



پیشانی
مجله

سالنامه علمی - تخصصی

سال دوم، شماره ۲، سال ۱۳۹۸

صاحب امتیاز: سیدعلی شبیری.

مدیر مسئول: سیدعلی شبیری.

سر دبیر: ابوالقاسم مقیمی حاجی.

مدیر اجرایی: علی اکبر دهقانی اشکذری.

هیئت تحریریه: محمد قائینی، محمد عندلیب، سیدمحمد شبیری، ابوالقاسم

مقیمی حاجی، قدیرعلی شمس، سیدمحمدجواد شبیری، علی

فاضلی هیدجی.

آدرس: قم، خیابان شهدا (صفائیه)، کوچه ۱۹، بن بست ناصر، پلاک ۲۲،

مدرسه فقهی امام محمدباقر (ع).

تلفن دفتر مجله: ۳۷۷۴۴۵۷۵ - ۰۲۵

آدرس اینترنتی: osoul.mfeb.ir

پست الکترونیک: osoul@mfeb.ir

راهنمای تدوین و ارسال مقالات

شرایط مقاله

- موضوع مقاله اصولی باشد.
- مقاله به زبان فارسی باشد.
- مقاله باید بردارنده نوآوری بوده و دست کم یکی از ویژگی های زیر را داشته باشد:
 - ارائه کننده نظریه یا یافته جدید علمی؛
 - ارائه کننده تقریر و تبیین جدید از یک نظریه؛
 - ارائه کننده استدلال جدید برای یک نظریه؛
 - ارائه نقد جامع علمی یک نظریه.
- مقاله تایپ شده باشد و فایل ورد آن برای مجله ارسال شود.
- مقاله در ۱۰ تا ۲۵ صفحه آچار با قلم بی لوتوس ۱۴ تنظیم شود.
- مقاله در جای دیگری نشر نیافته یا هم زمان برای مجله دیگری ارسال نشده باشد.

ساختار مقاله

- مقاله باید ساختار زیر را داشته باشد:
- عنوان مقاله و نام نویسنده یا نویسندگان (به دو زبان فارسی و عربی)؛
 - چکیده: دست کم در پنج سطر شامل تبیین موضوع، ساختار و نتیجه (به دو زبان فارسی و عربی)؛
 - واژگان کلیدی (به دو زبان فارسی و عربی)؛
 - مفهوم شناسی / موضوع شناسی؛
 - مقدمه (طرح مسأله)؛
 - بدنه اصلی مقاله (آراء، ادله، نقد و بررسی)؛
 - نتیجه؛
 - منابع و مآخذ.

روش ارجاع به منابع در متن و پایان مقاله

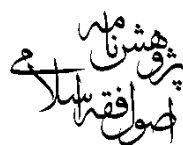
۱. آدرس دهی مقاله باید به روش پانویس و با ذکر نام خانوادگی، نام منبع، شماره جلد و شماره صفحه ای که مطلب مورد نظر از آن نقل شده انجام شود و مشخصات کتاب شناسی در فهرست منابع پایان مقاله قرار گیرد.
۲. تنظیم فهرست منابع در پایان مقاله به ترتیب ذیل می آید:
برای درج مشخصات کتاب: نام خانوادگی و نام نویسنده، نام کتاب، ترجمه یا تصحیح یا تحقیق: نام و نام خانوادگی مترجم، مصحح یا محقق، شهر محل انتشار، انتشارات، نوبت چاپ، سال نشر.
برای درج مشخصات نشریات: نام و نام خانوادگی نویسنده، نام مقاله، نام نشریه، شماره، محل نشر، سازمان یا مؤسسه یا ارگان منتشر کننده، تاریخ انتشار.

تذکرات

۱. نظریات مندرج در مقالات، الزاماً بیانگر دیدگاه های مجله نبوده و مسئولیت آن به عهده نویسنده آن است.
۲. مجله در ویرایش، ترجمه، تلخیص، پذیرش یا رد مقالات آزاد است.
۳. مقالات ارسالی به هیچ وجه پس فرستاده نمی شود.
۴. نقل مطالب مجله با ذکر مأخذ بلامانع است.

فهرست مطالب

۵	کاوشی نوین در تناسبات بین حکم و موضوع سیدموسی شبیری زنجانی
۳۹	حقیقت مجعول در امارات محمد استوار میمندی
۶۹	استنباط از سکوت معصوم، گونه‌ها و مؤلفه‌ها محمد فائزی، رضا پورصدقی
۸۹	اصل تقدّم تخصّص، در دوران میان تخصیص و تخصّص سیدحسین منافی، غلام‌رضا مغیثه، سیدرضا حسنی
۱۱۹	دراسة دلالة حديث الرفع على كفاية عمل الناسی محمدتقی شهیدی
۱۳۳	کلام حول مبنی الشیخ الأنصاری فی الانسداد مهدي گنجعلي



سالنامه علمی - تخصصی
سال دوم، شماره ۲، سال ۱۳۹۸

کاوشی نوین در تناسبات بین حکم و موضوع^۱

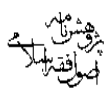
سید موسی شبیری زنجان‌ی^۲

چکیده

«تناسب بین حکم و موضوع» رابطه‌ای میان حکم و موضوع است که سبب می‌شود از لفظ، موضوع متناسب با حکم، یا حکم متناسب با موضوع، به ذهن متبادر شود. کاربردهای متعددی برای تناسبات حکم و موضوع، در فهم ادله وجود دارد که در این نوشتار به موارد ذیل پرداخته می‌شود:

الف. توسعه (الغای خصوصیت): در برخی موارد، با اینکه لفظ مذکور در کلام، عام نیست؛ اما تناسبات بین حکم و موضوع، موجب الغای خصوصیت از لفظ شده و عرف معنایی وسیع‌تر از لفظ می‌فهمد.

ب. تضییق (انصراف): در برخی موارد، با اینکه لفظ، اوسع است و مقید به قیدی نشده، برخی از افراد آن به سبب تناسبات حکم و موضوع، به ذهن نمی‌آید و همین



کاوشی نوین در تناسبات بین حکم و موضوع

۱. تاریخ دریافت مقاله: ۹۸/۵/۲۵

تاریخ تأیید مقاله: ۹۸/۶/۳۱

۲. این مقاله به همت آقایان میثم جواهری، علی‌رضا اصغری و حسین سنایی از دروس خارج فقه آیت‌الله العظمی شبیری زنجان‌ی رحمته‌الله و زیر نظر مرکز فقهی امام محمدباقر علیه‌السلام استخراج و تنظیم شده است.

mfemb110@gmail.com

تناسب، منشأ تضییق می‌شود که در اصطلاح به آن «انصراف» گفته می‌شود.
ج. کشف ملاک: علما معمولاً برای کشف ملاک به اطلاق هیئت و یا ماده امر و نهی تمسک می‌کنند؛ اما راه کشف ملاک منحصر در اطلاق هیئت و ماده نیست، بلکه از تناسبات حکم و موضوع نیز می‌توان کشف ملاک کرد.
در نوشتار حاضر، افزون بر موارد ذکر شده، پنج کاربرد دیگر برای تناسبات حکم و موضوع بیان شده و هر یک از این موارد مورد کنکاش قرار گرفته است.
واژگان کلیدی: تناسب حکم و موضوع، انصراف، الغای خصوصیت، تنقیح مناط.

مقدمه

برای استنباط احکام از نصوص شرعی باید مدلول عرفی کلام را به دست آورد و برای فهم مدلول عرفی کلام، چه در ناحیه مراد استعمالی و چه در ناحیه مراد جدی، باید از یک سو، موضوع له الفاظ را در نظر گرفت و از سوی دیگر، باید به قرینه‌های عام و خاصی که در ظهور عرفی کلام مؤثرند، توجه کرد.

قرینه‌های عام و خاص فراوانی در استنباط حکم شرعی و فهم مراد شارع تأثیرگذارند؛ یکی از مهم‌ترین قرینه‌های عامی که موجب تعمیم یا تخصیص حکم است، نسبت و رابطه میان حکم و موضوع است که در کتاب‌های فقها با عنوان «تناسبات بین حکم و موضوع» از آن یاد شده است. آنچه نشانگر اهمیت این موضوع است، شدت ارتباط این قرینه با اصطلاحاتی مانند انصراف و الغای خصوصیت است. شاید بتوان گفت در بیشتر مواقع، «تناسبات حکم و موضوع» ریشه اصلی تعمیم و تخصیص حکم یا موضوع و به تبع آن حکم است؛ اما با این همه، جداگانه و مبسوط درباره آن بحث نشده است. از این رو، در نوشتار حاضر، ضمن بحث از جهات این قرینه، تأثیر آن در ظهور الفاظ بررسی می‌شود. برای نمونه، در عبارت «شخص مریض لازم نیست روزه بگیرد» حکم به عدم لزوم روزه، متناسب با مریضی است که روزه برایش ضرر دارد و این تناسب، در ظرفی که متعارف افراد مریض، روزه برای آنان ضرر دارد، منشأ تضییق مریض و ظهور آن در مریضی می‌شود که روزه برایش ضرر دارد.

پژوهش‌های
فقهی و حقوقی

سال دوم، شماره ۲، سال ۱۳۹۸

مفهوم شناسی

تناسب بین حکم و موضوع: «تناسب بین حکم و موضوع» رابطه‌ای است میان حکم و موضوع که سبب می‌شود از لفظ، موضوع متناسب با حکم، یا حکم متناسب با موضوع، به ذهن متبادر شود و مراد از این رابطه، مناسبات موضوع با لحاظ حکم و مناسبات حکم با لحاظ موضوع است؛ مثلاً اگر در شریعت اسلام گفته شود: «اگر مردی بمیرد، باید دفن شود.» عرف با توجه به تناسبات حکم و موضوع، از لفظ «مرد»، مطلق انسان را می‌فهمد؛ زیرا حکم وجوب دفن با مطلق انسان مناسبت دارد و همین تناسب، سبب توسعه موضوع به مطلق انسان می‌شود.

انصراف: «انصراف»، آنسی ذهنی میان لفظ و حصّه معینی از معنای لفظ و یا انس ذهنی بین لفظ و یکی از معانی لفظ است که سبب ظهور در همان حصّه یا معنا و عدم ظهور در غیر آن حصّه یا معنا می‌شود.

الغای خصوصیت: «الغای خصوصیت»، توسعه حکم به جهت عدم دخالت خصوصیت مذکور در دلیل است که این عدم دخالت از تناسبات حکم و موضوع به دست می‌آید؛ برای نمونه، در عبارت «رَجُلٌ شَكَّ بَيْنَ الثَّلَاثِ وَ الْأَرْبَعِ»، مراد از «رجل»، «انسان» است؛ زیرا با توجه به تناسبات حکم و موضوع، ذکر «رجل» از باب مثال است و از آن، الغای خصوصیت می‌شود.

کاربرد تناسبات حکم و موضوع

کاربردهای متعددی برای تناسبات حکم و موضوع می‌توان نام برد که در ذیل به بیان هر یک پرداخته می‌شود:

۱. توسعه (الغای خصوصیت)

در برخی موارد، با اینکه لفظ مذکور در کلام، عام نیست؛ اما تناسبات بین حکم و موضوع، موجب الغای خصوصیت از لفظ شده و عرف معنایی وسیع‌تر از لفظ می‌فهمد. الغای خصوصیت گاه از یک دلیل و گاه از یک مجموعه از ادله صورت می‌گیرد؛ مانند اینکه فقها

پیشینه
اصول فقهیه

کاربرد تناسبات حکم و موضوع

با الغای خصوصیت از جزئیات موجود در روایات مختلف، قاعده «مَنْ أَتْلَفَ مَالَ الْغَيْرِ فَهَوَّ لَهُ ضَامِنٌ» را کشف و اصطیاد کرده‌اند.

سبب الغای خصوصیت، تناسبات حکم و موضوع است که به حسب تفاهم عرفی، از ذکر قید، بیان مثال فهمیده می‌شود و عنوان جامعی به حساب می‌آید، مثل تعبیر «رجل» در شک میان رکعات نماز؛ اما در موارد لزوم کارهای سخت بر مردان مثل جهاد، عرف با توجه به ارتکاز اختلاف توانایی‌های زن و مرد، تعبیر «مرد» را از قبیل مثال لحاظ نمی‌کند.

باید توجه داشت که شرط الغای خصوصیت، یقین یا اطمینان به عدم خصوصیت است؛ از این رو، در جایی که احتمال قابل اعتنای خصوصیت وجود داشته باشد، نمی‌توان الغای خصوصیت کرد؛ بنابر این، الغای خصوصیت، بیشتر در احکام فطری و احکامی که عرف نسبت به آنها ارتکازاتی دارد محقق می‌شود. برای نمونه، در روایت «الصَّائِمُ إِذَا خَافَ عَلَى عَيْنَيْهِ مِنَ الرَّمَدِ أَفْطَرَ»^۱ موضوع جواز افطار، ترس از چشم درد است؛ اما با الغای خصوصیت می‌توان گفت: با خوف هر نوع ضرر بدنی، روزه واجب نیست؛ زیرا متفاهم عرفی این است که تمام ملاک برای رفع وجوب روزه، ضرر جانی به خود است؛ اما تعدی از آسیب به بدن خود، به آسیب آبرویی یا مالی به خود یا دیگران از نظر عرف صحیح نیست؛ هم‌چنان‌که به آسیب بدنی به دیگران هم تعدی نمی‌شود؛ زیرا احتمال خصوصیت داشتن ضرر بدنی به خود وجود دارد.

پیشینه
اصطیاد

سال دوم، شماره ۲، سال ۱۳۹۸

۱/۱. اقسام الغای خصوصیت

الغای خصوصیت می‌تواند از ناحیه «موضوع»، «متعلق» یا «مخاطب»^۲ انجام شود که در ذیل برای هر کدام مثالی ذکر می‌شود:

۱. کلینی، الکافی، ج ۴، ص ۱۱۸، ح ۴.

۲. موضوع حکم، چیزی است که برای تحقق حکم، مفروض الوجود فرض شده به نحوی که اگر این موضوع، وجود خارجی پیدا نکند، آن حکم محقق نخواهد شد. به عبارت دیگر، حکم، مترتب بر وجود خارجی آن شیء است. به طور مثال، «وقت» و «بلوغ» که وجود خارجی آنها در فعلیت اراده و حکم دخیل بوده و برای تحقق حکم نیاز به فرض تحقق آنها می‌باشد، موضوع حکم نامیده می‌شوند. متعلق حکم چیزی است که وجود ذهنی آن معروض حکم می‌شود. به عبارت دیگر، اراده و کراهت و وجوب و حرمت به وجود ذهنی متعلق، تعلق می‌گیرد؛ برای مثال، در جمله «الصلاة واجبة» وجود خارجی نماز،

الف. الغای خصوصیت از ناحیه موضوع (اصل موضوع یا قیود آن): مثل اینکه در بحث خمس غوص، در روایات دو تعبیر به کار رفته است؛ یکی «غوص» و دیگری «ما یخرج من البحر» که به نظر می‌رسد با توجه به تناسبات بین حکم و موضوع، غواصی خصوصیتی ندارد و از باب مثال است؛ بنابر این، از آن الغای خصوصیت می‌شود.

ب. الغای خصوصیت از ناحیه متعلق (اصل متعلق یا قیود آن): مانند آنکه اگر مولا به عبد بگوید «برو بازار گوشت بخر» عرف برای رفتن به بازار خصوصیتی قائل نیست، بلکه رفتن به بازار مقدمه و طریق برای خرید گوشت است؛ لذا عبد می‌تواند گوشت را از محلی غیر از بازار تهیه کند و حتی برای اصل رفتن نیز خصوصیتی وجود ندارد و عبد می‌تواند اینترنتی خرید کند.

ج. الغای خصوصیت از ناحیه مخاطب: مثل اینکه کسی بپرسد: «حکم نمازی که با لباس نجس خوانده‌ام، چیست؟» و حضرت در پاسخ بفرمایند: «نماز را اعاده کن.» در اینجا با الغای خصوصیت از خصوص مخاطب، حکم این‌گونه لحاظ می‌شود: «هر که با لباس نجس نماز بخواند، نمازش باطل است».

۱/۲. تفاوت الغای خصوصیت با تنقیح مناط

در «الغای خصوصیت»، علم یا ظن به ملاک حکم لازم نیست و همین اندازه که عرف به جهت تناسبات حکم و موضوع، برای لفظ خصوصیتی در نظر نگیرد و از آن معنایی اوسع بفهمد، کافی است، اگر چه عقل به توسعه و الغای خصوصیت حکم نکند. اما در «تنقیح مناط»، به جهت وجود مناط در موارد دیگر، حکم به اتحاد حکم مواردی که ملاک در آن وجود دارد می‌شود.

احراز مناط حکم در حیطه قوانین شرع، وابسته به اطلاع از مبانی شریعت است که از ملاحظه احکام مختلف شارع مقدس در نظایر مسأله و یا از مذاق کلی شریعت به دست می‌آید که تحصیل آن معمولاً برای غیر متخصص در این فن میسر نیست و این وجه فارق بین تنقیح مناط و الغای خصوصیت است.

پیشینه
اصول فقهیه

در
فقه
اصول
فقهیه
در
مباحث
فقهیه
اصول
فقهیه

صفت وجوب به خود نمی‌گیرد؛ بلکه وجود خارجی، مسقط وجوب است. یا در مثال «اکرم العالم»، «العالم» که مفروض الوجود فرض شده و وجوب اکرام روی آن برده شده است، موضوع نامیده می‌شود؛ اما «اکرام» چون مفروض الوجود نیست «متعلق» نامیده می‌شود.

البته لازم نیست مناط حکم تفصیلاً فهمیده شود؛ بلکه همین مقدار که اتحاد مناط - هر چه که باشد - احراز شود کافی است. برای نمونه، در دلیل «طَلَبُ الْعِلْمِ فَرِيضَةٌ عَلَى كُلِّ مُسْلِمٍ»^۱ اگر لفظ «مسلم» به معنای «مرد مسلمان» باشد^۲، ممکن است فقیه با توجه به مذاق شارع و نظر او درباره علم - که از موارد مختلف به دست آورده - احراز کند که مناط لزوم تحصیل علم، تعلّم آموزه‌های دین است که این مناط در مورد «زن مسلمان» هم وجود دارد. چنان که از مجموع روایاتی که در آنها حکم به ضمان شده، استفاده می‌شود که مناط ضمان، «اتلاف مال غیر» است؛ لذا قاعدة «مَنْ أَتْلَفَ مَالَ الْغَيْرِ فَهُوَ لَهُ ضَامِنٌ» اصطیاد می‌شود با اینکه در هیچ روایتی چنین تعبیری وجود ندارد.

۲. تضییق (انصراف)

در برخی موارد، با اینکه لفظ، اوسع است و مقید به قیدی نشده، برخی از افراد آن، به سبب تناسبات حکم و موضوع، به ذهن نمی‌آید و همین تناسبات، منشأ تضییق می‌شود که در اصطلاح به آن «انصراف» گفته می‌شود. انصراف گاهی در مشترک معنوی و گاهی در مشترک لفظی جاری می‌شود؛ قسم اول مانند انصراف حیوان به غیر انسان و قسم دوم مانند انصراف «زید» به یک نفر از افرادی که واژه «زید» به طور مستقل برای آنان وضع شده است.

۲/۱. اقسام انصراف

انصراف سه گونه است:

الف. انصراف بدوی: آن است که با تأمل از بین می‌رود؛ یعنی ذهن در تصور ابتدایی، فردی را خارج از معنا می‌پندارد؛ اما پس از تأمل تصدیق می‌کند که این فرد نیز همانند سایر افراد بوده، در حکم آنها داخل است؛ بنابر این، انصراف بدوی در محدوده خطورات ذهنی و ظهورات تصویری است؛ نه ظهورات تصدیقی و مراد استعمالی. برای نمونه اگر امر شود که به زید پول بدهید، ذهن ممکن است ابتدا به امور متعارف مانند پول موجود در جیب (در مقابل

پیشینه
اصطلاح

دوره ششم، شماره ۲، سال ۱۳۹۸

۱. حر عاملی، وسائل الشیعة، ج ۲۷، ص ۲۶، ح ۱۶.

۲. البته به نظر ما، دلالت واژه «مسلم» بر «زن مسلمان»، از باب تنقیح مناط یا الغای خصوصیت نیست؛ بلکه از باب وضع الفاظ مشتق برای جامع مذکر و مؤنث است.

پول‌هایی که در دیگر مکان‌ها وجود دارد) یا پول ایرانی (در برابر پول خارجی) منتقل شود؛ اما این انصراف‌ها بدوی است و با اندکی توجه برطرف می‌شود؛ زیرا انصراف به متعارف در جایی صحیح است که متعارف در نظر عرف به تناسب حکم و موضوع یک نحوه امتیازی داشته باشد؛ اما در این مورد، عرف امتیازی برای پول در جیب یا پول ایرانی نمی‌بیند؛ لذا اگر از عرف سؤال شود: اگر از پول دیگری داده شود تفاوت دارد؟ می‌گوید نه تفاوت ندارد؛ همان‌طور که «اکرم العالم» از فرد اعلم انصراف ندارد هر چند اعلم نادر است؛ زیرا عرف به تناسبات حکم و موضوع هیچ وجهی برای خروج اعلم نمی‌بیند. هم‌چنین در روایات از ازدواج با برادر زاده و خواهر زاده همسر بدون اذن عمه و خاله نهی شده است. برخی اطلاق این روایات را از ازدواج موقت کوتاه مدت منصرف دانسته‌اند؛ اما به نظر می‌رسد این انصراف بدوی است و با اندکی تأمل برطرف می‌شود.

ب. انصراف مستقر: انصراف مستقر، سبب ظهور لفظ مطلق در معنای مقید می‌شود. ذهن، فردی را که ابتدئاً خارج از اطلاق پنداشته، پس از تأمل هم‌چنان تصدیق می‌کند که دلیل شامل آن نمی‌شود؛ برای مثال، از امام پرسیده شده که شخصی سوگند یاد کرده که با جاریه زیبای عمه‌اش به هیچ وجه تماس برقرار نکند؛ سپس جاریه از طریق وراثت به همین شخص می‌رسد؛ حال، وظیفه او چیست؟ امام در پاسخ فرمودند: «تماس با جاریه اشکال ندارد؛ زیرا مقصود شخص این بوده که مرتکب حرام نشود؛ نه اینکه اگر جاریه از راه حلالی در اختیارش قرار گرفت، هم‌چنان از او بهره نبرد».^۱

ج. انصراف اجمالی: انصراف اجمالی آن است که لفظ مطلق، ظهور در معنای مقید ندارد؛ اما ظهور مطلق در اطلاق از بین می‌رود. در واقع، لفظ میان اقل و اکثر مجمل می‌شود.

۲/۲. منشأ انصراف

امور متعددی، به عنوان منشأ انصراف شمرده شده‌اند؛ اما نکته درخور توجه آن است که هیچ یک از این امور به تنهایی سبب انصراف نمی‌شود و باید افزون بر آنها، تناسب میان حکم و موضوع نیز وجود داشته باشد. البته کثرت استعمال، گاهی به تنهایی و گاهی با

پیشینه
انصراف

در
موضوع
استعمال
گاهی
به
تنهایی
و گاهی
با

۱. حر عاملی، وسائل الشیعة، ج ۲۳، ص ۲۸۷، ح ۱.

ضمیمه تناسبات حکم و موضوع باعث انصراف می‌شود. در ذیل به بررسی هر یک از مناشئ انصراف پرداخته می‌شود:

الف. غلبه وجودی: گاه غلبه وجودی به ضمیمه تناسب بین حکم و موضوع سبب می‌شود ذهن به افراد متعارف موضوع توجه کند و بقیه افراد را در نظر نیاورد؛ از این رو، انسان، تنها افراد حاضر در ذهن را موضوع حکم می‌داند.

در عبارت «بیمار نباید روزه بگیرد.» به سبب تناسب حکم و موضوع و با توجه به مصادیق متعارف مریض، منظور از بیمار، بیماری است که روزه برایش ضرر دارد؛ هرچند قید ضرر داشتن روزه در موضوع آورده نشده است. در این مثال از طرفی به جهت اینکه حکم روزه نگرفتن با بیماری که روزه برای او ضرر دارد تناسب دارد لفظ بیمار منصرف به بیماری است که روزه برای او ضرر دارد و به جهت اینکه متعارف افراد بیمار، روزه برای آنان ضرر دارد قید مضر بودن در جمله ذکر نشده است.

برای اینکه غلبه وجودی منشأ انصراف شود، به تناسبات حکم و موضوع هم نیاز است؛ زیرا اگر مطلقات بدون نیاز به تناسبات حکم و موضوع از فرد نادر منصرف باشند، باید از همه افراد و مصادیق، منصرف باشند و روشن است که نمی‌توان این سخن را پذیرفت. برای مثال، از یک سو، زید و عمرو و بکر هر کدام، یک سری خصوصیات فردی دارند؛ مانند قد، چهره، توانایی و استعداد؛ و از سوی دیگر، در هر موضوع با توجه به ویژگی‌های هر فرد، می‌توان آن فرد را فرد نادر به شمار آورد. در نتیجه، لفظ مطلق، از تمام افراد موضوع، منصرف می‌شود. بنابر این، عبارت «جریاً علی الغالب» که در کلام فقها به کار می‌رود، عبارت کاملی نیست؛ زیرا همان‌گونه که گفته شد غلبه به تنهایی برای انصراف کافی نیست.

گفتنی است که در غلبه وجودی، انصراف در جایی مطرح است که یک طرف به قدری نادر باشد که اگر به عموم مردم معرفی شود، آن را کالعدم بدانند؛ به عبارت دیگر اگر غلبه به گونه‌ای باشد که افراد غیر غالب، بسیار نادر به نظر بیاید و مورد غالب نود و نه درصد موارد را شامل شود به گونه‌ای که بتوان یکی را به جای دیگری به کار برد، می‌توان گفت موضوع ثبوتی همانی است که نود و نه درصد است؛ ولی در مقام ذکر، تعبیر روی مطلق برده شده است؛ اما اگر فقط صرف غلبه است، ولی هیچ کدام را نمی‌توان جای دیگر به کار برد و

پیشینه
اصول فقه

جلد دوم، شماره ۲، سال ۱۳۹۸

مورد غالب هفتاد درصد موارد را شامل می‌شود، نمی‌توان گفت موضوع ثبوتی همان هفتاد درصدی است و در مقام ذکر، مطلق به کار رفته است؛ مگر اینکه یک تناسب حکم و موضوع هم، بین این غالب و غیر غالب فرق بگذارد. برای نمونه، اگر گفته شود: «هر چهار ماه یکبار، وطی واجب است.» چون وطی متعارف، همراه با انزال است و وطی بدون انزال، نادر و کالعدم است، در اینجا وطی منصرف از وطی بدون انزال است؛ اما در فرضی که انزال وجود داشته، ولی در خارج فرج و به صورت عزل است، گرچه عزل نیز قدری نامتعارف است؛ اما به قدری نیست که کالعدم دانسته شده، موجب انصراف لفظ شود.

اشکال: علامه حلی انصراف از فرد غیر متعارف را نپذیرفته و فرموده است: «احکام شرع نمی‌تواند دائر مدار تعارف و عدم آن باشد؛ زیرا ممکن است امری نزد جمعی، متعارف و نزد جمعی دیگر، غیر متعارف باشد؛ مثل اینکه خوردن مار برای برخی متعارف و برای برخی دیگر غیر متعارف است و اگر احکام دائر مدار تعارف باشد باید خوردن مار، برای کسانی که متعارف است، مفطر باشد و برای کسانی که متعارف نیست مفطر نباشد و این امر، مستلزم آن است که انسان‌ها مرجع تحریم و تحلیل در موضوعات باشند؛ در حالی که بنابر علل و حکمت‌های پنهانی که در تحریم و تحلیل وجود دارد، تنها خداوند مرجع تحریم و تحلیل شمرده می‌شود»^۱.

پاسخ: این استدلال، مدعا را اثبات نمی‌کند؛ زیرا آنچه به شارع اختصاص دارد، تحریم و تحلیل کلی است؛ اما تعیین مصادیق و موضوعات جزئی بر عهده خود اشخاص است. برای نمونه، خداوند متعال به طور کلی می‌فرماید: «زوجه پیش از ازدواج، بر زوج حرام و پس از آن، بر وی حلال می‌شود»، اما مصداق زوجه را خود اشخاص تعیین می‌کنند.

ب. بنای عقلا (ارتکاز و سیره): در مواردی -مانند عبادات و برخی معاملات- که امر شارع، تأسیسی و از مستحدثات شرع است و ارتباطی به عقلا و بنای عقلا ندارد برای اطلاق‌گیری باید لفظ و حدود آن را ملاحظه کرد. اما در مواردی -مانند ضمانات- که امر شارع، غیر تأسیسی است و بنای عقلا در آن وجود دارد، از الفاظ شارع بیش از بنای عقلا فهمیده نمی‌شود؛ زیرا در این امور، اگر شارع معنایی وسیع‌تر از بنای عقلا را اراده کرده

پیش از این
در این باب

بنا بر عقلا
در این باب

۱. علامه حلی، مختلف الشیعة، ج ۳، صص ۳۸۸-۳۸۹.

باشد، باید به صراحت بیان کند؛ وگرنه لفظ به همان معنایی که عرف عقلاً می‌فهمند، منصرف می‌شود؛ چرا که شارع مقدس با ورود به محیط عقلاً، همانند آنان سخن می‌گوید و اطلاق‌گیری از الفاظ به صرف این نیست که قیدی نباشد؛ بلکه معیار برای اطلاق‌گیری آن است که متکلم در مقابل این سؤال که آیا این فرض را نیز می‌گویی؟ پاسخ مثبت بدهد؛ شخص که لفظی را استعمال کرده و قید نیاورده، ممکن است از بعضی از فروض غافل بوده و اصلاً نمی‌دانسته که این لفظ چه مصادیقی دارد و یکی از مصادیق آن، چنین است و اگر متوجه بود، قیدی می‌زد؛ در این‌طور موارد نمی‌توان به اطلاق تمسک کرد؛ دست‌کم این است که عرف به جهت غفلت نوعی، مطلق برداشت نمی‌کند و شارع این برداشت را تخطئه نکرده است. به عنوان مثال، عقلاً فعل شخص سکران را نافذ نمی‌دانند؛ لذا ادله نفوذ عقود، از عقد وی منصرف است. البته نفوذ عقد سکران با اجازه‌ای که او هنگام عاقل بودن خواهد داد، مطلب دیگری است.

ج. بنای مشرعه (ارتکاز و سیره): گاهی ارتکازات ناشی از تعالیم دینی، منشأ انصراف می‌شوند؛ مثلاً برای اثبات حرمت نگاه مرد به دختر غیر بالغ به صحیحۀ عبدالرحمن بن حجاج تمسک شده است. در این صحیحۀ آمده است:

سَأَلْتُهُ عَنِ الرَّجُلِ يَجِلُّ لَهُ أَنْ يَنْظُرَ إِلَى شَعْرِ أُخْتِ امْرَأَتِهِ فَقَالَ لَا إِلَّا أَنْ تَكُونَ مِنَ الْقَوَاعِدِ. قُلْتُ لَهُ: أَخْتُ امْرَأَتِهِ وَالْغَرِيبَةُ سَوَاءٌ؟ قَالَ: نَعَمْ.^۱

پرسش از
ابو حنبله
در باب
انصراف

از این روایت فهمیده می‌شود نگاه به خواهرزن و دیگر زنان اجنبی، مطلقاً جایز نیست؛ اما به جهت سیره قطعی بر جواز نگاه به دختر غیر ممیز، در صورتی که اثارۀ شهوت یا هتک صورت نگیرد این روایت از دختر غیر ممیزی که در نگاه به او اثارۀ شهوت یا هتک صورت نمی‌گیرد، منصرف است.

در
مجموعه
تذکره
سال ۱۳۹۸

د. کثرت استعمال: کثرت استعمال گاه مستقلاً و گاه با در نظر گرفتن تناسبات حکم و موضوع، سبب انصراف می‌شود؛ زیرا کثرت استعمال، میان معنای مطلق و معنای مقید، انس ذهنی ایجاد می‌کند؛ به گونه‌ای که معنای مطلق به معنای مقید منصرف می‌شود. قسم اول که کثرت استعمال مستقلاً باعث انصراف می‌شود، مثل انصراف لفظ حیوان به

۱. حمیری، قرب الإسناد، ص ۳۶۳، ح ۱۳۰۰.

می‌فرماید: «با وجود قدر متیقّن در مقام تخاطب، نمی‌توان از اطلاق اثباتی، اطلاق ثبوتی را کشف کرد؛ اما قدر متیقّن خارجی، مانع از جریان مقدمات حکمت نیست.»^۱

توضیح اینکه قدر متیقّن بر دو قسم است؛ قدر متیقّن خارجی و قدر متیقّن در مقام تخاطب؛ مراد از قدر متیقّن خارجی این است که با قطع نظر از مکالمه، علم به دخول برخی از افراد وجود دارد؛ مثلاً اگر قرار باشد حکم «اکرم العلماء» تخصیص بخورد، فساق تخصیص می‌خورند و عدول استثنا نمی‌شوند و یا مثلاً شیوخ استثنا می‌شوند و سادات تخصیص نمی‌خورند؛ اما مراد از قدر متیقّن در مقام تخاطب این است که با توجه به لفظ و مقام تخاطب، در شمول مطلق نسبت به برخی از افراد شک حاصل شود. آخوند قسم اول را مضر به اطلاق نمی‌داند؛ ولی قسم دوم را مانع اطلاق و موجب اجمال دلیل می‌داند.

برخی در مقام اشکال بر آخوند فرموده‌اند: اگر قدر متیقّن در مقام تخاطب مانع اطلاق شود، نباید امکان تعدی از مطلقاتی که در مورد خاصی وارد شده وجود داشته باشد، با اینکه همه قائلند تقیید یا تخصیص به مورد، صحیح نیست، پس اشتراط عدم قدر متیقّن در مقام تخاطب صحیح نمی‌باشد.^۲

در جواب این اشکال باید گفت: گاهی قدر متیقّن در مقام تخاطب مانع اطلاق نیست؛ مثلاً اگر سؤال شود که «آیا زید وجوب اکرام دارد؟» و در جواب او گفته شود: «بله اکرام عالم واجب است.» در اینجا با اینکه قدر متیقّن از عالم در مقام تخاطب، زید است؛ ولی عرف این خطاب را مختص به زید نمی‌داند؛ اما گاهی بعضی از قدر متیقّن‌ها به گونه‌ای هستند که صلاحیت اعتماد بر آن برای تقیید و یا اجمال وجود دارد، اما اینکه بر این قدر متیقّن اعتماد شده یا نه مشکوک است؛ لذا دلیل مجمل می‌شود. به همین جهت هرگاه با ملاحظه تناسب حکم و موضوع یا به هر جهت دیگر در شمول کلام نسبت به بعضی از مصادیق شک ایجاد شود، نمی‌توان به اطلاق تمسک کرد و از قدر متیقّن تجاوز نمود؛ به عنوان مثال در صحیح زرارہ در باب قاعدة تجاوز آمده است:

قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام رَجُلٌ شَكُّ فِي الْأَذَانِ وَقَدْ دَخَلَ فِي الْإِقَامَةِ، قَالَ: يَمْضِي. قُلْتُ:

۱. آخوند خراسانی، کفایة الأصول، ص ۲۴۷.

۲. خویی، محاضرات فی اصول الفقه، ج ۴، ص ۵۳۸.

رَجُلٌ شَكَّ فِي الْأَذَانِ وَالْإِفَامَةِ وَقَدْ كَبَّرَ، قَالَ: يَمْضِي. قُلْتُ: رَجُلٌ شَكَّ فِي التَّكْبِيرِ وَقَدْ قَرَأَ، قَالَ: يَمْضِي. قُلْتُ: شَكَّ فِي الْقِرَاءَةِ وَقَدْ رَكَعَ، قَالَ: يَمْضِي. قُلْتُ: شَكَّ فِي الرُّكُوعِ وَقَدْ سَجَدَ، قَالَ: يَمْضِي عَلَى صَلَاتِهِ. ثُمَّ قَالَ: يَا زُرَّارَةُ! إِذَا خَرَجْتَ مِنْ شَيْءٍ ثُمَّ دَخَلْتَ فِي غَيْرِهِ فَشَكُّكَ لَيْسَ بِشَيْءٍ^۱.

در انتهای روایت، قاعده‌ای کلی درباره تجاوز از عمل ذکر شده؛ اما از آنجا که همه پرسش‌ها و پاسخ‌ها در خصوص باب نماز است، چه‌بسا منشأ تردید عرف شود که آیا این قاعده در خصوص باب نماز است یا آنکه در سایر ابواب نیز جریان دارد؟ البته از روایات دیگر اطلاق این قاعده استفاده می‌شود.

در پایان تذکر این نکته لازم است که قدر متیقن در مقام مخاطب فقط باعث اجمال و عدم اطلاق دلیل می‌شود؛ ولی ظهور در مقید حاصل نمی‌شود و به عبارت دیگر موجب انصراف اجمالی می‌شود.

۲/۳. جریان انصراف در عمومات

آخوند خراسانی^۲ بر این باور است که شکل‌گیری عمومات، همانند مطلقات، به جریان مقدمات حکمت نیازمند است و لازمه چنین مبنایی این است که بحث انصراف، در عمومات نیز جاری است. ایشان می‌فرماید: لفظ «کل» - که از روشن‌ترین ادوات عموم است - از جهت وضع، بر معنای عموم دلالت می‌کند؛ دلالت آن نیز اطلاقی نیست که در ایجاد مفهوم شمول، به جریان مقدمات حکمت نیاز داشته باشد؛ اما باید توجه داشت که لفظ «کل» شامل همه افرادی می‌شود که از مدخولش اراده می‌شود؛ بنابر این، این لفظ به آنچه از مدخولش اراده می‌شود، توجهی ندارد و مدخول «کل» - مقید باشد یا مطلق - تغییری در معنای وضعی آن به وجود نمی‌آورد. در نتیجه، متکلم می‌تواند در مثال «کل حیوان»، ابتدا با اجرای مقدمات حکمت، اطلاق «حیوان» را اثبات کند و سپس با لفظ «کل»، همه افراد حیوان را اراده کند. هم‌چنین اگر لفظ «حیوان» قرینه‌ای بر تقیید داشته باشد، باز تغییری در معنای «کل» ایجاد نمی‌شود و همه افراد حیوان مقید، اراده شده است.

۱. طوسی، تهذیب الأحکام، ج ۲، ص ۳۵۲.

۲. آخوند خراسانی، کفایة الأصول، ص ۲۱۷.

به نظر می‌رسد -همان‌طور که در کتاب «درر الفوائد» آمده^۱- برای فهم معنای شمول از ادوات عموم -مثل لفظ «کل»- نیازی به اجرای مقدمات حکمت در مدخول آنها نیست؛ زیرا برای اراده غیر عام دو احتمال وجود دارد که با اصول عقلاییه أصالة الحقيقة و أصالة عدم حذف نفی می‌شوند. توضیح اینکه در مثال «کل حیوان»، أصالة الحقيقة این احتمال را که از حیوان، تنها انسان اراده شده باشد، نفی می‌کند^۲ و همه مصادیق مدخول را به حکمی واحد محکوم می‌کند؛ یا اصل عدم حذف این احتمال را که قید -مانند ناطق- حذف شده، رد می‌کند؛ این دو اصل، غیر از أصالة الإطلاق و جریان مقدمات حکمت هستند. در نتیجه، اگر مجاز در کلمه و مجاز حذف در «مدخول» و مجازیت در «کل» نباشد، معنای استیعاب استفاده می‌شود و به جریان مقدمات حکمت نیازی نیست.

البته روشن است که در صورت مهمله بودن قضیه -مانند «انسان ناطق است.»- که جمله بدون سور استعمال شده است، مقدمات حکمت جاری است و از آن، اطلاق استفاده می‌شود، در حالی که در این صورت اگر مقدمات حکمت جاری نشود چیزی مهمله بودن قضیه را نفی نمی‌کند و نمی‌توان حکم به اطلاق قضیه نمود.

البته هرچند این مطلب که برای شمول در مدخول عام، جریان اصول عقلانی کافی است، سخن درستی است؛ اما این مطلب با جریان انصراف در عمومات منافاتی ندارد؛ زیرا در برخی موارد به جهت تناسبات حکم و موضوع، مدخول کل از شماری از افراد منصرف می‌شود؛ برای نمونه، درباره عمومیت اکل و شرب منهی در روزه، نسبت به مأكولات غیر متعارف بعضی گفته‌اند در عمومات انصراف راه ندارد؛ لذا شامل اکل و شرب غیر متعارف

پیشینه
اصول

الدمع شماره ۲، سال ۱۳۹۸

۱. حائری، درر الفوائد، ص ۲۱۱.

۲. اطلاق و حمل و استعمال، با یکدیگر تفاوت دارند؛ حمل در «زید إنسان»، حمل شایع صناعی است و مجاز نیست؛ اما اگر «انسان»، تنها درباره «زید» استعمال شود، چنین استعمالی مجاز خواهد بود. توضیح اینکه: گاه به زید انسان گفته می‌شود به اعتبار اینکه زید مصداقی از معنای کلی و جامعی است که انسان در او به کار رفته است در این صورت استعمال حقیقی است و اصطلاحاً حمل شایع صناعی صورت گرفته است؛ اما گاهی به زید انسان گفته می‌شود به این اعتبار که انسان در معنای مفرد (زید) به کار رفته است، در این صورت استعمال مجازی خواهد بود؛ زیرا لفظ انسان که برای معنای جامع وضع شده است در معنای مفرد که غیر از معنای موضوع له است به کار رفته است؛ بنابراین، حمل اولی مجازی صورت گرفته است.

هم می‌شود؛ اما می‌توان گفت بر حسب تناسبات حکم و موضوع - که شارع روزه را واجب نموده تا مردم از حالات بهیمی فاصله بگیرند و با چشیدن طعم فقر و گرسنگی، دچار غفلت از فقرای جامعه نشوند، و از طریق عطش حاصل از صیام، به یاد عطش صحرای محشر و قیامت بیفتند و از معاصی فاصله بگیرند، - مدخول «کل» تا حدودی مضیق می‌شود و از غیر متعارف انصراف پیدا می‌کند؛ البته غیر متعارف دو گونه است؛ یکی غیر متعارفی که غیر منفور طبایع است و بلکه بسیار مورد رغبت طبایع است مانند غذاهای رنگارنگ اشرفی که در تمام عمر نصیب معمول اشخاص نمی‌شود، عمومات از این گونه غیر متعارفها منصرف نیست، و دسته دیگر غیر متعارف منفور است؛ مانند اکل نجاسات که عمومات از آنها منصرف است.

۳. تعیین وضعیت عطف

گاهی تناسبات حکم و موضوع، چگونگی عطف را معین می‌کند که مثلاً قید معطوف علیه در معطوف نیز وجود دارد یا نه؛ برای نمونه، اگر گفته شود: «هنگام ظهر عمرو به منزل زید رفت و در آنجا خوابید.» تناسب حکم و موضوع و اینکه خوابیدن، هم موقع ظهر هم یکی دو ساعت بعد، متعارف است سبب می‌شود قید ظهر برای معطوف (خوابیدن) هم باشد و هنگامی که گفته می‌شود: «اگر کسی با زن شوهردار ازدواج کرد و به وی دخول کرد، حرمت ابد می‌آورد و باید مجازات شود.» از تناسبات حکم و موضوع فهمیده می‌شود که زن در هنگام دخول نیز شوهر داشته؛ نه اینکه شوهرش او را طلاق داده یا مُرده باشد و پس از عده، نزدیکی صورت گرفته باشد.

۴. تعیین نوع دخالت عنوان در حکم

عناوینی که در موضوعات احکام به کار می‌روند، چند قسم‌اند:

اول: عنوانی که مُشیر است و هیچ دخالتی در ثبوت حکم ندارد؛ بلکه آنچه واقعاً دخالت دارد، خصوصیتی است که در مُشارٌ‌إلیه وجود دارد؛ مانند اینکه در روایت مفصل بن عمر از امام صادق (ع)، خطاب به فیض بن مختار آمده است:

فَإِذَا أُرِدَتْ حَدِيثُنَا فَعَلَيْكَ بِهَذَا الْجَالِسِ وَ أَوْماً إِلَى رَجُلٍ مِنْ أَصْحَابِهِ فَسَأَلْتُ أَصْحَابَنَا فَقَالُوا

پیش از این
در این باب

در این باب
در این باب

زرارة بن اعين.^۱

در این روایت عنوان «الجالس» عنوان مشیر به زراره بوده و جلوس وی هیچ تأثیری در حکم ندارد و نمی‌توان گفت که اگر زراره از حال جلوس به حال قیام انتقال پیدا کرد، حکم تغییر می‌کند. البته در قضایای کلی که احکام روی عناوین می‌رود، عنوان مشیر بودن خلاف ظاهر است؛ لذا عنوان مشیر بودن «ما دون الخمار» به مو و گریبان در جمله «مَا دُونَ الْخِمَارِ مِنَ الزَّيْنَةِ» خلاف ظاهر است.

دوم: عنوانی که ثبوتاً نفس عنوان، دخالت در حکم دارد و خود، دو گونه است:

الف. دخالت عنوان چنین است که ثبوتاً نفس تحقق مبدأ، علتِ حدوث و بقای حکم است؛ به دیگر سخن، نفس تحقق عنوان و ارتباط بین ذات و مبدأ کافی است تا حکم بر آن بار شود، حتی اگر بعداً این ارتباط و تلبس از میان برود؛ مانند آیه شریفه «قَالَ لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ»^۲. آخوند در مورد این آیه می‌فرماید: دخالت عنوان این‌گونه است که ثبوتاً نفس تحقق مبدأ، علتِ حدوث و بقای حکم است.^۳

ب. دخالت عنوان چنین است که حکم، دائر مدار عنوان است و تا عنوان هست، حکم هم هست و هنگامی که عنوان برود، حکم هم از میان می‌رود؛ یعنی ثبوتاً تلبس به مبدأ در حدوث و بقای حکم دخالت دارد؛ مانند «الْمُسَافِرُ يُقَصِّرُ».

آنچه اثباتاً دلالت می‌کند که عنوان در کدام یک از این اقسام قرار می‌گیرد، تناسبات حکم و موضوع است؛ البته در برخی موارد، از تناسبات حکم و موضوع چیزی فهمیده نمی‌شود و کلام، ظهور در قسم خاصی ندارد؛ برای نمونه از «المستطيع» و «المتغير» در «المستطيع يحج» و «الماء المتغير ينجس» نمی‌توان فهمید که حکم در آنها دایر مدار وصف است یا ذات، یعنی آیا زمان وجوب حج و نجاست تا زمان وجود استطاعت و تغیر است و اگر این اوصاف زائل شدند، وجوب و نجاست هم زائل می‌شوند؟ یا تا هر زمان که ذات وجود داشته باشد -ولو وصف زائل شود- حکم نیز وجود دارد؟ به عبارت دیگر، از این

پیشینه
اصول فقه

دوم
شماره ۲، سال ۱۳۹۸

۱. حر عاملی، وسائل الشیعة، ج ۲۷، ص ۱۴۳.

۲. سورة بقره، آیه ۱۲۴.

۳. آخوند خراسانی، کفایة الأصول، ص ۴۹.

عناوین استفاده نمی‌شود که وصف تنها شرط حدوث حکم است و در بقا بدون وجود وصف نیز حکم باقی است؛ یا هم شرط حدوث حکم و هم شرط بقای حکم است، به نحوی که اگر وصف زائل شود حکم باقی نباشد.

۵. رفع قبح در حمل مطلق بر فرد نادر

در برخی موارد، تناسبات حکم و موضوع سبب می‌شود حمل لفظی که مدلول استعمالی آن مطلق است بر فرد نادر، قبیح نباشد؛ برای نمونه، اگر گفته شود: «از مجتهد باید تقلید کرد.» و در خارج، قیدی پیدا شد که کاشف از این بود که مراد از مجتهد، «مجتهد اعلم» است و دلیل قبلی در مقام بیان قیود نبوده است در این صورت اگرچه ممکن است «مجتهد اعلم» در میان صد مجتهد، یکی بیشتر نباشد؛ اما تناسب میان وجوب تقلید و اعلمیت، سبب می‌شود این حمل، قبیح نباشد.

۶. کشف ملاک

علما معمولاً برای کشف ملاک به اطلاق هیئت و یا ماده امر و نهی تمسک می‌کنند؛ ولی راه کشف ملاک منحصر در اطلاق هیئت و ماده نیست؛ بلکه از جملات خبری و تناسبات حکم و موضوع نیز می‌توان کشف ملاک کرد که برای نمونه به دو مورد اشاره می‌شود:

پرواضح
ملاک

الف. کشف ملاک در صورت عجز: در غیر از مسائل احترام، با توجه به تناسبات حکم و موضوع، حتی اگر شارع، قدرت را در لسان دلیل اخذ کند، عرف قدرت را دخیل در ملاک نمی‌داند. برای نمونه، اگر شارع بفرماید: «اگر می‌توانی، غریق را نجات بده.» گرچه این کلام نسبت به حالت عجز اطلاق ندارد و نمی‌توان از این خطاب، برای صورت عجز کشف ملاک کرد؛ اما با توجه به تناسبات حکم و موضوع، عرف هنگامی که شخصی عاجز از نجات دیگری شود، ملاک را کشف کرده، لذا می‌گوید ملاک و مصلحتی فوت شد و نمی‌گوید با عجز وی، مأمور به در فرض قدرت، بی‌مصلحت شد؛ بنابر این، در چنین مواردی که ملاک محرز است، هنگام شک در قدرت، عقل می‌گوید که اگر موافقت یقینی ممکن است، عمل را انجام بده و اگر احتمالی نیز ممکن است باید احتیاط کنی و جایی برای جریان برائت نیست.

ب. تصحیح عبادت در بحث ضد: در عباداتی که ضد دارند، می‌توان ملاک عبادت را از راه تناسبات حکم و موضوع کشف کرد و عبادت را به قصد ملاک انجام داد؛ به این بیان که تناسبات حکم و موضوع، در برخی موارد اقتضا می‌کند که بود و نبود «ضد اهم» تأثیری در ملاک «ضد مهم» ندارد.

۷. تعیین فرد یا جنس بودن موضوع حکم

مواردی که صدور فعلی از افراد یک عنوان، موضوع حکمی برای دیگران قرار می‌گیرد دو قسم است: قسم اول: صدور فعل از اشخاص آن عنوان به طور منفرد باعث ثبوت حکم می‌شود. قسم دوم: صدور فعل از مصادیق آن عنوان - منفرداً یا به صورت دسته جمعی - حکمی را برای دیگری ثابت می‌کند.

تفکیک بین این دو قسم، با تناسبات حکم و موضوع انجام می‌پذیرد؛ مثلاً وقتی می‌گویند: «هر پدری که با سرمایه فرزندش می‌تواند به حج مشرف شود باید حج به جا آورد.» اطلاق این عبارت پدری را که دو فرزند دارد و هر کدام می‌توانند نصف مخارج او را عهده‌دار شوند شامل می‌شود. اما در مسأله رضاع، اگر در تفسیر «لبن الفحل» گفته شود: «كُلُّ امْرَأَةٍ أَرْضَعَتْ مِنْ لَبَنِ فَحْلِهَا وَلَدَ امْرَأَةٍ أُخْرَىٰ فَذَلِكَ الرِّضَاعُ يُحَرِّمُ»، این عبارت، بیانگر این است که پس از شیردادن، مرضعه، مادر رضاعی، و کودک فرزند رضاعی وی می‌شود؛ اما این دلیل، از نظر مقدار رضاع، مطلق است و هنگامی که با روایات دیگر مقید شود که رضاع نباید از پانزده رضعه کمتر باشد، با توجه به تناسبات حکم و موضوع، متفاهم عرفی در حکم اول این است که اگر مرضعه بخواهد مادر رضاعی شود، باید خودش به تنهایی به مقدار معتبر شیر بدهد؛ اما دلالت بر این ندارد که پانزده رضعه باید شیر یک فحل باشد و شیر دو فحل کفایت نمی‌کند؛ زیرا در اینجا «لبن الفحل» سبب ثبوت مادری برای مرضعه شده و عبارت ظهوری ندارد که در این ثبوت، فحل باید منفرد باشد؛ پس تناسبات حکم و موضوع روشن می‌کند که مراد از «مرضعه»، فرد آن و مراد از «فحل»، جنس آن است.

پیشینه
اصول فقه اسلامی

در مجموع ششده سال ۱۳۹۸

۸. تعیین موضوعی یا طریقی بودن عنوان

تناسبات بین حکم و موضوع در برخی موارد تعیین می‌کند عنوانی که در موضوع دلیل به کار رفته صرفاً طریقی است یا موضوعیت دارد؛ برای نمونه، اگر گفته شود: «روزه گرفتن میهمان بدون اذن میزبان، مکروه است.» تناسبات حکم و موضوع، بر طریقی بودن عنوان «اذن» دلالت می‌کند و نشان می‌دهد ملاک، احراز رضایت میزبان است؛ زیرا روشن است که مطلوب شارع، روزه گرفتن میهمان با رضایت میزبان است، خواه انشای اذن باشد یا نباشد؛ چنان‌که اگر انشای اذن باشد؛ ولی کاشف از رضایت وی نباشد، کفایت نمی‌کند. اما در مثل معاوضات، عنوان «اذن» موضوعی است و هنگامی که گفته می‌شود: «فروش مال باید به اذن مالکش باشد.» کسی نمی‌تواند به صرف احراز رضایت مالک و بدون انشای اذن او، ملکش را بفروشد.

نکاتی در تناسبات حکم و موضوع

۱. مرتبه ظهور انصرافی: برخی خیال می‌کنند که ظهور انصرافی مرتبه‌اش کمتر از ظهور وضعی است؛ اما این درست نیست. مقدار ظهور در موارد مختلف فرق می‌کند. در بعضی موارد، ظهور انصرافی خیلی قوی‌تر از ظهور وضعی است؛ برای نمونه، اگر بگویند: «راننده‌ای از چراغ قرمز عبور کرد.» در این جمله، لفظ «راننده» با اینکه راننده معنای شأنی دارد و هنگامی که راننده پیاده هم راه می‌رود، اطلاّش حقیقی است؛ ولی انصراف به فردی دارد که سوار ماشین بوده و هنگام رانندگی از چراغ قرمز عبور کرده است.

۲. عدم جریان انصراف در ادله عقلی: انصراف در ادله عقلی جاری نیست؛ برای نمونه، نمی‌توان برای جواز تصرف در مالِ اعراض شده، به انصراف دلیل حرمت ظلم تمسک کرد؛ زیرا حکم به حرمت ظلم، حکمی عقلی است که انصراف در آن راه ندارد.

۳. شرطیت صلاحیت انطباق بر منصرف‌عنه در جریان انصراف: شرط انصراف این است که موضوع با قطع نظر از انصراف، صلاحیت انطباق بر مصداق منصرف‌عنه را داشته باشد؛ اما ذهن، موضوع را بنا بر عواملی مانند تناسبات حکم و موضوع، بر آن مصداق تطبیق ندهد؛ گویا ذهن، موضوع را به قیدی متصل، مقید می‌کند؛ برای نمونه، عنوان

پرونده
انصراف

یا
انصراف
در
موضوع
حکم
و
موضوع

«حیوان» از انسان، منصرف است؛ اما هیچ‌گاه سخن از انصرافِ «رجل» از زن به میان نمی‌آید؛ زیرا عنوان «رجل» ذاتاً صلاحیت انطباق بر زن را ندارد.

در حدیثی چنین آمده: «سَأَلْتُ أَبَا الْحَسَنِ مُوسَى عليه السلام عَنِ الْمَرِيضِ لَا يَسْتَطِيعُ أَنْ يَرْمِيَ الْجَمَارَ؟ فَقَالَ: يُرْمَى عَنْهُ».^۱ آنچه در این روایت مورد بحث است، این است که آیا مراد از عدم استطاعت، عدم استطاعت بالفعل است و یا عدم استطاعت در کلّ ظرف عمل مراد است؟ ممکن است کسی بگوید این روایت منصرف به شخصی است که در کلّ زمان، استطاعت نداشته باشد و کسی را که بالفعل مستطیع نیست، ولی در طول مدّت، قدرت بر انجام واجب دارد شامل نمی‌شود. اما به نظر می‌رسد هر چند ظاهر جمله این است که شخص در کلّ زمان استطاعت ندارد؛ ولی این ظهور به جهت انصراف نیست، بلکه این جمله شمولش نسبت به شخصی که در مدتی از زمان قدرت دارد تضیق قهری دارد.

۴. لزوم تصریح به شمول در موارد تخطئه عقلاً: اگر شارع قصد تخطئه عقلاً را داشته باشد و بخواهد موردی را که مثلاً عقلاً صحیح نمی‌دانند، حکم به صحت کند، باید از الفاظ صریح استفاده کند و الفاظ مطلق و غیر صریح کفایت نمی‌کند؛ مثلاً عقلاً «نکاح حمل» را صحیح نمی‌دانند؛ حال اگر صحت چنین نکاحی مراد شارع باشد، مطلقاً برای فهماندن این معنا کافی نیست و باید به آن تصریح شود.

۵. معیار بودن کثرت استعمال برای اقرب مجازات: اینکه گفته شده در صورت تعدّر حمل لفظ بر معنای حقیقی باید آن را بر اقرب مجازات حمل نمود، معیار در اقرب مجازات اقربیت از نظر کثرت استعمال است و اقربیت واقعی و اعتباری کافی نیست.

توضیح اینکه در مبحث «حجیت عام مخصص در بقیه افراد» گفته شده است: تخصیص علامت این است که عام در معنای حقیقی خودش استعمال نشده است و باید در اقرب مجازات استعمال شود و اقرب مجازات عام، افراد باقیمانده بعد از تخصیص است؛ همان‌طور که وقتی «جائنی الاسد» گفته شود و معنای حقیقی اراده نشود؛ ممکن است رجل شجاع یا کسی که دهانش بوی بد می‌دهد اراده شده باشد؛ اما اقرب المجازات رجل شجاع است. بر این بیان، این‌گونه اشکال شده است که اقربیتی که معیار برای تعیین یکی از مجازات

پیش از این
موضوع بحث

در مجموع
شماره ۲، سال ۱۳۹۸

۱. طوسی، تهذیب الأحکام، ج ۵، ص ۲۶۸، ح ۳۰.

متعدد است، اقریبت از نظر کثرت استعمال است و اقریبت واقعی و اعتباری کافی نیست و در عام مخصص هیچ کدام از مجازات از نظر کثرت استعمال بر دیگری ترجیح ندارد.

۶. معیار در صورت اشتباه تطبیق کبری بر صغری: اگر شخص در تطبیق کبری بر صغری اشتباه کند، معیار همان کبرای اولی است؛ برای توضیح مطلب به دو مثال زیر توجه شود:

مثال اول: در روایتی^۱ شخصی از جاریه عمه اش خوشش آمد؛ ولی چون شخص متشرعی بوده، قَسَم می خورد که هیچ وقت او را لمس نکند؛ اما بعد از مدتی عمه فوت می کند و آن جاریه به این شخص به ارث می رسد و او مالک جاریه می شود؛ حال با توجه به اینکه قسم خورده که هیچ وقت او را لمس نکند، آیا می تواند این جاریه را لمس کند؟ حضرت می فرماید: او در واقع قسم خورده بود که کار حرام انجام ندهد و چون الان مالک جاریه است و لمس او حلال است، لمس جاریه، حَنْث قَسَم محسوب نمی شود. به عبارت دیگر، کبرای در ذهن، ناظر به این بوده که کار حرام انجام ندهد؛ اما در صغری اشتباه کرده و فکر کرده جاریه هیچ وقت بر او حلال نمی شود؛ لذا قسم خورده که هیچ وقت او را لمس نکند. حضرت در چنین موردی می فرمایند که معیار همان کبرای اولی است که کار حرام انجام ندهد و کبرای دوم یعنی اینکه هیچ وقت او را لمس نکند، معیار نیست.

مثال دوم: در روایتی^۲ زنی به سبب ناراحتی از شوهرش که در شهری دیگر بوده، سوگند یاد می کند که نزد وی نرود؛ شوهر نیز از فرستادن نفقه خودداری می کند و زن در فشار قرار می گیرد. امام می فرماید که مراد آن زن، موارد ضرورت و سختی نبوده است؛ بنابر این، این مورد از دامنه سوگند او خارج بوده و مخالفت با آن، اشکالی ندارد. در اینجا نیز، مراد زن این بوده که در صورت توان تأمین نفقه، نزد شوهر نرود؛ ولی در تطبیق اشتباه کرده و گمان کرده همیشه توان تأمین نفقه را دارد و لذا قَسَم خورده که هیچ موقع پیش شوهر نرود.

۷. وضع الفاظ مشتق برای جامع بین مذکر و مؤنث: الفاظ مشتق^۳ و الفاظی مانند «الَّذِي» و «الَّذِينَ»، برای جامع مذکر و مؤنث وضع شده اند؛ از این رو، شمول این الفاظ

۱. حر عاملی، وسائل الشیعة، ج ۲۳، ص ۲۸۷.

۲. طوسی، تهذیب الأحکام، ج ۸، ص ۲۹۰، ح ۶۲.

۳. موضوع له مشتق، «ذات ثبت له المبدأ» است؛ بنابر این، ذاتی اعم از مذکر و مؤنث، در موضوع له آن لحاظ شده است.

نسبت به مذکر و مؤنث، به سبب عمومیت موضوع^۱ له است، نه الغای خصوصیت. برای نمونه، در آیه شریفه «قَدْ أَفْلَحَ الْمُؤْمِنُونَ»^۲ مراد از «المؤمنون» - که در تقدیر «الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ» است - اشخاص اهل ایمان است، نه فقط مردان اهل ایمان. البته در مواردی مانند آیه شریفه «وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ»^۳ که «المؤمنات» هم ذکر شده، «المؤمنون» به معنای «مردان مؤمن» است. هم‌چنین در آیه شریفه «وَمَرْيَمَ ابْنَتَ عِمْرَانَ الَّتِي أَحْصَنَتْ فَرْجَهَا فَنَفَخْنَا فِيهِ مِنْ رُوحِنَا وَصَدَقْتَ بِكَلِمَاتِ رَبِّهَا وَكُتِبَ عَلَيْهَا مِنَ الْقَوَاتِنِ»^۴ این اشکال که باید «من القاتنات» گفته می‌شد، وارد نیست؛ زیرا مراد از «القائتين» اشخاص قانت است، نه فقط مردان قانت؛ بنابر این، مراد آیه این است که حضرت مریم در مقایسه با همه انسان‌ها قانت است، نه فقط در مقایسه با دیگر زنان.

مصادیق عینی کاربرد تناسبات حکم و موضوع

تناسبات حکم و موضوع در حل مسائل متعددی از فقه و اصول کاربرد دارد که به مواردی از آنها اشاره می‌شود:

الف. مصادیق اصولی

۱. الغای خصوصیت در موارد علم اجمالی: در علم اجمالی، برخی بر این باورند که حرمت مخالفت قطعی و وجوب موافقت قطعی، حکم عقل نیست؛ بلکه با الغای خصوصیت از نصوص به دست آمده است که البته موضوع این نصوص موارد خاصی است؛ مثلاً در فرض داشتن دو ظرف آب و علم اجمالی به نجاست یکی از آنها، به ریختن آب هر دو ظرف و تیمم کردن، امر شده است^۵ یا در فرض ندانستن جهت قبله، به خواندن نماز به چهار طرف، امر شده است^۶ یا در فرض داشتن دو لباس و علم اجمالی به نجاست

پیشینه
اصول فقه اسلامی

سال دوم، شماره ۲، سال ۱۳۹۸

۱. سورة مؤمنون، آیه ۱.
۲. سورة توبه، آیه ۷۱.
۳. سورة تحریم، آیه ۱۲.
۴. کلینی، الکافی، ج ۳، ص ۱۰، ح ۶.
۵. طوسی، الاستبصار، ج ۱، ص ۲۹۵، ح ۱.

سؤال سائل را الزام می‌کند و دلالتی بر وجوب قبول قول مخبر در صورتی که ابتداءً خبری را نقل کند، ندارد؛ اما عرف می‌فهمد که مسبوقیت سؤال، خصوصیتی ندارد. به عبارت دیگر، حجیت جواب أهل الذکر، سؤال را واجب کرده است، نه اینکه وجوب سؤال، قبول جواب آنها را واجب کرده است.^۱

۴. الغای خصوصیت نمودن از آیه نبا برای حجیت مطلق خبر ثقه: عرف عقلاً از لفظ فاسق در آیه نبا الغای خصوصیت می‌کند و معیار را وثاقت و عدم وثاقت می‌داند؛ علاوه بر اینکه مقتضای تعلیل در آیه نیز معیار بودن وثاقت است.

توضیح اینکه گاهی از اوقات، جهاتی در کلام اخذ می‌شود که عرف متعارف هنگام القای کلام، از آن جهات مأخوذه، طریقت و توطئه برای یک مطلب دیگر می‌فهمد و موضوعیتی برای آن جهات قائل نمی‌شود؛ مثلاً اگر مولا به عبد خود بگوید: «ادخل السوق و اشتر اللحم»، عرف می‌گوید بدین جهت که به حسب معمول، گوشت در بازار پیدا می‌شود، مولا از تعبیر «ادخل السوق» استفاده کرده است و گرنه دخول در سوق هیچ موضوعیتی ندارد. نظر مشهور، راجع به حجیت اخبار و متفاهم از ادله، آن است که حجیت خبر، از باب طریقت است نه موضوعیت. یعنی اگر حکم به حجیت خبر عادل می‌کنند به خاطر احترام به عادل و ترویج صفت عدالت نیست، بلکه بدین جهت است که خبر عادل به حسب عرف متعارف، نسبت به خبر فاسق، به واقع نزدیک‌تر است.

البته به باور نگارنده، قید عدالت در حجیت خبر واحد موضوعیت دارد و ادله فقط دلالت بر حجیت خبر عدل دارند و حجیت خبر ثقه از باب انسداد است.

ب. مصادیق فقهی

۱. لزوم اذن پدر در ازدواج دوم دختری که در زمان عقد، طلاق گرفته است: امام صادق (ع) می‌فرماید: «إِذَا كَانَتْ الْجَارِيَةُ بَيْنَ أَبَوَيْهَا فَلَيْسَ لَهَا مَعَ أَبَوَيْهَا أَمْرٌ، وَإِذَا كَانَتْ قَدْ تَزَوَّجَتْ لَمْ يُزَوَّجْهَا إِلَّا بِرِضَا عَنْهَا».^۲ صدر روایت زندگی همراه با پدر و مادر را معیار عدم استقلال قرار داده؛

۱. شیخ انصاری، فرائد الاصول، ج ۱، ص ۲۸۸.

۲. طوسی، الاستبصار، ج ۳، ص ۲۳۵، ح ۴.

یعنی تا هنگامی که دختر نزد پدر و مادر خویش زندگی می‌کند، در امر ازدواج، مستقل نیست و ازدواجش باید با اذن پدر باشد؛ اما ذیل روایت، ازدواج را معیار استقلال قرار داده؛ یعنی هنگامی که دختر ازدواج کرد، برای ازدواج بعدی نیاز به اذن پدر ندارد.

با توجه به تناسبات حکم و موضوع، فهم عرفی از روایت این است که دختر اگر عقد کند و به خانه شوهر برود، مستقل می‌شود؛ زیرا «ازدواج» در برابر «بین الأبوين» به کار رفته است؛ بنابر این، هنگامی که دختر در خانه پدری است و پدر به امورش رسیدگی می‌کند، بر وی ولایت دارد و هنگامی که ازدواج کرد و از خانه پدری رفت، از ولایت پدر بیرون می‌رود و مستقل می‌شود. در نتیجه، اگر دختری در زمان عقد و پیش از رفتن به خانه شوهر طلاق بگیرد، برای ازدواج بعدی مستقل نیست و نیاز به اذن پدر دارد؛ زیرا مقتضای تناسبات حکم و موضوع این است که جمله «كَانَتْ قَدْ تَزَوَّجَتْ» که در برابر «بَيْنَ آبَوَيْهَا» به کار رفته، از مورد نادر آن، یعنی دختری که ازدواج کرده و هنوز به خانه شوهر نرفته، منصرف باشد و به معنای «تَزَوَّجَتْ وَ ذَهَبَتْ إِلَى بَيْتِ زَوْجِهَا» باشد؛ به ویژه که در گذشته، غالباً دخترها به صورت عقد بسته، مدت‌ها در خانه پدر نمی‌مانده‌اند.

۲. موضوعیت داشتن شیردادن در حضانت مادر: مشهور فقها بر این باورند که تا دو سالگی کودک یا در مدت رضاع، حق حضانت برای مادر است؛ اما در اینکه موضوع حکم، «ایام رضاع» است یا «تحقق دو سال»، اختلاف دارند.

تناسب حکم و موضوع اقتضا می‌کند که «ایام رضاع» خصوصیت داشته باشد؛ چون در روایات آنچه محور اولویت مادر قرار گرفته ارضاع اوست؛ پس «تحقق دو سال» ملاک نیست که اگر پیش از دو سال کودک از شیر گرفته شد، باز هم حق حضانت باقی باشد.

۳. عدم لزوم قضای حق القسّم در فرض توقف بر طلاق: اگر مردی که سه زوجه دارد، حق القسّم یک زوجه را رعایت نکند، از آنجا که سه زوجه بیشتر ندارد و یک شب از چهار شب، وقت مخصوص به خود اوست، می‌تواند قضا و تدارک را از شب مخصوص به خویش انجام دهد. اما مردی که چهار زوجه دارد، اگر با رعایت نکردن حق القسّم به یکی از زوجه‌ها ظلم کند، چون هیچ شبی مخصوص به خود ندارد، با بقای چهار زوجه قضا متصور نیست. البته اگر یکی از زنان را طلاق دهد، یا یکی از آنان فوت کند، یا عقدش منفسخ شود، یا

پرونده
شماره ۱۴۰۱/۱۰۰/۱۰۰

با
توجه
به
این
که
در
این
مورد
مرد
سه
زوجه
دارد

با مصالحه شب زوجه‌ای دیگر را برای قضای حق القسم زن مظلوم اختصاص دهد، امکان قضا متصور است؛ اما اگر فوت و فسخ و مصالحه‌ای رخ نداد، شاید گفته شود چون طلاق به دست مرد است، باید یکی از زوجه‌ها را طلاق دهد تا بتواند حق القسم زن مظلوم را جبران کند.

چنانچه بر ادله لزوم حق القسم و ادله وجوب تدارک آن جمود ورزیده شود، باید حکم به طلاق داد؛ اما متفاهم عرفی در چنین احکامی روشن نیست صورتی که لزوم حق القسم و لزوم تدارک مافات، اصل خانواده را به هم می‌ریزد، شامل شود. عرف در چنین اطلاقی، در می‌ماند.

۴. کفایت ارتضاع یک شبانه روز تلفیقی برای نشر حرمت: در بحث زمان شیرخوردن کودک، آیا مراد از «یوم» و «لیل»، ۲۴ ساعت است که تلفیق زمانی جایز باشد و مثلاً از ساعت ۱۰ صبح امروز تا ۱۰ صبح فردا کفایت کند؟ یا معنای حقیقی «یوم» و «لیل» مراد است که در نتیجه، آغاز شیرخوردن باید از اول روز باشد؟

اگر بر لفظ جمود داشته باشیم، «یوم» و «لیل» به معنای ۲۴ ساعت نخواهند بود؛ بلکه برای یک روز و شب کامل وضع شده‌اند؛ از همین رو، دو نصفه روز از امروز و فردا را یک روز نمی‌گویند و به مجموع دو نصفه شب از دو شب جدا هم، یک شب اطلاق نمی‌کنند؛ در نتیجه، تلفیق زمانی کافی نیست؛ اما به نظر نگارنده، مراد از «یوم» و «لیل» همان ۲۴ ساعت است و تلفیق زمانی هم کفایت می‌کند و سبب نشر حرمت می‌شود؛ زیرا عرف متعارف حتی وقتی به او بگویند: «اگر بچه‌ای یک ۲۴ ساعت متصل شیر بخورد که به فلان اثر - رشد جسمانی - برسد سبب نشر حرمت می‌شود» با توجه به اینکه معیار عبارت از همان تأثیر شیرخوردن در رشد جسمانی کودک است این چنین می‌فهمد که ملاک مقداری از زمان است که آن اثر را به دنبال دارد و زمان گفته شده را اماره و طریق برای آن اثر می‌بیند، خواه متصل باشد و خواه منفصل. بنابر این با توجه به تناسبات حکم و موضوع، به ویژه که شرط مهم در باب رضاع، همین انبات لحم و اشتداد عظم است، این مقدار از زمان، برای این معتبر دانسته شده که در رشد جسمانی کودک اثر می‌گذارد.

مانند این مسأله، در نماز مسافر نیز مطرح شده و با توجه به تناسبات حکم و موضوع، قصد اقامه ۱۰ روزه به صورت تلفیقی هم کفایت می‌کند.

پیشینه
حقوق
عقود

در مجله نشریه ۲، سال ۱۳۹۸

۵. لزوم حفظ فرج از گناه: مراد از آیه شریفه «وَالَّذِينَ هُمْ لِأُفُوجِهِمْ حَافِظُونَ»^۱ به جهت تناسب حکم و موضوع، حفظ فرج از گناه است؛ زیرا حفظ فرجی که با مؤمن بودن تناسب دارد، حفظ فرج از گناه است، نه حفظ آن از صدمه دیدن؛ چنان که مراد از حفظ لسان، حفظ آن از لغویات و محرمات است، نه از آسیب های بدنی.

۶. اثبات ضمان در مقبوض به عقد فاسد: شارع در برخی موارد، به تملیک مالک، ترتیب اثر نداده است؛ برای نمونه، در روایت «أَجْرُ الزَّانِيَةِ سُحْتُ، وَ ثَمَنُ الْكَلْبِ الَّذِي لَيْسَ بِكَلْبِ الصَّيْدِ سُحْتُ، وَ ثَمَنُ الْخَمْرِ سُحْتُ، وَ أَجْرُ الْكَاهِنِ سُحْتُ، وَ ثَمَنُ الْمَيْتَةِ سُحْتُ»^۲ از ترتیب اثر دادن بر تملیک مالک در موارد مذکور، نهی کرده است، اگرچه در آنها ضمان عرفی وجود ندارد؛ زیرا مالک، اجازه تصرف در ثمن را داده و لازمه اجازه، عدم ضمان است.

وجود ضمان شرعی در اینجا، از این روست که شارع، اجازه مالک را مانند اجازه سفیه دانسته است و اجازه تصرفی که مبنی بر چیزی است که شارع آن را معتبر نشمرده، مانند عدم اجازه است؛ در نتیجه، ادله ضمان تلف و اتلاف، این موارد را در بر می گیرد؛ مثلاً در بیع خمر که مشتری، ثمن را به بایع تملیک می کند، هر چند بایع عرفاً می تواند در آن تصرف کند و ضامن نیست؛ اما شرعاً حق تصرف ندارد و تصرف او مانند تصرف عدوانی است.

ممکن است کسی با ادعای الغای خصوصیت از موارد مذکور در روایات، قاعده ای کلی به دست آورد که در هر عقد فاسدی، شرعاً ضمان وجود دارد؛ مثلاً در «اجاره بدون اجرت» ضمان وجود دارد؛ زیرا هر چند مالک، منفعت مال را به مستأجر تملیک کرده؛ اما شارع چنین اجاره ای را امضا نکرده است. پس، اینکه میان فقها، مشهور شده که در مقبوض به عقد فاسد، ضمان وجود ندارد، سخن درستی نیست.

البته انصاف قضیه این است که الغای خصوصیت مشکل است؛ زیرا اینکه شارع مقدس در سگ و خنزیر و شراب اجازه تصرف در ثمن نداده است، شاید به این دلیل است که علاوه بر اینکه شارع برای امور ذکر شده در این روایات مالیت قائل نیست، اجتناب از آنها را نیز لازم می داند و نمی خواهد چنین حرامی واقع شود، به عبارت دیگر، برای مبارزه با

پرواضح
الاصول

کتاب
الاصول
در
فقه
شیعه
جلد
اول

۱. سورة مؤمنون، آیه ۵.

۲. حر عاملی، وسائل الشیعة، ج ۱۷، ص ۹۴، ح ۸.

استفاده از کلب و خنزیر و شرب خمر، تصرف در ثمن را هم که در مقابل آن داده می‌شود، جایز ندانسته و لو صاحبش با علم به بطلان هم اجازه تصرف بدهد، و این دلیل در همه عقود باطل مثل عقد غرری وجود ندارد.

۷. ترک مباشرت با زن مسن، بیش از چهار ماه: در روایت آمده که ترک مباشرت با زن جوان، بیش از چهار ماه جایز نیست. آیا می‌توان با تناسبات حکم و موضوع، از زن جوان، الغای خصوصیت کرد و در مورد زن مسن نیز حرمت را پذیرفت؟

الغای خصوصیت در اینجا، به دو دلیل، درست نیست: اولاً تمایلات شهوانی در زن جوان شدیدتر است؛ پس اگر روایت برای ارضای شهوت او حقی قائل شود، تناسبات حکم و موضوع اقتضا نمی‌کند در سنین بالاتر هم که این قوا ضعیف می‌شود، چنان حقی برقرار باشد؛ به ویژه که از مباشرت با عجوزه نهی هم شده است؛ در این باره، امام صادق (ع) فرموده است: «ثَلَاثَةٌ يَهْدِمْنَ الْبَدَنَ وَ رُبَّمَا قَتَلْنَ: ... وَ نِكَاحُ الْعَجَائِزِ.»^۱ ثانیاً در این مسئله باید حقوق مرد را نیز در نظر گرفت؛ قوای جسمانی مرد جوان بیشتر است؛ پس اگر برای شوهر زن جوان - که اغلب جوان است - تکلیفی وجود داشته باشد، نمی‌توان با الغای خصوصیت، همان تکلیف را برای شوهر زن غیر جوان هم - که اغلب مسن است - در نظر گرفت؛ زیرا موانع طبیعی در مورد آنان، بیش از مردان جوان است و گاهی مباشرت برای آنان، زیان‌آور نیز هست.

۸. ثبوت یا عدم ثبوت کفارة زوج بر زوجه اکراه کننده: اگر مرد روزه دار، زن روزه دار خویش را مجبور به جماع کند، به تعدد کفاره بر زوج حکم می‌شود. برخی با الغای خصوصیت معتقدند اگر اکراه کننده، زوجه باشد، کفارة زوجه نیز متعدد می‌شود؛^۲ به این بیان که ذکر «رجل» در روایت، به سبب غالبی بودن اکراه از سوی زوج است و خصوصیتی ندارد. ولی به نظر می‌رسد عرف از تعبیر «رجل» الغای خصوصیت نمی‌کند؛ زیرا معمولاً قانون برای حل مشکل شایع وضع می‌شود و اکراه مرد از سوی زن امری نادر است و روشن نیست برای آن، قانونی وضع شده باشد؛ و چه بسا این کمبودها صرفاً در سرای دیگر جبران

پیشینه
افق
حقوق
عقود

الدرر
شريعة
ج ۲، ص ۲۷۳
۱۳۹۸

۱. حر عاملی، وسائل الشیعة، ج ۲۰، ص ۲۵۵، ح ۱.

۲. شهید اول، الدرر الشریعة، ج ۱، ص ۲۷۳؛ شیخ بهایی، جامع عباسی، ص ۲۷۱.

می‌شود. بنابر این، از حکم اکراه مرد نسبت به زن -که امری شایع است -نمی‌توان حکم اکراه زن نسبت به مرد را به دست آورد.

۹. انصراف ادله مخصوص زنان و مردان از خنثی: اگر «خنثی» طبیعت سومی نباشد و در واقع، مرد یا زن باشد، روشن نیست اطلاقات ادله مخصوص مردان یا زنان شامل وی شود؛ زیرا فردیت چنین افرادی برای عرف روشن نیست؛ بنابر این، اطلاقات مختص به زنان یا مردان، از فرد خنثی منصرف است و شارع برای شمول حکم درباره این افراد، نباید به اطلاق اکتفا کند؛ بلکه باید به شمول حکم تصریح کند.

۱۰. عدم وجوب اجتناب از خون درون تخم مرغ: در روایتی از امام صادق (ع) چنین نقل شده: «عَنْ عَمَارِ بْنِ مُوسَى عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (ع) قَالَ: سُئِلَ عَمَّا تَشْرَبُ مِنْهُ الْحَمَامَةُ؟ فَقَالَ: كُلُّ مَا أُكِلَ لَحْمُهُ فَتَوَضَّأَ مِنْ سُورِهِ وَاشْرَبَ. وَعَمَّا شَرِبَ مِنْهُ بَارٌّ أَوْ صَقَرٌ أَوْ عُقَابٌ؟ فَقَالَ: كُلُّ شَيْءٍ مِنَ الطَّيْرِ تَوَضَّأَ مِمَّا يَشْرَبُ مِنْهُ إِلَّا أَنْ تَرَى فِي مِنْقَارِهِ دَمًا، فَإِنْ رَأَيْتَ فِي مِنْقَارِهِ دَمًا فَلَا تَوَضَّأَ مِنْهُ وَلَا تَشْرَبُ.»^۱

در این روایت، پذیرفتن اطلاق «دم» -که بگوییم حتی موردی که خون داخل تخم مرغ که روی منقار پرنده بوده است را شامل می‌شود- و حکم به وجوب اجتناب از خون درون تخم مرغ صحیح نیست؛ زیرا اگر استثنای با «إِلَّا»، خون درون تخم مرغ را نیز شامل شود، مستهجن خواهد بود؛ زیرا قرار گرفتن خون داخل تخم مرغ، روی منقار، غیر متعارف است و از نظر عرفی اطلاق این روایت به این فروض ناظر نیست و به عبارت دیگر، خون درون تخم مرغ، مورد توجه این استثنا نیست و کسی برای آن، وجودی قائل نیست. این استثنا بیشتر درباره خونی است که از لاشه حیوان بر منقار پرنده شکاری باقی می‌ماند. در این گونه موارد، مطلق از چنین فردی انصراف دارد یا ظهور در مقید پیدا کرده یا دست کم ظهور در اطلاق ندارد. اگر محل ابتلای سائل، خون درون تخم مرغ بود، باید از خصوص آن می‌پرسید و از سؤال کلی، خودداری می‌کرد.

۱۱. شروط مخالف کتاب و سنت: عبارت «الْمُؤْمِنُونَ عِنْدَ شُرُوطِهِمْ» بدین معناست که مؤمن باید به تعهدات خویش عمل کند. این سخن، از مواردی مانند قراردادی که به قتل یا

۱. کلینی، الکافی، ج ۳، ص ۹، ح ۵.

قرارداد عمل به فحشا منصرف است؛ زیرا دستور به وفای به شرط از طرف شارع برای مؤمنین با شروطی مناسبت دارد که ناقض دستورات شارع و خلاف ایمان مؤمنین نیست؛ گرچه این انصراف نزد عرف وجود دارد ولی گوینده برای تصریح و تأکید بر اینکه وفا به چنین شروطی لازم نیست، مستثنی منه را همه شروط در نظر گرفته و شرط محلل حرام یا محرم حلال را به شکل استثنای متصل از حکم خارج کرده و فرموده: «الْمُؤْمِنُونَ عِنْدَ شُرُوطِهِمْ إِلَّا مَا أَحَلَّ حَرَامًا أَوْ حَرَّمَ حَلَالًا»^۱؛ البته، اگر چنین استثنایی هم نبود، باز عرف متشرعه این حکم را از این موارد منصرف می دانست.

۱۲. جواز فرو بردن بزاق برای روزه دار: ادله نهی از خوردن و آشامیدن شخص روزه دار، عرفاً از «بلع بصاق» انصراف دارد. اگر عدم شمول این ادله یقینی نباشد، دست کم شمول نیز، مشکوک است.

۱۳. حرمت روزه در منا: ادله حرمت روزه در منا، به اعتقاد برخی فقها به ناسک انصراف دارد؛ زیرا جمله «روزه گرفتن بر هر کسی که در منا است، حرام است.» به متعارف اشخاصی که در منا حاضر و ناسک هستند، منصرف می شود. اما به نظر نویسنده، این انصراف ناتمام است و وجهی برای حمل مطلق بر فرد غالب وجود ندارد؛ زیرا صرف غلبه منشأ انصراف نمی شود و افزون بر غلبه باید تناسبات بین حکم و موضوع نیز وجود داشته باشد، در حالی که درباره حرمت صوم در منا گرچه غالب کسانی که در منا هستند ناسک اند؛ اما حرمت صوم تناسبی با ناسکین ندارد، بلکه آنچه عرفاً از دستور پیامبر به بدیل که اعلام کند: «لَا تَصُومُوا! فَإِنَّهَا أَيَّامٌ أَكْلٍ وَ شُرْبٍ»^۲ مستفاد است این است که شارع مقدس نمی خواهد در ایام تشریق، در منا روزه گرفته شود؛ یعنی آنچه که خصوصیت دارد ایام تشریق و منا است خواه افراد ناسک باشند و خواه غیر ناسک.

۱۴. عدم جواز بررسی کنیز توسط وکیل مشتری: در خرید خانه که در آن به مشتری اجازه بررسی داده شده، عرفاً میان مشتری اصیل و وکیل و ولی، تفاوتی وجود ندارد. اما جواز نظر به کنیز هنگام خرید وی، بنا بر تناسب حکم و موضوع، تنها برای کسی ثابت

۱. حر عاملی، هداية الأئمة، ج ۷، ص ۲۲۲، ح ۵.

۲. صدوق، من لا يحضره الفقيه، ج ۲، ص ۵۰۹.

است که می‌خواهد پس از خرید کنیز، از وی متمتع شود و اشخاص دیگر به سبب انصراف یا وجود قدر متیقن، از مدلول روایات^۱ خارج‌اند؛ خصوصاً که اصل جواز نگاه -به‌ویژه اگر در معرض شهوت باشد- خلاف قاعده و به طور ذاتی دارای مفسده است و جواز آن در برخی موارد، به جهت عنوان عارضی است.

۱۵. حرمت نگاه به شبیح نامحرم: ادله حرمت نگاه به نامحرم، از مواردی که در آن، اعضا از یکدیگر تمییز داده نمی‌شود و تنها شبیحی از زن دیده می‌شود، انصراف دارد. دست کم، عرف شمول اطلاق در این موارد را مشکوک می‌داند؛ زیرا حکمت‌های مورد اشاره روایات در جعل حرمت نگاه (مانند تحریک و تهییج نوعی شهوات) در این موارد وجود ندارد؛ لذا مرجع، اصل عملی برائت است.

اما در مواردی که مرتبه‌ای از تحریک و تهییج شهوت وجود دارد، این انصراف جاری نخواهد بود؛ مانند موردی که اعضای بدن زن از یکدیگر تشخیص داده می‌شود، هر چند رنگ اعضا مشخص نباشد.

۱۶. عدم اطلاق مقامی آیه شریفه «وَأُمَّهَاتُكُمُ اللَّاتِي أَرْضَعْنَكُمْ»^۲: با تمسک به اطلاق مقامی آیه شریفه «وَأُمَّهَاتُكُمُ اللَّاتِي أَرْضَعْنَكُمْ»، نمی‌توان به صرف شیردادن حکم به حصول رضاع کرد؛ زیرا این آیه شریفه به جهت ارتکاز عقلایی، منصرف به موردی است که به اندازه معتنابه شیر داده باشد؛ مثلاً هنگامی که گفته می‌شود: «کسی که خرج تو را داده، احترام کن.» مراد، کسی است که در زمانی معتنابه، هزینه زندگی تو را پرداخت کرده است.

۱۷. جواز ترک مواقعه بیش از چهار ماه در ازدواج موقت: در صحیح صفوان چنین آمده: «سَأَلَ صَفْوَانُ بْنُ يَحْيَى أَبَا الْحَسَنِ الرِّضَا (ع) عَنِ الرَّجُلِ تَكُونُ عِنْدَهُ الْمَرْأَةُ الشَّابَّةُ فَيُمْسِكُ عَنْهَا الْأَشْهُرَ وَالسَّنَةَ لَا يَقْرِبُهَا، لَيْسَ يُرِيدُ الْإِضْرَارَ بِهَا يَكُونُ لَهُمْ مُصِيبَةٌ، يَكُونُ فِي ذَلِكَ آثِمًا؟ قَالَ: إِذَا تَرَكَهَا أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ كَانَ آثِمًا بَعْدَ ذَلِكَ إِلَّا أَنْ يَكُونَ بِأَذْنِهَا»^۳.

این صحیح با توجه به نکات زیر از ازدواج موقت منصرف است:

۱. نک: صدوق، من لا يحضره الفقيه، ج ۴، ص ۲۰.

۲. سوره نساء، آیه ۲۳.

۳. صدوق، کتاب من لا يحضره الفقيه، ج ۳، ص ۴۰۵، ح ۴۴۱۵.

یکم: متعه در زمان صدور روایت، با توجه به تحریم آن در میان اهل تسنن، جنبه غیر قانونی داشته و بسیار کم اتفاق می افتاده است.

دوم: حقوق مشهور زن در ازدواج یعنی کسوه، نفقه و میراث در ازدواج موقت وجود ندارد. سوم: سؤالاتی که نوعاً از سوی راویان صورت می گیرد، ناظر به صورت های متعارف است و فروض نادر در بحث های تخصصی فلسفی، اصولی و علمی در حوزه های علمیه طرح می شود. چهارم: ترک مباشرت در بیش از چهارماه، به خصوص در زن جوان که موضوع این روایت است عرفاً در حرج قرار دادن همسر و اضرار به اوست، در حالی که در نوع عقود موقت حرج وجود ندارد.

بنابر این، ندرت وجود عقد موقت، به ضمیمه نکات دیگر که موجب شکل گیری تناسبات حکم و موضوع موافق با عقد دائم می شود، منشأ انصراف می شود و لذا شمولش نسبت به عقد موقت نیاز به تصریح دارد. حال اگر انصراف دلیل را نپذیریم، کلام صاحب جواهر که قدر متیقن، صورت عقد دائم است^۱ کلام صحیحی است و این قدر متیقن مانع شکل گیری اطلاق می شود.

جمع بندی و نتیجه گیری

«تناسبات بین حکم و موضوع» از اصول پرکاربرد در استنباط است. به عنوان نمونه، گاهی لفظ به کار رفته در لسان دلیل، دلالت بر شمول ندارد؛ اما تناسبات بین حکم و موضوع، موجب می شود تا عرف معنایی وسیع تر از لفظ بفهمد که در اصطلاح به آن «الغای خصوصیت» می گویند و گاهی به عکس است؛ یعنی لفظ دلالت بر شمول دارد؛ ولی برخی از افراد آن به سبب تناسب حکم و موضوع، به ذهن نمی آید و همین تناسب، منشأ تضییق و در اصطلاح «انصراف» می شود.

علاوه بر دو مورد ذکر شده، تناسبات بین حکم و موضوع برای «کشف ملاک»، «تعیین وضعیت عطف»، «تعیین نوع دخالت عنوان در حکم»، «رفع قبح در حمل مطلق بر فرد نادر»، «تعیین فرد یا جنس بودن موضوع حکم» و «تعیین موضوعی یا طریقی بودن عنوان» کاربرد دارد.

۱. نجفی، جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام، ج ۲۹، ص ۱۱۷.

کمتر نبودن مرتبه ظهور انصرافی از ظهور وضعی، عدم جریان انصراف در ادله عقلی، شرطیت صلاحیت انطباق بر منصرف عنه در جریان انصراف، لزوم تصریح به شمول در موارد تخطئه عقلا و معیار بودن کثرت استعمال برای اقرب مجازات از نکات قابل توجه در مقوله انصراف است.

تناسبات حکم و موضوع نمونه‌های فراوان عینی در علم اصول و علم فقه دارد.

منابع و مآخذ

* قرآن کریم.

۱. ابن بابویه، صدوق، محمد بن علی، کتاب من لا یحضره الفقیه، تصحیح علی‌اکبر غفاری، قم: مؤسسه النشر الاسلامی التابعة لجماعة المدرسين، چ ۲، ۱۴۱۳ ق.
۲. انصاری، مرتضی، فرائد الأصول، قم: مجمع الفکر الاسلامی، چ ۹، ۱۴۲۸ ق.
۳. آخوند خراسانی، محمدکاظم، کفایة الأصول، قم: مؤسسه آل البيت (ع)، ۱۴۰۹ ق.
۴. بهاء‌الدین محمد عاملی و نظام‌الدین محمد ساوجی، جامع عباسی و تکمیل آن (محشّی)، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۲۹ ق.
۵. حائری یزدی، عبدالکریم، درر الفوائد، قم: انتشارات جامعه مدرسین، چ ۶، ۱۴۱۸ ق.
۶. حر عاملی، محمد بن حسن، هداية الأمة إلى أحكام الأئمة - منتخب المسائل، مجمع البحوث الإسلامية، ۱۴۱۲ ق.
۷. حلی، علامه، حسن بن یوسف، مختلف الشیعة في أحكام الشریعة، قم: مؤسسه النشر الاسلامی التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة، چ ۲، ۱۴۱۳ ق.
۸. حمیری، عبدالله بن جعفر، قرب الإسناد، قم: مؤسسه آل البيت (ع)، ۱۴۱۳ ق.
۹. خویی، ابوالقاسم، محاضرات في أصول الفقه، تقرير فياض، قم: إحياء آثار الإمام الخوئي، ۱۴۲۲ ق.
۱۰. طوسی، محمد بن حسن، الاستبصار فيما اختلف من الأخبار، تحقيق سيدحسن موسوی خراسان، تهران: دار الكتب الإسلامية، ۱۳۹۰ ق.
۱۱. _____، تهذيب الأحكام في شرح المقنعة، تحقيق سيدحسن موسوی خراسان، تهران: دار الكتب الإسلامية، چ ۴، ۱۴۰۷ ق.
۱۲. عاملی، شهید اول، محمد ابن مکی، الدروس الشرعیة في فقه الإمامية، قم: انتشارات جامعه مدرسین، چ ۲، ۱۴۱۷ ق.
۱۳. کلینی، محمد بن یعقوب، الکافي، تهران: دار الكتب الإسلامية، چ ۴، ۱۴۰۷ ق.

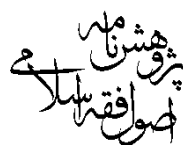
پیشینه
اصول فقه اسلامی

پیشینه
اصول فقه اسلامی

١٤. كوفى، محمد بن محمد بن اشعث، الجعفریات، تهران: مكتبة النينوى الحديثة، [بى تا].
١٥. محمد بن حسن حر عاملی، تفصيل وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة، قم: مؤسسة آل البيت عليه السلام، ١٤٠٩ ق.
١٦. ميرزای قمی، ابوالقاسم، القوانين المحكمة في الأصول (ط. جديد)، قم: احياء الكتب الاسلاميه، ١٤٣٠ ق.
١٧. نجفى، محمدحسن، جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام، تحقيق عباس قوچانى و على آخوندی، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ٧، ١٤٠٤ ق.

پیشینه
تأليف
مجله

سال دوم، شماره ٢، سال ١٣٩٨



سالنامه علمی - تخصصی
سال دوم، شماره ۲، سال ۱۳۹۸

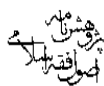
حقیقت مجعول در امارات^۱

محمد استوار میمنندی^۲

چکیده

در کتب اصولی در باره مبحث امارات، نظریات متنوع و متفاوتی دیده می‌شود. موضوع ماهیت مجعول که از مباحث ذیل عنوان‌های مبحث امارات است، با همین وضعیت مواجه است. مقاله حاضر عهده‌دار بیان و بررسی نظریات مربوط به ماهیت مجعول در باب امارات است. در این مقاله، شش نظریه در خصوص ماهیت مجعول در امارات شناسایی و به اختصار برخی اشکالات هر کدام از این نظریه‌ها، طرح و ارزیابی شده است. نظریه مشهور در این خصوص، نظریه طریقت است؛ با این توضیح که ماهیت مجعول در باب امارات، طریقت و کاشفیت آنها به سوی واقع است. در پایان، دو ثمره این بحث در باره جایگزینی امارات با قطع و نیز اجزای حکم ظاهری از حکم واقعی ذکر شده است.

واژگان کلیدی: اماره، مجعول، مؤدّا، منجزیت و معدّریّت، طریقت، متمیم کشف.



مقدمه

در این مقاله، حقیقت و ماهیت مجعول در باب امارات مورد بررسی قرار گرفته است؛ به این معنا که در باب امارات آنچه را که شارع جعل می کند و معتبر قرار می دهد، چیست و حقیقت اعتبار در امارات به چه چیز برمی گردد؟

در این بحث، باید بین کیفیت جعل در امارات و ماهیت مجعول در امارات، فرق گذاشت؛ زیرا در اولی، سخن از کیفیت جعل اماره و اقوال سه گانه سببیت، طریقت و مصلحت سلوکیه است؛ اما در دومی سخن از چیستی مجعول و اقوال شش گانه مربوط به آن، می رود؛ بنابراین سخن گفتن از ماهیت مجعول، متفاوت از سخن گفتن درباره کیفیت جعل آن است و نباید بین این دو مقام، خلط کرد.

در کلمات قدما و حتی بسیاری از متأخران از اصولیان به این بحث، عنوانی مستقل نداده اند و طبعاً موضوع به طور روشن، بررسی نشده؛ اگرچه ممکن است، به طور ضمنی در آثارشان به این مطلب اشاراتی کرده باشند.

چه بسا از ظواهر برخی عبارات شان، مبنای آنها در این بحث به دست می آید؛ به عنوان مثال از کلمات مختلف شیخ انصاری، می توان مبنای ایشان را در باره مجعول به دست آورد؛ زیرا آن گونه که بسیاری از بزرگان گفته اند، ظاهر کلام شیخ در موضوعی از کتاب فرائد الاصول، می رساند که طبق مبنای ایشان، مجعول در باب امارات همان مؤدای اماره است. یا از کلمات محقق خراسانی در کفایة الاصول این گونه استظهار کرده اند که طبق مبنای ایشان، مجعول در باب امارات، منجزیت و معذریّت است. پس این دو اصولی سرشناس در موضوع محل بحث، نظریه دارند؛ اگر چه بحث را بسط نداده و مستقلاً به آن نپرداخته اند. اینکه گاه در استظهار از کلمات این بزرگان، اختلاف نظر دیده می شود، به همین سبب است؛ چنانچه در فهم کلمات محقق خراسانی، چنین اختلاف دیدگاهی پدید آمده است. به نظر برخی، مبنای محقق خراسانی در چیستی مجعول، منجزیت و معذریّت است و به نظر برخی دیگر، حجیت است نه منجزیت و معذریّت. از این رو در بیان اقوال مختلفی که در این مقاله مورد بررسی قرار می گیرد، برخی اقوال (مانند قول اول و دوم) تنها به عنوان اقوال منسوب به شیخ اعظم و محقق خراسانی ذکر می شود.

پیشینه
اصول فقه

دوم، شماره ۲، سال ۱۳۹۸

پیشینه

شاید بتوان گفت که نخستین کسی که به صورت مستقل به بسط و توضیح ماهیت مجعول در امارات پرداخته و مباحث آن را منقح نموده، محقق بزرگ میرزای نائینی است و پس از ایشان محقق اصفهانی و در دوره‌های بعد، شاگردان این بزرگان و دیگر دانشوران علم اصول، مبسوط‌تر و مفصل‌تر به این بحث پرداخته و آن را کاویده‌اند.

نگارنده این سطور، موضوع محل بحث را در رساله مستقلی بررسی کرده و در یک فصل، کیفیت جعل امارات و در فصلی دیگر، ماهیت مجعول در امارات را شکافته است که مقاله پیش رو، تلخیصی از بخش سوم آن رساله است.

مفهوم شناسی

اماره از آن جهت که حکایت و کاشفیت ظنی از واقع دارد، معتبر دانسته شده است. حجیت ظن، جعلی و اعتباری است و ممکن است معتبر و جاعل متفاوت باشد. مقصود از اماره در این مقاله اماره شرعی، است، در مقابل اماره عقلی و اماره عقلایی و به معنای اماره‌ای است که معتبر آن، شارع مقدس است.^۱

دیدگاه‌ها

در باره ماهیت و حقیقت مجعول در امارات، دو نظریه اصلی و اساسی مطرح است: نظریه اول: - که مشهور اصولیون تابع آن‌اند- مجعول در امارات را یک مجعول شرعی می‌داند و به بیان ماهیت و چیستی آن می‌پردازد. نظریه دوم: طرفداران این نظریه گفته‌اند که در باب امارات، اصلاً جعلی وجود ندارد تا بخواهیم به دنبال مجعول آن باشیم. تنها عمل کردن عقلاً بر طبق امارات وجود دارد که شارع آن را امضا کرده است. این نظر در بررسی کلمات امام خمینی ذکر خواهد شد. و اما قائلان به مجعول بودن امارات، خود به دو دسته تقسیم می‌شوند: گروه اول کسانی - اند که مجعول در امارات را یک حکم تکلیفی می‌دانند و معتقدند که حجیت از آن حکم

پیشینه
اصول فقهی

حجیت مجعول در امارات

۱. مشکینی، اصطلاحات الاصول، ص ۷۰.

تکلیفی، انتزاع شده است. ظاهر کلمات بزرگانی مانند محقق عراقی گویای این مطلب است. گروه دوم کسانی اند که مجعول در امارات را یک حکم وضعی می دانند. بزرگانی مانند محقق خراسانی، میرزای نائینی و محقق اصفهانی از این دسته اند. ظاهر کلمات شیخ انصاری نیز این است که مجعول در امارات، به مؤدای اماره بستگی دارد؛ با این توضیح که اگر مؤدای اماره، مشتمل بر حکم تکلیفی بود، مجعول حکم تکلیفی و اگر مؤدای اماره حکم وضعی بود، مجعول حکم وضعی است.

با تکیه بر این مطالب، می توان مهم ترین نظریات در باره ماهیت مجعول در امارات را در شش نظریه خلاصه کرد:

۱. نظریه جعل مؤدای منسوب به شیخ انصاری؛
 ۲. نظریه جعل منجزیت منسوب به صاحب کفایه؛
 ۳. نظریه جعل طریقت از میرزای نائینی؛
 ۴. نظریه جعل حجیت از محقق اصفهانی؛
 ۵. نظریه «امر به معامله مؤدای معامله الواقع» از محقق عراقی؛
 ۶. نظریه عدم جعل امارات و امضایی بودن عمل به آنها از امام خمینی.
- در ادامه، به بررسی این نظریات پرداخته و برخی اشکالات هر کدام بررسی می شود.

پیشینه
اصول فقهیه

سال دوم شماره ۲، سال ۱۳۹۸

۱. نظریه جعل مؤدای

از عبارات شیخ انصاری می توان استفاده کرد که او در بحث امارات، به ماهیت مجعول، توجه داشته و نظرش را در باره آن بیان کرده؛ اگرچه مستقلاً به این بحث پرداخته است. ایشان بر این نظر است که مجعول در امارات، خود مؤدای آن اماره است؛ یعنی مؤدای اماره هر چه باشد، شارع آن را در حکم واقع قرار داده و منجز می کند؛ مثلاً اگر مؤدای اماره ای وجوب نماز جمعه باشد، در واقع شارع وجوب نماز جمعه را جعل کرده است؛ بنابراین در مواردی که مؤدای اماره یک حکم تکلیفی است، به واقع مجعول حقیقی نیز یک حکم تکلیفی است که حجیت از آن انتزاع می شود.

این مبنا را از میان دانشوران اصولی پس از شیخ انصاری، میرزای نائینی صریح تر طرح کرده است. او از دو جای عبارات شیخ در فرائد الاصول، این مبنا را استفاده کرده و به ایشان

نسبت داده است:

الف- موضع اول این کلام که شیخ در بحث دلیل انسداد، مطرح کرده است: إنَّ تفریغ الذمة عما اشتغلت به إما بفعل نفس ما أَراده الشارع في ضمن الأوامر الواقعية و إما بفعل ما حکم حکما جعلیا بأنه نفس المراد و هو مضمون الطرق المجعولة لتفریغ الذمة بهذا على مذهب المخطئة من حيث إنه نفس المراد الواقعي بجعل الشارع لا من حيث إنه شيء مستقل في مقابل المراد الواقعي؛ بریء الذمه شدن یا به این است که آنچه شارع اراده کرده، در ضمن اوامر واقعی و تکلیف واقعی امثال کنیم یا به این است که حکمی را که شارع، به عنوان اینکه همان حکم مورد نظرش است، جعل کرده، امثال کنیم و این دومی همان مضمون طرق مجعول شرعی است. پس بریء الذمه شدن با این طریق طبق مذهب مخطئه از حیث همان چیزی است که شارع در واقع اراده کرده است نه از حیث اینکه چیزی مستقل در مقابل مراد واقعی شارع باشد.^۱

نکته کلام شیخ در همین قسمت دوم است؛ یعنی بریء الذمه شدن به این است که مؤدای اماره - که شارع جعل نموده- انجام شود.

ب- موضع دومی که محقق نائینی از کلام شیخ اعظم استفاده می کند و وضوح آن را در دلالت بر مبنای شیخ بیشتر از موضع قبل می داند، عبارتی است که شیخ در باب امارات در محل توضیح مصلحت سلوکیه، آورده است؛ اگرچه محقق نائینی کلمات ایشان را نیاورده و فقط توضیح و تبیین آن را بیان کرده است. آن عبارت این است:

و معنى الأمر بالعمل على طبق الأمانة: وجوب ترتيب احكام الواقع على مؤداه من دون أن يحدث في الفعل مصلحة على تقدير مخالفة الواقع -كما يوهمه ظاهر عبارتي العدة والنهاية المتقدمتين- فإذا أدت إلى وجوب صلاة الجمعة واقعا وجب ترتيب أحكام الوجوب الواقعي و تطبيق العمل على وجوبها الواقعي؛ معنى امر به عمل کردن طبق اماره اینست: واجب است که بر مؤدای اماره احکام واقع بار شود، بدون اینکه در فرض مخالفت واقع، مصلحتی در فعل ایجاد شود -ظاهر عبارت عده و نهایه که سابقا نقل شد نیز همین معنا را به ذهن می رساند- پس اگر اماره منجر به وجوب نماز جمعه شود واقعا، لازم است احکام وجوب واقعی بر آن بار شده و عمل بر اساس وجوب واقعی نماز جمعه آورده شود.^۲

۱. شیخ انصاری، فرائد الأصول، ج ۱، ص ۲۲۳.

۲. همان، ص ۴۵.

از عبارت «معنی الأمر بالعمل على طبق الأمانة وجوب ترتيب أحكام الواقع على مؤدّاه» می‌توان به مبنای شیخ اعظم پی‌برد؛ چرا که می‌گوید معنای امر به عمل کردن به اماره، این است که شارع در احکام واقعی، عمل کردن بنا بر مؤدای اماره را کافی دانسته است. به عبارت دیگر، شارع در احکام واقعی اجازه داده به مؤدای اماره عمل شود و این یعنی اینکه شیخ در باب امارات، مجعول را همان مؤدای اماره گرفته و آن را نازل منزله واقع قرار داده است.

بنابراین می‌توان گفت که شیخ انصاری، مجعول حقیقی در امارات را همان مؤدای اماره می‌داند و حجیت را تنها مجعول عرضی و نه حقیقی معرفی می‌کند که از حکم تکلیفی انتزاع می‌شود؛ یعنی حجیت، بنفسها مجعول نیست؛ بلکه به تبع جعل منشأ انتزاعش، حجیت هم مجعول است. پس مجعول بودن حجیت به تبع مجعول بودن وجوب نماز جمعه است؛ درست همان‌گونه که مبنای ایشان در رابطه با احکام وضعیه همین است که همه‌ی اقسام احکام وضعیه از احکام تکلیفیه انتزاع می‌شوند و خود، جعل مستقلى ندارند.

اشکال: مهم‌ترین اشکال به مبنای شیخ را برخی بزرگان مانند محقق خراسانی و محقق نائینی وارد کرده‌اند و آن، اشکال تضاد بین حکم واقعی و مؤدای اماره است؛ به این بیان که چون مؤدای اماره در مقام بیان حکم واقعی است، در مواردی که مؤدای اماره با واقع مطابقت داشته باشد، مؤدای اماره همان حکم واقعی می‌شود؛ اما در مواردی که مؤدای اماره با حکم واقعی مخالفت دارد، از یک طرف حکم واقعی داریم و از طرف دیگر، جعل شارع سبب شده است که مؤدای اماره حجت باشد؛ برای مثال اگر حکم واقعی وجوب نماز جمعه و مؤدای اماره حرمت نماز جمعه باشد، بنا بر مسلک شیخ لازم می‌آید که در اینجا دو حکم باشد؛ یکی وجوب نماز جمعه و دیگری حرمت نماز جمعه و این یعنی اجتماع ضدین در موضوع واحد که محال است؛ یعنی همان اشکالی که در باب امکان تعبد به اماره مطرح شد، طبق این مبنا باز می‌گردد.

محقق خراسانی در کفایه بعد از اینکه اشکالات به امکان تعبد به اماره از جمله اشکال تضاد را مطرح می‌کند، در مقام جواب از آن اشکالات می‌گوید که مراد از حجیت مجعوله، آن چیزی نیست که احکام تکلیفیه به دنبالش بیاید؛ بلکه مراد از حجیت مجعوله، منجزیت و معذرت است؛ بنابراین اشکال تضاد متوجه ما نمی‌شود، به خلاف وقتی که حجیت

پیشینه
اصول فقه اسلامی

از مجموع شماره ۲، سال ۱۳۹۸

مَجْعُوله، به دنبال انشای احکام تکلیفیه باشد که در این صورت اشکال اجتماع مثلین یا اجتماع ضدین پیش می‌آید.

پاسخ: برخی به اشکال فوق، این‌گونه پاسخ داده‌اند: اشکالی که محقق نائینی و محقق خراسانی به مبنای شیخ اعظم وارد کرده‌اند، بر پایه این تصور است که هم حکم واقعی فعلی باشد و هم مؤدای اماره، در حالی که این‌گونه نیست؛ بلکه مراد شیخ این است که جعل اماره یعنی شارع مؤدای امارات را نازل منزله‌ی حکم واقعی قرار داده است؛ حال اگر با واقع مطابقت کرد، باعث منجزیت حکم واقعی می‌گردد و اگر مخالفت کرد، حکم واقعی اگرچه موجود است، ولی به فعلیت نمی‌رسد؛ آنچه به فعلیت می‌رسد، همان مؤدای اماره است. به عبارت دیگر، در کلام شیخ بین حکم واقعی و حکم ظاهری فرق وجود دارد و مهم‌ترین فرق آن، در فعلیت داشتن است؛ بنابراین تضادی بین حکم واقعی و مؤدای اماره وجود ندارد.

۲. نظریه جعل منجزیت و معذرت

محقق خراسانی در حاشیه بر فرائد، مسلک شیخ در باره مجعول در امارات را می‌پذیرد و آن را رد نمی‌کند؛ اما در کفایه، ایشان ماهیت مجعول را به گونه دیگری معرفی می‌کند و آن را منجزیت و معذرت می‌داند. به نظر محقق خراسانی، آنچه توسط شارع در امارات مجعول است، حکم منجزیت و معذرت آن است؛ یعنی اگر اماره با واقع مطابق بود، اماره واقع را منجز می‌کند و اگر با واقع مخالف بود، اماره فقط معذرت است به این معنا که استحقاق عقاب را از کسی که مخالف با واقع مرتکب شده، برمی‌دارد.

محقق خراسانی در بحث امکان تعبد به اماره پس از آن که اشکالات امکان تعبد به اماره را مطرح می‌کند، در مقام پاسخگویی به آن اشکالات، مبنای خود در حقیقت مجعول را بیان می‌نماید. به نظر او حقیقت جعل اماره، جعل منجزیت و معذرت است؛ بنابراین مجعول به واقع یک حکم وضعی است که شارع برای اماره قرار داده است؛ از این رو، دو حکم تکلیفی در مقابل هم وجود ندارد تا اشکال اجتماع ضدین یا اجتماع مثلین لازم بیاید. حجیت مجعوله مستلزم انشای احکام تکلیفیه به حسب آنچه طریق به آن منجر شده نبوده، بلکه در موردی که به صواب رفته، صرفاً موجب تنجز تکلیف بوده و در جایی که به خطا رود، باعث صحت اعتذار می‌باشد و نیز در همین فرض که اماره به واقع اصابت

پرواضح
الاصول

در مجعول
اعتبار

نکرده و بر خلاف آن دلالت نموده، اثر حجّیت آن این است که مخالفتش موجب تجزّی و موافقتش باعث انقیاد است، چنانچه شأن حجّت غیر مجعوله یعنی قطع نیز همین است.^۱ البته ممکن است این اشکال به عبارت فوق وارد شود که این عبارت، صراحت در این مطلب ندارد که حقیقت مجعول، منجزیت و معذّریّت است؛ لکن ایشان در مبحث استصحاب جمله‌ای دارد که به وضوح بر مسلک ایشان در ماهیت مجعول دلالت دارد. محقق خراسانی در آنجا می‌گوید: در باب حجیت امارات قول حق نزد ما این است که مقتضای حجیت اماره تنجز تکلیف به هنگام موافقت با واقع و معذور بودن به هنگام مخالفت با واقع است، همان‌گونه که مقتضای حجیت قطع، منجزیت و معذّریّت است.^۲

اشکال اول: محقق نائینی در اشکال به این نظریه می‌گویند: مجعول، منجزیت و معذّریّت نیست؛ بلکه این دو، فرع بر حجیت خبر هستند، یعنی ابتدا باید طریقت خبر برای ما احراز شود، سپس بگوییم این خبر نسبت به واقع منجز و معذّر می‌شود؛ به عبارت دیگر، وقتی صفت محرزیت و طریقت یک اماره از ادله آن برای ما ثابت شد، آن‌گاه عقل حکم می‌کند به تنجز و تعذّر؛ بنابراین منجزیت و معذّریّت یک مجعول شرعی نیست؛ بلکه در صورت اثبات اعتبار یک اماره، منجزیت و معذّریّت آن به حکم عقل قهراً مترتب می‌شود و وقتی حکم عقل شد، نمی‌تواند مجعول شرعی باشد، پس نمی‌توان خود مجعول را منجزیت و معذّریّت دانست؛ بلکه لازمه آن منجزیت و معذّریّت است.

پیشینه
اصول

اشکال دوم: این اشکال از محقق اصفهانی مطرح شده است و آن اینکه معنای منجزیت این است که اگر به آن عمل نکردی و به واسطه این عمل نکردن واقع فوت شد، استحقاق عقاب می‌آید؛ در حالی که قاعده قبح عقاب بلا بیان می‌گوید تا بیانی نباشد، استحقاق عقابی نیز در میان نیست. حال اگر بگوییم مجعول در امارات منجزیت و معذّریّت است، معنایش این است که بر ترک اماره در صورت مخالفت با واقع استحقاق عقاب وجود داشته در حالی که هنوز حجیتی برای آن جعل نشده است، در حالی که قبل از آن باید حجیت ثابت می‌شد تا منجزیت و استحقاق عقاب را بر آن مترتب می‌کردیم و اگر هم بخواهیم با همین

در مجموع
شماره ۲، سال ۱۳۹۸

۱. آخوند خراسانی، کفایة الأصول، ص ۲۷۷.

۲. همان، ص ۴۰۵.

جعل، استحقاق عقاب را ثابت کنیم، دور پیش می‌آید؛ چون مستلزم تقدم شی بر خودش است؛ زیرا لازم می‌آید قبل از اینکه حجیت بیاید اماره حجت باشد؛ به عبارت دیگر منجزیت اماره فرع بر این است که تکلیفی در واقع باشد و اگر تکلیفی در واقع می‌خواهد باشد، فرع بر این است که قبلاً اماره منجز باشد و این دور است.^۱

محقق اصفهانی می‌گوید که این اشکال در صورتی است که صاحب کفایه مجعول را خود منجزیت بگیرد و اگر مراد ایشان از منجزیت خصوصیتی باشد که منجزیت بر آن مترتب می‌شود، باید ببینیم آن خصوصیت چیست و آن را مورد بررسی قرار دهیم.

شبهه به همین اشکال با اندکی تفاوت بیانی است که در تقریرات میرزای نائینی آمده و آن اینکه اگر بگوییم مجعول در باب امارات منجزیت است، لازم می‌آید قاعده قبح عقاب بلا بیان تخصیص بخورد؛ چون این قاعده حکم می‌کند قبل از آمدن بیان، عقاب قبیح است. حال اگر بگوییم جعل حجیت به معنای جعل منجزیت است، معنایش این است که قبل از اینکه حجیت ثابت شود، استحقاق عقاب ثابت می‌شود؛ در نتیجه باید ملتزم شویم به اینکه در اینجا این قاعده تخصیص خورده و این محال است؛ چون قواعد عقلی تخصیص بردار نیستند. محقق روحانی در منتقى الاصول پس از نقل این اشکال، به آن پاسخ داده که در باب

پرسش
محقق اصفهانی

قاعده قبح عقاب بلا بیان دو مبنا وجود دارد؛ اگر طبق مبنای حق بگوییم استحقاق عقاب، یک امر عقلی یا عقلایی نیست؛ بلکه امری است که دائر مدار دلیل شرعی است؛ به گونه‌ای که دلیل شرعی دلالت کند که شارع می‌تواند عقاب را برای ترک واقع قرار دهد؛ چه مکلف نسبت به واقع علم داشته باشد و چه جهل؛ چه حجتی بر واقع قیام کند و چه قیام نکند؛ در این صورت حکم عقل به قبح عقاب بلا بیان وجود ندارد و عقاب متفرع بر قیام حجت نیست؛ در نتیجه از قیام دلیل بر ثبوت عقاب نزد قیام اماره، نه تخصیصی برای آن قاعده به وجود می‌آید و نه مستلزم دور است.

اگر طبق مبنای مشهور بگوییم استحقاق عقاب یک امر عقلی است و شارع فقط مقدار و کیفیت عقاب را معین می‌کند، در نتیجه عقل حکم به قبح عقاب بلا بیان می‌کند، در این صورت می‌توانیم این گونه پاسخ بدهیم که بنا بر مبنای منجزیت، خود منجزیت بیان

۱. اصفهانی، نهاية الدراية، ج ۳، ص ۱۲۴.

است؛ زیرا در واقع مجعولی وجود دارد؛ به عبارت دیگر شارع با جعل منجزیت در همان زمانی که اماره را معتبر دانسته، در همان زمان هم قبح عقاب را برداشته است؛ زیرا این اماره خود بیانی است که باعث می شود قاعده قبح عقاب بالاییان در اینجا جاری نشود؛ بلکه این بیان خودش رافع موضوع قاعده قبح عقاب بالاییان است؛ بنابراین نه اشکال تخصیص قاعده پیش می آید و نه اشکال دور.^۱

اشکال سوم: این اشکال در مباحث الاصول به نقل از شهید صدر ایراد شده است و آن اینکه صاحب کفایه نظریه منجزیت را آورد تا به وسیله آن اشکال اجتماع ضدین را - که در بحث امکان تعبد به اماره مطرح شده بود- پاسخ دهد؛ به عبارت دیگر اشکال اجتماع ضدین در جایی به وجود می آید که مؤدای اماره و حکم واقعی هر دو از احکام تکلیفیه باشند؛ از این رو صاحب کفایه و دیگران گفته اند همین که بتوانیم بگوییم در ناحیه اماره حکم تکلیفی نداریم و فقط حکم وضعی داریم، اشکال اجتماع ضدین برطرف می شود، در حالی که اشکال اجتماع ضدین متمرکز بر حکم تکلیفی نیست؛ بلکه متمرکز بر ملاکات و مبادی این احکام است؛ در نتیجه، اشکال ایشان به آخوند این است که با پاسخ شما از نظر حل و دفع اشکال فرقی ایجاد نمی شود و طبق این مبنا نیز اشکال اجتماع ضدین وارد می شود.

خلاصه کلام شهید صدر این است که محذور این نیست که در باب حکم واقعی و ظاهری چون دو حکم تکلیفی داریم، اجتماع ضدین درست شده است؛ بلکه محذور طلب ضدین است؛ یعنی امکان ندارد که مولا دو مطلوب ضد هم داشته باشد چون لازمه آن، این است که به یک چیز هم حب و هم بغض داشته باشد؛ بنابراین محذور اجتماع ضدین با نظریه منجزیت برطرف نمی شود.^۲

اشکال چهارم: برخی بزرگان مانند آیت الله بروجردی اشکال کرده اند که منجزیت و معذرت قابل جعل شرعی نیستند؛ زیرا این دو آثاری عقلی اند که به صورت قهری بار می شوند. چه اینکه کسی آنها را اعتبار کند و چه اعتبار نکند؛ بلکه مجعول شرعی امر دیگری است که قابلیت جعل و اعتبار شارع را داشته باشد و پس از اینکه جعل صورت

پیشینه
اصول فقهیه

شماره ۲، سال ۱۳۹۸

۱. روحانی، منتقى الأصول، ج ۴، ص ۱۴۹.

۲. حائری، مباحث الأصول، ج ۲، ص ۳۱.

گرفت، آن‌گاه اثر منجزیت به معنای تنجز حکم واقعی در فرض مطابقت اماره با واقع و اثر معذریّت به معنای معذور بودن از فوت حکم واقعی در فرض مخالفت اماره با واقع به حکم عقل ثابت می‌شود؛ پس این دو عنوان صلاحیت مجعول واقع شدن ندارند.^۱

۳. نظریه جعل طریقیّت

از این نظریه با عناوین مختلف نام برده شده است. برخی از تعبیری که در کلمات قائلین به این مبنا وارد شده عبارتند از: طریقیّت، کاشفیت، وسطیت، وسطیت در اثبات، تتمیم کشف. شاید بتوان گفت نخستین کسی که صریح و مبسوط به این بحث پرداخته و مسلک طریقیّت را برگزیده، میرزای نائینی است و پس از ایشان نیز شاگردان او و برخی دیگر از فقها این مسلک را پذیرفته‌اند.

میرزای نائینی، چیستی و ماهیت امارات را همان طریقیّت امارات می‌داند که شارع به وسیله جعل، آن طریقیّت را تتمیم کرده، به مرحله اثبات می‌رساند؛ به عبارت دیگر، امارات به دلیل واقع‌نمایی که دارند، جهت کشف از واقع پیدا کرده‌اند؛ همان‌گونه که قطع این واقع‌نمایی را دارد و ما را به واقع رهنمون می‌شود با این تفاوت که در امارات کشف یک کشف تام نیست بلکه کشفی ناقص است؛ از این رو به متمم کشف نیاز دارد و شارع به آن اعتبار می‌بخشد تا این کاشفیت و طریقیّت ناقص را تتمیم کند.^۲

به عبارت آسان‌تر، امارات به واسطه ظنی که به واقع ایجاد می‌کنند، طریقیّت ظنی به واقع پیدا می‌کنند و چون این طریقیّت ذاتی نیست و ظنی است و ظن هم به خودی خود حجت نیست، از این رو اعتبار و حجیت آن به جعل شارع نیاز دارد و شارع در صورت اعتبار، همان طریقیّت را اعتبار و آن را تتمیم می‌کند.

محقق نائینی در کتاب فوائد الاصول به این مبنا تصریح و امارات را به قطع تشبیه می‌کند و می‌گوید که همان‌گونه که قطع طریقیّت به سوی واقع دارد و محرز واقع است، امارات ظنی نیز طریق به واقع هستند و از روی حقیقت واقعی پرده برمی‌دارند، با این تفاوت که در قطع این طریقیّت یک طریقیّت تام و کامل است؛ لذا می‌گوییم حجیت قطع ذاتی است؛ چون پس از

۱. منتظری، نهاية الأصول، ص ۴۵۸.

۲. نائینی، فوائد الأصول، ج ۳، ص ۱۰۸.

رسیدن به واقع و یقین کردن به آن، دیگر برای اخذ به آن به چیز دیگری نیاز نداریم به خلاف ظنون که طریقت آنها برای واقع یک طریقت تام نیست؛ بلکه برای اثبات محرز بودن آن نسبت به واقع شارع باید آن را به عنوان طریق اعتبار نماید؛ حال چه این تتمیم کشف از جانب شارع به نحو اعتبار استقلالی باشد و چه به نحو امضای بنای عقلا باشد؛ به این معنا که شارع احتمال خلاف را در عالم تشریع القا نماید همان گونه که عقل در عالم تکوین احتمال خلاف در مورد قطع را منتفی و آن را حجت می داند؛ پس اعتبار این اماره به منزله این است که شارع مقدس در عالم تشریع فردی از علم را ایجاد نموده است؛ در نتیجه طریقت ناقصه اماره تتمیم می شود؛ بنابراین طبق مبنای میرزای نائینی، حقیقت مجعول در باب امارات همان طریقت است که از آن به تتمیم کشف یا وسطیت در اثبات نیز تعبیر می شود.

با توجه به مطالب فوق، محقق نائینی آورده است که چون مجعول در باب امارات طریقت است، دیگر نمی توانیم بگوییم با حجیت امارات، حکم ثابت می شود؛ در نتیجه اشکال تضاد یا اشکال تصویری - که قبلاً در بحث امکان تعبد به اماره مطرح شد - وارد نمی شود؛ چون طبق این مبنا هیچ حکمی ورای واقع وجود ندارد؛ بلکه اماره اگر با واقع مطابق بود، باعث می شود آن واقع تنجز پیدا کند و در صورت مخالفت با آن استحقاق عقاب بیاید و اگر با واقع مخالف بود، نهایت چیزی که ثابت می شود معذرت است؛ به این معنا که در صورت عمل به اماره مخالف و فوت واقع استحقاق عقاب نمی آید و عقاب چنین شخصی صحیح نیست؛ همان گونه که در عمل به قطع و علم این گونه است که اگر قطع انسان با واقع مطابق بود آن واقع منجز است و اگر با واقع مخالف بود و در واقع این قطع جهل مرکبی بیش نبود، در این صورت معذرت است و عقاب او صحیح نیست.

لازم به ذکر است که تفاوت نظریه محقق نائینی با نظریه قبل (نظریه محقق خراسانی) این است که در نظریه قبل مجعول شرعی در باب امارات، منجزیت و معذرت معرفی شد؛ ولی در اینجا آنچه مورد جعل و اعتبار شارع قرار گرفته طریقت امارات است و منجزیت و معذرت لازمه عقلی و قهری آن است نه اینکه مجعول شرعی باشد.

شاید بتوان گفت محقق خویی - که خود از شاگردان محقق نائینی است - در باب ماهیت مجعول مبنای استاد خویش را پذیرفته است؛ چون ایشان نیز در فواصل مختلف از

پیشینه
اصول فقه

در مجله نشریه
۱۳۹۸

مباحث خویش، مجعول در باب امارات را طریقت معرفی می‌کند:

نظر ما این است که آنچه در امارات ذکر کرده است (مبنی بر اینکه مجعول در امارات فقط طریقت و کاشفیت است و حکم تکلیفی ای نداریم تا اجتماع ضدین لازم بیاید) کلام متینی است.^۱

لکن ظاهر برخی کلمات این است که نظر ایشان اندکی با محقق نائینی متفاوت است؛ چون ظاهر کلمات قائلین به مبنای طریقت این است که شارع مستقیماً در باب امارات طریقت را به منظور تتمیم کشف برای امارات جعل فرموده است؛ در حالی که محقق خوبی در ابتدای امر، عمل به امارات را از طرق عقلاییه‌ای می‌داند که عقلاً در زندگی خود با آن سر و کار دارند و طبق آن عمل می‌کنند؛ بنابراین مجعول در باب امارات همان چیزی است که سیره عقلاً طبق آن وجود دارد و مورد عمل آنهاست که شارع نیز آن را امضا کرده است؛ لکن ورای این بنای عقلاً باید حقیقتی وجود داشته باشد و آن حقیقت همان طریقت است؛ به عبارت دیگر، بنای عقلاً در عمل به امارات از باب حکم تکلیفی نیست بلکه چون آنها امارات را طریق به واقع می‌بینند، به آن عمل می‌کنند؛ حال شارع در مقام امضای این بنای عقلاً، همان چیزی را امضا می‌کند که بنای عقلاً مبتنی بر آن است؛ یعنی طریقت و وسطیت در رسیدن به حکم واقعی.

پیشینه
اصول فقهیه

در باب
امارات

می‌توان گفت که محقق خوبی نیز مانند محقق نائینی مجعول در باب امارات را طریقت و کاشفیت می‌داند با این تفاوت که محقق خوبی تصریح می‌کند به اینکه جعل طریقت برای امارات یک جعل امضایی است؛ چون ایشان می‌گوید شارع بنای عقلاً را در عمل به امارات امضا کرده و بنای عقلاً نیز مستند به طریقت است؛ یعنی چون امارات طریق به واقع بوده‌اند، عقلاً طبق آن عمل می‌کنند؛ در نتیجه با این بیان طریقت با یک واسطه مجعول شرعی قرار می‌گیرد؛ به خلاف محقق نائینی که این تصریح در کلام او وجود ندارد.

اشکال اول: این اشکال در کلمات عده‌ای از علمای اصول مطرح شده است، اگر چه اصل این اشکال در کلمات آنها مشترک است، لکن بیانات آنها اندکی با یکدیگر تفاوت دارد. در اینجا به سه بیان از بیانات این اشکال اشاره می‌شود:

الف- محقق بروجردی: ایشان در بیان این اشکال می‌گوید که اگر مراد از طریقت این

۱. خوبی، مصباح الأصول، ج ۱، ص ۱۲۳.

است که اماره گاه ما را به واقع می‌رساند، اشکالش این است که این معنا قابل جعل نیست؛ چون یک امر تکوینی است و امور تکوینی قابلیت جعل و اعتبار ندارند و اگر مراد از طریقت چیز دیگری غیر از این است، ما آن را نمی‌فهمیم.

ب- امام خمینی در انوار الهدایه: ایشان در این کتاب پنج اشکال به تقریب میرزای نائینی وارد می‌کند که یکی از آن اشکالات تقریب همین اشکال است؛ با این بیان که حجیت و وسطیت و کاشفیت و تعبیری از این قبیل که در توضیح معنای طریقت بیان می‌شود، قابلیت جعل و اعتبار ندارند؛ چون حجیت به معنای صحت احتجاج و از بین برنده عذر، یک امر استقلالی نیست، بلکه تابع جعل تکلیف یا جعل حکم وضعی است؛ بنابراین باید بینیم مجعول چیست، پس از آن به دنبال جعل شرعی، این آثار نیز می‌آید؛ اما طریقت و وسطیت و کاشفیت نیز نمی‌توانند مورد جعل قرار بگیرند؛ چون اینها اموری تکوینی‌اند که امرشان دائر بین وجود و عدم است؛ یعنی یا هستند یا نیستند، پس معنا ندارد بگوییم چیزی را که محقق نشده، شارع معتبر می‌داند؛ همان‌گونه که شک را نمی‌توانیم به طریقت و وسطیت و کاشفیت متصف نماییم؛ به عبارت دیگر، همان‌طور که شارع نمی‌تواند در موردی که اصلاً کاشفیتی برای آن نیست، جعل کاشفیت کند، در موردی هم که کاشفیت ناقصه است، چنین است و شارع نمی‌تواند آن را تتمیم بکند؛ زیرا محل قابلیت ندارد. بنابراین تنها معنایی که در اینجا معقول به نظر می‌رسد، این است که مراد از جعل اماره، جعل حکم تکلیفی طبق مؤدای اماره است؛ چون این وجوب یک امر اعتباری است که جعل آن به دست شارع است.^۱

ج- منتقی الاصول: اموری که مورد اعتبار قرار می‌گیرند یا باید خود یک حکم شرعی باشند یا اگر خودشان حکم شرعی نیستند یک اثر شرعی بر آن مترتب باشد؛ لکن در اینجا طریقت خودش از امور واقعی است و یک اثر شرعی نیست و از طرف دیگر، اثر شرعی نیز بر آن مترتب نمی‌شود و منجزیت را نمی‌توان یک اثر شرعی فرض کرد؛ چون وقتی حجیت طریقت جعل شد، منجزیت یک اثر عقلی است که قهراً به دنبال حجیت طریقت می‌آید؛ پس طریقت اثری شرعی بر آن مترتب نیست و نمی‌تواند در عداد مجعولات شرعیه قرار گیرد.

۱. امام خمینی، انوار الهدایه، ج ۱، ص ۲۰۷.

جواب: در منتقی الاصول به این اشکال این گونه پاسخ داده شده: طریقت اعم است از اینکه وجود واقعی داشته باشد یا وجود اعتباری؛ مثلاً طریقت قطع وجود واقعی دارد و خودش یک حکم شرعی نیست؛ اما طریقت ظنون و امارات اگر چه به اندازه طریقت ناقصه اش هویت واقعی وجود دارد، لکن از آنجا که این طریقت ناقصه در جائز بودن عمل به آنان کافی نیست، به اعتبار شارع نیاز پیدا می کند؛ بنابراین وقتی شارع آن را طریق به واقع قرار می دهد، به منزله این است که این اماره را به جای قطع نشانده و همین مقدار در اینکه امری بتواند مجعول شارع قرار بگیرد، کفایت می کند؛ به عبارت دیگر اگر چه طریقت ناقصه امارات، وجود واقعی دارد، لکن تتمیم این طریقت و کاشفیت وجود جعلی و اعتباری دارد. با این جواب می توان به هر سه بیان اشکال سوم پاسخ داد.

اشکال دوم: این اشکال به عنوان اشکال پنجم در کلمات امام در دو کتاب انوار الهدایه و تهذیب الاصول وارد شده است. محتوای اشکال این است: بنا بر اینکه بگوییم احکام واقعیه فعلیت دارند، حتی بنا بر این مسلک نیز اشکالی که در بحث امکان تعبد به اماره وارد شده بود، باقی می ماند؛ چون بنا بر اینکه احکام واقعیه به فعلیت خود باقی باشند، امکان جعل اماراتی که با احکام واقعیه مخالف هستند از سوی شارع وجود نخواهد داشت؛ به دلیل اینکه جعل حجیت و طریقت برای چنین اماراتی ملازمه دارد با اینکه شارع ترخیص فعلی دهد بر اینکه با عمل به اماره، حکم واقعی ترک شود؛ در حالی که چنین چیزی با فعلیت احکام واقعیه سازگاری ندارد؛ به عبارت دیگر، اگر شارع بخواهد طریقت و وسطیت امارات را جعل کند به این معنا که این طریقت برای آنها تتمیم شود، در مواردی که اصابه به واقع کند مشکلی نیست؛ اما در مواردی که مؤدای اماره با واقع مخالفت می کند همان اشکال اجتماع ضدین به قوت خود باقی می ماند؛ چون در یک زمان دو حکم متضاد با هم فعلیت پیدا می کنند. امام در این اشکال، معتقد است که بنا بر مبنای طریقت اشکال معروف اجتماع ضدین مرتفع نمی شود.

پاسخ: آنچه در این مقام از آن بحث می شود، کنکاش در چیستی و ماهیت مجعول است و این بحث پس از فراغ از امکان تعبد به امارات وجود دارد؛ بنابراین نمی توان اشکالی را که در مقام دیگری وارد بوده و به آن پاسخ گفته شده، در اینجا وارد کرد؛ همان گونه که خود امام

پرسش
اصول

در
این
مقام

در تهذیب الاصول پس از این اشکال راه حل اشکال اجتماع ضدین را این گونه بیان می کند که در صورتی که در احکام واقعیه قائل به فعلیت آن شویم این اشکال پیش می آید؛ چون دو حکم فعلی مختلف در زمان واحد نمی توانند بر موضوع واحد وارد شوند؛ زیرا اجتماع ضدین لازم می آید؛ اما اگر بگوییم احکام واقعیه انشائیه هستند یا اگر هم فعلیت دارند فعلیتی است که در مرتبه ای غیر از مرتبه فعلیت حکم ظاهری است، در این صورت اشکال اجتماع ضدین برطرف می شود.^۱

امام راه تخلص اشکال را به گونه ای بیان می کند که از بحث ماهیت مجعول خارج می شود و الا اگر این اشکال با مقام مرتبط بود، می بایست جهت تخلص از آن با تمسک به مبنای خود در ماهیت مجعول به آن پاسخ می دادند.

همچنین همان طور که در توضیح مسلک طریقت بیان کردیم، نائینی با این مبنا اشکالات وارده بر امکان تعبد به اماره را نیز دفع می کند؛ چون طبق این مبنا هیچ حکمی ورای واقع وجود ندارد؛ بلکه اماره اگر با واقع مطابق بود باعث می شود آن واقع تنجز پیدا کند و در صورت مخالفت با آن استحقاق عقاب بیاید و اگر با واقع مخالف بود نیز نهایت چیزی که ثابت می شود معذرت است؛ به این معنا که در صورت عمل به اماره مخالف و فوت واقع، استحقاق عقاب نمی آید و عقاب چنین شخصی صحیح نیست؛ بنابراین دو حکم مستقل وجود ندارد تا منجر به اشکال اجتماع ضدین شود، پس این مبنا اشکال مذکور را دفع می کند و نیازی به رفع این اشکال باقی نمی ماند.

به عبارت کامل تر و دقیق تر، محقق نائینی گرچه فعلیت حکم را به فعلیت موضوع می داند ولی نفس دو حکم فعلی را متضاد نمی داند؛ بلکه تضاد را در ناحیه مبادی و اغراض آن می داند و اینجا چون ملاکی جز واقع در فعل نیست، تضاد در مبادی وجود ندارد و به دلیل اینکه غرض در حکم واقعی، امکان انبعاث عند الوصول است و با قیام اماره بر خلاف واقع وصول نشده، مولی نسبت به آن غرضی ندارد و با حکم ظاهری در مرحله غرض نیز تنافی ندارد.

پیشینه
اصول

در
مجموعه
شماره ۲، سال ۱۳۹۸

۱. همو، تهذیب الاصول، ج ۲، ص ۲۸۶.

۴. نظریه جعل حجیت

محقق اصفهانی بر این باور است که در باب امارات، آنچه مورد جعل شارع قرار گرفته، خود حجیت است به معنای چیزی که مورد احتجاج قرار می‌گیرد «کون الشیء بحیث یصح الاحتجاج به»، مانند آنچه در قطع می‌گوییم؛ با این تفاوت که در قطع حجیت ذاتی است؛ اما در امارات حجیت اعتباری و عرضی است؛ یعنی قطع ذاتاً صلاحیت احتجاج دارد چه جعل جاعلی باشد و چه نباشد؛ به خلاف امارات که صلاحیت احتجاج وقتی می‌آید که شارع آن را اعتبار کرده باشد و در صورت عدم اعتبار و جعل شارع احتجاج به آن صحیح نیست؛ پس در نگاه محقق اصفهانی خود حجیت مجعول قرار گرفته است؛ البته ایشان می‌گویند این حجیت اعتباری خودش دو قسم دارد. گاه انتزاعی است، مثل حجیت ظاهر نزد عرف و حجیت خبر ثقه نزد عقلا و گاه اعتباری است؛ مثل اینکه امام بفرماید: فلان چیز حجت من است بر شما.

محقق اصفهانی دو دلیل بر اینکه مراد از مجعول در باب امارات، خود حجیت است اقامه می‌کند:

دلیل اول: این تعریف برای مجعول در باب حجیت، مطابق با مفهوم لغوی حجت است؛ بنابراین به اعتبار امور دیگری در تعریف نیاز نداریم، چون در لغت نیز گفته‌اند: «الحجة ما یصح الاحتجاج به».

دلیل دوم: این دلیل مشتمل بر بیان مقدماتی است:

مقدمه اول: برای مولی اغراض واقعی‌ای وجود دارد که مولا طبق آن اغراض واقعی اوامر و نواهی خود را جعل می‌فرماید، پس فی الواقع احکام مولویه‌ای مطابق با اغراض شارع در خارج وجود دارد.

مقدمه دوم: واگذار کردن این امور به علم مکلفین موجب فوت بسیاری از این احکام می‌شود؛ چون در بسیاری مواقع به سبب محدود بودن علم انسان، نمی‌توان علم به حکم واقعی پیدا کرد.

مقدمه سوم: تکلیف به احتیاط به منظور رسیدن به آن احکام واقعی، مستلزم عسر و حرج است و با حکمت شارع منافات دارد.

پیشینه
اصفهان

پیشینه
اصفهان

مقدمه چهارم: شارع با احاطه علمی می‌داند که خبر ثقه غالب المطابقه است؛ در نتیجه برای رسیدن به احکام واقعیه راهی بهتر از عمل به خبر ثقه نیست به گونه‌ای که احتجاج کردن به آن صحیح است؛ بنابراین خبر ثقه را حجت می‌کند.

نتیجه: آنچه مورد جعل شارع قرار گرفته این است که خبر ثقه به گونه‌ای باشد که احتجاج به آن صحیح باشد و این یعنی اثبات مدعا. حال که می‌توان مجعول را به معنای خود حجیت، یعنی «کونه بحیث یصح الاحتجاج به» تعریف کرد، دیگر نیازی نیست امور دیگری را در تعریف حجیت دخیل کنیم؛ از این رو به نظر محقق اصفهانی، باید این وجه را بر وجوه دیگر مقدم نماییم و ترجیح دهیم.^۱

توضیح بیشتر محقق اصفهانی این است که وقتی اماراتی مانند خبر ثقه نزد شارع از موارد «ما یصح الاحتجاج به» شدند، مخالفت با آن خروج از رسم بندگی و عبودیت است و ظلم بر مولا است و ظلم مورد مذمت است و به اقتضای این قاعده باید به امارات عمل کنیم و این یعنی حجیت امارات؛ بنابراین همین قدر که یک اماره، صالح برای احتجاج باشد، کافی است و دیگر نیازی نیست آن امارات را از باب طریقت و وصول یا از راه‌های دیگر حجت بدانیم. اگر یک اماره صلاحیت احتجاج نداشته باشد، اساساً طریقت و وصولی برای آن متصور نیست.

اشکال: حجیت اماراتی مانند ظواهر و خبر ثقه در قضایای عقلاییه از باب اطمینان پیدا کردن به مراد متکلم است؛ به گونه‌ای که در اذهان عقلا احتمال خلاف یا ممکن نیست یا عقلایی نیست؛ مثلاً وقتی ثقه‌ای خبر به «مجیی زید» می‌دهد، عقلا از این خبر، آمدن زید را می‌فهمند و به معانی دیگری که از این تعبیر احتمال داده می‌شود اعتنا نمی‌کنند؛ بنابراین عمل عقلا به ظاهر کتاب و خبر ثقه از باب اطمینان به مراد است؛ همان‌گونه که قطع چنین اثری دارد با این تفاوت که حجیت قطع در مرتبه‌ای است که شارع آن را ردع نمی‌کند خلاف حجیت اطمینان که امکان ردع شارع در آن وجود دارد، پس عقلا به این امارات عمل می‌کنند بدون اینکه اموری مانند حجیت یا طریقت یا منجزیت و معذرت را در آن معتبر بدانند. این بیان اشکالی به محقق اصفهانی است مگر اینکه گفته شود این، یک اشکال مبنایی

پیشینه
افق
حجیت

در
مجموعه
شماره ۲، سال ۱۳۹۸

۱. اصفهانی، نه‌ایة الدراية، ج ۳، ص ۱۲۷.

است؛ چون طبق مبنای محقق اصفهانی که جعل حجیت برای مجعول، یک امر شرعی است، این اشکال وارد نمی‌شود.

۵. نظریه تنزیل مؤدّی الأمانة منزلة الواقع

محقق عراقی در مقام اشکال به نظریه طریقت نائینی و پس از اینکه بیان می‌کند نمی‌توانیم نظریه طریقت و تتمیم کشف را بپذیریم، نظریه مختار خود را ذکر می‌کند. وی بر این نظر است که در باب امارات شارع امر می‌کند که با مؤدّای اماره به منزله واقع معامله کنید؛ چون طریقت و حجیت و معذرت و منجزیت و مانند آن قابلیت جعل و اعتبار ندارند؛ بلکه آثاری‌اند که پس از اعتبار و جعل مترتب می‌شوند. آنچه قابلیت جعل و اعتبار دارد «امر به معامله با مؤدّای اماره به منزله واقع» است.^۱

البته ظاهر عبارات محقق عراقی در نه‌ایة الأفكار این است که ایشان همان مسلک طریقت و تتمیم کشف را به گونه‌ای دیگر اصلاح نموده تا اشکالات سابق به آن وارد نشود. ایشان در بیان فرق بین اصول و امارات می‌گوید که گرچه ماهیت مجعول در هر دو، «امر به معامله مؤدّی منزلة الواقع» است، لکن تفاوت این دو، در این است که در امارات این حقیقت کشف از جعل طریقت می‌کند؛ یعنی شارع با طریق دانستن امارات می‌خواهد بگوید به امارات از باب طریقت عمل کنید؛ همان‌گونه که به قطع از باب طریقت عمل می‌کنید؛ بنابراین به نظر می‌رسد مآل نظریه محقق عراقی همان طریقت است؛ مثلاً ایشان در جای دیگری از کتاب خویش این‌گونه می‌گوید:

تحقیق در مفاد ادله طرق و امارات همانی است که ما چندین بار اشاره کردیم که به نحو تتمیم کشف و اثبات احراز تعبدی برای واقع است، نه اینکه به نحو تنزیل مؤدّا منزله واقع و یا به نحو جعل حجیت باشد.^۲

لکن از آنجا که بیان ایشان کاملاً متفاوت از بیاناتی است که قائلین به طریقت دارند، این نظریه در مقابل نظریه محقق نائینی قرار می‌گیرد و آن را به عنوان یک نظریه مستقل مطرح می‌کند؛ همان‌گونه که از مواضع دیگری از کلمات ایشان نیز بیشتر می‌توانیم مبنای

۱. عراقی، نه‌ایة الأفكار، ج ۳، ص ۷۲.

۲. همان، ج ۴، ص ۱۰۸.

محقق عراقی در رابطه با مجعول در باب امارات را استظهار کنیم. ایشان در تنبیه هفتم ذیل مبحث استصحاب پس از اینکه به مبنای طریقت اشکال می‌کند، می‌گوید که در باب امارات باید ادعا کنیم آن کشفی که حقیقتاً تام نیست، تام فرض شده است که در این صورت به جعل شرعی نیاز داریم و مرجع این جعل نیز به این است که شارع امر به معامله کرده که با مؤدای اماره معامله واقع را نمایند و به احتمال خلاف ها اعتنا نکنید:

شارع امر کرده است که با مؤدای اماره، در عمل کردن بر طبق آن، معامله‌ی واقع کنیم. تفاوت این نظریه با مبنای شیخ انصاری: ممکن است این سؤال پیش بیاید که تفاوت مبنای شیخ اعظم که می‌گفت مجعول در باب امارت «مؤدای اماره» است و این مبنا که می‌گوید مجعول «امر به معامله مؤدای به منزله واقع» است چیست؟

در جواب باید گفت که در نظریه شیخ اعظم آنچه مورد جعل شارع قرار گرفته، مفاد خود امارات است؛ اعم از اینکه حکم وضعی مانند صحت و بطلان باشد یا اینکه حکم تکلیفی مانند حرمت و وجوب مفاد اماره باشد، خلاف این نظریه که خود مفاد امارات مجعول شرعی نیست؛ بلکه مجعول، امری خارج از مفاد امارات است و مفاد امارات به تبع آن مجعول، حجت می‌شود. در نظریه محقق عراقی آنچه مورد جعل شارع قرار گرفته یک حکم تکلیفی است که عبارت است از اینکه با مؤدای اماره معامله واقع کنید که لازمه آن حجت مفاد و مؤدای اماره است نه اینکه خود مفاد اماره مجعول شرعی باشد.

همچنین همان‌طور که اشاره شد نظریه محقق عراقی تعبیر اصلاح شده نظریه طریقت محقق نائینی است. با این تفاوت که محقق نائینی منکر هر گونه تنزیل است؛ بنابراین همان واقع‌نمایی و طریقت به واقع که در نظریه طریقت وجود دارد در این نظریه نیز به چشم می‌خورد؛ چون در امر به اینکه «با مؤدای اماره معامله واقع کنید» همان تتمیم کشف و احرازیت وجود دارد به خلاف نظریه شیخ اعظم که به هیچ وجه واقع‌نمایی ندارد و اماره را طریق به واقع نمی‌داند؛ بنابراین تفاوت بین این دو نظریه با این دو بیان مشخص می‌شود.

اشکال اول: اگر مطابق با این نظریه، مجعول در باب امارات را «امر به معامله مؤدای به منزله واقع» فرض کنیم، اشکال تضادی که بسیاری از بزرگان (مانند محقق خراسانی و محقق نائینی) به شیخ اعظم وارد کرده بودند، در اینجا نیز وارد می‌شود؛ چون در فرض

پیشینه
افق
اصول

در مجموع
شماره ۲، سال ۱۳۹۸

مخالفت با واقع یک طرف حکم واقعی وجود دارد و یک طرف هم اماره‌ای وجود دارد که برای آن حکم تکلیفی اخذ شده و از آنجا که لازمه این امر حجت بودن مفاد اماره است، در نتیجه اجتماع ضدین لازم می‌آید.

اشکال دوم: بر فرض اینکه از اشکال ثبوتی تخلص پیدا کنیم، لکن در مقام اثبات این اشکال وارد می‌شود که با مراجعه به ادله‌ی دالّ بر حجیت امارات، مانند خبر ثقه و ظواهر می‌بینیم، هیچ یک از این ادله ظهور در «امر به معامله مؤدّی به منزله واقع» ندارند؛ بلکه ظهور در مبانی دیگر مانند طریقت دارند. در نهایت باید بگوییم در مقام اثبات معیّنی برای این قول وجود ندارد، در نتیجه این قول ثابت نمی‌شود.

۶. نظریه امضا

برخی فقها بر این باورند که در باب امارات از طرف شارع حجیت برای خبر ثقه و مانند آن جعل نشده بلکه آنچه وجود دارد بنای عقلا بر عمل به خبر ثقه است و چیزی ورای آن وجود ندارد؛ بلکه شارع فقط این بنای عقلا را امضا کرده و طبق آن عمل نموده است، پس در باب امارات هیچ جعل استقلالی و تأسیسی و به تبع آن هیچ مجعولی وجود ندارد و فقط امضا و تایید شارع وجود دارد.

اگر چه در مجامع علمی این قول به فقیه محقق، امام خمینی نسبت داده شده؛ اما پیش از ایشان بزرگان دیگری نیز به این نظر قائل شده‌اند. از برخی کلمات آیت‌الله بروجردی استفاده می‌شود که او نیز در باب امارات منکر وجود جعل است؛ زیرا در ابتدا به مبنای محقق نائینی اشکال می‌کند و معتقد است که طریقت قابلیت جعل ندارد؛ چون طریقت از امور حقیقی و تکوینی است. به نظر محقق بروجردی اگر بگوییم مراد از طریقت این است که اماره گاهی اوقات ما را به واقع می‌رساند، این اشکال که ایصال به واقع یک امر تکوینی است و در تکوینیات جعل امکان ندارد، وارد است و اگر مراد از طریقت چیز دیگری باشد، معنای محصلی ندارد و ما آن را نمی‌فهمیم. او در مقام دفع اشکال می‌گوید: این اقوال و اشکالات وقتی پیش می‌آید که در باب امارات، جعل وجود داشته باشد؛ لکن در باب امارات هیچ جعلی وجود ندارد چون آنچه در امارات وجود دارد، عمل و سیره عقلا است و جعل شرعی در این بین وجود ندارد؛ بلکه شارع مقدس این سیره و طریقه را امضا

پیشینه
اصول فقهیه

در
مجموعه
کتاب

کرده است و عقلا نیز به امارات به عنوان جعل و مجعول عمل نمی‌کنند بلکه به عنوان یک طریقه عقلائی در محاورات و مقام تفهیم و تفهم عمل می‌کنند.^۱ در عین حال، چون این نظریه به نام امام خمینی معروف شده است، از کلمات ایشان در این قسمت بیشتر استفاده می‌کنیم.

اگر این نظریه پذیرفته شود، در واقع نتیجه اشکال به مبانی قبل از قبیل سالبه به انتفا موضوع خواهد بود چون وقتی در باب امارات جعل شرعی وجود نداشت، نوبت به این نمی‌رسد که در ماهیت آن کنکاش شود؛ بنابراین می‌توان گفت که توضیح این نظریه به همراه ادله آن، اشکال مشترک الوردی است که به همه مبانی گذشته وارد می‌شود.

همان‌گونه که بیان شد از کلمات امام در مواضع مختلفی از کتب اصولی ایشان استفاده می‌شود که در باب امارات، مجعول وجود ندارد؛ بلکه شارع همان طریقه عقلا را امضا کرده و مورد تأیید قرار داده است؛ پس اعتبار امارات یک امر تبعیدی نیست؛ بلکه اعتبار آن بر بنای عقلا استوار است و شارع هم این روش را امضا کرده یا لااقل ردع نکرده است. اخبار و آیاتی که بر حجیت اماراتی مانند خبر ثقه دلالت دارند همگی ارشاد به این بنای عقلا دارند و در صدد این نیستند که بخواهند حقیقت و ماهیت مجعول را بیان کنند. امام خمینی هم در تعلیقه بر کفایه و هم در مباحث درس خارج خویش بر این نظریه تأکید کرده و در مقام اشکال به برخی مبانی (مانند مبانی طریقت محقق نائینی) از این نظریه دفاع کرده است.

امام در توضیح این نظریه می‌گوید که عقلا پیش از وجود شرایع بزرگ آسمانی، به منظور تعامل و رفع نیازهای یکدیگر، ناچاراً در مقام تفهیم و تفهم به ظواهر الفاظ و اخبار همدیگر اعتماد کرده و مطابق با آن آثار مختلف اقتصادی، اجتماعی، سیاسی و حتی نظامی بار می‌کردند. یکی از اموری که مردم به آن اعتماد می‌کردند و طبق آن عمل می‌نمودند، امارات مختلفی بود که ملاک اعتماد به ظنی بودن آن بود بدون اینکه بخواهند جعل و مجعولی در نظر بگیرند. آنچه در اینجا وجود داشت عمل و سیره عقلا بود. حال وقتی شارع برخی از این امور را تأیید کرد، جعلی مستقل از سیره عقلا، مد نظر قرار نداد و همان رفتار ارتکازی میان عقلا را در ضمن آیات قرآن کریم یا روایات ائمه معصومین علیهم‌السلام تقریر نمود؛ همان‌گونه که در بسیاری

پیشینه
اصول

در
شماره ۲، سال ۱۳۹۸

۱. منتظری، نه‌ایة الأصول، ص ۴۵۸.

از امور دیگر شارع فقط تقریر و امضا نموده است مانند بسیاری از معاملات. نهایت کاری که شارع در برخی امور انجام داده، تعیین قیود و شرایط برای این رفتارهای ارتکازی و اجتماعی است؛ مثلاً از بین معاملات وقتی بیع را امضا کرد، قیود و حدودی برای آن قرار داد؛ به عنوان نمونه بیع ربوی را از محدوده بیع عادی شرعی خارج کرد.

در باب امارات نیز می‌توان همین سخن را تطبیق داد چون شارع فقط در مقام تأیید امارات شرعیه برآمده و نسبت به برخی دیگر مانند قیاس نهی کرده و آنرا از دایره امارات شرعیه خارج نموده است؛ بنابراین وقتی شارع فقط طریقه عقلاً را تأیید و تقریر فرموده و خود جعلی مستقل ندارد، باید عمل عقلاً در باب اعتماد به امارات مورد توجه قرار گیرد. با اندکی تأمل در رفتارشناسی عقلای عالم به این نتیجه می‌رسیم که چیزی ورای عمل عقلاً و عرف در خارج وجود ندارد؛ بنابراین بحث از ماهیت و چیستی مجعول در باب امارات از اموری است که در عالم خارج واقعیتی برای آن وجود ندارد.

ثمره نخست: قیام امارات به جای قطع موضوعی و طریقی

همان‌گونه که در کتاب‌های اصولی مطرح شده، قطع اقسامی دارد: ۱. قطع طریقی، ۲. قطع موضوعی طریقی، ۳. قطع موضوعی صفتی.

قطع طریقی، قطعی است که فقط انسان را به حکم یا موضوعی که متعلق قطع قرار گرفته می‌رساند و هیچ دخالتی در حکم شرعی، نه به نحو جزء الموضوع و نه به نحو تمام الموضوع ندارد؛ مثلاً در قضیه «الخمر حرام» یا «البول نجس» در صورتی که به حکم یا موضوع قطع پیدا شود، این قطع، قطع طریقی است چون شارع در مقام جعل حکم هیچ عنایتی به مقطوع بودن آن حکم یا موضوع آن حکم نداشته است؛ بلکه تنها اثری که قطع دارد این است که ما را به موضوع یا حکم واقعی رهنمون می‌شود.

قطع موضوعی، قطعی است که به نحو تمام الموضوع یا جزء الموضوع دخیل در حکم است؛ مانند قضیه «إذا قطعت بحرمة الخمر وجب عليك التصديق»؛ در این مثال قطع به حرمت خمر دخیل در وجوب صدقه است؛ بنابراین در صورت قطع پیدا کردن به حرمت خمر فقط ارائه طریق نمی‌شود بلکه موضوع حکم وجوب تصدیق نیز محقق می‌شود؛ لکن این قطع موضوعی گاهی به نحوی است که شارع آن را به عنوان اینکه وصفی از صفات قاطع

موضوعی طریقی

باعتبار امارات

یا مقطوع به است لحاظ می‌کند که در این صورت به آن قطع موضوعی وصفی یا صفتی می‌گویند و گاهی نیز شارع آن را به عنوان اینکه قطع طریقت به واقع دارد لحاظ می‌نماید که در این صورت به آن قطع موضوعی طریقی گفته می‌شود.

اکنون سخن در این است که در باب امارات، آیا می‌توان گفت امارات نازل منزله قطع هستند یا خیر؟ به عبارت دیگر، آیا امارات می‌توانند همان خصوصیتی را که قطع با همه اقسامش دارد داشته باشند یا خیر؟

مشهور بین اصولیون این است که امارات به جای قطع طریقی قرار می‌گیرند چون ادله حجیت امارات دلالت بر واقع‌نمایی امارات معتبره مانند قطع دارند؛ یعنی انسان را به سوی واقع رهنمون می‌شوند؛ لکن بنا بر مبنای امام خمینی که در باب امارات منکر هر گونه مجعولی است و حجیت امارات را فقط از باب طریقه عقلائییه معرفی می‌نماید، نمی‌توان ادعا کرد که امارات به جای قطع قرار می‌گیرند چون ایشان اعتبار امارات را فقط به سیره عقلا می‌داند؛ پس مانند قطع نیست تا طریقت و کاشفیت به واقع داشته باشد؛ بنابراین عمل عقلا به امارات و ظهورات از این باب که آنها را به جای قطع قرار می‌دهد نیست؛ بلکه از باب این است که مستقلاً به آنها عمل می‌کنند.

در قطع موضوعی، همان‌گونه که بیان شد، به دو قسم تقسیم می‌شود: قطع موضوعی صفتی و قطع موضوعی طریقی. بنا بر نظر همه اصولیون امارات به جای قطع موضوعی صفتی قرار نمی‌گیرند؛ مگر اینکه دلیل خاصی بر آن قائم شود و علت آن نیز طبق مبانی مختلف بیان شده است؛ مثلاً بنا بر نظر امام خمینی همان‌گونه که بیان شد، علت این است که حجیت امارات از باب بنای عقلا است و عقلا بدون در نظر گرفتن وجه و حیثیت خاصی به امارات عمل می‌کنند یا به نظر مشهور که می‌گویند مجعول در باب امارات طریقت و کاشفیت است، علت این است که قطع موضوعی صفتی هیچ حیثیت طریقت و کاشفیتی به واقع ندارد، بلکه حیثیت آن این است که صفتی از صفات نفسانیه است یا به نظر شیخ اعظم علت این است که مؤدای اماره به عنوان یک حکم تکلیفی یا وضعی، صفت نفسانیه‌ای نیست تا مانند قطع موضوعی صفتی مورد لحاظ واقع شود.

در قطع موضوعی طریقی بین اصولیون طبق مبنای مختلف اختلاف شده است. شیخ

پیشانی
افق
اصول

در باب
شماره ۲، سال ۱۳۹۸

انصاری و محقق نائینی قائل به این شده‌اند که امارات به جای قطع موضوعی طریقی قرار می‌گیرند. به نظر این بزرگان مفاد دلیل حجیت این است که اماره به منزله علم قرار داده شده است؛ به همین دلیل شیخ اعظم می‌گوید که مجعول در باب امارات همان مؤدای اماره است چون مؤدای اماره به منزله چیزی قرار گرفته که مقطوع و معلوم است؛ همچنین به نظر محقق نائینی مجعول در باب امارات طریقت است؛ در نتیجه اماره می‌تواند به جای قطع موضوعی طریقی - که یک حیثیت طریقی دارد - نیز قرار بگیرد.

در مقابل این بزرگان، محقق خراسانی و امام خمینی، معتقدند امارات به جای قطع موضوعی طریقی قرار نمی‌گیرند. وجه نظر امام بنا بر مبنای ایشان در باب امارات واضح است چون در باب امارات چیزی جز عمل عقلا وجود ندارد. محقق خراسانی نیز در ابتدا قیام امارات، به جای قطع موضوعی صفتی را رد می‌کند و برای آن دلیل می‌آورد و پس از آن به همان دلیل، قیام امارات به جای قطع موضوعی طریقی را نیز رد می‌کند. ایشان وجه آن را این‌گونه بیان می‌کند: همین مقدار که قطع در موضوع اخذ شد، حیثیت طریقت و کاشفیت آن از بین می‌رود چون دلیل اعتبار اماره ناظر به قطع موضوعی نیست؛ همان‌گونه که دلیل اعتبار اماره ناظر به موضوعات دیگر نیست. آنچه از فرمایش محقق خراسانی استفاده می‌شود این است که با توجه به مبنای ایشان در باب مجعول (یعنی منجزیت و معدریت) وقتی حیثیت طریقت در قطع موضوعی از بین رفت، به دنبال آن منجزیت و معدریتی نیز برای آن وجود نخواهد داشت؛ در نتیجه امارات - که مجعولشان منجزیت و معدریت است - نمی‌توانند به جای آن قرار بگیرند؛ بنابراین در اینجا نیز که قطع به عنوان موضوع یک حکم در دلیل آن حکم اخذ شده، مانند دیگر موضوعات خارج از دلیل اعتبار امارات است، پس امارات قائم مقام قطع موضوعی به هیچ یک از اقسامش نمی‌شود.

حاصل ثمره اول آنکه طبق برخی مبانی امارات به جای قطع طریقی محض یا قطع موضوعی طریقی قرار نمی‌گیرند؛ اما در قطع موضوعی صفتی در اینکه امارات به جای آنها قرار نمی‌گیرند، ظاهراً بین بزرگان اختلافی نیست.

پرسش
محققان

در
مجموعه
مباحث

ثمره دوم: اجزای حکم ظاهری از حکم واقعی

بحث در این قسمت مربوط به جایی است که به دلیل وجود یک اماره فعلی انجام می‌شود و پس از آن کشف خلاف می‌شود که آن فعل، مطابق با حکم واقعی نبوده است؛ مثلاً خبری بر وجوب نماز جمعه در ظهر روز جمعه دلالت کند و بعداً معلوم شود وظیفه مکلفین در ظهر روز جمعه، نماز ظهر بوده است. در اینجا بحث می‌شود که آیا آن عمل مبتنی بر اماره، مجزی از واقع هست یا نه.

البته در مواردی که عملی به استناد یک اماره، ترک شود، در این صورت در فرض کشف خلاف و ثابت شدن وجوب آن عمل، بحث اجزا پیش نمی‌آید و از فرض خارج است. در باب اجزا اقوال مختلفی وجود دارد. مشهورترین قول مجزی نبودن عملی است که به استناد حکم ظاهری انجام گرفته و سپس کشف خلاف شده است؛ اگر چه با توجه به مبانی مختلف درباره مجعول در باب امارات، می‌توان به نتایج مختلفی دست پیدا کرد.

برخی از اصولیون متقدم در این مسأله قائل به اجزا شده‌اند با این استدلال که کشف خلاف در این موارد به منزله نسخ آثاری است که مترتب بر اماره سابقه است و در ظرف پس از کشف خلاف، اخذ به دلیل ناسخ می‌شود؛ اما در ظرف قبل از آن، عمل بر طبق دلیل سابق مجزی است و کفایت می‌کند. این بزرگان در استدلال خود هیچ اشاره‌ای به مبانی مجعول در باب امارات نکرده‌اند؛ بلکه این مسأله را از منظر دیگری مورد بررسی قرار داده‌اند.

اگر با توجه به مبانی مختلف در باب مجعول، اظهار نظر شود، باید گفت که بنا بر نظریه جعل مودی (نظریه شیخ انصاری) و نظریه «امر به معامله مؤدّی معامله واقع» (نظریه محقق عراقی)، وقتی طبق مؤدّای یک اماره عملی انجام گرفت، در صورت مخالفت آن اماره با واقع این عمل مجزی است چون این عمل منطبق بر حکم تکلیفی بوده که مستقیماً مورد جعل شارع قرار گرفته؛ به عبارت دیگر در ظرف قبل از کشف واقع آنچه وظیفه فعلیه مکلف بوده، عمل به مؤدّای اماره بوده و مؤدّا نیز امثال شده است، حال پس از کشف خلاف، اماره نسبت به بعد از این زمان، حجیت خود را از دست می‌دهد؛ اما نسبت به قبل از کشف خلاف حجیت آن به قوت خود باقی است؛ بنابراین عمل صورت گرفته مجزی است.

شیخ انصاری در تحلیلی می‌گوید که در مواردی که بر اساس یک اماره شرعیه عملی

پیش از کشف خلاف

الدمع شماره ۲، سال ۱۳۹۸

انجام شود و پس از آن به واسطه اماره ظنیه دیگری کشف خلاف صورت پذیرد، قول مختار، عدم اجزا است. این مختار شیخ با مبنای ایشان در باب مجعول تناسب ندارد؛ به همین دلیل ممکن است بگوییم که ایشان مسأله اجزا را مبتنی بر مبنای موجود در ماهیت مجعول نمی‌داند همان‌گونه که نظر مختار خود را موافق با قول مشهور قدما معرفی می‌کند؛ در حالی که آن بزرگان در این مسأله، قول به اجزاء را مترتب بر بحث مجعول نکرده‌اند یا همان‌گونه از ظاهر عبارات ایشان در استدلال بر این مطلب استفاده می‌شود، او از مبنای خود یعنی مجعول بودن مؤدای اماره، به مبنای مشهور یعنی مبنای طریقت و کاشفیت عدول کرده است. محقق عراقی در اینجا قائل به عدم اجزا شده که باز هم تناسبی با مبنای ایشان ندارد؛ لکن در مورد محقق عراقی مسأله سهل‌تر است چون ایشان در باب کیفیت جعل امارات، قائل به طریقت جعل است و همین (همان‌طور که در توضیح خواهد آمد) دلیلی است بر اینکه چه بسا ایشان با نگاه به طریقت جعل، حکم به عدم اجزا کرده باشد؛ به خلاف شیخ که در باب کیفیت جعل قائل به نظریه مصلحت سلوکیه است و هیچ نظری به طریقت به واقع ندارد.

بنا بر مبنای محقق خراسانی یعنی نظریه منجزیت و معذرت یا محقق اصفهانی یعنی نظریه حجت می‌توان گفت که انجام وظیفه ظاهریه‌ای که مخالف با وظیفه واقعیه است، مستند به امری بوده است که قبل از کشف خلاف، معذر و منجز یا حجت بوده و معنای حجت یا منجزیت و معذرت چیزی نیست جز اکتفا به عملی که طبق اماره انجام گرفته و عدم مؤاخذه بر انجام آن، حال کشف واقع مانع از کفایت عمل سابق نیست بلکه اثر این کشف واقع این است که از این به بعد این اماره حجت نیست و نمی‌توان به آن اکتفا کرد؛ ولی عمل قبل مطابق با حجت صورت گرفته و باید مجزی از واقع باشد؛ محقق خراسانی نیز مانند شیخ اعظم قولی را اختیار نموده که تناسبی با مبنای ایشان در باب مجعول ندارد. وی پس از اینکه عمل بر طبق اصول عملی را حتی در صورت کشف خلاف مجزی می‌داند می‌گوید که در صورت عمل به امارات و کشف خلاف، این عمل مجزی از واقع نیست و لازم است مطابق با واقع عمل را اعاده نماید؛ البته با توجه به ظاهر عبارت کفایه شاید بتوان گفت که ایشان این مختار را با توجه به نظریه طریقت و کاشفیت، و نه مبنای خود پذیرفته است.

بنا بر مبنای محقق نائینی، یعنی طریقت و کاشفیت، حکم به عدم اجزا ظاهر است و

محقق
اصفهانی

محقق
خراسانی

اشکالی در آن نیست چون طبق این مبنا آنچه مورد جعل حجیت قرار گرفته، طریقت و کاشفیت از واقع است که در صورت کشف خلاف، دیگر وجود خارجی ندارد و معلوم می‌شود از ابتدا این اماره هیچ طریقتی به سوی واقع نداشته است؛ بنابراین حجیت نیز دیگر وجود نخواهد داشت و عمل انجام گرفته مجزی نیست.

امام خمینی با توجه به مبنای خویش در باب امارات می‌گوید که در صورت کشف خلاف، عمل مستند به اماره، مجزی نیست چون عقلاً به اعتبار اینکه اماره آنها را به واقع می‌رساند، به آن عمل می‌کنند و الا اگر بدانند که اماره آنها را به واقع نمی‌رساند، به آن عمل نخواهند کرد؛ حال اگر پس از عمل به اماره کشف خلاف شود، کفایت از عمل قبل نمی‌کند. در نهایت می‌توان گفت که اگرچه مشهور متأخرین از علمای اصول در فرضی که طبق اماره عمل شود و سپس کشف خلاف صورت گیرد، قائل به عدم اجزا شده‌اند؛ اما از لحاظ فنی، اثر هر یک از مبانی آنها در باب مجعول، می‌تواند متفاوت باشد؛ بنابراین کسانی که در این مسأله بر خلاف نتیجه فنی مبنای خویش در باب مجعول، قولی را اختیار نموده‌اند، شاید این مسأله را بر بحث ماهیت مجعول مترتب نمی‌دانسته‌اند بلکه آن را مترتب بر مبحث کیفیت جعل یا از فروع مباحث دیگری می‌دانسته‌اند.

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

مشهور ماهیت مجعول در امارات را یک مجعول شرعی تلقی می‌کند؛ اما برخی برخلاف مشهور، معتقدند اساساً در اینجا جعلی وجود ندارد تا بخواهیم مجعول آن را بیابیم. تنها چیزی که هست، سیره عقلاست که شارع آن را امضا کرده است. این دو دیدگاه متمایز، نتایج متمایزی هم دارند. طبق نظر مشهور، هنگام نبود قطع، امارات جای آن را می‌گیرند زیرا ادله حجیت امارات، بر واقع‌نمایی آن دلالت دارد؛ اما بنا بر مبنایی که منکر جعل در امارات است، نمی‌توان گفت که امارات جای قطع قرار می‌گیرند.

این بحث در موضوع اجرای حکم ظاهری از حکم واقعی نیز ثمره می‌دهد زیرا هنگام مخالفت حکم ظاهری با واقع، این پرسش پیش می‌آید که آیا عمل مبتنی بر اماره، مجزی از واقع هست یا نه. در این مسأله گرچه مشهور اصولیان قائل به عدم اجزا شده‌اند؛ اما گاه مبانی هر کدام، متفاوت از دیگری است.

پیشینه
اصول فقهی

دوره شانزدهم، سال ۱۳۹۸

منابع و مآخذ

۱. اصفهانی، محمد تقی بن عبدالرحیم، هدایة المسترشدين، قم: مؤسسه آل البيت عليه السلام، چ ۱، [بی تا].
۲. اصفهانی، محمد حسین، نهاية الدراية، قم: مؤسسه آل البيت عليه السلام لاحیاء التراث، چ ۱، ۱۳۷۴ق.
۳. انصاری، محمد علی، موسوعه میسره، [بی جا]: [بی نا]، [بی تا].
۴. انصاری، مرتضی بن محمد امین، فرائد الاصول، قم: مؤسسه نشر اسلامی (جامعه مدرسین حوزة علمیه قم)، چ ۵، ۱۴۱۶ق.
۵. ایروانی، باقر، کفایة الاصول فی اسلوبها الثانی، تهران: احیاء تراث الشیعة، چ ۱، ۱۴۲۹ق.
۶. —، الحلقة الثالثة فی اسلوبها الثانی، قم: محبین، چ ۱، ۲۰۰۷م.
۷. بروجردی، حسین، نهاية الاصول، به قلم حسینعلی منتظری نجف آبادی، قم: نشر تفکر، چ ۱، ۱۴۱۵ق.
۸. جزایری، محمد جعفر، منتهی الدراية فی توضیح الکفایة، تهران: مؤسسه دارالکتاب، چ ۴، ۱۴۱۵ق.
۹. حکیم، محسن، حقائق الاصول، قم: نشر کتاب فروشی بصیرتی، چ ۵، ۱۴۰۸ق.
۱۰. حلی، حسن بن یوسف، تهذیب الوصول الی علم الاصول، لندن: مؤسسة الامام علی عليه السلام، چ ۱، ۱۳۸۰ش.
۱۱. —، نهاية الوصول الی علم الاصول، قم: مؤسسة الامام الصادق عليه السلام، چ ۱، ۱۴۲۵ق.
۱۲. خراسانی، محمد کاظم، درر الفوائد فی الحاشیة علی الفرائد، تهران: مؤسسه طبع و نشر (وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی)، چ ۱، ۱۴۱۰ق.
۱۳. —، کفایة الاصول، قم: مؤسسه آل البيت عليه السلام، چ ۱، ۱۴۰۹ق.
۱۴. خمینی، روح الله، تهذیب الاصول، قم: دارالفکر، چ ۱، ۱۳۸۲ش.
۱۵. —، انوار الهدایة علی الکفایة، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، چ ۲، ۱۴۱۵ق.
۱۶. —، مناهج الوصول، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، چ ۱، ۱۴۱۵ق.
۱۷. خویی، ابوالقاسم، مصباح الاصول، قم: مؤسسه احیاء آثار امام خویی، چ ۱، ۱۴۲۲ق.
۱۸. —، دراسات فی علم الاصول، قم: مؤسسه دائرة المعارف فقه اسلامی بر مذهب اهل بیت عليه السلام، چ ۱، ۱۴۱۹ق.

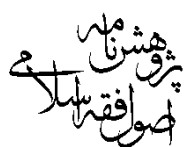
پیشروان
اصول فقهیه

فقهیه
مجموعه در امارات

۱۹. روحانی، محمد، منتقى الاصول، قم: نشر دفتر آیت الله سید محمد حسینی روحانی، چ ۱، ۱۴۱۳ق.
۲۰. صاحب فصول، محمد حسین بن عبدالرحیم، الفصول الغروية فی الاصول الفقهیه، قم: دار احیاء العلوم الاسلامیه، چ ۱، ۱۴۰۴ق.
۲۱. صدر، محمد باقر، مباحث الاصول، قم: نشر مقرر (سید کاظم حسینی حائری)، چ ۱، ۱۴۰۸ق.
۲۲. ———، دروس فی علم الاصول، قم: مؤسسه نشر اسلامی، چ ۱، ۱۴۱۸ق.
۲۳. طباطبائی، محمد بن علی، مفاتیح الاصول، قم: مؤسسه آل البيت علیهم السلام، (افست از چاپ سنگی)، چ ۱، ۱۲۹۶ق.
۲۴. عراقی، ضیاء الدین، نهاییه الافکار فی مباحث الالفاظ، قم: دفتر انتشارات اسلامی (جامعه مدرسین حوزه علمیه قم)، چ ۳، ۱۴۱۷ق.
۲۵. مشکینی، میرزاعلی، اصطلاحات الاصول، قم: نشر الهادی، چ ۶، ۱۳۷۴ش.
۲۶. میرزای قمی، ابوالقاسم بن محمد حسن، قوانین الاصول، قم: مؤسسه احیاء الکتب الاسلامیه، چ ۲، ۱۳۷۸ش.
۲۷. نائینی، محمد حسین، اجود التقريرات، تهران: مطبعة العرفان، چ ۱، ۱۳۵۲ش.
۲۸. ———، فوائد الاصول، قم: دفتر انتشارات اسلامی، جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، چ ۱، ۱۳۷۶ش.

پیشرو
افق
مجله

سال دوم، شماره ۲، سال ۱۳۹۸



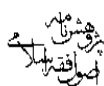
سالنامه علمی - تخصصی
سال دوم، شماره ۲، سال ۱۳۹۸

استنباط از سکوت معصوم، گونه‌ها و مؤلفه‌ها^۱

محمد فائزی^۲، رضا پورصدقی^۳

چکیده

استنباط حکم از سکوت معصوم یکی از روش‌های متداول در اجتهاد فقهی است. این روش دارای ملاکات مختلفی است و کمتر مورد ارزیابی تفصیلی واقع شده است. نوشته حاضر به روش تحلیلی انتقادی از منابع فقهی و اصولی و حدیثی با استناد به روایات و سیره‌های عقلانی در صدد بررسی موضوع است. سکوت معصوم از سه جهت قابل بررسی است. جهت اول معصوم به عنوان فردی از افراد جامعه عقلا و به عنوان یک متکلم عرفی لحاظ می‌شود و شکی نیست که سکوت متکلم عرفی در مقابل سخن یا رفتار خاصی، منشأ ظهور حال است و از آنجا که ظهور حال افراد، با شرایط خاصی حجت است می‌تواند منشأ استنباط حکم شرعی باشد. در جهت دوم معصوم به عنوان یک مکلف در نظر



استنباط از سکوت معصوم، گونه‌ها و مؤلفه‌ها

۱. تاریخ تأیید: ۹۸/۷/۱۱

۱. تاریخ دریافت: ۹۸/۱/۱۸

۲. استاد سطوح عالی حوزه علمیه قم و دانش‌آموخته مدرسه فقهی ائمه اطهار (ع). (نویسنده مسئول)
m.faezi@chmail.ir

۳. عضو گروه میز پژوهشی علم اصول مرکز فقهی ائمه اطهار (ع). rezapoorsedghi@gmail.com

گرفته می‌شود و سکوت معصوم از این باب، مورد ارزیابی قرار می‌گیرد. در این صورت در مواردی که ملازمه میان سکوت و حکم شرعی ثابت شود مانند موارد وجوب امر به معروف و نهی از منکر یا وجوب ارشاد جاهل، استنباط حکم شرعی ممکن خواهد بود و در جهت سوم معصوم به عنوان مبلّغ و معلّم لحاظ می‌شود که می‌تواند بیش از پیش راه را برای استنباط از سکوت باز کند. در نوشته حاضر با توجه به روایات موجود و همچنین تحلیل سیره عقلا، امکان برداشت از سکوت معصوم در جهات سه‌گانه مورد ارزیابی قرار گرفته و برآیند آن، تأیید فی‌الجمله حجیت چنین برداشتی در جهات مذکور است.

واژگان کلیدی: استنباط، تقریر، سکوت، روش‌شناسی، حجیت.

مقدمه

استنباط از منابع، از مسائل فنی و پیچیده‌ای است که علاوه بر حوزه‌های علمیه و دانشگاه‌های جهان اسلام، در سایر بلاد نیز روش‌ها و نظامات آن مورد بررسی آکادمیک است. در این میان استنباط رأی و نظر شارع مقدس در زمان و شرایط فعلی، دارای پیچیدگی و محدودیت‌های بیشتری است. گسترش مسائل و پیچیده‌تر شدن آنها، تغییر ارتکازات، محدودیت منابع و همچنین نبود بسیاری از قرائن و شواهد روایی و تعارضات موجود، مشکل را بیشتر نیز می‌کند. بنابر این یافتن روش‌هایی که دارای اعتبار عقلانی بوده و همچنین دارای قابلیت احتجاج باشد که بتوان توسط آن به نظر و دیدگاه شارع مقدس رسید از اهمیت بسیار بالایی برخوردار است. یکی از طرق، استفاده و برداشت از سکوت معصوم است که توسط فقها از دیرباز برای استنباط به کار گرفته می‌شود. طبق اعتقادات امامیه، معصوم خالی از هر گونه اشتباه و خطاست و همانطور که گفتار او صادق و برای همگان حجت است رفتار او نیز برای دیگران الگو محسوب شده و حجت است؛ بنابر این می‌توان با استناد به این نکته از سکوت معصوم نیز حتی‌المقدور بهره برد. موارد سکوت، روش برداشت، حد و حدود این برداشت و شرایط حجیت آن نیازمند کنکاش علمی است. پرسش اساسی بحث در این است که در چه مواردی و با چه ملاکی می‌توان از سکوت معصوم به استنباط احکام شرعی پرداخت؟

استنباط حکم شرعی از سکوت معصوم نیازمند اثبات دو مقدمه صغروی و کبروی است؛ مقدمه صغروی احراز سکوت شارع و مقدمه کبروی وجود ملازمه میان سکوت شارع با وجود

پیش‌فروش
کتاب

دوره نشریه ۲، سال ۱۳۹۸

حکم است. در این مقاله صحت و سقم مقدمه دوم و حجیت احکام بدست آمده از سکوت معصوم مورد بررسی قرار می‌گیرد. در این راستا، باید دید آیا ملازمه عرفی میان سکوت معصوم و حکم شرعی وجود دارد یا خیر؟ و نیز آیا می‌توان از ادله موجود شرعی، ملازمه میان سکوت معصوم و حکم شرعی بدست آورد؟ در صورت اثبات ملازمه، مشکل استنباط حل نمی‌شود؛ چرا که چالش‌ها و موانع احتمالی برای استنباط از سکوت معصوم وجود دارد که باید مورد ارزیابی قرار گیرد. بنابر این برای استنباط از سکوت از معصوم سه مقدمه نیازمند بررسی است تا کبرای حجیت حکم شرعی مستنبط از سکوت معصوم محقق گردد.

پیشینه

این مسأله اگرچه در علم اصول مورد توجه بوده و نسبت به آن بحث‌هایی شده است، ولی زوایای بحث به صورت مفصل مورد پرسش و بحث قرار نگرفته است و بنا بر اهمیت موضوع لازم است به صورت مستقل و مفصل‌تر مورد ارزیابی قرار گیرد تا محدوده و حجیت آن روشن‌تر و دقیق‌تر تبیین گردد.

مفهوم شناسی

مقصود از «معصوم» در این مقاله مطلق کسانی است که مطابق باور امامیه از خطا و اشتباه و گناه پاک و مبرا هستند و می‌توان از سکوت آنان حکم شرعی الهی را برداشت نمود. از این رو گاه واژگان معصوم و شارع به جای یکدیگر به کار برده می‌شود که دلیل آن منشأیت سکوت معصوم در کشف حکم شرعی است. در این مقاله به جای تعبیر به «تقریر» از تعبیر «سکوت» به معنای مطلق ترک فعل در مقابل فعل غیر استفاده می‌شود؛ زیرا آنچه معمولاً در کتب اصولی در مقام تعریف تقریر بیان شده است یک نوع سکوت خاص است که با وجود حکم ملازمه دارد؛ یعنی جهات دخیل در کشف حکم در آن سکوت بیان شده است و واضح است آنچه ما در این نوشته در پی آن هستیم بررسی ملازمه میان سکوت و حکم شرعی است. بنابر این جهات دخیل در کشف حکم نباید در موضوع اخذ شود تا دچار

پیشینه
مفهوم شناسی

استنباط از سکوت معصوم
گزینه‌ها و مؤلفه‌ها

ضرورت به شرط محمول نباشد.^۱ بلکه در کلمات برخی، تقریر به معنای امضای حکمی است که سکوت کاشف از امضای آن است.^۲

بررسی وجود ملازمه میان سکوت معصوم با وجود حکم

پرسش اساسی آن است که آیا از منظر عرف، سکوت مولا یا رئیس نسبت به عبد و مسئول دلالت بر حکمی دارد؟ به بیان دیگر، سکوت در مواقع خاص از جانب مولا که دارای ظهور حال است آیا حجت عقلانی برای استنباط برای عبد محسوب می‌گردد یا خیر؟ البته برای بدست آوردن سیره عقلانی و برداشت عرفی چه بسا بتوان از میان روایات و استنادات ائمه اطهار (علیهم‌السلام) نیز کمک گرفت؛ بنابر این در این قسمت علاوه بر ارزیابی عرف، روایاتی که می‌تواند دلالت بر ارتکازات عقلانی داشته باشد مورد توجه قرار خواهد گرفت و طبیعتاً این روایات با روایاتی که می‌تواند دال بر تعبد شرعی در مسأله باشد که در قسمت بعد مورد بررسی قرار می‌گیرد متفاوت است.

برای اثبات وجود ملازمه میان سکوت معصوم و حکم شرعی، کلام یا سکوت معصوم از چهار جهت می‌تواند مورد ملاحظه قرار گیرد:

(۱) معصوم به عنوان متکلم عرفی؛

(۲) معصوم به عنوان یک مکلف؛

(۳) معصوم به عنوان مأمور ابلاغ شریعت؛

(۴) معصوم به عنوان شخصی عاقل (بلکه دارای کمال عقل).

باید دید در کدام یک از این چهار جهت می‌توان ملازمه را به اثبات رساند.

صورت اول: معصوم به عنوان متکلم عرفی

از آنجا که شارع مقدس برای القای شریعت به مردم طرق ویژه‌ای غیر از آنچه در میان مردم برای تفهیم و تفهم وجود دارد برگزیده و از روش‌های متعارف عرفی برای بیان شریعت

۱. مراجعه شود به: موسوی، الحاشیه علی قوانین الأصول، ج ۲، ص ۶۳، مظفر، أصول الفقه، ج ۲، ص ۶۶؛ حسینی، معجم المصطلحات الأصولية، ص ۵۵، هشتم، معجم مصطلح الأصول، ص ۹۸.
۲. مراجعه شود به: آشتیانی، بحر الفوائد فی شرح الفرائد، ج ۲، ص ۳۶۶.

بهره برده است؛ بنابر این می‌توان او را به عنوان یک متکلم عرفی لحاظ کرد و اگر طبق این لحاظ رفتار او از نظر عرف دارای پیام و نکته‌ای است قابل احتجاج و ارائه است.

بسیاری از اوقات سکوت شخص نسبت به امری موجب استظهار عرفی از حال او نسبت به آن واقعه می‌شود؛ مثلاً اگر جلوی شخصی غذای او را بخورند و او در حالی که مانعی از بیان نداشته باشد سکوت اختیار کند گفته می‌شود: وی نسبت به تصرف در مالش راضی است.

البته ظهور حال هر شخصی برگرفته از احوال خود اوست، بنابر این باید احوال هر شخص جداگانه لحاظ گردد؛ برای مثال شاید ظهور حالی که از سکوت مولا و غنی کشف می‌شود با ظهور حالی که از سکوت عبد و فقیر کشف می‌شود، متفاوت باشد.

این نکته ناگفته پیداست که بسیاری از اوقات، حال شارع در سکوت و غیر سکوت ظهور در امر خاصی است و تمام بحث در وجود ملازمه این ظهور با حکم شرعی است. اگر ظهور حال موجب قطع یا اطمینان شود بحثی در حجیت آن نیست؛ ولی اگر موجب قطع نشود باید حجیت این ظهور ثابت شود.

در مورد حجیت ظهور حال اینگونه گفته می‌شود که اصل اولی، عدم حجیت ظن است؛ مگر آنکه حجیت آن ثابت شود. آنچه در اصول حجیتش ثابت شده است ظهور کلام و اموری است که موجب ظهور کلام می‌شود. مثلاً ظهور حال هر شخصی این است که در گفتار خود جدی است بنابر این کلامی که از او صادر می‌شود حمل بر جدی بودن وی شده و علیه او مورد احتجاج قرار می‌گیرد. حجیت این ظهور را می‌توان با ادله حجیت ظهور کلام ثابت کرد.

نسبت به حجیت ظهور حال باید گفت: در بعضی از موارد و ابواب خاص فقهی با دلیل خاص حجیت آن ثابت شده است؛ برای مثال در بحث نکاح گفته شده: کشف سکوت باکره از رضایت او نسبت به تزویج حجت است؛^۱ اما نسبت حجیت ظهور حال به نحو مطلق (نه خصوص یک باب) گرچه از ناحیه برخی از بزرگان مناقشه شده است و محقق خوئی فرموده‌اند دلیلی بر حجیت ظهور در غیر باب الفاظ وجود ندارد؛^۲ ولی به نظر می‌رسد در موارد متعدد، سیره عقلائی بر کشف مرادات از ناحیه ظهور احوال متکلم وجود دارد و لا اقل در

۱. محقق حلی، المختصر النافع، ج ۱، ص ۱۷۳؛ علامه حلی، قواعد الأحکام، ج ۳، ص ۱۴.

۲. خوئی، موسوعة الإمام الخوئی، ج ۸، ص ۲۳۰.

میان موالی عرفی، سیره بر حجیت ظهور حال می‌باشد و اگر مانعی از حجیت چنین سیره‌هایی وجود نداشته باشد ظهور حال در کشف مرادات مورد پذیرش خواهد بود. برای وجود سیره در بحث موالی عرفی می‌توان چنین مثالی مطرح کرد که اگر شخصی که قبلاً با صاحبخانه دشمنی داشته است وارد خانه او شود و بر سفره او بنشیند و غذا بخورد در حالی که صاحبخانه شخصاً شاهد همه این وقایع بوده و اعتراضی نکرده است بعداً نمی‌تواند کارگران یا نگهبانان منزل خود را مؤاخذه کند که چرا مانع غذا خوردن دشمن نشده‌اند.

در مقام بیان ضابطه برای تمییز ظهورات حجت از غیر حجت شاید بتوان گفت ظهوراتی که اختیاری هستند و تعمداً از شخص صادر می‌شوند (صدور به این معنا که تحت اختیار شخص است و او می‌تواند آن را تغییر دهد ولو اینکه این ظهور ناشی از عدم حرکت و بیان باشد) حجت له یا علیه او به حساب می‌آیند. مثلاً در مثال سابق چون شخص عالمانه و عامدانه اظهار مخالفت نکرده است ظهور سکوت او در رضایت حجت است.

بلکه از برخی روایات نیز می‌توان وجود چنین ارتکازی در میان عقلا را کشف کرد که در این قسمت به بررسی آنها می‌پردازیم.

روایت اول: روایت معاویه بن وهب از امام صادق علیه السلام که درباره عبد مکاتب است که با او شرط شده بوده که ازدواج نکند، ولی این عبد که خود صاحب کنیزی بوده است کنیز را آزاد می‌کند و با او ازدواج می‌کند. حضرت ابتدا حکم به بطلان ازدواج او می‌کنند، ولی به ایشان گفته می‌شود که مولای عبد، علم به ازدواج داشته است و چیزی نگفته است؛ بعد از این امام می‌فرمایند: اگر در هنگامی که علم داشته است ساکت بوده پس رضایت به ازدواج داشته است؛ سپس به امام گفته می‌شود: زمانی که عبد مکاتب آزاد می‌شود آیا باید ازدواج خود را تجدید کند یا اینکه ازدواج اولش کافی (و صحیح) است؟ حضرت می‌فرمایند ازدواج اول او کفایت می‌کند.^۱

طبق روایت سکوت مولا از عمل عبد، دال بر رضایت وی به شمار رفته و وجود چنین ارتکازی در میان مردم از تأکید سائل بر علم مولا، روشن می‌گردد که با تأیید حضرت روبروست.

روایت دوم: روایت دوم نیز از معاویه بن وهب است که می‌گوید شخصی نزد امام

پیش از این
در وقت ملاقات

دوم شمرده سال ۱۳۹۸

۱. کلینی، الکافی، ج ۵، ص ۴۷۹.

صادق علیه السلام آمد و گفت من عبد اشخاصی بودم و در این حال با زنی که آزاد بود بدون اجازه صاحبان خود ازدواج کردم سپس صاحبان من مرا آزاد کردند، آیا باید نکاح خود را تجدید کنم؟ حضرت فرمودند آیا در زمانی که ازدواج کردی در حالی که مملوک بودی ایشان خبر داشتند؟ مرد پاسخ داد: بلی و چیزی نگفتند و بر من ایراد نگرفتند؛ پس امام فرمود: سکوت ایشان در حالی که علم داشتند اقرار به حساب می‌آید، بر نکاح اولت ثابت باش.^۱

تصریح امام در این روایت بر این مطلب که سکوت در فرض علم، اقرار محسوب می‌گردد در واقع حاکی از اقرار عرفی است، نه شرعی؛ در واقع حضرت مخاطب را متنبه به وجود چنین ارتکازی می‌کنند و این احتمال وجود ندارد که منظور حضرت اقرار شرعی است؛ بنابر این ظهور روایت در وجود ارتکاز عقلانی در این باب است و احتمال وجود تعبد خاص در آن وجود ندارد.

صورت دوم: معصوم به عنوان یک مکلف

از آنجا که معصوم -اعم از پیامبر و امام- بنده‌ای از بندگان خدا بوده و به نوبه خود دارای تکلیف بوده و چه بسا در مواردی دارای تکالیف بیشتری نسبت به یک مکلف عادی است، می‌تواند منشأ توجه به این لحاظ باشد و سکوت و کلام او، موضوع برداشت و استنباط قرار گیرد. این استنباط مبنی بر این است که معصوم در انجام وظیفه کوتاهی نمی‌کند، اگر در موردی چیزی واجب است و نیازمند بیان است حتماً آن را بازگو می‌کند، در نتیجه سکوت و عدم بیان وی حاکی از نبود حکم لزومی است.

امر به معروف و نهی از منکر و همچنین ارشاد جاهل از جمله تکالیفی است که معصوم و غیر او را موظف می‌کند تا نسبت به وجود تکالیف الزامی تذکر دهد. بررسی این دو تکلیف در نحوه استنباط از سکوت لازم است.

امر به معروف و نهی از منکر

معصومین علیهم السلام نیز مانند سایر مردم موظف به امر به معروف و نهی از منکر هستند. بنابر این ترک نهی و امر از سوی امام نسبت به عمل خاص در فرض نبود مانع، حاکی از عدم حرمت و

پیشینه
استنباط از سکوت معصوم

استنباط از سکوت معصوم گزینها و مؤلفها

۱. همان، ص ۴۷۸.

وجوب آن است. برای این مطلب می‌توان به روایت ربیع مثال زد که امام صادق علیه السلام درباره کسی که تمام محصولش را به استثنای مقداری از آن می‌فروشد فرمود: «اشکال ندارد. در این هنگام یکی از دوستان یا غلامان امام که نزدش نشسته بود، گفت: خود امام نیز محصولش را می‌فروشد و چند وسق آن را استثنا می‌کند. امام به وی نگریست و سخنش را انکار نکرد.»^۱ ادعا می‌شود اگر مولای حضرت دروغ گفته بود ایشان باید او را نهی می‌کردند. صاحب حاشیه کتاب حلقات در این مقام می‌نویسد:

معصومین علیهم السلام با قطع نظر از این که حامل اغراض شریعه و اهداف آن هستند شرعاً مکلف به وجوب امر به معروف و نهی از منکر و وجوب تعلیم جاهل در مواردی که دیگر مکلفین تکلیف دارند می‌باشند. به این معنا که اگر معصوم موقفی را در مقابل خود خلاف احکام شریعت ببیند بر او واجب است که نهی از منکر کرده یا اینکه تعلیم جاهل کند به این لحاظ که او مکلف است نه به لحاظ اینکه شارع است یا اینکه حامل اغراض شریعت می‌باشد و با توجه به اینکه معصوم از این جهت که معصیتی انجام نمی‌دهد و واجبی را ترک نمی‌کند از دیگر مکلفین ممتاز است برای ما علم به تلازم میان سکوت و عدم تعلیم جاهل یا نهی از منکر معصوم با عدم مخالفت آن موقف با احکام شریعت حاصل می‌شود.^۲

نکته مهمی که اینجا باید در نظر گرفت این است که لزوم امر به معروف و نهی از منکر منوط به شرایطی است^۳ که باید احراز شود. از جمله آنکه نسبت به احکامی است که فعلی بوده، بر شخص منجز شده‌اند. لذا اعمالی که از روی جهل به موضوع انجام می‌شود در مواردی که فحص از موضوع لازم نباشد یا اشتباه در حکم اجتهاداً یا تقلیداً رخ داده است مشمول این ضابطه نیستند. برخی به این نکته به صراحت اشاره کرده‌اند.^۴

شرط دیگر وجود احتمال تاثیر است؛ بنابر این اگر این ترک واجب یا انجام حرام از سوی کسانی باشد که ولایت ائمه علیهم السلام را قبول ندارند این دلیل جاری نیست؛ بلکه ممکن است گفته شود ایشان به علت عدم قبول ولایت، لزوم امر به معروف و نهی از منکر در مورد

۱. صدوق، من لا یحضره الفقیه، ج ۳، صص ۲۱۱-۲۱۲.

۲. صدر، دروس فی علم الأصول؛ الحلقة الثالثة، ص ۳۶۷؛ این مطلب در پاورقی است و از مصنف نیست.

۳. محقق حلی، شرائع الإسلام، ج ۱، ص ۳۱۱.

۴. خویی، منهاج الصالحین، ج ۱، ص ۳۵۱.

فروع دین ندارند، همانطور که کسی قائل به لزوم امر به معروف و نهی از منکر در فروع است نسبت به کفار نیست.

نکته دیگر اینکه اگر ثابت شود که دفع منکر و نهی از آن نسبت به آیندگان نیز واجب است وجوب امر به معروف و نهی از منکر می‌تواند حجیت سیره‌های مستحدثه را ثابت کند، ولی دلیلی بر وجوب این امر وجود ندارد.

نکته آخر اینکه گرچه وجوب امر به معروف و نهی از منکر شرایطی دارد و تا وجود آن شرایط احراز نشود نمی‌توان از سکوت معصوم نتیجه‌ای گرفت، ولی در بسیاری مواقع می‌توان وجود این شرایط را با اماراتی احراز کرد؛ برای مثال با ظهور حال امام (بر فرض حجیت ظهور حال مکلفین مقابل حضرت) یا شهادت راوی به وجود شرایط یا شهادت او به عدم محذور برای امر به معروف و نهی از منکر.

ارشاد جاهل

مشهور این است که ارشاد جاهل بر همه مکلفین واجب است^۱ و از ضروریات مذهب شمرده می‌شود.^۲ بنابر این با توجه به اینکه ادله وجوب ارشاد جاهل مانند آیه کتمان شامل معصومین علیهم‌السلام نیز می‌شود می‌توان چنین ادعا کرد که معصوم نیز وظیفه خود می‌داند ارشاد جاهل کند و از آنجا که در ائمه معصومین علیهم‌السلام احتمال اشتباه و غفلت وجود ندارد، در صورتی که شخصی در محضر امام از روی جهل، مرتکب فعلی که محتمل الحرمه یا وجوب است شود و ایشان او را ارشاد نکنند این امر دلالت بر عدم حرمت یا عدم وجوب آن فعل دارد.

نقد وجوب ارشاد جاهل در حق ائمه اطهار علیهم‌السلام

مهمترین اشکالی که در اینجا ممکن است صورت بگیرد این است که طبق مفاد برخی از روایات، بر ائمه اطهار علیهم‌السلام لازم نیست جاهلین را ارشاد کنند، در این صورت نمی‌توان به

پیشینه
اصول فقهی

استنباط از سکوت معصوم گزینها و مؤلفها

۱. رجوع شود به ذیل مسأله ۴۸ باب تقلید کتاب عروه: یزدی، العروة الوثقی (المحشی)، ج ۱، ص ۳۹.

۲. آملی، المعالم المأثورة، ج ۱، ص ۲۳۸.

دلیل وجوب ارشاد جاهل برای این مسأله تمسک کرد. این روایات در این قسمت مورد بررسی قرار می‌گیرد.

روایت اول: امام رضا علیه السلام در نقلی صحیح فرمود: بر ائمه واجباتی است که بر شیعیان نشان نیست و بر شیعیان ما واجباتی است که بر ما نیست، خدای عزوجل امر کرده است که از ما پرسش کنند «قَالَ فَسَلُّوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ»، پس به آنها دستور داده که از اهل ذکر پرسش کنند، ولی بر عهده ما پاسخ واجب نیست اگر خواستیم پاسخ می‌دهیم و اگر خواستیم از پاسخ امساک می‌کنیم.^۱

روایت دوم: راوی از امام رضا علیه السلام می‌پرسد: آیا بر شما لازم است که به ما پاسخ دهید؟ فرمود: نه، این کار به دست ماست اگر خواستیم پاسخ می‌دهیم و اگر خواستیم پاسخ نمی‌دهیم آیا این کلام خدای متعال را نشنیده‌ای که می‌فرماید: «هَذَا عَطَاؤُنَا فَامْنُنْ أَوْ أَمْسِكْ بِغَيْرِ حِسَابٍ» این عطای ماست پس منت بگذار (به دیگران بده) یا امساک کن بدون اینکه مورد پرسش واقع شوی.^۲

در سند این روایت فقط وثاقت معلی بن محمد ممکن است مورد شبهه باشد که با توجه به اکثار روایت حسین بن محمد از محمد از معلی بن محمد از باب نقل اجلا، وثاقت وی نیز قابل اثبات است. در نتیجه این روایت معتبر است.

پرسشی که نسبت به معنای روایات عدم وجوب پاسخ بر ائمه علیهم السلام پیش می‌آید این است که آیا معنای این روایات این است که بر ائمه علیهم السلام بیان احکام واجب نیست و ایشان تکلیفی در این زمینه ندارند؟ پاسخ این پرسش و توضیح مطلب در ضمن چهار نکته روشن می‌شود: نکته اول: به نظر می‌رسد با توجه به قرائن لسانی، معنای این روایات این است که بیان احکام ممکن است مواجه با مزاحمت یا موانعی باشد که مردم از آن بی‌خبرند و ایشان نباید متوقع پاسخ شنیدن (بیان حکم واقعی) در همه حالات از ائمه علیهم السلام باشند بلکه این امام است که می‌داند چه موقع حکمی را بیان کند و چه هنگام از بیان حکم خودداری نماید و این نباید مورد اعتراض واقع شود. این روایات به این معنا نیست که ائمه علیهم السلام حتی اگر هیچ مفسده‌ای

پرسش
اجاب

در
این
موضوع
۱۳۹۸

۱. کلینی، الکافی، ج ۱، ص ۲۱۲.

۲. همان، ص ۲۱۱.

موجود نباشد و مصلحت در ارشاد جاهل باشد می‌توانند سکوت اختیار کنند، گرچه استشهد امام به آیه شریفه و به غیر حساب بودن بیان احکام مؤید معنای اخیر است.

البته حتی اگر با این روایات، وجوب بیان احکام را لازم ندانیم، ولی کسی مطلوبیت ارشاد جاهل و بیان احکام الهی را در فرضی که عنوان ثانوی و مانعی پیش نیاید نمی‌تواند منکر شود؛ پس قطعاً امام بدون دلیل این گونه مستحبات را ترک نمی‌کند.

نکته دوم: می‌توان ادعا کرد این روایات مربوط به احکامی است که نزد ائمه علیهم‌السلام بوده و توسط قرآن کریم یا ائمه سابق علیهم‌السلام بیان نشده است؛ پس مثلاً اگر کسی مسأله ارث که در قرآن کریم بیان شده است را نداند یا محرمات احرام (محرماتی که پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم بیان نموده است) را نداند، ایشان در صورت عدم وجود مانع باید برای او بیان کنند.

نکته سوم: شاید ادعا شود که تعلیم احکام تدریجی بوده است و اینگونه نبوده که ائمه علیهم‌السلام همه احکام را یک جا بگویند؛ به همین علت می‌بینیم بسیاری از احکام توسط ائمه علیهم‌السلام متأخر بیان شده است. شاهدش آنکه ردع ائمه متأخر علیهم‌السلام از اموریست که افقه روات نیز از آن خبر نداشته‌اند و سیره بر خلاف آن بوده است، در حالی که قطعاً ائمه قبلی علیهم‌السلام از آن مطلع بوده‌اند. برای مثال صحیحیه جمیل بن دراج که می‌گوید: از امام صادق علیه‌السلام پرسیدم از حکم کسی که زمینی را خریده و ورود و خروج از آن داشته است، ولی هنگامی که پول زمین را پرداخته است به سراغ زمین رفته آن را نگاه کرده است سپس نزد فروشنده رفته و درخواست به هم زدن معامله نموده است ولی فروشنده امتناع کرده، امام فرمودند: اگر به نود و نه قطعه نگاه کرده باشد و یک قطعه را ندیده باشد خیار رؤیت دارد.^۱ توضیح آنکه مرتکز و سیره این است که اگر خریدار مقدار زیادی از زمین را دیده باشد دیگر خیار رؤیت ندارد، ولی طبق این روایت حتی اگر یک درصد از زمین را ندیده باشد باز خیار رؤیت دارد، حال با توجه به اینکه جمیل بن دراج که در رجال کشی، او به عنوان افقه روات گروه دوم اصحاب اجماع عنوان شده است^۲ از این حکم خبر نداشته است می‌توان نتیجه گرفت که به احتمال زیاد ردعی از ائمه متقدم علیهم‌السلام نسبت به این ارتکاز و سیره موجود نبوده است و این گونه نیست که ائمه علیهم‌السلام قبل از پرسش شدن خود را

پیش از این
پیش از این

استنباط از سکوت مصوم گزینها و مؤلفها

۱. حر عاملی، وسائل الشیعة، ج ۱۸، صص ۲۸-۲۹.

۲. کشی، رجال الکشی، ص ۳۷۵.

موظف به بیان همه احکام بدانند.

بیان تدریجیت این است که اگر احکام متعدد و بسیاری وجود داشته باشد که مردم از آنها مطلع نباشند عادتاً امکان ندارد همه آنها را بیان کرد. البته مصالح مختلفی در بیان تدریجی وجود دارد که آشکارترین آنها تسهیل بر مکلفین است.

ولی این اشکال نسبت به مواردی است که احتمال بدهیم مصلحت در بیان تدریجی آن بوده و آن امر از امور مهمه‌ای نیست که مفسده عمده‌ای در تأخیر بیان آن باشد.

نکته چهارم: این تقریب در صورتی نسبت به سیره‌های مستحدث جاری می‌شود که قائل شویم وظیفه ائمه علیهم‌السلام نسبت به آیندگان همانند وظیفه ایشان نسبت به عصر خودشان است. البته اثبات این مطلب که ائمه علیهم‌السلام به این اعتبار که خود از مکلفین محسوب می‌شوند چنین وظیفه‌ای دارند بسیار مشکل است؛ ولی ممکن است ادعا شود ایشان به اعتبار مبلغ شریعت بودن چنین وظیفه‌ای دارند؛ زیرا با توجه به ابدی بودن شریعت قطعاً خدای متعال نسبت به انسان‌های بعد و احکام و مسائل مستحدث بعد نیز اراده هدایت داشته است.

این استدلال نادرست است؛ زیرا نسبت به هر زمانی، حجت مخصوص زمان خود وجود دارد و امام هر زمان نسبت به مسائل مستحدث زمان خود پاسخگوست. بله، در زمان غیبت حجت، دلیل غیبت نبود استقبال از ناحیه خود امت بوده و با عدم استقبال عمومی نسبت به وجود حجت زمان، چه وجهی وجود دارد امام سابق نسبت به این امت هدایتگری را تا حد اعلا انجام دهد. وجود این احتمال نیز، مانع از استدلال به این دلیل برای آیندگان است.

مقایسه نهی از منکر با ارشاد جاهل

رابطه نهی از منکر با ارشاد جاهل، عموم و خصوص من وجه است؛ کسی که جاهل قاصر است وجوب ارشاد دارد، نه نهی از منکر، و کسی که عالمانه و عامدانه کار حرامی می‌کند نهی از منکر نسبت به او واجب است، نه ارشاد جاهل؛ زیرا عالم است، و کسی که جاهل مقصر است و حکم در حق او منجز شده است به خاطر تقصیر، لزوم نهی از منکر دارد و به خاطر جهل، لزوم ارشاد جاهل دارد.

در بسیاری از مواقع نسبت به شخصی که مرتکب عمل حرامی می‌شود به لزوم ارشاد جاهل یا لزوم نهی از منکر علم اجمالی پیدا می‌شود؛ زیرا مشخص نیست آن شخص

پیشانی
افزون
حقوق

سال دوم، شماره ۲، سال ۱۳۹۸

عالمانه مرتکب حرام می شود یا جاهلانه، البته اگر احتمال دهیم به علت جهل به موضوع یا غفلت مرتکب این عمل می شود چیزی واجب نیست، مگر اینکه آن فعل از اموری باشد که شارع راضی به تحقق آن در هیچ صورتی نیست مثل قتل مؤمن.

صورت سوم: معصوم به عنوان مبلّغ و حافظ شریعت

وجود تکلیف هدایتگری بر پیامبر و امام مقتضی ابلاغ احکام و حفظ شریعت از نابودی است و با عنایت به کوتاهی نکردن آنها در انجام تکالیف، سکوت امام در مواقع مختلف، حاکی از نبود مقتضی و موضوع برای تذکر یا نبود حکم لزومی حرمت و وجوب و یا حاکی از وجود مانعی از تذکر است. در فرضی که نبود مانع احراز شود می توان سکوت امام را دلیل بر نبود تکلیف بر تذکر امام قلمداد کرد، در این صورت نتایج فقهی لازم برداشت می شود.

استنباط چنین مطلبی نیازمند این است که ابتدا وظیفه معصوم در قبال حوادث موجود در جامعه و همچنین رفتار سر زده از مردم مورد بررسی قرار گیرد و از آنجا که عمده وظایف پیامبر و امام ابلاغ شریعت و تعلیم احکام و همچنین حفظ شریعت از نابودی و اضمحلال است این دو عنوان در ادامه مورد بررسی قرار گیرد تا امکان برداشت از سکوت معصوم روشن گردد. ائمه علیهم السلام -علاوه بر باب ارشاد که بر همگان ارشاد را واجب می کند- از باب ابلاغ و تعلیم احکام شریعت نیز وظیفه سنگینی برگردن دارند و قطعاً در اجرای وظیفه خود لحظه ای کوتاهی نکرده اند؛ بنابر این در مواردی که سکوت نوعی کوتاهی در امر ابلاغ دین به حساب آید می توان ترک بیان و سکوت را کاشف از حکم شرعی دانست.

نیز حفظ شریعت و مذهب مهمترین وظیفه ای است که نه تنها بر عهده پیشوای انسانهاست؛ بلکه مهمترین وظیفه آحاد مردم است؛ بنابر این، این قسم می تواند جزء صورت دوم هم محسوب شود؛ بنابر این امام نیز به عنوان یکی از مکلفین وظیفه حفظ شریعت را بر عهده دارد، ولی طبعاً اقتضای جایگاه زعامت مردم، وظیفه امام را نسبت به مکلفین عادی بیشتر و سنگین تر می کند. همانطور که ائمه علیهم السلام در مقابله با قیاس با تمام قدرت تلاش نموده اند؛ زیرا همانطور که در برخی روایات تذکر داده شده^۱ رواج آن را

پیشوایان
صورت اول

استنباط از سکوت معصوم
گزینه ها و مؤلف ها

۱. برای نمونه: کلینی، الکافی، ج ۱، ص ۵۷.

موجب نابودی دین می دانسته اند، در نتیجه هر امری که اثری مشابه قیاس در شریعت داشته باشد و ائمه علیهم السلام با آن اظهار مخالفت نکنند نشان از امضای آن دارد.

در میان مردم مواردی از سیره ها وجود دارد که در فهم شریعت و بسط آن، اثری مشابه قیاس و حتی بالاتر از آن دارد، مواردی مانند عمل به خبر واحد، عمل به اطمینان در موضوعات و احکام که نسبت به قیاس می تواند اثرگذاری بیشتری داشته باشد و در عین حالی که در میان مردم چنین سیره هایی رسوخ کرده نهی و ردعی از شارع مقدس صادر نشده و این نشان از رضایت شارع مقدس به این سیره ها در فهم شریعت است. این وجه در سیره هایی که به شدت میان مردم رسوخ کرده و ثانیاً دارای اثر عامی هستند کاربرد بیشتری دارد.

ممکن است کسی این بیان را با این اشکال مواجه کند که وجود عمومات شریعت می تواند نافی و رادع این سیره ها باشد؛ پس نمی توان ادعا کرد که این سیره مورد رضایت شارع است، در نتیجه نمی توان از آنها استنباط فقهی کرد. به عبارت بهتر نسبت به همه سیره هایی که در میان مردم وجود دارد می توان یک دلیل عام یا مطلقاً پیدا کرد که به نوعی نشان از عدم رضایت معصوم نسبت به آن سیره قابل استنباط است، در نتیجه هیچ گاه نمی توان از سیره های موجود استنباط فقهی کرد.

در پاسخ باید گفت: اولاً معلوم نیست در همه سیره های موجود چنین دلیلی وجود داشته باشد؛ ثانیاً نکته مهم در نفی سیره عامی که در میان مردم رسوخ کرده، به اصطلاح تناسب رادع و مردوع است^۱ و بدون این تناسب ردع فهمیده نمی شود؛ زیرا اگر نفی و ردع، مناسب با میزان رسوخ سیره نباشد کوتاهی در انجام وظیفه به حساب می آید و قطعاً کوتاهی از معصوم رخ نمی دهد؛ بنابر این با یک دلیل عام یا مطلق و حتی بعضاً با دو یا سه دلیل نمی توان ردع و نفی سیره را استنباط کرد.

پیشینه
اصول فقه

دوم
شماره ۲، سال ۱۳۹۸

صورت چهارم: معصوم به عنوان یک شخص عاقل

چهارمین صورت ملازمه میان سکوت و حکم شرعی به لحاظ برخوردهای عاقلانه معصومین علیهم السلام است. نقض غرض و استناد به روایات دو راهی است که می توان در این

۱. صدر، بحوث فی علم الأصول، ج ۴، ص ۴۰۸.

صورت از آنها بهره برد و ذیلاً بررسی می‌شود.

با توجه به اینکه غرض شارع به هدایت مردم و اطاعت اوامر الهی و پرهیز از نواهی خداوند قرار گرفته است سکوت ایشان در مواردی که نظر شارع با عملی که در مقابل ایشان اتفاق می‌افتد موافق نباشد نقض غرض به حساب می‌آید و چون نقض غرض قبیح است پس سکوتشان دلیل بر موافقت است. شهید صدر به صراحت به این موضوع اشاره دارد.^۱

این استدلال دارای اشکالاتی است: اولاً سکوت معصوم از بیان حکم، همه جا نقض غرض نیست؛ مانند رواج سیره یا صدور فعلی بر وجه لزوم، در حالی که در نظر شرع مباح یا مستحب است یا وجود سیره اجتناب از فعلی که از نظر شارع مکروه یا مباح است. می‌توان برای این موارد مصادیقی نیز نام برد؛ مثل سیره بر لزوم تبعیت از اعلم و عدم حجیت قول غیر اعلم یا سیره بر اجتناب از حلق لحیه؛ ثانیاً از آنجا که نقض غرض از علل وجوب ابلاغ احکام است پس بسیاری از مباحثی که در سابق گذشت؛ مانند بحث از روایاتی که عدم وجوب بیان احکام را بر ائمه علیهم‌السلام ثابت می‌کرد در اینجا نیز وارد می‌شود؛ ثالثاً معلوم نیست که غرض شارع در هر حالی، رسیدن به احکام واقعی باشد؛ بلکه در بسیاری از مواقع، رضایت شارع به اطاعت از احکام ظاهری است. پس معلوم نیست فعلی کردن تکلیف در هر حال مطلوب شارع باشد؛ نتیجه آنکه از سکوت، نمی‌توان عدم حکم واقعی استنباط کرد؛ بله، می‌توان گفت: تکلیفی در ظاهر وجود ندارد و این همان حکم ظاهری مستفاد از اصول عملی است.

یکی از راه‌هایی که ممکن است از آن ملازمه میان سکوت و حکم شرعی به اثبات برسد تبعید شرعی است، به این معنا که شارع مقدس - حتی با فرض عدم ملازمه عقلانی میان آن دو - سکوت را به صورت تبعیدی حاکی از حکم شرعی اعلام کند؛ نتیجه آنکه در صورت وجود چنین دلیلی در ادله شرعی، باید سکوت معصوم به عنوان یک اماره تبعیدی به حساب آورده و طریقی برای اثبات حکم شرعی قلمداد گردد.

برای چنین ادعایی می‌توان به اجماع و روایات استناد نمود. سیّد مجاهد یکی از دلایل

پیشینه
موضوع

استنباط از سکوت معصوم
گزینه‌ها و مؤلف‌ها

۱. صدر، دروس فی علم الأصول؛ الحلقة الثالثة، ص ۱۳۸.

حجّیت تقریر را اتفاق اصحاب بیان نموده است.^۱ لکن این اجماع علاوه بر منقول بودن، به علت مدرکی بودن نیز حجت نمی‌باشد. لذا تنها دلیل روایات است. از برخی روایات می‌توان چنین برداشت کرد که تقریر به عنوان یک دلیل در میان ائمه اطهار علیهم‌السلام تلقی می‌شده است.

امام صادق علیه‌السلام فرمودند: قبر زن را با پارچه می‌پوشانند و قبر مرد را نمی‌پوشانند و همانا بر قبر سعد بن معاذ پارچه‌ای انداخته شد و پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم با آن مخالفت نکردند.^۲ این روایت از نظر سندی ضعیف است چرا که تمام روات حدیث به غیر از ابن عقده مجهول‌اند. از امام صادق علیه‌السلام پرسش شد، مردی برای درمان، خود را داغ می‌کند چه بسا بمیرد و چه بسا بهتر شود، فرمودند: در عهد رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم یکی از اصحابش را داغ کردند و آن حضرت بالای سرش بود.^۳ این روایت اگر چه از نظر دلالتی مناسب است، ولی هیچ کدام از روات این روایت توثیق نشده‌اند و روایت ضعیف است.

از امام باقر علیه‌السلام نقل شده است هنگامی که فرزند ولید بن مغیره از دنیا رفت ام سلمه به پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم گفت: آل مغیره اقامه نوحه کرده‌اند آیا نزد آنها بروم؟ پس پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم اذن دادند.... ام سلمه نزد پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم ندبه کرد و شعری خواند و پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم بر او عیب نگرفتند و چیزی فرمودند.^۴ علامه مجلسی ذیل این روایت می‌فرماید: اگر نوحه حرام بود پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم منع می‌نمودند و این بر آن دلالت دارد که تقریر پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم حجت است.^۵ این روایت از لحاظ سندی معتبر است.

در این روایت، امام باقر علیه‌السلام به تقریر رسول اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم استدلال کرده‌اند؛ چراکه طبق این روایت حضرت فعل ام سلمه را در مقابل حضرت رسول صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم نقل کرده و اضافه می‌کنند که ایشان اشکال و ایرادی به ام سلمه نگرفته‌اند. متفاهم عرفی این است که حضرت عدم اشکال و ایراد حضرت رسول صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم را دلیل بر جواز نوحه دانسته‌اند؛ پس تقریر معصوم حجت است

۱. مجاهد، مفاتیح الأصول، ص ۲۸۷.

۲. طوسی، تهذیب الأحکام، ج ۱، ص ۴۶۴.

۳. حر عاملی، وسائل الشیعة، ج ۲۵، ص ۲۲۳.

۴. کلینی، الکافی، ج ۵، ص ۱۱۷.

۵. مجلسی، ملاذ الأخیار، ج ۱۰، ص ۳۴۰.

وگرنه استدلال امام تمام نبود.

این استدلال تمام است، ولی با توجه به روایاتی که در بحث ارشاد جاهل گذشت این گونه باید گفت که در بسیاری از اوقات امام به علت وجود مصالحی که خود بهتر می‌داند از بیان یک حکم خودداری می‌کند و احتمال وجود مانع از بیان حکم شرعی کافی است که نتوانیم به تقریر استدلال کنیم. البته گاهی با حساب احتمالات می‌توان به نتیجه رسید، به این نحو که بگوییم طبق حساب احتمالات اینکه بیان یک حکم در تمام ۲۵۰ سال حیات ائمه هدی علیهم‌السلام با وجود مانع مواجه بوده است بعید است؛ بلکه اطمینان به خلاف آن است مگر اینکه مفاد آن حکم بسیار خاص باشد. همین بیان حساب احتمالات نسبت به این احتمال که از ائمه علیهم‌السلام خطابی صادر شده، ولی به ما نرسیده باشد نیز وارد است؛ البته در مواردی که لازمه آن صدور خطابات متعدد باشد.

چالش‌های برداشت از سکوت

در مواردی استنباط از سکوت با مشکلاتی مواجه است، از آن جمله موارد مستحبات و مکروهات است؛ از دیگر نکاتی که به نوعی چالش محسوب می‌شود نبود اطلاق و نیز احتمال تقیه در سکوت است. این چالش‌ها در ادامه مورد بررسی قرار می‌گیرد.

پیشینه
موضوع

۱. موارد استحباب و مکروه

در مواردی که احتمال استحباب و کراهت داده می‌شود آیا از سکوت معصوم می‌توان برداشت استحباب یا کراهت کرد؟ این پرسش از اینجا ناشی است که آیا ترک مستحب یا انجام مکروه از معصوم صادر می‌شود یا خیر؟ طبیعتاً در حالت عادی، پاسخ منفی است، ولی با این حال نسبت به ترک مستحب از شخص دیگر یا انجام مکروه از سوی شخص دیگر آیا لزوماً حضرت تذکر داده و مانع آن می‌شود؟

باید گفت امکان ترک مستحب و همچنین ارتکاب مکروه برای معصوم وجود دارد؛ زیرا اگرچه معصوم در شرایط عادی مکروه انجام نداده و مستحب را ترک نمی‌کند، ولی در اثر تراحم با مکروه شدیدتر یا حرام، امکان اتفاق چنین رخدادی وجود دارد و همچنین ممکن است در اثر تراحم مستحبی با مستحب مهم‌تر یا واجب، مستحب را ترک کند. البته ناگفته

استنباط از سکوت معصوم گزیده‌ها و مؤلف‌ها

نماند چنین مکروه و مستحبی در واقع از فعلیت ساقطاند. لذا اگر احراز کنیم که تراحمی رخ نداده، فعل معصوم، کاشف از عدم کراهت و ترک معصوم، کاشف از عدم استحباب آن فعل است. حال اگر بگوییم امر به مستحب و نهی از مکروه مستحب است یا ترک آن مکروه است و یا اینکه ارشاد جاهل به احکام مستحبی، مستحب است، می‌توان از سکوت معصوم برداشت حکم کرد.

۲. اطلاق نداشتن تقریر معصوم

سکوت دارای اطلاق نیست، بدین معنا که در مواردی که مشکوک است نمی‌توان به اطلاق سکوت تمسک کرد. سید مجاهد می‌فرماید:

تقریر مانند فعل، عمومیت ندارد، به خلاف قول که غالباً با اطلاق یا وضع مفید عموم است. در تعمیم حکم تقریری باید به مثل اجماع مرکب که غالباً وجود دارد، تمسک جست.^۱

در حقیقت تقریر و سکوت معصوم، فعلی از افعال او به حساب می‌آید و از آنجا که وجه فعل در غالب موارد معلوم نیست، نمی‌توان از آن یک حکم عام برای همه حالات استفاده نمود؛ بلکه نهایتاً رضایت معصوم نسبت به آن فعل در همان حالت قابل استنباط است. چنین بیانی در کلمات برخی از فقها نیز وجود دارد.^۲

۳. وجود احتمال تقیه

آنگاه که کلامی صادر شود و احتمال تقیه در آن داده شود، برای نفی آن به اصل عدم تقیه تمسک می‌شود. حال پرسشی که مطرح می‌شود این است که آیا در موارد سکوت آیا اصلی عقلانی برای نفی احتمال تقیه وجود دارد؟ پاسخ آنکه گرچه اصالت عدم تقیه در موارد ظهور حال نیز جاری است، ولی از آنجا که این یک اصل عقلانی است^۳ به نظر می‌رسد عقلاً اصلی که در موارد ظهور کلام جاری می‌کنند نسبت به موارد سکوت، اصل قویتری

۱. مجاهد، مفاتیح الاصول، ص ۲۸۸.

۲. موسوی، تعلیقه علی معالم الاصول، ج ۵، ص ۴۶۴.

۳. زنجانی، کتاب نکاح، ج ۴، ص ۱۱۷؛ حلی، أصول الفقه، ج ۶، ص ۲۶۴؛ آشتیانی، بحر الفوائد فی شرح الفرائد، ج ۴، ص ۵۲.

است و اینگونه نیست که این دو اصل در یک وزان باشند؛ لذا در بسیاری از موارد که قرینه‌ای بر تقیه در سکوت وجود دارد نمی‌توان اصل عدم تقیه جاری نمود، هرچه اگر همین احتمال در کلام می‌آمد اصل عدم تقیه جاری بود^۱. لذا در هر مورد جداگانه باید رویه عقلا در اعتنا به احتمال تقیه مورد ارزیابی قرار گیرد و تا زمانی که جریان اصل احراز نشده است نمی‌توان حکم شرعی را کشف نمود.

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

برای شناخت روش استنباط از سکوت معصوم، می‌توان رفتار معصوم را از سه جهت در نظر گرفت؛ اول: فردی از عرف، دوم: فردی از مکلفین و سوم: به عنوان مبلّغ و مبین شریعت. سکوت معصوم به لحاظ اینکه او یکی از افراد جامعه عقلا و متکلم عرفی است می‌تواند منشأ ظهور باشد. در مواردی که ظهور حال در میان عقلا، مورد احتجاج قرار می‌گیرد این ظهور نیز حجت است و می‌تواند ثابت‌کننده حکم شرعی باشد.

رفتار معصوم از این جهت که او خود مکلف به احکام شرعی است می‌تواند منشأ استنباط حکم شرعی از سکوت معصوم گردد؛ چرا که با وجود احکام تکلیفی مانند وجوب امر به معروف و نهی از منکر و وجوب ارشاد جاهل در فرض تمام بودن شرایط، سکوت معصوم حاکی از نبود حکم الزامی حرام یا واجب است.

عملکرد معصوم با این عنوان که او از طرف خدای متعال برای تعلیم مردم و تبلیغ دین الهی فرستاده شده است گاهی می‌تواند منشأ استنباط حکم شرعی شود و آن در مواردی است که سکوت او در فرض وجود حکم شرعی، تهاون و کوتاهی در انجام وظیفه شرعی به حساب آید، در این صورت می‌توان گفت سکوت او نشان‌دهنده عدم وجود حکم شرعی است.

در چندین روایت، ائمه اطهار علیهم‌السلام به سکوت و تقریر پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم برای اثبات حکم شرعی تمسک نموده‌اند که برخی از این روایات به لحاظ سند و دلالت مورد پذیرش است و این روایات دلیل تعبدی بر حجیت سکوت معصوم است.

پیشینه
روش استنباط

استنباط از سکوت معصوم
گزینه‌ها و مؤلف‌ها

۱. شاید اشکالی که قمی به استدلال به سیره برای غسل میت هر مسلمانی نموده‌اند از این باب باشد. خوبی، مبانی منهاج الصالحین، ج ۲، ص ۳۴۶.

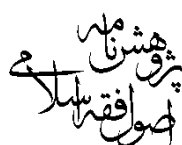
منابع و مآخذ

* قرآن کریم

۱. آشتیانی، محمدحسن، بحر الفوائد في شرح الفرائد (ط. قديم)، قم: [بی نا]، چ ۱، ۱۴۰۳ ق.
۲. آملی، میرزا هاشم، المعالم المأثورة، قم: مؤلف الكتاب، ۱۴۰۶ ق.
۳. بروجری، حسین طباطبائی، منابع فقه شیعه، ترجمه حسینیان و صبورى، تهران: فرهنگ سبز، چ ۱، ۱۴۲۹ ق.
۴. حر عاملی، محمد بن حسن، وسائل الشیعة، قم: مؤسسة آل البيت (علیه السلام)، چ ۱، ۱۴۰۹ ق.
۵. حسینی، محمد، معجم المصطلحات الأصولية، بیروت: مؤسسه المعارف للطبعات، چ ۱، ۱۴۱۵ ق.
۶. حلّی، حسین، أصول الفقه، قم: مكتبة الفقه و الاصول المختصة، چ ۱، ۱۴۳۲ ق.
۷. خوئی، ابو القاسم موسوی، صراط النجاة، قم: مكتب نشر المنتخب، ۱۴۱۶ ق.
۸. _____، منهاج الصالحين، قم: نشر مدينة العلم، چ ۲۸، ۱۴۱۰ ق.
۹. زنجانی، موسی شبیری، کتاب نکاح، قم: مؤسسه پژوهشی رای پرداز، چ ۱، ۱۴۱۹ ق.
۱۰. صدر، محمدباقر، بحوث في علم الأصول، قم: مؤسسه دائرة المعارف فقه اسلامي بر مذهب اهل بيت (علیهم السلام)، چ ۳، ۱۴۱۷ ق.
۱۱. _____، دروس في علم الأصول - الحلقة الثالثة، قم: طبع مجمع الفكر، چ ۱، ۱۴۲۳ ق.
۱۲. صدوق، محمد بن علی، کتاب من لا يحضره الفقيه، قم: دفتر انتشارات اسلامي، چ ۲، ۱۴۱۳ ق.
۱۳. طباطبائی، مجاهد، محمد بن علی، مفاتيح الأصول، قم: مؤسسة آل البيت (علیهم السلام)، چ ۱، ۱۲۹۶ ق.
۱۴. طوسی، محمد بن حسن، تهذيب الأحكام، تهران: دار الكتب الإسلامية، چ ۴، ۱۴۰۷ ق.
۱۵. علامه حلّی، حسن بن یوسف، قواعد الأحكام في معرفة الحلال و الحرام، قم: فتر انتشارات اسلامي، چ ۱، ۱۴۱۳ ق.
۱۶. کلینی، محمد بن یعقوب، الکافي، تهران: دار الكتب الإسلامية، چ ۴، ۱۴۰۷ ق.
۱۷. مجلسی، محمدباقر، ملاذ الأخيار في فهم تهذيب الأخبار، قم: کتابخانه مرعشی، چ ۱، ۱۴۰۶ ق.
۱۸. محقق حلّی، جعفر، المختصر النافع في فقه الإمامية، قم: مؤسسة المطبوعات الدينية، ۱۴۱۸ ق.
۱۹. مظفر، محمد رضا، أصول الفقه، قم: اسماعيليان، چ ۵، ۱۳۷۵ ش.
۲۰. موسوی قزوینی، علی، الحاشية على قوانين الأصول، [بی جا]: مطبعة تبريزي، چ ۱، ۱۲۹۹ ق.
۲۱. _____، تعلیقة على معالم الأصول، قم: دفتر انتشارات اسلامي، چ ۱، ۱۴۲۷ ق.
۲۲. هلال، هیثم، معجم مصطلح الأصول، بیروت: دار الجلیل، چ ۱، ۱۴۲۴ ق.

پیشرو
افزون
کتابخانه

سال دوم شماره ۲، سال ۱۳۹۸



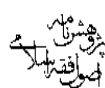
سالنامه علمی - تخصصی
سال دوم، شماره ۲، سال ۱۳۹۸

اصل تقدّم تخصّص، در دوران میان تخصیص و تخصّص^۱

سیدحسین منافی^۲، غلامرضا مغیثه^۳، سیدرضا حسنی^۴

چکیده

یکی از مسائل مهم اصولی که در فقه نیز کاربردهای فراوانی دارد، تقدیم تخصّص در دوران میان تخصیص و تخصّص است. گاهی در نسبت سنجی میان دو دلیل، امر دائر میان اجرای قاعده تخصیص و تخصّص می‌شود که اصل تخصّص می‌تواند راهگشا بوده و مسأله را از تخصیص خارج سازد. در این نوشتار به چهار قسم از دوران مذکور اشاره شده و سپس به بیان ادله حجیت آن پرداخته شده است. عمده دلیل حجیت اصل مذکور، حجیت عکس نقیض است که با وجود اشکالات فراوان از سوی اصولیان، در نظر نگارنده قابل دفاع است؛ افزون بر آن دلیل ظهور عام در تمام الموضوع بودن نیز مورد قبول واقع شده است. از نظر نگارنده، با دو دلیل مذکور می‌توان



اصل تقدّم تخصّص، در دوران میان تخصیص و تخصّص

۱. تاریخ دریافت: ۹۸/۲/۲۰ تاریخ تأیید: ۹۸/۷/۲۷
۲. مدرس سطوح عالی و دانش آموخته مرکز فقهی ائمه اطهار (عج)، سطح ۴ حوزه. (نویسنده مسئول)
manafi12@yahoo.com
۳. مدرس سطوح عالی حوزه علمیه قم.
gh2121069321@gmail.com
۴. دانش پژوه خارج مدرسه فقهی امام محمدباقر (عج).
s.r.hasani110@jmail.com

حجیت اصل تخصّص را پذیرفت و دلایل دیگری که در کلمات اصولیان مطرح شده است، ناتمام است. اشاره به برخی از تطبیقات فقهی اصل مذکور پرثمر بودن این بحث را آشکارتر می‌کند.

کلید واژگان: تخصّص، تخصیص، أصالة الحقيقة، عکس نقیض.

مقدمه

یکی از مسائل اصولی پر کاربرد در فروع فقهی، مسأله حجیت اصل تخصّص در دوران میان تخصیص و تخصّص است. اصولیان معتقدند در نسبت میان دو دلیل، مسائلی چون تباین، تخصیص، تخصّص، ورود و حکومت قابل طرح است. گاهی در مواجهه با دو حکم شرعی بیان شده در خطابات، امر دایر میان تخصیص و تخصّص می‌شود؛ بدین بیان که گاهی اصل خروج فردی از حکم در خطاب عام^۱ معلوم است؛ ولی معلوم نیست که خروج آن به نحو تخصیص از خطاب عام است، بدین صورت که موضوع در خطاب عام شامل آن می‌شود و حکم آن خطاب شامل این فرد نیست، یا اینکه خروج آن به صورت تخصّص است، بدین معنا که موضوع خطاب عام شامل این فرد نیست.

برخی از اصولیان مانند شیخ انصاری معتقدند در چنین مواردی، مقتضای قاعده تخصّص است و آثار تخصّص مترتب می‌گردد.^۲ دلایل مختلفی بر حجیت اصل مذکور اقامه شده است که مسأله حجیت عکس نقیض از عمده دلایل آن است و نگارنده نیز بدان باور دارد. دلایل دیگری نیز بیان شده که نگارنده بعضی را مورد مناقشه قرار داده است.

پیشینه

هدف از نوشتار پیش‌رو اثبات حجیت اصل تخصّص و ترتیب آثار فقهی مترتب بر آن است. با وجود اینکه ثمرات مختلف فقهی می‌تواند بر اصل مذکور مترتب گردد؛ ولی تحقیق مستقلی در این رابطه اعم از مقاله و پایان‌نامه انجام نگرفته است، گرچه در لابلای کلمات فقها و اصولیان در بحث‌های مختلف اصولی و فقهی مطرح گردیده است. به عنوان نمونه در چندین

۱. عام در این مقاله به اصطلاح اعم آن است که شامل مطلق نیز می‌شود.

۲. انصاری، مطارح الانظار، ج ۲، ص ۱۴۹.

بحث اصولی از جمله دلالت صیغه امر بر وجوب^۱، حجیت خبر واحد^۲، صحیح و اعم^۳، دلالت نهی بر حرمت^۴، ظن مانع و ممنوع^۵، تقدیم اماره بر اصل عملی^۶ و بحث عام و خاص^۷ از این قاعده استفاده و بحث شده است. همچنین در بسیاری از ابواب مختلف فقهی از جمله صلات، زکات، حج، محرمات، بیع، اقرار، اطعمه و اشربه، صید و ذباحت و دیگر ابواب فقهی مورد استفاده قرار گرفته است که در بخش تطبیقات به بیان آن پرداخته شده است. اولین کسی که صریحاً از این بحث سخن به میان آورده، شیخ انصاری است که مدعی است این قاعده مورد قبول فقها نیز بوده است، در حالی که چنانکه خواهد آمد، صحت این قاعده از منظر فقها مسلم نیست و دیدگاه‌های مختلفی در این زمینه وجود دارد. امتیاز این نوشتار، بحث مستقل و مستدل قاعده و تطبیق آن بر برخی از مباحث فقهی و اصولی است.

مفهوم شناسی

«تخصیص» و «تخصّص» از ماده «خصص» به معنای اختصاص و امتیاز است.^۸ تخصیص از باب تفعیل به معنای تعیین و اختصاص و امتیاز دادن و تخصّص از باب تفعّل به معنای تعیین و اختصاص و امتیاز یافتن است.^۹ در دانش اصول، تخصیص به معنای خارج کردن خاص از حکم عام است و حقیقت آن، خارج کردن بعضی از افراد از شمول عام است؛ به گونه‌ای که اگر دلیل خاص نبود، آن بعض نیز مشمول حکم عام بود. اگر بین دلیل خاص و عام امکان جمع نباشد و دلیل خاص به جهت ظاهرتر بودن دلالتش، بر عام مقدم شود، تخصیص تحقق می‌یابد و در نتیجه حکم می‌شود که گوینده حکیم از عام،

پیشینه
اصول فقهی

اصول فقهی
در دوران میان تخصیص و تخصّص

۱. ر.ک: عراقی، بدائع الأفكار، ص ۱۹۸.

۲. ر.ک: همان، ج ۳، ص ۱۱۹.

۳. ر.ک: صدر، بحوث فی علم الأصول، تقریرات عبدالساتر، ج ۳، ص ۵۵.

۴. ر.ک: شهرستانی، غایة المسئول فی علم الأصول، ص ۲۹۰.

۵. ر.ک: عراقی، مقالات الأصول، ج ۲، ص ۱۳۵.

۶. ر.ک: اراکی، اصول الفقه، ج ۲، ص ۴۱۰.

۷. ر.ک: قمی، آراؤنا فی أصول الفقه، ج ۱، ص ۳۶۱.

۸. فراهیدی، کتاب العین، ج ۴، ص ۱۳۴.

۹. فیومی، المصباح المنیر، ج ۲، ص ۱۷۱.

عموم را اراده نکرده، بلکه غیر خاص را اراده کرده است.^۱ تخصّص در دانش اصول در برابر تخصیص قرار داشته و عبارت است از خروج حقیقی و وجدانی چیزی از موضوع دلیل چیزی دیگر، مانند خروج زید نادان از دلیل وجوب اکرام عالمان.^۲ در تخصّص عنوان عام به خودی خود شامل فرد یا افرادی نمی‌باشد و برای خارج کردن آنها به دلیل نیاز نیست؛ به این‌گونه خروج، خروج موضوعی می‌گویند؛ در مقابل تخصیص که خروج حکمی است.^۳ هنگامی که خروج مورد دلیلی از دلیل دیگر معلوم باشد و نحوه خروج آن مشخص نباشد، دوران امر میان تخصیص یا تخصّص شکل می‌گیرد؛ بدین بیان که اگر خروج دلیل از دلیل دیگر به صورت خروج موضوعی باشد، تخصّص و اگر خروج حکمی صورت گرفته باشد، تخصیص خواهد بود.

اقسام دوران میان تخصیص و تخصّص

برای دوران میان تخصیص و تخصّص می‌توان فروض چهارگانه‌ای را تصویر کرد:

۱. مراد استعمالی خطاب عام و خطاب خاص، معلوم است؛ اما چگونگی خروج خاص از عام، روشن نیست که به نحو تخصیص است یا تخصّص، مثل «أكرم العلماء» و «لا تُكرم زیداً» که نمی‌دانیم زید عالم است تا خروجش به نحو تخصیص باشد یا جاهل است تا خروجش به نحو تخصّص باشد.

۲. مراد استعمالی خطاب عام روشن است؛ ولی مراد استعمالی خطاب خاص معلوم نیست. در خطاب خاص دو احتمال وجود دارد که طبق یک احتمال، تخصیص خطاب عام می‌شود و طبق احتمال دیگر، خاص تخصّصاً از خطاب عام خارج خواهد بود، مثل «أكرم العلماء» و «لا تُكرم زیداً» که زید مشترک میان دو نفر است که یکی عالم و دیگری جاهل است. اگر مراد، زید عالم باشد، تخصیص خطاب عام خواهد بود و اگر مراد، زید جاهل باشد، تخصّصاً از خطاب عام خارج است.

پیشینه
اصول فقه

سال ۱۳۹۸ شماری

۱. جمعی از پژوهشگران، فرهنگ فقه مطابق مذهب اهل بیت (علیهم‌السلام)، ج ۲، ص ۳۹۲.

۲. همان، ص ۳۹۱.

۳. مرکز اطلاعات و مدارك اسلامی، فرهنگ نامه اصول فقه، ص ۲۸۷.

غالب اصولیان دو قسم مذکور را در بحث اصل تخصّص مطرح کرده‌اند.^۱

۳. مراد استعمالی خطاب خاص معلوم است؛ ولی مراد استعمالی خطاب عام مشکوک است که با اجرای اصالة التخصّص، مراد استعمالی خطاب عام روشن می‌شود. اصولیان در بحث دوران میان تخصیص و تخصّص این قسم را متذکّر نشده‌اند. مثال این قسم، در کلمات شیخ انصاری مطرح شده است. ایشان در بحث ادله حرمت انتفاع از متنجّس، دلالت روایاتی را که امر به دور ریختن مایعات ملاقات شده با نجس کرده‌اند بر حرمت انتفاع از متنجّس، ناتمام دانسته است؛ زیرا امر به دور ریختن مایعات مذکور، کنایه از عدم جواز انتفاع در خوردن آنها است و حرمت جمیع انتفاعات از آنها را ثابت نمی‌کند و شاهد بر این مطلب را اجماع بر جواز استصباح با روغن نجس دانسته است.^۲ مستفاد از کلام ایشان این است که «یهریق» که در روایات آمده است، مجمل است، بدین بیان که هم احتمال دارد به معنای دور ریختن و عدم جواز مطلق انتفاعات باشد و هم احتمال دارد به معنای دور ریختن و عدم جواز خوردن آنها باشد. گویا شیخ از راه اصالة التخصّص اجمال «یهریق» را بر طرف کرده و مدّعی است که مراد از آن، معنای دوم است؛ چه اینکه دلیلی که بر جواز استصباح^۳ وجود دارد از دو حال خارج نیست؛ یا باید تخصیصی برای دلیل «یهریق» باشد و یا نسبت تخصّص با آن داشته باشد. اگر مراد از «یهریق» مطلق عدم انتفاع باشد، اجماع دالّ بر جواز استصباح، تخصیص این دلیل خواهد بود و اگر مراد، عدم اکل باشد، استصباح از باب تخصّص از دلیل «یهریق» خارج خواهد بود و از آنجا که اصل بر تخصّص است، «یهریق» به معنای نخوردن دانسته شده است.

۴. صورت چهارم جایی است که نسبت میان دو دلیل عموم و خصوص من وجه باشد، به گونه‌ای که اگر دلیل «الف» بر دلیل «ب» مقدّم شود تخصیص در دلیل «ب» لازم می‌آید؛ ولی اگر دلیل «ب» بر دلیل «الف» مقدّم شود از باب تخصّص خواهد بود. برخی از اصولیان در وجه تقدیم ادله امارات بر ادله اصول عملیه معتقدند که اگر به اصالة

۱. برای نمونه ر.ک: انصاری، مطارح الانظار، ج ۲، ص ۱۴۹؛ فاضل لنکرانی، نهاية التقرير، ج ۱، ص ۱۳۳؛ حجت کوهکمری، المحجة في تقریرات الحجة، ج ۱، ص ۴۲۷؛ خونی، مصباح الاصول، ج ۲، ص ۴۴۷.
۲. انصاری، المکاسب، ج ۱، ص ۸۵.
۳. سوزاندن روغن برای روشنائی.

الاطلاق یا اصالة العموم در دلیل اصل عملی عمل شود، کنار گذاشتن دلیل اماره با وجود موضوع آن لازم می‌آید که عملاً تقیید یا تخصیص آن است؛ ولی اگر به اصالة العموم یا اصالة الاطلاق در دلیل اماره عمل شود، رفع ید از دلیل اصل عملی، به ارتفاع موضوع آن است که همان تخصّص است و در دوران میان تخصیص و تخصّص، تخصّص اولویت دارد.^۱

این کلام مبتنی بر این است که در موضوع دلیل اماره، شک در حکم واقعی اخذ شده؛ ولی در موضوع اصل عملی، شک در حکم اعمّ از واقعی و ظاهری اخذ شده باشد؛ ازاین‌رو اگر دلیل اماره جاری شود دیگر جایی برای جریان اصل عملی نمی‌ماند؛ زیرا حکم ظاهری معلوم شده و شکی در آن باقی نمی‌ماند؛ ولی اگر دلیل اصل عملی مقدّم شود، تخصیص در دلیل اماره لازم می‌آید؛ زیرا با قیام اصل عملی، موضوع دلیل اماره که شک در واقع است، مرتفع نمی‌گردد و در دوران میان تخصیص و ورود، ورود مقدّم می‌گردد.

ادله قائلان به اصالة التخصّص

برای اثبات اصالة التخصّص پنج دلیل اقامه شده است:

دلیل نخست: برهان عکس نقیض

برخی برای اثبات اصل تخصّص در دوران امر میان تخصیص و تخصّص به برهان عکس نقیض تمسک کرده‌اند که مهم‌ترین دلیل برای قائلان به اصل تخصّص است.^۲ توضیح اینکه برای عکس نقیض دو روش وجود دارد:

- الف. روش قدما: در این روش که عکس نقیض موافق نامیده می‌شود، نقیض محمول قضیه اصلی، موضوع عکس نقیض قضیه و نقیض موضوع قضیه اصلی، محمول آن می‌گردد و کیف قضیه اصلی (یعنی ایجاب و سلب آن) و صدق آن باقی می‌ماند؛ به این معنا که اگر قضیه اصلی صادق باشد، قضیه عکس نقیض آن نیز صادق خواهد بود؛ پس عکس نقیض موافق برای قضیه «کلّ کاتب انسان»، قضیه «کلّ لا انسان لا کاتب» است.
- ب. روش متأخرین: در این روش، عکس نقیض، عکس نقیض مخالف نامیده می‌شود؛

۱. اراکی، اصول الفقه، ج ۲، ص ۴۱۰.

۲. ر.ک: صدر، بحوث فی علم الأصول، تقریرات عبدالساتر، ج ۷، ص ۱۰۳.

زیرا این قضیه در کیف، مخالف قضیه اصلی است. طبق این روش، در عکس نقیض قضیه، نقیض محمول قضیه اصلی، موضوع این قضیه و موضوع قضیه اصلی، محمول این قضیه می‌گردد و کیف قضیه اصلی تغییر پیدا می‌کند. به این معنا که اگر قضیه اصلی موجب باشد، عکس نقیض مخالف آن سالبه است و اگر قضیه اصلی سالبه باشد، عکس نقیض مخالف آن موجب است؛ پس عکس نقیض مخالف قضیه «کلّ کاتبٍ انسان»، «لا شیء من لا انسان بکاتبٍ» است. اما از جهت کمّ (کلی و جزئی بودن قضیه) اگر قضیه اصلی سالبه کلیه یا جزئیّه باشد، عکس نقیض آن جزئیّه خواهد بود و اگر قضیه اصلی موجب کلیه باشد عکس نقیض آن کلیّه است و اگر قضیه اصلی موجب جزئیّه باشد، عکس نقیض ندارد.^۱

در نظر شیخ انصاری، در مثال «أكرم العلماء» و «لا تکرّم زیداً»، وقتی یقین می‌کنیم که اکرام زید واجب نیست و شک می‌کنیم که زید عالم است و از خطاب «أكرم العلماء» تخصیص خورده یا جاهل است و تخصّصاً از این خطاب خارج است، اصل بر عدم تخصیص است و اثبات می‌شود که زید عالم نیست؛ بلکه اگر زید مردّد میان دو نفر باشد که یکی عالم و دیگری جاهل است، حکم می‌کنیم که زیدی که موضوع عدم وجوب اکرام است، زید جاهل است. دلیل این مطلب، عکس نقیض خطاب «أكرم العلماء» است؛ چه اینکه عکس نقیض این قضیه، این است که هر کس اکرامش واجب نباشد عالم نیست، و از آنجا که اثبات شده اکرام زید واجب نیست، پس عالم نبودن او نیز ثابت می‌شود.^۲

تقریب دیگری نیز از محمدباقر صدر، در مقام مبنی بر ارجاع قضیه حملیه به شرطیه نقل شده است، بدین بیان که قضیه «اکرام هر قرشی واجب است»، از نظر تحلیلی به قضیه شرطیه «اگر این شخص قرشی باشد اکرام او واجب است» بازگشت دارد و وقتی با دلیل خارجی فهمیدیم که اکرام فلان شخص واجب نیست؛ پس نقیض تالی و نفی مقدّم اثبات می‌شود؛ زیرا مفاد قیاس استثنایی است.^۳

گفتنی است که برهان عکس نقیض که عمده دلیل بر این قاعده است، در قسم چهارم

۱. ر.ک: مظفر، المنطق، صص ۲۰۵-۲۰۷.

۲. انصاری، مطارح الانظار، ج ۲، ص ۱۴۹.

۳. ر.ک: صدر، بحوث فی علم الاصول، تقریرات عبدالساتر، ج ۷، ص ۲۸۹.

جاری نیست؛ چه اینکه در قسم چهارم که بحث از تقدیم دلیل اماره بر دلیل اصل است، عکس نقیض در دلیل اماره، موجب تقدیم آن بر دلیل اصل عملی نیست؛ زیرا عکس نقیض آن، این است که اگر اماره جاری نشود، شک در واقع وجود ندارد و این مطلب کمکی به تقدیم دلیل اماره بر دلیل اصل عملی نمی‌کند.

دلیل مذکور دارای مناقشاتی است که در ادامه مورد ارزیابی قرار می‌گیرد.

اشکال نخست

استفاده از عکس نقیض در بیان مذکور، مبتنی بر مفروض دانستن حجیت لوازم امارات به صورت مطلق است؛ در حالی که لوازم امارات به صورت مطلق حجیت نیست؛ بلکه صرفاً در مواردی که بنای عقلا بر حجیت آنها باشد حجیت هستند و حال آنکه حجیت لازمه بیان مذکور که همان عکس نقیض است، در نزد عقلا محرز نیست؛ یعنی این گونه نیست که عقلا در موارد مذکور، اصل تخصّص را که از لوازم است، حجت بدانند؛ چه اینکه در این موارد، مراد متکلم معلوم است و تنها نحوه خروج از عام مشخص نیست، همان طور که در نظیر این مسأله، یعنی جایی که مراد متکلم معلوم است و نوع استعمال از جهت حقیقی یا مجازی بودن روشن نیست، مشهور اصولی‌ها، اصالة الحقیقه را جاری نمی‌دانند. به همین جهت آخوند خراسانی در بحث حجیت اصالة العموم، بعد از اینکه حجیت آن را صرفاً در مواردی که شک در حکم فردی از عام کنیم (و شک در خصوصیات آن)، ثابت می‌داند، معتقد است که حجیت لوازم عقلی امارات صرفاً در مواردی که دلیل بر حجیت آنها وجود داشته باشد، ثابت می‌شود و دلیل متصور برای حجیت در اینجا، صرفاً سیره و بنای عقلاست که برای اثبات لوازم عقلی امارات چنین سیره و بنایی از سوی عقلا محرز نیست.^۱

همچنین عدّه‌ای دیگر از اصولیان مانند آخوند خراسانی، اصل عقلایی عدم تخصیص را در جایی که مراد معلوم بوده و شک در کیفیت اراده باشد، محرز ندانسته‌اند و این نظیر بحثی است که در شک در مراد متکلم، اصالة الحقیقه جاری می‌شود؛ ولی اگر مراد متکلم معلوم باشد و حقیقی و مجازی بودن استعمال مشکوک باشد اصالة

پیشینه
افقی
مطالعه

سال دوم، شماره ۲، سال ۱۳۹۸

۱. خراسانی، کفایة الاصول، ص ۲۲۶.

الحقیقه جاری نمی‌شود.^۱

پاسخ: محسن اراکی از اشکال اول پاسخ داده است که ممکن است قائل شویم شک در اینجا به شک در مراد از عام باز می‌گردد؛ لذا می‌توان اصل عدم تخصیص را برای اثبات تخصّص جاری دانست. ایشان در ادامه، کلام خود را این‌گونه توضیح می‌دهد که اگر زید عالم باشد، مراد جدی از خطاب «أکرم العلماء»، برخی از علما است؛ ولی اگر زید جاهل باشد، مراد از آن خطاب، همه علما هستند؛ پس برای اثبات اینکه همه علما مراد جدی هستند، می‌توان به این اصل تمسک کرد و از این طریق، جهل زید را اثبات کرد؛ بنابر این، این عام، حال عام قطعی یا عقلی است، مثل اینکه به مفاد «کُلّ عالمٍ یجب إکرامه» یقین داشته باشیم و بدانیم که اکرام زید واجب نیست، به عکس نقیض می‌فهمیم که زید عالم نیست و مثل اینکه عقل حکم می‌کند که هر انسانی حیوان ناطق است و بدانیم که جسم خاصی حیوان ناطق نیست؛ پس با عکس نقیض می‌فهمیم که آن جسم انسان نیست.^۲

لازم به ذکر است که بیان مذکور صرفاً در مواردی که ضدین، فرد ثالثی نداشته باشند، تمام است و در مواردی که ضدین فرد سومی دارند، با برهان عکس نقیض، تنها یک ضد نفی شده و ضد دیگر بالخصوص اثبات نمی‌گردد. مثلاً اگر فرض کنیم سه نوع عالم (فقیه، صرفی و نحوی) وجود دارد و مولا بگوید: «أکرم الفقیه» و در خطاب دیگری بگوید: «لا تکرّم زیداً العالم» با عکس نقیض اثبات می‌شود که زید فقیه نیست؛ اما اینکه صرفی است یا نحوی، اثبات نمی‌گردد.

ایشان در بیان تفاوت مقام با جریان اصالة الحقیقه در موارد علم به مراد و شک در معنای حقیقی فرموده که ممکن است در موارد معلوم بودن حکم و مجهول بودن عنوان، قائل به حجیت اصالة العموم شویم، اگرچه در موارد معلوم بودن مراد، اصالة الحقیقه جاری نمی‌شود؛ زیرا در مقام، شبهه در ارادة متکلم است؛ زیرا وقتی عالم بودن زید مشکوک است، در مراد جدی از خطاب «أکرم العلماء» شک می‌کنیم، اما در موارد حمل بر اصالة الحقیقه با وجود معلوم بودن مراد، به هیچ وجه شک در مراد وجود ندارد، نه در مراد

پرسش
افقیه

اصل تمام تخصّص در موارد بیان تخصیص و تخصّص

۱. حائری یزدی، در الفوائد، ص ۲۲۲؛ بروجردی، نهاية الاصول، ص ۵۳؛ خمینی، مناهج الوصول، ج ۲، ص ۲۷۰.

۲. اراکی، اصول الفقه، ج ۱، صص ۵۱۲-۵۱۴.

استعمالی و نه در مراد جدی و شک در امری خارج از اراده است و آن اینکه متکلم در فهماندن مراد خویش به چه چیزی (وضع یا قرینه) اعتماد کرده است؟!

البته از جهت دیگر شبهه‌ای در مراد متکلم نیست؛ زیرا روشن است که اراده متکلم به وجوب اکرام علما و عدم وجوب اکرام زید تعلق گرفته است و از این جهت، می‌توان مقام را مشابه اجرای اصالة الحقیقه در موارد معلوم بودن مراد متکلم دانست؛ پس باید موارد جریان اصل در سیره عقلا را بررسی کرد.

اگر قائل شویم مورد جریان اصل در سیره عقلا مطلق شبهات در مراد متکلم است؛ یعنی حتی در مواردی که در نتیجه مراد از جهت عمل به مراد او شبهه‌ای نباشد، در مقام نیز اصل را می‌توان جاری دانست؛ اما اگر این مطلب محرز نشود و احتمال دهیم که سیره تنها در مواردی است که از همه جهات شبهه در مراد متکلم باشد، نمی‌توان در مقام، اصل را جاری دانست.^۱ برخی از اصولیان مانند محمدتقی بهجت، اجرای اصالة الحقیقه را آسان‌تر از اجرای اصالة العموم در مقام دانسته و معتقدند اثبات مبنای سیدمرتضی در اجرای اصالة الحقیقه در فرض معلوم بودن مراد متکلم، آسان‌تر از اصالة التخصّص در دوران میان تخصیص و تخصّص است؛ زیرا در اصالة التخصّص مجازی وجود ندارد.^۲

اشکال این سخن آن است که: چنانچه گذشت، در اینجا، مراد جدی متکلم در خطاب «أکرم العلماء» معلوم نیست؛ زیرا معلوم نیست اکرام هر عالمی واجب است یا اینکه اکرام هر عالمی به جز زید واجب است و به تبع شک در مدلول مطابقی، در مدلول التزامی، یعنی عکس نقیض نیز شک وجود دارد و در مدلول التزامی نیز با اصالة العموم، عقلا مراد متکلم را معین می‌کنند؛ زیرا مدلول التزامی، یعنی «من لم یجب اکرامه فلیس بعالم» ممکن است در مورد زید تخصیص خورده باشد؛ ولی اصالة العموم حکم می‌کند که زید از این خطاب تخصیص نخورده است.

همچنین اجرای اصالة العموم به جهت مجازی بودن عدم عموم نیست تا ایشان به خاطر عدم وجود مجاز، قائل به عدم اجرای اصالة العموم شود.

۱. اراکی، کتاب الطهارة، ج ۱، صص ۲۱۰-۲۱۲.

۲. بهجت، مباحث الاصول، ج ۲، ص ۴۹۶.

اشکال دوم

عراقی در وجه مذکور مناقشه کرده که وجه عدم حجیت اصالة العموم در مقام، این است که اصالة الحقیقه مانند اصول عملیه قابلیت اثبات لوازم و آثار را ندارد؛ بنابر این مجالی برای تمسک به قاعده منطقی عکس نقیض باقی نمی ماند؛ زیرا این لازم عقلی عموم در صورتی مترتب می گردد که اصالة العموم برای اثبات لازمه مدلولش حجت باشد وگرنه حجیت آن قابل اثبات نیست، و اگر گفته شود بعد از آنکه بنای عرف بر تمسک به اصالة الحقیقه برای اثبات همه افراد است و از دلیل آثار، عنوان عام موجب کلیه استفاده می کند، التفاتی به تفکیک میان ثبوت واقع و مترتب شدن لازمه آن، یعنی عکس نقیض ندارند، در پاسخ می گوئیم عمده وجه تفکیک، نظر نداشتن عام به صغرای حکم اثباتاً و نفیاً است و تمام نظرش به اثبات کبری است.^۱

محمدباقر صدر، کلام ایشان را این گونه تبیین کرده است که عراقی برای تخریج سبب فرق میان اماره و لازمه آن در حجیت می فرماید: خطاب عامی که از سوی شارع صادر می شود اگر در شبهه حکمیه شک شود، به کلام صادر از مولا رجوع می شود؛ زیرا در شبهات حکمیه برای برطرف شدن شبهه به مولا رجوع می شود؛ ولی اگر شبهه، موضوعیه باشد، نمی توان به کلام صادر از مولا رجوع نمود؛ زیرا مناسب مولا بما هو مولا نیست که شبهات موضوعیه را علاج نماید، و از این نکته دو مطلب استفاده کرده است: ۱. در موارد شبهه مفهومیّه مخصوصی که امر آن دایر میان اقل و اکثر است به عام رجوع می شود؛ ولی در شبهه مصداقیّه مخصوص به عام رجوع نمی شود. ۲. در مقام اگر به اصالة العموم رجوع شود تمسک به عام در شبهه موضوعیه است، در حالی که چنانچه گذشت عام در چنین مواردی حجت نیست.^۲

پاسخ اول: حسین حلی در اشکال به کلام عراقی، اصالة العموم را مانند سایر اصول لفظی می دانند که به اصالة الظهور بازگشت دارد و معتقد است اصالة العموم خصوصیتی ندارد که موجب عدم اثبات لوازم آن گردد؛ زیرا دلیل همه این اصول، بنای عقلاست و عدم اثبات لوازم عقلی در همه اصول لفظی قابل التزام نیست؛ چرا که موجب سد باب اثبات در غالب امارات

پیشینه
اصول فقهیه

اصل
تخصیص در دوران بیان تخصیص و تفضیل

۱. عراقی، مقالات الاصول، ج ۱، صص ۴۵۰-۴۵۲.

۲. صدر، بحوث فی علم الاصول، تقریرات عبدالساتر، ج ۷، صص ۲۹۱-۲۹۲.

مثل خبر واحد و آیات قرآن می‌گردد؛ به دلیل اینکه نص در آیات و روایات کمیاب است.^۱

پاسخ دوم: محمدباقر صدر، کلام عراقی را محل اشکال دانسته است و معتقد است میان مقام و شبهه مصداقیه فرق وجود دارد؛ زیرا نکته عدم جواز تمسک به عام در موارد شبهه مصداقیه مخصص این است که اثبات حکم فرد مشتبه از شؤون مولا نیست؛ زیرا اگر بخواهیم به واسطه دلیل عام، اکرام همه علما (عدول و فساق) را اثبات کنیم، خلاف دلیل مخصص است که اکرام علمای فاسق را تخصیص زده است، و اگر بخواهیم با اجرای اصالة العموم اثبات کنیم که فرد مشکوک عادل است، این به معنای اثبات مجعول است نه اثبات جعل؛ یعنی در فعلیت حکم و تحقق خارجی آن به اصالة العموم رجوع کرده‌ایم، در حالی که کلامی که از مولا در مقام تشریع صادر می‌شود جعل است، نه مجعول.^۲

اما در مقام، مقصود از تمسک به اصالة العموم اثبات تخصّص است و تخصّص ضیق در دایره جعل است، نه مجعول؛ زیرا مجعول در سعه و ضیق، تابع وجود خارجی شروط جعل است؛ ولی سعه و ضیق جعل، تابع تخصیص و تقییداتی است که شارع در عالم جعل لحاظ می‌کند و در مقام قصد داریم با اجرای اصالة العموم تخصیص را نفی نماییم.^۳

پاسخ سوم: امام خمینی هم بیان محقق عراقی را ناتمام دانسته است و عدم تمامیت را این گونه تبیین کرده که عکس نقیض، لازمه کبرای کلی است و در وجود ملازمه، لازم نیست که عام ناظر به تعیین صغری باشد، پس اگر اصالة العموم و اماره بودن آن را پذیرفتیم، نمی‌توان حجیت لازمه آن را انکار نمود؛ از این رو نمی‌توان گفت که عقلاً حکم می‌کنند که هر فردی از عام بدون استثنا واقعاً محکوم به حکم عام است؛ ولی با این وجود احتمال دهیم که نزد عقلاً فردی از عام محکوم به حکم عام نباشد؛ البته ایشان در نهایت فرموده‌اند اگر قائل شویم که اصالة العموم اماره نیست و اصل تعبّدی است، می‌توان بیان مذکور از عراقی را پذیرفت.^۴

۱. حلی، اصول الفقه، ج ۵، صص ۱۲۴-۱۲۸.

۲. مراد از جعل، همان حکم انشایی به اصطلاح میرزای نایینی و مجعول، حکم فعلی به اصطلاح ایشان است.

۳. صدر، بحوث فی علم الاصول، تقریرات عبدالساتر، ج ۷، صص ۲۹۰-۲۹۱.

۴. خمینی، مناهج الوصول، ج ۲، ص ۲۷۱.

اشکال سوم

محمدتقی بهجت در مناقشه به دلیل اول این گونه آورده است که عدم جریان اصالة العموم در مقام به جهت تعبد عقلا نیست؛ بلکه به خاطر عدم ظن نوعی در اماره نسبت به این فرد است و ملاک حجیت امارات، ظن نوعی است.^۱

پاسخ: اینکه جریان اصالة العموم به جهت تعبد عقلایی نیست صحیح است؛ ولی در مقام، ظن نوعی وجود دارد.

توضیح مطلب اینکه ظن نوعی دارای سه قسم است:

قسم اول: نوعیت آن به لحاظ حصول ظن برای افراد مختلف نسبت به مورد واحد است.

قسم دوم: نوعیت آن به لحاظ حصول ظن برای یک نفر نسبت به موارد مختلف است.

قسم سوم: نوعیت به دو لحاظ باشد؛ یعنی نوع افراد نسبت به نوع موارد ظن پیدا می کنند.

از آنجا که اصالة العموم از مصادیق اصالة الظهور است، ملاک در جریان آن، یا قسم

اول از ظن نوعی است و یا قسم سوم؛ یعنی باید نوعیت به لحاظ انسانها لحاظ گردد.

هر یک از این اقسام سه گانه را لحاظ کنیم، در مقام، ظن نوعی وجود دارد؛ زیرا

کاشفیت نوعیه ای که در مدلول مطابقی عمومات وجود دارد، در مدالیل التزامی آنها وجود

دارد؛ به عبارت دیگر، معنا ندارد مدلول مطابقی یک خطاب مظنون باشد و در عین حال

مدلول التزامی آن مشکوک باشد.

اشکال چهارم

در نظر برخی از اصولیان، عدم تمامیت استدلال نخست به دلیل این است که در جایی که

اصل جمله ما اخباری باشد، عکس نقیض آن نیز به دلیل اخباری بودن، کاشفیت دارد و

می توان آثار دیگر را بر آن بار کرد. مثلاً اگر اصل جمله مد نظر ما «زید به مدرسه رفت» باشد،

عکس نقیض آن «کسی که به مدرسه نرفت زید نیست» خواهد بود که جنبه کاشفیت دارد و

شارع نیز حق دخالت در آن را ندارد، مگر اینکه بخواهد در اصل جمله اش به وسیله تخصیص

دخالت کند؛ اما در جایی که اصل جمله، انشائی باشد، عکس نقیض آن، جنبه کاشفیت

۱. بهجت، مباحث الاصول، ج ۲، ص ۴۹۷.

ندارد؛ چرا که یک حکم تعبّدی است که از ناحیه مولا انشا شده است؛ از این رو نمی‌توان آثار دیگر را بر آن بار کرد و شارع در آن حق دخالت دارد، بدین صورت که می‌تواند آن را تخصیص بزند. به عنوان مثال در «أکرم العلماء»، عکس نقیض، قضیه «من لیس بواجب الإکرام لیس بعالم تعبّداً» است و انشاء این قضیه، جاهل بودن زید را اثبات نمی‌کند تا آثار جاهل بودن زید را مترتب نماییم و این قضیه قابل دخالت شارع است که آن را تخصیص بزند.^۱

پاسخ: ادعای مذکور خلاف وجدان به نظر می‌رسد؛ چه اینکه همان طور که عکس نقیض لازمه جمله خبری است، لازمه جمله انشائی نیز است و در این جهت میان جملات خبری و انشائی تفاوتی وجود ندارد؛ پس همان طور که «من لم یجب إکرامه فلیس بعالم»، لازمه «یجب إکرام العلماء» است، لازمه «أکرم العلماء» نیز است و بالوجدان می‌یابیم که جمله عکس نقیض جملات انشائی، بیانگر حکم مسأله هستند و کاشفیت نیز دارند. شاهد مسأله این است که اگر مولایی به عبد خود بگوید هر فقیری را که دیدی باید به او صدقه بدهی، بالوجدان واضح است که لازمه خطاب مولا، این است که اگر کسی صدقه بر او واجب نبود، فقیر نیست؛ مگر اینکه گفته شود مراد مستشکل از جملات اخباری، جملاتی است که حکایت از یک واقعیت خارجی دارند که شارع بما هو شارع نمی‌تواند در آنها دخل و تصرف تعبّدی نماید و منظور از جملات انشائی، مواردی است که امر جعل و رفعش به ید خود اوست و از امور شرعی محسوب می‌شوند که در این صورت مثال نقضی به ایشان وارد نخواهد بود، گرچه اصل اشکال به ایشان بر جای خود باقی است.

اشکال پنجم

اشکال دیگر بر استدلال عکس نقیض این است که عکس نقیض در قضایای شرعی، صرفاً لازمه خطاب عامی است که تخصیص نخورده باشد؛ یعنی تخصیص نخوردن آن محرز بوده باشد در حالی که در مقام، تخصیص نخوردن مشکوک است؛ پس وجود چنین لازمه‌ای معلوم نیست. به عنوان مثال در جمله «أکرم العلماء»، زید از اصالة العموم خارج است؛ زیرا اگر او جاهل باشد داخل در عنوان عالم نیست و اگر عالم باشد مراد جدی از خطاب

۱. خمینی، تحریرات فی الاصول، ج ۵، صص ۲۷۷-۲۷۹.

نیست؛ زیرا فرض این است که اکرام زید واجب نیست؛ پس حاصل عکس نقیض، این است که اکرام هر کسی واجب نباشد یا عالم نیست و یا مراد جدی از خطاب «أکرم العلماء» نیست، از این رو این نتیجه به دست می آید که زید یا عالم نیست و یا عالمی است که مراد جدی خطاب «أکرم العلماء» شامل او نمی شود، بنابر این نمی توان نتیجه گرفت که هر کسی که اکرامش واجب نیست عالم نیست؛ زیرا ممکن است برخی از کسانی که اکرامشان واجب نیست عالم باشند.

اگر برای اثبات این کبری (عکس نقیض) به کبرای اصل آن تمسک شود، این اشکال وارد می شود که کلی بودن این اصل را در فرضی می پذیریم که خطاب «لا تکرّم زیداً» وارد نشده باشد؛ ولی با وجود چنین خطابی، برای ما وجوب اکرام همه علماء اثبات شده نیست؛ زیرا شاید زید عالم باشد، و این احتمال را جز با اصالة العموم نمی توان نفی نمود؛ در حالی که فرض این است که اجرای اصالة العموم در مقام، فرع احراز جاهل بودن زید است و حال آنکه جاهل بودن او مشکوک است.

در کلمات حسین حلی آمده است که اگر گفته شود اختصاص اصالة العموم به مورد شک در حکم، بعد از احراز موضوع عام را قبول داریم و ملتزم می شویم که اصل قضیه، یعنی اینکه هر عالمی اکرامش واجب است بر عموم خود باقی است و فردی از علما از آن خارج نشده است و همچنین عموم عکس نقیض، یعنی «کلّ من لم یجب إکرامه فلیس بعالم» نیز به عموم خود باقی است و بعد از اینکه اثبات شد که اکرام زید واجب نیست، شک می کنیم که از عموم عکس نقیض خارج شده یا خیر و به مقتضای اصالة العموم در عکس نقیض حکم به عدم خروج زید می نماییم؛ پس اثبات می شود که زید جاهل است.

در پاسخ این سخن می گوئیم دلیلی که بر عدم وجوب اکرام زید دلالت می کند در کمین عموم اصل قضیه و عموم عکس نقیض آن ایستاده است؛ پس باید قبل از عکس نقیض، امر خود را با اصل قضیه اصلاح نماید؛ زیرا رتبة اصل قضیه قبل از رتبة عکس نقیض است.^۱ همچنین محسن خرازی معتقد است که عکس نقیض در قضایای عقلی از لوازم عقلی

پیشینه
اصول فقهیه

اصل فقه تخصص در دوران بیان تخصص و تخصص

۱. حلی، اصول الفقه، ج ۵، ص ۱۳۶-۱۳۸.

موجبه کلی است، وگرنه خلف در صدق اصل قضیه لازم می‌آید. مثلاً صدق قضیه «النار حارة» ملازم با صدق قضیه «کلّ ما لم یکن حارّاً لم یکن ناراً» است و این به خلاف قضایای غیر عقلی است؛ زیرا عکس نقیض از لوازم عقلی آن نیست؛ چرا که ممکن است موردی با اینکه از مصادیق عام باشد، محکوم به حکم آن نباشد و از حکم آن تخصیص خورده باشد. پس لزوم عکس نقیض در قضایای شرعی متوقف بر جریان اصالة العموم و عدم تخصیص در اصل قضیه است.^۱

پاسخ: در پاسخ به مناقشه مذکور گفته می‌شود که در لازمه گرفتن از خطاب، فقط مراد استعمالی لحاظ می‌شود و پس از پایان مرحله مراد استعمالی، در صورت شک در تطابق میان مراد استعمالی و مراد جدی با اصالة التطابق، حکم به تطابق آنها می‌شود. توضیح اینکه برخی از اصولیان که نگارنده نیز با ایشان هم نظر است، در موارد شک در تطابق میان مراد استعمالی و مراد جدی، اصل تطابق میان این دو را جاری می‌دانند، مگر این که قرینه‌ای بر عدم تطابق وجود داشته باشد.^۲ قائلان به جریان اصل مذکور مدعی هستند که اصل تطابق میان مراد استعمالی و جدی، یک اصل عقلایی است که مورد قبول عقلا است.

اشکال ششم

از جمله مناقشاتی که به استدلال عکس نقیض گرفته شده، این است که لوازم امارات، زمانی حجت هستند که خود امارات حجت باشند و امارات در صورتی حجت هستند که اثری بر آنها مترتب شود، در حالی که در این بحث اثری بر خاص مترتب نیست؛ زیرا اماره در مقام، اصالة العموم است و فرض این است که تخصیص فرد خاص یا تخصّص آن از عموم مسلّم است و جایی برای اجرای اصالة العموم نسبت به آن وجود ندارد.^۳

پاسخ: ادعای مذکور، ادعایی بی دلیل است؛ چه اینکه لزوم اثر داشتن، برای خروج از لغویت است و همین قدر که لازمه عموم، اثر داشته باشد از لغویت خارج می‌گردد.^۴

پیشینه
اصول فقه اسلامی

سال دوم، شماره ۲، سال ۱۳۹۸

۱. خرازی، عمدة الاصول، ج ۴، صص ۱۱۸-۱۲۲.

۲. صدر، بحوث فی علم الاصول، تقریرات هاشمی شاهرودی، ج ۳، ص ۲۷۸.

۳. ر.ک: حلی، اصول الفقه، ج ۵، ص ۱۲۲.

۴. همان.

توضیح اینکه آنچه برای جعل حجیت در امارات مد نظر شارع است، جهت کاشفیت از واقع است؛ از این رو در مصداقی از آن اماره که اثر شرعی نداشته باشد، جعل حجیت لغو خواهد بود؛ چرا که در این صورت ارتباطی به شارع نخواهد داشت؛ مثل اینکه شارع خبر واحد را حجت قرار داده؛ ولی خبر از تکوینیات، مثل بارش برف اثر شرعی ندارد تا ادله حجیت خبر واحد شامل آن شود. حال اگر مدلول مطابقی اماره اثر شرعی نداشته؛ ولی لازمه عقلی آن، اثر شرعی داشت^۱، محذور عقلی موجب می شود که مدلول مطابقی حجت نگردد؛ ولی منافاتی با حجیت لازمه عقلی آن ندارد.

اگر گفته شود که مدلول التزامی در حجیت، تابع مدلول مطابقی است؛ گفته می شود تبعیت مدلول التزامی از مطابقی در حجیت، در جایی است که مدلول مطابقی در جهت کاشفیت دچار خلل شود^۲؛ مثل اینکه مدلول مطابقی دچار معارض شود، در حالی که در مقام چنین مشکلی وجود ندارد و تنها اثر نداشتن، موجب عدم حجیت مدلول مطابقی شده است.

اشکال هفتم

برخی در مناقشه به استدلال عکس نقیض قائل اند که لازمه امارات در صورتی حجت است که یا لازم بین بالمعنی الأخص باشد و یا خود، مفاد اماره باشد؛ ولی عکس نقیض این گونه نیست. توضیح اینکه منکران حجیت عام در مورد عکس نقیض معتقدند که همه لوازم امارات حجت نیست؛ بلکه حجیت آن تنها در دو مورد است: یکی اینکه میان مورد تعبّد و لازمه اش ملازمه بین بالمعنی الأخص برقرار باشد، به گونه ای که دلیل دالّ بر مورد تعبّد، با ملازمه عرفی بر لازم آن نیز دلالت کند و دیگر آنکه لازم، خود همانند مدلول مطابقی مفاد اماره ای باشد، مثل موارد خبر؛ زیرا اخبار به شیء، اخبار به لوازم آن نیز است؛ پس در چنین مواردی متکلم دو خبر می دهد: یکی خبر به ملزوم و دیگری خبر به لازم و دلیل حجیت خبر واحد شامل هر دو خبر می شود؛ ولی عکس نقیض از مصادیق هیچ یک از این دو مورد نیست.^۳

پرواضح
مفاد اماره

حجّ لازم
تخصّص در دوران میان تخصّص و تفضّص

۱. مثلاً در نذر صدقه به هنگام ریش در آوردن فرزند و اخبار دو ثقه به اینکه فرزند به سی سالگی رسیده است، لازمه عقلی سی سالگی که ریش در آوردن است، دارای اثر شرعی است.
۲. هاشمی شاهرودی، آراء و أضواء، ج ۳، ص ۴۴۸.
۳. روحانی، منتقى الاصول، ج ۳، صص ۳۴۰-۳۴۱.

پاسخ: محمد روحانی از این اشکال پاسخ داده است که عکس نقیض از لوازم میان بالمعنی الأخص است و روشن است که ثبوت حکم واقعی برای جمیع افراد عام با نفی عام از مواردی که حکم در مورد آنها ثابت نیست، ملازمه دارد. پس عکس نقیض امری است که هیچ کس آن را انکار نمی‌کند و مثال‌های عرفی نیز به وضوح آن گواهی می‌دهد؛ مثلاً اگر اهل شهری به سخا معروف باشند و شخصی بخیل ادعا کند که من اهل آن شهر هستم ادعای او رد می‌شود به اینکه اهالی این شهر سخی هستند در حالی که تو سخی نیستی.^۱

اشکال هشتم

برخی در مناقشه به استدلال عکس نقیض گفته‌اند که اصالة العموم اصل اثباتی است، نه ثبوتی؛ یعنی حکم عام برای هر فردی که فرد بودن آن نسبت به عنوان عام احراز شده است ثابت است؛ ولی افرادی که مصداق بودن آنها نسبت به عنوان عام احراز نشده است، خطاب عام متکفل اثبات آن نیست، گرچه که در مقام ثبوت و واقع، مصداق عنوان عام باشند و عکس نقیض در خطاب منعقد نمی‌شود تا از اصالة العموم استفاده شود.^۲

پاسخ: به نظر می‌رسد کبرای ذکر شده در کلام مذکور صحیح است؛ ولی اینجا تطبیق پیدا نمی‌کند؛ زیرا اینجا قصد جریان اصالة العموم نسبت به زید وجود ندارد؛ بلکه اصالة العموم را در هر فردی که عالم بودن او اثبات شده جاری می‌کنیم که طبیعتاً عکس نقیض، مدلول التزامی آن خواهد بود.

اشکال نهم

محمد روحانی در مقام مناقشه به دلیل اول آورده است که وجه توقف آخوند خراسانی در مقام، عدم حجیت اصالة العموم در مدلول مطابقی است؛ زیرا یقین داریم زید از حکم «کلّ عالم یجب إکرامه» خارج است و تنها شک در این است که زید عالم است یا جاهل؛ پس نمی‌توانیم بگوییم مراد واقعی در خطاب عام، ثبوت حکم برای همه افراد عالم است حتی اگر عالم زید باشد؛ زیرا به عدم وجوب اکرام زید یقین داریم؛ پس خطاب عام در مدلول

پیشینه
اصول فقهیه

سال دوم، شماره ۲، سال ۱۳۹۸

۱. همان، ج ۳، ص ۳۴۱.

۲. فانی اصفهانی، آراء حول مباحث الالفاظ، ج ۲، ص ۳۴۹.

مطابقی حجت نیست و اصول لفظی اگرچه در مدلول‌های التزامی حجت هستند؛ ولی این در جایی است که مدلول مطابقی حجت باشد؛ پس خطاب عام در عکس نقیض خود که مدلول التزامی آن است حجت نیست تا جهل زید را اثبات نماید.^۱

همچنین محمدتقی بهجت آورده است که لوازم اماره اگرچه حجت هستند؛ ولی در مقام، اماره در خود مجرایش حجت نیست تا لازمه آن حجت گردد؛ زیرا فرض، این است که اکرام زید واجب نیست؛ علاوه بر اینکه در مقام نه ظن شخصی به تخصّص، یعنی جاهل بودن زید است و نه ظن نوعی و احتمال عالم بودن و جاهل بودن او مساوی است؛ در حالی که کشف ظنی در حجیت اماره معتبر است؛ پس نسبت به این فرد مشکوک، اصل اماره حجت نیست، چه رسد به مدلول التزامی آن؛ پس مورد اصالة العموم فردی است که مصداق عام بودن آن محرز و محکوم به حکم عام بودن آن مشکوک باشد، نه جایی که حکم معلوم و فردیت آن فرد برای عام مشکوک باشد؛ مگر اینکه قائل شویم خطاب عام در مدلول مطابقی اش حجت است؛ زیرا معلوم بودن حکم زید منافاتی با حجیت آن ندارد؛ چراکه معلوم نیست زید عالم باشد؛ پس مدلول التزامی نیز به تبع مدلول مطابقی حجت است.^۲

پاسخ: در پاسخ به مناقشه مذکور می‌توان گفت که در بحث دوران میان تخصیص و تخصّص نیز خطاب عام نسبت به مدلول مطابقی خود حجت است؛ زیرا گرچه خروج زید از خطاب عام قطعی است؛ ولی عالم بودن او معلوم نیست و لذا تخصیص خطاب «اکرم کلّ عالم» معلوم نیست و مقتضای اصالة العموم اخذ به عموم خطاب است. بله، اگر واقعاً زید عالم باشد حکم واقعی اکرام همه علما تخصیص واقعی می‌خورد؛ ولی حکم ظاهری اصالة العموم پا برجاست.

هاشمی شاهرودی از این اشکال دو پاسخ داده است: اولاً: نفی قید مدلول مطابقی عام است و شمول افراد در طول نفی قید حاصل می‌شود، نه اینکه عام دال بر شمول افراد باشد و چون شامل افراد است معلوم می‌شود عام مقید نیست. ثانیاً: بر فرض که مدلول مطابقی عام نفی قید باشد؛ ولی فرض این است که عام شامل عنوان واقعی موضوع خود می‌شود. مثلاً

۱. روحانی، منتقى الاصول، ج ۳، ص ۳۳۹.

۲. بهجت، مباحث الاصول، ج ۲، صص ۴۹۶-۴۹۷.

عنوان واقعی متنجس، حال اگر در عین حال گفته شود آب استنجا، هر چند واقعاً متنجس است منجّس نیست، مستلزم این است که آب استنجا هم متنجس باشد و هم نباشد، که این تناقض است؛ لذا اگر عام شامل افراد واقعی خود شود، نه معلوم التنجس، لازمه این نحو شمول، خروج تخصّصی است، نه تخصیصی.^۱

شاید توهم شود که این اشکال تنها در قسم سوم دوران میان تخصیص و تخصّص وارد است؛ زیرا فرض این است که مدلول مطابقی خطاب عام مجمل است و حجت نیست؛ پس نمی‌توان به عکس نقیض آن که مدلول التزامی آن است تمسک نمود. ولی این اشکال ناتمام است؛ زیرا اولاً: این مطلب در مواردی که اجمال خطاب عام دایر میان اقل و اکثر است جاری نمی‌شود؛ چراکه مدلول مطابقی نسبت به اقل حجت است و ثانیاً: اگرچه مدلول مطابقی خطاب عام مجمل است؛ ولی قاعده تبعیت در این گونه موارد نیست؛ بلکه در مواردی است که مدلول مطابقی به خاطر وجود معارض از حجیت ساقط گردد. مثال شبیه به این بحث جایی است که مولا در خطابی، اکرام شخص خاصی را واجب کند و اینکه آن شخص زید است یا بکر، مجمل باشد؛ ولی هر کدام که مراد باشد لازمه واحدی دارد که مترتب می‌گردد؛ برای مثال، اگر اکرام هر یک از این دو شخص واجب باشد، لازمه آن این است که مولا انسان نوع دوستی است.

پیشینه
افقی
اصول

اشکال دهم

برخی از اصولیان معتقدند اصالة العموم یک اصل عملی است و لوازم عقلی آن طبعاً حجت نخواهد بود.^۲ در مقام نیز که عکس نقیض، از لوازم عموم است از حجیت ساقط خواهد بود. پاسخ: مبنای مذکور ناتمام است. اصالة العموم از امارات عقلایی است؛ چه اینکه اصالة العموم از باب ظن نوعی حجت است^۳ و این مطلب دال بر اماریت آن است.

دال بر شمول، سال ۱۳۹۸

۱. پایگاه مدرسه فقهی امام محمدباقر (ع)، تقریرات درس خارج اصول آیت الله شاهرودی
fa.mfeb.ir/osulsha

۲. پایگاه شهیدی پور، بخش کتب استاد، جزوه مباحث الالفاظ، ج ۴، ص ۶۵۱، به نقل از آیت الله شبیری زنجان، shahidipoor.ir.

۳. فیض الإسلام اصفهانی، الافاضات الغروية، ص ۱۰۸.

دلیل دوم: استصحاب عدم تخصیص

دلیل دیگری که برای اثبات تخصّص بیان کرده‌اند، استصحاب عدم تخصیص است؛ بدین بیان که تخصیص، امر حادثی است که مسبوق به عدم است و تا زمانی که دلیلی بر آن نباشد، استصحاب عدم آن جاری می‌شود.^۱

اشکال: اولاً کلام مذکور تمام نیست؛ چرا که استصحاب عدم تخصیص برای اثبات تخصّص، اصل مثبت است؛ ثانیاً استصحاب عدم تخصیص بر فرض جریان، با استصحاب عدم تخصّص تعارض می‌کند. البته جریان استصحاب عدم تخصّص مبتنی بر جریان استصحاب عدم ازلی است؛ زیرا حالت سابقه قطعی آن، عدم خروج فرد به نحو تخصّص قبل از وجود خطاب عام است؛ از این رو اشکال دوم بر کسی که از مستدلین به بیان مذکور است و استصحاب عدم ازلی را حجت نمی‌داند^۲ وارد نخواهد بود.

شاید کسی به این تعارض اشکال کند که اصل عدم تخصّص، اصل در ناحیه موضوع است و اصل عدم تخصیص، اصل در ناحیه حکم و اصل موضوعی بر اصل حکمی مقدّم می‌گردد. در پاسخ از این اشکال گفته می‌شود که تقدّم اصل موضوعی بر حکمی در جایی است که اصل موضوعی در مورد اثبات یا نفی موضوع باشد، در حالی که اینجا اصل موضوعی در بیان اثبات یا نفی موضوع نیست؛ بلکه صرفاً در مورد تخصّص داشتن یا نداشتن موضوع است. مثلاً در «أکرم العلماء» استصحاب عالم بودن زید بر استصحاب عدم وجوب اکرام او مقدّم می‌گردد؛ زیرا استصحاب عالم بودن زید، استصحاب در خود موضوع حکم است؛ ولی اینجا استصحاب در خود عالم بودن یا نبودن زید نیست؛ بلکه استصحاب در مورد تخصّص نداشتن زید از خطاب «أکرم العلماء» است و این خود، موضوع وجوب اکرام نیست.

پیشینه
فقهی

اصل تخصّص در دوران میان تخصیص و تخصّص

۱. فانی اصفهانی، آراء حول مباحث الالفاظ، ج ۲، صص ۳۴۸-۳۴۹؛ خمینی، تحریرات فی الاصول، ج ۵، ص ۲۸۰.

۲. خمینی، تحریرات فی الاصول، ج ۲، ص ۱۶۵.

دلیل سوم: اصالة الحقيقة

دلیل سومی که در کلمات برخی از اصولیان آمده، این است که تخصّص حقیقت و تخصیص مجاز است و حقیقت نسبت به مجاز اولویت دارد.^۱ در رد این استدلال گفته می‌شود چنانکه متأخرین در اصول بیان کرده‌اند، تخصیص خواه مخصص متصل باشد یا منفصل، موجب مجازیت خطاب عام نمی‌شود.^۲

دلیل چهارم: ظهور خطاب عام در تمام موضوع بودن

در کلمات حسین حلی دیده می‌شود که در موارد مختلف، مواردی را که توهم شده از مصادیق این قاعده است خارج از این قاعده می‌داند. ایشان در اشکال به مثال دلالت صیغه امر بر وجوب فرموده مراد کسانی که به آیه شریفه «فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ أَنْ تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ»^۳ تمسک کرده‌اند، این است که حذر بر مجرد مخالفت امر معلق شده است؛ پس معلوم می‌شود که امر به خودی خود، اقتضای بر حذر شدن را دارد؛ پس به خودی خود بر وجوب دلالت می‌کند.^۴ و در اشکال به مثال صحیح و اعم فرموده این استدلال مبتنی بر مبنای اصالة التخصّص در دوران میان تخصیص و تخصّص نیست؛ بلکه از جهت استظهار از خود دلیل «الصَّلَاةُ قُرْبَانٌ كُلُّ تَقِيٍّ»^۵ است؛ به این تقریب که ظاهر دلیل، این است که ذات نماز این اثر را دارد؛ پس معلوم می‌شود نماز فاسد، نماز نیست. صریح آخوند در کفایه نیز اراده همین معناست.^۶

به نظر می‌رسد استظهار ایشان از ادله اصالة التخصّص است و منافاتی با قبول این اصل ندارد. توضیح اینکه در بحث صحیح و اعم می‌توان از دو راه، وضع عبادات برای صحیح را

پیشینه
اصول

دوره
شماره ۲، سال ۱۳۹۸

۱. لاری، التعلیقة علی فرائد الاصول، ج ۱، ص ۱۳۷.

۲. خراسانی، کفایة الاصول، ص ۲۱۸؛ نائینی، فوائد الاصول، ج ۲، ص ۵۱۶.

۳. «کسانی که با فرمان خداوند مخالفت می‌کنند از اینکه فتنه یا عذاب دردناکی به آنها برسد بر حذر باشند.» سورة نور، آیه ۶۳.

۴. حلی، اصول الفقه، ج ۵، ص ۱۳۳.

۵. کلینی، الکافی، ج ۳، ص ۲۶۵.

۶. حلی، اصول الفقه، ج ۵، ص ۱۳۴.

اثبات نمود؛ یکی اصالة التخصّص و دیگری راهی که ایشان ذکر نمود، گرچه ایشان استدلال کسانی را که استدلال به این آیات و روایات را مطرح کرده‌اند از باب اصل تخصّص نمی‌داند؛ ولی در پاسخ به کلام ایشان گفته می‌شود منافاتی ندارد که از دو طریق بتوان وضع عبادات برای صحیح را اثبات کرد.

وجه استدلال به این صورت است که ظهور خطاب در این است که موضوع، حاقّ موضوعی است که در خطاب ذکر شده، نه اینکه آنچه در خطاب ذکر شده جزء موضوع باشد و روشن است که بنابر تخصّص، آنچه در موضوع خطاب عام ذکر می‌شود، جزء موضوع می‌گردد، مثل خطاب «أكرم العلماء» که با خطاب «لا تُكْرَمُ العالم الفاسق» تخصّص می‌خورد که موضوع حکم، عالم غیر فاسق می‌گردد و عالم بودن جزء الموضوع است، نه تمام الموضوع. اما بنابر تخصّص، تمام الموضوع بودن موضوع در خطاب عام حفظ می‌گردد و اگر خطاب عام تخصّص دیگری خورده بود، به همان مقدار جزء موضوع بودن را می‌پذیریم و در موردی که دایر میان تخصّص و تخصّص است، جزء زائد برای موضوع را نفی می‌کنیم، مثل خطاب «أكرم العلماء» که با خطاب «لا تُكْرَمُ العالم الفاسق» تخصّص می‌خورد و مفاد خطاب دیگری «لا تُكْرَمُ زیداً العادل» است و معلوم نیست که زید عالم است یا جاهل که با اصالة التخصّص حکم به جهل زید می‌کنیم.

پیشینه
اصالة التخصّص

دلیل پنجم: غلبه تخصّص بر تخصّص

راه دیگری که می‌توان با آن، اصالة التخصّص در دوران میان تخصّص و تخصّص را اثبات نمود، غلبه تخصّص نسبت به تخصّص است. برخی همچون حسین حلی از لحاظ صغروی، استدلال مذکور را نپذیرفته و تخصّص را بیش از تخصّص دانسته‌اند؛ در حالی که بالوجدان می‌یابیم که تخصّص بیش از تخصّص است؛ چه اینکه در اغلب موارد، موضوعی که در دلیل عام اخذ می‌شود بسیاری از موارد را شامل نمی‌شود. اشکال این استدلال، اشکال کبروی است؛ بدین بیان که دلیلی بر حجیت مجرد غلبه تا زمانی که موجب ظهور نشود، وجود ندارد.

اصالة التخصّص در دوران میان تخصّص و تخصّص

تطبیقات

در این مختصر به بیان مواردی از تطبیقات فقهی به صورت اجمالی پرداخته می‌شود:

۱. بحث طهارت: شیخ انصاری در بحث پاکی یا نجاست غسله معتقد است عموماتی که بر جواز رفع حدث با آب پاک دلالت می‌کنند، نجاست غسله را تقویت می‌کنند؛^۱ به این تقریب که عکس نقیض این عمومات، این است که هر آبی که قابلیت رفع حدث را ندارد پاک نیست.^۲ توضیح مطلب اینکه اگر غسله پاک باشد، دلیلی که مفاد آن جواز رفع حدث با آب پاک است تخصیص می‌خورد؛ زیرا غسله رافع حدث نیست؛ ولی اگر غسله نجس باشد، تخصّصاً از این دلیل خارج است و مقتضای أصالة التخصّص این است که هنگام دوران امر میان تخصیص و تخصّص، کلام را حمل بر تخصّص کنیم، از این رو حکم به نجاست غسله می‌شود.

این تطبیق مربوط به قسم اول از اقسام دوران امر میان تخصیص و تخصّص است؛ چه اینکه حکم عام و خاص در آن روشن است و تنها نحوه خروج خاص از عام مشخص نیست.

۲. بحث حج: سید محمد رضا گلپایگانی می‌فرماید: در روایتی از امام صادق (ع) نقل شده که اشکالی ندارد شخص مُحَرَّم به خاطر گرمای خورشید دستش را بر صورتش بدهد، همچنین اشکال ندارد که برخی از بدنش را با بعضی دیگر بپوشاند؛ گاهی به این روایت برای جواز تغطیه به غیر متعارف در حج استدلال شده است؛ ولی این استدلال ناتمام است؛ زیرا محتمل است که با این کار تغطیه صدق نکند؛ علاوه بر اینکه مقام از مصادیق دوران امر میان تخصیص و تخصّص است. توضیح مطلب اینکه مسح سر و قرار دادن دست بر صورت در حال احرام جایز است؛ ولی شک داریم که این افعال تغطیه است و از ادله حرمت تغطیه در حال احرام تخصیص خورده یا اینکه تغطیه نبوده و تخصّصاً از این ادله خارج است و اصل با تخصّص بوده و عدم صدق تغطیه در این موارد اثبات می‌شود؛ از این رو نمی‌توان از این روایت برای جواز تغطیه به غیر متعارف استفاده کرد.^۳

پیشینه
افق
حج

دوم، شماره ۲، سال ۱۳۹۸

۱. البته با توجه به این نکته که غسله، مضاف نیست.

۲. انصاری، کتاب الطهارة، ج ۱، ص ۳۲۱.

۳. گلپایگانی، کتاب الحج، ج ۲، صص ۲۰۱ و ۲۰۲.

این تطبیق نیز قسم دوم از دوران امر میان تخصیص و تخصّص است؛ چرا که مراد از عام و خاص روشن است و تنها در نحوه خروج آن تردید است.

۳. بحث محرمات: شیخ انصاری در تبیین روایتی که در اول کتاب مکاسب از تحف العقول نقل کرده، می‌فرماید: مراد از نگهداری و تصرف شیء نجس در روایت تحف العقول که نهی شده است، نگهداری و تصرفاتی است که به خوردن و آشامیدن بازگردد؛ چه اینکه بر جواز نگه داشتن نجس برای سایر تصرفات اجماع وجود دارد.^۱ تطبیق اصل تخصّص در دوران میان تخصیص و تخصّص در مورد کلام مذکور بدین بیان است که در روایت تحف العقول از تصرف در نجس به صورت مطلق نهی شده است؛ در مقابل، اجماع بر جواز نگهداری نجس در برخی امور وجود دارد، حال اگر مراد از امساک در روایت مطلق نگهداری باشد، اجماع مخصص آن خواهد بود و اگر مراد از امساک در روایت، خصوص اکل و شرب باشد، موردی که اجماع بر جواز آن است، تخصّصاً از روایت خارج خواهد بود. در صورت دوران امر میان تخصیص و تخصّص مذکور، اصل تخصّص جاری می‌شود و مراد از روایت را تنها تصرفاتی که به خوردن و آشامیدن بازگشت دارند، می‌دانیم. این تطبیق برای قسم سوم از دوران امر میان تخصیص و تخصّص است که دلیل عام روشن نیست؛ ولی دلیل خاص روشن است.

۴. بحث نماز: سید محسن حکیم در بحث نماز جماعت، در صورتی که نظر امام جماعت با مأموم تقلیداً یا اجتهاداً مخالف باشد، یکی از دلایل بطلان نماز جماعت را این گونه بیان می‌کند که شاید برای بطلان نماز جماعت به عکس نقیض از قاعدة «الامام یضمن القراءة» تمسک کرد؛ بدین بیان که عکس نقیض جمله مزبور آن است که اگر قرائت بر امام لازم نباشد، این شخص اساساً امام نخواهد بود؛ البته ایشان به این استدلال اشکال می‌کنند که این استدلال مبتنی بر حجیت عام در عکس نقیضش است؛ در حالی که در اصول ثابت شده است که عکس نقیض عام حجت نیست.^۲ توضیح مطلب اینکه دلیل وارد شده بر اینکه در صورت اختلاف نظر امام و مأموم، امام ضامن قرائت مأموم نیست و از

۱. انصاری، مکاسب، ج ۱، ص ۹۸.

۲. حکیم، مستمسک العروة الوثقی، ج ۷، ص ۳۰۲.

طرفی دلیل داریم که امام جماعت ضامن قرائت مأموم است؛ ولی معلوم نیست که در فرض اختلاف، امام جماعت شرعاً امام نیست تا تخصّص لازم بیاید یا اینکه تخصّص دلیل «الامام یضمن القراءة» است و مقتضای اصالة التخصّص، این است که چنین شخصی شرعاً امام نیست و از این رو نماز جماعت مذکور باطل خواهد بود.

این تطبیق در قسم اول دوران امر میان تخصّص و تخصّص است که هر دو دلیل عام و خاص روشن است و تنها نحوه خروج خاص از عام روشن نیست.

۵. بحث خمس: یکی از روایاتی که برخی برای اشتراط رسیدن معدن به نصاب بیست دینار جهت واجب شدن خمس از آن استفاده کرده‌اند، روایتی است که از امام کاظم علیه السلام نقل شده است: راوی می‌گوید: از امام کاظم علیه السلام در مورد چیزهایی که از معدن استخراج می‌شود پرسیدم که آیا چیزی در قبال آنها باید پرداخت کنم یا خیر؟ حضرت در پاسخ فرمودند: چیزی بر عهده شما نیست، مگر اینکه آنچه در مثلش زکات واجب است به بیست دینار برسد.^۱

مستدل معتقد است می‌توان از طریق اصل تخصّص در دوران میان تخصّص و تخصّص، شرطیت رسیدن نصاب معدن به بیست دینار را از این روایت استفاده کرد؛ بدین بیان که پرسش راوی از ثبوت چیزی در معدن است که باید پرداخت شود یا خیر؟ حال سؤال این است که مراد از «چیزی» در روایت، خمس یا زکات است؟ اگر قرار باشد مراد از روایت زکات باشد، لازم می‌آید که به وسیله این روایت، ادله حصر کننده موارد زکات، در نه چیز تخصّص زده شود؛ چرا که در هیچ کدام از آن موارد وجوب زکات، معدن ذکر نشده بود؛ اما اگر مراد از این روایت را خمس بدانیم، این روایت تخصّصاً از بیان موارد زکات خارج است و اصل تخصّص اقتضا دارد که روایت مذکور را حمل بر خمس کنیم و وجوب خمس معدن را نتیجه بگیریم.^۲

این تطبیق نیز در قسم اول از دوران امر میان خاص و عام است.

۶. بحث بیع: یکی از مباحث مربوط به بحث بیع، این است که آیا معاطات نیز بیع است یا خیر؟ برخی مانند مامقانی از راه اصل تخصّص در دوران میان تخصّص و تخصّص، بیع

پیشینه
موضوع

الذی
شماره ۲، سال ۱۳۹۸

۱. حر عاملی، وسائل الشیعة، ج ۹، ص ۴۹۵.

۲. ر.ک: روحانی، المرتقی إلى الفقه الأرقی، صص ۵۰-۵۲.

نبودن معاطات را نتیجه گرفته‌اند. ایشان معتقدند در اینکه معاطات نیز بیع است یا خیر، امر دایر میان تخصیص و تخصّص است؛ چه اینکه اگر معاطات بیع باشد، از عموم ادله‌ای که لوازمی را برای بیع ثابت می‌داند، مانند بطلان معامله صبی، معاطات تخصیص می‌خورد؛ اما اگر معاطات بیع نباشد، تخصّصاً از آن لوازم خارج است و اصل تخصّص حکم می‌کند که معاطات را بیع ندانیم.^۱

این تطبیق نیز از قسم اول دوران امر میان تخصیص و تخصّص است که مراد از عام و خاص روشن است و تنها در نحوه خروج خاص از عام تردید وجود دارد.

۷. بحث دیات: یکی از مباحث در باب دیات، حکم فردی است که روی مرد دیگر افتاده باشد و به سبب این افتادن، مرد از دنیا رفته باشد. حال پرسش آن است که حکم چنین شخصی چیست و چه مقدار باید دیه پرداخت کند؟! عیب بن زراره می‌گوید از امام صادق (ع) در مورد مردی که روی مرد دیگر افتاده و آن مرد از دنیا رفته است پرسیدم، حضرت در پاسخ فرمودند: چیزی بر عهده او نیست.^۲ در برخی از روایات قتل خطایی را اینگونه بیان کرده‌اند که «همانا قتل خطایی این است که شخص چیزی را اراده کند؛ ولی به غیر از آن اصابت کند»^۳، حال اگر حصر در این روایت حصر حقیقی باشد، مثال مذکور در روایت اول، تخصّصاً از این ملاک خارج خواهد بود؛ اما اگر حصر اضافی و نسبت به افراد دارای قصد باشد، روایت اول نسبت به این روایت مخصص خواهد بود، و در دوران میان تخصیص و تخصّص اصل بر تخصّص است؛ از این رو می‌توان نتیجه گرفت که حصر در روایتی که بیانگر ملاک خطا بود، حقیقی است و روایت اول تخصّصاً از آن خارج است و دیه نداشتن آن از باب تخصیص قتل خطایی نخواهد بود. ثمره آن در اینجا ظاهر می‌شود که اگر دلیل بیانگر ملاک قتل خطایی تخصیص خورده باشد، نسبت به سایر افراد قتل خطایی مثل قتل نائم، می‌توان حکم به دیه نمود؛ اما اگر حصر در روایت دوم حقیقی باشد و تخصیصی نیز نخورده باشد، قتل نائم، دیه قتل خطایی را نخواهد داشت و دیه‌ای بر عهده نائم نخواهد آمد.

پرسش
ملاک

اصل قتل تخصّص در دوران میان تخصیص و تخصّص

۱. مامقانی، غایة الآمال، ج ۲، صص ۱۸۳-۱۸۴.

۲. کلینی، الکافی، ج ۷، ص ۲۸۸.

۳. همان، ص ۲۷۸.

این تطبیق طبق قسم دوم از موارد دوران امر میان تخصیص و تخصّص است که مراد از دلیل خاص روشن نیست. گفتنی است که اصل مذکور در باب‌های دیگر فقهی نیز مثال‌های قابل تطبیق فراوانی دارد که از مجال این مختصر خارج است.^۱

جمع بندی و نتیجه‌گیری

به باور نگارنده، اصل تخصّص در دوران میان تخصیص و تخصّص، از اصول مورد قبول در علم اصول است که کارکردهای فراوان فقهی نیز بر آن مترتب است. استدلال‌های مختلفی بر اثبات این اصل اقامه شده است. مهم‌ترین دلیل مبنی بر عکس نقیض است و محققان اشکالات فراوانی متوجه آن دانسته‌اند. با این حال نگارنده اشکالات را وارد ندانسته و دلیل مزبور را پذیرفت. علاوه بر استدلال به عکس نقیض، دلایل دیگری نیز در کلمات اصولیان مطرح شده است که از میان آنها دلیل استصحاب عدم تخصیص، به جهت مثبت بودن و تعارض با استصحاب طرف دیگر و دلیل اصالة الحقیقه به جهت عدم مجازیت تخصیص، قابل استناد نیستند. ظهور خطاب عام در تمام الموضوع بودن، دلیل موجه و قابل قبول دیگر در این زمینه است.

پیشینه
اصول فقهی

منابع و مآخذ

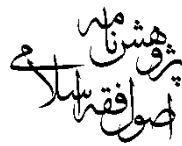
* قرآن کریم.

۱. اراکی، محمدعلی، أصول الفقه، قم: مؤسسه در راه حق، چ ۱، ۱۳۷۵ ش.
۲. _____، رسالة في الإرث، قم: مؤسسه در راه حق، چ ۱، ۱۴۱۳ ق.
۳. _____، كتاب الطهارة، قم: مؤسسه در راه حق، چ ۱، ۱۴۱۳ ق.
۴. اردبیلی، احمد بن محمد، مجمع الفائدة و البرهان في شرح إرشاد الأذهان، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، چ ۱، ۱۴۰۳ ق.
۵. انصاری، مرتضی، كتاب المكاسب، قم: کنگره بزرگداشت شیخ انصاری، چ ۱، ۱۴۱۵ ق.
۶. _____، كتاب الطهارة، قم: کنگره جهانی بزرگداشت شیخ انصاری، چ ۱، ۱۴۱۵ ق.

۱. برای نمونه ر.ک: اراکی، رسالة في الإرث، ص ۲۳۲؛ خمینی، كتاب البيع، ص ۴۵۲؛ اردبیلی، مجمع الفائدة و البرهان، ج ۱، ص ۲۱۵؛ شیرازی، حاشية المكاسب، ج ۱، ص ۲۵.

۷. _____، مطارح الأنظار، قم: مجمع الفكر الاسلامي، چ ۲، ۱۳۸۳ ش.
۸. بروجردی، حسین، نهاية الأصول، تهران: [بی‌نا]، چ ۱، ۱۴۱۵ ق.
۹. بهجت، محمدتقی، مباحث الأصول، قم: [بی‌نا]، چ ۱، ۱۳۸۸ ش.
۱۰. جمعی از پژوهشگران زیر نظر محمود هاشمی، فرهنگ فقه مطابق مذهب اهل بیت علیهم‌السلام، قم: مؤسسه دائرة المعارف فقه اسلامی بر مذهب اهل بیت علیهم‌السلام، چ ۱، ۱۴۲۶ ق.
۱۱. حائری یزدی، مرتضی، مبانی الأحکام في أصول شرائع الإسلام، قم: [بی‌نا]، چ ۱، ۱۴۲۴ ق.
۱۲. حائری یزدی، عبدالکریم، دررالفوائد، قم: [بی‌نا]، چ ۶، ۱۴۱۸ ق.
۱۳. حلی، حسین، أصول الفقه، قم: [بی‌نا]، چ ۱، ۱۴۳۲ ق.
۱۴. حکیم، محسن طباطبایی، مستمسک العروة الوثقی، قم: مؤسسه دار التفسیر، چ ۱، ۱۴۱۶ ق.
۱۵. خرازی، محسن، عمدة الأصول، قم: [بی‌نا]، چ ۱، ۱۴۲۲ ق.
۱۶. خراسانی، محمدکاظم، کفایة الأصول، قم: [بی‌نا]، چ ۱، ۱۴۰۹ ق.
۱۷. خمینی، روح‌الله، تنقیح الأصول، تهران: [بی‌نا]، چ ۱، ۱۴۱۸ ق.
۱۸. _____، کتاب البیع، تقریرات خرم‌آبادی، قم: تنظیم آثار امام خمینی، چ ۱، ۱۴۱۸ ق.
۱۹. _____، مناهج الوصول إلى علم الأصول، قم: [بی‌نا]، چ ۱، ۱۴۱۵ ق.
۲۰. خمینی، مصطفی، تحریرات في الأصول، قم: [بی‌نا]، چ ۱، ۱۴۱۸ ق.
۲۱. خوئی، ابوالقاسم، محاضرات في أصول الفقه، تقریرات فیاض، قم: مؤسسه إحياء آثار الإمام الخوئي، چ ۱، ۱۴۲۲ ق.
۲۲. _____، مصباح الأصول، تقریرات واعظ حسینی، قم: مؤسسه إحياء آثار الإمام الخوئي، چ ۱، ۱۴۲۲ ق.
۲۳. روحانی، محمد، منتقى الأصول، قم: [بی‌نا]، چ ۱، ۱۴۱۳ ق.
۲۴. _____، المرتقى إلى الفقه الأرقی، کتاب الخمس، قم: مؤسسه مولود الکعبة، چ ۱، ۱۴۲۲ ق.
۲۵. حسینی شهرستانی، محمدحسین، غایة المسؤول في علم الأصول، قم: آل البيت علیهم‌السلام، چ ۱، [بی‌نا].
۲۶. شیرازی، محمدتقی، حاشیة المکاسب، قم: منشورات الشریف الرضی، چ ۱، ۱۴۱۲ ق.
۲۷. حجت کوه کمری تبریزی، محمد، المحجة في تقریرات الحجة، تقریر علی صافی گلپایگانی، قم: مؤسسه السيدة المعصومة علیها‌السلام، چ ۱، ۱۴۲۱ ق.
۲۸. صدر، محمدباقر، بحوث في علم الأصول، تقریرات عبدالساتر، بیروت: الدار الاسلامیة، چ ۱، ۱۴۱۷ ق.
۲۹. _____، بحوث في علم الاصول، تقریرات هاشمی شاهرودی، قم: مؤسسه دائرة المعارف فقه اسلامی بر مذهب اهل بیت علیهم‌السلام، چ ۳، ۱۴۱۷ ق.
۳۰. طباطبایی قمی، تقی، آراؤنا في أصول الفقه، قم: [بی‌نا]، چ ۱، ۱۳۷۱ ش.

۳۱. عاملی، حر، محمد بن حسن، وسائل الشیعة، قم: مؤسسه آل البيت (ع)، ج ۱، ۱۴۰۹ق.
۳۲. عراقی، ضیاء الدین، بدائع الافکار فی الاصول، تقریرات آملی، نجف: الطبعة العلمية، ج ۱، ۱۳۷۰ق.
۳۳. _____، تحریر الاصول، قم: [بی نا]، ج ۱، ۱۳۶۳ش.
۳۴. _____، شرح تبصرة المتعلمین، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ج ۱، ۱۴۱۴ق.
۳۵. _____، مقالات الاصول، قم: [بی نا]، ج ۱، ۱۴۲۰ق.
۳۶. فاضل لنکرانی، محمد، نهاية التقرير، قم: تحقیق مرکز فقهی ائمه اطهار (ع)، ۱۴۲۰ق.
۳۷. فانی اصفهانی، علی، آراء حول مبحث الألفاظ في علم الاصول، قم: [بی نا]، ج ۱، ۱۴۰۱ق.
۳۸. فراهیدی، خلیل بن احمد، کتاب العین، قم: نشر هجرت، ج ۲، ۱۴۱۰ق.
۳۹. فیض الاسلام اصفهانی، علی نقی، الإفاضات الغرورية في الأصول الفقهية، نجف: مكتبة الرافدين، ج ۱، ۱۳۵۲ق.
۴۰. فیومی، احمد بن محمد، المصباح المنیر فی غریب الشرح الكبير للرافعي، قم: منشورات دار الرضی، ج ۱، [بی تا].
۴۱. کلینی، محمد بن یعقوب، الکافي، تهران: دار الكتب الإسلامية، ج ۴، ۱۴۰۷ق.
۴۲. گلپایگانی، محمدرضا موسوی، کتاب الحج، قم: دار القرآن الکریم، ج ۱، ۱۴۰۳ق.
۴۳. لاری، عبدالحسین، التعليقات على فرائد الاصول، قم: [بی نا]، ج ۱، ۱۴۱۸ق.
۴۴. مامقانی، محمدحسن، غاية الآمال في شرح كتاب المكاسب، قم: مجمع الذخائر الإسلامية، ج ۱، ۱۳۱۶ق.
۴۵. مرکز اطلاعات و مدارك اسلامی، فرهنگ نامه اصول فقه، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، ج ۱، ۱۳۸۹ش.
۴۶. مظفر، محمدرضا، المنطق، قم: نشر قدس رضوی، ج ۱، ۱۳۸۰ش.
۴۷. نائینی، محمدحسین، فوائد الاصول، تقریرات محمدعلی کاظمی، قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ج ۱، ۱۳۷۶ش.
۴۸. هاشمی، محمود، آراء و اضواء، تعلیقات علی کتابنا بحوث في علم الاصول، قم: مؤسسه دائرة المعارف فقه اسلامی، ج ۱، ۱۴۳۱ق.
۴۹. پایگاه مدرسه فقهی امام محمد باقر (ع)، تقریرات درس خارج اصول آیت الله شاهرودی، fa.mfeb.ir.
۵۰. پایگاه شهیدی پور، بخش کتب استاد، جزوه مباحث الالفاظ، shahidipoor.ir.



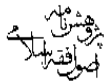
سالنامه علمی - تخصصی
سال دوم، شماره ۲، سال ۱۳۹۸

دراسة دلالة حديث الرفع على كفاية عمل الناسي^۱

محمدتقي شهیدی^۲

الخلاصة

قد تمسك بعض الأجلاء من المتقدمين و المتأخرين بحديث «رفع النسيان»، لتصحيح عمل الناسي الفاقد لجزء أو الواجد لمانع؛ و لكن الصحيح وفاقا لبعض آخر منهم عدم دلالة عليه و العمدة في الإشكال، ثلاثة: الف) الصحيح أن حديث الرفع لا يدل إلا على رفع تبعة العمل الصادر عن نسيان من عالم تسجيل الأعمال و المسئولية تجاهها، سواء كانت التبعة دنيويا أو أخرويا؛ مع أنه ليس وجوب الإعادة، من تبعات العمل الصادر عن نسيان بل هو بمناط عدم استيفاء ملاك الواجب؛ فلا يدل الحديث على رفعه. ب) ان التحقيق عدم كون الجزئية مجعولا و لو تبعا، لا واقعا و لا عرفا، فليست الجزئية أمرا شرعيا حتى يرفعه الحديث عن الموضوعية للآثار. ج) و على فرض تسليم دلالة الحديث على كفاية عمله، فلا ينبغي الريب في



دراسة دلالة حديث الرفع على كفاية عمل الناسي

۱. تأريخ استلام المقالة: ۹۴/۳/۱۰
تمت كتابة هذه المقالة من بحوث الاستاذ محمدتقي شهیدی إثر جهود الطالب الفاضل سيدعلي صداقت و قد بلغ بتأييد الاستاذ.
۲. أستاذ في الحوزة العلمية في قم المقدسة.

تأريخ المصادقة على المقالة: ۹۴/۳/۳۰
تمت كتابة هذه المقالة من بحوث الاستاذ محمدتقي شهیدی إثر جهود الطالب الفاضل سيدعلي صداقت
Ali.sedaghat۱۳۷۲@Gmail.com

اختصاصه بنسيان سنن الأجزاء؛ و أما الفرائض، فيظهر بطلان العمل الفاقد لها من مفهوم حديث «لَا تَنْقُضُ السُّنَّةَ الْفَرِيضَةَ» و «إِنَّ اللَّهَ فَرَضَ الرُّكُوعَ وَ السُّجُودَ وَ الْقِرَاءَةَ سُنَّةً فَمَنْ تَرَكَ الْقِرَاءَةَ مُتَعَمِّدًا أَعَادَ الصَّلَاةَ».

مفاتيح البحث: عمل الناسي، حديث الرفع، العمل الفاقد لجزء، العمل الواجد لمانع.

مقدمة

النسيان غير منفك عن البشر في جميع أدوار حياته. فلذا أحياناً ينسى الإنسان الإتيان بجزء من العمل أو يأتي بمانع نسياناً. إذا تم إطلاق دليل جزئية الجزء أو شرطية الشرط في حد ذاته بالنسبة إلى فرض النسيان، فهل يمكن أن نتكّل على حديث الرفع بلحاظ فقرة «رفع النسيان» لإثبات كفاية عمل الناسي للجزء أو الشرط؟ قد تمسك بعض الأجلاء من المتقدمين و المتأخرين بحديث «رفع النسيان»، لتصحيح عمل الناسي الفاقد لجزء أو الواجد لمانع؛ و لكن الصحيح وفقاً لبعض آخر منهم عدم دلالة عليه. يظهر القول بدلالة الحديث على إجزاء عمل الناسي من سيد المرتضى و شيخ الطائفة و المحقق الحلي^١ و قال به أيضاً جملة من متأخري المحققين كصاحب الكفاية و المحقق الداماد و السيد الإمام^٢. و قد أنكر ذلك جماعة منهم الشيخ الأعظم الأنصاري و المحقق النائي^٣.

بسم الله الرحمن الرحيم

تقريب دلالة الحديث على كفاية عمل الناسي

هنا اتجاهاً لتقريب دلالة الحديث:

الأول: إن حديث الرفع يدل على رفع آثار المنسي و حيث كانت الجزئية من آثار الجزء المنسي، فترتفع الجزئية بحديث الرفع و بذلك يثبت عدم وجوب الإعادة لأنه أثر جزئية ذلك الجزء المنسي.

سال دوم شماره ٢، سال ١٣٩٨

١. السيد المرتضى، الانتصار، ص ١٨٩ و ٢٤٨؛ الطوسي، الخلاف، ج ٢، ص ٢٢٩ و ٣٦٩؛ الحلي، المعتمد، ج ٢، ص ٨١٠.

٢. الخراساني، كفاية الأصول، ج ٢، ص ١٧٨؛ المحقق داماد، المحاضرات، ج ٢، ص ٤٢٥؛ السبزواري، تهذيب الأصول، ج ٣، ص ٣٦.

٣. الانصاري، فرائد، ج ٢، ص ٣٦٦؛ النائي، فوائد، ج ٤، ص ٢٢٢.

الثاني: إن وجوب الإعادة من آثار ترك الجزء المنسي، و حيث يتعبد الحديث بكون الترك كلاترك، فيدل على نفي وجوب الإعادة مباشرة.
و حاصل المناقشات خمسة:

المناقشة الأولى و دراستها

الشيخ الانصاري يقول: لانسلم دلالة الحديث على رفع جميع آثار المنسي^١، بل لا يظهر منه أكثر من رفع خصوص المؤاخذه.

نقول: هذا الإشكال متجه و لا يبتني على ما اختاره في حديث الرفع من تقدير «المؤاخذه» بأن يكون المراد من رفع التسعة المذكورة في الحديث، رفع المؤاخذه عليها بل يجري أيضا على ما تبيناه في دلالة الحديث من أن المراد من رفعها، رفعها عن عالم التبعة و المسؤولية و تسجيل الأعمال، فالحديث يرفع جميع ما له اقتضاء الوجود في ذمة العبد من تبعات العمل الصادر عن نسيان أو إكراه أو إضطرار أو غيرها، بلافرق بين أن يكون أخرويا أو دنيويا؛ كإجراء الحد على من شرب الخمر اضطراراً أو إكراها و هكذا إلزام من أكره على بيع أو زواج على ترتيب الأثر عليهما^٢.

و مما يشهد على ما ذكرناه في معنى حديث الرفع، ما رواه العياشي عن عمرو بن مروان الخزاز عن أبي عبد الله عليه السلام قال:

رفعت عن أمتي أربع خصال: ما أخطئوا و ما نسوا و ما أكرهوا عليه و لم يطيقوا؛ و ذلك في كتاب الله قول الله تبارك و تعالى «رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَا إِنْ نَسِينَا أَوْ أَخْطَأْنَا رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْ عَلَيْنَا إِصْرًا كَمَا حَمَلْتَهُ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِنَا رَبَّنَا وَلَا تُحَمِّلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِ» و قول الله: «إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَ قَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ»^٣.

١. الانصاري، فرائد، ج ٢، ص ٣٦٧.

٢. من هذا يظهر الجواب عن التمسك بهذه الصحيحة للبرنطي (البرقي، المحاسن، ج ٢، ص ٣٣٩) على لزوم إرادة رفع جميع الآثار حيث يقال: بأنه لولا جريان حديث الرفع لنفي جميع الآثار و عدم اختصاصه برفع المؤاخذه، لم يكن مجال لتطبيق الإمام عليه السلام حديث الرفع لنفي صحة العقد أو الإيقاع الإكراهيين. فإنه يجاب عنه بأنه: إلزام المكروه على ترتيب آثار العقد أو الإيقاع الصادرين عنه في حال الإكراه، يكون من أخذه بهما و هذا نحو من المؤاخذه و لو بتوسع في معنى المؤاخذه.

٣. العياشي، تفسير العياشي، ج ١، ص ١٦٠.

فإن المستفاد من هذه الآيات الواردة في النسيان و الخطأ رفع ما صدر عن المكلف نسياناً أو خطأً عن عالم العهدة و التبعة، فلا يؤخذ بهما، و هذا لا ينافي ترتب الآثار التي لاعلاقة لها بالمؤاخذه كما في وجوب رد المثل أو القيمة عند إتلاف مال الغير، فإنه ليس بملاك المؤاخذه بل بملاك احترام مال الغير و لذا لا يرتفع الضمان في موارد إتلاف مال الغير نسياناً أو خطأً.^١

تطبيق الإشكال على هذا المبنى: ليس «وجوب الإعادة» من تبعات العمل الصادر عن نسيان بل هو من آثار ترك الإمتثال و عدم استيفاء الملاك؛ فوجوب الإعادة و القضاء ليس لكونهما مؤاخذه على ترك الواجب أو أحد أجزائه بل بنقطة لزوم استيفاء الملاك في الواجب نظير ما ورد في قوله تبارك و تعالى: ﴿وَمَنْ كَانَ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ... وَ لَتُكْمِلُوا الْعِدَّةَ﴾^٢، حيث يدل على كون وجوب القضاء عليهما لأجل إكمال العدة. و يشهد لذلك أنه لم يعهد تمسك أحد بهذه الرواية لتصحيح المعاملات التي فات فيه بعض أجزائه أو شرائطه؟! فهل ترى أن فقيهاً يصحح النكاح الموقت الذي لم يذكر فيه مقدار المهر أو الأجل نسياناً، استناداً إلى هذا الحديث؟!

المناقشة الثانية و دراستها

الشيخ الانصاري يقول:

إنّ جزئية السورة ليست من الأحكام المجعولة لها شرعاً، بل هي ككلية الكلّ، وإنّما المجعول الشرعي وجوب الكلّ، و الوجوب مرتفع حال النسيان بحكم الرواية، و وجوب الإعادة بعد التذكّر مترتب على الأمر الأوّل، لا على ترك السورة... نعم، لو صرح الشارع بأنّ حكم نسيان الجزء الفلاني مرفوع، أو أنّ نسيانه كعدم نسيانه، أو أنّه لا حكم لنسيان السورة مثلاً، وجب حمله - تصحيحاً للكلام - على رفع الإعادة و إن لم يكن أثراً شرعياً، فافهم.^٣

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

سال دوم، شماره ٢، سال ١٣٩٨

١. هذا البيان يختلف عما ذكره السيد الخويي من أن وجه عدم جريان حديث الرفع في مورد إتلاف مال الغير، كون رفع الضمان منافياً للإمتنان على المالك و حديث الرفع وارد مورد الإمتنان، فإن ما ذكره لا يجري في ما لو كان المالك كافراً محترماً المال كالذمي حيث ان سياق حديث الرفع، سياق الإمتنان على الأمة، فلا يمنع عن جريانه كونه خلاف الإمتنان في حق الآخرين.

٢. سورة البقرة، آية ١٨٥.

٣. الانصاري، فرائد، ج ٢، ص ٣٦٧.

و حاصل ما ذكره: أنه إن إريد إجراء حديث الرفع لرفع جزئية الجزء المنسي فالجزئية ليست مجعولة شرعا و إن أريد إجرائه لنفي وجوب الإعادة، فوجوب الإعادة أثر ترك المركب و ترك المركب لازم عقلي لترك الجزء المنسي فلا يمكن إجراء حديث الرفع في الجزء المنسي بلحاظ نفي أثر ما يلزمه عقلاً.

نقول: هنا نقاط أربعة:

(الف) أجاب المحقق الخراساني عما ذكره الشيخ في الشق الأول:

قد تبهنا مراراً أنّ المرفوع بحديث الرفع ما يمكن أن تناله يد التصرف من الشرع و لو بالواسطة، كما في الأحكام الوضعية، فإنّها على التحقيق و إن كانت غير مجعولة على الاستقلال، إلّا أنّها ممّا يتصرّف فيها وضعاً و رفعاً يتبع ما ينتزع عنها من الأحكام التكليفية، فيكون حديث الرفع حاكماً على ما دلّ على جزئية السّورة مطلقاً كدليل خاصّ ناظر إليه كان مضمونه نفي جزئيتها في حال النسيان.^١

نقول: ما ذكره من الجواب بناء على كون الجزئية مجعولة ولو تبعاً متين لا غبار عليه؛ و لكن سيأتي منا إنكار كون الجزئية للواجب مجعولة حتى تبعاً.

(ب) ما أجاب به المحقق الخراساني ثانياً:

لو لم يكن المرفوع إلّا وجوب الكلّ المركّب منها في حال النسيان، لم يكن الأمر الأوّل المقتضى لوجوبها مقتضياً للإعادة، فإنّ الواجب في هذا الحال بهذا الأمر بعد قيام حديث الرفع على عدم وجوب ما اشتمل عليها في الحال ليس إلّا ما كان خالياً عنها و قد أتى به، فلا وجه لإطاعته ثانياً بالإعادة، فتأمل جيّداً.^٢

نقول: أن رفع الكل لا يلزم وضع ما عدا المنسي في ذمته حتى يصير عمله مطابقاً للمأمور به، فهذا كالمستطيع الذي تعرض له علة توجب رفع الحج عنه في ذاك العام و لكن لاشبهة في عدم ملازمة هذا مع رفع الحج عنه في السنة القابلة.

تنبيه: ربما يورد على المحقق الخراساني بأنه صرح بعدم الثقل في اطلاق الجزئية لحال العجز لأنه يستلزم عدم وجوب المركب عليه؛ فلا يكون جريان حديث الرفع لرفع الجزئية

دراسة دلالة حديث الرفع على كفاية عمل الناس

دراسة دلالة حديث الرفع على كفاية عمل الناس

١. الخراساني، درر الفوائد، ص ٢٦١.

٢. المصدر السابق.

عنه، إمتنانا عليه^١؛ فأى فرق بين هذا و النسيان حيث التزم فيه بجريان حديث الرفع فيه لنفي إطلاق الجزئية و كونه امتنانا له؟!

و لكنه غير وارد لكون القياس مع الفارق حيث إن العاجز ملتفت إلى عجزه من البعض و عدم مطلوبة الكل بما هو كل منه، فأمره يدور بين وجوب الإتيان بالمتيسر و بين عدم وجوب شئ عليه؛ فلاشبهة في أن الثاني أخف من الأول الذي يقتضيه «إطلاق الجزئية». و لكن الناسي حيث كان في حال نسيانه غافل عن غفلته و أتى بما عدا الجزء المنسي، فأمره يدور بين إطلاق الجزئية لحال نسيانه حتى يجب عليه إعادة الكل لأنه خرج عن موضوع الحديث أو عدم الإطلاق بالنسبة إليه حتى يكتفي بما فعله سابقاً؛ و من الواضح أخفية الثاني من الأول في هذا الدوران فلا بأس بجريان حديث الرفع لنفي إطلاق الجزئية. (ج) ربما يختار الشق الثاني من استدلال الشيخ الأنصاري، استنادا إلى أن: الرفع عن ذمة الناسي ثابت بالأمانة عن الواقع لا الأصل العملي، فالتعبد بهذا الرفع يثبت التعبد برفع لوازمه العقلية.

و لكن الجواب عنه أن مقصوده اختصاص حكومة حديث رفع النسيان على الادلة الواقعية بالآثار الشرعية للمنسي دون الآثار الشرعية للعنوان الملازم للمنسي و لا يفرق فيه الأمانة مع الأصل، و هذا نظير ما ذكره المشهور من أن حكومة قوله ﷺ: «يحرم بالرضاع ما يحرم بالنسب»^٢ على أدلة المحرمات بالنسب، مختصة بالعناوين الموضوعة للحرمة النسبية دون ما يكون ملازما لتلك العناوين، فمثلا إذا أرضعت جدة^٣ حفيدها، فيصبح حفيدها أخا رضاعيا لأبيه، فلو لوحظ ملازمات ذلك في عالم النسب، فتكون أم هذا الحفيد إما أمًّا لأخ الحفيد - وهي محرّم له لقوله تبارك و تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ﴾ - أو زوجة لأبيه، و هي ايضا محرّم له لقوله تبارك و تعالى: ﴿وَلَا تَنْكِحُوا مَا نَكَحَ آبَاؤُكُمْ﴾^٤. و لو كان دليل «يحرم بالرضاع ما يحرم بالنسب» حاكما على ملازمات العناوين النسبية، حرمت ام هذا

بجواب
الشيخ
الأنصاري

سال دوم شماره ٢، سال ١٣٩٨

١. الخراساني، كفاية الأصول، ج ٢، ص ١٨١.

٢. الكليني، الكافي، ج ٥، ص ٤٣٧.

٣. الحفيد هو ولد الابن؛ و إنما خصصنا المثال به نظرا إلى أن التحريم في ما إذا أرضعت الجدة، ولد بنتها، منصوب في خصوصه، ر: الحر، الفقيه، ج ٣، ص ٤٧٦.

٤. سورة النساء، آية ٢٣.

٥. سورة النساء، آية ٢٢.

الحفيد على ابيه فتتفسخ الزوجية بينهما و هذا ما نسب إليه السيد الداماد^١ - ولكن المشهور التزموا بعدم شمول سعة حكومته لملازمات العناوين الموضوعة للحرمة في النسب.

(د) قد يورد على ما ذكره الشيخ أخيراً من أن وجوب الإعادة أثر ترك المركب و هو لازم عقلي لل لازم الجزء المنسي أنه:

لم يعلم وجه عدم إجرائه حديث الرفع في نفس ترك المركب نسياناً بغرض نفي أثره و هو وجوب الإعادة.

و لكن يمكن تتميم كلام الشيخ من قيام الإجماع و الضرورة على عدم رفع وجوب الإعادة و القضاء عند ترك المركب نسياناً.

المناقشة الثالثة و دراستها

المناقشة الثالثة هي ملاحظات المحقق النائيني. قبل الخوض في دراسة هذه الملاحظات، يجب أن نبين مسلكه في الإستظهار من هذا الحديث الشريف:

الأول: إن سياق الحديث، الرفع الإدعائي عن عالم التكوين كما في «لاشك لكثير الشك» و «لأربا بين الوالد و الولد».

الثاني: يفترق «الرفع» عن «الوضع» باختصاص الأول لإعدام الأمر الموجود كما أن الثاني يختص بإيجاد الأمر المعدوم^٢؛ فعليه «يختص الحديث الشريف بالأحكام الانحلالية العدمية التي لها تعلّق بالموضوعات الخارجيّة، كحرمة شرب الخمر و إكرام الفاسق و غيبة المؤمن، فإنّه في مثل ذلك يصحّ رفع أثر الإكرام و الشرب و الغيبة الصادرة عن نسيان. و أمّا التكاليف الوجوديّة التي يكون المطلوب فيها صرف الوجود- كوجوب إكرام العالم و إقامة الصلاة- فلا يمكن أن يعمّها حديث الرفع، لأنّ رفع الإكرام و الصلاة الصادرين عن نسيان يساوق إعدامهما في عالم التشريع و فرض عدم صدورهما عن المكلف، و ذلك يقتضي إيجابهما ثانياً، و هو ينافي الامتنان، فلا بدّ من خروج الأحكام الوجوديّة عن مدلول الحديث.^٣

اما اصل المناقشة الثالثة:

دراسة دلالة حديث الرفع على كفاية عمل الناسي

دراسة دلالة حديث الرفع على كفاية عمل الناسي

١. نسبه إليه المحقق الخويي في أحكام الرضاع في فقه الشيعة، ص ٣٥ و ٤٤.

٢. النائيني، فوائد، ج ٣، ص ٣٥٢.

٣. المصدر السابق، ج ٤، ص ٢٢٤.

المنسيّ ليس هو جزئية الجزء و إلا رجع إلى نسيان الحكم و هو من أقسام الجهل به، فيندرج في قوله صلى الله عليه و آله «رفع... ما لا يعلمون» لا في قوله: «رفع... النسيان». بل المنسيّ هو نفس الجزء أي الإتيان به قولاً أو فعلاً، و معنى نسيان الجزء هو خلوّ صفحة الوجود عنه و عدم تحقّقه في الخارج، و لا يعقل تعلّق الرفع بالمعدوم، لما عرفت: من أنّ المرفوع لا بدّ و أنّ يكون شاغلاً لصفحة الوجود ليكون رفعه بإعدامه و إخلاء الصفحة عنه، فنسيان الجزء ممّا لا يتعلّق به الرفع، فلا يعمّه قوله صلى الله عليه و آله و سلّم «رفع... النسيان».^١

نقول: لا يمكن الإلتزام بما ذكره لا بناءً ولا مبنًى:

الإشكال البنائي: أما ما ذكره أولاً من أنه في مورد نسيان جزئية الجزء لا بد من الرجوع إلى قوله «رفع... ما لا يعلمون» دون «رفع... النسيان» ففيه مضافاً إلى أنه لم يعلم وجه منعه من الرجوع إلى عموم «رفع... النسيان»:

أنه مناف لما صرح به نفسه من أن الرفع في ما لا يعلمون، رفع ظاهري ناظر إلى دفع إيجاب الإحتياط فقط^٢، فكيف يمكن أن يتمسك به في فرض نسيان الجزئية، بعد أن فقد موضوع الرفع أي: الجهل بالحكم و صار المكلف عالماً بالجزئية و الفرض أن إطلاق دليل الجزئية، يشمل حال النسيان.

و أما ما ذكره ثانياً من اختصاص المرفوع في «رفع... النسيان»، بالذي شغل صفحة الوجود، فيرد عليه: أنه لا يمنع العرف من تعلّق الرفع الإدعائي بمثل عنوان النسيان، حيث انه و إن كان ينطبق في الخارج أحيانا على امر عديمي و هو ترك الجزء نسياناً لكن يكفي في تطبيق حديث الرفع عليه، تضمين حيثية وجودية في هذا العنوان. ثم إن من الواضح أن ما ذكره لا يمنع من التمسك بحديث رفع النسيان لموارد إيجاد المانع نسياناً؛ و عليه كان ينبغي أن يختار التفصيل في المسألة.

و أما الإشكال المبناي فهو: أن ما اختاره من استظهار الرفع الإدعائي عن عالم التكوين، خلاف الظاهر، حيث إنه لا يتلائم مع فقرة «رفع... ما لا يطيقون» فان المفروض أن من لا يطيق فعلاً واجبا فيتركه فقد رفع عنه، فكيف ينطبق عليه الرفع الادعائي، و ليس المقصود منه

بشرى
الافتقار

سال دوم شماره ٢، سال ١٣٩٨

١. المصدر السابق، ج ٤، ص ٢٢٥.

٢. المصدر السابق، ج ٣، ص ٣٣٨.

فرض ما لو تحمل من لا يطيق شيئا الحرج والمشقة وفعله، فإن ادعاء عدم صدور الواجب منه خلاف الامتنان، ولا يصح التبعض بين فقرات حديث الرفع بان يلتزم بكون الرفع في غير هذه الفقرة رفعا ادعائيا، وفي هذه الفقرة رفعا حقيقيا عن عالم ذمة المكلف، فانه خلاف وحدة السياق في قوله «رفع عن امتي تسعة».

المناقشة الرابعة ودراساتها

وهي من المحقق النائيني أيضا:

إن محلّ البحث ليس هو النسيان المستوعب لتمام الوقت في الموقّعات، أو لتمام العمر في غيرها بل هو النسيان في بعض الوقت، وسقوط الجزئية في زمان النسيان لا يقتضي سقوطها في تمام الوقت أو في تمام العمر حتّى في زمان الذّكر و زوال صفة النسيان، لما عرفت: من أنّ المأمور به هو صرف الوجود في مجموع الوقت أو العمر، و نسيان الجزء في بعض الوقت كنسيان جملة المركّب بجميع ما له من الأجزاء في بعض الوقت لا يقتضي سقوط التكليف عن الطبيعة المأمور بها رأسا، بل مقتضى تعلّق الطلب بصرف الوجود- مع كون الوقت المضروب له أوسع ممّا يحتاج إليه الفعل من الزمان- هو بقاء الطلب عند القدرة على إيجاد المتعلّق ولو في جزء من الوقت الذي يسع لإيجاد المأمور به، ولا يعتبر القدرة في جميع الوقت، فرفع الجزئية في حال النسيان لا يوجب عدم وجوب الإعادة عند التذكّر كما لا يوجب نسيان الكل في بعض الوقت سقوط الطلب عنه رأسا حتّى مع التذكّر في الوقت، فإنّه لا فرق بين نسيان الجزء و نسيان الكلّ فيما هو المبحوث عنه في المقام^١.

توضيح: يمكن تأييد ما ذكره بأنّه لا دليل على جزئية الجزء في جميع أفراد الطبيعة المأمور بها بل هو جزء لصرف الوجود حيث كان هو المطلوب واقعا؛ فانتهاء الجزئية بحديث الرفع، يختص بوجود الطبيعة حين نسيان المكلف فإذا ارتفع النسيان، فلا دليل على عدم الأمر بصرف الوجود الشامل للجزء.

نقول: لا يمكن الإلتزام بما ذكره من وجهين:

أما أولا: فلأننا لم نجد أي وجه لاختصاص البحث بالنسيان غير المستوعب فدلّله أخصّ

دراسة دلالة حديث الرفع على كفاية عمل الناسي

دراسة دلالة حديث الرفع على كفاية عمل الناسي

١. المصدر السابق، ج ٤، ص ٢٢٥.

من مدعاه.

و ثانيا: إنا و إن لم ننكر عدم اقتضاء النظر العقلي لأكثر من جزئية الجزء و مانعية المانع لصرف الوجود و لكن العرف لايساعده عند الإستظهار من الأدلة بل يجعل جزء الطبيعة، جزءاً لجميع الأفراد أيضاً، فكما يسري خصوصية الوجوب التي تعرض نفس الطبيعة بالفرد، فينوي قبل الصلاة بـ «أصلي هذه الصلاة الواجبة قربةً إلى الله»، كذلك يسري خصوصية الشمول للجزء المنسي التي هي أيضا عارض لنفس الطبيعة بالفرد، فيعبر بعد ارتفاع النسيان بـ «إني تركت جزء الصلاة و هو السورة مثلاً نسيانا»؛ فلاضير في أن العقل لايجد وجهها لجزئية السورة لهذا الفرد من الصلاة، لأن العرف هو الملاك عند الإستظهار و لا مانع له من هذه الجهة لأن يستظهر من حديث الرفع، إرتفاع جزئية الجزء عن المركب المأتي به حال النسيان.

المناقشة الخامسة و دراستها

و هي من المحقق النائيني أيضاً:

ليس في المركبات الارتباطية إلا طلب واحد تعلّق بعدّة أمور متباينة يجمعها وحدة اعتبارية، و تنتزع جزئية كلّ واحد من تلك الأمور المتباينة من انبساط الطلب عليها و تعلّقه به بتبع تعلّقه بالكلّ، و ليست جزئية كلّ واحد منها مستقلةً بالجعل، فالذي يلزم من نسيان أحد الأجزاء هو سقوط الطلب عن الكلّ، لا عن خصوص الجزء المنسيّ، فأنّه ليس في البين إلا طلب واحد، و لا معنى لتبعض الطلب و تقطيعه و جعل الساقط هو خصوص القطعة التي يختصّ بها الجزء المنسيّ، فإنّ ذلك يتوقّف على قيام الدليل عليه بالخصوص. و لا يمكن الاستدلال له بمثل قوله صلى الله عليه و آله و سلّم «رفع... النسيان» فإنّ أقصى ما يقتضيه نسيان الجزء في بعض الوقت هو خروج زمان النسيان عن سعة دائرة التكليف الذي كان منبسطاً على مجموع الوقت، كما إذا خرج جزء من الزمان المضروب للعمل عن سعة دائرة التكليف بغير النسيان: من اضطرار أو إكراه أو نحو ذلك. فكما أنّ تعدّد جزء المركّب في بعض الوقت بغير النسيان من سائر الأعذار الآخر لا يقتضي رفع التكليف عن خصوص الجزء المتعدّد، بل يسقط التكليف عن الكلّ رأساً في خصوص وقت العذر، و يخرج ذلك الوقت عن صلاحية وقوع المأمور به فيه، و يلزمه قهراً وقوع الطلب فيما عداه من سائر الأوقات الآخر التي يمكن إيقاع المركّب فيها بما له من الأجزاء، كذلك تعدّد جزء المركّب في بعض الوقت بالنسيان لا يقتضي إلا سقوط

بشرط
الاحتياط

سال دوم، شماره ۲، سال ۱۳۹۸

التكليف عن الكلّ رأساً، لا عن خصوص الجزء المنسي.^١
 نقول: هذا أيضاً تخريج ثبوتي صرف و لكننا بعد أن أجرينا حديث الرفع في نفس الجزئية لا الأمر بالأكثر، فلا صورة ثبوتية له إلا وضع الأمر بالأقل بعد رفع الأمر بالأكثر.
 لا يقال: الجزئية ليس فيها أي ثقل حتى يمكن أن يرفعها الحديث؛ إنما الثقل في الأمر بالمركب من الجزء المنسي و رفعه لا يفيد وضع الأقل، كما أفاده.
 لأننا نقول: لاشبهة في وجود الثقل للجزئية عند العرف لأنه يسند لزوم إعادة المركب إلى إطلاق الجزئية لحال النسيان حيث إن ارتفاعها ينتج وضع الأمر بالأقل الذي امتثله في حال النسيان.

تكملتان

الأولى: لا ينحصر مبنى الإشكال على ما استظهره الشيخ من مرفوعية المؤاخذه أو ما استظهرناه من مرفوعية مطلق التبعة و لو كانت دنيوية، بل الرواية غيردالة و لو قلنا بمقالة الرفع الإدعائي عن عالم التكوين كما يراه المحقق النائيني و السيد الإمام^٢ أو الرفع الحقيقي عن عالم التشريع كما يراه المحقق الخوي^٣ لكن لدليل آخر و هو أنه:

لاتدل الرواية على أكثر من ادعاء ترك الجزء كلاترك على مسلك الرفع الإدعائي أو اعتبار عدم كون هذا الترك موضوعاً للأثر الشرعي على مسلك الرفع التشريعي مع أن تصحيح عمل الناسي يحتاج إلى اعتباره كالفعل، فلا يكفي هذا المقدار لتصحيح عمله.
 لا يقال: كيف لا يكون الترك منشئاً للأثر الشرعي مع أن الإعادة و القضاء، مستندان إليه فيرفعهما الحديث على المسلك الثاني.

لأننا نقول: لا ينبغي الإشكال في أن الحديث إنما دل على رفع آثار فعل المكلف بما هو منتسب إليه، فلا يدل على رفع وجوب غسل الجسد للصلاة إذا لاقى الدم نسياناً أو اضطراراً أو غير ذلك، لأن تأثير ملاقة الدم موضوع في وجوب الغسل بما هو شئ من الأشياء لا بما هو صادر عن المكلف.

و الإعادة و القضاء أيضاً من هذا القبيل لأنهما ليسا أثر ترك المكلف بما هو منتسب إليه

دراسة دلالة حديث الرفع على كفاية عمل الناسي

دراسة دلالة حديث الرفع على كفاية عمل الناسي

١. المصدر السابق، ج ٤، ص ٢٢٦.

٢. السبزواري، تهذيب الأصول، ج ٣، ص ٣٣.

٣. الخوئي، مصباح الأصول، ج ١، ص ٣٠٤ و ٣٠٨.

بل هو من آثار مطلق الترك و لو كان عن إكراه أو اضطرار.

بل هذا المسلك الثاني يواجه إشكالا آخر يجعله غير قابل للدلالة أصلا، و هو:

ان التحقيق عدم كون الجزئية مجعولا و لو تبعا، لا واقعا و لا عرفا، فليست الجزئية أمرا شرعيا حتى يرفعه الحديث عن الموضوعية للآثار.

و أما لعدم مجعولية الجزئية عند العرف، فانظر إلى العبد الذي أمره مولاه بأن «يطبخ للغداء طعاما مشتملا على شئ معين» و أيضا قال له: «إذا تركت أي أمرنا، فاقضه في اليوم القادم» و قال أيضا «رفع عن عبيدي النسيان».

فإذا طبخ العبد ذلك الطعام و لكن نسي أن يجعل فيه حين طبخه ذلك الشئ المعين حتى صار وقت الغداء؛ فهل ترى أنه يتمسك بدليل رفع النسيان لنفي وجوب طبخ ذلك الطعام غدا، تداركا لما فات منه؟!

و كذلك الأمر في النسيان غير المستوعب أيضا؛ كما لو نسي و هيئ الطعام الفاقد لذلك الشئ المعين قبل وقت الغداء بساعات؛ فهل يتمسك بحديث رفع النسيان لرفع جزئية الشئ الذي أخل به نسيانا؟! فإن من الواضح أنه لا يقبل العرف منه ذلك بل يلزمونه بإعادة طبخ الطعام بعد تمكنه من طبخه المشتمل على الجزء الواجب في نفس اليوم.

الثانية: لو فرض دلالة الحديث على كفاية عمل الناسي، فلا ينبغي الإرتياب في اختصاصها بنسيان الأجزاء المسنونة و أما الفرائض، فتُخصَّص بمفهوم هذه الصحيحتين:

١. رُزَاة عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ قَالَ: ... لَا تَنْقُضُ السُّنَّةَ الْفَرِيضَةَ.^١

٢. مُحَمَّدُ بْنُ مُسْلِمٍ عَنْ أَحَدِهِمَا عليه السلام قَالَ: إِنَّ اللَّهَ قَرَضَ الرُّكُوعَ وَ السُّجُودَ وَ الْقِرَاءَةَ سُنَّةً فَمَنْ تَرَكَ الْقِرَاءَةَ مُتَعَمِّدًا أَعَادَ الصَّلَاةَ وَ مَنْ نَسِيَ الْقِرَاءَةَ فَقَدْ تَمَّتْ صَلَاتُهُ وَ لَا شَيْءَ عَلَيْهِ.^٢

فإن قلنا بأن الفريضة ما أوجبه الله و بينه في كتابه الشريف و ساير الواجبات سنة كما عليه المحقق الخويي و السيد الإمام و شيخنا المحقق التبريزي^٣ فلا عسر في التطبيق.

و لكنه مشكل نظرا إلى أنَّ الظاهر من بعض الروايات، أنَّ الفريضة «ما أوجبه الله

بشرط
الاحتياط

سال دوم شماره ٢، سال ١٣٩٨

١. ابن بابويه، الخصال، ج ١، ص ٢٨٤.

٢. الكليني، الكافي، ج ٣، ص ٣٤٧.

٣. الخوئي، موسوعة الإمام الخويي، ج ٤، ص ٣٦٨؛ الإمام الخميني، كتاب الخلل في الصلاة، ص ٢١؛ التبريزي، تنقيح مباني العروة، ج ٣، ص ٩.

بلا واسطة و إن لم يبين في الكتاب الكريم» و السنة ما سنَّه النبي صلى الله عليه و آله كما عليه السيد الزنجاني؛ فهذا الكليني ينقل بسند صحيح عن أبي عبد الله عليه السلام أنه قال:

وَإِنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ كَانَ مُسَدِّدًا مُوَفَّقًا مُؤَيَّدًا بِرُوحِ الْقُدُسِ لَا يَزِلُّ وَلَا يُخْطِئُ فِي شَيْءٍ مِمَّا يَسُوسُ بِهِ الْخَلْقَ فَتَأَدَّبَ بِآدَابِ اللَّهِ ثُمَّ إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ فَرَضَ الصَّلَاةَ رَكْعَتَيْنِ رَكْعَتَيْنِ عَشْرَ رَكَعَاتٍ فَأَصَافَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ إِلَى الرُّكْعَتَيْنِ رَكْعَتَيْنِ وَإِلَى الْمَغْرِبِ رَكْعَةً فَصَارَتْ عَدِيلُ الْفَرِيضَةِ - لَا يَجُوزُ تَرْكُهَا إِلَّا فِي سَفَرٍ وَافْرَدَ الرُّكْعَةَ فِي الْمَغْرِبِ فَتَرَكَهَا قَائِمَةً فِي السَّفَرِ وَ الْحَضَرِ فَأَجَازَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ لَهُ ذَلِكَ كُلَّهُ.^١

و عليه فربما يقال: لا محيص في معرفة الأجزاء المسنونة إلا ملاحظة الروايات و ما اشتبه أمره، فلا يمكن الحاقه بها لأن إجمال مصداق الخاص يسري إلى العام و يمنع من التمسك بحديث الرفع.

و لكن الصحيح عدم الإشكال في رفع الإجمال باستصحاب عدم كونه فريضة.

نتيجة البحث

عدم دلالة حديث الرفع على صحة عمل الناسي الفاقد لجزء أو الواجد لمانع و العمدة في الإشكال، ثلاثة:

الف: الصحيح أن حديث الرفع لا يدل إلا على رفع تبعة العمل الصادر عن نسيان من عالم تسجيل الأعمال و المسئولية تجاهها، سواء كانت التبعة دنيويا أو أخرويا؛ مع أنه ليس وجوب الإعادة، من تبعات العمل الصادر عن نسيان بل هو بمنأى عن استيفاء ملاك الواجب؛ فلا يدل الحديث على رفعه.

ب: ان التحقيق عدم كون الجزئية مجعولا و لو تبعها، لا واقعا و لا عرفا، فليست الجزئية أمرا شرعيا حتى يرفعه الحديث عن الموضوعية للأثار.

ج: و على فرض تسليم دلالة الحديث على كفاية عمله، فلا ينبغي الريب في اختصاصه بنسيان سنن الأجزاء؛ و أما الفرائض، فيظهر بطلان العمل الفاقد له من مفهوم حديث «لَا تَنْقُضُ السُّنَّةَ الْفَرِيضَةَ» و «إِنَّ اللَّهَ فَرَضَ الرُّكُوعَ وَ السُّجُودَ وَ الْقِرَاءَةَ سُنَّةً فَمَنْ تَرَكَ الْقِرَاءَةَ مُتَعَمِّدًا أَعَادَ الصَّلَاةَ».

١. الكليني، الكافي، ج ١، ص ٢٦٦.

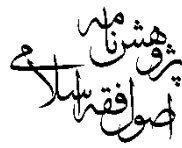
المنايع و المآخذ

* القرآن الكريم

١. ابن بابويه، محمد بن علي، الخصال، علي أكبر الغفاري، قم: مكتبة النشر الإسلامي، ١٣٦٢ ش.
٢. —، من لا يحضره الفقيه، علي أكبر الغفاري، قم: مؤسسة النشر الإسلامي، ١٤١٣ ق.
٣. البرقي، أحمد بن محمد، المحاسن، جلال الدين المحدث، قم: دار الكتب الإسلامية، ١٣٧١ ق.
٤. التبريزي، جواد بن علي، تنقيح مباني العروة، قم: دار الصديقة الشهيدة (عليها السلام)، ١٤٢٦ ق.
٥. الحلبي، جعفر بن حسن، المعتبر في شرح المختصر، قم: مؤسسة سيد الشهداء (عليه السلام)، ١٤٠٧ ق.
٦. الخراساني، محمد كاظم، كفاية الأصول، قم: مؤسسة النشر الإسلامي، ١٤٢٧ ق.
٧. —، درر الفوائد في الحاشية على الفرائد، طهران: مؤسسة الطبع و النشر التابعة لوزارة الثقافة و الارشاد الإسلامي، ١٤١٠ ق.
٨. الخميني، روح الله، كتاب الخلل في الصلاة، الخميني، قم: مطبعة المهر، ١٣٦١ ش.
٩. الخوئي، ابوالقاسم، أحكام الرضاع في فقه الشيعة، المقرر: السيد محمد مهدي الموسوي الخلخالي - محمد تقى الإيرواني، المنير للطباعة و النشر، ١٤١٧ ق.
١٠. —، مصباح الأصول، محمد سرور البهبودي، قم: مؤسسة الخوئي الإسلامية، ١٤٣٠ ق.
١١. السبزواري، عبد الأعلى، تهذيب الأصول، قم: مؤسسة المنار، [د ت].
١٢. الشريف المرتضى، علي بن حسين، الانتصار في انفرادات الإمامية، قم: مكتبة النشر الإسلامي، ١٤١٥ ق.
١٣. الطوسي، محمد بن حسن، الخلاف، قم: مؤسسة النشر الإسلامي، ١٤٠٧ ق.
١٤. العياشي، محمد بن مسعود، التفسير، المحقق مصحح: هاشم الرسولي المحلاتي، طهران: المطبعة العلمية، ١٤٢٢ ق.
١٥. الكليني، محمد بن يعقوب، الكافي، المحقق المصحح: علي أكبر الغفاري و محمد الآخوندي، طهران: دار الكتب الإسلامية، ١٤٠٧ ق.
١٦. المحقق داماد، محمد، المحاضرات (مباحث أصول الفقه)، المقرر: السيد جلال الدين الطاهري الأصفهاني، اصفهان: مبارك، ١٤٢٤ ق.
١٧. المشكيني، ميرزا علي، اصطلاحات الاصول و معظم أبحاثها، قم: نشر الهادي، ١٤٢١ ق.
١٨. النائيني، محمد حسين، فوائد الأصول، المقرر: محمد علي الكاظمي خراساني، قم: مكتبة النشر الإسلامي، ١٣٧٦ ش.

بهرستان
مكتبة
المعتمد

سال دوم، شماره ٢، سال ١٣٩٨



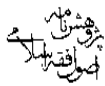
سالنامه علمی - تخصصی
سال دوم، شماره ۲، سال ۱۳۹۸

کلام حول مبني الشيخ الأنصاري في الانسداد^۱

مهدي كنجعلي^۲

الخلاصة

إنّ مبحث افتتاح و انسداد باب العلم و العلمي لهو من المباحث التي حظيت باهتمام المتأخرين من أصولي الشيعة. وقد رُمي بعض كبار فقهاء الشيعة كالشيخ الأنصاري بالانسداد، في حين أنّ الأدلة و القرائن تشهد على انفتاحه. يناقش الكاتب في هذا المقال من زاوية تحليلية مسألة انسداد الشيخ الأنصاري مستعرضاً بشكل سريع بعض الأدلة و الفقرات المقتبسة من نصوص كتبه. وهو يرى أنّ جذور اتهام الشيخ بالانسداد تعود إلى كلام نُسب إليه عن أسس حججة خبر الواحد، إذ إنّ من جهة يعتقد بشمول حججة أدلة خبر الواحد للخبر المفيد للإطمئنان، ومن جهة ثانية يقول بأنّ هذا النمط من



کلام
حول
مبني
الشيخ
الأنصاري
في
الانسداد

۱. تأريخ استلام المقالة: ۹۵/۶/۱۷
تمت كتابة هذه المقالة من بحوث الأستاذ مهدي كنجعلي من قبل الطالب الفاضل محمد إبراهيمي، وقد أيدها سماحة الأستاذ.
۲. استاذ في الحوزة العلمية في قم المقدسة.

الأخبار قليل. ثم بعد ذلك يوجّه الكاتب نقداً لهذا الرأي ويأتي بشواهد تؤكّد على انفتاح الشيخ، ليستنتج في نهاية المطاف أنّ الشيخ عمل بخبر الواحد في مسائل العبادات وهو ما يتطلّب إيمانه بالانفتاح.

مفاتيح البحث: الانفتاح، الانسداد، باب العلم، باب العلمي، الظن المطلق، الظن الخاص.

مقدمة

اختلف بعض من تأخّر عن الشيخ الأنصاري في أنّه انسداد أم انفتاحي، فذهب بعض - كالعلامة الآشتياني^١ - إلى أنّه قائل بالانفتاح وذهب بعض آخر - كالسيد البروجردي^٢ - إلى أنّه قائل بالانسداد. إن القائلين بالانسداد الشيخ استفدوا من ضمّ مطلبين، أحدهما إلى الآخر، وعدم تصريحه بالانفتاح في تبين المقدمة الأولى للإنسداد، أنّه اختار الإنسداد في باب العمل. والحال أنّ هذه النسبة ليست بالصحيحة وقد يجاب عن هذين الشاهدين عن قريبٍ ونأتى أيضاً بشواهد تثبت خلاف ما يرومه القائلين بالانسداد الشيخ.

وجه انتساب القول بالانسداد للشيخ الأنصاري

لعلّ وجه انتساب القول بالانسداد للشيخ الأنصاري ضمّ مطلبين ادّعاهما في موضعين من كلامه وهما:

١. أنّه قال: إنّ القدر المتيقن من أدلّة حجية خبر الواحد خصوص الخبر الموجب للوثوق والاطمئنان، كما صرح بذلك بعد الفراغ عن البحث عن الآيات والروايات والإجماعات التي استدلّ بها على حجية خبر الواحد. قال في نهاية البحث عن جميع الأدلّة التي استدلّ بها على حجية خبر الواحد ما هذا نصّه:

هذا تمام الكلام في الأدلّة التي أقاموها على حجيّة الخبر. وقد علمت دلالة بعضها و عدم دلالة البعض الآخر. والإنصاف أن الدالّ منها لم يدلّ إلا على وجوب العمل بما يفيد الوثوق والاطمئنان بمؤداه؛ وهو الذي فسر به الصحيح في مصطلح القدماء؛ و

بشرى
بفتح
الهمزة
على
الف

سال دوم شماره ٢، سال ١٣٩٨

١. الآشتياني، بحر الفوائد، ج ١، ص ١٩٠.

٢. البروجردي، نهاية الأصول، ص ٥٥٦.

المعيار فيه أن يكون احتمال مخالفته للواقع بعيدا، بحيث لا يعتني به العقلاء ولا يكون عندهم موجبا للتحير والتردد الذي لا ينافي حصول مسمى الرجحان.^١

٢. أنه ادعى في ضمن كلام منه في بحث الانسداد ندرة مثل ذلك الخبر، فقال في الجواب الثاني عن القول بالكشف ما هذا نصه:

وثانيا: سلمنا نصب الطريق، لكن بقاء ذلك الطريق لنا غير معلوم. بيان ذلك أن ما حكم بطريقته لعله قسم من الأخبار ليس منه بأيدينا اليوم إلا قليل، كأن يكون الطريق المنصوب هو الخبر المفيد للاطمئنان الفعلي بالصدور الذي كان كثيرا في الزمان السابق لكثرة القرائن، ولا ريب في ندرة هذا القسم في هذا الزمان أو خبر العادل أو الثقة الثابت عدالته أو وثاقته بالقطع أو البيّنة الشرعية أو الشيع مع إفادته الظن الفعلي بالحكم. ويمكن دعوى ندرة هذا القسم في هذا الزمان، إذ غاية الأمر أن نجد الراوي في الكتب الرجالية محكي التعديل بوسائط عديدة من مثل الكشي و النجاشي وغيرهما، ومن المعلوم أن مثل هذا لا تعدّ بيّنة شرعية.^٢

وإذا ضمّ هذا المطلب إلى المطلب الأول تستنتج انسداد باب العلمي إلى الأحكام الشرعية، كما انسد باب العلم إليها، فإنّ عمدة ما تستنبط منه الأحكام الشرعية هي الأخبار الآحاد، وإذا كانت الحجّة منها نادرة، فلا محالة ينسدد باب الحجج على الأحكام الشرعية، و ليس انسداد باب العلمي إلا هذا.

اضف إلى ذلك أنّ الشيخ الأنصاري لم يمنع عن المقدمة الأولى من مقدّمات الانسداد بوضوح، كما منعها صاحب الكفاية، بل منع عنها معلقا على عدم ثبوت حجية خبر الواحد، فقال:

وأما بالنسبة إلى انسداد باب الظنّ الخاصّ، فهي مبنية على أن لا يثبت من الأدلة المتقدمة لحجية الخبر الواحد حجية مقدار منه يفي بضميمة الأدلة العلمية و باقي الظنون الخاصة، باثبات معظم الأحكام الشرعية. ثم قال: فتسليم هذه المقدمة و منعها لا يظهر إلا بعد التأمل التام و بذل الجهد في النظر

هذا الخبر
مفيد للاطمئنان
بالصدور

كلام حول مبنى الشيخ الأنصاري في الانسداد

١. الأنصاري، فرائد الأصول، ج ١، ص ١٧٤.

٢. المصدر السابق، ص ٢١٥.

فيما تقدّم من أدلة حجّة الخبر، وأنّه هل يثبت بها حجّة مقدار واف من الخبر أم لا^١.
 ولا يخفى أنّه يلوح من هذه الكلمات أنّ الشيخ لم ينكر المقدّمة الأولى^٢ التي هي
 العمدة والأساس لدليل الانسداد، فكأنّه من القائلين بالانسداد ولكنه لم يظهره ولم يصرح
 به لبعض الجهات والمصالح التي ستأتي الإشارة إليها.
 ومّا يؤيد ذلك أيضا، سلوكه في البحث عن المسائل الفرعية في كتاب المتاجر، حيث
 نراه انه يتمسك بالشهرة كثيرا، بينما أنّه أنكر حجّيتها في الرسائل وليس ذلك من جهة أنّ
 الأصوليين نسوا في الفقه ما بنوا عليه في الأصول كما ادّعا بعض المحقّقين وقد مرّ الجواب
 عنه في بحث حجّة الخبر، بل من جهة أنّ الشيخ قائل بالانسداد ويجوز العمل بالظن
 المطلق، ومن الواضح أنّ الشهرة مورثة للظن قطعاً.
 وبالجملة، أنّه يستظهر من كلمات الشيخ في أصوله وفي سلوكه في الفقه أنّه من
 القائلين بالانسداد، ولكنّه لم يصرّح به لبعض المصالح والجهات، فإنّ عصره ودوره كان
 متّصلاً بعصر الأخباريين وبزمان قوتهم، فلم يمكن لمثل الشيخ أن يصرّح بانسداد باب
 العلمي الذي لازمه عدم حجّة الأخبار الأحاد إلا من باب الظن المطلق، بينما أنّ
 الأخباريين كانوا لا يرتابون في حجّيتها خصوصا بالنسبة إلى ما دوّن في الكتب الأربعة.

إثبات عدم صحة النسبة

هذا ولكن نسبة القول بالانسداد إلى الشيخ الأنصاري غير صحيحة، وذلك لأنّه قد صرّح
 في مواضع من كلماته بوفاء الظنون الاطمئنانية بمعظم الفقه.
منها: تصريحه في ضمن كلامه في ردّ شريف العلماء وهذا نصّه:

بل الأمارات الظنية من الشهرة وما دلّ على اعتبار قول الثقة، مضافا إلى ما استفيد من
 سيرة القدماء في العمل بما يوجب سكون النفس من الروايات وفي تشخيص أحوال
 الرواة، توجب الظن القوي بحجّة الخبر الصحيح بتزكية عدل واحد، والخبر الموثّق و
 الضعيف المنجبر بالشهرة من حيث الرواية، ومن المعلوم كفاية ذلك وعدم لزوم محذور

بشهره
الأنصاري

سال دوم شماره ٢، سال ١٣٩٨

١. المصدر السابق، ص ١٨٤.

٢. هو انسداد باب العلم والظن الخاص في معظم المسائل الفقهية، الأنصاري، فرائد الأصول، ج ١، ص ١٨٣.

من الرجوع في موارد فقد تلك الأمارات إلى الأصول.^١

و منها: ما ذكره ضمن تقريب حكومة العقل بوجوب الإطاعة الظنية، في مقام ردّ لزوم العسر و الحرج من الاحتياط في المشكوكات، و هذا نصّه:

لأنّ حصول الظن الاطمئنان في الأخبار و غيرها غير عزيز، أمّا في غيرها فلاّنه كثيراً ما يحصل الاطمئنان من الشهرة و الإجماع المنقول و الاستقرار و الأولوية، و أمّا الأخبار فلاّنّ الظنّ المبحوث عنه في هذا المقام هو الظنّ بصدور المتن، و هو يحصل غالباً من خبر من يوثّق بصدقه و لو في خصوص الرواية، و إن لم يكن إمامياً أو ثقة على الإطلاق؛ إذ ربما يتسامح في غير الروايات بما لا يتسامح فيها.

و أما احتمال الإرسال، فمخالف لظاهر كلام الراوي، و هو داخل في ظواهر الألفاظ، فلا يعتبر فيها إفادة الظن فضلاً عن الاطمئنان منه، فلو فرض عدم حصول الظن بالصدور لأجل عدم الظن بالإسناد لم يقدح في اعتبار ذلك الخبر؛ لأنّ الجهة التي يعتبر فيها إفادة الظن الاطمئنان هو جهة صدق الراوي في إخباره عمّن يروي عنه، و أمّا أنّ إخباره بلا واسطة فهو ظهور لفظي لا بأس بعدم إفادته للظن، فيكون صدور المتن غير مظنون أصلاً؛ لأنّ النتيجة تابعة لأخسّ المقدمتين.

و بالجملة، فدعوى كثرة الظنون الاطمئنانية في الأخبار و غيرها من الأمارات، بحيث لا يحتاج إلى ما دونها و لا يلزم من الرجوع في الموارد الخالية عنها إلى الاحتياط محذور، و إن كان هناك ظنون لا تبلغ مرتبة الاطمئنان، قريبة جداً، إلاّ أنّه يحتاج إلى مزيد تتبّع في الروايات و أحوال الرواة و فتاوى العلماء.^٢

و لا يخفى أنّ الأمارات الشرعية التي أشار إليها إذا كانت وافية بمعظم الفقه، فلامحالة لا ينسد باب العلمي إلى الأحكام الشرعية و إن انسد باب العلم إليها.

أضف إلى ذلك أنّ الشيخ الأنصاري و إن اختار القول بالحكومة إلاّ أنّ مراده منها هو التبعيض في الاحتياط، و من الواضح أنّ من جعل ذلك نتيجة مقدّمات الانسداد، فلازمه أن يتنزّل من الاحتياط التامّ الموجب للعلم بالفراغ إلى ما دونه من الاحتياط الناقص الذي لا يستلزم العسر و الحرج، و مقتضى ذلك هو القول بلزوم الاحتياط في المشكوكات لو اندفع

١. الأنصاري، فرائد الأصول، ج ١، ص ٢٤٢.

٢. المصدر السابق، ص ٢٤٧.

العسر و الحرج بطرح الموهومات فقط، بينما أنّ الشيخ لم يلتزم بهذه النتيجة لا في الفقه و لا في الأصول، بل جعل المرجع هي البرائة في المشكوكات كلّها، إلا أن يكون في موردها جهة خاصّة تقتضي لزوم الاحتياط.

و الشاهد على ما ادّعيناه، كلامه في بيان حكومة العقل، قال ما هذا نصه:
لأنّ معنى حجّيته أن يكون دليلاً في الفقه بحيث يرجع في موارد وجوده إليه لا إلى غيره، و في موارد عدمه إلى مقتضى الأصل الذي يقتضيه.

و الظن هنا ليس كذلك؛ إذ العمل إما في موارد وجوده، ففيما طابق منه الاحتياط فالعمل على الاحتياط لا عليه؛ إذ لم يدل على ذلك مقدمات الانسداد، و فيما خالف الاحتياط لا يعول عليه إلا بمقدار مخالفة الاحتياط لدفع العسر، و إلا فلو فرض فيه جهة أخرى لم يكن معتبراً من تلك الجهة، كما لو دار الأمر بين شرطية شيء و إباحته و استحبابه، فظن باستحبابه، فإنّه لا يدلّ مقدمات دليل الانسداد إلا على عدم وجوب الاحتياط في ذلك الشيء، و الأخذ بالظنّ في عدم وجوبه لا في إثبات استحبابه.

و إما في موارد عدمه و هو الشكّ فلا يجوز العمل إلا بالاحتياط الكلي الحاصل من احتمال كون الواقعة من موارد التكليف المعلومة إجمالاً و إن كان لا يقتضيه نفس المسألة، كما إذا شكّ في حرمة عصير التمر أو وجوب الاستقبال بالمحتضر، بل العمل على هذا الوجه تبعّض في الاحتياط و طرحه في بعض الموارد دفعا للحرج، ثم يعين العقل لطرح البعض الذي يكون وجود التكليف فيها احتمالاً ضعيفاً في الغاية.^١

و بالجملة: إنّ مشي الشيخ الأنصاري في الفقه ليس إلا كمشي من قال بالانفتاح، خصوصاً في كتابيه الطهارة و الصلاة، فيعمل بخبر الواحد كحجّة يرجع إليها في موارد وجودها و يرجع إلى الأصول العملية في موارد فقدها، و هذا لازم القول بالانفتاح، كما لا يخفى. ولعلّه لأجل ذلك قال العلامة الآشتياني:

و مذهب شيخنا لا يستفاد من الكتاب قطعاً، و قد استفدت من كلماته في مجلس البحث و غيره، أنّه يعتقد وفاء الظنون الخاصّة بأغلب الأحكام بضميمة الأدلة العلمية، و إن كان الظنّ الخاصّ منحصرًا في زعمه حسبما عرفت بظواهر الألفاظ و الخبر المفيد للوثوق و

١. المصدر السابق، ص ٢٤٧.

الاطمئنان وكلّ ما يوجب نفي الرّيب بالإضافة في باب التعارض.^١

و ما ادّعه من استفادة رأي شيخه من مجلس بحثه و غيره و إن كان تامّاً إلا أنّ إنكاره استفادة ذلك من كتابه غير صحيح، بل يستفاد من نفس كلماته في كتابه أنّه من القائلين بالانفتاح لا بالانسداد، كما مرّ.

أضف إلى ذلك، أنّ مختار الشيخ في كتابه و إن كان إنكار جبر ضعف السند بالظنّ غير الحجّة عن قريب، إلا أنّه في مقام العمل يعمل بالخبر المنجبر بعمل المشهور و يراه حجّة، و أيضاً أنّه قائل بالتعدّي عن المرجّحات المنصوصة إلى غير المنصوصة، و من الواضح أنّ كلّ ذلك ممّا يوجب انفتاح باب العلم، كما لا يخفى.

ردّ بعض الشبهات

هذا و لكن بقي في المقام بعض الشبهات توجب توهم الانسداد في حق الشيخ الأنصاري لا بدّ من الجواب عنها:

منها: عدم تصريحه بانفتاح باب العلمي عند بحثه عن المقدّمة الأولى للانسداد، فهذا كاشف عن اختياره للانسداد.

و فيه: أنّ عدم التصريح أعمّ من القبول، فلعلّه من القائلين بالانفتاح و لكن اقتصر على الإشارة إلى مبنى صحّة المقدّمة الأولى و أنّها مبنية على عدم تمامية حجية الأخبار الآحاد، و أمّا هل هي تامّة أم لا، فقد أوكله إلى محلّ آخر.

منها: كلامه عند البحث عن تزييف القول بالكشف، فقد مرّ عند نقل كلامه دعواه ندرة الاطمئنان بالأخبار الموجودة في مجاميع الحديث، و من الواضح أنّ المعيار للقول بالانفتاح و عدمه هي كثرة الأخبار الحجّة و ندرتها، فدعواه الندرة ملازمة للقول بالانسداد.

و فيه: أنّ هذه الدعوى و إن صدرت عن الشيخ الأنصاري في ذلك البحث، إلا أنّه كان هناك بصدد الجواب عن مقالة الخصم، و لذا عبّر في ضمن جوابه بقوله و «يمكن دعوى ندرة هذا القسم، الخ»^٢.

و من الواضح ان هذه العبارة مشعرة بعدم اعتماده بهذا الجواب، و إنّما اعتماده كان على

١. الآشتياني، بحر الفوائد، ج ١، ص ١٩٠.

٢. الأنصاري، فرائد الأصول، ج ١، ص ٢١٥.

الجوابين الآخرين اللذين أجاب بهما عن خصمه في ذلك البحث، فراجع تعلم أنّ هذه العبارة لا تقاوم عبارته الأخرى الناصّة في عدم الندرة.

منها: سلوكه في الأبحاث الفقهية، حيث يصرّ على التمسك بالشهرة لا بمثل الخبر، و ربما يرفع اليد عن الخبر من جهة الشهرة على خلافه.

و فيه: أنّ هذا السلوك ليس دليلاً على كون مسلكه الانسداد، فلعلّ اعتناؤه بالشهرة إنّما هو من جهة ذهابه إلى صحّة جبر ضعف السند بعمل المشهور، فإنّه وإن منع جبر الضعف بمثل الشهرة في الخاتمة، إلا أنّه قال في آخر كلامه هناك:

وإن أريد البالغ حد الاطمئنان ولا يخص بالشهرة، فالآية - آية النبأ - تدلّ على حجّة الخبر المفيد للوثوق والاطمينان، فله وجه، غير أنّه يقتضي دخول سائر الظنون الجارية إذا بلغت ولو بضميمة المجبور حد الاطمئنان، ولا يختصّ بالشهرة، فالآية تدلّ على حجّة الخبر المفيد للوثوق والاطمينان ولا بُدّ فيه.^١

فظاهر هذه العبارة أنّ ضمّ بعض الظنون إلى الخبر الضعيف موجب لحصول الاطمئنان وهو حجّة، فعمل الشيخ بالشهرة لا يدلّ على كونه انسدادياً، بل لعلّه انفتاحي يطمئنّ بحجّة الخبر الضعيف إذا عمل به المشهور، كما أنّ عدم اعتناؤه بالخبر الصحيح إنّما هو من جهة أنّ إعراض المشهور موهن لحجّة الخبر، كما هو مسلكه في ذلك البحث، قال: إنّّه لا إشكال في وهن الخبر إذا كانت حجّيته مشروطة بعدم الظن بالخلاف، فضلاً عمّا كان اعتباره مشروطاً بإفادة الظن.

و بالجملة، إنّ من نظر إلى أبحاثه في العبادات، مثل ما في كتاب الطهارة أو الصلاة، لوجد أنّه يعمل بخبر الواحد كحجّة على الحكم الشرعي، لا من جهة أنّه يورث الظن بالصدور، بحيث لولاه لما كان حجة ويرجع إلى الأصول العملية مع فقد الأمارات، بينما أنّ مقتضى مسلك الحكومة يعني التبعيض في الاحتياط، كما هو مختاره على فرض تمامية مقدمات الانسداد، هو الرجوع إلى قاعدة الاشتغال في ما لا نصّ فيه إلا إذا كان الرجوع إليه حرجياً.

فكيفية استنباطه في الفقه خصوصاً في العبادات ليست إلا بكيفية استنباط القائل

بشرى
بشرى
بشرى

سال دوم شماره ۲، سال ۱۳۹۸

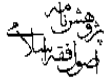
١. المصدر السابق، ص ۲۹۲.

بالانفتاح، فليس سلوكه إلا كسلوك مثل صاحب الجواهر، لا مثل مشي الانسدادي، حيث لا يعمل بكثير من الظواهر و الأخبار و يرى عدم حجّيتها إلا مع إراث الظن.

نتيجة البحث

يتّضح ممّا ذكرنا أنّ الرأي القائل بعدم تصريح الشيخ الأنصاري بانفتاحه، أو أنّ بعض عباراته توحى بقوله بالانسداد، لأنّ هناك أدلة وقرائن عديدة تبين انفتاحه في الباب العلمي. إحدى القرائن المهمة الدالة على انفتاح الشيخ هي أنّه في الحالات التي يتوفّر فيها خبر الأحاد لا سيّما في كتابي الطهارة والصلاة فإنّه يتّخذ كدليل وحجة، وحين ينعدم خبر الواحد يعود أدراجه إلى الأصول العملية. ونهج الشيخ هذا إنّ دلّ على شيء فإنّما يدلّ على انفتاحه. من جهة أخرى، فإنّ عدم تصريح الشيخ الأنصاري بانفتاحه لا يشكّل دليلاً على انسداد، لأنّ عدم التصريح أعم من القبول. و بالنسبة لطريقته في الأخذ بالشهرة يمكن القول بأنّ سبب اهتمامه بالشهرة ربما يكون من باب القول بصحة جبر ضعف السند بالاستناد إلى العمل المشهور و ليس من باب الاعتقاد بالانسداد.

المصادر و المآخذ



كلام حول مبنى الشيخ الأنصاري في الانسداد

١. الآشتياني، محمد حسن بن جعفر، بحر الفوائد في شرح الفرائد، قم: مكتبة آية الله المرعشي النجفي، ط ١، ١٤٠٣ق.
٢. الأنصاري، مرتضى بن محمد أمين، فرائد الاصول، قم: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم، ط ٥، ١٤١٦ق.
٣. البروجردي، حسين، نهاية الأصول، المقرر: حسينعلي المنتظري النجف آبادي. قم: نشر التفكير، ط ١، ١٤١٥ق.

پیشینه
تاریخچه
مطالعه

سال دوم، شماره ۲، سال ۱۳۹۸

خلاصة المقالات / خلاصه مقاله‌ها

استكشاف جديد في التناسبات بين الحكم والموضوع

سيد موسى شبيري زنجاني

الخلاصة

«تناسب الحكم والموضوع» هو علاقة بين الحكم والموضوع التي توجب أن يتبادر الذهن من اللفظ، الموضوع المتناسب للحكم أو الحكم المتناسب للموضوع. تكون استعمالات كثيرة للتناسبات بين الحكم والموضوع في فهم الأدلة؛ تتناول هذه المقالة ما يلي:

الف. التوسعة (إلغاء الخصوصية): في بعض الحالات، على الرغم من أن اللفظ المذكور في الكلام ليس عاماً؛ لكنّ التناسبات بين الحكم والموضوع تؤدي إلى إلغاء الخصوصية عن اللفظ، ويفهم العرف معنى أوسع من الكلمة.

ب. التضيق (الإنصراف): في بعض الحالات رغم اتساع معنى الكلمة وعدم تقييدها ب قيد إلا أن بعض أفرادها لا يخطر بالبال بسبب تناسب الحكم والموضوع، وهذه المناسبة تكون منشأً للتضيق وهو ما يسمّى في الاصطلاح بـ «الإنصراف».

ج. كشف الملاك: يعتمد العلماء عادة لاكتشاف الملاك على إطلاق الهيئة أو المادة للأمر والنهي؛ لكن إن طريق إكتشاف الملاك لا يقتصر على إطلاق الهيئة والمادة، بل يمكن أيضاً إكتشاف الملاك من تناسب الحكم والموضوع.

في هذا المقال، بالإضافة إلى الإستعمالات المذكورة، تمّ ذكر خمسة إستعمالات أخرى لتناسب الحكم والموضوع، وتمّ البحث فيها.

مفاتيح البحث: تناسب الحكم والموضوع، الإنصراف، إلغاء الخصوصية، تنقيح المناط.

پیشروان
فقه اسلامی

خلاصة المقالات / خلاصه مقاله‌ها

حقيقة المجعول في الأمارات

محمد استوار ميمندي

الخلاصة

يمكن مشاهدة الكثير من النظريات المتنوعة والمختلفة في عملية معرفة ماهية المجعول في الأمارات. وأخذت المقالة هذه على عاتقها مسؤولية توضيح وبيان ودراسة تلك النظريات ففي خضم هذا السياق تمّ تشخيص وتبسيط الأضواء على ستة نظريات، وقد جرى طرح وتقييم بعض الإشكالات الواردة في كلّ واحدة منها بشكل مختصر. ويعتقد من يؤمن بنظرية الطريقية المشهورة إنّ ماهية المجعول عنده عبارة عن كاشفية الأمارات عن الواقع. وفي نهاية البحث والدراسة في هذا الموضوع تمّ الإشارة الى عملية إحلال وإبدال الأمارات القاطعة وإجزاء الحكم الظاهري من الحكم الواقعي كثمرة عملية لهذا البحث.

مفاتيح البحث: الأمارة، المجعول، المؤدّي، الحجية، المنجزية والمعدريّة، الطريقية، تميم الكشف، المبنى العقلاني.

پیشینه
تحقیق

سال دوم، شماره ۲، سال ۱۳۹۸

الاستنباط من سكوت المعصوم، أنواعه و مكوّناته

محمد فائزي، رضا بورصدي

الخلاصة

الاستدلال على الحكم من سكوت المعصوم من إحدى الأساليب الشائعة في الاجتهاد الفقهي. هناك معايير مختلفة لهذا المنهج و قلّ تقييم هذه المعايير تفصيلاً. اتّخذت هذه المقالة منهج التحليلي الانتقادي من المنابع الفقهيّة و الأصوليّة و الحديثيّة و سعت إلى دراسة الموضوع بالاستناد إلى الروايات و السير العقلانيّة. يمكن النظر إلى سكوت المعصوم من ثلاث جهات. في الجهة الأولى يلاحظ المعصوم متكلماً عرقياً و فرداً من أفراد مجتمع العقلاء و لا شك أن سكوت المتكلم العرقي في مواجهة كلام أو سلوك معيّن هو المصدر لظهور الحال. و ظهور حال الأشخاص في بعض الشرائط يكون حجةً شرعاً و مصدراً لاستنباط حكم شرعي. في الجهة الثانيّة يلاحظ المعصوم كأحد المكلفين و يتمّ تقييم سكوته في هذا الصدد. يمكن استنباط الحكم الشرعي من سكوت المعصوم في هذه الجهة إذا ثبت الارتباط و الملازمة بين السكوت و الحكم الشرعي في مثل موارد وجوب الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر أو موارد وجوب إرشاد الجاهل أو... في الجهة الثالثة يلاحظ المعصوم مبلغاً و معلماً ممّا يفتح الطريق للاستدلال من السكوت أكثر من ذي قبل. في هذه المقالة تمّ تقييم إمكانيّة الاستنباط من سكوت المعصوم في الجهات الثلاثة وفقاً للروايات الموجودة و كذلك تحليل سيرة العقلاء. و أدت هذه الدراسة إلى تأييد حجّة الاستنباط إجمالاً من سكوت المعصوم في الجهات الثلاثة.

مفاتيح البحث: الاستنباط، التقرير، السكوت، المنهجية، الحجية.

مجلد
الافتتاحية

خلاصة المقالات / خلاصه مقاله ها

أصل تقدّم التخصّص في دوران الأمر بين التخصيص و التخصّص

سيد حسين منافي، غلامرضا مغيثه، سيدرضا حسني

الخلاصة

تعتبر مسألة تقديم التخصّص في دوران الأمر بين التخصيص و التخصّص من المسائل الأصوليّة الهامّة التي لها تطبيقات كثيرة في الفقه. يدور الأمر بين إجراء قاعدة التخصيص و إجراء قاعدة التخصّص أحياناً في ملاحظة النسبة بين الدليلين. في هذه الحالة أصل التخصّص يفتح الطريق إلى الأمام و يُخرج المسألة عن مجرى قاعدة التخصيص. تمّت في هذه المقالة الإشارة إلى أربع حالات من أقسام الدوران ثم تمّ تبين أدلة حجّية أصل تقدّم التخصّص. العمدّة في الاستدلال على حجّية هذا الأصل، هي حجّية عكس النقيض التي يمكن الدفاع عنها في رأي المؤلّف على الرغم من العديد من الإشكالات من قبل الأصوليين. إضافة إلى ذلك، تمّ الاستناد إلى دليل ظهور العامّ في أنّه تمام الموضوع. بالنظر إلى هذين الدليلين يمكن قبول حجّية أصل تقدّم التخصّص و بحسب رأي المؤلّف، سائر الأدلة التي طرحها الأصوليون غير تامّة. الإشارة إلى بعض التطبيقات الفقهيّة لهذا الأصل تسلّط الضوء أكثر فأكثر على ثمرات هذا البحث.

مفاتيح البحث: التخصّص، التخصيص، أصالة الحقيقة، عكس النقيض.

مجلّة
فقه
الشيعة

العدد ٢٠، سنة ١٣٩٨

بازخوانی دلالت حدیث رفع بر کفایت عمل ناسی

محمدتقی شهیدی

چکیده

برخی بزرگان از قدما و متأخرین برای تصحیح عمل ناسی که فاقد جزء یا واجد مانعی است، به حدیث «رفع نسیان» تمسک کرده‌اند، لکن حق آن است که موافق نظر برخی دیگر از علما این حدیث دلالتی بر صحت ندارد.

به نظر می‌رسد که دلالت این حدیث با سه اشکال عمده روبرو است:

۱. حدیث رفع تنها بر برداشته شدن تبعات ناشی از نسیان در عمل، اعم از تبعات دنیوی و اخروی در عالم ثبت اعمال و عدم مسئولیت در قبال آن دلالت می‌کند، در حالی که وجوب اعاده از تبعات ناشی از نسیان نیست، بلکه به لحاظ عدم استیفای ملاک واجب است؛ از این رو حدیث یاد شده دلالتی بر رفع آن ندارد.

۲. تحقیق مطلب آن است که جزئیت حتی به شکل تبعی نیز مجعول نیست، نه واقعاً و نه عرفاً. بنابراین جزئیت امری شرعی نیست تا حدیث رفع آن را از موضوعیت برای آثار بردارد.

۳. بر فرض پذیرش دلالت حدیث رفع بر کفایت عمل ناسی، باید آن را مختص به نسیان سنن اجزا دانست؛ زیرا باطل بودن عملی که فاقد فرائض اجزا است از مفهوم حدیث «لَا تَنْقُضُ السُّنَّةَ الْفَرِيضَةَ» و «إِنَّ اللَّهَ فَرَضَ الرُّكُوعَ وَالسُّجُودَ وَالْقِرَاءَةَ سُنَّةً فَمَنْ تَرَكَ الْقِرَاءَةَ مُتَعَمِّدًا أَعَادَ الصَّلَاةَ» آشکار می‌گردد.

واژگان کلیدی: عمل ناسی، حدیث رفع، عمل فاقد جزء، عمل واجد مانع.

پیشینه پژوهش

خلاصه مقالات / خلاصه مقاله‌ها

سخنی پیرامون مبنای شیخ انصاری در انسداد

مهدی گنجعلی

چکیده

انفتاح یا انسداد باب علم و علمی، از مباحثی است که با اهتمام متاخرین از اصولیان شیعه به صورت جدی مطرح شده است، به طوری که برخی از بزرگان فقههای شیعه مانند شیخ انصاری متهم به انسداد شده‌اند، حال آنکه دلایل و قرائن، شاهد انفتاحی بودن ایشان است.

نگارنده در این مقاله با استناد به برخی از فقرات و دلایل مستفاد از نصوص کتب شیخ انصاری، به صورت تحلیلی، انسداد و یا انفتاح در منظر آن فقیه بزرگ را مورد کنکاش و بررسی قرار می‌دهد و بر این باور است که منشأ اتهام شیخ به انسداد، کلامی است که در مباحث حجیت خبر واحد به ایشان نسبت داده شده است؛ زیرا ایشان از طرفی معتقد است ادله خبر واحد تنها در صورت اخبار مورد اعتماد است و از طرف دیگر تعداد روایاتی که دارای این خصوصیت است را بسیار ناچیز می‌داند. نگارنده به نقد این نظریه پرداخته و شواهدی بر انفتاحی بودن شیخ انصاری ذکر می‌کند و در نتیجه عمل شیخ انصاری بر اخبار واحد را در موارد بسیاری از مسایل عبادات اثبات می‌کند که این خود، دلیلی بر انفتاحی بودن ایشان است.

واژگان کلیدی: انفتاح، انسداد، باب علم، باب علمی، ظن مطلق، ظن خاص، شیخ انصاری.

پیشینه
تحقیق

دوره شانزدهم، سال ۱۳۹۸

الفهرس

- | | |
|-----|--|
| ٥ | استكشاف جديد فى التناسبات بين الحكم و الموضوع
سيد موسى شيبيري زنجاني |
| ٣٩ | حقيقة المجعول فى الأمارات
محمد استوار ميمندي |
| ٦٩ | الاستنباط من سكوت المعصوم، أنواعه و مكوثاته
محمد فائزي، رضا بورصدي |
| ٨٩ | أصل تقدم التخصص فى دوران الأمر بين التخصص و التخصص
سيد حسين منافي، غلام رضا مغيثه، سيد رضا حسني |
| ١١٩ | بازخوانى دلالت حديث رفع بر كفايت عمل ناسى
محمد تقى شهيدى |
| ١٣٣ | سخنى پيرامون مبنای شيخ انصارى در انسداد
مهدى گنجعلى |



مجلة سنوية علمية - متخصصة

السنة الثانية - العدد ٢ - سنة ١٤٤١

صاحب البرائة: السيد علي الشبيري.

المدير العام: السيد علي الشبيري.

رئيس التحرير: ابوالقاسم المقيمي الحاجي.

المدير التنفيذي: علي اكبر الدهقاني الأشكذري.

هيئة التحرير: محمد القائيني، محمد العنديل، السيد محمد الشبيري، أبو القاسم

المقيمي الحاجي، قدير علي الشمس، السيد محمد جواد الشبيري، علي الفاضلي

الهيديجي.

العنوان: قم المقدسة، شارع الشهداء (الصفائية)، الزقاق ١٩، زقاق ناصر المسدود،

الرقم ٢٢، مدرسة الإمام محمد الباقر عليه السلام الفقهية.

الهاتف: ٣٧٧٤٤٥٧٥ - ٠٢٥

الموقع على الإنترنت: osoul.mfeb.ir

البريد الإلكتروني: osoul@mfeb.ir