



پوشش ماه
اصول فقه اسلامی

سالنامه علمی - تخصصی
سال هفتم، شماره ۷، سال ۱۴۰۳

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 علیه السلام، 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 دست‌کم یکی از ویژگی‌های زیر را داشته باشد:
 - ارائه‌کننده نظریه یا یافته جدید علمی؛
 - ارائه‌کننده تقریر و تبیین جدید از یک نظریه؛
 - ارائه‌کننده 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 بی‌لوتوس ۱۴ تنظیم شود.
- مقاله در جای دیگری نشر نیافته یا هم‌زمان 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: دست‌کم در پنج سطر شامل تبیین موضوع، ساختار و نتیجه (به دو زبان فارسی و عربی)؛
- واژگان کلیدی (به دو زبان فارسی و عربی)؛
- مفهوم‌شناسی / موضوع‌شناسی؛
- مقدمه (طرح مسأله)؛
- بدنه اصلی مقاله (آراء، ادله، نقد و بررسی)؛
- نتیجه؛
- منابع و مأخذ.

روش ارجاع به منابع در متن و پایان مقاله

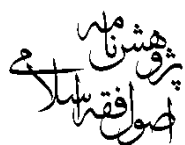
۱. آدرس‌دهی مقاله باید به روش پانوش و با ذکر نام خانوادگی، نام منبع، شماره جلد و شماره صفحه‌ای که مطلب موردنظر از آن نقل شده انجام شود و مشخصات کتاب‌شناسی در فهرست منابع پایان مقاله قرار گیرد.
۲. تنظیم فهرست منابع در پایان مقاله به ترتیب ذیل می‌آید:
برای درج مشخصات کتاب: نام خانوادگی و نام نویسنده، نام 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 منتشرکننده، تاریخ انتشار.

تذکرات

۱. نظریات مندرج در مقالات، الزاماً بیانگر دیدگاه‌های 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 هیچ‌وجه پس فرستاده نمی‌شود.
۴. نقل مطالب مجله با ذکر مأخذ بلامانع است.

فهرست مطالب

۵	گستره‌شناسی حجیت «سیاق امتنان» حسن رضایی صرمی، محمد صادق بدخش، مسیح بروجردی
۳۵	معیار پذیرش «تبعیض در حجیت» محمد حسین مخبریان
۶۹	بازشناسی موضوعیت و مشیریت عناوین در حوزه استظهار و استنباط علی خیری
۹۳	خاستگاه جمع تبرعی در تهذیبین علی کریمیان
۱۱۵	برخورد فقهی شیخ انصاری با شهرت فتوایی و سازگاری آن با مبنای اصولی ایشان علیرضا شکرانی، محمد صالحی بآبادی
۱۳۳	جایگاه بستر تاریخی انتقال حدیث در پیدایش اطمینان به صدور از نگاه شیخ انصاری سعید مومیوند



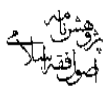
سالنامه علمی - تخصصی
سال هفتم، شماره ۷، سال ۱۴۰۳

گستره‌شناسی حجیت «سیاق امتنان»^۱

_____ حسن رضایی صرمی^۲، محمدصادق بدخش^۳، مسیح بروجردی^۴ _____

چکیده

سیاق امتنان در قامت اثرگذاری شاخص در منابع احکام شرع خودنمایی می‌کند. اثبات حجیت امتنان و بیان کیفیت اثبات و محدودیت‌های این حجیت، از سایر بخش‌های بحث امتنان، اهمیت بیشتر و بنیادی‌تری دارد و سایر مباحث، برای این بخش در حکم مقدمه هستند. حجیت امتنان گاهی از باب تعمیم و تخصیص به وسیله علت، و گاه از باب ظهور عرفی، و گاهی از باب احراز غرض مولاست. هر کدام از این سه مورد، خصوصیات و ویژگی‌هایی دارند که در توجه به سیاق و ظهورگیری از آن، مؤثر بوده و در موارد مختلف، آثار متفاوت و محدودیت‌هایی را برای اعتبار سیاق امتنان به وجود می‌آورند؛ البته برخی محدودیت‌ها مربوط به صغرای قیاسی است که



گستره‌شناسی حجیت «سیاق امتنان»

۱. تاریخ دریافت مقاله: ۱۳/۵/۱۴۰۲ تاریخ تأیید مقاله: ۱۶/۱۰/۱۴۰۲
۲. دانش پژوه خارج تخصصی جزای موسسه عالی فقه و علوم اسلامی، قم، ایران (نویسنده مسئول).
hasan^{۱۷}.rezaee@gmail.com
۳. دکترای فلسفه دین و مدرس سطوح عالی حوزه علمیه یزد، ایران.
adeghbad^{۱۱}@yahoo.com
۴. مدرس سطوح عالی حوزه علمیه قم، ایران.
massih_boroujerdi@yahoo.com

حجیت امتنان، کبرای آن را تشکیل می‌دهد. در این مقاله به اقتضای سیاق در موارد رخصت و عزیمت، احکام غیر الزامی و مراتب حکم پرداخته شده؛ همچنین محدودیت‌های قیاس در احکام وضعی، علت یا حکمت بودن امتنان، امتنان در حق عالم و مقدم، امتنان فعلی و شأنی، موارد خلاف امتنان، امتنان در مرفوع به حکم عقل و امتنان بر اساس مفاد دلیل، بررسی و در دو بخش «امتنان فردی، نوعی و قانونی» و «امتنان فردی و گروهی»، چند گونه از سیاق امتنان مطرح شده است.

واژگان کلیدی: سیاق، امتنان، ظهور، قرینه، حجیت.

مقدمه

سیاق امتنان از قراین پرکاربرد در ادبیات شرع است که توجه به آن، اثر مهمی در فهم مراد شارع دارد؛ شاهد این سخن آنکه خواننده به فراوانی، حضور و استناد به سیاق امتنان را مشاهده می‌کند. بنابراین بررسی جوانب مختلف این سیاق، برای غنای مباحث اصولی و فقهی ضروری است.

نویسنده پیش‌تر در مقاله «بازشناسی مفهومی امتنان و کارکرد شناسی آن با تأکید بر کاربردهای آن در منابع امامیه»^۱ پس از بیان و نقد تعاریف امتنان، معنای سومی را به عنوان معنای برگزیده بیان نموده است. امتنان در معنای برگزیده، احسان و لطفی است که گاهی در دلالت دلیل اثر می‌گذارد؛ این امتنان دارای سه بخش علیت، غرضیت و اظهاریت است. نگارنده در مقاله پیشین، به بیان آثار امتنان در ظهورگیری پرداخته، و در این مقاله درصدد است اصل اعتبار و حجیت این سیاق را بیان نموده و در این راستا به تبیین حجیت در جایگاه‌های مختلف بپردازد.

امتنان، دخالت مهمی در برخی قواعد اصولی، مانند براءت دارد و نیز در برخی قواعد فقهی همچون «قاعده جب»، «قاعده تقیه»، «قاعده قرعه»، «قاعده نفی عسر و حرج»، و «قاعده نفی ضرر» اثرگذار است؛ قرینه امتنان سعه و ضیق حکم را در برخی فروع فقهی نیز مشخص می‌کند و آثار دیگری هم به دنبال دارد.

۱. رضایی و دیگران، «بازشناسی مفهومی امتنان و کارکرد شناسی آن...»، پژوهش‌نامه اصول فقه اسلامی، ش ۵، سال ۱۴۰۱ش.

پیشینه

بخشی از مباحث یاد شده در این مقاله توسط دو تن از پژوهشگران، در مقاله «رویکرد امتنان در شریعت اسلامی و بازتاب آن در فقه و قانونگذاری ایران» و رساله دکتری «احکام امتنانی (ماهیت، معیار، مصادیق و آثار)» نیز بررسی شده است. این دو پژوهش در بخش اثبات حجیت سیاق امتنان به آیات و روایات و بنای عقلا تمسک کرده‌اند؛ اما این مقاله از باب حجیت ظواهر به موضوع پرداخته است. همچنین مقاله پیش رو در قسمت حدود و ثغور اعتبار سیاق امتنان، علاوه بر تقریری متفاوت از برخی حدود، به مباحثی پرداخته که پیش از این سابقه مستقلی برای آن یافت نشد.

مفهوم‌شناسی

«سیاق» مصدر فعل «سَاقَ، يَسُوقُ» است. اصل آن «سواق» بوده، که به دلیل کسره «سین»، حرف «واو» به «یا» تبدیل شده است. در لغت‌نامه‌ها برای واژه «سیاق» معانی مختلفی بیان شده است؛ از جمله: رشته پیوسته، راندن، تابع، اسلوب و روش، امور مخفی، کنایه از شدت داشتن، و مهریه زن.^۱

سیاق، در اصطلاح، خصوصیتی غیر لفظی، ولی مرتبط با کلام است که به شکل و ساختار یکسان نبوده - و به همین جهت هم ضابطه‌مند نشده است - و با مناسبات مقام، حال متکلم، حالت الفاظ، جملات و امثال آن محقق می‌شود.^۲

«امتنان» از جهت لغوی، مصدر باب افتعال بوده و از ریشه «مَنَنَ» گرفته شده است. برای کلمه «مَنَنَ» حدود چهار معنا (قطع کردن، ضعیف کردن، احسان کردن، و بیان نمودن احسان به کسی که به او احسان شده، به گونه‌ای که موجب خواری او شود)^۳ یاد شده؛ اما واژه امتنان در صورتی که با «منه» متعدی شود، به معنای «تشکر کردن از احسان» است.^۴

پژوهش‌های
اصول فقه اسلامی

گستره‌شناسی حجیت «سیاق امتنان»

۱. طریحی، مجمع البحرین، ج ۵، ص ۱۸۷؛ ابن منظور، لسان العرب، ج ۱۰، ص ۱۶۶.
۲. برای مطالعه بیشتر ن. ک: رضایی و دیگران، «چیستی و جایگاه سیاق در استظهار»، مجله پژوهش‌نامه اصول فقه اسلامی، ش ۱، ۱۳۹۷ ش.
۳. فیومی، المصباح المنیر، ج ۲، ص ۵۸۱؛ جوهری، الصحاح، ج ۶، ص ۲۲۰۷.
۴. واسطی، تاج العروس، ج ۱۸، ۵۵۰.

این واژه در صورتی که با حرف «علی» متعدی شود، گاهی به معنای «احسان کردن»^۱ و گاه به معنای «بیان نمودن احسان به کسی که به او احسان شده است، به گونه‌ای که موجب خواری او شود» آمده است.^۲

مقصود از امتنان (به لحاظ معنای لغوی) در سخنان فقیهان، به معنای احسان و لطف است؛ ولی این احسان و امتنان در برخی موارد در دلالت دلیل تأثیر گذاشته و منشأ آثار می‌شود. با بررسی ادبیات دانشمندان می‌توان سه مورد را به‌عنوان امتنان تأثیرگذار در سخن یاد نمود: ۱- جایی که غرض و هدف از جعل حکم، تسهیل و ارفاق باشد؛ گرچه مضمون حکم، تسهیلی و ارفاقی نباشد. ۲- جایی که علت حکم یا حکمت آن امتنانی باشد، که بالطبع مضمون حکم نیز اگرچه نوعاً، امتنانی خواهد بود. ۳- در مقامی که گوینده درصدد اظهار نعمت و بیان انعام باشد.^۳

گستره حجیت سیاق

«امتنان» به معنای احسان و لطفی است که در سه قالب علیت، غرضیت و اظهاریت، نمود می‌یابد.^۴ حجیت سیاق مورد پذیرش بوده و در هر قالبی قرار بگیرد با مدرکی متناسب با آن قالب، حجت خواهد بود. امتنانی که علت حکم قرار گیرد، با قاعده «العلّة تعمّم و تخصّص» حجت خواهد بود و به مقتضای علیت، عمل می‌شود؛ مگر اینکه در علیت، تشکیک و احتمال داده شود که امتنان، حکمت حکم است؛ که در این صورت حجت نخواهد بود. و در صورتی که متکلم در مقام اظهار امتنان باشد، از باب ظهور عرفی حجت خواهد بود؛ مانند حدیث رفع که درصدد اظهار نعمت و بیان یک احسان است که این معنا از سیاق سخن، همراه تعابیر «رُفِعَ» و «عَنْ أُمَّتِي» استفاده می‌شود. به همین جهت صحت معامله شخص مضطر را مرتفع نمی‌سازد؛ زیرا ارتفاع صحت برای شخصی که مضطر به معامله است و نیاز

پژوهش‌های
اصول فقه اسلامی

سال هفتم، شماره ۷، سال ۱۴۰۳

۱. جوهری، الصحاح، ج ۵، ص ۱۷۵۵؛ فیومی، المصباح المنیر، ج ۲، ص ۵۸۱.
۲. جوهری، الصحاح، ج ۶، ص ۲۲۰۷؛ ابن منظور، لسان العرب، ج ۱۳، ص ۴۱۷.
۳. رضایی حسن، «بازشناسی مفهومی امتنان و کارکرد شناسی آن...»، مجله پژوهش نامه اصول فقه اسلامی، ش ۵، ۱۴۰۱ش.
۴. همان

مبرم به ثمن معامله دارد، خلاف احسان و امتنان و خلاف تسهیل بر او است و وقتی مولایی در مقام اظهار امتنان با کلامی قرار می‌گیرد، عرف بر اساس امتنانی بودن مقام، آن کلام را از موارد خلاف امتنان منصرف می‌بیند. و در صورتی که امتنان، غرض و هدف حکم باشد، از باب شناخت غرض و هدف مولا حجت خواهد بود؛ زیرا عقل که حاکم مطلق در باب مولویت و عبودیت حقیقی است، حقی بیشتر از به دست آوردن غرض مولا، برای مولا قائل نیست و اگر عبد، غرض مولا را تحصیل کند، دیگر بر عهده او چیزی نخواهد بود.^۱ بدین ترتیب با حجت سیاق امتنان، مهم بررسی جوانب مختلف سیاق است که ذیلاً می‌آید.

یکم. مقتضای سیاق امتنان در موارد مختلف

۱. اقتضای رخصت و عزیمت

امتنان می‌تواند به صورت رخصت یا عزیمت باشد؛ رخصت یعنی مکلف در عمل به مقتضای امتنان مخیر باشد اما در صورت عزیمت بودن، مکلف باید امتنان را بپذیرد و بر آن اساس عمل نماید. بحث از رخصت و عزیمت بودن حکم امتنانی، در موردی است که عنوان مرفوع، متصف به حکم مخالفی نباشد؛ مثلاً اگر از سوی شارع، وجوب وضوی ضرری را رفع کرده و از سوی دیگر این ضرر بسیار زیاد بوده یا ترس از بین رفتن در آن باشد، به گونه‌ای که ادله حرمت شامل آن شود، قطعاً رخصتی در اتیان ضرر محرم وجود ندارد^۲ و رفع وجوب وضو، به شکل عزیمت خواهد بود.

در فرضی که علت حکم یا هدف و غرض از جعل حکم، امتنان باشد، قول به بطلان و عدم صحت در فرضی که بر اساس آن حکم رفتار نمی‌شود، خلاف امتنان بوده و با علیت و غرضیت امتنان، ناسازگار است.^۳ اما در فرضی که گوینده درصدد اظهار امتنان باشد، نفس اظهار امتنان به صورت مستقیم، دلالتی بر رخصت ندارد؛ بلکه دلالت بر ثبوت مقتضی و ملاک در آن حکم داشته و نتیجه وجود مقتضی و ملاک، رخصت در انجام آن کار خواهد

مهر
پیشرو
اصول

کتابت و شناسایی
حجیت «سیاق امتنان»

۱. صدر، بحوث فی علم الأصول، ج ۲، ص ۱۳۵.

۲. مازندرانی، مبانی الفقه‌الفعال، ج ۱، ص ۸۸.

۳. محقق داماد، قواعد فقه، ج ۲، ص ۹۹.

بود. بدین ترتیب، مقتضای اولی در فرض امتنان در هر سه صورت، ترخیصی بودن است. در مقابل، ادله‌ای برای عزیمت بودن حکم امتنانی اقامه شده که ذیلاً نقد و بررسی خواهد شد:

دلیل نخست: وقتی ادله امتنانی، ادله اولیه را تخصیص می‌زنند، دیگر مورد امتنانی نسبت به حکم ابتدایی، ملاک نداشته و امری به آن تعلق نگرفته است تا بخواهد صحیح باشد.^۱ در پاسخ باید گفت: در صورتی که صحت و بطلان، دائر مدار بودن یا نبودن خطاب باشد، در فرضی که گوینده در مقام اظهار امتنان است، وجود چنین امری ثابت است؛ چون این فرض از باب ظهور عرفی خطاب دال بر ثبوت مقتضی است و از این رو نفس دلیل امتنانی، دال بر وجود ملاک و امر -ولو غیر وجوبی- نسبت به فعل است و عمل در این فرض صحیح خواهد بود. بلکه حتی در فرض علت یا غرضیت امتنان نیز چنین مطلبی ثابت است؛ چون علت و غرض از خطاب فهمیده شده و دلالت آن بر ثبوت مقتضی نیز منتسب به همان خطاب است. بله، این در صورتی است که امتنان در خطاب از باب حکمت باشد که خود محقق نایینی به همین نکته استدلال نموده است.^۲

دلیل دوم: عزیمت بودن حکم امتنانی از ذیل آیه «وَمَنْ كَانَ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ»^۳ از دو جهت استفاده می‌شود. جهت نخست، ظهور اراده خدای متعال در الزام است؛ زیرا همان‌طور که اگر خدای متعال از ما چیزی بخواهد، تخلف از اراده خدا برای ما جایز نیست؛ در صورتی که چیزی به نفع ما نیز اراده کند، تخلف از آن جایز نخواهد بود. لذا هرکجا خدای متعال خواسته در احکامش بر ما آسان گیرد، بر ما جایز نیست با اراده او مخالفت کرده و خود را در سختی بیندازیم. جهت دوم، مورد آیه که تعبیر «يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ» بر آن تطبیق شده است؛ زیرا سقوط روزه مسافر و مریضی که روزه گرفتن برایش ضرر دارد به شکل عزیمت است؛ یعنی روزه گرفتن بر مسافر و مریض حرام است. در نتیجه آیه دلالت دارد که اراده یسر و آسانی، در مواردی که

پیش از این
موضوع را
مورد بحث
گذاشته‌ام

سال هفتم، شماره ۷، سال ۱۴۰۳

۱. نایینی، کتاب الصلاة، ج ۲، صص ۷۷ و ۳۰۸.

۲. همان، ج ۲، ص ۷۷.

۳. سوره بقره، آیه ۱۸۵.

اطلاق تکلیف شامل آن می‌شود، مانند اراده «یسر» در مورد روزه مسافر و مریض است که به شکل عزیمت است و این تعلیل، شامل همه موارد اراده یسر در احکام می‌شود. فرقی ندارد که الزام و عزیمت در مورد آیه، از خارج یا از تعبیر «فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ» استفاده شود؛ چون در هر دو فرض، مورد آیه به نحو عزیمت خواهد بود؛ در نتیجه تعلیل باید متناسب با همان و به نحو عزیمت باشد.

اما به نظر می‌رسد این استدلال نادرست است؛ اراده که در جهت نخست بیان شد، اقتضایی بیش از رفع وجوب ندارد؛ چون اگرچه اراده خدای متعال حتمیت به دنبال دارد، اما حتمیت در هر موردی به تناسب همان مورد است. حتمیت در دستور، مقتضی حرمت مخالفت با آن است؛ اما حتمیت در آسانی، چیزی بیش از رفع الزام را اقتضا ندارد؛ نه اینکه مقتضی الزام به عدم آن باشد. به تعبیر دیگر، اگر مولا از بنده خود کاری را بخواهد، عرفاً مقتضی الزام است؛ اما اگر برایش آسانی بخواهد در نظر عرف، چیزی بیش از رفع الزام اقتضا نخواهد داشت. مورد آیه که در جهت دوم مستمسک ظهور «يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمْ الْيُسْرَ» در عزیمت قرار گرفت نیز درست نیست؛ زیرا وجود مقتضی در سابق، ملازم با امتنان است و تعلیل بر اساس همین نکته است. اما وجود مقتضی در لاحق و رخصت بودن از باب ظهور عرفی است؛ لذا اگر در موردی دلیلی برخلاف آن آورده شود، از این ظهور در همان مورد، رفع ید می‌شود. بر این اساس، تعلیل وارد در این آیه، به لحاظ عدم وجوب روزه بر مریض و مسافر مناسبت داشته و امتنان محسوب می‌شود و اگر دلیلی در بین نباشد، بر پایه ظهور یاد شده، حکم به شکل رخصت اثبات می‌شود؛ اما چون از خارج یا از تعبیر «فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ» عزیمت بودن مورد استفاده شده است، تنها نسبت به این مورد از ظهور در رخصت رفع ید می‌شود.

دلیل سوم: دلیل دیگر، روایت یحیی بن ابی العلاء است:

روی یحیی بن ابی العلاء عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «الصَّائِمُ فِي شَهْرِ رَمَضَانَ فِي السَّفَرِ كَالْمُنْفَرِ فِيهِ فِي الْحَضَرِ ثُمَّ قَالَ إِنَّ رَجُلًا أَتَى رَسُولَ اللَّهِ ﷺ فَقَالَ يَا رَسُولَ اللَّهِ أَصُومُ شَهْرَ رَمَضَانَ فِي السَّفَرِ فَقَالَ لَا فَقَالَ يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنَّهُ عَلَيَّ يَسِيرٌ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى تَصَدَّقَ عَلَيَّ مَرَضَى أُمَّتِي وَ مُسَافِرِيهَا بِالْإِطْفَارِ فِي شَهْرِ رَمَضَانَ أَوْ يُحِبُّ

پرسش
پیش از
پاسخ

گستره‌شناسی حجیت «سبأ، امتنان»

أَحَدُكُمْ إِذَا تَصَدَّقَ بِصَدَقَةٍ أَنْ تُرَدَّ عَلَيْهِ.^۱

استشهاد امام صادق عليه السلام برای حرام بودن روزه در سفر، در ماه رمضان، به سخن پیامبر صلی الله علیه و آله، دلیل بر این است که رد صدقه خدای متعال، جایز نیست؛ علاوه بر اینکه برگرداندن احسان و صدقه، بر انسان‌های شریف، سنگین و برای آنها مبعوض است و عبارت «أَيُّ حُبِّ أَحَدُكُمْ...» برای تقریب همین مبعوضیت نزد خداوند متعال بیان شده است، نه صرف رفع محبوبیت. بنابراین این روایت، بر مبعوض بودن و حرمت برگرداندن صدقه و هدیه و احسان خدای متعال دلالت ندارد؛ و احکام امتنانی همچون لاجرح، لاضرر، برائت و امثال آن نیز صدقه و هدیه‌ای از جانب خدای متعال و تفضل بر امت است و لذا به شکل عزیمت خواهد بود.^۲ اما این استدلال نادرست است؛ زیرا عزیمت و الزام بر مخالفت با حکم اولی حرجی و امثال آن، و عقاب بر آن، مخالف مقتضای امتنان است و الزام، موجب محذور دیگری می‌شود و روایت بر موردی حمل می‌شود که شخص، به قصد تشریح یا از روی بی‌اعتنایی به حکم امتنانی خدای متعال، با حکم امتنانی مخالفت می‌کند و حکم اولی را انجام می‌دهد.^۳

دلیل چهارم: بر فرض که امتنانی بودن برخی احکام را بپذیریم، روشن نیست احکام یاد شده، صرفاً به خاطر امتنان باشد تا گفته شود که امتنان، مقتضی الزام نیست یا با الزام مناسبت ندارد؛ بلکه احتمال دارد یک وجه آسان‌گیری این باشد که خداوند متعال همچون پدری شفیق بوده و راضی نیست بندگان، اگرچه با اختیار خودشان، در سختی و حرج بیفتند؛ چراکه ظن می‌رود که با افتادن در مشقت، بندگان از عبادات منزجر شوند.^۴

برخی گفته‌اند در هر موردی که امتنانی بودن ثابت شود و روشن باشد که جهت تعبدی در آن ملاحظه نشده، به نحو رخصت خواهد بود و اگر شک شود که جهت تعبدی لحاظ شده است یا نه؟ مقتضای اصل، عدم جواز رجوع از آن حکم است.^۵ این استدلال می‌تواند

۱. صدوق، من لا یحضره الفقیه، ج ۲، ص ۱۴۰.
۲. خمینی، کتاب الطهارة، ج ۲، ص ۱۰۳.
۳. مازندرانی، مبانی الفقه الفعّال، ج ۱، ص ۸۸.
۴. خمینی، کتاب الطهارة، ج ۲، ص ۱۰۱.
۵. اصفهانی، نخبة الأزهّار، ص ۱۰۱.

پیشینه
اصول فقه اسلامی

سال هفتم، شماره ۷، سال ۱۴۰۳

مکمل استدلال دوم قرار گرفته و پاسخی بر اشکال بر آن باشد؛ زیرا هرچند امتنانی بودن با الزامی بودن تناسب ندارد، ولی ملازم با عدم الزام هم نیست و لذا اگر به جهت احتمال دیگری الزام را اضافه کنیم مشکلی پیش نمی‌آید.

این دلیل نیز تمام نیست؛ زیرا وقتی مقام، مقام اظهار امتنان شد، ظهور سخن در عدم الزام شکل می‌گیرد و احتمال اینکه رفع حکم، صرفاً به خاطر امتنان نباشد، بر اساس ظهور عرفی مقام امتنان، منتفی می‌شود؛ زیرا ظهور عرفی مقام امتنان این است که الزامی وجود ندارد و چون مقتضای دو احتمال یاد شده، الزام است با این ظهور عرفی کنار زده می‌شوند.

دلیل پنجم: اگر بپذیریم احکام امتنانی به نحو رخصت هستند، در جایی که امتنان نسبت به رفع جزئیت یا رفع شرطیت صورت بگیرد، به معنای رخصت نخواهند بود؛ زیرا معنای رفع جزئیت یا شرطیت، این است که طبیعتاً فاقد جزء یا شرط، مأمور به است و اگر بدل داشته باشد، بدل مأمور به خواهد بود و مبدل، امر نخواهد داشت و لذا اتیان جزء یا شرط یاد شده موجب زیادی در مأمور به فعلی می‌شود و اکتفای به آن در فرض بدل داشتن، مجزی از واقع و مأمور به فعلی نخواهد بود.^۱

استدلال فوق با این اشکال روبرو است که اگر مقتضای امتنانی بودن را رخصت قرار دهیم، در رفع شرط یا جزء نیز این مطلب ثابت خواهد بود؛ یعنی مفاد عرفی رفع امتنانی جزء یا شرط این است: «لازم نیست جزء یا شرطی که موجب سختی تو است را انجام دهی و می‌توانی مرکب را بدون آن جزء یا شرط، انجام دهی؛ ولی اگر خواستی، می‌توانی خود را به سختی انداخته و کار را با آن جزء یا شرط انجام دهی.» بر اساس این مفاد، نفس دلیل امتنانی، بر مجزی بودن عمل همراه با این جزء یا شرط دلیل خواهد بود و نیازی به دلیل جداگانه‌ای نداریم.

۲. امتنان در احکام غیر الزامی

همان‌طور که پیش‌تر روشن شد، امتنان در واجبات و محرمات با رفع سختی و مشقت موجود در تکالیف، محقق می‌شود؛ همچنین نسبت به احکام وضعی، بر اساس احکام

۱. خمینی، کتاب الطهارة، ج ۲، ص ۱۳۰.

الزامی که به دنبال دارد، جاری است. اما سختی و مشقت در مورد مستحبات و مکروهات، مطرح نیست. از این جهت، چه بسا امتنان نسبت به احکام غیر الزامی بی معنا دانسته شود. لکن می‌توان در این احکام نیز سختی و مشقت را تصویر کرد تا امتنان نسبت به آن معنا پیدا کند؛ گاهی شخص عامل، انجام مستحب یا ترک مکروهی را بر خود لازم می‌شمارد و خود را نسبت به آن عمل مستحب یا مکروه به مشقت و سختی می‌اندازد و لذا با رفع فضیلت، سختی‌ای که بر اساس الزام خود شخص بوده، از بین می‌رود. و نیز اگر شخص عامل به خاطر تأکید استجابی یا کراهتی یک کار، بر انجام آن پافشاری کند، امتنان می‌تواند آن تأکید را برداشته و استحاب و کراهت هم باقی بماند تا شخص به خاطر آن تأکید، خود را به سختی نیندازد. نتیجه اینکه امتنان ارفاق و تسهیل در اوامر غیر الزامی مؤکد، به رفع تأکید و در اوامر غیر الزامی غیر مؤکد، به رفع اصل فضیلت، وجود دارد؛ لکن بحث در این نیست که اطلاعات ادله شامل مستحبات بشود یا نه؛ بلکه بحث در این است که آیا در ادله مستحبات ممکن است رفع استحاب، امتنانی دانسته شود یا خیر؟ ادعا این است که همان‌طور که ادله واجبات و محرمات و ادله احکام وضعی می‌توانند امتنانی باشند، ادله مستحبات نیز ممکن است امتنانی باشند. بله؛ درباره حدیث رفع این بحث در میان است که آیا شامل مستحبات و مکروهات هم می‌شود یا خیر؟ که در این مجال بدان پرداخته نشده است و صرفاً از حیث امکان جریان، ولو در خصوص ادله خاص مستحبات سخن به میان آمده است.

۳. امتنان در مراتب حکم

هر حکم، یک مرتبه تنجز و یک مرتبه انشاء و حکم واقعی دارد. محقق عراقی، رفع امتنانی را مختص آثاری دانسته که وضع آن خلاف امتنان باشد و اگرچه در رفع آن، امتنان فرض شود، ولی شامل مواردی نمی‌داند که وضع آن خلاف امتنان نیست. از این رو رفع امتنانی، حکم واقعی را بر نداشته و تنها تنجز را بر می‌دارد؛ زیرا وجود حکم واقعی موجب ضیق بر مکلف نیست.^۱

شیخ انصاری نفی حکم واقعی، در فرضی که سختی مستند به حکم واقعی نباشد،

۱. عراقی، نهاية الأفكار، ج ۳، ص ۲۱۲.

امتنان بر مکلف ندانسته و لذا حدیث رفع را تنها رافع تکلیف فعلی می‌داند؛ بلکه رفع حکم واقعی را در برخی موارد، موجب اعاده تکلیف و سختی دانسته؛ مثل اینکه شخصی با باور به نبودن ضرر، وضو بگیرد و نماز بخواند و سپس متوجه شود که آب برایش ضرر داشته است که ضرر او مستند به وجود حکم واقعی نیست، بلکه مستند به جهل او است.^۱

۴. امتنان فعلی و شأنی

مقام امتنان، دائر مدار امتنان فعلی است یا شأنی و واقعی؟^۲ مثلاً در مورد جاهل به ضرر، در صورتی که امتنان فعلی در نظر گرفته شود، رفع حکم ضرری در حق شخص جاهل، امتنانی نخواهد بود؛ به این جهت که اگر فعلاً حکم ضرری مرتفع شده باشد، موجب لزوم اعاده وضو و غسل و نمازهایی که با آن خوانده است، می‌شود؛ ولی اگر امتنان شأنی در نظر گرفته شود، رفع حکم ضرری در حق شخص جاهل، شأنی امتنان خواهد داشت؛ زیرا در هر حال، خود جعل حکم ضرری، با چشم‌پوشی از شرایط و احوال دیگر، خلاف امتنان است و لذا رفع آن، شأنی امتنان را دارد. به عبارت دیگر، نفی حکم ضرری برای امتنان است و نهایت این است که مکلف جاهل به این ضرر است و فکر می‌کند در واقع برای او ضرری ندارد.

این بحث، متفرع بر بحث عزیمت و رخصت بودن امتنان نیست؛ زیرا رخصت بودن، خصوصیت امتنان است؛ در حالی که فعلی و شأنی بودن، مشخص‌کننده مقدار امتنان است.

الف) بقا یا عدم بقای ملاک حکم در امتنان فعلی

درباره نماز در مکان غصبی در فرض اضطرار، این بحث مطرح است که آیا ملاک و مبعوضیت حرمت غصب هم مرتفع شده است تا نماز صحیح باشد یا مبعوضیت باقی بوده و نماز باطل است؟ برخی گفته‌اند که «رُفِعَ مَا اضْطُرُّوا إِلَيْهِ» امتنانی است و بر وجود ملاک دلالت دارد؛ زیرا در رفع حکم بدون وجود ملاک، امتنانی وجود ندارد. برخی گفته‌اند در

۱. وحید بهبهانی، رسائل فقهیه، ص ۱۱۷.

۲. تعبیر واقعی از این جهت است که رفع تکلیف ضرری در واقع امتنان بر امت است و اینکه شخص، جاهل به ضرر است در واقع به حکم امتنانی جهل دارد و جهل او موجب نمی‌شود که برداشتن حکم ضرری امتنانی نباشد. (فیاض، تعالیق مبسوطه علی العروة الوثقی، ج ۵، ص ۱۶۲).

این فرض، امتنان در آن است که حکم حرمت، خطاباً و ملاکاً برداشته شود تا نماز در مکان غصبی درست باشد و اگر ملاک حرمت باقی باشد، نماز باطل بوده و باید اعاده شود.^۱ بحث این است که اگر امتنان فعلی در نظر گرفته شود، آیا در بحث یاد شده، حرمت خطاباً و ملاکاً باید رفع شود تا امتنان فعلی صورت بگیرد؟

در پاسخ به این پرسش می‌توان گفت: اگر امتنان در حدیث رفع را امتنان فعلی هم بگیریم و بگوییم در فرض اجتماع، ملاک حرمت هم برداشته می‌شود، در این صورت امتنان بی‌معنا می‌شود؛ زیرا امتنان، در فرضی صدق می‌کند که ملاک برای حکم وجود داشته باشد و اگر در فرض اجتماع، ملاکی برای حکم وجود ندارد، برداشتن آن منتهی بر بندگان نخواهد بود؛ چون اصلاً مقتضی نداشته تا بخواهد ثابت شود و از این‌رو از امتنان به رفع ملاک خطاب، عدم ثبوت امتنان لازم می‌آید و در نتیجه باید بگوییم امتنان، رافع ملاک نخواهد بود. علاوه بر اینکه ملاک امری واقعی است که قابل رفع و وضع نیست و دایر بین بود و نبود است و بنابراین نمی‌توان گفت که امتنان، ملاک را برمی‌دارد؛ البته اگر بگوییم امتنان، در خصوص فرض اجتماع، کاشف از نبود ملاک است، نه اینکه ملاک را بردارد، این مناقشه مرتفع خواهد شد؛ لکن ظاهر امتنانی بودن قاعده و علت بودن امتنان، کشف از عدم وجود نیست؛ بلکه امتنان، باعث نفی می‌شود و لذا نسبت به امور واقعی مثل ملاک، تأثیری نخواهد داشت. (در حالی که اثبات ملاک و مقتضی با امتنان، بر اساس ظهور خطاب است؛ یعنی اگر شارع بخواهد امتنان داشته باشد، بدون وجود مقتضی و ملاک، امتنان صادق نخواهد بود و لذا امتنانی بودن خطاب، کاشف از وجود ملاک خواهد بود؛ نه اینکه امتنانی بودن، علت ثبوت ملاک باشد.)

ب) رفع یا عدم رفع حکم ضرری در فرض اقدام به ضرر یا اضطرار به سوء اختیار
مطلب دیگر درباره فرض اقدام بر ضرر است که فقیهان بر این باورند که در فرض اقدام بر ضرر، حکم نفی نمی‌شود؛ در حالی که اگر امتنان فعلی ملاک باشد، مقتضی این است که حکم ضرری نفی شود. و همچنین در فرض اضطرار به سوء اختیار بالاخره اگر امتنان فعلی

۱. صدر، بحوث فی علم الأصول، ج ۳، ص ۸۸.

مد نظر باشد باید حال فعلی در نظر گرفته شود و در زمان اضطرار، حکم مرتفع شود؛ یعنی چه واقع حکم، و چه زمان تحقق فعلی را بنگریم، در هر دو صورت، حکم ضرری بوده و باید مرتفع شود. از این رو باید برای عدم رفع حکم ضرری در فرض اقدام بر ضرر و فرض اضطرار به سوء اختیار، امر دیگری (مثل ارتکازات عرفی و انصراف) یاد شود.

به نظر می رسد این بیان صحیح نباشد زیرا شأنی بودن و فعلی بودن، پیش از زمان تحقق فعل در نظر گرفته می شود نه با توجه به زمان تحقق فعل؛ امتنان شأنی به این معناست که احوال موجود، ملاحظه نشده و به نفس حکم نظر دارد؛ ولی امتنان فعلی بر اساس احوال موجود همچون حالت اقدام بر ضرر، حالت ناشی شدن ضرر از سوء اختیار، حالت جهل به ضرر و امثال آن، محقق می شود؛ لذا اگر امتنان فعلی در نظر گرفته شود، این گونه گفته می شود: «این وضو ضرری است و شخص نسبت به آن جاهل است و هنوز هم طهارت ندارد زیرا حکم وضو از این عمل رفع شده، یا این وضو ضرری است و شخص مقدم بر آن است و هنوز فاقد طهارت است، و یا این خروج مضطر الیه است و شخص به سوء اختیار انجام می دهد و هنوز کار سوئی انجام نداده زیرا حکم آن، مرتفع است.»

البته حکم اضطرار به سوء اختیار، کمی قابل تأمل است که بر اساس امتنان فعلی و امتنان شأنی به چه شکل است؟ شاید بتوان این گونه بیان کرد که امتنان شأنی به این معناست که حالت سوء اختیار شخص در نظر گرفته نشود و در نتیجه امتنان شأنی اقتضا می کند حکم مضطر الیه مرتفع شود؛ اما امتنان فعلی به این معناست که حالت سوء اختیار شخص در نظر گرفته شود و گفته شود «برای کسی که با سوء اختیار وارد مکانی شده و مضطر به خروج از آن مکان غصبی است؛ آیا امتنان در این است که خروج غصبی او حلال باشد؟» که پاسخ به این پرسش کمی مشکل است. اگر این مکلف را با توجه به حالت سوء اختیار در نظر بگیریم، امتنانی در تجویز غصب نیست؛ ولی اگر همین شخص را در زمان اضطرار تصور نماییم، رفع حرمت برای او امتنانی خواهد بود؛ یعنی هر چند اضطرار به سوء اختیار است ولی بالأخره در این زمان، رفع حکم، موجب امتنان بر این شخص است؛ همان طور که رفع عقاب از شخص گناهکار موجب امتنان است.^۱

پرسش
افقی

گستره شناسی حجیت «سبأ امتنان»

۱. جهت تفصیل بحث ر.ک: صدر، بحوث فی علم الأصول، ج ۱۱، ص ۱۴۵.

دوم. محدودیت‌های سیاق

۱. امتنان در احکام وضعی

همان‌طور که امتنان، نسبت به احکام تکلیفی صورت می‌گیرد و سختی تکلیف را برمی‌دارد، نسبت به حکم وضعی نیز جاری شده و سختی مترتب بر حکم وضعی را برمی‌دارد؛ اما در هر مورد که رفع حکم، موجب تضییق و مشقت مسلمانان شود، به واسطه امتنانی بودن حدیث رفع، آن حکم مرتفع نخواهد شد. از جمله در اضطرار چون رفع حکم وضعی موجب مشقت و سختی بر امت می‌شود، حکم مرتفع نمی‌شود.^۱

۲. علت یا حکمت بودن امتنان

امام خمینی امتنان در قاعده لاضرر را از قبیل حکمت می‌داند^۲؛ اگر امتنان علت باشد، با ثبوت امتنان، حکم ثابت شده و با ارتفاع امتنان حکم مرتفع می‌شود؛ ولی اگر از قبیل حکمت باشد، به این معنا خواهد بود که چون غالباً نفی حکم ضرری همراه امتنان بوده است، حکم ضرری نفی شده است؛ ولی اگر در موردی، حکم ضرری امتنانی نبود، به این معنا نیست که نفی نشود؛ بلکه در این حالت نیز نفی می‌شود، شبیه اینکه اختلاط میاه در مورد زن مطلقه را حکمت حکم دانسته و حکم نموده‌اند که حتی اگر زنی یقین داشته باشد که باردار نیست، نمی‌تواند در زمان عده ازدواج کند.^۳

امتنان به سه صورت «علیت، غرضیت و اظهاریت» متصور است^۴ و از این‌رو بحث از علیت و حکمت، در موردی است که امتنان، تعلیل حکم - بر اساس علیت یا حکمت - باشد و در مواردی که امتنان، غرض حکم قرار گرفته است و یا گوینده، در مقام اظهار امتنان است، بحث از حکمت و علت، به میان نخواهد آمد؛ و مواردی که امتنان، تعلیل خطاب قرار بگیرد، بسیار کم است.

پژوهش‌های حقوقی
فصل اول

سال هفتم، شماره ۷، سال ۱۴۰۳

۱. محقق داماد، قواعد فقه، ج ۴، ص ۱۳۸.

۲. خمینی، کتاب البیع، ج ۴، ص ۲۸۳.

۳. مازندرانی، مبانی الفقه‌الفعال، ج ۲، ص ۵۲.

۴. رضایی، «بازشناسی مفهومی امتنان و کارکرد شناسی آن...»، پژوهش‌نامه اصول فقه اسلامی، ش ۵، ۱۴۰۱ ش.

۳. امتنان در حق عالم و مقدم

یکی از حدود حجیت مقام امتنان، غرض عقلایی مکلف است:

شهید صدر در این رابطه بر این باور است که اگر حکمی از روی امتنان نفی شود، ولی غرض مکلف به ثبوت آن حکم تعلق بگیرد و این غرض، سفهی نبوده و عقلایی باشد، در این صورت نفی آن حکم، ولو به حسب نظر عرفی، امتنان نخواهد بود؛ هر چند مصلحت واقعی خلاف غرض مکلف باشد. البته این مطلب در صورتی است که انتفای حکم، مانع تکوینی یا مانع تشریحی از غرض مکلف شود؛ اما در صورتی که انتفای حکم، تکویناً و تشریحاً مانع از غرض مکلف نباشد، مقام امتنان، حکم را برمی‌دارد؛ مثلاً کسی که بر معامله‌ای ضرری اقدام می‌کند و غرض او به تملک مطلق و لازم، تعلق گرفته، اگر صحت یا لزوم معامله ضرری با قاعده لا ضرر مرتفع شود، خلاف امتنان بر مکلفی است که غرض او به تملک مبیع، تعلق گرفته است. ولی اگر غرض او به استعمال آب در مواضع وضو تعلق گرفته باشد، در این صورت انتفای حکم وجوب وضو، خلاف غرض او نخواهد بود؛ زیرا استعمال آب، ربطی به وجوب و عدم وجوب وضو ندارد و حتی اگر واجب هم نباشد، او می‌تواند چنین کاری را انجام دهد. پس در این مثال، «وجوب وضو» حکمی ضرری است و برداشته می‌شود و مخالفتی با امتنانی بودن قاعده ندارد؛ زیرا مانع از غرض مکلف نیست.^۱ فرض پیشین در مورد فرض اقدام و علم بود. فرض دیگر، فرض جهل است. اگر مکلف، جاهل به ضرری بودن استعمال آب باشد، خلاف امتنان است که شارع، حکم به بطلان وضوی ضرری کند؛ زیرا در این صورت باید وضو یا غسل، بلکه کارهایی را که متوقف بر آنها بوده، اعاده کند.^۲

اما باید به این نکته توجه داشت که گرچه امثال قاعده لا ضرر و لاجرح، لباً عمومات را تخصیص و مطلقات را تقیید می‌زند، لکن چون امتنانی هستند، از ابتدا نسبت به فرض جهل مکلف شمول ندارند تا بخواهند نسبت به فرض جهل نیز تخصیص و تقیید بزنند؛ در حالی که اگر قرینه امتنان در نظر گرفته نشود و لا ضرر، مخصص و مقید عمومات و

۱. صدر، بحوث فی علم الأصول، ج ۵، ص ۵۰۰.

۲. بجنوردی، قواعد فقهیه، ج ۱، ص ۲۶۴.

مطلقاً باشد، باید گفت علم و جهل، نقشی در ثبوت قاعده ندارد و تنها تفاوت در این است که با علم به ضرر، رفع حکم ضرری در لوح محفوظ کشف می‌شود و کسی که جاهل به ضرر است، رفع حکم ضرری را کشف نکرده است. در واقع برای او هم حکم ضرری مرتفع شده و رفع تکلیف ضرری، برای او نیز امتنانی است؛ و تنها این شخص، جاهل به این حکم امتنانی است.

مطلب بیان شده در مورد فرض اقدام و فرض جهل، متفرع بر رخصت بودن امتنان نیست، و باورمندان به عزیمت بودن امتنان، می‌توانند رفع حکم، توسط دلیل امتنانی را به غیر فرض اقدام و فرض جهل محدود کنند.

به باور محقق عراقی درباره وجه عدم امتنان در مورد عالم به غبن، حدیث رفع - با توجه به اینکه در مقام امتنان بر امت است -، تنها آثاری را برمی‌دارد که وضع آن خلاف منت است و در صورتی که وضع آن خلاف منت نباشد، حدیث رفع شامل آن نمی‌شود؛ هر چند رفع آن موجب امتنان باشد؛ مثلاً وضع لزوم معامله ضرری برای شخصی که عالم به ضرر است، خلاف امتنان نیست و از این رو حدیث لاضرر لزوم را برمی‌دارد و خیار برای عالم به غبن ثابت نمی‌شود.^۱

۴. احکام امتنانی در موارد خلاف امتنان

از جریان حکم، گاه خلاف امتنان نسبت به خود شخص، و گاهی امتنان نسبت به مکلف و خلاف امتنان نسبت به دیگران لازم می‌آید:

۱. خلاف امتنان بر خود مکلف: در صورتی که رفع تکلیف، فاقد امتنان باشد و یا خلاف امتنان بر مکلف باشد، جاری نمی‌شود؛ مثلاً رفع شرط تکلیف - مثل استطاعت - موجب ثبوت تکلیف بر مکلف خواهد شد و خلاف ارفاق در حق او است و لذا نسبت به شرایط اصل تکلیف، برائت جاری نمی‌شود.^۲

۲. خلاف امتنان بر دیگران: اگر رفع تکلیف، امتنان بر مکلف بوده و خلاف امتنان بر

۱. عراقی، نه‌ایة الأفكار، ج ۳، ص ۲۱۲.

۲. همان؛ خوبی، نهج الفقاهة، ص ۱۹۱.

دیگری باشد، در صورتی که امتنان، نسبت به امت باشد و تراحم ایجاد شود، باید اهم و مهم را ملاحظه کرد.^۱ ولی در صورتی که امتنان، نسبت به خود مکلف باشد و ناظر به دیگران نباشد، تکلیف نسبت به او مرتفع می‌شود؛ حتی اگر خلاف امتنان به دیگری لازم بیاید؛ مانند حدیث «الإسلام یَجِبُ مَا قَبْلَهُ» که امتنان، نسبت به کافر تازه مسلمان شده، است و به موجب این قاعده، عبادات صرفه و غیر صرفه، دیون، ضمانات، جزئیات، حقوق الله، حقوق الناس، حدود، قصاص، دیات و... از کافر برداشته می‌شود؛^۲ حتی اگر خلاف امتنان نسبت به مسلمان‌ها لازم بیاید.^۳

ذیل بحث احکام امتنانی در موارد خلاف امتنان فرع‌هایی به این شرح قابل طرح است:

الف) تعارض امتنان در حق چند شخص

اگر امتنان‌ها در حق یک یا دو شخص، با هم تعارض کردند، یعنی از امتنان نسبت به شخصی، خلاف امتنان به دیگری لازم آید، و در هر صورت باید یک خلاف امتنان صورت گیرد، حکم چیست؟

برخی مقتضای مقام امتنان را چنین دانسته‌اند که رفع حکمی که سختی کمتری - چه نسبت به یک شخص و چه نسبت به دو شخص - به دنبال دارد، مقدم می‌شود؛ زیرا کسی که راضی به سختی بنده‌اش نیست، در فرض تراحم، برای او سختی کمتر را انتخاب می‌کند. بندگان هم به منزله یک بنده هستند، و اگر تراحم ایجاد شود، آنچه سختی کمتری به دنبال دارد، مقدم می‌شود. و در صورت تساوی، به عمومات دیگر رجوع می‌شود و در صورت نبود عمومات، نوبت به قرعه می‌رسد. البته باید خصوصیات افراد را هم پیگیری کرد؛ مثلاً گاهی ضرر یک درهم برای یک شخص، به مراتب از ضرر یک دینار برای شخص دیگر بالاتر است.^۴

کتاب
تفسیر
الاصول

کتاب
تفسیر
الاصول

۱. عراقی، نهاية الأفكار، ج ۳، ص ۲۱۲.

۲. مازندرانی، مبانی الفقه الفعّال، ج ۲، ص ۳۰۰.

۳. همان، ص ۳۳۳.

۴. بهبهانی، رسائل فقهیه، ص ۱۲۵.

ب) امتنان در رفع یا خلاف منت بودن وضع

آیا احکام امتنانی (در موارد رفع) در موردی جاری می‌شود که رفع، موجب امتنان باشد؟ یا در موردی جاری می‌شود که وضع اثر، خلاف منت باشد؟ محقق عراقی بر این باور است که چون حدیث رفع در مقام امتنان بر امت است، تنها آثاری را برمی‌دارد که وضع آن خلاف منت است. بنابراین اگر وضع آن خلاف منت نباشد، حدیث رفع شامل آن نمی‌شود؛ هرچند رفع آن موجب امتنان باشد؛ مثلاً وضع لزوم معامله ضرری برای آگاه به ضرر، خلاف امتنان نیست و از این رو حدیث لاضرر، لزوم را برمی‌دارد و خیار برای آگاه به ضرر ثابت نمی‌شود.^۱ اما به لحاظ کبروی و صغروی باید در این سخن دقت نمود. از جهت کبروی، آیا رفع حکم در موردی که وضع آن خلاف امتنان است با رفع حکم در موردی که وضع آن، خلاف امتنان نیست ولی رفع، موجب امتنان است، مغایرت دارد؟ به تعبیر دیگر آیا ممکن است، رفع حکمی موجب امتنان باشد، ولی وضع آن خلاف امتنان نباشد؟ به نظر می‌رسد اگر امتنان به معنای مطلق احسان باشد، چنین امری ممکن خواهد بود؛ ولی اگر امتنان را به معنای احسان خاص، یعنی رفع ضیق، قرار دهیم، در صورتی که رفع حکمی موجب امتنان باشد، قطعاً وضع آن حکم، موجب ضیق خواهد بود. لازم است توجه شود که اساس معنای امتنان در جایی است که عرف و عقلا درک می‌کنند که ضیق برداشته شده است؛ لذا اگر مقتضی ضیق از نظر عقلا وجود داشته باشد، جعل حکم قطعاً خلاف امتنان خواهد بود. بنابراین نباید اشکال شود که ممکن است موردی را تصویر کرد که رفع ضیق، منت باشد، اما ثبوت حکم به جهت وجود مقتضی، خلاف منت نباشد.

اما از جهت بحث صغروی، محقق مازندرانی پس از نقل بیان امام خمینی^۲ که نسبت به قول به عدم امتنان در حق عالم مناقشه کرده، و بر این باور است که به خاطر احتمال حصول بداء، در حق عالم نیز امتنان وجود دارد که ایشان نیز آن را تأیید می‌کند.^۳ لکن با توجه به اینکه معنای امتنان با مفاد خطاب مشخص می‌شود و در خطاب «لاضرر» امتنان با رفع

۱. عراقی، نه‌ایة الأفكار، ج ۳، ص ۲۱۲.

۲. خمینی، کتاب البیع، ج ۴، ص ۴۲۱.

۳. مازندرانی، مبانی الفقه‌الفعال، ج ۲، ص ۵۲.

ضرر صورت گرفته است، به ذهن می‌رسد ثبوت خیار در حق عالم به غبن، رافع ضیق نیست و ضیق و ضرری در حق او وجود ندارد؛ زیرا او عالم به غبن است و عرفاً برای چنین کسی موضوع ضرر منتفی است. ولی اگر خیار برای او ثابت باشد، موجب تفضل و احسان است. از این رو اگر دلیل ما، لاضرر باشد که تنها ضرر را برمی‌دارد، در حق او جاری نخواهد شد؛ مگر اینکه احتمال بدها داده شود و در آینده ضیق و ضرر برایش حاصل شود که به لحاظ آینده خیار می‌تواند ثابت شود. ولی اگر ملاک جریان قاعده را این بدانیم که وضع حکم، خلاف امتنان باشد، در این فرض وضع حکم خلاف امتنان نخواهد بود؛ مگر اینکه در این صورت نیز بگوییم وضع حکم به لحاظ آینده ممکن است ضیق‌آور و خلاف امتنان باشد. نکته هم اینجاست که خیار قرار است تنها برای مغبون ثابت شود و این‌گونه نیست که برای هر دو طرف ثابت شود و به ضرر مغبون باشد و بنابراین در هر صورت رفع لزوم، موجب امتنان بر مغبون است. از این رو باید نکته ابتدایی را یادآور شد، که عرفاً برای کسی که آگاه به ضرر است و در عین حال به معامله ضرری اقدام می‌کند، موضوع ضرر و ضیق منتفی است، ولو در آینده ضرر محقق شود.

ج) خلاف امتنان در احکام شرعی صرف

برخی رفع ضمان از صبی را خلاف امتنان بر مضمون عنه دانسته و جاری نمی‌دانند؛ ولی رفع را شامل وجوب خمس دانسته‌اند؛ با اینکه، خمس به جعل اولی باید به صاحبان خمس برسد و لذا نفی وجوب، خلاف امتنان بر اصحاب خمس است. ممکن است در تفاوت این دو، گفته شود که نظر شارع در مورد ارفاق نسبت به اموال شخصی و اموال عمومی یکسان نیست و چون روایت، نظر به اشخاص دارد، در اموال عمومی چنین ارفاقی مشکلی نخواهد داشت. این وجه برای تفاوت بین دو مسئله، درست نیست؛ زیرا حکم ضمان، اختصاص به افراد نداشته و اموال عمومی و بیت المال را هم شامل است و این دو قابل تفکیک نیست؛ لذا بی‌شک، اگر کسی سهم ساداتی را که حاکم شرع قبض کرده، تلف نماید، ضامن است.^۱ ولی می‌توان پاسخ دیگری به این مناقشه داد که بین اموالی که به واسطه جعل شرعی به دوش

پیشینه
اصول فقهی

کتاب فقهی
صفحه «سبأ امتنان»

۱. شبیری، دروس خارج خمس، ج ۱، ص ۴۴۳.

کسی ثابت می‌شود، با اموالی که طرف مقابل استحقاق مطالبه پیدا می‌کند، تفاوت وجود دارد؛ در واقع شارع در قسم نخست، نسبت به حکم خود دخل و تصرف ایجاد می‌کند و پای غیر در میان نیست و گویا حکم جدیدی بر پایه آن شکل می‌گیرد ولی در قسم دوم، نسبت به استحقاق مطالبه اشخاص، دخل و تصرف صورت می‌گیرد که خلاف امتنان بر آن اشخاص خواهد بود و لذا از این جهت می‌توان گفت: اگر امتنان، نسبت به امت هم صورت گرفته باشد، محدودسازی احکام مالی، بر پایه امتنان، اشکالی نخواهد داشت و به لحاظ ظاهری یک خلاف امتنان نسبت به دیگران ایجاد می‌شود؛ و می‌توان برای محدودسازی احکام مالی، با اینکه خلاف امتنان نسبت به دیگران لازم می‌آید، اباحه خمس برای شیعه و «الإسلام یَجِبُ مَا قَبْلَهُ» را به عنوان مثال مطرح کرد. (البته مثال دوم، نسبت به احکامی چون زکات و خمس، شاهدی برای محل بحث است.)

۵. امتنان در مرفوع به حکم عقل

در رابطه با حکم عقل و عقلا، می‌توان این تقسیم را ارائه نمود: اگر حکمی صرفاً عقلی یا عقلایی بوده و جنبه شرعی نداشته باشد، مورد امتنان واقع نخواهد شد؛ زیرا بحث، درباره امتنان شرعی است و درباره امور صرفاً عقلی یا عقلایی که جنبه شرعی ندارند، وضع و رفع شرعی، تصویر نمی‌شود؛ مثلاً گفته شده است امر، دلالت بر اصل طلب یا اعتبار فعل در ذمه مکلف دارد، و الزام، به حکم عقل یا عقلا ثابت می‌شود و لذا حدیث رفع، نمی‌تواند الزام را بردارد. ولی اگر حکم عقلی یا عقلایی، بتواند جنبه شرعی نیز داشته باشد و شارع نیز بر اساس آن، حکمی داشته باشد، در صورتی که امکان جعل حکم، برخلاف مفاد حکم عقل یا عقلا ممکن نباشد (مثل رفع تکلیف نسبت به شخص مجبور مسلوب الاختیار، یا نسبت به ناسی در حال نسیان، و یا نسبت به عاجزی که تمکن از اتیان تکلیف ندارد) امتنان، محقق نخواهد شد؛ زیرا در این صورت، مقتضی برای جعل حکم سخت وجود ندارد تا امتنان، محقق شود.^۱ مگر اینکه امتنان نسبت به اعاده و قضا پس از ارتفاع حالات یاد شده

پوشش
مهر
اصول فقه اسلامی

سال هفتم، شماره ۷، سال ۱۴۰۳

۱. مازندرانی، مبانی الفقه الفعّال، ج ۲، ص ۴۱.

باشد.^۱ اما اگر امکان جعل حکم، برخلاف مفاد حکم عقل یا عقلا ممکن باشد، امتنان به آن، صحیح خواهد بود؛ زیرا مقتضی برای جعل حکم سخت وجود داشته و لی با این حال، شارع همان حکم عقل یا عقلا را تأیید نموده است.

لازم است به این نکته توجه شود که گاهی مفاد دلیل امتنانی به این صورت است که نسبت به رفع احکام اسلامی، امتنان ورزیده است؛ از این رو، احکام عقلی یا عقلایی با این دلیل امتنانی مرتفع نخواهند شد؛ اگرچه از قسم سوم باشند؛ مثل اینکه در رابطه با دلیل امتنانی «الإسلام یَجِبُ مَا قَبْلَهُ» گفته شده این دلیل، ضمان مغضوب را رفع نمی‌کند؛ زیرا این حکم را اسلام نیاورده است تا بخواد آن را بپوشاند.^۲

۶. امتنان بر اساس مفاد دلیل

یکی از اموری که می‌توان به عنوان حدود امتنان نام برد، حدود مفاد دلیل امتنانی است؛ زیرا امتنان نسبت به مفاد دلیل صورت می‌گیرد؛ از این رو، هرچه حکم در دلیل امتنانی محدودتر باشد، امتنان هم نسبت به همان بوده و فراتر از آن، حکم ثابت نمی‌شود.

یکی از اموری که توجه به حدود آن، برای شناخت حدود امتنان لازم است، شناخت «ممتن به» (آنچه به واسطه آن امتنان شکل گرفته) و «ممتن له» (کسی که بر او منت نهاده شده) است؛ مثلاً آیه «وَأَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً طَهُورًا»^۳، امتنانی دانسته شده است؛ ولی لازم است بررسی شود که امتنان در آیه، فقط نسبت به لفظ «ماء» است، یا این لفظ با وصف «طَهُورًا» مورد امتنان واقع شده است؟ اگر «مَاءً طَهُورًا» مورد امتنان واقع شده باشد، به این معنا خواهد بود که خدای متعال با انزال آب طاهر امتنان گذاشته است، نه اینکه با انزال آب، امتنان گذاشته باشد تا از امتنانی بودن انزال آب، طهارت آب هم استفاده شود. با توجه به دقت موجود در سخنان یاد شده در قرآن از این جهت که طهارت آب با توجه به قرینه امتنان

پیشینه
اصول فقهی

کتاب «شیخ امتنان»

۱. با توجه به این مطلب، می‌توان گفت: اگر نسبت به مرفوع به حکم عقل، امتنان صورت بگیرد به این معنا خواهد بود که قضا و اعاده، پس از ارتفاع آن حالت، برداشته شده است.

۲. مازندرانی، مبانی الفقه الفعّال، ج ۲، ص ۳۰۰.

۳. سوره فرقان، آیه ۴۸.

۴. مجلسی، بحار الأنوار، ج ۷۷، ص ۵.

بدون ذکر «طَهُوراً» استفاده می‌شود، برای نفی نمودن تکرار بی‌جهت، باید این کلمه را به معنای مطهریت گرفت. ولی با دقت در این نکته که قرینه امتنان، نسبت به آنچه بیان می‌شود، صورت می‌گیرد؛ یعنی مورد امتنان، وصف و موصوف «مَاءٌ طَهُوراً» با همدیگر است، و خدای متعال نسبت به انزال ماء طهور، امتنان ورزیده است؛ نه اینکه نسبت به انزال ماء امتنان ورزیده باشد تا از آن، طهارت آب استفاده شود و سپس بخواهیم لفظ «طَهُوراً» را به معنای مطهریت قرار دهیم تا از تکرار خارج شود.^۱

مثال بالا برای تأثیر حدود «ممتن به» در حدود امتنان بود، و برای تأثیر حدود «ممتن له» در حدود امتنان، می‌توان خطاب «الْإِسْلَامُ يَجِبُ مَا قَبْلَهُ» را مثال زد؛ اگر ممتن له، کفار تازه مسلمان شده باشند پرداخت زکات، واجب نخواهد بود؛ ولی اگر -به قرینه اینکه خدای متعال به خاطر امتنان بر عده‌ای، بر دیگران بی‌امتنانی نمی‌کند- ممتن له را تمام مسلمانان بدانیم، در این صورت، پرداخت نکردن زکات، امتنان بر کافر تازه مسلمان شده و خلاف امتنان بر مستحقان زکات است و لذا با این خطاب، وجوب پرداخت زکات نفی نخواهد شد.

سوم. چارچوب گونه‌های سیاق (امتنان فردی، نوعی و قانونی)

از مسائل مربوط به مقام امتنان، آن است که آیا امتنان به لحاظ تک‌تک افراد در نظر گرفته می‌شود؟ یا به لحاظ نوع مکلفین؟ و یا به لحاظ جنس حکم، که ربطی به مکلفین ندارد؟ امام خمینی به امتنان قانونی باورمند است که حتی با امتنان برای نوع مکلفین، ملازمه نداشته و تنها جنس حکم در نظر گرفته می‌شود؛ برای توضیح امتنان قانونی، می‌توان این مثال را مطرح نمود که اگر «قطع ید سارق» امتنانی باشد، حتی اگر نوع مکلفین سارق باشند، همچنان امتنانی است؛ زیرا این قانون، موجب کم شدن سرقت و بیشتر شدن امنیت اموال است و لذا از جهت قانون، امتنان بر مردم است.

نتیجه بحث آنکه اگر امتنان، به لحاظ فرد مکلف باشد، به مناسبت، دلالت بر آن دارد که از جریان آن، دست‌کم خلاف امتنان بر دیگری لازم نیاید؛ لذا دلیل امتنانی‌ای که

۱. به تعبیر دیگر، خدای متعال به جهت اهمیت در قید «طَهُوراً»، آن را یاد می‌کند و امتنانی هم که صورت گرفته، به لحاظ همین قید است و لذا «مَاءٌ طَهُوراً» را آورده و نسبت به این وصف و موصوف با همدیگر امتنان می‌ورزد.

موجب خلاف امتنان بر دیگری می‌شود را شامل نیست؛ چراکه تعارض ایجاد می‌شود و حکم یاد شده، ثابت نمی‌شود. در حالی که اگر امتنان، به لحاظ نوع باشد، غالب مهم خواهد بود؛ یعنی اگر این حکم، برای نوع مکلفین امتنانی باشد، ثابت می‌شود ولو برای برخی دیگر، خلاف امتنان باشد. و اگر جنس حکم و قانونیت حکم در نظر گرفته شود، نوع مکلفین نیز مهم نیست، و امتنان در جعل آن قانون، مهم خواهد بود؛ و فرض هم این است که جعل قانون، امتنانی است و لذا اگر برای نوع مکلفان و حتی همه ایشان در یک عصر نیز خلاف امتنان باشد، اشکالی پیش نمی‌آید. به عنوان نمونه، در خطاب «الإسلام یَجِبُ مَا قَبْلَهُ» امتنان قانونی و فردی مطرح شده است؛ یعنی برخی قائل شده‌اند که عدم پرداخت زکات به لحاظ قانونی، امتنانی است و موجب دست کشیدن از کفر می‌شود. ولی برخی گفته‌اند عدم پرداخت زکات، خلاف امتنان به مستحقان زکات است و از این رو کافر باید زکات را بدهد.^۱ با توجه به اینکه امتنان، به سه صورت «علیت، غرضیت، اظهاریت» محقق می‌شود، می‌توان چنین گفت: اگر امتنان، علت یا غرض حکم باشد، باید قول به امتنان فردی اختیار شود؛ زیرا علت و غرض در تمام افراد حکم، موجود است؛ مگر اینکه غرض امتنان، در جعل قانون وجود داشته باشد که در این فرض، امتنانی بودن قانون، معیار خواهد بود. و اگر گوینده در مقام اظهار امتنان باشد، در قضیه شخصی مشکلی وجود ندارد و امتنان نسبت به همان شخص، معیار خواهد بود. ولی اگر حکمی به صورت قضیه حقیقیه بیان شود، بحث می‌شود که امتنان نسبت به این قانون، صورت گرفته است، یا امتنان نسبت به تک تک افراد حکم و یا نوع آنها صورت گرفته است؟ از طرفی گوینده با خطاب خود، در مقام اظهار امتنان برآمده است؛ لذا با امتنان قانونی تناسب بیشتری دارد. از طرف دیگر، با توجه به اینکه هر حکمی به افرادی منحل می‌شود، امتنان نسبت به خطاب، به معنای امتنان نسبت به افراد حکم خواهد بود.

برخی در باب عسر و حرج، ضیق شخصی را معیار قرار داده‌اند؛ از این جهت که در تفویض مصلحت نسبت به کسی که می‌تواند تکلیف را به سهولت انجام دهد، امتنانی

۱. بجنوردی، القواعد الفقهية، ص ۲۶۴.

نیست.^۱ می‌توان افزود در حالی که نوع مردم می‌توانند به سهولت تکلیف را انجام دهند، که در تفویض مصلحت نسبت به چنین کسی، امتنان وجود دارد. در واقع در درون این استدلال، این نکته نهفته است که امتنان دارای خصوصیتی است که اقتضای نوعی بودن ندارد و مقتضای امتنان، آن است که نسبت به یکایک افراد در نظر گرفته شود؛ و همین ارتکاز در بحث عموم امتنانی نیز بیان شد که امتنان، اقتضا دارد تک‌تک افراد را شامل شود. همچنین در توجیه افاده عموم برای «نکره در سیاق اثبات» چنین مطلبی گفته شد که «امتنان با عموم بیشتر است»^۲ و در نتیجه می‌توان گفت: در فرضی که قرینه بر در نظر گرفتن امتنان، نسبت به قانون در بین نباشد، مقتضای عرفی امتنان آن است که تک‌تک افراد ملاحظه شوند و نوع افراد معیار قرار داده نشوند. لذا اگر نسبت به شخصی امتنان حاصل شود، هرچند نسبت به نوع افراد امتنان حاصل نشود، حکم امتنانی شامل وی خواهد شد.

برخی در مورد عمومات طهوری بودن آب، ادعا نموده‌اند که امتنان، به مجرد اینکه نوع آب‌ها قابلیت تطهیر غیر را داشته باشند، حاصل می‌شود و مقام امتنان، اقتضای بیش از این مقدار را ندارد^۳؛ ولی استدلالی بر این مطلب نیاورده‌اند.

به نظر می‌رسد این تمثیل، دلیل بر نوعی بودن امتنان نیست؛ زیرا در مورد باران، قرینه خارجی وجود دارد و روشن است که باران، برای برخی موجب ضرر است؛ ولی در فرضی که گوینده، به امری امتنان ورزد، و قرینه خارجی برای مخاطب در بین نباشد، مقتضای ظهور عرفی امتنان، این است که تک‌تک افراد را شامل شود؛ البته در نتیجه فردی بودن امتنان در مثال جعل طهوریت آب از باب امتنان، با مثال رفع تکلیف از باب امتنان، تفاوت وجود دارد؛ چون مقتضای اولی آن است که تمام آب‌ها طاهر باشند؛ مگر قرینه خارجی، خلاف آن باشد؛ اما مقتضای دومی آن است که حکم اولی زمانی رفع می‌شود که موجب امتنان بر فرد مکلف لازم بیاید؛ یعنی مقام اظهار امتنان قرینه‌ای داخلی بوده که شمول دلیل امتنانی را نسبت به اشخاصی که امتنان در حقشان محقق نمی‌شود، منع می‌کند.

پیشینه
اصول فقه اسلامی

سال هفتم، شماره ۷، سال ۱۴۰۳

۱. سبحانی، إرشاد العقول، ج ۳، ص ۵۱۰.

۲. شهید ثانی، تمهید القواعد، ص ۱۶۵؛ نراقی، أنیس المجتهدین، ج ۲، ص ۷۰۷.

۳. قزوینی، ینایع الأحکام، ج ۱، ص ۵۴۸.

نکته دیگر اینکه اگر شخصی یا نوعی بودن امتنان روشن شود، در واقع قرینه بر شخصی یا نوعی بودن حکم نیز خواهد بود؛ مثلاً اگر امتنان در لاضرر و لاجرح و ادله نفی عسر، امتنان شخصی باشد در این صورت ضرر و حرج و عسر شخصی معیار خواهد بود؛ زیرا نفی یا اثبات حکم برای بقیه به خاطر حرج و ضرر و عسر نوعی، خلاف امتنان شخصی خواهد بود. البته باید توجه داشت که شخصی یا نوعی بودن امتنان، یک قرینه است و چه بسا از خود حکم هم شخصی یا نوعی بودن استفاده شود که در این صورت باید قراین را در کنار هم قرار داده و نتیجه گیری نمود.

در صورت شک در نوع امتنان، در صورتی که اطلاقی لفظی حکم را ثابت کرده و پیش از آمدن دلیل امتنانی، به آن عمل شده باشد، استصحاب بقای حکم جاری خواهد شد. ولی اگر دلیل امتنانی، مقید خطاب مطلق باشد، به اطلاق خطاب اولی تمسک خواهد شد؛ زیرا یقین به خروج از اطلاق نسبت به افرادی که امتنان در حق آنها فعلی است، وجود دارد و نسبت به خروج افرادی که امتنان در حقشان فعلی نیست، شک وجود دارد و به خاطر انفصال دلیل امتنانی، تا زمانی که قید ثابت نشود، اطلاق خطاب اولی حجت خواهد بود. در هر دو صورت، نتیجه اصل عملی، امتنان قانونی خواهد بود. و در صورتی که خطابی اولی در بین نباشد، با توجه به هر مورد به اصل عملی مناسب آن مورد، رجوع می شود.

برخی بین نوعی و شخصی بودن جمع نموده اند که بنای احکام شرع بر ملاحظه غالب مکلفین است و لذا اگر مثلاً حکمی نسبت به نوع مردم حرجی باشد، از همه رفع می شود و شخص قوی که تکلیف بر او حرجی نیست نیز مکلف به انجام آن نخواهد شد؛ ولی اگر امثال تکلیف بر مکلف، به خاطر ضعفی که دارد حرجی شود، تکلیف از او ساقط می شود؛ زیرا نفی حرج، مقتضی نفی همه افراد و مصادیق حرجی است. نکته این فرق در آن است که تکالیف و احکام شرعی نسبت به نوع مکلفان جعل شده است و با حرج در حق اکثر، حکم نسبت به همه مرتفع می شود؛ زیرا معنای عدم ارتفاع حکم در حق شخص قوی این است که حکم مخصوصی نسبت به اشخاص قوی جعل شده است. ولی عذر شرعی این گونه نیست و می تواند مختص به یک شخص باشد و حکم به سقوط

پیشنهاد
افزون
مهر

گستره شناسی حجت «سباق امتنان»

تکلیف از او کند.^۱

ذیل بحث از فردی، نوعی یا قانونی بودن امتنان، بحث از امتنان نسبت به گروه یا امت خاص مطرح می‌شود. مراد از امتنان فردی، این است که حال خود شخص در نظر گرفته می‌شود و کاری ندارد که خلاف امتنان بر دیگران باشد یا نباشد. ولی در امتنان گروهی، مجموعه اشخاص امت در نظر گرفته می‌شوند. از این نظر، امتنان بر یک شخص، نباید خلاف امتنان بر اشخاص دیگر باشد؛ زیرا وقتی حکمی برای شخص یا اشخاصی امتنایی باشد، در صورتی که آن حکم در موردی خلاف امتنان بر آن شخص باشد، ثابت نخواهد شد و در این فرض، هرچند حکم بر یک شخص امتنایی است و می‌تواند ثابت شود، ولی چون از ثبوت آن، خلاف امتنان بر شخص دیگر لازم می‌آید، نمی‌تواند ثابت شود و خلاف امتنایی بودن، حکم امتنایی را ساقط می‌کند؛ زیرا عرفاً عدم امتنان بر یک شخص، نزدیک‌تر به امتنان است، نسبت به اینکه خلاف امتنان در حق شخص دیگری رخ دهد و حکم هم برای امتنان وارد شده است؛ و لذا به تناسب حکم و موضوع، عدم امتنان مقدم بر امتنان به همراه خلاف امتنان خواهد بود.

اما مطلب اساسی در این بحث، شکل شناخت شخصی و جمعی (مربوط به نوع امت) بودن امتنان است. یک راه، شناخت مورد حکم امتنایی است که اگر مورد آن، مجموعه اشخاص یا تک‌تک اشخاص باشد، امتنان به شکل جمعی خواهد بود. ولی اگر مورد حکم امتنایی، یک عنوان باشد که تنها بر برخی اشخاص صدق می‌کند، امتنان، شخصی خواهد بود. برای نمونه در حدیث «رُفِعَ عَن أُمِّی...» آمده است که حکم به رفع - که حکمی امتنایی است - مربوط به امت است؛ ولی در حدیث «رُفِعَ الْقَلَمُ عَنِ الصَّبِيِّ...»، تنها عنوان صبی آمده است و از این رو این خطاب، تنها امتنان بر شخص صبی خواهد بود و در صورتی که خلاف امتنان بر دیگران لازم آید، همچنان ثابت می‌باشد؛ مگر اینکه قرینه دیگری، خلاف آن را ثابت کند. یا مثلاً در مورد «لاضرر»، به جهت اینکه مورد حکم امتنایی «متضرر» است، مختص همین عنوان خواهد بود ولی اگر از امتنان به متضرر، ضرر به

پوشش
مجله
اصول
فقه
اصول

سال هفتم، شماره ۷، سال ۱۴۰۳

۱. اصفهانی، هدایة المسترشدين، ج ۲، ص ۷۵۰.

شخص دیگری لازم بیاید، عنوان «متضرر» بر آن شخص هم صدق خواهد کرد^۱ و لذا امتنان از این حیث، امتی خواهد بود.

نکته دیگر اینکه اگر امتنان، امتی باشد و بین سختی کشیدن افراد امت تراحم ایجاد شود، باید با ملاحظه اهم و مهم، حکمی انتخاب شود که امتنان بیشتری به دنبال دارد؛ مثلاً اگر ضرر مختصری متوجه مکره شود و دفع آن، متوقف بر متوجه شدن ضررهای بسیار به دیگران باشد، در این صورت، حکم ضرری از شخص مکره رفع نمی‌شود. اما در صورتی که هر دو ضرر برابر باشند، امتنانی بر امت وجود نخواهد داشت و لذا حکم امتنانی، ثابت نمی‌شود.^۲

جمع بندی و نتیجه گیری

سیاق امتنان دارای اقتضائاتی در حالات مختلف است؛ اگر امتنان به صورت عزیمت باشد، مکلف در پذیرش امتنان مختار نخواهد بود. اصل در امتنان، رخصت داشتن است و ادله یاد شده برای اثبات عزیمت بودن امتنان، تمام نیست. امتنان در احکام غیر الزامی، مشقت ناشی از التزام مکلف یا تأکید او را بر کار مستحبی، رفع می‌کند. همچنین امتنان نسبت به مراتب حکم، نمی‌تواند حکم واقعی، یعنی مرتبه جعل را رفع کند. امتنان گاهی فعلی و گاهی شأنی است. امتنان فعلی برخلاف امتنان شأنی، حالات مکلف را در نظر می‌گیرد و در صورتی که امتنان بالفعل برای مکلف، مشقت‌آور باشد، حکم را رفع نمی‌کند؛ مثل اقدام به حکم ضرری با جهل به ضرر.

اما نسبت به محدودیت‌های امتنان باید گفت جریان امتنان در احکام وضعی، محدود به عدم ایجاد سختی بر امت است. در امتنانی که حکمت است نه علت، در مواردی که حکم، امتنانی نبود، مانع از جریان حکم امتنانی نمی‌شود. محدودیت دیگر امتنان نسبت به عالم یا جاهل بودن مکلف است؛ گاهی همچون بیع غبنی، آگاهی مکلف از غبن و اقدام او نسبت به معامله ضرری، از جریان امتنان مانع می‌شود. و گاهی جاهل بودن مکلف به ضرر، مثل

پیش از این
مقاله
موضوع
اصول
فقهیه

کتابت و شناسایی صحیح «سیاق امتنان»

۱. مازندرانی، مبانی الفقه‌الفعال، ج ۳، ص ۱۷۲.

۲. شبیری، دروس خارج اصول، ج ۱، ص ۵۴۹.

وضوی ضرری، مانع از رفع امتنانی حکم وضو می‌شود.

محدودیت دیگر امتنان، این است که باعث ایجاد امری خلاف امتنان بر خود مکلف یا دیگران شود. در صورت نخست، امتنان جاری نمی‌شود و در صورت دوم اگر امتنان نسبت به امت باشد، باید اهم را انتخاب کرد و اگر امتنان نسبت به شخص مکلف باشد، تکلیف از او برداشته می‌شود؛ گرچه نسبت به دیگری، خلاف امتنان لازم بیاید. محدوده دیگری که برای امتنان در این پژوهش گردآوری شد، امتنان در احکام عقلی یا عقلایی ای بود که هیچ جنبه شرعی ندارند و امتنان نسبت به آنها تصویر نمی‌شود. آخرین حدی که در امتنان مطرح می‌شود، حدود خود دلیل امتنانی، نسبت به ممتن به و ممتن له است.

امتنان چارچوبه و گونه‌هایی نیز دارد؛ گاهی به لحاظ تک‌تک افراد، گاهی نوع مکلفین و گاهی امتنان قانونی است که جنس حکم در نظر گرفته می‌شود. در نخستین صورت، امتنان مشروط به عدم ایجاد خلاف امتنان برای دیگری است ولی در صورت دوم، غالب افراد، اهمیت پیدا می‌کند و در صورت سوم فقط امتنانی بودن جعل قانون مهم است.

منابع و مآخذ

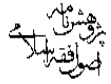
- * قرآن کریم.
۱. ابن بابویه، شیخ صدوق، محمد بن علی، من لا یحضره الفقیه، قم: دفتر انتشارات اسلامی، چ ۲، ۱۴۱۳ق.
 ۲. ابن منظور، محمد بن مکرم، لسان العرب، بیروت: دار الفکر للطباعة و النشر و التوزیع - دار صادر، چ ۳، ۱۴۱۴ق.
 ۳. اصفهانی، شیخ الشریعة، فتح الله بن محمد جواد نمازی، نخبة الأزهار في أحكام الخیار، قم: دار الکتب، چ ۱، ۱۳۹۸ق.
 ۴. اصفهانی نجفی (ایوان کیفی)، محمد تقی بن عبدالرحیم، هدایة المسترشدين (طبع جدید)، قم: مؤسسه النشر الإسلامی، چ ۲، ۱۴۲۹ق.
 ۵. بجنوردی، حسن، القواعد الفقهية، قم: نشر الهادی، چ ۱، ۱۳۷۷ش.
 ۶. جوهری، اسماعیل بن حماد، الصحاح تاج اللغة و صحاح العربية، بیروت لبنان: دار العلم للملایین، چ ۱، ۱۴۱۰ق.

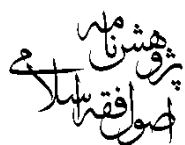
پژوهش‌های حقوقی
فقهی و اسلامی

سال هفتم، شماره ۷، سال ۱۴۰۳

۷. خمینی، روح الله موسوی، کتاب الطهارة (ط- الحديثة)، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، چ ۱، ۱۴۲۱ق.
۸. خویی، ابوالقاسم، نهج الفقه، قم: انتشارات ۲۲ بهمن، چ ۱، [بی تا].
۹. رضایی حسن، بدخش، محمد صادق، بروجردی، مسیح، «بازشناسی مفهومی امتنان و کارکرد شناسی آن با تأکید بر کاربردهای آن در کتب عالمان امامیه»، پژوهشنامه اصول فقه اسلامی، دوره ۵، شماره ۵، ۱۴۰۱ش.
۱۰. _____، «چیستی و جایگاه سیاق در استظهار»، پژوهشنامه اصول فقه اسلامی، سال اول، شماره ۱، ۱۳۹۷ش.
۱۱. سبحانی تبریزی، جعفر، إرشاد العقول الى مباحث الأصول، قم: مؤسسه امام صادق علیه السلام، چ ۱، ۱۴۲۴ق.
۱۲. شبیری زنجانی، موسی، دروس خارج اصول، قم: مرکز فقهی امام محمد باقر علیه السلام، [بی تا].
۱۳. _____، دروس خارج خمس، قم: مرکز فقهی امام محمد باقر علیه السلام.
۱۴. صدر، محمد باقر، بحوث في علم الأصول، قم: مؤسسه دائرة المعارف فقه اسلامی بر مذهب اهل بیت علیه السلام، چ ۳، ۱۴۱۷ق.
۱۵. طریحی، فخرالدین، مجمع البحرين، تهران: کتابفروشی مرتضوی، چ ۳، ۱۴۱۶ق.
۱۶. عاملی، شهید ثانی، زین الدین بن علی، تمهید القواعد الأصولية و العربية لتفريع قواعد الأحكام الشرعية، قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، چ ۱، ۱۴۱۶ق.
۱۷. عراقی، ضیاء الدین، نهاية الأفكار، قم: دفتر انتشارات اسلامی، چ ۳، ۱۴۱۷ق.
۱۸. فیاض، محمد اسحاق، تعالیق مبسوطه علی العروة الوثقی، قم: انتشارات محلاتی، ۱۳۷۴ش.
۱۹. فیومی، احمد بن محمد، المصباح المنیر فی غریب الشرح الكبير للرافعی، قم: منشورات دار الرضی، چ ۱.
۲۰. قزوینی، علی موسوی، ینایع الأحكام فی معرفة الحلال و الحرام، قم: دفتر انتشارات اسلامی، چ ۱، ۱۴۲۴ق.
۲۱. مازندرانی، علی اکبر سیفی، مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهية الأساسية، قم: دفتر انتشارات اسلامی، چ ۱، ۱۴۲۵ق.
۲۲. مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی، بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار علیهم السلام، بیروت: مؤسسه الطبع و النشر، چ ۱، ۱۴۱۰ق.
۲۳. محقق داماد، مصطفی، قواعد فقه، تهران: مرکز نشر علوم اسلامی، چ ۱، ۱۴۸۳ش.
۲۴. نایینی، میرزا محمد حسین غروی، کتاب الصلاة، قم: دفتر انتشارات اسلامی، چ ۱، ۱۴۱۱ق.

٢٥. نراقى، محمد مهدي بن ابي ذر، أنيس المجتهدين في علم الأصول، قم: بوستان كتاب،
ج١، ١٣٨٨ش.
٢٦. واسطى، محمد مرتضى حسيني، تاج العروس من جواهر القاموس، بيروت: دار الفكر
للطباعة والنشر والتوزيع، ج١، ١٤١٤ق.
٢٧. وحيد بهباني، محمد باقر بن محمد اكمل، الرسائل الفقهية، قم: مؤسسة العلامة المجدد
الوحيد البهباني، ج١، ١٣٧٨ش.





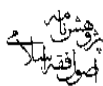
سالنامه علمی - تخصصی
سال هفتم، شماره ۷، سال ۱۴۰۳

معیار پذیرش «تبعیض در حجیت»^۱

محمدحسین مخبریان^۲

چکیده

در برخی ادله لفظی، چندین حکم بیان شده ولی به دلایلی مانند مخالفت با اجماع یا تقیه‌ای بودن، برخی از این احکام، حجت نیستند. این پرسش مطرح است که آیا سایر فقرات و مدلول‌های چنین ادله‌ای حجت هستند (قبول تفکیک در حجیت) یا با بروز خلل در بخشی از یک دلیل، تمام آن دلیل از حجیت ساقط می‌شود (رد تفکیک در حجیت)؟ در این نوشتار انواع ادله لفظی قابل تبعیض، در نه گونه دسته‌بندی شده و سه معیار مطرح برای پذیرش یا رد تبعیض در حجیت، بررسی شده است. از نگاه این تحقیق، بهترین معیار «پذیرش عرف» است که بخش مهمی از ابهام آن را می‌توان با لحاظ «درجه» به هم پیوستگی اجزای کلام» برطرف و یک طرح کلی برای پذیرش یا رد تبعیض در حجیت، در اشکال نه گانه ترسیم نمود: تبعیض در حجیت، بین برخی از



معیار پذیرش «تبعیض در حجیت»

تاریخ تایید مقاله: ۴۰۳/۶/۶
mokhberian@chmail.ir

۱. تاریخ دریافت مقاله: ۴۰۲/۶/۲۲
۲. طلبه درس خارج حوزه علمیه قم، ایران.

روایات یک کتاب، بین جملات مستقل در یک روایت، بین برخی از مصادیق یک لفظ (مثل لفظ عام یا مطلق) و بین مفهوم و منطوق، قابل قبول؛ و تفکیک بین جملات مرتبط با هم در یک روایت، بین اجزای یک جمله، بین مدلول‌های التزامی و بین جنس و فصل، غیر قابل قبول است. برخی از گونه‌ها هم مشکوک هستند. مبنای حجیت خبر واحد در این بحث اثری ندارد و در موارد شک، به دلیل فقدان اطلاق دلیل حجیت، نمی‌توان باقی روایت را حجت دانست.

واژگان کلیدی: حجیت، تبعیض در حجیت، تفکیک در حجیت، عرف، خبر واحد.

مقدمه

ادله لفظی و به‌ویژه روایات، جایگاه بسیار مهمی در استنباط احکام شرعی دارند. در بسیاری از ادله لفظی، تنها یک حکم برای یک موضوع بیان شده است؛ اما از بسیاری از آنها هم - به شکل‌های مختلف - احکام مختلفی قابل استنباط است. گاهی تمسک به این ادله برای استنباط احکام مطرح در آنها، با مشکلی روبه‌رو نمی‌شود؛ اما گاه چنین نیست. مثلاً در موثقه ابو بصیر آمده است: «سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام يَقُولُ الْكَذِبَةُ تَنْقُضُ الْوُضُوءَ وَ تُفْطِرُ الصَّائِمَ. قَالَ قُلْتُ هَلْ كُنَّا. قَالَ لَيْسَ حَيْثُ تَذْهَبُ إِنَّمَا ذَلِكَ الْكُذْبُ عَلَى اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ وَ عَلَى رَسُولِهِ وَ عَلَى الْأَئِمَّةِ عليهم السلام».^۱ بر اساس این روایت، دروغ بستن بر خداوند، رسول خدا یا ائمه عليهم السلام، موجب بطلان وضو و روزه می‌شود؛ اما فقیهان چنین فتوایی نداده‌اند و لذا این فقره، مورد اعراض اصحاب قرار گرفته است. آیا این موضوع سبب می‌شود که استدلال به این روایت برای اثبات مبطل بودن کذب نسبت به روزه هم دچار اشکال شود یا خیر؟ به‌طور کلی، اگر حجیت دلیل، نسبت به پاره‌ای از احکام مطرح در آن، نقض شود، آیا کل دلیل از حجیت ساقط می‌شود یا می‌توان به سایر فقرات آن دلیل تمسک کرد؟

با مطالعه بحث‌های فقهی و اصولی، می‌توان علت‌های متفاوتی را برای حجت نبودن بخشی از روایت فهرست کرد؛ از جمله: مخالفت بخشی از روایت با نظر مشهور فقهی (که رایج‌ترین منشأ برای عدم حجیت بخشی از روایت است)؛ تعارض بدوی یا مستقر بخشی از یک روایت با اخبار دیگر؛ تقیه‌ای بودن بخشی از روایت؛ اختلاف و تعارض صدر و ذیل

پیشین
مجله
حقوق
اسلام

سال هفتم، شماره ۷، سال ۱۴۰۳

۱. کلینی، الکافی، ج ۴، ص ۸۹، حدیث ۱۰.

یک روایت نسبت به هم؛ اجمال و اضطراب بخش‌هایی از یک روایت؛ اجمال و اضطراب ناشی از ارتباط اجزای کلام با هم؛ مخالفت بخش‌هایی از خبر با باورهای اعتقادی یا گزارش‌های تاریخی و... .

در این مقاله، پس از توضیحی کوتاه درباره معنای تبعیض در حجیت، گونه‌های مختلف آن دسته‌بندی و توضیح داده می‌شود. سپس سه معیار مطرح برای رد یا پذیرش تبعیض در حجیت، معرفی و نکات تکمیلی در هر مورد، بیان می‌شود. دو عامل مهم و مؤثر دیگر در پذیرش یا رد تبعیض، (میزان به‌هم‌پیوستگی اجزای کلام و مبنای حجیت خبر واحد) هم در ادامه بررسی می‌شوند تا در نهایت بتوان با توجه به مجموع مطالب، در مورد پذیرش یا رد تبعیض در حجیت در گونه‌های مختلف، داوری نمود.

از لابه‌لای بحث روشن می‌شود که موضوع تبعیض در حجیت، با موضوعات پرشماری در اصول، فقه و حتی مباحث کتاب‌شناسی مرتبط است و داشتن یک رویه ثابت برای فقیه لازم است. از این‌رو بحث تبعیض در حجیت را باید با نگاهی کلان به مجموع بحث‌ها بررسی نمود.

پیشینه

جایگاه این بحث، در دانش اصول فقه و به‌عنوان فرعی از فروع بحث حجیت خبر واحد است؛ اما در کتب اصولی به آن پرداخته نشده^۱؛ بلکه در لابه‌لای برخی استدلال‌های فقهی بدان اشاره شده است.^۲ ولی از آنجا که ضوابط بحث بیان نشده است و حتی گاهی برخی علما، در دو بحث، دو سخن به ظاهر ناسازگار بیان کرده‌اند.

۱. تنها در کتاب «المعجم الأصولی» یک باب به موضوع «تبعیض در حجیت» اختصاص داده شده است. (صنقور، المعجم الأصولی، ج ۱، صص ۴۴۱ تا ۴۴۹). اگرچه در این اثر ۵ شکل برای تبعیض در حجیت، آمده و در همه آنها، تبعیض در حجیت پذیرفته شده است، ولی توضیح تحلیلی بیان نشده است. حتی در برخی موارد مصادره به مطلوب هم به چشم می‌خورد.
۲. به‌عنوان نمونه ر.ج: محقق حلی، المعتمد، ج ۲، ص ۶۵۶؛ حلی، مختلف الشیعة، ج ۳، ص ۱۲۷؛ شهید اول، غایة المراد، ج ۱، ص ۳۰۴؛ وحید بهبهانی، مصابیح الظلام، ج ۱، ص ۲۵۳؛ همو، الحاشیة علی مدارک الأحکام، ج ۳، صص ۲۰۹ تا ۲۱۱؛ بحرانی، الحدائق الناضرة، ج ۲، ص ۲۳۰؛ طباطبایی، ریاض المسائل، ج ۳، ص ۳۲۴؛ النجفی، جواهر الکلام، ج ۳، صص ۳۶۴ و ۳۶۵؛ انصاری، رسائل فقهیة، صص ۳۱۱ و

مقالاتی به صورت مستقل به این بحث پرداخته^۱ و هرکدام تلاش کرده‌اند برخی از ابعاد موضوع را روشن سازند که شایسته تقدیر است. با این وجود نقایصی چون ارائه نکردن معیاری روشن برای پذیرش تبعیض در حجیت، ارجاعات اشتباه و اسناد نادرست یک نظر به برخی از علما، تکیه بر بیان ادله یک نظر و مطرح نکردن ادله گروه مقابل، همچنین برخی اشکالات علمی مانند مطرح کردن استصحاب در حجیت، خلط احکام انواع تبعیض در حجیت با یکدیگر و... در این آثار به چشم می‌خورد که نیاز به پژوهش‌های دقیق‌تر و کامل‌تر را نمایان می‌سازد.

تبعیض در حجیت، فی الجمله مورد قبول همه علما است؛ هرچند در عبارات برخی، همچون آقایان بروجردی، منتظری و مکارم، سخن از عدم پذیرش تبعیض در حجیت - به طور مطلق - به میان آمده است؛ اما در ضمن بحث روشن خواهد شد که ایشان در برخی صورت‌ها تبعیض را قبول دارند. در مقابل، موارد روشنی وجود دارد که بعید است عالمی تبعیض در حجیت در آن موارد را بپذیرد. از این رو می‌توان گفت که همه علما فی الجمله تبعیض در حجیت را قبول دارند^۲ و مهم، تعیین ضابطه پذیرش یا رد آن است. بنابراین به جای پرداختن به بحث‌های مقدماتی و کم‌اهمیت‌تر، مسئله اصلی این نوشتار «بررسی و تعیین معیار پذیرش یا رد تبعیض در حجیت» است و تلاش خواهد شد ضمن دسته‌بندی نسبتاً جامع موارد تبعیض در حجیت، با بررسی معیارهای قابل طرح، معیار جدیدی ارائه شود که با کمک معیارهای پیشین، از ابهامات بکاهد.

۳۱۲؛ زدی، رساله فی منجزات المریض، صص ۱۷ و ۱۸؛ بروجردی، البدر الزاهر، ص ۲۴۸ و... در کتب حدیثی هم گاه به این مطلب اشاره شده است: طوسی، تهذیب الأحکام، ج ۷، ص ۴۲۵، ذیل حدیث ۹.

۱. علیشاهی و دیگران، «تبعیض در حجیت روایت در استنباط احکام شرعی»، مطالعات اصول فقه امامیه، شماره ۱۱، شهریور ۱۳۹۸؛ فرع شیرازی و دیگران، «امکان‌سنجی فقهی اصولی تبعیض در حجیت خیر»، جستارهای فقهی و اصولی، شماره ۱۷، زمستان ۱۳۹۸؛ شاکری و فخلعی، «واکاوی قاعده تبعیض در حجیت»، جستارهای فقهی و اصولی، شماره ۱۸، بهار ۱۳۹۹؛ منافی، «تبعیض بین علت و حکم معلل در جهت صدور»، پژوهش‌های اصولی، شماره ۲۴، پاییز ۱۳۹۹.

۲. برای مطالعه نظرات علما در بحث‌های مختلف در این موضوع رج: علیشاهی و دیگران، «تبعیض در حجیت روایت در استنباط احکام شرعی»، مطالعات اصول فقه امامیه، شماره ۱۱؛ شاکری و فخلعی، «واکاوی قاعده تبعیض در حجیت»، جستارهای فقهی و اصولی، شماره ۱۸.

مفهوم‌شناسی تبعیض در حجیت

مراد از حجیت، معنای اصولی آن است که ظاهراً با معنای لغوی^۱ یکسان است^۲: چیزی که عقلاً در مقام احتجاج، تمسک به آن را موجه و درست بشمارند.

مراد از پذیرش «تبعیض در حجیت» - که گاهی از آن به «تفکیک در حجیت» هم تعبیر می‌شود^۳ - این است که اگر در یک دلیل لفظی، مدلول‌های متعددی وجود داشته باشد و برخی از این مدلول‌ها - به هر دلیلی - حجت نباشند، سایر مدلول‌ها حجت خواهند بود. در مقابل اگر کسی تبعیض در حجیت را نپذیرد، به این معناست که بروز خلل در حجیت پاره‌ای از مدلول‌های یک دلیل، موجب اختلال در حجیت همه مدالیل آن دلیل می‌شود.^۴

گونه‌های تبعیض در حجیت

پیش از ورود به بحث لازم است مصداق‌های تفکیک در حجیت - که با استقراء در بحث‌های فقه و اصول گردآوری شده‌اند -، دسته‌بندی شود تا در بحث‌های آینده بتوان به‌طور مشخص درباره هر دسته بحث کرد. در یک نگاه کلی می‌توان مصداق‌های تفکیک در حجیت را در نه گونه جای داد:

۱. تبعیض در حجیت نسبت به برخی از روایات یک کتاب: مانند جایی که پاره‌ای از روایات یک کتاب، تنها در برخی از نسخه‌ها نقل شده باشند. در این صورت ممکن است

معیار پذیرش
تبعیض در حجیت

معیار پذیرش
تبعیض در حجیت

۱. در کتب لغت عبارات متعددی برای بیان معنای حجت آمده است که مفهومی نزدیک به هم دارند: «وجه الظفر عند الخصومة»، «ما بها يقصد الحق المطلوب»، «ما دوقع به الخصم»، «مصدرٌ بمعنى الاحتجاج والاستدلال» و «البرهان». ر.ج: واژه «الحجة» در کتب لغت معتبر.
۲. برخی از بزرگانی که چنین نظری دارند: آخوند خراسانی، درر الفوائد في الحاشية على الفرائد، الحاشية الجديدة، ص ۲۷؛ همو، الحاشية القديمة، ص ۴۸۵؛ حائری، درر الفوائد، ص ۳۵۶؛ عراقی، الإجتهد و التقليد، ص ۳۱۷؛ اصفهانی، بحوث في الأصول، ج ۳، ص ۶۳؛ بروجردی، الحجة في الفقه، ص ۱۶؛ فاضل لنکرانی، دراسات في الأصول، ج ۱، ص ۷۴؛ سیستانی، الرافد في علم الأصول، صص ۱۲۸ و ۱۲۹.
۳. حکیم، مستمسك العروة الوثقى، ج ۲، صص ۴۷ و ۶۴؛ ج ۳، ص ۲۲۴؛ شاهرودی، کتاب الحج، ج ۵، ص ۹۴؛ صدر، بحوث في شرح العروة الوثقى، ج ۴، ص ۳۰؛ امام خمینی، کتاب الطهارة، ج ۲، ص ۲۷۳ و ...
۴. در میان کتب اصولی، تنها در «المعجم الأصولی»، تبعیض در حجیت تعریف شده است: «و المراد من التبعض في الحجية هو ثبوت الحجية لبعض الخبر و سقوطها عن البعض الآخر منه»: سنقر، المعجم الأصولی، ج ۱، ص ۴۴۱.

این روایات حجت دانسته نشوند؛ ولی باقی روایات همان کتاب حجت باشند^۱؛ یا نظیر آنچه که محمد بن حسن بن ولید در استثنای از روایات کتاب «نوادیر الحکمة» محمد بن احمد بن یحییٰ اشعری انجام داده است^۲؛ یا نظیر آنچه که برخی، در مورد روایات مستطرفات سرائر مطرح کرده‌اند و تنها روایات نقل شده از کتاب «محمد بن علی بن محبوب» را حجت دانسته‌اند.^۳

۲. تبعیض در حجیت نسبت به جملات مستقل در یک روایت: گاهی یک روایت، ده‌ها جمله مستقل از هم دارد.^۴ نمونه روشن چنین روایاتی، روایات مفصل اربعمانه^۵، شرایع الدین^۶ محض الاسلام^۷ هستند. همچنین در روایات بسیار زیادی، چندین حکم مطرح شده‌اند که از جهت معنایی از هم مستقل هستند. گاهی هم دو قسمت یک جمله از جهت لفظی مرتبط، اما از نظر معنایی مستقل هستند؛ مانند روایت عبدالله بن سنان درباره سن بلوغ دختران:

«عن أبي عبد الله عليه السلام قال: إِذَا بَلَغَ الْغُلَامُ ثَلَاثَ عَشْرَةَ سَنَةً كُتِبَتْ لَهُ الْحَسَنَةُ وَكُتِبَتْ عَلَيْهِ

السَّيِّئَةُ وَعُوقِبَ وَإِذَا بَلَغَتِ الْجَارِيَةُ تِسْعَ سِنِينَ فَكَذَلِكَ وَذَلِكَ أَنَّهَا تَحِيضُ لِتِسْعِ سِنِينَ.»^۸

در روایت، اگرچه «فَكَذَلِكَ» جمله دوم را از لحاظ لفظی به جمله پیشین وابسته کرده

۱. برای آگاهی اجمالی از نسخه‌های اصلی کتاب کافی رج: کلینی، الکافی (دار الحدیث)، ج ۱، ص ۷۰۷، پاورقی ۷.
۲. رج: نجاشی، رجال، ص ۳۴۸، شماره ۹۳۹.
۳. ابن ادریس تنها در خصوص این کتاب گفته است که آن را به خط شیخ در اختیار داشته است: خوبی، موسوعة الإمام الخوئي، ج ۱۵، ص ۲۳۱؛ صدر، بحوث في شرح العروة الوثقى، ج ۲، ص ۲۸۹؛ ابن ادریس، السرائر، ج ۳، ص ۶۰۱.
۴. مراد از استقلال جملات این است که جملات وابستگی معنایی به هم ندارند؛ هرچند موضوع یا حکمشان یکسان باشد.
۵. صدوق، الخصال، ج ۲، صص ۶۱۰ به بعد.
۶. همان، صص ۶۰۳ به بعد.
۷. همو، عیون أخبار الرضا عليه السلام، ج ۲، صص ۱۲۱ به بعد. (البته در عنوان صدوق، «شرایع الدین» هم آمده است؛ اما نام‌گذاری با توجه به عبارت خود روایت است.)
۸. کلینی، الکافی، ج ۷، ص ۶۹، حدیث ۶؛ طوسی، تهذیب الأحکام، ج ۹، ص ۱۸۴، حدیث ۱۶. به استدلال به این روایت برای سن بلوغ دختران اشکالاتی وارد شده است؛ مثل اینکه سن بلوغ پسران در این روایت ۱۳ سالگی ذکر شده است. برخی این اشکال را با تبعیض در حجیت پاسخ داده‌اند: آل راضی، «سن البلوغ في المرأة»، فقه أهل البيت (عربی)، شماره ۳، ص ۸۲.

است؛ اما از جهت معنایی، معنا و مدلول جمله دوم، مستقل است.

۳. تبعیض در حجیت، نسبت به جملات مرتبط با هم در یک روایت: ممکن است در یک روایت چندین جمله بیان شده باشد که با یکدیگر ارتباط معنایی داشته باشند و برخی از آنها حجت نباشند. موارد مهم ارتباط معنایی عبارتند از:

الف. ارتباط پرسش راوی و پاسخ امام: مثلاً درباره طهریت آب باران در روایت کاهلی آمده است:

«عن أبي عبد الله عليه السلام قال: ... قُلْتُ وَ يَسِيلُ عَلَيَّ مِنْ مَاءِ الْمَطَرِ أَرَى فِيهِ التَّغَيَّرَ وَ أَرَى فِيهِ آثَارَ الْقَدَرِ فَتَقَطَّرُ الْقَطْرَاتُ عَلَيَّ وَ يَنْتَضِحُ عَلَيَّ مِنْهُ وَ الْبَيْتُ يُتَوَصَّأُ عَلَيَّ سَطْحِهِ فَيَكْفُ عَلَيَّ ثِيَابِنَا؟ قَالَ مَا بَدَأَ بَأْسُ؛ لَا تَغْسِلُهُ كُلُّ شَيْءٍ يَرَاهُ مَاءَ الْمَطَرِ فَقَدْ طَهَّرَ.»^۱

بر استدلال به این روایت اشکال شده است که طبق پرسش راوی، آب باران از ملاقات با نجس، متأثر شده است و کسی به طهارت چنین آب بارانی، فتوا نداده است؛ اما در رد اشکال گفته‌اند که پاسخ امام، عام است و همین عموم، مستند استدلال است و پاسخ و پرسش، در حجیت تفکیک می‌شوند.^۲ در هر حال، در تمام روایاتی که امام به پرسش راوی پاسخ داده‌اند، بین پاسخ امام و پرسش راوی، ارتباط وجود دارد.^۳

ب. ارتباط بین علت و حکم معلل: در روایاتی که حکمی همراه با علت آن آمده، ممکن است: * حکم مطرح در روایت قابل پذیرش نباشد، اما علت ذکر شده قابل قبول باشد؛ مثلاً در روایت رفاعه درباره تعیین اول ماه به حکم حاکم آمده است:

«عن أبي عبد الله عليه السلام قال: دَخَلْتُ عَلَيَّ أَبِي الْعَبَّاسِ بِالْحَبِيرَةِ فَقَالَ يَا أَبَا عَبْدِ اللَّهِ مَا تَقُولُ فِي الصِّيَامِ الْيَوْمَ فَقُلْتُ ذَلِكَ إِلَى الْإِمَامِ إِنْ صُمَّتْ صُومَنَا وَإِنْ أَفْطَرْنَا فَقَالَ يَا غُلَامُ عَلَيَّ بِالْمَانِدَةِ فَأَكَلْتُ مَعَهُ وَ أَنَا أَعْلَمُ وَ اللَّهُ أَنَّهُ يَوْمٌ مِنْ شَهْرِ رَمَضَانَ فَكَانَ إِفْطَارِي يَوْمًا وَ قَصَاؤُهُ أَيْسَرَ عَلَيَّ مِنْ أَنْ يُضْرَبَ عُنُقِي وَ لَا يُعْبَدَ اللَّهُ.»^۴

۱. کلینی، الکافی، ج ۳، ص ۱۳، حدیث ۳.

۲. آملی، مصباح الهدی فی شرح العروة الوثقی، ج ۱، ص ۱۲۸.

۳. در فقه مواردی که گفته شده: «إنما العبرة بعموم الجواب لا بخصوصية المورد»، از این ارتباط چشم‌پوشی شده (بین دو بخش روایت تفکیک شده است) و جاهایی که به «الزوم التطابق بين السؤال والجواب» استناد شده است، بر ارتباط بین دو بخش، تحفظ شده است (تفکیک مورد قبول واقع نشده است).

۴. کلینی، الکافی، ج ۴، صص ۸۲ و ۸۳، حدیث ۷.

به این روایت برای اثبات اول ماه به حکم حاکم تمسک شده و گفته‌اند که هرچند با توجه به متن روایت روشن است که افطار امام در آن روز تقیه‌ای بوده، اما کبرای «ذَٰكَ إِلَى الْإِمَامِ» تقیه‌ای نیست و حجت است.^۱

* علت قابل پذیرش نباشد، اما اصل حکم قابل قبول باشد: مثلاً در مرسله حماد درباره سادات مستحق خمس آمده است:

«عن العبد الصالح عليه السلام قال: ... وَ مَنْ كَانَتْ أُمُّهُ مِنْ بَنِي هَاشِمٍ وَ أَبُوهُ مِنْ سَائِرِ قُرَيْشٍ فَإِنَّ الصَّدَقَاتِ تَحِلُّ لَهُ وَ لَيْسَ لَهُ مِنَ الْخُمْسِ شَيْءٌ لِأَنَّ اللَّهَ تَعَالَى يَقُولُ ﴿ادْعُوهُمْ لِآبَائِهِمْ﴾...»^۲

استدلال به آیه «ادْعُوهُمْ لِآبَائِهِمْ» برای نفی صدق ولد از نوه دختری، مورد قبول واقع نشده است؛ اما برخی اصل حکم را پذیرفته‌اند.^۳

* تطبیق علت بر معلول، تقیه‌ای باشد: مثلاً در روایت صفوان و بزنی در مورد روایت بطلان قسم اکراهی بر طلاق و عتق و صدقه، آمده است:

«عن أبي الحسن عليه السلام قال: سَأَلْتُهُ عَنِ الرَّجُلِ يُسْتَكْرَهُ عَلَى الْيَمِينِ فَيَحْلِفُ بِالطَّلَاقِ وَ الْعَتَاقِ وَ صَدَقَهُ مَا يَمْلِكُ أَلَزَمَهُ ذَلِكَ فَقَالَ لَا؛ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ وَضِعَ عَن أُمَّتِي مَا أُكْرَهُوا عَلَيْهِ وَ مَا لَمْ يُطِيقُوا وَ مَا أَخْطَأُوا.»^۴

با آنکه حلف به طلاق و عتاق و صدقه نزد شیعه در حال اختیار هم باطل است؛ اما امام به جای علت حقیقی، علت دیگری را بیان کرده‌اند.

* نحوه تطبیق علت بر حکم روشن نباشد؛ مثلاً در بحث استصحاب در فقره سوم صحیحه دوم زراره آمده است:

«قَالَ قُلْتُ فَإِنْ ظَنَنْتُ أَنَّهُ قَدْ أَصَابَهُ وَ لَمْ أَتَيَّنْ ذَلِكَ فَتَنَظَرْتُ فَلَمْ أَرِ شَيْئاً ثُمَّ طَلَبْتُ فَرَأَيْتُهُ فِيهِ بَعْدَ الصَّلَاةِ؛ قَالَ تَغَسَّلَهُ وَ لَا تُعِيدُ الصَّلَاةَ؛ قَالَ قُلْتُ وَ لِمَ ذَلِكَ؟ قَالَ لِأَنَّكَ كُنْتَ عَلَى يَقِينٍ

۱. منتظری، دراسات فی ولایة الفقیه، ج ۲، ص ۶۰۴؛ الروحانی، فقه الصادق عليه السلام، ج ۸، ص ۲۶۴.
 ۲. کلینی، الکافی، ج ۱، ص ۵۳۹ و ۵۴۰، حدیث ۴؛ همچین: طوسی، تهذیب الأحکام، ج ۴، ص ۱۲۸ و ۱۲۹، حدیث ۲.
 ۳. ر.ج: خویی، فقه الشیعة - کتاب الخمس و الأنفال، ج ۲، ص ۵۳۴ و ۵۳۵.
 ۴. برقی، المحاسن، ج ۲، ص ۳۳، حدیث ۱۲۴.

مِنْ نَظَافَتِهِ ثُمَّ شَكَكَتْ فَلَيْسَ يَنْبَغِي لَكَ أَنْ تَنْقُضَ الْيَقِينَ بِالشَّكِّ أَبْدًا.^۱

یکی از اشکالات مطرح بر استدلال به این فقره برای اثبات استصحاب، این است که امام دلیل عدم وجوب اعاده را، عدم جواز نقض یقین به شک بیان کرده‌اند؛ در حالی که چون نجاست پس از نماز در لباس پیدا شده است، علم به وقوع نماز در لباس نجس داریم و این، نقض یقین به یقین است نه نقض یقین به شک؛ بنابراین علت بر مورد منطبق نیست.^۲ نظیر این اشکال در بحث لاضرر، در مورد کیفیت تطبیق سخن پیامبر بر حکم یاد شده در قضیه سمره بن جندب نیز گفته شده است.^۳ با این حال در هر دو مورد، علت را پذیرفته‌اند.

ج. ارتباط بین حکم و استشهاد: گاهی امام در بیان یک حکم، به یک آیه یا روایت یا قضیه دیگر استشهاد می‌کنند؛ اما در ارتباط بین مورد استشهاد و حکم مورد بحث، اجمال وجود دارد. مثلاً در روایت جمیل در مورد نماز خواندن زن و مرد در کنار هم، آمده است:

«عن أبي عبد الله عليه السلام أنه قال: لَا بَأْسَ أَنْ تُصَلِّيَ الْمَرْأَةُ بِحِذَاءِ الرَّجُلِ وَ هُوَ يُصَلِّي فَإِنَّ النَّبِيَّ صلى الله عليه وآله كَانَ يُصَلِّي وَ عَائِشَةُ مُضْطَجِعَةً بَيْنَ يَدَيْهِ وَ هِيَ حَائِضٌ وَ كَانَ إِذَا أَرَادَ أَنْ يَسْجُدَ عَمَزَ رِجْلَيْهَا فَرَفَعَتْ رِجْلَيْهَا حَتَّى يَسْجُدَ.»^۴

در این روایت، شاهی که امام برای حکم ذکر کرده‌اند، ربطی به پرسش راوی ندارد و موضوع دیگری دارد.^۵

۴. تبعیض در حجیت نسبت به اجزای یک جمله: مثلاً گاهی در روایت ادراج رخ می‌دهد که شکل‌های متفاوتی دارد. یک شکل رایج این است که راوی، کلمه یا بخشی از روایت را توضیح می‌دهد؛ ولی طبقات بعدی راویان یا نَسَاح، این بخش را جزء روایت محسوب می‌کنند و به این ترتیب عبارت غیر امام به متن روایت افزوده می‌شود؛ یا راوی با

۱. صدوق، علل الشرائع، ج ۲، ص ۳۶۱، حدیث ۱؛ با اندکی تفاوت در: طوسی، تهذیب الأحکام، ج ۱، صص ۴۲۱ و ۴۲۲، حدیث ۸.

۲. آخوند خراسانی، کفایة الأصول، ص ۳۹۳.

۳. ر.ج: شیخ انصاری، رسائل فقهیه، ص ۱۱۱.

۴. صدوق، من لایحضره الفقیه، ج ۱، ص ۲۴۷، حدیث ۷۴۸.

۵. ر.ج: حائری، کتاب الصلاة، ص ۸۷.

پرسش راوی

معارف پیوندی در تبیین حجیت

توجه به روایات دیگر، کلمه‌ای را به‌عنوان قید در یک روایت می‌افزاید. (اعمال جمع عرفی در زمان نقل روایت.) در مواردی که احتمال ادراج وجود دارد، آیا کل متن منقول را باید حجت دانست یا قسمت بدون ادراج را؟ یا اساساً چنین روایتی از حجیت ساقط خواهد بود؟

۵. تبعیض در حجیت نسبت به امور عطف شده بر هم در یک جمله^۱: که در دو صورت رخ می‌دهد:

الف. چند موضوع به هم عطف شوند و حکمی بر آنها بار شود؛ مثلاً در روایت ابی علی بن راشد آمده است:

«قُلْتُ لِأَبِي جَعْفَرٍ ع مَا تَقُولُ فِي الْفِرَاءِ أَيُّ شَيْءٍ يُصَلَّى فِيهِ؟ فَقَالَ أَيُّ الْفِرَاءِ؟ قُلْتُ الْفَنَكُ وَالسَّنَجَابُ وَالسَّمُورُ. قَالَ فَصَلِّ فِي الْفَنَكِ وَالسَّنَجَابِ؛ فَأَمَّا السَّمُورُ فَلَا تُصَلَّى فِيهِ.»^۲

به این روایت برای صحت نماز در پوست سنجاب تمسک شده است؛ در حالی که در این روایت نماز در پوست فنک (روباہ صحرايي) هم در کنار سنجاب جایز شمرده شده؛ ولی فقیهان چنین فتوایی نداده‌اند.

ب. یک موضوع مطرح شود اما چند حکم بر آن بار شود؛ مانند روایت باطل شدن وضو و روزه با دروغ بستن بر خداوند و پیامبر و اهل بیت.^۳

۶. تبعیض در حجیت نسبت به برخی از مصادیق یا افراد یک عنوان: صورت‌هایی برای این گونه قابل تصور است:

الف. تبعیض در حجیت نسبت به افراد ضمیر واحد: مثلاً در روایتی با ضمیر مثنی یا جمع، حکم چند موضوع بیان شده که حکم برای یکی از آنها قابل پذیرش نیست؛ مانند صحیحہ محمد بن مسلم درباره ازدواج صغار:

«سَأَلْتُ أَبَا جَعْفَرٍ ع عَنِ الصَّبِيِّ يَتَزَوَّجُ الصَّبِيَّةَ قَالَ إِذَا كَانَ أَبُوهُمَا اللَّذَانِ زَوَّجَاهُمَا فَنَعَمْ»

۱. ممکن است به نظر برسد که این مورد یکی از مصادیق «تبعیض در حجیت نسبت به اجزای یک جمله» است؛ اما عطف خصوصیتی دارد که آن را از قیود و اجزای دیگر جمله مانند مفعول، ظرف، جار و مجرور و منصوبات دیگر متمایز می‌کند: در موارد عطف مفردات بر هم، چند مرکب تام در قالب یک جمله بیان می‌شوند و این نکته در بحث ما تأثیر مهمی دارد. بر این اساس لازم است که این دو قسم از هم جدا شوند. این مطلب در ادامه بیشتر توضیح داده می‌شود.

۲. کلینی، الکافی، ج ۳، صص ۴۰۰ و ۴۰۱، حدیث ۱۴.

۳. متن روایت در مقدمه بیان شد.

جَائِزٌ وَ لَكِنَّ لَهُمَا الْخِيَارُ إِذَا أَدْرَكَا...»^۱

در این روایت با ضمیر «هما» برای دو نفر (صبی و صبیبه) پس از بلوغ، خیار فسخ نکاح قرار داده شده است. استدلال به این روایت برای صحت عقد و خیار داشتن خصوص زوج، بر اساس باور برخی که حق فسخ زن در نکاح را نپذیرفته‌اند^۲، مبتنی بر تبعیض در حجیت روایت نسبت به افراد ضمیر «هما» است.

ب. تبعیض در حجیت عام و مطلق پس از تخصیص و تقیید: این بحث برخلاف بحث‌های پیشین، به تفصیل در اصول فقه آمده است. برخی در مورد عام معتقدند که عام به تعداد مصادیقش، دلالت تضمینی یا التزامی دارد؛ بنابراین پس از تخصیص، دلالت عام نسبت به موارد تخصیص خورده، حجت نخواهد بود؛ اما نسبت به سایر موارد، حجت است.^۳ نظیر همین بحث در مورد مطلق هم وجود دارد.^۴

ج. تبعیض در حجیت دو عام من وجه متعارض، در محل اجتماع و افتراق: نظیر بحث فوق، در مورد دو عام من وجه هم مطرح است. مشهور اصولیان درباره دو عام من وجه متعارض، بر این باورند که در موضع اجتماع، تعارض می‌کنند و حجیت خود را از دست می‌دهند؛ اما در مورد موضع افتراق، هر دو بر حجیت خود باقی می‌مانند.

۷. تبعیض در حجیت نسبت به مدلول‌های مطابقی و التزامی: در چند مورد چنین تفکیکی مطرح است:

الف. تفکیک در حجیت بین منطوق و مفهوم.

ب. تفکیک حجیت بین مدلول مطابقی و التزامی در تعارض اخبار در بحث «نفی ثالث».

۸. تبعیض در حجیت بین چند مدلول التزامی: در چند مورد چنین تفکیکی مطرح است:

۱. طوسی، تهذیب الأحکام، ج ۷، ص ۳۸۲، حدیث ۱۹.

۲. روحانی، فقه الصادق علیه السلام، ج ۲۱، صص ۱۴۹ تا ۱۵۱.

۳. ر.ج: خویی، مصباح الأصول (مباحث حجج و امارات)، ج ۲، ص ۳۶۳؛ همو، محاضرات فی أصول الفقه، ج ۴، صص ۳۲۷ به بعد؛ صدر، بحوث فی علم الأصول، ج ۷، ص ۱۱۶؛ صدر، مباحث الأصول، قسم دوم، ج ۵، ص ۵۱۰؛ شاهرودی، أضواء و آراء، ج ۱، ص ۵۷۲.

۴. به‌خاطر اینکه چنین گونه‌ای از تبعیض در حجیت و نیز برخی از گونه‌های آتی، در مورد آیات قرآن هم قابل تصور است، در آغاز، محور بحث، خصوص روایات قرار داده نشد، و اشاره شد که ممکن است تبعیض در حجیت در همه ادله لفظی مطرح شود. با این حال تمرکز اصلی بحث بر روایات است.

الف. تفکیک در حجیت بین مفاد اصل عملی و مثبتات آن (تفکیک بین حجیت مدلول التزامی شرعی با حجیت مدلول‌های التزامی عقلی و عادی).

ب. تفکیک‌های مطرح در باب قصا: مثل اینکه اگر بر سرقت شخص غایب، بینه اقامه شود، ضمان برای وی ثابت می‌شود؛ اما حق الهی (قطع) بر او ثابت نمی‌شود.^۱ به نظر می‌رسد که بتوان موارد دیگری هم به این دسته افزود.

۹. تبعیض بین جنس و فصل: مراد از جنس و فصل، معنای فلسفی آن نیست؛ بلکه معنای عرفی یا فقهی آن منظور است. مثلاً در روایت سکونی درباره حد کسی که با همسر پدرش زنا کرده، آمده است:

«عَنْ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ عليه السلام أَنَّهُ زَفِعَ إِلَيْهِ رَجُلٌ وَقَعَ عَلَى امْرَأَةِ أَبِيهِ فَرَجَمَهُ وَكَانَ غَيْرَ مُحْصَنٍ.»^۲

برخی از فقیهان، اصل قتل (جنس عرفی) را پذیرفته‌اند؛ اما کیفیتی که در روایت بیان شده است (رجم: فصل عرفی) را قبول نکرده‌اند. در مقابل برخی تفکیک بین اصل قتل و کیفیت آن را مردود دانسته‌اند.^۳

معیارهای ذکر شده برای قبول تبعیض در حجیت

در برخی عبارات، معیارهایی برای پذیرش یا رد تبعیض در حجیت آمده است؛ از جمله «استقلال فقرات روایات یا وحدت آنها» و نیز «تعدد مدلول در روایات یا وحدت آنها»؛ اما این موارد در واقع معیار پذیرش یا رد تبعیض در حجیت نیستند؛ بلکه پرسش به زبان دیگر بیان شده است. پرسش این است که در چه صورت فقرات روایت مستقل، و در چه صورت وابسته هستند؟ یا در چه صورت مدلول‌های یک روایت، متعدد هستند و در چه صورت مجموع روایت، مدلول واحد محسوب می‌شود؟ لذا این موارد را نمی‌توان معیاری واقعی برای تبعیض در حجیت دانست. گذشته از این موارد، می‌توان از نظرات علما، سه معیار را برای پذیرش تبعیض در حجیت استخراج کرد:

۱. فاضل لنکرانی، تفصیل الشریعة فی شرح تحریر الوسیلة - القضاء و الشهادات، ص ۱۰۹.
۲. طوسی، تهذیب الأحکام، ج ۱۰، ص ۴۸، حدیث ۱۸۰؛ صدوق، من لایحضره الفقیه، ج ۴، ص ۴۲، حدیث ۵۰۴۵.
۳. منتظری، کتاب الحدود، ص ۶۸؛ فاضل لنکرانی، تفصیل الشریعة فی شرح تحریر الوسیلة - الحدود، ص ۱۵۱.

۱. اشتراک فقرات در منشأ احتمالی عدم حجیت

موضوع مسئله در این بحث، یک کلام مرکب است. به صورت پیش فرض این مرکب شرایط حجیت را داشته است و دست برداشتن از حجیت هر بخش از آن، خلاف قاعده یا خلاف اصل است؛ یعنی یا خلاف اطلاق دلیل حجیت خبر واحد، یا خلاف اصالة العموم یا اصول و قواعد دیگر است. مخالفت با این قواعد، دلیل و وجه عقلایی می طلبد. مثلاً:

* راوی ثقه، کسی است که تعمد بر کذب و خطای خارج از حد متعارف ندارد. اعراض مشهور از بخشی از روایت یک راوی ثقه، می تواند نشانگر آن باشد که او در این فقره تعمد بر کذب داشته است یا در این فقره به دلیلی دچار خطا شده است.

* معصومان در بیان روایات، درصدد بیان حکم واقعی هستند؛ اگر در بخشی از روایت از این اصل خارج شده اند، مثلاً به این خاطر است که در خصوص آن فقره در جامعه آن زمان یا در آن مجلس خاص، شرایط بیان حکم واقعی وجود نداشته است.

* در مورد عام و مطلق هم، اینکه کسی مراد جدی اش اکرام همه عالمان جز زید باشد، اما در مقام تکلم بگوید «أکرّم العالم» یا «أکرّم کلّ عالم» و استثنای زید را نقل ننماید، باید دلیلی عقلایی داشته باشد: مثلاً ممکن است متکلم در مقام تأسیس قاعده باشد تا شنونده بتواند در موارد شک، به آن اخذ نماید؛ یا ممکن است موضوع گفتگو به گونه ای بوده که خروج زید از محل بحث برای شنونده روشن بوده است؛ یا مواردی از این دست.

در هر حال، طبق معیار نخست، اگر منشأ احتمالی که موجب رفع ید از حجیت یک فقره از کلام شده است، در همه فقرات کلام یکسان باشد - یا به عبارت دیگر اگر نکته ای که باعث شده اصل در یک قطعه کلام از حجیت بیفتد، با عدم اعتبار اصل در سایر قطعات، ملازمه دائمی یا غالبی داشته باشد - با سقوط یک بخش از حجیت، سایر بخش ها هم از حجیت ساقط می شوند. ولی اگر منشأ احتمالی به گونه ای باشد که وجودش در برخی فقرات ملازم با وجودش در فقرات دیگر نباشد و حداکثر، تلازمی اتفاقی با هم داشته باشند، تبعیض در حجیت مقبول است.^۱

۱. رج: استاد سید محمدجواد شبیری، دروس خارج فقه، ۲۰ بهمن ۱۳۹۴ (توضیح نسبتاً کاملی در یک جلسه داده شده)؛ ۱۸ اسفند ۱۳۹۵؛ ۱۵ مهر ۱۳۹۸؛ ۱۱ آذر ۱۳۹۸ (توضیح نسبتاً کاملی در یک جلسه

نقد و بررسی: در بررسی این معیار توجه به سه نکته حائز اهمیت است:

۱. اصل رویکرد برای بیان معیار تبعیض در حجیت، کاملاً منطقی و متین است و دقیقاً به منشأ اصلی بحث اشاره شده است.

۲. آنچه به عنوان چرایی حجیت نداشتن بخشی از یک روایت، در مقدمات بحث مطرح شد، کاشف‌های اثباتی از عدم حجیت بودند؛ اما در این معیار، از این کاشف‌های اثباتی، به علل ثبوتی گذر شده است. مثلاً اعراض مشهور متقدمان از فقره‌ای از روایت، نشان می‌دهد که آن فقره نزد مشهور حجت نبوده است؛ اما دلیل ثبوتی عدم حجیت آن فقره، این است که راوی در نقل آن فقره اشتباه کرده است؛ یا امام در بیان آن فقره تقیه کرده‌اند؛ یا موارد دیگر.

۳. مشکل این معیار، کاربردی نبودن آن است. در بسیاری موارد می‌دانیم که یک فقره حجت نیست؛ اما درکی از علت عدم حجیت نداریم و تنها برخی احتمالات در حد حدس و گمان مطرح می‌شود. یک احتمال که در غالب موارد وجود دارد، اشتباه راوی/راویان است که معمولاً این احتمال در فقرات مختلف مشترک است. در مقابل احتمال تعمد بر کذب راوی مطرح است که در فقرات مختلف معمولاً مشترک نیست. داعی امام از بیان حکم، قراین عامه‌ای که راویان خود را ملتزم به نقل آن نمی‌دانند و در معنای روایت مؤثر است، نقل معنای روایت و... موضوعاتی هستند که اطلاعات ما نسبت به آنها واقعاً ناچیز است و بدون آنها نمی‌توان قضاوت نمود که آیا منشأ احتمالی، در همه فقرات امری یکسان است یا متنوع؟

۲. تحلیلی یا انحلالی بودن اجزای ترکیب

آخوند خراسانی در بحث توجیه حجیت عام پس از تخصیص در سایر افراد، بر این باور است که با ورود خاص، روشن می‌شود که هرچند لفظ عام در موضوع‌له به کار رفته است - پس ظهور تصدیقی اول به قوت خود باقی است - اما متکلم اراده جلدی نسبت به آن نداشته

داده شده؛ ۳۰ بهمن ۱۴۰۱. اشاره به این معیار در عبارات محقق همدانی هم دیده می‌شود: همدانی، مصباح الفقیه، ج ۴، ص ۳۵۱.

است؛ پس در ظهور تصدیقی دوم تصرف می‌شود.^۱ ممکن است گفته شود که این بیان مشکلی را حل نکرده؛ بلکه تنها اشکال را از ظهور تصدیقی نخست، به ظهور تصدیقی دوم منتقل کرده است. اگر تبعیض در حجیت پذیرفتنی باشد، در همان ظهور استعمالی پذیرفته می‌شد؛ و اگر پذیرفتنی نباشد، انتقال بحث به مراد جدی، مشکلی را حل نمی‌کند.

در پاسخ به این اشکال تفاوتی بین ظهور استعمالی و مراد جدی مطرح شده است؛ بدین بیان که ظواهر تضمینی^۲ در مرحله ظهور با هم مترابط (دارای ارتباط متقابل) هستند؛ اما در ظهور تصدیقی دوم (مراد جدی) مستقل از هم هستند و هر جزئی از اجزای کلام ظهور در جدیت دارد.^۳ به بیان دیگر در ظهور استعمالی، ظواهر تضمینی، نتیجه تحلیل عقلی هستند و این ظواهر اجزای یک مرکب واقعی نیستند؛ اما در مراد جدی، ظواهر تضمینی، انحلالی و در واقع مستقل هستند؛ اما در کنار هم در قالب یک ترکیب واحد قرار گرفته‌اند.

در میان گونه‌های یاد شده در بحث تبعیض در حجیت، مطالب ذکر شده، مستقیماً برای گونه ششم قابل استفاده است؛^۴ اما از این معیار، می‌توان یک معیار کلی برای پذیرش یا رد تبعیض در حجیت استفاده کرد: اگر ترکیب اجزای کلام، انحلالی باشد (یعنی یک ترکیب واقعی در کلام وجود داشته باشد)، تبعیض پذیرفته است؛ ولی اگر اجزا با تحلیل عقلی از هم جدا شوند (ترکیب تحلیلی باشد)، تبعیض غیرقابل پذیرش است. مثال بارز آن، گونه نهم است: به روشنی ترکیب جنس با فصل، ترکیبی تحلیلی است و نه انحلالی. لذا تبعیض بین اجزای چنین ترکیبی غیرقابل قبول است. نتیجه این معیار در مواردی مثل «إِغْتَسَلَ لِلْجُمُعَةِ وَالْحِجَابَةِ» می‌تواند با معیار نخست متفاوت باشد.

نقد و بررسی: شهید صدر با یک اشکال نقضی کلیت این معیار را - حتی در خصوص

معیار پذیرش
اصولاً

معیار پذیرش
«تبعیض در حجیت»

۱. آخوند خراسانی، کفایة الأصول، ص ۲۱۸.

۲. این اصطلاحی است که شهید صدر برای بیان کیفیت شمول «أَكْرَمُ كُلِّ مَنْ فِي الْبَيْتِ» بر وجوب اکرام زید و عمرو و بکر و ... به کار برده است و ظاهراً دلالت «كُلِّ مَنْ فِي الْبَيْتِ» بر زید و عمرو و ... را دلالت تضمینی دانسته است.

۳. صدر، دروس في علم الأصول، ج ۲، صص ۱۹۸ تا ۲۰۱؛ همچنین ر.ج: همو، بحوث في علم الأصول، ج ۷، صص ۲۵۰ و ۲۵۱.

۴. نوع ششم با انواع نخست تا پنجم یک تفاوت اساسی دارد: در نوع ششم بحث ناظر به تبعیض در اصالة الظهور است اما در انواع اول تا پنجم، بحث در تبعیض در حجیت دلیل حجیت خبر واحد است.

عام- زیر سؤال برده است: اگر مولا بگوید: «أَكْرِمِ الْعُلَمَاءَ الْأَرْبَعَةَ» و بعد بگوید: «لَا يَجِبُ إِكْرَامُ زَيْدٍ» در حالی که زید یکی از آن چهار عالم باشد؛ در اینجا با اینکه خطاب «أَكْرِمِ الْعُلَمَاءَ الْأَرْبَعَةَ» بر افرادش منحل می‌شود، اما نمی‌توان در حجیت آن بین زید و دیگران تفکیک کرد.^۱ لذا به نظر می‌رسد که انحلالی بودن اجزای ترکیب، به تنهایی برای قبول تبعیض کافی نیست.

نکته دیگر این است که مطرح کردن انحلال مذکور نمی‌تواند پاسخ کسانی باشد که در حجیت عام در باقی شک دارند؛ بلکه پاسخ آنها با مراجعه به سیره عقلا داده می‌شود. باید دید آیا عقلا عام را در باقی حجت می‌دانند یا خیر؟^۲ در مورد عام و خاص، طبق نظر مشهور -که تخصیص را جمعی عرفی می‌دانند- سیره عقلا روشن است که حیثیت ترکیبیه در عام را انحلالی دیده است و اختلاف تنها در این شده که این انحلال در ظهور تصدیقی نخست است یا در ظهور تصدیقی دوم؟ اما در بسیاری از گونه‌های نه‌گانه یاد شده، روشن نیست که عقلا، ظهور کلام را انحلالی می‌بینند یا تحلیلی؟^۳

۳. پذیرش عرفی

یکی از معیارهای مطرح در سخنان علما برای پذیرش تبعیض در حجیت، «پذیرش عرفی» است. مثلاً شهید صدر در ادله نجاست خمر، روایت «عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ وَ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِمَا السَّلَامُ قَالُوا قُلْنَا لَهُمَا إِنَّمَا نَشْتَرِي ثِيَابًا يُصَيَّبُهَا الْخَمْرُ وَ وَدَكُ الْخَنْزِيرِ عِنْدَ حَاكَّتْهَا أَنْ نُصَلِّيَ فِيهَا قَبْلَ أَنْ

۱. صدر، بحوث في علم الأصول (تقریرات لعبد الساتر)، ج ۷، ص ۱۱۶.

۲. همان، ص ۱۲۷.

۳. حتی در شمول مطلق نسبت به افرادش هم اختلاف وجود دارد. محقق خوبی در بحث شمول اخبار علاجیه نسبت به دو عام من وجه گفته است که در عام، هر خبر به منزله اخبار متعدد است (به تعبیر بحث ما، حیثیت ترکیبیه، انحلالی است؛ لذا اخبار علاجیه در هر فردی جدا تطبیق می‌شود و مرجحات را می‌توان نسبت به برخی از حصه‌ها اعمال کرد)؛ اما در مطلق، شمول به حکم عقل است؛ لذا سریانی نسبت به افراد شکل نمی‌گیرد (به تعبیر مطرح در این بحث، حیثیت ترکیبیه، تحلیلی است)؛ لذا دو اطلاق در مجمع سقوط می‌کنند و باید به سراغ اصل عملی و... رفت. (خوبی، دراسات في علم الأصول، ج ۴، صص ۴۱۴ تا ۴۱۶) شهید صدر هم اگرچه در اصل این ادعا اشکال نکرده، ولی تنها در شمول یا عدم شمول اخبار علاجیه نسبت به آن اشکال می‌کند. (صدر، مباحث الأصول، قسم دوم، ج ۵، صص ۷۵۳ و ۷۵۴). با این وصف این معیار در تقیید هم دچار مشکل خواهد بود.

نَغْسِلَهَا قَالَ نَعَمْ لَا بَأْسَ بِهَا؛ إِنَّمَا حَرَّمَ اللَّهُ أَكْلَهُ وَشُرْبَهُ وَ لَمْ يُحَرِّمْ لُبْسَهُ وَ مَسَّهُ وَ الصَّلَاةَ فِيهِ.»^۱ را ذکر کرده و گفته است: این روایت نه تنها نماز در لباس آلوده به خمر را صحیح شمرده است، بلکه نماز در لباس آلوده به چربی خوک را هم صحیح دانسته است. بنابراین روایت به خاطر تعارض با روایات نجاست خوک و نیز روایات مانعیت اجزای حیوان غیر خوراکی حجت نیست. در این روایت نمی توان بین حکم یاد شده در مورد خمر و خوک تفاوت قائل شد؛ زیرا با توجه به اینکه تعلیل ذکر شده در ادامه روایت، مربوط به هر دو مورد است، عرف این تبعیض را نمی پذیرد.^۲

نقد و بررسی: در بحث های فقهی یا اصولی، معمولاً زمانی عرف معیار قرار می گیرد که عوامل مختلفی در مسئله دخیل هستند و تأثیر و تأثر آنها به راحتی قابل دسته بندی و تبیین نیست. در این موارد، ذهن عرف، به طور ارتكازی، همه این امور را ملاحظه و نهایتاً حکمی صادر می کند. معیار سوم در واقع با دو معیار پیشین تنافی ندارد؛ بلکه در آن دو معیار تلاش شده بود عملکرد عرف تحلیل شده و نکته کلیدی عملکرد عرف در پذیرش یا رد تبعیض به دست آید. از این رو معنای معیار دانستن «پذیرش عرف»، این است که موفق به تحلیل رفتار عرف در این زمینه نشده ایم. مشکل اصلی معیار قرار دادن پذیرش عرفی، ابهام آن است. البته توجه به چند نکته، استفاده از این معیار را دقیق تر و ابهام آن را تا حدی مرتفع می کند:

۱. یکی از جاهایی که با معیار عرفی تبعیض در حجیت رد می شود، اما با دو معیار سابق چنین نتیجه ای نمی توان گرفت، مواردی است که تعداد احکام غیر حجیت در یک روایت، بسیار باشد؛ به عنوان نمونه یکی از روایات در کیفیت تیمم، صحیح محمد بن مسلم است:

«سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام عَنِ التَّيْمُمِ فَضَرَبَ بِكَفِّهِ الْأَرْضَ ثُمَّ مَسَحَ بِهَا وَجْهَهُ ثُمَّ ضَرَبَ بِشِمَالِهِ الْأَرْضَ فَمَسَحَ بِهَا مِرْفَقَهُ إِلَى أَطْرَافِ الْأَصَابِعِ وَاحِدَةً عَلَى ظَهْرِهَا وَ وَاحِدَةً عَلَى بَطْنِهَا ثُمَّ ضَرَبَ بِيَمِينِهِ الْأَرْضَ ثُمَّ صَنَعَ بِشِمَالِهِ كَمَا صَنَعَ بِيَمِينِهِ ثُمَّ قَالَ هَذَا التَّيْمُمُ عَلَى مَا كَانَ فِيهِ الْغُسْلُ وَ فِي الْوُضُوءِ الْوَجْهَ وَ الْيَدَيْنِ إِلَى الْمِرْفَقَيْنِ وَ الْيَمِينِ مَا كَانَ عَلَيْهِ مَسْحُ الرَّأْسِ

۱. صدوق، علل الشرائع، ج ۱، ص ۳۵۷، حدیث ۱؛ به طور مشابه در: صدوق، من لایحضره الفقیه، ج ۱، ص ۲۴۸، حدیث ۷۵۱.

۲. صدر، بحوث فی شرح العروة الوثقی، ج ۳، صص ۳۴۱ و ۳۴۲.

وَالْقَدَمَيْنِ فَلَا يُؤَمَّمُ بِالصَّعِيدِ.^۱

این روایت چندین حکم خلاف مذهب شیعه دارد؛ به همین دلیل گفته شده است که نمی‌توان در مورد آن تفکیک در حجیت را پذیرفت و با آن لزوم تعدد دست زدن بر خاک در تیمم را ثابت کرد.^۲ نظیر همین مطلب در بحث تخصیص اکثر در عام و خاص مطرح است.

۲. افزون بر کمیت موارد مخالف واقع، کیفیت آنها هم در نظر عرف مهم است. هرچقدر وهن و اشکال قسمت‌های غیر حجت یک روایت، شدیدتر باشد، عرف تفکیک در حجیت را سخت‌تر می‌پذیرد و به عدم حجیت متمایل‌تر خواهد بود؛ زیرا با چنین وهنی، امر دائر بین یکی از دو خلاف اصل می‌شود: تبعیض در حجیت بین فقرات این روایت، یا حجت ندانستن کل روایت. ممکن است حجت ندانستن کل روایت مثونه کمتری نسبت به تفکیک بین فقراتش داشته باشد. در عام و خاص، نظیر این بحث با عناوینی مثل «تخصیص مورد روایت»، «تخصیص فرد اظهر» یا «ابای عام از تخصیص» مطرح شده است.

۳. یکی دیگر از مواردی که تبعیض در حجیت با معیار عرفی رد می‌شود، اما دو معیار سابق چنین نتیجه‌ای به دست نمی‌دهند، روایاتی است که صدر و ذیلشان با هم تعارض دارد. مثلاً در روایت سماعه آمده است:

«سَأَلَ رَجُلٌ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام وَ أَنَا حَاضِرٌ فَقَالَ إِنِّي رَجُلٌ أَبِيعُ الْعَذْرَةَ فَمَا تَقُولُ فَقَالَ حَرَامٌ بَيْعُهَا وَ تَمْنُهَا وَ قَالَ لَا بَأْسَ بِبَيْعِ الْعَذْرَةِ.»^۳

وقتی در یک روایت هم گفته شده است «حَرَامٌ بَيْعُهَا وَ تَمْنُهَا» و هم گفته شده است «لَا بَأْسَ بِبَيْعِ الْعَذْرَةِ»، عرف تفکیک بین فقرات روایت را نمی‌پذیرد و این روایت را از حجیت ساقط می‌داند.

فارغ از این سه تذکر، نکته مهم تلاش برای درک ملاک‌های عرف در تبعیض در حجیت

۱. طوسی، تهذیب الأحکام، ج ۱، ص ۲۱۰، حدیث ۱۵.
۲. خمینی، کتاب الطهارة، ج ۲، صص ۲۷۲ و ۲۷۳.
۳. طوسی، تهذیب الأحکام، ج ۶، صص ۳۷۲ و ۳۷۳، حدیث ۲۰۲.

است؛ وگرنه این معیار، یک معیار کلی و مبهم خواهد بود و افراد مختلف از آن نتایج مختلفی خواهند گرفت. در ادامه تلاش خواهد شد مهم‌ترین عامل در پذیرش عرفی توضیح داده شود که به نوعی معیار چهارم در قبول تبعیض و در واقع توضیحی برای معیار سوم محسوب می‌شود.

۴. به‌هم‌پیوستگی اجزای کلام و نقش آن در تبعیض در حجیت

همان‌طور که گفته شد، عرف با در نظر گرفتن ارتکازی مجموعه‌ای از عوامل و بررسی آنها، تبعیض در حجیت را در برخی موارد پذیرفته و در برخی موارد رد می‌کند. به نظر می‌رسد مهم‌ترین این عوامل، «درجه به‌هم‌پیوستگی اجزای کلام» است. در همه گونه‌های مطرح، نوعی ترکیب در کلام وجود دارد که خدشه‌ای به بخشی از آن ترکیب وارد شده است. میزان به‌هم‌پیوستگی اجزای این ترکیب - که در همه موارد یکسان نیست؛ بلکه امری مشکک و دارای شدت و ضعف است - می‌تواند در پذیرش یا رد تبعیض مؤثر باشد. با توجه به گونه‌های نه‌گانه‌ای که در بخش‌های پیشین مطرح شد، می‌توان گفت:

۱. یک کتاب روایی هرچند مرکب از ده‌ها روایت است، اما هم‌نشینی روایات با هم، معمولاً اثر متقابلی بین آنها ایجاد نمی‌کند؛ لذا با اینکه یک حیثیت ترکیبیه در کل کتاب وجود دارد، اما اجزای مذکور، استقلال خود را حفظ می‌کنند (به‌هم‌پیوستگی اجزای این مرکب، صفر یا حداقلی است).

۲. هرچند به‌هم‌پیوستگی میان جملات مستقل در یک روایت بیش از به‌هم‌پیوستگی میان روایات مستقل یک کتاب است، ولی باز هم اندک است؛ خصوصاً اگر در روایت، احکام فراوانی بیان شده باشد. هرچقدر کلام صادر از معصوم، طولانی‌تر باشد، حیثیت ترکیبیه فوق‌سست‌تر و تبعیض بین فقرات آن آسان‌تر خواهد بود.

۳. گاهی در یک کلام چند جمله با هم ارتباط معنایی دارند و متکلم برای افاده منظور خویش، از مجموع این جملات استفاده می‌کند. در این صورت تکیه جملات بر یکدیگر و تکمیل شدن معنا با مجموع جملات، انسجام جملات با هم را شدیدتر و تفکیک بین آنها را سخت‌تر می‌کند.

۴. همین ارتباط و علقه، به شکل شدیدتری در میان اجزای یک جمله وجود دارد.

پیشینه
معیار پیوستگی اجزای کلام

معیار پیوستگی اجزای کلام در تبعیض در حجیت

هرچند در دانش نحو از برخی اجزای جمله به‌عنوان «فُضله» یاد می‌شود، اما متکلم، از آوردن هر قیدی در کلامش، مقصودی دارد. از این‌رو در اصول معروف است که اصل در قیود، احترازی بودن آنهاست و بر این اساس نمی‌توان از برخی از اجزای یک جمله، دست کشید. قوت ارتباط اجزا با هم در یک جمله، تفکیک بین آنها را دشوار می‌کند.

۵. امور عطف شده در یک جمله، حالتی بینابین دارند. معمولاً کارکرد عطف در جملات این است که متکلم را از تکرار امور مشابه بی‌نیاز می‌کند؛ از این‌رو گفته شده است که در این موارد، کلام در حقیقت از چند قضیه مستقل تشکیل شده است؛ ولی چون موضوع یا محمول یکسان بوده، مجموع، در هم پیچیده و در قالب یک جمله بیان شده است. استقلال معنایی در کنار ارتباط لفظی ناشی از آمدن در یک جمله، حالتی بینابین نسبت به موارد پیشین ایجاد می‌کند.

۶. در مواردی که لفظی برای تکرار نشدن الفاظ وضع شده باشد (مثل ضمیر مثنی و جمع)، وضعیت شبیه عطف است؛ یعنی همان‌طور که گاهی عطف امور بر هم برای جلوگیری از تکرار به کار می‌رود، اما در حقیقت امور مستقل از هم هستند، در این موارد هم، در حقیقت امور مستقل از هم با یک لفظ کوتاه‌تر (ضمیر) بیان شده‌اند. اما باید دقت کرد که آوردن یک لفظ برای اشاره به چند لفظ، به‌هم‌پیوستگی آنها را با هم تشدید کرده و تفکیک بین مرجع‌های آن ضمیر را دشوارتر از حالتی می‌کند که آنها جدا از هم ذکر می‌شدند. مثلاً با مقایسه دو جمله «أکرِمَ زیداً و عمرواً و بکراً» و «زیدٌ و عمروٌ و بکرٌ أولادُ خالدٍ، فأکرِمُهُم» می‌توان به این نتیجه رسید که در جمله دوم، به‌هم‌پیوستگی در حکم قوی‌تر بیان شده است.

در مورد تبعیض در حجیت بین مصادیق عام یا مطلق، باید دقت کرد که مصادیق مختلف یک مفهوم، اجزای آن محسوب نمی‌شوند. «أکرِمَ الإنسانَ» بر وجوب اکرام زید و عمرو و بکر و... دلالت دارد؛ بدون اینکه «انسان» مرکب از زید و عمرو و بکر و... باشد. این دلالت، دلالت مطابقی و تضمنی لفظ «انسان» بر این افراد نیست.^۱ شاید با

۱. شهید صدر برای این دلالت از تعبیر ظهور تضمنی استفاده کرده است که با اصطلاح منطقی‌ها سازگار نیست؛ ایشان دلالت لفظ بر اجزای مفهوم - اجزای خارجی یا ذهنی - را دلالت تضمنی می‌دانند. به نظر

تسامح بتوان گفت که مدلول التزامی «أَكْرَمِ الْإِنْسَانِ»، وجوب اکرام زید است؛ اما دقیق‌تر این است که گفته شود در این موارد یک قیاس خفی وجود دارد: «زید انسان است و اکرام هر انسانی واجب است؛ پس اکرام زید واجب است.» تفکیک بین زید و عمرو در وجوب اکرام، تفکیک بین دو دسته از قیاس‌هایی است که از «أَكْرَمِ الْإِنْسَانِ» ساخته می‌شود. این قیاس‌ها هرچند با هم یک حیثیت ترکیبیه ندارند، اما در صدق با یکدیگر تلازم دارند؛ زیرا هر دو، معلول وجوب اکرام انسان هستند. اختلاف سابق علما در این که عامّ مخصّص، مجاز است یا حقیقت، نشان از چالش تفکیک میان وجوب اکرام زید و عمرو در نظر ایشان دارد و گویا تلازم این دو قضیه، اثری مانند ترکیب داشته است (بین دو قضیه به‌هم پیوستگی ایجاد کرده است). اما در این مورد، شیوه عرف در سخن گفتن و استفاده از قراین مفصل - اگر به‌عنوان یک روش سخن گفتن عرفی پذیرفته شود - تعیین می‌کند که آیا می‌توان بین مصادیق مختلف یک مفهوم تفکیک کرد یا خیر و ظاهراً در پذیرش عرفی چنین تفکیکی اختلافی وجود ندارد.

دو عام من وجه هم وضعیت مشابهی دارند.

۷. مدلول‌های مطابقی و التزامی هرچند با هم در یک ساختار ترکیبی قرار ندارند؛ اما - مانند مصادیق مختلف یک مفهوم عام یا مطلق - با هم تلازم دارند. تلازم - که تا حدی شبیه رابطه بین علت (مدلول مطابقی) و معلول (مدلول التزامی) است - در اینجا نیز، به‌هم پیوستگی ایجاد می‌کند. اگر در مدلول التزامی، بین بودن به معنی الاخص شرط باشد، تلازم محکم‌تری بین آن و مدلول مطابقی وجود دارد و تفکیک آنها دشوارتر است؛ اما در دیگر لوازم، ممکن است قوت ساختار ترکیبی به‌گونه‌ای باشد که بتوان آنها را از هم تفکیک کرد.

۸. از آنجا که مدلول‌های التزامی یک کلام مانند معلول‌های یک علت با هم تلازم دارند، عرف به‌هم پیوستگی میان آنها را شدید می‌بیند و علی القاعده تفکیک بین آنها را

معیار پذیرش
تفکیک

معیار پذیرش
تفکیک در صورت
«صحت»

می‌رسد که شهید صدر در این مورد اصطلاح منطقی‌ها را توسعه داده است. ر.ج: صدر، دروس فی علم الأصول، ج ۲، صص ۱۹۸ تا ۲۰۱؛ مظفر، المنطق، ج ۱، صص ۳۹ و ۴۰؛ جبر و دیگران، موسوعة مصطلحات علم المنطق عند العرب، صص ۳۶۹ تا ۳۷۴.

نمی‌پذیرد.^۱ اما اگر عرف با دلیل منفصل، تفکیک میان مصادیق عام یا مطلق را پذیرفت، اینجا هم باید تن به چنین تفکیکی بدهد.^۲

۹. طبق توضیحی که از جنس و فصل داده شد، این دو پیوستگی حداکثری با هم دارند و در واقع تفکیک آنها نتیجه تحلیل عقلی است (مثلاً عقل، «رجم» را به قتل + سنگسار تفسیر می‌کند) و در خارج از ذهن، تنها یک چیز وجود دارد.

توجه به اثر به‌هم‌پیوستگی اجزای کلام در تبعیض در حجیت، در عبارات شهید صدر - البته با عنوان «وحدت سیاق» - دیده می‌شود.^۳ در برخی عبارات یکی از معیارهای پذیرش تبعیض، «استقلال فقرات کلام» قرار داده شده^۴ که هرچند به خوبی توضیح نداده‌اند، اما ممکن است مراد ایشان توجه به درجه به‌هم‌پیوستگی اجزای کلام با هم باشد.

باید دقت کرد که چون عوامل بسیاری در میزان به‌هم‌پیوستگی کلام تأثیر دارند، نمی‌توان عملکرد عرف را در ضمن یک قاعده ساده تشریح کرد؛ اما مطالب فوق می‌تواند اصول و چهارچوب کلی را نشان دهد.

تأثیر مبنای حجیت خبر واحد

پاره‌ای از گونه‌های یاد شده، تفکیک در حجیت اجزای خبر واحد بودند. در حجیت خبر واحد، دو مبنا یا رویکرد مهم وجود دارد که به نظر برخی، بر پذیرش تبعیض در حجیت اثر دارند:^۵

* گروهی مفاد ادله حجیت خبر واحد را «حجیت خبر ثقه» می‌دانند؛ یعنی هرگاه در خبر مُسنَدی، همه راویان ثقه بودند، آن خبر حجت است.

۱. با توضیح ذکر شده، تفکیک بین مصادیق عام و مطلق هم تفکیک بین مدلول‌های التزامی است؛ با این تفاوت که مدلول‌های التزامی در گونه هشتم، در جهت‌های مختلفی هستند (مثلاً مدلول التزامی عقلی و مدلول التزامی شرعی)؛ اما در مصادیق عام و مطلق، بین مدلول‌های التزامی هم جهت تفکیک شده است.
۲. این یکی از نکاتی است که عرفی بودن تفکیک میان مصادیق عام یا مطلق را - با تخصیص یا تقييد - زیر سؤال می‌برد و به نظر می‌رسد که در مورد تخصیص عام، در یک «وضعیت پذیرفته شده» قرار گرفته‌ایم نه در یک «وضعیت قابل پذیرش و رد». (پذیرش تفکیک در عام و مطلق، لوازمی دارد که التزام به آن دشوار است).
۳. در ضمن پاسخ به اشکال نقضی بر نظر آخوند خراسانی در توضیح وجه حجیت عام در باقی: صدر، *بحوث في علم الأصول* (تقریرات لعبد الساتر)، ج ۷، صص ۱۱۸ و ۱۱۹.
۴. شاکری و فخلعی، «واکاوی قاعده تبعیض در حجیت»، *جستارهای فقهی و اصولی*، شماره ۱۸، ص ۳۰.
۵. همان، صص ۲۵ و ۲۶.

* در مقابل گروهی مفاد دلیل حجیت خبر واحد را حجیت خبری می‌دانند که «وثوق به صدور» آن وجود داشته باشد. وثوق به صدور خبر، گاهی از وثاقت راویان به دست می‌آید و گاهی از قراین دیگر.

در یک نگاه کلی، می‌توان گفت دسته نخست، کسانی هستند که دلیل حجیت خبر واحد را تعبد خاص از جانب شارع دانسته و به اطلاق ادله لفظی حجیت خبر واحد تمسک می‌کنند؛ و دسته دوم، دلیل اصلی در حجیت خبر واحد را سیره عقلا می‌دانند که شارع با ادله لفظی آن را امضا کرده است.^۱

وقوع خلل در بخش‌هایی از یک روایت، موجب تضعیف وثوق به صدور روایت می‌شود و احتمالات مقابل (مانند کذب یا خطای راوی) را بالا می‌برد؛ بنابراین قائلان به حجیت خبر موثوق الصدور، کمتر تبعیض در حجیت را می‌پذیرند. در مقابل کسانی که تعبد به اطلاق دلیل لفظی حجیت خبر واحد دارند، تبعیض در حجیت را آسان‌تر می‌پذیرند.^۲ مثلاً آیت الله بروجردی متمایل به حجیت خبر موثوق الصدور است و لذا مکرراً از رد تبعیض در حجیت سخن به میان آورده است. ایشان در جایی تصریح می‌کند: «اگر بخشی از یک روایت مورد عمل واقع نشود، روایت کلاً از حجیت ساقط می‌شود؛ زیرا دلیل اصلی در حجیت خبر واحد، بنای عقلاست و عقلا بنا بر تبعیض در حجیت ندارند».^۳ شاگرد ایشان، آقای منتظری نیز نظر مشابهی دارد. مثلاً در بحث مفطرت رساندن غبار غلیظ به حلق، روایت حفص المروزی را تنها راه اثبات دانسته است:

۱. البته این تنها یک دید کلی است؛ وگرنه بررسی نظرات علمای اصول نشان می‌دهد که ایشان با تحلیل‌های مختلف، بر اساس همین دو دسته دلیل (سیره عقلا و ادله امضای شارع) طیفی از نظرات را در مورد حدود و ثغور حجیت خبر واحد قائل شده‌اند. به نظر می‌رسد که با نگاه دقیق‌تر باید دلیل حجیت خبر واحد را مؤثر در پذیرش یا رد تبعیض در حجیت قرار می‌دادند، نه مبنای وثوق به صدور یا حجیت خبر ثقه را. (این مطلب در پایان شک در تطبیق معیار توضیح داده می‌شود.)

۲. به این نکته در عبارت محقق همدانی توجه شده است: «و ما يقال: من أنّ هذا أي کون بعض فقرات الرواية مطروحة لا يخرجها عن الحجية فيما عداها جمود بحث في مثل المورد؛ إذ لا نقول بحجية الأخبار من باب السببية المحضنة تعبداً من حيث السند أو الدلالة حتى نلتزم بمثل هذه التفكيكات...» (همدانی، مصباح الفقيه، ج ۴، ص ۳۵۱) البته در تعبیر ایشان، تعبد با سببیت ملازم دانسته شده است.

۳. بروجردی، البدر الزاهر، ص ۲۴۸. همچنین ر.ج: همو، تبیان الصلاة، ج ۴، صص ۹۲ تا ۹۴؛ همان، ج ۵، صص ۵۲ و ۵۳؛ همو، تقریر بحث السید البروجردی، ج ۱، ص ۲۳۵؛ همو، تقریرات ثلاث، ص ۱۲۰.

«إِذَا تَمَضَّصَ الصَّائِمُ فِي شَهْرِ رَمَضَانَ أَوْ اسْتَشَقَّ مُتَعَمِّدًا أَوْ شَمَّ زَائِحَةً غَلِيظَةً أَوْ كَنَسَ بَيْتًا فَدَخَلَ فِي أَنْفِهِ أَوْ حَلَقَهُ غُبَارًا فَعَلَيْهِ صَوْمُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ فَإِنَّ ذَلِكَ لَهُ فِطْرٌ مِثْلُ الْأَكْلِ وَالشُّرْبِ وَالنَّكَاحِ»^۱

ایشان پس از دفع اشکالات دیگر، اینکه روایت متضمن کفاره برای مضمضه، استنشاق و بوییدن رایحه غلیظ است را موجب عدم حجیت روایت دانسته و گفته است: «برخی گفته‌اند اعراض از برخی از قسمت‌های حدیث موجب سقوط کل آن از حجیت نمی‌شود؛ ولی این نظر درست نیست؛ زیرا مهم‌ترین دلیل در حجیت خبر واحد، بنای عقلاست و بنای عقلا بر تبعیض در حجیت نیست.»^۲

در مقابل محقق خوبی - که متمایل به حجیت خبر ثقه است - در مورد همین روایت و همین اشکال گفته است: «پس از قیام قرینه بر عدم حجیت بخشی از روایت، مانعی برای تفکیک در حجیت بین فقرات یک روایت وجود ندارد.»^۳ حتی آقای منتظری در گونه نهم (تفکیک بین جنس و فصل) می‌گوید اگر دلیل حجیت خبر واحد را تعبدی می‌دانستیم، می‌توانستیم این تفکیک را بپذیریم!^۴

در بررسی این مطلب باید دقت نمود که آنچه گفته شد، اثر ارتکازی مبنا بر عملکرد برخی از علما بود، وگرنه اگر قضیه به طور دقیق تحلیل شود، معلوم می‌شود که مبنای حجیت خبر واحد، اثری در قبول یا رد تبعیض ندارد؛ زیرا معنای تبعیض در حجیت، تبدیل یک خبر به دو خبر است و طبق هر دو مبنا، اگر یک خبر به دو خبر مستقل تفکیک شود، هر یک را باید جداگانه بررسی کرد، چه مبنا قبول خبر ثقه باشد و چه مبنا قبول خبر موثق الصدور باشد. در مقابل اگر تفکیک خبر پذیرفته نشد، با یک خبر روبه‌رو هستیم و مبنا را باید بر این تک‌خبر تطبیق کرد. در واقع از آنچه که در این نوشته با عنوان «پذیرش عرفی تبعیض» یاد شد، برخی علما با تعبیر «بنای عقلا در تبعیض» یاد کرده و بین این بنای عقلا و بنای عقلا در حجیت خبر واحد خلط نموده‌اند. عملکرد عرف یا عقلا در تفکیک یک

پیشینه
اصول فقه اسلامی

سال هفتم، شماره ۷، سال ۱۴۰۳

۱. طوسی، تهذیب الأحکام، ج ۴، ص ۲۱۴، حدیث ۲۸.
۲. منتظری، کتاب الصوم، صص ۱۳۹ تا ۱۴۱.
۳. خوبی، موسوعة الإمام الخوئي، ج ۲۱، صص ۱۵۴ و ۱۵۵.
۴. منتظری، کتاب الحدود، ص ۶۸.

خبر به چند خبر، در واقع «وارد» بر دلیل حجیت خبر واحد است و برای آن موضوع می‌سازد؛ یا یک موضوع (بنا بر عدم تبعیض) یا چند موضوع (بنا بر پذیرش تبعیض). لذا به نظر می‌رسد که ربط دادن تبعیض در حجیت به مبنای حجیت خبر واحد، ناصواب است.

شک در تطبیق معیار

با توجه به توضیح بالا، معنای شک در تطبیق معیار، آن است که روشن نیست از نظر عرف با یک متن وابسته روبه‌رو هستیم یا با چند متن مستقل؟ اگر یک متن وابسته باشد، خلل در بخشی از آن موجب اختلال در کل می‌شود و اگر متن‌ها مستقل باشند، خلل از یک بخش به بخش‌های دیگر سرایت نمی‌کند. اصلی برای رفع این شک، وجود ندارد؛ از این رو شک در حجیت چنین متنی باقی می‌ماند و در اصول، پذیرفته شده که شک در حجیت، مساوق عدم حجیت است؛ لذا تا حجیت احراز نشود، نمی‌توان آن را حجت دانست.

برخی اشکال کرده‌اند که این قاعده برای شک بدوی در حجیت است؛ اما در مثل مقام که دلیل بر حجیت خبر واحد یا ظهور کلام وجود دارد، نمی‌توان به این قاعده تمسک کرد.^۱ به نظر می‌رسد که شک در حجیت - تا زمانی که حقیقتاً و حکماً وجود داشته باشد - مساوق عدم حجیت است. اینکه گفته‌اند «اگر حجیت چیزی با دلیل ثابت شده باشد، در موارد شک در وجود مانع، اصل عدم حجیت جاری نیست»، در جایی صحیح است که دلیل حجیت، اطلاقی داشته باشد که موارد شک را هم شامل شود و حکم آن موارد را روشن نماید؛ اما اگر دلیل حجیت اطلاقی نداشت و راه دیگری هم برای برطرف کردن شک وجود نداشت، نمی‌توان مورد را از مصادیق حجت تلقی کرد.

در مورد بحث نیز، فرض جایی است که فقیه پس از مراجعه به عرف - که معیار اساسی است - نتواند تشخیص دهد که آیا عرف این روایت را به دو روایت تفکیک می‌کند یا خیر؟ پس شک وجود دارد که آیا دلیل حجیت خبر واحد، شامل بخش بدون اشکال خبر مذکور می‌شود یا خیر؟ چنین شکی مانع حجیت خبر خواهد بود. البته اگر کسی برای ادله حجیت

معیار پذیرش خبر واحد

معیار پذیرش خبر واحد (تبعیض در حجیت)

۱. شاکری و فخلعی، «واکاوی قاعده تبعیض در حجیت»، جستارهای فقهی و اصولی، شماره ۱۸، ص ۱۹، پاورقی ۱.

خبر واحد (ادله لفظی یا سیره عقلا)، قائل به اطلاق باشد، به گونه‌ای که شامل چنین مواردی هم باشد، می‌تواند با تمسک به این اطلاق، شک خود را برطرف نماید؛ اما اطلاق نسبت به این موضوع، ظاهراً نه برای ادله لفظی و نه برای سیره عقلا قابل اثبات نیست^۱؛ لذا در موارد شک در تطبیق معیار، روایت را نمی‌توان حجت دانست.

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

با توجه به معیارهای ارائه شده، معیار اصلی را باید «پذیرش عرفی» قرار داد؛ اما مهم‌ترین عامل در پذیرش عرف - که ابهام آن را تا حدی از بین می‌برد - «درجه به هم پیوستگی اجزا یا لوازم کلام با هم» است. همچنین معیار «اشتراک فقرات در منشأ احتمالی عدم حجیت» معیار مهمی است که در صورتی که بتوان صغرای آن را تشخیص داد، نباید کنار گذاشته شود. بنابراین مختار، معیاری مرکب با محوریت فهم عرفی است. بر این اساس، می‌توان یک حکم کلی و اولیه برای هر یک از گونه‌های نه‌گانه بیان کرد:

۱. تبعیض در حجیت نسبت به برخی از روایات یک کتاب: اختلافی در پذیرش چنین تبعیضی وجود ندارد و معیار مختار به خوبی بر آن صادق است؛ مگر آنکه قسمت‌های

غیر حجت کتاب، آنقدر زیاد باشد که اعتبار کل کتاب مخدوش شود.

۲. تبعیض در حجیت نسبت به جملات مستقل در یک روایت: به نظر عرف، چنین تبعیضی با توجه به نکات زیر قابل قبول است:

* نباید قسمت‌هایی که به خاطر مشکلات از خبر کنار گذاشته می‌شوند، آنقدر فراوان باشند که اعتبار اصل خبر زیر سؤال رود. این مسئله در روایاتی که جملات کمتری دارند، مهم‌تر است؛ زیرا به هم پیوستگی فقرات در این روایات بیشتر است.

* اگر بتوان منشأ عدم حجیت را شناسایی کرد (مخصوصاً در موارد احتمال تقیه) لازم است معیار نخست در این موارد دقیق‌تر بررسی شود.

۳. تبعیض در حجیت نسبت به جملات مرتبط با هم در یک روایت: در مثال‌های این گونه،

۱. توضیح این مطلب، مجالی دیگر می‌طلبد ولی مختصراً در مورد ادله لفظی می‌توان گفت که آنها هم ناظر به امضای سیره عقلا هستند - یا حداقل چنین احتمالی وجود دارد-؛ از این رو اطلاقیان احراز نمی‌شود.

قاعدتاً اختلاف فراوان است؛ زیرا ارتباط جملات با هم، درجات مختلفی از بهم‌پیوستگی را ایجاد می‌کند. از یک طرف با توجه به اینکه هر جمله، معنای تامی را رسانده است، احتمال پذیرش تبعیض وجود دارد و از طرف دیگر چون جملات، در یک نگاه وسیع‌تر با هم مرتبط هستند، اجزای یک کلام پیوسته محسوب می‌شوند که مانع تبعیض می‌شود. البته توجه به یک بحث اصولی می‌تواند تا حدی راهگشا باشد. علما در بحث سرایت اجمال مخصص متصل به عام، تقریباً متفق هستند که عام، مجمل می‌شود و نمی‌توان به آن تمسک کرد^۱؛ زیرا اجمال در بخشی از یک کلام، ظهور کلام را مخدوش می‌کند. همین بیان در مورد جملاتی که ارتباط معنایی دارند و برخی از آنها حجت نیستند، قابل بیان است؛ هرچند هر جزء، ممکن است مدلول مطابقی مشخصی داشته باشد، اما ارتباط بین اجزای کل روایت، موجب می‌شود که آن مدلول‌های مطابقی جزئی، غرض اصلی گوینده محسوب نشود؛ بلکه مدلول مجموع کلام، مراد گوینده باشد. با توجه به این نکته، عرف مجموع جملات را کلام واحد می‌بیند؛ لذا عدم حجیت بخشی از آن موجب عدم حجیت کل می‌شود.^۲ با توجه به این تنظیر باید علی‌القاعده نظر علما در این موارد، رد تبعیض بوده و قبول تبعیض، نیازمند اقامه قراین باشد. نهایتاً اگر شک باقی بماند، طبق حکم مطرح شده در موارد شک، روایت حجت نخواهد بود.

۴. تبعیض در حجیت نسبت به اجزای یک جمله: با ملاحظه بهم‌پیوستگی اجزای جمله، به نظر می‌رسد که عرف تبعیض در میان اجزای یک جمله -چه ارکان جمله و چه منصوبات- را نمی‌پذیرد. به‌عنوان نمونه، در حدیث «لاضَرَرَّ و لا ضِرَارَ فِي الْإِسْلَامِ» در برخی از نقل‌ها جار و مجرور (في الإسلام) نیامده است. با وجود چنین تردیدی نمی‌توان گفت «لاضَرَرَّ و لا ضِرَارَ» از همین نقل، حجت است و به آن عمل می‌شود؛ زیرا عرف قید «في الإسلام» را هم جزئی از همین جمله می‌داند. به عبارت دیگر هرچند در دانش

معیار پذیرش (تبعیض در حجیت)

معیار پذیرش (تبعیض در حجیت)

۱. آخوند خراسانی، کفایة الأصول، ص ۲۲۰؛ خوبی، مصباح الأصول (مباحث الفاظ)، ج ۲، ص ۳۴۸؛ صدر، بحوث في علم الأصول، ج ۳، صص ۲۸۹ و ۲۹۲.
 ۲. ر.ج: حکیم، مصباح المنهاج - کتاب الطهارة، ج ۵، ص ۳۲۸ (استدلال پایان عبارت).

نحو گفته شده است مرفوعات ارکان جمله هستند، اما گاهی مقصود اصلی گوینده، بیان قیود و منصوبات است و از جهت معنایی، آن قید مهم‌تر است. با وجود چنین احتمالی، عرف، منصوبات را از باقی جمله جدا نکرده و تبعیض مذکور را نمی‌پذیرد.

۵. تبعیض در حجیت نسبت به امور عطف شده بر هم در یک جمله: در مواردی که چند موضوع یا چند حکم بر هم عطف شده‌اند، برخی از فقیهان تبعیض را پذیرفته‌اند. به باور محقق خویی، در روایات مربوط به جواز نماز در پوست سنجاب - که متضمن جواز نماز در پوست روباه صحرايي هم هستند-، راز تبعیض در این روایات آن است که روایتِ مشتمل بر دو حکم، در حقیقت به دو روایت منحل می‌شود؛ گویا راوی یک‌بار جواز نماز در پوست روباه صحرايي را بیان کرده است و یک‌بار دیگر، جواز در پوست سنجاب را. در این صورت اگر یکی از دو روایت به خاطر معارض ساقط شود، دیگری بر حجیت خود باقی می‌ماند.^۱

در این گونه هم، اختلافات بین فقیهان فراوان است. مثلاً در موثقه ابو بصیر، در موضوع کذب بر خداوند و...، دو حکم بطلان وضو و روزه بار شده است. علامه حلی اشکال کرده که به خاطر آنکه این روایت مورد اعراض اصحاب است، حجت نیست؛ اما شهید اول پاسخ داده که ترک عمل اصحاب در یکی از فقرات، مانع عمل به فقره دیگر نمی‌شود.^۲ به نظر می‌رسد که نمی‌توان یک حکم کلی برای این گونه بیان کرد؛ مثلاً به هم پیوستگی بین زید و عمرو در جمله «زید و عمرو، فرزندان بکر هستند» بسیار شدید است؛ اما در جمله «زید و عمرو، از خویشان بکر هستند» به هم پیوستگی ضعیف‌تر است. لذا به نظر می‌رسد که در این موارد باید سایر مطالبی را که عرف به آنها توجه می‌کند (مانند تناسب حکم و موضوع و...) هم مد نظر قرار داد. نهایتاً اگر نظر عرف به

۱. خویی، موسوعة الإمام الخوئي، ج ۱۲، ص ۱۹۴.

۲. ر.ج: حلی، مختلف الشیعة، ج ۳، ص ۳۹۹؛ شهید اول، غایة المراد، ج ۱، ص ۳۰۴.

یا در نمونه دیگر در بحث اشتراط اغسال در صحت روزه مستحاضه، محقق خویی تبعیض بین فقرات مکاتبه علی بن مهزیار (تَقْضِي صَوْمِهَا وَ لَا تَقْضِي صَلَاتِهَا) را قبول نکرده و بر این باور است که این دو روایت، ارتباط معنایی داشته و در حکم یک جمله هستند؛ ولی برخی مانند محقق روحانی تفکیک را پذیرفته‌اند. ر.ج: خویی، موسوعة الإمام الخوئي، ج ۸، صص ۱۰۴ تا ۱۰۶؛ روحانی، فقه الصادق علیه السلام، ج ۲، صص ۲۵۵ و ۲۵۶.

روشنی مشخص نشد، حکم شک در این موارد، عدم حجیت کل روایت است.

۶. تبعیض در حجیت نسبت به برخی از مصادیق یک لفظ: این نوع و انواع بعدی، ربطی به دلیل حجیت خبر واحد ندارند؛ بلکه باید بر اساس قواعد عرفی تکلم و سیره‌های عقلایی (اصول لفظی / حجیت ظهور) بررسی شوند؛ لذا اینکه در برخی نوشته‌ها، این نوع با انواع سابق یکجا بررسی شده‌اند و دلیل یکی برای دیگری استفاده شده است، درست نیست. البته این دو دسته با هم شباهت‌های مهمی دارند؛ اما سنخ تبعیض در آنها با هم فرق دارد: در پنج نوع سابق، لفظ مرکبی در کار بود؛ اما در این چهار گونه، تفکیک بین فقرات یک لفظ نیست؛ بلکه تفکیک ناظر به مصادیق یا معناست.

الف) تبعیض در حجیت نسبت به افراد ضمیر واحد: ضمیر لفظ واحدی است که می‌تواند اشاره به افراد متعددی داشته باشد.^۱ این مورد مثال‌های فراوانی در فقه ندارد تا بتوان تخمینی از عملکرد فقیهان در این زمینه به دست آورد؛ ولی عرفی بودن چنین تفکیکی روشن نیست؛ زیرا پیوستگی بین حکم دو مرجع ضمیر، شدید و تفکیک بین آنها غیر عرفی است. اگر شک در چنین تبعیضی باقی بماند، به ناچار باید از حجیت کل دلیل دست کشید.

ب) تبعیض در حجیت عام و مطلق با تخصیص و تقیید: پیش‌تر اشاره شد که اصل چنین تفکیکی از جهت عرفی - حداقل در متون شرعی و قانونی - مورد تسالم است.^۲ لذا به نظر می‌رسد که عرف به‌هم‌پیوستگی میان مصادیق عام و مطلق را مانع تفکیک در حجیت ندیده است. بحث از این تبعیض را در بحث عام و خاص اصول باید پیگیری کرد؛ اما گروهی از علما تذکر داده‌اند که قانون تخصیص یا تقیید، یک قانون همیشگی نیست و در مواردی مانند تخصیص اکثر، ابای عام از تخصیص، اظهاریت عام نسبت به خاص و... تخصیص اعمال نمی‌شود که در نکات مربوط به معیار عرفی، تذکر داده شد.

ج) تبعیض در حجیت دو عام من وجه در موضع اجتماع و افتراق: با توجه به مطالب مربوط

پژوهش‌های
اصول فقهی

معیار پذیرش «تبعیض در حجیت»

۱. در این بحث، ضمایر مثنی و جمع مد نظر هستند.

۲. این مطلب بر اساس عرفی دانستن جمع بین عام و خاص است؛ ولی اگر عرف خاص را متعارض یا ناسخ عام ببیند، باید به عدم تفکیک بین مصادیق عام و مطلق، حکم نمود.

به تخصیص و تقیید، این نوع از تبعیض هم، در نظر عرف امری پذیرفته شده است.
۷. تبعیض در حجیت نسبت به مدلول‌های مطابقی و التزامی: پذیرش یا رد این دسته از تبعیض‌ها وابسته به نوع مدلول التزامی است:

الف) تفکیک در حجیت بین منطوق و مفهوم: مفهوم، مدلول التزامی عرفی کلام است.^۱ درجه به هم پیوستگی میان مفهوم و منطوق، ضعیف‌تر از درجه آن در میان دو منطوق است. بنابراین تبعیض بین آنها راحت‌تر صورت می‌گیرد. کافی است یک منطوق اقوی، مخالف مفهوم باشد تا منطوق حفظ و مفهوم کنار گذاشته شود. البته با توجه به بحث‌هایی که در مورد تخصیص عام با مفهوم خاص مطرح است، معلوم می‌شود که به هم پیوستگی میان مفهوم و منطوق، بیش از تلازم میان حکم افراد عام است.^۲ در هر حال مهم این است که عرف چنین تفکیکی را قبول می‌کند؛ مگر آنکه خصوصیتی در کلام وجود داشته باشد که مانع تبعیض شود.

باید دقت کرد که این تفکیک یک طرفه است؛ یعنی اگر مفهوم حجت نباشد، می‌توان از حجیت منطوق سخن گفت، ولی اگر منطوق از حجیت ساقط شد، عرف حجیت مفهوم را نمی‌پذیرد یا حداقل مشکوک می‌شود.

ب) تفکیک حجیت بین مدلول مطابقی و التزامی در تعارض اخبار و نفی ثالث: در مورد سقوط مدلول التزامی با سقوط مدلول مطابقی یا بقای آن، اختلاف زیادی بین علمای اصول، در بحث نفی ثالث، وجود دارد. داورری در این مورد ساده نیست. ممکن است گفته شود که با وجود این اختلافات، در عرفی بودن چنین تفکیکی شک به وجود می‌آید و در نتیجه، حجیت مدلول التزامی در صورت سقوط مدلول مطابقی محرز نیست.

۸. تبعیض در حجیت بین چند مدلول التزامی: گفته شد که به هم پیوستگی بین مدلول‌های التزامی، تفکیک بین آنها را غیرعرفی می‌کند (شبهه تفکیک بین معلول‌های علت واحد)؛ اما باید توجه داشت که گاهی برخی مدلول‌های التزامی -مانند لوازم شرعی

۱. درست است که در مورد مدلول‌های التزامی گفته می‌شود باید لازم بین به معنای اخص باشد؛ اما در بسیاری از موارد، چنین نیستند. این تفاوت در مفهوم شرط جملات مختلف دیده می‌شود. در برخی شرط‌ها، مفهوم روشن و در برخی غیر روشن است؛ با اینکه همه، ساختار شرطی یکسانی دارند.
۲. چون مشهور قائلند که با مفهوم می‌توان عام یا مطلق را تخصیص زد.

بینه یا اقرار- با دلیل‌های خاص حجت می‌شوند. در این صورت، تفکیک بین مدلول‌های التزامی مختلف، وابسته به مفاد آن دلیل است (با تمسک به دلیل، چنین تفکیک‌هایی قابل قبول است). پس در این موارد باید به مفاد دلیل حجیت مدلول‌های التزامی توجه کرد:

الف) تفکیک در حجیت بین مفاد اصل عملی شرعی و مثبتات آن: اصل حجیت مثبتات اصول عملی شرعی، وابسته به جعل شارع است. لذا در این مورد، نظر عرف اهمیتی ندارد و نباید هیچ‌یک از معیارهای یاد شده را داخل در بحث کرد؛ بلکه باید یکسره به سراغ دلیل حجیت اصل عملی رفت تا حدود حجیتی که جعل شده است، تعیین شود. البته اگر القای دلیل حجیت اصل عملی به عرف، آثاری داشته باشد، باید نظر عرف را در آن موارد رعایت نمود؛ نظیر آنچه در مورد حجیت اصل مثبت در استصحاب در مواردی که ملازمه بسیار روشن باشد، گفته شده است.

ب) تفکیک‌های مطرح در باب قضا مانند تفکیک‌هایی که در لوازم بینه یا اقرار در شرع دیده می‌شود، معمولاً غیر عرفی هستند؛ بلکه عرف حکم به عدم تبعیض می‌کند. لذا اگر دلیل معتبری برای تبعیض بین دلالات یک کلام یا اماره وجود نداشته باشد، تبعیض رد می‌شود.

۹. تبعیض بین جنس و فصل: به هم پیوستگی در این مورد حداکثری است و اجزای ترکیب، تحلیلی هستند. بنابراین عرف از چنین تفکیک‌هایی ابا دارد و آنها را نمی‌پذیرد. در پایان مجدداً یادآور می‌شود که آنچه در اینجا بیان شد، یک طرح کلی از بحث است و در هر مورد لازم است جزئیات کلام با دقت مورد بررسی قرار گیرد تا در تحلیل رفتار عرف، ساده‌انگاری رخ ندهد.

منابع و مأخذ

۱. آخوند خراسانی، محمدکاظم، درر الفوائد في الحاشية على الفرائد، تهران: مؤسسة الطبع و النشر التابعة لوزارة الثقافة و الإرشاد الإسلامي، چ ۱، ۱۴۱۰ق.
۲. _____، كفاية الأصول، قم: مؤسسة آل البيت (عليه السلام) لإحياء التراث، چ ۱، ۱۴۰۹ق.
۳. اصفهانی، محمدحسین، بحوث في الأصول، قم: دفتر انتشارات اسلامی، چ ۲، ۱۴۱۶ق.

٤. آل راضی، محمدهادی، «سن البلوغ في المرأة»، فقه أهل البيت (عربی)، شماره ٣، سال ١٤١٧ق.
٥. آملی، محمدتقی، مصباح الهدی في شرح العروة الوثقى، تهران: مؤلف، ج ١، ١٣٨٠ق.
٦. انصاری، مرتضی بن محمد امین، رسائل فقهية، قم: کنگره جهانی بزرگداشت شیخ اعظم انصاری، ج ١، ١٤١٤ق.
٧. بحرانی، یوسف بن احمد، الحدائق الناضرة في أحكام العترة الطاهرة، قم: دفتر انتشارات اسلامی، ج ١، ١٤٠٥ق.
٨. برقی، محمد بن احمد بن خالد، المحاسن، قم: دار الکتب الإسلامية، ج ٢، ١٣٧١ق.
٩. بروجردی، حسین، البدر الزاهر في صلاة الجمعة و المسافر، قم: دفتر حضرت آية الله، ج ٣، ١٤١٦ق.
١٠. _____، الحجة في الفقه، اصفهان: مؤسسة الرسالة، ج ١، ١٤١٩ق.
١١. _____، تبيان الصلاة، قم: گنج عرفان، ج ١، ١٤٢٦ق.
١٢. _____، تقرير بحث السيد البروجردي، قم: دفتر انتشارات اسلامی، ج ١، ١٤١٦ق.
١٣. _____، تقريرات ثلاث، قم: دفتر انتشارات اسلامی، ج ١، ١٤١٣ق.
١٤. جبر، فريد و ديگران، موسوعة مصطلحات علم المنطق عند العرب، لبنان: مكتبة لبنان ناشرون، [بی نو]، ١٣٧٥ش.
١٥. حائری، عبد الكريم، درر الفوائد، قم: دفتر انتشارات اسلامی، ج ٦، ١٤١٨ق.
١٦. _____، كتاب الصلاة، قم: دفتر انتشارات اسلامی، ج ١، ١٤٠٤ق.
١٧. حکيم، محسن، مستمسك العروة الوثقى، قم: دار التفسير، ج ١، ١٤١٦ق.
١٨. حکيم، محمدسعید، مصباح المنهاج- كتاب الطهارة، قم: مؤسسة المنار، [بی تا]
١٩. حلّی، ابن ادريس، محمد بن احمد، السرائر الحاوي لتحرير الفتاوي، قم: دفتر انتشارات اسلامی، ج ٢، ١٤١٠ق.
٢٠. حلّی، علامه حلّی، حسن بن يوسف، مختلف الشيعة في أحكام الشريعة، قم: دفتر انتشارات اسلامی، ج ٢، ١٤١٣ق.
٢١. خميني، روح الله، كتاب الطهارة، تهران: مؤسسه تنظيم و نشر آثار امام خميني، ج ١، ١٤٢١ق.
٢٢. خويي، ابوالقاسم، دراسات في علم الأصول، قم: مؤسسه دائرة المعارف فقه اسلامی بر مذهب اهل بيت (عليه السلام)، ج ١، ١٤١٩ق.
٢٣. _____، فقه الشيعة، قم: آفاق، ج ٣، ١٤١٨ق.
٢٤. _____، محاضرات في أصول الفقه، قم: مؤسسه إحياء آثار الإمام الخوئي، ج ١، ١٤٢٢ق.
٢٥. _____، مصباح الأصول (مباحث الفاظ)، قم: مكتبة الداوري، ج ١، ١٤٢٢ق.
٢٦. _____، مصباح الأصول (مباحث حجج و امارات)، قم: مكتبة الداوري، ج ٥، ١٤١٧ق.

۲۷. _____، موسوعة الإمام الخوئي، قم: مؤسسة إحياء آثار الإمام الخوئي، ج ۱، ۱۴۱۸ق.
۲۸. روحانی، صادق الحسینی، فقه الصادق علیه السلام، قم: دار الکتب- مدرسه امام صادق علیه السلام، ج ۱، ۱۴۱۲ق.
۲۹. سیستانی، علی، الرافد فی علم الأصول، قم: لیتوگرافی حمید، ج ۱، ۱۴۱۴ق.
۳۰. شاکری، بلال، فخلعی، محمدتقی، «واکاوی قاعدة تبعیض در حجیت»، جستارهای فقهی و اصولی، شماره ۱۸، بهار ۱۳۹۹.
۳۱. شاهرودی، محمود، أضواء و آراء، قم: مؤسسه دائرة المعارف فقه اسلامی، ج ۱، ۱۴۳۱ق.
۳۲. _____، کتاب الحج، قم: انصاریان، ج ۱، ۱۴۰۲ق.
۳۳. شبیری زنجانی، محمدجواد، دروس خارج فقه، سالهای ۱۳۹۴-۱۳۹۸ش.
۳۴. صدر، محمدباقر، بحوث فی شرح العروة الوثقی، قم: مجمع الشهداء آية الله الصدر العلمي، ج ۲، ۱۴۰۸ق.
۳۵. _____، بحوث فی علم الأصول، بیروت: الدار الإسلامية، ج ۱، ۱۴۱۷ق.
۳۶. _____، بحوث فی علم الأصول، قم: مؤسسه دائرة المعارف فقه اسلامی بر مذهب اهل بیت علیهم السلام، ج ۳، ۱۴۱۷ق.
۳۷. _____، دروس فی علم الأصول، قم: دفتر انتشارات اسلامی، ج ۵، ۱۴۱۸ق.
۳۸. _____، مباحث الأصول، قم: مکتب الإعلام الإسلامي، ج ۱، ۱۴۰۸ق.
۳۹. صدوق، محمد بن علی، الخصال، قم: دفتر انتشارات اسلامی، ج ۱، ۱۳۶۲ش.
۴۰. _____، علل الشرائع، قم: کتابفروشی داوری، ج ۱، ۱۳۸۵ش.
۴۱. _____، عیون أخبار الرضا علیه السلام، تهران: نشر جهان، ج ۱، ۱۳۷۸ش.
۴۲. _____، من لا یحضره الفقیه، قم: دفتر انتشارات اسلامی، ج ۲، ۱۴۱۳ق.
۴۳. سنقر، محمد، المعجم الأصولی، قم: منشورات الطیار، ج ۲، ۱۴۲۸ق.
۴۴. طباطبایی، علی، ریاض المسائل فی تحقیق الأحكام بالدلائل، قم: مؤسسه آل البيت علیهم السلام لإحياء التراث، ج ۱، ۱۴۱۸ق.
۴۵. طوسی، محمد بن حسن، تهذیب الأحكام، تهران: دار الکتب الإسلامية، ج ۴، ۱۴۰۷ق.
۴۶. عاملی، شهید اول، محمد بن مکی، غایة المراد فی شرح نکت الإرشاد، قم: دفتر انتشارات اسلامی، ج ۱، ۱۴۱۴ق.
۴۷. عراقی، ضیاء الدین، الإجتهد و التقليد، قم: نوید اسلام، ج ۱، ۱۳۸۸ش.
۴۸. علیشاهی قلعه جوقی، ابوالفضل و دیگران، «تبعیض در حجیت روایت در استنباط احکام شرعی»، مطالعات اصول فقه امامیه، شماره ۱۱، شهریور ۱۳۹۸.

٤٩. فاضل لنكراني، محمد، تفصيل الشريعة في شرح تحرير الوسيلة - الحدود، قم: مركز فقهى ائمة اطهار عليهم السلام، ج١، ١٤٢٢ق.
٥٠. _____، تفصيل الشريعة في شرح تحرير الوسيلة - القضاء و الشهادات، قم: مركز فقهى ائمة اطهار عليهم السلام، ج١، ١٤٢٠ق.
٥١. _____، دراسات في الأصول، قم: مركز فقهى ائمة اطهار عليهم السلام، ج١، ١٤٣٠ق.
٥٢. كلينى، محمد بن يعقوب، الكافي (دار الحديث)، قم: دار الحديث، ج١، ١٤٢٩ق.
٥٣. _____، الكافي، تهران: دار الكتب الإسلامية، ج٤، ١٤٠٧ق.
٥٤. محقق حلي، جعفر بن حسن، المعتبر في شرح المختصر، قم: مؤسسة سيد الشهداء عليه السلام، ج١، ١٤٠٧ق.
٥٥. مظفر، محمدرضا، المنطق، قم: اسماعيليان، [بى نو]، ١٣٦٦ش.
٥٦. منتظرى، حسينعلى، دراسات في ولاية الفقيه و فقه الدولة الإسلامية، قم: نشر تفكر، ج٢، ١٤٠٩ق.
٥٧. _____، كتاب الصوم، قم: انتشارات ارغوان دانش، ج١، ١٤٢٨ق.
٥٨. _____، كتاب الحدود، قم: انتشارات دار الفكر، [بى نو]، [بى تا].
٥٩. نجاشى، احمد بن على، رجال النجاشى، قم: دفتر انتشارات اسلامى، ج٦، ١٣٦٥ش.
٦٠. نجفى، محمدحسن، جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام، بيروت: دار إحياء التراث العربى، ج٧، ١٤٠٤ق.
٦١. همدانى، رضا بن محمد هادى، مصباح الفقيه، قم: مؤسسة الجعفرية لإحياء التراث، ج١، ١٤١٦ق.
٦٢. وحيد بهبهانى، محمدباقر، الحاشية على مدارك الأحكام، قم: مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، ج١، ١٤١٩ق.
٦٣. _____، مصابيح الظلام في شرح مفاتيح الشرائع، قم: مؤسسة العلامة المجدد الوحيد البهبهاني، ج١، ١٤٢٤ق.
٦٤. يزدى، محمدكاظم طباطبايى، رسالة في منجزات المريض، قم: مؤسسة اسماعيليان، ج٢، ١٤٢١ق.

بازشناسی موضوعیت و مشیریت عناوین در حوزه استظهار و استنباط^۱

علی خیری^۲

چکیده

موضوعیت و مشیریت از شاخص‌ترین ویژگی‌های عناوین است که بسته به چگونگی لحاظ عنوان، متفاوت است. اگرچه ظهور اولی عنوان در موضوعیت است، اما پاره‌ای از شواهد عام را می‌توان در حوزه ادبیات و محاوره بازشناسی نمود که این ظهور را تحت تأثیر قرار داده و ظهور سخن را به مشیریت دگرگون می‌کند؛ و یا دست کم از ظهور در موضوعیت جلوگیری نموده و سبب ابهام در شیوه لحاظ عنوان می‌شود. بی‌شک، لحاظ موضوعیت و مشیریت عنوان، نقش مهم و مستقیمی در استنباط دارد. برخی از این آثار را می‌توان در نوع اصل عملی‌ای که جریان می‌یابد، یا تغییر و تبدل در رابطه منطقی میان عناوین، جستجو نمود. نویسنده با استفاده از منابع کتابخانه‌ای و پس از جستجو در آثار

فقهی و اصولی مشیریت و موضوعیت عناوین، به روش توصیفی تحلیلی به تبیین چگونگی اثرگذاری هریک در حوزه اصول و فقه پرداخته است. **واژگان کلیدی:** مشیریت، موضوعیت، عناوین، قرائن عام نافی موضوعیت.

مقدمه

انسان معمولاً به صراحت مقصود حقیقی خویش را بازگو می‌کند؛ مانند مولایی که برای تنبیه نمودن فرزندش، به صراحت نامش را می‌آورد و به غلامش دستور تنبیه او را می‌دهد. اما گاهی تعابیر غیر مستقیم را برای بیان مقصود خویش به کار می‌گیرد؛ مثلاً چون پدر بنا به مصالحی از آوردن نام فرزندش اکراه دارد، با آوردن خصوصیات فرزندش، دستور می‌دهد شخصی با این خصوصیات را تنبیه کنید. به دیگر سخن، گاهی انسان در سخن، عنوانی را موضوع حکم قرار می‌دهد که در واقع، دخالتی در حکم ندارد؛ بلکه آنچه حقیقتاً حکم مترتب بر آن است، عنوان دیگری است. در چنین مواردی عنوان مأخوذ در کلام، موضوعیت ندارد و مشیر است. هدف این نوشته، بررسی مشیریت عنوان به این معنی است.

شیوه نخست در عرف متداول است؛ ولی شیوه دوم نیازمند انگیزه‌ای است که متکلم را به آن سوق دهد؛ همانند کتمان و تعظیم و رعایت بلاغت در گفتار. روشن است که به کار گرفتن هریک از این دو روش، در فهم موضوع و متعلق احکام، و همچنین رابطه بین ادله، نقشی تعیین کننده دارد و شناختن قرائن عامه هریک از این دو چارچوب، موجب اشتباه در استظهار در ادله خواهد شد؛ همان طور که برداشت نادرست از مشیریت عناوین، سبب استظهارات اشتباه می‌شود؛ چراکه همیشه مشیریت به معنی معیار بودن مشارالیه در تمام جوانب حکم نیست. گستردگی استفاده از عناوین مشیر در ادله شرعی، نشان‌گر اهمیت بحث است.

در این مقام، تبیین اصل اولی در عناوین مأخوذ در ادله، نیازمند بحث است. سپس باید قرائن عامه مشیریت، بررسی و نقد شوند تا گستره اصل اولی روشن شود. پس از روشن شدن اصل اولیه و گستره آن، باید لوازم مترتب بر مشیریت عناوین بررسی شود تا وجه مطرح شدن مراحل پیشین تبیین گردد. در پایان باید مقامات مختلفی که عنوان مشیر در آن تأثیرگذارند را بررسی نمود؛ چراکه مشیریت عنوان همیشه یک اثر مشابه را به دنبال ندارد؛ بلکه در موارد مختلف ممکن است اثر متفاوت داشته باشد.

پیشین
مجله
فقه
اصول

سال هفتم، شماره ۷، سال ۱۴۰۳

پیشینه

به کار گرفتنِ عناوین در قالب موضوعیت و مشیریت، از دوران صدور روایات، رواج داشته است. اما به لحاظ واکاوی اصولی در آثار متقدمان و متأخران، به شکل مستقل بررسی نشده است و تنها در برخی از مسائل فقهی و یا اصولی به مناسبت، به این بحث اشاره شده است. شیخ انصاری در برخی از فروعات فقهی مکاسب، یادآور شده است که برخی عناوین در ادله، مشیر به عنوان دیگری هستند و موضوعیتی در ثبوت حکم ندارند.^۱ محقق خراسانی در بحث مشتق، مشیر بودن برخی عناوین را یادآور شده و آن را در راستای توضیح حکم مشتق به کار گرفته است.^۲ امام خمینی در مواردی پرشمار در مباحث فقهی و اصولی ثمرات مشیریت برخی عناوین را بررسی نموده است.^۳ از فقیهان معاصر نیز محقق شبیری زنجانی در مسئله زینت زن در کتاب نکاح به تفصیل در این باره سخن گفته؛^۴ اما هنوز هم جای بحثی مستقل که آثار موضوعیت و مشیریت عناوین و نیز قراین عام آن را بررسی نماید، خالی است.

موضوع‌شناسی موضوعیت و طریقت

وجود عناوین مشابه می‌تواند سبب برداشت نادرست از موضوعیت و مشیریت گردد. از این رو بررسی موارد مشابه با موضوعیت و مشیریت و تمایز آن، ضروری است که طی چند مورد بیان می‌شود:

یکم: در بین دانشمندان اختلاف است که آیا لازم است هرچه دخیل در مصلحت و یا رسیدن به حکم است، در جعل شارع اخذ شود؟ مثلاً قدرت داشتن مکلف بر امتثال تکلیف، در استیفای ملاک توسط مکلف دخالت دارد و اگر مکلف قدرت بر امتثال نداشته باشد، توان تحصیل ملاک را نخواهد داشت. حال آیا لازم است که در متعلق و یا موضوع حکم، قید قدرت اخذ شود یا خیر؟ برخی در این مسئله اخذ هرچه در مصلحت حکم

۱. انصاری، مکاسب، ج ۳، ص ۲۱۳.

۲. خراسانی، کفایة الأصول، ص ۵۰.

۳. خمینی، کتاب البیع، ج ۲، صص ۵۵۱، ۶۶۴؛ و ج ۳، ص ۳۹۲؛ و ج ۴، ص ۱۷۷.

۴. زنجانی، کتاب نکاح، ج ۲، ص ۵۳۴.

دخالت دارد را در حکم، الزامی دانسته‌اند.^۱ گروهی نیز در مقابل، بر این باورند که جعل شارع باید به شکلی باشد که مصلحت مد نظر او تأمین شود و لزومی ندارد هرچه ثبوتاً دخیل در مصلحت است در مقام اثبات و جعل، اخذ شود.^۲

چه بسا گمان شود بحث در مشیریت و موضوعیت عناوین، به نوعی مبتنی بر مسئله یاد شده است. توضیح آنکه مشیریت عناوین بدان معنی است که آنچه حقیقتاً موضوع و یا متعلق حکم است، غیر از آنی است که در حکم اخذ شده است؛ بنابراین در صورت باور به لزوم اخذ تمام آنچه دخیل در مصلحت است، مشیریت هیچ‌یک از عناوین پذیرفته نخواهد شد. این گمان درست نیست و این دو مسئله متفاوتند؛ چراکه هیچ‌کدام از این دو مبتنی بر دیگری نیست؛ زیرا قائلان به قول مذکور، برآنند که آنچه دخیل در مصلحت حکم است، باید در متعلق حکم وجود داشته باشد؛ به شکلی که آنچه در نتیجه از کلام شارع استظهار می‌شود، مشتمل بر تمام قیود دخیل در مصلحت باشد. حال در مواردی که عنوان مأخوذ در سخن شارع، مشیر به امر دیگری است، مشارالیه نیز بخشی از مفاد کلام و مستفاد از ظهور خواهد بود؛ لذا منافاتی با قول مذکور نخواهد داشت.

دوم: در باب اجتماع امر و نهی، اختلاف است که آیا امر از عنوان به معنوی سرایت می‌کند یا خیر؟ چه بسا گمان شود سرایت کردن حکم از عنوان به معنوی، به معنی مشیریت عنوان به معنوی است و سرایت نکردن حکم از عنوان به معنوی به معنی موضوعیت عنوان است.

این گمان نیز درست نیست؛ زیرا در بحث سرایت حکم از عنوان به معنوی، عنوان و معنوی، عرفاً یکی هستند؛ همانند عنوان خمر و مصداق خمر؛ ولی در بحث عناوین مشیر، مراد عناوینی است که حقیقتاً عنوان مشیر با مشارالیه متفاوت است؛ همانند عنوان جالس در سخن امام صادق علیه السلام که فرمود: «فَعَلَيْكَ بِهَذَا الْجَالِسِ» و مشیر به زرارة ابن اعین بود.

شاهد بر تفاوت این دو مسئله آن است که در فرض مشیریت عنوان، حکم مترتب بر مشارالیه است و عنوان مشیر، نقشی در ترتب حکم ندارد؛ همان‌طور که عنوان «جالس» در روایت مذکور، هیچ نقشی در امر امام به مراجعه به زراره ندارد؛ اما در بحث سرایت عنوان

پیشین
موضوع
اصول

سال هفتم، شماره ۷، سال ۱۴۰۳

۱. خراسانی، کفایة الأصول، ص ۷۳.

۲. طوسی، العدة، ج ۱، ص ۲۳۳.

از معنون، عنوان در ترتب حکم دخیل است و صدق عنوان خمیریت بر یک مایع، سبب سرایت حکم به آن است.

سوم: به نظر عدلیه، احکام شرعی تابع مصالح و مفاسد هستند؛ لذا شارع در هر تکلیفی غرضی را دنبال می‌کند؛ اما غرض داشتن شارع در هر یک از تکالیف، به معنی مشیریت متعلق تکلیف، به غرض مد نظر شارع نیست؛ زیرا مشیریت در مواردی است که مراد حقیقی از عنوان مأخوذ در کلام، امر دیگری باشد؛ مانند «عَلَيْكَ بِهَذَا الْجَالِسِ» که مراد از جالس، زراة ابن اعین بود و نشستن، موضوعیت نداشت. اما در بحث تبعیت احکام از مصالح و مفاسد، هر چند شارع از امر به فعل، غرضی را دنبال می‌کند، اما اتیان فعل مذکور در تحقق غرض شارع، موضوعیت دارد؛ مانند امر مولی به آوردن آب، که غرضش قدرت بر نوشیدن آب است. در اینجا هر چند غرض، غیر از متعلق تکلیف است، اما تا متعلق امثال نشود غرض محقق نمی‌شود.

اصل اولی در عناوین

در محاورات رایج، همان‌گونه که ظاهر سخن نیز بیانگر است، عناوین به شکل موضوعی به کار می‌روند و در ترتب حکم، موضوعیت دارند. از این رو در تمام موارد، حمل عنوان بر مشیریت، نیازمند قرینه است؛ چنان‌که برخی فقیهان نیز به این مطلب تصریح کرده‌اند.^۱ این اصل، یک اصل لفظی است و بر این اساس، ممکن است گمان شود که سخن در تمام موارد عنوان مشیر، مجازی است؛ همان‌طور که اصل بر استعمال حقیقی الفاظ است و مجازیت نیازمند قرینه است. لکن این گمان درست نیست؛ زیرا هیچ‌گونه مجازی در عناوین مشیر رخ نداده است؛ بلکه لفظ در معنی موضوع له به کار رفته است. به عنوان مثال، در روایت «عَلَيْكَ بِهَذَا الْجَالِسِ»، «جَالِس» حقیقتاً به معنی شخص نشسته آمده است، ولی مراد از آن زراة ابن اعین است و نشسته بودن در ترتب حکم تأثیری ندارد. پس بین مجازی بودن و مشیریت یک عنوان تفاوت است؛ هر چند هر دو نیازمند قرینه هستند.

پیشینه لغوی و اصطلاحی

بازشناسی موضوعیت و مشیریت عناوین در حوزه استظهار و استنباط

۱. زنجانی، کتاب نکاح، ج ۲، ص ۵۳۵.

۱. قراین عام نفی موضوعیت

روشن شد که اصل اولیه در عناوین، موضوعیت است و مشیریت نیازمند قرینه است؛ اما در برخی مقام‌های بیانی و یا در خصوص برخی کلمات، رویه عرف، به کارگیری عناوین به شکل مشیر است و این رویه، موجب شکل‌گیری قرینه عامه، بر مشیریت، یا دست کم نفی موضوعیت عناوین است.

این نوشتار صرفاً به دنبال قراین نفی موضوعیت در ابواب پیش رو است؛ اما اینکه مشارالیه در هریک از مباحث پیش رو چیست و چه لوازم خاصی در هر مسئله مترتب می‌شود، از اهداف این نوشتار خارج است. از این رو در هریک از قراین عامه‌ای که در ادامه می‌آید، تنها فرایند مشیریت آن به نحو کلی مورد بحث و بررسی قرار می‌گیرد.

یکم: مشیریت ذاتی عنوان

برخی از عناوین با توجه به معنی موضوع له آن، همیشه به شکل مشیر به کار می‌روند و مقام‌های بیانی مختلف، تأثیری در این ویژگی آنها ندارد؛ چراکه مقتضای معنای این عناوین، آن است که از عناوین دیگری انتزاع شوند و همیشه نشانگر و اشاره کننده به آن معانی باشند.

برای مثال، در نگاه امام خمینی عنوان «باطل»، از عناوینی است که نزد عرف موضوعیت ندارد؛ بلکه به وسیله آن، امور دیگری اراده می‌شود. امام خمینی در بحث قمار که برخی برای حرمت آن به آیه «لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُم بَيْنَكُم بِالْبَاطِلِ»^۱ استدلال کرده‌اند، می‌گوید: «عنوان تجارتِ باطل، ظاهر در یک عنوان انتزاعی است که در مقابل تجارت حق و مصادیق آن قرار دارد و مصادیق آن عبارتند از مواردی همچون قمار و سرقت و خیانت و امثال آن. از این رو استفاده از مالی که از راه قمار به دست آمده، حرام است؛ چراکه از مصادیق اکل مال غیر، تجارتی است که شارع آن را سبب انتقال ملک قرار نداده، و این طور نیست که علاوه بر این وجه، باطل بودن نیز وجهی برای حرمت باشد.»^۲

پیشروان
اصول فقه اسلامی

سال هفتم، شماره ۷، سال ۱۴۰۳

۱. سوره نساء، آیه ۲۹.

۲. خمینی، المکاسب المحرمه، ج ۱، ص ۲۳۸.

این بیان در مفاهیمی همچون ظلم، حق، شیء و امثال آن، که همیشه مشیر به عناوین دیگری هستند نیز جاری است؛ زیرا به عنوان مثال، چنانچه فردی مال دیگری را سرقت کند، دو حرام - یکی سرقت و دیگری ظلم - مرتکب نشده است؛ بلکه ظلم بودن کار انجام شده، به سبب صدق عنوان سرقت بر آن است.

برخی از این دسته از مفاهیم، همچون عنوان «باطل»، هر چند مشیر به حقیقت دیگری هستند، اما همانند اشاره امام صادق علیه السلام به زراره با عبارت «عَلَيْكَ بِهَذَا الْجَالِسِ»، نیستند؛ چراکه در آن روایت عنوان جالس، هیچ دخالتی در حکم ندارد؛ ولی در عناوین محل بحث، صدق عنوان باطل بر فعل انجام شده، دارای اهمیت است. به عنوان مثال، هر چند صدق عنوان باطل بر تجارت به دست آمده از راه قمار، سبب ایجاد حرمت دیگری غیر از حرمت قمار نمی شود؛ اما عنوان باطل، برای تمام مواردی که راه به دست آمدن مال، مورد رضایت شارع نیست، نوعی جامع معنایی است. در حقیقت چنانچه شیوه انتقال مال، مورد امضای شارع واقع نشود، این عدم امضاء، سبب صدق عنوان باطل بر آن شیوه می شود. البته مراد از حائز اهمیت بودن عناوینی همچون «باطل»، آن نیست که علت حرام بودن فعل (مثلاً سرقت)، صدق عنوان باطل بر آن است؛ به این معنی که سرقت مشیر به باطل باشد؛ بلکه مراد صرفاً تبیین تفاوت این دسته از عناوین با عناوینی همچون «شیء» و «جالس» است که هیچ گونه اهمیتی نزد شارع ندارند.

دوم: مقام بیان علائم و نشانه‌ها

در مواردی که متکلم در مقام بیان نشانه‌ها و علائم موضوع حکم است، استفاده از عناوین مشیر، امری رایج نزد عرف است و چه بسا همین رواج موجب شکل‌گیری، قرینه عامه بر مشیریت عنوان شود؛ چراکه از طرفی علائم مختلف برای یک حکم بیان شده است و از طرفی اثبات احکام مستقل برای هر یک از علائم، موجب تعارض ادله می شوند. برای شناخت درست مسئله، لازم است خصوصیات مقام بیان علائم، بررسی شود.

یکی از مهمترین دلایل بیان نشانه‌ها، سخت بودن شناسایی یک عامل است. در چنین مواردی علائم آن پدیده در اختیار مخاطب قرار می‌گیرد تا مخاطب قدرت تشخیص آن را به دست آورد؛ البته به شرط آنکه علائم بیان شده، روشن‌تر و آسان‌تر از معیار حقیقی حکم باشد.

پروژه‌های
پژوهشی
فقهی

بنابراین می‌توان ادعا کرد که در مقام بیان علائم و نشانه‌ها، علامتی معیار حقیقی حکم است که پوشیده‌تر از سایر معیارها باشد؛ کما اینکه مشهور فقیهان در مثال‌های پیش رو، معیاری را علامت حقیقی حکم دانسته‌اند که پوشیده‌تر از سایر معیارهاست؛ هرچند این پوشیدگی را به‌عنوان وجه قول خویش بیان نکرده‌اند. البته پوشیده‌تر بودن در چنین مقامی تنها موجب قوت احتمال می‌شود و برای تشخیص معیار حقیقی کافی نیست و در نظر گرفتن سایر قراین نیز لازم است.

یکی دیگر از اغراضی که موجب بیان علائم و نشانه‌ها در سخن شارع می‌شود، جلوگیری از اعمال تسامحات عرفی است. یعنی هرچند معیار حقیقی برای حکم، امری روشن است؛ اما برای آنکه تسامح عرفی رخ ندهد، شارع علائم دیگری نیز می‌آورد. برای نمونه صاحب جواهر درباره معیارهای کر بودن آب، یادآور این نکته شده که بیان علائم مختلف برای کر بودن آب، سبب جلوگیری از تسامحات عرفی در این مسئله است.^۱ در چنین مواردی نمی‌توان گفت آنچه پوشیده‌تر از سایر علائم است، معیار حقیقی حکم است؛ زیرا چه بسا یک معیار در عین حالی که پوشیده‌تر از سایر معیارهاست، غرض متکلم را که جلوگیری از تسامحات عرفی است، محقق کند.

بنابراین در مواردی که علائم مختلف برای جریان حکمی وارد شده است، چه بسا بتوان با توجه به نکات فوق به معیار حقیقی حکم پی برد و یا دست کم، علامتی که احتمال معیار حقیقی بودن آن بیشتر است را به دست آورد. در ادامه به برخی از مثال‌های فقهی مقام بیان علائم اشاره می‌شود.

مثال اول: در بحث مقدار مسافت شرعی در نماز، روایات پرشماری وارد شده است؛ برخی از روایات ۴ فرسخ^۲ و برخی هشت فرسخ^۳ و برخی «مسیر یوم»^۴ و برخی مسیری که در «بیاض یوم» طی می‌شود^۵ را به‌عنوان معیار مسافت شرعی بیان کرده‌اند. از طرفی هر یک

پوشیده‌تر
از سایر معیارهاست

سال هفتم، شماره ۷، سال ۱۴۰۳

۱. نجفی، جواهر الکلام، ج ۱، ص ۱۵۷.

۲. عاملی، وسائل الشیعة، ج ۸، باب ۱ از ابواب «صلاة المسافر».

۳. نوری، مستدرک الوسائل، ج ۶، ص ۵۲۷.

۴. صدوق، من لا یحضره الفقیه، ج ۱، ص ۴۵۵.

۵. کاشانی، الوافی، ج ۷، ص ۱۳۲.

از این نشانه‌ها ممکن است محقق باشد و دیگری محقق نباشد. برخی احتمال داده‌اند تمام روایات مشیر به هشت فرسخ باشند و «مسیر یوم» و «بیاض یوم» نیز از باب اینکه معمولاً ملازم با مسافت مذکور بوده‌اند آمده باشد؛ از روین این روایات تنافی وجود ندارد.^۱

مثال دوم: در بحث مقداری از صورت که باید در وضو شسته شود، در روایت آمده است: «مَا دَارَتْ عَلَيْهِ الْوُسْطَىٰ وَ الْإِبْهَامُ مِنْ قُصَاصِ شَعْرِ الرَّأْسِ إِلَى الدَّقْنِ وَ مَا جَرَتْ عَلَيْهِ الْإِضْبَعَانِ مُسْتَدِيرًا فَهُوَ مِنَ الْوَجْهِ.»^۲

بر این اساس، لازم است مقداری از صورت که بین انگشت ابهام و انگشت شست واقع می‌شود، شسته شود. روشن است که معیار در چنین مواردی افراد متعارف‌اند، نه کسانی که خلقتشان با دیگران متفاوت است. با این وجود، بین افراد متعارف نیز درجات مختلفی وجود دارد؛ مثلاً سه نفر هستند که اندازه صورت آنها یکی است، اما فاصله بین انگشت شست و ابهام آنها متفاوت است، اما تفاوت به اندازه‌ای نیست که از متعارف خارج شوند؛ یکی در اقل اندازه متعارف و دیگری در اکثر اندازه متعارف است. حال چنانچه عنوان «مَا دَارَتْ عَلَيْهِ الْوُسْطَىٰ وَ الْإِبْهَامُ» موضوعیت داشته باشد، باید گفته شود که هرکس به اندازه دست خودش صورتش را شستو دهد؛ کسی که دستش کوچکتر است، کمتر می‌شوید و کسی که دستش بزرگتر است بیشتر می‌شوید و یا کسی که تمرین کرد و دستش بزرگتر شد، باید بیشتر صورت را بشوید. در مقابل، برخی بر این باورند که این روایت حد واقعی وجه را بیان می‌کند؛ یعنی از بین مقادیر متعارف، اقل آنها کافی است.^۳

در بسیاری از مسائل فقهی، امارات مشیر به حدود واقعی هستند؛ مانند اماراتی که در باب حد ترخص وارد شده، یا ادله‌ای که در حد رکوع و امثال آن آمده است؛ همان‌طور که در عرف نیز استفاده از امارات مشیر به واقع، رایج است؛ به‌عنوان مثال وقتی شخص برای نشانی دادن، می‌گوید: وقتی به فلان تابلو رسیدی دور بزن، روشن است که رسیدن به تابلوی خاص، موضوعیتی ندارد؛ بلکه مهم، واقع آن مسیر و رسیدن به مقصد است؛ لذا

پیشینه
فقهی

بازشناسی موضوعیت و مشیریت عناصرین در حوزه استظهار و استنباط

۱. علوی گرگانی، المناظر الناضرة، ج ۱۰، ص ۱۷۷؛ کابلی، تعالیق مبسوطه، ج ۴، ص ۳۱۶.
۲. صدوق، من لا یحضره الفقیه، ج ۱، ص ۴۴.
۳. شهیدی پور، درس خارج اصول فقه، ۱۳/۱۲/۱۴۰۱ ش.

مراد متکلم این نیست که حتی اگر آن تابلو جابجا شود، باز هم از تابلو تبعیت کن! بنابراین در ادله‌ای که بیانگر امارات و نشانه‌ها هستند، باید دقت شود که آیا اماره بیان شده موضوعیت دارد یا مشیر به امر دیگری است و چه بسا بتوان ادعا کرد که اصل موضوعیت در چنین مواردی پذیرفته شده نیست و حمل بر موضوعیت یا مشیریت نیازمند قرینه است؛ زیرا مراد از اینکه اصل اولی در عناوین، موضوعیت عناوین است، اصل عملی نیست؛ بلکه مقتضای ظهور سخن است و حمل عناوین بر موضوعیت در جایی مقتضای ظهور سخن است که استعمال غالب، موضوعیت عناوین باشد. اما در مواردی که استفاده از عناوین مشیر امر رایجی باشد، چنین غلبه‌ای وجودی ندارد و حمل بر مشیریت یا موضوعیت نیازمند قرینه است.

از این رو در مواردی که این قرینه وجود دارد، هر چند مشیریت اثبات نمی‌شود، اما ظهور سخن در موضوعیت از بین می‌رود و تعیین هر یک نیازمند قرینه است.

سوم: اراده کل از جزء

برخی از تعابیر شرعی بین متشرعان، به تدریج به گونه‌ای گسترش می‌یابد که در ادبیات جامعه شناخته می‌شود؛ همانند سوره حمد و توحید و برخی از اذکار نماز که نزد تمامی مسلمانان شناخته شده است و حتی کودکان نیز آن را در یاد دارند. در چنین مواردی چنانچه متکلمی قصد اشاره به هر یک از این موارد را داشت، لازم نیست تمامی آن را در سخنش بیاورد؛ بلکه آوردن بخشی از آن کافی است و با همان مقدار، تمامی آن ذکر و یا سوره را قصد می‌کند. به دیگر سخن، بخشی از آن ذکر یا سوره را مشیر به تمامی آن قرار می‌دهد و روشن است که مقصود متکلم، تنها آن بخشی نیست که در سخن آمده است؛ بلکه عنوان مشیر به ذکر یا سوره کامل است. از این رو وقتی به خواندن «قُلْ هُوَ اللَّهُ» و یا «قُلْ يَا أَيُّهَا الْكَافِرُونَ» امر شده است^۱ نمی‌توان به آیات نخست اکتفا نمود؛ چراکه مراد از این آیات در ادله، سوره کامل است. در برخی موارد اختلاف می‌شود که آیا عنوان به کار رفته در خطاب، عنوان مشیر است یا موضوعیت دارد؟ مثلاً درباره ذکر رکوع از امام صادق علیه السلام روایت شده است: «در رکوع گفته شود:

پیش از این
مجلس
اصول فقه اسلامی

سال هفتم، شماره ۷، سال ۱۴۰۳

۱. طوسی، تهذیب الأحکام، ج ۲، ص ۷۳.

«سُبْحَانَ رَبِّيَ الْعَظِيمِ وَبِحَمْدِهِ»، و در سجود گفته شود: «سُبْحَانَ رَبِّيَ الْأَعْلَى». ^۱ حال چنانچه تعبیر به کار رفته، موضوعیت داشته باشد، گفتن «وَبِحَمْدِهِ» لازم نخواهد بود؛ اما چنانچه عنوان مشیر به ذکر کامل رکوع باشد، اکتفا به «سُبْحَانَ رَبِّيَ الْعَظِيمِ» درست نخواهد بود.

به باور محقق خویی، ممکن است تعبیر «يَقُولُ فِي الرَّكُوعِ سُبْحَانَ رَبِّيَ الْعَظِيمِ وَ فِي السُّجُودِ سُبْحَانَ رَبِّيَ الْأَعْلَى» عنوان مشیر به لزوم گفتن تسبیح با «سُبْحَانَ رَبِّيَ الْعَظِيمِ وَ بِحَمْدِهِ» در رکوع، و «سُبْحَانَ رَبِّيَ الْأَعْلَى وَ بِحَمْدِهِ» در سجده است و چون تمایز این دو عبارت در «عَظِيمِ» و «أَعْلَى» است، این دو لفظ در روایت آمده است، و در واقع استعمال لفظ در لفظ است که عنوان مشیر است. ^۲

در مقابل برخی این اشکال دلالتی را وارد ندانسته‌اند؛ زیرا در روایت، تصریح به «سُبْحَانَ رَبِّيَ الْعَظِيمِ» شده است و عرفی نیست که مراد از آن، «سُبْحَانَ رَبِّيَ الْعَظِيمِ وَ بِحَمْدِهِ» باشد. ولی در مقام جمع بین روایات، سخن محقق خویی عرفی است؛ یعنی چنانچه روایات دیگری بگوید: «قُلْ سُبْحَانَ رَبِّيَ الْعَظِيمِ وَ بِحَمْدِهِ» و این روایت بگوید: «فِي الرَّكُوعِ تَقُولُ سُبْحَانَ رَبِّيَ الْعَظِيمِ وَ فِي السُّجُودِ سُبْحَانَ رَبِّيَ الْأَعْلَى»، عرف احتمال می‌دهد که اینجا ناقص بیان شده و مراد حقیقی، گفتن این دو تعبیر، به صورت کامل است. از این رو اینکه برخی از فقیهان این روایت را قرینه بر عدم لزوم گفتن «وَبِحَمْدِهِ» در رکوع می‌دانند، خالی از اشکال نیست. ^۳

پس برخی از فقیهان در این موارد، عنوان را حمل بر مشیریت نموده‌اند و برخی نیز، هر چند حمل عنوان بر مشیریت را خلاف ظاهر می‌دانند، اما در موارد وجود معارض، حمل عنوان بر مشیریت را پذیرفته‌اند.

۲. تأثیرات گزینش مشیریت یا موضوعیت در عنوان

تا به حال قراین عام بر مشیریت، بررسی شد. اهمیت بررسی این قراین عام، در مواردی روشن می‌شود که آثار مشیریت با موضوعیت عنوان متفاوت باشد. اگر مشیریت و موضوعیت عنوان، به درستی لحاظ نشود، آثار مختص هر یک جریان نمی‌یابد و نتیجه‌گیری

۱. همان، ص ۷۶.

۲. خویی، موسوعه، ج ۱۵، ص ۱۴.

۳. شهیدی پور، درس خارج اصول فقه، ۱۴۰۱/۱۲/۲۰ ش.

از دلیل، خالی از خطا نخواهد بود. در این زمینه تفاوت‌هایی بین مشیریت عنوان و موضوعیت آن وجود دارد که در ادامه مورد بررسی می‌شود. لازم به یادآوری است که آثار و لوازم مد نظر، پس از فحص و استقراء در مسائل مختلف فقهی به دست آمده است و به معنای حصر آثار و لوازم در این موارد نیست.

نخست: جریان اصل عملی

جریان اصل عملی در عنوانی که موضوعیت دارد، متفاوت از عناوین مشیر است. به‌عنوان مثال اگر مولا بگوید: «همان‌گونه که زید قرائت می‌کند، تو هم قرائت کن!» دو برداشت از این دستور ممکن است:

الف) گاهی قرائت زید نزد مولی موضوعیت دارد. در نتیجه مکلف باید تابع زید باشد و حتی اگر مولا نیز نداند کیفیت قرائت زید چگونه است، و فقط امر نموده، باز هم بر دیگران لازم است همانند زید قرائت کنند. حال، در صورت شک مکلف در مکلف به، چون تبعیت از قرائت زید موضوعیت دارد، قاعده اشتغال جاری است و باید احتیاط شود. همچنین استصحاب «عدم قرائت مثل زید» جاری شده و نوبت به اصل برائت نمی‌رسد؛ زیرا عنوان متعلق تکلیف مشخص است.

ب) اما اگر عنوان مشیر باشد؛ مثل اینکه چون مولا می‌داند زید چگونه می‌خواند، و نمی‌خواهد توضیح بیشتر دهد، به عبدش همان دستور را می‌دهد. حال اگر مولا به سفر برود و عبد شک کند که زید «مَلِكِ يَوْمِ الدِّينِ» یا «مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ» می‌خواند؛ در نتیجه روشن نیست که مولی امر به تلاوت کدام یک کرده است؟ زیرا «همان‌گونه که زید قرائت می‌کند» عنوان مشیر بوده، و از این رو دوران امر بین تعیین و تخییر می‌شود. برخی در این فرض، اصل برائت از تعیین را جاری می‌کنند؛ که نتیجه تخییر می‌شود.

استصحاب اینکه «زید» «مَلِكِ» یا «مَالِكِ» را قرائت نکرده است» اساساً موضوع اثر شرعی نیست؛ زیرا عنوان «آن‌گونه که زید قرائت می‌کند» مشیر است و موضوعیت ندارد. همان‌گون که عنوان «هَذَا الْجَالِسِ» در روایتی که پیش‌تر آمد، مشیر به زارة ابن اعین بود.^۱

۱. همان، ۱۳/۱۰/۱۴۰۱ ش.

مثال دوم: مولا به عبدش می‌گوید: «از کسی که عمامه بر سر دارد، آب بگیرد و بنوشید!». گاهی این عنوان مشیر است؛ یعنی مولا جمعی را مشاهده می‌کند و کسی که عمامه به سر دارد، نزد وی موضوعیت ندارد؛ به شکلی که اگر به مولی گفته شود که هیچ‌کس عمامه به سر ندارد و مولا متوجه شود که کسی عمامه به سر ندارد، می‌گوید مقصود من زید بوده است. در این موارد روشن نیست که این عنوان مشیر، منطبق بر زید یا عمرو یا هر دو است؟ در نتیجه برائت از وجوب آب گرفتن از هرکدام جاری می‌شود و نتیجه تخییر است. ولی اگر عنوانی باشد که موضوعیت داشته باشد؛ مثل اینکه بگوید آب از معمم بگیر، برای اینکه احترام به معمم است. در این صورت اگر شک کنیم که زید معمم است یا عمرو؟ «استصحاب عدم کونه معممًا» نسبت به هر دو جاری می‌شود و اکتفای آب گرفتن از وی را نفی می‌کند.^۱

دوم: دلالت کلام بر مفهوم

به کار بردن عنوان مشیر، نقش به‌سزایی در مفهومی دارد که از کلام استظهار می‌شود. در برخی موارد، اگر عنوان مأخوذ در کلام مشیریت داشته باشد، مفهوم برآمده از سخن، مفهوم لقب خواهد بود و چنانچه عنوان مذکور موضوعیت داشته باشد، مفهوم مستفاد از آن، مفهوم وصف خواهد بود. به‌عنوان مثال در مسئله زینت زن، در صحیحۀ فضیل ابن یسار وارد شده است:

«قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام عَنِ الدَّرَاعَيْنِ مِنَ الْمَرْأَةِ أَهْمَا مِنَ الزَّيْنَةِ الَّتِي قَالَ اللَّهُ تَبَارَكَ وَتَعَالَى ﴿وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا لِبُعُولَتِهِنَّ﴾ قَالَ نَعَمْ وَ مَا دُونَ الْخِمَارِ مِنَ الزَّيْنَةِ وَ مَا دُونَ السَّوَارِينِ.»^۲

اگر «دون» به معنای «تحت» باشد، «تحت الخمار» سر و گریبان است و صورت داخل در آن نیست؛ بلکه داخل در مفهوم قضیه است و جزء زینت ظاهر و آشکار خواهد بود که پوشاندن آن لازم نیست. البته به این برداشت، اشکال شده است که دلالت روایت بر جواز کشف وجه و کفین، با مفهوم جمله «وَ مَا دُونَ الْخِمَارِ» است؛ در حالی که این جمله، مفهوم ندارد؛ زیرا هرچند به صورت موصول آمده است ولی از باب عنوان مشیر بوده و به

۱. همان.

۲. کلینی، الکافی، ج ۵، ص ۵۲۱.

جای مو و گریبان «مَا دُونَ الْخِمَارِ»، و به جای «محل سوار»، «مَا دُونَ السَّوَارِينِ» تعبیر شده است؛ همچون جمله «جاء الَّذی فوق السطح» که به جای «جاء زید» به کار رفته است. بنابراین مفهوم جمله از باب مفهوم لقب است که محققان بدان باور ندارند.^۱ به طور کلی چنانچه عنوانی که در سخن وارد شده است در قالب یکی از مفاهیم باشد و آنچه عنوان، مشیر به آن است، مفهوم دیگری اقتضاء کند، این ثمره جاری می شود.

سوم: امکان تبدیل امثال

در بحث امکان امثال پس از امثال، آخوند خراسانی می گوید چنانچه کار مکلف، مطابق مأمور به باشد، مجزی است و مکلف پس از امثال مزبور، نسبت به آن امر، وظیفه ای ندارد؛ زیرا امر ساقط شده است. دلیل این مطلب آن است که عقل، در این موارد حکم به اجزاء می کند و می گوید: با وجود موافقت فعل مکلف با امر مولی، مجالی برای تعدد دوباره نسبت به همان امر نیست؛ زیرا امر مولای حکیم، حدوثاً و بقائاً تابع غرض، و دائر مدار حکمت است؛ و فرض آن است که در خارج، عمل به طور کامل و بدون نقص انجام شده است و غرض محقق شده است. با حصول غرض، امر هم قطعاً ساقط می شود، وگرنه بقای آن بدون غرض خواهد بود که این، خلاف حکمت، و لغو است و از مولای حکیم صادر نمی شود. بقای امر نیز از قبیل حصول معلول بدون علت است که آن هم از محالات قطعی است. اساساً اتیان مأمور به امر واقعی و اضطراری و ظاهری، مجزی از همان امر است و نیازی به اتیان دوم نیست.

ممکن است گفته شود که مکلف می تواند تبدیل امثال کند و عمل دیگری را، بدل از فعل نخست انجام دهد و این در مواردی است که بدانیم مجرد امثال، علت تامه برای حصول غرض مولی نیست. در چنین مواردی تبدیل امثال ممکن خواهد بود. یکی از مواردی که امثال، علت تامه حصول غرض مولی نیست، جایی است که عنوان مأخوذ در کلام مولی، مشیر به امر دیگری باشد.^۲

۱. کشمیری، اسداء الرغائب فی مسئله الحجاب، ج ۱، ص ۸۵؛ زنجانی، کتاب نکاح، ج ۲، ص ۵۳۵.

۲. خراسانی، کفایة الأصول، ص ۸۳.

آخوند در ادامه می‌گوید: حتی در مواردی که مکلف شک دارد و مردد است که آیا نخستین اتیان، علت تامه حصول غرض است یا علت تامه نیست؟ در اینجا نیز حق دارد تبدیل امثال کرده و فرد دیگری از مأمور به را اتیان کند. با این تفاوت که در فرض علم به عدم حصول غرض، می‌توانست جزماً قصد امثال به اتیان بدلی کند و آن را به‌عنوان امثال امر مولی بیاورد. ولی در صورت شک، حق ندارد با عمل دوم، قصد امثال جزمی کند؛ چون شاید عمل اول موجب امثال و حصول غرض اقصی شد. لذا عمل دوم را به رجای عدم تحقق غرض شارع، انجام می‌دهد. مؤید این مطلب روایاتی است که در باب استحباب نماز جماعت نسبت به شخصی که نماز را به صورت فردی به جا آورده، وارد شده است؛ چراکه با وجود انجام مأمور به، مکلف همچنان می‌تواند امثال دیگری را محقق کند.^۱

لذا می‌توان گفت: هر چند اصل در عناوین، موضوعیت عنوان است و تا قرینه‌ای نباشد، حمل عنوان بر مشیریت نمی‌شود؛ لکن از نظر آخوند در بحث تبدیل امثال، چنانچه در موضوعیت یا مشیریت عنوانی شک شود، اثر مشیریت جاری می‌شود؛ یعنی امکان تبدیل امثال وجود دارد.

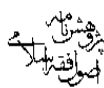
چهارم: تغییر نسبت دو دلیل

در موارد پرشماری، مشیریت و موضوعیت عناوین، در نسبت بین ادله، مؤثر است که به دو نمونه از آنها اشاره می‌شود:

الف) تعیین چگونگی اجتماع امر و نهی

در باب اجتماع امر و نهی، گاهی نسبت میان متعلق امر و متعلق نهی، عام و خاص مطلق است؛ مثل «صَلِّ - لَا تُصَلِّ فِي الْحَمَامِ» و گاهی نسبت بین متعلق امر و متعلق نهی عام و خاص من وجه است مثل «صَلِّ - لَا تَغْصِبَ». هر کدام از این دو نسبت، از حیث ادله و اقوال موجود در آن، با دیگری متفاوت است.

در برخی از موارد، مشیریت عنوان موجب می‌شود رابطه بین متعلق امر و نهی عام و



۱. همان، ص ۸۴.

خاص مطلق شود و موضوعیت عنوان، سبب می‌شود رابطه بین متعلق امر و نهی، عام و خاص من وجه باشد؛ به‌عنوان مثال در «صَلِّ - لَا تَغْصِبَ»، برخی مثل محقق سیستانی می‌گویند: «در نهی از غصب، عنوان غصب مشیر است. غصب عبارت است از دست یافتن بر مال غیر بدون اذن او؛ نماز مکلف در زمین دیگری، مصداق استیلاء بر مال غیر است. نهی از تصرف در مال غیر بدون اذن مالک، در حقیقت عنوان مشیر است به عناوین ذاتیه افعال؛ یعنی خطاب «يَحْرُمُ الْغَصْبُ» به منزله «يَحْرُمُ الْكُونُ فِي مِلْكِ الْغَيْرِ بِدُونِ إِذْنِهِ - يَحْرُمُ غُسْلُ الْجَسَدِ بِالْمَاءِ الْمَمْلُوكِ لِلْغَيْرِ - يَحْرُمُ السُّجُودُ فِي مِلْكِ الْغَيْرِ» می‌باشد. پس هرچند شارع به صورت کلی فرموده است: «لا تَغْصِبَ»، ولی به ارتکاز عرفی، عنوان غصب، مشیر است.^۱

طبق این نگاه، نهی از غصب و امر به صلوات، از موارد رابطه عام و خاص مطلق بین متعلق امر و نهی است؛ زیرا از طرفی امر به مطلق صلوات شده و از طرفی، نهی از صلوات در زمین غصبی شده است. اما در صورت موضوعیت عنوان غصب، مثال مذکور از مواردی خواهد بود که رابطه بین امر و نهی، عام و خاص من وجه است.

ب) حل تعارض، در صورت مشیریت عنوان

در بحث مقدار مسافت شرعی، روایات پرشمار است؛ برخی «چهار فرسخ» را معیار دانسته^۲ و برخی «هشت فرسخ» را، و برخی «مسیر یوم» را معیار مسافت شرعی بیان کرده‌اند و برخی «بیاض یوم» را. از طرفی هریک از این نشانه‌ها ممکن است محقق باشد و دیگری محقق نباشد. از این رو بین مفهوم و منطوق‌های این ادله تعارض رخ می‌دهد. این در صورتی است که هریک از معیارهای بیان شده، موضوعیت داشته باشد؛ اما چنانچه همه مشیر به یک حقیقت باشند، تعارض از بین می‌رود. مثلاً چنانچه تمام روایات مذکور، مشیر به هشت فرسخ باشند و «مسیر یوم» و «بیاض یوم» نیز از باب اینکه عادتاً ملازم با مسافت مذکور بوده‌اند یاد شده باشد، تعارض موجود در این ادله از بین می‌رود.^۳

۱. شهیدی‌پور، درس خارج اصول فقه، ۱۴۰۰/۱۰/۱۱.

۲. عاملی، وسائل الشیعة، ج ۸، باب ۱ من أبواب صلاة المسافر.

۳. کابلی، تعالیق مبسوطه، ج ۴، ص ۳۱۵.

۳. تأثیرات گزینش عنوان مشیر به جای مشارالیه

بیان شد که در عناوین مشیر، مهم مشارالیه است، نه عنوان مشیر. اما این بدان معنی نیست که در این موارد، همان آثاری ثابت شود که در فرض اخذ مشارالیه در کلام ثابت می‌شود؛ بلکه موارد مختلف باید بررسی شوند تا قول صحیح روشن شود. ابتدا به چند مورد از مواضعی که می‌توان مشارالیه را موضوع حکم تقلی کرد، اشاره می‌شود. سپس مواردی که حکم مستفاد در صورت اخذ عنوان مشیر در خطاب با حکم مستفاد در صورت اخذ مشارالیه در خطاب متفاوت است، مورد بررسی قرار می‌گیرد.

الف) بقای موضوع استصحاب: از جمله شروط جریان استصحاب، بقای موضوع حکم است که معیار در آن، نظر عرف است.^۱ حال اگر عنوانی به نحو مشیر، موضوع حکم واقع شود، معیار برای جریان استصحاب بقای مشیر است یا مشارالیه؟ مثلاً در دلیل «كُلُّ جِسْمٍ لَاقَى نَجِسًا فَهُوَ نَجِسٌ»، جسم عنوان مشیر به مصادیق جسم است؛ مانند چوب و سنگ و امثال آن. حال چنانچه چوبی نجس شود و سپس با آتش، تبدیل به خاکستر شود، آیا جریان استصحاب نجاست درست است؟

چنانچه معیار در بقای موضوع، بقای عنوان مشیر باشد، در این مثال، جسم بودن همچنان باقی است؛ پس استصحاب جاری، و نجاست خاکستر ثابت می‌شود. اما چنانچه معیار در بقای موضوع، بقای مشارالیه باشد، استصحاب جاری نمی‌شود؛ زیرا جسم در این مثال ابتدا به صورت چوب محقق بود و پس از سوخته شدن، خاکستر شد. بنابراین موضوع نجاست که چوب بود، باقی نیست و استصحاب جاری نمی‌شود.

طبق بیان امام خمینی در این مورد، حیثیت جسم بودن که مشترک بین چوب و خاکستر است، تنها با اعمال دقت عقلی امکان‌پذیر است و حال آنکه معیار در فهم موضوع حکم و بقای آن، نظر عرفی است نه دقت‌های عقلی. از این رو برخی از فقیهان در این مسئله و امثال آن قائل به عدم جریان استصحاب شده‌اند.^۲

پس به مقتضای سخن امام خمینی، در مواردی که عنوان به کار رفته در سخن، مشیر

۱. انصاری، فرائد الاصول، ج ۲، ص ۶۹۰.

۲. جزایری، تحریر الاصول، ص ۲۵۷؛ نائینی، فوائد الاصول، ج ۴، ص ۵۸۵؛ خمینی، محاضرات فی الاصول، ص ۱۴۰.

به‌عنوان دیگری بوده و فهم حقیقت عنوان مشیر، نیازمند دقت عقلی باشد؛ جریان استصحاب در آن حکم، متوقف بر بقای مشارالیه خواهد بود، نه عنوان مشیر.

حق آن است که عنوان مشیر، نوعی جامع بین افراد مشارالیه به شمار می‌رود و این جامعیت در نگاه عرف نیز امر روشنی است؛ همان‌گونه که عرف، عنوان «شیء» و «جسم» و امثال آن را جامعی برای تمام اشیاء و اجسام می‌داند. ازاین‌رو سرّ آنکه عرف در موارد مذکور، مصادیق شیء و جسم را معیار قرار می‌دهد، عقلی بودن معنای جسم نیست؛ بلکه فرایندی است که در فهم ادله استصحاب توسط عرف رخ می‌دهد.

توضیح اینکه طبق ادله استصحاب، حکم متیقن سابق در فرض شک، همچنان امتداد می‌یابد. حال در موارد مذکور، طبق نگاه عرف، هریک از عناوین اجسام، موضوع حکم طهارت قرار گرفته‌اند نه عنوان «جسم بما هو جسم». به عبارتی، عرف وقتی در طهارت خاکستری که سابقاً چوب و طاهر بوده، شک می‌کند، حکم سابق را طهارت جسم نمی‌داند؛ بلکه حکم سابق را طهارت چوب می‌داند. ازاین‌رو در این موارد معیار مشارالیه است نه عنوان مشیر.

پس هرچند در عناوین مشیر، مهم مشارالیه است نه عنوان مشیر، ولی معیار بودن مشارالیه در مسئله مذکور، از این مطلب نشأت نگرفته است؛ بلکه به سبب عملکرد عرف در فهم حکم سابق است.

البته بین این فهم عرف که توضیح داده شد و مشیریت عنوان، ارتباط معناداری وجود دارد؛ چراکه به طور معمول عرف در فهم حکم سابق، موضوع حکم را عنوانی قرار می‌دهد که مشیر نیست و مشارالیه است؛ مثلاً عناوینی همچون «جسم» و «شیء» و امثال آن، هرچند موضوع حکم قرار بگیرند اما عرف، موضوع حکم سابق را مشارالیه این عناوین قرار می‌دهد، نه خود این عناوین.

ب) انحلال علم اجمالی به تکلیف: در مواردی که عام استغراقی در دلیل وارد شده است، همانند «أَكْرِمَ كُلِّ عَالِمٍ»؛ گاهی به نحو شبهه موضوعیه، عالم بودن یک شخص محل شک و تردید قرار می‌گیرد. در چنین مواردی ممکن است گفته شود تکلیف شارع روشن است و اجمالی در آن نیست و ازاین‌رو مکلف در موارد شک، باید احتیاط کند؛ زیرا وظیفه شارع بیان کبرای تکلیف است و تشخیص صغرا توسط مکلف انجام می‌گیرد.

پیشینه
اصول فقه اسلامی

سال هفتم، شماره ۷، سال ۱۴۰۳

حق آن است که این قول صحیح نیست؛ زیرا کُلّ و امثال آن، همیشه به شکل مشیر به کار می‌روند. از این رو ثبوت تکلیف در چنین مواردی در گروهی ثبوت مشارالیه است. به عبارت دیگر «کُلّ عَالِمٍ» در خطاب فوق، به افراد متعدد عالم اشاره دارد، و در هر موردی که ثبوت عالم احراز شد، تکلیف ثابت می‌شود و در غیر آن، شک بدوی در اصل تکلیف است، نه علم به تکلیف تا مقتضی احتیاط باشد.

از این رو می‌توان گفت در فرایند انحلال علم اجمالی به تکلیف، مهم، اثبات تکلیف در ناحیه مشارالیه عنوانی است که در کلام اخذ شده است، نه عنوان مشیر؛ چراکه حکم به احتیاط در مواردی است که حجت بر مکلف تمام باشد و حال آنکه در فرض علم به خطاب «أَكْرَمَ كُلِّ عَالِمٍ» و شک در عالم بودن زید، حجت بر مکلف تمام نیست. از این رو اصولیان در چنین مواردی قائل به جریان برائت شده‌اند.^۱

ج) استظهار مفهوم کلام: در مواردی که مقصود حقیقی از عنوان مشیر روشن است؛ از حیث منطوق فرقی نیست که عنوان مشیر به کار رود و مشارالیه قصد شود، و یا مشارالیه مستقیماً در سخن بیاید؛ مثلاً در مدلول منطوقی، تفاوتی نیست بین «الْمَاءُ إِذَا بَلَغَ الْكُرَّ لَا يُنَجِّسُهُ شَيْءٌ» و بین «الْمَاءُ إِذَا بَلَغَ الْكُرَّ لَا يُنَجِّسُهُ الْبَوْلُ وَ الدَّمُّ وَ سَائِرُ النَّجَاسَاتِ». این از حیث منطوق کلام است؛ اما آیا بین این دو تعبیر، از حیث مفهومی که از آن استفاده می‌شود نیز تفاوتی وجود ندارد؟

برخی مانند شیخ انصاری قائل به عدم تفاوت این دو تعبیر، در ناحیه مفهوم شده‌اند؛ بنابراین در هر دو صورت مفهوم سخن عبارت است از «الْمَاءُ إِذَا لَمْ يَبْلُغْ قَدْرَ الْكُرِّ يُنَجِّسُهُ الدَّمُّ وَ الْبَوْلُ وَ سَائِرُ النَّجَاسَاتِ»؛ چراکه در تعبیر نخست نیز هر چند کلمه «شیء» آمده است ولی مشیر به نجاساتی همچون دم و بول و امثال آن است.^۲

در مقابل این قول، امام خمینی قائل به تفاوت بین این دو تعبیر شده و بر این باور است که هر چند «شیء» عنوان مشیر به سایر نجاسات است، اما مشیریت بدان معنی نیست که مشارالیه موضوع حکم واقع شده است؛ چراکه محور و معیار در استظهار مفاهیم، عنوانی است که در

۱. خمینی، أنوار الهدایة، ج ۲، ص ۳۲۶؛ همو، تهذیب الأصول، ج ۳، ص ۳۳۶.

۲. انصاری، مطارح الأنظار، ص ۱۷۴.

خطاب شارع اخذ شده است، نه آنچه عنوان مأخوذ، مشیر به آن است. بنابراین در مثال مذکور، مفهوم کلام عبارت است از «الْمَاءُ إِذَا لَمْ يَبْلُغِ الْكُرَّ يُنَجِّسُهُ شَيْءٌ»^۱ که موجبه جزئیه است. پس بر اساس نگاه امام خمینی در فرایند استظهار مفاهیم، هر چند عنوان به نحو مشیر، در کلام استفاده شود، لکن این به معنی موضوع واقع شدن مشارالیه در حکم نیست. حق آن است که در استظهار مفاهیم نیز فرقی بین ذکر عنوان مشیر و ذکر مشارالیه وجود ندارد؛ چراکه عنوان مشیر در مورد مذکور و امثال آن، به جهت اختصار و عدم نیاز به ذکر تک تک موضوعات است؛ نه اینکه خود عنوان نیز موضوعیت داشته باشد. همان طور که وجدان عرفی شاهد بر این مدعاست و سخنان برخی فقیهان نیز به این مطلب اشاره دارد.^۲

پرسش مهم آن است که در نظر فقیهانی مانند امام خمینی، چه فرقی بین دلیل «الْمَاءُ إِذَا بَلَغَ قَدْرَ كُرٍّ لَا يُنَجِّسُهُ شَيْءٌ» و خطاب «كُلُّ جِسْمٍ لَاقَى نَجِسًا فَهُوَ نَجِسٌ» وجود دارد؟ تفاوتی که موجب شده ایشان در اولی معیار را عنوان مشیر و در دومی معیار را مشارالیه قلمداد کند.

به عبارت دیگر، چنانچه فرض شود در دلیل «كُلُّ جِسْمٍ لَاقَى نَجِسًا» به جای جسم، از شیء استفاده شود، به این شکل که «كُلُّ شَيْءٍ لَاقَى نَجِسًا فَهُوَ نَجِسٌ» چرا معیار در بقای موضوع حکم، بقای مشارالیه است، نه عنوان مشیر؟ اما در دلیل «الْمَاءُ إِذَا بَلَغَ قَدْرَ كُرٍّ لَا يُنَجِّسُهُ شَيْءٌ» با اینکه عنوان «شیء» اخذ شده است، معیار در استظهار مفهوم شرط، عنوان مشیر است نه مشارالیه؟

امام خمینی وجهی برای فرق گذاشتن بین دو مقام بیان نمی‌کند؛ اما شاید بتوان احتمالاتی در این باره مطرح نمود: نخست، آنکه سبب این تفصیل، مبنای ایشان در باب ادله امضایی و تأسیسی است؛ در ادله تأسیسی، معیار قیودی است که در کلام شارع اخذ شده است و تعدی از آن با خطر قیاس مواجه است. از این رو باید بر قیودی که در کلام شارع آمده است تحفظ نمود. اما در ادله امضایی، شارع امری را امضا نموده است که بین عقلا معهود است. از این رو تعدی از عنوان مأخوذ در کلام شارع به آنچه که در نگاه عقلا، مقصود حقیقی از آن عنوان است، جایز خواهد بود. امام خمینی در موارد متعدد بحث تأسیسی

۱. خمینی، تهذیب الأصول، ج ۱، ص ۲۳۸.
 ۲. خمینی، تحریرات فی الأصول، ج ۵، ص ۱۳۱.

بودن و امضایی بودن مسائل را در قول مختار در مسئله مورد لحاظ قرار داده است.^۱

احتمال دیگر، آن است که در مثال «كُلُّ جِسْمٍ لَاقِي نَجَسًا»، از آنجا که پی بردن به حیثیت جسمیت که مشترک بین تمامی اجسام است، نیازمند دقت عقلی است^۲، از این رو در آنجا امام مصادیق جسم را موضوع حکم دانسته و درباره «الْمَاءُ إِذَا بَلَغَ قَدْرَ كُرٍّ لَا يُنَجِّسُهُ شَيْءٌ» می‌گوید: «عنوان مشیر به کار رفته در کلام مهم است، و این گونه نیست که مشارالیه، موضوع حکم باشد.» بدین جهت است که در برخی موارد، استفاده از عنوان مشیر به جای مشارالیه، موجب تغییر حکم مستفاد از کلام می‌شود که برخی از مصادیق آن در ادامه ذکر می‌شود.

پس در نگاه ایشان نیز، در مثال یاد شده، فرقی بین اخذ مشیر و مشارالیه در کلام نیست؛ چراکه در هر صورت مفهومی که از کلام استفاده می‌شود، یکی است. همچنین اینکه ایشان نیز در ادامه می‌افزاید حتی اگر بپذیریم آنچه حقیقتاً موضوع حکم قرار گرفته، مشارالیه است؛ باز مفهوم برآمده از کلام همانی است که سابقاً بیان شد.^۳

د) تفاوت تحقق جامع و افراد آن: در مواردی که عنوان مشیر به کار رفته در خطاب، دارای افراد متعددی باشد؛ هرچند موضوع حقیقی حکم، افراد مشارالیه است؛ اما در برخی موارد مشیریت، حکمی که از خطاب استفاده می‌شود، با صورتی که افراد مشارالیه مستقیماً در خطاب اخذ شوند، متفاوت است. به عنوان مثال، در خطاب «به زیور زن نگاه نکن!»، زیور عنوان مشیر به مصادیق آن است؛ همانند النگو و انگشتر. اما این جمله با جمله «به النگوی زن یا به دستبند وی نگاه نکن!» تفاوت دارد. در جمله نخست، اگر اصل زیور بودن زن مشخص باشد، کفایت می‌کند که حرمت نگاه ثابت شود؛ بنابراین اگر معلوم نباشد که النگو است یا دستبند، ضرری در صدق این جمله نیست و حرمت ثابت است. ولی در جمله دوم، بنا بر برخی مبانی باید النگو بودن یا دستبند بودن هم مشخص باشد.^۴

در مسئله نگاه به اعضای بدن زن نیز همین طور است؛ زیرا با توجه به آیه «لَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ» اگر به جای زینت، اعضای بدن زن موضوع قرار گرفته بود؛ مثلاً گفته می‌شد نگاه به

۱. خمینی، تنقیح الأصول، ج ۴، ص ۵۳۹؛ همو، الرسائل، ج ۱، ص ۳۰۵.

۲. همو، تهذیب الأصول، ج ۱، ص ۲۳۸.

۳. همان، ص ۲۳۸.

۴. زنجانی، کتاب النکاح، ج ۴، ص ۱۰۵۸.

ذراع زن ممنوع است، ممکن بود استظهار شود که نظر به ذراع زن در جایی که ذراع از غیر ذراع تشخیص داده نمی‌شود، صدق نمی‌کند؛ ولی در اینجا خود عنوان زینت متعلق ابداء قرار گرفته است (نه عناوین خاصه مصادیق آن). در اینجا اگر نفس زینت بودن احراز شود، کفایت می‌کند و لازم نیست تشخیص داده شود که چه قسمی از اقسام زینت است. بنابراین همین که بدن زن مشخص باشد، کفایت می‌کند؛ هر چند اعضای بدن از یکدیگر تمییز داده نشود.^۱

پس در برخی موارد مانند مثال مذکور، چنانچه عنوان مشیر در کلام اخذ شود، اثبات حکم در گروهی اصل عنوان مشیر است؛ هر چند افراد مشارالیه قابل تمییز از یکدیگر نباشند؛ اما چنانچه مشارالیه در خطاب اخذ شود، صرف تحقق جامع (عنوان مشیر)، کافی نیست و تمییز افراد مشارالیه از یکدیگر لازم است.

این تفصیل در تمام مواردی که تحقق جامع بدون تمییز افراد ممکن است، جاری است. به‌عنوان مثال اگر مولی به جای نهی از نگاه به زینت زن، امر به نگاه به زینت کند، و مکلف از دور نگاه کند به شکلی که اعضا از یکدیگر قابل تمییز نباشد، تکلیف امثال شده است. اما اگر اسم تک تک اعضا در خطاب اخذ شود، تکلیف در فرض مذکور امثال نشده است. پس در چنین مواردی، هر چند عنوان به کار رفته در کلام، مشیر به‌عنوان دیگری است؛ اما این به معنی اخذ مشارالیه در خطاب شارع نیست و در موارد مختلف حکم، متفاوت است.

هـ) مرفوع در حدیث رفع: در مورد شمول حدیث رفع نسبت به وجودیات و عدمیات، دو احتمال مطرح است؛ نخست آنکه حدیث رفع مختص به وجودیات است؛ بدان معنی که افعال وجودی که مانع صحت تکلیف هستند را نازل منزله معدوم قرار می‌دهد. مثلاً مانعیت «آمین گفتن» پس از سوره حمد، با جریان حدیث رفع تصحیح می‌شود، ولی ترک قرائت با حدیث رفع قابل تصحیح نیست.^۲ احتمال دیگر آن است که حدیث رفع، اعم از وجودیات و عدمیات باشد. برخی برای اثبات احتمال نخست، این‌طور استدلال کرده‌اند که عناوینی همچون «مَا اضْطُرُّوا إِلَيْهِ» و «مَا اسْتُكْرَهُوا عَلَيْهِ»، مشیر به مصادیق آن هستند و در مصادیق عدمی، رفع امکان ندارد؛ چراکه تنزیل معدوم به جای موجود، در حقیقت وضع است نه رفع.

پیش از این
موضوع را
مطالعه کردیم

سال هفتم، شماره ۷، سال ۱۴۰۳

۱. همان، ص ۱۰۵۷.

۲. نایینی، فوائد الأصول، ج ۳، صص ۳۵۲-۳۵۴.

امام خمینی در پاسخ می‌گوید: «هرچند عناوین مذکور مشیر به غیر هستند اما این بدان معنی نیست که مشارالیه موضوع حکم واقع شده است تا استدلال مذکور صحیح باشد؛ بلکه آنچه در خطاب واقع شده، عنوان «مَا اضْطَرُّوا إِلَيْهِ» و مانند آن است و مهم آن است که این عناوین قابل رفع هستند.»^۱

پس در رفع و وضع احکام توسط شارع، مهم، عنوانی است که در خطاب اخذ شده است؛ هرچند عنوان مذکور، مشیر به غیر باشد.

جمع بندی و نتیجه گیری

اصل اولی در عناوین، موضوعیت است و مشیریت عنوان نیازمند قرینه است. در برخی موارد، وجود قراین عام، از شکل گیری ظهور در موضوعیت عنوان جلوگیری می‌کند و سبب ظهور سخن در مشیریت یا شک در موضوعیت می‌شود. استفاده از عناوین مشیر در مقام مخاطب بسیار رایج است. معنای برخی واژگان، نشانگر و بیانگر معانی دیگر است. وجود چنین معنایی سبب می‌شود که عرف از این واژگان به عنوان مشیر استفاده کند. در مقام بیان علائم و نشانه‌ها بودن و نیز استعمال لفظ در جزء و اراده کل، را می‌توان از قراین عام یاد شده نام برد.

آثار و احکام مترتب بر مشیریت عنوان با موضوعیت عناوین متفاوت است. در جایی که عنوان موضوعیت داشته باشد، و در تحقق عنوان شک شود، قاعده اشتغال جاری می‌شود؛ ولی چنانچه عنوان مشیر باشد و در تحقق آن شک شود، برائت جاری خواهد شد. همین طور در برخی موارد نسبت بین ادله، با توجه به موضوعیت یا مشیریت عنوان متفاوت است و آثار فقهی و اصولی متفاوتی را به دنبال دارد.

گفتنی است که هرچند مشیریت یک عنوان به معنی اهمیت مشارالیه در حکم است، اما این مساوی با اخذ مشارالیه در حکم نیست و در برخی موارد حکم این دو متفاوت است.

منابع و مأخذ

* قرآن کریم.

۱. ابن بابویه، شیخ صدوق، محمد، کتاب من لا یحضره الفقیه، قم: دفتر انتشارات اسلامی، ج ۲، ۱۴۱۳ق.

۱. خمینی، الرسائل العشرة، ص ۴۵.

۲. انصاری، مرتضی بن محمد امین، المکاسب، قم: دار الذخائر، ج ۱، ۱۴۱۱ق.
۳. _____، فرائد الأصول، قم: مؤسسة النشر الإسلامي، ج ۵، ۱۴۱۶ق.
۴. _____، مطارح الأنظار (طبع قديم)، قم: مؤسسة آل البيت عليه السلام لإحياء التراث، ج ۲، ۱۳۸۳ش.
۵. جزایری، محمد علی موسوی، تحرير الأصول، قم: مؤسسة النشر الإسلامي، ج ۱، ۱۴۳۰ق.
۶. خراسانی، محمد کاظم بن حسین، کفایة الأصول، قم: مؤسسة آل البيت عليه السلام، ج ۱، ۱۴۰۹ق.
۷. خمینی، روح الله، کتاب البیع، قم: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ج ۱، ۱۴۲۱ق.
۸. _____، الرسائل العشرة، قم: مؤسسه مطبوعاتی اسماعیلیان، ج ۱، ۱۴۲۰ق.
۹. _____، أنوار الهدایة فی التعلیقة علی الکفایة، تهران: نشر آثار امام خمینی، ج ۲، ۱۴۱۹ق.
۱۰. _____، تنقیح الأصول، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ج ۱، ۱۴۱۸ق.
۱۱. _____، تهذیب الأصول، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ج ۱، ۱۴۲۳ق.
۱۲. _____، محاضرات فی الأصول، تهران: نشر آثار امام خمینی، ج ۱، ۱۴۳۰ق.
۱۳. خمینی، مصطفی، تحریرات فی الأصول، قم: تهران: نشر آثار امام خمینی، ج ۱، ۱۴۱۸ق.
۱۴. خویی، ابوالقاسم موسوی، موسوعة الإمام الخوئي، قم: مؤسسة إحياء آثار الإمام الخوئي، ج ۱، ۱۴۱۸ق.
۱۵. زنجانی، موسی شبیری، کتاب نکاح، قم: مؤسسه پژوهشی رای پرداز، ج ۱، ۱۴۱۹ق.
۱۶. شهیدی پور، محمدتقی، درس خارج فقه، عرضه شده بر وبگاه: shahidipour.ir.
۱۷. طوسی، محمد بن حسن، تهذیب الأحکام، تهران: دار الکتب الإسلامية، ج ۴، ۱۴۰۷ق.
۱۸. _____، العُدّة فی أصول الفقه، قم: محمد تقی علاقبندیان، ج ۱، ۱۴۱۷ق.
۱۹. عاملی، محمد بن حسن، وسائل الشیعة، قم: مؤسسة آل البيت عليه السلام لإحياء التراث، ج ۱، ۱۴۰۹ق.
۲۰. علوی گرگانی، محمدعلی، المناظر الناضرة فی أحكام العترة الطاهرة (الصلاة)، قم: فقیه اهل بیت عليه السلام، ۱۳۹۵ش.
۲۱. کاشانی، محمد بن شاه مرتضی فیض، الوافی، اصفهان: مکتبه امیرالمؤمنین علی عليه السلام العامة، ج ۱، ۱۴۰۶ق.
۲۲. کشمیری، محمدباقر کهنوی، اسداء الرغائب فی مسئله الحجاب، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، ج ۱، ۱۴۳۹ق.
۲۳. کابلی، محمد اسحاق فیاض، تعالیق مبسوطه علی العروة الوثقی، قم: انتشارات محلاتی، ج ۱، ۱۴۰۶ق.
۲۴. کلینی، ابو جعفر، محمد بن یعقوب، الکافی، تهران: دار الکتب الإسلامية، ج ۴، ۱۴۰۷ق.
۲۵. نایینی، محمد حسین، فوائد الأصول، قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ج ۱، ۱۳۷۶ش.
۲۶. نجفی، محمد حسن بن باقر، جواهر الکلام (ط. الحدیثه)، قم: دائرة المعارف، ج ۱، ۱۴۲۱ق.
۲۷. نوری، حسین بن محمد تقی، مستدرک الوسائل، لبنان: مؤسسة آل البيت عليه السلام، ج ۱، ۱۴۰۸ق.

خاستگاه جمع تبرعی در تهذیبین^۱

علی کریمیان^۲

چکیده

شیخ طوسی، در دو کتاب تهذیب و استبصار، از جمع تبرعی بسیار بهره برده است. با توجه به نامعتبر بودن جمع تبرعی و روشن بودن آن نزد اصحاب، فقیهان درصدد برآمده‌اند تا این کار شیخ طوسی را توجیه نمایند. پژوهش پیش رو، با بررسی خاستگاه جمع تبرعی در این دو اثر، به سه عامل مؤثر دست یافته است: نخست آنکه شیخ طوسی هر دو دلیل متعارض را حجت فعلی می‌دانسته و از این رو تلاش نموده با جمع تبرعی هر دو را مورد عمل قرار دهد. دوم اینکه به باور شیخ، سخن شارع حکیم تا حد ممکن باید به گونه‌ای معنا شود که لغو نباشد؛ بنابراین، با استفاده از جمع تبرعی خواسته است تا به هر دو دلیل عمل کند و در نتیجه، مانع لغویت هر دو شود. خاستگاه سوم، از میان بردن شبهه تناقض میان روایات است؛ این هدف با بیان توجیه برای روایاتی که -به خودی خود مرجوح و نامعتبرند- به دست می‌آید.

واژگان کلیدی: شیخ طوسی، حجیت فعلی، جمع تبرعی، مرجحات، تناقض احادیث.

مقدمه

دستیابی به ارتکازات عقلانی، برای کسی که ذهن خود را آمیخته با بحث‌های دقیق علمی کرده، آسان نیست. از این رو گاهی میان دانشیان اصول، در تشخیص ارتکاز عقلا، اختلافات فراوانی پدید می‌آید. برای نمونه شیخ انصاری، صاحب کفایه و آقا ضیاء عراقی انقلاب نسبت را نپذیرفته‌اند^۱؛ اما میرزای نایینی و محقق خویی آن را پذیرفته‌اند.^۲ در این میان، برای دستیابی به نظر عرف عقلانی و متشرعی دوران معصومان، بررسی رویکرد متقدمان راهکار مناسبی است. امتیازات این روش عبارتند از:

۱. دوره زندگی ایشان نزدیک به دوران معصومان بوده و این سبب می‌شود که آگاهی بیشتری به معانی موضوع له الفاظ و سیاق‌ها در دوره صدور نص داشته باشند؛ بنابراین، با بهره‌گیری از فهم متقدمان از متن، نیاز به اجرای اصل عدم، نقل کاهش می‌یابد.
 ۲. در این دوره، دانش اصول که مأنوس بودن با فروعات بسیار و پیچیده آن، می‌تواند نقش مؤثری در از بین بردن ارتکازات بسیط عرفی داشته باشد، بسیار محدود بود.
 ۳. با توجه به نزدیک بودن این دوران با اصحاب معصومان، ارتکاز متشرعی اصحاب نسبت به احکام و اندیشه‌های فقهی معصومان - که از مسیر مؤانست با ایشان به دست آمده بود - سینه به سینه به آنان نیز انتقال یافته و به تبع، مسیر را برای فهم مراد واقعی معصومان هموار کرده بود.
 ۴. قراین فقهی در دوران صدور نص که شامل پرسش‌های رایج، شرایط محیطی، نظرات فقهی عامه و... می‌شود، نزد آنان حاضر بوده است.
- در این رویکرد، شیخ طوسی جایگاه منحصر به فردی دارد؛ زیرا با تألیفات فراوان در زمینه‌های گوناگون حدیث^۳، فقه^۴، اصول^۱ و... راه بهره‌گیری حداکثری آیندگان را از دانش

پیشروان
اصول فقه

سال هفتم، شماره ۷، سال ۱۴۰۳

۱. شیخ انصاری، فرائد الأصول، ج ۴، ص ۱۰۲؛ آخوند خراسانی، کفایة الأصول، ص ۴۵۱؛ عراقی، نهاية الأفكار، ج ۴، قسم ۲، ص ۱۶۰.
۲. نایینی، فوائد الأصول، ج ۴، ص ۷۴۰؛ خویی، مصباح الأصول، ج ۲، ص ۴۶۴.
۳. مانند: تهذیب الأحکام (آقا بزرگ تهرانی، الذریعة، ج ۴، ص ۵۰۴) و الإستبصار فیما اختلف من الاخبار (همان، ج ۲، ص ۴).
۴. مانند: المبسوط فی الفقه (همان، ج ۱۹، ص ۵۴)، النهایة فی مجرد الفقه و الفتوی (همان، ج ۲۴،

خود گشوده است. «تهذیب الأحكام» و «الإستبصار فیما اختلف من الأخبار»، دو اثر فاخر است که شیخ در آن، افزون بر گردآوری احادیث متعارض، نظرات اجتهادی خود را نیز بیان نموده و در نتیجه، زمینه پژوهش پیرامون اندیشه‌های اصولی وی و بهره‌مندی از آنها - تا حد زیادی - فراهم شده است. نمونه‌ای از اندیشه‌های اصولی شیخ طوسی که در این دو اثر تبلور یافته، شکلی از شیوه جمع میان روایات است که با عنوان جمع تبرعی شناخته می‌شود.^۱ مانند آنکه در جمع میان دو روایت «فروش عذره اشکالی ندارد.»^۲ و «بهای عذره حرام است.»^۳، - بدون هیچ شاهد عرفی و یا روایی - خبر دوم را بر عذره انسان و خبر نخست را بر عذره چهارپایان حمل نموده است.^۴

این روش در نگاه نخست عجیب به نظر می‌رسد؛ زیرا مصداق روشن افتای بدون علم است که آیات و روایات پرشماری بر حرمت آن دلالت می‌کنند.^۵ بنابراین، این پرسش پدید می‌آید که چرا شیخ طوسی از جمع تبرعی استفاده کرده است؟ آیا این کار را در ظاهر انجام داده تا به اهداف خاص و روشنی برسد؟ یا جمع تبرعی را به‌عنوان یک مبنای اصولی پذیرفته بوده است؟ در این صورت چه دلیلی برای اثبات حجیت جمع تبرعی داشته که از نگاه ما پوشیده مانده است؟ پاسخ به این پرسش‌ها و دیگر پرسش‌های مشابه، در گروی شناخت انگیزه شیخ از تألیف تهذیب و استبصار و ویژگی‌های آن دو، تأمل در موارد جمع تبرعی و دیگر قراین موجود در تهذیبین و سایر تألیفات ایشان است.

طبق آنچه در آغاز مقدمه نسبت به اهمیت ارتکازهای عرفی و متشرعی متقدمان بیان شد، ضرورت و فایده بحث پیش رو روشن می‌شود.

پژوهش در
اصول فقهیه

فایده نگاه
جمع تبرعی در تهذیبین

ص ۴۰۳)، الخلاف في الأحكام (همان، ج ۷، ص ۲۳۵).

۱. مانند: عدة الأصول (همان، ج ۱۵، ص ۲۲۷).

۲. شیخ طوسی در موارد پرشماری به پذیرش جمع تبرعی اشاره کرده است. به عنوان نمونه ر.ک: طوسی،

الإستبصار، ج ۱، ص ۴؛ و ج ۳، ص ۲۰۲؛ و ج ۴، ص ۲۳؛ و ج ۸، ص ۴۰.

۳. طوسی، تهذیب الأحكام، ج ۶، ص ۳۷۲: «لَا بَأْسَ بِبَيْعِ الْعَذْرَةِ».

۴. همان: «ثَمَّنُ الْعَذْرَةَ مِنَ السُّحْتِ».

۵. همان.

۶. همچون سوره بقره، آیه ۱۶۹: «إِنَّمَا يَأْمُرُكُم بِالسُّوءِ وَالْفَحْشَاءِ وَأَنْ تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ» (همانا

{شیطان} شما را به بدی و زشتی دستور می‌دهد و اینکه نسبت به خداوند چیزهایی بگویید که نمی‌دانید).

پیشینه

گاهی فقیهان در میانه بحث‌ها - به ویژه ذیل قاعده «الْجَمْعُ مَهْمَا أَمَكَّنَ أَوْلَى مِنَ الطَّرْحِ» - به تبیین و توجیه روش شیخ در جمع روایات، اشارات کوتاهی کرده‌اند؛^۱ اما پژوهشی یافت نشد که این موضوع را مستقلاً بررسی کرده باشد. در این نوشتار، در تلاشی نوآورانه و با کاوش در منابع فقهی، اصولی و حدیثی، چندین پاسخ برای این پرسش بیان می‌شود. افزون بر پاسخ‌های موجود، نگارنده نیز احتمالی را به آن خواهد افزود و با بررسی شواهد، هر یک از احتمالات، اعتبارسنجی می‌شود.

مفهوم‌شناسی جمع تبرعی

فقیهان جمع تبرعی را با عبارت‌های گوناگونی تعریف کرده‌اند؛ مانند: «جمعی که شاهدی بر آن وجود ندارد.»^۲ و «جمعی که استناد به هیچ وجهی ندارد.»^۳ و «جمعی که موجب رفع تنافی می‌شود؛ هر چند که فهم عرفی همراه آن نباشد.»^۴

از مجموع این تعریف‌ها می‌توان گفت: جمع تبرعی، جمعی میان روایات است؛ بدون آنکه عرف آن را بپذیرد و یا شاهد روایی بر آن باشد. گفتنی است که سید یزدی جمع تبرعی را به «احتمال جمع»^۵ و یا «جمع احتمالی»^۶ تعریف کرده است که در آن حکم به جمع وجود ندارد؛ بلکه تنها احتمال جمع مطرح شده است.

پژوهش‌های
اصول فقهی

سال هفتم، شماره ۷، سال ۱۴۰۳

احتمالات در بازشناسی خاستگاه جمع‌های شیخ طوسی

در توضیح خاستگاه جمع‌های تبرعی شیخ طوسی در تهذیب و استبصار، احتمالات زیر وجود دارد:

۱. به عنوان نمونه ر.ک: میرزای قمی، القوانین المحکمة، ج ۲، ص ۱۵۱؛ یزدی، التعارض، ص ۱۲۱؛ حاج آخوند قمی، فرائد الفرائد، ج ۲، ص ۴۵۶؛ حائری اصفهانی، الفصول الغرویه، ص ۴۴۱.
۲. خوبی، غایة المأمول، ج ۲، ص ۷۷۴.
۳. روحانی، منتقى الأصول، ج ۷، ص ۲۸۵.
۴. فیروزآبادی، عنایة الأصول، ج ۵، ص ۲۹۲.
۵. یزدی، التعارض، ص ۱۱۸.
۶. همان، ص ۱۲۱.

۱. احتمال نخست: حجیت فعلی دو خبر متعارض

شیخ طوسی هر دو خبر متعارض را دارای حجیت فعلی می‌داند؛ زیرا اجماع بر حجیت هر دو وجود داشته است. در نتیجه، تا جایی که ممکن است، لازم می‌دیده که به هر دو عمل شود. این احتمال تنها در صورتی می‌تواند درست باشد که اطلاق دلیل حجیت هر یک از دو خبر متعارض، با دیگری تعارض نکند؛ زیرا در غیر این صورت، یا تساقط می‌کنند که در نتیجه، عمل به هیچ‌یک از دو خبر واجب نخواهد بود؛ یا یکی از دو خبر به صورت تخییری حجت خواهد بود و در این صورت، عمل به هر دو لازم نیست. پیش از آنکه شواهد انتساب این نظریه به شیخ بررسی شود، لازم است اثبات شود که آیا این ادعا با سایر مبانی ایشان سازگار است یا خیر؟ برای یافتن پاسخ، لازم است محذوره‌های ثبوتی ممکن، مطرح و تطبیق آن بر مورد بحث، بررسی شود. محذوره‌های ممکن عبارتند از:

الف) اجتماع ضدین: نسبت به چیستی مصلحت حکم ظاهری، سه نظریه وجود دارد: مشهور اصولی‌ها ملاک حکم ظاهری را در جعل آن می‌دانند. در نتیجه، جعل دو حکم ظاهری متنافی، تا زمانی که به مکلف نرسد، معقول است؛ زیرا جعل هر یک از دو حکم متنافی در عرض دیگری می‌تواند دارای ملاک باشد و از این جهت با یکدیگر قابل جمع هستند. ولی شهید صدر ملاک حکم ظاهری را همان ملاک حکم واقعی و بر اساس تراحم حفظی توضیح داده است.^۱ در نتیجه، معقول نمی‌داند که شارع دو اهتمام متنافی نسبت به یک فعل داشته باشد؛ زیرا بازگشت آن به اجتماع ضدین است.^۲ مبنای سوم، نظریه مصلحت سلوکیه شیخ انصاری است. طبق این نظریه نیز روشن است که ملاک‌ها با یکدیگر تنافی نداشته و ممکن است سلوک بر اساس هر یک از دو اماره به شکل مستقل دارای مصلحت باشد. از آنجا که محل دو ملاک از یکدیگر مجزا هستند، تنافی میان آن دو پدید نمی‌آید.

هرچند در دوران شیخ طوسی، تفکیک میان جعل و مجعول و اینکه مصلحت حکم ظاهری در چه مرحله‌ای قرار دارد؟ مطرح نبوده است، اما عبارتی در العدة وجود دارد که نشان می‌دهد ایشان نیز مصلحت را در سلوک بر اساس اماره دانسته است. شیخ طوسی در

۱. صدر، بحوث فی علم الأصول، ج ۴، صص ۲۰۴ - ۲۰۳.

۲. همان، ص ۲۲۳.

بحث امکان جعل حجیت برای خبر واحد می‌گوید:

«ممتنع نیست که مصلحت ما در عمل به خبر واحد - هر چند کاذب - باشد. همان گونه که اگر خبر واحد، ما را از وجود حیوان درنده یا دزد در جایی بترساند، هر چند که او کاذب باشد، ممکن است بر ما لازم باشد که از رفتن به آن مسیر خودداری کنیم.»^۱

بنابراین، بر اساس نظر شیخ، تنافی به لحاظ مبادی احکام ظاهریه وجود ندارد.

ب) تکلیف به غیر مقدور: جعل حجیت برای دو خبر متعارض - در بعضی از صورت‌ها - تکلیف به غیر مقدور را به دنبال دارد. این در صورتی است که یک خبر، دلالت بر الزام عمل و دیگری، دلالت بر الزام ترک داشته باشد. روشن است که حتی طبق مبنای خطابات قانونیه نیز چنین تکلیفی جایز نیست؛ زیرا آنچه طبق این مبنا درست دانسته می‌شود، تکلیف فعلی غیر منجز است^۲؛ برخلاف مشهور که فعلیت تکلیف را نیز درست نمی‌دانند.^۳ اما به هر حال، تکلیف منجز به فعل غیر مقدور، از نظر عقل قبیح است.

می‌توان سه پاسخ به این اشکال مطرح کرد:

پاسخ نخست: این اشکال طبق بعضی از مبانی در جعل حجیت وارد نیست. طبق مبنای جعل علمیت، اگر شارع هر دو خبر را علم به واقع قرار دهد، محذوری پدید نمی‌آید؛ زیرا مکلف - تکویناً - هم می‌تواند آگاه به صدور دو خطاب از مولی باشد. این در حالی است که علم اعتباری مثنوۀ کمتری از علم حقیقی دارد. البته این محذور، بر مبنای جعل تنجیز و تعذیر و یا مبنای شهید صدر، یعنی اهتمام مولی به تکلیف واقعی در ظرف اختلاط ملاکات واقعیه، پدید می‌آید؛ زیرا متعلق اهتمام یا تنجیز و تعذیر، تنها می‌تواند خود حکم باشد و اهتمام به تکلیف یا جعل تنجیز - برای دو تکلیف متضاد - ظلم و تکلیف به نامقدور است.

پاسخ دوم: در مواردی که جمع تبرعی ممکن است، حجیت دو خبر متعارض، تکلیف به غیر مقدور را به دنبال ندارد؛ زیرا حجیت سند، تنها اصل لزوم عمل به دلیل را بیان می‌کند و نه چگونگی عمل به آن را؛ بنابراین، با جمع تبرعی میان دو دلیل، به اطلاق دلیل حجیت سند - در هر دو - عمل شده است.

پیشینه
اصول فقهیه

سال هفتم، شماره ۷، سال ۱۴۰۳

۱. طوسی، العدة، ج ۱، ص ۱۰۴.
۲. خمینی، تهذیب الأصول، ج ۱، ص ۴۴۰.
۳. صدر، بحوث فی علم الأصول، ج ۶، ص ۳۰۹؛ یزدی، التعارض، ص ۳۵۱.

پاسخ سوم: این اشکال اخص از مدعا است و اثبات نمی‌کند که در سایر موارد نیز اطلاق دلیل حجیت، تقیید خورده است.

ج) ترخیص در مخالفت قطعی تکلیف معلوم به اجمال: اگر دو خبر ترخیصی، تعارض عرضی داشته باشند و علم اجمالی به کذب یکی از دو دلیل و وجود تکلیف در مورد یکی از آن دو وجود داشته باشد، حجیت هر دو خبر مستلزم ترخیص در مخالفت قطعی با تکلیف معلوم است.

همچون اشکال پیشین، سه پاسخ به این اشکال داده می‌شود:

پاسخ نخست: اگر جمع تبرعی ممکن باشد، از حجیت سند دو دلیل، ترخیص قطعی در مخالفت با تکلیف معلوم پدید نمی‌آید.

پاسخ دوم: بر اساس مبنای جعل علمیت برای خبر ثقه، اشکال پدید نمی‌آید؛ زیرا علم تکوینی به صدور دو خبری که علم اجمالی به کذب یکی از آن دو وجود دارد نیز ممکن است؛ در نتیجه، اعتبار علمیت برای آن دو نیز مشکل ندارد.

پاسخ سوم: این بیان اخص از مدعا است و دلیل بر آن نمی‌شود که در سایر موارد نیز از اطلاق دلیل دست برداشته شود.

پروژه
مطالعه
فقهی

بنابراین، روشن شد که در مرحله ثبوت، جعل حجیت برای هر دو خبر متعارض محذوری ندارد. اما مشکل دیگر، آن است که با توجه به اینکه عرف نسبت به حجیت فعلی دو خبر متعارض ارتکاز استنکاری دارد، تعارض عرضی میان اطلاق دلیل حجیت در هر یک از دو خبر با دیگری پدید می‌آید. در نتیجه، هر چند حجیت فعلی دو خبر متعارض امکان ثبوتی داشته باشد، ولی دلیل حجیت نمی‌تواند آن را اثبات کند؛ مگر آنکه گفته شود از روایاتی که شیعیان را ترغیب فراوان به عمل به روایات افراد ثقه کرده و تشکیک در آنها را جایز ندانسته^۱، برداشت می‌شود که تا سر حد امکان باید به این روایات عمل نمود؛ هر چند عمل به آنها مطابق برداشت عرف یا شاهد جمع از روایات دیگر نباشد.

فارغ از آنکه چنین برداشتی عرفی به نظر نمی‌رسد، مهم آن است که شیخ دلیل حجیت

فقهی
مطالعه
فقهی

۱. مانند: کشی، اختیار معرفة الرجال، ص ۵۳۶: «برای هیچ‌یک از شیعیان ما جایز نیست که در آنچه ثقات ما از ما نقل می‌کنند، تشکیک کند.»

خبر را نه لفظی، بلکه اجماع می‌داند.^۱ اما این امر باعث آسان‌تر شدن مسئله می‌شود؛ زیرا روشن است که اجماع می‌تواند در خصوص فرض تعارض نیز منعقد باشد و محذوری که نسبت به شکل‌گیری اطلاق دلیل لفظی وجود دارد، در مورد اجماع پدید نمی‌آید. البته همان‌طور که از سیاق بحث روشن است، هدف در این بخش این بود که اثبات شود حجیت فعلی دو خبر متعارض اولاً معقول است و ثانیاً امکان این وجود دارد که دلیل حجیت شامل آن شود. بنابراین، نمی‌توان اشکال گرفت که اجماع دلیل لیبی است و در غیر قدر متیقن شکل نمی‌گیرد؛ زیرا مقصود، اثبات امکان آن است، نه تحقق آن. افزون بر آنکه تحقق اجماع بر حجیت فعلی متعارضین برای ما مشکوک است و نمی‌توان آن را به دوران حیات شیخ طوسی نیز سرایت داد. بنابراین، حجیت فعلی دو خبر متعارض بر اساس مبانی شیخ طوسی ثبوتاً و اثباتاً قابل پذیرش است. در نتیجه، دلیلی وجود ندارد که از ظاهر عبارت‌های ایشان در این مطلب عدول شود. شواهدی که برای این مطلب وجود دارد، عبارتند از:

۱. ایشان به این مطلب تصریح کرده است و برای توضیح اینکه چرا میان روایات متعارض لازم است جمع شود، می‌گوید:

«زیرا هر دو خبر نقل شده و اجماع بر نقلشان وجود دارد و در این بین قرینه‌ای بر درستی یکی از آن دو، و یا مرجحی که یکی را بر دیگری ترجیح دهد، وجود ندارد؛ پس سزاوار است اگر ممکن باشد به آن (خبری که با عمل به آن، می‌توان به خبر دیگر نیز عمل نمود) عمل شود و به خبری که اگر به آن عمل شود، کنار نهادن خبر دیگر لازم می‌آید، عمل نشود.»^۲

شیخ در این عبارت، اجماع بر نقل هر دو حدیث را علت لزوم جمع دانسته است. در رابطه با اینکه اجماع بر نقل چه تأثیری داشته که خود را ملزم دانسته تا به سبب آن به هر دو دلیل متعارض عمل کند، سه احتمال وجود دارد:

الف) حجیت اقتضائی: این احتمال بدون شک اشتباه است؛ زیرا هیچ‌یک از فقیهان - حتی آنان که قائل به تخییر یا تساقط شده‌اند - حجیت اقتضائی را انکار نکرده‌اند.

ب) قطع به صدور: هرچند ظاهر ابتدایی تعبیر «اجماع بر نقل» این است که قطع به

۱. طوسی، العدة، ج ۱، ص ۱۲۶.

۲. همان، ص ۱۴۸.

صدور ایجاد می‌کند، اما اصطلاح مورد استفاده شیخ طوسی با این معنا متفاوت بوده است. ایشان - در همین کتاب العدة و چند سطر پیش از متن بالا - نسبت به اخبار واحدی که قرینه‌ای بر درستی یا بطلان آنها وجود ندارد و فتوای فقیهان هم نسبت به آن روشن نیست، ادعای اجماع بر نقل کرده است.^۱ در عبارت فوق نیز ادعا کرده است که در تعارض دو خبر واحدی که هیچ‌یک بر دیگری ترجیح ندارد و قرینه‌ای بر صحت یا بطلان یکی از آن دو نیز وجود ندارد، اجماع بر نقل هر دو وجود دارد؛ در حالی که گفتنی نیست که در دو مورد مذکور قطع به صدور وجود دارد. شیخ طوسی نیز به این مطلب روشن، تصریح کرده است که خبر واحد سبب حصول علم نمی‌شود.^۲

ج) حجیت فعلی: با توجه به نادرست بودن دو احتمال فوق، در نهایت اثبات می‌شود که مقصود شیخ طوسی از این عبارت، آن بوده است که چون دو خبر متعارض دارای حجیت فعلی هستند، تا جای ممکن باید به آنها عمل نمود. در نتیجه، اگر جمع ممکن باشد - هر چند جمع غیر عرفی - باید میان آنها جمع نمود.

همچنین، در مقدمه استبصار، در مواردی که امکان جمع بین روایات وجود ندارد، تخییر را ثابت دانسته است. سپس بیان داشته که وقتی دو فقیه، یکی به یک روایت، و دیگری به روایت دیگر عمل نمود، هیچ‌یک خطا نکرده‌اند. در ادامه، در تعلیل این مدعای می‌گوید: «زیرا اگر دو خبر متعارض وارد شود و در بین طائفه اجماع بر صحت یکی از دو خبر یا بطلان آن نباشد، پس گویا اجماع بر درستی هر دو وجود دارد و از این رو عمل به هر دو جایز می‌شود.»^۳

روشن است که شیخ، چنانچه خود نیز تصریح کرده است، به تصویب باور ندارد.^۴ بنابراین، مقصود ایشان در اینجا این است که هر یک از دو دلیل حجت بوده و عمل به آن جایز است. در نتیجه، جمله «گویا اجماع بر صحت هر دو وجود دارد.» کنایه از حجیت هر دو خبر می‌شود. از سوی دیگر، تفاوتی میان مورد تخییر و مورد جمع وجود ندارد؛ مگر آنکه در

۱. همان، صص ۱۴۶ - ۱۴۵.

۲. همان، ص ۱۰۰.

۳. طوسی، الإستبصار، ج ۱، ص ۵.

۴. همو، العدة، ج ۲، ص ۷۲۳.

مورد تخییر یا امکان جمع نیست و یا اگر هست، دو جمع محتمل است و هیچ‌یک بر دیگری ترجیح ندارد؛ بنابراین، مورد جمع نیز مشمول اجماع بر صحت، یا همان حجیت می‌شود. بر این اساس، روشن شد که شیخ به خاطر اجماع بر حجیت هر دو خبر، میان آنها جمع تبرعی کرده است؛ چون زمانی که هر دو حجت هستند، لازم است تا حد امکان به هر دو عمل شود. اما باید توجه داشت که نخستین خاستگاه، اختصاص به موارد نص و ظاهر دارد؛ زیرا شیخ طوسی هم در مقدمه استبصار^۱ و هم در العدة^۲، آن را در جایی مطرح کرده است که عمل به یکی از دو دلیل با عمل به دیگری و تصرف در ظهور آن ممکن است؛ اما عکس آن ممکن نیست؛ یعنی نمی‌توان به دلیل دوم که ظاهر در مراد است عمل نمود و با تصرف در دلالت دلیل نخست به گونه‌ای به آن عمل کرد. این بیان اختصاص به تعارض نص و ظاهر دارد که با تصرف در دلالت دلیل ظاهر می‌توان به هر دوی آنها عمل نمود؛ اما با تحفظ بر دلالت ظاهر، راهی جز اسقاط نص باقی نمی‌ماند.

برخی از فقیهان عامه معاصر شیخ طوسی نیز چنین استدلالی برای جواز عمل به جمع تبرعی آورده‌اند. به عنوان نمونه، قاضی ابو یعلی در کتاب اصولی خود «العدة في أصول الفقه» گفته است:

«جمع بین دو دلیل بهتر است از اسقاط یکی به وسیله دیگری، یا توقف و ایجاد تعارض میان آنها؛ زیرا هر یک اقتضای عمل به آن و پذیرفتن مؤدای آن را دارد؛ پس جمعی که موجب استعمال آن شود، اولی است.»^۳

ابواسحاق شیرازی نیز گفته است:

«ادله تنها برای عمل کردن وارد شده‌اند؛ پس جمع میان آنها از اسقاط برخی، و توقف در آن بهتر است.»^۴

ظاهر دو عبارت بالا آن است که هر دو دلیل متعارض حجت هستند و به همین خاطر تا حد امکان باید به آنها عمل کرد.

۱. همو، الاستبصار، ج ۱، ص ۴.

۲. همو، العدة، ج ۱، ص ۱۴۸.

۳. ابو یعلی، العدة في أصول الفقه، ج ۲، ص ۶۲۳.

۴. شیرازی، التبصرة في أصول الفقه، ص ۱۵۱.

۲. احتمال دوم: جلوگیری از لغویت کلام شارع

اگرچه شیخ طوسی اصل تقدیم خاص بر عام را می‌پذیرد، اما آن را مبتنی بر جمع عرفی نمی‌داند؛ بلکه برای مدعای خود به یک وجه عقلی استناد کرده و می‌گوید:

«لازم است سخن کسی که حکیم است - در صورت امکان - بر وجهی حمل شود که دارای فایده باشد. بر این اساس، اگر عمل به عام را لازم بدانیم، موجب لغویت دلیل خاص می‌شود؛ ولی اگر به دلیل خاص عمل کنیم، دلیل عام را طرح نکرده‌ایم؛ بلکه لازم می‌آید آن را بر معنایی حمل کنیم که ممکن است شخص حکیم آن را اراده کرده باشد.»^۱

در نگاه نخست، روشن به نظر می‌رسد که این عبارت به خاستگاه مذکور اشاره دارد. اما احتمال دیگری در توضیح این عبارت وجود دارد که باید بررسی شود که عبارت است از اینکه عرف به خاطر جلوگیری از لغویت دلیل خاص، میان عام و خاص جمع می‌کند؛ همان‌طور که در دو عام و خاص من وجه اگر تقدیم یکی بر دیگری موجب لغویت عنوان مطرح در دلیل دیگر شود، عرف میان آنها جمع می‌کند.^۲ به عنوان مثال دو خطاب «مدفوع پرنده پاک است.» و «مدفوع حیوان حرام گوشت نجس است.» نسبت به مدفوع پرنده حرام گوشت تعارض داشته و رابطه آنها عموم و خصوص من وجه است. حال اگر خطاب نخست به خصوص پرنده حلال گوشت مقید شود، عنوان پرنده لغو می‌گردد؛ زیرا پرنده بودن، هیچ نقشی در پاک بودن مدفوع پرنده حلال گوشت نداشته است. اما اگر نجاست مدفوع حیوان حرام گوشت به پرنده نبودن حیوان مقید شود، موجب لغویت آن نمی‌شود؛ زیرا هنوز هم حیوان حرام گوشت بودن در غیر پرنده‌ها سبب نجاست مدفوع می‌گردد. در این صورت، عرف میان اینها جمع کرده و خطابی که می‌گوید: «مدفوع حیوان حرام گوشت نجس است.» را تخصیص می‌زند. پذیرش این مطلب در حقیقت استناد به عرف و سیره عقلا است، و ارتباطی به استدلال عقلی ندارد.

با توجه به این مثال، ممکن است گفته شود که شیخ طوسی نیز تقدیم خاص را بر عام، عرفی می‌دانسته است؛ اما در بحث عام و خاص فقط منشأ ارتکاز عرفی را بیان کرده است.

۱. طوسی، العدة، ج ۱، ص ۳۹۴.

۲. خویی، موسوعة الإمام الخوئی، ج ۱۷، صص ۳۷۵ - ۳۷۴.

یعنی عرف در ارتکاز خود، لازم می‌داند برای جلوگیری از لغویت دلیل خاص، عام را بر آن حمل کند. شیخ طوسی نیز به این سیره عقلا تمسک کرده است.

این احتمال درست نیست؛ زیرا شیخ بدون اشاره به بحث عرف و عقلا، مستقیماً به لزوم جلوگیری از لغویت تمسک کرده است. به‌ویژه آنکه این استدلال یک استدلال رایج در مبحث عام و خاص بوده است و هیچ‌یک از افراد دیگری که آن را مطرح کرده‌اند، به عرف استناد نکرده‌اند.^۱ اساساً در دوره شیخ طوسی، اثری از بحث سیره عقلا و عرف در آثار فقیهان دیده نمی‌شود و ظاهراً تمسک به عرف در دوره‌های بعد رایج شده است؛ بنابراین، نمی‌توان چنین مبنایی را به ایشان نسبت داد.

بنابراین، خاستگاه دوم این است که برای جلوگیری از لغویت کلام شارع حکیم، باید میان دو دلیل متعارض جمع تبرعی نمود تا از کنار گذاشتن یکی از دو دلیل جلوگیری شود. جصاص، فقیه حنفی قرن چهارم، عبارتهای فراوانی شبیه به این دارد و در آنها گفته که باید الفاظ دلیل شرعی را بر معنایی حمل کرد که فایده بیشتری را افاده کند و آن را بر بحث تعارض و جمع میان ادله تطبیق کرده است.^۲

۳. احتمال سوم: پاسخ به شبهه مخالفان

شیخ طوسی در مقدمه تهذیب، میزان تعارض روایات را به اندازه‌ای زیاد می‌داند که دستاویز مخالفان شده و حتی موجب شده بعضی از شیعیان نیز از باور حق برگردند^۳ و اساساً دلیل شیخ برای نگارش تهذیب هم حل همین تعارضات احادیث بوده است.^۴ احتمال سوم بر همین نکته مبتنی است و شیخ با بیان جمع‌های تبرعی خواسته، تا دست‌کم احتمالاتی را در ذهن شیعیان سست عنصری که از باور درست خود برگشته بودند و همچنین مخالفان، ایجاد کند.

پیش از این
موضوع را
مطرح کرده‌ام

سال هفتم، شماره ۷، سال ۱۴۰۳

۱. به عنوان نمونه ن.ک: ماوردی، الحاوی الکبیر، ج ۱۶، ص ۸۲؛ ابو یعلی، العدة في أصول الفقه، ص ۶۲۳؛ طوسی، العدة، ج ۱، ص ۳۹۴؛ شیرازی، التبصرة في أصول الفقه، ص ۱۵۱؛ سمعانی، قواطع الأدلة في الأصول، ج ۱، ص ۴۳۶.

۲. جصاص، شرح مختصر الطحاوی، ج ۱، ص ۴۶۹؛ و ج ۴، ص ۲۷۶.

۳. طوسی، تهذیب الأحكام، ج ۱، ص ۲.

۴. همان، ص ۳.

خود قائلان به احتمال سوم، به دو دسته تقسیم می‌شوند: دسته نخست باور دارند که شیخ طوسی از روش بالا در هر جایی استفاده نکرده است؛ بلکه ابتدا یک خبر را با مرجحات باب تعارض، بر دیگری مقدم کرده و سپس برای اینکه روایت مرجوح را به کلی کنار نگذاشته باشد، آن را توجیه کرده است. گفتنی است که مقصود از مرجحات، معنایی است که در بردارنده ممیز حجت از غیر حجت نیز می‌شود. چنانچه خود شیخ در العدة، هنگامی که مرجحات را بیان می‌کند، در ضمن آنها موافقت خبر با اجماع فرقه حقه را مطرح کرده است^۱؛ در حالی که در موارد پرشماری از تهذیب و استبصار به این اشاره کرده که اساساً خبر مخالف مشهور، قابلیت عمل را ندارد.^۲ وحید بهبهانی، میرزای قمی و صاحب عروه، از جمله باورمندان به این نظریه هستند.^۳ همچنین، محقق حلی برخی از جمع‌های شیخ را این‌گونه توجیه کرده است.^۴

شاهدی که برای این احتمال می‌توان بیان کرد آن است که شیخ در مقدمه استبصار تصریح می‌کند که -به جهت رعایت اختصار- در هر باب به بیان مرجحات پرداخته و به بیان قاعده کلی در مقدمه اکتفا خواهد کرد.^۵ افزون بر اینکه در مقدمه استبصار به مرجح بودن اعدلیت و اکثریت راویان اشاره کرده است؛ حال آنکه در متن کتاب، ذیل هیچ موردی به تطبیق آنها اشاره نکرده است. این نشان می‌دهد که شیخ درصدد بیان همه مرجحات در متن کتاب نبوده است.

بر اساس دو شاهد بالا، شیخ طوسی در برخی از موارد بر اساس مرجحات، یکی از دو روایت را مقدم کرده ولی به مرجح اشاره‌ای نکرده است. از سوی دیگر، با بررسی تهذیبین، موردی یافت نشد که شیخ طوسی آن را کاملاً مسکوت گذاشته باشد؛ بلکه همواره مرجح، وجه جمع یا شاهد جمع را بیان می‌کند. بنابراین، در مواردی که مرجح بوده ولی بیان نکرده

پروژه ملی
توسعه و تقویت
کتابخانه ملی

فهرست منابع
در تهذیبین

۱. طوسی، العدة، ج ۱، ص ۱۴۷.
۲. همو، تهذیب الأحكام، ج ۱، ص ۲۱۹؛ و ج ۹، ص ۱۱۹ و ...
۳. بهبهانی، الفوائد الحائریة، ص ۲۳۴؛ میرزای قمی، القوانين المحكمة، ج ۴، ص ۵۸۵؛ یزدی، التعارض، ص ۱۲۱؛ همو، حاشیة فرائد الأصول، ج ۳، ص ۴۴۷.
۴. محقق حلی، المعتبر فی شرح المختصر، ج ۲، ص ۳۹۲.
۵. طوسی، الإستبصار، ج ۱، ص ۵.

است، میان دو حدیث جمع کرده است. طبیعتاً برخی از این موارد نیز جمع تبرعی است. با دقت در مواردی که شیخ طوسی جمع تبرعی کرده، روشن می‌شود که بسیاری از این موارد مرجوح بوده‌اند. به‌عنوان نمونه یکی از مرجحات تعارض نزد شیخ، موافقت با اجماع شیعه است.^۱ در بسیاری از مواردی که شیخ یکی از دو دلیل را بدون شاهد عرفی یا روایی حمل بر معنایی می‌کند، آن روایت مخالف بداهت فقهی و اجماع است؛ با این حال، اشاره‌ای به مخالفت آن با اجماع نکرده است. نمونه زیر یکی از این موارد است:

در استبصار حدیثی را از امام کاظم علیه السلام به نقل از علی بن جعفر نقل می‌کند که می‌گوید: «از حضرت درباره مردی پرسیدم که وضو گرفته ولی فراموش کرده که دست چپ خود را بشوید؛ امام فرمود: فقط دست چپ خود را بشوید و وضوی سایر اعضا را اعاده نکند.»^۲ حدیث فوق دلالت بر عدم لزوم ترتیب میان شستن اعضای وضو در فرض نسیان می‌کند که این قابل پذیرش نیست. از سوی دیگر، احادیث دیگری نیز وجود دارد که دلالت بر لزوم ترتیب میان اعضا می‌کند.^۳ شیخ طوسی درصدد توجیه این حدیث برآمده و در جمع میان آن و احادیث معارض می‌گوید:

«معنای فرمایش امام - که فرمود وضوی سایر اعضا را اعاده نکند- این است که هیچ‌یک از اعضای سابق بر دست چپ را دوباره نشوید و تنها لازم است که وضوی اعضای بعدی را کامل کند.»^۴

روشن است که این جمع بدون شاهد عرفی یا روایی است؛ اما از آنجا که این حدیث مخالف اجماع فقیهان بوده است، کنار گذاشته شده و به آن عمل نمی‌شود. بنابراین، شیخ به جای آنکه این حدیث را کنار نهد، آن را توجیه کرده است. صاحب ینابیع الاحکام با اشاره به مخالفت این حدیث با اجماع می‌گوید:

«اما روایت علی بن جعفر از برادرش موسی بن جعفر علیه السلام ... افزون بر تعارض آن با احادیث گذشته و اینکه هیچ‌کس به آن عمل نکرده، بر آنچه که شیخ طوسی گفته حمل می‌شود.»^۵

۱. همو، العدة، ج ۱، ص ۱۴۷.
۲. همو، الاستبصار، ج ۱، صص ۷۴ - ۷۳.
۳. همان، ص ۷۴.
۴. همان.
۵. قزوینی، ینابیع الأحکام، ج ۲، ص ۶۲۴.

دسته دوم از فقیهانی که احتمال سوم را ترجیح داده‌اند، بر این باورند که با توجه به غرض شیخ از تألیف تهذیبین^۱، ایشان تصمیم داشته که حمل‌هایی را به میزان احتمال مطرح نماید تا باور به وجود تناقض در احادیث، از دل مخاطب او رخت بندد؛ اگرچه هیچ‌یک از دو حدیث، نزد او ترجیح دلالتی یا سندی نداشته باشند. بر این اساس، فتوای فقهی شیخ ممکن است با آنچه در تهذیب و استبصار گفته متفاوت باشد. ظاهر برخی از عبارات‌های علامه مجلسی، صاحب فصول و آشتیانی این است که این احتمال را پذیرفته‌اند.^۲

این احتمال نه تنها شاهی ندارد، بلکه خلاف آن چیزی است که مؤلف در مقدمه دو کتاب مطرح کرده است؛ زیرا در آنجا راه‌حل‌های اثباتی حل تعارض میان روایات، از جمله عمل به مرجحات^۳، تخییر^۴ و کنار گذاشتن دلیل به سبب ضعف سند^۵ را مطرح کرده است. این نشان می‌دهد که شیخ درصدد رفع واقعی تعارض بوده است؛ نه آنکه بخواهد امکان عدم تناقض را اثبات کند. افزون بر آنکه در مقدمه استبصار می‌گوید: اگر هر دو روایت متعارض قابل تأویل باشند ولی هیچ‌یک از آنها شاهی نداشته باشد، به تخییر عمل می‌شود.^۶ این در حالی است که اگر تنها درصدد آن بود که صرفاً توجیهی یاد کند، بدون آنکه آن را مبنای فتوای خود قرار دهد، در مورد مذکور نیز بیان توجیهی ممکن بود. بنابراین، هرچند غرض شیخ از تألیف تهذیب، رفع شبهه از دل شیعیان سست ایمان بوده، اما این هدف را از مسیر بحث استدلالی فقهی پیش گرفته است.

۴. احتمال چهارم: تعدی از مرجحات منصوص

ممکن است شیخ از مرجحات منصوص تعدی کرده و مرجحات غیر منصوص را نیز معتبر دانسته باشد. از مرجحات غیر منصوص آن است که یکی از دو دلیل به گونه‌ای باشد که در

فصل
افقی
مبدا

فصلنامه جمع تبرعی در تهذیبین

۱. ر.ک: طوسی، تهذیب الأحکام، ج ۱، صص ۳ - ۲.
۲. مجلسی، ملاذ الأخیار، ج ۱، ص ۸۸؛ حائری اصفهانی، الفصول الغرویه، ص ۴۴۱؛ آشتیانی، بحر الفوائد، ج ۸، ص ۲۶۶.
۳. طوسی، الإستبصار، ج ۱، ص ۴.
۴. همان.
۵. همو، تهذیب الأحکام، ج ۱، ص ۳.
۶. همو، الإستبصار، ج ۱، ص ۴.

صورت عمل به آن، عمل به دلیل دیگر نیز ممکن باشد. این وجه را محقق داماد به عنوان یک احتمال مطرح نموده است؛^۱ سپس گفته است اگر این احتمال درست باشد، به شیخ اشکال می شود که چرا مرجحات منصوص را بر غیر منصوص مقدم کرده است؟ در حالی که با تعدی از مرجحات منصوص، دلیلی برای تقدیم، باقی نمی ماند.^۲ همچنین، صاحب عروه - افزون بر بیان احتمال سوم - احتمال چهارم را نیز مطرح کرده است.^۳

شیخ طوسی در العدة پس از بیان جمع میان دو روایت در استدلال بر درستی روش خود برآمده و می گوید:

«زیرا هر دو خبر نقل شده و اجماع بر نقلشان وجود دارد و قرینه ای وجود ندارد که بر صحت یکی از آن دو دلالت کند و همچنین مرجحی وجود ندارد که یکی را بر دیگری ترجیح دهد.»^۴

در عبارت بالا ایشان تصریح کرده که در جایی که جمع تبرعی می کند، هیچ مرجحی وجود ندارد. بنابراین، از منظر شیخ طوسی مزیت مذکور مرجح محسوب نمی شود و احتمال چهارم نادرست است.

۵. احتمال پنجم: دفاع از فتوای شیخ مفید

شیخ طوسی محور کتاب تهذیب را «مقنعه» شیخ مفید قرار داده است.^۵ با توجه به اینکه طبیعتاً فتوای دو فقیه در بسیاری از موارد با یکدیگر متفاوت است، اما موردی یافت نشد که شیخ با فتوای مقنعه مخالفت کرده باشد. این نشان می دهد که ایشان در مقام دفاع از فتوای مقنعه بوده است. بنابراین، دانسته می شود که برخی از استدلال هایی که شیخ در مقام جمع میان روایات آورده، مورد تأیید خود وی نبوده و تنها برای توجیه فتوای شیخ مفید بیان شده است؛ یعنی شیخ مفید باید این گونه میان روایات جمع کرده باشد تا به فتوای مفروض

پیشین
مجله
فقه
و
فکر

سال هفتم، شماره ۷، سال ۱۴۰۳

۱. محقق داماد، المحاضرات، ج ۳، ص ۳۳۳.

۲. همان.

۳. یزدی، التعارض، ص ۱۴۷.

۴. طوسی، العدة، ج ۱، ص ۱۴۸.

۵. همو، تهذیب الأحکام، ج ۱، ص ۳.

برسد. اما برای خود شیخ طوسی نیز روشن نبوده که شاهد عرفی یا روایی شیخ مفید چه بوده است؟ در نتیجه، در متن تهذیب، شاهدی را بیان نکرده است؛ اما این به معنای آن نیست که حتی شیخ مفید نیز مرتکب جمع تبرعی شده است. البته، این احتمال تنها در مورد تهذیب قابل طرح است؛ اما در استبصار، مقنعه محور قرار نگرفته و شیخ طوسی بر اساس فتوای مورد اعتماد خود پیش رفته است. چنانچه در مقدمه می نویسد:

«... شروع می کنم در هر باب به آوردن آن فتوا و احادیثی که به آنها اعتماد کرده ام؛ سپس

احادیث مخالف آن را بیان کرده و وجه جمع میان آنها را تبیین می کنم.»^۱

این احتمال درست نبوده و دو اشکال به آن وارد است:

اشکال نخست: تنها بخشی از کتاب تهذیب، شرح مقنعه است و نه همه آن؛ زیرا - همان طور که مؤلف در پایان کتاب گفته - هر چند ابتدا تصمیم داشته که تهذیب را در شرح مقنعه بنگارد، اما پس از چندی از این تصمیم منصرف شده است.^۲

اشکال دوم: هر چند شیخ طوسی قصد داشته کتاب مقنعه را شرح کند، اما این تلازمی با آن ندارد که اگر انتقادی به نظر مصنف داشته بیان کند. افزون بر آنکه در مقدمه استبصار گفته است بعضی از اصحاب از او درخواست کرده اند کتابی تألیف کند که تنها احادیث متعارض را در بر داشته باشد؛ سپس به ویژگی های آن اشاره کرده و گفته است:

«از من خواسته اند... اینکه در هر بابی ابتدا فتواها و احادیثی را بیاورم که به آن اعتماد

دارم؛ سپس اخبار مخالف با آن را نقل کرده و وجه جمع میان آنها را بیان نمایم؛ به گونه ای که تا حد ممکن هیچ یک از آنها را کنار نگذارم و در این راه، بر اساس روشی که در کتاب بزرگم که از آن یاد کردم (تهذیب) عمل خواهم کرد.»^۳

طبق عبارت بالا، در تهذیب نیز - مانند استبصار - روایاتی که ابتدای هر باب آورده، مورد اعتماد خود شیخ نیز بوده است. بنابراین، می توان گفت در قسمتی از تهذیب که شرح مقنعه است نیز، نظر شیخ طوسی با فتواهای مقنعه موافق بوده است.

از آنچه گفته شد، روشن می شود که احتمال پنجم نادرست است.

۱. همو، الإستبصار، ج ۱، ص ۳.

۲. همو، تهذیب الأحكام، ج ۱۰، ص ۴.

۳. همو، الإستبصار، ج ۱، ص ۳.

۶. احتمال ششم: بهره‌مندی از قرآینی که اکنون مفقود شده

ممکن است قرآینی - اعم از روایات و یا قرآین لیبی - در دسترس شیخ طوسی بوده و به وسیله آنها میان روایات متعارض جمع نموده است؛ اما پس از گذشت زمان طولانی و از میان رفتن برخی از مجموعه‌های حدیثی و یا تغییر عرف، و از میان رفتن قرآین ارتکازی، این شواهد به دست ما نرسیده است. بنابراین، برخی از جمع‌های شیخ، برای ما تبرعی به نظر می‌رسد.

شیخ طوسی در مقدمه تهذیب گفته است:

«تلاش می‌کنم در {تأیید} معنایی که حدیثی را بر آن حمل می‌کنم، حدیث دیگری را نقل کنم که صریحاً، یا با فحوا مشتمل بر آن معنا باشد؛ تا اینکه بر اساس فتاوا و تأویل به روایات عمل نموده باشم؛ هرچند این بر ما واجب نیست، ولی با تمسک به احادیث، تأویل مأنوس می‌شود.»^۱

در باره این عبارت دو احتمال به ذهن می‌رسد:

احتمال نخست: شیخ می‌خواهد بگوید: هرچند این کار لازم نیست ولی تلاش می‌کنم برای جمع میان روایات از شاهد جمع استفاده کنم. بر اساس این برداشت، عبارت بالا مربوط به جمع تبرعی بوده و شیخ طوسی با بیان آن تصریح به جواز عمل به جمع تبرعی کرده است.

احتمال دوم: می‌خواهد بگوید تلاش می‌کنم روایاتی که به‌عنوان شاهد جمع از آنها بهره برده‌ام را در کتاب خود نقل کنم؛ هرچند نقل آن لازم نیست. بر اساس این تفسیر، عبارت بالا شاهد روشنی بر این است که شیخ خود را ملزم ندانسته که روایات شاهد جمع را نقل کند. البته، این عبارت نمی‌تواند دلیل باشد بر اینکه ایشان در عمل نیز برخی از شاهد جمع‌ها را نقل نکرده است؛ زیرا مقدمه تهذیب را پیش از نگارش کتاب نوشته است^۲؛ ولی دست کم این احتمال منطقی و سازگار با سخن شیخ خواهد بود.

پیش از این
مجموعه
اصول

سال هفتم، شماره ۷، سال ۱۴۰۳

۱. همو، تهذیب الأحکام، ج ۱، ص ۴: «أَجْتَهِدُ أَنْ أُزَوِّيَ فِي مَعْنَى مَا أَتَوَّلُ الْحَدِيثَ عَلَيْهِ حَدِيثًا آخَرَ يَتَضَمَّنُ ذَلِكَ الْمَعْنَى إِمَّا مِنْ صَرِيحِهِ أَوْ فَحْوَاهُ حَتَّى أَكُونَ عَامِلًا عَلَى الْفُتْيَا وَ التَّأْوِيلِ بِالْأَثَرِ وَإِنْ كَانَ هَذَا مِمَّا لَا يَجِبُ عَلَيْنَا لَكِنَّهُ مِمَّا يُؤْتَسُّ بِالْتَّمَسُّكِ بِالْأَحَادِيثِ».

۲. از سبک نگارش مقدمه به روشنی آشکار است که پیش از تألیف کتاب نگاشته شده است. برای نمونه، در مقدمه وعده داده است که تهذیب را در شرح مقنعه بنگارد؛ در حالی که پس از گذشت مدتی از این تصمیم خود منصرف شده است.

ظاهر عبارت بالا مطابق با احتمال نخست است؛ زیرا در آن به شیوه عمل اشاره شده و مقصود از عمل، همان فتوا دادن است.

۷. احتمال هفتم: انسداد

شیخ طوسی - به سبب فراوانی تعارض روایات - در فهم معنای احادیث، دچار انسداد صغیر شده بود؛ زیرا - به گفته خود شیخ در مقدمه تهذیب - میزان تعارض بین روایات به اندازه‌ای فراوان بود که مخالفان به مذهب شیعه طعنه می‌زدند و برخی از شیعیان نیز از باور حق برگشته بودند.^۱ در نتیجه، شیخ در حل تعارض روایات به ظن خود عمل کرده است؛ هرچند این ظن برآمده از شاهد عرفی یا روایی نباشد.

اما شاهدی وجود ندارد که شیخ دلیل انسداد را در نظر داشته و پذیرفته بوده است. اساساً نخستین کسی که تمسک به دلیل انسداد را مطرح کرده، میرزای قمی در قوانین است.^۲ هرچند ایشان گفته که عمل فقیهان نیز بر اساس حجیت مطلق ظن شکل گرفته، اما نمی‌توان به این بیان برای اثبات اینکه شیخ طوسی نیز قائل به انسداد بوده، تمسک کرد؛ زیرا اولاً، ایشان تصریحی در خصوص شیخ ندارد و ممکن است مقصود ایشان بیشتر فقیهان به جز برخی، از جمله شیخ باشد. ثانیاً، گفته ایشان به تنهایی کافی نیست و نیازمند بررسی‌های فراوان در آثار فقیهان است.

۸. احتمال هشتم: بهره‌گیری از روش خود عامه برای پاسخ به آنها

بسیاری از فقیهان عامی معاصر یا متقدم بر شیخ طوسی، از جمع تبرعی استفاده می‌کرده‌اند. برخی از این افراد پیش از این معرفی شدند. برخی دیگر از آنها نیز عبارتند از: ابو حنیفه، ابن ادریس شافعی، ابن قتیبه، ابولیس سمرقندی، ابوزید دبوسی و خطیب بغدادی.^۳ تنها افراد بسیار کمی مانند جوینی مخالف جمع تبرعی بوده‌اند.^۱ از سوی دیگر -

۱. همان، ج ۱، ص ۲.

۲. میرزای قمی، القوانین المحکمة، ج ۲، ص ۴۲۰.

۳. سمرقندی، بحر العلوم، ج ۱، ص ۱۴۷؛ شافعی، الرسالة، صص ۳۴۲ - ۳۴۱؛ همو، إختلاف الحدیث، ص ۴۰؛ دینوری، تأویل مختلف الحدیث، ص ۱۴۸، صص ۱۵۸ - ۱۵۷؛ سمرقندی، بحر العلوم، ج ۱،

به گفته شیخ در مقدمه تهذیب - شبهه‌ای که باعث شده تا برای پاسخ به آن، کتاب را تدوین کند، از سوی عامه مطرح شده بود.^۲ بنابراین، ممکن است شیوه شیخ در جمع روایات، مطابق با روش خود عامه و برای ساکت نمودن خصم بوده باشد.

این احتمال تنها در صورتی ممکن است درست باشد که نشانه‌های جمع تبرعی در سایر تألیفات شیخ طوسی نباشد؛ در حالی که چنین نیست. چنانچه پیش از این گفته شد، شیخ طوسی در بحث عام و خاص و نص و ظاهر، مبنای خود را مبنی بر پذیرش جمع تبرعی آشکار کرده است.

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

احتمالات منطقی و سازگار با قراین، پیرامون خاستگاه جمع تبرعی در تهذیب و استبصار، عبارتند از:

۱. شیخ طوسی - با استناد به اجماع اصحاب - هر دو دلیل متعارض را حجت می‌دانسته و از این‌رو تلاش نموده میان آنها جمع کند تا به هر دو عمل کرده باشد. البته، این وجه تنها اختصاص به موارد نص و ظاهر دارد که ایشان جمع عرفی را در این موارد منکر بوده و جمع تبرعی نموده است.

۲. اگرچه شیخ جمع عرفی میان عام و خاص را نپذیرفته، ولی باور دارد که برای جلوگیری از لغویت کلام شارع حکیم، لازم است عام را بر خاص حمل کنیم که در نتیجه از لغویت خاص جلوگیری می‌شود.

۳. شیخ طوسی در پاسخ به شبهه عامه - مبنی بر وجود تناقض میان سخنان اهل بیت - توجیهی را بیان کرده است تا احتمال عدم تناقض را در ذهن مخاطب ایجاد کند؛ اما این کار را تنها در روایاتی انجام داده که به خودی خود مرجوح و نامعتبرند. همچنین در صورتی که یکی از دو خبر متعارض را - با استناد به تخییر - مورد عمل قرار داده باشد، روایت مقابل را طرح نکرده و برای آن توجیهی بیان می‌کند.

پیشینه پژوهش
در موضوع تهذیب

سال هفتم، شماره ۷، سال ۱۴۰۳

ص ۱۴۷؛ دبوسی، تقویم الأدلة في أصول الفقه، ص ۲۱۷؛ خطیب بغدادی، الفقیه و المتفق، ج ۱، ص ۵۳۸.
۱. جوینی، البرهان في أصول الفقه، ج ۲، صص ۲۰۱ - ۲۰۰.
۲. طوسی، تهذیب الأحكام، ج ۱، ص ۲.

منابع و مأخذ

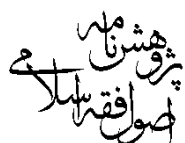
* قرآن كريم.

١. ابو يعلى، محمد بن الحسين، العدة في أصول الفقه، رياض: إبي نا، ج ٢، ١٤١٠ق.
٢. انصاري، مرتضى، فرائد الأصول، قم: مجمع الفكر الاسلامي، ج ٩، ١٤٢٨ق.
٣. آشتياني، محمد حسن، بحر الفوائد في شرح الفرائد، بيروت: مؤسسة التاريخ العربي، ج ١، ١٤٢٩ق.
٤. آقابزرگ تهراني، محمد محسن، الذريعة إلى تصانيف الشيعة، بيروت: دار الاضواء، ج ٣، ١٤٠٣ق.
٥. بهبهاني، محمد باقر، الفوائد الحائرية، قم: مجمع الفكر الإسلامي، ج ١، ١٤١٥ق.
٦. جصاص، ابوبكر الرازي، شرح مختصر الطحاوي، بيروت: دار البشائر الاسلامية، ج ١، ١٤٣١ق.
٧. جويني، ابو المعالي، البرهان في أصول الفقه، بيروت: دار الكتب العلمية، ج ١، ١٤١٨ق.
٨. حاج آخوند قمي، غلامرضا، فرائد الفرائد، قم: مؤسسه ميراث نبوت، ج ١، ١٤٢٨ق.
٩. حائري اصفهاني، محمد حسين، الفصول الغروية في الأصول الفقهية، قم: دار احياء العلوم الاسلامية، ج ١، ١٤٠٤ق.
١٠. خراساني، محمد كاظم، كفاية الأصول، قم: مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، ج ١، ١٤٠٩ق.
١١. خطيب بغدادي، احمد، الفقيه و المتفقه، دامام: دار ابن الجوزي، ج ٢، ١٤٢١ق.
١٢. خميني، روح الله، تهذيب الأصول، تهران: مؤسسه تنظيم و نشر آثار امام خميني، ج ١، ١٤٢٣ق.
١٣. خويي، ابوالقاسم، موسوعة الإمام الخوئي، قم: مؤسسه إحياء آثار الإمام الخوئي، ج ١، ١٤١٨ق.
١٤. _____، مصباح الأصول، قم: مؤسسه إحياء آثار الإمام الخوئي، ج ١، ١٤٢٢ق.
١٥. _____، غاية المأمول، قم: مجمع الفكر الإسلامي، ج ١، ١٤٢٨ق.
١٦. دبوسي، ابو زيد، تقويم الأدلة في اصول الفقه، بيروت: دار الكتب العلمية، ج ١، ١٤٢١ق.
١٧. دينوري، ابن قتيبة، تأويل مختلف الحديث، بيروت: المكتب الإسلامي - مؤسسه الإشراف، ج ٢، ١٤١٩ق.
١٨. روحاني، محمد، منتقى الأصول، قم: دفتر آيت الله سيد محمد حسيني روحاني، ج ١، ١٤١٣ق.
١٩. سمرقندي، ابو الليث، بحر العلوم، بيروت: دار الفكر، ج ١، ١٤١٦ق.
٢٠. سمعاني، ابو مظفر، قواطع الأدلة في الأصول، بيروت: دار الكتب العلمية، ج ١، ١٤١٨ق.
٢١. شافعي، محمد بن ادريس، الرسالة، قاهره: مصطفى البابي الحلبي و أولاد، ج ١، ١٣٥٧ق.
٢٢. _____، إختلاف الحديث، بيروت: دار الكتب العلمية، ج ١، ١٤٠٦ق.
٢٣. شيرازي، ابو اسحاق، التبصرة في اصول الفقه، دمشق: دار الفكر، ج ١، ١٩٨٠م.

پروژه تحقیقاتی
موسسه پژوهش‌های
فقهی و حقوقی

فصلنامه علمی-تحقیقاتی
در زمینه‌های
فقه و حقوق

٢٤. صدر، محمد باقر، بحوث في علم الأصول، قم: مؤسسة دائرة المعارف فقه اسلامي بر مذهب اهل بيت عليهم السلام، ج٣، ١٤١٧ق.
٢٥. طوسي، محمد بن حسن، تهذيب الأحكام، تهران: دار الكتب الإسلامية، ج٤، ١٤٠٧ق.
٢٦. _____، الإستبصار فيما اختلف من الأخبار، تهران: دار الكتب الإسلامية، ج١، ١٣٩٠ق.
٢٧. _____، العدة في اصول الفقه، قم: محمد تقى علاقبندان، ج١، ١٤١٧ق.
٢٨. عراقى، ضياء الدين، نهاية الأفكار، قم: دفتر انتشارات اسلامى، ج٣، ١٤١٧ق.
٢٩. فيروزآبادى، مرتضى، عناية الأصول في شرح كفاية الأصول، قم: كتاب فروشى فيروزآبادى، ج٤، ١٤٠٠ق.
٣٠. قزوینی، على بن اسماعيل، ينابيع الأحكام في معرفة الحلال و الحرام، قم: دفتر انتشارات اسلامى، ج١، ١٤٢٤ق.
٣١. كشى، محمد بن عمر، إختيار معرفة الرجال، مشهد: مؤسسة نشر دانشگاه مشهد، ج١، ١٤٠٩ق.
٣٢. ماوردى، على بن محمد، الحاوي الكبير، بيروت: دار الكتب العلمية، ج١، ١٤١٩ق.
٣٣. مجلسى، محمد باقر، ملاذ الأخيار في فهم تهذيب الأخبار، قم: كتابخانه آيت الله مرعشى نجفى، ج١، ١٤٠٦ق.
٣٤. محقق حلى، جعفر بن حسن، المعتبر في شرح المختصر، قم: مؤسسة سيد الشهداء عليهم السلام، ج١، ١٣٦٤ش.
٣٥. محقق داماد، محمد، المحاضرات، اصفهان: انتشارات مبارك، ج١، ١٣٨٢ش.
٣٦. ميرزای قمى، ابوالقاسم، القوانين المحكمة في الأصول، قم: إحياء الكتب الاسلاميه، ج١، ١٤٣٠ق.
٣٧. نايينى، محمد حسين، فوائد الأصول، قم: انتشارات اسلامى، ج١، ١٣٧٦ش.
٣٨. يزدى، محمد كاظم، حاشية فرائد الأصول، قم: دار الهدى، ج١، ١٤٢٦ق.
٣٩. _____، التعارض، قم: مؤسسة انتشارات مدين، ج١، ١٤٢٦ق.



سالنامه علمی - تخصصی
سال هفتم، شماره ۷، سال ۱۴۰۳

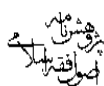
برخورد فقهی شیخ انصاری با شهرت فتوایی و سازگاری آن با مبنای اصولی ایشان^۱

علیرضا شکرانی^۲، محمد صالحی بابادی^۳

چکیده

شیخ انصاری مانند بسیاری از فقیهان، شهرت فتوایی را حجت ندانسته و ظن حاصل از آن را داخل در عمومات عدم حجیت ظن به شمار آورده است. با این وجود، در مطالعه آرای فقهی شیخ، مواردی دیده می‌شود که ایشان برای اثبات مطلبی، به شهرت فتوایی تمسک کرده و ظاهراً آن را معتبر دانسته است. برخی در این موارد مدعی تخطی شیخ از مبنای اصولی خویش شده و سه دلیل برای این تخطی یاد کرده‌اند: ۱. جرئت نداشتن بر مخالفت مشهور؛ ۲. تغییر مبنا در طول زمان؛ ۳. تهافت کلی مبنای اصولی و مبنای فقهی. در مقابل، برخی این موارد را با سه توجیه با مبنای اصولی شیخ سازگار می‌دانند: ۱.

۱. تاریخ دریافت مقاله: ۴۰۳/۱/۲۰
۲. طلبه سطح سه حوزه علمیه قم، ایران. (نویسنده مسئول)
alirezashokrani۴۸۰@gmail.com
۳. طلبه سطح دو حوزه علمیه قم، ایران.
msalehi۹۰۸۵@gmail.com



انسدادی بودن ایشان در فقه؛ ۲. فتوا ندادن بر خلاف مشهور از باب احتیاط؛ ۳. مفید اطمینان بودن برخی شهرت‌ها به ضمیمه قراین دیگر. به نظر می‌رسد عملکرد فقهی شیخ انصاری مطابق مبنای اصولی ایشان است؛ ولی گاه به جهت احتیاط، و گاهی به دلیل اطمینانی بودن شهرت فتوایی، تفاوت عملکرد فقهی با مبنای اصولی ایشان رخ داده است. در نهایت، اگر جایی عملکرد فقهی با مبنای اصولی شیخ به هیچ وجه قابل جمع نبود، بهترین دلیل بر این ناسازگاری، تفاوت زمانی میان مبنای اصولی و عملکرد فقهی است.

واژگان کلیدی: شیخ انصاری، شهرت فتوایی، حجت، اطمینان، احتیاط، انسداد.

مقدمه

اصل در عمل به ظنون حرمت است، مگر آنکه ظن به دلیلی خاص از شمول این عام خارج شود. حجیت یا عدم حجیت ظن برآمده از شهرت فتوایی و جواز عمل به آن، از موضوعاتی است که از دیرباز محل بحث بوده است. شیخ اعظم انصاری - که بسیاری ایشان را مؤسس اصول فقه امروزی می‌دانند - یکی از دانشمندانی است که متعرض این بحث شده است. ایشان در کتاب فرائد الأصول به صراحت حجیت شهرت فتوایی را به‌عنوان یکی از ظنون خاصه منکر شده است. پس از ایشان گروهی با بررسی کتب فقهی شیخ انصاری، به این نتیجه رسیده‌اند که شیخ در فقه، به مبنای اصولی خود پایبند نبوده است. در مقابل، گروهی دیگر ضمن انکار این ناسازگاری، به تبیین سازگار بودن عملکرد فقهی شیخ انصاری با مبنای اصولی ایشان پرداخته‌اند.

در نوشتار پیش رو، ابتدا عملکرد فقهی شیخ انصاری در مواجهه با شهرت فتوایی بررسی خواهد شد. سپس باور موافقان و مخالفان سازگاری عملکرد فقهی شیخ انصاری با این مبنای اصولی خویش، بررسی و نقد می‌شود.

پیشینه

تنها پژوهش مستقلی که در خصوص این موضوع یافت شد، مقاله «مقایسه روش استنباط اصولی و فقهی شیخ انصاری در حجیت شهرت» نوشته حمید مؤذنی بیستگانی و محمدرضا کیخا بود. البته برخی فقیهان پس از شیخ نیز به تناسب در این رابطه سخن گفته‌اند. شهید صدر ضمن بحث از حجیت سیره، مطلبی را درباره چرایی تهافت میان

عملکرد فقهی و مبنای اصولی بسیاری از دانشمندان از جمله شیخ انصاری در خصوص شهرت طرح می‌کند. همچنین آیت‌الله شبیری در ضمن بررسی کلام شیخ انصاری در خصوص بطلان بیع کودک، به چرایی تهافت میان عملکرد فقهی و مبنای اصولی شیخ انصاری می‌پردازد. همچنین برخی محققان در بحث‌های مختلف و برخی از حاشیه‌نگاران مکاسب نظیر سید یزدی، به تناسب در خصوص این موضوع، مطالبی ابراز کرده‌اند که همگی بررسی خواهد شد.

نوآوری این مقاله در آن است که نشان می‌دهد همه موارد توجه شیخ انصاری به شهرت را با یک دلیل مشخص نمی‌توان توجیه کرد و گاهی باید عنایت ایشان به شهرت را از باب احتیاط، و گاه از باب اطمینان‌آور بودن شهرت به ضمیمه قوانین دانست.

مفهوم‌شناسی

شهرت در لغت به معنای روشن بودن امر آمده^۱ و در اصطلاح علم اصول، سه نوع است:

الف) شهرت در روایت (شهرت روایی): یعنی کثرت نقل یک روایت.^۲

ب) شهرت عملی: یعنی یک فتوا به حد شهرت و در عین حال، در مقام فتوا بدان، به مستند روایی آن، استناد شده باشد.^۳

ج) شهرت فتوایی: یعنی شهرتی که با فتوای همه فقیهان شناخته شده، حاصل شده باشد؛ ولی مستند آن فتوا روشن نباشد؛ یا به عبارت دیگر، علم به استناد فتوا به دلیلی خاص، در میان نباشد.^۴ شایسته ذکر است که «استناد فتوا» با «مطابقت فتوا» تفاوت دارد. توضیح آنکه اگر فقیهان در مقام بیان فتوا، دلیل خویش را نیاورند و این فتوا شایع شود، شهرت فتوایی محقق می‌شود؛ زیرا این فتوا در سخن فقیهان «مستند» به دلیل نیست. در عین حال، این فتوا می‌تواند مطابق با دلیلی (مانند اجماع منقول، روایت، یا مانند آن) باشد

۱. جوهری، الصحاح، ج ۲، ص ۷۰۵؛ ابن فارس، معجم مقاییس اللغة، ج ۳، ص ۲۲۲.

۲. خویی، موسوعة الإمام الخوئی، ج ۴۷، ص ۱۶۴.

۳. همان، ج ۴۷، ص ۱۶۶.

۴. انصاری، فرائد الأصول، ج ۱، ص ۲۳۱.

۵. خویی، موسوعة الإمام الخوئی، ج ۴۷، ص ۱۶۷.

که فقیهان در مقام فتوا بدان استناد نکرده‌اند؛ ولی مطابقت مضمونی فتوا با آن دلیل، سبب نمی‌شود که شهرت عملی به شمار آید. از این رو، از نگاه بسیاری از اصولیان در شهرت فتوایی، بین نبودن دلیلی هم‌مضمون با فتوای مشهور یا بودن دلیل هم‌مضمون با فتوای مشهور که فقیهان بدان استناد نکرده باشند، تفاوتی وجود ندارد.^۱ در هر دو حالت، شهرت، از نوع فتوایی است، نه از نوع عملی.

در مقاله پیش رو، شهرت فتوایی محل بحث است.

الف) شیوه مواجهه فقهی شیخ انصاری با شهرت فتوایی

شیخ انصاری در فرائد الأصول به حجیت نداشتن شهرت فتوایی به‌عنوان یکی از ظنون خاصه قائل شده است.^۲ بر همین اساس، ایشان در بسیاری از مسائل فقهی بدون اعتنا به شهرت، به دلایل دیگری استدلال می‌نمایند.^۳ با وجود این، مواردی در کار فقهی شیخ وجود دارد که ادعا شده که وی پایبند مبنای اصولی خود نبوده است. برای نمونه:

۱. در شرط نخست از شروط متعاقدين (اشترای بلوغ)، شیخ پس از بررسی ادله مختلف بر شرطیت بلوغ در صحت معامله و رد آنها، دلیل اساسی در بطلان بیع صبی و مسلوب العبارة بودن او را اجماع منقولی می‌داند که با شهرت عظیمه پشتیبانی می‌شود.^۴ شیخ اگرچه کمی بعد انصاف را آن می‌داند که حجت در مسئله شهرت محقق شده، و اجماع منقول در کتاب تذکره است؛^۵ اما با خدشه در این اجماع منقول می‌گوید: «در هر صورت، عمل بر وفق نظر مشهور است.»^۶ ایشان در ادامه با بیان ادله دیگری بر بطلان بیع صبی، در نهایت در مقام جمع‌بندی تصریح می‌کند: «اقتضای اجماع منقول و روایات، پس از انضمام آنها به یکدیگر، عدم اعتبار افعال قصدی صبی است.»^۷

پیش‌نویس
مجله
فقه
اصول

سال هفتم، شماره ۷، سال ۱۴۰۳

۱. برای نمونه: نایینی، فوائد الأصول، ج ۳، ص ۱۵۳؛ مظفر، أصول الفقه، ص ۵۰۸.

۲. انصاری، فرائد الأصول، ج ۱، ص ۲۳۱.

۳. از جمله: همو، المکاسب، ج ۱، صص ۲۳-۲۵؛ و ج ۳، ص ۵۲۵.

۴. همان، ج ۳، ص ۲۷۸.

۵. همان، ص ۲۸۰.

۶. همان، ص ۲۸۰.

۷. همان، ص ۲۸۴.

۲. در بحث ضمان منافع غیر مستوفاة در مقبوض به عقد فاسد، در نهایت پس از بیان اقوال پنج‌گانه در مسئله، می‌گوید: «توقف در مسئله به انصاف نزدیک‌تر است؛ ولی مطلب علامه حلی در کتاب تذکره ظهور در ادعای اجماع بر ضمان دارد. همچنین ظاهرتر از بیان علامه، ادعای اجماع ابن ادریس حلی در کتاب سرائر بر ضمان در این مسئله است. بنابراین، قول به ضمان در این مسئله خالی از قوت نیست.»^۱ در واقع، ایشان از بین اقوال پنج‌گانه، قولی را می‌پذیرد که اولاً مطابق مشهور است؛ ثانیاً دو نقل از دو عالم (علامه حلی و ابن ادریس حلی) وجود دارد که این قول اجماعی است؛ با وجود اینکه ایشان با خدشه کردن در ادله این قول، باور به توقف را به انصاف نزدیک‌تر دانسته بود.^۲

۳. در مبحث معاطات، پس از بیان ادله افاده کردن یا نکردن ملکیت توسط معاطات، می‌گوید: «دست برداشتن از اصالت عدم ملک (یعنی استصحاب)، که با شهرت عظیم و اجماع منقول پشتیبانی می‌شود - و در نتیجه، دست برداشتن از عدم افاده ملکیت توسط معاطات - مشکل است؛ ولی دست برداشتن از عمومات ادله بیع - و در نتیجه دست برداشتن از ملکیت - مشکل‌تر است.»^۳ ایشان در نهایت قول دوم را پذیرفته و قائل به افاده ملکیت شده است.

۴. شیخ در بحث وجوب استصحاب زیر آسمان با روغن متنجس در مکاسب دو دسته از ادله را پیش می‌کشد؛ چراکه از یک سو روایات مطلقه مبنی بر جواز استصحاب با روغن متنجس داریم، و از سوی دیگر، روایت مرسله‌ای داریم مبنی بر عدم جواز استصحاب زیر سایه که ضعف آن با شهرت و اجماع منقول جبران می‌شود.^۴ ایشان در نهایت می‌گوید: «انصاف آن است که مسئله خالی از اشکال نیست؛ زیرا از سویی روایاتی مبنی بر جواز استصحاب زیر سایه داریم که ابای از تقیید دارند؛ و از سوی دیگر، با شهرت و اجماع منقول مبنی بر عدم جواز مواجهیم. بنابراین تنها ایراد اصالة البرائة، دور شدن از احتیاط و جرئت بر

۱. همان، صص ۲۰۷-۲۰۸.

۲. همان، صص ۲۰۲-۲۰۶.

۳. همان، صص ۵۰-۵۱.

۴. همان، ج ۱، ص ۷۸.

مخالفت مشهور است.^۱

۵. در کتاب الطهارة، ضمن بحث حیض و خون دیدن دختر بچه پیش از کامل شدن ۹ سال، ایشان ابتدا نظر مشهور را آن می‌داند که خون اگر از سمت چپ خارج شود حیض است. در ادامه، دو روایت -یکی از کتاب شریف کافی و دیگری از کتاب شریف تهذیب- می‌آورد. تنها اختلاف این دو روایت، آن است که روایت کافی^۲ خونی که از سمت راست بیاید را حیض می‌داند؛ ولی روایت تهذیب^۳ خون سمت چپ را حیض می‌داند.^۴ شیخ در جمع‌بندی می‌گوید: «عمل بر اساس نظر مشهور است؛ زیرا شهرت برای ما ظن ایجاد می‌کند که روایت تهذیب صادر شده است. همچنین بعید نیست که به خاطر کشف یقینی از وجود روایت ظنی الدلالة، بگوییم شهرت حجت است؛ همچنانکه در اصول به اثبات رسیده است.»^۵

درباره شهرت در موارد پنج‌گانه یاد شده، شایسته ذکر است که در کنار شهرت، غالباً دلیلی دیگر مانند اجماع منقول یا روایت یا مانند آن دیده می‌شود؛ ولی با توجه به تعریف و توضیح شهرت فتوایی در آغاز این نوشتار، شهرت در موارد یاد شده نه از نوع عملی، بلکه از نوع فتوایی است؛ زیرا صرف هم‌مضمون بودن یک یا چند دلیل شرعی با یک فتوای مشهور میان فقیهان، سبب نمی‌شود که شهرت درباره آن فتوا از نوع عملی باشد؛ بلکه باید فقیهان در فتوای خویش، استناد به آن دلیل یا ادله داشته باشند. نتیجه آنکه با علم نداشتن (عدم العلم) به استناد فتوای مشهور به دلیل یا ادله، شهرت درباره فتوا از نوع فتوایی خواهد بود. طبق این توضیح، شهرت‌های یاد شده در موارد پنج‌گانه، از نوع فتوایی است؛ هرچند دلیل یا ادله هم‌مضمون با فتوای مشهور در دسترس باشد.

پیش از این
مجله
اصول فقهیه

سال هفتم، شماره ۷، سال ۱۴۰۳

۱. همان، ص ۷۹.

۲. «قلت لأبي عبد الله عليه السلام: فتاة منّا بها قرحة في جوفها، و الدم سائل، لا تدري من دم الحيض أو من دم القرحة؟ قال: مرها فلتستلق على ظهرها، ثم ترفع رجلها، ثم تستدخل إصبعها الوسطى، فإن خرج الدم من الجانب الأيمن فهو من الحيض، وإن خرج من الجانب الأيسر فهو من القرحة.» (كليني، الكافي، ج ۳، صص ۹۴-۹۵).

۳. طوسی، تهذیب الأحكام، ج ۱، صص ۳۸۵-۳۸۶، ح ۱۱۸۵.

۴. انصاری، کتاب الطهارة، ج ۳، صص ۱۳۵-۱۴۳.

۵. همان، ج ۳، ص ۱۴۳.

این نکته نیز شایان توجه است که مواردی وجود دارد که در مورد چرایی تمسک شیخ انصاری به شهرت، بحث و گفتگوی فراوان شده است؛^۱ حال آنکه به نظر می‌رسد در این موارد، اساساً مراد شیخ تمسک به شهرت نبوده یا اینکه مرادشان شهرت عملی بوده است. یکی از این نمونه‌ها که به‌عنوان تخطی ایشان از مبنای اصولی خود یاد شده^۲، عبارت «و کیف کان فالعمل علی المشهور» ایشان در بحث عقد صبی - نخستین مورد از موارد فوق الذکر - است. به نظر می‌رسد مراد ایشان از این عبارت، استناد به نظر مشهور نیست؛ بلکه مراد آن است که پس از خالی ماندن دست ما از ادله اجتهادی، مقتضای اصل عملی «اصالة الفساد» بطلان بیع صبی است. در واقع مراد این است که در نهایت اگر ادله اجتهادی را بر بطلان بیع صبی کافی ندانیم، به اقتضای اصول عملیه، نظر ما در نهایت با نظر مشهور یکی می‌شود. شاهد این ادعا آن است که ایشان همین عبارت «العمل علی المشهور» را در موارد پرشماری از کتب فقهی دیگر خود آورده و سپس تحلیل می‌آورد؛ که روشن می‌کند مراد از این عبارت استناد به شهرت نبوده است؛ بلکه مراد این بوده که نظر ما به دلیلی خاص با نظر مشهور منطبق است.^۳ البته ناگفته نماند که ایشان در بحث بیع صبی، به نظر مشهور عنایت دارد که در ادامه خواهد آمد. ولی مراد در اینجا آن بود که عبارت «العمل علی المشهور» درست فهمیده شود؛ چراکه همین عبارت در کتب فقهی دیگر ایشان نیز آمده است. ولی عبارات دیگری که شیخ انصاری در بحث عقد صبی دارند، نشانگر عنایت ایشان به شهرت در این مسئله است.

همچنین برخی موارد که اشکال شده است که شیخ انصاری برخلاف مبنای خود در شهرت فتوایی عمل کرده‌اند، مربوط به شهرت عملی بوده است. همچنان که ابتدا بیان شد، این نوشتار درصدد بررسی عملکرد فقهی شیخ در خصوص شهرت فتوایی است. بنابراین، این نوشتار تنها متعرض مواردی شده که شیخ انصاری به شهرت فتوایی عنایت داشته، و متعرض مواجهه ایشان با شهرت عملی نشده است.

۱. حسینی شیرازی، بیان الأصول، ج ۱، ص ۳۹۸.

۲. شبیری زنجانی، کتاب نکاح، ج ۱۰، ص ۳۳۳۹.

۳. انصاری، کتاب الصلاة، ج ۲، ص ۳۰۷؛ همو، کتاب الطهارة، ج ۵، ص ۲۹.

ب) اقوال مبنی بر ناسازگاری مبنای اصولی و عملکرد فقهی شیخ انصاری چنان‌که گذشت، مواردی در مباحث فقهی شیخ انصاری وجود دارد که در ظاهر، ایشان در این موارد به مبنای اصولی خود پایبند نبوده‌اند. بعضی از فقیهان در این موارد مدعی تخطی شیخ انصاری از مبنای اصولی خود شده‌اند. در بین ایشان سه نظر در مورد چرایی این تهافت وجود دارد: ۱. عنصر روانی عدم جرئت بر مخالف با مشهور؛ ۲. فاصله زمانی میان اخذ مبنای اصولی و عملکرد فقهی؛ ۳. تهافت کلی میان نظر اصولی و مبنا در عملکرد فقهی.

۱. عنصر روانی عدم جرئت بر مخالفت مشهور

تعبیر عنصر روانی عدم جرئت بر مخالفت مشهور، تعبیری از شهید صدر است. ایشان ضمن بحث از حجیت سیره، با توضیحات مفصلی مدعی می‌شود که عنصر روانی ترس از افتادن در ورطه مخالفت با مشهور بر عملکرد فقهی علما سایه انداخته است. ایشان حجت دانستن سیره را ناشی از همین عنصر روانی دانسته و بر این باور است که این عنصر به مرور زمان در کار فقیهان پر رنگ شده است. سپس ایشان به بیان مثال‌های دیگری از تأثیر این عنصر روانی بر اجتهاد فقهی می‌پردازد؛ از جمله تمسک شیخ انصاری به شهرت در فقه. به باور شهید صدر، با آنکه شیخ در اصول، بسیار محکم قائل به عدم حجیت شهرت فتوایی شده، اما به واسطه همین عنصر روانی، در فقه به اتکای شهرت فتوایی نظر خود را تغییر می‌دهد.^۱

باید در نظر داشت که شهید صدر این را مفروض گرفته که موارد ناسازگار با مبنای اصولی شیخ در فقه وجود دارد. بنابراین، اگر ثابت شود ادعای تخطی شیخ انصاری از مبنای اصولی خود درست نیست، این باور نیز متزلزل خواهد شد. همچنین اگر ناسازگاری در مواردی ثابت شود، باز این دلیل برای علت ناسازگاری، یک ادعای بی دلیل است و باید به دنبال دلیل دیگری بود.

۲. تفاوت زمانی میان مبنای اصولی شیخ انصاری و عملکرد فقهی ایشان
آیت‌الله شبیری زنجانی از کسانی است که در توضیح تهافت عملکرد فقهی شیخ انصاری و

۱. صدر، مباحث الأصول، ج ۲، صص ۹۳-۹۷.

مبنای اصولی ایشان، به تفاوت دوره مبنای اصولی و عمل فقهی شیخ اشاره دارد. ایشان در ضمن طرح نظر شیخ در مسئله شرطیت بلوغ برای معامله، در توضیح عبارت «و کیف کان فالعمل علی المشهور»، این احتمال را مطرح می‌کند که در زمان بیان این مطلب، شیخ قائل به حجیت شهرت فتوایی بوده، و بعداً در هنگام نوشتن مطلب کتاب فرائد الأصول نظر ایشان تغییر کرده است.^۱

این بیان درباره کتب فقهی دیگر مثل کتاب الطهارة ایشان می‌تواند قابل طرح باشد اما این نظر، همچنان که خود آیت‌الله شبیری در ادامه می‌گوید، دست کم در مورد کتاب مکاسب پذیرفتنی نیست.^۲

در واقع شیخ انصاری تا انتها به کتاب مکاسب و رسائل عنایت داشته و اگر مبنای اصولی ایشان تغییر کرده بود مطلبش را در کتاب مکاسب تغییر می‌داد. افزون بر اینکه کسی از شاگردان شیخ گزارش نکرده که وی در دوره‌های اول قائل به حجیت شهرت فتوایی بوده و سپس نظرش تغییر کرده است. با این وجود تا زمانی که بتوان بین عملکرد اصولی و فقهی شیخ سازگاری برقرار کرد، اصل بر این است؛ چراکه تغییر مبنای اصولی یک فقیه در طول زمان خلاف اصل است. در هر صورت، اگر جایی امکان برقراری سازگاری بین مبنای اصولی و عملکرد فقهی شیخ وجود نداشت، این توضیح برای دلیل ناسازگاری بهتر از توضیح پیشین است.

در نهایت، به نظر می‌رسد تمام موارد یاد شده با مبنای اصولی ایشان قابل توضیح است؛ ولی شیخ در پنجمین مورد (خون حیض) تصریح می‌کند که اگر شهرت فتوایی کشف قطعی از وجود یک روایت ظنی الدلالة کند که به ما نرسیده، حجیتش بعید نیست. با توجه به اینکه شیخ انصاری این فرض به خصوص را در ذیل شهرت فتوایی بحث نکرده و در کتاب فرائد الأصول به طور مطلق حجیت شهرت را نفی نمود، می‌توان این تنافی را ناشی از تنافی زمانی دانست؛ هرچند، (خواهد آمد که) این مثال نیز با سایر مطالب اصولی شیخ انصاری در همان کتاب فرائد الأصول قابل توضیح است.

۱. شبیری زنجانی، کتاب نکاح، ج ۱۰، ص ۳۳۹.

۲. همان، ص ۳۳۴۰.

۳. تهافت کلی میان نظر شیخ انصاری در اصول و نظر ایشان در فقه

یک نظریه در مورد علت تهافت عملکرد اصولی و فقهی شیخ انصاری در مورد شهرت این است که ایشان با اینکه در اصول حجیت شهرت را منکر شده‌اند، ولی در فقه عملاً قائل به حجیت شهرت بوده‌اند.

این نظریه را محقق حسینی شیرازی، ضمن بحث از حجیت شهرت مطرح کرده است.^۱ به باور وی شیخ انصاری از کسانی است که در فقه عملاً ملتزم به حجیت شهرت بوده است. ایشان مواردی از تخطی فقیهان (از جمله شیخ انصاری) از مبنای اصولی خود در فقه را یاد می‌کند.^۲ در ادامه، ایشان به این پرسش که «اگر فقیهان قائل به حجیت شهرت فتوایی بوده‌اند، پس چرا در مواردی برخلاف شهرت حکم کرده‌اند؟» پاسخ جالبی می‌دهد: «در این موارد، فقیه اطمینان داشته است که قول مشهور مخالف حکم معصوم است و لذا برخلاف مشهور فتوا داده است؛ همچنان‌که اگر خبر واحد صحیح السندی وجود داشته باشد که فقیه مطمئن باشد نظر معصوم برخلاف مؤدای آن است، آن خبر را کنار می‌گذارد.»^۳

این نظر ایشان پذیرفتنی نیست و چنین قولی از کسی غیر از ایشان دیده نشده است. وجهی ندارد که بگوییم فقیه در اصول یک نظر داده ولی در عرصه فقه بر طبق نظر دیگری عمل کرده است. نه تنها دلیلی بر چنین قولی وجود ندارد، بلکه این قول مخالف حکمت علما و اساساً مخالف حکمت طرح مباحث اصولی است. اگر قرار باشد عالمی در اصول، قولی اختیار کرده باشد و بدون هیچ دلیلی در فقه بر مبنای قول دیگری عمل کند پس بحث اصولی او چه معنایی داشته است؟ بله! احتمال مطرح شده پیشین که «فقیه در زمانی قائل به یک مسلک اصولی بوده و سپس آن مسلک اصولی تغییر کرده؛ لذا در جاهایی تهافت بین مبنای اصولی و عملکرد فقهی او دیده شده است»، همچنانی که قبلاً بیان شد می‌تواند در مواردی قولی وجیه باشد.

۱. حسینی شیرازی، بیان الأصول، ج ۱، صص ۳۷۳-۳۷۴.

۲. همان، ج ۱، صص ۳۹۷-۳۹۸.

۳. حسینی شیرازی، بیان الأصول، ج ۱، ص ۴۰۰.

ج) اقوال مبنی بر سازگاری مبنای اصولی و عملکرد فقهی شیخ انصاری
بعضی از فقیهان، با توجه به جایگاه علمی شیخ انصاری، منکر تخطی ایشان از مبنای
اصولی خود در فقه شده‌اند. ایشان مواردی را که به ظاهر با مبنای اصولی شیخ انصاری
ناسازگار است؛ با توجه به سایر مبانی شیخ انصاری توجیه کرده‌اند. در این میان، سه دیدگاه
وجود دارد که بررسی می‌شود:

۱. انسداد

بر اساس این باور که قائلانی همچون آقایان بروجردی و شبیری زنجانی دارد، شیخ انصاری
انسدادی بوده، و از این رو شهرت فتوایی مانند سایر ظنون برای ایشان حجت بوده است.
توضیح آنکه در فرض انسداد باب علم و علمی برای رسیدن به احکام شرعی تمسک به هر
ظنی که به طور خاص از آن نهی نشده باشد مانند قیاس، بدون مانع است؛ از این رو، تهافتی
میان مسلک اصولی و عملکرد فقهی شیخ در خصوص شهرت فتوایی وجود ندارد. شیخ در
فرض انفتاح شهرت فتوایی را حجت ندانسته ولی در فرض انسداد، دور از ذهن نمی‌داند که
شهرت حجت باشد.

نقد و بررسی

۱. بسیار دور از ذهن است که شیخ انصاری، بدون آنکه جایی به این مطلب تصریح کرده
باشد، و حتی کسی از شاگردان ایشان نیز چنین چیزی را از مجلس درس ایشان گزارش
نکرده باشد، اما قائل به انسداد بوده باشد که در نتیجه آن کل فقه ایشان تحت تاثیر قرار گیرد.
۲. از برخی عبارات شیخ^۲ و همچنین تصریحات و گزارش‌های شاگردان ایشان از
مجلس درس^۱ روشن می‌شود که شیخ قائل به انسداد نبوده و بلکه باب علمی را در اجتهاد،
مفتوح می‌دانسته است.

۱. بروجردی، *نهاية الأصول*، ص ۵۵۶؛ آیت‌الله شبیری زنجانی به فراوانی در کتاب نکاح نظریه انسداد را به
شیخ انصاری نسبت می‌دهد. برای نمونه: شبیری زنجانی، *کتاب نکاح*، ج ۴، ص ۱۱۶۰، پاورقی ۱؛ و
ج ۱۰، ص ۳۳۴۱؛ و ج ۲۴، ص ۷۴۸۹.
۲. انصاری، *فرائد الأصول*، ج ۱، صص ۴۹۵-۴۹۶ و ۵۰۷-۵۰۸.

۳. شیخ انصاری در بحث حجیت شهرت فتوایی از حجت بودن شهرت فتوایی در فرض انسداد باب علم با عبارت «غیر بعید» یاد می‌کند.^۲ این تعبیر به اذعان محقق تبریزی، إشعار به عدم حجیت دارد؛^۳ لذا اگر شیخ می‌خواست از باب انسداد، تمسک به شهرت کند، باید با تعبیر محکم‌تری حجیت شهرت در فرض انسداد را اثبات می‌کرد.
۴. آیت‌الله شبیری که از قائلان این نظریه بود، بعداً از نظر خود برگشته و به انفتاحی بودن شیخ انصاری اذعان نموده است.^۴

۲. احتیاط

احتمال دیگر در بحث، احتیاط شیخ در مقام افتاء است. توضیح آنکه شیخ در مسلک اصولی خود حجیت شهرت فتوایی را منکر شد؛ به این معنا که نمی‌توان صرفاً با تکیه بر شهرت فتوایی فتوا صادر کرد و آن را دلیل دانست. همچنین شهرت فتوایی نمی‌تواند در مقابل دلیل دیگر قرار گرفته و آن را از حجیت ساقط کند. با این همه، شیخ انصاری - و هر فقیه دیگر - بر خود لازم نمی‌بیند که در هر مسئله‌ای که می‌خواهد، فتوا دهد و ممکن است به هر دلیلی توقف کند.^۵ در نتیجه فتوا ندادن شیخ در برخی مسائل، هیچ منافاتی با مسلک اصولی اش ندارد.

آقای احمد عابدی در مقاله «شیوه فقاهت شیخ»، پس از طرح این بحث که شیخ نظر نهایی نمی‌دهد و راه را برای شاگرد باز گذاشته تا خود شاگرد به نظر برسد، دو احتمال برای دلیل این کار بیان می‌کند: نخست آنکه این کار شیخ از باب شاگرد پروری باشد؛ و دوم آنکه شیخ به علت شدت احتیاط در فتوا نظر نهایی را نمی‌دهند. ایشان در نهایت احتمال دوم را پذیرفته و به این نکته استدلال می‌کند که شیخ در اصول، مطالب را بسیار دسته‌بندی شده و با ارائه نظرات روشن بیان کرده است؛ ولی در فقه، شیوه ایشان متفاوت شده و این مطلب بیانگر

۱. آشتیانی، بحر الفوائد، ج ۳، ص ۷۸.

۲. انصاری، فرائد الأصول، ج ۱، ص ۲۳۱.

۳. تبریزی، أوثق الوسائل، ج ۱، ص ۱۱۸.

۴. «شیخ انصاری انفتاحی است نه انسدادی»، شبکه اجتهاد، ۲۷/آذر/۱۳۹۸ش، B2n.ir/u/10825.

۵. عابدی، «شیوه شیخ در فقاهت»، مجله آینه پژوهش (فارسی)، ش ۲۷، ص ۴۷.

آن است که شیخ در فقه که مربوط به کارهای مکلف است در بیان فتوا احتیاط فراوان می‌کرد.^۱ همچنین آقای اکبرنژاد بر این باور است که شیخ انصاری به علت بررسی فراوان آرای فقیهان، عملاً در مقام فتوا دچار نوعی سرگردانی شده، و از این رو نتوانسته به سادگی فتوا دهد.^۲

نقد و بررسی

احتیاط در مخالفت نکردن با مشهور، عنصری است که در کار فقهی بسیاری از فقیهان دیده شده و مختص شیخ نیست. علامه مظفر پس از نفی حجیت شهرت فتوایی تصریح می‌کند که با وجود حجت نبودن شهرت فتوایی تلاش دانشمندان بر این است که از مخالفت مشهور دوری کنند.^۳

در مجموع احتیاط در مقام فتوا را قطعاً می‌توان به‌عنوان یکی از دلایل عدم مخالفت شیخ با مشهور دانست و مواردی را از این باب به‌شمار آورد؛ از جمله عبارت شیخ انصاری در بحث استصحاب با روغن متنجس زیر سایه (چهارمین مورد از موارد اشاره شده در ابتدای مقاله) است که به بیان ایشان، اگرچه مقتضای ادله، جواز استصحاب است، ولی حکم به جواز، دور از احتیاط بوده و جرئت بر مخالفت مشهور است. مثال دیگری که برخی حاشیه‌نگاران مکاسب از باب احتیاط دانسته‌اند، در بحث معاطات (سومین مورد از موارد ذکر شده در آغاز مقاله) است.^۴

از سوی دیگر مواردی در کار فقهی شیخ وجود دارد که بی‌شک با احتیاط قابل توجیه نیست، یا دست کم توجیه آن با احتیاط محل خدشه است. به‌عنوان نمونه در بحث عقد صبی (نخستین مورد از موارد اشاره شده در آغاز مقاله) برخی در حاشیه مکاسب ضمن احتمال احتیاطی بودن سخن شیخ، اشکال کرده‌اند که در اینجا تمسک شیخ انصاری به شهرت را نمی‌توان از باب احتیاط دانست.^۵ برخی مدعی شده‌اند که در این مورد احتیاط، به منع صبی

۱. همان، ص ۴۷.

۲. «مشروح نشست ۳: نقد مکتب اصولی شیخ انصاری (ره)» (۱-۱)، وبگاه مؤسسه فقاہت و تمدن اسلامی، ۵/مهر/۱۳۹۴ ش، B2n.ir/u44467.

۳. مظفر، أصول الفقه، صص ۵۱۱-۵۱۲.

۴. جزایری مروج، هدی الطالب، ج ۱، ص ۴۷۸.

۵. امامی خوانساری، الحاشیه علی المکاسب، ص ۵۶.

فلان مطلب خواهد بود.»^۱ ایشان در ادامه فایدهٔ اجماع منقول را آن می‌داند که با توجه به اجماع منقول، ما پی می‌بریم که ناقل اجماع، فتوای تعدادی از دانشیان و حداقل دانشمندان صاحب نام را دیده است. حال اگر خودمان به سراغ بررسی فتوای تعدادی دیگر از دانشمندان برویم، می‌توانیم از کنار هم قرار دادن این شهرت محصل و آن اجماع منقول، به اتفاق نظر دانشمندان برسیم. چنین اتفاق نظری می‌تواند مستلزم موافقت معصوم با قول این علما باشد. به‌عنوان مثال، از نقل اجماع شیخ طوسی، پی می‌بریم که همهٔ اهل فتوی در زمان شیخ طوسی چنین فتوایی داشته‌اند. با اینکه قول جمیع علما در زمان شیخ طوسی به تنهایی برای ما حجت نیست، ولی اگر این مطلب شیخ طوسی را به فتاوی دانشمندان متأخر از ایشان و همچنین بعضی امارات دیگر ضمیمه کنیم، می‌توان از مجموع این موارد، قطع به حکم شرعی پیدا کرد.^۲

ایشان در ادامه ادعا می‌کند که گاهی ممکن است به ضمیمهٔ اجماع منقول و شهرت محقق و سایر امارات، نتوان به صدور حکم واقعی از امام قطع پیدا کرد ولی بتوان به صدور دلیل ظنی الدلالة قطع پیدا کرد که اگر آن خبر به ما هم می‌رسید، براساس مفاد آن، حکم می‌کردیم. در چنین وضعیتی نیز ایشان همین مقدار آگاهی را برای صدور فتوا کافی می‌شمارند. البته به باور ایشان، چنین علمی در همهٔ موارد شهرت یا اجماع منقول اتفاق نمی‌افتد و ممکن است در مواردی به صورت خاص چنین علمی برای ما حاصل شود.^۳

باتوجه به توضیح فوق، روشن می‌شود که گاهی شهرت محقق در کنار اجماع منقول یا سایر قراین، می‌تواند برای ما قطع یا اطمینان به حکم شرعی ایجاد کند. بنابراین، اینجا فتوای مطابق با شهرت فتوایی به خاطر حجت دانستن شهرت فتوایی نیست؛ بلکه در واقع به دلیل قطع یا اطمینانی است که حاصل کرده‌ایم. این مطلب منافاتی با حجت ندانستن شهرت فتوایی به‌عنوان یکی از ظنون خاصه ندارد. از این توضیحات، روشن می‌شود که می‌توان برخی موارد استناد شیخ انصاری به شهرت فتوایی را از باب اطمینان‌آور بودن آن در کنار

۱. همان، ج ۱، صص ۲۰۲-۲۰۴.

۲. همان، صص ۲۱۴-۲۱۵.

۳. همان، ص ۲۱۷.

سایر قراین دانست. این مطلب به تفصیل در مقاله «مقایسه روش استنباط اصولی و فقهی شیخ انصاری» تبیین شده است.^۱ در این مقاله، نویسندگان تمام موارد عنایت شیخ انصاری به شهرت فتوایی را به دلیل اطمینان‌آور بودن آن دانسته‌اند.

نقد و بررسی

اگرچه حجت بودن شهرتی که با در دیگر قراین مفید اطمینان باشد، کاملاً با مبانی اصولی شیخ انصاری منطبق است - و چنان‌که گذشت -، مورد تصریح خود ایشان است، ولی نمی‌توان تمام موارد توجه شیخ به شهرت فتوایی را از این باب دانست. به‌عنوان مثال، ایشان در بحث معاطات، مسئله را دارای اشکال می‌داند؛ زیرا در یک سو شهرت بزرگ و در سوی دیگر عمومات ادله بیع وجود دارد. ایشان در نهایت دست برداشتن از عمومات را مشکل‌تر دانسته و بر وفق مشهور فتوا نمی‌دهد.^۲

ناگفته پیداست که اگر شهرت موجب اطمینان شیخ شده بود، دارای اشکال دانستن مطلب بی‌معنا بود. همچنین در بحث استصحاب با روغن متنجس زیر سایه، ایشان اقتضای ادله را جواز استصحاب می‌داند و به تصریح خودش صرفاً به‌خاطر احتیاط، در مقابل مشهور فتوا نمی‌دهد. در این مورد نیز ناگفته پیداست که اگر شهرت باعث اطمینان شیخ بود، با این ادبیات مطلب را بیان نمی‌کرد. ولی در مواردی قطعاً توجه شیخ انصاری به شهرت از باب اطمینان است؛ به‌عنوان نمونه، وی در بحث حیض بودن خون خارج شده از سمت چپ، تصریح می‌کند حجیت شهرتی که باعث قطع به صدور دلیل ظنی الدلالة باشد، بعید نیست.^۳ همچنین در بحث عقد صبی در نهایت تصریح می‌کند که اقتضای قرار دادن اجماع منقول (که از نظر شیخ حداقل مفید شهرت علماست) در کنار روایات، عدم اعتبار افعال قصدیة صبی است. در اینجا نیز کاملاً روشن است که شیخ با کنار هم قرار دادن شهرت و امارات و قراین دیگر، اطمینان به حکم شرعی ایجاد می‌کند.

۱. مؤذنی بیستگانی، کیخا، «مقایسه روش استنباط اصولی و فقهی شیخ انصاری در حجیت شهرت»، مجله جستارهای فقهی و اصولی، ش ۱۹، صص ۱۹۵-۲۱۷.
۲. انصاری، المکاسب، ج ۳، صص ۵۰-۵۱.
۳. همو، کتاب الطهارة، ج ۳، ص ۱۴۳.

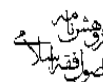
جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

مواردی در کار فقهی شیخ انصاری وجود دارد که در ظاهر با مبنای اصولی وی درباره عدم حجیت شهرت فتوایی سازگار نیست؛ از این رو گروهی قائل به تهاافت عملکرد فقهی و اصولی شیخ انصاری شده‌اند. ولی نظر درست آن است که ایشان هیچ‌گونه تخطی از مبنای اصولی خود نداشته است. در مواردی، ایشان به شهرت فتوایی اعتنا کرده و در مقابل شهرت فتوایی، فتوا نداده؛ که این موارد را باید از باب احتیاط دانست. در مواردی دیگر، اقتضای ادله در ظاهر، خلاف نظر مشهور است؛ ولی با وجود این، ایشان بر اساس نظر مشهور حکم کرده است. در این موارد، شهرت فتوایی در کنار سایر امارات برای ایشان اطمینان به حکم واقعی ایجاد کرده است. البته گروهی با نسبت دادن نظریه انسداد به شیخ انصاری، تلاش کرده‌اند که تهاافت ظاهری میان مبنای اصولی و عملکرد فقهی ایشان را حل کنند؛ ولی در این نگاشته بیان شد که این رویکرد درست نیست.

منابع و مأخذ

۱. آشتیانی، محمدحسن، بحر الفوائد في شرح الفرائد، بیروت: مؤسسة التاريخ العربي، ج ۱، ۱۴۲۹ق.
۲. ابن فارس، احمد، معجم مقاییس اللغة، قم: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات حوزه علمیه قم، ج ۱، ۱۴۰۴ق.
۳. امامی خوانساری، محمد، الحاشیة علی المکاسب، قم: [بی‌نا]، ج ۱، ۱۴۰۰ق.
۴. انصاری، مرتضی بن محمد امین، رساله سراج العباد، قم: اسماعیلیان، ج ۱، ۱۳۷۳ش.
۵. _____، فرائد الأصول، قم: مجمع الفکر الإسلامی، ج ۹، ۱۴۲۸ق.
۶. _____، کتاب الصلاة، قم: مجمع الفکر الإسلامی، ج ۱، ۱۴۱۵ق.
۷. _____، کتاب الطهارة، قم: مجمع الفکر الإسلامی، ج ۱، ۱۴۱۵ق.
۸. _____، المکاسب، قم: مجمع الفکر الإسلامی، ج ۱، ۱۴۱۵ق.
۹. بروجردی، حسین طباطبایی، نهاية الأصول، تهران: نشر تفکر، ج ۱، ۱۴۱۵ق.
۱۰. تبریزی، میرزا موسی، أوثق الوسائل في شرح الرسائل، قم: کتبی نجفی، ج ۱، ۱۳۶۹ق.
۱۱. جزایری مروج، محمدجعفر، هدی الطالب إلى شرح المکاسب، [بی‌جا]: طلیعة النور، ج ۱، ۱۴۱۶ق.
۱۲. جوهری، اسماعیل بن حماد، الصحاح، بیروت: دار العلم للملایین، ج ۳، ۱۴۰۴ق.
۱۳. حسینی شیرازی، صادق، بیان الأصول، قم: دار الأنصار، ج ۲، ۱۴۲۷ق.
۱۴. حسینی شیرازی، محمد، إيصال الطالب إلى المکاسب، تهران: منشورات الأعلمی، [بی‌تا].

۱۵. خویی، ابوالقاسم، موسوعة الإمام الخوئي، قم: مؤسسه إحياء آثار الإمام الخوئي، چ ۱، ۱۴۱۳ق.
۱۶. شبیری زنجانی، موسی، کتاب نکاح، قم: مؤسسه پژوهشی رای پرداز، چ ۱، [بی تا].
۱۷. «شیخ انصاری انفتاحی است نه انسدادی»، وبگاه شبکه اجتهاد، ۲۷ آذر ۱۳۹۸ش، B2n.ir/u/10825.
۱۸. صدر، محمدباقر، مباحث الأصول، قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، چ ۱، ۱۴۰۸ق.
۱۹. طوسی، محمد بن الحسن، تهذیب الأحكام، تهران: دارالکتب الإسلامیة، چ ۴، ۱۳۶۵ش.
۲۰. عابدی، احمد، «شیوة شیخ در فقاهت»، مجله آینه پژوهش (فارسی)، ش ۲۷، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، مرداد و شهریور ۱۳۷۳ش.
۲۱. کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، تهران: دارالکتب الإسلامیة، چ ۵، ۱۳۶۳ش.
۲۲. مؤذنی بیستگانی، حمید؛ کیخا، محمدرضا، «مقایسه روش استنباط اصولی و فقهی شیخ انصاری در حجّیت شهرت»، مجله جستارهای فقهی و اصولی، ش ۱۹، مشهد: دفتر تبلیغات حوزه علمیه قم-شعبه خراسان رضوی، تابستان ۱۳۹۹ش.
۲۳. مظفر، محمدرضا، أصول الفقه، قم: بوستان کتاب، چ ۵، ۱۳۸۷ش.
۲۴. «مشروح نشست ۳: نقد مکتب اصولی شیخ انصاری (ره)»، وبگاه مؤسسه فقاهت و تمدن اسلامی، ۵ مهر ۱۳۹۴ش، B2n.ir/u/44467.
۲۵. نایینی، محمدحسین، فوائد الأصول، قم: مؤسسه انتشارات اسلامی، چ ۱، ۱۳۷۶ش.
۲۶. یزدی، محمدکاظم طباطبایی، حاشیة المکاسب، قم: اسماعیلیان، چ ۴، ۱۴۱۰ق.



جایگاه بستر تاریخی انتقال حدیث در پیدایش اطمینان به صدور از نگاه شیخ انصاری^۱

سعید مومیوند^۲

چکیده

فقیهان متقدم با تکیه بر مبنای حصول اطمینان و وثوق به صدور روایات در اعتبارسنجی و تکیه بر احادیث، با اطمینان به صدور روایت، آن را صحیح دانسته و به آن عمل می‌کردند. اما از آنجا که متأخران، فراین حصول اطمینان را ازدست‌رفته می‌دانستند، سبکی دیگر را بر اساس سنجش اعتبار راوی، برای اعتبارسنجی حدیث انتخاب کردند که به سبک «مکتب حله» شهرت یافت. از این رو تقسیمات چهارگانه حدیث که همان «صحیح»، «حسن»، «موثق» و «ضعیف» است، پدید آمد. این مقاله با بررسی چگونگی انتقال حدیث در نگاه شیخ انصاری، نشان می‌دهد که احادیث، با مدیریت آگاهانه امامان، با روشی اطمینانی به نسل‌های پسین منتقل شده است و نسبت به روایات راه‌یافته به مجامع

تاریخ تأیید مقاله: ۱۳/۶/۴۰۳
ahmadnahavand۷۴@gmail.com

۱. تاریخ دریافت مقاله: ۵/۶/۴۰۲
۲. طلبه سطوح عالی حوزه علمیه قم، ایران.

روایی، قراین حصول اطمینان وجود دارد و حصول اطمینان به صدور روایات در دوره‌های متأخر هم ممکن است و نیازی به تقسیمات چهارگانه حدیث نیست. **واژگان کلیدی:** انتقال حدیث، وثوق به صدور، سماع و قرائت، خبر واحد اطمینانی.

مقدمه

بحث حجیت خبر واحد، از بنیادی‌ترین مباحث علم اصول فقه است که تأثیری مستقیم در فرایند استنباط دارد. متقدمان قائل به حجیت خبر واحد اطمینانی بودند. بر این اساس، هر خبری که اطمینان به صدور آن حاصل شود، حجت است. اما متأخران بر این باورند که قراین حصول اطمینان به صدور روایات، در دوران کنونی از بین رفته است؛ از این رو حصول اطمینان ممکن نیست. با این حال، شیخ انصاری، خبر واحد اطمینانی را حجت دانسته و در اعتبارسنجی حدیث، همان روش متقدمان را دارد.

نگاشته پیش رو، درصدد پاسخ به این پرسش است که در دیدگاه شیخ، قراین حصول اطمینان در دسترس هستند یا از بین رفته‌اند؟ چنانچه قراین، از دست رفته دانسته شود باید گفت شیخ انسدادی است. ولی خواهد آمد که ایشان برای حل این چالش، به بررسی بستر انتقال حدیث پرداخته و با تبیین چگونگی این انتقال - با تکیه بر روش «سماع و قرائت»-، حصول اطمینان به صدور روایات را ممکن می‌داند. در واقع ایشان قراین حصول اطمینان را منحصر در قراین خارجی نمی‌داند؛ بلکه بر این باور است که با بررسی چگونگی انتقال حدیث، می‌توان به اطمینان رسید و دیگر نیازی به روش متأخران و تقسیمات چهارگانه حدیث نیست.

مباحث مطرح شده در این نوشتار، با مستند سازی و نظام‌مند کردن مباحث استاد محمدجواد تاکی ذیل فصل حجیت خبر واحد کتاب فرائد الاصول تنظیم شده است. این مباحث در سال تحصیلی ۱۴۰۱ و در حدود ۱۰ جلسه مطرح شد.

پیشینه

هرچند در برخی کتب تاریخ و احوال حدیث نظیر کتاب «اعتبارسنجی احادیث شیعه» از سید علیرضا حسینی شیرازی و «تاریخ حدیث شیعه» اثر سید محمدکاظم طباطبایی، به

پیش رو
فصل اول
مقدمه

سال هفتم، شماره ۷، سال ۱۴۰۳

اختصار و مبهم از جهت فرآیند، به چگونگی انتقال حدیث پرداخته شده است ولی بحث به خوبی واکاوی نشده است؛ از این رو نگاهی پیش رو، باهدف تبیین نسبتاً جامع بحث، به چگونگی فرآیند انتقال حدیث و مراحل شکل‌گیری جوامع حدیثی می‌پردازد تا درستی ادعای شیخ در امکان اطمینان به صدور، در دوره‌های متأخر ثابت شود.

مفهوم‌شناسی

قرائت و سماع: «قرائت» از ماده «قرء» و «سماع» از ماده «سمع» است. فیروزآبادی درباره ریشه «قرء» نوشته است: «قَرَأَهُ قَرَأً و قَرَأَهُ و قُرَأَهُ و قُرَأْنَا: تَلَاَهُ»^۱ نیز در الطراز الأول ذیل این ماده آمده است: «قَرَأَ كِتَابَ اللَّهِ قِرَاءَةً، و قُرَأْنَا: تَلَاَهُ و الصَّحِيفَةَ: نَطَقَ بِالمَكْتُوبِ فِيهَا»^۲ ابن سیده می‌گوید: «السَّمْعُ: حِسُّ الأُذُنِ. و قَالَ ثَعْلَبٌ: مَعْنَاهُ: خَلَا لَهُ، فَلَمْ يَشْتَغَلْ بغيرِهِ. و قد سَمِعَهُ سَمْعًا، و سَمِعًا و سَمَاعًا و سَمَاعَةً و سَمَاعِيَةً»^۳ و در معجم الوسيط آمده است: «سَمِعَ لِفُلَانٍ، أَوْ إِلَيْهِ، أَوْ إِلَى حَدِيثِهِ -؟ سَمِعًا، و سَمَاعًا: أَصغَى و أَنْصَتَ.»^۴ بنابراین قرائت در لغت به معنای خواندن، و سماع به معنی گوش دادن است.

«قرائت و سماع» نزد صاحبان آثار، مهم‌ترین و مطمئن‌ترین روش انتقال نگاهشده‌های حدیثی به شمار می‌رود. در این روش اگر شاگرد بخواهد از کتابی که استاد خویش نگاهشده است - یا در مرحله پیشین نزد استاد، قرائت و سماع کرده - روایت کند، باید از این کتاب رونویسی نموده، و سپس نسخه را نزد استاد ببرد تا وی از نسخه اصلی، بر شاگرد قرائت کند و شاگرد سماع کند؛ یا بالعکس. به این فرایند در اصطلاح، «تحمل و ادای حدیث» گفته می‌شود.^۵

موثوق الصدور: احمد بن فارس درباره ریشه «وثق» می‌گوید: «الواو و التاء و القاف كلمة تدلّ على عقد و إحكام... وثقتُ الشيء: أحكمته... الميثاق: العهد المحكم»^۶؛ و

۱. فیروزآبادی، القاموس المحيط، ج ۱، ص ۳۰.

۲. مدنی، الطراز الأول و الكنز، ج ۱، ص ۱۶۱.

۳. ابن سیده، المحکم و المحيط الأعظم، ج ۱، ص ۵۱۱.

۴. مصطفی، المعجم الوسيط، ج ۱، ص ۴۴۹.

۵. عاملی، وثوق الأخبار، ج ۱، ص ۴۳۱.

۶. ابن فارس، معجم مقایس اللغة، ذیل ریشه «وثق».

خلیل بن احمد در بیان معنای «وثیق»، آورده است: «الوثیق: المحکم». ^۱ علامه مصطفوی در جمع‌بندی، معنای اصلی این ماده را «اطمینان در حکم کردن» می‌داند. ^۲ در اصطلاح، اگر اطمینان به صدور روایتی از امام معصوم پیدا شود، آن روایت را «موثوق الصدور» گویند. ^۳

طریق: در معنای لغوی طریق آمده است: «الطَّرِيقُ: المطروق، و الممرّ الواسع الممتدّ أوسع من الشارع» ^۴ و شرتونی در اقرب الموارد نوشته است: «الطَّرِيقُ: السبیل لَانَّ المارّة تطرفها بارجلها و تطأها». ^۵ بنابراین «طریق» در لغت به معنی مسیر و راه است. در اصطلاح، از جمله تعابیری که متقدمان در نقل و انتقال منابع و احادیث به کار می‌برند، واژه طریق است که با توجه به کاربرد و معنای لغوی آن، مسیری برای رسیدن به منابع است. ^۶

۱. روش شیخ انصاری در اعتبارسنجی حدیث

در این بخش، نخست، دیدگاه متقدمان و متأخران درباره حجیت خبر واحد مطرح، و سپس به دیدگاه شیخ اعظم، پرداخته خواهد شد.

الف) اختلاف متقدمان و متأخران در اعتبارسنجی احادیث

رویکرد متقدمان و متأخران در ارزیابی روایت و ملاک‌ها و معیارهای اعتبارسنجی، متفاوت است. متقدمان خبری را صحیح می‌دانستند که با قرآینی همراه است که موجب اطمینان به صدور آن روایت می‌شود؛ اما به باور متأخران این قرآین برای متقدمان وجود داشته، ولی به تدریج از بین رفته است. از این رو در اعتبارسنجی به سمت محوریت راوی رفته‌اند. از آنجاکه متأخران، بیشتر قرآین اطمینان‌زا را خارج از حیطه متن و سند می‌دانند، از بین رفتنشان را طبیعی تلقی کرده‌اند.

۱. فراهیدی، کتاب العین، ذیل ریشه «وثق».

۲. مصطفوی، التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، ذیل ریشه «وثق».

۳. عاملی، مشرق الشمسین، ص ۲۴.

۴. یعقوب، المعجم المفصل فی الجموع، ص ۲۸۶.

۵. شرتونی، أقرب الموارد، ج ۳، ص ۳۷۰.

۶. نجاشی، الفهرست، ص ۳.

شیخ بهایی درباره چرایی این اختلاف سبک می‌گوید: «متأخران حدیث معتبر را به سه نوع صحیح و حسن و موثق تقسیم کرده‌اند؛ ولی این تقسیم بین متقدمان معروف نبوده است؛ بلکه آنها به هر حدیثی که قابل اعتماد بوده و اطمینان به صدورش داشتند، صحیح می‌گفتند. اما فاصله زمانی بین متأخران و متقدمان، موجب شد تا قراین ایجاد اطمینان به صدور، به تدریج از دست رفته و متأخران ناچار شدند روش دیگری در اعتبارسنجی حدیث در پیش بگیرند.»^۱ مامقانی نیز این رویکرد را توضیح داده است.^۲

ب) دیدگاه شیخ انصاری در حجیت خبر واحد

شیخ، حصول اطمینان را مبنای حجیت خبر واحد می‌داند و دلالت هیچ‌یک از ادله را بر حجیت خبر واحد ظنی نمی‌پذیرد. به باور شیخ، اگر دلالت آیات بر حجیت خبر واحد پذیرفته شود، فقط حجیت خبر عادل واقعی را که اطمینان‌زا است، ثابت می‌کند؛ نه بیشتر. شیخ دلیل سنت را هم مثبت حجیت خبر واحد ظنی نمی‌داند؛ از این رو قدر متیقن‌گیری کرده و می‌گوید: «قدر متیقن از دلیل سنت، حجیت خبر ثقه‌ای است که احتمال کذب آن ضعیف است.»^۳

همچنین در جمع‌بندی بحث حجیت خبر واحد تصریح می‌کند که ادله، فقط حجیت اخبار اطمینانی را ثابت می‌کند و به نظر متقدمان که احادیث را فقط دو دسته صحیح و ضعیف می‌دانند، نزدیک می‌شود.^۴

پیشینه
تاریخی
انتقال
حدیث
در
پیدایش
اطمینان
به
صدور
از
نگاه
شیخ
انصاری

بازگام
بستر
تاریخی
انتقال
حدیث
در
پیدایش
اطمینان
به
صدور
از
نگاه
شیخ
انصاری

۱. عاملی، مشرق الشمسین، ص ۲۴.

۲. مامقانی، مقباس الهدایة، ج ۱، ص ۱۸۳.

۳. انصاری، فرائد الأصول، ج ۱، ص ۳۰۹: «قد ادعی فی الوسائل تواتر الأخبار بالعمل بخبر الثقة إلا أن القدر المتیقن منها هو خبر الثقة الذي يضعف فيه احتمال الكذب علی وجه لا يعتنى به العقلاء و يقبحون التوقف فيه لأجل ذلك الاحتمال؛ كما دل علیه ألفاظ الثقة و المأمون و الصادق و غيرها الواردة فی الأخبار المتقدمة و هی أيضا منصرف إطلاق غيرها».

۴. همان، ص ۳۶۶: «هذا تمام الكلام فی الأدلة التي أقاموها علی حجیة الخبر و قد علمت دلالة بعضها و عدم دلالة البعض الآخر. و الإنصاف أن الدال منها لم يدل إلا علی وجوب العمل بما یفید الوثوق و الاطمینان بمؤداه و هو الذي فسر به الصحیح فی مصطلح القدماء و المعیار فيه أن يكون احتمال مخالفته للواقع بعيدا بحيث لا يعتنى به العقلاء و لا يكون عندهم موجبا للتحریر و التردد الذي لا ینافی حصول مسمى الرجحان كما نشاهد فی الظنون الحاصلة بعد التروی فی شکوک الصلاة فافهم».

با روشن شدن روش شیخ در اعتبارسنجی احادیث، این پرسش مطرح می‌شود که آیا اساساً تحصیل اطمینان ممکن است یا نه؟ مگر نه اینکه به خاطر از بین رفتن قراین اطمینان‌زا، متأخران به ناچار وارد سبک جدیدی در اعتبارسنجی احادیث شدند و دوگانه متقدمان و متأخران در اعتبارسنجی پدید آمد؟ اگر ادعای از بین رفتن قراین درست باشد، بی‌شک شیخ باید قائل به انسداد باشد و نظریه انسدادی بودن وی تقویت می‌شود. اما شیخ برای حل این چالش، به بررسی بستر انتقال حدیث می‌پردازد و تحصیل اطمینان را ممکن می‌داند.

شیخ انصاری قراین اطمینان‌زا را تنها در خارج متن و سند نمی‌بیند؛ بلکه معتقد است با در نظر گرفتن چگونگی انتقال حدیث، می‌توان به صدور اکثر روایات مجامع روایی اطمینان پیدا کرد.^۱ شیخ تصریح می‌کند: «علم اجمالی به صدور اکثر روایات یا کثیری از آنها وجود دارد و این بدیهی است.»^۲

۲. بستر تاریخی انتقال حدیث

در این بخش که هدف اصلی این نوشتار است، با بررسی چگونگی انتقال حدیث، درستی باور شیخ اعظم در انتقال اطمینانی روایات روشن می‌شود. به جهت صحیح بودن روایات مذکور، از بررسی سندی، صرف نظر شده است.

الف) مدیریت ائمه در انتقال اطمینانی حدیث

پس از واقعه دهشتناک کربلا، جامعه اسلامی به جامعه‌ای بحران‌زده و دور از آموزه‌های پیامبر تبدیل شده بود. بنی‌امیه تمام هویت اسلامی جامعه را نابود کرده بودند و وضع جامعه به شدت نابسامان شده بود. در چنین شرایطی، امام سجاده علیه السلام تلاش می‌کردند تا جامعه

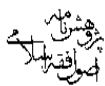
۱. همان، ص ۳۵۱: «لا شك للمتبع في أحوال الرواة المذكورة في تراجمهم في كون أكثر الأخبار بل جليها إلا ما شذو و ندر صادرة عن الأئمة عليهم السلام و هذا يظهر بعد التأمل في كيفية ورودها إلينا و كيفية اهتمام أرباب الكتب من المشايخ الثلاثة و من تقدمهم في تنقيح ما أودعوه في كتبهم و عدم الاكتفاء بأخذ الرواية من كتاب و إيداعها في تصانيفهم حذرا من كون ذلك الكتاب مدسوسا فيه من بعض الكذابين».

۲. انصاری، فرائد الأصول، ج ۱، ص ۳۵۶: «... لا ينافي ذلك ما نحن بصدد من دعوى العلم الإجمالي بصدور أكثرها أو كثير منها بل هذه دعوى بدیهية».

ایمانی کوچکی بسازند و آرام آرام آن را به مسیر صحیح برگردانند. ایشان با تشکیل حلقه‌هایی از شاگردان، معارف دین را به ایشان آموزش می‌دادند. از جمله شاگردان امام سجاد علیه السلام که امام صادق و امام کاظم علیهما السلام آنها را معرفی کرده‌اند، می‌توان به «سعید بن مسیب»، «قاسم بن محمد بن ابی بکر»، «ابو خالد کابلی» و «ابوحمزہ ثمالی» اشاره کرد. امام صادق علیه السلام می‌فرمایند: «سعید بن مسیب و قاسم بن محمد بن ابی بکر و ابو خالد کابلی از موثقان اصحاب علی بن الحسین علیهما السلام بودند.»^۱

اما با چشم‌پوشی از شاگردان ویژه حضرت، در این دوران، شیعیان در فقر فرهنگی به سر می‌بردند و حتی به مسائل حلال و حرام خود نیز آگاه نبودند. این وضعیت، امام باقر علیه السلام را با چالش‌های مختلفی روبرو می‌کرد. امام صادق علیه السلام درباره شرایط بحرانی آغاز امامت امام باقر علیه السلام می‌گوید: «... شیعیان پیش از ابو جعفر مناسک حج و حلال و حرام خود را نمی‌دانستند. چون ابو جعفر آمد، درب علم را گشود و مناسک حج و حلال و حرام مردم را بیان فرمود؛ تا آنجا که مردمی که شیعه به آنها محتاج بودند، خود محتاج شیعه گشتند.»^۲

این تغییر اساسی، نیازمند مدیریت عمیق فرهنگی و نظام‌سازی کلان بود که توسط صادقین علیهما السلام صورت‌گرفت که بررسی خواهد شد و در ضمن، از سامانه انتقال حدیث نیز سخن به میان خواهد آمد.



مرحله نخست؛ ارزش‌گزاردن به دانش و دانشمندان و ترغیب به آموختن کلینی در کافی، بابی را به عنوان «فضل العلم» گشوده است که نشان از اهتمام حضرات معصومان به دانش آموختن دارد.^۳

برای نمونه به چند روایت اشاره می‌شود:

۱) رسول خدا صلی الله علیه و آله فرمودند: «طلب علم بر هر مسلمانی واجب است؛ همانا خدا طالبان علم را دوست دارد.»^۴

۱. کلینی، کافی، ج ۱، ص ۴۷۲.

۲. همان، ج ۲، ص ۲۰.

۳. همان، ص ۳۰.

۴. همان، ج ۱، ص ۳۰.

۲) امام باقر علیه السلام فرمودند: «در طلب علم شتاب کنید. قسم به کسی که جانم دست اوست، یک حدیث درباره حلال و حرام که از فرد راست‌گویی گرفته شود، بهتر است از دنیا و هر آنچه در آن از طلا و نقره است.»^۱

۳) رسول خدا صلی الله علیه و آله فرمودند: «کسی که در راهی رود که در آن دانشی جوید، خدا او را به راهی سوی بهشت برد. همانا، فرشتگان با خرسندی بال‌های خویش در راه دانشجو فرو نهند و اهل زمین و آسمان تا برسد به ماهیان دریا برای دانشجو آمرزش طلبند. برتری عالم بر عابد مانند برتری ماه شب چهارده است بر ستارگان دیگر و علما وارث پیامبرانند؛ زیرا پیامبران پول طلا و نقره به جای نگذارند؛ بلکه دانش به جای گذارند. هرکس از دانش ایشان برگیرد، بهره فراوانی گرفته است.»^۲

مرحله دوم؛ معرفی منابع صحیح دانش و پیدایش روایان

در گام بعدی این پرسش به ذهن می‌رسد که منبع درست دانش چیست؟ در اثر تبلیغات سوء علیه اهل بیت عصمت، مردم ایشان را مرجع علمی نمی‌دانستند؛ از این رو از حسنین علیهم السلام پرسش‌های شرعی نمی‌پرسیدند و شأن علمی اهل بیت، مجهول بود. بنابراین صادقین علیهم السلام به بازسازی مرجعیت علمی اهل بیت در باور مردم پرداختند و با ترغیب به دریافت علم از اهل بیت که معدن وحی‌اند، دریافت از منبع صحیح علوم را پایه‌گذاری کردند. این مهم در چارچوب برخی روایات دیده می‌شود؛ از جمله:

۱) امام باقر علیه السلام فرمودند: «مردم رطوبت را می‌مکند و رودخانه بزرگ را رها می‌کنند. عرض شد: نهر بزرگ چیست؟ فرمودند: رسول خداست و دانشی که خدا به او عطا فرموده است. همانا خدای عزوجل سنت‌های تمام پیغمبران را از آدم تا برسد به خود حضرت محمد صلی الله علیه و آله برای او گرد آورد. عرض شد آن سنت‌ها چه بود؟ فرمودند: همه علم پیغمبران؛ و رسول خدا صلی الله علیه و آله تمام آن را به امیرالمؤمنین علیه السلام تحویل داد. مردی عرض کرد: ای پسر پیغمبر! امیرالمؤمنین علیه السلام اعلم است یا بعضی از پیغمبران؟ امام باقر علیه السلام

پیش از این
مجلس
اصول فقهیه

سال هفتم، شماره ۷، سال ۱۴۰۳

۱. برقی، المحاسن، ج ۱، ص ۲۲۷.

۲. کلینی، الکافی، ج ۱، ص ۳۴.

فرمودند: گوش دهید این مرد چه می‌گوید؟! همانا خدا گوش‌های هرکه را خواهد باز می‌کند. من به او می‌گویم: خدا دانش تمام پیغمبران را برای محمد ﷺ جمع کرد و آن حضرت همه را به امیرالمؤمنین ﷺ تحویل داد، باز او از من می‌پرسد که علی اعلم است یا بعضی از پیغمبران؟!^۱

امام باقر ﷺ در این روایت از پیامبر و دانش ایشان به‌عنوان رودی بزرگ تعبیر می‌کند که دانش ایشان به امیرالمؤمنین ﷺ و اهل بیت ﷺ منتقل شده است.

۲) در روایتی دیگر، امام باقر ﷺ به سلمة بن کهیل می‌فرماید: «اگر به شرق و غرب بروید به دانش درستی نمی‌رسید مگر آنچه که از جانب ما اهل بیت است.»^۲ پس از نهادینه‌شدن این دو گام، دانش پژوهان از شهرهای مختلف برای علم‌آموزی به مدینه و کوفه که محل اقامت ائمه و شاگردانشان بود مسافرت کردند. اهل بیت نیز تمام تلاششان را برای تربیت شاگردان و دانش‌پژوهان به کار بردند و آنها را با معارف آشنا کردند تا آنها نیز این معارف را میان مردم بگسترانند.

روایتی از امام صادق ﷺ، این تلاش را به‌خوبی بیان می‌کند: «چون وفات پدرم نزدیک شد، فرمودند: ای جعفر! خیرخواهی اصحابم را به تو سفارش می‌کنم. گفتم: قربانت گردم! به خدا آنها را به مقامی از علم رسانم که هر مردی از آنها در هر شهری که باشد، نیازمند پرسش از هیچ‌کس نباشد.»^۳

با تدبیر صادقین ﷺ شاگردان بسیاری تربیت شدند که در دریافت و نشر آموزه‌های دینی از هیچ تلاشی فروگذار نکردند و همچون سدی محکم در برابر تمام انحرافات و ناراستی‌ها ایستادند و چون ستارگانی در آسمان علم و فقاہت درخشیدند. اینان به چنان جایگاهی رسیدند که حضرت صادق ﷺ در توصیف تعدادی از ایشان فرمودند: «آنها ستارگان شیعیان من هستند؛ چه زنده باشند چه مرده؛ و آنان بودند که یاد پدرم را زنده نگه داشتند.»^۴

۱. همان، ص ۲۲۲.

۲. صفار، بصائر الدرجات، ج ۱، ص ۱۰.

۳. کلینی، الکافی، ج ۱، ص ۳۰۶.

۴. کشی، رجال، ج ۱، ص ۳۴۹.

مرحله سوم؛ اصرار بر کتابت حدیث

پس از آنکه فقیهان و شاگردان بسیاری مانند محمد بن مسلم و زراره تربیت شدند و احادیث فراوانی از اهل بیت فراگرفتند، امامان معصوم برای جلوگیری از نابودی و از بین رفتن و یا وقوع جعل و دست کاری، دستور به کتابت حدیث دادند. روشن است که کتابت، بهترین روش برای حفظ احادیث بوده است. با بررسی تاریخ، می توان دریافت که این انتقال، با مدیریت هدفمند اهل بیت اتفاق افتاده است و ایشان آگاهانه دستور به کتابت حدیث داده اند. برای نمونه در برخی احادیث دستور به نوشتن حدیث وارد شده است:

۱) امام صادق علیه السلام فرمودند: «دل، به نوشته اطمینان پیدا می کند.»^۱

۲) و فرمودند: «احادیث را بنویسید؛ زیرا تا ننویسید حفظ نمی کنید.»^۲

۳) و به مفضل فرمودند: «بنویس و علمت را در میان دوستان منتشر ساز و چون مرگت رسید آنها را به پسرانت میراث ده؛ زیرا برای مردم زمان فتنه و آشوب می رسد که آن هنگام جز با کتاب انس نگیرند.»^۳

این دستورات و توصیه ها موجب شد که اصحاب به نگارش حدیث اقدام کنند و به آن اهتمام داشته باشند. همچنین گزارشاتی از اهمیت دادن امامان به کتابت وجود دارد. برای نمونه، علی بن اسباط گوید: شنیدم امام رضا علیه السلام درباره گنجی که خدای عزوجل می فرماید: «و زیرش گنجی برای آنها بود.» فرمودند: «در آنجا بود: بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ، در شگفتم از کسی که یقین به مرگ دارد، چگونه می خندد؟ و در شگفتم از کسی که یقین به تقدیر دارد، چگونه اندوهگین می شود؟ و در شگفتم از کسی که دنیا و دگرگونی هایش را نسبت به اهلش دیده است، چگونه به آن اعتماد می کند؟ و سزاوار است کسی که خدا را با عقل شناخته، خدا را در قضاء و قدرش متهم نسازد و در روزی رسانیدنش او را به کندی نسبت ندهد. عرض کردم: قربانت گردم، می خواهم این را بنویسم. به خدا که خود حضرت دست برد تا دوات را پیش من گذارد. من دستش را

پیشرفت
اصول

سال هفتم، شماره ۷، سال ۱۴۰۳

۱. کلینی، الکافی، ج ۱، ص ۵۲.

۲. همان.

۳. همان

گرفتم و بوسیدم، و دوات را برداشتم و نوشتم.»^۱

شیخ حر عاملی پس از نقل این روایت می‌نویسد: «مثل این حدیث بسیار است که روایان در مجالس ائمه به امر ایشان احادیث را کتابت می‌کردند و چه بسا امام با خط خودشان مکتوب می‌کردند.»^۲

توصیه‌های امامان، نتایج خوبی داشت و بسیاری از اصحاب به نگاشتن حدیث روی آوردند و در زمان کوتاهی، کتاب‌ها و نگاشته‌های فراوانی از اصحاب تولید شد. نهادینه شدن فرهنگ کتابت حدیث، اعتبار و اعتماد به احادیث را بیشتر کرد.

مرحله چهارم؛ ترغیب به نشر حداکثری روایات

پس از شکل‌گیری نگاشته‌های حدیثی، نوبت به انتشار این نوشته‌ها در میان مردم رسید. در این بخش نیز روایات بسیاری از ائمه در تشویق و ترغیب به نشر حدیث وارد شده است. از جمله:

امام باقر علیه السلام فرمودند: «زکات علم این است که آن را بر بندگان خدا بیاموزی.»^۳

امام صادق علیه السلام می‌فرماید: «در کتاب علی علیه السلام خواندم که خداوند از نادان‌ها پیمانی برای طلب علم نمی‌گیرد تا آنکه از علما پیمان گیرد که به نادانان علم آموزند؛ زیرا علم بر جهل مقدم است.»^۴

مرحله پنجم؛ آموزش چگونگی انتقال حدیث

گام نهایی، انتقال احادیث به سایر شهرها و نسل‌های پسین بود. طبیعی است که هم خود صاحبان نگاشته‌های حدیثی و هم امامان، دغدغه انتقال مطمئن حدیث را با کمترین ضریب خطا و جعل داشته‌اند؛ لذا اهل بیت عصمت و طهارت سامانه‌ای را برای انتقال حدیث تعبیه کردند که در آن، احادیث به شکلی اطمینان‌آور منتقل شود و برای انتقال حدیث، ضوابطی تعریف کردند.

۱. همان، ج ۲، ص ۵۹.

۲. حرّ عاملی، وسائل الشیعة، ج ۲۷، ص ۸۳.

۳. کلینی، الکافی، ج ۱، ص ۴۱.

۴. همان، ج ۱، ص ۴۱.

ب) سامانه انتقال حدیث

اصحاب امامان برای محفوظ ماندن نگاهشته‌های حدیثی، خود از هرگونه وقوع جعل و دس در آنها از روش‌هایی استفاده کردند که نه تنها باعث محفوظ ماندن هرچه بیشتر از جعل و دس می‌شد، بلکه خطاهای انسانی ناشی از سهو و خطا را نیز به میزان قابل توجهی کاهش می‌داد. مهم‌ترین روشی که اصحاب برای انتقال مطمئن نگاهشته‌های حدیثی در پیش گرفتند، روش سماع و قرائت بود. در این روش اگر شاگرد بخواهد از کتابی که استاد خویش نگاهشته است روایت کند، باید از این کتاب رونویسی و استتساخ کند؛ سپس نسخه‌اش را نزد استاد برده و استاد از نسخه اصلی بر او قرائت کند و شاگرد سماع کند یا برعکس؛ و پس از گذراندن این فرایند، شاگرد می‌تواند روایت کند. پس صاحبان نگاهشته‌ها، برای انتقال کتاب‌های خود، آنها را در سامانه سماع و قرائت قرار می‌دادند و به همین روش، کتاب‌ها به نسل‌های پسین منتقل می‌شد.^۱

به‌عنوان مثال، نجاشی درباره مسیر انتقال کتاب «حریز» از قرن دوم تا قرن پنجم می‌گوید: «فأما الكبير فقرأناه على القاضي أبي الحسين محمد بن عثمان قال: قرأته على أبي القاسم جعفر بن محمد بن عبيد الله الموسوي قال: قرأت على مؤدبي أبي العباس عبيد الله بن أحمد بن نهيك، قال: قرأت على ابن أبي عمير قال: قرأت على حماد بن عيسى، قال: قرأت على حريز».^۲

چنان‌که مشاهده می‌شود، این کتاب در تمام مراحل به روش قرائت منتقل شده است. در همین مثال، اگر حریز در مرحله نخست، کتاب خویش را با همان روش به چند نفر منتقل کرده باشد، باید چند نسخه از کتاب حریز در نخستین مرحله تولید شده باشد؛ و به همین شکل، تعداد نسخه‌های تولیدی در هر مرحله بیشتر می‌شود. پس تعدد نسخه یکی از پیامدهای طبیعی سماع و قرائت است که در اعتبارسازی و اطمینان به صدور برای کسانی که دسترسی به نسخ داشته‌اند مؤثر بوده است.

پس از آنکه نگاهشته‌های حدیثی در فرایند سماع و قرائت قرار گرفت و نسل به نسل منتقل

۱. مفید، تاریخ حدیث مکتوب شیعه، ص ۱۰۸.

۲. نجاشی، رجال، ص ۱۴۴.

شد، مفهومی به نام «طریق» که به آن «سند» هم می‌گویند شکل گرفت. در واقع، «طریق» مسیر انسانی دستیابی به نگاشته‌های پیشین است.

اگر انتقال در مرحله نخست به چند نفر انجام شده باشد، و همین‌طور در مراحل بعد هم به چند نفر منتقل شده باشد، مفهومی به نام «تعدد طریق» شکل می‌گیرد. تعدد طریق به یک کتاب، باعث مشهور شدن آن می‌شود.

نمونه دیگر، کتاب حلبی است که از میان اصحاب، موفق به تصنیف یک کتاب حدیثی شد و پس از عرضه آن به امام صادق علیه السلام، آن را در سامانه سماع و قرائت قرار داد و در مرحله نخست، به حماد بن عثمان منتقل کرد و حماد هم آن را به ابن ابی عمیر انتقال داد.

اگر حلبی کتاب خود را در نخستین مرحله به چند نفر منتقل کرده باشد، و در مرحله دوم هم به چند نفر منتقل شده باشد و...، طریق، و به تبع آن نسخه‌های متعددی از کتاب حلبی پدید می‌آید. چنان‌که نجاشی به این حقیقت اشاره می‌کند و می‌گوید: «این کتاب را جماعتی از اصحاب از عبیدالله نقل کرده‌اند و طرق به آن بسیار است.»^۱

با بررسی گزارش‌های تاریخی روشن می‌شود که این روش در میان اصحاب نهاده شده و اگر کسی از این روش تخطی می‌کرد، روایات او را نقل نمی‌کردند. گزارشاتی از این رویکرد، چه در دوران حضور و چه در دوران غیبت، ثبت شده است:

یکم. پایبندی در دوران حضور

یکی از مهم‌ترین شواهد پایبندی اصحاب به روش سماع و قرائت، روایت عبدالله بن سنان است که به امام صادق علیه السلام عرض می‌کند: «مردم می‌آیند تا حدیث شما را از من بشنوند. چون مقداری از احادیث کتابم را برایشان می‌خوانم کسل می‌شوم و نمی‌توانم ادامه دهم. حضرت فرمودند: حدیثی از آغاز کتاب، و حدیثی از وسطش، و حدیثی از آخرش برای آنها بخوان.»^۲

چنان‌که از این روایت برمی‌آید، عبدالله بن سنان دارای متن مکتوب بلندی بوده، که

۱. همان، ص ۲۳۱.

۲. کلینی، الکافی، ج ۱، ص ۵۲.

قرائت آن بر همه شاگردان با توجه به درخواست آنها، سخت و طاقت فرسا بوده است. از طرفی این فرایند قرائت و سماع حتماً باید رعایت می‌شده و از این رو عبدالله خدمت امام می‌رسد و حضرت چارچوب جدیدی از روش سماع و قرائت را به عبدالله سفارش می‌کند و می‌فرماید لازم نیست که همه احادیث را بر شاگردان قرائت کنی؛ بلکه از آغاز و پایان و میان متن خود، احادیثی را قرائت کن و با نگاشته‌های شاگردان تطبیق بده. این روایت به خوبی نشان می‌دهد که اصحاب کاملاً به روش سماع و قرائت پایبند بوده‌اند.^۱

شاهد دیگر بر پایبندی اصحاب به روش سماع و قرائت، اعتراف «علی بن حسن بن فضال» است که می‌گوید هیچ‌گاه بدون واسطه از پدرش روایت نقل نمی‌کند؛ به خاطر اینکه هنگام مقابله احادیث و سماع و قرائت، کم‌سن‌وسال بوده است و ممکن است احادیث را به درستی متوجه نشده باشد.

نجاشی هنگام یادکرد علی بن حسن بن فضال می‌گوید: «او از پدرش نقل نمی‌کند و می‌گوید زمان مقابله احادیث خردسال بودم و روایات را نمی‌فهمیدم و روایت آنها از پدرم را بر خود جایز نمی‌دانستم.»^۲

نمونه دیگر از نهادینه شدن روش سماع و قرائت در میان اصحاب، رفتار «حسن بن علی و شاء» با «احمد بن محمد بن عیسی» است. این رفتار و ملاقات را نجاشی چنین گزارش می‌کند: «احمد می‌گوید: برای فراگیری حدیث، به کوفه رفتم و حسن بن علی و شاء را در آنجا دیدم. از وی درخواست کردم کتاب علاء بن رزین و ابان بن عثمان را برایم بیاورد و برایم آورد. به او گفتم دوست دارم اجازه روایت آن دو را به من بدهی. علی بن و شاء گفت: رحمت خدا بر تو! چرا عجله می‌کنی؟ برو کتاب‌ها را بنویس سپس برایم بخوان.»^۳

طبق این گزارش، احمد بن محمد بن عیسی از حسن بن علی و شاء می‌خواهد که برای کوتاه کردن فرایند انتقال، روش سماع و قرائت انجام نشود؛ ولی ضمن مذمت عجله، با این درخواست موافقت نمی‌شود.

پیشینه روش سماع و قرائت در اسلام

سال هفتم، شماره ۷، سال ۱۴۰۳

۱. حسینی شیرازی، اعتبارسنجی احادیث شیعه، ص ۲۹۷.

۲. نجاشی، رجال، ص ۲۵۸.

۳. همان، ص ۳۹.

دوم. پایبندی در دوران غیبت

سنت سماع و قرائت به صورت گسترده‌ای به نسل‌های پسین منتقل شد. سرتاسر دو فهرست نجاشی و طوسی آکنده از شواهدی است که پایبندی محدثان را در عصر غیبت به روش سماع و قرائت نشان می‌دهد. برای نمونه:

۱) نجاشی در یادکرد «محمد بن مسعود عیاشی» می‌نویسد: «ابونضر تمام اموالی را که ارزش آن سیصد هزار دینار بود و از پدرش به او ارث رسیده بود، در راه علم و حدیث صرف کرد. خانه‌اش مانند مسجد شده بود و آن مملو از قاری، نسخه‌بردار و کسانی بود که مقابله حدیث می‌کردند.»^۱

۲) شیخ صدوق در مقدمه «کتاب من لایحضره الفقیه» از شخصی به نام «ابوعبدالله محمد بن حسن بن اسحاق» معروف به «نعمه» که در ایلاق بلخ با وی دیدار کرده، یاد می‌کند. طبق این گزارش، نعمه بسیاری از کتب همراه شیخ را استنساخ کرده و همه را از صدوق سماع کرده است.^۲

۳. مصونیت از جعل و دس

گفته شد که حدیث امامیه در بستری مطمئن به نسل‌های پسین منتقل شده و نمی‌تواند جعل و دس گسترده‌ای صورت گرفته باشد؛ چراکه واضعان برای جعل و دس یا باید نسخه‌های اصلی مؤلفان را دست‌کاری کنند که این فرض بعید به نظر می‌رسد؛ چون با توجه به روشی که در انتقال حدیث حاکم بوده، احتمال اینکه مؤلف دست‌کاری کتاب خویش را متوجه نشود، بسیار کم است. و یا نسخه‌های رونویسی خودشان را تحریف کنند که در این صورت هم اگر بخواهند آن نسخه‌ها را به فرهیختگان عرضه کنند، به دلیل عدم مطابقت با نسخه‌های بی‌تحریف، شناسایی می‌شدند؛ و اگر می‌خواستند نسخه‌های دستکاری شده خود را به عوام عرضه کنند و حتی اگر بپذیریم که عوام را به سمت خود برده‌اند و موفق شده‌اند، بازهم خللی در منابع حدیثی ایجاد نخواهد شد.

۱. همان، ص ۳۵۱.

۲. صدوق، من لایحضره الفقیه، ج ۱، ص ۲.

۴. شکل‌گیری مجامع روایی بر پایه منابع مکتوب

با توجه به داده‌های تاریخی، به‌طور قطع می‌توان گفت جوامع حدیثی، مثل «الکافی»، «کتاب من لایحضره الفقیه» و «تهذیب الأحکام» برگرفته از منابع مکتوب پیش از خود هستند. مؤلفان جوامع روایی، خود بر محوریت منابع مکتوب پیشین در تألیف کتاب‌هایشان تصریح کرده‌اند. شیخ طوسی در مقدمه خود بر مشیحه تهذیب می‌نویسد: «در آوردن اخبار، به ذکر اسم مصنف کتاب‌ها یا اصولی که روایت را از آنها دریافت کردم، بسنده کردم.»^۱ شیخ صدوق نیز در مقدمه کتاب خود تصریح کرده است: «هر آنچه در این کتاب است، استخراج شده از کتاب‌های مشهور است.»^۲

با توجه به این مسائل می‌توان گفت بیشتر روایات مجامع روایی به‌صورت اطمینانی به این کتب راه یافته و از امامان صادر شده است و با توجه به بستر انتقال حدیث اطمینان به صدور آنها به دست می‌آید.

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

شیخ انصاری در اعتبارسنجی احادیث، قائل به وثوق به صدور می‌شود و همانند متقدمان، خبری را که اطمینان به صدور آن وجود دارد، حجت می‌داند؛ در نتیجه، روش متأخران در اعتبارسنجی که راوی محور است را قبول نمی‌کند و تقسیمات چهارگانه حدیث را نمی‌پذیرد. چالش پیش روی شیخ، ازدست‌رفتن قراین حصول اطمینان است که بررسی‌های انجام شده در این نگاه‌شسته روشن ساخت ایشان برای حل این چالش از بستر تاریخی انتقال حدیث بهره برده و به این نتیجه رسیده است که ائمه معصومین با مدیریت آگاهانه برای انتقال اطمینانی حدیث، سامانه‌ای به نام روش سماع و قرائت را در نظر گرفته‌اند و با نهادینه کردن آن در بین اصحاب، موفق شده‌اند احادیث را در بستری اطمینان‌زا، به شهرهای مختلف و نسل‌های بعد منتقل کنند. در نتیجه احادیث کتب اربعه با روشی اطمینانی به این کتب راه یافته‌اند و اطمینان به صدور آن وجود دارد.

پیشینه روش اطمینان

سال هفتم، شماره ۷، سال ۱۴۰۳

۱. طوسی، تهذیب الأحکام، ص ۴۶.

۲. صدوق، من لایحضره الفقیه، ج ۱، ص ۳.

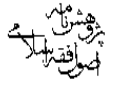
منابع و مأخذ

۱. ابن سیده، علی بن اسماعیل، المحکم و المحيط الأعظم، بیروت: دارالکتب العلمیة، چ ۱، ۱۴۲۱ق.
۲. ابن فارس، احمد، معجم مقاییس اللغة، بیروت: داراحیاء التراث العربی، چ ۱، ۱۴۲۲ق.
۳. انصاری، مرتضی بن محمد امین، فرائد الأصول، قم: مجمع الفکر الإسلامی، چ ۹، ۱۴۲۸ق.
۴. برقی، احمد بن محمد بن خالد، المحاسن، قم: دارالکتب الإسلامیة، چ ۲، ۱۳۷۱ق.
۵. بهاء الدین عاملی، محمد بن حسین، مشرق الشمسین و اکثر السعادتین، مشهد: مجمع البحوث الإسلامیة، چ ۲، ۱۴۱۴ق.
۶. حر عاملی، محمد بن حسن، وسائل الشیعة، قم: مؤسسه آل البيت علیهم السلام لإحیاء التراث، چ ۱، ۱۴۰۹ق.
۷. حسینی شیرازی، علیرضا، اعتبار سنجی احادیث شیعه، تهران: سمت، چ ۱، ۱۳۹۷ش.
۸. شرتونی، سعید، أقرب الموارد فی فصیح العربیة و الشوارد، تهران: دار الأسوة للطباعة و النشر، چ ۱، ۱۳۷۴ق.
۹. صدوق، محمد ابن علی، عیون اخبار الرضا، تهران: جهان، چ ۱، ۱۳۷۸ق.
۱۰. صدوق، محمد بن علی بن بابویه، من لایحضره الفقیه، قم: دفتر انتشارات اسلامی، چ ۲، ۱۴۱۳ق.
۱۱. صفار، محمد بن حسن، بصائر الدرجات، قم: مکتبه آیه الله المرعشی النجفی، چ ۲، ۱۴۰۴ق.
۱۲. طوسی، محمد بن جعفر، اختیار معرفة الرجال (رجال کشی)، قم: مؤسسه آل البيت علیهم السلام لإحیاء التراث، چ ۱، ۱۴۰۴ق.
۱۳. عاملی، حسین بن عبدالصمد، وصول الاخبار الی اصول الاخبار، قم: مجمع الذخائر الإسلامیة، چ ۱، ۱۳۶۰ش.
۱۴. فراهیدی، خلیل بن احمد، کتاب العین، قم: مؤسسه دارالهجرة، چ ۲، ۱۴۰۹ق.
۱۵. فیروزآبادی، محمد بن یعقوب، القاموس المحيط، بیروت: دارالکتب العلمیة، چ ۱، ۱۴۱۵ق.
۱۶. کلینی، ابوجعفر محمد بن یعقوب، الکافی، تهران: دارالکتب الإسلامیة، چ ۵، ۱۳۶۳ش.
۱۷. مامقانی، عبدالله، مقباس الهدایة فی علم الدراییة، قم: مؤسسه آل البيت علیهم السلام لإحیاء التراث، چ ۱، ۱۴۱۱ق.
۱۸. مدنی، علیخان بن احمد، الطراز الأول و الكنز لما علیه من لغة العرب المعول، قم: مؤسسه آل البيت علیهم السلام لإحیاء التراث، چ ۱، ۱۴۲۶ق.
۱۹. مصطفی، ابراهیم، المعجم الوسیط، استانبول: دار الدعوة، چ ۱، ۱۹۸۹م.
۲۰. مفید، عباس، تاریخ حدیث مکتوب شیعه در دوران نخستین، قم: مؤسسه معارف اهل بیت علیهم السلام، چ ۱، ۱۳۹۹ش.

پیشینه
تاریخی
انتقال
حدیث در
پیدایش
طیبنان به
صورتارنگه
شیخ انصاری

جاگانه بنسرتا ریخی انتقال حدیث در پیدایش طیبنان به صورتارنگه شیخ انصاری

٢١. نجاشى، احمد بن على، رجال النجاشى، قم: مؤسسه نشر اسلامى، ج٦، ١٤٠٧ق.
٢٢. يعقوب، اميل، المعجم المفصل في الجموع، بيروت: دار الكتب العلمية، ج١، ١٤٢٥ق.



سال هفتم، شماره ٧، سال ١٤٠٣

خلاصة المقالات

تحديد نطاق حجّية «سياق الامتحان»

حسن الرضائي الصّرمي، محمّد صادق بدخش، مسيح البروجردي

الخلاصة

يبرز سياق الامتحان كمؤثر كبير في مصادر الأحكام الشرعية. إنّ إثبات حجّية الامتحان والتعبير عن نوعيّة إثباتها وحدودها أكثر أهميّة وأساسيّة من الأجزاء الأخرى من مسألة الامتحان، ويُعدّ غيرها من المواضيع تمهيداً لهذا الباب. فحجّية الامتحان تكون تارة للتعميم والتخصيص بالسبب، وتارة لظهور العرف، وتارة لتحقق غرض المولى. ولكلّ حالة من هذه الحالات الثلث خصائص وسمات تؤثر في الاهتمام بالسياق والاستظهار منه، وتؤدي في الحالات المختلفة إلى آثار وحدود مختلفة على اعتبار سياق الامتحان؛ وبالطبع فإنّ بعض القيود يتعلّق بصغرى القياس الذي تقع حجّية الامتحان كبرى له. ويتناول هذا المقال مقتضيات السياق في حالات الرخصة والعزيمة، والأحكام غير الملزمة، ودرجات الأحكام؛ كما تتم دراسة حدود القياس في الأحكام الوضعية، وكون الامتحان علّة أو حكمة، و الامتحان بحق العالم والمقدم، و الامتحان الفعلي والشأني، وحالات تخالف الامتحان، و الامتحان فيما يرفع بحكم العقل، و الامتحان المبني على مفاد الدليل. ويُطرح العديد من أنواع السياقات في قسمين: «الامتحان الفردي، التوعي والقانوني» و «الامتحان الفردي والجماعي». **مفاتيح البحث:** السياق، الامتحان، الظهور، القرينة، الحجّية.

موسى
أحمد
الموسى

خلاصة المقالات

المعيار في قبول «التبعيض في الحجية»

محمد حسين المخبريان

الخلاصة

لقد وردت في بعض الأدلة اللفظية عدّة أحكام، ولكن بعضها ليس بحجة لأسباب كمعارضة الإجماع أو التقيّة، والسؤال الذي يطرح نفسه هو: هل الفقرات والمداليل الأخرى لهذه الأدلة حجة؟ (قبول التبعيض في الحجية) أم يسقط الدليل كلّ من الحجية لمجرد خلل في جزء منه (رفض التبعيض في الحجية)؟ وقد تمّ في هذا المقال تصنيف أنواع الأدلة اللفظية القابلة للتبعيض في تسعة أنواع، كما تمّ بحث ثلاثة معايير لقبول التبعيض في الحجية أو رفضه. إنّ أفضل معيار من وجهة نظر هذه الدراسة، هو «قبول العرف»، حيث يمكن إزالة جزء كبير من الغموض من حيث «درجة الترابط بين مكوّنات الكلام» ووضع مخطّط عامّ لقبول أو رفض التبعيض في الحجية، في تسعة أشكال: فالمقبول منها هي: التبعيض بين بعض روايات الكتاب الواحد، وبين الجمل المستقلّة في الرواية، وبين بعض مصاديق اللفظ (كالعام أو المطلق)، وبين المفهوم والمنطوق؛ وغير المقبول منها: التبعيض بين الحمل المترابط بعضها البعض في رواية واحدة، وبين مكوّنات الجملة الواحدة، وبين المداليل الاتزامية، وبين الجنس والفصل. ويبقى بعض الأنواع مشبوهاً. ولا أثر لمبنى حجّية خبر الواحد في هذا النقاش، وفي حالة الشكّ لا يمكن اعتبار بقية الرواية حجة لعدم الإطلاق في دليل الحجية.

مفاتيح البحث: الحجية، التبعيض في الحجية، التفكيك في الحجية، العرف، خبر الواحد.

مجلد
شهر
سنة

سال هفتم، شماره ۷، سال ۱۴۰۳

إعادة التّعريف على موضوعيّة العناوين ومشيريتها في مجالي الاستظهار والاستنباط

علي الخيري

الخلاصة

تعدّ الموضوعيّة والمشيريّة من أبرز سمات العناوين، والتي تختلف باختلاف نوعيّة لحاظ العنوان. وعلى الرّغم من أنّ العنوان ظاهر في الموضوعيّة بالظهور الأوّلي، إلاّ أنه من الممكن إعادة التّعريف على العديد من الشّواهد العامّة في مجال الأدب والمحادثة ممّا تؤثر على هذا الظهور وتحوّله إلى المشيريّة؛ أو تمنع - على الأقلّ - الظهور في الموضوعيّة وتسبب غموضاً في نوعيّة لحاظ العنوان. ولاشكّ أنّ لحاظ موضوعيّة العنوان أو مشيريته، له دور هامّ ومباشر في الاستنباط. ويمكن مشاهدة بعض آثاره في نوع الأصل العملي الذي يجري، أو التغيّر والتبدّل في العلاقة المنطقيّة بين العناوين. أوضح المؤلّف بطريقة وصفية وتحليليّة - ومن خلال استخدام المصادر المكتبيّة وبعد البحث في المصنّفات الفقهيّة والأصوليّة حول مشيريّة العناوين وموضوعيّتها - نوعيّة الأثر الذي يترك كلّ منهما في مجال الأصول والفقه. **مفاتيح البحث:** المشيريّة، الموضوعيّة، العناوين، الشّواهد العامّة على نفي الموضوعيّة.

مجلد
الدراسات
الاسلامية

خلاصة المقالات

مُنطلق الجمع التَّبْرعي في التّهذيبين

علي كريميان

الخلاصة

لقد استعمل الشيخ الطوسي الجمع التَّبْرعي بشكل كبير في كتابيه: التّهذيب والاستبصار. وقد حاول الفقهاء تبرير عمل الشيخ هذا، نظراً لوضوح بطلان هذا النوع من الجمع. وقد حَقّقنا في البحث القادم، من خلال دراسة منطلق الجمع التَّبْرعي في الكتابين ثلاثة أسباب: الأول، يعتبر الشيخ الطوسي كلا الدليلين المتعارضين حجة فعلية، وبالتالي حاول تطبيق كلّ منهما وذلك بالجمع التَّبْرعي بينهما. الثاني: يعتقد الشيخ أنّه ينبغي تفسير كلام الشارع الحكيم بحيث لا يُلغى قدر الإمكان؛ فأراد بالجمع التَّبْرعي أن يعمل بكلا الدليلين ويمنع بذلك لغوية كليهما. الثالث: إزالة شبهة التناقض بين الأحاديث؛ ويتحقّق هذا الهدف ببيان مبرر للروايات المرجوحة وغير المعتبرة في ذاتها.

مفاتيح البحث: الشيخ الطوسي، الحجية الفعلية، الجمع التَّبْرعي، المرجحات، تناقض الروايات.

مجلس
البحر
العلمي
القمي

سال هنتم، شماره ۷، سال ۱۴۰۳

منهج الشيخ الأنصاري الفقهي في الشهرة الفتوائية وانسجامه مع مبناه الأصولي

علي رضا الشكراني، محمد الصالحي البابادي

چكیده

الشيخ الأنصاري - مثل العديد من الفقهاء - لم يعتبر الشهرة الفتوائية حجة، واعتبر الظن الناتج عنها مشمولاً لعمومات عدم حجّية الظن. ومع ذلك ففي دراسة آراء الشيخ الفقهية هناك حالات اعتمد فيها على الشهرة الفتوائية في إثبات قضائية واعتبرها حجة على ما يبدو. فادّعى البعض أنّ الشيخ خالف مبادئه في هذه الحالات وذكروا ثلاثة أسباب لهذه المخالفة: ١. عدم الشجاعة لمعارضة المشهور؛ ٢. تبدل المبنى على مرّ الزمن؛ ٣. الاختلاف الأساسي بين مبنييه الأصولي والفقهي. وفي مقابل هذا الرأي يرى بعض آخر أنّ هذه الحالات تنسجم مع مباني الشيخ الأصولية لثلاثة مبررات: ١. اعتقاد الشيخ بالانسداد في الفقه؛ ٢. عدم الإفتاء بخلاف المشهور للاحتياط؛ ٣. حصول الاطمئنان عن بعض الشهور بالإضافة إلى شواهد أخرى. ويبدو أنّ سيرة الشيخ الأنصاري الفقهية تنسجم مع مبناه الأصولي؛ لكن حدث اختلاف بين اجتهاداته الفقهية وبين مبناه الأصولي تارة للاحتياط، وأخرى لإفادة الشهرة الفتوائية الاطمئنان. وأخيراً، إذا كانت موارد لم يكن من الممكن فيها الجمع بين اجتهادات الشيخ الفقهية وبين مبناه الأصولي بأي شكل من الأشكال، فإنّ أفضل سبب لهذا التعارض هو الفارق الزمني بين المبنى الأصولي والاجتهاد الفقهي.

مفاتيح البحث: الشيخ الأنصاري، الشهرة الفتوائية، الحجّة، الاطمئنان، الاحتياط، الانسداد.

پیشینه
مبانی

خلاصه
مقاله

مكانة الظروف التاريخية لانتقال الحديث في نشوء الثقة بالصدور من وجهة نظر الشيخ الأنصاري

سعيد موميوند

چكیده

كان المبنى في تقييم الروايات عند الفقهاء الأوائل والاعتماد عليها هو حصول الاطمئنان والثقة بصدور الروايات، فكانوا يحكمون عليها بالصحة ويعملون بها بمجرد الثقة بالصدور. ولكن المتأخرين اعتبروا شواهد حصول الثقة مفقودة، فاختروا أسلوباً آخر للتحقق من صحة الحديث يقوم على قياس مصداقية الراوي، وهو ما أصبح يُعرف باسم «مدرسة الحلّة»، ممّا أدى إلى ظهور فئات الحديث الأربعة: الصحيح، والحسن، والموثق، والضعيف. نبين في هذا المقال - ومن خلال بحث طريقة انتقال الحديث عند الشيخ الأنصاري- أنّ الأحاديث قد انتقلت إلى الأجيال اللاحقة - وبإدارة الأئمة عليهم السلام الواعية - بمنهج يوثق به، وهناك شواهد لحصول الاطمئنان والثقة بالصدور فيما يتعلق بالروايات المذكورة في المجاميع الروائية كما أنّه من الممكن أيضاً حصول الاطمئنان والثقة بالصّدور في الفترات اللاحقة، ولا داعي لتقسيم الأحاديث إلى أربع فئات.

مفاتيح البحث: انتقال الحديث، الثقة بالصدور، السماع والقراءة، خبر الواحد الموثوق به.

پیشینه
حصول آفتاب

سال هفتم، شماره ۷، سال ۱۴۰۳

الفهرس

٥	تحديد نطاق حجّية «سياق الامتنان» حسن الرضائي الصّرمي، محمّدصادق بدخش، مسيح البروجردي
٣٥	المعيار في قبول «التّبعض في الحجّية» محمدحسين المخبريان
٦٩	إعادة التّعرف على موضوعية العناوين ومشيرتها في مجالّي الاستظهار والاستنباط علي الخيري
٩٣	مُنطلق الجمع التّبرعي في التّهديبين علي كريميان
١١٥	منهج الشّيخ الأنصاري الفقهي في الشّهرة الفتوائية وانسجامه مع مبناه الأصولي علي رضا الشكراني، محمد الصالح البابادي
١٣٣	مكانة الظّروف التّاريخية لانتقال الحديث في نشوء الثّقفة بالصّدور من وجهة نظر الشّيخ الأنصاري سعيد موميوند



مجلة سنوية علمية - متخصصة

السنة السابعة - العدد ٧ - سنة ١٤٤٦

صاحب البرائة: السيدعلي الشبيري.

المدير العام: السيدعلي الشبيري.

رئيس التحرير: ابوالقاسم المقيمي الحاجي.

المدير التنفيذي: علي اكبر الدهقاني الأشكذري.

هيئة التحرير: محمد القائيني، محمد العندليب، السيدمحمد الشبيري، ابوالقاسم

المقيمي الحاجي، قديرعلي الشمس، السيدمحمد 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