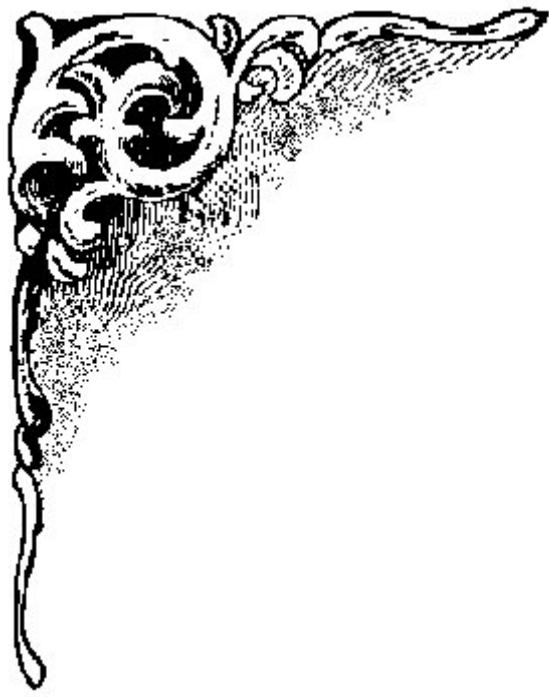
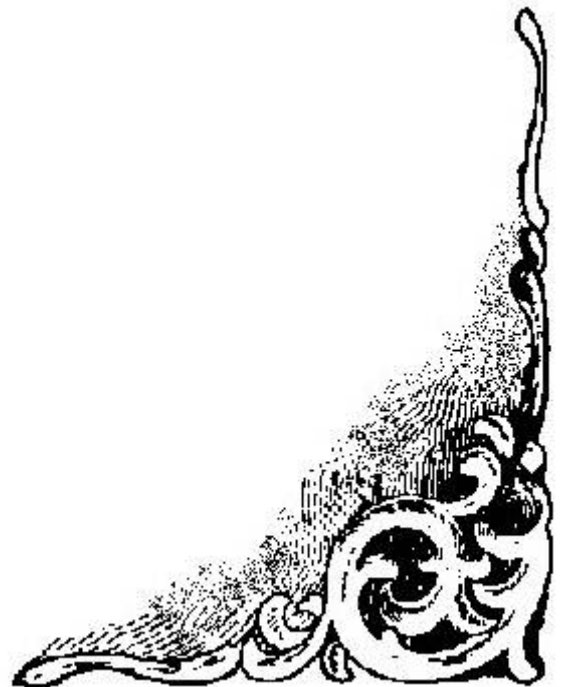


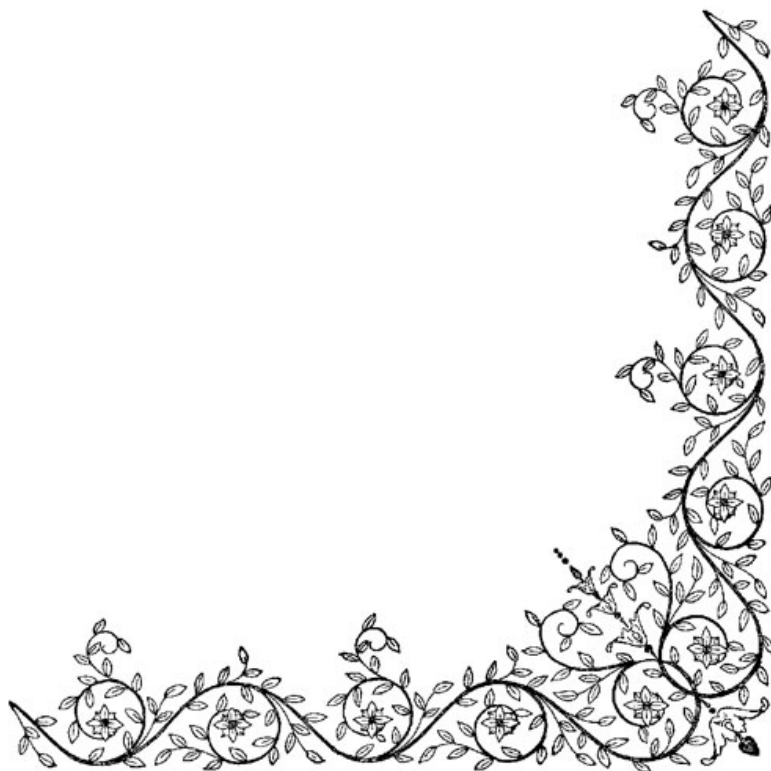
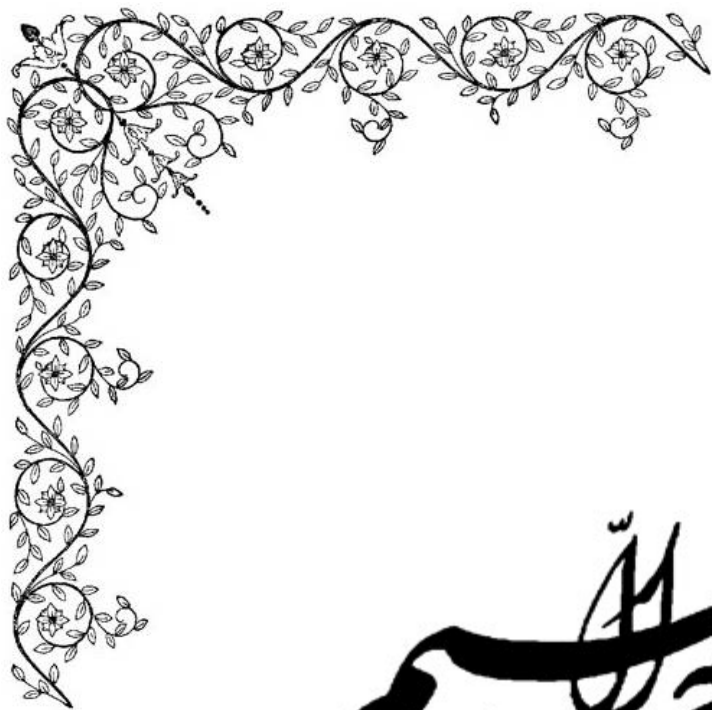


أُصُولُ فِقْهِ ۲

حجت الاسلام محمد کاظم رحمان ستایش



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ



جلسه اول

دالت الفاظ (۱)

اهداف درس

- ✓مروری اجمالی بر مباحث اصول فقه (۱)؛
- ✓آشنایی با مباحث الفاظ.

درآمد

در درس اصول فقه (۱) با ادله و حجتهای شرعی آشنا شدید. در آنجا چند نکته اساسی تبیین شد:

نکته نخست

ادله اصلی شریعت در کتاب، سنت، اجماع و عقل خلاصه می‌شود. دیگر ادله و حجتهای معتبر شرعی هم، چون اعتبار و حجیتشان را از این ادله اصلی می‌گیرند، ادله فرعی و غیراصولی شمرده می‌شوند. در واقع ادله فرعی راههایی برای کشف حکم موضوعات از ادله اصلی شرعی هستند. در این میان، کتاب و سنت که بیان اصلی دین و ابلاغ‌کننده آموزه‌های شریعت‌اند، اساس دریافت احکام و دیگر آموزه‌های دینی به شمار می‌روند.

اجماع هم، آن‌چنان‌که در جلسه پنجم اصول فقه (۱) بیان شد، راهی برای دستیابی حدسی و نظری به سنت معصومان (علیهم السلام) است. از این رو، وابسته به سنت و گاهی راه رسیدن به آن خواهد بود. عقل نیز با درک مفاهیم کلی، داخل حوزه شرع یا خارج از آن، حجتی الهی و تکوینی به شمار رفته و استفاده از ادراکات عقلی در حوزه شریعت مجاز شمرده شده است. بر این پایه، حسن و قبحی که به صورت قطعی بر ادراکات عقلی استوار باشد نیز از سوی شارع تأیید شده است.^۱

نکته دوم

ادله‌ای که حکم شرعی را اثبات می‌کنند، به دو نوع اصلی تقسیم می‌شوند:

- ۱- دلیل شرعی: هر آنچه از سوی شارع و قانون‌گذار شریعت اسلامی صادر شده و بیانگر حکمی شرعی باشد دلیل شرعی شناخته می‌شود. کتاب، سنت و اجماع از این نوع‌اند.

۱. تفصیل مباحث آن در جلسه هشتم اصول فقه (۱) گذشت.

دلیل شرعی نیز خود به دو نوع دلیل شرعی لفظی و دلیل شرعی غیرلفظی تقسیم می‌شود. دلیل شرعی لفظی همان کلام شارع است که در کتاب و سنت برای مردم بیان شده است و دلیل شرعی غیرلفظی، تبیین آموزه‌های شرعی بدون استفاده از الفاظ از سوی شارع است. کردار و امضای معصوم (علیه السلام) در حوزه امور دینی و سیره عقلا و متشرعه از این نوع هستند.

برای نمونه هنگامی که معصوم (علیه السلام) با گفتار، کردار یا امضای عملکرد دینی دیگران در برابر موضوعی رهنمود شرعی دارد، می‌توان به استناد این سنت معصوم، حکمی را به شریعت نسبت داد.

۲- **دلیل عقلی:** هر قضیه‌ای را که عقل درک کند و بتوان از آن حکم شرعی استفاده کرد، چه به صورت مستقل و چه غیرمستقل و یا با استفاده از مقدمات شرعی، دلیل عقلی شمرده می‌شود. برای نمونه این قضیه عقلی که وجوب هر عملی مستلزم وجوب مقدمه آن عمل هم هست یک دلیل عقلی است؛ زیرا در این قضیه، پیوند میان وجوب مقدمه و وجوب عملی که مقدمه است، با ادراک عقلی به دست آمده است.

نکته سوم

قاعده کلی در استنباط و استفاده از دلیل شرعی لفظی، به کارگیری فهم علمی و عرفی از الفاظ این نوع ادله و تفسیر و تبیین مراد آنها است. دلالت الفاظ در این نوع دلیل تنها راه دستیابی به مراد شارع خواهد بود. بدیهی است که در این نوع دلیل به تمامی انواع دلالت‌های لفظی، مانند دلالت مطابقی، تضمینی و التزامی که در علم منطق بیان شده‌اند، توجه خواهد شد.

قاعده کلی در استنباط و استفاده از دلیل شرعی غیرلفظی، اکتفا کردن به حد قطعی و یقینی مدلول این نوع دلیل است. برای نمونه ممکن است عملکرد معصوم بر پایه مبانی‌ای انجام شده باشد که دقیقاً در اصل آن عملکرد تبیین نشده است؛ از این رو، باید به مقداری از مدلول و دلالت آن عملکرد استناد و احتجاج کرد که قطعی و یقینی است. این مقدار از مدلول را در اصطلاح، قدر متیقن می‌نامند.

در مباحث گذشته گفتیم که قدر متیقن عملکرد معصوم، جواز آن کار است بدون آنکه دقیقاً نوع حکم مانند وجوب یا استحباب از آن فهمیده شود. البته ناگفته نماند که در صورت وجود قراین و شواهد خارجی، گاه نوع حکم را هم می‌توان شناخت، اما با استفاده از اصل عملکرد، نمی‌توان بیش از قدر متیقن را اثبات کرد.

قاعده کلی در استنباط و استفاده از دلیل عقلی، پس از اثبات حجیت و لحاظ کردن شروط حجیت آن، اعتماد بر ادراکات عقلی یقین‌آور است. از این رو، در هر موردی که عقل به صورت مستقل و بدون استفاده از مقدمات شرعی بتواند به ادراک قطعی دست یابد، مانند موارد حسن و قبح عقلی، این درک عقلی معتبر و شرعی نیز خواهد بود.

همچنین در هر موردی که این ادراک قطعی به صورت غیرمستقل و با استفاده از مقدمات شرعی حاصل شده باشد، معتبر خواهد بود؛ مانند درک عقل نسبت به وجوب مقدمه عملی که واجب شمرده شده است، اگرچه شارع در کلامش، اصولاً مقدمه آن واجب را ذکر نکرده باشد.

شیوه و قاعده کلی استنباط از دلیل عقلی و دلیل شرعی غیرلفظی در اصول فقه (۱) گذشت. اینک وقت آن فرا رسیده است که شیوه و قواعد کلی استنباط از دلایلهای شرعی لفظی را بیاموزیم.

مباحث الفاظ

در درس اصول فقه (۱) توضیح دادیم که در بحثهای اصولی ابتدا ادله معتبر شرعی و سپس شیوه استفاده از آنها را بیان می‌کنیم. در این درس نیز تأکید شد که در میان ادله شرعی نقش اصلی به کتاب و سنت اختصاص دارد. این دو مصدر گویای مراد شارع اسلامی و بیانگر شریعت هستند. از آنجا که این دو مصدر اصلی با استفاده از الفاظ و کلمات به بیان آموزه‌ها و احکام شرعی پرداخته‌اند، باید شیوه‌های تفسیر و دست‌یابی به معانی الفاظ کتاب و سنت را بشناسیم تا به هنگام استنباط از آنها دچار اشتباه نشویم.

شناخت مراد از الفاظ، همان کاربرد دلالت‌های الفاظ است؛ همان دلالتی که واژه‌ها نسبت به معانی‌شان دارند. بدیهی است که دلالت و ارشاد الفاظ از سوی کلمات برای رسیدن به معنا انجام می‌شود؛ به دیگر سخن الفاظ، دال بر مدلول علیه (یا به اختصار مدلول) هستند.

منظور از معنا همان معنای ذهنی است؛ یعنی، صورتی از چیزی که در ذهن نقش می‌بندد. به دیگر سخن، اندیشه‌ای را که در ذهن جا می‌گیرد، معنا گویند. این صورت ذهنی یا اندیشه، گاه آینه‌ای تمام‌نما از چیزی است که تصویر آن در ذهن نقش بسته است و گاه تصویر بخش یا زاویه‌ای از آن واقعیت خارجی است. در دست‌یابی به این معنا با استفاده از الفاظ گاه اختلافاتی رخ می‌نماید و برداشت‌ها متفاوت می‌شود. برای نمونه، عالمان در برداشت، از این آیه که می‌فرماید: ﴿وَاتَّخِذُوا مِنْ مَّقَامِ إِبْرَاهِيمَ مُصَلًّى﴾^۲ اختلاف نظر دارند.

اگر در آیه مذکور مراد از مصلی، بر اساس معنای لغوی صلاة، محل دعا باشد آیه این گونه معنا می‌دهد: «شما از مقام ابراهیم^۳ جایی را برای دعا برگزینید». با توجه به اینکه دعا کردن در مقام ابراهیم امکان‌پذیر است این معنا درست به نظر می‌رسد، اما اگر مراد از مصلی محلی برای نماز، با رکوع، سجود و دیگر بخشهای آن باشد؛ مقام ابراهیم دیگر نمی‌تواند گنجایش آن را داشته باشد.

با توجه به این نکته، لفظ «مِنْ» را در این آیه نمی‌توانیم «تبعیضیه» معنا کنیم و این معنا درست نیست که بخشی از مقام ابراهیم را برای نماز خواندن برگزینید؛ زیرا تمام مقام ابراهیم گنجایش نماز کامل را ندارد، پس به طریق اولی بخشی از آن نیز این گنجایش را نخواهد داشت.

همچنین لفظ «مِنْ» زائد هم نیست. به این معنا که در جمله، نقش معنایی خاصی نداشته باشد و در نتیجه جمله این گونه معنا شود: «وَاتَّخِذُوا مَقَامَ إِبْرَاهِيمَ مُصَلًّى»؛ مقام ابراهیم را محل نماز خود قرار دهید؛ زیرا مقام ابراهیم چنان که گفتیم گنجایش محل نماز را ندارد. پس باید «مِنْ» را به معنایی دیگر گرفت. برخی «مِنْ» را به معنای «نزدیک بودن» دانسته‌اند؛ یعنی، در نزدیکی مقام ابراهیم جایی برای نماز خواندن برگزینید. در این تفسیر، «مِنْ» به معنای «عند» است. فقیهان بر اساس این برداشت از آیه، نماز پشت مقام ابراهیم و نزدیک آن را واجب دانسته‌اند.

بنابراین، در دلالت‌های الفاظ و دست‌یابی به معانی آنها، افزون بر قواعد تفسیری، ذوق سلیم بشری و عرفی نیز دخالت دارد. گذشته از قواعد، فهم معانی به پشتوانه‌های علمی و فرهنگی افراد هم وابسته است. از

۲. بقره/ ۱۲۵.

۳. مقام ابراهیم، قطعه سنگی است که حضرت ابراهیم و اسماعیل هنگام ساخت کعبه از آن برای زیرپایی استفاده می‌کرده‌اند.

همین رو می بینیم حتی با سازگاری و همسانی قواعد تفسیر الفاظ نزد اشخاص مختلف، گاه در فهم معانی میان آنها اختلاف دیده می شود.

در این میان، اهمیت و نقش جدی اصول و قواعد استنباط معانی از الفاظ روشن شد. بنابراین، باید بحث دلالت را به گونه ای جدی پی بگیریم و شیوه دریافت معانی را بکاویم.

دلالت الفاظ

از آنجا که موضوع دلالت الفاظ و مباحث کلی لغت و زبان شناسی به هم پیوسته است، لازم است مقدماتی را درباره زبان شناسی که برای فهم مباحث الفاظ دانش اصول ضروری است، بدانیم. با آنکه این مباحث به صورت رسمی از مسائل دانش اصول فقه نیستند، اما به دلیل نیاز شدید مباحث الفاظ اصول فقه به آن، تمامی اصولیان به آنها پرداخته اند.

از این رو، در اینجا برآنیم تا با دلالت الفاظ و چگونگی شکل گیری آن به صورت گذرا آشنا شویم.

۱- وضع الفاظ

در هر زبانی، میان واژه ها و معانی نوعی پیوند برقرار است. هر واژه ای با معنایی خاص ارتباط دارد، به صورتی که هرگاه آن واژه را می شنویم معنای خاص آن به ذهن خطور می کند. این ارتباط را دلالت می نامیم. برای نمونه واژه «آب» ما را به تصور معنای واقعی و مصداق واقعی آب منتقل می کند. در اینجا واژه آب، دال و معنای آن مدلول شمرده می شود.

پیوند میان دال و مدلول، لفظ و معنا، مانند پیوند میان آتش و حرارت است؛ یعنی، میان آنها نوعی سببیت برقرار است. همان گونه که آتش سبب حرارت می شود، واژه آب هم سبب تصور معنا و مصداق واقعی آب می شود. با این تفاوت که سببیت در مثال آتش و حرارت، تکوینی و واقعی اما در مثال آب، تصویری و ذهنی است؛ یعنی، تنها در عالم ذهن پدیدار می شود.

حال این سؤال مطرح می شود که اگر رابطه میان لفظ و معنا یک رابطه تکوینی و واقعی نیست، پس این رابطه چگونه و از کجا پدید آمده است؟

در پاسخ به این سؤال باید گفت ارتباط و پیوند میان لفظ و معنا یک ارتباط وضعی است؛ یعنی، پیوند میان لفظ و معنا با وضع ایجاد شده است و این ارتباط در هر زبانی شکلی ویژه دارد. در یک زبان برای مصداق واقعی آب، واژه ماء، در زبان دیگر آب، در زبان دیگر water. در زبان دیگر سو و ... قرار داده شده است؛ پس این ارتباط، قراردادی و اعتباری است.

اما وضع چگونه پدید آمده است؟ آیا می توان کسی را مؤسس زبان معرفی کرد و او را پدیدآورنده چنین وضع و ارتباطی دانست؟

حقیقت آن است که یک قانون کلی در ذهن بشر است که موجب درک ارتباطها می شود. بر پایه این قانون هرگاه تصور دو چیز در ذهن انسان بارها با یکدیگر همراه شوند، هر چند به صورت اتفاقی، میان آن دو پیوندی برقرار می شود که تصور یکی از آنها موجب تصور دیگری خواهد شد.

این قانون را می‌توان به راحتی در ذهن تجربه کرد. برای نمونه دو دوست را تصور کنید که همیشه همراه هم هستند و از یکدیگر جدا نمی‌شوند. هنگامی که شما یکی از آنها را تنها ببینید، ناخودآگاه دوست دیگر را نیز تصور می‌کنید و ذهن شما میان آن دو پیوندی برقرار می‌کند که از تصور یکی، تصور دیگری هم پدید می‌آید.

اما با اثبات این قانون در فعالیت ذهنی، چگونه این پیوند و همراهی میان یک معنا و یک واژه خاص اتفاق افتاده است؟ چرا این پیوند میان آن معنا و واژه‌ای دیگر اتفاق نیفتاده است؟

در پاسخ باید بگوییم گاه این پیوند میان معنا و واژه خاص، به صورت خود به خود و بدون هیچ‌گونه تدبیر قراردادی انجام گرفته است. برای نمونه واژه «آه» که هنگام غم و غصه و درد از دهان انسان بیرون می‌آید، پیوندی محکم با وجود درد و غم و غصه یافته است به طوری که با شنیدن آن ذهن به وجود آنها پی می‌برد. اما گاه نیاز به بیان مطالب جدید، کسانی را به صورت ناخودآگاه به این کار وامی‌دارد. برای نمونه هنگام به دنیا آمدن فرزند، پدرش برای نخستین بار او را به نامی صدا می‌زند و این گونه نام‌گذاری فرزندش را به آن نام اعلام می‌کند. از آن پس دیگران نیز فرزند او را به همان نام می‌خوانند.

به این ترتیب وضع الفاظ تحقق می‌یابد و با ارتباط اجتماعی افراد وضعهای جزئی و موردی کم‌کم با یکدیگر رد و بدل می‌شوند و در طول قرن‌ها یک زبان با واژگان بسیار و معانی گوناگونی شکل می‌گیرد گاه نیز جامعه‌هایی با زبانهای مختلف در مواردی که با یکدیگر ارتباط اجباری یا اختیاری پیدا می‌کنند واژگانی را از هم به امانت می‌گیرند. امروز تمامی زبانهای دنیا، واژگانی خارجی دارند که اصل آن از زبانی دیگر است. ما نیز در زبان فارسی از این نوع واژگان کم نداریم.

بدین‌گونه پیوند میان الفاظ خاص و معانی آنها پدیدار می‌شود.

از آنچه گذشت دو مطلب دیگر هم روشن می‌شود:

الف) واضع واژگان و پدیدآورنده پیوند میان واژه و معنا، یک شخص خاص نیست. به این گونه که او در جمعی خاص، واژه‌ای را برای معنایی قرار داده باشد و دیگران را به پیروی از آن مجبور کرده باشد، بلکه کاربرد نخستین و تکرار آن واژه برای معنایش به مرور زمان وضع را پدید آورده است. بر این اساس معرفی شخصی اسطوره‌ای به نام **یَعْرَب بن قحطان** با عنوان واضع زبان عربی واقعیت خارجی و تاریخی ندارد.

ب) روشن شد که مهم‌ترین راه برای شناخت معنایی که واژه‌ای برای آن قرار داده شده است، مراجعه به اهل زبانی است که این واژه در میان آنها متداول است. در صورتی که اهل آن زبان با شنیدن واژه‌ای خاص، معنایی خاص به ذهنشان پیشی گیرد و ذهن آنها با آن واژه به معنای آن منتقل شود، این پیوند برگرفته از وضع، اثبات می‌شود؛ زیرا در این صورت میان دال و مدلول رابطه‌ای مانند رابطه علت و معلول برقرار است و با کشف معلول (یعنی معنای لفظ) وجود علت (کاربرد لفظ) نیز کشف می‌شود. در این صورت معنایی که لفظ برای آن وضع شده است (موضوع لفظ) هم فهمیده می‌شود.

اصولیان به این شیوه **تبادُر** می‌گویند و آن را نشانه‌ای برای شناخت معنای حقیقی و موضوع لفظ اصلی واژگان می‌دانند.

۲- وضع تعینی و وضع تعینی

گاه شخص یا نهادی خاص در کاربرد یک واژه برای معنایی خاص، اقدام می‌کند و دیگران هم آن را می‌پذیرند و از آن پیروی می‌کنند. این نوع وضع و ایجاد پیوند میان واژه و معنا را وضع تعینی می‌نامند. امروزه فرهنگستان زبان فارسی در ایران چنین وظیفه‌ای را به عهده دارد و برای معانی و موضوعات تازه، نامهای ایرانی برمی‌گزیند. در دیگر زبانها هم در عصر حاضر چنین نهادهایی وجود دارد. مجمع اللغة العربیه در برخی کشورهای عربی برای همین منظور تشکیل شده است.

گاه نیز پیوند میان واژه و معنا تنها از رهگذر کاربرد فراوان واژه در آن معنا، به صورت اتفاقی، پیش آمده است. این نوع وضع را وضع تعینی می‌گویند. در این نوع وضع، فراوانی کاربرد یک واژه در معنایی خاص، میان آن دو، پیوند ایجاد می‌کند.

۳- کاربرد

پس از وضع واژه برای معنا، در کاربردهای آن واژه، معنا به ذهن شنونده خطور می‌کند. گوینده برای انتقال آن معنا از واژه و ویژه آن استفاده می‌کند و شنونده هم با شنیدن آن واژه، آن معنای مورد نظر را درمی‌یابد. بنابراین، گوینده در واقع، معنا را با واژه در ذهن شنونده ایجاد می‌کند.

در این صورت واژه همچون آینه‌ای است که صورت انسان را نشان می‌دهد. در این مشاهده، آینه فقط ابزار دیدن صورت است و خودش هیچ صورتی، غیر از آنچه می‌نماید، ندارد. در واقع هنگامی که شخص، تصویر خود را در آینه می‌بیند، تمام توجهش به تصویر است و توجهی به آینه نمی‌کند.

آینه نیز خود یک صورت، ساده یا مرکب، را نشان می‌دهد. نمی‌توان همزمان در آینه دو تصویر کامل و جداگانه را به طوری که هر یک آینه را پر کرده باشد، دید. البته ترکیب دو تصویر در یک صورت و دیدن آن در آینه ممکن است که در این صورت یک تصویر مرکب دیده شده، نه دو تصویر.

چنان‌که اشاره کردیم، واژه همانند آینه است. هر واژه در یک کاربرد، یک معنا را می‌تواند منتقل کند. از این رو، در یک مقام، کاربرد واژه در بیش از یک معنا ممکن نیست؛ زیرا یک ظرف نمی‌تواند در یک زمان واحد از دو محتوای مختلف کاملاً پر شود.

۴- مترادف و اشتراک

در تمامی زبانها و در زبان عربی برای برخی معانی چند واژه برگزیده شده است. برای نمونه واژه لیث و أسد در زبان عربی هر دو برای شیر وضع شده است؛ از این رو، این دو اسم را مترادف گویند.

پس می‌توان در تعریف مترادف چنین گفت: واژه‌های گوناگونی که برای یک معنای حقیقی وضع شده‌اند. بنابراین، اگر واژه‌های گوناگونی که معنای یکی از آن واژگان، حقیقی و معنای دیگر واژگان مجازی باشد، در یک معنا به کار روند، مترادف شمرده نمی‌شوند، بلکه باید واژگان گوناگون از یک معنای حقیقی حکایت کنند تا مترادف محقق شود.

نقطه مقابل مترادف، اشتراک است. اشتراک یعنی یک واژه که برای دو یا چند معنا وضع شده است. برای نمونه واژه «عین» در عربی برای معنای چشم، چشمه، جاسوس و ... به کار رفته است. پس عین در میان این معانی، لفظی مشترک است.

تمامی زبانها دارای اشتراک لفظی هستند و انکارکردنی نیست. دلیل پدید آمدن اشتراک لفظی در زبان عربی، اختلاف قبایل عربی در نام‌گذاریها و وضع واژگان برای معانی آنها است. به این ترتیب که هر قبیله و گروه بنا بر نیازی که در بیان مراد خود از یک معنا احساس می‌کرده واژه‌ای را برای آن معنا وضع کرده و پس از گرد آمدن تمامی واژگان عربی به دست لغت‌شناسان، اشتراک الفاظ پدیدار شده است.

در پاره‌ای موارد نیز به تدریج معانی مجازی لفظ به معنای حقیقی تبدیل شده‌اند و به اشتراک لفظی انجامیده است. برای نمونه واژه «غائط»، نام محل پست، کنایه از فضولات انسانی به کار رفت و در طول زمان این معنای کنایی جای خود را به معنای حقیقی داد و در دو معنا اشتراک لفظی پیدا شد.

در قرآن کریم نیز مشترک لفظی به کار رفته است. برای نمونه واژه نجم، مشترک بین دو معنای ستاره و گیاه بی‌ساقه است. خداوند سبحان فرموده است: ﴿وَ النَّجْمُ إِذَا هَوَىٰ﴾^۴ و ﴿وَالنَّجْمُ وَالشَّجَرُ يَسْجُدَانِ﴾^۵ باید توجه داشت که گاه لغت‌نویسان، برای یک واژه معانی گوناگونی ذکر می‌کنند که همه، مصداقهای مختلف یک معنا هستند. این گونه موارد، اشتراک نامیده نمی‌شود بلکه اشتراک با تعدد اصل معانی پدیدار می‌شود. برای نمونه در کتاب قاموس المحيط برای واژه قضاء نزدیک به ده مترادف بیان شده است و معجم مقاییس اللغة تمامی این ده مترادف را به یک اصل باز می‌گرداند و روشن می‌سازد که واژه قضاء مشترک لفظی نیست.

در برابر مشترک لفظی، اصطلاح مشترک معنوی به کار می‌رود. اشتراک معنوی یعنی اشتراک افراد یک معنای حقیقی در یک واژه. برای نمونه واژه انسان که بر تمامی افرادش صادق است یک مشترک معنوی است.

در اشتراک لفظی تا زمانی که قرینه‌ای بر اراده یک معنا از معانی مشترک از سوی گوینده نباشد، معنای مورد نظر گوینده، مجمل خواهد بود؛ بنابراین، تعیین یک معنای خاص از میان معانی گوناگون نیاز به قرینه تعیین‌کننده معنای مورد نظر دارد. از این نوع قرینه به «قرینه معینه» یاد می‌کنند. قرینه معینه در برابر قرینه صارفه (مانعه) است که در کاربرد مجازی واژگان لازم است و وظیفه آن برگرداندن معنای واژه از کاربرد حقیقی به کاربرد مجازی است.

کاربرد لفظ در بیش از یک معنا

مشهور آن است که نمی‌توان بیش از یک معنا را در یک کاربرد واژه اراده کرد. برای نمونه نمی‌توان در یک کاربرد واژه عین هم چشم و هم چشمه را، هر یک به صورت مستقل، از آن اراده کرد. به گونه‌ای که واژه، مشترک در هر یک از دو یا چند معنا به کار رود و هر یک به صورت مستقل مراد از آن واژه باشد. در واقع کاربرد واژه مشترک در مجموع دو یا چند معنا بدون استقلال در اراده آنها، از نوع کاربرد واژه در بیش از یک معنا نیست، بلکه در این موارد معنایی مرکب برای واژه اراده شده است.

دلیل منع کاربرد واژه مشترک در چند معنا و هر معنا به صورت مستقل، آن است که در واقع واژه وسیله‌ای برای انتقال معنا است. واژه، صورتی از معنا است که گوینده با به کارگیری آن در واقع خود معنا را به شنونده منتقل می‌کند. واژه نقشی جز وسیله ابراز و اظهار معنا ندارد؛ از این رو، معنای زشت، واژه را زشت و معنای زیبا، واژه را زیبا می‌نمایاند؛ زیرا واژه جز واسطه‌گری نقل معنا جایگاه دیگری ندارد.

۴. نجم / ۱: سوگند به اختر چون فرود می‌آید.

۵. الرحمن / ۶: و بوته و درخت چهره‌سایانند.

این گونه توجه به واژه، مقتضی آن است که واژه را در هر کاربرد، تنها حامل یک معنا بدانیم و معنای گوناگون را در یک کاربرد واژه در نظر نگیریم؛ چه این معانی حقیقی باشند، چه مجازی و چه برخی حقیقی و برخی دیگر مجازی. از این رو، کاربرد واژه در بیش از یک معنا را ناممکن دانسته‌اند.^۶

چنان که شاهد بودید، این دیدگاه بر اساس یک برهان تقریباً فلسفی ارائه شد؛ اما عدّه بسیاری، استعمال لفظ در بیش از یک معنا را در کاربرد واحد، مجاز دانسته‌اند. این گروه، گذشته از برهان فلسفی، به استعمالات خارجی و به کلمات فصحا و بلغا و شعرای عرب یا فارس نیز تمسک کرده‌اند. نمونه‌های متعددی از اشعار عربی در دست داریم که از یک لفظ، در زمان واحد، دو معنا اراده شده است. نیز در این مصرع فارسی: «بز و شمشیر، هر دو در کمرند»، لفظ «کمر» در آن واحد، در دو معنا به کار رفته است؛ بز در کمر کوه است و شمشیر در کمر انسان. موارد و مصادیق دیگری نیز در زبان‌های مختلف وجود دارد.

بنا بر این، برهان عدم امکان، با توجه به وقوع خارجی، دیگر صحیح نیست. از این رو، استعمال لفظ در بیش از یک معنا در کاربرد واحد، اشکالی ندارد.

چکیده

✓ کتاب و سنت دو مصدر گویای مراد شارع هستند که با استفاده از الفاظ و کلمات به بیان آموزه‌ها و احکام شرعی پرداخته‌اند. برای رسیدن به معنای درست واژه‌های کتاب و سنت، باید با مراد الفاظ یا دلالت‌های الفاظ آشنا شد.

✓ در هر زبانی، پیوند میان لفظ و معنا امری قراردادی و اعتباری است که وضع نامیده می‌شود. وضع لفظ برای معنای خاص در اثر کاربرد نخستین و تکرار لفظ برای معنا به وجود می‌آید.

✓ مهم‌ترین راه شناخت معنای وضع شده برای واژه، مراجعه به اهل زبانی است که این واژه در میان آنها متداول است.

✓ گوینده، معنا را با لفظ در ذهن شنونده ایجاد می‌کند و هر لفظ در یک کاربرد، تنها یک معنا را منتقل می‌کند.

✓ واژه‌های گوناگونی که برای یک معنای حقیقی وضع شوند مترادف و لفظی که برای دو یا چند معنا وضع شود مشترک نامیده می‌شود. کاربرد همزمان لفظ مشترک در بیش از یک معنا ممکن نیست.

✓ گاهی واژه در معنای حقیقی و موضوع‌له خود به کار می‌رود که به آن کاربرد حقیقی گویند و گاه واژه در غیرمعنای حقیقی و موضوع‌له خود با توجه به علاقه و تناسب میان معنای حقیقی و مجازی به کار می‌رود که به آن کاربرد مجازی گویند.

۶. در این مسئله، گفته‌ها و دیدگاه‌های دیگری مطرح شده است. برای نمونه، ر.ک: جعفر سبحانی، *الموجز فی اصول الفقه*، چاپ اول، مدیریت حوزه علمیه قم، ۱۴۱۸ هـ ج ۱، ص ۳۲ و ۳۳؛ *اصول الاستنباط*، ص ۵۱.

جلسة دوم

دالت الفاظ (۲)

هدف درس

✓ آشنایی با دیگر بخشهای مبحث الفاظ؛ همچون حقیقت، مجاز و حقیقت شرعیه.

مروری بر مباحث پیشین

در جلسه پیشین با بیان نکاتی چند درباره ادله احکام شرعی مباحث اصول فقه (۱) را به اجمال مرور کردیم. سپس با حوزه جدیدی از مباحث اصول فقه به نام مبحث الفاظ آشنا شدیم. در این حوزه، وضع الفاظ، وضع تعیینی و وضع تعینی، کاربرد، مترادف و اشتراک را مطرح کردیم. در این جلسه، بررسی بخشهای گوناگون مبحث الفاظ را پی می گیریم.

۵- حقیقت و مجاز

کاربرد لفظ گاه در همان معنایی است که برای آن وضع شده (موضوع له) است. برای نمونه اگر واژه شیر را به معنای حیوان درنده به کار ببریم کاربرد آن در معنای حقیقی (موضوع له) است. اما گاه لفظ در غیر معنای حقیقی و موضوع له خودش به کار می رود. بدیهی است که معنای دیگر، باید نوعی مشابهت و همسانی با معنای حقیقی داشته باشد. برای نمونه گاهی واژه شیر را در توصیف مرد شجاع به کار می برند. در این صورت این معنا را معنای مجازی و کاربرد لفظ در این معنا را استعمال مجازی گویند.

گوینده در کاربرد مجازی لفظ باید قرینه و شاهی بیاورد که معنای اصلی و حقیقی را اراده نکرده است تا شنونده به اشتباه نیفتد. در مثال گذشته اگر بگوید: رأیتُ أسداً یَرمی؛ شیری را در حال تیراندازی دیدم، تعبیر تیراندازی قرینه ای برای اراده معنی مجازی است.

چنان که گذشت، مهم ترین راه شناخت معنای حقیقی از میان کاربردهای گوناگون یک واژه، تبادل معنایی از خود واژه، بدون وجود قرینه، به ذهن است. باید توجه داشت که گاه کاربرد فراوان معنای مجازی همراه با قرینه، می تواند به گونه ای درآید که پس از چندی دیگر بدون قرینه هم آن معنا از لفظ به ذهن بیاید. در این صورت میان لفظ و معنای دوم، که پیش از این مجازی بود، وضع تعینی تحقق می یابد و لفظ احیاناً دارای دو معنای حقیقی می شود.

نشانه‌های حقیقت و مجاز

هنگامی که گوینده‌ای از واژه‌ای خاص برای فهماندن معنایی خاص استفاده می‌کند، گاهی آن واژه برای همان معنا وضع شده است که در این صورت کاربرد آن حقیقی خواهد بود و گاه نیز آن واژه برای معنای دیگری وضع شده و گوینده با توجه به در نظر گرفتن قرینه، آن را در این معنا به کار گرفته است که در این صورت کاربرد آن مجازی است.

اگر شنونده شک کند که گوینده از این واژه، معنای حقیقی را اراده کرده یا معنای مجازی را و قرینه کلامی هم برای تعیین نوع استعمال، حقیقی یا مجازی، نداشته باشد، در این صورت می‌تواند از علامتها و نشانه‌هایی برای شناخت نوع کاربرد واژه استفاده کند. این نشانه‌ها عبارت‌اند از:

الف) تبادر

هنگامی که شنونده با شنیدن یک واژه بدون هیچ قرینه‌ای معنایی را به خاطر می‌آورد، این معنا همان معنای حقیقی شمرده می‌شود و به این حالت **تبادر** می‌گویند.

دلیل آنکه تبادر نشانه حقیقت است آن است که حضور معنا در ذهن به سبب لفظ یا به دلیل وضع واژه برای آن معنا و یا وجود قرینه بر آن معنا است. با فرض نبود یا بی‌توجهی به قرینه، تنها سبب تبادر را می‌توان وضع واژه برای این معنای خاص قلمداد کرد.

البته تبادر برای کسی که اهل زبانی خاص، مانند عربی، است با توجه به شناخت معنای حقیقی در زبان خودش معتبر است، اما کسی که اهل زبانی دیگر است باید تبادر نزد اهل آن زبان را نشانه حقیقت قرار دهد.

ب) صحت حمل و سلب

درستی حمل لفظ بر معنا، به حمل اولی ذاتی، که ملاک آن هم‌مفهومی موضوع و محمول و گوناگونی اعتباری آنها است، نشانه کاربرد حقیقی است. برای نمونه در جمله «الأسد حیوان مفترس» یا «الإنسان حیوان ناطق» چون حمل صحیح است، پس معنای حقیقی و لفظی که برای آن وضع شده است، شناخته می‌شود.

از سوی دیگر، درستی سلب لفظ از معنا به حمل اولی ذاتی، نشانه حقیقی نبودن کاربرد لفظ در آن معنا است. برای نمونه در جمله «لیس الاسد حیواناً ناطقاً» چون سلب درست است، پس معنای حقیقی لفظ اسد، حیوان ناطق نیست.

ج) اطّراد

شایع بودن کاربرد واژه در افراد یک کلی، به دلیل ویژگی خاص و مشترک افراد آن کلی، علامت حقیقت است. این واقعیت **اطّراد** نامیده می‌شود. برای نمونه، واژه انسان برای علی، حسن، اصغر، زهرا، زینب و ... به طور یکسان به کار می‌رود. بدون تردید این واژه برای یکایک این افراد وضع نشده، بلکه برای قدر جامع و مشترک میان آنها وضع شده است.

کسانی که اهل زبانی خاص، مانند عربی، نیستند در بسیاری موارد با اندکی توجه به گفتگوی میان اهل آن زبان و کاربردهای شایع واژه‌ای خاص در میان آنها، به معنای حقیقی آن واژه پی می‌برند. زیرا گستردگی کاربرد یک واژه در موارد مختلف، یا به سبب وضع آن واژه در معنای مشترک میان آن افراد است و یا به سبب

قرینه. بی شک این گونه گستردگی کاربرد، نمی تواند به سبب قرینه در یکایک موارد باشد، پس به سبب وضع آن است که معنایی مشترک، میان آن افراد فهمیده می شود.

نمونه قرآنی: در آیه خمس چنین آمده است:

وَاعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ^۷

و بدانید که هر چیزی را به غنیمت گرفتید یک پنجم آن برای خدا و پیامبر و برای خویشاوندان [او] و یتیمان و بینوایان و در راه ماندگان است.

این آیه پرداخت خمس از غنیمت را واجب می شمارد. برای شناخت معنای حقیقی غنیمت و اینکه آیا این واژه تنها غنایم جنگی را دربرمی گیرد یا هر فایده ای را که انسان از راههای گوناگون به دست می آورد، به کاربردهای گوناگون این واژه مراجعه می کنیم:

آیه شریف تَبْتَغُونَ عَرَضَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا فَعِنْدَ اللَّهِ مَغَانِمٌ كَثِيرَةٌ^۸؛ [تا بدین بهانه] متاع زندگی دنیا را بجوید، چرا که غنیمتهای فراوان نزد خدا است، مراد از مغانم را مطلق نعمتها و روزی دانسته است. پیامبر (صلی الله علیه و آله) نیز درباره زکات فرمود: «اللَّهُمَّ اجْعَلْهَا مَغْنَمًا»^۹ خدایا این زکات را محل استفاده شخص قرار بده.

همچنین در مسند احمد بن حنبل چنین نقل شده است: «غَنِيمَةُ مَجَالِسِ الذِّكْرِ الْجَنَّةُ؛ فایده مجلسهای ذکر بهشت است»^{۱۰}.

این کاربردهای شایع، نشانه ای برای وضع واژه غنیمت برای مطلق فایده، از هر راهی که به دست بیاید، است. گفتنی است استفاده از این شیوه در میان محققان برای شناخت معانی واژگان قرآنی و حدیثی متداول است.^{۱۱}

د) تصریح لغت شناسان

در میان اعراب، لغت شناسان بسیاری به ثبت و ضبط معانی واژگان عربی اقدام کرده اند. خلیل بن احمد فراهیدی (م ۱۷۰ هـ) در کتاب العین و جوهری (م ۳۹۸ هـ) در کتاب الصحاح، الفاظی را که از زبان قبایل گوناگون عرب و بادیه نشینان شنیده اند با معانی آنها گرد آورده اند.

اگرچه آنها بیشتر، کاربردهای گوناگون واژگان را چه حقیقی و چه مجازی گرد آورده اند، اما در برخی موارد با دقت در همان کاربردهای گوناگون، می توان به معنای اصلی لفظ دست یافت. کوشش علامه مصطفوی در کتاب التحقیق فی کلمات القرآن الکریم از این نمونه است و گواه خوبی بر اثبات امکان این گونه استفاده است.

افزون بر این، برخی کتابهای لغت همچون معجم مقاییس اللغة و أساس البلاغه تا حدود زیادی برای تبیین معانی حقیقی و جداسازی آنها از معانی مجازی کاربرد دارند.

۷. انفال / ۴۱.

۸. نساء / ۹۴.

۹. محمد بن یزید القزوینی، سنن ابن ماجه، تحقیق محمدفؤاد عبدالباقي، بیروت، دار الفکر، ج ۱، ص ۵۷۳، ح ۱۷۹۷.

۱۰. احمد بن حنبل، مسند احمد، بیروت، دار صادر، ج ۲، ص ۱۷۷.

۱۱. جعفر سبحانی، الموجز فی أصول الفقه، مدیریت حوزه علمیه قم، ۱۴۱۸ هـ، ج ۱، ص ۲۵.

به هر حال این راه، در بسیاری موارد نشانه‌ای برای شناخت معنای حقیقی واژگان است.

۶- حقیقت شرعیه

پس از پیدایش شریعت اسلامی، احکامی ویژه پایه‌گذاری شد که پیش از آن سابقه نداشت. این شریعت برای شناساندن احکام تازه و گاه ارزشهای آن، برخی واژگان عربی را که پیش از آن معنای لغوی خاص داشت به کار گرفت. برای نمونه، نماز یک حکم نوپدید بود که واژه «صلاة» برای آن به کار گرفته شد. در میان اعراب واژه «صلاة» به معنای «دعا» بود اما در زمان نزول قرآن، مسلمانان با شنیدن این واژه معنای نماز و اعمال مخصوص به آن را در ذهن خویش به تصویر می‌کشیدند. واژه «صوم» نیز پیش از ظهور اسلام به معنای خودداری کردن و امساک به کار می‌رفت و پس از ظهور شریعت اسلام در معنای روزه گرفتن با احکام و شرایط ویژه آن به کار گرفته شد. واژه «حج» نیز این‌گونه است. معنای لغوی این واژه «قصد» است اما در اصطلاح شرعی به مناسک حج اطلاق شد. زکات نیز به معنی رشد و نمو است که در اصطلاح شرعی به نوعی واجب مالی اطلاق گردید.

بنابراین، حقیقت لغوی^{۱۲} در روزگار امام باقر و امام صادق (علیهما السلام) به حقایق دیگری تبدیل شده بود و تنها معانی شرعی و دینی از این واژگان فهمیده می‌شد. این تغییرات و تحولات معنایی، واقعیت‌های انکارناپذیری است که در سیر تحول واژگان باید بدان توجه داشت.

اما سؤال این است که منشأ ظهور این واژگان در معانی شرعی و دینی چه زمانی است؟ در پاسخ باید گفت، برخی، تغییر حقیقت لغوی این واژگان را به معنای شرعی به دست پیامبر (صلی الله علیه و آله) و در روزگار ایشان دانسته‌اند. در اصطلاح، آنها به ثبوت حقیقت شرعیه برای واژگان از سوی شارع، پیامبر اعظم (صلی الله علیه و آله)، باور دارند. در مقابل، برخی دیگر ظهور این واژگان در معنای شرعی را در عصر صحابه و تابعان می‌دانند. به دیگر سخن، آنها به ثبوت حقیقت متشرعیه از سوی متشرعیه، پیروان پیامبر (صلی الله علیه و آله)، باور دارند.

فایده این بحث، در تفسیر این‌گونه واژگان است که در کلام شارع، چه در قرآن و چه در سنت، راه یافته است. هنگامی که قرینه‌ای بر اراده معنای شرعی این واژگان نباشد، بنا بر حقیقت شرعیه، باید معنای شرعی آنها را در نظر گرفت و بنا بر حقیقت متشرعیه باید به معنای لغوی آنها نگریست. یا دست‌کم معنای این واژگان، به دلیل اختلافی بودن، مجمل خواهد شد.

به باور منکران حقیقت شرعیه تبدیل این واژگان به دست شارع به معنای جدید شرعی، باید با وضع جدید، وضع تعینی یا وضع تعینی، صورت پذیرد. اگر وضع تعینی را پیامبر (صلی الله علیه و آله) مشخص کرده بودند، این وضع باید به گونه‌ای برای ما نقل می‌شد؛ زیرا انگیزه نقل این‌گونه مطالب بسیار قوی بوده است و از آنجا که چنین وضعی به هیچ شکل آن نقل نشده است، می‌توان نتیجه گرفت که وضع تعینی به دست ایشان صورت نگرفته است.

وضع تعینی نیز به یک زمان طولانی نیاز دارد تا در آن معنای حقیقی گذشته کنار گذاشته شود و معنای مجازی جدید به صورت معنای حقیقی تازه‌ای جلوه‌گر شود. اما روزگار پیامبر (صلی الله علیه و آله) برای چنین

۱۲. منظور از حقیقت لغوی، معنای‌ای است که این واژگان پیش از ظهور شریعت اسلام برای آنها وضع شده بودند.

تغییری کافی نیست. در نتیجه، در وضع تعینی حقیقت شرعیه ثابت نیست، بلکه برای این واژگان حقیقت متشرعیه وجود دارد.

اما این استدلال صحیح به نظر نمی‌رسد؛ زیرا فرصت بیست و سه سألۀ رسالت پیامبر (صلی الله علیه و آله) برای وضع تعینی این واژگان زمان کمی نیست. به ویژه اینکه اعمالی مانند صلاة، صوم، زکات و حج پرکاربرد نیز بوده است و این ویژگی سرعت بیشتری به تحقق وضع تعینی می‌بخشد. فراتر از آن، تحقق وضع تعینی نیز از سوی پیامبر (صلی الله علیه و آله) امکان‌پذیر است؛ زیرا همیشه وضع تعینی نیازمند تصریح به واژگانی خاص برای وضع نیست. از این رو، گاه کاربرد واژه در موردی خاص به انگیزۀ وضع صورت می‌گیرد. برای نمونه هنگامی که پدری نوزادش را با نامی خاص می‌خواند، قصد او نام‌گذاری فرزندش به آن نام است. هنگامی که پیامبر (صلی الله علیه و آله) خطاب به اصحابش می‌فرماید: «صَلُّوا کَمَا رَأَيْتُمُونِي أُصَلِّي». قصد دارد اعمالی خاص را با نام نماز به آنها آموزش دهد. ضمن آموزش اصل عمل، نام این عمل را نیز تعیین می‌کند.^{۱۳} با توجه به بحثها و گفتگوهایی که تاکنون درباره این موضوع میان اندیشمندان دانش اصول فقه مطرح شده است این گونه فهمیده می‌شود که این بحث ثمره و نتیجۀ عملی ندارد.

چکیده

- ✓ اگر واژه‌ای در همان معنایی که برای آن وضع شده است به کار رود معنای حقیقی نامیده می‌شود و اگر در غیر معنایی که برای آن وضع شده است، همراه با علاقه و تناسب میان معنای حقیقی و مجازی، به کار رود به آن معنای مجازی می‌گویند.
- ✓ نشانه‌های تشخیص نوع کاربرد واژه، حقیقی یا مجازی عبارت‌اند از: تبادر، صحت حمل و سلب، اطّراد و تصریح لغت‌شناسان.
- ✓ کتابهای التحقیق فی کلمات القرآن، معجم مقاییس اللغة و أساس البلاغه تا حدود زیادی برای تبیین معنای حقیقی و جداسازی آنها از معنای مجازی سودمند هستند.
- ✓ اگر شنونده با شنیدن واژه بدون هیچ قرینه‌ای معنایی را به خاطر آورد، این معنای نخستین همان معنای حقیقی شمرده می‌شود و به این حالت تبادر می‌گویند.
- ✓ درستی حمل لفظ بر معنی، به حمل اولی ذاتی نشانه کاربرد حقیقی است. از سوی دیگر، درستی سلب لفظ از معنا به حمل اولی ذاتی، نشانه حقیقی نبودن کاربرد لفظ در آن معنا است.
- ✓ شایع بودن کاربرد واژه در افراد یک کلی، به دلیل ویژگی خاص و مشترک افراد آن کلی، علامت حقیقت است. از این شیوع به اطّراد یاد می‌شود.
- ✓ در بسیاری موارد توجه به گفته‌های لغت‌شناسان، که معنای واژگان عربی را ثبت و ضبط کرده‌اند، نشانه‌ای برای شناخت معنای حقیقی واژگان است و بدین ترتیب با دقت در کاربردهای گوناگون واژه، می‌توان به معنای اصلی آن دست یافت. اگرچه برخی لغت‌شناسان به معنای مجازی و حقیقی الفاظ نیز اشاره کرده‌اند.

۱۳. نظرات و آرای دیگری هم در این مسئله مطرح شده است که برای اطلاع از آنها می‌توانید به کتابهای تفصیلی در این موضوع مراجعه کنید. برای نمونه، ر.ک: الموجز فی اصول الفقه، ج ۱، ص ۳۷ - ۳۴.

✓ در الفاظی که برای شناسایی احکام اسلامی به کار رفته‌اند، برخی انتقال معنای حقیقی به معنای شرعی را به شارع (پیامبر) و برخی به صحابه و تابعان منتسب کرده‌اند. در اصطلاح، گروه نخست به ثبوت حقیقت شرعی و گروه دوم به ثبوت حقیقت متشرعی برای واژگان معتقدند.

جلسة سوم

دلالة الفاظ (۲)

هدف درس

✓ آشنایی با برخی دیگر از مباحث الفاظ و دلالت آنها.

مروری بر مباحث پیشین

در جلسه پیشین، در ادامه مباحث الفاظ، بحث حقیقت و مجاز و حقیقت شرعیه را مطرح کردیم و اکنون در این جلسه به بحث دلالت تصویری و دلالت تصدیقی، اصول لفظی و مشتق می‌پردازیم.

۷- دلالت تصویری و دلالت تصدیقی

دلالت لفظی را به دو نوع تصویری و تصدیقی تقسیم کرده‌اند:

الف) دلالت تصویری: آن است که ذهن انسان به محض شنیدن لفظ، به معنای آن منتقل می‌شود، حتی اگر بداند که گوینده، معنای آن لفظ را اراده نکرده است. برای نمونه در مواردی که واژه‌ای به همراه قرینه در معنای مجازی خود به کار می‌رود، نخست معنای حقیقی واژه به هنگام کاربرد مجازی به ذهن می‌آید. همچنین در مواردی که کسی به اشتباه زبانی یا در حالت خواب یا بی‌توجهی، واژه‌ای را به کار می‌برد نیز، معنای لفظ به ذهن می‌آید. این نوع دلالت به سبب شناخت وضع واژگان به وجود می‌آید.

ب) دلالت تصدیقی: آن است که انسان به همراه تصور معنای لفظ، دلالت لفظ بر مراد متکلم را نیز احراز می‌کند و آن را دلیل بر قصد متکلم در کاربرد آن لفظ می‌شمارد. این نوع دلالت تنها با شناخت وضع واژگان به دست نمی‌آید، بلکه در صورت اثبات نکاتی چند این نوع دلالت احراز می‌شود. این نکته‌ها عبارت‌اند از:

۱- گوینده در مقام بیان مراد خود است.

۲- گوینده اراده جدی دارد و شوخی نمی‌کند.

۳- گوینده معنای کلامش را اراده کرده و به معنای آن آگاه است.

۴- گوینده قرینه‌ای را برای اراده معنای غیرحقیقی نیاورده است و گرنه دلالت تصدیقی مطابق با قرینه موجود و در معنای مجازی بود.

دلالت واقعی، به معنای منطقی‌اش، همین دلالت تصدیقی است و دلالت تصویری تنها از نوع تداعی معانی است؛ از این رو فهمیده می‌شود که دلالت تصدیقی تابع اراده گوینده است.

۸- اصول لفظی

تردید در واژگان و معانی آنها به دو صورت است: تردید در معنای اصلی واژه و تردید در مراد گوینده از کاربرد واژه مورد نظر.

الف) تردید در معنای اصلی واژه: بحث حقیقت و مجاز و نشانه‌های هر یک از آنها برای رفع این تردید مطرح می‌شود.

ب) تردید در مراد گوینده از کاربرد واژه مورد نظر: برای رفع این تردید باید به دقت بررسی کرد که مراد گوینده از واژه مورد نظر معنای حقیقی آن بوده است یا معنای مجازی. برای نمونه، شنونده نمی‌داند مراد گوینده از جمله: «رأیتُ أسداً»؛ دیدن شیر درنده است (معنای حقیقی) یا اینکه او مردی شجاع (معنای مجازی) را دیده است؟

برای برطرف کردن این شک و تردید، باید به اصول لفظی مراجعه کرد. اصول پنج‌گانه لفظی به شرح زیر است:

الف) اصل حقیقت

اصل حقیقت هنگامی به کار می‌رود که شنونده شک کند، گوینده کدام یک از معانی لفظ، حقیقی یا مجازی را اراده کرده است؟ تردید شنونده به آن دلیل است که او احتمال می‌دهد قرینه‌ای در جمله وجود دارد، ولی قرینه‌ای بر اراده معنای مجازی در کلام گوینده نیافته است. در این صورت، اصل حقیقی بودن کاربرد واژگان جاری می‌شود.

با جاری شدن اصل حقیقت، شنونده باید واژه مورد تردید را بر معنای حقیقی آن حمل کند و هر دو طرف باید معنای حقیقی را مبنای احتجاج خود در برابر دیگری قرار دهد. از این رو و بر پایه این اصل، در نمونه پیشین، گوینده قصد خبر دادن از دیدن شیر درنده را داشته است؛ زیرا قرینه‌ای بر خلاف این معنا نیابوده است.

ب) اصل عموم

در مواردی که لفظی عام به کار رود و شنونده شک کند که گوینده همان معنای عام را اراده کرده یا آنکه این لفظ در جایی تخصیص خورده و معنای خاص آن مراد بوده است، تا زمانی که تخصیص ثابت نشود اصل عموم آن لفظ جاری می‌شود.

برای نمونه، اگر در جمله «أكرم العلماء» شک کنیم که این حکم شامل تمامی عالمان می‌شود یا آنکه گروهی از این حکم خارج می‌شوند، اصل بر نبودن دلیل بر تخصیص است، در نتیجه اصل اراده عموم لفظ جاری می‌شود.

ج) اصل اطلاق

آن‌گاه که لفظی مطلق بیان شود و شنونده شک کند که قصد گوینده اراده تمام مدلول لفظ مطلق بوده یا آنکه بخشی از مدلول آن لفظ را اراده کرده است، اصل اطلاق در لفظ جاری می‌شود.

بر پایه این اصل، بنا را بر اراده مطلق، یعنی شامل شدن واژه بر تمام موضوع، نه بر بخشی از آن، می‌گذاریم. برای نمونه، اگر با شنیدن آیه *أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ*^{۱۴} شک کنیم که این آیه مطلق خرید و فروش را، چه با صیغه و عبارت خاص انجام شود و چه بدون آن، دربرمی‌گیرد یا آنکه این حکم مقید شده و تنها شامل خرید و فروشهایی است که با صیغه خاص شرعی انجام شود، اصل را بر اطلاق مراد شارع می‌گذاریم.

د) اصل عدم تقدیر

اگر در کلامی احتمال مفروض گرفتن و تقدیر واژه‌ای خاص وجود داشته باشد و از این جهت در معنای اراده‌شده از آن کلام، شک کنیم؛ اصل عدم تقدیر جاری می‌شود. برای نمونه در آیه شریف *وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ الَّتِي كُنَّا فِيهَا*^{۱۵} شنونده احتمال می‌دهد که تقدیر باید «أهل القرية» باشد، اما از آنجا که قرینه‌ای بر تقدیر وجود ندارد، اصل را بر عدم تقدیر می‌گیریم.

ه) اصل ظهور

اگر واژه‌ای در معنایی ظاهر باشد،^{۱۶} همان ظاهر لفظ حجت است و به احتمال خلاف ظاهر توجه نمی‌شود. بر این اساس، تا زمانی که گوینده قرینه‌ای برای اراده معنای خلاف ظاهر نیاورد، اصل بر آن است که گوینده همان معنای ظاهر را اراده کرده است.

گفتنی است که تمام اصول پنج‌گانه هنگامی جاری می‌شوند که در کشف مراد گوینده شک و تردید باشد و قرینه‌ای نیز برای اراده معنای خلاف آنها در جمله نباشد. در این میان، باید به این نکته توجه کرد که تمامی این اصول را می‌توان در اصل ظهور گنجانده و خلاصه کرد؛ زیرا در واقع در همه این اصول به ظاهر کلام استناد و اراده حقیقت، عموم، اطلاق و عدم تقریر اثبات می‌شود. بنابراین، دلیل اعتبار این اصول لفظی دقیقاً همان دلیل اعتبار ظواهر الفاظ است و برای اثبات حجیت آنها به دلیل دیگری نیاز نیست.

۹- مشتق

واژگان مشتقی که وصف اشخاص یا اشیا قرار می‌گیرند، در آن زمانی که موصوف آن وصف را دارد، این واژگان کاربرد حقیقی دارند. همین وصف (لفظ مشتق) اگر در زمانی که هنوز موصوف آن را ندارد به عنوان وصف آینده به کار رود، این کاربرد مجازی خواهد بود. اما پرسش اینجا است که اگر موصوفی در زمان گذشته این وصف را داشته باشد و سپس آن را از دست بدهد، اکنون که این وصف برای او به کار می‌رود، کاربرد این واژه حقیقی خواهد بود یا مجازی؟

برای روشن شدن این مطلب به نمونه‌ای روایی اشاره می‌کنیم. در روایتی آمده است:

۱۴. بقره / ۲۷۵.

۱۵. یوسف / ۸۲.

۱۶. بحث ظهور معنایی در اصول فقه (۱) گذشت.

الماء الَّذِي تَسَخَّنُهُ الشَّمْسُ لَا تَتَوَضَّأُ بِهِ.^{۱۷}

در تحلیل این روایت نکاتی مطرح است. اگر آب اکنون با آفتاب گرم شده باشد، کاربرد فعل، حقیقی است؛ زیرا فعل «تَسَخَّنُهُ» مضارع است و اگر آب در آینده با آفتاب گرم شود و اکنون این گونه نباشد، قطعاً کاربرد این فعل، مجازی است و نهی شامل این مورد نمی‌شود.

این دو نوع کاربرد پذیرفته شده است و کسی در آن اختلاف نظر ندارد. اما در حالتی که آبی با آفتاب گرم شده و سپس سرد شده است، اختلاف شده که آیا کاربرد مشتق در این باره، حقیقی است، که نهی شامل آن شود، یا مجازی که نهی آن را دربرنگیرد.

مشهور عالمان اصولی، کاربرد وصف مشتق بر موصوف پس از زایل شدن آن وصف را مجازی می‌دانند. در توضیح این مطلب پیش از هر چیز باید به چندین نکته توجه کرد:

نکته نخست: مراد از مشتق

مشتق نزد عالمان نحوی در معنایی برابر جامد به کار می‌رود؛ از این رو به جز مصدر، فروعات آن نیز مشتق به شمار می‌روند. فعل ماضی، مضارع، امر، نهی، اسم فاعل، اسم مفعول و ... همگی مشتق نحوی هستند. اما مشتق اصولی تنها صفاتی هستند که بر ذات موصوف، حمل می‌شوند. دلیل این کاربرد آن است که در آن ذات صفتی وجود دارد که خارج از او است و قابلیت از بین رفتن آن صفت برای ذات هم وجود دارد؛ برای نمونه عنوان زوج به معنای شوهر، وصف شخصی است که پس از ازدواج بر او اطلاق می‌شود و با طلاق نیز این عنوان از او سلب می‌شود.^{۱۸}

با این تعریف از مشتق اصولی، می‌توان فهمید که برخی اسامی جامد به اصطلاح نحوی هم می‌توانند مشتق اصولی باشند. اسم زوج در مثال گذشته و نیز اخ و مانند اینها از این گونه‌اند. از سوی دیگر، تمامی فعلها و مصدرها، که مشتق نحوی هستند، از محل اختلاف خارج هستند؛ زیرا آنها وصف برای ذات قرار نمی‌گیرند. اما اسم فاعل، اسم مفعول، اسم مکان و آلت و مانند اینها و برخی اسامی جامد جزء مشتق اصولی هستند.

نکته دوم

مراد از کاربرد وصف مشتق در «حال»، که قطعاً کاربردی حقیقی است، حال وجود وصف (تلبس به مبدأ) است، هرچند حال وصف، در گذشته بوده است. بنابراین، زمان سخن گفتن و نسبت دادن ملاک نیست. برای نمونه، اگر بگوییم: این شخص دیروز ضارب بود، این وصف در حال وجود وصف است؛ زیرا زمان وجود حال در وصف (دیروز) قید شده است و می‌توان فهمید که این کاربرد، حقیقی است. هر چند این وصف دیروز وجود داشته است، اما کاربرد ما هم به لحاظ همان دیروز می‌تواند حال باشد.

۱۷. حر عاملی، وسائل الشیعه، قم، موسسه آل البیت، چاپ دوم، ۱۴۱۴ هـ ج ۱، ص ۲۰۷، ح ۵۳۱.

۱۸. مشتق انواعی دارد: ۱- لغوی، ۲- صرفی، ۳- نحوی، ۴- بلاغی و ۵- اصولی. با سایر مشتقات به جز مشتق اصولی در علم لغت، صرف نحو و علوم بلاغی آشنا شدید. اما مشتق دو ویژگی دارد: ۱- وصفی را برای ذاتی حکایت می‌کند. ۲- هرگاه وصف از ذات زایل شود ذات یا موضوع باقی می‌ماند. برای نمونه هنگامی که می‌گوییم فلان شخص عالم است؛ اولاً وصف عالم بودن را از ذات حکایت نمودیم؛ ثانیاً هنگامی که وصف عام از شخص گرفته شود، شخص باقی است. اما اگر بگوییم فلانی ناطق است، ناطق وصف است و هرگاه ناطق برداشته شود، ذات هم از میان می‌رود. بنابراین، ناطق وصف اصولی نیست.

همچنین اگر وصف به لحاظ حال، آینده باشد، مانند اینکه بگوییم: این شخص فردا ضارب خواهد شد؛ چون وصف ضارب شدن در حال وجود این وصف، زمان آینده، به کار رفته است، کاربرد حقیقی خواهد بود. اما در صورتی که این جملات این گونه گفته شود: این شخص ضارب است، یا ضارب این شخص است، یکی با توجه به سابقه گذشته و دیگری با توجه به آینده، موارد کاربرد، مجازی خواهد بود.

نکته سوم

نوع وصفها به لحاظ مبدأ صفت نیز گوناگون است. گاهی صفتی از نوع ملکه مانند مجتهد، نویسنده و گاهی از نوع فعل و کار مانند ایستاده و نشسته و گاهی از نوع شغل و صنعت مانند خیاط، قاضی و پزشک است. بدیهی است در صفتی که از نوع فعل و کار باشد با تغییر حالت موصوف، وصف نیز از بین می‌رود؛ برای نمونه کسی که ایستاده بود با نشستن خود، وصف قبلی‌اش، ایستادن، را ندارد. اما اگر وصف ملکه باشد، بقای آن دوام خواهد داشت. پس اگر مجتهد یا نویسنده در حال خواب یا در سفر تفریحی و دور از اجتهاد و نویسندگی باشد، باز هم وصف اجتهاد و نویسندگی را دارد. همچنین کسی که شغل قضاوت دارد یا کارمند است تا زمانی که عزل نشده است، این وصف را دارد؛ هرچند مدتی در مرخصی نیز باشد. در مدت مرخصی هم عنوان قاضی و کارمند به کاربرد حقیقی بر او صادق است.

نتیجه آنکه پایان یافتن و انقضای هر وصفی، با توجه به نوع آن، به گونه‌ای خاص خواهد بود و حال تلبس به مبدأ (حال اتصاف به وصف) را با توجه به زمان انقضای آن وصف باید سنجید. با توجه به نکات سه‌گانه، حقیقی بودن کاربرد مشتق درباره‌ی حال اتصاف به صفت خاص (حال تلبس به مبدأ) پذیرفتنی‌تر است. دلیل این دیدگاه هم دو نکته است:

الف) تبادر: تبادر، که از نشانه‌های حقیقت است و به این مفهوم است که اگر تبادر به هنگام شنیدن وصفی، از حال تلبس خبر دهد، حقیقی است، اما کسی که پیش‌تر وصفی داشته و در حال حاضر به آن وصف را ندارد، اکنون به شکل مجازی به آن وصف موصوف می‌شود. از این رو، اگر یک قاضی معزول و برکنار شده را اکنون با عنوان قاضی خطاب کنند، این کاربرد مجازی است. همچنین اگر کسی را که قبلاً ایستاده بود و اکنون نشسته است، ایستاده معرفی کنیم، این کاربرد، مجازی است. همچنین اگر کسی را که قبلاً پزشک بوده و اکنون خود دچار فراموشی شده است و از پزشکی چیزی نمی‌داند، پزشک بخوانند؛ این کاربرد، مجازی است.

ب) صحت سلب: درست بودن سلب وصف، پس از از بین رفتن صفت در موصوف، نشانه‌ی مجاز بودن کاربرد وصف درباره‌ی کسی یا چیزی است که صفت از او زایل شده است. در نمونه‌های پیشین، اکنون قاضی بودن را از قاضی معزول، ایستاده بودن را از شخص نشسته و پزشک بودن را از کسی که قبلاً پزشکی می‌دانسته است و اکنون نمی‌داند، سلب می‌کنیم. در تمامی این موارد سلب وصف درست است. با این بیان می‌توان گفت که این نشانه‌ی مجازی بودن، دلیل بر کاربرد مجازی است.

ثمره بحث مشتق

حل برخی مسائل فقهی پیش از هر چیز به نتیجه‌ی این بحث وابسته است. از جمله این موارد، وصف مشتق در **شجره‌ی مثمره**^{۱۹} است که آیا باید نوع درخت ثمری (ثمرده) باشد، اگرچه که اکنون، به دلیل زمستان بودن، ثمر

۱۹. حر عاملی، پیشین، ص ۳۲۴، ابواب احکام الخلوة، باب ۱۵، ح ۱.

ندارد یا آنکه درخت باید اکنون ثمر داشته باشد، که در این صورت آن درخت در زمستان شجرهٔ مثمره نیست. همچنین دربارهٔ زوج^{۲۰} که آیا این وصف، پس از طلاق نیز وصف حقیقی برای شوهر شمرده می‌شود یا خیر؟ پاسخ شایسته و دقیق به هر یک از این پرسش‌های فقهی در گرو فهم دقیق وصف مشتق و به کار گرفتن آن در فهم متون فقهی است.

چکیده

- ✓ دلالت لفظی به دو نوع تصویری و تصدیقی تقسیم می‌شود که تنها دلالت تصدیقی دلالت واقعی است و دلالت تصویری از نوع تداعی معانی در ذهن است.
- ✓ مرجع رفع شک و تردید در مراد گوینده از لفظ، اصول لفظی هستند. این اصول عبارت‌اند از: اصل حقیقت، اصل عموم، اصل اطلاق، اصل عدم تقدیر و اصل ظهور. گفتنی است که تمامی اصول لفظی را می‌توان در اصل ظهور خلاصه کرد؛ زیرا در همهٔ موارد به ظاهر کلام استناد و ارادهٔ حقیقت، عموم، اطلاق و عدم تقدیر اثبات می‌شود.
- ✓ چنانچه واژه‌ای مشتق، وصف شخص یا شیئی قرار گیرد، تا زمانی که موصوف آن وصف را دارد، این واژگان نیز کاربرد حقیقی دارند. در صورتی که لفظ در آینده وصف موصوف قرار گیرد، کاربرد مجازی است.
- ✓ مشهور عالمان اصولی، کاربرد وصف مشتق پس از زایل شدن وصف برای موصوف را مجازی می‌دانند.

۲۰. همان، ج ۲، ص ۵۲۸، ابواب غسل میت، باب ۲۴، ح ۸.

جلسه چهارم

شیوه‌های بیان حکم
اوامر

هدف درس

✓ آشنایی با بحث اوامر به عنوان یکی از شیوه‌های بیان حکم.

مروری بر مباحث پیشین

در جلسات گذشته با مروری اجمالی بر مباحث مقدماتی زبان‌شناسی، با این مباحث آشنا شدیم. این مباحث که مقدمهٔ مباحث الفاظ دانش اصول به شمار می‌روند، عبارت بودند از: وضع الفاظ، استعمال، مترادف و اشتراک، حقیقت و مجاز، حقیقت شرعی، دلالت تصویری و دلالت تصدیقی، اصول لفظی و مشتق.

درآمد

چنان‌که در

درس اصول فقه (۱) گذشت، موضوع دانش فقه، اعمال و کردار مکلفان و احکام مربوط به آنها است و بخش مهمی از این احکام را اوامر و نواهی شرعی، مستند به منابع و حجت‌های شرعی، تشکیل می‌دهد. دانش اصول فقه وظیفهٔ تبیین قواعد کلی استنباط و برداشت از این اوامر و نواهی را بر عهده دارد؛ به بیان دیگر، شرع در تبیین مقاصد و دیدگاه‌های خود از شیوه‌هایی استفاده کرده است و مهم‌ترین شیوهٔ بیانی شریعت، به کارگیری واژگانی خاص به صورت امر و نهی و مانند اینها است. در این بخش از مباحث الفاظ به اسلوب‌های گوناگون بیان احکام شرعی خواهیم پرداخت و موضوعات زیر را مطرح خواهیم کرد:

الف) اوامر؛

ب) نواهی؛

ج) مفاهیم.

اوامر

در موضوع اوامر مباحث مهمی مطرح می‌شود که اینک به شرح هر یک از آنها می‌پردازیم:

۱- ماده امر

گاه شارع هنگام ابلاغ حکمی به مکلفان، از لفظ امر (أ م ر)، که در اصطلاح به آن ماده امر می‌گویند، استفاده می‌کند. حال سؤال این است که معنای واژه امر چیست و بر چه مطلبی دلالت دارد؟

در منابع واژه‌شناسی معانی گوناگونی برای این واژه ذکر شده است. معنای مورد اتفاق تمامی واژه‌شناسان طلب و درخواست است. در قرآن کریم آمده است:

فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ أَنْ تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ^{۲۱}

پس کسانی که از فرمان او سرپیچی می‌کنند، بترسند که مبادا بلایی بدیشان رسد یا به عذابی دردناک گرفتار شوند.

در این آیه به صراحت مخالفت با امر پیامبر (صلی الله علیه و آله)، یعنی مخالفت با طلب انجام کاری از سوی ایشان، سبب عذاب و عقاب معرفی شده است.

به باور بسیاری از عالمان، فراتر از معنای طلب، معنای دیگری نیز می‌تواند جامع معنای واژه امر باشد. بسیاری از لغت‌شناسان فعل و کار را جامع تمامی معنای واژه امر دانسته‌اند. چنان‌که واژه امر در آیه شریف **قُلْ إِنْ أَمَرَ كُلُّهُ لِلَّهِ**^{۲۲} به معنای فعل و کار آمده است. همچنین در آیه **وَقُضِيَ الْأَمْرُ إِلَى اللَّهِ تَرْجَعُ الْأُمُورُ**^{۲۳} به این معنا به کار رفته است.

گفتنی است تفاوت دو معنای اصلی واژه امر در دو ویژگی کاربردی آنها است. این دو ویژگی عبارت‌اند از:

۱- امر به معنای طلب به صورت **اوامر جمع بسته** می‌شود، حال آنکه که امر به معنای فعل و کار به صورت **امور جمع بسته** می‌شود.

۲- امر به معنای طلب، صرف‌کردنی و اشتقاق‌پذیر است؛ از این رو می‌گوییم: **أَمَرَ، يَأْمُرُ، أَمْرٌ، مَأْمُورٌ**، اما امر به معنای فعل و غیر آن، صرف‌کردنی و اشتقاق‌پذیر نیست.

۲- ساختار امر

گاه شارع از ساختار امر برای بیان مطلوب خود استفاده کرده است. در این موارد ماده‌ای خاص را که مورد طلب شریعت است در قالب و ساختار امر به مکلف ابلاغ می‌کند؛ برای نمونه در آیه‌های شریف چنین می‌گوید: **فَأَقِمْوَا الصَّلَاةَ**^{۲۴} و **أَوْفُوا بِالْعُقُودِ**^{۲۵}؛ در آیه نخست، ماده «قیام» در ساختار امر به کار رفته و «أَقِمْوَا» به عنوان صیغه جمع فعل امر ساخته شده است. در آیه دوم نیز ماده «وفی» در ساختار امر و «أَوْفُوا» به عنوان صیغه جمع آن ساخته شده است.

۲۱. نور / ۶۳.

۲۲. آل عمران / ۱۵۴؛ بگو: «سر رشته کارها [شکست یا پیروزی]، یکسر به دست خدا است.» آنان چیزی را در دل‌هایشان پوشیده می‌داشتند، که برای تو آشکار نمی‌کردند.

۲۳. بقره / ۲۱۰؛ و کار [داوری] یکسر شود؛ و کارها به سوی خدا بازگردانده می‌شود.

۲۴. مجادله / ۱۳؛ حج / ۷۸.

۲۵. مائده / ۱.

- مراد از ساختار و صیغه امر، هرگونه شکل کاربردی در طلب و درخواست است. این ساختارها عبارتند از:
- ۱- صیغه امر: مانند **إفْعَلْ**؛
 - ۲- صیغه امر با لام: مانند **لِیَفْعَلْ**؛
 - ۳- جمله فعلیه‌ای که مراد از آن امر باشد: مانند **یُقَصِّرُ الْمَسَافِرُ**، به این معنا که مسافر باید نماز را شکسته بخواند؛
 - ۴- جمله اسمیه‌ای که مراد از آن امر باشد: مانند **وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا**.^{۲۶}
- ترکیب تمامی این شکل‌های گوناگون به گونه‌ای است که درخواست و طلب انجام کاری را بیان می‌کند و تمامی این ساختارها به معنای حقیقی، نه مجازی، دلالت بر طلب دارند.

۳- اعتبار علو در امر

در مطلق امر (ماده امر، صیغه امر و هرگونه طلب آمرانه) برتری و علو شأن و مقام امر (امرکننده) معتبر است، در غیر این صورت، طلب او امر به شمار نمی‌رود. لازم به ذکر است که در عرف اهل زبان عربی، طلب و درخواست شخص فرودست از بالادست را استدعا و طلب و درخواست افراد هم‌رتبه را التماس گویند.

امر که در فارسی آن را به معنای فرمان می‌دانیم، باید از سوی مقام و شخص عالی صادر شود و او درخواست خود را به گونه‌ای آمرانه و فرمان‌دهنده صادر کند. بنابراین، هم علو و هم استعلا، یعنی از موضع برتر و عالی امر کردن، برای امر و فرمان لازم است. بر این اساس، در صورتی که شخص عالی، درخواست خود را به صورت استدعا یا التماس بیان کند، آن درخواست امر به شمار نمی‌رود.

در داستان بریره،^{۲۷} پس از آزادی او و فراهم آمدن امکان انتخاب میان ماندن نزد همسرش یا جدا شدن از او، شوهرش با میانجیگری ابن عباس از پیامبر (صلی الله علیه و آله) خواست تا بریره را امر کنند که همسرش را انتخاب کند. بریره پس از این جریان خطاب به حضرت گفت:

تَأْمُرُنِي يَا رَسُولَ اللَّهِ؟ قَالَ: «إِنَّمَا أَنَا شَافِعٌ».

از این تعبیر فهمیده می‌شود که تنها واژه امر از شخص عالی برای فرمان دادن و امر کردن کافی نیست، بلکه باید امر در مقام صدور فرمان آمرانه هم باشد. امام خمینی (ره) نیز این نظر را برگزیده است.^{۲۸}

این شرط کاربردی در اوامر، به استناد تبادل از واژه امر، معنای حقیقی آن شمرده می‌شود.

۲۶. آل عمران / ۹۷: و برای خدا، حج آن خانه بر عهده مردم است؛ [البته بر] کسی که بتواند به سوی آن راه یابد.

۲۷. در عصر پیامبر کنیزی به نام بریره بود که شوهر سیاهی به نام مغیث داشت. بریره بسیار از شوهرش نفرت داشت و برعکس، شوهرش او را بسیار دوست می‌داشت. عایشه این کنیز را خرید و آزاد کرد. از آنجا که صاحب قبلی‌اش او را در حال کنیزی شوهر داده بود، پس از آزادی، پیامبر او را مخیر کرد که به همسری با مغیث ادامه دهد یا از او جدا شود. گروهی که حال پریشان و گریان مغیث را در فراق همسرش دیدند، از پیامبر درخواست کردند که از بریره بخواهند تا او همچنان همسر مغیث باقی بماند. هنگامی که پیامبر این سفارش را در ساختار امر به او گفتند، در پاسخ گفت: «آیا به من امر می‌کنید؟» پیامبر پاسخ دادند: «خیر، من تنها شفاعت می‌کنم.» پس بریره جدایی از همسرش را برگزید؛ ر.ک: احمد بن حنبل، المسند، لبنان، بیروت، دار صادر، ج ۱، ص ۲۱۵.

۲۸. ر.ک: تهذیب / الأصول، ج ۱، ص ۱۸۷.

۴- دلالت امر

آیا امر شرع، چه با استفاده از واژه امر و چه با استفاده از دیگر ساختارهای ویژه امر، بر طلب الزامی، یعنی وجوب، دلالت دارد یا به مفهوم طلب غیرالزامی، یعنی استحبابی، است و یا معنایی غیر از آن دو دارد؟

کسی که فرمان می‌دهد، در واقع دیگری را برمی‌انگیزاند که کاری را انجام دهد. گاه این برانگیختن از یک اراده قطعی نسبت به انجام آن کار به دست مأمور (امرشونده) سرچشمه می‌گیرد و فرمانده مخالفت با فرمانش را نمی‌پذیرد که در اصطلاح شرعی آن را وجوب می‌گوییم و گاه برانگیختن از سوی فرمانده از یک اراده قطعی نسبت به انجام آن کار سرچشمه نمی‌گیرد و مأمور در صورتی که آن را انجام ندهد سرزنش نمی‌شود که در اصطلاح شرعی به آن استحباب می‌گویند.

اکنون این سؤال مطرح است که امر، چه ماده و چه ساختار آن، بر کدام یک از این دو (وجوب یا استحباب) دلالت دارد؟

در پاسخ به این پرسش ذکر سه نکته لازم است:

(الف) لفظ (ماده) امر و تمامی ساختارهای آن تنها برای بیان معنای طلب وضع شده‌اند، اما نوع طلب و اراده وجوب یا استحباب از امر، در ماده و ساختار آن، نه در معنای موضوعه و نه در معنای مستعمله، لحاظ نشده است.

(ب) هر جا قرینه و دلیلی بر کاربرد امر در وجوب یا استحباب وجود داشته باشد بر اساس همان قرینه و دلیل، امر وجوبی یا امر استحبابی شناخته می‌شود. سؤال پیشین تنها در جایی مطرح می‌شود که قرینه و دلیلی خاص وجود نداشته باشد و به دنبال دلالت امر در چنین موردی باشیم.

(ج) در جایی که شارع ماده و ساختار امر را بدون قرینه به کار برده، دلالت بر طلب وجوبی دارد. بر پایه ادله کلامی، پیروی از شریعت و شارع اسلام و انجام تکالیف و وظایف دینی لازم است؛ زیرا عقل حکم می‌کند که ما باید به مقتضای عبودیت خود و حق اطاعتی که مولا بر ما دارد، به خواسته‌های او عمل کنیم. حال که مولا طلب و درخواست خود را با گزاره‌ای امری بیان کرده است و دلیلی بر استحبابی بودن امر او وجود ندارد، عقل ما را ملزم می‌کند که دستور مولا را انجام دهیم.

بنابراین، ظاهر امر شرع دلالت بر وجوب دارد، اما این وجوب از حکم عقل سرچشمه می‌گیرد و برگرفته از معنای لغوی ماده و ساختار امر نیست. به دیگر سخن، این ظهور برخاسته از دلالت التزامی امر است؛ یعنی، عقل در گزاره‌های امری به این بهانه که شاید مراد مولا امر استحبابی بوده است انجام ندادن امر مولا را ناپسند می‌شمارد.

۵- امر پس از منع

با ظهور امر در وجوب، این مسئله مطرح می‌شود که در برخی آیات و روایات گاه امر به انجام کاری، پس از منع از انجام آن کار صادر شده است. آیا در این گونه موارد هم امر دلالت بر وجوب دارد یا آنکه واقع شدن آن پس از منع، این دلالت را از بین می‌برد؟

این مسئله در کتب اصولی با عنوان «الْأَمْرُ عَقِيبُ الْحَظَرِ؛ امر پس از منع» مطرح شده است. برای نمونه در یک آیه می‌فرماید: «أُحِلَّتْ لَكُمْ بَهِيمَةُ الْأَنْعَامِ إِلَّا مَا يُتْلَى عَلَيْكُمْ غَيْرَ مُحِلِّي الصَّيْدِ وَأَنْتُمْ حُرْمٌ»^{۲۹} و در پی آن می‌فرماید: «وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا»^{۳۰}. در آیه نخست، ابتدا صید حیوانات را بر شخص در حال احرام، حرام کرده است و در آیه دوم به شکل امر می‌گوید: «پس از آنکه از احرام خارج شدید، صید کنید.» بحث اصلی این موضوع در معنای امر به انجام صید و دلالت آن، پس از نهی از صید است.

به نظر می‌رسد که در این موارد، ظهور و دلالت امر بر وجوب باقی نمی‌ماند؛ زیرا وقوع امر پس از منع می‌تواند قرینه‌ای بر دلالت نکردن امر بر وجوب باشد. در چنین حالتی دیگر عقل به لزوم و وجوب انجام امر مولا حکم نمی‌کند.

بنابراین، در این موارد امر پس از منع حکایت از آن دارد که مولا بر آن بوده تا به این شکل، منع را بردارد. چنان که پزشک در مواردی بیمار را از خوردن برخی غذاها منع می‌کند و پس از برطرف شدن بیماری به او امر می‌کند که غذایی را که منع کرده بود، بخورد. در این موارد قصد پزشک یا مولا حکم الزامی به انجام آن کار نیست، بلکه این امر، می‌تواند حکم جواز انجام آن کار را داشته باشد. در مثال آیه «وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا» حکم به وجوب صید پس از احرام نیست؛ از این رو صید کردن در این حالت می‌تواند مباح، مستحب یا واجب باشد.

نکته: گاهی امر پس از توهّم منع صادر می‌شود. به این ترتیب که شاید برخی در موردی خاص تصور کنند که کاری ممنوع است. شارع گاهی برای اینکه این توهّم و تصور را برطرف کند از ساختار امر استفاده می‌کند.

۶- مره و تکرار

آیا هنگامی که شارع به انجام کاری امر می‌کند، انجام آن را تنها یک مرتبه می‌طلبد یا تکرار آن را می‌خواهد؟ در مواردی خاص، شارع کاری را برای یک بار از مکلفان می‌خواهد؛ مانند: «وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا»^{۳۱} و گاه برای چند بار؛ مانند: «فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ»^{۳۲}. اما در مواردی که دلیل و شاهدی خاص برای مطالبه یک بار یا تکرار وجود ندارد، آیا خود امر دلالت بر تکرار یا عدم تکرار امر دارد؟

در پاسخ باید گفت حق آن است که هم ماده و هم ساختار امر تنها بر طلب و درخواست اصل کار دلالت دارند، اما اینکه یک بار انجام آن کار کافی است یا تکرار آن لازم است، در ماده یا ساختار امر لحاظ نشده است. بنابراین، در تمامی موارد قطعاً دست کم یک بار انجام دادن آن کار لازم است و تکرار آن نیاز به دلیل خاص دارد.

۲۹. مائده/ ۱؛ برای شما [گوشت] چارپایان حلال گردیده، جز آنچه [حکمش] بر شما خوانده می‌شود، در حالی که نباید شکار را در حال احرام، حلال بشمرید.

۳۰. مائده/ ۲؛ و چون از احرام بیرون آمدید [می‌توانید] شکار کنید.

۳۱. آل عمران/ ۹۷.

۳۲. بقره/ ۱۸۵؛ پس هر کس از شما این ماه را درک کند باید آن را روزه بدارد.

۷- فوریت و تراخی

آیا امر دلالت بر این دارد که کاری را که به آن امر شده است، باید فوری انجام داد؛ یعنی، در اولین وقت ممکن باید آن کار انجام شود یا آنکه به تأخیر انداختن انجام کار از اولین وقت امکان، مجاز است؟ به باور برخی ظاهر امر به مفهوم فوریت انجام دستور است و به باور برخی دیگر، ظاهر امر بر جواز تأخیر و تراخی در آن دلالت دارد. حق آن است که ماده و ساختار امر بر چیزی بیش از خواستن انجام کار دلالت ندارد. البته برخی با استناد به دلیلهای دیگری فوریت را در تمامی اوامر شرعی لازم شمرده‌اند. دلیل اصلی این گروه دو آیه شریف است:

الف) وَ سَارِعُوا إِلَى مَغْفِرَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ^{۳۳} و برای رسیدن به آمرزشی از پروردگار خود، بشتابید.

مغفرت و آمرزش کار خدا است و پیشی گرفتن به آن معنا ندارد، بلکه مفهوم این سخن، پیشی گرفتن به اسباب آمرزش الهی است و انجام امر شارع از این اسباب است. بنابراین، این آیه فوریت در انجام اوامر الهی را لازم می‌شمارد.

اما این تحلیل چندان پذیرفتنی نیست؛ زیرا اسباب آمرزش تنها در انجام واجبات منحصر نیست، بلکه انجام مستحبات هم سبب مغفرت و آمرزش الهی است. حال چگونه می‌شود که سرعت گرفتن واجب باشد در حالی که خود عمل مستحب است؟!

ب) فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ^{۳۴} پس در کارهای نیک بر یکدیگر سبقت گیرید.

ظاهر آیه پیشی گرفتن به سوی خیر را لازم شمرده است و انجام واجبات نیز از مصادیق خیر است. پس می‌توان از این آیه فوریت انجام واجبات را به صورت قاعده کلی دریافت.

این تحلیل نیز پذیرفتنی نیست و همان اشکال استدلال به آیه پیشین در اینجا هم وجود دارد. گذشته از آنکه آیه در مقام بیان مسابقه و پیشی گرفتن بندگان در انجام واجبات در موارد قابل مسابقه است. اما اگر در موردی هیچ رقابتی وجود نداشته باشد، سبقت به خیر چه معنایی دارد؟!

ظاهراً آیه در مقام بیان جهت‌گیری کلی جامعه اسلامی و لزوم رقابت و مسابقه در انجام کارهای نیک است.

۸- انواع واجب و اطلاق ساختار امر

در درس اصول فقه (۱) با واجب نفسی و غیره، واجب عینی و کفایی و واجب تعیینی و تخییری آشنا شدید. نکته مهم در کشف انواع واجب این است که در صورتی که امر شارع به صورت مطلق و بدون قید باشد دلالت بر نفسی بودن، عینی بودن و تعیینی بودن واجب دارد؛ زیرا سه نوع واجب دیگر (واجب غیره، کفایی و تخییری) که در مقابل اینها قرار دارند، هر یک به بیان و دلیلی خاص نیاز دارد که قید نوع واجب را تعیین کند. در واجب غیره باید تعیین شود که این عمل واجب برای انجام واجب دیگری تشریع شده است؛ مانند: وضو برای نماز. در واجب کفایی باید تعیین شود که این عمل واجب ابتدا بر تمامی مکلفان واجب است، اما انجام آن از سوی برخی مکلفان، کفایت می‌کند و تکلیف از دیگران ساقط می‌شود؛ اما اگر کسی اقدام نکند

۳۳. آل عمران / ۱۳۳.

۳۴. مائده / ۴۸.

تمامی مکلفان بازخواست خواهند شد؛ مانند: دفن میت. در واجب تخییری باید تعیین شود که این عمل واجب، به صورت اختیاری میان آن عمل و عملی دیگر باید انجام شود؛ مانند اینکه یا روزه بگیرد یا به دیگران غذا بدهد.

چنان که دیدیم هر سه نوع این واجبات به بیان قیدی بیش از سه نوع واجب اول نیاز دارد. بنابراین، اگر شکل و ساختار امر مطلق بود و قیدی برای آن ذکر نشده بود، به مفهوم نفسی بودن، عینی بودن و تعیینی بودن واجب است.

۹- تعبدی و توصلی

انجام برخی احکام شرعی به قصدی خاص نیاز ندارد؛ مانند: ادای قرض و دفن میت. این نوع احکام را توصلی گویند. انجام برخی احکام شرعی تنها به قصد اطاعت از امر مولا و شارع است و بدون این قصد، انجام آنها مطلوب شرع نیست؛ مانند: نماز و روزه. این نوع احکام را تعبدی گویند.

در مواردی از احکام شرعی، مانند نمونه‌های پیش گفته، دلیلی خاص وجود دارد که تعبدی یا توصلی بودن حکم را تعیین می‌کند. اما در مواردی که در تعبدی یا توصلی بودن عمل واجب شک باشد، تکلیف چیست؟ آیا ساختار امر بر یکی از دو نوع دلالت دارد و آن را معین می‌کند یا خیر؟ برای نمونه در آیه شریف **وَ إِذَا حُيِّتُمْ بِتَحِيَّةٍ فَحَيُّوا بِأَحْسَنَ مِنْهَا أَوْ رُدُّوها**^{۳۵} آیا جواب سلام باید با قصد اطاعت از امر خداوند باشد تا این امر به انجام برسد یا خیر؟

در پاسخ باید گفت در صورتی که دلیلی خاص یافت شود که تعبدی بودن عمل را اثبات یا نفی کند، باید بر پایه آن عمل شود. در غیر این صورت، چون تعبدی بودن عمل به بیان و دلیلی خاص نیاز دارد اگر شارع آن را ذکر نکرده باشد، نتیجه می‌گیریم که از دیدگاه او این عمل توصلی و غیرتعبدی است.

۱۰- امر پس از امر

آیا امر کردن به چیزی برای بار دوم، ظهور در تأکید امر نخست دارد یا تأسیس امری جدید، غیر از امر نخست، است؟

بدیهی است در صورتی که امر دوم پس از انجام امر نخستین باشد ظاهر آن تأسیس و طلب جدید خواهد بود. اما اگر پیش از انجام امر نخست باشد چند صورت دارد که حکم هر یک با دیگری تفاوت دارد: الف) در صورتی که متعلق امر دارای قیدی باشد که در تعدد مورد امر (مأموریه) ظهور دارد، امر دوم جدید خواهد بود. برای نمونه اگر ابتدا بگوید: «نماز بخوان» و پس از آن بگوید: «نماز دیگری هم بخوان»، در این صورت امر دوم جدید خواهد بود.

۳۵. نساء / ۸۶؛ و چون به شما درود گفته شد، شما به [صورتی] بهتر از آن درود گویند، یا همان را [در پاسخ] برگردانید.

ب) در صورتی که حکم در دو مورد، هر یک دارای سببی خاص باشد، امر دوم در تکلیف جدید ظهور دارد. برای نمونه اگر در یک امر بگوید: «اگر کفاره روزه بر عهده تو است باید روزه بگیری» و در امری دیگر بگوید: «اگر کفاره احرام بر عهده داری و توان قربانی کردن نداری، روزه بگیر». امر دوم، تکلیفی جدید است.

ج) در صورتی که سبب حکم برای یکی از دو امر ذکر شده و برای دیگری ذکر نشده باشد، ظاهراً مراد تأکید، امر، اما به صورت مقید است. برای نمونه اگر در یک امر بگوید: «غسل کن» و در امری دیگر بگوید: «اگر جمعه شد، غسل کن» انجام غسل جمعه مدنظر شارع است.

د) در صورتی که سبب برای هیچ یک از دو حکم ذکر نشده باشد، تأکید امر نخستین منظور است.

تذکر

اطلاق به معنی رها و بدون قید بودن است. اطلاق به دو گونه تقسیم می‌شود: اطلاق لفظی و اطلاق مقامی.

۱- اطلاق لفظی

اطلاق لفظی یعنی بدون قید بودن لفظی که عنوان حکم (متعلق حکم) قرار گرفته است. برای نمونه در گزاره امری «نماز بخوان» نماز متعلق حکم و «بخوان» حکم برای نماز است. در این نمونه برای نماز هیچ‌گونه قیدی که نوع آن را مقید کند، آورده نشده است؛ بنابراین هرگونه نمازی (صبح، ظهر، آیات و ...) که خوانده شود، امر اطاعت شده است. در اینجا مطلق بودن واژه نماز این مطلب را اثبات می‌کند.

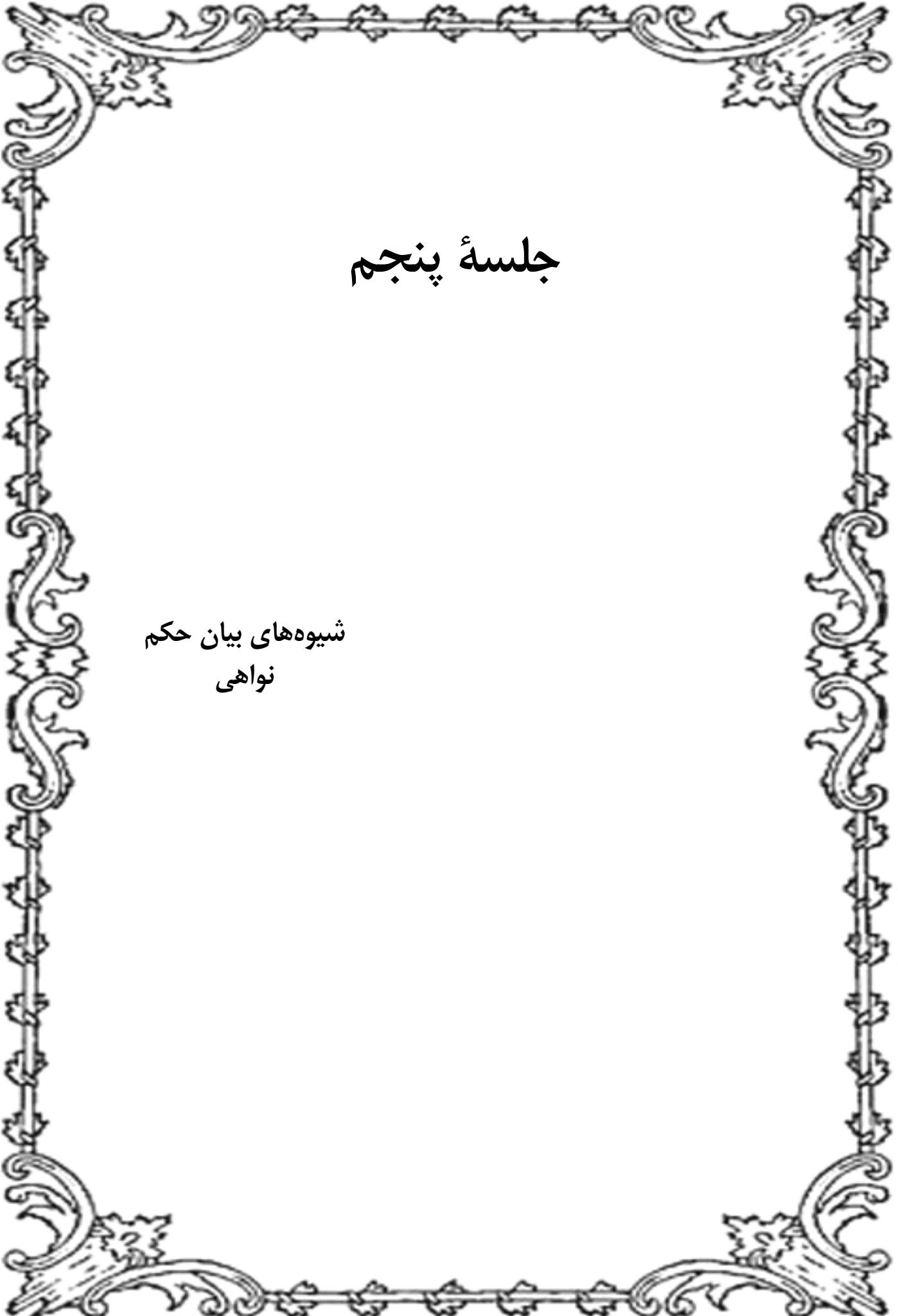
۲- اطلاق مقامی

در صورتی که مولا و شارع در مقام بیان تمام آنچه که مورد نظر او است، باشد و از سوی دیگر بیشتر مردم از قیدی خاص که مورد نظر شارع است، بی‌خبر باشند، باید شارع به اقتضای حکمت، آن قید را بیان کند و گرنه غرض او از بیان حکم نقض می‌شود؛ به بیان دیگر، شارع در مقام بیان تمام آن چیزی است که در غرض او دخالت دارد و امری مطلق و بدون هیچ‌گونه قیدی ذکر کرده است. این گونه بیان را اطلاق مقامی گویند. در این گونه اطلاق، از محدوده لفظ بحث نمی‌شود، بلکه این اطلاق از حالت در مقام بیان مراد بودن شارع و سکوت او استفاده می‌شود.

در مبحث انواع واجب و اطلاق ساختار امر و همچنین موضوع تعبدی و توصلی، اطلاق مقامی مبنای سخن و استدلال بود؛ زیرا واجب نفسی، عینی و تعیینی بدون وجود قرینه‌ای بر خلاف آن، بر پایه اطلاق مقامی است. همچنین اصل در احکام شرعی، توصلی بودن است تا زمانی که خلاف آن ثابت نشود و این مقتضای اطلاق مقامی است.

چکیده

- ✓ گاهی شارع برای بیان احکام شرعی از ماده امر به معنای طلب و درخواست استفاده می کند و گاه درخواست خود را در ساختار امر ابلاغ می کند.
- ✓ امر تنها در صورتی معتبر است که از موضع برتر و به گونه ای آمرانه انجام شود.
- ✓ بر پایه حکم عقل، ظاهر امر شرعی بر وجوب دلالت دارد، مگر آنکه قرینه ای بر استحباب یا عدم وجوب یافت شود. چنان که وقوع امر پس از منع می تواند قرینه ای بر دلالت نکردن امر بر وجوب باشد.
- ✓ دلالت امر بر تکرار انجام عمل نیازمند دلیل خاص است. در صورت نبودن دلیل بر تکرار، یک بار انجام دادن عمل کافی است.
- ✓ از ظاهر ساختار امر نمی توان فوریت یا تأخیر در انجام دستور را برداشت کرد؛ زیرا ماده و ساختار امر بر چیزی بیش از خواستن انجام کار دلالت ندارد.
- ✓ چنانچه امر شارع مطلق و بدون قید باشد دلالت بر واجب نفسی، عینی یا تعیینی دارد.
- ✓ احکام تعبدی باید با دلیل و قرینه همراه باشد. در غیر این صورت عمل، توصیلی و غیرتعبدی است.
- ✓ گاهی امر به انجام عمل، تکرار می شود. در این حالت گاهی امر دوم تأکید امر اول و گاه تأسیس امری جدید است.



جلسه پنجم

شیوه‌های بیان حکم
نواهی

هدف درس

✓ آشنایی با بحث نواهی به عنوان یکی دیگر از شیوه‌های بیان حکم.

مروری بر مباحث پیشین

در جلسه پیشین با شروع مباحث الفاظ، بحث اوامر را که یکی از شیوه‌های بیان حکم است، بررسی کردیم. در این جلسه نیز به یکی دیگر از شیوه‌های بیان حکم، یعنی نواهی، می‌پردازیم.

درآمد

شریعت همان‌گونه که برخی کارها را می‌پسندد و از پیروان خود می‌خواهد آنها را انجام دهند، برخی کارها را نیز ناپسند می‌شمارد و پیروان خود را به ترک آنها و می‌دارد. از این رو، برخی از احکام شرعی را به شکل نهی و به صورت بازدارنده به مکلفان ابلاغ می‌کند. در این جلسه مفاد نهی و شیوه‌های آن را بررسی می‌کنیم.

۱- ماده نهی

واژه «نهی» به معنای بازداشتن از چیزی است. در قرآن کریم آمده است: **أَرَأَيْتَ الَّذِي يَنْهَى * عَبْدًا إِذَا صَلَّى ؛ آیا دیدی آن کس را که باز می‌داشت، بنده‌ای را آن‌گاه که نماز می‌گزارد؟^{۳۶}** بدیهی است که بازداشتن (نهی) به دو صورت انجام می‌گیرد: گاه به صورت کلامی و گفتاری و گاه به صورت عملی و فیزیکی است. همچنین در کاربرد واژه نهی گفته‌اند که نهی باید از سوی شخص بالاتر (عالی) به شخص پایین‌تر (دانی) صادر شود. بنابراین، لازمه نهی همان طلب ترک است که شخص عالی (بالادست) از دانی (پایین‌دست) دارد.

بر این پایه، بازداشتن کلامی گاه با فعل نهی، به معنای صرفی آن، صورت می‌گیرد؛ مانند آنکه بگوید: لَا تَفْعَلْ؛ انجام نده. گاه فعل به حسب ظاهر امر است و از ماده‌ای استفاده می‌شود که به معنای ترک و دوری کردن باشد؛ مانند: اجْتَنِبْ؛ دوری کن؛ اُتْرُكْ؛ ترک کن

واژه نهی هم، به شکلهای مختلف آن، بر حرمت دلالت دارد. نوع دلالت نهی بر لزوم ترک نیز دلالت عقلی است، اما وضع لغوی این واژه، چنین معنایی را ندارد. چنان‌که در دلالت ماده امر بر وجوب نیز این‌گونه است. تفاوت امر و نهی تنها در نوع چیزی است که به صورت الزامی خواسته شده است؛ در یکی انجام کاری و در دیگری ترک کاری خواسته شده است.

۲- شکلهای نهی

هرگونه بیان حکم شرعی که دلالت بر درخواست ترک چیزی داشته باشد، نهی شمرده می‌شود؛ اگرچه که در آن حکم از ماده نهی یا شبیه به آن استفاده نشده باشد. شکلهای گوناگون نهی در زبان عربی را می‌توان در پنج‌گونه تنظیم کرد:

- ۱- فعل مضارع همراه با «لا» نهی؛ مانند آیه شریف و لَا تَقْرُبُوا الزَّنى ؛^{۳۷}
- ۲- برحذر داشتن و اخطار دادن؛ مانند روایت نبوی «إِيَّاكُمْ وَخَضِرَاءَ الدَّمَنِ»؛^{۳۸}
- ۳- جمله فعلیه‌ای که مقصود از آن نهی است؛ مانند: يَمَحُقُ اللهُ الرَّبَا وَيُرْبِي الصَّدَقَاتِ ؛^{۳۹}
- ۴- جمله اسمیه‌ای که مقصود از آن منع است؛ مانند: وَيَلُ لِّلْمُطَفِّينَ ؛^{۴۰}
- ۵- فعل امری که بر طلب ترک کاری دلالت دارد؛ مانند: وَاجْتَنِبُوا قَوْلَ الزُّورِ .^{۴۱}

۳- ظهور نهی در حرمت

شکلهای نهی که از آن به صیغه‌های نهی تعبیر می‌شود، در حرمت و الزام به ترک، ظهور دارد؛ بنابراین تا زمانی که قرینه و شاهی بر خلاف این ظاهر نباشد، معنای نهی همان حرام بودن است.

بدیهی است که با وجود قرینه و شاهد بر الزامی نبودن نهی، چه در ماده نهی و چه در صیغه آن، این الفاظ بیشتر بر کراهت دلالت خواهد کرد.

اگر در اصل ماده یا شکلهای صیغه‌های مختلف نهی، هیچ اثری از دلالت آن بر الزام ترک و تحریم نباشد و تنها به معنای ناپسندی و کراهت عمل باشد، باید به ادله‌ای که ظهور نهی را در حرمت اثبات می‌کنند، توجه کرد.

۳۷. اسراء / ۳۲.

۳۸. از سبزه مزبله بهره‌یزید؛ ر.ک: حر عاملی، وسائل / الشیعه، بیروت، دار احیاء التراث العربی، بی‌تا، ح ۷، ص ۱۹.

۳۹. بقره / ۲۷۶.

۴۰. مطففین / ۱.

۴۱. حج / ۳۰.

سه دلیل بر ظهور نهی در حرمت بیان شده است. این دلایل به شرح زیر است:

- ۱- فهم عرفی و آنچه که با شنیدن واژه نهی و صیغه‌های مختلف نهی به ذهن می‌آید: منظور از فهم عرفی آن است که ترک کاری خاص و دوری کردن از آن به صورت الزامی از مکلف خواسته شده است. بدیهی است که این فهم عرفی تا زمانی جاری است که قرینه‌ای بر خلاف الزامی بودن حکم نیامده باشد.
- ۲- خطابات شرعی: حکم آیه شریف **مَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا**^{۴۲} به گونه‌ای امر بر لزوم پذیرش و اطاعت از نهی رسول خدا، به هر شکل دلالت دارد. بر اساس این آیه، ترک عمل هنگام نهی پیامبر لازم است. بدیهی است که این لزوم تنها در موارد حرام بودن عمل و کاری است که از آن نهی شده است.
- ۳- درک عقلی: آن گونه که در بحث اوامر هم گذشت عقل بنده را ملزم می‌داند که در راستای بندگی خداوند نهی شارع را اطاعت کند و از عصیان بپرهیزد. بر این اساس مکلف نمی‌تواند کاری را که شارع انجام آن را منع کرده است، انجام دهد، مگر آنکه خود شارع اجازه انجام آن کار را به مکلف داده باشد.

۴- معنا و دلالت نهی

اصولیان درباره معنای نهی و دلالت آن فراوان سخن گفته‌اند. برای نمونه یکی از مسائل مهمی که در بحث امر مطرح بود و در اینجا نیز مطرح است این پرسش است که آیا یک بار اطاعت کردن از نهی شارع کافی است یا آنکه این اطاعت باید مداوم و پی در پی انجام گیرد؟

آن گونه که در بحث اوامر نیز بیان شد، در معنای خود نهی و صیغه‌های گوناگون آن، مفهوم یکبار اطاعت یا اطاعت مداوم قید نشده است. در امر، انجام و به وجود آوردن جنس چیزی که به آن امر شده، خواسته شده است و در نهی، تنها ترک جنس امر شده که از آن به منهی^{۴۳} عنه یاد می‌شود، خواسته شده است و در این خواسته‌ها یک یا چند بار اطاعت کردن قید نشده است.

اما ویژگی نهی از طبیعت چیزی آن است که هیچ فردی از آن طبیعت نهی شده (منهی^{۴۴} عنه) هیچ‌گاه موجود نشود؛ برای نمونه در نهی از دروغ، آنچه که خواسته شده، تحقق خارجی نیافتن فردی از طبیعت دروغ است. بدیهی است که درخواست نبود حتی یک فرد از این طبیعت منهی^{۴۵} عنه، دوام نهی و اطاعت دائمی از آن را به دنبال دارد.

نتیجه آنکه ماده یا صیغه نهی بر دوام و تکرار نهی دلالت ندارد، ولی نهی از طبیعتی خاص مقتضی آن است که هیچ‌گاه هیچ فردی از آن طبیعت ایجاد نشود و این به معنای دلالت نهی بر دوام است.

۵- دلالت نهی بر فساد

در قوانین و احکام شرعی گاه از انجام عملی نهی شده است. این عمل نهی شده گاه عبادت در زمان و یا مکانی خاص است؛ مانند روزه عید فطر و گاه معامله‌ای خاص؛ مانند فروش سلاح به دشمنان دین. پرسش

۴۲. حشر/ ۷: آنچه را رسول خدا برای شما آورده است، بگیرید (و اجرا کنید)، و از آنچه نهی کرده است، خودداری نمایید.

این است که آیا تخلف از این گونه نهی و انجام آن عمل نهی شده، بر فساد و بطلان آن عبادت و معامله دلالت دارد؟

در پاسخ باید گفت معنای فساد و بطلان عبادت یا معامله در خود نهی نهفته نیست، بلکه کسانی که مدعی دلالت نهی بر فساد هستند، این دلالت را به گونه التزامی قائل اند. گفتنی است مراد از نهی در این بحث، هم نهی تحریمی و الزامی و هم نهی تنزیهی یا کراهت است؛ یعنی، هر آنچه که بر ناپسند و غیرمطلوب بودن عمل از سوی شرع دلالت دارد، در حوزه نهی می گنجد.

مراد از فساد در برابر صحت، مطابق نبودن عمل انجام شده با اصول و ضوابط مشروعیت عمل است. عمل عبادی مانند نماز در صورتی که مطابق ضوابط تعیین شده از سوی شرع نباشد، فاسد است؛ بنابراین در صورت فاسد بودن عمل انجام شده امر به نماز همچنان به حال خود باقی است و اطاعت نشده است و برای اجرای امر شرعی باید نماز دوباره به جا آورده شود.

خرید و فروش (بیع) نیز در صورتی که اجزا و شرایط شرعی آن رعایت نشده باشد، فاسد خواهد بود. لازمه فساد معامله نقل و انتقال نشدن جنس مورد معامله و پول از سوی دو طرف معامله است. در واقع، معامله فاسد مانند آن است که هیچ اتفاق خاصی پیش نیامده و هر کس همچنان مالک مال خود باشد. بدیهی است که این بحث اصولاً در جایی جریان دارد که عمل مورد نظر، قابلیت صحت و فساد را داشته باشد؛ مانند خرید و فروش (بیع) که قابلیت تحقق به شکل صحیح و فاسد را دارد، اما برای نمونه نهی از شرب خمر از اموری است که صحت و فساد درباره آن معنا ندارد.

ملاک و معیار قابل توجه در این بحث آن است که صحت هر عملی، چه عبادت یا معامله، نشان دهنده مطابقت و همسانی آن عمل با آموزه های شرعی است. صحت در عبادت به معنای محبوبیت آن عمل عبادی نزد خداوند است و صحت در معامله به معنای واجد اجزا و شرایط بودن آن از نظر شارع است.

از سوی دیگر، نهی از عبادت به معنای ناپسند بودن آن عمل عبادی، در زمان یا مکان خاص است. حال چگونه محبوب بودن عمل عبادی با نهی، که حکایت از ناپسند بودن آن عمل دارد، قابل جمع است؟ آیا در این صورت باید به فساد عبادت حکم کرد؟

صحت در معامله نیز به معنای مطابقت معامله مورد نظر با ضوابط و قواعد مشروع است. نهی از معامله و بیان ناپسند بودن آن از نظر شریعت چگونه با درستی و صحت اصل معامله قابل جمع است؟ آیا در این صورت باید به فساد معامله حکم کرد؟

توجه به این نکته ضروری است که در برخی روایات و ادله شرعی نهی از برخی امور به انگیزه تذکر به مکلفان است تا بدانند که مطلبی در عبادت یا معامله شرط است؛ مانند حدیث رسول خدا (صلی الله علیه و آله) خطاب به امام علی (علیه السلام) که فرموده است: «لَا تُصَلِّ فِي جِلْدٍ مَا لَا يُشْرَبُ لَبَنُهُ وَلَا يُؤْكَلُ لَحْمُهُ»؛ در پوست حیوانی که شیر و گوشت او خورده نمی شود، نماز نخوان.^{۴۳} این روایت و مانند آن، شرط می کند که لباس نمازگزار باید از مردار نباشد.

نمونه دیگر روایات نهی از آمین گفتن پس از قرائت سوره حمد است. از جمیل بن درّاج نقل شده است که امام صادق (علیه السلام) فرمود:

إِذَا كُنْتَ خَلْفَ إِمَامٍ فَقَرَأَ الْحَمْدَ وَفَرَّغَ مِنْ قِرَائَتِهَا فَقُلْ أَنْتَ: الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ، وَ لَا تُقَلِّ آمِينَ.

۴۳. حر عاملی، پیشین، ج ۴، ص ۳۴۷.

هنگامی که پشت سر امامی نماز می‌خواندی و او سوره حمد را خواند، بگو "الحمد لله رب العالمین"، و "آمین" نگو.^{۴۴}

یا در آیه‌ای آمده است: «وَلَا تَنْكِحُوا مَا نَكَحَ آبَاؤُكُمْ مِنَ النِّسَاءِ»؛^{۴۵} این آیه بر محرم بودن زنان پدران دلالت دارد و نمی‌توان با کسی که پدر زمانی او را به ازدواج خود درآورده است، ازدواج کرد. در این موارد که نهی برای توجه به شرط بودن چیزی و یا مانع بودن چیزی است، قطعاً تخلف از شرط و یا انجام مانع موجب بطلان عمل است. در این حالت بحثی نیست، محل بحث آنجا است که عبادت یا معامله از تمامی جهات واجد شرایط باشد و مانعی نیز در کار نباشد و تنها نهی از عمل عبادی یا معامله وجود داشته باشد. آیا در این مورد افزون بر حکم تکلیفی، یعنی انجام ندادن عمل نهی‌شده، حکم وضعی بطلان هم در این حکم تکلیفی هست یا خیر؟

برای پاسخ به این پرسش باید بحث را در دو مقام پی‌گیری کنیم: یکی در عبادات و دیگری در معاملات.

مقام اول: نهی در عبادت

مراد از عبادت هر عمل شرعی‌ای است که در آن قصد قربت شرط و معتبر باشد؛ یعنی، انجام آن عمل بدون قصد قربت موجب سقوط تکلیف نمی‌شود و امر شارع همچنان اطاعت نشده است. بدیهی است در این‌گونه امور، که در آنها به ویژگی محبوب بودن عمل نزد خداوند توجه می‌شود، این ویژگی با ناپسند و منهی بودن آن عمل جمع نمی‌شود؛ به دیگر سخن، اگر عبادت باید برای قرب و نزدیکی به خداوند با اطاعت از اوامر عبادی او صورت گیرد، در موارد وجود نهی از عبادت، این عمل عبادی چگونه می‌تواند موجب قرب و نزدیکی بندگان خدا به او شود؟!

بنابراین، در تمامی مواردی که از عبادتی نهی شود، نمی‌توان با آن عبادت به خداوند تقرب جست. نکته: در پاره‌ای موارد، تعبیراتی در روایات وجود دارد که نشان‌دهنده نهی تنزیهی (کراهت) است و تنها به انگیزه توجه دادن مردم به کم ثواب بودن عمل عبادی در صورتی خاص وارد شده است؛ مانند این روایت شریف و مشهور که «لَا صَلَاةَ لِجَارِ الْمَسْجِدِ إِلَّا فِي الْمَسْجِدِ»؛ نمازی برای همسایه مسجد جز در مسجد نیست.^{۴۶} در این روایت اگرچه نهی وجود دارد، ولی با توجه به دیگر ادله روایی و اجماع، مضمون این روایت تنها به کمتر بودن ثواب نماز همسایه مسجدی اشاره دارد که بدون هیچ‌گونه عذری به مسجد نمی‌رود؛ زیرا نماز در مسجد بر هیچ کس به صورت خاص واجب نشده است.

بدیهی است که چنین نهی‌هایی موجب فساد عبادت نمی‌شوند، بلکه تنها بر کم بودن ثواب عبادت، در فرض ذکرشده دلالت دارد.

۴۴. همان، ج ۶، ص ۶۷.

۴۵. نساء/ ۲۲؛ با زنانی که پدران شما با آنها ازدواج کرده‌اند، هرگز ازدواج نکنید.

۴۶. حر عاملی، پیشین، ج ۵، ص ۱۹۴.

مقام دوم: نهی در معامله

مراد از معامله هر عمل غیرعبادی است؛ یعنی، هر آنچه که در وجود آن قصد تقرب شرط نشده باشد. تمامی عقدها^{۴۷} و ایقاعها^{۴۸} از این نوع هستند.

در تبیین حکم نهی از معاملات، این نکته لازم به ذکر است که در معامله سبب و مسبب وجود دارد. مراد از سبب هر آن چیزی است که در انجام معامله، توسط دو طرف عقد و یا یک طرف ایقاع انجام شده است؛ مانند اجرای صیغه عقد ازدواج و دیگر عقدها و ایقاعات.

مراد از مسبب نیز اثری است که در پی اجرای صیغه عقد به وجود می‌آید؛ مانند اثر زوجیت و همسری در عقد ازدواج، یا اثر ملکیت که در عقد بیع و خرید و فروش و مانند اینها ایجاد می‌شود.

در صورتی که از سبب نهی شود این نهی، فساد و بطلان آن معامله را به دنبال ندارد. برای نمونه از طلاق یاظهار^{۴۹} نهی شده است، اما در صورتی که کسی همسر خود را طلاق دهد یا او راظهار کند، آثار آن هم بر این کار مترتب خواهد شد.

به بیان دیگر، ملازمه‌ای میان ناپسندی به وجود آمدن عقد یا ایقاع و صحت و بطلان آن وجود ندارد. نمونه قرآنی این بحث، نهی از خرید و فروش در هنگام فراخوانی برای نماز جمعه است. در آیه شریف این چنین آمده است: **يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَىٰ ذِكْرِ اللَّهِ وَ ذَرُوا الْبَيْعَ**^{۵۰} در این آیه شریف از اصل انجام معامله نهی شده است؛ زیرا در زمانی که مردم برای نماز جمعه فراخوانده شده‌اند، با انجام معاملات، مانند بیع و خرید و فروش، از انجام نماز جمعه باز می‌مانند. اما اگر کسی از انجام این حکم تکلیفی روی گرداند و معامله‌ای را انجام دهد قطعاً مالک جنسی که خریده است، خواهد شد. اما اگر از مسبب و نتیجه‌ای که بر عمل دو طرف عقد یا انجام‌دهنده ایقاع نهی شود، مشهور بر این اعتقادند که این نهی نشان‌دهنده صحت معامله است؛ زیرا نهی از معامله به معنای اینکه اثر و نتیجه آن معامله به دست نمی‌آید، تنها در صورتی پذیرفتنی است که معامله صحیح باشد. بدیهی است در صورت نادرستی معامله انجام‌شده، بطلان معامله مستند به نادرستی انجام آن خواهد بود، اما در صورت درستی معامله، تنها راه مقابله شریعت با آن، نهی از نتیجه‌ای است که بر آن مترتب می‌شود.

برای نمونه از مالکیت کافر نسبت به قرآن کریم نهی شده است؛ یعنی، قرآن کریم باید به مسلمان فروخته شود و مالکیت کافر نسبت به قرآن نباید تحقق یابد. این نکته در فتوای فقیهان نیز آمده است. برخی

۴۷. عقد در لغت به معنای گره زدن است و در اصطلاح بستن ریسمانی را گویند که از سوی موجب (ایجاب‌کننده) انجام شود و تحقق‌یافتنی باشد؛ ر.ک: محمدحسین مختاری و دیگران، فرهنگ اصطلاحات فقهی، تهران، انجمن قلم ایران، ۱۳۷۷ ش، ص ۱۳۰.

۴۸. ایقاع نوعی عمل حقوقی یک‌طرفه است که تنها ایجاب در آن شرط است و به قبول نیاز ندارد؛ مانند: طلاق؛ ر.ک: همان، ص ۳۳.

۴۹.ظهار مصدر و مشتق از «ظهار» است و در اصطلاح فقهی عبارت است از اینکه زوجی پشت زن خود را به پشت مادر یا خواهر و یا یکی از محارم خویش تشبیه نماید به نوعی که از لحاظ جنسی نسبت به او بی‌رغبتی نشان دهد و این عمل در شرع اسلام حرام است؛ ر.ک: همان، ص ۱۲۴.

۵۰. جمعه / ۹: ای کسانی که ایمان آورده‌اید، هنگامی که برای نماز روز جمعه اذان گفته شود، به سوی ذکر خدا بشتابید و خرید و فروش را رها کنید که این برای شما بهتر است اگر می‌دانستید.

در استدلال بر این حکم از روایت «الإسلامُ يعلو ولا يُعلَى عليه»^{۵۱} استفاده کرده‌اند. این استدلال نشان‌دهنده آن است که اصل معامله اشکالی ندارد و تنها مالکیت کافر نسبت به کتاب خدا ناپسند و منفور است. حاصل آنکه نهی از عبادت به هر شکل که باشد دلالت التزامی بر فساد و بطلان آن دارد، اما نهی از معامله تنها یک حکم تکلیفی است و موجب بطلان آن معامله نمی‌شود. با توجه به این نتیجه بسیاری بر این اعتقادند که ارتباط نهی با فساد و بطلان، چه در عبادات و چه در معاملات، یک ارتباط از نوع ملازمه عقلی است. در واقع این استدلال و استنباط ناشی از کاربرد حکم عقلی غیراستقلالی است. نهی شرعی از یک سو و ملازمه آن با بطلان به استناد برداشت عقلی از سوی دیگر، دو مقدمه قیاس استنباط را تشکیل می‌دهند.

چکیده

- ✓ شکلهای نهی که از آن به صیغه‌های نهی تعبیر می‌شود، در حرمت و الزام به ترک ظهور دارد. بدیهی است که با وجود قرینه و شاهد بر الزامی نبودن نهی، این الفاظ بیشتر بر کراهت دلالت خواهد کرد.
- ✓ ماده یا صیغه نهی بر دوام و تکرار نهی دلالت ندارد، ولی نهی از طبیعتی خاص مقتضی آن است که هیچ‌گاه هیچ فردی از آن طبیعت ایجاد نشود و این به معنای دلالت نهی بر دوام است.
- ✓ مراد از فساد در برابر صحت، مطابقت نداشتن عمل انجام‌شده با اصول و ضوابط مشروعیت عمل است.
- ✓ ملاک و معیار درخور توجه در بحث صحت معامله و عبادت آن است که صحت هر عملی، چه عبادت یا معامله، نشان‌دهنده مطابقت و همسانی آن عمل با آموزه‌های شرعی است. صحت در عبادت به معنای محبوبیت آن عمل عبادی نزد خداوند است و صحت در معامله به معنای واجد اجزا و شرایط بودن آن از نظر شارع است.
- ✓ نهی از عبادت به هر شکل که باشد دلالت التزامی بر فساد و بطلان آن عبادت دارد، اما نهی از معامله تنها یک حکم تکلیفی است و موجب بطلان آن معامله نمی‌شود.

۵۱. اسلام بلندمرتبه است و [دین دیگری] بر آن پیشی نمی‌گیرد؛ ر.ک: شیخ صدوق، من لا یحضره الفقیه، تحقیق: علی‌اکبر غفاری، قم، انتشارات جامعه مدرسین، چاپ دوم، ۱۴۰۴ هـ، ص ۳۳۴، ح ۵۷۱۹.

جلسه ششم

مفاهیم
بخش نخست: مفهوم شرط

هدف درس

✓ آشنایی با مراد از مفهوم، اعتبار و اقسام آن؛

✓ بررسی دلالت مفهوم شرط.

مروری بر مباحث پیشین

در دو جلسه پیشین اوامر و نواهی مطرح و دلالت‌های آنها بررسی شد. در این جلسه نیز سومین شیوه بیان حکم، یعنی مفهوم و دلالت آن بررسی می‌شود.

درآمد

یکی از مصداق‌های ظواهر الفاظ، استفاده معانی هم‌عرض یکدیگر از ظاهر جملات ترکیبی است. در برخی از ترکیبات لفظی گاه از عبارت گوینده، هم معنای مستقیم و هم معنای غیرمستقیم برداشت می‌شود. برای نمونه در ضرب المثلها و برخی کلمات و اشعار حکمت‌آموز از ظاهر مَثَل‌گونه عبارت، یک مطلب فهمیده می‌شود و از ترکیب کلی آن عبارت هم به صورت غیرمستقیم معنایی دیگر، در کنار معنای ظاهری نخستین، برداشت می‌شود. به معنایی که غیرمستقیم از عبارت برداشت می‌شود، **مفهوم** می‌گویند. در این جلسه با مراد از مفهوم، اعتبار و اقسام آن آشنا می‌شوید.

مفهوم

الف) مراد از مفهوم

در کاربردهای واژه مفهوم، سه معنا مشاهده می‌شود:

۱- مفهوم به معنای مدلول

یکی از معانی مفهوم همان مدلول کلام و آن چیزی است که گوینده با استفاده از واژگان، قصد انتقال آن را دارد. در این صورت ممکن است معنای کلمه به صورت مفرد، کلام یا جمله باشد و در مفهوم حقیقی یا مجازی به کار رود. بر این پایه، مراد از کلمات معنا، مفهوم و مدلول یکسان خواهد بود.

۲- مفهوم در برابر مصداق

مراد از مصداق، فردی است که عنوان و مفهوم ذهنی بر او صدق می‌کند و بر او منطبق است. مفهوم هر چیز در واقع وجود ذهنی آن چیز و مصداق آن، وجود خارجی و فرد خارجی‌اش است. برای نمونه مفهوم خانه، تنها یک تعریف و نقش ذهنی است و مصداق خانه، وجود خارجی آن است که به صورت واقعی می‌توان در آن زندگی کرد.

۳- مفهوم در برابر منطوق

این کاربرد از دو معنای پیش‌گفته خاص‌تر و یک اصطلاح اصولی است. مراد اصولیان از منطوق، همان جمله ترکیبی است که به آن نطق شده و در قالب واژگان بیان شده است. در این ساختار، معانی واژگان به خودی خود، به مخاطب منتقل می‌شوند. به اصطلاح منطقی، منطوق همان مدلول مطابقی الفاظ است، چه این معانی حقیقی یا مجازی باشد.

تعبیر مفهوم در برابر منطوق، معنایی است که دلالت التزامی آن واژگان شمرده می‌شود. برای نمونه جمله «إِذَا كَانَ الْمَاءُ قَدْرَ كَرٍّ لَمْ يَنْجِسْهُ شَيْءٌ»؛ هرگاه آب به اندازه کر بود، چیزی آن را نجس نمی‌کند^{۵۲}؛ دو مدلول دارد:

الف) اگر آب به مقدار کر بود، چیزی آن را نجس نمی‌کند. این جمله مدلول مطابقی و منطوق روایت شریف است؛

ب) اگر آب به مقدار کر نبود، با برخورد با نجاست، نجس می‌شود. این جمله که به صورت مستقیم در روایت نیامده است، مدلول التزامی و مفهوم روایت شمرده می‌شود.

با توجه به این توضیحات می‌توان منطوق و مفهوم را این‌گونه تعریف کرد:

منطوق: معنایی است که لفظ در همان موضوع گفته‌شده، بر آن دلالت دارد. (دلالت مطابقی)

مفهوم: معنایی است که لفظ در غیر موضوع گفته‌شده، بر آن دلالت دارد. (دلالت التزامی)

در مثال گذشته، موضوع (آبی که به مقدار کر نرسیده است) در نطق و گفتار نیامده و حکم آن هم ذکر نشده است؛ اما در مدلول التزامی آن، به این حکم توجه شده و از آن برداشت شده است.

از آنجا که ظهور جملات در معنا و مدلول مطابقی آنها روشن و انکار نکردنی است، بر پایه اصل حجیت ظواهر، حجت خواهند بود، اما چون مفهوم و مدلول التزامی به روشنی و وضوح مدلول مطابقی نیست متکلم می‌تواند آن را انکار کند.

پرسش اینجا است که آیا می‌توان این مدلولهای التزامی را مراد و مقصود گوینده کلام دانست؟

۵۲. حر عاملی، وسائل الشیعه، قم، مؤسسه آل‌البیت، چاپ دوم، ۱۴۱۴ هـ، ج ۱، ص ۱۱۷.

ب) حجیت مفاهیم

چنان که اشاره شد بحث مفاهیم در حقیقت تعیین محدوده و مقدار اعتبار ظهور جملات است. آیا دلالت جمله شرطی بر مفهوم ظاهر است و بر مفهوم دلالت دارد یا خیر؟ لازم به ذکر است که مراد ما در بحث حجیت مفهوم جمله شرطی، حجیت کلی این گونه جملات است. این گذشته از موارد خاصی است که قرآینی خاص بر وجود مفهوم یا نبود مفهوم برای جمله ای دلالت داشته باشد.

بر این پایه اگر جمله ای، به هر شکل، ظهور در مفهوم داشت، می گوییم مفهوم نوع جمله حجت است. در حالی که در اینجا بحث از حجت و حجیت نیست، بلکه در واقع مراد همان ظهور داشتن نوع جمله در مفهوم است که ظهور آن نیز حجیت قطعی دارد. برای نمونه، نزاع مفهوم شرط بر سر آن است که آیا جمله شرطی ظهور در مفهوم دارد یا خیر؟ در این راستا اگر کسی به این پرسش پاسخ مثبت دهد از دیدگاه خود به حجیت مفهوم شرط تعبیر می کند.

از مجموع آنچه تاکنون درباره حجیت مفاهیم بیان شد، می توان به دو نتیجه دست یافت:
الف) بحث درباره مفاهیم، در واقع بحث از ظهور برای نوع جمله در مفهوم است و ظهور افراد خاص از جملات همراه با قراین خاص از این بحث خارج است.
ب) بحث حجیت مفاهیم، در واقع بحث از ظهور جملات در مفهوم است که در صورت وجود چنین ظهوری، حجیت ثابت است و با عدم ظهور، حجیتی وجود نخواهد داشت. از این رو، بحث مفاهیم از نوع مباحث الفاظ شمرده می شود نه مباحث حجت.

ج) انواع مفاهیم

اصولیان به صورت کلی مفهوم را به دو نوع تقسیم کرده اند:

۱- مفهوم موافق

هرگاه مفهوم از نظر نفی و اثبات (سنخ حکم) با منطوق به یک گونه بود به آن مفهوم موافق گویند. برای نمونه در آیه ای از قرآن کریم در حکم برخورد با پدر و مادر آمده است: **فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٍّ**.^{۵۳} این آیه به طریق اولویت بر هتک نکردن حرمت پدر و مادر یا نزدن ایشان دلالت دارد؛ بنابراین هم در منطوق آیه و هم در مفهوم آن، نهی به کار رفته است. به دلیل مطابقت سنخ حکم (نهی) در مفهوم و منطوق با یکدیگر، به این برداشت التزامی مفهوم موافق گفته می شود. گفتنی است به این نوع مفهوم **فحوای خطاب** نیز گفته می شود. بی شک این نوع مفهوم، به عنوان ظاهر عبارت شناخته می شود. به دیگر سخن، مفهوم موافق **حجت** است.

۲- مفهوم مخالف

هرگاه مفهوم از نظر نفی و اثبات (سنخ حکم) با منطوق اختلاف داشته باشد به آن مفهوم مخالف گویند. برای نمونه، می‌توان به روایتی که پیش از این بیان شد، اشاره کرد: «إِذَا كَانَ الْمَاءُ قَدْرَ كُرٍّ لَمْ يَنْجَسْ شَيْءٌ». در این روایت حکم «نجس نشدن آب کر به محض برخورد با نجاست» از منطوق جمله «لَمْ يَنْجَسْ» به دست می‌آید و حکم «نجاست آب پایین‌تر از حد کر به محض برخورد با نجاست»، از مفهوم «يَنْجَسُ» استفاده می‌شود. اختلاف مفهوم با منطوق از جهت نفی و اثبات، آن را در نوع مفهوم مخالف جای می‌دهد.

در این نوع قضایا که ادعا شده مفهوم مخالف آنها ثابت است و حجیت دارد، ملاک اصلی، وجود ارتباطی ضروری و لازم میان موضوع دارای مفهوم و حکم در قضیه است؛ به گونه‌ای که انتقای موضوع انتقای طبیعی حکم را در پی خواهد داشت. بنابراین، در مثال مذکور انتقای کر بودن آب مستلزم انتقای حکم آن، یعنی نجس نشدن آب نیز است.

انواع مفهوم مخالف

مفهوم مخالف انواع بسیاری دارد که مشهورترین آنها عبارت‌اند از:

۱- مفهوم شرط؛

۲- مفهوم وصف؛

۳- مفهوم غایت؛

۴- مفهوم حصر؛

۵- مفهوم لقب؛

۶- مفهوم عدد.

در این جلسه مفهوم شرط را بررسی می‌کنیم و در جلسه‌های آینده به دیگر انواع آن می‌پردازیم.

۱- مفهوم شرط

در میان ترکیبیهایی که در گفتگوهای روزمره به کار می‌بریم گاهی جمله شرطی دیده می‌شود. در این جملات وجود چیزی یا تحقق امری به چیزی دیگر وابسته شده است. آنچه تحقق امری یا وجود چیزی بدان وابسته است، شرط نامیده می‌شود و نتیجه‌ای را که از وجود آن شرط حاصل می‌شود در اصطلاح، جزای شرط می‌گویند.

جملات شرطی معمولاً از سه بخش تشکیل شده‌اند: ادات شرط (تعلیق)، جمله شرط و جزای شرط. در مثال مشهور عربی این‌گونه می‌گویند: «إِنْ أَحْسَنَ إِلَيْكَ زَيْدٌ فَأَكْرِمَهُ». حرف «إِنْ» در این جمله از ادات شرط همچون «مَنْ»، «مَا»، «مَهْمَا» و ... شمرده می‌شود. جمله «أَحْسَنَ إِلَيْكَ زَيْدٌ» شرط و در جمله «فَأَكْرِمَهُ»؛ «فاء» حرف جزا و «أَكْرِمَهُ» خود جزا نامیده می‌شود.

از منطوق این عبارت فهمیده می‌شود که باید زید اکرام شود، اما این حکم به احسان زید وابسته است. در واقع، حرف شرط بیان‌کننده این وابستگی و تعلیق است. در منطوق این جمله، حکم «وجوب اکرام»، موضوع «زید» و شرط «نیکی کردن زید» است.

مفهوم این جمله آن است که در صورتی که زید احسان نکند، اکرام او واجب نیست. در این مفهوم، حکم «واجب نبودن اکرام»، موضوع «زید» و شرط «نیکی نکردن به زید» است. روشن است که اختلاف حکم دو دلالت منطوق و مفهوم در مثبت و منفی بودن آن است.

الف) بررسی مفهوم جمله شرط

با تبیین معنای «مفهوم شرط» این پرسش هنوز باقی است که آیا جمله شرطی نیز مفهوم دارد یا خیر؟ در پاسخ باید گفت وجود و اثبات مفهوم برای جمله شرطی در گرو وجود سه نکته زیر است:

۱- میان شرط و جزا ملازمه وجود داشته باشد: ملازمه میان شرط و جزا یعنی هرگاه شرط تحقق یابد، جزا و نتیجه آن نیز محقق می‌شود. اما در قضایایی که در منطق به آنها قضایای اتفاقیه می‌گویند، این ملازمه به شکل دائمی وجود ندارد.^{۵۴} از این رو، جدا شدن شرط از جزا در چنین موارد اتفاقی ممکن است. این گونه قضایای اتفاقیه مفهوم ندارند.

۲- ملازمه به شکل ترتب جزا بر شرط و دلیل بودن شرط برای جزا باشد:^{۵۵} منظور از ترتب جزا بر شرط این است که جزا از شرط تخلّف نکند، اما در صورتی که میان آنها رابطه علیت نباشد، مفهوم ندارد. بنابراین، جمله «اگر شب طولانی شد، پس روز کوتاه می‌شود» مفهوم ندارد؛ زیرا نسبت میان شرط و جزا علیت نیست، بلکه این علیت مربوط به چیزی غیر از هر دوی اینها است.

۳- ترتب علت و معلولی میان شرط و جزا باید به گونه انحصاری باشد: جزا تنها باید بر این شرط وابسته باشد نه به علتی دیگر که بتواند آن علت دیگر جایگزین شرط شود.

کسی که مدعی دلالت جمله شرطی بر مفهوم باشد، باید تمامی این سه نکته را اثبات و احراز کند. اثبات نشدن یکی از این نکات برای انکار دلالت جمله شرطی بر مفهوم کافی است. اما دو نکته نخست، یعنی ملازمه میان شرط و جزا و ترتب جزا بر شرط را به اقتضای تبادر از شکل و هیئت جمله شرطی و در صورت نبود قرینه بر خلاف، می‌توان احراز کرد.

در واقع، ملاک مفهوم‌گیری در جملات ترکیبی در مفهوم مخالف، که پیش‌تر بیان شد، در اینجا احراز می‌شود. در جمله شرطی میان شرط و جزا رابطه‌ای وجود دارد که با انتفای شرط، حکم (جزا) نیز منتفی می‌شود و حکم کلی اصولاً به شکل دیگری ظاهر می‌شود که در نفی و اثبات با حکم اول مخالف است.

اما نکته سوم، یعنی انحصاری بودن دلیل موجود در شرط برای تحقق جزا را باید از اطلاق مقامی استفاده کرد. اطلاق مقامی آن است که گوینده در مقام بیان تمامی موارد اثرگذار در ترتب حکم جزا باشد و در این حال تنها بر بیان یک سبب اکتفا کند. در این صورت نتیجه می‌گیریم که سبب دیگری برای این جزا غیر از آنچه در کلامش آمده، نیست. به این ترتیب دلیل منحصر بودن شرط برای جزا اثبات می‌شود. اما اگر گوینده و متکلم در مقام بیان تمامی اسباب و دلایل مؤثر در جزا نباشد، نمی‌توان نتیجه گرفت که سبب دیگری برای

۵۴. قضیه اتفاقیه قضیه‌ای است که مصاحبت و همراهی میان دو نسبت خبری تنها بر اساس تقارنی اتفاقی باشد؛ مانند: «اگر آسمان ابری باشد، باران می‌آید». اطلاق قضیه شرطی بر این نوع قضایا مجاز است؛ زیرا ارتباط مقدّم و تالی تنها نوعی همراهی و تقارن است و رابطه شرط و جزای حقیقی میان آنها برقرار نیست.

۵۵. لازم به ذکر است که در دانش اصول به عبارتی که در ابتدا می‌آید و وجود حکم و جزا یا نتیجه، متوقف بر آن است شرط می‌گویند. همین عبارت را به اعتبار اینکه به لحاظ ترتب وجودی، بر حکم (نتیجه) مقدّم است به آن مقدّم می‌گویند. همچنین به جمله جزا (نتیجه) و حکمی که در پی وجود مقدّم (شرط) حاصل می‌شود به اعتبار اینکه به لحاظ ترتب وجودی پس از مقدّم ایجاد می‌شود، تالی می‌گویند.

این جزا (حکم) نباشد. نتیجه آنکه جمله شرطی با شروط پیش گفته بر مفهوم دلالت می‌کند. مستند ظهور جمله شرطی در مفهوم هم همان تبادر عرفی است که موجب و مستند کشف ظهور است.

استفاده از مفهوم شرط در سخنان ائمه (علیهم السلام) نیز آمده است. در روایتی ابوبصیر از امام صادق (علیه السلام) درباره گوسفند ذبح شده‌ای پرسید که از او خون بسیار خارج شده بود ولی دست و پایش را تکان نداده است. آیا گوشت این گوسفند حلال است؟ امام (علیه السلام) در پاسخ فرمودند: «لَا تَأْكُلْ، إِنَّ عَلِيًّا كَانَ يَقُولُ إِذَا رَكِضَتِ الرَّجْلُ أَوْ طَرَفَتِ الْعَيْنُ فَكُلْ»؛^{۵۶} نخور [زیرا] امام علی (علیه السلام) می‌فرمود: اگر پا [ی گوسفند] تکان خورد یا چشم آن حرکت کرد، بخور.

در این روایت امام صادق (علیه السلام) به مفهوم شرط کلام امام علی (علیه السلام) استشهاد کرده و حلال بودن گوشت حیوان ذبح شده را در گرو حرکت دادن پا یا چشم دانسته‌اند. بدیهی است چون در فرض سؤال چنین اتفاقی نیفتاده، پس گوشت او حلال نخواهد بود. در این بیان دقیقاً به مفهوم مخالف روایت که از شرط استفاده می‌شده استدلال شده است.

نکته

گاهی برخی مطالب در قالب جمله شرطی بیان می‌شود که این جملات دلالت بر مفهوم ندارد و تنها دارای دلالت منطوق است. مثال مشهوری که برای این نوع جملات ذکر کرده‌اند، این جمله است: «إِنْ رُزِقْتَ وَلَدٌ فَأَدِّبْهُ»؛ اگر خداوند به تو پسری داد او را تربیت کن. در این مثال حکم مستقیماً به موضوع وابسته است نه شرط. در این قضیه، ولد (پسر) موضوع، وجوب تربیت حکم و فرزنددار شدن مکلف، شرط است. در اینجا شرط هیچ نقشی در ترتب حکم بر موضوع ندارد. تنها نقش خاص این شرط، در تحقق خارجی موضوع و وجود آن است.

در این گونه موارد شرط برای تحقق موضوع ذکر شده است نه حکم؛ از این رو آن را فاقد مفهوم، که از مقوله استنباط حکم است، می‌دانند.

ب) تعدد شرط و وحدت جزا

در روایت صحیح حماد بن عثمان در مقام بیان حد ترخص^{۵۷} چنین آمده است: «إِذَا سَمِعَ الْأَذَانَ أَتَمَّ الْمَسَافِرُ»؛ مسافر هنگامی که اذان را شنید نماز را کامل بخواند.^{۵۸} مفهوم شرط در این جمله آن است که اگر مسافر به جایی برسد که دیگر اذان وطن یا اقامتگاه خود را نشنود، باید نماز را شکسته بخواند.

در روایت صحیح محمد بن مسلم در همین موضوع آمده است که امام در پاسخ سؤال چنین گفتند: «إِذَا تَوَارَى مِنَ الْبَيْتِ»؛ هنگامی که خانه‌ها از دیده پنهان شد.^{۵۹} در اینجا مفهوم روایت این چنین خواهد بود که پیش از نادیده شدن دیوارهای شهر، نماز کامل و پس از آن، نماز شکسته خواهد بود.

ظاهراً در این گونه موارد هر یک از شرط‌ها مفهوم خاص خود را دارند؛ از این رو می‌توان به هر یک به صورت مستقل و بدون در نظر گرفتن مفهوم دیگری عمل کرد. اما باز این پرسش مطرح است که اگر مکلف در جایی قرار گیرد که صدای اذان را می‌شنود، اما دیوارهای شهر را نمی‌بیند، تکلیفش چیست؟

۵۶. حر عاملی، پیشین، ابواب الذبائح، ج ۲۴، ص ۲۴.

۵۷. جایی که مسافر از آنجا باید نماز را شکسته بخواند.

۵۸. حر عاملی، پیشین، ج ۸، ص ۴۷۳.

۵۹. همان، ص ۴۷۱.

در این گونه جملات از انحصار ظاهری کلام دست برمی داریم، نتیجه دست برداشتن از انحصار ظاهری کلام آن است که هر جا هر دو سبب حاصل شد، نماز شکسته می شود و هر جا یکی حاصل شد، نیز نماز شکسته می شود؛ بنابراین هر دو سبب به صورت علی البدل نقش خود را در حکم ایفا می کنند.

چکیده

- ✓ در کاربردهای واژه «مفهوم»، سه معنا مشاهده می شود: نخست مفهوم به معنای مدلول کلام و آنچه که گوینده با استفاده از واژگان، قصد انتقال آن را دارد؛ دوم مفهوم در برابر مصداق و سوم مفهوم در برابر منطوق.
- ✓ مراد از بحث حجیت مفهوم جمله شرطی، حجیت کلی این گونه جملات است و مراد از حجیت مفهوم، ظهور نوع جمله در مفهوم است که ظهور آن نیز حجیت قطعی دارد.
- ✓ اصولیان به صورت کلی مفهوم را به دو نوع تقسیم کرده اند: مفهوم موافق و مفهوم مخالف. هرگاه مفهوم از نظر نفی و اثبات (سنخ حکم) با منطوق به یک گونه بود به آن مفهوم موافق و اگر مفهوم از نظر نفی و اثبات (سنخ حکم) با منطوق اختلاف داشت به آن مفهوم مخالف می گویند.
- ✓ وجود و اثبات مفهوم برای جمله شرطی در گروه احراز این سه نکته است:
 - ۱- میان شرط و جزا ملازمه وجود داشته باشد؛
 - ۲- ملازمه به شکل ترتب جزا بر شرط و دلیل بودن شرط برای جزا باشد؛
 - ۳- ترتب علت و معلولی میان شرط و جزا باید به گونه انحصاری باشد.
- ✓ در موارد تعدد شرط و وحدت جزا ظاهر امر آن است که هر یک از شرطها مفهوم خاص خود را دارند؛ از این رو می توان به هر یک به صورت مستقل و بدون در نظر گرفتن مفهوم دیگری عمل کرد.

جلسه هفتم

مفاهیم (۲)
مفهوم وصف و غایت

هدف درس

✓ بررسی مفهوم وصف و غایت از انواع مفهوم مخالف.

مروری بر مباحث پیشین

در جلسه گذشته بحث مفاهیم موافق و مخالف مطرح و معنای مفهوم موافق بررسی شد. از آنجا که بررسی مفهوم مخالف، در گرو بررسی هر یک از انواع آن به صورت جداگانه بود، نوع نخست این مفهوم، یعنی مفهوم شرط را بررسی کردیم. در این جلسه به مفهوم وصف و غایت، که نوع سوم و چهارم مفهوم مخالف هستند، می‌پردازیم.

۲- مفهوم وصف

آیا جمله‌ای که در آن وصفی خاص برای موضوع (موصوف) ذکر شده است، دلالت بر مفهوم دارد؟ به دیگر سخن، آیا می‌توان حکم آن موضوع به همراه وصف را از همان موضوع بدون آن وصف نفی کرد؟ در تحلیل این مسئله، سه موضوع باید روشن شود:

الف) مراد از وصف در اینجا هر قیدی است که برای موضوع در قضیه و جمله ذکر می‌شود؛ اگرچه که وصف نحوی نباشد. بنابراین، مواردی که در ادبیات عرب نقش حال یا تمییز را دارند نیز در این موضوع بررسی می‌شوند. برخی با استناد به این قاعده بر این باورند که بهتر بود به جای مفهوم وصف، از تعبیر مفهوم قید استفاده می‌شد.^{۶۰}

ب) وصف دارای موصوف باشد و خود وصف به تنهایی موضوع قرار نگرفته باشد؛ بر این اساس، آیه شریف وَ السَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا^{۶۱} خارج از این موضوع است. این آیه از نوع مفهوم لقب است که پس از این خواهد آمد. به دیگر سخن، باید موضوعی فرض شود که گاه با وصف مورد نظر و گاه بدون آن امکان وجود داشته باشد.

۶۰. آیت الله خویی، المحاضرات، ج ۵، ص ۶۰.

۶۱. مائده / ۳۸.

ج) وصف خاص تر از موضوع باشد؛ چنان که اشاره شد در تمامی مواردی که مفهوم ادعا می شود باید در ابتدا موضوعی وجود داشته باشد که دو حالت با قید و بدون قید درباره آن تصور شود تا پس از انتفای قید در منطوق بتوان حکم موضوع بدون قید را از مفهوم به دست آورد. برای نمونه در جمله «انسان حیوان است.» مفهوم وصف وجود ندارد؛ چون با عدم وصف اصل موصوف و موضوع هم نخواهد ماند. حال با توجه به شروط سه گانه پیش گفته، این پرسش مطرح می شود آیا جمله ای که در آن وصف ذکر شده است ظهور در مفهوم دارد یا خیر؟

گفتنی است اصولیان در ظهور مفهوم برای وصف بر یک نظر نیستند. بدیهی است که در هر موردی که قرینه ای بر ظهور مفهوم برای وصف در جمله باشد، همگان دلالت بر مفهوم وصف را می پذیرند، همچنان که اگر قرینه بر نبود مفهوم وجود داشته باشد، ظهور وصف را در مفهوم نمی پذیرند. اما سخن بر سر قاعده کلی در موارد نبود قرینه، بر اثبات یا نفی، است که آیا در آن مورد هم مفهوم وصف وجود دارد یا خیر؟ برای پاسخ به این پرسش باید به انواع وصف در کاربردهای کلامی توجه کرد و آن را روشن ساخت.

انواع وصف

الف) وصف زائد

گاه وصفی در کلام ذکر می شود که تنها تعیین کننده قلمرو موضوع حکم است بدون آنکه در اصل حکم دخالتی داشته باشد. مانند اینکه بگوید: «عالم فقیر آمد». در این مثال «فقیر» وصفی است که هیچ گونه دخالتی در حکم ندارد و تنها یک وصف اضافی است.

ب) وصف توضیحی

وصف توضیحی وصفی است که خود کلام بر آن دلالت دارد و حتی در صورت نیامدن آن وصف یا قید وصف برای آن جمله، به عنوان توضیح شمرده می شود. برای نمونه در آیه شریف لَا تُكْرِهُوا فَتِيَاتِكُمْ عَلَى الْبِغَاءِ إِنِ ارْدُنَّ تَحْصَنًا^{۶۲} روشن است که اکراه بر بغی (زنا) و آمیزش در صورتی ممکن است که کنیزان اراده خودنگهداری داشته باشند. در این آیه تعبیر «إِنِ ارْدُنَّ تَحْصَنًا» تنها توضیح جمله پیشین است و در اصل معنای آیه تغییری ایجاد نمی کند.^{۶۳} این نوع را وصف توضیحی یا قید توضیحی می نامند.

ج) وصف غالبی

در مواردی به این دلیل که یک موصوف بیشتر با یک وصف خاص دیده می شود، آن وصف در جمله ذکر می شود. برای نمونه در آیه ای شریف در ضمن شمارش محارم آمده است: وَ رِبَائِكُمُ اللَّاتِي فِي حُجُورِكُمْ مِنْ

۶۲. نور/ ۳۳؛ و کنیزان خود را، در صورتی که تمایل به پاکدامنی دارند، به زنا وادار مکنید.

۶۳. گفتنی است که اگرچه در این آیه، شرط به کار رفته است ولی جنبه قید بودن یا وصف بودن این عبارت که به عنوان توضیح جمله قبل است، مورد توجه است.

نِسَائِكُمُ اللَّاتِي دَخَلْتُم بِهِنَّ^{۶۴} در این آیه «فِي حُجُورِكُمْ» قیدی است که در بیشتر موارد برای دخترخوانده‌ها وجود دارد و مادر با دخترش، پیش از ازدواج دختر، به خانه شوهر دوم می‌رفته است. اما در مواردی یا دختر، پیش از ازدواج دوم مادرش، ازدواج کرده و یا اصولاً با مادرش به خانه شوهر دوم نرفته است. اما حتی با این حالت هم باز این دختران بر شوهر مادرشان حرام هستند. بنابراین، ذکر این قید تنها به دلیل فراوانی موارد است.

د) وصف احترازی

وصف احترازی قید و وصفی است که در حکم دخالت دارد؛ یعنی با وجود آن حکم، از آن دوری می‌شود و با عدم آن، حکمی مخالف حکم نخست به وجود می‌آید. در واقع با ذکر آن قید از عمومیت یا اطلاق حکم دوری می‌شود و از هرگونه سوء برداشت جلوگیری می‌شود. همان گونه که بیان شد در آیه پیشین قید «اللَّاتِي دَخَلْتُم بِهِنَّ» ذکر شده بود. این قید بدین معنا است که هنگامی دختر همسر محرم خواهد بود که تنها میان مادر دختر و شوهر دوم عقد ازدواج نباشد و نزدیکی هم صورت گرفته باشد. این قید را وصف احترازی می‌نامند.

آن گونه که پیش از این هم به عنوان قاعده کلی در بحث مفاهیم بیان شد، هرگاه نسبت میان قیود در جمله و حکم مترتب بر آنها نسبت سببیت و علیت بود، آن جمله دلالت و ظهور در مفهوم دارد. بدیهی است که در وصف زائد، وصف توضیحی و وصف غالبی اصولاً پیوندی میان این قیود و حکم وجود ندارد بلکه این نوع وصفها و قیدها تنها در مقام تبیین موضوع در قضیه و جمله هستند؛ پس این گونه وصفها مفهوم هم ندارند.

اما در هر جا که وصف احترازی به گونه‌ای ذکر شود که به تنهایی ملاک وجود حکم به شمار رود وصف دارای مفهوم خواهد بود. به دیگر سخن، هر جمله‌ای که وصف در آن به کار رفته و حکم در آن جمله، وابسته به وجود موصوفی مقید به وصفی باشد که وجود یا عدم حکم در گرو آن وصف باشد، ظهور در مفهوم دارد.

نکته مهم یافتن چنین موردی است که این گونه وصفی در آن وجود داشته باشد و اثبات شود. با توجه به این نکته تا زمانی که وجود این نوع وصف اثبات نشود، مفهوم هم وجود نخواهد داشت. از این رو بیشتر اصولیان بر این باورند که وصف ظهور در مفهوم ندارد. اما در آیه شریف وَ لَا تَبَايَسُوا هُنَّ وَأَنْتُمْ عَاكِفُونَ فِي الْمَسَاجِدِ^{۶۵} مفهوم وصف ثابت است به این دلیل که تعبیر «وَأَنْتُمْ عَاكِفُونَ فِي الْمَسَاجِدِ» در انحصار حرمت آمیزش در حال اعتکاف ظهور دارد و در غیر حالت اعتکاف این چنین نیست.

همچنین در نمونه روایی «مَطْلُ الْغَنَى ظُلْمٌ»^{۶۶} به تناسب حکم و موضوع آن، یعنی تناسب ظلم با غنی بودن بدهکار روشن می‌شود که تنها طول دادن بدهکار غنی در ادای دینش ظلم به شمار می‌رود و اما فقیر که از روی ناداری ادای دینش را به تأخیر می‌اندازد، ظلم نمی‌کند.

۶۴. نساء / ۲۳.

۶۵. بقره / ۱۸۷.

۶۶. هرگاه فرد ثروتمند مدت زمان پرداخت دین و قرض خود را طولانی کند، در حقیقت ظلم کرده است. ر.ک: حر عاملی، وسائل/الشعبه، تحقیق: مؤسسه آل البيت (عليهم السلام) لإحياء التراث، قم، مؤسسه آل البيت (عليهم السلام) لإحياء التراث، چاپ دوم، ۱۴۱۴ هـ، ج ۳، ابواب الدین، باب ۸.

۳- مفهوم غایت

برای تحلیل مفهوم غایت پیش از هر چیز بهتر است، پرسشی مطرح شود و در پاسخ آن پرسش این مفهوم تحلیل و بررسی شود. پرسش این است که در جمله‌ای که غایت و نهایت وجود دارد بدان معنا است که سنخ حکمی (منفی یا مثبت بودن)، که پیش از غایت بوده است، پس از آن منتفی خواهد بود؟ برای پاسخ به این پرسش یک نمونه قرآنی دارای مفهوم غایت را بررسی می‌کنیم. در آیه‌ای از قرآن چنین آمده است:

﴿ثُمَّ أَتَمُوا الصَّيَّامَ إِلَى الْإِيلِ﴾^{۶۷}

سپس روزه را تا [فرا رسیدن] شب به اتمام رسانید.

آیا از این آیه چنین استفاده می‌شود که با وارد شدن به نخستین لحظه‌های شب دیگر زمان روزه به پایان رسیده است؟ لازم به ذکر است که جمله‌ای که در آن غایت به کار رفته است در واقع سه بخش اصلی دارد:

۱- حروف غایت: مانند «إِلَى»، «حتى» و مانند آنها؛

۲- مَعْيَا: آنچه که برای آن غایت و نهایت تعیین شده و محدود شده است؛ مانند روزه در این آیه ﴿ثُمَّ أَتَمُوا الصَّيَّامَ إِلَى الْإِيلِ﴾؛^{۶۸}

۳- غایت و نهایت: که در مثال اخیر «شب» است.

چنین نظامی در تمامی جمله‌ها دارای غایت مشاهده می‌شود: مَعْيَا + حروف غایت + غایت.

این ساختار در آیه دیگری هم که در موضوع روزه وارد شده است، به چشم می‌خورد:

﴿كُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ﴾^{۶۹}

بخورید و بیاشامید تا رشته سپید بامداد از رشته سیاه [شب] بر شما نمودار شود.

این جمله نیز بر پایه ساختار پیشین تجزیه شدنی است.

نمونه دیگر آیه شریف ﴿فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ﴾^{۷۰} است که همین سامان در آن وجود

دارد.

همچنین در روایت «كُلُّ شَيْءٍ طَاهِرٌ حَتَّى تَعْلَمَ أَنَّهُ قَذِرٌ»^{۷۱} این نظام دیده می‌شود.

در تحلیل این گونه جمله‌ها و فهم آنها دو بحث مهم وجود دارد؛ یکی منطوق این جمله‌ها و دیگری

مفهوم آنها.

الف) منطوق جمله‌های دارای غایت

اساسی‌ترین پرسش درباره منطوق این گونه جمله‌ها این است که آیا غایت داخل در مَعْيَا شمرده می‌شود یا خیر؟ یعنی آیا بر پایه ظاهر منطوق جمله، به محض پدیدار شدن نقطه آغازین غایت و حد، دیگر مَعْيَا به پایان می‌رسد یا باید مقداری از غایت را هم داخل در مَعْيَا بشماریم؟ برای نمونه در آیه شریف ﴿ثُمَّ أَتَمُوا الصَّيَّامَ إِلَى

۶۷. بقره / ۱۸۷.

۶۸. همان.

۶۹. همان.

۷۰. مائده / ۶: صورت و دست‌هایتان را تا آرنج بشوید.

۷۱. حر عاملی، پیشین، ج ۱، ابواب الماء المطلق، باب ۱، ج ۵.

الَّيْلِ^{۷۳} آیا دقیقاً نقطه تلاقی روز و شب غایت شمرده می‌شود و بدون داخل شدن در شب، روزه هم به پایان می‌رسد یا اینکه باید لحظاتی از شب هم بگذرد تا روزه به پایان برسد؟
بدیهی است که در هر موردی که بر تعیین مراد متکلم از گفته‌اش قرینه وجود داشته باشد، همان ملاک عمل خواهد بود، اما با نبود قرینه این بحث مطرح خواهد بود. به نظر می‌رسد که بدون وجود قرینه، باید غایت را نقطه پایان بگیریم، در نتیجه غایت داخل در مغیاً نیست و تنها نقطه پایان است. این مطلب با بررسی موارد کاربرد غایت در جمله‌ها به دست می‌آید. برای نمونه در آیه وضو، آرنج داخل در عضوی که باید شسته شود نیست؛ مگر آنکه احتیاط یا دلیلی دیگر، شستن خود آرنج را لازم بداند.

ب) مفهوم جمله‌های دارای غایت

در مفهوم جمله‌های دارای غایت نیز این پرسش مطرح است که آیا جمله دارای غایت ظهور در مفهوم دارد؟ به دیگر سخن، آیا سنخ حکم پیش از غایت (مغیاً) در پس از غایت به سنخ حکم مخالف آن تبدیل خواهد شد؟ در مثال روزه^{۷۳} آیا از آیه مربوط، واجب نبودن روزه از ابتدای شب فهمیده می‌شود؟ در مثال ابتدای روزه^{۷۴} آیا از زمان تبیین و روشن شدن افق به بعد حکم خوردن و آشامیدن هم با مفهوم بیان شده است؟ یا در مثال وضو آیا حکم شستن خود آرنج و بالاتر از آن، از آیه فهمیده می‌شود؟ تمامی این موارد از مفهوم غایت شمرده می‌شود.

در موضوع مفهوم غایت در این گونه جمله‌ها، می‌توان دو صورت را فرض کرد:

صورت اول: اینکه غایت در جمله برای حکم باشد؛ یعنی، در واقع حکم محدود شده باشد؛ مانند: «كُلْ شَيْءٍ طَاهِرٍ حَتَّى تَعْلَمَ أَنَّهُ قَذِرٌ» که پیش از «حتی» حکم به طهارت است و پس از آن حکم به طهارت وجود ندارد و در نتیجه چیزی که به ناپاکی‌اش علم داریم، نجس خواهد بود.

صورت دوم: اینکه غایت در جمله برای موضوع آمده باشد. مانند آیه وضو ﴿فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ﴾^{۷۵} که در آن غایت «إِلَى الْمَرَافِقِ» برای عضوی که باید شسته شود و نه حکم وجوب شستن، آمده است. در واقع در این مثال گفته شده «شستن صورت و دست‌ها تا آرنج واجب است.» و حدّ دستی که باید شسته شود تا آرنج تعیین شده است؛ بنابراین غایت، قید برای موضوع حکم است نه خود حکم. اما در متون دینی می‌بینیم که حکم در مغیاً دربارهٔ پس از غایت تغییر می‌کند؛ زیرا از این گونه جمله‌ها عرفاً، مفهوم غایت ظاهر است. برای نمونه در آیه وضو وجوب شستن دست تا آرنج ذکر شده است که عرفاً واجب نبودن شستن خود آرنج و بالاتر از آن را می‌توان فهمید.

کوتاه سخن آنکه قاعده کلی مفهوم در جمله‌های دارای غایت به قرار زیر است:

۷۳. بقره/ ۱۸۷.

۷۳. بقره/ ۱۸۷: ﴿ثُمَّ أَتَمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ﴾.

۷۴. بقره/ ۱۸۷: ﴿كُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ﴾.

۷۵. مائده/ ۶.

غایت در جمله، ظهور در مفهوم دارد؛ چه در ظاهر جمله، غایت برای حکم باشد و چه برای موضوع، مگر آنکه قرینه‌ای وجود داشته باشد که غایت تنها برای موضوع است و حکم را دربر نمی‌گیرد و بر پایه این قاعده آیات و روایات زیر مفهوم خواهند داشت:

﴿لَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّى يَطْهَرْنَ﴾؛^{۷۶} و به آنان نزدیک نشوید تا پاک شوند.
 ﴿وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ﴾؛^{۷۷} با آنان بجنگید تا دیگر فتنه‌ای نباشد.
 «كُلُّ شَيْءٍ حَالَالٌ حَتَّى تَعْرِفَ أَنَّهُ حَرَامٌ بِعَيْنِهِ فَتَدَعَهُ»؛^{۷۸} تمام چیزها (در حکم) حلال هستند مگر آنکه بدانی چیزی (خودش) حرام است که آن را ترک کنی.

نکته

آنچه درباره مفهوم غایت گفته شد در مفهوم ابتدا نیز صادق است. اما اندیشوران اصولی در این نوع مفهوم چندان اختلافی ندارند. برای نمونه مفهوم عبارت «از درس پنجم تا هفتم را خوانده‌ام» این است که درسهای اول تا چهارم را نخوانده‌ام و همین مفهوم عرفی ملاک ظهور جمله در مفهوم است.

چکیده

- ✓ وصف که یکی دیگر از انواع مفهوم مخالف است، شرایطی دارد. این شرایط عبارت‌اند از:
 - (الف) مراد از وصف در اینجا هر قیدی است که برای موضوع در قضیه و جمله ذکر می‌شود؛ اگرچه که وصف نحوی نباشد.
 - (ب) وصف دارای موصوف باشد و خود وصف به تنهایی موضوع قرار نگرفته باشد.
 - (ج) وصف خاص‌تر از موضوع باشد.
- ✓ درباره مفهوم وصف باید گفت که هرگاه نسبت میان قیود در جمله و حکم مترتب بر آنها نسبت سببیت و علیت بود، آن جمله دلالت و ظهور در مفهوم دارد. بدیهی است که در وصف زائد، وصف توضیحی و وصف غالبی اصولاً پیوندی میان این قیود و حکم وجود ندارد بلکه این نوع وصفها و قیدها تنها در مقام تبیین موضوع در قضیه و جمله هستند؛ پس این گونه وصفها مفهوم هم ندارند. اما در هر جا که وصف احترازی به گونه‌ای باشد که به تنهایی ملاک وجود حکم به شمار رود وصف دارای مفهوم خواهد بود. به دیگر سخن، اگر حکم هر جمله دارای وصف و موصوف وابسته به وجود وصف یا عدم آن باشد، ظهور در مفهوم دارد.
- ✓ غایت که یکی دیگر از مصداقهای مفهوم مخالف است در صورت نبودن قرینه، داخل در مغیا شمرده نمی‌شود و تنها نقطه پایان به شمار می‌رود.

۷۶. بقره/ ۲۲۲.

۷۷. بقره/ ۱۹۳.

۷۸. حر عاملی، پیشین، ج ۱۷، ص ۸۷، ح ۲۲۰۵۰.

غایت در جمله، ظهور در مفهوم دارد، چه در ظاهر جمله، غایت برای حکم باشد و چه برای موضوع، مگر آنکه قرینه‌ای وجود داشته باشد که غایت تنها برای موضوع است و حکم را دربر نمی‌گیرد.

جلسه هشتم

مفاهیم حصر، عدد و لقب

هدف درس

✓ آشنایی با حجیت و دلالت مفاهیم حصر، عدد و لقب.

مروری بر مباحث پیشین

در جلسه‌های پیشین حجیت و اعتبار دلالت انواع مفهوم مخالف همچون شرط، وصف و غایت بررسی شد. در این جلسه دلالت مفهوم حصر، عدد و لقب، از دیگر انواع مفهوم مخالف را بررسی می‌کنیم.

۴- مفهوم حصر

یکی دیگر از مصادیق مفهوم مخالف، مفهوم حصر است. برای روشن شدن موضوع بحث ابتدا باید با مراد از حصر آشنا شویم.

الف) مراد از حصر

برای حصر دو معنا ذکر شده است:

معنای نخست: نخستین معنای حصر همان مفهوم قصر در علوم بلاغی است. در مفهوم قصر بلاغی یا صفت به موصوفی خاص اختصاص می‌یابد؛ مانند جمله «لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ» الوهیت به الله (خداوند واحد) اختصاص دارد و یا موصوف به صفتی خاص اختصاص می‌یابد؛ مانند «وَمَا مُحَمَّدٌ إِلَّا رَسُولٌ»^{۷۹} و محمد، جز فرستاده‌ای نیست و آیه «إِنَّمَا أَنْتَ مُنْذِرٌ»^{۸۰} [ای پیامبر،] تو فقط هشداردهنده‌ای.

معنای دوم: معنای دوم عام‌تر از قصر بلاغی و استثنا است و در اصطلاح حصر نامیده می‌شود؛ مانند آیه شریف «فَشَرِّبُوا مِنْهُ إِلَّا قَلِيلًا»^{۸۱}.

مراد از حصر در اینجا همین معنای دوم، یعنی معنای عام‌تر است.

۷۹. آل عمران / ۱۴۴.

۸۰. رعد / ۷.

۸۱. بقره / ۲۴۹: پس [همگی] جز اندکی از آنها، از آن نوشیدند.

در مفهوم حصر سخن در این است که آیا در مواردی که صفت و موصوف به یکدیگر اختصاص داشته باشد و یا استثنا وجود داشته باشد، اثبات اختصاص و استثنا دلالت بر نفی حکم از غیر مورد اختصاص و غیر مستثنی می‌کند یا خیر؟ در صورت وجود دلالت بر نفی طبیعت حکم، مفهوم حصر در این گونه جمله‌ها ثابت می‌شود.

ب) شکلهای حصر

دلالت جمله‌ای که در آن حصر وجود دارد با توجه به نوع و شکل حصر به کار رفته در آن، متفاوت است. بنابراین، برای تحقیق در وجود مفهوم برای حصر باید شکل بیان حصر بررسی شود. در ساختار زبان عربی چهار شکل حصر وجود دارد که در ادامه، معنا و دلالت هر یک را بر مفهوم بررسی می‌کنیم.

۱- اِلَّا

این حرف غالباً برای استثنا به کار می‌رود.^{۸۲} در تمامی موارد کاربرد این حرف در استثنا، جمله بر مفهوم حصر دلالت دارد. این حرف، حکم مستثنی‌منه را از مستثنی‌برمی‌دارد و به صورت طبیعی حکم نقیض و مخالف حکم مستثنی‌منه را برای آن ثابت می‌کند. بر این اساس نتیجه استثنا از نفی یا سلب، اثبات یا ایجاب است. این نتیجه از رهگذر تبادر به دست می‌آید. تمامی عرب‌زبانان در کاربرد «إِلَّا» به معنای استثنا و همه غیرعرب‌زبانان در کاربرد معادلهای این واژه، همین مطلب در ذهنشان یادآوری می‌شود. این تبادر نشانه معنای حقیقی این واژه و ویژگی آن است.

برای نمونه در عبارت «لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ» دو ترکیب وجود دارد؛ مستثنی‌منه این جمله «لَا إِلَهَ» است؛ یعنی هیچ خدایی [موجود] نیست که جمله‌ای منفی است و مستثنای آن «إِلَّا اللَّهُ» است؛ یعنی مگر خداوند احد و واحد [که موجود است].

همچنین در حدیث مشهور «لَا صَلَاةَ إِلَّا بِوُضُوءٍ»^{۸۳} در مستثنی‌منه می‌گوید: «لَا صَلَاةَ»؛ نمازی وجود ندارد و در مستثنی می‌گوید: «إِلَّا بِوُضُوءٍ»؛ مگر با وضو [که موجود می‌شود].
یا در حدیث مشهور «لَا تُعَادُ الصَّلَاةُ إِلَّا مِنْ خَمْسَةِ الطَّهَوْرِ وَالْوَقْتِ وَالْقِبْلَةِ وَالرُّكُوعِ وَالسُّجُودِ»^{۸۴} در اینجا ابتدا به تکرار نشدن (اعاده) نماز تصریح کرده و سپس در مقام استثنا فرموده است: نماز از پنج جهت: طهارت، قبله، ایستادن، رکوع و سجده‌ها اعاده و تکرار می‌شود.
در تمامی این نمونه‌ها حکم پیش از «إِلَّا» و پس از آن کاملاً با یکدیگر تفاوت دارد. نتیجه آنکه حصر «إِلَّا» مفهوم مخالف دارد.

۸۲. گاه برای وصف هم به کار می‌رود، اما موارد کاربرد آن کم است و مثال قرآنی و حدیثی برای آن سراغ نداریم.

۸۳. حاج حسین نوری، مستدرک الوسائل، ج ۱، باب تحریم الدخول فی الصلاة بغیر طهارة، ح ۶۳۷، ص ۲۹۰.

۸۴. شیخ حر عاملی، وسائل الشیعه، ج ۱، باب وجوب إعادة الصلاة، ح ۸، رقم ۹۸۰، ص ۳۶۰.

۲- انما

«انما» یکی دیگر از حروفی است که دلالت بر حصر دارد. برای نمونه در آیه شریف ^{۸۵} **إِنَّمَا إِلَهُكُمُ إِلَهُ وَاحِدٌ** این گونه حصر، به حکم تبادر، بر نفی حکم این جمله از دیگر موضوعات دلالت دارد.

حصر حکم بر موضوع در بسیاری از آیات قرآن وجود دارد. برای نمونه در آیه ۵۵ **سُورَةُ مَائِدَةٍ آيَةُ ۵۵** آمده است:

إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ ^{۸۶}

ولی شما، تنها خدا و پیامبر اوست و کسانی که ایمان آورده‌اند؛ همان کسانی که نماز برپا می‌دارند و در حال رکوع زکات می‌دهند.

روایت ابوبصیر از امام صادق (علیه السلام) در حکم سلام نماز را می‌توان مصداقی دیگر از این نوع حصر برشمرد. حضرت در این باره فرمودند:

إِذَا كُنْتَ إِمَامًا فَإِنَّمَا التَّسْلِيمُ أَنْ تُسَلِّمَ عَلَى النَّبِيِّ (عَلَيْهِ وَآلِهِ السَّلَامُ) وَ تَقُولَ: السَّلَامُ عَلَيْنَا وَ عَلَى عِبَادِ اللَّهِ الصَّالِحِينَ. فَإِذَا قُلْتَ ذَلِكَ فَقَدْ انْقَطَعَتِ الصَّلَاةُ. ^{۸۷}

اگر امام جماعت بودی، سلام نماز این گونه است که بر پیامبر و آل او درود بفرستی و (سپس) بگویی: «السَّلَامُ عَلَيْنَا وَ عَلَى عِبَادِ اللَّهِ الصَّالِحِينَ». هرگاه آن را گفتی نماز تمام شده است.

اثبات انحصاری بودن این حکم برای این موضوع، بر نفی این حکم از دیگر موضوعات دلالت دارد.

۳- بل

این حرف برای اضراب و چشم‌پوشی از جمله پیش از آن به کار می‌رود. در برخی موارد این چشم‌پوشی و اضراب برای تأکید بر مطلب پس از آن است؛ مانند **قَدْ أَفْلَحَ مَنْ تَزَكَّى * وَ ذَكَرَ اسْمَ رَبِّهِ فَصَلَّى * بَلْ تُؤْثِرُونَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا** ^{۸۸} و در پاره‌ای موارد برای تصحیح اشتباه زبانی به کار می‌رود. در این موارد واژه «بل» دلالتی بر حصر ندارد.

اما کاربرد گسترده این واژه، برای منع و ابطال جمله پیش از آن است. در این صورت واژه «بل» بر حصر دلالت دارد؛ مانند: **وَقَالُوا اتَّخَذَ الرَّحْمَنُ وَلَدًا سُبْحَانَهُ بَلْ عِبَادٌ مُكْرَمُونَ** ^{۸۹}؛ یعنی آنان فقط بندگان کریم خداوند هستند و فرزندان خداوند نیستند. بنابراین، توهم فرزند بودن باطل و بنده کریم خداوند بودن اثبات شده است.

یا در آیه‌ای دیگر:

۸۵. انبیاء/ ۱۰۸.

۸۶. مائده/ ۵۵.

۸۷. شیخ حر عاملی، پیشین، ج ۶، باب کیفیت تسلیم الأمام و المأموم، ح ۸۳۳۰، ص ۴۲۱.

۸۸. اعلیٰ/ ۱۶ - ۱۴: رستگار آن کس که خود را پاک گردانید و نام پروردگارش را یاد کرد و نماز گزارد. لیکن [شما] زندگی دنیا را برمی‌گزینید؛ همچنین ر. که مؤمنون/ ۶۲ و ۶۳.

۸۹. انبیاء/ ۲۶: و گفتند: «[خدای] رحمان فرزندی اختیار کرده.» منزّه است او، بلکه [فرشتگان] بندگان ارجمندند.

أَمْ يَقُولُونَ بِهِ جِنَّةٌ بَلْ جَاءَهُمُ بِالْحَقِّ وَ أَكْثَرُهُمْ لِلْحَقِّ كَارِهُونَ ٩٠

آیا می‌گویند که وی [رسول خدا] جنون دارد؟ این‌گونه نیست بلکه او با حق به سوی آنها آمده است و اکثر آنان نسبت به حق پذیرش ندارند.

در این آیه گمان جنون پیامبر ابطال شده و تصریح شده که او برای آنان پیامبری راستین است. در این صورت مفهوم حصر برای این‌گونه جمله‌ها ثابت است.

۴- ترکیب جملات

در انواع سه‌گانه الفاظ حصر پیش گفته، ادوات و حروف در بیان حصر به کار گرفته شده‌اند. اما گاه شکل چینش و ترکیب، بیان‌کننده مفهوم حصر در جمله است. این‌گونه ترکیبها در علوم بلاغی به چند شکل آمده‌اند:

الف) مقدم داشتن آنچه که باید در جمله به طور معمول متأخر بیاید؛ مانند:

۱- تقدم مفعول بر فعل؛ مانند آیه **إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ**^{۹۱} که در آن عبادت و استعانت در خداوند منحصر شده است.

۲- تقدم خبر بر مبتدا؛ مانند آیه **لِلَّهِ الْأَمْرُ**^{۹۲} به این معنا که امر و فرمان تنها از آن خداوند است.

۳- تقدم مسندألیه معرفه بر مسند؛ مانند آیه **نَحْنُ نَعْلَمُهُمْ**^{۹۳} که ذکر مسندألیه (نحن) برای مسند (نَعْلَمُهُمْ) مفهوم حصر دارد. به این معنا که تنها ما آنها را می‌شناسیم.

ب) معرفه کردن مسندألیه با «ال»؛ مانند آیه **الْحَمْدُ لِلَّهِ**^{۹۴} به این معنا که حمد و ستایش تنها مختص خدا است.

ج) ذکر ضمیر فصل؛ مانند آیه **فَاللَّهُ هُوَ الْوَلِيُّ**^{۹۵} که ذکر ضمیر فصل سبب حصر ولایت در خداوند شده است.

از آنجا که این ترکیبها بر حصر دلالت دارند، دلالت آنها بر مفهوم هم ثابت خواهد بود. این ملازمه قطعی میان دلالت بر حصر و دلالت بر مفهوم، قاعده‌ای کلی است.

۵- مفهوم عدد

آیا عدد در جملات بر مفهوم دلالت می‌کند؟ به دیگر سخن آیا وجود عدد در یک جمله، حکم موضوع در قضیه را تنها به آن عدد خاص اختصاص می‌دهد، به گونه‌ای که حکم از غیر آن عدد منتفی شود؟

۹۰. مؤمنون / ۷۰.

۹۱. حمد / ۵؛ (پروردگارا) تنها تو را می‌پرستیم و تنها از تو یاری می‌جوییم.

۹۲. روم / ۴.

۹۳. توبه / ۱۰۱.

۹۴. حمد / ۲.

۹۵. شوری / ۹.

در پاسخ باید گفت که عدد خاص در جملاتی که در آنها عدد به کار رفته است از جهت کمی و زیادی محدود است و حکم از مقدار کمتر و بیشتر منتفی است.

برای نمونه ظاهر آیه شریف الزَّائِنَةُ وَالزَّائِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ^{۹۶} دلالت بر محدود کردن حکم شلاق زدن به تعداد صد ضربه، نه کمتر و نه بیشتر، دارد. تخلف از این حکم بر اساس مفهوم این عدد مجاز و مشروع نیست.

اما ظاهر نخستین برخی جملات، گاه بر اساس قرینه‌ها برداشت نمی‌شود و حالت‌های دیگری رخ می‌نماید. در جملات عددی سه حالت دیگر نیز تصور می‌شود که عبارت‌اند از:

الف) در جمله، عددی ذکر شده و اصولاً به کمتر و بیشتر از آن اشاره‌ای نشده است. در این موارد یکی کمتر یا بیشتر بودن در اصل حکم تأثیری ندارد. برای نمونه در آیه شریف اسْتَغْفِرْ لَهُمْ أَوْ لَا تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ إِنْ تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ سَبْعِينَ مَرَّةً فَلَنْ يَغْفِرَ اللَّهُ لَهُمْ^{۹۷} عدد هفتاد تنها برای بیان کثرت ذکر شده است. پس بر این دلالت ندارد که اگر ۷۱ بار استغفار شود، برای آنها مفید خواهد بود یا اگر ۶۹ بار استغفار شود برای آنها فایده ندارد.

به یقین در چنین مواردی عدد مفهوم ندارد. اما در اینجا قرینه بر خلاف ظاهر اولیه عدد وجود دارد. ب) گاه در جمله، عدد برای بیان حداقل به کار می‌رود و مانع مفهوم حداکثر نیست. برای نمونه آیه شریف وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِّجَالِكُمْ^{۹۸} به بیان حداقل شاهدان پرداخته است اما قطعاً تعداد شاهدان می‌تواند بیشتر از این باشد.

در اینجا هم قرینه مقام، اقتضای آن دارد که از ظاهر اولیه عدد دست برداریم. ج) گاه در جمله، عدد برای بیان حداکثر به کار می‌رود و مانع مفهوم حداقل نیست. نمونه این حالت روایتی شریف از امام صادق (علیه السلام) است که در آن سماعه می‌پرسد: «الْجُنُبُ هَلْ يَقْرَأُ الْقُرْآنَ؟ قَالَ: مَا بَيْنَهُ وَبَيْنَ سَبْعِ آيَاتٍ.»^{۹۹} آیا فردی که جنب است می‌تواند قرآن بخواند؟ حضرت فرمود: تا هفت آیه اشکالی ندارد. در اینجا نیز قرینه کلامی موجود دلالت می‌کند که عدد هفت تنها برای بیان حداکثر تعداد آیاتی است که شخص جنب مجاز به خواندن آنها است. بدیهی است که چنین شخصی به انجام کمتر از آن مجاز خواهد بود.

در همه این اقسام، به جز موردی که عدد به هیچ وجه در مقام محدود کردن حداقل و حداکثر نیست، عدد در همان جهتی که معنا را محدود می‌کند، مفهوم دارد.

به چند نمونه توجه کنید:

- برای هر وعده نماز واجب روزانه، عددی خاص تعیین شده است که کمتر یا بیشتر از آن مشروعیت ندارد؛ از این رو عدد نمازهای واجب روزانه مفهوم دارد.

- در مشروعیت نماز جمعه حضور دست کم پنج نفر ضروری شمرده شده است، ولی بیشتر از آن مانعی ندارد. پس نماز جمعه با کمتر از پنج نفر مشروع نیست.

۹۶. نور/ ۲.

۹۷. توبه/ ۸۰: چه برای آنان آمرزش بخواهی یا برایشان آمرزش نخواهی [یکسان است، حتی] اگر هفتاد بار برایشان آمرزش طلب کنی هرگز خدا آنان را نخواهد آمرزد.

۹۸. بقره/ ۲۸۲؛ و دو شاهد از مردانتان را به شهادت طلبید.

۹۹. شیخ حر عاملی، پیشین، ج ۲، باب جواز قراءة الجنب و الحائض، ح ۱۹۷۲، ص ۲۱۸.

– یک شخص به هنگام خرید کالایی، تا سه روز می‌تواند آن را به فروشنده بازگرداند و معامله را به هم زند. قطعاً پس از سه روز این حق ساقط می‌شود.

بنابراین عدد در این موارد مفهوم دارد. اگرچه بسیاری از اصولیان این نوع مفهوم را نپذیرفته‌اند.^{۱۰۰}

۶- مفهوم لقب

منظور از لقب در اینجا هر اسمی، چه مشتق و چه جامد، است که موضوع حکم قرار گیرد؛ مانند سارق و سارقه در آیه شریف *وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا*^{۱۰۱} به این معنا که مرد و زن دزد را به [سزای] آنچه کرده‌اند، دستشان را ببرید.

در مفهوم لقب، طبیعت حکم از دیگر عناوین و القاب منتفی است. برای نمونه در آیه پیش گفته در صورت دلالت بر مفهوم، قطع دست مرد و زن غیرسارق منتفی است، در نتیجه این نوع مفهوم پذیرفته نیست. به دیگر سخن این جمله در نفی حکم از دیگر عناوین ظهور ندارد. نهایت دلالت این جمله ثبوت حکم قطع برای مرد و زن سارق است، اما حکم را از دیگر عناوین و القاب مانند زانی یا دیگر خطاکاران نفی نمی‌کند. به عبارت دیگر، این حکم خاص (شخص این حکم) با نبودن عنوان و لقب سارق و سارقه منتفی است، اما نوع حکم منتفی نیست.

طبیعی است کسانی که مفهوم وصف را حجت نمی‌دانند، به طریق اولی^۱ نباید مفهوم لقب را بپذیرند؛ زیرا تنها تفاوت این دو نوع مفهوم آن است که مفهوم وصف در وصفی که بر موصوف تکیه داشته باشد، جریان دارد و مفهوم لقب در وصفی که بر موصوف تکیه نداشته باشد، جاری است. در این موارد خود وصف بدون توجه به موصوف، موضوع حکم قرار گرفته است. بدیهی است که مفهوم لقب بسیار ضعیف‌تر از مفهوم وصف است. پس با نپذیرفتن مفهوم وصف از سوی برخی اصولیان، قطعاً مفهوم لقب هم بی‌اعتبار خواهد بود.

برای نمونه در روایت صحیح ابن‌سنان چنین آمده است:

يَجُوزُ لِلْمَرِيضِ أَنْ يَقْرَأَ فِي الْفَرِيضَةِ فَاتِحَةَ الْكِتَابِ وَحْدَهَا.^{۱۰۲}

مریض می‌تواند در نماز واجب خود به خواندن سوره حمد اکتفا کند.

«مریض» در اینجا لقب شمرده می‌شود. با ثبوت مفهوم برای لقب، اکتفا به قرائت سوره حمد برای غیرمریض جایز نیست و حتماً باید سوره را پس از حمد در همه حالات بخواند. اما با ثابت نشدن مفهوم برای لقب، جواز ترک سوره پس از حمد با جواز ترک آن با وجود دلیلی دیگر، از سوی غیرمریض منافات ندارد. بنابراین، کسی که در تنگی وقت نماز می‌خواند نیز می‌تواند مشمول این حکم باشد؛ از این رو مفهوم لقب پذیرفته نمی‌شود.

۱۰۰. محمدرضا مظفر، *أصول الفقه*، ج ۱، ص ۱۸۱.

۱۰۱. مائده/ ۳۸.

۱۰۲. شیخ حر عاملی، *پیشین*، ج ۶، باب أن فاتحة تجزى وحدها في الفريضة مع الضرورة، ح ۷۲۹۰، ص ۴۱.

تکمیل بحث

در تعبیرات فقیهان و عالمان اصولی گاه سه تعبیر دلالت اقتضا، دلالت تنبیه و دلالت اشاره دیده می‌شود. این نوع دلالت‌ها از نوع منطوق، یعنی مدلول مطابقی، جمله نیستند. از سوی دیگر لازمه مدلول جمله ترکیبی به گونه‌ای که لزوم بین به معنای اخص باشد، هم نیستند؛ بلکه این نوع دلالت‌ها برخاسته از سیاق کلام هستند. از این رو، از آنها در کنار منطوق و مفهوم به عنوان نوعی دلالت خاص با عنوان دلالت سیاقی یاد می‌کنند. اکنون به شرح هر یک از دلالت‌های سه‌گانه می‌پردازیم.

الف) دلالت اقتضا

مراد از این نوع دلالت آن است که بر پایه عرف، این دلالت مورد نظر گوینده است و اصولاً درستی و صحت آن بر اساس نظر عقل یا شرع یا لغت و زبان یا عادت و وابسته به آن است. در اینجا چند نمونه را بررسی می‌کنیم:

مثال نخست: «لا ضرر و لا ضرار فی الإسلام»؛^{۱۰۳} ظاهر اولیه این حدیث چنین حکم می‌کند که در دنیا یا میان مسلمانان اصلاً ضرر دیدن و ضرر زدن وجود ندارد، در حالی که ضرر و ضرر زدن در دنیا و هم میان مسلمانان واقعاً وجود دارد. پس این کلام به این شکل درست و صادق نیست. بنابراین، صدق و راستی این کلام در گرو نوعی تقدیر در کلام است، به این معنا که در احکام شرعی ضرر و آنچه موجب ضرر باشد، تشریع نشده است.

مثال دوم: روایت «لَا صَلَاةَ لِجَارِ الْمَسْجِدِ إِلَّا فِي مَسْجِدِهِ»؛^{۱۰۴} در اینجا باید واژه «کامله» را در تقدیر بگیریم، یعنی «لا صلاة كاملة» به این مفهوم که نماز کامل دارای تمامی آثار معنوی برای همسایه مسجد، تنها در مسجد است. دلیل لزوم این تقدیر آن است که در شرع، اصل نماز در مسجد برای هیچ کس واجب نشده است. پس صدق و راستی این جمله شرعاً در گرو این تقدیر است.

مثال سوم: آیه شریفه «وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ»؛^{۱۰۵} درستی این کلام از نظر عقلی در گرو تقدیر گرفتن واژه «اهل» در آیه است. بنابراین، یا باید مضاف را محذوف بدانیم یا معنای «اهل» را فرض کنیم تا نوعی مجاز در اسناد و انتساب مرتکب شویم.

مثال چهارم: جمله «زمینت را از طرف من در برابر یک میلیون تومان وقف کن»؛ درستی این درخواست از نظر شرعی در گرو آن است که مالک ابتدا زمین را به قیمت مذکور خریده و سپس آن را وقف کرده باشد؛ زیرا وقف در ملک شخصی شرعاً ممکن و مجاز است و کسی نمی‌تواند ملک دیگری را وقف کند.

مثال پنجم: جمله «رَأَيْتُ أَسَدًا فِي الْحَمَامِ»؛ به معنای آن است که شیری را در حمام دیدم. درستی این جمله بر اساس عادت و معمول وابسته به آن است که منظور از شیر همان مرد شجاع باشد.

نتیجه آنکه ملاک در دلالت اقتضا دو چیز است:

۱- این دلالت مورد نظر و مقصود گوینده باشد؛

۲- کلام بدون این تقدیر و فرض درست و صادق نباشد.

۱۰۳. شیخ کلینی، الکافی، ج ۵، ص ۲۹۴؛ شیخ حر عاملی، پیشین، ج ۱۸، باب ثبوت خیار الغبن للمغبون، ح ۲۳۰۷۵، ص ۳۲.

۱۰۴. شیخ حر عاملی، پیشین، ج ۵، باب کراهة تأخر جیران المسجد عنه، باب دوم از ابواب احکام مسجد، ح ۶۳۱۰، ص ۱۹۴.

۱۰۵. یوسف / ۸۲.

ب) دلالت تنبیه

این نوع دلالت «دلالت ایماء» هم نامیده می‌شود. ملاک نخست مورد پیشین، یعنی مقصود گوینده بودن این نوع دلالت از نظر عرف، در این دلالت هم وجود دارد؛ اما راستی یا درستی کلام وابسته به این تقدیر نیست. در اینجا سیاق کلام یقین می‌آورد که لازمه کلام اراده شده یا بعید است که اراده نشده باشد. این نکته ملاک تفاوت نوع دلالت از دلالت اقتضا است.

موارد دلالت تنبیه بسیارند، از جمله:

۱- گاه گوینده چیزی را به صورت مستقیم بیان نمی‌کند و لازمه عقلی یا عرفی آن را باز می‌گوید. برای نمونه اگر شخصی در ساعت ده با کسی قرار داشته باشد و بگوید: الآن ساعت ده شد برای توجه دادن به فرا رسیدن زمان وعده چنین سخنی را ابراز می‌دارد.

یا می‌گوید: آفتاب برآمد. این جمله برای بیان از دست رفتن وقت ادای نماز صبح گفته می‌شود.

یا می‌گوید: من تشنه‌ام. این جمله برای بیان اینکه او آب میل دارد، گفته می‌شود.

۲- گاه همراه کلام مطلبی هست که دلیل حکم یا شرط بودن، مانع بودن، جزء بودن یا نبودن اینها را بیان می‌کند، پس ذکر حکم نشان‌دهنده یکی از اینها خواهد بود.

برای نمونه هنگامی که شخصی می‌پرسد: حکم شک در تعداد رکعات نماز دو رکعتی چیست؟ امام یا فقیه می‌گوید: نماز را دوباره به جای آور. مفهوم این حکم آن است که شک در نماز دو رکعتی دلیل بطلان آن است.

همچنین هنگامی که کسی از امام (علیه السلام) پرسید با همسر در روز ماه مبارک رمضان نزدیکی کردم، امام (علیه السلام) فرمود: کفارہ بده؛^{۱۰۶} یعنی نزدیکی کردن در روزه واجب سبب کفارہ است.

یا هنگامی که سؤال شد: ماهی‌های داخل رودخانه را فروخته‌ام، در پاسخ گفته شود: این معامله باطل است، یعنی شرط درستی معامله قدرت بر تسلیم و تحویل دادن جنس فروخته‌شده است.

یا هنگامی که کسی حکم نماز خواندن در حمام را بپرسد و پاسخ شنود که دوباره به جای آوردن آن لازم نیست، بدین معنا است که نماز خواندن در حمام اشکالی ندارد.

۳- گاه کلام به گونه‌ای بیان می‌شود که برخی از آنچه لازمه عملی خاص است، معلوم می‌شود. برای نمونه هنگامی که می‌گوید: به نهر رسیدم، نوشیدم؛ یعنی آب نوشیدم. یا هنگامی که می‌گوید: برخاستم و خطبه خواندم؛ یعنی ایستاده خطبه خواندم.

این قرائن که همراه کلام است، یا همان سیاق کلام، موضوع اصلی و لازمه هر عملی را تعیین می‌کند.

ج) دلالت اشاره

این نوع دلالت بر خلاف دو نوع دلالت پیشین، لازم نیست که بر حسب عرف مقصود گوینده باشد، اما کلام دلالت بر لازمه آن دارد. مثال معروف این نوع دلالت، دلالت دو آیه از قرآن بر حمل جنین در حداقل شش ماه است. در یک آیه می‌فرماید:

وَحَمْلُهُ وَفِصَالُهُ ثَلَاثُونَ شَهْرًا^{۱۰۷}

۱۰۶. شیخ حر عاملی، پیشین، ج ۱۰، باب وجوب إمساك الصائم عن الجماع، ح ۱۲۷۷۶، ص ۲۴۰.

۱۰۷. احقاف / ۱۵.

بار برداشتن و از شیر گرفتن نوزاد سی ماه است.

و در آیه دیگری می‌فرماید:

وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ لِمَنْ أَرَادَ أَنْ يُتِمَّ الرَّضَاعَةَ^{۱۰۸}

و مادران [باید] فرزندان خود را دو سال تمام شیر دهند. این حکم برای کسی است که بخواهد دوران شیرخوارگی را تکمیل کند.

در آیه نخست مجموع حمل جنین و شیر دادن نوزاد ۳۰ ماه بیان شده و در آیه دوم تنها شیر دادن به فرزند را ۲۴ ماه (دو سال) تعیین کرده است. با کم کردن دوره شیرخوارگی از سی ماه، دست کم شش ماه برای حمل جنین باقی می‌ماند.

چنان‌که ملاحظه می‌کنید هیچ کدام از این آیات اصولاً بر اساس فهم عرفی، قصد بیان حداقل حمل جنین را ندارند، اما از دلالت اشاره، به صورت تبعی نه اصلی، این معنا از مجموع دو آیه برداشت می‌شود.

اعتبار و حجیت این دلالت‌ها

از میان دلالت‌های سه‌گانه پیش‌گفته، دلالت اقتضا و دلالت تنبیه را از آن جهت که ظاهر کلام هستند، معتبر دانسته‌اند؛ زیرا دلیل حجیت ظواهر الفاظ، این دو نوع دلالت را هم شامل می‌شود.

اما چون دلالت اشاره عرفاً مقصود گوینده شمرده نمی‌شود، نمی‌توان آن را دلالت نامید. در مباحث مقدماتی اصول فقه (۲) این نکته را بیان کردیم که اصولاً دلالت در جایی معنا می‌یابد که مورد اراده و قصد گوینده باشد؛ اما در اینجا که گوینده قصد این معانی را ندارد دلالت نامیدن آن همراه با نوعی تسامح است. در دلالت اشاره، نمی‌توان وجود ظهور در این معنا را ادعا کرد؛ بلکه تنها اشاره و اشعاری به آن معنا وجود دارد. البته در صورت وجود ملازمه عقلی قطعی میان آنچه که ذکر شده و لازمه کلام، معنای استنباط‌شده از باب ملازمه عقلی معتبر خواهد بود. بدیهی است که حجیت از باب ظاهر کلام با حجیت از باب حکم عقل به ملازمه، دو مقوله جداگانه هستند.

چکیده

✓ مراد از حصر، معنایی عام‌تر از قصر بلاغی و استثنا است و در ساختار «إلا»، «إنما» و «بل» و ... بیان می‌شود. در صورتی حصر، مفهوم خواهد داشت که با اثبات اختصاص و استثنا، بر نفی حکم از غیر موارد اختصاص و استثنا دلالت کند. از این رو، «إلا» و «إنما» به صورت مطلق و «بل» نیز در صورت منع و ابطال جمله پیش از خود، مفهوم مخالف دارند.

✓ در جملاتی که عددی خاص بیان شده و حکم در مقام محدود کردن حداقل و حداکثر عدد است و کمتر یا بیشتر از آن عدد مشروع نباشد؛ آن عدد، مفهوم مخالف خواهد داشت.

✓ مفهوم لقب، به معنای هر اسمی که موضوع حکم نباشد، مفهوم مخالف ندارد. به دیگر سخن، جملات دارای لقب، ظهور در نفی حکم از دیگر عناوین ندارند و حداکثر دلالت این جملات ثبوت حکم آن مورد خاص است.

✓ دلالت‌های اقتضا، تنبیه و اشاره، دلالت‌های دیگری هستند نه از جنس دلالت منطوق بلکه برخاسته از سیاق کلام. از این سه نوع دلالت، دلالت اقتضا و تنبیه از آن جهت که ظاهر کلام‌اند و به دلیل حجیت ظواهر الفاظ حجت هستند.

جلسه نهم

رابطه ادله با یکدیگر
عام و خاص (۱)

هدف درس

✓ آشنایی با دو اصطلاح عام و خاص و حکم آنها.

مروری بر مباحث پیشین

در جلسه پیشین با بررسی دلالت مفاهیم حصر، عدد و لقب، انواع مفاهیم مخالف نیز به پایان رسید. در این جلسه با دو اصطلاح عام و خاص و حکم آنها آشنا خواهید شد.

درآمد

بخش مهم و کاربردی مباحث الفاظ دانش اصول، تبیین نسبت میان ادله و رابطه آنها با یکدیگر است. گاه میان عبارات ادله شرعی نوعی ناسازگاری ظاهری دیده می‌شود. ما در مبحث رابطه ادله با یکدیگر، به این ناسازگاریهای غیرواقعی که از دیدگاه عرف مخاطبان به سادگی می‌توان همخوانی و سازگاری میان آنها را شناخت، می‌پردازیم. به دیگر سخن، از دیدگاه عرف مخاطبان جمع میان این ادله امکان‌پذیر است. در مجموع رابطه میان ادله شرعی از نظر مدلول الفاظ آنها در سه عنوان کلی جای می‌گیرد:

الف) عام و خاص؛

ب) مطلق و مقید؛

ج) مجمل و مبین.

عام و خاص

۱- تعریف عام و خاص

شایع‌ترین نسبت میان الفاظ ادله شرعی، عموم و خصوص معانی آنها است. این دو مفهوم اگرچه از مفاهیم عرفی و شناخته‌شده در میان مردم است، ولی گزیده‌ای از دیدگاه اصولیان را درباره این دو اصطلاح بیان می‌کنیم.

الف) مراد از مفهوم «عام»

«عام» واژه‌ای است که معنای آن همه افراد و مصادیق خود را دربرمی‌گیرد و حکمی بر آن مترتب می‌شود. برای نمونه عبارت «همه دانشجویان» یا «دانشجویان» و مانند اینها عام نامیده می‌شوند و هنگامی که در یک جمله به کار روند، حکم آن جمله، همه کسانی را که عنوان دانشجو بر آنان صادق است، دربرمی‌گیرد. در این تعریف، عنوان عام در واقع وصف اسمی است که موضوع حکم قرار گرفته است. اما گاه عام بودن وصف حکم شمرده می‌شود. بر این پایه می‌گویند: فلان حکم عام است؛ یعنی بر همه افراد موضوع خودش صادق است و درباره تمامی آنها به کار می‌رود؛ مانند: اَقِمُوا الصَّلَاةَ که حکمی عام را برای همه افراد مکلف اثبات کرده و برپایی نماز را به آنها دستور داده است.

ب) مراد از مفهوم «خاص»

«خاص» واژه‌ای است که تنها برخی افراد و مصادیق عنوان عام را دربرمی‌گیرد و تنها بر آنها حکم جاری می‌شود. برای نمونه عبارت «برخی دانشجویان» یا «تعدادی روایات» تمامی دانشجویان یا تمامی روایات را شامل نمی‌شود و حکم چنین جمله‌ای درباره عموم افرادی که در عنوان عام داخل هستند، جریان ندارد. در واقع در هر یک از عام و خاص دو عنصر اصلی وجود دارد:

- عناصر عام = لفظ عموم + دلالت بر فراگیر بودن نسبت به همه افراد معنا؛
- عناصر خاص = لفظ خاص + دلالت بر استثنا از حکم عام.

۲- رابطه عام و خاص

اصولیان رابطه میان عام و خاص را «تخصیص» می‌نامند. از دیدگاه اصولیان هرگاه برخی افراد عام با دلیلی خاص از شمول حکم خارج شوند، حکم عام تخصیص می‌خورد؛ یعنی آن حکم عام، محدود می‌شود و به افرادی خاص، اختصاص می‌یابد.

بنابراین، دلیل خاص بدون آنکه موضوع حکم را تغییر دهد، دایره شمول و فراگیری حکم را محدود می‌کند. بر این پایه، گاه از تخصیص به خروج حکمی تعبیر می‌کنند.

برای نمونه جمله امری «هر عالمی را احترام کنید.» جمله‌ای عام است و جمله امری دیگری که بیان می‌کند «عالمان فاسق را احترام نکنید.» نسبت به جمله عام پیشین، خاص است. جمع میان این دو جمله امری عام و خاص این‌گونه خواهد بود که «هر عالم غیرفاسقی را احترام کنید.»

آیا در این نمونه، عالمان فاسق از افراد «هر عالم» در جمله عام به شمار نمی‌روند؟ بی‌گمان عنوان عام همچنان بر آنها صادق است، اما با تخصیصی که دلیل خاص در جمله دوم بیان داشت، حکم وجوب احترام به آنها برداشته شد.

اما در صورتی که دلیلی نسبت به افراد خودش عام و فراگیر باشد و دلیلی دیگر، یکی از افراد را از مصادیق دلیل فراگیر نداند، به آن «تخصّص» می‌گویند. به دیگر سخن، تخصّص عبارت است از خارج شدن فردی از موضوع حکم.

اگر دلیل خاص در نمونه پیشین این گونه بود که «آقای x عالم نیست». حکم عام لزوم احترام هر عالمی، شخص (x) را دربر نمی‌گرفت. خارج شدن این شخص از حکم، به دلیل تخصیص و خروج حکمی و استثنای او از آن حکم عام نبود، بلکه به آن دلیل که این شخص از افراد موضوع عالم، که حکم وجوب احترام برای آنها ثابت است، شمرده نمی‌شود از آن حکم خارج می‌شود.

در پاره‌ای موارد به «تخصیص»، «خروج موضوعی» نیز می‌گویند. و با تخصیص که خروج حکمی فرد است، تفاوت دارد.

۳. الفاظ عام

در زبانهای گوناگون برای بیان عموم معنای واژگان نسبت به همه افراد مورد نظر، الفاظی خاص وضع شده است. در زبان عربی هم برخی حروف و اسامی بر عموم دلالت دارند. این ادات و واژگان عموم در تبیین فراگیری خودشان در دو گروه سامان می‌یابند.

الف) گروه واژگانی که خود دلالت بر عموم دارند. انواع این واژگان عبارت‌اند از:

- ۱- «كُلٌّ»؛ مانند: كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ^{۱۰۹}؛
 - ۲- «جميع»؛ مانند: هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعاً^{۱۱۰}؛
 - ۳- واژه‌های مترادف با «كُلٌّ» و «جميع»؛ مانند: «عامّة» یا «كافة» یا «أى» یا «أية» در مثالهای زیر:
 - يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ادْخُلُوا فِي السَّلَامِ كَافَّةً^{۱۱۱}؛
 - «جاء القوم عامتهم»^{۱۱۲}؛
 - قُلِ ادْعُوا اللَّهَ أَوْ ادْعُوا الرَّحْمَنَ أَيًّا مَا تَدْعُوا فَلَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى^{۱۱۳}.
 - ۴- جمعی که با «ال» جنس معرفه شده باشد؛ مانند: يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ فَلَا يَقْرَبُوا الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ بَعْدَ عَامِهِمْ هَذَا^{۱۱۴}؛
 - ۵- اسم نکره در ساختار نفی؛ مانند: لَا تُكَلِّفُ نَفْسٌ إِلَّا وُسْعَهَا^{۱۱۵}؛
 - ۶- اسم جنس که با «ال» جنس معرفه شده باشد؛ مانند: أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا^{۱۱۶}.
- ب) گروهی از الفاظ که خودشان برای معنای عموم وضع نشده‌اند و با استفاده از قرینه سیاق کلام چنین دلالتی دارند. این الفاظ عبارت‌اند از:

۱۰۹. آل عمران / ۱۸۵: هر جاننداری چشنده [طعم] مرگ است.

۱۱۰. بقره / ۲۹: او است آن کسی که آنچه در زمین است، همه را برای شما آفرید.

۱۱۱. بقره / ۲۰۸: ای کسانی که ایمان آورده‌اید، همگی به اطاعت [خدا] درآیید.

۱۱۲. همگی قوم آمدند.

۱۱۳. اسراء / ۱۱۰: بگو «خدا» را بخوانید، هر کدام را بخوانید، برای او نامهای نیکوتر است.

۱۱۴. توبه / ۲۸: ای کسانی که ایمان آورده‌اید، حقیقت این است که مشرکان ناپاک‌اند، پس نباید از سال آینده به مسجد الحرام نزدیک شوند.

۱۱۵. بقره / ۲۳۳: هیچ کس جز به قدر وسعش مکلف نمی‌شود.

۱۱۶. بقره / ۲۷۵: خدا داد و ستد را حلال و ربا را حرام گردانیده است.

- ۱- اسم شرط؛ مانند: فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ^{۱۱۷}؛
 - ۲- اسم استفهام؛ مانند: وَ يُرِيكُمْ آيَاتِهِ فَأَيَّ آيَاتِ اللَّهِ تُنْكِرُونَ^{۱۱۸}؛
 - ۳- اسم موصول؛ مانند: وَ هُوَ الَّذِي يَتَوَفَّاكُم بِاللَّيْلِ وَ يَعْلَمُ مَا جَرَحْتُم بِالنَّهَارِ^{۱۱۹}.
- این گروه از الفاظ به گونه‌ای هستند که در مفرد، مثنی و جمع و نیز در مؤنث و مذکر استفاده می‌شوند. تعیین نوع مراد گوینده از آنها بسته به قرینه‌ای است که از سیاق عبارت به دست می‌آید.

۴- اقسام عام

برای عام اقسام سه‌گانه‌ای را ذکر کرده‌اند؛ این اقسام عبارت‌اند از:

الف) عام استغراقی

هرگاه جمله‌ای با الفاظ عام مانند «کل» به کار رود، به گونه‌ای که حکم عام شامل یکایک افراد به صورت مستقل و جدای از دیگر افراد شود، به آن عام استغراقی می‌گویند. در این صورت هر فردی از افراد عام، در عرض دیگر افراد موضوع حکم خواهد بود. هر یک از آنها نیز، نسبت به حکم مربوط به خود، اطاعت یا عصیان خاص خود را دارد.

برای نمونه در آیه شریف كُلُّ الطَّعَامِ كَانَ حِلالًا لِّبَنِي إِسْرَئِيلَ إِلَّا مَا حَرَّمَ إِسْرَئِيلُ عَلَى نَفْسِهِ مِنْ قَبْلِ أَنْ تُنْزَلَ التَّوْرَةُ^{۱۲۰}؛ تکتک غذاها برای بنی‌اسرائیل حلال است و تنها برخی از آنها استثنا شده است.

ب) عام مجموعی

هرگاه عام به صورت مجموعه‌ای موضوع حکم قرار گیرد، به گونه‌ای که برخی افراد به صورت مستقل مراد نباشد، به آن عام مجموعی می‌گویند. برای نمونه اگر گفته شد: «تمامی ده مرد سنگ بزرگ را حرکت دادند»؛ یعنی تمامی آنها چنین کردند نه اینکه تکتک آنها و به ترتیب این کار را انجام دادند.

عقیده به امامت دوازده امام شیعی نیز عام مجموعی به شمار می‌رود. بر پایه عقاید معتبر شیعه امامی اعتقاد به امامت تمامی آنها لازم است نه اعتقاد به امامت برخی از آنان. پس ایمان به این مجموعه لازم است. مانند أَقِيمُوا الصَّلَاةَ^{۱۲۱} که انجام مجموع اجزا و شرایط نماز خواسته شده است و انجام برخی اجزای آن کافی نیست.

۱۱۷. بقره/ ۱۸۵: هر کس از شما این ماه را درک کند باید آن را روزه بدارد.

۱۱۸. غافر/ ۸۱: و نشانه‌های [قدرت] خویش را به شما می‌نمایاند. پس کدام یک از آیات خدا را انکار می‌کنید؟

۱۱۹. انعام/ ۶۰: و او است کسی که شبانگاه، روح شما را [به هنگام خواب] می‌گیرد؛ و آنچه را در روز به دست آورده‌اید، می‌داند.

۱۲۰. آل عمران/ ۹۳: همه خوراکیها بر فرزندان اسرائیل حلال بود، جز آنچه پیش از نزول تورات، اسرائیل [= یعقوب] بر خوشتن حرام ساخته بود.

۱۲۱. مزمل/ ۲۰.

ج) عام بدلی

هرگاه در جمله‌ای مفهوم عام با تعبیراتی مانند «أی»، «أیة» و همانند آنها به کار رفته باشد و حکم مربوط به این عموم برای هر فرد از آن عام به شکل علی‌البدل باشد؛ به آن، «عام بدلی» می‌گویند. در این هنگام حکم برای یک فرد است و اطاعت آن هم با یک فرد انجام خواهد شد.

برای نمونه در جمله «إِعْتِقْ أَيْةَ رَقِیَّةٍ شَتَّ»؛ هر بنده‌ای را که می‌خواهی آزاد کن، با وجود اینکه در ابتدا لفظ عام «أیة» به معنای «هر» به کار رفته است؛ ولی در واقع یک فرد مورد نظر است که انتخاب آن فرد به اختیار مکلف گزارده شده است.

برخی این نوع را «عام تسامحی» دانسته‌اند؛ زیرا عموم با بدلی بودن و جانشین شدن برخی افراد به جای برخی دیگر ناسازگار است. اما باید توجه داشت که در این نوع، عموم از ناحیه و زاویه بدل بودن افراد است؛ یعنی هر یک از افراد، به شکل عام، می‌تواند در انجام تکلیف جایگزین دیگری باشد. مثلاً عموم افراد یک واجب یا مستحب به لحاظ زمان یا حالات مختلف از این نوع است. برای نمونه در نماز ظهر می‌توان از ابتدای ظهر شرعی تا زمان چهار رکعت مانده به غروب، این نماز را ادا کرد. بی‌گمان اگر نماز ظهر پنج دقیقه به طول انجامد، می‌توان در طول این چند ساعت نزدیک به هفتاد، هشتاد بار و یا بیشتر از آن نماز ظهر خواند. اما با انجام تنها یک فرد از این تعداد افراد زمانی نماز ظهر، آن واجب ساقط می‌شود. این فرد می‌تواند در پنج دقیقه نخست ساعت سیزده یا پنج دقیقه آخر ساعت هفده باشد. پس مجموع وقت عموم دارد، اما تطبیق مصداق و فردی از این عام، به صورت اختیاری و علی‌البدل خواهد بود.

تشخیص نوع عام

برای شناخت نوع جمله عام باید از قرائن و شواهد کلامی استفاده کرد. نوع لفظ عام که در جمله به کار رفته است، آثار و حکم مربوط به عام، حکمت حکم عام و مانند اینها از قرائن و شواهد کارآمد در شناخت نوع عام هستند.

اما قانون کلی، بر پایه کثرت کاربرد و غلبه آن، استغراقی دانستن عموم است؛ از این رو، در صورت شک در شناخت و تشخیص نوع عموم، به اقتضای اصل اولی باید عام را استغراقی دانست.

۵- اقسام خاص

دلیل خاص نیز مانند دلیل عام، اقسامی دارد. خاص، دارای دو نوع اصلی (خاص متصل و خاص منفصل) است که هر یک از آنها نیز اقسام فرعی دیگری دارند.

الف) خاص متصل

دلیل خاصی که می‌تواند حکم عام را تخصیص بزند گاه به دلیل عام چسبیده است؛ به این معنا که بلافاصله پس از دلیل عام بیان شده است و گاه در حالت گفتن کلام عام به عنوان زمینه و مبنای کلام شمرده می‌شود.

به دیگر سخن، «مخصّص» متصل، قرینه‌ای است که گوینده برای محدود کردن دایره عموم به غیر از افراد خاص، بر آن اعتماد کرده است.

این نوع قرینه گاه به صورت کلامی متصل به عام و در یک سیاق کلامی با عام آمده است که به آن «مخصّص متصل لفظی» گویند؛ مانند:

إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالدَّمَ وَلَحْمَ الْخِنْزِيرِ وَمَا أُهْلَ بِهِ لِغَيْرِ اللَّهِ فَمَنْ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ^{۱۲۲}

حکم حرمت در آیه عام است و شامل همه افراد مکلف می‌شود و در ادامه کسانی که مضطر شده‌اند با دلیل لفظی متصل، تخصیص خورده‌اند.

گاه نیز به صورت قرینه‌ای برگرفته از حال گوینده و ساختار گفتار به همراه کلام است که به آن «مخصّص متصل مقامی» گویند. مانند قرینه‌های حالیه‌ای که با کلام در هم پیچیده است. برای نمونه در جمله‌ای که کسی به زیردست خود می‌گوید، همه همسایگان من را اکرام کن، اگر مأمور از حالت گوینده دریابد که مراد او اکرام همسایه‌ای که با او دشمنی دارد نیست، در این صورت این عموم را به قرینه‌ی حالی تخصیص می‌زند و مراد او را «همسایگان غیردشمن» می‌داند.

ب) خاص منفصل

هرگاه دلیل خاص که قابلیت تخصیص زدن عام را دارد، در کلام دیگری و جدای از دلیل عام بیان شود، به آن «مخصّص منفصل» می‌گویند. در حقیقت «مخصّص منفصل» قرینه‌ای است بر آنکه گوینده حکم را به صورت عام و دربردارنده همه افراد اراده نکرده است.

مانند آیه: فَأَنْكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ^{۱۲۳} که با آیه: وَلَا تَنْكِحُوا الْمُشْرِكَاتِ حَتَّى يُؤْمِنَ^{۱۲۴} تخصیص خورده است. در آیه نخست، ازدواج با هر زنی که شخص بخواهد، مجاز شمرده شده و در آیه دیگر به صورت جداگانه، زنان مشرک تا زمانی که ایمان نیاورده‌اند، حرام شمرده شده است.

۶- مشروعیت تخصیص

چنان‌که اشاره شد مراد از تخصیص، اختصاص دادن حکم عام به برخی افراد آن عام است. به دیگر سخن، استثنای افرادی خاص، که برخی از افراد عام هستند، از حکم عام را «تخصیص» گویند. اصولیان از این کار با عنوان حمل عام بر خاص هم تعبیر می‌کنند و مراد جدی از عام را همان خاص می‌دانند.

۱۲۲. بقره/ ۱۷۳: [خداوند،] تنها مردار و خون و گوشت خوک و آنچه را که [هنگام سر بریدن] نام غیر خدا بر آن بُرده شده، بر شما حرام گردانیده است. [ولی] کسی که [برای حفظ جان خود به خوردن آنها] ناچار شود، در صورتی که ستمگر و متجاوز نباشد بر او گناهی نیست، زیرا خدا آمرزنده و مهربان است.

۱۲۳. نساء/ ۳: هرچه از زنان [دیگر] که شما را پسند افتاد، به زنی گیرید.

۱۲۴. بقره/ ۲۲۱: و با زنان مشرک ازدواج مکنید، تا ایمان بیاورند.

این شیوه بیان حکم و مراد گوینده از اسلوبهای شایع در تبیین مراد واقعی گویندگان در همه زبانها شناخته شده است. بر پایه روش عرفی هرگاه جمله‌ای عام به همراه خاص، چه متصل و چه منفصل، به کار رود، مراد قطعی گوینده را همان معنای خاص می‌دانند. در واقع «خاص» قرینه‌ای است که گوینده برای بیان مراد خویش، که همه افراد به جز افراد خاص مراد او است، از آن استفاده می‌کند.

اصولیان در حجیت و اعتبار این قرینه به بنای عقلایی مبنی بر اعتماد بر قرینه در تشخیص مراد گویندگان در غیر از دلیل خاص استفاده کرده‌اند. به عبارت دیگر، ظهور دلیل خاص در همان معنای خاص و بعضی افراد، معتبر شمرده می‌شود.

در ابتدا ممکن است، ظهور دلیل عام در عموم و ظهور دلیل خاص در خصوص، با یکدیگر ناسازگار باشند؛ اما چون دلیل خاص، نص یا ظاهرتر از دلیل عام است بر ظهور عام مقدم می‌شود. به دیگر سخن، خاص، قرینه و عام، ذوالقرینه به شمار می‌رود و قرینه باید در کنار ذوالقرینه قرار گیرد تا ظهور آن پذیرفته شود.

تذکر چند نکته

۱- در برخی موارد، به ویژه در برخی آیات قرآن، عام، نص در معنایی است که قابلیت تخصیص ندارد؛ مانند آیه شریف **إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ**^{۱۳۵}. در این مورد هیچ گونه تخصیص و قرینه‌ای بر خلاف، توان خدشه در عموم قدرت الهی را ندارد. در اصطلاح اصولیان این گونه موارد «آبی از تخصیص»^{۱۳۶} هستند؛ یعنی ممانعت از تخصیص دارند. در این گونه تخصیص، میان مخصص متصل و منفصل در عمل تفاوتی وجود ندارد.

۲- ملاک تشخیص متصل یا منفصل بودن خاص، عرف است. برای نمونه در مواردی حتی فاصله یک روزه یا چند روزه میان خاص با عام، مانع از متصل شمردن خاص نمی‌شود. در مواردی از حکم شارع که امام معصوم (علیه السلام) مطلبی را از روی تقیه به راوی گفته و سپس به او پیغام داده که مراد او معنایی خاص بوده است، متصل شمرده می‌شود، هر چند این مورد متصل حقیقی نیست.

۳- در مواردی که عام با مخصص متصل همراه می‌شود، پس از پایان کلام، برای آن کلام ظهور به وجود می‌آید. در این موارد عام با خاص به صورت مجموعه‌ای در معنایی ظهور می‌یابند. برای نمونه در گزاره مشهور **«أَكْرَمَ كُلِّ عَالِمٍ إِلَّا الْفَسَّاقَ»** در واقع از ابتدا مراد گوینده این گونه شناخته می‌شود که **«أَكْرَمَ كُلِّ عَالِمٍ عَادِلٍ»** پس کلام از همان ابتدا ظهور در معنای خاص و مجموع افراد پس از تخصیص دارد.

اما در مواردی که عام، مخصص منفصل داشته باشد ابتدا برای عام یک ظهور به وجود می‌آید و خاص قرینه‌ای بر عام به شمار می‌رود. برای نمونه اگر امامی حکمی را به صورت عام بگوید و امام دیگر آن را تخصیص زند، در این صورت ابتدا یک ظهور برای عام به وجود می‌آید که در عصر امام بعد با ظهور خاص تنافی ابتدایی حاصل می‌شود و خاص قرینه‌ای برای عام شمرده می‌شود. در این صورت به دلیل آنکه خاص، نص یا ظاهرتر از عام است ظهور اولیه عام در عموم با قرینه خاص از بین می‌رود. اما از نظر علمی این دو نوع دلیل مخصص در نحوه و شکل اثرگذاری بر عام یکدیگر مختلف هستند.

۱۳۵. نحل / ۷۷.

۱۳۶. آبی از «إباء» گرفته شده و به معنی ممانعت از تخصیص یا غیرقابل تخصیص است.

۴- اصولاً بحث تخصیص یا حمل عام بر خاص هنگامی مطرح می‌شود که نوعی ناسازگاری میان آنها باشد چنان‌که در نمونه‌های گذشته از نظر گذشت. اما اگر عام و خاص با یکدیگر توافق داشتند، تخصیص معنا ندارد. برای نمونه اگر گفته شود: همه دانش‌پذیران فراگیر سال ۱۳۸۰ پس از آزمون پذیرفته شدند و در کلام دیگری بگویند: آقای احمدی، از دانش‌پذیران فراگیر سال ۱۳۸۰، پس از آزمون پذیرفته شد، اگرچه جمله نخست عام و جمله دوم خاص است؛ اما حمل عام بر خاص یا تخصیص در اینجا جریان ندارد.

۷- تأثیر تخصیص در ظهور

چنان‌که اشاره شد مخصص متصل و مخصص منفصل در چگونگی تأثیر در ظهور عام با یکدیگر متفاوت‌اند. در ادامه، با تحلیل این تفاوت، نوع اثرگذاری تخصیص را تبیین می‌کنیم. برای فهم این تأثیر ابتدا باید انواع دلالت‌ها را شناخت و حوزه تأثیر تخصیص را بر پایه این شناخت مشخص کرد. الفاظ سه نوع دلالت دارند که به صورت طبیعی سه نوع مدلول و معنا هم تصورشدنی است. دلالت‌های سه‌گانه الفاظ عبارت‌اند از: دلالت تصویری، دلالت تصدیقی، دلالت بر مراد جدی.

الف) دلالت تصویری

پیش‌تر گفتیم که انتقال ذهن به معنا به محض شنیدن واژه دلالت تصویری نامیده می‌شود. با توجه، بی‌توجه، حضوری، شفاهی و کتبی بودن واژه تأثیری در این دلالت ندارد. حتی اگر آن واژه از برخورد برخی اجسام تولید شود و یا از حیوانی همچون طوطی صادر شود، دلالت تصویری خواهد داشت.

ب) دلالت تصدیقی

وجود دلالت تصویری، هیچ ارتباطی با اراده گوینده ندارد؛ اما دلالت تصدیقی با اراده گوینده پیوند دارد. هنگامی که گوینده قصد فهماندن مطلبی و بیان معنایی دارد، برای الفاظ بیان‌شده او دلالت تصدیقی وجود خواهد داشت. گوینده می‌تواند به همراه کلام و برای تفهیم مقصود خود از قیدها، متممها، قرینه‌ها و مانند اینها استفاده کند. در این حالت پس از پایان کلام گوینده در مجموع می‌توان معنای کلام او را فهمید. در اینجا است که ظاهر کلام او نقش می‌گیرد و شناخته می‌شود.

ج) دلالت بر مراد جدی

گاه گوینده با کلام خود معنا و مقصودی را اراده می‌کند که ظاهر کلام او بر آن دلالت دارد. این نوع، «مدلول تصدیقی یا استعمالی» و یا «ظاهر کلام» نامیده می‌شود. اما گاه مراد جدی و واقعی گوینده با این ظاهر متفاوت است. از این رو، اعتبار ظاهر کلام یا مدلول تصدیقی کلام آن‌گاه ثابت خواهد شد که اطمینان داشته باشیم مراد جدی و واقعی گوینده هم همین بوده است. در بیشتر موارد مدلول تصدیقی با مراد واقعی مطابقت

دارد که از آن با عنوان اصل تطابق میان این دو مدلول یاد می‌شود. اما به هر روی در برخی موارد میان آنها ناسازگاری وجود دارد.

شناخت موارد ناهماهنگی و ناسازگاری، وابسته به وجود قرینه است. مخصّصها در واقع قرینه‌ای بر تفاوت مراد واقعی با مراد استعمالی، مدلول تصدیقی یا ظاهر کلام هستند. بنابراین، مخصّص نقش قرینه بر خلاف ظاهر را دارد؛ اما به لحاظ اتصال و انفصال قرینه، نوع تأثیر آن، مختلف است.

چکیده

✓ مراد از «عام» واژه‌ای است که معنایش همه افراد و مصادیق خود را دربرمی‌گیرد و حکمی بر آن مترتب می‌شود. مراد از «خاص» واژه‌ای است که تنها برخی افراد و مصادیق عنوان عام را دربرمی‌گیرد و تنها بر آنها حکم جاری می‌شود.

✓ گاه عام و خاص، به لحاظ عموم یا خصوص موضوع، وصف حکم قرار می‌گیرند.

✓ اصولیان رابطه میان عام و خاص وجود را «تخصیص» می‌نامند. از دیدگاه اصولیان هرگاه برخی افراد عام با دلیلی خاص از شمول حکم خارج شوند، حکم عام تخصیص می‌خورد.

✓ اقسام سه‌گانه عام عبارت‌اند از: عام استغراقی، عام مجموعی و عام بدلی. برای تشخیص انواع عام باید از قرائن و شواهد کلامی استفاده کرد؛ اما قانون کلی، بر پایه کثرت کاربرد و غلبه آن، استغراقی دانستن عموم است.

✓ دلیل خاص نیز همچون دلیل عام، اقسامی دارد:

الف) خاص متصل: دلیل خاصی که می‌تواند حکم عام را تخصیص بزند، گاه بلافاصله پس از دلیل عام بیان می‌شود و گاه در حالت گفتن کلام عام به عنوان زمینه و مبنای کلام شمرده می‌شود.

ب) خاص منفصل: هرگاه دلیل خاص که قابلیت تخصیص زدن عام را دارد، در کلام دیگری و جدای از دلیل عام بیان شود، به آن «مخصّص منفصل» می‌گویند.

✓ هرگاه جمله‌ای عام به همراه خاص، چه متصل و چه منفصل، به کار رود، مراد قطعی گوینده را همان معنای خاص می‌دانند. در واقع «خاص» قرینه‌ای است که گوینده برای بیان مراد خویش، که همه افراد به جز افراد خاص مراد او است، از آن استفاده می‌کند.

جلسه دهم

رابطه ادله با یکدیگر
عام و خاص (۲)

هدف درس

✓ آشنایی با مسائل مختلف مطرح شده در بحث عام و خاص و اصول و قواعد حل آنها.

مروری بر مباحث پیشین

در جلسه پیشین با نسبت عام و خاص، مفهوم و اقسام آنها و نیز اعتبار و دلالت آنها آشنا شدید. در ادامه بحث عام و خاص، قواعد و اصول حل مسائل مختلف مطرح شده در این حوزه را بررسی می‌کنیم.

مسائل عام و خاص

مسئله اول: آیا کاربرد عام در معنای پس از تخصیص، حقیقت است یا مجاز؟

یکی از مسائل مطرح در موضوع عام و خاص و رابطه میان آن دو این است که آیا کاربرد واژگان در عامی که تخصیص خورده است، حقیقی است یا مجازی؟ گفتیم که کاربرد لفظ در معنایی که برای آن وضع شده حقیقت و در غیر آن معنا مجاز است و غیرمعنای موضوع له، شامل برخی از آن افراد نیز می‌شود. در واقع مخصص، چه متصل و چه منفصل، قرینه‌ای برای اراده غیر موارد خاص از لفظ عموم است.

در اینجا این شبهه پیش می‌آید که لفظ عام دلالت بر کل دارد و استفاده آن در برخی موارد به معنای بعضی از افراد، در حقیقت کاربرد آن در غیرمعنای حقیقی است. به دیگر سخن، هنگامی که گفته می‌شود واژه «کل» در جمله‌ای مانند «اَکْرَمَ کُلِّ عَالِمٍ» برای شمول و فراگیری وضع شده است و بعد گوینده بگوید: «لَا تُکْرِمُ الْفَسَاقَ مِنَ الْعُلَمَاءِ» و این مخصص منفصل به بیان مراد متکلم درباره عالمان عادل می‌پردازد و در نتیجه، عالمان فاسق را از دایره عموم خارج می‌کند. در واقع «کل» در غیر آنچه برای آن وضع شده (معنای مجازی) به کار رفته است. زیرا همان گونه که گفتیم «کل» بر شمول و فراگیری دلالت دارند. اما در اینجا «کل» در برخی از مصادیق عام، یعنی عالمان عادل، به کار رفته است.^{۱۲۷}

۱۲۷. در موضوع حقیقت و مجاز این ضابطه یک ضابطه کلی است؛ زیرا حقیقت عبارت است از کاربرد لفظ در معنای ما وضع له. به این معنا که اگر استعمال بحث شده مطابق با وضع استعمال باشد، استعمال حقیقی است و اگر استعمال بر خلاف ما وضع له باشد، استعمال مجازی است.

گفتیم که در مقام تخصیص، چه با مخصّص متصل و چه با مخصّص منفصل، مراد از عام، افراد غیر از خاص هستند. به عبارت دیگر، مراد از عام برخی افرادی هستند که ظاهر عام شامل آنها می‌شود؛ از این رو آیا واژه‌ای که برای معنایی عام وضع شده، درباره همه افراد آن به کار نرود، چنان که پس از تخصیص این‌گونه است، مجاز شمرده می‌شود یا حقیقت؟

در پاسخ به این پرسش سه دیدگاه وجود دارد:

۱- گروهی مانند شیخ طوسی (م ۴۶۰ ه)، محقق حلی (م ۶۷۶ ه) و به نقلی علامه حلی (م ۷۲۶ ه) بر این باورند که دلالت عام پس از تخصیص مجازی است.

۲- به اعتقاد برخی دیگر همچون آخوند خراسانی (م ۱۳۲۹ ه) و محققان پس از او دلالت عام پس از تخصیص حقیقی است.

۳- علامه حلی در کتاب تهذیب‌الاصول بر این دیدگاه پای فشرده است که دلالت عام پس از تخصیص در صورتی که با مخصّص متصل باشد حقیقت و اگر با مخصّص منفصل باشد، مجاز است.

اما به راستی کدام یک از این سه دیدگاه را باید پذیرفت؟

با بررسی دقیق دیدگاه‌های مختلف به این نتیجه می‌رسیم که دیدگاه دوم؛ یعنی حقیقت بودن دلالت عام پس از تخصیص، درست است. در توضیح این دیدگاه باید گفت: اصل توهّم مجاز بودن عام پس از تخصیص از آنجا ریشه گرفته که گروهی چنین گمان پنداشته‌اند که الفاظ عموم مانند «کل» بر وسعت و عموم موضوع نسبت به همه افراد دلالت دارند. از این رو اگر بعضی افراد آن موضوع اراده شوند، در واقع لفظ عموم در معنایی که برای آن وضع شده، یعنی عمومیت و فراگیری نسبت به همه افراد به کار نرفته است.

اما این توهّم چندان قابل دفاع نیست؛ زیرا واژه «کل» به معنای «همه» به هر روی در معنای خودش به کار می‌رود. برای نمونه در جمله «أَكْرَمُ كُلِّ عَالِمٍ» هر کس که عنوان عالم بر او صدق کند، مشمول حکم اکرام خواهد بود. اما اگر این عموم این‌گونه تخصیص خورد که «لَا تُكْرَمُ الْعَالِمُ الْفَاسِقُ»، معنای عام پس از تخصیص این‌گونه می‌شود: «أَكْرَمُ كُلِّ عَالِمٍ غَيْرِ الْفَاسِقِ». در اینجا هم «کل» به همان معنای «همه» است؛ اما منظور گوینده، همه کسانی است که «عالم عادل» یا «عالم غیر فاسق» هستند، در جمله عام پس از تخصیص هم این واژه در همان معنای عموم به کار رفته است، اما محدوده و گستره عام پس از تخصیص محدودتر شده است اگرچه باز هم تمامی افراد محدود شده، مراد هستند.

شاید بتوان ارتباط میان عام و خاص را این‌گونه تشبیه کرد که عدد بزرگ‌تر در صورتی که با عددی کوچک‌تر تفریق شود، تعداد افرادش کمتر می‌شود؛ اما باز همه آن افراد باقیمانده مورد نظر هستند. در این بحث نیز واژه «کل» در همان معنای خود به کار رفته است نه به معنای «بعضی» که مجاز شود. اصولاً در کاربرد عام پس از تخصیص نمی‌توان واژه «کل» را به معنای «بعض» تغییر داد. برای نمونه در مثال پیشین، جمله «أَكْرَمُ بَعْضِ عَالِمٍ غَيْرِ فَاسِقٍ» قطعاً صحیح نیست؛ زیرا واژه «کل» در همان معنای حقیقی خودش به کار رفته است. چنین وضعیتی درباره دیگر الفاظ عموم نیز جاری است.

نمونه‌های پیش گفته درباره مخصّص متصل بود. حال اگر مخصّص منفصل باشد که ابتدا گوینده کلام عام را گفته و سپس در جایی دیگر به صورت جداگانه و مستقل آن را تخصیص زده است، جمله عام دلیلی با معنای خودش و جمله خاص هم دلیلی دیگر با معنای خودش است. مراد واقعی گوینده، نه مراد ظاهر جمله، با جمع میان این دو دلیل دست‌یافتنی است؛ اما ظاهر عام و ظاهر خاص هیچ‌گونه تصرفی را در مقام واژگان و الفاظ نپذیرفته‌اند.

برای روشن شدن بحث به مثالی عرفی توجه کنید:

اگر فردی به خدمتگزارش دستور دهد که آب بیاور و فرزند همان شخص در بین راه به خدمتگزار پدر بگوید: پدرم آب گرم نیاز دارد، در ظاهر دستور نخستین تصرف نشده و جمله فرزند هم خواسته قلبی پدر را بیان می‌کند بدون آنکه در ظاهر لفظ اول تصرف شده باشد. خدمتگزار در مقام کشف مراد واقعی اربابش چنین درمی‌یابد که باید آب گرم برای او ببرد. اما این معنا را از جمع میان دو دلیل و دو جمله مختلف و مستقل فهمیده است؛ بنابراین دلالت عام پس از تخصیص مجاز نخواهد بود.

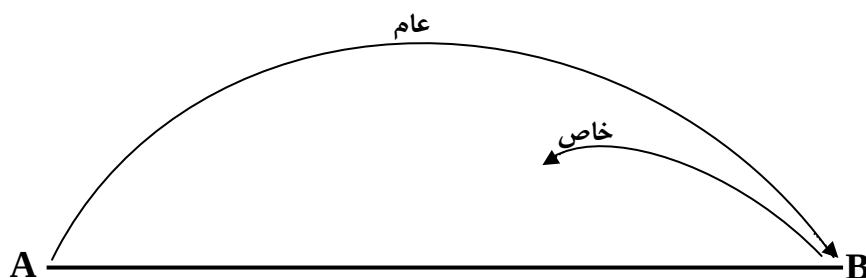
مسئله دوم: در صورتی که مخصّص دارای اجمال باشد، چه باید کرد؟

گاه معنای عام روشن است و الفاظ خاص نیز معنایی کاملاً روشن و مبین دارند. در این صورت هیچ مشکلی در تخصیص وجود ندارد. اما در برخی موارد مخصّص دارای اجمال است. به این معنا که مخصّص از نوع الفاظ است و معنای آن دقیقاً روشن نشده است؛ مانند آیه شریف **أُحِلَّتْ لَكُمْ بَهِيمَةُ الْأَنْعَامِ إِلَّا مَا يُتْلَى عَلَيْكُمْ**^{۱۲۸} که در این آیه مورد استثنای دقیقاً روشن نیست.

اکنون این پرسش مطرح است که اگر مخصّص از تمامی جهات مجمل باشد، آیا اجمال مخصّص به عام نیز سرایت می‌کند و عام را هم مجمل می‌نماید، به گونه‌ای که دیگر نمی‌توان به آن استناد کرد؟ پرسش دیگر این است که اگر مخصّص، تنها از برخی جهات مجمل باشد در چه مواردی اجمال مخصّص به عام سرایت می‌کند و در چه مواردی سرایت نمی‌کند؟

بدیهی است که اگر اجمال از ناحیه مخصّص به عام نیز سرایت کند، ظهور در عام باقی نمی‌ماند و عام از حجیت و اعتبار مستند به ظهورش ساقط می‌شود.

این موضوع را در نموداری با توضیحات بیشتر پی می‌گیریم:



در نمودار فوق (AB) عام است، اما به دلیل اجمال در مخصّص، که روشن نیست مخصّص در کجا فرود می‌آید، اجمال در کل عام (AB) نیز وجود دارد. به دیگر سخن، چون مرز میان محدوده تخصیص خورده و عامی که پس از تخصیص باقی‌مانده به طور دقیق روشن نیست، عام نیز مجمل است. برای تبیین قاعده در موارد اجمال مخصّص، ابتدا باید با انواع اجمال در ناحیه مخصّص‌ها آشنا شویم. به طور کلی، مخصّص در حالت اصلی می‌تواند لفظی یا لّبی باشد و مخصّص لفظی نیز ممکن است مجمل باشد. اینک این اقسام را به تفصیل بررسی می‌کنیم.

۱۲۸. مائده / ۱: برای شما [گوشت] چارپایان حلال گردیده، جز آنچه [حکمش] بر شما خوانده می‌شود.

انواع اجمال در مخصّص

الف) مخصّص لفظی

هرگاه خاص به صورت الفاظی بیان شده باشد که با حکم عام ناسازگار باشد و در نتیجه عام به آن تخصیص خُورَد، نوع مخصّص را لفظی گویند. اجمال در این نوع مخصّص می‌تواند در یکی از دو نوع شبهه ریشه داشته باشد:

۱- شبهه مفهومی

در این قسم از شبهه، گاه امر بین اقل و اکثر و گاه بین دو چیز متباین قرار دارد و چون مخصّص یا متصل است و یا منفصل، برای شبهه مفهومی چهار نوع متصور است که اینک تفصیل هر یک از آنها را بیان می‌کنیم.

شبهه مفهومی از دو ناحیه صورت می‌گیرد:

الف) تردید بین اقل و اکثر

گاه اجمال از ناحیه مفهوم است و مفهوم خاص و معنای آن دقیقاً روشن نیست؛ مانند روایت شریف «کلُّ ماءٍ طاهرٌ إِلَّا مَا تَغَيَّرَ طَعْمُهُ أَوْ لَوْنُهُ أَوْ رِيحُهُ».^{۱۳۹} در اینجا دقیقاً مفهوم «تَغَيَّرَ» و دگرگونی در مزه و رنگ و بو روشن نیست و نمی‌توان فهمید که تنها دگرگونی محسوس مورد نظر است یا موارد دگرگونی تقدیری و فرضی را نیز دربرمی‌گیرد. به دیگر سخن، به طور معمول و متعارف، تغییر رنگ و بو یا مزه آب به دلیل برخورد با نجاست است؛ اما تغییر رنگ و بو یا مزه به دلیل ویژگیهای خاص محیطی، مانند سرمای هوا، یا به جهت ترکیب املاح خاص موجود در آب، مانند آبهای گوگردی و امثال آنها، چندان محسوس نیست. حال آیا در این موارد نیز آب نجس می‌شود یا خیر؟

در این نمونه و موارد شبیه آن، شبهه مفهومی بین اقل و اکثر تحقق می‌یابد. ویژگی دو سوی شبهه آن است که آنها در طول هم قرار گرفته‌اند. به این معنا که معنای تَغَيَّرَ حسی و دگرگونی محسوس قطعاً در معنای خاص به عنوان اقل وجود دارد؛ اما شک و تردید در تَغَيَّرَ تقدیری اکثر (بیشتر) از تَغَيَّرَ حسی است. این مقدار تخصیص زائد، مشکوک است.

ب) تردید بین متباینین

گاه اجمال مفهوم و معنای خاص از جهت مردد بودن میان دو امر مستقل و جدا از یکدیگر است. این نوع شبهه مفهومی را تردید بین متباینین می‌نامند؛ زیرا هر یک از آنها فردی مستقل و جدای از دیگری است و میان آنها قدر متیقّن وجود ندارد. رفع انواع شبهه مفهومی وظیفه گوینده است و شنونده در تبیین آن باید به وی مراجعه کند و از او تحقیق نماید.

برای نمونه در جمله: «أَكْرَمَ العلماءَ إِلَّا سَعْدًا» شخصی با نام سعد از دایره عموم وجوب اکرام عالمان خارج شده است. در این حالت اگر در میان عالمان چند نفر به نام سعد، مانند سعد بن بکر و سعد بن عبدالله وجود داشته باشد معنا و مفهوم کلام دستوری، دقیقاً برای مجری روشن نیست. از این رو، بر گوینده لازم است که

۱۳۹. مستدرک الوسائل، ج ۱، ص ۱۸۶، ح ۵.

مراد خود را از «سعد» بیان نماید. بدیهی است در صورت پایداری این تردید، عام هم، دست کم درباره یکی از این دو نفر، مجمل خواهد بود؛ یعنی روشن نیست که اکرام کدام یک به عنوان عالم لازم است و اکرام کدام یک به عنوان مورد استثنا لازم نیست.

با توجه به تقسیم مخصّص به دو نوع متصل و منفصل، از ضرب دو نوع مخصّص در دو نوع شبهه مفهومی چهار صورت به وجود می آید. در ادامه، حکم صورتهای چهارگانه را بیان می کنیم.

۱ و ۲ - مخصّص متصل باشد و شبهه مفهومی داشته باشد و اجمال چه از ناحیه تردید بین اقل و اکثر و چه تردید بین متباینین باشد.

برای نمونه اگر در جمله «أكرم العلماء إلا الفاسقين منهم» ندانیم منظور از فاسقان چیست؛ یعنی ندانیم که باید عالمی را گرامی بداریم که مرتکب گناه کبیره نشده باشد (اقل) و یا مرتکب گناه کبیره نباشد و بر گناه صغیره هم اصرار نداشته باشد، (اکثر) واژه «فاسق» بین کبیره و صغیره و کبیره (با هم) مردّد است. در این صورت، با کمک عام نمی توان محتمل و مشکوک یعنی کسی را که بر گناه صغیره اصرار دارد، گرامی داشت؛ اما بدیهی است که نسبت به اقل، خروج آن از عام و گرامی نداشتن مرتکب کبیره، تردیدی وجود ندارد. همان گونه که در این نمونه گذشت، در این گونه موارد اجمال مخصّص، اجمال عام را به همراه و این اجمال به عام نیز سرایت می کند.^{۱۳۰} شایان ذکر است در زمانی که مخصّص متصل باشد، اصولاً ظهور جمله (عام + مخصّص) تنها در معنای خاص خواهد بود؛ از این رو با اجمال مخصّص به عنوان جزئی از جمله، کل جمله ترکیبی نیز مجمل خواهد بود. به دیگر سخن، هنگامی که محدوده افراد خاص مشخص نباشد، محدوده افراد باقی مانده از عام (غیرخاص) نیز مشخص نخواهد بود؛ پس اجمال خاص به اجمال عام نیز سرایت می کند.

۳- مخصّص منفصل باشد و اجمال آن از جهت تردید بین اقل و اکثر باشد.

تنها در این قسم، اجمال مخصّص به عام سرایت نمی کند و آن را از حجیت نمی اندازد. در این قسم، اقل به عنوان قدر متیقن و مقدار زائد بر آنچه داخل در اکثر است، مشکوک است. بدیهی است که مقدار قدر متیقن (= اقل) از عام خارج است. اما مقدار زائد (= اکثر) چون مجمل است و ظهور آن در لفظ ثابت نیست، به صورت قطعی داخل در خاص نیست و عام پس از تخصیص به مقدار قطعی همچنان در دیگر افراد حجیت دارد؛^{۱۳۱} از این رو عام این مفهوم زائد را نفی می کند.

به دیگر سخن، تخصیص از آن جهت مشروعیت دارد که خاص در برابر عام، قرینه و حجت قوی تر به شمار می رود؛ از این رو بر عام مقدم می شود. اما در موارد مشکوک بودن زائد، قرینه بودن و قوی تر بودن حجیت آن وجود ندارد؛ از این رو عام بر خاص مقدم می شود و ظاهر عمومش حجیت دارد.

۴- مخصّص منفصل باشد و اجمال آن از جهت تردید بین متباینین باشد.

در این قسم، از سویی علم اجمالی داریم که به عام تخصیصی وارد شده است. اما بین دو چیز متباین تردید است که اگر بخواهیم به هر دلیلی به یکی استناد کنیم، این دلیل در مورد دیگری نیز موجود است و این دو در عرض همدیگر و با هم برابرند و هیچ امتیازی نسبت به هم ندارند و چون ترجیح بلامرجح ناپسند است،

۱۳۰. نتیجه اجمال عام آن است که برای داخل شدن فرد مشکوک در عام نمی توان به اصالة العموم تمسک جست.

۱۳۱. چنان که در مبحث دوم ثابت شد.

مخصّص مجمل می‌شود و اجمال مخصّص اجمال عام را در پی خواهد داشت. مانند اینکه، در جایی بگویند: «اَکْرِمَ الْعُلَمَاءِ» و در کلامی جدا، آمده باشد: «لَا تُکْرِمُ زَيْدًا الْعَالِمَ» و دو نفر به اسم زید باشند، که در این صورت معلوم نیست کسی که نباید گرامی داشته شود، کدام یک از دو «زید» است. در اینجا نیز همان ویژگی مخصّص‌های منفصل وجود دارد؛ یعنی در این مورد علم اجمالی به وجود تخصیص و خارج شدن فردی از عموم داریم؛ از این رو قطعاً عام نسبت به یک نفر حجیت ندارد. اما آن فرد از ناحیه اجمال مفهوم، مشخص نیست؛ بنابراین عام نسبت به طرفهای تردید دیگر حجیت ندارد. یعنی نمی‌تواند یک فرد را به صورت مشخص از طرف تردید خارج کند و فرد دیگر را داخل در خاص بشمارد. بنابراین، اصالة العموم درباره هیچ یک از اطراف تردید جاری نمی‌شود.

۲- شبهه مصداقی

در این قسم از شبهه، مفهوم روشن است و اجمالی در آن دیده نمی‌شود؛ اما در مصداق، ابهام و اجمال وجود دارد. مصداق، فردی است که عنوان و مفهومی بر او صدق می‌کند. گاه در عین روشن و مبین بودن مفهوم نیز، در فرد و مصداق اجمال وجود دارد. یعنی تشخیص اینکه این فرد خارجی هم از مصادیق آن عنوان مفهومی است یا خیر نیز با تردید همراه است. برای نمونه اگر در معنا و مفهوم جمله «هر آبی طاهر است مگر آنکه مزه یا رنگ یا بوی آن به نجاست تغییر کند.» اجمالی نباشد،^{۱۳۲} اما آبی تا حدودی قرمز رنگ باشد و شک قرمزی آب، از تأثیر رنگ خون است یا وجود مقداری رنگ در آن و یا در منشأ بوی بد آب شک کنیم که این بو از تماس آب با مردار به وجود آمده است یا از راکد ماندن آب و در نتیجه لجنی شدن آن، در مصداق این موارد اجمال وجود دارد.

تشخیص شبهه‌های مصداقی و بیان موارد آنها به عهده گوینده یا شارح نیست، بلکه باید خود مخاطب و شنونده، با استفاده از راههای کارشناسی این موضوع را کشف کند.

در انواع شبهه‌های مصداقی برای مخصّص، چه متصل یا منفصل، نمی‌توانیم به دلیل عام اعتماد کنیم و مورد شبهه را داخل در عام بدانیم.

دلیل آنکه با وجود مخصّص می‌دانیم عام از ناحیه افرادش محدود شده و افرادی از این عام خارج شده‌اند، آن است که حال فرد مشکوک دقیقاً روشن نیست. به این معنا که نمی‌توان مشخص کرد این فرد داخل در افرادی است که هنوز عام در آنها حجیت و اعتبار دارد یا داخل در افرادی است که خاص در آنها حجیت دارد. بنابراین، هم عام و هم خاص می‌توانند درباره این فرد مشکوک، حجیت داشته باشند. برای روشن شدن بحث به نمودار زیر توجه کنید:

در این نمودار دقیقاً (AB) به عنوان عام مفهومی و (BC) به عنوان خاص مفهومی، شناخته شده هستند. حال اگر فردی با عنوان (X) روشن نباشد که داخل در (AC) باقی مانده یا با (BC) خارج شده است، از آنجا که حجیت عام تنها در غیر موارد خارج شده به تخصیص ثابت است و اینجا هم روشن نیست که فرد مشکوک از جمله این افراد باقی مانده پس از تخصیص هست یا نه، عام درباره این فرد مشکوک حجیت ندارد نتیجه آنکه در این موارد اجمال خاص از ناحیه شبهه مصداقی همیشه به عام سرایت و آن را مجمل می‌کند. به این دلیل تمسک به عام در شبهه مصداقی مطلقاً مجاز نیست.

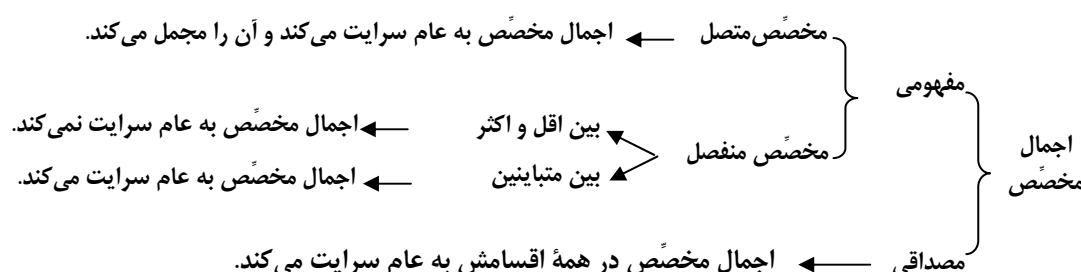
۱۳۲. یعنی تغییر و دگرگونی محسوس از نجاست مورد نظر باشد.

مثال شرعی

در روایت «عَلَى الْيَدِ مَا أَخَذَتْ حَتَّى تُؤَدِّيَهُ»^{۱۳۳} مراد از «ید»، «دست تسلط عدوانی» است، به این معنا که تسلط از روی غصب باشد. بنابراین «تسلط امانی» موجب ضمان نمی‌شود؛ از این رو اگر کسی بر مالی تسلط یافت، مانند آنکه کسی ظرفی چینی در اختیار داشت که مالک نبود و آن را شکست، اگر تسلط او غاصبانه باشد، ضامن است؛ اما اگر امانت گرفته باشد، ضامن نیست.

در فرض دیگر، اگر آن ظرف برای مدت یک هفته امانت داده شده بود و مثلاً در روز شنبه شکست و شک کردیم که در حال تسلط عدوانی و غیر مورد رضایت مالک شکسته است و یا در یک هفته امانت، عموم ضمانت دست، که تسلط عدوانی دارد، مشکوک است و نمی‌توان به آن دلیل تمسک کرد. بدیهی است که در این صورت به جهت اجمال این دلیل نمی‌توان به آن استدلال کرد و در این مسئله باید از ادله دیگر استفاده نمود.

نمودار اقسام شبهات مربوط به مخصّص این گونه است:



ب) مخصّص لَبّی

گاه مخصّص، لفظی نیست. در واقع، حقیقت و ماهیت برخی ادله، لفظی نیست؛ مانند ادراک عقلی یا سیره عقلایی یا اجماع که هیچ یک مانند آیات و روایات، نصی در قالب واژگان ندارند؛ بلکه حقیقت آنها با الفاظی تعبیر و بیان می‌شود. این گونه ادله را «دلیل لَبّی» می‌گویند.

گاه گوینده در مقام بیان مقصود خود جمله عامی را می‌گوید و در تخصیص آن حکم عام بر وجود درک عقلی یا سیره و روش عقلایی یا عرفی بسنده می‌کند. به دیگر سخن، با وجود یکی از این دلایل به تصریح و بیان تخصیص نیازی نمی‌بیند.

برای نمونه در آیه شریف **أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ**^{۱۳۴} همه انواع بیع مجاز شمرده شده است. اما در خرید و فروش بر اساس سیره و روش عقلایی اجناس هم‌ارزش با یکدیگر مبادله می‌شوند. شارع این روش عقلایی را که از نوع دلیل لَبّی است مخصّص عموم جواز بیع قرار داده است. بنابراین، اگر کسی ندانسته جنسی را که صد تومان ارزش داشته به هزار تومان خریده باشد، مغبون خواهد بود. چنین کسی می‌تواند تا سه روز پس از اطلاع از اشتباه فاحش، معامله را فسخ کند. اصل تساوی ارزشی میان دو جنس مبادله‌شده، یک شرط عقلایی است که هر چند بدان تصریح نشده اما اصولاً خرید و فروش بر این پایه واقع شده است.

۱۳۳. حاج حسین نوری، مستدرک الوسائل، ج ۱۷، ص ۸۸، ح ۴.

۱۳۴. بقره/ ۲۷۵.

در مواردی که مخصّص لَبّی است اصولاً چون لفظی خاص و استاندارد وجود ندارد، شبهه مفهومی هم در آن جریان ندارد. اما در این مورد شبهه مصداقی قابل تصور است. به باور برخی اگر مخصّص لَبّی آن چنان بدیهی باشد که همچون مخصّص متصل به کلام به شمار آید، مانند مثال گذشته، تمسک به عام در این موارد مجاز نیست و شبهه مصداقی اجمال عام را در پی خواهد داشت؛ اما اگر مخصّص لَبّی از موارد غیرضرور و غیرروشن بود، به گونه‌ای که دریافت آن به مقدماتی نیاز داشت، عموم دلیل عام همچنان حجیت دارد و می‌توان به عموم آن تمسک کرد.

چکیده

- ✓ دلالت عام پس از تخصیص حقیقی است؛ زیرا اصل توهم مجاز بودن عام در باور گروهی ریشه دارد. چنین پنداشته‌اند که الفاظ عموم مانند «کل» بر وسعت و عموم موضوع نسبت به همه افراد دلالت دارند. از این رو اگر بعضی افراد آن موضوع اراده شوند، در واقع لفظ عموم در معنایی که برای آن وضع شده، یعنی عمومیت و فراگیری نسبت به همه افراد، به کار نرفته است. اما این توهم چندان قابل دفاع نیست؛ زیرا واژه «کل» به معنای «همه» به هر حال در معنای خودش به کار می‌رود.
- ✓ اگر مخصّص مجمل باشد ابتدا باید نوع اجمال را مشخص کرد. مخصّص یا لفظی یا لَبّی است. مخصّص لفظی هم ناشی از شبهه مفهومی یا مصداقی است.
- ✓ اگر اجمال مخصّص ناشی از شبهه مفهومی باشد با توجه به متصل یا منفصل بودن نوع مخصّص نیز چهار فرض می‌توان تصور کرد: در صورت متصل بودن مخصّص، اجمال مخصّص به عام سرایت می‌کند و آن را مجمل می‌کند. در صورت منفصل بودن مخصّص یا اجمال آن از جهت تردید بین اقل و اکثر است یا از جهت تردید بین متباینین که در صورت اول مقدار اقل از عام خارج است، اما مقدار اکثر چون مجمل است به صورت قطعی داخل در خاص نیست.
- ✓ اگر اجمال مخصّص ناشی از شبهه مصداقی باشد اجمال مخصّص در همه اقسام آن به عام سرایت می‌کند.
- ✓ در صورتی که مخصّص لَبّی باشد و این مخصّص بدیهی باشد، تمسک به عام در این نوع جایز نیست، اما اگر مخصّص لَبّی بدیهی نباشد، تمسک به عام در این نوع جایز است.

جلسه یازدهم

رابطهٔ ادله با یکدیگر
عام و خاص (۳)

هدف درس

✓ آشنایی با مسائلی دیگر از عام و خاص و قواعد و اصول حل آنها.

مروری بر مباحث پیشین

در جلسه پیشین با مسائلی چند در بحث عام و خاص، مانند حقیقت یا مجاز بودن عام تخصیص یافته و قاعده در موارد اجمال مخصّص که آیا این نوع اجمال به عام نیز سرایت می‌کند یا خیر، آشنا شدیم. در این جلسه با مسائلی دیگر در این حوزه آشنا خواهیم شد.

مسئله سوم: آیا در مقام عمل به دلیل عام جستجوی از مخصّص لازم است؟

در بحث حجّیت ظواهر در درس اصول فقه (۱) بیان شد که عقلا در گفتگوهای میان خود، تمامی معانی و مقاصد مورد نظرشان را بیان کنند. بر همین پایه به ظاهر کلام آنها اعتماد و بدون تردید به آن عمل می‌شود. به باور عقلا، وجود واژه‌ای عام در یک عبارت، در نگاه نخست همه افراد تحت پوشش خود را دربرمی‌گیرد؛ از این رو عقلا ظهور لفظ عام در عموم را می‌پذیرند. به دیگر سخن، عقلا فراگیر بودن حکم عام نسبت به همه افراد را به ظاهر و معنای آشکار عرفی آن جمله مستند می‌کنند.

حال پرسش این است که آیا می‌توان به هر جمله عامی در نخستین نگاه استناد و به آن عمل کرد یا اینکه عمل به عام باید پس از جستجو از مخصّص‌های آن و اطمینان یافتن از نبودن مخصّص باشد؟ به دیگر سخن، اعتبار عموم عام در گرو جستجوی از مخصّص‌ها و نبودن آنها است یا اینکه بدون مراجعه و تحقیق درباره وجود مخصّص هم می‌توان به حکم عام عمل کرد؟

در بحثهای گذشته گفتیم که خاص، قرینه‌ای برای کشف مراد جدی گوینده عام است؛ یعنی در صورت وجود مخصّص، عمومیت عام مراد جدی گوینده نیست. بنابراین، عمل کردن به عام به صورت فراگیر، خواسته گوینده نیست.

در حوزه شرع هم شارع، قانون‌گذار است. در مقام قانون‌گذاری بر مبنای روش عقلایی ابتدا قانون عام و کلی را بیان و سپس تبصره‌های خاص قانونی را در جایی دیگر برای آن ذکر می‌کنند. همچنان که در بسیاری موارد عام را در زمانی و خاص را در زمانی دیگر تبصره‌گونه ذکر می‌کنند.

دلیل گسترش این روش عقلایی آن است که عقلا در مواردی، از ابتدا به همه مصالح و واقعیتهای اطلاع

کافی و کامل ندارند؛ از این رو در عمل به حکم عام و کلی گاه با مشکلاتی روبه‌رو می‌شوند و این مشکلات آنان را ناگزیر می‌کند که تبصره‌ها و دلایل خاصی را به عنوان مکمل بر آن حکم عام یا کلی بیفزایند.

شارع و قانون‌گذار اسلامی نیز در حوزه احکام شرع و بیانات شرعی این شیوه را به کار گرفته است. با این تفاوت که در اینجا شارع و قانون‌گذار اسلامی از تمامی مصالح، مفاسد و واقعیتهای کاملاً آگاه است؛ اما وجود برخی مصالح سبب شده که او احکام را به تدریج بیان کند.

در آیه‌ای از قرآن می‌فرماید:

وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْلَا نُزِّلَ عَلَيْهِ الْقُرْآنُ جُمْلَةً وَاحِدَةً كَذَلِكَ لِنُثَبِّتَ بِهِ فُؤَادَكَ وَرَتَّلْنَاهُ تَرْتِيلاً

و کسانی که کافر شدند، گفتند: چرا قرآن یکجا بر او نازل نشده است؟ این گونه [ما آن را به تدریج نازل کردیم] تا قلبت را به وسیله آن استوار گردانیم و آن را به آرامی [بر تو] خواندیم.

این آیه یکی از حکمت‌های بیان تدریجی قرآن را تثبیت قلب پیامبر بر شمرده است. به طور قطع پذیرش مردم و اوضاع و شرایط خاص ظهور اسلام هم در این میان بی‌تأثیر نبوده است. بنابراین، حکم عام یا کلی، در موارد زیادی جدای از دلیل خاص و مخصص ذکر شده است. گستردگی استفاده از این شیوه در بیان احکام و حقایق شرعی و اعتماد بر مخصص منفصل تا بدانجا پیش رفته است که می‌گویند «مَا مِنْ عَامٍ إِلَّا وَ قَدْ خُصَّ»؛ یعنی هیچ عامی نیست مگر آنکه تخصیص خورده باشد. به دیگر سخن، هر حکم عمومی کلی موارد خاص نیز دارد.

با توجه به گستردگی تخصیص‌ها و قرینه بودن مخصص برای شناخت عام و ظهور آن در عموم، به طور قطع جستجو از مخصص در عمل کردن و معتبر دانستن عام لازم است. نمی‌توان در این موارد به همان ظاهر ابتدای جمله در عموم اعتماد کرد.

این قانون در تمامی موارد استناد به ظواهر جریان دارد. هنگامی می‌توان به ظاهر کلمات اعتماد کرد که قرینه‌ای بر خلاف آن ظاهر نباشد. آن گونه که پیشتر گفتیم، مردم عادی در گفتگوهای خود قراین را بیشتر به صورت متصل می‌آورند؛ اما قانون‌گذاران و از جمله شارع اسلامی، بنا بر مصالحی بر مخصص منفصل اعتماد می‌کنند. از این رو هر جا که احتمال وجود قرینه هست باید پی‌جویی و از وجود یا نبود آن اطمینان حاصل کرد.

برای توضیح بیشتر درباره ضوابط جستجو از مخصص، باید انواع مخصص و احتمال وجود آنها را بررسی کنیم. از این رو، مخصص و جستجوی از مخصص متصل و مخصص منفصل را جداگانه ذکر می‌کنیم.

الف) جستجو از مخصص متصل

اگر در کلامی که به دست ما رسیده است، مانند حدیثی که برای ما نقل شده، احتمال دهیم که مخصصی متصل به صورت وصف، استثنا یا مانند اینها وجود داشته که به دست ما نرسیده است، در این صورت باید منشأ این احتمال را بررسی کرد.

اگر منشأ این احتمال، اشتباه، فراموشی یا خطای قلم، حافظه و عمدی باشد با وثاقت و معتمد بودن راوی مردود است و اگر غیر عمدی باشد با اصل عقلایی مبنی بر عدم آنها و توجه نکردن به این گونه احتمالات، البته بدون مستند قابل اعتماد، مردود است.

اما اگر منشأ این احتمال، بروز برخی عوامل خارجی باشد که سبب پنهان ماندن دلیل مخصّص باشد، مانند اینکه نیمی از متن روایتی در کتاب حدیثی خطی پاک شده یا قابل خواندن نباشد،^{۱۳۶} در این موارد نیز باید تحقیق و تفحص کافی از مخصّص انجام شود، چون احتمال عقلایی می‌رود که دلیل وجود دارد.

ب) جستجو از مخصّص منفصل

در مواردی گوینده عام یا قانون‌گذار در ابتدا عامه‌های بسیاری را می‌گوید و سپس مخصّص هر یک را جداگانه ذکر می‌کند. در این صورت از روش او می‌توان فهمید که قوانین عام او در معرض تخصیص است. در این موارد جستجو و پیگیری از مخصّص‌ها لازم و ضروری است.

این روش که در احکام شرعی بیان شده است، در قرآن و سنت نیز بسیار دیده می‌شود. از این رو، در حوزه این گونه امور شرعی چنین تحقیق درازدامنی لازم است.

اما در برخی موارد این روش به صورت گسترده از گوینده یا قانون‌گذار شناخته شده نیست. در این موارد می‌توان به عام پیش از تحقیق از مخصّص آن اعتماد کرد. چنان که در گفتگوهای عادی مردم، این گونه است. برای نمونه اگر کسی بگوید «من در همه درسها قبول شده‌ام» و پس از چند روز بگوید: «من در درس نحو عربی قبول نشده‌ام» در میان مردم نکوهش می‌شود و او را راستگو نمی‌دانند. این مثال نشان‌دهنده اعتماد بیشتر مردم بر ذکر مخصّص به صورت متصل و نه منفصل است. نتیجه آنکه جستجو از مخصّص متصل در یک مورد و مخصّص منفصل در حوزه بیانهای شرعی در اعتماد به عام لازم است.

در اینجا توجه به چند نکته تکمیلی ضروری است:

نکته نخست: چنان که گذشت عام به سبب ظهور در عموم حجیت دارد، اما خاص مانع از ظهور عام می‌شود. پس بررسی و جستجو از مخصّص برای احراز نبودن مانع برای اعتبار عام است.

نکته دوم: مقدار جستجو از مخصّص تا حد یافتن اطمینان عرفی از نبود مخصّص است. قطعاً مقدار تفحص و تحقیق به حسب موارد مختلف متفاوت خواهد بود؛ اما تفحص کامل، که یقین قطعی و یأس از وجود مخصّص باشد، لازم نیست.

نکته سوم: در طول تاریخ علوم نقلی، عالمان بزرگی در حوزه علوم قرآن و تفسیر، حدیث و علوم وابسته به آن، فقه و ... پژوهشهای گسترده و تحقیقاتی عمیق داشته‌اند. تدوین جوامع تفسیری، حدیثی، فقهی استدلالی و مهم، سهم به سزایی در گردآوری مخصّص‌ها در حوزه‌های مختلف داشته و زحمت ما را برای جستجوی مخصّص تا حد زیادی کم کرده است. امروز به راحتی می‌توان با مراجعه به برخی کتب تفسیری یا حدیثی و چند باب خاص، به سرعت نسبت به نبود مخصّص، اطمینان حاصل کرد.

۱۳۶. این مثال کاملاً فرضی است.

مسئله چهارم: اگر یک مخصّص پس از چند عام به کار رود آن مخصّص، کدام یک از آن عامها را تخصیص می‌زند؟

پرسش دیگر در موضوع ارتباط عام و خاص با یکدیگر این است که اگر چند حکم عام در قالب چند جمله بیان شود و پس از آنها تنها یک خاص ذکر شود؛ این خاص، مخصّص کدام یک از این جملات عام خواهد بود؟

برای تبیین این بحث به یک نمونه قرآنی توجه کنید.

در آیه‌ای شریف چنین آمده است:

وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ وَأَصْلَحُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ

این آیه شریف حکم قذف و نسبت دادن زنا به زنان عفیف و پاکدامن را بیان کرده است. در ابتدای آیات، موضوع را این‌گونه بیان می‌کند: «و کسانی که نسبت زنا به زنان شوهردار می‌دهند، سپس چهار گواه نمی‌آورند» سپس درباره آنها سه حکم را بیان می‌کند:

۱- فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً ؛ آنها را هشتاد ضربه شلاق بزنید.

۲- وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا ؛ شهادت دادن آنها را هرگز نپذیرید.

۳- أُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ ؛ آنها فاسق هستند.

پس از این حکمهای عام، استثنایی در جمله ذکر شده که إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ وَأَصْلَحُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ ؛ مگر کسانی که بعد از آن [بُهتان] توبه کرده و به صلاح آمده باشند که البته خدا آمرزندهٔ مهربان است.

اصولیان در موضوع ارتباط این استثنا با عامهای گذشته، دیدگاههای گوناگونی دارند. چهار دیدگاه مهم اصولیان در این بحث به شرح زیر است:

دیدگاه نخست: ظاهر چنین جمله‌ای آن است که این استثنا مربوط به هر سه حکم است و نمی‌توان آن را به حکم آخر (حکم سوم = فاسق بودن) اختصاص داد؛ زیرا دلیلی بر این اختصاص وجود ندارد.

نتیجهٔ این دیدگاه آن است که قذف‌کننده‌ای که به زنی پاکدامن تهمت زنا زده و نتوانسته با چهار شاهد آن را اثبات کند هر سه حکم بر او جاری می‌شود مگر آنکه توبه کند که در این صورت هیچ یک از احکام بر او جاری نخواهد شد.

دیدگاه دوم: ظاهر چنین جمله‌ای آن است که استثنا تنها به آخرین حکم عام اختصاص دارد به این دلیل که نزدیک‌ترین عام برای این خاص، همان حکم آخر است. البته امکان اینکه این خاص همهٔ احکام را تخصیص بزند وجود دارد، اما تا زمانی که قرینه و دلیلی خاص بر تخصیص همهٔ جملات عام گذشته وجود نداشته باشد، باید خاص را تنها مخصّص جملهٔ آخر بدانیم.

بر اساس این دیدگاه، تنها در صورت توبهٔ تهمت‌زننده (= قاذف) او را فاسق نخواهند خواند؛ اما احکام حقوقی و جزایی دیگر دربارهٔ او اجرا خواهد شد.

دیدگاه سوم: چنین جمله‌ای ظهور در هیچ یک از دو دیدگاه پیشین ندارد. ظاهر جمله نه اختصاص به حکم آخر دارد و نه عموم تخصیص نسبت به همه احکام عام پیشین را می‌رساند. هر چند که قدر متیقن از هر دو دیدگاه آن است که بالاخره جمله آخر به طور قطع تخصیص می‌خورد، اما وضعیت جملات پیش از آخر، دقیقاً روشن نیست. در واقع ظاهر عموم آن جمله‌ها، دلیلی خاص دارد که شایستگی قرینه بودن بر تخصیص را دارا است؛ اما ظهور روشن در قرینه بودن و مخصّص بودن نسبت به جملات گذشته را ندارد.

در این نمونه قرآنی، حکم فاسق بودن با توبه شخص، به جهت قدر متیقن بودن، از بین می‌رود؛ اما ظاهر جمله وضعیت توبه او را برای اجرای حد شلاق و نپذیرفتن شهادتش مشخص نمی‌کند.

دیدگاه چهارم: تفصیل بین این حالت که موضوعهای مختلف در احکام عام جداگانه به صراحت ذکر شده باشد یا موضوع در جملات مختلف، همان موضوع اول باشد. در حالت نخست، فراوانی موضوع جملات، هر جمله مستقل است و به صورت طبیعی استثناء هم اختصاص به جمله آخر دارد. برای نمونه اگر بگویید: «به فقرا نیکی کن و با جوانان مدارا کن و به عالمان احترام بگذار مگر آنان که فاسقند.» در این جمله به دلیل متفاوت بودن موضوعها، استثنای فاسقان تنها مربوط به حکم آخر است.

اما در حالت دوم که موضوع در جملات مختلف همان موضوع اول است؛ مانند جمله «به مردم نیکی کن و به آنان احترام بگذار و نیازهای آنان را برآورده کن مگر فاسقانشان»، تمامی احکام گذشته به مردمان غیرفاسق اختصاص خواهد یافت.

این دیدگاه هر چند درباره وحدت یا فراوانی موضوع جملات وضعیتی خاص را در نظر می‌گیرد؛ اما صحیح آن است که در صورت وجود هرگونه جهتی مشترک در جملات که بتواند آنها را جمله عام واحدی به شمار آورد، خاص همه آنها را تخصیص می‌زند. برای نمونه اگر در مثالی این گونه وارد شده بود که «بر همه سارقان، حد (مجازات قطع دست) بر همه زناکاران، حد (مجازات رجم یا شلاق) و بر همه تهمت‌زنندگان، حد (شلاق) جاری می‌شود مگر آنان که پیش از اثبات جرم توبه کنند»، استثنای آخر، همه جملات پیشین را دربرمی‌گرفت. در این مثال وجه مشترک جمله‌های عام، محمول آنها است.

بنابراین، بر حسب تشخیص ظهور عرفی باید دید آیا جملات گوناگون، دارای نوعی وحدت هستند که استثناء بتواند همان را تخصیص بزند یا اینکه چنین وحدتی عرفی میان آنها وجود ندارد و احکامی مستقل هستند که در این صورت، خاص تنها جمله آخر را تخصیص می‌زند.

چند نکته مهم

۱- این بحث بیشتر در مبحث عام و خاص ذکر می‌شود ولی در هر موردی که جملات یا احکامی گوناگون وجود داشته باشد و قیدی پس از آنها ذکر شود، هم جریان دارد. بنابراین، نتیجه این بحث به عام و خاص اختصاص ندارد.

۲- چنان که در نمونه قرآنی روشن شد، این بحث به مخصّص متصل اختصاص دارد و مخصّص منفصل نسبت به همه عامهای گذشته به صورت مساوی تأثیر دارد.

البته در این موارد هم باید مناسبت‌های عرفی میان مخصّص و احکام عام مناسب با آن نیز در نظر گرفته شود.

مسئله پنجم: اگر مرجع ضمیری برخی از افراد یک عام باشد، آیا ظهور عام از بین می‌رود؟ گاه جمله‌ای عام بیان می‌شود و در پی آن ضمیری در جمله دیگر ذکر می‌شود که به برخی افراد عام اول باز می‌گردد و آن ضمیر موضوع حکمی خاص به شمار می‌رود. حال این پرسش مطرح است که در این وضعیت ظهور عام از بین می‌رود یا عمومیت عام همچنان به قوت خود باقی است؟ این بحث را در قالب یک نمونه واقعی توضیح می‌دهیم.

در آیه‌ای از قرآن آمده است:

وَالْمُطَلَّاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ

و زنان طلاق داده شده، باید مدت سه پاکی انتظار کشند.

و در ادامه آیه می‌فرماید:

وَبُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ فِي ذَلِكَ

و شوهرانشان اگر سر آشتی دارند، به بازآوردن آنان در این [مدت] سزاوارترند.

در این آیه شریف حکم زنانی که طلاق گرفته‌اند، بیان شده است. آنان باید سه دوره پاکی از عادت را بگذرانند، در صورتی که طلاق زن رجعی باشد، شوهر حق بازگرداندن او را به زندگی زناشویی دارد.^{۱۳۹} چنان‌که ملاحظه می‌کنید به طور قطع ضمیر «هن» در عبارت «بُعُولَتُهُنَّ» به واژه «الْمُطَلَّاتُ» که در ابتدای آیه است، باز می‌گردد و تصریح می‌کند که زنانی که طلاق رجعی گرفته‌اند، می‌توانند به وسیله همسرانشان به زندگی بازگردند و در همین حال همه زنان مطلقه چنین حکمی را ندارند و تنها مطلقه‌ها به طلاق رجعی این‌گونه‌اند. پس برخی از افراد «مُطَلَّات»، که عام است، مورد نظر است.

آیا در این باره ظهور «الْمُطَلَّات» در عموم از بین می‌رود یا خیر؟

به باور برخی، به طور قطع عموم این جمله از بین نمی‌رود، بلکه در ضمیر نوعی تصرف شده است به این معنا که ضمیر به صورت استخدام^{۱۴۰} به کار گرفته شده است.

اما حق آن است که عموم هم در «الْمُطَلَّات» و هم در مرجع ضمیر «بُعُولَتُهُنَّ» همچنان به حال خود باقی است؛ پس همه زنان مطلقه باید سه دوره پاکی را عده نگاه دارند و همه شوهران زنان مطلقه می‌توانند در این دوره آنان را دوباره به زندگی زناشویی بازگردانند.

۱۳۸. بقره/ ۲۲۸.

۱۳۹. طلاق به دو نوع رجعی و باین تقسیم می‌شود. در هر طلاقی زن پس از گذراندن سه دوره پاکی از قاعدگی از شوهرش جدا خواهد شد. در طول این مدت شوهر می‌تواند به زن رجوع کند و اثر طلاق به این ترتیب از بین می‌رود. اما در مواردی که زن و شوهر هر دو مالی را به یکدیگر بدهند یا ببخشند تا از یکدیگر جدا شوند (اصطلاحاً مبرات نامیده می‌شود) یا تنها زن مالی (مانند مهریه‌اش) را ببخشد تا از شوهر جدا شود (که در اصطلاح خلع نامیده می‌شود). این طلاق باین نامیده می‌شود. در این نوع طلاق شوهر دیگر حق رجوع نخواهد داشت. محرم شدن این دو به یکدیگر، به ازدواج دوباره نیاز دارد.

۱۴۰. استخدام یعنی آنکه لفظی که بین دو معنا مشترک است، ذکر شود و از آن لفظ یک معنای آن اراده شود. سپس ضمیر یا اسم اشاره‌ای به معنای دیگر آن بازگردانده شود و یا دو ضمیر به آن لفظ بازگردانده شود و مراد از ضمیر دوم، معنایی غیر از مراد از ضمیر اول باشد. برای نمونه در آیه ۱۸۵ سوره بقره که می‌فرماید: فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ وَآيَةُ «الشهر» به معنای هلال ماه است و ضمیر «هاء» در «فَلْيَصُمْهُ» که به آن برمی‌گردد به معنای روزهای ماه رمضان است؛ ر.ک: احمد هاشمی، جواهر البلاغه، بخش بدیع.

این نتیجه از کاربرد این الفاظ و جملات فهمیده می‌شود. به دیگر سخن، گوینده از کاربرد این الفاظ، چنین نتیجه‌ای را در نظر داشته است. اما با دلیل قطعی خارج از این جمله، مراد جدی و واقعی شارع و قانون‌گذار به این تعلق گرفته است که این حکم زنانی را که با طلاق باین جدا شده‌اند، دربرنگیرد. در بحثهای گذشته بیان شد که تخصیص عام موجب مجازی شدن دلالت آن نمی‌شود. در اینجا هم دلالت همه این الفاظ حقیقی است و عموم خود را دارند. دلیل قطعی تنها مراد واقعی را جدای از مراد کاربرد این الفاظ بیان می‌کند و تنها در طرف ضمیر این دلیل اثرگذار خواهد بود.

چکیده

- ✓ روش عقلا آن است که ابتدا قانون عام و کلی را در جایی بیان می‌کنند و سپس تبصره‌های خاص قانونی را در جای دیگر برای آن ذکر می‌کنند. شارع و قانون‌گذار اسلامی نیز در حوزه احکام شرع این شیوه را به کار گرفته است. با این تفاوت که در اینجا شارع و قانون‌گذار اسلامی از تمامی مصالح، مفاسد و واقعیتهای کاملاً آگاه است. از این رو، به سبب گستردگی تخصیص‌ها و قرینه بودن مخصّص برای شناخت عام و ظهور آن در عموم، به طور قطع جستجو از مخصّص در عمل کردن و معتبر دانستن عام لازم است.
- ✓ اصولیان درباره ارتباط مخصّص پس از چند عام دیدگاه‌های گوناگونی دارند. دیدگاه نخست آن است که مخصّص مربوط به تمام عامها است. بر اساس دیدگاه دوم، مخصّص تنها حکم آخرین عام را تخصیص می‌زند. در دیدگاه سوم، ظاهر جمله نه اختصاص به حکم عام آخر و نه به دیگر احکام عام دارد. بر اساس دیدگاه چهارم نیز اگر موضوع حکمهای عام متفاوت باشد به صورت طبیعی استثنا هم اختصاص به جمله آخر دارد؛ اما اگر موضوع در جملات مختلف همان موضوع عام اول باشد در این صورت مخصّص، تمامی عامهای پیش از خود را تخصیص خواهد زد.
- ✓ به باور برخی، اگر مرجع ضمیری برخی از افراد یک عام باشد، به طور قطع عموم این جمله از بین نمی‌رود، بلکه در ضمیر نوعی تصرف صورت می‌گیرد. اما حق آن است که عموم هم در لفظ عام و هم در مرجع ضمیر همچنان به حال خود باقی است. این نتیجه از کاربرد این الفاظ و جملات فهمیده می‌شود. به دیگر سخن، گوینده از کاربرد این الفاظ چنین نتیجه‌ای را در نظر داشته است.

جلسه دوازدهم

رابطه ادله با یکدیگر
عام و خاص (۴)

هدف درس

✓ آشنایی با مسائلی دیگر در حوزه عام و خاص.

مروری بر مباحث پیشین

در چند جلسه گذشته، برخی ناسازگاریهای تخصیص و صورتهای گوناگون آن را بررسی کردیم. در این جلسه از شبهاتی در حوزه توانایی مخصصها سخن خواهیم گفت.

مسئله ششم: تخصیص عام با مفهوم

یکی دیگر از پرسشهای مطرح در موضوع عام و خاص آن است که آیا می‌توان دلیل عام را با مفهومی که از دلیل دیگر استفاده می‌شود، تخصیص زد؟ به دیگر سخن، آیا امکان تخصیص منطوق عام با مفهوم وجود دارد یا خیر؟

در مقدمه بحث مفاهیم بیان شد که مفهوم در واقع مدلول نهانی الفاظ است، اما منطوق، مدلول آشکار و روشنی است که از کلام فهمیده می‌شود. هر چند در بحث مفاهیم اثبات کردیم که مفهوم هم، در مواردی که جمله مفهوم دارد، در ظواهر الفاظ جای دارد و حجت است، اما ظهور الفاظ مراتبی دارد. برخی ظهورات از برخی دیگر قوی‌تر، برخی ضعیف‌تر و برخی نیز از نظر رتبه با برخی دیگر برابر است.

در مواردی که منطوق عام با منطوق خاص تخصیص می‌خورد، در واقع هر دو در یک مرتبه از اعتبار و حجیت قرار دارند و ظاهرتر بودن یا قرینه بودن دلیل خاص، سبب مقدم شدن آن بر عام و تخصیص عام می‌شود. اما در صورتی که عام، یک منطوق و خاص، یک مفهوم باشد، به این دلیل که ظهور منطوقی عام قوی‌تر از ظهور مفهومی خاص شمرده می‌شود، شاید این گمان تقویت شود که تخصیص صورت نمی‌گیرد. برای تحقیق در این موضوع باید صورتهای گوناگون تخصیص با مفهوم را بررسی کنیم:

۱- تخصیص عام با مفهوم موافق

در بحث مفاهیم، از تقسیم کلی آنها به مفهوم موافق و مفهوم مخالف سخن گفتیم و اعتبار و حجیت مفهوم موافق را به عنوان ظاهر کلام اثبات کردیم. به باور همگان، در صورتی که دلیلی مفهوم موافق داشت و

مخصّص یک دلیل عام بود، عام تخصیص می‌خورد.

توضیح بیشتر این حالت را می‌توان با بیان نمونه‌ای روشن ساخت؛ قرآن کریم تصریح و تأکید می‌کند که **أَوْفُوا بِالْعُقُودِ**^{۱۴۱}. ظاهر عام این آیه، وفا و پای‌بندی به هر عقدی را لازم می‌شمارد. این عموم، تمامی عقدها و پیمانها را دربرمی‌گیرد؛ خواه این عقد و پیمانها با عبارات عربی بیان شود، خواه با عبارات غیرعربی. حال اگر دلیلی خاص، مانند روایت^{۱۴۲} بر این دلالت کند که عقد باید در ساختار ماضی انجام شود، این دلیل به طریق اولویت، عربی بودن عقد را نیز مسلم می‌شمارد. از این رو، مفهوم موافق این روایت لزوم عربی بودن عقد از نظر شارع است. اکنون این مفهوم، نسبت به عموم آیه قرآن که وفای به عقد را به صورت عام لازم می‌داند، خاص خواهد بود. بنابراین، مفهوم موافق این روایت به جهت ظاهرتر یا نص بودن بر عام مقدم می‌شود و عام را تخصیص می‌زند. نتیجه آنکه التزام و وفای به عقد تنها در عقد و پیمانهایی جاری است که با زبان عربی انجام شود.

در اینجا از نظر عرف، خاص قرینه‌ای برای کشف مقصود عام و دست‌یابی به آن شمرده می‌شود.

۲- تخصیص عام با مفهوم مخالف

اصولیان درباره تخصیص منطوق عام با مفهوم مخالف دلیلی دیگر، هم‌داستان نیستند. اما به باور بیشتر آنان می‌توان منطوق عام را با مفهوم مخالف معتبر، در صورتی که خاص باشد، تخصیص زد.

برای نمونه آیه شریف **إِنَّ الظَّنَّ لَا يَغْنَى مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً**^{۱۴۳} که به صورت عام بر بی‌اعتباری هر ظنی دلالت دارد، امکان تخصیص به مفهوم شرط در آیه **إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا أَنْ تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ فَتُصْحَبُوا عَلَىٰ مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ**^{۱۴۴} را دارد. مفهوم این آیه، بر فرض پذیرش، بر اعتبار خبر واحد ظنی دلالت دارد. بنابراین، خصوص خبر واحد ظنی معتبر خواهد بود.

آن‌گونه که دیدیم شرط اصلی و مهم در درستی این‌گونه تخصیص، اعتبار و حجیت مفهوم مخالف و ظهور آن است، اما در صورت ظاهر نبودن در مفهوم و به دیگر سخن، حجیت نداشتن و بی‌اعتباری مفهوم در جمله‌ای، قطعاً تخصیص هم‌بی‌معنا خواهد بود.

به باور بزرگان اصولی متقدم، نکته اصلی این بحث آن است که مفهوم مخالف، در صورت حجیت و اعتبار، در قوّت و توان، با ظهور دلیل عام همسان است. اما اصولیان متأخر از این‌گونه استدلال دست برداشته و به شکل دیگر و از زاویه‌ای دیگر به موضوع نگریسته‌اند. ملاک اصلی در نگاه متأخران آن است که آیا از نظر عرف دلیل خاص، با منطوق یا مفهومی، قرینه بر مراد از عام شمرده می‌شود یا خیر؟ از آنجا که قرینه بودن خاص برای عام و مفسر بودن مراد از عام امری روشن است، خاص بر عام مقدم می‌شود و عام را تخصیص می‌زند.

۱۴۱. مائده/ ۱: به عهد و پیمانهای خود وفا کنید.

۱۴۲. این روایت کاملاً فرضی است.

۱۴۳. یونس/ ۳۶.

۱۴۴. حجرات/ ۶.

آن گونه که پیش تر نیز بیان شد، در صورتی که عام نص در عموم، و خاص ظاهر در معنای خودش باشد، عام قرینه بر مراد از خاص خواهد بود. در این موارد عام را در اصطلاح، آبی و خوددار از تخصیص قلمداد کرده اند.

مسئله هفتم: تخصیص قرآن با خبر واحد

اصولیان در مواردی که عام و خاص از یک نوع دلیل شرعی لفظی باشند، بر تخصیص اتفاق نظر دارند؛ از این رو تخصیص عام قرآنی با خاص قرآنی و تخصیص حدیث عام با حدیث خاص را مجاز دانسته اند. بر همین مبنا در مواردی که عام، آیه قرآن و خاص، خبر متواتر باشد، به دلیل قطعی بودن خبر متواتر، تخصیص را پذیرفته اند. حال این پرسش مطرح است که در صورتی که دلیل عام، قرآنی و دلیل خاص، خبر واحد باشد، آیا تخصیص مجاز است؟

در پاسخ به این پرسش سه دیدگاه اصلی وجود دارد:

دیدگاه نخست: تخصیص آیات قرآن با خبر واحد مجاز نیست. سید مرتضی علم الهدی (م ۴۳۶ هـ)، شیخ طوسی (م ۴۶۰ هـ) و محقق حلی (م ۶۷۶ هـ) چنین نظری دارند.

دیدگاه دوم: به باور بیشتر اصولیان متأخر، تخصیص آیات قرآن با خبر واحد مطلقاً مجاز است.

دیدگاه سوم: در صورتی که عام قرآنی در آغاز با دلیل قطعی دیگری تخصیص خورده باشد، تخصیص دیگر با خبر واحد هم مجاز خواهد بود، اما در صورتی که عام قرآنی پیش از خبر واحد مخصص، با دلیل قطعی تخصیص نخورده باشد، تخصیص با خبر واحد هم مجاز نخواهد بود.

دلیل اصلی اختلاف نظر در این مسئله قطعی بودن کلام خداوند است که در انتساب آن به خداوند هیچ گونه شک و تردیدی وجود ندارد، در حالی که صدور خبر واحد قطعی نیست و احتمال اشتباه یا دروغ در آن وجود دارد. با این وصف چگونه خبر واحد ظنی می تواند بر کتاب قطعی مقدم شمرده شود؟ این نکته از همان آغاز به ذهن می رسد و تخصیص کتاب با خبر واحد را دور از ذهن می شمارد، اما سیره عالمان در طول تاریخ علمی مسلمانان گواه آن است که آنها خبر واحد را مخصص عمومات قرآن قرار داده اند.

با بررسی بیشتر می توان به این نتیجه دست یافت که بیشتر روایاتی که در مباحث فقهی، مستند عالمان قرار گرفته است، به شکلی با عام یا مطلق قرآنی یا دست کم آیاتی که عام هستند و بر حلیت هر چیزی دلالت دارند، مخالفت دارد.^{۱۴۵} اما دلیل این عملکرد چیست؟

آنچه درباره آیات قرآن در این موضوع اهمیت دارد، وجود دو ویژگی اصلی در آیات قرآن است:

(الف) قرآن به لحاظ استناد، قطعی الصدور است.

(ب) آیات قرآنی برخی به صورت محکم و برخی متشابه دلالت دارند. دلالت آیات محکم هم به صورت نص و هم ظاهر است. عموم یا اطلاق کلام هم ظاهر این آیات شمرده می شود.

سنت پیامبر (صلی الله علیه و آله) و ائمه (علیهم السلام) نیز دو ویژگی مهم دارد:

(الف) قطعی بودن صدور آموزه هایی از معصومان (علیهم السلام) در تخصیص عمومات قرآن و یا تقييد مطلقات قرآن، به عنوان قرینه هایی که سبب تغییر ظاهر قرآن می شود.

۱۴۵. مانند: مائده / ۱، ۴ و ۵؛ اعراف / ۱۵۷.

ب) اگر اخبار قطعی الصدور، مانند خبر متواتر و اخباری که با همراهی قراین، صدورشان معلوم است، سنت مخصّص قرآن را اثبات کنند، جای هیچ بحثی باقی نمی‌ماند. اما اخبار غیرقطعی، یعنی خبرهای واحد ظنی که اعتبار آنها مستند به دلیلهای قطعی است، حجیت و اعتبار شرعی یافته‌اند.

حال با مقایسه و ویژگیهای قرآن و ویژگیهای سنت در این موضوع روشن می‌شود که در قرآن و سنت یک امر قطعی وجود دارد. در قرآن صدور و انتساب و در سنت، وجود مخصّص و مقید عمومات و مطلقات قرآن قطعی است. پس در هیچ یک از این ویژگیهای قطعی نمی‌توان تصرف کرد. اما ویژگی دوم آیات قرآن، یعنی وجود متشابهات که باید با ارجاع به محکّمات و عالمان به تأویل قرآن^{۱۴۶} تفسیر شوند و نیز وجود محکّمات عام و مطلق که در معنایی ظهور دارند، دلالت قرآن را قطعی نمی‌دانند. بلکه محکّمات قرآنی که نص در یک معنا باشند، تخصیص نمی‌خورند.

ویژگی دوم سنت این است که در آن خبر قطعی الصدور (متواتر و محفوف به قرائن قطعی) وجود دارد که در تخصیص قرآن به آنها بحثی نیست. اما حجیت شرعی خبر واحد معتبر هم به صورت قطعی ثابت شده است.

پس در مقایسه میان دلیل عام قرآنی و دلیل خاص خبر واحد تنها دو راه وجود دارد که باید یکی از آن دو را برگزید:

راه نخست: کنار گذاشتن خبر واحد؛ به این معنا که راوی خبر را دروغگو بدانیم و او را تکذیب کنیم، با آنکه بر فرض، دلالت خبر، نص یا ظاهرتر از عام قرآنی است. باید گفت که پذیرفتن این فرض ما را به مخالفت با ظن به صدق و درستی خبر می‌کشانند.

راه دوم: در ظاهر عام قرآنی تصرف کنیم با آنکه در استناد و انتساب عام قرآنی نمی‌توانیم هیچ شکی داشته باشیم. پذیرفتن این فرض ما را به سوی مخالفت با ظن به عموم آیه می‌کشانند.

به دیگر سخن، یا باید پشتوانه اعتبار خبر را، که به خبر حجیت می‌بخشید، نادیده گرفت و آن را تکذیب کرد و یا اصالة العموم را که در دلالت الفاظ عام جاری است، نادیده انگاشت. اما کدام یک از این راهها درست است؟ کدام یک را کنار بگذاریم و کدام یک از این دلیلهای را مقدم بداریم؟

هنگامی که از زاویه‌ای به خبر می‌نگریم، می‌بینیم که خبر صلاحیت آن را دارد که قرینه‌ای بر تصرف در ظاهر قرآنی باشد؛ چون دلالت خبر به ظاهر کتاب نظر دارد و مفسر آن است. اما از سوی دیگر شاهد هستیم که ظاهر قرآنی برای دست کشیدن از دلیل حجیت خبر صلاحیت ندارد؛ چون پیوندی میان ظاهر عام قرآنی و دلیل حجیت خبر وجود ندارد تا ظاهر عام قرآنی بتواند دلیل حجیت خبر را کنار بگذارد.

با توجه به این نسبت که خبر واحد صلاحیت قرینه و مفسر بودن دارد و ظاهر قرآنی تصرفی در دلیل خبر یا خود خبر ندارد، خبر واحد قرینه بر ظاهر عام قرآنی می‌شود و آن را تخصیص می‌زند.

شایان ذکر است که تصریح برخی روایات بر اینکه ائمه (علیهم السلام) مطلبی مخالف با قرآن نگفته‌اند،^{۱۴۷} دلیل بر جایز نبودن تخصیص کتاب با خبر واحد نیست؛ زیرا مراد مخالفت تباینی و مقابله با قرآن است، اما تخصیص، همچنان که پیش‌تر هم اشاره شد، در واقع وظیفه بیان مراد جدی را بر عهده دارد.

۱۴۶. به مقتضای آیه شریف که می‌فرماید: هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ ؛ آل عمران/ ۷.

۱۴۷. ذکر این روایات و انواع آن در بحث تعارض خواهد آمد.

همچنین مباحث گذشته تنها تخصیص عام قرآنی را با خبر واحدی که تمامی شرایط اعتبار را داشته باشد اثبات می‌کند، اما نسخ آیات قرآن تنها با دلیل قطعی امکان‌پذیر است؛ به دیگر سخن، خبر واحد اصولاً نمی‌تواند آیات قرآن را نسخ کند.

مسئله هشتم: نسخ و تخصیص

در درس اصول فقه (۱) با نسخ در قرآن آشنا شدید. در اصطلاح علوم قرآنی نسخ این‌گونه تعریف شده است: «رفع حکم الشرعی بدلیل شرعی متأخر علی وجه لولاه لکان ثابتاً»؛ برداشتن و لغو حکم شرعی با حکم شرعی دیگری که پس از حکم اولی آمده است، به گونه‌ای که اگر حکم دوم نبود، حکم اول همچنان ثابت می‌ماند.

مثال مشهور نسخ آیه نجوا است که خداوند می‌فرماید:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نَاجَيْتُمُ الرَّسُولَ فَقَدِّمُوا بَيْنَ يَدَيْ نَجْوَاكُمْ صَدَقَةٌ ذَلِكَ خَيْرٌ لَّكُمْ وَ أَطْهَرُ فَإِنْ لَمْ تَجِدُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ^{۱۴۸}

ای کسانی که ایمان آورده‌اید، هرگاه با پیامبر [خدا] گفتگوی محرمانه می‌کنید، پیش از گفتگوی محرمانه خود صدقه‌ای تقدیم بدارید. این [کار] برای شما بهتر و پاکیزه‌تر است؛ و اگر چیزی نیافتید بدانید که خدا آمرزندهٔ مهربان است.

با نزول این آیه واجب شد که هر یک از صحابه که قصد نجوا کردن با حضرت رسول را داشتند، نخست صدقه بدهند. این امر باعث شد که برخی صحابه از گفتگوی محرمانه با رسول اکرم و پرسش‌هایی از این دست خودداری کنند، به جز امام علی (علیه السلام) که پس از صدقه دادن، این‌گونه گفتگوها را ادامه می‌دادند.

سپس آیه دیگری نازل شد و آیه پیشین را نسخ کرد:

أَلْشَّفَقَتُمْ أَنْ تَقْدُمُوا بَيْنَ يَدَيْ نَجْوَاكُمْ صَدَقَاتٍ فَإِذْ لَمْ تَفْعَلُوا وَ تَابَ اللَّهُ عَلَيْكُمْ فَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَ آتُوا الزَّكَاةَ وَ أَطِيعُوا اللَّهَ وَ رَسُولَهُ وَ اللَّهُ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ^{۱۴۹}

آیا ترسیدید که پیش از گفتگوی محرمانه خود صدقه‌هایی تقدیم دارید؟ و چون نکردید و خدا [هم] بر شما بخشود، پس نماز را بر پا دارید و زکات بدهید و از خدا و پیامبر او فرمان برید، و خدا به آنچه می‌کنید، آگاه است.

در قرآن کریم موارد نسخ بسیار اندک است و از یک یا دو آیه تجاوز نمی‌کند. در این نمونه، آیه نخست را منسوخ و آیه دوم را ناسخ می‌نامند.

از این توضیح می‌توان سه مطلب به عنوان ویژگی نسخ استخراج کرد:

۱- نسخ در جایی معنا می‌یابد که زمانی به حکم منسوخ عمل شده باشد و پس از آن ناسخ رسیده باشد. اما در صورتی که پیش از عمل به حکم اول، حکم دوم رسیده باشد، نسخ محقق نمی‌شود، بلکه نوعی تخصیص خواهد بود که در مطلب دوم با نوع آن آشنا می‌شوید.

۱۴۸. مجادله / ۱۲.

۱۴۹. مجادله / ۱۳.

۲- حکم از نظر افراد، زمانهای گوناگون و حالات مختلف افراد، عمومیت دارد. در واقع حکم عام، در مواردی که عموم کامل است، حکمی است که شامل تمامی افراد در همه زمانها و در حالات مختلف آن افراد می‌شود؛ مانند «أکرم العلماء»؛ به این معنا که تمامی افراد عالم را، در همه زمانها و حالات مختلف آنان اکرام کن. هر یک از این جنبه‌های سه‌گانه عموم امکان محدود شدن را دارند. تخصیص زمانی هم یکی از این انواع است. نسخ در واقع یک نوعی تخصیص زمانی است؛ یعنی، حکمی که ثابت بود و استمرار داشت در برهه‌ای از زمان متوقف می‌شود.

۳- هر چند در نسخ، حکم به گونه‌ای بیان شده است که مخاطبان، آن را مستمر و دائمی تلقی می‌کنند، ولی با ظهور دلیل ناسخ، معلوم می‌شود که این حکم از آغاز در نظر شارع محدود بوده، ولی او این محدودیت را بیان نکرده است. تا زمانی که ناسخ نیامده است، حکم منسوخ اعتبار دارد و با ظهور ناسخ، حکم پیشین لغو خواهد شد؛ به دیگر سخن، نسخ پایان زمان حکم منسوخ را اعلام می‌کند.

اما تخصیص، همچنان که در مباحث پیشین گذشت، خارج کردن افرادی از عام است. گوینده عام در کاربرد الفاظ، حکم عام را می‌گوید و با ذکر خاصی دیگر مراد جدی خود را از آن قانون عام بیان می‌کند. با ظهور دلیل خاص و مخصص، روشن می‌شود که اصولاً مراد گوینده از آن حکم عام همین معنایی است که پس از تخصیص به دست می‌آید. از این رو می‌توان گفت که خاص قرینه‌ای برای شناخت مراد جدی از عام است. در واقع از همان آغاز مراد از عام، همین افراد باقی‌مانده در عام پس از تخصیص بوده‌اند.

بنابراین، در اصطلاح تنها تخصیص افرادی، تخصیص شناخته می‌شود، هر چند از نظر زمان یا حالت باشد. پس اگر گفته شد: «أکرم العلماء إلا إذا كانوا فی خدمة السلطان»، تخصیص به لحاظ زمان و حالتی است که به سلطان خدمت می‌کنند. افرادی که در این موقعیت زمانی یا در این حالت هستند، از عموم خارج‌اند. پس به طور قطع در صورتی که این حالت افراد عالم از بین برود، دوباره حکم عام شامل آنان خواهد شد.

تردید بین نسخ و تخصیص

آن‌گونه که دیدیم نسخ و تخصیص اگرچه با یکدیگر متفاوت‌اند، اما شباهتهایی هم از نظر شکلی با یکدیگر دارند؛ از این رو شاید این سؤال پیش بیاید که اگر در یک مورد خاص تردید حاصل شد که نسخ صورت گرفته یا تخصیص، تکلیف چیست و چه باید کرد؟

در آغاز باید گفت از آنجا که نسخ در موارد بسیار کمی اثبات شده است، قانون اول، به حکم اکثریت داشتن، تخصیص دانستن موارد اشتباه و تردید است. اما به هر حال از نظر علمی باید قانون این موارد را نیز بشناسیم. در این موارد دو قاعده می‌تواند راهگشای مشکل باشد:

قاعده اول: در صورتی که دو حکم، تاریخ داشته باشند یا به گونه‌ای کشف شود که یکی از این دو حکم پس از عمل کردن به دیگری رسیده است، ضوابط نسخ وجود دارد؛ از این رو تخصیص شمرده نمی‌شود.

قاعده دوم: اگر در موردی پیش از عمل به دلیل اول، دلیل و حکم جدیدی برسد، این مورد تخصیص خواهد بود؛ زیرا در نسخ، عمل کردن به دلیل اول لازم است. از این رو اگر برای نمونه شارع امر کرد که در ماه رمضان روزه بگیرید و در ماه شعبان اعلام کرد کسانی که مریض هستند یا در سفر هستند روزه نگیرند، این مورد تخصیص خواهد بود؛ زیرا پیش از فرا رسیدن زمان عمل به حکم اول (ماه رمضان)، حکم دوم رسید.

چکیده

✓ با توجه تقسیم‌بندی مفهوم به موافق و مخالف باید گفت: از آنجا که اعتبار و حجیت مفهوم موافق به عنوان ظاهر کلام اثبات شده است، تقریباً همگان اتفاق نظر دارند که عام با مفهوم موافق تخصیص می‌خورد. اما اصولیان در تخصیص منطوق عام با مفهوم مخالفی که از دلیلی دیگر به دست آمده باشد، اتفاق نظر ندارند. به باور بیشتر اصولیان می‌توان منطوق عام را با مفهوم مخالف معتبر، در صورتی که خاص باشد، تخصیص زد.

✓ درباره تخصیص قرآن با خبر واحد سه دیدگاه اصلی وجود دارد:

دیدگاه نخست: تخصیص آیات قرآن به خبر واحد مجاز نیست. سید مرتضی علم‌الهدی (م ۱۳۶۴ هـ)، شیخ طوسی (م ۶۶۰ هـ) و محقق حلی (م ۶۷۶ هـ) چنین نظری دارند.

دیدگاه دوم: به باور بیشتر اصولیان متأخر تخصیص آیات قرآن با خبر واحد مطلقاً مجاز است.

دیدگاه سوم: در صورتی که عام قرآنی در آغاز با دلیل قطعی دیگری تخصیص خورده باشد، تخصیص دیگر با خبر واحد هم مجاز خواهد بود، اما در صورتی که عام قرآنی پیش از خبر واحد مخصص، با دلیل قطعی تخصیص نخورده باشد، تخصیص با خبر واحد هم مجاز نخواهد بود.

✓ تخصیص عام قرآنی با خبر واحدی که تمامی شرایط اعتبار را داشته باشد، امکان‌پذیر است، اما نسخ آیات قرآن تنها با دلیل قطعی امکان‌پذیر است؛ به دیگر سخن خبر واحد اصولاً نمی‌تواند آیات قرآن را نسخ کند.

✓ به گاه تردید بین نسخ و تخصیص باید به دو اصل توجه کرد: ۱- در صورتی که دو حکم، تاریخ داشته باشند یا به گونه‌ای کشف شود که یکی از این دو حکم پس از عمل کردن به دیگری رسیده است، ضوابط نسخ وجود دارد؛ از این رو تخصیص شمرده نمی‌شود. ۲- اگر در موردی پیش از عمل به دلیل اول، دلیل و حکم جدیدی برسد، تخصیص خواهد بود؛ زیرا در نسخ عمل کردن به دلیل اول لازم است.

جلسه سیزدهم

رابطه ادله با یکدیگر
مطلق و مقید، مجمل و مبین

اهداف درس

آشنایی با:

✓ مفاهیم مطلق و مقید و رابطه میان آن دو؛

✓ مفاهیم مجمل و مبین و رابطه میان آن دو.

مروری بر مباحث پیشین

در جلسات پیشین رابطه عام و خاص را به عنوان یکی از ادله شرعی بیان و مسائل مطرح شده در این باره را بررسی کردیم. در این جلسه رابطه مطلق و مقید، مجمل و مبین را بررسی می کنیم.

مطلق و مقید

درآمد

اطلاق و تقیید از دیگر نسبت های میان دلیلهای لفظی، به ویژه در حوزه آموزه های شرع، اطلاق و تقیید است. برای آشنایی با این گونه نسبت، ابتدا باید با مفاهیم مطلق و مقید آشنا شویم.

الف) مراد از مطلق و مقید

۱- مراد از مطلق

لفظ مطلق لفظی است که با تمام معنایش موضوع حکمی قرار گرفته باشد، بدون آنکه حیثیت دیگری در آن به عنوان موضوع حکم در نظر گرفته شده باشد. به دیگر سخن، اگر لفظی با توجه به معنای خود و بدون هیچ گونه قیدی مشمول حکمی شده باشد، مطلق نامیده می شود.

۲- مراد از مقید

هرگاه لفظی که موضوع حکم قرار گرفته است، با قید^{۱۵۰} همراه باشد و حیثیتی خاص در آن موضوع لحاظ شده باشد، آن لفظ را مقید می‌گویند.

حال با توجه به شناختی که از این الفاظ به لحاظ تعریف اصطلاحی به دست آمد به نمونه‌های زیر توجه کنید:

جمله نخست: فطریه خود را به فقیر بدهید.

جمله دوم: فطریه خود را به فقیر شیعه بدهید.

در جمله نخست عنوان «فقیر» بدون هیچ قید دیگری آمده است. پس هر فردی که مصداق این عنوان شمرده می‌شود، مستحق فطریه خواهد بود. اما در جمله دوم عنوان «فقیر» به تنهایی مستحق فطریه شناخته نشده است؛ بلکه قیدی دیگر یعنی «شیعه بودن» هم در موضوع حکم فطریه در نظر گرفته شده است. از این رو عنوان «فقیر» در جمله نخست مطلق و عنوان «فقیر شیعه» در جمله دوم مقید نامیده می‌شود. در گفتگوهای میان مردم و نیز در بیانهای شرعی، قرآن، حدیث و غیر اینها، معانی و الفاظ گاه به صورت مطلق و گاه به صورت مقید بیان می‌شود.

در ویژگیهای مطلق و مقید به چند نکته باید توجه کرد:

۱- لازم نیست که مطلق یک مفهوم کلی باشد تا بر این پایه استدلال کنیم که چون برای آن قید ذکر نشده پس فراگیر است؛ بلکه یک مفهوم جزئی دارای حالت‌های گوناگون هم می‌تواند مطلق شمرده شود. برای نمونه اسامی اشخاص مانند «محمد» می‌تواند مطلق باشد. یعنی حالات گوناگون آن شخص را دربرمی‌گیرد. برای نمونه هنگامی که گفته می‌شود: «محمد را اکرام کن»؛ یعنی محمد باید در تمام حالتها، چه نشسته چه ایستاده، چه در سفر و چه در غیر آن، اکرام شود.

۲- اطلاق و تقييد برای لفظ، دو وصف نسبی است. از این رو ممکن است معنایی از جهتی مطلق و از جهت دیگر مقید باشد. برای نمونه در جمله «عالمی را در مسجد دیدم» واژه عالم، که موضوع است، مطلق است و قید عالم دینی یا عالم غیردینی یا ویژگیهای سنی و یا ویژگیهای ظاهری او لحاظ نشده است. اما به لحاظ مکانی این جمله مقید است؛ زیرا هر عالم را دربر نمی‌گیرد، بلکه سخن درباره عالمی است که در مسجد دیده شده است.

۳- اطلاق و تقييد بیشتر به عنوان وصف واژگان مفرد شناخته می‌شود،^{۱۵۱} اما هیچ اختصاصی به مفردات ندارد. گاه جملات نیز مطلق یا مقید خواهند شد. اما اصولیان از آنجا که اطلاق برخی واژگان را به لحاظ نوع آنها می‌شناسند و شکلها، حالات و نوع ترکیب واژگان در جملات برای اطلاق و تقييد متفاوت است، به این بحث اشاره نکرده‌اند.

۱۵۰. این قید می‌تواند وصف، حالت یا قیدی خاص در آن موضوع باشد.

۱۵۱. همچنانکه ما نیز در ابتدای بحث این‌گونه شروع کردیم.

ب) الفاظ مطلق

هیچ واژه‌ای برای اطلاق وضع نشده است، بلکه برخی از انواع واژگان از آن جهت که برای جنس یا نوعی خاص وضع شده‌اند و توانایی تقیید هم دارند، الفاظ مطلق نام گرفته‌اند.

مهم‌ترین شکل لفظ مطلق همان اسم جنس است؛ مانند انسان، دعا، لباس و مانند اینها. این الفاظ برای ماهیت و جنس خود، بدون آنکه قیدی برای آنها در وضع اولیه در نظر گرفته شده باشد، قرار داده شده‌اند. از این رو انسان، یعنی هر کس که از این جنس شمرده شود، بدون اینکه هیچ قیدی در آن در نظر گرفته شود، نه سیاهی، نه سفیدی، نه کوتاهی، نه بلندی، نه آفریقایی، نه آسیایی، نه اروپایی و نه هیچ قیدی دیگر. اسم جنس به شکلهای گوناگونی به کار می‌رود که مهم‌ترین آنها عبارت است از: اسم جنس نکره و اسم جنس معرفه.

۱- اسم جنس نکره

اسم جنس نکره از جهتی اسم جنس و از جهت دیگر نکره است؛ یعنی یکی از علائم نکره را دارد. برای نمونه واژگانی مانند «زنی» یا «مردی» یا «انسانی» از جهتی اسم جنس هستند و از سوی دیگر علامت نکره دارند. به دیگر سخن، هیچ قیدی همراه این واژگان که بر معنای آنها دلالت کند به کار نرفته است. در زبان عربی نیز اگر اسم جنس با تنوین نکره به کار رود، مانند «انسان»، «رجل» و ... به همین معنا است.^{۱۵۲}

۲- اسم جنس معرفه

اسم جنسی که با «ال» معرفه به کار رود، مفهوم اطلاق را می‌رساند. نمونه اسم جنس معرفه روایتی است که در صحیح حلبی از امام صادق (علیه السلام) نقل شده است که آن حضرت می‌فرماید:

لَا بَأْسَ أَنْ يُؤْذَنَ الرَّجُلُ مِنْ غَيْرِ وَضُوءٍ وَلَا يُقِيمُ إِلَّا وَهُوَ عَلَى وَضُوءٍ

شخص می‌تواند بدون وضو اذان بگوید، ولی برای گفتن اقامه باید وضو داشته باشد.

در این روایت واژه «الرَّجُل»، که مرکب از حرف تعریف «ال» و اسم جنس «رجل» است، یک اسم جنس معرفه است و از آن مطلق جنس مرد فهمیده می‌شود. فقیهان بزرگ با همین برداشت از روایت، بر مبنای آن فتوا داده‌اند.

ج) منشأ اطلاق الفاظ

از چه راهی می‌توان مطلق و بدون قید بودن واژگان را شناخت؟ آیا مطلق بودن جزء ویژگیهای ذاتی یک واژه است؟ آیا اگر از واژه‌ای بدون قید، فراگیر بودن قانون را برای همه افراد و مصادیق می‌فهمیم به این جهت

^{۱۵۲}. توجه به این نکته لازم است که اسم جنس نکره اگر در جمله منفی قرار گیرد، از الفاظ عموم شمرده می‌شود و از الفاظ مطلق نخواهد بود. در بحث الفاظ عموم از این شکل سخن به میان آمد.

است که این واژگان از آغاز برای فراگیری و شمول وضع شده‌اند یا آنکه دلیل دیگری ما را به اطلاق واژه راهنمایی می‌کند؟

واقعیت آن است که اطلاق ویژگی‌ای نیست که از وضع واژگان مطلق سرچشمه گرفته باشد؛ بلکه این واژگان برای بیان اصل معنای خود وضع شده‌اند. بی‌گمان برای کشف اطلاق لفظ به گونه‌ای که تمامی افراد و مصادیق را شامل شود، به ناچار باید قرینه‌ای بر اثبات ظهور این الفاظ در اطلاق داشته باشیم. «مقدمات حکمت» قرینه‌ای کلی و عام است که در تمامی موارد استناد به اطلاق وجود دارد. این قرینه به گونه‌ای است که اگر وجود آن احراز شود، اطلاق لفظ اثبات می‌شود. مقدمات حکمت شامل سه نکته بنیادین است که عبارت‌اند از:

۱- گوینده در مقام بیان تمام مراد خویش باشد و قصد وانهادن، گزیده‌گویی و بیان نکردن جزئیات مورد نظر در اطلاق را نداشته باشد. همچنین قصد اجمال‌گویی و ابهام‌گویی هم نداشته باشد.

به طور معمول هر گوینده‌ای از گفتار خویش مقصودی دارد که آن را بیان می‌کند، اما اینکه آیا او هر آنچه را که نگفته نیز مورد نظر داشته است و اطلاق کلام او شامل همه افرادی که مصداق کلام او هستند نیز می‌شود، نیازمند احراز آن است که او در مقام بیان تمام معنای مورد نظر خود است یا خیر.

گاه به اقتضای برخی ویژگی‌های کلامی می‌توان فهمید که گوینده از جهتی در مقام بیان مطلبی است؛ اما در مقام بیان مطلبی که مخاطب می‌خواهد از اطلاق کلامش استفاده کند، نیست. اصطلاحاً گاه گوینده تنها در مقام تشریح، قانون‌گذاری و بیان اصل قانون است. در این موارد نمی‌توان از ذکر نکردن قید و جزئیات احکام آنچه که گوینده بیان کرده است، لازم نبودن آنها را فهمید. برای نمونه در قرآن کریم اصل وجوب نماز، حج، خمس، زکات و غیر اینها بیان شده است؛ اما مصادیق، جزئیات و شکل آنها بیان نشده است. در این موارد کسی نمی‌تواند به اطلاق امرهای این واجبات در قرآن استناد کند و برخی مصادیق جزئی را که قرآن در مقام بیان آنها نیست، نفی کند. برای نمونه آیه خمس بیان می‌کند که هر سودی که به شما می‌رسد باید خمسش را بپردازد؛ اما در روایت بیان شده است که خمس باید پس از مخارج سالانه و هزینه زندگی پرداخت شود. از این رو با استفاده از اطلاق خمس نمی‌توان چنین گفت که هر سودی به محض آنکه به دست آمد، باید خمس آن پرداخته شود.

در مثالهای عرفی نیز نمونه‌هایی از این دست یافت می‌شود. برای نمونه اگر پدری به فرزندش در مقام تشویق به ازدواج بگوید: «برای خودت همسری برگزین» هدفش گوشزد کردن ضرورت ازدواج به فرزندش است؛ اما او نمی‌خواهد جزئیات این موضوع؛ یعنی ویژگی‌های همسر و یا مقدار مهریه، را در این باره بیان کند.^{۱۵۳}

نمونه واقعی این مطلب را در آیه شریف **فَكُلُوا مِمَّا أَمْسَكْنَ عَلَيْكُمْ**؛^{۱۵۴} می‌توان مشاهده کرد. در این آیه درباره صید به وسیله سگها می‌فرماید: از آنچه که آنها صید می‌کنند، می‌توانید بخورید. به دیگر سخن، آیه در مقام بیان حلال بودن گوشت صیدی است که با سگ شکاری انجام می‌شود. اما آیا می‌توان گفت که محل دندانه‌های سگ شکاری که بر بدن صید وجود دارد هم پاک است و به تطهیر نیازی ندارد؟ روشن است که اصولاً آیه در مقام بیان این مطلب نیست.

۱۵۳. اصول فقه کاربردی، ص ۳۶۸.

۱۵۴. «پس از آنچه آنها برای شما گرفته و نگاه داشته‌اند، بخورید.» مائده / ۴.

۲- نبودن قرینه‌ای در مقام که سبب تقييد کلام شود؛ نه قرینه متصل بر تقييد که کلام را مقيد می‌کند و نه قرینه منفصل که ظاهر اولیة کلام در اطلاق را از میان می‌برد و ظهور نهایی کلام در مقيد منعقد می‌شود.

۳- نبودن قدر متيقّن در مقام مخاطب. گاه شنونده در زمان گفتگو، از کلام مطلق گوینده به شمول آن را به برخی مصادیق آن يقيني می‌داند. در صورتی که این مقدار مصادیق يقيني را شنونده از قرائن و شواهد کلام گوینده استفاده کند، ديگر اطلاق برای آن کلام احراز نمی‌شود، به این دلیل که این‌گونه قرائن و شواهد در مقام گفتگو، در واقع همچون قرائن حالیه هستند که مانع از ظهور کلام در اطلاق هستند.

نکته مهم

اگر در مقام بیان بودن گوینده شک شد و دقیقاً مشخص نبود که او در مقام بیان جهت مورد نظر بوده است یا در مقام وانهادن و بیان نکردن آن، به اقتضای عقلایی باید او را در مقام بیان بدانیم؛ زیرا بر پایه روش عقلایی، گوینده تمام مراد خود را بیان می‌کند. همچنان که اگر شک کنیم که گوینده در مقام بیان مطلب، به این موضوع توجه داشته، شوخی نمی‌کرده و نسبت به معانی کلامش ناآگاه نبوده است یا عکس هر یک از اینها، به اقتضای اصل عقلایی باید گوینده را متوجه، جدی و آشنا به معانی کلامش بدانیم.

نتیجه مقدمات حکمت

بر پایه مقدمات حکمت، فرض بر این است که گوینده حکیم است و کلامش از روی عقل و اراده و بدون سهو و غفلت صادر شده و در مقام بیان تمام مقصود و منظور خویش بوده است. افزون بر این، گوینده با وجود امکان تقييد و ذکر قرینه در مسئله مورد نظر، قید و قرینه‌ای هم بر تقييد بیان نکرده است. از مجموع این مقدمات معلوم می‌شود که مراد او نیز مطلق است؛ زیرا اگر قیدی خاص در مراد او دخالت داشت یا تنها برخی مصادیق و افراد مطلق را اراده کرده بود باید آن را بیان می‌کرد؛ زیرا هوشمندی و حکمت اقتضا می‌کند که گوینده مخاطب خود را از تمام مراد خویش آگاه کند و تمام قیود و ویژگیهای دخیل در منظورش را بیان کند.^{۱۵۵}

تکمیل بحث: انصراف

با توجه به وجود مقدمات حکمت در هر کلامی، می‌توان از الفاظ گوینده اراده مطلق را احراز کرد. اما گاه مخاطب با شنیدن لفظ مطلق، ذهنش به معنای محدودی از آن لفظ مطلق معطوف می‌شود. این توجه ذهنی به معنای محدود، بیشتر بر اثر انس بیشتر ذهن با برخی مصادیق آن لفظ است. در این صورت می‌گویند: «ذهن از معنای اصلی کلمه به معنای دیگری منصرف شده است» و به اختصار با عنوان «انصراف» از آن یاد می‌کنند.

برای نمونه واژه «حیوان» بر هر موجود زنده‌ای صدق می‌کند، خواه انسان یا غیرانسان باشد. اما به دلیل عادت ذهنی، با شنیدن واژه «حیوان» موجودات زنده غیرانسان از آن فهمیده می‌شود. در اینجا گفته می‌شود واژه حیوان از انسان انصراف دارد یا انسان از معنای حیوان انصراف دارد. انصراف در مواردی مانع اطلاق واژه می‌شود؛ زیرا ذهن مخاطبان در این مورد قرینه‌ای کلی در اختیار دارد که به اطلاق ضرر می‌رساند. برای آشنایی با مواردی که انصراف مانع اطلاق می‌شود باید با دو نوع انصراف آشنا شویم:

۱- انصراف ابتدایی یا بدوی

گاه ذهن تنها به دلیل ارتباط فراوان با برخی مصادیق یک واژه، از اطلاق لفظ به آن مصادیق منصرف می‌شود، اما با تأمل و دقتی کوتاه، دوباره ذهن معنای اصلی کلمه را درمی‌یابد و همان را می‌فهمد. برای نمونه واژه «مسلمانان» در کشور ما به شیعه انصراف دارد؛ اما با کمی دقت روشن می‌شود که پیروان تمامی مذاهب مختلف اسلامی می‌توانند مورد نظر باشند. این گونه انصراف که با دقت از بین می‌رود، مانع اطلاق کلمه و فراگیری و شمول آن نسبت به همه مصادیق آن نیست.

۲- انصراف ناشی از فراوانی کاربرد

گاه انصراف به دلیل کاربرد زیاد یک واژه در برخی مصادیقش به وجود می‌آید به گونه‌ای که میان آن واژه و این مصادیق خاص نوعی ارتباط خاص و مستحکم به وجود می‌آید. در این موارد انصراف ذهن، از ظهور لفظ در این معنای مقید سرچشمه می‌گیرد. برای نمونه در آیه وضو که به مسح سر و پا دستور داده شده است مسح، هرگونه دست کشیدن و لمس کردن را شامل می‌شود؛ اما ذهن تنها به مسح با دست و با کف دست انصراف دارد، در حالی که در معنای لغوی این قیود ذکر نشده است. این نوع انصراف که در واقع قراین ذهنی ظهور لفظ را در مقید اثبات می‌کند، مانع اطلاق کلام است. برای تشخیص نوع انصراف و شناخت اینکه انصراف، بدوی یا ناشی از ظهور کلام است باید به کاربردهای عرفی واژگان توجه کرد.

(د) تنافی مطلق و مقید

اگر جمله یا حکمی به صورت مطلق و جمله یا حکمی دیگر به صورت مقید برسد، دو فرض کلی می‌توان در نظر گرفت. یا می‌توان گفت هیچ تنافی میان مطلق و مقید وجود ندارد یا اینکه میان این دو، تنافی برقرار است.

صورت نخست: نبودن تنافی میان مطلق و مقید

اگر این دو حکم مربوط به دو موضوع متفاوت باشد، اگرچه شبیه هم باشند، می‌توان به هر یک به صورت جداگانه عمل کرد. برای نمونه اگر جمله‌ای بگوید: دانشمندی را احترام بگذار و جمله‌ای دیگر بگوید: دانشمند

سیدی را احترام کن، هر یک دلیل جداگانه‌ای هستند که اطاعت و پیروی به خود را می‌طلبند. احترام دانشمند به صورت مطلق و احترام دانشمند سید می‌تواند ملاک خاص خود را داشته باشد و هیچ‌گونه تنافی نیز میان آنها وجود ندارد.

صورت دوم: وجود تنافی میان مطلق و مقید

اگر میان دو دلیل ناسازگاری وجود داشته باشد، خود به دو گونه کلی تقسیم می‌شود:

الف) هر دو دلیل مطلق و مقید از نظر حکم با یکدیگر همسان باشند؛ مانند نمونه صورت نخست، اما یقین داریم که تنها باید یک دانشمند را احترام کنیم، اما آیا تنها دانشمند سید را احترام کنیم و نه دیگر دانشمندان را یا آنکه هر دانشمندی را می‌توان اکرام کرد؟

ب) دو دلیل مطلق و مقید از نظر حکم با یکدیگر مختلف باشند. مثلاً در یکی حکم به صورت جمله مثبت و در دیگری حکم به صورت جمله منفی بیان شده است. برای نمونه پزشک در موردی گفته است: هرگاه از خواب بیدار شدی شیر بخور و درباره همان شخص گفته است: هرگاه از خواب بیدار شدی، شیر شیرین نخور. در اینجا در حکم دو عبارت ناسازگاری دیده می‌شود.

در این گونه موارد دلیل مقید قرینه‌ای می‌شود که مراد از دلیل مطلق هم همان مصادیق مقید است و به این ترتیب معنای مطلق محدود می‌شود. این حالت را در اصطلاح «حمل مطلق بر مقید» می‌نامند؛ لفظ مطلق با دلیل مقید محدود می‌شود.

بنابراین روشن شد که تنها در صورت تنافی میان مطلق و مقید، در ظهور مطلق تصرف می‌شود نه در موارد تنافی نداشتن.

مجمل و مبین

دلالت واژگان بر معانی خود به صورت یکسان نیست. دلالت برخی واژگان بر معانی خود بسیار روشن و بدیهی و برخی با ابهام همراه است. برای دستیابی به مراد گوینده از راه دلالت الفاظی که او به کار برده است، باید به معنای روشنی از کلام او دست یابیم تا بتوانیم معانی آن واژگان را به او نسبت دهیم.

هر واژه‌ای که معنای آن واضح است «مبین» و هر واژه‌ای که معنای آن روشن و واضح نیست «مجمل» نامیده می‌شود. در یک تعریف کوتاه عربی گفته‌اند، «الْمُجْمَلُ هُوَ مَا لَمْ تَتَّضِحْ دَلَالَتُهُ». در صورتی که هنگام رویارویی با واژه، معنایی خاص به ذهن بیاید و در معنای آن واژه تردید نباشد، آن واژه «مبین» شمرده می‌شود.

اقسام مبین

۱- نص

در صورتی که لفظ تنها یک معنا داشته باشد و هیچ احتمال دیگری در معنای آن وجود نداشته باشد، دلالت آن را نص می‌گویند. دلالت در این موارد صریح و آشکار است؛ مانند دلالت آیه شریف یُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثَيَيْنِ^{۱۵۶} در این آیه بر اینکه فرزندان پسر، دو برابر فرزندان دختر ارث می‌برند دلالت روشنی وجود دارد و هیچ احتمال دیگری هم در معنای آن نیست.

۲- ظاهر

در صورتی که لفظ معنای روشنی داشته باشد و با شنیدن آن، همان معنا به ذهن بیاید، در همان حال احتمال معنای دیگری هم به صورت ضعیف وجود داشته باشد، لفظ را ظاهر در آن معنا می‌نامند. مانند دلالت امر بر وجوب که برخی آن را مستند به ظهور لفظ دانسته‌اند، در حالی که امکان استفاده از لفظ امر در استحباب هم وجود دارد.

در مباحث علوم قرآن و حدیث اصطلاحات دیگری هم وجود دارد که با اصطلاح مجمل و مبین پیوندی تنگاتنگ دارند. این اصطلاحات عبارت‌اند از:

۳- محکم

آیاتی که معنایی استوار، صریح و روشن دارند و در معنای آنها تردیدی نیست.

۴- متشابه

آیاتی که چند احتمال معنایی دارند و در یک معنا ظهور ندارند یا در ابتدا مراد از آنها روشن نیست. معنای این آیات با رجوع به محکمات قرآن باید روشن شود.

۵- مؤول

هرگاه احتمالی که در برابر معنای ظاهر است با توجه به قرینه مراد گوینده باشد، آن کلام را به تأویل می‌برند. برای نمونه مراد از آیه شریف وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا^{۱۵۷} به قرینه آیه شریف إِنَّهُ قَدْ جَاءَ أَمْرُ رَبِّكَ وَإِنَّهُمْ آتِيهِمْ عَذَابٌ غَيْرُ مَرْدُودٍ^{۱۵۸} و دیگر آیات هم مضمون، آمدن خود پروردگار نیست؛ بلکه مراد آمدن امر الهی و ظهور عظمت الهی بر بندگان است. در این حالت کلام را مؤول گویند.

۱۵۶. نساء / ۱۱.

۱۵۷. فجر / ۲۲.

۱۵۸. هود / ۷۶.

اسباب اجمال

هرگاه لفظ معنای روشنی، نص یا ظاهر، نداشت و در معنای لفظ تردید و تحیر بود، لفظ مجمل است. بدیهی است که چنین لفظی دیگر اعتباری برای استناد ندارد. اما چه عواملی سبب اجمال لفظ می‌شوند؟

اسباب و عوامل بروز اجمال در کلام بسیارند. مهم‌ترین بروز اجمال عبارت‌اند از:

(الف) استفاده از الفاظ مشترک و دارای چندین معنا بدون ذکر قرینه بر مراد از لفظ: برای نمونه واژه «عین» در صورتی که قرینه بر تعیین مراد از آن نباشد؛ یا فعل «تَضَرَّبُ» که بین مخاطب و مؤنث غایب مشترک است؛ یا برخی افعال که امکان خواندن آنها به صورت معلوم و مجهول به طور یکسان وجود دارد و قرینه‌ای بر هیچ کدام نیست.

(ب) استفاده از الفاظ مبهم: مانند آیه سرقت که آن می‌فرماید: **وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا**^{۱۵۹} در این آیه دقیقاً مراد از دست که باید قطع شود، مشخص نشده است؛ زیرا از سرانگشتان تا شانه دست گفته می‌شود و به هر قطعه از این عضو هم، مثلاً از سرانگشت تا کف دست، کف دست تا مچ، از انگشت تا آرنج هم دست گفته می‌شود. این آیه در تعیین دقیق مراد از دست، اجمال دارد. اگرچه که با استناد به روایات تفسیری مراد از آن تبیین شده، اما کلام به تنهایی مجمل است.

(ج) ذکر نکردن برخی اجزای جمله: در برخی موارد، متعلق حکم حذف شده است و از این رو مراد از حکم، مجمل می‌شود. برای نمونه در آیه **أُحِلَّتْ لَكُم بَهِيمَةُ الْأَنْعَامِ إِلَّا مَا يُتْلَى عَلَيْكُمْ**^{۱۶۰} تنها حلال بودن چهارپایان را بیان کرده است؛ اما چه چیز از این چهارپایان حلال شمرده است؟ خوردن آنها یا خرید و فروش آنها یا هرگونه تصرفی در آنها؟ یا در آیه دیگر که می‌فرماید: **حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالدَّمُ وَلَحْمُ الْخِنْزِيرِ وَمَا أَهْلَ لَيْعٍ لِّغَيْرِ اللَّهِ بِهِ وَ الْمُنْخَنِقَةُ وَ الْمُوقُودَةُ وَ الْمَتَرْدِيَّةُ وَ النَّطِيحَةُ وَ مَا أَكَلَ السَّبْعُ إِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ وَ مَا ذُبِحَ عَلَى النُّصُبِ وَ أَنْ تَسْتَقْسِمُوا بِالْأَزْلَامِ ذَلِكُمْ فِسْقٌ**^{۱۶۱} چه چیزی حرام شمرده شده است؟ خوردن آنها، خرید و فروش یا هرگونه استفاده از آنها؟

این آیات به تنهایی اجمال دارند، اگرچه که با قرائن خارجی و روایات تفسیری، متعلق هر یک از این احکام شناخته و آیات تبیین می‌شوند.

(د) مشکل ساختاری جمله: گاه ترکیب جمله به گونه‌ای است که احتمالات گوناگون در آن وجود دارد و معنای درست کلام روشن نیست.

دو نکته مهم

نکته نخست: اجمال بیشتر درباره دلالت الفاظ بیان شده و از اوصاف الفاظ شمرده شده است؛ اما عملکرد دو فعل هم در صورتی که برای بیان مطلبی باشد و مقصود فاعل از آن روشن نباشد، مجمل نامیده می‌شود. برای نمونه عملکرد معصوم در انجام عبادت در صورتی که وجه آن دقیقاً برای ما روشن نباشد از آن ناحیه اجمال خواهد داشت. مثلاً وجوبی یا استحبابی بودن نشستن معصوم پس از دو سجده، مجمل است.

۱۵۹. مائده / ۳۸.

۱۶۰. مائده / ۱.

۱۶۱. مائده / ۳.

نکته دوم: آن گونه که از نمونه‌ها روشن می‌شود اجمال در الفاظ یک امر نسبی است؛ یعنی ممکن است کلامی برای یک شخص مجمل و برای دیگری مبین و روشن باشد. از این رو اجمال یک صفت واقعی برای الفاظ نیست، راه رفع اجمال بلکه نسبت به افراد مختلف متفاوت است.

راه رفع اجمال

تنها راه برطرف کردن اجمال، رجوع به قراین و شواهد تفسیری است که در بیان و تبیین مراد الفاظ راهگشا است. در آیات قرآن، ارجاع آیات متشابه به محکّمات قرآن و تفسیر آنها بر پایه آموزه‌هایی که محکّمات قرآنی در اختیار ما می‌گذارند؛ همچنین مراجعه به روایات تفسیری نقش مهمی در برطرف کردن اجمال دارد. در روایات هم استفاده از روایات هم‌خانواده و برخی روایاتی که مفسر آنها هستند راهگشا است. از این رو می‌توان گفت که در روایات هم، محکم و متشابه وجود دارد. بنابراین قانون محکم و متشابه‌های قرآنی در این گونه واژگان روایات هم جریان دارد. برای ما هم برخی تفسیرهای بزرگانی که آیات و روایات برای آنها مبین بوده است، می‌تواند در پاره‌ای موارد راهی برای تبیین معنا باشد.

چکیده

- ✓ لفظ مطلق لفظی است که با تمام معنایش موضوع حکمی قرار گرفته باشد بدون آنکه حیثیت دیگری در آن به عنوان موضوع حکم در نظر گرفته شده باشد. همچنین هرگاه لفظی که موضوع حکم قرار گرفته است، با قید همراه باشد و حیثیتی خاص، خواه وصف، حالت یا قیدی خاص در آن موضوع لحاظ شده باشد آن لفظ را مقید می‌گویند.
- ✓ هیچ واژه‌ای برای اطلاق وضع نشده است، بلکه برخی از انواع واژگان از آن رو که برای جنس یا نوعی خاص وضع شده‌اند و توانایی تقیید هم دارند الفاظ مطلق نام گرفته‌اند.
- ✓ مهم‌ترین شکل لفظ مطلق همان اسم جنس است که خود بر چندین نوع است: ۱- اسم جنس نکره؛ ۲- اسم جنس معرفه.
- ✓ منشأ اطلاق الفاظ وضع الفاظ نیست، بلکه مقدمات حکمت است. این مقدمات عبارت‌اند از: ۱- گوینده در مقام بیان تمام مراد خود باشد و قصد وانهادن، گزیده‌گویی و بیان نکردن جزئیات مورد نظر در اطلاق را نداشته باشد؛ ۲- نبودن قرینه‌ای در مقام که سبب تقیید کلام شود؛ ۳- نبودن قدر متیقن در مقام مخاطب.
- ✓ اگر جمله یا حکمی به صورت مطلق و جمله یا حکمی دیگر به صورت مقید برسد، دو فرض کلی می‌توان در نظر گرفت: صورت نخست نبودن تنافی میان مطلق و مقید؛ صورت دوم وجود تنافی میان مطلق و مقید. تنها در صورت تنافی میان مطلق و مقید، در اطلاق ظهور مطلق تصرف می‌شود نه در موارد تنافی نداشتن.
- ✓ هر واژه‌ای که معنای آن واضح است «مبین» و هر واژه‌ای که معنای آن روشن و واضح نیست، «مجمل» نامیده می‌شود.

- ✓ مبین اقسامی دارد: در صورتی که لفظ تنها یک معنا داشته باشد و هیچ احتمال دیگری در معنای آن وجود نداشته باشد، دلالت آن را نص می‌گویند. در صورتی که لفظ معنای روشنی داشته باشد که با شنیدن آن، همان معنی به ذهن بیاید و در همان حال احتمال معنای دیگری هم به صورت ضعیف وجود داشته باشد، لفظ را ظاهر در آن معنا می‌نامند.
- ✓ اسباب و عوامل بروز اجمال در کلام بسیارند که مهم‌ترین آنها عبارت‌اند از: استفاده از الفاظ مشترک و دارای چندین معنا بدون ذکر قرینه بر مراد از لفظ، استفاده از الفاظ مبهم، ذکر نکردن برخی اجزای جمله و مشکل ساختاری جمله.
- ✓ راه چاره اجمال که می‌تواند آن را برطرف کند تنها رجوع به قراین و شواهد تفسیری است که در بیان و تبیین مراد از الفاظ می‌توانند راهگشا باشند.

جلسهٔ چهاردهم

تعارض (۱)

اهداف درس

آشنایی با:

✓ مفاهیم و اسباب تعارض؛

✓ انواع تعارض و شیوه جمع میان آنها.

مروری بر مباحث پیشین

در جلسه پیشین بحث مطلق و مقید، مجمل و مبین و روابط میان آنها را به عنوان ادله شرعی بررسی کردیم.

درآمد

در مباحث اصولی، بحث اختلاف و تعارض ادله شرعی اهمیتی ویژه دارد. در مباحث تعارض نیز، مهم‌ترین مسئله، تعارض روایات است؛ زیرا تعارض ادله دیگر، به سبب آنکه غالباً شرایط تعارض در آنها ایجاد نمی‌شود، کمتر به بحث نیاز دارد. در این جلسه با مفاهیم مطرح در حوزه تعارض اخبار، علل تعارض، انواع تعارض و راه‌حلهای آن آشنا خواهیم شد.

گفتار نخست: مفاهیم و اسباب تعارض

در بحث تعارض، چند مفهوم اساسی باید شناخته شود. این مفاهیم را در ادامه به صورت مستقل بررسی می‌کنیم.

الف) مراد از تعارض

تعارض عبارت است از تنافی دوطرفه میان مدلول دو دلیل به گونه‌ای که صدق یکی با صدق دیگری جمع‌شدنی نباشد.

تنافی آن است که هر یک از دو طرف دلیل، مدلول و محتوای دلیل دیگر را نفی کند. بنابراین در صورتی

که دلیلی نفی کننده دلیل دوم باشد، اما دلیل دوم نفی کننده دلیل اول نباشد، تعارض وجود ندارد. از این رو، هیچ گاه «تعارض دلیل» وجود ندارد، بلکه «تعارض دلیلین» به وجود می آید.

این تنافی باید میان معنای ادله وجود داشته باشد، اگرچه به این لحاظ، خود دلیلهای هم با یکدیگر معارض هستند. اما جمع نشدن صدق یکی با صدق دیگری، به صورت تضاد یا تناقض تحقق می یابد.

تضاد میان دو دلیل هنگامی روی می دهد که هر یک وجود مطلبی را ادعا کنند. برای نمونه دلیلی وجوب چیزی و دلیل دیگر حرمت آن چیز را بگوید. در این حالت دلیل تعارض میان دو دلیل آن است که تنها یک حکم برای آن چیز وجود دارد.

تناقض میان دو دلیل هنگامی روی می دهد که دلیلی وجود مطلبی و دلیل دیگر عدم آن را ادعا کند. مانند آنکه دلیلی وجوب چیزی و دلیل دیگر عدم وجوب همان چیز را بیان کند.^{۱۶۲}

در صورتی که این گونه تنافی میان دو دلیل به وجود آید به گونه ای که آنها یکدیگر را تکذیب کنند، تعارض میان آنها تحقق می یابد.

ب) شرایط تعارض

تعارض میان ادله، هنگامی روی می دهد که شرطهایی وجود داشته باشد. در صورت نبود برخی از این شرطها نوبت به تعارض نمی رسد و آن اخبار را متعارض نمی شناسند. این شروط عبارت اند از:

- ۱- هیچ یک از دو دلیل قطعی نباشند؛ زیرا قطعی بودن یکی از ادله، خود دلیل بر نادرستی دلیل مخالف خواهد بود. در صورت قطعی بودن هر دو دلیل، اصولاً هیچ گاه تنافی و تعارضی میان دو چیز ایجاد نمی شود. بنابراین باید دو دلیل غیرقطعی باشند تا تعارض محقق شود.
- ۲- ظن فعلی و موجود نسبت به هر دو طرف تعارض موجب اعتبار آنها نباشد. اگر نسبت به یک دلیل ظن فعلی باشد؛ یعنی، در ذهن مخاطب یک معنا بر معنای دیگر غالب باشد و طرف مقابل آن از مقوله وهم و خیال ضعیف باشد و در طرف مقابل هم ظن موجود باشد (فعلی باشد) تنافی میان آن دو محال خواهد بود.
- به دیگر سخن، ظن ۷۰ درصدی نسبت به وجوب چیزی و ظن ۷۰ درصدی نسبت به عدم وجوب همان چیز، محقق نمی شود. تنها در صورتی که در یکی از ادله اکنون ظن ۷۰ درصدی موجود (فعلی) باشد و در طرف دیگر اگرچه که این گونه ظن اکنون موجود نیست، اما می تواند وجود داشته باشد، تعارض ممکن است.
- ۳- میان مدلول ادله به صورت مستقیم یا غیرمستقیم تنافی وجود داشته باشد، تا تکذیب کردن و تکذیب شدن آنها به وسیله یکدیگر محقق شود. این تنافی می تواند میان مدلول مطابقی، تضمینی یا التزامی این ادله به وجود آید. به هر حال این تنافی باید به گونه ای باشد که اصولاً وجود قانون و حکمی به گونه متنافی ممکن نباشد.

حتی ممکن است این ملاک تنافی از یک امر خارجی به وجود آید. برای نمونه در وجوب نماز جمعه در ظهر روز جمعه در عصر غیبت و وجوب نماز ظهر در ظهر جمعه در عصر غیبت تنافی وجود دارد، اما این تنافی از ناحیه وجود یک علم و یقین خارج از مدلول این ادله است؛ زیرا در ظهر روز جمعه تنها یک نماز از هر

۱۶۲. در تناقض بحث درباره بودن و نبودن حکم است؛ اما در تضاد، بحث درباره نوع حکم است که دلیل اول یک حکم و دلیل دوم حکم دیگری را بیان می کند.

شخص خواسته شده و دو نماز مطلوب نیست. این نکته که خارج از این دو دلیل است، سبب بروز تنافی میان آنها می‌شود.

۴- هر یک از طرفهای تعارض باید شرایط حجیت و اعتبار را داشته باشند. به این معنا که هر یک به تنهایی و بدون در نظر گرفتن صورت تعارض امکان حجیت و اعتبار داشته باشند و تنها مشکل برای اعتبار آنها همان تعارض باشد.

نکته اساسی در اعتبار این شرط، آن است که اگر یکی از طرفهای تعارض شرایط حجیت و اعتبار را نداشته باشد، نمی‌تواند طرف دیگر را تکذیب کند و در این صورت تعارض تحقق نمی‌یابد. برای نمونه اگر مدلول خبر ضعیفی با مدلول خبر صحیحی ناسازگار بود، تعارض وجود ندارد بلکه خبر صحیح تنها حجیت دارد و خبر ضعیف حجیت ندارد و توانایی تعارض هم ندارد. به دیگر سخن، تعارض هیچ‌گاه میان دلیل معتبر و غیرمعتبر پیش نمی‌آید.

۵- تنافی دو مدلول از ناحیه تشریع و قانون‌گذاری باشد نه از ناحیه اجرای عملی آنها. گاه دو خبر و دو قانون در خبر بودن و قانون بودن با یکدیگر ناسازگارند و گاه در مرحله اجرا با یکدیگر قابل جمع نمی‌شوند، اگرچه که در عالم قانون‌گذاری و تشریع هر دو می‌توانند درست باشند و با یکدیگر تنافی نداشته باشند.

تعارض تنها در دلالت الفاظ دو دلیل و مدلولهای آن است. اما در صورتی که بحث از تنافی الفاظ روایات نباشد، بلکه مشکل در اجرای هم‌زمان احکام در برخی موارد باشد، این موارد را تزامم بین دو حکم می‌نامند.^{۱۶۳} باید توجه داشت که قواعد و راه‌حلهای برخورد با این دو گونه تنافی با یکدیگر تفاوت دارند.

۶- جمع میان مدلول ادله متعارض به سادگی امکان‌پذیر نباشد. گاه به صورت ابتدایی از ظاهر برخی عبارات تنافی میان ادله فهمیده می‌شود، اما با کمی تأمل و دقت این تنافی توهمی از بین می‌رود و به راحتی می‌توان هر دو دلیل را پذیرفت و بدون آنکه آنها یکدیگر را تکذیب کنند، هر دو را صادق دانست.

از این گونه موارد که در آن تعارض واقعی وجود ندارد، به تعارض بدوی یا تعارض غیرمستقر یاد می‌کنند. به هر روی مراد از تعارض، این گونه موارد نیست. برای نمونه در صورتی که دلیلی مخصص دلیل دیگر باشد، در نگاه نخست، نوعی تنافی میان آنها دیده می‌شود، اما با دقت بیشتر این تنافی برطرف می‌شود. بنابراین میان عام و خاص، تعارض وجود ندارد.

در صورت وجود این شروط است که تعارض به معنای پیش‌گفته میان ادله به وجود می‌آید.

ج) تعارض و تزامم^{۱۶۴}

گاه اختلاف دو دلیل به شکل تعارضی است، حال آنکه اصولاً تشریع و وجود احکام متعارض ممکن نیست و شارع نمی‌تواند دو حکم متضاد یا متناقض صادر کرده باشد و گاه اختلاف دو دلیل به شکل تزامم و در مقام اجرا و اطاعت احکام است؛ به این معنا که میان خود احکام تنافی وجود ندارد و تشریع هر دو حکم ممکن است، ولی پس از تشریع، اگر مکلف بخواهد آن حکم را اطاعت و بدان عمل کند با عمل به حکمی دیگر

^{۱۶۳} در ادامه از تفاوت تزامم و تعارض سخن خواهیم گفت. گفتنی است ظن و وهم در برابر یکدیگرند؛ یعنی، اگر علم و یقین به چیزی را صد، چهل را صفر و شک را پنجاه در نظر بگیریم، ظن هفتاد و وهم و خیال سی خواهد بود؛ از این رو هیچ‌گاه دو طرف تعارض نمی‌تواند هفتاد باشد، بلکه اگر یکی هفتاد باشد طرف مقابل سی خواهد بود.

^{۱۶۴} همچنان که گفتیم در اینجا تضاد و تناقض میان مدلول دلیلهای است.

تلاقی می‌کند، به گونه‌ای که حکمی مانع اجرای حکم دیگر می‌شود. در این مورد هیچ یک از دلیلهای یکدیگر را تکذیب نمی‌کنند بلکه مکلف از انجام هم‌زمان آنها معذور است.

برای نمونه وجوب پاک کردن مسجد از نجاست منافاتی با وجوب نماز ندارد و میان آنها در مقام اجرا نیز مزاحمتی وجود ندارد، اما اگر شخص در وقتی خاص مکلف به انجام هر دو کار شد به گونه‌ای که توان انجام هر دو را در یک زمان داشت، میان این دو دلیل تراحم به وجود می‌آید. فرض کنید جایی از مسجد نجس شده است و زمان نیز تنها به مقدار خواندن چهار رکعت نماز عصر تا غروب خورشید باقی است. از سویی مکلف خود را ملزم به تطهیر فوری مسجد می‌داند و از سوی دیگر انجام این کار سبب قضا شدن نماز عصر او خواهد شد. در اینجا تراحم میان دو تکلیف، به صورت موردی نه دائمی، پیش می‌آید.

با این بیان روشن شد که تعارض تنافی در مدلولها در مقام تشریع آنها و تراحم تنافی در مقام اطاعت و اجرای اوامر بدون تکاذب میان مدلول دلیلهای آنها است.

قاعده کلی در موارد تراحم، تقدیم اهم بر مهم است. تشخیص این امر خود گونه‌های مختلفی دارد که در بخش «برای مطالعه» می‌آید. همچنین علت‌های به وجود آمدن تراحم میان دو حکم و نیز قواعد حل تراحم نیز در همان بخش اشاره خواهد شد.

د) اسباب تعارض اخبار

سبب‌های بسیاری برای اختلاف روایات وجود دارد، اما مهم‌ترین اسباب تعارض هفت گونه است که به اختصار به هر یک اشاره می‌کنیم:^{۱۶۵}

۱- تقطیع روایات

گاه سیاق کلام و مجموعه آن قرینه‌ای برای شناخت معنای کلام به شمار می‌رود. در مواردی تقطیع و ذکر بخشی از روایت و نقل نکردن بخش دیگری از آن سبب تعارض میان یک روایت و روایات دیگر یا آموزه‌های دین می‌شود.

۲- توجه به عرف راوی

بسیاری از راویان ائمه (علیهم السلام) اهل فرهنگ‌های گوناگون و مناطق مختلف بوده‌اند. اصطلاحات مختلف یا میزانهای مختلف نیز با اختلاف مناطق ایجاد می‌شوند. از جمله تعبیر «رطل»، که معیاری برای سنجش وزن بوده است در مناطق عربی آن روزگار مصداقها و اندازه‌های گوناگونی داشته است. در آن دوره مکی دو برابر رطل عراقی و رطل مدنی نیز غیر از این دو رطل بوده است. مانند «مَن» که «مَن تبریز»، «مَن شاهی» و غیر آنها وجود دارد.

۳- تصرف در برخی روایات

در طول تاریخ و در بستر زمان برخی افراد مغرض با تصرف در روایات و کتب روایی، سبب بروز اختلاف در روایات شده‌اند.

۱۶۵. نمونه‌های اسباب تعارض را می‌توانید در بخش «برای مطالعه» ببینید.

۴- نقل به معنا

توجه نکردن به نقل درست معنای حدیث و تلخیص در حدیث گاه سبب تعارض احادیث می‌شود. اگرچه اصل نقل به معنا از نظر عقل و شرع مجاز است، اما نقل به معنا باید به گونه‌ای باشد که با کم یا زیاد شدن نقل، تفاوت در معنا به وجود نیاید. چه بسا همراه کلام امام قرینه‌ای باشد که راوی به گمان خود آن را در فهم کلام امام مؤثر نداند و آن را نقل نکند. بنابراین باید نقل به معنا از سوی عالمان و آشنایان با اسلوب کلام ائمه اطهار (علیهم السلام) انجام شود. این نکته خود نشان‌دهنده نقش کلیدی راویان فقیه و عالم در نقل درست اخبار است.

۵- تسلط نداشتن به زبان عربی

برخی راویان غیرعرب بودند و در مناطق عربی می‌زیستند. این افراد در بسیاری موارد ظرایف کلام عربی امام را در نمی‌یافتند و همان چیزی را که می‌فهمیدند از امام نقل می‌کردند. از این رو در روایات این اشخاص مشکلاتی عبارتی، روان نبودن برخی عبارات و نوعی اضطراب در کلمات نمایان می‌شد. روایات عمار بن موسی سبابی از مصادیق این گونه روایات است. برخی دیگر از راویان توان علمی و فرهنگی مناسب برای دریافت برخی مطالب نداشتند. برخی از کسانی که کم‌روایت هستند و کمتر شناخته شده‌اند در شمار این گونه راویان قرار می‌گیرند. بی‌گمان آشنایی با لغت، حدیث و تمرین در نقل و فهم حدیث نقش بسزایی در نقل درست روایات دارد.

۶- تقیه

تقیه و نگاهداری مذهب و شیعیان از شر مخالفان، خواه سلطان یا دشمنان، یک ضرورت مذهبی بوده است که در روزگار ائمه (علیهم السلام) به شدت به آن توجه می‌شد. در این گونه موارد مصلحت حفظ اصل مذهب و امام ایجاب می‌کرد که امام نظر خلاف واقع بدهند. این گونه تقیه در احادیث مکاتیب و نگاشته‌ها بیشتر رعایت می‌شده است.

این مسئله سبب بروز اختلاف در روایات شده است. البته معمولاً اصحاب ائمه با روشهایی ویژه این گونه احادیث را می‌شناختند. اصطلاحاتی میان آنها رواج داشت که با کمک آن اصطلاحات این حالات را تبیین می‌کردند. اصحاب گاه در برخورد با یکدیگر و نقل حدیث تقیه‌ای به راوی می‌گفتند: «أعطاكَ مِنْ جَرَابِ النُّورَةِ» کنایه از اینکه احادیث تقیه‌ای است، یا در موارد عدم تقیه می‌گفتند: «أعطاكَ مِنْ عَيْنِ صَافِيَةٍ»، کنایه از آنکه این حکم واقعی و بدون تقیه است.

۷- رعایت مصلحت راوی

امام با توجه به شناختی که از ظرفیت فهم راوی و شرایط ویژه او داشته‌اند، گاه متناسب با شرایط او نظر می‌دادند. در واقع از امام حکم خاصی برای راوی مورد نظر، که حکم واقعی در آن شرایط برای او به شمار می‌رود، صادر شده است.

گفتار دوم: انواع تعارض

همچنان که پیش از این اشاره شد، تعارض میان روایات گاه بدوی و ابتدایی است، به این معنا که منشأ تعارض و ناسازگاری میان دو روایت معنایی است که در نگاه نخست به نظر می‌رسد، اما با دقت بیشتر در معانی روایات از بین می‌رود و به اصطلاح جمع میان معانی روایات امکان‌پذیر می‌شود.

اما گاه حتی با دقت بیشتر در روایات نیز جمع میان آنها امکان‌پذیر نیست. در این موارد به اصطلاح تعارض مستقر می‌شود و تعارض اصلی و پایدار معنا می‌یابد. در حقیقت تعارض بدوی یا تعارض غیرمستقر را نمی‌توان تعارض نامید. از این رو هرگونه از دو تعارض مستقر و غیرمستقر، قواعد و ضوابط متفاوتی با یکدیگر خواهند داشت؛ بنابراین هر یک را در مبحثی جداگانه مطرح می‌کنیم.

الف) تعارض غیرمستقر یا تعارض بدوی

در صورتی که دو دلیل از نگاهی با یکدیگر ناسازگار باشند و با دقت و مطالعه در معانی آنها نسبت میان آنها به صورت عموم و خصوص مطلق درآید، این گونه تعارض غیرمستقر و بدوی خواهد بود؛ زیرا عرف مخاطبان در این موارد غالباً می‌تواند میان مدلول دو دلیل جمع کند.

در برخورد با این گونه دلایل و خبرهای متعارض باید به گونه‌ای میان این دو دلیل جمع کرد که یکی از آنها قرینه و شاهی برای تصرف در دلیل دیگر باشد. مبنای این قانون آن است که حجیت ظهور هر سخن تا زمانی است که گوینده ظهور دیگری برای تفسیر و کشف مراد نهایی‌اش نیاورده باشد. اما در صورتی که ظاهر کلام، قرینه‌ای را برای تفسیر مراد نهایی‌اش قرار داده باشد دلیل حجیت ظواهر، ظهور اولیه کلام را شامل نمی‌شود و آن ظاهر اولیه اعتبار ندارد. در جمع عرفی باید چنین قرینه‌ای در کلام گوینده وجود داشته باشد تا شاهد و قرینه برای جمع میان روایات باشد. در غیر این صورت از نظر عرف، دقیقاً نمی‌توان جمع بدون شاهد و دلیل از کلام گوینده را به او مستند کرد. این نوع جمع پذیرفته و عرف‌پسند نیست و ذوق سلیم این گونه جمع میان ادله را در کشف مراد نهایی گوینده معتبر نمی‌داند.

شرایط جمع عرفی

جمع میان دلالت ادله متعارض آن‌گاه ممکن است که شرایط زیر فراهم باشد:

الف) اصل صدور روایات و اعتبار سندی آنها، به هر شکل، احراز شده باشد.

ب) اصل جهت صدور روایات احراز شده باشد؛ به این معنا که گوینده این کلام را تنها برای دفع شر و ضرری بیان نکرده باشد و انگیزه او بیان حکم واقعی بوده باشد.

ج) گوینده هر دو کلام متعارض، یک نفر حقیقی یا در حکم یک نفر باشد. برای نمونه قوانین یک گوینده حقوقی دارند. ائمه هم چون همگی از یک منبع الهی حکایت می‌کنند و همه نور واحد هستند، همانند یک گوینده واحد شمرده می‌شوند.

د) از جمع میان دو روایت لغو شدن کلی یکی از آنها لازم نیاید؛ یعنی پس از جمع میان دو روایت، اصل هر دو روایت همچنان وجود داشته باشد. از این رو اگر مثلاً همه روایت عامی، با تخصیص کامل از آن خارج شود و دیگر هیچ فردی در زیر حکم عام باقی نماند، جمع عرفی نخواهد بود.

ه) یکی از دو دلیل قرینه برای تصرف در دلیل دیگر به شمار رود، به گونه‌ای که عرف صحیح مخاطبان برای جمع میان آنها سرگردان نشود.

در صورت وجود چنین شرایطی قاعده کلی آن است که «الجمعُ مَهما أُمکنَ أُولیٰ مِنَ الطَّرْحِ»؛ جمع بین ادله تا آنجا که امکان دارد از کنار گذاردن آنها برتر است. از این رو اولویت جمع در زمان نبود این شرایط معنا ندارد.

قواعد جمع عرفی

همچنان که اشاره شد هر جا که یکی از دو دلیل، قرینه‌ای برای تصرف در دلیل دیگر به شمار رود، جمع عرفی بر اساس قرینه‌ها امکان‌پذیر است. قواعد کلی این قرینه‌ها را می‌توان در موارد زیر برشمرد:

قاعده اول: تخصیص

گاه رابطه میان دو دلیل به صورت عموم و خصوص مطلق است. قاعده عرفی در رابطه میان دو دلیل، تخصیص عام است؛ یعنی، خارج کردن بعضی افراد عام از حکم، بدون آنکه تصرفی در موضوع عام یا در حکم عام صورت گیرد.^{۱۶۶}

قاعده دوم: تخصّص

گاه دلیلی، برخی افراد عام را داخل در عنوان موضوع آن نمی‌داند. در این موارد دلیلی خاص، بعضی افراد را از موضوع عام خارج می‌کند، همچنان که شخص جاهل از موضوع «أُکْرِمَ الْعُلَمَاءُ» خارج است.

قاعده سوم: تقیید

گاه دلیلی نسبت به دلیل دیگر تنافی ابتدایی دارد. این تنافی از آنجا سرچشمه می‌گیرد که هر دو دلیل درباره یک حکم وارد شده‌اند، اما یکی همراه با قید و دیگری بدون آن قید است. برای نمونه در کفاره روزه به «أُعْتِقُ رَقَبَةً» یعنی آزاد کردن بنده‌ای وارد شده است و در دلیل دیگر به «أُعْتِقُ رَقَبَةً مُؤْمِنَةً» یعنی آزاد کردن بنده‌ای مؤمن اشاره شده است. با توجه به اینکه تنها یک بنده باید آزاد شود، این پرسش مطرح می‌شود که آیا بنده باید مؤمن باشد یا مؤمن بودن او لازم نیست و بنده کافر کفایت می‌کند؟ در اینجا عرف صحیح، تقیید اطلاق حکم نخست را می‌پذیرد و به این ترتیب میان دو دلیل جمع می‌شود.

قاعده چهارم: حکومت

در صورتی که یکی از دو دلیل به دلیل دیگر نظارت داشته باشد، آن دلیل ناظر و حاکم بر دلیل دیگر شمرده می‌شود. نسبت میان دلیل حاکم (ناظر) و دلیل محکوم (مورد نظارت) حکومت نامیده می‌شود. در این موارد بیشتر نوعی تخصیص تحقق می‌یابد، اما تفاوت حکومت با تخصیص در آن است که خروج افراد به تخصیص از مشمول عام، به صورت حقیقی و با استفاده از شکلهای شناخته شده استثنای است؛ اما در حکومت، دلیل حاکم از رهگذر نظارت و سلطه بالادستی خود به گونه‌ای در دلیل محکوم تصرف می‌کند تا برخی افراد عام از آن خارج شوند.

۱۶۶. تفصیل بحث در مباحث عام و خاص گذشت.

احکام شک در نماز نمونه‌ای از این گونه احکام است. از جمله این احکام آن است که برخی شکها نماز را باطل می‌کنند. یا آنکه گفته شده: در صورت شک در تعداد رکعت‌های نماز بنا را بر عدد بیشتر بگذارید. اما دلیل دیگری وارد شده که: «لَا شَكَّ لِكَثِيرِ الشَّكِّ»؛ شخصی که زیاد شک می‌کند اصولاً شک ندارد. این دلیل ناظر و حاکم بر همه احکام شک است؛ یعنی با تصرفی که در موضوع آنها شد، آن احکام شامل شخص کثیر الشک نمی‌شود.

بنابراین، تفاوت میان حکومت و تخصیص، در این موارد که دلیل حاکم سبب محدود شدن دلیل محکوم می‌شود، در نتیجه نیست، بلکه تنها در تعبدی بودن و واقعی بودن تصرف در دلیل اول است. اما گاه حکومت سبب توسعه دلیل محکوم می‌شود. برای نمونه جمله «الطَّوْفُ صَلَاةٌ»^{۱۶۷} دلالت بر آن دارد که شرایط نماز در طواف نیز جاری است. پس وضو داشتن، طهارت لباس و مانند اینها در طواف لازم است. در این گونه موارد که دلیل حاکم سبب توسعه تعبدی محکوم می‌شود، حکومت با تخصیص شباهتی نخواهد داشت.

قاعده پنجم: ورود

هر گاه دلیلی سبب از بین رفتن موضوع دلیل دیگر شود، دلیل اول را وارد و دلیل دوم را مورد می‌گویند. برای نمونه در روایتی آمده است: «كُلُّ شَيْءٍ طَاهِرٌ حَتَّى تَعْلَمَ أَنَّهُ قَذِرٌ» یا «كُلُّ شَيْءٍ حَلَالٌ حَتَّى تَعْلَمَ أَنَّهُ حَرَامٌ». حال اگر شخصی راستگو از نجاست لباسی خبر داد یا حرام بودن مالی یا چیزی را بیان کرد در این صورت دیگر این دو قاعده کلی طهارت یا قانون کلی حلال بودن اشیا جریان نخواهند یافت. این روایات تنها در مواردی جریان دارند که نجاست یا حرمت چیزی آشکار نیست، اما با وجود خبر شخص راستگو دیگر نمی‌توان به این قانونهای کلی رجوع کرد.

نسبت ورود در کل مباحث فقهی کاربرد بسیار کمی دارد. نمونه عینی و مشهور قاعده ورود آن است که در صورت وجود خبر واحد یا حجتی دیگر، جایگاهی برای اصل برائت، که در موارد شک و تحیر جاری می‌شود، نمی‌ماند؛ زیرا با وجود خبر واحد یا حجت معتبر دیگر، ظن معتبری وجود دارد که شک را از بین می‌برد.

ویژگی اصلی ورود آن است که در حقیقت دلیل وارد، موضوع دلیل مغلوب را برمی‌دارد و جایی برای جریان آن نمی‌گذارد. تفاوت اساسی میان حکومت و ورود، در مواردی که نتیجه‌اش با ورود شباهت دارد، نیز همین است. حکومت نوعی نظارت تفسیری و قرینه‌ای تعبدی است که شارع برای تصرف در موضوع یا تصرف در حکم قرار داده است، اما ورود، یک امر واقعی است که با وجود دلیل وارد جایگاهی برای جریان دلیل دیگر باقی نمی‌گذارد.

۱۶۷. سنن الدارمی، ج ۲، ص ۴۴.

قاعده ششم: نص و اظهر

بر اساس قانون کلی جمع عرفی، در صورتی دلیلی بر دلیل دیگر مقدم می‌شود که قرینه آن دلیل شناخته شود. از این رو، اگر یکی از دو دلیل نص و دیگری ظاهر باشد یا یکی اظهر (دارای ظهور قوی‌تر) و دیگری ظاهر باشد، دلیل قوی‌تر از نظر دلالت و ظهور مقدم می‌شود.

بدیهی است که با توجه به این شش نوع قرینه کلی در جمع عرفی، نمی‌توان به لحاظ کاربردی در مقام عمل و به صورت دقیق، همه مصادیق و نمونه‌های جمع عرفی را بیان کرد. در هر مصداقی، قواعد جمع عرفی به گونه‌ای متفاوت جریان خواهد داشت.

چکیده

✓ تعارض عبارت است از تنافی دوطرفه میان مدلول دو دلیل است، به گونه‌ای که صدق یکی با صدق دیگری جمع‌شدنی نباشد.

✓ برای شکل‌گیری تعارض شرایطی نیاز است که عبارت‌اند از: الف) هیچ یک از دو دلیل قطعی نباشند. ب) ظن فعلی و موجود نسبت به هر دو طرف تعارض موجب اعتبار آنها نباشد. ج) تنافی میان مدلول ادله به صورت مستقیم یا غیرمستقیم وجود داشته باشد، تا تکذیب کردن و تکذیب شدن یکدیگر محقق شود. د) هر یک از طرفهای تعارض باید شرایط حجیت و اعتبار را داشته باشند. ه) تنافی دو مدلول از ناحیه تشریع و قانون‌گذاری باشد نه از ناحیه اجرای عملی آنها. و) جمع میان مدلول ادله متعارض به سادگی ممکن نباشد.

✓ گاه اختلاف دو دلیل به شکل تعارض و گاه به شکل تراحم است. شکل نخست در مقام تشریع و قانون‌گذاری است و شکل دوم در مقام اجرا و اطاعت احکام ایجاد می‌شود. نوع اول اصولاً ممکن نیست؛ زیرا شارع نمی‌تواند دو حکم متضاد یا متناقض صادر کند، ولی نوع دوم، در مقام عمل به دو حکم به صورت هم‌زمان تراحم امکان‌پذیر است. در این گونه موارد باید قاعده اهم و مهم را اجرا کرد.

✓ اسباب تعارض اخبار عبارت‌اند از: ۱- تقطیع روایات؛ ۲- توجه به عرف راوی؛ ۳- تصرف در برخی روایات؛ ۴- نقل به معنا؛ ۵- تسلط نداشتن به زبان عربی؛ ۶- تقیه؛ ۷- رعایت مصلحت راوی.

✓ تعارض خود به دو نوع کلی تقسیم می‌شود: تعارض غیرمستقر یا بدوی و تعارض مستقر. تعارض بدوی در حقیقت تعارض نیست؛ زیرا در این گونه تعارض با دقت بیشتر در معانی روایات، رفع تنافی و به اصطلاح جمع میان معانی روایات امکان‌پذیر است.

✓ برای جمع میان دلالت ادله در تعارض غیرمستقر یا بدوی شرایطی وجود دارد که عبارت‌اند از: الف) اصل صدور روایات و اعتبار سندی آنها احراز شده باشد. ب) اصل جهت صدور روایات احراز شده باشد. ج) گوینده هر دو کلام متعارض یک نفر حقیقی یا در حکم یک نفر باشد. د) از جمع میان دو روایت لغو شدن کلی یکی از آنها لازم نیاید. ه) یکی از دو دلیل قرینه برای تصرف در دلیل دیگر شمرده شود، به گونه‌ای که عرف صحیح مخاطبان برای جمع میان آنها سرگردان نشود.

✓ برای جمع عرفی میان دو دلیل قرینه‌هایی وجود دارد. قواعد کلی این قرینه‌ها عبارت‌اند از: تخصیص، تخصُّص، حکومت، تقیید، ورود، نص و اظهر.

برای مطالعه

گفتار نخست: تزاحم

در این بخش برای فهم بهتر موضوع تعارض و تزاحم، به برخی موضوعات مرتبط با تزاحم اشاره می‌شود.

الف) تزاحم؛ اقسام و احکام آن

در این جلسه با بحث تزاحم و تفاوت آن با تعارض آشنا شدید. پیش‌تر گفتیم که هر گاه دو حکم از جهت قانون بودن با یکدیگر تنافی نداشته باشند و تنها در مقام انجام و اطاعت، یکدیگر را نفی کنند، تزاحم به وجود می‌آید. برای نمونه اگر دو نفر در حال غرق شدن باشند و تنها نجات یکی از آنها برای مکلف ممکن باشد، امر به نجات جان انسان نسبت به هر دو وجود دارد و میان دو مصداق امر هیچ تنافی‌ای نیست، اما مکلف در عمل، توان نجات هر دو را ندارد. در چنین حالتی میان دو حکم تزاحم پدید می‌آید.

ملاک و معیار انجام تکلیف در این موارد، مقدم داشتن حکم اهم بر حکم مهم است. برای نمونه اگر یکی از انبیا یا دانشمندی فرهیخته در حال غرق شدن است و یک شخص عامی دیگر، هر چند خصوصیت انسانی میان هر دو مشترک است، اما به دلیل ترجیح اهم بر مهم، نجات نبی و یا عالم مهم‌تر است و برتری دارد. اما در صورتی که میان دو حکم در مقام اطاعت چنین ترجیحی وجود نداشته باشد، عقلاً می‌توانیم هر یک از دو تکلیف را انجام دهیم. این از احکام استقلالی عقل است.

کوتاه سخن آنکه در حالت تزاحم نیز به دو گونه باید عمل کرد: در باب تزاحم هم دو مرحله عملکرد داریم. یکی ترجیح مورد مهم‌تر و دیگری تخییر مکلف در انجام یکی از آنها در صورت تساوی.

ب) اقسام تزاحم

تزاحم، به مفهومی که بیان شد، اقسام گوناگونی دارد. به دیگر سخن، اسباب تزاحم به شکلهای مختلفی ظاهر می‌شود. این اقسام به شرح زیر است:

۱- تزاحم به این دلیل باشد که مخالفت با یکی از دو حکم، مقدمه اطاعت حکم دیگر باشد. مانند اینکه نجات جان انسانی در گرو تصرف و داخل شدن غصبی در زمین دیگری یا استفاده از وسیله نقلیه یا ابزار کسی دیگر به صورت غصبی باشد.

۲- تضاد به دلیل وجود هم‌زمانی دو امر واجب به صورت اتفاقی ایجاد شده باشد؛ مانند پاک کردن نجاست مسجد و نماز خواندن در مسجد. در این نمونه، میان نماز خواندن و پاک کردن مسجد هیچ‌گونه تضادی نیست اما در صورتی که تنها به اندازه انجام یک نماز به آخر وقت باقی‌مانده باشد و به پاک کردن نجاست مسجد هم حکم شده باشد، جمع آن دو با یکدیگر امکان‌پذیر نیست.

۳- صورتی که وجوب یکی از دو عمل واجب، به دنبال انجام دیگری باشد. برای نمونه مکلف قادر است در یک رکعت (رکعت اول یا رکعت دوم) بایستد و در حالت قیام نماز بگزارد. در این نمونه، قیامی که در نماز واجب است در هر رکعت باید باشد. حال اگر تنها در یک رکعت توان قیام دارد و دو رکعت نماز بر یکدیگر به صورت طولی توقف دارند، در این صورت آیا مکلف باید رکعت اول را با قیام انجام دهد یا رکعت دوم را؟

این حالت را می‌توان برای دو نماز نیز فرض کرد؛ یعنی می‌توان دو نماز پی‌درپی را، یکی با قیام و ایستاده و یکی را بدون آن و نشسته انجام داد، اما کدام یک بهتر است؟

ج) مرجحات تراحم

ملاک برطرف شدن تراحم در نظر گرفتن مرجحات است. و معیار اصلی مرجحات، اهم و مهم بودن در نظر شریعت است. مواردی که به عنوان ملاک مهم‌تر بودن یک طرف از طرف دیگر مطرح شده عبارت‌اند از:

۱- واجبی که جایگزین ندارد بر واجبی که جایگزین دارد، مقدم می‌شود.

اگر برای یکی از دو وظیفه و حکم وجوبی در شرع جایگزینی در نظر گرفته شده و دیگری جایگزین شرعی نداشته باشد، واجب بدون جایگزین بر واجبی که جایگزین دارد، مقدم می‌شود. دلیل این کار آن است که مصلحت و ملاک موجود در این واجب، با جایگزین شرعی آن دست‌یافتنی است، اما مصلحت واجبی که جایگزین ندارد با انجام ندادن آن از دست می‌رود و هیچ چیز جای آن را نمی‌گیرد.

بر این اساس، مکلفی که در وقت نماز آب در اختیار ندارد آیا باید تمام وقت نماز را به دنبال آب بگردد و نماز او قضا شود و یا تیمم کند و نماز بخواند؟ بی‌گمان در این صورت باید تیمم کند و نماز بخواند، چون برای وضو جایگزین شرعی قرار داده شده است، اما وقت نماز، جایگزین شرعی ندارد. اینکه امکان گزاردن نماز در خارج از وقت آن به گونه‌ای دیگر فراهم است، موضوعی دیگر است، اما مهم آن است نماز در هیچ حالی نباید ترک شود.

۲- واجب مضیق یا واجب فوری بر واجب موسع مقدم می‌شود.

در اصول فقه (۱) گفتیم که گاه امر واجب، زمانی محدود دارد به گونه‌ای که زمان تعیین شده برای انجام واجب با عمل واجب کاملاً همسان است و گاه زمان تعیین شده برای انجام واجب از خود عمل واجب بیشتر است. به اولی واجب مضیق و به دومی واجب موسع می‌گویند.

واجب مضیق، اعم از آن است که محدودیت زمانی از اصل برای این عمل بوده است. امکان دارد ابتدا واجب موسع بوده، اما مکلف به هر دلیل آن را تا آخر وقت به تأخیر انداخته و در تنگی وقت قرار گرفته است. یا در مواردی واجب فوری است مانند نهی از منکر، در مواردی که امکان به تأخیر انداختن موقت آن نباشد.

اگر این گونه واجبه با واجبی موسع تراحم پیدا کند، چون واجب موسع زمان عمل بیشتری دارد و به جا آوردن آن در زمانی دیگر بدون هیچ مشکل شرعی امکان‌پذیر است، اما انجام ندادن واجب مضیق در زمان خاص اشکال شرعی دارد؛ بنابراین، این نوع واجبه در این شرایط مهم‌تر شمرده می‌شوند و باید بر واجب موسع مقدم شوند.

برای نمونه پاک کردن نجاست مسجد یک واجب فوری است. حال اگر وقت نماز ظهر و عصر فرا رسد و برای انجام نماز زمان زیادی باشد، باید پاک کردن مسجد را مهم‌تر شمرد. اما اگر تنها به اندازه انجام نماز ظهر و عصر زمان باقی‌مانده و نگزاردن نماز به قضا شدن آن بینجامد، نماز مقدم است. چون واجبی مضیق بر واجبی فوری، اما بدون زمان مقدم می‌شود. از مکلف خواسته شده است که عمل واجب را در اولین وقت ممکن انجام دهد؛ بنابراین او می‌تواند پاک کردن مسجد را در اولین وقت امکان، یعنی پس از گزاردن نماز انجام دهد.

با دقت در این مثالها روشن می‌شود که این نمونه نیز با همان ملاک پیشین در تشخیص اهم و مهم سازگاری دارد؛ زیرا در این ملاک هم واجب موسع جایگزین زمانی دارد؛ از این رو می‌توان آن را در زمان دیگری انجام داد، اما مضیق یا فوری گاه بدل و جایگزین ندارد. در نمونه نخستین اقسام تراحم، می‌توان نماز را به جای اول وقت در پانزده دقیقه پس از داخل شدن وقت نماز انجام داد.

۳- در صورتی که هر دو واجب مضیق باشند، اما یکی در وقت اختصاصی باشد و دیگری این چنین نباشد، واجبی که در وقت اختصاصی است، مقدم می‌شود.

برای نمونه هنگامی که نمازهای روزانه در آخر وقت با نماز آیات در آخر وقت انجام، تراحم پیدا کنند این وقت به صورت دائم برای نمازهای روزانه است و نمازهای روزانه مقدم می‌شود، در این فرض، نماز آیات به صورت اتفاقی در این زمان واجب شده است.

۴- شرع، یکی از دو واجب را تنها در صورت توان مکلف بر انجام آن، واجب کرده باشد؛ مانند حج که به تصریح شارع در صورت استطاعت، بر مکلف واجب است، اما واجب دیگر به حکم عقل قدرت در انجام آن شرط شده باشد، بدون آنکه شرع به این قدرت تصریح کرده باشد. در این موارد انجام واجبی که در کلام شارع به قدرت مشروط نشده است و قدرت عقلی در آن اعتبار دارد، مقدم داشته می‌شود. در این مورد دیگر وجوب واجب مشروط به قدرت در کلام شارع زمینه ندارد.

برای نمونه اگر کسی بدهکار باشد و طلبکار، حق خود را بخواهد در صورتی که مکلف بدهی خودش را ندهد نمی‌تواند به حج برود (در شرایط خاصی)، در این صورت باید بدهی خود را بپردازد اگرچه که نتواند به حج برود. چون شرط وجوب ادای دین، عقلی و شرط وجوب حج (استطاعت)، شرعی است. بدیهی است که با نبود توان مالی مکلف برای هزینه سفر و هزینه خانواده، دیگر حج بر او واجب نخواهد بود.

۵- انجام یکی از دو واجب از نظر زمان انجام، مقدم بر دیگری باشد.

برای نمونه اگر من مالی را در اختیار دارم که می‌توانم اولین بدهی خود را بدهم، اما نمی‌توانم بدهی دوم را بپردازم، باید آن را برای پرداخت اولین بدهی که زمان آن فرا رسیده است، صرف کنم و اما بدهی دیگر که زمان آن نرسیده است وجوب ادا ندارد. یا اگر قدرت بر انجام یک رکوع در نماز داشته باشیم، انجام رکوع رکعت اول باید انتخاب شود اگرچه که رکوع رکعت دوم را توانایی نداشته باشیم.

۶- هر واجبی که به شکلی اهمیت آن در نظر شرع بر پایه شناختی از ادله شرعی و ملاکات احکام شرعی به صورت قطعی شناخته شده باشد، بر دیگر واجبات مقدم است. در این موارد ضابطه یگانه‌ای که در همه موارد رعایت شود، وجود ندارد. نمونه‌هایی از این نوع واجبات را برمی‌شماریم:

الف) هر حکمی که حفظ اصل اسلام در گرو آن باشد بر دیگر واجبات مقدم است.

ب) هر موردی که از حق الناس بر عهده مکلف باشد بر دیگر حقوق شرعی محض مقدم است.

ج) مواردی که شریعت در آنها احتیاط شدید دارد بر دیگر واجبات برتری دارد. موضوع جان و مال و ناموس مسلمانان از واجبات دیگر در نظر شارع بیشتر اهمیت دارد.

د) ارکان واجبات عبادی از دیگر بخشهای واجبات اهمیت بیشتری دارند. برای نمونه اگر در نماز میان خواندن حمد و انجام رکوع تراحم پیش آید، انجام رکوع اهمیت دارد؛ زیرا رکوع جزء ارکان نماز است و قرائت از ارکان نیست.

همچنین موارد دیگری را نیز می‌توان به عنوان مهم‌تر برشمرد که با توجه به آنچه گفته آمد شناخت آنها آسان خواهد بود. در همه موارد، واجبهایی که احتمال اهمیت آنها وجود داشته باشد، اگرچه که اهمیت آنها به صورت قطعی ثابت نشده باشد، بر دیگر واجبات مقدم می‌شوند.^{۱۶۸}

۱۶۸. برای مطالعه بیشتر ر.ک: مظفر، اصول الفقہ، ج ۱، ص ۲۲۱ - ۲۱۶؛ الموجز ص ۲۱۲ - ۲۱۳.

گفتار دوم: نمونه‌هایی برای اسباب تعارض

۱- تقطیع روایات

در روایتی از طریق اهل سنت نقل شده است که پیامبر به کسی که پدرش را نزد ایشان آورده بود، فرمود: «أنت ومالك لأبيك»؛ تو و مال تو متعلق به پدرت هستی.

اهل سنت با استدلال به این روایت معتقدند که پدر بر فرزندش و مال او ولایت کامل دارد. اما در مصادر روایی شیعی این روایت به گونه‌ای نقل شده که دلالت بر آن دارد که این کلام یک حکم اخلاقی است و نمی‌توان از آن ولایت پدر را بر خود فرزند و مال او اثبات کرد. امام صادق (علیه السلام) درباره این روایت فرمود:

إِنَّمَا جَاءَ بِأَبِيهِ إِلَى النَّبِيِّ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ) فَقَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، هَذَا أَبِي وَقَدْ ظَلَمَنِي مِيرَاثِي مِنْ أُمِّي. فَأَخْبَرَهُ الْأَبُ أَنَّهُ قَدْ أَنْفَقَهُ عَلَيْهِ وَعَلَى نَفْسِهِ. وَقَالَ: «أَنْتَ وَمَالُكَ لِأَبِيكَ» وَلَمْ يَكُنْ عِنْدَ الرَّجُلِ شَيْءٌ. أَوْ كَانَ رَسُولُ اللَّهِ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ) يَحْسِبُ الْأَبَ لِلْبَنِّ؟^{۱۶۹}

۲- توجه به عرف راوی

در روایت معتبری از محمد بن مسلم طائفی ثقفی نقل شده است که امام صادق (علیه السلام) فرمود: «إِنَّ الْكُرَّ سِتْمَاءَةَ رَطْلٍ».^{۱۷۰} در این روایت، امام بر اساس رطل مکی مقدار کُر را تعیین کردند. در روایت ابن ابی عمیر از امام صادق (علیه السلام) نیز چنین نقل شده است: الْكُرُّ مِنَ الْمَاءِ الَّذِي لَا يَنْجَسُهُ شَيْءٌ أَلْفٌ وَمِائَتَا رَطْلٍ.^{۱۷۱}

نکته این دو روایت آن است که ابن ابی عمیر عراقی بود و امام به رطل عراقی میزان کُر را تعیین کرد. بنابراین تعارض واقعی میان دو روایت وجود ندارد.

۳- تصرف در برخی روایات

نقل یونس بن عبدالرحمان خود گواه این مطلب است:

رَوَى يُونُسُ عَنْ هِشَامِ بْنِ الْحَكَمِ أَنَّهُ سَمِعَ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ (عَلَيْهِ السَّلَام) يَقُولُ: «كَانَ الْمُغِيرَةُ بْنُ سَعِيدٍ يَتَعَمَّدُ الْكَذْبَ عَلَى أَبِي، وَيَأْخُذُ كُتُبَ أَصْحَابِهِ، وَكَانَ أَصْحَابُهُ الْمُسْتَتَرُونَ بِأَصْحَابِ أَبِي يَأْخُذُونَ الْكُتُبَ مِنْ أَصْحَابِهِ فَيَدْفَعُونَهَا إِلَى الْمُغِيرَةِ، فَكَانَ يَدُسُّ فِيهَا الْكَفَرِ وَالزَّندَقَةَ وَيُسْنِدُهَا إِلَى أَبِي ثُمَّ يَدْفَعُهَا إِلَى أَصْحَابِهِ فَيَأْمُرُهُمْ أَنْ يَبْعَثُوهَا فِي الشَّيْعَةِ، فَكَلَّمَا كَانَ فِي كُتُبِ أَصْحَابِ أَبِي مِنَ الْغُلُوِّ فَذَاكَ مِمَّا دَسَّهُ الْمُغِيرَةُ بْنُ سَعِيدٍ فِي كُتُبِهِمْ».^{۱۷۲}

همچنین از یونس نقل شده است که می‌گوید:

۱۶۹. فردی به همراه پدرش خدمت پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله) آمد و گفت: ای رسول خدا، این پدرم است و در ارثی که از مادرم به من رسیده به من ظلم کرده است. پدرش خبر داد که آن را بر خودش و فرزندش بخشیده و حضرت فرمود: تو و مالت از آن پدرت هستی و نزد مرد چیزی نبود. آیا دوست داری که رسول الله پدرت را برای تو حبس کند؟ ر.ک: وسائل الشیعه، ج ۱۷، ص ۲۶۵، ح ۲۲۴۸۶.

۱۷۰. همان، ج ۱، ص ۱۶۸، ح ۴۱۷.

۱۷۱. همان، ص ۱۶۷، ح ۴۱۶.

۱۷۲. اختیار معرفة الرجال، رقم ۴۰۲.

وَأُفِيَتْ الْعِرَاقَ فَوَجَدْتُ بِهَا قِطْعَةً مِنْ أَصْحَابِ أَبِي جَعْفَرٍ (عَلَيْهِ السَّلَامُ) وَوَجَدْتُ أَصْحَابَ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (عَلَيْهِ السَّلَامُ) مُتَوَافِرِينَ، فَسَمِعْتُ مِنْهُمْ وَأَخَذْتُ كُتُبَهُمْ فَعَرَضْتُهَا مِنْ بَعْدُ عَلَى ابْنِ الْحَسَنِ الرِّضَا (عَلَيْهِ السَّلَامُ) فَأَنْكَرَ مِنْهَا أَحَادِيثَ كَثِيرَةً أَنْ يَكُونَ مِنْ أَحَادِيثِ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (عَلَيْهِ السَّلَامُ) وَقَالَ لِي: إِنَّ أَبَا الْخَطَّابِ كَذَبَ عَلَى أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (عَلَيْهِ السَّلَامُ) لَعَنَ اللَّهُ أَبِي الْخَطَّابِ وَكَذَلِكَ أَصْحَابُ أَبِي الْخَطَّابِ يَدُسُّونَ هَذِهِ الْأَحَادِيثَ إِلَى يَوْمِنَا هَذَا فِي كُتُبِ أَصْحَابِ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (عَلَيْهِ السَّلَامُ) فَلَا تَقْبَلُوا عَلَيْنَا خِلَافَ الْقُرْآنِ، فَإِنَّا إِن تَحَدَّثْنَا حَدَّثْنَا بِمُوَافَقَةِ الْقُرْآنِ وَمُوَافَقَةِ السُّنَّةِ.^{۱۷۳}

بدیهی است که این گونه منقولات با روایات درستی که از ائمه اطهار نقل شده است، تعارض معنایی خواهند داشت.

۴- نقل به معنا

شاهد بر به وجود آمدن تعارض در روایت به دلیل نقل به معنا، روایتی از منصور بن حازم است که می‌گوید:
قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ (عَلَيْهِ السَّلَامُ): رَجُلٌ تَزَوَّجَ امْرَأَةً وَسَمَّى لَهَا صَدَاقًا ثُمَّ مَاتَ عَنْهَا وَلَمْ يَدْخُلْ بِهَا. قَالَ: «لَهَا الْمَهْرُ كَامِلًا وَلَهَا الْمِيرَاثُ.» قُلْتُ: فَإِنَّهُمْ رَوَوْا عَنْكَ أَنَّ لَهَا نِصْفَ الْمَهْرِ. قَالَ: «لَا يَحْفَظُونَ عَنِّي إِلَّا ذَلِكَ لِلْمُطَلَّقةِ.»^{۱۷۴}

البته راویان فقهی مانند زراره و محمد بن مسلم و برخی دیگر با دقت روایات را ضبط می‌کردند، حتی گاه قلم و دوات با خود داشتند و احادیث را می‌نوشتند. از این رو نقل به معنا و تصرف در الفاظ به حداقل ممکن کاهش می‌یافت.

۵- تقيه

برخی شواهد روایی این اختلاف عبارت‌اند از:

رَوَى الصَّدُوقُ بِإِسْنَادِهِ عَنْ يَحْيَى بْنِ أَبِي عَمْرَانَ أَنَّهُ قَالَ: كَتَبْتُ إِلَى أَبِي جَعْفَرٍ الثَّانِي (عَلَيْهِ السَّلَامُ) فِي السَّنَجَابِ وَالْفَنَكِ وَالْخَزِّ وَقُلْتُ: جُعِلْتُ فِدَاكَ، أَحِبُّ أَنْ لَا تُجِيبَنِي بِالتَّقِيَةِ فِي ذَلِكَ. فَكَتَبَ بِخَطِّهِ إِلَيَّ: «صَلِّ فِيهَا.»^{۱۷۵}
رَوَى الشَّيْخُ الطُّوسِيُّ فِي التَّهْذِيبِ فِي الصَّحِيحِ عَنْ سَالِمِ بْنِ أَبِي خَدِيجَةَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (عَلَيْهِ السَّلَامُ) قَالَ: سَأَلَهُ إِنْسَانٌ وَأَنَا حَاضِرٌ فَقَالَ: «رَبِّمَا دَخَلْتُ الْمَسْجِدَ وَبَعْضُ أَصْحَابِنَا يُصَلُّونَ الْعَصْرَ وَبَعْضُهُمْ يُصَلِّي الظُّهْرَ فَقَالَ: أَنَا أَمَرْتُهُمْ بِهَذَا. لَوْ صَلَّوْا عَلَى وَقْتٍ وَاحِدٍ عَرَفُوا فَأَخَذُوا بِرِقَابِهِمْ.»^{۱۷۶}

در روایت دیگری آمده است:

وَرَوَى عَنْ عَلِيِّ بْنِ سَعْدِ الْبَصْرِيِّ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ (عَلَيْهِ السَّلَامُ): إِنِّي نَازِلٌ فِي بَنِي عَدَى وَمُؤَدَّنُهُمْ وَإِمَامَهُمْ وَجَمِيعُ أَهْلِ الْمَسْجِدِ عِثْمَانِيَّةٌ يَبْرَأُونَ مِنْكُمْ وَمِنْ شِيعَتِكُمْ وَأَنَا نَازِلٌ فِيهِمْ. فَمَا تَرَى فِي الصَّلَاةِ خَلْفَ الْإِمَامِ؟ فَقَالَ (عَلَيْهِ السَّلَامُ): «صَلِّ خَلْفَهُ.» قَالَ:

۱۷۳. همان، رقم ۴۰۱.

۱۷۴. وسائل الشیعه، ج ۲۱، ص ۳۳۳.

۱۷۵. همان، ج ۴، ص ۳۳۹، ح ۵۳۳۷.

۱۷۶. همان، ص ۱۳۷، ح ۴۷۳۳.

«وَأَحْتَسِبُ بِمَا تَسْمَعُ وَلَوْ قَدِمْتَ الْبَصْرَةَ لَقَدْ سَأَلَكَ الْفَضِيلُ بْنُ يَسَارٍ وَأَخْبَرْتَهُ بِمَا أَفْتَيْتَكَ فَتَأْخُذُ بِقَوْلِ الْفَضِيلِ وَتَدَعُ قَوْلِي.» قَالَ عَلِيٌّ: فَقَدِمْتُ الْبَصْرَةَ فَأَخْبَرْتُ فُضَيْلاً بِمَا قَالَ، فَقَالَ: هُوَ أَعْلَمُ بِمَا قَالَ وَلَكِنِّي قَدْ سَمِعْتُهُ وَسَمِعْتُ أَبَاهُ يَقُولَانِ: «لَا تَعْتَدُ بِالصَّلَاةِ خَلْفَ النَّاصِبِي وَأَقْرَأْ لِنَفْسِكَ كَأَنَّكَ وَحْدَكَ.»^{۱۷۷}

روایات فراوان دیگری نیز گواه شدت تقیه در آن عصر و نقش آن در اختلاف روایات است.

۶- رعایت مصلحت راوی

شاهد این گونه مصلحت‌اندیشی امام برای راوی را در روایت سلمه بن محرز می‌بینیم. او می‌گوید:

قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام): إِنَّ رَجُلًا مَاتَ وَأَوْصَى إِلَيَّ بِتَرْكِتِهِ وَتَرَكَ ابْنَتَهُ. قَالَ: فَقَالَ لِي: «أَعْطِهَا النِّصْفَ.» قَالَ: فَأَخْبَرْتُ زُرَّارَةَ بِذَلِكَ فَقَالَ لِي: اتَّقَاكَ، إِنَّمَا الْمَالُ لَهَا. قَالَ: فَدَخَلْتُ عَلَيْهِ بَعْدُ فَقُلْتُ: أَصْلَحَكَ اللَّهُ، إِنَّ أَصْحَابَنَا زَعَمُوا أَنَّكَ اتَّقَيْتَنِي؟ فَقَالَ: «لَا، وَاللَّهِ مَا اتَّقَيْتُكَ وَلَكِنِّي اتَّقَيْتُ عَلَيْكَ أَنْ تَضْمَنَ. فَهَلْ عَلِمَ بِذَلِكَ أَحَدٌ؟» قُلْتُ: لَا. قَالَ: «فَأَعْطِهَا مَا بَقِيَ.»^{۱۷۸}

در اینجا امام از راوی تقیه نکرده، بلکه به او نشان داده است که متناسب با شرایط او به تقیه عمل کند و از سختیها برهد. در وجود تقیه و رفتار امامان معصوم در برهه‌ای از زمان بر این پایه شکی نیست. گاه شخصی از مخالفان در محضر امام بوده یا امکان اطلاع آنها وجود داشته است و امام حکم تقیه‌ای بیان کرده‌اند، اما در این نمونه خود امام تقیه نکرده و از راوی هم تقیه نکرده است، بلکه بر پایه مصالح راوی حکمی را به او آموخته تا عمل کند، اما این حکم بر پایه تقیه صادر شده است. در برخی روایات طبی نیز دیده می‌شود که امام به اقتضای حال راوی یا وضعیت خاص منطقه‌ای، مثلاً گرمسیری بودن آن، به او سفارش می‌کند که برخی میوه‌ها و غذاها را بخورد، اما این سفارش مربوط به همه افراد و همه مناطق نیست و شرایط ویژه راوی اختصاص دارد.

۱۷۷. همان، ج ۸، ص ۳۱۰، ح ۱۰۷۵۲.

۱۷۸. همان، ج ۲۶، ص ۱۰۱.

جلسه پانزدهم

تعارض (۲)

هدف درس

✓ آشنایی با تعارض مستقر به عنوان یکی دیگر از انواع تعارض.

مروری بر مباحث پیشین

در جلسه گذشته با مفاهیم و اسباب تعارض آشنا شدیم و از میان انواع تعارض، تعارض غیرمستقر را بررسی کردیم. در این جلسه به تعارض مستقر می‌پردازیم.

درآمد

پیش‌تر گفته شد که در تعارض بدوی با دقت در نسبت میان دو دلیل متعارض، جمع عرفی امکان‌پذیر است و تعارض باقی نمی‌ماند. جمع عرفی زمانی محقق می‌شود که یکی از دو دلیل، قرینه‌ای برای دلیل دیگر باشد تا بر اساس آن جمع میان آنها صورت گیرد. در این جلسه به صورت دیگر تعارض، یعنی تعارضی که در آن جمع عرفی میان دو دلیل امکان‌پذیر نیست، خواهیم پرداخت.

ب) تعارض مستقر

در صورتی که دو دلیل متعارض هیچ کدام قرینه‌ای برای دیگری نباشد، تعارض مستقر و پایدار خواهد بود. در چنین صورتی باید برای حل تعارض به چند مرحله اندیشید. راهکارهای اصلی در این حالت را می‌توان در سه مورد خلاصه کرد:

۱- مقتضای اصل اولی و قانون کلی در ادله متعارض، بدون در نظر گرفتن قواعد خاص در تعارض روایات؛

۲- قواعد ترجیح میان روایات برگرفته از خود روایات؛

۳- مقتضای قاعده ثانوی در تعارض میان روایات، برگرفته از سفارشهای ائمه اطهار (علیهم السلام).

هر یک از این راهکارها را در گفتاری جداگانه بررسی خواهیم کرد.

گفتار نخست: قانون کلی در تعارض

هرگاه میان دو دلیل، با شرایط پیش گفته، تعارضی پیش آید و جمع میان آنها امکان پذیر نباشد، دو فرض تصورشدنی است: یا مکلف یکی را با اختیار انتخاب می کند و به آن عمل می کند یا آنکه هر دو را کنار می گذارد و نامعتبر می داند که به آن «تساقط» می گویند. با توجه به این دو فرض این پرسش مطرح می شود که قانون کلی در تعارض کدام یک از این دو است؛ تخییر میان دو دلیل یا تساقط هر دوی آنها؟

لازم به ذکر است که در این گفتار، بحث از قانون کلی اولیه در ادله متعارض، بدون در نظر گرفتن قوانین خاص در تعارض روایات یا دیگر انواع تعارض بیان می شود. در این بحث ناگزیر باید تنها با توجه به دلیل حجیت و اعتبار دو دلیل، نسبت و حکم میان آنها را بیان کنیم. به دیگر سخن می توان پرسش را این گونه مطرح کرد که چگونه باید با دلیل حجیت این دو حکم متعارض برخورد کنیم؟ یکی را انتخاب و به آن عمل کنیم یا آنکه هر دو را کنار بگذاریم و آنها را نادیده بگیریم؟ در پاسخ به این پرسش سه صورت تصورشدنی است:

صورت نخست: به هر دو عمل کنیم و هر دو را بپذیریم. این صورت با توجه به حالت تعارض و تکاذب میان دو دلیل، که هر یک دیگری را تکذیب می کند، امکان پذیر نیست. بنابراین، تنها دو صورت دیگر باقی می ماند. **صورت دوم:** یکی از آنها را اختیار کنیم و به همان عمل کنیم. صورت دوم که به صورت تخییری به یکی از دو دلیل عمل کنیم، می تواند مستند به یک استدلال باشد. شاید از آن رو از تخییر سخن به میان می آید که تعارض میان دو دلیل تنها در موردی تصور می شود که هر یک از آنها واجد شرایط حجیت باشند و تنها تعارض مانع حجیت هر یک از آنها شده است. این بدان معنا است که در واقع یکی از دو دلیل حتماً حجیت دارد و در مقابل دیگری، اعتبار ندارد. اکنون با وجود تعارض، چرا اعتبار یکی از آنها که می تواند به تنهایی حجیت داشته باشد، پذیرفته نمی شود؟ از سویی هر کدام از دو دلیل می توانند به تنهایی دارای حجت باشند و از سوی دیگر دلیلی نیز برای ترجیح دادن یک دلیل بر دلیل دیگر نداریم.^{۱۷۹} هر دو دلیل در حیثیت دلیل بودن، شرایط مساوی دارند. پس تنها راه، تخییر بین دو دلیل است. مکلف می تواند یکی را به اختیار خودش انتخاب کند و همان را عمل نماید.

اشکال حجیت تخییری برای دو دلیل متعارض آن است که مستند اعتبار هر یک از دو حکم متعارض، به صورت مستقل و معین، اعتبار همان حکم را در موضوع خودش اقتضا می کند نه آنکه در کنار حکم دیگر و به صورت تخییری. برای نمونه اگر در روایتی آمده باشد که در انتقال از یک حرکت نماز به حرکتی دیگر تکبیر بگویید؛ مثلاً هنگام رفتن به سجده و هنگام سر برداشتن، همچنین در دیگر حالات نماز تکبیر بگویید و روایت دیگر بگوید: پس از سر برداشتن از سجده دوم تکبیر بگویید و بنشینید، اما هنگام برخاستن و قیام پس از دو سجده، نباید تکبیر گفت؛ هر یک از دو روایت درباره قیام و برخاستن پس از سجده دوم برای شروع رکعت بعدی، وظیفه ای را مشخص می کند. هر یک از این دو روایت وظیفه حتمی و انحصاری مکلف را بیان می کنند و مکلف را مخیر میان حکم یک روایت و حکم روایت دیگر مخیر می کند. بنابراین مستند حکم، حجیت این دلیل یا حجیت آن دلیل را به صورت تخییری اثبات نمی کند؛ از این رو راه پذیرش تخییر میان دو دلیل متعارض نیز بسته است.

صورت سوم: هر دو را کنار بگذاریم و تساقط کنیم. این صورت تنها راه پذیرفتنی است. نظر به اینکه هر یک از دو حکم متعارض استقلال و انحصاری بودن آن حکم را برای آن موضوع ادعا می کند و با یکدیگر نیز تعارض

۱۷۹. فرض آن است که در این مقام فعلاً هیچ دلیلی بر رجحان مورد نظر نیست.

و تکاذب دارند، پس قانون اولی اقتضای نامعتبر بودن آنها را دارد. با این وضعیت نمی‌توان به هیچ یک از آنها عمل کرد. نتیجه آنکه قانون اولی در تمامی موارد تعارض، تساقط ادله متعارض است.

گفتار دوم: استفاده از مرجحات روایی

اگرچه قانون کلی در تعارض، تساقط ادله و عمل نکردن به هیچ یک از آنها است؛ اما روایاتی خاص که به موضوع روایات متعارض پرداخته است، قاعده دیگری را اثبات می‌کند. قانون حل روایات متعارض، توجه به مرجحات میان دو روایت است. روایات، مؤلفه‌های گوناگونی را با عنوان مرجحات برشمرده‌اند. این روایات از آنجا که به علاج اختلاف و تعارض میان روایات اشاره دارند از آنها با عنوان «اخبار علاجیه» یاد می‌شود. در مقام تعیین این مرجحات لازم است که مستند هر یک از ترجیحات، بررسی شود. اینک به هر یک از مرجحات اشاره و مستند آنها را بررسی می‌کنیم.

۱- ترجیح بر پایه صفات راوی

در برخی روایات ملاک ترجیح میان دو روایت، توجه به صفات راویان آنها ذکر شده است. به تصریح این روایات در صورتی که یکی از راویان عدالت، فقاہت، صداقت و ورع بیشتری داشته باشد، باید به روایت او عمل کرد و روایت دیگر را کنار نهاد.

روایت مقبوله عمر بن حنظله اصلی‌ترین مستند این نوع ترجیح است. در این روایت عمر بن حنظله از حضرت امام صادق (علیه السلام) چنین نقل می‌کند:

الْحُكْمُ مَا حَكَمَ بِهِ أَعْدُلُهُمَا وَأَفْقَهُهُمَا وَأَصْدَقُهُمَا فِي الْحَدِيثِ وَأَوْعَرُهُمَا وَلَا يَلْتَفِتُ إِلَى مَا يَحْكُمُ بِهِ الْآخَرُ ...^{۱۸۰}

حکم شخص عادل‌تر، فقیه‌تر، متقی‌تر و راستگوتر در حدیث پذیرفته می‌شود و به حکم دیگری توجهی نمی‌شود.

این بخش از روایت به تعارض میان آرای دو قاضی اشاره دارد نه دو راوی؛ اما از آنجا که در صدر اسلام قاضیان و فقیهان مستقیماً بر پایه روایات و نصوص قضاوت می‌کردند و فتوا می‌دادند، این روایت بحث را به روایت و راوی می‌کشاند تا به پیوند آنها با حکم قضایی توجه شود. بر این اساس در موضوع اخبار متعارض هم به این روایات استناد می‌شود. اما از آنجا که اعتبار برخی اوصاف در راوی از حیثیت قاضی بودن او می‌تواند با اوصاف او از حیثیت راوی و محدث بودن گونه‌گون باشد، نمی‌توان این روایت را دلیل بر ترجیح صفات مطلق راویان در مقام تعارض اخبار دانست. البته در این مقبوله مرجحات دیگری هم ذکر شده که مربوط به روایت است. این مرجحات در ادامه خواهد آمد.

مرفوعه زراره روایت دیگری است که بر ترجیح صفات راوی دلالت دارد. این روایت را ابن ابی‌جمهور احسایی (م حدود ۹۰۰ ه) از علامه حلی (م ۷۲۶ ه) و او از زراره (م ۱۵۰ ه) نقل می‌کند. زراره خدمت امام صادق (علیه السلام) بیان می‌دارد:

۱۸۰. اصول کافی، ج ۱، ص ۶۸.

جُعِلَتْ فِدَاكَ يَا تَبِيَّ عَنْكُمْ الْخَبْرَانِ أَوْ الْحَدِيثَانِ الْمُتَعَارِضَانِ قَبَائِبَهُمَا أَخَذُ؟ فَقَالَ (عليه السلام): «يَا زُرَّارَةُ خُذْ بِمَا اشْتَهَرَ بَيْنَ أَصْحَابِكَ وَدَعْ الشَّاذَّ النَّادِرَ».^{۱۸۱}

جانم به فدای شما، از شما دو خبر یا حدیث متعارض به ما می‌رسد به کدام یک از آنها عمل کنیم؟ حضرت فرمودند: ای زراره، به روایتی که میان اصحاب شما مشهور است عمل کن و روایت شاذ و نادر را کنار بگذار.

سند این روایت، مرسل و غیرمعتبر است؛ اما دلالت آن از این رو که اختصاص به تعارض اخبار و نه تعارض احکام قضایی دارد، تنها درباره همین موضوع است. به دلیل اشکال سندی نمی‌توان به این روایت استدلال کرد.

۲- ترجیح به شهرت

مهم‌ترین دلیل مرجح بودن شهرت برای خبر در حال تعارض، همان مقبوله عمر بن حنظله و مرفوعه زراره است. در ادامه مقبوله عمر بن حنظله چنین آمده است که راوی پس از ذکر ترجیح به صفات راوی از امام می‌پرسد:

... قُلْتُ: فَإِنَّهُمَا عَدْلَانِ مَرْضِيَّانِ عِنْدَ أَصْحَابِنَا لَا يُفْضَلُ وَاحِدٌ مِنْهُمَا عَلَى الْآخَرِ. قَالَ: فَقَالَ: «يُنْظَرُ إِلَى مَا كَانَ مِنْ رَوَايَتِهِمْ عَنَّا فِي ذَلِكَ الَّذِي حَكَمَّا بِهِ الْمُجْمَعُ عَلَيْهِ مِنْ أَصْحَابِكَ فَيُؤْخَذُ بِهِ مِنْ حُكْمِنَا وَ يَتْرَكُ الشَّاذُّ الَّذِي لَيْسَ بِمَشْهُورٍ عِنْدَ أَصْحَابِكَ فَإِنَّ الْمُجْمَعُ عَلَيْهِ لَا رَيْبَ فِيهِ ...»^{۱۸۲}

گفتم: اگر این دو نفر هر دو عادل و نزد اصحاب پذیرفته بودند و بر یکدیگر برتری نداشتند، تکلیف چیست؟ حضرت فرمودند: «به روایاتی که در این باره از ما نقل کرده‌اند، توجه شود. در این صورت احکامی اصحاب بر آن اتفاق نظر دارند، پذیرفته می‌شود و اگر از روایات شاذ و مخالف آنها باشد و نزد اصحاب مشهور نباشد، پذیرفته نمی‌شود؛ زیرا شکی در حدیث مورد اتفاق نیست».

این بخش از سخن امام دو مفهوم احتمالی دارد: احتمال نخست آنکه مراد امام از شهرت، شهرت روایی (شهرت نقل روایت میان اصحاب) است و احتمال دیگر آنکه مراد امام، شهرت حکم و فتوا دادن بر اساس مضمون این روایت است.

از آنجا که شهرت در نقل به تنهایی نمی‌تواند شک به روایت را از بین ببرد، مراد از شهرت را همان شهرت حکم و فتوا دادن بر اساس آن دانسته‌اند. با این بیان در این نوع مرجح دو شرط اصلی وجود دارد: شرط نخست: شهرت در مقام فتوا باشد، به گونه‌ای که نظر عالمان فقیه و محدث در موضوعی خاص، حکمی از ائمه باشد که بر اساس آن فتوای مشهور منعقد شده است.

شرط دوم: شهرت فتوایی میان قدامی اصحاب در عصر ائمه و نزدیک به آن باشد. در آن عصر فقیهان شیعه تا آنجا به متون و احکام پای‌بند بودند که حتی تعبیرات روایات را به عنوان فتوا ذکر می‌کردند. شهرت حکمی میان ایشان، خود شاهی بر شناخته شده بودن حکم در آن عصر به عنوان احکام ائمه است.

۱۸۱. بحار/الأنوار، ج ۲، باب علل اختلاف الأخبار، ص ۲۴۵.

۱۸۲. وسائل الشیعه، ج ۲۷، ص ۱۰۶.

استدلال به این روایت با دو اشکال همراه است:

اشکال نخست: از آنجا که موضوع بحث روایت، تعارض دو حکم قضایی است، آیا می‌توان همین ملاک رفع تعارض را برای اخبار متعارض نیز به کار گرفت؟

در پاسخ باید گفت که دلیلی بر لزوم اجرای این مرجح در باب تعارض اخبار وجود ندارد، مگر آنکه کسی خصوصیتی که این دو بحث را از یکدیگر متمایز کند، نپذیرد و هر دو را از یک مقوله بشناسد. بر پایه آنچه که بیان شد، چون اعتماد قضات در آن عصر بر فتوای‌های‌شان و بر مبنای اخبار بوده است می‌توان این دو مبحث را از یک مقوله شمرد.

اشکال دوم: به مقتضای دلیلی که امام ذکر کرده‌اند؛ یعنی «فَإِنَّ الْمُجْمَعَ عَلَيْهِ لَارِيبَ فِيهِ»، روشن می‌شود که در طرف مقابل حدیث مشهور، که همان حدیث شاذ است، شک و تردید وجود دارد. به دیگر سخن در صورت تعارض روایت‌های وارد شده در یک موضوع، اگر برخی روایتها در میان اصحاب ائمه اجماعی و اتفاقی بود، معتبر و اگر شاذ و متروک بود، نامعتبر است. بنابراین امام راهی را نشان دادند که حدیث حجت و معتبر از حدیث غیرحجت و نامعتبر شناخته شود، نه آنکه تعارض میان دو روایتی را که هر دو قابلیت و صلاحیت اعتبار دارند، برطرف کند.

در پاسخ به اشکال دوم باید گفت که میان دو گونه برخورد، یعنی معرفی حدیث شاذ غیرمعتبر و حدیث دارای مرجح، تفاوت جدی وجود دارد؛ بنابراین نمی‌توان شهرت را نیز مرجح روایت متعارض شمرد. چنان که در مباحث شهرت نیز گذشت در این موارد می‌توان حدیث معتبر را از غیرمعتبر جدا کرد. بر همین مبنا در مبحث شهرت و همچنین مباحث حجیت خبر واحد بیان شد که شهرت می‌تواند حدیث را اعتبار ببخشد هر چند سند روایت ضعیف باشد؛ زیرا سبب اطمینان به صدور روایت می‌شود. از این مبنا با عنوان «جبران ضعف سند با شهرت» یاد می‌کنند.^{۱۸۳} چنان که با وجود شهرت در طرف مخالف روایتی، می‌توان کشف کرد که اصحاب و فقیهان عصر ائمه و عصر نزدیک به ایشان در روایت اشکال و خللی دیده‌اند که به آن عمل نکرده‌اند. به هر روی شهرت در حجیت یا عدم حجیت خبر می‌تواند ملاک پذیرش روایت باشد نه آنکه در حد مرجح شمردن شود.

۳- ترجیح به احدث

چهار روایت در این موضوع وارد شده است. از جمله در روایت حسین بن مختار از امام صادق (علیه السلام) نقل شده است که ایشان فرمود:

قَالَ: «أَرَأَيْتَ لَوْ حَدَّثْتُكَ بِحَدِيثِ الْعَامِّ ثُمَّ جِئْتَنِي مِنْ قَابِلٍ فَحَدَّثْتُكَ بِخِلَافِهِ بَايَهُمَا كُنْتَ تَأْخُذُ؟» قَالَ: قُلْتُ: كُنْتُ أَخْذُ بِالْأَخِيرِ. فَقَالَ لِي: «رَحِمَكَ اللَّهُ».^{۱۸۴}

اگر به تو حدیثی بگویم و سپس در سال دیگر بر من وارد شوی و حدیثی مخالف حدیث پیشین به تو بگویم چه می‌کنی؟ به کدام یک عمل می‌کنی؟ گفتم: به حدیث دوم. حضرت فرمودند: خداوند تو را رحمت کند.

در روایت هشام بن سالم نیز آمده است:

^{۱۸۳}. از این مبنا گاهی این گونه یاد می‌کنند: «شهرت، جابر ضعف سند است».

^{۱۸۴}. وسائل الشیعه، ج ۲۷، ص ۱۰۹؛ کافی، ج ۱، ص ۸۶۷.

قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام): «يَا أَبَا عَمْرٍو أَرَأَيْتَكَ لَوْ حَدَّثْتُكَ بِحَدِيثٍ أَوْ أَفْتَيْتُكَ بِفَتْيَا ثُمَّ جِئْتَنِي بَعْدَ ذَلِكَ فَسَأَلْتَنِي عَنْهُ فَأَخْبَرْتُكَ بِخِلَافِ مَا كُنْتُ أَخْبَرْتُكَ أَوْ أَفْتَيْتُكَ بِخِلَافِ ذَلِكَ بَايَهُمَا كُنْتَ تَأْخُذُ؟» قُلْتُ: بِأَحَدِهِمَا وَادَّعَى الْآخَرَ. فَقَالَ: «قَدْ أَصَبْتَ يَا أَبَا عَمْرٍو. أَبَى اللَّهُ إِلَّا أَنْ يُعْبَدَ سِرًّا. أَمَّا وَاللَّهِ لَئِنْ فَعَلْتُمْ ذَلِكَ إِنَّهُ لَخَيْرٌ لِي وَلكُمْ وَ أَبَى اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ لَنَا وَ لَكُمْ فِي دِينِهِ إِلَّا التَّقِيَّةَ».^{۱۸۵}

امام صادق (عليه السلام) فرمودند: ای اباعمر، بگو بینم اگر حدیثی به تو بگویم یا فتوایی به تو بدهم و پس از آن نزد من آیی و درباره آن از من بپرسی و من نیز مطلبی خلاف آن به تو بگویم به کدام یک عمل می کنی؟ گفتم: به مطلب جدیدتر و اخیر و دیگری را رها می کنم. حضرت فرمودند: درست گفتم ای اباعمر، خداوند نخواسته جز آنکه مخفیانه عبادت شود. به خدا سوگند که اگر شما این گونه عمل کنید هم برای من و هم برای شما نیکو است و خداوند عزوجل نیز برای من و شما در دینش جز تقیه نمی پسندد.

نکته مهمی که در این روایات، به ویژه با تعبیرات روایت دوم، وجود دارد آن است که این روایات بر واقعی بودن حکم دوم دلالت ندارد تا همان حکم به صورت قطعی اعتبار یابد، بلکه بر اساس ضرورت تقیه حتی عکس این صورت هم تصورشدنی است. این روایات تأکید می کند که وظیفه فعلی شما، انجام تکلیف جدید است. این تکلیف جدید شاید به اقتضای تقیه و ضرورت و شاید هم حکم واقعی باشد. از آنجا که الزاماً صورت دوم (حکم واقعی) نیست، نمی توان این ملاک را به صورت کلی و دائمی پذیرفت. اگر چه این مطلب یقینی است که حکم دوم در زمان خودش وظیفه ای قطعی است.

۴- ترجیح به موافقت با کتاب

مراد از کتاب همان قرآن است. در برخی روایات موضوع تعارض از این معیار با عنوان مرجح روایات متعارض یاد شده است؛ از جمله:

در مقبولة عمر بن حنظله راوی پس از بحث از صفات راوی و نیز شهرت روایت می پرسد:
... فَإِنْ كَانَ الْخَبْرَانِ عَنْكُمَا مَشْهُورَيْنِ قَدْ رَوَاهُمَا الثَّقَاتُ عَنْكُمْ؟ قَالَ: «يُنْظَرُ فَمَا وَافَقَ حُكْمُهُ حُكْمَ الْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ وَ خَالَفَ الْعَامَّةَ فَيُؤْخَذُ بِهِ وَ يَتْرَكَ مَا خَالَفَ حُكْمُهُ حُكْمَ الْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ وَ وَافَقَ الْعَامَّةَ ...».^{۱۸۶}

اگر دو روایت از شما هر دو مشهور باشند و آنها را راویان ثقه از شما نقل کرده باشند [چه باید کرد]؟ حضرت فرمودند: توجه شود روایتی که حکم آن موافق حکم قرآن و سنت و مخالف حکم اهل سنت بود، پذیرفته می شود و روایت مخالف حکم قرآن و سنت و موافق حکم اهل سنت کنار گذاشته می شود.

۱۸۵. وسائل الشیعه، ج ۲۷؛ کافی، ج ۲، ص ۲۱۸.

۱۸۶. وسائل الشیعه، ج ۲۷، ص ۱۰۷، ح ۱.

در روایت دیگری شیخ صدوق در حدیثی طولانی با سند از امام رضا (علیه السلام) نقل می‌کند که آن حضرت فرمود:

فَمَا وَرَدَ عَلَيْكُمْ مِنْ خَبَرَيْنِ مُخْتَلَفَيْنِ فَأَعْرِضُوهُمَا عَلَى كِتَابِ اللَّهِ، فَمَا كَانَ فِي كِتَابِ اللَّهِ مَوْجُودًا، حَلَالًا أَوْ حَرَامًا، فَاتَّبِعُوا مَا وَافَقَ الْكِتَابَ.^{۱۸۷}

اگر دو روایت اختلافی را برای شما آوردند، آنها را بر کتاب خدا عرضه کنید. اگر این حکم چه حلال و چه حرام در کتاب خدا موجود بود آنچه که موافق کتاب بود، بپذیرید. در روایت صحیح از رساله قطب راوندی از امام صادق (علیه السلام) چنین نقل شده است:

إِذَا وَرَدَ عَلَيْكُمْ حَدِيثَانِ مُخْتَلَفَانِ فَأَعْرِضُوهُمَا عَلَى كِتَابِ اللَّهِ، فَمَا وَافَقَ كِتَابَ اللَّهِ فَخُذُوهُ وَمَا خَالَفَ كِتَابَ اللَّهِ فَرُدُّوهُ.^{۱۸۸}

بر پایه این روایات، که برخی از آنها از نظر سندی هم معتبر هستند، درباره تعارض دو خبر می‌توان گفت که خبر موافق قرآن حجت است و اعتبار دارد و خبر مخالف قرآن حجیت فعلی و واقعی ندارد.

اخبار رد مخالف قرآن

در کنار روایاتی که قرآن را در اخبار متعارض مرجح می‌داند، برخی روایات تصریح می‌کند که اصولاً خبر مخالف قرآن حجیت و اعتبار ندارد. این روایات تنها به حالت تعارض اخبار نظر ندارند، بلکه هرگونه خبری را که در هر حالتی مخالف قرآن شناخته شود، مردود می‌شمارند. این روایات خود بر سه دسته‌اند: دسته نخست: برخی روایات تصریح می‌کند که روایت مخالف قرآن از ائمه معصوم (علیه السلام) صادر نشده است. برای نمونه به سه روایت اشاره می‌شود:

- ۱- روایت ایوب بن حر از امام صادق (علیه السلام) که می‌فرماید:
كُلُّ شَيْءٍ مَرْدُودٌ إِلَى الْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ وَكُلُّ حَدِيثٍ لَا يُوَافِقُ كِتَابَ اللَّهِ فَهُوَ زُخْرُفٌ.^{۱۸۹}
- ۲- ایوب بن راشد از امام صادق (علیه السلام) نقل می‌کند:
مَا لَمْ يُوَافِقْ مِنَ الْحَدِيثِ الْقُرْآنَ فَهُوَ زُخْرُفٌ.^{۱۹۰}
- ۳- هشام بن حکم از امام صادق (علیه السلام) نقل می‌کند:

خَطَبَ النَّبِيُّ (صلى الله عليه وآله) بِمِنَى فَقَالَ: أَيُّهَا النَّاسُ مَا جَاءَكُمْ عَنِّي يُوَافِقُ كِتَابَ اللَّهِ فَإِنَّا قُلْتُهُ وَمَا جَاءَكُمْ يَخَالَفُ كِتَابَ اللَّهِ فَلَمْ أَقُلْهُ.^{۱۹۱}

پیشوایان دین در این روایات با تعبیر «زخرف» به معنای بی‌ارزشی و «لم أقله» به معنای من نگفتم، آشکارا روایتهای منسوب به ایشان و مخالف قرآن را منکر شده‌اند. روشن است که مراد از مخالفت با قرآن هم مخالفت صریح و تباین کلی با آیات قرآن کریم است. قطعاً مراد از رد غیرموافق با کتاب، رد روایات مربوط به موضوعی که در قرآن نیامده، نیست.

دسته دوم: روایاتی که موافقت با قرآن و وجود شاهد قرآنی را در عمل کردن و حجیت روایت معتبر شمرده‌اند.

۱۸۷. همان، ص ۱۱۴، ح ۲۱.

۱۸۸. همان، ص ۱۱۸، ح ۲۹.

۱۸۹. همان، ص ۱۱۰، ح ۱۴.

۱۹۰. همان، ح ۱۲.

۱۹۱. همان، ص ۱۱۱، ح ۱۵.

مانند روایت ابن ابی یعفور که می گوید:

سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام) عَنْ اخْتِلَافِ الْحَدِيثِ يَرْوِيهِ مَنْ ثَقِيَ بِهِ وَمِنْهُمْ مَنْ لَا ثِقَ بِهِ، قَالَ: «إِذَا وَرَدَ عَلَيْكُمْ حَدِيثٌ فَوَجَدْتُمْ لَهُ شَاهِدًا مِنْ كِتَابِ اللَّهِ أَوْ مِنْ قَوْلِ رَسُولِ اللَّهِ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ) وَإِلَّا فَالَّذِي جَاءَكُمْ بِهِ أَوَّلَى بِهِ».^{۱۹۲}

به باور برخی، قاعده کلی ای که امام در پاسخ راوی بیان کرده اند، دلالت بر آن دارد که در صورتی می توان به روایت اعتماد کرد که شاهد و قرینه ای بر محتوای روایت باشد و عموم یا مطلق قرآن هم به گونه ای محتوای این روایت را دربرگیرد.

این تفسیر از روایت، اعتماد بر این روایت را با اشکالاتی همراه می کند؛ زیرا در صورتی که این دسته روایات، حجیت خبر واحد را تنها به اخبار موافق کتاب اختصاص دهند خود آنها خبرهای واحدی هستند که شاهد قرآنی ندارند. همچنین خود این روایات در زمره روایات دسته نخست و مخالف قرآن قرار خواهند گرفت و بی اعتبار خواهند شد.

این اشکالات در صورتی است که این روایات در مقام نفی حجیت و اعتبار مطلق خبر واحد باشند. اما این اشکال به تفسیری که در جمع بندی این نوع روایات ذکر خواهیم کرد، وارد نیست. دسته سوم: روایاتی که حجیت داشتن روایات مخالف قرآن را نفی می کنند. مانند روایتی که جمیل بن درّاج از امام صادق (علیه السلام) نقل می کند:

الْوُقُوفُ عِنْدَ الشُّبْهَةِ خَيْرٌ مِنَ الْاِقْتِحَامِ فِي الْهَلَكَةِ. إِنَّ عَلَى كُلِّ حَقٍّ حَقِيقَةً وَعَلَى كُلِّ صَوَابٍ نُورًا، فَمَا وَافَقَ كِتَابَ اللَّهِ فَخُذُوهُ وَمَا خَالَفَ كِتَابَ اللَّهِ فَدَعُوهُ.^{۱۹۳}

این روایت دستور می دهد که روایات مخالف کتاب خدا را رها کنید و به آنها عمل نکنید. این کلام حجیت و اعتبار روایاتی را که این گونه با قرآن مخالفت دارند، نفی می کند. این روایات از سویی به عمل به روایات موافق قرآن امر و از سوی دیگر از عمل به روایات مخالف قرآن نهی می کنند.

جمع بندی روایات ردّ مخالف قرآن

بی گمان روایاتی که مخالفت کلی و صریح با احکام قرآن دارند، بی اعتبار هستند. این بی اعتباری به تعارض روایت مخالف قرآن با روایت دیگر اختصاص ندارد، بلکه اصولاً چنین خبری توان تعارض با خبر دیگر را ندارد؛ زیرا شرط تعارض، وجود شرایط حجیت و اعتبار در روایات متعارض است و خبر مخالف صریح قرآن این شرایط را ندارد.

اما روایاتی که وجود شاهد قرآنی را در عمل به خبر معتبر می دانند یا خبر مخالف قرآن را معتبر و حجت نمی دانند، تفسیر دیگری دارند. تفسیر مناسب این روایات آن است که آنها خبرهای مخالف با روح کلی قرآن را غیر قابل اعتماد معرفی می کنند؛ روایاتی که آموزه های هم مضمون قرآنی ندارند. اگر مراد از موافقت با کتاب، مطابقت و عینیت محتوای روایت با محتوای قرآن باشد دیگر نیازی به روایت برای اثبات آن محتوا نیست؛ بلکه مراد از این روایات هماهنگی و همگونی محتوای روایت با روح کلی حاکم بر قرآن کریم است. بنابراین در صورتی که روایتی در نکوهش نژاد، گروه و یا جمعیتی خاص باشد و آنها را پست بشمارد یا گروهی را از جن برشمرد، مخالف روح کلی قرآن کریم شمرده می شود؛ زیرا بشر از یک جنس و به صورت مساوی خلق

۱۹۲. همان، ص ۱۱۰، ح ۱۱.

۱۹۳. همان، ص ۱۱۹، ح ۳۵.

شده و این حقیقت را قرآن تبیین کرده است. همه افراد بشر با تمام اختلافات نژادی و رنگ پوست و مانند آنها، در انسانیت مشترک هستند و مسئولیتهای مشترک دارند.

در صورتی که روایتی دعا کردن هنگام دیدن هلال ماه را واجب شمارد، مخالف قرآن کریم نیست؛ اگرچه که این حکم در قرآن وجود ندارد، بلکه با روح کلی قرآن که دعوت به توجه مردم به خدا و نزدیکی به او در هر زمان و مکان و مناسبتی دارد همخوان و سازگار است.

بدین ترتیب این گونه روایات موافق قرآن شمرده می‌شوند. گواه این تفسیر از روایات هم روایت حسن بن جهم از «عبد صالح»، امام کاظم (علیه السلام)، است که فرموده‌اند:

إِذَا جَاءَكَ الْحَدِيثَانِ الْمُخْتَلِفَانِ فَقَسِّمَهُمَا عَلَى كِتَابِ اللَّهِ وَ أَحَادِيثِنَا فَإِنْ أَشْبَهَهَا فَهُوَ حَقٌّ وَ
إِنْ لَمْ يَشْبَهَهَا فَهُوَ بَاطِلٌ.^{۱۹۴}

شباهت با قرآن، احکام و احادیث اهل بیت، در واقع پی‌گیری همان سازگاری با روح تعالیم قرآن و سنت می‌تواند باشد.

بنابراین، روشن شد که موافقت با کتاب به صورت نسبی، یعنی نسبت به روایت معارض دیگر، برای خبر مرجح شمرده می‌شود و مخالفت کلی با کتاب سبب سقوط اعتبار روایت خواهد شد.

۵- ترجیح به مخالفت عامه

در برخی روایات در صورت تعارض دو روایت معیار دیگری برای ترجیح روایت بیان شده و آن مخالفت روایت با روایات اهل سنت است. یکی از مستندات این ترجیح، روایت حسن بن جهم از امام کاظم (علیه السلام) است. حسن بن جهم این‌گونه نقل می‌کند:

قُلْتُ لِلْعَبْدِ الصَّالِحِ (علیه السلام) هَلْ يَسْعُنَا فِيمَا وَرَدَ عَلَيْنَا مِنْكُمْ إِلَّا التَّسْلِيمُ لَكُمْ؟ فَقَالَ: لَا وَ اللَّهُ لَا يَسْعُكُمْ إِلَّا التَّسْلِيمُ لَنَا. فَقُلْتُ: فَيُرَوَّى عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (علیه السلام) شَيْءٌ وَ يُرَوَّى عَنْهُ خِلَافُهُ؟ فَيَأْيَهُمَا نَأْخُذُ؟ فَقَالَ: خُذْ بِمَا خَالَفَ الْقَوْمَ وَ مَا وَافَقَ الْقَوْمَ فَاجْتَنِبْهُ.^{۱۹۵}

به امام کاظم (علیه السلام) عرض کردم که آیا به جز تسلیم در برابر روایات شما برای عمل به روایات دیگری گشایشی قرار داده شده است؟ حضرت فرمودند: نه به خدا قسم. برای شما به جز تسلیم در برابر روایات ما گشایشی قرار داده نشده است. پس گفتم: از امام صادق (علیه السلام) چیزی نقل می‌شود سپس روایت دیگری خلاف آن نیز نقل می‌شود به کدام یک عمل کنیم؟ حضرت فرمودند: روایتی که مخالف قوم^{۱۹۶} است. عمل کن و از آنچه موافق قوم است دوری کن.

مستند دیگر این ترجیح بخش پایانی روایت مقبوله عمر بن حنظله است. در این بخش، راوی فرض کارایی نداشتن تمامی مرجحات گذشته را مطرح کرده و سپس در این صورت از امام (علیه السلام) چاره‌جویی می‌کند. راوی می‌گوید:

۱۹۴. همان، ص ۱۲۳، ح ۴۸.

۱۹۵. وسائل الشیعه، ج ۲۷، ص ۱۱۹، ح ۳۱.

۱۹۶. مراد از قوم در کلام امام کاظم (علیه السلام)، اکثریت اهل سنت است.

قُلْتُ: جُعِلْتُ فِدَاكَ أَرَأَيْتَ إِنْ كَانَ الْفَقِيهَانِ عَرَفَا حُكْمَهُ مِنَ الْكِتَابِ وَ السُّنَّةِ وَ وَجَدْنَا أَحَدَ الْخَبَرَيْنِ مُوَافِقًا لِلْعَامَّةِ وَ الْآخَرَ مُخَالَفًا لَهُمْ بِأَيِّ الْخَبَرَيْنِ يُوْخَذُ؟ قَالَ: مَا خَالَفَ الْعَامَّةَ فَفِيهِ الرِّشَادُ. فَقُلْتُ: جُعِلْتُ فِدَاكَ فَإِنْ وَافَقَهُمَا الْخَبَرَانِ جَمِيعًا؟ قَالَ: يُنْظَرُ إِلَى مَا هُمْ إِلَيْهِ أَمِيلٌ حُكَامُهُمْ وَ قَضَائُهُمْ فَيَتْرَكُ وَ يُوْخَذُ بِالْآخَرِ.^{۱۹۷}

فدایت شوم نظر شما چیست که اگر هر دو فقیه حکم را از کتاب و سنت می‌شناسند [و مرجح موافقت با کتاب و سنت کارساز نیست] در عین حال می‌بینیم که یکی از روایت موافق عامه و اهل سنت است و دیگری مخالف عامه و اهل سنت. کدام یک را ملاک قرار دهیم؟ حضرت فرمودند: روایتی که مخالف عامه (اهل سنت) است در آن رشد است. گفتم فدایت شوم، اگر هر دو روایت با اهل سنت موافق بود، حضرت فرمودند: باید نگاه شود به آنچه که حاکمان و قاضیان اهل سنت بدان میل بیشتری دارند، پس آن حکم ترک شود و حکم دیگر عمل شود.

در این روایت دلیل ترجیح روایت مخالف عامه این بیان شده که رشد در روایت مخالف با اهل سنت است. دلیل این مطلب نیز دو نکته است:

نکته نخست: مخالفت اهل سنت با احکام امام علی (علیه السلام) و وارونه کردن آنها

از روایت ابواسحاق ارجانی اینگونه استفاده می‌شود که به جهت مخالفت آنها با احکام امام علی (علیه السلام) و معکوس کردن دیدگاههای ایشان، رشد در خلاف آنها است. در این روایت، راوی می‌گوید:

قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام) أ تَدْرِي لِمَ أُمِرْتُمْ بِالْأَخْذِ بِخِلَافِ مَا تَقُولُ الْعَامَّةُ؟ فَقُلْتُ: لَا أَدْرِي. فَقَالَ: إِنَّ عَلِيًّا (عليه السلام) لَمْ يَكُنْ يَدِينُ اللَّهَ بِدِينِ آلِ خَالِفَتِ عَلَيْهِ الْأُمَّةُ إِلَى غَيْرِهِ إِرَادَةً لِإِبْطَالِ أَمْرِهِ وَ كَانُوا يَسْأَلُونَ أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ (عليه السلام) عَنِ الشَّيْءِ الَّذِي لَا يَعْلَمُونَهُ فَإِذَا أَفْتَاهُمْ جَعَلُوا لَهُ ضِدًّا مِنْ عِنْدِهِمْ لِيَلْبِسُوا عَلَى النَّاسِ.^{۱۹۸}

امام صادق (علیه السلام) فرمودند: آیا می‌دانید چرا شما به عمل به روایت مخالف اهل سنت امر شده‌اید؟ گفتم: نمی‌دانم. حضرت فرمودند: چون علی (علیه السلام) به حکمی از احکام دین ملتزم نمی‌شد مگر آنکه امت^{۱۹۹} به غیر آن ملتزم می‌شدند. از روی مخالفت با امر ایشان و ابطال امر ایشان، به غیر آن ملتزم می‌شدند. روش اینان این بود که از حضرت درباره چیزی که حکم آن را نمی‌دانستند، می‌پرسیدند. هنگامی که حضرت نظر خویش را می‌داد، آنان از پیش خود نظری مخالف نظر حضرت می‌دادند تا حکم آن برای مردم روشن نباشد.

۱۹۷. همان، ص ۱۰۸-۱۰۷، ح ۹.

۱۹۸. همان، ص ۱۱۶، ح ۲۴.

۱۹۹. مراد از امت اکثریت و عوام است نه تمام امت.

نکته دوم: وجود تقیه در صدور برخی روایات از ائمه (علیهم السلام)

این نکته در روایت عبید بن زراره از امام صادق (علیه السلام) وجود دارد. حضرت می‌فرماید:

مَا سَمِعْتُ مِنْنِي يُشْبِهُ قَوْلَ النَّاسِ فِيهِ التَّقِيَّةُ وَمَا سَمِعْتُ مِنْنِي لَا يُشْبِهُ قَوْلَ النَّاسِ فَلَا تَقِيَّةَ فِيهِ.^{۲۰۰}

آنچه از من می‌شنوید و شبیه کلام (عوام) مردم است، در آن تقیه به کار رفته و آنچه از من می‌شنوید که شبیه کلام مردم نیست در آن تقیه به کار نرفته است.

در این روایت به تقیه توجه داده شده که از عوامل مهم مشکل‌زا در صدور برخی از روایاتی است که بیانگر آموزه‌های خالص شیعی است. در موضوع تعارض نیز تقیه مهمترین عامل اختلاف شناخته شده است. بنابراین مخالفت با احکام عامه به ویژه حاکمان و قاضیان و فقیهان وابسته به حکومت یکی از معیارهای ترجیح روایت در حال تعارض شمرده شده است. روایات بسیار دیگری نیز وجود دارد که خبر مخالف با عامه را از آنجا که دارای مزیت عدم احتمال تقیه است به عنوان مرجح معرفی کرده است. خلاصه این بیان آنکه دو مرجح از میان معیارهای ترجیح - بر پایه روایات پیشین - نزد همه عالمان اصولی پذیرفته شده است:

۱- موافقت با کتاب

۲- مخالفت با عامه

و ما نیز مرجح سومی را که برخی اصولیان پذیرفته‌اند بر اینها می‌افزاییم:

۳- موافقت با شهرت

چکیده

✓ نوع دوم تعارض، تعارض مستقر است و هنگامی رخ می‌دهد که دو دلیل متعارض هیچ کدام قرینه‌ای برای دیگری نباشد.

✓ برای قانون کلی در تعارض مستقر سه صورت تصورش‌دنی است: عمل به هر دو، تساقط هر دو و تخییر میان دو دلیل. صورت نخست به دلیل تکاذب میان آنها و صورت دوم نیز به دلیل آنکه مستند اعتبار هر یک از دو حکم متعارض، به صورت مستقل، اعتبار همان حکم را در موضوع خودش اقتضا می‌کند نه به صورت تخییری در کنار حکم دیگر، پذیرفتنی نیست؛ از این رو صورت سوم که تساقط دو دلیل است به عنوان قانون کلی در تعارض پذیرفتنی است.

✓ با آنکه قانون کلی در تعارض، تساقط دو دلیل است؛ اما باید به مرجحات میان دو روایت نیز توجه شود. این روایات از آنجا که به علاج اختلاف و تعارض میان روایات اشاره دارند به عنوان «اخبار علاجیه» شناخته می‌شوند.

✓ از جمله مرجحات روایی می‌توان به این مرجحات اشاره کرد: ۱- ترجیح بر پایه صفات راوی؛ ۲- ترجیح به شهرت؛ ۳- ترجیح به احدث؛ ۴- ترجیح به موافقت با کتاب، ۵- ترجیح به مخالفت عامه.

- ✓ در ترجیح بر پایه صفات راوی در صورتی که راویان یکی از دو دلیل عدالت، فقاہت، صداقت و ورع بیشتری داشته باشد، همان روایت ملاک عمل قرار می‌گیرد.
- ✓ مراد از شهرت در ترجیح به شهرت، شهرت عمل به روایت است نه شهرت نقل؛ زیرا شهرت در نقل نمی‌تواند به تنهایی شک به روایت را از بین ببرد.
- ✓ ترجیح به احدث نیز به صورت کلی و دائمی پذیرفتنی نیست؛ زیرا تکلیف جدید به دلیل احتمال وجود تقیه در آن، لزوماً حکم واقعی نیست. اما به هر روی وظیفه فعلی انجام تکلیف احدث (جدید) است.
- ✓ در ترجیح به موافقت با کتاب نیز خبری که موافق قرآن باشد، حجت است و اعتبار دارد و خبری که موافق با قرآن نباشد، حجت فعلی و واقعی نخواهد داشت. مراد از موافقت با کتاب، هماهنگی و همگونی محتوای روایت با روح کلی حاکم بر قرآن کریم است، نه مطابقت عینی محتوای روایت با محتوای قرآن.
- ✓ ترجیح به مخالفت عامه نیز به عنوان یکی دیگر از مرجحات دو روایت متعارض به شمار می‌رود که اصولیان همگی آن را پذیرفته‌اند. سبب آنکه این مرجح به عنوان مزیت روایت به شمار می‌رود دو دلیل است یکی آنکه راه رشد در روایت مخالف اهل سنت است و دیگری به سبب وجود تقیه در برخی روایات صادر شده از ائمه (علیهم السلام).

جلسه شانزدهم

تعارض (۳)

اهداف درس

✓ آشنایی با ضوابط به کارگیری مرجّحات.

مروری بر مباحث پیشین

در سومین گفتار قواعد حل تعارض، معیارهای ترجیح دو خبر متعارض بیان شد. گفتیم که اصل اولی در تمامی موارد تعارض، بی اعتباری تمامی طرفهای اختلاف است. اما بر پایه برخی روایات، به هنگام تعارض و اختلاف، قانون ترجیح اجرا می شود. در این قانون پنج نوع مرجّح وجود دارد. در این جلسه ضوابط به کارگیری این مرجّحات را در مقام تعارض مطرح می کنیم.

ضوابط به کارگیری مرجّحات

در استفاده از مرجّحات روایی باید به چند ضابطه اجرایی توجه کرد.

مسئله نخست: انواع مرجّحات

مرجّحات به دو دسته داخلی و خارجی تقسیم می شوند. مرجّح داخلی هرگونه مزیتی است که به خودی خود و به صورت مستقل ارزشی ندارد و تنها در صورت تعارض، مزیتی را به صورت غیرمستقل در روایت به وجود می آورد.

مرجّح خارجی هرگونه دلیل مستقلی است که حتی اگر روایت هم نباشد به تنهایی دلیل شمرده می شود؛ مانند موافقت با کتاب. در اینجا اگر روایتی هم نباشد کتاب و قرآن دلیل شمرده می شود و اعتبار آن منحصر به حوزه تعارض نیست.

مرجّح داخلی انواعی سه گانه دارد:

الف) مرجّح صدور: هر مزیتی در روایت که سبب شود روایتی نسبت به روایت معارض آن به واقع نزدیک تر و از دروغ دورتر باشد، مرجّح صدور نامیده می شود. گاه این نوع مرجّح در سند روایت دیده می شود؛ مانند صفات راوی، همچون عادل بودن و گاه در متن روایت وجود دارد؛ مانند فصیح تر بودن متن روایتی نسبت به روایت دیگر.

ب) مرجّح جهت صدور: هر مزیتی که جهت صدور و واقعی بودن حکم صادرشده را تقویت کند، مرجّح جهت

صدور یا به اختصار مرجّح جهت‌ی نامیده می‌شود؛ مانند مخالف بودن با عامّه یا مخالف بودن با آرای حاکمان جور که جهت صدور برخی روایات بوده است. روایتی با این مزیت، از تقیه‌ای بودن به دور است. (ج) **مرجح مضمونی یا متنی**: هر مزیتی که متن روایت را بر روایات دیگر ترجیح دهد، مرجح مضمونی یا دلالی نامیده می‌شود؛ مانند ترجیح روایتی که با عین الفاظ نقل شده به روایتی که نقل به معنا شده است.

مسئله دوم: منحصر نبودن مرجّحات

آیا مرجّحات در دو روایت متعارض تنها به همین سه مورد منحصر است یا هرچه که موجب مزیت و رجحان روایتی بر دیگری شود، می‌تواند مرجح باشد؟

اصولیان بزرگ در پاسخ به این پرسش دیدگاه‌های گوناگونی دارند، اما با توجه به اینکه مستند اعتبار خبر واحد سیره عقلایی است می‌توان ادعا کرد که عمل به روایت دارای مزیت بر روایت دیگر از نظر عقلاً برتری دارد. از آنجا که بیشتر این مزیتها سبب نزدیک‌تر شدن روایت با مزیت به واقع، نسبت به روایت بدون مزیت هستند، عقلاً به هرگونه مزیتی این‌گونه توجه می‌کنند و آن را در اعتبار بخشیدن به روایت در نظر می‌گیرند.

مسئله سوم: دسته‌بندی انواع مرجّحات

با توجه به شناخت مرجّحات منصوص و امکان استفاده از دیگر مرجّحات، مجموع مرجّحات در دسته‌بندیهای مختلف چگونه خواهند بود؟

برای روشن شدن پاسخ این پرسش در اینجا فهرست مرجّحات منصوص و غیرمنصوص در تعارض روایات را با نظر به انواع آنها ذکر می‌کنیم.

الف) مرجّحات داخلی

گفتیم که مرجّحات داخلی بر سه نوع است:

۱- مرجّحات صدور

- ترجیح راوی عادل در یک روایت بر راوی موثق و فاسد المذهب در روایت دیگر؛
- ترجیح راوی عادل‌تر در یک روایت بر راوی روایت دیگر. عادل‌تر بودن او می‌تواند به صراحت در شرح حالش ذکر شده باشد یا اینکه فضائی برای او ذکر کرده باشند که او را نسبت به راوی دیگر عادل‌تر معرفی می‌کند؛

- ترجیح راوی صادق‌تر یا ضابط‌تر در یک روایت بر روایت دیگر؛
- ترجیح روایت دارای علو اسناد و واسطه‌های کمتر در سند بر روایت دارای واسطه‌های بیشتر؛
- ترجیح روایت مرسل راوی‌ای که مرسلات او پذیرفته است بر روایت مسند. در این صورت روایت مسند در مقام تعارض ترجیح دارد؛

- ترجیح روایت دارای راویان متعدد بر روایتی که تنها یک راوی آن را نقل کرده است یا ترجیح روایتی که راویان آن بیشتر از روایت دیگر باشند؛

- ترجیح روایتی که طریق تحمل آن برتر از طریق تحمل راوی دیگر است؛ مانند برتری طریق سماع بر طریق اجازه.

موارد دیگری نیز برای ترجیحات سندی وجود دارد که برای پرهیز از طولانی شدن سخن از یاد کرد آن می‌گذریم.

۲- مرجحات جهتی

تنها مرجح جهتی، مخالفت مضمون حدیث با عامه و حاکمان آنها است.

۳- مرجحات متنی

- فصاحت متن روایتی نسبت به متن روایت دیگر، به جز مواردی که احراز شود روایت نقل به معنا شده است. در این صورت ممکن است فصاحت کلام در نقل به معنای راوی از بین رفته باشد. همچنین امکان دارد فصاحت روایت از ناحیه راوی باشد.

- فصیح‌تر بودن متن روایتی نسبت به متن روایت دیگر. گروهی این را هم ترجیح نسبی شمرده‌اند، اگرچه به تنهایی سبب رد کلام معارض نمی‌شود.

- اضطراب در بیان متن یک روایت سبب اطمینان به صادر نشدن آن روایت می‌شود. البته در پاره‌ای موارد، اضطراب و اختلال، سبب بی‌اعتباری متن نمی‌شود، بلکه گاه تنها یک عدم تناسب شمرده می‌شود. منظور از اضطراب متن در اینجا اضطراب نسبی یک روایت نسبت به روایت دیگر است.

ب) مرجحات خارجی

گاه برخی نکات خارج از روایت سبب ترجیح روایت می‌شود که به آنها مرجحات خارجی می‌گویند. این مرجحات عبارت‌اند از:

۱- موافقت مضمون روایت با کتاب؛

۲- موافقت با شهرت قدمایی.

مرجحات دیگری نیز مانند موافقت با عقل و موافقت با اصول اولیه عقلایی وجود دارد که به بحث تفصیلی نیاز دارند.

گفتار سوم: قانون تعارض میان روایات

گذشته از قانون کلی تعارض میان ادله، درباره تعارض میان روایات، اخبار مستفیضی وارد شده است که بر پایه آنها تعارض میان روایات به تساقط آنها نمی‌انجامد. تمامی فقیهان بزرگ این دیدگاه را پذیرفته‌اند، اما با توجه به چندگونگی مدلول این روایات، در تعیین دقیق حکم تعارض میان روایات اختلاف نظر دارند. برای دستیابی به قانون برخورد با روایات متعارض باید هر دسته از این روایات را بررسی کنیم. از مجموع این روایات سه دیدگاه برآمده است:

۱- تخییر در روایات متعارض. این دیدگاه مشهور اصولیان است و فراتر از آن بر این حکم ادعای اجماع و اتفاق شده است.^{۲۰۱}

۲- توقف از صدور حکم مستند به یکی از روایات و عمل به احتیاط. گاه احتیاط با عمل به استناد یکی از روایات تحقق می‌یابد و گاه با عمل دیگر که در این روایات نیست. برای نمونه در تعارض میان روایات مربوط

۲۰۱. معالم‌الدین، ص ۲۵۰.

به نماز کامل و نماز مسافر با توقف و عمل به احتیاط، گاه جمع میان دو نماز لازم است، هر چند مطابق با هیچ یک از دو روایت به صورت جداگانه نیست.

۳- عمل به روایت مطابق با احتیاط و در صورتی که هیچ یک از آنها به صورت مستقل مطابق احتیاط شمرده نشود، تخییر میان آن روایات.

انکون که با آرا و اقوال در این موضوع آشنا شدیم باید مستند روایی هر یک از این دیدگاهها را بررسی کنیم.

دیدگاه نخست: تخییر

منظور از تخییر برآمده از این دسته روایات قانون خاصی است که شارع با استفاده از این دسته روایات آن را به عنوان قانون جدیدی قرار داده است. هر چند دو دلیل متعارض در ابتدا حجیت تخییری را بر نمی‌تابیدند، اما به قانون جدید شرعی که حاکم بر روایات متعارض است، شارع عمل به یکی از آنها را به صورت انتخابی لازم شمرده است. بنابراین، نفی تخییر در گفتار پیشین، در مقام تعیین قانون اولی در هرگونه تعارض بود و اثبات تخییر در اینجا به عنوان قاعده دوم و قاعده شرعی خاص در خصوص روایات از سوی شارع است که پس از اعمال مرجحات این قانون اجرا می‌شود. روایات این دسته عبارت‌اند از:

۱- روایت حسن بن جهم از امام رضا (علیه السلام):

قُلْتُ يَجِيئُنَا الرَّجُلَانِ وَكِلَاهُمَا ثِقَّةٌ بِحَدِيثَيْنِ مُخْتَلَفَيْنِ وَلَا نَعْلَمُ أَيُّهُمَا الْحَقُّ؟ قَالَ: فَإِذَا لَمْ تَعْلَمْ فَمُوسِعٌ عَلَيْكَ بِأَيِّهِمَا أَخَذْتَ.^{۲۰۲}

به حضرت عرض کردم: دو نفر ثقه، دو حدیث مختلف برای ما نقل می‌کنند و ما هم نمی‌دانیم که کدام یک حق است. [در این صورت چه باید کرد؟] حضرت فرمودند: اگر ندانستی کدام یک حق است به هر کدام که خواستی عمل کن.

ابتدای این حدیث لزوم عرضه احادیث متعارض را بر قرآن و سنت بیان کرده و در صورت نبود مرجح به تخییر میان آنها حکم داده است.

۲- روایت حارث بن مغیره از امام صادق (علیه السلام) که حضرت فرمودند:

إِذَا سَمِعْتَ مِنْ أَصْحَابِكَ الْحَدِيثَ وَكُلُّهُمْ ثِقَّةٌ فَمُوسِعٌ عَلَيْكَ حَتَّى تَرَى الْقَائِمَ فَتَرُدَّ إِلَيْهِ.^{۲۰۳}

هرگاه از اصحاب خود حدیثی شنیدی در حالی که همگی ثقه بودند، مختار خواهی بود که به هر کدام عمل کنی یا نکنی تا زمانی که امام قائم^{۲۰۴} را ببینی و به ایشان رد کنی.

۲۰۲. وسائل الشیعه، ج ۲۷، ص ۱۳۱.

۲۰۳. همان، ص ۱۳۲.

۲۰۴. در کلام امام مراد از «القائم» مطلق امام است نه آنکه منظور امام قائم (عجل الله تعالی فرجه) باشد و مراد، امام زمان شخص مخاطب است.

این خبر هم بر تخییر دلالت دارد. تعبیر «مَوْسَعٌ عَلَيْكَ» یعنی شما در مقام عمل مجاز هستید که به هر یک از دو روایت متعارض عمل کنید.

برخی این برداشت را نادرست دانسته و به آن اشکال وارد کرده‌اند. به باور ایشان این روایت نمی‌تواند مستند حکم به تخییر میان روایات متعارض باشد. دلایل ایشان به قرار زیر است:

الف) ظاهر عبارت نشان می‌دهد که برای تخییر غایت تعیین شده است: «تا زمانی که امام زمانت را ببینی». تعیین غایت این احتمال را تقویت می‌کند که این روایت به عصر حضور ائمه اختصاص داشته باشد و عصر طولانی غیبت را شامل نشود.

ب) این روایت در موضوع روایات متعارض وارد نشده است بلکه ظاهراً اشاره به مجموعه روایاتی دارد که راویان ثقة نقل می‌کنند. سخن کلی این روایت آن است که شما مجازید به روایات راویان ثقة عمل کنید تا آنکه امام را ملاقات کنید و در صورتی که امام معصوم حکمی واقعی بر خلاف این روایات بیان کرد، همان اعتبار خواهد داشت.^{۲۰۵}

اما قرآینی در روایت وجود دارد که هر دو شبهه را برطرف می‌کند. این قرآین عبارت‌اند از:

۱- تعبیر «وَكُلُّهُمْ ثِقَّةٌ» به صورت جمع که وثاقت هر مخبری را بیان می‌کند، گواه تعدد روایات است؛ زیرا در حجیت هر روایتی تنها وثاقت راوی همان خبر لازم است نه همه راویان.

۲- تعبیر «مَوْسَعٌ عَلَيْكَ» هم گواه آن است که سخن بر سر اخبار متعارض است؛ زیرا این تعبیر، به معنای «بر تو فراخ گرفته شده»، در جایی معنا می‌یابد که اختلاف روایات به تنگنای عملی انجامیده باشد.

۳- تعبیر «حَتَّى تَرَى الْقَائِمَ»، یعنی این توسعه تا زمانی است که متصدی امر امامت را ملاقات کنی. روشن است که اعتبار خبر واحد محدود به دیدن امام نیست. حتی در حالت حضور امام هم می‌توان به خبر واحد عمل کرد. تنها در حالت تعارض و ناسازگاری است که ممکن است عمل تخییری مکلف بر خلاف واقع باشد؛ از این رو تعیین حکم واقعی، به دیدن امام معصوم محدود می‌شود.

با توجه به این قرآین، این روایت هم مربوط به موضوع تعارض اخبار و هم شامل عصر غیبت می‌شود و هیچ یک از اشکالات پیش گفته وارد نیست.

روایات دیگری هم در این مضمون وجود دارد که مجموع آنها بالغ بر هشت روایت است و به جهت رعایت اختصار به همین مقدار بسنده می‌کنیم.

دیدگاه دوم: توقف

راه حل دیگر به هنگام تعارض روایات توقف است.

از برخی روایات استفاده می‌شود که در صورت تعارض اخبار باید توقف کرد و بر اساس هیچ یک حکم نشود. بدیهی است که در این صورت باید تا زمان کشف واقعیت امر، به احتیاط عمل کرد. پنج روایت به این مضمون وارد شده است. مهم‌ترین روایات این دسته موثقه سماعه از امام صادق (علیه السلام) است که می‌گوید:

۲۰۵. اصول فقه مظفر، ج ۱، ص ۳۴۰.

سَأَلْتُهُ عَنْ رَجُلٍ اخْتَلَفَ عَلَيْهِ رَجُلَانِ مِنْ أَهْلِ دِينِهِ فِي أَمْرِ كَلَاهِمَا يَرُويُهُ، أَحَدُهُمَا يَأْمُرُ بِأَخْذِهِ وَالْآخَرُ يَنْهَاهُ عَنْهُ، كَيْفَ يَصْنَعُ؟ قَالَ: يَرْجِعُهُ حَتَّى يَلْقَى مَنْ يَخْبِرُهُ، فَهُوَ فِي سَعَةٍ حَتَّى يَلْقَاهُ.^{۲۰۶}

از امام صادق (علیه السلام) درباره مردی پرسیدم که دو نفر از هم‌کیشان او در مسئله‌ای با هم اختلاف دارند و مستند هر یک از آنها روایتی از امام است. یکی از این دو روایت به انجام عملی امر و دیگری از انجام دادن آن نهی می‌کند. وظیفه او چیست؟ حضرت فرمودند: این مسئله را رها کند، تا اینکه کسی را که خبر درست به او بدهد ملاقات کند.

همانند این روایت به صورت مرسل در /حتجاج طبرسی از سماعة بن مهران از امام صادق (علیه السلام) نقل شده است که گفت:

قُلْتُ: يَرُدُّ عَلَيْنَا حَدِيثَانِ، وَاحِدٌ يَأْمُرُنَا بِالْأَخْذِ بِهِ وَالْآخَرُ يَنْهَانَا عَنْهُ. قَالَ: لَا تَعْمَلُ بِوَاحِدٍ مِنْهُمَا حَتَّى تَلْقَى صَاحِبَكَ فَتَسْأَلَهُ. قُلْتُ: لَأَبْدَأَنَّ أَنْ نَعْمَلَ (بِوَاحِدٍ مِنْهُمَا). قَالَ: خُذْ بِمَا فِيهِ خِلَافُ الْعَامَّةِ.^{۲۰۷}

هر دو روایت به توقف و عمل نکردن به هر یک از روایات حکم داده‌اند.

جمع میان روایات

از مجموع روایات موضوع تعارض فهمیدیم که برخی مکلف را در صورت تعارض روایات در حال فراخی و گشایش قرار داده‌اند. در دیدگاه نخست مراد از فراخی عمل همان تخییر دانسته شد؛ هر چند که ممکن است مراد ضروری نبودن پی‌جویی سریع حکم و یافتن امام و سؤال از او باشد. این حالت تا زمانی که به صورت طبیعی با امام ملاقات کند، می‌تواند ادامه یابد. در طول این مدت هم می‌تواند فرض کند که هیچ یک از این روایات صادر نشده است و همان عملکرد پیش از برخورد با روایات را ادامه دهد.^{۲۰۸} از سوی دیگر روایات توقف هم همین مطلب را بیان می‌کنند. این گروه از روایات هم سعه و گشایش امر را تا زمان ملاقات امام برای مکلف بیان می‌کنند؛ بنابراین به لحاظ محتوایی جمع میان این روایات امکان‌پذیر است.^{۲۰۹}

تاکنون از رهگذر مباحث پیشین این نتیجه به دست آمد که در موارد مخالفت میان احادیث باید هر یک از این قوانین کلی را با ضوابط ویژه خود تطبیق کنیم. این ضوابط عبارت‌اند از:

الف) جمع عرفی میان روایات در صورت امکان؛

ب) تساقط ادله متعارضی که جمع میان آنها ممکن نباشد و تعارض آنها مستقر باشد؛

ج) به کارگیری قواعد ترجیح میان روایات متعارض بر پایه اخبار علاجیه و هر مرجع عقلایی دیگری؛

د) تخییر میان روایات در صورت تساوی و همسنگ بودن روایات پس از به کارگیری مرجحات.

۲۰۶. وسائل/الشیعه، ج ۲۷، ص ۱۰۸.

۲۰۷. /حتجاج، ص ۱۰۹؛ ر.ک: وسائل/الشیعه، ص ۱۳۲.

۲۰۸. دروس فی علم الأصول، ج ۳، ص ۶۴۳.

۲۰۹. البته در کتب تفصیلی اصول فقه به شکلهای گوناگون میان این روایات جمع شده است که تفصیل آنها در اینجا لازم نیست.

چکیده

- ✓ یکی دیگر از مرجحات روایی ترجیح به مخالفت با احکام عامه است.
- ✓ از میان معیارهای ترجیح در مقام تعارض، سه معیار نزد همه عالمان اصولی پذیرفته شده است:
 - الف) موافقت با کتاب؛ ب) مخالفت با عامه؛ ج) موافقت با شهرت.
- ✓ مرجحات به دو دسته داخلی و خارجی تقسیم می‌شوند. مرجح داخلی هرگونه مزیتی است که به خودی خود و به صورت مستقل ارزشی ندارد و تنها در صورت تعارض، مزیتی را به صورت غیرمستقل در روایت به وجود می‌آورد. مرجح خارجی هرگونه دلیل مستقلی است که حتی اگر روایت هم نباشد به تنهایی دلیل شمرده می‌شود و اعتبار آن منحصر به حوزه تعارض نیست؛ مانند موافقت با کتاب.
- ✓ مرجح داخلی نیز انواعی سه‌گانه دارد: الف) مرجح صدور؛ ب) مرجح جهت صدور؛ ج) مرجح مضمونی یا متنی. مرجح صدور هر مزیتی در روایت است که سبب می‌شود روایتی نسبت به روایت معارض آن به واقع نزدیک‌تر و از دروغ دورتر باشد. مرجح جهتی هر مزیتی است که جهت صدور و واقعی بودن حکم صادرشده را تقویت کند و مرجح متنی یا دلالتی هر مزیتی است که متن روایت را بر روایات دیگر ترجیح دهد.
- ✓ افزون بر قانون کلی حاکم در تعارض، درباره تعارض میان روایات، اخبار مستفیضی وارد شده است که بر پایه آنها تعارض میان روایات به تساقط آنها نمی‌انجامد. اما به دلیل اختلاف در مدلول این روایات، دیدگاه‌های عالمان در این زمینه یکسان نیست. در این باره دو دیدگاه مطرح شده است. الف) تخییر؛ ب) توقف که درباره عالمان اصولی بر دیدگاه نخست اجماع دارند.
- ✓ ضوابط به کارگیری مرجحات در مقام تعارض بدین قرار است: ۱- جمع عرفی میان روایات در صورت امکان؛ ۲- تساقط ادله متعارضی که جمع میان آنها ناممکن و تعارض میان آنها مستقر باشد؛ ۳- به کارگیری قواعد ترجیح میان روایات متعارض بر پایه اخبار علاجیه و هر مرجح عقلایی دیگر؛ ۴- تخییر میان روایات در صورت تساوی و همسنگ بودن روایات پس از به کارگیری مرجحات.

برای مطالعه

تطبیق قواعد تعارض روایات

برای آشنایی با کاربرد قوانین تعارض، به برخی نمونه‌های کاربردی آنها که در جوامع روایی ما وجود دارد، اشاره می‌کنیم.

گفتار نخست: تحقیق از شرایط تعارض

در روایات شیعی به صراحت بیان شده که شک در شماره رکعات نماز سه رکعتی، موجب بطلان نماز است. از جمله در روایت فضیل بن یسار این چنین آمده است: «الْفُضَيْلُ قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنِ السَّهْوِ فَقَالَ: فِي صَلَاةِ الْمَغْرِبِ إِذَا لَمْ تَحْفَظِ الثَّلَاثَ إِلَى الْأَرْبَعِ فَأَعِدْ صَلَاتَكَ».^{۲۱۰}

اما در برخی روایات، خلاف این نظر نقل شده است. شیخ طوسی پس از نقل روایات بسیاری که بر حکم پیشین دلالت دارد، می گوید:

فَأَمَّا مَا رَوَاهُ الْحُسَيْنُ بْنُ سَعِيدٍ عَنْ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ حَمَادٍ وَالْحَكَمِ بْنِ مِسْكِينٍ عَنْ عَمَّارٍ السَّابَّاطِيِّ قَالَ قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ (عَلَيْهِ السَّلَامُ): رَجُلٌ شَكَّ فِي الْمَغْرِبِ فَلَمْ يَدْرِ رَكَعَتَيْنِ صَلَّى أَمْ ثَلَاثًا، فَقَالَ: «يُسَلِّمُ ثُمَّ يَقُومُ فَيُضِيفُ إِلَيْهَا رَكَعَةً». ثُمَّ قَالَ: «هَذَا وَاللَّهِ مِمَّا لَا يُقْضَى لِي أَبَدًا».

وَمَا رَوَاهُ أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدٍ عَنْ مُعَاوِيَةَ بْنِ حَكِيمٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ حَمَادٍ ذِي النَّابِ عَنْ عَمَّارٍ السَّابَّاطِيِّ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ (عَلَيْهِ السَّلَامُ) عَنْ رَجُلٍ صَلَّى الْمَغْرِبَ فَلَمْ يَدْرِ ثِنْتَيْنِ صَلَّى أَمْ ثَلَاثًا، قَالَ «يَتَشَهَّدُ وَيَنْصَرِفُ ثُمَّ يَقُومُ فَيُصَلِّي رَكَعَةً فَإِنْ كَانَ صَلَّى ثَلَاثًا كَانَتْ هَذِهِ تَطَوُّعًا وَإِنْ كَانَ صَلَّى ثِنْتَيْنِ كَانَتْ هَذِهِ تَمَامَ الصَّلَاةِ وَهَذَا وَاللَّهِ مِمَّا لَا يُقْضَى لِي أَبَدًا».^{۲۱۱}

شیخ طوسی سپس در مقام برخورد با این دو روایت مخالف می گوید:

فَالْوَجْهُ فِي هَذَيْنِ الْخَبَرَيْنِ أَنْ لَا يُعَارَضَ بِهِمَا الْأَخْبَارُ الْأَوَّلَةُ لِأَنَّ الْأَصْلَ فِيهِمَا وَاحِدٌ وَهُوَ عَمَّارُ السَّابَّاطِيِّ وَهُوَ ضَعِيفٌ فَاسِدُ الْمَذْهَبِ لَا يُعْمَلُ عَلَى مَا يَخْتَصُّ بِرَوَايَتِهِ وَقَدْ اجْتَمَعَتِ الطَّائِفَةُ عَلَى تَرْكِ الْعَمَلِ بِهَذَا الْخَبَرِ.^{۲۱۲}

نکته مهم در این دو خبر آن است که این دو روایت توان معارضه با روایت پیشین را ندارد زیرا راوی این دو روایت فردی به نام عمار ساباطی است. این شخص از نظر ما ضعیف و فاسد المذهب است. این روایات تنها از طریق این شخص نقل شده است و اصحاب در عمل نکردن به چنین خبری اتفاق نظر دارند.

گفتار دوم: تطبیق قاعده جمع عرفی

نمونه یکم

در روایات بسیاری تصریح شده که شخص مُحَرَّم نباید از عطر استفاده کند. شیخ طوسی روایات گوناگونی را در این موضوع نقل کرده است. از جمله روایتی را به نقل از حرز از امام صادق (علیه السلام) نقل می کند که حضرت فرمودند:

۲۱۰. شیخ طوسی، الاستبصار، ج ۱، ص ۳۷۰.

۲۱۱. همان، ص ۳۷۱.

۲۱۲. همان، ص ۳۷۲.

لَا يَمَسُّ الْمُحْرَمُ شَيْئًا مِنَ الطَّيِّبِ وَلَا مِنَ الرِّيحَانِ وَلَا يَتَلَدَّدُ بِهِ فَمَنْ ابْتَلِيَ بِشَيْءٍ مِنْ ذَلِكَ فَلْيَتَصَدَّقْ بِقَدْرٍ مَا صَنَعَ بِقَدْرِ شِعْبِهِ مِنَ الطَّعَامِ.^{۲۱۳}

شیخ طوسی در ادامه این روایت، روایت مخالف و معارض دیگری با آن را به نقل از امام صادق (علیه السلام) این گونه نقل می کند:

فَأَمَّا مَا رَوَاهُ مُحَمَّدُ بْنُ أَحْمَدَ بْنِ يَحْيَى عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحُسَيْنِ عَنْ جَعْفَرِ بْنِ بَشِيرٍ عَنْ إِسْمَاعِيلَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام) قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنِ السَّعُوطِ لِلْمُحْرَمِ فِيهِ طَيْبٌ، فَقَالَ: لَا بَأْسَ.^{۲۱۴}

در این روایت مراد از «سعوط» نوعی بخور دارویی است. شیخ طوسی با توجه به نوع سؤال در توجیه خبر می گوید: «فَالْوَجْهُ فِي هَذَا الْخَبَرِ أَنَّ نَحْمِلَهُ عَلَى حَالِ الضَّرُورَةِ دُونَ حَالِ الْإِخْتِيَارِ».^{۲۱۵} او سپس روایتی را هم به عنوان شاهد بر این جمع ذکر کرده است. هدف او از ذکر شاهد آن است که نشان دهد، جمع میان روایات بی دلیل نبوده است.

نمونه دوم

اگر کسی هنگام اجرای مجازات تعیین شده شرعی مانند حد شلاق یا قصاص عضو، به دلیل تحمل نکردن جراحت یا به دلیل پزشکی جان سپرد، آیا دیه او باید پرداخت شود؟ در صورتی که او تنها باید شلاق می خورد یا دستش قطع می شد، اما اکنون که کشته شده است، آیا دیه ای بر عهده حاکم خواهد بود؟ در این نمونه باید توجه داشت که این حالت با موارد اشتباه حاکم یا تقصیر داشتن شخصی خاص متفاوت است. به بیان برخی روایات در این موضوع، چنین کسی دیه ندارد. از جمله در روایت صحیح این گونه آمده است:

۱- عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ حَمَادٍ عَنِ الْحَلْبِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام) قَالَ: «أَيُّمَا رَجُلٍ قَتَلَهُ الْ حَدُّ وَالْقَصَاصُ فَلَا دِيَّةَ لَهُ.»

۲- عَلِيُّ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى عَنْ يُونُسَ عَنْ مُفَضَّلِ بْنِ صَالِحٍ عَنْ زَيْدِ الشَّحَامِ قَالَ سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام) عَنْ رَجُلٍ قَتَلَهُ الْقَصَاصُ هَلْ لَهُ دِيَّةٌ فَقَالَ: «لَوْ كَانَ ذَلِكَ لَمْ يَقْتَصَّ مِنْ أَحَدٍ وَمَنْ قَتَلَهُ الْ حَدُّ فَلَا دِيَّةَ لَهُ.»

شیخ طوسی می گوید:

هَذَا الْخَبَرَانِ وَرَدَا عَامَّيْنِ وَيَنْبَغِي أَنْ نَخْصَهُمَا بِأَنْ نَقُولَ إِذَا قَتَلَهُمَا حَدٌّ مِنْ حُدُودِ اللَّهِ فَلَا دِيَّةَ لَهُ مِنْ بَيْتِ الْمَالِ وَإِذَا مَاتَ فِي شَيْءٍ مِنْ حُدُودِ الْأَدَمِيِّينَ كَانَتْ دِيَّتُهُ عَلَى بَيْتِ الْمَالِ يَدُلُّ عَلَى ذَلِكَ.

۳- مَا رَوَاهُ الْحَسَنُ بْنُ مَحْبُوبٍ عَنْ الْحَسَنِ بْنِ صَالِحٍ الثَّوْرِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام) قَالَ: كَانَ عَلِيُّ (عليه السلام) يَقُولُ: مَنْ ضَرَبَنَاهُ حَدًّا مِنْ حُدُودِ اللَّهِ فَمَاتَ فَلَا دِيَّةَ لَهُ عَلَيْنَا وَمَنْ ضَرَبَنَاهُ حَدًّا فِي شَيْءٍ مِنْ حُقُوقِ النَّاسِ فَمَاتَ فَإِنَّ دِيَّتَهُ عَلَيْنَا.^{۲۱۶}

۲۱۳. همان، ج ۲، ص ۱۷۸.

۲۱۴. همان، ص ۱۷۹.

۲۱۵. همان.

۲۱۶. برای دیدن این روایات ر.ک: همان، ج ۴، ص ۲۷۹ - ۲۷۸.

از امام صادق (علیه السلام) نقل شده است که حضرت علی (علیه السلام) می‌فرمود: اگر ما کسی را بر اساس حدی از حدود الهی (شلاق) زدیم و بر اثر آن کشته شد، دیه‌ای برای چنین شخصی بر ما نیست و اگر ما کسی را درباره حق الناس، حد زدیم و بر اثر آن کشته شد، دیه او بر ما واجب است.

شیخ طوسی دو خبر نخست را عام دانسته و آنها را با روایت سوم تخصیص زده است. به بیان شیخ طوسی حدودی که در حوزه حق الله است، اگر سبب مرگ مجرم شود، دیه‌ای ندارد؛ اما حدود یا قصاصی که در حوزه حق الناس است و با وجود شاکی خصوصی جاری می‌شود اگر سبب مرگ مجرم شود، دیه آن بر عهده حکومت است. شیخ طوسی شاهد چنین جمعی را روایت سوم دانسته است.

نمونه سوم

برخی غسلها مانند غسل روز جمعه در زمانی خاص مستحب شمرده شده‌اند؛ در برخی روایات، غسل جمعه واجب شمرده شده است. بدیهی است که این روایت نمی‌تواند در برابر روایات بسیاری که بر استحباب غسل روز جمعه تصریح دارند، معارضه کند. با دقت در مضمون روایت نیز فهمیده می‌شود که این وجوب از ساختار امری که در این روایت وجود دارد، استفاده شده است. در مباحث اوامر بیان شد که امر بر طلب دلالت می‌کند، اما استفاده وجوب به یک برداشت عقلی وابسته است. در اینجا روایات صریح در استحباب غسل جمعه قرینه‌ای است که امر در روایت وجوب، بر طلب استحبابی دلالت دارد. شیخ طوسی می‌گوید:

فَأَمَّا مَا رُوِيَ مِنْ أَنَّ غُسْلَ الْجُمُعَةِ وَاجِبٌ وَأُطْلِقَ عَلَيْهِ لَفْظُ الْوُجُوبِ فَالْمَعْنَى فِيهِ تَأْكِيدُ السُّنَّةِ وَشِدَّةُ الْأَسْتِحْبَابِ فِيهِ وَذَلِكَ يَعْبُرُ عَنْهُ بَلْفُظِ الْوُجُوبِ فَمِنْ ذَلِكَ.

درباره آنچه روایت شده است که غسل جمعه واجب است و لفظ وجوب برای آن به کار رفته است، باید گفت که معنای آن تأکید سنت و شدت استحباب در انجام غسل جمعه است که از آن با لفظ وجوب یاد شده است از جمله این روایات این است:

مَا رَوَاهُ مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الْمُغِيرَةِ عَنْ أَبِي الْحَسَنِ الرِّضَا (عَلَيْهِ السَّلَام) قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنِ الْغُسْلِ يَوْمَ الْجُمُعَةِ فَقَالَ: وَاجِبٌ عَلَى كُلِّ ذَكَرٍ وَأَنْشَى مِنْ عَبْدِ وَحَرٍّ.^{۲۱۷}

نمونه چهارم

یکی از چیزهایی که می‌توان بر آنها سجده کرد، کاغذ است. حال این پرسش مطرح است که اگر چیزی بر کاغذ نوشته شده باشد به گونه‌ای که جرم تشکیل شده باشد و ظاهر آن پوشیده باشد باز هم می‌توان بر آن سجده کرد؟

شیخ طوسی در یک باب از کتاب الاستبصار روایات این موضوع را گرد آورده است. ببینید او چگونه تعارض ظاهری میان روایات را از بین برده است:

بَابُ السُّجُودِ عَلَى الْقِرْطَاسِ فِيهِ كِتَابُهُ^{۲۱۸}

۲۱۷. شیخ طوسی، الاستبصار، ج ۱، ص ۳۳۵، ح ۴.

۲۱۸. همان، ج ۱، ص ۱۳۴.

- ۱- الْحُسَيْنُ بْنُ سَعِيدٍ عَنْ فَضَالَةَ عَنْ جَمِيلِ بْنِ دَرَّاجٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام) أَنَّهُ كَرِهَ أَنْ يَسْجُدَ عَلَى قِرْطَاسٍ عَلَيْهِ كِتَابَةٌ.
- ۲- فَأَمَّا مَا رَوَاهُ عَلِيُّ بْنُ مَهْزِيَارٍ قَالَ: سَأَلَ دَاوُدُ بْنُ فَرْقَدٍ أَبَا الْحَسَنِ (عليه السلام) عَنِ الْقِرَاطِيسِ وَالْكَوَاغِذِ الْمَكْتُوبِ عَلَيْهَا هَلْ يَجُوزُ السُّجُودُ عَلَيْهَا أَمْ لَا فَكُتِبَ يَجُوزُ.
- ۳- أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدٍ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ أَبِي نَجْرَانَ عَنْ صَفْوَانَ الْجَمَّالِ قَالَ رَأَيْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام) فِي الْمَحْمَلِ سَجَدَ عَلَى الْقِرْطَاسِ وَكَثُرَ ذَلِكَ يَوْمَئِذٍ إِيمَاءً.

صفوان نقل می کند که دیدم امام صادق (علیه السلام) در محمل بر کاغذ سجده می کرد و این اتفاق چندین بار روی داد. در مواردی هم نماز را به صورت اشاره می خواندند. شیخ طوسی بعد از نقل این اخبار می گوید:

فَلَا تَنَافِي بَيْنَ هَذَيْنِ الْخَبَرَيْنِ وَالْخَبَرِ الْأَوَّلِ؛ لِأَنَّ الْوَجْهَ فِي الْخَبَرِ الْأَوَّلِ ضَرْبٌ مِنَ الْكَرَاهِيَةِ. وَقَدْ صَرَّحَ بِذَلِكَ فِي قَوْلِهِ أَنَّهُ كَرِهَ أَنْ يَسْجُدَ عَلَى قِرْطَاسٍ عَلَيْهِ كِتَابٌ. وَيَكُونُ الْخَبَرَانِ مَحْمُولَيْنِ عَلَى الْجَوَازِ عَلَى أَنَّ خَبَرَ صَفْوَانَ الْجَمَّالِ الَّذِي حَكَى فِيهِ فِعْلَ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام) لَيْسَ فِيهِ أَنَّ الْقِرْطَاسَ الَّذِي كَانَ يَسْجُدُ عَلَيْهِ كَانَ فِيهِ كِتَابَةٌ، وَالْكَرَاهِيَةُ إِنَّمَا تَوَجَّهَتْ إِلَى مَا هَذِهِ صِفَتُهُ وَيَجُوزُ أَنْ يَكُونَ بِلَا كِتَابَةٍ فَيُطَابِقُ الْخَبَرَ الْأَوَّلَ.

نمونه پنجم

در احکام کسب و کار بیان شده است که برای عمل واجب نباید مزد گرفت. در اعمال مستحب هم، گرفتن مزد ناسزاوار شناخته شده است. اما آیا معلم قرآن که کاری نیکو انجام می دهد، می تواند از شاگردان خودش هدیه بگیرد؟ این موضوع در برخی روایات از امام پرسیده شده است:

بَابُ الْأَجْرِ عَلَى تَعْلِيمِ الْقُرْآنِ^{۲۱۹}

- ۱- أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ إِسْمَاعِيلَ عَنِ الْفَضْلِ بْنِ كَثِيرٍ عَنْ حَسَّانِ الْمُعَلِّمِ قَالَ سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام) عَنِ التَّعْلِيمِ فَقَالَ: لَا تَأْخُذْ عَلَى التَّعْلِيمِ أَجْرًا. قُلْتُ: الشَّعْرُ وَالرَّسَائِلُ وَمَا أَشْبَهَ ذَلِكَ أَشَارِطُ عَلَيْهِ، قَالَ: نَعَمْ بَعْدَ أَنْ يَكُونَ الصَّبِيَّانِ عِنْدَكَ سَوَاءً فِي التَّعْلِيمِ لَا تَفْضُلُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ.
 - ۲- مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ الصَّفَّارُ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الْمُنْبِيِّ عَنْ الْحُسَيْنِ بْنِ عَلْوَانَ عَنْ عَمْرِو بْنِ خَالِدٍ عَنْ زَيْدِ بْنِ عَلِيٍّ عَنْ أَبِيهِ عَنْ أَبِيهِ عَنْ عَلِيٍّ (عليه السلام) أَنَّهُ أَتَاهُ رَجُلٌ فَقَالَ: يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ وَاللَّهِ إِنِّي لَأُحِبُّكَ لِلَّهِ. فَقَالَ لَهُ: لَكِنِّي أَبْغِضُكَ لِلَّهِ. قَالَ: وَلِمَ؟ قَالَ: لِأَنَّكَ تَبْغِي عَلَى الْأَذَانِ وَتَأْخُذُ عَلَى تَعْلِيمِ الْقُرْآنِ أَجْرًا.
 - ۳- فَأَمَّا مَا رَوَاهُ أَحْمَدُ بْنُ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَنْ شَرِيفِ بْنِ سَابِقٍ عَنِ الْفَضْلِ بْنِ أَبِي قُرَّةٍ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام): إِنْ هَؤُلَاءِ يَقُولُونَ إِنْ كَسَبَ الْمُعَلِّمُ سَحْتًا، فَقَالَ: كَذَبُوا أَعْدَاءُ اللَّهِ إِذَا أَرَادُوا أَلَّا يَعْلَمُوا الْقُرْآنَ وَلَوْ أَنَّ الْمُعَلِّمَ أَعْطَاهُ رَجُلٌ دِيَّةً وَلَدِهِ كَانَ لِلْمُعَلِّمِ مُبَاحًا. شیخ طوسی در مقام جمله این اخبار می گوید:
- فَلَا يَنَافِي الْخَبَرَيْنِ الْأَوَّلَيْنِ لِأَنَّ الْحَظَرَ إِنَّمَا تَوَجَّهَ إِلَى مَنْ لَا يَعْلَمُ الْقُرْآنَ إِلَّا بِأَجْرَةٍ مَعْلُومَةٍ وَيُشَارِطُ عَلَيْهَا وَالثَّانِي مَحْمُولٌ عَلَى مَنْ يَهْدِي لَهُ شَيْءٌ مِنْ غَيْرِ شَرْطٍ فَيَكُونُ ذَلِكَ مُبَاحًا لَهُ كَأَنَّمَا كَانَ وَالَّذِي يَدُلُّ عَلَى ذَلِكَ.
- ۴- مَا رَوَاهُ مُحَمَّدُ بْنُ أَحْمَدَ بْنِ يَحْيَى عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ الرَّازِيِّ عَنْ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيٍّ عَنْ سَيْفِ بْنِ عَمِيرَةَ عَنْ إِسْحَاقَ بْنِ عَمَّارٍ عَنِ الْعَبْدِ الصَّالِحِ (عليه السلام) قَالَ: قُلْتُ: إِنْ لَنَا جَارًا يَكْتُبُ وَقَدْ سَأَلَنِي أَنْ أَسْأَلَكَ عَنْ عَمَلِهِ

فَقَالَ: مَرُّهُ إِذَا دَفَعَ إِلَيْهِ الْغَلَامُ أَنْ يَقُولَ لِأَهْلِهِ إِنِّي إِنَّمَا أَعْلَمُهُ الْكِتَابَ وَالْحِسَابَ وَاتَّجِرُ عَلَيْهِ بِتَعْلِيمِ الْقُرْآنِ حَتَّى يَطِيبَ لَهُ كَسْبُهُ.

۵- الْحُسَيْنُ بْنُ سَعِيدٍ عَنِ النَّضْرِ عَنِ الْقَاسِمِ بْنِ سُلَيْمَانَ عَنْ جَرَّاحِ الْمَدَائِنِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (عَلَيْهِ السَّلَام) قَالَ: الْمُعَلِّمُ لَا يَعْلَمُ بِالْأَجْرِ وَيَقْبَلُ الْهَدِيَّةَ إِذَا أُهْدِيَ إِلَيْهِ. وَلَا يُنَافِي هَذَا الْخَبَرُ.

۶- مَا رَوَاهُ مُحَمَّدُ بْنُ أَحْمَدَ بْنِ يَحْيَى عَنْ يَعْقُوبَ بْنِ يَزِيدَ عَنْ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنِ الْحَكَمِ بْنِ مِسْكِينٍ عَنْ قُتَيْبَةَ الْأَعَشَى قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ (عَلَيْهِ السَّلَام): إِنِّي أُقْرِئُ الْقُرْآنَ فَيُهْدَى إِلَيَّ الْهَدِيَّةُ فَأَقْبِلُهَا؟ قَالَ: لَا. قُلْتُ: إِنْ لَمْ أَشَارِطْهُ؟ قَالَ: أَرَأَيْتَ لَوْ لَمْ تُقْرِئْهُ أَكَانَ يُهْدَى لَكَ؟ قَالَ: قُلْتُ: لَا. قَالَ: فَلَا تَقْبَلْهُ. لِأَنَّ الْوَجْهَ فِي هَذَا الْخَبَرِ أَنَّ نَحْمَلُهُ عَلَى ضَرْبٍ مِنَ الْكَرَاهِيَةِ لِأَنَّ التَّنْزَهُ عَمَّنْ هَذِهِ صِفَتُهُ أَوْلَى وَأَحْرَى وَإِنْ لَمْ يَكُنْ ذَلِكَ مَحْظُورًا.^{۲۲۰}

مرحوم شیخ طوسی با درست معنا کردن چند روایت اول میان چهار روایت نخست با توجه به شاهد روایی جمع می‌کند و همچنین روایت پنجم را هم با شهادت روایت ششم با دیگر روایات به حمل نهی بر کراهت جمع می‌کند. چنان‌که در مباحث نواهی گذشت، نهی دلالت بر طلب ترک دارد، اما حرمت یا کراهت به برداشت عقلی است. در اینجا قرینه وجود دارد که مراد از نهی، کراهت است.

گفتار سوم: تطبیق قواعد ترجیح

نمونه یکم

از امام سؤال شده است که کسی که فوت کرده و فرزندان نابالغ دارد، در صورتی که مقدار مال به ارث گذارده تنها به مقدار قرض او باشد آیا قرض او را بدهند یا برای فرزندان خرج کنند؟

به تصریح بسیاری از روایات ابتدا باید قرض او و سپس نفقه فرزندان او داده شود. روایتی بر خلاف این حکم وارد و در آن بیان شده است که اگر مالی از این شخص باقی مانده باشد و طلبکاران اطلاع ندارند، این مال برای فرزندان او صرف شود. شیخ طوسی این روایت را نقل و سپس آن را نقل می‌کند.

۳- فَأَمَّا مَا رَوَاهُ حُمَيْدُ بْنُ زِيَادٍ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ مُحَمَّدٍ بْنِ سَمَاعَةَ عَنْ سُلَيْمَانَ بْنِ دَاوُدَ أَوْ بَعْضِ أَصْحَابِنَا عَنْهُ عَنْ عَلِيِّ بْنِ أَبِي حَمْزَةَ عَنْ أَبِي الْحَسَنِ (عَلَيْهِ السَّلَام) قَالَ قُلْتُ لَهُ: إِنَّ رَجُلًا مِنْ مَوَالِيكَ مَاتَ وَتَرَكَ وَلَدًا صَغِيرًا وَتَرَكَ شَيْئًا وَعَلَيْهِ دَيْنٌ وَلَيْسَ يَعْلَمُ بِهِ الْغَرَمَاءُ فَإِنْ قَضَاهُ بَقِيَ وَلَدُهُ لَيْسَ لَهُمْ شَيْءٌ. فَقَالَ: أَنْفَقَهُ عَلَى وَلَدِهِ. شَيْخ طُوسِي بَعْدَ أَنْ نَقَلَ خَبَرَ مِي گويد:

فَهَذَا الْخَبَرُ مَقْطُوعُ الْإِسْنَادِ مُخَالِفُ لظَاهِرِ الْقُرْآنِ وَالْخَبَرَانِ الْأَوَّلَيْنِ مُطَابِقَانِ لَهُ فَالْعَمَلُ بِهِمَا أَوْلَى. قَالَ اللَّهُ تَعَالَى: مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصِي بِهَا أَوْ دَيْنٍ فَشَرَطَ فِي صِحَّةِ الْمِيرَاثِ أَنْ يَكُونَ مَا يَفْضُلُ عَنِ الدَّيْنِ وَعَنِ الْوَصِيَّةِ وَيُؤَكِّدُ ذَلِكَ أَيْضًا.

اشکال اول اینکه سند خبر مقطوع است. اشکال دوم اینکه روایت، مخالف ظاهر قرآن است در حالی که خبر اول مطابق قرآن است. مطابق آیه مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصِي بِهَا أَوْ دَيْنٍ وارثان پس از ادای دین و قرض میت ارث می‌برند و شرط درستی ارث این است که زیادت از دین و قرض باشد.

و برای تأکید بر گفته خود روایتی را بدین صورت نقل می‌کند:

۲۲۰. شیخ طوسی، الاستبصار، ج ۳، ص ۶۶.

۴- مَا رَوَاهُ عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ ابْنِ أَبِي نَجْرَانَ عَنْ عَاصِمِ بْنِ حُمَيْدٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ قَيْسٍ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ (عليه السلام) قَالَ: قَالَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ (عليه السلام): إِنَّ الدِّينَ قَبْلَ الْوَصِيَّةِ ثُمَّ الْوَصِيَّةُ عَلَى إِثْرِ الدِّينِ ثُمَّ الْمِيرَاثُ بَعْدَ الدِّينِ، فَإِنَّ أَوَّلَ الْقَضَاءِ كِتَابُ اللَّهِ.^{۲۲۱}

نمونه دوم

در روایات بسیاری تصریح شده است که هلال ماه شوال (پایان ماه رمضان و عید فطر) باید در شب دیده شود. در صورتی که پیش از ظهر روز بعد هلال ماه دیده شود، نمی‌توان به ابتدای ماه شوال حکم کرد. روایت زیر آشکارا به این مطلب اشاره دارد:

الْحُسَيْنُ بْنُ سَعِيدٍ عَنِ النَّضْرِ بْنِ سُوَيْدٍ عَنِ الْقَاسِمِ بْنِ سُلَيْمَانَ عَنْ جَرَّاحِ الْمَدَائِنِيِّ قَالَ: قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام): مَنْ رَأَى هِلَالَ شَوَّالٍ بِنَهَارٍ فِي رَمَضَانَ فَلَيْتَمَّ صِيَامَهُ.

در این میان برخی روایات وجود دارد که دلالت بر ثبوت ماه رمضان به دیدن ماه پیش از ظهر روز سی‌ام ماه دارد. شیخ طوسی این روایت را نقل کرده و چون راه جمعی میان آن و روایات پیشین نیافته به قاعده ترجیح عمل کرده است. او می‌گوید:

فَأَمَّا مَا رَوَاهُ مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ حَمَّادِ بْنِ عَثْمَانَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام) قَالَ: إِذَا رَأَوْا الْهِلَالَ قَبْلَ الزَّوَالِ فَهُوَ لِلَّيْلَةِ الْمَاضِيَةِ وَإِذَا رَأَوْهُ بَعْدَ الزَّوَالِ فَهُوَ لِلَّيْلَةِ الْمُسْتَقْبَلَةِ. وَمَا رَوَاهُ سَعْدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عَنْ أَبِي طَالِبٍ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الصَّلْتِ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيٍّ بْنِ فَضَّالٍ عَنْ عُبَيْدِ بْنِ زُرَّارَةَ وَعَبْدِ اللَّهِ بْنِ بُكَيْرٍ قَالَا: قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام): إِذَا رُؤِيَ الْهِلَالُ قَبْلَ الزَّوَالِ فَذَلِكَ الْيَوْمُ مِنْ شَوَّالٍ وَإِذَا رُؤِيَ بَعْدَ الزَّوَالِ فَهُوَ مِنْ شَهْرِ رَمَضَانَ.

در مقام جمع‌بندی این روایات این چنین می‌گوید:

فَهَذَانِ الْخَبْرَانِ لَا يُعَارِضُ بَيْنَهُمَا الْأَخْبَارُ الْمُتَقَدِّمَةُ لِأَنَّ الْأَخْبَارَ الْمُتَقَدِّمَةَ مُوَافِقَةٌ لظَاهِرِ الْقُرْآنِ وَالْأَخْبَارِ الْمُتَوَاتِرَةِ الَّتِي ذَكَرْنَاهَا وَهَذَانِ الْخَبْرَانِ مُخَالِفَانِ لِذَلِكَ فَلَا يَجُوزُ الْعَمَلُ عَلَيْهِمَا.^{۲۲۲}

این دو خبر با اخبار پیشین منافاتی ندارد به این دلیل که اخبار پیشین موافق ظاهر قرآن و موافق اخبار متواتری است که ما آن را بیان کردیم. این دو خبر اخیر هم مخالف ظاهر قرآن است و هم مخالف روایات متواتری بود که ذکر شد، از این رو عمل به روایات اخیر جایز نیست.

شیخ طوسی با موافق خواندن روایات مخالف این روایت با قرآن و سنت که با روایات متواتر ثابت شده، آنها را بر این روایت ترجیح داده است.

۲۲۱. همان، ج ۴، ص ۱۱۶ - ۱۱۵.

۲۲۲. همان، ج ۲، ص ۷۳ و ۷۴.

نمونه سوم

در وضو مسح سر و پاها لازم است نه شستن آنها. برخی روایات دلالت بر این دارد که امام شستن سر و پا را جزء وضو دانسته‌اند. شیخ طوسی پس از نقل روایات مسح، این روایت مخالف را نقل و نقد می‌کند:

۱- فَأَمَّا مَا رَوَاهُ أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدٍ عَنْ عِيسَى عَنْ بَكْرِ بْنِ صَالِحٍ عَنْ الْحَسَنِ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ عِمْرَانَ عَنْ زُرْعَةَ عَنْ سَمَاعَةَ بْنِ مِهْرَانَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام) قَالَ: إِذَا تَوَضَّأْتَ فَاَمْسَحْ قَدَمَيْكَ ظَاهِرَهُمَا وَبَاطِنَهُمَا، ثُمَّ قَالَ: هَكَذَا ... فَوَضَّعَ يَدَهُ عَلَى الْكَعْبِ وَضَرَبَ الْأُخْرَى عَلَى بَاطِنِ قَدَمَيْهِ ثُمَّ مَسَحَهُمَا إِلَى الْأَصَابِعِ.

شیخ طوسی می‌گوید که این روایت را باید حمل بر تقیه کرد زیرا که موافق مذهب اهل سنت است و باید خلاف آن را عمل کرد:

فَالْوَجْهُ فِي هَذَا الْخَبَرِ مَا ذَكَرْنَاهُ فِي الْبَابِ الَّذِي قَبْلَ هَذَا مِنْ حَمَلِهِ عَلَى التَّقِيَّةِ لِأَنَّهُ مُوَافِقٌ لِمَذْهَبِ بَعْضِ الْعَامَّةِ مِمَّنْ يَرَى الْمَسْحَ عَلَى الرَّجْلَيْنِ وَيَقُولُ بِاسْتِيعَابِ الرَّجْلِ وَهُوَ خِلَافٌ لِلْحَقِّ عَلَى مَا بَيَّنَّاهُ وَالَّذِي يَدُلُّ عَلَى مَا قُلْنَاهُ أَيْضًا.

شیخ طوسی این روایت را به دلیل موافق بودن با تقیه کنار گذاشته است.

نمونه چهارم

در احکام ارث بیان شده است که شخص می‌تواند برای وارث خود نیز وصیتی خاص (تا حد ثلث اموالش که می‌تواند در آن تصرف کند) داشته باشد. بنابراین می‌تواند مالی برای او بیش از دیگران به ارث بگذارد. روشن است که این مقدار افزون بر سهم ارثی است که بر پایه حسب قانون شرع برای هر وارثی ثابت است. شیخ طوسی ضمن نقل روایات صحیحی که بر این مطلب دلالت دارند، به روایتی می‌پردازد که متن آن خلاف این حکم را بیان کرده است. او چون نتوانسته میان این روایت و دیگر روایات جمع کند به ترجیح روایات دیگر بر این روایت دست زده است. او می‌گوید:

۴- فَأَمَّا مَا رَوَاهُ الْحُسَيْنُ بْنُ سَعِيدٍ عَنِ الْقَاسِمِ بْنِ سُلَيْمَانَ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام) عَنْ رَجُلٍ اعْتَرَفَ لَوَارِثٍ بِدَيْنٍ فِي مَرَضِهِ، فَقَالَ: لَا يَجُوزُ وَصِيَّةٌ لَوَارِثٍ وَلَا اعْتِرَافٌ. شیخ طوسی در مقام رفع تعارض می‌گوید که این خبر موافق اهل سنت است و باید آن را حمل بر تقیه کرد:

فَالْوَجْهُ فِي هَذَا الْخَبَرِ أَنَّ نَحْمِلَهُ عَلَى ضَرْبٍ مِنَ التَّقِيَّةِ لِأَنَّهُ مُوَافِقٌ لِمَذَاهِبِ جَمِيعِ الْعَامَّةِ وَالَّذِي ذَهَبْنَا إِلَيْهِ مُطَابِقٌ لِظَاهِرِ الْقُرْآنِ. قَالَ اللَّهُ تَعَالَى: كُتِبَ عَلَيْكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ إِنْ تَرَكَ خَيْرًا الْوَصِيَّةُ لِلْوَالِدَيْنِ وَالْأَقْرَبِينَ بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى الْمُتَّقِينَ ۲۲۳

از امام صادق (عليه السلام) درباره مردی پرسیدم که برای وارث خود اعتراف کرده که دینی دارد و این اعتراف هم در حال مرض مرگ بوده است. امام فرمودند: نه، وصیت کردن شخص برای وارث اضافه بر ارثی که می‌برد، جایز نیست و اعتراف کردن و اقرار در حین مرض مرگ نیز قبول نیست.

شیخ طوسی این روایت را مطابق مذهب همه اهل سنت و روایات موافق با وصیت برای وارث را مطابق قرآن شناخته است. او به این دلیل این روایت را کنار می‌گذارد.

نمونہ پنجم

در موضوع صید حیوانات تصریح شده که غیر از سگ شکاری گوشت صیدشده به وسیلهٔ دیگر حیوانات حلال نیست. اما در این میان روایاتی وجود دارد که صید پرندگان شکاری مانند باز و شاهین را نیز حلال دانسته است. از جمله:

- ١- فَأَمَّا مَا رَوَاهُ أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدٍ عَنْ عِيسَى عَنْ عَلِيِّ بْنِ مَهْزِيَارٍ قَالَ: كَتَبَ إِلَى أَبِي جَعْفَرٍ (عليه السلام) عَبْدُ اللَّهِ بْنِ خَالِدِ بْنِ نَصْرِ الْمَدَائِنِيِّ أَسْأَلُكَ جَعَلْتُ فِدَاكَ عَنِ الْبَازِي إِذَا أُمْسَكَ صَيْدَهُ وَقَدْ سُمِّيَ عَلَيْهِ فَقَتَلَ الصَّيِّدَ هَلْ يَحِلُّ أَكْلُهُ فَكَتَبَ (عليه السلام) بِخَطِّهِ وَخَاتَمِهِ: إِذَا سَمَيْتَهُ أَكَلْتَهُ. وَقَالَ عَلِيُّ بْنُ مَهْزِيَارٍ قَرَأْتَهُ.
- ٢- عَنْهُ عَنْ مُحَمَّدٍ بْنِ إِسْمَاعِيلَ بْنِ بَزِيعٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ النُّعْمَانِ عَنْ أَبِي مَرْيَمَ الْأَنْصَارِيِّ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا جَعْفَرٍ (عليه السلام) عَنِ الصَّقُورَةِ وَالْبُزَاةِ مِنَ الْجَوَارِحِ هِيَ؟ قَالَ: نَعَمْ بِمَنْزِلَةِ الْكِلَابِ.
- ٣- عَنْهُ عَنْ الْبَرْقِيِّ عَنْ سَعْدِ بْنِ سَعْدٍ عَنْ زَكَرِيَّا بْنِ آدَمَ قَالَ سَأَلْتُ الرِّضَا (عليه السلام) عَنْ صَيْدِ الْبَازِي وَالصَّفَرِ يَقْتُلُ صَيْدَهُ وَالرَّجُلُ يَنْظُرُ إِلَيْهِ قَالَ: كُلُّ مِنْهُ وَإِنْ كَانَ قَدْ أَكَلَ مِنْهُ أَيْضًا شَيْئًا قَالَ: فَرَدَّدْتُ عَلَيْهِ ثَلَاثَ مَرَّاتٍ كُلُّ ذَلِكَ يَقُولُ مِثْلَ هَذَا.

شیخ طوسی، در مقام رفع تعارض می‌گوید:

- فَالْجَوَّهُ فِي تَأْوِيلِ هَذِهِ الْأَخْبَارِ أَنْ نَحْمِلَهَا عَلَى التَّقْيَةِ الَّتِي قَدَمْنَاهَا لِأَنَّ سَلَاطِينَ الْوَقْتِ كَانُوا يَرَوْنَ ذَلِكَ وَفَقَّهَاهُمْ كَانُوا يُفْتُونَ بِجَوَازِهِ فَجَاءَتْ الْأَخْبَارُ مُوَافِقَةً لَهُمْ كَمَا جَاءَ غَيْرُهَا مِنَ الْأَخْبَارِ بِمِثْلِ ذَلِكَ وَالَّذِي يَدُلُّ عَلَى ذَلِكَ.
- ٤- مَا رَوَاهُ الْحَسَنُ بْنُ مَحْبُوبٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ رِثَابٍ عَنْ أَبِي عُبَيْدَةَ الْحَذَّاءِ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام): مَا تَقُولُ فِي الْبَارِئِ وَالصَّقَرِ وَالْعُقَابِ؟ فَقَالَ: إِنْ أَدْرَكْتَ ذَكَاتَهُ فَكُلْ مِنْهُ وَإِنْ لَمْ تَدْرِكْ ذَكَاتَهُ فَلَا تَأْكُلْ.^{٣٣٤}

گفتار چہارم: تطبیق قانون تخییر

نمونہ یکم

نماز عید در دو رکعت به جماعت اقامه می‌شود. اما در بیشتر روایات آمده است که اگر کسی به نماز جماعت عید نرسید، باید نماز دو رکعتی را اقامه کند. در یک روایت معتبر هم تصریح شده است که باید نماز را چهار رکعتی اقامه کند. شیخ طوسی در اینجا تأخیر در عمل به این دو دسته روایت را انتخاب کرده است. او روایت چهار رکعتی را نقل کرده و بیانی در حل تعارض میان آنها سخن گفته است.

- فَأَمَّا مَا رَوَاهُ أَحْمَدُ بْنُ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَنْ أَبِيهِ عَنْ أَبِي الْبَخْتَرِيِّ عَنْ جَعْفَرٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ عَلِيٍّ (عليه السلام) قَالَ: مَنْ فَاتَتْهُ صَلَاةُ الْعِيدِ فَلْيَصِلْ أَرْبَعًا. كَسَى كَهْ نَمَازِ عِيدِ از او فوت شد، باید نمازش را چهار رکعت بخواند.
- شیخ طوسی در مقام رفع تعارض می‌گوید: فَالْوَجْهُ فِي هَذِهِ الرَّوَايَةِ التَّخْيِيرُ لِأَنَّ مَنْ صَلَّى وَحْدَهُ كَانَ مُخَيَّرًا بَيْنَ أَنْ يُصَلِّيَ رَكَعَتَيْنِ عَلَى تَرْتِيبِ صَلَاةِ الْعِيدَيْنِ وَبَيْنَ أَنْ يُصَلِّيَ أَرْبَعًا كَيْفَ مَا شَاءَ وَإِنْ كَانَ الْفَضْلُ فِي صَلَاةِ الرَّكَعَتَيْنِ عَلَى تَرْتِيبِ صَلَاةِ الْعِيدِ.

نکته روایت این است که قائل به تخییر شویم. چون کسی که برای نماز خواندن تنها شد مخیر به این است که دو رکعت نماز بخواند به همان کیفیت نماز عید یا آنکه نماز چهار رکعتی به صورت عادی و نه به صورت نماز عید بخواند.

نمونه دوم

کسانی که در میقات مُحرم می‌شوند برای مُحرم شدن باید تلبیه^{۲۲۵} بگویند. پس ذکر تلبیه مستحب است، تا اینکه به مکه برسند. درباره اینکه دقیقاً در کجا باید تلبیه را قطع کرد، روایات مختلفی رسیده است. شیخ حر عاملی این روایات را در بابی گرد آورده است. معیارهای زمان قطع تلبیه در روایات این گونه آمده است: هنگامی که چشم به خانه‌های مکه می‌افتد، هنگامی که کعبه را می‌بینید، هنگامی که مسجد الحرام دیده شود، هنگامی که داخل حرم مکه می‌شود. معیارهای دیگری هم در روایات وجود دارد. شیخ حر سپس می‌گوید: «أقول: حَمَلَ الصَّدُوقُ هَذِهِ الْأَحَادِيثَ عَلَى التَّخْيِيرِ وَقَالَ إِنَّهَا كُلُّهَا صَحِيحَةٌ مُتَّفَقَةٌ.»^{۲۲۶} می‌گویم که شیخ صدوق اینها را حمل بر تقیه کرده و گفته است که تمام اینها صحیح و بر آن اتفاق نظر وجود دارد.

۲۲۵. مراد از تلبیه ذکر «اللهم لبیک» است.

۲۲۶. وسائل الشیعه، ج ۱۲، ص ۳۹۵ و ۳۹۶.