



پیشانی
مهر
اصول فقهیه

سالنامه علمی - تخصصی

سال چهارم، شماره ۴، سال ۱۴۰۰

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، سیدمحمد جواد شبیری، علی فاضلی هیدجی.

آدرس: قم، خیابان معلم، کوچه ۲۱، پلاک ۳۱۱، مدرسه فقهی امام محمدباقر (ع)، طبقه دوم، کدپستی ۳۷۱۵۷۹۹۳۴۸.

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 (آرا، ادله، نقد و بررسی)؛
 - نتیجه؛
 - منابع و مآخذ.

روش ارجاع به منابع در متن و پایان مقاله

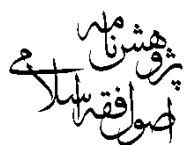
۱. آدرس دهی مقاله باید به روش پانویس و با ذکر نام خانوادگی، نام منبع، شماره جلد و شماره صفحه ای که مطلب مورد نظر از آن نقل شده انجام شود و مشخصات کتاب شناسی در فهرست منابع پایان مقاله قرار گیرد.
۲. تنظیم فهرست منابع در پایان مقاله به ترتیب ذیل می آید:
برای درج مشخصات کتاب: نام خانوادگی و نام نویسنده، 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 نو در حجّیت اجماع منقول و مدرکی سیدموسی شبیری زنجانى
۳۱	نحوهٔ تعامل با نقل‌های متفاوت حدیث واحد در فرض تنافی مستقر محمود رفاهى فرد، محسن مروارید، حامد عمادپور
۷۵	نتیجهٔ دلیل انسداد، حجّیت ظن به واقع یا ظن به حجّت مسعود عطارمنش
۱۰۷	حجّیت اصل مثبت شهاب اسکندری
۱۳۱	مسالك تراحم در خطابات متراحم از منظر استاد شهیدی‌پور محمدحسین فتاحی
۱۵۹	تبیین و ارزیابی قاعدهٔ «کَلِّمَ اَزْدَادَ صَحَّةً اَزْدَادَ وَهْنًا وَ کَلِّمَ اَزْدَادَ وَهْنًا اَزْدَادَ صَحَّةً» محمد فائزی، مهدی آزاد پرور



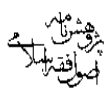
سالنامه علمی - تخصصی
سال چهارم، شماره ۴، سال ۱۴۰۰

کاوشی نو در حجیت اجماع منقول و مدرکی^۱

سیدموسی شبیری زنجان^۲

چکیده

اجماع در قامت یکی از ادله اربعه ظهور پررنگی در کتب فقهی داشته و دارد. اجماع، اتفاق نظر کلّ یا قریب به کلّ معاریف فقهاست، به گونه‌ای که بتوان به کمک آن تقریر معصوم را کشف کرد. اجماع انواعی دارد و از پربسامدترین آن اجماع مدرکی و منقول است که مستند فتاوی فراوانی قرار گرفته است. اجماع منقول گونه‌ای از خبر واحد است و چه بسا بتوان به استناد ادله حجیت خبر واحد آن را معتبر دانست. رخ‌نمایی حدس و فراوانی خطا در اجماع منقول از عواملی است که شمول ادله حجیت خبر واحد را با مشکل مواجه می‌نماید. انسداد نیز بر فرض تمامیت، در صورتی می‌تواند دلیل بر حجیت اجماع منقول باشد که این اجماع، موجب ظن انسدادی شود. اجماع



کاوشی نو در حجیت اجماع منقول و مدرکی

۱. تاریخ دریافت مقاله: ۴۰۰/۵/۲۶

تاریخ تأیید مقاله: ۴۰۰/۷/۲۰

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

mfemb110@gmail.com

مدرکی نیز به شدت مورد بی مهری متأخران قرار گرفته است؛ اما به نظر می‌رسد از نظر کبروی، تفاوتی میان آن و اجماع تعبّدی وجود ندارد. توجه به تعبیری که فقها در انعکاس و نقل آرای فقها به کار برده‌اند متفاوت و فراوان است. توجه به نوع تعبیر، فقیه ناقل اجماع و زمان ابراز اجماع در میزان اعتبار و اثربخشی اجماع نقل شده تأثیر جدی و مستقیم دارد.

واژگان کلیدی: اجماع منقول، اجماع تعبّدی، اجماع مدرکی، لا خلاف.

مقدمه

اساس و استواری هر مجموعه فکری به منابعی بستگی دارد که به عنوان پشتوانه و پردازشگر آن مجموعه حکم‌فرمایی می‌کند. ثبات منابع به ثبات گزاره‌ها و به عکس، ضعف منابع به تزلزل گزاره‌ها می‌انجامد. شریعت مقدس اسلام نیز در مجموعه فراگیرش از منابع مهمی بهره می‌برد. دانش فقه نیز که بخشی از شریعت را تشکیل می‌دهد از این مهم مستثنا نبوده و از منابع و حیانی عقلانی بهره می‌برد. در آثار و ادبیات فقها، کتاب، سنت، عقل و اجماع به عنوان چهار منبع معتبر و دست اول فقه بیان می‌شود. البته نوع نگاه به این منابع یکسان نبوده و از تفاوت‌های ریشه‌ای برخوردار است. این تفاوت نگرش در مقوله اجماع کاملاً محسوس و کلیدی است؛ چه آنکه هر چند اجماع، معادل و قرین قرآن، عقل و سنت قرار گرفته است، ولی در واقع، در طول سنت و کاشف از آن است.

پژوهش‌های
فقهی-فلسفی

شماره ۴، سال ۱۴۰۰

با عنایت به نوع نگرش امامیه به اجماع، میزان در حجّیت اجماع نیز کاملاً متفاوت از عامه بوده و تمام تلاش پژوهشگر آن است که با روش‌های گوناگون و فراهم آوردن شرایط ویژه، به کشف قطعی دیدگاه معصوم نائل آید. از همین رو توجه به نوع اجماع، شیوه تحصیل آن، مجمعی و اموری از این دست بسیار مهم و نقش آفرین در حجّیت اجماع است. در این میان و بر اساس مؤلفه‌های یادشده، حجّیت اجماع منقول و اجماع مدرکی با چالش‌های جدی مواجه است، تا جایی که پاره‌ای فقها حجّیت چنین اجماع‌هایی را از اساس منکر شده و به حکم «إِنَّ الظَّنَّ لَا يَغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً» حکم به طرد و طرح چنین اجماع‌هایی داده‌اند. نگارنده برخلاف باور یادشده بر حجّیت این دو اجماع مصر بوده و درصدد است در سایه تبیین و بازخوانی چیستی اجماع و توجه ویژه به ملاک حجّیت اجماع به حجّیت بخشی اجماع‌های یادشده بپردازد.

پیشینه

اجماع و حجّیت آن در فقه اسلامی پیشینه‌ای به درازای تاریخ فقه اسلامی دارد و در همان آغاز قرن نخست مورد توجه و بحث و نظر بوده است. اجماع نخست در میان عامه سربر فراشت و بعدها به ادبیات امامیه راه یافت. پیشینه‌ای چنین پرسابقه سبب گردید در بیشتر کتاب‌های اصولی به تعریف و بررسی حجّیت و اقسام آن پرداخته شود و مقالات متعددی با محوریت آن به رشته نگارش درآید. آنچه نوشتار پیش‌رو را از سایر نوشته‌ها متمایز می‌کند نگاه کاربردی نویسنده به مباحث است؛ چه آنکه تمام مباحث آن، برگرفته از مباحث فقهی است و در موارد متعددی به منظور تنویر مطلب و خوش نشینی آن در ذهن خواننده، تطبیقاتی از کلمات فقها را یادآور می‌شود. باید دانست هر چند حجّیت اجماع مدرکی در پاره‌ای مقالات به چشم می‌خورد، ولی از ابداعات و منفردات نگارنده است. همچنین در این نوشتار، تحقیقی جامع درباره‌ی واژگانی که در عبارات فقها بر اجماع دلالت دارند صورت گرفته است و به صورت موردی و جزئی به دلالت برخی از واژگان به کار رفته در کتب معروف فقهی پرداخته شده است.

مفهوم شناسی

«اجماع» از منظر لغت شناسان به معنای اتفاق است.^۱ بدین ترتیب باید گفت مقصود از «اجماع فقها» اتفاق تمام فقها در طول دوران فقاہت است، ولی چون تحصیل چنین اجماعی ممکن نیست، با توجه به مبانی مختلف، از آن معانی متفاوتی اراده شده است. بنابر نظر متعارف از امامیه، مراد از اجماع، اتفاق کل یا قریب به کل مشاهیر و معاریف از فقهاست، به گونه‌ای که بتوان از اتفاق آنها به نظر معصوم دست یافت.

اجماع بسته به آنکه از چه راهی در اختیار فقیه قرار گرفته متفاوت است. گاه مجتهد خود، اتفاق آرای فقیهان را به دست می‌آورد. به این اتفاق، «اجماع محصل» گفته می‌شود. اما آنگاه که اجماع را از مجتهدی دیگر نقل کند، به آن «اجماع منقول» گفته می‌شود. ناقل اجماع منقول، گاه تنها «سبب کشف قول معصوم»، یعنی اجماع را نقل می‌کند و گاه تنها «مسبّب»،

۱. فیومی، المصباح المنیر، ج ۲، ص ۱۰۹.

یعنی قول معصوم را نقل می‌کند و گاهی هر دورا، یعنی «سبب» و «مسبب» را نقل می‌کند. از سوی دیگر، توجه به مستند و مدرک اجماع کنندگان انواع دیگری از اجماع را پیش روی محقق آشکار می‌نماید. بدین روی اگر دلیل و مستند فتوای مجمعین، معلوم یا محتمل باشد، به آن «اجماع مدرکی» گفته می‌شود که در صورت اول، از آن با تعبیر «اجماع معلوم المدرک» و در صورت دوم از آن با تعبیر «اجماع محتمل المدرک» یاد می‌شود.

حجّیت اجماع منقول

اثبات حجّیت اجماع منقول، از دوراه ممکن است:

۱. حجّیت اجماع منقول به استناد ادله حجّیت خبر واحد

برخی با استناد به ادله حجّیت خبر واحد بر اعتبار اجماع منقول استدلال نموده‌اند. پس همان‌گونه که این ادله بر حجّیت خبر کاشف از نظر معصوم دلالت می‌کند، بر حجّیت اجماع منقول نیز دلالت می‌کند؛ زیرا اجماع منقول، خبر واحدی است که کاشف از نظر معصوم است.^۱

استدلال یادشده نادرست است؛ زیرا بناء عقلا بر اخذ به خبری است که خطا و اشتباه در آن نادر است، لذا به اخبار حدسی که خطا و اشتباه در آن زیاد است ترتیب اثر نمی‌دهند. همچنین است اگر خبر حسی باشد، اما مخیر ضابط نباشد و خطایش زیاد باشد. در اجماع منقول، هم خبر حدسی است و هم اشتباه در نقل زیاد است که در ذیل به توضیح این دو پرداخته می‌شود:

الف. حدسی بودن اجماع منقول: بیشتر اجماع‌های منقول حدسی‌اند؛ زیرا -چنان‌که گذشت- نقل اجماع، از سه صورت خارج نیست:

۱. ناقل اجماع فقط سبب کشف قول معصوم، یعنی اجماع را نقل می‌کند.

۲. ناقل اجماع فقط مسبب، یعنی قول معصوم را نقل می‌کند.

۱. علامه حلی، نه‌ایة الوصول، ج ۳، ص ۲۱۵؛ حسن بن زین الدین، معالم الدین، ص ۱۸۰؛ شیخ بهایی، زیادة الاصول، ص ۱۰۳؛ وحید، الرسائل الاصولیة، صص ۲۹۲-۲۹۳؛ میرزای قمی، القوانين المحکمة فی الاصول، ص ۱۸۴؛ اصفهانی حائری، الفصول الغرویة، ص ۲۵۸.

۳. ناقل اجماع سبب و مسبب را با هم نقل می‌کند.

در صورت نخست، سبب نقل شده ممکن است از راه حس یا حدس به دست آمده باشد؛ برای نمونه، ممکن است ناقل اجماع، با انطباق کبرای مسلم بر صغریات، ادعای اجماع کند یا آنکه ادعای اجماع وی، به پیروی از دیگران باشد. بنابراین، نقل حسی محرز نیست. استناد به اصل عقلایی حسی بودن اجماع منقول نیز ناتمام است؛ زیرا دستیابی حسی به اتفاق فقهای تمام مناطق - حتی نسبت به فقهای یک زمان - عادتاً ناممکن است. افزون بر آنکه بالوجدان در غالب موارد، ادعای اجماع حدسی است. ناقل اجماع با مشاهده فتوای چند تن از معاریف و عدم نقل خلاف - به استناد آنکه اگر فقیه قابل اعتنایی سخن خلافی گفته بود به طور طبیعی نقل می‌شد - اتفاق فقها را حدس می‌زند. با وجود چنین شرایطی که در غالب موارد ادعای اجماع، مبتنی بر حدس است، در صورت شک در حسی یا حدسی بودن ادعای اجماع، بدون تردید اصالة الحس جاری نمی‌شود.

البته در متعارف موارد، ناقل اجماع، دست‌کم یکی دو فتوا را به صورت حسی درک کرده است، لذا در مواردی که بر نقل قول یکی دو نفر اثر مترتب باشد، این اجماع معتبر است. مثل ادعای اجماع بر وثاقت زید که در این صورت وثاقت زید - به سبب اطمینان به آنکه دست‌کم دو نفر به وثاقت زید شهادت داده‌اند - ثابت می‌شود.

در صورت دوم (نقل مسبب) نیز، نقل حسی محرز نیست؛ زیرا کشف نظر معصوم از اجماع، مبانی مختلفی دارد که تنها بر مبنای اجماع دخولی، مستند به حس است و طبق دیگر مبانی - مانند لطف و حدس و تقریر - نیازمند اجتهاد و حدس است و مبنای ناقل ممکن است با مبنای منقول‌الیه متفاوت باشد. اصلی هم به عنوان اصل تطابق اجتهادات وجود ندارد.^۱

صورت سوم نیز، اشکالات دو صورت پیشین را دارد. هم حسی بودن اتفاق منقول محرز نیست و هم نقل نظر معصوم، خبر حدسی است.

بنابر این، اجماع در هیچ‌یک از این صورت‌ها، حجت نیست.^۲

۱. برای مطالعه بیشتر ن. ک: شبیری، «بازپژوهش حجیت اجماع»، مجله پژوهش‌های رجال، ش ۳، سال سوم، ۱۳۹۹ ش.

۲. ر. ک انصاری، فرائد الاصول، ج ۱، صص ۱۷۹-۱۸۳؛ آخوند خراسانی، کفایة الاصول، صص ۲۸۹-۲۹۰؛ نائینی، فوائد الاصول، ج ۳، ص ۱۵۲؛ آقا ضیاء، نهاية الافکار، ج ۳، صص ۹۷-۹۸؛ بجنوردی،

ب. ضابط نبودن ناقلان اجماع: ناقلان بسیاری از اجماعات منقول، افرادی اند که در موارد متعدّد اشتباه کرده‌اند. در ادامه ضمن بیان منشأ اشتباه آنان، به شواهد هر یک اشاره می‌شود:

۱. ادّعی اجماع بر صغری به جهت تسلّم کبری

در بسیاری از موارد، منشأ ادّعی اجماع، وجود تسالم بر قاعده‌ای است که حکم مسئله از آن فهمیده می‌شود؛ برای نمونه، فقیهان خبر واحد را حجّت می‌دانند؛ از این رو، در مسئله‌ای که خبری واحد دارد، ادّعی اجماع دیده می‌شود، با اینکه اساساً آن مسئله در کتاب قدما مطرح نشده است!

بیشتر اجماعات منقول از ابن زهره در غنیه، شیخ طوسی در خلاف، ابن براج در مهذب و سیدمرتضی در انتصار از این دست است؛ تا آنجا که شیخ طوسی در پاره‌ای موارد، ادّعی اجماع کرده و خود در جای دیگر فتوای دیگری داده است! شهید ثانی هفتاد نمونه را از کلمات شیخ در قالب رساله‌ای گرد آورده است^۱. بنابر این، با فرض حجیت اجماع منقول، اجماع منقول این فقها حجّت ندارد و حتی ظن آور نیز نیست.

ناگفته نماند که غالب اجماع‌های ادعایی شیخ طوسی مطابق واقع نیست. از این رو، آقای بروجردی در توجیه و تصحیح عبارت ایشان می‌فرماید: وقتی شیخ طوسی تعبیر «یدل علیه اجماع الفرقه و اخبارهم» می‌کند مراد از اجماع، همان اخبار است^۲ و «اخبارهم» عطف تفسیری است. دلیل چنین تعبیری ارزشی است که عامّه، برای اجماع قائل بوده‌اند. اما به نظر می‌رسد این تحلیل صحیح نیست؛ زیرا اجماع امامیه برای عامّه ارزشی ندارد و نمی‌توان گفت که مراد شیخ طوسی، اجماع مسلمین است؛ زیرا آنها می‌دانستند که این دروغ است؛ بلکه وجه ادّعی اجماع شیخ، اجماع بر کبریات بوده است.

بر این اساس اجماعات یادشده، سبب دست برداشتن از مقتضای ادلّه اولی نمی‌شود. از همین روست که در مسئله‌ای که اساساً در کتاب‌های قدما عنوان نشده یا به طور جدی محلّ اختلاف بوده یا شهرت بر خلاف آن است، ادّعی اجماع دیده می‌شود و گاه در برخی

پیشینه
افزون
مطالعه

در
مطالعه
شماره ۴، سال ۱۴۰۰

منتهی الاصول، ج ۲، صص ۹۰-۹۱؛ فیروز آبادی، عنایة الاصول، ج ۳، ص ۱۶۶؛ خویی، مصباح الاصول، ج ۲، صص ۱۳۴-۱۳۶؛ صدر، بحوث فی علم الاصول، ج ۴، صص ۳۱۷-۳۱۸.
۱. شهید ثانی، رسائل الشّهید الثانی (ط - الحدیث)، ج ۲، ص ۸۴۵.
۲. بروجردی، تقریرات ثلاث، ص ۲۱۸.

مسائل، برای دو قول مخالف، ادّعی اجماع دیده می‌شود!

برای نمونه، سیدمرتضی بر وجوب غسل در دبر فتوا داده و لاخلاف بودن مسئله میان مسلمانان و آیات و اجماع را مستند قرار داده است و بر برخی معاصران خود که بر جواز فتوا داده‌اند خرده می‌گیرد.^۱ در مقابل، شیخ طوسی که از معاصران سیدمرتضی است، می‌نویسد: «برخی از اصحاب ما غسل را برای وطی در دبر، واجب نمی‌دانند.»^۲ ظاهراً منشأ ادّعی اجماع سیدمرتضی، با وجود خلاف در مسئله، این است که در کلمات قوم، جماع در فرج، موجب غسل شمرده شده و ایشان هم فرج را اعمّ از قبل و دبر دانسته؛ در نتیجه، بر وجوب غسل ادّعی اجماع کرده‌است.

نمونه دیگر، فتوای شیخ طوسی به استناد اجماع فقهاست بر نفی احترام و ضمان اموال کسانی که بر امام خروج می‌کنند.^۳ اما به نظر می‌رسد که این اجماع حدسی است، چه آنکه در جنگ‌ها، احترامی برای مال بغات قائل نمی‌شدند؛ مثلاً امیر المؤمنین علیه السلام دستور پی کردن جمل عایشه را دادند و ضمانی هم نبود، هیچ کدام از تواریخ نیز ضمان را نقل نکرده‌اند. شیخ طوسی حدس زده که چون فقها به سیره اهل بیت علیهم السلام آشنا هستند حتماً فتوا به نفی احترام اموال بغات می‌دهند و نتیجه گرفته‌اند که محترم نبودن اموال بغات اجماعی است.

۲. ادّعی اجماع، به استناد برداشت از روایات معتبر نزد فقها

اصل اولی در کتب فقهی قدما، تطابق فتوای ایشان با روایاتی است که خود، آنها را نقل کرده‌اند؛ از این رو، کسانی که روایات موافق با آن فتوا در کتاب‌هایشان وجود داشته، جزء اجماع‌کنندگان شمرده شده‌اند و همین نکته، سبب ادّعی اجماع در مسئله شده‌است. به عبارت دیگر، ممکن است فقیهی به استناد برخی از روایات، فرعی فقهی را اجتهاد کند و به جهت وجود آن روایات در کتب فقها، بر آن فرع فقهی ادّعی اجماع نماید. برای نمونه می‌توان به این فروع اشاره نمود:

فرع نخست: در مسئله تحریم زنا با زن شوهردار و اینکه این عمل موجب حرمت ابد

۱. نجفی، جواهر الکلام، ج ۳، صص ۳۲-۳۳.

۲. طوسی، الرسائل العشر، ص ۲۸۶.

۳. همو، الخلاف، ج ۵، ص ۳۴۶.

می‌شود سیدمرتضی به روایات معروف و اجماع تمسک می‌کند^۱، در حالی که حتی یک روایت در این باره وجود ندارد. به احتمال زیاد مراد ایشان از روایات معروف، روایات تزویج با ذات بعل است؛^۲ زیرا امکان ندارد که روایات معروف باشد، اما بزرگترین شاگرد ایشان مثل شیخ طوسی و دیگران حتی یک روایت به این مضمون نقل نکرده باشند. ادعای اجماع سیدمرتضی هم به احتمال قوی از همین روایات تزویج با ذات بعل نشأت گرفته است. پس سیدمرتضی در کتب فقهای قبل از خود روایات تزویج به ذات بعل را دیده و آن روایات را علامت فتوی دانسته یا اساساً فتاوی آنها با تعبیر خود روایات بوده است و ایشان این موضوع را دلیل بر فتوی به اینکه زنا به ذات بعل حرام است و موجب حرمت ابد می‌شود دانسته است.

فرع دوم: شیخ طوسی برای استدلال بر عدم استطاعت پدر به واسطه اموال پسر می‌فرماید: «دلیلنا: الأخبار المروية في هذا المعنى من جهة الخاصة قد ذكرناها في الكتاب الكبير وليس فيها ما يخالفها تدل على إجماعهم على ذلك».^۳ ایشان در این عبارت ابتدا به روایات تمسک می‌کند و در پایان نبود روایت مخالف را دلیل بر اجماعی بودن مسئله می‌داند.

فرع سوم: شیخ طوسی برای صحت کفالت ابدان به روایتی^۴ تمسک می‌کند و ذیل روایت می‌فرماید: «و هذا يدل على إجماعهم على أن الكفالة بالبدن صحيح»^۵، یعنی وجود این روایت را دلیل بر اجماعی بودن مسئله می‌داند.

۳. ادعای اجماع، به پیروی از ادعای اجماع دیگران بسیاری از اجماع‌های متأخران به پیروی از متقدمان است؛ چه آنکه فقیهی ادعای اجماع نموده و دیگر فقیهان بی‌آنکه خود تحصیل اجماع کرده باشند، بر پایه حسن ظن به وی، ادعای اجماع می‌کنند.

از میان فقها ابن براج در مذهب، تابع شیخ طوسی است و شهید ثانی در مسالک در

۱. سیدمرتضی، الانتصار في افرادات الإمامية، ص ۲۶۲.

۲. طوسی، تهذيب الأحكام، ج ۷، ص ۳۰۵.

۳. همو، الخلاف، ج ۲، ص ۲۵۰.

۴. همان، ج ۳، ص ۳۲۲.

۵. همان، ج ۳، ص ۳۲۲.

مواردی چند، از محقق ثانی که در زمره مشایخ وی است، پیروی می‌کند. اساساً در موارد بسیاری، ادعای اجماعات به محقق ثانی باز می‌گردد و ایشان نیز تابع فخرالمحققین است و فخرالمحققین نیز تابع پدرش، علامه است. ایشان در مواردی که اطلاعات مختصری از آراء داشته باشد یا مثلاً نظر پدرش و یا تحریر را دیده باشد ادعای اجماع می‌کند. از این رو، متأخران در برخی مسائل که پیش‌تر در کلمات اصحاب هرگز عنوان نشده است، ادعای اجماع کرده‌اند. دلیل این رفتار، اشتغالات فراوان آنان است که امکان رجوع‌های موردی را سلب می‌نمود و سبب می‌شد به کتاب‌های پیشینیان یا استادان خود اعتماد کنند. این رویه سبب نفی حجیت اجماع متأخران می‌شود، هر چند برخی از فقهای معاصر گاه حتی به ادعای اجماع صاحب جواهر و امثال او اکتفا می‌کنند.^۱ این سخن به معنای بی ارزش بودن اجماع متأخران نیست، بلکه وجود چنین اجماع‌هایی سبب تأیید مطلب بوده و فتوا بر خلاف آن را مشکل می‌نماید. همچنان که اتفاق متأخران بر اتفاق قدما دلالتی ندارد، اختلافشان نیز بر اختلاف قدما دلالت ندارد.

از نمونه مواردی که به تبع دیگری ادعای اجماع شده است روزه غیر رمضان مسافر در ماه رمضان است. آقای حکیم می‌فرماید این روزه علی القاعده صحیح است، اما به جهت اجماع، ملتزم به بطلان روزه می‌شویم.^۲ به نظر می‌رسد منشأ اشتباه این حکم، عبارت محقق حلی است^۳ و به احتمال قوی شهید اول نیز با اعتماد به عبارت ایشان فتوای به بطلان داده‌اند^۴ و چون این دو، فقیه درجه اول شیعه هستند، بعدی‌ها نیز در فتوای به بطلان تبعیت کرده‌اند. نمونه دیگر، اکراه زوجه توسط زوج بر مباشرت در ماه رمضان است. محقق در معتبر ادعای اجماع علما بر ثبوت کفاره و تعزیر زوجه بر زوج را گزارش نموده است، اما خود ادعای اجماع نمی‌کند.^۵ همین تعبیر را شهید اول در غایة المراد^۶ و فاضل مقداد در تنقیح^۷

پرواضح
لحق افق

کتاب در حجیت اجماع مؤلف و مدرک

۱. مانند: خویی، موسوعة الامام الخوئی، ج ۹، ص ۵۴ و ج ۱۲، ص ۳۶ و ج ۲۲، ص ۳۵۰؛ حکیم، مستمسک العروة الوثقی، ج ۱، ص ۱۸۶ و ج ۱، ص ۳۱۸ و ج ۲، ص ۵۷۲.
۲. حکیم، مستمسک العروة الوثقی، ج ۸، ص ۲۰۴.
۳. محقق حلی، المعتبر فی شرح المختصر، ج ۲، ص ۶۴۴.
۴. شهید اول، البیان، ص ۳۵۸.
۵. محقق حلی، المعتبر فی شرح المختصر، ج ۲، ص ۶۸۱.
۶. شهید اول، غایة المراد فی شرح نکت الإرشاد، ج ۱، ص ۳۱۷.

آورده‌اند. از مقایسه این سه کتاب با هم آشکار می‌شود که شهید اول و فاضل مقداد خود به آراء فقها مراجعه نکرده‌اند و با اعتماد به فرموده محقق در معتبر این گونه تعبیر کرده‌اند.

سایر موانع پذیرش اجماع منقول: گاه با قطع نظر از مناشئ اشتباه ناقلان اجماع، شواهدی وجود دارد که مانع از پذیرش ادعای اجماع می‌شود که ذیلاً به برخی از آنها اشاره می‌شود: یک: مخالفت فقیه برجسته‌ای از قدما که مطلق از آراء قدما است و به کتب آنان دسترسی دارد. مانند آنکه سید مرتضی، راوندی، ابن زهره، ابن ادریس^۲ و عده‌ای دیگر بر حرمت ابدی در زنا با ذات بعل ادعای اجماع کرده‌اند؛ اما در مقابل کسانی مانند محقق حلی مسئله را به شهرت نسبت می‌دهند. آقای حکیم می‌نویسد هر چند اجماع برای محقق حلی ثابت نشده، ولی دیگران اجماع را نقل کرده‌اند و همین کفایت می‌کند.^۳

به نظر می‌رسد وقتی فقیه برجسته‌ای چون محقق حلی - با قرب عصر به قدما و اطلاع از آراء آنان و در دست داشتن کتب فقهی که برخی از آنها به دست ما نرسیده است - نسبت به ثبوت اجماع در مسئله تردید نموده، چگونه می‌توان ادعای اجماع را پذیرفت. محقق حلی کسی است که شبهه افق‌هیت مطلق او در میان است. علامه حلی در اجازه خود به بنی زهره - در باب اجازات بحار الانوار - درباره او می‌نویسد: «و هذا الشيخ كان أفضل أهل عصره في الفقه»^۴. صاحب معالم در اجازه کبیره خود پس از نقل این عبارت از علامه می‌نویسد: «قلت لو ترك التقييد بأهل زمانه لكان أ صوب؛ إذ لا أرى في فقهاءنا مثله على الإطلاق رضي الله عنه»^۵.

دو: علاوه بر مخالفت یا مطرح نکردن عده‌ای، اصل مسئله هم مخالف با قواعد اولیه است؛ مانند آنکه فقها با پایان یافتن مدت متعه حکم به پرداخت تمام مهر نموده‌اند، هر چند دخول رخ نداده باشد؛ زیرا زوجه تمکین نموده است و این زوج است که تسلّم نکرده

۱. سیوری، التنقيح الرائع لمختصر الشرائع، ج ۱، ص ۳۷۰.

۲. سیدمرتضی، الانتصار فی انفرادات الإمامیه، ص ۲۶۲؛ راوندی، فقه القرآن، ج ۲، ص ۹۲؛ ابن زهره، غنیة النزوع، ص ۳۳۸؛ ابن ادریس، السرائر الحاوی لتحریر الفتاوی، ج ۲، ص ۵۲۵.

۳. حکیم، مستمسک العروة الوثقی، ج ۱۴، ص ۱۵۸.

۴. مجلسی، بحار الأنوار، ج ۱۰۴، ص ۶۳.

۵. همان، ج ۱۰۶، ص ۱۱.

است. اما اگر پیش از پایان مدت، زوج در فرض عدم دخول، مدت باقیمانده را هبه نماید، برخی مانند شیخ طوسی، ابن براج، ابن حمزه، کیدری و ابن ادريس حکم به تنصیف نموده‌اند^۱ و در سرائر و جامع المقاصد بر آن ادعای اجماع شده است.^۲ صاحب مدارک و کاشف اللثام و صاحب ریاض به «مقطوع به بین الاصحاب» تعبیر نموده‌اند.^۳ سبزواری می‌فرماید: «لا اعرف خلافا فيه بينهم»^۴ و در حدائق آمده است: «الظاهر أنه مما لا خلاف فيه».^۵ اما این ادعای اجماع پذیرفته نیست؛ زیرا اولاً حلبی از معاصران شیخ طوسی و سیدمرتضی، شیخ مفید، صدوق و کلینی که مقدم بر شیخ هستند این مسئله را اصلاً مطرح نکرده‌اند. ثانیاً اصل حکم به تنصیف در این مسئله خلاف قواعد اولیه است و انتسابش به شارع بسیار مشکل است؛ زیرا از منظر عقلاً تفصیل و حکم به تنصیف در صورت هبه ساعت پایانی مدت متعه قابل پذیرش نیست.

سه: در معقد اجماع تعبیری استفاده شده که مطابق با متعارف افراد آن، روایاتی وجود دارد که احتمال دارد مجمعین از تعبیر عام، همان افراد متعارف را اراده کرده باشند، مانند اینکه درباره حرام ابدی بودن مادر، خواهر و دختر ملوط بر لائط، فقهایی مانند شیخ مفید، سیدمرتضی، شیخ طوسی، ابن زهره و ابن ادريس ادعای اجماع کرده‌اند.^۶ اکنون پرسش آن است که آیا این حکم، به فاعل کبیر اختصاص دارد یا شامل فاعل صغیر هم می‌شود؟ و آیا می‌شود از اینکه در معقد اجماعات از تعبیر عام «مَنْ» استفاده شده، کشف کرد که روایتی با همین تعبیر یا مضمون، از معصوم صادر شده است؟ پاسخ آن است که

۱. طوسی، النهاية، ص ۴۹۱؛ ابن براج، المذهب، ج ۲، ص ۲۴۲؛ ابن حمزه، الوسيلة إلى نيل الفضيلة، ص ۲۹۸؛ کیدری، إصباح الشيعة بمصباح الشريعة، ص ۴۲۰؛ ابن ادريس، السرائر الحاوی لتحرير الفتاوى، ج ۲، ص ۶۲۳.
۲. ابن ادريس، السرائر، ج ۲، ص ۶۲۳؛ محقق کرکی، جامع المقاصد، ج ۱۳، ص ۲۳.
۳. عاملی، نهاية المرام، ج ۱، ص ۲۳۴؛ فاضل هندی، کشف اللثام، ج ۷، ص ۲۷۷؛ طباطبائی، ریاض المسائل، ج ۱۱، ص ۳۲۳.
۴. سبزواری، کفاية الأحكام، ج ۲، ص ۱۶۷.
۵. بحرانی، الحدائق الناضرة، ج ۲۴، ص ۱۶۲.
۶. مفید، العویص، ص ۳۹؛ سیدمرتضی، الانتصار فی انفرادات الإمامية، ص ۲۶۵؛ طوسی، الخلاف، ج ۴، ص ۳۰۸؛ ابن زهره، غنية النزوع، ص ۳۳۸؛ ابن ادريس، السرائر الحاوی، ج ۲، ص ۵۲۵.

نمی توان اتصال به معصوم و صدور چنین تعبیری از معصوم را کشف کرد؛ زیرا ممکن است مجمعین حکم را از روایاتی که به «رجل» تعبیر می‌کند اخذ کرده باشند، اما با لفظ «مَن» تعبیر کرده‌اند؛ زیرا عرفاً وقتی گفته می‌شود شخصی لواط کرده است به فرد متعارف آن که لواط رجل است منصرف می‌باشد. شاهد این سخن آنکه برخی از فقها برای تعلیل فتوایی که با لفظ «مَن» صادر شده، به همین روایات مورد بحث که در آن لفظ «رجل» بکار رفته، استدلال کرده‌اند و اساساً به اختلاف این دو تعبیر توجه نداشته‌اند، علاوه بر آنکه به احتمال زیاد، مناط این حکم در نظر بسیاری از فقها، جنبه کیفری باشد؛ لذا نمی‌توان تعمیم حکم نسبت به فاعل صغیر را از اطلاق کلمات آنان استفاده کرد. بنابر این با توجه به عرفی نبودن تفاوت میان تعبیر «مَن» و «رجل» و اعم بودن اولی از دومی در اینجا و شهادت کلمات مجمعین، نمی‌توان اجماع بر این حکم در فرد نادر و غیر متعارف (فاعل صغیر) را احراز کرد تا کاشف از نظر معصوم باشد.

۲. حجّیت ظنّ حاصل از اجماع منقول به استناد انسداد

انسداد از ادله‌ای است که بر حجّیت ظن اقامه شده است. اجماع منقول هر چند اطمینان آور نیست، ولی سبب پیدایش ظن در منقول‌الیه است و لذا می‌توان از این مسیر حجّیت اجماع را به اثبات رساند. مهم‌ترین مانع در این زمینه صغروی است؛ چه آنکه غالب اجماع‌های منقول، واقعی نیستند؛ بلکه شهراتی‌اند که در خصوص آنها ادعای اجماع شده است، مثل بسیاری از اجماع‌های غنیه. این موضوع سبب می‌شود در مواردی که تنها یک یا دو نفر ادعای اجماع کرده‌اند، علاوه بر آنکه ظن به اجماع پدید نیاید، از باب «الشیء یلحق بالأعم الأغلب»، ظن به عدم اجماع پدیدار گردد.

افزون بر آنکه ضعف‌هایی که در اجماع منقول وجود دارد، مانع از حصول ظن قوی به حکم می‌شود. نویسنده پیش‌تر این نقاط ضعف را بیان نمود که به اختصار چنین است: یک: ادعای اجماع بر اساس قواعد پذیرفته شده، دو: ادعای اجماع به استناد برداشت از روایات معتبر فقها، سه: ادعای اجماع به پیروی از ادعای اجماع دیگران، چهار: مخالفت فقیه با ادعای اجماع خود، پنج: وجود ادعای اجماع معارض، شش: مخالفت فقیه یا فقهای برجسته‌ای که از آراء قدما مطلع هستند و دسترسی به کتب آنها دارند، هفت: مخالفت

پیشینه
موضوع

در
مطالعه
شماره ۴، سال ۱۴۰۰

مسئله مجمع علیه با قواعد اولیه. در این دست اجماع‌های منقول حتی ظن به شهرت نیز حاصل نمی‌شود تا منشأ پیدایش ظن قوی انسدادی به حکم شود.

آری در صورتی که نقل اجماع، سبب دستیابی به شهرت قوی‌ای که مبتلا به مشکلات یادشده نباشد، گردد چنین اجماع منقولی می‌تواند ظن قوی به حکم ایجاد کند که در فرض انسداد، حجت است، مانند اجماع منقول بر جریان براءت در شبهات وجوبی که در این خصوص، میان علما حتی اخباریان شهرت برقرار است. بنابراین ظن قوی داریم که حکم شرعی آن است که در این گونه موارد، احتیاط لازم نیست و انسداد اقتضا می‌کند به این گونه ظنون عمل شود.

ویژگی‌های تعابیر و اصطلاحات نقل اجماع

در استناد یک فتوا به دیگر فقیهان، تعابیر متفاوتی وجود دارد که برخی ظاهر در اجماع - یعنی اتفاق کل یا قریب به کل معاریف و مشاهیر فقها - است و برخی چنین ظهوری ندارد؛ در ذیل به بررسی مدلول این تعابیر پرداخته می‌شود:

۱. تعابیر ظاهر در اجماع

تعبیر «اجماع» و مشتقات آن، مثل «المجمع علیه»، «علیه إجماعنا» هنگامی بکار می‌رود که مسئله نزد همه یا بیشتر معاریف و علمایی که مرجع فتوی هستند عنوان شده باشد و هیچ فقیهی، اظهار مخالفت نکرده باشد. البته مراد از تعبیر «اجماع فقها» در کلام شیخ طوسی، اجماع فقهای عامه است؛ زیرا ایشان واژه فقها را در فقهای عامه استعمال می‌کند. همچنین تعابیر «المتفق علیه بیننا»، «عندنا»، «عند أصحابنا» و «عند علمائنا» ظهور در اجماع دارند. اگر کسی در دلالت این تعابیر بر اجماع تأمل داشته باشد، در استفاده شهرت قوی از این تعابیر تردیدی نیست. گفتنی است در مسائل اختلافی وقتی کسی مثل شیخ طوسی می‌فرماید: «عندنا حکم این گونه است» به این معنا نیست که مسئله در میان شیعه معنون بوده است، بلکه مراد این است که آنچه از روایات متوجه می‌شوم این است.

مستفاد از تعبیر «المحصلین» اجماع است. البته ممکن است کسی بگوید این تعبیر در مقابل غیر محصلین است و بر غیر اجماعی بودن دلالت می‌کند، اما به نظر می‌رسد که

پیشینه
اصطلاحات

در
فقه
شیعه

تعبیر «المحصِّلین» با تعبیر «المحصِّلین من أصحابنا» متفاوت است. در تعبیر نخست به احتمال قوی مراد از «غیر محصِّلین» بعضی از عامّه است، لذا منافاتی با اجماع امامیه ندارد، ولی تعبیر دوم دلالت بر اجماع ندارد.

تعبیر «مذهبنّا» نیز ظاهر در اجماع است. البته اگر در مسئله‌ای که اختلافی است این تعبیر بکار رود، مراد از آن «مذهب مشهور» یا «مذهب مختار مصنف» یا «مذهب موافق با اصول و قواعد» است.

تعبیر «مقطوع به فی کلام الأصحاب»، نیز ظاهر در اجماع است؛ البته این تعبیر در کلام صاحب مدارک دلالت بر اجماع نمی‌کند؛ زیرا مراجعات صاحب مدارک محدود به چند کتاب در دسترس ایشان مثل کتاب محقق، بعضی از کتب علامه، شهیدین و محقق کرکی بوده است.

۲. تعابیر فاقد ظهور در اجماع

الفاظی مانند «لنا» ظهور در اجماع ندارند. لذا علامه حلی در موارد غیر اجماعی مسلّم که اختلاف آراء را نقل می‌کند، پس از ذکر دیدگاه برگزیده خود به «لنا» استدلال می‌کند.^۱ این کاریست، رسم برخی از قدما بوده است.

تعابیر «لا خلاف»، «قولاً واحداً»، «بلا خلاف أجده» و «لا نعلم منه خلافاً» ظهور در اجماع ندارد، بلکه اگر مسئله‌ای فقط نزد چند فقیه عنوان شده باشد و فتوای آنان موافق با نظر نویسنده باشد، تعبیر «لا خلاف» یا «قولاً واحداً» به کار می‌رود و اگر نویسنده، فحص کامل نکرده و مخالفی نیافته باشد، معمولاً می‌گوید: «بلا خلاف أجده» یا «لا نعلم منه خلافاً». بدین ترتیب، تعبیر «بلا خلاف أجده» و «لا نعلم منه خلافاً» از «بلا خلاف» ضعیف‌تر است؛ زیرا «بلا خلاف» شهادت به نفی خلاف است؛ ولی دو تعبیر دیگر شهادت به نبود خلاف نیست. همچنین تعبیر «بلا خلاف» از «اجماع» ضعیف‌تر است.

کاربرد تعبیر «لا خلاف» در مسائل اصلی و محل ابتلا که به طور طبیعی در کلام فقها معنون است در اجماع ظهور دارد؛ زیرا ناتوانی تعبیر «لا خلاف» در دلالت بر اجماع از آن

پیشینه
اصول فقه

در
کتاب
شرح
مشارعه، سال ۱۴۰۰

۱. محقق حلی، المعترف فی شرح المختصر، ج ۲، ص ۶۵۹.

روست که ممکن است تنها تعداد کمی از فقها - و نه مشهور فقها - مسئله را عنوان کرده باشند، اما در مسائل محل ابتلا همه فقیهان اظهار نظر کرده‌اند و در چنین شرایطی تعبیر «لا خلاف» در مرتبه تعبیر «اجماع» است.

۳. تفاوت تعابیر اجماع در اعصار پیشین و پسین

تعبیر «بلا خلاف» در کلام شیخ در مبسوط، از تعبیر «عند علمائنا» در کتب علامه یا از تعبیر «بلا خلاف» در کتب بعدی، قوی‌تر است؛ زیرا شیخ طوسی، محقق حلی، ابن ادریس و علمای این دوران - حتی ابن زهره - در کتب خود به همه مذاهب اسلام نظر دارند؛ اما در کتب بعدی که فقه امامیه از فقه عامه تجرید شده، مقصود از آن، «بلا خلاف بین الإمامیه» است. تعبیر شیخ طوسی در مبسوط: «المحجور علیه إذا كان بالغاً يقع طلاقه بلا خلاف إلا ابن أبي ليلى، فإنه خالف فيه.»^۱ شاهی است بر اینکه مقصود از «بلا خلاف» در کلام وی، «بلا خلاف بین المسلمین» است.

همچنین از تعبیر «فیه خلاف» در کتاب خلاف و مبسوط، نبود اجماع بین امامیه استفاده نمی‌شود؛ زیرا مراد از این تعبیر، وجود اختلاف بین مسلمین نه امامیه - است. در مقابل، از تعبیر «فیه خلاف» در کتاب مختلف می‌توان عدم اجماع شیعه را استفاده نمود.

سرّ این تفاوت در آن است که قبل از تجرید فقه امامیه از فقه اهل سنت، مراد از تعبیر «لا خلاف» و «اجماع» عدم خلاف و اجماع بین شیعه و اهل سنت است، مگر آنکه قیدی مثل «اجماع أصحابنا» وجود داشته باشد.

نسبت میان «لا خلاف» و «اجماع» عموم و خصوص مطلق است. هر اجماعی، عدم خلاف است؛ ولی هر عدم خلاقی، اجماع نیست؛ زیرا برای بکار بردن تعبیر «لا خلاف»، همین که عده‌ای مسئله را عنوان کرده و اختلاف نظری نداشته باشند کافی است و این ملازم با اجماع نیست، ولی در اجماع باید معاریف و مشاهیر، مسئله را عنوان کرده و با هم موافق باشند.

با توجه به این مطلب، «عدم خلاف» قبل از تجرید از جهتی بالاتر از «اجماع» بعد از تجرید است و از جهتی نازل‌تر از آن است؛ زیرا از طرفی مراد از تعبیر «اجماع» بعد از

۱. طوسی، المبسوط، ج ۲، ص ۲۸۶.

تجريد، خصوص اتفاق فقهای امامیه است، ولی مراد از تعبیر «لا خلاف» قبل از تجريد، عدم وجود مخالف بين مسلمين است و این بر برتری «لا خلاف» دلالت دارد. از طرف دیگر، برای به کار بردن تعبیر «لاخلاف» همین که عده‌ای مسئله را عنوان کرده و اختلاف نظری نداشته باشند کافی است؛ ولی در اجماع باید معاریف و مشاهیر، مسئله را عنوان کرده و با هم موافق باشند و این بر برتری «اجماع» بر «لاخلاف» دلالت دارد.

۴. سکوت فقیه نسبت به وجود مخالف

بنای برخی از فقها مانند علامه در مختلف بر بازگو کردن مخالفت فقهاست. ظاهر سکوتی چنین فقهایی تحقق اجماع یا دست‌کم، نفی خلاف است. باید دانست سکوت شیخ در کتاب خلاف، دلالتی بر اجماعی یا اختلافی بودن مسئله ندارد؛ زیرا ایشان در مقدمه می‌نویسد: «سألتم أئدکم الله، إملأء مسائل الخلاف بیننا و بین من خالفنا من جمیع الفقهاء من تقدم منهم و من تأخر... و ان كانت المسألة مسألة إجماع من الفرقة المحقة، ذكرت ذلك. و ان كان فيها خلاف بينهم أومأت الیه.^۱» یعنی اگر مسئله بین امامیه اجماعی و یا اختلافی باشد آن را تذکر می‌دهم. بنابر این اگر مسئله‌ای را بدون اشاره به اجماعی یا اختلافی بودن آن ذکر کند نمی‌توان اجماعی یا اختلافی بودن را کشف نمود.

۵. ارزش تردید فقها در کشف اجماع و اختلاف

اینکه تردید یک فقیه در وجود اجماع، مانع از تحقق اجماع شود، به ویژگی‌های آن فقیه بستگی دارد. برای نمونه، اگر محقق نسبت به ثبوت اجماع در مسئله‌ای تردید کند، نمی‌توان ادعای اجماع را پذیرفت؛ زیرا -علاوه بر نزدیکی عصر وی به متقدمان و اطلاعش از آراء ایشان و در دست داشتن کتب فقهی آنان که برخی از آنها به دست ما نرسیده است- علامه در اجازه خویش به بنی‌زهره، درباره محقق حلی که شبهه افقهِیت مطلق وی در میان بوده، می‌نویسد: «هذا الشيخ كان أفضل أهل عصره فی الفقه»^۲ و صاحب معالم در اجازه کبیره

پیشینه
افقهِیت

در اجازه
بنی‌زهره
سال ۱۴۰۰

۱. طوسی، الخلاف، ج ۱، ص ۴۵.

۲. مجلسی، بحار الأنوار، ج ۱۰۴، ص ۶۳.

خویش، پس از نقل این عبارت علامه می‌گوید: «لو ترک التّقیید بأهل زمانه لکان أ صوب، إذ لا أرى فی فقہائنا مثله علی الإطلاق، رضی الدین عنه.»^۱

در مقابل، مخالفت افرادی مانند ابن جنید^۲ و ابن ابی عقیل که از محیط فقهی و علمی شیعی دور بوده‌اند، مانع از ثبوت اجماع نمی‌شود؛ برای نمونه، در خمس ارباح مکاسب که اجماع متصل به زمان معصوم ثابت است، مخالفت آن دو، به ثبوت اجماع ضرری نمی‌رساند؛ زیرا بنا بر قول شهید اول^۳، فقیهان پیش از آنان مانند سعد بن عبدالله، صفّار، یونس بن عبدالرحمن، فضل بن شاذان و احمد بن محمد بن عیسی که عالمان زمان خویش بوده‌اند، به وجوب این خمس، فتوا داده‌اند. آری هرچند مخالفت این دو فقیه، به اجماع ضرر نمی‌زند؛ ولی موافقت آنها در اطمینان به اجماع مؤثر است.

حجّیت اجماع مدرکی

اجماع تعبّدی^۴ در فرض اتصال به زمان معصوم و عدم ردع از آن، حجّت است؛ اما اجماع مدرکی یا اجماع محتمل‌المدرک حتّی در صورت اتصال به زمان معصوم نیز، حجّت نیست؛ زیرا محتمل است که فقها اجتهاد کرده باشند و به استناد این مدارک، فتوا داده باشند؛ لذا باید مدرک آنها را بررسی کرد که از دو صورت خارج نیست. صورت نخست آنکه مدرک، پذیرفتنی است که آنگاه خود مدرک، دلیل مسئله است و اجماع، دلیل نخواهد بود. صورت دوم آنکه در مدرک، مناقشه است که آنگاه، اجماع پذیرفته نیست؛ زیرا هرگاه اصل (مستند اجماع) مخدوش باشد، فرع نیز اعتبار ندارد. مثل اینکه در شهادت‌های معمولی اگر مستند شهادت فاقد صلاحیت باشد شهادت نیز معتبر نیست. بنابر این، شرط حجّیت اجماع، مدرکی و محتمل‌المدرکی نبودن آن است. لذا اجماع‌هایی که در کلمات ادّعا می‌شوند دلایلی شائیه دارند، نه فعلیه، به این معنا که اگر دلیلی مثل کتاب و سنت

پیش از این
مورد بحث
بود

حجّیت اجماع مشروط به مدرکی

۱. همان، ج ۱۰۶، ص ۱۱.

۲. ابن جنید در آغاز، از مخالفین بود و سپس، مستبصر شد؛ همین جریان، منشأ آرای او شده که مخالف مذهب تشیع است، مانند حجّیت قیاس و چه بسا ایشان قائل به عصمت ائمه علیهم‌السلام از خطای در موضوعات و حتی احکام نبودند.

۳. شهید اول، البیان، ص ۳۴۸.

۴. اجماع تعبّدی آن است که به دلیلی معلوم یا محتمل، مستند نباشد.

وجود نداشت اجماع حجّت است، وگرنه حجّت نیست و باید دلالت آن دلیل مورد بررسی قرار گیرد. این اشکال از سوی برخی متأخران مطرح شده است.^۱

به این اشکال، دو پاسخ، یکی نقضی و دیگری حلی می‌توان داد:

پاسخ نقضی: بین اجماع تعبّدی و اجماع مدرکی، در حجّیت و عدم حجّیت، تفاوتی نیست و چنانچه با مناقشه در مدرکِ قطعی یا احتمالی یک اجماع بتوان آن را بی‌اعتبار کرد، در اجماع تعبّدی نیز می‌توان چنین استدلالی را مطرح کرد؛ زیرا فتوای فقیهان اصحاب ائمه (علیهم‌السلام) به حکم مجمع علیه، احتمالاً مستند به مدرکی بوده که به دست ما نرسیده، مدرکی که اگر به دست ما رسیده بود، شاید در حجّیت آن، همانند مدرک معلوم مناقشه می‌کردیم! بلکه چه بسا بتوان گفت: منشأ آنکه برخی از ادله به دست ما نرسیده، کم‌ارزشی و بی‌اعتباری آنها بوده که سبب شده افراد بر حفظ آنها اتمام نداشته باشند؛ بنابر این، نه تنها ادله‌ای که از ما پنهان مانده و به دستمان نرسیده، از ادله موجود معتبرتر نیست؛ بلکه شاید ضعیف‌تر نیز باشد.

تقریب دیگر اشکال نقضی آن است که وقتی گفته می‌شود اجماع مدرکی معتبر نیست معنایش این است که شاید مجمعیین خطا کنند، وگرنه اگر مجمعیین معصوم باشند و خطا نکنند، عدم اعتبار اجماع مدرکی صحیح نیست. حال اگر این معنا را بپذیریم که امکان اشتباه در مسائل اجماعی وجود دارد این احتمال درباره اجماع تعبّدی نیز وجود دارد.

پاسخ حلی: بنابر حجّیت اجماع از باب تقریر، فرقی بین اجماع تعبّدی و اجماع مدرکی نیست؛ زیرا اگر اصحاب معصوم در محضر ایشان، با استناد به مدرکی، فتوایی صادر کنند و معصوم در فرض نبود مانع، از آن فتوا ردع نکند، گرچه صحت استناد به آن مدرک فهمیده نمی‌شود؛ اما می‌توان تقریر معصوم نسبت به اصل فتوا را اثبات کرد. نظیر آنکه برخی از مقلدان در حضور مرجع تقلیدی، فتوایی را به وی استناد دهند و مدرک آن را بیان کنند - حتی اگر عبارت رساله بر چنان فتوایی دلالت نکند - با ردع نکردن مرجع، روشن می‌شود که اصل فتوا صحیح بوده، اگرچه صحت مدرک بیان‌شده فهمیده نمی‌شود؛ زیرا در مقام بیان فتوا، ورود مرجع به نقد و بررسی مدرک - که اختصاص به مجلس علمی دارد - لازم نیست؛

پیشینه
اصول فقه

در علم اصول، شماره ۴، سال ۱۴۰۰

۱. نائینی، فوائد الاصول، ج ۳، ص ۱۵۱؛ خویی، دراسات في علم الاصول، ج ۳، ص ۱۴۵؛ صدر، بحوث في علم الاصول، ج ۴، ص ۳۱۶.

بنابر این، اگر اصل فتوا نادرست باشد، مرجع باید از آن ردع کند و ردع نکردن وی، دلیل بر صحّت اصل فتواست.

البته همان طور که دربارهٔ اعراض مشهور از روایت صحیح گفته اند: «کلّ ما ازداد قوّة زاد ضعفاً»، در مقابل هم هر قدر روایت ضعف داشته باشد، عمل فقها به آن باعث قوّت فتوا می شود؛ زیرا اجماع اگر همراه با دلیل قوی باشد احتمال مدرکی بودن وجود دارد، ولی اگر مسئله با وجود دلیل ضعیف، اجماعی باشد - مثل مسئله «علی الید» که دلیل آن را سمره بن جندب نقل کرده که ضعیف است، ولی فقها به آن عمل کرده اند - معلوم می شود که مسئله مسلّم بوده است، وگرنه روایت ضعیف قطعاً موجب اجماع نمی شود.

توجه به این نکته لازم است که صغریاً در غالب موارد، مدرکی بودن اجماع، باعث عدم احراز اتصال اجماع به زمان معصوم می شود؛ زیرا احتمال اینکه متأخران با استناد به مدرک، فتوا داده باشند، احتمال دریافت حکم به صورت سینه به سینه از معصوم را تضعیف می کند. حاصل آنکه در غالب موارد، مدرکی بودن اجماع، مانع احراز اتصال به زمان معصوم می شود؛ اما این امر همیشگی نیست و گاهی می توان اتصال تا زمان معصوم را احراز کرد.

تنبيهات

۱. همسانی اجماع و دلیل لفظی، از نظر اخذ به اطلاق یا قدر متیقّن

در میان متأخران معروف شده که در تمسّک به اطلاق، بین دلیل لفظی و اجماع، فرق است و به اطلاق دلیل لفظی می توان تمسّک کرد؛ اما اجماع، دلیل لَبّی است و اطلاق ندارد.^۱ این مطلب، درست نیست؛ زیرا اگر اجماع، دارای مَعْقِد باشد^۲، به اطلاق آن می توان تمسّک کرد و با دلیل لفظی تفاوتی ندارد و اگر معقد مشخصی نداشته باشد^۳، تنها در قدر متیقّن

۱. داماد، کتاب الصلاة، ج ۴، ص ۲۸۰؛ حکیم، مستمسک العروة الوثقی، ج ۴، ص ۲۷۰؛ صدر، بحوث فی شرح العروة الوثقی، ج ۳، ص ۲۰۲؛ خویی، موسوعة الإمام الخوئی، ج ۳، ص ۱۱؛ کاشف الغطاء، النور الساطع فی الفقه النافع، ج ۲، ص ۳۵۷؛ سبزواری، مهذب الأحکام، ج ۴، ص ۲۵۷.
 ۲. یعنی فقیهان بر موضوعی مشخص با تعبیری مشخص، اتفاق نظر داشته باشند، به گونه ای که اطمینان پیدا شود همین تعبیر یا شبیه آن، از معصوم صادر شده است.
 ۳. یعنی فقیهان بر تعبیری خاص اتفاق نظر نداشته باشند و تنها، حکم مورد اتفاق باشد.

حجت است که در این صورت نیز، با دلیل لفظی تفاوتی ندارد؛ زیرا دلیل لفظی هم، اگر قدر متیقن داشته و نسبت به مازاد مجمل باشد، در فراتر از قدر متیقن، قابل تمسک نیست. توضیح اینکه در دلیل لفظی، جهاتی مانند وجود ارتکازات عرفی، ارتکازات مستفاد از قواعد شرعی و نقل موسّع و مضیق یک دلیل (یک نقل «اکرم العالم» و نقل دیگر «اکرم العالم العادل»)، گاهی موجب شک در توسعه و تضییق و اجمال دلیل می شود که در این صورت قدر متیقن از آن اخذ می شود، در اجماعی هم که معقد ندارد، در صورت شک، به قدر متیقن اخذ می شود.

۲. بازگشت اجماع به دلیل لفظی

مشهور متأخران^۱ در شبهات مصداقیّه مخصّص لّبی، برخلاف مخصّص لفظی، به عام تمسک می کنند و از آنجا که اجماع را مخصّص لّبی می دانند، در موارد مشکوک آن نیز به عام رجوع می کنند؛ در حالی که بازگشت اجماع، به دلیل لفظی تأسیسی یا امضایی موجود در مسئله است؛ زیرا اجماع، کاشف از سنت (قول معصوم یا تقریر ایشان درباره قول دیگران) است. پس در حکم مخصّص لفظی است.

علاوه بر اینکه حتی اگر اجماع لّبی هم باشد در هر مخصّص لّبی نباید به عام مراجعه نمود؛ زیرا همان طور که حاج شیخ^۲ فرموده است نکته جواز تمسک به عام در شبهات مصداقی مخصّص لّبی آن است که ظهور جمله در این است که متکلم خود فحش از حال افراد نموده و اخبار کرده که در بین عام، فردی نیست که عنوان مخصّص لّبی بر او منطبق شود. در این صورت به هنگام شک، تمسک به عام صحیح است. مثلاً وقتی مولا می گوید: «هر چه عالم در این شهر هست مهمان کنید» و از سوی دیگر معلوم است که مولا مهمان

پیش از این
در این شهر
مهمان شده است

در این شهر
مهمان شده است
سال ۱۴۰۰

۱. مانند: انصاری، مطارح الانظار، ج ۲، ص ۱۵۱؛ آخوند خراسانی، کفایة الأصول، ص ۲۲۲؛ نانینی، فوائد الأصول، ج ۲، ص ۵۳۷؛ روحانی، منتقى الأصول، ج ۳، ص ۳۳۵؛ خویی، مصباح الاصول، ج ۲، ص ۳۹۱؛ اصفهانی، وسیلة الوصول، ج ۱، ص ۳۷۷؛ خوانساری، جامع المدارک، ج ۴، ص ۲۹۰؛ آملی، مصباح الهدی فی شرح العروه الوثقی، ج ۱، ص ۳۶۴؛ حکیم، مستمسک، ج ۴، ص ۳۶۱؛ آقاضیا، حاشیة المکاسب، ص ۴۴۴؛ تبریزی، هداية الطالب، ج ۳، ص ۴۰۹.

۲. حائری، درر الفوائد، ص ۲۱۷.

کردن دشمن خود را اراده نکرده است، این علم خارجی سبب نمی‌گردد که عنوان «العالم» در دلیل، عنوان «العالم الذي ليس عدواً» گردد، بلکه ظهور دلیل اول در این است که مولا خود موارد را فحَص کرده و واجد شرایط بودن افراد عام را به دست آورده است و اگر کسی دارای شرایط نباشد به تخصیص فردی خارج می‌شود، نه تخصیص عنوانی. پس هر فرد جدید، تخصیص زائد است و اصل، عدم آن است. لذا در مثل این موارد، اگر در فردی انطباق عنوان مخصَّص لَبّی بر او مشکوک شد، ظهور کلام مولا در این است که او تحقیق کرده است و همه واجد شرایطند؛ لذا به عموم تمسک می‌شود. اما در جایی که فحَص مولا در کار نیست؛ بلکه احراز شرایط را به عبد وانهاده، تمسک به عام جایز نیست.

تفاوت میان این دو مخصَّص لَبّی آن است که فحَص از برخی عناوین از شؤون مولا است، مانند مصلحت داشتن یا نداشتن حکم. قهراً این مولا است که باید اشمال حکم را بر مصلحت احراز کند، در این موارد، مصلحت داشتن، عنوان مقیّد موضوع حکم شارع نیست، بلکه از اطلاق حکم شارع، مصلحت دار بودن تمام افراد احراز می‌گردد و هر فردی که مصلحت نداشته باشد جدا جدا و فرد فرد از اطلاق حکم خارج می‌گردد؛ ولی در اموری چون کبیره بودن زوجه و کبیره نبودن وی که بررسی و تحقیق در آن از شؤون مولویت مولا نیست، قهراً عنوان موضوع حکم، مقیّد به قیدی می‌گردد که از جای دیگر - و لو از حکم عقل یا اجماع یا هر دلیل لَبّی دیگر - به اثبات رسیده و در این جهت فرقی میان مخصَّص لفظی و لَبّی نیست.

۳. فوائد نقل آراء فقها

ندرت حجّت اجماع در مسائل فقهی، بی فایده بودن گزارش آراء فقها را به ذهن متبادر می‌نماید. از این رو توجه به فوائد نقل دیدگاه‌های فقها مهم می‌نماید که در ادامه نمونه‌هایی از آن بیان می‌شود:

یک: توجه به آراء فقها در چگونگی حمل روایات و شیوه جمع عرفی بین آنها مؤثر است؛ زیرا از لابلای کلمات فقها وجوهی برای حل تعارضات روایات بدست می‌آید. دو: بر مبنای تعدّی از مرجّحات منصوبه، یکی از مرجّحات باب تعارض شهرت است؛ بنابر این آگاهی از شهرت می‌تواند منشأ ترجیح روایت موافق با آن به شمار آید.

کتاب فی شرح
اصول فقهی
مجله علمی و پژوهشی
پیشرو

سه: اگر کسی مقدمات انسداد را تمام دانسته، قائل به حجّیت مطلق ظن یا ظن قوی باشد، کیفیت فتاویٰ علما و میزان قائلان یک نظر، می‌تواند در تقویت و تضعیف ظن حاصل نسبت به آن مؤثر باشد.

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

نتایج ارزیابی اجماع مدرکی و منقول را می‌توان در گزاره‌های زیر منعکس نمود:

الف. فرقی بین اجماع تعبّدی، معلوم المدرکی و محتمل المدرکی در حجّیت نیست؛ اما در غالب موارد، مدرکی بودن اجماع، مانع احراز اتصال به زمان معصوم می‌شود.

ب. دلیل خاص بر حجّیت اجماع منقول وجود ندارد و دلیل انسداد، در صورتی که اجماع، موجب ظن انسدادی باشد، بر حجّیت اجماع منقول دلالت دارد.

ج. در استناد یک فتوا به دیگر فقیهان تعبایر متفاوتی وجود دارد که برخی از آنها ظاهر در اجماع است، مانند تعبیر «اجماع» و مشتقات آن مثل «المجمع علیه»، «علیه إجماعنا». در مقابل، تعبایر «المتفق علیه بیننا»، «عندنا»، «عند أصحابنا»، «عند علمائنا»، «المحصّلین»، «مذهبنّا» و «مقطوع به فی کلام الأصحاب» و برخی تعبایر دیگر چنین ظهوری ندارند. تعبایری مانند «لنا»، «لا خلاف»، «قولاً واحداً»، «بلا خلاف أبده» و «لا نعلم منه خلافاً» در صورت وجود قرینه بر اجماع دلالت دارد.

د. اجماع و دلیل لفظی از نظر اخذ به اطلاق یا قدر متیقّن تفاوتی ندارند.

هـ. بازگشت اجماع به دلیل لفظی می‌کند.

و. نقل آراء فقها در چگونگی حمل روایات، ترجیح روایت و تقویت یا ضعف ظن انسدادی مفید است.

پیش‌نویس
اصول فقه اسلامی

در
مجلس
مطالعه
شماره ۴، سال ۱۴۰۰

منابع و مآخذ

* قرآن کریم.

۱. اصفهانی حائری، محمدحسین بن محمدرحیم، *الفصول الغرویّة فی الأصول الفقهیّة*، قم: دار إحياء العلوم الإسلامیّة، ۱۴۰۴ق.
۲. اصفهانی، ابوالحسن، *وسيلة الوصول*، تقریر حسن سیادت سبزواری، قم: جماعة المدرّسين بقم، چ ۱، ۱۴۲۲ق.

۳. اصفهانی، فاضل هندی، كشف اللثام و الإبهام عن قواعد الأحكام، قم: مؤسسه النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، ۱۴۱۶ق.
۴. انصاری، مرتضی، فرائد الأصول، قم: مجمع الفكر الإسلامي، ۹، ۱۴۲۸ق.
۵. _____، مطارح الأنظار (ط جدید)، تقرير ابوالقاسم كلانتری، قم: مجمع الفكر الإسلامي، ۲، ۱۳۸۳ش.
۶. آخوند خراسانی، محمدکاظم، كفاية الأصول، قم: مؤسسه آل البيت عليه السلام لإحياء التراث، ۱۴۰۹ق.
۷. آملی، محمدتقی، مصباح الهدی فی شرح العروه الوثقی، تهران: مؤلف، ۱، ۱۳۸۰ق.
۸. بجنوردی، حسن، منتهی الاصول (ط جدید)، تهران: مؤسسة العروج، ۱، ۱۳۸۰ش.
۹. بحرانی، یوسف بن احمد، الحدائق الناضرة فی أحكام العترة الطاهرة، قم: مؤسسه النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، ۱۴۰۵ق.
۱۰. بروجردی، حسین، تقریرات فی اصول الفقه، تقریر علی پناه اشتهازی، قم: مؤسسة النشر الاسلامي التابعة لجماعة المدرسين، ۱، ۱۴۱۷ق.
۱۱. بهایی، محمد بن حسین، زبدة الاصول، قم: مرصاد، ۱، ۱۴۲۳ق.
۱۲. حائری یزدی، عبدالکریم، درر الفوائد، قم: مؤسسه النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة، ۶، ۱۴۱۸ق.
۱۳. حسن بن زین الدین، معالم الدین و ملاذ المجتهدين، قم: دفتر انتشارات اسلامي، ۹، [بی تا].
۱۴. حسینی فیروز آبادی، مرتضی، عناية الاصول، قم: کتابفروشی فیروزآبادی، ۴، ۱۴۰۰ق.
۱۵. حکیم، محسن طباطبائی، مستمسک العروة الوثقی، قم: مؤسسه دار التفسیر، ۱، ۱۴۱۶ق.
۱۶. حلبی، حمزة بن علی، غنية النزوع إلى علمی الأصول و الفروع، قم: مؤسسه امام صادق عليه السلام، ۱، ۱۴۱۷ق.
۱۷. حلّی، ابن ادريس، محمد بن منصور، السرائر الحاوي لتحرير الفتاوي، قم: مؤسسه النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة، ۲، ۱۴۱۰ق.
۱۸. حلّی، علامه، حسن بن یوسف، نهاية الوصول إلى علم الاصول، قم: مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام، ۱، ۱۴۲۳ق.
۱۹. حلّی، محقق، نجم الدین جعفر بن حسن، المعتبر فی شرح المختصر، تحقیق محمد علی حیدری و دیگران، قم: مؤسسه سيد الشهداء عليه السلام، ۱، ۱۴۰۷ق.

۲۰. خوانساری، احمد بن یوسف، جامع المدارک، تحقیق علی اکبر غفاری، قم: مؤسسه اسماعیلیان، چ ۲، ۱۴۰۵ق.
۲۱. خویی، ابوالقاسم، دراسات فی علم الاصول، تقرير علی هاشمی شاهرودی، قم: مؤسسه دائرة المعارف فقه اسلامی بر مذهب اهل بیت (علیهم السلام)، چ ۱، ۱۴۱۹ق.
۲۲. _____، مصباح الأصول، تقرير محمد سرور واعظ، قم: منشورات مكتبة الداوري، ۱۴۲۲ق.
۲۳. _____، موسوعة الإمام الخوئي، قم: مؤسسة إحياء آثار الإمام الخوئي، چ ۱، ۱۴۱۸ق.
۲۴. راوندی، قطب الدين سعيد بن عبدالله، فقه القرآن، تحقیق سيد احمد حسینی، قم: انتشارات کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی، چ ۲، ۱۴۰۵ق.
۲۵. روحانی، محمد، منتقى الاصول، قم: دفتر آیت الله سيد محمد حسینی روحانی، چ ۱، ۱۴۱۳ق.
۲۶. سبزواری، عبد الأعلى، مهذب الأحكام في بيان الحلال و الحرام، قم: مؤسسة المنار- دفتر حضرت آية الله، چ ۴، ۱۴۱۳ق.
۲۷. سبزواری، محمد باقر بن محمد مؤمن، كفاية الأحكام، قم: دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۲۳ق.
۲۸. سيد مرتضی، علی بن حسین، الانتصار في انفرادات الإمامية، تحقیق گروه پژوهش دفتر انتشارات اسلامی، قم: دفتر انتشارات اسلامی، چ ۱، ۱۴۱۵ق.
۲۹. سیوری حلی، مقداد بن عبدالله، التتبیح الرائع لمختصر الشرائع، تحقیق سيد عبد اللطیف حسینی کوه کمری، قم: انتشارات کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی، چ ۱، ۱۴۰۴ق.
۳۰. شهیدی تبریزی، فتاح، هداية الطالب، تبریز: چاپخانه اطلاعات، چ ۱، ۱۳۷۵ق.
۳۱. صدر، محمد باقر، بحوث في شرح العروة الوثقى، تصحيح شاهرودی، قم: مجمع الشهيد آية الله الصدر العلمي، چ ۲، ۱۴۰۸ق.
۳۲. _____، بحوث في علم الاصول، تقارير محمود هاشمی شاهرودی، قم: مؤسسه دائرة المعارف فقه اسلامی بر مذهب اهل بیت (علیهم السلام)، چ ۳، ۱۴۱۷ق.
۳۳. طباطبائی، علی، ریاض المسائل في تحقیق الأحكام بالدلائل، قم: مؤسسه آل البيت (علیهم السلام) لإحياء التراث، ۱۴۱۸ق.
۳۴. طرابلسی، ابن براج، قاضی عبد العزيز طرابلسی، المذهب، تحقیق جمعی از محققان، قم: دفتر انتشارات اسلامی، چ ۱، ۱۴۰۶ق.

پژوهش مرکز
دفتر انتشارات اسلامی

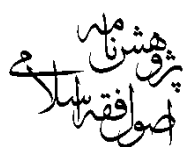
دفتر انتشارات اسلامی
شماره ۴، سال ۱۴۰۰

۳۵. طوسی، محمد بن حسن، الخلاف، تحقیق مجتبی عراقی و دیگران، قم: مؤسسه النشر الاسلامی التابعة لجماعة المدرّسين، ۱۴۰۷ق.
۳۶. _____، الرسائل العشر، قم: مؤسسه النشر الاسلامی التابعة لجماعة المدرّسين بقم المشرفة، ج ۲، ۱۴۱۴ق.
۳۷. _____، المبسوط في فقه الإمامية، تحقيق محمدتقی كشفى، تهران: منشورات المكتبة المرتضوية لإحياء الآثار الجعفرية، ج ۳، ۱۳۸۷ق.
۳۸. _____، النهاية في مجرد الفقه و الفتاوى، بيروت: دار الكتاب العربي، ۱۴۰۰ق.
۳۹. _____، تهذيب الأحكام في شرح المقنعة، تحقيق حسن موسوی خراسان، تهران: دار الكتب الإسلامية، ج ۴، ۱۴۰۷ق.
۴۰. طوسی، محمد بن علی، الوسيلة إلى نيل الفضيلة، تحقيق محمد حسن، قم: انتشارات كتابخانه آيت الله مرعشي، ۱۴۰۸ق.
۴۱. عاملی، شهيد اول، محمد بن مكی، البيان، تحقيق محمد حسن، قم: بنياد فرهنگي امام مهدي (عج)، ج ۱، ۱۴۱۲ق.
۴۲. _____، غاية المراد في شرح نكت الإرشاد، تحقيق رضا مختاری، قم: انتشارات دفتر تبليغات اسلامي حوزة علمية قم، ج ۱، ۱۴۱۴ق.
۴۳. عاملی، شهيد ثاني، زين الدين بن علی، رسائل الشهيد الثاني (ط - الحديث)، تحقيق رضا مختاری و حسين شفيعی، قم: انتشارات دفتر تبليغات اسلامي حوزة علمية قم، ج ۱، ۱۴۲۱ق.
۴۴. عاملی، محمد بن علی، نهاية المرام في شرح مختصر شرائع الإسلام، قم: مؤسسه النشر الاسلامی التابعة لجماعة المدرّسين، ۱۴۱۱ق.
۴۵. عراقی، آقا ضياء الدين، حاشية المكاسب، قم: انتشارات غفور، ج ۱، ۱۴۲۱ق.
۴۶. _____، نهاية الأفكار، تقرير محمدتقی بروجردي نجفی، قم: دفتر انتشارات اسلامي، ج ۳، ۱۴۱۷ق.
۴۷. فيومي، احمد بن محمد، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير للرافعي، قم: منشورات دار الرضي، [بی تا].
۴۸. كركی، محقق ثاني، علی بن حسين، جامع المقاصد في شرح القواعد، قم: مؤسسة آل البيت (ع) لإحياء التراث، ج ۲، ۱۴۱۴ق.
۴۹. كيدري، قطب الدين محمد بن حسين، إصباح الشيعة بمصباح الشريعة، تحقيق ابراهيم بهادري مراغي، قم: مؤسسه امام صادق (ع)، ج ۱، ۱۴۱۶ق.

٥٠. مجلسي، محمدباقر، بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ج ٢، ١٤٠٣ق.
٥١. مفيد، محمد بن محمد بن نعمان عكبري، العويص - جوابات المسائل النيسابورية، قم: كنز جبهاني هزاره شيخ مفيد، ج ١، ١٤١٣ق.
٥٢. ميرزاي قمي، ابوالقاسم، القوانين المحكمة في الأصول (طبع جديد)، تقرير حسن عبد الساتر، قم: احياء الكتب الاسلامية، ج ١، ١٤٣٠ق.
٥٣. نائيني، محمدحسين، فوائد الأصول، تقرير محمدعلي كاظمي خراساني، قم: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، ١٣٧٦ش.
٥٤. نجفي، كاشف الغطاء، علي بن محمد رضا، النور الساطع في الفقه النافع، نجف: مطبعة الآداب، ج ١، ١٣٨١ق.
٥٥. نجفي، محمدحسن، جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام، تحقيق عباس قوجاني و علي آخوندي، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ج ٧، ١٤٠٤ق.
٥٦. وحيد بهبهاني، محمد باقر بن محمد اكمل، الرسائل الاصولية، قم: مؤسسة العلامة المجدد الوحيد البهبهاني، ج ١، ١٤١٦ق.
٥٧. يزدي، سيد محمد، محقق داماد، كتاب الصلاة، قم: دفتر انتشارات اسلامي، ج ٢، ١٤١٦ق.

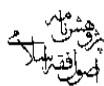
پیشین
چهارم
مجله

سال چهارم، شماره ٤، سال ١٤٠٠



سالنامه علمی - تخصصی
سال چهارم، شماره ۴، سال ۱۴۰۰

نحوه تعامل با نقل‌های متفاوت حدیث واحد در فرض تنافی مستقر^۱



محمود رفاهی فرد^۲، محسن مروارید^۳، حامد عمادپور^۴

چکیده

از مهم‌ترین عوامل اختلاف بین روایات، نقل شدن یک کلام از امام، توسط راویان مختلف، به صورت‌های متفاوت است. توجه به این پدیده، در فرآیند استنباط فقهی بسیار مؤثر است. گاه بین نقل‌ها تنافی نیست و یا تنافی، بدوی بوده و به نحوی می‌توان بین آنها جمع کرد. اما اگر تنافی، مستقر باشد، بازشناسی جریان قاعده اولیه و ثانویه باب تعارض در این صورت که نقل‌ها به‌صدد حکایت از یک کلام‌اند، ضرورت دارد. با تتبع در کلمات فقها و اصولیین، در این زمینه بیش از ده نظر به دست می‌آید. قضاوت صحیح در این

نحوه تعامل با نقل‌های متفاوت حدیث واحد در فرض تنافی مستقر

تاریخ تأیید مقاله: ۱۴۰۱/۸/۲۲

m.refahifard@gmail.com

morvarid.mo@yshoo.com

emadpourhamed@gmail.com

۱. تاریخ دریافت مقاله: ۱۴۰۱/۵/۲۹

۲. طلبه درس خارج حوزه علمیه قم، ایران (نویسنده مسئول).

۳. مدرس درس خارج حوزه علمیه قم، ایران.

۴. مدرس سطوح عالی حوزه علمیه قم، ایران.

مسأله، وابسته به نحوه تحلیل اصل اولی در باب تعارض، و همچنین نحوه استظهار از اخبار علاجیه است.

واژگان کلیدی: حدیث واحد، اختلاف حدیث، تعارض، اخبار علاجیه.

مقدمه

گزارش یک حدیث به دو یا چند شکل مختلف، پدیده‌ای است که با فراوانی بسیار، در تراش حدیثی رخ داده است. غیر از اختلاف نسخ کتب حدیثی که مصداق روشن این پدیده است، در موارد زیادی، راویان مختلف، یک حدیث را به صورت‌های مختلف و بعضاً متنافی نقل کرده‌اند. بلکه گاهی یک راوی، یک حدیث را به دو شکل مختلف نقل کرده است.

توجه به اینکه روایات مختلف، گاهی نقل‌های مختلف یک حدیث‌اند، تأثیر عمیقی در نحوه استفاده از احادیث و خصوصاً استنباط فقهی دارد. در موارد متعددی، با نقل‌های مختلف یک حدیث، مانند دو حدیث مستقل رفتار شده و بین آنها، قواعد جمع عرفی و یا احکام باب تعارض جاری شده است. در مقابل، برخی دیگر با توجه به اینکه این نقل‌ها، در مقام حکایت از حدیث واحدی هستند، جریان آثار تعدد حدیث را منتفی دانسته‌اند.^۱

گاهی بین نقل‌های مختلف حدیث واحد، تنافی وجود ندارد؛ به این معنی که اگر بر ظاهر کلام هر دو راوی تحفظ کنیم، هیچ مشکلی در پذیرش صدور هر دو روایت پیش نمی‌آید. مثلاً اگر فرض کنیم که یک راوی بگوید امام فرمودند: «یجب اکرام العلماء»، و راوی دیگری بگوید امام فرمودند: «یلزم اکرام العالم»، و ظاهر کلام یکی از این دو راوی، این باشد که درصدد نقل معنای کلام امام است و نه نقل لفظ آن، در این صورت، تنافی‌ای بین این دو روایت وجود نخواهد داشت. در حالی که اگر هر دو راوی، مدعی باشند که لفظ کلام امام به نحوی بوده که نقل کرده‌اند، دو نقل، متنافی می‌شوند. البته این تنافی به لحاظ حکایت از کلام امام است، و نه به لحاظ حکم شرعی.

پیشینه
موضوع

دوره چهارم، شماره ۴، سال ۱۴۰۰

۱. این عملکرد، در مباحث فقهی محقق بروجدی و به تبع، در مباحث فقهی برخی شاگردان ایشان نمود ویژه‌ای دارد؛ تا جایی که یکی از خصایص شیوه فقه‌ای ایشان همین امر دانسته شده است. ن.ک: شیرازی زنجانی، کتاب نکاح، ج ۴، ص ۱۱۲۶.

پیشینه

گرچه پدیده اختلاف احادیث، از همان سده نخست مورد توجه بوده^۱ و به مرور، قواعد نحوه نحوه تعامل با آن به تفصیل مورد بحث و بررسی قرار گرفته است، اما کمتر به قواعد نحوه تعامل با نقل های مختلف حدیث واحد، به صورت همه جانبه و اصولی پرداخته شده است. با این حال، در رشته های مختلفی از علوم اسلامی، به جوانبی از این مسأله، و در فقه، گاه به صورت موردی به این موضوع پرداخته شده است. با جست و جوی تعابیری چون «اتحاد الروایة»، «کونهما روایتین»، «اختلاف النسخة»، «اصالة عدم الزیادة» و... می توان به مباحث فقها پیرامون وحدت حدیث و ثمرات آن دست یافت.

در علم اصول گرچه باب تعارض ادله به تفصیل مورد بحث و بررسی قرار گرفته، اما به نظر می رسد که فرض متعارف محل بحث در این باب، صورت استقلال متعارضین است، و شمول مباحث آن نسبت به نقل های متنافی حدیث واحد روشن نیست. یکی از شواهد این امر - خصوصاً نسبت به مباحث متأخرین - این است که در باب تعارض، اگر تعارض بین دو حدیث، مستقر نباشد، جمع عرفی بین دو حدیث جاری می شود و از روشن ترین افراد جمع عرفی، حمل عام بر خاص است. در حالی که این امر، تنها در فرض استقلال دو حدیث، صحیح است و اگر فقط یک کلام از امام صادر شده باشد و آن یک کلام، مردد بین عام و خاص باشد، واضح است که جای طرح حمل عام بر خاص نخواهد بود. البته نسبت به عبارات متقدمین، احتمال شمول نسبت به مسأله محل بحث، قابل توجه است؛ چراکه در ضمن باب تعارض، به مسأله دوران بین نقیصه و زیاده پرداخته شده، و یکی از صور متعارف این مسأله، فرضی است که زیاده و نقیصه در دو نقل حدیث واحد رخ داده باشد.^۲

تعدادی از معاصرین نیز ذیل بحث تعارض، به اختصار درباره جریان احکام باب تعارض در فرض اختلاف نسخه و یا اختلاف دو مؤلف در نقل حدیث، بحث کرده اند.^۳ همچنین در

پیشینه

نحوه تعامل با نقل های متعارف وحدت حدیث واحد در فرض تنافی مستقر

۱. به عنوان نمونه، ن. ک: کلینی، الکافی، ج ۱، ص ۶۲، باب اختلاف الحدیث، ح ۱.

۲. ن. ک: طوسی، العدة، ج ۱، ص ۱۵۲؛ محقق حلی، معارج الأصول، صص ۲۲۱ و ۲۲۴؛ علامه حلی، نهاية الوصول، ج ۳، ص ۴۹۲.

۳. خویی، مصباح الأصول، ج ۲، ص ۵۰۷؛ همو، دراسات في علم الأصول، ج ۴، ص ۴۰۱؛ همو، غایة المأمول، ج ۲، ص ۷۸۵؛ تبریزی، دروس في مسائل علم الأصول، ج ۶، ص ۱۹۸؛ قمی، آراؤنا في أصول

بحث قاعده لا ضرر که احادیث آن، از جهت اشتغال بر قید «فی الاسلام» و یا «علی مؤمن» با یکدیگر اختلاف دارند، می‌توان نحوه عملکرد اصولیین در مواجهه با نقل‌هایی را مشاهده کرد که در حد زیاده و نقیصه با یکدیگر اختلاف دارند. عده‌ای ذیل بحث از این قاعده، به شکل کلی، از قاعده اصالة عدم الزیادة بحث کرده‌اند.^۱ برخی هم به شکل مستقل، به بحث از این قاعده پرداخته‌اند.^۲ به علاوه، در بحث حجیت ظواهر قرآن، برخی به مسأله اختلاف قرائات پرداخته‌اند که بر اساس برخی مبانی، مشابه محل بحث ما خواهد بود.^۳

در جوامع حدیثی کهنی که به دست ما رسیده، و همچنین در جوامع متأخر، در موارد بسیاری می‌توان تذکر مؤلف را به نقل دیگر حدیث، و بعضاً نحوه تعامل با نقل‌های مختلف یک حدیث، مشاهده کرد. گرچه در کتب حدیثی، به این بحث به شکل کلی و اصولی پرداخته نشده، اما می‌توان مبنای محدثین را در نحوه مواجهه با این امر، از این کتب استخراج کرد.^۴

همچنین صورت اختلاف دو نقل در زیاده و نقیصه، از گذشته در کتب درایه و علوم حدیث مورد بحث بوده و قاعده «زیادة الثقة مقبولة»، قاعده‌ای مشهور در میان حدیث پژوهان بوده است.^۵ در سعه و ضیق این قاعده، گفت و گوهایی بسیاری مطرح است و برخی، اقدام به نوشتن کتابی مستقل در این باره کرده‌اند.^۶ در کتب علوم حدیث، ذیل عناوینی چون «حدیث مزید» و «حدیث شاذ» می‌توان مباحثی مرتبط با پژوهش حاضر را به دست آورد.^۷ البته معمولاً این مباحث، به شکل اصولی مورد موشکافی همه جانبه قرار نگرفته و گاهی، بین مباحث مطرح در یک عنوان، با مباحث مطرح در عنوان دیگر سازگاری وجود ندارد.

- الفقه، ج ۳، ص ۲۲۸؛ حکیم، المحکم فی اصول الفقه، ج ۶، ص ۲۶۵.
۱. صدر، بحوث فی علم الأصول، ج ۵، ص ۴۴۱؛ سیستانی، قاعده لا ضرر، ص ۹۵.
۲. فقیه، قواعد الفقیه، ص ۵۶؛ مالکی، تقدم اصالة عدم الزیادة علی اصالة عدم النقص؛ ایروانی، تجذیر المسألة الأصولیة، ص ۱۸۱.
۳. به عنوان نمونه ن. ک: انصاری، فرائد الأصول، ج ۱، ص ۱۵۷.
۴. به عنوان نمونه ن. ک: صدوق، من لا یحضره الفقیه، ج ۳، ص ۷۲، باب الاحتیاط فی اقامة الشهادة، ح ۳۳۶؛ عاملی، وسائل الشیعة، ج ۲۲، ص ۱۸۳.
۵. به عنوان نمونه: ن. ک: قشیری نیشابوری، صحیح مسلم، ج ۱، ص ۷؛ حاکم نیشابوری، معرفة علوم الحدیث، ص ۲۰۰؛ خطیب بغدادی، الکفایة فی علم الروایة، ص ۴۶۴.
۶. مانند کتاب «زیادة الثقات و موقف المحدثین و الفقهاء منها» نوشته نور الله شوکت بیکر.
۷. ن. ک: جدیدی نژاد، معجم مصطلحات الرجال، ص ۸۱ و ۱۵۶.

در چند کتاب نیز مستقلاً به مباحث اختلاف حدیث و مناشئ آن و کیفیت دست‌یابی به متن اصیل حدیث پرداخته شده است؛ از جمله «اسباب اختلاف الحدیث» نوشته محمد احسانی فر، و «دروس فی اختلاف الحدیث» نوشته حیدر مسجدی. اما در این کتب، بیشتر بر معرفی قراین و شیوه‌هایی تمرکز شده که از طریق آن بتوان نقل صحیح را تشخیص داد، و به قواعد اصولی نحوه تعامل با نقل‌های مختلف یک حدیث (خصوصاً در فرضی که نتوان نقل صحیح را احراز کرد که مسأله اجرای احکام باب تعارض طرح می‌شود) پرداخته نشده است. همچنین در دو پایان نامه «مبادی و ریشه‌های فنی و تاریخی بروز اختلاف راویان و نسخه‌ها»^۱ و «اختلاف نقل در احادیث مشترک الکافی و سایر کتب اربعه با تکیه بر باب‌های الصلاة و المعیشة»^۲، مناشئ اختلاف نقل بررسی شده است.

در پاره‌ای مکتوبات، به موضوعاتی چون تعریف وحدت و تعدد حدیث، راه‌های احراز وحدت حدیث و فواید شناخت روایات متحد پرداخته شده است؛ اما هیچ‌یک از آنها، متکفل بررسی نحوه مواجهه با نقل‌های مختلف حدیث واحد از نظر اصولی نشده است.^۳ تنها نوشته مستقلی که تا زمان نگارش این رساله به این امر پرداخته است، نوشته‌ای است با عنوان «حکم تعدد نسخ الروایة» نوشته شیخ حیدر سندی احسائی؛ اما این نوشته هم به صورت بسیار موجزی به این امر پرداخته و اقوال متعددی را که در مسأله قابل استخراج است، مورد بررسی قرار نداده است.

می‌توان گفت گرچه در شاخه‌های مختلف فقه، اصول، حدیث و درایه مطالبی پیرامون موضوع این پژوهش یافت می‌شود، اما تحقیق همه جانبه و با نگاه اصولی در این باره صورت نگرفته است.

۱. نوشته محمد حسین مخبریان، به عنوان رساله سطح ۳ حوزه علمیه قم، با راهنمایی استاد محمد قاننی.
۲. نوشته سارا حسینی، به عنوان پایان نامه کارشناسی ارشد دانشگاه رازی، با راهنمایی دکتر اعظم فرجامی.
۳. مهدوی‌راد، بهرامی، «اتحاد یا تعدد در روایات مشابه، بررسی تطبیقی عملکرد کتاب‌های وسائل الشیعه و جامع احادیث الشیعه»، دو فصلنامه حدیث پژوهی، ۱۳۸۹ش، شماره ۴؛ «تمیز اتحاد الأخبار المختلفة وضوابطها وفوائدها» نوشته محمد باقر ملکیان، منتشر شده در وبگاه:

<https://malekian.kateban.com/post/4545>

مفهوم شناسی

تنافی به معنای تباین و اختلاف است، و ممکن است در قالب تعارض، تزاحم، تضاد، یا تناقض پدیدار گردد.^۱ در اصطلاح فقها نیز تنافی، به همین معنا بوده و صور گوناگونی دارد. محور این مقاله، تنافی نقل روایت واحد است، که گاه بدوی^۲ و گاه مستقر است. در مثال «یجب اکرام العلماء» و «یلزم اکرام کل عالم»، اگر هر دو راوی، به صراحت، مدعی نقل لفظ باشند، تنافی مستقر است و به هیچ وجه نمی‌توان هر دو روایت را پذیرفت. اما اگر یک راوی، نه به صراحت، بلکه به حسب ظاهر حال، مدعی نقل لفظ بوده، و راوی دیگر به صراحت مدعی نقل لفظ باشد، می‌توان به قرینه صراحت یک راوی در نقل لفظ، رفع ید از ظهور حال راوی دیگر در نقل لفظ کرد، و روایت او را از باب نقل معنی دانست. این مقاله تنها به فرض استقرار تنافی خواهد پرداخت.^۳

ارزیابی آرا در تنافی مستقر میان نقل‌های مختلف حدیث واحد

در صورتی که جمع عرفی میان نقل‌های مختلف حدیث، ممکن نباشد، لازم است جریان احکام باب تعارض، نسبت به نقل‌های متعدد حدیث را بررسی، و نحوه تعامل را با نقل‌های متعدد، در این فرض تبیین نمود. همانند باب تعارض، در این مقام نیز باید از مقتضای قاعده اولیه، یعنی مقتضای دلیل عام حجیت خبر و مقتضای قاعده ثانویه، یعنی مقتضای اخبار علاجیه بحث کرد. البته در موضوع محل بحث، غیر از اخبار علاجیه، باید بررسی

پیشینه
افق
اصول

چهارم
شماره ۴، سال ۱۴۰۰

۱. بدری، معجم مفردات أصول الفقه المقارن، ص ۱۱۷.

۲. البته مشخص است که جمع عرفی در این صورت، متفاوت با جمع عرفی در فرض تعدد حدیث است. همچنین جریان جمع عرفی در محل بحث، مبتنی بر اجرای آن در بین عبارات متکلمین متعدد است که محل اختلاف است.

۳. نویسنده در پایان‌نامه خود به صور دیگر پرداخته است؛ ن.ک: بررسی نحوه تعامل با نقل‌های متفاوت حدیث واحد، مرکز مدیریت حوزه علمیه قم، صص ۳۵-۴۸، ۱۳۹۹ ش. شایان ذکر است که فرض بحث حاضر، صورت احراز وحدت حدیث و عجز از تشخیص نقل اصیل است. حکم صورت شک در وحدت و تعدد حدیث، و نیز طرق تشخیص نقل اصیل در پایان‌نامه مذکور مطرح شده است. ضمناً در مواردی، جزئیات استدلال و نحوه برداشت نظریه از متون فقها با تأملاتی همراه است که به جهت اختصار، از ذکر آن خودداری شده است.

کرد که آیا دلیل دیگری وجود دارد که نحوه تعامل با نقل‌های مختلف را تبیین کند یا خیر؟ در این زمینه آرای متعددی وجود دارد که در ادامه بیان و بررسی می‌شود.

دیدگاه نخست: جریان قاعدة اولیه باب تعارض مطلقاً و عدم اعتبار مرجحات

بر این اساس، نسبت به نقل‌های مختلف حدیث واحد، مطلقاً قاعدة اولیه باب تعارض جاری است و دلیل خاصی هم برای ترجیح یکی از نقل‌ها بر نقل دیگر وجود ندارد. فقهای متعددی از عمل به حدیثی که به دو شکل متنافی نقل شده، به همین جهت خودداری کرده‌اند؛^۱ اما تصریح نکرده‌اند که این عملکرد، آیا از باب قاعدة اولیه باب تعارض بوده، و یا به جهت اشتباه حجت به غیر حجت (دیدگاه دوم)، و لذا نمی‌توان جزماً ایشان را از قائلین به این نظر دانست. اما در برخی موارد، به جریان قاعدة اولیه باب تعارض تصریح شده است.^۲ می‌توان این قول را متشکل از سه مؤلفه دانست. مؤلفه اول، این است که ملاک قاعدة اولیه باب تعارض در این مسأله نیز وجود دارد. مؤلفه دوم، عدم جریان احکام مذکور در اخبار علاجیه نسبت به این مسأله است؛ به این معنی که چه به دلالت لفظی و چه به الغاء خصوصیت، نمی‌توان حکم این مسأله را از آن اخبار به دست آورد؛ و مؤلفه سوم این است که غیر از اخبار علاجیه نیز دلیل معتبری برای ترجیح یکی از نقل‌ها بر نقل دیگر وجود ندارد. مؤلفه سوم، مطابق اصل عدم حجیت ظن است و با انکار وجوهی که برای اعتبار مرجحات ظنی طرح شده، ثابت می‌شود. این وجوه ذیل قول سوم خواهد آمد. وجه مؤلفه دوم نیز در ضمن بررسی قول پنجم که قائل به جریان احکام مذکور در اخبار علاجیه نسبت به این مسأله است، خواهد آمد. بنابراین، در این مقام تنها به بیان وجه مؤلفه اول، و بررسی آن پرداخته می‌شود.

وجه مؤلفه اول، این است که نسبتی که دو خبر مستقل متعارض، نسبت به حکم شارع

۱. ن.ک: محقق حلی، المعتمد، ج ۱، ص ۱۹۹؛ شهید اول، الدروس الشرعية، ج ۱، ص ۹۷؛ شهید ثانی، فوائد القواعد، ص ۹۵؛ موسوی، مدارک الأحکام، ج ۱، ص ۳۱۸؛ مجلسی، روضة المتقین، ج ۱، ص ۲۶۴؛ کاشانی، الوافی، ج ۶، ص ۴۵۰؛ مجلسی، بحار الأنوار، ج ۷۸، ص ۹۷؛ همو، مرآة العقول، ج ۱۳، ص ۲۳۵؛ همو، ملاذ الأخیار، ج ۳، ص ۱۲۲؛ خوانساری، التعليقات علی شرح اللمعة، ص ۵۴.
۲. به عنوان نمونه ن.ک: سیستانی، قاعدة لا ضرر ولا ضرار، ص ۹۵.

دارند، همان نسبت را دو نقل متنافی، با کلام صادر از امام (یا کلام راوی ای که در نقل از او اختلاف پیش آمده است) دارند. در باب تعارض، می‌دانیم که در موضوع محل تعارض، تنها یک حکم، از شارع صادر شده است، و امام آن را طبق حدیثی به یک شکل، و طبق حدیث دیگری، به شکل دیگری حکایت کرده‌اند. در مسأله محل بحث هم، یک کلام از امام صادر شده و یک راوی آن را به یک صورت، و راوی دیگر به صورت دیگری حکایت کرده است و وقتی هر دو نقل، مقتضی حجیت را دارند، طبعاً قاعده اولیه باب تعارض، جاری خواهد بود؛ و اینکه موضوع تنافی، حکم صادر از شارع باشد و یا کلام صادر از امام، تأثیری در حصول ملاک قاعده اولیه باب تعارض ندارد.

بررسی

اینکه در محل بحث، دو نقل متنافی، همان نسبتی را با کلام امام دارند که دو حدیث مستقل متنافی با حکم شارع دارند، صحیح به نظر می‌رسد. اما صرف این، برای اجرای قاعده اولیه باب تعارض در محل بحث کفایت نمی‌کند؛ بلکه لازم است سه جهت ذیل را در نظر گرفت:

۱. تمامیت این وجه متوقف بر آن است که در اینکه محط تنافی بین دو نقل، کلام امام باشد، و یا حکم شارع، تفاوتی نباشد. اگر ملاک جریان قاعده اولیه آن باب را تنافی دو نقل به لحاظ کاشفیت از واقع بدانیم، در این صورت، در اینکه آن واقع، کلام امام باشد و یا حکم شارع، فرقی به نظر نمی‌رسد. اما اگر ملاک را تنافی به لحاظ حجیت بدانیم، به این معنی که حجیت هر دو نقل و تعبد به آنها ممتنع باشد، لازم است بین مواردی که دو نقل حاکی از حدیث واحد، به لحاظ حکمی که متضمن آن هستند، تنافی دارند و ندارند، قائل به تفصیل شویم.^۱

پیشینه
اصول فقه

جلد دوم
شماره ۴، سال ۱۴۰۰

۱. بنا بر نظری، دو حدیث، تنها در صورتی مجرای قاعده باب تعارض خواهند بود که حجیت هر دوی آنها ممتنع باشد. اما اگر حجیت هر دو ممتنع نباشد و احتمال بدهیم که هر دو حکم، تشریع شده باشد، حتی اگر علم اجمالی به کذب یکی از دو خبر داشته باشیم (مثلاً بدانیم که راوی در نقل از امام، اشتباه کرده است)، مانعی از تعبد به هر دو حدیث نیست و هر دو حجت‌اند. (ن.ک: عراقی، نه‌ایة الأفكار، ج ۴، قسم ۲، ص ۱۲۵؛ همان، صص ۱۷۰-۱۷۲؛ همچنین ن.ک: همو، مقالات الأصول، ج ۲، ص ۴۶۳) به نظر می‌رسد که بر اساس این مبنا، همین تفصیل در مورد دو نقل حدیث واحد هم جاری می‌شود؛ چراکه دو نقل حدیث واحد گاهی به لحاظ حجیت و تعبد به حکمی که متضمن آن هستند، تنافی ندارند

۲. اگر بپذیریم که برای تحقق ملاک قاعده اولیه باب تعارض، تنافی در حکایت از واقع موضوعیت دارد و اینکه محط تنافی، حکم شارع باشد و یا کلام امام و یا کلام راوی، موجب تفاوت نیست، در این صورت، گرچه می توان گفت که همان نسبتی را که دو حدیث مستقل متنافی با حکم شارع دارند، دو نقل متنافی حدیث واحد با کلام امام یا راوی دارند، اما در مورد دو حدیث مستقل متنافی هم، بر اینکه جمیع صور آن، مجرای قاعده اولیه باب تعارض است، اتفاق نظر وجود ندارد، و برخی از اصولیین، در بعضی از صور آن، قائل به عدم جریان قاعده اولیه باب تعارض شده، و آن را داخل در باب اشتباه حجت به غیر حجت دانسته اند. به عنوان نمونه در منتقى الاصول، بین صور مختلف علم به کذب یکی از دو دلیل، تفصیل داده شده و صورت علم به کذب مخبری (در قبال علم به کذب خبری)، خارج از باب تعارض و داخل در باب اشتباه حجت به غیر حجت شمرده شده است.^۱ فارغ از مناقشاتی که درباره این نظر وجود دارد،^۲ به نظر می رسد که مقتضای آن، این است که در محل بحث هم، همین تفصیل جاری شده و صورت علم به کذب یکی از دو راوی، داخل در باب اشتباه حجت به غیر حجت شمرده شود.^۳

بنابراین، گرچه نسبت دو نقل مختلف حدیث واحد با کلام امام، همان نسبت دو حدیث مستقل متنافی با حکم شارع است، اما این امر، برای جریان قاعده اولیه باب تعارض به نحو کلی و بر طبق جمیع مبانی کافی نیست؛ بلکه ممکن است به حسب مبنایی که در مورد دو

(مانند اینکه یک راوی بگوید امام فرمودند: «یجب اکرام زید» و راوی دیگری بگوید امام فرمودند: «یجب اکرام عمرو»، و ما گرچه به خطای یکی از دو راوی در نسبت دادن به امام، واقفیم، اما احتمال تشریع هر دو حکم را می دهیم)؛ و گاهی به این لحاظ هم تنافی دارند (مثلاً یک راوی بگوید امام فرمودند: «یجب اکرام زید» و راوی دیگری، همان کلام امام را به صورت «لا یجب اکرام زید» نقل کند). در نتیجه، بر اساس این مبنا در باب تعارض، می توان گفت که قسم اول، نه مجرای قاعده باب تعارض است و نه مندرج در باب اشتباه حجت به غیر حجت؛ بلکه هر دو نقل، حجتی فعلی دارند.
۱. روحانی، منتقى الاصول، ج ۷، ص ۲۸۱.

۲. ن.ک: شهیدی پور، ابیحات اصولیة (تعارض الادلة)، ص ۲۱؛ خارج اصول آقای شوپایی، جلسه ۱۰۷، مورخ ۹۸/۱/۲۷ موجود در <http://shoopaii.ir/index.php>.

۳. همچنین در کلام محقق نائینی نیز تفصیلی در مورد تعارض عرضی مطرح شده که می تواند در محل بحث مؤثر باشد. برای تفصیل وجوه محتمل در کلام ایشان ن.ک: پایان نامه «بررسی نحوه تعامل با نقل های متفاوت حدیث واحد»، صص ۴۱-۴۵.

حدیث مستقل متنافی اختیار می‌کنیم، در بعضی صور مسأله محل بحث، قائل به اندراج در باب اشتباه حجت به غیرحجت (مبنای محقق روحانی) و یا ملتزم به حجیت هر دو نقل (مبنای محقق عراقی) شد.

۳. علاوه بر دو جهت سابق، لازم است وجوهی را هم که برای اندراج این مسأله در باب اشتباه حجت به غیرحجت ذیل قول بعد طرح می‌شود، لحاظ کرد.

دیدگاه دوم: اندراج در باب اشتباه حجت به غیرحجت مطلقاً و عدم اعتبار مرجحات بر مبنای این قول، وقتی که حدیث واحدی به صورت‌های مختلف نقل شود، و جمع بین آنها ممکن نباشد، اشتباه حجت به غیرحجت پیش می‌آید و مرجحات ظنی نیز برای تعیین حجت، اعتباری ندارد. در نتیجه، همان حکم عام اشتباه حجت به غیرحجت جاری می‌شود و قواعد باب تعارض، اعمال نمی‌گردد. چیهستی حکم عام باب اشتباه حجت به غیرحجت، باید در جای خود مورد بررسی قرار بگیرد. برخی مراعات حجت معلوم بالاجمال را لازم دانسته، و برخی عدم علم تفصیلی به حجت را موجب انتفای حجیت می‌دانند.^۱

چنان‌که ذیل قول قبل گذشت، فقهای متعددی از عمل به حدیثی که به شکل‌های مختلف و متنافی نقل شده خودداری کرده‌اند؛ اما تصریح نکرده‌اند که این عملکرد، آیا از باب قاعده اولیه باب تعارض بوده و یا به جهت اشتباه حجت به غیرحجت؟ لذا نمی‌توان به طور قطعی مبنای ایشان را نسبت به مسأله کشف کرد. اما برخی از فقها، در مواردی تصریح کرده‌اند که این مسأله داخل در باب اشتباه حجت به غیرحجت است.^۲

این نظر از دو مؤلفه تشکیل شده است: مؤلفه اول، اندراج این موضوع در باب اشتباه حجت به غیرحجت، و مؤلفه دوم، عدم اعتبار مرجحات ظنی در تمیز حجت از غیرحجت. چنان‌که گذشت، مؤلفه دوم، مطابق اصل عدم حجیت ظن است و با انکار وجوهی که برای اعتبار مرجحات ظنی طرح شده، ثابت می‌شود. اما نسبت به مؤلفه اول،

۱. ن.ک: حلی، اصول الفقه، ج ۶، ص ۵۰۰؛ همان، ج ۱۲، ص ۱۳. البته اگر انتفای علم تفصیلی را موجب انتفای حجیت بدانیم، تعبیر اشتباه حجت به لاحجت، تعبیری مسامحی خواهد بود.

۲. به عنوان نمونه: ن.ک: خراسانی، رساله فی الدماء الثلاثة، ص ۱۷؛ خویی، موسوعة الامام الخوئی، ج ۷، ص ۷۱؛ همان، ص ۱۱۰.

دو وجه قابل ذکر است:

۱. هنگامی که دو نقل، تنافی مستقر با یکدیگر دارند، محرز است که یکی از آنها خلاف واقع است و چنین نقلی که عدم مطابقت آن با واقع محرز است، حجت نمی‌باشد؛ چراکه یکی از شرایط حجیت اماره، عدم احراز مخالفت آن با واقع است. اما نقل دیگر که مخالفت آن با واقع محرز نیست، شرایط حجیتش تمام است و در نتیجه، اشتباه حجت به غیرحجت پیش می‌آید. در واقع، محل بحث، مانند این است که بدانیم حدیثی از زراره مطابق با واقع نیست و نسبت به حدیث دیگری از او احتمال بدهیم که مطابق با واقع است؛ سپس این دو حدیث با یکدیگر مشتبه شوند. در این صورت، روشن است که اشتباه حجت به غیرحجت پیش می‌آید.

۲. محط اختلاف، گاهی کلام امام است، و گاهی کلام راوی. در صورت اول، به لحاظ حجیت ظهور و در صورت دوم، به لحاظ حجیت خبر ثقه، حجت، مردد بین دو نقل شده و اشتباه حجت به غیرحجت پیش می‌آید. به عنوان مثال، وقتی دو راوی، کلامی را از زراره به شکل‌های مختلف و متنافی نقل می‌کنند (صورت دوم)، می‌توان گفت که واقع خبر زراره (آنچه در واقع، زراره نقل کرده) که مصداق خبر ثقه و حجت است، مردد بین این دو نقل می‌باشد. در صورت اول هم وقتی دو راوی، کلام امام را به دو شکل متنافی نقل می‌کنند، می‌توان گفت واقع کلام امام که موضوع حجیت ظهور است، مردد بین این دو نقل است. بنابراین، امری که در واقع حجت است (خبر ثقه و یا ظهور)، مردد بین نقل‌های مختلف شده و اشتباه حجت به غیر آن پیش می‌آید.^۱

بررسی وجه اول

اگر مطلق صور علم به کذب یکی از دو دلیل را داخل در باب اشتباه حجت به غیرحجت بدانیم، هیچ موردی برای باب تعارض باقی نخواهد ماند؛ چراکه در هر تعارضی، به جهت

۱. این وجه از تعبیر آخوند خراسانی به «اشتباه الروایة بغیرها» قابل برداشت است؛ البته عبارت ایشان از جهاتی ابهام دارد. همچنین این وجه، از تعبیر «... فَأَنَّ لَا نَدْرِي فِي هَذِهِ الصُّورَةِ أَنَّ مَا أَخْبَرَنَا بِهِ الشَّيْخُ مَثَلًا أَيْهَمَا» در یکی از تقریرات محقق خویی قابل برداشت است (خویی، مصباح الأصول، ج ۲، ص ۵۰۷). تفصیل نظر ایشان در ادامه خواهد آمد.

تنافی بین دو دلیل، صدق هر دو ممتنع است. البته چنان‌که در بررسی قول قبل گذشت، بنا بر برخی از اقوال، بعضی از صور علم به کذب یکی از دو دلیل، مصداق اشتباه حجت به غیرحجت می‌شود. بنابراین، علم به کذب یکی از دو دلیل، تنها بر اساس برخی از مبانی، و در برخی از صور مسأله محل بحث، باعث اندراج در باب اشتباه حجت به غیرحجت می‌شود، و نمی‌توان به قول مطلق، مسأله محل بحث را داخل در آن دانست.

بررسی وجه دوم

به نظر می‌رسد تقریبی که در این وجه برای اشتباه حجت به غیرحجت ذکر شد، به خودی خود با تقریبی که سابقاً برای جریان قاعده باب تعارض ذکر شد، منافاتی ندارد؛ چراکه جهتی که هر تقریبی ناظر به آن است، متفاوت با دیگری است. در همان مثال نقل‌های متنافی از خبر زرارہ، فرض این است که زرارہ در واقع، کلامی را از امام نقل کرده و یک ثقه (راوی از زرارہ) می‌گوید کلام زرارہ این بود، و ثقه دیگر (راوی دیگر از زرارہ) کلام زرارہ را به شکل دیگری نقل می‌کند. در این صورت، اشتباه حجت به غیرحجت به تقریبی که ذکر شد، به لحاظ کلام زرارہ که حجت بر کلام امام است، می‌باشد و در عین حال، به تقریبی که ذیل قول سابق گذشت، بین دو راوی ثقه از زرارہ که قول‌شان، اقتضای حجیت بر کلام زرارہ را دارد، تعارض پیش می‌آید. بنابراین تعارض، به لحاظ حجت بر قول زرارہ، و اشتباه حجت به غیرحجت، به لحاظ حجت بر قول امام است.

به همین شکل در صورتی که دو راوی، کلام امام را به دو شکل روایت کنند، به لحاظ حجت بر قول امام، تعارض پیش آمده، و به لحاظ کلام امام که ظاهرش، حجت بر حکم شریعت است، اشتباه حجت به غیرحجت پیش می‌آید. در نتیجه، صرف حکم به اشتباه حجت به غیرحجت، با حکم به تعارض به لحاظی که مطرح شد، منافاتی ندارد. البته اگر مقتضای یکی از این دو حکم، با دیگری منافات داشته باشد، نمی‌توان هر دو حکم را پذیرفت. اما فارغ از این امر، تمامیت این وجه، متوقف بر آن است که صدور یکی از دو نقل، محرز بوده، و احتمال کذب هر دو، منتفی باشد. اگر این احراز، با قطع نظر از دو نقل متنافی، حاصل باشد، این وجه، قابلیت جریان دارد. اما تحقق چنین امری بسیار بعید است. فرض متعارف، این است که راهی برای احراز صدور حدیث، جز همین نقل‌های متنافی

پیشینه
اصول فقهی

جلد اول
شماره ۴، سال ۱۴۰۰

وجود ندارد. در این صورت، در ابتدای امر، صرفاً با دو مقتضی حجیت نسبت به وجود آن حجت بر قول امام (صورتی که اختلاف در کلام راوی از امام باشد)، و یا حجت بر حکم شارع (صورتی که اختلاف در کلام امام باشد) مواجهیم. بنابراین ابتدا، تقریبی که برای تعارض ذکر شد، جاری می‌شود. اگر تنها به جریان قاعدة اولیه باب تعارض قائل شویم و قاعدة اولیه را هم تساقط کلی بدانیم، دیگر وجود حجت در بین احراز نمی‌شود، و نوبت به اشتباه حجت به غیر حجت نمی‌رسد و اگر قاعدة اولیه را ثبوت یکی از دو دلیل بدانیم، طبعاً وجود حجت در بین احراز شده، و اشتباه حجت به غیر حجت پیش می‌آید. و اگر قائل به جریان اخبار علاجیه شویم، و یا مرجحات ظنی را در تشخیص نقل درست، معتبر بدانیم، در این صورت هم، به یک نقل بخصوصه اخذ می‌شود و نوبت به اشتباه حجت به غیر حجت نمی‌رسد.

در نتیجه، این وجه، نه تنها وجهی را که ذیل قول سابق گذشت، نفی نمی‌کند، بلکه آن وجه، مقدم بر این وجه، جاری شده و ممکن است موضوع جریان این وجه را منتفی کند.

دیدگاه سوم: اعتبار ترجیحات ظنی و عدم جواز عمل در فرض انتفای ترجیح

بر این مبنا، اخبار علاجیه نسبت به محل بحث، جاری نبوده، اما اموری معتبر است که باعث افزایش احتمال صحت در یکی از دو نقل شود، و می‌توان به نقل واجد این مرجحات، عمل و نقل دیگر را طرح کرد. اما اگر این مرجحات، وجود نداشته باشد، به هیچ‌یک از دو نقل نمی‌توان عمل کرد. عدم جواز عمل به هیچ‌یک از دو نقل می‌تواند مبتنی بر اعمال قاعدة اولیه باب تعارض و یا اشتباه حجت به غیر حجت باشد. به تعبیر دیگر، وجوهی که برای دو قول قبل ذکر شد، در این نظر هم قابل طرح است و تفاوت این نظر با دو قول قبل، در اعتبار مرجحات ظنی است. با تتبع در مباحث فقهی و اصولی، کسی که به صراحت این نظر را اختیار کرده باشد، پیدا نشد؛^۱ اما از مشی عملی برخی از فقها در مواجهه با نقل‌های مختلف حدیث واحد، قبول این نظر به دست می‌آید. مثلاً عده‌ای از

پیشینه
فقهی

نحوه تعامل با نقل‌های متعارض حدیث واحد در فرض تناقض

۱. البته چنان‌که خواهد آمد، محقق همدانی، جریان اخبار علاجیه، غیر از حکم تخییر را نسبت به محل بحث پذیرفته‌اند. بر این اساس، اگر تعدی از مرجحات منصوصه را بپذیریم، نتیجه مطابق همین قول سوم خواهد بود.

فقه‌ها، این اشکال را که حدیثی خاص، به جهت نقل‌های مختلف، مضطرب است و نمی‌توان بدان عمل کرد، این گونه جواب داده‌اند که مرجحاتی موجود است که باعث تقدیم یکی از دو نقل می‌شود.^۱ برخی از فقها نیز در مواضعی، صرفاً متعرض ترجیح یکی از دو نقل بر نقل دیگر شده و به این سؤال نپرداخته‌اند که اگر یکی از دو نقل، مرجحی نداشته باشد چگونه باید عمل کرد؟ بنابراین، تنها در این حد از کلام ایشان فهمیده می‌شود که چنین مرجحاتی معتبر است.^۲ اما عده‌ای از فقها، در مواجهه با ترجیحاتی که نسبت به نقل‌های مختلف حدیث واحد طرح شده، تنها اشکال صغروی کرده و به جهت اختلاف نقل، به روایت عمل نکرده‌اند.^۳ از این عملکرد، فهمیده می‌شود که در نظر ایشان ترجیح، کبرویاً مشکلی ندارد و اگر مرجحی وجود داشته باشد، عمل به حدیث واجب مرجح، متعین است و در صورت عدم مرجح نیز، نمی‌توان به هیچ‌یک از دو نقل عمل کرد. لذا می‌توان ایشان را از قائلین به نظر سوم دانست.

به هر حال، این قول، متشکل از دو مؤلفه است؛ مؤلفه اول، اعتبار مرجحات ظنی در تشخیص نقل صحیح، و مؤلفه دوم، عدم جواز عمل به نقل‌های متنافی، در فرض فقدان مرجح. چنان‌که گذشت، وجه مؤلفه دوم، می‌تواند جریان قاعدة اولیه باب تعارض و یا اندراج در باب اشتباه حجت به غیر حجت باشد. وجوه این دو نظر، ذیل دو قول سابق طرح شد. اما نسبت به مؤلفه اول، دو وجه قابل ذکر است؛ یکی بنای عقلا بر اعتبار این

۱. به عنوان نمونه ن.ک: کرکی، جامع المقاصد، ج ۱، ص ۲۸۴؛ طباطبائی، ریاض المسائل، ج ۱، ص ۲۴۶؛ نراقی، مستند الشیعة، ج ۲، ص ۳۸۶؛ نجفی، جواهر الکلام، ج ۳، ص ۱۴۵.

۲. به عنوان نمونه ن.ک: عاملی، وسائل الشیعة، ج ۲، ص ۳۰۷؛ قمی، غنائم الأيام، ج ۱، ص ۲۲۳؛ کاشف الغطا، أنوار الفقاهة، کتاب الطهارة، ص ۲۲۰؛ سبزواری، مهذب الأحکام، ج ۳، ص ۱۴۹. محقق همدانی عمل به چنین مرجحاتی را مطابق سیره علما می‌داند: همدانی، مصباح الفقیه، ج ۴، ص ۲۳. البته باید توجه داشت که گاهی ممکن است عمل فقها به مرجحات، از باب اطمینان‌آوری و یا از باب حجیت مطلق ظن باشد که خارج از محل بحث ما است. به عنوان نمونه ن.ک: بهبهانی، الحاشیة علی مدارک، ج ۱، ص ۳۶۱؛ همو، مصابیح الظلام، ج ۱، ص ۱۱۷.

۳. به عنوان نمونه ن.ک: شهید ثانی، روض الجنان، ج ۱، ص ۱۷۴؛ آملی، مصباح الهدی، ج ۴، ص ۴۰۶. ایشان بر فرض خدشه در ترجیح، تصریح کرده‌اند که از باب اشتباه حجت به لاجبت است و از آنجا که اصل تخصیص عمومات به این روایت ثابت است، باید احتیاط کرد.

مرجحات^۱ و دیگری، سیره علما بر اعمال چنین مرجحاتی.^۲

بررسی

به نظر می‌رسد که هر دو وجه، ناتمام است. اینکه عقلا، به صرف احتمال بیشتر، جانب یک نقل را بگیرند شاهی ندارد. بلکه عدم اعتبار چنین مرجحی، مطابق ارتکازات عقلایی است. اگر دو نفر ثقه، واقعه‌ای را به دو شکل متنافی نقل کنند و نقل صحیح به نحو اطمینانی کشف نشود، آیا عقلا، به صرف اقوی بودن احتمال صحت در یک نقل، جانب آن را گرفته و نقل دیگر را طرح می‌کنند؟ این امر، نه تنها عقلایی نیست؛ بلکه عقلا کسی را که این گونه عمل کند مؤاخذه کرده، و به عدم معذوریت او حکم می‌کنند.^۳

نسبت به سیره علما نیز مناقشاتی وجود دارد. اولاً اصل وجود چنین سیره‌ای بر خلاف ارتکاز قوی عقلایی، خالی از بعد نیست. ثانیاً رواج این عملکرد در بین علما به نحوی که بتوان آن را سیره‌ای متصل به زمان معصومین علیهم‌السلام شمرد، ثابت نیست و شاهی ندارد. ثالثاً اعمال مرجحات ظنی، مناشیء متعددی دارد (تعدی از مرجحات منصوبه، حجیت ظن به قول مطلق (انسداد)، قاعدة اولیه باب تعارض). بنابراین، بر فرض رواج این عملکرد، نمی‌توان آن را شاهی برای این قول در نظر گرفت.

پیشینه
پژوهش
پژوهش

دیدگاه چهارم: اعتبار اضبط بودن و جریان قاعدة اولیه باب تعارض در فرض عدم آن بر اساس این دیدگاه، اضبطیت یکی از دو راوی، با شرایطی، معتبر بوده و به اتکای آن، می‌توان نقلی را که حجت است، احراز کرد. در غیر این صورت، قاعدة اولیه باب تعارض جاری بوده و نه می‌توان به اخبار علاجیه عمل کرد و نه غیر اضبطیت از سایر مرجحات ظنی معتبر است. محقق حکیم این قول را اختیار کرده‌اند. خلاصه نظر ایشان را می‌توان در گزاره‌های زیر بازگو کرد:^۴

۱. همدانی، مصباح الفقیه، ج ۴، ص ۲۳.

۲. بجنوردی، القواعد الفقهیه، ج ۱، ص ۲۱۳.

۳. ن.ک: صدر، بحوث، ج ۵، ص ۴۴۲.

۴. حکیم، المحکم فی اصول الفقه، ج ۶، صص ۱۵۹، ۱۷۷، ۲۶۴، ۲۶۷.

۱. در صورت تکاذب بین نقل‌ها، اگر یکی از ناقلین، به حد معتناهی ضبط از غیرش باشد، نقل او حجت بوده، و نقل دیگر، فاقد حجیت است. البته این امر، در صورتی است که منشأ اختلاف، خطا و غفلت یکی از دو راوی باشد. همچنین اگر اختلاف بین دو نقل در حد زیاده و نقصان باشد، و عرفاً نتوان نقل ناقص را حمل بر عدم اهتمام به نقل مضمون بیشتر کرد، ترجیح نقل مشتمل بر نقیصه با اضطبیط راوی آن، محل اشکال است.

۲. غیر از اضطبیط در فرضی که ذکر شد، مرجح دیگری اعتبار ندارد و نمی‌توان حکم این مسأله را از اخبار علاجیه برداشت کرد. البته اگر مرجحی موجب اطمینان به صحت یکی از دو نقل شود، از این جهت معتبر خواهد بود؛ چنان‌که در مورد شهرت چنین است.

۳. در صورت عدم ترجیح، قاعده عام باب تعارض جاری می‌شود. قاعده عام باب تعارض، تساقط است و قول به نفی ثالث نیز صحیح نیست. با این حال، در صورتی که منشأ اختلاف، خطا باشد، می‌توان یکی از دو نقل را صحیح دانست.

وجهی را که برای مورد یکم ذکر کرده‌اند، این است که حجیت یک نقل، متوقف بر جریان اصل عدم خطا و غفلت است و معارضه نقل شخص اضطبیط در صورتی که تفاوت در ضبط، قابل توجه باشد، اماره بر حصول خطا در نقل دیگر محسوب شده و از نظر عقلاً، اصل عدم خطا و غفلت در نقل غیر اضطبیط جاری نخواهد بود. بنابراین، در فرض اضطبیط معتد به یکی از دو راوی، نقل راوی غیر اضطبیط، شرایط حجیت را ندارد و مسأله، خارج از باب تعارض است.

با همین بیان، روشن می‌شود که چرا این مرجح، به موردی اختصاص دارد که اختلاف، ناشی از خطا و غفلت باشد. اما اینکه چرا در فرض اختلاف در زیاده و نقیصه، نمی‌توان نقل ناقص را با اضطبیط مقدم کرد، به این جهت است که نقل زیاده، عنایت بیشتری می‌طلبد، و خطا در چنین امری ولو از شخص غیر اضطبیط، بعید است؛ خصوصاً اگر قسمت زاید، دارای اهمیت و یا طولانی باشد.

وجه مورد دوم این است که موضوع اخبار علاجیه، اختلاف اخبار ائمه علیهم‌السلام است و این موضوع، در فرضی که راوی، خبر امام را نقل کرده و در نقل از آن راوی اختلاف شده است (مانند موارد اختلاف نسخه)، صدق نمی‌کند؛ چراکه «خبر» و «حدیث» و «روایت»، در

عرف متشرعه که نصوص هم طبق همان صادر شده، عبارت است از امر منقول از معصومین علیهم السلام و اختلاف آنها به اختلاف مضامین صادر شده از معصومین علیهم السلام است. بنابراین، در صورتی که یک مضمون از امام نقل شده و در طبقات بعد، در اینکه آن مضمون منقول، چه بوده اختلاف شده، اختلاف در اخبار ائمه علیهم السلام صدق نمی‌کند. بلکه بعید نیست در صورتی که دو راوی، قول امام را به دو شکل متنافی نقل کنند نیز قائل به انصراف اخبار علاجیه شویم. به این بیان که اخبار علاجیه ناظر به صورت تعدد کلام منقول از امام است که صدق اختلاف بین اخبار ائمه علیهم السلام می‌کند؛ و نه صورت وحدت واقعه که اختلاف بین اخبار ائمه علیهم السلام نیست، بلکه اختلاف در خبر ائمه علیهم السلام است. این امر در اخبار متضمن ترجیح به مخالفت عامه، واضح تر است؛ چراکه ظاهراً ترجیح به مخالفت عامه، ترجیح به لحاظ جهت صدور است و نه به لحاظ اصل صدور؛ زیرا نمی‌توان گفت که آنچه از ائمه علیهم السلام صادر شده، در بیشتر مواقع، مخالف عامه بوده است.

وجه مورد سوم هم این است که هر نقلی، داخل در قسم حجت است و با نقل دیگر، در حکایت از واقع واحدی تنافی دارد؛ چنان‌که دو حدیث متعارض هم در حکایت از حکم شرعی واحدی، تنافی دارند و همان طور که علم به کذب یکی از دو حدیث، باعث دخول در باب اشتباه حجت به غیر حجت نمی‌شود، در این مسأله هم علم به کذب یکی از دو نقل، موجب اندراج در آن باب نمی‌شود.

اما قاعده عام باب تعارض، به حسب مبنای مختار، این است که دو دلیل متعارض، تساقط کرده و حتی برای نفی ثالث نیز نمی‌توان به آنها استناد کرد. ولی این امر، بر خلاف سیره علما در مواجهه با اختلاف نسخ احادیث است؛ چراکه آنان در مواجهه با اختلاف نسخ، یکی از نسخ را معتبر دانسته و از مقتضای جمیع نسخ، خارج نمی‌شوند. این امر، به دو طریق، قابل توجیه است: طریق اول اینکه علما، ولو به جهت سیاق کلام و مناسبات آن، اطمینان به صحت یکی از نسخ پیدا می‌کرده‌اند؛ و طریق دوم اینکه گفته شود منشأ اختلاف نسخه، منحصر در خطاست و از آنجا که تنها وقوع یک خطا متیقن است، بر همان اقتصار شده و در بیشتر از آن، اصالت عدم خطا جاری می‌شود. در غیر این صورت، قول به ثبوت یکی از دو نقل متنافی، مشکل خواهد بود.

پرواضح
نسخه

نسخه تعامل با نقل‌های متعارض حدیث واحد در فرض تنافی مستند

۱. نسبت به وجهی که برای مورد اول بیان شده است، به نظر می‌رسد که گرچه معارضه نقل راوی اضبط، موجب عدم جریان اصالة عدم الخطا در نقل دیگر می‌شود، اما عقلاً نسبت به نقل شخص اضبط نیز تا زمانی که وثوق به عدم خطا حاصل نشود، بنا را بر عدم خطا نمی‌گذارند. وقتی حسب فرض، شخص غیر اضبط، ثقه و ضابط است و احتمال صحت نقل او نیز قابل اعتناست، آیا عقلاً به صرف اضبطیت معتد به، حکم به صحت نقل اضبط می‌کنند؟

به علاوه، اگر بنای عقلاً به شکلی که گذشت، ادعا شود، به نظر می‌رسد که وجهی جز ملاحظه ظن اقوی نداشته و در این صورت، نمی‌توان ادعا کرد که خصوص اضبطیت، موضوعیت دارد. به همین جهت هم ایشان، در مورد اختلاف در حد زیاده و نقصان که دیگر اضبطیت، موجب ظن اقوی نمی‌شده است، قائل به ترجیح به اضبطیت نشده‌اند. بنابراین، وجهی برای ملاحظه خصوص اضبطیت به نظر نمی‌رسد، و جایی که مثلاً احتمال تعدد کذب در یکی از دو راوی، به حد معتد بهی اقوی است نیز باید قائل به ترجیح شد.

مطلبی که درباره اختلاف در حد زیاده و نقصان بیان شده نیز، با توجه به بحث علل تصحیف و تحریف، محل اشکال است؛ چراکه به نحو کلی نمی‌توان حکم به احتیاج زیاده به عنایت بیشتر کرد و در موارد متعددی سهو در زیاده، بسیار طبیعی‌تر از سهو در نقیصه است.

۲. نسبت به مورد دوم و شمول اخبار علاجیه نسبت به این مسأله، چنان‌که گذشت، ایشان بین دو صورتی که محط اختلاف، کلام راوی باشد و یا کلام امام، تفکیک کرده‌اند. در صورتی که محط اختلاف، کلام راوی باشد، مفروض وجه مذکور در کلام ایشان، این است که موضوع اخبار علاجیه، «اختلاف اخبارهم» است^۱؛ در حالی که این مفروض،

پیشینه
افق
اصول

در علم
تفسیر، شمارده سال ۱۴۰۰

۱. البته در عبارات ایشان، تعبیر «اختلاف فی حدیثهم» هم آمده است و به نظر ایشان نسبت به جایی که یک کلام امام را دو راوی به دو شکل نقل کنند، «اختلاف فی حدیثهم» صدق می‌کند. گرچه در ادامه که انصراف اخبار علاجیه از این مورد را طرح می‌کنند، تعبیر کرده‌اند که مرجع نصوص علاجیه به صورتی است که «اختلاف بین احادیثهم» ثابت باشد و نه «اختلاف فی حدیثهم». مجموعاً به نظر می‌رسد که ایشان، موضوع اخبار علاجیه را عنوان «اختلاف اخبارهم» می‌دانند (چنان‌که به این امر تصریح کرده‌اند). از سوی دیگر، با سه صورت مواجهیم: اختلاف بین احادیثهم (صورت تعدد حدیث صادر از امام ولو احتمالاً)، اختلاف فی حدیثهم (صورتی که یک کلام امام را دو راوی به دو شکل نقل کرده‌اند)، اختلاف فیما رواه الراوی من حدیثهم (صورت اختلاف در حدیثی که یک راوی از امام شنیده و روایت

ثابت نیست و برای بررسی آن، لازم است یکایک اخبار علاجیه را مورد لحاظ قرار دهیم. به هر حال، اگر این پیش فرض را بپذیریم، در فرضی که یک راوی، یک کلام را از امام نقل کرده و در منقول آن راوی، اختلاف شده، آیا «اختلاف اخبارهم» صدق نمی‌کند؟ ایشان بر اساس اینکه خبر در عرف متشرعه به معنای امر منقول از معصومین علیهم‌السلام است، نتیجه گرفته‌اند که «اختلاف اخبارهم» در چنین جایی صادق نیست؛ چراکه در واقع تنها یک خبر بوده و در نقل آن یک خبر اختلاف شده است.^۱

به نظر می‌رسد که اگر خبر، در عرف متشرعه به معنای نفس کلام امام باشد، این استنتاج، صحیح است و می‌توان گفت که در واقع، تنها یک خبر وجود داشته است و ظاهر تعبیر اختلاف اخبارهم این است که دو یا چند خبر متنافی وجود دارند. اما اگر خبر را به معنای امر منقول از امام بدانیم، در این صورت، ولو محط اختلاف، کلام راوی است، ولی در نهایت، دو امر منقول از امام به دست می‌آید. مثلاً اگر حریز از زراره از امام مطلبی نقل کرده، و جمیل هم از زراره از امام مطلبی بر خلاف روایت حریز نقل کرده و ما احراز کرده‌ایم که زراره تنها یک حدیث از امام نقل کرده، و محط اختلاف بین حریز و جمیل، کلام زراره است، آیا صدق نمی‌کند که ما با دو خبر و دو امر منقول از امام مواجهیم؟^۲

البته اگر خبر به معنای امر منقول از امام، و مراد از منقول هم منقول به نقل بی‌واسطه باشد، صدق دو خبر نمی‌کند؛ اما چنین معنایی بعید به نظر می‌رسد. چنان‌که وجه اول و اینکه خبر به معنای نفس کلام امام باشد هم بعید به نظر می‌رسد. بنابراین، می‌توان گفت: در مثل مثالی که ذکر شد، «اختلاف اخبارهم» قابل صدق است. اما اینکه آیا اطلاق این عنوان در اخبار علاجیه ثابت است یا خیر؟ در بررسی اخبار علاجیه ذیل قول بعد خواهد آمد.

البته موضوع کلام ایشان، اختلاف در نسخه است و می‌توان بین اختلاف در نسخه یک

کرده است). به نظر ایشان، عنوان اختلاف اخبارهم، شامل صورت سوم نمی‌شود و نسبت به صورت دوم نیز، انصراف آن بعید نیست.

۱. البته در کلام ایشان، تصریح به این تقریب نشده است. ایشان نسبت به صورتی که محط اختلاف، کلام راوی باشد، تعبیر کرده‌اند که «اختلاف فی حدیثهم» صادق نیست؛ بلکه «اختلاف فیما رواه الراوی» صادق است.

۲. محقق همدانی نیز صدق دو روایت را در فرض اختلاف در نقل حدیث واحد، مطرح کرده‌اند؛ ن.ک: همدانی، مصباح الفقیه، ج ۴، ص ۲۴.

پیش فرض
تفاوتی نیست

نحوه تعامل با نقل‌های متفاوت حدیث واحد در فرض تفاوتی نیست

کتاب و اینکه دو راوی، کلام یک راوی را به دو شکل نقل کنند، قائل به تفصیل شد؛ چراکه گرچه ناسخ را می‌توان نوعی راوی تلقی کرد، ولی عرفاً بر دو نسخه یک خبر در یک کتاب، دو خبر صادق نیست. این تفصیل در قول نهم مطرح می‌شود.

اما در صورتی که محط اختلاف، کلام امام باشد، ایشان وجهی برای انصراف عنوان «اختلاف اخبارهم علیه السلام» از این مورد به نحو کلی بیان نکرده‌اند. تنها نسبت به اخبار متضمن ترجیح به مخالفت عامه، وجهی را بیان کرده‌اند که ذکر شد.^۱ ولی روشن نکرده‌اند که وجه انصراف «اختلاف اخبارهم علیه السلام» به «اختلاف بین احادیثهم» و نه «اختلاف فی حدیثهم» به نحو کلی چیست؟ خصوصاً اینکه در برخی اخبار علاجیه، مشابه همین تعبیر «اختلاف فی حدیثهم» آمده است.^۲ آیا فارغ از سیاق اخبار علاجیه و مناسبات حکم و موضوع، وجهی برای انصراف «اختلاف اخبارهم» از صورتی که دو راوی، یک کلام امام را به دو شکل مختلف و متنافی نقل کنند، وجود دارد؟

دو وجه به نظر می‌رسد. وجه اول این است که صورت متعارف اختلاف اخبار در زمان صدور این نصوص، صورت تعدد حدیث بوده و اختلاف در نقل‌های مختلف حدیث واحد، نادر بوده است. لذا اطلاق اختلاف اخبارهم منصرف از اختلاف در نقل حدیث واحد، و ناظر به همان صورت متعارف است. وجه دوم این است که تعبیر اختلاف اخبار، معمولاً برای صورت تعارض بین احادیث به کار می‌رفته و به همین جهت، منصرف از صورت وحدت حدیث بوده است؛ چراکه مشکل مطرحی که اصحاب، از همان زمان با آن مواجه، و در پی علاج آن بودند، همان صورت متعارف اختلاف اخبار بوده است.

اما هر دو وجه، ناتمام است. نسبت به وجه اول، گذشته از بحث کبروی و اینکه انصراف از فرد نادر بدون لحاظ مناسبات حکم و موضوع، محل تأمل است^۳، به نظر نمی‌رسد که مسأله نقل‌های مختلف حدیث واحد، در همان زمان صدور اخبار علاجیه، نادر بوده باشد.^۱

پیشینه
اصول

در پی
شماره ۴، سال ۱۴۰۰

۱. البته این وجه هم خالی از تأمل نیست؛ ن.ک: انصاری، فرائد الأصول، ج ۴، ص ۱۲۱.
۲. در مقبوله عمر بن حنظله طبق نقل کافی آمده است: «... وَ كِلَاهُمَا اخْتَلَفَا فِي حَدِيثِكُمْ...» (کلینی، الکافی، ج ۱، ص ۶۷، باب اختلاف الحديث، ح ۱۰).
۳. ن.ک: شبیری زنجانی، کتاب نکاح، ج ۱۴، ص ۴۶۱۷.

باشد.^۱ با این بیان، ناتمامی وجه دوم هم روشن می‌شود؛ چراکه با انکار ندرت مسأله نقل‌های مختلف حدیث واحد، وجهی برای غلبه استعمال اختلاف اخبار در فرض تعدد حدیث به حدی که موجب انصراف شود به نظر نمی‌رسد.

البته نکته‌ای در کلام ایشان مذکور است که با استفاده از آن، می‌توان انصراف از بخشی از مسأله محل بحث را ادعا کرد. ایشان بیان کرده‌اند که اختلاف اخبار، به اختلاف مضامین منقول از ائمه علیهم‌السلام است. بر این اساس، می‌توان ادعا کرد صورتی که در روای، کلام امام را به دو شکل مختلف نقل کرده‌اند اما مضمون نقل آنها با یکدیگر ناسازگار نیست، مشمول عنوان اختلاف اخبار هم نمی‌باشد؛ چراکه فرد متعارفی که منشأ اشکال و سؤال بوده و اصحاب در پی علاج آن بوده‌اند، همان اختلاف در مضمون بوده است.

۳. بررسی وجه مورد سوم و اینکه قاعده اولیه، قاعده باب تعارض است و یا اشتباه حجت به غیر حجت، ذیل قول اول گذشت. اما مطلبی که درباره خروج از مقتضای قاعده اولیه در اثبات یکی از نسخ بیان کرده‌اند، به نظر می‌رسد که تنها، طریق اول (حصول اطمینان) صحیح است؛ و الا، اگر در موردی، فرض کنیم که احتمال خطا در هر دو نسخه‌ای که نزد ماست، معتد به است، احراز بنای عقلا بر اجرای اصل عدم خطا در یکی از دو نسخه (به جهت اقتضای بر قدر متیقن در ثبوت خطا) دشوار است.

پیشینه
تعارضی

دیدگاه پنجم: جریان تمامی احکام باب تعارض

طبق این قول، موضوع محل بحث، مطلقاً داخل در باب تعارض بوده و احکام آن باب (اعم از ترجیح و تخییر)، نسبت به آن ثابت است. محقق خویی طبق برخی تقریرات درس اصول‌شان^۲ و محقق تبریزی^۱ این نظر را اختیار کرده‌اند.

۱. شواهد متعددی نشان می‌دهد که اموری چون نقل به معنی و تقطیع، در همان دوران صدور احادیث، موجب بروز خلل‌هایی در انتقال مفاد احادیث می‌شده است. با توجه به کثرت راویان از ائمه علیهم‌السلام (خصوصاً نسبت به امام صادق علیه‌السلام؛ ن.ک: نجاشی، رجال، ص ۴۰) طبیعی است که اصحاب، با نقل‌های مختلف و بعضاً متنافی احادیث مواجه می‌شده‌اند.

۲. خویی، مصباح‌الأصول، ج ۲، ص ۵۰۷. ایشان ذیل بحث از مرجحات باب تعارض، در مورد اختلاف نسخ حدیث به این نحو که حدیثی در کافی و تهذیب به دو شکل نقل شده باشد و یا در برخی نسخ تهذیب، به یک شکل و در برخی دیگر، به شکل دیگری باشد، ابتدا قول صحیح را تفصیل بین این دو

وجه این قول، این است که علاوه بر حصول ملاک قاعده اولیه باب تعارض در محل بحث، احکام مستفاد از اخبار علاجیه نیز شامل آن می‌شود. دلیل حصول قاعده اولیه باب تعارض ذیل قول اول گذشت. اما نسبت به شمول احکام مستفاد از اخبار علاجیه، دو تقریب قابل ذکر است. تقریب اول این است که موضوع مذکور در آن اخبار، با توجه به اطلاقی که دارد، شامل مسأله محل بحث می‌شود. تقریب دوم این است که گرچه موضوع مذکور در آن اخبار، شامل این مسأله نمی‌شود، اما به الغاء خصوصیت، می‌توان به جریان آن احکام در این مسأله حکم کرد.

بررسی

ذیل قول اول، جریان قاعده اولیه باب تعارض مورد بررسی قرار گرفت و گذشت که گرچه این امر، فی الجمله صحیح است، اما بنا بر برخی مبانی در باب تعارض، قاعده اولیه آن باب نسبت به بعضی صور مسأله محل بحث جاری نبوده و مقتضای قاعده، حجیت هر دو نقل و یا اندراج در باب اشتباه حجت به غیر حجت است.

اما مهم، بررسی جریان اخبار علاجیه نسبت به این مسأله است و باید توجه داشت که همان طور که صرف حصول ملاک قاعده اولیه باب تعارض برای قول به شمول اخبار علاجیه کفایت نمی‌کند، عدم حصول ملاک آن قاعده نیز برای قول به عدم شمول اخبار

پیشینه
اصول فقهیه

دوره چهارم شماره ۴ سال ۱۴۰۰

صورت معرفی می‌نمایند؛ به این بیان که اختلاف بین تهذیب و کافی داخل در باب تعارض، و اختلاف بین نسخ تهذیب، داخل در اشتباه حجت به غیر حجت است. ایشان صورت اول را مانند صورتی می‌دانند که امام در مجلسی، حکمی بفرمایند و دو راوی از محضر ایشان خارج شده و هریک، آن حکم را به شکلی نقل کنند. اما در ادامه، بیان می‌کنند که در صورت دوم هم اگر ناسخین، ثقه باشند، بعید نیست که دو نسخه، متعارض محسوب شوند. مشخص است که شرط وثاقت ناسخ، به جهت این است که نسخه، مقتضی حجیت را داشته باشد. بر اساس این نظر، نسبت به مسأله محل بحث که مفروض آن، این است که نقل‌های مختلف، شرایط حجیت را واجدند، باید گفت که به قول مطلق، احکام باب تعارض جاری می‌شود. این مطلب که در صورت وثاقت ناسخین، اختلاف نسخه هم داخل در باب تعارض می‌شود، در دیگر تقریرات درس اصول محقق خویی نیامده و لذا مبتنی بر آن تقریرات، چنان‌که خواهد آمد، قول نهم، تفصیل بین اختلاف نسخه و اختلاف روایت قرار داده شد.

۱. تبریزی، دروس فی مسائل علم الأصول، ج ۶، ص ۱۹۸. برای تبیین دلالت کلام ایشان بر دیدگاه پنجم ن.ک: بررسی نحوه تعامل با نقل‌های متفاوت حدیث واحد، ص ۷۱.

علاجیه کفایت نمی‌کند، و در هر صورت لازم است مستقلاً به بررسی شمول اخبار علاجیه نسبت به این موضوع پرداخت؛ حتی اگر مقتضای قاعده اولیه را اندراج در باب اشتباه حجت به غیر حجت، و یا حجت هر دو نقل بدانیم.

برای این امر، لازم است دو سؤال زیر را پاسخ گفت:

۱. آیا عناوین مذکور در اخبار علاجیه، قابل انطباق بر صور مختلف مسأله محل بحث می‌باشد؟

۲. بر فرض قابلیت انطباق، آیا اطلاق آن عناوین نسبت به صور مختلف محل بحث ثابت است و یا انصراف از آن دارد؟^۱

در ادامه، به جهت اجتناب از طولانی‌تر شدن مقاله، تنها به بررسی ۳ روایت از اخبار علاجیه می‌پردازیم که در باب «ما یعالج به تعارض الروایات» در کتاب جامع احادیث الشیعه گردآوری شده است. در این بررسی، جهات بحث در سایر روایات نیز، تا حدودی روشن می‌شود:

۱. اولین حدیثی که در باب مد نظر در جامع الاحادیث ذکر شده، مقبوله عمر بن حنظله طبق نقل کتاب من لا یحضره الفقیه است.^۲ اولین تعبیر به کار رفته در این حدیث، تعبیر «کِلَاهُمَا اخْتَلَفَ فِي حَدِيثِنَا» است. به نظر می‌رسد که این تعبیر، به خودی خود، به لحاظ محط اختلاف، بر تمامی صور مسأله قابل انطباق است؛ چراکه در همه صور، در حدیثی اختلاف شده است و در این تعبیر، اختلاف، مستقیماً به حدیث نسبت داده نشده، تا تصور شود که تعدد حدیث لازم است. ممکن است گفته شود که اگر حدیث، به معنای نفس کلام صادر از امام باشد، صورتی که راوی، کلام امام را به یک شکل نقل کرده و در نقل از آن راوی، اختلاف پیش آمده، خارج از اختلاف در حدیث است.^۳

۱. انصراف خود این عناوین -فارغ از سیاق- ذیل قول قبل گذشت. در اینجا انصراف به جهت سیاق و مناسبات حکم و موضوع مد نظر است.

۲. بروجردی، جامع احادیث الشیعه، ج ۱، ص ۳۴۹.

۳. این احتمال، خصوصاً در نقل کافی که به جای «فی حدیثنا»، «فی حدیثکم» آمده، قوی‌تر است؛ (کلینی، الکافی، ج ۱، ص ۶۷، باب اختلاف الحدیث، ح ۱۰)؛ خصوصاً با توجه به کاربردهای مشابه. ن.ک: عیاشی، تفسیر، ج ۱، ص ۹، باب ترک الروایة التي بخلاف القرآن، ح ۷.

اما به نظر می‌رسد که در این فرض هم اختلاف در حدیث، صادق است؛ چراکه کلام راوی به عنوان طریق به کلام امام تلقی می‌شود و لذا مثلاً اگر در آنچه زراره از امام نقل کرده، شک کنیم، می‌توان گفت که در کلام امام شک داریم؛ بلکه حتی در صورت اختلاف نسخه نیز می‌توان این تعبیر را به کار برد. مثلاً در مورد اختلاف نسخی که در متن احادیث کتاب کافی واقع شده، گرچه محط اصلی اختلاف، در واقع، کلام مرحوم کلینی است، اما وقتی دو نفر، در حکمی اختلاف داشته باشند و منشأ اختلاف هم در ترجیح نسخه معتبر کافی باشد، می‌توان تعبیر کرد که این دو نفر، در چپستی کلام امام اختلاف دارند.

البته با توجه به اینکه این تعبیر در کلام سائل به کار رفته، ادعای شمول آن نسبت به اختلاف نسخه که در آن دوره، کمتر منشأ اشکال در حکم می‌شده است، بعید به نظر می‌رسد. همچنین تعبیر اختلاف، شامل موردی نمی‌شود که دو نقل، تنافی در مضمون ندارند؛ چراکه فرض سؤال، اختلاف بین دو حاکم است و طبعاً منشأ اختلاف، اگر دو نقل حدیث واحد باشد، تنها در صورتی فرض می‌شود که دو نقل، تنافی مضمونی دارند.

تعبیر دوم در این حدیث، این تعبیر است: «يُنْظَرُ إِلَى مَا كَانَ مِنْ رَوَايَتِهِمَا عَنَّا فِي ذَلِكَ الَّذِي حَكَمَا بِهِ الْمُجْمَعُ عَلَيْهِ أَصْحَابُكَ فَيُؤْخَذُ بِهِ مِنْ حُكْمِنَا وَ يُتْرَكُ الشَّاذُّ الَّذِي لَيْسَ بِمَشْهُورٍ عِنْدَ أَصْحَابِكَ». این تعبیر ظاهر در وجود دو روایت از ائمه علیهم‌السلام است که یکی مجمع علیه، و دیگری شاذ است. بنابراین، باید بررسی کرد که آیا در صور مختلف مسأله، وجود دو روایت، صادق است؟ به نظر می‌رسد که در این جهت، تفاوتی میان لفظ روایت و لفظ خبر نیست؛ و همان طور که در مورد لفظ خبر ذیل قول سابق گذشت، تعدد روایت چه در مواردی که محط اختلاف، کلام امام است و چه در مواردی که محط اختلاف، کلام راوی است، صادق می‌باشد. البته از آنجا که ناسخ، عرفاً به عنوان راوی تلقی نمی‌شود، به صرف اختلاف نسخه، دو روایت حاصل نشده و این تعبیر، شامل موارد اختلاف نسخه نمی‌شود.

در ادامه، تعبیر «الخبران عنکم» آمده است. این تعبیر هم گرچه صریح در تعدد خبر است ولی چنان که گذشت، به نظر می‌رسد حتی در صورتی که محط اختلاف، کلام راوی باشد نیز صادق است. البته نسبت به قید «قد رواهما الثقات عنکم» می‌توان گفت که در این صورت، صادق نیست. مثلاً اگر روایتی را تنها زراره از امام نقل کرده و در اینکه نقل زراره،

پیشینه
افق
اصول

در
مجموعه
شماره ۴، سال ۱۴۰۰

چه بوده اختلاف شده است، گرچه ما با دو خبر مواجهیم، اما حتی اگر هر یک از دو نقل را ثقاتی از زرارہ نقل کرده باشند، نمی‌توان تعبیر کرد که هر دو خبر را ثقاتی از امام روایت کرده‌اند. حداقل، اگر چنین تعبیری صحیح باشد و روایت از امام، اعم از روایت مبشری و با واسطه باشد، ظاهر اینکه ثقاتی از امام روایت کرده‌اند، در روایت مبشری است، و این وجه در مثل «الخبران عنکم» یا «روایتهمنا» جاری نمی‌شود تا ادعا شود که این دو تعبیر هم ظاهر در روایت مبشری از امام است.^۱ بنابراین، می‌توان گفت که این فقره، شامل صورتی نیست که اختلاف، در کلام راوی باشد. بلکه به نظر می‌رسد شامل صورتی که محط اختلاف، کلام امام باشد هم نیست؛ چراکه وقتی هر دو خبر، مشهور بوده و ثقاتی، آنها را از ائمه نقل کرده‌اند، طبعاً صدور هر دو خبر از ائمه ثابت است. ترجیح به مخالفت عامه نیز که در این مورد مطرح شده، چنان‌که در قول قبل طرح شد، ظاهر در ترجیح به لحاظ جهت صدور است و نه اصل صدور، و نمی‌توان در جایی که تنها یک کلام از امام صادر شده، یک نقل را با این مرجع، مقدم کرد.

در نتیجه، قسمت انتهایی این حدیث، شامل مسأله محل بحث نمی‌باشد؛ اما این امر، قرینه بر عدم شمول در قسمت‌های قبلی نیست؛ چراکه سائل، در این قسمت، فرض خاصی را مطرح کرده (فرض محرز بودن صدور هر دو خبر) و این امر قرینیتی بر این ندارد که در تمام مصادیق قسمت‌های قبلی هم این فرض خاص، امکان تحقق داشته است. بنابراین، می‌توان گفت که دلالت این حدیث بر ترجیح به صفات (بنا بر پذیرش آن به عنوان مرجع باب تعارض) و شهرت، در مورد دو نقل مختلف حدیث واحد (غیر از مورد اختلاف نسخه) در صورتی که تنافی در مضمون داشته باشند، ثابت است و وقتی با دو روایت متنافی مواجهیم، عرف، استناد به صدر این حدیث را برای نحوه تعامل با این دو روایت، صحیح می‌داند، و این امر را بر اینکه از وحدت و تعدد حدیث فحص شود، متوقف نمی‌بیند.

۱. با توجه به اینکه این فرض (یعنی شهرت هر دو خبر و نقل هر دو توسط ثقات) پس از فرض این مطرح شده که یکی از دو خبر مجمع علیه، و دیگری شاذ باشد، و نسبت به خبر مجمع علیه، بین بودن انتساب به امام تطبیق داده شده، به نظر می‌رسد که عمر بن حنظله در این فرض درصدد سؤال از صورتی است که انتساب هر دو خبر به امام، بین باشد و چنین امری با نقل ثقات از امام به نحو مباشر رخ می‌دهد.

۲. در حدیث شانزدهم از باب مذکور (صحيحه عبدالله بن ابی یغفور^۱)، چنین تعبیری به کار رفته است: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن اختلاف الحديث»^۲. این تعبیر را می‌توان از کلی‌ترین تعابیر این باب دانست؛ چراکه در آن، نه تعدد حدیث فرض شده است تا نسبت به شمول در مورد اختلاف در کلام راوی از امام تردید شود، و نه قید «عنکم» آمده تا شبهه اختصاص به احادیث بی واسطه مطرح شود؛ بلکه می‌توان این تعبیر را حتی نسبت به صورتی که دو نقل، به لحاظ حکم شرعی، تنافی ندارند نیز شامل دانست؛ گرچه این امر، خالی از تأمل نیست و می‌توان گفت صورت متعارفی که اقدام به سؤال از آن می‌کرده‌اند، همان فرض تنافی در حکم است. البته شمول این روایت هم نسبت به اختلاف نسخه، به تقریبی که گذشت، محل اشکال است.

۳. در حدیث بیست و دوم^۳ گرچه تعبیری به کار رفته که با توجه به توضیحات سابق می‌تواند بر مسأله محل بحث منطبق شود^۴، اما کلام امام تناسب با دو حدیث مستقل دارد.^۵ ممکن است گفته شود اینکه بعضی از فقرات کلام امام ناظر به دو حدیث مستقل است دلیل نمی‌شود تا کل این حدیث را ناظر به این فرض بگیریم و لذا فقرات ابتدایی این حدیث که دال بر عرضه به کتاب و سنت الزامی است، شامل صورت وحدت حدیث نیز می‌شود؛ همان‌طور که در مورد مقبوله عمر بن حنظله هم نظارت ذیل به فرض تعدد حدیث، موجب اختصاص صدر به چنین فرضی دانسته نشد. اما به نظر می‌رسد که این سخن درست نمی‌باشد و بین این حدیث و مقبوله، تفاوت است. در مقبوله، خود راوی اقدام به طرح فرضی می‌کند که در آن، تعدد حدیث ثابت است و چنان‌که گذشت، این امر اقتضا نمی‌کند که در فقرات قبلی، تعدد

۱. با توجه به اشمال سند این حدیث بر عبدالله بن محمد بن عیسی، صحیح‌ه دانستن آن، مبتنی بر توثیق عبدالله بن محمد بر اساس اکتار روایت محمد بن یحیی از او، و همچنین عدم استثنای روایات او از روایات نوادر الحکمة توسط ابن ولید است.

۲. بروجردي، جامع احادیث الشیعة، ج ۱، ص ۳۵۵.

۳. همان، ص ۳۵۷. سند این حدیث به جهت اشمال بر محمد بن عبد الله مسمعی محل اشکال است.

۴. «یرد عنکم الحدیث فی الشیء عن رسول الله ﷺ... ثم یرد خلافه»، «فما ورد علیکم من خبرین مختلفین...».

۵. در این قسمت از کلام امام، واضح است که تعدد حدیث، مفروض است: «و ما کان فی السنة نهی إعافه أو کراهة ثم کان الخبر الآخر خلافه فذلک رخصة فیما عافه رسول الله ﷺ و کرهه و لم یحرمه».

حدیث مفروض باشد. اما در این حدیث، بدون طرح چنین فرضی خود امام به نحوی حکم تعامل با دو نقل را بیان می‌کنند که تنها در مورد دو حدیث مستقل قابل تطبیق است. این امر، قرینه می‌شود که کلام از ابتدا ناظر به این فرض بوده است. در غیر این صورت، لازم بود که در این فقره، بین فرض تعدد و وحدت حدیث، تفصیل داده می‌شد.

بلکه نظارت این حدیث به فرض تعدد، می‌تواند موجب تردید در اطلاق باقی احادیث نیز شود؛ چراکه در این حدیث، قرینه‌ای در موضوع کلام ذکر نشده تا اختصاص به فرض تعدد فهمیده شود^۱، و صرفاً از تناسب مضمون کلام امام فهمیده شد که مفروض، تعدد حدیث است. این امر، می‌تواند شاهی بر آن باشد که فرض متعارفی که محل گفت و گو میان اصحاب بوده و اخبار علاجیه برای رفع تحیر نسبت به آن بیان شده، همان فرض تعدد حدیث است.^۲

در مجموع، به نظر می‌رسد که در هیچ‌یک از اخبار علاجیه، تعبیری وجود ندارد که شامل جمیع صور مسأله محل بحث شود. چنان‌که گذشت، شامل بودن کلی‌ترین تعبیر این احادیث نسبت به فرض عدم تنافی در حکم و اختلاف نسخه، منتفی به نظر می‌رسد. بنابراین، می‌توان گفت که تنها راه اثبات جریان حکم این اخبار بر جمیع صور مسأله، الغاء خصوصیت، و ادعای قطع به عدم خصوصیت در برخی از صور مسأله است.^۳

دیدگاه ششم: عدم اعتبار مرجحات و ثبوت تخییر

بر اساس این نظر، صورت اختلاف در متن یک روایت، خارج از باب تعارض اخبار است و به همین جهت، مرجحات باب تعارض جاری نمی‌باشد. اما در فرض عدم تشخیص متن

۱. در صدر حدیث، آمده است: «و قد اجتمع عنده قوم من اصحابه و قد كانوا يتنازعون في الحديثين المختلفين عن رسول الله ﷺ في الشيء الواحد». این تعبیر بر نقل‌های حدیث واحد نیز صادق است.
۲. همچنین در احادیث ۲۷ تا ۳۲ این باب، اخذ به مخالف عامه مطرح شده است. ترجیح به مخالفت عامه، بر اساس اینکه این مرجح را ناظر به جهت صدور بدانیم، موجب اختصاص به فرض تعدد حدیث می‌شود. اینکه در این احادیث، سؤال به نحو کلی است و جواب، تنها ناظر به فرض تعدد است، می‌تواند به توضیح مذکور در متن، موجب تردید در اطلاق باقی احادیث شود.
۳. محقق همدانی چنین نظری را مطرح کرده اند؛ ن.ک: همدانی، مصباح الفقیه، ج ۴، ص ۲۴.

صحیح، تخییر ثابت است. این نظر را می‌توان از کتاب الطهارة شیخ انصاری برداشت کرد.^۱

بررسی

وجهی برای این قول به نظر نمی‌رسد. اگر اخبار علاجیه را شامل این موضوع نمی‌دانیم و به همین جهت، مرجحات باب تعارض را در این مسأله جاری نمی‌کنیم، با توجه به اینکه تخییر، بر خلاف مقتضای قاعدة اولیه است، چه وجهی برای رجوع به تخییر وجود دارد؟ بر همین اساس، ممکن است انتساب این قول به شیخ انصاری را نفی کرده و عبارت کتاب الطهارة را به این نحو توجیه کنیم که قول به تخییر را نه به عنوان مختار خودشان بیان کرده‌اند؛ بلکه در مقام جواب به مطلبی که از مدارک نقل کرده‌اند و مبتنی بر مبنای مورد پذیرش صاحب مدارک

۱. انصاری، کتاب الطهارة، ج ۳، ص ۱۴۲. ایشان در مسأله اشتباه دم قرحه به حیض که یک حدیث به دو شکل متنافی در کافی و تهذیب روایت شده، ابتدا توقف را طرح کرده، و نوشته‌اند: «والمحكي عن ظاهر الشرائع والمختلف والروض والحدائق التوقف وربما كان في محله؛ لاختلاف متن الرواية التي هي مستند هذا الحكم». در ادامه پس از ذکر مرجحات، نسبت به مرجحیت شهرت، این گونه اشکال می‌کنند: «و أما الشهرة فهي بين أرباب الحديث غير ثابتة، و بين أهل الفتوى ناشئة عن الترجيحات الاجتهادية، مع أنّ تعيين الرواية بالشهرة في الحقيقة قول بحجية الشهرة فقط؛ إذ ليس المقام مقام الانجبار، و لا من قبيل تعارض الأخبار، فافهم. نعم، لو ثبت و لو من جهة ظاهر الحكاية الحاكم على أصالة الاتحاد تعدد الروايتين أمكن ترجيح ما في التهذيب بموافقة المشهور، لكنّ الظاهر بل المقطوع اتحاد الرواية». چنان‌که پیدا است، این عبارات، دلالت دارد که اختلاف نقل در یک حدیث، خارج از باب تعارض است و مرجحات آن باب، در این موضوع جاری نمی‌باشد. بله، توقف که مقتضای قاعدة اولیه باب تعارض است، نسبت به این باب نیز وجیه است. پس از این، مرحوم شیخ به وجهی به شهرت استناد می‌کنند که منافاتی با مطالب پیشین ندارد: «فالمسألة محلّ إشكال، و العمل على المشهور؛ لإفادة الشهرة الظنّ بصدور رواية التهذيب، بل لو قيل بحجية الشهرة بناءً على كشفها قطعاً عن صدور رواية ظنية لم يكن بعيداً، كما ثبت في الأصول». به نظر می‌رسد که صدر این عبارت، بر مبنای حجیت مطلق ظن و ذیل آن نیز بر مبنای حجیت شهرت است و هیچ کدام اینها منافاتی با عدم اعتبار شهرت به عنوان مرجح ندارد. مرحوم شیخ در ادامه، قول به طرح روایت به جهت اشکالاتی از جمله اضطراب آن را نقل کرده و در ضمن نقد تمسک به اضطراب، ثبوت تخییر در فرض عدم ترجیح را ذکر می‌کنند: «و أما اضطرابها من حيث المتن، فلا يوجب طرحها؛ لأنّ المفروض بعد اعتبار السند الحكم بصدور إحدى العبارتين عن الإمام، فهي مخصصة لأدلة الصفات و غيرها بما عدا صورة اشتباه الحيض بالقرحة، فاللزام بعد انتفاء المرجح التخيير، لا الطرح و الرجوع إلى العمومات، إلّا أنّك قد عرفت أنّ رواية التهذيب لا تخلو من رجحان». محقق خوانساری نیز این قول را به شیخ نسبت داده‌اند؛ ن.ک: خوانساری، رسالة في الدماء الثلاثة، ص ۱۹۴.

(جریان اخبار علاجیه ترجیحاً و تخییراً) به این مطلب اشاره نموده‌اند. مؤید این وجه، گذشته از بُعد چنین تفصیلی بین ترجیح و تخییر، و منافات با مبنای مرحوم شیخ در رسائل، این است که شیخ در ابتدا، عدم جریان مرجحات باب تعارض را ذکر کرده و پس از اشکال در مرجحاتی که ذکر شده، در مقام نتیجه‌گیری می‌نویسند: «فالمسألة محل اشکال و العمل علی المشهور لإفادة الشهرة الظن بصدور رواية التهذيب».

شیخ در این عبارت که صریح در بیان مختار خودشان است، هیچ اشاره‌ای به تخییر نمی‌کنند. این عبارت، گویای این است که اگر نتوان روایت تهذیب را ترجیح داد، نمی‌توان حکم مسأله را تعیین کرد و این مطلب، با تخییر منافات دارد. پس از این عبارت، با «ثم» که می‌توان آن را استینافیه در نظر گرفت، عبارت معتبر و مدارک را که معتقد به طرح روایت، و رجوع به اصل و اعتبار صفات بوده‌اند، نقل کرده و در مقام جواب، تخییر را در فرض انتفای مرجح، ذکر کرده‌اند. بنابراین، می‌توان گفت که قول به تخییر، مبتنی بر قول به جریان اخبار علاجیه و جریان مرجحات باب تعارض (در صورت وجود) است؛ نه اینکه با انکار کبروی ترجیح، قائل به تخییر شوند.

دیدگاه هفتم: جریان حکم اخبار علاجیه به استثنای حکم تخییر

طبق این قول، در مورد نقل‌های مختلف حدیث واحد، مرجحات ظنی و مرجحات مذکور در اخبار علاجیه معتبر است؛ اما در صورت نبود مرجح، حکم به تخییر نمی‌شود. البته در این فرض، حکم به تساقط دو نقل به نحو کلی نشده، و به اصل موافق با یکی از آنها عمل می‌شود. این قول را محقق همدانی در کتاب الطهارة مصباح الفقیه پذیرفته‌اند.^۱ به نظر ایشان، علاوه بر بنای عقلاً بر اعتبار مرجحات، اخبار علاجیه نیز شامل این مسأله می‌شود، اما تخییر ثابت نیست؛ به این جهت که وقتی امام به کاری امر کنند، تسلیم در قبال این امر، از دو جهت واجب است. یک جهت این است که این امر، کاشفیت از حکم واقعی شریعت دارد و تسلیم در قبال شریعت، مقتضی تسلیم در قبال این امر است. جهت دوم، اینکه این امر، با قطع نظر از کاشفیت از شریعت، از این جهت که امری صادر از امام است، وجوب

پیشینه
تفاوت

نحوه تعامل با نقل‌های متعارض حدیث واحد در فرض تناقض

۱. همدانی، مصباح الفقیه، ج ۴، ص ۲۳.

اطاعت دارد. به تعبیر دیگر، امر امام از جهتی، به دلیل عصمت امام، طریقت نسبت به شریعت دارد، و از جهت دیگر، به دلیل ولایت امام، موضوعیت نسبت به وجوب طاعت دارد و هر دو جهت، مستلزم وجوب تسلیم در قبال امر امام است. بر این اساس، وقتی جهت طریقت، به جهت تعارض منتفی شد، جهت موضوعیت باقی است و همین مطلب، حکمت حکم تخییر است. در واقع حکم تخییر، مفادش این است که وقتی با دو امر متنافی از امام مواجه شدید، اگر نتوانستید امری را احراز کنید که کاشف از شریعت است، حداقل به یکی از دو امر، از این جهت که امری صادر از امام است و از جهت تسلیم نسبت به امام، عمل کنید. طبعاً این وجه، تنها در صورتی جاری می‌شود که احتمال صدور امر از امام مطرح باشد، و الا اگر محرز باشد که یکی از دو امر، از امام صادر نشده است، موضوعی برای تسلیم باقی نمی‌ماند تا حکم به تخییر شود.

بررسی

بررسی شمول اخبار علاجیه، ذیل قول پنجم گذشت. اما در مورد جریان حکم تخییر، لازم است اخبار دال بر تخییر را، مورد بررسی قرار دهیم. به این جهت، دوباره باب ششم جامع احادیث الشیعه را مرور می‌کنیم. طبق شماره‌گذاری این باب، در احادیث شماره ۲، ۳، ۷، ۲۰، ۲۱، ۲۲ و همچنین در حدیث ابن مهزیار و روایت دیگری از طبرسی و شیخ که در انتهای این باب به آن ارجاع داده شده^۱، حکم تخییر ذکر شده است.

حدیث شماره ۲، مرفوعه زراعه است که در آن، صریحاً تعبیر «إذا فتخیر احدهما فتأخذ به و تدع الآخر» آمده است. در این روایت، قید «من باب التسلیم» نیامده است. البته بنا بر نظری، به این جهت که فرض سؤال، صورتی است که هر دو روایت مشهوراند، شامل جایی نیست که علم به عدم صدور یکی از دو نقل هست.^۲

حدیث شماره ۳، عباراتی است که کلینی در مقدمه کافی نقل کرده است. ایشان حکم تخییر را با این تعبیر نقل می‌کنند: «بأیما أخذتم من باب التسلیم وسعکم».

پیشینه
اصول فقه اسلامی

در علم
شماره ۴، سال ۱۴۰۰

۱. بروجرودی، جامع احادیث الشیعی، ج ۱، ص ۳۶۷.

۲. خویی، مصباح الأصول، ج ۲، ص ۵۰۸.

حدیث شماره ۷، صحیح‌ه سماعه در کافی است که در آن تعبیر «فهو فی سعة حتی یلقاه» آمده است. در این حدیث هم قید «من باب التسلیم» نیامده اما دلالت آن بر تخییر، محل اشکال است.^۱ پس از این حدیث، کلینی مشابه تعبیری را آورده‌اند که در مقدمه ذکر کرده بودند: «و فی روایة اخرى بأیہما أخذت من باب التسلیم وسعک». ظاهراً این روایت مرسل است. البته در مقدمه، آن را به نحو جزمی به امام نسبت می‌دهند.

حدیث شماره ۲۰، روایت حسن بن جهم در احتجاج است. در این روایت، این گونه تعبیر شده است: «إذا لم تعلم فموسع عليك بأیہما أخذت». در این روایت هم قید «من باب التسلیم» نیامده و البته اعتبار این حدیث هم، از جهت سند محل اشکال است.

حدیث شماره ۲۱ نیز مشابه همین حدیث و در احتجاج است.

حدیث شماره ۲۲، در دو موضع از آن، عبارتی آمده که ممکن است از آن تخییر برداشت شود. ولی با توجه به تعبیر «كان الخبران صحيحين معروفين» در موضع نخست، به نظر می‌رسد که ناظر به صورتی است که صدور هر دو خبر، محرز باشد. همین امر می‌تواند قرینه‌ای برای اختصاص ذیل هم باشد؛ چراکه ظاهراً ذیل، بیان مجدد صدر است. گذشته از اینکه اساساً روشن نیست این عبارات، دال بر تخییر بین متعارضین اصطلاحی باشد؛ چراکه بین نهی و ترخیص، اساساً تعارض مستقری نیست؛ بلکه اگر از ابتدا روشن باشد که نهی، نهی تنزیهی است (چنان‌که مفروض روایت ظاهراً همین گونه است) اساساً تعارض بدوی نیز شکل نمی‌گیرد. ضمناً این حدیث هم از نظر سندی محل اشکال است؛ چراکه در سند آن، محمد بن عبد الله مسمعی است، که دلیلی بر وثاقت او در دست نیست. بلکه طبق نقل شیخ صدوق، ابن ولید نسبت به او «سیئ الرأي» بوده است؛ گرچه ظاهراً این حدیث را معتبر می‌دانسته است.^۲

در روایت ابن مهزیار، تعبیر امام چنین است: «موسع عليك بأية عملت». در این روایت،

۱. ن.ک: همان، ص ۵۰۹؛ صدر، بحوث فی علم الأصول، ج ۷، ص ۳۳۸.

۲. ن.ک: صدوق، عیون أخبار الرضا^{علیه السلام}، ج ۲، ص ۲۱. البته معتبر بودن این حدیث در دید ابن ولید در صورتی است که از عدم رد او در هنگام قرائت این حدیث، معتبر دانستن این حدیث فهمیده شود، نه اینکه صرفاً خلل ظاهری به لحاظ مضمون ندارد و با بقیة احادیث سازگار است.

قید «من باب التسليم» نیامده، اما دلالت آن بر تخییر بین متعارضین محل اشکال است.^۱ روایت آخر که در کتاب غیبت شیخ طوسی^۲ و احتجاج^۳ آمده، مشتمل بر این تعبیر است: «وَبَايَهُمَا أَخَذَتْ مِنْ جِهَةِ التَّسْلِيمِ كَانَ صَوَابًا». دلالت این حدیث نیز بر تخییر در باب تعارض، محل اشکال است.^۴

بنابراین، اولاً باید دید قائل به تخییر، بر اساس چه روایتی حکم به تخییر می‌کند؟ در این مسأله، چهار وجه ممکن است:

۱. مستند، روایتی باشد که چنین قیدی ندارد (مانند روایت ابن مهزیار). طبعاً در این صورت، استدلال پیش گفته جاری نمی‌شود.
۲. مستند، روایات مشتمل بر این قید باشد. در این صورت، طرح آن استدلال ممکن می‌شود.

۳. مستند، هر دو دسته باشد (یعنی قائل به تخییر، هم روایت مشتمل بر این قید و هم روایت خالی از این قید را سنداً و دلالتاً تام بدانند). در این صورت، ما با دو خطاب مواجهیم که بنا بر یکی، معذوریت، در مطلق اخذ به یکی از دو حدیث حاصل است و بنا بر دیگری، تنها در صورتی حاصل است که اخذ، از باب تسلیم باشد. اگر خطاب دوم، مفهوم داشته باشد، طبعاً نسبت دو دلیل، نسبت سلب و ایجاب می‌شود، و اطلاق خطاب اول مقید شده و لذا، استدلال مد نظر، قابل طرح می‌شود. اما اگر بگوییم که عبارت «من باب التسليم» مفهوم ندارد و چون دو خطاب، مثبتین هستند، تقیید صحیح نیست، تخییر در مطلق اخذ به یکی از دو خبر ثابت شده و امکان طرح آن استدلال فراهم نمی‌شود. به نظر می‌رسد که این قید، مفهوم ندارد و لذا، بنا بر این وجه هم استدلال، جاری نمی‌شود.

۴. هیچ‌یک از روایات بخصوصها مستند نباشد (به جهت ضعف سند) و استناد، به اطمینان حاصل از مجموع آنها باشد. در این صورت، می‌توان گفت که اصل حکم تخییر، ثابت است، اما نمی‌دانیم که آیا در ثبوت آن، قید «من باب التسليم» نیز دخالت دارد، یا

۱. ن.ک: خویی، مصباح الأصول، ج ۲، ص ۵۱۰.

۲. طوسی، الغیبة، ص ۳۷۹.

۳. طبرسی، الاحتجاج، ج ۲، ص ۴۸۳.

۴. ن.ک: خویی، مصباح الأصول، ج ۲، ص ۵۱۱.

خیر؟ به تعبیر دیگر، نمی‌دانیم که معذوریت، در مطلق اخذ به یکی از دو حدیث است و یا تنها در صورتی است که اخذ، به جهت تسلیم باشد. اگر بتوان مدخلیت این قید را با اصلی (مانند استصحاب عدم تقیید^۱) نفی کرد، در این صورت، استدلال پیش گفته جاری نمی‌شود. در غیر این صورت، در فرضی که اخذ، به جهت تسلیم نباشد، باید به مقتضای قاعده اولیه مراجعه کرد و تخییر تنها در فرضی که اخذ، از جهت تسلیم باشد ثابت می‌شود و امکان جریان آن استدلال به دست می‌آید.

بنابراین، استناد به قید «من باب التسليم» در مسأله محل بحث، بستگی به چگونگی اثبات تخییر در باب تعارض دارد، و بر اساس برخی وجوه، اساساً این قید در حکم تخییر، موضوعیت ندارد تا بتوان به آن استناد کرد.

اما بر فرض ثبوت این قید، آیا می‌توان گفت که نسبت به صورت علم به عدم صدور یکی از دو روایت، اخذ از جهت تسلیم ممکن نیست؟ این مطلب متوقف بر این است که مراد از این قید را چه بدانیم؟ یک احتمال، معنایی است که در کلام محقق همدانی گذشت و طبق آن، مراد از تسلیم، تسلیم نسبت به هر یک از دو خبری است که از امام صادر شده است؛ از این جهت که فارغ از حیث کاشفیت از حکم واقعی، تبعیت از ائمه علیهم‌السلام لازم است. طبق این احتمال روشن است که چنین تسلیمی در صورت علم به عدم صدور یکی از دو خبر، ممکن نیست.^۲ اما احتمال دارد که مراد از تسلیم، تسلیم نسبت به همین حکم تخییر باشد. بنابراین، مفاد دلیل تخییر، این است که گرچه حکم واقعی برای شما نامعلوم است و نمی‌توانید خبری را تشخیص دهید که کاشف از حکم واقعی است، اما شما از باب تسلیم نسبت به ما که چنین توسعه‌ای داده‌ایم، به هر کدام از دو خبر که خواستید عمل کنید. می‌توان این وجه را تسلیم نسبت به هر یک از دو خبر نیز دانست. اما نه به نکته‌ای که محقق همدانی مطرح کرده است؛ بلکه به نکته همین توسعه‌ای که ائمه علیهم‌السلام داده‌اند. این احتمال، در صورتی که علم به عدم صدور یکی از دو خبر داشته باشیم نیز جاری است.

۱. برای بررسی تأثیر مبانی مختلف در رابطه اطلاق و تقیید در مثبت بودن این استصحاب، ن.ک: شهیدی پور، ابحاث اصولیه (مباحث الالفاظ)، ج ۱، ص ۵۷۰.

۲. بلکه ممکن است گفته شود مبتنی بر این دلیل، احراز صدور هر دو خبر برای حکم به تخییر لازم است، و عدم احراز عدم صدور کفایت نمی‌کند.

به نظر می‌رسد وجهی که محقق همدانی طرح کرده‌اند، در حد ظهور نیست و احتمال وجه اخیر، معتنی به است؛ لکن همین که احتمال آن وجه، معتنی به باشد، موجب اجمال در کلام می‌شود و نمی‌توان تخییر را در موردی که علم به عدم صدور یکی از دو نقل داریم ثابت کرد. اما می‌توان گفت که حتی اگر قید «من باب التسلیم»، چنین اقتضایی داشته باشد، عرف، متفطن به آن نمی‌شود و چنین تعبیری، صلاحیت ندارد تا متکلم، به اتکای آن، موضوع کلام خود را مقید کند.

بنابراین، اگر شمول اخبار علاجیه را نسبت به محل بحث بپذیریم، تفصیل بین ترجیح و تخییر، ناتمام است.

دیدگاه هشتم: تفصیل بین مناشئ اختلاف در نقل

بنا بر این نظر، اگر منشأ اختلاف، سهو قلم یا سهو لسان یکی از دو راوی باشد، نقلی که در آن سهو رخ داده، حجت نیست و مسأله داخل در باب اشتباه حجت به غیر حجت می‌شود. اما اگر منشأ اختلاف، خطا در مبادی روایت باشد، مسأله داخل در باب تعارض است و احکام مستفاد از اخبار علاجیه جاری می‌شود. همچنین اگر منشأ اختلاف، تعمد کذب باشد، داخل در باب تعارض است.

این نظر، از عبارات محقق حکیم قابل برداشت است.^۱ بنا بر نظر ایشان، سهو قلم باعث می‌شود که اساساً بر آنچه مؤلف نگاشته است، صدق خبر نکند؛ چراکه در این فرض، مؤلف، کتابت آنچه را که نوشته، قصد نداشته، و قصد مقوم خبریت است. بنابراین، حجیت یکی از دو نقل، منتفی به انتفاء موضوع است. اما اگر سهو قلم رخ نداده باشد و مؤلف، همان چه را که در ذهن داشته، با قصد بر کاغذ آورده، و خطا در رتبه سابق رخ داده است، بر آنچه مؤلف نقل کرده، خبر صدق می‌کند و طبعاً داخل در باب تعارض اخبار می‌شود. همچنین احتمال این امر هم برای اثبات خبریت و تعارض کافی است؛ به این دلیل که با شک در تحقق قصد، اصل وجود قصد جاری می‌شود. اما نسبت به مبادی خبر، اصل عدم خطا جاری نمی‌شود؛ چراکه عدم خطا در مبادی، اثری در جریان حکم باب تعارض ندارد و

پیشینه
اصول فقه

در
مجموعه
تألیفات
میرزا محمد
باقر
شیرازی
سال ۱۳۰۰

۱. حکیم، مستمسک العروة الوثقی، ج ۳، ص ۱۸۴.

احکام باب تعارض در مورد دو خبر متنافی جاری است؛ حال منشأ تعارض، خطا در مبادی یکی از دو خبر باشد، و یا تعمد به کذب باشد. ممکن است این مطلب، از عبارات آخوند در همین مسأله نیز برداشت شود.^۱

بررسی

بررسی این نظر را در چند جهت پی می‌گیریم:

۱. آیا سهو قلم، موجب انتقای خبر بودن عبارت می‌شود؟ به نظر می‌رسد که عقلاً و عرفاً خبریت عبارت مؤلف با چنین سهوی منتفی نمی‌شود. قصد، مقوم خبریت است، اما چنین سهوی، با قصدی که مقوم خبریت است، منافاتی ندارد. وقتی فرد، قصد اخبار دارد، اما سهواً الفاظی را بر زبان و یا قلم جاری می‌کند که متناسب با معنای مقصودش نیست، مانند اینکه می‌خواهیم از این معنی خبر بدهیم که پدر زید رفت و سهواً می‌گوییم «پسر زید رفت»، در این صورت، تلقی ما این بوده که لفظی که به آن تکلم می‌کنیم، همان معنایی را دارد که مقصود ما بوده، و مبتنی بر چنین تلقی‌ای واقعاً این لفظ را با مضمونی که دارد قصد می‌کنیم. گرچه تلقی ما خطا بوده، اما قصد ما واقعی بوده است. بله، اگر فرد، اساساً هیچ قصد اخباری نداشته باشد و سهواً کلامی بر زبانش جاری شود، روشن است که خبریت منتفی است.

پرسش
بررسی

۲. اگر شک داشته باشیم که منشأ اختلاف، سهو القلم بوده و یا در مبادی خبر، اشتباهی رخ داده است، ایشان، اصل عدم خطا را نسبت به احتمال اول جاری کرده و این اصل را در مبادی خبر، غیرجاری دانسته‌اند، به این بیان که عدم خطا در مبادی خبر، اثری در جریان احکام باب تعارض ندارد. این بیان محل تأمل است؛ چراکه مستند اصل عدم خطا، دلیل لفظی نیست تا به اطلاق آن تمسک کرد؛ بلکه بنای عقلا است و به نظر می‌رسد که عقلاً در مواجهه با الفاظی که به علم اجمالی محرز است که یا در مقام القای آن و یا در مقام تلقی آن، خطا رخ داده، اساساً اصل عدم خطا را جاری نمی‌کنند. بنابراین، در مسأله محل بحث، اگر احتمال بدهیم که در مقام کتابت، سهو قلمی رخ داده، مبتنی بر مبنای مورد ادعا، دلیلی

نقد و تعارض با نقل‌های متفاوت حدیث واحد در فرض تنافی مستند

۱. آخوند خراسانی، رساله فی الدماء الثلاثة، ص ۱۷. البته ممکن است از ذیل عبارات ایشان نظریه دیگری برداشت شود؛ ن.ک: بررسی نحوه تعامل با نقل‌های متفاوت حدیث واحد، ص ۸۱.

برای اثبات خبریت نخواهیم داشت.^۱

۳. در نظر محقق حکیم، گویی تنها مشکل برای اندراج در باب تعارض، صدق خبر بر نقل‌های مختلف است و لذا اگر مشکلی در صدق خبر نباشد، حکم به جریان احکام باب تعارض کرده‌اند. بررسی این مطلب ذیل قول اول گذشت.

دیدگاه نهم: تفصیل بین اختلاف نسخه و اختلاف روایت

بر اساس این دیدگاه، در صورتی که حدیث واحدی به دو شکل روایت شود، داخل در باب تعارض است؛ اما اگر روایتی در یک کتاب، اختلاف نسخه داشته باشد، داخل در باب تعارض نبوده و اشتباه حجت به غیر حجت پیش می‌آید. محقق خویی طبق برخی از تقریرات درس اصول‌شان، این قول را اختیار کرده‌اند.^۲

وجه دخول فرض اول در باب تعارض این است که هر دو نقل، فی نفسه و در صورت عدم معارض، حجت‌اند. بنابراین، ملاک باب تعارض وجود دارد، و «یجیء عنکم الحدیثان المختلفان» که موضوع اخبار علاجیه است نیز صدق می‌کند. وجه دخول فرض دوم در باب اشتباه حجت به غیر حجت نیز این است که آنچه حجتیت دارد، روایتی است که مؤلف، آن را نقل کرده و این روایت، بین دو نسخه، مشتبّه و مردود شده است.^۳

پیشینه
اصول

بررسی

بررسی جریان قاعده اولیه باب تعارض ذیل قول اول و بررسی جریان احکام اخبار علاجیه ذیل قول پنجم گذشت و روشن شد که گرچه به حسب قاعده اولیه، تفاوتی بین اختلاف نسخه یک کتاب با اختلاف دو راوی نیست، اما به لحاظ اخبار علاجیه، تفصیل خالی از

در
علم
اصول
۱۴۰۰

۱. بنا بر اطلاق لفظی اصل عدم خطا نیز مطلب مذکور ناتمام به نظر می‌رسد؛ ن.ک: بررسی نحوه تعامل با نقل‌های متفاوت حدیث واحد، ص ۸۱.

۲. خویی، دراسات فی علم الأصول، ج ۴، ص ۴۰۱؛ همو، غایة المأمول، ج ۲، ص ۷۸۵.

۳. در دو تقریر پیش گفته (غایة المأمول و دراسات)، وجه اندراج این فرض در باب اشتباه حجت به غیر حجت بیان نشده، و وجه این امر در تقریر دیگری از درس اصول ایشان بیان شده است؛ ن.ک: خویی، مصباح الأصول، ج ۲، ص ۵۰۷. برای تکمیل این وجه، لازم است این مقدمه ضمیمه شود که ناسخ، راوی محسوب نمی‌شود و صرفاً مانند یک دستگاه فتوکپی است که صورت عبارات را منتقل می‌کند.

وجه نیست. بنابراین، تفصیل قابل پذیرش بین اختلاف نسخه و اختلاف روایت، به لحاظ قاعده ثانویه باب تعارض است و نه به لحاظ اندراج در باب تعارض و اندارج در باب اشتباه حجت به غیر حجت. البته اگر مقتضای قاعده اولیه را در مسأله محل بحث، به طور کلی (چه در اختلاف روایت و چه در اختلاف نسخه)، اندراج در باب اشتباه حجت به غیر حجت بدانیم و این امر را مانع جریان اخبار علاجیه ندانسته و با این حال، ظاهر اخبار علاجیه را تنها شامل فرض اختلاف روایت بدانیم، نتیجه، موافق این نظر می‌شود.^۱

ضمناً باید توجه داشت که در بسیاری از موارد، اختلاف بین دو مؤلف، به اختلاف بین دو نسخه یک کتاب بر می‌گردد و نمی‌توان به صرف اینکه دو نقل مختلف را در دو کتاب دیدیم، حکم کنیم که متفاوت با اختلاف نسخه یک کتاب است.

دیدگاه دهم: رجوع به مرجحات ظنی و جریان اخبار علاجیه در فرض عدم ترجیح

بنا بر این قول، در مواجهه با نقل‌های متنافی حدیث واحد، ابتدا باید بررسی کرد که آیا مرجحی که احتمال خلل را در یکی از نقل‌ها کمتر از باقی بکند، وجود دارد یا خیر؟ در صورت وجود چنین مرجحی، نقل واحد این مرجح، معتبر است و باقی نقل‌ها، فاقد اعتبار است. اما اگر چنین مرجحی وجود نداشته باشد، مرجحات مطرح در اخبار علاجیه جاری می‌شود و در صورت عدم وجود این مرجحات، تخیر ثابت می‌شود.

پیشینه
مناقشه

نحوه تعامل با نقل‌های متعارض حدیث واحد در فرض تنافی مستند

این قول، از کتاب المعالم المأثوره قابل برداشت است.^۲ مؤلف در مورد وجه اعمال مرجحات ظنیه، مطلبی بیان نکرده‌اند ولی به احتمال قوی، این مطلب را مستند به بنای عقلا می‌دانند؛ چراکه ترجیح ظنی را در قالب تقدیم اصل عدم سهو در یکی از دو نقل بر اصل عدم سهو در نقل دیگر مطرح کرده‌اند و از آنجا که اصل عدم سهو، یک اصل عقلایی است، طبیعی است که در تعارض دو اصل عدم سهو و تقدیم یکی بر دیگری نیز بنای عقلا متبع باشد.

اما در مورد اعمال قواعد باب تعارض، این‌گونه استدلال کرده‌اند که ملاک تعارض بین دو روایت، در دو نقل حدیث واحد هم هست و وقتی مثلاً نقل کلینی با نقل شیخ متفاوت

۱. اما ظاهر مطالبی که از محقق خوبی نقل شد، این است که ایشان، مقتضای قاعده اولیه در فرض اختلاف روایت را مغایر با فرض اختلاف نسخه می‌دانند.

۲. آملی، المعالم المأثوره، ج ۵، ص ۲۸۳.

است، کلینی و شیخ را می‌توان دو راوی در نظر گرفت که روایت‌شان با هم تعارض دارد. تعارض بین دو روایت می‌تواند به جهت خلل در جهت صدور یکی از دو روایت باشد، به این نحو که یکی از آنها تقیه‌ای باشد، و می‌تواند به جهت خلل در صدور (از باب تعدد کذب و یا سهو) باشد که این امر، در دو نقل حدیث واحد نیز وجود دارد. بنابراین همان طور که در دو روایت متعارض، مرجحات و تخییر در فرض عدم ترجیح جاری می‌شود، در دو نقل متنافی حدیث واحد نیز این امور جاری است.

بررسی

در مورد ترجیح به مرجحات ظنی، دو مطلب را باید مورد بررسی قرار داد. اولاً آیا دلیلی برای اعتبار این مرجحات (با قطع نظر از اخبار علاجیه) وجود دارد؟ و ثانیاً، بر فرض وجود چنین دلیلی، آیا این مرجحات مقدم بر مرجحات باب تعارض خواهند بود؟

بررسی مطلب اول، ذیل قول سوم گذشت. در مورد مطلب دوم هم می‌توان گفت که به فرض که بنای عقلا بر ترجیح ظنی یکی از دو نقل باشد، اخبار علاجیه مقدم بر این بنا خواهد بود و نمی‌توان این مرجحات را مقدم بر احکام باب تعارض دانست. ممکن است گفته شود که با فرض وجود چنین بنایی، اطلاق اخبار علاجیه بر خلاف بنای عقلا می‌شود و از آنجا که تناسب رادع و مردوع لازم است، چنین اطلاقاتی نمی‌تواند رادع از بنای عقلا باشد، و در نتیجه این بنای عقلایی، به جهت عدم ردع، ممضی است و پس از ثبوت امضای بنای عقلا، اطلاق اخبار علاجیه مقید به آن می‌شود، و باید گفت که در فرض عدم وجود مرجح ظنی، نوبت به اخبار علاجیه می‌رسد. لکن این بیان، متوقف بر استحکام بنای عقلا، آن هم در حدی است که اطلاقات ادله متعدد باب تعارض، صلاحیت ردع از آنها را نداشته باشد، و بر فرض پذیرش اصل بنای عقلایی، چنین استحکامی برای آن قابل پذیرش نیست. مضافاً اینکه اگر این بیان تمام باشد، در همان باب تعارض هم جاری است و وجهی ندارد که فقط در اختلاف نقل حدیث واحد مطرح شود. اساساً دلیلی که برای جریان احکام باب تعارض آورده‌اند، مقتضی این است که محل بحث، تماماً مجرای قواعد باب تعارض باشد و بر فرض پذیرش این دلیل، وجهی برای تفکیک محل بحث از باب تعارض به ذهن نمی‌رسد.

جریان احکام مستفاد از اخبار علاجیه نیز ذیل قول پنجم (به لحاظ ترجیح) و هفتم (به

پیشینه
تألیف
مجله

جلد
مجله
شماره ۴، سال ۱۴۰۰

لحاظ تخییر) گذشت.

دیدگاه یازدهم: تفصیل بین وحدت و تعدد روایت مباشر از امام

بر اساس این قول، اگر راوی از امام، متعدد باشد، به این معنی که مثلاً ابوبصیر حدیثی را از امام نقل کند و زراره همان حدیث را به شکل دیگری که با نقل ابوبصیر تنافی دارد نقل نماید، اخبار علاجیه جاری می‌شود. همچنین اگر یک راوی، حدیث را دو بار از امام به دو صورت متنافی نقل کند، به این نحو که مثلاً ابوبصیر، حدیثی را که از امام شنیده برای دو نفر به دو شکل مختلف و متنافی نقل کند، در این صورت نیز اخبار علاجیه جاری می‌شود. اما اگر راوی از امام، حدیث را تنها به یک صورت نقل کرده و راویان بعدی، حدیث را به دو شکل از این راوی نقل کرده‌اند، اخبار علاجیه جاری نشده و قاعده عام باب تعارض، محکم است. البته در فروضی که اخبار علاجیه جاری می‌شود، ممکن است برخی از مرجحات مانند مخالفت با عامه جاری نشود. آقای سید محمدجواد شبیری این نظر را اختیار کردند.^۱ وجه این قول این است که موضوع اخبار علاجیه، «یأتی عنکم الخبران المتعارضان» است و در دو فرض اول، این عنوان صادق است. اما در فرض سوم، دو خبر متعارض از امام نرسیده است؛ بلکه در خبر صادر از راوی از امام اختلاف شده است.

پیشینه
تعارضی

بررسی

ذیل قول پنجم، به بررسی اخبار علاجیه پرداختیم. چنان‌که گذشت، اولاً موضوع تمام اخبار علاجیه، «الخبران المتعارضان» و سایر تعبیری که دال بر تعدد خبر است، نمی‌باشد. موضوع برخی از اخبار علاجیه، «کلاهما اختلف فی حدیثکم» و «اختلاف الحدیث» است که مستلزم صدق وجود دو خبر نیست. ثانیاً حتی در فرضی که محط اختلاف، کلام راوی از امام است، می‌توان وجود دو روایت مختلف را از امام، صادق دانست. بررسی ادعای انصراف نیز ذیل قول چهارم مطرح شد.

نحوه تعامل با نقل‌های متعارض حدیث واحد در فرض تنافی مستند

۱. شبیری زنجانی، کتاب الإرث (تقریر دروس خارج فقه سال ۹۵-۹۶)، ج ۲، ص ۱۳۱. البته در اینجا، به اینکه در صورت عدم جریان اخبار علاجیه، قاعده عام باب تعارض جاری می‌شود، تصریح نکرده‌اند.

جمع بندی و نتیجه گیری

با توجه به آنچه گذشت، می توان گفت که تبیین اصل اولی در محل بحث، بستگی به نحوه تبیین اصل اولی در باب تعارض دارد. بنا بر قول به تساقط به نحو کلی در باب تعارض، در محل بحث هم قول به تساقط متعین است، و بنا بر قول به تفصیل بین صورت تنافی دو حدیث در حجیت و عدم تنافی در حجیت و پذیرش هر دو حدیث در فرض عدم تنافی، در این مسأله هم همین تفصیل مطرح می شود. بنا بر سایر تفصیلات نیز در این مسأله تفصیلی چون تفصیل بین علم به کذب مٌخبری یکی از دو راوی و عدم آن قابل طرح است.

اما نسبت به قاعدة ثانویه، به نظر می رسد که تنها راه اثبات قاعدة ثانویه، رجوع به اخبار علاجیه است و نمی توان بر اساس سیره عقلا و یا اجماع عملی فقها، قواعد خاصی را اثبات کرد که بتوان با تمسک به آن، از مقتضای اصل اولی دست کشید. در مورد اخبار علاجیه، چنان که گذشت، تعبیری وجود ندارد که شامل تمامی صور مسأله شود، و تسری حکم مستفاد از این اخبار به صورت اختلاف در نسخه و همچنین صورتی که دو نقل، تنافی به لحاظ حکم شرعی ندارند، مبتنی بر الغاء خصوصیت است. گذشته از اینکه اصل شمول اخبار علاجیه نسبت به این مسأله ولو به نحو فی الجملة نیز خالی از تردید نیست. البته تفصیلی چون تفصیل بین حکم تخیر و حکم ترجیح و یا تفصیل بین اضبطیت و سایر مرجحات و تفصیل بین صورت وحدت راوی و تعدد راوی ناتمام به نظر می رسد.

منابع و مآخذ

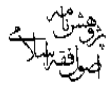
۱. آملی، محمدتقی، مصباح الهدی فی شرح العروة الوثقی، تهران: [بی نا]، چ ۱، ۱۳۸۰ ش.
۲. آملی، هاشم، المعالم المأثورة، قم: [بی نا]، چ ۱، ۱۴۰۶ ق.
۳. احسانی فر، محمد، اسباب اختلاف الحدیث، قم: دار الحدیث، چ ۴، ۱۴۳۶ ق.
۴. انصاری، مرتضی، فرائد الأصول، قم: مجمع الفکر الاسلامی، چ ۹، ۱۴۲۸ ق.
۵. _____، کتاب الطهارة، قم: کنگره جهانی بزرگداشت شیخ اعظم انصاری، چ ۱، ۱۴۱۵ ق.
۶. ایروانی، محمدباقر، تجذیر المسألة الاصولية، [بی نا]، چ ۱، ۱۴۳۹ ق.
۷. بدری، تحسین، معجم مفردات أصول الفقه المقارن، تهران: المشرق للثقافة و النشر، چ ۱، ۱۴۲۸ ق.
۸. بجنوردی، سید حسن، القواعد الفقهية، قم: الهادی، چ ۱، ۱۴۱۹ ق.

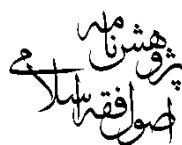
۹. بروجردی، سید حسین، جامع أحادیث الشيعة، قم: [بی نا]، ۱۴۲۲ق.
۱۰. تبریزی، جواد، دروس في مسائل علم الأصول، قم: دار الصديقة الشهيدة عليها السلام، چ ۲، ۱۳۸۷ش.
۱۱. جدیدی نژاد، محمدرضا، معجم مصطلحات الرجال و الدراية، قم: دار الحديث، ۱۴۲۴ق.
۱۲. حاکم نیشابوری، محمد بن عبد الله، معرفة علوم الحديث، بیروت: دار ابن حزم، بیروت، ۱۴۲۴ق.
۱۳. حر عاملی، محمد بن الحسن، وسائل الشيعة، قم: مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، چ ۱، ۱۴۰۹ق.
۱۴. حکیم، سید محسن، مستمسک العروة الوثقى، قم: دار التفسير، چ ۱، ۱۴۱۶ق.
۱۵. حکیم، سید محمدسعید، المحکم في أصول الفقه، قم: مؤسسة المنار، چ ۱، ۱۴۱۴ق.
۱۶. حلی، حسین، أصول الفقه، قم: مكتبة الفقه و الاصول المختصة، چ ۱، ۱۴۳۲ق.
۱۷. حلی، علامه حلی، حسن بن يوسف، نهاية الوصول الى علم الأصول، قم: مؤسسة الامام الصادق عليه السلام، چ ۱، ۱۴۲۵ق.
۱۸. حلی، محقق حلی، جعفر بن الحسن، معارج الاصول، لندن: موسسه امام علی، چ ۱، ۱۴۲۳ق.
۱۹. _____، المعترف في شرح المختصر، قم: مؤسسة سيد الشهداء عليه السلام، چ ۱، ۱۴۰۷ق.
۲۰. خراسانی، آخوند خراسانی، محمد کاظم، رسالة في الدماء الثلاثة، قم: دفتر انتشارات اسلامی، چ ۱، ۱۴۱۳ق.
۲۱. خطیب بغدادی، احمد بن علی، الکفاية في علم الرواية، بیروت: دار الكتاب العربی، چ ۱، ۱۴۰۵ق.
۲۲. خوانساری، جمال الدین، التعليقات على شرح اللمعة الدمشقية، قم: منشورات المدرسة الرضوية، [بی تا].
۲۳. خوانساری، سید محمدتقی، رسالة في الدماء الثلاثة و أحكام الأموات و التيمم، قم: موسسه در راه حق، چ ۱، ۱۴۱۵ق.
۲۴. خویی، سید ابوالقاسم، دراسات في علم الأصول، قم: موسسه دائرة المعارف فقه اسلامی، چ ۱، ۱۴۱۹ق.
۲۵. _____، غاية المأمول، قم: مجمع الفكر الاسلامی، چ ۱، ۱۴۲۸ق.
۲۶. _____، مصباح الأصول، قم: مؤسسة احياء آثار الامام الخوئي، چ ۱، ۱۴۲۲ق.
۲۷. _____، موسوعة الامام الخوئي، قم: مؤسسة احياء آثار الامام الخوئي، چ ۱، ۱۴۱۸ق.

۲۸. رفاهی فرد، محمود، مروارید، محسن، عمادپور، حامد، بررسی نحوه تعامل با نقل‌های متفاوت حدیث واحد، پایان نامه مرکز مدیریت حوزه علمیه قم، ۱۳۹۹ ش.
۲۹. روحانی، سید محمد، منتقى الأصول، قم: دفتر آية الله سید محمد روحانی، چ ۱، ۱۴۱۳ ق.
۳۰. روحانی، سید محمدصادق، زبدة الأصول، چاپ دوم، تهران: حدیث دل، چ ۲، ۱۳۸۲ ش.
۳۱. سبزواری، سید عبد الأعلى، مهذب الأحكام، چاپ چهارم، قم: موسسه المنار، چ ۴، ۱۴۱۳ ق.
۳۲. سندی احسانی، حیدر، حکم تعدد نسخ الروایة، [بی‌جا]: [بی‌نا]، [بی‌تا].
۳۳. سیستانی، سید علی، قاعدة لا ضرر ولا ضرار، قم: [بی‌نا]، چ ۱، [بی‌تا].
۳۴. شبیری زنجانی، سید محمدجواد، کتاب الإرث (تقرير دروس خارج فقه سال ۹۵-۹۶)، قم: موسسه پژوهشی رای پرداز، [بی‌تا].
۳۵. شبیری زنجانی، سید موسی، کتاب نکاح، چاپ اول، قم: موسسه پژوهشی رای پرداز، چ ۱، ۱۴۱۹ ق.
۳۶. شوکت بیکر، نورالله، زیادة الثقات و موقف المحدثین و الفقهاء منها دراسة نقدية موازنة، بیروت: دار ابن حزم، ۱۴۲۸ ق.
۳۷. شهید اول، محمد بن مکی، الدروس الشرعية، قم: موسسه النشر الاسلامی، چ ۲، ۱۴۱۷ ق.
۳۸. شهید ثانی، زین الدین بن علی، روض الجنان في شرح إرشاد الأذهان، قم: موسسه النشر الاسلامی، چ ۱، ۱۴۰۲ ق.
۳۹. _____، فوائد القواعد، قم: موسسه النشر الاسلامی، ۱۴۱۹ ق.
۴۰. شهیدی پور، محمد تقی، أبحاث اصولية (تعارض الادلة)، [بی‌جا]: [بی‌نا]، [بی‌تا].
۴۱. _____، أبحاث اصولية (مباحث الالفاظ)، [بی‌جا]: [بی‌نا]، [بی‌تا].
۴۲. صدر، سید محمدباقر، بحوث في علم الأصول، قم: موسسه دائر المعارف فقه اسلامی، چ ۳، ۱۴۱۷ ق.
۴۳. صدوق، محمد بن علی، کتاب من لا یحضره الفقیه، قم: موسسه النشر الاسلامی، چ ۲، ۱۴۱۳ ق.
۴۴. طبرسی، احمد بن علی، الاحتجاج علی اهل اللجاج، مشهد: نشر مرتضی، چ ۱، ۱۴۰۳ ق.
۴۵. طوسی، محمد بن الحسن، العدة فی اصول الفقه، قم: علاقبندیان، چ ۱، ۱۴۱۷ ق.
۴۶. عراقی، ضیاء الدین، مقالات الأصول، قم: مجمع الفکر الاسلامی، چ ۱، ۱۴۲۰ ق.
۴۷. _____، نهاية الأفكار، قم: موسسه النشر الاسلامی، چ ۳، ۱۴۱۷ ق.
۴۸. عیاشی، محمد بن مسعود، تفسیر العیاشی، تهران: المطبعة العلمية، چ ۱، ۱۳۸۰ ق.

۴۹. فشارکی، سید محمدباقر، الرسائل الفشاركية، قم: مؤسسة النشر الاسلامی، چ ۱، ۱۴۱۳ق.
۵۰. فقیه، محمدتقی، قواعد الفقیه، بیروت: دار الاضواء، چ ۲، ۱۴۰۷ق.
۵۱. فیض کاشانی، محسن، الوافی، اصفهان: کتابخانه امام امیرالمومنین علی علیه السلام، چ ۱، ۱۴۰۶ق.
۵۲. قشیری نیشابوری، مسلم بن حجاج، صحیح مسلم، قاهرة: دار الحديث، ۱۴۱۲ق.
۵۳. قمی، ابوالقاسم، غنائم الأيام في مسائل الحلال و الحرام، قم: مؤسسة النشر الاسلامی، چ ۱، ۱۴۱۷ق.
۵۴. قمی، سید تقی، آراؤنا في أصول الفقه، قم: محلاتی، چ ۱، ۱۳۷۱ش.
۵۵. کاشف الغطاء، حسن بن جعفر، أنوار الفقاهة (کتاب الطهارة)، نجف: مؤسسة کاشف الغطاء، چ ۱، ۱۴۲۲ق.
۵۶. کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، تهران: دار الکتب الاسلامیة، چ ۴، ۱۴۰۷ق.
۵۷. مالکی، فاضل، تقدم أصالة عدم الزيادة على أصالة عدم النقيصة، قم: بقية العترة، چ ۱، ۱۴۲۹ق.
۵۸. مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی، بحار الأنوار، بیروت: دار احیاء التراث العربی، چ ۲، ۱۴۰۳ق.
۵۹. _____، مرآة العقول، تهران: دار الکتب الاسلامیة، چ ۲، ۱۴۰۴ق.
۶۰. _____، ملاذ الأخیار، قم: آية الله مرعشی نجفی، چ ۱، ۱۴۰۶ق.
۶۱. مجلسی، محمدتقی، روضة المتقين، قم: بنیاد فرهنگ اسلامی کوشانیور، چ ۲، ۱۴۰۶ق.
۶۲. کرکی، محقق کرکی، علی بن حسین، جامع المقاصد في شرح القواعد، قم: مؤسسة آل البيت علیهم السلام لإحياء التراث، چ ۲، ۱۴۱۴ق.
۶۳. مسجدی، حیدر، دروس في اختلاف الحديث، قم: دار الحديث، چ ۲، ۱۳۹۷ش.
۶۴. موسوی عاملی، محمد بن علی، مدارک الاحکام، بیروت: مؤسسة آل البيت علیهم السلام لإحياء التراث، چ ۱، ۱۴۱۱ق.
۶۵. ملکیان، محمدباقر، تمییز اتحاد الأخبار المختلفة وضوابطها وفوائدها، منتشر شده در <https://malekian.kateban.com/post/4545>
۶۶. مهدوی راد، محمدعلی، بهرامی، محمد حسین، «اتحاد یا تعدد در روایات مشابه، بررسی تطبیقی عملکرد کتاب‌های وسائل الشیعه و جامع احادیث الشیعه»، حدیث پژوهی، ۱۳۸۹، شماره ۴.
۶۷. نجاشی، احمد بن علی، رجال النجاشی، قم: مؤسسة النشر الاسلامی، چ ۶، ۱۳۶۵ش.

٦٨. نجفی، محمدحسن، جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ج ٧، ١٤٠٤ق.
٦٩. نراقی، احمد بن محمد مهدی، مستند الشیعة فی أحكام الشریعة، قم: مؤسسة آل البيت (علیه السلام) لاحیاء التراث، ج ١، ١٤١٥ق.
٧٠. وحید بهبهانی، محمدباقر بن محمد اکمل، الحاشیة علی مدارک الاحکام، قم: مؤسسة آل البيت (علیه السلام) لاحیاء التراث، ج ١، ١٤١٩ق.
٧١. همدانی، رضا، مصباح الفقیه، قم: مؤسسة الجعفریة، ج ١، ١٤١٦ق.





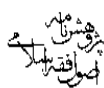
سالنامه علمی - تخصصی
سال چهارم، شماره ۴، سال ۱۴۰۰

نتیجه دلیل انسداد، حجیت ظن به واقع یا ظن به حجت^۱

مسعود عطارمنش^۲

چکیده

دور از دسترس قرار گرفتن احکام شرع با عنوان انسداد شناخته می‌شود. حاصل انسداد حجیت و اعتبار ظن است. با فرض قبول مقدمات دلیل انسداد و پذیرش حجیت ظنون، باید به دنبال پاسخی برای این پرسش بود که در مقام امثال ظنی تکالیف شرع، آیا مطلق ظن حجت است یا صرفاً نوع خاصی از ظن، ملاک حجیت را داراست؟ در این زمینه چهار دیدگاه شاخص وجود دارد که عبارتند از: حجیت مطلق ظن، حجیت خصوص ظن به طریق، حجیت خصوص ظن به واقع، و حجیت جامع بین ظن به طریق و ظن به واقع. با تحلیل حقیقت تکلیف می‌توان دریافت، نتیجه دلیل انسداد تنها حجیت ظن به مسأله اصولی، یا ظن به طریق، یا ظن به مرحله فعلیت می‌باشد. به دیگر عبارت، عقل، انسان را از عمل به ظنونی که اعتبارشان مضمون نیست، باز می‌دارد. از آثار و نتایج دیدگاه یادشده می‌توان به موضوعی



نتیجه دلیل انسداد، حجیت ظن به واقع یا ظن به حجت

تاریخ تأیید مقاله: ۴۰۱/۵/۲۸
attarmanesh1900@gmail.com

۱. تاریخ دریافت مقاله: ۴۰۱/۴/۶
۲. دانش پژوه مدرسه فقهی امام محمدباقر (ع)، قم، ایران.

بودن قطع در حقیقت تکلیف، تغییر در تعریف مسلک انفتاح و انسداد و قائم نبودن اعتبار طریق به وصول اشاره نمود.
واژگان کلیدی: انسداد، مطلق ظن، ظن به طریق، ظن به واقع، حقیقت تکلیف.

مقدمه

پیامبر اسلام ﷺ آخرین پیامبر و شریعت ایشان نیز آخرین شریعت است. بنابراین از ابتدای نزول این شریعت مقدس تا روز قیامت، بر دارندگان شرایط تکلیف، لازم است در گام اول به این دین گرویده، و در گام بعد درصدد استخراج و امثال دستورات و قوانین موجود در آن برآیند. راه کشف بخش بزرگی از این دستورات، منحصر در آیات و روایات بوده و در نتیجه، مکلفین عصر حاضر ناچار از مراجعه به این دو منبعند. ولی در اثر طولانی شدن فاصله زمانی مکلفین با عصر صدور آیات و روایات، و عارض شدن موانع دسترسی مستقیم به حقیقت شریعت، اندک اندک راه علم به کلان احکام شرع بسته شده است. پس از اتفاق توده علما نسبت به بسته بودن راه علم به احکام شرع، این پرسش در بین ایشان مطرح شده است که آیا شارع، برای مکلفین راه جایگزینی را، که اعتبارش معلوم باشد (یعنی ظن خاص یا همان علمی)، قرار داده یا نه؟ هرچند مطابقتش با واقع معلوم نباشد.

در این بین، عده‌ای به باز بودن راه علمی یا همان ظن خاص قائل بوده، و عده‌ای دیگر به بسته بودن راه علم و علمی قائل شده، و در نتیجه با تمسک به دلیل موسوم به دلیل انسداد، حجیت ظنون را پذیرفته‌اند. گروه اول را انفتاحی، و گروه دوم را انسدادی می‌نامند.

بحث پیش‌رو، یکی از زوایای بحث دلیل انسداد به شمار می‌رود. به این معنا که با فرض پذیرش دلیل انسداد، و حجت دانستن ظن، در دوران بین ظن به واقع و ظن به طریق، کدام ظن دربردارنده ملاک حجیت است؟ به عنوان مثال، نماز جمعه یک حکم واقعی دارد که توسط شارع جعل شده است و مکلفین برای به دست آوردن این حکم واقعی به اموری که در نگاه خودشان حجت است یا توسط شارع حجت قرار داده شده، تمسک نموده و آن را حجت بین خود و شارع می‌دانند، و این حجت می‌تواند علم‌آور یا ظن‌آور بوده، و یا حتی اصول عملیه‌ای باشد که علم و ظن ایجاد نمی‌کند. بنابراین این نوشتار درصدد بررسی صحت و سقم مقدمات دلیل انسداد نبوده، و صرفاً به دنبال پاسخی برای یکی از پرسش‌های

پیش‌رو
انفتاحی

دلیل انسداد به شمار می‌رود، سال ۱۴۰۰

مطرح شده در فرض پذیرش مقدمات دلیل انسداد خواهد بود. پرسش پیش‌رو عبارت از این است که با فرض قبول مقدمات دلیل انسداد، در دوران بین واقع مظنون و بین طریقی که اعتبارش مظنون است، کدام ظن حجیت می‌یابد؟

با توجه به مطالب فوق، روشن می‌شود محتوای این نوشتار غالباً برای کسانی نافع است که به نظریه انسداد تمایل داشته و به نحوی آن را پذیرفته‌اند، گرچه برای سایرین نیز خالی از فایده نیست؛ چراکه مطالب مذکور، در واقع روش‌شناسی اجتهاد بر مبنای انسداد است، و شناخت این روش و تمایزات بین این روش و سایر روش‌ها می‌تواند به درک بهتر مسلک انسداد و تمایزاتش کمک کند.

پاسخ به پرسش فوق، از اولین گام‌های فرآیند استنباط بوده و مسیر اصلی حرکت مجتهد را برای کشف وظایف شرعی، معین می‌کند و از اساس، رویکرد مجتهد را در تفکیک «حجت» از «لاحجت» تغییر داده، و مقصد و هدف وی را در فرآیند اجتهاد و کشف وظیفه شرعی، تحت تأثیر قرار می‌دهد و این نکته حاکی از اهمیت بحث، خصوصاً برای قائلین به مسلک انسداد است.

در این نوشتار سعی شده تا علاوه بر اشاره به کلمات سابقین در این بحث، تحلیل کامل‌تری از بحث ارائه شود. شایان ذکر است ساختار این نوشتار متکی بر تحلیل‌های عقلی می‌باشد؛ زیرا بحث از دلیل انسداد عمدتاً یک بحث عقلی تلقی می‌شود. لذا برای نتیجه‌گیری صحیح از دلیل انسداد لازم است به تحلیل عقلی کاملی از حقیقت تکلیف و موضوع حکم عقل به تنجیز و تعذیر رسید.

پیشینه

به نظر می‌رسد بحث از دلیل انسداد از زمان صاحب معالم و به عنوان دلیلی بر حجیت اخبار آحاد آغاز شده است. همانند سایر مباحث علمی در بدو امر، شروع این بحث از پختگی کافی برخوردار نبوده و ابهامات زیادی در کلمات پیشینیان وجود دارد. اما به تدریج، اصولیین بحث از دلیل انسداد را عمق بخشیده و به زوایای پنهان آن پرداخته‌اند. زوایایی همچون اینکه بر اساس دلیل انسداد، کدام ظن حجیت است؟

محمدتقی اصفهانی (م ۱۲۴۸ق) مدعی است که پیش از ایشان کسی به شکل مستقل

پرسش
پیشینه

نتیجه دلیل انسداد، حجیت ظن به واقع یا ظن به حجت

متعرض این بحث نشده، و خود را آغاز کننده این بحث قلمداد می‌کند.^۱ ولی به نظر می‌رسد -صرف نظر از اینکه به اعتراف خود ایشان ریشه‌های این بحث در لابلای کلمات پیشینیان در بحث انسداد^۲ خودنمایی می‌کند-، طرح تفصیلی این بحث، توسط اسدالله کاظمی^۳ (م ۱۳۳۷ق) نیز صورت گرفته است. البته این دو معاصر یکدیگر بوده و تفاوت زمانی چندانی ندارند.

این بحث در کلمات محمدحسین اصفهانی صاحب فصول (برادر صاحب هدایة المسترشدين محمدتقی اصفهانی) نیز به شکلی بسیار دقیق و عمیق مطرح شده است. بحث مذکور توسط علمای پس از ایشان ادامه یافته، و توسط معاصرین نیز مورد کنکاش قرار گرفته است. به دلیل تمایل کمتر به مسلک انسداد، چنین بحث‌هایی در محافل علمی کمتر به چشم می‌خورد و از مباحث نسبتاً نو تلقی می‌شود؛ در حالی که در روند استنباط نقش اساسی دارد و از قدیم در کتب اصولی مورد توجه قرار گرفته است.

با جستجو در مقالات، هیچ نگارش مستقلی در این رابطه یافت نشد، و این نکته بر ضرورت پرداختن به این مبحث می‌افزاید. در این نوشتار سعی شده تا با تقریباتی متنوع‌تر و نیز فنی‌تر، مبحث مورد نظر را ارتقا بخشیده و به عمق این بحث افزوده شود؛ زیرا بحث مذکور مبتنی بر برخی مقدمات تصدیقی، همچون حقیقت تکلیف و موضوع حکم عقل به تنجیز و تعذیر است، که به اندازه کافی در مباحث اصولی تبیین و تحلیل نشده است.

مفهوم شناسی

در دانش اصول، حجیت ظن مورد نقد و بررسی قرار گرفته است.^۴ یکی از مهم‌ترین ادله حجیت ظن، «دلیل انسداد» است. در این دلیل با تکیه بر بسته بودن راه علم و علمی به بخش بزرگی از احکام شریعت، و عدم امکان اهمال دستورات دین و مانع داشتن جریان احتیاط، تنها راه استنباط و عمل به دستورات شرع، عمل به ظنون دانسته شده است.

۱. نجفی اصفهانی، هدایة المسترشدين، ج ۳، ص ۳۲۸.

۲. ابن زین الدین، معالم، ص ۱۹۳؛ مازندرانی، حاشیة معالم، ص ۲۳۱.

۳. کاظمی، کشف القناع، ص ۴۶۰.

۴. به عنوان نمونه: انصاری، فرائد الاصول، ج ۱، ص ۱۷۵.

مقدمات این دلیل توسط اندیشمندان علم اصول مورد نقد و بررسی جدی قرار گرفته و عدّه قابل توجهی از ایشان دلیل مذکور را پذیرفته، و به حجیت ظنون معتقد شده‌اند.

«حجّت» در لغت^۱ و در لسان عرف به امری گفته می‌شود که دارای صلاحیت احتجاج باشد. به عبارت دیگر در ادبیات عامیانه، زمانی می‌توان چیزی را حجت دانست که منجز و معذّر باشد، و مقصود از «حجیت» در نوشتار پیش رو نیز همین معنای لغوی و عرفی است؛ زیرا هدف از طرح این بحث آن است که کدامین ظن صلاحیت احتجاج داشته و موجب تعذیر یا تنجیز تکلیف می‌شود. بنابراین تعبیر حجت در این بحث ربطی به اصطلاح ذکر شده در کلمات اصولیون ندارد؛ چراکه اصولیین^۲ حجت را به اموری اطلاق می‌کنند که ظنی بوده و شامل امور قطع‌آور نمی‌شود. در حالی که حجت در بحث حاضر، به معنای صلاحیت احتجاج بوده، و چنین معنایی شامل امور قطع‌آور نیز می‌شود.

در فرهنگ واژگان^۳ معانی مختلفی برای «ظن» آمده است، ولی چنانچه در برخی لغت‌نامه‌ها^۴ بیان شده و در کلام اصولیون^۵ نیز معروف است، مقصود از «ظن»، احتمال راجحی است که به حد جزم نمی‌رسد. ظن از جهات مختلفی تقسیم‌پذیر است، همانند تقسیم ظن به نوعی و شخصی، یا ظن خاص و مطلق، یا تقسیم ظن به قوی و ضعیف و تقسیمی که در نوشتار حاضر بیشتر مدنظر است، تقسیم ظن، به ظن خاص و ظن مطلق است؛ زیرا اساس دلیل انسداد مبتنی بر نبود علم و ظن خاص - به معنای ظنی که دلیل خاص بر حجیتش قائم است - می‌باشد، و با تمامیت مقدمات دلیل انسداد، ظن مطلق به معنای ظنی که دلیلی خاصی بر حجیتش قائم نشده است، حجیت می‌یابد.

مقصود از «ظن به واقع» ظن به نفس حکم واقعی جعل شده توسط شارع، و مقصود از «ظن به طریق» ظن به امری است که شارع مقدس، به عنوان حجت نسبت به احکام واقعی قرار داده است؛ اعم از اینکه حجیت جعل شده علم‌آور باشد یا نباشد، و اعم از اینکه به

پیشینه دلیل انسداد
حجیت ظن به واقع یا ظن به حجت

نتیجه دلیل انسداد حجیت ظن به واقع یا ظن به حجت

۱. به عنوان نمونه: حمیری، شمس العلوم، ج ۳، ص ۱۲۵۳.
۲. به عنوان نمونه: سبحانی تبریزی، إرشاد العقول، ج ۳، ص ۲۶.
۳. همانند: حمیری، شمس العلوم، ج ۷، ص ۴۲۲۳.
۴. همانند: موسی، الإفصاح، ج ۱، ص ۲۳۹.
۵. به عنوان نمونه: مکارم شیرازی، انوار الأصول، ج ۳، ص ۲۸۵.

ملاک کاشفیت باشد یا به ملاک کاشفیت نباشد. بنابراین مقصود از ظن به واقع، ظنی است که به حکم واقعیِ فرعیِ فقهی تعلق می‌گیرد، و مقصود از ظن به طریق، ظنی است که به حکم اصولی یا همان حجیت و تنجیز و تعذیر و اعتبار یک شیء نزد شارع تعلق می‌گیرد، و در این بین فرقی بین ترخیصی و الزامی بودن این حکم وجود ندارد.

دیدگاه‌های شاخص

بحث از نتیجه دلیل انسداد در کلمات اصولیین با عناوین گوناگونی مطرح شده، که چند نمونه از آنها عبارتند از: دوران بین حجیت ظن در اصول فقه و حجیت ظن در فروع فقه^۱، دوران بین اتباع ظن به احکام و اتباع ظن به مأخذ و ملاک احکام^۲، دوران بین تحصیل یقین به احکام واقعی اولیه و تحصیل یقین به وظیفه ظاهری^۳، دوران بین مطلق ظن و ظنون مخصوص^۴، دوران بین ظن به حکم فرعی واقعی و حکم فرعی ظاهری^۵. در رابطه با بحث مورد نظر، عمدتاً چهار وجه وجود دارد^۶:

۱. حجیت مطلق ظن: اصطلاح مطلق ظن، ممکن است در موارد گوناگون، به معانی مختلفی به کار رود. به عنوان مثال در برخی موارد گفته می‌شود: «مطلق ظن حجت است» و مراد از آن، اطلاق از حیث سبب حصول ظن است. به این معنا که ظن به حکم شرعی از هر سببی که حاصل شود حجت است؛ چه اعتبار آن سبب مظنون باشد، چه نباشد.^۷ ولی

۱. قمی، القوانین، ج ۲، ص ۴۴۹؛ نجفی اصفهانی، هدایة المسترشدين، ج ۳، ص ۳۶۹؛ حائری اصفهانی، الفصول، ص ۲۷۹؛ انصاری، فرائد الاصول، ج ۱، ص ۴۳۸. شایان ذکر است حجیت ظن در اصول فقه به معنای حجیت ظن به دلیل و طریق بودن یک شیء خاص است؛ چراکه در اصول، بحث از دلالت و طریقت امور دخیل در استنباط است، و همانطور که در ادامه اشاره خواهد شد مراد از دلالت و طریقت نیز اعم از حججی است که به مناط طریقت و کاشفیت حجت شده‌اند، و حججی که به مناطی دیگر حجت شده‌اند مانند اصول عملیه.

۲. نراقی، مفتاح الأحکام، ص ۳۷.

۳. نجفی اصفهانی، هدایة المسترشدين، ج ۳، ص ۳۲۵.

۴. همان، ص ۳۲۸.

۵. انصاری، فرائد الاصول، ج ۱، ص ۴۳۷.

۶. وجوه متعددی در این بحث وجود دارد. ن. ک: نجفی اصفهانی، هدایة المسترشدين، ج ۳، ص ۳۲۱.

۷. جابلقی، القواعد الشریفه، ج ۲، ص ۲۳۶.

گاهی گفته می‌شود «مطلق ظن حجت است»، و مراد از آن اطلاق از جهت متعلق ظن است. به این معنا که ظن، چه به حکم فرعی فقهی، و چه به دلالت و حجیت یک شیء تعلق بگیرد (که یک مسأله اصولی است) حجت است. پس اطلاق در تعبیر «مطلق ظن» از دو حیث ملاحظه می‌شود: گاهی از حیث سبب حصول ظن، و گاهی از حیث متعلق ظن. مراد از مطلق ظن در بحث پیش‌رو، اطلاق از حیث متعلق است. بنابراین قائلین به نظریه اول^۱ معتقدند که ظن حجت است؛ چه به واقع، و چه به طریق معتبر تعلق گیرد.^۲ با توجه به تفکیک بین این دو حیث از اطلاق، روشن می‌شود که قبول این نظریه لزوماً به معنای آن نیست که ظن از هر سببی حاصل شود حجت است؛ بلکه عده‌ای تصریح کرده‌اند که اگر دلیل معتبری بر عدم اعتبار یک نوع خاص از اسباب حصول ظن وجود داشت، از آن ظن رفع ید می‌شود؛ مانند ظن حاصل از قیاس. البته نحوه مواجهه اصولیین با قیاس در ظرف انسداد، متفاوت می‌باشد؛ چراکه عده‌ای، ادعای جزم به عدم اعتبار آن نموده^۳، و برخی دیگر اعتبار قیاس را در ظرف انسداد، چندان بعید ندانسته‌اند.^۴

۲. حجیت خصوص ظن به طریق: مقصود از ظن به طریق، اموری است که حجیت آنها نزد شارع مظنون است - اعم از اینکه اعتبارش بر اساس طریقت و کاشفیت باشد و یا بر اساسی دیگر - . بر اساس این نظریه، مکلفین موظف‌اند در ظرف انسداد، به اموری عمل کنند که ظن به حجیت و اعتبار آنها نزد شارع دارند؛ اعم از اینکه مفاد این طرق، که اعتبار آنها مظنون است، موجب ظن به واقع بشود یا نشود.^۵

۳. حجیت خصوص ظن به واقع: مقصود از حجیت ظن به واقع، حجیت خصوص ظن در مسأله فرعی است. در نتیجه اگر ظن به حجیت و دلالت یک شیء حاصل شود، در صورتی که ظن به واقع ایجاد نکند، دربردارنده ملاک حجیت نیست؛ چراکه متعلق این

پیشینه
اصول فقهی

نتیجه دلیل انسداد حجیت ظن به واقع یا ظن به حجیت

۱. انصاری، فرائد الأصول، ج ۱، ص ۴۳۷؛ خراسانی، کفایة الأصول، ص ۳۱۶؛ طباطبائی، مفاتیح الأصول، ص ۴۸۴.
۲. محمد تقی نجفی اصفهانی در هدایة المسترشدين، ج ۳، ص ۳۳۱ به هر دو حیث اشاره نموده است.
۳. نجفی اصفهانی، هدایة المسترشدين، ج ۳، ص ۳۳۴؛ حائری اصفهانی، الفصول، ص ۲۷۸.
۴. قمی، القوانين، ج ۲، ص ۴۴۰؛ همان، ج ۴، ص ۲۶۲؛ ابن خضرم، کشف الغطاء، ج ۱، ص ۲۱۱.
۵. کاظمی، کشف القناع، ص ۴۶۰.

ظن، حکم فرعی فقهی نبوده و یک حکم اصولی به شمار می‌رود.^۱

۴. حجیت ظن به جامع واقع و طریق: بر اساس این نظریه، در هر موردی که ظن به واقع و ظن به طریق، در تعارض با یکدیگر هستند، باید ملاک حجیت (ابراء ذمه) را در هر دو سنجید و هر یک را که بیشتر از دیگری دربردارنده ملاک حجیت بود، در مقام عمل مقدم دانست.^۲

مثالی که در کلمات برخی از اصولیین برای این بحث ذکر شده، تعارض شهرت با خبر واحد است^۳ - با این فرض که شهرت از اموری است که نوعاً ظن به حکم فرعی فقهی ایجاد می‌کند، ولی اعتبارش مظنون نیست؛ و خبر واحد از اموری است که اعتبارش مظنون است؛ اعم از اینکه مطابقتش با واقع، مظنون باشد یا نباشد. اگر نسبت به وجوب نماز جمعه، شهرت قائم شد، و بر این اساس، برای مجتهد ظن حاصل شد که حکم واقعی نماز جمعه، وجوب است، ولی با نظر به اخبار آحاد، - که فرضاً مظنون الاعتبار است - مفاد این ادله را عدم وجوب نماز جمعه در عصر غیبت دانست، طبق نظریه اول (حجیت مطلق ظن)، هر دو ظن ملاک حجیت را دارا بوده و در نتیجه مجتهد یا مخیر است طبق هر کدام که خواست عمل کند، یا می‌بایست بر اساس مرجحات - مانند قوت ظن - یکی را بر دیگری ترجیح دهد. طبق نظریه دوم، باید به مفاد اخبار ثقات عمل نموده و نماز جمعه را واجب نداند. و طبق نظریه سوم می‌بایست به ظن حاصل از شهرت بر وجوب نماز جمعه عمل نماید. و طبق نظریه چهارم باید با حساب احتمالات، وجود ملاک حجیت و ابراء ذمه را در هر دو طرف سنجیده و هر کدام که ملاک حجیت را بیشتر واجد بود، ملاک عمل قرار دهد.

دیدگاه برگزیده

به باور نگارنده نظریه دوم صحیح بوده، و موضوع حکم عقل به تنجیز و تعذیر، یا همان حقیقت تکلیف، متعین در خصوص طریق معتبر به احکام است، نه نفس احکام، و چنانچه پیش‌تر گفته شد، مقصود از طریق در این بحث شامل همه حجج، از جمله اصول عملیه

۱. ر.ک: انصاری، فرائد الأصول، ج ۱، ص ۵۴۶.

۲. این قول به نقل از آقای محمد جواد شبیری منسوب به آیت الله العظمی شبیری زنجانی می‌باشد. ر.ک: محمد جواد شبیری، تقریرات درس خارج اصول، سال ۹۴-۹۵، جلسه ۱۳۹۴/۹/۴، fa.mfeb.ir.

۳. نجفی اصفهانی، هدایة المسترشدين، ج ۳، ص ۳۷۳.

خواهد بود. به عبارت دیگر -چنانچه در ادامه به تفصیل بیان خواهد شد-، عقل مؤدای طریق معتبر را موضوع تنجیز و تعذیر می‌داند هرچند، در واقع این مؤدا مطابق با حکم واقعی نباشد. البته چنانچه عدم مطابقت مؤدای طریق با حکم واقعی معلوم باشد -و علم مورد نظر نیز از طرق مورد تأیید شارع حاصل شده باشد، نه همانند قطع قطاع که از پریدن کلاغ علم به نجاست لباسش پیدا کند-، طریق بودن طریق از بین رفته و موضوع عمل به طریق منتفی می‌شود؛ چراکه هویت طریق با احتمال اصابت به واقع گره خورده است.

حقیقت و جایگاه حکم در میان مراحل تعلق حکم

برای روشن شدن مدعای نگارنده لازم است حقیقت حکم و جایگاه آن در میان مراحل تعلق حکم تبیین گردد.

۱. حقیقت تکلیف: بازشناسی طریق و راه دستیابی به تکلیف و به دنبال آن امثال تکلیف، آنگاه میسر می‌شود که هویت و حقیقت تکلیف روشن گردد. حقیقت حکم را نباید در کتب لغت یا در زبان عامیانه جستجو کرد، بلکه باید آن را با توجه به آثار مورد انتظاری که در مباحث فقهی و اصولی بر احکام و تکالیف مترتب است، کشف نمود. با قدری تأمل روشن می‌شود کم‌ترین رسالت فقیه، پاسخ به این پرسش است که چه اموری گریبان‌گیر مکلف شده و مصحح عقوبت وی می‌باشد؟ و چه اموری برای وی ایجاد عذر نموده و به او قدرت احتجاج و اعتذار می‌دهد؟ به عبارت دیگر می‌توان گفت از ابتدایی‌ترین رسالت‌های علم فقه، پرداختن به اموری است که تکلیف را بر مکلف تنجیز می‌کند، و یا مکلف را نسبت به یک تکلیف معذور می‌دارد. در نتیجه حقیقت تکلیف و آنچه فقیه در علم فقه به دنبال آن است، امری است که تنجیز و تعذیر و به عبارتی، حکم عقل به لزوم یا عدم لزوم امثال را در پی دارد.

۲. بازشناسی حقیقت تکلیف از بین مراحل تعلق حکم به موضوع: به تبع بسیاری از اصولیین^۱ مراحل حکم در قالب چهار مرحله دنبال، و مدعای برگزیده بر اساس آن تبیین خواهد شد:

۱. مرحله ملاکات: در این مرحله، موضوع -به معنایی اعم از موضوع و متعلق- به لحاظ مجموعه مفاسد و مصالحی که دارد، سنجیده می‌شود.

پیشینه روشن
مباحث فقهی

تبعه دلیل انسداد جیت ظن به واقع و ظن به جیت

۱. همانند: خراسانی، درر الفوائد، ص ۷۰.

۲. مرحله انشاء: در این مرحله با در نظر گرفتن برآیند مصالح و مفاسد مترتب بر موضوع، و همچنین مصالح و مفاسد مترتب بر نفس جعل، حکم جعل می‌شود.

۳. مرحله فعلیت: مرحله فعلیت، مرحله ابلاغ و رسیدن حکم به مکلف است. این ابلاغ می‌تواند به انگیزه بعث و زجر یا اتمام حجت باشد، و همچنین می‌تواند از طریقی علم‌آور یا ظن‌آور و یا اصل عملی باشد که علم و ظن ایجاد نمی‌کند.

۴. مرحله تنجز: این مرحله، مرحله نهایی حکم بوده و با رسیدن حکم به این مرحله، مکلف به حکم عقل موظف است تا درصدد امتثال آن برآید و با رسیدن حکم به این مرحله، مصحح عقوبت حاصل می‌شود.

باید دانست مرحله فعلیت و تنجز، هر دو معلول ابلاغ حکم و معرضیت آن برای رسیدن به مکلف است. بنابراین در نوع موارد، این دو مرحله از یکدیگر تفکیک نمی‌شوند. اما گاهی به دلیل سوء اختیار مکلف، تکلیف دیگر قابلیت ایجاد انبعاث و انزجار را از دست می‌دهد در نتیجه تکلیف از فعلیت ساقط می‌شود، اما مصحح عقوبت وجود دارد. از این رو تنجز تکلیف پابرجاست. مثل شخصی که به واسطه انتخاب اشتباه خود، خودش را از پشت بام به پایین می‌اندازد و در میانه راه پشیمان می‌شود. در این حالت تکلیف، فعلی نیست؛ چون نهی از خودکشی دیگر قابلیت انزجار ندارد، اما در همین حال مصحح عقوبت وجود دارد و این به معنای تنجز تکلیف است.

به عنوان نمونه، مسواک زدن به عنوان فعل مکلف، می‌تواند متعلق حکم به وجوب، حرمت، استحباب، کراهت یا اباحه قرار گیرد. مراحل تعلق حکم به این فعل از این قرار است:

۱. در مرحله ملاکات، ابتدا نفس متعلق (یعنی مسواک زدن) و مصالح و مفاسد آن در نظر گرفته می‌شود.

۲. سپس در مرحله انشاء، بر اساس برآیند این مصالح و مفاسد و همچنین مفاسده و مصلحتی که ممکن است در نفس جعل وجود داشته باشد، برای آن حکمی جعل می‌شود.

در این مرحله ممکن است علی‌رغم وجود مصلحت الزام‌آور برای خود متعلق (مسواک زدن)، حکم به وجوب آن نشود؛ زیرا ممکن است، جعل وجوب و الزام، برای مکلفین زحمتی ایجاد کند که مفسده‌اش بر مصلحت نفس عمل غالب بوده، و باعث شود به جای

پیش‌نویس
اصول فقه اسلامی

جلد اول
شماره ۴، سال ۱۴۰۰

و جوب، برای آن استحباب جعل شود.^۱

۳. مرحله فعلیت، مرحله‌ای است که حکم مسواک زدن ابلاغ شده و در معرض دست‌یابی مکلف قرار می‌گیرد. این در معرض قرار دادن، می‌تواند به انگیزه تحریک بعث و زجر مکلف نسبت به مسواک زدن، یا اتمام حجت باشد. به عبارت دیگر مرحله فعلیت تکلیف، مرحله‌ای است که در حال حاضر مولا انجام یا ترک کاری را از عبد خود درخواست می‌کند که صحت این درخواست در طول ابلاغ آن به مکلف خواهد بود و این ابلاغ خواناخواه با استفاده از یک طریق (چه علم‌آور یا ظن‌آور باشد چه نباشد) انجام می‌گیرد.

۴. پس از تحقق مرحله فعلیت، مرحله تنجیز و گریبان‌گیری تکلیف نیز فرا رسیده و چنانچه مکلف در امتثال، تقصیر کند، مستحق مجازات است.

لازم به ذکر است از بین مراحل فوق، مرحله تنجیز همان مرحله حکم عقل به تنجیز و تعذیر، یا استحقاق و عدم استحقاق عقوبت است. بنابراین حقیقت تکلیف را باید در مرحله‌ای متعین دانست که سابق بر مرحله تنجیز بوده و با تحقق آن، مرحله تنجیز نیز محقق می‌شود و پر واضح است که از بین مراحل چهارگانه، مرحله فعلیت دربردارنده چنین خصوصیتی می‌باشد؛ زیرا با ابلاغ تکلیف به مکلف -البته چنانچه در ادامه توضیح داده خواهد شد این دست‌یابی باید به واسطه طریق مورد تأیید شارع صورت گیرد-، عقل بلافاصله به تنجیز و تعذیر آن حکم نموده، و این به معنای آن است که حقیقت حکم، قائم به رسیدن آن به مکلف بوده، و بر متأمل پوشیده نیست که دست‌یابی تکلیف، به ناگزیر با استفاده از یک طریق صورت می‌گیرد. نتیجه این مطلب، گره خوردن حقیقت تکلیف به طریقت طریق خواهد بود؛ که تفصیلش در ادامه خواهد آمد.

در توضیح این مطلب (تمام موضوع بودن مرحله فعلیت، برای حکم عقل به تنجیز و تعذیر) باید گفت: صرف مصلحت و مفسده در متعلق (مرحله ملاکات) می‌تواند به دلیل تزامم با مفسده و مصلحت در جعل (مرحله جعل) منتهی به اراده مولا از عبد و الزام وی نشود، که در این صورت عقل حکم به لزوم اتیان متعلق نمی‌کند. همچنین اگر فرضاً نفس

پیش از ابلاغ

نتیجه دلیل انسداد جحیت ظن به واقع یا ظن به جحیت

۱. مثال مذکور برگرفته از این حدیث شریف نبوی است: «رُكْعَتَانِ بِالسَّوَالِكِ أَفْضَلُ مِنْ سَبْعِينَ رُكْعَةً بِغَيْرِ سَوَالِكٍ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ لَوْ لَا أَنْ أُشَقَّ عَلَى أُمَّتِي لَأَمَرْتُهُمْ بِالسَّوَالِكِ مَعَ كُلِّ صَلَاةٍ» (کلینی، الکافی، ج ۳، ص ۲۲).

متعلق، دارای مصلحت الزام‌آور باشد و جعل الزام برای آن نیز مفسده‌ای نداشته باشد، باز هم تا زمانی که مولا اراده‌اش را از طریقی که نزد خودش قابل قبول و معتبر است، به عبد ابراز نکند، و نسبت به تکلیف مورد نظر بعث و زجر و اتمام حجت ننماید، عقل حکم به تنجیز و تعذیر آن نمی‌کند. بنابراین عقل، تنها در صورتی حکم به تنجیز و تعذیر تکلیف می‌کند که تکلیف از طریق معتبر و مورد قبول شارع، به مکلف رسیده باشد^۱، و طبق تقسیمی که از مراحل تعلق حکم به موضوع ارائه شد، مرحله ابلاغ، همان مرحله فعلیت است؛ زیرا با تحقق این مرحله، اثر مورد انتظار از تکلیف، یعنی حکم عقل به تعذیر و تنجیز محقق می‌شود.

خلاصه آنکه حقیقت تکلیف را نباید در مرحله ملاکات و مرحله انشاء دنبال کرد؛ زیرا حتی با علم به ملاک یا علم به انشاء حکم، چنانچه این علم از طریقی نامعتبر حاصل شده باشد، حکم مورد نظر فعلی نشده و موضوع حکم عقل به تنجیز و تعذیر نیست. بنابراین شرط تحقق حکم عقل به تنجیز و تعذیر، رسیدن حکم از طریق معتبر است. چنانچه گذشت مرحله رسیدن از طریق معتبر، همان مرحله فعلیت است.

ادله دیدگاه برگزیده

برای اثبات دیدگاه برگزیده (انحصار حجیت ظن به طریق) می‌توان به سه بیان متوسل شد:

بیان نخست: استقصای احتمالات ثبوتی در تمام موضوع حکم عقل به تعذیر و تنجیز پیش‌تر بیان شد که برای تفکیک «حجت» از «لاحجت»، باید به دنبال تمام موضوع برای حکم عقل به تنجیز و تعذیر بود. مدعای نگارنده آن است که در دوران بین واقع مظنون و طریق مظنون، تنها طریق مظنون، موضوع حکم عقل به تنجیز و تعذیر است. به لحاظ ثبوتی، در تقدیم یا عدم تقدیم واقع مظنون یا طریق مظنون بر یکدیگر، سه احتمال وجود دارد:

۱. تمام موضوع بودن خصوص حکم واقعی برای تنجیز و تعذیر عقلی (تقدیم واقع بر

۱. لازم به ذکر است که این مطلب به معنای رد مسلک حق الطاعة نیست؛ چراکه طبق این مسلک احتمال وجود تکلیف، برای تحریک عقل کافی است.

طریق).

۲. تمام موضوع بودن اعم از حکم واقعی و طریق معتبر، برای تنجیز و تعذیر عقلی (حجیت هر دو و عدم تقدیم یکی بر دیگری).

۳. تمام موضوع بودن خصوص طریق معتبر، برای تنجیز و تعذیر عقلی (تقدیم طریق بر واقع).

با توضیحی که در ادامه خواهد آمد، روشن می‌شود که از بین این سه احتمال، احتمال اول و دوم محذور عقلی داشته و تنها احتمال سوم بدون محذور می‌باشد.

احتمال اول این است که تمام موضوع حکم عقل به تعذیر و تنجیز، خصوص حکم واقعی تلقی شود، در نتیجه طریق به حکم واقعی، هیچ دخالتی (حتی به نحو جزء علت) در حکم عقل به تنجیز و تعذیر نخواهد داشت. بدین معنا که حتی با نهی قطعی شارع از عمل طبق یک طریق (اعم از طریق قطعی یا غیر قطعی)، باز هم عقل به آن اعتنا نکرده و صرفاً به دنبال واقع است؛ چون در فرض مذکور، اعتبار طریق حتی به نحو جزء علت هم در حکم عقل دخالت ندارد، و بطلان این سخن روشن بوده، و حتی قائلین به حجیت ظن به واقع نیز بدان ملتزم نمی‌باشند. به طور مثال شارع مقدس قاضی را موظف نموده است که در منازعات، بر اساس طرق معتبر، مانند شهادت دو عادل یا قسم و... حق را به صاحب حق برساند. حال اگر تمام موضوع تنجیز و تعذیر عقلی را واقع بدانیم، چنانچه قاضی با کشف و شهود یا رمل و جفر بتواند واقع را کشف کند، بر وی لازم است به طرق جعل شده توسط شارع اعتنا نکرده، و به همان چیزی عمل کند که در نظر خود مطابق واقع است؛ زیرا فرض این است که تمام موضوع برای حکم عقل، نفس واقع است و اعتبار یا عدم اعتبار طریق، حتی به نحو جزء علت در آن دخیل نمی‌باشد. پر واضح است که چنین مطلبی، قابل التزام نیست و حتی خود قائلین به حجیت مطلق ظن نیز مواردی را که نهی شارع از آن معلوم باشد، حجت نمی‌دانند. بنابراین، این احتمال مردود است.^۱

پیشینه
پیشینه

نتیجه دلیل انسداد حجیت ظن به واقع یا ظن به حجیت

۱. این مثال در کلام صاحب فصول نیز به اشارت رفته است؛ ایشان برای اثبات اینکه حکم واقعی، به شرط مساعدت طریق، مورد تکلیف واقع می‌شود از این مثال استفاده می‌کند. ن.ک: حائری اصفهانی، الفصول، ص ۲۸۱.

همین بیان در مورد امثال اوامر و نواهی شریعت نیز جریان دارد. بنابراین اگر تمام موضوع برای حکم عقل به تنجیز، نفس واقع باشد و اعتبار طریق در نظر عقل هیچ اهمیتی نداشته باشد، مکلف، موظف است به حکم واقعی عمل نماید. هرچند دستیابی به نفس واقع، از طریق نامعتبر مثل قیاس و استحسان باشد؛ زیرا فرض این است که اعتبار طریق هیچ دخالتی در حکم عقل به تنجیز و تعذیر ندارد، و حال آنکه کسی با این مطلب همراه نخواهد شد.

احتمال دوم این است که تمام موضوع حکم عقل به تنجیز و تعذیر، اعم از واقع و طریق است؛ یعنی عقل زمانی حکم به تنجیز و تعذیر می‌کند که یکی از این دو برایش حاصل شود. لازمه این احتمال، آن است که عقل، مکلف را بین تحصیل واقع و تحصیل طریق معتبر بی‌آنکه یکی از این دو به دیگری مقید شود، مخیر کند. بنابراین چنانچه مکلف از طریق نامعتبر، به واقع برسد نیز آن حکم بر وی منجز است؛ چون فرض این است که نفس تحصیل واقع موجب تنجیز است، بی‌آنکه مقید به اعتبار طریق باشد. و پر واضح است که چنین مطلبی حتی نزد قائلین به حجیت ظن به واقع قابل التزام نیست؛ چون نمی‌توان گفت اگر مکلف از طرق نامعتبری مثل قیاس و استحسان، یا کشف و شهود و رمل و جفر به حکم واقعی برسد، موظف به امثال آن است.

احتمال سوم این است که تمام موضوع برای حکم عقل به تنجیز و تعذیر، منحصر در سلوک طبق راه شرعی معتبر (اعم از قطعی و غیر قطعی) است. از این رو مکلف وظیفه دارد به دنبال راه معتبر رفته و بر اساس آن عمل کند؛ خواه طریق مطابق یا مخالف واقع باشد؛ و اساساً مکلف هیچ‌گونه وظیفه‌ای در قبال دستیابی یا عدم دستیابی واقع ندارد. بنابراین اگر راه علم باز باشد، باید به آن طریق علم پیدا کند؛ و اگر راه علم بسته باشد، باید به آن ظن پیدا نماید. این مطلب هیچ‌گونه اشکال عقلی نداشته، بلکه مطابق حکم عقل است.

شایان ذکر است که تقریب فوق، قبل از مطرح شدن انسداد و انفتاح بوده، و برای تعیین موضوع حکم عقل به تنجیز و تعذیر است؛ تا در ادامه اگر راه علم و ظن خاص به آن باز بود، باید بر اساس علم و ظن خاص به آن رسید، و اگر باب علم و ظن خاص به آن بسته بود، باید بر اساس مطلق ظن، آن را تحصیل نمود.

در اشکال به احتمال سوم ممکن است گفته شود، لازمه اینکه تمام موضوع برای حکم

پیشینه
فقهی
اصول

در
مطالعه
شماره ۱۴، سال ۱۴۰۰

عقل، پیمودن راه معتبر باشد، این است که حتی بر فرض علم به مخالفت آن راه با واقع نیز مکلف باید بر اساس همان نقشه راه عمل نماید. پس به طور مثال اگر بر وجود حکمی شرعی، بینة وجود داشت و مکلف می‌داند این بینة خلاف واقع است، بر وی لازم است بر اساس بینة عمل نماید و چنین مطلبی نیز مانع داشته و قابل التزام نیست.

پاسخ این اشکال آن است که نقض ذکر شده از محل نزاع خارج است؛ چون محل نزاع دوران بین طریق و واقع است و چنین طریقی اساساً طریقت ندارد؛ زیرا طریقت طریق، مشروط به عدم علم به مخالفت آن با واقع است. البته در برخی موارد، علم به مخالفت طریق با واقع، منافات با طریقت و حجیت آن طریق نداشته، و لزوم عمل بر اساس طریقی که مخالفت با آن معلوم است نیز مورد تأیید عقل است. این صورت خاص، در مواردی محقق می‌شود که سلوک بر اساس آن علم، مورد نهی شارع باشد. به عنوان مثال اگر یک لباس، با استناد به طرق و حجج معتبر مانند اصالة الطهارة یا استصحاب طهارت یا اماره معتبر بر طهارت، محکوم به طهارت باشد، ولی مکلف قطعاً بوده و در اثر وسواس، قطع به نجاست پیدا نموده است، با توجه به عدم اعتبار قطع شخص وسواس نزد شارع، این شخص موظف است به قطع خود اعتنا نکرده و بر اساس همان طرق معتبر عمل کند. مثال دیگر این است که با وجود طرق و حجج معتبر بر طهارت، شخص با استفاده از علوم غریبه یا با کشف و شهود، به نجاست شیء پی ببرد، که در این موارد نیز در صورت نهی شارع از عمل به این علوم غیرعادی، باید به همان طرق و حجج معتبر عمل نماید؛ هرچند علم (نامعتبر) به مخالفتش با واقع دارد.

خلاصه اینکه اگر شارع مقدس احکامی را جعل کرده باشد و مثلاً فرموده باشد: «تنها باید از طرق متعارف - مانند مراجعه به ظواهر کتاب و سنت - به احکام من دسترسی پیدا کنید!»، معنایش این است که مکلفین حق ندارند بر اساس طرق نامتعارف، مانند علم رمل و جفر سلوک نمایند؛ هرچند آن طریق علم‌آور باشد. طبعاً عقل نیز مکلف را از پیمودن این راه نامعتبر منع می‌کند. بنابراین اگر آن شیء واقعاً حرام باشد و مکلف با استفاده از علم رمل و جفر، علم به ترخیص آن پیدا کند، از نظر عقل معذور نبوده و شارع می‌تواند ولو به جهت تقصیر در مقدمات علمش، او را عقاب کند. از سوی دیگر اگر طبق طریق معتبر عمل کند،

پرواضح
محقق

نتیجه دلیل انسداد حجیت ظن به واقع یا ظن به جرم

از نگاه عقل معذور است؛ هرچند می‌داند آن شیء در واقع حرام است.

این دو مثال به روشنی گویا است که هرکجا طبق طریق معتبر عمل شود، حکم عقل به تعذیر و تنجیز موجود است؛ هرچند آن طریق مطابق با واقع نباشد. از سوی دیگر، هرکجا بر طبق طریق غیرمعتبر عمل شود، در صورت عدم اصابت به واقع، معذور نبوده و حتی بر فرض مطابقت با واقع نیز عقل چنین رفتاری را مصداق تجری دانسته، و آن را تأیید نمی‌کند - هرچند متجری را مستحق عقاب نداند-. بنابراین تمام موضوع و مدار تنجیز و تعذیر عقلی، عمل طبق طریق است، نه عمل طبق واقع.

شایان ذکر است هرچند قطع نسبت به مرحله ملاکات و مرحله انشاء، طریقی محض باشد، اما به لحاظ مرحله فعلیت، حکم عقل به تنجیز و تعذیر متوقف بر آن است که قطع مورد نظر، از راه معتبر حاصل شده باشد و این به معنای موضوعی بودن قطع در حکم عقل به تنجیز و تعذیر است.

ممکن است درباره اصل بیان نخست توهم شود عقل ابتدا حکم به تعذیر و تنجیز ظن به واقع می‌نماید، ولی این حکم، به نحو ظاهری یا تعلیقی است؛ یعنی تا وقتی نهی شارع از راه خاصی احراز نشده، می‌توان با اتکای بر آن، ظن به واقع پیدا نموده و به آن عمل کرد و در نتیجه ظن حاصل از قیاس، نقضی برای این مطلب محسوب نمی‌شود؛ چراکه نهی شارع از عمل به ظن حاصل از قیاس، محرز است و حکم عقل از همان ابتدا، معلق و مشروط به عدم ورود نهی از جانب شارع بود.^۱

به نظر می‌رسد این توهم ناشی از عدم درک صحیح و کامل بیان اول است. روشن است که با نهی شارع از عمل طبق طریقی خاص مانند قیاس، عقل انسان مجوز عمل به آن را صادر نمی‌کند. ولی بحث این است که تحلیل ثبوتی این امر واضح، از سه صورت خارج نیست، که از بین این سه صورت تنها یک صورت با این امر واضح قابل جمع است.

به عبارت دیگر، پیش از اینکه مکلف در مورد طریقی مانند قیاس، به دنبال احراز نهی یا عدم آن برود، از خود می‌پرسد اساساً چه چیزی منجز و معذر بوده و از همان گام اول باید به دنبال چه چیزی بود؟ به تعبیر دیگر، کبرای حجیت و تنجیز و تعذیر بر چه موضوعی مترتب

پیش از احراز نهی شارع

در مورد احراز نهی شارع

۱. حائری اصفهانی، الفصول، ص ۲۸۵؛ نجفی اصفهانی، هدایة المسترشدين، ج ۳، ص ۳۳۳.

است؟ پاسخ این است که از بین احتمالات سه‌گانه، عقل تنها یک حالت را متعین می‌داند، و نگاه مکلف را از همان ابتدا به طریق معتبر معطوف می‌دارد. هرآنچه موضوع عقل به تنجیز و تعذیر شد، در ظرف انفتاح باید به نحو علمی، و در ظرف انسداد باید به نحو ظنی تحصیل شود، و اینکه در ادامه، مکلف نهی شارع در مورد برخی از طرق را احراز کند یا نکند، جنبه‌های اثباتی و صغروی قضیه بوده و موضوع ثبوتی کبرای مذکور را تغییر نمی‌دهد.

بیان دوم: ناگزیری استفاده مکلف از طریق و عدم امکان اهمال ثبوتی در اعتبار آن
بیان دوم بر تمام موضوع بودن طریق معتبر برای حکم عقل به تنجیز و تعذیر، در قالب چند مقدمه تبیین می‌شود:

۱. دسترسی مکلف به احکام واقعی، تنها با استفاده از طرق (اعم از طرق معتبر و غیرمعتبر، و اعم از طریق علم‌آور و یا غیرعلم‌آور) امکان‌پذیر است، و این‌گونه نیست که بتواند مستقیماً و بدون استفاده از طریق، به واقع احکام دست پیدا کند.

۲. شارع مقدس ثبوتاً می‌بایست نسبت به طریق مورد نظر، نظری داشته باشد و یا آن طریق را تأیید نموده و یا آن را رد نماید؛ چون در عالم ثبوت، اهمال معنایی ندارد.

۳. اگر شارع یک راه را (اعم از اینکه علم‌آور باشد یا نباشد)، معتبر نداند و معتقد باشد مکلف نباید طبق آن عمل نماید، عقل به روشنی حکم می‌کند که هرچند آن راه علم‌آور باشد (مانند قطع قطاع که نامعتبر شمرده شده یا علوم غیرعادی مانند کشف و شهود و استفاده از علوم غریبه)، اما نباید در مقام امثال، از آن استفاده کرد. همین نکته، کاشف از این است که نفس واقع، بدون در نظر گرفتن اعتبار یا عدم اعتبار طریق، موضوع حکم عقل به تنجیز و تعذیر نیست. از سوی دیگر، اگر رویکرد شارع نسبت به یک طریق (اعم از علم‌آور یا غیر آن)، این باشد که معتبر بوده و باید طبق آن عمل نمود، عقل حکم به تنجیز و تعذیر نموده و می‌گوید حتی اگر این طریق مخالف با واقع باشد، مکلف معذور است.

نتیجه: حکم عقل به تنجیز و تعذیر، مشروط به اعتبار طریقی است که به ناگزیر برای رسیدن به واقع اتخاذ شده است؛ هرچند آن طریق مخالف با واقع باشد. معنای این مطلب، این است که تمام موضوع برای حکم عقل به تنجیز و تعذیر بر محور اعتبار و عدم اعتبار طریق به واقع است، و طبیعتاً حقیقت تکلیف در ظرف انسداد، سلوک طریقی است که

پیشینه
موضوع

نتیجه
دلیل انسداد
چنین ظرف به واقع
چنین

اعتبار آن مظنون است؛ همان‌طور که در ظرف انفتاح، سلوک طریقی که اعتبار آن معلوم است، منزل‌گاه حقیقت تکلیف است.

لازم به ذکر است که بیان دوم، در واقع به نحوی صورت مسأله (دوران بین واقع و طریق) را تغییر می‌دهد و می‌گوید مکلفین هیچ‌گاه بین نفس واقع و طریق به واقع، دوران پیدا نمی‌کنند؛ چراکه دسترسی مکلف به واقع همیشه از راه طریق (اعم از طریق یقینی یا غیر یقینی) بوده، و این‌گونه نیست که بتوان مستقیماً به نفس واقع تکلیف کرد؛ چون اساساً مکلف، بدون دستیابی به راه، به نفس واقع دسترسی نخواهد داشت، و رویکرد شارع نسبت به آن راه است که حکم عقل به تنجیز و تعذیر را درست می‌کند.

بیان سوم: تقیّد واقع به طریق

در گام اول و پیش از در نظر گرفتن انسداد و انفتاح، یا مکلف را موظف به سلوک طریق معتبر می‌دانیم - هرچند در واقع به حکم واقعی دست نیافته باشد - که در این صورت مدعا ثابت می‌شود. و یا در گام اول، مکلف را موظف به تحصیل واقع می‌دانیم، نه سلوک طریق، و اگر شارع، سلوک طریق خاصی را معتبر کرده، در واقع آن را به منزله واقع انگاشته است. به عبارت دیگر، شارع با جعل طریق، واقع تعبدی جعل کرده است.^۱ با فرض اینکه احتمال دوم درست باشد، و مکلف موظف به تحصیل واقع باشد، باید گفت به لحاظ ثبوتی، نسبت واقع با اعتبار طریق، یکی از این احتمالات چهارگانه است:

۱. لزوم تحصیل واقع، نسبت به اعتبار طریق، اهمال دارد: معنای اهمال این است که شارع مقدس در عالم ثبوت نسبت به اینکه واقع را از چه طریقی تحصیل کنیم، هیچ رویکردی ندارد. یعنی اگر بتوان از او پرسید آیا لازم است از راه خاصی به احکام واقعی دست یافت؟ پاسخی برای این پرسش ندارد. چنین حالتی نامعقول است؛ چون در عالم ثبوت، اهمال معنا ندارد؛ بلکه تنها مربوط به عالم اثبات و دلالت است. مگر آنکه قانون‌گذار نسبت به وضعیت ثبوتی مورد پرسش جهل داشته باشد، و چنین فرضی هم در مورد خداوند محال است.

۱. این اشاره به مطلبی است که شیخ انصاری ذکر نموده است: انصاری، فرائد الأصول، ج ۱، ص ۴۵۷.

۲. لزوم تحصیل واقع، نسبت به اعتبار طریق، بشرط لا است: یعنی واقع نباید از طریق معتبر حاصل شود، و در صورتی که مکلف از طرق معتبر به واقع دست یابد، عقل امتثال آن را لازم ندانسته و حکم به تنجیز و تعذیر آن نمی‌کند؛ نامعقول بودن این احتمال نیز برای شخص عاقل مخفی نیست و کسی به آن ملتزم نمی‌شود.

۳. لزوم تحصیل واقع، نسبت به اعتبار طریق، لایشرط است: معنای این احتمال این است که عقل مکلف او را به سمت واقع تحریک می‌کند؛ اعم از اینکه مکلف از طریق معتبر یا نامعتبر استفاده کند. به عبارت دیگر شارع می‌گوید بر شما لازم است به احکام واقعی دست یابید؛ حال چه از طریق معتبر باشد و چه از طریق نامعتبر. این احتمال نیز نامعقول است؛ زیرا اگر شارع طریقی را معتبر نداند، معنایش این است که مکلف را از سلوک براساس آن بازداشته است. بنابراین لزوم تحصیل واقع نمی‌تواند نسبت به معتبر بودن طریق، لایشرط باشد و در نتیجه عقل هیچ‌گاه مکلف را به حرکت بر اساس طریقی که نزد شارع نامعتبر است تحریک نمی‌کند؛ چراکه اگر طریق مذکور مخالف با واقع باشد، این شخص معذور نبوده و استحقاق عقاب دارد؛ و اگر مطابق با واقع باشد، این کار مصداق تجری بوده و حتی بنابر عدم قول به استحقاق عقاب متجری، مورد تأیید عقل نبوده، و عقل به هیچ‌وجه به سمت آن تحریک نمی‌کند.

۴. لزوم تحصیل واقع، نسبت به اعتبار طریق، بشرط شیء است: به این معنا که مکلف تنها در صورتی می‌تواند به حکم واقعی به دست آمده، عمل کند که این حکم، از طریق معتبر (اعم از قطعی و غیر قطعی) برایش حاصل شده باشد. این احتمال نه تنها معقول است، بلکه با توجه به نامعقول بودن سه احتمال دیگر، متعین است.

خلاصه اینکه یا در همان گام اول مکلف را موظف به تحصیل طریق معتبر می‌دانیم، که در این صورت نظریه دوم ثابت می‌شود. و یا اگر مکلف را موظف به تحصیل واقع می‌دانیم تنها به شرط سلوک طریق معتبر، می‌توان آن را موضوع تنجیز و تعذیر عقل دانست و در نتیجه باز هم در عمل، مکلف باید بر اساس طریق معتبر عمل کند؛ چون واقعی که از او خواسته شده عقلاً مقید به سلوک طریق معتبر است.

پیشینه دلیل انسداد چنین ظن به واقع یا ظن به جهت

نتیجه دلیل انسداد چنین ظن به واقع یا ظن به جهت

نتایج دیدگاه برگزیده

۱. موضوعی بودن قطع در حقیقت تکلیف: نظریه برگزیده، بازگشت به موضوعی بودن قطع و سایر طرق در حقیقت تکلیف خواهد داشت؛ زیرا هرچند موضوع تکالیف واقعی یا همان مرحله انشای تکالیف، نسبت به قطع یا سایر طرق لا بشرط بوده و هیچ طریقی -اعم از قطعی و غیرقطعی- در موضوع آن اخذ نشده، ولی همان طور که بیان شد، حقیقت حکم یا همان مرحله‌ای از حکم که موضوع تنجیز و تعذیر عقل است، مرحله فعلیت یا همان مرحله رسیدن تکلیف به مکلف است، و روشن است که رسیدن تکلیف بدون طریق امکان نداشته و در نتیجه طریقت یک شیء در فعلیت تکلیف دخالت داشته، و این مطلب به معنای موضوعی بودن قطع و سایر طرق در مرحله فعلیت و رسیدن تکلیف به مکلف بوده، و منافاتی با طریقی بودن آن در مرحله انشای تکالیف واقعی ندارد.

البته مقصود از موضوعی بودن قطع و سایر طرق، موضوعی طریقی است، نه موضوعی وصفی. یعنی این گونه نیست که نفس حالت جزمی که در نفس مکلف محقق می شود، برای عقل مهم باشد؛ بلکه این حالت از آن جهت که کاشف از واقع و راه رسیدن به آن است، برای عقل موضوعیت دارد.

۲. تعریف صحیح از مسلک انفتاح و انسداد: با توجه به بیانات مذکور روشن می شود که تعریف درست از مسلک انفتاح و انسداد، به معنای انفتاح و انسداد باب علم به نفس احکام واقعی نیست، بلکه به معنای انفتاح و انسداد باب علم به راه معتبر است (اعم از اینکه آن طریق معتبر، علم باشد یا ظن معتبر)؛ چراکه تنها طریق است که موضوع حکم عقل به تنجیز و تعذیر است و جوهره تکلیف -که بر اساس گفته های سابق همان مرحله فعلیت و بعث و زجر است- صرفاً نسبت به طرق به احکام است، نه نسبت به خود احکام.^۱

۳. شمول ملاک بحث نسبت به اصل عملی: لازم به ذکر است که با توجه به نکات ذکر شده، روشن می شود مراد از طریق در این بحث آن چیزی است که نسبت به واقع، حجت

پیشینه
افق
اصول

در
علم
شماره ۴، سال ۱۴۰۰

۱. این مدعا در کلام آقای اسدالله کاظمی نیز به اشارت رفته است: «... و الحاصل ان العبرة بانفتاح باب العلم بهما (یعنی بالکتاب و السنة) و عدمه (یعنی عدم انفتاح باب العلم بالکتاب و السنة) لا بنفس الأحكام لما علم بالضرورة ان الطريق اليها بعد البعثة هو التبی و بعده خلفائه...» الى أن قال... فانسداد باب العلم يقتضى توسعة ابواب الوصول اليهما (یعنی الى الكتاب و السنة)...» کاظمی، کشف القناع، ص ۴۶۱.

قرار داده شده است؛ اعم از اینکه به ملاک کاشفیت، یا غیر از کاشفیت باشد. بنابراین نکته اصلی بحث، شامل اصل عملی نیز می‌شود؛ زیرا اگر در جایی شارع مقدس اصل عملی جعل کرده است، عقل آن را منجز و معذر می‌داند؛ اگرچه ظن به عدم مطابقتش با واقع داشته باشد. پس در دوران بین اصل عملی معتبر و واقعی که از طریق نامعتبر تحصیل شده، همین اصل عملی، موضوع حکم عقل به تنجیز و تعذیر است؛ نه واقع مظنون، و نه واقعی که به قطع نامعتبر، بدان دست یافته شده است، همانند قطع قطاع.^۱

با توجه به این می‌توان گفت عنوان دقیق این بحث، دوران بین مطلق ظن و ظن به طریق نیست. بلکه عنوان دقیق، دوران بین مطلق ظن، و بین ظن به حجت، یا ظن به دلیل، یا ظن به مأخذ، یا ظن در مسئله اصولی، می‌باشد؛ چون این عناوین شامل تمام حجج، مانند اصول عملیه نیز می‌شوند. ولی طبق اصطلاح شناخته شده، عنوان طریق صرفاً شامل حججی می‌شود که بر بنیان طریقت و کاشفیت، حجت شده‌اند.

۴. قائم نبودن اعتبار طریق به وصول: لازمه مدعای برگزیده، واقعی دانستن اعتبار طرق است و اینکه قوام طریقت طریق، به رسیدن آن به مکلف نیست. به عبارت دیگر، همان‌طور که احکام واقعی، صرف نظر از رسیدن و نرسیدن به مکلف به نحوی ثبوت و تقرّر دارد، احکام ظاهری مربوط به طریقت و عدم طریقت یک طریق نیز می‌تواند دارای ثبوت و تقرّر باشد، و لا بشرط از رسیدن قطعی یا ظنی، و نرسیدن است.

بررسی سایر دیدگاه‌ها

با نظر به نکات و استدلالات پیش گفته، روشن شد که نظریه برگزیده در این نوشتار، نظریه دوم یعنی حجت خصوص ظن به طریق یا ظن در مسئله اصولی است، و در این گفتار با تکیه بر استدلالات و بیانات ذکر شده در گفتار اول به بررسی سایر آراء و ادله آنها پرداخته می‌شود. لازم به ذکر است با توجه به گستردگی این بحث، نمی‌توان تمام مطالب مذکور در کلمات را گردآوری نموده، و آنها را بررسی کرد، ولی سعی شده است که اصلی‌ترین نکات بحث، مورد تحلیل و بررسی قرار گیرد.

۱. بر اساس این مبنا که وظیفه قطاع در جایی که متعارف مردم شک می‌کنند، عمل به احکام شک است.

دیدگاه نخست: حجیت مطلق ظن

پیش‌تر گفته شد که صاحبان این نظریه معتقدند متعلق ظن می‌تواند مسأله فرعی فقهی بوده و می‌تواند مسأله‌ای اصولی - یعنی ظن به حجیت و دلیلیت و طریقیّت یک شیء خاص نزد شارع - باشد، و ظن متعلق به هر حکمی که مربوط به شرع باشد حجت است.

دلیل اول: وجود ملاک ابراء ذمه در واقع و طریق

این دلیل از سه مقدمه تشکیل می‌شود:

۱. با وجود علم به بقای تکالیف و اشتغال یقینی نسبت به آنها، عقل، مکلف را به سمت ابراء ذمه تحریک می‌کند.

۲. ابراء ذمه، هم با تحصیل واقع حاصل می‌شود و هم با سلوک راه معتبر.

۳. تفاوت انسداد و انفتاح، تنها در تمکن از حصول علم، و عدم تمکن از آن است. بنابراین هر آنچه در ظرف انفتاح علم به آن لازم است و موجب ابراء ذمه می‌شود، در فضای انسداد، ظن به آن لازم بوده و موجب ابراء ذمه است.

نتیجه: موضوع حکم عقل به ابراء ذمه، اعم از واقع و طریق است؛ چراکه در ظرف انفتاح علم به هر دو، موجب براءة ذمه می‌شود و بر اساس مقدمه سوم، در ظرف انسداد، ظن به همان شیء موجب براءة ذمه خواهد شد.^۱

نقد: اما دلیل مذکور از دو جهت محل اشکال است:

اشکال نخست: در مقدمه اول دلیل گفته شد حکم عقل، به لزوم ابراء ذمه تعلق می‌گیرد و با توجه به اینکه ابراء ذمه، هم با تحصیل واقع و هم با سلوک طریق معتبر حاصل می‌شود، بنابراین می‌توان بر اساس هر دو، عمل نموده و هر دو را در ظرف انسداد حجت دانست. ولی با تکیه به بیاناتی که در اثبات مبنای مختار ارائه شد، معلوم می‌شود این سخن ناتمام است؛ چون عقل صرف ابراء ذمه از تکلیف واقعی را به نحو لایشرط از اعتبار طریق، کافی نمی‌داند. بلکه می‌گوید ابراء ذمه باید از همان راهی باشد که مورد تأیید شارع است. شاهد

پیش‌تر گفته شد که صاحبان این نظریه معتقدند متعلق ظن می‌تواند مسأله فرعی فقهی بوده و می‌تواند مسأله‌ای اصولی - یعنی ظن به حجیت و دلیلیت و طریقیّت یک شیء خاص نزد شارع - باشد، و ظن متعلق به هر حکمی که مربوط به شرع باشد حجت است.

دلیل اول: وجود ملاک ابراء ذمه در واقع و طریق

۱. انصاری، فرائد الأصول، ج ۱، ص ۴۳۷؛ خراسانی، کفایة الأصول، ص ۳۱۶.

بر سخن، این است که اگر شخصی از راه نامعتبری مانند رمل و جفر^۱ به حلیت شرب تتن پی ببرد، که شارع او را از سلوک طبق این طریق منع نموده باشد، دو احتمال دارد. احتمال اول این است که شرب تتن در واقع حرام باشد. در این صورت شخص، ولو به جهت تقصیر در مقدمات علمش، مستحق عقاب می‌باشد. مانند ناصبی‌ای که با یقین به درست بودن مذهب خود، دست به اقدامات نامشروع زده و به هتک و دشمنی با اهل بیت علیهم‌السلام می‌پردازد؛ که در مورد او گفته می‌شود اگر در مقدمات علم خود کوتاهی کرده باشد معذور نبوده و مستحق عقاب است. احتمال دوم این است که شرب تتن در واقع حلال باشد و در نتیجه این شخص به جهت استفاده از آن، مرتکب حرام نشده باشد. ولی در همین جا کار او مصداق تجری بوده؛ چراکه از مسیری حرکت کرده است که در مورد تأیید شارع نبوده است و عقل، هیچ‌گاه حکم به چنین ابراء ذمه‌ای نمی‌کند؛ چراکه مصداق تجری است و در بحث تجری، هرچند قائل به حرمت و استحقاق عقاب نشویم، ولی به هر حال تجری، به دلیل زیرپا گذاشته شدن حق مولا، مورد تأیید عقل نبوده و عقل، مکلف را به ابراء ذمه‌ای که در طول تجری حاصل شود تحریک نمی‌کند. هرچند در طول آن براءت ذمه نیز حاصل شود.

به عبارت دیگر، درست است که همان چیزی که در ظرف انفتاح معلوم بودنش موجب بری شدن ذمه است در ظرف انسداد مظنون بودنش این‌گونه است، ولی در ظرف انفتاح نیز نفس واقع موجب بری شدن ذمه نمی‌باشد (به نحوی که مصداق تجری نبوده و مورد تأیید عقل باشد)، بلکه واقع به شرط مساعدت طریق (اعم از طریق قطعی و غیرقطعی) است که منشأ تعذیر و تنجیز عقل است.

اشکال دوم: بر فرض پذیرش مقدمات مذکور در استدلال، می‌بایست قائل به نظریه چهارم شد، نه نظریه اول؛ چراکه طبق نظریه اول، شخص مخیر است بین عمل به ظن به

۱. این مثال طبق مبنای کسانی است که استفاده از علوم غیر متعارف را نامعتبر می‌دانند، مانند محقق جابلقی که معتقد است استفاده از علوم هم‌چون رمل و جفر از جمله مواردی است که قطعاً نامعتبر است، و احتمال اعتبارش وجود ندارد. (جابلقی، القواعد الشریفة، ج ۲، ص ۲۳۸) ولی اگر این علوم را معتبر بدانیم باید مثال دیگری برای علم نامعتبر بیان کرد، مانند قطع قطاع یا در هر حال اصل مدعا تغییر نمی‌کند، بلکه در نهایت، مثال بحث، مناقشه برانگیز است. البته کسی که در عدم اعتبار این علوم مناقشه کرده باشد، یافت نشد.

واقع و ظن به طریق، و یا می‌بایست به ظن اقوی عمل کند. در حالی که در ظرف انفتاح، هیچ‌گاه به چنین دورانی مبتلا نمی‌شود؛ زیرا در ظرف انفتاح در صورتی که علم به واقع با علم به طریق در تراحم باشد، طریق دیگر برای او حجیت نداشته و اساساً از طریقت ساقط می‌شود. ولی در ظرف انسداد، این چنین نبوده و در صورت تراحم بین ظن به واقع و ظن به طریق، مظنون الطریقت از طریقتش ساقط نمی‌شود. بنابراین این پرسش باقی می‌ماند که در دوران بین این دو چه باید کرد؟

با توجه به دلیلی که در نظریه چهارم ارائه خواهد شد، روشن می‌شود با فرض قبول مقدمات دلیل نظریه اول، در این دوران می‌بایست به جامع بین این دو ظن عمل نموده، و این‌گونه نیست که مکلف مخیر بین عمل به هر دو ظن باشد، یا لازم باشد به ظن اقوی عمل کند (بنابه دو احتمالی که در نظریه اول وجود دارد).

دلیل دوم: وجود ملاک اعتبار طریق در ظن به واقع
این دلیل از دو مقدمه تشکیل می‌شود:

۱. ملاک حجیت طرق معتبر، کاشفیت غالبی آنها از واقع است.
 ۲. کاشفیت غالبی در اموری که ظن به واقع ایجاد می‌کنند نیز موجود است.
- نتیجه: هم راه‌هایی که اعتبار آنها مظنون است، و هم راه‌هایی که اعتبار آنها مظنون نیست، چنانچه موجب حصول ظن به واقع باشند، دربردارنده ملاک حجیت بوده و در نتیجه هر دو ظن، حجیت دارد.^۱
- شایان ذکر است که دلیل مذکور، در گام اول، حجیت مطلق ظن را از ناحیه سبب حصول اثبات می‌کند. به این معنا که ظن به حکم واقعی از هر سببی -هرچند مظنون الاعتبار نباشد- حاصل شود حجت است، ولی لازمه اطلاق ذکر شده، آن است که مطلق ظن از حیث متعلق نیز حجت باشد. به این معنا که ظن، چه به اعتبار طریق، و چه به نفس حکم واقعی تعلق بگیرد، حجت است.
- نقد: دلیل مذکور از جهات متعددی اشکال دارد:

۱. انصاری، فرائد الأصول، ج ۱، ص ۴۵۲.

نخست آنکه اگر کشف نوعی، تمام علت برای حجیت باشد، می‌بایست امکان نهی شارع از برخی طرق منتفی شود؛ چون با تحقق علت تامه، شارع نمی‌تواند از تحقق معلولش جلوگیری کند، و حال آنکه حتی قائلین به حجیت ظن به واقع نیز امکان نهی شارع از برخی طرق را انکار نمی‌کنند.

اشکال دیگر اینکه نمی‌توان به طور قطعی کاشفیت غالبی را تمام ملاک برای حجیت دانست. بلکه ممکن است علاوه بر کاشفیت غالبی، نکات دیگری همچون ضابطه‌مند بودن و ... نیز در حجیت دخالت داشته باشد. بنابراین ملاک کامل و دقیق حجیت، پیراسته نشده، و در نتیجه نمی‌توان حجیت را به سایر موارد، تسری دارد.

اشکال سوم آنکه کاشفیت غالبی‌ای که ملاک حجیت است کاشفیت نزد شارع است، نه کاشفیت نزد مکلف. به عبارت دیگر هرآنچه در نظر شارع غالباً مطابق با واقع باشد حجت قرار داده شده است، و دلیلی نداریم آنچه در نظر مکلف غالباً مطابق واقع است نیز حجت باشد.

دیدگاه سوم: حجیت خصوص ظن به واقع

طبق این نظریه ظن، تنها در صورتی حجت است که به حکم فرعی فقهی تعلق بگیرد. بنابراین اگر متعلق ظن، مسأله‌ای اصولی باشد، ظن به آن حجت نخواهد بود. در مقام استدلال برای این نظریه به دو دلیل اشاره می‌شود:

دلیل اول: استقصای احتمالات در مجرای دلیل انسداد

در مورد مجرای دلیل انسداد چند احتمال وجود دارد. برخی از این احتمالات ناصحیح بوده، و برخی دیگر حجیت ظن در مسائل اصولی را نتیجه نمی‌دهد. بنابراین بر اساس هیچ‌یک از احتمالات، نمی‌توان به حجیت ظن در مسائل اصولی قائل شد.

احتمال اول: مجرای دلیل انسداد هم مسائل اصولی است و هم مسائل فرعی فقهی؛ به این معنا که مقدمات انسداد به‌طور مستقل در هر دو محدوده جریان یابد. این احتمال صحیح نیست؛ چراکه بعد از جریان مقدمات انسداد در مسائل فرعی فقهی، باب علمی و تشخیص «حجت» از «لاحجت» در بخش بزرگی از مسائل اصولی، باز خواهد شد؛ زیرا وقتی ظن در مسأله فرعی حجت شد به ملازمه عقلی، مسائلی از علم اصول که موجب ظن

پیشینه دلیل انسداد حجیت ظن به واقع یا ظن به حقیقت

نتیجه دلیل انسداد حجیت ظن به واقع یا ظن به حقیقت

به حکم فرعی فقهی می‌شوند نیز، داخل در نتیجه دلیل انسداد شده و به تبع آن، حجیت‌شان معلوم می‌شود. مقدار باقی مانده از مسائل اصولی به حدی زیاد نیستند که از عمل نکردن به ظن در مورد آنها مانعی لازم آید.

احتمال دوم: مجرای دلیل انسداد، همه احکام شرعی است. به این معنا که وقتی مقدمات انسداد را در تمام احکام شرعی جاری می‌کنیم، با توجه به اینکه مسائل اصولی نیز مصداقی از احکام شرعی‌اند، مجرای دلیل انسداد واقع می‌شوند. نه اینکه خصوص مسائل اصولی به طور مستقل مجرای مقدمات انسداد باشد. این احتمال، موجب حجیت ظن در مسائل اصولی نمی‌شود؛ زیرا نتیجه جریان انسداد در همه احکام شرعی، آن است که ظن فی الجملة باید حجت باشد و تعمیم حجیت به موارد مختلف ظن، متوقف بر اجماع یا ترجیح بلامرجح است. یعنی با جریان دلیل انسداد، عقل می‌فهمد نمی‌شود ظن حجت نباشد. لذا باید دست‌کم برخی ظنون حجت باشد تا مشکل اختلال نظام، و عسر و حرج و خروج از دین و امثال آن پیش نیاید. حال در مقام عمل به ظن، برای اینکه ترجیح بلامرجح نشود، می‌گوییم بین ظن به حکم نماز و ظن به سایر احکام مرجحی وجود ندارد. بنابراین حجیت فی الجملة ظن تعمیم یافته، و ظن در هر دو حجت می‌شود. و یا به حکم اجماع، بین ظن به حکم نماز و سایر احکام فرقی نیست. بنابراین اگر ظن حجت شد، در همه موارد حجت می‌شود. ولی هیچ‌یک از این دو عامل تعمیم (اجماع و ترجیح بلامرجح) در مسائل اصولی جریان ندارد؛ به دلیل اینکه نه تنها اجماع بر اشتراک مسائل اصولی و احکام فرعی فقهی در حجیت ظن نداریم، بلکه بنا بر آنچه گفته شده، مشهور این است که ظن تنها در احکام فرعی فقهی حجت است، و ترجیح بلامرجح هم در اینجا باعث تعمیم نمی‌شود؛ چراکه مسائل اصولی به دلیل اینکه دامنه گسترده‌تری از احکام شرعی را اثبات یا نفی می‌کند، از اهمیت بیشتری برخوردار بوده، و تحفظ از خطا در آن مؤکد است. در نتیجه ممکن است شارع مقدس در این حیطة، عمل به ظن را جایز ندانسته باشد.

احتمال سوم: مجرای دلیل انسداد، خصوص احکام فرعی فقهی می‌باشد، ولی از آن جهت که گاهی مسائل اصولی باعث ظن به مسائل فرعی فقهی می‌شوند، می‌توان ظن به آنها را نیز حجت دانست. نتیجه این احتمال، حجیت ظن در آن دسته از مسائل اصولی است که

پیشینه
افق
اصول

در
مجموعه
شماره ۴، سال ۱۴۰۰

باعث ظن به مسأله فرعی فقهی می‌شوند و چنین مواردی از محل نزاع خارج است؛ چون نزاع بر حجیت مسائل اصولی است، هرچند ظن به حکم فرعی فقهی ایجاد نکند. در نتیجه از بین سه احتمال مذکور، احتمال اول گرچه حجیت ظن در مسأله اصولی را نتیجه می‌دهد، ولی احتمال ناصحیحی است، و احتمال دوم و سوم هرچند صحیح باشد، ولی نتیجه‌اش حجیت ظن در مسائل اصولی نیست.^۱

نقد: با توجه به مطالب ذکر شده در استدلال بر نظریه مختار (نظریه دوم)، روشن می‌شود که هیچ‌یک از احتمالات سه گانه فوق صحیح نبوده و مجرای دلیل انسداد، خصوص مسائل اصولی است؛ چراکه حقیقت حکم و آنچه موضوع حکم عقل به تعذیر و تنجیز است، دلایلیت و طریقیّت یک شیء نسبت به حکم واقعی، نه خود حکم واقعی است. بنابراین از ابتدا دلیل انسداد، در همین محدوده جاری می‌شود.

دلیل دوم: پیامد نفی حجیت ظن در مسائل اصولی

لازمه حجیت ظن در مسائل اصولی، این است که ظن در مسائل اصولی حجت نباشد؛ زیرا اجماع منقول و شهرت بر عدم حجیت چنین ظنی قائم شده است و این اجماع منقول و شهرت، ظن‌آور هستند. پس اگر ظن در مسأله اصولی حجت باشد، این اجماع و شهرت نیز حجت بوده، و در نتیجه ظن در مسأله اصولی حجت نخواهد بود.^۲

پیشینه
پرواضح
اصول فقهی

نقد: دلیل مذکور، از دو جهت محل تأمل است. اول آنکه با جستجویی که در کلمات اصولیین صورت گرفت، وجود چنین شهرت یا اجماع منقولی احراز نشد. ثانیاً اصل حجیت ظن در مسأله اصولی، از بحث‌های تحلیلی و عقلی بوده، و چنانچه یک مجتهد با تحلیل عقلی یک مسأله، به نتیجه‌ای بر خلاف تمام علما برسد، باید به فهم خود عمل نموده و فهم سایر علما از آن مسأله تحلیلی و عقلی برای او اعتبار نخواهد داشت، تا چه رسد به شهرت و اجماع منقول. به عبارت دیگر، اجماع منقول و شهرت در خصوص این مسأله اصولی (حجیت ظن در مسائل اصولی در ظرف انسداد) ظن‌آور نیست. بنابراین اگر

پیشینه دلیل انسداد حجیت ظن به واقع و در ظرف حجیت

۱. ر.ک: انصاری، فرائد الأصول، ج ۱، ص ۵۴۱.

۲. ر.ک: همان، ص ۵۴۶.

ظن در مسائل اصولی را حجت دانستیم، موجب نمی‌شود در این مسأله اصولی قائل به عدم حجیت شویم؛ چراکه ظن‌آوری شهرت و اجماع منقول مربوط به امور تعبیدی بوده و در خصوص این مسأله منتفی است.

دیدگاه چهارم: حجیت جامع بین ظن به واقع و طریق

این نظریه معتقد است در دوران بین ظن به واقع و ظن به طریق، مکلف موظف است به ظنی عمل کند که بیشتر از دیگری دربردارنده ملاک حجیت (ابراء ذمه) است.^۱ توضیح مطلب در گرو توجه به مقدمات ذیل است:

۱. پس از علم به اشتغال ذمه نسبت به تکالیف شرعی، عقل حکم به لزوم ابراء ذمه نسبت به این تکالیف می‌نماید. بنابراین حکم عقل عبارت است از لزوم ابراء ذمه از تکالیف معلوم.

۲. ابراء ذمه به خودی خود، هم در واقع و هم در طریق معتبر موجود است. یعنی مکلف برای حصول ابراء ذمه می‌تواند به دنبال حکم واقعی رفته و آن را امثال کند، و می‌تواند بر اساس طرق معتبر عمل نموده و در این صورت نیز ابراء ذمه حاصل می‌شود.

۳. با توجه به اینکه هر دو ظن، دربردارنده ملاک حجیت است، در دوران بین ظن به طریق و ظن به واقع، و در تعارض بین این دو، مکلف موظف است با حساب احتمالات، ملاک حجیت را در هر دو بررسی نموده و هر یک از این دو، بیشتر از دیگری دربردارنده ملاک حجیت بود، در نهایت، بالفعل حجت خواهد شد. لازمه این مطلب این است که در برخی موارد، ظن به واقع مقدم شود، و در برخی موارد ظن به طریق.

توضیح دلیل مذکور در ضمن یک مثال، مدعا را روشن می‌سازد:

به طور مثال در دوران بین وجوب نماز جمعه در عصر غیبت و حرمت آن، اگر شهرت بر وجوب نماز جمعه قائم شده باشد، بر اساس آن ۶۰ درصد ظن ایجاد می‌شود که نماز جمعه واجب است (واقع مظنون) و ۴۰ درصد احتمال وجود دارد که حرام باشد. از سوی دیگر اگر راهی که اعتبار آن مظنون است و ۶۰ درصد احتمال حجیتش وجود دارد (طریق مظنون

پیشینه
حجیت

در
مقدمه
شماره ۱۰۲ سال ۱۴۰۰

۱. این نظریه منسوب به آیت الله العظمی شبیری زنجانی است (بر اساس تقریرات درس خارج انسداد آقای سید محمدجواد شبیری).

(الاعتبار)، دال بر حرمت نماز جمعه در عصر غیبت باشد، و ۴۰ درصد احتمال وجود دارد که طریق دال بر حرمت، معتبر نباشد، اگر مکلف بر اساس ظن به واقع عمل نموده و نماز جمعه را واجب بداند، ۶۰ درصد احتمال مصادفت با واقع وجود داشته، و در نتیجه ۶۰ درصد احتمال براءت ذمه وجود دارد؛ چون همان طور که در مقدمه دوم گفته شد، براءت ذمه، هم در نفس واقع، و هم در طریق معتبر وجود دارد. ولی اگر بر اساس راهی که اعتبارش مظنون است حرکت کند، ۷۶ درصد احتمال براءت ذمه وجود دارد؛ چون این راه، به جهت اعتبارش ۶۰ درصد احتمال ابراء ذمه ایجاد می کند؛ ولی علاوه بر این ۶۰ درصد، ۴۰ درصد هم احتمال مطابقت با واقع داشته و به جهت احتمال مصادفتش با واقع، ۴۰ درصد احتمال ابراء ذمه در آن وجود دارد. حاصل مجموع این دو احتمال می شود ۷۶ درصد احتمال ابراء ذمه در راه مظنون، و ۶۰ درصد احتمال ابراء ذمه در واقع مظنون (با این فرض که احتمال طریقت و اعتبار شهرت صفر باشد). در نتیجه می توان گفت در مثال مذکور، ظن به طریق به دلیل احتمال بیشتری که نسبت به ابراء ذمه ایجاد می کند بر واقع مظنون، مقدم است.^۱

۱. نحوه حساب احتمالات در مثال مذکور به این شکل است:

روش
محاسبه

طریق مظنون الاعتبار و موهوم الواقعية (امارة دال بر حرمت نماز جمعه در مثال فوق که ظن به اعتبارش داریم ولی اصابتش به واقع موهوم است)، ثبوتاً چهار صورت دارد:

صورت اول: هم احتمال طریقتش درست باشد و هم احتمال اصابتش به واقع: احتمال ثبوتی این صورت عبارت است از حاصل ضرب ۶۰ درصد (احتمالات طریقت) در ۴۰ درصد (احتمال اصابت به واقع) = ۲۴ درصد. صورت دوم: هم احتمال طریقتش نادرست باشد و هم احتمال اصابتش به واقع: احتمال ثبوتی این صورت نیز عبارت است از حاصل ضرب ۴۰ درصد (احتمال عدم طریقت) در ۶۰ درصد (احتمال عدم اصابت به واقع) = ۲۴ درصد.

صورت سوم: احتمال طریقتش درست باشد ولی احتمال اصابتش به واقع نادرست باشد: احتمال ثبوتی این صورت عبارت است از حاصل ضرب ۶۰ درصد (احتمال طریقت) در ۶۰ درصد (احتمال عدم اصابت به واقع) = ۳۶ درصد.

صورت چهارم: احتمال طریقت نادرست باشد ولی احتمال اصابتش به واقع درست باشد: احتمال ثبوتی این صورت عبارت است از حاصل ضرب ۴۰ درصد (احتمال عدم طریقت) در ۴۰ درصد (احتمال اصابت به واقع) = ۱۶ درصد.

از مجموع این صور چهارگانه، صورت اول (۲۴ درصد) و صورت سوم (۳۶ درصد) و صورت چهارم (۱۶ درصد) موجب ابراء ذمه می شوند و مجموع احتمالات این سه صورت عبارت است از حاصل جمع ۲۴ درصد و ۳۶ درصد و ۱۶ درصد که می شود ۷۶ درصد. این در حالی است که واقع مظنون تنها ۶۰ درصد احتمال ابراء ذمه داشته، و در تعارض این دو باید به احتمال بیشتر، یعنی ۷۶ درصد عمل کرد.

نقد: با تکیه به بیاناتی که در اثبات مبنای برگزیده ارائه شد، معلوم می‌شود مقدمه اول این دلیل ناتمام است؛ چون عقل، صرف ابراء ذمه را از تکلیف واقعی، به نحو لایبشرط از اعتبار طریق، کافی نمی‌داند. یعنی عقل نمی‌گوید تکلیف واقعی را هرچند از طریقی نامعتبر تحصیل کردی امثال کن! بلکه می‌گوید ابراء ذمه باید از همان طریقی باشد که مورد تأیید شارع است. به عبارت دیگر، حکم عقل به لزوم ابراء ذمه مقید و مشروط به اعتبار طریق است نه لایبشرط از آن. شاهد بر سخن، این است که اگر شخصی از طریقی نامعتبر مانند رمل و جفر به حلیت شرب تن پی ببرد، و شارع او را از سلوک بر اساس این راه منع نموده باشد، دو احتمال دارد؛ احتمال اول این است که شرب تن در واقع حرام باشد. در این صورت این شخص ولو به جهت تقصیر در مقدمات علمش مستحق عقاب می‌باشد. همانند ناصبی‌ای که با یقین به درست بودن مذهب خود دست به اقدامات نامشروع زده و به هتک و دشمنی با اهل بیت علیهم‌السلام می‌پردازد، که در مورد او گفته می‌شود اگر در مقدمات علم خود کوتاهی کرده باشد معذور نبوده و مستحق عقاب است. احتمال دوم این است که شرب تن در واقع حلال باشد، و در نتیجه این شخص به جهت استعمال آن مرتکب حرام نشده باشد؛ ولی همین جا فعل او مصداق تجری است؛ چراکه از مسیری حرکت کرده است که مورد تأیید شارع نبوده است و عقل هیچ‌گاه به چنین ابراء ذمه‌ای حکم نمی‌کند؛ چراکه مصداق تجری است و در بحث تجری، هرچند قائل به حرمت و استحقاق عقاب نشویم، ولی به هر حال مورد تأیید عقل نبوده، و عقل به ابراء ذمه‌ای که در طول تجری حاصل شود، تحریک نمی‌کند.

خلاصه اشکال، اینکه مفروض در این استدلال این است که اگر مکلف به واقع اصابت کند، ذمه او بری می‌شود. بنابراین احتمال اصابت به واقع به عنوان امری که موجب برائت ذمه می‌شود، در حساب احتمالات ملاحظه می‌شود. در حالی که برائت ذمه این‌چنینی به

پیشینه
اصول فقهیه

جلد دوم
فصل ششم
در بیان
اصول فقهیه

لازم به ذکر است مثال مذکور در دوران بین شهرت و خبر مظنون الاعتبار با این فرض است که احتمال اعتبار شهرت صفر باشد؛ چون اگر شهرت علاوه بر احتمال اصابتش به واقع، احتمال اعتبار و طریقت هم داشته باشد، می‌بایست در حساب احتمالات در نظر گرفته شود، و ممکن است نتیجه بحث متفاوت شود. با توجه به نکات فوق روشن می‌شود که در هر مورد، با حساب احتمال اصابت به واقع و احتمال طریقت در هر دو طرف (طرف مظنون الواقعی و طرف مظنون الطریقی)، می‌توان ملاک حجیت را در طرفین سنجید و هر کدام که بیشتر از دیگری دربردارنده این ملاک (ابراء ذمه) بود، در نهایت حجت خواهد شد.

هیچ وجه موضوع حکم عقل نبوده و مصداق تجری است، و عقل هیچ گاه به برائت ذمه ای که در طول تجری حاصل شود تحریک نمی کند (هرچند تجری را حرام و متجری را مستحق عقاب ندانیم). در نهایت می توان گفت اساساً احتمال اصابت به واقع در نظر عقل بی ارزش بوده، و عقل تنها به احتمال اعتبار و طریقت یک شیء نزد شارع توجه می کند.

جمع بندی و نتیجه گیری

تحلیل حقیقت و جوهره تکلیف، و موضوع حکم عقل به تنجیز و تعذیر، روشن گر پاسخ به این پرسش است که با قبول دلیل انسداد، کدام ظن در بردارنده ملاک حجیت است؟ حاصل پژوهش عبارت است از اینکه حقیقت تکلیف در مرحله فعلیت یا همان رسیدن تکلیف به مکلف محقق است، و با توجه به اینکه رسیدن تکلیف لاجرم با استفاده از یک راه حاصل می شود، عقل مکلف او را موظف می کند بر اساس راهی که مورد قبول شارع حرکت کند. بنابراین مکلف به حکم عقل تنها باید به مؤدای دلیل معتبر عمل نماید، نه هر آنچه واقع نمایی دارد. حال در فرض انفتاح، احراز اعتبار طریق باید به صورت جزمی یا با استفاده از ظنون خاص صورت گیرد، و در فرض انسداد احراز اعتبار طریق به صورت ظنی صورت می گیرد.

پژوهش
پیشینه

نتیجه
دلیل انسداد حجیت ظن به واقع یا ظن به حجیت

در نتیجه مجتهد، در مقام کشف وظیفه شرعی، باید از ابتدا به دنبال راه های معتبر رفته و احکام واقعی را صرفاً در محدوده همین راه ها دنبال کند، و نه اینکه نفس حکم واقعی را بدون توجه به اینکه از چه طریقی حاصل می شود، موضوع تنجیز و تعذیر تلقی کند؛ چراکه در این صورت حتی بر فرض اصابت به واقع، این حکم واقعی موضوع تنجیز و تعذیر عقل نبوده و عقل به دلیل لزوم رعایت حق مولا در تمام شئون، مکلف را به حرکت در مسیری که توسط شارع تعیین و تأیید شده است، تحریک می کند؛ نه مسیری که صرفاً به ابراء ذمه از تکلیف واقعی و نجات از عقاب مترتب بر آن، منتهی شود.

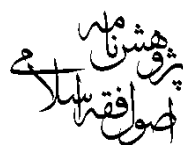
منابع و مآخذ

۱. ابن شهید ثانی، حسن بن زین الدین، معالم الدین و ملاذ المجتهدین، قم: دفتر انتشارات اسلامی، ۹، [بی تا].

۲. اصفهانی نجفی (ایوان کیفی)، محمد تقی بن عبدالرحیم، هداية المسترشدين (طبع جدید)، قم: مؤسسة النشر الاسلامي، [بی تا].
۳. انصاری، شیخ انصاری، مرتضی، فرائد الأصول، قم: مجمع الفكر الاسلامي، چ ۹، ۱۴۲۸ق.
۴. جابلقی، محمد شفیع بن علی اکبر، القواعد الشریفة، قم: مؤلف، چ ۱، [بی تا].
۵. حائری اصفهانی، صاحب فصول، محمد حسین بن عبدالرحیم، الفصول الغرویة فی الأصول الفقهیة، قم: دار احیاء العلوم الاسلامیة، چ ۱، ۱۴۰۴ق.
۶. حمیری، نشوان بن سعید، شمس العلوم، دمشق: دار الفكر، چ ۱، ۱۴۲۰ق.
۷. خراسانی، آخوند خراسانی، محمد کاظم، کفایة الأصول، قم: مؤسسة آل البيت علیه السلام، چ ۱، ۱۴۰۹ق.
۸. _____، درر الفوائد فی الحاشیة علی الفرائد، تهران: مؤسسة الطبع و النشر، چ ۱، ۱۴۱۰ق.
۹. سبحانی تبریزی، جعفر، إرشاد العقول الی مباحث الأصول، قم: موسسه امام صادق علیه السلام، چ ۱، ۱۴۲۴ق.
۱۰. شبیری زنجانی، محمدجواد، تقریرات درس خارج اصول، سال ۹۴-۹۵، جلسه ۱۳۹۴/۹/۴.
۱۱. طباطبایی مجاهد، محمد بن علی، مفاتیح الأصول، قم: مؤسسة آل البيت علیه السلام، چ ۱، ۱۲۹۶ق.
۱۲. کاشف الغطاء، جعفر بن خضر، کشف الغطاء عن مبهمات الشریعة الغراء (طبع جدید)، قم: دفتر تبلیغات اسلامی، چ ۱، ۱۴۲۰ق.
۱۳. کاظمی، اسدالله بن اسماعیل، کشف القناع عن وجوه حجیة الإجماع، تهران: احمد الشیرازی، چ ۱، [بی تا].
۱۴. کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، تهران: دار الکتب الاسلامیة، چ ۴، ۱۴۰۷ق.
۱۵. مازندرانی، محمد صالح بن احمد، حاشیة معالم الدین، قم: داوری، چ ۱، [بی تا].
۱۶. مکارم شیرازی، ناصر، أنوار الأصول، قم: مدرسة الامام علی بن ابی طالب علیه السلام، چ ۲، ۱۴۲۸ق.
۱۷. موسی، حسین یوسف، الإفصاح، قم: مکتب الاعلام الاسلامي، چ ۴، ۱۴۱۰ق.
۱۸. میرزای قمی، ابوالقاسم بن محمدحسن، القوانين المحکمة فی الأصول (طبع جدید)، قم: احیاء الکتب الاسلامیة، چ ۱، ۱۴۳۰ق.
۱۹. _____، مفتاح الأحکام، قم: بوستان کتاب، چ ۱، ۱۴۳۰ق.

پیشرو
افتراس

دار
چهارم
شماره ۴، سال ۱۴۰۰



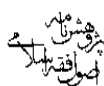
سالنامه علمی - تخصصی
سال چهارم، شماره ۴، سال ۱۴۰۰

حجیت اصل مثبت^۱

شهاب اسکندری^۲

چکیده

حجیت مثبتات استصحاب به عنوان یکی از اصول پرکاربرد فقه، با عنوان حجیت اصل مثبت، از زمان شیخ انصاری پررنگ شد. غالب اصولیان، اثبات آثار شرعی مترتب بر لوازم عادی یا عقلی مستصحب را فاقد وجاهت دانسته و با آن مخالفت نموده‌اند. نقش اساسی و کانون توجه، ادله و به ویژه روایات اعتبار اصل استصحاب است که در مهم‌ترین دلیل اندیشمندان مخالف اصل مثبت، ناکارآمدی و فقدان دلالتی این روایات دستاویز قرار گرفته است. موضوعی که با بازنگری می‌تواند اصل مثبت را به دایره حجیت بازگرداند. نویسنده بر این باور است که می‌توان طی دو تبیین متفاوت و با بهره‌گیری از اطلاق روایات اعتبار استصحاب و شمول دایره اعتبار آثار، حجیت آثار با واسطه را نیز به اثبات رسانید. هرچند اشکالات متعددی در این زمینه قابل ذکر است، ولی پاسخ بدان ممکن است. آری! امور پراهمیت



پیشین
فقه احمد

۱. تاریخ دریافت مقاله: ۱۴۰۰/۹/۲۲

تاریخ تأیید مقاله: ۱۴۰۱/۲/۲۰

mfemb110@gmail.com

۲. دانش‌پژوه مدرسه فقهی امام محمد باقر (عج)، قم، ایران.

ممکن است از روایات منصرف بوده و مشمول اطلاق روایات قرار نگیرد.
واژگان کلیدی: اصل مثبت، استصحاب، تزیل، یقین تزیلی، لوازم عقلی و عادی.

مقدمه

یکی از مسائل کلیدی و کاربردی در علم اصول، حجیت و عدم حجیت مثبتات استصحاب است. مستصحب گاهی علاوه بر آثار شرعی مستقیم، دارای آثار شرعی غیرمستقیمی است که به واسطه اثر عقلی یا عادی بر مستصحب بار می‌شود. در حجیت آثار شرعی مستقیم و بلاواسطه مستصحب، شکی نیست. اما نسبت به آثار شرعی غیرمستقیم و لوازم عقلی مستصحب، این سؤال وجود دارد که آیا این قبیل آثار و لوازم نیز همچون آثار بلاواسطه، حجت هستند یا خیر؟ حکم نمونه‌های فراوانی در فقه با توجه به پاسخ این سؤال مشخص می‌شود. به عنوان مثال اگر شخصی هنگام غسل، شک کند که آیا بر بدن او مانعی وجود داشته یا خیر؟ و در گذشته نیز یقین داشته که در آن قسمت مانعی نبوده است، آیا می‌تواند نسبت به عدم وجود مانع و در نتیجه اثبات اغتسال بدن، به استصحاب استناد نماید؟ مفاد مستقیم این استصحاب، عدم مانع است. اما مهم برای مکلف، احراز شسته شدن اعضای بدن است، و شسته شدن، لازمه عقلی یا عادی عدم مانع است.^۱ نمونه دیگر، دوران بین اقل و اکثر است. آیا استصحاب عدم وجوب اکثر، علاوه بر عدم وجوب اکثر که خود یک اثر شرعی است، می‌تواند مثبت وجوب اقل نیز باشد که لازمه عقلی آن است؟ فرع فقهی مبتلا به دیگری که می‌توان بدان اشاره نمود، مسئله ادراک امام جماعت در رکوع است. اگر مأمومی که به امام جماعت اقتدا نموده، شک کند که آیا توانسته پس از تکبیر الاحرام، رکوع امام جماعت را درک کند یا خیر؟ این سؤال مطرح می‌شود که آیا استصحاب بقای امام جماعت در رکوع تا حین رکوع مأموم، می‌تواند لازمه عادی یا عقلی خود را که ادراک رکوع امام جماعت است، ثابت کند؟ نمونه‌های فراوانی در این زمینه وجود دارد که حاکی از گستره اثرگذاری این بحث در فروع مختلف ابواب فقه است که فتوای فقیه را تحت تأثیر قرار می‌دهد و از اهمیت به‌سزای آن پرده‌برمی‌دارد. این مسأله در مسائلی چون اعتبار اصل

پیشینه
اصول فقه

در علم اصول

۱. انصاری، فرائد الاصول، ج ۳، ص ۲۴۵.

عدم ازلی، اصل تأخر حادث، و استصحاب در موضوعات مرکب که از مسائل کاربردی علم اصول است، نقش کلیدی دارد.

پیشینه

شیخ جعفر کاشف الغطاء، اولین فقیهی است که موضوع «اصل مثبت» را عنوان کرده است.^۱ در کتب فقههای پیشین، اثری از تعبیر «مثبتات دلیل» و یا «اصل مثبت» وجود ندارد، که خود حاکی از جدید بودن این موضوع در علم اصول است. بعد از کاشف الغطاء، شیخ انصاری اصل مثبت را به شکل مستقل معنون نموده، و در تنبیه ششم از تنبیهات استصحاب به شکل مفصل به این موضوع پرداخته است.^۲ بعد از وی این بحث جزء مباحث مهم اصول فقه و مخصوصاً استصحاب به حساب آمده و در بسیاری از مسائل فقهی و اصولی ارزش کاربردی فراوانی پیدا کرده است.

مشهور اصولیانی که به این موضوع پرداخته‌اند همچون شیخ انصاری و آخوند خراسانی، حجیت اصل مثبت را انکار نموده و قائل شده‌اند که استصحاب، تنها مثبت آثار شرعی مستقیم است. شیخ برای اثبات این مهم، به استحاله جعل امور تکوینی و واقعی، و قصور دلالتی اخبار استصحاب نسبت به بیش از آثار نفس متیقن تمسک نموده است.^۳ مرحوم آخوند نیز قائل شده است که قدر متیقن از اخبار استصحاب، تعبد به بقای یقین، به لحاظ آثار نفس یقین است، ولی نسبت به لحاظ آثار لوازم یقین، هیچ دلالتی ندارد.^۴ در مورد اصل مثبت، مقالات متعددی همچون «کاربرد اصل مثبت در علم اصول و فقه»^۵، «عدم حجیت اصل مثبت و بررسی تطبیقی ماده ۸۷۴ قانون مدنی»^۶، «مفهوم شناسی اصل مثبت»^۷ و «تحلیل تطبیقی لوازم دلیل اصل عملی»^۱ نگاشته شده است. اما در

پیشینه
اصول فقه

۱
۲
۳
۴
۵
۶
۷

۱. کاشف الغطاء، کشف الغطاء، ج ۲، ص ۱۰۲.

۲. انصاری، فرائد الاصول، ج ۲، ص ۶۵۹.

۳. همان، ج ۳، ص ۲۳۵.

۴. آخوند خراسانی، کفایة الاصول، ج ۲، ص ۲۴۵.

۵. نقیبی، مجله فقه و اصول، زمستان ۱۳۹۸، شماره ۱۱۹.

۶. شعبانپور المشیری، مجله مطالعات اصول فقه امامیه، زمستان ۱۳۹۸، شماره ۱۲.

۷. وطنی، محمدی، سلطانی فرد، نشریه جستارهای فقهی و اصولی، بهار ۱۴۰۰، شماره ۲۲.

مقاله‌های فوق، نه تنها به بررسی مفاد ادله استصحاب از جهت دلالت و عدم دلالت بر اصل مثبت پرداخته نشده، بلکه هم‌راستا با نظر مشهور اصولیون، عدم حجیت اصل مثبت به شکل اصل موضوعه پذیرفته شده است.

مقاله با تمرکز بر اخبار استصحاب که دلیل حجیت استصحاب شمرده می‌شود، مفاد روایات را از حیث دلالت و عدم دلالت بر حجیت اصل مثبت، مورد کنکاش قرار داده و تلاش نموده تا برخلاف نظریه مشهور، امکان استفاده حجیت اصل مثبت را از روایات ثابت نماید.

مفهوم شناسی

در ترکیب «اصل مثبت»، «اصل» در لغت به معنای پایه و اساس^۱، و «مثبت» اسم فاعل از ثلاثی مزید باب افعال و به معنای ثابت کننده است.

هرچند بحث از اصل مثبت، مربوط به همه اصول عملی است^۲، اما کاربرد آن در اصطلاح اصول فقه درباره استصحابی است که هدف از جریان آن، اثبات آن دسته از آثار شرعی است که مستقیماً بر خود مستصحب مترتب نمی‌شود؛ بلکه به واسطه یک امر عقلی، عادی، ملزوم و یا ملازم مستصحب، بر مستصحب مترتب می‌شود.^۳ به عنوان مثال، جریان استصحاب بقای حیات زید به داعی اثبات لازمه عادی رویدن ریش، و در نتیجه فعلیت یافتن وجوب وفای به نذری که به رویدن ریش زید معلق شده است؛ جریان استصحاب بقای حیات زید تا لحظه وارد شدن ضربه شمشیر بر بدن او، در فرضی که مشخص است بدن زید به واسطه شمشیر به دو نیم تبدیل شده، ولی شک در حیات و ممات زید در لحظه ورود ضربه شمشیر وجود دارد، به داعی اثبات قتل که از آثار و لوازم عقلی مستصحب است؛ همچنین استصحاب بقای روز، به داعی اثبات ملزوم آن، که طلوع خورشید است، و یا اثبات لازم آن که روشنایی عالم است؛ همگی از مصادیق اصل مثبت است. برای دو مورد اخیر می‌توان در باب وجوب وفای به نذر، اثر شرعی تصور نمود.

پژوهش‌های
اصول فقه

جلد
شماره ۴، سال ۱۴۰۰

۱. منافی، قاسمی سپرو، مجله پژوهش‌های اصولی، تابستان ۱۴۰۰، شماره ۲۷.

۲. ابن فارس، معجم مقاییس اللغة، ج ۱، ص ۱۰۹.

۳. دانش‌نامه علوم اسلامی، عنوان «اصل مثبت»، wiki.isca.ac.ir.

۴. عراقی، منهاج الاصول، ج ۵، ص ۲۴۰.

اندیشه‌ها در اعتبار اصل مثبت

مشهور اصولیون، بعد از شیخ انصاری نظریه عدم حجیت اصل مثبت را پذیرفته‌اند؛ اما با بررسی کتب فقهی فقهای متقدم و متأخر روشن می‌شود که بسیاری از ایشان، مثبتات استصحاب را حجت می‌دانستند. به عنوان مثال شیخ طوسی در مبسوط در مورد اختلاف زوج و زوجه در زمان وقوع طلاق، می‌فرماید: «قول زوج که مدعی وقوع طلاق در شوال است، مقدم است بر قول زن که مدعی وقوع طلاق در رمضان است؛ زیرا اصل، عدم طلاق است.»^۱ اصل عدم وقوع طلاق در رمضان، تنها در فرض پذیرش اصل مثبت، وقوع طلاق را در شوال ثابت می‌کند. ممکن است گفته شود شاید مراد شیخ طوسی این باشد که علت تقدم قول زوج، آن است که وی مدعی عدم وقوع طلاق در رمضان بوده، و همین نیز موافق با اصل عدم طلاق است. ولی این حرف درست نیست؛ زیرا زوج مدعی بیش از این است و ادعا می‌کند که طلاق در شوال محقق شده است، و از این رو منکر بودن، و در نتیجه تقدم قول او با قسم، زمانی ثابت می‌شود که اصل عدم طلاق، قول زوج را مبنی بر وقوع طلاق در شوال ثابت کند. اصل عدم وقوع طلاق در رمضان، به شرط حجیت اصل مثبت، وقوع طلاق در شوال را ثابت می‌کند.

پیشینه
اصول فقهی

شیخ طوسی در جای دیگر از مبسوط بیان داشته که هرگاه در مورد شخصی که با عبا یا لباسی پوشانده شده و سپس توسط جانی با ایراد ضربه‌ای به دو قسمت تبدیل شده، اختلاف حاصل شود، به گونه‌ای که جانی ادعا کند که شخص، قبل از ایراد ضربه فاقد حیات بوده، اما ولی دم ادعا کند که آن شخص زنده بوده است، در این صورت بعضی از فقهای قائل به تقدم قول جانی، و بعضی دیگر قائل به تقدم قول ولی میت مقدم شده‌اند؛ زیرا اصل بقای حیات است. از میان این دو، شیخ طوسی نظر اول، یعنی تقدم قول جانی را به دلیل اصل برائت ذمه، اقوی دانسته است.^۲

از عبارت شیخ دو نکته قابل برداشت است. نکته اول اینکه گروهی از فقهای حجیت اصل مثبت را پذیرفته بودند؛ زیرا در مسأله فوق، لازمه عقلی بقای حیات، تحقق قتل است، که

۱. طوسی، المبسوط، ج ۵، ص ۱۰۲.

۲. همان، ج ۷، ص ۲۵۶.

این از مصادیق اصل مثبت است. نکته دوم اینکه ظاهراً خود مرحوم شیخ طوسی نیز در فرض مذکور، این لازمه عقلی را پذیرفته است؛ زیرا در مقام توجیه تقدم قول ولی میت، استصحاب فوق را ذکر می‌کند، و در عین حال اشکالی مطرح نمی‌نماید. به نظر می‌رسد ظاهر حال شخصی که در میان عبا پوشانده می‌شود، تحقق مرگ است؛ از این رو شیخ طوسی میان ظاهر حال و استصحاب، تعارض و تساقط را پذیرفته، و در نهایت با توجه به اصل برائت ذمه جانی، قول جانی را مقدم دانسته است. شهید ثانی در مسالک^۱ و صیمری^۲ نیز به نوعی استصحاب فوق را که یکی از مصادیق اصل مثبت است، جاری دانسته‌اند.

ابن براج ذیل مسأله اختلاف زوج و زوجه، این نکته را عنوان می‌کند که اگر زوجه مدعی باشد که طلاق در شعبان محقق شده، ولی زوج ادعا کند که طلاق در رجب واقع شده است، در این صورت قول زوج مقدم می‌شود؛ زیرا اصل، عدم طلاق است. مراد از اصل، استصحاب عدم طلاق است. استصحاب عدم وقوع طلاق در رجب، تنها در صورت پذیرش حجیت اصل مثبت می‌تواند ثابت نماید که طلاق در شعبان واقع شده است؛ زیرا با توجه به علم اجمالی به وقوع طلاق در یکی از این دو ماه، لازمه عقلی عدم تحقق طلاق در رجب، تحقق آن در شعبان است که از مصادیق واضح اصل مثبت است.^۳

شهید اول ذیل مسأله استصحاب حکم اجماع، میان استصحاب بقای امام در حال رکوع و استصحاب عدم ادراک رکوع، تعارض را مستقر دانسته است. در حالی که روشن است که استصحاب بقای امام در حال رکوع، تنها بر فرض پذیرش اصل مثبت می‌تواند ثابت نماید که مأموم نیز رکوع وی را درک کرده است.^۴

محقق ثانی، استصحاب بقای امام را در رکوع تا لحظه رکوع مأموم، مقتضی ادراک رکوع امام دانسته است و این اصل را با اصل عدم ادراک رکوع، متعارض، و سبب تساقط می‌داند.^۵ استصحاب بقای امام در رکوع، تنها بر فرض پذیرش اصل مثبت می‌تواند ادراک رکوع توسط

پیشینه
موضوع

در
مجموعه
شماره ۴، سال ۱۴۰۰

۱. شهید ثانی، مسالک الأفهام، ج ۱۵، ص ۳۰۵.

۲. صیمری، غایة المرام، ج ۴، ص ۴۱۲.

۳. ابن براج، المهذب، ج ۲، ص ۲۹۳.

۴. شهید اول، القواعد والفوائد، ج ۱، ص ۱۳۴.

۵. کرکی، جامع المقاصد، ج ۲، ص ۴۱۰.

مأموم را ثابت نماید.

عبارت شهید ثانی در روضه نیز، ذیل مسأله کفایت مشاهده مشتری از توصیف بایع، گویای حجیت اصل مثبت نزد ایشان است:

«و همچنین اگر آن دو مبیع را تلف شده ببابند، و مبیع به گونه‌ای باشد که تخلیه در قبض آن کفایت کند، سپس در تقدم تلف بر بیع و یا تأخر آن اختلاف کنند یا اختلاف نکنند، همانا دو اصل عدم تقدم هریک بر دیگری تعارض و تساقط می‌کنند.»^۱

تعارض دو اصل عدم تقدم بیع بر تلف، و عدم تقدم تلف بر بیع و تساقط آنها، فرع بر وجود مقتضی جریان دو اصل است. در این صورت است که تعارض می‌تواند به عنوان دلیل سقوط قرار گیرد. استناد نویسنده به تعارض، بدین معناست که تنها مشکل را وجود اصطکاک میان دو استصحاب می‌داند، نه فقدان مجرای جریان. با دقت، روشن می‌شود که اصل عدم تقدم تلف بر بیع، تنها در فرض پذیرش اصل مثبت ثابت می‌کند که تلف بعد از بیع محقق شده است.

فاضل هندی در مورد شخصی که پس از انجام وضو و علم به نجاست آب، شک در تقدم و تأخر وضو برای وی حاصل شده، قائل به اصالة التأخر شده است. گرچه صرف استصحاب عدم حدوث نجاست تا زمان وضو گرفتن، مدعای ایشان مبنی بر صحت وضو را ثابت می‌نماید؛ زیرا لازمه شرعی عدم نجاست آب، صحت وضو گرفتن از آن است. ولی ایشان به این اندازه بسنده نکرده و در پی اثبات وصف تأخر برآمده، که به خوبی گویای حجیت اصل مثبت نزد ایشان است؛ زیرا تأخر نجاست از وضو، لازمه عقلی عدم حدوث نجاست است.^۲

وحید بهبهانی در مسأله شک در تقدم و تأخر کر بودن آب و نجاست می‌نویسد:

«هرگاه آب به شکل تدریجی زیاد شود به گونه‌ای که به مقدار کر یا بیشتر برسد، سپس ناگهان نجاستی در آن رؤیت شود که معلوم نباشد در چه زمانی در آب واقع شده است، اصل، تأخر حادث و طهارت آب است.»^۳

استصحاب عدم وقوع نجاست تا زمان حصول کَریت، مدعای بهبهانی را مبنی بر

۱. شهید ثانی، الروضة البهية، ج ۳، ص ۲۴۷.

۲. اصفهانی، کشف اللثام، ج ۱، ص ۳۷۸.

۳. بهبهانی، مصابيح الظلام، ج ۵، ص ۳۸۷.

طهارت آب ثابت می‌نماید؛ زیرا در فاصله حصول کَرِیت، این گزاره شرعی «الماء إذا بَلَغَ قَدَرَ كُرٍّ لَمْ يُنَجِّسْهُ شَيْءٌ» وجود دارد. بلکه نسبت به دوره قلیل بودن آب، به دلیل شک در وقوع نجاست، شک در طهارت آب وجود دارد، که اصل عدم وقوع نجاست ثابت می‌کند که این آب در دوره قلیل بودن نیز پاک بوده است. بنابراین استصحاب عدم وقوع نجاست، طهارت آب در دوره قلیل بودن را ثابت می‌کند و گزاره «الماء إذا بَلَغَ قَدَرَ كُرٍّ لَمْ يُنَجِّسْهُ شَيْءٌ» نیز طهارت آب را در خلال حصول کَرِیت، ثابت می‌کند. یعنی نتیجه انضمام اصل عدم وقوع نجاست در مدت زمان قلیل بودن و گزاره نامبرده، طهارت کنونی آب است. در این استدلال، اثبات وصف تأخر، که لازمه عقلی است، وجود ندارد. لکن ایشان به این اندازه اکتفا ننموده و درصدد اثبات وصف تأخر ملاقات برآمده است، که اثبات وصف تأخر از مصادیق اصل مثبت است.^۱

میرزای قمی نیز ذیل مسأله تعریف مدعی و منکر در باب القضاء، در مقام تمثیل برای عدم هم‌پوشانی موافقت اصل و موافقت ظاهر که دو ضابطه مهم برای تشخیص مدعی از منکر است، این مثال را ذکر می‌کند که زوج و زوجه‌ای کافر، قبل از دخول، مسلمان می‌شوند؛ ولی در مورد زمان اسلام آوردن، با یکدیگر اختلاف دارند؛ به گونه‌ای که مرد مدعی است که هر دو، هم‌زمان اسلام آوردند تا زوجیت باقی بماند؛ و زن ادعا می‌کند که زمان اسلام آوردن‌شان با هم نبوده، بلکه متعاقب بوده تا انفساخ عقد را نتیجه بگیرد. میرزای قمی تقارن را موافق، و تعاقب را مخالف اصل تأخر حادث می‌داند.^۲

مراد از تأخر حادث در عبارت میرزا، عدم حدوث اسلام است. استصحاب بقای عدم حدوث اسلام زوج در فاصله قبل از زمان واقعی اسلام زوجه، و همچنین استصحاب بقای عدم حدوث اسلام زوجه در دوره قبل از زمان واقعی اسلام زوج، تقارن و هم‌زمانی اسلام زوج و زوجه را صرفاً پس از پذیرش اصل مثبت ثابت می‌نماید. یعنی لازمه عقلی دو استصحاب فوق این است که اسلام آوردن آن دو، مقارن بوده است. بنابراین تقارن، موافق اصل، و تعاقب مخالف اصل است.

۱. برای نمونه دیگر، ن. ک: بهبهانی، الرسائل الفقهية، ص ۱۳۱.

۲. گیلانی، رسائل الميرزا القمي، ج ۲، ۶۲۴.

به نظر می‌رسد ملا احمد نراقی نیز حجیت اصل مثبت را پذیرفته است. مقتضای عبارت ایشان این است که اصل تأخر حادث (منی)، با توجه به اینکه زمان غسل مشخص است، حاکم بر استصحاب بقای طهارت و استصحاب عدم وجوب غسل است؛ زیرا سببی مسببی است.^۱ اما استصحاب تأخر حادث - یعنی استصحاب عدم خروج منی تا حین غسل - تنها بر فرض پذیرش اصل مثبت، تقدم غسل و تأخر منی را ثابت می‌کند.

صاحب جواهر ذیل مسأله شک در تقدم و تأخر حادث، در جایی که تاریخ احد الحادین (وضو و حدث)، روشن باشد می‌نویسد: «بعضی قائل‌اند که دیگر حکم دو مجهول التاریخ که وجوب وضو است را ندارد، مثلاً اگر زمان حدث معلوم است و تنها در زمان حدوث وضو شک باشد، با توجه به اصل تأخر حادث، حکم به صحت وضو و عدم لزوم طهارت جدید می‌شود.» صاحب جواهر این دیدگاه را نمی‌پذیرد و در رد آن می‌نویسد: «اصل تأخر حادث به دلیل تعارض جاری نمی‌شود.»^۲ توضیح برهان صاحب جواهر این است که اصل تأخر حادث در ناحیه وضو که در واقع اصل عدم تحقق وضو تا زمان حدث است، نمی‌تواند ثابت کند که وضو متأخر از حدث نیز بوده و حال اینکه اتفاقاً همین جنبه اثباتی قضیه یعنی سبق حدث و لحوق وضو، منشأ اثر است. علت عدم جریان این اصل برای اثبات وصف تأخر وضو این است که در ناحیه وضو نیز دقیقاً همین اصل جاری است؛ یعنی اصل عدم حدوث حدث تا زمان وضو نیز جاری است که نتیجه‌اش تأخر حدث از وضو و وجوب وضوی مجدد است؛ بنابراین تعارض و تساقط می‌کند. تعارضی که صاحب جواهر مدعی آن هستند، تنها پس از پذیرش اصل مثبت قابل تصور است.

همچنین در یک بیان کلی می‌توان فقهای همچون ملا محمد مهدی نراقی، سید جواد عاملی، شیخ جعفر کاشف الغطا، حسن کاشف الغطا و سایر فقهای را که اصل تأخر حادث را پذیرفته‌اند نیز در زمره کسانی قرار داد که ملتزم به لوازم استصحاب هستند.^۳

۱. نراقی، مستند الشیعة، ج ۲، ص ۲۶۴.

۲. نجفی، جواهر الکلام، ج ۲، ص ۳۵۴.

۳. نراقی، لوازم الأحکام، ص ۱۲؛ عاملی، مفتاح الکرامة، ج ۱، ص ۵۵۸؛ نجفی، شرح طهارت قواعد الأحکام، ص ۱۴۰؛ نجفی، انوار الفقاهة، ص ۳۳.

حجیت لوازم استصحاب تعبدي

ممکن است گفته شود که علت اخذ به لوازم استصحاب این است که فقهای فوق، حجیت استصحاب را از باب حکم عقل قائل بوده، و آن را اماره می دانستند، و از همین رو به لوازم آن نیز اخذ می کردند؛ و این ارتباطی با مبحث کنونی، یعنی حجیت استصحاب به عنوان یک اصل عملی مستفاد از روایات، ندارد.

اگرچه این نسبت، فی الجمله درست است، اما بالجمله درست نیست. بعضی از فقها همچون شهید ثانی تصریح کرده اند که استصحاب، دلیلی عقلی است.^۱ اما در مقابل شواهد و آثاری وجود دارد که بعضی از علمای متقدم، استصحاب را به عنوان یک اصل تعبدي قبول داشتند. به عنوان مثال شیخ طوسی در خلاف، ذیل مسأله «یقین به طهارت و شک در عروض حدث» به عموم روایت زراره تمسک می کند.^۲ گرچه مورد روایت، طهارت است، اما کاملاً محتمل است که شیخ طوسی نیز همانند اصولیون معاصر، عمومیت روایت فوق را که دال بر استصحاب است، پذیرفته باشد. بنابراین نمی توان به شیخ طوسی نسبت داد که استصحاب را دلیل عقلی می داند.

محقق حلی در نکت النهایة عبارتی دارد که گویای تعبدي بودن استصحاب نزد ایشان است: «اهل بیت علیهم السلام بعضی از قواعد و اصول عامه استنباط را که موجبات فهم حکم شرعی یا وظیفه شرعی و عقلی به هنگام فقدان نص برای فقیه فراهم می سازد، برای فقها بیان کرده اند که از این میان می توان به ادله برائت شرعی و ادله استصحاب و... اشاره نمود.»^۳ همچنین محقق حلی در مختصر النافع نیز عبارتی قریب به همین مضامین دارد که گویای حجیت تعبدي استصحاب نزد بعض علما است.^۴ عبارت ملا محسن فیض نیز گواه تعبدي بودن استصحاب است:

«هرگاه به حلیت یا حرمت علم حاصل شود، سپس در ادامه شک در عروض، حکمی خلاف حکم اول ایجاد شود، حکم اول استصحاب می شود؛ زیرا همان گونه که در

پیشینه
افق
اصول

در علم
شماره ۴، سال ۱۴۰۰

۱. شهید ثانی، رسائل الشهد الثاني، ج ۲، ص ۷۷۵.

۲. طوسی، الخلاف، ج ۱، ص ۱۲۳.

۳. حلی، نکت النهایة، ج ۱، ص ۱۳۲.

۴. حلی، المختصر النافع، ص ۳۳: «ویری البعض أن الاستصحاب ثبت بالسنة».

روایات اشاره شده است، انتقاض یقین به شک جایز نیست.^۱

ظاهر عبارت نراقیین^۲ و وحید بهبهانی^۳ نیز تعبدی بودن استصحاب است. بنابراین حداقل به شکل موجبه جزئی می‌توان گفت که عده زیادی از فقها که اصل مثبت را حجت می‌دانند، حجیت استصحاب را تعبدی می‌دانند.

حاصل آنکه با توجه به اختلافی بودن موضوع اصل مثبت نزد فقها، بررسی و واکاوی ادله حجیت استصحاب، بسیار حائز اهمیت است. با دقت نظر در روایات حجیت استصحاب به نظر می‌رسد که حق با فقهای متقدم و بعضی از متأخرین بوده و می‌توان به حجیت اصل مثبت، ملتزم شد که در ادامه به آن پرداخته می‌شود.

دلیل حجیت مثبتات استصحاب

برای اثبات حجیت اصل مثبت که یکی از فروع بحث استصحاب است، باید ادله حجیت استصحاب و روایات آن مورد بررسی قرار گیرد، ولی چون در جایگاه بحث از اصل استصحاب، حجیت سندی و دلالتی اخبار استصحاب مورد قبول واقع شده است^۴، در این مجال صرفاً به بحث از مضامین و مدالیل اخبار استصحاب پرداخته می‌شود و نیازی به بررسی سندی این اخبار نیست. از میان اخبار حجیت استصحاب می‌توان به دو صحیح زراره اشاره کرد:

پروشه
اصول

الف.
ح
ب
ج

الف. «... قُلْتُ فَإِنْ حُرِّكَ إِلَى جَنْبِهِ شَيْءٌ وَلَمْ يَعْلَمْ بِهِ قَالَ لَا حَتَّى يَسْتَيِّقَ أَنَّهُ قَدْ نَامَ حَتَّى يَجِيءَ مِنْ ذَلِكَ أَمْرٌ بَيِّنٌ وَإِلَّا فَإِنَّهُ عَلَى يَقِينٍ مِنْ وُضُوئِهِ وَلَا يَنْقُضُ الْيَقِينَ أَبَدًا بِالشَّكِّ وَلَكِنْ يَنْقُضُهُ بَيِّنٌ آخَرٌ». ... از امام (ع) پرسیدم: اگر چیزی از کنار او حرکت کند و او متوجه نشود؟ امام فرمودند: وضو واجب نیست مگر اینکه یقین حاصل کند که خوابیده است و امر واضحی بر این مسأله دلالت کند. در غیر این صورت او یقین به وضو داشته و نباید یقین خود را هیچ‌گاه با شک نقض کند؛ بلکه باید آن را با یقین

۱. کاشانی، مفاتیح الشرایع، ج ۲، ص ۲۲۴.

۲. نراقی، لوامع الأحكام، ص ۲۶۷؛ نراقی، مولى احمد بن محمد مهدى، مستند الشيعة، ج ۲، ص ۳۴۹.

۳. بهبهانی، الرسائل الفقهية، ص ۱۲۲؛ همو، مصابيح الظلام، ج ۵، ص ۲۴۴.

۴. انصاری، فرائد الاصول، ج ۳، ص ۵۵ و ۵۸؛ درس خارج اصول آقای سید محمد جواد شبیری، جلسه ۳۶۸، ۲۴ آذر ۱۳۹۹؛ درس خارج اصول آقای شهیدی، ۱۱ آذر ۱۳۹۵.

دیگری نقض نماید.^۱

ب. «...قُلْتُ فَإِنْ ظَنَنْتُ أَنَّهُ قَدْ أَصَابَهُ وَ لَمْ أَتَيَّنْ ذَلِكَ فَظَرْتُ فَلَمْ أَرِ شَيْئاً ثُمَّ صَلَّيْتُ فَرَأَيْتُ فِيهِ؟ قَالَ تَغَسَّلُهُ وَ لَا تُعِيدُ الصَّلَاةَ قُلْتُ لِمَ ذَلِكَ قَالَ لِأَنَّكَ كُنْتَ عَلَى يَقِينٍ مِنْ طَهَارَتِكَ ثُمَّ شَكَّكَتَ فَلَيْسَ يَنْبَغِي لَكَ أَنْ تَنْقُضَ الْيَقِينَ بِالشَّكِّ أَبَداً»؛ ...از امام پرسیدم اگر گمان کردم که خون به لباس من برخورد کرده و جست و جو کردم اما آن را نیافتم سپس نماز خواندم و پس از نماز، خون را در لباس مشاهده نمودم، وظیفه‌ام چیست؟ امام پاسخ دادند: لباس را می‌شوئی ولی نیازی به اعاده نماز نیست. پرسیدم چرا؟ امام پاسخ دادند: زیرا شما یقین به طهارت داشتی سپس شک نمودی؛ و برای تو سزاوار نیست که هیچ‌گاه یقین را با شک نقض نمایی.^۲

فرازهای «و لَا يَنْقُضُ الْيَقِينَ أَبَداً بِالشَّكِّ» و «فَلَيْسَ يَنْبَغِي لَكَ أَنْ تَنْقُضَ الْيَقِينَ بِالشَّكِّ أَبَداً» علاوه بر دلالت بر حجیت اصل استصحاب و عمومیت آن برای همه ابواب، با توجه به دو تبیین زیر، بر حجیت اصل مثبت دلالت دارد.

تبیین نخست: تناسب سکوت با تنزیل موسع

تبیین اول ضمن مقدمات پنج گانه ارائه می‌شود که عبارتند از:

یکم: با توجه به نقض حقیقی یقین سابق و تعلق حرمت نقض به نفس یقین سابق، ظهور عرفی «لا تنقض» در این است که فرض کن همچنان یقین سابق باقی است و از بین نرفته است. به عبارت دیگر، امام تنزیل یقین می‌کند.

دوم: یکی از روشن‌ترین ویژگی‌های یقین واقعی، به همراه داشتن یقین به لوازم است. یعنی لازمه یقین به چیزی، یقین به لوازم و آثار آن نیز می‌باشد. به عنوان مثال، یقین به تصادف کردن شخص، ملازم با یقین به وارد شدن خسارت به وسیله نقلیه اوست. و یا یقین به افتادن شخصی از ارتفاع زیاد، ملازم با یقین به آسیب دیدن او، و یا مثلاً یقین به وارد شدن ضربه چاقو بر بدن شخص، ملازم با یقین به خونریزی بدن اوست. مثال‌هایی از این قبیل به خوبی ثابت می‌کند که یقین به یک شیء، عادتاً یقین به لوازم آن را به دنبال خواهد داشت.

۱. طوسی، تهذیب الأحکام، ج ۱، ص ۸.

۲. همان، ص ۴۲۲؛ صدوق، علل الشرائع، ج ۲، ص ۳۶۱.

سوم: تنزیل امام، چنانکه ممکن است فقط به لحاظ نفس یقین باشد، ممکن است به لحاظ مجموع یقین و ویژگی‌های یقین باشد. یعنی تنزیل می‌تواند سعه و ضیق داشته باشد. چهارم: امام درصدد بیان قاعده و ارائه ضابطه است. لذا ظهور حال حضرت، آن است که در مقام تعیین حد و مرز این یقین تنزیلی برآمده، و قصد دارد که تفهیم کند آیا مراد از این یقین تنزیلی، خصوص یقین است؟ و یا یقین به همراه لوازم و آثار یقین؟ اما در عین حال سکوت کرده و چیزی نفرموده است.

پنجم: سکوت امام در مقام بیان، عرفاً تنها با تنزیل عام و موسع سازگار است. لذا حضرت یقین سابق را با همه اوصاف و شرایطی که به همراه داشته، تنزیل کرده است و خلاف آن، یعنی تنزیل مضیق، تذکر و تصریح می‌طلبد. اگر در یقین تنزیلی، مشابهت و مطابقت کامل با یقین منقوض لحاظ شده باشد، سکوت از منظر عقلاً قابل پذیرش است، ولی اگر مشابهت کامل مراد نباشد و در یقین تنزیلی، اوصاف و ویژگی‌های یقین منقوض لحاظ نشده باشد، سکوت، وجاهت و تأیید عقلایی نداشته و نیازمند بیان زاید است. بنابراین مطابق مقدمات فوق باید قائل شد که یقین تنزیلی در استصحاب، یقینی است که عیناً شبیه یقین سابق منقوض است و تمام آثار و ویژگی‌های آن را دارد که یکی از این ویژگی‌ها، یقین به لوازم و آثار آن است. بنابراین اگر آثار و لوازم آن یقین، دارای اثر شرعی باشد، باید بدان ترتیب اثر داد. این همان حجیت اصل مثبت است.

تبیین دوم: اطلاق حرمت نقض

ممکن است گفته شود که ظهور عرفی روایات در تنزیل یقین نیست و مراد حضرت از «لا تنقض»، خصوص حرمت نقض عملی یقین سابق است. پس مخاطب، بدون تنزیل یقین سابق، باید آثار عملی یقین سابق را در زمان لاحق مترتب سازد و در مقام عمل، به آثار یقین سابق پایبند باشد. به نظر می‌رسد که در چنین صورتی نیز باید قائل به حجیت اصل مثبت شد. چه آنکه یقین سابق، هم آثار بی‌واسطه دارد و هم آثار باواسطه، و اگر مراد حضرت تنها حرمت نقض بخشی از آثار یقین سابق باشد، باید بیان کند؛ وگرنه اطلاق حرمت نقض، شامل آثار با واسطه نیز می‌شود.

اشاره به یک مثال در تأیید ظهور یاد شده مناسب است. اگر در مقام سنجش و آزمون، از

یک دانشجوی رشته پزشکی درخواست شود که با فرض مراجعه بیماری که در اثر ضربه چاقو مجروح شده، اقدامات پزشکی را در مورد وی اعمال نماید، این دانشجو تمام آثار پزشکی مرتبط با ضربه چاقو را مطرح و بررسی می‌کند. یعنی هم آثار مستقیم ضربه چاقو همچون ضد عفونی کردن زخم، لزوم بخیه و پانسمان را مطرح نموده، و هم با توجه به خونریزی شدید بیمار و در نتیجه بروز حالت ضعف، لزوم وصل کردن سرم و نهمی از آشامیدن آب و سایر آثار غیر مستقیمی را که ارتباط با علم پزشکی دارد، مطرح می‌کند.

در روایات استصحاب نیز، وقتی امام زراعه را از نقض عملی یقین سابق به شکل مطلق نهمی می‌کند، متفاهم عرفی این است که زراعه باید جمیع آثار شرعی یقین سابق، اعم از با واسطه و بی واسطه را تا جایی که مربوط به شرع مقدس است، اعمال نماید. اگر مراد حضرت صرفاً نهمی از نقض حصه‌ای خاص از آثار یقین سابق باشد، مؤونه بیان زاید می‌طلبد. همان‌گونه که در مثال پزشکی فوق نیز اگر مراد ممتحن، صرفاً پایبندی به آثار پزشکی مستقیم باشد، باید تذکر دهد و نمی‌تواند به سکوت بسنده کند.

با توجه به دو برهان فوق به نظر می‌رسد حجیت اصل مثبت بلامانع باشد.

پاسخ به اشکالات

حجیت اصل مثبت با اشکالاتی چند همراه است که جز با پاسخ بدان نمی‌توان دیدگاه حجیت را برگزید. در ادامه این اشکالات که بعضی توسط برخی از اصولیان بیان شده است بازگو و پاسخ داده می‌شود.

اشکال نخست: تنزیل به لحاظ اثر ظاهر

اطلاق تنزیل، به اثر ظاهر منصرف است و آثار بلاواسطه شرعی، اثر ظاهر این تنزیل می‌باشد. مثلاً وقتی که شارع می‌گوید فرض کن، یقین به حیات زید داری، یعنی اموال زید را تقسیم نکن. این اثر، اثر ظاهر است و در مقایسه با وجوب وفای به نذر که ناشی از رویدن ریش است، زودتر به ذهن می‌رسد. به عبارت دیگر، اثر ظاهر، قرینه یا «مایصلح للقرینة» شده و مانع از شکل‌گیری تنزیل عام می‌شود.

در مقام پاسخ باید بیان نمود گرچه این حرف درست است و به لحاظ سرعت انسباق به

پیشینه
اصول فقه اسلامی

جلد ۱۴
شماره ۴، سال ۱۴۰۰

ذهن، آثار بی واسطه، نسبت به آثار با واسطه زودتر به ذهن انسان می‌رسد، لکن این، موجب ظهور استمراری و مستقر حدیث نمی‌شود؛ زیرا اولاً اثر باید به قدری ظاهر باشد که عرف را دچار تردید کند؛ در حالی که در اینجا عرف دچار تردید نمی‌شود. درست است که ولو به دلیل سرعت انسباق به ذهن، آثار شرعی نفس یقین زودتر از آثار شرعی لوازم یقین به ذهن می‌رسد؛ ولی این انسباق و ظهور، به قدری برجسته نیست که موجب انصراف تنزیل شده، و عرف را به تردید بیاندازد. مثلاً وقتی گفته می‌شود: «فرض کن همچنان به بقای ماه رمضان یقین داری»؛ در این صورت عرف بین اثر بلاواسطه که «وجوب صوم» است و «حرمت صوم» که موضوع آن «اول شوال» است، فرقی احساس نمی‌کند و هردو را از آثار یقین سابق می‌داند. یعنی هرچند لازمه عقلی بقای رمضان تا روز سی‌ام، این است که فردای آن اول شوال و عید فطر باشد، ولی عرف این را نیز اثر آن یقین سابق دانسته و عدم مترتب ساختن آن را نوعی نقض یقین به شک محسوب نموده، و تفاوتی بین این اثر و اثر بلاواسطه نمی‌بیند. از این رو عرف، انصرافی را متوجه نمی‌شود. این‌گونه نیست که تنزیل، صرفاً با آثار شرعی مستقیم تناسب داشته باشد؛ بلکه تنزیل با آثار شرعی با واسطه نیز تناسب و سازگاری دارد.

ثانیاً؛ انصراف در جایی است که اثر ظاهر در همه یا اغلب افراد وجود داشته باشد؛ وگرنه اگر در اغلب افراد نباشد، تحفظ بر افراد، سزاوارتر و مقدم است. به عبارت دیگر، اثر ظاهر - بر فرض پذیرش - در جایی موجب ظهور کلام می‌شود که خود، مبتلا به تالی فاسد خروج اکثر افراد نشود، وگرنه تحفظ بر اکثر افراد، عرفاً اظهر است. مثلاً وقتی که گفته می‌شود: «این شخص مثل ماشین است»، عرفاً تحرک و پویایی آن شخص فهم می‌شود. ولی وقتی که گفته می‌شود: «همه انسان‌ها مثل ماشین هستند»، جهات دیگری از تشبیه، همچون مجموعه منظم و مرتبط بودن، و یا نیاز به توجه به سوخت و ساز مناسب برای بازدهی بیشتر، و یا جهات عام دیگری غیر از پویایی و تلاش، به ذهن می‌رسد. علت آن است که اگر در مثال دوم نیز جهت تشبیه، همان پویایی و تحرک در نظر گرفته شود، با توجه به اینکه تعداد قابل توجهی از انسان‌ها فاقد این وصف هستند، بنابراین تعداد زیادی از انسان‌ها، از موضوع خارج خواهند شد. عرف به جهت فرار از این تالی فاسد، در مثال دوم، جهت تشبیه را مجموعه منظم و مرتبط، یا لزوم توجه به تغذیه مناسب برای بازدهی بیشتر، و

پرواضح
اصول

۱۲۱

یا جهات عام دیگری که موجب تحفظ بر اکثر افراد موضوع شود، در نظر می‌گیرد. نیز وقتی که گفته می‌شود: «این شخص یک حیوان است»، متفاهم عرفی از این تشبیه، اوصاف ظاهری حیوان، همچون عدم فهم و شعور، تبعیت از شهوات، و یا درنده خوئی است. ولی وقتی که گفته می‌شود: «انسان‌ها مانند حیوانات هستند»، اگر وجه شبه، صفت ظاهری حیوان، یعنی «عدم فهم و شعور یا توحش» باشد، تعداد زیادی از افراد انسان از این تشبیه خارج می‌شوند. بنابراین عرف به جهت فرار از استهجان و رکاکت تشبیه، وجه شبه را اوصافی عام همچون زندگی گروهی، احتیاج به تغذیه، زاد و ولد و... لحاظ می‌کند تا اکثر افراد انسان تحت عنوان باقی بمانند.

در استصحاب نیز اگر گفته شود که تنزیل، صرفاً به لحاظ آثار بلاواسطه است، بسیاری از افراد یقین، مانند یقین‌هایی که صرفاً آثار شرعی با واسطه عقلی یا عادی دارند و یقین‌هایی که صرفاً اثر عقلی دارند، از موضوع روایت خارج می‌شود که مستهجن است و عرف بدان ملتزم نمی‌شود. بنابراین به جهت تحفظ بر افراد غالبی موضوع، روایت ظهور در تنزیل به جمیع آثار عقلی و شرعی و باواسطه و بی‌واسطه خواهد داشت.

اشکال دوم: غیر معقول بودن حجیت اصل مثبت

آثار عقلی و عادی بر خلاف آثار شرعی، تابع علل تکوینی خود بوده و بقای این آثار تابع بقای علل آنها است؛ و بنابراین غیرقابل جعل می‌باشند.^۱ اما به نظر می‌رسد که اینجا خلط میان تکوین و تشریع رخ داده است. زیرا آنچه که استحاله عقلی دارد، بقای تکوینی آثار، بدون بقای علل آنها است و الا بقای تعبدی آنها امری ممکن و مقدور است.

اشکال سوم: وجود قدر متیقن در مقام تخاطب

اطلاق، فرع بر عدم وجود قدر متیقن در مقام تخاطب است. در روایات استصحاب، با توجه به اینکه سؤال سائل و جواب امام در مورد وضو، طهارت و صحت نماز - که اثر شرعی

پیشینه
اصول فقهیه

جلد
مجموعه شمس، سال ۱۴۰۰

۱. انصاری، فرائد الاصول، ج ۲، ص ۶۵۹.

مستقیم این دو است-، متمرکز شده است، قدر متیقن از تنزیل یقین نیز همین آثار خواهد بود و بیش از آن ظهوری ندارد.

در مقام پاسخ باید بیان در نظر داشت که اولاً؛ لازمه این ادعا، عدم ترتب آثار شرعی با واسطه شرعی است؛ چون قدر متیقن شامل آن نمی‌شود. ثانیاً؛ قدر متیقنی مانع اطلاق است که در کلام، روی آن تکیه شده باشد و تفکیک بین آن و غیر آن در کلام، ملموس شده باشد. به دیگر سخن، قدر متیقن باید به گونه‌ای باشد که موجب جدا شدن ذهن عرف از عموم و اطلاق مذکور در کلام باشد. به عنوان مثال وقتی مولایی از خواص گوشت قرمز بسیار می‌گوید، و در ادامه به عبد خود دستور می‌دهد که گوشت بخور! بیان خواص گوشت قرمز در ابتدا، موجب جدا شدن ذهن عرف از سایر مصادیق گوشت و سوق دادن آن به دایره گوشت‌های قرمز می‌شود؛ و از این رو اطلاق شکل نمی‌گیرد. اما در روایات استصحاب، در تعبیر امام و سائل، هیچ‌گونه عبارتی که موجب جدا شدن ذهن عرف گردد، بیان نشده و صرفاً مورد روایت، آثار مستقیم و بلاواسطه است؛ و واضح است که صرف مورد نیز نمی‌تواند مخصص باشد.

اشکال چهارم: ملاک بودن یقین فعلی

در صحیحۀ اول زرارۀ، تعبیر امام این است که: «فإنَّه علی یقین من وضوئه و لا ینقض الیقین بالشکّ ابدأً». روشن است که مراد از «علی یقین من وضوئه» یقین سابق زرارۀ به وضو است و این یقین، یک یقین فعلی است. بنابراین در ادامه نیز مراد حضرت در «لا ینقض» یقین فعلی است، نه یقین تنزیلی.

این اشکال نیز وارد نیست؛ زیرا یقینی که برای زرارۀ، نسبت به وضو فعلی است، یقین به وضوی سابق است که قطعاً نقض عملی نمی‌شود و هم‌اکنون نیز موجود است و شبهه‌ای در مورد آن وجود ندارد؛ اما یقین به وضوی لاحق، معدوم است و تنزیل آن معنا دارد. بنابراین معنای سبق ذکر، صرفاً این است که یقین موجود به وضوی سابق را نسبت به زمان لاحق، تنزیلاً از بین نبر؛ و لو واقعاً از بین رفته است.

اشکال پنجم: تعارض و تساقط اصل در ناحیه متیقن و ذی الواسطه

محقق ایروانی، ظهور ذاتی اخبار استصحاب در حجیت آثار با واسطه را می‌پذیرد، ولی از ناحیه‌ای دیگر، اصل مثبت را حجت نمی‌داند. مفاد کلام ایشان این است که استصحاب ذی الواسطه با استصحاب عدم حدوث واسطه تعارض می‌کند. مثلاً در مثال معروف شک مأموم در ادراک رکوع امام، همان‌گونه که استصحاب بقای امام در رکوع، موجب اثبات واسطه، یعنی «ادراک رکوع امام» می‌شود، همین‌طور در نفس خود واسطه، یعنی «ادراک رکوع» نیز حالت سابقه‌یقین به عدم، وجود دارد. یعنی استصحاب عدم ادراک رکوع امام توسط مأموم نیز جاری است. بنابراین تعارض و تساقط می‌شود.^۱

اما همان‌گونه که شیخ انصاری ذیل تنبیه ششم استصحاب بیان کرده است، بین حجیت اصل مثبت و اثبات لوازم عادی و عقلی مستصحاب، رابطه سببی و مسببی وجود دارد.^۲ شک در اینکه آیا حالت یقینی سابق (عدم ادراک رکوع) همچنان باقی است یا نه، ناشی از این شک است که نمی‌دانیم آیا واقعاً امام جماعت همچنان در رکوع بوده یا خیر؟ به گونه‌ای که اگر بدانیم که رکوع امام جماعت تا حین رکوع مأموم ادامه داشته، شکی در ادراک نخواهیم داشت. بنابراین نکته تقدم اصل سببی بر مسببی که تقدم رتبی است در اینجا نیز وجود داشته و موجب تقدیم اصل سببی بر مسببی می‌شود.

پیشینه
افق
اصول

اشکال ششم: محرکیت یقین سابق نسبت به خصوص متعلق و آثار شرعی آن

شهید صدر وجه عدم حجیت اصل مثبت را این می‌داند که این ویژگی یقین‌تکوینی است که یقین به لوازم را نیز به دنبال می‌آورد و در نتیجه موجب محرکیت و منجزیت نسبت به سایر آثار و لوازم می‌شود. اما یقین تبعیدی این‌گونه نیست. یقین تبعیدی در محرکیت و منجزیت، تابع سعه و ضیق تعبد است و ظاهر اخبار استصحاب این است که صرفاً نسبت به یقین به

در علم شرعی، سال ۱۴۰۰

۱. ایروانی، الاصول فی علم الاصول، ج ۲، ص ۴۰۳.

۲. انصاری، فرائد الاصول، ج ۳، ص ۲۳۷.

حالت سابق، تعبد به بقا صورت گرفته است. بنابراین طبیعی است که این یقین، صرفاً نسبت به متعلق و آثار شرعی نفس متعلق، محرکیت، طریقت و منجزیت داشته باشد.^۱ جوهره بیان شیخ انصاری و آخوند خراسانی در این مسأله نیز شبیه بیان شهید صدر است. نتیجه بیان ایشان این است که مفاد اخبار استصحاب، تعبد به بقای یقین به لحاظ آثار نفس یقین است نه بیشتر.^۲

اما این اشکال نیز وارد نیست. چنان که در دلیل حجیت اصل مثبت در قالب مقدمات پنج گانه بیان شد، اطلاق تعبد با توجه به سکوت از بیان ویژگی های یقین متعبد به، ظهور در مشابهت کامل یقین تعبدی با یقین تکوینی سابق دارد. بنابراین محرکیت، منجزیت و طریقت به مطلق آثار که از خواص یقین واقعی و تکوینی است، نیز در دایره این تعبد وجود دارد.

اشکال هفتم: احتمال اراده نقض عملی

شاید مراد از «لا تنقض الیقین بالشک»، عدم نقض عملی باشد. یعنی مکلف در ظرف شک، باید مطابق یقین سابق خود رفتار کند و عملش به گونه ای باشد که خلاف یقین سابق نباشد؛ نه اینکه مراد حضرت تنزیل باشد و لازم باشد مکلف فرض کند که همچنان یقین سابق را دارد. بنابراین از این رهگذر دیگر نمی توان قائل شد که مراد از اخبار استصحاب، تنزیل یقین است.

در جواب اشکال فوق باید گفت: اولاً؛ با توجه به نقض حقیقی و واقعی یقین سابق، و همچنین تعلق حرمت نقض به نفس یقین، متفاهم عرفی از نهی از نقض، تنزیل بقا است. وقتی -مثلاً- به عرف گفته می شود که شیء سابق را که از بین رفته، از بین نبر، عرف می فهمد که یعنی فرض کن آن شیء همچنان باقی است و از بین نرفته است. به بیان دقیق تر، چه در فرض تنزیل یقین و چه در فرض حرمت نقض آثار یقین سابق، هر دو در این جهت مشترک هستند که مکلف باید در ظرف شک، به آثار یقین سابق پایبند باشد؛ اما از این جهت که این مهم را بعد از تنزیل یقین و متیقن فرض کردن، خودش انجام دهد یا بدون آن،

در جواب اشکال فوق باید گفت: اولاً؛ با توجه به نقض حقیقی و واقعی یقین سابق، و همچنین تعلق حرمت نقض به نفس یقین، متفاهم عرفی از نهی از نقض، تنزیل بقا است. وقتی -مثلاً- به عرف گفته می شود که شیء سابق را که از بین رفته، از بین نبر، عرف می فهمد که یعنی فرض کن آن شیء همچنان باقی است و از بین نرفته است. به بیان دقیق تر، چه در فرض تنزیل یقین و چه در فرض حرمت نقض آثار یقین سابق، هر دو در این جهت مشترک هستند که مکلف باید در ظرف شک، به آثار یقین سابق پایبند باشد؛ اما از این جهت که این مهم را بعد از تنزیل یقین و متیقن فرض کردن، خودش انجام دهد یا بدون آن،

۱. صدر، بحوث فی علم الاصول، ج ۶، ص ۱۸۵.

۲. انصاری، فرائد الاصول، ج ۳، ص ۲۳۵؛ خراسانی، کفایة الاصول، ج ۲، ص ۲۴۵.

تفاوت وجود دارد. با توجه به اینکه حرمت نقض، به نفس «یقین» نسبت داده شده است نه آثار آن، تنزیل یقین و در نتیجه پایبندی به آثار آن در مقام عمل، مؤونه کمتر و مرتبه خلاف ظاهر کمتری نسبت به صورتی دارد که مکلف بدون متیقن فرض کردن خود، به آثار یقین سابق پایبند باشد. بنابراین نهی از نقض یقین سابق، ظهور در تنزیل یقین خواهد داشت. ثانیاً؛ به فرض که مراد، خصوص حرمت نقض عملی بدون تنزیل یقین باشد؛ ولی همان گونه که در تقریب دوم حجیت اصل مثبت بیان شد، به نظر می رسد که باز هم باید با توجه به اطلاق حرمت نقض عملی و عمومیت آن نسبت به جمیع آثار با واسطه و بی واسطه، به حجیت اصل مثبت قائل شد. علاوه بر اینکه آثار لوازم یقین سابق، به نوعی آثار یقین سابق نیز شمره می شود و عرف، پایبند نبودن به این آثار را به معنای نقض عملی یقین سابق می داند. از آنجا که این آثار بالاخره آثار با واسطه یقین سابق هستند، عدم التزام به این آثار در مقام عمل، عرفاً یک مرتبه از مراتب نقض یقین سابق محسوب می شود. به عنوان مثال وقتی که مکلف در صحت وضوی خود، به جهت شک در حدوث مانع، شک می کند، با توجه به اینکه قبلاً یقین به عدم عروض مانع داشت؛ اگر «صحت وضو» که اثر «رساندن آب بر عضو» است را مترتب نسازد، عرفاً یقین سابق را در عمل نقض کرده؛ زیرا صحت وضو، از آثار یقین به عدم عروض مانع است؛ هر چند اثر با واسطه آن است. همچنین اگر مکلفی که شک در ادراک رکوع امام جماعت دارد، با توجه به اینکه سابقاً یقین به رکوع امام داشت، اگر در زمان شک در ادراک رکوع، «صحت نماز جماعت» را که اثر «ادراک رکوع امام» است، مترتب نسازد، یقین سابق خود به «راکع بودن امام» را عرفاً نقض کرده است؛ زیرا بالاخره «صحت نماز جماعت» از آثار با واسطه یقین به «راکع بودن امام» است.

پیشینه
اصول فقهیه

جلد چهارم، شماره ۴، سال ۱۴۰۰

اشکال هشتم: وجدانی بودن عدم حجیت اصل مثبت در پاره ای موارد

انسان بالوجدان در می یابد که بسیاری از موارد اصل مثبت، حجت نیست. به عنوان مثال اگر زید قبلاً زیر ملحفه ای بوده و الان شک در بقای او زیر ملحفه باشد، چنانچه ضربه شمشیری بر این ملحفه وارد شود، به گونه ای که اگر زید زیر ملحفه بوده باشد، قطعاً به قتل رسیده است، در چنین صورتی هیچکس از اصحاب قائل به ثبوت قتل نشده است. شیخ

انصاری در تنبیهات استصحاب این موضوع را بیان می‌کند.^۱ بعضی از فقها همچون آقای شبیری زنجانی نیز بر این اشکال صحه گذاشته‌اند.^۲

اما به نظر می‌رسد این اشکال نیز وارد نباشد؛ دلیل اینکه عرف در موارد مذکور، استصحاب را جاری نمی‌داند، اهمیت اموری چون دماء و فروج است. بنابراین عرف به دلیل همین نکته، عمومات استصحاب را از این امور منصرف می‌داند. و الا اگر نمونه‌های فوق به امور غیر مهم تبدیل شود، بعید نیست که عرف، استصحاب را جاری بداند. مثلاً اگر تصور شود که یک تکه چوب در میان لحاف باشد، و یا یک تکه چوب در زیر سقف باشد؛ به نظر می‌رسد که عرف، عمومات استصحاب را تطبیق نموده و حکم به ضمان می‌کند. نیز در مورد مثال طهارت لباس که شیخ انصاری در میان مثال‌های خود بدان اشاره می‌کند نیز با توجه به اقامه برهان بر حجیت اصل مثبت، هیچ استیحاشی نسبت به طهارت آن وجود ندارد. لازم به ذکر است که این استیحاش صرفاً در میان فقهای متأخر وجود دارد؛ والا بیان شد که بسیاری از فقهای متقدم، لوازم عقلی و عادی استصحاب را ثابت می‌دانستند.

همان طور که گذشت، از عبارت شیخ طوسی در مورد شخصی که به واسطه عبا یا لباسی پوشیده شده و سپس توسط جانی با ایراد ضربه‌ای به دو قسمت تبدیل شده^۳، دانسته می‌شود عده‌ای از فقها، بلکه خود ایشان حجیت اصل مثبت را پذیرفته‌اند. بلکه شهید ثانی در مسالک^۴ و صیمری^۵ نیز به نوعی، استصحاب فوق را که یکی از مصادیق اصل مثبت است، جاری دانسته‌اند.

در مجموع، در مقام پاسخ به اشکال شیخ انصاری باید گفت که اگر مراد شیخ انصاری وجود اجماع بر عدم حجیت اصل مثبت در موارد فوق الذکر باشد، روشن است که چنین اجماعی وجود ندارد و عبارت شیخ طوسی بر خلاف آن دلالت دارد. و اگر مراد ایشان، صرفاً قطع به عدم جریان استصحاب در این موارد باشد، باید پاسخ داد که کلیت قطع درست

۱. انصاری، فرائد الاصول، ج ۳، ص ۲۴۳.

۲. شبیری زنجانی، دروس خارج صوم، ج ۴، ص ۶۵۸.

۳. طوسی، المبسوط، ج ۷، ص ۲۵۶.

۴. شهید ثانی، مسالک الأفهام، ج ۱۵، ص ۳۰۵.

۵. صیمری، غایة المرام، ج ۴، ص ۴۱۲.

نیست. البته در امور هامة همچون دماء و فروج این حرف را می‌توان پذیرفت؛ ولی علت آن عدم حجیت اصل مثبت نیست. بلکه علت این است که به دلیل اهمیت مسألة دماء و فروج و تشکیک در مقام بیان، اطلاق و عموم ادله استصحاب از این موارد منصرف است. هرچند مطابق کلام شیخ، برخی فقها همین انصراف را نیز نپذیرفته‌اند.^۱ اما در دیگر اصول مثبت مانند ثوب مغسول، نه تنها هیچ مخالفتی از فقها در این زمینه دیده نشده، بلکه موافقت آنها در بعضی موارد به معنای پذیرش اصل مثبت است، و دلیلی بر انصراف نیز وجود ندارد.

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

بر عدم حجیت اصل مثبت که نظریه مشهور اصولی است، براهینی چون غیرمعقول بودن، انصراف تنزیل به اثر ظاهر، وجود قدر متیقن در مقام تخاطب، محرکیت یقین نسبت به خصوص متعلق و آثار آن، وجدان، و تعارض و تساقط اصل در ناحیه متیقن و ذی الواسطه اقامه شده است. به نظر می‌رسد که هیچ‌یک از این ادله قابلیت اثبات نظریه مشهور را ندارد. با بازنگری در مفاد اخبار استصحاب، روشن می‌شود که عبارت «لا تنقض الیقین بالشک» با توجه به نقض تکوینی یقین سابق، ظهور در تنزیل یقین دارد. نظر به اینکه یکی از ویژگی‌های یقین واقعی، یقین به لوازم و آثار آن است، سکوت امام از بیان ویژگی‌های یقین تنزیلی، صرفاً با مشابَهت کامل یقین منقوض و یقین تنزیلی سازگاری عرفی دارد؛ یعنی در یقین تنزیلی نیز ویژگی فوق لحاظ شده است که معنای آن پابندی به آثار شرعی لوازم مستصحب و حجیت اصل مثبت است. همچنین با توجه به اطلاق حرمت نقض یقین در مقام عمل و شمول آن نسبت به آثار با واسطه، حجیت اصل مثبت بلا مانع می‌باشد. البته ممکن است برخی موارد مهم مانند دماء و فروج مشمول اطلاق ادله نباشند؛ ولی این موضوع به حجیت اصل مثبت ضربه‌ای نمی‌زند و نهایتاً دایره آن محدود به امور غیر مهم می‌شود.

پیش‌نویس
اصول فقه اسلامی

جلد دوم
مجله نشر فقه اسلامی
سال ۱۴۰۰

منابع و مآخذ

۱. ابن فارس، احمد بن فارس، معجم مقاییس اللغة، قم: مکتب الاعلام الاسلامی، ۱۴۰۴ق.

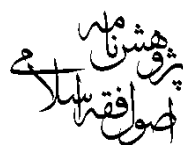
۱. طوسی، المبسوط، ج ۷، ص ۲۵۶.

۲. اصفهانی، فاضل هندی، محمد بن حسن، كشف اللثام و الإبهام عن قواعد الأحكام، قم: دفتر انتشارات اسلامی، چ ۱، ۱۴۱۶ق.
۳. انصاری، مرتضی بن محمد امین، فرائد الأصول، قم: مجمع فکر اسلامی، چ ۹، ۱۴۲۸ق.
۴. ایروانی، علی، الأصول في علم الأصول، قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، چ ۱، ۱۴۲۲ق.
۵. آخوند خراسانی، محمد کاظم بن حسین، کفایة الأصول، قم: مجمع فکر اسلامی، چ ۸، ۱۴۳۸ق.
۶. بهبهانی، محمد باقر بن محمد اکمل، الرسائل الفقهية، قم: مؤسسه علامه وحید بهبهانی، چ ۱، ۱۴۱۹ق.
۷. _____، الرسائل الفقهية، قم: مؤسسه علامه وحید بهبهانی، چ ۱، ۱۴۱۹ق.
۸. _____، مصابیح الظلام، قم: مؤسسه العلامة المجدد الوحید البهبهانی، چ ۱، ۱۴۲۴ق.
۹. حلی، محقق، نجم الدین، جعفر بن حسن، المختصر النافع في فقه الإمامية، قم: مؤسسه المطبوعات الدينية، چ ۶، ۱۴۱۸ق.
۱۰. _____، نکت النهایة، قم: دفتر انتشارات اسلامی، چ ۱، ۱۴۱۲ق.
۱۱. دانش نامه علوم اسلامی، عنوان «اصل مثبت»، wiki.isca.ac.ir.
۱۲. شبیری زنجانی، موسی، دروس خارج صوم، مرکز فقهی امام محمد باقر علیه السلام، قم.
۱۳. صدر، محمد باقر، بحوث في علم الأصول، قم: مؤسسه دایرة المعارف فقه اسلامی بر مذهب اهل بیت علیهم السلام، چ ۳، ۱۴۱۷ق.
۱۴. صیمری، مفلح بن حسن (حسین)، غایة المرام في شرح شرائع الإسلام، بیروت: دار الهادی، چ ۱، ۱۴۲۰ق.
۱۵. طرابلسی، ابن براج، قاضی، عبد العزیز، المهذب، قم: دفتر انتشارات اسلامی، چ ۱، ۱۴۰۶ق.
۱۶. طوسی، ابو جعفر، محمد بن حسن، الخلاف، قم: دفتر انتشارات اسلام، چ ۱، ۱۴۰۷ق.
۱۷. _____، المبسوط في فقه الإمامية، تهران: المكتبة المرتضوية لإحياء الآثار الجعفرية، چ ۳، ۱۳۸۷ق.
۱۸. عاملی، سید جواد بن محمد حسینی، مفتاح الكرامة في شرح قواعد العلامة (ط - الحديث)، قم: دفتر انتشارات اسلامی، چ ۱، ۱۴۱۹ق.
۱۹. عاملی، شهید اول، محمد بن مکی، القواعد والفوائد، قم: کتابفروشی مفید، چ ۱، [بی تا].
۲۰. عاملی، شهید ثانی، زین الدین بن علی، الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية (المحشى - کلانتر)، قم: کتابفروشی داوری، چ ۱، ۱۴۱۰ق.

٢١. _____، رسائل الشهيد الثاني (ط - الحديثه)، قم: انتشارات دفتر تبليغات اسلامي حوزة علميه قم، چ ١، ١٤٢١ق.
٢٢. _____، مسالك الأفهام الى تنقيح شرائع الإسلام، قم: مؤسسه معارف اسلامي، چ ١، ١٤١٣ق.
٢٣. عراقي، آقازيا، منهاج الاصول، بيروت: دار البلاغة، چ ١، ١٤١١ق.
٢٤. كاشاني، فيض، محمد محسن ابن شاه مرتضى، مفاتيح الشرائع، قم: انتشارات كتابخانه آيت الله مرعشي نجفي، چ ١، [بي تا].
٢٥. كركي، محقق ثاني، علي بن حسين، جامع المقاصد في شرح القواعد، قم: مؤسسه آل البيت (عليه السلام)، چ ٢، ١٤١٤ق.
٢٦. گيلاني، ميرزاي قمي، ابو القاسم بن محمد حسن، رسائل الميرزا القمي، قم: دفتر تبليغات اسلامي - شعبه خراسان، چ ١، ١٤٢٧ق.
٢٧. نجفي، صاحب الجواهر، محمد حسن، جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام، لبنان: دار احياء التراث العربي، چ ٧، ١٤٠٤ق.
٢٨. نجفي، كاشف الغطاء، جعفر بن خضر مالكي، شرح طهارة قواعد الأحكام، [بي جا]: مؤسسه كاشف الغطاء، [بي تا].
٢٩. _____، كشف الغطاء عن مبهمات الشريعة الغراء (ط - الحديثه)، قم: انتشارات دفتر تبليغات اسلامي حوزة علميه قم، چ ١، ١٤٢٢ق.
٣٠. _____، أنوار الفقاهة - كتاب الصيام (لكاشف الغطاء، حسن)، نجف: مؤسسه كاشف الغطاء، چ ١، ١٤٢٢ق.
٣١. نراقي، مولى احمد بن محمد مهدي، مستند الشيعة في أحكام الشريعة، قم: مؤسسه آل البيت (عليه السلام)، چ ١، ١٤١٥ق.
٣٢. نراقي، مولى محمد مهدي بن ابي ذر، لوامع الأحكام في فقه شريعة الإسلام، قم: [بي نا]، چ ١، [بي تا].

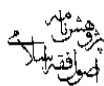
پیشینه
تأليف
مؤلف

دار
چاپ
مطبعه
شماره
سال
١٤٠٠



سالنامه علمی - تخصصی
سال چهارم، شماره ۴، سال ۱۴۰۰

مسالك تراحم در خطابات متراحم از منظر استاد شهیدی پور^۱



محمدحسین فتاحی^۲

چکیده

تراحم امتثالی، صورتی است که مکلف در مقام امتثال قدرت عمل به دو خطاب شرعی را ندارد. در تراحم امتثالی، پاسخ به دو پرسش مهم ضروری است. نخست آنکه آیا بازگشت دو خطاب متراحم به تعارض است و در نتیجه، مرجحات باب تعارض جاری می شود؟ پرسش دوم آنکه آیا برای دو خطاب متراحم، اطلاقی قابل تصویر است تا بتوان به کمک آن احراز ملاک کرده و حکم به امکان استیفای ملاک نمود؟ در مقام پاسخ، از میان شش مسلک مطرح شده، نظریه تقیید خطابات به قدرت شرعی به لحاظ روح حکم اختیار می شود، که دو نتیجه مهم را در پی دارد. نخست اینکه اطلاق خطابات شرعی به جهت اقتضای روح تکلیف، شامل فرض تراحم نمی شود و محل مرجحات باب

مسالك تراحم در خطابات متراحم از منظر استاد شهیدی پور

۱. تاریخ دریافت مقاله: ۴۰۱/۵/۲۷
تاریخ تأیید مقاله: ۴۰۱/۹/۲۰
mohammadfattahii1375@gmail.com

۲. دانش پژوه سطح سه حوزه علمیه قم، ایران.

تعارض نیز نخواهد بود. نتیجه دوم آنکه با توجه به پذیرش اطلاق ترتبی، می‌توان از هر دو خطاب، احراز ملاک کرده و حکم به امکان استیفای آن نمود.

واژگان کلیدی: تراحم، تعارض، ترتب، اطلاق تکلیف، قدرت تکوینی، قدرت شرعی، امثال، استیفای ملاک.

مقدمه

به دست آوردن ملاک هر یک از خطاب‌های تکلیف (در فرضی که با یکدیگر تراحم کرده باشند)، از مسائل مهمی است که مورد اختلاف واقع شده است. نوشتار پیش رو به دنبال بیان راه‌های گوناگون، جهت احراز ملاک خطاب‌های متراحم می‌باشد. مشهور اصولیان متأخر، شمول خطاب‌های تکلیف نسبت به فرض تراحم را نپذیرفته، و به دنبال اثبات ملاک بر اساس اطلاق ترتبی می‌باشند. روشن است در صورتی که شارع در خطاب تکلیف خود، به امر ترتبی تصریح کرده باشد، ترتب مورد پذیرش است. مانند مواردی که در صورت ترک واجب، امر به فعل دیگر شده است. اما سخن در مواردی است که شارع امر ترتبی را بیان نکرده است. مانند دو خطاب متراحم که هر کدام در ظاهر، بر اطلاق خودشان باقی بوده و در لفظ بدون قید است. در این صورت مسأله مهم آن است که آیا می‌توان با تصویر امر ترتبی در خطابات متراحم، اطلاق خطاب نسبت به فرض تراحم امر مهم با امر اهم را محفوظ دانست؟ از سوی دیگر در صورت امکان تصویر ترتب، آیا این امکان، سبب ظهور خطابات متراحم در امر ترتبی می‌شود و یا نیازمند به وجود دلیل است؟

پیشینه
موضوع

در
مقاله
شماره ۱۳۲ سال ۱۴۰۰

لازم به ذکر است که در این مقاله امکان ترتب، اصل موضوعی تلقی شده است و به دنبال بررسی امور مؤثر در احراز ملاک خواهیم بود. برای روشن شدن مسأله، بیان و بررسی تفصیلی رویکردهای مطرح در تراحم نیاز است. از مهم‌ترین ثمرات این بحث که ضرورت آن را روشن می‌نماید، تصحیح عبادات مکلفین بر اساس احراز ملاک در خطابات متراحم و لزوم تکلیفی عمل به دو خطاب می‌باشد. این مقاله تقریری جامع از مباحث استاد ارجمند شهیدی‌پور است که اغلب با محوریت کتاب «أبحاث في علم الأصول» تنظیم شده است. این کتاب به زبان عربی است و تاکنون به حوزه نشر رسمی دست نیافته است. نگارنده به هدف آگاهی بخشی مخاطبان ناآگاه به زبان عربی و انعکاس رسمی و موضوع محور آخرین دیدگاه‌ها و مستندسازی آن و نیز بیان تغییر آراء استاد شهیدی‌پور به تدوین این مقاله اقدام نمود.

پیشینه

جمع‌آوری مسالک مختلف موجود در باب تزاحم و بررسی تفاوت‌ها و درستی هر یک از آنها، از جمله مباحثی است که به صورت مستقل، در کتب اصولی مطرح نشده است؛ اگرچه بحث تزاحم و تنافی دو تکلیف به لحاظ مقام امتثال در سخنان دانشمندان علم اصول مطرح شده است.^۱ در این میان، تنها شهید صدر با فرض پذیرش ترتب، برخی از مسالک موجود در باب تزاحم را مورد ارزیابی قرار داده است.^۲

البته بحث از ترتب که از مسائل مؤثر در بحث تزاحم به شمار می‌رود، به صورت مبسوط در کتب فقهی و اصولی مورد بررسی قرار گرفته است. این نظریه اولین بار، توسط محقق کرکی^۳ ارائه شد. دو قرن و اندی بعد، شیخ جعفر کاشف الغطاء^۴ براهین خود بر درستی این نظریه را ارائه نمود. سپس میرزای شیرازی^۵ مقدمات نظریه ترتب را به دقت تفصیل داد، و پس از او میرزای نایینی^۶، به صورت تفصیلی در هر یک از اقسام تزاحم، امکان ترتب را بررسی نمود. البته بزرگانی چون شیخ انصاری^۷ و آخوند خراسانی^۸ ترتب را نپذیرفته و ادله خود را ارائه داده‌اند. ویژگی پژوهش پیش رو، جمع‌آوری مسالک موجود در تزاحم و بررسی صحت هر یک از این آراء بنا بر مبانی مختلف است.

مفهوم شناسی

«تزاحم» در لغت به معنای تضایق و تدافع^۹ و در اصطلاح، مطابق با تفسیر مشهور به معنای تنافی دو حکم در مقام امتثال به سبب عدم قدرت مکلف بر جمع بین آنها می‌باشد.^{۱۰}

۱. نایینی، فوائد الأصول، ج ۳، ص ۳۲۵؛ انصاری، فوائد الأصول، ج ۴، ص ۵۴؛ آقا ضیا، نهاية الأفكار، ج ۴، ص ۱۳۰.
۲. صدر، بحوث، ج ۷، ص ۶۰.
۳. کرکی، جامع المقاصد، ج ۵، ص ۱۴.
۴. کاشف الغطاء، کشف الغطاء، ص ۱۷۱.
۵. حائری، درر الفوائد، ص ۱۴۰.
۶. نایینی، فوائد الأصول، ج ۱، ص ۳۱۰.
۷. انصاری، فوائد الأصول، ج ۲، ص ۴۴۰.
۸. خراسانی، کفایة الأصول، ص ۱۳۴.
۹. ابن فارس، مقاییس اللغة، ج ۳، ص ۴۹.
۱۰. نایینی، فوائد الأصول، ج ۱، ص ۳۱۸؛ صدر، بحوث فی علم الأصول، ج ۷، ص ۶۱.

«ترتب» در لغت به معنای ثابت بودن^۱، و در اصطلاح به این معنا است که در تراحم دو امر با یکدیگر، اطلاق خطاب امر به مهم در فرض پرداختن به خطاب اهم ساقط می‌شود، اما اصل خطاب امر به مهم از بین نمی‌رود. به همین علت در فرض عصیان خطاب اهم و مترتب بر آن، خطاب مهم به فعلیت می‌رسد.^۲

«تعارض» در لغت به معنای اظهار^۳، و در اصطلاح به معنای ایجاد مانع نمودن و تنافی دو دلیل با یکدیگر به لحاظ مدلول‌شان است.^۴

«قدرت شرعی» دارای دو اصطلاح است. اصطلاح اول کاری است که شارع توانایی بر آن را در خطاب شرعی خود شرط می‌داند؛ برخلاف قدرت عقلی که عقلاً تکلیف شارع را منوط به آن می‌دانند.^۵ معنای دوم این است که مکلف اگرچه می‌تواند هرکدام از تکالیف را به تنهایی اطاعت کند، اما قدرت جمع نمودن بین اطاعت چند تکلیف را ندارد. اصطلاح قدرت شرعی در بحث تراحم، به معنای دوم انصراف دارد، که به آن قدرت عرفی نیز گفته می‌شود.^۶

مسئله نخست: تعارض اصل دو خطاب

آخوند خراسانی بازگشت خطابات متزاحم را به تعارض دانسته و نظریه تعارض اصل دو خطاب را برگزیده است.^۷ به این بیان که اطلاق خطابات متزاحم، فعلیت و اثبات قدرت در متعلق هر دو خطاب را اقتضا می‌کند. در این صورت بر اساس مفاد خطابات، امثال هر دو تکلیف بر مکلف واجب می‌شود، درحالی که چنین وجوبی، مستلزم طلب غیرمقدور است و مکلف نمی‌تواند هم‌زمان، هر دو خطاب متزاحم را امثال کند. بنابراین هر یک از دو تکلیف در اثبات فعلیت خود، تنافی با دیگری دارد و بازگشت تراحم به تعارض است.

۱. جوهری، الصحاح، ج ۱، ص ۱۳۳.
۲. خراسانی، کفایة الأصول، ص ۱۳۴؛ کاشف الغطاء، کشف الغطاء، ج ۱، ص ۱۶۹ (بحث ثامن عشر).
۳. جوهری، الصحاح، ج ۳، ص ۱۰۸۸.
۴. انصاری، فرائد الأصول، ج ۴، ص ۱.
۵. نایینی، أجدود التقریرات، ج ۱، ص ۱۵۰.
۶. صدر، دروس فی علم الأصول، ج ۲، ص ۲۲۱.
۷. شهیدی‌پور، أبحاث فی علم الأصول، ج ۳، ص ۲۵۱. آخوند خراسانی به این بیان تصریح نکرده است؛ بلکه به نظر می‌رسد این بیان از لوازم عدم پذیرش ترتب برداشت می‌شود.

برای روشن شدن مطلب فوق، تذکر دو نکته ضروری است:

نکته اول آنکه آخوند ترتب را محال دانسته^۱ و به همین علت به نظر ایشان، خطابات متزاحم به اطلاق خود باقی مانده و محذور طلب غیرمقدور پیش می‌آید. اما کسانی که ترتب را پذیرفته‌اند، با تقیید اطلاق خطاب مهم، دو خطاب متزاحم را قابل جمع می‌دانند. نکته دوم آنکه باید توجه داشت که مطابق با این بیان، فرق دو خطاب متزاحم با دو خطاب متعارض، در این است که در تزاحم به وسیله قراین خارجی، ملاک هر دو تکلیف در ظرف خارج احراز شده است اما در تعارض، ملاک دو خطاب متعارض احراز نشده است^۲.

بررسی مسلک نخست

اشکال اول: مبنای آخوند تنها در موارد تزاحم دو خطاب واجب قابل پذیرش است. اما در صورتی که دو حرام، و یا یک واجب و یک حرام با یکدیگر تزاحم کرده باشند، حتی با عدم پذیرش نهی ترتبی، بازگشت خطابات متزاحم به تعارض نیست. به این بیان که در تزاحم دو خطاب دال بر حرمت، قسمتی از کار حرام است که مقارن با ارتکاب کار دیگر باشد. به این معنا که اگر مکلف، حرام اول را مرتکب شود، انجام دادن کار دوم بر او حرام می‌شود. با این وجود، مشکل طلب غیرمقدور قابل طرح نیست؛ زیرا مکلف با امثال یکی از دو نهی، در واقع هر دو تکلیف را امثال کرده است؛ زیرا یک حرام را ترک کرده، و موضوع حرام دیگر محقق نشده است.

دلیل بر این تقیید، اطلاق ادله حرمت فعل است، که شامل فرض فعل حرام در صورت

۱. خراسانی، کفایة الأصول، ص ۱۳۴

۲. مقرر: در این صورت ممکن است سؤال شود، اگر تزاحم منجر به تعارض می‌شود، پس چگونه آخوند در تزاحم قائل به احراز ملاک و تصحیح عبادت شده است؟ در پاسخ باید گفت: از نظر ایشان اجماع و ارتکاز عقلا در برخی موارد باعث کشف ملاک شده است و به صورت کلی، جمع عرفی بین دو خطاب متعارض، این است که هر دو خطاب حمل بر حکم اقتضایی، و در مقام بیان ملاک حکم می‌شود. در نتیجه تعارضی که به جهت تزاحم رخ می‌دهد، تعارضی بدوی است و بر اساس اینکه ایشان تعارض بدوی را از تعریف تعارض خارج کرده‌اند، تزاحم بعد از جمع، خارج از تعارض خواهد بود. (خراسانی، کفایة الأصول، ص ۱۵۶؛ همان، ص ۴۳۷).

۳. خراسانی، کفایة الأصول، ص ۱۵۵.

مقارنت با ارتکاب حرام دیگر می‌شود. اما اگر بازگشت این دو خطاب به تعارض باشد، هر دو خطاب کنار گذاشته شده و به اصل دلیل حرمت در هیچ‌کدام از خطاب‌ها، عمل نشده است. از سوی دیگر حفظ اطلاق دلیل حرمت، تا حد امکان ضروری است، و به همین دلیل بخشی از فعل که همراه با ارتکاب فعل دیگر است، حرام می‌شود.

در تراحم بین واجب و حرام نیز همین بیان مطرح می‌شود. به عنوان مثال، اگر وجوب نجات نفس محترمه مبتنی بر غصب باشد، حتی در صورت عدم پذیرش ترتب نیز بخشی از غصب که همراه با ترک نجات است، حرام می‌باشد. در این صورت اشکال تکلیف به غیرمقدور وارد نیست؛ چراکه با امتثال تکلیف وجوب و نجات نفس محترمه، موضوعی برای حرمت غصب باقی نمی‌ماند.

اما این مطلب در تراحم بین دو واجب قابل بیان نیست؛ چراکه نمی‌توان واجب مهم را مقید به ترک واجب اهم دانست؛ زیرا در این صورت ترک اهم، از شروط مهم شده و تحصیل شرط واجب نیز لازم است. در واقع حکم به وجوب ترک اهم شده، درحالی که این وجوب، با امر به اتیان آن در تضاد و متنافی است. به همین علت براساس مبنای آخوند، بازگشت تراحم بین دو واجب، به تعارض است؛ چراکه به نظر ایشان ترتب محال بوده و نمی‌توان مهم را مشروط به ترک اهم فعلی دانست.

اشکال دوم: مبنای آخوند مبتنی بر این است که ظهور خطابات به صورت قضیه خارجی باشد. به این معنا که شارع در هریک از خطابات تکلیف، سایر خطابات را در نظر گرفته و در فرض تراحم با خطاب دیگر، مفاد خطاب اول را به دلیل اهم بودن آن ثابت می‌داند، و به همین علت، خطاب را به صورت مطلق جعل کرده است. به عنوان مثال شارع در خطاب وجوب نماز، خطاب وجوب روزه را لحاظ کرده و در فرض تراحم، به دلیل اهمیت خطاب وجوب نماز، آن را مقدم کرده و نماز را به صورت مطلق واجب نموده است. و از طرفی دیگر در خطاب وجوب روزه، خطاب وجوب نماز را لحاظ کرده و به دلیل اهمیت روزه، در فرض تراحم، وجوب روزه را به نحو مطلق جعل کرده است. در نتیجه دو خطاب با یکدیگر در تنافی هستند؛ چراکه هریک، خود را مهم‌تر از دیگری دانسته و ادعای فعلیت می‌کند.

این در حالی است که ظهور خطابات در قضیه خارجی مورد پذیرش نیست؛ زیرا شارع

پیشینه
افزون
اصول

در
مجموعه
شماره ۴، سال ۱۴۰۰

در تکالیف خود، در مقام مقایسه و لحاظ تکالیف با یکدیگر نبوده و دلیلی بر این ظهور وجود ندارد. به عبارت دیگر با در نظر گرفتن طیف گسترده احکام شرعی و عدم وجود احکامی که در آن خطاب تکلیف مقید به عدم امتثال خطاب دیگر شده باشد، از نظر عرف شایسته نیست که هر یک از خطابات شرعی، ادعای اهم بودن خود را داشته باشند.

مسئله دوم: تعارض اطلاق دو خطاب

محقق عراقی خطابات شرعی را به قید قدرت شرعی مشروط می‌داند. مطابق با این بیان در فرض تراحم، اطلاق خطابات متراحم با یکدیگر متعارض می‌باشند؛ زیرا هر خطاب، در فرض تراحم ادعای فعلیت کرده و وجود قدرت در محل تراحم را اثبات می‌کند، اما اصل تکلیف در هر دو خطاب بدون معارض است. به عبارت دیگر اطلاق هر دو خطاب، سبب تکلیف به غیر مقدور می‌شود، و در صورت دست کشیدن از هر دو اطلاق و یا یکی از آنها، تعارضی بین اصل خطاب‌ها وجود ندارد.

بنابراین بر اساس این مسلک، فرق بین تراحم و تعارض در این است که در تراحم، با وجود اینکه بازگشت آن به تعارض بین اطلاق دو خطاب است، اما ملاک هر دو تکلیف احراز می‌شود؛ زیرا اصل خطاب‌ها به جای خود باقی است. برخلاف باب تعارض که وجود ملاک در هر دو تکلیف در ظرف خارج احراز نمی‌شود.^۱

پیشینه
موضوعی

مسئله تراحم و تعارض بین خطابات متراحم از منظر استدلالیه

علیرغم شباهت ظاهری، اما دو تفاوت عمده بین مبنای آخوند و محقق عراقی وجود دارد: تفاوت اول: به نظر صاحب کفایه در تراحم، اصل خطاب‌ها با یکدیگر تعارض می‌کنند، اما به نظر محقق عراقی اطلاق خطاب‌ها با یکدیگر معارض هستند. به عنوان نمونه در تراحم بین دو خطاب «انقذ ابنی» و «انقذ أبی»، بر اساس مبنای آخوند، پس از تعارض اطلاق دو خطاب در مورد تراحم، اصل وجوب نجات دادن پسر و اصل وجوب نجات دادن پدر با یکدیگر تعارض می‌کنند. اما به نظر محقق عراقی، اطلاق خطاب نجات دادن پسر، دلالت بر وجوب آن، حتی در صورت وجوب نجات دادن پدر می‌کند. از سوی دیگر اطلاق خطاب وجوب نجات دادن پدر، دلالت بر وجوب آن، حتی در صورت وجوب نجات دادن

۱. عراقی، نهاية الأفكار، ج ۴، ص ۱۳۰.

پسر می‌کند. بنابراین اطلاق‌ها با یکدیگر در تنافی هستند؛ زیرا دلالت بر فعلیت تکلیف در فرض تراحم می‌کنند. اما اصل وجوب در دو هر خطاب، بدون در نظر گرفتن این اطلاق، یعنی اصل وجوب نجات دادن پسر (در فرض عدم نجات دادن پدر)، و اصل وجوب نجات دادن پدر (در فرض عدم نجات دادن پسر) با یکدیگر در تنافی نیستند. بنابراین اصل خطابات تکلیف، شامل فرض تراحم می‌شود.

تفاوت دوم: از نظر محقق عراقی وقوع ترتب محال نیست، از این رو در دو امر متراحم بعد از تنافی اطلاق هر دو خطاب، مانعی از بقای اصل تکلیف وجود ندارد و وجود ملاک در هر یک از دو تکلیف احراز می‌شود. اما به نظر آخوند، وقوع ترتب محال است. به همین علت نمی‌توان اصل خطاب تکلیف را مقید به عدم امثال تکلیف دیگر، ثابت دانست. در نتیجه اصل دو خطاب با یکدیگر تعارض کرده و هیچ یک از آن دو شامل فرض تراحم نمی‌شوند.

با اندکی تأمل می‌توان دریافت که بازگشت تفاوت اول به تفاوت دوم است. به این بیان که استحالة وقوع ترتب، سبب آن شده است که آخوند بعد از پذیرش تعارض اطلاق دو خطاب تکلیف در فرض تراحم، به اصل وجود خطاب دو تکلیف پایبند نباشد؛ زیرا لازمه بقای اصل خطاب نسبت به فرض تراحم، پذیرفتن ترتب و تقیید خطاب است. اما از نظر محقق عراقی، وقوع ترتب محال نیست. به همین دلیل بعد از تعارض دو اطلاق در مورد تراحم، مانعی از بقای اصل خطاب‌ها وجود ندارد. بنابراین، مطابق با این نظر می‌توان خطاب مهم را مقید به حالت عصیان اهم پذیرفت.

در نتیجه طبق مبنای محقق عراقی، در صورت علم به اهمیت یکی از دو خطاب متراحم و یا احتمال اهمیت یکی از آنها، اطلاق خطاب دیگر سقوط کرده و به اطلاق خطابی که اهمیت آن معلوم است، و یا اهمیت آن محتمل است، نسبت به مورد تراحم عمل می‌شود. و در صورت احتمال اهمیت هر دو خطاب و یا احتمال تساوی آنها، اطلاق دو خطاب با یکدیگر تعارض کرده و حکم به سقوط آنها می‌شود. بنابراین، مکلف نسبت به مورد تراحم در عمل به هر یک از خطاب‌ها مخیر است.

پیشینه
اصول فقهیه

در کتاب
مجموعه شریعتیه، سال ۱۴۰۰

بررسی مسلک دوم

اشکال اول: استدلال محقق عراقی مبتنی بر تنافی اطلاق خطاب‌ها با یکدیگر است؛ زیرا لازمه این اطلاق، تکلیف به غیرمقدور می‌باشد. این در حالی است که بر اساس نظر بزرگانی مانند آقایان خمینی^۱ و سیستانی^۲، هر دو خطاب به اطلاق خود باقی بوده، و مانعی از شمول اطلاق خطاب‌ها نسبت به فرض تراحم وجود ندارد. اما عقل در فرض تراحم، حکم به تنجز هر دو تکلیف نمی‌کند. در نتیجه محقق عراقی برای اثبات مسلک خود ابتدا باید مبنای مذکور را پاسخ دهد.

اشکال دوم: باید توجه داشت که اشکال دوم به مبنای آخوند به مبنای محقق عراقی نیز وارد است؛ زیرا از نظر ایشان، در فرض تراحم، هر خطابی فعلیت خود را ادعا کرده و وجود قدرت شرعی را در محل تراحم اثبات می‌کند، و به همین دلیل اطلاق خطابات تکلیف با یکدیگر در تنافی است. بنابراین ایشان نیز ظهور خطاب تکالیف را به صورت قضیه خارجی می‌داند.

مسلک سوم: تقیید خطابات به قدرت و عدم تعارض

در مسلک سوم باب تراحم، خطابات تکلیف، مقید به قید قدرت شرعی بوده ولی قدرت را در متعلق خود و در فرض تراحم اثبات نمی‌کنند. بلکه مطابق با مسلک سوم هر خطابی دارای یک قید عام می‌باشد. به این معنی که هر خطاب تکلیفی در صورت عدم اشتغال به امثال تکلیف اهم و یا مساوی با خود، فعلی می‌باشد. به عبارت دیگر همان طور که خطابات شارع از نظر عقل، مقید به قید قدرت بر ذات فعل است، مقید به قید عدم اشتغال به امثال واجب اهم و یا مساوی با تکلیف نیز می‌باشد. بنابراین خطاب تکلیف در فرض تراحم، فعلیت خود را اثبات نمی‌کند. روشن است که تبیین این مسلک مبتنی بر پذیرش ترتب است؛ چراکه تنها در این صورت می‌توان خطاب تکلیف را مقید به چنین قیدی تصویر نمود.

در نتیجه مطابق با مسلک سوم باب تراحم، برخلاف مسلک اول و دوم، تعارضی بین خطابات تکلیف شکل نگرفته، و ادله با یکدیگر در تنافی نیستند؛ چراکه هر خطابی در

پرسش
محقق

سؤال: از آنجا که در خطابان تراحم از منظر اسناد شریعی و دور

۱. خمینی، تهذیب فی علم الأصول، ج ۱، صص ۴۳۶ و ۴۴۲.

۲. سیستانی، تعارض الأدلة واختلاف الحديث، ص ۷۶.

صورت نبود خطاب اهم و یا مساوی با خود، فعلی می شود.
چهار تقریب برای این مسلک ذکر شده است:

تقریب اول: اشتراط قدرت از نظر عقل

به نظر محقق نایینی خطابات شارع از نظر عقل به دو علت مشروط به قدرت می باشد. از سویی، تکلیف فرد عاجز، عقلاً قبیح بوده و شارع حکیم، فعل قبیح انجام نمی دهد. از سوی دیگر بعث و تکلیف مولی زمانی معنا پیدا می کند که بنده از بعث مولی، به حرکت درآمده و برانگیخته شود. این درحالی است که در فرض عدم قدرت، امکان برانگیختن بنده وجود ندارد و در نتیجه بعث مولی نیز لغو و بدون فایده خواهد بود و مولای حکیم، کار لغو و بیهوده انجام نمی دهد. در نتیجه خطابات تکلیف مشروط به قدرت می باشد و همین اشتراط قدرت، برای عدم فعلیت تکلیف در فرض تراحم کافی است. به این معنا که در فرض تراحم دو خطاب، اگر مکلف مشغول به امثال تکلیف اهم و یا مساوی در اهمیت باشد، در این صورت، قدرت بر امثال تکلیف اول وجود نخواهد داشت و مکلف از امثال آن ناتوان محسوب می شود. بنابراین با از بین رفتن شرط قدرت، تکلیف خطاب مهم و یا مساوی نیز فعلی نخواهد بود. در نتیجه تقیید خطابات به قدرت عقلی، سبب عدم فعلیت تکلیف در فرض اشتغال به واجب اهم و یا مساوی می باشد.^۱

پیشینه
افکار
اصول

در
این
مقاله
شماره ۱۴۰ سال ۱۴۰۰

اشکال: خطابات شارع از نظر عقل مشروط به حدوث قدرت می باشند نه بقای آن. به این معنی که زمانی که مکلف بر خود فعل قدرت داشته باشد، تکلیف در حق او فعلی می شود، و اگر در ادامه قدرت بر تکلیف را از دست بدهد، ضرری به فعلیت تکلیف وارد نمی کند. لازمه پذیرش قدرت بقایی، این است که مکلفی که در ابتدا قدرت بر انجام فعل داشت، بتواند خود را نسبت به آینده، ناتوان از انجام عمل کند، تا تکلیف بر او فعلی نشود؛ درحالی که ناتوان ساختن نفس مورد پذیرش علما نیست.^۲ بنابراین در باب تراحم، مکلف در ابتدا، نسبت به هر دو تکلیف قادر است. به عنوان

۱. نایینی، أجود التقریرات ج ۱، ص ۲۷۰.

۲. عراقی، نهایة الأفکار، ج ۳، ص ۴۸۰؛ حکیم، حقائق الأصول، ج ۱، ص ۲۰۰؛ روحانی، منتقى الأصول، ج ۲، ص ۲۴.

مثال در تراحم بین وجوب نجات دادن پدر و وجوب نجات پسر، در ابتدا و بدون لحاظ عمل به تکلیف دیگر، مکلف، هم می‌تواند پدر را نجات دهد و هم قدرت بر نجات دادن پسر دارد. بنابراین هر دو تکلیف نسبت به او فعلی خواهد بود؛ زیرا شرط فعلیت تکلیف، حدوث قدرت است که در باب تراحم موجود می‌باشد.

تقریب دوم: اشتراط قدرت عرفی از نظر عقل

دومین تقریب برای مسلک سوم باب تراحم^۱ این است که در تراحم بین دو تکلیف، اگرچه از نظر عقل، مکلف در ابتدا نسبت به امثال هر دو تکلیف، به طور جداگانه دارای قدرت می‌باشد و توانایی امثال هریک را به تنهایی دارد، اما از نگاه عرف در فرض تراحم تکلیف مهم با اهم، مکلف نسبت به امثال تکلیف مهم عاجز محسوب می‌شود، و یا در تراحم بین دو تکلیف مساوی، مکلف بر امثال یکی از این دو تکلیف به صورت غیر معین توانمند می‌باشد. از طرفی با توجه به تقیید خطابات به قید قدرت، باید گفت قدرتی که از نظر عقل شرط تکلیف می‌باشد، قدرت عرفی است نه قدرت عقلی. به بیان دیگر، این مسأله مانند صورتی است که قید قدرت در خطاب تکلیف به صورت لفظی شرط شده باشد. مثلاً مولى بگوید: زمانی که قدرت داشتی، نجات دادن نفس محترمه واجب است، و از سوی دیگر تکلیف شده باشد زمانی که قدرت داشتی، سیراب کردن میهمان واجب است. در این صورت اگر تنها یک ظرف آب وجود داشته باشد، در تراحم بین این دو تکلیف، عرف مکلف را عاجز از امثال تکلیف دوم می‌داند؛ زیرا تکلیف اول از اهمیت بیشتری برخوردار است. بنابراین در فرضی که قید لفظی قدرت نیز وجود نداشته باشد، و خطاب تکلیف از نظر عقل مقید به قدرت باشد، در صورت تراحم، از آنجا که قدرت بر امثال هر دو تکلیف از نظر عرف وجود ندارد، هر دو تکلیف با هم به فعلیت نمی‌رسند.

اشکال: به این تقریب دو اشکال شده است^۲:

۱. مقرر: این تقریب در کلام استاد شهیدی‌پور بی‌آنکه که به کسی مستند شود بیان شده است. (شهیدی‌پور، أبحاث فی علم الأصول، ج ۳، ص ۲۵۷). مقرر طی فحصى که انجام داد قانلی برای این تقریب نیافت.

۲. همان، ص ۲۵۷.

اشکال اول: اگر قدرت به صورت لفظی در خطاب تکلیف شرط شود، در این صورت مراد از آن قدرت عرفی خواهد بود. اما سخن در مواردی است که عقل کاشف از قید قدرت می‌باشد. در این صورت، دلیل عقلی و لبی، تنها بر قدرت تکوینی بر انجام دادن ذات فعل دلالت می‌کند. بنابراین از آنجایی که درمسأله مورد بحث، خطاب از نظر عقل مشروط به قدرت شده است، نمی‌توان مراد از قدرت را، قدرت عرفی دانست. در نتیجه هر دو خطاب متزاحم دلالت بر فعلیت خود در مورد تزاحم می‌کنند.

اشکال دوم: طبق این تقریب، در فرض تزاحم دو تکلیف مساوی، یکی از این دو تکلیف به صورت غیرمعین واجب و فعلی است. با وجود اینکه بنابر پذیرش اعتبار قدرت عرفی، عرف در دو تکلیف مساوی، مکلف را قادر بر امثال هر دو تکلیف می‌داند، نه یک تکلیف غیرمشخص، و فقط مکلف قادر بر جمع بین آن دو نمی‌باشد. بنابراین شرط تکلیف در هر دو خطاب موجود است؛ زیرا مکلف از نظر عرف نیز قادر بر امثال هر دو تکلیف است.

تقریب سوم: اشتراط مجموع قدرت عقلی و عرفی از نظر عقل

شهید صدر^۱ و محقق تبریزی^۲ برای فعلی شدن تکلیف، از نظر عقل دو شرط را لازم می‌دانند: شرط اول آنکه مکلف قدرت بر آوردن ذات تکلیف را داشته باشد، و شرط دوم اینکه مکلف قدرت خود را صرف امثال تکلیف اهم و یا مساوی نکرده باشد.

به عنوان نمونه در تزاحم بین وجوب نجات بنده و وجوب نجات پسر مولی، در صورتی که مکلف مشغول امثال واجب اهم باشد، تکلیف به نجات دادن بنده فعلی نمی‌شود؛ زیرا اگرچه مکلف ابتدا توان خود کار را داشت، اما عقل برای فعلیت خطاب، وجود شرط دیگری را هم لازم می‌داند و آن، عدم به‌کارگیری قدرت در امثال واجب اهم است. پس با توجه به اینکه مکلف مشغول امثال واجب اهم، یعنی نجات پسر مولی شده است، وجوب نجات بنده مولی فعلیت ندارد.

شهید صدر در توجیه عقلی این شرط می‌گوید: اطلاق خطاب به گونه‌ای که شامل

۱. صدر، بحوث فی علم الأصول، ج ۷، ص ۶۶.

۲. تبریزی، دروس فی مسائل علم الأصول، ج ۵، ص ۳۷.

فرض تراحم نیز شود، از نظر عقل محال است؛ زیرا در تراحم تکلیف اهم و مهم، اگر غرض مولی از تکلیف مطلق به مهم، به حرکت درآوردن بنده برای انجام هر دو فعل متراحم باشد، در این صورت، تکلیف به غیر مقدور لازم می‌آید و با حکمت خداوند در تنافی است. و اگر غرض از تکلیف مطلق به مهم، انجام مهم حتی در فرض تراحم با اهم باشد، این تکلیف مستلزم ترجیح مرجوح بر راجح است؛ زیرا به این معنا است که شارع حکیم، امثال خطاب مهم را به امثال خطاب اهم ترجیح داده باشد.^۱ همچنین، در تراحم دو تکلیف مساوی، اطلاق تکلیف به معنای وجوب تعیینی هر یک از تکالیف در فرض تراحم می‌باشد، و وجوب تعیینی هر تکلیف، ترجیح بدون مرجح و امری قبیح است؛ زیرا لازمه آن وجود معلول بدون وجود علت می‌باشد. بنابراین، از نظر عقل شرط دومی برای خطاب تکلیف وجود دارد و آن اینکه فعلیت هر تکلیف مشروط به این است که قدرت مکلف در امثال تکلیف اهم و یا مساوی به کار نرفته باشد و تکلیف به مهم و مساوی، تنها در صورتی که خطاب اهم عصیان شده باشد، فعلیت پیدا می‌کند. بنابراین خطابات متراحم هیچ‌گاه با یکدیگر تعارض نمی‌کنند.

همچنین محقق تبریزی^۲ در تبیین تقریب خود می‌گوید: اگر خطاب تکلیف مطلق باشد، اطلاق خطاب مهم در فرض اشتغال به واجب اهم لغو خواهد بود؛ زیرا در این فرض محرکیتی نسبت به خطاب مهم وجود ندارد. بنابراین به دلیل اینکه مولای حکیم کار لغو انجام نمی‌دهد، خطاب تکلیف باید به صورت مشروط و مقید به عدم اشتغال به امثال واجب اهم و یا مساوی جعل شود.

اشکال: از منظر عقلا، بقای اطلاق خطابات تکلیف در فرض تراحم بدون اشکال است؛ زیرا اطلاق خطاب به معنای محرکیت مطلق در تمام بخش‌ها نمی‌باشد. در نتیجه مشکل تکلیف به غیر مقدور یا ترجیح مرجوح لازم نمی‌آید. بلکه غرض از خطاب مطلق، محرکیت در چهارچوب عقل و عقلا است. به این معنا که از نظر عقلا در فرض تراحم خطاب مهم با اهم، خطاب مهم منجز نمی‌باشد و در فرض تراحم دو تکلیف مساوی، یکی از این دو

پیشینه
موضوع

مسائل تراحم در خطابات متراحم از منظر اسناد شریعی و فقهی

۱. صدر، بحوث فی علم الأصول، ج ۷، ص ۶۴.

۲. تبریزی، دروس فی علم الأصول، ج ۲، ص ۲۱۹.

تکلیف به صورت غیرمعین منجز نمی‌باشد. در نتیجه انگیزه مولی به تحریک مکلف در محدوده عقل و عقلا، سبب تقیید و تضییق قانون نمی‌شود؛ بلکه تکلیف، به اطلاق خود باقی است؛ اگرچه داعی از جعل تکلیف، به حرکت واداشتن در چهارچوب عقلا است.^۱ شهید صدر مانند این مطلب را ذکر می‌کند و می‌گوید: غرض مولی از جعل تکلیف، ایجاد حرکت برای مکلف در فرض وصول تکلیف به او می‌باشد.^۲ به این معنا که اگر تکلیف به مکلف برسد، غرض مولی به امتثال این تکلیف تعلق می‌گیرد. این در حالی است که خطاب مولی به صورت مطلق جعل شده، و شامل فرض وصول و عدم وصول تکلیف می‌شود. همچنین در مسأله مورد بحث نیز، خطاب تکلیف به صورت مطلق جعل شده است، هرچند غرض شارع از جعل تکلیف، محرکیت از نگاه عقل و عقلا است. بنابراین، خطابات تکلیف در فرض تراحم، به اطلاق خود باقی هستند و این عقل است که در فرض تراحم اهم با مهم، مهم را منجز نمی‌داند، و یا در فرض تراحم دو تکلیف مساوی، یکی از آن دو را به صورت غیرمعین منجز نمی‌داند.

همچنین نکته اصلی در پاسخ به اشکال محقق تبریزی، توجه به این نکته است که از نظر عقلا اطلاق تکلیف، کار بیشتری نسبت به اصل جعل تکلیف محسوب نمی‌شود. در نتیجه تصویر لغویت نسبت به اطلاق، قابل قبول نیست. بنابراین در خطاب مطلق غیر از جعل تکلیف، اقدام دیگری انجام نشده است تا کار مولی محکوم به لغویت شود.

به عنوان نمونه اگر نام علی را به صورت مطلق برای تمام فرزندان متولد در بیمارستان انتخاب شود، اطلاق این نام، نسبت به فرزندی که علم به مرگ آنها وجود دارد، لغو به شمار نمی‌آید؛ زیرا از نظر عقلا، نام‌گذاری بیشتری نسبت به این دسته از فرزندان صورت نگرفته تا لغویت معنا پیدا کند.

به طور کلی پذیرش این اشکال، سبب پیدایش مشکلاتی غیرقابل التزام در برخی مسائل فقهی می‌شود. به عنوان نمونه، در فرضی که حجت الزامی برخلاف تکلیف واقعی وجود داشته باشد، مانند اینکه اصل استصحاب، دلالت بر غصبی بودن آب و به دنبال آن حرمت

۱. شهیدی‌پور، *أبحاث فی علم الأصول*، ص ۲۵۹.

۲. صدر، *بحوث فی علم الأصول*، ج ۲، ص ۳۳۴.

تصرف در آن داشته باشد، اما در واقع وضو با آن آب واجب باشد، در این صورت هیچ کدام از فقها شمول خطاب واقعی وجوب وضو نسبت به این مورد را لغو ندانسته، و حکم به جعل تکلیف وجوب وضو به صورت مطلق می کنند. بنابراین باید گفت اطلاق تکلیف هیچ گونه لغویت عقلایی ندارد، و شاهد بر آن این است که مکلف در فرض تراحم، خود را مجبور به مخالفت با یکی از دو تکلیف می بیند. این به آن معنا است که اطلاق خطاب، شامل فرض تراحم شده است و در نهایت، مکلف نسبت به مخالفت یکی از دو تکلیف معذور است.

در نتیجه در اشکال به تقریب سوم از مسلک سوم باید گفت: خطابات تکلیف، حتی نسبت به فرض تراحم، به صورت مطلق جعل شده اند، و عقل تنها قدرت تکوینی بر ذات فعل را قید این تکالیف می داند. به این معنا که خطابات تکلیف شامل فرض عجز تکوینی از امتثال نمی شوند. ولی نسبت به فرضی که قدرت عرفی بر امتثال وجود ندارد، مانند فرض تراحم، تکالیف به اطلاق خود باقی هستند، و عقل است که حکم به تنجز هر دو خطاب نمی کند.

تقریب چهارم: اشتراط قدرت عرفی بوسیله ادله منفصل

مطابق این تقریب^۱ خطابات تکلیف به سبب عقل، تنها مقید به فرضی شده اند که قدرت تکوینی بر ذات فعل وجود داشته باشد، اما این خطاب ها به سبب ادله منفصل دیگر، مانند «لَا يَكُلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا»^۲ و مفهوم اولویت «وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ»^۳، مشروط به قدرت عرفی نیز می شوند. در نتیجه خطابات شارع به وسیله این ادله منفصل، مقید به عدم اشتغال به امتثال واجب اهم و یا مساوی می باشند؛ زیرا عرف در فرض اشتغال به واجب اهم، به مقتضای ادله محدود کننده تکلیف به قدرت، خود را قادر بر واجب مهم نمی داند. به همین دلیل خطاب مهم، تنها در صورت عصیان خطاب اهم به فعلیت می رسد. به بیان دیگر در فرضی که جمع بین متعلق تکالیف مستلزم حرج و سختی باشد، اگر خطابات تکلیف به صورت مطلق جعل شده باشند، عقل حکم به تنجز آن می کند؛ چراکه از نظر عقل سختی انجام تکلیف موجب عذر نیست. اما شارع مقدس بر بندگان خود منت

پیشینه
اصول فقهیه

مسئله
از نظر
فطری
است

۱. شهیدی پور، أبحاث فی علم الأصول، ج ۳، ص ۲۶۱.

۲. سورة بقره، آیه ۲۸۶.

۳. سورة حج، آیه ۷۸.

نهاده و به سبب ادله نفی حرج (وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ)، تکالیف خود را مشروط به فرض عدم حرج دانسته است. بنابراین هنگامی که شارع تکلیف خود را مشروط به عدم حرج می‌داند، به طریق اولی در فرض عجز عقلی و یا عرفی از امثال تکالیف، خطابات شارع مقید به فرض عدم آنها می‌باشد.

در نتیجه ادله تکالیف به سبب مقید لفظی منفصل، مشروط به فرض وجود قدرت عرفی یعنی عدم اشتغال به امثال واجب اهم و یا مساوی می‌باشند.^۱

مسلك چهارم: حفظ اطلاق خطابات

آقایان خمینی، سیستانی و روحانی مسلك چهارمی را در باب تراحم اختیار کرده‌اند. مطابق با این مسلك، خطابات تکلیف به اطلاق خود باقی بوده و حتی شامل فرض تراحم نیز می‌شوند، اما عقل در مرحله امثال، حکم به تنجز همه تکالیف نمی‌کند، بلکه در فرض تراحم خطاب مهم با اهم، حکم به تنجز خطاب اهم کرده و خطاب مهم را مشروط به عصیان خطاب اهم فعلی می‌داند. همچنین در فرض تراحم دو تکلیف مساوی، حکم به تنجز یکی از آن دو تکلیف می‌کند. برای این مسلك دو تقریب ذکر شده است.

تقریب اول: عدم اشتراط قدرت عرفی

مطابق نظر آقایان روحانی^۲ و سیستانی^۳، همانند شهید صدر، خطابات تکلیف به سبب حکم عقل، مقید به قدرت عقلی و تکوینی بر ذات فعل می‌باشد، اما از جهت اطلاق تکالیف نسبت به فرض تراحم، مسأله دارای تفصیل است.

به نظر ایشان، اگر قید قدرت به صورت لفظی در خطاب موجود نباشد و هر دو خطاب مطلق باشند، در این صورت، هر دو تکلیف به اطلاق خود باقی بوده و بر فعلیت در فرض تراحم دلالت می‌کنند. اما عقل در مرحله امثال، با وجود خطاب اهم، خطاب مهم را منجز

۱. مقرر: این تقریب از سوی استاد شهیدی‌پور در دوره قبل درس خارج اصول، بیان و مورد پذیرش قرار گرفته بود، اما در دوره جدید، مبنای دیگری را پذیرفته‌اند که در ادامه به آن اشاره خواهد شد.

۲. روحانی، منتقى الأصول، ج ۲، ص ۳۲۵.

۳. سیستانی، تعارض الأدله و اختلاف الحديث، ص ۷۶.

نمی‌داند و یا در دو خطاب مساوی، حکم به تنجز یکی می‌کند. به عنوان مثال اگر مولی به صورت مطلق بگوید: نماز واجب است، از سوی دیگر به صورت مطلق بگوید: روزه واجب است، در این مثال هر دو خطاب شامل فرض تراحم می‌شوند. اما از نظر عقل، از آنجا که نماز، بعد از ولایت از ارکان دین شمرده شده، از اهمیت بیشتری برخوردار بوده و بر تکلیف روزه مقدم می‌شود. به عبارت دیگر، وجوب روزه در فرض تراحم منجز نمی‌باشد.

اما اگر قید قدرت، به صورت لفظی در خطاب موجود باشد، در این صورت، اطلاق خطاب‌ها شامل فرض تراحم نمی‌شود؛ زیرا مراد از قدرت، قدرت عرفی است و عرف در فرض تراحم، قدرت بر امثال هر دو تکلیف را احراز نکرده و مکلف را بر جمع بین دو امثال توانمند نمی‌بیند. بنابراین در تراحم بین دو خطاب «إِذَا قَدَرْتَ فَصَلِّ» و «إِذَا قَدَرْتَ فَصُمْ»، از نظر عرف، مکلف قادر بر امثال وجوب روزه نیست؛ زیرا با اشتغال به تکلیف اهم، قدرتی برای امثال تکلیف مهم باقی نمی‌ماند، و با از بین رفتن شرط، دیگر خطاب تکلیف مهم در فرض تراحم با تکلیف اهم، فعلیت پیدا نمی‌کند. بلکه فعلیت خطاب مهم مشروط به عصیان خطاب اهم می‌باشد. همچنین در دو خطاب مساوی، کشف می‌شود که شارع یکی از این دو خطاب را واجب کرده است؛ چراکه از نظر عرف، مکلف قادر بر امثال هر دو تکلیف نیست.

پیش از این
مقاله

مسئله از آنجا که
خطابان تراحم
از منظر اسلام
مستند است

علت این تفصیل آن است که در خطابات مطلق، می‌توان شرط تکلیف را قدرت عقلی و ذاتی بر امثال دانست؛ چراکه قدرت عقلی از تقسیمات اولیه تکلیف است. به این معنا که پیش از حکم به وجوب، می‌توان متعلق تکلیف را به فرض قدرت و عدم قدرت تقسیم کرده و حکم را به فرضی اختصاص داد که متعلق تکلیف، مقدور تکوینی و عقلی است. اما قدرت عرفی چنین صلاحیتی ندارد؛ زیرا مراد از قدرت عرفی، قدرت جمع بین هر دو امثال است و از انقسامات ثانویه تکلیف محسوب می‌شود؛ چراکه باید دو تکلیف و حکم از ناحیه مولی صادر شده باشد، تا پذیرش تقسیم به فرض قدرت بر جمع بین دو امثال و یا عدم آن، معنا داشته باشد. به همین دلیل چنین قدرتی که در فرض جعل حکم معنا پیدا می‌کند، قید تکلیف نیست.

اما اگر قدرت در لسان دلیل شرط شود، از آن جایی که عرف مرجع تشخیص ظهورات

کلام شارع است، مراد از آن، قدرت عرفی و توانایی جمع بین دو امثال خواهد بود. بنابراین در فرضی که چنین قدرتی وجود ندارد، مانند فرض تراحم، هر دو تکلیف، با هم به فعلیت نمی‌رسند و به دنبال آن تعارضی نیز رخ نخواهد داد.

در نتیجه مطابق این نظر، در دو خطاب مطلق، مسلک چهارم مورد پذیرش است. در نتیجه هر دو خطاب به اطلاق خود باقی بوده و در مورد تراحم، دلالت بر فعلیت می‌کنند، اما عقل حکم به تنجز هر دو تکلیف نمی‌کند. اما در خطاب‌هایی که قدرت در لسان دلیل شرط شده است، مسلک سوم مورد پذیرش است و خطابات تکلیف مقید به فرض عدم اشتغال به امثال واجب اهم و یا مساوی می‌باشند. البته باید توجه داشت مبنای بحث مشهور در مسالک تراحم، خطابات مطلق است.

اشکال اول: امکان تقييد خطابات به قدرت عرفی

از نظر آقای سیستانی قدرت عرفی از تقسیمات ثانویه تکلیف می‌باشد، اما این بیان صحیح نیست؛ چراکه می‌توان قدرت بر جمع بین دو امثال را از تقسیمات اولیه به حساب آورد. به عنوان مثال پیش از تعلق حکم وجوب، می‌توان نجات دادن پسر مولی را به فرض قدرت بر نجات پدر مولی و فرض عدم قدرت بر آن تقسیم نمود. بنابراین قدرت عرفی نیز می‌تواند در تکالیف شرط شود.

پیشینه
اصول فقهیه

اشکال دوم: تقييد به وسیله ادله عام منفصل

مطابق تقریب اول، در فرضی که قید قدرت در لسان دلیل شرط فعلیت تکلیف باشد، ظهور آن در قدرت عرفی می‌باشد. به همین دلیل در تراحم دو تکلیف اهم و مهم، فعلیت تکلیف مهم مشروط به سرپیچی از تکلیف اهم است. اما اشکال این است که حتی در صورتی که خطاب تکلیف مطلق باشد، می‌توان به وسیله ادله منفصل مانند ادله محدود کننده تکلیف به قدرت و یا ادله نفی حرج، تکالیف مطلق را نیز مشروط به قدرت عرفی دانست. به عبارت دیگر، ظاهر این خطاب قرآنی، عدم فعلیت تکلیف نسبت به فعلی است که از نظر عرف غیرمقدور است. به عنوان نمونه، اگر در مکانی آب نجس و آب غصبی وجود داشته باشد و از طرفی شارع مقدس در یک خطاب فرموده باشد: «اجتناب از آب نجس واجب است»، و در

در بیان
تفسیر
در بیان
تفسیر

خطاب دیگر فرموده باشد: «اجتناب از آب غصبی واجب است»، در این صورت در فرض اضطرار، از نظر عقلاً، مکلف قادر بر امتثال هر دو تکلیف نبوده و مصداق خطاب «لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا» می‌باشد. بنابراین، با توجه به اینکه مفاد خطاب مذکور، عدم تکلیف به غیرمقدور عرفی است، می‌توان این ادله را مقید عرفی خطابات مطلق تکلیف دانست. در نتیجه مسلک چهارم باب تزاحم، حتی در خطابات مطلق نیز قابل پذیرش نیست.

در پاسخ به اشکال دوم می‌توان گفت: از نظر آقای سیستانی^۱ ادله محدود کننده تکلیف به قدرت مکلف، و ادله نفی حرج شامل موارد عجز عرفی می‌باشند، اما صلاحیت تقیید تکالیف به فرض وجود قدرت عرفی و در نتیجه عدم فعلیت تکلیف در فرض عجز از جمع بین دو امثال، در آنها وجود ندارد. بلکه این ادله، تنها بر نفی تنجز تکالیف فعلی در فرض عجز دلالت می‌کنند. بنابراین حتی با در نظر گرفتن آنها، تکالیف مشروط به قدرت عرفی نمی‌باشند.

دلیل بر این مطلب آن است که در انتهای بسیاری از آیات قرآن که در آنها اضطرار عرفی نفی شده، تعبیر غفور و رحیم وجود دارد. عباراتی که نشان‌گر برداشته شدن تنجز تکلیف در موارد اضطرار عرفی است؛ زیرا چنین تعبیری هنگامی معنا پیدا می‌کند که ممنوعیت و محرومیتی وجود داشته، و از آن چشم‌پوشی شده باشد. به عبارت دیگر ستر و پوشاندن، زمانی دارای معنا می‌باشد که فعل حرامی صورت گرفته اما به سبب اضطرار، از ممنوعیت آن چشم‌پوشی شده باشد. بنابراین در موارد عجز عرفی، تکالیف فعلی بوده ولی تنجز آنها به حکم عقل و شرع برداشته شده است.

ممکن است گفته شود ظهوراتی چون دلالت حدیث رفع برای مضطر، حکم به حلیت و عدم فعلیت حکم حرمت در فرض اضطرار عرفی می‌کند. بنابراین عدم وجود قدرت عرفی رافع اصل تکلیف است. اما با توجه به اینکه در ابتدای حدیث، حکم حرمت برای افعالی که نسبت به آنها عجز عرفی وجود دارد ثابت شده است، می‌توان گفت ابتدای روایت، قرینه بر این است که مراد از حلیت در انتهای روایت، حلیت واقعی نیست. بلکه به معنای آن است که حکم تکلیف اضطراری مانند حکم حلال واقعی بوده و شخص مکلف عقاب نمی‌شود. در نتیجه ادله عام منفصل صرفاً رافع تنجز تکالیف می‌باشند.

۱. سیستانی، تعارض الأدلة واختلاف الحديث، ص ۷۶.

پاسخ آقای سیستمی قابل رد است؛ زیرا تعبیر به غفور و رحیم می‌تواند علاوه بر رفع تنجز، دلالت بر رفع اصل حکم نیز داشته باشد؛ زیرا در فرضی که فعل، به عنوان اولی حرام بوده و مقتضی حرمت را داشته است، شارع از روی امتنان، حکم حرمت را برداشته و به عنوان ثانوی حکم حلیت را تشریع کرده است، تعبیر به غفور و رحیم صحیح خواهد بود.

از طرفی به نظر می‌رسد ظهور ادله حلیت حرام در حال اضطرار، حکم به حلیت واقعی می‌باشد. به این معنا که فعل به عنوان اولی حرام بوده، اما در صورت حصول اضطرار عرفی، به عنوان ثانوی، واقعاً حکم حلیت برای آن تشریع شده است. به عبارت دیگر در طول اضطرار، حکم به حرمت که به عنوان اولی برای فعل ثابت بوده است تغییر کرده و تبدیل به حکم حلیت می‌شود. در نتیجه حلال تنزیلی معنا ندارد. بلکه عجز عرفی، سبب رفع حکم حرمت و حکم واقعی به حلیت شده است.

بنابراین تقریب اول برای مسلک چهارم ناتمام است، و تفاوتی بین تکالیف مطلق و مشروط به قدرت نمی‌باشد.

تقریب دوم: عدم اشتراط قدرت عقلی و شرعی

امام خمینی بر اساس مبنای خود در بحث خطابات قانونیه، مسلک چهارمی را در باب تراحم اختیار کرده است. از نظر ایشان^۱ خطابات شارع به اطلاق خود باقی بوده و شامل فرض تراحم نیز می‌باشند. اما عقل در مقام تنجز و در فرض تراحم بین دو تکلیف اهم و مهم، حکم به تنجز خطاب اهم می‌کند. و یا در تراحم بین دو خطاب مساوی در اهمیت، حکم به تنجز یک خطاب به صورت غیرمعین می‌کند.

تفاوت این نظریه با تقریب اول این است که در این مسلک، قید قدرت، حتی به معنای قدرت تکوینی، در خطاب تکلیف شرط نشده، و خطاب تکلیف فرد عاجز از انجام اصل فعل را نیز شامل می‌شود. بنابراین خطاب شارع به اطلاق خود باقی بوده و شامل فرض عجز از ذات فعل و فرض عجز از جمع بین دو امثال می‌باشد.

توضیح بیشتر آنکه، علت اینکه عقل، قدرت بر ذات فعل را در خطابات شارع شرط

پیشینه
موضوع

در
مقام
شماره ۴، سال ۱۴۰۰

۱. خمینی، تهذیب فی علم الأصول، ج ۱، صص ۴۳۶ و ۴۴۲.

می‌داند، این است که شمول خطاب تکلیف نسبت به عاجز از ذات فعل لغو بوده و از نظر عرف مستهجن شمرده می‌شود؛ زیرا بعث و غرض لزومی شارع به کسی تعلق می‌گیرد، که توانانی انبعاث و انجام اغراض مولی را داشته باشد.

از نظر امام، خطابات به دو قسم شخصی و قانونی تقسیم می‌شود و تقييد به قدرت، در خطابات شخصی معنا پیدا می‌کند؛ چراکه در خطابات شخصی، غرض شارع، تحریک مکلفی است که خطاب به او تعلق گرفته است و به همین علت شمول خطاب در فرض عجز نسبت به او بی‌معنا می‌باشد. اما غرض شارع در خطابات قانونی و تکالیف مطلق، تحریک جمع قابل اعتنایی از مکلفین است، نه تحریک همه مکلفین. بنابراین، قانون حتی اگر نسبت به برخی از افراد بی‌اثر باشد، شامل همه آنها می‌شود؛ زیرا غرض از این نوع تکلیف، تحریک همه مکلفین نبوده، تا شمول آن نسبت به برخی افراد بدون اثر و لغو باشد. علت این امر، آن است که اطلاق در کلمات شارع به معنای لحاظ همه حالات و قیود طبیعت نیست؛ بلکه موضوع تکلیف در خطابات مطلق، صرفاً ذات طبیعت، بدون در نظر گرفتن حالات آن می‌باشد. به عبارت دیگر در خطاب‌ها، حالت تراحم تکلیف با تکلیف دیگر و یا حالت عدم قدرت نسبت به ذات تکلیف، در نظر گرفته نشده است. به عنوان مثال، در خطاب صلّ، حکم وجوب به طبیعت نماز تعلق گرفته است و اطلاق آن به معنای وجوب نماز در فرض تراحم و یا در فرض عدم قدرت تکوینی نمی‌باشد. البته خطابات تکلیف مشروط به این است که جمع قابل اعتنایی از مکلفین توانایی انجام فعل را داشته باشند؛ زیرا در غیر این صورت اصل تکلیف به ذات طبیعت لغو خواهد بود.

در واقع از نظر ایشان، قید قدرت عرفی و توانایی جمع بین دو تکلیف، شرط خطاب نیست؛ زیرا لازمه آن این است که مولی فرض تراحم را لحاظ کرده باشد. این درحالی است که فرض تراحم از تقسیمات ثانویه تکلیف می‌باشد، و تقسیمات ثانویه در طول احکام شارع بوده و سبب تقييد اصل خطابات شارع نمی‌شود؛ چراکه تراحم دو تکلیف، فرع بر آن است که اصل دو تکلیف ثابت شده باشد. در نتیجه خطاب تکلیف نمی‌تواند مقید به قدرت عرفی بر جمع بین دو امثال باشد.

بنابراین ایشان، قدرت تکوینی و قدرت عرفی (جمع بین دو امثال) را شرط برای

پیشینه
موضوع

مسائل از نظر امام
خطابات تراحم از منظر استاد شهید مرتضی

تکالیف شارع نمی‌دانند. در نتیجه خطاب شارع شامل فرض عجز از ذات فعل و عجز از جمع بین امثال دو فعل می‌شود.

البته ممکن است گفته شود، اجمال و اجمال در عالم ثبوت و اراده مولی وجود ندارد، بلکه باید تمام صور و حالات موجود برای تکلیف مورد بررسی قرار گرفته باشد. بنابراین درست است که فرض تراحم از تقسیمات ثانویه تکلیف است، اما مولای حکیم در مرحله اراده آن را لحاظ کرده و در فرض تراحم تکلیف اهم با مهم، حکم به عدم فعلیت تکلیف مهم و در فرض تساوی هر دو تکلیف، حکم به عدم فعلیت یکی از آن دو کرده است.

اما این اشکال صحیح نیست؛ زیرا عدم اجمال و اجمال در اراده شارع، به معنای در نظر گرفتن تمام حالات قابل فرض برای تکلیف نیست. بلکه به معنای این است که آنچه موضوع تکلیف قرار داده شده، ذات طبیعت است. بنابراین حالات تکلیف و فرض تراحم، داخل در موضوع تکلیف نبوده و عدم ملاحظه آنها، اجمال تلقی نمی‌شود.

شایان ذکر است که در مبنای امام دو نقض اساسی به مبنای مشهور در بحث تراحم وارد شده است:

اول اینکه بر این مبنا، تکالیف شامل فرد عاجز نیز می‌شود^۱، اما به نظر مشهور علما، قدرت، قید شرعی تکلیف است. از این رو امام معتقد است اگر قدرت، شرط شرعی تکالیف باشد، فرض شک در قدرت، از آن جایی که شک در اصل تکلیف است، مجرای اصل براءت خواهد بود. با اینکه از سویی جریان براءت، مخالف با ارتکاز عقلا و از سوی دیگر فتوای مشهور در این فرض، جریان احتیاط است. بنابراین قدرت، شرط شرعی تکلیف نمی‌باشد.

دوم اینکه اگر قدرت شرط شرعی تکلیف باشد، در این صورت تعجیز نفس جایز خواهد بود. به این معنا که مکلف، کاری انجام دهد که قدرت او نسبت به تکلیف از بین رفته و در نتیجه تکلیف برای او فعلی نباشد. این درحالی است که به نظر مشهور فقها تعجیز نفس در امثال تکلیف جایز نیست.

پیشینه
اصول فقه اسلامی

جلد دوم
مجله نشریه، سال ۱۴۰۰

۱. همان، ص ۴۳۹.

بررسی تقریب دوم

به نظر امام^۱ خطابات تکلیف شامل فرض عجز تکوینی و فرض تراحم بوده و در هر دو صورت ادعای فعلیت می‌کنند. بنابراین مبنای ایشان باید از دو جهت قدرت تکوینی و قدرت عرفی بررسی شود.

از جهت قدرت تکوینی باید گفت، در خطابات قانونی، شمول تکلیف نسبت به افرادی که اثر فعلی برای آنها وجود ندارد، بدون اشکال است. به تعبیر دیگر اطلاق، فعل اضافه‌ای محسوب نمی‌شود تا شمولش نسبت به این افراد لغو باشد. اما به نظر می‌رسد، خطاب قانونی تکلیف، از فرض عجز از ذات فعل انصراف دارد و شامل عجز تکوینی نمی‌شود؛ چراکه مطابق با ارتکاز عقلا، غرض از تکلیف، ایجاد انگیزه و حرکت در مکلف در فرض وصول حکم به او می‌باشد، و از آنجا که نسبت به شخص عاجز، چنین غرضی تصویر نمی‌شود، خطاب تکلیف از این افراد انصراف دارد؛ زیرا حتی در فرض وصول تکلیف به عاجز نیز توانایی انجام فعل را ندارد. به عنوان مثال وجوب استهلال اول ماه، از شخص نابینا انصراف دارد؛ زیرا حتی در فرض وصول حکم به او، باز هم به سبب عجز تکوینی، توانایی انجام استهلال را نداشته و منبعث نمی‌شود.

پیشینه
موضوع

مسائل از احكام خطابات تراحم از منظر اسناد شهیدی‌پور

اما از جهت قدرت عرفی و توانایی جمع بین دو امثال باید گفت، شمول خطاب نسبت به فرض تراحم، بدون اشکال است، اما با توجه به ادله‌ای که تکلیف را به قدرت مکلف محدود می‌داند، و نفی حرج، می‌توان اطلاق خطابات شارع را تقیید زده و قدرت عرفی را به عنوان شرط تکالیف در نظر گرفت. در نتیجه تکالیف شارع حتی نسبت به فرض تراحم، فعلی نیستند و از این طریق، راه تعارض بسته می‌شود.

اما نقض‌هایی که بیان گردید نیز قابل پاسخگویی است. نسبت به نقض نخست باید گفت: علت اینکه مشهور در موارد شک در قدرت، حکم به احتیاط می‌کنند، این است که ارتکاز عقلا در این موارد، لزوم احتیاط است. به عبارت دیگر عقلا، در احکام عقلاییه، قدرت را شرط استیفای ملاک می‌دانند. به این معنا که ملاک در فرد عاجز وجود دارد، اما او به سبب عجزش، توانایی به دست آوردن ملاک را از دست داده است. به همین علت اگر

۱. همان.

شخصی در حصول قدرت شک داشته باشد، بازگشت آن به شک در استیفای ملاک است و در این صورت سیره عقلا و ارتکاز آنان، حکم به لزوم احتیاط به جهت به دست آوردن ملاک می‌کند.

این سیره عقلاییه در احکام عقلا، مانند یک قرینه عقلی متصل به خطاب، سبب آن شده است که در کلمات شارع نیز قدرت، شرط استیفا دانسته شود، و خطابات شرعی ظهور در این مطلب پیدا کنند. در نتیجه ادله براءت شرعی مانند حدیث رفع، از موارد شک در قدرت منصرف بوده و جاری نمی‌شوند. بنابراین به حکم عقل، در موارد شک در قدرت، وظیفه مکلف احتیاط می‌باشد.

در نتیجه در موارد شک در قدرت، براءت عقلایی جاری نیست؛ زیرا عقلا در این موارد حکم به احتیاط می‌کنند. از سوی دیگر براءت شرعی نیز جریان ندارد؛ زیرا ارتکاز عقلا سبب انصراف خطاب حدیث رفع، از موارد شک در قدرت می‌شود. بنابراین با وجود اشتراط قدرت در فعلیت تکلیف، می‌توان در موارد شک در قدرت، حکم به احتیاط نمود.

نسبت به نقض دوم نیز باید گفت: از نظر امام، لازمه قول مشهور جواز ناتوان سازی خود است. با وجود اینکه این لازمه مورد پذیرش هیچ‌یک از فقها نمی‌باشد. پاسخ آنکه: اگر مراد ایشان، از بین بردن قدرت مکلف توسط خودش پیش از زمان فعلیت وجوب است، چنین جوازی مخالف با فتوای فقهای شیعه نیست. به طور مثال مکلف می‌تواند پیش از زمان فعلی شدن نماز ظهر، تنها آبی که برای وضو دارد را روی زمین ریخته و خود را از وضو گرفتن ناتوان سازد. بنابراین این نقض به کلام مشهور وارد نیست، بلکه بسیاری از فقها به چنین جوازی صریحاً فتوا داده‌اند.

اما اگر مراد، از بین بردن قدرت بعد از زمان فعلیت وجوب باشد، باید گفت، مراد از قدرتی که شرط تکلیف است، صرف وجود قدرت است، نه قدرت بقایی و استمراری تا انتهای وقت. بنابراین به مجرد رسیدن زمان وجوب فعلی، قدرت بر امثال حاصل است و وجود چنین قدرتی مانع از جواز ناتوان ساختن خود مکلف می‌شود.

در نتیجه در پاسخ به این مبنا می‌توان گفت، ازسویی خطابات تکلیف از فرض عجز تکوینی انصراف دارند، و از سوی دیگر به مقتضای ادله نفی حرج، قدرت عرفی نیز شرط

پیشینه
موضوع

در
مجموعه
شماره ۴، سال ۱۴۰۰

این خطابات می‌باشد. بنابراین این خطابات در فرض تراحم، ادعای فعلیت نداشته و در نتیجه تعارضی رخ نمی‌دهد.

مسلك پنجم: عدم شمول خطابات نسبت به فرض تراحم

مسلك پنجم در باب تراحم، مسلك آقای سید موسی شبیری زنجانی^۱ است. ایشان معتقدند از نظر عرف، خطابات مطلق ناظر به فرض تراحم نیست و یا اینکه نسبت به فرض تراحم ظهور ندارد. به همین دلیل، خطاب «اذا زالت الشمس وجب الظهر والعصر» و خطاب «اذا خسف القمر وجب الآيات» ناظر به فرض متعارف می‌باشند. اما نسبت به فرض تراحم از دو خطاب، کشف می‌شود که ملاکات باقی هستند؛ چون عرفی نیست که تراحم و عجز از امثال، موجب ارتفاع ملاک از هر دو خطاب شود. از این رو با وجود کشف ملاک، اگر یکی از ملاک‌ها اهم باشد، جعل ثبوتی شارع بر اساس همان خواهد بود و اگر اهمیت یکی از دو ملاک محتمل باشد، مورد دوران امر بین تعیین و تخییر می‌باشد. که در این موارد مشهور، حکم به تعیین کرده‌اند. همچنین در موارد تساوی در اهمیت نیز، حکم به تخییر می‌شود.

بررسی

در پاسخ باید گفت ادله شرعی و به خصوص خطابات که در مقام تعلیم حکم شرعی کلی می‌باشند، همچون «حرم الربا»، «یحرم الکذب»، «یحرم الغیبة»، «ان الصلاة کانت علی المؤمنین کتاباً موقوتاً»، مورد احتجاج عرف در حالات استثنایی می‌باشد؛ این در حالی است که لازمه انصراف خطابات نسبت به فرض تراحم، عدم شمول نسبت به حالات استثنایی و انصراف از این موارد نیز می‌باشد. به عنوان مثال، ممکن است خطاب «یحرم الغصب» از مواردی که حکومت، مال مردم را به جهت مصلحت عمومی مانند زیباسازی شهر، تصاحب کند، انصراف داشته باشد. در حالی که این ادعا قابل التزام نیست و خطابات شامل حالات استثنایی می‌شود. از این رو عقلاً به عموماتی مانند «یحرم الربا» تمسک کرده و اگر بنده‌ای تخلف کرده باشد، او را مستحق عقاب می‌دانند.

۱. شهیدی‌پور، *أبحاث اصولية*، ج ۳، ص ۲۸۶. مقرر: با وجود فحص فراوان و پیگیری از برخی اهل علم به منبع این دیدگاه دست نیافتیم.

از منظر آقای زنجانی در فرض انصراف خطابات از فرض تراحم، عرف ملاک هر دو تکلیف را کشف می‌کند. اما این سخن در ملاک‌های تعبدی قابل پذیرش نیست. به عنوان مثال در صورتی که تراحم بین تکلیف حج و ارتکاب حرام صورت گیرد، مانند زنی که برای سفر به حج، مجبور به استفاده از عکس بی‌حجاب شود و یا توسط مردان مورد بازرسی قرار گیرد، در این صورت انجام حج، متوقف بر ارتکاب این محرمات است و اگر وجوب حج از این موارد انصراف داشته باشد، وجود ملاک برای حج روشن نیست؛ چراکه ممکن است خداوند متعال در این صورت حج را از این زن طلب نکند. در حالی که از منظر آقای زنجانی ملاک دو تکلیف در فرض تراحم کشف شده است و در صورت وجود اهم یا تکلیفی که احتمال اهمیتش می‌رود، همان ترجیح داده می‌شود و در صورت تساوی، مکلف مخیر خواهد بود.

دیدگاه برگزیده: مسلک سوم با تقریب جدید

تکالیف شارع باید از دو جهت مورد بررسی قرار گیرند: روح حکم و شکل آن. از نظر محقق حائری، حقیقت و روح تکلیف، اراده مولی بوده و تکالیف و قوانین، همگی ابراز این اراده هستند.^۱ به عنوان مثال، در حکم به وجوب، روح حکم، اراده و غرض لزومی مولی به انجام فعل است که با اشکال گوناگونی قابل بیان است. اما آنچه دارای اهمیت است، اراده مولی است و به همین علت اگر این اراده از طریق دیگری غیر از الفاظ کشف شود، مکلف ملزم است افعال خود را مطابق با اراده مولی انجام دهد.

حال با بررسی مقام روح حکم باید گفت، اگر مولی التفات تفصیلی نسبت به فرض تراحم تکلیف اهم با تکلیف مهم پیدا کند، اراده او به صورت مطلق به انجام فعل مهم تعلق نمی‌گیرد؛ زیرا فعلیت تکلیف مهم در فرض امتثال تکلیف اهم، خلاف حکمت الهی است. بلکه اراده مولی به فعلیت تکلیف اهم تعلق گرفته است و تکلیف به مهم در فرض سرپیچی از تکلیف اهم فعلیت پیدا می‌کند.

همچنین در دو تکلیف مساوی نیز، اراده مولی به انجام یکی از دو فعل تعلق گرفته

پیشینه
تکالیف

در
مقام
شماره ۴، سال ۱۴۰۰

۱. حائری، درر الفوائد، ص ۷۳.

است. البته این به معنای وجود دو اراده مشروط نیست، به این صورت که اراده مولى به انجام تکلیف اول مشروط به ترک تکلیف دوم، و اراده مولى به انجام تکلیف دوم، مشروط به ترک تکلیف اول باشد. زیرا لازمه اراده مشروط، وجود دو اراده نسبت به فعل مکلف، در فرض ترک هر دو تکلیف بوده که برخلاف وجدان است. بنابراین روح حکم در فرض تساوی، انجام یکی از این دو فعل است.

در نتیجه با توجه به مقام روح حکم و اراده مولى، مسلک سوم باب تراحم صحیح می باشد. به این معنا که اراده مولى مشروط به فرض قدرت عرفی بوده و در تراحم بین اهم و مهم، اراده تکلیف مهم مشروط به ترک اهم، و در فرض تساوی، یکی از دو فعل اراده شده است. اما به لحاظ شکل تکلیف و ابراز اراده، اگرچه ظاهر تکلیف و ابراز شارع مطلق می باشد، اما با توجه به ادله محدودساز تکلیف به حیطه قدرت مکلف، و ادله نفی حرج، می توان خطابات مطلق شارع را مقید به قدرت عرفی دانست، و در نتیجه به لحاظ شکل حکم نیز، فعلی شدن تکلیف مهم، مشروط به ترک امثال تکلیف اهم، و فعلیت تکلیف مساوی، مشروط به ترک دیگری خواهد بود.

جمع بندی و نتیجه گیری

در فرض تراحم خطابات تکلیف، از جهت احراز ملاک خطابات متزاحم نسبت به مورد تراحم، پنج مسلک در میان علما مطرح است. از نظر گروهی، بازگشت این خطابات متزاحم به تعارض است، با این تفاوت که عده ای اصل دو تکلیف را متعارض می دانند، و از نظر عده ای دیگر اطلاق دو تکلیف متعارض است.

به نظر جمع دیگری از علما، در فرض تراحم، خطابات تکلیف با یکدیگر تعارضی ندارند و مانعی از شمول خطاب ها نسبت به فرض عدم قدرت شرعی و تراحم، وجود ندارد. به همین دلیل ملاک هر دو تکلیف در مورد تراحم احراز می شود.

از نظر گروهی دیگر، خطابات تکلیف اصلاً نظارتی به فرض تراحم نداشته و از این فرض انصراف دارند و از نظر عرف تنها ملاک هر دو خطاب شامل فرض تراحم می شود.

نظر صحیح آن است که در فرض تراحم، خطابات تکلیف متعلق به غیر مقدور شرعی نیستند، ولی هیچکدام از دو خطاب، ادعای وجود و فعلیت قدرت نمی کند، بلکه به لحاظ

پیشینه
مقاله

مسائل تراحم در خطابات متزاحم از منظر اسناد شریعی

روح تکلیف و یا به وسیله ادله‌ای که تکلیف را به قدرت محدود می‌سازد، هر خطابی مقید به عدم اشتغال به امتثال تکلیف اهم و یا مساوی شده است.

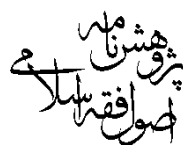
منابع و مآخذ

* قرآن کریم.

۱. ابن فارس، احمد، معجم مقاییس اللغة، قم: مکتب الاعلام الاسلامي، چ ۱، ۱۴۰۴ق.
۲. انصاری، شیخ انصاری، مرتضی، فرائد الأصول، قم: مجمع الفکر الاسلامي، چ ۹، ۱۴۲۸ق.
۳. تبریزی، جواد، دروس فی مسائل علم الأصول، قم: دار الصدیقه الشهیده علیه السلام، چ ۲، ۱۳۸۷ش.
۴. جوهری، إسماعیل بن حماد، الصحاح: تاج اللغة و صحاح العربية، بیروت: دار العلم للملایین، چ ۱، ۱۳۷۶ق.
۵. حائری یزدی، عبدالکریم، درر الفوائد، قم: موسسه النشر الاسلامي، چ ۶، ۱۴۴۸ق.
۶. حکیم، محسن، حقائق الأصول، قم: کتابفروشی بصیرتی، چ ۵، ۱۴۰۸ق.
۷. خراسانی، آخوند خراسانی، محمد کاظم، کفایة الأصول، قم: موسسه آل البيت علیهم السلام لإحیاء التراث، چ ۱، ۱۴۰۹ق.
۸. خمینی، روح الله موسوی، تهذیب فی مسائل علم الأصول، تهران: موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، چ ۱، ۱۴۲۳ق.
۹. روحانی، محمد، منتقى الأصول، قم: دفتر آیت الله سید محمد حسینی روحانی، ۱۴۱۳ق.
۱۰. سیستانی، علی، تعارض الأدلة و اختلاف الحديث، [بی‌جا]: [بی‌نا]، [بی‌تا].
۱۱. شهیدی پور، محمد تقی، أبحاث اصولية، [بی‌جا]: [بی‌نا]، ۱۴۲۹ق.
۱۲. صدر، محمد باقر، بحوث فی علم الأصول، قم: موسسه دائرة المعارف فقه اسلامی بر مذهب اهل بیت علیهم السلام، چ ۳، ۱۴۱۷ق.
۱۳. عاملی کرکی، علی بن حسین، جامع المقاصد فی شرح القواعد، قم: موسسه آل البيت علیهم السلام لإحیاء التراث، چ ۲، ۱۴۱۴ق.
۱۴. عراقی، ضیاء الدین، نهاية الأفكار، قم: دفتر انتشارات اسلامی، چ ۳، ۱۴۱۷ق.
۱۵. کاشف الغطاء، جعفر بن خضر، کشف الغطاء عن مبهمات الشریعة الغراء، قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، چ ۱، ۱۴۲۰ق.
۱۶. نایینی، محمد حسین، فوائد الأصول، قم: انتشارات اسلامی، چ ۱، ۱۳۷۶ش.
۱۷. _____، أجود التقريرات، قم: مطبعة العرفان، ۱۳۵۲ش.

پیشرو
مکتب
العرفان

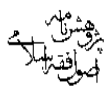
دائرة
المعارف
فقه اسلامی
بر مذهب
اهل بیت
علیهم السلام



سالنامه علمی - تخصصی
سال چهارم، شماره ۴، سال ۱۴۰۰

تیین و ارزیابی قاعده

«کَلِّمًا اَزْدَاد صَحَّةً اَزْدَاد وَهْنًا وَکَلِّمًا اَزْدَاد وَهْنًا اَزْدَاد صَحَّةً»^۱



محمد فائزی^۲، مهدی آزاد پرور^۳

چکیده

از قواعد شناخته شده و پرتکرار در کلمات فقها، که به صورت‌های مختلف بیان شده است، قاعده «کَلِّمًا اَزْدَاد صَحَّةً اَزْدَاد وَهْنًا، وَ کَلِّمًا اَزْدَاد وَهْنًا اَزْدَاد صَحَّةً» است. مفاد قاعده در بخش اول این است که هرگاه روایتی دارای سند و دلالت صحیح‌تر و روشن‌تری باشد، نقش اعراض اصحاب در تضعیف آن بیشتر است. در بخش دوم گفته می‌شود روایت هر مقدار ضعیف‌تر و غیرمعتبرتر باشد، تأثیر عمل اصحاب به آن در حجیتش بیشتر است. با بررسی

۱. تاریخ تأیید مقاله: ۱۴۰۰/۴/۱۰

۱. تاریخ دریافت مقاله: ۱۳۹۹/۱۱/۱

۲. پژوهشگر مرکز فقهی ائمه اطهار (عج) و سطح چهار حوزه علمیه قم، ایران. (نویسنده مسئول).

m.faezi@chmail.ir

۳. عضو هیئت علمی جامعه المصطفی العالمية، شعبه اصفهان، ایران. mehdiazadparvar@gmail.com

ادله حجیت این قاعده که شامل ادله حجیت خبر واحد و غیر آن است، مشخص می شود بر اساس برخی ادله، هر دو بخش قاعده حجیت دارند؛ اما بر اساس برخی دیگر، هیچ کدام از دو بخش، حجیت ندارند.

واژگان کلیدی: عمل مشهور، اعراض مشهور، حجیت سند، حجیت دلالت، حدیث صحیح، حدیث ضعیف.

مقدمه

از قواعد شناخته شده ای که در کلمات فقها تکرار، و به اشکال مختلف بیان شده است، قاعده «کَلِّمَ اِزْدَادَ صَحَّةً اِزْدَادَ وَهْنًا وَ کَلِّمَ اِزْدَادَ وَهْنًا اِزْدَادَ صَحَّةً» است. محقق مامقانی در خصوص شهرت این قاعده می نویسد: «بین علما شایع گشته و دفاتر پر شده و بر بالای منابر ندا داده شده، که هرچه روایت صحیح تر و معتبرتر باشد، به سبب اعراض اصحاب، سست تر و بی اعتبارتر است.»^۱

شکل بیان این قاعده در کلمات فقها متفاوت است، اما اشاره همگی به این است که هر قدر روایت از لحاظ سند و دلالت معتبرتر باشد، اعراض اصحاب سبب ضعف و سستی بیشتر آن می گردد، و در مقابل، هر اندازه روایت از لحاظ سند و دلالت ضعیف تر باشد، عمل اصحاب، ضعف آن را به نحو شایسته تری جبران می کند.^۲ این قاعده شامل دو بخش است که بر محور کناره گیری و عمل اصحاب استوار است، و صحت و ضعف روایت در آن نقش کلیدی دارد. نکته حائز اهمیت آنکه با وجود آوازه قاعده و استناد فراوان به آن در کتب فقهی، تاکنون به طور مستقل، تبیین و ارزیابی نشده است.

مفهوم شناسی

پیشینه
اصول فقه

جلد چهارم، شماره ۴، سال ۱۴۰۰

۱. مامقانی، نهاية المقال، ص ۴۶.
۲. ر.ک: گیلانی، غنائم الأيام، ج ۱، ص ۴۱۴؛ همدانی، مصباح الفقيه، ج ۷، ص ۲۵۵؛ همان، ج ۱۰، ص ۲۹۶؛ کاشانی، منتقد المنافع، ج ۱، ص ۴۷۴ و ج ۲، ص ۲۱۰؛ مامقانی، نهاية المقال، ص ۸۸؛ خوانساری و اراکی، رسالة في الدماء الثلاثة، ص ۳۱۰؛ بروجردی، تقرير بحث السيد البروجردي، ج ۲، ص ۴۸۹؛ خمینی، کتاب الطهارة، ج ۳، ص ۳۸؛ آملی، المعالم المأثورة، ج ۱، ص ۲۵۱؛ گلپایگانی، نتائج الأفكار، ص ۶۶؛ اراکی، کتاب الصلاة، ج ۲، ص ۴۶۸؛ بروجردی، البدر الزاهر، ص ۳۱۱؛ آملی، مصباح الهدی، ج ۹، ص ۳۳۳؛ شاهرودی، کتاب الحج، ج ۴، ص ۳۶۷؛ بجنوردی، القواعد الفقهية، ج ۵، ص ۳۵۰.

«اعراض» در لغت به معنای رها کردن و روی گرداندن و منع از چیزی است.^۱ در اصطلاح علما نیز «اعراض» به همین معنی استعمال می‌شود. پس معنای جمله «مشهور از این روایت اعراض کرده‌اند»، این است که مشهور آن را رها کرده و به آن عمل نکرده‌اند. یا اعراض در حکم فقهی «اعراض از وطن باعث می‌شود که وطن نیز از جهت شکسته شدن نماز، حکم سایر مکان‌ها را داشته باشد»، به معنای روی گرداندن و رها کردن وطن است.^۲ «شهرت» به معنای معروف و سرشناس شدن است، و در هر دو معنای خیر و شر به کار می‌رود.^۳ در اصطلاح، به معنای مشهور شدن یک امر دینی میان تمام یا برخی از مسلمانان است، و اقسامی دارد.^۴

«وهن» به معنای سستی در عمل یا سستی در شیء است^۵ که در اصطلاح نیز به همین معنا به کار برده شده است.

تبیین مفاد قاعده

برای روشن شدن مفاد این قاعده باید دانست که از مباحث مهم و پرکاربرد اصولی، بحث جبران ضعف روایت به وسیله عمل مشهور، و تضعیف روایت به وسیله اعراض مشهور است. اهمیت بحث در این است که با پذیرش این نظریه، بعضی از روایات که دارای سند‌های معتبر هستند از حجیت ساقط شده، و در مقابل بعضی از روایات که دارای سند‌های غیرمعتبر هستند به واسطه شهرت، حجت می‌شوند. در حقیقت قاعده «کَلَّمَا» در توضیح این نظریه مطرح می‌شود، و مفاد آن در بخش اول قاعده این است که هرگاه روایتی دارای سند و دلالت صحیح‌تر و روشن‌تری باشد، تضعیف آن به وسیله اعراض اصحاب بیشتر است. قاعده در بخش دوم، به این می‌پردازد که هر اندازه که روایت ضعیف‌تر و غیرمعتبرتر باشد، اثر عمل اصحاب به آن برای حجیتش بیشتر است.^۶

۱. لسان العرب، مادة «عرض».

۲. ملکی اصفهانی، فرهنگ اصطلاحات اصول، ج ۱، ص ۱۵۰.

۳. راغب، ترجمه و تحقیق مفردات الفاظ قرآن، ج ۲، ص ۳۵۸.

۴. مشکینی، اصطلاحات الأصول، ص ۱۵۵.

۵. فراهیدی، کتاب العین، ج ۴، ص ۹۲.

۶. ر.ک: همدانی، مصباح الفقیه، ج ۷، ص ۲۵۵؛ همان، ج ۱۰، ص ۲۹۶؛ عراقی، نهاية الأفكار، ج ۴،

از همین رو که این قاعده توضیح دهنده مسأله سستی سند و جبران ضعف آن است، لازم است مدرک جبر و سستی سند ملاحظه شده و قاعده بر اساس آن تطبیق داده شود. لذا در ادامه ابتدا مراد از شهرت بیان شده، سپس جبران ضعف با عمل مشهور یعنی «کَلِّمَ ازداد و هناً ازداد صحه» بررسی خواهد شد، و بعد از آن بحث از سستی روایت با اعراض مشهور، یعنی «کَلِّمَ ازداد صحه ازداد و هناً و ضعفاً» بررسی می‌شود.

انواع شهرت

بر اساس نظر محقق نایینی، شهرت سه نوع است: شهرت روایی، شهرت عملی استنادی و شهرت فتوایی مطابقی.

«ان الشهرة اما روائية أو عملية استنادية أو فتوائية مطابقة و نعي بالشهرة الروائية اشتهار روايتها بين أصحاب الأئمة عليهم السلام و بالاستنادية استناد الفقهاء القدماء القريب عصرهم من عصر الأئمة عليهم السلام في فتواهم إلى رواية معينة و بالمطابقة صرف مطابقة فتواهم مع مضمون الرواية من دون استناد.»^۱

وی شهرت گزارش روایت میان اصحاب ائمه عليهم السلام را شهرت روایی دانسته است و استناد قدماى فقهای نزدیک به عصر معصوم به روایتی معین را شهرت عملی استنادی معرفی می‌کند و در پایان، شهرت فتوایی مطابقی را صرف تطابق فتاوی فقهای قریب العصر به معصوم با مفاد روایتی معین، بی آنکه بدان استناد کنند، می‌داند.

در توضیح کلام ایشان لازم است ذکر شود که این گونه نیست که شهرت عملی به پیشینیان اختصاص داشته باشد. بلکه خود، دو قسم است: یک قسم عمل پیشینیان، و قسم دیگر عمل متأخرین، که ممکن است در حجیت، حکم متفاوتی داشته باشند. در واقع محقق نایینی به این علت که فقط شهرت قدما را جابر ضعف سند روایت می‌داند، قید نزدیک بودن در زمان را ذکر کرده است.

شهرت مؤثر در بحث حاضر، شهرت عملی است. مراد از شهرت عملی، عمل کردن

پیشینه
اصول فقهی

در علم
شماره ۴، سال ۱۴۰۰

ص ۲۲۸؛ بروجردی، تبیان الصلاة، ج ۳، ص ۲۲۰؛ گیلانی، غنائم الأيام، ج ۱، ص ۴۱۴؛ مامقانی، نهاية المقال، ص ۸۸؛ آملی، المعالم المأثورة، ج ۱، ص ۲۵۱؛ اراکی، کتاب الصلاة، ج ۲، ص ۴۶۸.
۱. نایینی، أجود التقريرات، ج ۲، ص ۱۵۹.

اصحاب و فتوا دادن بر اساس آن روایت می‌باشد. البته باید توجه داشت که ادله مختلفی بر جابریّت و موهنیت، ذکر شده است و طبق هر مدرک، چارچوب شهرت مورد نیاز متفاوت است که در ادامه هر یک بررسی می‌شود.

بخش نخست قاعده: جابریّت عمل مشهور

اگر مشهور فقها به خبری عمل کرده و بر اساس آن فتوا دهند که به دلیل ضعف راوی، ادله حجیت خبر واحد دربرگیرنده آن نیست، آیا ادله حجیت خبر واحد شامل آن می‌شود؟ یا بعد از عمل مشهور، این روایت زیرمجموعه حجج و امارات دیگری (غیر از ادله حجیت خبر واحد) قرار می‌گیرد؟ به عبارت دیگر، گرچه خبر ضعیف حجیت ندارد، و همچنین حجیت عمل مشهور به خودی خود ثابت نیست، ولی آیا عمل مشهور می‌تواند ضعف سند خبر را جبران نموده و به آن حجیت ببخشد؟

آخوند خراسانی در مورد جبران ضعف سند یا دلالت به وسیله ظنونی که حجیت فی‌نفسه ندارند که یکی از مصادیق آن شهرت می‌باشد، می‌نویسد:

«اجمالاً معیار حصول جبران یا رجحان یک روایت به وسیله موافقت با ظن غیر معتبر (مانند شهرت) این است که با عمل مشهور، داخل در دلیل حجیت یا مرجحیت شود؛ همان‌طور که معیار در سستی نیز این است که روایت به وسیله مخالفت مشهور، از ادله حجیت خارج شود.»^۱

برای بررسی جابریّت عمل مشهور نسبت به خبر ضعیف، و تطبیق قاعده «کَلِّمًا» نیز باید ادله حجیت خبر واحد و یا حجج دیگر را مانند اطمینان، ملاحظه نمود که آیا شامل روایت ضعیف مورد عمل هستند یا خیر؟

ادله‌ای که در مقام ادعا شده، در دو دسته قرار می‌گیرد. دسته نخست را می‌توان سایر ادله نام نهاد؛ بدین جهت که مقصود از آن، غیر از ادله حجیت خبر واحد است که عبارتند از: اجماع، یقین، اطمینان شخصی و نوعی و ادله انسداد (انسداد کبیر). دسته دوم، ادله حجیت خبر واحد است که عبارتند از: سیره عقلا، سیره متشرعه، آیه نبأ، آیه کتمان و نفر، روایات

۱. خراسانی، کفایة الأصول، ص ۳۳۲.

خاصه، دلیل عقلی و انسداد (صغیر). به ترتیب دو دسته یادشده بیان و بررسی می‌شود.

بررسی ادله دسته نخست

چنان‌که بیان شد مقصود، غیر از ادله حجیت خبر واحد است که عبارتند از: ۱. اجماع، ۲. یقین، ۳. اطمینان شخصی و نوعی و ۴. ادله انسداد (انسداد کبیر).

۱. اجماع

بر جبران ضعف سند با عمل مشهور، ادعای اجماع شده است. وحید بهبهانی می‌نویسد:

«متقدمین و متأخرینی که قائل به حجیت خبر واحد هستند، در مورد جبران شدن ضعف خبر واحد ضعیف به وسیله شهرت و مانند آن اتفاق نظر دارند. بلکه استناد آنها به روایات ضعیف، چندین برابر استناد آنها به روایات صحیح است. به گونه‌ای که نزد قدما، روایت ضعیف جبران شده با عمل مشهور، صحیح به حساب آمده و تفاوتی با روایت صحیح ندارد.»^۱

سپس می‌افزاید:

«تمام تألیفات همه فقها مبتنی بر این مبنا است. بلکه روایات ضعیف‌شان چندین برابر روایات صحیح است؛ مگر افراد نادری از متأخرین. بلکه همان افراد نادر نیز در بسیاری از مواقع به روایت جبران شده، عمل کرده، و تصریح می‌کند که گرچه روایت ضعیف است ولی اصحاب به آن عمل کرده‌اند.»^۲

همچنین محقق می‌نویسد:

«هیچ مصنفی نیست مگر اینکه گاهی به خبری که مورد جرح واقع شده عمل می‌کند، همان‌طور که به خبر واحدی که مورد تعدیل واقع شده عمل می‌نماید... به هرچه اصحاب قبول کرده باشند یا شواهد بر صحت آن باشد، عمل می‌شود، و هرچه اصحاب از آن اعراض نموده باشند، باید طرح شود.»^۳

با دقت در آثار قدما مشخص می‌شود که این گزاره که به اخبار ضعیف، چند برابر

پیشینه
افزون
جرح

در
مجموعه
شماره ۴، سال ۱۴۰۰

۱. وحید بهبهانی، الفوائد الحائریة، ص ۴۸۷.

۲. همان، ص ۴۸۸.

۳. حلی، المعتمد، ج ۱، ص ۲۹.

صحاح تمسک می‌شود، صحیح نیست. به عنوان مثال طبق آمار نرم افزار درایة النور، در تهذیب شیخ که مستندات روایی فتاویٰ مقنع در آن ذکر شده است، ۹۲۰۶ سند صحیح، و ۳۳۴۱ سند موثق، و تنها ۳۴۳۲ سند ضعیف وجود دارد، که تقریباً معادل یک چهارم کل روایات این اثر است. ضمن اینکه بسیاری از این روایات ضعیف، مستند فتوا نبوده‌اند؛ بلکه شیخ آن را به عنوان معارض ذکر نموده و سپس مناقشهٔ سندی یا دلالی یا جهتی (تقیه) نموده است. بنابراین برای محاسبهٔ دقیق، باید بین روایات مورد استناد فتوا با دیگر روایات تفاوت گذاشت.

دربارهٔ ادعای اجماع بر مسألهٔ جبران ضعف سند باید گفت: اولاً، این مسألهٔ اصولی است و حجیت اجماع در مسائل اصولی نزد بزرگان محل بحث است، گرچه به نظر می‌رسد مقتضای تحقیق، حجیت اجماع در مسألهٔ اصولی است؛ البته در فرض وجود همان شرایط بیان شده در حجیت اجماع در مسألهٔ فقهی.^۱ ثانیاً، حجیت اجماع منقول مورد اشکال و مناقشهٔ جدی است و نمی‌توان آن را پذیرفت؛ و اجماع محصل نیز به علت نبود بسیاری از منابع تحقیق، برای ما ممکن نیست. توضیح آنکه مراد از اشکال، این نیست که تنها راه کشف اجماع، تصریح فقها به مسأله است؛ زیرا ممکن است اجماع را از ملاحظهٔ روش فقهی و عملکرد اصحاب، کشف کرد. بلکه مراد این است که اجماع مطلوب، کشف از قول معصوم است. این امر در اجتماعات قدمای اصحاب و اشخاص معاصر با معصوم یا متصل به زمان ایشان واقع می‌شود، ولی به علت فقدان بسیاری از کتب قدما، و روشن نبودن مستند آرای عدهٔ دیگر، تحصیل این اجماع مقدور نیست. البته اگر تعداد زیادی از فقها ادعای اجماع می‌نمودند، می‌توانستیم مسلم بودن مسأله را استنباط کنیم. ولی در مسألهٔ مورد بحث حتی تصریح به این مسأله در میان متقدمین یافت نشد. و ثالثاً بر فرض تحقق چنین اجماعی باید گفت به احتمال قوی منشأ این امر، ادله‌ای است که در ادامه بیان می‌شود. پس، این اجماع، یک اجماع تبعدی نیست؛ بلکه مدرکی یا حداقل محتمل

پیشینهٔ روش فقهی

تبیین و ارزیابی قاعدهٔ «کلاماً ازاد صحت» ازاد و هتاً و کلاماً ازاد و هتاً ازاد صحت»

۱. ن.ک: فاضل لنکرانی، دراسات فی الأصول، ج ۲، ص ۵۳۳؛ تبریزی، أوثق الوسائل، ص ۱۱۴؛ آشتیانی، بحر الفوائد، ج ۴، ص ۷۴؛ طباطبایی حکیم، التنقیح، ج ۲، ص ۲۹۴؛ ساباطی یزدی، حاشیهٔ رسائل شیخ انصاری، ص ۲۴۲؛ یزدی، حاشیهٔ فرائد الأصول، ج ۱، ص ۲۶۹؛ انصاری، مطارح الأنظار، ج ۱، ص ۴۰۷.

المدرک است، و باید ادله مورد بررسی قرار گیرد.

تطبیق قاعده: اگر مدرک جبران ضعف سند، اجماع باشد، باید دید آیا اجماع نسبت به روایات ضعیف‌تر بیشتر است یا نه؟ به عبارت دیگر، در فرض اجماع بر جبران ضعف سند به وسیله عمل مشهور، آیا محوری که اجماع بر آن شکل گرفته، نسبت به موارد ضعف روایت روشن‌تر و بیشتر است تا بتوان قاعده را صحیح دانست یا خیر؟ از آنجا که این اجماع مدرکی است، باید مستندات را مورد توجه قرار داد. در ادامه، هریک جداگانه بررسی می‌شود.

امر دیگری که ممکن است در اینجا ادعا شود، اجماعی بودن خود این قاعده است. یعنی مدرک این قاعده را اجماع بر آن بدانیم. لذا تمام اشکالات مذکور در اجماع، نسبت به اصل مطلب تکرار می‌شود؛ و از آنجا که شهرت این قاعده در کلمات، بیشتر از شهرت اصل مسأله (جبران ضعف روایت) نیست، به طریق اولی اجماع نسبت به قاعده نیز دلالتی ندارد. حتی اگر کسی اصل نظریه را به علت اجماع قبول نمود، باز هم لزومی بر قبول قاعده بر او نیست.

۲. یقین

اگر از عمل مشهور به روایتی، یقین و قطع به صدور آن حاصل شود، جای شکی در حجیت خبر نیست. اما اگر همین عمل، یقین نوعی را حاصل کند، یعنی نوعاً برای افراد یقین‌آور باشد، آیا برای شخصی که برایش یقین حاصل نشده است حجت است یا خیر؟ در اینجا اگر ثابت شود سیره عقلاً بر حجیت یقین نوعی استوار بوده و شارع نیز از آن منعی نکرده است، می‌توان حجیت یقین نوعی را ثابت کرد.^۱

نکته قابل توجه اینکه متعلق یقین حاصل از عمل اصحاب، در فروض و موارد مختلف، متفاوت است. گاهی یقین به صدور روایت، و گاهی یقین به صحت اصل مطلب حاصل می‌شود، بدون اینکه نسبت به روایت خاص یقینی یقین وجود داشته باشد، و مراد در بحث جبر ضعف سند، فرض اول است.

تطبیق قاعده: در اینجا می‌توان برای تحقق صغرای حصول یقین، از قاعده کمک گرفت.

۱. نسبت به حجیت یقین نوعی ر.ک: خویی، مصباح الأصول، ج ۱، ص ۲۷۹؛ اجتهادی، نهاية المأمول، ج ۲، ص ۱۷۱؛ حسینی شیرازی، بیان الأصول، ج ۲، ص ۱۵۲.

به این بیان که با توجه به دقت موشکافانه اصحاب به روایات و اسناد آنها، اگر به یک روایت عمل کنند که روات آن از معتمدین باشند، احتمال می‌دهیم عمل آنها به علت وثاقت روات روایت بوده است. ولی هرچه روایت ضعیف‌تر باشد و روات آن درجه پایین‌تری از وثاقت را داشته باشند، عمل اصحاب، از مسلم بودن مضمون روایت و وجود ادله و شواهد متقن بر صدور آن روایت خبر می‌دهد.

به عنوان مثال، حال که نزد ما روات روایت ضعیف هستند، اگر راوی شخص مورد اختلافی باشد و وثاقت او نزد بعضی از علما ثابت باشد، احتمال می‌رود عمل اصحاب به علت قبول وثاقت راوی بوده، و با توجه به اینکه مفروض، آن است که وثاقتش نزد ما ثابت نیست، نمی‌توانیم به آن عمل کنیم. ولی اگر ضعف راوی واضح باشد، دیگر نمی‌توان عمل اصحاب را حمل بر اختلاف نظر در راوی نمود. بلکه عمل اصحاب از وجود شواهد و قراین، یا مسلم بودن مطلب نزد آنها خبر می‌دهد، و در اینجا حصول یقین شخصی یا نوعی، سریع‌تر اتفاق می‌افتد.

۳. اطمینان

مشهور اصولیون، اطمینان را حجت می‌دانند.^۱ البته حجیت اطمینان و تعیین محدوده آن بحث مستقلاً می‌طلبد که مجال آن نیست، و فقط به ذکر این نکته اکتفا می‌شود که خود اطمینان، به شخصی و نوعی تقسیم می‌شود، و بعضی از بزرگان در حجیت، بین این دو قسم تفکیک قائل شده‌اند.^۲

به هر حال اگر عمل مشهور به روایت ضعیفی موجب اطمینان شخصی یا نوعی به صدور شود، بنا بر حجیت اطمینان، خبر حجت می‌شود. به عبارت دقیق‌تر، اطمینان حاصل از خبر، حجت است، و اکثر کسانی که منکر جابریّت ضعف سند هستند، کبرای استدلال را پذیرفته، و در صغرای مطلب اشکال دارند. یعنی عمل مشهور را موجب حصول اطمینان نمی‌دانند.

۱. روحانی، منتقى الأصول، ج ۴، ص ۳۲؛ خمینی، تهذیب الأصول، ج ۲، صص ۱۷ و ۸۷؛ قمی، ثلاث رسائل، ص ۴۲.

۲. خویی، مصباح الأصول، ج ۱، ص ۲۷۹؛ گلپایگانی، نتائج الأفكار، ج ۶، ص ۲۹.

به عنوان نمونه برای موافقین جبران ضعف سند، محقق نایینی بعد از بیان انواع شهرت، شهرت روایی و عملی قدمایی را به علت اطمینان آور بودن، جبران کننده ضعف سند می‌داند، ولی شهرت متأخرین، و همچنین شهرت تطابقی (فتوایی) را جبران کننده ضعف نمی‌داند؛ چراکه موجب اطمینان نیست.^۱ البته ایشان مشخص نکرده که منظور، اطمینان شخصی است یا نوعی؟

برای نمونه، از مخالفین جبران ضعف سند با عمل مشهور، محقق خویی با وجود اینکه اطمینان شخصی را حجت می‌داند، معتقد است که با عمل مشهور، در بسیاری از موارد، اطمینان شخصی به صدور روایت حاصل نشده، و اطمینان نوعی نیز حجت نمی‌باشد. البته ایشان کبرای حجیت اطمینان شخصی را می‌پذیرد، و بعد از اعتراف به شهرت قاعده جبر ضعف می‌نویسد:

«صاحب کفایه وجه این جبران را وثوق به صدور روایت به وسیله عمل مشهور دانسته است. حال اگر مراد ایشان، این است که عمل مشهور موجب اطمینان شخصی به صدور روایت می‌شود، پس باید گفت گرچه کبری صحیح است، ولی صغری تمام نیست؛ زیرا گاهی اطمینان شخصی حاصل نمی‌شود. و اگر مراد، حصول اطمینان نوعی به صدور روایت است، نه صغری تمام است و نه کبری؛ زیرا دلیلی بر حجیت اطمینان نوعی در فرض عدم حصول اطمینان شخصی وجود ندارد.»^۲

البته ایشان در جای دیگر^۳ به طور کلی منکر جابریّت ضعف سند شده است، ولی جمع بین مبنای ایشان با این کلام اقتضا دارد که بگوییم مفروض ایشان در این کلام، آن است که اطمینان حاصل نشود.

اما آنچه نسبت به کبرای مسأله به نظر صحیح می‌رسد، حجیت اطمینان شخصی و نوعی است؛ به دلیل سیره عقلا و عدم منع شارع، مگر مواردی که شخص، سریع به اطمینان می‌رسد. نسبت به صغرای مسأله نیز باید گفت حصول اطمینان در بعضی از موارد شهرت عملی، غیر قابل انکار است و حتی محقق خویی نیز حصول اطمینان نوعی را منکر نشده

۱. نایینی، أجدود التقریرات، ج ۲، ص ۱۵۹.

۲. خویی، مصباح الأصول، ج ۱، ص ۲۷۹.

۳. همو، مصباح الفقاهة، ج ۱، ص ۶.

است. البته گاهی متعلق اطمینان، صدور روایت است، و گاهی مطابقت حکم با واقع؛ و آنچه در محل بحث ما مفید است، قسم اول است، در حالی که معمولاً قسم دوم حاصل می‌شود. البته لازم به ذکر است که اگر عمل مشهور به خبر، موجب حصول اطمینان نشود، ولی درجه‌ای از ظن را برای ما حاصل کند که همان درجه، از اخبار ثقه برای ما حاصل می‌شود، نمی‌توان گفت که خبر حجت است؛ زیرا ما مناط حجیت را نمی‌دانیم. اگر می‌دانستیم که مناط حجیت حصول درجه‌ای خاص از ظن است، می‌توانستیم هر اماره‌ای را که چنین مقدار از ظن حاصل می‌کند، حجت بدانیم.

محقق صدر بر این باور است که اگر به وسیله قراین و امارات خارجی به مضمون خبر ثقه‌ای وثوق پیدا شود، به طوری که کاشفیت و اماریت آن کمتر از خبر ثقه نباشد، باز هم این خبر حجت نیست؛ زیرا ادله حجیت خبر (ادله لفظی و سیره) شامل آن نمی‌شود، مگر اینکه ادعای تنقیح مناط شود. اما این ادعا باطل است؛ زیرا مناط در جعل، حجیت تحفظ بر احکام واقعی است، و احتمال دارد نیاز به تحفظ احکام واقعی با جعل حجیت خبر ثقه برآورده شده باشد. بلکه اگر چنین تنقیح مناطی ممکن باشد، باید به سایر امارات ظنی مانند شهرت، تعدی نمود، و به همین دلیل است که عمل مشهور را جبران کننده ضعف سند نمی‌دانیم.^۱

البته عبارت ابتدایی ایشان به ذهن می‌رساند که حتی اگر خبر، موجب وثوق و اطمینان شد، باز حجت نیست، ولی با توجه به اینکه حجیت اطمینان به نحو کلی ثابت شده، این امر قابل تصدیق نیست.

تطبیق قاعده: حق آن است که اگر حصول اطمینان، مدرک جبران ضعف سند باشد، قاعده «کَلَّمَا» صادق است؛ زیرا وقتی مشهور علما به روایتی عمل کنند و آن روایت در نظر ما ضعیف است، اگر احتمال دهیم روایت در نظر آنها ضعیف نبوده، و نظر ایشان متکی به همین روایت بوده است، در حقیقت ما مستند آنها را تخطئه می‌کنیم و آنچه را آنها قوی می‌شمرده‌اند، تضعیف می‌نماییم. ولی هر اندازه که ضعف روایت واضح‌تر باشد، احتمال خطای آنها در مورد صحیح شمردن روایت کاهش یافته، و احتمال وجود قراین و شواهدی بر صحت روایت که به دست ما نرسیده، افزایش می‌یابد. این افزایش احتمال اگر به حد

۱. صدر، بحوث فی علم الأصول، ج ۴، ص ۴۲۶.

اطمینان برسد، حجت است. لذا باید گفت قاعده «کَلَمَا» در فرض اینکه مدرک جبر ضعیف سند، حصول اطمینان باشد، صادق است.

۴. انسداد

این نظریه در بین علمای اصولی مطرح است که در صورتی که به اخبار صحیح اکتفا کنیم، راه دسترسی مبتنی بر علم، به بیشتر احکام فقهی بسته می‌شود. بر پایه این نظریه، از آنجا که به اندازه مورد نیاز روایات معتبر در باب احکام وجود ندارد، و اجرای اصول عملیه در تمام مواردی که دست‌مان از علم و علمی کوتاه است، با محذوراتی مواجه است، ناچاریم به اخبار ضعیفی عمل نماییم که قرینه بر صحت آن قائم شده است. وحید بهبهانی می‌نویسد:

«گاهی مناقشه می‌شود که عدالت شرط حجیت خبر واحد است، و مشروط، هنگام عدم وجود شرط منتفی می‌شود. ولی شکی در بطلان این مناقشه نیست؛ زیرا لازمه آن بسته شدن باب فقه به طور کلی است؛ زیرا شکی نیست که یک صدم فقه هم حدیث صحیح ندارد، و همان مقدار روایت صحیح نیز که وارد شده، از اختلالات فراوان، از حیث سند و متن و دلالت و وجود معارض دیگر، خالی نیست.»^۱

در دو صفحه بعد نیز اضافه می‌کند:

«معاصرین ائمه علیهم‌السلام به روایات ثقات، و همچنین روایات غیر ثقات که قرینه دارند عمل می‌نمودند، و بعضی از روایات را نیز رد می‌کردند، ولی برای ما این سه قسم مخفی شده و نمی‌توانیم به آن علم پیدا کنیم... و طریق علم منسد شده است. پس باید برای تمییز اقسام، به ظن عمل کنیم.»^۲

برای بررسی کلام ایشان لازم است در صغری و کبری دقت شود. نسبت به صغری، اولاً باید مشخص شود که ادله حجیت خبر واحد، چه مقدار دلالت بر حجیت خبر دارند؟ در این بحث، مبانی مختلفی مطرح است. بعضی فقط خبر امامی ثقه‌ای را که اعتماد به صدور آن هست، حجت می‌دانند، و بعضی بالعکس، حتی خبر غیرامامی ثقه‌ای را که ظن به خلافتش هست، هم حجت می‌دانند. در مرحله بعد باید دید این مقدار حجتی که داریم

۱. وحید بهبهانی، الفوائد الحائریه، ص ۴۸۸.

۲. همان، ص ۴۹۰.

برای استنباط در بخش بزرگی از مباحث فقهی کافی است یا خیر؟

نسبت به کبری باید گفت قرینه‌ای که بر صدور خبر اقامه می‌شود، فقط عمل مشهور نیست؛ بلکه امور دیگر نیز می‌تواند موجب ظن و حجیت شود. به بیان دیگر، نتیجه انسداد این است که عقل حکم، یا کشف می‌کند، حکم شارع را مبنی بر اینکه بعضی از ظنونی که دلیل بر حجیت ندارند نیز حجیت هستند؛ حال ظنون قوی‌تر (اقوی فالاقوی) حجیت می‌شوند، و این امر دیگر برای عمل مشهور خصوصیتی باقی نمی‌گذارد.

تطبیق قاعده: چنانچه بیان شد، اگر انسداد مدرک نظریه جبران ضعف روایت باشد، باید به مقداری اکتفا شود که مشکل انسداد مرتفع شود، و نمی‌توان به تمام روایات ضعیف عمل نمود. پس ملاک ظن حاصل از روایت، بعد از عمل اصحاب به آن می‌باشد، و درجات قوی‌تر این ظن حجیت می‌شود. به همین دلیل، در صورتی قاعده در اینجا جاری می‌شود که بتوانیم بگوییم هرچه روایت مورد عمل اصحاب ضعیف‌تر باشد، ظن حاصل از آن قوی‌تر است؛ و با توجه به آنچه در بحث یقین و اطمینان گذشت، می‌توان این گزاره را تصدیق نمود. البته اینجا نیز با توجه به موارد مختلف، گاهی ظن به حکم حاصل می‌شود، و گاهی ظن به صدور روایت (ظن به حجیت). همچنین گاهی ظن شخصی حاصل می‌شود، و گاهی ظن نوعی، که طبق مبانی مختلف در باب انسداد، موارد حجیت متفاوت است.

پیشینه پژوهش

بررسی ادله دسته دوم

مقصود ادله حجیت خبر واحد است که عبارتند از: ۱. سیره عقلا، ۲. سیره متشرعه، ۳. آیه نبأ، ۴. آیه کتمان و نفر، ۵. روایات خاصه، ۶. دلیل عقلی و ۷. انسداد (انسداد صغیر).

۱. سیره عقلا

از ادله حجیت خبر واحد ثقه، بلکه مهم‌ترین دلیل، سیره عقلا می‌باشد.^۱ اما نسبت به خبر ضعیف مورد عمل مشهور، ممکن است ادعا شود که سیره عقلا بر این اقامه شده است که

۱. خویی، مصباح الأصول، ج ۱، ص ۲۲۹.

اگر شخص ضعیف یا مجهول، خبری آورد و مشهور به آن عمل کنند (عقلای دیگر به آن عمل می‌کنند)، این خبر نزد آنها حجت می‌شود.

در فرض عدم منع شارع، کبرای حجیت سیره محل اشکال نیست. بلکه اشکال در صغرای استدلال است؛ یعنی معلوم نیست عقلا در صورت عدم حصول اطمینان، به این خبر عمل کنند، و مواردی که عمل می‌شده از باب اطمینان است.

البته همین اشکال در مورد خبر ثقه نیز وارد می‌شود؛ و جواب آن است که آنچه از سیره مورد نظر است، سیره عقلا هنگام عمل برای اغراض شخصی نیست. بلکه مراد، سیره آنها در روابط بین موالی و عبید است.^۱ اما نسبت به خبر ضعیف مورد عمل مشهور، وجود چنین سیره‌ای حتی قبل از حصول اطمینان نوعی یا شخصی، حتی بین موالی و عبید واضح نیست. البته بعید نیست که در این‌گونه موارد گفته شود عقلا، احتیاط را لازم دانسته و به خلاف خبر عمل نمی‌کنند، و احتیاط بسیاری از علما در فرض وجود روایتی که مشهور به آن عمل می‌کنند، ناشی از همان ارتکاز عقلایی‌شان است.

نکته: در بحث خبر واحد، اگر موضوع حجیت را خبری بدانیم که به صدورش اطمینان داریم، برای حجیت خبر باید قرینه و راهی به وثوق به صدور پیدا کنیم، که در بعضی مواقع عمل مشهور می‌تواند این وثوق را برای ما بیاورد. لذا وثوقی که عمل مشهور به ما می‌دهد، گاه موضوع حجیت خبر را برای ما ثابت می‌کند. محقق اصفهانی به این کلام تصریح می‌کند:

«از آنجا که دلیل حجیت خبر واحد، خبر موثق الصدور را حجت نموده است، پس اگر وثوق به صدور، ولو از طرقی که خودشان حجیت (مستقل) ندارند حاصل شود، موضوع حکم وجداناً و قهراً محقق می‌شود، و دلیل حجیت شامل آن می‌شود.»^۲

تطبیق قاعده: بنا بر فرضی که بپذیریم روایات ضعیف مورد عمل مشهور، با تکیه بر سیره عقلا حجت هستند، برای تطبیق قاعده باید دید آیا هرچه روایت ضعیف‌تر باشد، سیره در عمل به آن (در فرض عمل مشهور) قوی‌تر است؟ با توجه به اینکه عمل عقلا به خبر واحد از باب تعبد نیست، و از باب حجیت ظن (شخصی یا نوعی) حاصل از آن است، و با توجه به مطالبی که

۱. رجوع شود: نایینی، فوائد الاصول، ج ۳، ص ۱۹۵.

۲. اصفهانی، نهاية الدراية، ج ۳، ص ۴۳۳.

سابقاً بیان شد (هرچه روایت ضعیف‌تر باشد، عمل مشهور برای مطابقت آن با واقع و صدور آن برای ما ظن قوی‌تری می‌آورد)، باید گفت هرچه روایت ضعیف‌تر باشد، سیره قوی‌تر است.

۲. سیره متشرعه

دلیل دیگر بر حجیت خبر واحد، سیره متشرعه است. نسبت به کبرای حجیت سیره متشرعه، از آنجا که سیره (عقلایی یا متشرعی) حجیت نفسی ندارد، و از جهت کشف از نظر شارع برای ما معتبر است، حجیت سیره متشرعه از سیره عقلایی بیشتر و محکم‌تر است، و استدلال به آن شبیه به برهان انی است.^۱ ولی محل تأمل در بحث، این است که بینم آیا عمل اصحاب به خبر واحد بنا بر طبع عقلایی خودشان، و از باب این بوده است که ایشان از عقلاً بوده‌اند؟ یا اینکه تشرع ایشان حیثیت تعلیلی برای عمل به خبر واحد بوده است (مانند سیره متشرعه در جهر به «بسم الله الرحمن الرحيم» در قرائت نماز)؟ اگر قسم دوم حاصل باشد (ممکن است مواردی که حجیت خبر واحد، خلاف طبع عقلایی است شاهد بر این امر باشد. مانند حجیت خبر واحد در امور مهمی چون دماء و فروج) دلالت این سیره بر حجیت خبر واحد بسیار قوی و ظاهر است؛ گرچه قسم اول نیز حجت است.^۲

پیشینه

تبيين و ارزیابی قاعده «كلما ازاد صحه ازاد و هئا و كلما ازاد و هئا ازاد صحه»

به هر حال صغرای مسأله نیز باید بررسی شده و ملاحظه شود آیا اصحاب، در فرض عدم حصول اطمینان، به خبر واحد عمل می‌نموده‌اند یا خیر؟ به نظر می‌رسد عمل اصحاب به خبر واحد تا زمانی که قرینه بر خلاف آن قائم نباشد، قابل انکار نیست. اما عمل اصحاب به خبر ضعیفی که مورد عمل مشهور واقع شده است، صغریاً ثابت نیست. لذا نمی‌توان با تمسک به سیره متشرعان، جبران ضعف سند با عمل مشهور را، ثابت نمود.

تطبیق قاعده: اصل سیره متشرعه به روایت ضعیف مورد عمل مشهور ثابت نشد، ولی بر فرض وجود چنین سیره‌ای از جانب متشرعان، باید گفت از آنجا که طبع عقلایی روی این سیره تأثیرگذار است، و آنها همان طبع را در امور شرعی خود دخالت می‌دهند، و با توجه به آنچه در مباحث یقین و اطمینان و انسداد بیان شد، هرچه روایت ضعیف‌تر باشد، ظن

۱. صدر، بحوث في علم الأصول، ج ۴، ص ۲۴۲.

۲. همان، ص ۲۴۷.

حاصل از عمل مشهور بیشتر است، و عمل به آن بیشتر موافق طبع عقلایی است. لذا در فرض تمامیت تمسک به سیره متشرعان نسبت به اصل جبران ضعف سند به عمل مشهور، قاعده «کَلِّمًا» تمام است.

۳. آیه نبأ

از جمله ادله اقامه شده بر حجیت خبر واحد، آیه شریفه نبأ می باشد:

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا أَن تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ فَتُصْبِحُوا عَلَىٰ مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ﴾^۱

صحت استدلال به این آیه مورد بحث و کلام جدی بین اصولیون است، و برای حجیت خبر واحد، گاهی به مفهوم شرط، و گاهی به مفهوم وصف آیه تمسک می شود.^۲ به هر حال بنا بر فرض حجیت این آیه، با توجه به مفهوم شرط یا وصف، این آیه بر حجیت خبر غیرفاسق دلیل می شود؛ و خبر ضعیف شبهه مصداقی آن است. بلکه در آیه نبأ، به وضوح نهی از عمل به خبر فاسق شده است. پس چه آنکه دلالت این آیه شریفه را بر حجیت خبر واحد بپذیریم یا نه، به هر حال، آیه دلیلی بر عدم حجیت خبر فاسق است. و در بحث ما که روایت ضعیف، مورد عمل اصحاب قرار گرفته است، در بعضی فروض، فسق راوی محرز، و نهی آیه شریفه از عمل به آن روشن است.

البته طبق این آیه، راه تصحیح عمل فاسق این است که تبیین صورت گیرد تا عمل، جاهلانه نباشد. حال مسأله این است که در صورت عمل مشهور، آیا تبیین حاصل است یا خیر؟ در جواب باید مراد از تبیین آشکار گردد؟ اگر با توجه به معنای لغوی بگوییم تبیین یعنی روشن شدن و وضوح امر، باید گفت تا حصول یقین یا اطمینان، و تا زمانی که احتمال خلاف قابل اعتنایی وجود دارد، تبیین حاصل نشده است. اما اگر با تمسک به تعلیل مذکور در آیه شریفه، مورد نهی را عمل جاهلانه بدانیم، تبیین اعم از اطمینان و یقین، و شامل هر حجتی خواهد شد؛ زیرا عمل از روی حجت، جاهلانه نیست. پس باز هم تا حجت دیگری

پیش از این
در این باب
بحث شده است

در این باب
بحث شده است

۱. سورة حجرات، آیه ۶.

۲. انصاری، فرائد الأصول، ج ۱، ص ۲۵۴؛ خراسانی، کفایة الأصول، ص ۲۹۶؛ خویی، مصباح الأصول، ج ۱، ص ۱۷۸.

اقامه نشود، نمی‌توان به خبر ضعیف عمل کرد. به هر حال این آیه نمی‌تواند به تنهایی دلیل بر حجیت خبر ضعیف مورد عمل مشهور باشد.

تطبیق قاعده: با توجه به بحث اطمینان، هرچه خبر ضعیف‌تر باشد، تبیین بیشتری حاصل است. پس بنا بر فرضی که دلیل جبر ضعیف سند، آیه نبأ باشد، قاعده تطبیق می‌شود.

۴. آیه کتمان و نفر

از آیات مورد استدلال بر حجیت خبر واحد، آیه کتمان و نفر است:

﴿وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا كَافَّةً فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَ لِيُنْذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾^۱

﴿إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنزَلْنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَالْهُدَىٰ مِنْ بَعْدِ مَا بَيَّنَّاهُ لِلنَّاسِ فِي الْكِتَابِ أُولَٰئِكَ يَلْعَنُهُمُ اللَّهُ وَيَلْعَنُهُمُ اللَّاعِنُونَ﴾^۲

اصل دلالت این دو آیه شریفه بر حجیت خبر واحد مخدوش است^۳، ولی بنا بر فرض پذیرش دلالت، باید دید موضوع حجیت خبر چیست؟ تا مشخص شود خبر ضعیف مورد عمل، داخل در موضوع است یا خارج از آن؟

برای استناد به این آیات بر حجیت خبر ضعیف مورد عمل مشهور، باید به اطلاق دو آیه شریفه در حکم به لزوم اخذ خبر واحد استدلال نمود. از این اطلاق فقط مواردی که عدم حجیت‌شان مسلم است خارج شده است؛ مثل خبر فاسقی که قراین صدق ندارد. و از آنجا که خبری که مورد عمل مشهور است از موارد مسلم نیست، پس داخل در حجیت است. البته همان‌طور که بیان شد، چنین اطلاقی قابل استفاده نیست.

تطبیق قاعده: بر فرض که دلیل جبر ضعیف سند، آیه شریفه کتمان و نفر باشد، اگر بگوییم مفاد این دو آیه امری تعبدی است، باید گفت ضعیف‌تر بودن روایت، اثری نسبت به حجت شدن آن ندارد. بلی اگر بگوییم این دو آیه، سیره عقلا را امضا می‌کند، تمام بیاناتی

پیشینه و ارزیابی قاعده «کلما از داد و ستد و کلاماً از داد و ستد و کلاماً از داد و ستد»

تبیین و ارزیابی قاعده «کلما از داد و ستد و کلاماً از داد و ستد و کلاماً از داد و ستد»

۱. سورة توبه، آیه ۱۲۲.

۲. سورة بقره، آیه ۱۵۹.

۳. انصاری، فرائد الأصول، ج ۱، صص ۲۷۷ و ۲۸۷؛ خراسانی، کفایة الأصول، صص ۲۹۸ و ۳۰۰؛ صدر، بحوث فی علم الأصول، ج ۴، صص ۳۷۵ و ۳۸۲؛ خمینی، تهذیب الأصول، ج ۲، ص ۴۶۳.

که در بحث سیره آمد، تکرار می‌شود.

۵. روایات خاصه

از جمله ادله حجیت خبر واحد، روایات خاص این باب، مانند صحیح حمیری^۱ و مصححه حسن بن علی بن یقطين^۲ می‌باشد. البته در تمامیت استدلال به این روایات اختلاف است^۳ ولی بنا بر فرض قبول، از آنجا که در آنها وثاقت، موضوع حجیت واقع شده است، اگر مستفاد از روایات این باشد که وثاقت خود شخص موضوعیت دارد، -کما اینکه از روایت ابن یقطين ممکن است استفاده شود-، نمی‌توان خبر واحد ضعیف مورد عمل مشهور را حجت دانست. ولی اگر از روایات، امضای سیره عقلاً را برداشت کنیم، که ظاهر امر نیز همین است، این صورت به سیره بازگشت می‌کند و صورت جدیدی نیست. تطبیق قاعده: نسبت به تطبیق قاعده نیز اگر از روایات، امضای سیره را استفاده کنیم، تمام بحث سیره تکرار می‌شود. در غیر این صورت (وثاقت راوی موضوعیت داشته باشد) اصلاً قاعده جبر ضعیف سند تصحیح نمی‌شود.

۶. دلیل عقلی

مهم‌ترین تقریب دلیل عقلی بر حجیت خبر واحد، تقریب علم اجمالی است که در کلام اصولیون به طور مفصل بررسی شده است.^۴ نسبت به روایت ضعیف مورد عمل اصحاب نیز می‌توان گفت: اجمالاً علم داریم بین روایات ضعیفی که مشهور به آن عمل نموده‌اند، احکام الزامی وجود دارد و این علم اجمالی نیز منحل نیست. لذا لازم است در دایره این روایات احتیاط نماییم.

مقتضای تحقیق، عدم تمامیت این تقریب است؛ زیرا اولاً اصل حصول چنین علم اجمالی و عدم انحلال آن مورد مناقشه است. و ثانیاً نتیجه‌ای که این دلیل به ما می‌دهد،

پیشینه
اصول فقه اسلامی

جلد
علم شماره ۴، سال ۱۴۰۰

۱. کلینی، الکافی، ج ۱، ص ۳۳۰.

۲. عاملی، وسائل الشیعة، ج ۲۷، ص ۱۴۷.

۳. صدر، بحوث فی علم الأصول ج ۴، ص ۳۹۵؛ خویی، مصباح الأصول، ج ۱، ص ۲۲.

۴. انصاری، فرائد الأصول، ج ۱، ص ۳۵۱؛ خراسانی، کفایة الأصول، ص ۳۰۴.

لزوم احتیاط است، نه حجیت خبر؛ پس اخبار ترخیصی را شامل نمی‌شود و همچنین لوازم آن نیز حجت نمی‌باشد.

تطبیق قاعده: با چشم‌پوشی از اشکالات، و بنا بر تمامیت دلیل عقلی بر حجیت خبر ضعیف مورد عمل مشهور، برای تطبیق قاعده باید دید دایره علم اجمالی ما چگونه است؟ یعنی اگر فرض کردیم علم اجمالی به صدور یا مطابقت با واقع بعضی از روایات ضعیف مورد عمل اصحاب داریم (در مورد اول علم اجمالی به حجت، و در مورد دوم علم اجمالی به واقع وجود دارد)، باید دید آیا این‌گونه است که هرچه ضعف روایت شدیدتر شود، علم اجمالی به صدور یا مطابقت با واقع بیشتر گردد؟ به عبارت دیگر اگر در مورد روایات با درجه ضعف پایین‌تر، مثلاً علم به مطابقت ۲۰ درصد از آنهاست، آیا هرچه روایت ضعیف‌تر می‌شود این درصد افزایش می‌یابد یا خیر؟ با توجه به آنچه گذشت، هرچه ظن حاصل در روایات ضعیف‌تر بیشتر باشد و علم اجمالی آنجا قوی‌تر باشد، پس قاعده صدق می‌کند. البته تمام این بحث بنا بر فرض قبول اصل دلالت دلیل عقلی بود، که مناقشه آن بیان شد.

۷. انسداد

پیشینه

تبيين و ارزيابي قاعده «كلما ازاد صحت ازاد و هئا و كلما ازاد و هئا ازاد صحت»

تفاوت انسدادی که اینجا ذکر شده با انسدادی که به عنوان دلیل مستقل بیان شد، در این است که مراد در بحث سابق، انسداد کبیر، و در اینجا انسداد صغیر است. توضیح آنکه در بحث قبل اشاره شد که از عدم عمل به روایات ضعیف، انسداد باب علم و علمی در بیشتر ابواب فقه پیش می‌آید و لذا مطلق ظن حجت می‌شود. ولی در این بحث می‌گوییم تنها ظن حاصل از خبر واحد حجت می‌شود.

البته از آنجا که مباحث انسداد در اینجا (انسداد صغیر) با بحث قبل (انسداد کبیر) نسبت به قاعده «كلما» تفاوت خاصی ندارد، از تکرار آن خودداری می‌شود.

باید توجه نمود که برای بار کردن آثار عمل مشهور (جبر ضعف سند) باید عمل مشهور به این روایت ثابت شود. یعنی معلوم شود مدرک آنها در فتوا این روایت ضعیف بوده است. لازم به ذکر است که عنوان عمل مشهور در ادله اتخاذ نشده (البته در روایت باب تعادل و تراجیح ذکر شده است که مورد بحث نیست)، و به همین دلیل باید مقتضای هر یک از ادله را جداگانه ملاحظه نمود. مثلاً اگر دلیل ما در جبر ضعف سند، اطمینان است، باید در هر

مورد آن قدر مشهور به روایت عمل نموده باشند که اطمینان حاصل شود. یا اگر سیره، دلیل ما باشد، باید آن قدر مشهور به روایت عمل کنند که عمل به خبر ضعیف عقلایی باشد.^۱

بخش دوم قاعده: اعراض مشهور موجب سستی سند

برای بررسی مفاد قاعده باید دید آیا اعراض مشهور، موجب سستی سند است یا خیر؟ عکس مرحله سابق، در اینجا مفروض این است که خبر به خودی خود دارای شرایط حجیت است، ولی مشهور علما به این خبر عمل نکرده‌اند. حال بحث در این است که اعراض مشهور آیا موجب می‌شود خبر از حجیت ساقط شود؟

در این بحث باید ادله حجیت خبر را ملاحظه نموده، و ببینیم آیا این ادله نسبت به خبری که مورد اعراض واقع شده است اطلاق دارد یا خیر؟ این ادله عبارتند از: ۱. سیره عقلای و متشرعه، ۲. ادله نقلی (آیه نبأ و آیه کتمان و نفر)، ۳. روایات خاصه، ۴. دلیل عقلی و ۵. انسداد. ذیلاً این ادله بررسی می‌شود.

۱. سیره

کسی که دلیل حجیت را سیره می‌داند، باید چارچوب آن را روشن کرده و بیان نماید که آیا این سیره حتی در جایی که مشهور خلاف آن عمل کرده‌اند موجود است؟ در اینجا حتی اگر شک کنیم سیره وجود دارد یا خیر، دیگر خبری که مورد اعراض فقها واقع شده است، از حجیت ساقط می‌شود.

بسیاری از اصولیان، سیره را مختص به موارد حصول وثوق می‌دانند. لذا به حجیت خبر موثوق الصدور قائل هستند. واضح است این دسته در فرض عدم وثوق، برای خبر واحد حجیتی نمی‌بینند. اما اگر حجیت خبر را منحصر به فرض وثوق هم ندانیم و خبر ثقه را نیز حجت بدانیم، باز بعید نیست بگوییم سیره، مواردی را که ظن به خلاف خبر ثقه موجود است، حجت نمی‌داند. بلی کسانی مانند محقق خویی مدعی هستند که موضوع حجیت، خبر ثقه است، و ظن به خلاف، مانع به حساب نمی‌آید.^۲

۱. ر.ک: نایینی، أجدود التقریرات، ج ۲، ص ۱۶۰.
۲. خویی، مصباح الأصول، ج ۱، ص ۲۳۶ و ۲۸۰.

البته این نکته نباید مغفول باشد که ظن به خلاف، خود ممکن است درجانی داشته باشد و در بعضی از درجات، عدم وجود سیره، یقینی و در بعضی از درجات، مشکوک و در بعضی از درجات، عدم اعتنا به ظن به خلاف، مسلم باشد. بلکه حتی بعید نیست کسی مدعی شود خبری نزد عقلا حجت است که ظن آور باشد، و اگر ظن به خلاف هم نباشد، همین مقدار که ظن به وفاق از بین رود، خبر از حجیت می‌افتد.^۱ نکته دیگر آنکه اگر اعراض مشهور، موجب پیدایش اطمینان به وجود خلل در روایت شود، روایت از حجیت ساقط است و از محل بحث خارج می‌باشد.^۲

محقق نایینی معتقد است کناره‌گیری از روایت صحیح و فتوای به خلاف آن، موجب بروز اطمینان می‌شود که مشهور علما از خللی در روایت، از حیث صدور یا جهت، اطلاع داشته‌اند و دیگر وثوق به صدور آن پیدا نمی‌کنیم و حجت نیست.^۳

تطبیق قاعده: برای تطبیق قاعده باید دید آیا هرگاه سند و دلالت روایت بهتر باشد، اعراض اصحاب در عدم حجیت آن مؤثرتر است؟ به نظر می‌رسد این مطلب تمام است؛ زیرا اگر روایتی که مورد اعراض واقع شده است، در نگاه اعراض کنندگان دارای خللی باشد که به نظر ما آن خلل وارد نباشد، محتمل است اعراض آنها به علت همین اختلالاتی بوده است که ما آن را قبول نداریم؛ یا اگر روایت در کتابی غیر مشهور باشد، ممکن است اعراض کنندگان، آن کتاب یا روایت را در نظر نداشتند. ولی هرچه روایت از لحاظ سند و دلالت واضح‌تر و روشن‌تر بوده، و مورد توجه اصحاب واقع شده باشد، اعراض آنها خبر از این می‌دهد که مسأله نزد اصحاب روشن بوده است، و آنها عدم مطابقت با واقع یا عدم صدور روایت را احراز نموده بوده‌اند و عدم عمل آنها به علت شواهدی بوده که به ما نرسیده است. نتیجه آنکه بنا بر این مبنا، استدلال به قاعده تمام است.

۲. ادله نقلی

۱. ر.ک: صدر، بحوث فی علم الأصول، ج ۴، ص ۴۲۶؛ اصفهانی، نهاية الدراية، ج ۳، ص ۴۳۶.
۲. خویی، مصباح الأصول، ج ۱، ص ۲۳۷.
۳. نایینی، أجود التقريرات، ج ۲، ص ۱۶۱.

به طور کلی کسی که دلیل حجیت خبر ثقه را ادله نقلی، اعم از آیات و روایات، می‌داند باید بررسی کند که آیا این ادله اطلاقی دارند که شامل صورت اعراض مشهور از خبر شود؟ مانعی که از انعقاد اطلاق به نظر می‌رسد این است که هرگاه عام یا مطلق از سوی شارع وارد شد که در جایگاه امضای سیره یا ارتکاز است، گستره آن، به محدوده ارتکاز و سیره است، و نمی‌توان در مواردی که سیره و ارتکاز کوتاهی دارد اطلاق‌گیری نمود؛ چه رسد به مواردی که سیره و ارتکاز خلاف آن است. نتیجه آنکه اصل آنکه اعراض در اینجا موجب سست شدن خبر باشد، تمام نیست.

تطبیق قاعده: اگر ادله نقلی به سیره بازگشت کند، بحث سابق تکرار می‌شود، ولی اگر به عنوان تعبدی ثابت شود، قاعده جاری نیست.

۳. دلیل عقلی

اگر حجیت خبر واحد مرهون علم اجمالی باشد، (علم اجمالی به صدور روایات، یعنی علم اجمالی به حجت یا علم اجمالی به مطابقت روایات) مسلماً هرچه ظن به صدور یا مطابقت بیشتر باشد، معلوم اجمالی بیشتر است. حال باید دید در دایره اخبار ثقه‌ای که مورد اعراض واقع شده‌اند، آیا علم اجمالی وجود دارد یا خیر؟ در صورت وجود علم اجمالی و عدم انحلال همانند خبر ثقه، اخبار ضعیفی که مورد اعراض مشهور هستند نیز حجت می‌شوند. نسبت به اصل اینکه کناره‌گیری اصحاب موجب سستی روایت شود، باید گفت حتی اگر اصل حجیت خبر را به وسیله علم اجمالی ثابت نماییم (در بحث جبران به وسیله عمل مشهور به تفصل بیان شد که این امر تمام نیست)، در مواردی که خبر، مورد اعراض واقع شده است، چنین علم اجمالی وجود ندارد، و کناره‌گیری اصحاب موجب سستی سند است.

نکته قابل توجه اینکه نتیجه علم اجمالی حجیت نیست، بلکه بیش از لزوم احتیاط، چیزی ثابت نمی‌شود.

تطبیق قاعده: برای تطبیق قاعده باید دید آیا این‌گونه است که هرگاه روایت مورد اعراض، صحیح‌تر باشد، علم اجمالی ما نسبت به صدور یا مطابقت بعضی از اخبار کمتر می‌شود؟ با توجه به آنچه در بحث سیره بیان شد، باید گفت به نظر این قاعده اینجا تطبیق می‌شود.

پیشینه
اصول فقه

در علم
شماره ۴، سال ۱۴۰۰

۴. انسداد

از ادله‌ای که می‌تواند به عنوان دلیل حجیت خبر واحد بیان شود، انسداد است. همان طور که در قسمت‌های قبل بیان شد ممکن است مراد از انسداد، حجیت خصوص خبر ثقه (انسداد صغیر) و یا مراد، حجیت مطلق ظنون (انسداد کبیر) باشد. در هر حال اگر انسداد، دلیل حجیت ما باشد، برای تحقیق اینکه آیا اعراض مشهور می‌تواند موجب اسقاط خبر از حجیت شود؟ باید گفت آنچه از مقدمات انسداد به دست می‌آید این است که عقل یا از حکم شارع کشف می‌کند (بنا بر مبنای کشف در انسداد)، یا خودش حکم می‌کند (بنا بر مبنای حکومت در انسداد) که ظنون حجت هستند. ولی دایره حکم یا کشف به مقداری که مقدمات اقتضا می‌کند محدود است. یعنی مقداری که مشکل بسته شدن راه علم و علمی، و عدم امکان اجرای اصول را حل کند. پس ظنون به ترتیب قوت‌شان حجت می‌شوند، و اگر خبری یافت شد که مورد اعراض واقع شده باشد، باید دید آیا در دایره حجیت واقع است یا خیر (ممکن است با توجه به راوی خبر یا مقدار اعراض حکم متفاوت باشد)؟

تطبیق قاعده: برای تطبیق قاعده باید گفت در دلیل انسداد، با رعایت مراتب قوت ظن، به ظن قوی‌تر مراجعه می‌شود. در اینجا با توجه به آنچه در بحث سیره بیان شد، باید گفت هرچه روایت مورد اعراض صحیح‌تر باشد، ظن کمتری به صدور یا مطابقت با واقع آن داریم، و قاعده تطبیق می‌شود.

احراز صغروی اعراض

بحث مهمی که باید مورد توجه قرار گیرد، این است که چه زمانی کناره‌گیری و اعراض اصحاب صدق می‌کند. در پاسخ باید در نظر داشت با توجه به اینکه عنوان اعراض در موضوع ادله محور حکم قرار نگرفته است، با توجه به دلیل باید دید در چه حالی اعراض صدق می‌کند. مثلاً اگر اعراض را به علت سیره سست بدانیم، باید دید در چه محدوده‌ای سیره به روایت عمل نمی‌کند؟ یا اگر اعراض را دلیل بر وجود خلل در روایت دانستیم باید دید در چه مواردی این علم حاصل می‌شود؟ ولی اجمالاً، اهم اموری که در احراز اعراض لازم است عبارت است از: اولاً روایت باید در مرئی و مسمع گذشتگان باشد، و ثانیاً منشأ

پیشینه و ارزیابی قاعده «کلما از داد صحه» از داد و هها و کلما از داد و هها آزاد صحه»

پیشینه و ارزیابی قاعده «کلما از داد صحه» از داد و هها و کلما از داد و هها آزاد صحه»

فتوای به خلاف عدم وثاقت راوی نباشد که در نظر ما ثقه است، یا عدم تمامیت دلالت آن روایت نباشد. به عبارت دیگر «کَلِّمًا ازداد صحَّةً ازداد وهناً»^۱.

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

طبق قاعده «کَلِّمًا ازداد صحَّةً ازداد ضعفاً، و کَلِّمًا ازداد ضعفاً ازداد صحَّةً» در بحث سستی سند به واسطهٔ اعراض مشهور، هرچه روایت صحیح‌تر باشد، اعراض مشهور از عمل به آن بیشتر موجب سستی می‌شود؛ و در بحث جبر ضعف سند به واسطهٔ عمل مشهور هرچه روایت ضعیف‌تر باشد، عمل مشهور بیشتر موجب تقویت و حجت‌بخشی به آن می‌شود.

نسبت به قسمت جبران ضعف سند و فقره «کَلِّمًا ازداد ضعفاً ازداد صحَّةً» باید گفت اگر مدرک نظریهٔ جبر ضعف سند، حصول یقین، یا اطمینان، یا از باب انسداد، یا سیرهٔ عقلا، یا سیرهٔ متشرعه، یا آیهٔ شریفه نبأ، یا دلیل عقلی باشد، قاعده «کَلِّمًا ازداد ضعفاً ازداد صحَّةً» تمام است. اما اگر مدرک، اجماع یا تعبد محض باشد، این قاعده تمام نیست. همچنین اگر مدرک نظریه، آیهٔ کتمان و نفر، یا روایات خاصه باشد، در صورتی که این نصوص امضای سیره باشند، قاعده تمام است، و اگر از باب تعبد محض باشند، قاعده تمام نیست.

نسبت به فقره «کَلِّمًا ازداد صحَّةً ازداد ضعفاً» نیز اگر مدرک نظریهٔ سستی سند به وسیلهٔ اعراض مشهور، سیره یا ادلهٔ نقلی که امضای سیره هستند، یا دلیل عقلی یا انسداد باشد، قاعده تمام است؛ ولی اگر از باب تعبد محض باشد، قاعده تمام نیست.

منابع و مآخذ

* قرآن کریم.

۱. ابن منظور، محمد بن مکرم، لسان العرب، بیروت: دار الفكر للطباعة والنشر، چ ۳، ۱۴۱۴ق.
۲. اجتهادی، محمد علی، نهاية المأمول في شرح كفاية الأصول، قم، ۱۴۰۰ق.
۳. اراکی، محمد علی، کتاب الصلاة (للأراکي)، قم: دفتر جناب مؤلف، ۱۴۲۱ق.
۴. اصفهانی، محمد حسین، نهاية الدراية في شرح الكفاية، بیروت، ۱۴۲۹ق.
۵. انصاری، مرتضی بن محمد امین، فرائد الأصول، قم، ۱۴۲۸ق.

۱. ر.ک: اصفهانی، نهاية الدراية، ج ۳، ص ۴۳۴.

۶. _____، مطارح الأنظار (طبع جدید)، قم، چ ۲، ۱۳۸۳ ش.
۷. آشتیانی، محمد حسن بن جعفر، بحر الفوائد فی شرح الفرائد (طبع جدید)، بیروت، چ ۱، ۱۴۲۹ ق.
۸. آملی، میرزا محمد تقی، مصباح الهدی فی شرح العروة الوثقی، تهران: مؤلف، ۱۳۸۰ ق.
۹. آملی، میرزا هاشم، المعالم المأثورة، قم: مؤلف الكتاب، چ ۱، ۱۴۰۶ ق.
۱۰. بجنوردی، سید حسن، القواعد الفقهية، قم: نشر الهادي، چ ۱، ۱۴۱۹ ق.
۱۱. بروجردی، آقا حسین طباطبائی، البدر الزاهر فی صلاة الجمعة والمسافر، قم، ۱۴۱۶ ق.
۱۲. _____، تبيان الصلاة، قم: گنج عرفان، ۱۴۲۶ ق.
۱۳. _____، تقرير بحث السيد البروجردي، قم: دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۶ ق.
۱۴. بروجردی، حسین، نهاية الأصول، تهران، چ ۱، ۱۴۱۵ ق.
۱۵. تبریزی، موسی بن جعفر، أوثق الوسائل فی شرح الرسائل (طبع قدیم)، قم، چ ۱، ۱۳۶۹ ق.
۱۶. حسینی شیرازی، صادق، بیان الأصول، قم، چ ۲، ۱۴۲۷ ق.
۱۷. حلّی، محقق، نجم الدین، المعتبر فی شرح المختصر، قم: مؤسسه سید الشهداء، چ ۱، ۱۴۰۷ ق.
۱۸. خراسانی، محمد کاظم بن حسین، کفایة الأصول، قم، ۱۴۰۹ ق.
۱۹. خمینی، سید روح الله، تهذیب الأصول، تهران، چ ۱، ۱۴۲۳ ق.
۲۰. _____، کتاب الطهارة، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام، ۱۴۲۱ ق.
۲۱. خوانساری، سید محمد تقی؛ اراکی، محمد علی، رسالة في الدماء الثلاثة وأحكام الأموات و التيمم، قم: مؤسسه در راه حق، چ ۱، ۱۴۱۵ ق.
۲۲. خویی، سید ابوالقاسم، مصباح الأصول، قم، چ ۵، ۱۴۱۷ ق.
۲۳. _____، مصباح الفقاهة، [بی جا]: [بی نا]، [بی تا]..
۲۴. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، ترجمه و تحقیق مفردات الفاظ قرآن، ترجمه و تحقیق غلامرضا خسروی حسینی، تهران: المكتبة المرتضوية لاحیاء آثار الجعفرية، ۱۳۸۳ ش.
۲۵. روحانی، محمد، منتقى الأصول، قم، چ ۱، ۱۴۱۳ ق.
۲۶. ساباطی یزدی، عبد الرسول، حاشیة رسائل شیخ انصاری، قم، چ ۱، ۱۳۷۷ ش.
۲۷. شاهرودی، سید محمود، کتاب الحج، قم: مؤسسه انصاریان، چ ۱، ۱۴۰۲ ق.
۲۸. صدر، محمد باقر، بحوث فی علم الأصول، قم، چ ۳، ۱۴۱۷ ق.
۲۹. طباطبائی حکیم، محمد سعید، التفتیح، بیروت، چ ۱، ۱۴۳۱ ق.
۳۰. عاملی، حرّ، محمد بن حسن، وسائل الشیعة، قم: مؤسسه آل البيت علیهم السلام لاحیاء التراث، چ ۱، ۱۴۰۹ ق.
۳۱. عراقی، ضیاء الدین، نهاية الأفكار، قم: دفتر انتشارات اسلامی، چ ۳، ۱۴۱۷ ق.

۳۲. فاضل موحدي لنكراني، محمد، دراسات في الأصول، قم:، ۱، ۱۴۳۰ق.
۳۳. فراهيدي، خليل بن احمد، كتاب العين، قم: نشر هجرت، ۲، ۱۴۱۰ق.
۳۴. قمي، سيد تقى طباطبائي، ثلاث رسائل، قم: انتشارات محلاتي، ۱، [بي تا].
۳۵. كاشاني، ملا حبيب الله شريف، منتقد المنافع في شرح المختصر النافع، قم: انتشارات دفتر تبليغات اسلامي، قم، ۱، ۱۴۲۸ق.
۳۶. كليني، محمد بن يعقوب، أصول الكافي (ترجمة مصطفى)، تهران: كتاب فروشي علميه اسلاميه، ۱۳۶۹ش.
۳۷. _____، الكافي، تهران: دار الكتب الإسلامية، ۴، ۱۴۰۷ق.
۳۸. گلپايگانی، سيد محمد رضا، نتائج الأفكار في نجاسة الكفار، قم: دار القرآن الكريم، ۱، ۱۴۱۳ق.
۳۹. گيلاني، ميرزاى قمي، ابو القاسم بن محمد حسن، غنائم الأيام في مسائل الحلال والحرام، قم: انتشارات دفتر تبليغات اسلامي، ۱، ۱۴۱۷ق.
۴۰. مامقاني، ملا عبد الله بن محمد حسن، نهاية المقال في تكملة غاية الآمال، قم: مجمع الذخائر الإسلامية، ۱، ۱۳۵۰ق.
۴۱. مشكيني، ميزرا علي، اصطلاحات الأصول و معظم أبحاثها، قم: الهادي، ۶، ۱۴۱۶ق.
۴۲. ملكي اصفهاني، مجتبي، فرهنگ اصطلاحات اصول، قم: عالمه، ۱، ۱۳۷۹ش.
۴۳. نائيني، محمد حسين، أجود التقريرات، قم، ۱، ۱۳۵۲ش.
۴۴. وحيد بهبهاني، محمد باقر بن محمد اكمل، الفوائد الحائرية، قم:، ۱، ۱۴۱۵ق.
۴۵. همداني، آقارضا بن محمد هادي، مصباح الفقيه، مؤسسة الجعفرية، قم، ۱، ۱۴۱۶ق.
۴۶. يزدي، محمد كاظم بن عبد العظيم، حاشية فرائد الأصول، قم:، ۱، ۱۴۲۶ق.

پیشین
افزون
اصول

سال چهارم، شماره ۴، سال ۱۴۰۰

خلاصة المقالات

حجية الإجماع المنقول و الإجماع المدركي، استكشافات جديدة

سيد موسى شبيري زنجاني

الخلاصة

الإجماع بما أنّه أحد الأدلة الأربعة، له حضور قوي في الكتب الفقهيّة. و الإجماع هو اتحاد آراء الكلّ أو القريب من الكلّ لأعلام الفقهاء بطريقة تمكن من خلالها معرفة تقرير المعصوم لقول هؤلاء الفقهاء. للإجماع أنواع مختلفة و النوع الأكثر تداولاً له هو الإجماع المدركي و الإجماع المنقول، كما أنّ الإجماع المنقول يعتبر نوعاً من أنواع الخبر الواحد و يمكن إثبات حجّيته من خلال أدلة حجية الخبر الواحد. تواجه الحُدس و التخمين و كثرة أخطاء الإجماع المنقول، من العوامل التي قد تسبّب رفض أدلة حجية الخبر الواحد بالنسبة للإجماع المنقول. و الانسداد -على فرض تماميته- في صورة يمكن قبول دلّالته على حجية الإجماع المنقول، و هي إذا كان ذلك الإجماع المنقول موجباً للظنّ الانسداد. كما أنّ الإجماع المدركي تركه الفقهاء المتأخرون و لكن يبدو أنّ كبروياً لا يوجد اختلاف بين الإجماع المدركي و الإجماع التعبدي. تدقيق النظر في عبائر الفقهاء التي تعكس نظرهم في الإجماع -مع كثرتها و تنوعها- و زمن إظهارهم لهذا الإجماع، له دخل هامّ و جادّ في مقدار اعتباره و فاعليته.

مفاتيح البحث: الإجماع المنقول، الإجماع التعبدي، الإجماع المدركي، لا خلاف.

پیشینه
مقاله

خلاصة المقالات

كيفية التعامل مع النقول المختلفة في الحديث الواحد في فرض التنافي المستقر

محمود رفاهي، محسن مرواريد، حامد عمادبور

الخلاصة

أهم عوامل اختلاف الحديث هو نقل الرواة لرواية واحدة من المعصوم بصور مختلفة. الالتفات إلى هذه المسألة له تأثير هام في الاجتهاد الفقهي. أحياناً لا يكون تنافٍ بين الروايات المختلفة أو يكون التنافي بدوياً ويمكن حله بشكل من الأشكال. ولكن إذا كان التنافي مستقراً وكانت النقول المختلفة تنقل لنا حكاية واحدة، هنا معرفة القاعدتين الأولى والثانية في باب التعارض ضروري. إذا تتبعنا آراء الفقهاء وعلماء الأصول في هذه المسألة سنصل إلى أكثر من عشرة أقوال. إعطاء الحكم الصحيح في هذه المسألة منوطٌ بتقييم الأصل الأولي في باب التعارض واستظهار الأمر من الأخبار العلاجية من الباب.

مفاتيح البحث: الحديث الواحد، اختلاف الحديث، الأخبار العلاجية.

مجلد
شماره
۳۰
سال
۱۳۹۹

سال سوم، شماره ۳۰، سال ۱۳۹۹

دليل الانسداد، ينتج حجية الظنّ بالواقع أو الظنّ بالحجة

مسعود عطار منش

الخلاصة

الانسداد هو بُعد الفقيه عن الأحكام و حاصله حجية الظن. إذا قبلنا مقدمات دليل الانسداد و ارتضينا حجية الظنون يجب علينا البحث عن إجابة لهذا التساؤل و أنه في فرض صحة الامتثال الظني للتكاليف الشرعية هل مطلق الظنّ له حجية أو نوع خاصّ منه حجة شرعاً؟ في هذه المسألة توجد أربعة أقوال: حجية مطلق الظنّ، حجية خصوص الظنّ بالطريق، حجية الظنّ بالواقع، الحجية الجامعة بين الظنّ بالطريق و الظنّ بالواقع. توصلنا من خلال هذه الدراسة إلى أن إذا حللنا حقيقة التكاليف الشرعية، سنستنتج أنّ دليل الانسداد ينتج حجية الظنّ في المسألة الأصولية أو الظنّ بالطريق أو الظنّ في مرحلة الفعلية. و بعبارة أخرى العقل يمنع البشر من العمل بالظنون التي ليست معتبرة. من آثار و نتائج هذه النظرية يمكن الإشارة إلى كون القطع في حقيقة التكليف موضوعياً و تغيير تعريف مسلك الانفتاح و الانسداد و نفى دخالة الوصول في اعتبار الطريق.

مفاتيح البحث: الانسداد، مطلق الظنّ، الظنّ بالطريق، الظنّ بالواقع، حقيقة التكليف.

مجلد
پژوهش
فقهی

خلاصة المقالات

حجية الأصل المثبت

شهاب إسكندري

الخلاصة

حجية مُثبتات الاستصحاب المعروفة بالأصل المثبت، أحد الأصول التي يتكرّر استعمالها في الفقه و طرحت من زَمَن الشيخ الأنصاري. أكثر علماء علم أصول الفقه خالفوا رأي ترتيب الآثار الشرعية على اللوازم العادية والعقلية للمستصحب و اعتبروه فاقداً للوجاهة. و لأنّ الأصل و الأساس في حجية الاستصحاب هي الروايات، من هنا خالف علماء الأصول حجية الأصل المثبت، لعدم شمول روايات حجية الاستصحاب له و لكن يمكن مناقشة هذا الأمر و إثبات حجتيه. كاتب هذا المقال يعتقد أنّ من خلال إراءة تبيينين مختلفين و التمسك بإطلاق روايات حجية الاستصحاب و شمولها لاعتبار آثار الاستصحاب يمكن إثبات حجية الآثار مع الوسائط المختلفة. و جدير بالذكر أنّه يمكن طرح إشكالات مختلفة على هذا الرأي و لكن يمكن الإجابة عليها. نعم يجوز انصراف الأمور الهامة عن هذا الكلام و عدم شمولها لإطلاق تلك الروايات.

مفاتيح البحث: الأصل المثبت، الاستصحاب، التنزيل، اليقين التنزيلي، اللوازم العقلية و العادية.

مجلد
پنجمین
شماره
۳۰

سال سوم، شماره ۳۰، سال ۱۳۹۹

مسالك التزامم في الخطابات المتزاممة عند الأستاذ الشيخ شهيدى بور

محمد حسين فتاحى

چكیده

التزامم الإمتثالى هو أنه لا يمكن المكلف فيه الإمتثال لخطابين شرعيين. يجب فى التزامم الإمتثالى الإجابة على سؤالين أساسيين، الأول: هل يرجع التزامم إلى التعارض و من خلاله يمكن إعمال مرجحات باب التعارض فى التزامميين؟ الثانى: هل يمكن تصوّر إطلاق لخطابين متزاممين يمكن من خلاله إحراز الملاك و ثمّ نحكم على إمكان استيفاء الملاك؟ فى مقام الإجابة على السؤالين يمكن طرح ستة مسالك و لكن نظرية تقييد الخطابات بالقدرة الشرعية -لأنها تتلائم مع روح الأحكام- هى الأقرب و صارت مختارنا فى هذه المقالة و لها نتيجتان هامتان. الأولى أنّ إطلاق الخطابات الشرعية لجهة اقتضاء روح التكليف لا يشمل فرض التزامم و من ثمّ لاتجرب مرجحات باب التعارض و الثانى لأننا قبلنا الإطلاق الترتيبى يمكننا إحراز الملاك من كلا الخطابين و الحكم باستيفائه. **مفاتيح البحث:** التعارض، الترتيب، إطلاق التكليف، القدرة التكوينية، القدرة الشرعية، الإمتثال، استيفاء الملاك.

پیشینه
پژوهشگاه

خلاصة المقالات

دراسة و تقييم قاعدة «كلّما ازداد صحةً ازداد وهناً، وكلّما ازداد ضعفاً ازداد صحةً»

محمد الفانزي، مهدي آزاد برور

چکیده

من القواعد المعروفة و المتكررة في عبائر الفقهاء التي تناقلوها بصور مختلفة، قاعدة «كلّما ازداد صحةً ازداد وهناً، وكلّما ازداد ضعفاً ازداد صحةً». و مفاد هذه القاعدة: كلّما كانت الرواية سندها قوي و دلالتها واضحةً على المعنى و أعرض عنها أصحابنا علماء الشيعة، كان هذا الإعراض له دور قوي في تضعيفها. هذا أولاً و ثانياً كلّما كانت الرواية ضعيفة سنداً كان لعمل الأصحاب بها دور فاعل في قبولها و تقويتها. في هذا المقال و من خلال مناقشة أدلة حجيتها -التي هي نفس أدلة حجية الخبر الواحد و غيرها- يتبيّن لنا أنّ كلتا الحالتين يمكن قبولهما. و لكن على بعض الأدلة يمكن إسقاط حجية الحالتين، كما يمكن إثبات حجية الحالتين على أساس بعضها الآخر. **مفاتيح البحث:** عمل المشهور، إعراض المشهور، حجية السند، حجية الدلالة، الحديث الصحيح، الحديث الضعيف.

پیشینه
توضیح اصطلاحات

سال سوم شماره ۳، سال ۱۳۹۹

الفهرس

- | | |
|-----|---|
| ٥ | حجية الإجماع المنقول و الإجماع المدركي، استكشافات جديدة
سيد موسى شبيري زنجاني |
| ٣١ | كيفية التعامل مع النقول المختلفة في الحديث الواحد في فرض التنافي المستقر
محمود رفاهى فرد، محسن مرواريد، حامد عمادبور |
| ٧٥ | دليل الانسداد، ينتج حجية الظنّ بالواقع أو الظنّ بالحجة
مسعود عطارمنش |
| ١٠٧ | حجية الأصل المثبت
شهاب إسكندري |
| ١٣١ | مسالك التزاحم في الخطابات المتزاحمة عند الأستاذ الشيخ شهيدى بور
محمد حسين فتاحي |
| ١٥٩ | «دراسة و تقييم قاعدة «كلّما ازداد صحةً ازداد وهناً، وكلّما ازداد ضعفاً ازداد صحةً»
محمد الفائزي، مهدي آزاد برور |



مجلة سنوية علمية - متخصصة

السنة الرابعة - العدد ٤ - سنة ١٤٤٢

صاحب البرائة: السيد علي الشبيري.

المدير العام: السيد علي الشبيري.

رئيس التحرير: اباالقاسم المقيمي الحاجي.

المدير التنفيذي: علي اكبر الدهقاني الأشكذري.

هيئة التحرير: محمد القائيني، محمد العنديل، السيد محمد الشبيري، اباالقاسم

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

الهيديجي.

العنوان: قم المقدسة، شارع المعلم، الزقاق ٢١، الرقم ٣١١، مدرسة الإمام محمد

الباقر عليه السلام الفقهية، الطابق الثاني، الرمز البريدي ٣٧١٥٧٩٩٣٤٨.

الموقع على الإنترنت: osoul.mfeb.ir

البريد الإلكتروني: osoul@mfeb.ir