

بسم الله الرحمن الرحيم.

ترجمه اصول یک سطح 2 (باقر ایروانی)

از صفحه 1 تا 67 کتاب اصول

تهیه و تنظیم: سیده مهتا میراحمدی

برای دانلود نمونه سوالات و جزوات حوزه به ادرس
زیر مراجعه کنید.

<http://bankejozavatehoze.kowsarblog.ir/>

فایل ها از صفحه آخر به اول چیده شده است پس برای دیدن
صفحه اول به اخر مراجعه کنید.

تفاوت این دو در این است که در روزه ماه رمضان، وجوب‌ها، به تعداد روزهای ماه رمضان متعدد می‌شوند و هر کدام از وجوب‌ها، استقلالی هستند؛ لذا از سقوط بعضی از آنها، سقوط دیگر وجوب‌ها لازم نمی‌آید. اما در وجوب‌هایی که به اجزاء تعلق گرفته‌اند - مانند وضو - چون ضمنی و غیر استقلالی هستند، از سقوط وجوب برخی، سقوط وجوب باقی اجزاء لازم می‌آید؛ زیرا لازمه‌ی ضمنی بودن همین است.

اشکال: شخص گنگ و لال با توجه به اینکه قرائت برایش متعذر است، بدون هیچ اشکالی وجوب قرائت که ضمنی است، از او ساقط می‌شود؛ ولی با این حال، وجوب باقی اجزاء ساقط نمی‌شود و همچنان باقی می‌ماند. یعنی لازم است که باقی اجزاء را بدون قرائت انجام دهد. آیا این تفکیک در سقوط وجوب‌های ضمنی نمی‌باشد؟ [یعنی هر کدام از اجزاء، وجوب مخصوص خود را داشته باشد که با سقوط آن، سقوط باقی اجزا لازم نیاید؟]

پاسخ: در باب نماز، از ابتدا دو وجوب وجود داشته است: وجوب اول به «نماز با قرائت در حق انسان سالم» و وجوب دوم به «نماز بدون قرائت در حق انسان گنگ و لال» تعلق گرفته است. بنابراین در مورد انسان گنگ تفکیک وجوب‌های ضمنی در مقام سقوط لازم نمی‌آید؛ بلکه از ابتدا وجوب دیگری در حق او ثابت بوده است.

می‌کند؛ این رویکرد معتقد است، هیچ دلیلی برای وجوب شرعی مقدمه وجود ندارد؛ زیرا هدف از وجوب شرعی، یک چیز بیشتر نمی‌تواند باشد و آن، تحصیل مقدمه است و فرض این است که عقل - با توجه به اینکه وجود واجب، متوقف بر آن مقدمه است - مکلف را به تحصیل آن دعوت می‌کند و هیچ دلیل و انگیزه دیگری وجود ندارد که صلاحیت داشته باشد برای وجوب شرعی مقدمه هدف قرار گیرد. لذا حکم کردن شارع به وجوب مقدمه، لغو و عبث خواهد بود؛ در نتیجه ثبوت وجوب شرعی برای مقدمه، محال است، چه رسد به اینکه بخواهد ضروری الثبوت باشد؛ چنانکه قائلین به وجوب شرعی مقدمه، ادعای ضرورت آن را کرده‌اند.

در اصطلاح، به قسم اول «مقدمه واجب» یا «مقدمه وجود» و به قسم دوم، «مقدمه وجوب» یا «مقدمه وجوبیه» گفته می‌شود.

در قسم دوم، تحصیل مقدمه بر مکلف واجب نیست؛ زیرا قبل از تحقق مقدمه - که شرط موضوع بود - بالفعل وجوبی وجود ندارد تا از مکلف، تحقق مقدمه را طلب کند و بعد از تحقق مقدمه، اگر حکم بخواهد از مکلف تحصیل مقدمه را طلب کند، طلب تحصیل حاصل خواهد بود که باطل است.

تنها در قسم اول [یعنی مقدمه واجب] بحث است؛ همه علماء اتفاق نظر دارند بر اینکه تحصیل مقدمه، عقلاً واجب و لازم است؛ زیرا فرض این است که واجب بدون تحقق مقدمه‌اش محقق نمی‌شود؛ لذا عقل، مکلف را به تحصیل آن ملزم و تحریک می‌کند.

حال بحث در این است که آیا علاوه بر طلب عقلی در تحصیل مقدمه‌ی واجب، طلب شرعی نیز وجود دارد یا اینکه طلب، صرفاً طلب عقلی است؟
در اینجا دو رویکرد وجود دارد:

رویکرد اول: علاوه بر وجوب عقلی، وجوب شرعی نیز وجود دارد که در اصطلاح به آن «وجوب غیری» یا «وجوب مقدمی» گفته می‌شود؛ در مقابل وجوب ذی المقدمه که در اصطلاح به آن «وجوب نفسی» گفته می‌شود.

طبق این رویکرد، حج، واجب نفسی و پیمودن مسافت، واجب غیری است و هر دو واجب، واجب شرعی هستند.

بر اساس این دیدگاه، بین مقدمه و ذی المقدمه، علاقه تلازم وجود دارد. یعنی هر زمانی که چیزی شرعاً واجب شود، مقدمات آن نیز شرعاً واجب می‌شوند. به عبارت دیگر: هر چیزی که واجب شرعی باشد، مقدمات آن نیز واجب شرعی خواهند بود.

رویکرد دوم: وجوب شرعی مقدمه را انکار کرده و به وجوب عقلی بسنده

علاقه بین حکم و مقدماتش

مقدماتی که وجود واجب بر آنها متوقف است، بر دو قسم اند:

قسم اول: مقدماتی که وجود واجب بر آنها متوقف است، بدون اینکه به صورت شرط در موضوع اخذ شده باشند؛ مانند طی مسافت و سفر کردن نسبت به حج، [که مقدمه حج واجب است، اما شرط تحقق موضوع وجوب حج نیست.]

قسم دوم: مقدماتی که وجود واجب بر آنها متوقف است و به صورت شرط در موضوع اخذ شده اند؛ مانند استطاعت نسبت به حج واجب. [استطاعت، علاوه بر اینکه مقدمه حج واجب است، شرط تحقق موضوع آن نیز می باشد و اگر استطاعت بالفعل محقق نشود، وجوب حج هم بالفعل محقق نمی شود. دلیل اینکه استطاعت علاوه بر مقدمه بودن برای حج واجب، شرط موضوع آن نیز می باشد این است که] حج گاهی اوقات بدون استطاعت هم واقع می شود؛ مانند کسی که راه را گم کرده و سر از حج درمی آورد. ولی این حج، حج واجبی که یک بار در عمر واقع می شود، محسوب نمی شود؛ [زیرا موضوع آن، یعنی استطاعت، قبلاً محقق نشده است.]

با توجه به این مطالب، تفاوت بین دو قسم روشن می شود و آن اینکه:

در قسم اول، وجوب، قبل از تحقق مقدمه ثابت است؛ زیرا فرض این است که مقدمه در موضوع اخذ نشده است، بلکه حکم - یعنی وجوب - مکلف را به ایجاد آن مقدمه دعوت می کند؛ [وجوب حج، مکلف را به سفر کردن - که مقدمه برای حج است - تحریک می کند.] اما در قسم دوم، وجوب، قبل از تحقق مقدمه ثابت نمی باشد؛ زیرا فرض این بود که مقدمه، در موضوع حکم وجوب، اخذ شده است و فعلیت حکم، فرع بر فعلیت موضوعش می باشد. [به عبارت دیگر: تا موضوع به فعلیت نرسد، حکم هم به فعلیت نخواهد رسید.] در نتیجه حکم نمی تواند ایجاد موضوع خود را طلب کند.

علاقه بین حکم و متعلقش

مقصود از اصطلاح موضوع را دانستیم؛ اما منظور از متعلق حکم، آن چیزی است که حکم، - یعنی وجوب و حرمت - مکلف را به سوی ایجاد یا عدم ایجاد آن تحریک می‌کند. برای مثال وجوب حج، مکلف را به سوی ایجاد «حج» تحریک می‌کند؛ لذا «حج» متعلق حکم وجوب است. لکن وجوب حج مکلف را به سوی ایجاد و تحقق «استطاعت» تحریک نمی‌کند؛ یعنی از او طلب ایجاد استطاعت نمی‌کند؛ بلکه وجوب حج، بر فرض تحقق استطاعت - بدون اینکه مکلف ملزم به تحقق آن باشد - ثابت می‌شود. لذا «استطاعت» متعلق وجوب حج نیست.

بنابراین، آن چیزی که به سبب حکم به وجود می‌آید، متعلق حکم است و آن چیزی که حکم در صورت تحقق آن ثابت می‌شود، موضوع حکم می‌باشد.

بر این اساس، محال است که حکم - همانطور که ایجاد متعلقش را طلب می‌کند - ایجاد موضوع خود را نیز طلب کند؛ زیرا قبل از وجود موضوع، حکمی وجود ندارد تا ایجاد موضوع را طلب کند و بعد از وجود موضوع، امکان اینکه که حکم، ایجاد آنرا طلب کند نیز وجود ندارد؛ زیرا طلب تحصیل حاصل لازم می‌آید که باطل است.

با این توضیحات، معنای این قاعده اصولی که می‌گوید: «محال است حکم، به سوی موضوع خود دعوت و تحریک کند؛ بلکه حکم، مکلف را به سوی متعلق خود تحریک می‌کند.» دانسته می‌شود.

برای مثال شارع مثلاً نمی‌تواند بگوید: «قصر و شکستن نماز در حق کسی که علم به وجوب قصر دارد، واجب است.» علت اینکه اخذ علم به حکم در موضوع آن حکم، ممکن نیست این است که دور لازم می‌آید. زیرا علم به حکم، فرع بر ثبوت حکم است؛ یعنی تا حکمی ثابت نباشد علم به آن معنا ندارد. حال اگر ثبوت حکم هم متوقف بر علم به حکم باشد، [یعنی تا علم به حکم نباشد حکم ثابت نشود] دور لازم می‌آید.

موضوع حکم

موضوع حکم، یک اصطلاح اصولی است و منظور از آن تمام اموری است که فعلیت حکم، متوقف بر آنها است. برای مثال، وجوب حج، بر عنوان «مکلف مستطیع» بار شده است و لازمه‌ی آن این است که وجوب حج در هیچ مصداقی ثابت نمی‌شود، مگر اینکه فرض شود عنوان مذکور - یعنی مکلف مستطیع - در مرحله قبلتر، بالفعل برای آن محقق شده است.

مثالی دیگر: وجوب روزه بر عنوان مکلف حاضر [در مقابل مسافر] و صحیح [در مقابل مریض] بار شده است. این عنوان، موضوع حکم است؛ به این معنا که به فعلیت رسیدن وجوب روزه در حق هر مکلفی، فرع این است که عنوان مذکور در مرحله قبلتر برای او بالفعل ثابت شده باشد.

بنابراین می‌توان گفت: علاقه بین حکم و موضوعش، مانند علاقه بین مسبب و سببش است؛ زیرا همانطور که مسبب، متوقف بر سبب خود است، حکم نیز متوقف بر موضوع خود می‌باشد. معنای اینکه گفته می‌شود: «فعلیت حکم، متوقف بر فعلیت موضوعش است»، همین است.

از جمله اموری که به مسأله‌ی علاقه بین موضوع و حکم، مترتب می‌شود، این است که حکم از لحاظ رتبه، متأخر از موضوعش است؛ همانطور که مسبب در رتبه، از سبب خود مؤخر می‌باشد.

سؤال: آیا این علاقه برای شخص اصولی فایده‌ای هم دارد؟

پاسخ: بله؛ در علم اصول قضایایی یافت می‌شود که نتیجه‌این علاقه هستند و این صلاحیت را دارند که عنصری مشترک در عملیات استنباط قرار گیرند؛ مانند «عدم امکان اخذ علم به حکم، در موضوع حکم».

توضیح آنکه: امکان ندارد علم به حکم، در موضوع خود آن حکم اخذ شود؛

علاقه بین حکم و موضوعش

جعل و فعلیت

برای هر حکم شرعی دو مرحله وجود دارد:

الف: مرحله جعل

ب: مرحله فعلیت

برای نمونه آیه شریفه ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾^۱ بر این دلالت دارد که حج در اسلام بر مستطیع واجب است و این وجوب - چه شخص مستطیعی بالفعل وجود داشته باشد و چه فرد مستطیعی بالفعل وجود نداشته باشد - ثابت است. در اصطلاح به این صورت از ثبوت، «ثبوت در مرحله جعل و تشریح» گفته می‌شود.

اگر دقت بیشتری کنیم خواهیم دید وجوب مذکور، در حق خصوص این مکلف یا خصوص آن مکلف، ثابت نیست، مگر فرض کنیم که بالفعل متصف به استطاعت شده است؛ یعنی اگر بالفعل متصف به استطاعت شده باشد، می‌توان گفت که حج بر این مکلف یا آن مکلف، واجب شده است.

در اصطلاح به این صورت از ثبوت، حکم مجعول یا مرحله فعلیت گفته می‌شود.

بنابراین جعل حکم، به معنای تشریح آن از جانب خداوند سبحان، و فعلیت حکم به معنای ثبوت فعلی آن در حق این مکلف یا آن مکلف می‌باشد.

۱. آل عمران آیه ۹۷ ترجمه: و خدا را حقی ثابت و لازم بر عهده مردم است که [برای ادای مناسک حج] آهنگ آن خانه کنند، [البته] کسانی که [از جهت سلامت جسمی و توانمندی مالی و باز بودن مسیر] بتوانند به سوی آن راه یابند.

این معنا است که مردی به همسرش بگوید پشت تو برای من هدیه‌اند پشت مادرم است. این سخن، صیغه طلاق زمان جاهلیت بوده و در اسلام حرام شده است؛ ولی اگر از کسی صادر شود، اثر آن که طلاق باشد، نیز حاصل می‌شود.

در زندگی روزمره نیز گاهی اتفاق می‌افتد که شما مثلاً از اینکه فلان شخص به زیارت شما بیاید، کراهت دارید؛ ولی اگر به زیارت شما بیاید، بر خود لازم می‌دانید که بر زیارت وی ترتیب اثر داده و از او پذیرایی کنید.

بنابراین سخن صحیح - برخلاف دیدگاه برخی از علماء اصول - این است که نهی از معامله، مقتضی فساد آن نیست؛ بلکه با صحت آن نیز سازگار است؛ به خلاف نهی از عبادت که مقتضی فساد آن است؛ زیرا نهی، کاشف از این است که آن عبادت نزد مولی، مبعوض است. بدیهی است که با عملی که مبعوض مولی است، نمی‌توان به ساحت او تقرب جست.

بنابراین باید بین نهی از معامله و نهی از عبادت و امور عبادی که قصد قربت لازم دارند، فرق گذاشت. نهی در معامله مقتضی فساد نیست، اما در عبادت مقتضی فساد است.

بر این اساس می‌توان گفت: تعدّد عنوان گاهی اوقات پرده از تعدّد وجود خارجی برمی‌دارد؛ [یعنی چون وجود خارجی متعدّد است، عناوین هم متعدّد شده‌اند؛] لذا ثبوت دو حکم متضاد - اجتماع امر و نهی - جایز است؛ [به این صورت که وجوب، به یک عنوان و حرمت، به عنوانی دیگر تعلق گرفته باشد]. گاهی اوقات تعدّد عنوان فقط پرده از تعدّد عناوین در عالم ذهن برمی‌دارد، [حال آنکه در عالم خارج یک وجود واحد بیشتر نیست] لذا ثبوت دو حکم متضاد - اجتماع امر و نهی - جایز نمی‌باشد.

آیا حرمت مستلزم بطلان است؟

روشن است که معنای صحت عقد، ترتب نتیجه و اثر مقصود بر آن و فساد عقد به معنای عدم ترتب اثر مقصود بر آن است.
و همچنین روشن است که یک عقد، ممکن نیست در یک زمان، هم متصف به صحت شود و هم متصف به فساد.
حال سؤال این است که آیا ممکن است عقدی، در یک زمان واحد، هم صحیح باشد و هم حرام؟

پاسخ: بله ممکن است؛ زیرا تلازمی بین حرمت و فساد وجود ندارد؛ [یعنی اینگونه نیست که اگر چیزی حرام باشد، لاجرم فاسد هم باشد؛ بلکه امکان دارد حرام باشد، اما صحیح هم باشد و اثر مقصود بر آن بار شود؛] زیرا معنای حرمت عقد، ممنوعیت و مبعوضیت آن است و معنای صحت این است که اگر شخصی با آن ممنوعیت مخالفت و عصیان کرد [و آن عقد حرام را انجام داد] اثر و نتیجه عقد - که مثلاً نقل و انتقال باشد - مترتب می‌شود. معلوم است که بین مبعوضیت انشاء عقد از طرف مکلف، و ترتب اثر آن در هنگام صدور، منافاتی وجود ندارد؛ مانند ظهار که شرعاً حرام است، ولی اگر واقع شود اثر آن مترتب می‌شود [ظهار به

علمای اصول در این قضیه دو نظریه را مطرح کرده‌اند:

نظریه اول: جایز است وضو، از حیث عنوان وضو، متصف به وجوب شود و از حیث عنوان غضب، متصف به حرمت شود و چون عنوان‌ها متعدد هستند، هیچ محذوری در اجتماع دو حکم متضاد وجود ندارد.

نظریه دوم: با توجه به اینکه وجود خارجی، واحد است، تعدد عنوان، برای ثبوت دو حکم متضاد کفایت نمی‌کند.

به همین جهت علمای علم اصول، بحث را اینگونه آغاز کرده‌اند که آیا ملاک و مدار، بر «تعدد وجود» است یا بر «تعدد عنوان»؟

برخی قائلند: احکام شرعی به این اعتبار که از امور ذهنی هستند و محل وجود آنها ذهن حاکم و شارع است، لذا به وجود خارجی اشیاء تعلق نمی‌گیرند؛ بلکه به عنوان و صورت ذهنی آنها تعلق می‌گیرند. لذا برای جواز ثبوت دو حکم متضاد، تعدد عنوان در ذهن کفایت می‌کند [و فرض هم این است که در عالم ذهن عناوین متعدد هستند؛ لذا محذوری در اجتماع دو حکم متضاد وجود ندارد] و در اصطلاح به آن، «قول به جواز اجتماع امر و نهی» گفته می‌شود.

برخی دیگر قائلند: احکام شرعی هر چند به صور ذهنی اشیاء تعلق می‌گیرد، لکن نه از آن جهت که ذهنی هستند - زیرا غرض مولی و حاکم، به صور ذهنی از آن جهت که یک وجود ذهنی هستند و با حفظ ذهنی بودنشان تعلق نمی‌گیرد - بلکه از آن جهت که این صور ذهنی، آینه تمامنمای وجود خارجی اشیاء هستند، متعلق حکم شارع قرار می‌گیرند.

لذا تعدد عناوین در عالم ذهن ملاک نیست، بلکه باید به وجود خارجی شیء توجه کنیم و از آن جهت که به حسب فرض، وجود خارجی، ذات واحد است، ثبوت دو حکم متضاد برای آن ممکن نیست، هر چند که صور ذهنی و عناوین آن متعدد باشند.

علمای اصول در این قضیه دو نظریه را مطرح کرده‌اند:

نظریه اول: جایز است وضو، از حیث عنوان وضو، متصف به وجوب شود و از حیث عنوان غضب، متصف به حرمت شود و چون عنوان‌ها متعدد هستند، هیچ محذوری در اجتماع دو حکم متضاد وجود ندارد.

نظریه دوم: با توجه به اینکه وجود خارجی، واحد است، تعدد عنوان، برای ثبوت دو حکم متضاد کفایت نمی‌کند.

به همین جهت علمای علم اصول، بحث را اینگونه آغاز کرده‌اند که آیا ملاک و مدار، بر «تعدد وجود» است یا بر «تعدد عنوان»؟

برخی قائلند: احکام شرعی به این اعتبار که از امور ذهنی هستند و محل وجود آنها ذهن حاکم و شارع است، لذا به وجود خارجی اشیاء تعلق نمی‌گیرند؛ بلکه به عنوان و صورت ذهنی آنها تعلق می‌گیرند. لذا برای جواز ثبوت دو حکم متضاد، تعدد عنوان در ذهن کفایت می‌کند [و فرض هم این است که در عالم ذهن عناوین متعدد هستند؛ لذا محذوری در اجتماع دو حکم متضاد وجود ندارد] و در اصطلاح به آن، «قول به جواز اجتماع امر و نهی» گفته می‌شود.

برخی دیگر قائلند: احکام شرعی هر چند به صور ذهنی اشیاء تعلق می‌گیرد، لکن نه از آن جهت که ذهنی هستند - زیرا غرض مولی و حاکم، به صور ذهنی از آن جهت که یک وجود ذهنی هستند و با حفظ ذهنی بودنشان تعلق نمی‌گیرد - بلکه از آن جهت که این صور ذهنی، آینه تمامنمای وجود خارجی اشیاء هستند، متعلق حکم شارع قرار می‌گیرند.

لذا تعدد عناوین در عالم ذهن ملاک نیست، بلکه باید به وجود خارجی شیء توجه کنیم و از آن جهت که به حسب فرض، وجود خارجی، ذات واحد است، ثبوت دو حکم متضاد برای آن ممکن نیست، هر چند که صور ذهنی و عناوین آن متعدد باشند.

علاقه بین احکام

علاقه تضاد بین وجوب و حرمت
 تردیدی در این نیست که مکلف میتواند در زمان واحد، دو فعل که یکی واجب و دیگری حرام است را انجام دهد؛ مانند اینکه در یک زمان هم آب نجس بنوشد و هم به فقیر زکات دهد. در نتیجه به دلیل دادن زکات، مطیع، و به لحاظ نوشیدن آب نجس، عاصی است.

و همچنین تردیدی در این نیست که محال است فعل واحدی در یک زمان، هم متصف به حرمت شود و هم متصف به وجوب؛ [یعنی هم واجب باشد و هم حرام] زیرا بین این وجوب و حرمت، **علاقه تضاد** وجود دارد؛ بنابراین محال است که نوشیدن آب نجس در یک زمان، هم واجب باشد و هم حرام.
 مطلب در این دو صورت واضح است.

ولی حالت سومی وجود دارد که محل اختلاف نظر و بحث و بررسی علمای علم اصول قرار گرفته است و آن اینکه: اگر فعلی از حیث وجود، واحد باشد، [یعنی یک وجود خارجی بیشتر نداشته باشد]، ولی دو عنوان یا دو وصف بر آن صادق باشد که مثلاً یکی مقتضی حرمت و دیگری مقتضی وجوب باشد، در این صورت آیا امکان ثبوت هر دو حکم متضاد - یعنی وجوب و حرمت - برای شیئی مذکور وجود دارد: یکی به اعتبار یک عنوان و حکم دیگر که متضاد حکم اولی است، به اعتبار عنوان دیگر؛ یا چنین امکانی نیست؟

برای نمونه در وضو با آب غضبی، وضو یک وجود واحد دارد که متصف و مُعَنَوَن به دو وصف و عنوان شده است: وصف و عنوان وضو و وصف و عنوان غضب؛ لذا با اینکه وضو از حیث وجود ذاتاً واحد است، لکن دو عنوان دارد.

تقسیم بحث

همانطور که گفته شد، مهم برای ما بحث از علاقه در باب احکام و عالم تشریح است.

علاقه در باب احکام پنج صورت دارد؛ زیرا:

۱. گاهی علاقه بین یک حکم و حکم دیگر است.
 ۲. گاهی علاقه بین یک حکم و موضوعش است.
 ۳. گاهی علاقه بین حکم و متعلقش است.
 ۴. گاهی علاقه بین حکم و مقدماتش است.
 ۵. گاهی علاقه، داخل یک حکم واحد است.
- در ادامه درباره این علاقه‌ها و برخی از مصادیق آنها توضیح خواهیم داد.

همچنین اگر بفهمیم که سبب در عالم خارج موجود و محقق شده است، عقل به برکت تلازمی که بین سبب و مسبب وجود دارد، به وجود و تحقق مسبب حکم می‌کند.

همچنین هنگامی که بدانیم، حرکت کلید مثلاً در عالم رتبه، متأخر از حرکت دست است، عقل حکم به محال بودن تقدّم حرکت کلید بر حرکت دست در عالم رتبه می‌کند. یعنی محال می‌داند که در عالم رتبه، حرکت کلید بر حرکت دست مقدّم شود؛ زیرا محال است - هر چند در عالم رتبه - که یک چیز هم متأخر باشد و هم متقدم.

می‌توان این سه نوع علاقه که در عالم خارج بین اشیاء وجود دارد را به باب احکام نیز سرایت داد و به برکت آنها، وجود حکم یا عدم آنرا ثابت کنیم. برای مثال اگر چیزی متصف به حکم حرمت باشد، با توجه به علاقه تضادی که بین احکام وجود دارد، عدم اتصافش به وجوب را کشف می‌کنیم.

نکته: در اصطلاح به وجود اشیاء در خارج، عالم تکوین گفته می‌شود و به وجود احکام در عالم خاص خود، عالم تشریح گفته می‌شود. بنابراین صحیح است بگوییم: عقل همانطور که در عالم تکوین توسط علاقات مذکور وجود یا عدم چیزی را درک می‌کند، در عالم تشریح نیز با تمسک به همان علاقه‌ها وجود حکم یا عدم آنرا درک می‌کند.

وظیفه‌ی عالم اصولی بحث از این علاقه‌ها در عالم تکوین نیست؛ بلکه ایشان به لحاظ عالم تشریح این علاقه‌ها را بررسی می‌کند؛ چون علاقه‌های مذکور صلاحیت دارند عناصری مشترک در عملیات استنباط قرار گیرند و در موارد متعدد و مختلف، از آنها استفاده شود.

در قسمت‌های بعدی، نمونه‌ای از این علاقه‌ها را بیان خواهیم نمود.

قسم دوم: دلیل عقلی

انواع علاقه‌های عقلی

اگر در عالم خارج، دو چیز در برابر ما باشد و از عقل بخواهیم، علاقه و ارتباط بین آنها را مشخص کند، علاقه‌هایی که عقل درک می‌کند، عبارتند از:

۱. علاقه تضاد: همانطور که مثلاً بین سیاهی و سفیدی، علاقه تضاد وجود دارد.
۲. علاقه تلازم: مانند علاقه بین سبب و مسبب.
۳. علاقه تقدّم و تأخر در عالم رتبه: مانند سبب و مسبب که این علاقه نیز بین آنها وجود دارد؛ زیرا سبب و مسبب در عالم خارج، متلازم هستند و در یک لحظه به وجود می‌آیند، لکن در عالم عقل، وجود سبب از حیث رتبه، مقدّم بر وجود مسبب است. به همین علت هنگامی که کلید به دست می‌گیریم، می‌گوییم: «حَرَكَتْ يَدِي فَتَحَرَكَ الْمِفْتَاحُ» دست من حرکت کرد، پس کلید هم حرکت کرد. «فاء» در «فَتَحَرَكَ» بر تأخر رتبه‌ای «مفتاح» که مسبب است، از «ید» که سبب است، دلالت می‌کند؛ با اینکه در عالم وجود و خارج، سبب و مسبب مقارن با یکدیگر هستند؛ یعنی هنگامی که دست حرکت می‌کند، کلید نیز همزمان با آن حرکت می‌کند.

آنچه ذکر شد، سه نوع علاقه عقلی بود. لکن این علاقه‌ها چه فائده‌ای برای ما دارند و ما چه استفاده‌ای می‌توانیم از آنها بکنیم؟

پاسخ: ما از این علاقه‌ها برای کشف وجود چیزی یا عدم آن استفاده می‌کنیم. برای مثال هنگامی که بدانیم، فلان جسم متصف به رنگ سفیدی است، حکم می‌کنیم که پس سیاه نیست و این به برکت علاقه تضادی است که بین سیاهی و سفیدی وجود دارد.

ب: گاهی اوقات یک تصرف نوعی و کلی است؛ مانند اینکه سیره عقلاء بر عمل به ظاهر کلام یا عمل به خبر واحد ثقه قرار گرفته باشد و امام علیه السلام سکوت کند.

تذکر: باید توجه کرد که سیره عقلاء با سیره مشرعه متفاوت است. اگر سیره عقلاء بر فعلی قرار گرفته باشد و سیره مذکور از آن جهت که ایشان ملتزم و مقید به شرع مقدس هستند، در بین آنها جریان داشته باشد، در این صورت سیره را «سیره مشرعه» می‌نامند. چنانکه اگر سیره - با قطع نظر از اینکه مقید به شرع مقدس هستند - در بین آنها جریان داشته باشد، سیره را، «سیره عقلاء» می‌گویند.

بر تفاوت مذکور، یک فایده‌ی مهم مترتب می‌شود و آن اینکه: سیره عقلاء به خودی خود هیچ ارزشی ندارد و دلیل به حساب نمی‌آید، مگر اینکه ثابت شود از جانب امام معصوم علیه السلام - هر چند توسط تقریر و منع نکردن از آن - امضاء و تأیید شده است. اما در سیره مشرعه، صرف فرض اینکه صاحبان آن سیره، به ضوابط و احکام شرع مقید بوده‌اند، برای حُجَّت آن کفایت می‌کند، بدون اینکه نیاز باشد امضاء و تأیید امام علیه السلام از خلال تقریر و عدم منع و ردع ثابت شود.

قسم اول: دلیل شرعی ۲. دلیل شرعی غیر لفظی

منظور از دلیل شرعی غیر لفظی، فعل و تقریر معصوم علیه السلام است.

فعل

انجام دادن یک فعل توسط معصوم علیه السلام بر «جواز آن فعل» دلالت می‌کند. همچنین هنگامی که فعلی را ترک می‌کند، ترک ایشان، بر «عدم وجوب فعل» دلالت دارد و هنگامی که فعل را به قصد اطاعت خداوند سبحان انجام دهد، این نحوه‌ی انجام، بر «مطلوبیت آن فعل» دلالت می‌کند.

سؤال: چگونه می‌توانیم صدور انواع این تصرفات از معصوم علیه السلام را ثابت کنیم؟

پاسخ: به همان روش‌هایی که دلیل شرعی لفظی ثابت می‌شد، این تصرفات

نیز ثابت می‌شوند.

تقریر

منظور از تقریر، سکوت امام علیه السلام در مقابل تصرفی است که با آن مواجه شده است. این سکوت بر امضاء، تأیید و مشروع بودن آن تصرف دلالت می‌کند. زیرا اگر آن تصرف، مورد تأیید ایشان نمی‌بود، بر امام علیه السلام واجب بود که از آن نهی کند و مخالفت خود را ابراز فرماید.

تصرف مذکور دو صورت دارد:

الف: گاهی یک تصرف جزئی و شخصی در یک واقعه‌ی معین است؛ مثل

اینکه شخصی در مقابل امام علیه السلام وارونه وضو می‌گیرد و امام سکوت می‌کند.

در منطوق آیه، از ادات شرط استفاده می‌شود که وجوب تبیین و تحقیق در مورد خبر، منوط و مشروط به این است که فاسق خبر را بیاورد؛ [یعنی زمانی تبیین واجب است که راوی خبر، فاسق باشد.] و از مفهوم آیه نیز استفاده می‌شود. هنگامی که خبر از جانب غیر فاسق - یعنی ثقه و عادل - باشد، تبیین و تحقیق واجب نیست.

از آن جهت که عرفاً از عدم وجوب تبیین و تحقیق، حُجَّت فهمیده می‌شود، لذا مطلوب - یعنی حُجَّت خبر واحد ثقه - ثابت می‌شود.

۲. سیره متشرعه: از جمله ادله‌ای که بر حُجَّت خبر واحد دلالت می‌کند، سیره متشرعه است. به این معنا که سیره‌ی متشرعین از اصحاب ائمه علیهم‌السلام این بوده که به اخبار شخصیت‌های موثق عمل می‌کردند. از آنجا که این سیره و روش اصحاب برگرفته از معصومین علیهم‌السلام بوده - زیرا در غیر این صورت، سیره متشرعه نامیده نمی‌شد - لذا به صورت قطعی و یقینی - به روش حساب احتمالات متعدد که هر احتمال یک قرینه را تشکیل می‌داد و قبلاً بیان شد - ثابت می‌شود این سیره [یعنی عمل به خبر واحد ثقه] از امام معصوم علیه‌السلام واصل و صادر شده است.

۳. سیره عقلاء: سیره عقلاء از اصحاب ائمه علیهم‌السلام از دیگر دلایل حُجَّت خبر واحد است. یعنی سیره اصحاب ائمه علیهم‌السلام از آن جهت که از عقلاء بوده‌اند و با قطع نظر از متشرع بودنشان، این بوده که به خبر واحد ثقه عمل می‌کردند. این سیره‌ی اصحاب در منظر و مسمع امام معصوم علیه‌السلام بوده، ولی از آن نهی نکرده است؛ لذا عدم نهی ایشان علیهم‌السلام بر این دلالت دارد که سیره‌ی مذکور مورد تأیید و امضای ایشان علیهم‌السلام بوده است؛ [زیرا اگر سیره مذکور مورد تأیید ایشان نمی‌بود، می‌بایست مخالفت خود را اعلام بفرمایند.]

خطا، غفلت و سهل انگاری در آن وجود دارد - اما یک قرینه احتمالی بر این است که سیره‌ی مذکور از امام معصوم علیه السلام گرفته شده است و با اجتماع و تراکم قرائن متعدد، گاه یقین حاصل می‌شود که سیره‌ی مذکور از امام علیه السلام صادر شده است؛ در این صورت، سیره حجت است. اما اگر یقین به صدور سیره از معصوم علیه السلام، حاصل نشود، آن سیره، حجت نمی‌باشد.

این سه راه برای اثبات صدور از خلال انضمام حساب احتمالات بود.

چهارم: خبر واحد

خبر واحد یک اصطلاح اصولی است و منظور از آن هر خبری است که متواتر نباشد، به عبارت دیگر: هر خبری که مفید علم و قطع نباشد، خبر واحد است. لذا مواردی را که مُخبرین و راویان متعدد هستند، اما از تعدد آنها علم و قطع حاصل نمی‌شود را نیز شامل می‌شود.

حکم خبر واحد: اگر مخبر و راوی خبر واحد، ثقه و مورد اطمینان باشد، حجت است و این حُجیت از ناحیه شارع است نه عقل؛ زیرا قطع و یقینی به صدور وجود ندارد تا عقل حکم به حُجیت آن کند.

حُجیت شرعی خبر واحد به خاطر دلالت برخی از ادله شرعی است که ذیلاً برخی از آنها را ذکر می‌کنیم:

برخی از ادله حُجیت خبر واحد ثقه

۱. آیه نبأ: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن جَانِكُمْ فَاسِقٌ بِنِبَأٍ فَتَبَيَّنُوا﴾؛ ای کسانی که ایمان آورده‌اید، اگر فاسقی خبری را برای شما آورد، تبیین و تحقیق کنید [و کورکورانه سخنان وی را قبول نکنید].»

خطا، غفلت و سهل انگاری در آن وجود دارد - اما یک قرینه احتمالی بر این است که سیره‌ی مذکور از امام معصوم علیه السلام گرفته شده است و با اجتماع و تراکم قرائن متعدد، گاه یقین حاصل می‌شود که سیره‌ی مذکور از امام علیه السلام صادر شده است؛ در این صورت، سیره حجت است. اما اگر یقین به صدور سیره از معصوم علیه السلام، حاصل نشود، آن سیره، حجت نمی‌باشد.

این سه راه برای اثبات صدور از خلال انضمام حساب احتمالات بود.

چهارم: خبر واحد

خبر واحد یک اصطلاح اصولی است و منظور از آن هر خبری است که متواتر نباشد، به عبارت دیگر: هر خبری که مفید علم و قطع نباشد، خبر واحد است. لذا مواردی را که مُخبرین و راویان متعدد هستند، اما از تعدد آنها علم و قطع حاصل نمی‌شود را نیز شامل می‌شود.

حکم خبر واحد: اگر مخبر و راوی خبر واحد، ثقه و مورد اطمینان باشد، حجت است و این حُجیت از ناحیه شارع است نه عقل؛ زیرا قطع و یقینی به صدور وجود ندارد تا عقل حکم به حُجیت آن کند.

حُجیت شرعی خبر واحد به خاطر دلالت برخی از ادله شرعی است که ذیلاً برخی از آنها را ذکر می‌کنیم:

برخی از ادله حُجیت خبر واحد ثقه

۱. آیه نبأ: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن جَانِكُمْ فَاسِقٌ بِنِبَأٍ فَتَبَيَّنُوا﴾؛ ای کسانی که ایمان آورده‌اید، اگر فاسقی خبری را برای شما آورد، تبیین و تحقیق کنید [و کورکورانه سخنان وی را قبول نکنید].»

و فقها بر یک حکم شرعی است؛ اما شهرت به معنای اتفاق اغلب فقها بر حکم شرعی است.

اجماع گاهاً یک وسیله‌ی قطعی است برای اثبات وجود یک دلیل شرعی معتبر که فقها در حکم خود به آن استناد کرده‌اند و صلاحیت دارد که حکم مُجمَع علیه به واسطه‌ی آن اثبات شود؛ به این بیان که: فتوای هر فقیه یک قرینه احتمالی بر وجود دلیل معتبر است و با تراکم و اجتماع قرائن احتمالی متعدد، یقین به وجود دلیل معتبر حاصل می‌شود.

همین بیان در شهرت هم جاری است؛ یعنی اتفاق اغلب فقها، - به همان بیانی که در اجماع ذکر شد - گاهاً موجب حصول یقین می‌شود.

قاعده و ضابطه کلی این است که اجماع و شهرت اگر سبب علم به وجود دلیل معتبر شوند، حجت محسوب میشوند. [یعنی به واسطه‌ی آنها یقین حاصل شود، دلیل معتبری وجود داشته که مستند فقها بوده، ولی به دست ما نرسیده است.] اما اگر مفید ظنّ به وجود دلیل معتبر باشند، حجت نمیباشند؛ زیرا همانطور که قبلاً گفته شد، اصل، عدم حُجّیت ظنّ است؛ مگر ظنّی که حُجّیت آن با دلیل شرعی ثابت شود و از آن جهت که دلیل شرعی بر حُجّیت ظنّ حاصل از اجماع و شهرت وجود ندارد، لذا حجت نمی‌باشند.

سوم: سیره متشرعه

چگونگی اثبات صدور توسط سیره متشرعه: اگر سیره متشرعین و کسانی که در زمان عصر معصومین علیهم‌السلام مقید به شرع مقدّس بوده‌اند، مثلاً این بوده که در روز جمعه به جای نماز جمعه، نماز ظهر بخوانند، از وجود چنین سیره‌ای، قطع حاصل می‌شود که دلیل معتبری وجود داشته است که بر عدم وجوب نماز جمعه دلالت می‌کرده است؛ زیرا سیره هر شخص واحدی - هر چند که احتمال

قسم اول: دلیل شرعی

۱. دلیل شرعی لفظی

ج: اثبات صدور

دانستیم که برای اثبات وجوب عمل به یک دلیل شرعی، ثبوت دلالت و حُجَّت آن دلالت، کفایت نمی‌کند؛ بلکه باید صدور آن دلیل از معصوم علیه السلام نیز ثابت شود. ولی سوال اینجا است چگونه میتوان صدور دلیل از معصوم علیه السلام را اثبات نمود؟

پاسخ: صدور دلیل شرعی از معصوم علیه السلام را به یکی از چهار راه ذیل میتوان اثبات نمود:

اول: تواتر

تواتر، 'صدور دلیل لفظی شرعی را به صورت قطعی و یقینی ثابت می‌کند؛ زیرا هر یک از خبرهای متعدد، برای صدور دلیلی که صلاحیت دارد از شارع صادر شود، یک قرینه احتمالی تشکیل می‌دهد؛ [یعنی هر یک از خبرهای متعدد یک احتمال را تشکیل می‌دهد مبنی بر اینکه دلیل مورد نظر، احتمالاً از معصوم صادر شده است و هر کدام از این احتمالات، یک قرینه محسوب می‌شود] و با تراکم و اجتماع قرائن متعدد، یقین به صدور حاصل می‌شود.

دوم: اجماع و شهرت

تفاوت بین اجماع و شهرت این است که اجماع به معنای اتفاق جمیع علما

۱. یعنی وجود اخبار متعدد که از یک واقعه خبر می‌دهند.

باید سیاق کلام به صورت کامل با جمیع قرائن لفظیه و حالیه‌ای که در کلام وجود دارد، مورد ملاحظه قرار گیرند. اگر در کلام قرینه‌ای وجود نداشته باشد که موجب شود از معنای حقیقی صرف نظر کنیم، لفظ را بر معنای حقیقی‌اش حمل کرده و حکم می‌کنیم به اینکه متکلم، همان معنای حقیقی را اراده کرده است. اما چنانچه در کلام، قرینه‌ای وجود داشته باشد که موجب شود ما از معنای حقیقی صرف نظر کنیم، مثل اینکه گفته شود: «إِذْهَبْ إِلَى الْبَحْرِ وَ اسْتَمِعْ إِلَى حَدِيثِهِ؛ به سوی دریا برو و به سخنان او گوش فرا ده.» در این کلام، جمله «وَ اسْتَمِعْ إِلَى حَدِيثِهِ» قرینه بر این است که متکلم از کلمه «بحر» معنای مجازی‌اش - یعنی عالم کثیر العلم - را اراده کرده است. در این صورت لفظ بر معنای مجازی‌اش حمل می‌شود؛ زیرا قواعد عام و کلی لغت چنین اقتضائی را دارند؛ یعنی اقتضا دارند که لفظ هنگام وجود قرینه بر معنای مجازی‌اش حمل شود.

قرینه متصله و منفصله

گفتیم که کلام اگر در معنایی ظهور داشته باشد، مادامی که قرینه‌ای بر خلاف ظاهر وجود نداشته باشد که سبب شود از آن ظاهر صرف نظر شود، باید به همان معنای ظاهر اخذ شود و لفظ در آن معنا حجت است.

قرینه، گاهی اوقات متصل به خود کلام است و گاهی منفصل و جدای از آن است. در هر دو صورت، ظهور قرینه [یعنی معنایی که لفظ توسط قرینه‌ی متصله یا منفصله در آن ظهور دارد] مقدم و حکم به یکپارچگی کلام می‌شود؛ زیرا نظام کلی لغت اقتضای این یکپارچگی را دارد.

حالت اول: اینکه لفظ به حَسَبِ نظام لغت و زبان، فقط صلاحیت داشته باشد بر یک معنا دلالت کند. از این حالت به «نص» یا «صریح» تعبیر می‌شود. یعنی لفظ در دالالتش صریح است.

در این صورت حکم می‌شود که متکلم، معنای مذکور [یعنی معنایی که لفظ در آن صراحت دارد] را اراده کرده است؛ زیرا ظاهر حال متکلم آن است که او همان معنایی را اراده کرده است که به مقتضای لغت و زبان، معین شده است؛ پس وقتی معنا یکی باشد، اراده همان معنای واحد نیز متعین می‌شود.

حالت دوم: اینکه لفظ صلاحیت داشته باشد، معانی متعددی از آن اراده شود، بدون اینکه برخی از آن معانی بر برخی دیگر ترجیح داشته باشد. چنین کلمه‌ای را در اصطلاح «مُجَمَّل» می‌گویند.

در این صورت صحیح آن است لفظ مذکور از حُجَّتِ ساقط می‌شود؛ زیرا به حسب فرض، تشخیص معنا از میان آن معانی متعدد ممکن نیست تا لفظ در آن حجت باشد.

حالت سوم: همانند حالت دوم است؛ [یعنی لفظ صلاحیت این را داشته باشد که معانی متعددی از آن اراده شود؛] منتها با این فرض که به حسب قوانین لغت، برخی از معانی به لفظ نزدیکتر باشند.

اصطلاحاً به این حالت «ظاهر» گفته می‌شود؛ یعنی لفظ در یکی از معانی ظهور بیشتری دارد. در این صورت لفظ در معنای اقرب و نزدیکتر حجت خواهد بود و دلیل آن، حُجَّتِ ظهور است که قبلاً بیان شد.

مثال این حالت کلمه «بحر» است؛ زیرا این کلمه، هم صلاحیت دارد، معنای «دریای آب» از آن اراده شود و هم صلاحیت دارد، معنای «دریای علم» از آن اراده شود و معنای اول، حقیقی و معنای دوم، مجازی است.

برای اینکه مشخص شود متکلم کدام یک از این دو معنا را اراده کرده است،

گاهی اوقات بر حُجَّتِ ظهور، «اصالة الظهور» نیز گفته می‌شود. به این معنا که ظهور، اصل و راهی برای تشخیص مراد متکلم قرار داده می‌شود. با توجه به توضیحات فوق، سرّ اهتمام ما برای تعیین و تشخیص ظواهر الفاظ و مدلول لغوی آنها - با اینکه مهم برای ما آن چیزی است که متکلم آن را قصد کرده است، نه آنچه که لفظ در آن ظهور دارد - روشن می‌شود. زیرا با تعیین و تشخیص معنایی که لفظ از حیث لغت در آن ظهور دارد - به مقتضای حُجَّتِ ظهوری که از آن به اصالة الظهور تعبیر می‌شود - امکان رسیدن به مراد و مقصود متکلم محقق می‌شود.

شاید سؤال کنید: دلیل بر حُجَّتِ قاعده ظهور چیست؟ یعنی صحیح است و قبول داریم، ظاهر حال متکلم این است که همان معنایی که لفظ در آن ظهور دارد را قصد کرده است؛ ولی با توجه به اینکه فعل عقلاء، تنها در صورتی که شرع آنرا تأیید کند، حجت است، چگونه میتوان حُجَّتِ این ظهورِ حالی را اثبات نمود؟

پاسخ: دلیل حُجَّتِ این ظهور از دو مقدمه تشکیل شده است:

مقدمه اول: سیره و روش اصحاب ائمه علیهم‌السلام - از آن جهت که از عقلاء اند و با وصف عقلاء بودن - بر این استوار بوده که به ظواهر قرآن و سنت عمل می‌کرده‌اند. یعنی ظهور را وسیله‌ای برای اثبات و تشخیص مراد و مقصود شارع قرار می‌دادند.

مقدمه دوم: این سیره از آن جهت که در محضر و منظر امام معصوم علیه‌السلام انجام می‌شده و ایشان از آن نهی نکرده است، پس ثابت می‌شود که مورد تأیید و امضای ایشان بوده است. [در نتیجه حُجَّتِ ظهور مذکور ثابت می‌شود.]

حجت از بین دلالت‌های سه‌گانه

دلالت لفظ بر معنایش سه حالت دارد:

معنای این سخن آن است که این جمله دارای دو معنا است: یکی ایجابی که منطوق است و دیگری سلبی که مفهوم است. هر جمله‌ای که دارای مدلول سلبی باشد، در عرف علمای اصول از آن به «جمله دارای مفهوم» تعبیر می‌شود.

برخی از علمای اصول گفته‌اند: ملاک و ضابطه در اینکه جمله‌ای دارای مفهوم باشد، این است که در کلام اداتی وجود داشته باشد که بر تقیید حکم و محدود کردن آن دلالت کنند؛ زیرا در این صورت جمله به کمک آن ادات، دلالت می‌کند که حکم در خارج از حدی که به آن محدود شده است، منتفی است. برای نمونه در مثال بالا، زوال خورشید، حدّ و مرز برای وجوب نماز است. لازمه‌ی این تحدید آن است که حکم - یعنی وجوب نماز - هنگام عدم تحقق حدّ - یعنی زوال - منتفی باشد؛ ادات شرط نیز، از آن جهت که حکم را محدود به حدی می‌کنند، مصداق برای ملاک و ضابطه مذکور می‌باشند.

از جمله اموری که ادعا شده دارای مفهوم است، ادات غایت است؛ مانند «إلی» در مثال «صُمَّ إِلَیْ أَنْ تَغِیْبَ الشَّمْسُ»؛ تا هنگام غروب آفتاب روزه بگیر؛ زیرا «إلی» بر این دلالت می‌کند که زمان غروب خورشید، حدّ و غایت برای وجوب روزه است. در نتیجه بر این دلالت دارد که بعد از زمان غروب، وجوب روزه منتفی می‌باشد [یعنی پس از غروب خورشید روزه واجب نمی‌باشد]. تمام آنچه گفته شد در مورد ادات شرط و غایت بود.

اما شاید سوال شود که: آیا تقیید به وصف در جمله‌ای مانند: «أَكْرِمَ الْفَقِیْرَ الْعَادِلَ»؛ فقیر عادل را اکرام کن؛ بر مفهوم - یعنی انتفاء وجوب اکرام از فقیر غیر عادل - دلالت می‌کند یا خیر؟

پاسخ صحیح آن است که وصف، مفید مفهوم نیست؛ زیرا وصف، قید و حدّ برای حکم نیست، بلکه قید برای «فقیر» است و از آن جهت که «فقیر»، موضوع

قسم اول: دلیل شرعی

۱. دلیل شرعی لفظی

ب: حُجیت دلالت

الفاظی که در نصوص شرعی وارد شده است، همان‌طور که باید مدلول تصویری آنها - یعنی مدلول وضعی آنها - معین و مشخص شود، باید مدلول تصدیقی آنها، یعنی آنچه متکلم قصد کرده است، نیز مشخص شود؛ زیرا تشخیص مدلول وضعی بدون اینکه ثابت شود متکلم آنرا اراده کرده است، فایده‌ای نخواهد داشت.

برای تشخیص مراد متکلم می‌توان از دو ظهور کمک گرفت:

اول: ظهور بر طبق قاعده انسباق؛ زیرا معنایی که ذهن زودتر به آن متمایل می‌شود و به آن سبقت می‌گیرد، از حیث لغت، نزدیکترین معنا به لفظ است. با این روش مدلول تصویری لفظ مشخص می‌شود.

دوم: ظهور حال متکلم در اینکه او همان معنایی را قصد کرده است که لفظ در آن ظهور دارد. به این صورت مدلول تصدیقی نیز مشخص می‌شود.

در اصطلاح به ظهور دوم، «اصالت تطابق» یا «ظهور در تطابق بین عالم اثبات و عالم ثبوت» گفته می‌شود. منظور از عالم اثبات، مرحله‌ی ظهور خود لفظ است؛ یعنی خود لفظ جدای از قصد و اراده متکلم، در چه چیزی ظهور دارد و منظور از عالم ثبوت، مرحله قصد و اراده است.

علمای اصول هنگامی که می‌گویند: **ظهور حجت است**، منظورشان همین معنا است؛ یعنی متکلم معنایی را اراده کرده است که لفظ به خودی خود در آن ظهور دارد.

حکم است، حکم بدون آنکه محدود به قید و حدی شود باقی می ماند؛ لذا مفهوم ثابت نمی شود.

شاید بگویید: برای ثبوت مفهوم، همین مقدار که موضوع، مقید باشد نیز کفایت

می کند، هر چند که حکم مقید نباشد.

در پاسخ می گوییم: اثبات حکمی برای یک موضوع - مانند اکرام برای فقیر

عادل - هرگز بر نفی آن حکم از سایر موضوعات - مانند فقیر غیر عادل - دلالت

نمی کند.

اندازه اکتفا نمی‌کند و می‌خواهد شمولیت را با تأکید بیشتری در کلام بیاورد. در این صورت از ادات عموم استفاده می‌کند؛ چرا که این ادات در لغت، برای افاده عموم وضع شده‌اند.

لفظی که ادات عموم بر آن وارد شده و بر عمومیت آن دلالت می‌کند، «عام» یا «مدخول ادات عموم» نامیده می‌شود.

صیغه جمع معرف به «الف» و «لام» - مانند الفقهاء - از جمله ادوات عمومی است که در آن اختلاف واقع شده است.

برخی گفته‌اند: این صیغه، برای عموم وضع شده است.

برخی دیگر قائلند: شمولیت و عموم در این صیغه، از اطلاق - یعنی مجرد بودن از قید - استفاده می‌شود؛ نه به سبب اینکه جمع دارای «الف» و «لام» برای عموم وضع شده باشد. طبق این قول، دلالت بر عموم، در جمع معرف به «الف» و «لام» به طریقه‌ی سلیبی - یعنی نبودن قید در کلام - می‌باشد؛ نه به طریقه ایجابی؛ یعنی وجود الفاظ عموم در کلام. بنابر این قول، هیچ فرقی بین «اکرم الفقهاء» و «اکرم الفقیه» وجود ندارد؛ زیرا همان‌طور که در مثال دوم، فهم عمومیت مستند به اطلاق است، در مثال اول نیز فهم عمومیت، مستند به اطلاق می‌باشد.

۵. ادات شرط

اصولیون گفته‌اند: جمله شرط در مثال «إِذَا زَالَتْ الشَّمْسُ فَصَلِّ؛ هنگامی که خورشید غروب کرد نماز بخوان»، بر دو معنا دلالت می‌کند:

۱. مقید کردن وجوب نماز به غروب خورشید، که اصطلاحاً به آن «منطوق کلام» گفته می‌شود.

۲. انتفاء این وجوب هنگام عدم تحقق زوال خورشید، که در اصطلاح به آن «مفهوم کلام» گفته می‌شود.

در صورت اول باید کلام خود را مقید کند و بگوید: «أَكْرَمَ الْجَارِ الْمُسْلِمِ؛ همسایه مسلمان را اکرام کن».

در صورت دوم باید کلام را خالی از قید بیاورد و بگوید: «أَكْرَمَ الْجَارِ؛ همسایه را اکرام کن». در این صورت از نیابردن قید در کلام، شمول حکم - یعنی اکرام - برای غیر مسلمان هم دانسته می‌شود. در اصطلاح، نیابردن قید در کلام را «اطلاق» می‌نامند.

برای مثال، آیه شریفه: ﴿أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾^۱ از نمونه‌های اطلاق است؛ زیرا از خالی بودن لفظ «الْبَيْع» از هر گونه قیدی دانسته می‌شود که حکم حلیت، شامل تمام انواع بیع می‌شود.

سؤال: چگونه نیابردن قید دلیل بر شمول حکم می‌شود؟

پاسخ: ظاهر حال هر متکلمی این است که می‌خواهد با کلامش، تمام مُراد و منظور خود را بیان کند. در نتیجه اگر قصد دارد که کلامش مقید باشد، حتماً باید قید را ذکر کند. پس اینکه قید را ذکر نکرده است، دلیل بر این است از نظر وی، قیدی در مراد او دخیل نبوده است.

در اصطلاح، به این روش که برای اثبات اطلاق ذکر شد، قرینه حکمت گفته می‌شود.

۴. ادوات عموم

از جمله ادوات و ابزار عموم، لفظ «كُلُّ» در مثال «أَحْتَرَمُ كُلَّ عَادِلٍ» است؛ زیرا این لفظ، بر شمول حکم بر تمام افراد و مصادیق «عادل» دلالت می‌کند. همان‌طور که قبلاً در بحث اطلاق اشاره شد، امر گاهی اوقات برای اثبات شمولیت حکم، به اطلاق کلام و عدم ذکر قید اکتفا می‌کند. اما گاهی به این

می‌کند؛ زیرا صیغه فعل - هر فعلی که باشد - بر نسبت دلالت می‌کند و از جمله افعال، صیغه امر - مانند «إِذْهَبْ» و «صَلِّ» - است که بر نسبت ارسالی، یعنی ارسال و برانگیختن مخاطب به سوی ایجاد ماده فعل، مانند ذهاب و صلوات دلالت می‌کند؛ ارسالی که از شوق شدید و اکید متکلم و شخص آمر ناشی شده است. باید روشن باشد اینکه ما می‌گوییم: صیغه امر برای وجوب وضع شده است، منظورمان این نیست که استعمال آن در استحباب جایز نیست، خیر؛ استعمال صیغه امر در استحباب نیز جایز است؛ نهایت اینکه استعمال آن در استحباب به صورت استعمال مجازی می‌باشد.

۲. صیغه نهی

بین علمای اصول معروف و مشهور است که صیغه نهی، مانند «لَا تَذْهَبْ» بر حرمت دلالت می‌کند. البته منظور این نیست که این صیغه بر تحریم به معنای اسمی‌اش دلالت می‌کند؛ بلکه صیغه نهی، بر نسبت امساک، یعنی بازداشتن مخاطب از انجام ماده فعل - مانند ذهاب در «لَا تَذْهَبْ» - دلالت می‌کند. همانطور که در صیغه امر گفته شد، صیغه امر برای نسبت ارسالی به صورت الزامی وضع شده است؛ همچنین صیغه نهی نیز برای نسبت امساک به صورت الزامی وضع شده است. دلیل مطلب در هر دو مورد تبادر است و اینکه صیغه نهی برای نسبت امساک الزامی وضع شده است، با استعمال صیغه نهی در کراهت به صورت مجازی منافات ندارد.

۳. اطلاق

فرض کنید شخصی قصد کرده است همسایه‌اش اکرام شود. در این صورت گاهی اکرام خصوص همسایه مسلمانش را اراده می‌کند و گاهی اکرام همسایه‌اش، هر چند مسلمان نباشد را اراده می‌کند.

بنابراین عنصر اول، عنصری مشترک در عملیات استنباط و عنصر دوم، عنصری خاص است.

علم اصول فقط از قسم اول بحث می‌کند؛ زیرا عنصری مشترک است. برای مثال در علم اصول بحث می‌شود که آیا صیغه امر، بر وجوب دلالت دارد یا بر استحباب؟ اما از عنصر دوم بحث نمی‌شود، زیرا یک عنصر مشترک نیست. ادات شرط نیز جزء عناصر قسم اول هستند؛ زیرا طبق این مبنا که ادات شرط، دارای مفهوم هستند، امکان استفاده از آنها در موارد مختلف وجود دارد. همچنین جمع دارای الف و لام نیز جزء عناصر قسم اول است؛ زیرا طبق این مبنا که جمع دارای الف و لام بر عموم دلالت دارد، امکان استفاده از این عنصر در موضوعات مختلف نیز وجود دارد. در ادامه برخی از مصادیق قسم اول را ذکر خواهیم نمود که عبارتند از: ۱. صیغه امر؛ ۲. صیغه نهی؛ ۲. اطلاق؛ ۳. ادوات عموم؛ ۴. ادات شرط.

۱. صیغه امر

بین اصولیون مشهور است که صیغه فعل امر، مانند «اذهب» و «صل» بر وجوب دلالت می‌کند؛ زیرا معنایی که از این صیغه به ذهن متبادر می‌شود، معنای وجوب است و قبلاً گفته شد که تبادر، علامت حقیقت است.

اشکال: اگر صیغه فعل امر، بر وجوب دلالت کند، لازمه‌اش این است که بین این صیغه و بین کلمه «وجوب» رابطه مترادف وجود داشته باشد و این دو کلمه مترادف باشند، با اینکه چنین مترادفی بالوجدان باطل است؛ بنابراین صیغه فعل امر بر وجوب دلالت ندارد.

پاسخ: هنگامی که مثلاً گفته می‌شود: کلمه «اذهب» بر وجوب دلالت می‌کند، منظور این است که این کلمه به گونه‌ی نسبت [و مدلول حرفی] بر وجوب دلالت

و صرفاً از ناحیه قصد با یکدیگر فرق دارند؛ به این معنا که مقصود در جمله انشائیه، انشاء و ایجاد بیع است، اما در جمله خبریه، مقصود، خبر دادن از بیع است.

اشکال: چنین نظریه‌ای اگر معقول باشد، صرفاً در جملاتی که در انشاء و خبر مشترک هستند، معقول خواهد بود؛ [مانند جمله «بِعْتُ» که هم در انشاء و هم در خبر استعمال می‌شود. در این گونه جملات می‌توان تصور کرد که مدلول تصویری هر دو جمله یکی است، اما تعلق قصد انشاء و خبر، آنها را از یکدیگر متمایز می‌کند.] اما در جملات غیر مشترکه، یعنی جملاتی که یا مختص به انشاء هستند یا مختص به خبر، مانند «تَذَهَبُ» که مختص به خبر است و «إِذْهَبْ» که مختص به انشاء است، نمی‌توان ادعا کرد که هر دو جمله در مدلول تصویری با یکدیگر متحد هستند؛ بلکه پیش از اینکه بخواهند به مدلول تصدیقی برسند، بالوجدان در مدلول تصویری آنها اختلاف و تمایز وجود دارد؛ لذا اگر این دو جمله از شخص خواب و مست هم صادر شوند، تفاوت مدلول تصویری آنها فهمیده می‌شود.

دلالت‌هایی که علم اصول درباره آنها بحث می‌کند

دلالت‌های الفاظ، که فقیه در مقام استنباط به آنها نیازمند است، یا عام بوده و به یک مورد معین اختصاص ندارند، یا خاص و مختص به موردی معین هستند. برای مثال بخش اول می‌توان به ظهور صیغه «افْعَلْ» در وجوب اشاره کرد؛ زیرا فقیه در استنباط وجوب از آیه وضو و نصوص غسل و تیمم و ردّ تحیت و... به این ظهور نیازمند است.

برای مثال بخش دوم نیز می‌توان به کلمه‌ی «احسان» اشاره کرد که فقیه فقط در حکم مرتبط با احسان، از معنای آن استفاده می‌کند؛ ولی در مورد وضوء و... نمی‌تواند از آن استفاده کند.

۲. مدلول دلالت تصدیقی اول، اراده استعمالیه و مدلول دلالت تصدیقی دوم، اراده جدیه است.

۳. دلالت تصدیقیه نوع دوم گاهی اوقات محقق نمی‌شود؛ مانند زمانی که جمله از شخص هازل صادر شود. گاهی اوقات دلالت تصدیقیه نوع اول نیز محقق نمی‌شود؛ مانند زمانی که جمله از شخص خواب صادر شود. اما دلالت تصویری در هر صورت و در هر زمانی محقق می‌شود.

جمله خبریه و انشائیه

جمله به دو بخش خبری و انشائی تقسیم می‌شود؛ همه ما تفاوت بین این دو جمله را به صورت وجدانی و در درون خود، احساس و درک می‌کنیم؛ یعنی جمله «بَعْتُ» انشائی که مثلاً در حال فروختن کتاب گفته شود با «بَعْتُ» خبری که مثلاً هنگام خبر دادن از فروختن کتاب در روز گذشته بیان شود، با یکدیگر تفاوت دارند؛ با اینکه هر دو بر نسبت تامه بین بیع و بایع دلالت دارند.

سؤال: در اینجا این پرسش مطرح می‌شود که: تفاوت بین این دو جمله چیست و چه چیزی موجب تفاوت بین آنها شده است؟ آیا تفاوت به لحاظ مدلول تصویری - یعنی مدلول وضعی - است، یا اینکه پس از اتحادشان در مدلول تصویری، تفاوت و اختلافشان به لحاظ مدلول تصدیقی - یعنی قصد متکلم - است؟

پاسخ: صحیح وجه اول است؛ یعنی دو جمله مذکور - با توجه به فهم ما از آنها - برای دو نوع نسبت جداگانه وضع شده‌اند؛ جمله خبریه برای نسبت تامه از آن جهت که یک حقیقت و واقعه است، وضع شده است؛ اما جمله انشائیه برای نسبت تامه، از آن جهت که تحقق آن مطلوب است، وضع شده است.

صاحب کفایة الاصول رحمته الله وجه دوم را اختیار کرده است؛ یعنی هر دو جمله برای یک نسبت واحد وضع شده‌اند و در مدلول تصویری با هم اتحاد دارند

پاسخ: وضع، فقط خصوص دلالت اول را محقق می‌کند؛ یعنی تبادر و خطوط
معنا در ذهن، به سبب وضع محقق می‌شود. اما دلالت دوم و سوم، از وضع نشأت
نمی‌گیرند؛ بلکه در فرض التفات متکلم، از ظهور حال او در اینکه «قصد خطوط
معنا در ذهن را داشته است» و همچنین ظهور حال او در اینکه «در قصد مذکور
جدی بوده» ناشی می‌شود.

می‌توان دلالت اولی را «دلالت تصویری» نیز نامید؛ زیرا نهایت چیزی که این
دلالت به ارمغان می‌آورد، تصور معنا است.
همچنین می‌توان دو دلالت دیگر را «دلالت تصدیقیه» نامید، به این اعتبار که
از اراده متکلم پرده برداشته و از مخاطب طلب تصدیق می‌کند و صرف تصور
نمی‌باشند.

برای اینکه دلالت دوم و سوم از یکدیگر تفکیک شوند، می‌توانیم برای دلالت
دوم، اصطلاح «دلالت تصدیقیه اولی» یا نوع اول و بر اراده‌ای که این دلالت،
پرده از آن برمی‌دارد، اصطلاح «اراده استعمالی» را قرار دهیم؛ به این معنا که متکلم
استعمال لفظ در معنایش را اراده کرده است.

همچنین می‌توان برای دلالت نوع سوم، اصطلاح «دلالت تصدیقیه ثانیه» یا
نوع دوم را قرار دهیم و اراده‌ای که توسط این دلالت، پرده از آن برداشته می‌شود،
«اراده جدیه» بنامیم؛ به این معنا که متکلم استعمال لفظ در معنایش را به صورت
جدی اراده کرده است.

از آنچه بیان شد، امور زیر روشن می‌شود:

۱. دلالت وضعیه - یعنی دلالتی که به سبب وضع به وجود می‌آید - فقط دلالت
تصویری است، نه دلالت تصدیقیه؛ به این اعتبار که وضع، موجب پیدایش علاقه
بین تصور لفظ و تصور معنا می‌شود و بین لفظ و مدلول تصدیقی، هیچ علاقه و
ارتباطی وجود ندارد.

مدلول وضعی و مدلول تصدیقی

پیش از این گفته شد: دلالت، به معنای سببیت تصور لفظ برای تصور معنا است. در اینجا باید به این نکته توجه کنیم که هر جمله‌ای، دارای سه نوع دلالت است:

۱. نقش بستن معنای جمله در ذهن: در این صورت تفاوتی نمی‌کند جمله به چه جهت صادر شده باشد. برای نمونه، اگر کسی در خواب بگوید: «الْحَقُّ مُنْتَصِرٌ» معنای کلمه «حق» و کلمه «منتصر» و نسبت بین آنها در ذهن نقش می‌بندد.
 ۲. نقش بستن سابق به اضافه دلالت کلام بر اینکه متکلم قصد کرده است آن جمله را استعمال و معنای آنرا به ذهن ما خطور دهد: اگر جمله مذکور، از شخص خواب صادر شود، چنین دلالتی محقق نمی‌شود، بلکه جمله باید از شخص ملتفت و آگاه صادر شود، نهایت اینکه لازم نیست حتماً جدی گفته باشد بلکه اگر مثلاً از روی شوخی هم گفته باشد کفایت می‌کند.
 ۳. نقش بستن سابق به اضافه دلالت کلام بر اینکه متکلم به صورت جدی اراده کرده است معنا را در ذهن ما احضار کند؛ به این معنا که متکلم جداً به قصد خبر دادن از اینکه آن معنا در عالم واقع محقق شده، جمله را بیان کرده است. لازمه‌ی تحقق این دلالت این است که متکلم ملتفت باشد، نه خواب و به صورت جدی قصد اخبار داشته باشد و از روی هزل سخن نگفته باشد.
- سؤال: اکنون پرسش این است که کدام‌یک از این سه نوع دلالت از وضع نشأت می‌گیرد و وضع، سبب کدامیک از آنها است؟ به عبارت دیگر: آیا وضع، هر سه نوع دلالت مذکور را ثابت می‌کند، یا اینکه فقط دلالت نوع اول، وابسته به وضع است و وضع آنرا محقق می‌کند؟

سخن دیگر: در ذهن دو چیز متمایز از هم که بین آنها ارتباط وجود دارد، ملاحظه می‌شوند؛ مانند مبتدا و خبر.

گاهی اوقات یک جمله، از یک جهت مشتمل بر نسبت اندماجی و از یک جهت، مشتمل بر نسبت غیر اندماجی است؛ مانند «المُفِيدُ الْعَالِمُ مُدْرَسٌ»؛ شیخ مفید عالم، مدرس است؛ زیرا نسبت بین صفت و موصوف، [یعنی المُفِيدُ الْعَالِمُ] اندماجی و ترکیبی است و نسبت بین مبتدا و خبر، [یعنی «المُفِيدُ الْعَالِمُ» و «مُدْرَسٌ»] غیر اندماجی است و جمله مذکور از جهت این نسبت، تامه است.

کفیم. جملات ناقصه، بر نسبت ناقصه اندماجی دلالت دارند. همین سخن در حروف نیز جاری است؛ یعنی حروف نیز بر نسبت ناقصه دلالت می‌کنند. برای مثال در جمله «السَّيْرُ إِلَى الْإِمَامِ الْحُسَيْنِ عَلَيْهِ السَّلَامُ مُسْتَحَبٌّ» دو نوع نسبت وجود دارد:

الف: نسبت بین مبتدا و خبر؛ [یعنی نسبت بین «السَّيْرُ» و «مُسْتَحَبٌّ»] این نسبت به حرف مربوط نیست و قبلاً نیز بیان شد که این نسبت، یک نسبت تامه است.

ب: نسبتی که مدلول حرف است؛ یعنی نسبتی که در قسمت «السَّيْرُ إِلَى الْإِمَامِ الْحُسَيْنِ عَلَيْهِ السَّلَامُ» وجود دارد، که یک نسبت ناقصه اندماجی است.

بنابراین حروفی که قوام مدلولشان به دو طرف بستگی دارد، همیشه بر نسبت ناقصه اندماجی دلالت می‌کنند.

خلاصه

حروف و هیئت تمامی جملات ناقصه، بر نسبت اندماجی و ترکیبی دلالت می‌کنند؛ به خلاف هیئت جملات تامه؛ زیرا جملات تامه، چه فعلیه باشند و چه اسمیه، بر نسبت غیر اندماجی دلالت می‌کنند.

این است که هیئت جمله، بر نوعی از ربط دلالت می‌کند. به عبارت دیگر: هیئت جمله، بر معنای حرفی دلالت می‌کند.

با توجه به آنچه گفته شد به این نتیجه می‌رسیم که معانی لغوی به دو مجموعه کلی تقسیم می‌شود:

اول: مجموعه معانی اسمی، که اسما و مواد افعال داخل در آن می‌شوند.

دوم: مجموعه معانی حرفی، یعنی روابط که حروف و هیئت افعال و جملات، داخل در آن هستند.

جملات تامه و ناقصه

پس از اینکه دانستیم جملات با هیئت خود بر نسبت دلالت می‌کنند، باید دانست که جملات دو صورت دارند: جملات تامه و جملات ناقصه.

جملات تامه: جمله تامه بر معنایی دلالت می‌کند که سکوت بر آن صحیح است. یعنی متکلم می‌تواند از آن خبر دهد و مخاطب، او را تصدیق یا تکذیب کند؛ مانند «المُفِيدُ عَالِمٌ؛ شیخ مفید عالم است».

جملات ناقصه: جمله تامه بر معنایی دلالت می‌کند که سکوت بر آن صحیح نیست؛ یعنی متکلم نمی‌تواند از آن خبر دهد؛ زیرا به منزله‌ی یک کلمه واحد هستند؛ مانند «المُفِيدُ الْعَالِمُ؛ شیخ مفید عالم».

تفاوت جمله تامه و جمله ناقصه، به سنخ نسبتی که بر آن دلالت دارند، برمی‌گردد. زیرا هیئت جمله ناقصه، بر نسبت اندماجی و ترکیبی دلالت می‌کند؛ به این معنا که دو طرف نسبت، به منزله‌ی یک مفهوم واحد در نظر گرفته و ملاحظه می‌شوند.

اما هیئت جمله تامه، بر نسبت غیر اندماجی دلالت می‌کند. به این معنا که دو طرف نسبت، جدای از یکدیگر و به صورت مجزا در نظر گرفته می‌شوند. به

پس حتماً باید این زیادت، به سبب هیئت فعل باشد؛ به زودی خواهیم دانست که هیئت فعل نیز برای یک معنا وضع شده است و آن معنا یک معنای استقلالی و اسمی نیست؛ و الا اگر معنا و مفاد هیئت، معنای اسمی می بود، امکان داشت به جای کلمه «تَشْتَعِلُ»، اسمی که بر معنای هیئت دلالت می کند و اسمی که بر معنای مادهی فعل دلالت می کند، قرار داد؛ با اینکه وجداناً چنین تعویضی صحیح نیست.

بنابراین ثابت می شود که مدلول هیئت فعل، یک معنای نسبی و ربطی است؛ یعنی هیئت «تَشْتَعِلُ» بر ربط «اشتعال» - که مدلول ماده فعل است - به فاعلش - یعنی «النَّارُ» - دلالت می کند.

از آنچه گفته شد می توان این گونه نتیجه گرفت: فعل، از اسم و حرف مرکب شده است؛ زیرا مادهی آن، اسم و هیئت آن حرف است. بنابراین صحیح است که بگوییم: معانی لغوی به اسم و فعل تقسیم می شوند و قسم دیگری وجود ندارد و فعل، قسمی جدایی از اسم و حرف محسوب نمی شود.

هیئت جمله

دانستیم که فعل دارای هیئتی است که بر معنای حرفی - یعنی بر ربط - دلالت می کند.

می توانیم جملاتی مانند «عَلِيٌّ اِمَامٌ» را نیز به فعل اضافه کنیم؛ زیرا از کلمه «عَلِيٌّ» معنای اسمی مختص به آن فهمیده می شود و از کلمه «امام» نیز معنای اسمی مختص به آن دانسته می شود. علاوه بر این، ما بین این دو معنای اسمی، ارتباط خاصی را درک و احساس می کنیم. این ارتباط، مدلول کلمه «عَلِيٌّ» به تنهایی یا مدلول کلمه «امام» به تنهایی نیست؛ بلکه این هیئت جمله است که با ترکیب خاص خود، بر آن ارتباط و ربط خاص دلالت می کند. معنای سخن مذکور

بدیهی است که وجود ربط بین «نار» و «موقد» فقط زمانی ممکن است که فرض کنیم رابطی وجود دارد. رابط مذکور قطعاً اسم نیست؛ زیرا اگر مفاد اسم، معنای ربطی می‌بود، ما هرگز معنای آنرا نمی‌فهمیدیم، مگر اینکه در ضمن جمله استعمال شود؛ چون ماهیت ربط چنین اقتضا دارد که فقط در ضمن جمله فهمیده شود؛ با اینکه معانی اسماء در حالت انفراد نیز قابل تصور است، پس ربط موجود در جمله مذکور، مفاد اسم نیست. لذا چیزی که بر ربط دلالت می‌کند، همان حرف است که ما قصد اثبات آنرا داشتیم.

باید توجه کرد که حقیقت ربط، همان نسبت بین طرفین است و از آن جهت که نسبت‌ها مختلف و متفاوت هستند، صحیح است بگوییم: معانی حرفیه، معانی ربطی و نسبی و معانی اسماء، معانی مستقل هستند. در علم اصول به هر معنای ربطی نسبی، اصطلاحاً حرف، و به هر چیزی که بر معنای استقلالی دلالت داشته باشد، اسم گفته می‌شود. تمام آنچه گفته شد درباره اسم و حرف بود.

فعل

اما فعل از ماده و هیئت تشکیل شده است. منظور از ماده، همان اصلی است که فعل از آن مشتق و گرفته شده است و مقصود از هیئت، صیغه و وزنی است که ماده در آن ریخته شده است. بنابراین ماده کلمه «تَشْتَعِلُ» در مثال «النَّارُ فِي الْمَوْقِدِ تَشْتَعِلُ»، اشتعال است و این ماده - همان‌طور که می‌بینید - یک معنا و مدلول اسمی است؛ لکن این تمام مدلول کلمه «تَشْتَعِلُ» نیست؛ بلکه این کلمه، بر معنایی بیش از اشتعال دلالت می‌کند؛ به این دلیل که ما نمی‌توانیم کلمه «اشتعال» را به جای «تَشْتَعِلُ» قرار دهیم. حال که فعل مذکور به حسب معنا، بر بیش از معنای کلمه «اشتعال» دلالت دارد،

سؤال که چگونه معنای مجازی برای لفظ، وضع و سبب احضار معنای آن می‌شود، بدون پاسخ می‌ماند. [چنانکه در حلقه ثانیه در بحث وضع تعیینی و تعینی، خواهد آمد.

معنای اسمی و حرفی

در علم نحو خواندیم که کلمه به سه قسم اسم و فعل و حرف تقسیم می‌شود. اسم بر معنایی دلالت می‌کند که ما آن معنا را از خود اسم می‌فهمیم، خواه آن اسم را در ضمن جمله‌ای بشنویم یا به صورت مفرد. اما حروف، فقط زمانی می‌توان از آنها معنایی را فهمید که در ضمن جمله‌ای استعمال شوند و معنایی که ما از حروف می‌فهمیم، رابط بین معنای اسمی است. [یعنی حروف بر معنایی دلالت می‌کنند که بین معنای اسمی، ارتباط و ربط برقرار می‌کنند.] طبیعی است که ربط، انواع مختلف و متفاوتی دارد. برای مثال در جمله «النَّارُ فِي الْمَوْقِدِ» از کلمه‌ی «فی» ربط خاصی که بین «النار» و «الموقد» برقرار است، فهمیده می‌شود به این معنا که ظرف و محل آتش، آتشدان است. به دو دلیل معنای حروف، ربط است:

دلیل اول: اگر حروف به صورت مفرد و بدون اینکه جزء جمله‌ای باشند، استعمال شوند، نمی‌توان از آنها معنایی را فهمید. این عدم فهم معنا در حالت انفراد، دلیل بر این است که مفاد حروف، ربط است و الا اگر معنای آنها ربط نمی‌بود، باید هنگامی که به صورت مفرد و جدای از جمله استعمال شوند نیز معنای آنها دانسته شود، همان‌طور که در اسم این‌گونه است.

دلیل دوم: هنگامی که ما جمله «النَّارُ فِي الْمَوْقِدِ» را می‌شنویم، یک معنای ربطی، یعنی اینکه «آتش در موقد است» در ذهن ما نقش می‌بندد و معنای مجزا و غیر مرتبط به هم، یعنی «نار» و «موقد» بدون ارتباط، در ذهن نقش نمی‌بندد.

اگر لفظی باشد و بخواهیم معنای حقیقی آنرا تشخیص داده و از معنای مجازی‌اش تمییز دهیم، باید از «تبادر» استفاده کنیم. یعنی معنایی که از صمیم لفظ و ذات او، زودتر در ذهن نقش می‌بندد و به ذهن متبادر می‌شود، معنای حقیقی لفظ است؛ زیرا همان‌طور که گذشت تبادر، همین‌گونه پرده از وضع بر میداشت.

انقلاب حقیقت به مجاز

پیش از این دانستیم که معنای مجازی به قرینه نیاز دارد. اکنون می‌خواهیم بگوییم: این سخن، سخن وجیه و متقنی است، مشروط به اینکه استعمال با قرینه [یعنی استعمال مجازی] متکرر و متعدد نباشد؛ زیرا در صورت تکرر استعمال با قرینه، بین لفظ و معنای مجازی، علاقه جدیدی ایجاد می‌شود، تا جایی که لفظ برای آن معنا، وضع می‌شود و معنای مجازی، معنای موضوع^۱ آن لفظ خواهد شد.

در اصطلاح به وضعی که توسط کثرت استعمال حاصل می‌شود، «وضع تعینی» و به وضعی که از ابتدا با فعل واضع حاصل می‌شود، «وضع تعینی» گفته می‌شود. پیدایش وضع توسط کثرت استعمال امری وجیه است و به راحتی می‌توان آنرا طبق مبنای ما در حقیقت وضع - یعنی قرن اکید - تفسیر نمود؛ زیرا کثرت استعمال هرچند با قرینه، گاهی سبب می‌شود بین لفظ و معنا قرن اکید حاصل شود تا جایی که هنگام شنیدن لفظ، برای انتقال ذهن به معنا دیگر به قرینه نیازی نباشد.

اما در رویکرد و مسلک اعتبار - به این معنا که واضع، لفظ را سبب برای تصور معنا قرار داده و اعتبار کرده است - نمی‌توان وضع ناشی از کثرت استعمال - یعنی وضع تعینی - را توجیه کرد؛ زیرا طبق این مبنا، تحقق وضع به واسطه‌ی کثرت استعمال مشکل است؛ به این دلیل که اعتبار نمی‌تواند از کثرت استعمال حاصل شود [و فرض هم این است که واضعی در میان نیست. بنابراین طبق این مبنا این

واحدی قرار دهیم که آن مرکب واحد، شامل هر دو معنا شود؛ آنگاه لفظ، فانی در آن معنای مرکب واحد لحاظ می‌شود و اشکالی هم در آن نیست. پاسخ: چنین عملی صحیح است، ولی خُلف فرض است؛ زیرا در این صورت لفظ، در معنای واحد استعمال می‌شود، نه در دو معنا.

حقیقت و مجاز

استعمال به دو بخش مجازی و حقیقی تقسیم می‌شود. استعمال حقیقی: اگر لفظ در معنای موضوع^۱ خود،^۱ - معنایی که می‌توان از آن، به «معنای حقیقی» تعبیر کرد - استعمال شود، چنین استعمالی را «استعمال حقیقی» می‌نامند. [مانند استعمال لفظ «بحر» در مقدار زیادی از آب.] استعمال مجازی: اگر لفظ در معنایی غیر از معنای موضوع^۱ خود، - معنایی که می‌توان از آن به «معنای مجازی» تعبیر کرد - استعمال شود، مشروط به اینکه معنای مذکور از جهاتی شباهت به معنای حقیقی و موضوع^۱ لفظ داشته باشد، استعمال مذکور را «استعمال مجازی» می‌نامند؛ مانند استعمال لفظ «بحر» در مورد عالمی که علم بسیار دارد؛ از آن جهت که در کثرت و زیادی به یکدیگر شباهت دارند. اگر لفظ بدون قرینه - یعنی بدون قرینه‌ای که دلالت کند معنای مجازی از لفظ اراده شده است - استعمال شود، ذهن به معنای حقیقی آن منتقل و لفظ بر معنای حقیقی‌اش حمل می‌شود؛ زیرا علاقه‌ی لفظ به معنای موضوع^۱ خود، یک علاقه اولیه است. اما علاقه‌ی لفظ به معنای مجازی‌اش، علاقه‌ای ثانویه و ناشی از شباهت بین معنای حقیقی و معنای مجازی می‌باشد. [بنابراین استعمال لفظ در معنای مجازی نیاز به قرینه دارد تا دلالت کند که معنای حقیقی لفظ، اراده نشده است.]

۱. معنایی که لفظ برای آن وضع شده است.

در هر استعمالی باید هر دو طرف - یعنی لفظ و معنی - ملاحظه شوند، با این تفاوت که لفظ به صورت آلی و مقدمه‌ای و معنا به صورت استقلالی لحاظ می‌شود.

مقصود از آلیت و استقلالیت این است که: آن چیزی که حقیقتاً مورد توجه شخص مُسْتَعْمِل است، معنا است و لفظ، مَعْقُولٌ عَنْهُ است. چنانکه شخصی که در آینه به صورت خود نگاه می‌کند، نیز این‌گونه است؛ زیرا توجه و نگاه شخص مذکور به آینه، آلی و مقدمی است؛ یعنی آینه، مَعْقُولٌ عَنْهُ است. اما صورتی که در آینه نقش می‌بندد به صورت استقلالی مورد توجه او است؛ یعنی همان صورت و تصویر، حقیقتاً مورد توجه شخص ناظر است.

شاید اشکال کرده و بگویید: اینکه لفظ به صورت آلی لحاظ شود، به خودی خود محال است؛ زیرا مستلزم این است که شخص مُسْتَعْمِل، همان زمان که لفظ را مورد توجه و لحاظ قرار داده است، در همان زمان نیز از آن غافل باشد و این تناقض است.

پاسخ: علماء اصول در پاسخ به این اشکال گفته‌اند: آلی لحاظ کردن لفظ، به معنای لحاظ لفظ به نفسِ لحاظ معنا است؛ به این معنا که لفظ، فانی و مندک در معنا است و این با غفلت از لفظ نیز قابل جمع است.

مرحوم محقق خراسانی رحمته الله صاحب کفایه الاصول، مطلبی را بر این امر، - یعنی فناء لفظ در معنا - مترتب کرده‌اند و آن اینکه: محال است یک لفظ در دو معنا با هم استعمال شود؛ زیرا لازمه‌ی استعمال لفظ در دو معنا این است که لفظ، فانی در فلان معنا فرض شود و در همان وقت نیز فانی در معنای دیگر فرض شود. بدیهی است که فانی کردن شیئی واحد در دو چیز در یک زمان، معقول نیست.

اشکال: شاید بگویید: می‌توانیم دو معنا را یکی کنیم؛ یعنی دو معنا را مرکب

شاید سؤال کنید: چگونه می‌توان اقتران تصور لفظ با معنا را به صورت مکرر یا در ظرف خاص فرض و تصور کرد؟ آیا این صرفاً یک مسئله فرضی و بدون واقعیت نیست؟

پاسخ: تصور و فرض اقتران مکرر در برخی از الفاظ امکان دارد؛ مانند کلمه‌ی «آه» که به اقتضا طبع انسان، هنگام احساس درد از او صادر می‌شود؛ زیرا در صورت تکرار این اقتران، علاقه حاصل می‌شود. همچنین می‌توان اقتران در ظرف خاص را در مورد کسی فرض کنیم که صاحب فرزندی شده است و او را در حضور جماعتی، مقارن با نام علی می‌کند که چنین عملی، وضع نامیده می‌شود.

بنابراین وضع عبارت است از: پیوند اکید و وثیق بین لفظ و معنا، به گونه‌ای

که تصور یکی سبب انتقال ذهن به تصور دیگری می‌شود.

به دیگر سخن: وضع، اقتران و پیوند اکید است و از نتایج آن، تبادر - یعنی تبادر و سبقت گرفتن معنا به ذهن هنگام شنیدن لفظ - می‌باشد.

لذا صحیح است که «تبادر معنا از لفظ» - از باب کشف معلول از علتش، یعنی کشف اینی - دلیل وضع لفظ برای آن معنا باشد. به همین جهت تبادر، از علائم وضع و حقیقت به شمار می‌رود.

استعمال چیست؟

استعمال مرحله‌ی بعد از وضع است. یعنی پس از اینکه واضع، لفظ را برای معنایش وضع کرد، استخدام و استفاده از آن لفظ برای احضار معنایش در ذهن مخاطب، استعمال نامیده می‌شود.

بنابراین، لفظ، مُسْتَعْمَل و معنا، مُسْتَعْمَلُ فیه، و اراده‌ی کسی که لفظ را برای احضار معنا در ذهن مخاطب به کار گرفته است، اراده استعمالیه نامیده می‌شود.

یعنی تصور یکی از آنها در ذهن با تصور دیگری مقارن شود، بین آن دو علاقه ایجاد می‌شود؛ به صورتی که تصور یکی از آنها سبب تصور دیگری شود. برای مثال دو نفر دوست و رفیق را فرض کنید که غالباً ملازم و همراه هم هستند که پس از این اقتران و همراهی مکرر، اگر یکی از آنها را به تنهایی ببینیم یا نام او را بشنویم، ذهن ما دوست دیگر را نیز تصور می‌کند و به آن منتقل می‌شود. بنابراین دیدن مکرر این دو نفر با هم، در ذهن ما بین آنها **علاقه‌ای** به وجود می‌آورد. همین علاقه، موجب می‌شود که تصور یکی از آنها، سبب برای تصور دوست دیگر شود. می‌توان پا را فراتر گذاشته و بگوییم: به وجود آمدن **علاقه** در مقام تصور، گاهاً به اقتران مکرر و متعدد بین دو شیئی نیاز ندارد؛ بلکه اگر اقتران بین آنها فرضاً در ظرف خاصی حاصل شود - مشروط بر اینکه اقتران در آن ظرف خاص، سبب پیدایش علاقه ذهنی شود - یک مرتبه اقتران هم کفایت می‌کند و به اقتران متکرر نیاز نیست. برای مثل فرض کنید شخصی به شهری مسافرت کرده و در آن شهر مبتلا به مرض مالاریا شده است. شخص مذکور هر زمان که آن شهر را تصور کند، ذهنش به مالاریا نیز منتقل می‌شود. اقتران بین آن دو یک مرتبه اتفاق افتاده است، ولی چون در ظرف زمانی و مکانی خاص حاصل شده، سبب پیدایش علاقه بین آن دو شده است.

با روشن شدن این قانون عام، به بحث **علاقه سببیت** بین لفظ و معنا در بحث خود برمی‌گردیم و می‌گوییم: **علاقه** بین لفظ و معنا به واسطه‌ی اقتران لفظ با معنا، حاصل شده است؛ حال یا به واسطه‌ی اقتران متکرر یا به واسطه‌ی اقتران واحد در یک ظرف خاص که موجب تحقق علاقه بین آن دو شود و با توجه به اینکه اقتران دو شیئی با هم، صرفاً یک امر اعتباری نیست، بلکه یک امر حقیقی است، هیچ محذوری ندارد که از این امر حقیقی، **علاقه‌ی سببیت حقیقی** بین لفظ و معنا ایجاد شود.

اشکال: لازمی این سخن آن است که دلالت مذکور، برای همه انسان‌ها اعم از عرب و غیر عرب، محقق شود، بدون اینکه به فراگیری لغت نیازی باشد و واضح است که لازم [یعنی حصول دلالت بدون تعلّم لغت و زبان] باطل است؛ زیرا کسی عرب نیست، مادامی که زبان عربی را فرا نگیرد، امکان ندارد که از لفظ «ماء» معنای

مایع خاص روان به ذهن او خطور کند.

رویکرد دوم: دلالت وضعیه: یعنی منشأ دلالت، وضع واضح است. به این معنا که شخص یا اشخاصی در اوایل پیدایش لغت، برخی از الفاظ را به برخی از معانی اختصاص داده‌اند و به سبب این وضع و اختصاص، لفظ، سبب برای دلالت بر معنا و خطور آن در ذهن شده است. [به عبارت دیگر: سببیت لفظ برای تصور معنا از وضع و اعتبار واضح که یک امر اعتباری است نشأت گرفته است. به این رویکرد مسلک اعتبار گفته می‌شود.]

نقد و اشکال: این رویکرد با اینکه در نفی دلالت ذاتیه، راه صحیح و حق را پیموده است، اما از ناحیه دیگری مبتلا به اشکال است و آن اینکه: سببیتی که بین شنیدن لفظ و تصور معنا وجود دارد، سببیت حقیقی است نه اعتباری؛ با این وجود، چگونه اختصاص دادن لفظ به یک معنا - که صرفاً اعتباری بیش نیست و حقیقت خارجی ندارد - می‌تواند سبب پیدایش یک امر حقیقی شود؟! و به همین جهت - یعنی اینکه امر اعتباری نمی‌تواند موجب پیدایش امر حقیقی شود - است که اگر شخصی مکرّر بگوید: «من سرخی مُرکّب را سبب گرمی آب قرار دادم» این سخن برای گرمی آب کفایت نمی‌کند.

قول مختار: اقتران اکید؛ رویکرد صحیح برای توجیه چگونگی پیدایش دلالت این است که بگوییم: دلالت، بر طبق یک قانون عام از قوانین الهی که خداوند سبحان به صورت فطری در ذهن بشر قرار داده است، به وجود آمده و می‌آید. قانون مذکور این است که: اگر کراراً تصور دو شیء، با یکدیگر مقارن شود،

قسم اول: دلیل شرعی

۱. دلیل شرعی لفظی

الف: دلالت

وضع

سؤال: وضع چیست؟ دلالت چگونه به وجود می‌آید؟

خوب است در ابتدا از باب مقدمه دلالت را به صورت عام، مورد بررسی قرار دهیم. یعنی کیفیت به وجود آمدن دلالت و برخی از قضایای مرتبط با آن، بیان شوند؛ زیرا دلالت دلیل لفظی، فرع بر آن دلالت عامه و مصداقی از مصداقی آن است.

برای توضیح مطلب فوق باید بگوییم: در هر زبانی الفاظ خاصی وجود دارد که با معانی خاص خود ارتباطی وثیق و شدید دارند؛ به صورتی که هر زمان لفظ را تصور کنیم، به تبع تصور لفظ، معنا را نیز تصور خواهیم کرد؛ مانند اینکه با شنیدن لفظ آب، یک مایع خاص در ذهن ما نقش می‌بندد. این اقتران بین لفظ و معنا، عبارت اخترای دلالت است که لفظ را دال و معنا را مدلول می‌گویند.

بر این اساس می‌توان گفت: تصور لفظ، سبب تصور معنی می‌شود؛ همان‌طور که آتش سبب حرارت است. نهایت اینکه جایگاه و موطن سببیت بین تصور لفظ و تصور معنا، ذهن انسان و موطن سببیت بین آتش و حرارت، عالم خارج است. سؤال: چگونه لفظ، سبب برای تصور معنا و دلالت بر آن شده است، با اینکه

لفظ و معنا دو چیز مختلف و متفاوت از یکدیگر هستند؟

در پاسخ به این سؤال دو رویکرد وجود دارد:

رویکرد اول: دلالت ذاتیه؛ به این معنا که دلالت لفظ بر معنا دلالت ذاتی است؛

یعنی مثلاً ذات لفظ «ماء» بر مایع خاص روان دلالت می‌کند، بدون اینکه مؤثر خارجی وجود داشته باشد. به عبارت دیگر: لفظ «ماء» ذاتاً بر مایع روان خاص دلالت دارد.

تقسیم بحث:

دلیلی که حجت است به دو بخش تقسیم می‌شود:
 اول: دلیل شرعی؛ منظور از دلیل شرعی، هر چیزی است که به عنوان دلیل بر حکم شرعی، از شارع صادر شده است؛ مانند قرآن مجید و سنت شریفه یعنی قول، فعل و تقریر معصوم علیه السلام.
 دوم: دلیل عقلی؛ منظور از دلیل عقلی، هر قضیه عقلیه‌ای است که می‌توان به وسیله آن، حکم شرعی را ثابت کرد؛ مانند حکم عقل به وجود ملازمه بین یک چیز و مقدمه آن.

دلیل شرعی به دو قسم تقسیم می‌شود:

۱. دلیل شرعی لفظی؛ یعنی کلام شارع، خواه در قرآن مجید باشد یا در سنت و روایات شریفه.

۲. دلیل شرعی غیر لفظی؛ مانند فعل و تقریر معصوم علیه السلام.

دلیل شرعی - خواه لفظی باشد یا غیر لفظی - در حُجَّتِش به اثبات سه امر نیاز دارد که عبارتند از:

الف: دلالت دلیل بر فلان حکم، یا به عبارت بهتر، ظهور دلیل در حکم کذایی؛ برای مثال ظهور دلیل در وجوب؛ یعنی اثبات اینکه دلیل مورد نظر، بر فلان حکم، دلالت و در آن ظهور دارد.

ب: اثبات حُجَّتِ دلالت و ظهور مذکور.

ج: اثبات صدور دلیل از شارع.

بنابراین سخن در مورد قسم اول در سه مبحث واقع می‌شود:

۱. مشخص کردن دلالت. ۲. حُجَّتِ آن دلالت. ۳. اثبات صدور دلیل.

نوع اول: ادله محرزہ

مقدمات عامه و کلی

دلیلی که فقیہ هنگام استنباط حکم شرعی به آن استناد می‌کند، دو صورت دارد: گاهی موجب قطع به حکم شرعی است، و گاهی مفید قطع نیست. الف: اگر دلیل، مفید قطع باشد، بدون تردید حجت است؛ زیرا چنان‌که گذشت عقل حاکم به این است که قطع، حجت است.

از جمله ادله‌ای که مفید قطع است، «خبر متواتر» و «قانون ملازمه بین وجوب چیزی و وجوب مقدمه‌ی آن» است؛ زیرا خبر متواتر، موجب قطع به متعلق و مضمون خبر می‌شود. همان‌طور که قانون ملازمه پس از قطعیت ملازمه، مثلاً موجب قطع به وجوب وضو می‌شود؛ زیرا وضو مقدمه‌ی نماز است.

ب: اگر دلیل، مفید قطع نباشد بلکه حد اکثر مفید ظن باشد، حجت نخواهد بود؛ مانند خبر واحد ثقہ. زیرا ظن، ذاتاً و به خودی خود حجت نیست، مگر اینکه شارع، حکم به حُجَّتِ آن کند که در این صورت همانند دلیل قطعی، حجت می‌شود.

بنابراین اگر در ظنی از ظنون شک شود که آیا شارع آن را حجت قرار داده است یا خیر، - مانند خبر غیر ثقہ‌ای که با فتوای مشهور فقهاء یعنی شهرت موافق است - در این صورت صحیح آن است که چنین ظنی حجت نیست؛ یعنی صحیح، حکم به عدم حُجَّتِ آن است؛ به دلیل قاعده‌ای که می‌گوید: «اصل در ظن، عدم حُجَّتِ است، مگر زمانی که حُجَّتِ آن توسط دلیل قطعی ثابت شود».

خلاصه: حجت عبارت است از دلیل قطعی یا دلیل ظنی که حُجَّتِ آن توسط

دلیل قطعی ثابت شده است.

او را نسبت به این اشتباه هشیار کند و قطعاً این لازم، باطل است؛ لذا ملزوم، یعنی عدم امکان سلب حُجَّتِ قطع نیز باطل است.

پاسخ: چیزی که ما می‌گوییم ممکن نیست، این است که در فرض ثبوت قطع و عدم تزلزلش، شارع از عمل به قطع منع کند؛ چنین چیزی ممکن نیست؛ یعنی مادامی که قطع، ثابت و پا برجا باشد، امکان نهی و منع از عمل به آن وجود ندارد. اما اینکه مولی قطع را با ارشاد به خطا بودن آن از اساس زائل و ریشه‌کن کند، هیچ محذوری ندارد؛ لکن در این صورت حُجَّتِ قطع سلب نمی‌شود، بلکه قطع از اساس و ریشه زائل می‌شود.

قطع او حجت نباشد هیچ فایده و ثمره‌ای برای بحث او وجود نخواهد داشت. بنابراین هم شخص فقیه و هم شخص اصولی، به مسأله حُجَّتِ قطع نیازمند هستند.

چرا قطع، حجت است؟

سند حُجَّتِ قطع، عقل است؛ زیرا عقل حکم می‌کند که اگر عبد، مثلاً قطع به حرمت چیزی پیدا کند و در واقع هم حرام باشد، اطاعت از این تکلیف، حقی است برای مولی بر عهده‌ی عبد و چنانچه عبد مخالفت کند، مستحق عقاب می‌باشد. این از جانب مُنَجِّزِیَّت.

همچنین اگر عبد، مثلاً قطع به مباح بودن چیزی پیدا کند ولی در واقع حرام باشد، عقل حکم می‌کند که مولی هیچ‌گونه حق اطاعتی بر عبد خود ندارد و نمی‌تواند او را عقاب کند؛ یعنی عبد معذور است. این هم از جانب مُعَذِّرِیَّت.

عقل همان‌طور که حُجَّتِ قطع را درک و به آن حکم می‌کند، همچنین درک و حکم می‌کند به اینکه سلب حُجَّتِ از قطع، غیر ممکن است. یعنی مولی مثلاً نمی‌تواند بگوید: زمانی که قطع به اباحه پیدا کردی، حق نداری آن را انجام دهی و اگر انجام دادی، معذور نیستی. یا مثلاً بگوید: زمانی که به حرمت قطع پیدا کردی، می‌توانی آن را انجام دهی.

پس در نظر عقل، سلب مُنَجِّزِیَّت یا مُعَذِّرِیَّت از قطع، غیر ممکن و محال است. این معنای قاعده اصولی است که می‌گوید: «سلب حُجَّتِ از قطع محال است.» و معنای آن این است که شارع، از عمل به قطع، منع و جواز مخالفت با آنرا صادر کند.

اشکال: لازمه‌ی این سخن - یعنی عدم امکان سلب حُجَّتِ قطع - این است که اگر عبد از روی اشتباه، مثلاً قطع به جواز شرب خمر پیدا کرد، مولی حق ندارد

عنصر مشترک بین دو نوع استنباط

[حُجَّتِ قَطْع]

در اینجا عنصر مشترکی وجود دارد که هنگام استنباط حکم شرعی، چه با ادله مُحَرَّرَه و چه با اصول عملیه، به آن نیاز است و آن حُجَّتِ قَطْع است؛ زیرا فقیه هنگامی که موضع و دیدگاه شرع را توسط دلیل مُحَرَّر یا توسط اصل عملی معین کند، نهایت چیزی که برای او حاصل می‌شود، قطع به آن موضع و حکم شرعی است. بنابراین باید قبل از این مرحله، حُجَّتِ قَطْع ثابت شده باشد تا به یک نتیجه مثمر ثمری دست پیدا کند.

منظور از حُجَّتِ قَطْع، مجموع دو امر ذیل است:
اول: مُعَذِّرَت؛ به این معنا که اگر مکلف، مثلاً قطع پیدا کرد که فلان مایع، آب است و آنرا نوشید، در حالی که در واقع شراب بوده است، معذور است و مولی حق عقاب او را ندارد.

دوم: مُنَجِّزَت؛ به این معنا که اگر مکلف، مثلاً قطع پیدا کرد که فلان مایع، شراب است و آنرا نوشید و در واقع هم شراب بود، این قطع او مُنَجِّز است؛ یعنی مولی حق دارد او را عقاب کند.

پس منظور از حُجَّتِ قَطْع، این است که قطع در حالت موافقت با واقع، مُنَجِّز است و تکلیف را بر عهده مکلف می‌گذارد و در حالت مخالفت با واقع، مُعَذِّر است و عقاب را از او برمی‌دارد.

باید توجه کرد: همان‌طور که فقیه هنگام استنباط به حُجَّتِ قَطْع نیازمند است، عالم اصولی نیز که از عناصر مشترکه - مانند حُجَّتِ ظُهور یا حُجَّتِ خَبر ثقه - بحث می‌کند نیز به حُجَّتِ قَطْع نیازمند است. زیرا اگر عالم اصولی، معتقد به حُجَّتِ ظُهور شود و برای او قطع حاصل شود که ظهور حجت است، اگر

در اصطلاح، به قاعده‌ای که وظیفه‌ی عملی مکلف را مشخص می‌کند، اصل عملی گفته می‌شود.

بنابراین فرق بین اصل عملی و دلیل، این است که دلیل، ناظر به تشخیص حکم شرعی واقعی است و قصد احراز و کشف آن را دارد؛ نهایت اینکه گاهی به حکم واقعی دست می‌یابد و گاهی خیر. ولی اصل عملی، وظیفه عملی مکلف را در قبال حکم مجهول، مشخص و معین می‌کند.

در هر دو حالت، استنباط محقق می‌شود. نهایتاً در حالت اول، به وسیله دلیل و در حالت دوم، به وسیله اصل عملی.

بنابراین دو نوع استنباط وجود دارد که بر اساس آن، می‌توان مباحث اصولی را به دو نوع تقسیم کرد:

۱. در نوع اول از ادله مُحرِزه بحث شود.

۲. در نوع دوم از اصول عملیه بحث شود.

ترجمه و شرح فارسی دروس فی علم الاصول

و اجازه مخالفت و ترک فعل نیز در آن وجود دارد؛ مانند استحباب نماز شب [که خواندن آن از مکلف طلب شده است، ولی اجازه ترک آنرا نیز دارد].
 ۳. حرمت: حرمت حکمی است که مکلف را به صورت الزامی از ارتکاب فعل باز می‌دارد؛ مانند حرمت ربا و زنا که مکلف ملزم به ترک آنها است.
 ۴. کراهت: کراهت، حکمی است که مکلف را از ارتکاب فعل بازمی‌دارد؛ لکن نه به صورت الزامی، بلکه بدون الزام. یعنی کراهت، مکلف را به ترک فعل همراه با رخصت در انجام آن، دعوت می‌کند؛ مانند کراهت خلف وعده که ترک آن از مکلف طلب شده است، ولی انجام آن نیز برای او جایز است.
 ۵. اباحه: اباحه به این معنا است که شارع، مجال انجام و ترک را برای مکلف به صورت مساوی، باقی و راه را برای او باز گذاشته باشد؛ مانند اباحه نوشیدن آب یا خواب در ساعتی معین که مکلف در انجام و ترک آنها به صورت مساوی مختار است.

دو نوع بحث:

هنگامی که فقیه بخواهد حکم مورد معینی - مانند استعمال دخانیات - را استنباط و استخراج کند، دو فرض وجود دارد:

۱. گاهی فقیه به دلیلی خاص دست پیدا می‌کند؛ مثلاً خبر ثقه‌ای که دلالت می‌کند حکم شرعی در مورد مذکور مثلاً حرمت است.
۲. گاهی به چنین دلیلی دست پیدا نمی‌کند.

در حالت اول، حکم شرعی به واسطه‌ی دلیل، یا به عبارت دیگر، دلیل مُحَرَز ثابت می‌شود.

در حالت دوم، از آن جهت که حکم شرعی، مجهول است و امکان اجراز و اثبات آن توسط دلیل وجود ندارد، چاره‌ای جز مشخص کردن وظیفه‌ی عملی مکلف - مانند برائت یا احتیاط - در قبال آن حکم مجهول وجود ندارد.

حکم وضعی: حکم وضعی، حکمی است که در ابتدا به چیزی غیر از فعل مُکَلَّف تعلق گرفته، لکن با فعل مکلف، مرتبط است و با واسطه بر آن تأثیر می‌گذارد؛ مانند حکم به زوجیت زن، هنگامی که عقد صورت گرفته باشد. زوجیت، یک حکم شرعی است که متعلق به فعل مکلف نیست؛ بلکه به ذات مکلف تعلق گرفته است؛ ولی این حکم شرعی، با فعل مکلف مرتبط است و آنرا محدّد و منظم می‌کند؛ زیرا هنگامی که زوجیت محقق شود، وجوب اطاعت از زوج بر آن مترتب می‌شود و اطاعت، فعل زوجه و سلوک خاص به مقتضای زوجیت است.

احکام وضعیه و احکام تکلیفیه، ارتباطی محکم و وثیق با یکدیگر دارند؛ زیرا می‌توان گفت که هیچ حکم وضعی ایجاد نمی‌شود، مگر اینکه در کنار آن یک حکم تکلیفی نیز به وجود می‌آید. برای نمونه، زوجیت، یک حکم شرعی وضعی است که وجوب انفاق زوج بر زوجه و وجوب تمکین زوجه برای زوج، که دو حکم تکلیفی هستند، بر آن مترتب می‌شوند.

ملکیت نیز یک حکم وضعی است که حرمت تصرف غیر مالک در مال بدون اذن مالک بر آن مترتب می‌شود، و این حرمت یک حکم تکلیفی است.

اقسام حکم تکلیفی

حکم تکلیفی به پنج قسم زیر تقسیم می‌شود:

۱. **وجوب:** وجوب حکمی است که به صورت الزامی مکلف را به انجام فعل دعوت می‌کند؛ مانند وجوب نماز که مکلف باید آنرا به صورت الزامی انجام دهد.
۲. **استحباب:** استحباب حکمی است که مکلف را به انجام فعل دعوت می‌کند، ولی نه به صورت الزامی، بلکه با درجاتی پایین‌تر از الزام؛ به این معنا که رخصت

که هدف از حکم شرعی تنظیم حیات انسان است، حکم گاهی به فعل مکلف و گاهی به خود مکلف و گاهی به یک شیئی سوم، که با مکلف مرتبط است، تعلق می‌گیرد.

مورد اول، [یعنی جایی که حکم شرعی به فعل مکلف تعلق می‌گیرد،] مانند: «صَلِّ: نماز بخوان» «صُمْ: روزه بگیر» «لَا تَشْرَبِ الْخَمْرَ: شراب ننوش» و... در این مثال‌ها، وجوب و حرمت به فعل مکلف، یعنی صلات و صوم و شرب خمر، تعلق گرفته‌اند که فعل مکلف هستند.

مورد دوم، [یعنی جایی که حکم شرعی به خود مکلف و ذات او تعلق می‌گیرد،] مانند حکم به اینکه فلان زن، زوجه فلان مرد است، در صورتی که با وجود شرایط او را عقد کرده باشد. زوجیت یک حکم شرعی است که به خود مکلف [که در اینجا «مرأة معقودة» است] تعلق گرفته است.

مورد سوم، [یعنی جایی که حکم شرعی به شیئی ثالثی تعلق بگیرد که با مکلف مرتبط است،] مانند حکم به اینکه فلان خانه، ملک فلان شخص است، اگر با شرایط آن را خریده باشد. بدیهی است که حکم ملکیت یک حکم شرعی است و به خانه تعلق گرفته و این خانه، نه فعل مکلف است و نه ذات او است؛ بلکه شیئی ثالثی است که با مکلف مرتبط است.

تقسیم حکم شرعی به: تکلیفی و وضعی

با روشن شدن مطالب پیشین، تقسیم حکم شرعی به تکلیفی و وضعی نیز روشن می‌شود.

حکم تکلیفی: حکم تکلیفی، حکمی است که به صورت مستقیم و بدون واسطه به فعل مکلف تعلق می‌گیرد؛ مانند حرمت شرب خمر، وجوب نماز، وجوب انفاق به بعضی از نزدیکان. حکم تکلیفی به پنج قسم تقسیم می‌شود که بحث آن نیز خواهد آمد.

اصلی آنها با استفاده از دلیل. این معنا، همان معنایی است که از زمان محقق رحمته الله تا زمان ما برای کلمه «اجتهاد» متداول شده است.

مادامی که از کلمه «اجتهاد» این معنا - یعنی معنای دوم - را در نظر داشته باشیم، بحث از عناصر و قواعد مشترکه‌ی آن - یعنی علم اصول - امری جایز بلکه لازم خواهد بود. به عبارت دیگر: اجتهاد به این معنا برای گروهی از مردم - یعنی فقها - لازم و ضروری است؛ زیرا پس از یقین به اینکه در هر واقعه و حادثه‌ای، حکمی شرعی وجود دارد و هیچ واقعه‌ای از حکم شرعی خالی نیست، تحصیل احکام مذکور با دلیل، امری لازم و ضروری است و توقف در جواز چنین عملی، هیچ دلیلی ندارد.

حکم شرعی و تقسیم آن

دانستیم علم اصول، علمی است که از عناصر و قوانین مشترکه در استنباط احکام شرعی بحث می‌کند. در اینجا می‌خواهیم بدانیم حکم شرعی چیست و به چند قسم تقسیم می‌شود؟

حکم شرعی

حکم شرعی، «قانونی است که از جانب خداوند متعال، برای تنظیم حیات [مادی و معنوی] انسان صادر شده است.»

اینکه در تعریف حکم شرعی گفته شود: حکم شرعی خطابیه است شرعی که به افعال مکلفین تعلق گرفته است - همان‌گونه که در کلمات قُدا و وجود دارد - به دو دلیل اشتباه است:

اولاً، خطاب، کاشف از احکام شرعی است و پرده از آنها برمی‌دارد، نه اینکه خود حکم شرعی باشد.

ثانیاً، هیچ ضرورتی ندارد حکم شرعی، حتماً به فعل مکلف تعلق بگیرد؛ بلکه گاهی به خود مکلف یا به چیزی که با او مرتبط است، تعلق می‌گیرد؛ زیرا مادامی

باید توجه داشت، منظور ما این نیست که بذکر تفکر اصولی متناسب با آن بهره که مقارن با حضور فیزیکی اهل بیت علیهم السلام بوده است، در ذهن برخی از اصحاب ایشان علیهم السلام وجود نداشته است؛ بلکه برخی از اصحاب ائمه علیهم السلام در مورد پاره‌ای از جهات مشترکه، مانند حکم دو روایت متعارض، از ایشان علیهم السلام سؤال می‌کردند؛ حتی از شخصیتی مثل هشام بن حکم نقل شده است که ایشان رساله‌ای در مباحث الفاظ نگاشته است.

جایز بودن استنباط

پیش از این دانستیم، علم اصول از عناصر و قواعد مشترکه در فرایند و عملیات استنباط حکم شرعی بحث می‌کند.

در اینجا این سؤال مطرح می‌شود که آیا از لحاظ شرعی، نفس استنباط، جایز است تا ما بحث از عناصر و قواعد مشترک آن کنیم یا خیر؟

شاید کسی بگوید: استنباط، شرعاً حرام است که در نتیجه، علم اصول نیز حرام می‌شود؛ زیرا بحث از عناصر و قواعد مشترکه‌ی یک عملیات حرام، به تبع حرام می‌باشد. به عبارت دیگر: چون استنباط حرام است، بحث درباره قواعد آن نیز حرام می‌باشد.

اما به چه دلیل استنباط احکام حرام است؟ پاسخ این است که استنباط، مساوی با اجتهاد است و اجتهاد نیز حرام است؛ پس استنباط نیز حرام است؛ زیرا معنای اجتهاد، اعمال نظر شخصی است که ما از آن نهی و به تبعیت از نصوص شرعی امر شده‌ایم.

پاسخ اشکال فوق این است که کلمه‌ی «اجتهاد» در دو معنا استعمال می‌شود:

معنای اول: اعمال نظر شخصی؛ کلمه‌ی «اجتهاد» در عصر ائمه معصومین علیهم السلام و

تا مدت مدیدی، شاید تا زمان محقق حلی رحمته الله همین معنا را داشته است.

معنای دوم: استنباط احکام شرعی؛ یعنی استخراج احکام از منابع و مصادر

باید توجه داشت، منظور ما این نیست که بذکر تفکر اصولی متناسب با آن بهره که مقارن با حضور فیزیکی اهل بیت علیهم السلام بوده است، در ذهن برخی از اصحاب ایشان علیهم السلام وجود نداشته است؛ بلکه برخی از اصحاب ائمه علیهم السلام در مورد پاره‌ای از جهات مشترکه، مانند حکم دو روایت متعارض، از ایشان علیهم السلام سؤال می‌کردند؛ حتی از شخصیتی مثل هشام بن حکم نقل شده است که ایشان رساله‌ای در مباحث الفاظ نگاشته است.

جایز بودن استنباط

پیش از این دانستیم، علم اصول از عناصر و قواعد مشترکه در فرایند و عملیات استنباط حکم شرعی بحث می‌کند.

در اینجا این سؤال مطرح می‌شود که آیا از لحاظ شرعی، نفس استنباط، جایز است تا ما بحث از عناصر و قواعد مشترک آن کنیم یا خیر؟

شاید کسی بگوید: استنباط، شرعاً حرام است که در نتیجه، علم اصول نیز حرام می‌شود؛ زیرا بحث از عناصر و قواعد مشترکه‌ی یک عملیات حرام، به تبع حرام می‌باشد. به عبارت دیگر: چون استنباط حرام است، بحث درباره قواعد آن نیز حرام می‌باشد.

اما به چه دلیل استنباط احکام حرام است؟ پاسخ این است که استنباط، مساوی با اجتهاد است و اجتهاد نیز حرام است؛ پس استنباط نیز حرام است؛ زیرا معنای اجتهاد، اعمال نظر شخصی است که ما از آن نهی و به تبعیت از نصوص شرعی امر شده‌ایم.

پاسخ اشکال فوق این است که کلمه‌ی «اجتهاد» در دو معنا استعمال می‌شود:

معنای اول: اعمال نظر شخصی؛ کلمه‌ی «اجتهاد» در عصر ائمه معصومین علیهم السلام و

تا مدت مدیدی، شاید تا زمان محقق حلی رحمته الله همین معنا را داشته است.

معنای دوم: استنباط احکام شرعی؛ یعنی استخراج احکام از منابع و مصادر

دهد؛ لذا قواعد اصولی، به منزله نظریه و مقام استنباط و استخراج حکم شرعی، به منزله تطبیق برای آن نظریات می‌باشد.

این رابطه متقابل، سبب همگرایی و تأثیر و تأثر از هر دو طرف شده است. یعنی به همان اندازه که مسائل فقهی توسعه پیدا کرده و عمیق شده‌اند، نیاز به علم اصول نیز قوت گرفته است؛ چرا که توسعه علم فقه، مسائل و مشکلاتی را پیش روی فقیه به وجود می‌آورد که به ناچار فقیه برای حل آنها باید نظریات جدید اصولی، ابداع و ارائه دهد.

چنانکه دقت نظر در نظریات اصولی نیز، گاهی اوقات به مقام تطبیق سایه می‌اندازد؛ یعنی به همان میزان که نظریه اصولی دقیق‌تر شود، تطبیق آن در مقام استنباط نیز به دقت بیشتری نیاز خواهد داشت.

این همگرایی و تأثیرگذاری متقابل، روشن می‌کند که چرا علم اصول در بستر علم فقه رشد و توسعه پیدا کرده و از آن مستقل نبوده است؟ سر مطلب آن است که توسعه تفکر فقهی سبب ظهور جهات مشترکه‌ای مانند *حُجَّتِ ظُهْرٍ* و *حُجَّتِ خَبَرِ ثَقَّةٍ* برای فقیه شد که در مقام استنباط به آنها نیاز دارد و در نتیجه موجب شد این دو علم، در مقام بحث و کتابت و تصنیف، از یکدیگر جدا شوند.

باید تأکید کنیم، بعد زمانی فقیه از عصر تشریح، تأثیر بسزایی در پیچیده‌تر شدن فهم حکم شرعی از ادله داشته است و به تبع، این بعد زمانی موجب شد تا نیاز به تأسیس قواعدی کلی برای رفع آن پیچیدگی‌ها، بیشتر احساس شود.

با توجه به آنچه بیان شد، معلوم می‌شود که چرا علم اصول نزد اهل سنت، قبل از امامیه رشد و نمو پیدا کرده است. چرا که به عقیده ایشان، عصر نص و تشریح با وفات پیامبر صلی الله علیه و آله پایان یافت. اما امامیه، چون معتقد بود عصر نص و تشریح تا انتهای غیبت صغری ادامه دارد، به همین جهت و با توجه به تأخر عصر نص و تشریح، احساس نیاز به علم اصول نیز نزد ایشان به تأخیر افتاد.

نجداری و هم در اختیار داشتن ابزار آن، نیاز دارد، عملیات استنباط نیز این چنین است؛ لذا تحقق استنباط بدون کمک‌گیری از عناصر خاصه و عناصر مشترکه، غیر ممکن است.

اصول و فقه به منزله نظریه و تطبیق

شاید کسی گمان کند آنچه هنگام استنباط حکم شرعی، برای فقیه مهم است این است که سعی و تلاش خود را متوجه اثبات جهات مشترکه و دقت نظر در اجرای آنها کند و اگر همین جهات مشترکه ثابت شوند، دیگر نیازی به تلاش برای لحاظ جهات خاصه نیست؛ زیرا استخراج جهات خاصه از منابع، کار آسانی است؛ لذا پس از استخراجشان، به جهات مشترکه اضافه و حکم شرعی از آنها استنباط می‌شود. ولی این تصور باطل است؛ زیرا گاهی اوقات، اثبات عناصر و جهات خاصه به تلاش و کوشش و دقت نظر نیاز دارد. برای نمونه، اثبات ظهور روایت علی بن مهزیار در عدم وجوب خمس در میراث پدر، گاهاً نیاز دارد قرائن متعددی از مواضع متعدد جمع و بررسی شوند تا ثابت شود این روایت در حکم مذکور ظهور دارد. بدیهی است که این یک جهد و تلاش علمی است.

به دیگر سخن، فقیه در مقام استنباط احکام شرعی، نظریات اصولی را بر موارد خاصه تطبیق می‌دهد. واضح است که اعمال دقت در اصل نظریه اصولی، فقیه را از اعمال دقت در مقام تطبیق بی‌نیاز نمی‌کند. چنانکه در پزشکی نیز اینگونه است؛ زیرا پزشک همان‌طور که به نظریاتی عام و کلی در مورد پزشکی محتاج است و باید در آنها دقت کند، در تطبیق آن نظریه و تشخیص اینکه حال بیماری که به او مراجعه کرده، مصداق آن نظریه است یا خیر نیز نیازمند اعمال دقت است.

تأثیر‌گذاری متقابل تفکر اصولی و تفکر فقهی

دانستیم که وظیفه فقیه این است که قواعد اصولی را در مقام استنباط، تطبیق

علم اصول از این جهت، مانند علم منطق است با این تفاوت که علم اصول درباره نوع خاصی از فرایند و عملیات تفکر بحث می‌کند. یعنی علم اصول، فقط از عملیات و فرایند تفکر، هنگام استنباط احکام فقهی بحث می‌کند و جهات و عناصر مشترکی که باید هنگام استنباط وجود داشته باشند، تا استنباط صحیح واقع شود را آموزش می‌دهد.

بنابراین علم اصول به ما می‌آموزد که مثلاً حُجَّتِ ظهور و حُجَّتِ خبر ثقه، جهاتی مشترک هستند که هنگام استنباط حکم شرعی باید وجود داشته باشند. با توجه به این توضیحات می‌توان گفت: نسبت علم اصول به علم فقه، مانند نسبت علم منطق به سایر علوم است که مقدمه‌ای برای فرایند استدلال به شکل عام می‌باشد. یعنی علم اصول، منطق علم فقه است.

اهمیت علم اصول در عملیات استنباط

علم اصول جهات و حیثیاتی را به ما ارائه می‌کند که در فرایند و عملیات استنباط، مشترک هستند. گاهی اوقات فقیه، انبوهی از این عناصر مشترکه یا عناصر خاصه - مانند نصوص - را در اختیار دارد، بدون اینکه بتواند از آنها در استنباط حکم شرعی استفاده کند؛ همانند کسی که ابزار آلات نجاری را در اختیار دارد، ولی چگونگی استفاده از آنها را نمی‌داند.

همان‌طور که حیثیات و جهات مشترکه، امری ضروری در عملیات استنباط به شمار می‌روند، جهات خاصه‌ای که با اختلاف مسائل متفاوت می‌شوند نیز امری ضروری هستند. اگر کسی بخواهد بدون حفظ و رعایت آنها عملیات استنباط را انجام دهد، مثل کسی می‌شود که صنعت نجاری را می‌داند، ولی تیشه و اره در اختیار ندارد که از آنها کمک بگیرد.

همان‌گونه که ساختن صندلی چوبی، به هر دو مطلب مذکور، هم دانستن صنعت

مقصود از جهات مشترکه، جهاتی است که در استنباط احکام مختلف در متفاوت مورد استناد قرار می‌گیرند؛ مانند حُجَّتِ ظهور و حُجَّتِ خیر ثقه در مثال‌های بالا.

فقیه در فقه، فقط از جهات خاصه بحث می‌کند؛ یعنی فقط دلالت روایات بر سند آنها را بررسی می‌کند؛ اما وظیفه عالمِ اصولی در اصول فقه، این است که از جهات مشترکه، مانند حُجَّتِ ظهور و حُجَّتِ خیر ثقه و... بحث کند.

موضوع علم اصول

معمولاً برای هر علمی، موضوعی وجود دارد که به آن علم اختصاص دارد. موضوع هر علمی، آن چیزی است که در آن علم، از عوارض و احوالات آن بحث می‌شود؛ برای نمونه در علم فیزیک، درباره طبیعت بحث و بررسی می‌شود. لذا طبیعت، موضوع علم فیزیک می‌شود. در علم نحو نیز از حالات مختلف کلمه، مانند اعراب، بناء، رفع و نصب و... بحث می‌شود؛ لذا کلمه، موضوع علم نحو است.

سؤال: موضوع علم اصول چیست؟

پاسخ: با توجه به تعریفی که قبلاً بیان شد، موضوع علم اصول، «حیثیات و جهات مشترکه در عملیات استنباط» است و در علم اصول، از احوالات و عوارض آن جهات مشترکه، یعنی حُجَّتِ آنها، بحث می‌شود.

علم اصول، منطق علم فقه

وظیفه علم منطق، این است که از فرایند و عملیات تفکر به صورت عام بحث کند؛ یعنی علم منطق، شرایط عمومی استدلال - مانند: کلیت داشتن کُبری و موجبه بودن صغری - در هر علمی را معین و مشخص می‌کند؛ تا استدلال صحیح و متبوع واقع شود.

که از غیر پدر و پسر، ارث رسیده باشد، خمس وجود دارد.^۱ برداشت عرف از این روایت این است که خمس در میراث مُحْتَسَب، مانند میراثی که از پدر به پسر منتقل می‌شود، وجود ندارد. از آن جهت که راوی مورد وثوق و اطمینان و خبرش حُجَّت است، در ارثی که از پدر و مانند او منتقل شده است، خمس وجود ندارد.

پاسخ پرسش سوم مثبت است؛ زیرا از روایت زراره که می‌فرماید: «قَهْقَهه وضو را باطل نمی‌کند، ولی نماز را باطل می‌کند»^۲ چنین فهمیده می‌شود که نماز به وسیله قَهْقَهه باطل می‌شود؛ زیرا راوی، ثقه و مورد اطمینان و خبرش حجت است. ملاحظه می‌شود که سه مورد فوق، احکامی فقهی و از ابواب مختلف و متفاوت هستند. ادله‌ای هم که فقیه به آنها استناد می‌کند، متفاوت است؛ در مورد اول به روایت یعقوب، در مورد دوم به روایت علی بن مهزیار و در مورد سوم به روایت زراره استناد کرده است و هر کدام از این سه روایت، مشتمل بر متن خاصی هستند که معنای خاصی را ارائه می‌دهند.

اما با وجود این اختلافات، جهات اشتراکی وجود داشت که در هر سه مورد، فقیه به آنها استناد کرد؛ مانند رجوع به عرف عام در فهم کلام، که از آن تعبیر به «حُجَّتِ ظَهْرِ عَرَفِی» می‌شود، و رجوع به خبر ثقه که از آن تعبیر به «حُجَّتِ خَبْرِ ثَقَه» می‌شود.

بنابراین در روایات مذکور، یک‌سری جهات خاصه و جهات مشترکه‌ای وجود دارد.

منظور از جهات خاصه، جهاتی است که با اختلاف مسائل - مانند مسأله‌ی ارتماس، ارث و قَهْقَهه در نماز - متفاوت می‌شوند؛ مانند روایت‌هایی که در هر یک از سه مورد ذکر شد و هر کدام به مورد خود اختصاص داشت.

۱. همان، ج ۹ ص ۵۰۱، ب ۸، ح ۵.

۲. همان ج ۷، ص ۲۵۰، ب ۷، ح ۱.

می‌کند، حال یا حکم شرعی واقعی یا وظیفه عملی مکلف در قبال حکم شرعی مجهول.

فرایند و عملیات استنباط، با تمام تفاوت‌هایی که در موارد مختلف دارد، اما در نیاز به قوانینی عام و فراگیر، مشترک می‌باشد. بحث از این قواعد و قوانین عام، وظیفه علم اصول است. بنابراین علم اصول، علمی است که از عناصر و قواعد عامی بحث می‌کند تا آنها را در اختیار فقیه قرار دهد و او را در عملیات استنباط، یاری رساند.

تعریف علم اصول

با توجه به آنچه گفته شد، می‌توان علم اصول را این‌گونه تعریف کرد: علم اصول، علم به عناصر و قواعدی است که در عملیات استنباط حکم شرعی مشترک هستند.^۱

برای روشن شدن مطلب، فرض کنیم فقیهی با مسائل ذیل برخورد کرده است:

۱. آیا فرو بردن سر زیر آب برای شخص روزه‌دار حرام است؟
۲. آیا پرداختن خمس مالی که به انسان ارث رسیده، واجب است؟
۳. آیا قهقهه نماز را باطل می‌کند؟

پاسخ پرسش نخست مثبت است؛ یعنی ارتماس و سر زیر آب بردن برای شخص روزه‌دار حرام است؛ چراکه روایت یعقوب بن شعیب که می‌فرماید: «مُحَرَّمٌ وَرُوزَهُ دَارٌ نَبَايِدُ سِرَّ زِيْرَ اَبِّ كُنْتُمْ»^۲ بر این تحریم دلالت می‌کند؛ یعنی عرف از این روایت، حرمت را برداشت می‌کند و می‌فهمد. راوی این روایت هم، مورد وثوق و اطمینان است و شارع مقدس خبر او را حجت قرار داده است.

پاسخ سؤال دوم منفی است؛ زیرا روایت علی بن مهزیار می‌گوید: در میراثی

۱. کلمه عناصر مترادف و هم معنای جهات و حیثیات است و در موارد مختلف می‌توان از هر یک استفاده نمود.
 ۲. شیخ حر عاملی، وسائل الشیعه، ج ۱۰، ص ۳۵، ب ۳ ح ۱.

تعریف علم اصول

مقدمه

بعد از اینکه ما به شریعت اسلام اعتقاد پیدا کرده و آنرا پذیرفتیم، باید احکام این شریعت الهی را در هر واقعه‌ای معین و مشخص کنیم. از آن جهت که تمامی احکام شریعت - یا به دلیل بُعد زمانی از زمان تشریح و یا به هر دلیل دیگر - واضح نیست، لازم و ضروری است علمی تأسیس و وضع شود که به وسیله آن، حکم شرعی هر واقعه‌ای مشخص و معین شود. علمی که برای این غرض وضع شده، علم فقه است.

وظیفه فقیه این است که برای حکم شرعی هر واقعه و حادثه‌ای، دلیلی اقامه کند. در اصطلاح به این اقامه دلیل بر حکم شرعی، عملیات استنباط حکم شرعی گفته می‌شود. بنابراین علم فقه، علم به عملیات استنباط حکم شرعی است. معین و مشخص کردن حکم شرعی به دو روش صورت می‌گیرد:

اول: معلوم کردن خود حکم شرعی.

دوم: مشخص کردن وظیفه عملی مکلف در قبال حکم شرعی، بر فرض اینکه حکم شرعی واقعی، مجهول باشد و راهی برای تعیین آن وجود نداشته باشد.^۱

به ادله‌ای که در روش اول استفاده می‌شود، در اصطلاح، أدله یا أدله مُحَرَزَه گفته می‌شود؛ زیرا به وسیله این قبیل ادله، حکم شرعی مُحَرَز و آشکار می‌شود.

به ادله‌ای که در روش دوم استفاده می‌شود، در اصطلاح، أدله عملیه یا اصول عملیه گفته می‌شود.

در هر دو روش، فقیه با استعانت از دلیل، سعی در مشخص کردن حکم شرعی

۱ اشاره به این بحث ذیل عنوان «دو نوع بحث» خواهد آمد.

