

## درس قواعد فقهیه استاد حاج سید مجتبیٰ نورمفیدی

موضوع کلی: قاعده مصلحت  
تاریخ: ۱۶ اردیبهشت ۱۴۰۰  
موضوع جزئی: ادله قاعده \_ مقام اول: ادله تاثیر گذاری مصلحت در  
مصادف با: ۲۳ رمضان ۱۴۴۲  
استنباط حکم اولی \_ جهت دوم: طرق درک مصلحت \_ مبانی حجیت طریق جلسه: ۳۷  
ششم (استقراء)

﴿ الحمد لله رب العالمین و صلی الله علی محمد وآله الطاهرین و اللعن علی اعدائهم اجمعین ﴾

### مبانی حجیت استقراء

قبل از اینکه به طریق بعدی وارد شویم و درباره آن بحث کنیم، لازم است مطلبی را در مورد طریق ششم یعنی استقراء اشاره کنم و آن هم این است که اگر ملاک و وجه حجیت استقراء یقین و قطع است، این یقین و قطع چگونه حاصل می‌شود؟ ما در جلسه گذشته عرض کردیم وجه حجیت استقراء، مخصوصاً استقراء تام، حصول علم و یقین است به آن قانون و حکم کلی. به غیر از این البته مبانی دیگری هم برای اعتبار و حجیت استقراء ذکر شده و یا ممکن است ذکر شود، لکن این‌ها خالی از اشکال نیستند که من در ادامه اشاره می‌کنم.

### وجه حجیت استقراء تام

عمده این است که استقراء تام بر چه اساسی حجت است و معیار و مبنای یقین در این مورد چگونه است؟ در اینجا به طور کلی ما اگر استقراء را تام بدانیم، خود به خود موجب حصول یقین می‌شود. استقراء تام قهراً در مواردی که همه حدود و ثغور معلوم باشد، دست یافتنی است. اما در دایره فقه و مسائل فقهی که موضوع بحث ما است، در واقع تحقق آن چه بسا چندان ممکن نباشد چون بسیاری از مسائل و موارد ممکن است به دست ما نرسیده باشد و یا اساساً حکم آن بیان شده ولی در کتاب‌ها و نامه‌ها و رساله‌هایی ذکر شده که الان در دسترس ما نیست و ممکن است کسی ادعا کند استقراء تام در احکام شرعی محقق نمی‌شود.

آنگاه با استقراء ناقص چگونه می‌توان اعتبار و حجیت را به دست آورد؟ در مثال‌ها و نمونه‌هایی هم که ذکر شده، نوعاً نمی‌شود ادعا کرد بر اساس استقراء تام تحقق پیدا کرده‌اند. بلکه ممکن است بگوییم استقراء تام با جستجو در تمام مواردی که امکان ذکر یک حکم شرعی در آن وجود دارد تحقق پیدا می‌کند. مثلاً شیخ انصاری درباره جریبان استصحاب در شک در رافع و اختصاص حجیت استصحاب به این مورد می‌گوید من از اول تا آخر فقه تتبع و جستجو کردم و هیچ موردی را پیدا نکردم مگر اینکه شارع در آن حکم به بقاء کرده و آن غیر از شک در رافع باشد. لذا این را مبنای حصول قطع و یقین می‌شمارد و به آن استناد می‌کند برای اختصاص حجیت استصحاب به شک در رافع.

یا مثلاً برخی از بزرگان و فقها مانند صاحب ریاض برای حجیت شهادت عدلین مطلقاً به استقراء و جستجو در موارد مختلف تمسک کرده‌اند. در اینجا ظاهراً مرحوم شیخ مدعی استقراء تام است و می‌گوید من از اول تا آخر فقه تتبع کرده

ام و هرچه را که دیدم حجیت استصحاب و جریان استصحاب در شک در رافع است. در غیر شک در رافع موردی را پیدا نکردم. این ظهور در استقراء تام دارد. آیا منظور از اول تا آخر فقه ادله و مدارک است یا آرای فقیهان؟ بالاخره هرچه که باشد چنین ادعایی را مرحوم شیخ دارد. صرف نظر از اینکه استقراء تام قابل تحقق هست یا خیر، بالاخره استقراء تام موجب حصول یقین و قطع می‌شود.

### **وجه حجیت استقراء ناقص**

اما استقراء ناقص مسلماً موجب حصول قطع و یقین نمی‌شود. در مثال‌هایی که ملاحظه فرمودید که نوعاً در آن یک قاعده کلی، یک قاعده فقهی استنباط شده و استخراج شده، این‌ها به استناد چند مورد که در چند باب فقهی ذکر شده، چنین نتیجه‌ای گرفتند. اگر استقراء ناقص باشد به این معنا که ما از موارد معدود یا موارد قابل توجهی بخواهیم چنین نتیجه کلی بگیریم، بر چه اساسی ممکن است و چه اعتباری دارد؟

### **وجه اول: نظر شهید صدر**

اینجا بحثی را مرحوم شهید صدر مطرح کرده که از جهتی قابل توجه و مهم است. ایشان معتقد است که بر اساس منطق ارسطویی آن چیزی که می‌تواند از مشاهده موارد معدود به ما یک نتیجه کلی دهد، طبق نظر علما و دانشمندان، قاعده «الاتفاق لایکون دائماً و لا اکثریاً» است. این قاعده در واقع باعث می‌شود از مقارنت به ملازمه گذر کنیم، یعنی وقتی مثلاً یک چیزی را می‌بینیم که غالباً یا دائماً اینچنین است، حاکی از یک رابطه علیت و سببیت است. ما وقتی می‌بینیم دو پدیده مقارنت دائمی یا غالبی دارند، این دیگر نمی‌تواند یک اتفاق و تصادف باشد. این حاکی از یک رابطه علیت و سببیت است. یعنی کأن بین این دو پدیده ملازمه‌ای برقرار است. در منطق ارسطویی دلیل استقراء در واقع بازگشت به چنین قانونی دارد، یعنی این قانون در واقع باعث می‌شود که عقل ما حکم کند که بین این دو پدیده یک رابطه و نسبت سببیت و علیت وجود دارد.

شهید صدر می‌فرماید: درست است این قاعده، قاعده‌ای مقبول و مورد پذیرش است، اما علم ما به این قاعده قبل از تجربه نیست، بلکه این قاعده خودش یکی از نتایج استقراء است. لذا اشکال می‌کند که این قاعده مجوز برای اعتبار استقراء نمی‌تواند باشد. یعنی کأن استقراء در منطق ارسطویی را نمی‌توانیم در علوم اعتباری به کار ببریم. بلکه یک جایگزینی را به عنوان روش توالد ذاتی معرفت مطرح می‌کند و از آن در مباحث مختلف از جمله در بحث‌های فقهی و استنباط و اجتهاد بهره می‌گیرد. عنوان این دلیل استقرائی را هم می‌گذارد دلیل احتمال یا حساب احتمالات. دلیلی که بر حساب احتمالات قائم شده است.

آنوقت استقراء را هم ایشان تقسیم می‌کند به دو قسم مباشر و غیر مباشر. یک توضیحی در فرق بین این دو فرع استقراء ذکر می‌کند و می‌گوید اینکه متدینین در روز جمعه نماز ظهر به جای نماز جمعه می‌خوانند (عموماً اینچنین است)، یا اینکه در باب ارت سلوک عموم متدینین بر این است که خمس را در آن واجب نمی‌دانند. این‌ها بر اثر استقراء غیر مباشر محقق

شده است. به طور کلی سیره متشرعه یا سیره متدینین را در عصر تشریح و در دوران تشریح به عنوان استقراء غیر مباشر معرفی می‌کنند. آنوقت برای استقراء مباشر هم نمونه‌ها و مواردی را ذکر می‌کند و می‌گوید استقراء مباشر آن چیزی است که از انباشته شدن و اجتماع جزئیات پدید می‌آید و نتیجه آن یک حکم عام و بدون واسطه است.

ایشان بعد از اینکه این دو قسم استقراء را توضیح می‌دهد، می‌گوید: هر معرفتی یک جنبه ذاتی و موضوعی دارد. منظور از جنبه ذاتی خود ادراک است و قضیه مدرک جنبه موضوعی معرفت است و معرفت و توالد معرفت با ملاحظه این دو جنبه و دو نوع معرفت یعنی جنبه موضوعی و جنبه ذاتی معرفت تحقق پیدا می‌کند. جنبه موضوعی معرفت این است که برخی از قضایای وابسته به یکدیگر به دلیل پیوندی که به وسیله حد وسط بین آنها ایجاد می‌شود، موجب تولید و زایش معرفت جدید می‌شوند. یا قیاسی که تشکیل می‌شود که یک صغری و کبری دارد، نتیجه‌ای که از این دو مقدمه حاصل می‌شود مربوط است به جنبه موضوعی معرفت و یا به تعبیر ایشان توالد موضوعی. منظور از توالد ذاتی معرفت، این است که یک معرفتی بر اساس یک معرفت دیگر پیدا شود بدون اینکه بین آن دو معرفت از جهت جنبه موضوعی کمترین ملازمه‌ای باشد.

فرق این نظر با آنچه که در منطق ارسطویی مطرح می‌شود، به نظر ایشان این است که آنها در واقع کأن تنها راه تولید معرفت را همان توالد موضوعی می‌دانند. اما ایشان می‌گویند توالد ذاتی هم در معرفت وجود دارد. آنوقت در توالد ذاتی معرفت می‌گویند باید مراحل طی شود که این مراحل عبارت‌اند از:

توالد موضوعی که ایشان از آن به عنوان مرحله استنباطی یاد می‌کند. یعنی در ابتدا شناخت و معرفت به صورت احتمال است و این احتمال به صورت مستمر رشد پیدا می‌کند و رو به تزايد می‌رود. آنگاه این احتمال از مسیر توالد موضوعی به جایی می‌رسد که در نهایت درجه احتمال قرار می‌گیرد. اما خود توالد موضوعی به تنهایی برای حصول یقین و قطع کافی نیست. لذا باید در جنبه‌های ذاتی معرفت هم این اتفاق بیافتد. یعنی آنچه که به ادراک مربوط می‌شود، با افزایش و رشد و ایجاد تراکم ظنون در شخص مدرک، او را از حالتی به حالت دیگر منتقل کند و این به مرور باعث می‌شود که شخص مدرک به یقین برسد. لذا عنوان توالد ذاتی معرفت در واقع یک راه و روشی است، یا توجیهی است برای حصول یقین عادی در دلیل استقرایی. هر چند این استقراء تام هم نباشد. لذا ایشان معتقد است استقراء با جمع آوری موارد و جزئیات و تراکم ظنون ما را به یک ظن قوی موضوعی با آن مدارک و شواهد می‌رساند. آنوقت این ظن موضوعی در مرحله توالد ذاتی به واسطه اصول فطری و عقلایی تبدیلی به یقین موضوعی می‌شود و این یقین موضوعی متکی به قرائن و شواهد فراوانی است که قطعاً با قیاس منطقی متفاوت است و بدون وجه و شاهد هم نیست. در واقع این مسیر طی می‌شود تا برای ما یک یقین موضوعی پیدا شود و این یقین موضوعی از همان حساب احتمالات عبور کرده و به اینجا می‌رسد که انسان یقین عادی پیدا کند به نتیجه.

آنوقت مثال هایی را هم ایشان ذکر کرده که چند نمونه را جلسه گذشته ذکر کردم، بالاخره می خواهند بگویند این نهایتاً می رسد به جایی که احتمالات ضعیفی که شاید نزدیک به صفر باشند باقی می ماند و آن ها هم قابل توجه نیستند. احتمالات بسیار ضعیف در موارد مختلف و در علم اصول هم می بینیم که اصولیین آن را نادیده می گیرند.

پس به نظر ایشان آن یقین و علمی که از این مسیر به دست می آید، یقین حقیقی و منطقی نیست، بلکه یک علم عادی و یقین عادی است. یقین منطقی در واقع متشکل از دو جزء است، یکی علم و یقین به خود شیء و دیگری علم به عدم نقیض آن. اما آنچه که از این مسیر به دست می آید، در واقع یک علم عادی است. علم عادی و یقین عادی شاید اگر بخواهیم برایش واژه ای ذکر کنیم همان اطمینان است. یقین حقیقی نیست، ظن معمولی هم نیست، بلکه اطمینان است که این اطمینان همان علم عادی است. می گویند این علم عادی برای ما، برای فقیه کافی است و این برای ما حجت و معتبر است. آنوقت ایشان بعضی از طرقی که برای اثبات دلالت برخی از امور ذکر کرده اند را بر همین اساس معتبر می داند. مثلاً مبنای اعتبار اجماع یا تواتر و امثال این ها را همین می داند. یعنی همین چیزی که ایشان به عنوان دلیل قائم بر حساب احتمالات یا دلیل احتمالی یا نظریه ذاتی توالد معرفت ذکر کرده اند. این توضیح یا توجیهی است برای حجیت استقراء و اعتبار استقراء.

در جلسه گذشته گفته شد، حجیت و اعتبار استقراء بر می گردد به یقین و قطع، آنهم یقین و قطع حقیقی، طبق آن بیان علم عادی یا اطمینان کافی نیست. اما بر طبق این بیانی که مرحوم شهید صدر در المعالم الجدیدة و نیز الاسس المنطقية للاستقراء ذکر کرده، نتیجه اش این است. که بالاخره استقراء ولو اینکه تام هم نباشد و امکان استقراء تام در احکام شرعی میسر نباشد، اما به این طریق می توانیم اعتبار آن را ثابت کنیم و لذا اگر استقراء ناقص هم باشد که در این موارد نوعاً اینطور است و با این ترتیب منجر به علم و یقین عادی شود، کفایت می کند برای اعتبار و ما برای اینکه بخواهیم استقراء را معتبر بدانیم چیزی بیش از این لازم نداریم.

سوال:

استاد: ایشان کلیت استقراء را بیان می کند و نمونه هایی را هم که ذکر می کند بر همین اساس است. مسئله مملکت کار در ثروت های طبیعی را در همین راستا می بیند. یا مثلاً قاعد معذوریت جاهل را که می گوید امثال صاحب حدائق ذکر کرده اند را به همین جهت معتبر می داند. و اساساً بسیاری از قواعد فقهیه از طریق استقراء ثابت شده اند. مثلاً در قاعده ضمان مقبوض به عقد فاسد، می گویند این قاعده و قانون را در هیچ آیه و روایتی نمی بینید، اجماعی هم بر آن نبوده، اما با استقراء به دست آمده است. عده ای ادله ای را برای ضمان مقبوض به عقد فاسد ذکر کرده اند؛ عمده این ها روایات است، مجموع این روایات، قاعده کلّ عقد یضمن بصحیح یضمن بفاسده و لا یضمن بصحیح لا یضمن بفاسده را با استقراء اثبات کرده اند و می گویند ضمان مقبوض به عقد فاسد هم از جزئیات همین قاعده است.

یا در مورد قاعده معذوریت جاهل که در کلام صاحب حدائق هم آمده، در واقع از روایات در ابواب مختلف در باب صلاة، بیع، حج، شفعه، نکاح، حدود و... استفاده شده است و مجموع این روایات ما را به اینجا می‌رساند که جاهل معذور است و الا دلیل یا روایت خاصی که برای ما این را بیان کرده باشد پیدا نمی‌کنیم. صاحب حدائق قاعده معذوریت جاهل را بر اساس استقراء از جزئیات (که در همه اشتراک در این دارند که جاهل کاری را کرده و عذر او را در روایات به رسمیت شناخته اند و پذیرفته اند) ثابت کرده است. یا مثلا در مورد قاعده الزام که عرض کردم، در مورد قاعده لاضرر و... این در واقع مبنایی است برای اعتبار و حجیت استقراء که ایشان ذکر کرده اند. لذا ایشان آن چیزی که بر اساس آن قاعده عقلی در منطق ارسطویی مورد توجه قرار گرفته را کنار می‌گذارد و به این روش اعتبار و حجیت استقراء را ثابت می‌کند. لذا حجیت و اعتبار استقراء اگر تام باشد، کاملا روشن است که موجب یقین حقیقی و علم به آن می‌شود و حجیت علم و یقین ذاتی است. اگر هم تام نباشد که علی الظاهر در مورد بحث ما در مسائل فقهی و احکام شرعی اینطور است و استقراء تام به یک معنا میسر نیست، (هر چند بگوییم از اول تا آخر فقه را جستجو کردیم؛ مانند شیخ انصاری در باب استصحاب یک چنین ادعایی را و اختصاص آن به شک در رافع مطرح کرده است) اینجا ما چگونه می‌توانیم اعتبار این استقراء را بپذیریم؟ به نظر می‌رسد بیانی که مرحوم شهید صدر فرموده و راهی که برای حجیت استقراء ذکر کرده، می‌تواند قابل توجه باشد. یکبار ما می‌گوییم ظن ولو اینکه به حد اطمینان برسد معتبر نیست و ادله ناهی از عمل به ظن مانند ان الظن لا یغنی من الحق شیئا، مطلق ظن را از درجه اعتبار ساقط می‌کند ولو اینکه به حد اطمینان برسد. اینجا دیگر چاره ای نیست جز حصول قطع و یقین لذا این استقراء ولو اینکه به حد ظن اطمینانی هم برسد برای ما معتبر نیست.

اما اگر ما گفتیم ادله ای که نهی از ظن می‌کند به قرینه مناسبت حکم و موضوع شامل اطمینان نمی‌شود، یعنی کأن اطمینان ملحق به یقین و قائم مقام آن است و عقلا با آن معامله یقین می‌کنند. لذا می‌رود در دایره قطع و ملحق به قطع می‌شود و ادله ای که نهی از عمل به ظن کرده شامل این‌ها نمی‌شود. چون اگر بنا باشد ما قطع و یقین را به عنوان یک حجت ذاتی بپذیریم، قهرا دیگر نمی‌توانیم اطمینان را داخل در آن کنیم. چون ذاتی بودن حجیت قطع، یعنی اینکه رکنش این است که هیچ احتمال خلافی در آن نباشد. لذا این اختصاص پیدا می‌کند به یقین حقیقی و شامل اطمینان و یقین عادی نمی‌شود. اما از این باب که بگوییم ادله منع از عمل به ظن شامل ظن اطمینانی و یقین عادی نمی‌شود، بگوییم ادله منع از ظن چون شامل این نمی‌شود، عقلا و عرفا با بیانی که مرحوم شهید صدر داشتند، می‌توانیم این یقین و علم عادی را معتبر بدانیم و به این جهت حکم به اعتبار استقراء کنیم. لذا اگر در احکام شرعی هم استقراء تام پدید نمی‌آید، اما این استقراء به نظر می‌رسد که قابل اخذ باشد.

مگر در همه این مواردی که فقها به استقراء تمسک کرده اند، بر چه اساسی معتبر دانسته شده است؟ مرحوم شیخ که می‌گوید که استصحاب فقط در شک در رافع فقط جریان پیدا می‌کند و می‌گوید من از اول تا آخر فقه را تتبع کردم، مگر استقراء تام که موجب یقین است را قصد کرده است؟ یعنی یقین حقیقی برای شیخ ایجاد شده؟ بعید است چنین باشد، یعنی

یقینی باشد که علم به عدم نقیضش داشته باشد، بلکه ظاهرا همان یقین عادی است. نوع مواردی که فقها در آن‌ها به این روش تمسک کرده اند برای اثبات یک حکم شرعی، به نظر می‌رسد همگی بر اساس یقین عادی و علم عادی چنین نتیجه‌هایی گرفته‌اند. مثلا در قاعده الزام، در قاعده ما یضمن بصحیح یضمن بفاسده و سایر قواعدی که تعداد آن‌ها کم نیستند، ظاهرش آن است که بر این اساس مورد پذیرش قرار گرفته‌اند.

#### **وجه دوم: بناء عقلا**

البته در اینجا برخی از طرق و راه‌های دیگر هم برا حجیت و اعتبار استقراء ذکر شده از جمله بناء عقلا. گفته‌اند استقراء به اعتبار اینکه بنای عقلا بر آن استقرار دارد و این بنا مورد ردع و منع شارع قرار نگرفته، معلوم می‌شود اعتبار و ارزش دارد.

به نظر می‌رسد نمی‌تواند این مبنا مورد قبول قرار بگیرد. بالاخره عدم ردع شارع از کجا احراز شده است؟ همانطور که یکی از ادله حجیت خبر واحد بناء عقلا است و یا حجیت استصحاب که یکی از ادله آن بناء عقلا است، بگوییم یکی از ادله استقراء هم بناء عقلا است. ولی شرایط لازم برای اعتبار و حجیت اینجا وجود ندارد چون مسئله عدم ردع شارع نسبت به چنین چیزی قابل احراز نیست.

#### **وجه سوم: تواتر معنوی**

یا مثلا برخی ملاک اعتبار استقراء را این دانسته‌اند که این موجب یک تواتر معنوی است. یعنی وقتی ما استقراء می‌کنیم در موارد مختلف، کأن یک مضمون و مفادی به نحو متواتر ثابت می‌شود. بعضی از این راه حجیت و اعتبار استقراء را می‌خواهند ثابت کنند. طبق این وجه در واقع اگر آن مواردی که مورد جستجو قرار می‌گیرد به حدی باشد که برای ما علم و قطع نسبت به مضمون و معنای آن ایجاد کند، می‌توند معتبر باشد. ملاک اعتبار و حجیت تواتر چه لفظی و چه معنوی همان قطع و یقین است. ولی قطع و یقینی که در تواتر مورد پذیرش است و ما آن را ملاک اعتبار قرار دادیم، همان علم و یقین عادی است نه حقیقی. مثلا در تواتر لفظی می‌گوید خبر متواتر خبری است که اگر پنجاه نفر یک خبری را به انسان بدهند که که عادتاً توافق آن‌ها بر کذب محال باشد، ما یقین پیدا می‌کنیم به آن الفاظ و یا معنا و مضمون آن الفاظ. همین که می‌گوییم عادتاً توافق آن‌ها بر کذب محال باشد، یعنی یقینی که از این رهگذر برای ما حاصل می‌شود، یقین عادی و اطمینان است و الا مگر عقلا محال است که صد نفر توافق کنند و دروغی را منتشر کنند. بنابراین یقین به معنای حقیقی به گونه‌ای که علم به عدم نقیض برای ما حاصل شود، حتی در تواتر هم نیست، آنجا هم فی الواقع اطمینان برای ما حاصل می‌شود. بنابراین اگر در استقراء با جستجو در این موارد به حدی برسد که این یقین عادی برای ما حاصل شود، شاید بتوانیم اعتبارش را بپذیریم. البته عرض کردیم یقین عادی و اطمینان دیگر طریقی و حجیتش ذاتی نیست، بلکه ذاتی بودن حجیت فقط با یقین حقیقی سازگاری دارد. اگر یقین آن ذاتی نیست، چگونه این را ما مبنای پذیرش قرار دهیم؟ با همان بیانی که گفته شد که بالاخره این‌ها قطعا مشمول ادله ناهی عن الظن و منع عن الظن نیستند و اطمینان گویا

نازل منزله علم و یقین قرار می‌گیرد و ملحق به آن می‌شود و حکم آن را هم پیدا می‌کند و دارای ارزش و اعتبار می‌شود. ولی مشکل اصلی این وجه آن است که آنچه از طریق استقراء در جزییات حاصل می‌شود اساساً متواتر نیست. چون مضمون و معنای بدست آمده از این روایات متواتر نشده بلکه این روایات هر یک مبین یک حکم جزیی است که با یکدیگر تفاوت دارند. آن مضمون و مفاد کلی هم در روایات وجود ندارد تا ادعای تواتر معنوی نسبت به آن شود.

#### وجه چهارم: ظن خاص

یا مثلاً یک ملاک و مبنای دیگر برای حجیت استقراء گفته‌اند که اساساً استقراء حجت است به این اعتبار که از ظنون خاصه است. یعنی همانطور که ظن حاصل از ظاهر یک آیه و خبر حجیت دارد، اینجا هم ادله اعتبار خبر واحد که در واقع ظن حاصل از خبر واحد ثقه را برای ما حجت کرده، همان ادله اعتبار ظن حاصل از استقراء را ثابت می‌کند، یعنی این را در دایره ظنون خاصه می‌برند که دلیل بر اعتبار آن داریم. می‌گویند درست است که استقراء ناقص موجب حصول ظن است، ولی از ظنون معتبر است که دلیل بر اعتبار آن داریم. دلیل بر اعتبار هم همان ادله ای است که ظواهر و خبر واحد را برای ما حجت می‌کند. اصل و بزنگاه استدلالشان اینجا است. می‌گویند وقتی ظن حاصل از یک خبر واحد ثقه حجت باشد، به طریق اولی ظن حاصل از مجموع روایات و تعداد زیادی از روایات حجت و معتبر است. می‌گویند شما می‌گویید خبر واحد حجت است با اینکه مفید ظن است چون ما دلیل بر اعتبار آن داریم. اگر یک روایت در مورد یک موضوع اعتبار داشته باشد ولو اینکه مفید ظن باشد، وقتی شما روایات متعددی را مورد بررسی قرار می‌دهید، آن ظنی که از مجموع این روایات حاصل می‌شود، آن هم بر اساس همین ملاک و بلکه به طریق اولی معتبر است و ارزش دارد و چه بسا ممکن است کسی ادعا کند ظنی که از این طریق برای انسان حاصل می‌شود، قوی تر است از ظن حاصل از یک خبر.

اما به نظر می‌رسد این طریق برای اثبات حجیت استقراء مورد پذیرش نیست. چون در اینجا یک خلط و مغالطه ای صورت گرفته؛ برای اینکه ادله اعتبار ظن حاصل از خبر واحد در واقع برای ما ظن حاصل از آنچه که مخبر به آن خبر داده را حجت می‌کند. یعنی خبر مثلاً بر این قائم شده که نماز جمعه واجب است. خبر قائم بر این شده که در باب طلاق اگر یک عامی مذهب اینچنین عمل کند، ما می‌توانیم او را ملزم به همین قانون و مقررات برخاسته از اعتقادات دینی خودش کنیم، یعنی او را ملزم به قوانین مورد قبولش کنیم.

آنچه که خبر بر آن قائم شده، برای ما نسبت به مفاد این خبر ظن ایجاد کرده است. اما در باب استقراء درست است که چندین خبر و روایت در کنار هم قرار می‌گیرد، اما بحث در این است که ما می‌خواهیم از مجموع این روایات یک چیز دیگری را استفاده کنیم و این مفاد و ظواهر این اخبار نیست. ظاهر این اخبار در موارد جزیی این است که این حکم در این مورد ثابت است. در روایت دوم می‌بینیم که یک حکمی را در یک موضوع ثابت کرده است. در روایات سوم هم هکذا. ولی فرض ما اینجا این نیست که بگوییم اینجا تک تک این روایات ارزش و اعتبار دارد؛ بلکه آن ارزش دارد ولی

آنچه که ما می‌خواهیم استفاده کنیم در استقراء این است که از این موارد یک قانون و قاعده کلی را نتیجه بگیریم و قانون و قاعده کلی چیزی نیست که هیچکدام از این اخبار به آن خبر داده باشد، هیچکدام از این روایات حکایت از آن کرده باشد. این قانون مفاد هیچ یک از این اخبار نیست. بنابراین مسلماً ادله اعتبار ظن خاص نمی‌تواند حجیت استقراء را ثابت کند. این استقرائی که در اینجا محل گفتگوی ما است، موجب حصول آن ظنونی که مورد پذیرش شارع قرار گرفته نخواهد شد.

### **نتیجه بحث**

تنها راه برای اثبات حجیت استقراء اگر تام باشد حصول قطع و یقین است؛ چون اگر یقین حقیقی حاصل شد، اعتبارش ذاتی است و برای ما حجت است.

اما اگر استقراء ناقص بود، قهراً در اینجا نمی‌تواند یقین حقیقی ایجاد کند، که موجب یقین عادی و علم عادی می‌شود؛ یعنی همان اطمینان. آنوقت این علم و یقین عادی به چه ملاکی معتبر است؟ عرض کردیم آن راهی که مرحوم شهید صدر برای اعتبار این ذکر کرده، اجمالاً این راهی است که با آن بیانی که ما گفتیم می‌شود آن را پذیرفت.

### **نکته مهم**

ناگفته نماند علاوه بر مثال‌هایی که گفتیم موارد دیگری از امثله و نمونه‌هایی که در آن‌ها به استقراء استناد شده و بر اساس آن خواسته‌اند حکم و قاعده‌ای را نتیجه بگیرند، تقریباً در همه آن‌ها استقراء موجب رسیدن به یک حکم کلی شرعی است. در هیچکدام از این‌ها ملاک و مناط ذکر نشده است. ما اینجا داریم از طرق درک ملاک و مناط و مصلحت صحبت می‌کنیم. در حالی که استقراء در همه مواردی که ذکر شده در حقیقت موجب شده یک حکم و قانون و قاعده کلی به دست بیاید و مثال‌ها را هم ملاحظه فرمودید.

یک نکته‌ای وجود دارد که بعداً در جمع بندی خواهیم گفت که گاهی تعابیر و اصطلاح علت و مناط با موضوع به جای یکدیگر به کار می‌رود جایی گفته می‌شود مناط و منظور همان مناط و ملاک حکم است و همان مصلحتی که به واسطه آن حکم جعل شده است. گاهی هم موضوع گفته می‌شود و اطلاق علت بر آن می‌شود. علت حکم گاهی بر موضوع اطلاق می‌شود. از آنجا که موضوع هر حکم نسبت به آن حکم جنبه علیت دارد. گاهی این اطلاقات باعث می‌شود که اشتباهاتی صورت بگیرد.

به هر حال آنچه که در نمونه‌های مختلف در این رابطه دیدیم، عمدتاً در رابطه با ملاک و مناط به معنایی که ما از آن بحث می‌کنیم نبوده است.

سوال:

استاد: بحث این است که ما می‌گوییم کلیت این درست است، ولی در باب احکام اینطور بوده؟ ما چنین چیزی را داشتیم؟

سوال:



استاد: خیر، می‌گویید آنچه که ما دیدیم در هیچ موردی غیر از شک در رافع استصحاب جریان پیدا نکرده است. ما داریم در رابطه احکام فقهی می‌گوییم و بحث‌های اصولی را کنار می‌گذاریم. شما برای مواردی که در فقه مورد استناد قرار گرفته ملاحظه کنید که در کجا علت و مناطی استقراء شده است.

سوال:

استاد: اینهمه قاعده فقهی که فقها استخراج کرده اند بر چه اساسی است؟

«والحمد لله رب العالمین»