

امکان سنجی تعمیم احکام صادرشده بر اسباب خاص در روایات

«با رویکردی بر قضیه فی واقعه بودن روایات»^۱

علمی - پژوهشی

بتول سلحشور *

عباسعلی سلطانی **

محمدحسن حائری ***

چکیده

بسیاری از روایاتی که در ابواب گوناگون فقهی مورد استدلال واقع شده‌اند مربوط به رویدادهای جزئی و خاص هستند. جواز یا عدم جواز تعدی از مورد نص در این روایات و تسری حکم صادرشده به موارد دیگر، مسئله‌ای است که موجب تشتت آراء در بسیاری از احکام فقهی شده است؛ چه اینکه به‌وفور مشاهده می‌شود که برخی فقها روایتی را قضیه فی واقعه و حکم صادرشده در آن را مختص به مورد روایت دانسته‌اند و برخی دیگر به عمومیت و اطلاق حکم صادرشده در آن روایت قائل شده‌اند. پژوهش حاضر به روش توصیفی-تحلیلی و بر اساس مبانی اصولی، به تأسیس اصل نخستین در باب جواز یا عدم جواز تعدی از مورد نص در این روایات پرداخته است. نتایج پژوهش نشان می‌دهد که چنانچه در روایات مربوط به اسباب خاص، حکم به‌صورت عام صادر شده باشد، طبق قاعده «العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب»، اصل بر جواز تعمیم حکم است در غیر این صورت به دلیل اجمال این روایات و عدم وجود مقتضی برای عموم و نیز به‌موجب ضعف مستندات دال بر جواز تعمیم، اصل بر اختصاص حکم به مورد روایت است.

کلید واژه‌ها: قضیه فی واقعه، العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب، قاعده اشتراک، اصل عدم.

تاریخ پذیرش: (۱۴۰۰/۰۵/۰۹)

^۱ تاریخ وصول: (۱۳۹۹/۰۹/۲۵)

* دانش‌آموخته دکترای فقه و مبانی حقوق اسلامی، دانشگاه فردوسی، مشهد، ایران. batoul.salahshour@um.ac.ir

** دانشیار گروه فقه و حقوق، دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد، ایران. (نویسنده مسئول) soltani@um.ac.ir

*** استاد گروه فقه و حقوق، دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد، ایران. haeri-m@um.ac.ir

۱- مقدمه

روایات از مهم‌ترین منابع استنباط احکام بوده و در ابواب گوناگون فقه مورد استدلال فقیهان واقع شده‌اند. از مراجعه به متون فقهی به دست می‌آید که شمار زیادی از این روایات بیانگر احکامی هستند که در خصوص اسباب خاص و رویدادهای جزئی وارد شده‌اند. بسیاری از اختلاف‌نظرهایی که در زمینه احکام مستنبط از روایات میان فقیهان وجود دارد از تشتت آراء در مورد جواز یا عدم جواز تسری حکم صادرشده در این روایات به مواردی غیر از مورد نص نشئت گرفته است؛ چنانکه در خصوص برخی از روایات مزبور مشاهده می‌شود که عده‌ای به ظهور آن‌ها در عموم و اطلاق قائل شده‌اند و عده‌ای دیگر حکم صادرشده در روایات مزبور را مختص به مورد روایت و آن‌ها را قضیه فی واقعه دانسته‌اند.

«قضیه فی واقعه» عنوانی است که در میراث مکتوب فقهی، برای استنباط احکام از متن روایات به‌وفور مورد استفاده واقع شده است. هرچند شماری از فقیهان متقدم از قبیل شیخ صدوق، شیخ مفید، شیخ طوسی و ابن ادریس به اختصاص برخی روایات به موقعیت‌های خاص اشاره داشته‌اند (ابن بابویه، ۱۴۱۴، ۱۱۵، مفید، ۱۴۱۴، ۱۴۴؛ طوسی، ۱۴۰۷، ۲۳۵/۹؛ ابن ادریس، ۱۴۱۰، ۳۷۴/۳)، نخستین فردی که اصطلاح قضیه فی واقعه را استفاده کرد محقق حلی بود (محقق حلی، ۱۴۰۸، ۲۸۵/۱). اصطلاح مزبور پس از ایشان در آثار بزرگانی همچون فاضل آبی، علامه حلی، فخرالمحققین، شهید اول، فاضل مقداد، ابن فهد حلی، شهید ثانی، صاحب ریاض و ... (ر.ک فاضل آبی، ۱۴۱۷، ۵۰۸/۲؛ علامه حلی، ۱۴۲۰، ۵۵۴/۵؛ فخرالمحققین، ۱۳۸۷، ۵۳۶/۲؛ شهید اول، ۲۷۶/۱۴۱۰؛ فاضل مقداد، ۱۴۰۴، ۲۷۵/۴؛ ابن فهد حلی، ۱۴۱۰، ۳۸۲؛ شهید ثانی، ۱۴۱۴، ۴۶۱/۴؛ طباطبائی، ۱۴۱۸، ۲۴۶/۵) استعمال شد.

با عنایت به اینکه روایات از مهم‌ترین منابع استنباط احکام بشمار می‌روند و حجم وسیعی از روایات استنادی در فقه بیانگر احکام صادرشده در مورد اسباب خاص هستند، تحقیق و پژوهش در این زمینه ضروری به نظر می‌رسد. پرسش بنیادین در خصوص روایات مزبور این است که اصل نخستین در مواجهه با روایاتی که به دلیل خاص و جزئی بودن موضوع آن‌ها، در باب عموم و شمول حکم صادرشده در آن‌ها تردید وجود دارد چیست؟ آیا اصل بر ظهور روایات مزبور در

عموم و اطلاق است یا اصل بر قضیه فی واقعه بودن این روایات و اختصاص حکم به سببی است که حکم در مورد آن صادر شده است. بدیهی است که تأسیس اصل در مسئله، نقش مهمی در حل اختلاف نظرهای موجود در این زمینه ایفا می‌کند زیرا چنانچه در خصوص حجیت یا عدم حجیت روایاتی از این قسم اختلاف نظر وجود داشته باشد، حاجتی به اثبات قول موافق با اصل نبوده و صرف عدم تمامیت ادله قول مخالف، در اثبات آن کافی است؛ در مقابل، دیدگاهی که از اصل اولیه عدول نموده است، نیازمند ارائه مستندات است که صلاحیت تخطی از آن اصل را داشته باشد. عدم وجود قاعده معین در خصوص ظهور این قسم روایات یکی از علل مهم اختلاف نظر میان فقها در مواردی است که قرینه‌ای بر ظهور یا عدم ظهور این روایات وجود ندارد؛ بنابراین تأسیس اصل می‌تواند در جهت تسهیل و سرعت بخشیدن به فرآیند استنباط احکام توسط مستنبطین احکام شرعی و پژوهش‌گران فقهی مفید واقع شود.

در پژوهش حاضر که به شیوه توصیفی-تحلیلی انجام شده است، ابتدا سوابق موضوع از منابع مربوطه استخراج شده و مورد مطالعه قرار گرفتند و سپس بر اساس مبانی اصولی به تأسیس اصل در مورد امکان یا عدم امکان تعدی از مورد نص در روایات بیانگر احکام صادرشده بر اسباب خاص و تسری حکم به موارد دیگر پرداخته شده است و این مسئله‌ای است که تاکنون اثری در خصوص آن نگاشته نشده است.

در مورد پیشینه پژوهش باید گفت آنچه از جستجو در سامانه‌های معتبر علمی به دست آمد این است که علیرغم اهمیت و ضرورت بحث در خصوص روایات موضوع مقاله حاضر، کمبود پژوهش در این زمینه محسوس است و برحسب تتبع صورت گرفته صرفاً دو مقاله در این زمینه به رشته تحریر درآمده است که ناظر به مباحث کلی مربوط به روایات قضیه فی واقعه هستند. چنانکه در مقاله‌ای تحت عنوان «قضیه فی واقعه»، مبادی تصویری و تصدیقی و معیارهایی برای بازشناسی روایاتی که در عموم و اطلاق ظهور دارند از روایاتی که چنین ظهوری ندارند تبیین شده و فهرستی از روایات قضیه فی واقعه موجود در کتب فقه استدلالی ارائه شده است.^۱ همچنین مقاله‌ای تحت عنوان «قضیه حقیقیه و خارجیّه در حدیث؛ مفهوم‌شناسی، پیشینه و قاعده اولی» تألیف گردیده است که در بخشی از آن به تبیین مفهوم قضیه فی واقعه در مقایسه با

^۱ کرجی، علی، قضیه فی واقعه، مجله کاوشی نو در فقه، شماره ۲۷ و ۲۸، بهار و تابستان ۱۳۸۰.

قضیه حقیقه و خارجیه در علم اصول، فقه و حدیث پرداخته شده است.^۱ لکن تاکنون تحقیقی که در آن با رویکرد اصولی به تأسیس اصل در باب جواز یا عدم جواز تعدی از مورد نص در روایات وارد شده پیرامون اسباب خاص با تفکیک دقیق میان صورت‌های مختلف این قسم روایات، پرداخته شده باشد انجام نشده است.

۱- معاشناسی قضیه فی واقعه

قَضِیَّةٌ در لغت به معنای حکم بوده و جمع آن قضایا به معنای احکام است (ابن منظور، ۱۴۱۴، ۱۵/۱۸۶؛ مرتضی زبیدی، ۱۴۱۴، ۲۰/۸۴) و واقعه به معنای رویداد و رخداد است و لذا قَضِیَّةٌ فی واقعه برحسب معنای لغوی عبارت است از حکمی که در رویدادی صادر شده است. منون بودن «واقعه» به تنوین نکره بیانگر این است که مقصود از قَضِیَّةٌ فی واقعه، حکمی است که در یک رویداد جزئی صادر شده است زیرا اسم جنسی که منون به تنوین نکره باشد بر جزئیت دلالت می‌کند (سبحانی، ۱۳۸۷، ۱۲۳؛ مکارم شیرازی، ۱۴۲۸، ۲/۱۸۲).

قضیه فی واقعه در اصطلاح به روایاتی اطلاق می‌شود که دربردارنده‌ی حکمی صادر شده از معصوم در واقعه و رویدادی خاص هستند، مجمل بوده و مفید عموم و اطلاق نیستند. در عوائد این‌گونه بیان شده است که: «فقها و اصولیان می‌گویند الفاظ روایاتی که مربوط به وقایع و رویدادها هستند مجمل بوده و مفید عموم و اطلاق نیستند و می‌گویند این موارد قضیه فی واقعه هستند.» (نراقی، ۱۴۱۷، ۷۵۹).

مربوط بودن روایت به یک رویداد خاص، نخستین شرط لازم برای اطلاق قضیه فی واقعه است. این عبارت بیانگر جزئی حقیقی بودن موضوع در این قسم روایات است که در تألیفات متعددی نیز به آن اشاره شده است (ر.ک انصاری، ۱۳۸۳، ۳/۴۶۶؛ موسوی قزوینی، ۱۴۲۷، ۷/۴۵). ویژگی دیگر، مجمل بودن این قسم روایات است؛ توضیح اینکه در اغلب روایاتی که پیرامون وقایع جزئی وارد شده‌اند به ذکر کلیات رویداد اکتفا شده و جزئیات و قیود آن بیان نشده‌اند؛ چنانکه احتمال می‌رود خصوصیتی در صدور حکم از جانب معصوم دخیل بوده باشد که در روایت ذکر نشده‌اند. فقیهان در موارد متعددی به این ویژگی اشاره داشته‌اند (ر.ک ابن‌فهد حلّی،

^۱ محققان، حسین و رحمان ستایش، محمد کاظم، قضیه حقیقه و خارجیه در حدیث، مجله علوم حدیث، شماره ۸۴، تابستان ۱۳۹۶.

۱۴۰۷، ۲۸۲/۵؛ نجفی، ۱۴۰۴، ۱۸۲/۴۲ و ۷۱/۱۹؛ حکیم، ۱۴۱۶، ۲۶۸/۱۳؛ طباطبائی الحکیم، بی‌تا، ۳۶/۲). ویژگی سوم روایات قضیه فی واقعه این است که این روایات مفید عموم و اطلاق نیستند (فخرالمحققین، ۱۳۸۷، ۵۳۶/۲؛ انصاری، ۱۳۸۳، ۴۶۶/۳؛ موسوی قزوینی، ۱۴۲۷، ۴۵/۷). از مجموع آنچه ذکر شد به دست می‌آید که روایات محل بحث در پژوهش حاضر، مشمول مفهوم لغوی قضیه فی واقعه می‌شوند اما در این خصوص که آیا مفهوم اصطلاحی قضیه فی واقعه نیز بر آن‌ها صدق می‌کند یا خیر، باید گفت برخی از آن‌ها مشمول این مفهوم می‌شوند لکن برخی مفید عموم و اطلاق بوده و اصطلاح قضیه فی واقعه به آن‌ها اطلاق نمی‌شود. شایان ذکر است با توجه به اینکه در پژوهش حاضر، گاه از روایاتی سخن به میان می‌آید که تنها مفهوم لغوی قضیه فی واقعه بر آن‌ها صدق می‌کند و گاه به روایاتی پرداخته می‌شود که مشمول مفهوم اصطلاحی قضیه فی واقعه هستند، جهت اجتناب از اختلاط این دو قسم روایت، عبارت قضیه فی واقعه در خصوص روایاتی استعمال خواهد شد که مفهوم اصطلاحی این عبارت بر آن‌ها صدق می‌کند و در خصوص روایاتی که بیانگر حکم صادرشده در مورد یک رویداد جزئی هستند، از عبارت روایات شخصیه استفاده خواهد شد. وجه این استعمال این است که روایات مزبور از حیث جزئی بودن موضوع به قضیه شخصیه در منطق مشابهت دارند.

۲- دورنمایی از رویکرد فقیهان

با جست‌وجو در منابع مختلف فقهی می‌توان گفت که در میان فقها رویکرد یکسانی در مواجهه با روایاتی که پیرامون وقایع و رویدادهای خاص وارد شده‌اند، وجود ندارد؛ چنانکه فقیهان گاه به ظهور این روایات در عموم و اطلاق قائل شده و گاه به قضیه فی واقعه بودن و عدم ظهور آن‌ها در عموم و اطلاق حکم داده‌اند. به نظر می‌رسد این تفاوت رویکرد ناشی از قرائن موجود در متن روایات و سازگاری یا تعارض احکام صادرشده با سایر ادله و اصول شرعی است. توضیح اینکه، در برخی موارد فقیهان با توجه به وجود بعضی قرائن، تعمیم حکم صادرشده در روایت را جایز دانسته‌اند. صاحب عوائد در این مورد، این‌گونه بیان داشته است که در برخی موارد به اعتبار قرینه خارجی، عموم و اطلاق از این روایات استفاده شده است (نراقی، ۱۴۱۷، ۷۵۹ و ۷۶۲). از تتبع در تألیفات فقهی و اصولی معیارها و قرائنی به دست می‌آید که با وجود آن-

ها می‌توان احکام صادرشده را به مواردی مشابه با مورد روایت تعمیم داد و از آن‌ها به‌عنوان قرینه بر حجیت روایات واردشده پیرامون وقایع خاص یاد شده است. این قرائن عبارت‌اند از:

۱. تنقیح مناط قطعی یا اولویت (نراقی، ۱۴۱۷، ۷۶۴).

۲. ذکر علت صدور حکم در روایت؛ با این توضیح که متفاهم عرفی از بیان علت، عمومیت کلامی است که دلیل برای آن، بیان شده است؛ لذا در صورتی که علت حکم در روایت ذکر شده باشد، موضوع روایت به‌عنوان صغرا به انضمام علت مذکور در روایت به‌عنوان کبرا می‌تواند بیانگر یک اصل کلی باشد (نراقی، ۱۴۱۷، ۷۶۴).

۳. معصوم بودن راوی؛ توضیح اینکه گاه شخصی غیرمعصوم قول یا فعل معصوم در یک واقعه خاص را روایت می‌کند و گاه یک معصوم، قول یا فعل معصوم دیگر در واقعه خاصی را روایت می‌کند؛ مانند روایت اُبی عبیده حذاء که از امام صادق (ع) در مورد مردی که نذر کرده بود پای برهنه به مکه برود سؤال کرد و امام در پاسخ به واقعه‌ای که در زمان پیامبر (ص) رخ داده بود اشاره کردند که ایشان در مسیر حج زنی را دیدند که پیاده بود، فرمودند او کیست؟ گفتند خواهر عقبه است که نذر کرده پیاده به مکه برود. پیامبر فرمودند ای عقبه به خواهرت بگو سوار شود، خداوند از پیاده‌روی او بی‌نیاز است (حرعاملی، ۱۴۰۹، ۸۶/۱۱). در چنین موضعی متفاهم عرفی این است که نقل معصوم در جهت استدلال به گفتار یا عمل معصوم دیگر بوده و حکم صادرشده، عام است و به موارد مشابه تسری می‌یابد و لذا در این‌گونه موارد فقها به استشهاد ائمه به این روایات استدلال کرده و از آن‌ها عموم و اطلاق استفاده کرده‌اند (نراقی، ۱۴۱۷، ۷۶۲؛ آشتیانی، ۱۳۶۹، ۱۳۳). بعلاوه اینکه هدف معصوم از نقل قضیه‌ای مرتبط با معصوم دیگر، بیان حکم شرعی باشد با شأن معصوم که در مقام تبیین حکم شرعی است سازگاری دارد؛ در این خصوص گفته شده است «ظاهر در این فرض، اطلاق و عموم است زیرا ظاهر این است که نقل معصوم، مجرد حکایت و داستان نیست بلکه بیان حکم واقعه بر اساس وظیفه معصوم (ع) است و اکثر کلمات شریفه ایشان مبنی بر بیان حکم است و اگر مراد معصوم بیان حکم نباشد کلام وی صرف حکایت و قصه خواهد بود که خالی از فایده است و ظاهر این است که معصوم اجل از این مقام

است.» (نراقی، ۱۴۱۷، ۷۶۳)

در موارد متعددی نیز مشاهده می‌شود که فقیهان به دلیل ناسازگار بودن حکم موجود در روایات محل بحث با اصول شرعی به عدم حجیت این روایات قائل شده و آن‌ها را قضیه فی واقعه دانسته‌اند (ر.ک فخرالمحققین، ۱۳۸۷، ۵۳۶/۲؛ ابن‌فهد حلی، ۱۴۰۷، ۲۸۲/۵؛ مقدس اردبیلی، ۱۴۰۳، ۲۵۶/۱۴؛ روحانی، ۱۴۱۲، ۲۶/۱؛ خوانساری، ۱۴۰۵، ۱۹۵/۶).

بنا بر مطالبی که گذشت در بسیاری از موارد با توجه به قرائن و سایر ادله و اصول شرعی به حجیت یا عدم حجیت روایات شخصیه حکم می‌شود لکن گاه ممکن است قرینه‌ای دال بر عمومیت و اطلاق روایت، وجود نداشته باشد و یا همان‌گونه که در بسیاری از موارد مشاهده می‌شود امکان دارد در مخالفت یا عدم مخالفت حکم صادرشده با سایر اصول و مبانی شرعی اختلاف نظر وجود داشته باشد؛ به‌عنوان مثال در مورد روایت غیاث بن ابراهیم^۱ برخی با استناد به این روایت به ثبوت دیه کامل در جنایتی که منجر به بی‌اختیاری در ادرار می‌شود قائل بوده و حکم مزبور در روایت را مطلق دانسته‌اند (شهید ثانی، ۱۴۱۳، ۴۵۱/۱۵) و بعضی دیگر اطلاق حکم مزبور را مخالف اصل برائت دانسته و آن را بر صورت غالب جنایت که بی‌اختیاری در ادرار در تمام‌روز است حمل نموده‌اند (طباطبائی، ۱۴۱۸، ۵۰۸/۱۶؛ صاحب جواهر، ۱۴۰۴، ۳۱۵/۴۳). وجود قاعده‌ای معین در خصوص روایات واردشده در مورد اسباب و رویدادهای خاص که بتوان آن را به‌عنوان اصل اولی در نظر داشت، در رفع تشنت آرائی که در این‌گونه موارد به چشم می‌خورد مفید واقع می‌شود.

۳- تبیین محل نزاع

با عنایت به آنچه پیرامون تشنت آراء میان فقیهان در تعیین مصادیق قضیه فی واقعه بیان شد به نظر می‌رسد پرسش بنیادین در خصوص روایات شخصیه این است که اساساً، روایاتی که پیرامون وقایع خاص و جزئی وارد شده‌اند می‌توانند مفید عموم و اطلاق باشند و حکم آن‌ها قابل تسری به موارد دیگر هست یا خیر؟ اصل و قاعده اولیه در مورد این روایات ظهور آن‌ها در عموم

^۱ غیاث بن ابراهیم عن جعفر عن ابيه عن أن علياً ع قضى في رجل ضرب - حتى سلس ببوله بالذية كاملة؛ (حرعاملی، ۱۴۰۹، ۳۷۱/۲۹) علی (ع) در خصوص مردی که مورد ضرب و شتم واقع شده بود و دچار بی‌اختیاری در ریزش ادرار گشته بود به دیه کامل حکم کردند.

و اطلاق است یا اصل بر اختصاص حکم صادر شده به مورد نص است؟ و به عبارت دیگر اصل بر قضیه فی واقعۀ بودن روایات مزبور است یا خیر؟ تأسیس اصل در مسئله موردنظر، نقش مهمی در تبیین جواز یا عدم جواز تعمیم احکام صادرشده بر اسباب خاص ایفا می‌کند؛ زیرا چنانچه به موجب عدم وجود قرینه دال بر عمومیت یا خصوصیت و یا به دلیل اختلاف در سازگاری یا ناسازگاری حکم صادرشده با مبانی و اصول شرعی، در خصوص حجیت یا عدم حجیت این روایات اختلاف نظر وجود داشته باشد، اصل اولیه معیار بوده و تنها در شرایطی از اصل صرف نظر می‌شود که دلیل متقن برخلاف آن ارائه شود و در مواردی که وجود چنین دلیلی مسلم نباشد، به همان اصل استناد می‌شود.

به طور کلی دو دیدگاه در مورد قابلیت تعمیم احکام صادرشده در روایات شخصیه ارائه شده است:

قول اول: اصل بر قضیه فی واقعۀ بودن روایات شخصیه است. طبق این دیدگاه، در روایاتی که پیرامون وقایع و رویدادها وارد شده‌اند، اصل بر اختصاص حکم به مورد روایت و عدم افاده‌ی عموم و اطلاق است. صاحب عوائد ضمن اشاره به قول فقها و اصولیان مبنی بر اینکه روایات مربوط به قضایا و وقایع، مجمل بوده و مفید عموم و اطلاق نیستند، این سخن را مطابق آنچه در اصول تبیین شده دانسته و در توجیه استناد به برخی از این روایات از سوی بعضی فقها و استنباط احکام عام و مطلق از این قسم روایات، این گونه بیان داشته است که غرض ایشان از عدم افاده‌ی عموم و اطلاق در روایات مزبور از حیث مربوط بودن این روایات به وقایع و اسباب خاص است و این موضوع منافاتی ندارد با اینکه در برخی موارد به اعتبار قرینه خارجی از آن‌ها اطلاق استفاده شود (نراقی، ۱۴۱۷، ۷۵۹ و ۷۶۲). در توضیح سخن وی می‌توان گفت که طبق گفته‌ی ایشان، روایات محل بحث، از این جهت که به وقایع و رویدادهای جزئی مربوط بوده و مجمل هستند، مفید عموم و اطلاق نیستند مگر در صورتی که قرینه خارجی وجود داشته باشد که بتوان به اعتبار آن از این روایات عموم و اطلاق را استفاده کرد. به عبارت دیگر اصل بر قضیه فی واقعۀ بودن و عدم افاده عموم و اطلاق این روایات است مگر اینکه قرینه‌ای دال بر عموم و اطلاق وجود داشته باشد.

قول دوم: اصل بر قضیه فی واقعۀ نبودن روایات شخصیه است. طبق این دیدگاه، اصل بر

عمومیت و اطلاق روایات است و قضیه فی واقعه بودن نیاز به دلیل دارد. در این خصوص گفته شده است: «اصل بر اطلاق تأسی و پیروی کردن از معصوم است و قضیه فی واقعه بودن یک روایت نیاز به دلیل خاصی دارد که آن را از این اصل خارج کند.» (حسینی شیرازی، ۱۴۲۶، ۱۳۵/۳)

در تبیین محل نزاع باید گفت در خصوص احکام صادرشده در مورد اسباب خاص چند وجه متصور است:

الف) گاه حکم در پاسخ به سؤال از واقعه‌ای خاص صادر شده و لفظی که در پاسخ به سؤال ذکر شده فی‌نفسه غیرمستقل است؛ یعنی برای اینکه بر معنایی دلالت کند باید سؤالی به آن ضمیمه شود؛ خواه این عدم استقلال به اعتبار وضع باشد، مانند قول امام کاظم (ع) در روایت اسحاق بن عمار که می‌گوید به ایشان عرض کردم بانو سلسبیل از من یکصد هزار درهم وام تقاضا کرده است تا در مقابل ده هزار درهم، سود به من بدهد (و چون این کار، به این شکل ربا و حرام است، برای فرار از ربا) من نود هزار درهم به او قرض می‌دهم و یک پیراهن راه‌راه که قیمت آن هزار درهم است، به مبلغ ده هزار درهم به او می‌فروشم. امام فرمودند: اشکالی ندارد (الکافی، ۱۴۰۷، ۲۰۵/۵). خواه به اعتبار عرف این‌گونه باشد، مانند زمانی که کسی می‌گوید همه نزد من هستند؟ و در پاسخ گفته شود آکل نزد تو نیست، این پاسخ عرفاً دلالت دارد بر اینکه همه نزد تو هستند جز آکل.

به‌طور کلی اگر لفظی که در پاسخ به سؤالی وارد می‌شود غیرمستقل باشد، بنا بر اتفاق نظر فقها، اصل بر این است که آن لفظ، در عمومیت و خصوصیت از سؤال تبعیت می‌کند (علامه حلی، ۱۳۸۰، ۱۵۱؛ میرزای قمی، ۱۴۳۰، ۱۳۸/۲)؛ چنانکه اگر سؤال عام باشد پاسخ نیز بر عموم حمل می‌شود و اگر سؤال در مورد واقعه‌ای خاص بوده باشد، پاسخ بر همان مورد خاص حمل می‌شود زیرا مقتضی برای عموم مفقود است؛ بنابراین در روایات واردشده در مورد اسباب خاص که حکم بدین نحو صادر شده است اصل بر اختصاص حکم به مورد روایت است و تعمیم به دلیل نیاز دارد.

ب) گاه حکم در قالب الفاظ مستقل در مورد واقعه‌ای خاص صادر شده است؛ به‌گونه‌ای که دارای معنای تام بوده و دلالت آن بر معنا، متوقف بر انضمام سؤال به آن نیست. در خصوص این

وجه، دو صورت متصور است:

۱. گاه حکم، به صورت خاص و جزئی در مورد یک سبب و واقعه‌ی معین صادر شده است؛ مانند صحیح زراره از امام محمدباقر (ع) که زراره می‌گوید: «جسد مردی را نزد حاکم آوردند. گروهی نزد وی شهادت دادند که قاتل فلانی است. حاکم قاتل را به اولیای دم تسلیم کرد تا وی را قصاص کنند. در این لحظه مرد دیگری نزد حاکم حضور یافت و گفت مقتول را عمداً کشته‌ام و مشهود علیه مرتکب قتل نشده است، او را رها و مرا قصاص کنید. از امام محمدباقر (ع) در این مورد سؤال کردم ایشان فرمودند: چنانچه کسان مقتول مایل باشند که از مقر قصاص کنند این حق را دارند لکن نه آنان و نه ورثه قاتل (مقر) در صورت قصاص، حق مراجعه به مشهود علیه برای مطالبه نصف دیه را نخواهند داشت و چنانچه کسان مقتول مایل باشند مشهود علیه را قصاص کنند بر این امر مجاز هستند اما در مراجعه به مقر برای دریافت دیه ذی‌حق نیستند. در عین حال شخص مقر باید نصف دیه را به اولیای دم مشهود علیه بپردازد...» (حرعاملی، ۱۴۰۹، ۱۴۴/۲۹) و نیز مانند صحیح حلبی از امام صادق (ع) در خصوص واقعه‌ای که در آن مردی نزد دیگری رفت و گفت فلان شخص مرا نزد تو فرستاده تا مالی برایش بفرستی و آن شخص هم مال را به او داد و به فرستنده گفت: نماینده تو نزد من آمد و من فلان مبلغ را به او دادم. فرستنده آن را تکذیب و بیان داشت من او را نفرستادم و او هم چیزی را به من نداد و نماینده نیز ادعا کرد که فرستنده او را فرستاده و مال را به او داده است، امام (ع) فرمودند: چنانچه بینه‌ای باشد که آن شخص فرستاده نشده دستش قطع می‌شود و اگر بینه‌ای نباشد شخص فرستنده سوگند یاد می‌کند و شخصی که مال را داده است مال خود را از نماینده پس می‌گیرد (حرعاملی، ۱۴۰۹، ۲۷۳/۲۸).

اختلافی میان فقیهان وجود ندارد که اگر سبب و مسبب در عمومیت و خصوصیت یکسان باشند از عمومیت و خصوصیت آن‌ها تبعیت می‌شود؛ چنانکه اگر سبب و مسبب هر دو خاص باشند حکم صادر شده نیز خاص است زیرا در این فرض مقتضی برای عموم مفقود است (طوسی، ۱۴۱۷، ۳۶۹/۱؛ علامه حلبی، ۱۳۸۰، ۱۵۱؛ میرزای قمی، ۱۴۳۰، ۱۳۸/۲)؛ لذا در روایات وارد شده در مورد اسباب خاص که حکم بدین نحو صادر شده است اصل بر این است که حکم به مورد روایت اختصاص دارد و برای جواز تسری حکم به غیر از سبب نیاز به دلیل است.

۲. گاه حکم، به صورت عام صادر شده است؛ با این توضیح که لفظی که حکم در قالب آن صادر شده است، مورد سؤال و مصادیق دیگری که عنوان آن‌ها با عنوان مورد سؤال، مشترک است و از یک نوع می‌باشند را شامل می‌شود؛ مثل زمانی که معصوم (ع) در پاسخ به سؤال در مورد آب چاه بضاعه می‌فرماید: خداوند آب را پاک‌کننده آفرید، چیزی آن‌را نجس نمی‌کند مگر اینکه رنگ، طعم یا بوی آن تغییر کند (حرعاملی، ۱۴۰۹، ۱/۱۳۵). در مثال مزبور آب عام بوده و شامل آب چاه بضاعه و تمام موارد دیگری که عنوان آب بر آن‌ها صدق می‌کند می‌شود. نمونه دیگر، موردی است که از امام باقر (ع) درباره‌ی شخص نابینایی که چشم انسان بینایی را درآورده بود سؤال شد، حضرت فرمودند: همانا عمد اعمی مانند خطاست (کلینی، ۱۴۰۷، ۷/۳۰۲). در این مثال، اعمی عام بوده و شخص نابینایی که سؤال در مورد او بوده و سایر نابینایان را شامل می‌شود.

این همان موضوعی است که در کتب اصولی ذیل عنوان «العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب» و عناوین مشابه، مورد بحث واقع شده است. طبق این قاعده اگر واقعه خاصی سبب جعل حکم شرعی گردد، خاص بودن مورد واقعه موجب اختصاص حکم به همان مورد نمی‌شود بلکه آنچه اعتبار دارد لفظی است که در جهت جعل حکم بکار گرفته شده است؛ چنانکه اگر آن لفظ عام یا مطلق باشد، حکم به اعتبار عموم لفظ و اطلاق آن تعمیم می‌یابد (شهید ثانی، ۱۴۱۶، ۲۱۶؛ بهبهانی، ۱۴۱۵، ۱۹۶؛ طباطبائی، ۱۲۹۶، ۴۵۳؛ طباطبائی الحکیم، ۱۴۲۸، ۱/۳۴۲؛ منصوری، ایاد، ۱۴۲۷، ۴/۹۴؛ بدری، ۱۴۲۸، ۲۱۹). ادله متعددی نیز در این مورد ذکر شده است؛ از جمله:

دلیل اول: مقتضی برای عموم موجود و مانع از آن مفقود است؛ توضیح اینکه عام بر عموم دلالت می‌کند و چیزی که بتواند مانع این دلالت شود وجود ندارد. سبب خاص نیز هیچ‌گونه دلالتی بر تخصیص ندارد تا مانع از دلالت عام شود (علامه حلی، ۱۴۲۵، ۲/۳۳۵؛ میرزای قمی، ۱۴۳۰، ۲/۱۴۰؛ بهبهانی، ۱۴۱۵، ۱۹۶؛ شهید ثانی، ۱۴۱۶، ۲۱۶).

دلیل دوم: صحابه و تابعین و علمای بعد از ایشان همواره به عموماتی که در مورد اسباب خاص وارد شده‌اند عمل نموده‌اند (شیرازی، ۱۴۰۸، ۱/۳۹۵؛ علامه حلی، ۱۳۸۰، ۱۵۱). این عمل کردن اصحاب و علما بیانگر اجماع ایشان بر عدم اختصاص عام به سبب خاص است (سبکی،

۱۴۱۹، ۱۶/۳؛ میرزای قمی، ۱۴۳۰، ۱۴۰/۲).

دلیل سوم: مسبب عام اگر بدون سبب ذکر شود بر عموم دلالت می‌کند و این دلالت به‌موجب اقتضای خود عام است نه به‌موجب عدم سبب خاص و وقتی دلالت مسبب بر عموم مستفاد از لفظ باشد، لفظ خواه با وجود سبب وارد شود خواه در عدم سبب وارد شود بر عموم دلالت می‌کند (شیرازی، ۱۴۰۸، ۳۹۴/۱).

دلیل چهارم: اکثر احکام بر اسباب خاص وارد شده‌اند و اگر عمومیت سبب معتبر دانسته نشود نمی‌توان به احکام شرعی دست یافت (علامه حلی، ۱۳۸۰، ۱۵۱) و به عبارتی می‌توان گفت تخصیص اکثر لازم می‌آید که از نظر عرف و اصولیان دارای قبح و استهجان است. از مجموع آنچه بیان شد به دست می‌آید که روایات وارد شده در مورد اسباب خاص، دو قسم هستند:

الف) روایاتی که طبق قاعده «العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب» اصل بر تعمیم حکم صادر شده در آن‌ها به مواردی غیر از مورد روایت است و عبارت‌اند از روایاتی که حکمی عام در خصوص واقعه‌ای خاص صادر شده است.

ب) روایاتی که بنا بر آنچه در متن خود روایت ذکر شده است، حکم صادر شده در آن‌ها به مورد روایت اختصاص داشته و برای حکم کردن به ظهور آن‌ها در عمومیت و اطلاق به ادله دیگری نیاز است زیرا در این‌گونه موارد در متن روایت، مقتضی برای عموم و اطلاق موجود نیست. این روایات عبارت‌اند از: ۱. مواردی که حکم در پاسخ به سؤال از حکم رویدادی جزئی و در قالب الفاضلی که به‌موجب وضع یا عرف، فی‌نفسه غیرمستقل هستند صادر شده است. ۲. مواردی که حکم به‌صورت خاص در مورد واقعه‌ای جزئی صادر شده است.

۴- ارزیابی مستندات جواز تعمیم احکام صادر شده بر اسباب خاص

۵-۱- قاعده اشتراک

از جمله قواعد فقهی که ممکن است از آن به‌عنوان دلیلی بر اصالت ظهور روایات شخصیه در عمومیت و اطلاق یاد شود، قاعده اشتراک است که مراد از آن مشترک بودن احکام میان جمیع مکلفین اعم از زن و مرد، عالم و جاهل، معصوم و غیرمعصوم، حاضر و غایب و ... است

(بجنوردی، ۱۴۱۹، ۵۳/۲). با این توضیح که طبق این قاعده احکام میان جمیع مکلفین مشترک است و بنابراین حکمی که در روایات صادر شده است نیز از مورد روایت به سایر موارد تسری می‌یابد. تعمیم و سرایت دادن احکام شرعی به تمام مکلفین منوط به شرایطی است که می‌توان این شرایط را از ادله‌ای که قاعده مزبور مستند به آن‌هاست استنباط نمود. در ادامه ضمن بیان ادله قاعده، به بررسی شمول این ادله در مورد عمومیت و اطلاق حکم صادرشده در روایات محل بحث پرداخته خواهد شد.

۵-۱-۱- ادله قاعده اشتراک

دلیل اول: استصحاب

دلالت استصحاب بر اشتراک احکام میان مکلفین به دو صورت بیان شده است:

تقریر اول: اگر حکم برای شخص یا گروهی در زمانی ثابت شد و با زوال ایشان، به سبب احتمال اینکه آن شخص یا گروه از قیود حکم بوده و با زوال آن‌ها حکم زایل شده و یا صرفاً موردی برای حکم بوده‌اند و حکم با زوال آن‌ها زایل نشده است، در زوال حکم شک ایجاد شد، استصحاب مقتضی بقاء حکم مجعول است (مراغی، ۱۴۱۷، ۲۲/۱؛ مصطفوی، ۱۴۲۶، ۴۴/۱).

استصحاب با این تقریر برای اثبات اشتراک در مصادیقی کاربرد دارد که اصل ثبوت حکم شرعی مسلم بوده و شک در بقاء آن باشد؛ مانند زمانی که برای اثبات اشتراک اشخاص موجود در زمان صدور حکم شرعی و اشخاصی که بعداً موجود می‌شوند با استناد به استصحاب به قاعده اشتراک تمسک می‌شود لکن در روایات واردشده در مورد اسباب خاص، بحث در بقاء حکم شرعی نیست بلکه بحث در عمومیت و اطلاق آن است و شکی که در عمومیت و اطلاق این روایات وجود دارد ناشی از شک در دخالت قیودی پنهان در صدور حکم است و بقاء حکم صادرشده در فرض مزبور متوقف بر انتفای احتمال قید بودن شخص یا گروه موضوع حکم است و استصحاب چنین احتمالی را منتفی نمی‌سازد.

تقریر دوم: اگر حکمی برای شخص یا گروهی در زمانی صادر شد، تمام کسانی که در آن زمان موجود هستند محکوم به آن حکم هستند. وقتی با قطع و یقین وجدانی، اتحاد مکلفین موجود در زمان صدور در آن حکم مبین شد، اگر شک در بقاء آن حکم نسبت به مکلفین موجود در زمان‌های متأخر حاصل شد بقاء آن حکم تعبداً و به حکم شارع ثابت می‌شود (بجنوردی،

۱۴۱۹، ۵۳/۲).

طبق این تقریر، جریان استصحاب بر قطعی بودن اشتراک مکلفین موجود در زمان صدور با شخص یا گروهی که حکم در مورد آنها صادر شده است، متوقف می‌باشد؛ حال آنکه در مورد روایات موردنظر، عمومیت حکم و اشتراک موجودین در زمان صدور، اول کلام است.

دلیل دوم: ارتکاز متشرعه

اشتراک تکلیف و واحد بودن حکم خداوند برای جمیع مکلفین، در اذهان تمام مسلمین مرتکز است (فاضل لنکرانی، ۱۴۱۶، ۲۹۸).

این دلیل نیز بر ما نحن فیه منطبق نمی‌شود؛ زیرا محل نزاع، موردی است که به دلیل احتمال دخیل بودن قیدی در صدور حکم، در عمومیت و اطلاق حکم تردید حاصل می‌شود و ارتکاز متشرعه، احتمال وجود قید را منتفی نمی‌سازد و اشتراک مکلفین در احکام، با مقید بودن موضوع حکم به برخی قیود و اختصاص بعضی تکالیف به برخی اشخاص یا گروه‌ها منافاتی ندارد و اختلاف احکام نسبت به مکلفین به موجب اختلاف قیود و صفات و حالات عارض بر موضوعات از بدیهی‌ترین بدیهیات است (ر.ک بجنوردی، ۱۴۱۹، ۵۶-۵۷). ارتکاز متشرعه نیز بر وحدت تمام مکلفین در تمام احکام، بدون در نظر گرفتن قیود و شروط هر حکم نیست بلکه ارتکاز متشرعه بر وحدت حکم برای همگان، متوقف بر اتحاد صنفی است؛ یعنی حکم خداوند برای تمام کسانی که از صنف واحد باشند یکسان است، حال آنکه در روایاتی که پیرامون رویدادهای خاص و جزئی وارد شده‌اند، به دلیل وجود احتمال قیودی پنهان در صدور حکم، اتحاد صنفی محرز نیست.

دلیل سوم: روایات دال بر اشتراک احکام میان جمیع مکلفین

روایت اول:

در بخشی از روایتی طولانی در باب جهاد، در بیان ویژگی‌های اشخاصی که جهاد در راه خدا برای آنها جایز است آمده است که امام (ع) پس از بیان ویژگی‌هایی چند، می‌فرماید: «حکم خداوند و واجبات او درباره‌ی اولین و آخرین مسلمانان یکی است مگر اینکه علتی، حکم و واجب الهی را تغییر دهد.» (حرعاملی، ۱۴۰۹، ۳۴/۱۵)

در استدلال به روایت فوق‌الذکر گفته شده است ظهور جملات و کلمات در اشتراک همگان

در تکالیف و احکام واضح است چراکه کلمات «الأوّلین و الآخرین» جمع معرفه به الف و لام بوده و افاده‌ی عموم می‌کنند پس معنی حدیث عبارت است از اینکه هر یک از اولین مکلفین با هر یک از آخرین آن‌ها در احکام الهی مشترک هستند و این واضح‌ترین و فصیح‌ترین عبارت برای اتحاد حکم در میان جمیع مکلفین است (بجنوردی، ۱۴۱۹، ۵۹/۲).

اولاً این روایت به دلیل وجود بکر بن صالح در سلسله سند ضعیف است (رک نجاشی، ۱۴۰۷، ۱۰۹؛ ابن غضائری، بی‌تا، ۴۴). ثانیاً هرچند روایت بر اشتراک جمیع مکلفین در «حکم الله» و «فرائضه» دلالت دارد، نسبت به اینکه احکام صادرشده در روایات در مورد اشخاص یا گروه‌های خاص، از مصادیق حکم الهی و فرائض هستند یا خیر، دلالتی ندارد و احتمال دخالت قید در صدور احکام واردشده در مورد اسباب خاص را منتفی نمی‌سازد.

روایت دوم:

پیامبر اکرم (ص) فرمودند: «حکم من در مورد شخص واحد، حکم من برای همگان است.» (ابن ابی جمهور، ۱۴۰۵، ۴۵۶/۱)

این عبارت ظهور دارد در اینکه حکم پیامبر (ص) نسبت به یکی از مکلفین، حکم ایشان نسبت به تمام مکلفین است و همگان در احکام برابر هستند؛ لذا این روایت بر اشتراک احکام میان جمیع مکلفین دلالت دارد (مصطفوی، ۱۴۲۶، ۴۳/۱؛ بجنوردی، ۱۴۱۹، ۵۹/۲).

اولاً این روایت سند ندارد (مجلسی، ۱۴۰۳، ۲۷۲/۲). ثانیاً از نظر دلالتی ابهاماتی دارد؛ از جمله اینکه مراد از «حکم من (حکمی)» حکمی است که پیامبر اکرم (ص) به‌عنوان حکم الهی بیان کرده است یا حکمی که ایشان به‌عنوان حکمی حکومتی صادر کرده است؟ مراد پیامبر اکرم (ص) از «همگان (جماعه)» جماعتی است که در عصر ایشان زندگی می‌کردند یا مقصود، تمام مکلفین در تمامی اعصار و در تمامی مکان‌ها بوده است؟ با توجه به ابهامات مذکور، خود این روایت ممکن است از جمله روایات قضیه فی واقعه باشد که پیامبر در واقع‌های بخصوص، حکم صادرشده برای شخصی را به جماعت تسری داده است و اذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال. بعلاوه این روایت نیز مانند روایت پیشین در نفی احتمال مقید بودن احکام، سودمند نیست.

روایت سوم:

امام صادق (ع) در پاسخ به پرسش زراره در مورد حلال و حرام، فرمودند: «حلال محمد تا

روز قیامت حلال است و حرام او تا روز قیامت حرام است، نه تغییر می‌کند و نه جایگزینی برای آن می‌آید.» (کلینی، ۱۴۰۷، ۵۸/۱)

با توجه به مفاد روایت که بر اتحاد مکلفین در زمان‌های متقدم و متأخر در احکام دلالت می‌کند؛ به طریق اولی روایت، دال بر اتحاد مکلفین موجود در زمان واحد در احکام است چراکه مفاد روایت در واقع به این موضوع برمی‌گردد که خصوصیات شخصی افرادی که از صنف واحد هستند در موضوع بودن آن‌ها برای احکام دخیل نیست (شبر، ۱۴۰۴، ۳۱۰؛ مصطفوی، ۱۴۲۶، ۴۳/۱).

این روایت از نظر سندی صحیح است (مجلسی، ۱۴۰۴، ۲۰۰/۱) لکن اشکالی که به دو روایت پیشین وارد است به این روایت نیز وارد می‌شود؛ توضیح اینکه هرچند روایت مزبور دال بر استمرار زمانی احکام شریعت است، دلیلی بر عمومیت و اطلاق احکامی که در موقعیتی خاص صادر شده‌اند، نیست و احتمال دخیل بودن قیودی در حکم که در روایات ذکر نشده‌اند را منتفی نمی‌کند.

دلیل چهارم: تنقیح مناط قطعی

احکام تابع مفاسد و مصالحی هستند که مربوط به نفس عمل بوده و برحسب افراد مکلف تفاوتی نمی‌کند لذا وقتی حکمی برای عملی ثابت شد همان حکم نسبت به تمام مکلفین ثابت است (مراغی، ۱۴۱۷، ۲۴/۱).

احکام تابع مصالح و مفاسد موجود در موضوعات و متعلقات خود هستند و موضوعات و متعلقات به اعتبار اختلاف در قیود و اوصاف و حالات، از حیث مصلحت و مفسده مختلف هستند؛ چنانکه مثلاً به اعتبار وجود صفت استطاعت، انجام حج از سوی مکلف برای او مصلحت ملزومه‌ای دارد و لذا این صفت موجب وجوب حج بر مکلف می‌شود (بجنوردی، ۱۴۱۹، ۲/۵۶-۵۷). در مواردی که احتمال وجود قید یا وصفی در تعلق مصلحت یا مفسده به عملی تردید وجود دارد نمی‌توان با تمسک به تنقیح مناط، احتمال وجود قید را منتفی دانست و به تعمیم و اطلاق حکم قائل شد.

۵-۱-۲- نتیجه بررسی ادله قاعده اشتراک

هیچ‌یک از ادله‌ی مزبور بر اصل عمومیت و اطلاق در روایات وارد شده پیرامون اسباب خاص دلالت ندارند چراکه در این روایات، شک در عمومیت و اطلاق ناشی از شک در مقید بودن حکم

صادر شده به قیود و شرایطی است که در متن خبر ذکر نشده‌اند و ادله‌ی مزبور توان منتفی ساختن احتمال مقید بودن را ندارند و در مورد روایاتی که احتمال مقید بودن در آن‌ها وجود دارد، استناد به قاعده اشتراک متوقف بر اثبات اصل عدم دخالت قید در حکم است که اگر چنین اصلی ثابت باشد، احتمال مقید بودن حکم منتفی می‌شود و می‌توان با تمسک به قاعده اشتراک به تعمیم و اطلاق قائل شد.

۵-۲- اصل عدم تقیید

اصل عدم تقیید یکی از اصول لفظیه است که طبق آن اصل بر عدم وجود قید است. به این اصل در خصوص حجیت روایات شخصیه اشاره شده و بیان شده است: «چنانچه کسی که شاهد واقعه بوده روایت را نقل کرده باشد، بحث وجود دارد؛ از طرفی ممکن است گفته شود که به تبعیت از لفظ ناقل و عنوانی که به آن تعبیر نموده قضیه تعمیم می‌یابد زیرا اصل عدم مدخلیت چیز دیگری در حکم است و از طرف دیگر احتمال دارد گفته شود که نمی‌توان حکم را تعمیم داد زیرا ناقل غالباً نمی‌تواند به تمام آنچه در حکم دخیل است التفات داشته باشد و بنده در صورت عدم وجود معارض اقوی، وجه اول را می‌پذیرم به این دلیل که ثقه حکم را بر موضوعی معلق نمی‌کند مگر اینکه وجود مناط حکم در آن را درک کرده باشد و او در جایی که احتمال اراده‌ی خصوصیت بدهد تعبیر به اعم نمی‌کند.» (مراغی، ۱۴۱۷، ۲۸/۱-۲۹) مرحوم مظفر نیز اظهار داشته است که ثقه بودن راوی اقتضا دارد که او هر قرینه‌ای که در حکم دخالت دارد را ذکر کند و لذا در صورت عدم ذکر قرینه‌ای خاص، به عدم آن حکم می‌شود (مظفر، ۱۳۷۵، ۱۵۶/۲).

۵-۲-۱- بررسی اصل عدم تقیید

اصل عدم تقیید یا عدم دخالت قید در حکم مانند سایر اصول لفظیه مبتنی بر بناء عقلاست؛ لکن در خصوص استناد به بناء عقلا برای اثبات عدم تقیید و در پی آن اثبات اصل ظهور روایات وارد شده بر اسباب خاص در عموم و اطلاق دو ایراد مطرح می‌شود:

اولاً عقلا در تمام مواضع و مصادیق چنین بنائی ندارند؛ به‌عنوان مثال در صورتی که پزشک، دارویی را برای شخص زید تعیین کند و احتمال دخیل بودن امری در تجویز آن دارو توسط پزشک وجود داشته باشد، بناء عقلا بر نادیده گرفتن احتمال مزبور به‌صرف مشابهت اجمالی بیماری‌ها نیست و چنانچه شخص دیگری به بیماری که فی‌الجمله مشابه بیماری زید است مبتلا گردد و احتمال دخالت

امری خاص در تجویز دارو برای زید وجود داشته باشد عقلا به امتناع از استعمال آن دارو توسط بیمار دوم حکم می‌کنند. نمونه‌ی دیگر موردی است که قاضی در خصوص پرونده‌ای حکمی را صادر می‌کند و احتمال در نظر گرفتن امور خاصی از سوی قاضی برای صدور حکم وجود داشته باشد، بناء عقلا بر نادیده گرفتن احتمال مزبور و صدور حکم مشابه در خصوص پرونده‌ای که مشابهت اجمالی با پرونده‌ی اول دارد نیست بلکه عقلای عالم چنین اقدامی را محکوم کرده و آن را قبیح می‌دانند. لذا می‌توان گفت این دلیل با تکیه بر بناء عقلا، اخص از مدعاست؛ با این توضیح که هرچند ممکن است در خصوص برخی روایات با توجه به موضوع آن‌ها، بناء عقلا را بر عدم اعتنا به احتمال تقیید دانست، در مورد بسیاری از آن‌ها این‌گونه نبوده و بناء عقلا بر توجه به احتمال تقیید است.

ثانیاً در مورد بناء عقلا دو احتمال وجود دارد:

احتمال اول: بناء عقلا از این باب است که اگر در موارد تردید چنین اصلی نباشد موجب اختلال می‌شود که در این صورت، اصل مزبور یک اصل عملی عقلایی است و مرتبه‌ی اصل عملی، ضعیف‌تر از ظهور است و از آنجایی که نتیجه تابع اخس مقدمات است نمی‌توان از آنچه ضعیف‌تر از ظهور است به ظهور رسید؛ بنابراین نمی‌توان از این اصل عملی عقلایی برای اثبات ظهور روایاتی استفاده کرد که دخالت قیدی در صدور حکم در آن روایات محل تردید است.

احتمال دوم: بناء عقلا از این باب است که با عنایت به حال متکلم که متوجه کلام خود است ظن حاصل می‌شود که وی تمام مقصودش را بیان کرده است و اگر کلام او مقید به قیودی بود آن‌ها را ذکر می‌کرد. چنانکه در روایات مربوط به اشخاص و وقایع خاص نیز با توجه به اینکه راوی متوجه کلام خود است ظن حاصل می‌شود که چنانچه قیدی در روایت ذکر نشده باشد، در حکم روایت دخالتی نداشته است. علاوه بر اینکه امانت‌داری در نقل از سوی راوی ثقة اقتضا می‌کند که قرائن موجود در حین صدور حکم که در ظهور روایات نقش دارند را ذکر کند و این موضوع، ظن به عدم دخالت قید در کلام راوی را تقویت می‌کند.

در پاسخ به این استدلال باید گفت اگر متکلم کلامی را بدون قید بکار ببرد، به همان اندازه که امکان دارد در مقام اطلاق باشد این امکان نیز وجود دارد که در مقام اجمال بوده باشد و این در مقام اجمال بودن با حال متکلم منافاتی ندارد و در واقع ظهور حال متکلم نسبت به اطلاق و اجمال مساوی است و ظنی از آن حاصل نمی‌شود؛ توضیح اینکه درست است که متکلم در مقام تفهیم مقصود خود

همواره باید الفاظی را بکار ببرد که برای انتقال مقصودش به مخاطب وافی باشند و اگر الفاظ وی وافی به غرض او نباشند، سفاهت و مستوجب سرزنش است لکن اینکه غرض متکلم، بیان اجمالی است یا بیان مطلق را نمی‌توان از حال او کشف کرد؛ زیرا اصل و قاعده‌ای دال بر اینکه متکلم همواره باید مقصود خود را با تمام جزئیات دخیل در غرض وی بیان کند، وجود ندارد و این‌گونه نیست که اگر کسی مقصود خود را به صورت کلی و بدون ذکر جزئیات بیان کرد مورد سرزنش واقع شود؛ چنانکه در بسیاری از موارد شخص مقصود خود را به صورت اجمالی بیان می‌دارد؛^۱ مانند موردی که قاضی پس از بررسی پرونده‌ای حکم آن را به صورت اجمالی بیان می‌کند یا پزشکی که پس از معاینه‌ی بیمار، بدون ارائه‌ی توضیحات، دارویی را تجویز می‌کند.

تردید نیست در اینکه ثقه بودن راوی اقتضا دارد که او هر آنچه در تعلق حکم به موضوع دخیل بوده را ذکر کند لکن این امر متوقف بر دو چیز است یکی التفات و اطلاع راوی از تمام قیودی که در صدور حکم نقش داشته‌اند و دیگری در مقام بیان جزئیات بودن. حال آنکه ممکن است راوی از تمام آنچه در صدور حکم دخالت داشته آگاهی نداشته باشد و یا به آن التفات نداشته باشد که در این صورت عدم ذکر آنچه به آن ملتفت نبوده و از آن اطلاع نداشته است با امین بودن وی تنافی ندارد. بعلاوه ممکن است راوی در مقام بیان جزئیات نبوده باشد. برخی قائل به این شده‌اند در مواردی که شک شود متکلم در مقام بیان تمام مراد خود بوده یا در مقام اجمال و اهمال بوده، اصل بر این است که متکلم در مقام بیان تمام مقصود خود می‌باشد و هرچه ذکر نکرده مقصود او نبوده است؛ برای این اصل، دو استدلال بیان شده است:

استدلال اول: این اصل یک اصل عقلایی است و سیره‌ی عقلا بر این است که وقتی متکلم سخنی را بیان می‌دارد بنا را بر این می‌گذارند که او در مقام بیان تمام مقصود خود است (آخوند خراسانی، ۱۴۰۹، ۲۴۸).

به این استدلال دو اشکال وارد است؛ اولاً چنین بنائی از عقلا، محل تردید است؛ چنانکه برخی اصولیان قائل به این شده‌اند که هرچند در جایی که شک می‌کنیم «متکلم اصلاً در مقام بیان هست

^۱ اگر گوینده تنها در مقام بیان اصل تشریح باشد و نخواهد که خصوصیات و جزئیات را بیان نماید به اصطلاح اصولی‌ها در مقام بیان نبوده بلکه در مقام اهمال و اجمال است. فرق اهمال و اجمال در این است که در اهمال، غرض متکلم نه به بیان و نه به عدم بیان تعلق نگرفته و هیچ طرف برای او مصلحت نداشته و فعلاً حکیمانه نیست ولی در اجمال، غرض به بیان تعلق نگرفته اما به عدم بیان و اجمال-گویی تعلق گرفته است (ر.ک زارعی شریف، ۱۳۹۰، ۴۷-۴۸).

یا خیر؟» سیره‌ی عقلا جاری است، در مواردی که شک می‌کنیم «متکلم در مقام بیان تمام مقصود خویش هست یا خیر؟» سیره‌ی عقلا جاری نیست؛ به عبارت دیگر اگر در ضیق و سعه مراد متکلم شک کردیم، نمی‌توان گفت در این صورت نیز بناء عقلا بر «در مقام بیان بودن متکلم و منتفی دانستن احتمال تقیید» است (نائینی، ۱۳۵۲، ۵۲۹/۱، خویی، ۱۴۲۲، ۵۳۶/۴).

ثانیاً در مورد بناء عقلا دو احتمال وجود دارد:

احتمال اول: بناء عقلا از این باب است که اگر در موارد تردید چنین اصلی نباشد موجب اختلال می‌شود که در این صورت، اصل مزبور یک اصل عملی عقلایی است و همان پاسخی که در مورد بناء عقلا بر اصل عدم تقیید گفته شد در اینجا نیز صدق می‌کند.

احتمال دوم: بناء عقلا از این باب است که با عنایت به حال متکلم که متوجه کلام خود است ظن حاصل می‌شود که وی تمام مقصودش را بیان کرده است؛ بنابراین با توجه به ظنی که از حال متکلم برای آن‌ها حاصل می‌شود بنا را بر این می‌گذارند که او در مقام بیان تمام مقصود خود است. در مورد این احتمال نیز ایراداتی وارد است که ذیل استدلال دوم به آن‌ها پاسخ داده خواهد شد.

استدلال دوم: کلام متکلم، فعلی از افعال اختیاری اوست و از جهت اختیاری بودن، دلالت عقلانی دارد بر اینکه او درصدد بیان تمام مراد خویش است؛ لذا اگر متکلم کلام خود را به صورت مطلق بیان نمود مراد وی اطلاق بوده است چراکه اگر قیدی مورد نظرش بود باید ذکر می‌کرد؛ بنابراین از ظهور حال متکلم احراز ظنی می‌کنیم که وی در مقام بیان تمام مقصود خود است (بروجردی، ۱۴۲۱، ۳۹۶؛ صدر، ۱۴۱۷، ۴۸۱/۷).

تفاوت این استدلال با احتمال دوم در استدلال اول این است که طبق این استدلال با توجه به ظهور حال متکلم، اصل در مقام بیان بودن ثابت می‌شود لکن طبق احتمال دوم، استقرار بناء عقلا که ناشی از ظن حاصل از حال متکلم می‌باشد، اصل در مقام بیان بودن را ثابت می‌کند.

همان پاسخی که ذیل احتمال دوم در باب بناء عقلا بر عدم تقیید بیان شد در اینجا نیز مطرح می‌شود.

با عنایت به مطالبی که بیان شد نمی‌توان با استناد به اصل عدم تقیید، به اطلاق احکام صادرشده در روایات شخصیه حکم نمود و از این طریق، بر اساس قاعده اشتراک، به تعمیم احکام صادرشده به مواردی غیر از مورد روایت قائل شد.

۵- نتیجه‌گیری

از مجموع آنچه گذشت به دست می‌آید که روایاتی که بیانگر احکام صادرشده در مورد اسباب خاص هستند گاه در بردارنده‌ی قرائنی همچون ذکر علت در متن روایت، معصوم بودن راوی و ... هستند که می‌توان با توجه به آن‌ها به ظهور این روایات در عموم و اطلاق حکم کرد. همچنین در برخی موارد، در تعارض حکم صادرشده در مورد اسباب خاص با اصول شرعی تردیدی نیست و بر این اساس به عدم حجیت آن حکم می‌شود. لکن در برخی موارد قرینه‌ای دال بر ظهور موجود نیست و تعارض یا سازگاری حکم صادرشده با سایر ادله و اصول شرعی نیز محل اختلاف است؛ در این‌گونه موارد با مراجعه به اصل و قاعده اولیه در باب جواز یا عدم جواز تعدی از مورد نص در روایات مزبور می‌توان به حجیت یا عدم حجیت حکم کرد. در این خصوص که اصل بر حجیت یا عدم حجیت است، نتایج ذیل حاصل گردید:

الف) در روایاتی که در آن‌ها حکمی عام در خصوص واقعه‌ای خاص صادر شده است، با توجه به قاعده «العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب» می‌توان گفت اصل بر تعمیم و تسری حکم به دیگر موارد است زیرا مقتضی برای عموم موجود و مانع از آن مفقود است.

ب) در روایاتی که حکم در پاسخ به سؤال از حکم رویدادی جزئی و در قالب الفاظی که به‌موجب وضع یا عرف، فی‌نفسه غیرمستقل هستند صادر شده باشد و نیز مواردی که حکم به‌صورت خاص در مورد واقعه‌ای جزئی صادر شده باشد، اصل بر اختصاص حکم به مورد روایت و عدم تعمیم حکم است مگر اینکه قرینه‌ای چون ذکر علت، تنقیح مناط، نقل معصوم از معصوم دیگر و ... وجود داشته باشد زیرا در متن این روایات مقتضی برای عموم موجود نیست و ادله‌ای مانند قاعده اشتراک و اصل عدم تقیید نیز اصل ظهور روایات مزبور در عموم و اطلاق را اثبات نمی‌کنند؛ بنابراین می‌توان گفت در این قسم روایات اصل بر قضیه فی واقعه بودن است و تعمیم دادن حکم موجود در این روایات نیازمند دلیل است.

فهرست منابع

۱- ابن ادریس، محمدبن‌احمد، (۱۴۱۰ق)، *السرائر الحاوی لتحریرالفتاوی*، دفتر انتشارات

اسلامی، قم، دوم.

- ۲- ابن ابی جمهور، محمد بن زین‌الدین، (۱۴۰۵ق)، *عوالی اللثالی العزیزیه*، دار سیدالشهداء، قم، اول.
- ۳- ابن بابویه، محمد بن علی، (۱۴۱۴ق)، *اعتقادات الإمامیه*، کنگره شیخ مفید، قم، دوم.
- ۴- ابن غضائری، احمد بن حسین، (بی‌تا)، *رجال*، دارالحدیث، قم.
- ۵- ابن فهد حلّی، احمد بن محمد، (۱۴۰۷ق)، *المهذب البارع*، دفتر انتشارات اسلامی، قم، اول.
- ۶- ابن فهد حلّی، احمد بن محمد، (۱۴۱۰ق)، *المقتصر من شرح المختصر*، البحوث الإسلامیه، مشهد.
- ۷- ابن منظور، محمد بن مکرم، (۱۴۱۴ق)، *لسان العرب*، دارالفکر، بیروت.
- ۸- آخوندخراسانی، محمد کاظم بن حسین، (۱۴۰۹ق)، *کفایه الأصول*، مؤسسه آل‌البتیت، قم.
- ۹- آشتیانی، محمد حسن بن جعفر، (۱۳۶۹)، *کتاب القضاء*، رنگین، تهران، اول.
- ۱۰- انصاری، مرتضی، (۱۳۸۳)، *مطرح الانظار*، مجمع‌الفکر الاسلامی، قم، دوم.
- ۱۱- بجنوردی، حسن موسوی، (۱۴۱۹ق)، *القواعد الفقهیة*، الهادی، قم.
- ۱۲- بدری، تحسین، (۱۴۲۸ق)، *معجم مفردات اصول الفقه المقارن*، المشرق، تهران.
- ۱۳- بروجردی، حسین، (۱۴۲۱ق)، *لمحات الأصول*، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره)، قم، اول.
- ۱۴- بهبهانی، محمدباقر بن محمداکمل، (۱۴۱۵ق)، *الفوائد الحائریة*، مجمع‌الفکر الاسلامی، قم، اول.
- ۱۵- حرعاملی، محمد بن حسن، (۱۴۰۹ق)، *تفصیل وسائل الشریعه الی تحصیل مسائل الشریعه*، مؤسسه آل‌البتیت، قم.
- ۱۶- حسینی شیرازی، صادق، (۱۴۲۶ق)، *بیان الفقه فی شرح العروة الوثقی*، دار الأنصار، قم.

دوم.

۱۷- خوئی، ابوالقاسم، (۱۴۲۲ق)، *محاضرات فی اصول الفقه*، مؤسسه إحياء آثار الإمام الخوئی، قم.

۱۸- روحانی، محمدصادق، (۱۴۱۲ق)، *فقه الصادق علیه السلام*، دار الکتب، قم.

۱۹- زارعی شریف، وحید، بررسی روش استنباط اطلاعات از طریق اجرای مقدمات حکمت، *پژوهش‌های فقه و حقوق اسلامی*، شماره ۲۴، (پاییز ۱۳۹۰).

۲۰- سبحانی، جعفر، (۱۳۸۷)، *الموجز فی اصول الفقه*، مؤسسه الامام الصادق (ع)، قم، چهاردهم.

۲۱- سبکی، تاج‌الدین عبد الوهاب بن علی، (۱۴۱۹ق)، *رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب*، عالم الکتب، بیروت.

۲۲- شبر، عبدالله، (۱۴۰۴ق)، *الأصول الاصلیة و القواعد الشرعیة*، کتابفروشی مفید، قم.

۲۳- شهید اول، محمدبن مکی، (۱۴۱۰ق)، *اللمعة الدمشقیة فی فقه الإمامیة*، دار التراث، بیروت، اول.

۲۴- شهید ثانی، زین‌الدین بن علی، (۱۴۱۶ق)، *تمهید القواعد الاصولیة و العربیة*، دفتر انتشارات اسلامی، قم.

۲۵- شهید ثانی، زین‌الدین بن علی، (۱۴۱۴ق)، *حائسیة الإرشاد*، دفتر انتشارات اسلامی، قم.

۲۶- شهید ثانی، زین‌الدین بن علی، (۱۴۱۳ق)، *مسالك الأفهام إلى تنقیح شرائع الإسلام*، مؤسسه المعارف الإسلامیة، قم.

۲۷- شیرازی، ابواسحاق ابراهیم بن علی، (۱۴۰۸ق)، *اللمع فی اصول الفقه*، دارالغرب الاسلامی، بیروت.

- ٢٨- صدر، محمد باقر، (١٤١٧ق)، بحوث فى علم الأصول، الدار الاسلاميه، بيروت.
- ٢٩- طباطبائى، على بن محمدعلى، (١٤١٨ق)، رياض المسائل، مؤسسه آل البيت عليهم السلام، قم.
- ٣٠- طباطبائى، محمد بن على، (١٢٩٦ق)، مفاتيح الأصول، مؤسسه آل البيت عليهم السلام، قم.
- ٣١- طباطبائى حكيم، محسن، (١٤١٦ق)، مستمسك العروة الوثقى، دارالتفسير، قم.
- ٣٢- طباطبائى حكيم، محمدسعيد، (١٤٢٨ق)، الكافى فى اصول الفقه، دارالهلال، بيروت، چهارم.
- ٣٣- طباطبائى حكيم، محمدسعيد، (بى تا)، مصباح المنهاج - كتاب الطهارة، مؤسسه المنار، قم.
- ٣٤- طوسى، محمدبن حسن، (١٤١٧ق)، العدة الاصول، محمدتقى علاقبنديان، قم.
- ٣٥- طوسى، محمدبن حسن، (١٤٠٧ق)، تهذيب الأحكام، دار الكتب الإسلامية، تهران.
- ٣٦- علامه حلى، حسن بن يوسف، (١٣٨٠)، تهذيب الوصول الى علم الأصول، مؤسسه الامام على عليه السلام، لندن.
- ٣٧- علامه حلى، حسن بن يوسف، (١٤٢٥ق)، نهاية الوصول الى علم الأصول، مؤسسه امام صادق (ع)، قم.
- ٣٨- فاضل أبى، حسن بن ابى طالب، (١٤١٧ق)، كشف الرموز فى شرح المختصر النافع، دفتر انتشارات اسلامى، قم.
- ٣٩- فاضل لنكرانى، محمد، (١٤١٦ق)، القواعد الفقهية، چاپخانه مهر، قم.
- ٤٠- فاضل مقداد، مقداد بن عبدالله، (١٤٠٤ق)، التنقيح الرائع، انتشارات كتابخانه آية الله مرعشى نجفى، قم.

- ۴۱- فخرالمحققین، محمد بن حسن، (۱۳۸۷ق)، *ایضاح الفوائد فی شرح مشکلات القواعد*، مؤسسه اسماعیلیان، قم.
- ۴۲- کرجی، علی، *قضیه فی واقعۀ، مجله فقه*، شماره ۲۷ و ۲۸، (بهار و تابستان ۱۳۸۰).
- ۴۳- کلینی، محمد بن یعقوب، (۱۴۰۷ق)، *الکافی*، دار الکتب الإسلامیة، تهران.
- ۴۴- مجلسی، محمدباقر، (۱۴۰۳ق)، *بحار الأنوار*، دار احیاء التراث العربی، بیروت، دوم.
- ۴۵- مجلسی، محمدباقر، (۱۴۰۴ق)، *مرآة العقول فی شرح أخبار آل الرسول*، دارالکتب-الإسلامیة، تهران، دوم.
- ۴۶- محقق حلی، جعفر بن حسن، (۱۴۰۸ق)، *شرائع الإسلام*، مؤسسه اسماعیلیان، قم.
- ۴۷- محققیان، حسین و رحمان ستایش، محمد کاظم، *قضیه حقیقیه و خارجیه در حدیث، مجله علوم حدیث*، شماره ۸۴، (تابستان ۱۳۹۶).
- ۴۸- مراغی، عبدالفتاح بن علی (۱۴۱۷ق)، *العناوین الفقهیة*، دفتر انتشارات اسلامی، قم.
- ۴۹- مرتضی زبیدی، محمد بن محمد، (۱۴۱۴ق)، *تاج العروس من جواهر القاموس*، دار الفکر، بیروت.
- ۵۰- مصطفوی، محمد کاظم، (۱۴۲۶ق)، *القواعد الفقهیة*، مرکز العالمی للدراسات الاسلامیة، قم.
- ۵۱- مظفر، محمدرضا، (۱۳۷۵)، *اصول الفقه*، مؤسسه اسماعیلیان، قم.
- ۵۲- مفید، محمد بن محمد، (۱۴۱۴ق)، *تصحیح اعتقادات الإمامیة*، کنگره شیخ مفید، قم.
- ۵۳- مقدس اردبیلی، احمد بن محمد، (۱۴۰۳ق)، *مجمع الفائدة و البرهان*، دفتر انتشارات اسلامی، قم.
- ۵۴- مکارم شیرازی، ناصر، (۱۴۲۸ق)، *انوار الأصول*، مدرسه الامام علی (ع)، قم.

- ۵۵- منصورى، ايداد، (۱۴۲۷ق)، البيان المفيد فى شرح الحلقة الثالثة من حلقات علم الأصول (للصدر)، حسنين عليهم السلام، قم.
- ۵۶- موسوى قزوينى، على، (۱۴۲۷ق)، تعليقه على معالم الأصول، دفتر انتشارات اسلامى، قم.
- ۵۷- موسوى خوانسارى، احمد، (۱۴۰۵ق)، جامع المدارك فى شرح مختصر النافع، مؤسسه اسماعيليان، قم.
- ۵۸- ميرزاي قمى، ابوالقاسم بن محمد حسن، (۱۴۳۰ق)، القوانين المحكمه فى الأصول، احياء الكتب الاسلاميه، قم.
- ۵۹- نائينى، محمدحسين، (۱۳۵۲)، اجود التقريرات، مطبعة العرفان، قم.
- ۶۰- نجاشى، احمد بن على، (۱۴۰۷ق)، رجال النجاشى، دفتر انتشارات اسلامى، قم.
- ۶۱- نجفى، محمدحسن بن باقر، (۱۴۰۴ق)، جواهر الكلام فى شرح شرائع الإسلام، دار احياء التراث العربى، بيروت.
- ۶۲- نراقى، احمد، (۱۴۱۷ق)، عوائد الأيام فى بيان قواعد الأحكام، دفتر انتشارات اسلامى، قم.