

سازوکار گذر از استقرا به نظریه در مسأله‌ی معذوریت جاهل

دکتر سید محمد صادق موسوی *

چکیده

با گذر از دو مرحله‌ی اساسی یعنی نخست استقرای موارد معذوریت جاهل - که در تمام ابواب فقه اعم از عبادات، معاملات و جزائیات بر آن شاهد وجود دارد - و امعان نظر در ادله‌ی طرفداران معذوریت و عدم معذوریت جاهل به این نتیجه می‌رسیم که جاهل قاصر در احکام تکلیفی معذور است و در احکام وضعی نیز چنانچه جهل در ارکان عقد واقع نشده باشد، معذور است و جهل قصوری موجب بطلان عقد یا ایقاع نمی‌شود و نسبت به احکام قبل از فحوص، جاهل، مقصر تلقی شده و معذور نخواهد بود ولی بعد از فحوص در حکم قاصر بوده و معذور است اما نسبت به موضوعات همیشه حکم قاصر را دارد و فحوص در آن لازم نیست. و در مرحله‌ی دوم ساز و کار عبور از استقرا به نظریه و قاعده‌ی کلی از دیدگاه شهید صدر مورد بحث و مذاقه قرار گرفته است.

بنابراین با توجه به ادله و مستندات فقهی از دیدگاه فقه امامیه، گزاره‌ی «جاهل معذور است» به عنوان یک نظریه و قاعده‌ی فقهی و حقوقی، به اجمال قابل قبول است و مانند سایر قواعد فقهی و حقوقی در مقام تجزیه و تحلیل و تطبیق آن بر مصادیق و استثناها، ویژگی‌های آن روشن می‌گردد.

کلیدواژه‌ها

جاهل - معذوریت - دلیل - استقرا - نظریه - قاعده

* استادیار گروه فقه و حقوق خصوصی مدرسه‌ی عالی شهید مطهری



فقیه برای ارائه‌ی نظریه و قاعده‌ی فقهی و حقوقی در حوزه‌های گوناگون عبادی، مدنی و جزایی لازم است به استناد دلیل قطعی یا دلیل ظنی - که حجیت شرعی آن ثابت شده - اقدام به ارائه‌ی حکم شرعی نماید و دلیل در مسائل فقهی - که به عنوان «حجت» مورد پذیرش قرار می‌گیرد، اعم از این‌که قطعی باشد یا ظنی و یا به استناد اصل عملی و وظیفه‌ی مردم معین شده باشد - سه نوع^۱ است که هر کدام از آن‌ها روش و عناصر مشترک خاص خود را دارد:

۱- دلیل برهانی که مراد از آن برهان در اصطلاح منطق نیست بلکه روش قیاسی در استدلال است؛ مانند مقدمه‌ی واجب و مانند آن در غیر مستقلات عقلیه.

۲- دلیل لفظی که مراد از آن برداشت از ظواهر و نصوص کلام شارع است؛ مانند حجیت مفاهیم، عام و خاص و غیره.

۳- دلیل استقرایی که مراد از آن، استنتاج قانون کلی از تتبع حالات و موارد جزئی متعدد و کثیر است؛ به سخن دیگر فقیه در سیر ادله و منابع فقهی در می‌یابد که تعداد زیادی از احکام و مقررات حقوقی در وضعیت و حالت واحد، اشتراک دارند؛ مانند این که شمار زیادی از حالات و موارد را که جاهل در آن حالت معذور است، بر می‌شمارد و سرانجام در می‌یابد که «جهل و اشتباه» صفت مشترک میان تمام آن حالات و مصادیق است؛ سپس استنتاج می‌کند که ملاک و مناط معذرت «جهل» است و لذا حکم را به سایر حالات جهل نیز تعمیم می‌دهد؛ بنابراین مقصود از ارائه‌ی نظریه‌ی حقوقی به عنوان مثال بر معذورت جاهل این است که با تفحص رگه‌های جهل و اشتباه در ابواب مختلف و استخراج ملاک و یافتن موازین و تعمیم آن به موارد ناشناخته، حکم کلی را استنتاج کنیم. برای تأیید این مطلب می‌توان به قواعد فقهی اشاره کرد^۲ که سه نوعند؛ بخشی از آن‌ها مانند لاضرر، ید و... به طور مستقیم متخذ از کتاب و سنت‌اند. دسته‌ی دیگر - گرچه به طور صریح در متون شرعی ذکر نشده - مستند به متون شرعی است و بالاخره دسته‌ی سوم قواعدی هستند که





فقها با ملاحظه‌ی موارد متعدد و اتخاذ وحدت ملاک آن‌ها را بنا کرده‌اند. این نوع قواعد در فقه عامه بسیار مرسوم است و گاهی تحت عنوان «الاشباه و النظائر» گردآوری می‌شوند. مراد از ارائه‌ی نظریه‌ی حقوقی بر یک موضوع، ارائه‌ی حکم فقهی در حیطه‌ی ضوابط همان دو دسته‌ی اخیر از قواعدی فقهی است و برای مثال اگر کسی مدعی ارائه‌ی قاعده‌ی کلی و نظام حقوقی بر معذوریت جاهل قاصر در عرصه‌ی فقه و حقوق باشد، دو مرحله را باید طی نماید: که مرحله‌ی نخست آن استقرای موارد معذوریت جاهل است.

الف - استقرای موارد معذوریت جاهل

لازم است کلیاتی از مصادیق معذوریت جاهل و موارد مشابه آن مانند ناسی و ساهی و ... را با امعان نظر در ابواب مختلف فقه، مورد تأمل و مطالعه قرار دهیم تا معلوم شود قلمرو و مقدار معذوریت جاهل چه اندازه است و عناصر مشترکه‌ی آن کدام است؛ و آیا با یافتن آن عنصر یا عناصر مشترک می‌توان قاعده‌ی کلی ارائه نمود یا خیر؟ بدیهی است که استقرا و تفحص معذوریت جاهل و معذوریت جاهل در احکام و اعمال حقوقی در تمام ابواب و مسائل ضروری نیست بلکه در هر بابی، آن هم در امهات ابواب فقهی، به یک یا چند نمونه اشاره می‌کنیم و قبل از آن یادآور می‌شویم که تحقیق و تفحص در بیش از پنجاه باب فقهی در سه عنوان کلی، عبادات، معاملات بالمعنی الاعم و جزائیات، پیگیری می‌شود تا در زمینه‌ی آثار جاهل و معذوریت جاهل به یک یا چند قاعده‌ی مشترک دست یابیم.

۱- عبادات

مهم‌ترین ویژگی اعمال عبادی که آن‌ها را از غیر آن متمایز می‌کند، قصد قربت و نیت انجام عمل برای تقرب به خداوند متعال است، تمام هویت اعمال عبادی را همین قصد تقرب تشکیل می‌دهد، همان طور که هویت و قوام اعمال حقوقی را «قصد انشا» تشکیل می‌دهد. پیرامون آثار جاهل در اعمال عبادی هم، مانند اعمال حقوقی از سه جنبه می‌توان به بحث





و بررسی پرداخت؛ نخست نظریه و قواعد کلی، دوم بررسی موارد و مصادیق و سوم بررسی تک تک مسائل فقهی از بعد فتاوا و ادله که - از آن جهت که این بحث جنبه‌ی استطرادی دارد - تنها به دو جنبه‌ی اول، آن هم در راستای اعمال حقوقی، اشاره‌ی مختصری می‌نماییم. چنانچه یادآوری کنیم که هم در بعد قواعد و هم مصادیق آن همانند معاملات بالمعنی الاعم، میان فقهای امامیه اختلاف فراوان هست؛ از جمله معذوریت جاهل در جهل به حکم و اختلاف آن با جهل به موضوع، جهل بسیط و مرکب، جاهل قاصر و مقصر، الحاق ناسی و خاطی به جاهل؛ و مهم‌تر از همه معذوریت در حکم تکلیفی و حکم وضعی که مراد صحت و فساد است و ما در حد گزارش بدون تعرض به ادله، به این مباحث می‌پردازیم؛ لذا در این قسمت، ابتدا در راستای قواعد کلی طی چند بند به آثار جهل در عبادت می‌پردازیم و سپس به چند نمونه از آن‌ها در ابواب مختلف اشاره می‌کنیم.

۱- در علم اصول فقه گفته می‌شود هر مکلفی در موارد جهل بسیط و شبهات حکمیه، موظف به تحصیل علم است و اگر بدون فحص و تحقیق از ادله، اقدام به اجرای اصل نماید، به عنوان جاهل مقصر، معذور نخواهد بود. در این زمینه مشهور فقها معتقدند^۱ که چنین شخصی بر مخالفت حکم واقع، مجازات می‌شود نه ترک تعلم. ولی عده‌ای دیگر معتقدند^۲ که عقاب و مؤاخذه‌ی جاهل مقصر مربوط به ترک تعلم است نه ترک واقع عند ا....- که مفاد ادله‌ی شرعی است- ولی دلیلی که گروه دوم آورده‌اند که تکلیف نمودن به آدم غافل قبیح است، ظاهراً مقصودشان جاهل مرکب است ولی بحث گروه اول در جهل بسیط است. صاحبان این دو نظریه ادله‌ی متعددی بر مبنای انتخابی خویش ذکر کرده‌اند اما همین فقها اتفاق نظر دارند که در جهل به موضوع تحقیق و تفحص لازم نیست و عبادت جاهل به موضوع مطلقاً صحیح است چه قاصر و مقصر، چه جاهل به جهل بسیط و مرکب؛ زیرا عدم وجوب فحص، موجب می‌شود که واقع در حق چنین جاهلی منجز نشود و در نتیجه عمل فعلی او صحیح است؛ اما





نسبت به ناسی موضوع هم مشهور فقها قائل به صحت عمل او هستند ولی برخی مانند علامه حلی با آن مخالفت نموده‌اند.

۲- حال اگر کسی که جهل به حکم دارد، بدون فحص و بررسی، اقدام به اجرای اصل برائت کرد و انجام آن جزء یا شرط را ترک نمود، در این زمینه یک بحث پیرامون حکم تکلیفی اوست و بحث دیگر درباره‌ی حکم وضعی و صحت یا فساد اعمال او. در بعد دوم که مربوط به حکم وضعی است این بحث در اعمال حقوقی هم جاری است؛ مثل این‌که احتمال می‌داده در عقد بیع، اجرای صیغه به زبان عربی شرط است ولی بدون فحص، برائت را جاری نموده و به فارسی عقد را اجرا نمود، آیا عقد چنین شخصی صحیح است؟ از عبارات فقها برمی‌آید که پیرامون حکم وضعی عبادات جاهل، میان جاهل قاصر و مقصر اعم از آن‌که جهل آن دو بسیط باشد یا مرکب - تفاوت است؛ جاهل مقصر در حکم عالم است و لذا عبادت او صحیح نیست و مؤاخذه هم دارد. البته عده‌ای از فقها در این مورد میان قاصر و مقصر تفصیل قائل نشده و عمل هر دو را محکوم به فساد دانسته‌اند؛ اما ناسی به حکم و موضوع، مشهور مطلقا فتوا به صحت عمل او داده‌اند ولی شیخ انصاری در آن تشکیک می‌کند. دیدگاه وی نسبت به جاهل این است که:

اولا: جاهل به جهل بسیط قاصر، معذور است و عمل او - اتفاقا اگر مطابق با واقع بود - صحیح و مجزی است به خلاف جاهل مقصر که معذور نیست. البته در این جا ملاک واقع است.

ثانیا: انسان غافل و جاهل به جهل مرکب، از حیث حکم تکلیفی معذور است ولی صحت و فساد عمل انجام شده، مطابقت یا عدم مطابقت با واقع ملاک است. در همین جا یادآوری می‌کنیم که صحت و فساد اعمال جاهل، چه در عبادات و چه در معاملات، ملاک مخالف یا موافق با حکم واقع اولی عندها... است و روشن است که این موافقت یا مخالفت با واقع در ترتیب اثر دادن به آن‌ها، نیازمند به انکشاف است و کاشف یا علم است یا ظن اجتهادی و یا تقلید؛ و اما ملاک در کیفر جاهل، صرف مخالفت با واقع است و کیفر مربوط به انسان مقصر است، چه جاهل و چه ناسی



غافل و چه بسیط و چه مرکب و ... ، با قبول معیار مطابقت یا عدم مطابقت با واقع در صحت و فساد و یا عقاب و ثواب، در بخش عبادات، روایات اسلامی دو مورد را استثنا کرده است؛ یکی قصر و اتمام و دیگری جهر و اخفات؛ در این دو مورد، جاهل چه مقصر و چه قاصر چه در حکم و چه در موضوع، مطلقا معذور است و فقها از روایات استنباط نموده‌اند که اگر مکلف به واسطه‌ی جهل به حکم با واقع مخالفت نمود و نماز قصر را تمام خواند و ... ، عملش صحیح است و نیاز به اعاده ندارد ولی جاهل مقصر از حیث حکم تکلیفی معذور نیست و مجازات می‌شود و البته در جمع بین صحت عمل و مجازات، مباحث دقیقی را فقها و اصولیون متعرض شده‌اند که نیاز به ذکر آن‌ها نیست.^۵ حال با ذکر این مقدمه به بررسی مواردی از معذوریت جاهل در قلمرو عبادات می‌پردازیم.

۱-۲- در احکام روزه، فقها جاهل را عذر دانسته‌اند؛ مثل این‌که شخصی در مسافرت روزه بگیرد و نمی‌دانسته که در مسافرت روزه گرفتن جایز نیست (جهل به حکم). در نوع معذوریت جاهل در این مسأله میان فقها اختلاف است؛ عده‌ی زیادی گفته‌اند^۶ روزه‌ی این شخص صحیح است و کفاره هم ندارد؛ یعنی جاهل هم مسقط حکم تکلیفی است و هم حکم وضعی. صاحب جواهر^۷ میان جاهل قاصر و مقصر تفصیل قائل شده که در جاهل مقصر قضا و کفاره هیچ کدام ساقط نمی‌شود و از جاهل قاصر هم تنها کفاره ساقط است نه قضا. عده‌ی دیگری از جاهل قاصر، قضا را ساقط شده دانسته‌اند.^۸ عده‌ای دیگر^۹ جاهل به حکم را از تمام جهات مثل عالم دانسته‌اند که قضا و کفاره هر دو واجب است و جاهل به موضوع اولی از جاهل به حکم است.

در همین زمینه آیا ناسی ملحق به جاهل است یا خیر، میان فقها اختلاف است.^{۱۰}

۲-۲- در راستای مسأله‌ی قبلی، برخی از فقها درباره‌ی کفاره‌ی روزه معتقدند که کفاره اختصاص به کسی دارد که عالم به حکم باشد ولی جاهل به حکم معذور است و چیزی بر او نیست. در این مسأله غافل، ساهی و ناسی نیز ملحق به جاهل است.^{۱۱}



۲-۲- شخصی به گمان این که سجده بر چیزی صحیح است، اقدام به سجده می‌کند ولی بعداً معلوم می‌شود که صحیح نبوده. عده‌ای از فقها در حکم این مسأله گفته‌اند اعاده لازم نیست چه جاهل به حکم باشد یا موضوع.^{۱۲}

۲-۲-۴- اگر شخصی در حج در حال احرام، از روی جهل به حکم، لباسی بپوشد، کفاره بر او نیست و حج او صحیح است.^{۱۳} در موارد دیگر نسیان و غفلت هم ملحق به جهل شده است.^{۱۴}

و مسائل فراوان دیگر که در زمینه‌ی آثار جهل بر اعمال عبادی وارد شده است صرف نظر از تفاوت آرا چند مطلب مورد اتفاق یا نظر اکثر فقهاست: یکی معذوریت جاهل قاصر از حیث حکم تکلیفی؛ و از حیث حکم وضعی نیز بسیاری از فقها قائل به صحت عمل جاهل شده‌اند؛ و دیگر از جهت جاهل مقصر که التفات به مسأله دارد و احتمال بطلان عمل خویش را می‌دهد ولی سؤال نمی‌کند؛ و اگر التفات نداشت، جاهل قاصر است که جهل او نوعاً مرکب است،^{۱۵} از حیث تقصیر حکم تکلیفی او باقی است و مؤاخذه می‌شود. ولی از حیث حکم وضعی اختلاف است و بالاخره الحاق ناسی و غافل و ساهی به جاهل به نظر می‌رسد اکثر فقها مناط را جهل دانسته و به این الحاق راضی هستند.

۲- معاملات

شعبه‌ی پژوهش‌های علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

۲-۱- جهل به خیار و فوریت آن
بسیاری از فقها تصریح دارند که جهل به حکم یا موضوع در مسأله‌ی خیار موجب سقوط آن نمی‌شود و معذور بودن جاهل نسبت به اصل خیار و فوریت آن پذیرفته شده است؛ به عنوان نمونه به آرای چند تن از فقیهان می‌پردازیم:

میرزای قمی در پاسخ به این سؤال که شوهر زنی مجنون شده؛ آیا او می‌تواند عقد نکاح را فسخ نماید یا خیر، فروعی را مطرح می‌نماید؛ از جمله فسخ نکاح، در زمینه‌ی فسخ می‌فرماید: «بدان که در صورت ثبوت خیار فسخ، خیار فوری است؛ پس هرگاه راضی شود زن به عیب یا

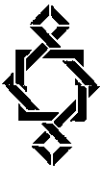




تأخیر کند در فسخ بدون عذر، دیگر تسلط ندارد. مگر در صورت جهل به
خیار فسخ یا جهل به فوریت آن علی الاظهر که در آنجا باز خیار باقی
است.»^{۱۶} قید «علی الاظهر» مربوط به فوریت است و الا در اصل خیار
کسی اختلاف ندارد.

بحرانی می فرماید: «اگر به خیار یا فوریت آن جاهل است در عذر
بودن آن اختلافی نیست تا این که حکم آن دو را بداند.»^{۱۷}
محقق سبزواری، جهل به اصل خیار را عذر می داند ولی نسبت به
فوریت آن، می فرماید حکم اختلافی است.^{۱۸}

شیخ انصاری در مکاسب سؤالی را مطرح می کند^{۱۹} که آیا شرط
فاسد، مفسد عقد هست یا خیر؟ در این زمینه ادله موافقان و مخالفان را
مطرح می کند و در نهایت می فرماید: «انصاف این است که مسأله در
نهایت اشکال بوده و نفی و اثبات آن دشوار است.» در دنباله آن اظهار
می دارد: «اگر به فرض در صورت فساد شرط قائل به صحت عقد شویم،
آیا برای مشروطه با جهل به فساد شرط، خیار ثابت می شود یا خیر؟»
شیخ در پاسخ این سؤال دو مبنا را مطرح می سازد که «اولاً: اگر خیار
از جمله خیار تخلف شرط مطابق قاعده بود و تراضی مقید به شرط بود،
معلوم است وقتی عقد لازم است که قید حاصل شده باشد و اما وقتی قید
منتفی شد، لزوم هم مرتفع می شود و عقد خیار می شود. طبق این مبنا
خیار ثابت است چه ادله نفی ضرر در اینجا جاری بشود یا خیر؛ و چه
متعاقدان به فساد شرط عالم باشند یا جاهل، و چه جهل به حکم باشد یا
موضوع، مثل این که نمی داند شرط جارو کشیدن مسجد، توسط زن
حائض، باطل است و یا این که نمی داند مشروط علیها برای جارو کشیدن،
حائض است.» در هر دو صورت تفاوتی نمی کند جهل قصوری باشد یا
تقصیری. حال شاهد مطلب برای بحث ما این است که طبق این مبنا خیار
ثابت است حتی آن جایی که جهل به حکم، تقصیری است.» شیخ در ادامه
می فرماید: «و اذا يعذر الجاهل بثبوت الخيار او بفوريته» که فقها در خیار
غبن و جاهای دیگر و جاهل به اصل خیار یا فوریت آن را، معذور می
دانند و با جهل خیار یا فوریت آن ساقط نمی شود. اما اگر مبنای خیار



از جمله خیار تخلف شرط، ادله‌ی نفی ضرر و اجماع بود، در آن صورت - اگر عالم به فساد بود - خیار نخواهد داشت؛ چون خود اقدام به ضرر خویش نموده است و دلیل نفی ضرر آن‌جا را نمی‌گیرد و اما در صورت جهل نیز، شیخ ثبوت خیار را مورد مناقشه قرار می‌دهد که برخی از آن‌ها اختصاص به جهل به حکم تقصیری دارد.^{۲۰}

بنابراین پذیرش معذوریت جاهل در خیار و فوریت آن غالب نظر فقها و بلکه در اصل خیار اتفاقی است، آن هم چه جهل به حکم باشد یا موضوع؛ و حتی عده‌ای در این مسأله میان قاصر و مقصر هم تفاوتی قائل نشده‌اند.

قانون مدنی ایران هم با الهام از فقه امامیه، در ماده‌ی ۱۱۳۱ جهل به خیار و فوریت آن را عذر دانسته است.

۲-۲ جهل شفیع در اعمال حق شفعه

برای جهالت شفیع سه صورت را می‌توان تصور نمود؛ جهل به موضوع معامله، جهل به حق شفعه و جهل به فوریت حق شفعه که دو صورت اخیر جهل حکمی است و اولی جهل موضوعی است. فقها تصریح دارند که اگر شفیع به حق شفعه یا فوریت آن، چه در حکم و چه در موضوع، جاهل باشد، جهل او عذر محسوب می‌شود. برای تأیید مطلب به آرای چند تن از فقها اشاره می‌شود.

شهید می‌فرماید: «و الاقرب ان النسیان و جهاله الشفعه و جهاله الفوریه اعذار فیمن یکن ذلک فی حق»^{۲۱} امکان تحقق عذر مانند جایی است که کسی تازه اسلام آورده و از حق شفعه یا فوریت آن اطلاعی ندارد و یا امکان سؤال ندارد؛ یعنی جاهل قاصر است نه مقصر.

صاحب جواهر می‌فرماید: «ظاهر کلمات اصحاب این است که ادعای وجود عذر جهل از شفیع مسموع است»^{۲۲}

میرزای قمی می‌فرماید: «رأی ظاهر این است که جهالت به ثبوت حق شفعه از برای شریک عذر است و جاهل در آن معذور است و هم‌چنین است جهل به فوریت آن، هرگاه جاهل تقصیر در تحصیل مسأله



نکرده باشد؛ به این معنا که هیچ این مسأله به گوش او نرسیده و متفطن آن نشده که از آن سوال کند.»^{۲۳}

محقق بحرانی می فرماید: «جاهل به فوریت همانند جاهل به شفعه معذور است و ...»^{۲۴}

بنابراین مشهور فقهای امامیه بلکه اتفاق آن‌ها جاهل به شفعه و فوریت آن را عذر می شناسند و تأخیر را مسقط نمی دانند. این دو موردی که در زمینه‌ی جاهل به خیار و شفعه مطرح شد، مربوط به آثار حکم وضعی جاهل بود که جاهل موجب بطلان یا اسقاط حق خیار یا شفعه نمی شود و از مباحث فقهی قابل استنباط است که بین جاهل به موضوع خیار یا شفعه و جاهل به حکم آن دو تفاوتی نیست و دعوائی جاهل در این موارد پذیرفته می شود و مدعی سقوط خیار یا شفعه باید دلیل آورد چه این که اصل هم با مدعی جاهل است و اطلاع و آگاهی از وقایع خارجی (جاهل به موضوع) و یا احکام در صورتی که تقصیر نکرده باشد، خلاف اصل است و باید معذوریت جاهل را پذیرفت، نمونه‌های دیگری از این موضوع در باب ضمان، اقرار، طلاق و عتق و ... هم مشاهده می شود، که طرح آن‌ها موجب اطاله‌ی کلام خواهد شد.

در قانون مدنی ایران درباره‌ی جاهل شفیع به حق شفعه و فوریت آن، مطلبی مطرح نشده است ولی با توجه به شباهت حق شفعه و حق خیار فسخ، با تنقیح مناسط و کشف ملاک می توان حکم ماده‌ی ۱۱۳۱ ق.م. را در این مورد هم جاری نمود؛ لذا ادعای جاهل به اصل حق شفعه و فوریت آن بدون دلیل قابل پذیرش است و مدعی علم باید دلیل ارائه نماید.

۳- جاهل به حرمت ربا و انجام معامله ربوی

فقهها - صرف نظر از بحث مفصلی که پیرامون حرمت ربا دارند - در زمینه‌ی آثار جاهل در حرمت ربا و تأثیر آن در معاملات، از دو جهت بحث را مطرح نموده اند؛ نخست معاملات ربوی کفار قبل از اسلام آوردن که آیا معاملات دوران کفر صحیح است یا نه؛ و آن چیزی که به صورت ربا گرفته اند، حلال است یا خیر؟ که این قسمت محل بحث ما نیست. جهت

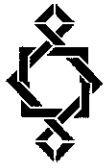
دیگر - که محل بحث است - آن که، مرتکب معامله‌ی ربوی، مسلمان است ولی به حرمت اصل ربا یا موضوع آن جاهل است؛ مثل این که چیزی را با چیز دیگر مورد معاوضه قرار داده ولی گمان می کرده این‌ها جنس واحد نیستند یا گندم و جو را جنس واحد نمی داند ولی بعد از معامله معلوم می شود که اشتباه می کرده است.

محل نزاع در این است که آیا جاهل به حکم یا موضوع، اضافه‌ای را که در این معامله گرفته، حلال است تا برگردان آن واجب نباشد و یا حرام است و باید برگرداند، و در صورت حلال بودن، یا براین اساس است که معامله در صورت جهل به موضوع یا حکم ربا صحیح است که صاحب حدائق به آن معتقد است^{۲۵} یا بر مبنای تعبد است که در صورت جهل برای آن زیادی، جاهل معذور است و رد نکردن آن شیء اضافی، تعبدی است و دلیل خاص آن عذر جهل است؛ و یا این‌که رد اضافی، واجب است و میان علم و جهل تفاوتی نیست و یا باید میان این‌که آن اضافی موجود است و شناخته شده یا تلف شده و یا با مال دیگری مختلط شده و در حکم تلف است، تفصیل قائل شد. در صورت اول رد آن واجب است به خلاف صورت دوم که تلف شده و رد آن واجب نیست؛ و یا وجه سوم این‌که بین جاهل به اصل حکم و جاهل به خصوصیات و یا جاهل به حکم و جاهل به موضوع باید تفصیل قائل شد. هرکدام از این شقوق در بین فقها قائلی دارد^{۲۶} ولی اکثریت، حکم تکلیفی آن را که حرمت باشد، با جهل رفع نموده و نسبت به حکم وضعی هم عده‌ی زیادی قائل به صحت معامله شده اند؛ و همین مقدار - صرف نظر از ادله که مستند آن‌ها آیه‌ی حرمت ربا در قرآن و روایات است^{۲۷} - برای تأیید نظریه‌ی معذرت جهل در حکم تکلیفی و وضعی کافی است.

۴) حرمت ازدواج در عده

هرگاه مردی با زنی که در حال عده است ازدواج نماید و زوج و زوجه یا جهل به موضوع دارند؛ یعنی جاهل به عده هستند و یا جهل به حکم دارند؛ یعنی به حرمت آن آگاه نیستند و یا نسبت به هر دو جاهل





هستند، به ضرورت عقد در این صورت باطل است و روایات فراوانی بر آن دلالت دارد و بر اساس آن‌ها، فتوای فقها بطلان چنین عقدی است^{۲۸} و اگر میان زن و مرد مباشرتی صورت نگرفته باشد، حکم تکلیفی حرمت به واسطه‌ی جهل از آن برداشته شده و بعد از اتمام عده می‌توانند از دواج نمایند و لذا جهل از این جهت عذر تلقی می‌شود. اما اگر عالم به موضوع یا حکم باشد، به مجرد عقد، حرمت ابدی خواهد بود. در روایتی که ذکر می‌شود به هر دو صورت جهل به حکم و موضوع اشاره شده است: «قلت له، بای الجهالتین یعذر، بجهالته ان ذلک محرم علیه ام بجهالته ائها فی عده؟ و قال علیه السلام: احدی الجهالتین اهون من الاخری...»^{۲۹} این روایت را شیخ انصاری در ادله‌ی براءت آورده و دلالت آن را بر براءت و معذوریت جاهل بسیط رد کرده است و چون رگه‌هایی از آن ارتباط مستقیم با این بحث دارد، چکیده‌ای از استدلال شیخ را همراه با روایت می‌آوریم:^{۳۰}

امام علیه السلام در پاسخ عبدالرحمن الحجاج که از جهل به حکم و موضوع سؤال کرد و این‌که جاهل به سبب کدام یک از این دو معذور است، فرمود: یکی از دو جهالت اهون از دیگری است و آن جهل به حکم شرعی است؛ چون وی در چنین حالتی قادر به احتیاط نیست و لذا معذور است. راوی می‌گوید: سؤال کردم در جهل به موضوع هم معذور است؟ حضرت فرمود: بله، معذور است و حرمت ابدی نمی‌آورد و پس از انقضای مدت می‌تواند زن را به عقد خود درآورد. مستدلین به این روایت گفته‌اند: جاهل به حکم معذور است؛ یعنی مؤاخذه ندارد و این یعنی براءت. شیخ چند مطلب را متذکر می‌شود که مربوط به بحث ما هم هست:

اولاً: مراد از جهالت در جهل به حکم، جهل مرکب و غفلت محض است نه جهل بسیط؛ زیرا در روایت امام (ع) می‌فرماید: چنین شخصی قادر به احتیاط نیست در حالی که انسان شاک می‌تواند احتیاط کند. ثانیاً: روایت مربوط به حکم وضعی است که آیا عقد در حال عده مؤثر در حرمت ابدی است، یعنی بطلان ابدی است یا خیر؟ که روایت می‌گوید: جهل حرمت ابدی را بر می‌دارد و از این جهت جاهل است.



ثالثا: حال که روایت مربوط به جهل مرکب و غافل شد و آن هم حکم وضعی - اگر چنین جاهلی مقصر باشد - معذور نیست و مؤاخذه دارد و اگر قاصر بوده، معذور است. معذوریت در جهل مرکب ملازم با معذوریت در جهل بسیط نیست.

رابعا: در جهل به موضوع هم چند وجه مطرح است، که یا اصل عده و مقدار آن را می‌داند ولی جهل به انقضا دارد، در این صورت شبیه موضوعیه است ولی معذور نیست؛ چون استصحاب بقای عده جاری است و یا این که می‌داند عده لازم است ولی مقدار آن را نمی‌داند. در این صورت شبیه حکمیه است ولی معذور نیست؛ چون می‌تواند سؤال کند و تحقیق نکرده مقصر است، به علاوه استصحاب بقای عده جاری است و احتمال سوم این که نمی‌داند در اسلام عده هست یا نه، در این صورت هم شبیه حکمیه است و باید فحص کند و معذور نیست، به علاوه با شک در مؤثر بودن چنین عقدی، اصل عدم زوجیت جاری می‌شود؛ پس از ناحیه‌ی حکم تکلیفی معذور نیست و معذوریت از ناحیه‌ی حکم وضعی است و معذوریت حکم وضعی با معذوریت در حکم تکلیفی ملازمه ندارد. این تحلیل سه گانه در صورتی صحیح است که مراد جهل بسیط باشد نه مرکب؛ و اگر در جهل به موضوع هم مراد جهل مرکب یا غافل باشد، او مطلقاً معذور است؛ ولی در تحلیل شیخ گویا میان جهل به موضوع و جهل به حکم از حیث مرکب و بسیط بودن، تفکیک شد در حالی که در روایت جهل به یک معنا آمده است. آخوند خراسانی در پاسخ این اشکال می‌فرماید: «در هر دو مورد، جهل به معنای عام یعنی مطلق جهل به واقع است چه مرکب و چه بسیط، النهایه در جهل به حکم، غالباً جهل مرکب است؛ چون آدم ملتفت و شاک به دلیل اهمیت موضوع، سؤال می‌کند ولی در جهل به موضوع غالباً به دلیل حضور ذهن به هنگام ازدواج می‌پرسد و متوجه می‌شود که زن در عده هست یا نه ...»^{۲۱}

بنابراین جهل در این نوع عقد، حداقل از حیث حکم وضعی مؤثر است و از کلام شیخ استفاده می‌شود که در جهل مرکب - که مطابق مباحث گذشته گاهی مؤثر در حکم تکلیفی است و گاهی حکم وضعی -



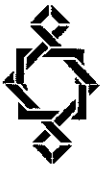
فحص و جست وجو لازم نیست و مطلقاً معذر است، به خلاف جهل بسیط که معذرت آن منوط به فحص است. نکته‌ی دیگر این‌که میان جهل به حکم و موضوع در معذرت ملازمه‌ای نیست بلکه می‌تواند حکم جداگانه داشته باشد و بالاخره در یک مسأله ممکن است جهل به حکم مرکب باشد ولی جهل به موضوع بسیط - که از دیدگاه آخوند خراسانی غالباً چنین است.

قانون مدنی ایران هم در این مسأله از آرای فقهای مشهور امامیه پیروی نموده است، گرچه ماده‌ی صریحی پیرامون جهل به حرمت ازدواج در آن دیده نمی‌شود ولی از ماده‌ی ۱۱۵۷ می‌توان دریافت که هم‌بستری به شبه و اشتباه، موجب ممنوعیت ازدواج در زمان عده است و برای واطی به شبه، حرمت ابدی نمی‌آورد.

همان‌طور که ملاحظه شد، جهل به حکم یا موضوع در بسیاری از مسائل بخش معاملات پذیرفته شده است و اختلاف گاهی از جهت حکم وضعی و تکلیفی است و گاهی به لحاظ حکم و موضوع و گاهی قصور و تقصیر و... ولی به اجمال، صرف نظر از موارد و جزئیات، جهل به عنوان مدرک و مستند عذر در بسیاری از ابواب فقهی به عنوان دلیل پذیرفته شده است و فقها در مسیر استنباط و استدلال فقهی تعبیر «لان الجهل عذر» را زیاد به کار برده‌اند که بعد از اشاره‌ی مختصر به آثار جهل در جزئیات، لازم است قدر مشترک همه‌ی این ابواب را مورد مذاقه قرار دهیم تا زمینه برای ارائه‌ی نظریه‌ی حقوقی در این باره مهیا شود.

۳- جزئیات

فقه اسلام در امور جزایی مسؤلیت را تنها متوجه شخصی می‌داند که عمل مجرمانه را مرتکب شده است نه فرد دیگر «و لاتزر وازره وزر اخری» (انعام: ۶۴). به علاوه مسؤلیت را برای کسی قائل است که واجد شرایط عامه‌ی تکلیف از جمله علم و آگاهی باشد، البته از باب مشترک بودن احکام میان عالم و جاهل، علم را شرط تنجز تکلیف می‌داند و نه شرط ثبوت آن. از این رو در فقه جزایی اسلام یکی از عوامل اساسی سلب مسؤلیت کیفری، جهل است و جهل هم اعم از حکمی و موضوعی



است و در هر دوی آن‌ها چه جهل قصوری باشد یا تقصیری، رافع مجازات است، به جز دیه- که اگر مجازات تلقی شود، موضوع آن خطای محض یا شبه عمد است و شاید هم ماهیت آن جبران خسارات باشد نه مجازات کیفری که عده‌ای از فقهای معاصر به آن متمایل شده‌اند-^{۳۲} حال ادله‌ای که دلالت بر مؤثر بودن جهل در مسؤولیت‌های کیفری دارد، مانند بخشی از ادله‌ی برائت به ویژه حدیث رفع یا روایات وارده در مورد معذور بودن جاهل^{۳۳} و بخشی هم ادله‌ی اختصاصی جزائیات است، مانند قاعده‌ی «درء الحد» که عمومیت دارد و شامل تمام اقسام جهل و شبهه می‌شود و اصطلاح «الحد» هم به دلیل محلی به «ال» بودن تمام موارد مجازات را در بر می‌گیرد که شامل قصاص و تعزیرات هم باشد و روایات خاص- که در مورد شرب خمر و... وارد شده- که همگی دلالت بر معذرت جهل دارند،^{۳۴} نکته‌ی بسیار مهم در ادله و مستندات جهل در مسؤولیت کیفری این است که در آن‌ها هم میان جهل قصوری و تقصیری تفکیک قائل شده و جاهل مقصر را در حکم عامد دانسته‌اند و معذور نیست. قانون مجازات اسلامی هم در مواردی- که البته بیشتر ناظر به جهل موضوعی است- جهل را مؤثر دانسته است.^{۳۵}

لازم است توجه شود که، در بررسی آثار و احکام جهل و اعمال حقوقی و اعمال کیفری نمی‌توان در تمام جهات حکم واحدی ارائه کرد مگر در حدّ موجهی جزئی؛ زیرا در جریان قاعده‌ی «معذورت جاهل»، البته در صورت اثبات آن، میان امور کیفری و مدنی فرق است؛ زیرا اولاً بیشتر امور کیفری مربوط به حق... است ولی امور مدنی حق الناس است و در حق الناس باید دقت لازم را به کاربرد و به مجرد عروض شبهه یا ادعای جهل و با اندک بهانه‌ای نمی‌توان حکم به بطلان معامله داد و از آثار و تبعات وضعی آن فرار کرد. به خلاف حق... که بنای شارع مقدس در آن‌ها سهل و آسان‌گیری است. ثانیاً؛ در امور کیفری بیشتر مجازات و جرائم، و بلکه بر اساس اصل قانونی بودن مجازات، همه‌ی آن‌ها به اعتبار احکام تکلیفیه‌ای است که در این باره هست و مطابق فقه امامیه، جاهل و عالم در آن مشترکند، به خلاف امور مدنی که در آن‌ها بیشتر، نظر به





آرای عقلا و آثار وضعی قرار داده است گرچه عده‌ای مانند فاضل نراقی برای آن‌ها هم حکم واقعی عندا... قائل اند که عالم و جاهل در آن مشترکند.^{۳۶} و لذا میان آثار وضعی و تکلیفی در امور مدنی و کیفری تفاوت زیاد است.

ثالثاً، اگر چه مستندات معذوریت یا عدم معذوریت جاهل در امور مدنی و کیفری - همان‌طور که مشاهده نمودیم - در موارد قابل توجهی مشترک است ولی قلمرو تأثیر آن‌ها با امعان نظر در مباحث فوق و مستندات فقهی معذوریت یا عدم معذوریت، جدای از هم هستند. غایت از ذکر این مطلب این است که نباید از دلایل عامی مانند برائت، روایات وارده در مورد معذوربودن جاهل یا به عکس دلایلی مانند اشتراک احکام میان عالم و جاهل یا وجوب تعلم احکام و غیره در هر دو قلمرو مدنی و کیفری، نتیجه‌ی مشترکی گرفت بلکه باید به هوش بود که حیطة دلالت هر کدام چه مقدار و در کدام زمینه است و از این‌که برخی از این ادله در زمینه‌ی معذوریت بیش‌تر ناظر به حکم تکلیفی است، نباید به‌طور کلی این چنین نتیجه گرفت که معذوریت جهل در حقوق اسلام فقط در امور کیفری است و شاهد آن مباحث قبلی و پذیرش عذر جهل در احکام وضعی است.

ب - گذر از استقرا به نظریه و بررسی ساز و کار آن

یکی از تلاش‌های مهم اخیر، یافتن مواد اولیه در زمینه‌ی معذوریت جاهل و عذر جهل و تهیه‌ی مواد اولیه و اصلی به منظور ارائه‌ی نظریه‌ی حقوقی در فقه امامیه است. بدیهی است عقل و قواعد منطقی مبتنی بر آن همواره منبعی پایان ناپذیر محسوب می‌شود و در فقه و حقوق اسلام از عقل به صراحت به عنوان یک منبع یاد شده است. در نظام‌های حقوقی دنیا از عقل بیش از آن‌که در تفسیر و تحلیل استفاده نمایند، در ارائه‌ی نظریات و قواعد حقوقی بهره‌برداری می‌کنند که ما در معارف اسلامی به ویژه در اصول فقه تحت عنوان ملازمات عقلیه، ثمرات و میوه‌های دل‌انگیز فراوانی از شجره‌ی طیبه برداشت می‌کنیم؛ و در بحث اخیر ما نیز عقل منبع اصلی است. اما قبل از بررسی این مسأله و تحلیل آن، لازم به اشاره



است که در بررسی موارد معذوریت جاهل در مباحث قبلی مشاهده نمودیم که در مسأله‌ی عذر جهل هم به لحاظ مفهومی و هم مصداقی و هم قلمرو آن ابواب در ابواب گوناگون اختلاف نظرهایی وجود دارد، روشن است برای رسیدن به یک نظریه و سپس قاعده‌ی حقوقی ضروری است اولاً آن نظریه از مسأله‌ای اختصاصی و موردی بیرون آید؛ ثانیاً آثار و احکام نامنظم و ناخالص تصفیه شود تا به یک قدر مشترک واحد برسیم و این امر با تکیه بر امهات آرا و کنار گذاردن آرای نادر، میسر است و کلیت نظریه هم بسته به مقدار کنکاش در مواد اولیه و کم کردن عناصر زائد و مزاحم است. مهم‌ترین دستاورد این گذر با حفظ ضوابط و شرایط، این است که در انتخاب اصل، اساس معذوریت جاهل است و مدعی جاهل نیازمند به ارائه دلیل نیست و یا اصل عدم معذوریت است و مدعی جاهل باید دلیل ارائه نماید؛ و از این طریق به طرفین دعوا و محاکم قضایی کمک می‌رساند و معین می‌کند که اماره‌های قانونی را مبتنی بر نفع جاهل یا مدعی عدم جهل و اشتباه تنظیم و تدوین نماییم. البته یادآوری این نکته در همین جا ضروری است که استنتاج و ارائه‌ی نظریه بر اساس واقعیات فقهی و احادیث و آثار فقها- که این نوشتار در پی آن است- یک مقوله است و تأمل در متون قانونی و حقوقی و لحاظ مصالح اجتماعی و یافتن نتیجه‌ی کلی آن، مقوله‌ی دیگری است که معلوم نیست نتیجه‌ی این دو همواره یکسان باشد.

اینک با امعان نظر در این مقدمات، در راستای گذر از استقرا و وصول به نظریه و ساز و کار آن، طی چند شماره مسأله را مورد تجزیه و تحلیل قرار می‌دهیم:

۱- الهام بخش این بحث، علاوه بر کلمات پراکنده‌ی فقها در کتب فقهی، به طور عمده مباحث و اشارات دو تن از فقیهان و متفکران بزرگ شیعی است؛ نخست شیخ یوسف بحرانی که مسلک اخباری دارد. وی در مقدمات کتاب *الحدائق الناضرة فی الاحکام العتره الطاهره* تحت عنوان «المقدمه الخامسه، فی حکم الجاهل بالاحکام» و در کتاب دیگر خویش به نام *الدرر النجفیه* متعرض این بحث می‌شود و در آن به اختلاف علمای



اولیه در مسأله‌ی معذوریت جاهل می‌پردازد و می‌فرماید: «مشهور فقها گفته‌اند جاهل معذور نیست مگر در احکام یسیره و جزئی مانند حکم جهر و اخفاف، قصر و اتمام؛ و از آن نتیجه گرفته‌اند جاهلی که مجتهد و مقلد نیست، عبادتش باطل است ولو اینکه مطابق با واقع باشد. اما جمعی از فقهای متأخر قائل به معذوریت جاهل به‌طور مطلق شده‌اند مگر در موارد یسیره و جزئی؛ مانند سید نعمت‌الله جزائری و حتی برخی مانند محقق اردبیلی حکم کرده‌اند به صحت نماز عوام به هر نحوی که واقع شود و عده‌ای دیگر گفته‌اند در صورت مطابقت با واقع صحیح است...»^{۳۷} محقق بحرانی در ادامه می‌نویسد: ظواهر روایات در این باب خالی از تعارض نیست و به بررسی اخبار می‌پردازد و نکته‌ی جالب در بررسی اخبار، تعرض شیخ به اخبار ابواب مختلف اعم از عبادات، عقود و جزائیات است و در آن‌ها به هر دو بعد احکام تکلیفی و وضعی اشاره دارد و با تفحص و تتبع در جزئیات و مصادیق مختلف معذوریت جهل، البته با تأمل در اخبار، حکم به معذوریت جاهل می‌دهد.

فقیه دیگر- که الهام بخش بوده- آیت‌الله شهید صدر است که ابتدا در علم اصول فقه به هنگام بحث از عناصر مشترکه در استنباطات فقهی- که مبتنی بر دلیل است- متعرض این بحث شده و می‌فرماید: «دلیل در مسأله‌ی فقهی اعم از این‌که قطعی باشد یا ظنی، سه نوع است: دلیل لفظی، دلیل برهانی و دلیل استقرایی و هر کدام از این سه نوع دلیل، روش و نظام خاص خود را دارند که بحث ما در روش استقرایی است.»^{۳۸} روشی که استقرا برای رسیدن به یقین، چه در حیطه‌ی احکام شرعی و چه در حیطه‌ی علوم حقیقی به کار می‌رود، از دیدگاه شهید صدر واحد است و مبنای بحث ایشان در علوم حقیقی برگرفته از مباحث ایشان در علم اصول است و ما در مقام مقایسه به هر دو اشاره‌ی مختصری خواهیم داشت.

۲- مسأله‌ی استقرا و کارآیی آن در دو قلمرو تکوین و تشریح یعنی علوم حقیقی و اعتباری مطرح شده است و اتفاقاً در هر دو قلمرو وقتی قابل استناد و در اصطلاح علم اصول «حجت» است که برای آدمی علم و



یقین آورد؛ زیرا در عالم تکوین نیاز به برهان داریم- که مقدمات آن باید یقینی باشد- و در عالم تشریح هم نیاز به حجت داریم که آن یا علم است و حجیت آن ذاتی است و یا دلایل و اماراتی که به دلایل قطعی، حجیت آن‌ها ثابت شده و منتهی به «قطع» می‌شوند؛ بنابراین ملجأ و پناهگاه حجت در فقه، علم است همان‌طور که آبشخور برهان در علوم حقیقی یقین است و لذا استقرا و تتبع آرای فقها و معذوریت جاهل وقتی حجت است که یا مفید علم باشد و یا به دلایلی قطعی منتهی به علم شود.

۲- مراد از دلیل استقرایی در حیطه‌ی امور فقهی و حقوقی آن است که به عنوان مثال فقیه در بررسی ادله و منابع فقهی در می‌یابد که تعداد زیادی از احکام و قواعد فقهی و حقوقی در اوضاع و احوال واحد، اشتراک حکم دارند، مانند این‌که شمار زیادی از حالات و موارد را- که جاهل در آن حالات معذور است- بر می‌شمارد و سرانجام در می‌یابد که «جهل» صفت مشترک میان تمام آن حالات و مصادیق است، سپس در حیطه‌ی مباحث فقهی بر اساس این پیش فرض که احکام شرعی و حتی قوانین عرفی از سر هوس و بیهوده صادر نشده، بلکه تابع مصالح و مفاسدی است که آن‌ها ملاکات احکام را تشکیل می‌دهند، استنتاج می‌کند که ملاک و مناط معذرت، جهل است و لذا حکم را به سایر مسائل و حالات که در آن‌ها هم «جهل» اساس است، تعمیم داده و اطمینان می‌یابد که جهل عذر است؛ اما مبنا و روش رسیدن به نتیجه‌ی یقینی کدام است؟

در حیطه‌ی علوم تکوینی به ویژه علوم تجربی هم این بحث مطرح است که: استقرا (استقرای ناقص نه تام) مشاهده‌ی تعدادی محدود از مقارنت‌های مثلاً «الف» با «ب» است، ولی از مشاهده‌ی نمونه‌های محدود نمی‌توان حکم کلی ارائه داد و اگر هم حکم کلی ارائه شود، نتیجه‌ی ظنی است نه یقینی. تا این‌جا هم در حیطه‌ی علوم اعتباری و هم حقیقی این مطلب مسلم است، ولی مشکل اصلی از این‌جا پیدا می‌شود که ما آن مقارنت‌ها را می‌بینیم ولی از آن‌ها نتیجه‌ی کلی یقینی می‌گیریم، ما رابطه‌ی آهن و آهن‌ریا را چند بار مشاهده می‌کنیم، ولی از مشاهده‌ی آن موارد محدود، حکم کلی می‌کنیم که هر جا و هر وقت آهنی کنار آهن‌ریا



قرارگیرد، جذب خواهد شد. منطقیون نام این قضیه‌ی دوم را- که یقینی است- تجربه نهاده‌اند و تمام سخن در این است که چگونه می‌توان از استقرا به تجربه رسید یا از مشاهده‌ی مقارنت‌ها به ملازمت و سپس عموم و یقین منتقل شد؛ و در موضوع بحث ما سؤال این است که چگونه می‌توان از استقرا به نظریه رسید؟

حکمای اسلام به پیروی از ارسطو، یگانه راه رسیدن به یقین را قیاس منطقی می‌دانستند؛ از این رو در حل مشکل استقرا و رسیدن به تجربه‌ی یقینی هم، به کمک قاعده‌ی عقلی «الاتفاقی لایکون دائمیا ولا اکثریا» استقرا را به قیاس برگردانده و با کشف علت به نتیجه‌ی یقینی می‌رسیدند!

شهید صدر با نقد این راه حل، با استفاده از مباحث علم اصول، مشکل استقرا را در حوزه‌ی علوم اعتباری و علوم حقیقی با روش دیگری غیر از روش حکما، تجزیه و تحلیل و حل نمود و ما در این نوشتار تنها به اصول کلی روش ایشان در زمینه‌ی عبور از استقرا به نظریه در حیطه‌ی استنباطات فقهی و حقوقی اشاره می‌کنیم و بررسی تفصیلی نظر ایشان را به کتب مربوط ارجاع می‌دهیم.

۴- شهید صدر، دلیل استقرا را با استفاده از مباحث علمای اصول، به دو قسم تقسیم می‌کند دلیل استقرایی مباشر و غیر مباشر. مراد از دلیل استقرایی مباشر آن است که تعدادی از احکام خاصه مانند معذوریت جاهل در باب صلاه، روزه، فوریت خیار و... استقرا می‌شود، سپس از اجتماع آن‌ها حکم عامی را استنتاج می‌کنیم. حکم عام مستقیما از استقرا کشف می‌شود؛ و گاهی حکم عام مستقیما از استقرا به دست نمی‌آید بلکه به واسطه‌ی استقرا، دلیل لفظی را کشف می‌کنیم و سپس به وسیله‌ی آن، حکم کلی را استنتاج می‌کنیم. تواتر، اجماع، شهرت، خبر و سیره از این نوع است. از تتبع و استقرای فتاوی فقهای متعدد- که هر کدام قرینه‌ی ناقصه‌ای بر وجود دلیل لفظی و در نتیجه حکم شرعی هستند- اجماع حاصل شده که از آن کشف حکم شرعی می‌شود. بحث ما در این جا

پیرامون دلیل استقرایی مباشر است و البته روش عبور از آن به قاعده‌ی کلی در مباشر و غیر مباشر، یکسان است.

۵- استقرایی که در حالات جاهل در ابواب مختلف فقه صورت می‌گیرد و از آن معذوریت جاهل استنتاج می‌شود با اصطلاح «قیاس»- که فقهای اهل سنت از آن استفاده می‌کنند- تفاوت دارد؛ زیرا آن‌ها در استدلال بر ثبوت حکم برای موضوعی، اکتفا می‌کنند بر ثبوت حکمی از همان نوع بر موضوع واحدی که مشابه اولی است و به خودشان زحمت نمی‌دهند که موضوعات مشابه و حالات کثیری را تتبع و استقرا نمایند؛ اگر برای معذوریت جاهل در حالات مختلفی در ابواب گوناگون فقه مورد مطالعه قرار می‌گیرد، اگر به ملاحظه‌ی یک حالت و در یک باب بود، همان مسلک قیاسی ابوحنیفه می‌شود. که حجت نیست چون علم آور نیست یا دلیل قطعی بر حجیت آن نداریم.

۶- استقرا و تتبع حالات مختلف جاهل در زمینه‌ی معذوریت، وقتی حجت است که قطع به حکم شرعی و علم وظیفه ایجاد نماید؛ زیرا از دیدگاه فقه شیعی و اصول فقه آن، هر دلیل غیر قطعی- که شارع حجیت آن را تأیید نکرده باشد- واجب الاتباع نیست؛ و شارع استقرایی را که منجر به علم نشود، حجت نمی‌داند. البته لازم به توضیح است که مراد از علم در این جا علم به معنای فلسفی و منطقی نیست که هیچ گونه احتمال خلاف در آن نباشد و صد در صد مطابق با واقع باشد؛ زیرا منطق قضایی حکم می‌کند که حل مجهولات در عرصه‌ی زندگی اجتماعی همانند کشف مجهولات دقیق فلسفی نباشد و الا در اکثر موارد چنین علمی حاصل نشده و زندگی اجتماعی مردم مختل می‌شود. فقهای شیعه از چنین علمی، تعبیر به «علم عادی» کرده‌اند.

۷- با امعان نظر در موارد فوق، نظریه‌ی شهید صدر را با عطف توجه در سوابق اصولی و فقهی آن و نه بررسی محتوای فلسفی و منطقی آن، به طور مختصر مورد بررسی قرار داده، بار دیگر یادآور می‌شویم که این نظریه پاسخی است به این سؤال که استقرا تصفح در جزئیات و مشاهده‌ی مقارنت‌هاست و امر شخصی جزئی است، چگونه می‌توان از





اجتماع و تراکم این جزئیات به یک قاعده‌ی کلی، یقینی و معتبر دست یافت که در اصطلاح علوم حقیقی از آن امر کلی معتبر، تعبیر به «تجربه‌ی یقینی» می‌کنیم. شهید صدر دیدگاه خود را با استفاده از مبانی استوار شده در کتب اصولی خویش، در کتاب مبانی منطقی استقرا مطرح کرده‌اند.

وی معتقد است برای توجیه رشد معارف بشری، دو مکتب مطرح است؛ نخست مکتب توالد موضوعی که مبتنی بر منطقی‌سازی ارسطویی است؛ یعنی در خارج یک دسته قضایای علمی وابسته به دیگر قضایا هستند و زاده شدن معرفت جدید در یافتن پیوند آن چند دسته از قضایا به وسیله‌ی حد وسط است؛ مثل این‌که می‌گوییم احمد انسان است، هر انسانی می‌میرد، پس احمد می‌میرد. بیش‌تر کوشش شهید، نقد حل مشکل استقرا به طریق این مکتب است. راه دیگر مکتب توالد ذاتی است، در این مکتب تأکید روی جنبه‌های ذاتی معرفت یعنی شخصی و روانی آن است که حالات قبلی در درون انسان حالات بعدی را پدید می‌آورد و خلاصه از تراکم ظنون در نفس آدمی و افزوده شدن قطره قطره‌ی آن‌ها با شرایطی یقین حاصل می‌شود و این تبدیل شدن ظن به یقین با مکتب ذاتی توجیه می‌شود نه توالد موضوعی؛ و اصولاً تعمیمات استقرایی، مانند معذوریت جاهل، تواتر در اخبار، اجماع محصل و... از این طریق به دست می‌آیند که در این روش، اولاً: وجود یقین‌های استقرایی در نفس انسان قطعی است، ثانیاً در زندگی روزمره فراوان مشاهده می‌کنیم که از مرحله‌ی شک به ظن یا بالعکس از ظن به شک و یا از ظن به یقین می‌رسیم و وجود این مبادلات روانی، امر مسلمی است و بسیاری از این نقل و انتقالات روانی است، امر قهری است نه اختیاری! ثالثاً: آنچه مولد این حالات روانی و نقل و انتقال روانی است، همین استقرا و مشاهده و تتبع جزئیات است که بر اساس محاسبات احتمالی به یکی از آن حالات دست می‌یابد و بر همین اساس است که شهید صدر از دلیل استقرایی به «دلیل احتمالی» یا «دلیل قائم علی حساب احتمالات» یاد می‌کند و این احتمال که از دید ایشان بر اساس علم اجمالی به دست می‌آید، امری است قلبی و درجه‌ای از درجات تصدیق است که به خارج نسبت داده می‌شود و از طریق حساب احتمالات



برای انسان ظن ایجاد می‌شود. این مرحله را که بر اساس استقرا و حساب احتمالات و علم اجمالی، برای آدمی ظن قوی ایجاد شده است، شهید مرحله‌ی استنباطی می‌نامد یا توالد استنباطی، پس از آن موارد وارد مرحله‌ی توالد ذاتی می‌شویم که در این مرحله می‌گویند یقین سه نوع است: منطقی (حاصل از قیاس منطقی)، ذاتی یعنی یقین پیداشده ولی بی دلیل و بی وجه است مثل خرافات، موضوعی یعنی یقین روانی با وجه که یقین استقرایی از این نوع است، یعنی من الان به معذوریت جاهل یقین پیدا کردم و این یقین دلایل و شواهد عینی دارد که آن‌ها اسباب یقین هستند؛ پس استقرا حداکثر به لحاظ روانی با جمیع شرایط، ما را به یک ظن قوی موضوعی یعنی با مدرک و شاهد می‌رساند. این ظن موضوعی در مرحله‌ی توالد ذاتی بر اساس یک اصول فطری و عقلایی تبدیل به یقین موضوعی می‌شود. و این یقین موضوعی یقین متکی به قرائن و شواهد و خلاصه با مدرک است نه خرافی و ذاتی؛ و آن اصل که واسطه‌ی میان ظن موضوعی و یقین موضوعی است، این است که هرگاه انسان در یک موضوع میان دو احتمال قرار گرفت مثل این‌که «جاهل معذور است» و یا «جاهل معذور نیست» که یک احتمال بزرگ‌تر و با قرائن بیشتر است و دیگری ضعیف‌تر و کم‌تر، آن احتمال کم، قربانی احتمال بزرگ‌تر شده و آن احتمال تبدیل به یقین می‌شود در تمام تصمیمات استقرایی این مراحل هست و آن را می‌توان به صورت نمودار زیر ترسیم نمود:

مرحله‌ی استنباطی (تفحص در جزئیات و جمع آوری شواهد و تشکیل علم اجمالی) --- ظن موضوعی توالد ذاتی --- یقین موضوعی

نکته‌ی بسیار مهم در نظریه‌ی صدر، این است که مشکل استقرا هم در علوم حقیقی تجربی حل می‌شود و هم علوم اعتباری؛ و اتفاقاً چون مبنای ایشان فعل و انفعالات روانی است نه بیرون، خلط حقیقت و اعتبار هم لازم نمی‌آید؛ زیرا مصب چنین خلطی در توالد موضوعی است که در آن از مقدمات تکوینی نتیجه‌ی اعتباری می‌گیرند و از مقدمات اعتباری



نتیجه‌ی تکوینی؛ به سخن دیگر کار ایشان در این نظریه، توصیف پدید آمدن معرفت در درون، بیان شده است نه توصیه و دستورالعمل برای معرفت همان طور که در منطق ارسطویی مشاهده می‌شود و این توصیف هم در قلمرو علوم تکوینی صادق است و هم علوم تشریحی و اعتباری. به هر حال این یک نظریه است و البته نقاط ابهام فراوانی هم در آن مشاهده می‌شود و غرض ما بیان ساز و کار انتقال از استقرا به نظریه بود و چون اصل انتقال مسلم است، ممکن است در نحوه‌ی آن مناقشاتی هم باشد که چندان مهم به نظر نمی‌رسد. کما این‌که نسبت به اصل استقرا و اخذ قاعده‌ی کلی از آن، علمای اصول هم در باب اجتماع امر و نهی، دوران امر بین المحذورین، اجماع و... اشاراتی نموده‌اند.

اینک با گذشت از این دو مرحله‌ی اساسی یعنی استقرای موارد معذوریت جاهل که در تمام ابواب فقه اعم از عبادیات، معاملات و جزئیات برای آن شاهد آوردیم- و امعان نظر در ادله‌ی طرفداران معذوریت و عدم معذوریت جاهل به این نتیجه می‌رسیم که جاهل قاصر در احکام تکلیفی معذور است و در احکام وضعی هم اگر جهل در ارکان عقد واقع نشده باشد- باز معذور است و جهل قصوری موجب بطلان عقد یا ایقاع نمی‌شود و نسبت به احکام قبل از فحوص، جاهل، مقصر تلقی شده و معذور نخواهد بود ولی بعد از فحوص در حکم قاصر و معذور است. اما نسبت به موضوعات همیشه حکم قاصر را دارد و فحوص در آن لازم نیست؛ و مرحله‌ی دوم عبور از استقرا به قاعده‌ی کلی و بیان ساز و کار آن بود که در صورت پذیرفته شدن نظریه‌ی شهید صدر، نسبت به این قواعد کلی علم عادی ایجاد خواهد شد.

حال می‌توان گفت که با توجه به این ادله و مستندات فقهی احکام وضعی معاملات جاهل، از دیدگاه فقه و اصول فقه امامیه «جاهل معذور است» به عنوان یک قاعده‌ی فقهی و حقوقی، علی الاجمال قابل قبول است و مانند سایر قواعد فقهی و حقوقی در مقام تحلیل و تطبیق آن بر موارد و مصادیق، کم و کیف آن معلوم می‌شود و مستثنیات و مخصصات آن وضوح می‌یابد. همین قاعده و مبانی و ادله‌ی آن، دلیل قاطعی است که در



دعاوی حقوقی، اصل همراه جاهل است و مدعی علم و آگاهی باید دلیل ارائه نماید؛ بنابراین در موارد جهل به حکم و موضوع خیار و فوریت آن یا جهل به حق شفعه و یا جهل به حرمت ربا و مصادیق دیگر، دعاوی مدعی، به جاهل بودن، بدون دلیل پذیرفته می‌شود مگر طرف دیگر که علم و آگاهی مدعی جهل را ثابت نماید یا گواهیانی بر کذب اظهار مدعی اقامه نماید و... و نکته‌ی آخر این که از مطالب گذشته قابل استنباط است که نسیان هم از حیث آثار در حکم جهل است به عنوان مثال اگر خانمی می‌دانسته که عقد نکاح محقق شده، حق خیار فسخ دارد و این حق فوری است ولی بنا به دلایلی فراموش نمود، بر این اساس بعد از یادآوری، می‌تواند از حق فسخ استفاده نماید.

در پایان لازم به یاد آوری است که این بحث تنها جنبه‌ی نظری آن هم از منظر آرای برخی از فقها بوده اما نکته‌ی بسیار مهم درباره‌ی کیفیت جمع و تعدیل این نظریه‌ی فقهی با اماره‌های قانونی و قضایی است که مدعی است «جهل به حکم رافع تکلیف و مسؤولیت نیست» و حدود این قاعده و موارد آن موضوع نوشتار دیگری است.

پی‌نوشت‌ها:

۱. سید محمد باقر صدر، المعالم الجدیده، ص ۱۰۹.
۲. سید مصطفی محقق داماد، قواعد فقه (بخش مدنی ۲)، ص ۷.
۳. شیخ مرتضی انصاری، فرائد الاصول، قم: مؤسسه النشر الاسلامی، ۵۲۳: آخوند خراسانی، کفایه الاصول، ص ۳۷۵.
۴. منابع پیشین.
۵. شیخ مرتضی انصاری، همان، ص ۵۲۳.
۶. امام خمینی، تحریر الوسیله، ج ۱، ص ۲۶۳؛ شیخ یوسف بحرانی، الحدائق الناضره، ج ۱۲، ص ۳۹۸؛ ابن ادریس حلی، السرائر، ص ۸۸.
۷. شیخ محمد حسن نجفی، جواهر الکلام، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۹۸۱، چاپ هفتم، ج ۱۶، ص ۲۵۴.
۸. مصباح الفقیه، ج ۵، ص ۱۸۹.





١٠. شيخ يوسف بحراني، *الحدائق الناضرة*، قم: مؤسسه النشر الاسلامي، ١٣٦٣ هـ.ش.، چاپ اول، ج ١٢، ص ٣٩٨؛ محقق خوانساري، مشارق الشموس في شرح الدروس، ج ٢، ص ٣٩٧؛ شهيد ثاني، *مسالك الافهام*، ج ١، ص ٧٧.
١١. امام خميني، *تحرير الوسيله*، ج ١، ص ٤٢٦؛ سيد علي سيستاني، *المسائل المنتخبه*، ص ٢٠٩.
١٢. شيخ جواد تبريزي، *صراط النجاه*، ج ١، ص ٨٤ (اصل كتاب فتاواي آيت ... خوئي است).
١٣. سيد ابوالقاسم خوئي، *صراط النجاه*، ج ٢، ص ١٠٤.
١٤. فاضل هندي، *كشف اللثام*، ج ٥، ص ٢٣٢.
١٥. سيد ابوالقاسم خوئي، همان.
١٦. ميرزا ابوالقاسم قمي، *جامع الشتات*، ج ٤، ص ٤٤٨ و ٤٤٩.
١٧. شيخ يوسف بحراني، *الحدائق الناضرة*، ج ١٩، ص ٤٤، «و لو جهل الخيار او الفوريه فالظاهر انه لا اختلاف في العذر الي ان يعلم ذلك».
١٨. كفايه الاحكام، ص ١٧٤؛ سيد محمد عاملي، *نهايه المرام*، ج ١، ص ٢٩٩.
١٩. شيخ مرتضى انصاري، *المكاسب*، ص ٢٨٩.
٢٠. شيخ جواد تبريزي، *ارشاد الطالب الي التعليق علي المكاسب*، ج ٤، ص ٤٦٧؛ شيخ محمد حسين و شيخ احمد آل كاشف الغطاء، *النظر الثاقب الي نيل المطالب*، ص ١٩٥.
٢١. شهيد اول، *الدروس*، ج ٣، ص ٣٦٥.
٢٢. شيخ محمد حسن نجفي، *جواهر الكلام*، بيروت: دار احياء التراث العربي، ١٩٨١، چاپ هفتم، ج ٣٧، ص ٣٤٢.
٢٣. ميرزا ابوالقاسم قمي، *جامع الشتات*، ص ٥٥٢ و ٥٥٤.
٢٤. شيخ يوسف بحراني، همان، ج ٢٠، ص ٣٢١.
٢٥. شيخ محمد حسن نجفي، همان، ج ٣٧، ص ٣٤٢.
٢٦. سيد محمد كاظم يزدي، *عروه الوثقى و تكملتها*، ج ٣، ص ١٣-١٥؛ سيد احمد خوانساري، *جامع المدارك*، ج ٣، ص ٢٥٠.





۲۷. قرآن کریم، سوره‌ی بقره، آیه‌ی ۲۷۵؛ محمد بن یعقوب کلینی، اصول کافی، ج ۵، ص ۱۴۴.
۲۸. سید احمد خوانساری، جامع المدارک، ج ۴، ص ۲۳۵؛ سید محمد صادق روحانی، فقه الصادق (ع)، ج ۲۱، ص ۲۸۰؛ شیخ محمد حسن نجفی، همان، ج ۲۹، ص ۴۳۰.
۲۹. شیخ حر عاملی، وسائل الشیعه، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ج ۱۴، باب ۱۷، من ابواب مایحرم بالمصاهره، حدیث‌های ۱۹، ۲۲ و ۲۳.
۳۰. شیخ انصاری، فرائد الاصول، ص ۲۰۱ به بعد.
۳۱. آخوند خراسانی، حاشیه الرسائل، ص ۱۴۴.
۳۲. سید محمد حسن مرعشی، دیدگاه‌های نو در حقوق کیفری اسلام، ص ۱۸۳.
۳۳. رک: شیخ حر عاملی، همان، ج ۱۶، ص ۱۴۴ و ج ۱۱، ص ۲۹۵.
۳۴. شیخ محمد حسن نجفی، همان، ج ۴۱، ص ۲۶۲ و ۴۵۵؛ شهید اول، القواعد و الفوائد، ج ۱، ص ۳۷۷؛ سید ابوالقاسم خوئی، مبانی تکمله المنهاج، ص ۱۶۹؛ شیخ حر عاملی، همان، ج ۱۸، باب ۲۷.
۳۵. قانون مجازات اسلامی، مواد ۲۰۶، ۲۲۶، ۲۷۱ و ۲۹۵.
۳۶. شیخ مرتضی انصاری، فرائد الاصول، ص ۵۱۷؛ مولی مهدی تراقی، مناهج الاحکام، ص ۳۱۱.
۳۷. شیخ یوسف بحرانی، همان، ج ۱، ص ۷۵ به بعد.
۳۸. شهید محمد باقر صدر، المعالم الجدیده، ص ۱۰۹.

پرتال جامع علوم انسانی





پڙهه ښکاري ځايون انساني و مطالعات فرهنجی
پرتال جامع علوم انسانی