

ضوابط تعدی از مورد نص^۱

سعید ضیائی فر^۲

چکیده

بی تردید نصوص کتاب و سنت به عنوان دو منبع مهم در استنباط احکام فقهی، بیشترین کاربرد را در استنباط احکام فقهی دارند. درباره نصوص روایی باید گفت برخی روایات با ویژگی هایی همراه هستند که فقیه را برای استنباط حکم بسیاری از وقایع با مشکل و محدودیت مواجه می سازند و بنابراین کاربرد کمتری در استنباط دارند. بنابر اشاره معصومان علیهم السلام، دامنه برخی روایات به موارد محدود یا مصادیق خارجی مورد نیاز پرسش گر تحدید شده و ایشان در بسیاری از موارد، حکم همان مصداق یا مورد خاص را بیان کرده اند. به صورت نادر در قرآن کریم نیز حکم یک مصداق یا مورد محدود بیان شده است. نویسنده با تبیین انواع شیوه ها و ضوابط تعدی از مصداق خاص و مورد محدود که در آیات و روایات آمده، بر آن است که برخی از آنها به عنوان خاص معتبر هستند؛ مانند قیاس منصوص العلة و قیاس اولویت، و برخی در صورتی که مفید قطع یا اطمینان باشند معتبر شمرده می شوند؛ مانند تنقیح مناط قطعی و استقرا، و برخی نیز خارج از این دو گونه هستند؛ مانند اتحاد طریق مسئلتین.

ضوابط تعدی
از مورد نص
۵۷

۱. تاریخ دریافت: ۱۳۹۵/۰۲/۰۷؛ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۵/۰۴/۱۲.

۲. دانشیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
رایانامه: ysaeid-zyaei@yahoo.com

کلیدواژه: تعدی، قیاس منصوص العله، قیاس اولویت، تنقیح مناط، عموم بدلیت، عموم مشابهت.

مقدمه

درباره تعدی از مورد نص، پرسش‌های متعددی مطرح است؛ مانند اینکه آیا تعدی از مورد نص جایز است یا جایز نیست؟ چرا دانش‌وران فقه و اصول به تعدی از مورد نص روی آورده‌اند؟ آیا می‌توان تعدی از مورد نص را ضابطه‌مند کرد؟ و در صورتی که ضابطه‌مند است ضوابط آن چیست و چه ادله‌ای آن را پشتیبانی می‌کند؟ و در صورتی که ضابطه‌مند نباشد، آیا باید به قرائن و شواهد معتبر موردی اعتماد کرد و یا اینکه این امر اساساً ذوقی است؟ و ...

محور این نوشتار، بررسی ضوابط تعدی از نص است و بدین منظور در اهمیت بحث، اشاره‌ای به فرمایش مرحوم وحید بهبهانی می‌کنیم. ایشان در کتاب «الفوائد المحائرة» می‌نویسد:

«تعدی از مدلول نص و مخالفت با نص به هیچ وجه جایز نیست و کسی که از نص تعدی کند یا به اندازه ذره‌ای یا یک صدم سر دانه جویی با نص مخالفت کند به چیزی غیر از آنچه خدا فرو فرستاده حکم کرده و بر خداوند متعال افترا زده و از حدود الهی تعدی کرده و به قیاس [حرام] عمل کرده و خودش را هلاک کرده و مردم را به هلاکت انداخته و بدعت‌های فراوانی در دین گذاشته و سنت بهترین پیامبران را ضایع ساخته است. علی‌رغم این می‌بینیم که بدون تردید از اولین کتاب‌های فقهی تا آخرین کتاب‌های فقهی از نص تعدی و با آن مخالفت می‌شود و بلکه عدم تعدی جایز نیست و اگر تعدی نکنیم به چیزی غیر از آنچه خدا فرو فرستاده حکم کرده و به خدا افترا زده و در دین تشریح انجام داده‌ایم.» (وحید بهبهانی، ۱۴۱۵، ۲۸۹)

پرسش اساسی این است که مرحوم بهبهانی چگونه از یک سو، تعدی از نص را جایز نمی‌شمرد و از سوی دیگر، تعدی را جایز و بلکه واجب می‌داند؟! پاسخ دقیق این است که اگر تعدی طبق ضوابط و قرائن معتبر باشد لازم است؛ ولی اگر بدون قرینه و ضابطه معتبر باشد حرام است. بنابراین ایشان در ادامه می‌گوید:

«باید مجتهد و فقیه دو مقام را تشخیص دهد و دلیل تعدی را بشناسد» (ر.ک: وحید بهبهانی، ۱۴۱۵، ۲۹۳). پس فقیه باید ضوابط و قراین معتبر را بشناسد و طبق آنها از مورد نص تعدی کند. از اشاره مرحوم وحید، روشن می‌شود اموری که می‌توان با آنها از مورد نص تعدی کرد، بر دو قسم است: اول، ضوابط کلی که در اصول فقه از آنها بحث و در فقه از آنها استفاده می‌شود و دوم، قراین موردی است که ذیل نصوص آیه یا روایت آمده است و فقیه در استدلال از آن بهره می‌برد.

این پژوهش بیشتر ناظر به قسم اول است و به تبیین ضوابط و راه‌های کلی می‌پردازد نه قراین موردی که جایگاه بررسی آن در فقه است. بنابراین محور مقاله، شناخت ضوابط تعدی از نصوص، تحلیل آنها و کیفیت بهره‌گیری از آنهاست.

مهم‌ترین ضوابط تعدی از نص

۱. قیاس منصوص العله

یکی از راه‌های معتبر تعدی از مورد نص، «قیاس منصوص العله» است. قیاس در اصطلاح فقه و اصول، مقایسه یک مورد که حکم آن در نص نیامده است (فرع) به موردی که حکم آن در نص آمده است (اصل) و سرایت دادن حکم اصل به فرع به دلیل مشابهت و مشارکت در ملاک و علت است (مشکینی، ۱۳۴۸، ۲۱۶). از این رو به قیاسی که علت و ملاک آن در آیه یا روایت معتبر ذکر شده باشد، قیاس منصوص العله می‌گویند (عاملی، ۱۴۱۶، ۲۲۶؛ میرزای قمی، ۱۳۸۸، ۴۳/۱۸۱).

البته باید دانست که در حجیت قیاس منصوص العله میان فقهای امامیه اختلاف اندکی دیده می‌شود (علامه حلی، ۱۴۲۷، ۳/۶۰۳؛ فاضل تونی، ۱۴۱۵، ۲۳۷): امام مشهور میان اصولی‌های امامیه حجیت آن است (وحید بهبهانی، ۱۴۱۵، ۱۴۸). تنها برخی از اصولی‌ها (سید مرتضی، ۱۳۴۶، ۲/۶۸۴) و برخی از اخباری‌ها (حرعاملی، ۱۴۰۳، ص ۳۶۶ و ۴۵۷) آن را حجت ندانسته‌اند و برخی از اخباری‌ها نیز گفته‌اند تنها در صورتی که به تنقیح مناط قطعی بازگردد حجت است (بحرانی، ۱۴۰۵، ۱/۶۳ و ۱۸۹).

برخی دیگر از دانش‌وران امامیه نیز گفته‌اند قیاس منصوص العله اساساً از قسم قیاس اصطلاحی نیست؛ بلکه یکی از مصادیق ظواهر است و بنابراین حجیت آن از باب

حجیت ظاهر است (مظفر، ۱۳۸۶، ۲/۲۰۰).

در وجه اعتبار این ضابطه می‌توان گفت از یک سو هنگامی که شارع چیزی را به‌عنوان علت و ملاک حکم معرفی می‌کند ظاهر این است که این ملاک در بود و نبود حکم مؤثر است و به اصطلاح علت است و در واقع موضوع حکم، آن علت کلی است و آنچه در برخی نصوص دیگر ذکر شده یکی از مصادیق علت و موضوع است (میرزای قمی، ۱۳۸۸، ۳-۴/۱۸۵) و از سوی دیگر عدم انضمام علت دیگر، یک نوع ظهور در علیت تامه را به وجود می‌آورد و هر دو ظهور اموری عقلایی هستند؛ یعنی عقلا هر دو ظهور را معتبر می‌شمرند و به هر دو ظهور تمسک می‌کنند و شارع نیز از این سیره عقلایی ردعی نداشته و بنابراین حجت است.

در اینجا باید یادآوری شود که در واقع این تعدی از مورد یک نص به نص دیگر است.

۲. قیاس مستنبط العله

قیاس مستنبط العله، قیاسی است که علت در آیه یا روایت ذکر نشده است؛ بلکه علت و ملاک حکم از طریق استنباط به دست می‌آید (علامه حلی، ۱۴۰۴، ۲۱۹). بنابراین اگر فقیه به علت استنباطی، یقین حاصل کند، این نوع قیاس به‌عنوان یکی از مصادیق قطع حجت خواهد بود نه به‌عنوان قیاس مستنبط العله.

اما اگر فقیه به علت استنباطی، قطع پیدا نکرد آیا این نوع قیاس نیز حجت است؟ در پاسخ باید گفت اگر علت از راه ظواهر معتبر کشف شود در واقع، مصادیقی از قیاس منصوص العله خواهد بود؛ چرا که مراد از این نوع قیاس آن است که از کلام شارع، علت استفاده شود نه خصوص موردی که به علت تصریح شده باشد (میرزای قمی، ۱۳۸۸، ۳-۴/۱۸۳). ولی اگر فقیه تنها به علت ظن پیدا کند این ظن او فقط گاهی معتبر است؛ مانند اجماع محصل که حجت است؛ هر چند در اینکه همین را نیز بتوان از قیاس مستنبط العله به حساب آورد اشکال شده است؛ چرا که اجماع، کاشف از نظر معصوم است. بنابراین وقتی علت از راه اجماع به دست آمد، معنایش این است که علت از طرف شارع به طریق حسی یا نزدیک به حس کشف شده نه از راه‌های استدلالی و نظری؛ همان‌طور که برخی به صراحت گفته‌اند (میرزای قمی، ۱۳۸۸، ۳-۴/۱۹۰)؛ ولی اگر ظن

به علت تنها از راه‌های نظری به دست آید نه تنها دلیلی بر اعتبار این نوع قیاس نیست؛ بلکه می‌توان گفت ادله‌ای که از قیاس نهی کرده است این نوع قیاس را نیز در بر می‌گیرد. در اینجا لازم است یادآور شویم که دانش‌وران اصولی اهل سنت از تخریح مناط به عنوان یکی از راه‌های تعدی از نص بحث کرده‌اند (ر.ک: شوکانی، ۱۳۵۶، ۲۱۵؛ زرکشی، ۱۴۲۱، ۱۸۵/۴)؛ ولی باید بگوییم استخراج مناط همان استنباط مناط و علت است و همه آنچه در استنباط علت گفتیم در اینجا نیز جاری است. از این رو دانش‌وران اصولی امامیه تخریح مناط را حجت ندانسته‌اند (ر.ک: تونی، ۱۴۱۵، ۲۳۹؛ آملی، ۱۳۴۶، ۸۶/۷).

۳. قیاس اولویت

قیاس اولویت، قیاسی است که در آن از راه اقوی و اشد بودن وجود علت (مناط حکم اصل) در فرع، حکم اصل به فرع سرایت داده می‌شود (قدسی، ۱۴۱۶، ۵۱۹/۲). اخباری‌ها این نوع قیاس را حجت ندانسته‌اند (حرعاملی، ۱۴۰۳، ۳۳ و ۳۶)؛ اما بیشتر اصولی‌های امامیه آن را حجت می‌دانند.

ضوابط تعدی
از مورد نص
۶۱

در باره این ضابطه نیز این پرسش مطرح می‌گردد که آیا قیاس اولویت از سنخ قیاس و دلیل عقلی است؟ برخی از دانش‌وران اصولی امامیه به صراحت گفته‌اند از سنخ قیاس نیست (علامه حلی، ۱۴۰۴، ۲۱۸) و برخی افزون بر آن گفته‌اند قیاس اولویت از باب ظهور حجت است (خوئی، ۱۳۶۸، ۴۹۸/۱؛ قدسی، ۱۴۱۶، ۵۱۹/۲).

در باب حجت این نوع قیاس باید گفت به نظر می‌رسد حجت در آن به میزان ظهور اولویت وابسته است. مثلاً اگر وضوح به گونه‌ای باشد که وقتی کلام به عرف عرضه می‌شود، عرف از آن به وضوح اولویت می‌فهمد، در این صورت از باب ظهور و دلالت لفظی حجت است؛ زیرا دلالت لفظی همان‌طور که دلالت مطابقی را شامل می‌شود دلالت التزامی را هم در بر می‌گیرد (مظفر، ۱۳۸۸، ۳۹-۴۰) بنابراین در این صورت حجت خواهد بود؛ اما اگر اولویت واضح نباشد؛ بلکه محتمل باشد یا برخی اولویت را مطرح و برخی آن را منکر شوند یا به استدلال نیاز داشته باشد، در این صورت دلالت التزامی به معنای لازم بین بالمعنی الأخص نبوده و به صورت طبیعی حجت نخواهد بود. در کلمات

برخی اصولیان نیز به این دو قسم و تفاوت آنها اشاره شده است (آشتیانی، بی تا، ۱/۱۴۱). همچنین برخی اخباری‌ها نیز گفته‌اند فهم حرمت ضرب از آیه «وَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٍّ» و از نفس لفظ فهمیده می‌شود نه اینکه از باب قیاس اولویت باشد (جزائری، ۱۴۱۷، ۱/۱۹۰).

۴. تنقیح مناط

تنقیح مناط آن است که حکم در آیه یا روایت بر محور موضوع یا ملاکی است؛ اما آن موضوع و ملاک یک دسته اوصاف به همراه دارد که یا احتمال دخالت آن اوصاف در حکم قوی نیست؛ مانند احتمال کمتر از پنجاه درصد که در این صورت تنقیح مناط، ظنی است؛ یا اصلاً احتمال دخالت اوصاف در حکم داده نمی‌شود که در این صورت تنقیح مناط، قطعی است.

وحید بهبهانی درباره تنقیح مناط قطعی می‌گوید:

«تنقیح مناط جز با دلیل یقینی شرعی حاصل نمی‌شود و دلیل آن منحصر در اجماع و عقل است. از این جهت فقهای امامیه، اسم تنقیح مناط را در کتاب‌های استدلالی نمی‌آورند؛ چرا که حجت فقط تنقیح مناط یقینی است (وحید بهبهانی، ۱۴۱۵، ۱۴۷).

وی در جای دیگری تنقیح مناط را با قیاس مقایسه می‌کند و می‌نویسد:

«همانا گاهی تعدی از مورد نص به واسطه تنقیح مناط صورت می‌گیرد و تنقیح مناط نظیر قیاس است با این تفاوت که علت در تنقیح مناط روشن است، یعنی یقین حاصل شده که خصوصیت مورد، دخالتی در حکم شرعی ندارد و یقین حاصل شده مانعی از وجود حکم در مورد دیگری نیست؛ لذا جزم به تعدی حاصل می‌شود (وحید بهبهانی، ۱۴۱۵، ۲۹۴). وی در جای دیگری می‌گوید: «در اکثر احکام عام فقهی به واسطه تنقیح مناط از روایاتی استفاده می‌شود که به نوعی خصوصیت دارند (وحید بهبهانی، ۱۴۲۴، ۱/۴۷).

اما مشهور فقهای امامیه در دوران متأخر معتقد به حجیت تنقیح مناط قطعی هستند (محقق حلی، ۱۴۰۳، ۱۸۵؛ تونی، ۱۴۱۵، ص ۲۳۷؛ نراقی، بی تا، ص ۹۹؛ طباطبائی، بی تا (الف)، ۲۶۶؛ کاشف الغطاء، ۱۴۲۲، ۱/۲۱۳) و در برخی تعبیرها حجیت آن به صورت مطلق (بدون قید قطعی) آمده است (نجفی، ۱۶۳۵، ۲۳/۲۷) برخی از اخباری‌ها نیز حجیت آن را پذیرفته‌اند (بحرانی، ۱۴۰۵، ۱/۵۶؛ همو، ۱۴۲۳، ۳/۳۱۸).

در باب حجیت تفتیح مناط نیز به نظر می‌رسد حجیت در اینجا نیز به میزان وضوح عدم دخالت ویژگی‌های مقارن وابسته است. گاهی عدم دخالت ویژگی‌های مقارن به گونه‌ای است که عرف احتمال دخالت آنها را در حکم یا اصلاً نمی‌دهد یا آن را موهوم و غیرقابل اعتنا می‌داند که در این صورت الغای خصوصیت و تفتیح مناط از باب دلالت لفظی و ظهور حجیت است. اما گاهی عدم دخالت ویژگی‌های مقارن از نظر عرف واضح نیست؛ بلکه احتمال دخالت آنها در حکم قابل اعتنا و توجه است. از این رو باید برای نفی دخالت، استدلال‌هایی فراهم آورد که در این صورت به قیاس مستتبُّ العله نزدیک می‌شود و چنان که پیشتر گفتیم به خودی خود حجیت نیست.

نکته‌ای که یادآوری آن مناسب است اینکه عدم دخالت خصوصیت‌ها در عرصه غیرعبادات زودتر از عبادات به دست می‌آید و شاید به همین جهت است که برخی در حصول قطع به مناط احکام تعبدی خدشه کرده‌اند (همدانی، ۱۴۱۶، ۹۰/۱۱ و ۲۱۰/۱۳ و جناتی، ۱۳۸۶، ۴۰۱/۴ و ۴۳۳).

۵. عموم منزلت

ضوابط تعدی
از مورد نص
۶۳

یکی از راه‌های تعدی از نص که در کلمات فقها بسیار استفاده شده، عموم منزلت است (برای نمونه ر.ک: شیخ انصاری، ۱۴۲۸، ۳۷۳/۴).

گاهی در آیه یا روایت، امری به منزله امری دیگر تلقی شده است؛ مثلاً در روایت آمده است: «السَّحَقُ فِي النِّسَاءِ بِمَنْزِلَةِ اللُّوَاطِ فِي الرِّجَالِ.» (حرعاملی، ۱۴۱۴، ۱۶۶/۲۸) در این صورت پرسش این است که آیا از امثال این تنزیل فقط اشتراک در یک امر - نظیر حرمت عمل مساحقه در روایت بالا - استفاده می‌شود یا به سایر احکام نظیر ثبوت مجازات لواط برای عمل مساحقه هم تعدی می‌شود؟ البته محل بحث جایی است که قرینه یا دلیل معتبری بر اختصاص وجود نداشته باشد. برای مثال در صورتی که یک یا چند اثر شاخص باشد به آن آثار یا اثر شاخص انصراف خواهد داشت. همچنین محل بحث در جایی است که قرینه یا دلیل معتبری بر عمومیت نباشد مثل استثنای یک یا چند مورد؛ مانند حدیث «أَنْتِ مِثْلِي بِمَنْزِلَةِ هَارُونَ مِنْ مُوسَى إِلَّا أَنَّهُ لَا نَبِيَّ بَعْدِي» (فیض کاشانی، ۱۳۶۵، ۸۲۷/۵).

پرسش دیگر این است که در جایی که دلیل و قرینه معتبری بر عمومیت یا اختصاص نیست، آیا از خود تنزیل عمومیت استفاده می‌شود یا هرگز عمومیت استفاده نمی‌شود بلکه مجمل است؛ چون فرض این است که هیچ یک از آثار ترجیح ندارد و باید توقف کرد؛ مگر اینکه قرینه معتبری بر ترجیح یک یا چند اثر به دست آید.

برخی از دانش‌وران فقه و اصول، نفس تنزیل را مفید عموم دانسته‌اند (وحید بهبهانی، ۱۴۱۵، ۱۱۶) و آن را از راه‌های تعدی از نص بر شمرده‌اند (ر.ک: وحید بهبهانی، ۱۴۱۵، ۱۵۰).

اما دلیل این مطلب، اطلاق و عدم ذکر قید در کلام است؛ از این رو اگر تنزیل در جنبه خاصی مراد باشد باید به گونه‌ای بیان می‌شد مثلاً با افزودن «فی الحرمة» در روایت «السَّحَقُ فِي النِّسَاءِ بِمَنْزِلَةِ اللُّوَاطِ فِي الرِّجَالِ» یا با استثنای مواردی همراه می‌شد تا از کلام اطلاق و عموم استفاده نشود؛ همان‌طور که در سایر موارد از عدم ذکر قید عمومیت استفاده می‌شود.

در اینجا باید یادآوری کنیم که فهم عرفی نیز شاهد بر این اطلاق است.

۶. عموم بدلیت

یکی از شیوه‌هایی که فقها در استنباط از آن استفاده می‌کنند، «عموم بدلیت» است و برخی از آن به عنوان ضابطه و قاعده یاد کرده (عاملی، ۱۴۱۹، ۱/۱۳۷) و برخی آن را در شمار ضوابط تعدی از نص ذکر کرده‌اند (وحید بهبهانی، ۱۴۱۵، ۱۵۰).

گاهی در آیه یا روایت چیزی بدل چیزی قرار می‌گیرد؛ مثلاً از برخی روایات نماز جمعه استفاده می‌شود که خطبه‌ها بدل و به جای دو رکعت نماز است:

«إِنَّمَا جُعِلَتْ رَكَعَتَيْنِ لِمَكَانِ الْخُطْبَيْنِ» (حرعاملی، ۱۴۱۲، ۳/۲۳۴). اکنون سؤال

این است که در این بدلیت آیا فقط اشتراک در یک امر (عدم انجام رکعت سوم و چهارم استفاده می‌شود) یا همه احکام مبدل منه (مثل وضو داشتن، روبه‌قبله بودن نمازگزار و عدم تکلم به هنگام خطبه خواندن امام جمعه و...) برای بدل هم ثابت می‌شود؟ همان‌طور که در عموم منزلت گفتیم محل بحث، جایی است که دلیل خارجی یا قرینه‌ای بر اختصاص یا عمومیت وجود نداشته باشد بلکه بخواهیم مدلول بدل قرار دادن را تعیین کنیم.

برخی از دانش‌وران فقه و اصول، نفس بدل قرارداد امری برای امر دیگر را مفید عموم دانسته و در شمار راه‌های تعدی از نص ذکر کرده‌اند (وحید بهبهانی، ۱۴۱۵، ۱۵۰). دلیل بر عموم بدلیت هم اطلاق کلام است؛ بنابراین اگر بدلیت در تمام جهات مدنظر گوینده نباشد، او باید به گونه‌ای آن را تفهیم کند؛ نظیر اختصاص به جهت یا جهات خاص.

در اینجا نیز باید گفت فهم عرفی هم استفاده این اطلاق را تأیید می‌کند.

۲. عموم مشابَهت

یکی از شیوه‌هایی که در استنباط از آن استفاده شود، «عموم مشابَهت» است (وحید بهبهانی، ۱۴۱۵، ص ۱۵۰). برای نمونه در روایت آمده که: «الرَضَاعُ لِحَمَةِ كَلْحَمَةِ النَّسَبِ» (فیض کاشانی، ۱۳۷۶، ۲۰۲/۱) اکنون می‌پرسیم آیا از این تشابه، مشابَهت در همه احکام و آثار استفاده می‌شود مگر اینکه دلیل معتبری بر اختصاص مورد یا مواردی وجود داشته باشد؛ یا مشابَهت در یک یا چند حکم یقینی است؟

محل بحث، جایی است که دلیل خارجی یا قرینه‌ای بر اختصاص یا عمومیت وجود نداشته باشد؛ بلکه درصد تعیین مفاد مشابَه قرارداد باشیم. هم‌چنان که در ضابطه پیشین آمد، برخی از دانش‌وران فقه و اصول، نفس مشابَه قرارداد امری برای امر دیگر را مفید عموم دانسته‌اند و آن را در شمار شیوه‌های تعدی از نص ذکر کرده‌اند (ر.ک: وحید بهبهانی، ۱۴۱۵، ۱۵۰).

دلیل استفاده عموم از تشبیه با همه شرایطی که ذکر شد اطلاق است. یعنی اگر گوینده مشابَهت در یک یا چند جهت خاص را مدنظر داشت، لازمه حکمت وی ذکر قید بود؛ همان‌طور که این استدلال را اصولی‌ها در اعتبار سایر اطلاق‌ها گفته‌اند.

دو پرسش درباره سه ضابطه اخیر

درباره سه ضابطه اخیر، دو پرسش مهم مطرح است.

پرسش اول: آیا عموم تزیل، عموم بدلیت و عموم تشبیه سه ضابطه متفاوت هستند یا اینکه یک ضابطه‌اند و تعبیرها متفاوت است؟ یا دو تا از آنها یک ضابطه هستند و آن

دیگری متفاوت است؟ واقعیت این است در پژوهش های فقیهان و اصولیان بحثی در این مورد مطرح نشده است و تنها نکاتی که نگارنده به آن دست یافته، سه مورد زیر است که با ذکر نمونه بدان اشاره می شود:

مورد اول. عطف برخی از آنها به یکدیگر است که نمونه هایی از آنها را نقل می کنیم:

۱. مما دلّ علی عموم البدلیة و عموم البدلیة والمنزلة (وحید بهبهانی، ۱۳۷۷، ۱۳۲/۲ و ۱۳۹)؛
۲. و استدلو أيضاً بما دلّ علی عموم البدلیة والمنزلة (وحید بهبهانی، ۱۴۲۴، ۳۷۴/۴)؛
۳. لعموم المنزلة والبدلیة (نجفی، ۱۳۶۵، ۲۴۸/۵)؛
۴. احتمال ارادته بذلك عموم البدلیة والمنزلة (نجفی، ۱۳۶۵، ۱۸۷/۵)؛
۵. بناء علی أن المنزلة والتشبهه یفیدان العموم (موسوی قزوینی، ۱۴۲۴، ۴۵۵/۱)؛
۷. لاعموم البدلیة والمنزلة (نراقی، ۱۴۱۵، ۴۵۵/۳)؛
۸. خصوصاً بملاحظة ظهور المستفیضة... فی عموم البدلیة والمنزلة (لاری، ۱۴۱۸، ۲۶۰/۱)؛

۹. و یرد علی الثانی المنع من عموم البدلیة والتنزیل (آملی، ۱۳۴۶، ۳۱۵/۷)؛
۱۰. محط النظر فی التشبه والتنزیل (آل کاشف الغطاء، ۱۴۰۲، ۱۴۱).

در صورتی که این عطف ها را عطف تفسیری بگیریم دلالت بر اتحاد خواهد داشت؛ ولی اگر عطف تفسیری ندانیم که قاعده اولی نیز همین است، دلالتی برای اتحاد نخواهد داشت.

مورد دوم. استفاده از یکی آنها به جای دیگری در یک عبارت که برخی از موارد آن در زیر ذکر می شود:

۱. شیخ انصاری می گوید:
«عموم المنزلة یقتضی حصول الإثم لأنه الثابت فی المبدل.» (انصاری، ۱۴۲۸، ۳۷۴/۵) وی به جای «المنزل علیه» از «المبدل» استفاده کرده که به نظر او نشان دهنده یکی بودن تنزیل و بدلیت است.
۲. حاج آقا رضا همدانی نیز معتقد است:

«اطلاق تنزیله منزلة الجاری [...] یقتضی عموم المنزلة ای التشبیه التام.» (همدانی، ۱۴۱۷، ۶۶/۱) وی عموم منزلت را به تشبیه تام معنا کرده است و به نظری تشبیه و تنزیل یکی هستند.

۳. شیخ علی کاشف الغطاء نیز می نویسد:

«و ان كان قضية التنزیل بقوله لَا يَلْبَسُ «إِنَّ الرضاع لحمه ك لحمه النسب.» هو جریان احکام النسب علی الرضاع» (کاشف الغطاء، ۱۳۸۱، ۴۹۷/۱). ایشان نیز تشبیه در حدیث را به تنزیل تعبیر کرده است.

۴. محدث بحرانی از روایاتی که در آن تشبیه و تنزیل به کار رفته، تعبیر به عموم بدلیت کرده است (ر.ک: بحرانی، ۱۴۰۵، ۴/۴۰۴).

این موارد نشان می دهد که دست کم از نظر دانشوران یادشده تفاوتی میان تشبیه و تنزیل نیست.

مورد سوم. یکی از حقوق دانان درباره تفاوت تنزیل و بدلیت می گوید:

«از سنجش قاعده عموم منزلت و عموم بدلیت دانسته می شود که این دو قاعده باهم فرق دارند؛ زیرا در مورد بدلیت دو موضوع وجود دارد که یکی جانشین دیگری می شود و مانند دادخواست شفاهی که جانشین دادخواست کتبی می شود، در عموم منزلت هم دو موضوع وجود دارد؛ ولی هیچ یک جانشین دیگری نمی شود (جعفری لنگرودی، ۱۳۷۱، ۱۸۶). وی نه مثالی برای عموم منزلت - که یکی جانشین دیگری نمی شود - آورده و مهم تر از آن استدلالی هم برای آن نیاورده است همان طور که شیخ انصاری، حاج آقا رضا همدانی، شیخ علی کاشف الغطاء و محدث بحرانی هم شاهد و استدلالی نیاورده اند.»

ضوابط تعدی
از مورد نص
۶۷

پرسش دوم: چرا در تعبیر برخی از دانشوران فقه و اصول این سه امر از راه های

تعدی از مورد نص شمرده شده است؛ در حالی که اینها از اموری هستند که در نص آمده اند و باید گفته شود اگر در نص چیزی بدل چیز دیگری قرار گرفت یا چیزی به چیز دیگری تشبیه شد یا چیزی نازل منزله چیز دیگری قرار گرفت آیا نفس بدل قرار دادن، تشبیه کردن و تنزیل کردن بر عمومیت دلالت می کند و اختصاص به دلیل و قرینه معتبر

نیاز دارد یا بر عمومیت دلالتی ندارد؟

شاید بتوان گفت چون ظاهر بدون بررسی علمی تشبیه، تزییل، بدل قرار دادن تشبیه و تزییل و بدلیت در یک یا چند جهت مشخص را تداعی می‌کند و طبق این تداعی مورد نص همان یک یا چند جهت دانسته می‌شود؛ از این رو از تعبیر «تعدی از مورد نص» استفاده شده است (ر.ک: وحید بهبهانی، ۱۴۱۵، ۱۵۰).

همچنین شاید بتوان ادعا کرد که نص و کلام مولا به بیش از اصل تشبیه و تزییل فی الجملة دلالت نمی‌کند و ما عموم و اطلاق را نه از لفظ بلکه از مقدماتی بدست می‌آوریم که ضمیمه می‌کنیم و از فعل و موقعیت گوینده حکیم استفاده می‌کنیم؛ نظیر اطلاق مقامی در مقابل اطلاق لفظی.

اما هیچ یک از دو توجیه بالا قانع کننده به نظر نمی‌آیند.

۸. اتحاد طریق المسئلتین

یکی از راه‌ها و ضوابط دیگر تعدی از نص که در کلام فقها مطرح شده، «اتحاد طریق المسئلتین» است (طباطبایی، بی تا، ۶۹۸).

میرزای قمی در این باره می‌گوید:

«مرادشان از اتحاد طریق، آن است که دلیل دو مسئله یکی است، از آن جهت که دلیل یک مسئله مشتمل بر نص بر علت یا تشبیه بر علت است که آن علت مسئله دیگر را هم دربر می‌گیرد (میرزای قمی، ۱۳۸۸، ۳-۴، ۲۰۵).

به نظر می‌رسد تفاوتی میان این تعریف با تعریف قیاس منصوص العله نیست؛ مگر اینکه تشبیه بر علت را از قبیل ظواهر ندانیم یا نص بر علت را فقط در قلمروی محدود تصریح بر علت منحصر بدانیم.

فاضل مقداد در تعریف اتحاد طریق المسئلتین می‌نویسد:

«اتحاد طریق المسئلتین این است که در نص، حکم به وصفی معلق شود که آن وصف سبب تحریم است و سپس از آن مورد به هر موردی که آن وصف وجود دارد تعدی می‌شود. مثلاً اگر کسی با زنی که به طلاق رجعی طلاق داده شده و در عده هست زنا کند، باعث حرمت ابدی آن زن به وی می‌شود؛ زیرا به حکم زن مرد

طلاق دهنده است پس به طریق اولی زنا با زن شوهردار باعث حرمت ابدی آن زن بر زانی
شود.» (سیوری حلی، ۱۴۰۴، ۷/۱)

اما ظاهر این بیان با قیاس اولویت تفاوتی ندارد. همچنین در این تعریف معلوم نیست
که سببیت و صف برای تحریم به چه شیوه‌ای استفاده شده است؟ به علاوه در این تعریف
صرفاً یکی از احکام تکلیفی - حرمت - ذکر شده است؛ ولی ملاحظه موارد کاربرد آن
نشان می‌دهد که اختصاصی به حکم حرمت ندارد؛ بلکه به احکام تکلیفی اختصاص
ندارد و در احکام وضعی هم در صورت اثبات می‌توان جاری ساخت.
در باره این ضابطه دو مطلب وجود دارد:

۱. تعریف جامع و مانع «اتحاد طریق المسئلتین» چیست؟ معمولاً دانش‌وران فقه
و اصول آن را به مثال تعریف کرده‌اند (برای نمونه ر. ک: وحید بهبهانی، ۱۴۱۵، ۱۴۹؛
ابن فهد حلی، ۱۴۰۷، ۶۸/۱). تعریفی هم که از میرزای قمی و فاضل مقداد نقل شد با
قیاس منصوص العله، قیاس اولویت و تنقیح مناط، قرابت‌هایی دارد. بنابراین تعریف مانع
اغیار نخواهد بود. از سوی دیگر در جامعیت آن هم اشکال وجود دارد که در بالا ذکر
شد.

ضوابط تعدی
از مورد نص
۶۹

۲. نسبت «اتحاد طریق المسئلتین» با سایر ضابطه‌های تعدی چیست و چه نسبتی با
سایر ضابطه‌های اصولی دارد؟

دیدگاه دانش‌وران در این باره متفاوت است. برخی آن را یکی از مصادیق استصحاب
برشمرده‌اند (کرکی، بی تا، ۴۹/۳) و برخی آن را قیاس جلی دانسته‌اند (شهید ثانی،
۱۴۰۹، ۱۸۹). برخی نیز به گونه‌ای به آن تعلیل کرده‌اند که گویا از قبیل قیاس اولویت
است (وحید بهبهانی، ۱۴۲۴، ۳۸/۱) و عده‌ای هم آن را در زمره قیاس منصوص العله
برشمرده‌اند (ابن فهد حلی، ۱۴۰۷، ق ۱، ۶۸). همچنین دانش‌ورانی آن را تنقیح مناط قطعی
دانسته‌اند (طباطبایی، بی تا (ب)، ۵۵۶) و برخی نیز گاهی آن را از قبیل قیاس اولویت و
مفهوم موافق دانسته‌اند (سیوری حلی، ۱۴۰۴، ۷/۱) و گاهی آن را در عرض مفهوم موافق،
مفهوم مخالف، علت منصوص قرار داده و آن را از زیر مجموعه‌های حکم غیر مستقل
عقل به حساب آورده‌اند (سیوری حلی، ۱۴۰۳، ۱۳).

با توجه به ملاحظات یاد شده باید اذعان کرد که ضابطه «اتحاد طریق المسئلتین» در

عرض سایر ضوابط اصولی موجه به نظر نمی آید.

۹. استقراء

یکی از راه‌های دیگری که برای تعدی از نص ذکر شده، استقرا است (طباطبایی، بی تا (الف)، ۶۹۸).

استقرا، استنتاج قانون کلی از تتبع موارد و مصادیق جزئی فراوان است (صدر، ۱۳۹۵، ۱۶۱). شهید صدر در اینکه چگونه می‌توان به ملاک حکم دست یافت معتقد است یکی از راه‌های دست‌یابی به ملاک حکم، استقرا است. او درباره استقرا به منظور کشف ملاک حکم شرعی می‌گوید:

«منظور از استقرا ملاحظه موارد بسیاری از احکام است که در جنبه واحدی اشتراک دارند؛ مثل اینکه انسان موارد فراوانی را که جاهل در آن معذور است بررسی کرده، در می‌یابد که جهل، حالت مشترک در تمام این موارد است؛ لذا نتیجه می‌گیرد که جهل، علت و ملاک معذور بودن است؛ از این رو معذور بودن جهل را به سایر مواردی که در نص نیامده توسعه و تعمیم می‌دهد.» (صدر، ۱۹۷۸، ۲/۳۰۴-۳۰۵)

باید گفت که دلیل و توجیه مدلل و معتبری که بتواند «استقرا» را به عنوان استقرا حجت کند ارایه نشده است؛ از این رو باید ذیل یکی از عناوین حجت قرار گیرد. روشن است که استقرا مصداق یکی از ظواهر نیست؛ بلکه در شمار ادله عقلی است؛ از این رو اگر استقرا مفید ظن باشد نمی‌توان آن را حجت دانست و در استنباط حکم شرعی یا کشف ملاک بدان تمسک کرد؛ اما اگر استقرا مفید قطع یا اطمینان باشد حجت است. لذا دانش‌وران فقه و اصول استقرای نزدیک به استقرای تام (مراغی، ۱۴۲۴، ۱/۶۳) یا مفید اطمینان (عاملی، ۱۳۷۷، ۲۱/۵۸۵) یا مفید ظن قوی (قمی، ۱۳۷۵، ۱/۱۱۲) را حجت دانسته‌اند و در فقه و اصول بسیار بدان تمسک کرده‌اند (وحید بهبهانی، ۱۴۲۴، ۱۳۳/۶؛ طباطبایی، ۱۴۱۲، ۱۰/۲۱۴، ۱۳/۱۹۵؛ طباطبایی، بی تا (الف)، ۶۹۸؛ نراقی، ۱۴۱۶، ۹/۱۴۹؛ نجفی، ۱۳۶۷، ۶/۱۹۷، ۲۷/۳۹۴، ۳۶/۶۸).

یادآوری این نکته مناسب است که از راه استقرا ملاک کلی حکم به دست می‌آید و طبق ملاک به سایر موارد که در نص نیامده حکم می‌شود.

افزون بر مواردی که گانه یاد شده، ضوابط دیگری نیز در کلام فقها به عنوان اسباب تعدی ذکر شده است (طباطبایی، بی تا الف، ۶۹۸) که به دلیل اختصار به اهم موارد اشاره شد.

نتیجه

پرسش اصلی این پژوهش، شناخت تحلیلی شیوه‌ها و ضوابط تعدی از نص است. گرچه در کلام دانش‌وران فقه و اصول - به ویژه در میان اهل سنت - شیوه‌های متعددی برای تعدی از نص مطرح شده است؛ اما برخی از این شیوه‌ها قطعاً معتبر نیستند؛ مانند قیاس مفید ظن که در اینجا بحث نشد و فقط مواردی مطرح شد که احتمال حجیت آنها وجود داشت؛ نظیر قیاس منصوص العله، قیاس اولویت، عموم منزلت و... . البته راه‌هایی نظیر تقیح مناط و استقرار در صورتی که مفید قطع یا اطمینان باشد نیز حجیت هستند.

همه شیوه‌هایی که در این مقاله مطرح شد، به دو امر بر می‌گردد: یکی اینکه آن راه، یک نوع ظهور عرفی داشته باشد؛ و دوم در صورتی که از مصادیق ظهور عرفی نیست مفید قطع یا اطمینان عرفی باشد. بنابراین اگر این شیوه‌ها نه مصداقی از مصادیق ظهور عرفی باشند و نه مفید قطع و اطمینان باشد، از دیدگاه بسیاری از دانش‌وران اصولی مسلک امامیه نمی‌توان بدان اعتماد کرد (آشتیانی، ۱۴۱۴، ۱۳۹؛ نجفی، ۱۳۶۵، ۲۳/۲۷).

ضوابط تعدی
از مورد نص
۷۱

منابع

۱. آشتیانی، محمدحسن. (۱۴۱۴ق). کتاب القضاء. ج دوم. قم: دارالهجره.
۲. آل کاشف الغطاء، محمدحسین. (۱۴۰۲ق). الفردوس الأعلى. تصحیح: سیدمحمدعلی قاضی طباطبایی. ج سوم. قم: مکتبه فیروزآبادی.
۳. آملی، محمدتقی. (۱۳۴۶). مصباح الهدی فی شرح العروة الوثقی. ج اول. تهران: فردوسی.
۴. ابن فهد حلی، احمد. (۱۴۰۷ق). المهذب البارع تحقیق مجتبی عراقی. قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
۵. انصاری، مرتضی. (۱۴۲۸ق). کتاب الطهاره. ج اول. قم: مجمع الفکر الاسلامی.
۶. بحرانی، یوسف. (۱۴۰۵ق). الحدائق الناضرة الی احکام العترة الطاهرة. ج دوم. بیروت: دار الاضواء.

۷. بحرانی، یوسف. (۱۴۲۳ق). الدرر النجفیه من الملتقطات الیوسفیه. ج اول. بیروت: شرکت دار المصطفی.
۸. جزائری، نعمت الله. (۱۴۱۷ق). نور البراهین. تصحیح سید مهدی رجایی. ج اول. قم: مؤسسة النشر الاسلامی.
۹. جعفری لنگرودی، محمد جعفر. (۱۳۷۱). مقدمه عمومی علم حقوق. ج سوم. تهران: کتابخانه گنج و دانش.
۱۰. جناتی شاهرودی، محمد ابراهیم. (۱۳۸۶ق). کتاب الحج (تقریرات درس آیت الله سید محمود شاهرودی). قم: مؤسسه انصاریان.
۱۱. حژ عاملی، محمد. (۱۴۰۳ق). الفوائد الطوسیة. ج اول. قم: المطبعة العلمیه.
۱۲. _____ (۱۴۱۲ق). هداية الامة الى احكام الائمه عليهم السلام. ج اول. مشهد: مجمع البحوث الاسلامیه.
۱۳. _____ (۱۴۱۴ق). وسائل الشیعه. ج دوم. قم: مؤسسه آل البيت عليهم السلام.
۱۴. خوئی، سید ابوالقاسم. (۱۳۶۸)، اجود التقريرات (تقریرات درس محقق نائینی). ج دوم. قم: مصطفوی.
۱۵. زرکشی، محمد. (۱۴۲۱ق). البحر المحيط فی اصول الفقه. ج اول. بیروت: دار الکتب العلمیه.
۱۶. سید مرتضی (علم الهدی)، علی. (۱۳۴۶). الذریعة الی اصول الشریعه، تصحیح ابوالقاسم گرجی. ج اول. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۱۷. سیوری حلی، مقداد. (۱۴۰۳ق). نضد القواعد الفقهیة. تحقیق سید عبداللطیف کوهکمری. قم: کتابخانه آیت الله نجفی.
۱۸. _____ (۱۴۰۴ق). التتبیح لرائع تحقیق سید عبداللطیف کوهکمری. قم: کتابخانه آیت الله نجفی.
۱۹. شوکانی، محمد. (۱۳۵۶ق). ارشاد الفحول الی تحقیق الحق من علم الأصول. ج اول. مصر: مصطفی البابي الحلبي.
۲۰. شهید ثانی، زین الدین. (۱۳۷۴). تمهید القواعد. تصحیح عباس تبریزیان و دیگران. قم: مکتب الاعلام الاسلامی.
۲۱. _____ (۱۴۰۹). حقائق الايمان. تحقیق سید مهدی رجایی. ج اول. قم: کتابخانه آیت الله نجفی.
۲۲. _____ (۱۴۱۶ق). مسالک الافهام. ج اول. قم: مؤسسه المعارف الاسلامیه.
۲۳. شیخ صدوق، محمد. (۱۴۰۴ق). من لایحضره الفقیه. ج دوم. قم: مؤسسه النشر الاسلامی.

۲۴. شیخ طوسی، محمد. (۱۳۶۴). تهذیب الأحکام. تصحیح سیدحسن موسوی خراسان. چ سوم. تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۲۵. صدر، محمدباقر. (۱۳۹۵ق). المعالم الجدیة. چ اول. تهران: مکتبۃ النجاش.
۲۶. — (۱۹۷۸م). دروس فی علم الأصول. چ اول. بیروت: دارالکتب اللبنانی، دارالکتاب المصری.
۲۷. طباطبایی، سیدعلی. (۱۴۱۲ق). ریاض المسائل. چ اول. قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
۲۸. طباطبایی، سیدمحمد. (بی تا، الف). المناهل. بی جا، بی نا.
۲۹. — (بی تا، ب). مناهج الأصول. قم: آل البيت علیهم السلام.
۳۰. عاملی، حسن. ۱۴۱۶ق. معالم الدین و ملاذ المجتهدین. چ یازدهم. قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
۳۱. عاملی، سیدمحمدجواد. (۱۴۱۹ق). مفتاح الکرامه. تحقیق محمدباقر خالصی. چ اول. قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
۳۲. علامه حلی، حسن. (۱۴۰۴ق). مبادئ الوصول الى علم الأصول. تصحیح: عبدالحسین بقال. چ سوم. قم: مکتب الاعلام الاسلامی.
۳۳. — (۱۴۲۷ق). نهاية الوصول الى علم الأصول. چ اول. قم: مؤسسه الامام الصادق علیه السلام.
۳۴. فاضل تونی، عبدالله. (۱۴۱۵ق). الوافیة فی اصول الفقه. چ اول. قم: مجمع الفکر الاسلامی.
۳۵. فتح الله، احمد. (۱۴۱۵ق). معجم الفاظ الفقه الجعفری. دمام: المدوخل.
۳۶. فیض کاشانی، محمدحسن. (۱۳۶۵). الوافی. تصحیح: ضیاءالدین حسینی. چ اول. اصفهان: مکتبۃ الامام امیرالمؤمنین علیه السلام.
۳۷. — (۱۳۷۶). التفسیر لأصغی. چ اول. قم: مرکز النشر التابع لمکتب الاعلام الاسلامی.
۳۸. قدسی، احمد. (۱۴۱۶ق). انوار الأصول (تقریرات درس خارج اصول آیت الله مکارم شیرازی). چ دوم. قم: انتشارات نسل جوان.
۳۹. کاشف الغطاء، جعفر. (۱۴۲۲ق). شرح لقواعد. تصحیح: سیدمحمدحسین رضوی کشمیری. چ اول. قم: انتشارات سعیدبن جبیر.
۴۰. کرکی، علی. (بی تا). رساله استنباط الأحکام. تحقیق محمدحسون. نشر یافته در رسائل کرکی. قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
۴۱. لاری، سیدعبدالحسین. (۱۴۱۸ق). التعليقة على المكاسب. چ اول. قم: مؤسسه المعارف الاسلامیه.
۴۲. محقق حلی، جعفر. (۱۴۰۳ق). معارج الأصول. تصحیح محمدحسین رضوی. چ اول. قم:

مؤسسة آل البيت عليه السلام

۴۳. محقق کرکی، علی. (۱۴۱۱ق). جامع المقاصد. ج اول. قم: مؤسسة آل البيت عليه السلام.
۴۴. مراغی، میر عبد الفتاح. (۱۴۲۴ق). العناوین. ج اول. قم: مؤسسة النشر الاسلامی.
۴۵. مشکینی، علی. (۱۳۴۸). اصطلاحات الأصول. ج دوم. قم: انتشارات یاسر.
۴۶. مظفر، محمد رضا. (۱۳۸۶ق). اصول الفقه. ج دوم. نجف: دار النعمان.
۴۷. موسوی قزوینی، سید علی. (۱۴۲۴ق). ینابیع الأحكام. ج اول. قم: مؤسسة النشر الاسلامی.
۴۸. میرزای قمی، میرزا ابوالقاسم. (۱۳۷۵). غنائم الأيام فی مسائل الحلال والحرام. ج اول. قم: مکتب الاعلام الاسلامی.
۴۹. — (۱۳۸۸). القوانین المحکمه. رضا حسین صبح. ج اول. قم: مؤسسة السيدة المعصومه.
- نجفی، محمد حسن. (۱۳۶۵). جواهر لکلام. ج دوم. تهران: دار الکتب العلمیه.
۵۰. نراقی، احمد. (۱۴۱۵ق). مستند الشیعه. ج اول. قم: مؤسسة آل البيت عليه السلام.
۵۱. نراقی، محمد مهدی. (بی تا). الجامع لجوامع العلوم. بی جا. بی نا.
۵۲. وحید بهبهانی، محمد باقر. (۱۳۷۷). الحاشیه علی مدارک الأحكام. ج اول. قم: آل البيت عليه السلام.
۵۳. — (۱۴۱۵ق). الفوائد الحائریه. ج اول. قم: مجمع الفکر الاسلامی.
۵۴. — (۱۴۲۴ق). مصابیح الظلام. ج اول. قم: مؤسسة العلامة الوحید بهبهانی.
۵۵. همدانی، رضا. (۱۴۱۷ق). مصباح لفقیه. تحقیق محمد باقری. ج اول. قم: الموسسه الجعفریه.

جستارهای
فقهی و اصولی
سال دوم، شماره دوم
بهار ۱۴۹۰

۷۴

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی