

بررسی حجیت استقرا در کشف مقاصد شریعت

زهره حاجیان فروشانی^۱، علی مظهر قراملکی^۲، محمدرضا امام^۳

(تاریخ دریافت مقاله: ۱۳۹۲/۰۴/۰۹ - تاریخ پذیرش نهایی: ۱۳۹۲/۰۷/۱۳)

چکیده

مقاصد شریعت، اهداف و اغراضی هستند که شارع مقدس آنها را در همه احکام یا بخش اعظمی از آنها لحاظ کرده است. هدف اصلی علم مقاصد شریعت، اثبات اصول و کلیات شریعت است تا بتوان از آنها در استنباط احکام استفاده کرد. برای رسیدن به این مقصود، باید حجیت این مقاصد ثابت شود؛ اما از آنجا که حجیت مقاصد شریعت ارتباط مستقیمی با طریق کشف آنها دارد، برای بررسی حجیت این مقاصد، باید حجیت و اعتبار طرق کشف آنها ثابت شود. با توجه به اینکه مهم‌ترین راه کشف مقاصد کلی شریعت، استقرای ادله و نصوص شرعی است، در تحقیق حاضر می‌کوشیم با جمع‌آوری مطالب به شیوه کتابخانه‌ای، با استفاده از روش توصیفی و تحلیلی - استنباطی، حجیت استقرا و ضوابط آن را بررسی و اثبات کنیم و اشکالات مطرح‌شده را پاسخ دهیم.

کلید واژه‌ها: استقرا، حجیت استقرا، ضوابط استقرا، مقاصد شریعت، یقین.

۱. نویسنده مسئول، دانشجوی دکتری دانشکده الهیات دانشگاه تهران و عضو هیأت علمی دانشگاه شهید اشرفی اصفهانی
Email: hajian.zohre@gmail.com

۲. استاد دانشکده الهیات دانشگاه تهران.

۳. دانشیار دانشکده الهیات دانشگاه تهران.

طرح مسئله

صرف‌نظر از اینکه درباره حجیت مقاصد شریعت و تأثیر آن در استنباط احکام، بحث‌های فراوانی بین شیعه و اهل سنت وجود دارد، این نکته در عمل مورد اتفاق است که احکام شرع بر اهدافی مبتنی هستند و شارع مقدس در احکام شریعت در پی تحقق مقاصدی است. بسیاری از فقیهان امامیه با اینکه از حیث نظری تأثیر مقاصد شریعت در استنباط احکام را نمی‌پذیرند، در عمل از مقاصد شریعت (که از آن به مذاق شریعت یا مذاق فقه تعبیر می‌کنند) در استنباط احکام استفاده کرده‌اند. شاید مهم‌ترین دلیل انکار آنان، نگرانی از هرج و مرج دینی یا خروج از دین باشد. بر این اساس اگر بتوان مقاصدی را که از دیدگاه شریعت معتبر هستند با طرق مطمئن و مورد رضای شارع ثابت کرد، دیگر دلیلی برای این نگرانی‌ها و انکار تأثیر مقاصد شریعت در استنباط احکام شرعی وجود ندارد. اما از آنجا که اعتبار شرعی مقاصد، با طرق کشف آنها ارتباط مستقیم دارد، پس حجیت مقاصد به حجیت راه‌های کشف آنها وابسته است. یعنی اگر طرق کشف آنها معتبر و شرعی باشد، این مقاصد معتبرند و گرنه فاقد اعتبار شرعی خواهند بود. علمای مقاصدی در کشف و اثبات مقاصد، به روش و دلیل واحدی مقید نبوده‌اند؛ بلکه روش‌های مختلف و دلایل گوناگونی برای معرفت مقاصد و اثبات آنها بیان کرده‌اند. از جمله این طرق استقرا، عقل، تعلیل اوامر و نواهی و نص خاص است. از میان این روش‌ها، مهم‌ترین راه کشف و اثبات مقاصد کلی شریعت، استقرای افراد و جزئیات احکام شرعی است (ابن عاشور، ۱۴۱۸ق، ۱۷) به‌طوری‌که شاطبی اثبات قطعیت این کلیات را بدون استقرا، متعذر و غیرممکن می‌داند (شاطبی، ؟، ۳۲/۲-۳۴).

بر این اساس باید بررسی شود که: استقرا در احکام شرعی به چه معناست؟ آیا فقها از استقرا در استنباط احکام شرعی استفاده کرده‌اند؟ آیا استقرا از نظر شرعی حجت است؟ و در نهایت، ضوابط و شرایط استقرا در نصوص شرعی چیست؟ در حقیقت هدف اصلی این مقاله اثبات حجیت شرعی استقراست. زیرا برخی به محض اینکه نامی از مقاصد شریعت برده می‌شود، می‌گویند این مقاصد بر استقرا مبتنی هستند و از آن نظر که استقرا حجت نیست، این مقاصد هم فاقد اعتبار شرعی هستند. بر این اساس در نوشتار حاضر کوشش شده است که حجیت استقرا از نظر شرعی ثابت شود تا راه مطمئنی برای کشف مقاصد شریعت هموار شود.

۱. تعریف استقرا

استقرا در لغت به معنای تتبع و جست‌وجو کردن است (محمد عبدالرحمان، ؟، ۱/۱۵۶؛ مقری فیومی، ۱۹۲۵م، ۱۹۱) و در اصطلاح به معنای تتبع و جست‌وجوی جزئیات برای دست یافتن به حکمی کلی است، به عبارت دیگر استقرا استدلال از جزئی به کلی است (شهید ثانی، ۱۴۱۶ق، ۲۵۷؛ طباطبایی حائری، ۱۲۹۶ق، ۵۲۷).

مقصود اصولیین از استقرا، تتبع و جست‌وجوی افراد و جزئیات احکام شرعی برای دست یافتن به حکمی کلی است؛ یعنی فقها جزئیات کثیری از احکام شرعی را بررسی می‌کنند و به وسیله آن به حکمی کلی دست می‌یابند. منتهی این جست‌وجو و تتبع در جزئیات احکام شرعی، به حدی است که برای آنها قطع و اعتقاد جازم حاصل شود که ویژگی خاصی در این احکام مدخلیت ندارد و همه آنها در حکم کلی به دست آمده مشترک هستند، مانند حجیت شهادت عدلین از نظر شرعی (وحید بهبهانی، ۱۴۱۵ق، ۲۷۷) مقصود از استقرا در این نوشتار همین است. یعنی نصوص شرعی اعم از آیات و روایات بررسی می‌شوند تا اینکه قطع حاصل شود همه آنها در معنای واحدی مشترک هستند و از این طریق، قاعده عامی در تشریح اسلامی کشف شود (صدر، ۱۳۷۹، ۲۰۳).

البته باید توجه داشت استقرای منطقی با استقرای اصولی تفاوت دارد. مهم‌ترین تفاوت آنها اینست که اولاً: استقرای منطقی به دو قسم تام و ناقص تقسیم می‌شود، اما استقرای اصولی منحصر به استقرای ناقص است و استقرای تام در احکام شرعی قابل دست یافتن نیست (میرزای قمی، ۱۴۳۰ق، ۱۷۸/۳) زیرا اولاً: تمام نصوص ائمه (ع) به دست ما نرسیده است؛ ثانیاً: حوادث و وقایع نامتناهی هستند و در هر عصری مسائل مستحدثه وجود دارد که حکم آن در نصوص خاص بیان نشده است؛ ثالثاً: استقرای منطقی فقط بر اساس تجربه و مشاهده است، ولی استقرای اصولی بر تعلیل مبتنی است. به همین دلیل با وجود ناقص بودن استقرای اصولی، حصول قطع به تعمیم استقرایی ممکن است.

مثال‌های زیادی برای استقرا در احکام شرعی وجود دارد که در ادامه برخی از آنها بیان خواهد شد.

۲. استناد فقها به استقرا در استنباط احکام شرعی

در این بخش برخی از موارد استناد فقها به استقرا در احکام شرعی آورده می‌شود تا معلوم شود استقرا و به دست آوردن احکام کلی به وسیله آن، مختص علمای مقاصدی

نیست، بلکه این روش بین فقها متداول بوده است و بسیاری از فقهای نامی و صاحب نظر امامیه، احکام کلی را به این شیوه استخراج کرده‌اند. برخی از این موارد عبارتند از:

الف) تعیین متعلق احکام: در برخی موارد برای تقسیم و تعیین متعلق احکام به استقرا استناد شده است. از جمله: متعلقات خمس (شهید اول، ۱۴۱۲ق، ۳۴۱-۳۴۸؛ آملی، ۱۳۸۰ق، ۳/۱۱؛ سبحانی تبریزی، ۱۴۲۰ق، ۱۶؛ بحرانی، ۱۴۲۱ق، ۲۱۲) تعیین روزه‌های واجب (طباطبایی حائری، ۱۴۱۸ق، ۴۰۶/۵) تعیین واجبات نماز (بحرانی، ۱۴۲۱ق، ۹۰) و...

ب) نقش استقرا در تعیین موضوعات و مفاهیم شرعی: شریعت اسلام مانند هر قانون دیگری که برای تنظیم زندگی انسان وضع می‌شود، مجموعه‌ای از مفاهیم و موضوعات خاص است. از جمله این موضوعات، مواردی هستند که در آنها اختلاف می‌شود یا دخول فردی از افراد تحت این موضوعات مورد اختلاف است؛ گاهی فقها برای تحدید موضوعات و مفاهیم، به استقرا استناد کرده‌اند. از جمله: تعیین مفهوم اشتراط (خویی، ۱۴۱۸ق (ب)، ۳۱۱) و تحدید معنای ولی در باب نکاح به ولی عرفی، که در این رابطه گفته شده است: روایات دلالت می‌کنند که ازدواج دختر باکره متوقف بر اذن ولی عرفی است و ولی عرفاً منحصر در پدر و جد خواهد بود و مراد از ولی عرفی، مقابل ولی شرعی یعنی حاکم است. دلیل اینکه مقصود از ولی در اخبار و روایات، ولی عرفی است، تتبع موارد استعمال ولی در اخبار وارد شده در باب نکاح و طلاق است (انصاری، ۱۵۳).

ج) نقش استقرا در شناخت قواعد فقهی: در شریعت اسلام مجموعه‌ای از تشریحات وجود دارد که عنوان قواعد تشریحی یا قواعد فقهی بر آنها اطلاق می‌شود. بسیاری از این قوانین عام فقط با تتبع و استقرای احکام و ادله شرعی کشف می‌شوند (بحرانی، ۱۴۰۵ق، ۵۰۳/۱). برخی نمونه‌های این قواعد شرعی (که فقها تصریح کرده‌اند، به‌وسیله استقرای جزئیات و افراد احکام کشف شده) عبارتند از: اصل صحت (البحرانی، ۱۴۰۵ق، ۵۰۳/۱)، قاعده ملازمه نماء و درک (انصاری، ۱۴۰۱ق، ۹۲/۱۶)، نهی به رکن معامله موجب فساد است (کاشف الغطاء، ۱۴۲۳ق، ۷۳) ملازمه بین حرمت گرفتن اجرت و حرمت عمل و بالعکس (نراقی، ۱۴۱۵ق، ۱۴۱/۱۴-۱۴۲) و ...

مثلاً در ادله اصل صحت گفته شده است: از جمله ادله‌ای که می‌توان برای اصل صحت استدلال کرد، استقراست. استقرا و تتبع احکامی که در مورد جزئیات افعال مسلمانان اعم از عبادات، معاملات، اعمال، اقوال، طهارات، مناکحات، مواریث و شهادت آنها وارد شده، ثابت می‌کند حمل بر صحت، قاعده کلی و عامی است که از طرف شارع ثابت شده است (بحرانی، ۱۴۰۵ق، ۵۰۳/۱).

همچنین قاعده ملازمه بین حرمت شیء و حرمت غایاتش، با استقرا ثابت می‌شود. از جمله استقرا بین حرمت تخمیر و وجوب اتلاف خمر، حرمت ساختن بت و آلات قمار و دف و طبل و ظروف طلا و نقره و وجوب از بین بردن آنها، حرمت نوشتن کتاب‌های ضلال و حرمت نگهداری آنها بعد از کتابت، ملازمه بین حرمت ایجاد نجاست در مسجد و وجوب رفع آن، ملازمه بین حرمت غصب و باقی ماندن مغضوب در دست غاصب، ملازمه بین حرمت شروع حائض در نماز و وجوب قطع نماز بعد از شروع و ملازمه بین حرمت ابداع بدعت و وجوب رد آن یا رد کسی که آن را پایه‌گذاری کرده یا به آن راضی شده است و غیر از این موارد که بین حرمت شیء و حرمت غایاتش ملازمه وجود دارد (لاری، ۱۴۱۸ق، ۹۹/۱).

د) استقرا، برای اثبات برخی احکام شرعی: از جمله مواردی که فقها به استقرا استناد کرده‌اند، اثبات برخی احکام شرعی است. مثلاً درباره تقدم وقت بر سایر شروط نماز گفته شده است: در صورتی که شخصی در اثنای نماز متوجه شود که نجاستی در لباس او وجود دارد و وقت نماز تنگ شده باشد، به طوری که اگر بخواهد لباس را تطهیر یا تعویض کند، نماز او در وقت فوت می‌شود، نمازش صحیح است. زیرا تتبع و استقرا در ادله نشان می‌دهد که در صورت تعارض وقت با سایر شروط نماز، رعایت وقت بر سایر شروط، ترجیح دارد، یعنی شارع از بسیاری از شرایط و اجزا عضو می‌کند تا اینکه تحصیل نماز در وقتش تحصیل شود (کاشف الغطاء، ۱۴۲۲ق، ۴۲۸؛ طباطبایی بروجردی، ۴، ۴۲۳/۱؛ طباطبایی حائری، ۱۴۱۸ق، ۱۲۶/۲؛ طباطبایی حائری، ۱۴۰۹ق، ۷۳/۱؛ فاضل لنکرانی، ۱۴۰۸ق، ۵۳۰).

حکم کلی تطهیر همه جامدات به وسیله آب نیز نمونه دیگری است که برای اثبات آن از استقرای نصوص شرعی استفاده شده است. زیرا در روایات در مورد اشیایی مثل بدن، لباس، فرش، ظروف، و .. که به وسیله نجاستی نجس شده‌اند، حکم شده است که آنها را به وسیله آب تطهیر کنید، به طوری که از ملاحظه این موارد استفاده می‌شود که متنجس موضوعیتی ندارد و آب مطلقاً مطهر است، حتی در مورد اشیایی که نص خاصی در مورد آنها وارد نشده باشد (خویی، ۱۴۱۸ق (الف)، ۱۱/۵).

یکی از دلایل اثبات ولایت عامه فقیه نیز استقرای موارد جزئی در فقه است که فقیه، ولی در آنهاست. تعدد این موارد و کثرت و تنوع آنها موجب یقین به عدم خصوصیت این موارد و عمومیت ولایت فقیه برای همه مواردی می‌شود که مردم در آنها به ولی احتیاج دارند، از جمله این امور ولایت حکم بر جامعه است (اراکی، ۱۴۲۵ق، ۲۷۰-۲۷۱).

همچنین در تعیین جنسیت خنثی به استناد علایم ظاهری گفته شده است: اقرب این است که روییدن محاسن، علامت مرد بودن خنثی است و رشد پستان‌ها و وجود

حیض، بر زن بودن خنثی دلالت می‌کند. وجه اقرب این است که استقرا نشان می‌دهد که بعضی امور مثل رویدن محاسن فقط مخصوص مردان و برخی امور مثل رشد پستان‌ها و حیض، مخصوص زنان است. این نشانه‌ها علامت تشخیص خنثی قرار می‌گیرند، زیرا اکثر مردم این علامت‌ها را دارند و اکثریت بر وجود سبب ذاتی دلالت می‌کند، زیرا امارات اتفافی دائمی و اکثری نیست (فخر المحققین، ۱۴۱۹ق، ۲۵۰/۴؛ حسینی عمیدی، ۱۴۱۶ق، ۴۰۷/۳؛ حسینی عاملی، ۱۳۷۸ق، ۲۱۹/۸).

به استناد استقرا، گفته شده است که حکم ظن، در شکایات نماز، حکم یقین است. پس در نماز جماعت در صورت ظن امام یا مأوم و شک دیگری، گفته شده که اشهر و اظهر این است که رجوع شاک به ظان جایز خواهد بود، زیرا آنچه از استقرا استفاده می‌شود این است که در باب شکایات، حکم ظن، حکم یقین است (میرزای قمی، ۱۴۱۷ق، ۳۱۳/۳).

همچنین در مورد اصل استصحاب ادعا شده که مهم‌ترین دلیل آن استقرای نصوص شرعی است (انصاری، ۱۴۱۶ق، ۵۳۶/۲؛ مکارم شیرازی، ۱۴۲۸ق، ۲۸۶/۳؛ وحید بهبهانی، ۱۴۱۵ق، ۲۷۷؛ همو، ۱۴۲۴ق، ۲۹/۱؛ شیرازی، ۱۴۰۹ق، ۲۰۳).

موارد فوق نمونه‌هایی از مسائل فراوانی است که فقها، استقرا را به‌عنوان دلیل مسئله ذکر کرده‌اند. همان‌طور که اشاره شد، هدف از بیان این موارد این بود که ملاحظه شود استناد به استقرا در کشف مقاصد، کار جدید و عجیبی نیست، بلکه بسیاری از فقها در احکام فراوانی به استقرا استناد کرده‌اند.

۳. حجیت استقرا

همان‌طور که قبلاً اشاره شد، مهم‌ترین روش کشف مقاصد شریعت و نیز بسیاری از قانون‌ها و قواعد فقهی کلی، استقرای احکام جزئی است. منتهی روش استقرا با مشکلی اساسی مواجه است، یعنی چگونه می‌توان از ملاحظه و استقرای جزییات، قانون عام استنتاج کرد؟ به عبارت روشن‌تر، استدلال بر حکم شرعی، در صورتی معتبر است که موجب قطع به حکم شود؛ زیرا ظن ذاتاً حجت نیست، مگر اینکه دلیل قطعی بر حجیت آن اقامه شده باشد. حال با توجه این مطلب، آیا استقرا در احکام شرعی حجت است؟ یعنی آیا استقرا در احکام، موجب قطع به حکم می‌شود؟ یا حداقل استقرای احکام از جمله ظنون خاصه محسوب می‌شود یا خیر؟

در پاسخ به این اشکال ابتدا اقوال برخی فقها را مطرح می‌کنیم و سپس به دلیل حجیت آن می‌پردازیم.

شهید ثانی در رابطه با استقرا می‌گوید: «استقرا استدلال بر یک قانون کلی به‌وسیلهٔ ملاحظهٔ جزییات است. حصول علم توسط استقرا قریب به حدسیات و متواترات است که قسمی از بدیهیات محسوب می‌شوند» (شهید ثانی، ۱۴۲۱ ق، ۷۶۶/۲).

صاحب جواهر در جواب به این اشکال که استقرا اگر مفید علم نباشد، حجت نیست و افادهٔ علم به‌وسیلهٔ استقرا ممنوع است، پس استقرا حجت نیست، می‌گوید: «این اشکال صحیح نیست و استقرا در احکام شرعی اگر مفید علم هم نباشد، حجت است، زیرا حجیت آن از ادله استنباط می‌شود، بلکه مبنای بسیاری از قواعد شرعی، استقرا است» (نجفی، ۱۴۲۱ ق، ۲۲۸/۱). همان‌طور که ملاحظه می‌شود، صاحب جواهر استقرا را حتی در صورت عدم افادهٔ علم به حکم شرعی حجت می‌داند، ولی متأسفانه ایشان وجه حجیت آن را بیان نکرده‌اند.

صاحب مفاتیح الاصول (حسینی شیرازی، ۱۴۲۶ ق، ۳۵۲/۲ به نقل از مفاتیح الاصول: ۵۲۶) و آیت‌الله حسینی شیرازی نیز پس از بیان ادلهٔ حجیت استقرا، آن را در احکام شرعی حجت می‌دانند. (همان، ۳۵۹).

۱.۳. مهم‌ترین دلایل حجیت استقرا

۱.۱.۳. بنای عقلا

ارتکاز ذهنی و سیرهٔ عملی عقلا در امورشان بر عمل به استقرا مستقر شده و استقرا را در صورت مطابقت با واقع، منجز و در صورت خطا، معذر می‌دانند. این امر از رفتار و عمل عقلا در همهٔ شئون فردی، اجتماعی، سیاسی، اقتصادی، نفسی و بدنی و ... آشکار می‌شود. این صغرای استدلال است (همان، ۶۵).

اما در مورد کبرای این دلیل، باید بگوییم شارع در هر چیزی که نزد عقلا، اطاعت یا عصیان محسوب می‌شود، با عقلا هم‌روش است، مگر مواردی که دلیل خاصی بر منع شارع از بنای عقلا وجود داشته باشد، اما در مورد استقرا، دلیلی برای منع شارع از عمل به استقرا وجود ندارد (همانجا).

نقد این استدلال: بنای عقلا حجیت استقرا را اثبات نمی‌کند. زیرا این استدلال از لحاظ صغروی و کبروی اشکال دارد. از نظر صغروی مشکل استدلال اینست که وجود بنای عقلا در عمل به استقرا مسلم نیست. اما از نظر کبروی، بنای عقلا در صورتی حجت است که به نحو قطع و یقین احراز شود که شارع با عمل و سیرهٔ عقلا موافق

است. موافقت و رضایت شارع با بنای عقلا در صورت وجود یکی از سه شرط زیر اثبات می‌شود که هیچ‌یک از این شرایط در استقرا وجود ندارد. این سه شرط عبارتند از:

۱. مانعی در هم‌روش بودن شارع با عقلا در بنا و سیره عملیشان وجود نداشته باشد. در صورت وجود این شرط، با عدم ردع شارع، موافقت و رضایت شارع نسبت به بنای عقلا کشف می‌شود، مانند بنای عقلا در حجیت خبر واحد و ظواهر که مانعی از هم‌روش بودن شارع با عقلا وجود ندارد. اما در مورد استقرا، این شرط حاصل نیست، زیرا شارع در هیچ امری به استقرا نیاز نداشته است و هیچ حکمی را نمی‌توان تصور کرد که شارع آن را به‌وسیله استقرا ثابت کرده باشد (مظفر، ۱۳۷۵، ۱۴۲/۲).

۲. در صورت وجود مانع از هم‌روش بودن شارع با عقلا، باید عقلا در احکام دین و تکالیفشان در جایی که معصوم می‌بینند و می‌شنود به این بنا عمل کرده باشند و معصوم سکوت کرده و از آن نهی نکرده باشد. در این صورت، سکوت و عدم نهی معصوم از بنای عقلا، به معنای تقریر موافقت با این بناست، اما این شرط در مورد عمل عقلا به استقرا حاصل نیست (همانجا).

۳. در صورت نبود دو شرط فوق، باید دلیل خاصی وجود داشته باشد مبنی بر اینکه شارع، بنای عقلا را تأیید کرده است. اما در مورد عمل عقلا به استقرا چنین دلیلی وجود ندارد (همانجا).

۳. ۱. ۲. استقرا به مثابه تواتر معنوی

شاطبی از بزرگ‌ترین علمای مقاصدی، معتقد است استقرا مفید قطع است و افاده قطع از استقرا، به استقرای تام اختصاص ندارد. بلکه استقرای ناقص را نیز شامل می‌شود و استقرا در احکام را مانند تواتر معنوی^۱ می‌داند. ایشان می‌گویند: «ادله معتبر در مقاصد کلی شریعت، از استقرا مجموعه‌ای از ادله ظنی تشکیل یافته که بر معنای واحدی دلالت می‌کنند، تا اینکه از مجموعه آنها قطع به اصل کلی شریعت حاصل می‌شود. زیرا در اجتماع قوتی است که در افتراق نیست. به همین دلیل تواتر افاده قطع می‌کند و این استقرا (استقرا در احکام) نوعی از تواتر است. استقرا شبیه تواتر معنوی است، بلکه این استقرا مانند علم به شجاعت امام علی (ع) و بخشش حاتم است که از وقایع زیادی که از آنها نقل شده، استنباط شده است» (شاطبی، ۱۴/۱، ۴).

۱. مقصود از تواتر معنوی اینست که اخبار زیادی در مدلول تضمینی یا التزامی مشترک باشند یا اخبار زیادی در مضمون متحد و یکی باشند، هرچند الفاظ آنها یکی نیست.

توضیح مطلب این خواهد بود که درست است که هر یک از نصوصی که برای حجیت مقاصد شریعت استفاده می‌شود، به تنهایی و صرف‌نظر از بقیه نصوص، ظنی هستند، اما وقتی این نصوص در کنار یکدیگر قرار بگیرند و همگی بر معنا و مضمون واحدی دلالت داشته باشند، یکدیگر را تقویت می‌کنند تا اینکه از مجموعه آنها قطع به حکم کلی شرعی حاصل می‌شود، مانند همان چیزی که در تواتر معنوی اتفاق می‌افتد.

طریقه اثبات ضروریات دین مانند: نماز، زکات و .. نیز همین روش است. توضیح مطلب اینکه اگر برای وجوب نماز فقط به آیه «اقیموا الصلاه» یا مانند آن استدلال شود؛ این موجب نمی‌شود نماز جزو ضروریات دین شود، زیرا این ادله به تنهایی ادله‌ای ظنی هستند و موجب قطع نمی‌شوند، ولی اگر ادله خارجی و احکامی که بر نماز مترتب می‌شود، به این دلیل ضمیمه شوند، نماز جزو ضروریات دین می‌شود و شک‌کننده در نماز شک‌کننده در اصل دین محسوب می‌شود. (همان، ۱۴-۱۶)

به نظر می‌رسد این استدلال شاطبی برای حجیت استقرا صحیح است و اشکالی برای نقد آن به ذهن نمی‌رسد، به جز اینکه ایشان حدود و تعداد احکامی که موجب قطع به حکم شرعی می‌شود را بیان نکرده‌اند که این اشکال نیز با توجه به ضوابط استقرا (که در آینده به آن می‌پردازیم) برطرف خواهد شد.

این روش یعنی حصول یقین از اجتماع ظنیات، مخصوص شاطبی نیست، بلکه بسیاری از علمای امامیه و اهل سنت به این روش استدلال کرده‌اند. محقق حلی در وجه حجیت تواتر و ایجاد یقین به وسیله تواتر می‌گوید: «اگر ما خبری از یک نفر بشنویم، فقط برای ما افاده ظن می‌کند. سپس اگر این اخبار تکرار شوند، ظن تقویت می‌شود تا اینکه به اعتقاد جازم و یقین تبدیل می‌شود» (محقق حلی، ۱۴۲۳ق، ۲۰۲).

وحید بهبهانی، شیخ نراقی و شیخ حسین بن عبدالصمد عاملی نیز حصول علم از اجماع و خبر متواتر را بر طبق همین روش ممکن می‌دانند (حب‌الله، ۱۴۲۶ق، ۳۴۲).

۳.۱.۳. حجیت استقرا براساس مکتب ذاتی شهید صدر

این دلیل بر اساس نظریه صدر در ارتباط با استقراست. کسب معرفت از طریق مکتب ذاتی دارای دو مرحله است. مرحله اول (که شهید صدر نام آن را توالد موضوعی گذاشته) براساس تجربه است و با توجه به قانون حساب احتمالات، احتمال تعمیم استقرایی به بالاترین حد خود می‌رسد. ولی این مرحله از رساندن معرفت به درجه یقین ناتوان است. مرحله دوم مرحله توالد ذاتی است که در آن معرفت به درجه یقین ارتقا می‌یابد.

الف) دلیل استقرایی در مرحله توالد موضوعی

این مرحله از دلیل استقرایی، براساس تجربه است و با توجه به قانون حساب احتمالات، احتمال تعمیم استقرایی به بالاترین حد خود می‌رسد. در این قسمت بر اساس تجربه مشاهده می‌شود وقتی یک حادثه، مثل «الف» واقع می‌شود «ب» نیز به دنبال آن حادث خواهد شد و این حادث شدن «ب» به تبع «الف» استمرار می‌یابد تا اینکه در ذهن قضیه کلی "هر «ب» به دنبال هر «الف» حادث می‌شود" شکل می‌گیرد. اگر بخواهیم درستی این تعمیم برای ما معلوم شود، باید موارد زیادی را تجربه کنیم که وقتی «الف» حادث می‌شود، «ب» نیز واقع خواهد شد. در این صورت به وسیله دلیل استقرایی به درستی تعمیمی که قضیه استقرایی آن را تقریر کرده بود، استدلال می‌کنیم و چون این تعمیم متضمن سببیت «الف» برای «ب» است - زیرا اگر «الف» سبب «ب» باشد، «ب» دائماً همراه «الف» حادث می‌شود - دلیل استقرایی سببیت «الف» برای «ب» را ثابت می‌کند و به همان درجه درستی تعمیم «هر «ب» به دنبال هر «الف» حادث می‌شود» اثبات خواهد شد. بر این اساس استدلال استقرایی به اثبات رابطه سببیت بین «الف» و «ب» توجه دارد و از این طریق تعمیم مذکور نیز ثابت می‌شود (صدر، ۱۴۲۶ ق، ۳۰۱-۳۰۵). برای اثبات سببیت «الف» برای «ب» در این تجارب، اثبات دو مقدمه ضروری است. مقدمه اول این است که تصادفی بودن وقایع به طور مطلق محال است، یعنی محال است «ب» بدون هیچ سببی به وجود آمده باشد. مقدمه دوم این است که بین «الف» و «ب» رابطه سببیت وجود دارد (همان: ۳۱۲).

مقدمه اول که در جای خود ثابت شده است و در اینجا به آن نمی‌پردازیم، اما مقدمه دوم باید بررسی شود تا اینکه سببیت «الف» برای «ب» و در نتیجه تعمیم استقرایی ثابت شود. اثبات این مقدمه با استفاده از قانون حساب احتمالات و نتایج و بدیهیات این نظریه صورت می‌گیرد.^۱

توضیح مقدمه دوم اینست که اگر فرض کنیم سببی که با «ب» مرتبط است یا «الف» است یا «ت»، یعنی سبب «ب» یکی از این دو است و آزمایشی انجام دهیم و «الف» را در آن ایجاد کنیم تا ملاحظه شود چه چیزی همراه «الف» ایجاد خواهد شد، سپس مشاهده می‌کنیم در همان وقت «ب» به وجود می‌آید. برای اقتران «الف» و «ب» دو حالت وجود دارد، یکی اینکه وقتی ما این آزمایش را انجام داده‌ایم، یقیناً «ت» وجود نداشته است و

۱. شهید صدر مبادی و بدیهیات نظریه احتمال را به طور کامل در کتاب «الاسسس المنطقیه للاستقراء» توضیح داده است. صفحات ۱۶۹-۲۹۶.

حالت دیگر اینکه این یقین برای ما حاصل نمی‌شود، بلکه شک می‌کنیم آیا «ت» در زمان آزمایش موجود بوده است یا خیر؟ در این صورت، با وجود اینکه «الف» و «ب» همزمان به وجود آمده‌اند، سببیت «الف» برای «ب» مشکوک است. زیرا در مقابل ما دو تفسیر از همزمانی «الف» و «ب» وجود دارد؛ یعنی همان‌طور که ممکن است همزمانی «الف» و «ب» براساس وجود رابطه سببیت بین این دو تفسیر شود، شاید همزمانی «الف» و «ب» به صورت اتفاقی باشد و «ب» نتیجه وجود «ت» در همان لحظه باشد. اگر این تجربه تکرار شود، باز هم با همان دو تفسیر سابق مواجه خواهیم شد. زیرا وقتی همزمانی اتفاقی «الف» و «ب» در تجربه اول ممکن باشد، در تجربه دوم نیز ممکن خواهد بود. در این هنگام براساس نظریه احتمال، علم اجماعی برای بالا بردن احتمال سببیت «الف» برای «ب» دخالت می‌کند. پس بعد از دو تجربه موفق (یعنی در هر دو تجربه «الف» و «ب» همزمان واقع شده‌اند) بر اساس علم اجمالی مجموعه‌ای به وجود می‌آید که چهار عضو دارد؛ اطراف این مجموعه حالاتی است که احتمال سببیت «ت» برای «ب» بررسی می‌شود. اطراف این مجموعه براساس علم اجمالی عبارتند از:

۱. «ت» در هیچ‌یک از دو تجربه به وجود نیامده است؛

۲. «ت» فقط در تجربه اول به وجود آمده است؛

۳. «ت» فقط در تجربه دوم به وجود آمده است؛

۴. «ت» در هر دو تجربه به وجود آمده است.

این حالت‌های چهارگانه، مجموعه کاملی است که مجموعه اعضای علم اجمالی در آن جمع شده‌اند و اگر هیچ دلیل و مرجحی برای تفضیل احتمال وجود «ت» و احتمال عدم آن بر دیگری یافت نشود، در این صورت یقین بر اعضا به‌طور مساوی تقسیم می‌شود. هنگامی که این مجموعه چهار عضوی ملاحظه می‌شود، درمی‌یابیم که سه حالت اول از این چهار حالت مستلزم سببیت «الف» برای «ب» است. زیرا به موجب این مجموعه در سه حالت «ت» ولو حداقل در یک تجربه به وجود نیامده است. بنابراین وجود «ب» در هر دو تجربه فقط براساس سببیت «الف» برای آن تفسیرپذیر خواهد بود. زیرا همان‌طور که قبلاً گفتیم، تصادفی بودن مطلق اشیا محال است. از طرف دیگر «ت» نیز سبب «ب» نخواهد بود، چون حداقل در یک تجربه به وجود نیامده است. در نتیجه فقط «الف» شاید سبب «ب» باشد. اما در حالت چهارم احتمال سببیت «الف» برای «ب» و احتمال نفی آن مساوی است. زیرا احتمال وجود «ت» در هر دو تجربه متضمن سببیت «الف» برای «ب» نیست. البته تعارضی هم با این سببیت ندارد. بنابراین سه قیمت احتمالی از چهار قیمت

احتمالی در مجموعه علم اجمالی، متضمن سببیت «الف» برای «ب» و همچنین نصف قیمت احتمالی چهارم نیز متضمن این سببیت است. به این ترتیب بعد از دو تجربه موفق، احتمال سببیت «الف» برای «ب» $\frac{7}{8}$ و بعد از سه تجربه موفق $\frac{15}{16}$ می‌شود.^۱ به همین ترتیب هرچه تعداد تجربه‌های موفق بیشتر شود، به تبع زیاد شدن اعضای که سببیت «الف» برای «ب» را ثابت می‌کنند، احتمال سببیت «الف» برای «ب» زیاد می‌شود (همان، ۳۱۲-۳۱۵).

بنابراین در این مرحله هر چه تعداد تجربه‌های موفق بیشتر شود، احتمال سببیت «الف» برای «ب» زیاد می‌شود و احتمال سببیت «ت» برای «ب» کم خواهد شد تا اینکه به صفر نزدیک شود. ولی در مرحله استنباطی، دلیل استقرایی به یقین منجر نمی‌شود، بلکه فقط براساس تعداد تجارب، احتمال سببیت ارتقا می‌یابد.

ب) دلیل استقرایی در مرحله توالد ذاتی

همان‌طور که قبلاً گفته شد، دلیل استقرایی در مرحله توالد موضوعی به یقین منجر نمی‌شود؛ بلکه هرچه تعداد تجارب بیشتر باشد، درجه احتمال ارتقا می‌یابد؛ فقط قیمت احتمالی زیاد به دلیل استقرایی در این مرحله سببیت و تعمیم می‌بخشد. حال سؤال اساسی که مرحله دوم دلیل استقرایی با آن مواجه است، چنین خواهد بود که آیا این قیمت احتمالی بزرگ به یقین تبدیل می‌شود یا خیر؟

در پاسخ به این سؤال باید بگوییم بله، قیمت احتمالی بزرگ با شرایطی به یقین تبدیل می‌شود؛ منتهی این حصول یقین، با حقیقت خارجی ارتباطی ندارد و از حقیقتی در عالم خارجی نشأت نمی‌گیرد و فقط با معرفت بشری مرتبط است. خلاصه مطلب اینست که هر جا عدد بزرگی از قیمت‌های احتمالی، حول محور واحدی تجمع کنند، در نتیجه این تجمع، محور مذکور، دارای ارزش احتمالی زیادی می‌شود؛ و این قیمت احتمالی زیاد (ضمن شروط معینی) به یقین تبدیل می‌شود. گویی معرفت بشری به گونه‌ای است که به قیمت‌های احتمالی خیلی کم (که نزدیک صفر هستند) توجهی نمی‌کند. بنابراین هر قیمت احتمالی کوچک در مقابل قیمت احتمالی بزرگ فنا و نابود

۱. فرمول رسیدن به این احتمالات به این صورت است $\frac{1}{4} + (\text{تعداد اعضای مجموعه علم اجمالی} - 1)$ تقسیم بر تعداد

اعضای مجموعه علم اجمالی = احتمال سببیت «الف» برای «ب».

برای به دست آوردن تعداد اعضای مجموعه علم اجمالی باید عدد ۲ را به تعداد تجربه‌ها برسانیم.

می‌شود. این مطلب (یعنی تبدیل و تحول این قیمت احتمالی بزرگ به یقین و از بین رفتن قیمت احتمالی کوچک در این مرحله) نتیجهٔ تحرک طبیعی معرفت بشری است که بر اساس تراکم قیمت‌های احتمالی بر محور واحد شکل می‌گیرد، به طوری که رهایی از این قیمت احتمالی بزرگ و نادیده گرفتن آن ممکن نیست (همان، ۴۲۳-۴۲۴).

شرط اساسی مرحلهٔ مذکور اینست که فنا و نابودی قیمت احتمالی کوچک، موجب فنا و نابودی اصل علم اجمالی نشود. مثلاً اگر ما علم داشته باشیم که یکی از کتاب‌های این کتابخانه ناقص است و کتابخانهٔ مفروض ۱۰۰۰ جلد کتاب داشته باشد، در این صورت علم ما به هزار جزء مساوی تقسیم می‌شود و احتمال نقصانی که به هر کتاب معین در این کتابخانه تعلق می‌گیرد $1/1000$ می‌شود. بنابراین اگر ما کتاب معینی را از کتابخانه برداریم، احتمال اینکه ناقص نباشد، مجموع قیمت‌های احتمالی است که به نقصان کتاب‌های دیگر تعلق می‌گیرد، یعنی $999/1000$. یعنی کتابی که برداشته‌ایم محوری برای عدد بزرگی از قیمت‌های احتمالی شکل می‌دهد که همهٔ قیمت‌های احتمالی را به جز یک قیمت در برمی‌گیرد. اما این تجمع قیمت‌های احتمالی (هرچند زیاد باشد) به یقین منجر نمی‌شود و احتمال کوچک مخالف آن نابود نمی‌شود، زیرا این تجمع چیزی جز تجمع احتمال نقصان بقیهٔ کتاب‌های کتابخانه نیست. در این صورت هر چقدر قیمت احتمالی بزرگ باشد، به یقین منجر نمی‌شود و قیمت احتمالی کوچک مقابل آن را نابود نمی‌کند. زیرا اگر این امر در یکی از اطراف علم اجمالی، یعنی در یک کتاب معین، ممکن باشد یا باید در همهٔ اطراف این گونه باشد و قیمت احتمالی کوچک از همهٔ اطراف منتفی شود یا باید قیمت احتمالی کوچک از یک عضو منتفی شود و از عضو دیگر منتفی نشود؛ و هر دو امر محال است. علت محال بودن صورت اول اینست که نابود شدن قیمت احتمالی صغیر در همهٔ اطراف، موجب نابود شدن نفس تجمع (قیمت احتمالی کبیر) و زوال اصل علم اجمالی می‌شود. چرا که این فرض، یعنی نابود شدن قیمت احتمالی صغیر در همهٔ اطراف، یعنی هیچ کتاب ناقصی در کتابخانه وجود ندارد. در حالی که قبلاً علم اجمالی داشتیم که یکی از کتاب‌های کتابخانه ناقص است. در نتیجه این فرض سبب زوال اصل علم اجمالی می‌شود. اما صورت دوم - یعنی اینکه تجمع (قیمت احتمالی بزرگ) به فنای قیمت احتمالی کوچک در یک محور منجر شود؛ یعنی فقط یقین به عدم نقصان یک کتاب معین حاصل شود - نیز محال است. زیرا همهٔ محورها دارای قیمت احتمالی مساوی هستند و ممکن نیست که نتیجه در آنها مختلف شود. زیرا همهٔ آنها از یک نوع هستند و به یک اندازه با علم اجمالی ارتباط دارند (همان، ۴۲۶-۴۲۸).

شرط دیگر تبدیل قیمت احتمالی بزرگ به یقین و نابود شدن قیمت احتمالی کوچک، این است که هیچ دلیلی برای از بین بردن رابطه سببیت «الف» و «ب» در نتیجه از میان رفتن تعمیم استقرایی وجود نداشته باشد. مثلاً شیخ یوسف بحرانی از طریق استقرا در احکام شرعی به قاعده عام «جاهل معذور است» دست یافته است. مقصود ایشان معذوریت در تبعات دنیوی امور است. یعنی اگر جاهل به حکم شرعی مرتکب خطایی شود، بر این خطا اثری مترتب نمی‌شود (صدر، ۱۳۹۵ق، ۱۶۲). ولی این استقرا یقین به این حکم عام شرعی را ثابت نمی‌کند. زیرا مواردی در فقه وجود دارد که حتی در صورت جهل نیز اثر شرعی مترتب می‌شود. مثلاً اگر یک جاهل قاصر، در صورت جهل به حکم شرعی، نمازش را اشتباه بخواند، به جز در مورد جهل و اخفات و تمام خواندن نماز در سفر، باید نمازش را اعاده کند. پس این استقرا حجت نیست و عمومیت قاعده مذکور را ثابت نمی‌کند.

در انتها شایان ذکر است که منجر شدن دلیل استقرایی به یقین، به تعیین تعداد تجربه‌ها نیازی ندارد. بلکه باید تعداد تجربه‌ها به اندازه‌ای باشد که انسان را به قطع و یقین برساند. همچنین در اینجا قطع و یقین انسان عادی، ملاک است و انسانی که وسواس دارد و خیلی دیر به قطع می‌رسد یا انسانی که خیلی زود به قطع می‌رسد، معتبر نیست (صدر، ۱۴۲۶ق، ۴۲۵).

در اینجا فقط یک مسئله باقی می‌ماند که برخی اصولیین معتقدند استقرا مفید علم نیست. زیرا ممکن است احوال اموری که استقرا نشده بر خلاف اموری باشد که استقرا شده و این احتمال از نظر عقلی وجود دارد (طباطبایی حائری، ۱۲۹۶ق، ۵۲۶). در پاسخ به این اشکال باید بگوییم در علم منطقی باید علاوه بر علم به شیء، علم به عدم نقیض آن وجود داشته باشد. اما مقصود از علم در بحث استقرا (و همچنین همه مباحث اصولی) علم عادی است و در علم عادی فقط علم به شیء شرط است، ولی علم به عدم نقیض آن لازم نیست. پس حصول قطع و یقین به تعمیم استقرایی با وجود احتمال عقلی بر خلاف این تعمیم، منافاتی ندارد (همانجا). توضیح مطلب این است که یقین به سه قسم تقسیم می‌شود: یقین منطقی، ذاتی و موضوعی.

مقصود از یقین منطقی اینست که علم به قضیه معینی داشته باشیم و همچنین علم داشته باشیم به اینکه محال است قضیه به این صورتی نباشد که علم به آن حاصل کرده‌ایم. بنابراین یقین منطقی مرکب از دو جزء است و تا هنگامی که جزء دوم به جزء اول ضمیمه نشده است، در منطقی برهان، یقین نامیده نمی‌شود (صدر، ۱۴۲۶ق، ۴۱۰-۴۱۱).

یقین ذاتی یعنی جزم و اعتقاد انسان به قضیه‌ای به‌طوری که هیچ‌گونه شک و احتمال خلافی در آن ندهد. مثلاً شخصی خواب آشفته‌ای می‌بیند و قطع پیدا می‌کند که وفاتش نزدیک است. این یقین ممکن است هیچ ربطی به عالم واقع نداشته باشد و فقط با شخصیت انسان قاطع مرتبط است (همان، ۴۱۲).

اما یقین موضوعی اینست که علمی از مجموعه‌ای از قضایا ایجاد می‌شود، بدون اینکه از نظر عقلی، بین این قضایا و قضیه استنتاج‌شده ملازمه‌ای وجود داشته باشد، ولی هر یک از آن قضایا یک قیمت احتمالی جزئی برای اثبات آن قضیه استنتاج‌شده محسوب می‌شوند و با تراکم این قیمت‌های احتمالی، درجه احتمال این قضیه زیاد می‌شود تا اینکه احتمال نقیض آن نزدیک به صفر می‌شود و به این دلیل احتمال خلاف آن زائل خواهد شد؛ زیرا ذهن بشر به نحوی خلق شده است که به احتمالات ضعیفی که نزدیک به صفر هستند، توجهی نمی‌کند. بسیاری از طرقی که برای اثبات دلیل شرعی ذکر شده‌اند، مانند تواتر، اجماع و سیره براساس یقین استقرایی است (صدر، ۴۲۱، ا، ۳۲۷/۱).

برای ایجاد این یقین باید بین دو مرحله را تفکیک کرد، یکی صادق بودن قضیه‌ای که یقین به آن تعلق گرفته و دیگری حصول یقین به نحو صحیح و به‌وسیله وجود مرجحات حقیقی برای ترجیح قضیه استنتاج‌شده بر طرف نقیض آن. مرحله اول (یعنی صادق بودن قضیه‌ای که یقین به آن تعلق گرفته است) به‌وسیله استقرا ایجاد می‌شود. یعنی انسان به‌وسیله بررسی حالات مختلف، متوجه صادق بودن قضیه استنتاج‌شده خواهد شد. اما مرحله دوم یعنی حصول یقین به این قضیه کلی، به‌وسیله مرجحات حقیقی است و این مرجح در اینجا چنین است که ذهن بشر طوری خلق شده است که به احتمالات کم و ضعیفی که نزدیک به صفر هستند، توجهی نمی‌کند.

مثلاً وقتی انسان اقتران و همزمانی حادثه معینی را با حادثه دیگری، به دفعات زیاد مشاهده می‌کند، این اقترانات مکرر، عقلاً متضمن و مستلزم علیت یک حادثه برای دیگری نیست، ولی از این حیث که احتمال دارد اقتران دو حادثه، اتفاقی نباشد و از طرف دیگر احتمال دارد که علت دیگری در این حادثه نباشد، هر اقتران و همزمانی دو حادثه، قرینه احتمالی بر علیت یکی از حوادث برای دیگری است و با تعدد این قراین احتمالی، احتمال علیت افزایش می‌یابد تا اینکه به یقین تبدیل می‌شود. با توجه به توضیحات مذکور تفاوت یقین ذاتی با یقین موضوعی مشخص می‌شود. یقین ذاتی با شخصیت و حالت‌های نفسانی شخص یقین‌کننده ارتباط دارد و حصول این یقین، با وجود مرجحات موضوعی و حقیقی ارتباطی ندارد، اما یقین موضوعی بر اساس مرجحات حقیقی و موضوعی و از حالت‌های نفسانی و شخصیت فرد یقین‌کننده مستقل است.

بر اساس مطالب مذکور معلوم می‌شود که مرحله ذاتی، در استدلال استقرایی، متکفل اثبات یقین موضوعی است. توضیح مطلب این است که به‌وسیله استقرا، امکان حصول یقین منطقی وجود ندارد. زیرا در نهایت به‌وسیله استقرا، علم پیدا می‌کنیم که «الف» سبب «ب» است، اما نمی‌توانیم بگوییم که محال است «الف» سبب «ب» نباشد. یعنی به‌وسیله دلیل استقرایی مرحله دوم یقین منطقی اثبات نمی‌شود. همین‌طور مقصود ما در اینجا یقین ذاتی هم نیست، زیرا یقین ذاتی به قضایای استقرایی، در نزد بسیاری از مردم، وجود دارد و شکی در این مسئله نیست. بنابراین مقصود در اینجا یقین موضوعی است، یعنی یقینی که بر اساس مرجحات حقیقی و موضوعی ایجاد می‌شود (صدر، ۱۴۲۶ق، ۴۱۷). یقین موضوعی همان علم عادی است. یعنی فقط علم به قضیه‌ای که بر اساس استقرا استنتاج شده اما در این یقین، علم به عدم نقیض آن لازم نیست.

مقصود از مرجحات حقیقی و موضوعی در بحث استقرا اینست که ذهن انسان طوری خلق شده که به احتمالات خیلی ضعیفی که نزدیک صفر هستند، توجهی نمی‌کند. شهید صدر این امر را فرضی بدیهی در نظر گرفته و اقامه برهان بر آن را غیرممکن می‌داند (همان، ۴۱۸-۴۲۱).

به‌نظر می‌رسد که این فرض سخن صحیحی باشد و فرض مذکور فقط گفته شهید صدر نیست بلکه اصولیین در مباحث دیگر نیز برای راه‌حل ارائه‌شده به همین فرض استناد می‌کنند. مثلاً در شبهه تحریمی غیرمحصوره، برای مباح بودن اطراف شبهه به همین فرض استناد می‌کنند یعنی می‌گویند اطراف شبهه غیرمحصوره مباح است، زیرا احتمال اینکه این طرفی که دست ماست حرام واقعی باشد، آنقدر ضعیف است که عقلاً به آن توجهی نمی‌کنند (حیدری، ۱۴۲۱ق، ۲۵۱).

۳.۱.۴. استقرا در ادله، از باب ظن خاص حجت است

استقرا در نصوص و روایات برای استفاده یک قاعده عام و کلی، از قبیل استقرای ظنی غیرمعتبر نیست، بلکه ظهور عرفی مجموعه آن اخبار است؛ یعنی قاعده عامی که از ملاحظه مجموع اخبار به‌دست می‌آید، در حقیقت مدلول عرفی مجموع آن روایات محسوب می‌شود و همان‌طور که حکم به‌دست آمده از ظاهر خبر واحد حجت است، حکم استفاده شده از مجموع روایات، بعد از ضمیمه شدن برخی از آنها به بعضی دیگر نیز حجت است و تحت مدلول‌های لفظی و ظواهر داخل می‌شود؛ بنابراین از باب حصول ظن خاص و ظواهر حجت محسوب می‌شود. زیرا واضح است که فرقی بین ظن حاصل از

مجموع روایات و ظن حاصل از یک روایت خاص، از حیث اعتبار، وجود ندارد (کاشف الغطاء، ۱۴۲۰ق، ۱۸۸/۱؛ اصفهانی، ؟، ۴۶۱؛ تبریزی، ۱۳۶۹ق، ۵۶۲ و ۵۷۷؛ موسوی قزوینی، ۱۲۸۵ق، ۱۹۳).

در حقیقت در احکام کلی و عامی که به وسیله استقرا استنباط می‌شود، فقها با استقرا، مدلول التزامی مجموع ادله را استخراج و آن را به‌عنوان حکمی عام و کلی بیان می‌کنند. این امر در حقیقت استفاده حکم از مدلول التزامی نصوص است و تحت ظواهر داخل می‌شود، ولی این روش به‌طور اساسی و انکارناپذیری بر استقرای ادله و مدلول‌های احکام متعدد تکیه دارد. مثلاً شیخ انصاری حکم عام حرمت هر چیزی که موجب تحریک شهوت نسبت به غیرزوجه می‌شود، را از طریق همین روش و با ملاحظه مجموع ادله استنباط کرده‌اند. ایشان با ملاحظه احکامی چون منع نگاه به نامحرم، منع خلوت با زن بیگانه، کراهت نشستن مرد در جایی که زن نشسته بوده، رجحان پوشیده بودن زنان مسلمان در نزد زنان اهل ذمه (به‌دلیل اینکه زنان اهل ذمه، زنان مسلمان را نزد شوهرانشان توصیف می‌کنند) و محرمات و مکروهات دیگر، این حکم عام را استخراج کرده‌اند (انصاری، ۱۳۸۲، ۶۵/۱).

چنانکه معلوم است، ایشان حکم مذکور را از منطوق روایات و ادله‌ای که در این باب وارد شده است، استفاده نکرده‌اند؛ بلکه از مدلول التزامی مجموع احکام شرعی متفاوت و گوناگون این حکم عام را به‌دست آورده‌اند.

۳.۱.۵. شهرت عملی و فتوایی

دلیل دیگر حجیت استقرا، شهرت عملی است، زیرا مشهور فقهای متقدم و متأخر در کتب استدلالی خود به استقرا عمل کرده‌اند و این امر حجیت استقرا در نزد آنها را ثابت می‌کند و گرنه براساس آن استدلال نمی‌کردند و با استناد به آن فتوا نمی‌دادند (حسینی شیرازی، ۱۴۲۶ق، ۳۵۷/۲).

با ملاحظه موارد فراوان و گوناگونی که فقهای متقدم و متأخر، برای استفاده احکام و قواعد عام، به استقرا استناد کرده‌اند، وجود چنین شهرتی، بین فقها، احراز می‌شود. اما شهرت عملی دلیل محسوب نمی‌شود، بلکه فقط مؤید محسوب می‌شود.

از مجموع ادله‌ای که برای حجیت استقرا ذکر شد، به‌دست می‌آید که استقرا در ادله و نصوص شرعی حجت است و حکم و قاعده عامی که از این طریق استنباط می‌شود، معتبر است و در استنباط احکام جزئی استفاده می‌شود (البته به شرطی که ضوابطی که

برای کشف حکم از طریق استقرا لازم است، رعایت شده باشد) پس مقاصد کلی و عامی که از این طریق کشف می‌شوند معتبرند و در استنباط احکام فرعی مؤثر هستند، زیرا این مقاصد در حقیقت اصول و قواعد عامی هستند که با استقرای ادله و خصوص شرعی استخراج می‌شوند. البته برای حجیت این استقرا، ضوابط و شرایطی وجود دارد که در ادامه به آنها اشاره می‌کنیم.

۴. ضوابط استقرا

معلوم است که عمل استقرا بر سه عنصر قرار گرفته است. این عناصر عبارتند از شخص استقراکننده، جزئیات استقراشده و نتایج استقرایی. بنابراین بیان ضوابط استقرا بر بیان ضوابط این سه عنصر متوقف است.

۴.۱. ضوابط استقراکننده

شخصی که عمل استقرای ادله و نصوص را در جهت کشف یک قاعده و اصل عام و کلی، انجام می‌دهد باید به همه معارف و علوم نقلی و عقلی، در حد یک شخص مجتهد آگاهی داشته باشد و بتواند عملیات اجتهاد و استنباط احکام را به شکل صحیح و مشروع انجام دهد. همچنین باید به اوضاع و احوال و علوم و مستحدثات عصر خود آگاهی کامل داشته باشد. یکی از مثال‌های این امر بحث اهدای اعضای بدن و الحاق آن به مقصد حفظ نفس است. برای اینکه مجتهد، اهدا و پیوند اعضای بدن را بر اساس مقصد حفظ نفس تجویز کند، باید به علوم روز از جمله مرگ مغزی، پیوند اعضا و ... آگاهی داشته باشد، تا بتواند حدود این مسئله جدید را با توجه به این مقصد ضروری معین کند. این مثال اهمیت آشنایی مجتهد با علوم عصر را معلوم می‌کند، زیرا اگر فقها و مجتهدان حقیقت مرگ مغزی، پیوند اعضا، اهدای اعضا و حدود و جوانب آن را ندانند، نمی‌توانند حکم اهدای اعضا و حدود و شرایط آن را تعیین کنند.

۴.۲. ضوابط جزئیات استقراشده

جزئیاتی که از آنها مقاصد و اصول عام و کلی استنباط می‌شوند، باید دارای ضوابطی باشند که عبارتند از:

اولاً: این جزئیات باید شرعی و اسلامی باشند، یعنی موافق شرع باشند و معارض و

مخالف با شریعت اسلام نباشند. زیرا مخالفت این جزییات با شرع، به مخالفت مقصد و اصل کلی با شرع منجر می‌شود. چرا که مقصد و اصل استخراج‌شده در حقیقت معنای کلی و عامی است که از این جزییات استخراج می‌شود؛ بنابراین از این جزییات تأثیر خواهد گرفت. در نتیجه جزییات استقراشده باید ادله و احکام و علل و قراین شرعی، صحیح، مقبول و قطعی یا مستند به دلیل قطعی باشند. شخص استقراکننده نیز باید به مجموع آنها بدون تجزیه و تبعیض نظر کند و با توجه به مجموع مطالب، به صلاحیت آنها برای استخراج قانون عام و کلی حکم کند؛ یا اینکه به دلیل ورود مانع و معارض، به عدم صلاحیت آنها برای استنباط اصل کلی و عام حکم دهد (خادمی، ۱۴۲۹ق، ۲۲۶).

ثانیاً: مقدار جزییات استقراشده باید کامل و کافی باشد و استقراکننده را به درجه قطع و یقین برساند. مقدار و کمیت این جزییات با توجه به ادله و علل و قراین شرعی و معتبری که مجتهد به آن دست می‌یابد و با توجه به وجود یا نبود موانع و معارضات متفاوت خواهد بود. مهم اینست که استقراکننده با بررسی این جزییات به یقین برسد. بنابراین هر مقدار جزییات استقراشده بیشتر باشد یا این جزییات ولو کم باشند ولی با نصوص شرعی تأیید شوند و معارض و مانعی در میان نباشد، استقراکننده زودتر به درجه قطع و یقین می‌رسد (همان، ۲۲۷؛ صدر، ۱۴۲۶ق، ۴۲۵).

۳.۴. ضوابط نتایج استقرایی

نتایج استقرایی، امور کلی یا معانی کلی و عامی هستند که بعد از اعمال نظر و تتبع در جزییات استقراشده، استخراج و استنباط می‌شوند. در علم مقاصد شریعت، به این نتایج مقاصد استقرایی گفته می‌شود. این مقاصد دارای ضوابط و شروطی هستند. بیان ضوابط و شروط این مقاصد موجب تنقیح جایگاه این مقاصد و اعتماد بر آنها در استنباط احکام شرعی می‌شود. این ضوابط عبارتند از:

اولاً: این مقاصد باید شرعی باشند و شهوانی و شیطانی و بر اساس هوا و هوس نباشند و با مبدأ عبودیت و حاکمیت الهی و تکالیف شرعی اسلامی و ثابتی که از طریق وحی ثابت شده مخالفت نداشته باشد. به عبارت دیگر این مقاصد نباید با ضروریات دین و نصوص قطعی‌الدلاله معارض باشند و در صورت تعارض با این امور، فاقد حجیت هستند (خادمی، ۱۴۲۹ق، ۲۲۸).

ثانیاً: مقاصد استقرایی باید عقلانی و واقعی باشند. یعنی این مقاصد باید با عقول سالم موافق باشند. مقصود از عقل سالم در اینجا عقل فطری و سالمی است که از

شائبه‌های زمان و مکان و اوضاع و احوال اجتماعی برکنار و بر خلقت اصلی خود باقی مانده است. مثلاً مقصد حفظ نفس یا حفظ دین با عقول سالم و فطری موافق است و عقلاً از آن نظر که عاقلند، آنها را قبول می‌کنند. مراد از عقل در اینجا عقل فطری سالم است و از این جنبه فرقی نمی‌کند که عقل مجتهد استقراننده باشد یا عقل عموم مسلمین که بر عقل سلیم و فطری خود باقی مانده‌اند (همان، ۲۲۸-۲۲۹).

ثالثاً: این مقاصد باید قطعی و حقیقی باشند و بر اساس مصالح موهوم یا خیالی یا مرجوع نباشند مثلاً مقصد تساوی مطلق بین زن و مرد از مقاصد موهوم و باطل است (همان، ۳۳۰).

رابعاً: عام و کلی باشند. بنابراین در مقام تعارض با مقاصد خاص و جزئی، مقاصد کلی و عام مقدمند (همانجا).

۵. نتیجه‌گیری

از مطالب مذکور در این نوشتار نتایج زیر به دست می‌آید:

۱. مهم‌ترین راه کشف مقاصد شریعت، استقرا و تتبع در ادله و نصوص شرعی است. بنابراین حجیت این مقاصد به اثبات حجیت استقرا بستگی دارد.
۲. در نصوص شرعی فقط استقرای ناقص امکان‌پذیر است و این استقرا در صورتی حجت است که به قطع به حکم شرعی منتهی شود.
۳. استقرا در نصوص شرعی، با رعایت ضوابط آن، به قطع منجر می‌شود؛ در نتیجه حجت هستند و در استنباط احکام شرعی و کشف اصول و قواعد و مقاصد کلی استفاده می‌شوند. مهم‌ترین ادله‌ای که حصول قطع از طریق استقرا را ثابت می‌کند، همسانی استقرا و تواتر معنوی و مکتب ذاتی شهید صدر است. ایشان بر اساس این نظریه، حصول قطع در استقرا را در دو مرحله توالد موضوعی (با توجه به قانون حساب احتمالات) و توالد ذاتی اثبات می‌کند. حتی اگر کسی حصول قطع به وسیله استقرای ناقص را ممکن نداند، باز هم استقرا در نصوص شرعی، با رعایت ضوابط آن، حجت است. زیرا در احکام کلی و عامی که به وسیله استقرا استنباط می‌شود، فقها با استقرا، مدلول التزامی مجموع ادله را استخراج و آن را به عنوان حکمی عام و کلی بیان می‌کنند. این امر در حقیقت استفاده حکم از مدلول التزامی نصوص است و تحت ظواهر داخل می‌شود.
۴. برای حجیت احکام استقرایی ضوابطی لازم است. اولاً: شخص استقراننده باید در حد یک مجتهد باشد و با تمام احکام اسلامی و روح شریعت آشنایی کامل داشته باشد.

ثانیاً: جزییاتی که از آنها نتایج استقرایی، یعنی مقاصد و اصول عام و کلی استنباط می‌شوند، باید نصوص شرعی و علل و قرائن شرعی باشند و نیز به مقدار کامل و کافی باشند تا استقراکننده را به قطع و یقین برساند. ثالثاً: نتایج استقرایی باید امور کلی یا معانی کلی و عام و نیز عقلانی و واقعی و قطعی و حقیقی باشند و براساس مصالح موهوم و خیالی نباشند و با حقیقت شریعت اسلام موافق باشند.

منابع

- [۱]. ابن عاشور، محمد بن الطاهر (۱۴۱۸ق). مقاصد الشریعه الاسلامیه. (۴)، دارالبصائر للنتاج العلمی.
- [۲]. اراکی، محسن (۱۴۲۵ق). نظریه الحکم فی الاسلام. قم، مجمع اندیشه اسلامی.
- [۳]. اصفهانی، محمد تقی (۴). هدایه المسترشدین. بی جا، مؤسسه آل البیت (ع).
- [۴]. انصاری، شیخ مرتضی (۱۴۱۶ق). فرائد الاصول. ج ۲، قم، مؤسسه النشر الاسلامی وابسته به جامعه مدرسین قم.
- [۵]. _____ (۴). کتاب النکاح. بی جا، مؤتمر الشیخ الانصاری.
- [۶]. _____ (۱۴۰۱ق). المکاسب (محشی). ج ۱۶، قم، دارالکتاب.
- [۷]. _____ (۱۳۸۲). المکاسب. ج ۱، قم، آرموس.
- [۸]. آملی، میرزا محمدتقی (۱۳۸۰ق). مصباح الهدی فی شرح العروه الوثقی. ج ۱۱، تهران، مؤلف.
- [۹]. بحرانی، حسین بن محمد (۱۴۲۱ق). سداد العباد و رشاد العباد. ج ۱۴، قم، کتابفروشی محلاتی.
- [۱۰]. بحرانی، یوسف (۱۴۰۵ق). حدائق الناضره. ج ۱، قم، دفتر انتشارات اسلامی.
- [۱۱]. تبریزی، موسی بن جعفر (۱۳۶۹ق). قاعده الضرر، الید، التجاوز و الصحه، (أوثق الوسائل). قم، کتابفروشی نجفی.
- [۱۲]. حب الله، علی (۱۴۲۶ق). دراسات فی فلسفه اصول الفقه. بیروت، دارالهادی.
- [۱۳]. حسینی شیرازی، سیدصادق (۱۴۲۶ق). بیان الفقه فی شرح العروه الوثقی. ج ۴، قم، دارالانصار.
- [۱۴]. حسینی عاملی، سید جواد بن محمد (۱۳۷۸ق). مفتاح الکرامه فی شرح قواعد العلامه. ج ۸، قم، اسماعیلیان.
- [۱۵]. حسینی عمیدی، سید عمید الدین (۱۴۱۶ق). کنز الفوائد فی مشکلات القواعد. ج ۳، قم، دفتر انتشارات اسلامی.
- [۱۶]. حسینی مراغی، سیدمیرفتاح بن علی (۱۴۱۷ق). العناوین الفقهیه. ج ۱، قم، دفتر انتشارات اسلامی.
- [۱۷]. حیدری، علی نقی (۱۴۱۲ق). اصول الاستنباط. قم، لجنه اداره الحوزه العلمیه.
- [۱۸]. خادمی، نورالدین بن مختار (۱۴۲۹ق). اباحت فی مقاصد الشریعه. بیروت، مؤسسه المعارف.
- [۱۹]. خویی، سید ابوالقاسم (۱۴۱۸ق). الف. فقه الشیعه: کتاب الطهاره. ج ۵، قم، مؤسسه آفاق.
- [۲۰]. _____ (۱۴۱۸ق). ب. التنقیح فی شرح العروه الوثقی: اجتهاد و التقليد. قم، بی نا.

- [۲۱]. سبحانی تبریزی، جعفر (۱۴۲۰ق). *الخمس فی شریع الاسلامیه الغراء*. قم، مؤسسه امام صادق(ع).
- [۲۲]. _____ (۱۴۰۸ق). *قاعدتان فقیهتان*. قم، بی نا.
- [۲۳]. شاطبی، ابواسحاق (؟). *الموافقات فی اصول الاحکام*. ج ۲، بی جا، دارالفکر.
- [۲۴]. شهید اول، محمد بن مکی عاملی (۱۴۱۲ق). *البيان*، قم، محقق.
- [۲۵]. شهید ثانی، زین الدین بن علی عاملی (۱۴۲۱ق). *رسائل الشهيد الثاني*. ج ۲، قم، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه عملیه قم.
- [۲۶]. شیرازی، میرزا محمد حسن بن محمود (۱۴۰۹). *جامعه الاصول (تقریرات آیت الله مجدد شیرازی)*. قم، (؟).
- [۲۷]. صدر، سیدمحمدباقر (۱۴۲۶ق). *الاسس المنطقیه للاستقراء*. قم، مرکز الابحاث و الدراسات التخصصیه للشهید الصدر.
- [۲۸]. _____ (۱۳۹۵ق). *المعالم الجدیده*. تهران، مکتبه النجاح.
- [۲۹]. _____ (۱۴۲۱ق). *دروس فی علم الاصول (شرح حلقه الثالثه)*. ج ۱، شارح: آل فقیه عاملی، ناجی طالب، بیروت، (؟).
- [۳۰]. _____ (۱۳۷۹). *المعالم الجدیده للاصول*. ج ۱، قم، (؟).
- [۳۱]. طباطبایی بروجردی، آقا حسین (؟). *نهایه التقرير*. ج ۱، (؟)، (؟).
- [۳۲]. طباطبایی حائری، سیدمحمد مجاهد (۱۲۹۶ق). *القواعد و الفوائد و الاجتهاد و التقليد (مفاتیح الاصول)*. قم، مؤسسه آل البيت (ع).
- [۳۳]. طباطبایی حائری، سیدعلی بن محمد (۱۴۱۸ق). *ریاض المسائل*. ج ۵، ۱۲، قم، مؤسسه آل بیت (ع).
- [۳۴]. _____ (۱۴۰۹ق). *الشرح الصغیر فی شرح مختصر النافع*. ج ۱، قم، کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.
- [۳۵]. طباطبایی یزدی، محمد باقر (؟). *وسیله الوسائل فی شرح الرسائل*. قم، (؟).
- [۳۶]. _____ (۱۴۱۶ق). *تمهید القواعد الاصولیه و العربیه*. قم، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
- [۳۷]. فاضل لنکرانی، محمد (۱۴۰۸ق). *تفصیل الشریعه فی شرح تحریر الوسیله - الصلاه*. قم، مؤلف.
- [۳۸]. فخر المحققین، محمدبن حسین بن یوسف حلی (۱۴۱۹ق). *ایضاح الفوائد*. ج ۴، قم، دفتر انتشارات اسلام.
- [۳۹]. کاشف الغطاء، جعفر بن خضر (۱۴۲۰ق). *کشف الغطاء عن مبهمات شریعه الغراء*. ج ۴ و ۱، قم، (؟).
- [۴۰]. کاشف الغطاء، حسن بن جعفر (۱۴۲۲ق). *انوار الفقاهه: کتاب الطهاره*. نجف، مؤسسه کاشف الغطاء.
- [۴۱]. کاشف الغطاء، مهدی (۱۴۲۳ق). *احکام متاجر المحرمه*. نجف، مؤسسه کاشف الغطاء.

- [۴۲]. لاری، سید عبدالحسین (۱۴۱۸ق). *التعليقه على المكاسب*. ج ۱، قم، مؤسسه المعارف الاسلاميه.
- [۴۳]. محقق حلی، جعفر بن حسن (۱۴۲۳ق). *معارج الاصول*. لندن، مؤسسه امام علی (ع).
- [۴۴]. محمد عبدالرحمان (؟). *معجم المصطلحات و الالفاظ الفقيهيه*. ج ۱، (؟)، (؟).
- [۴۵]. مظفر، محمدرضا (۱۳۷۵). *اصول الفقه*، ج ۲، قم اسماعیلیان.
- [۴۶]. مقرئ فیومی، احمد بن محمد بن علی (۱۹۲۵م). *المصباح المنیر*. ج ۲، قاهره، الامیریه.
- [۴۷]. مکارم شیرازی، ناصر (۱۴۲۸ق). *انوار الاصول*. ج ۳، قم، (؟).
- [۴۸]. _____ (۱۴۱۱ق). *القواعد الفقهيه*. ج ۱، قم، مدرسه امام امیر المؤمنین.
- [۴۹]. موسوی قزوینی، سید ابراهیم؛ (۱۲۸۵ق). *نتایج الافکار*. بمبئی، (؟).
- [۵۰]. میرزای قمی، ابوالقاسم بن محمد حسن؛ (۱۴۳۰ق). *قوانین المحکمه فی الاصول*. ج ۳، قم، (؟).
- [۵۱]. _____ (۱۴۱۷ق). *غنائم الايام فی مسائل الحلال و الحرام*. ج ۲، ۳، قم، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
- [۵۲]. نجفی، محمد حسن (۱۴۲۱ق). *جواهر الکلام فی ثوبه الجدید*. ج ۱، قم، مؤسسه دائره المعارف فقه اسلامی بر مذهب اهل بیت (ع).
- [۵۳]. نراقی، مولی احمد (۱۴۱۷ق). *عوائد الايام فی بیان قواعد الاحکام*. قم، دفتر تبلیغات حوزه علمیه قم.
- [۵۴]. _____ (۱۴۱۵ق). *مستند الشیعه فی احکام الشریعه*، ج ۱۴، قم، مؤسسه آل البيت (ع).
- [۵۵]. نراقی، مولی محمد مهدی بن ابوذر (؟). *لوامع الاحکام فی فقه شریعه الاسلام*. قم، (؟).
- [۵۶]. وحید بهبهانی، محمدباقر بن محمد اکمل (۱۴۲۴ق). *مصابیح الظلام*. ج ۱۶، قم، مؤسسه العلمیه الوحید البهبهانی.
- [۵۷]. _____ (۱۴۱۵ق). *الفوائد الحائریه*. قم، (؟).



پروہشگاہ علوم انسانی و مطالعات فرہنگی
پرتال جامع علوم انسانی



پروہشگاہ علوم انسانی و مطالعات فرہنگی
پرتال جامع علوم انسانی