است؛ از این رو علوم معانی و بیان و بدیع از شرایط اجتهادند» (مرعشی نجفی، ۱۴۲۲ق، ج ۱، ص ۸۵).

گویا منظور ایشان از تعبیر «یحصل العلم» در متن عربی عبارت، همان قطع به صدور است؛ هرچند احتمال دارد منظور از «علم»، اعم از «قطع» و «اطمینان» باشد. به‌رحال ایشان در این عبارت، به نظریه کاشف الغطاء و هم‌رایان وی اشکال می‌گیرد که چرا پیش‌نیاز بودن علوم بلاغی و از جمله دانش بدیع را به‌طور مطلق انکار می‌کنید، در حالی که قواعد این علوم، قابلیت اطمینان‌بخشی یا اثبات قطعی صدور روایت را دارد، و اینکه نمونه‌ای برای این بحث نیافته‌اید، دلیل بر عدم ضرورت نیست.

گفتنی است برخی از علمای قم با تمسک به اینکه منابع استنباط (قرآن و حدیث) به زبان عربی است و فهم آنها بدون تسلط بر لغت و صرف و نحو و معانی و بیان و بدیع ممکن نیست، پیش‌شرط بودن دانش بدیع را بدیهی و بی‌نیاز از استدلال دانسته‌اند (فاضل قایینی، ۱۴۱۸ق، ص ۱۹).

نمونه‌های عملی نقش دانش بدیع در دانش‌های اصول و فقه

تا اینجا دلیل برخی از فقهای معاصر حوزه قم بر ضرورت دانش بدیع در اجتهاد بررسی شد، در ادامه به گزارش و توضیح نمونه‌هایی از آرایه‌ها و ابواب بدیع می‌پردازیم که در متون اجتهادی بدان‌ها استناد شده است.

۱. استخدام

استخدام از ریشه «خدمه» و در لغت به معنای «به‌کارگرفتن» است (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۱۲، ص ۱۶۷)، اما در اصطلاح، تعاریف مختلفی برایش عرضه شده است. از باب نمونه، آیت‌الله سبحانی هم‌گام با بیشتر علمای بدیع، آن را چنین تعریف کرده است:

ذکر لفظی که [دست کم] دو معنا دارد؛ به طوری که از لفظش یک معنا اراده شود و از ضمیر یا اسم اشاره یا هر واژه دیگری که جایگزین آن است، معنای دیگری اراده شود، یا اینکه دو ضمیر به آن برگردد و از هر کدام معنایی متفاوت اراده شود (سبحانی تبریزی، ۱۳۹۱ش، صص ۲۵۴-۲۵۵). همچنین ر.ک: تفتازانی، بی‌تا، ص ۴۲۶؛ مرکز اطلاعات و مدارک اسلامی، ۱۳۸۹ش، ص ۱۵۸؛ هاشمی، ۱۳۸۱ش، ص ۲۹۵).

مانند: «فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ» (سوره بقره، آیه ۱۸۵) که از «الشهر»، هلال ماه رمضان و از ضمیر «فیه»، روزهای ماه رمضان اراده شده است. در ادامه نمونه‌هایی از استدلال به آرایه استخدام را بررسی می‌کنیم.

أ) نقش استخدام در تمسک به اصالة العموم

یکی از عناوین اصولی ذیل باب عموم و خصوص، «تعقب العام بضمیر راجع الی بعض أفراد» (آوردن ضمیری که به برخی از افراد عام سابق الذکر برمی‌گردد) است. خلاصه سخنان اصولیان ذیل دو آیه از این قرار است:

آیه نخست: «وَالْمُطَلَّاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ... وَبُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ...» (سوره بقره، آیه ۲۲۸)

مراد از «المطلقات» (جمع محلی به «ال») تمامی زنان غیر یانسه است؛ زیرا ضمیر جمع مؤنث در «یتربصن» فقط به ذوات عدّه برمی‌گردد؛ خواه در عدّه طلاق رجعی باشند و خواه در عدّه طلاق بائن؛ درحالی‌که مراد از ضمیر «هنّ» در «بعولتهن» و «ردّهن»، خصوص مطلقات به طلاق رجعی است؛ پس به حکم اینکه از لحاظ معنایی باید بین ضمیر و مرجعش مطابقت باشد، برای توجیه دلالت این آیه باید به یکی از خلاف اصل‌های ذیل معتقد شویم:

یک. تخصیص عام (المطلقات) به قرینه جمله بعدش: یعنی بگوییم منظور از «المطلقات» خصوص مطلقات رجعی است و در نتیجه بین ضمیر و مرجعش مطابقت است. در این صورت هر دو قسمت آیه فقط درصدد بیان حکم مطلقات رجعی است و کاری به سایر مطلقات ندارد؛

دو. استخدام در ضمیر: یعنی بگوییم عام سابق بر عمومیت خویش باقی است، ولی از ضمیر راجع به آن فقط «مطلقات رجعی» اراده شده است، نه تمام افراد و مصادیق منظور از «المطلقات»

که در قسمت اول آیه آمده است (سیفی، ۱۴۲۷ق، ج ۴، ص ۳۵۸). در این صورت فقط قسمت دوم آیه مختص مطلقات رجعی است و قسمت اول مربوط به همه مطلقات خواهد بود.

بنابراین طرفداران نظریه نخست معتقدند اصل، «عدم استخدام» است و به ناچار، اصل لفظی «اصالة العموم» را کنار گذاشته و به تخصیص «المطلقات» قائل شده‌اند. در حالی که طرفداران نظریه دوم با توجه به اینکه آرایه استخدام که یک قاعده ادبی پذیرفته شده و رایج در زبان عربی است و به حکم اصل لفظی «اصالة العموم» معتقدند واژه «المطلقات»، در معنای عام خویش به کار رفته و ضمیر راجع به آن در خصوص رجعیات می‌باشد.

آیه دوم: «الَّذِينَ يُؤْتُونَ مِنْ نِسَائِهِمْ تَرِيصًا أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ فَإِنْ فَاءُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ * وَإِنْ عَزَمُوا الطَّلَاقَ فَإِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ» (سوره بقره، آیات ۲۲۶-۲۲۷).

این آیه درباره «ایلاء» است که در اصطلاح فقها به این معنای «سوگند شوهر بر ترک آمیزش با همسر دائمی خود برای همیشه یا بیش از چهار ماه برای اضرار به او» است (جمعی از پژوهشگران زیر نظر شاهرودی، ۱۴۲۶ق، ج ۱، ص ۷۴۸؛ شبیری زنجانی، ۱۴۱۹ق، ج ۴، ص ۱۳۱۴).

برخی از فقها معتقدند «ایلاء» در عقد موقت نیز صحیح است؛ زیرا عموم «الَّذِينَ يُؤْتُونَ مِنْ نِسَائِهِمْ» («الذین» و «نسائهم») هر زن و شوهری را شامل می‌شود؛ خواه پیوند زوجیتشان به عقد موقت باشد و خواه به عقد دائم، ولی با توجه به اینکه انقضای عقد موقت به اتمام زمان تعیین شده یا بخشش آن توسط شوهر است، عبارت «عزموا الطلاق» مخصوص شوهرانی است که به عقد دائم، همسری گزیده‌اند. بر طبق این نظریه، در دلالت این آیه نیز همانند آیه سابق اختلاف شده است که آیا عام سابق («الذین» و «نسائهم») بر عموم خود باقی است و ضمیر در «عزموا» از باب استخدام است و برای خصوص همسران عقد دائم به کار رفته است یا اینکه عام تخصیص خورده است؟ (سیفی مازندرانی، ۱۴۲۷ق، ج ۴، ص ۳۶۱).

در پاسخ به چنین سؤالی که ذیل نمونه‌های مشابه نیز مطرح شده، پنج نظریه ارائه شده است: یک. تخصیص عام به برخی از افراد: هر چند «الذین» و «نسائهم» برای معنایی عام وضع شده‌اند، ولی گروهی با تمسک به «اصل عدم استخدام» معتقد شده‌اند الفاظ عام، تخصیص خورده و در معنای مجازی به کار رفته‌اند. در حالی که اصل عدم استخدام برخلاف سیره رایج در زبان عربی است و هیچ پشتوانه نقلی یا مرجح عقلی ندارد؛

دو. رجوع ضمیر به برخی از افراد: با تمسک به اصل لفظی «أصالة العموم»، «الذین» و «نسائهم» در معنای عام و موضوع له خود به کار رفته‌اند و از آنجا که استعمال ضمیر در بعض افراد عام سابق الذکر (آرایه استخدام) اصلی پذیرفته و رایج است، ضمیر در «عزموا» برای

همسران در عقد دائم به کار رفته است؛

سه. اجمال در دلالت و رجوع به اصول عملیه: دلیل این نظریه این است که مرجّحی برای أصالة العموم یا اصل عدم استخدام وجود ندارد؛ چهار. استعمال عام و ضمیر راجع به آن در عموم افراد و مجاز در اسناد: مراد استعمالی و جدی از ضمیر «عزموا» همان بعض افراد است، ولی به حسب ظاهر و از باب توسّع، حکم مورد نظر برای همه افراد عام ثابت شده است. بر اساس این نظریه، بین ظهور لغوی و ظهور تصدیقی این آیه اختلاف است. درحالی که اصل، «مطابقت بین مدلول لغوی و مدلول تصدیقی» است؛ پنج. استعمال عام و ضمیر در عموم افراد، بدون تصرف در معنای وضعی و مراد استعمالی: این درحالی است که مراد جدی از ضمیر، برخی از افراد عام است (این نظریه بر پایه انکار استخدام ارائه شده است)؛

نظریه اخیر از آیات شیخ عبدالکریم حائری، بروجردی، امام خمینی، صافی گلپایگانی، جعفر سبحانی و سایر شاگردان ایشان است که جریان استخدام را در این آیه قبول ندارند (ر.ک: حائری یزدی، ۱۴۱۸ق، ص ۲۲۷؛ بروجردی، ۱۴۱۷ق، ص ۱۸۰؛ خمینی، ۱۳۷۶ش، ج ۴، ص ۴۶۴؛ خمینی، ۱۴۲۳ق، ج ۲، ص ۲۳۵؛ صافی، ۱۴۲۸ق، ج ۱، ص ۴۹۷؛ سبحانی، ۱۴۱۴ق، ج ۲، ص ۵۵۲). گفتنی است که امام خمینی جریان استخدام در ضمیر را محال می‌داند (خمینی، ۱۴۱۵ق، ج ۲، ص ۲۹۵). درحالی که به گفته شهید مصطفی خمینی، حتی در فرض جاری نبودن استخدام در ضمیر، ضابطه و معیار استخدام در آیات فوق وجود دارد؛ ازاین رو اسمش را هرچه بگذاریم، بر طبق مبنای قائلان به نظریه دوم (اختصاص ایلاء به عقد دائم)، باید این مسئله را با استخدام حل کنیم (خمینی، ۱۴۱۸ق، ج ۵، ص ۳۴۹).

البته داوری و استدلال درباره آرای مزبور و ارائه نظر مختار از عهده این مقاله بیرون است؛ زیرا هدف ما صرفاً ارائه چند نمونه از مسائلی است که پاسخ آنها طبق همه یا برخی از مبانی، در گرو فهم این اصطلاح بدیعی است.

ب) تعیین معنای مراد با تمسک به اصل عدم استخدام

آیا مرد می‌تواند به بدن زنی که با او قصد ازدواج دارد نگاه کند؟ صورت‌های مختلفی برای این سؤال مطرح است که پاسخ آن در گرو تحلیل روایات «باب النظر لمن أراد أن يتزوج» از کتاب الکافی و مانند آن است. آیت الله شبیری ذیل روایت: «عَلِي بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ أَبِي أَيُّوبَ الْخُرَازِيِّ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا جَعْفَرٍ □ عَنِ الرَّجُلِ يَرِيدُ أَنْ يَتَزَوَّجَ الْمَرْأَةَ أَوْ يَنْظُرَ إِلَيْهَا

قَالَ نَعَمْ إِنَّمَا يَشْتَرِيهَا بِأَعْلَى الثَّمَنِ» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۵، ص ۳۶۵) نوشته است: این سؤال، شش صورت دارد:

یک. کسی که تصمیم قطعی دارد با زن معینی ازدواج کند و حساسیتی درباره زیبایی ظاهری او ندارد و نگاه کردن به زن هیچ تأثیری در تصمیم او ندارد؛

دو. کسی که مقدمات ازدواجش فراهم شده و اطمینان به ازدواج با زن مورد نظر را دارد، ولی ازدواجش مشروط به پسندیدن جمال ظاهری آن زن است. به عبارت دیگر نگاه کردن، جزء اخیر علت تامه برای اراده فعلی ازدواج است. در این صورت گرچه به دقت عقلی اراده فعلیت نیافته و شأنی است، چون این اراده شأنی به فعلیت بسیار نزدیک است، عرف آن را اراده فعلی به شمار می آورد؛

سه. مردی که می خواهد ازدواج کند و می بیند که شرایط همسری در فردی جمع است و فقط از جمال ظاهری او خبر ندارد و در صورتی تصمیم قطعی می گیرد که از این جهت نیز مطمئن شود؛ چهار. کسی که می خواهد ازدواج کند و از شرایط او جمال ظاهری همسرش است و درباره فردی معین می داند که این شرط را ندارد؛

پنج. مردی که درباره اصل ازدواج مصمم است، ولی درباره موارد آن تصمیمی نگرفته است و می خواهد موارد مختلف را بررسی کند تا اگر کسی را دارای شرایط یافت، تصمیم قطعی بگیرد که با او ازدواج کند؛

شش. کسی که فعلاً اراده ازدواج ندارد، اما احتمال می دهد که با نگاه کردن به شخصی خاص، او را بپسندد و به فکر ازدواج بيفتد (شیری زنجانی، ۱۴۱۹ق، ج ۱، ص ۱۵۹). ایشان می گوید: روایت مزبور، فقط نگاه کردن در صورت اول و دوم را اجازه می دهد و چهار فرض بعدی را شامل نمی شود؛ زیرا:

اولاً، فعل «یرید» در عبارت «الرجل یرید أن یتزوج المرأة»، ظهور در اراده فعلی دارد؛ یعنی کسی است که می خواهد ازدواج کند؛ پس کسی را که هنوز تصمیم به ازدواج نگرفته و شاید در آینده تصمیمی بگیرد (صورت سوم و چهارم و ششم)، شامل نمی شود؛

ثانیاً، اگر منظور از ضمیر «ها» در «أیجوز أن ینظر إلیها»، شخص خاصی نباشد، به این معناست که از ضمیر راجع به «المرأة»، شخص خاصی اراده نشده باشد و بنابراین کسی که قصد ازدواج دارد (صورت پنجم)، می تواند به هر زنی نگاه کند. در حالی که صدر روایت درباره نگاه به زن مشخص و معین است (المرأة) و بر وحدت اراده و متعلق نظر دلالت دارد؛ پس حمل «یرید أن یتزوج المرأة» بر فرد خاص و حمل ضمیر «إلیها» بر مطلق زن، از باب استخدام است و استخدام

برخلاف ظاهر روایت و وحدت سیاق است (شبییری زنجانی، ۱۴۱۹ق، ج ۱، ص ۱۶۰)؛ پس روایت مزبور به دلیل اصل عدم استخدام، شامل صورت پنجم نمی‌شود.

ج) استخدام یا جناس؛ پشتوانه «عدم تقدیر»

پیش از پرداختن به آرایه‌های جناس و استخدام، آیه ۲۲۲ سوره بقره و عبارات فقها را درباره آن از نظر می‌گذرانیم: «وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْمَحِيضِ قُلْ هُوَ أَذَىٌّ فَأَعْتَرِلُوا نِسَاءَ فِي الْمَحِيضِ وَلَا تَقْرُبُوهُنَّ حَتَّىٰ يَطْهُرْنَ» (سوره بقره، آیه ۲۲۲).

چنان‌که ملاحظه می‌شود، واژه «محيض» در این آیه تکرار شده، ولی آیا در مرتبه دوم نیز به همان معنای اول آمده است؟ به نظر علامه حلی، کلمه «محيض» در صدر آیه دارای معنای مصدری است؛ یعنی درباره «حيض» (خارج شدن خون حیض) از تو می‌پرسند، اما همین کلمه در ادامه آیه به معنای «محل الحيض» (فرج) و از باب استخدام است. علت اینکه «محيض» را در صدر آیه به معنای اسم مکان در نظر نگرقتیم، این است که اگر آن را اسم مکان معنا کنیم، باید کلمه‌ای در تقدیر بگیریم، به این صورت: «يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْمَحِيضِ عَنِ الْمَحِيضِ»؛ ولی اگر به معنای مصدری معنا کنیم، چنین تقدیری لازم نیست (علامه حلی، ۱۳۸۸ق، ص ۵۷۶)؛ به نقل از: شبیری زنجانی، ۱۴۱۹ق، ج ۴، ص ۱۰۷۹، با اندکی تصرف). طبق این معنا، استمتاع از حائض در غیر فرج جایز است. درحالی‌که اگر «محيض» دوم نیز به معنای مصدری یا اسم زمان باشد، هرگونه استتماعی از زن حائض بر مرد حرام است؛ مگر اینکه دلیلی مثل اجماع، این آیه را تخصیص بزند. آیت‌الله شبیری زنجانی با تمسک به اصل عدم استخدام، در نقد این نظر علامه حلی می‌نویسد:

سخن ایشان صحیح نیست؛ زیرا بسیار خلاف ظاهر است که کلمه «محيض» در آیه در دو معنا استعمال شده باشد و مانعی هم ندارد که محیض اول به معنای اسم مکان باشد و لازم نیست کلمه‌ای در تقدیر بگیریم، بلکه وقتی از عین خارجی سؤال می‌کنیم، یعنی احکام مربوط به این عین چیست. «يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ» یعنی بگویند خمر چه احکامی دارد، و «يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْمَحِيضِ» یعنی محل حیض چه احکامی دارد، و تقدیری هم لازم نمی‌آید (شبییری زنجانی، ۱۴۱۹ق، ج ۴، ص ۱۰۷۹).

ناگفته نماند که بر مبنای این نظریه نیز تقدیر داریم و آیه مصداق مجاز مرسل و از باب ذکر محل و اراده حکم محل است و تقدیر آن چنین خواهد بود: «يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْمَحِيضِ».

ایشان در ادامه مؤیدی برای نظریه علامه ذکر کرده، سپس آن را نقد می‌کند:

اگر محیض در آیه به یک معنا باشد، باید در مرتبه دوم به صورت ضمیر می‌آمد؛ زیرا وجهی برای تکرار اسم ظاهر وجود ندارد. به همین دلیل مرحوم طباطبایی □ وجه تکرار واژه را این می‌داند که

محيض اول به معنای خود حيض (مصدر) است، ولی محييض دوم به معنای زمان حيض است و اگر به صورت ضمير می‌آمد، اراده معنایی دیگر از ضمير و متفاوت با مفهوم مرجع ضمير تنها به نحو استخدام یا مجاز در حذف ممکن بود که خلاف ظاهر است.

پاسخ: همچنان که راوندی در فقه القرآن گفته است، چه بسا برای اهتمام به امری و تأکید بر آن به جای ضمير از اسم ظاهر استفاده می‌شود تا مطلب روشن‌تر و آشکارتر باشد. در اینجا هم می‌توان سر تکرار واژه محييض را این امر دانست. بنابراین حمل هر دو لفظ بر معنای واحد عرفاً آشکارتر از آن است که بگوییم از آنها دو معنای مختلف اراده شده و از این رو اسم ظاهر تکرار شده است؛ زیرا تکرار اسم ظاهر به مقاصدی مانند اهتمام و تأکید مطالب، امری نادر و غیر متداول نیست و استبعاد حمل یک واژه در یک عبارت بر دو معنای مختلف، به مراتب بیشتر است (شبری زنجانی، ۱۴۱۹ق، ج ۴، ص ۱۰۷۹).

اما امام خمینی □ با وجود تمایل به نظریه اسم مکان بودن «محييض» در مرتبه دوم - که شاید این تمایل به دلیل قاعده بلاغی «التأسيس أولى من التأكيد» باشد - با تمسک به اجماع فریقین، جمله «فاعتزلوا...» و «لا تقرّبوهن» را کنایه از «دخول در قُبُل» می‌داند؛ زیرا این معنا با «هو أذی» (پلیدی‌ای که فقط فرج را گرفتار خود کرده است) سازگارتر است؛ چه اینکه جمله «فاعتزلوا» با «فاء» سببیت، در پی این جمله قرار گرفته است (خمینی، ۱۴۲۱ق، ج ۱، صص ۲۲۴-۲۲۵، با اندکی تصرف و توضیح).

گفتنی است که برخی مثل مرحوم ملکی میانجی در ضمير «هو أذی» نیز به استخدام قائل شده‌اند؛ زیرا مرجع آن (محييض) به معنای مصدری به کار رفته است، در حالی که آنچه أذی (مکروه و ناخوشایند طبع) است، خود خون حيض است نه مصدر (حيض شدن) (ملکی میانجی، ۱۴۰۰ق، ص ۴۳).

در اینجا شایسته است تعریف جناس مرور شود و در تعریف استخدام نیز بازبینی گردد. «جناس» مصدر باب مفاعله و به معنای هم‌جنس بودن دو چیز است؛ از این رو آیت الله سبحانی، به پیروی از مشهور، در تعریف اصطلاحی آن گفته است: جناس عبارت است از همانندی دو واژه در آوا و اختلاف آن دو در معنا (سبحانی تبریزی، ۱۳۹۱ش، ص ۲۶۷). مانند آیه «يَوْمَ تَقُومُ السَّاعَةُ يُقْسِمُ الْمُجْرِمُونَ مَا لَبِثُوا غَيْرَ سَاعَةٍ» (سوره روم، آیه ۵۵) که واژه «ساعة» در ابتدای آن به معنای قیامت و سپس به معنای مقدار اندکی از زمان به کار رفته است.

از مقایسه تعریف جناس و استخدام چنین به دست می‌آید که تکرار واژه «محييض» و اراده دو معنای متفاوت، از نوع آرایه جناس است، نه استخدام؛ زیرا در تعریف استخدام گفته شد که ضمير یا اسم اشاره یا سایر واژگان جایگزین واژه اول در معنایی غیر از معنای مراد از واژه اول به کار روند؛

پس تکرار آوایی واژه اول و اراده معنای دیگر مصداق جناس است، نه استخدام. بلکه، چنانچه در تعریف استخدام تصرف کنیم و به سان ابن عربشاه اسفرائینی تکرار یک واژه و اراده معنای دیگر را هم استخدام بدانیم، این آیه نیز مصداق استخدام خواهد بود (ابن عربشاه، بی تا، ج ۱، ص ۱۰۱).

در حال دو نکته را به عنوان نتیجه این بحث یادآور می‌شوم:

نخست اینکه توضیح ملکی میانجی درباره اینکه «هو اذی» می‌تواند مصداق استخدام باشد

صحیح است؛

دوم اینکه از دیدگاه مشهور، تمسک به اصل عدم استخدام برای کشف ظهور «محيض» صحیح نیست؛ زیرا این بخش از آیه مصداق آرایه جناس است، نه آرایه استخدام. مگر اینکه بگوییم منظور آیت‌الله شبیری «اصل عدم» بوده است؛ زیرا بین عدم استخدام یا عدم جناس فرقی نیست.

۲. مشاکله

مشاکله در لغت به معنای هم‌شکلی ظاهری دو چیز است و در اصطلاح بدیع یعنی یک معنا با لفظی که برای معنایی دیگر است، بیان شود. مثلاً لفظ «ب» را به این دلیل بیاوریم که لفظ «الف» در سخن موجود است؛ یعنی اگر لفظ «الف» نمی‌بود، به جای لفظ «ب» از لفظ دیگری استفاده می‌کردیم (سبحانی تبریزی، ۱۳۹۱ ش، ص ۲۴۸؛ تفتازانی، بی تا، ص ۴۲۲). مانند شعر سعدی:

طمع کرده بودم که کرمان خورم که ناگه بخوردند کرمان سرم

«کرمان خورم» به معنای «کرمان را بگیرم» است و علت عدول از لفظ «گیرم» به «خورم»،

ایجاد همانندی و هم‌شکلی با «بخوردند» است.

همچنین صائب تبریزی نیز در مصرع نخست بیت زیر، اول به جای واژه «سکوت» از واژه

«بخیه» استفاده کرده است:

لب سؤال سزاوار بخیه بیشتر است عبث به خرقة خود بخیه می‌زند درویش

أ) آرایه مشاکله و جواز اخذ اجرت بر واجبات مجانی

برای رد نظریه بطلان اخذ اجرت بر واجبات مجانی به دلیل مملوک بودن افعال انسان، از آرایه مشاکله استفاده شده است، ولی پیش از بیان اصل مطلب، توجه به این مقدمه لازم است که واجب توصلی بر دو گونه است: یکی واجبی که باید به نحو مجانی و بدون اخذ اجرت انجام شود و وجوبش به شرط «مجانیت» یا به شرط «عدم اخذ اجرت» جعل شده است؛ مانند دفن میت که مطابق روایات، دفن او بر مؤمنان واجب است؛ دوم، واجبی که اخذ اجرت برای انجام دادن آن جایز است؛ زیرا نسبت به اجرت «لا بشرط» است؛ مانند واجبات کفایی توصلی‌ای که حفظ نظام و

جامعه اسلامی به آن وابسته است؛ مثل طبابت، تحصیل اجتهاد و... .

به واجبات نوع اول «واجبات مجانی» می‌گویند؛ زیرا فاعل این واجبات، مالک اجرت نمی‌شود، اما درباره علت بطلان این معامله (اخذ اجرت برای واجبات مجانی) و مالک نشدن فاعل بر این اجرت دو نظریه هست:

نظریه اول: هم فاعل واجبات مجانی و هم عملی که انجام می‌دهد، ملک او نیست تا اینکه بتواند آن را اجاره دهد و در مقابل آن اجرت بگیرد، بلکه ملک خداوند متعال است و خداوند اجازه چنین تصرفی را در ملک خود نداده است و از اخذ اجرت نهی کرده است؛ پس چون تصرف مورد نظر حلال و مشروع نیست و تصرف در ملک غیر است، عقد اجاره و اخذ اجرت برای آن باطل است؛

نظریه دوم: فساد اجاره و عدم مالکیت فاعل بر اجرت از آنروست که غرض شارع از انجام شدن این واجبات، فقط در صورتی تحصیل می‌شود که به نحو مجانی انجام شوند؛ پس مجانی بودن عمل، شرط امثال و تحقق غرض مولا است؛ بنابراین مملوک بودن فاعل و فعلش یا محجور بودن او از انجام دادن این عمل در قبال اخذ اجرت، دلیل باطل بودن این اجاره نیست؛ زیرا بدیهی است که افعال انسان تکویناً ملک خدای متعال است، ولی عقد اجاره بر کاری که عبد انجام می‌دهد صحیح، و مفید ملکیت اجرت است (سبحانی تبریزی، ۱۴۲۴ق، ج ۲، ص ۳۲۶).

آیت الله سبحانی که به نظریه دوم معتقد است، بعد از توضیحات مزبور، آیه «وَأَعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ...» (انفال: ۴۱) را به عنوان مدرکی شرعی برای نظریه نخست آورده و در پاسخ آن نوشته است که «لام» در «لله» برای اختصاص است، نه ملکیت. البته این آیه درصدد جعل تشریحی ملکیت خمس برای رسول و ذی‌القربی است، ولی جعل ملکیت تشریحی خمس برای خداوند که مالک تکوینی تمام عالم است، بیهوده است (سبحانی تبریزی، ۱۴۲۴ق، ج ۲، ص ۳۲۶) و شاهد این مدعا قاعده «التأسیس أولى من التأكيد» است که می‌فهماند معنای «لام» در «لله» با «للسول» و «لذی‌القربی» تفاوت دارد؛ درحالی‌که در ادامه آیه، این تکرار صورت نگرفته و اگر «لام» در «للسول» و «لذی‌القربی» با «لام» در «لله» هم معنا بود و همان معنا را داشت، نیازی به تکرار آن نبود.

ایشان در ادامه می‌گویند که حتی در صورتی که فرض کنیم «لام» «لله» برای ملکیت است، این آیه نظریه نخست در وجه بطلان اجاره در واجبات مجانی را اثبات نمی‌کند؛ زیرا دخول «لام» بر «الله» از باب «مشاکله» و برای اتحاد شکل ظاهری «لله» و «للسول» ... است؛ نظیر «وَيَمْكُرُونَ وَيَمْكُرُ اللَّهُ وَاللَّهُ خَيْرُ الْمَاكِرِينَ» (سوره انفال، آیه ۳۰) (سبحانی تبریزی، ۱۴۲۴ق،

ج ۲، ص ۳۲۶).

ب) مشاکله و کاربرد الفاظ دال بر عمل منهی عنه

در حدیثی از انس بن مالک نقل شده است که پسری از عثمان بن مظعون مُرد و او چنان اندوهگین شد که قسمتی از خانه اش را مسجد گرفته بود و در آن به عبادت می پرداخت تا اینکه خبر به رسول خدا ﷺ رسید؛ پس ایشان فرمودند: «یا عُثْمَانُ، إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى لَمْ يَكْتُبْ عَلَيْنَا الرَّهْبَانِيَةَ إِلَّا مَا رَهْبَانِيَةُ أُمَّتِي الْجِهَادُ فِي سَبِيلِ اللَّهِ» (ابن بابویه، ۱۳۷۶ ش، ص ۶۶)؛ «ای عثمان همانا خدای تبارک و تعالی بر ما رهبانیت و ترک دنیا را ننوشته است. همانا رهبانیت امت من جهاد در راه خداست».

شهید مطهری در توجیه این روایت که چرا نخست رهبانیت را مردود شمرده و سپس جهاد را نوعی رهبانیت و فضیلت دانسته، می گوید:

آنچه اسلام با آن مخالف است رهبانیت و ریاضت افراطی است و اما مخالفت با هوا فی الجملة و ترک مادیات در حد اعتدال مسلماً در اسلام وجود دارد و حج و صوم و جهاد نمونه‌هایی از آن است. ایشان در ادامه، ضمن توضیح مشاکله موجود در این روایت، علت کاربرد مشاکله را نیز بیان می‌دارد: «مسئله "رُهْبَانِيَةُ أُمَّتِي الْجِهَادُ" و امثال اینها تشبیه است، نه حقیقت، و تازه تعریضی است به رهبانیت و عزلت، و از باب "مشاکله" است، به اصطلاح علم بدیع؛ یعنی رهبانیت امت من ضد رهبانیت است (مطهری، بی تا، ج ۱۹، صص ۵۷۴-۵۷۵).

۳. توریه

«وَرَى يُورَى تَوْرِيَةً الْخَبِرَ»؛ یعنی خبر را پوشاند و غیر آن را ظاهر کرد. در اصطلاح دانش بدیع نیز توریه به معنای استعمال لفظی است که حداقل دارای دو معناست: یکی معنای ظاهر و غیر مقصود و دیگری معنای مقصود و مقرون به قرینه خفی، به گونه‌ای که مخاطب گمان کند همان معنای ظاهری مراد است؛ در حالی که گوینده، معنای خفی و بعید را اراده کرده است (هاشمی، ۱۳۸۱ ش، ص ۲۹۴؛ نجفی اصفهانی، ۱۴۱۳ ق، ص ۸۹؛ سبحانی تبریزی، ۱۳۹۱ ش، ص ۲۵۳).

در دانش اصول، در دو باب از این اصطلاح بدیعی استفاده شده است: نخست در باب تعادل و تراجیح، که در وجه تقدیم روایت مخالف با عامه بر روایت موافق با عامه می‌گویند؛ زیرا موافقت خبر با نظر عامه، احتمال صدور روایت از روی توریه و تقیه را تقویت می‌کند (فاضل لنکرانی، ۱۳۸۵ ش، ج ۶، ص ۲۹۷)؛ دوم در وجه تقدیم دلیل خاص بر دلیل عام که درباره آن می‌گویند: تقدیم خاص، مستلزم عمل بر طبق هر دو دلیل است؛ در حالی که تقدیم عام به معنای بی‌اعتنایی و

کنارزدن خاص است که لازمه اش این است که گوینده، دلیل خاص را از روی شوخی یا تقیه یا توریه یا پرگویی گفته باشد (سبحانی تبریزی، ۱۴۱۴ق، ج ۴، ص ۴۲۷).

در فقه نیز توریه کاربرد دارد. البته توریه فقهی نیز همان توریه معروف در دانش بدیع است؛ اگرچه برخی مثل ابوالمجد اصفهانی، توریه معروف را توریه عرفی می نامند و توریه بدیعی را مترادف ابهام می دانند که لفظ دو معنا دارد و هر دو مراد است (نجفی اصفهانی، ۱۴۱۳ق، ص ۸۹)؛ از این رو تفتازانی می گوید: «ممکن است توریه، مقرون به قرینه ای باشد که دلالت کلام بر معنای قریب و ظاهر را تقویت کند و بیشتر باعث فریب مخاطب شود» (تفتازانی، بی تا، ص ۴۲۵). آیت الله حسینی حائری نیز در توضیح توریه می گوید: «اگر توریه به گونه ای باشد که مخاطب مقصود واقعی گوینده را بفهمد، توریه محقق نخواهد شد» (حسینی حائری، ۱۴۲۳ق، ج ۲، ص ۲۹).

آیت الله فاضل لنکرانی نیز می گوید:

توریه نوعی حرف زدن است که در آن نه دروغ گفته می شود و نه راست. این روش، نوعی پنهان کاری است که به منظور خلاص شدن از دروغ به کار گرفته می شود. مثل اینکه شخصی به درب منزل کسی مراجعه می کند و صاحب خانه را می طلبد. یکی از افراد خانه که اعلام نمودن سرپرست خانواده را مصلحت نمی داند، از پشت در می گوید: «اینجا نیست». در حالی که مقصود واقعی او این است که وی در پشت در نیست (فاضل لنکرانی، ۱۴۲۶ق، ص ۵۲۶).

نمونه های تطبیقی توریه در فقه

«توریه» پرکاربردترین اصطلاح بدیعی در دانش فقه است که در ابواب مختلفی از فقه فتوایی و فقه استدلالی نظیر باب های صلاة، حج، یمین، متاجر خصوصاً بحث مکاسب محرمه، نکاح، طلاق، قصاص و... و نیز در ارزیابی روایات متعارض در ابواب بسیاری به کار رفته است (ر.ک: فاضل لنکرانی، ۱۴۰۸ق، ص ۲۲۲؛ تبریزی، بی تا، الف، ص ۹؛ تبریزی، بی تا، ب، ج ۲، ص ۲۲۹؛ شبیری زنجانی، ۱۴۱۹ق، ج ۳، ص ۸۵۳ و ج ۸، ص ۲۵۰۸؛ مرعشی نجفی، ۱۴۱۵، ج ۲، ص ۲۷۳).

از مهم ترین مباحث فقهی ذیل این عنوان، ماهیت توریه و فرق آن با دروغ است؛ زیرا دروغ حرام است و اگر کسی به فرق آنها توجه نکند، ممکن است مرتکب حرام شود. از دیدگاه امام خمینی عرف و روایات شاهد است که ماهیت توریه چیزی جز دروغ نیست؛ همان طور که شوخی های خلاف واقع و انشائات و افعالی که خلاف واقع را القا می کند، دروغ است

(خمینی، ۱۴۱۵ق، ج ۲، ص ۶۳). البته توریه از باب حکومت و به حکم شارع از موضوع دروغ خارج است (خمینی، ۱۴۱۵ق، ج ۲، ص ۶۳)؛ مانند اینکه طواف کعبه به منزله نماز است یا ربا بین پدر و فرزند ربا شمرده نمی‌شود. امام خمینی با نقل روایاتی از جمله روایت حسن صیقل، که امام صادق علیه السلام درباره سخن حضرت یوسف: «أَيُّهَا الْعَبْدُ إِنَّكُمْ لَسَارِقُونَ» (سوره یوسف، آیه ۷۰)، فرمود: «والله ما سرقوا وما كذب» (قسم به خدا که برادران یوسف دزدی نکردند و یوسف علیه السلام نیز دروغ نگفت) و نیز در پاسخ به سؤالی درباره سخن حضرت ابراهیم علیه السلام: «بَلْ فَعَلَهُ كَيْبُؤُهُمْ هَذَا فَسْتَلَوْهُمْ إِنْ كَانُوا يَنْطِقُونَ» (سوره انبیاء، آیه ۶۳)، فرمود: «والله ما فعلوا وما كذب» (قسم به خدا که بت‌ها چنین نکردند و ابراهیم علیه السلام نیز دروغ نگفت). سپس حضرت خطاب به صیقل فرمود: شما در این باره چه می‌گویید؟ صیقل گفت: ما تسلیمیم (همین ظاهر آیه را قبول داریم)؛ پس حضرت فرمود: همانا خداوند دو چیز را دوست و دو چیز را دشمن می‌دارد: گردن‌کشی و متکبرانه قدم‌زدن بین دو لشکر متخاصم، و دروغ برای اصلاح را دوست می‌دارد و گردن‌کشی و متکبرانه قدم‌زدن در راه‌ها، و دروغ برای غیر اصلاح را دشمن می‌دارد. به‌راستی که ابراهیم علیه السلام تنها به قصد اصلاح و راهنمایی مردم به اینکه بت‌ها نمی‌توانند کاری بکنند گفت: «بَلْ فَعَلَهُ كَيْبُؤُهُمْ هَذَا». همان‌طور که یوسف علیه السلام برای اصلاح بین برادران [و خودش] چنین گفت.

امام خمینی ذیل این روایت می‌گوید: توریه‌ای که برای اصلاح نباشد، محکوم به حرمت است، ولی توریه‌ای که برای اصلاح باشد، به حکم شارع موضوعاً از کذب خارج است؛ همان‌طور که حکم کذب را ندارد (خمینی، ۱۴۱۵ق، ج ۲، ص ۶۳)

نتیجه

اینکه بخشی از آرایه‌های بدیع در لابه‌لای متون فقهی و اصولی بررسی شده است، به‌معنای بی‌نیازی از دانش بدیع نیست، بلکه خود شاهدهی گویا بر ضرورت این دانش در تحقق اجتهاد است. از بررسی نمونه‌های ارائه‌شده در این مقاله چنین به‌دست می‌آید که آشنایی با آرایه‌های بدیعی می‌تواند ملاکی برای ترجیح محتوایی روایتی بر روایت دیگر باشد؛ همان‌طور که گاهی استخدام یا مشاکله یا توریه، مانع از شتاب‌زدگی می‌شود و ذهن آشنا با این آرایه‌ها را به بررسی احتمالات دیگر درباره دلالت کلمات و جملات برای کشف ظهوری مستند به قواعد لغوی و عرفی زبان فرامی‌خواند. درست مثل اینکه ذهنیت آشنا با تصحیف، با احتمال وجود تصحیف (جناس خطی) بین «سدیر» و «شدید» می‌تواند در ادعای رجالی بزرگی چون نجاشی خدشه کند.

منابع

۱. قرآن کریم.
۲. ابن بابویه، محمدبن علی. (۱۳۷۶ش). الأمالی. کتابچی.
۳. ابن عربشاه، ابراهیم بن محمد. (بی تا). الأطول شرح تلخیص مفتاح العلوم. دار الکتب العلمیة.
۴. ابن منظور، محمدبن مکرم. (۱۴۱۴ق). لسان العرب. دار الفکر للطباعة و النشر.
۵. بروجردی، حسین. (۱۴۱۷ق). تقریرات فی أصول الفقه. نرم افزار جامع اصول نور.
۶. تبریزی، جوادبن علی. (بی تا، الف). استفتانات جدید. نرم افزار جامع فقه نور.
۷. تبریزی، جوادبن علی. (بی تا، ب). استفتانات جدید حج. نرم افزار جامع فقه نور.
۸. تفتازانی، مسعودبن عمر. (بی تا). کتاب المطول و بهامشه حاشیة السید میرشریف. مکتبة الداوری.
۹. جمعی از پژوهشگران زیر نظر سید محمود هاشمی شاهرودی. (۱۴۲۶ق). فرهنگ فقه مطابق مذهب اهل بیت □. مؤسسه دائرة المعارف فقه اسلامی بر مذهب اهل بیت □.
۱۰. حائری یزدی، عبدالکریم. (۱۴۱۸ق). درر الفوائد. نرم افزار جامع اصول نور.
۱۱. حسینی حائری، سیدکاظم. (۱۴۲۳ق). فقه العقود. مجمع اندیشه اسلامی.
۱۲. حکیم، محمدتقی بن محمدسعید. (۱۴۱۸ق). الأصول العامة فی الفقه المقارن. مجمع جهانی اهل بیت □.
۱۳. خمینی، سیدروح الله. (۱۳۷۶ش). جواهر الأصول. نرم افزار جامع اصول نور.
۱۴. خمینی، سیدروح الله. (۱۴۱۵ق). مناهج الوصول إلى علم الأصول. نرم افزار جامع اصول نور.
۱۵. خمینی، سیدروح الله. (۱۴۲۳ق). تهذیب الأصول. نرم افزار جامع اصول نور.
۱۶. خمینی، سیدروح الله. (۱۴۱۵ق). مکاسب المحرمة. مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
۱۷. خمینی، سیدروح الله. (۱۴۲۱ق). کتاب الطهارة. مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
۱۸. خمینی، سیدمصطفی. (۱۴۱۸ق). تحریرات فی الأصول. نرم افزار جامع اصول نور.
۱۹. سبحانی تبریزی، جعفر. (۱۳۹۱ش). تهذیب البلاغة. مؤسسة الإمام الصادق □.
۲۰. سبحانی تبریزی، جعفر. (۱۴۱۴ق). المحصول فی علم الأصول. نرم افزار جامع اصول نور.
۲۱. سبحانی تبریزی، جعفر. (۱۴۲۴ق). إرشاد العقول إلى مباحث الأصول. نرم افزار جامع اصول نور.
۲۲. سیفی، علی اکبر. (۱۴۲۷ق). بدایع البحوث فی علم الأصول. مؤسسة النشر الإسلامي.
۲۳. شبیری زنجانی، سیدموسی. (۱۴۱۹ق). کتاب نکاح. مؤسسه پژوهشی رای پرداز.

۲۴. صافی، لطف‌الله. (۱۴۲۸ق). بیان الأصول. نرم‌افزار جامع اصول نور.
۲۵. علامه حلی، حسن‌بن‌یوسف‌بن‌مطهر اسدی. (۱۳۸۸ق). تذکرة الفقهاء. مؤسسه آل‌البيت □.
۲۶. فاضل قاینی نجفی، علی. (۱۴۱۸ق). علم الأصول تاریخاً و تطوراً. نرم‌افزار جامع اصول نور.
۲۷. فاضل موحدی لنکرانی، محمد. (۱۳۸۵ش). ایضاح الکفاية. نرم‌افزار جامع اصول نور.
۲۸. فاضل موحدی لنکرانی، محمد. (۱۴۰۸ق). تفصیل الشریعة فی شرح تحریر الوسيلة، الصلاة. نرم‌افزار جامع فقه نور.
۲۹. فاضل موحدی لنکرانی، محمد. (۱۴۲۶ق). رساله توضیح المسائل. نرم‌افزار جامع فقه نور.
۳۰. کاشف الغطاء، علی‌بن‌محمد رضا بن هادی نجفی. (۱۳۸۱ق). النور الساطع فی الفقه النافع. مطبعة الآداب.
۳۱. کلینی، ابو جعفر محمد بن یعقوب. (۱۴۰۷ق). الکافی. دار الکتب الإسلامية.
۳۲. مرعشی نجفی، سید شهاب‌الدین. (۱۴۱۵ق). الفصاح علی ضوء القرآن و السنة. نرم‌افزار جامع فقه نور.
۳۳. مرعشی نجفی، سید شهاب‌الدین. (۱۴۲۲ق). القول الرشید فی الاجتهاد و التقليد. نرم‌افزار جامع اصول نور.
۳۴. مرکز اطلاعات و مدارک اسلامی. (۱۳۸۹ش). فرهنگ نامه اصول فقه. نرم‌افزار جامع اصول نور.
۳۵. مطهری، مرتضی. (بی‌تا). فقه و حقوق (مجموعه آثار). نرم‌افزار جامع فقه نور.
۳۶. مکارم شیرازی، ناصر. (۱۴۲۷ق). دایرة المعارف فقه مقارن. انتشارات مدرسه امام علی‌بن‌ابی‌طالب □.
۳۷. موسوی قزوینی، علی. (۱۴۲۷ق). تعلیقة علی معالم الأصول. جامعه مدرسین.
۳۸. میانجی، محمدباقر ملکى. (۱۴۰۰ق). بدائع الکلام فی تفسیر آیات الأحکام. مؤسسة الوفاء.
۳۹. نجفی اصفهانی، محمدرضا. (۱۴۱۳ق). وقایة الأذهان. نرم‌افزار جامع اصول نور.
۴۰. وحید بهبهانی، محمدباقر بن محمد اکمل. (۱۴۱۵ق). الفوائد الحائریة. نرم‌افزار جامع اصول نور.
۴۱. هاشمی، احمد. (۱۳۸۱ش). جواهر البلاغة. مرکز مدیریت حوزه علمیه قم.

