

بسم الله الرحمن الرحيم

**ترجمہ و شرح فارسی**

**دروس فی علم الاصول (حلقات)**

**جلد ۱ (الحلقہ الاولى)**

نویسنده:

رضا اسلامی

**ساخت و تدوین فایل pdf :**

[www.hozebook.ir](http://www.hozebook.ir)

کتاب حاضر ترجمه و شرح حلقه اول از دوره حلقات علم اصول، تألیف استاد شهید آیت الله سید محمد باقر صدر- ره- است. نویسنده که سالها عهده‌دار تدریس این کتاب گرانسنگ بوده، چنین دریافته که مهم‌ترین مانع درس‌نامه شدن کتاب حاضر، فقدان ترجمه و شرح آن است. از این رو برای از میان بردن این خلأ و نظر به اهمیت این کتاب، عهده‌دار ترجمه و شرح آن شد.

پیشتر لازم می‌آید گفته شود که ترجمه و شرح کتاب حاضر بسی دشوارتر از دیگر کتابهای درسی حوزه‌های علمیه است. چه، متن کتاب به اسلوب جدید عربی نوشته شده و شیوه نگارش آن با متون درسی حوزه‌های علمیه بسیار تفاوت دارد. همچنین تعبیرات و اصطلاحاتی در کتاب به کار رفته که در کتابهای رایج حوزه‌های علمیه نیامده و جدید است. مضافاً اینکه در صورت بروز مشکلی در فهم کتاب، گاه هیچ مأخذی برای راهنمایی وجود ندارد. حتی حلقات بعدی این کتاب و دوره تقریرات درس خارج شهید صدر نیز در این جهت همواره راهگشا نیست. زیرا، چنانکه نویسنده کتاب خود تصریح کرده، پاره‌ای از مطالب این کتاب منحصربه‌فرد است و در کتابهای دیگر ایشان شرح و بسط آن نیامده است. بدین سبب اساتیدی که به تدریس این کتاب می‌پردازند، در صورت برخورد با مشکلی، چه در عبارت و چه در مطلب، گاه هیچ مأخذ راهگشایی در دست ندارند.

باری، با وجود چنین مشکلاتی، این قلم‌زن- به یاری خداوند- به ترجمه و شرح کتاب حاضر دست‌یازید. و اینک اشاره‌ای به آنچه انجام داده است:

۱. از آنجا که ترجمه و شرح هر کتاب باید مسبق به تصحیح آن باشد، نخست کوشیده شد که غلطهای چاپی متن کتاب زدوده و متنی پیراسته و تصحیح شده ارائه شود. از این رو متن کتاب- که در بالای صفحات آمده- پیراسته از غلطهایی است که در چاپهای متعدد کتاب ملاحظه می‌شود.

۲. در لابلای متن عربی کتاب، هرجا که واژه‌ای نامأنوس می‌نمود و یا نیاز به توضیح کوتاهی می‌رفت، توضیحی در قلاب آورده شده است تا متن کتاب زودیاب شود.

۳. برای شناخت بیشتر نویسنده کتاب- که سوگمندانه در حجاب معاصرت قرار گرفته- زندگینامه وی در آغاز کتاب آمده است.

۴. مقدمه استاد شهید بر این کتاب- که بس درس‌آموز و تنبیه‌انگیز است- به فارسی ترجمه شده است. بسیاری از سخنان گفته نشده و یا کم گفته شده در این مقدمه آمده است و تأمل در آن بر اساتید و طلاب، فرض.

۵. نکته دیگر اینکه در شرح حاضر، که در پایین صفحات آمده است، کوشیده شده ضمن روشن ساختن متن و گره‌گشایی از مطالب غامض، محتوای درس نیز از خارج تقریر شود.

۶. و آخرین نکته اینکه در پایان هر بخش کتاب، لب اللباب آن آورده شده است.

این پاره از کتاب مشتمل بر خلاصه مهم‌ترین نکاتی است که هر طلبه به عنوان حاصل درس باید در ذهن داشته باشد.

امید است ترجمه و شرح جلد‌های بعدی کتاب نیز بزودی منتشر شود و اساتید و طلاب را مفید افتد و دانش‌پژوهان اصول فقه را کارآمد و سودمند باشد. و الله ولی التوفیق.

و آخر دعوانا ان الحمد لله رب العالمین

رضا اسلامی

قم، تابستان ۱۳۷۵

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين و الصلاة و السلام على محمد و آله الطاهرين

### [برنامه درسی حوزه‌های علمیه در دو مرحله سطح و خارج]

بررسی‌های علمی مربوط به علم اصول براساس برنامه درسی حوزه‌های علمیه در دو مرحله گذرانده می‌شود: مرحله مقدماتی، که سطح نامیده می‌شود، و مرحله عالی، که خارج نام دارد. روش این بررسی و مطالعه در مرحله مقدماتی چنین است که کتابهای معینی در علم اصول مورد بحث قرار می‌گیرد. هر طلبه‌ای این کتابها را زیر نظر استادان توانا می‌آموزد تا آمادگی حضور در بحثهای درس خارج را پیدا کند.

در کلیه حوزه‌های علمیه همواره چنین مرسوم بوده است که کتابهای معالم و قوانین و رسائل و کفایه را به عنوان کتب درسی برای مرحله مقدماتی برمی‌گزینند. این شیوه درسی بیشتر از نیم قرن گذشته تاکنون ثابت بوده و تغییر قابل توجهی در آن پدید نیامده است؛ جز آنکه نقش کتاب قوانین از میان این کتب چهارگانه به عنوان کتاب درسی بتدریج ضعیف گردید و بسیاری از طلاب در دوره اخیر از خواندن آن روی گرداندند و به جای آن کتاب اصول فقه به عنوان حلقه وسط میان معالم و دو کتاب رسائل و کفایه جایگزین گردید.

حقیقت آن است که کتابهای چهارگانه فوق مقام علمی خود را همچنان دارند و با توجه به مراحل تاریخیشان کتابهای جدید و نو به شمار می‌آیند که در تکامل و ترقی تفکر

اصولی سهم بسزایی داشته‌اند؛ هرچند سهم آنها یکسان نیست. و چه بسا انتخاب این کتب به عنوان کتب درسی نتیجه عامل مشترکی باشد و آن عبارت است از محتوای غنی و نکات و نظریات علمی که عمیقاً توجه علما را به سوی خود جلب و به اهمیت این کتب واقف کرده است. همچنین باید به امتیاز خاصی اشاره کرد که در بعضی از آنها دیده می‌شود؛ مانند کفایه که جمع بین ایجاز مطالب و فشردگی عبارت در آن دیده می‌شود.

این کتب چهارگانه که به جای خود درخور ستایش است، نقش عظیمی در مرحله مقدماتی ایفا کرده‌اند و هزاران طلبه به مدت نیم قرن از حلقه درسی آنها بیرون آمده‌اند و نردبان ترقی خود را به سوی بحثهای خارج فراهم کرده‌اند.

در اینجا بیش از این مجال نیست که احساس عمیق خود را نسبت به صاحبان این کتب - قدس الله اسرارهم الزکیه - و فضل عظیمی که بر حوزه و مسیر علمی آن دارند، ابراز کنیم و عمل نیک آنها را بستايم. زیرا هرکس که بر سر سفره گسترده آنها نشسته و جرعه‌ای از چشمه جوشان علوم آنها نوشیده، نمی‌تواند این نیکی را فراموش کند. پس

دست نیاز به سوی خداوند بی نیاز برداریم و از او بخواهیم که مؤلفین این کتب را، که از علمای بزرگ ما هستند، به رحمت بیکران خود داخل کند و بیشترین ثواب نیکوکاران را عطایشان دارد.

البته این همه مانع از آن نیست که راه تلاش برای تغییر و بهبود کتب درسی را مسدود سازیم، و حال آنکه برای این کار می توان توجیهی داشت و می توان کتابهای درسی دیگری را که در رشد و پیشرفت طلبه و فراهم آوردن آمادگی او برای مرحله عالی کارایی علمی بیشتری دارند، مورد استفاده قرار داد.

### ضرورت تجدیدنظر در کتابهای اصولی

از مدتی پیش عوامل و اسباب بسیاری ما را به سوی این تغییر و تحول در کتب درسی و جایگزین کردن کتابهای درسی دیگر فرامی خواند؛ به طوری که روش صحیح

و لازم برای یک کتاب درسی و شیوه مناسب و شرایط لازم در آن کتابها فراهم باشد.

برای این کار توجیهات بسیاری هست، ولی می توان آنها را در مواردی چند خلاصه کرد:

### توجیه اول: کتب چهارگانه فوق نشان دهنده مراحل مختلف تفکر اصولی است.

کتاب معالم بیانگر مرحله پیشینی از تاریخ علم اصول است و کتاب قوانین نشانگر مرحله ای است که علم اصول گامی به پیش گذاشت و به دست شیخ انصاری و دیگر بزرگان به درجه بالاتری رسید. رسائل و کفایه نیز به عنوان دو کتاب اصولی شناخته می شوند که نتیجه مباحث این علم در حدود صد سال گذشته است. ولی علم اصول بعد از این دو کتاب به یافته های بسیاری بارور گردید که حاصل صد سال بحث و تحقیق علمی دانشمندان در دوره بعد و نوآوری آنهاست. این دستاوردهای جدید در علم اصول که به صد سال گذشته مربوط می شود، می تواند افکار جدید بسیاری را مطرح کند و شیوه بحث در بعضی مسائل را دگرگون ساخته و مصطلحات جدیدی را به تبع مبانی و مسالک جدید به میدان آورد که پیش از این سابقه نداشته است. پس ضروری است که کتابهای درسی بهره کافی و مناسب از این اندیشه ها و تحولات جدید و این مصطلحات نو داشته باشد تا طلبه در مرحله بحث خارج بدون آمادگی قبل و به طور ناگهانی با آنها مواجه نشود. ولی اکنون فاصله بسیاری میان محتوای کتب چهارگانه درسی و بحثهای مربوط به مرحله خارج وجود دارد. و حال آنکه بحث خارج نتیجه تفکر و تحقیق در صد سال اخیر است و نشانگر میزان توانایی استاد و قدرت علمی او در صعود به قله این دستاوردهای جدید است.

کتب درسی مرحله سطح و نزدیکترین آنها از نظر تاریخی به زمان ما، یعنی کتاب کفایه، بیانگر تصویری کلی از علم اصول مربوط به صد سال پیش است و از کلیه اندیشه های جدید و مصطلحات نو که در این صد سال پیدا شده، تهی است. به عنوان نمونه ای از این افکار جدید، اشاره می کنیم به مباحث باب تراحم و آنچه میرزای نائینی پایه گذاری کرد. یعنی مسلک طریقت با تمام فروعات و نکات دقیق آنکه در مسأله

«قیام الامارات مقام القطع الموضوعی» و «حکومۃ الامارات علی الاصول» و «رفع قاعدۃ قبج العقاب بلایان بجعل الحجه» به کار می‌آید. و نیز می‌توان اشاره کرد به نظریه او در باب جعل حکم به شکل قضیه حقیقه با تمام آثاری که برای این نظریه در بحثهای اصولی پیدا می‌شود؛ مانند بحث واجب مشروط و بحث شرط متأخر و بحث واجب معلق و بحث «اخذ العلم بالحکم فی موضوع الحکم». همچنین می‌توان اشاره کرد به وجه جدیدی که میرزای نائینی برای بحث معانی حرفی ارائه داد که نسبت به صورت غریبی که آرای صاحب کفایه در ذهن طلبه ایجاد می‌کند، اختلاف اساسی دارد.

این مطالب و غیر این‌ها محورهای جدید تفکر اصولی و نتیجه مباحث مطرح شده در دوره اخیر است که برای طلاب دوره سطح کاملاً ناشناخته است و حتی تصویری ابتدایی یا متوسط از آنها ندارند.

از این‌رو طلبه در گذر از مرحله سطح به مرحله خارج مجبور به جهشی است و باید در یک لحظه راهی را که علم اصول در فرایند تکامل تدریجی و در طی صد سال پیموده است، یکباره ببیند.

گویا قرار دادن کتب درسی براساس مراحل مختلف تفکر اصولی از این روست که ضرورت تدریجی بودن کتب از آسان به پیچیده احساس شده است. چرا که علم اصول در زمان صاحب معالم نسبت به زمان صاحب قوانین و در آن زمان نسبت به زمان تألیف رسائل و کفایه، به صورتی ساده‌تر مطرح بوده است و چنین به نظر رسیده که اگر معالم به عنوان محصول تفکر اصولی در مرحله قدیم و کتاب بعدی به عنوان محصول دوره بعدی و به همین ترتیب بقیه کتابها قرار داده شود، آن هدف مورد نظر - که تدریجی بودن کتب درسی باشد - تحقق پیدا کرده است. ولی این باور از جهتی درست و از جهتی نادرست است.

اما درستی آن در این است که ضرورت تدریجی بودن کتب درسی از آسان به پیچیده احساس شده است (یعنی اصل این برنامه صحیح است). و اما نادرستی آن در این است

که تدریجی بودن کتب درسی نباید بر اساس تاریخ علم اصول و رشد و تکامل بحثها به مرور زمان باشد. زیرا این روش، طلبه را به زحمت می‌اندازد تا وقت زیادی برای دریافت مطالب و افکاری صرف کند که جایگاهی برای آنها در وضعیت فعلی علم اصول نیست.

روش درست در تدوین کتب درسی - که سیاست تدریجی بودن در آن رعایت شده باشد - آن است که همه کتب درسی با اختلاف سطح آنها بیانگر آخرین افکار و تحقیقات و مصطلحات علم اصول باشد؛ البته با رعایت تفاوتی در عرضه مطالب از لحاظ کمیت یا کیفیت یا هر دو جهت. تفاوت کمی مطالب، یعنی تفاوت در مقدار مطالبی که عرضه می‌شود. مثلاً به جای بررسی پنج اعتراض بر استدلال بر آیه نبأ، در حلقه اولی از یک یا دو اعتراض سخن گفته شود. سپس در حلقه بعدی تعداد بیشتری از اعتراضات مورد بحث قرار گیرد. اما تفاوت کیفی مطالب یعنی تفاوت در عمق مباحث مطرح شده.

مثلاً زمانی که از مسلک جعل طریقت سخن به میان می‌آید، در حلقه اولی تصویری ساده و ظاهری عرضه شود. و سپس در حلقه بعدی بحث عمیق گردد و به شکلی عرضه شود که تفاوت میان تنزیل و اعتبار دانسته شود و آنگاه در حلقه بعدی میان این دو مقایسه شود و نتایج و آثار هریک بیان شود.

### توجیه دوم: کتب چهارگانه‌ای که از آنها یاد کردیم،

با اینکه بیش از پنجاه سال است که به عنوان متون درسی مورد استفاده قرار می‌گیرد، اما از طرف مؤلفین آنها به این هدف تألیف نشده است؛ بلکه تألیف هریک به آهنگ آن بوده که آرا و افکار مؤلف را در مسائل مختلف اصولی نشان دهد. و چه بسیار فرق است میان اینکه کتابی را مؤلف به عنوان کتاب درسی تألیف کند و کتابی را به قصد بیان آخرین نظریات و تحقیقات و عمیق‌ترین و استوارترین آنها بنگارد. مؤلف در حالت اول طلبه مبتدی را مخاطب خود می‌انگارد که می‌خواهد گام به گام در راه آشنایی با اسرار و گنجینه‌های این علم به پیش رود. اما در حالت دوم شخصی مانند خود را در نظر می‌گیرد که به لحاظ علمی مایه‌دار است و مؤلف می‌خواهد برای او نظریاتش را شرح دهد و به مقدار توان خود از ادله و

شواهد علمی سود می‌جوید تا او را قانع کند. بسی واضح است کتابی که بدین گونه نوشته می‌شود، هر اندازه که ارزش علمی و نوآوری داشته باشد، نمی‌تواند کتاب درسی به شمار آید. از این رو کتب درسی یادشده با حفظ ارزش علمی آنها، شایستگی ایفای چنین نقشی را ندارد. چرا که این کتب برای علمای فن و کسانی که دوره تحصیل را پیموده‌اند نوشته شده است، نه برای اشخاص مبتدی و کسانی که هنوز در مسیر تحصیل هستند. و از این روست که می‌بینیم در این کتب و مانند آنها، که برای علمای فن تألیف شده است، سعی در تبیین همه مراحل استدلال و سیر اندیشه در یک مسئله از آغاز تا انجام نشده است. گاه بعضی از مراحل استدلال در میان یا از ابتدا حذف شده است، چون نزد اهل فن شناخته شده است؛ در حالی که همین امر نزد طلبه مجهول باقی می‌ماند.

برای توضیح مطلب می‌توان بحث واجب تعبدی و واجب توصلی را مثال زد که در آن از محال بودن اخذ قصد امتثال در متعلق امر بحث می‌شود و متفرع بر آن این است که واجب تعبدی در مرحله غرض از واجب توصلی امتیاز پیدا می‌کند نه در مرحله امر؛ زیرا واجب تعبدی وافی به غرض نیست، مگر با قصد امتثال. آنگاه نتیجه می‌شود که تمسک به اطلاق امر برای اینکه واجب، واجب توصلی است، امکان ندارد. این بیان نمی‌تواند یک بیان آموزشی و درسی به شمار آید؛ زیرا تصور کامل مطلب در ذهن طلبه نیازمند آن است که دو عنصر دیگر که به جهت وضوح آورده نشده است، اضافه گردد:

یکی اینکه اگر بتوان «قصد امتثال» را در متعلق امر، اخذ کرد، حال آن همچون حال سایر قیود خواهد بود که با تمسک به اطلاق می‌توان آن را نفی کرد؛ و دیگر اینکه مدلول (مطابقی) خطاب و دلیل، حکم است نه ملاک و غرض و همواره کشف اطلاق غرض تنها از طریق کشف اطلاق متعلق امر ممکن است؛ آن‌هم در صورتی که بین متعلق امر

و متعلق غرض فرض تطابق موجود باشد. پس در هرجایی که نمی‌توان چنین تطابقی فرض کرد، نمی‌توان اطلاق غرض را کشف نمود.

مثال دیگر از باب تراحم می‌آوریم. کلیه احکام این باب مبتنی بر این فرض است که

قدرت شرط در اصل تکلیف است و این‌گونه نیست که تنها در مرحله توییخ و منجزیت شرط باشد. در صورتی که این مسئله خود به صورت مستقیم و مستقل مورد بحث قرار نگرفته است و این ارتباط خاص (بین احکام باب تراحم و مبنای مذکور) پوشیده مانده و به خوبی واضح نشده است. باز به عنوان شاهد می‌توان گفت که در کتابهای متداول حوزه کیفیت دلالت «مطلق» بر اطلاق به صورت مستقل بیان شده است، در حالی که کیفیت دلالت «مقید» بر اینکه «قید» در موضوع اخذ شده است، به صورت مستقل بیان نشده است و تنها به صورت ضمنی در خلال بحث از حمل مطلق بر مقید و طریقه علاج تعارض بین آن دو آورده شده است.

از این روست که گوئیم در این کتب اموری که باید مراعات شود، مراعات نشده است؛ مانند طرح تدریجی اندیشه‌های اصولی از ساده به پیچیده، و از مباحثی که در رتبه مقدم هستند به مباحثی که در رتبه بعدی قرار دارند؛ به گونه‌ای که مسأله‌ای که اساس تصور آن بر دانستن زوایایی در مسائل دیگر متوقف است، بعد از طرح آن زوایا و بحث از آنها آورده شود.

به عنوان مثال بنگرید به بحث توقف عموم بر اجرای اطلاق و مقدمات حکمت در مدخول ادات عموم. تصور این نظریه فرع بر آن است که پیشتر تصویری از مقدمات حکمت و نقش آن داشته و از این امور فارغ شده باشیم. در حالی که بحث توقف عموم بر اجرای اطلاق در مدخول، در باب عام و خاص می‌آید و در مباحث بعدی، یعنی بحث مطلق و مقید، مقدمات حکمت آورده می‌شود. همچنین بنگرید به بحث «شرط متأخر از حکم» که تصور اشکال موجود در این بحث و راه‌حلهای آن وابسته به مجموعه مباحثی در ارتباط با «واجب مشروط» است و روند آموزشی حرکت از مطالب آسان به طرف مطالب پیچیده اقتضا می‌کند که همه مباحث مربوط به واجب مشروط، مقدم بر بیان اشکال مطرح شده در باب شرط متأخر و بحث از آن باشد؛ و حال آنکه در کتاب کفایه و غیر آن مطلب بعکس است.

از مثال دیگری یاد می‌کنیم و آن اینکه تصور تخییر بین اقل و اکثر و اعتقاد به محال

بودن چنین تخییری در فهم کامل قاعده «اجزاء اوامر اضطراری از اوامر واقعی» دخیل است و اگر این قاعده بعد از طرح بحث تخییر بین اقل و اکثر آورده شود، فهم قاعده و تصور آن برای طلبه آسان‌تر خواهد بود.

از این روست که گوئیم آنچه در کتب درسی باید مراعات شود، مراعات نشده است. از جمله اینکه نوعی آشنایی ذهنی برای طلبه نسبت به مسائل و قواعدی فراهم گردد که به کمک آنها مدعای مسأله دیگر ثابت می‌گردد و بر آن اقامه برهان می‌شود یا ثمره اصولی آن مباحث به دست می‌آید. چنانکه اطلاق و مقدمات حکمت به عنوان دلیل شرعی



در یک سلسله مباحث وارد می‌شود؛ مانند اثبات دلالت صیغه امر بر وجوب و دلالت صیغه امر بر عینی بودن و تعیینی بودن و نفسی بودن واجب و دلالت جمله شرطیه و دیگر جمله‌ها بر وجود مفهوم و ... با اینکه طلبه در کتب متداول چیزی از بحث اطلاق و مقدمات حکمت نمی‌داند، مگر بعد از فراغ از جمیع مباحث اوامر و نواهی و مفاهیم. همچنان که احکام تعارض - که قواعد جمع عرضی را نیز شامل است - گاه در علاج بسیاری از اقسام تعارض میان ادله لفظی که در استدلال بر حجیت اماره یا اصل عملی احتیاج است، مورد استفاده قرار می‌گیرد. مثلاً گفته می‌شود: «دلیل وجوب احتیاط بر دلیل برائت حاکم یا وارد است یا دلیل برائت مخصص است». این مباحث قبل از آنکه تصویری روشن از احکام تعارض و قواعد جمع عرفی بین ادله ارائه گردد، آورده می‌شود و احکام تعارض و قواعد جمع عرفی جز در آخر بحثهای اصولی، واقع نمی‌شود. مسأله اقتضای نهی برای بطلان به هنگام نتیجه‌گیری (اخذ ثمره) از بحث ضد آورده می‌شود. گویند ثمره بحث «امر به شیء مقتضی نهی از ضد است» این است که عبادت باطل است.

و به هنگام نتیجه‌گیری (اخذ ثمره) از بحث اجتماع امر و نهی گویند بنا بر نظریه امتناع اجتماع امر و نهی، جانب نهی مقدم می‌گردد و عبادت باطل است؛ با اینکه طلبه مسأله اقتضای نهی برای بطلان را نخوانده است و آشنایی با آن ندارد، مگر بعد از فراغ از دو مسئله: یکی مسأله ضد و دیگر مسأله امتناع اجتماع امر و نهی و از این قبیل نمونه‌ها که فراوان است.

و از اینجاست که اهتمام خاصی برای آشکار کردن ثمره بعضی مطالب به کار گرفته می‌شود و ارتباط بعضی مطالب با بعضی دیگر در طی بحث از آنها روشن نمی‌شود. در بسیاری اوقات وجود ارتباط میان افکار اصولی مهم‌ل گذاشته می‌شود و مورد بحث قرار نمی‌گیرد، مگر به اندازه‌ای که در مقام استدلال بر مطلبی یا ابطال آن مورد احتیاج است. مثلاً از معنای حرفی و جزئی بودن یا کلی بودن آن بحث می‌شود، ولی این بحث به بحث تمسک به اطلاق در معانی حرفیه ارتباط داده نمی‌شود و لذا همواره محصلین می‌گویند بحث از معانی حرفیه فایده‌ای ندارد. همچنین از وجوب تخییری و وجوب کفائی به شکل تحلیلی بحث می‌شود، ولی ثمره این بحث - که تمسک به اطلاق یا اصل عملی به هنگام شک در نوعیت واجب است - به اصل بحث ارتباط داده نمی‌شود و چنین به نظر می‌رسد که این بحث صرفاً تحلیلی است.

و نیز از اینجاست که به طرح بسیاری از نکات و مباحث در جایگاه واقعی خودشان، به شکلی که متناسب با کلیت و اهمیت آنها باشد، اهتمام نشده است؛ بلکه در مقام علاج مشکلی یا دفع توهمی به طور ضمنی و در لابلای مباحث آورده شده است و یا در خلال تطبیق بحثی این نکات یکباره ظاهر شده‌اند. و بسی واضح است هر عالمی که با این مباحث سروکار دارد می‌تواند طوری به آنها بپردازد که هر نکته‌ای را در جایگاه واقعی خودش قرار داده و اطراف هر بحثی را مناسب با آن بحث مشخص کند؛ اما چنین امری برای طلبه کمتر امکان‌پذیر است و در نتیجه آن نکات و مطالب را به طور پراکنده و ناقص می‌آموزد. به عنوان مثال آنچه را ما در حلقه دوم به عنوان ارکان تنجیز علم

اجمالی آورده‌ایم، ملاحظه کنید. کتابهایی که به این بحث پرداخته‌اند، هنگامی که سخن از منجزیت علم اجمالی به میان می‌آید، ارکان آن را به شکل فنی و در قالب کلی نمی‌آورند و تنها تنبیهاتی برای چند حالت خاص منعقد ساخته‌اند که در ضمن بحث از آنها، ارکانی که مورد قبول یا نفی قرار می‌گیرد شناخته می‌شود. در چنین مواردی غالباً طلبه نمی‌تواند برداشتی روشن از نمای کلی بحث تنجیز علم اجمالی داشته باشد که

مشمول بر قواعد و ارکان آن باشد.

و نیز از اینجاست که در کتب یادشده از استعمال مصطلحاتی که تفسیر آنها هنوز نیامده، پرهیز نشده است. چون روی سخن در این کتب با عالم صاحب‌نظر است، نه طلبه. عالم از همان ابتدا احاطه علمی بر این مصطلحات دارد و بدین جهت می‌بینیم که در صفحه اول کتاب کفایه، اصطلاح حجیت ظن بر مبنای دلیل انسداد و قول به حکومت (یعنی حکم عقل به حجیت ظن، در مقابل قول به کشف) آمده است، با اینکه معنای این اصطلاح در اواسط جزء دوم کتاب روشن شده است.

توجیه سوم: این نیز برگرفته از همان وضعیت حاکم بر کتابهای درسی است

که در توجیه دوم ملاحظه شد. بیشتر بگوییم که نویسندگان این کتب، برای امثال خودشان این کتب را نوشته‌اند و نه برای طلاب مبتدی. و حاصل سخن در اینجا این است که آن مقدار از نظریات علمی و اصولی که در مرحله سطح باید در اختیار محصلین قرار داده شود، متناسب با هدف مورد نظر در این مرحله باید تنظیم شود. اما آنچه من به عنوان هدف در این مرحله می‌شناسم، این است که برای طلابی که به مرحله سطح اکتفا می‌کنند آشنایی کلی با علم اصول حاصل شود و برای کسانی که درصدد ادامه تحصیل هستند، آمادگی لازم برای انتقال به مرحله خارج فراهم گردد. و در این صورت لازم است مطالبی که ارائه می‌شود به اندازه‌ای باشد که این هدف را تأمین کند و در نزد طلبه دانسته‌هایی از پیش موجود باشد. البته در حدی معقول نسبت به آنچه در آینده می‌آموزد و در مرتبه‌ای از عمق و دقت که توانایی درک افکار دقیق و گسترده و نظریات شامخ علمی را که در درس خارج با آنها روبرو می‌شود، داشته باشد. و واضح است که در تأمین این هدف کافی است که کتب درسی به گونه‌ای تنظیم شود که ساختار کلی علم اصول را نشان دهد و دیگر لازم نیست بحث در این کتب به سوی فروع و ثانوی کشیده شود و آرای مختلف مورد مطالعه قرار گیرد. بهتر آن است که این فروع تا مرحله خارج یکسره کنار گذاشته شود؛ چرا که کلیدهای مباحث که در اختیار طلبه قرار داده می‌شود، به اندازه کافی او را برای ورود به این فروع در مرحله خارج و تحت

اشراف استاد یاری می‌کند. و بر این اساس آنچه به نظر ما مهم می‌رسد، این است که طلبه تصورات نسبتاً عمیقی از احکام ظاهری و طریق جمع بین آنها و بین احکام واقعی، فرق بین امارات و اصول، سنخ مجعول در ادله حجیت و اثر آن در ابواب مختلف، مانند باب حکومت اماره بر اصل عملی و حکومت استصحاب بر اصل برائت و قیام اماره مقام قطع موضوعی، داشته باشد. چرا که این مطالب نسبت به مجموعه کلی علم اصول مطالبی اساسی به شمار می‌آید. اما اینکه طلبه احاطه علمی پیدا کند به اینکه- مثلاً- استصحاب عدم تذکیه حاکم بر اصل برائت است و از

اینجا وارد بحثی طولانی و عمیق در مورد استصحاب عدم تذکیه و موارد جریان آن در شبهات موضوعیه و حکمیه شود، دیگر این مقدار در مسیر هدفی که در مرحله سطح تعقیب می‌شود قرار ندارد؛ چه رسد به مطالبی که خارجی است و به اندک مناسبتی در این کتابها طرح شده است.

چنانکه از قاعده «لا ضرر و لا ضرار» و مانند آن به مناسبتی اندک بحث شده است. و یا بحث گسترده‌ای که بیش از اندازه لازم و مورد نیاز در مرحله سطح در جریان بررسی اقوال و نقل ادله و نقض و ابراهای وارد در بحث آورده شده است؛ به گونه‌ای که شیخ انصاری در کتاب رسائل اقوال مربوط به استصحاب را به چهارده قول رسانده و از یکایک آنها بتفصیل بحث کرده است.

#### توجیه چهارم: روش معمول در طرح و ارائه مسائل در قالب یکی از عناوین رایج و شناخته شده در تاریخ علم اصول

نمی‌تواند نشانگر واقعیت صحیح مسائل باشد. چرا که علم اصول در روند تعمیق و گسترش تدریجی آن از دوران وحید بهبهانی تا امروز بحثهای جدید بسیاری را به میان آورده است که در ضمن بررسی مسائل رایج از علم اصول وارد شده است و بسیاری از این بحثها هم از نظر فنی و هم از نظر عملی مهم‌تر از آن مسائلی هستند که از پیش رایج بوده است. در حالی که این بحثها تحت الشعاع آنها واقع شده‌اند و جز به عنوان مقدمات آن مسائل یا به سبب وجود مناسبتی در ارتباط با آنها ابراز نشده‌اند.

در این زمینه بنگرید به مباحث عقلی که در جزء اول کفایه آمده است. در این کتاب

تحت عناوینی چون «بحث از ملازمه بین وجوب چیزی و وجوب مقدمه آن» و «ملازمه بین امر به شیء و نهی از ضد آن» و نظایر آن، به اعتبار آنکه در گذشته رایج بوده است، مباحثی طرح شده که در لابلای آنها قضایای عقلی آمده است؛ بدون اینکه عنوانی داشته باشد. گویا این بحثها تنها بحثهای مقدماتی است و یا به مناسبتی وارد شده است.

بحث «امکان شرط متأخر یا استحاله آن»، «امکان واجب معلق یا استحاله آن»، «ضرورت تقید تکلیف به عدم اشتغال به مزاحم» و «عدم جواز تضييع مقدمات مفوته» و ... به عنوان بخشی از آن مباحث رایج در گذشته قرار داده شده‌اند؛ در حالی که هریک از این بحثها از نظر فنی و از نظر ترتب ثمره اصولی، بحث اصولی مهمی را تشکیل می‌دهد که اهمیت آن از اهمیت مسائل رایج در گذشته کمتر نیست، بلکه گاه بیشتر است. مثلاً در کیفیت تصویر ثمره برای بحث ملازمه میان وجوب شیء و وجوب مقدمه آن، اصولیون در صدد چاره‌جویی برآمده‌اند، و از طرف دیگر نظریات خود را در باب واجب معلق یا شرط متأخر و نظایر این دو، جز برای به دست آوردن ثمرات واضح عملی، مطرح نکرده‌اند. ولی ما می‌بینیم همه این مباحث را در ضمن مسأله‌ای وارد کرده‌اند (مسئله ملازمه بین وجوب شیء و وجوب مقدمه آن) که نمی‌دانند چگونه ثمره عملی آن را روشن کنند و بدین سبب ارزش و نتیجه عملی این مباحث را طلبه در نمی‌یابد. به گونه‌ای که بسیاری از طلاب می‌پندارند طرح این نکات و نظریات در داخل یک مسئله و گسترش بحثی

که ثمره عملی روشنی ندارد، توسعه و تطویل کاری بیهوده و غیر قابل توجیه است و این چنین وارد کردن مباحثی در ضمن یک مسئله در بسیاری اوقات منجر به تصورات باطلی می‌شود. مثلاً مشکل مقدمات مفوته و وجوب تحصیل آنها در ردیف بحث وجوب غیری وارد شده است و متفرع بر تبعیت وجوب غیری از وجوب نفسی در اطلاق و اشتراط قرار داده شده است. این ترتیب چنین می‌فهماند که میان این دو مسئله ارتباط خاصی وجود دارد. در حالی که مشکل مقدمات مفوته به جای خود باقی است و قاعده‌ای اصولی برای توجیه آن باید پیدا کرد؛ چه قائل به وجوب غیری باشیم یا نباشیم. بحث از مقدمات مفوته به این مطلب مربوط می‌شود

که مکلف در مقابل مقدمه واجب مسئولیت مولوی دارد. اصل این مطلب جای تردید نیست و نیز در اینکه مسئولیت مکلف در مقابل مقدمات مفوته تابع فعلیت وجوب نفسی است جای تردیدی نیست. دیگر فرق نمی‌کند چنین مسئولیت مولوی تنها به حکم عقل باشد و از تبعات محرکیت وجوب نفسی به حساب آید یا این مسئولیت به حکم شرع باشد و در اصطلاح وجوب غیری داشته باشد.

این‌ها مهم‌ترین توجیهاتی است که ما را به تغییر کتب درسی موجود و تفکر جدی در این زمینه دعوت می‌کند. باید پذیرفت که این کتب، علی‌رغم ارزش علمی و تاریخی آنها، صلاحیت استفاده در تدریس را ندارد.

#### تأملی در کارهای انجام شده

در سه دهه گذشته تلاشهایی در جهت تغییر و تحول کتب درسی صورت گرفته است که نتیجه آنها چند کتاب بوده است: کتاب مختصر الفصول به عنوان جایگزین کتاب قوانین و کتاب الرسائل الجدیدة به عنوان جایگزین کتاب الرسائل - که در واقع مختصر آن است - و کتاب اصول الفقه به عنوان حلقه وسط بین کتاب معالم الاصول و دو کتاب الرسائل و کفایة الاصول.

این تلاشها مورد تقدیر و بیانگر زحمتهای خالصانه‌ای در این مسیر است. از این میان کتابی که بیش از همه استقلال و اصالت دارد، سومین آنها (اصول فقه) است.

بدین جهت که تألیف مستقلی است و خلاصه کتابی قدیمی نیست؛ ولی این تلاش نیز، به دلیل ذیل، نیاز لازم را برآورده نمی‌کند:

یکی اینکه نمی‌توان در مرحله سطح تنها به این کتاب اکتفا کرد و بقیه کتب درسی را کنار گذاشت. این کتاب، به طوری که از زمینه تألیف آن دانسته می‌شود، تنها به عنوان حلقه وسط بین معالم و دو کتاب رسائل و کفایه پدید آمده است و روشن است که این کار بیشتر شبیه به وصله زدن است. گرچه در این تألیف سعی بر آن بوده که افکار جدید در علم اصول بیشتر از گذشته و به قدری که مؤلف دریافته و به احاطه پیدا کرده است در

اختیار طلبه قرار داده شود، ولی وقتی این کتاب در میان قرار داده می‌شود، نوعی آشفتگی و اضطراب ایجاد می‌کند. چرا که طلبه از معالم شروع می‌کند تا اطلاعاتی از علم اصول و روشهای بحث در آن را برطبق آنچه این علم در قرنهای گذشته طی کرده است، به دست آورد. سپس یکباره و به اجبار به کتاب اصول الفقه منتقل می‌شود تا با اندیشه‌های اصولی جدیدی آشنا شود که غالباً از مکتب محقق نائینی و گاه از تحقیقات محقق اصفهانی ریشه گرفته است. و بعد از آنکه طلبه برطبق برنامه سطح این نظریات را دانست، گامی به عقب برده می‌شود تا در مسائل و کفایه با نظریاتی که از نظر تاریخی به پیشتر مربوط است، آشنا شود. در حالی که بخشی از آنها در کتاب پیش (یعنی در اصول الفقه) محل مناقشه قرار گرفته و در بخشی دیگر نظریاتی استوارتر به جای نظریات سابق قرار داده است. این برنامه ذهن طلبه را و راهی را که در مرحله سطح باید پیماید دستخوش تشویش می‌کند و او را در مسیر صحیح به پیش نمی‌راند.

دیگر آنکه کتاب اصول الفقه، علی‌رغم آنکه ساختار کلی مباحث علم اصول را تغییر داده و به جای تقسیم مباحث به دو بخش آنها را به چهار بخش تقسیم کرده است و مباحث استلزامات و اقتضائات عقلیه را در عوض قرار دادن در ضمن مباحث الفاظ - چنانکه عادت مؤلفین است - در دایره مباحث عقلی قرار داده است، ولی این همه از حد تصرف در کیفیت تقسیم مجموع مسائل اصولی - که در کتب پیشین مطرح بوده است - تجاوز نمی‌کند. چنانکه اشاره شد مجموع مباحث اصولی عوض آنکه به دو بخش تقسیم شود، به چهار بخش تقسیم شده است. و چنین تصرفی به جوهر و عمق مسائل ارتباط پیدا نمی‌کند. مثلاً در مقدمات مسأله ملازمه میان وجوب شیء و وجوب مقدمه آن، نمی‌توان مسائل اصولی را پیدا کرد که از نظر فنی شایستگی آن را داشته باشد که به عنوان مسائل اصولی در دایره ادله عقلی مورد بحث قرار گیرد. از این روست که می‌گوییم تغییرات در کتاب اصول الفقه در حد شکل و قالب مباحث اصولی است و به عمق آنها وارد نمی‌شود.

اشکال دیگر آنکه داده‌های علمی این کتاب در مباحث مختلف در سطح واحد یا

لااقل در سطوح نزدیک به هم نیست، بلکه بعضی مباحث عمق و گسترش دارد و در برخی دیگر اختصار و ایجاز دیده می‌شود. به عنوان مثال بنگرید به تحقیق گسترده‌ای که درباره اعتبارات ماهیت در بحث مطلق و مقید است و نیز تفصیل و تطویلی که در مباحث حسن و قبح عقلی و همچنین در بحث اثبات جریان استصحاب در موارد شک در مقتضی است. آنچه در بسیاری از مباحث این کتاب ملاحظه می‌شود، عدم انسجام و ارتباط محکم میان آنها و مباحث کفایه است که در برنامه درسی به عنوان کتاب بعدی در نظر گرفته شده است. بسیاری از مسائل بیشتر و عمیق‌تر از آنچه در کفایه است مورد بحث قرار گرفته و دیگر توجیهی برای مطالعه و بررسی جدید آنها در کفایه نمی‌توان یافت. متقابلاً دسته‌ای دیگر از مسائل به صورت ساده و مختصر پرداخته شده است، به طوری که کفایه می‌تواند چیزی بر آن بیفزاید یا عمق بیشتری به آن بدهد.

کاری که ما کرده‌ایم

به نظر ما تغییر کتب درسی باید در قالب یک برنامه کامل باشد. پس در مقابل مجموعه کتب درسی - که فعلا مورد استفاده است - مجموعه دیگری که دارای نظام و پایه‌های مشترک باشد، در طی سه مرحله قرار داده می‌شود. این کاری است که ما به یاری و توفیق خدا انجام داده‌ایم و نکات زیر را مد نظر داشته‌ایم:

### اول: هدفی که تحقق آن را برعهده حلقات سه‌گانه گذاشته‌ایم

و در آن جهت این سه کتاب را تنظیم کرده‌ایم، همان است که اشاره شد؛ یعنی رساندن طلبه به مرحله‌ای که آمادگی حضور در بحث خارج را داشته باشد و به ساختار کلی علم اصول به اندازه‌ای آشنا و مسلط باشد و در فهم مطالب و قواعد آن به قدری دقت پیدا کرده باشد که قدرت هضم و تحلیل آنچه را در درس خارج ارائه می‌شود، به خوبی داشته باشد. از این رو سعی ما بر آن بوده که در حلقات سه‌گانه جدیدترین مطالب و آخرین نظریاتی را که علم اصول به آن رسیده است، مطرح کنیم؛ بدون اینکه درصدد بیان نظر صحیح از میان دیگر نظریات باشیم، چرا که آماده‌سازی طلبه برای حضور در درس خارج متوقف

بر دانستن نظریه صحیح در علم اصول نیست، بلکه بر شناخت فنی از نظریات اصولی و سروکار داشتن با آنها متوقف است. گرچه ما در هر جایی که از نظر روش آموزشی و درسی محذوری در اختیار قول صحیح نمی‌دیدیم، آن قول را قبول کردیم. ولی در بعض موارد نظریات غیر صحیح را، هرچند جدید باشد، طرح کردیم؛ چون طرح نظریه صحیح جز از طریق ارائه نظریه غیر صحیح و مناقشه در آن امکان‌پذیر نبوده است. و از طرفی سطح درسی کتاب اجازه نمی‌داد همه این مطالب آورده شود. پس فقط نظریه غیر صحیح را بیان کردیم و نظریه نهایی را به کتاب بعدی یا به بحث خارج موکول کردیم. بدین جهت نظریات نهایی ما را از لابلای حلقات سه‌گانه نمی‌توان به دست آورد؛ حتی اگر نظریه‌ای در کتاب طوری آورده شده باشد که ظاهر کلام دلالت بر قبول و اعتماد براساس آن باشد.

### دوم: در حلقات سه‌گانه روش واحدی دیده می‌شود.

هر کتاب شامل یک دوره کامل علم اصول است، ولی با اختلافی در عرضه مطالب و سطح آنها از نظر کمی و کیفی و ملاحظه تدریجی بودن آنها. برای طلبه‌ای که حلقه اول یا دوم را می‌خواند، مقدار معینی از مباحث مطرح شده در هر مسئله آورده می‌شود و مقدار بیشتر به کتاب بعدی موکول می‌گردد. این روش براساس دو نکته انجام گرفته است: یکی اینکه مقدار پذیرش طلبه و قابلیت او سنجیده می‌شود و بیش از قابلیت او چیزی بر او تحمیل نمی‌شود تا در نهایت از بین رود. دیگر اینکه مقدار بیشتر، مبنی بر مطالب و نکاتی است که در مسائل دیگر و مباحث مربوط به آنها می‌آید و فعلا در اختیار طلبه گذاشته نشده است. پس بقیه مباحث که در مسئله وارد شده است، موکول به آینده می‌شود تا طلبه نکاتی را که در ارتباط با مباحث بعدی است، فراگیرد.

عرضه تدریجی مطالب فقط نسبت به هر کدام از حلقه‌ها سه گانه در مقایسه با دیگری نیست، بلکه در داخل هریک از آنها تدریجی بودن مطالب از اول تا آخر از نظر فنی و به همان دلیلی که تدریجی بودن بین حلقه‌ها سه گانه لحاظ گردیده، مراعات شده است. پس می‌بینید که سطح حلقه دوم به تدریج افزایش می‌یابد و سطح بخش دوم از

حلقه سوم نسبت به بخش اول بالاتر است. زیرا طلبه هر چه بیشتر به جلو می‌رود، از یک نظر ذهنیت بهتر و عمیقتری پیدا می‌کند و از نظر دیگر قدرت فراگیری مطالب اصولی در او بیشتر می‌شود. در نتیجه آماده پذیرش تحقیقات بیشتر در ارتباط با مطالب مورد بحث می‌گردد؛ مطالبی که بسیاری از نکات و وجوه مسائل دیگر متوقف بر فهم آنهاست.

**سوم: ما ضرورتی نمی‌بینیم که کلیه ادله‌ای که به کمک آنها بر این قول یا آن قول استدلال می‌شود،**

حتی در سطح حلقه سوم، گردآوری شود. مثلاً نسبت به اصل برائت و احتیاط، کلیه آیات و روایاتی که با آنها می‌توان بر این اصل یا آن اصل استدلال کرد، مورد توجه قرار نگرفته است. زیرا احاطه بر کلیه ادله در مرحله بحث خارج یا در تألیفی که مخاطبین آن علما و اهل فن هستند و به جهت بیان نظر نهایی و جا انداختن آن نوشته می‌شود، لازم است. بله در این گونه موارد فحص کامل لازم است اما در کتب درسی موجود در مرحله سطح هدفی جز این تعقیب نمی‌شود که اطلاعاتی عمومی از علم اصول در اختیار قرار گیرد و طلبه برای مرحله خارج آمادگی پیدا کند. بر این اساس ما در هر مسئله‌ای آن ادله را که از نظر فنی محتوای خاصی داشته است، انتخاب کرده‌ایم و آنچه را از نظر فنی نکته‌ای نداشته است، رها ساختیم.

**چهارم: ما چهارچوب مباحث و مرزبندی آنها را که از گذشته به جای مانده بود، رها کردیم**

و به مسائل جدید پرداختیم و عناوین مناسبی برای آنها قرار دادیم. اما نسبت به روش گذشته که مسائل اصولی را به دو مجموعه مباحث الفاظ و ادله عقلیه تقسیم می‌کرده‌اند، توجهی برای عدول از این تقسیم دوگانه به تقسیم دیگری پیدا نکردیم. البته نوعی اصلاح و تعدیل صورت دادیم و آن دو قسم را در قالب مباحث ادله و اصول عملیه قرار دادیم. پس قسم اول را به دو بخش دلیل شرعی و دلیل عقلی تقسیم کرده و در بخش دلیل شرعی بحث را در قالب سه قسم آوردیم: بحث از دلالت، بحث از سند و بحث از حجیت ظهور. این چهارچوب کلی برای آن است که تقسیم‌بندی مسائل اصولی به حقیقت استنباط و مراحل مختلفی که در طریق استنباط طی می‌شود

نزدیک گردد. پس چنانکه کار استنباط به ترتیب دو مرحله دارد، یعنی مرحله استفاده از ادله و مرحله استفاده از اصول، مباحث اصولی نیز بر این اساس به دو قسم تقسیم می‌شود. و چنانکه فقیه در زمینه ادله احکام گاه استدلال به دلیل شرعی و گاه استدلال به دلیل عقلی می‌کند، در علم اصول نیز یک بار از ادله شرعی و بار دیگر از ادله عقلی سخن به میان می‌آوریم. و چنانکه وقتی فقیه با دلیل شرعی مواجه می‌شود از دلالت و سند و جهت صدور آن بحث می‌کند، در علم اصول نیز همین سه امر در بخش دلیل شرعی مورد بحث قرار می‌گیرد.



این پافشاری بر تطبیق تقسیم‌بندی قواعد اصولی بر کار استنباط گاه از جهت فنی نکته‌ای ندارد، ولی از ناحیه آموزشی و آشنایی طلبه به اینکه جایگاه هر قاعده اصولی در کار استنباط کجاست، مهم است. این روش نسبت به روش تقسیم دوگانه - که رایج است - و نسبت به روش تقسیم مباحث به چهار مجموعه - که محقق اصفهانی پیشنهاد کرده و کتاب اصول الفقه برطبق آن جلو رفته است - امتیاز دارد. زیرا در این دو روش دیگر بحث حجیت ظهور و بحث حجیت سند از مباحث دلالت تفکیک می‌شود، در صورتی که بحث از این سه جهت (یعنی جهت ظهور و جهت سند و جهت دلالت) در کار استنباط آمیخته و مرتبط به هم است. پس برای آنکه تقسیم‌بندی مباحث بتواند جایگاه قواعد اصولی را در کار استنباط نشان دهد، ناگزیر باید روشی را که ما گفتیم دنبال کرد.

### پنجم: ما در بررسی یکایک مسائل و ضمن تقسیم‌بندی مذکور این نکته را رعایت کردیم

که از مسائل ساده شروع کنیم و کم‌کم به طرف مباحث پیچیده برویم و بتدریج ارتباط مسائل و پیچیدگیهای آنها را بیان کنیم. همه سعی ما این بوده که از مسأله‌ای بحث نکنیم، مگر بعد از آنکه تمام آنچه را دخالت در شناخت کلی مسئله دارد در پیش آورده باشیم. و نیز آنکه در هر مسئله بحث و استدلال نکنیم، مگر به قدری که اصول موضوعی آن بحث بدون مراجعه به مسائل بعدی قابل فهم باشد.

این نکته ما را واداشته است که گاه ترتیب مسائل را در یک کتاب نسبت به کتاب

دیگر تغییر دهیم. مثلاً در حلقه دوم بحث از امتناع اجتماع امر و نهی را بر بحث ملازمه بین وجوب شیء و وجوب مقدمه آن مقدم داشتیم؛ در حالی که در حلقه سوم مطلب را به عکس قرار دادیم. نکته این کار آن است که ابراز بعضی نکات در مسأله وجوب غیری مقدمه متوقف بر فهم قبلی از مسأله امتناع اجتماع امر و نهی است؛ مانند آنکه قائل شدن به وجوب غیری برای هر مقدمه منجر به سقوط حرمت از مقدمه می‌شود؛ حتی اگر مقدمه غیر موصله باشد؛ چون اجتماع امر و نهی محال است. پس اخذ ثمره در باب وجوب غیری مقدمه، متوقف بر دانستن مسأله امتناع اجتماع امر و نهی است. چنانکه شایسته است ابراز بعضی نکات در مسأله امتناع اجتماع امر و نهی بعد از احاطه علمی به حال وجوب غیری قرار گیرد؛ مانند اینکه امتناع اجتماع امر و نهی، همان‌طور که در امر نفسی با نهی مطرح می‌شود، در امر غیری با نهی نیز قابل طرح است.

در حلقه دوم ثمره بحث وجوب غیری را بیان کردیم و بدین جهت مؤخر شدن بحث وجوب غیری نسبت به بحث امتناع اجتماع امر و نهی مناسب بود. اما در حلقه سوم بحث امتناع اجتماع امر و نهی را به اوامر غیری نیز تعمیم دادیم. چرا که مؤخر کردن آن از بحث وجوب غیری مناسب بود. بدین گونه ترتیب بین مسائل در حلقه دوم و سوم به سبب نکته یا نکاتی نظیر آنچه ذکر شد، نسبت به یکدیگر متفاوت است.

ششم: برای تحقق برنامه‌ای که ترسیم کردیم چنین به نظر ما رسید که حلقات متعددی لازم است.



زیرا همه مطالبی که برای یک مسئله در حلقات سه گانه آورده شده است، اگر در یک حلقه آورده می شد یکباره بار سنگینی بیش از توان طلبه بر او تحمیل می شد و عادتاً بخشی از آن مقدار مبتنی بر مسائل دیگری است که هنوز چگونگی آنها بر طلبه روشن نیست. ما سه گانه بودن حلقات را نیز امری ضروری دانستیم، با اینکه به نظر می رسد حلقه اول ناچیز و کم اهمیت است. چه بسا کسی که برنامه ما را ملاحظه می کند در ابتدای امر چنین به نظرش می آید که از حلقه اول در نهایت بی نیاز هستیم، ولی

صحیح آن است که نمی توان خود را بی نیاز از آن دانست. چون ما پیش از آنکه وارد در یک کتاب استدلالی شویم که مشتمل بر نقض و ابرام است، نیازمند آن هستیم که تصویری کلی از مطالب و قواعد اصولی به طلبه ارائه دهیم تا در مرحله استدلال بتوانیم استدلال و نقض و ابرام خود را در این یا آن مسئله نسبت به این مطلب یا آن مطلب، به خوبی وارد کنیم.

از این رو بر آن شدیم کتابی در اول قرار دهیم تا تصویری کلی از علم اصول در اختیار طلبه بگذاریم. هنگامی که طلبه از این مرحله فارغ می شود، معنای ظهور تصویری و تصدیقی، اماره و اصل، منجزیت و معذرت، جعل و مجعول، معنای اسمی و حرفی، حاکم و وارد و مخصص، قرینه متصله و منفصله، اطلاق و عموم و فرق بین این ها و نیز بسیاری از این قبیل مصطلحات را می داند که در مرحله استدلال ناچار به استفاده مداوم از آنهاست.

اما حلقه دوم را به عنوان یک کتاب استدلالی حقیقی قرار دادیم که البته استدلالهای آن متناسب با سطح کتاب است. و حلقه سوم نشانگر مرحله عالی تری از استدلال است که برای به انجام رسانیدن هدف مورد نظر در مرحله سطح کافی است.

**هفتم: با اینکه هریک از این حلقات یک دوره علم اصول و مباحث آن را به طور عمومی مورد بحث قرار می دهد،**

ولی با وجود این برخی مسائل اصولی یا نکات علمی را تنها در یک حلقه آورده ایم و دیگر همان بحث را به طور گسترده تر و کامل تر در حلقه بعدی اعاده نکرده ایم. زیرا تمام آنچه در مرحله سطح مورد نیاز است به آن مقدار برآورده می شود. و این چیزی است که به عنوان مثال در بحث راههای ممکن برای اثبات معاصرت سیره با زمان معصومین - علیهم السلام - به چشم می خورد. ما در حلقه دوم راههای چهارگانه را مورد بررسی قرار دادیم و دیگر سببی برای اعاده همان بحث در حلقه سوم ندیدیم.

اما اینکه می بینید تمام مقدار لازم در مرحله سطح در حلقه پیشین یکجا جمع آوری شده است (و بعضی مطالب برای حلقه بعدی گذاشته نشده است) به یکی از این جهات

است: یا مفردات بحث (و به تعبیر دیگر الفبای بحث) به آسانی دانسته می شود و برای طلابی که حلقه دوم را در دست دارند قابل فهم است، و یا احتیاج شدید به دانستن تمام آن مقدار در همان حلقه دوم است. چرا که برخی از

مسائل دیگر که در حلقه دوم می‌آید در ارتباط با فهم آن بحث به طور کامل است. و یا به هر دو جهت، چنانکه در بحث سیره و راههای اثبات معاصرت آنکه- قبلاً اشاره شد- چنین است.

این بحث، بحث عرفی است و بزودی دانسته می‌شود و طلبه‌ای که در حد حلقه دوم است احتیاج به تمرین علمی بیشتر برای درک کامل مطلب ندارد. در عین آنکه دانستن این حجم از مطالب، پایه و اساسی است برای دانستن روش استدلال به سیره بر حجیت خبر ثقه و حجیت ظهور و حجیت اطمینان که در همین کتاب آمده است.

**هشتم: ما در الفاظ عباراتی که برای بیان مطالب اصولی به کار گرفته می‌شود تغییر مهمی ایجاد نکردیم**

و نخواستیم که عبارت در حلقات سه‌گانه برطبق اسلوب جدید و در قالب تعبیر نو باشد. آری تنها در حلقه اول تلاش کردیم تا حدی چنین باشد، اما در حلقه دوم و سوم درصدد آن بودیم که عبارت سالم و رسا باشد و تعبیر جدید را به کار نگیریم. بدین جهت روح کلی عبارات و الفاظ در حلقه دوم و سوم نزدیک به همان عبارات و الفاظ شناخته شده در کتب علمی و اصولی است. گرچه عبارات ما از نظر سلامت و وضوح و رسانندگی معنا نسبت به کتب دیگر امتیاز دارد. و این نه به جهت عدم اعتقاد ما به اهمیت پرورش طلاب حوزه برطبق اسلوبهای جدید ادبی و تعبیر نوشت، بلکه به دو جهت دیگر است که اهمیت بیشتری دارد:

یک جهت آن است که ما می‌خواهیم طلبه به تدریج قدرت مراجعه به کتب علمی و اصولی معمول و فهم آنها را پیدا کند. و این هدف برآورده نمی‌شود جز آنکه او را به عبارات و الفاظی نزدیک به عبارات و الفاظ همان کتب مخاطب قرار دهیم. ازاین‌رو در حلقات سه‌گانه مطالب اصولی را در قالب همان مصطلحات- که در کتب معمول استفاده می‌شود- بیان می‌کنیم، حتی اگر ترکیب لفظی این مصطلحات نادرست باشد.

اما اگر حلقات سه‌گانه را با انشای جدید عربی و اسلوبی نو بنویسیم و به جای

مصطلحات پیشین مصطلحات مناسب دیگری جایگزین کنیم، ارتباط طلبه را با کتب مرجع در علم اصول قطع کرده‌ایم و او را در مراجعه به این کتب به زحمت انداخته‌ایم و این کار مشکل بزرگی در مقابل رشد علمی طلبه ایجاد خواهد کرد. و بر این اساس به همان مقداری که در حلقه اول تعبیر اصولی و اسلوب بیان عوض شده است، اکتفا کرده‌ایم؛ ولی در دو حلقه بالاتر برای طلبه زمینه ادبی مناسبی نزدیک به آنچه در کتب اصولی رایج است فراهم کرده‌ایم.

جهت دیگر آن است که کتب درسی اصولی و فقهی که به زبان عربی نوشته شده است، با کتب درسی دیگری که به زبان عربی و در علوم اجتماعی است، تفاوت دارد.

چرا که کتب درسی حوزه اختصاص به اهل زبان خاصی ندارد. چنانکه شخص عربی زبان این کتب را می‌خواند، شخص فارسی و هندی و افغانی و افراد دیگر از ملیتهای مختلف در جهان اسلام از این کتب، در عین آنکه به زبان

عربی است، استفاده می‌کنند. و آشنایی افراد ملیتهای دیگر با زبان عربی برگرفته از مصادر قدیمی است که برای آنها توانایی لازم را نسبت به فهم انشای عربی به روش جدید فراهم نمی‌آورد. و تا زمانی که تغییر و تعدیلی در روش آموزش زبان عربی برای این دسته از افراد از پیش فراهم نیاید، به‌کارگیری اسلوبهای جدید در زبان عربی و عبارت‌پردازی در کتب درسی اصولی به این شکل مشکل‌آفرین خواهد بود.

نهم: چنانکه قبلاً اشاره شد، ما تاکید داریم که جمله، صحیح و روشن و ازهرجهت رساننده معنا باشد؛

ولی این بدان معنا نیست که طلبه بتواند مطالب کتاب را از پیش خود و به طور مستقیم درک کند.

آنچه ما درصدد آن بودیم، روشنی و درستی جمله است، به گونه‌ای که مطالب کتاب به هنگام حضور در نزد استاد متخصص در این رشته از لابلای عبارت فهمیده شود. زیرا چنانکه همه می‌دانند آسان بودن یک کتاب درسی بیش از این مقدار مطلوب نیست. بلکه چه‌بسا برای یک طلبه تیزهوش در برخی حالات این امکان باشد که حلقه اول را به طور سریع در نزد استاد فراگیرد یا خود به تنهایی آن را مطالعه کند و فقط در

بعضی موارد (و برای رفع اشکالات) به استاد مراجعه کند. ولی این امر استثناست و به طور کلی فرض بر آن است که هر سه حلقه در نزد استاد درس گرفته شود.

بر این اساس حلقات سه‌گانه از کتب درسی اصولی - که اکنون رایج است - تفاوت پیدا کرده است و هماهنگ با روشهای جدید در تدوین کتب درسی تألیف شده است.

کتب درسی اصولی - که اکنون رایج است - تنها از نظر مضمون و محتوا سختی و پیچیدگی ندارد، بلکه چگونگی تعبیر و به‌کارگیری الفاظ نیز پیچیدگی و دشواری دارد. و بدین جهت شما می‌بینید که استاد حتی بعد از آنکه اصل بحث را برای طلبه شرح می‌دهد، باز هم عبارت کتاب به سادگی فهمیده نمی‌شود و طلبه خود را نیازمند به کمک استاد در تطبیق مطالب بر عبارت، جمله به جمله، می‌بیند.

این، بدان سبب است که عبارت معماگونه بیان شده، یا به سبب آنکه عبارت خیلی موجز است و یا آنکه ساختار عبارت پیچیده و سردرگم است و یا، هر دو سبب. در حالی که کتب درسی‌ای که امروزه در جهان در برنامه درسی قرار داده می‌شود، خالی از این پیچیدگی و وافی به معناست. ما نیز این روش را در حلقات، اساس کار خود قرار دادیم. البته اینکه می‌گوییم عبارات وافی به مقصود انتخاب شده است، به این معنا نیست که طلبه مقصود را تنها از مطالعه عبارت به دست می‌آورد، بلکه به معنای آن است که به هنگام تطبیق و بعد از آنکه استاد مطالب را برای طلبه شرح داد، در عبارت، پیچیدگی و دشواری خاصی احساس نمی‌کند.

دهم: دوست دارم بار دیگر تاکید کنم که اگر ما مطالب و روش استدلال را در این سه کتاب براساس نظریه خاصی قرار دادیم

و یا در استدلالی مناقشه کردیم، این امر دلیل بر قبول واقعی آن نظریه یا صحت آن مناقشه در نظر ما نیست. کلیه مطالب عرضه شده در حلقات سه گانه نشانگر وضعیت تفصیلی مباحث اصولی در نظر ما نیست و از جهت کمی و کیفی در آن حد نهایی نمی باشد. بدین جهت کسانی که می خواهند از نظریات و مبانی اصولی ما اطلاع پیدا کنند و روش استدلال ما را در مباحث از همه جهات بدانند، باید به کتاب بحوث فی علم الاصول مراجعه کنند.

### چگونگی آموزش کتاب حاضر

در پایان تذکراتی چند به طلاب عزیز و استادان بزرگوار

- که این حلقات سه گانه برای آنها تنظیم شده است - داده می شود:

اول: کسی که توانایی تدریس کتاب کفایه الاصول را دارد، قادر به تدریس حلقات سه گانه است.

چنانکه استاد توانا به تدریس معالم الاصول قادر به تدریس حلقه اول و استاد توانا به تدریس اصول الفقه قادر به تدریس حلقه دوم و به شکل بهتر قادر به تدریس حلقه اول است.

دوم: طلابی که حلقه سوم را می خوانند،

بهتر آن است که قبل از درس گرفتن هر مسأله ای همان مسئله را خود در حلقه دوم مطالعه کنند. چرا که این کار کمک خوبی در سرعت فهم است. با توجه به آنکه غالباً بخشی از درس جدید مشتمل بر مطالب ذکر شده در حلقه پیشین است که به طور مختصر و فشرده آمده است. همچنین استادی که عهده دار تدریس حلقه دوم است، بهتر آن است که پیش از حضور در کلاس همان مبحث را از حلقه سوم مطالعه کند. زیرا این کار تصویر روشنتری از مباحثی که درصدد بیان آن است به او عرضه می کند.

سوم: برای طلابی که حلقه اول را می خوانند،

مناسب است کتاب المعالم الجدیده فی الاصول را خود مطالعه کنند. چون حلقه اول مختصری از آن کتاب با کمی تغییر و تعدیل است. تفاوت میان این دو کتاب آن است که هنگامی که کتاب المعالم الجدیده را نوشتیم، خواننده را شخص آزادی که خود کتاب را مطالعه می کند در نظر گرفتیم و سعی ما بر آن بوده که نظریات اصولی را به گونه ای شرح دهیم که با مطالعه کتاب و بدون احتیاج به استاد قابل فهم باشد. اما حلقه اول از این حلقات سه گانه ویژه طلابی که علم اصول را می آموزند قرار داده شده است و فرض را بر آن گذاشته ایم که مطالب با درس گرفتن آموخته شود.

چهارم: برای طلبه مفید خواهد بود که برخی کتب درسی قدیم،

مانند اصول الفقه

و کفایه الاصول، را به عنوان مرجع برای مطالعه خود قرار دهد. و چون روش کار متفاوت است، انتظار می‌رود استادان حلقه سوم، شاگردان خود را به نشانی مباحث و جایگاه طرح آنها در دو کتاب اصول الفقه و کفایه الاصول راهنمایی کنند. زیرا این امر اطلاعات طلبه را نسبت به مدارک بحث افزایش می‌دهد و آهنگ رشد علمی و کیفی او را سرعت می‌بخشد.

پنجم: شایسته است طلبه شرح استاد را کاملاً فراگیرد و بنویسد

تا ملکه نویسندگی و به قلم آوردن مطالب علمی در او رشد کند و مصطلحات و زبان علمی این رشته و نظریات مطرح شده در ذهن او به خوبی جای گیرد و آمادگی هرچه بیشتر را برای نگارش بحثهای خارج در آینده پیدا کند.

از خداوند پاک و بلندمرتبه درخواست می‌کنم که این کار را به لطف خود قبول فرماید و طلاب و فرزندان عزیز ما را در حوزه‌های علمیه از آن بهره‌مند فرماید و ما را در روزی که «لا ینفع مال و لا بنون الا من اتی الله بقلب سلیم» بدان سود بخشد. و الحمد لله رب العالمین و لا حول و لا قوة الا بالله العلی العظیم.

نجف اشرف

محمد باقر صدر

۱۸ رجب ۱۳۹۷

التعریف بعلم الأصول کلمة تمهیدیة بعد أن آمن الإنسان بالله و الإسلام و الشریعة [الاسلامیة]، و عرف أنه مسئول بحکم کونه عبدا لله تعالى عن امتثال أحكامه [ای بعد التعرف علی اصل وجود المکلف و التکلیف]، یصبح ملزما بالتوفیق بین سلوكه فی مختلف مجالات الحیاء و [بین] الشریعة الإسلامیة [ای یصیر مکلفا بجعل عمله علی وفق الشریعة]، و [و یصبح ملزما] باتخاذ الموقف العملی الذی تفرضه علیه تبعیته للشریعة

---

تعریف علم اصول (مقدمه)

[ضرورت علم اصول]

پس از آنکه انسان به خدا ایمان آورد و معتقد به شریعت اسلام شد و دانست که به عنوان بنده در مقابل خدا مسئول است و باید از احکام الهی اطاعت کند، لازم می‌گردد که رفتار و عمل خود را در کلیه جنبه‌های زندگی مطابق با مقررات شریعت اسلامی کند. اما انسانی که معتقد به خدا و دین نباشد در عمل خود را آزاد می‌بیند و بر محور منافع شخصی و به تشخیص عقل ناقص خود عمل می‌کند. انسان خداشناس و متشرع در هر قدمی که برمی‌دارد باید حکم خدا و

و لأجل هذا كان لزاما على الإنسان أن يعين هذا الموقف العملي، و يعرف كيف يتصرف في كل واقعة.

و لو كانت أحكام الشريعة في كل الوقائع واضحة وضوحا بديها للجميع، لكان تحديد الموقف العملي المطلوب تجاه [اي في قبال] الشريعة في كل واقعة أمرا ميسورا لكل أحد، و لما احتاج [- تحديد الموقف] إلى بحث علمي و دراسة واسعة و لكن عوامل عديدة منها بعدنا الزمني عن عصر التشريع [اي عصر حضور المعصوم] أدت إلى عدم وضوح عدد كبير من أحكام الشريعة و [ادت الى] اكتنافها بالغموض [و لذا يكون الفقه من العلوم النظرية و يحتاج الى الاستدلال].

وظيفة خود را بشناسد تا آن گونه که خداوند می خواهد و شریعت معین می کند، عمل نماید.

البته نمی توان گفت کلیه احکام الهی برای همه افراد شناخته شده و آشکار است، بلکه برای دستیابی به احکام شریعت (واجب و حرام و ...) به مطالعات علمی بسیاری نیاز است.

برای ما کلیه واجبات و محرمات معلوم و ضروری نیست و کشف آنها مشکلی است که زحمت فراوان و تلاش بسیار لازم دارد؛ به ویژه در عصر حاضر که از زمان تشريع و قانون گذاری اسلامی، یعنی عصر حضور معصومین، فاصله زمانی بسیاری پیدا کرده ایم، این مشکل بیشتر است.<sup>۱</sup>

و على هذا الأساس كان من الضروري أن يوضع علم يتولى دفع الغموض عن الموقف العملي تجاه الشريعة في كل واقعة بإقامة الدليل على تعيينه [- الموقف العملي].

و هكذا كان [اي حصل] فقد أنشئ [اي أسس] علم الفقه للقيام بهذه المهمة [اي تعيين الحكم الشرعي لكل فعل من افعال المكلفين] فهو [اي علم الفقه] يشتمل على تحديد الموقف العملي تجاه الشريعة تحديدا استدلاليا و الفقيه في علم الفقه يمارس [اي يتكفل و يعالج] إقامة الدليل على تعيين الموقف العملي في كل حدث [اي واقعة] من أحداث الحياة و هذا ما نطلق [اي نضع] عليه اسم عملية استنباط الحكم الشرعي.

<sup>۱</sup> (۱). به چند دلیل: اولاً مسلمانان عصر پیغمبر چون در عصر نزول قرآن می زیستند و شأن نزول آیات را می دانستند، به طور طبیعی با زبان قرآن آشناتر از ما بودند. ولی نسبت به ما قرائن بسیاری که در فهم زبان قرآن دخالت دارد، از دسترس بیرون است. ثانیاً سنت معصومین - که منبع دیگری برای فهم احکام اسلامی است و در واقع بیان کننده احکام کلی قرآن است - به صورتی که در اختیار صحابه پیغمبر و معصومین و همه مسلمین صدر اسلام بوده است در اختیار ما نیست.

فاصله زمانی زیادی که ما از زمان معصومین پیدا کرده ایم، سبب شده است که در انتقال مطلب اشکالاتی -- بروز کند؛ اشکالاتی مربوط به سند و اشکالاتی مربوط به دلالت. نسبت به هر روایت راویان بسیاری در سند ملاحظه می شود و باید شخصیت هریک از آنها را شناخت تا اطمینان حاصل شود از روایات مجعول و دروغهای ساخته و پرداخته دشمنان اسلام نیست. و نسبت به دلالت باید ظرف زمانی و مکانی هر روایت را ملاحظه کرد و قرائن مربوط را به دست آورد و نیز اطمینان حاصل کرد که از معصوم به ملاحظه تقیه صادر نشده است. بسیاری از امامان شیعه در تقیه بسر می بردند و اگر روایت امام بر اساس تقیه باشد، در کشف حکم واقعی الهی به کار نمی آید. بررسی این جهت نیز مشکل دیگری در استنباط است. البته این مطلب به آن معنا نیست که هر مسلمان قرن اول و دوم هجری از هر فقیه قرن سیزدهم و چهاردهم احکام را بهتر می داند، بلکه مراد آن است که هر کدام از متقدمین اگر درصدد کشف حکم شرعی برمی آمد، خیلی آسان می توانست به آن دست یابد.

اما نسبت به متأخرین این امر به حدی پیچیده است که کار هر شخص عامی نیست. پس افراد معینی باید در این امر تخصص و مهارت به دست آورند و بقیه از تخصص آنها استفاده کنند.

نتیجه: هر فرد دیندار موظف است بداند که وظیفه دینی و عملی او چیست. و از طرفی همه احکام شرعی بدیهی و آشکار نیست تا محتاج مطالعه و بحث نباشد. پس باید علم مستقلاً عهده‌دار اثبات حکم خدا در مسائل مختلف زندگی باشد که این علم، علم فقه است. فقیه آن است که دلیل و برهان برای اثبات حکم خدا اقامه می‌کند. عملیاتی که فقیه برای تشخیص حکم خدا انجام می‌دهد، در اصطلاح، «عملیات استنباط» نامیده

و لأجل هذا يمكن القول بأن علم الفقه هو: علم استنباط الأحكام الشرعية أو علم عملية الاستنباط بتعبير آخر [لان الاستنباط عمل ذهني يعمله الفقيه].

و تحديد الموقف العملي بدليل [ای عن طریق اقامه الدلیل] يتم في علم الفقه بأسلوبين: [و في مرحلتين]

أحدهما: تحديد بتعيين الحكم الشرعي.

و الآخر: تحديد الوظيفة العملية تجاه الحكم المشكوك بعد استحکام الشك و [استحکام الشك يكون بعد] تعذر تعيينه [ای الحكم]. و الأدلة التي

می‌شود. پس می‌توان علم فقه را «علم استنباط احکام شرعی» و به تعبیر دیگر «علم عملیات استنباط» معرفی کرد.

برای آنکه بدانیم رفتار هر مسلمان به عنوان شخصی که تعهد دینی و اسلامی دارد چگونه باید باشد، از دو راه می‌توانیم وارد شویم:

راه اول آن است که حکم شرعی را پیدا کنیم و برآن اساس وظیفه عملی او را معین کنیم. مثلاً بگوییم در قرآن آمده است: «و أمر بالعرف»، یعنی امر به معروف واجب است، پس مسلمان باید آن را انجام دهد. یا آمده است: «لا یغتب بعضکم بعضاً» یعنی کسی از شما از دیگری غیبت نکند، پس مسلمان باید آن را ترک کند. از وجوب یا حرمت که حکم خداوند است، معلوم می‌کنیم که نسبت به این عمل یا آن عمل چه باید کرد؟ این راه، راه غیر مستقیم و از طریق تعیین حکم شرعی است.

راه دوم، راهی است که در صورت پیدا نکردن حکم شرعی باید پیمود مثلاً نمی‌دانیم استعمال دخانیات چه حکمی دارد و آیا حرام است یا نه؟<sup>۲</sup>

در ابتدا شک می‌کنیم، بعد اگر جستجو کردیم و در منابع فقه دلیلی بر حرمت یا عدم

<sup>۲</sup> (۱). این مثال، مثال معمول و متداول است، وگرنه استعمال دخانیات در صورتی که مستلزم ضرر قابل توجه باشد، قطعاً حرام است.

تستعمل فی الاسلوب الأول نسميها بالأدلة [بدون التقييد و بصورة مطلقة] أو الأدلة المحرزة، إذ يحرز بها الحكم الشرعي. و الأدلة التي تستعمل فی الاسلوب الثاني تسمى بالأدلة العملية أو الاصول العملية [لفظ «الدليل» قد يكون بالمعنى الاخص أى الدليل المحرز و قد يكون بالمعنى الاعم أى ما يشمل الاصل العملي].

و فی كلا الأسلوبين يمارس الفقيه فی علم الفقه استنباط الحكم الشرعي،

آن پیدا نکردیم، شک ما پایدار می ماند. در این حال بالاخره فقیه باید چاره ای بیندیشد و وظیفه مکلفین، و از جمله خودش، را در مقابل این عمل معین کند. اینجا فقیه سراغ ادله دیگری می رود که آنها مستقیماً وظیفه عملی را مشخص می کند، نه اینکه حکم الهی را بیان کند و ما از طریق علم به حکم، علم به وظیفه عملی پیدا کنیم، بلکه مستقیماً می گوید انجام بده یا می گوید الزامی در انجام دادن یا انجام ندادن آن نیست. مانند آن حدیثی که حضرت رسول اکرم (ص) فرمودند: «مردم نسبت به آنچه نمی دانند آزاد هستند».<sup>۳</sup> این حدیث دلیل است که بگوئیم استعمال دخانیات آزاد است. دیگر کاری نداریم که حکم آن چیست؟ فقط همین قدر که حکم آن برای ما مشکوک است، سبب می گردد تا خداوند بر بندگانش تخفیف دهد و آنها را در عمل آزاد گذارد. دلیلی که فقیه در طریق دوم به کار می گیرد و براساس آن وظیفه عملی را مشخص می کند، با دلیلی که در طریق اول به کار می رود، متفاوت است. ادله ای که در طریق اول به کار می رود، «ادله محرزه» و ادله طریق دوم، «ادله غیر محرزه» یا «ادله عملیه» یا «اصول عملیه» نامیده می شود.

علت این نامگذاری آن است که اگر دلیل ما آیه «و أمر بالعرف» باشد، این آیه وظیفه عملی را - که در واقع برای انسان قرار داده شده است - کشف می کند. اما اگر دلیل ما از

أی یحدد الموقف العملي تجاهه بالدليل [محرزا کان او غیر محرز].

و عملیات الاستنباط التي يشتمل عليها علم الفقه بالرغم من تعددها و تنوعها تترك في عناصر موحدة و [- عطف تفسیر] قواعد عامة تدخل [- القواعد] فيها [- عملیات] علی تعددها [- عملیات] و تنوعها. و قد تطلبت هذه

قسم دوم باشد، وظیفه واقعی معین نمی شود، بلکه همچنان مجهول و مشکوک است و چون مجهول و مشکوک است، انسان خود را آزاد می بیند و در عمل مرتکب آن می شود. البته این ارتکاب به معنای آن نیست که پس مباح است و حرام نیست. خلاصه اینکه در قسم اول واقع را احراز و کشف می کنیم،<sup>۴</sup> اما در قسم دوم، واقع همچنان مجهول است و تنها خود را از سرگردانی نجات داده ایم. به هر صورت فقیه زحمت خود را کشیده است و چه در

<sup>۳</sup> (۱). رفع عن امتی ما لا یعلمون. وسائل الشیعة، ج ۱۱، باب ۵۶ از ابواب جهاد نفس، حدیث ۱.

<sup>۴</sup> (۱). کشف واقع گاه به دلیل قطعی است و گاه به دلیل ظنی. در حالت دوم شرط است که دلیل ظنی، دلیل معتبر و مورد تأیید شارع باشد که تفصیل آن خواهد آمد.



قسم اول و چه در قسم دوم، مراحل استنباط را طی کرده و وظیفه مکلفین را نسبت به موضوع مطرح شده معین کرده است؛ حال یا وظیفه عملی واقعی یا وظیفه عملی ظاهری.

عناصر بسیاری در استنباط حکم شرعی دخالت دارند. این عناصر در عین آنکه متعدد و متنوع هستند، ولی می‌توان آنها را به دو دسته تقسیم کرد: عناصر خاص و عناصر مشترک. مراد از عناصر مشترک کلیه معلوماتی است که در علم اصول تنظیم می‌شود تا مجتهد آنها را در طریق استنباط به کار گیرد و اختصاصی به این مسئله یا آن مسئله ندارند. یعنی معلوماتی که به طبیعت خود مشترک ورود می‌باشند؛ به خلاف دسته دوم که جنبه عمومی و کلی ندارند، گرچه دانستن آنها برای کشف حکم معینی لازم است. عنصر مشترک، مانند آنکه بگوییم صیغه امر برای وجوب است. این مقدمه در هر جای فقه که حکم شرعی در قالب صیغه امر بیان شده باشد، قابل استفاده است.

العناصر المشتركة [من حيث الورد] في عملية الاستنباط وضع علم خاص بها [- العناصر] لدراستها و تحدیدها و تهیئتها لعلم الفقه فكان [ذلك العلم الخاص] علم الاصول.

(۱) تعریف علم الاصول و علی هذا الأساس نرى أن يعرف علم الاصول بأنه «العلم بالعناصر المشتركة في عملية استنباط الحكم الشرعي».

و لكي نستوعب [ای نفهم كاملا] هذا التعريف يجب أن نعرف ما هي

عناصر خاص مانند آنکه بگوییم کلمه «صعید» در آیه شریفه «فَتِيمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا»\* به معنای «وجه الارض» است. یا آنکه بگوییم فلان راوی که در سند فلان روایت آمده، ثقة است. این گونه معلومات در کشف حکم یا احکام معینی که متوقف بر این معلومات است به کار می‌آید نه در همه جا.

عناصر خاص محتاج وضع علم جدیدی نیستند، بلکه پراکنده در علوم مختلف هستند. بعضی از علم لغت و بعضی از علم رجال و بعضی از علم نحو گرفته می‌شود و بعضی در خود علم فقه موجود است. ولی عناصر مشترک محتاج آن است که در علم مستقلی تدوین شود تا لازم نیاید که آنها را در هر جایی که احتیاج است تکرار کنیم. علم اصول عهده‌دار بحث و بررسی از عناصر مشترک و تدوین آنها برای به‌کارگیری در علم فقه است.

### تعریف علم اصول

با توجه به آنچه در مقدمه آوردیم، می‌توان علم اصول را چنین تعریف کرد: «هو العلم بالعناصر المشتركة في عملية استنباط الحكم الشرعي». یعنی علم اصول علم به عناصر مشترک است که در عملیات استنباط حکم شرعی به کار می‌رود. برای آنکه

العناصر المشتركة في عملية الاستنباط.

و لنذكر- لأجل ذلك- نماذج بدائية من هذه العملية في صيغ [أي اشكال] مختصرة، لكي نصل عن طريق دراسة هذه النماذج و المقارنات [أي المقاييس] بينها [- النماذج] إلى فكرة [أي نظرية] العناصر المشتركة في عملية الاستنباط.

افرضوا أن فقيها واجه هذه الأسئلة:

١- هل يحرم على الصائم أن يرتمس في الماء؟

٢- هل يجب على الشخص إذا ورث مالا من أبيه أن يؤدي خمسة؟

٣. هل تبطل الصلاة بالقهقهة في أثنائها؟

فإذا أراد الفقيه أن يجيب على هذه الأسئلة فإنه سوف يجيب على السؤال الأول مثلا بالإيجاب و أنه يحرم الارتماس على الصائم. و يستنبط [الفقيه]

و ویژگیهای این تعریف شناخته شود و منظور از عناصر مشترک معلوم گردد، چند نمونه از مسائل شرعی و راهی را که مجتهد برای به دست آوردن حکم آنها طی می کند، به طور مختصر و به عنوان مثال ذکر می کنیم تا از مقایسه آنها با یکدیگر عناصر خاص از عناصر مشترک تشخیص داده شود.

فرض کنید فقهی درصدد پاسخگویی به سؤالات زیر است.

١. آیا بر شخص روزه دار حرام است که تمام سر را یکباره زیر آب فروبرد و به اصطلاح ارتماس کند؟

٢. آیا بر کسی که مالی از پدرش به ارث برده است، واجب است که خمس آن را بپردازد؟

٣. آیا نماز به سبب قهقهه در میان آن باطل می شود؟ در پاسخ به سؤال اول فقیه برای کشف حکم ابتدا به سراغ منابع فقهی می رود و در قرآن و سنت و سایر منابع فقه به جستجو می پردازد. پس درمی یابد که در بین روایات معصومین روایتی از امام صادق (ع) به واسطه یعقوب بن شعیب نقل شده است. همین سؤال در محضر امام

ذلك [الجواب] بالطريقة التالية: قد دلت رواية يعقوب بن شعیب عن الإمام الصادق (عليه السلام) على حرمة الارتماس على الصائم، فقد جاء فيها أنه قال: لا يرتمس المحرم في الماء و لا الصائم. و الجملة بهذا التركيب [الخاص] تدل في العرف العام على الحرمة. و راوی النص [أي الحديث] يعقوب بن شعیب ثقة و الثقة و إن كان قد يخطئ [أي يسهو] أو يشذ [أي ينحرف و يكذب] أحيانا، و لكن الشارع أمرنا بعدم اتهام الثقة بالخطأ الثقة أو الكذب [لأن الثقة ما دام انه ثقة لا يكذب و لكن احتمال كذبه موجود عقلا و الشارع امرنا بعدم لحاظ هذا الاحتمال العقلي] و اعتبره حجة، و النتيجة هي أن الارتماس حرام.

مطرح شده است و حضرت در پاسخ فرمودند: «لا یرتمس المحرم فی الماء و لا الصائم». یعنی شخصی که برای حج احرام بسته است و نیز شخص روزه‌دار نباید در آب ارتماس کند. این جمله، با ترکیب خاص خودش، در نزد عرف دلالت بر حرمت دارد و راوی هم ثقة است و شخص ثقة گرچه ممکن است خطا کند و در ادای مطلب برای او سهو یا نسیانی رخ دهد یا احیاناً از طریق عدالت خارج شود و عمداً دروغ گوید، لکن این احتمالات ضعیف است و شخص عادل به طور معمول تعمد بر دروغ و تحریف ندارد و به طور معمول هر انسانی، و از جمله عادل، سهو یا نسیان نمی‌کند. و چون شارع ما را موظف کرده است که به خبر ثقة عمل کنیم، پس احتمال خطا و احتمال انحراف را، که احتمال ضعیف و نادری است، به حساب نمی‌آوریم و آن را چون علم و یقین حجت قرار می‌دهیم. در نتیجه می‌گوییم ارتماس در آب بر شخص روزه‌دار حرام است. پس مراحل استنباط حکم شرعی به طور خلاصه چنین است: ۱. دلیل لفظی یعنی روایت موجود است. ۲. روایت از نظر سند معتبر و حجت است؛ چون راوی آن ثقة است. ۳. از نظر دلالت نیز معتبر و حجت است؛ چون ظهور در حرمت دارد و ظهور الفاظ حجت است.

و یجیب الفقیه علی السؤال الثانی بالنفی، لأن رواية علی بن مهزيار جاءت فی مقام تحديد الأموال التي يجب فيها الخمس، و ورد فيها أن الخمس ثابت فی الميراث الذي لا يحتسب [هذا هو الشرط الاول] من غير أب و لا ابن [هذا هو الشرط الثانی]. و العرف العام يفهم من هذه الجملة أن الشارع لم يجعل خمسا علی الميراث الذي ينتقل من الأب إلى ابنه [ای اذا كان الشرط الثانی مفقودا سواء كان الشرط الاول موجودا ام لا لانهما شرطان علی سبيل الاجتماع] و الراوی ثقة

در پاسخ به سؤال دوم باز هم فقیه سراغ روایتی می‌رود که از حضرت صادق (ع) و به واسطه علی بن مهزیار نقل شده است. این روایت از نظر مضمون تمام مواردی را که خمس تعلق به مال می‌گیرد مشخص می‌کند. پس با مراجعه به این روایت اگر دیدیم که محل سؤال ما نیز از جمله آن موارد است، حکم به وجوب خمس می‌کنیم، وگرنه حکم به عدم وجوب خمس می‌کنیم.

حضرت در یک مورد از آن موارد می‌فرماید: خمس در «میراث لا یحتسب» است که از غیر پدر و از غیر پسر باشد. «میراث لا یحتسب» یعنی میراثی که انسان آن را پیش‌بینی نمی‌کرد و غیر منتظره باشد. مثلاً نمی‌دانست عمو یا پسرعمویی دارد، بعد یکباره به او خبر دادند تو فلان فامیل را داشتی و اکنون وفات یافته است تو جز تو وارثی ندارد. اما میراث پدر برای پسر و میراث پسر برای پدر، چه به صورت لا یحتسب باشد و چه نباشد، در هر صورت متعلق خمس نیست. این قسمت از کلام دلالت دارد که در محل سؤال خمس ثابت نیست.

چون خمس میراث مقید به دو قید است: یکی قید لا یحتسب و دیگر آنکه در غیر پدر و در غیر پسر باشد، و در محل بحث ما قید دوم موجود نیست و لذا وجوب خمس هم در کار نیست.

اما از نظر سند، روایت معتبر است. چون راوی آن ثقة است.

خلاصه آنکه: ۱. دلیل لفظی، یعنی روایت، موجود است. ۲. روایت از نظر سند

و خبر الثقة حجة. و النتيجة هي أن الخمس في تركه [ای میراث] الأب غير واجب.

و يجيب الفقيه على السؤال الثالث بالإيجاب، بدليل رواية زرارة عن الإمام الصادق أنه قال: «القهقهة لا تنقض الوضوء و تنقض الصلاة» و العرف العام يفهم من النقض أن الصلاة تبطل بها، و زرارة ثقة و خبر الثقة حجة، فالصلاة مع القهقهة باطلة إذن.

و بملاحظة هذه المواقف الفقهية الثلاثة نجد أن الأحكام التي استنبطها الفقيه كانت من أبواب شتى [ای مختلفه] من الفقه، و أن الأدلة التي استند إليها الفقيه مختلفة. فبالنسبة إلى الحكم الأول استند [الفقيه] إلى رواية يعقوب بن شعيب

---

معتبر و حجت است. ۳. روایت از نظر دلالت نیز معتبر و حجت است. چون ظاهر کلام حضرت محل سؤال را شامل نمی‌شود و معنای ظاهر حجت است.

در پاسخ به سؤال سوم، فقیه مانند مراحل فوق را طی می‌کند و چنین می‌گوید:

۱. دلیل لفظی موجود است. چون زراره از امام صادق (ع) نقل کرده است که حضرت فرمودند: «القهقهة لا تنقض الوضوء و تنقض الصلاة». یعنی قهقهه وضو را باطل نمی‌کند، ولی نماز را باطل می‌کند. ۲. روایت زراره از نظر سند معتبر و حجت است. ۳. از نظر دلالت نیز معتبر و حجت است. چون در عرف از کلمه «نقض» معنای بطلان فهمیده می‌شود و ظهور عرفی الفاظ حجت است.

با مقایسه این سه مسئله و مراحلی که فقیه در استنباط حکم هریک طی می‌کند، در می‌یابیم که سؤالات در عین آنکه مختلف و مراحل استنباط در هر مسئله متفاوت از دیگری است، ولی وجوه مشترکی در هر سه مسئله ملاحظه می‌شود. مسأله اول از مسائل «كتاب الصوم» و مسأله دوم از مسائل «كتاب الخمس» و مسأله سوم از مسائل «كتاب الصلاة» است. پس هرکدام به بابی از ابواب فقه مربوط است و در هرکدام یک نوع دلیل لفظی به کار رفته است. روایت یعقوب بن شعيب - که در مسأله اول مورد

و بالنسبة إلى الحكم الثاني استند إلى رواية علي بن مهزيار. و بالنسبة إلى الحكم الثالث استند إلى رواية زرارة. و لكل من الروايات الثلاث منها و تركيبها اللفظي الخاص الذي يجب أن يدرس بدقة و يحدد معناه. و لكن توجد في مقابل هذا التنوع [في متن الادلة و سندها] و هذه الاختلافات بين المواقف الثلاثة، عناصر مشتركة أدخلها الفقيه في عملية الاستنباط [و استفاد منها] في المواقف الثلاثة جميعا. فمن تلك العناصر المشتركة، الرجوع إلى العرف العام في فهم الكلام الصادر عن المعصوم، و هو ما يعبر عنه بحجية الظهور العرفي. فحجية الظهور إذن عنصر مشترك [ای قابل

للاستفاده فی ای موضع] فی عملیات الاستنباط الثلاث و كذلك یوجد عنصر مشترك آخر و هو حجیة خبر الثقة. و  
هكذا نستنتج أن عملیات الاستنباط تشتمل علی عناصر

استفاده بود- در مسأله دوم و سوم کاربردی ندارد. همچنین روایت علی بن مهزیار و روایت زراره که در غیر مورد خودشان کاربرد ندارند. پس اصل دلیل متفاوت است. در مورد هریک از این سه روایت، دو جهت قابل بررسی است: جهت سند و جهت دلالت. سند هر کدام مختص به خودشان است. وثاقت زراره ربطی به وثاقت یعقوب یا وثاقت علی بن مهزیار ندارد. از نظر دلالت نیز در هریک از این سه حدیث با ترکیب خاصی روبرو هستیم. کلمات موجود در هر حدیث و معنای ظاهر در هر جمله غیر از دیگری است. اما در هر سه مورد از یک قاعده کلی بهره بردیم و آن «حجیت ظهور عرفی الفاظ» است؛ همان گونه که از قاعده «حجیت خبر ثقة» نیز استفاده کردیم. این دو قاعده اختصاص به مسأله معینی ندارند و در هر استدلال فقهی می توانند وارد شوند و بدین لحاظ از عناصر مشترک به شمار می آیند.

در مقابل، آن مقدماتی که استدلال متوقف بر آنهاست، ولی مختص به همان محل هستند و قابل تسری به موارد دیگر نیستند، عناصر خاص نامیده می شوند. عناصر خاص در هر مسئله برحسب همان مسئله باید بررسی شوند؛ مانند دانستن معنای کلمه

مشترکه كما تشتمل علی عناصر خاصة [ای قابله للاستفاده فی موضع خاص] و نعنی بالعناصر الخاصة تلك العناصر التي تتغير من مسألة إلى أخرى. [یأتی هنا و لا یأتی هنا] فروایة یعقوب بن شعیب عنصر خاص فی عملیة استنباط حرمة الارتماس، لأنها لم تدخل فی عملیات الاستنباط الاخری، بل دخلت بدلا عنها عناصر خاصة أخرى کروایة علی بن مهزیار و روایة زرارة. و نعنی بالعناصر المشتركة القواعد العامة [فلاشترک فی اصطلاح الاستاذ الشهيد یكون بمعنی الکلیة و العمومیة كما ان العناصر تكون بمعنی القواعد] التي تدخل فی عملیات استنباط أحكام عديدة [ای کثیره] فی أبواب مختلفة [من الفقه مثل باب الطهارة و باب الصلاة و غیر ذلك].

و فی علم الاصول تدرس العناصر المشتركة، و فی علم الفقه تدرس

«نقض» که فقط در حدیث زراره یا حد اکثر در هر حدیثی که مشتمل بر این کلمه باشد، به کار می آید. و نیز مانند دانستن معنای کلمه «ارتماس» که فقط در جایی که این کلمه استعمال شده، مانند حدیث یعقوب، به کار می آید.

به هر حال عناصر خاص تحت ضابطه کلی در نمی آیند؛ گرچه ممکن است فی حد نفسه کلی باشند و در بیش از یک مورد یا یک قسمت فقه به کار روند. مثلا دانستن وثاقت زراره در هر خبری که راوی او زراره است به کار می آید، نه در هر حدیث؛ به خلاف دانستن حجیت خبر ثقة که به عنوان ضابطه کلی در هر حدیثی قابل استفاده است.

## [فرق بین علم فقه و علم اصول]

اکنون این سؤال پیش می‌آید که عناصر خاص در کجا مورد مطالعه و بررسی قرار می‌گیرد؟ پاسخ این است که عناصر خاص در لابلای مباحث فقهی مورد مطالعه قرار می‌گیرد و فقیه غالب آنها را باید از علوم دیگر به دست آورد تا استدلال خود را به اتمام برساند. و لذا گفته‌اند احاطه بر علم لغت، علم رجال، علم منطق و ... از مقدمات اجتهاد است. ولی عناصر مشترک در هر مسئله از مسائل فقه مورد بحث قرار نمی‌گیرد؛

### العناصر الخاصة فی کل مسألة.

و هكذا يترك للفقيه [ای یقی علی عهدته] فی کل مسألة أن يفحص بدقه [العناصر الخاصة ای] الروایات و المدارک الخاصة التي ترتبط بتلك المسألة و یدرس قيمة تلك الروایات [من جهتین جهة الدلالة و جهة السند] و يحاول فهم ألفاظها و ظهورها العرفی و أسانیدها، بينما يتناول الاصولی البحث عن حجية الظهور و حجية الخبر و هكذا. [و لا يتناول البحث عن رواية خاصة و كيفية دلالتها و نوع سندها].

و علم الاصول لا يحدد العناصر المشتركة فحسب، بل يحدد أيضا درجات

---

چون مستلزم تکرار است. یک بار از آنها در علم اصول بحث می‌شود و به صورت قضایای کلی به اثبات می‌رسند و آنگاه در علم فقه به عنوان مبادی تصدیقیه استفاده می‌شوند.

شاید اشکال شود که پس قواعد منطقی را هم باید در علم اصول داخل کرد؛ چون اختصاص به این مسئله یا آن مسئله ندارند و استدلال فقیه بدون آنها به اتمام نمی‌رسد.

در جواب می‌گوییم که قواعد منطقی قواعد کلی است و از عناصر مشترک به حساب می‌آیند، ولی نه از عناصر مشترک در استنباط حکم شرعی، بلکه از عناصر مشترک در هر استدلالی، اعم از استدلال فقهی یا غیر فقهی. علم اصول فقط قواعدی را که استدلال فقهی متوقف بر آنهاست، معین می‌کند. علم فقه و فلسفه و کلام و از جمله علم اصول و خلاصه هر علم استدلالی محتاج به علم منطق است و منطق مقدم بر همه آنهاست. اما در مقابل، علم اصول قواعد خصوصی استدلال را می‌آموزد؛ یعنی قواعدی که در خصوص استدلال فقهی به کار می‌آید.

بنابراین علم اصول عهده‌دار بحث از عناصر مشترک است؛ ولی عناصر خاص توسط فقیه در هر مسئله بررسی می‌شود.

البته در علم اصول کاربرد و رتبه هریک از عناصر مشترک نیز معین می‌گردد.

استعمالها [ای تقدم بعضها على بعض كتقدم الامارات على الاصول] و العلاقة بينها [كما يأتي في باب تعارض الأدلة] كما سنرى في البحوث المقبلة إن شاء الله تعالى.

موضوع علم الاصول لكل علم - عادة - موضوع أساسي ترتكز جميع بحوثه عليه [ای تصير البحوث متمركزا على الموضوع] و تدور [- البحوث] حوله و تستهدف [البحوث] الكشف عما يرتبط [- ما] بذلك الموضوع من خصائص و حالات و قوانين.

مثلا حجيت قطع و حجيت خبر ثقة و حجيت اصاله البراءة هر سه از عناصر مشترك هستند؛ ولی از نظر حجيت در یک سطح نیستند. بدین گونه که با وجود قطع، خبر ثقة کاربردى ندارد و با وجود خبر ثقة نوبت به اصل براءت نمی‌رسد. این ارتباط خاص در بین عناصر مشترك نیز در علم اصول و در باب تعارض ادله دانسته می‌شود.

### موضوع علم اصول

برای هر علمی موضوعی معین می‌گردد تا اولاً مباحث آن علم از مباحث سایر علوم تفکیک شود، ثانياً مباحث موجود در آن علم از طریق موضوع به هم ارتباط پیدا کند.

مثلا در علم طب نمی‌توان از حرمت خمر بحث کرد و در علم نجوم نمی‌توان از خاصیت انبساط آهن در مقابل حرارت بحث کرد. مباحث هر علمی درباره موضوع آن است؛ مباحثی که مربوط به ویژگیهای موضوع و حالات موجود برای موضوع و قوانین حاکم بر آن است.

تشخیص این مطلب که فلان مسئله به فلان علم ربط دارد یا ندارد، از راه تشخیص موضوع است. موضوع علم نجوم، اجرام فضایی و موضوع علم فیزیک مواد موجود در طبیعت و موضوع طب بدن انسان است. پس در علم نجوم از چگونگی ستارگان و

فالفیزیاء مثلاً موضوعها الطبیعة. و بحوث الفیزیاء ترتبط کلها بالطبیعة و تحاول [ای تقصد بحوث الفیزیاء] الكشف عن حالاتها [- الطبیعة] و قوانینها العامة.

و [علم] النحو موضوعه الكلمة [بالمعنى الاعم الذى يشمل الكلام] لأنه يبحث عن حالات إعرابها و بنائها و رفعها و نصبها. فما هو موضوع علم الاصول الذى تدور حوله [- الموضوع] بحوثه؟

و نحن إذا لاحظنا التعريف الذى قدمناه لعلم الاصول استطعنا أن نعرف

ویژگیها و قوانین مربوط به آنها بحث می‌کنیم؛ نظیر آنکه ستاره جدی در چه هنگامی طلوع یا غروب می‌کند و

خسوف و کسوف چگونه و چرا پیدا می‌شود؟ در علم فیزیک از انبساط فلز در مقابل حرارت و یخ زدن آب در صفر درجه و حرکت نور به خط مستقیم و امثال آن بحث می‌شود که همه در حول یک محور است. در علم طب از تندرستی و بیماری و علل آنها- که همه مربوط به بدن است- بحث می‌شود. در علوم اعتباری، مانند فقه و اصول و نحو، نیز چنین است. یعنی باید محوری برای مباحث علم قرار داد تا مباحث مربوط از مباحث نامربوط مشخص گردد. در علم نحو می‌گویند که موضوع، «کلمه» است و مقصود، کلمه به معنای اعم است که شامل کلام نیز می‌شود. پس در علم نحو هرآنچه از حالات و ویژگیها و قوانین، مربوط به این موضوع می‌شود، مورد بحث قرار می‌گیرد. مانند مرفوع بودن کلمه یا مضاف بودن آن یا در محل اعراب بودن.

اکنون این سؤال مطرح می‌شود که موضوع علم اصول چیست و مباحث اصولی در اطراف چه محوری دور می‌زنند؟

پاسخ این است که موضوع علم اصول ادله مشترک است. به این معنا که در علم اصول از حالات و ویژگیها و قوانین مربوط به این موضوع بحث می‌کنیم. مثلاً خبر ثقه از جمله ادله مشترک است و از جمله حالات عارض بر خبر ثقه آن است که گاه در تعارض با خبر دیگری واقع می‌شود. و از جمله ویژگیهای خبر ثقه آن است که ظنی

أن علم الاصول يدرس في الحقيقة الأدلة المشتركة في علم الفقه لإثبات دليلتها [ای اثبات آنها حجة و معتبره عند الشارع و لاثبات مقدار الحجية و درجه الاستعمال و العلاقة بينها]، و بهذا صح القول بأن موضوع علم الاصول هو الأدلة المشتركة في عملية الاستنباط. [و مباحث الاصول تتضمن اثبات حجيتها]

---

است. و از جمله قوانین حاکم بر خبر ثقه آن است که در نزد شارع معتبر و حجت است.

همه این مباحث در علم اصول مطرح می‌شود؛ چون همه درباره خبر ثقه طرح می‌شود و خبر ثقه از ادله مشترک است. بحث از دلیلیت دلیل و دامنه حجیت دلیل هم بحث اصولی است. یعنی بحث از اینکه چرا خبر ثقه از جمله ادله مشترک است؟ و چرا در نزد شارع معتبر و حجت است؟ و نیز بحث از اینکه چرا و چگونه ظواهر حجت است؟

و نیز بحث از اینکه آیا دامنه حجیت استصحاب، شبهات حکمیه را شامل است یا اختصاص به شبهات موضوعیه دارد؟ این‌ها همه از مباحث اصولی به شمار می‌رود؛ نه اینکه دلیلیت دلیل در علم دیگری بحث شود و بعد از آنکه به اثبات رسید، به عنوان موضوع در علم اصول وارد شود و مباحث دیگری که بر فرض دلیل بودن آن استوار است مطرح شود.

با مراجعه به فهرست مطالب این کتاب روشن خواهد شد که همه مباحث در اطراف یک موضوع، و آن «دلیل» است. لذا محور مباحث آینده را چنین می‌توان ترسیم کرد:



علم الاصول منطق الفقه و لا بد أن معلوماتكم عن علم المنطق تسمح لنا أن نستخدمه [- علم المنطق] كمثال لعلم الاصول. فإن علم المنطق- كما تعلمون- يدرس في الحقيقة عملية التفكير [و منهج الاستدلال] مهما كان مجالها [- العملية] و حقلها [ای مکانها] العلمی [ای فی علم الکلام او فی علم الهندسة او ...] و يحدد النظام العام [بلحاظ صورة الاستدلال] الذي يجب أن تتبعه لكي يكون التفكير سليما. مثلا يعلمنا علم المنطق كيف يجب أن ننهج [و نمشی] فی الاستدلال بوصفه [- الاستدلال] عملية تفكير لكي يكون الاستدلال صحيحا؟ كيف نستدل على أن سقراط

### علم اصول، منطق فقه

اگر آشنایی مختصری با علم منطق داشته باشیم به خوبی خواهیم دانست که چرا علم اصول را باید منطق فقه خواند. علم منطق علمی است که چگونگی استدلال صحیح را می آموزد و قواعدی که فکر انسان را از خطا بازمی دارد، پایه گذاری می کند. البته ما در علم منطق دیگر کاری نداریم که قواعد استدلال در چه علمی به کار می رود و در قالب قوانین منطقی چه معنایی قرار داده می شود، بلکه فقط ساختار صحیح استدلال طرح می شود و تفاوتی نمی کند که در علم کلام یا فلسفه یا فقه یا اصول به کار رود. مثلا در منطق گویند «اگر هر الف، ب باشد و هر ب، ج باشد پس می توان گفت هر الف، ج است». حال این قاعده در علم نحو چنین به کار می رود: اگر هر اسم اشاره اسم مبنی باشد و هر اسم مبنی اعراب محلی بپذیرد، پس هر اسم اشاره، اعراب محلی می پذیرد.

و در علم اصول چنین به کار برده می شود: هر خبر ثقه اماره است و هر اماره بر اصل عملی مقدم است، پس هر خبر ثقه بر اصل عملی مقدم است.

اگر خواستیم در علم فلسفه یا کلام استدلال کنیم که چرا سقراط فانی است، یا در

فان؟ [بان نقول کل انسان فان و سقراط انسان] و كيف نستدل على أن نار الموقد الموضوع أمامي محرقه؟ و كيف نستدل على أن مجموع زوايا المثلث تساوي قائمتين؟ و كيف نستدل على أن الخط الممتد بدون نهاية مستحيل؟ كل هذا [ای ما ذکر من الامثلة من مختلف العلوم] يجيب عليه علم المنطق بوضع المناهج العامة للاستدلال، كالقياس و الاستقراء فهو [- المنطق] إذن علم لعملية التفكير إطلاقا [ای مهما كان مجالها].

و علم الاصول يشابه علم المنطق من هذه الناحية [ای من ناحية وضع المنهج للاستدلال] غير أنه [- علم الاصول] يبحث عن نوع خاص من عملية التفكير، أي عن عملية التفكير الفقهي في استنباط الأحكام، و يدرس [- علم الاصول]

علم فیزیک استدلال کنیم که چرا این آتشی که در مقابل ما برافروخته است سوزاننده می باشد، یا در علم هندسه استدلال کنیم که چرا زوایای داخلی هر مثلث مساوی صد و هشتاد درجه است، یا ثابت کنیم خط ممتد بدون نهایت محال است، همه این ها را از طریق آگاهی بر علم منطق می توانیم پاسخ دهیم. چرا که در علم منطق راههای استدلال

تعلیم داده می‌شود. راههای سه‌گانه استدلال عبارتند از: قیاس، استقرا و تمثیل که هرکدام با حدود و شرایط خاصی معتبر است، نه به طور مطلق. مثلاً در پاسخ سؤال او از طریق قیاس وارد می‌شویم و گوییم سقراط انسان است و هر انسان فانی است پس سقراط فانی است و در پاسخ سؤال دوم از طریق استقرا وارد می‌شویم و گوییم از ملاحظه تعداد زیادی از افراد آتش، عقل به این نتیجه رسیده است که سوزاندگی خاصیت ذاتی برای آتش است پس در افراد دیگری از آنکه آزمایش نشده است نیز یافت می‌شود.

نظیر این فایده که از علم منطق برای هر شخص استدلال‌کننده حاصل می‌شود، برای فقیه از علم اصول حاصل می‌شود. یعنی فقیه ناچار است قواعد اصولی را به عنوان اساس و پایه‌ای برای هر استدلال فقهی به کار گیرد. استدلال بر اینکه آب کر به

العناصر المشتركة التي يجب أن تدخل [- العناصر] فيها [- عملية التفكير الفقهی] لكي يكون الاستنباط سليماً فهو [- علم الاصول] يعلمنا كيف نستنبط الحكم بحرمه الارتماس على الصائم؟ وكيف نستنبط اعتصام ماء الكر؟ وكيف نستنبط الحكم باستحباب صلاة العيد أو وجوبها؟ و ذلك [ای تعلیمنا كيفية الاستنباط] بوضع المناهج العامة و تحديد العناصر المشتركة لعملية الاستنباط.

و على هذا الأساس يصح أن يطلق على علم الاصول اسم منطق علم الفقه لأنه [- علم الاصول] بالنسبة إليه [- علم الفقه] بمثابة المنطق بالنسبة إلى الفكر البشري بصورة عامة.

أهمية علم الأصول في عملية الاستنباط و لسنا بعد ذلك [ای بعد التعرف على انه منطق الفقه] بحاجة إلى التأكيد على

مجرد ملاقات نجس، تنجس پیدا نمی‌کند، یا معامله از روی اکراه باطل است، یا فراهم آوردن اسباب تسلط اجانب بر مسلمین حرام است، اثبات هرکدام از این مسائل محتاج منطق و اصول است. منطق در مرحله اول و اصول در مرحله دوم. منطق به عنوان پایه‌گذار قواعد عمومی استدلال و اصول به عنوان پایه‌گذار قواعد ویژه استدلال فقهی.

پس رابطه منطق با همه علوم و از جمله علم اصول، نظیر رابطه اصول با فقه است. از این رو علم اصول را «منطق فقه» می‌خوانند. همان گونه که در علم منطق راههای استدلال و حدود و شروط هرکدام بیان می‌شود، در علم اصول نیز عناصر مشترک و چگونگی به‌کارگیری آنها در عملیات استنباط معین می‌گردد.

#### اهمیت علم اصول در عملیات استنباط

ارزش علم اصول به عنوان علمی که عناصر مشترک استنباط و قواعد کلی اجتهاد را معرفی می‌کند و در واقع منطق اجتهاد به شمار می‌آید، بسی واضح است. می‌توان

أهمية علم الاصول و خطوره دوره [و تأثيره العظيم] في عالم الاستنباط لأنه [- علم الاصول] ما دام يقدم لعملية الاستنباط عناصرها المشتركة و يضع لها نظامها العام فهو عصب الحياة فيها [- العملية]، و بدون علم الاصول يواجه الشخص في الفقه ركاما متناثرا من النصوص [اي مقدارا متراكما من آيات و روايات مختلفة] و الأدلة دون أن يستطيع استخدامها و الاستفادة منها [- الأدلة] في الاستنباط، كإنسان يواجه أدوات النجارة و يعطى منشارا و فأسا و ما إليهما من أدوات دون أن يملك أفكارا عامة عن عملية النجارة و طريقة استخدام تلك الأدوات.

و كما أن العناصر المشتركة ضرورية لعملية الاستنباط فكذلك العناصر الخاصة التي تختلف من مسألة إلى أخرى، كمفردات الآيات و الروايات المتناثرة فإنها الجزء الضروري الآخر فيها [- العملية] فلا يكفي مجرد الاطلاع

موقعيت و مكانت علم اصول را در عرصه استنباط به سلسله اعصاب در بدن انسان تشبيه كرد. همان گونه كه در تمام بدن انسان سلسله اعصاب گسترده است و هر عضو را به تحرک وامی دارد و با قسمتهای دیگر ارتباط می دهد، علم اصول نیز مجموعه اطلاعات پراکنده ما را در فقه، تنظیم و توجیه می کند. آنچه از ادله در دست فقیه می باشد، انباشته ای از مواد است كه بدون قواعد اصولی نمی توان آنها را به صورت مطلوب در کنار هم قرار داد و نتیجه مورد نظر را گرفت. نظیر آنكه شخصی ابزار لازم برای ساختن یک صندلی چوبی را داشته باشد، ولی فن نجاری و طریقه استفاده از اهر و تیشه را نداند.

همان گونه كه فقیه در رسیدن به نتیجه نهایی، یعنی استنباط حكم شرعی، احتیاج به اطلاعات اصولی دارد، همچنان باید آگاه بر عناصر خاص باشد. درست مانند نجار كه هم باید فن نجاری را بداند و هم باید وسائل و مواد در اختیار داشته باشد. عناصر خاص در هر مسئله متفاوت از عناصر خاص در مسئله دیگر است. در یکجا فلان روایت و در جای دیگر فلان آیه و در جای دیگر دلیل فقهی دیگری به کار می رود. پس با اطلاعات

على العناصر المشتركة التي يمثلها علم الاصول و من يحاول الاستنباط على أساس الاطلاع الاصولي فحسب [اي بدون الاطلاع على العناصر الخاصة] نظير من يملك معلومات نظرية عامة عن عملية النجارة و لا يوجد لديه فأس و لا منشار و ما إليهما من أدوات النجارة فكما يعجز هذا [الشخص] عن صنع سرير خشبي مثلا كذلك يعجز [العالم] الاصولي عن الاستنباط إذا لم يفحص بدقة العناصر الخاصة المتغيرة من مسألة إلى أخرى.

فالعناصر المشتركة و العناصر الخاصة قطبان مندمجان [اي منضمان] في عملية الاستنباط و لا غنى للعملية عنهما معا. الاصول و الفقه يمثلان النظرية و التطبيق و نخشى أن نكون قد أوحينا إليكم بتصور خاطئ حين أوضحنا أن المستنبط يدرس في علم الاصول العناصر المشتركة و يحددها و يتناول [أي يأخذ] في

اصولی به تنهایی نمی توان حکمی استخراج کرد؛ چنانکه نجار با دست خالی نمی تواند یک صندلی چوبی بسازد. فقیه

در هر مسئله‌ای که وارد می‌شود، باید از مجموع آیات و روایات، آن آیه یا روایتی را که در خصوص همان مسئله مورد احتیاج است، پیدا کند. و این خود مستلزم احاطه کافی بر ادله و دقت بسیار در تطبیق است.

تا اینجا دانسته شد که استنباط احکام شرعی بر دو پایه اساسی استوار است، عناصر مشترک و عناصر خاص، بلکه باید گفت استنباط آمیخته‌ای از این دو است.

### اصول و فقه مانند نظریه و تطبیق هستند

گفتیم که عناصر خاص و عناصر مشترک دو رکن لازم برای عملیات استنباط هستند؛ ولی نه به این معنا که انضمام عناصر خاص به عناصر مشترک برای حصول اجتهاد کافی است. اشتباه بزرگی است اگر خیال کنیم استنباط احکام شرعی بدون

بحوث علم الفقه العناصر الخاصة لیکمل بذلك عملیة الاستنباط. إذا قد يتصور البعض أنا إذا درسنا فی علم الاصول العناصر المشتركة فی عملیة الاستنباط و عرفنا مثلاً حجیة الخبر و حجیة الظهور و ما إلیهما من العناصر الاصولیة فلا یبقی علینا بعد ذلك أى جهد علمی. إذ لا نحتاج ما دمننا نملک تلك العناصر [المشتركة] إلا إلی مجرد استخراج الروایات و النصوص من مواضعها لکی تضاف [هذه العناصر الخاصة] إلی العناصر المشتركة و یستنبط منها الحكم الشرعی و هو [ای اضافه العناصر الخاصة الی العناصر المشتركة] عمل سهل بطبیعته [- عمل] لا یشتمل علی جهد علمی [فالاستنباط امر سهل].

و لكن هذا التصور خاطئ إلی درجة کبیره، لأن المجتهد إذا مارس [ای تناول] العناصر المشتركة لعملیة الاستنباط و حدها فی علم الاصول لا یکتفی بعد ذلك بتجميع أعمی [ای بدون تأمل و ملاحظه] للعناصر الخاصة من کتب الأحادیث

زحمت و دقت کافی حاصل می‌شود و همین‌که منابع فقه یعنی آیات و روایات را یا محل پیدا کردن هر کدام را دانستیم و عناصر مشترک را به آن ضمیمه کردیم، حکم شرعی خودبه‌خود استخراج می‌شود. چرا که اجتهاد در مرحله تطبیق، احتیاج به دقت و توانایی و ممارست فراوان دارد.

فقیه در ابتدا باید عناصر خاص را پیدا کند. مثلاً در مقابل این سؤال که آیا ارتماس بر شخص روزه‌دار حرام است یا نه، اول باید آنچه را در میان ادله، مربوط به این مسئله است، پیدا کند و سپس به کمک قواعد اصولی، مدارک موجود در مسئله و تمام مقدمات لازم را به صورت خاصی ترتیب دهد. در اینجا فقیه باید دقت خاصی در ترتیب مدارک اعمال کند. زیرا اصولی، قواعد کلی را در همان حد خودش آموخته و به اثبات رسانده است، اما فقیه اضافه بر این، چگونگی به‌کارگیری هر قاعده را در جای خودش می‌داند. پس نباید چنین تصور کرد که با جمع کردن عناصر خاص و در ذهن داشتن عناصر مشترک، خودبه‌خود حکم معلوم می‌شود؛ بلکه تشخیص محل به‌کارگیری هر

و الروایات مثلاً. بل بقی علیہ [- المجتهد] أن یمارس فی علم الفقه تطبیق تلك العناصر المشتركة و نظریاتها العامة علی العناصر الخاصة. و التطبیق مهمه فکریه بطبیعتها تحتاج إلى درس و تمحیص [ای تمرین و تجربه] و لا یغنی الجهد العلمی المبذول اصولیا عن بذل جهد جدید فی التطبیق. فلنفرض مثلاً أن المجتهد آمن فی علم الاصول بحجیه الظهور العرفی فهل یکفیه أن یضع إصبعة علی روایه علی بن مهزیار التي حددت مجالات الخمس مثلاً لیضیفها [- الروایه] إلى العنصر المشترك و یستنبط من ذلك عدم وجوب الخمس فی میراث الأب؟ أ و لیس المجتهد بحاجة إلى تدقیق مدلول النص فی الروایه لمعرفة نوع مدلوله فی العرف العام و دراسه كل ما یرتبط بتحدید ظهوره العرفی من قرائن و أمارات داخل إطار [ای حدود] النص [مثل القرائن اللفظیه المتصله] أو خارجه [مثل الزمان و المكان و نوع المتکلم

قاعده و چگونگی تطبیق آن قواعد کلی بر موارد جزئی، خود امری مشکل است که به آسانی برای هرکس حاصل نمی شود. مانند شخصی که درس پزشکی خوانده و حالا در مقابل خود بیماری را می بیند که رنگ پریده و نحیف است و نبضش بسرعت می زند.

اینجا پزشک را شامه خاصی لازم است که بفهمد کدامیک از آن قواعد کلی که راجع به بیماریها خوانده، در اینجا تطبیق می شود.

فرض کنید مجتهد قاعده حجیت ظهور عرفی را در علم اصول قبول کرد. این کافی نیست که انگشت بر روایت علی بن مهزیار بگذارد و بگوید در این روایت تمام موارد وجوب خمس معین شده است و چون میراث پدر برای پسر در ضمن آن موارد نیست، پس می فهمیم که در میراث پدر برای پسر خمس نیست؛ بلکه مجتهد باید این روایت را از نظر دلالت و معنا کاملاً بررسی کرده و نوع دلالت و ظهور را تشخیص دهد. بله درست است که ظهور الفاظ حجت است، اما در اینجا باید دید الفاظ چه ظهوری دارند و آیا این ظهور متکی به قرائن است یا نه؟ و آیا قرائن، قرائن لفظیه و موجود در متن روایت هستند یا قرائن خارجیه و مربوط به زمان و مکان و نوع مخاطبین و مرتکبات

و المخاطب و مثل القرائن اللفظیه المنفصله] لکی یتضمن بأمانه [ای بطریق صحیح] من تطبیق العنصر المشترك القائل بحجیه الظهور العرفی؟ و فی هذا الضوء نعرف أن البحث الفقہی عن العناصر الخاصة فی عملیه الاستنباط لیس [- البحث] مجرد عملیه تجميع، بل هو [- البحث الفقہی] مجال التطبیق للنظریات الاصولیه.

و تطبیق النظریات العامه له [- التطبیق] دائماً موهبته [- التطبیق] الخاصه و دقته و مجرد الدقه فی النظریات العامه لا یغنی عن الدقه فی تطبیقها [- النظریات]. أ لا ترون أن من یدرس بعق النظریات العامه فی الطب یحتاج فی مجال تطبیقها علی حاله مرضیه إلى دقه و انتباه کامل و تفکیر فی تطبیق تلك النظریات علی المریض الذی بین یدیه.

ذهنی آنها هستند؟ پاسخ به این سؤالات بدون دقت و به آسانی امکان پذیر نیست.

اینجاست که می‌توان برای استنباط، وجود عنصر سومی را هم لازم دانست؛ یعنی قدرت تطبیق قواعد کلی بر موارد جزئی به صورت صحیح. گرچه شرط نیست هر فقیه همیشه تطبیق صحیح داشته باشد، بلکه ظهور خطا، امری طبیعی و اجتناب‌ناپذیر است. چنانکه یک پزشک در حرفه خود نیاز به دقت و تطبیق صحیح دارد و با این حال گاه در مرحله تشخیص بیماری اشتباه می‌کند. از این رو می‌توان گفت علم اصول علم به قواعد کلی و علم فقه علم به چگونگی تطبیق آن قواعد بر عناصر خاص است. پس فقیه برخوردار از سه چیز است: قواعد اصولی، قدرت تطبیق و عناصر خاص.

شهید ثانی - ره - که از فقهای بزرگ شیعی است، می‌گوید: فقاہت مستلزم قوه‌ای است که بتوان رد اصول بر فروع کرد<sup>۱</sup> و انما تلك القوة بيد الله يؤتيها من يشاء من عباده؛ با این حال مجاهدت و ممارست علمی دخالت بسیاری در تحصیل این قوه دارد.

التفاعل [ای التأثير المتقابل] بين الفكر الاصولي و الفكر الفقهي عرفنا أن علم الاصول يقوم بدور المنطق بالنسبة إلى علم الفقه، و العلاقة بينهما علاقة النظرية و التطبيق [علم الاصول مجال النظرية و علم الفقه مجال التطبيق]. و هذا الترابط الوثيق بينهما يفسر لنا التفاعل المتبادل بين الذهنية الاصولية على صعيد [ای فی مجال] النظريات من ناحية، و بين الذهنية الفقهية على صعيد التطبيق من ناحية أخرى، لأن توسع بحوث التطبيق يدفع بحوث النظرية خطوة إلى الأمام، لأنه [- توسع بحوث التطبيق] يثير أمامها [- بحوث النظرية] مشاكل [مثل مشكلة الواجب المعلق و مشكلة تعارض الأدلة] و يضطرها [ای يضطر توسع بحوث التطبيق بحوث النظرية] إلى وضع

### تأثیر متقابل میان تفکر اصولی و تفکر فقهی

دانستیم که نقش علم اصول در استدلال فقهی مانند نقشی است که منطق نسبت به همه علوم استدلالی دارد. یعنی علم اصول مانند نظریه است و علم فقه جایگاه تطبیق برای نظریات اصولی است. این ارتباط را می‌توانیم از طریق بررسی تاریخ تکامل این دو علم بهتر بشناسیم.

همواره نوعی تأثیر و تأثر متقابل میان علم اصول و علم فقه در کار بوده است.

علم اصول، قواعد کلی استنباط را مطرح می‌کند و فقط از جنبه نظری و به دور از موارد جزئی عملی، آن قواعد را به اثبات می‌رساند و علم فقه چگونگی تطبیق آن قوانین را در موارد خاص بررسی می‌کند. مانند آنکه در یک کشور گروهی قانونگذار هستند و گروه دیگر مجری آن قوانین. عالم اصولی نیز قوانین را بررسی و فقیه با توجه به موارد

<sup>۱</sup> (۱). رد اصول بر فروع، اصطلاح رایج در میان فقهاست. مراد از اصول، همان قواعد کلی است و مراد از فروع، یکایک مسائلی است که فقیه پیش روی دارد و باید پاسخ آنها را معین کند. در هر مسئله عناصر خاص باید ملاحظه شود و آنگاه چگونگی به‌کارگیری قواعد کلی، یعنی اصول، در این موارد جزئی، یعنی فروع، دانسته شود.

خاص آنها را تطبیق می‌کند. (توجه داشته باشید که هر فقیه، اصولی نیز هست؛ یعنی مبانی اصولی را خود باید پی‌ریزی کند و نمی‌تواند تقلید از دیگری بگیرد.) اما پرواضح

[ای تأسیس] النظریات العامه لحلولها، [ای لحلول المشاكل - حلول جمع حل]، كما أن [تکامل الاصول یوجب تکامل الفقه و] دقة البحث فی النظریات الاصولیة تنعکس علی صعيد التطبيق [ای فی مجال الفقه] إذ كلما كانت النظریات أوفر و أدق تطلبت طريقة تطبيقها [- النظریات] دقة و عمقا أكبر [ای ارتقاء بحوث علم الاصول یوجب ارتقاء الفكر الفقهی] و هذا التفاعل بین الذهنیتین الاصولیة و الفقهیة يؤكد [التفاعل] تاریخ العلمین علی طول الخط. و تكشف عنه [- التفاعل] بوضوح دراسة المراحل التي مر بها [- المراحل] البحث الفقهی و البحث الاصولی فی تاریخ العلم. فقد نشأ علم الاصول فی أحضان [- جمع حضان] علم الفقه [و تحت رعايته و تربيته] كما نشأ علم الفقه فی أحضان علم الحديث [و هو]

است که قانونگذار یک کشور به دور از فضای خارج و مشکلات عملی اجتماع نمی‌تواند قانون بهتری ارائه دهد. پس آشنایی با مشکلات و مسائل قوه مجریه راهنمای اوست و از طرفی با وضع قانون صحیح خود راهنمای قوه مجریه است. مانند این ارتباط متقابل را می‌توان بین علم اصول و علم فقه ملاحظه کرد: یعنی دقت در کشف قواعد اصولی و توسعه این مباحث خود موجب آن است که فقه نیز تکامل و توسعه یابد. و هرچه فقه توسعه یابد، قضایایی که به طور مشترک در همه جای فقه به کار گرفته می‌شود، شناخته و به طور مستقل مورد مطالعه قرار خواهد گرفت. فقیه در مرحله عمل مواجه با مشکلات و مسائلی است که جنبه اختصاصی ندارد<sup>۶</sup> و در موارد مختلف مطرح می‌شوند و باید برای آنها راه حل کلی پیدا کرد. این مشکلات محور مباحث جدیدی در علم اصول می‌گردد و نتیجه نهایی که در علم اصول به دست می‌آید، راه جدیدی در پاسخگویی به مسائل فقهی پیش روی فقها می‌گذارد. پس تکامل مباحث فقهی همیشه موضوعات جدیدی را برای طرح در نزد اصولیون آماده می‌کند. در مقابل، توسعه موضوعات و مباحث اصولی،

علم یبحث عن سند الحديث و هو علم رواية الحديث و عن دلالة الحديث و هو علم دراية الحديث او فقه الحديث و عمدة القواعد الاصولیة ظهرت من خلال البحث عن الدلالة].

و لم یکن علم الاصول مستقلا عن علم الفقه فی البداية و من خلال نمو علم الفقه و اتساع أفق التفكير الفقهی أخذت الخیوط العامة و [- عطف تفسیر] العناصر المشتركة فی عملیة الاستنباط تبدو [- الخیوط] و تتكشف و أخذ الممارسون [ای المباشرون] للعمل الفقهی یلاحظون اشتراك عملیات الاستنباط فی عناصر عامة لا یمكن استخراج الحكم الشرعی بدونها [- العناصر] و كان ذلك [ای ظهور الخیوط العامة] إیذانا [ای اعلاما] بمولد علم الاصول و اتجاه الذهنیة الفقهیة اتجاها

<sup>۶</sup> (۱). مانند مشکل شرط متأخر و مقدمات مفوته که در آینده مورد بحث قرار می‌گیرد.



راه را برای استنباط هموارتر و ابزار لازم را برای فقیه بیشتر فراهم می‌کند.

### [نگاهی گذرا به تاریخ علم فقه و اصول]

برای آنکه این تاثیر متقابل بهتر دانسته شود، باید نگاهی گذرا به تاریخ علم فقه و اصول کرد و مراحل توسعه این دو علم را به خوبی شناخت.

در عصر حضور معصومین و نزدیک به آن عصر، علم فقه به معنای علم خاصی که امروز می‌شناسیم، مطرح نبود؛ بلکه محدودیت زمانی و مکانی و ارتباط نزدیک با معصومین سبب می‌شد در هر مسئله‌ای مستقیماً به امام یا حدیث او مراجعه و پاسخ دریافت شود، و دیگر احتیاجی به کشف احکام از طرق پیچیده و فنی، که امروزه معمول فقهاست، نبود. البته امامان شیعه از همان زمان تفکر فقهی را در بین اصحاب خود رواج داده و ارزش می‌نهادند و در واقع شیعه را برای زمان غیبت - که زمان جدایی از امام است - آماده می‌کردند. بزودی و به تفصیل خواهیم گفت که اجتهاد بعد از عصر پیغمبر در بین شیعه و سنی پیدا شد، ولی در میان شیعه به صورت محدود و در میان اهل سنت - که بریده از امام معصوم بودند - در دایره بسیار وسیع.

علم فقه یک مرحله از علم حدیث متأخر است. چرا که در ابتدا احادیث را می‌نوشتند و تبویب می‌نمودند و از نظر سند به اقسامی تقسیم می‌کردند و زحمتی که علمای دین متحمل می‌شدند، در طریق تشخیص احادیث صحیح از احادیث مجعول و

اصولاً، فانفصل علم الاصول عن علم الفقه فی البحث والتصنيف، و أخذ [- علم الاصول] يتسع و یشی [ای یصیر ذا ثروة] تدریجاً من خلال نمو الفكر الاصولی من ناحیه و تبعاً لتوسع البحث الفقهي من ناحیه اخرى، لأن اتساع نطاق التطبيق الفقهي كان یلفت [ای یجلب] أنظار الممارسين إلى مشاكل جدیدة، فتوضع للمشاكل حلولها المناسبة و تتخذ الحلول صورة العناصر

غیر صحیح بود<sup>۷</sup> هرچند مباحث مربوط به دلالت و ظهور و رفع تعارض ظاهری بعض ادله با بعض دیگر و سایر تصرفاتی که امروزه فقها معمول می‌دارند، به صورت خیلی ابتدایی و به عنوان علم درایه الحدیث یا فقه الحدیث - که یک شاخه از علم الحدیث می‌باشد - مطرح بود و با توسعه دامنه احادیث این مباحث گسترش یافت، ولی با گذشت زمان کم‌کم مشکلاتی در طریق استفاده از احادیث پیدا شد. بعد زمانی از عصر حضور معصومین، و به اصطلاح عصر نصوص شرعیه، سبب پیچیدگیهایی در فهم احکام شد.

<sup>۷</sup> (۱). مرحوم صدوق کتاب روایی خویش را کتاب من لا یحضره الفقیه نام گذاشت و این نشان می‌دهد که در آن زمان مراجعه به احادیث صحیح برای دریافت احکام شرعی کافی بود.



چون هر لغتی با مرور زمان دچار تحولاتی می‌گردد و در نتیجه باب دلالت الفاظ دچار اختلالاتی می‌گردد. قرائن زمانی و مکانی، که محفوظ به کلام بودند، مخفی مانده و مورد ملاحظه قرار نمی‌گیرند و یا ارتکازات ذهنی مخاطبین، که دخالت بسیاری در تفهیم و تفهم داشته، بر اثر مرور زمان تغییر می‌یابند و چه بسا بر متأخرین مکشوف نگردد.

خلاصه اینکه با گذشت زمان و دور افتادن از عصر نصوص، علم فقه، به صورت یک علم مستقل - که متکفل حل مشکلات موجود در طریق فهم احکام است - خود را نشان داد و در دامان علم حدیث تولد یافت. بدین طریق سنجیدن کلام امام و دریافت معنا و کشف حکم از آن، نیازمند قدرت و توانایی خاصی شد که فقط در نزد کسانی موجود بود که احاطه نسبی به همه احادیث داشته باشند و در قرآن و روایات دقت کرده

### المشتركة فی علم الاصول.

و كلما بعد الفقيه عن عصر النص [ای عصر حضور المعصوم] تعددت جوانب الغموض فی فهم الحكم من مداركه [الحکم] الشرعیة و تنوعت الفجوات [و الاشکالات] فی عملیه الاستنباط نتیجه للبعد الزمني. فیحس [- الفقیه] أكثر فأكثر بالحاجة إلى تحديد قواعد عامة [حتى] يعالج [- الفقیه] بها [- قواعد] جوانب الغموض و يملأ بها تلك الفجوات و بهذا كانت الحاجة إلى علم الاصول تاريخیة، بمعنى أنها [- الحاجة] تشتد و تتأكد كلما ابتعد الفقیه تاريخياً عن عصر

باشند و اسناد احادیث را شناخته باشند و عام و خاص، مجمل و مبین و مطلق و مقید را پیدا کرده و از جمع ادله بتوانند حکمی استخراج کنند.

این همه در زمانی بود که هنوز علمی به عنوان علم اصول تدوین نشده بود؛ چون مباحث فقهی در ابتدا بسیار محدود بود و لذا هر فرد پس از چند سال صرف وقت و طی کردن مقدماتی مختصر به اجتهاد نایل می‌شد. اما با گسترش مباحث فقهی - که همگام با پیشرفت و توسعه زندگی اجتماعی و رشد افکار بشری بود - بتدریج مباحثی از لابلای مسائل فقهی نمایان گشت که جنبه اختصاصی نداشت؛ مباحثی که مکرراً در فقه مطرح می‌شد و در استخراج انواع مسائل دخالت داشت. طرح این مباحث به صورت مستقل، کم‌کم مورد توجه و تدوین قرار گرفت. این زمان، زمان تولد علم اصول و انفصال آن از علم فقه بود. اکنون در زمان ما این طفل به بلوغ و رشد کافی رسیده و همچنان در تکامل و ترقی است و ما هرچه از زمان معصومین بیشتر فاصله می‌گیریم، احتیاج به علم اصول شدیدتر می‌شود؛ چرا که این بعد زمانی موجب پیچیدگی بیشتر در عملیات استنباط می‌شود.<sup>۸</sup>

<sup>۸</sup> (۱). اخباریون در مقابل اصولیون هستند. آنها به ظواهر روایات عمل می‌کنند و دخل و تصرف در ادله شرعی را از طریق قواعد اصولی منکر هستند. اخباریون در واقع نیاز طبیعی به اجتهاد را منکر هستند و تفکر اصولی در آیات و روایات را تخطئه می‌کنند.

النص و تراکمت الشکوک علی عملیة الاستنباط التي يمارسها. و علی هذا الأساس يمكن أن نفسر الفارق الزمني بين ازدهار [ای ظهور] علم الاصول في نطاق [ای دائرة] التفكير الفقهي السني و ازدهاره في نطاق تفكيرنا الفقهي الإمامي فإن التاريخ يشير إلى أن علم الاصول ترعرع [ای نشأ و استوت قامته] و ازدهر نسيبا في نطاق [ای دائرة] الفقه السني قبل ترعرعه و ازدهاره في نطاقنا الفقهي الإمامي و ذلك لأن المذهب السني كان يزعم انتهاء عصر النصوص بوفاء النبي (ص) فحين اجتاز الفكر الفقهي السني القرن الثاني [ای تجاوز من القرن الثاني] كان قد ابتعد عن عصر النصوص بمسافة زمنية كبيرة

بر این اساس می توان پیدایش علم اصول و اختلاف زمانی آن را در بین شیعه و سنی تفسیر کرد.

علم اصول در میان اهل سنت پیش از شیعه پدیدار شد.

چرا که آنان عصر نصوص را مختص به زمان پیغمبر می دانستند و کلام امام را به عنوان جانشین پیغمبر و حجت الهی قبول نداشتند. در نتیجه کلام امام از نظر اهل سنت نص شرعی نیست. بلکه کلام امام در صورتی که به عنوان نقل از پیامبر باشد، حجت است؛ چون راوی ثقة است.

این عقیده در میان اهل سنت موجب شد که بلافاصله بعد از رحلت پیامبر، درهای اجتهاد را به روی خود باز کردند و اعمال فکر و سلیقه را در کشف حکم شرعی، امری گریزناپذیر تلقی نمودند. وقتی اهل سنت به قرن دوم هجری رسیدند، خود را از عصر نصوص شرعیه در فاصله نسبتاً دوری می دیدند که به طبیعت حال مستلزم بروز مشکلات عدیده در طریق استنباط احکام شرعی بود. اما شیعه آن زمان را هنوز عصر نصوص شرعی می دانست؛ چون وجود امام را در امتداد وجود پیغمبر می دانست. شیعه امام را حجت الهی و مصدر تشریع و کلام او را نص شرعی می داند. طبیعی است که وقتی در خانه امام به روی اصحاب و تمام مسلمین باز است و می توانند مستقیماً به او مراجعه کنند و سؤالات شرعی خود را بپرسند و حکم خدا را بدانند، نیاز چندانی به اجتهاد، به آن معنای مصطلح، نمی بینند. پس می توان گفت آنها که درهای اجتهاد را بلافاصله بعد از رحلت

[بحدود ثمانین سنه] تخلق [- المسافة] بطبيعتها الثغرات و الفجوات. و أما الإمامية فقد كانوا وقتئذ [ای في القرن الثاني] يعيشون عصر النص الشرعي، [و هو عصر حضور الباقر و الصادق عليهما السلام] لأن الإمام امتداد لوجود النبي، فكانت المشاكل التي يعانيتها [ای يحسها] فقهاء الإمامية في الاستنباط أقل بكثير [ای قليلة جداً]، إلى الدرجة التي لا تفسح [- الدرجة] المجال للإحساس بالحاجة الشديدة إلى وضع علم الاصول. و لهذا نجد أن الإمامية بمجرد أن انتهى عصر النصوص بالنسبة إليهم ببدء الغيبة [الصغرى] أو بانتهاء الغيبة الصغرى بوجه خاص تفتحت ذهنيتهن الاصولية و أقبلوا على درس العناصر المشتركة.

پیامبر به روی خود باز کردند، در واقع می خواستند در خانه اهل بیت را به روی خود و مردم ببندند و چه ظلمی از

این بالاتر که مردم را از علم آنها- که ذخیره علم نبوی بود- محروم ساختند و از فکر خود نیز به چیزی جز تباهی و ضلالت نرسیدند.

### [تفکر فقهی بعد از زمان غیبت و ریشه‌های تفکر فقهی و اصولی در ذهن اصحاب ائمه ع]

آری اجتهاد در میان شیعه به گستردگی اجتهاد در میان اهل سنت نبود؛ اما نه به این معنا که تفکر فقهی بعد از زمان غیبت صغرا یکباره در میان شیعه پیدا شد بلکه ریشه‌های تفکر فقهی و اصولی و توجه به عناصر مشترکه در عملیات استنباط در ذهنیت اصحاب ائمه و اصحاب باقرین و صادقین- علیهما السلام- و در لابلای تدوین کتب و ترتیب احادیث موجود بود؛ ولی چون در زمان ائمه معصومین برای شیعه احتیاج تام به اجتهاد نبود، بذر اجتهاد به باروری نرسید و فعلیت کامل پیدا نکرد. گرچه استفاده از کلام امام (ع)، حتی در زمان حضور امام، احتیاج به فقاہت به معنای اعم دارد و این خود بحثی دیگر است.

از شواهد تاریخی بر این مطلب احادیثی است که در آنها راوی از امام صادق (ع) یا دیگر ائمه راجع به بعضی از عناصر مشترک سؤال می‌کند.<sup>۹</sup> و این خود نشان می‌دهد که

و هذا [ای الاقبال علی درس العناصر ببدء الغيبة] لا یعنی طبعاً أن بذور التفكير الاصولی لم توجد لدى فقهاء أصحاب الأئمة، بل قد وجدت هذه البذور منذ أيام الصادقين (عليهما السلام) على المستوى المناسب لتلك المرحلة. و من الشواهد التاريخية على ذلك [ای وجود التفكير الاصولی لدى فقهاء اصحاب الأئمة] ما ترويه [- ما] كتب الحديث من أسئلة ترتبط [- أسئلة] بجملة [ای ببعض] من العناصر المشتركة في عملية الاستنباط وجهها [- العناصر] عدد من الرواء إلى الإمام الصادق وغيره من الأئمة (عليهم السلام) و تلقوا [ای اخذوا] جواباً منهم. فان تلك الأسئلة تكشف عن وجود بذرة التفكير الاصولی عندهم.

و يعزز [ای يؤكد] ذلك [ای عدم تقدم اهل السنة على الشيعة في التفكير الاصولی] أن بعض أصحاب الأئمة ألفوا رسائل في بعض المسائل الاصولية، كهشام بن الحكم من أصحاب الإمام الصادق الذي روى أنه ألف رسالة في الألفاظ.

اصحاب ائمه در برخورد با روایات و جمع آنها و بررسی تعارضات ظاهری بعضی از آنها با بعضی دیگر، به مشکلاتی برخورد می‌کردند که راه حل کلی می‌طلبید. پس می‌توان گفت شیعه در زمان معصومین بی‌نیاز از اجتهاد نبوده است، بلکه ریشه‌های اجتهاد و توجه به عناصر مشترک در تفکر فقهی شیعه از زمان معصومین موجود بوده است. با این حساب دیگر اختلاف زمانی فاحشی بین شیعه و سنی در تفکر فقهی و اصولی پیدا نمی‌شود و آنچه هست، مربوط به کیفیت و کمیت این امر است.

<sup>۹</sup> (۱). مانند اخبار علاجیه که در بحث تعارض ادله در آخر علم اصول مطرح می‌شود. و مانند اخبار مربوط به حجیت خبر ثقه که در جای خود می‌آید. و مانند روایات مربوط به اصل برائت و روایات مربوط به جواز اعمال رأی و اجتهاد.

شاهد دیگر بر تأیید این ادعا آن است که می‌بینیم بعضی از اصحاب ائمه رساله مستقلاً درباره مسائل اصولی تالیف کردند؛ مانند هشام بن حکم، از اصحاب امام صادق، که رساله‌ای در باب مباحث الفاظ تدوین کرد.<sup>۱۰</sup>

### خلاصه مطالب گذشته

۱. علم فقه علم استنباط حکم شرعی است.
۲. عناصر دخیل در استنباط دو دسته هستند: عناصر مشترک و عناصر خاص.
۳. عناصر مشترک قواعد کلی هستند که در استنباط هر حکم شرعی می‌توانند مورد استفاده قرار گیرند؛ ولی عناصر خاص معلوماتی هستند که در مورد معینی به کار گرفته می‌شوند.
- عناصر مشترک موضوع علم اصول است و عناصر خاصه از علوم مختلف جمع‌آوری می‌شود.
۴. رابطه علم اصول با فقه مانند رابطه علم منطق با علوم استدلالی دیگر است و لذا اصول را «منطق فقه» خوانده‌اند.
۵. استنباط حکم شرعی علاوه بر عناصر مشترک و عناصر خاص، محتاج به امر سوم است که آن قدرت تطبیق است.
۶. علم اصول و فقه بر یکدیگر تأثیر متقابل دارند. پیشرفت مباحث اصولی علم فقه را قدمی به جلو می‌برد و با تکامل مباحث فقهی، عناصر مشترک در استنباط بیشتر و بهتر خود را نشان می‌دهد.
۷. اهل سنت در تفکر اصولی مقدم بر شیعه نبودند، ولی به لحاظ آنکه کلام ائمه معصومین - علیهم السلام - را به عنوان نص شرعی قبول نداشتند، زودتر از شیعه دست به اجتهاد زده و در تدوین علم اصول و توسعه مباحث آن بیشتر اهتمام ورزیدند.

جواز عملیة الاستنباط ما دام علم الاصول یرتبط بعملیة الاستنباط و یحدد عناصرها المشتركة فیجب أن نعرف قبل کل شیء موقف الشریعة من هذه العملیة فهل سمح الشارع لأحد بممارستها [ - هذه العملیة ] لکلی یوجد مجال لوضع [ای تأسیس] علم لدراسة عناصرها المشتركة؟.

و الحقیقة أن مسألة جواز الاستنباط حین تطرح للبحث بالصیغة التي [ای

<sup>۱۰</sup> (۱). همچنین می‌توان از کتاب اختلاف الحدیث و مسائله، تألیف یونس بن عبد الرحمن، نام برد که در آن اخبار تعارض و مسائل تعادل و تراجیح را به نقل از امام موسی بن جعفر (ع) آورده است. به تأسیس الشیعة لعلوم الاسلام رجوع شود.

[آیا اجتهاد در دین، جایز است یا نه؟]

اکنون عهده‌دار پاسخ به این پرسش هستیم که آیا استنباط احکام شرعی، و به تعبیر دیگر اجتهاد در دین، جایز است یا نه؟ آیا از نظر شارع مقدس هر شخصی مجاز است که عملیات استنباط را طی کند و حکم شرعی را استخراج کند؟ با توجه به آنکه علم اصول محل طرح عناصر مشترک و بحث و بررسی آنهاست، اگر عملیات استنباط شرعاً ممنوع باشد، علم اصول بی‌ثمر، بلکه مضر است.

پاسخ بسیار روشن است؛ بلکه از مقدماتی که آوردیم، اصلاً جایی برای این پرسش باقی نمی‌ماند و طرح آن موجب تعجب است. چگونه می‌شود بگوییم شارع، که خود

بهذه الصورة التي طرحناها لا يبدو أنها [- مسألة] جدیره بالنقاش [ای بالمناقشة و الترديد]، لأننا حين نتساءل هل يجوز لنا ممارسة عملية الاستنباط أولاً؟ يجيء الجواب على البدهية بالإيجاب، لأن عملية الاستنباط كما تقدم عبارة عن تحديد الموقف العملي تجاه الشريعة تحديدا استدلاليا و من البديهی أن الإنسان بحکم تبعيته للشريعة ملزم بتحديد موقفه [- الانسان] العملي منها [الشريعة].

و لما لم تكن أحكام الشريعة غالباً في البدهية و الوضوح بدرجة تغني [- درجة] عن إقامة الدليل [ای لما لم تكن الاحكام واضحة بدیهیه کزوجیه الاربعه]، فليس من المعقول أن يحرم على الناس جميعاً تحديد الموقف العملي تحديدا استدلاليا.

و لكن لسوء الحظ [و مع الاسف] اتفق لهذه المسألة أن اكتسبت [- المسألة] صیغه أخرى لا تخلو [- صیغه] عن غموض و تشویش، فأصبحت [ای هذه

برای انسان قوانین و مقرراتی قرار داده و انسان را ملزم به یادگیری و عمل به آنها کرده است، استنباط حکم شرعی را تحریم کند. آری پاسخ روشن است؛ چون ما این موضوع را به شکل خاصی مطرح کردیم که دیگر جایی برای پرسش و تردید باقی نمی‌ماند. گفتیم که عملیات استنباط یعنی عملیاتی که فقیه طی می‌کند تا وظیفه مکلف را در مقابل شریعت به طور استدلالی مشخص کند. و از طرفی همه احکام شرع بر همه مردم آشکار نیست، به طوری که احتیاج به برهان و استدلال نداشته باشند. پس استنباط حکم شرعی نمی‌تواند حرام باشد، بلکه جایز و حتی واجب (واجب کفائی) است.

نهایت آن است که دسته‌ای احکام شرع را از روی دلیل پیدا می‌کنند و بقیه از آنها تقلید می‌کنند؛ چنانکه در سایر فنون چنین است.

حال این پرسش مطرح می‌شود پس منشأ این توهم چیست؟ چرا بعضی توهم کرده‌اند که استنباط حرام است و این فکر از کجا پیدا شده است؟ واقعیت آن است که این توهم از یک تعبیر نامناسب پیدا شده است که کلمه «اجتهاد» را به جای

الصیغۀ [ای محلا] للاختلاف نتیجه لذلك الغموض و التشويش. فقد استخدمت كلمة «الاجتهاد» [فی الصیغۀ الثانية] للتعبير عن عملية الاستنباط.

و طرح السؤال هكذا: هل يجوز «الاجتهاد» فی الشريعة؟ و حينما دخلت كلمة «الاجتهاد» فی السؤال - و هی كلمة مرت بمصطلحات عديدة فی تاريخها- أدت [- كلمة الاجتهاد] إلى إلقاء ظلال تلك المصطلحات السابقة على البحث.

و نتج عن ذلك [ای دخول كلمة الاجتهاد فی السؤال و إلقاء ظلال ...] أن أجاب البعض [من علمائنا] على السؤال بالنفي و أدى ذلك [ای جوابهم بعدم جواز الاجتهاد فی الدين] إلى شجب [أى هلاك و بطلان] علم الاصول كله لأنه [- علم الاصول] إنما يراد لأجل الاجتهاد، فإذا الغى الاجتهاد لم تعد حاجة إلى علم الاصول.

و فی سبیل توضیح ذلك [ای انکارهم للاجتهاد] يجب أن نذكر التطور [ای

---

كلمه «استنباط» به کار برده‌اند. و چون كلمه «اجتهاد» به معانی دیگری استعمال شده است، سایه آن معانی بر سر این كلمه گسترده شده است. وقتی كلمه اجتهاد به کار برده می‌شود و می‌پرسیم آیا اجتهاد جایز است یا نه، باید نخست دید مراد از اجتهاد چیست؟

لابد کسی که اجتهاد را حرام دانسته، آن را به معنای دیگری قرار داده است؛ معنایی غیر از معنای استنباط؛ معنایی که از نظر علمای شیعه مذموم است. بر این اساس نزاع قائلین به جواز اجتهاد با مخالفان آن، نزاع لفظی است و هریک معنایی مغایر با دیگری قصد کرده است؛ وگرنه آنچه از معنای اجتهاد مقبول است، نزد همه علمای شیعه مقبول است و آن معنایی از اجتهاد هم که مذموم است، نزد همه مذموم است. چون در بسیاری از موارد این دو معنای اجتهاد از هم تفکیک نشده‌اند و بحث شکل نوعی مغالطه پیدا کرده است، فضای تیره و تاری بر علم اصول سایه افکنده است؛ به گونه‌ای که تصور شده است علم اصول فایده‌ای دربر ندارد. چون مقدمه اجتهاد است و اجتهاد

التغيير] الذى مرت به كلمة «الاجتهاد» لکی نتبين كيف أن النزاع الذى وقع حول جواز عملية الاستنباط و الضجة [ای الصياح و هنا بمعنى الجدل] التى اثيرت ضدها لم يكن إلا نتيجة فهم غير دقيق للاصطلاح العلمى، و [و نتيجة] غفلة عن التطورات التى مرت بها [- التطورات] كلمة «الاجتهاد» فى تاريخ العلم.

[تطور معنى «الاجتهاد»] «الاجتهاد» فى اللغة مأخوذ من «الجهد» [بضم الجيم بمعنى الوسع و الطاقة و بفتح الجيم بمعنى المصدر] و هو [اى الاجتهاد] «بذل الوسع للقيام بعمل ما» و قد استعملت هذه الكلمة - لأول مرة - على الصعيد [اى فى المجال] الفقهى للتعبير بها عن قاعدة من القواعد التى قررتها بعض مدارس الفقه السنى و سارت

---

باطل است، پس علم اصول نیز باطل است.

ما سابقه تاریخی معنای کلمه اجتهاد را در سخنان فقها به ترتیب تاریخ می آوریم تا معلوم شود آن حمله‌ای که بر پایه مخالفت با اجتهاد صورت گرفته است و آن غوغا و جنجالی که بعضی در ضدیت با اجتهاد به راه انداخته‌اند، همه به سبب فهم نادرست از یک اصطلاح علمی بوده است؛ به سبب غفلت از معنایی که بعدها برای کلمه اجتهاد درست شد و نزد برخی علمای شیعه مورد نظر قرار گرفت.

### تغییر و تکامل معنای اجتهاد

اجتهاد در لغت از «جهد» گرفته شده است و آن را چنین می‌توان معنا کرد: به کارگیری تمام توان برای انجام کاری. نخستین بار این کلمه به عنوان یک اصطلاح فقهی و به معنای رأی و نظر شخصی فقیه استعمال شد. این معنا همان است که علمای اهل سنت پایه‌گذاری کردند. در نزد آنها قاعده چنین است که اگر فقیه در راه استنباط و کشف حکم شرعی، دلیل و نصی از قرآن یا سنت پیامبر پیدا کرد، به همان عمل

[ - مدارس ] على أساسها [ - قاعدة ]. و هي القاعدة القائلة: «إن الفقيه إذا أراد أن يستنبط حكما شرعيا و لم يجد نصا يدل عليه فى الكتاب أو السنة رجع إلى الاجتهاد بدلا عن النص». و «الاجتهاد» هنا يعنى التفكير الشخصى فالفقيه حيث لا يجد النص [يعنى الدليل اللفظى] يرجع إلى تفكيره الخاص و يستلهمه [اى يستفيد منها] و يبنى على ما يرجح فى فكره الشخصى من تشريع [اى يبنى على ما هو راجح فى نظره من حكم]. و قد يعبر عنه [ - الاجتهاد ] بالرأى أيضا.

و «الاجتهاد» بهذا المعنى يعتبر دليلا من أدلة الفقيه و مصدرا من مصادره [بجنب القرآن و السنة]. فكما أن الفقيه قد يستند إلى الكتاب أو السنة و يستدل

---

می‌کند، وگرنه سراغ رأی شخصی خود می‌رود و می‌بیند که کدام طرف در نظر او ترجیح دارد، پس همان طرف را می‌گیرد و به عنوان حکم خدا فتوا می‌دهد.

این روش که فقیه در صورت فقدان دلیل به رأی شخصی خود عمل کند، از نظر ما مردود و باطل است، ولی در نزد اهل سنت حقیقت اجتهاد و اساس استنباط همین است. توجه شود که اجتهاد به این اصطلاح دیگر به معنای نفس عملیاتی که فقیه طی می‌کند، نیست، بلکه اجتهاد در عرض کتاب و سنت و در عرض دلیل شرعی قرار گرفته است.

یعنی همچنان که فقیه گاه مراجعه به کتاب و سنت، به عنوان دلیل شرعی، می‌کند و فتوای خود را مستند به آن قرار می‌دهد، گاه نیز مراجعه به اجتهاد، یعنی رأی و نظر خود، می‌کند، به عنوان اینکه رأی فقه دلیل شرعی است و استناد حکم به آن صحیح است.

### [انکار قیاس از طرف ائمه اهل بیت (ع)]

این معنا که مذاهب اهل سنت و به ویژه مذهب ابو حنیفه بر آن استوار است، از طرف ائمه اهل بیت (ع) مورد انکار شدید قرار گرفته و علما و فقهای شیعه به سختی با آن مبارزه کردند. چرا که اگر فقیه بخواهد به رأی شخصی خود عمل کند، برای دین چیزی باقی نمی‌ماند. چگونه می‌توان گفت فقیه آن قدرت را پیدا می‌کند که از فکر خود فتوا صادر

بهما معا کذلک یستند فی حالات عدم توفر [ای عدم وجود] النص إلى الاجتهاد الشخصي و یستدل به.

و قد نادت بهذا المعنى للاجتهاد مدارس كبيرة فى الفقه السنى، و على رأسها مدرسة أبى حنيفة. و لقی فی نفس الوقت معارضة شديدة من أئمة أهل البيت (ع) و الفقهاء الذين یتسبون إلى مدرستهم [– الأئمة].

و تتبع كلمة «الاجتهاد» يدل على أن الكلمة حملت هذا المعنى و كانت

کند و اگر به او بگویند از کجا چنین می‌گویی، بگویند این چنین به نظرم رسیده است. با توجه به آنکه مدعیان علم و مشتاقان فتوا کم نیستند، ببینید چه خطر بزرگی پیدا خواهد شد اگر هرکسی در این مسیر وارد شود و مقدماتی را طی کند و آنگاه از سر هوا و هوس هرچه خواست فتوا بدهد. دیگر چه چیز جلودار او خواهد بود و چه ضمانتی است که دین خدا را به دنیای خود نفروشد؟ بلکه باید او را در هرچه می‌گوید تصدیق کرد و اعتراضی ننمود! چرا که فقیه است و رأی او چنین است و حکم خدا همان است که رأی فقیه به طرف آن رفته است. اگر بخواهیم کمی فراتر برویم و ریشه‌های این مسئله را بررسی کنیم، باید گفت آنها که باب قیاس و اعمال نظر شخصی را باز کردند، می‌خواستند باب مراجعه به سنت معصومین را تعطیل کنند. وقتی آنها به قرآن مراجعه کردند، همه چیز را به علم و عقل ناقص خود پیدا نکردند، و چون سراغ احادیث نبوی رفتند جواب همه سؤالات خود را در آن مقدار از احادیث نبوی که قبول داشتند، پیدا نکردند، و از طرفی چون بنای مخالفت با اهل بیت داشتند و محروم از دریای بیکران علوم باقرین (ع) و صادقین (ع) بودند، چاره‌ای ندیدند جز اینکه بگویند اگر فقیه در استنباط حکم شرعی دستش به جایی نرسید، به خود مراجعه می‌کند؛ یعنی خودش دلیل است بر فتوای خود.

### [اجتهاد مذموم و نمونه‌های انکار شده]



بررسی و تحقیق در معنای کلمه اجتهاد نشان می‌دهد که این کلمه در اصطلاح مذموم آن، از زمان ائمه تا قرن هفتم مورد نظر بوده است. این کلمه در زمان امام باقر و

تستخدام للتعبير عنه [ - هذا المعنى ] منذ عصر الأئمة إلى القرن السابع فالروايات المأثورة [ ای الواردة ] عن أئمة أهل البيت (ع) تدم الاجتهاد، و تريد [ - الروايات ] به [ ای بالذم ] ذلك المبدأ الفقهي الذي يتخذ من التفكير الشخصي مصدرا من مصادر الحكم. و قد دخلت الحملة ضد هذا المبدأ الفقهي دور [ ای مرحلة ] التصنيف في عصر الأئمة أيضا و [ فی عصر ] الرواة الذين حملوا آثارهم و كانت الحملة تستعمل كلمة «الاجتهاد» غالبا للتعبير عن ذلك المبدأ وفقا للمصطلح الذي جاء في الروايات فقد صنف عبد الله بن عبد الرحمن الزبيري كتابا أسماه «الاستفادة في الطعون على الأوائل و الرد على أصحاب الاجتهاد»

امام صادق - عليهما السلام - و بعد از آن در میان صحابه و فقهای بزرگ شیعه به معنای رأی و نظر شخصی استعمال می‌شده است. اگر در احادیث اهل بیت اجتهاد مورد حمله قرار گرفته و مذموم و باطل شمرده شده است<sup>۱۱</sup>، مراد از آن نفس استنباط حکم شرعی نیست. این حمله و مخالفت در آثار اصحاب ائمه از ابتدای دوره تصنیف کتب دیده می‌شود؛ از دوره‌ای که احادیث اهل بیت نوشته و جمع‌آوری شد و مجموعه‌هایی به عنوان جوامع حدیثی تدوین و ارائه گردید. این زمان نزدیک به زمان غیبت کبرا بود و اقتضای آن را داشت که احادیث اهل بیت حفظ شود و به نسلهای آینده منتقل گردد. در آثار علمی علمای شیعه در این مقطع زمانی از اجتهاد به عنوان امری مذموم و باطل و اساسی نادرست نام برده شده است که ما در اینجا نمونه‌هایی را به عنوان شاهد ذکر می‌کنیم:

اول: عبد الله بن عبد الرحمن بن زبیری کتابی تصنیف کرد به نام «الاستفادة فی

و القياس». و صنف هلال بن إبراهيم بن أبي الفتح المدني کتابا فی الموضوع باسم کتاب «الرد على من رد آثار الرسول و اعتمد على نتائج العقول» و صنف فی عصر الغيبة الصغرى أو قريبا منه اسماعيل بن علي بن إسحاق بن أبي سهل النوبختی کتابا فی الرد على عيسى بن أبان فی الاجتهاد، كما نص [ ای صرح ] على ذلك كله النجاشي صاحب الرجال فی ترجمه كل واحد من هؤلاء.

و فی أعقاب الغيبة الصغرى نجد الصدوق فی أواسط القرن الرابع يواصل تلك الحملة و نذكر له - على سبيل المثال - تعقيبه [ - الصدوق ] على قصة موسى و الخضر إذ كتب يقول: «إن موسى - مع كمال عقله و فضله

الطعون على الأوائل و الرد على اصحاب الاجتهاد و القياس».

<sup>۱۱</sup> (۱). امام صادق (ع) از پدران بزرگوارش از امیر المؤمنین (ع) نقل فرمودند: «اسلام همان تسلیم است. همانا مؤمن دینش را از پروردگارش می‌گیرد و دینش را از رأی خود نمی‌گیرد.» و نیز در ضمن حدیث مفصل دیگری فرمود: «دلیل بر فساد قول آنها در اجتهاد و رأی و قیاس آن است که...» وسائل الشیعة، باب ۶ از ابواب صفات قاضی، حدیث ۲۱ و ۳۸.

دوم: هلال بن ابراهیم بن ابی الفتح المدنی کتابی تصنیف کرد به نام «الرد علی من رد آثار الرسول و اعتمد علی نتائج العقول».

سوم: اسماعیل بن علی بن اسحاق بن ابی سهل النوبختی در رد عیسی بن ابان در باب اجتهاد کتابی تصنیف کرد. نجاشی در کتاب رجال خود در شرح حال این سه شخصیت به ذکر تصنیف هر کدام تصریح کرده است.

پس از این دوره، یعنی پس از عصر غیبت صغرا، نهضت مبارزه با اجتهاد همچنان ادامه یافت. حال چند شاهد بر این موضوع در دوره بعدی می‌آوریم.

چهارم: در اواسط قرن چهارم مرحوم صدوق را می‌بینیم که در ضمن بیان داستان موسی و خضر چنین می‌گوید: «موسی (ع) با کمال عقل و فضل و مقامی که نزد خداوند داشت از حقیقت کارهایی که خضر انجام می‌داد چیزی نفهمید و به استنباط و استدلال خود چیزی درک نکرد. تا اینکه امر بر او مشتبه شد و اعمال خضر را ناپسند تصور کرد و بر او اعتراض نمود؛ ولی سپس فهمید که اشتباه کرده و استنباط او غلط بوده است. پس اگر برای انبیا و رسولان الهی قیاس و استدلال و استنباط جایز نباشد، برای دیگران که

و محله [ای مقامه] من الله تعالی - لم یدرک باستنباطه و استدلاله معنی أفعال الخضر حتی اشتبه علیه وجه الأمر به فإذا لم یجز لأنبیاء الله و رسله القیاس و الاستدلال و الاستخراج کان من دونهم من الامم أولى بأن لا یجوز لهم ذلک [ای القیاس و الاستدلال و الاستخراج]. فإذا لم یصلح موسی للاختیار [ای لاخیار جماعة لمیقات ربه كما فی الآیة الشریفه: «و اختار موسی قومه سبعین رجلا لمیقاتنا»] - مع فضله و محله - فکیف تصلح الامم للاختیار الإمام و کیف یصلحون لاستنباط الاحکام الشرعیة و استخراجها بعقولهم الناقصة و آرائهم المتفاوتة».

و فی أواخر القرن الرابع یجیء الشیخ المفید فیسیر علی نفس الخط و یهجم

باینتر از آنها در عقل و علم و درک هستند، به مراتب جایز نخواهد بود. موسی (ع) خواست چند نفر از بنی اسرائیل را به عنوان بهترین و برترین بندگان خدا انتخاب کند و با خود به میقات پروردگار ببرد. اما وقتی به میقات رسیدند، سخن جاهلانهای گفتند<sup>۱۲</sup> و بر موسی (ع) معلوم شد که انتخاب او درست نبوده است. اگر موسی (ع)، با آن علم و عظمت، صلاحیت نداشته باشد که به عقل و رأی خود اختیار و انتخاب کند، چگونه مردم می‌توانند به عقل و رأی خود، امام را تعیین کنند<sup>۱۳</sup> و چگونه مردم می‌توانند احکام شرعیه را به عقل ناقص خود استنباط و استخراج کنند، با اینکه می‌بینیم در هر مسئله‌ای چقدر اختلاف نظر و تفاوت رأی موجود است».

<sup>۱۲</sup> (۱) i\ فقالوا أرنا الله جهة فأخذهم الصاعقة بظلمهم\ E (نساء ۱۵۳).

<sup>۱۳</sup> (۲). لذا شیعه می‌گوید امامت، امری انتصابی است، نه انتخابی.

شاهد بحث ما بخش اخیر بیانات ایشان است که می‌گوید مردم حق استنباط حکم شرعی را ندارند.

پنجم: در اواخر قرن چهارم شیخ مفید - ره - همان مسیر را دنبال و به اجتهاد

علی الاجتهاد و هو [ای الشیخ المفید] يعبر بهذه الكلمة عن ذلك المبدأ الفقهي الأنف الذكر و يكتب كتابا في ذلك باسم «النقض على ابن الجنيد في اجتهاد الرأي».

و نجد المصطلح نفسه لدى السيد المرتضى في أوائل القرن الخامس، إذا كتب في الذريعة [كتاب «الذريعة الى اصول الشريعة»] يذم الاجتهاد و يقول: «إن الاجتهاد باطل و إن الإمامية لا يجوز عندهم العمل بالظن و لا الرأي و لا الاجتهاد.» و كتب في كتابه الفقهي «الانتصار» معرضا [حال كونه اراد الاشكال و التعريض] بان الجنيد - قائلا: «إنما عول [ای اعتمد] ابن الجنيد في هذه المسألة على ضرب من الرأي و الاجتهاد و خطأه ظاهر». و قال في مسألة مسح الرجلين في فصل الطهارة من كتاب الانتصار: «إنا لا نرى الاجتهاد

حمله می‌کند. مراد او از کلمه اجتهاد همان معنایی است که اهل سنت پایه‌گذاری کرده‌اند؛ یعنی قرار دادن رأی و نظر شخصی به عنوان یکی از ادله شرعی. مرحوم شیخ مفید در این زمینه کتاب مستقلی نوشته است به نام «النقض على ابن الجنيد في اجتهاد الرأي».

ششم: همچنین در دوره بعدی، یعنی اوایل قرن پنجم، شاهی دیگر در کلام سید مرتضی - ره - می‌یابیم. ایشان در کتاب «الذريعة الى اصول الشريعة» اجتهاد را مذمت می‌کند و می‌فرماید: «همانا اجتهاد باطل است و در مذهب امامیه عمل به ظن و رأی و اجتهاد جایز نیست». چنانکه پیداست، ایشان اجتهاد را مترادف با ظن و رأی گرفته است و آن را چیزی جز عمل به ظن و رأی نمی‌داند. وی در کتاب «الانتصار» از باب تعريض<sup>۱۴</sup> به ابن جنید می‌فرماید: «همانا ابن جنید در این مسئله به نوعی رأی و اجتهاد اعتماد کرده است و خطای او ظاهر است.» و نیز در مسأله

و لا نقول به».

و استمر هذا الاصطلاح في كلمة «الاجتهاد» بعد ذلك أيضا فالشيخ الطوسي الذي توفي في أواسط القرن الخامس يكتب في كتاب العدة [ای كتاب «عدة الاصول»] قائلا: «أما القياس و الاجتهاد فعندنا أنهما ليسا بدليلين، بل محظور [ای ممنوع] في الشريعة استعمالهما».

و في أواخر القرن السادس يستعرض ابن ادریس في مسألة تعارض البيتين من كتابه «السرائر» عددا من المرجحات لإحدى البيتين على الأخرى ثم يعقب ذلك قائلا: «و لا ترجيح بغير ذلك [ای بغير هذه المرجحات المنصوصة] عند

<sup>۱۴</sup> (۱). تعريض یعنی اشکال بر دیگری به شکل غیر صریح.

مسح پا در فصل طهارت از کتاب انتصار می‌فرماید: «ما اجتهاد را نمی‌پذیریم و قائل به آن نیستیم».

این دو قسمت از کلام سید مرتضی - ره - که هدف از آن خرده‌گیری بر ابن جنید است، نشان می‌دهد که اصطلاح اجتهاد در آن زمان به عنوان امری مذموم و باطل تلقی می‌شده و مرتکب آن خطاکار به شمار می‌آمده است و از امتیازات شیعه در مقابل اهل سنت همانا عمل نکردن به اجتهاد بوده است.

هفتم: حمله به اجتهاد پس از سید مرتضی - ره - نیز ادامه می‌یابد. شیخ طوسی - ره - متوفی در اواسط قرن پنجم در کتاب «عده الاصول» می‌فرماید: «قیاس و اجتهاد در نزد ما دلیل شرعی به شمار نمی‌آید، بلکه استفاده از آن دو در شرع ممنوع شده است».

ایشان اجتهاد را در کنار قیاس ذکر می‌کند؛ یعنی چنانکه قیاس در نزد شیعه قطعی البطلان است، اجتهاد نیز قطعی البطلان است.

هشتم: در اواخر قرن ششم مرحوم ابن ادریس را می‌بینیم که در کتاب سرائر در مسأله تعارض بینتین تعدادی از مرجحات را بررسی کرده و سپس می‌فرماید: «نزد اصحاب امامیه مرجحات دیگری غیر از این‌ها نیست و قیاس و استحسان و اجتهاد در نزد ما باطل است.» این سخن نشان می‌دهد که اجتهاد چیزی است در ردیف قیاس و

أصحابنا، و القیاس و الاستحسان و الاجتهاد باطل عندنا».

و هكذا تدل هذه النصوص بتعاقبها التاريخي المتتابع على أن كلمة «الاجتهاد» كانت تعبيرا عن ذلك المبدأ الفقهي المتقدم إلى أوائل القرن السابع و على هذا الأساس اكتسبت الكلمة لونا مقبلا [ای معنی باطلا] و طابعا من الكراهية و [من] الاشتمال في الذهن الفقهي الإمامية نتيجة لمعارضة ذلك المبدأ و الإيمان ببطلانه [- المبدأ].

\*\*\* و لكن كلمة «الاجتهاد» تطورت بعد ذلك في مصطلح فقهاءنا و لا يوجد لدينا الآن نص شيعي يعكس هذا التطور أقدم تاريخا من كتاب «المعارج» [ای کتاب «معارج الاصول»] للمحقق الحلي المتوفى سنة (٦٧٦ هـ) إذ كتب المحقق

استحسان؛ یعنی چنانکه در نزد بعضی قیاس و استحسان دلیل شرعی بر حکم خداست، اجتهاد نیز دلیل شرعی است؛ ولی ما هیچ‌کدام را به عنوان دلیل شرعی نمی‌پذیریم و اجتهاد را همچون قیاس و استحسان باطل می‌دانیم.

این مقدار از سخنان علمای امامیه که به ترتیب تاریخی نقل شد، دلالت دارد که تا قرن هفتم، اجتهاد به معنای دلیل بر حکم شرعی بوده است و بدین لحاظ بر آن مهر بطلان خورده بود و رنگ مخالفت با شرع پیدا کرده بود و مورد تنفر فقهای امامیه قرار داشت. و این‌همه در نتیجه معارضه و مقابله با اهل سنت و طرز فکر و تلقی آنها بوده است.

\*\*\* از قرن هفتم به بعد معنای اجتهاد عوض شد.

اولین کسی از فقهای شیعه که می‌توان به کلام او استناد کرد و تغییر اصطلاح را در سخن او یافت، مرحوم محقق حلی است.

ما قبل از ایشان کسی از فقهای شیعه را سراغ نداریم که برای اجتهاد معنای صحیح و قابل قبولی ارائه داده باشد. محقق حلی (م ۶۷۶ ق) در کتاب «معارج الاصول» تحت عنوان

تحت عنوان حقیقه الاجتهاد يقول: «و هو فی عرف الفقهاء بذل الجهد فی استخراج الأحكام الشرعیة و بهذا الاعتبار یكون استخراج الأحكام من أدلة الشرع اجتهادا، لأنها [- الاحکام] تبینی علی اعتبارات [ای قواعد و ادله] نظریه [ای] لیست [- الاحکام] مستفاده من ظواهر النصوص فی الأكثر، سواء كان ذلك الدلیل قیاسا أو غیره فیکون القیاس علی هذا التقرير أحد أقسام الاجتهاد.

فإن قيل: یلزم - علی هذا [الاعتبار] - أن یكون الإمامیة من أهل الاجتهاد [ای اهل استخراج الاحکام من الادله النظرية].

حقیقت اجتهاد می‌فرماید: «اجتهاد در عرف فقها به معنای به‌کارگیری تمام توان برای استخراج احکام شرعی است و بدین اعتبار استخراج احکام از ادله شرعی اجتهاد نامیده می‌شود. چون این عمل غالبا براساس قوانین علمی خاصی استوار است، نه آنکه هر حکم شرعی را بتوان از ظاهر آیه یا روایتی به آسانی به دست آورد، چه دلیل شرعی قیاس باشد یا غیر آن، براساس این تفسیر می‌توان گفت قیاس یکی از اقسام اجتهاد است (یعنی یکی از ادله اجتهاد است).

اگر کسی بگوید بنابراین لازم می‌آید که امامیه از اهل اجتهاد به شمار آیند، در جواب می‌گوییم: بله، حق همین است، ولی این سخن شما را به اشتباه نیندازد. چون قیاس در نزد امامیه مردود است، به خلاف اهل سنت که آن را به عنوان دلیل شرعی به کار می‌گیرند. و اگر بگوییم امامیه اهل اجتهاد هستند، بعضی خیال می‌کنند که یعنی امامیه اهل قیاس هم هستند. ولی اگر قیاس را استثنا کرده و از ادله شرعی خارج کنیم، دیگر چه اشکال دارد که بگوییم امامیه اهل اجتهاد هستند؛ البته اجتهاد به معنای تحصیل احکام شرعی از طرق نظری<sup>۱۰</sup> که قیاس از جمله آنها نیست».

قلنا: الأمر كذلك لكن فيه [- الامر] إيهام [ای شیء موجب للوهم] من حيث إن القیاس من جملة [ادله] الاجتهاد، فإذا استثنی القیاس كنا من أهل الاجتهاد فی تحصیل الأحكام بالطرق النظرية التي أحدها القیاس».

<sup>۱۰</sup> (۱). طرق نظری یعنی طرقی که محتاج اثبات و استدلال است و بر همه بدیهی نیست.

و يلاحظ على هذا النص بوضوح، أن كلمة «الاجتهاد» كانت لا تزال في الذهنية الإمامية مثقلة بتبعه المصطلح الأول و لهذا يلمح النص [ای يشير كلام المحقق] إلى أن هناك [ای في الامامية] من يتخرج [ای يفر] من هذا الوصف [ای وصف انه اهل الاجتهاد] و يثقل عليه أن يسمى فقهاء الإمامية مجتهدين.

و لكن المحقق الحلي لم يتخرج عن اسم الاجتهاد بعد أن طوره أو

از این سخن به خوبی می توان فهمید که کلمه اجتهاد تا مدتها همواره آن معنای اول را در پی داشته است. لذا فقهای امامیه از اینکه خود را مجتهد بنامند احتراز می کردند.

و چنانکه عبارت این فقیه امامی نشان می دهد، تسمیه فقها به مجتهدين به لحاظ اینکه اجتهاد در ابتدا معنای مذمومی داشته، مورد اشکال بوده است. ولی محقق حلی از این نامگذاری پروایی نکرد؛ چرا که اگر فرض کنیم کلمه اجتهاد در زمان ایشان به معنای جدید نقل پیدا کرده بود و یا لااقل خود ایشان آن را به معنای جدید نقل داده بود، دیگر اشکالی در کار نیست و می توان طریقه امامیه را در استنباط احکام شرعی اجتهاد نامید.

در حالی که اجتهاد در سابق به معنای دلیل شرعی بود، در اصطلاح جدید به معنای همان عملیاتی که فقیه طی می کند، قرار داده شد اجتهاد در اصطلاح اول مصدر عمل است و در اصطلاح دوم خود عمل است. در اصطلاح اول یعنی دلیلی که استدلالی بر آن استوار است و در اصطلاح جدید یعنی کوششی که فقیه در طریق استخراج حکم از دلیل شرعی و مصدر حکم صرف می کند. بنابراین اجتهاد اختصاص به اهل سنت ندارد، بلکه به معنای عامی است که عملیات استخراج حکم باشد. پس فرق دو اصطلاح فرق جوهری و کاملاً اساسی است. اجتهاد در معنای اول چیزی است در

تطور فی عرف الفقهاء تطویراً يتفق مع مناهج الاستنباط فی الفقه الإمامی إذ بینما كان الاجتهاد مصدراً للفقیه یصدر عنه و دليلاً يستدل به كما یصدر عن آیه أو رواية، أصبح فی المصطلح الجديد يعبر [– الاجتهاد] عن الجهد الذی يبذله الفقیه فی استخراج الحكم الشرعی من أدلته [– الحكم] و مصادره، فلم يعد مصدراً من مصادر الاستنباط، بل هو [ای الاجتهاد] عملية استنباط الحكم من مصادره التي يمارسها الفقیه [و من ادلته التي يأخذها الفقیه].

و الفرق بین المعنيين جوهری للغایه [ای ذاتی تماماً] إذ كان علی الفقیه – علی أساس المصطلح الأول للاجتهاد – ان یستنبط من تفکیره الشخصی و ذوقه

عرض آیه و روایت. یعنی چنانکه فقیه در صدور فتوا گاه به آیه قرآن یا روایت معصوم استدلال می کند، گاه نیز به اجتهاد خود استدلال می کند؛ یعنی به فکر شخصی خود، به گونه ای که اگر از او پرسند چرا و بر چه اساسی این حکم را دادی و مدرک تو چیست، می گوید مدرک من اجتهاد من، یعنی رأی و نظر من است. ولی در اصطلاح جدید

این گونه پاسخ گفتن اصلاً معنا ندارد. چون اجتهاد مترادف با استنباط است و نمی‌توان گفت این گونه حکم کردم، چون استنباط من این بود، بلکه فقیه باید مصدر و دلیل خود را ارائه دهد.

اما تغییر اصطلاح تنها در همین حد نماند، بلکه معنای جدیدتری برای کلمه اجتهاد پیدا شد. البته معنای جدید نسبت به معنای سابق بی‌ارتباط و متضاد با آن نبود، بلکه نوعی توسعه در دایره معنای سابق بود. اجتهاد در معنای دوم و به اصطلاح محقق حلی عبارت بود از عملیات استنباط که مستلزم اجتهاد، یعنی جهد و تلاش، باشد. در بیشتر موارد مجتهد باید جهد و تلاش خاصی مبذول دارد تا حکم را استفاده کند. یعنی در مواردی که حکم شرعی از ظاهر آیه یا روایتی به دست نمی‌آید. و استنباط فرع آن است که راههای علمی پیچیده‌ای طی

الخاص فی حالة عدم توفر النص فإذا قيل له: ما هو دليلك و مصدر حکمک هذا؟ استدل بالاجتهاد و قال: الدليل هو اجتهادی و تفکیری الخاص. و أما المصطلح الجديد فهو لا يسمح للفقیه أن یبرر [ای یبین و یفسر] ای حکم من الأحکام بالاجتهاد، لأن الاجتهاد بالمعنی الثانی لیس مصدراً للحکم [نظیر الكتاب و السنه] بل هو عملیة استنباط الأحکام من مصادرها [- الاحکام] فإذا قال الفقیه: «هذا اجتهادی» کان معناه أن هذا هو ما أستنبطه من المصادر و الأدلة، فمن حقنا أن نسأله و نطلب منه أن يدلنا علی تلك المصادر و الأدلة التي استنبط الحکم منها.

و قد مر هذا المعنی الجديد لكلمة «الاجتهاد» بتطور أيضا فقد حدده [- الاجتهاد] المحقق الحلی فی نطاق عملیات الاستنباط التي لا تستند إلى

شود که آنها را سابقاً طرق نظریه نام گذاردیم. و در معدودی از موارد احتیاج به این جهد نیست، بلکه حکم شرعی بدون زحمت زیادی از ظاهر آیه یا روایت به دست می‌آید، به گونه‌ای که عموم کسانی که خطاب عربی را می‌فهمند، متوجه حکم می‌شوند.

آن موارد معدود که عملیات استنباط به ظواهر استناد دارد و مستلزم جهد و تلاش نیست، اصطلاحاً اجتهاد نامیده نمی‌شود. چون در حقیقت و به معنای حقیقی کلمه، اجتهادی در کار نیست. پس نوعی تضییق در معنای لفظ دیده می‌شود. بنابراین محقق حلی از دو جهت معنای اجتهاد را عوض کرد: یک بار کلمه اجتهاد را به معنای عملیات استنباط قرار داد و بار دیگر آن را مختص به آن عملیاتی کرد که مستند به ظواهر نباشد.

اما علمای دیگر بعد از محقق حلی این تضییق را نپذیرفتند. زیرا حتی در آن مواردی که استنباط براساس ظاهر آیه یا روایتی باشد، باز هم راههای نظری باید طی شود و استفاده از ظاهر به گونه‌ای نیست که برای هر عرب زبان مقدور باشد، بلکه تعیین معنای

ظواهر النصوص فكل عملیة استنباط لا تستند إلى ظواهر النصوص تسمى اجتهاداً دون ما یستند إلى تلك الظواهر. و لعل الدافع إلى هذا التحديد أن استنباط الحکم من ظاهر النص لیس فیہ کثیر جهد أو عناء [ای زحمة] علمی لیسمی

اجتهادا [فالمحقق الحلی استعمال کلمه الاجتهاد بمعنی نفس عملیه الاستنباط و فی نفس الوقت جعلها مختصه بما لا تستند الی ظواهر النصوص].

ثم اتسع نطاق الاجتهاد بعد ذلك [و هذا هو التطوير الثالث] فأصبح يشمل عملیه استنباط الحكم من ظاهر النص أيضا [كما يشمل ما لا يستند الی الظاهر] لأن الاصولیین بعد هذا لاحظوا بحق أن عملیه استنباط الحكم من ظاهر النص تستبطن [تتضمن] كثيرا من الجهد العلمی فی سبیل معرفه الظهور و تحديده و إثبات حجية الظهور العرفی.

ظاهر، خود مشکل است. بعضی گویند این آیه ظاهر در این معناست و بعضی دیگر گویند ظاهر در آن معناست. پس باید قاعده‌ای اصولی وضع شود تا بتوان ظاهر را تعیین کرد. و در مرحله دوم این بحث پیش می‌آید که آیا اصلا معنای ظاهر حجت است یا نه؟

یعنی آیا هر چیز که نزد عرف مردم فهمیده شود، همان مراد شارع است و همان را باید اخذ کرد یا اگر احتمال خلاف ظاهر دادیم، باید به آن توجه کنیم و آیا مجرد ظهور کافی است تا از این طریق راهی برای کشف مراد شارع پیدا کنیم؟ بنابراین کشف هر حکم شرعی از هر دلیلی مستلزم آن است که قبلا قواعد خاصی مورد قبول و عمل باشد. پس مجتهد همیشه مجتهد است؛ یعنی همواره باید جهد و تلاش خود را مبذول دارد تا استنباط حکم کند.

با تکامل علم اصول معنای چهارمی برای کلمه اجتهاد درست شده

که اعم از معنای دوم و سوم بود: اجتهاد به معنای عملیاتی که فقیه برای تعیین وظیفه عملی طی می‌کند؛ چه از طریق استنباط حکم واقعی و چه از طریق مراجعه به اصول و تعیین وظیفه عملی به طور مستقیم. در حالت اول فقیه بر دلیل شرعی خاصی، مانند آیه یا روایت،

و لم یقف توسع «الاجتهاد» كمصطلح عند هذا الحد بل شمل فی تطور حدیث [و هذا هو التطوير الرابع] عملیه الاستنباط بكل ألوانها فدخلت فی الاجتهاد كل عملیه یمارسها الفقیه لتحديد الموقف العملي تجاه الشریعة عن طریق إقامة الدلیل علی الحكم الشرعی أو علی تعیین الموقف العملي مباشرة [ای بدون تعیین للحکم الشرعی].

و هكذا أصبح الاجتهاد يرادف عملیه الاستنباط و بالتالی أصبح علم الاصول العلم الضروري للاجتهاد، لأنه العلم بالعناصر المشتركة فی عملیه الاستنباط.

و علی هذا الضوء يمكننا أن نفسر موقف جماعة من علمائنا الأخیار ممن عارضوا کلمه «الاجتهاد» بما تحمل [-الكلمه] من تراث المصطلح الأول

دست پیدا می‌کند. و در حالت دوم، دلیل خاصی برای صدور حکم پیدا نمی‌کند، اما ناچار باید وظیفه خود و دیگران



را در مقابل آن مسئله معین کند. پس سراغ اصول عملیه می‌رود (اصول عملیه دلیل عام است در صورت نبودن دلیل) و فتوا به برائت یا احتیاط می‌دهد. در واقع در هر دو صورت وظیفه عملی مکلف مشخص می‌شود و در هر دو صورت دلیل شرعی اقامه می‌شود، ولی نوع دلیل و نوع حکم مختلف است: یکی دلیل محرز است و دیگری اصل عملی. یکی حکم اولی واقع است و دیگری حکم ظاهری.

### [کلمه اجتهاد مترادف با کلمه استنباط]

از آنچه تاکنون گذشت و از ملاحظه سیر تاریخی کلمه اجتهاد دانسته می‌شود که چگونه کلمه اجتهاد مترادف با کلمه استنباط گردید. در نتیجه این سؤال که آیا اجتهاد جایز است یا نه، به خوبی پاسخ داده می‌شود. و چون اجتهاد بدون آگاهی از عناصر مشترک که در علم اصول مطرح می‌شود، امکان ندارد، پس علم اصول علم ضروری برای حصول اجتهاد است.

حال به خوبی می‌فهمیم که اگر عده‌ای از علمای بزرگ شیعه با اجتهاد مخالفت و

الذی شن [ای هجم و حمل و کر] أهل البيت حملةً شديدةً علیه [ای علی المصطلح الاول]، و هو یختلف عن الاجتهاد بالمعنی الثانی و ما دما قد میزنا بین معنی «الاجتهاد» فنستطیع أن نعید إلى المسألة بدهتها و نتبین بوضوح جواز الاجتهاد بالمعنی المرادف لعملیة الاستنباط و تترتب علی ذلک ضرورة الاحتفاظ بعلم الاصول، لدراسة العناصر المشتركة فی عملیة الاستنباط.

معارضه داشته‌اند، در واقع مرادشان اجتهاد به معنای اول بوده است، نه اجتهاد به معنای دوم. مخالفت آنها نشأت گرفته از مخالفتی بود که امامان شیعه با اهل سنت و عاملین به رأی و قیاس و اجتهاد داشته‌اند. اما اجتهاد به معنای دوم نه تنها مورد مخالفت هیچ‌یک از حضرات ائمه معصومین و علمای شیعه نبوده و نیست، بلکه امری ضروری و مورد نیاز است. و چون علم اصول مقدمه دستیابی به اجتهاد است، پس علم اصول نیز ضروری و مورد نیاز خواهد بود.

### خلاصه مطالب گذشته

۱. کلمه اجتهاد نخستین بار در میان اهل سنت به معنای رأی شخصی فقیه استعمال شد. یعنی چنانکه کتاب و سنت دلیل شرعی است، اجتهاد نیز دلیل شرعی است. این معنا نزد شیعه مردود و از اساس باطل است.

۲. در اواخر قرن هفتم مرحوم محقق حلی اصطلاح اجتهاد را تغییر داد آن را به معنای جدیدی قرار داد. اجتهاد به معنای نفس عملیات استنباط، چه براساس کتاب و سنت، که مورد قبول شیعه است، و چه براساس قیاس و رأی

شخصی، که مورد قبول اهل سنت است. اجتهاد در معنای دوم به تصریح محقق حلی مختص به مواردی می‌گردد که استنباط مستلزم گذراندن راههای نظری و استدلال باشد.

۳. تغییر اصطلاح اجتهاد در این حد نماند و معنای سوم، اعم از معنای دوم، پدید آمد:

اجتهاد به معنای عملیات استنباط چه مستند به ظواهر باشد یا نباشد. چون در همه این موارد، راههای نظری باید طی شود.

۴. با تکامل علم اصول معنای اجتهاد نیز تکامل پیدا کرد. اجتهاد به معنای عملیاتی که فقیه برای تعیین وظیفه عملی طی می‌کند؛ چه از طریق دلیل محرز و استنباط حکم واقعی باشد، و چه از طریق مراجعه به اصول و تعیین وظیفه عملی مستقیماً.

الحکم الشرعی و تقسیمه عرفنا أن علم الاصول يدرس العناصر المشتركة في عملية استنباط الحكم الشرعی، و لأجل ذلك يجب أن نكون فكرة عامة [و تعريفا جامعاً] منذ البدء [ای من الابتداء] عن الحكم الشرعی الذي يقوم علم الاصول بتحديد العناصر المشتركة في عملية استنباطه [- الحكم].

[تعريف الحكم الشرعی] الحكم الشرعی هو: التشريع [ای القانون] الصادر من الله تعالى لتنظيم حياة

### حکم شرعی و تقسیم آن

دانستیم که علم اصول عناصر مشترک در استنباط حکم شرعی را مورد بررسی قرار می‌دهد. از این رو لازم است در ابتدا یک تصور کلی از معنای حکم شرعی در ذهن داشته باشیم تا بدانیم چه عناصری در استنباط حکم شرعی دخالت دارد.

### تعریف حکم شرعی

حکم شرعی عبارت است از تشريع الهی که برای تنظيم حیات انسان صادر شده

الإنسان. و الخطابات الشرعیة فی الكتاب و السنة مبرزة للحکم و کاشفة عنه و لیست هی [- الخطابات] الحكم الشرعی نفسه.

و علی هذا الضوء یكون من الخطأ تعريف الحكم الشرعی بالصیغة المشهورة بین قدماء الاصولیین، إذ یعرفونه بأنه «الخطاب الشرعی المتعلق بأفعال المكلفین». فإن الخطاب کاشف عن الحكم، و الحكم هو مدلول الخطاب.

أضف إلى ذلك [الخطأ] أن الحكم الشرعي لا يتعلق بأفعال المكلفين دائما [فتعريفهم تعريف بالاحص و لا يشمل الحكم الوضعي] بل قد يتعلق [الحكم الشرعي] بذواتهم أو بأشياء أخرى ترتبط بهم [أي بالمكلفين]، لأن الهدف من الحكم الشرعي تنظيم حياة الإنسان و هذا الهدف كما يحصل بخطاب متعلق بأفعال المكلفين، كخطاب «صل» و «صم» و «لا تشرب الخمر» [بمعنى «تجب الصلاة»]

است. خطابات شرعی که در کتاب و سنت موجود است، بیان‌کننده این حکم شرعی می‌باشند، نه خود حکم. بنابراین تعریف مشهور در نزد قدمای اصولیون از دو جهت درست نیست. قدما گفته‌اند: حکم شرعی عبارت است از آن خطاب شرعی که به افعال مکلفین تعلق دارد. در این تعریف خطاب شرعی که آیه یا روایت باشد؛ همان حکم شرعی معرفی شده است. در صورتی که خطاب کاشف از حکم و دال بر آن است و حکم شرعی مدلول خطاب می‌باشد. مضافا اینکه حکم شرعی همیشه به افعال مکلفین تعلق نمی‌پذیرد، بلکه گاه به خود مکلفین و گاه به چیز دیگری غیر از مکلف و فعل او تعلق می‌پذیرد. اگر گفتیم حکم شرعی قانونی است که برای تنظیم حیات بشر از طرف خداوند وضع شده است، دیگر چه فرق می‌کند که به نفس مکلف یا فعل او یا چیز دیگری که مرتبط به اوست تعلق گیرد. پس در تعریف گذشتگان نوعی محدودیت بی‌مورد موجود است و به اصطلاح منطقی معرف اخص از معرف است نه مساوی آن.

بنا بر تعریف صحیح حکم شرعی سه قسم است: یک قسم به فعل مکلف تعلق می‌پذیرد؛ مانند آن حکم شرعی که از خطاب «صل» یا «صم» یا «لا تشرب الخمر»

و «یحرم شرب الخمر» و الصلاة و شرب الخمر من افعال المكلفين] كذلك يحصل بخطاب متعلق بذواتهم أو بأشياء أخرى تدخل في حياتهم، من قبيل الأحكام و الخطابات التي تنظم [- الخطابات] علاقة الزوجية و تعتبر [- الخطابات] المرأة زوجة للرجل في ظل [أي على اساس] شروط معينة فإن هذه الأحكام ليست متعلقة بأفعال المكلفين بل الزوجية حكم شرعی متعلق بذواتهم و الملكية حكم شرعی متعلق بالمال فالأفضل إذن استبدال الصيغة المشهورة بما [حرف الجار متعلق ب «استبدال»] قلناه من أن الحكم الشرعی هو التشريع الصادر من الله لتنظيم حياة الإنسان سواء كان [التشريع] متعلقا بأفعاله [- الانسان] أو بذاته او

دانسته می‌شود. صلاة و صوم و شرب خمر از افعال مکلفین هستند و امر و نهی کشف از وجوب و حرمت در ارتباط با این افعال می‌کند. قسم دوم آن است که خطاب به ذات مکلف تعلق می‌پذیرد؛ مانند آنکه شارع بگوید «لو عقدت علی المرأة فالمرأة مرأتک و يجب عليك نفقتها» این خطاب، کشف از جعل قانون الهی در رابطه با مکلفین می‌کند و آن قانون زوجیت است. پس خطاب تعلق به ذات مکلف دارد، نه فعل او. قسم سوم آن است که خطاب تعلق به اشیای خارجی دارد، لکن آن شیء به نحوی با مکلف و فعل او در ارتباط است؛ وگرنه در صورتی که هیچ ارتباطی با انسان نداشته باشد، در حیات انسان هم دخالتی نخواهد داشت و از دایره احکام شرعی بیرون است. قسم سوم

نظیر خطاب «و ان تبتم فلکم رءوس اموالکم» است که در اینجا خطاب شرعی کشف از حکم شرعی ملکیت می‌کند که به مال تعلق می‌گیرد و انسان به اعتبار مالی که دارا می‌باشد مالک خوانده می‌شود. مالک بودن، فعل انسان به شمار نمی‌رود، اما تشریع قانون الهی نسبت به اموال از این‌رو در حیات انسان دخالت دارد که مالک را از غیر مالک مشخص می‌کند. تعریف صحیح برای حکم شرعی آن است که جامع هر سه قسم باشد و احکام تکلیفی و وضعی را شامل شود. پس تعریف قدما را باید بدین گونه اصلاح کرد: حکم شرعی عبارت است از تشریع الهی برای تنظیم حیات انسان؛ چه آنکه به ذات انسان یا

بأشیاء اخرى داخله فی حیاته.

تقسیم الحکم إلى تکلیفی و وضعی و علی ضوء ما سبق یمكننا تقسیم الحکم إلى قسمین:

أحدهما: الحکم الشرعی المتعلق بأفعال الإنسان و الموجه لسلوکه مباشرة [ای مستقیما] فی مختلف جوانب حیاته الشخصیة، و العبادیة، و العائلیة، و الاجتماعیة، التي عالجتها [الجوانب] الشریعة و نظمتهها جمیعا، کحرمة شرب الخمر، و وجوب الصلاة، و وجوب الإنفاق علی بعض الأقارب، و إباحة إحياء الأرض، و وجوب العدل علی الحاکم [و یسمى هذا النوع من الاحکام بالاحکام التکلیفیة].

افعال او یا امور دیگری که در زندگی او نقش دارد، تعلق پذیرد.

تقسیم حکم به تکلیفی و وضعی

براساس آنچه گذشت می‌توان حکم شرعی را تقسیم به دو قسم کرد: احکام تکلیفی و احکام وضعی.

احکام تکلیفی:

مراد از این قسم هر حکمی است که به افعال انسان تعلق می‌پذیرد و مستقیما به عمل و رفتار او ارتباط دارد. این قسم در مقابل قسم دوم است که آن‌هم در نهایت به رفتار انسان ارتباط دارد، ولی به نحو غیر مستقیم. حکم تکلیفی نظیر حرمت شرب خمر و وجوب نماز و وجوب انفاق نسبت به بعضی نزدیکان (مثل برادر و خواهر یا پدر و مادر در بعض موارد) و نظیر مباح بودن احیای اراضی موات و وجوب عدالت‌گستری بر حاکم. چنانکه از این مثالها پیداست، حکم شرعی چگونگی عمل مکلف را مشخص می‌کند و برای او مقرر می‌کند که رفتار فردی و اجتماعی چگونه باشد. در محیط خانواده و بیرون از خانواده، از نظر امور عبادی و غیر عبادی، چه

و الآخر: الحکم الشرعی الذی لا یكون موجهها مباشرة للإنسان فی أفعاله و سلوکه [ای لا یتعلق بفعل المکلف مباشرة بل یتعلق بذات المکلف او بأشیاء تدخل فی حیاته] و هو کل حکم یشرع وضعاً معیناً یكون له [ای لهذا الوضع] تأثیر غیر مباشر فی سلوک الإنسان، من قبیل الأحکام التي تنظم علاقات الزوجیة فإنها تشرع بصورة مباشرة [وضعاً معیناً و

هی [علاقه معینه بین الرجل و المرأة، و تؤثر] - هذه الاحکام] بصورة غیر مباشرة فی السلوک و توجهه لأن المرأة بعد أن تصبح زوجته مثلاً تلزم بسلوک معین تجاه زوجها [و کذا الرجل تجاه زوجته فان الزوجیه تسبب حقوقاً کثیره على الطرفين]، و یسمى هذا النوع من الأحکام بالأحکام الوضعیه.

کاری باید انجام دهد.

### احکام وضعی:

مراد از این قسم احکامی است که مستقیماً ارتباط به فعل مکلف ندارد؛ بلکه وضعیت خاصی را مقرر می‌کند که در رفتار انسان به نحو غیر مستقیم تأثیر دارد؛ نظیر قانون زوجیت که از طرف خدا تشریع شده است. براساس این قانون در صورتی که شرایط در طرفین موجود بود و عقد زوجیت برقرار گشت، مرد در مقابل زن و زن در مقابل مرد وظیفه خاصی پیدا می‌کند. مثلاً مرد باید نفقه زن را بدهد و زن باید نسبت به شوهر تمکین کند. ارتباط احکام وضعی با احکام تکلیفی بسیار نزدیک است.

چرا که هر حکم وضعی یک حکم تکلیفی در کنار خود دارد<sup>۱۶</sup>. زوجیت حکم وضعی است و در کنار آن حکم تکلیفی (یعنی وجوب نفقه بر مرد و وجوب تمکین بر زن) موجود است. ملکیت حکم وضعی است و در کنار آن حکم تکلیفی (عدم جواز تصرف غیر مالک در مال مگر به اذن مالک) موجود است.

و الارتباط بین الأحکام الوضعیه و الأحکام التکلیفیه وثیق [ای قوی و مستحکم] إذ لا یوجد حکم وضعی إلا و یوجد إلى جانبه [بنحو یكون الحكم التکلیفی منتزعا من الحكم الوضعی او بالعکس] حکم تکلیفی [او احکام تکلیفیه] فالزوجیه حکم شرعی وضعی توجد إلى جانبه أحكام تکلیفیه، و هی [مثل] وجوب إنفاق الزوج على زوجته، و وجوب التمکین على الزوجه و المملکیه حکم شرعی وضعی توجد إلى جانبه أحكام تکلیفیه من قبیل حرمة تصرف غیر المالك فی المال إلا بإذنه، و هكذا [و مثل وجوب الخمس او الزکاة على المالك مع حصول الشرائط].

أقسام الحكم التکلیفی ینقسم الحكم التکلیفی - و هو الحكم المتعلق بأفعال الإنسان و الموجه لها [ای الحكم الموجه لأفعال الانسان] مباشرة - إلى خمسة أقسام، و هی كما یلی:

احکام وضعی بسیار است، به خلاف احکام تکلیفی که منحصر در پنج مورد است.

بعضی دیگر از احکام وضعی چنین است: صحت، بطلان، شرطیت، مانعیت، تأخر، تقدم، مقدمیت. مثلاً صحت نماز مستلزم فراغ ذمه و عدم وجوب اعاده یا قضاء است.

<sup>۱۶</sup> (۱). در کنار هر حکمی وضعی ممکن است احکام تکلیفی بسیاری پیدا شود؛ چنانکه زوجیت مستلزم حقوق شرعی بسیاری برای طرفین است.

بطلان نماز مستلزم وجوب اعاده یا قضاء است. شرطیت یا مقدمیت وضو برای نماز مستلزم وجوب اعاده یا قضای نماز بدون وضو است. تأخر رتبه برادر میت نسبت به فرزند میت در مسأله ارث موجب عدم جواز تصرف برادر در صورت وجود فرزند، در میراث میت است و هكذا.

### اقسام حکم تکلیفی

احکام تکلیفی که به طور مستقیم به افعال مکلفین تعلق می‌پذیرد منحصر در پنج‌تاست و زیاد و کم نمی‌پذیرد؛ چون تقسیم عقلی است.

۱- «الوجوب» و هو حکم شرعی یبعث [و یرسل] نحو الشیء الذی تعلق به [ای تعلق الحکم بذلک الشیء] بدرجۀ الإلزام، نحو وجوب الصلاة و وجوب إعالة المعوزین [ای الفقراء و المساکین و وجوب اعالتهم یعنی وجوب کفایة معاشهم] علی ولی الأمر.

۲- «الاستحباب» و هو حکم شرعی یبعث نحو الشیء الذی تعلق به بدرجۀ دون الإلزام، و لهذا توجد إلی جانبه دائما رخصة من الشارع فی مخالفته [- الحکم]، کاستحباب صلاة اللیل.

۳- «الحرمة» و هی حکم شرعی یزجر [و یمنع] عن الشیء الذی تعلق به بدرجۀ الإلزام، نحو حرمة الربا و حرمة الزنا و [حرمة] بیع الأسلحة من أعداء الإسلام.

۴- «الکراهة» و هی حکم شرعی یزجر عن الشیء الذی تعلق به بدرجۀ دون الإلزام، فالکراهة فی مجال الزجر کالاستحباب فی مجال البعث [کلاهما]

---

### اول وجوب است؛

یعنی آن حکم شرعی که انسان را به طرف عمل می‌راند و انسان را ملزم به انجام آن قرار می‌دهد؛ مانند وجوب نماز و وجوب سرپرستی بینوایان بر ولی امر مسلمین.

### دوم استحباب است؛

یعنی آن حکم شرعی که انسان را به طرف عمل می‌راند، لکن نه در حد الزام. لذا انسان اجازه ترک عمل و مخالفت با حکم شرع را دارد؛ مانند استحباب نماز شب.

### سوم حرمت است؛

یعنی آن حکم شرعی که انسان را از عمل منع می‌کند و انسان را ملزم به ترک می‌کند؛ مانند حرمت ربا و زنا و حرمت فروش سلاح به دشمنان اسلام.

#### چهارم کراهت است؛

یعنی آن حکم شرعی که انسان را از عمل منع می‌کند، لکن نه در حد الزام. لذا انسان اجازه ارتکاب مکروه و مخالفت با حکم شرع را دارد؛ مانند کراهت خلف وعده. پس کراهت از نظر منع شرعی نظیر استحباب است از نظر دعوت

غیر الزامی]، كما أن الحرمة في مجال الزجر كالوجوب في مجال البعث [کلاهما الزامی] و مثال المكروه خلف الوعد.

۵- «الإباحة» و هي أن يفسح الشارع المجال للمكلف لكي يختار [المكلف] الموقف الذي يريده [ای یريد المكلف ذلك الموقف]. و نتيجة ذلك [ای فسح المجال] أن يتمتع المكلف بالحرية فله أن يفعل و له أن يترك.

به عمل؛ یعنی هر دو الزامی نیستند، لکن یکی زجر است و دیگری بعث. چنانکه حرمت از نظر منع نظیر وجوب از نظر دعوت به عمل است، یعنی هر دو الزامی هستند، لکن یکی زجر است و دیگری بعث.

#### پنجم اباحه است؛

یعنی حکم شارع به وسعت مجال و اختیار و آزادی انسان. در واقع حکم است به عدم حکم. پس اگر چیزی مباح شد، نتیجه‌اش آن است که مکلف آزاد است و هرچه خواست می‌کند، یا انجام می‌دهد یا ترک می‌کند.

#### خلاصه مطالب گذشته

۱. حکم شرعی، یعنی قانون الهی که برای تنظیم حیات انسان قرار داده شده است.

۲. احکام شرعی سه گونه است: یا به فعل مکلف تعلق می‌گیرد، مانند وجوب نماز، یا به ذات مکلف تعلق می‌گیرد، مانند زوجیت، یا به اشیای خارجی که در ارتباط با مکلف یا فعل اوست تعلق می‌گیرد؛ مانند ملکیت.

۳. احکام شرعی به دو دسته تقسیم می‌شوند: احکام تکلیفی و احکام وضعی. احکام تکلیفی مستقیماً به عمل مکلف متوجه می‌شوند، اما احکام وضعی وضعیت خاصی را مقرر می‌کنند که در نهایت بر فعل مکلف تاثیر می‌گذارد. هر حکم وضعی مستلزم یک یا چند حکم تکلیفی است.

۴. احکام تکلیفی منحصر در پنج حکم است، ولی احکام وضعی بسیار است.

#### مباحث علم اصول

۱- ادله محرزه

۲- اصول عملیه

۳- تعارض ادله

تنويع البحث حينما يتناول [أى يأخذ] الفقيه مسألة كمسألة الإقامة للصلاة و يحاول [أى يقصد] استنباط حكمها يتساءل فى البداية: ما هو نوع الحكم الشرعى المتعلق بالإقامة؟ فإن حصل على دليل [محرز] يكشف عن نوع الحكم الشرعى للإقامة كان عليه [- الفقيه] أن يحدد موقفه العملى و استنباطه على أساسه [- الدليل] فيكون [هذا النوع من الاستنباط] استنباطا قائما على أساس الدليل [المحرز].

### تقسيم بحث

استنباط بر دو گونه است: یا براساس دليل است یا براساس اصل.

گرچه اصل عملی نیز دلیل شرعی (به معنای اعم) به شمار می‌رود، ولی در اینجا مراد از دلیل، یعنی آیه یا روایتی خاص که حکم واقعی مسئله را از آن می‌توان کشف کرد. و مراد از اصل عملی یعنی قانون کلی که در هنگام عدم وجود دلیل می‌توان به آن مراجعه کرد و وظیفه مکلف را روشن ساخت؛ مانند اصاله البراءة. حضرت رسول اکرم (ص) می‌فرمایند «رفع عن امتی ما لا یعلمون». یعنی هر حکم شرعی را که مردم نمی‌دانند، برداشته شده است. بنابراین اگر دلیل بر وجوب یا حرمت پیدا نشد، ذمه مکلف بریء است و ملزم به احتیاط نیست پس با وجود دلیل نوبت به اصل عملی نمی‌رسد؛ چون عمل به اصل

و إن لم يحصل الفقيه على دليل [محرز] يعين نوع الحكم الشرعى المتعلق بالإقامة [أى اقامة الصلاة] فسوف يظل الحكم الشرعى مجهولا للفقيه و فى هذه الحالة، يستبدل الفقيه سؤاله الاول الذى طرحه فى البداية بسؤال جديد كما يلى: ما هى القواعد التى تحدد الموقف العملى تجاه الحكم الشرعى المجهول؟

و هذه القواعد تسمى بالاصول العملية و مثالها أصالة البراءة و هى القاعدة القائلة: «إن كل إيجاب أو تحريم مجهول لم يقم عليه دليل فلا [- ليس هنا محل ذكر الفاء] أثر له على سلوك الإنسان، و ليس الإنسان ملزما بالاحتياط من ناحيته [أى من ناحية الوجوب و التحريم المجهولين] و التقيد به». و يقوم الاستنباط فى هذه الحالة على أساس الأصل العملى [و هو دليل شرعى و لكنه دليل غير محرز] بدلا عن الدليل و الفرق بين «الأصل» و «الدليل» أن الأصل لا يحرز الواقع و إنما يحدد الوظيفة العملية تجاهه [- الواقع]، و هو [أى تحديد الوظيفة العملية] نحو من



زمانی جایز است که دلیلی در کار نباشد؛ چه دلیل لفظی یا غیر لفظی، شرعی یا عقلی، قطعی یا ظنی معتبر<sup>۱۷</sup>.

بر این اساس استنباط هم بر دو گونه است. مثلاً فقیه می‌خواهد بداند اقامه نماز چه حکمی دارد؟ ابتدا در جستجوی دلیل شرعی می‌رود که حکم مسئله را بیان کند. پس به آیه «أَقِمُوا الصَّلَاةَ»<sup>\*</sup> برخورد می‌کند و از این خطاب وجوب اقامه نماز را کشف می‌کند.

اما اگر مسأله‌ای بود که در خصوص آن دلیلی پیدا نشد، پس حکم آن بر فقیه مجهول می‌ماند و مرحله دوم استنباط آغاز می‌شود و فقیه باید وظیفه عملی را مشخص کند.

چون انسان در مقابل هر فعلی دو راه دارد: انجام یا ترک آن. پس فقیه سرانجام باید وظیفه مکلف را از نظر انجام یا ترک فعل معین کند. اینجا اصول عملیه در کار می‌آید.

مثلاً اصل برائت می‌گوید تا زمانی که دلیلی بر وجوب پیدا نشد، انسان ملزم به انجام

الاستنباط. و لأجل هذا يمكننا تنويع عملية الاستنباط إلى نوعين: أحدهما الاستنباط القائم على أساس الدليل، كالاستنباط المستمد من نص دال على الحكم الشرعي، و الآخر الاستنباط القائم على أساس الأصل العملي كالاستنباط المستمد من أصالة البراءة.

و لما كان علم الاصول هو العلم بالعناصر المشتركة في عملية الاستنباط فهو يزود كلا النوعين بعناصره المشتركة [أي علم الاصول يعطى زادا لكل النوعين من الاستنباط عن طريق اعطاء العناصر المشتركة في النوعين]. و على هذا الأساس نوع البحوث الاصولية إلى نوعين نتكلم في النوع الأول عن العناصر المشتركة في عملية الاستنباط التي تتمثل في أدلة محرزة للحكم [أي تصوير الأدلة المحرزة مثلاً لها]، و نتكلم في النوع الثاني عن العناصر المشتركة في عملية الاستنباط التي تتمثل في اصول عملية.

فعل نیست. و تا زمانی که دلیلی بر حرمت پیدا نشد، انسان ملزم به ترک نیست. در مقابل اصل برائت، اصل احتیاط می‌گوید که احتمال وجوب سبب الزام به فعل است و احتمال حرمت سبب الزام به ترک است. (مجرای اصول عملیه با یکدیگر تفاوت دارد و تفصیل آن در جای خود خواهد آمد.)

تفاوت دلیل و اصل آن است که دلیل کشف از حکم شرعی می‌کند، ولی اصل عملی کاشفیت ندارد؛ بلکه تنها انسان را از سرگردانی نجات می‌دهد. به عبارت دیگر اصل، واقع را احراز نمی‌کند، به خلاف دلیل. پس استنباط یا براساس دلیل محرز است، مانند نص قرآن و روایت، یا براساس اصل عملی، مانند اصل برائت. و چون علم اصول علم به

<sup>۱۷</sup> (۱). اقسام دلیل شرعی در آینده ذکر می‌گردد.

عناصر مشترک در استنباط است، پس باید عناصر مشترک دخیل در استنباط از نوع اول و عناصر مشترک دخیل در استنباط از نوع دوم شناخته شود. و لذا مباحث اصولی در دو بخش مطرح می‌شود: عناصر مشترک در استنباط حکم واقعی از ادله محرز و عناصر مشترک در استنباط وظیفه عملی از اصول عملیه.

العنصر المشترك بين النوعين و يوجد بين العناصر المشتركة في عملية الاستنباط عنصر مشترك يدخل في جميع عمليات استنباط الحكم الشرعي بكلا نوعيهما، ما كان منها [- عمليات] قائما على أساس الدليل و ما كان قائما على أساس الأصل العملي.

و هذا العنصر هو «حجية القطع» و نريد بالقطع انكشاف قضيه من القضايا بدرجة لا يشوبها [- درجة] شك. و معنى حجية القطع يتلخص في أمرين:

أحدهما: أن العبد إذا تورط [اي دخل] في مخالفة المولى [و ترك تكليفا] نتيجة لعمله بقطعه و اعتقاده، فليس للمولى معاقبته، و للعبد أن يعتذر عن مخالفته للمولى بأنه عمل وفق قطعه. كما إذا قطع العبد خطأ بأن الشراب

---

عنصر مشترک میان هر دو نوع از عناصر

[حجیت قطع]

از میان عناصر مشترک در استنباط حکم شرعی (به هر دو نوعش)، یک عنصر و به تعبیر دیگر یک قاعده کلی موجود است که اختصاصی نیست؛ بلکه هم در استنباط حکم از ادله محرز و هم در استنباط حکم از اصول عملیه به کار می‌رود و آن حجیت قطع است. اگر انسان یقین پیدا کند که حکم شرعی فلان چیز است یا یقین کند وظیفه او فلان عمل است، یقین او حجت است. پس حجیت یقین هم در طریق تعیین حکم شرعی و هم در طریق تعیین وظیفه عملی به عنوان عنصر مشترک به کار گرفته می‌شود.

قطع، از نظر اصولی یعنی هرگونه انکشاف واقع که تردید و احتمال خلاف در آن راه پیدا نکند. معنای حجیت قطع ملخص در دو امر است: معذرت و منجزیت

معذرت قطع:

معذرت قطع به معنای آن است که اگر فردی قطع به عدم تکلیف پیدا کرد، مثلا قطع پیدا کرد که فلان مایع، آب است و نوشیدن آن حرام نیست؛ پس آن را نوشید و بعد معلوم شد که آن مایع، خمر بوده است و قطع او مخالف با واقع بوده است،

[ای المائع] الذى أمامه ليس خمرا، فشربه اعتمادا على قطعه، و كان الشراب خمرا فى الواقع، فليس للمولى أن يعاقبه على شربه للخمر ما دام قد استند [الشرب] إلى قطعه و هذا أحد الجانبين من حجية العلم و يسمى بجانب «المعذرية».

و الآخر: أن العبد إذا تورط فى مخالفة المولى نتيجة لتركه العمل بقطعه فللمولى أن يعاقبه و يحتج عليه بقطعه، كما إذا قطع العبد بأن الشراب الذى أمامه خمر، فشربه و كان خمرا فى الواقع فإن من حق المولى أن يعاقبه على مخالفته، لأن العبد كان على علم بحرمة الخمر و شربه فلا يعذر فى ذلك و هذا هو الجانب الثانى من حجية القطع و يسمى بجانب «المنجزية».

و بديهى أن حجية القطع بهذا المعنى الذى شرحناه لا يمكن أن تستغنى عنه

در مقابل پروردگار معذور است. عذر او در پیشگاه خدا آن است که من واقع را این جور می دیدم و برطبق آنچه در واقع می دیدم، عمل کردم. همچنین اگر فردی قطع پیدا کرد که تکرار تسبیحات اربعه در رکعت سوم و چهارم نماز واجب نیست پس آن را ترک کرد و بعد معلوم شد که در واقع واجب بوده است، باز مکلف معذور است. معذور در ترک عملی که در واقع واجب بوده، لکن به اعتقاد او واجب نبوده است (یک مثال برای انجام عمل با قطع به عدم حرمت بود و دیگری مثال برای ترک با قطع به عدم وجوب بود).

#### منجزیت قطع:

جانب دیگر قطع منجزیت است. به این معنا که اگر فردی قطع به تکلیف<sup>۱۸</sup> پیدا کرد، چه آنکه قطع به وجوب پیدا کند یا قطع به حرمت، ناچار باید به قطع خود عمل کند و اگر به مقتضای قطع خود عمل نکند و تکلیف در واقع ثابت باشد، مستحق عقاب است.

[و الصحيح عنها ای عن حجية القطع] أى عملیه من عملیات استنباط الحكم الشرعى، لأن الفقيه يخرج من عملیه الاستنباط دائما بنتیجه و هی العلم بالموقف العملی تجاه الشریعه و تحدیده على أساس الدلیل أو على أساس الأصل العملی و لکی تكون هذه التیجه ذات أثر لا بد من الاعتراف مسبقا [ای من السابق] بحجية القطع إذ لو لم یکن القطع حجة و لم یکن صالحا للاحتجاج به من المولى على عبده [و هذا هو جانب المنجزية] و من العبد على مولاه [و هذا هو جانب المعذرية] لكانت التیجه التى خرج بها [- التیجه] الفقيه من عملیه

پس قطع به تکلیف سبب تنجز تکلیف است. تنجز یعنی برعهده انسان آمدن و فعلیت پیدا کردن. مثلا اگر مکلف قطع پیدا کرد که ماه رمضان فرارسیده و روزه واجب شده است، ناچار باید به قطع خود عمل کند و روزه واجب

<sup>۱۸</sup> (۱). چنانکه تاکنون دانسته شد، مراد از تکلیف دو چیز است: وجوب و حرمت. یعنی هر حکمی که الزام آور باشد.

بگیرد. و اگر به مقتضای قطع خود عمل نکند، یعنی نیت روزه نکند و غذا بخورد و تکلیف در واقع ثابت باشد<sup>۱۹</sup>، یعنی در واقع ماه رمضان فرارسیده باشد، مستحق عقاب است. یعنی قطع به تکلیف سبب تنجز تکلیف است. یا اگر قطع پیدا کرد که فلان مایع شراب و نوشیدن آن حرام است، ولی آن را نوشید و در واقع شراب بود، مستحق عقاب است. (یک مثال برای ترک عمل با قطع به وجوب بود و دیگری مثال برای انجام عمل با قطع به حرمت بود.)

خلاصه اینکه قطع آینه واقع است و به تعبیر دقیق‌تر باید بگوییم متعلق قطع از نظر قاطع همان واقع است. چون اگر اندک احتمالی در ذهن قاطع راه پیدا کند که واقع چیز دیگری است غیر از اعتقاد او، دیگر قاطع نخواهد بود. پس قاطع به عدم تکلیف در مخالفت با پروردگار معذور است. و قاطع به ثبوت تکلیف در عمل به قطع، مسئول و متعهد است. یعنی قطع سبب تنجز تکلیف است. احتجاج بنده بر پروردگار یک طرف

الاستنباط لغوا، لأن علمه [- الفقيه] ليس حجة ففى كل عملية استنباط لا بد إذن أن يدخل عنصر حجة القطع لکی تعطى العملية ثمارها و يخرج منها [- العملية] الفقيه بنتيجة إيجابية [أى ثابتة].

و بهذا أصبحت حجة القطع أعم العناصر الاصولية المشتركة و أوسعها نطاقا [ای دائرة].

و ليست حجة القطع عنصرا مشتركا فى عمليات استنباط الفقيه للحكم الشرعى فحسب، بل هى فى الواقع شرط أساسى فى دراسة [العالم]

---

حجیت قطع و احتجاج پروردگار بر بنده طرف دیگر حجیت قطع است.

بدیهی است هرگونه عملیات استنباط، از حجیت قطع، به این معنا که شرح دادیم، بی‌نیاز نیست. چون نهایت امر آن است که فقیه به ادله مراجعه کند و قطع به حکم شرعی پیدا کند. حال اگر قطع حجت نباشد، دیگر هیچ تلاشی فایده نخواهد داشت؛ بلکه اصلا استدلال بی‌معناست و تمام علوم استدلالی و از جمله علم اصول فقه باید کنار گذاشته شود. نهایت یک استدلال کامل و منطقی و برهانی آن است که علم و قطع ایجاد کند و اگر حجیت قطع خود مورد تردید باشد، دیگر استدلال چه فایده‌ای دارد؟ پس حجیت قطع باید مسلم و غیر قابل انکار باشد تا بتوان برای اثبات حکم شرعی به استدلال پرداخت. حال اگر فقیه عملیات استنباط را طی کرد و قطع به حکم پیدا نمود<sup>۲۰</sup>، دیگر توقف نمی‌کند. چون قطع ذاتا حجت است و باید برطبق آن عمل کرد. پس حجیت قطع مهم‌ترین و کلی‌ترین قاعده اصولی و به تعبیر دیگر اعم عناصر مشترک است.

---

<sup>۱۹</sup> (۱). اما اگر مکلف قطع به تکلیف پیدا کرد و در واقع چیز دیگری موجود بود، غیر از آنچه قاطع می‌دید، و با این حال مخالفت کرد، مکلف را منجرى گویند. بحث از استحقاق عقاب در صورت تجرّی در آینده خواهد آمد.

<sup>۲۰</sup> (۱). چه‌بسا فقیه مراجعه به دلیل شرعی می‌کند و آن دلیل جز ظن چیزى افاده نمی‌کند، ولی فقیه قطع دارد که حکم شرعی در حق او همین حکمی است که به آن ظن دارد. چون حجیت ادله ظنی قطعی است، پس می‌توان گفت فقیه دائما قطع به حکم شرعی پیدا می‌کند.

چون تفاوتی ندارد که قطع به حکم شرعی از ادله محرزه پیدا شده باشد یا از اصول عملیه. بلکه فراتر از این رویم و گوییم حجیت قطع در عین اینکه خود قاعده‌ای اصولی

الاصولی للعناصر المشتركة نفسها أيضا. فنحن حينما ندرس مثلا مسألة حجية الخبر [الثقة] أو حجية الظهور العرفي [بما انهما من العناصر المشتركة] إنما نحاول [أي نقصد] بذلك تحصيل العلم بواقع الحال في تلك المسألة. فإذا لم يكن العلم و القطع حجة فأى جدوى [أي فائدة] في دراسة حجية الخبر و الظهور العرفي؟!

فالفقيه و الاصولی يستهدفان معا من بحوثهما تحصيل العلم بالنتيجة الفقهية (تحديد الموقف العملي تجاه الشريعة) أو الاصولية (العنصر المشترك) فبدون الاعتراف المسبق بحجية العلم و القطع تصبح بحوثهما عبثا لا طائل تحته [و لعل الصحيح «تحتها» أي تحت البحوث].

\*\*\*

است، در بررسی سایر قواعد اصولی نیز به کار گرفته می‌شود. یعنی قبل از هر قاعده اصولی مطرح می‌شود و بررسی سایر عناصر مشترک بدون اعتقاد قبلی به حجیت قطع امکان ندارد. مثلاً وقتی می‌خواهیم مسأله حجیت خبر واحد یا حجیت ظهور عرفی را بررسی کنیم و این دو را به عنوان عناصر مشترک مطرح کنیم، نهایت امر آن است که به حجیت خبر واحد و ظهور عرفی علم پیدا کنیم. حال اگر حجیت علم در سابق قبول نشده باشد، دیگر بحث ما بی‌ثمر خواهد بود. بنابراین سنگ اول در بنای قواعد اصولی حجیت قطع است و سایر قواعد براساس آن استوار است.

یک فقیه در بحث فقهی خود این هدف را تعقیب می‌کند که برای انسان در مقابل خداوند چه وظیفه‌ای مقرر شده است و باید چگونه عمل کند. و یک عالم اصولی در بحث اصولی خود این هدف را تعقیب می‌کند که چه قواعدی در راه استنباط حکم شرعی دخیل است. پس هدف فقیه و اصولی تحصيل علم به امر معینی است و بدون حجیت علم بحثهای فقهی و اصولی بی‌نتیجه و باطل خواهد بود.

\*\*\* و حجية القطع ثابتة بحكم العقل، فإن العقل يحكم بأن للمولى - سبحانه - حق الطاعة على الإنسان في كل ما يعلمه من تكاليف المولى و أوامره و نواهيه.

فإذا علم الإنسان بحكم إلزامي من المولى (وجوب أو حرمة) دخل ذلك الحكم الإلزامي ضمن نطاق حق الطاعة، و أصبح من حق المولى على الإنسان أن يمثل ذلك الإلزام الذى علم به، فإذا قصر فى ذلك أو [فقل] لم يؤد حق الطاعة كان جديرا بالعقاب، و هذا هو جانب المنجزية فى حجية القطع و من ناحية أخرى يحكم العقل أيضا بأن الإنسان القاطع بعدم الإلزام [أي عدم الوجوب و عدم الحرمة] من حقه أن يتصرف كما يحلو [أي يطيب] له و إذا كان الإلزام ثابتا فى الواقع و الحالة هذه [أي ان العبد قاطع بالعدم] فليس من حق المولى على الإنسان أن يمثله و لا يمكن للمولى أن يعاقبه على مخالفته [للتكليف الثابت فى الواقع] ما دام الإنسان قاطعا بعدم الإلزام و هذا هو جانب

اینکه می‌گوییم حجیت قطع ذاتی است،

یعنی قراردادی و جعلی نیست و شارع حجیت را برای قطع اعتبار نکرده است (چنانکه برای بعض ادله ظنیه اعتبار کرده است)، بلکه خاصیت ذاتی قطع حجیت است. چنانکه انسان ذاتا ناطق است و نمک ذاتا شور است، نه اینکه شوری جدا از نمک بوده و بعد به آن داده شده باشد. ذاتی بودن حجیت قطع به حکم عقل انسان است. عقل می‌گوید اگر علم به تکالیف پروردگار پیدا کردی و امر و نهی خداوند را دانستی، باید اطاعت کنی. یعنی قطع به تکلیف در جانب بنده سبب پیدایش حق الطاعه می‌شود. حق الطاعه آن است که الزامات پروردگار باید امتثال شود و اگر عبد کوتاهی کند و حق الطاعه را ادا نکند، مستحق عقاب است. اینجانب منجزیت در قطع است که سابقا گذشت، و جانب دیگر معذریت است. یعنی زمانی که فردی قطع به عدم تکلیف پیدا کرد، حق الطاعه به گردن او نیست و می‌تواند هرچه خواست بکند و الزامی به فعل یا ترک ندارد. عقل گوید زمانی که عدم تکلیف بر انسان معلوم گردد، پروردگار حق عقاب ندارد و حتی اگر در واقع تکلیفی موجود باشد، باز

المعذریة فی حجية القطع.

و العقل كما يدرك حجية القطع كذلك يدرك أن الحجية لا يمكن أن تزول عن القطع بل هي لازمة [غير مفارقة] له، و لا يمكن حتى للمولى أن يجرد [و يفصل] القطع من حجيته و يقول: إذا قطعت بعدم الإلزام فأنت لست معذورا، أو يقول: إذا قطعت بالإلزام فلك أن تهمله [و أن تترك العمل على وفقه] فإن كل هذا مستحيل بحكم العقل، لأن القطع لا تنفك عنه المعذرية و المنجزية بحال من الأحوال [كالزوجة للاربعة]، و هذا معنى القاعدة الأصولية القائلة باستحالة صدور الردع [أي المنع] من الشارع عن القطع.

و قد تقول: هذا المبدأ [أي المبني] الأصولي يعني أن العبد إذا تورط في

هم انسان معذور است.

عقل نه تنها حجیت قطع را درک می‌کند (ادراک عقلی همان حکم عقل به حجیت است)، بلکه این را نیز درک می‌کند که حجیت از قطع قابل انفکاک نیست و لازمه ذاتی آن است. پس عقلا محال است که مولى بگوید اگر قطع پیدا کردی به آن عمل نکن. و این دو گونه است: یا بگوید اگر قطع به عدم تکلیف پیدا کردی پس معذور نیستی، یا بگوید اگر قطع به تکلیف پیدا کردی پس تکلیف بر تو منجز نیست، یعنی می‌توانی ترک کنی. اگر قطع ذاتا حجت باشد و اگر حجیت به معنای معذریت و منجزیت باشد، امکان ندارد این دو اثر را از قطع سلب کنیم. قاعده اصولی که بیان‌کننده این معناست، می‌گوید ردع و منع شارع از عمل به مقتضای قطع محال است.

[قطع قاطع و مطابقت با واقع]

در اینجا شبهه‌ای پیش می‌آید<sup>۲۱</sup> و آن این است که چه‌بسا قطع قاطع مطابق واقع

عقیده خاطئه فقطع مثلاً بأن شرب الخمر حلال فليس للمولى أن ينبهه على الخطأ. [لأن القطع حجة حتى إذا لم يطابق الواقع و لا يمكن تجريدته عن الحجية حتى من جانب الشارع].

و الجواب: أن المولى بإمكانه التنبيه على الخطأ و إخبار العبد بأن الخمر ليس مباحاً، لأن ذلك [ای هذا الاخبار] یزیل القطع من نفس العبد و یرده [-العبد] إلى الصواب و المبدأ الاصولی الآنف الذکر إنما یقرر استحالة صدور الردع من المولى عن العمل بالقطع مع بقاء القطع ثابتاً فالقاطع بحلیه شرب الخمر یمکن للمولى أن یزیل قطعه و لكن من المستحيل أن یردعه [ای یمنع المولى القاطع] عن العمل بقطعه و یعاقبه على ذلك [ای العمل] ما دام قطعه ثابتاً و یقینه بالحلیه قائماً.

نباشد. مثلاً فردی قطع پیدا کرد که فلان مایع پاک و حلال است و می‌خواهد آن را بنوشد، و از طرفی پروردگار می‌بیند او در خطا بسر می‌برد، ولی چون حجیت قطع ذاتی است، پس شارع راهی ندارد که او را از خطا بازدارد. یعنی حجیت ذاتی قطع سبب می‌شود که شارع راضی به افتادن عبد در خطا باشد، چون راهی برای تنبیه او ندارد.

جواب آن است که بله تا زمانی که قاطع، قاطع است، نمی‌توان او را منع کرد، ولی باید راهی پیدا کرد و قطع او را از میان برد. آنگاه خودبه‌خود از عمل بازداشته می‌شود. ما که می‌گوییم صدور ردع از طرف شارع نسبت به قطع محال است، یعنی شارع تا زمانی که قاطع قاطع است، نمی‌تواند بگوید فلان مایع را ننوش و اگر نوشید، نمی‌تواند او را توبیخ کند. چون عبد یقین به حلیت داشت. البته اگر قطع قاطع به هر سبب زایل شود و به تردید افتد، می‌توان او را منع کرد. مثلاً به او بگوییم رنگ و بوی فلان مایع را ببین. اگر آب باشد که این‌گونه رنگ و بو ندارد. در اینجا کمی به تردید می‌افتد و احتمال اینکه آب نباشد برای او حاصل می‌شود. در این مرحله می‌توان به او گفت این مایع را ننوش، چون خمر و حرام است.

### خلاصه مطالب گذشته

۱. استنباط یا براساس دلیل است یا براساس اصل علمی.
۲. دلیل آن است که واقع را احراز می‌کند، ولی اصل تنها وظیفه عملی را مشخص می‌کند.
۳. ادله محرزه و اصول عملیه هر دو از عناصر مشترک در استنباط به حساب می‌آیند.

<sup>۲۱</sup> (۱). این شبهه در هرجایی که اهل حق با اهل باطل مجادله می‌کنند پیش می‌آید. بعضی می‌گویند چه‌بسا اهل باطل قاطع به دین خود هستند و قطع حجیت ذاتی دارد. پس چرا با آنها بحث کنیم. جواب آن است که اکثر آنها متابعت از ظن می‌کنند و اگر عده‌ای قاطع به طریق خود باشند، باید در اول پایه‌های یقین آنها را سست کرد و باورهای آنها را ابطال نمود. آنگاه دلیلی برای عمل به مرام خود نخواهد داشت.

۴. حجیت قطع به عنوان اساسی‌ترین قاعده در تمام علوم استدلالی و از جمله علم اصول، به کار می‌رود.

۵. حجیت قطع به معنای معذرت و منجزیت است.

۶. حجیت قطع ذاتی است، نه جعلی و اعتباری.

### نوع اول ادله محرز

#### اصول کلی

۱. دلیل شرعی

۲. دلیل عقلی

مبادئ عامة [ای قواعد اساسیه] الدلیل الذی یستند إلیه الفقیه فی استنباط الحکم الشرعی، إما أن یؤدی إلی العلم بالحکم الشرعی أو لا [ای لا یفید العلم بل یفید الظن].

ففی الحالة الاولى یكون الدلیل قطعیاً و یستمد شرعیه و حجیه من حجه القطع، لأنه یؤدی إلی القطع بالحکم، و القطع حجه بحکم العقل فیتحتم [ای یصیر حتمیاً] علی الفقیه أن یمیز علی أساسه استنباطه للحکم الشرعی.

---

#### [مقدمه‌ی در بیان قواعد کلی استنباط]

#### اصول کلی [در تقسیم استنباط بر اساس دلیل]

گفتیم که استنباط یا براساس دلیل است یا براساس اصل عملی. اکنون سخن در نوع اول است. دلیلی که فقیه در جهت استنباط حکم شرعی به کار می‌گیرد یا علم‌آور است یا نه. در صورت اول، دلیل، دلیل قطعی است و حجیت آن ناشی از حجیت قطع است و چون قطع به حکم عقل و شرع حجت است، پس بر فقیه لازم است که این نوع دلیل را در طریق استنباط حکم شرعی مورد استفاده قرار دهد.

از جمله ادله محرز قطعیه این قانون است: «کلما وجب الشیء وجبت مقدمته».

و من نماذجه [- الدلیل القطعی] القانون القائل «کلما وجب الشیء وجبت مقدمته» فإن هذا القانون یعتبر دلیلاً قطعیاً علی وجوب الوضوء بوصفه مقدمه للصلاه.

و أما فی الحالة الثانية فالدلیل ناقص لأنه لیس قطعیاً [و لا یکشف عن الواقع کشفاً تاماً]، و الدلیل الناقص إذا حکم الشارع بحجیه و أمر بالاستناد إلیه فی عملیه الاستنباط علی الرغم من نقصانه، أصبح [- الدلیل الناقص] کالدلیل



القطعی [من حیث الحجیه و لكن حجیه الدلیل الناقص تعبدیه و لیست ذاتیه] و تحتم علی الفقیه الاعتماد علیه. و من نماذج الدلیل الناقص الذی جعله الشارع حجه خبر الثقه. فإن خبر الثقه لا یؤدی إلى العلم لاحتمال الخطأ فیہ أو الشذوذ [ای الکذب]، فهو دلیل ظنی ناقص و قد جعله الشارع حجه و أمر

یعنی مقدمه واجب شرعا واجب است. پس اگر نماز واجب باشد و شارع بگوید که وضو مقدمه نماز است، آنگاه عقل درمی یابد که قطعاً وضو نیز در نزد شارع واجب است.

اما در صورت دوم، یعنی در صورتی که دلیل غیر قطعی باشد، حجیت آن ذاتی نیست؛ چون دلیل تام نیست. دلیل تام قطع است و آنچه کمتر از قطع را افاده کند، دلیل ناقص به شمار می رود. آری اگر شارع نقصان دلیل را برطرف کند و آن را مانند دلیل قطعی قرار دهد، پس ما نیز با آن معامله دلیل قطعی می کنیم. گرچه ذاتاً قطعی نیست، ولی چون شارع دستور عمل به آن را صادر کرده و احتمال خلاف را نادیده گرفته، پس به منزله دلیل قطعی و به بیان دیگر دلیل قطعی تعبدی است؛ مانند خبر واحد ثقه. خبر یک شخص راستگو برای انسان معمولاً قطع نمی آورد، بلکه ظن آور است.<sup>۲۲</sup> چون شخص

باتباعه [ای باتباعنا ذلک الدلیل و تصدیقنا ذلک الدلیل] و تصدیقه، فارتفع [ای بلغ ذلک الدلیل] بذلک [ای بسبب جعل الحجیه] فی عملیه الاستنباط إلى مستوى الدلیل القطعی.

و إذا لم یحکم الشارع بحجیه الدلیل الناقص فلا یكون حجه [لا ذاتاً و لا تعبداً] و لا یجوز الاعتماد علیه فی الاستنباط، لأنه ناقص یحتمل فیہ الخطأ.

و قد نشک و لا نعلم هل جعل الشارع الدلیل الناقص [الفلانی مثلاً] حجه أولاً، و لا یتوفر [ای لا یوجد] لدينا الدلیل الذی یتثبت الحجیه شرعاً أو ینفیها، و عندئذ یمکن أن نرجع إلى قاعدۀ عامۀ یقررها الاصولیون بهذا الصدد، و هی القاعدۀ القائلة: «إن کل دلیل ناقص، لیس حجه

راستگو لا اقل احتمال سهو و نسیان در مورد خبر او جریان دارد؛ یعنی احتمال خطای غیر عمدی متفی نیست، بلکه احتمال شذوذ، یعنی انحراف او از مسیر حق و دروغگویی نیز عقلاً موجود است. لكن شارع این احتمالات را الغا کرده است. یعنی دستور داده که شخص ثقه را تصدیق کنیم و این به معنای قرار دادن خبر ثقه در ردیف ادله قطعیه است.

بنابراین اعتماد به خبر ثقه در عملیات استنباط مانند اعتماد به دلیل قطعی است. اما در مواردی که شارع نقصان دلیل را برطرف نکرده باشد، یعنی آن را حجت قرار نداده باشد، نظیر خبر فاسق و قیاس و استحسان، دیگر نمی توان در

<sup>۲۲</sup> (۱). بله اگر به او بسیار اعتماد داشته باشد و یا قرائن دیگری قطعی بودن خبرش را تأیید کند یا سامع بسیار خوش باور و به اصطلاح قطاع باشد، همه از بحث، خارج است.

استنباط حکم شرعی به آن اعتماد کرد. (إن الظن لا یغنی من الحق شیئاً. \* نجم، ۲۸). چون نه عقلاً حجت است و نه شرعاً، نه ذاتاً حجت است و نه تعبداً و اعتباراً.

حال اگر در مورد یک دلیل ظنی شک کردیم که آیا شارع آن را حجت قرار داده است یا نه، و آیا نقصان آن را برطرف کرده است یا نه، قاعده کلی عدم حجیت است. هر دلیل ظنی حجت نیست، تا زمانی که ثابت شود شارع آن را حجت قرار داده است. پس

ما لم یثبت بالدلیل الشرعی العکس [ای اذا ثبتت حجیة دلیل ناقص فهو حجة]، و هذا هو معنی ما یقال فی علم الاصول من أن «الأصل فی الظن هو عدم الحجیة إلا ما خرج بدلیل قطعی» [ای الا الظن الذی خرج عن هذا الاصل و ثبتت حجیته بدلیل آخر قطعی] و نستخلص من ذلك أن الدلیل الجدید بالاعتماد علیه فقہیا هو الدلیل القطعی أو الدلیل الناقص الذی ثبتت حجیته شرعاً [و فی الاصطلاح یسمى بالظن الخاص او الأمانة] بدلیل قطعی [لا بدلیل ظنی و الا یتسلسل].

در این صورت از دایره ادله ظنیه غیر معتبر بیرون می آید.

خلاصه آنکه قاعده اولیه در باب ظنون عدم حجیت است. از این قاعده اولیه تعبیر به اصل می کنند و چنین می گویند: «الأصل فی الظن هو عدم الحجیة الا ما خرج بدلیل قطعی». باید توجه داشت که حجیت یک دلیل ظنی را نمی توان به دلیل ظنی دیگر ثابت کرد؛ چون موجب تسلسل می شود. به عبارت دیگر نقصان یک دلیل را با دلیل ناقص دیگری نمی توان جبران کرد، بلکه باید به دلیل قطعی، مانند سیره عقلانی و متشرعه و آیه نبأ که حجیت آنها مورد قبول قرار گرفته است، ثابت شود که این دلیل ظنی (مانند خبر ثقة) حجت است.

نتیجه اینکه دلیل معتبر در فقه دوات است: اول دلیل قطعی، دوم دلیل ظنی که حجیت آن با دلیل قطعی ثابت شده باشد.<sup>۲۳</sup>

تقسیم البحث و الدلیل المحرز فی المسألة الفقہیة سواء كان قطعياً أو لا ینقسم إلى قسمین:

الأول: الدلیل الشرعی، و نعنی به کل ما یصدر من الشارع مما له دلالة على الحكم الشرعی و یشتمل ذلك على الكتاب الکریم و علی السنه و هی قول المعصوم و فعله و تقریره.

الثانی: الدلیل العقلی، و نعنی به القضايا التي یدرکها العقل و یمکن أن یتستنبط منها حکم شرعی، کالقضیة العقلیة القائلة بأن إيجاب شیء یتلزم إيجاب مقدمته.

<sup>۲۳</sup> (۱). در اصطلاح اصولی دلیل ظنی معتبر را اماره گویند. اماره کاشف از واقع است، ولی کاشف ناقص و شارع نقصان آن را نادیده گرفته و حجت قرار داده است. بدین لحاظ دلیل ظنی معتبر را ظن خاص نیز می نامند.

و القسم الأول [ای الدلیل الشرعی سواء كان قطعیا او ظنیا] ینقسم بدوره إلى نوعین:

أحدهما: الدلیل الشرعی اللفظی و هو كلام الشارع کتابا و سنه.

و الآخر: الدلیل الشرعی غیر اللفظی کفعل المعصوم و تقريره أى سکوته

---

#### تقسیم بحث [و تقسیم دلیل محرز]

دلیل محرز که در فقه به کار می آید، چه قطعی باشد یا غیر قطعی، خود بر دو قسم است: دلیل شرعی و دلیل عقلی. دلیل شرعی هم بر دو قسم است: دلیل شرعی لفظی و دلیل شرعی غیر لفظی. در مجموع اقسام دلیل محرز شش قسم است.

۱. دلیل شرعی لفظی که قطعی باشد. مانند این نص قرآن: «**إنما حرم علیکم المیتة**»\*، که به صراحت بیانگر تحریم است.

۲. دلیل شرعی لفظی که قطعی نباشد. مانند این آیه قرآن: «**أقیموا الصلاة**»\*، که ظاهرا بیانگر وجوب است.

۳. دلیل شرعی غیر لفظی که قطعی باشد. مانند اجماع و شهرت در بعضی حالات

عن فعل غیره بنحو یدل علی قبوله. [ای سکوت المعصوم عن فعل غیر معصوم بنحو یدل سکوته علی قبول فعل غیره]

و فی القسم الأول بکلا نوعیه [ای اللفظی و غیر اللفظی] نحتاج إلى أن نعرف:

أولاً: دلالة الدلیل الشرعی و أنه علی ما ذا یدل بظهوره العرفی.

و ثانياً: حجیه تلك الدلالة و ذلك الظهور و وجوب التعویل علیه [ای وجوب الاعتماد علی الظهور].

و ثالثاً: صدور الدلیل من الشارع حقاً.

---

و مانند سیره قطعیه.

۴. دلیل شرعی غیر لفظی که ظنی باشد. مانند اجماع و شهرت در بعضی حالات و مانند سیره ظنیه.

۵. دلیل عقلی قطعی. مانند حکم عقل به وجوب مقدمه در صورت وجوب ذی مقدمه.

۶. دلیل عقلی ظنی: مانند قیاس و استحسان.

دلیل عقلی دیگر تقسیم به لفظی و غیر لفظی نمی‌شود؛ چون درک عقلی ارتباطی به عالم الفاظ ندارد. ما بحث خود را در مورد دلیل محرز در دو بخش اصلی می‌آوریم.

یک بخش مربوط به دلیل شرعی و بخش دوم مربوط به دلیل عقلی است. در بخش اول نیز ابتدا از دلیل لفظی و بعد از دلیل غیر لفظی سخن به میان می‌آوریم.

دلیل شرعی، اعم از آنکه لفظی باشد یا غیر لفظی، از سه جهت مورد بحث است:

تحدید دلالت و ظهور؛

اثبات حجیت ظهور؛

اثبات صدور از طرف شارع.

در مرحله اول باید ببینیم که دلیل شرعی دلالت بر چه معنایی دارد و چه چیز از

و من هنا كان البحث في القسم الأول [ای دلیل شرعی اعم من گونه لفظی او غیر لفظی و اعم من گونه ظنی او قطعی و اما فی دلیل العقلی فلا تجری هذه الابحاث الثلاثة] موزعا إلى ثلاثة أبحاث وفقا لهذا التفصيل، فالبحث الأول فی تحديد الدلالة [و تعیینها]، و البحث الثانی فی إثبات حجية ما له [-الدلیل] من دلالة و ظهور، و البحث الثالث فی إثبات صدور الدلیل من الشارع [و هذا البحث فی الواقع و فی مرحلة التطبيق مقدم علی البحثین السابقین لانه اذا لم یثبت صدور الدلیل من الشارع فهو لیس بدلیل فلا نحتاج الی البحث عن دلالة و حجية ظهوره].

آن فهمیده می‌شود. آیا مثلا خطاب «ارکعوا» ظهور در وجوب دارد یا ظهور در استحباب دارد؟ یا مثلا فلان عملی که معصوم انجام داد، دلالت بر وجوب دارد یا جواز؟ بعد از آنکه دلالت دلیل، به هر طریقی که مورد قبول است، معین گشت، در مرحله دوم باید دید آیا بر این دلالت و ظهور عرفی می‌توان اعتماد کرد و آن را حجت دانست؟ یعنی بگوئیم معصوم از این قول یا فعل، فلان معنا را قصد کرده است. و در مرحله سوم باید صدور دلیل را از طرف شارع ثابت کرد، وگرنه در صورتی که اصل صدور مورد اشکال باشد، دیگر نمی‌توان به دلیل اعتماد کرد و اصلا دلیل نخواهد بود.

فرض کنید دلیل شرعی ما سنت معصوم باشد و سنت اعم از قول و فعل و تقریر معصوم است. قول معصوم دلیل لفظی و فعل و تقریر، دلیل غیر لفظی است.

در هر صورت باید ثابت کرد چنین لفظی یا چنین فعلی از معصوم صادر شده است. آنچه در روایت راوی موجود است، نقل سنت است. نقل اگر صحیح باشد، سنت را ثابت می‌کند. مثلاً اگر ملاحظه کنیم جماعت ناقلین را که همه کلام و عمل حضرت رسول اکرم را در واقعه غدیر خم نقل کرده‌اند می‌بینیم به حدی زیاد هستند که در صدور دلیل شک نمی‌کنیم. چه بسا بتوان گفت بحث سوم، یعنی اثبات صدور دلیل، در مرحله تطبیق مقدم بر سایر مباحث است. زیرا اگر صدور دلیلی ثابت نشود، دیگر دلیل و حجت نیست و نیازی به بحث از ظهور و حجیت ظهور آن نداریم.

### خلاصه مطالب گذشته

۱. قاعده اولیه درباره ظن، عدم حجیت است. از این قاعده به اصل تعبیر می‌کنند و می‌گویند:

الاصل فی الظن عدم الحجیة الا ما خرج بدلیل قطعی.

۲. دلیل محرز یا شرعی است یا عقلی، و دلیل شرعی یا لفظی است یا غیر لفظی.

۳. در مورد دلیل شرعی، اعم از لفظی و غیر لفظی، سه بحث مطرح است: تعیین ظهور و حجیت ظهور و اثبات صدور.

### ۱. دلیل شرعی

الف. دلیل شرعی لفظی

- دلالت

- حجیت ظهور

- اثبات صدور

ب. دلیل شرعی غیر لفظی

أ- الدلیل الشرعی اللفظی الدلالة تمهید: لما كانت دلالة الدلیل اللفظی ترتبط بالنظام اللغوی العام [التي لا تختص بلغة دون لغة] للدلالة نجد من الراجح أن نمهد للبحث فی دلالات الأدلة

الف. دلیل شرعی لفظی

دلالت

استفاده از دلیل لفظی موکول به دانستن کلیاتی در باب مباحث الفاظ است؛ چون الفاظ وسیله انتقال معانی هستند و از لابلای الفاظ معانی استخراج می‌شود. حال اگر آشنایی لازم با قواعد کلی باب الفاظ پیدا نشود، رسیدن به معنای مقصود امکان‌پذیر نیست. پس باید به عنوان مقدمه‌ای بر بحث دلالت الفاظ، از اصل دلالت و چگونگی شکل‌گیری آن سخن بگوییم.

بحث از لفظ دو جهت دارد: یک بار بحث از معنای لفظ بخصوصی می‌کنیم. یعنی اینکه فلان لفظ معین، فعل است یا اسم یا حرف، ماضی است یا مضارع، مجرد است یا مزید، معرب است یا مبني، و چه معنایی در کتب برای آن ذکر شده است. این مباحث

اللفظیة بدراسة إجمالية لطبیعة الدلالة اللغویة و کیفیة تكوناتها و [ب] نظرة عامة فیها [- الدلالة اللغویة].

ما هو الوضع و العلاقة اللغویة؟ فی کل لغة تقوم علاقات بین مجموعة من الألفاظ و مجموعة من المعانی، و یرتبط کل لفظ بمعنی خاص ارتباطا یجعلنا کلما تصورنا اللفظ انتقل ذهننا فورا إلى تصور المعنی، و هذا الاقتران بین تصور اللفظ و تصور المعنی و انتقال

ربطی به علم اصول ندارد، بلکه مربوط به صرف و نحو و لغت است. بار دیگر بحث از این می‌کنیم که معنای صیغه امر یا نهی چیست؟ لفظ در چه حالتی اطلاق دارد؟ اطلاق لفظ چه معنایی را می‌فهماند؟ چه الفاظی دلالت بر عمومیت دارد؟ آیا جمله شرطیه مفهوم مخالف دارد یا نه؟ در این‌گونه مباحث دیگر مطرح نیست که صیغه امر یا اطلاق یا عمومیت یا جمله شرطیه با چه لفظی ادا شده باشد؛ بلکه این سلسله مباحث جهت کلی دارند، به خلاف مباحث ادبی که این‌گونه جهت کلی ندارند.

مباحث ادبی در هر لغتی مختص به همان لغت است و در لغت دیگر به کار نمی‌آید.

قواعد ادبی لغت عرب در زبان فارسی یا اردو به کار نمی‌آید و جهت کلی و عام ندارد، ولی قواعد اصولی که در باب الفاظ مطرح می‌شود، اختصاص به لغت عربی یا فارسی یا اردو ندارد، بلکه در هر زبانی کاربرد دارد. ما در علم اصول آن سلسله مباحث را مد نظر داریم که به اصل دلالت لفظ مربوط باشد. در این مقدمه از دلالت و ماهیت آن و چگونگی شکل‌گیری آن و نظریه صحیح ارائه‌شده در این زمینه سخن به میان می‌آوریم.

وضع و ارتباط لغوی چیست؟

در هر زبانی میان الفاظ و معانی ارتباط و علاقه برقرار است؛

هر لفظی با معنای خودش. این ارتباط به گونه‌ای است که هرگاه لفظ را تصور کنیم، بلافاصله معنای آن

الذهن من أحدهما إلى الآخر هو ما نطلق [إى نضع] عليه اسم «الدلالة» فحين نقول: «كلمة الماء تدل على السائل الخاص» نريد بذلك أن تصور كلمة «الماء» يؤدي إلى تصور ذلك السائل الخاص، و يسمى اللفظ «دالا» و المعنى «مدلولاً» و على هذا الأساس نعرف أن العلاقة بين تصور اللفظ و تصور المعنى تشابه إلى درجة ما العلاقة التي نشاهدها في حياتنا الاعتيادية بين النار و الحرارة أو بين طلوع الشمس و الضوء فكما أن النار تؤدي الى الحرارة و طلوع الشمس يؤدي إلى الضوء، كذلك تصور اللفظ يؤدي إلى تصور المعنى، و لأجل هذا يمكن القول بأن تصور اللفظ سبب لتصور المعنى كما تكون النار سببا للحرارة و طلوع الشمس سببا للضوء، غير أن علاقة السببية بين تصور اللفظ و تصور المعنى مجالها الذهن، لأن تصور اللفظ و المعنى إنما يوجد في الذهن، و علاقة السببية بين النار و الحرارة أو بين طلوع الشمس و الضوء مجالها العالم الخارجى.

به ذهن ما خطور مى کند. انتقال ذهن از تصور لفظ به تصور معنا در اصطلاح دلالت نامیده مى شود. بدین لحاظ لفظ را دال و معنا را مدلول گویند. وقتی مى گوئیم لفظ «آب» دلالت بر آن مایع مخصوص مى کند، یعنى آنکه تصور لفظ آب سبب تصور آن مایع مخصوص مى گردد. بر این اساس مى توان گفت ارتباط موجود بین تصور لفظ و تصور معنا، تا حد زیادى شبیه ارتباطى است که بین آتش و حرارت، بین طلوع خورشید و پیدا شدن نور و روشنایى موجود است. پس مى توان گفت تصور لفظ نوعى سببیت برای تصور معنا دارد؛ چنانکه آتش یا طلوع خورشید سببیت برای حرارت یا نور دارد.

تنها فرق در اینجاست که رابطه سببیت بین لفظ و معنا در عالم ذهن است، ولى رابطه سببیت بین آتش و حرارت و بین طلوع خورشید و روشنایى در عالم خارج و طبیعت است. پس ظرف وجودى این دو نوع رابطه مختلف است؛ یکى در ظرف ذهن و دیگرى در ظرف خارج است.

و السؤال الأساسى بشأن هذه العلاقة التى توجد فى اللغة بين اللفظ و المعنى هو السؤال عن مصدر هذه العلاقة و كيفية تكونها، فكيف تكونت علاقة السببية بين اللفظ و المعنى؟ و كيف أصبح تصور اللفظ سببا لتصور المعنى مع أن اللفظ و المعنى شيان مختلفان كل الاختلاف؟ و يذكر فى علم الاصول عادة اتجاهان [إى مذهبان و طريقتان] فى الجواب على هذا السؤال الأساسى يقوم الاتجاه الأول على أساس الاعتقاد بأن علاقة اللفظ بالمعنى نابعة [إى ناشئة] من طبيعة اللفظ ذاته كما نبتت [و نشأت] علاقة النار بالحرارة من طبيعة النار ذاتها، فلفظ «الماء» مثلا له - بحكم طبيعته - علاقة بالمعنى الخاص الذى نفهمه منه، و لأجل هذا يؤكد هذا الاتجاه أن دلالة اللفظ على المعنى ذاتية و ليست مكتسبة من أى سبب خارجى [عن ذات اللفظ].

و يعجز هذا الاتجاه عن تفسير الموقف [إى محل البحث و هى دلالة اللفظ على

[منشأ ارتباط بين لفظ و معنا]

سؤال مهم و اساسی در مورد این نوع ارتباط و علاقه- که در هر لغتی یافت می‌شود- آن است که منشأ این ارتباط چیست؟ چگونه و از کجا چنین ارتباطی بین لفظ و معنا پیدا شده است؟ لفظ و معنا دو چیز مختلف هستند، و دو چیز مختلف بدون علت با هم ارتباط پیدا نمی‌کنند. لفظ برای خود وجودی و معنا برای خود وجود مستقلی دارد و هریک به تنهایی بی‌ارتباط به دیگری است. درست مانند زید و عمرو که بی‌ارتباط با یکدیگر هستند. پس چه شد که تصور لفظ سبب تصور معنا گشت؟ آیا چنانکه حرارت ذاتا ناشی از آتش است، تصور معنا هم ذاتا مسبب از تصور لفظ است؟ یعنی آیا خداوند در عالم تکوین چنین ارتباطی را قرار داده است و عامل خارجی در پیدایش این ارتباط دخلی نداشته است؟ و یا اینکه واضع هر لغتی چنین ارتباطی را بین الفاظ و معانی ایجاد کرده است؟ و بر فرض که واضع سببیت را اعتبار کند، آیا مجرد اعتبار او معجزه می‌کند و یکباره ارتباطی که اصلا موجود نبوده است، ایجاد می‌شود؟ یا به این مقدار مشکل حل نمی‌شود، بلکه توجیهی دیگر بر این امر باید پیدا کرد.

المعنى] تفسيرا شاملا، لأن دلالة اللفظ على المعنى و علاقته به إذا كانت ذاتية و غير نابعة من أى سبب خارجي، و كان اللفظ بطبيعته يدفع الذهن البشري إلى تصور معناه، فلما ذا يعجز غير العربى عن الانتقال إلى تصور معنى كلمة «الماء» عند تصوره [- غير العربى] للكلمة؟ و لما ذا يحتاج إلى تعلم اللغة العربيه لكي ينتقل ذهنه إلى المعنى عند سماع الكلمة العربيه و تصورها؟ إن هذا دليل على أن العلاقة التى تقوم فى ذهننا بين تصور اللفظ و تصور المعنى ليست نابعة من طبيعته اللفظ بل من سبب آخر يتطلب الحصول عليه إلى تعلم اللغة، فالدلالة إذن ليست ذاتية.

و أما الاتجاه الآخر فينكر بحق الدلالة الذاتية، و يفترض أن العلاقات

در مقابل این سؤال، دو نظریه اساسی در علم اصول طرح شده است: یک نظریه آن است که علاقه بین الفاظ و معانی ذاتی است. یعنی اگر بگویند چرا تصور لفظ سبب تصور معناست می‌گوییم این امر به دست کسی نبوده و نیست، بلکه لفظ بالطبع و بالذات دلالت بر معنا دارد؛ چنانکه وجود آتش سبب برای وجود حرارت است.

اشکالی که بر این نظریه وارد می‌شود، آن است که چرا هر انسانی از هر لفظی انتقال به معنا پیدا نمی‌کند؟ پس این راه حل در همه جا پاسخگوی ما نیست و تفسیر جامع و کاملی به حساب نمی‌آید. انسان عربی از لفظ عجمی چیزی نمی‌فهمد، مگر آنکه زبان عجمی را بیاموزد. و ما می‌دانیم که اگر ارتباط دو چیز تکوینی باشد، برای هر انسانی عاقلی قابل فهم است؛ حال باسواد باشد یا بی‌سواد، عربی باشد یا عجمی؛ چنانکه سوزاندگی آتش را همه می‌فهمند و آموختنی نیست. ولی در باب الفاظ چنین نیست و هر ملتی فقط آشنا به معانی الفاظ موجود در زبان خود است و از الفاظ خارجی بدون آموزش چیزی نمی‌فهمد. پس سببیت لفظ برای معنا از یک عامل خارجی ناشی شده است که بدون آن دلالت برقرار نمی‌شود.

نظریه دوم آن است که دلالت الفاظ ناشی از وضع واضع اول است. بنابراین نظریه



اللغوية بين اللفظ و المعنى نشأت فى كل لغة [من اعتبار خاص] على يد الشخص الأول أو الأشخاص الأوائل الذين استحدثوا تلك اللغة و تكلموا بها فإن هؤلاء خصصوا ألفاظا معينة لمعان خاصة فاكسبت الألفاظ نتيجة لذلك التخصيص علاقة بتلك المعانى و أصبح كل لفظ يدل على معناه الخاص و ذلك التخصيص الذى مارسه [و باشره] أولئك الأوائل و نتجت عنه [التخصيص] الدلالة يسمى ب «الوضع» و يسمى الممارس [و المباشر] له «واضعا» و اللفظ «موضوعا» و المعنى «موضوعا له».

و الحقيقة أن هذا الاتجاه و إن كان على حق فى إنكاره [- الاتجاه] للدلالة الذاتية و لكنه لم يتقدم إلا خطوة قصيرة فى حل المشكلة الأساسية التى لا تزال قائمة حتى بعد الفرضية التى يفترضها أصحاب هذا الاتجاه [يعنى عملية الاعتبار و ان كانت حاصلة فى بعض الموارد و لكنها لا تكفى لتفسير الدلالة] فنحن إذا افترضنا

---

ذاتى بودن دلالت الفاظ از اساس باطل است و حق نیز همین است. ولی باید دید واضح اول کیست و چگونه این دلالت را برقرار کرده است؟

واضع اول در هر زبانی یا یک شخص معینی بوده است که او را پدر آن زبان می خوانند (چنانکه بعضی ادعا کرده اند واضع لغت عربی، یعرب بن قحطان و واضع لغت فارسی، کورش کبیر بوده است)، یا واضع اول اشخاص متعددی بوده اند؛ یعنی کسانی که آن زبان را ایجاد و نخستین بار به آن تکلم کردند و بعد بقیه مردم به آنها پیوستند و متابعت از آنها نمودند. به هر حال واضع اول، یکی باشد یا متعدد، الفاظ معینی را به معانی معینی تخصیص داده است و به مجرد تخصیص او علاقه سببیت شکل گرفت.

بنابراین دلالت ناشی از عملی است که آن شخص یا اشخاص انجام داده اند که در اصطلاح وضع نامیده می شود. آن شخص یا اشخاص که این وضع را ایجاد کرده اند واضع نامیده می شوند؛ چنانکه لفظ را موضوع و معنا را موضوع له گویند.

پیروان این نظریه گرچه در ابطال دلالت ذاتی راه درستی را طی کرده اند، ولی در طریق

معهم أن علاقة السببية نشأت نتيجة لعمل قام به مؤسسو اللغة، إذ خصصوا كل لفظ لمعنى خاص، فلنا أن نتساءل ما هو نوع هذا العمل الذى قام به هؤلاء المؤسسون؟ و سوف نجد أن المشكلة لا تزال قائمة لأن اللفظ و المعنى ما دام لا يوجد بينهما علاقة ذاتية و لا أى ارتباط مسبق [ای من سابق] فكيف استطاع مؤسس اللغة أن يوجد علاقة السببية بين شيئين لا علاقة بينهما؟ و هل يكفى مجرد تخصيص المؤسس للفظ و تعيينه له [ای تعیین اللفظ للمعنى] سببا لتصور المعنى لكى يصبح سببا لتصور المعنى حقيقة؟ و كلنا نعلم أن المؤسس و أى شخص آخر يعجز أن يجعل من حمرة الحبر الذى يكتب به سببا لحرارة الماء، و لو كرر المحاوله [ای عملية الاعتبار] مائه مرة قائلا خصصت حمرة الحبر الذى أكتب به لكى تكون سببا لحرارة الماء فكيف استطاع [مؤسس اللغة] أن ينجح فى جعل اللفظ سببا لتصور

المعنى بمجرد تخصيصه لذلك [ای تخصیص الواضع للفظ] دون أية علاقة سابقة بين اللفظ و المعنى؟ و هكذا نواجه المشكله كما كنا

حل مشکل جز یک قدم جلو نگذاشته‌اند. آری دلالت لفظ بر معنا نمی‌تواند ذاتی باشد، اما آیا به مجرد تخصیص واضح، ارتباط سببیت بین لفظ و معنا ایجاد می‌شود؟ مگر واضح چه می‌کند که این ارتباط که امر واقعی و حقیقی است، یکباره و بدون هیچ سابقه قبلی ایجاد می‌گردد؟ مگر در واضح چه قدرتی است که به مجرد اینکه لفظ را وسیله دلالت بر معنا اعتبار می‌کند، این اعتبار و فرض یکباره لباس واقعیت و خارجیت می‌پوشد و عملاً لفظ سببیت برای انتقال معنا پیدا می‌کند؟ انسان می‌تواند در نزد خود اعتبارهای مختلف برای امور مختلف کند، اما آیا این اعتبار واقعیت را درست می‌کند؟ مثلاً ما اعتبار می‌کنیم بریدن این درخت سبب برای آمدن باران باشد، آیا در خارج نیز چنین تلازمی موجود می‌گردد؟

گرچه هزار بار بگویم این خط قرمز که بر کاغذ می‌کشم سبب برای وجود حرارت است، در واقع و در حقیقت سببیتی ایجاد نمی‌گردد. با این حساب چگونه مؤسس لغت می‌تواند به مجرد عملیات تخصیص - که اعتباری بیش نیست - ارتباطی را ایجاد کند که واقعی است

نواجهها [من قبل] فليس يكفي لحلها أن نفسر علاقة اللفظ بالمعنى على أساس عملية [اعتبار] يقوم بها مؤسس اللغة بل يجب أن نفهم محتوى هذه العملية لكي نعرف كيف قامت علاقة السببية بين شيئين لم تكن بينهما علاقة.

و الصحيح في حل المشكله أن علاقة السببية التي تقوم في اللغة بين اللفظ و المعنى توجد وفقاً لقانون عام من قوانين الذهن البشري [كما ان هناك في العالم الخارجى قوانين كذلك في الذهن البشرى توجد قوانين و من جملتها الانتقال من تصور الى تصور آخر لوجود القرن الاكيد بينهما].

و القانون العام هو أن كل شيئين إذا اقترن تصور أحدهما مع تصور الآخر في ذهن الإنسان مرارا عديدة و لو على سبيل الصدفة قامت بينهما علاقة و أصبح أحد التصورين سبباً لانتقال الذهن إلى تصور الآخر [و هذا هو الاتجاه الثالث في المسألة و المذهب المختار للاستاذ الشهيد في تفسير الدلالة اللفظية و يسمى بنظرية

و در خارج موجود است؟ پس مشکل ما در باب وضع هنوز باقی است و نظریه دوم برای حل آن کافی نیست. باید عملیات وضع را دقیق‌تر بررسی کرد تا بفهمیم چگونه ارتباط بین لفظ و معنا، که قبلاً موجود نبوده است، موجود می‌شود.

نظريه صحيح آن است که ارتباط لفظ با معنا براساس یک قانون کلی است

که عقل انسانی آن را پایه‌ریزی کرده است. آن قانون این است که هرگاه تصور دو چیز مختلف در ذهن انسان مقارنت مؤکد پیدا کند، بین آن دو چیز در ذهن ارتباط و علاقه برقرار می‌گردد. یعنی وقتی تصور شیء اول و تصور شیء دوم چندین بار به طور هم‌زمان در ذهن انسان پیدا شود، تصور یکی سبب انتقال به دیگری می‌گردد؛ گرچه مقارنت آن دو شیء تصادفی و بدون سبب باشد. مانند آنکه ما در زندگی روزمره خود می‌بینیم دو دوست به قدری با هم نزدیک و صمیمی هستند که در هیچ حالی از هم جدا نمی‌شوند.

این ارتباط و مقارنت که بارها و بارها مورد توجه ما قرار گرفته است، باعث می‌شود که هرگاه مثلاً حسن را دیدیم، حسین را نیز به یاد آوریم. پس در ذهن ما تصور صورت

القرن الاکید].

و مثال ذلک فی حیاتنا الاعتیادیة أن نعیش مع صدیقین لا یفترقان فی مختلف شئون حیاتهما نجاهما دائماً معاً، فإذا رأینا بعد ذلک أحد هذین الصدیقین منفرداً أو سمعنا باسمه أسرع ذهننا إلى تصور الصدیق الآخر، لأن رؤیتهما معاً مراراً کثیرة أو جدت علاقه فی تصورنا و هذه العلاقه تجعل تصورنا لأحدهما سبباً لتصور الآخر.

و قد یکفی أن تقترن فکره أحد الشیئین بفکره الآخر مره واحده لکی تقوم بینهما علاقه، و ذلک إذا اقترنت الفکرتان فی ظرف مؤثر [ای فی زمان او مکان خاص مؤثر فی ایجاد العلاقه بین الشیئین بدون الحاجه الی التکرار]، و مثاله إذا سافر

---

حسن سبب انتقال به تصور صورت حسین می‌گردد.

گاه میان لفظ و معنا علاقه ایجاد می‌شود، بدون اینکه مقارنت مکرر در کار باشد. و آن وقتی است که تصور شیء اول و تصور شیء دوم با هم در یک موقعیت خاصی پیدا شود، به صورتی که آن موقعیت زمانی یا مکانی باعث شود همراهی این دو چیز در خاطر بماند. مانند اینکه انسان به منطقه‌ای مسافرت کند و در همان‌جا سخت مبتلا به بیماری مالاریا گردد. پس اگر از آن بیماری بهبود یابد و به وطن خود مراجعت کند، هیچ‌گاه خاطره آن سفر و آن بیماری را فراموش نمی‌کند؛ به طوری که اگر اسم آن منطقه را بیاورند بلافاصله مالاریا را به یاد می‌آورد. پس بین تصور آن مکان و تصور مالاریا یک نوع ارتباط و علاقه واقعی در ذهن شکل می‌گیرد. در صورتی که یک‌بار بیشتر این مقارنت اتفاق نیفتاد، ولی چون در حالت خاصی بوده است، آن خصوصیت ارتباط دو شیء را در ذهن مؤکد و مستحکم می‌کند. و در اصطلاح می‌گوییم اقتران در «ظرف مؤثر» پیدا شده است.

بر این اساس اگر ارتباط سببیت بین لفظ و معنا را بررسی کنیم، مشکلی باقی نمی‌ماند. زیرا می‌توان گفت ارتباط سببیت بین لفظ و معنا نتیجه اقتران لفظ و معنا به

شخص إلى بلد و منى [ای ابتلی] هناك بالمalaria الشديدة ثم شفى منها و رجع، فقد ينتج ذلك الاقتران بين الملاريا و السفر إلى ذلك البلد، علاقة بينهما فمتى تصور ذلك البلد انتقل ذهنه إلى تصور الملاريا و إذا درسنا على هذا الأساس علاقة السببية بين اللفظ و المعنى زالت المشكلة [فى تفسير الدلالة] إذ نستطيع أن نفسر هذه العلاقة بوصفها نتيجة لاقتران تصور المعنى بتصور اللفظ بصورة متكررة أو فى ظرف مؤثر، [و هذا الاقتران هو] الأمر الذى أدى إلى قيام علاقة بينهما كما وقع فى الحالات المشار إليها.

و يبقى علينا بعده هذا أن نتساءل: كيف اقترن تصور اللفظ بمعنى خاص مرارا كثيرة أو فى ظرف مؤثر فانتج قيام العلاقة اللغوية بينهما؟

و الجواب على هذا السؤال: أن بعض الألفاظ اقترنت بمعان معينة مرارا عديدة بصورة تلقائية فنشأت بينهما العلاقة اللغوية [كما فى الوضع التعينى]. و قد

صورت مكرر یا در ظرف مؤثر است. و این اقتران در ذهن انسان ایجاد ارتباط واقعی بین آن دو شیء می کند و در اصطلاح می گوئیم دلالت ناشی از ارتباطی است که بسبب «قرن اکید» بین لفظ و معنا پیدا شده است. تکرار و ظرف مؤثر، دو امری است که قرن بین دو شیء را اکید می کند.

[چگونه اقتران بین لفظ و معنا به طور مکرر پیدا شده است؟]

یک سؤال دیگر باقی می ماند و آن اینکه چگونه اقتران بین لفظ و معنا به طور مکرر یا در ظرف مؤثر پیدا شده است؟ بله اقتران آن سفر با آن بیماری اتفاقی بوده است یا مثلا دوستی و اقتران حسن و حسین در بار اول و دوم اتفاقی بوده است، اما در باب الفاظ نیز به طور اتفاقی لفظ با معنا اقتران پیدا کرده است یا اینکه یک عامل خارجی در این امر دخیل بوده است؟

جواب آن است که در بعضی از موارد اقتران لفظ و معنا خودبه خود صورت گرفته است، ولی در موارد دیگر ناشی از وضع واضح و با توجه و قصد واضح بوده است. پس وضع واضح وسیله ای می گردد برای ایجاد ارتباط میان لفظ و معنا، نه اینکه مجرد

يكون من هذا القبيل كلمة «آه» إذ كانت تخرج من فم الإنسان بطبيعته [- الإنسان] كلما أحس بالألم، فارتبطت كلمة «آه» فى ذهنه بفكرة الألم، فأصبح كلما سمع كلمة «آه» انتقل ذهنه إلى فكرة الألم.

و من المحتمل أن الإنسان قبل أن توجد لديه أى لغة قد استرعى [ای جلب] انتباهه هذه العلاقات التى قامت بين الألفاظ من قبيل «آه» و معانيها نتيجة لاقتران تلقائى بينهما، و أخذ ينشئ على منوالها علاقات جديدة بين الألفاظ و

المعاني. و بعض الألفاظ قرنت بالمعنى فى عملیه واعیه [ای] مقصوده لکی تقوم بينهما علاقه سببيه [كما فى الوضع التعيينی]. و أحسن نموذج لذلك، الأعلام الشخصیه فأنت حين تريد أن تسمى ابنک علیا تقرر اسم علی بالوليد الجديد

وضع، ایجاد ارتباط کند. به عبارت دیگر وضع واضع زمینه‌ای است برای ایجاد ارتباط و همین‌که ارتباط در اثر قرن اکید پیدا شد، دلالت برقرار می‌گردد. در مواردی اقتران لفظ به معنا خودبه‌خود بوده است. مانند لفظ «آه» که از وجود دردی در درون گوینده خبر می‌دهد. بار اول و دوم که این لفظ به کار برده شد، وضعی و اعتباری در کار نبود، بلکه انسان به طبیعت انسانی خود در هنگام درد این لفظ را استعمال می‌کند و لذا اختصاص به ملتی و زبان خاصی ندارد. اما پس از چندین بار استعمال، ارتباطی میان لفظ و معنا صورت گرفت، به گونه‌ای که اکنون هرگاه این لفظ را بشنویم، بلافاصله معنای درد و رنج را تصور می‌کنیم. خلاصه آنکه قرن اکید در اینجا مسبوق به وضع و مسبب از او نبوده است، بلکه استعمالات اولیه بدون وضع واضع و به طبیعت انسانی پیدا شد و سپس ارتباطی و دلالتی برقرار شد. شاید بتوان گفت انسان قبل از پیدایش لغات مختلف و تکلم به آنها، متوجه این‌گونه دلالت بوده است. یعنی علاقه و ارتباطی را که میان بعضی از الفاظ از قبیل «آه» و معانی آنها خودبه‌خود پیدا شده بود، درک می‌کرده است و بر این منوال علاقات دیگری را صورت می‌داده است. ولی بعضی از الفاظ دیگر به سبب فعل واضع و با قصد و توجه خاص آدمی، اقتران به معنا پیدا کرده است. یعنی شخص یا

لکی تنشئ بينهما علاقه لغویة و یصبح اسم علی دالا علی ولیدک. و یسمى عملک هذا «وضعا» فالوضع هو عملیه تقرر بها لفظا بمعنی [حرف الجار متعلق ب «تقرر»]، نتیجتها أن یقفز [ای یتقل] الذهن إلى المعنی عند تصور اللفظ دائما.

و نستطيع ان نشبه الوضع علی هذا الأساس [ای علی اساس نظریه القرن الاکید] بما تصنعه حين تسأل عن طیب العیون فیقال لک هو «جابر». فترید أن ترکز اسمہ فی ذاکر تک و تجعل نفسک تستحضره متى أردت فتحاول أن تقرر بینه و بین شیء قریب من ذهنک، فتقول مثلا: أنا بالأمس قرأت کتابا أخذ من نفسی مأخذا کبیرا [ای کان جالبا للتوجه] اسم مؤلفه «جابر»، فلا تذكر دائما أن

اشخاص معینی برای ایجاد ارتباط میان لفظ و معنا از طریق جعل اعتبار و تخصیص لفظ به معنا وارد شده‌اند و برطبق این اعتبار و تخصیص، استعمالاتی چند پیدا شد. و کم‌کم ارتباط سببیت میان لفظ و معنا موجود شد و سرانجام دلالت برقرار گشت.

بهترین شاهد بر این تفسیر آن است که ما می‌بینیم وقتی پدری برای فرزند خود نامی را می‌خواهد انتخاب کند، ابتدا لفظ خاصی را در نظر می‌گیرد (مثلا لفظ «علی»)، بعد لفظ را تخصیص به معنا می‌دهد تا بر اثر این تخصیص و اعتبار

دلالت برقرار گردد. پس می‌توان وضع را این‌گونه تعریف کرد: «وضع عملی است که به سبب آن لفظ اقتران به معنا پیدا می‌کند تا در نتیجه آن، ذهن از تصور لفظ به تصور معنا انتقال پیدا کند».

برای روشن‌تر شدن معنای وضع تشبیهی ذکر می‌کنیم: وقتی شما سراغ چشم‌پزشکی را می‌گیرید تا برای درمان به او مراجعه کنید، شخصی به نام «جابر» را به شما معرفی می‌کنند. پس برای آنکه نام پزشک را به ذهن بسپارید تا نزد او بروید، نام او را با نام فلان نویسنده که کتابش را خوانده‌اید و بسیار مورد توجه شما قرار گرفته و اسم او نیز «جابر» بوده است، مقارن قرار می‌دهید. می‌گویید نویسنده آن کتاب را که «جابر» بود فراموش نمی‌کنم و این پزشک نیز همانم اوست. پس هرگاه فکر می‌کنید که نام آن پزشک چه بوده است، بی‌درنگ نام آن نویسنده در ذهن شما تداعی می‌شود. این ارتباط خاص که شما در

اسم طیب العیون هو اسم صاحب ذلک الکتاب. و هکذا توجد [انت] عن هذا الطريق ارتباطا خاصا بین صاحب الکتاب و الطیب جابر و بعد ذلک تصبح قادرا علی استذکار اسم الطیب متی تصور ذلک الکتاب.

و هذه الطريقة فی إيجاد الارتباط لا تختلف جوهریا عن اتخاذ الوضع کوسیلة لإيجاد العلاقة اللغویة.

و علی هذا الأساس نعرف أن من نتائج الوضع انسباق المعنی الموضوع له و تبادره إلى الذهن بمجرد سماع اللفظ بسبب تلك العلاقة التي يحققها الوضع و من هنا یمکن الاستدلال علی [وجود] الوضع بالتبادر و [یمکن] جعله [التبادر]

ذهن خود و با قصد و اراده خود قرار می‌دهید، شبیه ارتباطی است که واضع بین لفظ و معنا قرار می‌دهد و از نظر ایجاد ارتباط و برقراری دلالت، با هم فرق جوهری ندارند.

چکیده سخن آنکه دلالت معلول اعتبار واضع نیست،

بلکه معلول قرن اکید است.

اما اصل قرن، یعنی مقارنت پیدا کردن لفظ به معنا در استعمال اول، خودبه‌خود و به صرافت طبع انسانی یا به فعل واضع و قصد او بوده است. اما اکید بودن قرن یا به سبب تکرار است یا به سبب مؤثر بودن ظرف. به هر صورت وقتی دلالت برقرار شد، نتیجه‌اش آن است که اگر لفظ به ذهن آمد، بی‌درنگ معنا نیز به ذهن می‌آید. و در اصطلاح اصولی، معنا انسباق و تبادر<sup>۲۴</sup> پیدا می‌کند. از اینجاست که اصولیون گفته‌اند تبادر علامت وضع است. یعنی از شنیدن لفظ آن معنایی که قبل از همه به ذهن پیشی می‌گیرد، همان معنا ارتباط شدید با لفظ پیدا کرده است. پس همان

<sup>۲۴</sup> (۱). تبادر یعنی سرعت گرفتن يك معنا نسبت به معانی دیگر به سوی ذهن. و همیشه از لفظ آن معنایی تبادر دارد که ارتباط لفظ با آن تام است، یعنی معنای حقیقی. معانی مجازی ارتباط به لفظ دارد، ولی به درجه کمتر و لذا در فهم آنها از لفظ، قرینه لازم است.

موضوع له و همان معنای حقیقی است. نتیجه می‌شود که تبادر محصول وضع است. آن معنا که تبادر ندارد، یعنی ارتباط شدید به لفظ ندارد، مجازی است. از اینجا است که اصولیون برای

علامه علی أن المعنى المتبادر هو المعنى الموضوع له، لأن المعلول يكشف عن العلة كشفاً إنيائياً و لهذا عد التبادر من علامات الحقيقة.

تعیین معنای موضوع له به تبادر تمسک می‌کنند. چون تبادر معلول وضع است و هر معلولی کاشف از وجود علت خود است. این کشف را در اصطلاح علمی کشف «انی» گویند. هر جا از وجود معلول به وجود علت پی ببریم، کشف «انی» است.<sup>۲۰</sup> و هر جا از وجود علت به وجود معلول پی ببریم، کشف «لمی» است.

#### خلاصه مطالب گذشته

۱. دلالت الفاظ بر معانی ذاتی نیست. چون هر کس از هر لفظی منتقل به معنای آن نمی‌شود.

۲. دلالت الفاظ ناشی از وضع نیست. چون دلالت امر واقعی و خارجی است و به مجرد اعتباری ایجاد نمی‌شود.

۳. دلالت محصول قرن اکید بین لفظ و معناست. تاکید مقارنت یا به سبب تکرار است یا به سبب وقوع در ظرف مؤثر.

۴. تبادر علامت وضع است. معنای موضوع را از طریق تبادر می‌توان کشف کرد. این کشف، کشف انی است. چون تبادر معلول وضع است.

ما هو الاستعمال؟ بعد أن يوضع اللفظ لمعنى يصبح تصور اللفظ سبباً لتصور المعنى و يأتي عندئذ دور الاستفادة من هذه العلاقة اللغوية التي قامت بينهما فإذا كنت تريد أن تعبر عن ذلك [المعنى] لشخص آخر [و هو السامع] و تجعله يتصوره في ذهنه [أي تجعل السامع يتصور المعنى في ذهن السامع] فبإمكانك أن تنطق بذلك اللفظ الذي أصبح سبباً لتصور المعنى و حين يسمعه صاحبك ينتقل ذهنه [- صاحبك] إلى معناه بحكم علاقة السببية بينهما و يسمى استخدامك اللفظ بقصد إخطار

#### ماهیت استعمال چیست؟

ماهیت و حقیقت استعمال به کارگیری لفظ برای تفهیم و انتقال معناست. بعد از آنکه وضع صورت گرفت و بعد از آنکه ارتباط لغوی بین لفظ و معنا ایجاد گشت و تصور لفظ سبب برای تصور معنا شد، آنگاه نوبت آن می‌رسد که از

<sup>۲۰</sup> (۱). انی منسوب به «ان» است. یعنی در برهان انی فقط سبب تحقق و وجود بیان می‌گردد؛ ولی در برهان لمی سبب واقعی بیان می‌شود.

این ارتباط برای انتقال معانی استفاده شود. بدین صورت که اگر بخواهیم فلان شخص را در ذهن دوستان مجسم کنیم، می‌توانیم نام او را بر زبان جاری کنیم و آنگاه شنونده او را در ذهن تصور می‌کند. از این رو در اصطلاح اصولی می‌گویند: استخدام لفظ به قصد اخطار<sup>۲۶</sup> معنا در ذهن شنونده استعمال نامیده می‌شود. براساس این اصطلاح متکلم را «مستعمل» (به صیغه اسم فاعل) و لفظ را «مستعمل» (به صیغه اسم مفعول). و معنا را «مستعمل فیه» می‌گویند. و آنچه متکلم اراده و قصد کرده است، یعنی اخطار معنا در ذهن شنونده از طریق بیان لفظ، «اراده استعمالیه» خوانده می‌شود.

در باب استعمال بحثی است که چگونه متکلم و مستعمل در هنگام استعمال، لفظ و

معناه [ای ایجاد معنی اللفظ و احضاره] فی ذهن السامع «استعمالاً» فاستعمال اللفظ فی معناه یعنی ایجاد الشخص لفظاً لکی يعد ذهن غیره [ای غیر المتکلم و هو السامع] للانتقال إلى معناه، و یسمى اللفظ «مستعملاً» و المعنى «مستعملاً فیه» و إرادة المستعمل [و هو المتکلم] إخطار المعنى فی ذهن السامع عن طریق اللفظ «إرادة استعمالیه».

و یحتاج کل استعمال إلى تصور المستعمل للفظ و للمعنى، غیر أن تصوره للفظ یكون عادةً على نحو اللحاظ الآلى المرآتى، و تصوره للمعنى على نحو اللحاظ الاستقلالى فهما [ای اللفظ و المعنى] كالمرآة و الصورة فكما تلحظ المرآة

معنا را با هم تصور می‌کند؟ با اینکه تصور لفظ آلی است و تصور معنا استقلالی است.

آیا امکان دارد این دو تصور در آن واحد جمع شود؟ اما اصل اینکه مستعمل باید لفظ و معنا را تصور کند، جای تردید نیست. چون استعمال، استخدام لفظ برای اخطار معناست. پس متکلم حتماً باید تصویری از لفظ و تصویری از معنا در نزد خود داشته باشد تا بتواند استعمال کند، وگرنه تصور لفظ بدون تصور معنا و تصور معنا بدون تصور لفظ کافی برای وقوع استعمال نیست. اما نکته اینجاست که لفظ به گونه‌ای تصور می‌شود و معنا به گونه‌ای دیگر. لفظ به صورت آلی و مرآتى تصور می‌شود و معنا به صورت استقلالی. چنانکه شما که در هنگام شانه زدن بر موها به آئینه نگاه می‌کنید، هم به آئینه و هم به تصویر خود نگاه می‌کنید. یعنی در ظاهر یک نگاه بیش نیست، ولی در واقع دو نگاه است. نگاه به آئینه آلی است و نگاه به تصویر خویش - که در حقیقت مقصود شماست - استقلالی است. البته به این مقصود نمی‌توان رسید مگر آنکه نگاه آلی به آئینه موجود باشد.

در باب استعمال نیز متکلم لفظ را لحاظ می‌کند، ولی نه بما هو هو، بلکه از آن جهت که لفظ آئینه معناست. پس هنگامی که لفظ را ملاحظه می‌کنیم، در واقع معنا را ملاحظه می‌کنیم. آن قدر ارتباط لفظ و معنا شدید است که ما دیگر از لحاظ لفظ غافل

<sup>۲۶</sup> (۱). اخطار به معنای خطور دادن و احضار معناست.



و أنت غافل عنها و كل نظرك إلى الصورة، كذلك تلحظ اللفظ بنفس الطريقة بما هو مرآة للمعنى و أنت غافل عنه  
[- اللفظ] و كل نظرك إلى المعنى.

فإن قلت: كيف ألحظ اللفظ و أنا غافل عنه؟ هل هذا إلا تناقض؟

أجابوك بأن لحاظ اللفظ المرآة إفاء للفظ في المعنى، أى إنك تلحظه [- اللفظ] مندكا في المعنى و بنفس لحاظ  
المعنى و هذا النحو من لحاظ شيء فانيا في شيء آخر يجتمع مع الغفلة عنه.

و على هذا الأساس ذهب جماعة كصاحب الكفاية (رحمه الله) إلى استحالة استعمال اللفظ [الواحد] في معنيين [او  
اكثرا] و ذلك لأن هذا [النوع من الاستعمال] يتطلب إفاء اللفظ في هذا المعنى و في ذاك [كأن يقول المولى «جئني

---

می شویم و می‌پنداریم یک لحاظ بیش نیست، ولی در واقع دو لحاظ است. لحاظ اول فانی و مندک در لحاظ دوم  
است. در واقع می‌توان گفت لحاظ لفظ هم هست و هم نیست. می‌گوییم لفظ را لحاظ می‌کنیم، یعنی به صورت آلی  
و فانی و می‌گوییم آن را لحاظ نمی‌کنیم، یعنی به صورت استقلال.

خلاصه اینکه لحاظ لفظ حتما موجود است و بدون آن استعمال امکان و تحقق ندارد، اما درعین حال مورد غفلت  
است. اگر گفته شود غفلت یعنی عدم لحاظ، پس سخن شما متناقض است، چون می‌گویید لحاظ لفظ هم هست و  
هم نیست، می‌گوییم بله تفصیلا نیست، ولی اجمالا هست. این گونه لحاظ، که لحاظ آلی و فانی به شمار می‌آید، با  
مورد غفلت واقع شدن سازگاری دارد.

حال با توجه به این نکته که استعمال، فانی کردن لفظ در معناست، می‌توان جواب یک سؤال مطرح شده در این باب  
را پیدا کرد. سؤال شده که آیا امکان دارد یک لفظ در آن واحد در دو معنای مختلف استعمال شود؟ چنانکه می‌دانیم  
لفظ شیر در زبان فارسی هم به معنای آن حیوان درنده است و هم به معنای نوعی غذا. حال آیا ممکن است متکلم  
لفظ شیر را به کار برد و هر دو معنا را در یک لحظه قصد کند؟ آیا اراده دو معنای مختلف

بعین» و یرید العین الباکیه و الجاریه معا بنحو یکون کل من المعنین مقصودا مستقلا] و لا یعقل إفاء الشيء الواحد  
مرتين فی عرض واحد.

فإن قلت: بإمكانی أن أوجد بین المعنین، بأن أكون منهما مرکبا مشتملا علیهما معا و افنی اللفظ لحاظا فی ذلك  
المركب، كان الجواب: أن هذا [ای انضمام معنی الی معنی و تکوین معنی مرکب بنحو یکون کل من المعنین جزء  
المعنی

از لفظ واحد در استعمال واحد ممکن است؟ می‌گوییم بنا بر اینکه تصور لفظ فانی در تصور معناست، چگونه می‌شود یک چیز در یک لحظه فانی در دو چیز مختلف باشد؟

چنین استعمالی عقلا محال است و چیزی که عقلا محال است، مقدور نخواهد بود. به این جواب مرحوم آخوند خراسانی، صاحب کفایه الاصول، اشاره کرده است.

اصولیون این بحث را تحت این عنوان مطرح کرده‌اند: «آیا استعمال لفظ واحد در اکثر<sup>۲۷</sup> از معنای واحد در استعمال واحد، ممکن است؟»

البته باید توجه داشت که دو معنای مختلف را به طور مستقل نمی‌توان قصد کرد؛ اما اگر دو معنا را با هم ترکیب کنیم و از مجموع آنها یک معنای بزرگتر درست کنیم، اشکال برطرف می‌شود. چون در این صورت یک لفظ و یک معنای بزرگ لحاظ شده است. این مطلب را تشبیه می‌کنیم به نگاه کردن در آئینه. یک بار شما در آئینه تصویر خود را می‌بینید و به اندازه‌ای به آئینه نزدیک شده‌اید که تصویر شما چهارچوب آئینه را پر کرده است و چیز دیگری در کنار صورت شما دیده نمی‌شود. بعد شما کنار می‌روید و شخص دیگری می‌آید و خود را به همین طریق می‌بینید. اما اگر بخواهید صورت شما و صورت دوست شما در یک لحظه در یک آئینه دیده شود، کمی از آئینه فاصله می‌گیرید و هر دو تصویر در کنار هم در چهارچوب آئینه پر می‌شود. این کار مانند انضمام دو معنا

المرکب [ممکن [فی بعض الموارد] و لکنه [خارج عن محل بحثنا لانه] استعمال للفظ فی معنی واحد لا فی معنیین [مستقلین].

الحقیقه و المجاز و یقسم الاستعمال إلى حقیقی و مجازی، فالاستعمال الحقیقی هو استعمال اللفظ فی المعنی الموضوع له الذی قامت بینه و بین اللفظ علاقۀ

به هم و تشکیل یک معنای بزرگتر است. بعد که لفظ را در دو معنا استعمال می‌کنیم، دیگر استعمال در دو معنا نیست، بلکه در واقع استعمال در یک معناست. در اصطلاح علمی می‌گویند لحاظ دو معنا در عرض هم ممکن نیست. مراد از عرضیت این است که هر معنا مستقلا مورد لحاظ باشد و در هر کدام به تنهایی لفظ را فانی کرده باشیم. یک بار شما می‌گویید «غذا» به معنای «نان» و بار دیگر می‌گویید «غذا» به معنای «برنج» و بار سوم می‌گویید «غذا» به معنای «گوشت». بنابراین اگر مولی بگوید غذا بیاور و در یک استعمال همه آن معانی مختلف را قصد کرده باشد و قائل به امکان چنین استعمالی باشیم، عبد اگر نان حاضر کند یک امثال است و اگر نان و برنج حاضر کند دو امثال است و همین‌طور. اما می‌توان این معانی را در عرض هم قرار نداد، بلکه همه را به هم ضمیمه کرد و بگوییم «غذا» به معنای

<sup>۲۷</sup> (۱). کمترین فرض مسئله، دو معنای مختلف است و اگر استحاله در اینجا ثابت شد، در بیش از دو معنا به طریق اولی ثابت می‌شود.

«نان و برنج و گوشت» مجموعاً. پس اگر مولى بگويد غذا بياور و عبد فقط نان را بياورد، امثال صورت نگرفته است.<sup>۲۸</sup>

### حقیقت و مجاز

استعمال بر دو قسم است: استعمال حقیقی و استعمال مجازی. استعمال لفظ در

لغویه بسبب الوضع، و لهذا يطلق على المعنى الموضوع له اسم «المعنى الحقيقى».

و الاستعمال المجازى هو استعمال اللفظ فى معنى آخر لم يوضع [اللفظ] له و لكنه [- المعنى الآخر] يشابه ببعض الاعتبارات [المذكور فى علم البلاغة] المعنى الذى وضع اللفظ له، و مثاله أن تستعمل كلمة «البحر» فى العالم الغزير [أى الكثير] علمه لأنه يشابه البحر من الماء فى الغزارة و السعة. و يطلق على المعنى المشابه للمعنى الموضوع له اسم «المعنى المجازى» و تعتبر علاقة اللفظ بالمعنى المجازى علاقة ثانوية ناتجة عن علاقته [- اللفظ] اللغوية الأولية بالمعنى الموضوع له، لأنها تنبع [و تنشأ] عن الشبه القائم بين المعنى الموضوع له و المعنى المجازى

معنایی که بین لفظ و آن معنا ارتباط لغوی ایجاد شده، استعمال حقیقی است. و چون وجود ارتباط لغوی مسبب از وضع است، پس استعمال حقیقی اختصاص به معنای موضوع له دارد.

استعمال لفظ در معنایی که موضوع له نیست و بین لفظ و آن معنا ارتباط لغوی ایجاد نشده، استعمال مجازی است. اگر گفته شود در صورتی که معنا با لفظ ارتباط نداشته باشد، پس چگونه استعمال صحت پیدا می‌کند و چگونه تصور لفظ موجب تصور معنا می‌شود، می‌گوییم چنین نیست که معنای مجازی یکسره بی‌ربط با لفظ باشد، بلکه به گونه‌ای ارتباط با لفظ دارد، ولی نه در حد ارتباط کامل که به درجه حقیقت برسد، بلکه ربط خود را به لفظ از طریق ربط به معنای حقیقی پیدا کرده است یعنی معنای مجازی مشابه معنای حقیقی است، به یکی از اقسام شبه و معنای حقیقی ارتباط با لفظ دارد، پس معنای مجازی نیز ارتباط با لفظ دارد، ولی در حد کمتری از معنای حقیقی. از این‌رو ارتباط لفظ با معنای مجازی را ارتباط ثانوی (علاقه ثانویه) گفته‌اند؛ چنانکه ارتباط لفظ به معنای حقیقی را ارتباط نخستین (علاقه اولیه) می‌گویند.

مانند آنکه به شخص عالم که علم او وسیع و فراوان باشد، «بحر» می‌گوییم. وجه شبه

[فيقال المعنى المجازى ذو علاقة بالمعنى الحقيقى و هو ذو علاقة باللفظ فالمعنى المجازى يصير ذا علاقة باللفظ ثانياً].

<sup>۲۸</sup> (۱). به يك طريق ديگر مى‌توان معانى مختلف را يکجا و در يك استعمال اراده کرد. به اين صورت که بگويم غذا به معنای آنچه انسان به آن تغذی می‌کند، که نان يك مصداق و برنج و گوشت مصاديق ديگر آن است. اين صورت هم از بحث خارج است.

و الاستعمال الحقيقي يؤدي غرضه [- الاستعمال] - و هو انتقال ذهن السامع إلى تصور المعنى - بدون أي شرط، لأن علاقة السببية القائمة في اللغة بين اللفظ و المعنى الموضوع له كفيلاً [و كافيّاً] بتحقيق هذا الغرض.

و اما الاستعمال المجازي فهو لا ينقل ذهن السامع إلى المعنى [مستقيماً و بدون أي شرط]، إذ لا توجد علاقة لغوية و سببية بين لفظ البحر و [معنى] العالم،

---

آن است که بحر دارای وسعت و زیادی است و عالم نیز به اعتبار علمش دارای وسعت و زیادی است.

در استعمال حقیقی برای انتقال به معنای حقیقی چیزی جز وجود وضع لازم نیست.

یعنی همین‌که بین لفظ و معنا آن درجه از ارتباط ایجاد شد که معنا، معنای موضوع له گشت، دیگر ذهن شنونده از شنیدن لفظ، بدون احتیاج به شرطی و فقط از طریق آشنایی با وضع، انتقال به معنا پیدا می‌کند. اما در استعمال مجازی وجود علاقه اولیه کافی نیست؛ زیرا علاقه اولیه کافی برای انتقال به معنای موضوع له است نه معنای مجازی.

پس چگونه باید به شنونده معنای مجازی را انتقال داد؟ اگر فقط لفظ را بیاوریم، بر چیزی جز معنای خودش دلالت ندارد. و اگر معنای مجازی را بخواهیم قصد کنیم، باید به طریقی به شنونده بفهمانیم که معنای حقیقی مقصود نیست. و این مقصود بدون آوردن قرینه تأمین نمی‌شود. پس در استعمال مجازی شرطی لازم است که در استعمال حقیقی لازم نیست و آن قرینه است.

کار قرینه آن است که ذهن شنونده را از ارتباط اولیه منصرف می‌کند و مقصود بدون معنای مجازی را می‌فهماند. یعنی علاقه اولیه معنای حقیقی را به ذهن شنونده می‌آورد و چون قرینه موجود است، شنونده می‌فهمد که این معنا مقصود نیست. آنگاه از طریق وجه شبه و نوع قرینه منتقل به معنای مجازی می‌شود و علاقه ثانویه در کار می‌آید و

فيحتاج المستعمل لكي يحقق غرضه [- المستعمل] في الاستعمال المجازي إلى قرينة تشرح مقصوده [- المستعمل]. فإذا قال مثلاً: «بحر في العلم» كانت كلمة «في العلم» قرينة على المعنى المجازي. و لهذا يقال عادة: إن الاستعمال المجازي يحتاج إلى قرينة دون الاستعمال الحقيقي.

و نمیز المعنى الحقيقي عن المعنى المجازي بالتبادر من حاق اللفظ [أي من حقيقة اللفظ و ذاته بدون تأثیر عامل خارجی] لأن التبادر كذلك يكشف عن الوضع كما تقدم. [بخلاف التبادر المتكى الى القرائن]

---

شنونده معنای مجازی را تصور می‌کند.

در پیش گفتیم که تبادر علامت حقیقت است. یعنی آن معنایی که قبل از هر چیز از شنیدن لفظ به ذهن انسان پیشی می‌گیرد، همان معنا دارای ارتباط شدید و موضوع له است. تبادر به این تفسیر در معنای مجازی موجود نیست. چون مجاز ارتباط ثانوی دارد. یعنی ارتباط لفظ به معنای مجازی منشعب از ارتباط لفظ به معنای حقیقی است.

از این رو هیچ‌گاه مجاز بر حقیقت سبقت نمی‌گیرد.

البته باید توجه داشت که تبادر در صورتی می‌تواند حقیقت را از مجاز تمییز دهد که از حاق لفظ باشد. مراد اصولیون از این اصطلاح آن است که لفظ به تنهایی سبب به ذهن آمدن معنا باشد، نه اینکه تبادر متکی به قرائن باشد. تبادر معنا در صورتی که به کمک قرائن باشد، معنای حقیقی را ثابت نمی‌کند. مثلاً در مجلسی که سخن از مقام علم و عالمان باشد، اگر کسی بگوید من از «بحر» استفاده کردم، اولین معنایی که به ذهن شنوندگان می‌آید آن است که او شاگرد عالم بزرگی بوده است. ولی این تبادر از حاق لفظ نیست، بلکه متکی به قرینه حالیه است. یا اگر در میدان جنگ باشیم و کسی ندا دهد که شیری به میدان می‌رود، همه به ذهنشان خطور می‌کند که پهلوانی به میدان می‌رود. این تبادر به کمک قرینه حالیه یا مقامیه است. ولی در حالت عادی اگر بگویند شیر آمد، اولین معنایی که به ذهن خطور می‌کند، حیوان درنده است.

قد ينقلب المجاز حقيقة و قد لاحظ الأصوليون بحق أن الاستعمال المجازی و إن كان يحتاج إلى قرينة في بداية الأمر و لكن إذا كثر استعمال اللفظ في المعنى المجازی بقرينة و تكرر ذلك [الاستعمال] بكثرة قامت بين اللفظ و المعنى المجازی علاقة جديدة، و أصبح اللفظ نتيجة لذلك [أي لحدوث العلاقة الجديدة] موضوعاً لذلك المعنى [الذي كان في السابق مجازاً] و خرج عن المجاز إلى الحقيقة، و لا تبقى بعد ذلك حاجة إلى قرينة و تسمى

#### انقلاب معنای مجازی به معنای حقیقی

گاه ملاحظه می‌شود که استعمال مجازی منقلب به استعمال حقیقی می‌شود.

چنانکه اصولیون گفته‌اند استعمال مجازی نیازمند قرینه است؛ چون معنای حقیقی شدت علاقه به لفظ دارد و اگر بخواهیم معنای مجازی را که شدت علاقه ندارد، قصد کنیم، باید قرینه بیاوریم تا شنونده سراغ علاقه اولیه نرود. ولی این در ابتدای امر است؛ یعنی تا زمانی که معنای دوم هنوز علاقه شدید پیدا نکرده است. اما وقتی که علاقه ثانویه آنقدر قوی شود که به خود صورت وضع گیرد و مستغنی از وجود قرینه گردد، دیگر از حاق لفظ همان معنا تبادر می‌کند. و در این حال گویند مجاز به حقیقت تبدیل گشت.

این نوع وضع را که از اعتبار خاصی ناشی نشده است و واضع معینی برای آن نیست، وضع تعینی نامند. وضع تعینی در مقابل وضع تعینی است. وضع تعینی از کثرت استعمال پیدا می‌شود و وضع تعینی از اعتبار واضع پیدا می‌شود. در وضع تعینی، استعمال مقدم بر وضع است و در وضع تعینی، وضع مقدم بر استعمال است.

بنا بر نظریه‌ای که ما در باب وضع و چگونگی برقراری دلالت داشتیم، تفسیر و توجیه این پدیده امری آسان است. بدین صورت که دلالت ناشی از قرن اکید، یعنی قرن مکرر، یا وقوع در ظرف مؤثر است. بار اول و دوم معنای مجازی به توسط قرینه با لفظ

هذه الحالة بالوضع التعیني [لانه لا يقوم شخص خاص بتعيين اللفظ للمعنى]، بينما تسمى عملیة الوضع المتصور من الواضع بالوضع التعیني. و هذه الظاهرة يمكننا تفسيرها بسهولة على ضوء طريقتنا في شرح حقيقة الوضع و العلاقة اللغوية، لأننا عرفنا أن العلاقة اللغوية تنشأ من اقتران اللفظ بالمعنى مرارا عديدة أو في ظرف مؤثر، فإذا استعمل اللفظ في معنى مجازی مرارا كثيرة اقترن تصور اللفظ بتصور ذلك المعنى المجازی في ذهن السامع اقترانا متكررا، و أدى هذا الاقتران المتكرر إلى قيام العلاقة اللغوية بينهما.

مقارنت پیدا کرد و مقصود واقع شد. بار سوم و چهارم و پنجم و ... آن قدر لفظ استعمال شد و معنای مجازی قصد شد که بتدریج میان لفظ و معنای مجازی ارتباط خاصی استحکام پیدا کرد؛ به حدی که دیگر احتیاج به آوردن قرینه نبودیم. در این حالت که کثرت استعمال سبب شدت علاقه می‌گردد، وضع جدیدی صورت می‌گیرد و آن وضع تعینی است. پس معنایی که سابقا مجاز و محتاج به قرینه بود، اکنون حقیقت و مستغنی از قرینه می‌گردد.

#### خلاصه مطالب گذشته

۱. استخدام لفظ به قصد اخطار معنا در ذهن شنونده «استعمال» نامیده می‌شود. آنچه را متکلم از این استعمال قصد کرده است، «اراده استعمالیه» نامیده می‌شود.

۲. متکلم در هنگام استعمال، لفظ و معنا را تصور می‌کند، ولی تصور لفظ آلی و فانی در تصور معناست. بر این اساس استعمال لفظ واحد در دو معنای مختلف در زمان واحد محال است.

۳. استعمال بر دو قسم است: حقیقی و مجازی.

۴. معنای حقیقی تبادر به ذهن دارد و معنای مجازی نیازمند قرینه است.

۵. گاه معنای مجازی تبدیل به معنای حقیقی می‌شود. در این حال نوع دیگری از وضع صورت می‌گیرد که آن را وضع تعینی می‌گویند.

تصنيف اللغة إلى معان اسمية و حرفية تنقسم كلمات اللغة كما قرأتم في النحو إلى اسم و فعل و حرف.

فالأسماء تدل على معان نفهمها [– المعانی] من تلك الأسماء، سواء سمعنا الاسم مجردا أو في ضمن كلام.

و أما الحرف فلا يتحصل له معنى إلا إذا سمعناه ضمن كلام. و مدلول الحرف دائما هو الربط بين المعانى الاسمية على اختلاف أنحاءه [- الربط] ففى قولنا: «النار فى الموقد تشتعل» تدل «فى» على ربط مخصوص بين مفهومين اسميين و هما النار و الموقد. و الدليل على أن مفاد الحروف هو الربط أمران:

#### معانى اسميه و معانى حرفيه

معانى الفاظ موجود در هر لغتى به دو دسته عمده تقسيم مى شود:

معانى اسميه و معانى حرفيه.

چنانکه در علم نحو گفته اند الفاظ بر سه قسم است: اسم، فعل و حرف. اسم لفظى است که دلالت بر معنای خود دارد؛ چه به تنهایی به کار برده شود یا در ضمن کلام باشد. پس اسم دارای معنای مستقل است. اما حرف به تنهایی معنایی را نمی فهماند، مگر آنکه در ضمن کلام باشد. نقش حرف آن است که میان معانی اسمیه که مستقل و منفصل از یکدیگر هستند، ایجاد ربط می کند. مثلا لفظ «النار» و لفظ «الموقد» هر کدام دلالت بر معنای خود می کند و هیچ ربطی میان این دو معنا نیست.

وقتی حرف «فی» را به عنوان رابط میان دو معنا به کار می بریم، کلامی تشکیل می شود و اتصال میان معانی به وجود می آید. پس می گوییم «النار فى الموقد»؛ یعنی آتش در بخاری است.

أحدهما: أن معنى الحرف لا يظهر إذا فصل الحرف عن الكلام و ليس ذلك [ای عدم ظهور المعنى مستقلا] إلا لأن مدلوله [- الحرف] هو الربط بين معنيين [مستقلين] فحيث لا توجد معان [مستقلة] اخرى فى الكلام لا مجال لافتراض الربط.

و الآخر: أن الكلام لا شك فى أن مدلوله مترابط الأجزاء، و لا شك فى أن هذا المدلول المترابط يشتمل على ربط و معان مرتبطة، و لا يمكن أن يحصل هذا الربط ما لم يكن هناك دال عليه، [- الربط]، و إلا [ای و ان لم يكن دالا على الربط] أتت المعانى إلى الذهن و هى [- المعانى] متناثرة غير مترابطة، و ليس الاسم هو الدال على هذا الربط و إلا [ای و ان كان الاسم هو الدال] لما فهمنا معناه [- الاسم] إلا ضمن الكلام، لأن الربط لا يفهم إلا فى إطار المعانى المترابطة، فيتعين أن

به دو دلیل می گوییم حروف دلالت بر معنای ربطی دارند:

اول اینکه اگر حروف را جدای از کلام و به تنهایی به کار بریم چیزی از آنها فهمیده نمی‌شود و این به جهت آن است که معنای ربطی در صورتی ظاهر می‌شود که معنای دیگری در کنار آن موجود باشد تا حقیقت ربط موجود گردد. اما وقتی حرف به تنهایی استعمال می‌شود، ربطی در واقع نیست؛ پس معنایی برای حرف نیست.

دوم اینکه کلام دارای اجزائی است و شکی نیست که اجزای کلام به هم مرتبط هستند. بنابراین کلام مشتمل بر دو چیز است: یکی معانی که به هم مرتبط هستند و دیگر خود ربط.

حال می‌پرسیم چه لفظی باید به عنوان دال بر ربط قرار داده شود؟ اگر اسماء دلالت بر ربط کنند، به گونه‌ای خواهند بود که معنای آنها ظاهر نمی‌شود، مگر در ضمن جمله و حال آنکه قبول کردیم معنای اسمی مستقل است و بدون انضمام به چیزی ظاهر می‌باشد. پس دال بر ربط چیزی جز حرف نمی‌تواند باشد.

خلاصه آنکه معانی دو دسته هستند: معانی ربطی و معانی مستقل. حرف دال بر

یکون الدال علی الربط هو الحرف.

و تختلف الحروف باختلاف أنحاء الربط التي تدل [- الحروف] عليها [- أنحاء]، و لما كان كل ربط يعني نسبة بين طرفين صح أن يقال: إن المعاني الحرفية معانٍ ربطية نسبية و إن المعاني الاسمية معانٍ استقلالية، و كل ما يدل علی معنی ربطی نسبی نعبر عنه اصولیا بالحرف [سواء كان باصطلاح

---

معنای ربطی و اسم دال بر معنای مستقل است.

ربط دارای اقسامی است.

برای مثال در جمله «زید ضرب ابوه عمرو بالسوط فی الدار یوم الجمعة»، چند نوع ربط موجود است. ربط مبتدا به خبر، ربط ماده فعل به فاعل فعل، ربط بین مضاف و مضاف الیه در کلمه «ابوه»، ربط ماده فعل به مفعول فعل، ربط ماده به مجرور باء، ربط ماده به مجرور فی، ربط ماده به ظرف زمان و ربط حاصل بین مضاف و مضاف الیه در عبارت «یوم الجمعة». از آنجا که ربط انواع مختلف دارد، لذا حروف متعددی برای دلالت بر آنها در نظر گرفته شده است<sup>۲۹</sup>. پس تصور نشود که ربط یک چیز بیش نیست و دال بر آن نیز یک چیز بیشتر نخواهد بود؛ بلکه حروف متعدد و مختلف برای اقسام مختلف ربط قرار داده شده است.

اما اینکه چرا ربط دارای اقسام مختلفی است،

---

<sup>۲۹</sup> (۱). گاه ربط به واسطه هیئت ترکیبیه و غیر ملفوظ است؛ مانند هیئت مضاف و مضاف الیه.



به جهت آن است که ربط یعنی نسبت و نسبت احتیاج به طرفین دارد. و چون طرفین نسبت مختلف است، پس نسبت نیز انواع متعددی دارد؛ نسبت مبتدا به خبر، نسبت فاعل به ماده و هکذا.

باید توجه داشت که معنای حرفی در اصطلاح اصولی یعنی هرآنچه معنای ربطی داشته باشد. پس چنانکه «فی» و «باء» حرف است، هیئت قائم بین مبتدا و خبر، هیئت افعال تامه و هیئت همه افعال ناقصه<sup>۳۰</sup> دال بر معنای حرفی هستند که

النحوی حرفا او فعل ناقص او هیئت[ و کل ما يدل علی معنی استقلالی نعبر عنه اصولیا بالاسم.

و أما الفعل [فلا يعد قسما مستقلا فی قبال الاسم و الحرف] فهو مكون من مادة و هیئت و نريد بالمادة الأصل الذی اشتق الفعل منه، و نريد بالهیئة الصیغة الخاصة التي صیغت بها [- الصیغة] المادة [و هی الاوزان المذكورة فی علم الصرف].

أما المادة فی الفعل فهي لا تختلف عن أي اسم من الأسماء، فکلمة «تشتعل» مادتها الاشتعال و هذا له مدلول اسمی، و لكن الفعل لا یساوی

توضیح بیشتر آن بزودی خواهد آمد.

اکنون به قسم سوم از الفاظ می پردازیم که فعل است. فعل از دو چیز تشکیل شده است: ماده و هیئت. مراد از ماده، اصل اشتقاق است<sup>۳۱</sup>؛ مانند «ضرب» که مشتق از «ضرب» است. پس ماده همان مصدر است و مصدر یعنی اسمی که دلالت بر معنای حدوثی دارد. و مراد از هیئت یعنی آن شکل خاصی که ماده به آن شکل درآمده است.<sup>۳۲</sup> ماده فعل ناچار باید صورت خاصی را دارا باشد و همان صورت خاص جزء دوم فعل است. دلیل بر اینکه ماده مرکب از دو جزء است، این است که اگر مصدر را به جای فعل بگذاریم، در معنا کمبودی احساس می شود. یعنی فعل چیزی بیشتر از معنای ماده را افاده می کند و این زیادی که پیدا شده، لابد از هیئت فعل پیدا شده است. پس باید قائل شویم که هیئت فعل نیز برای معنایی وضع شده است. این معنا ناچار نمی تواند معنای مستقل باشد. چون اگر ماده و هیئت هر دو دارای معنای مستقل باشند، دیگر چگونه میان آنها ارتباط برقرار می شود؟ فرض کنید هیئت فعل را برداریم و به جای آن اسمی قرار دهیم. آنگاه مجموع دو اسم به عوض یک فعل قرار گرفته است<sup>۳۳</sup>. در این حال از

مدلول مادته بل یزید [الفعل من حیث الإفادة] علیها [- المادة] بدلیل عدم جواز وضع کلمه «اشتعال» موضع کلمه «تشتعل» و هذا [ای عدم الترادف] یکشف عن أن الفعل یزید بمدلوله علی مدلول المادة، و هذه الزیادة تنشأ من الهیئة،

<sup>۳۰</sup> (۲). خود فعل ناقص، مانند «کان»، حرف به شمار می آید، نه فقط هیئت آن.

<sup>۳۱</sup> (۱). بنا بر آنکه اشتقاق فعل از مصدر باشد.

<sup>۳۲</sup> (۲). یعنی همان اوزانی که در علم صرف برای افعال ثلاثی و رباعی مجرد و مزید گفته اند.

<sup>۳۳</sup> (۳). مثلا به جای «تشتعل» می گوئیم «الاشتعال المقترن» یا «الاشتعال المرتبط».

[لأنه لا بد لكل معنى زائد دال خاص] و بذلك نعرف أن هيئة الفعل موضوعه لمعنى، و هذا المعنى ليس معنى اسميا استقلاليا، بدليل أنه لو كان كذلك لأمكن التعويض عن الفعل [بالاسمين اى] بالاسم الدال على ذلك المعنى [المدلول

مجموع دو اسم آن معنایی که از آن فعل حاصل می‌گردید، فهمیده نمی‌شود.

خلاصه آنکه فعل بسیط نیست، بلکه مرکب است و مرکب از دو معنای اسمی نیست، بلکه یک جزء آن معنای حرفی است که مدلول هیئت می‌باشد و جزء دیگر معنای اسمی است که مدلول ماده می‌باشد. اما باید دید هیئت فعل چه نوع ربطی ایجاد می‌کند؟ باید بگوییم که هیئت فعل ربطی ایجاد می‌کند که بین ماده و فاعل لازم است.

در مثال «تشتعل النار»، هیئت «تفتعل» معنای مصدر را که «اشتعال» باشد، به معنای فاعل که «نار» باشد، ارتباط می‌دهد.

از آنچه گفتیم معلوم می‌شود که تقسیم الفاظ از نظر اصولیون تقسیم ثنائی است.

گرچه نحویان الفاظ را بر سه قسم تقسیم کرده‌اند، ولی قسم سوم که فعل باشد، قسم مستقلی نیست، بلکه به لحاظ ماده مندرج در اسم و به لحاظ هیئت مندرج در حرف است. تقسیم نحویون به لحاظ نکات ادبی است که در نحو گفته شده و تقسیم اصولیون به لحاظ نکات اصولی است که در اصول یاد شده است.

در پایان این بحث اضافه می‌کنیم که گاه برای معنای ربطی هیئت خاصی قرار داده می‌شود که ملفوظ نیست. مانند هیئت موجود میان مبتدا و خبر که در زبان عربی امری معنوی است<sup>۳۴</sup>؛ به خلاف هیئت «تشتعل» که امری لفظی است. پس سه چیز دال بر

بالهيئة] و الاسم الدال على مدلول مادته، مع أنا نلاحظ أن الفعل لا يمكن التعويض عنه في سياق الكلام بمجموع اسمين [بل لا يمكن ذلك بدون النظر الى السياق] و بذلك يثبت أن مدلول الهيئة معنى نسبي ربطی، و لهذا استحال التعويض المذكور. و هذا الربط الذي تدل عليه هيئة الفعل ربط قائم بين مدلول المادة و مدلول آخر في الكلام [لا بد منه] كالفاعل في قولنا: «تشتعل النار» فإن هيئة الفعل مفادها الربط بين الاشتعال و النار.

و نستخلص من ذلك أن الفعل مركب من اسم و حرف، فمادته اسم و هيئته حرف، و من هنا صح القول بأن اللغة تنقسم إلى قسمين: الاسماء و الحروف.

معنای ربطی است: حروفی، مانند «فی» و «باء» و «الی»، هیئت موجود در فعل و شبه فعل مانند اسم فاعل و مفعول، که ملفوظ است، و هیئت موجود بین مبتدا و خبر که امر معنوی است.

<sup>۳۴</sup> (۱). در زبان فارسی این معنا را لفظ «است» می‌فهماند.

اگر گفته شود هر اسمی خالی از هیئت نیست، پس هیئت زید و عمرو و ضرب و اشتعال نیز باید معنای ربطی داشته باشد، می‌گوییم این‌گونه هیئتها موضوع برای ایجاد ربط نیست، بلکه امری ضروری است تا ماده به طریقی اظهار شود. چنانکه خود حروف نیز هیئت خاصی دارند، ولی استفاده معنای ربطی از مجموع ماده و هیئت آنهاست. بله هیئت شبه فعلها، مانند اسم فاعل و مفعول، موضوع است و لذا به آنها شبه فعل می‌گویند.

نکته دیگر آنکه افعال ناقصه، مانند «کان» و «لیس»، دارای ماده نیستند و به جهت همین نقصانی که در مقایسه با افعال تامه دارند، آنها را افعال ناقصه می‌خوانند. این‌گونه کلمات در اصطلاح اصولی در شمار حروف قرار دارند.

در جمله «کان زید قائما» میان زید و قائم یک نوع ربط خاصی با اقتران به زمان ماضی ایجاد می‌شود که این ربط مدلول لفظ «کان» است. دیگر برای «کان» معنای حدوثی وجود ندارد که ارتباط با معنای «زید» پیدا کند، بلکه لفظ «کان» آن معنایی را که از لفظ «قائم» استفاده می‌شود، به «زید» ارتباط می‌دهد.

هیئة الجملة عرفنا أن الفعل [بدون النظر إلى الفاعل و بما انه مفرد] له هیئة تدل علی معنی حرفی - أي علی الربط - و كذلك الحال فی الجملة أيضا، و نريد بالجملة کل کلمتين أو أكثر بينهما ترابط ففی قولنا: «علی إمام» نفهم من کلمة «علی» معناها الاسمی، و من کلمة «الإمام» معناها الاسمی، و نفهم إضافة إلى ذلک ارتباطا خاصا بین هذين المعنیین الاسمیین، و هذا الارتباط الخاص لا تدل علیه کلمة «علی» بمفردها و لا کلمة «إمام» بمفردها [فلا بد ان يوجد دال علیه]، و إنما تدل علیه الجملة [الاسمیة] بترکیبها الخاص، و هذا یعنی أن هیئة الجملة [الاسمیة] بما انها امر معنوی غیر ملفوظ [تدل علی نوع من الربط أي علی معنی حرفی].

## هیئت جمله

### جمله یا فعلیه است یا اسمیه.

جمله فعلیه، مانند «ضرب زید» و جمله اسمیه، مانند «علی امام». در جمله فعلیه بین ماده و فاعل ربطی ایجاد می‌شود که مدلول هیئت فعل است. چون فعل بدون فاعل نمی‌شود، پس هر جا فعلی با فاعل موجود است، جمله فعلیه موجود است. و آنچه در گذشته در مورد ربط ماده به فاعل به وسیله هیئت فعل گفته شد، کافی در این بحث است.

اما نسبت به جمله اسمیه که متشکل از مبتدا و خبر است، ادعای ما آن است که یک نوع معنای ربطی، اضافه بر معنای مبتدا و معنای خبر، در جمله موجود است. به دلیل آنکه لفظ مبتدا به تنهایی و لفظ خبر به تنهایی، جز معنای خود را نمی‌فهمانند؛ اما وقتی با هم ترکیب می‌شوند، از ترکیب آنها معنایی زائد بر معنای مبتدا و خبر فهمیده می‌شود. ناچار باید گفت این معنای زائد به سبب همان ترکیب خاص پیدا شده است.

پس هیئت جمله اسمیه برای نوعی ربط وضع شده و دارای معنای حرفی است.

نستخلص مما تقدم أن اللغة يمكن تصنيفها من وجهة نظر تحليلية إلى فئتين [ای طائفتین]: إحداهما فئة المعانى الاسمية و تدخل فى هذه الفئة «الأسماء» و «مواد الأفعال» و الأخرى فئة المعانى الحرفية أى الروابط و تدخل فيها «الحروف» و «هيئات الأفعال» و «هيئات الجمل».

الجملة التامة و الجملة الناقصة و إذا لاحظنا الجمل [غير الانشائية] وجدنا أن بعض الجمل تدل على معنى مكتمل يمكن للمتکلم الإخبار عنه و يمكن للسامع تصديقه أو تكذيبه، و بعض الجمل ناقصة لا يتأتى فيها [- جمل] ذلك [ای امکان التصديق و التکذيب] و كأنها فى

از آنچه تاکنون گفتیم چنین نتیجه گرفته می‌شود که الفاظ موجود در هر زبانی به اعتبار معنا بر دو گروه تقسیم می‌شود: گروه معانی اسمیه و گروه معانی حرفیه. گروه اول مشتمل بر اسما و مواد افعال است و گروه دوم مشتمل بر حرف و هیئت افعال و هیئت جمله‌هاست.

#### جمله تامة و جمله ناقصة

جمله بر دو قسم است: جمله تامة، مانند «المفيد عالم» و جمله ناقصة، مانند «المفيد العالم»<sup>۳۵</sup>. سؤال این است که چرا جمله ناقصة معنای ناقص دارد و چرا جمله تامة معنای تام دارد؟ جواب آن است که تمام یا ناقص بودن معنا، ناشی از نوع ربط است. گاه ربط موجود در جمله به گونه‌ای است که معنا تکمیل می‌گردد و اخبار متکلم از نظر شنونده قابل تصدیق و تکذیب است<sup>۳۶</sup>. و گاه ربط موجود در جمله به گونه‌ای است که

قوة الكلمة الواحدة، فحينما تقول: «المفيد العالم» نبقي ننتظر كما لو قلت «المفيد» و سكت على ذلك، بخلاف ما إذا قلت: «المفيد عالم» فإن الجملة حينئذ مكتملة و تامة.

و مرد الفرق بين الجملة التامة و الجملة الناقصة إلى نوع الربط الذى تدل عليه هيئة الجملة و سنخ النسبة، فهئة الجملة الناقصة تدل على «نسبة اندماجية» [يقال دمج الشيء فى الشيء اى دخل و استحکم فيه] أى يندمج فيها الوصف بالموصوف على نحو يصبح المجموع مفهوما واحد خاصا و حصه خاصة [مقيدة]، و من أجل ذلك تكون الجملة الناقصة فى قوة الكلمة المفردة، و أما الجملة التامة فهى تدل على «نسبة غير اندماجية» يبقى فيها [- الجملة] الطرفان [حال کونهما] متميزين أحدهما عن الآخر، و يكون أمام الذهن شيئان بينهما

معنا تکمیل نمی‌گردد، بلکه یک حالت انتظاری در شنونده باقی می‌ماند. مثلا می‌گوییم «شماره آیات قرآن» و دیگر چیزی اضافه نمی‌کنیم. در اینجا شنونده در انتظار باقی می‌ماند. چون همه آنچه آورده شده، در حکم مفرد است.

<sup>۳۵</sup> (۱). این نوع ترکیب را در اصطلاح نحوی مرکب وصفی گویند و جمله آن است که حد اقل مشتمل بر اسناد باشد.

در اینجا درصدد مقایسه میان ترکیب اسنادی و غیر اسنادی هستیم.

<sup>۳۶</sup> (۲). محل بحث جمله خبری است و نوع نسبت در جمله انشائی در آینده مورد بررسی قرار می‌گیرد.

مضاف و مضاف الیه، صفت و موصوف، حال و ذو الحال، متعلق و متعلق و امثال این گونه ترکیبها در حکم واحد هستند. در اصطلاح می‌گوییم ربط و نسبت بر دو قسم است: نسبت اندماجیه و نسبت غیر اندماجیه. قسم اول در مرکبهای غیر اسنادی و قسم دوم در مرکبهای اسنادی یافت می‌شود. ترکیب مبتدا و خبر و فعل و فاعل در جملات تام به گونه‌ای است که طرفین نسبت به دو تا بودن خود باقی می‌مانند. یکی محکوم علیه و دیگری محکوم به می‌گردد. یکی مسند و دیگری مسند الیه است. و هر جا اسناد وجود دارد، دو شیء با فرض دو بودن ربط پیدا می‌کنند. اما در مرکب وصفی یا اضافی دو معنا به هم انضمام پیدا می‌کنند و یک معنای بزرگتر درست می‌شود. اندماج به معنای پیوستگی و انضمام است. در مثال «المفید العالم» هیئت خاصی که بین صفت و موصوف است، معنای صفت را مندمج در موصوف می‌کند و همین‌طور در «غلام زید» معنای مضاف

ارتباط کالمبتدا و الخبر.

و قد تشمل الجملة الواحدة على نسب اندماجیه و غیر اندماجیه، كما في قولنا: «المفید العالم مدرس» فإن النسبة بين الوصف و الموصوف [الذي هو] المبتدا، اندماجیه. و النسبة بين المبتدا و الخبر غیر اندماجیه، و تمامیه الجملة نشأت من اشتمالها على النسبة الثانية.

و نحن إذا دققنا في الجملة الناقصة و في الحروف من قبيل «من» و «إلى» نجد أنها جميعا تدل على نسب ناقصة لا يصح السكوت عليها. فكما لا يجوز أن تقول: «المفید العالم» و تسكت، كذلك لا يجوز أن تقول: «السير من البصرة» و تسكت. و هذا یعنی أن مفردات الحروف و هیئات الجمل الناقصة كلها تدل على نسب اندماجیه، خلافا لهیئة الجملة التامة فإن مدلولها نسبة غیر اندماجیه سواء كانت جملة فعلیه أو اسمیه.

---

مندمج در مضاف الیه می‌شود.

گاه می‌شود که در یک جمله چند نوع نسبت داریم. بعضی اندماجی و بعض دیگر غیر اندماجی است. مثلاً در جمله «المفید العالم مدرس» نسبت بین صفت و موصوف اندماجی و نسبت بین مبتدا و خبر غیر اندماجی و تمامیت جمله و تکمیل معنا به سبب نسبت دوم است.

به طور کلی حروف و هیئتها (ملفوظ یا غیر ملفوظ) دال بر نسبت هستند و نسبت بر دو قسم است. اما حروف دائماً ایجاد نسبت ناقصه، یعنی نسبت اندماجیه، می‌کنند.

هیئت ملفوظ در مثل «یضرب» ایجاد نسبت تام و در مثل «ضارب» ایجاد نسبت ناقص می‌کند. چنانکه هیئت غیر ملفوظ در مرکب وصفی برای نسبت ناقص و در مرکب اسنادی برای نسبت تام است.

خلاصه مطالب گذشته

۱. معانی الفاظ موجود در هر زبانی به دو دسته تقسیم می‌شود: معانی مستقل و معانی ربطی و غیر مستقل.

۲. در میان مفردات، اسم و ماده فعل دلالت بر معنای مستقل و حرف و هیئت فعل دلالت بر معنای غیر مستقل دارد.

۳. هیئت جمله اسمیه برای ایجاد ربط میان مبتدا و خبر و هیئت جمله فعلیه برای ایجاد ربط میان ماده و فاعل است.

۴. جمله تامه دارای نسبت غیر اندماجی و جمله ناقصه دارای نسبت اندماجی است.

المدلول اللغوی و المدلول التصدیقی قلنا سابقا: إن دلالة اللفظ على المعنى هي أن يؤدي تصور اللفظ إلى تصور المعنى: و يسمى اللفظ «دالا» و المعنى الذى نتصوره عند سماع اللفظ «مدلولا».

و هذه الدلالة لغوية، و نقصد بذلك أنها تنشأ عن طريق وضع اللفظ للمعنى، لأن الوضع [عن طريق القرن الاكيد] يوجد علاقة السببية بين تصور اللفظ و تصور المعنى، و على أساس هذه العلاقة تنشأ تلك الدلالة اللغوية، و مدلولها هو المعنى اللغوى للفظ.

و لا تنفك هذه الدلالة عن اللفظ [كما لا تنفك المسبب عن السبب] مهما سمعناه [- اللفظ] و من أى مصدر كان [- السماع]، فجملته «الحق منتصر» إذا

---

#### مدلول لغوی و مدلول تصدیقی

#### [دلالت تصویری]

گفتیم که دلالت لفظ بر معنا ناشی از وجود ارتباط خاصی است که سبب می‌شود به مجرد تصور لفظ، معنا نیز تصور شود و دلالت برقرار گردد. این نوع از دلالت که بر پایه ارتباط لغوی و وضع استوار است، دلالت تصویری نامیده می‌شود. در مقابل نوعی دیگر از دلالت وجود دارد که دلالت تصدیقی نام دارد.

دلالت تصویری به گونه‌ای است که مجرد تصور لفظ، موجب تصور معنا می‌گردد.

یعنی بین دو تصور ملازمه وجود دارد. دیگر فرق نمی‌کند که تصور لفظ به واسطه شنیدن آن از متکلم قاصد باشد یا از دستگاه بی‌شعور یا از زبان حیوان یا حتی اگر به فرض غیر محال از به هم خوردن دو سنگ آن لفظ خاص را بشنویم. به هر صورت هرچه در ذهن ما صورت لفظ را حاضر کند، بلافاصله منتقل به معنا می‌شویم و این انتقال قهری است. چون دلالت دال بر مدلول به موجب ارتباط لغوی خودبه‌خود موجود است، چه بخواهیم یا نخواهیم؛ چه انسان با شعوری دال را موجود کرده باشد یا

سمعناها انتقل ذهننا فورا إلى مدلولها اللغوي سواء سمعناها من متحدث واع [يخطب على المنبر مثلا] أو من نائم في حالة عدم وعيه [و فقدان الشعور]، و حتى لو سمعناها نتيجة لاحتكاك [ای اصطدام] حجirin، فنتصور معنى كلمة «الحق» و نتصور معنى كلمة «منتصر» و نتصور النسبة التامة التي وضعت هيئته الجملة لها، و تسمى هذه الدلالة لأجل ذلك «دلالة تصویری».

و لكننا إذا قارنا [ای كنا بصدد المقایسه] بين تلك الحالات وجدنا أن الجملة حين تصدر من النائم أو تتولد نتيجة لاحتكاك بين حجirin لا يوجد لها إلا مدلولها [- الجملة] اللغوي ذاك، و يقتصر مفعولها [ای اثر الجملة حينما نسمعه] على إيجاد تصورات للحق و الانتصار و النسبة التامة في ذهننا، و أما حين نسمع الجملة من متحدث واع فلا تقف الدلالة عند مستوى التصور

بدون قصد و اراده شخصی موجود شده باشد. مثلا جمله «حق پیروز است» یا جمله «از اینجا برخیز» را اگر از یک شخص سالم و هوشیار یا از زبان شخصی که خواب است و بدون توجه کلماتی را می گوید یا از یک دستگاه پخش صوت یا از زبان یک طوطی بشنویم، بلافاصله به معنای آن منتقل می شویم و در هر صورت دلالت تصویری موجود است. چون دلالت تصویری دایر مدار وضع و ارتباط لغوی است؛ ولی فرق اینجا است که آیا به آنچه شنیده ایم و معنایی که فهمیده ایم، ترتیب اثر می دهیم یا نه؟ اگر از یک انسان سالم و هوشیار بشنویم، حکم می کنیم که این معنا را قصد کرده است و از استعمال لفظ قصد احضار معنا را داشته است. اما اگر از یک دستگاه پخش صوت یا یک طوطی بشنویم یا از زبان شخصی که خواب است یا مجنون است، دیگر ماورای تصور لفظ و تصور معنا چیزی کشف نمی کنیم. در حالت اول که دلالت از سطح تصور معنا فراتر می رود و قاصد بودن متکلم نیز کشف می شود، دلالت تصدیقی موجود است. اما در حالت دوم دلالت تصدیقی موجود نیست؛ زیرا شخص قاصدی در کار نیست.

بل تعداه [- المستوی] إلى مستوى التصديق، إذ تكشف الجملة عندئذ [ای عند ما كان المتكلم واعيا] عن اشیاء نفسیه [ای يرتبط بنفس الانسان و لا يرتبط بلفظ المتكلم] فی نفس المتكلم فنحن نستدل عن طریق صدور الجملة منه [ای من المتكلم واعيا] على وجود «إرادة استعمالیه» فی نفسه [- المتكلم] أى إنه [- المتكلم] يريد أن يخطر المعنى اللغوي لكلمة «الحق» و كلمة «المنتصر» و هيئته الجملة فی أذهاننا و [يريد] أن نتصور هذه المعانی [و نسمى هذه الدلالة بالدلالة التصديقية الاولى] كما نعرف ايضا [ای اضافه الى وجود اراده استعمالیه] أن المتكلم إنما يريد منا أن نتصور تلك المعانی لا لكي يخلق تصورات مجردة فی ذهننا فحسب بل لغرض فی نفسه [- المتكلم الواعي]، و هذا الغرض الأساسي هو فی المثال المتقدم - أى فی جملة «الحق منتصر» - الإخبار عن ثبوت الخبر للمبتدئ [و تسمى بالدلالة التصديقية الثانية] فإن المتكلم إنما يريد منا أن نتصور معانی الجملة لأجل أن نخبرنا عن

[هرجا دلالت تصدیقی موجود است، ناچار دلالت تصویری در مرحله قبلی موجود است]

از اینجا معلوم می‌گردد هر جا دلالت تصدیقی موجود است، ناچار دلالت تصویری در مرحله قبلی موجود است. اما هر جا دلالت تصویری موجود است، شاید دلالت تصدیقی موجود باشد و شاید موجود نباشد. در دلالت تصویری معنای لفظ را تصور می‌کنیم و اگر لفظ مرکب باشد، معانی اجزا و نسبت موجود را تصور می‌کنیم و اگر نسبت تامه باشد، باز هم معنای اسناد را تصور می‌کنیم، اما هیچ‌گاه از مرحله تصور فراتر نمی‌رویم. ولی اگر همین الفاظ را از شخص خطیبی بر منبر بشنویم، دلالت دیگری اضافه بر دلالت تصویری برقرار می‌گردد. دلالت بر اینکه متکلم قاصد است.

قاصد به اینکه معنای معینی را در ذهن ما حاضر کند.

گاه شنونده در نزد خود فکر می‌کند اصلاً چرا متکلم این معنا را می‌خواست در ذهن ما حاضر کند و چرا این کلام را آورد و مقصود اساسی او از احضار معنا در ذهن ما چه بود. اگر توانست آن مقصود اساسی را که در نفس متکلم است، کشف کند، باز هم دلالت تصدیقی برقرار می‌گردد. پس دلالت تصدیقی در دو صورت شکل می‌گیرد:

ثبوتها [- المعانی] فی الواقع، و یطلق علی الغرض الأساسی فی نفس المتکلم اسم «الإرادة الجدیة». و تسمى الدلالة علی هذین الأمرین- الإرادة الاستعمالیة و الإرادة الجدیة- «دلالة تصدیقیة» لأنها دلالة تكشف عن إرادة المتکلم و تدعو [- الدلالة] إلی تصدیقنا بها [- ارادة المتکلم] لا إلی مجرد التصور الساذج.

و هكذا نعرف أن الجملة التامة لها إضافة إلی مدلولها التصوری اللغوی مدلولان تصدیقیان:

أحدهما: الإرادة الاستعمالیة، إذ نعرف عن طریق صدور الجملة من المتکلم [الواعی] أنه یرید منا أن نتصور معانی کلماتها.

و الآخر الإرادة الجدیة، و هی الغرض الأساسی الذی من أجله أراد المتکلم [الواعی الجاد] أن نتصور تلك المعانی [و هو الاخبار عن الواقع فی

---

اول اینکه شنونده وجود اراده و قصدی را در نفس متکلم کشف کند، دوم اینکه شنونده مقصود و انگیزه متکلم را از بیان کلام کشف کند. در اصطلاح آن اراده و قصدی را که در نفس متکلم است «اراده استعمالیه» می‌خوانند. و آن غرضی که متکلم را وادار به تکلم و انتقال دادن معنا می‌کند، «اراده جدیه» می‌خوانند. و دلالت بر این دو نوع اراده را دلالت تصدیقی می‌نامند.

باید توجه داشت که هر جا اراده استعمالیه موجود است، لازم نیست اراده جدیه نیز موجود باشد. اما هر جا اراده جدیه موجود است، اراده استعمالیه سابقاً موجود است. پس دلالت تصدیقی گاه فقط به وجود اراده استعمالیه موجود می‌شود و گاه به وجود اراده استعمالیه و اراده جدیه موجود می‌گردد. علت اینکه اراده استعمالیه را از اراده جدیه جدا



کرده‌اند، آن است که در سخن شخص مزاح‌کننده اراده استعمالیه موجود است. یعنی او حرفی می‌زند و می‌خواهد معنای کلام را در ذهن ما حاضر کند، ولی بیش از این اراده ندارد که مزاح کند؛ نه اینکه واقعا بر کلام او ترتیب اثر الکلام الخبری].

و أحيانا تتجرد الجملة عن المدلول التصديقي الثاني، و ذلك إذا صدرت من المتكلم في حالة الهزل لا في حالة الجد، و إذا لم يكن يستهدف منها [ - الجملة ] إلا مجرد إيجاد تصورات في ذهن السامع لمعاني كلماتها [ - الجملة ]، فلا توجد في هذه الحالة إرادة جدية بل إرادة استعمالية فقط. [ فكل هازل قاصد إلا أنه غير قاصد للاخبار عن الواقع بل قاصد لاختار المعنى ]

و الدلالة التصديقية ليست لغوية، أي أنها لا تعبر عن علاقة ناشئة عن الوضع بين اللفظ و المدلول التصديقي، لأن الوضع إنما يوجد علاقة بين تصور اللفظ و تصور المعنى لابين اللفظ و المدلول التصديقي، و إنما تنشأ الدلالة

دهیم. مثلا شخصی را که بسیار نادان و متکبر است خطاب می‌کند و به ما می‌گوید «فلان علامه». در اینجا از واقعیتی در عالم خارج خبر نمی‌دهد، بلکه فقط معنای لفظ را حاضر می‌کند و ما که از واقعیت خارجی خبر داریم، می‌فهمیم که او مزاح‌کننده است. پس کلام مزاح‌کننده از مرحله دلالت تصویری بالاتر و از مرحله دلالت تصدیقی ثانوی پایینتر است. یعنی کلام مزاح‌کننده دلالت تصدیقی دارد، ولی اراده جدیه در کار نیست. اساسا مزاح‌کننده همیشه قاصد است و با توجه به معنای کلام خود، آن را ادا می‌کند. پس کلام او به مرحله اول دلالت تصدیقی وارد می‌شود، ولی چون مقصود اساسی و اراده جدیه ندارد، پس دلالت تصدیقی ثانوی نخواهد داشت.

اکنون به ماهیت دلالت تصدیقی می‌پردازیم که از کجا شکل گرفته است

و منشأ آن چیست و تفاوت ذاتی آن با دلالت تصویری چیست؟

در دلالت تصدیقی لفظ دال نیست، به خلاف دلالت تصویری که دائر مدار وضع است و دال بر معنا خود لفظ است. هر لفظی بیش از معنای خود را نمی‌فهماند، اما اینکه آیا متکلم اراده اختار معنا را داشته است یا نه، و اینکه آیا در متکلم غرض

التصديقية من حال المتكلم، فإن الإنسان إذا كان في حالة وعي و انتباه و جدية و قال: «الحق منتصر» يدل حاله على أنه لم يقل هذه الجملة ساهيا و لا هازلا و إنما قالها بإرادة معينة واعية.

و هكذا نعرف أنا حين نسمع جملة كجملة «الحق منتصر» تصور المعاني اللغوية للمبتدأ و الخبر بسبب الوضع الذي أوجد علاقة السببية بين تصور اللفظ و تصور المعنى، و نكتشف الإرادة الواعية للمتكلم بسبب حال المتكلم، و تصورنا

ذلك [ای المعانی اللغویة] يمثل [ای يظهر فی] الدلالة التصوریة، و اكتشافنا هذا [ای الارادة الواعیة] يمثل الدلالة التصدیقیة. و المعنى الذى تصوره هو المدلول التصورى و اللغوى للفظ، و الإرادة التى نكتشفها فی

اساسی از اخطار معنا بوده است یا نه، به علاقه ارتباط لغوی مربوط نمی‌شود. چون بین لفظ و مدلول تصدیقی هیچ‌گونه ارتباطی موجود نیست. کشف از اراده استعمالیه و اراده جدیه به واسطه حال متکلم است، نه لفظ او؛ به این معنا که اگر کلامی را از متکلم شنیدیم و او را در حال سلامت عقل و هوشیاری دیدیم، حکم می‌کنیم که اراده استعمالیه موجود است. پس دلالت تصدیقی اولیه برقرار می‌گردد و منشأ این دلالت همان حالت هوشیاری و توجه است که در متکلم ملاحظه می‌شود. و اگر اضافه بر این، متکلم را جدی دیدیم، حکم می‌کنیم که اراده جدیه نیز موجود است. چون متکلم مزاح‌کننده نیز هوشیار و متوجه کلام خود است. پس جدی بودن متکلم خود حالتی است که در مرحله بعد باید ملاحظه شود. و این حالت منشأ دلالت تصدیقی ثانوی است.

در مقابل اگر متکلم نائم یا ساهی بود (ساهی به این است که در خواب حرف بزند یا در بیداری اشتباه لفظی کند و مثلاً به جای «زید عالم» بگوید «زید قاتل»)، کلام او را مقصود نمی‌دانیم و به آن ترتیب اثر نمی‌دهیم و او را اخذ به کلامش نمی‌کنیم. پس در این حالت دلالت تصدیقی اولیه موجود نیست. و نیز اگر متکلم مزاح‌کننده بود، مثلاً به

نفس المتكلم هي المدلول التصديقي و النفسى الذى يدل عليه [- المدلول] حال المتكلم.

و على هذا الأساس نكتشف مصدرين [و منشأین] للدلالة:

أحدهما: اللغة بما تشتمل [- اللغة] عليها [- ما] من أوضاع، و هي مصدر الدلالة التصوریة.

و الآخر: حال المتكلم، و هو مصدر الدلالة التصدیقیة، أى دلالة اللفظ على مدلوله النفسى التصدیقى، فإن اللفظ إنما يكشف عن إرادة المتكلم إذا صدر فى حال يقظة و انتباه و جدیه، فهذه الحالة هي مصدر الدلالة التصدیقیة و لهذا نجد أن اللفظ إذا صدر من المتكلم فى حالة نوم [و هو مقابل اليقظة] أو ذهول [و هو مقابل الانتباه] لا توجد له [- الكلام] دلالة تصدیقیة و مدلول نفسى [و اذا انتفت الدلالة التصدیقیة الاولى انتفت الدلالة التصدیقیة الثانية ايضا و لا عكس].

شخصی که او را بخیل می‌دانیم، اشاره کرد و گفت «حاتم»، از اخبار او منتقل به وجود واقعیته در خارج نمی‌شویم.

خلاصه آنکه دلالت تصویری و تصدیقی با یکدیگر در موارد ذیل تفاوت دارند.

۱. مصدر و منشأ دلالت تصویری ارتباط لغوی و وضع است و منشأ دلالت تصدیقی حال متکلم است.

۲. دلالت تصویری انتقال از تصویری به تصور دیگری است، ولی مدلول دلالت تصدیقی حکم است به قاصد بودن یا جدی بودن متکلم.

۳. دلالت تصویری نسبت به هر لفظ موضوعی موجود است، اما دلالت تصدیقی در همه جا موجود نیست.

الجملة الخبرية و الجملة الإنشائية: تقسم الجملة عادة إلى خبرية و إنشائية. و نحن في حياتنا الاعتيادية نحس بالفرق بينهما، فأنت حين تتحدث عن بيعك للكتاب بالأمس و تقول: «بعت الكتاب بدینار» ترى أن الجملة تختلف بصورة أساسية عنها [- الجملة] حين تريد أن تعقد الصفقة [أي توجد البيع] مع المشتري فعلا [أي بالفعل و في الحال الحاضر] فتقول له: «بعتك الكتاب بدینار».

و بالرغم من أن الجملة في كلتا الحالتين [أي حالة الاخبار و حالة الانشاء] تدل على نسبة تامة [غير اندماجية] بين البيع و البائع - أي بينك و بين البيع - يختلف

#### جملة خبری و جملة انشائی

چنانکه معمول است، جمله را به دو قسم تقسیم می‌کنند: جمله خبری و جمله انشائی. حق آن است که ما در گفتگوهای روزمره خود میان این دو قسم تفاوتی از نظر معنا احساس می‌کنیم. حتی در مواردی که انشا و اخبار به لفظ واحد ادا می‌شود، باز ما از شنیدن لفظ در حالت اخبار یک معنایی را تصور می‌کنیم و از شنیدن لفظ در حالت انشا معنای دیگری را در ذهن می‌آوریم. مثلاً در زبان عربی «بعت» لفظ مشترک است و هم برای اخبار از وقوع بیع و هم برای اظهار انشا به کار می‌رود. اگر به این لفظ دقت کنیم می‌بینیم مرکب از سه چیز است: ماده، ضمیر فاعل و هیئت فعل ماضی که میان ماده و فاعل ارتباط ایجاد می‌کند و نسبت تامة را می‌فهماند. این سه چیز در اصل وضع و به حسب لغت برای لفظ موجود است، چه در حالت اخبار به کار برده شود یا در حالت انشا. ولی به هنگام اخبار معنایی از لفظ در ذهن ما تصویر می‌شود، که غیر از معنایی است که به هنگام انشا تصویر می‌شود. همچنین برای متکلم در حالت اخبار تصویری از معنا در ذهن موجود است و برای انتقال آن تصویر این لفظ را به کار می‌برد که غیر از

فهمنا للجملة و تصورنا للنسبة في الحالة الأولى عن فهمنا للجملة و تصورنا للنسبة في الحالة الثانية، فالمتكلم حين يقول في الحالة الأولى: «بعت الكتاب بدینار» يتصور النسبة بما هي حقيقة واقعة [في الخارج] لا يملك من أمرها فعلا شيئاً إلا أن يخبر عنها إذا أراد [الأخبار]، و أما حين يقول في الحالة الثانية «بعتك الكتاب بدینار» فهو يتصور النسبة لا بما هي حقيقة واقعة مفروغ عنها بل يتصورها بوصفها نسبة يراد تحقيقها [الآن بهذا الكلام].

و نستخلص من ذلك: أن [هيئة] الجملة الخبرية موضوعه للنسبة التامة منظورا إليها بما هي حقيقة واقعة و شيء مفروغ عنه و [هيئة] الجملة الإنشائية

معنایی است که در حالت انشا و استعمال این لفظ در ذهن او وجود دارد. پس بالوجدان در نزد شنونده و متکلم مدلول لغوی لفظ در حالت اخبار و انشا متفاوت است.

تفصیل مطلب آن است که اگر متکلم قصد ایجاد معامله‌ای را به سبب ادای این لفظ داشته باشد، می‌گوید «بعت». و نسبتی را که در این لفظ بین ماده و فاعل موجود است در ذهن خود به عنوان چیزی تصویر می‌کند که می‌خواهد آن را موجود و محقق سازد.

اما اگر قصد حکایت از یک واقعه خارجی داشته باشد، می‌گوید «بعت» و نسبتی را که بین ماده و فاعل موجود است، در ذهن خود به عنوان چیزی که سابقا در خارج تحقق پیدا کرده و تمام شده است و الآن در اختیار متکلم نیست، حاضر می‌کند. و تنها همین مقدار توانایی دارد که با این لفظ از آن واقعیت حکایت کند و از وقوع آن خبر دهد. پس در حالت انشا تصویر نسبت به عنوان اینکه اکنون می‌خواهد تحقق یابد، حاصل است و در حالت اخبار به عنوان حکایت از واقعه تمام شده، حاصل است.

نتیجه اینکه «بعت» هم جمله خبری است و هم جمله انشائی. و تفاوتی که بالوجدان احساس می‌شود، مربوط به تفاوت معنای هیئت و مدلول لغوی و موضوع له آن است.

یعنی هیئت موجود در جمله «بعت» دو موضوع له دارد و مشترک لفظی است. موضوع له هیئت در «بعت» در حالت اخبار، حکایت نسبت تحقق یافته است و موضوع له هیئت در

موضوعه للنسبة التامة منظورا إليها بما هي نسبة يراد تحقيقها [و بعض الجمل مشتركة لفظا بين الاخبار و الانشاء مثل بعت و نحتاج الى القرينة لتمييز المدلول اللغوي].

و هناك من يذهب من العلماء كصاحب الكفاية (رحمه الله) إلى أن النسبة التي تدل عليها «بعت» في حال الإخبار و «بعت» في حال الإنشاء واحدة، و لا يوجد أي فرق في مرحلة المدلول التصوري بين الجملتين [و هذا هو القول بانكار الاشتراك اللفظي و ان الوضع واحد]، و انما الفرق في مرحلة المدلول التصديقي، لأن البائع يقصد بالجملة إبراز اعتبار التملك بها و إنشاء المعاوضة عن هذا الطريق، و غير البائع يقصد بالجملة الحكاية عن مضمونها، فالمدلول التصديقي مختلف دون المدلول التصوري [فنحتاج الى القرينة لتمييز المراد و ان كان المدلول اللغوي واحدا].

«بعت» در حالت انشا، ایجاد نسبت در زمان کنونی است.

در مقابل سخن ما، بعضی از اصولیون، مانند صاحب کفایه - ره - تفسیر دیگری ارائه کرده‌اند. وی می‌گوید تفاوتی که بالوجدان احساس می‌کنیم، مربوط به مدلول لغوی نیست و از نظر دلالت تصویری هیچ تفاوتی بین «بعت» در حالت اخبار و انشا نیست.

همه تفاوتی که ملاحظه می‌شود، مربوط به مرحله دلالت تصدیقی است. اگر شخص خبردهنده لفظ «بعت» را به کار برد، قصد حکایت دارد و اگر شخص انشاکننده لفظ «بعت» را به کار برد، قصد تحقق نسبت و انشای معاوضه و اعتبار تملیک دارد. پس تفاوت در چگونگی قصد است. خبردهنده قصد اخبار و انشاکننده قصد انشا دارد، ولی معنای موضوع له در نزد هر دو یکی است و در ذهن هر دو یک معنا تصویر می‌شود و شنونده در هر دو حالت منتقل به یک معنا می‌شود.

روشن است که اگر در این سخن خوب تأمل کنیم، نهایت آن است که بگوییم فقط در مواردی قابل قبول است که انشا و اخبار به لفظ واحد ادا می‌گردد. اما در مواردی که انشا و اخبار به دو لفظ مختلف ادا می‌شود، اصلاً قابل قبول نیست. مثلاً حکایت از وقوع ضرب به لفظ «ضرب» است و انشای ضرب به لفظ «اُضرب» است. حال چگونه معقول است که

و من الواضح أن هذا الكلام إذا تعقلناه فإنما يتم في الجملة المشتركة بلفظ واحد بين الإنشاء والإخبار، كما في «بعت» ولا يمكن أن ينطبق [هذا الكلام] على ما يختص به [ـ ما] الإنشاء والإخبار من جمل، فصيغة الأمر مثلاً جملة انشائية ولا تستعمل للحكاية عن وقوع الحدث [أي لا يمكن إرادة الإخبار من مثل «اُضرب»] وإنما تدل على طلب وقوعه [ـ الفعل]، ولا يمكن القول هنا بأن المدلول التصوري لـ «افعل» نفس المدلول التصوري للجملة الخبرية، وأن الفرق بينهما في المدلول التصديقي فقط، والدليل على عدم إمكان هذا القول أننا نحس بالفرق بين الجملتين حتى في حالة تجردهما عن المدلول التصديقي وسماعهما من لافظ لا شعور له. [فالربط المدلول لهيئة الجملة الخبرية يختلف عن الربط المدلول لهيئة الجملة الانشائية]

بگوییم مدلول لغوی «تضرب» و مدلول لغوی «اُضرب» با هم هیچ تفاوتی ندارد. وجدان عموم شاهد است که دلالت تصویری مختلف است. جمله خبری برای معنای خاصی وضع شده و مدلول لغوی آن، اخبار و حکایت است و جمله انشائی برای معنای دیگری وضع شده و مدلول لغوی آن ایقاع نسبت است. حتی اگر این دو لفظ از غیر ذی‌شعور به گوش برسد، باز هم تفاوت در معنا را احساس می‌کنیم. در صورتی که به گفته مرحوم خراسانی اگر لفظ اخبار و لفظ انشا از دستگاه بی‌جان یا از شخصی نائم یا ساهی شنیده شود، هیچ تفاوتی باید در کار نباشد. چون در در و رای لفظ، متکلم قاصدی در کار نیست و هر دو جمله دلالت بر فاعل و ماده و نسبت بین آن دو می‌کند. در مانند «تضرب» و «اُضرب» ماده و فاعل که یکی است، پس اگر معنای نسبت در هر دو یکی باشد، باید اخبار و انشا در مدلول لغوی هیچ فرقی نداشته باشند. ولی به قول ما باز هم تفاوت موجود است؛ چون منشأ تفاوت، دلالت تصویری

است. معنایی که از نسبت موجود در جمله خبری می‌فهمیم و تصور می‌کنیم، غیر از معنایی است که از نسبت موجود در جمله انشائی می‌فهمیم. پس تفسیر مرحوم آخوند خلاف وجدان است و همین کافی در بطلان آن است.

### خلاصه مطالب گذشته

۱. دلالت لفظ بر معنای موضوع له که براساس علاقه لغوی است، دلالت تصویری نامیده می‌شود.
۲. اراده و قصدی که در نفس متکلم است، «اراده استعمالیه» و غرض اساسی متکلم از کلام خویش «اراده جدیه» نامیده می‌شود. دلالت حال متکلم بر این دو امر «دلالات تصدیقی» خوانده می‌شود.
۳. در کلام هازل دلالت تصدیقی اولیه موجود است، ولی دلالت تصدیقی ثانویه موجود نیست.
۴. جمله خبری و جمله انشائی، حتی اگر به لفظ واحد ادا شود، در مدلول تصویری اختلاف دارند؛ علاوه بر آنکه در مدلول تصدیقی اختلاف دارند. زیرا هیئت موجود در جمله خبری برای معنایی وضع شده که غیر از معنایی است که برای هیئت موجود در جمله انشائی است.

الدلالات التي يبحث عنها علم الاصول نستطيع أن نقسم العناصر اللغوية [أي القواعد الادبية] من وجهة نظر أصولية إلى عناصر مشتركة في عملية الاستنباط و عناصر خاصة في تلك العملية.

فالعناصر المشتركة هي كل أداة لغوية تصلح للدخول في أي دليل [شرعي] مهما كان نوع الموضوع الذي يعالجه [- الموضوع] ذلك الدليل [و يكشف عن حكمه]، و مثاله [- كل أداة] صيغة فعل الأمر، فإن بالإمكان استخدامها [أي الاستفادة منها] بالنسبة إلى أي موضوع [مثل الصلاة أو الصوم أو البيع].

و العناصر الخاصة في عملية الاستنباط هي كل أداة لغوية لا تصلح للدخول

---

### دلالت‌های مورد بحث در علم اصول

مباحث لغوی که دخالت در عملیات استنباط حکم شرعی دارند، دو دسته هستند:

عناصر مشترک و عناصر خاص.

عناصر مشترک لغوی آن دسته از ادات لغوی هستند که همه جا به کار می‌آیند.

این‌ها در هر استدلالی و در مورد هر مسئله از مسائل فقهی به کار می‌روند و هرگز جنبه اختصاصی ندارند؛ مانند بحث از معنای صیغه امر، معنای صیغه نهی، مفهوم شرط و مانند این‌ها. در پیش گفتیم آن دسته از مباحث ادبی که جنبه عام دارند در علم اصول مطرح می‌شوند و اختصاصی به لغت معینی ندارند.

#### عناصر خاص لغوی آن دسته از مباحث ادبی هستند که جنبه اختصاصی دارند؛

یعنی در هر استدلالی و در هر مسئله قابل استفاده نیستند. در ارتباط با هر مسئله فقهی یک سلسله نکات ادبی باید دانسته شود که مختص به همان مسئله است و در مسائل دیگر به کار نمی‌آید. مثلاً قرآن کریم درباره احترام به والدین می‌فرماید: «و وصینا الإنسان»

إلا فی الدلیل الذی یعالج موضوعاً معیناً، [ای یستفاد من تلك الاداء فی خصوص دلیل یکشف عن حکم موضوع معین]، و لا أثر لها فی استنباط حکم موضوع آخر، کلمه «الإحسان» فإنها لا يمكن أن تدخل فی دلیل سوی الدلیل الذی یشتمل علی حکم مرتبط بالإحسان [کما فی الآية الشریفه «و وصینا الإنسان بوالديه إحساناً» و الآية الشریفه «إن الله یأمر بالعدل و الإحسان»] و لا علاقته للأدلة التي تشتمل علی حکم الصلاة مثلاً بکلمه «الإحسان» فلهذا کانت کلمه «الإحسان» عنصراً خاصاً فی عملیه الاستنباط. و علی هذا الأساس یدرس علم الأصول من اللغة القسم الأول من الأدوات اللغویة التي تعتبر عناصر مشتركة فی عملیه الاستنباط، فیبحث عن مدلول صیغه فعل الأمر و أنها هل تدل علی الوجوب أو الاستحباب؟ و لا یبحث عن مدلول کلمه «الإحسان» [بل یبحث عنه فی

بوالديه إحساناً]. در خصوص این دلیل که موضوع خاصی را بررسی می‌کند، دو دسته عناصر لغوی به کار گرفته می‌شود. یک بار از معنای کلمه «احسان» بحث می‌کنیم. این بحث مختص به همین آیه یا حد اکثر هر کلامی است که این کلمه در آن آمده است. ولی قابل استفاده در هر دلیل و دخیل در تعیین حکم هر مسئله‌ای نیست. مثلاً در دلیل دیگر که آمده «و أقيموا الصلاة»\* یا «وجاهدوا فی سبیل الله»\*، بحث از معنای کلمه احسان مطرح نیست، بلکه بحث از معنای اقامه و جهاد است.

بار دیگر از معنای صیغه امر و نهی بحث می‌کنیم. این سلسله مباحث، کلی است؛ چون مواد مختلفی در این قالب می‌آیند و در مسائل مختلف شرعی قابل استفاده هستند.

بحث از وجوب نماز و جهاد و حرمت آزار رساندن به والدین، همه مرتبط به دانستن معنای صیغه است.

#### علم اصول عهده‌دار بحث از آن دسته عناصر لغوی است که جنبه عمومی و کلی دارد

و در شکل قاعده کلی ارائه می‌شود. اما بحث از معنای کلمه «احسان» یا کلمه «معروف» جنبه عمومی و مشترک ندارد و لذا در علم اصول مطرح نمی‌شود.

علم متن اللغة]. و يدخل في القسم الأول من الأدوات اللغوية أداة الشرط أيضا، لأنها تصلح للدخول في استنباط الحكم من أي دليل لفظي مهما كان نوع الموضوع الذي يتعلق [- الدليل] به [- الموضوع]، فنحن نستنبط من النص القائل: «إذا زالت الشمس وجبت الصلاة» أن وجوب الصلاة مرتبط بالزوال بدليل أداة الشرط، و نستنبط من النص القائل: «إذا هل هلال شهر رمضان وجب الصوم» أن وجوب الصوم مرتبط بالهلال، و لأجل هذا يدرس علم الاصول أداة الشرط بوصفها عنصرا مشتركا، و يبحث عن نوع الربط الذي تدل [- أداة الشرط] عليه و [يبحث عن] نتائجه [- نوع الربط] في استنباط الحكم الشرعي.

و كذلك الحال في صيغته الجمع المعرف باللام [مثل كلمة «الرجال»] لأنها أداة

از جمله عناصر مشترک لغوی می‌توان ادات شرط را نام برد. بحث از معنای ادات شرط در هر موردی که حکم الهی در ضمن دلیل شرعی لفظی و به صورت جمله شرطیه بیان شده، قابل استفاده است. چه آن دلیل لفظی مربوط به احکام نماز یا روزه یا جهاد یا غیر آنها باشد؛ یعنی در هر موضوعی از موضوعات که دلیل لفظی بیان‌کننده حکم آن موضوع باشد. در یکجا مولى می‌فرماید: «إذا زالت الشمس وجبت الصلاة»، و در جای دیگر می‌فرماید: «إذا هل هلال شهر رمضان وجب الصوم». موضوع دلیل اول «صلاة» و موضوع دلیل دوم «صوم» است و در هر دو مورد ادات شرط به کار رفته است. حال اگر معلوم شود ادات شرط برای چه معنایی وضع شده است، هم در موضوع دلیل اول و هم در موضوع دلیل دوم به عنوان عنصر مشترک و به عنوان یک قاعده کلی ادبی و دخیل در استنباط حکم شرعی قابل استفاده است.

نمونه دیگر از عناصر مشترک لغوی صیغه جمع معرف به «ال» است. در علم اصول.

بحث می‌شود که این ادات لغوی برای چه معنایی وضع شده است و ما می‌توانیم از

لغوية صالحة للدخول في الدليل اللفظي مهما كان نوع الموضوع الذي يتعلق [- الدليل اللفظي] به [- الموضوع].

و فيما يلي نذكر بعض النماذج من هذه الأدوات المشتركة التي يدرسها الأصوليون:

(۱) ۱- صيغة الأمر صيغة فعل الأمر نحو «اذهب» و «صل» و «صم» و «جاهد» إلى غير ذلك من الأوامر [أي من صيغ الامر].

و المقرر بين الأصوليين عادة هو القول بأن هذه الصيغة تدل لغة على الوجوب

نتیجه بحث اصولی در هر موضوعی از موضوعات و در هر مسئله‌ای استفاده کنیم. در آیه شریفه «حافظوا على الصلوات»، که مربوط به نماز است و در دلیل دیگری که می‌فرماید «اکرم الجیران»، که مربوط به اکرام همسایگان



است و در دلیل دیگری که می‌گوید «جاهد الکفار»<sup>۱۱۲</sup>، که مربوط به جهاد با کافران است و در ابواب دیگری از فقه که استنباط حکم شرعی منوط به دانستن معنای جمع معرف باشد، این بحث قابل استفاده است. پس موضوع مباحث الفاظ از علم اصول، عناصر مشترک لغوی است. اکنون به ذکر نمونه‌هایی از این عناصر می‌پردازیم.

[نمونه‌هایی از عناصر مشترک که اصولیون به آن عنایت دارند]

#### ۱. صیغه امر

فعل امر دارای صیغه‌ای است که در زبان عربی به صورتهای مختلف دیده می‌شود؛ مانند «اذهب»، «صل»، «صم» و «جاهد».

نظر پذیرفته شده نزد اصولیون این است که صیغه امر برای معنای وجوب وضع شده است و مدلول لغوی آن چیزی جز وجوب نیست؛ ولی این سخن نیازمند تأمل و مطالعه

و هذا القول يدعوننا أن نتساءل هل يرید هؤلاء الأعلام من القول بأن صيغة فعل الأمر تدل على الوجوب أن صيغة فعل الأمر تدل على نفس ما تدل عليه كلمة «الوجوب» فتكونان مترادفتين؟ وكيف يمكن افتراض ذلك؟ مع أننا نحس بالوجدان أن كلمة «الوجوب» و صيغة فعل الأمر ليستا مترادفتين، و إلا لجاز أن نستبدل إحداهما بالأخرى، و ما دام هذا الاستبدال غير جائز فنعرف أن صيغة فعل الأمر تدل على معنى [غير مستقل] يختلف عن المعنى [المستقل] الذى تدل عليه كلمة «الوجوب» و يصبح من الصعب عندئذ فهم القول السائد [أى الحاكم و الشائع] بين الأصوليين بأن صيغة فعل الأمر تدل على الوجوب.

و الحقيقة أن هذا القول يحتاج إلى تحليل مدلول صيغة فعل الأمر لكي نعرف كيف تدل على الوجوب، فنحن حين ندقق فى فعل الأمر نجد أنه يدل

است. چگونه معنای صیغه امر وجوب است. با اینکه بالوجدان نمی‌توان معنای صیغه امر را با معنای وجوب مترادف قرار داد. یعنی نمی‌توان گفت معنای صیغه امر درست همان معنایی است که کلمه وجوب می‌فهماند. اگر مترادف درست باشد باید بتوان صیغه امر را برداشت و به جای آن کلمه وجوب را گذاشت. ولی می‌بینیم این استبدال صحیح نیست. مثلاً به جای «أقم الصلاة»<sup>۱۱۳</sup> نمی‌توان گفت «وجوب إقامة الصلاة»؛ چون معنا مختلف می‌گردد. پس مشکلی پدید آمد که چگونه باید این سخن مشهور را توجیه و تفسیر کرد و چه معنای صحیحی می‌توان از آن فهمید؟

برای روشن شدن موضوع باید در ابتدا مدلول صیغه امر را تحلیل کرد تا چگونگی دلالت آن بر وجوب معلوم گردد. اگر در فعل امر به دقت تأمل کنیم، می‌بینیم که مشتمل بر سه چیز است: ماده و فاعل و هیئت فعل که ایجاد نسبت

می‌کند. این نسبت که مدلول هیئت است، نسبت انشائی است. یعنی متکلم لحاظ کرده است که با این لفظ، نسبت را تحقق دهد و در خارج موجود سازد.

برای روشن‌تر شدن معنای نسبت انشائی که در فعل امر است، تشبیهی ذکر می‌کنیم؛

على نسبة بين مادة الفعل و الفاعل [حال كون النسبة] منظورا إليها [- النسبة] بما هي نسبة يراد تحقيقها [كما هو المقرر في هيئة الجملة الانشائية عموما و لكن يختلف نوع النسبة المطلوبة ايجادها باختلاف الإنشاءات] و [يراد] إرسال المكلف نحو [إى الى جهة] ايجادها. أ رأيت الصياد حين يرسل كلب الصيد إلى فريسته [إى الحيوان المصطاد]؟ إن تلك الصورة التى يتصورها الصياد عن ذهاب الكلب إلى الفريسة و [- الواو حالية] هو يرسله إليها [- الفريسة]، هي نفس الصورة التى يدل عليها [- الصورة] فعل الأمر، و لهذا يقال فى علم الأصول: إن مدلول صيغته الأمر هو النسبة الإرسالية.

و كما أن الصياد حين يرسل الكلب إلى فريسته قد يكون إرساله هذا ناتجا عن شوق شديد إلى الحصول على تلك الفريسة، و [و ناتجا عن] رغبة أكيدة فى ذلك [إى الحصول]، و قد يكون ناتجا عن رغبة غير أكيدة و شوق غير شديد، كذلك النسبة الإرسالية التى تدل عليها الصيغة فى فعل الأمر قد نتصورها [- النسبة] ناتجة عن شوق شديد و إلزام أكيد، و قد نتصورها ناتجة عن شوق

از باب تشبیه اموری اعتباری به امور واقعی و خارجی. شاید تاکنون صیاد را در هنگامی که سگ شکاری را به دنبال طعمه رها می‌کند، دیده باشید. در این حال که صیاد سگ را رها می‌کند، صورتی در ذهن خود دارد و آن صورت ارسال است. یعنی او طعمه را به عنوان یک طرف و سگ خویش را به عنوان طرف دیگر تصور می‌کند. بعد نسبتی بین دو طرف در ذهن خویش ایجاد می‌کند. این نسبت، نسبت ارسالیه است. صیاد مرسل است و سگ مرسل و طعمه مرسل الیه و نسبت موجود در ذهن صیاد نسبت ارسالیه است. نظیر همین مطلب در صیغه امر موجود است. متکلم مرسل است و مخاطب مرسل است و معنای ماده امر مرسل الیه و نسبتی که مدلول صیغه امر است نسبت ارسالیه می‌باشد. در آنجا ارسال از طریق سگ است و در اینجا ارسال با لفظ است. صیاد، گاه شوق شدید دارد و سگ را براساس شوق شدیدی که به آن طعمه

أضعف و رغبة أقل درجة. و على هذا الضوء نستطيع الآن أن نفهم معنى ذلك القول الأصولي القائل: إن صيغة فعل الأمر تدل على الوجوب، فإن معناه أن الصيغة قد وضعت للنسبة الإرسالية [إى لهذا النوع من النسبة] بوصفها [- النسبة] ناتجة عن شوق شديد و إلزام أكيد، و لهذا يدخل معنى الإلزام و الوجوب [فى] ضمن الصورة التى نتصور بها [- الصورة] المعنى اللغوى للصيغة عند سماعها [- الصيغة] دون [إى بدون] أن يصبح فعل الأمر مرادفا لكلمة «الوجوب». و ليس معنى دخول الإلزام و الوجوب فى معنى الصيغة أن صيغة الأمر لا يجوز استعمالها فى مجال المستحبات، بل

قد استعملت كثيرا في موارد الاستحباب [مثل اغتسل للجمعة] كما استعملت في موارد الوجوب [مثل اقيموا الصلاة] و لكن استعمالها في موارد الوجوب استعمال حقيقي، لأنه [- الاستعمال] استعمال

دارد، ارسال می‌کند و گاه شوق خفیف دارد و سگ را براساس آن شوق خفیف ارسال می‌کند.

همچنین است مطلب در صیغه امر. یعنی نسبت ارسالیه، که مدلول صیغه امر است، گاه ناشی از شوق شدید در متکلم است و گاه ناشی از شوق خفیف در او. از اینجا می‌توان معنای این سخن مشهور را فهمید که وقتی می‌گویند صیغه امر برای وجوب است، یعنی صیغه امر برای نسبت ارسالیه است که ناشی از شوق شدید است.

بنابراین مفهوم وجوب داخل در معنای موضوع له صیغه امر است، ولی به این معنا که نسبت ارسالیه به صورت اکید و الزامی در ذهن متکلم می‌باشد. یعنی این تاکید و الزامی که همان شدت نسبت ارسالیه است، مفهوم حرفی است نه اسمی. پس اگر می‌گویند صیغه امر برای وجوب است، یعنی معنای وجوب به شکل غیر مستقل، که معنای حرفی و همان درجه شدید ارسال است، نه معنای مستقل و اسمی آن. حال اگر صیغه امر در معنای استحباب به کار برده شد، این استعمال صحیح و مجاز است. از آن رو صحیح است که استحباب هم نوعی ارسال است. پس معنای استحباب بی‌ربط به معنای

للصيغة في المعنى الذي وضعت له [و المعنى الموضوع له هو النسبة الارسالية الناشئة من شوق شديد فبدون هذا القيد يحصل التغير في الموضوع له و يظهر المجاز] و استعمالها في موارد الاستحباب استعمال مجازی بیرره [ای یصححه] الشبه القائم بين الاستحباب و الوجوب [کلاهما للارسال].

و الدليل على أن صيغته الأمر موضوعه للوجوب بالمعنى الذي قلنا هو التبادر، فإن المنسب إلى ذهن العرف ذلك [ای وجود الشوق الشديد في الأمر] بشهادة أن الأمر العرفي [و الأمر الحقيقي هو الله و رسوله «ص»] إذا أمر المكلف بصيغة الأمر [مجردا عن القرينة] و لم يأت المكلف بالمأمور به معتذرا بأني لم أكن أعرف أن هذا واجب او مستحب لا يقبل منه العذر و يلام على تخلفه عن الامتثال [و حمل الصيغة على الاستحباب]، و ليس ذلك [ای الملامة عند العرف] إلا

وجوب نیست، بلکه تشابه در معنا موجود است. و استعمال لفظ در معنای مشابه با معنای موضوع له صحیح می‌باشد. همچنین مجاز است؛ چون موضوع له صیغه امر وجوب است و دلیل بر چنین وضعی تبادر است. وقتی صیغه امر به کار برده می‌شود (مثلا پدر به پسرش گوید «آب بیاور») در نزد همه معنای وجوب تبادر می‌کند. یعنی نسبت ارسالیه که ناشی از شوق شدید باشد، فهمیده می‌شود. پس فرزند الزام به انجام مأمور به پیدا می‌کند و اگر کوتاهی و سستی کند، مردم او را ملامت می‌کنند. او دیگر نمی‌تواند بهانه بیاورد که من ندانستم واجب است یا مستحب. عرف گوید به مجرد صدور امر باید امتثال کنی و عذری در ترک عمل نداری.

خلاصه آنکه وجوب در معنای صیغه داخل است، ولی به مفهوم حرفی آن، و استعمال صیغه در استحباب مجاز است. چون معنای استحباب غیر از معنای وجوب است و این مجاز دارای علاقه مشابهت است. دلیل بر وضع صیغه امر برای وجوب، تبادر است. تبادر یعنی اینکه اگر لفظ تنها باشد و هیچ قرینه‌ای به آن ضمیمه نشود، اولین معنایی که به ذهن پیشی می‌گیرد، وجوب است. اما معنای استحباب نیازمند قرینه است.

لانسباق الوجوب عرفا من اللفظ و تبادره [ای و لتبادر الوجوب] و التبادر علامه الحقیقه [اذا كان من حاق اللفظ كما هو المفروض هنا].

۲- صیغه النهی صیغه النهی نحو «لا تذهب» و المقرر بین الاصولیین هو القول بأن صیغه النهی تدل على الحرمة، و يجب أن نفهم هذا القول بصورة مماثلة لفهمنا القول بأن صیغه الأمر تدل على الوجوب مع فارق و هو أن النهی إمساك و منع و الأمر إرسال و طلب، فصیغه النهی إذن تدل على نسبة إمساكية أى إنا حين نسمع جملة «اذهب» نتصور نسبة بین الذهاب و المخاطب، و نتصور أن المتكلم يرسل المخاطب نحوها [ای الى جهة النسبة] و يبعثه إلى تحقيقها [النسبة] كما يرسل الصياد كلبه نحو الفريسة، و أما حين نسمع جملة «لا تذهب» فتتصور نسبة بین الذهاب و المخاطب

مخاطب از طریق قرینه کشف می‌کند که معنای ظاهر، معنای مراد نیست، بلکه در اینجا نسبت ارسالیه ناشی از شوق خفیف است و امرکننده، ترک عمل را اجازه می‌دهد.

## ۲. صیغه نهی

دومین عنصر از عناصر مشترک لغوی صیغه نهی است اکنون به این مسئله می‌پردازیم که صیغه نهی، به هرگونه که باشد، برای چه معنایی وضع شده است؟ نظر پذیرفته شده میان اصولیون این است که صیغه نهی دلالت بر حرمت دارد. اما آیا معنای این کلام آن است که معنای صیغه نهی مترادف با معنای حرمت است یا اینکه دلالت صیغه بر حرمت به معنای دیگری است؟ در جواب می‌گوییم هرچه درباره دلالت صیغه امر بر وجوب گفته شد، درباره دلالت صیغه نهی بر حرمت نیز صادق است؛ با این تفاوت که امر، ارسال و بعث است و نسبت موجود در صیغه امر نسبت ارسالیه است. ولی نهی امساك و منع است و نسبت موجود در صیغه نهی نسبت امساكیه است. وقتی مولی گوید

و نتصور أن المتكلم يمسك مخاطبه عن تلك النسبة و يزجره عنها، كما لو حاول [ای قصد] كلب الصيد أن يطارد [ای يتبع] الفريسة فأمسك به [- الكلب] الصياد، و لهذا نطلق عليها [ای على هذه النسبة الموجودة في صیغه النهی] اسم «النسبة الإمساكية» [او فقل نسبة زجرية] و تدخل الحرمة في مدلول النهی بالطريقة التي دخل بها [- الطريقة] الوجوب إلى [ای في] مدلول الأمر. و لنرجع بهذا الصدد إلى مثال الصياد، فإننا نجد أن الصياد حين يمسك كلبه عن تتبع الفريسة قد يكون إمساكه هذا ناتجا عن كراهة تتبع الكلب للفريسة بدرجة شديدة، و قد ينتج عن كراهة ذلك

[ای التبع] بدرجۀ ضعیفه، و نظیر هذا تماما نتصوره فی النسبة الإمساکیة التي نتحدث عنها، فإننا قد نتصورها [ای النسبة الإمساکیة فی نفس الناهی] ناتجة عن کراهة شديدة للمنهی عنه، و قد نتصورها ناتجة عن کراهة ضعیفه.

«لا تذهب»، سه چیز در ذهن متصور است: ماده و فاعل و نسبت بین ماده و فاعل. این نسبت به گونه‌ای است که متکلم، مخاطب را از انجام عمل منع می‌کند. یعنی از اینکه بین مخاطب و ماده نسبتی ایجاد شود، مخاطب را منع می‌کند.<sup>۳۷</sup> شبیه آنکه سگ صیاد تلاش می‌کند که در پی طعمه بدود، اما صیاد او را نگه می‌دارد. این نسبتی را که صیاد می‌خواهد میان سگ و طعمه برقرار باشد، نسبت امساکیه می‌گویند. خلاصه آنکه مدلول صیغه نهی، نسبت است؛ چون هیئتهای افعال جز بر معنای حرفی دلالت ندارند. اما چگونگی دلالت آن بر معنای حرمت به همان ترتیب و تفسیری است که در باب صیغه امر گفتیم. یعنی اینکه وقتی مولى می‌گوید «لا تذهب»، گاه نسبت امساکیه ناشی از کراهت شدید است و گاه ناشی از کراهت ضعیف. اگر نسبت امساکیه، که مولى تصور کرده است، از روی کراهت شدید باشد، دیگر راضی به انجام فعل نیست و نتیجه این معنا حرمت است. اما حرمت به مفهوم اسمی آن، یعنی نوعی امساک از انجام

و معنى القول بأن صیغه النهی تدل على الحرمة فى هذا الضوء أن الصیغة موضوعه للنسبة الإمساکیة بوصفها ناتجة عن کراهة شديدة و هى الحرمة، فتدخل الحرمة ضمن الصورة التي نتصور بها المعنى اللغوى لصیغة النهی عند سماعها [یعنى الحرمة تدخل فى الموضوع له و لكن بنحو المعنى الحرفی] و الدلیل على أنها [- صیغة نهی] موضوعه كذلك [ای للنسبة الإمساکیة الناشئة من کراهة شديدة] هو التبادر كما تقدم فى صیغة الأمر.

و فى نفس الوقت قد تستعمل صیغة النهی فى موارد الكراهة، فینهى عن المكروه أيضا بسبب الشبه القائم بین الكراهة و الحرمة [کلاهما للنسبة الإمساکیة] و يعتبر استعمالها فى موارد المكروهات استعمالا مجازیا [لان النسبة الإمساکیة الناتجة عن کراهة ضعیفه غیر متبادر من الصیغة].

عمل با عدم جواز فعل.

وقتی صیغه نهی به کار برده می‌شود، ظاهرش آن است که مولى کراهت شدید دارد. یعنی متبادر در نزد عرف آن است که وقتی مولى نهی می‌کند، دیگر راضی به انجام عمل نیست. پس معنای حرمت متبادر است و آنچه متبادر است موضوع له است. بدین طریق معنای حرمت در موضوع له صیغه نهی داخل می‌گردد. درعین حال صیغه نهی در معنای کراهت استعمال می‌شود و این استعمال صحیح و مجاز است. صحیح است، چون علاقه مشابهت موجود است. توضیح اینکه بین معنای حرمت و معنای کراهت این تشابه وجود دارد که هر دو به معنی امساک و منع هستند، ولی یکی امساک شدید و دیگری در حد ضعیف است. اما معنای کراهت مجاز است، چون معنای کراهت متبادر

<sup>۳۷</sup> (۱). یعنی اولاً نسبت بین فاعل و ماده را تصور می‌کنیم و ثانیاً منع از تحقق این نسبت را تصور می‌کنیم.

نیست؛ یعنی اگر صیغه نهی تنها و بدون قرائن به کار برده شود، عبد نمی‌تواند مرتکب عمل شود و اگر به خیال معنای کراهت و جواز فعل، مرتکب آن شود، مورد سرزنش مردم قرار می‌گیرد. از اینجا می‌فهمیم که استفاده کراهت از صیغه نهی خلاف ظهور عرفی و محتاج به قرینه است و هر معنایی محتاج به قرینه باشد، معنای مجازی است.

### خلاصه مطالب گذشته

۱. عناصر لغوی دخیل در استنباط حکم شرعی دو دسته هستند: عناصر مشترک و عناصر خاص. علم اصول عهده‌دار بحث از عناصر مشترک است.

۲. صیغه امر برای معنای وجوب وضع شده است. یعنی هیئت فعل امر دلالت می‌کند بر نسبت ارسالیه که ناشی از شوق شدید باشد.

۳. استعمال صیغه امر در معنای استحباب مجاز است؛ چون معنای استحباب معنای متبادر نیست.

۴. صیغه نهی برای معنای حرمت وضع شده است. یعنی هیئت فعل نهی دلالت می‌کند بر نسبت امساکیه که ناشی از کراهت شدید باشد.

۵. استعمال صیغه نهی در معنای کراهت مجاز است؛ چون معنای کراهت معنای متبادر نیست.

۳- الإطلاق: و توضیحه أن الشخص إذا أراد أن يأمر ولده بإكرام جاره المسلم فلا يكتفى عادةً بقوله: «أكرم الجار» بل يقول: «أكرم الجار المسلم» و أما إذا كان يريد من ولده أن يكرم جاره مهما كان دينه [- الجار] فيقول: «أكرم الجار» و يطلق كلمة «الجار» أي لا يقيد بها بوصف خاص، و يفهم من قوله عندئذ [عند عدم التقييد] أن الأمر لا يختص بالجار المسلم بل يشمل الجار الكافر أيضاً، و هذا الشمول [الذي هو نتيجة عدم الاختصاص] نفهمه نتيجةً لذكر كلمة الجار [و هو اسم جنس] مجردة عن القيد، و يسمى هذا بـ «الإطلاق» و يسمى اللفظ في هذه الحالة «مطلقاً» [و يصير الأمر مطلقاً بتبع المتعلق].

و على هذا الأساس يعتبر تجرد الكلمة من القيد اللفظي في الكلام [بما هي

### ۳. اطلاق

سومین عنصر از عناصر مشترک لغوی اطلاق است. اطلاق حالتی در لفظ است که خالی از هرگونه قیدی باشد. حال می‌خواهیم ببینیم اگر حالت اطلاق در لفظی موجود بود، چه معنایی از آن استفاده می‌شود؟ اگر معنای اطلاق در اینجا تعیین گردد، به شکل یک قانون کلی در هر لفظی که مطلق باشد، قابل استفاده است.

برای واضح شدن معنای اطلاق مثالی می‌زنیم: اگر شخصی بخواهد فرزند خود را سفارش به نیکی با همسایه مسلمان کند، به او می‌گوید: «اکرم الجار المسلم». در اینجا وجوب اکرام به همسایه مسلمان تعلق گرفته است، پس فهمیده می‌شود که همسایه کافر قابل اکرام نیست. اما اگر بگوید: «اکرم الجار» و قید مسلمان بودن را اضافه نکند، فهمیده می‌شود که همه همسایگان قابل اکرام هستند؛ چه مسلمان باشند یا کافر. این حالت را که لفظ خالی از قید باشد، اطلاق می‌گویند.

حالة خاصة للكلمة] دلیلا على شمول الحكم، و مثال ذلك من النص [ای الکلام] الشرعی قوله تعالى: «أحل الله البيع» فقد جاءت كلمة «البيع» هنا مجردة عن أى قيد فى الکلام، [فلم يقل البيع النقدي أو غير الربوى أو ...]، فیدل هذا الإطلاق على شمول الحكم بالحلیة لجميع أنواع البيع [فاذا كان المتعلق مطلقا یصیر الحكم ایضا مطلقا فیشمل الحكم جمیع اقسام البيع].

آنچه از اطلاق لفظ فهمیده می‌شود آن است که مولی فرد خاصی را منظور ندارد، بلکه همه افراد موضوع (موضوع «الجار» است) تحت حکم داخل هستند. پس مکلف می‌تواند هر کدام را اکرام کند. خلاصه اطلاق یک حالت عدمی است، در مقابل تقیید که یک حالت وجودی است. اگر در کلام مولی تقیید موجود نبود، می‌توانیم بگوییم فرد خاصی را اراده نکرده است، بلکه نسبت به هر فردی می‌تواند تکلیف امتثال شود.

اما احتمال اینکه مولی در نزد خود فرد معینی را منظور دارد، ولی با ذکر قیدی او را مشخص نکند، باطل و خلاف حکمت و از قبیل تعمد در به اشتباه انداختن<sup>۳۸</sup> مکلف است و این قبیح است. و چون الفاظ کتاب و سنت از شخص حکیم ناشی شده است، پس می‌توان از عدم وجود قید در کلام آنها، عدم اراده فرد معینی را کشف کنیم. مثلا در قرآن آمده است: «أحل الله البيع». در اینجا لفظ «البيع» هیچ قیدی ندارد، با اینکه می‌دانیم بیع اقسام فراوانی دارد. بیع نقد به نقد، بیع نقد به نسیه، بیع سلف و سلم، بیع ربوی و غیر ربوی. پس هرچه در عرف مردم بیع خوانده می‌شود، مشمول حکم به حلّیت قرار می‌گیرد. اینکه می‌گوییم هر بیعی حلال شده است، چیزی است که از اطلاق استفاده کرده‌ایم. یعنی در آیه شریفه لفظ بخصوصی نیست که بگوید همه اقسام بیع حلال است. ولی چون تقیید به فرد خاصی موجود نیست، همین حالت عدمی کشف می‌کند از عدم اراده فرد خاصی و لذا می‌توان گفت همه افراد اراده شده است.

و أما كيف أصبح ذكر الكلمة بدون قيد فى الکلام دلیلا على الشمول و ما هو مصدر [و منشأ] هذه الدلالة فهذا ما لا يمكن تفصیل الکلام فيه على مستوى هذه الحلقة.

<sup>۳۸</sup> (۱). اغراء به جهل نسبت به شارع قبیح و ممتنع است.

و لكن نقول على نحو الإيجاز: إن ظاهر حال المتكلم حينما يكون له مرام [أي مقصود] في نفسه يدفعه [أي يدفع ذلك المرام المتكلم] إلى الكلام أن يكون في مقام بيان تمام ذلك المرام [فالقاعدة هي: «أن كل ما يريدته يقوله فما لم يقله لم يردته»]، فإذا قال: «أكرم الجار» و كان مرامه [و مقصوده] الجار المسلم خاصة لم يكتف بما

اگر بیشتر دقت کنیم، می بینیم که دلالت لفظ مطلق بر معنای عمومیت و شمولیت از قبیل دلالت لفظی نیست. چون اطلاق اصلاً لفظ نیست، بلکه حالت لفظ است، حالت خالی بودن از قیود. حال چرا از وجود چنین حالتی شمولیت و عمومیت فهمیده می شود؟ باید گفت این چیزی است که عقل به آن حکم می کند. عقل می گوید شخص حکیم با سخن خود عمداً دیگری را در اشتباه نمی اندازد، بلکه آنچه از کلام او فهمیده می شود، مطابق آن چیزی است که اراده کرده است. بر مولای حکیم قبیح است کلامی بگوید و خلاف مدلول کلام را اراده کند. این نکته در مورد کلام شارع در قرآن و سنت صادق است. اگر در قرآن یا سنت لفظی بود و در کنار آن قیدی دیده نشد<sup>۳۹</sup>، عقل می گوید ناچار فرد خاصی اراده نشده است و تمام مراد متکلم همان مطلق است، وگرنه بیان لفظ مطلق و اراده فرد معینی از آن، خلاف ظاهر است و کلام متکلم وافی به مقصود نخواهد بود، و چون ظهور لفظ حجت است پس حکم می کنیم که مدلول تصویری بر مدلول تصدیقی منطبق است. یعنی چنانکه در مدلول تصویری تقییدی موجود نیست، پس در اراده جدی متکلم نیز تقییدی نیست.

تعبیر بهتر آن است که بگوییم اگر مولی از بیان قید سکوت کرد، همین سکوت منشأ

قال بل يردفه [أي يأتي عقيبها] عادة بما يدل على قيد الإسلام، و في كل حالة لا يأتي [المتكلم] بما يدل على القيد نعرف أن هذا القيد غير داخل في مرامه، إذ لو كان [– القيد] داخلاً في مرامه و مع هذا سكت عنه [– القيد] لكان ذلك على خلاف ظاهر حاله [– المتكلم] القاضي [– ظاهر حاله] بأنه في مقام بيان تمام المراد بالكلام [يعني لا بد أن يكون الكلام وافياً بالمراد و بالاصطلاح الأصولي يكون المدلول التصديقي متطابقاً مع المدلول التصوري] فبهذا الاستدلال نستكشف الإطلاق [و هو مدلول تصديقي] من السكوت و عدم ذكر القيد، و يعبر عن ذلك [الدليل] بقريته الحكمة [لأن الحكمة و العقل يحكم بلزوم التطابق بين مراد المتكلم الحكيم و لفظه].

شمولیت و عمومیت است. پس اطلاق مدلول سکوت است و دلالت سکوت بر اطلاق از قبیل دلالت تصدیقی و به حکم عقل است. مانند فرزندی که پدرش به او امر می کند و می گوید «سیب بخر»، حال دیگر فرزند آزاد است که هر نوع سیبی بخرد؛ سیب سرخ یا زرد. اگر سیب سرخ خرید، نمی تواند او را توبیخ کند که چرا این نوع را خریدی.

<sup>۳۹</sup> (۱). ممکن است تقیید به دلیل منفصل باشد، ولی در این صورت ضرری به اطلاق نمی زند. یعنی می گوئیم این لفظ در اینجا مطلق است، گرچه برای آن مقیدی در جای دیگر موجود است.



زیرا فرزند می‌تواند بگوید شما نوع خاصی را معین نکردید و در جایی که باید مقصود خود را ابراز می‌کردید، از تعیین نوع خاصی ساکت شدید<sup>۴۰</sup>.

این دلیل عقلی، یعنی دلالت سکوت بر عمومیت و شمولیت، همان است که در اصطلاح اصولی قرینه حکمت نام دارد. در علم اصول گویند عمومیت یا از لفظ استخراج می‌شود یا از قرینه حکمت. قسم اول مانند لفظ «العلماء» که از اول واضع آن را برای عمومیت وضع کرده است. و قسم دوم مانند لفظ «الجار» که برای دلالت بر طبیعت معنا وضع شده است، ولی در هنگام مجرد بودن از قرائن افاده عموم می‌دهد؛ به دلیل عقل و به قرینه حکمت.

۴- أدوات العموم أدوات العموم مثالها «كل» فی قولنا: «احترم كل عادل» و ذلك أن الأمر حين يريد أن يدلل [ای یأتی بدلیل] علی شمول حکمه [- الأمر] و عمومه [- حکمه] قد یکتفی بالإطلاق و ذکر الکلمة بدون قید کما شرحناه آنفا [فلذا لم نأت بادوات للإطلاق بل الإطلاق امر عدمی]، فيقول: «أكرم الجار» و قد يريد مزيدا من التأكيد على العموم و الشمول فيأتي بأداة خاصة للدلالة على ذلك، فيقول في المثال المتقدم مثلا: «أكرم كل جار» فيفهم السامع من ذلك مزيدا من التأكيد على العموم و الشمول [و الحاصل أن اسم الجنس يدل على العموم لكن لا نكتفي بقرينة الحكم بل نصرح لفظا عن طريق الادوات] و لهذا تعتبر كلمة «كل» من أدوات العموم لأنها موضوعة في اللغة لذلك. و يسمى اللفظ الذي دلت الأداة على

#### ۴. ادوات عموم

چهارمین عنصر از عناصر مشترک لغوی ادوات عموم هستند. ادوات عموم یعنی الفاظی که در لغت برای ایجاد معنای عمومیت و شمولیت در مدخول آنها وضع شده‌اند. کلماتی چون «کل»، «جمع»، «تمام» و ... در زبان فارسی و عربی از الفاظ عموم حساب می‌شوند. فرق لفظ عام با لفظ مطلق آن است که لفظ مطلق از طریق عقل و قرینه حکمت عمومیت را می‌فهماند و در معنای موضوع له آن عمومیت داخل نیست.

پس اگر با قید به کار رفت، معنای مقید را می‌فهماند و اگر بدون قید به کار رفت، معنای مطلق را می‌فهماند و در هر دو حال خلاف معنای موضوع له استعمال نشده است. اما لفظ عام برای عمومیت وضع شده است و استعمال آن در غیر معنای عمومیت، استعمال برخلاف موضوع له است. مثلا اگر مولى بگوید «اکرم الجار»، حکم وجوب اکرام شامل هر مصداق این کلی است و اختصاصی به این فرد یا آن فرد ندارد. و اگر

عمومه «عاما» و يعبر عنه ب «مدخول الأداة» لأن أداة العموم دخلت عليه و عممته.

<sup>۴۰</sup> (۱). البته گاهی قرائن غیر لفظی مانع برقراری اطلاق می‌شود مثلا اگر در شهری فقط سبب زرد وجود دارد، اطلاق لفظ منصرف به آن نوع خاص است. پس در حصول اطلاق، هر چیزی که متکلم بتواند برای تعیین فرد خاصی برآن اعتماد کند، مانع به شمار می‌آید.

و نستخلص من ذلك أن التدليل على العموم يتم بإحدى طريقتين:

الأولى: سلبية و هي الإطلاق، أى ذكر الكلمة بدون قيد.

و الثانية: إيجابية و هي استعمال أداة للعموم، نحو «كل» و «جميع» و «كافة» و ما إليها من ألفاظ.

و قد اختلف الأصوليون فى صيغ الجمع المعرف باللام من قبيل «الفقهاء» و «العقود» فقال بعضهم: إن هذه الصيغة نفسها من أدوات العموم أيضا [أى كسائر الأدوات] مثل كلمة «كل». فأى جمع من قبيل «فقهاء» إذا أراد المتكلم إثبات الحكم لجميع أفراد و التدليل على عموم به بطريقة إيجابية أدخل عليه [الجمع] اللام فيجعله جمعا معرفا باللام و يقول: «احترم الفقهاء» و «أوفوا بالعقود» [فيصير مرادفا لـ «احترم كل فقيه» و «أوفوا بكل عقد»].

و بعض الأصوليين يذهب إلى أن صيغة الجمع المعرف باللام ليست من

---

بگوید «اکرم کل جار»، باز هم حکم وجوب اکرام عمومیت دارد و شامل هر مصداق موجود برای معناست. ولی در اینجا عمومیت و شمولیت به وسیله کلمه «کل» مورد تصریح واقع شده است و بهتر و روشن تر فهمیده می شود.

حاصل آنکه دلالت بر عمومیت و شمولیت به دو طریق امکان پذیر است: طریق سلبی و طریق ایجابی. طریق سلبی همان اطلاق است؛ یعنی حالت خالی بودن لفظ از جمیع قیود. و طریق ایجابی استعمال ادوات عموم است. با آمدن ادوات عموم مدخول معنای عام پیدا می کند. زیرا واضع ادوات عموم را برای ایجاد چنین معنایی در مدخول وضع کرده است.

حال به معرفی بعضی دیگر از ادوات عموم می پردازیم:

جمع معرف به «ال»: در این جمع، مانند «الفقهاء»، بحث است که آیا از الفاظ

أدوات العموم، و نحن إنما نفهم الشمول فى الحكم عند ما نسمع المتكلم يقول: «احترم الفقهاء» مثلا بسبب الإطلاق و تجرد الكلمة عن القيود لا بسبب دخول اللام على الجمع، أى بطريقة سلبية لا إيجابية. فلا فرق بين أن يقال:

«أكرم الفقهاء» أو «أكرم الفقيه» فكما يستند فهمنا للشمول فى الجملة الثانية إلى الإطلاق [أى كما نفهم الشمول فى الجملة الثانية على أساس الإطلاق و قرينه الحكم] كذلك الحال فى الجملة الأولى، فالمفرد و الجمع المعرفان [بدون فرق بينهما] لا يدلان على الشمول إلا بالطريقة السلبية [و بالدلالة التصديقية].

---

عموم به شمار می رود یا نه؟ کسانی که معتقدند جمع معرف به «ال» از الفاظ عموم است، می گویند این قالب خاص برای ایجاد معنای عمومیت وضع شده است. مثلا کلمه «فقيه» را اگر بخواهیم صریح در عمومیت قرار دهیم، اول آن

را جمع می‌بندیم و سپس «ال»- که مفید تعریف است- بر آن داخل می‌کنیم. آنگاه اگر موضوع حکمی قرار گیرد، حکم نیز عام می‌گردد. چنانکه می‌گوییم «احترم الفقهاء»؛ یعنی هر فقیهی را احترام کن. و یا می‌گوییم «اوفوا بالعقود»؛ یعنی به هر عقدی وفا کنید. در اینجا دلالت لفظ بر عمومیت به طریق دلالت تصویری و ناشی از ارتباط لغوی است. در مقابل، کسانی که قائلند جمع معرف به «ال» از الفاظ عموم نیست، می‌گویند استفاده عمومیت از این لفظ قابل انکار نیست، ولی این معنا مستفاد از اطلاق لفظ و به طریق سلبی است.

پس جمع بودن و دخول «ال» دخالتی در ایجاد این معنا ندارند و از این نظر جمع محلی به «ال» با مفرد محلی به «ال» هیچ فرقی ندارد. بنابراین چنانکه مولی می‌فرمود «اکرم الجار المسلم»، تقیید ایجاد می‌شد و اگر می‌گفت «اکرم الجار»، اطلاق برقرار می‌گشت، در مثل «اکرم الفقهاء العدول» نیز تقیید موجود است و اگر قیدی اضافه نشود و بفرماید «اکرم الفقهاء» اطلاق برقرار می‌گردد. ولی گروه اول می‌گویند در جمع دلالت بر عموم بالتصریح و بالوضع است و در مفرد بالاطلاق و بالعقل است.

### خلاصه مطالب گذشته

۱. اطلاق حالت خالی بودن لفظ از جمیع قيود است.

۲. دلالت اطلاق بر عمومیت دلالت تصدیقی و به قرینه حکمت است.

۳. لفظی که برای عمومیت وضع شده است، لفظ عام نامیده می‌شود.

۴. دلالت لفظ عام بر عمومیت دلالت تصویری و به سبب ارتباط لغوی است.

۵. در جمع معرف به «ال» اختلاف است که آیا به اطلاق عمومیت را می‌فهماند یا به وضع؟

۵- أداة الشرط [هنا طرح الاستاد الشهيد مبحث المفاهيم و جعل البحث في المفهوم المخالف و من الجمل المدعاء دلالتها على المفهوم الجملة الشرطية فعلى هذا تصير اداء الشرط من العناصر المشتركة اللغوية و يأتي بعد ذلك البحث في الجملة الغائية و الجملة الوصفية]

أداة الشرط مثالها «إذا» في قولنا: «إذا زالت الشمس فصل» و «إذا أحرمت للحج فلا تطيب» [أي لا تستعمل الطيب] و تسمى الجملة التي تدخل عليها أداة الشرط جملة شرطية، و هي [- الجملة الشرطية] تختلف في وظيفتها اللغوية عن غيرها [- الجملة الشرطية] من الجمل التي لا توجد فيها [- الجمل] أداة شرط فإن سائر الجمل تقوم بربط كلمة [مفردة] بأخرى، نظير ربط الخبر بالمتبدل في القضية الحملية و أما الجملة الشرطية فهي تربط بين جملتين، و هما جملة الشرط و جملة الجزاء، و كل من هاتين الجملتين تتحول بسبب هذا الربط الشرطي من جملة تامة إلى جملة ناقصة [لان كلا منهما تصير طرفا للنسبة] و تكون الجملة التامة هي الجملة الشرطية بكاملها [أي بطرفيها].

## ۵. ادات شرط

پنجمین عنصر از عناصر مشترک لغوی، ادات شرط است. مانند کلمه «إذا» در جمله «إذا زالت الشمس فصل» و جمله «إذا أحرمت للحج فلما تنطیب». ادات شرط، یعنی هر لفظی که دو جمله را به گونه‌ای به هم ارتباط می‌دهد که اولی جمله شرط و دومی جمله جزا می‌گردد. در سایر جمله‌ها ارتباط بین دو کلمه برقرار می‌شود؛ مانند ارتباط مبتدا به خبر یا ارتباط ماده به فاعل، ولی در جمله شرطیه ارتباط بین دو جمله برقرار می‌گردد.

این نوع ارتباط که مدلول ادات شرط است، معنا و مفهوم خاصی ایجاد می‌کند که اکنون

الأول زوال الشمس و فی المثال الثاني هو الإحرام للحج، و أما المشروط [ای الجزاء] فهو مدلول جملة «صل» و «لا تنطیب». و لما كان مدلول «صل» بوصفه صيغة أمر هو الوجوب، و مدلول «لا تنطیب» بوصفه صيغة نهی هو الحرمة كما تقدم، فنعرف أن المشروط هو الوجوب أو الحرمة أي الحكم الشرعی، و معنى أن الحكم الشرعی مشروط بزوال الشمس أو بالإحرام للحج أنه [- الحكم الشرعی] مرتبط بالزوال أو الإحرام و مقيد بذلك [الشرط]، و المقيد ينتفی إذا انتفی قیده [هذه قاعدة عقلية و المراد هنا انتفاء الحكم الشرعی بنحو کلی عند انتفاء قیده اما انتفاء خصوص هذا الحكم بانتفاء القيد فهو امر ضروری واضح و لا يفيد شيئاً فی باب المفهوم].

و ينتج عن ذلك أن أداء الشرط [عنصر مشترك لغوی] تدل على انتفاء الحكم الشرعی فی حالة انتفاء الشرط، لأن ذلك [ای الانتفاء عند الانتفاء] نتیجه لدلالاتها [- الجملة] على تقييد الحكم الشرعی و جعله [- الحكم] مشروطاً، فیدل قولنا: «إذا زالت الشمس فصل» على عدم وجوب الصلاة قبل الزوال، و يدل قولنا: «إذا أحرمت للحج فلا تنطیب» على عدم حرمة الطيب فی حالة عدم الإحرام للحج، و بذلك [بسبب وجود حالة الاشتراط] تصبح الجملة الشرطية ذات

می‌خواهیم آن معنای مستفاد را در قالب یک قانون کلی مطرح کنیم. وقتی می‌گوییم «اگر خورشید به حد زوال رسید، پس نماز بخوان» معنایش آن است که حکم به وجوب نماز مشروط به شرطی است که تا آن شرط تحقق پیدا نکند، وجوب نیز تحقق پیدا نمی‌کند. کار جمله شرطیه آن است که حکم موجود در جزا را معلق به وجود شرطی می‌کند. در این صورت جمله شرط بدون جزا و جمله جزا بدون شرط ناقص است و تمامیت معنا به آن است که شرط و جزا با هم ذکر شوند. با حصول شرط، مشروط حاصل می‌شود و با انتفاء شرط، مشروط منتفی می‌گردد. در مثال گذشته حکم به گزاردن نماز شده است، ولی این حکم مطلق نیست، بلکه مشروط به شرطی است.

مدلولین: أحدهما إيجابی و الآخر سلبی.

فالإيجابي هو ثبوت الجزاء عند ثبوت الشرط، و مدلولها السلبى هو انتفاء الجزاء عند انتفاء الشرط.

و يسمى المدلول الإيجابي «منطوقاً» للجملة، [لان المتكلم نطق به] و المدلول السلبى «مفهوماً» [لان المتكلم لم ينطق به و لكن فهمه العقل].

و كل جملة لها مثل هذا المدلول السلبى يقال فى العرف الأصولى: إن هذه الجملة أو القضية ذات مفهوم [و يراد به المفهوم المخالف لانه يخالف المنطوق فى الحكم].

و قد وضع بعض الاصوليين قاعدة عامة ل [ثبوت] هذا المدلول السلبى فى [حرف الجار متعلق به «عامه»] اللغة فقال: إن كل أداة لغوية تدل على تقييد الحكم

---

ارتباط بين شرط و مشروط دو طرف دارد. يك طرف ايجابى و يك طرف سلبى است.

طرف ايجابى آن است كه متكلم بيان كرده و در نطق او وارد است و در اصطلاح منطوق خوانده مى شود. و طرف سلبى آن است كه در نطق او موجود نيست، ولى لازمه منطوق و مفهوم از كلام اوست و لذا آن را در اصطلاح مفهوم مى گویند<sup>۴۱</sup> بنابراین هر جمله‌اى كه مدلول دومى داشته باشد كه صريحا ذكر نشده است، ولى عقل انسانى آن را بالملازمه مى فهمد، داراى مفهوم است. مفهوم را مدلول سلبى مى گویند؛ چون نفى حكم مذكور در منطوق است در جايى كه شرط حكم يا قيد آن منتفى باشد.

برخى از اصوليون براى تعيين اين امر كه کدام جمله داراى مفهوم است و کدام جمله داراى مفهوم نيست، يك قاعده كلى درست كرده اند. مى گویند هريك از اداتى كه حكم را مقيد كند براى كلام، اضافه بر منطوق كه مدلول مطابقى است، مفهومى نيز

و تحديد، لها [- اداة] مدلول سلبى، إذ تدل على انتفاء الحكم [بنحو كلى] خارج نطاق [اى دائرة] الحدود [اى القيود] التى تضعها [اى تضع الجملة تلك الحدود] للحكم، و أداة الشرط تعتبر مصداقاً لهذه القاعدة العامة، لأنها تدل على تحديد الحكم [و تقييده] بالشرط.

و من مصاديق القاعدة أيضاً أداة الغاية حين تقول مثلاً: «صم حتى تغيب الشمس»، فإن «صم» هنا فعل أمر يدل على الوجوب، و قد دلت «حتى» بوصفها أداة غاية على وضع حد و غاية لهذا الوجوب الذى تدل عليه صيغته الأمر. و معنى كونه [- غياب الشمس] غاية له [- وجوب صوم]، تقييده [هذا هو خبر المبتدأ اى تقييد الغاية الحكم]. فيدل على انتفاء وجوب الصوم بعد مغيب الشمس، و هذا هو المدلول السلبى الذى نطلق [اى نضع] عليه اسم «المفهوم».

---

<sup>۴۱</sup> (۱). لفظ مفهوم در اصل لغت به معنای عامی است كه منطوق و مفهوم را شامل است و در اصطلاح اصولی به معنای خاصی است كه فقط شامل مدلول التزامی كلام است.

خواهد بود. و هر اداتی که حکم را مقید نکند، بلکه رجوع به موضوع کند، برای کلام مفهومی نخواهد بود.

در جمله «اذا زالت الشمس فصل»، ادات شرط برای تقیید حکم است. یعنی حکم به وجوب نماز به حد خاصی تحدید شده و آن وقتی است که خورشید غروب کند. پس ناچار در خارج آن حد، حکم موجود نیست. ازاین رو می‌گوییم جمله شرطیه دارای مفهوم است. چون ادات شرط برای تقیید حکم است و هریک از اداتی که حکم را مقید کند، دلالت بر انتفای حکم به هنگام انتفای قید دارد.

دومین موردی که می‌توان قاعده کلی را تطبیق داد، جمله‌ای است که مشتمل بر ادات غایت باشد. مثلاً مولى گوید «صم حتی تغیب الشمس». یعنی تا پنهان شدن قرص خورشید روزه بدارد. لفظ «حتی» ادات غایت است و مدلول آن تقیید حکم است.

بنابراین وجوب روزه محدود به حد خاصی است؛ یعنی تا غروب خورشید. و اگر غایت فرابرسد، بعد از آن دیگر حکم موجود نیست و امساک واجب نیست. این همان مدلول سلبی است که مفهوم نامیده می‌شود. مدلول سلبی که از ظاهر جمله شرطیه به

و یسمى المدلول السلبی للجملة الشرطیة ب «مفهوم الشرط» كما یسمى المدلول السلبی لأداء الغایة- من قبیل «حتی» فی المثال المتقدم- ب «مفهوم الغایة».

و [الآن ندخل فی الجملة الوصفیة] أما إذا قیل: «أكرم الفقیر العادل» فلا یدل القید هنا علی أن غیر العادل لا یجب إکرامه، لأن هذا القید لیس قیداً للحکم بل هو وصف للفقیر و قید له [یعنی حصل التقیید فی الموضوع اولاً ثم اتی الحکم ثانیاً بخلاف ما اذا ورد التقیید علی الحکم فیصیر التقیید فی الحکم لا فی الموضوع] و الفقیر هو

دست می‌آید، مفهوم شرط و مدلول سلبی که از ظاهر جمله مقید به ادات غایت به دست می‌آید، مفهوم غایت نامیده می‌شود.<sup>۴۲</sup>

تا اینجا دو مثال زدیم که تقیید رجوع به حکم داشت و لذا جمله دارای مفهوم بود.

حال یک مثال می‌زنیم که تقیید رجوع به حکم ندارد و لذا جمله دارای مفهوم نیست. و آن در جایی است که وصف ایجاد تقیید کند. اگر مولى بگوید «اکرم الفقیر العادل»، وصف عدالت، قید است برای فقیر که موضوع است، نه آنکه قید برای حکم باشد. بله اگر موضوع مقید و محدود شود، در نهایت حکم نیز محدود می‌شود، ولی دلالت بر این نمی‌کند که حکم دائر مدار وصف است. معنای این جمله آن است که فقیر عادل را اکرام کن و چنانکه در منطق

<sup>۴۲</sup> (۱). لابد توجه کرده‌اید که حجیت مفهوم به معنای حجیت ظهور است. پس اگر گویند مفهوم شرط و مفهوم غایت حجت است، یعنی ظاهر است و موجود است. و اگر گویند مفهوم وصف حجت نیست، یعنی ظاهر نیست و موجود نیست.

گفته‌اند اثبات شیء نفی ما عدا نمی‌کند. یعنی نسبت به فقیر عادل چنین دستوری رسیده است، گرچه ممکن است برای فقیر فاسق در جای دیگر و به اعتبار دیگری اکرام واجب شده باشد. خلاصه اینکه این نوع قید مستقیماً به موضوع مربوط است و دایره موضوع را مشخص می‌کند. آنگاه حکم روی این موضوع معین سرازیر می‌شود و دیگر نسبت به غیر این موضوع، یعنی فقیر فاسق، ساکت است و نسبت به آن اثباتاً و نفیاً کاری ندارد. از این رو گفته‌اند جمله‌ای که مشتمل بر وصف

موضوع الحكم لا نفسه. و ما دام التقييد لا يعود إلى الحكم مباشرة فلا دلالة له على المفهوم [و هذا هو ضابط ثبوت المفهوم او عدم ثبوته]. و من هنا يقال: إنه لا مفهوم للوصف و يراد به [ای بالوصف فی اصطلاح الاصولی] ما كان من قبيل كلمة «العادل» فی هذا المثال [ای ما يقيد الموضوع].

است، مفهوم ندارد؛ یعنی ظهور ندارد در اینکه حکم دائر مدار وصف است. این مطلب نظیر آن است که می‌گوییم گوشت گوسفند مقوی است. معنای این جمله آن نیست که گوشت گاو مقوی نیست، بلکه ذکر وصف دارای فوایدی است. از جمله آنکه شخصی از گوشت گوسفند سؤال کرده است یا در آن شهر گوشت گوسفند فراوان است یا بعضی خیال کرده‌اند گوشت گوسفند مقوی نیست یا راجع به گوشت گاو و مقوی بودن آن در جلسه قبل سخن گفته شده است. گرچه ممکن است در بعضی از موارد، وصف قید اخراجی باشد. مثلاً می‌گویند آب سرد موجب ازدیاد بلغم می‌شود، که مفهومش آن است که آب گرم چنین خاصیتی ندارد. ولی به عنوان یک ضابطه کلی نمی‌توان گفت همه جا وصف دارای مفهوم است.

اساساً بهتر است چنین بگوییم که در مانند مثال بالا معنای جمله چنین است: اگر آبی سرد باشد، موجب ازدیاد بلغم می‌شود. پس در واقع رجوع به شرط دارد و از محل بحث بیرون است. آنگاه جمله وصفیه دائماً مفهوم ندارد، اگر از این قبیل نباشد.

#### خلاصه مطالب گذشته

۱. در بعضی از جملات نوع دیگری از مدلول موجود است که آن را مدلول سلبی و یا مفهوم می‌گویند. مفهوم در مقابل منطوق است و به معنای مدلول التزامی در مقابل مدلول مطابقی است.

۲. ضابطه کلی وجود مفهوم در جمله‌ای آن است که تقیید رجوع به حکم داشته باشد.

۳. جمله شرطیه دارای مفهوم و جمله غائییه دارای مفهوم است. ولی جمله وصفیه دارای مفهوم نیست؛ چون وصف برای موضوع قید است، نه برای حکم.

۴. از دیگر عناصر مشترک، ادات شرط و ادات غایت است.

إذا واجهنا دليلاً شرعياً [لفظياً] فليس المهم أن نفسره بالنسبة إلى مدلوله التصوري اللغوي فحسب، بل أن نفسره بالنسبة إلى مدلوله التصديقي لنعرف ما إذا أراد الشارع به [غرض الفقيه كشف ما اراده الشارع عن خطابه و القواعد اللفظية مقدمة له فتعيين المدلول التصوري مهم في طريق تعيين المدلول التصديقي] و كثيراً ما نلاحظ أن اللفظ صالح لدلالات لغوية و عرفية [المعنى العرفي هنا لا يكون في مقابل المعنى اللغوي] متعددة فكيف نستطيع أن نعين مراد المتكلم منه [– اللفظ].

### حجیت ظهور

#### [دانستن مدلول تصديقي كلام]

تا اینجا بحث از دلالت و ظهور بود. اکنون به بحث از حجیت ظهور می پردازیم و این دومین بحثی است که در دلیل شرعی مطرح است.

وقتی به یک دلیل لفظی برخورد می کنیم، تنها مهم آن نیست که مدلول لغوی و تصویری آن را بدانیم، بلکه آنچه بیشتر مهم است، دانستن مدلول تصدیقی کلام است.

زیرا ما می خواهیم بدانیم شارع از این کلام چه معنایی را قصد کرده و چه چیز را خواسته است؟ چه بسا لفظی مشترک باشد یا محتمل معنای مجازی باشد و به این سبب دارای چند مدلول تصویری باشد و پس از شنیدن لفظ معانی متعدد به ذهن خطور می کند. مهم آن است که بدانیم کدام معنا را متکلم قصد کرده است و مراد او چیست؟

ما در بررسی ادله لفظیه شرعیه درصدد تعیین مقصود شارع و در نهایت ادای تکلیف هستیم. پس باید تکلیفی را که مقصود شارع است بدانیم. برای این کار اول سراغ مدلول تصویری می رویم و ظهور لفظ را به حسب ارتباط لغوی پیدا می کنیم. بعد سراغ مدلول تصدیقی می رویم و مراد متکلم را کشف می کنیم. زیرا کشف مدلول تصدیقی

و هنا [ای عند وجود المعانی المتعددة للفظ] نستعين بظهورين:

أحدهما: ظهور اللفظ في مرحلة الدلالة التصورية في معنى معين، و معنى الظهور في هذه المرحلة أن هذا المعنى [بالنسبة إلى سائر المعاني] أسرع انسباقاً إلى تصور الإنسان [أي المستمع] عند سماع اللفظ من غيره [أي المتكلم] من المعاني، فهو [أي هذا المعنى المتبادر] أقرب المعاني إلى اللفظ لغة [فاللفظ المجرد ظاهر في المعنى الحقيقي].

و الآخر: ظهور حال المتكلم في أن ما يريده مطابق لظهور اللفظ في مرحلة الدلالة التصورية [لأنه مقتضى الحكمة]، أي أنه يريد أقرب المعاني إلى اللفظ لغة



و معنای مراد جز از طریق پیدا کردن مدلول تصویری امکان‌پذیر نیست.

برای تعیین مدلول تصدیقی دو ظهور باید مورد توجه قرار گیرد: اول آنکه هر لفظی ظاهر در معنایی است که بیش از معانی دیگر ارتباط با لفظ دارد. در پیش گفتیم تبادل معنا علامت وضع است. یعنی نشان می‌دهد که این معنا نزدیکترین معنا به سوی لفظ است. پس معنای ظاهر همان معنای نزدیکتر و همان معنای متبادر و همان معنای موضوع له است.<sup>۴۳</sup> بر این اساس اگر لفظی در لغت به معنای دیگری بود و اکنون در معنای جدیدی ظاهر است، ما همین معنای ظاهر را می‌گیریم. پس مدلول لغوی یعنی همان مدلولی که عرفا متبادر است.<sup>۴۴</sup>

دوم آنکه ظاهر حال متکلم آن است که خواسته و مراد او همان چیزی است که از کلام او فهمیده می‌شود. به تعبیر دیگر ظاهر حال متکلم آن است که مدلول تصدیقی

[ای بحسب العلقه الوضعیه]، و هذا [ای المطابقه بین المدلول التصدیقی و التصوری] ما یسمى بظهور التطابق بین مقام الإثبات [ای ما یفیده اللفظ] و مقام الثبوت [ای ما اراده المتکلم]، و من المقرر فی علم الاصول أن ظهور حال المتکلم فی إرادة أقرب المعانی إلى اللفظ، حجة [یعنی حجة الظهور قاعدة مبتنیة علی اساس الدلالة التصدیقیة المكتشفة بالدلالة التصوریة].

و معنی حجة الظهور اتخاذه [- الظهور] أساسا لتفسیر الدلیل اللفظی علی ضوئه. فنفترض دائما [ای بعنوان قاعدة کلیة] أن المتکلم قد أراد المعنی الأقرب إلى اللفظ فی النظام اللغوی العام [اللغة بالمعنی الاخص تكون مقابل العرف و اللغة بالمعنی الاعم هو المعنی العرفی الظاهر] أخذًا بظهور حاله [ای بجهة الأخذ بظهور حال

منطبق بر مدلول تصویری است. اگر فرض کنید لفظ ظهور در معنایی داشته باشد و متکلم غیر از آن را قصد کند، پس برای چه آن کلام را آورده است؟ یا جاهل است یا عامد است و می‌خواهد شنونده را به اشتباه بیندازد. و هر دو احتمال در حق متکلم حکیم روا نیست.

این تطابق بین مدلول تصدیقی و تصویری را در اصطلاح تطابق بین مقام ثبوت و مقام اثبات نیز تعبیر می‌کنند. مقام ثبوت یعنی مقام واقع و نفس الامر. یعنی آنچه صرف‌نظر از کلام متکلم در نیت او گذشته است، یعنی آن اراده و قصدی که در واقع ثابت است. و مقام اثبات یعنی مقام کشف، و کلام متکلم کاشف از قصد اوست. پس بررسی ظهور کلام متکلم برای کشف مقصود او، مربوط به مقام اثبات است. خلاصه آنکه هرچه مکشوف واقع می‌شود مربوط به مقام ثبوت و هرچه کاشف قرار می‌گیرد مربوط به مقام اثبات است.

<sup>۴۳</sup> (۱). بحث ما در مقام تجرد از قرائن است. در این صورت معنای ظاهر همیشه همان معنای موضوع له است. ولی گاه معنای مجازی ظاهر است؛ چون قرینه موجود است. در این صورت ظهور متکی به نفس لفظ نیست، بلکه متکی به قرینه است. با این حال قانون حجة الظهور باز هم قابل اجراست.

<sup>۴۴</sup> (۲). نه آنکه مدلول لغوی در مقابل مدلول عرفی باشد. لغت به معنی اخص مقابل عرف است و به معنی اعم شامل هر معنایی است که عرفا ظاهر باشد.

براساس این قانون که مقتضای ظاهر حال متکلم است، می‌توانیم هر دلیل لفظی را تفسیر کنیم و بگوییم مراد متکلم چیست. و حجیت ظهور در اصطلاح اصولی همین معنا را دارد. یعنی حجیت مدلول لغوی در اینکه همان مدلول لغوی مقصود شارع

المتکلم]. و لأجل ذلك يطلق على حجية الظهور اسم «أصالة الظهور» لأنها تجعل الظهور هو الأصل لتفسير الدليل اللفظي [و لكشف المراد منها].

و فی ضوء هذا نستطيع أن نعرف لما ذا كنا نهتم في البحث السابق بتحديد المدلول اللغوي الأقرب للكلمة و [بتحديد] المعنى الظاهر لها [- الكلمة] بموجب النظام اللغوي العام [أي بموجب ما هو المتبادر]. مع أن المهم عند تفسير الدليل اللفظي هو اكتشاف ما ذا أراد المتكلم باللفظ من معنى؟ [مع ملاحظه ان اللفظ وسيلة و آله لانتقال المعنى و للتفهيم و التفاهم] لا ما هو المعنى الأقرب إليه في اللغة؟

فإننا ندرك في ضوء أصالة الظهور أن الصلة وثيقة جدا [أي يوجد ارتباط تام] بين اكتشاف مراد المتكلم و تحديد المدلول اللغوي الأقرب للكلمة، لأن أصالة الظهور تحكم بأن مراد المتكلم من اللفظ هو نفس المدلول اللغوي الأقرب، أي المعنى الظاهر من اللفظ لغه، فلکی نعرف مراد المتكلم يجب أن نعرف المعنى الأقرب إلى اللفظ لغه لنحكم بأنه هو المعنى المراد للمتکلم.

است. پس اساس حجیت ظهور بر دلالت تصدیقی استوار است و دلالت تصویری راهی برای کشف آن است.

اگر ما در مباحث گذشته درباره کشف مدلول لغوی بحث کردیم، برای این بود که بتوانیم از طریق ظهور تصویری به ظهور تصدیقی برسیم و مراد متکلم را کشف کنیم.

شخص اصولی درصدد آن است که مقصود و مطلوب شارع را معین کند، اما در ادله لفظیه این مهم امکان‌پذیر نیست، مگر آنکه پیشتر قواعدی را در باب الفاظ ارائه دهیم.

مانند اینکه ادات شرط، ادات عموم، اطلاق لفظ و صیغه امر و نهی چه معنایی دارد.

پس ارتباط بسیار محکمی بین تعیین معنای لغوی و تحديد ظهور و بین اكتشاف مراد متکلم موجود است. اصالة الظهور می‌گوید مراد متکلم همان است که کلامش می‌فهماند. پس مباحث الفاظ در ابتدای علم اصول این فایده را دارد که مدلول تصویری و معنای ظاهر را پیدا کنیم و آنگاه به حکم اصالة الظهور مراد شارع را کشف کنیم.

و [لا يوجد آية في القرآن و لا رواية تدل على حجية الظهور یعنی لا يوجد دليل شرعی لفظی و لكن يوجد دليل شرعی غیر لفظی و هو السيرة فنقول] الدليل على حجية الظهور يتكون [أي يحصل] من مقدمتين:

الاولی: أن الصحابة [ای اصحاب النبی (ص)] و أصحاب الأئمة كانت سيرتهم قائمة على العمل بظواهر الكتاب و السنة و [على] اتخاذ الظهور أساسا لفهمهما [ای لفهم الكتاب و السنة] كما هو [ای قیام السيرة] واضح تاريخيا من عملهم و دیدنهم [ای سلوكهم و طریقتهم].

الثانية: أن هذه السيرة على مرأى و مسمع من المعصومين عليهم السلام [ای فی محل یراه و یسمعه المعصومون] و لم يعترضوا عليها [- السيرة] بشيء، و هذا [ای السکوت و عدم اعتراض المعصومين] يدل على صحتها شرعا و إلا لردعوا عنها

اکنون باید بررسی کنیم که دلیل بر حجیت ظهور چیست؟ این قانون از کجا آمده است و چرا شرعا معتبر است؟

دلیل بر حجیت ظهور مبتنی بر دو مقدمه است: مقدمه اول آنکه سیره عملی اصحاب ائمه این بوده است که به ظاهر هر دلیل لفظی عمل می کردند و مراد شارع را از طریق معنای متبادر به دست می آوردند. چنانکه تاریخ به وضوح این روش عملی و عادت همگانی را نشان می دهد. مقدمه دوم آنکه این سیره به گونه ای نبوده است که ائمه معصومین بر آن مطلع نباشند، بلکه رفتار صحابه را می دیدند و می شنیدند و با وجود این، آنها را از عمل به ظاهر و قبول اصالة الظهور منع نمی کردند.

بنابراین اگر عمل به ظاهر و کشف مراد متکلم از طریق ظهور لفظی مردود و عادت غلط و نادرست بوده است<sup>۴۵</sup>، حتما ائمه معصومین صحابه را از آن باز می داشتند. چون

[و لمنعوا عن السيرة. يمكن ان يقال ان عدم وجدان الردع لا يدل على عدم وجوده فنقول بل هنا يدل لان المسألة مهمة و لو كانت السيرة قائمة لبانت و نقلت]، و بذلك [ای بهذه المقدمة الثانية] يثبت إمضاء الشارع للسيرة القائمة على العمل بالظهور، و هو [ای الامضاء] معنى حجية الظهور شرعا.

تطبيقات [ای امثلة لتطبيق] حجية الظهور على الأدلة اللفظية و نستعرض فيما يلي ثلاث حالات لتطبيق قاعدة حجية الظهور:

الاولی: أن يكون للفظ في الدليل معنى وحيد في اللغة و لا يصلح للدلالة

<sup>۴۵</sup> ( ۱ ). یا فرض آن است که این سیره در همه جا، اعم از امور شرعی و غیر شرعی، در نزد شارع باطل بوده است یا تنها در محدوده امور شرعی باطل بوده است. بنا بر هر دو احتمال بحث جاری است.

معصوم وظیفه نهی از منکر دارد. پس اگر معصومین عمل صحابه را دیدند و ساکت شدند و در رد آن چیزی نفرمودند، آن را صحیح می دانستند و با سکوت خود سیره را امضا فرمودند.<sup>۴۶</sup>

خلاصه دو مقدمه آنکه اولاً حجیت ظهور مورد عمل صحابه بوده است و ثانیاً منعی از شارع دیده نشده است. پس حجیت ظهور قابل قبول است و سیره صحابه مورد امضا و تایید شارع بوده است.

### موارد تطبیق قانون حجیت ظهور بر ادله لفظی

قانون حجیت ظهور را در سه حالت مختلف<sup>۴۷</sup> که برای دلیل لفظی است، به شرح زیر بررسی می کنیم:

حالت اول: اگر لفظ مورد نظر که در دلیل به کار رفته است، بیش از یک معنا نداشته باشد

علی معنی آخر فی النظام اللغوی و العرفی العام [و هو المسمى بالنص].

و القاعدة العامة [ای حجیه الظهور] تحتم فی هذه الحالة أن يحمل اللفظ على معناه الوحيد و يقال: إن المتكلم أراد ذلك المعنى، لأن المتكلم يريد باللفظ دائماً المعنى المحدد له فی النظام اللغوی العام [و هنا لا يمكن ارادة معنى آخر لان اللفظ لا يتحمل الا معنى واحدا]. و يعتبر الدليل فی مثل هذه الحالة صريحا فی معناه و نصا [و يمكن ان يقال قاعدة حجیه الظهور لا تأتي هنا لأن النص غير الظاهر و حجیه النص تكون على اساس حجیه القطع].

الثاني: أن يكون للفظ معان متعددة متكافئة فی علاقتها باللفظ بموجب النظام اللغوی العام، من قبيل المشترك [اللفظی]، و فی هذه الحالة لا يمكن تعيين

باشد، پس همان معنا را می گیریم و حکم می کنیم که مراد متکلم است. مثلاً اگر گفته شود «جئنی برجل»، و لفظ «رجل» در لغت و عرف یک معنا بیشتر نداشته باشد، و فرض کنید معنای دومی حتی به صورت مجاز هم محتمل نباشد (لا اقل در این استعمال)، بنا بر قانون حجیت ظهور می گوییم مدلول تصویری منطبق بر مدلول تصدیقی است. یعنی معنای ظاهر همان معنای مراد است. در این حالت که معنای لفظ معین است و احتمال خلاف ظاهر نمی رود، گویند دلیل لفظی نص در معناست<sup>۴۸</sup>. اما لفظ مشترک و نیز لفظی که احتمال معنای مجازی در آن می رود، بیش از یک احتمال می پذیرد و لذا نص در معنا نیست.

<sup>۴۶</sup> (۱). اگر بگویند عدم الوجدان لا يدل على عدم الوجود، گوییم در این گونه موارد عدم الوجدان يدل على عدم الوجود. چون عمل به ظاهر شایع بوده و اگر منعی بوده است، لا اقل در يك مورد و لا اقل به طریق ضعیف نقل می شده است. ولی هیچ منعی به هیچ طریقی نقل نشده است. شرح این نکته در آینده خواهد آمد.

<sup>۴۷</sup> (۲). حالت نص و ظهور و اشتراك.

<sup>۴۸</sup> (۱). چه بسا گفته شود نص غیر از ظاهر است و قانون حجیت ظهور مربوط به حالت سوم است. اما در حالت اول قطع داریم به اینکه معنای منحصر معنای مراد است، پس احتمال خلاف راه ندارد تا اصل را اجرا کنیم.

حالت دوم: اگر لفظ مورد نظر که در دلیل لفظی به کار رفته است، لفظ مشترک باشد،

ارتباط لفظ به هریک از معانی یکسان است، یعنی اگر لفظ را استعمال کنیم در نزد عرف چند معنا با هم تبادر دارد. مانند لفظ «عین» در عربی و لفظ «شیر» در فارسی.

المراد من اللفظ على أساس تلك القاعدة [يعني لا مجال لجريان القاعدة]، إذ لا يوجد معنى أقرب إلى اللفظ [بالنسبة إلى سائر المعاني] من ناحية لغوية لتطبق القاعدة عليه [المعنى الأقرب]، و يكون الدليل في هذه الحالة مجملا [فلا يمكن تحديد المدلول التصوري عن طريق القاعدة حتى نكتشف المدلول التصديقي].

الثالثة: أن يكون للفظ معان متعددة في اللغة و أحدها أقرب إلى اللفظ لغويا من سائر معانيه [أي يوجد معنى حقيقي في قبال معنى مجازی]، و مثاله كلمة «البحر» التي لها معنى حقيقي قريب [إلى اللفظ] و هو «البحر من الماء» و معنى مجازی بعيد [عن اللفظ] و هو «البحر من العلم» فاذا قال الأمر: «اذهب إلى البحر في كل يوم» و أردنا أن نعرف ما ذا أراد المتكلم بكلمة البحر من هذين

در اینجا مدلول تصوری لفظ متعدد است. و از طرفی قانون حقیه الظهور می گوید مدلول تصدیقی منطبق بر مدلول تصوری است. و چون مدلول تصوری مردد بین چند معناست، مدلول تصدیقی نیز مردد می گردد و نمی توان یک معنای مشخصی را به عنوان معنای مراد حجت قرار داد. پس قانون حقیه الظهور در مورد لفظ مشترک قابل استفاده نیست. البته به این اندازه قابل استفاده است که بدانیم غیر معانی موضوع له مراد نیست. اما در بین چند معنایی که موضوع له است نمی توان یکی را به عنوان معنای مراد معین کرد و در اصطلاح گویند لفظ مجمل است<sup>۴۹</sup>.

حالت سوم: اگر لفظ دارای معانی متعدد باشد، ولی برخی از معانی نسبت به برخی دیگر نزدیکتر به لفظ باشد

و به عبارت دیگر بعضی حقیقی و بعضی مجازی باشد، بعضی ظاهر و بعضی خلاف ظاهر باشد، در این صورت قانون حقیه الظهور کدام معنا را حجت قرار می دهد؟ جواب این است که سراغ ظاهر می رویم و خلاف ظاهر را ترک

المعنيين؟ يجب علينا أن ندرس السياق الذي جاءت فيه كلمة البحر، و نريد بالسياق كل ما يكتنف [أي احاط] اللفظ الذي نريد فهمه [- اللفظ] من [بيان ل «ما» الموصولة] دوال أخرى، سواء كانت [هذه الدوال] لفظية كالكلمات التي تشكل مع اللفظ الذي نريد فهمه [أي البحر] كلاما واحدا مترابطا، أو [كانت هذه الدوال] حالية كالظروف [الزمانية و

<sup>۴۹</sup> (۱). اجمال امر نسبی است. و در اینجا نسبت به چند معنایی که دارای علاقه به لفظ هستند اجمال وجود دارد. ولی نسبت به غیر آنها اجمال نیست یعنی قطع داریم که غیر آنها مراد نیست. پس اجمال لفظ بطور مطلق محال است.

المكانية] و الملايسات [مثل نوعيه المتكلم و المخاطب و لحن الخطاب] التي تحيط بالكلام و تكون [- الملايسات و الظروف] ذات دلالة في الموضوع [كلفظ البحر في المثال]

فإن لم نجد في سائر الكلمات [و سائر القرائن غير اللفظية] التي وردت في السياق ما يدل على خلاف المعنى الظاهر من كلمة «البحر» كان لزما علينا أن

می کنیم. اما اگر قرينه پیدا شد و معنای مجازی ظهور پیدا کرد، آنگاه سراغ معنای مجازی می‌رویم و معنای حقیقی خلاف ظاهر می‌شود. پس در مسئله تفصیلی است.

ظهور معنا یا متکی به قرائن است (یعنی وجود قرائن لفظی یا غیر لفظی سبب می‌شود که چنین معنایی تبادر و ظهور داشته باشد)، یا متکی به قرائن نیست، بلکه از حاق لفظ به دست می‌آید. در صورت اول حکم می‌کنیم که معنای مجازی معنای مراد است و در صورت دوم حکم می‌کنیم که معنای حقیقی معنای مراد است. پس تصور نشود که قانون حجیه الظهور همیشه معنای حقیقی را حجت قرار می‌دهد. بلکه گاه آن معنایی که در اصل وضع ارتباط کمتری به لفظ دارد به سبب وجود قرائن ظهور پیدا می‌کند.

خلاصه باید توجه داشت که معنای ظاهر اعم از معنای موضوع له است و قاعده حجیه الظهور دایره‌اش گاه معنای مجازی را هم می‌گیرد. مثلا اگر ما در کنار جنگلی باشیم و مرد جنگل نشینی را ببینیم و کسی بگوید او با شیران نبرد می‌کند، می‌گوییم قطعا مرادش حیوان مفترس است. اینجا معنای حقیقی ظهور دارد و قرینه حالیه و مقامیه هم بر آن تأکید می‌کند و احتمال اراده مجاز مشهور را مانع می‌شود. اما اگر در میدان جنگ باشیم و کسی را نشان دهند و گویند فلانی با شیران نبرد می‌کند، معنای پهلوان و

نفسر كلمة «البحر» على أساس المعنى اللغوى الأقرب تطبيقا للقاعدة العامة القائلة بحجية الظهور. [و الحاصل ان اللفظ يحمل على المعنى الحقيقى اذا لم توجد قرينه فى السياق على ارادة المجاز]

و قد نجد فى سائر أجزاء الكلام ما لا يتفق [ای لا يكون موافقا] مع ظهور كلمة «البحر» و مثاله: أن يقول الأمر: «اذهب إلى البحر فى كل يوم و استمع إلى حديثه باهتمام». فإن الاستماع إلى حديث البحر لا يتفق مع المعنى اللغوى الأقرب إلى كلمة البحر [ای توجد قرينه تنافى ارادة الحقيقة] و إنما يناسب العالم الذى يشابه البحر لغزارة [ای لكثرة] علمه، و فى هذه الحالة نجد أنفسنا تتساءل ما ذا أراد المتكلم بكلمة البحر؟ هل أراد بها البحر من العلم [ای المعنى المجازى] بدليل أنه [- المتكلم] أمرنا بالاستماع إلى حديثه؟ أو أراد بها البحر من الماء

قهرمان ظهور پیدا می‌کند و قرينه بر مجاز نیز موجود است. حال اگر در موقعیتی بودیم که مکان و زمان خصوصیتی

نداشت و هیچ قرینه دیگری هم نبود و کسی گفت فلانی با شیران نبرد می‌کند، معنای حقیقی - که معنای نزدیکتر است - ظهور پیدا می‌کند و این ظهور از حاق لفظ است.

یک مصداق پیچیده‌تر برای حالت سوم آن است که لفظی به کار رود که دارای دو معنای حقیقی و مجازی باشد و در کنارش لفظ دیگری موجود باشد که آن هم دارای دو معنای حقیقی و مجازی است و هریک از این دو لفظ را می‌توانیم قرینه مجاز نسبت به دیگری حساب کرد. پس امر دایر می‌شود که یا لفظ اول را حمل بر معنای مجازی کنیم و لفظ دوم را حمل بر معنای حقیقی کنیم و آن را به عنوان قرینه بر مجاز قرار دهیم، یا آنکه لفظ اول را حمل بر معنای حقیقی کنیم و آن را قرینه معنای مجازی برای لفظ دوم حساب کنیم. مثلاً اگر مولی بگوید «اذهب الی البحر فی کل یوم»، قانون حقیقه الظهور حکم می‌کند که معنای حقیقی کلمه بحر را بگیریم. چون قرینه‌ای برخلاف ظاهر نداریم و تا زمانی که قرینه برخلاف ظاهر نباشد، همان معنای حقیقی ظاهر است. اما اگر قرینه

و لم یقصد ب «الحديث» هنا المعنى الحقيقي [ای الکلام الآدمی] بل أراد به [ای بکلامه] الإصغاء إلى صوت أمواج البحر؟ و هكذا نضل [ای نبقی] مترددین بین کلمة البحر و ظهورها اللغوی من ناحية، و کلمة «الحديث» و ظهورها اللغوی من ناحية اخرى [و لا يمكن الجمع هنا بین المعنیین الحقیقیین]، و معنى هذا أنا نتردد بین صورتین: إحداهما: صورة الذهاب إلى بحر من الماء المتموج و الاستماع إلى صوت موجه، و هذه الصورة هي التي توحى بها [ای تفهم من] کلمة البحر.

و الأخرى: صورة الذهاب إلى عالم غزير العلم و الاستماع إلى کلامه، و هذه الصورة هي التي توحى بها کلمة الحديث.

و فی هذا المجال [ای فی مجال التردد فی المدلول التصدیقی نتیجة للتردد فی المدلول التصوری] يجب أن نلاحظ السياق جميعا ککل [ای مجموعة الدوال

---

موجود گردد، ظهور دیگری برای لفظ براساس قرینه شکل می‌یابد و ظهور لفظ در معنای حقیقی کنار گذاشته می‌شود.

حال اگر مولی بر کلام خویش اضافه کند و بگوید «اذهب الی البحر فی کل یوم و استمع الی حدیثه باهتمام»، تطبیق قانون حقیقه الظهور خالی از پیچیدگی نیست. در اینجا باید جمله را به عنوان یک کل بررسی کرد و تمام اموری را که قابلیت دلالت دارند ملاحظه کرد و در اصطلاح گویند سیاق جمله را باید بررسی کرد. مراد از سیاق تمام آن چیزی است که قابلیت دلالت دارد، اعم از قرائن لفظی و غیر لفظی مانند ظرف مکان یا زمان یا وجود عهد ذهنی یا نوع مخاطب و متکلم. دلالت سیاق دلالتی است که از ملاحظه مجموعه دلالتها و جمع‌بندی آنها به دست می‌آید. در این مثال کلمه «بحر» در لغت به معنای دریاست و کلمه «حدیث» در لغت به معنای سخن آدمی است. اما نمی‌توان هر دو کلمه را حمل بر معنای حقیقی کرد. یا باید بگوییم کلمه حدیث به معنای صدای خروش دریاست و قرینه بر

این مجاز کلمه بحر است، یا بگوئیم بحر به معنای شخص عالم است و ذکر کلمه حدیث قرینه بر مجاز است. وقتی امر دایر بین این دو

و ما يستفاد منها في النهاية] و نرى أى هاتين الصورتين أقرب إليه [- السياق] فى النظام اللغوى العام [اى بحسب المفهوم العرفى]؟ أى أن هذا السياق إذا ألقى على ذهن شخص يعيش اللغة و نظامها [اى يكون صاحب اللغة و يعرف قانونها] بصورة صحيحة هل سوف تسبق إلى ذهنه الصورة الأولى أو الصورة الثانية؟ فإن عرفنا أن إحدى الصورتين أقرب إلى السياق بموجب النظام اللغوى العام- و لنفرضها [اى الصورة التى تكون اقرب] الصورة الثانية- تكون [اى تحصل] للسياق ككل، ظهور فى الصورة الثانية و وجب أن نفسر الكلام على أساس تلك الصورة الظاهرة [فعلى هذا نخرج من التردد بحكم السياق].

و يطلق على كلمه الحديث فى هذا المثال اسم «القرينه» لأنها هى التى دلت على الصورة الكاملة للسياق و أبطلت [- القرينه] مفعول [اى اثر] كلمه البحر و ظهورها [لكل لفظ ظهوره و لكن يبطل بوجود قرينه على خلافه و فى هذه الحالة لا يوجد

احتمال شد، باید سياق کلام را به عنوان یک مجموعه به هم پیوسته نظر کرد. آنگاه معلوم می شود که تفسیر دوم به سياق کلام نزدیکتر است. یعنی عرف از این کلام چنین می فهمد که «به نزد عالم برو و سخنان او را به خوبی گوش بده». پس قانون حقیقه ظهور در اینجا حکم می کند که لفظ بحر به معنای مجازی خود و لفظ حدیث به معنای حقیقی خود باشد. اولی ذو القرینه و دومی قرینه باشد. پس سياق کلام، قرینه را از ذو القرینه ممتاز می کند.

حال فرض کنید شخص بیماری ضعف اعصاب دارد و به پزشک مراجعه می کند و پزشک این جمله را به او می گوید. در این صورت ظهور عرفی عوض می شود.

قرینه و ذو القرینه عکس می گردد و سياق حکم می کند که بحر به معنای دریا و حدیث به معنای صدای امواج باشد. اما اگر یکی از دو معنا نزدیکتر نبود، یعنی ظهور تعیین کننده ای برای کلام در یکی از دو معنا پیدا نشد و احتمال قرینه یا ذو القرینه بودن در هریک از دو لفظ مساوی بود، دیگر کلام مجمل می شود و جایی برای تطبیق قانون تطابق بین مقام الاثبات و مقام الثبوت].

و اما إذا كانت الصورتان متكافئتين فى علاقتهما بالسياق [یعنی اذا لم يمكن تعيين القرينه من ذى القرينه حتى يقدم ظهور القرينه] فهذا يعنى أن الكلام أصبح مجملا و [المجمل] لا ظهور له، فلا يبقى مجال لتطبيق القاعدة العامة [اى حجية الظهور].



القرينة المتصلة و المنفصلة عرفنا أن كلمة «الحديث» في المثال السابق قد تكون قرينة في ذلك السياق [اما لو حملنا كلمة «الحديث» بمعنى صوت الامواج و حملنا كلمة «البحر» بمعناها الحقيقي فيصير كلمة «الحديث» ذا قرينة] و تسمى «قرينة متصلة» لأنها متصلة بكلمة «البحر»

---

حجية الظهور نداريم.

البتة در این مثال شاید بتوان گفت ذکر کلمه «باهتمام» در آخر جمله خود قرینه‌ای است که جانب معنای اول را ترجیح دهیم. چون گوش دادن به صدای دریا و امواج اهتمام نمی‌خواهد، اما گوش دادن به سخنان عالم، توجه و اهتمام لازم دارد تا شنونده به خوبی از کلام او بهره‌مند شود.

#### قرینه متصله و قرینه منفصله

قرینه هر چیزی را گویند که موجب صرف ظهور از کلمه دیگر می‌گردد و آن کلمه دیگر را ذو القرینه گویند. پس با وجود قرینه آن معنای لغوی و عرفی که لفظ در حال انفراد ظاهر در آن است، کنار می‌رود و ظهور دیگری برای لفظ در معنای مجازی و به مقتضای قرینه ایجاد می‌گردد.

قرینه یا لفظی است یا غیر لفظی. قرینه غیر لفظی یعنی اموری مثل زمان، مکان، عهد ذهنی یا خارجی، نوع مخاطب و متکلم و مانند آنکه براساس آنها باید دلالت لفظ

التي أبطلت مفعولها [ای ازاله اثرها و ظهورها] و [لأنها] داخله معها في سياق واحد [و هذا هو ملاك الاتصال] و الكلمة التي يبطل مفعولها بسبب القرينة تسمى ب «ذی القرينة».

و من أمثلة القرينة المتصلة الاستثناء من العام [فان المستثنى و المستثنى منه في سياق واحد]، كما إذا قال الأمر: «أكرم كل فقير إلا الفساق [منهم]» فإن كلمة «كل» ظاهرة في العموم لغة، و كلمة «إلا الفساق» تتنافى مع العموم [لأنها خاص و لا يمكن الجمع بين ظهور العام و ظهور الخاص و في هذا الحال نأخذ بظهور الخاص و يبطل ظهور العام لان الخاص قرينة بحكم السياق] و حين ندرس السياق ككل نرى أن الصورة التي تقتضيها هذه الكلمة أقرب إليه [- السياق] من صورة العموم التي تقتضيها كلمة «كل» بل لا مجال للموازنة بينهما، و بهذا تعتبر أداء

---

را تعیین کرد. اما قرینه لفظی از جنس لفظ است و هر لفظ نسبت به لفظ دیگر یا اتصال دارد یا انفصال. اتصال یعنی آنکه لفظ قرینه با لفظ ذو القرینه در یک جمله و یا در دو جمله متصل به هم دیده شود. چنانکه در مثال «اذهب الى البحر و استمع الى حديثه» گفته شد. و انفصال یعنی آنکه جمله مشتمل بر قرینه از جمله مشتمل بر ذو القرینه جدا باشد و با فاصله زمانی آورده شود.

یک نمونه از قرائن متصله استثنا است. اگر مولی بگوید «اکرم کل فقیر الا الفساق»، کلمه «کل» از ادوات عموم است و معنای عمومیت را در مدخول خود ایجاد می‌کند. اما وجود کلمه «الا الفساق» بعد از این عام، موجب می‌شود که دست از معنای لغوی و ظاهری برداریم. چون ما به سیاق کلام نظر می‌کنیم و می‌بینیم که ظهور کلمه استثنا در معنای خود نسبت به ظهور کلمه عام در معنای عموم نزدیکتر به سیاق است بلکه ترجیح یکی بر دیگری به حدی روشن است که اصلاً جای مقایسه بین این دو ظهور نیست. پس کلمه استثنا را قرینه و عام را ذو القرینه قرار می‌دهیم و با وجود قرینه در معنای کلمه عام تصرف می‌کنیم و می‌گوییم بنا بر قانون حقیقه الظهور متکلم معنای خصوص را اراده

الاستثناء قرینه علی المعنی العام للسياق [حرف الجار متعلق بـ «تعتبر» ای هذا الاعتبار حاصل لوجود السياق].

فالقرینه المتصله هی: کل ما يتصل بكلمه أخرى، فیبطل ظهورها و یوجه [- ما يتصل] المعنی العام للسياق الوجهه [مفعول مطلق نوعی] التي تنسجم معه [- ما يتصل].

و قد يتفق أن القرینه بهذا المعنی [ای الكلمه التي تبطل مفعول كلمه أخرى] لا تجيء متصله بالكلام بل منفصله عنه [ای فی خارج سياق الكلام الاول] فتسمى «قرینه منفصله».

و مثاله: أن يقول الأمر: «أكرم كل فقير» ثم يقول فی حدیث آخر بعد

---

کرده است، نه عموم را.

نمونه دیگر برای قرینه متصله صفت است؛ مانند «رأيت اسدا یرمی». نمونه دیگر جار و مجرور است؛ مانند «رأيت اسدا فی الحمام» و هكذا.

اما قرینه منفصله مانند آن است که امرکننده بگوید «اکرم کل فقیر». بعد در کلام دیگر و ساعتی دیگر بگوید «لا تکرّم فساق الفقراء». در اینجا ظهور کلام اول برقرار می‌شود و دلالت آن بر معنای حقیقی منعقد می‌گردد. آنگاه قرینه منفصله پیش می‌آید و حجیت ظهور اولی شکسته می‌شود و ظهور ثانوی براساس قرینه حجت می‌گردد. پس می‌گوییم متکلم از کلمه عام همه فقرا را قصد نکرده است، بلکه خصوص فقرای عادل را قصد کرده است.

حال هنگام آن رسیده است که به بیان یک قاعده اصولی بپردازیم. قاعده آن است که: «ظهور قرینه مقدم بر ظهور ذو القرینه است؛ چه قرینه متصله باشد یا منفصله».<sup>۵۰</sup> این

---

<sup>۵۰</sup> (۱). فرق قرینه متصله با منفصله در این است که مدلول تصدیقی ذو القرینه برطبق قرینه متصله درست می‌شود، ولی قرینه منفصله ظهور ذو القرینه را بعد از آنکه انعقاد پیدا کرد، از حجیت ساقط می‌کند.

ساعه: «لا تكرم فساق الفقراء» فهذا النهى لو كان متصلا بالكلام الأول لاعتبر قرينه متصله و لكنه [- هذا النهى] انفصل عنه [- الكلام الاول] فى هذا المثال.

و فى هذا الضوء نفهم معنى القاعده الأصوليه القائله: إن ظهور القرينه مقدم على ظهور ذى القرينه سواء كانت القرينه متصله أو منفصله [فالدلاله التصديقيه تكون على اساس القرينه و سيأتى ان تقديم الخاص على العام يكون بمقتضى الجمع العرفى. فهذه القاعده عرفيه كما ان تمييز القرينه من ذى القرينه عرفيه].

قاعده درصدد بيان آن است که اگر لفظی به عنوان قرینه در جمله به کار رفت و امر دایر شد که معنای حقیقی قرینه یا معنای حقیقی ذو القرینه را بگیریم، همیشه ظهور قرینه در معنای حقیقی مقدم بر ظهور ذو القرینه است و هیچ‌گاه کار به عکس نمی‌شود. مثلاً در جمله «رایت اسدا یرمی» هیچ‌گاه نمی‌گوییم «یرمی» به معنای مجازی یعنی دریدن است و «اسد» به معنای حقیقی یعنی حیوان مفترس است؛ بلکه چون «یرمی» قرینه است، پس به معنای حقیقی است و «اسد» چون ذو القرینه است، پس به معنای مجازی است.<sup>۵۱</sup>

#### خلاصه مطالب گذشته

۱. در هر کلامی برای کشف مراد متکلم از دو ظهور استفاده می‌کنیم: اول ظهور لفظ در مرحله دلالت تصویری و دوم ظهور حال متکلم در تطابق بین مقام اثبات و مقام ثبوت.

۲. اساس حجیت ظهور بر دلالت تصدیقی استوار است و دلالت تصویری راهی برای کشف آن است.

۳. دلیل بر حجیت ظهور متکون از دو مقدمه است: اول آنکه سیره صحابه و اصحاب ائمه بر عمل به ظهور بوده است و دوم آنکه منعی از طرف شارع دیده نشده است. پس این سیره مورد امضای شارع است.

۴. هر لفظی نسبت به معنا یا نص است یا ظاهر یا مشترک. در حالت اول قانون حجیت ظهور اقتضا می‌کند که بگوییم همان یک معنا مقصود است، و در حالت دوم قانون حجیت ظهور حکم می‌کند که معنای ظاهر مراد است، و در حالت سوم قانون حجیت ظهور کاربردی ندارد.

۵. در بعضی موارد قانون حجیت ظهور محتاج آن است که دلالت سیاق را- که از ملاحظه مجموع دلالتها به دست می‌آید- مورد نظر قرار دهیم.

<sup>۵۱</sup> (۱). باید توجه داشت این قانون وقتی قابل استفاده است که سیاق کلام قرینه را از ذو القرینه ممتاز کند. یعنی عرف عام در تعیین قرینه از ذو القرینه شك نکند. آنگاه مقدم بودن ظهور قرینه چیزی است که از همان قرینه بودنش دانسته می‌شود.

۶. قاعده اصولی آن است که ظهور قرینه بر ظهور ذی القرینه مقدم است. این قاعده گاه در کشف مراد متکلم و تعیین دلالت تصدیقی به کار گرفته می‌شود.

اثبات الصدور [للدلیل الشرعی] لکی نعمل بکلام بوصفه دلیلا شرعیا لا بد من إثبات صدوره [- الکلام] من المعصوم و ذلك بأحد الطرق التالية:

الأول: التواتر، و ذلك بأن ينقله [- الکلام] عدد كبير من الرواة، و كل خبر

#### اثبات صدور

تا بدین جا بحث حجیت ظهور به پایان رسید. در پیش گفتیم که در دلیل شرعی، چه لفظی باشد یا غیر لفظی، سه بحث مطرح است: اول بحث دلالت و ظهور، دوم بحث حجیت ظهور و سوم بحث اثبات صدور. اکنون به بحث سوم می‌پردازیم، ولی چنانکه تاکنون ملاحظه شد، تمرکز مباحث روی ادله لفظی بود و درباره ادله غیر لفظی بعد از این سخن خواهیم گفت.

اگر بخواهیم به یک دلیل شرعی لفظی عمل کنیم، باید پیش از هر چیز دلیل بودن دلیل به طریقی ثابت شود، وگرنه در صورتی که اصلا چنین کلامی از شارع صادر نشده بود، بلکه روایتی ساخته و پرداخته دشمنان اسلام باشد، دیگر حجت نیست.<sup>۵۲</sup>

برای اثبات صدور چهار طریق وجود دارد:

طریق اول تواتر است.

به این معنا که آن دلیل شرعی لفظی ناقلین بسیار داشته باشد؛ به گونه‌ای که کثرت جمعیت آنها ما را از شک و شبهه به درآورد و احتمال کذب یا اشتباه

[ای نقل] من هذا العدد الكبير يشكل احتمالا للقضية [- ای لکلام المعصوم] و قرینه لإثباتها، و بتراکم الاحتمالات و القرائن يحصل اليقين بصدور الکلام.

و حجیة التواتر قائمة على أساس إفادته للعلم و لا تحتاج حجیته إلى جعل و تعبد شرعی. [و بعبارة اخرى اذا كان الناقلون جماعة كثيرة نقطع بصحة نقلهم و بصدور

<sup>۵۲</sup> (۱). قرآن دلیل شرعی لفظی است، ولی بحث اثبات صدور نسبت به آن مطرح نمی‌شود. چون شکی نداریم این قرآنی که در دست ماست، همان قرآنی است که خدا بر پیامبر نازل کرد. یعنی قطعی السند است.

همه آنها را با هم مردود بدانیم. پس در این حالت که اخبار مخبرین به حد تواتر می‌رسد، صدور مخبر عنه - که نفس دلیل است - ثابت می‌گردد. اما اگر تعداد مخبرین به اندازه‌ای نباشد که قطع به صدور خبر حاصل شود، دیگر تواتر موجود نیست. البته در حصول تواتر عدد معینی را ذکر نمی‌کنیم و نیز در حصول قطع شخص خاصی را ملاحظه نمی‌کنیم. زیرا چه بسا فردی دیرباور یا زودباور باشد. فقط می‌گوییم باید تعداد مخبرین به قدری باشد که خبر آنها برای انسان قطع‌آور باشد. بنابراین تفسیری که برای تواتر ذکر کردیم، معلوم می‌گردد که حجیت تواتر براساس حصول قطع است، نه اینکه تواتر به‌خودی‌خود چیزی باشد و اثبات صدور کند. پس تواتر حجت است، چون قطع حجت است و حجیت قطع ذاتی و مستغنی از جعل و تعبد است. پس حجیت تواتر هم ذاتی و مستغنی از جعل و تعبد است.

دلیل اینکه تواتر اثبات صدور می‌کند، آن است که در هر خبری دو احتمال است: احتمال مطابقت با واقع و احتمال عدم مطابقت. وقتی مخبر اول را ملاحظه می‌کنیم، احتمالی در ناحیه مطابقت با واقع و صدق مخبر پیدا می‌شود. چون وجود هر مخبری یک قرینه بر صدق خبر است. وقتی مخبر دوم هم اضافه شد، احتمال صدق کمی بیشتر راجح و احتمال کذب کمی بیشتر مرجوح می‌گردد. مخبر سوم و چهارم و پنجم که اضافه می‌شود، احتمال صدق بیشتر و بیشتر و احتمال کذب کمتر و کمتر می‌شود، تا اینکه عدد مخبرین به اندازه‌ای می‌رسد که احتمال صدق در نهایت قوت و احتمال کذب در نهایت ضعف قرار می‌گیرد. آنگاه احتمال خلاف متنفی می‌شود و علم حاصل می‌شود. این منطق را منطق حساب احتمالات گویند. که براساس تراکم

### الكلام و القطع حجة ذاتا

الثانی: الإجماع و الشهرة، و توضیح ذلك أنا إذا لاحظنا فتوى الفقيه الواحد بوجوب الخمس في المعادن مثلا نجد أنها تشكل قرينة إثبات ناقصة [أي لا ترفع الشك] على وجود دليل لفظي [أو غير لفظي لكن الكلام هنا في الدليل اللفظي] مسبق يدل [ذلك الدليل] على هذا الوجوب، لأن فتوى الفقيه تجعلنا نحتمل تفسيرين لها:

أحدهما: أن يكون [الفقيه] قد استند في فتواه إلى دليل لفظي مثلا بصورة صحيحة [أي الدليل كان في الواقع تام السند و تام الدلالة].

و الآخر: أن يكون مخطئا في فتواه. [فتصور ما ليس بدليل دليلا لجهة عدم

احتمالات و تجمع قرائن شكل می‌گیرد<sup>۵۳</sup>.

<sup>۵۳</sup> (۱). ممکن است گفته شود چرا احتمالات صدق ضمیمه می‌شود، ولی احتمالات کذب به هم ضمیمه نمی‌شود؟

اجماع یعنی اتفاق جمیع علما بر فتوای معینی.

شهرت در مرتبه پایینتر از اجماع است. یعنی اتفاق اکثریت علما بر فتوای معینی.

هرگاه فقیهی فتوای معینی صادر کند، مثلاً حکم به وجوب خمس در معادن دهد، فتوای او یک قرینه است بر وجود دلیل شرعی که اقتضای این فتوا را داشته باشد. چون در هر فتوایی دو احتمال وجود دارد: احتمال آنکه خطا باشد و مدرک معتبری نداشته باشد و احتمال آنکه مدرک معتبر و دلیل شرعی معینی در نزد فقیه موجود بوده که براساس

ملاحظه الاشکال فی السند او الدلالة].

و ما دما نحتمل فیها [- الفتوی] هذین التفسیرین معا فهی [- الفتوی] قرینه إثبات ناقص [یحتاج الی انضمام قرائن اخر فی اثبات الصدور]، فإذا أضفنا إلیها فتوی فقیه آخر بوجوب الخمس فی المعادن أيضاً، کبر احتمال وجود دلیل لفظی يدل [دلیل لفظی] علی الحكم نتیجه لاجتماع قرینتین ناقصتین، و حین ینضم إلی الفقیهین فقیه ثالث نزداد میلا إلی الاعتقاد بوجود هذا الدلیل اللفظی و هكذا نزداد میلا إلی الاعتقاد بذلك [ای وجود الدلیل] كلما ازداد عدد الفقهاء [المفتیین] بوجوب الخمس فی المعادن. فإذا کان الفقهاء قد اتفقوا جمیعاً علی هذه الفتوی سمی ذلك إجماعاً و إذا کانوا یشکلون الأكثریه فقط سمی ذلك شهرة.

فالإجماع و الشهرة [الفتوائیه] طریقان لاكتشاف وجود الدلیل اللفظی فی جملة من الأحيان. [ای حینما یبلغ احتمال الصواب غایة القوة و احتمال الخطاء غایة الضعف] و حکم الإجماع و الشهرة من ناحیه أصولیه أنه متى حصل العلم

آن چنین فتوا داده است. پس فتوای فقیه مطابق دلیل و صواب است. وقتی یک فقیه پیدا می شود که قائل به چنین فتوایی می شود، احتمال وجود دلیل کمی ترجیح می یابد.

چون فتوای مفتی یک قرینه بر وجود دلیل است. وقتی مفتی دوم و سوم هم ضمیمه شوند، قرینه دوم و سوم هم پیدا می شود. تا آنجا که از کثرت مفتیان و کثرت قرائن احتمال خطا در نهایت ضعف قرار می گیرد. از این نظر اجماع و شهرت مانند تواتر است. یعنی از تجمع قرائن و تراکم احتمالات قطع به وجود و صدور دلیل پیدا می شود. و بنابراین منطق فرقی بین اجماع و شهرت نیست. به این معنا که تجمع قرائن در حدی که احتمال خلاف را ناپود کند

جواب آن است که در صدق خبر صدق یکی از مخبرین کافی است، ولی در کذب خبر کذب جمیع مخبرین لازم است. وقتی مخبرین به همه ضمیمه می شوند، احتمالات صدق تجمع پیدا می کند و درجه موافقت با واقع افزایش می یابد. و به همین میزان احتمال مخالفت کاهش می یابد. چون در کذب خبر لازم است همه مخبرین دست به دست هم داده باشند و دروغ گفته باشند. اما در صدق خبر صدق جمیع مخبرین لازم نیست، بلکه صدق یک نفر کافی است. پس هر فردی یک قرینه بر صدق است. همین توضیح در بحث اجماع و شهرت و بحث سیره متشرعه نیز می آید.

لازم است. چه این مقدار از شهرت حاصل شود یا از اجماع و نیز بنابراین منطق، اجماع و شهرت به خودی خود دلیل شرعی به حساب نمی آیند و به شمار آوردن اجماع در عرض کتاب و سنت و عقل به

بالدلیل الشرعی بسبب الإجماع أو الشهرة وجب الأخذ بذلك [ای بالعلم الحاصل] فی عملیه الاستنباط، و أصبح الإجماع و الشهرة حجة [و عنصر مشترک] و إذا لم يحصل العلم بسبب الإجماع أو الشهرة، فلا اعتبار بهما، إذ لا يفيدان حينئذ إلا الظن و لا دليل على حجية هذا الظن شرعا فالأصل عدم حجيته [- هذا الظن] لأن هذا [ای عدم الحجية] هو الأصل فی کل ظن كما تقدم. [فلا يكون الاجماع و الشهرة من الأدلة الشرعية مستقلا بل حجيتهما على اساس حجية العلم].

الثالث: سيرة المتشرعة [اما السيرة العقلائية فلا تثبت الصدور على اساس حساب الاحتمالات و الكشف الإنی بل على اساس امضاء الشارع فحجيتها ترجع الى حجية التقرير و يأتي فی باب الدليل الشرعی غير اللفظی]، و هي السلوك العام للمتدينين

عنوان یکی از ادله شرعی تسامح است، بلکه حجیت اجماع براساس حجیت علم است، نظیر تواتر. و اگر از اجماع یا شهرتی علم به صدور پیدا نشد، اعتباری به آنها نیست. چون در این حالت تنها مفید ظن است و چنانکه سابقا گفتیم، اصل در هر ظنی عدم حجیت است تا زمانی که دلیل معتبر شرعی بر حجیت آن پیدا شود که در این صورت حجت است.

اما اینکه اجماع و شهرت در چه حالتی اثبات صدور نمی کند، مطلبی است که در آینده خواهد آمد. در آنجا که برای کاشفیت آرای فقها از وجود دلیل شرعی، شروطی را ذکر می کنیم که بدون آنها اجماع و شهرت کاشف نخواهد بود.<sup>۵۴</sup>

طریق سوم برای اثبات صدور سیره متشرعه است.

سیره متشرعه یعنی رفتار خاصی که برای همه متدینین در عصر معصومین وجود داشته است. اجماع اتفاق قولی است، آن

فی عصر المعصومين [و المعاصرة شرط اساسی] من قبيل اتفاقهم على إقامة صلاة الظهر فی يوم الجمعة بدلا عن صلاة الجمعة، أو على عدم دفع الخمس من الميراث.

و هذا السلوك العام إذا حللناه إلى مفرداته و [عطف تفسیر] لاحظنا سلوك كل واحد بصورة مستقلة، نجد أن سلوك الفرد المتدين الواحد فی عصر التشريع، يعتبر قرينه إثبات ناقصة على صدور بيان شرعی يقرر ذلك السلوك [ای

<sup>۵۴</sup> (۱). از جمله اینکه اصحاب اجماع باید از متقدمین باشند و نیز بر فتوای خود مدرک معینی را نشان ندهند، وگرنه خود آن مدرک مورد بررسی باید قرار گیرد.

یوجب البیان الشرعی ذلک السلوک]، و نحتمل فی نفس الوقت ایضا الخطأ و الغفلة و حتی التسامح [فالسیره مثل الاجماع و مثل التواتر یأتی فیها احتمالات احتمال الصواب و احتمال عدم الصواب].

فإذا عرفنا أن فردین فی عصر التشریع [عصر التشریع هنا بمعنی عصر حضور المعصوم] کانا یسلکان نفس السلوک و یصلیان الظهر مثلاً فی یوم الجمعة ازدادت قوة الإثبات [ای وجود دلیل یدل علی کفایة الظهر عن الجمعة]، و هكذا

---

هم از طایفه خاصی، ولی سیره متشرعه اتفاق عملی است و مربوط به همه متدینین است. فرض کنید سیره عملی مردم مسلمان در زمان معصومین چنین بوده است که نماز ظهر را اقامه می کردند و آن را بدل از نماز جمعه می دانستند. یا نسبت به مالی که به مسلمانی ارث می رسید، خمس نمی دادند. اگر از طریق منطق حساب احتمالات وارد شویم، می توان سیره را چنین تحلیل کرد که هر عملی و رفتاری فی حد نفسه یا مطابق نظر شارع است یا مخالف نظر شارع. وقتی این عمل از یک مسلمان سر می زند، مسلمان بودن او یک قرینه است بر اینکه رفتارش مستند به شرع و با رعایت نظر شارع است. چون شخص متدین و مسلمان بما هو مسلمان رفتارش براساس دستور شرع است. وقتی شخص دوم و سوم و چهارم اضافه می شوند، احتمال اینکه دلیل شرعی (اعم از لفظی و غیر لفظی) در کار بوده است بیشتر و بیشتر می شود و احتمال اینکه دلیلی در کار نبوده است و عمل آنها بدون مستند شرعی و ناشی از بی توجهی و سهل انگاری و

تکبر قوة الإثبات حتی تصل إلى درجة كبيرة عند ما نعرف أن ذلک السلوک کان سلوکاً عاماً یتبعه جمهرة المتدینین فی عصر التشریع، إذ یبدو من المؤکد حیث أن سلوک هؤلاء جمیعاً لم ینشأ عن خطأ أو غفلة أو تسامح [فی ان یکون عملهم موافقاً لنظر الشارع]، لأن الخطأ و الغفلة أو التسامح قد یقع فیه هذا أو ذاک، و لیس من المحتمل أن یقع فیه جمهرة المتدینین فی عصر التشریع جمیعاً.

و هكذا نعرف أن السلوک العام مستند إلى بیان شرعی [لفظی او غیر لفظی] یدل علی إمكان إقامة الظهر فی یوم الجمعة، و عدم وجوب الخمس فی المیراث. و هی [ای السیره] فی الغالب [لا دائماً] تؤدی إلى الجزم بالبیان الشرعی ضمن شروط لا مجال لتفصیلها الآن.

و متی کانت [السیره] کذلک [ای حصل منه الجزم] فهي حجة، و أما إذا لم یحصل منها الجزم فلا اعتبار بها لعدم الدلیل علی الحجیة حیثئذ. [و قلنا ان

---

مسامحه بوده است، کمتر و کمتر می شود. تا جایی که وقتی می بینیم اصلاً همه مسلمانان و متدینین چنین می کرده اند دیگر تردیدی در وجود دلیل شرعی که مستند عمل آنها باشد، پیدا نمی کنیم و احتمال خلاف به نهایت ضعف می رسد. یعنی می گوئیم امکان ندارد همه مسلمانان، آن هم در زمان حضور معصومین، آن قدر از اسلام فاصله گرفته باشند که جملگی بر غیر طریق اسلامی باشند و حتی بعضی در میان آنها پیدا نشود که بر طریق اسلامی عمل کند.



اگر چنین سیره‌ای از متدینین در عصر تشریع ثابت شد، به طور غالب برای ما علم حاصل می‌شود که ناچار بیان شرعی در اختیار آنها بوده است و براساس آن دلیل شرعی بوده است که نماز ظهر را بدل از نماز جمعه می‌دانستند و یا در میراث خمس نمی‌دادند. بلکه اگر تجمع قرائن در سیره به حدی نبوده که علم‌آور باشد، بلکه سیره متشرعه نوعی ظن به وجود دلیل شرعی تولید کرد، دیگر حجت نیست. چون حجیت سیره متشرعه به حجیت علم رجوع می‌کند و خود مستقلاً چیزی به شمار نمی‌آید و تا زمانی که مفید ظن است اصل در باب ظنون عدم حجیت است. البته برای

### الاصل عدم حجیه الظن]

و هذه الطرق الثلاث كلها مبنية على تراكم الاحتمالات و تجمع القرائن [و تكشف عن وجود الدليل كشف المعلول عن العلة].

الرابع: خبر الواحد الثقة. و نعبر بخبر الواحد عن كل خبر لا يفيد العلم، [و ان كان منقولاً عن مخبرين متعددين]، و حكمه أنه إذا كان المخبر ثقة أخذ به [الخبر] و كان [الخبر] حجة و إلا فلا. و هذه الحجية ثابتة شرعاً لا عقلاً لأنها لا تقوم على أساس حصول القطع، بل [الخبر الواحد مفيد للظن عادة و هذا الظن حجة] على أساس أمر الشارع باتباع خبر الثقة، فقد دلت أدلة شرعية عديدة على ذلك، و يأتي بيانها في حلقة مقبلة إن شاء الله تعالى.

حجیت سیره متشرعه شروطی است که در جای خود ذکر شده است.<sup>۵۵</sup>

تا اینجا سه طریق برای اثبات صدور ذکر شد و هر سه مبتنی بر تراکم احتمالات و تجمع قرائن بود که در منطق حساب احتمالات به کار گرفته می‌شود.

### طریق چهارم خبر واحد ثقة است.

خبر واحد در مقابل خبر متواتر است و منظور از آن هر خبری است که مفید علم نباشد. پس مراد از واحد، واحد حقیقی نیست، بلکه خبر واحد شامل خبر دو یا سه مخبر نیز می‌شود. حجیت خبر واحد ثقة، ذاتی نیست، چون مفید علم نیست، بلکه مفید ظن است. مکرراً گفتیم اصل در ظنون عدم حجیت است، مگر ظنی که دلیل بر حجیت آن داریم. در آن صورت حجیت تبعیدی و جعلی پیدا خواهد کرد. وقتی حجیت خبر واحد ثقة ثابت شود، می‌توان به وسیله آن صدور دلیل را ثابت کرد. یعنی مؤدی و مضمون خبر او را به عنوان یک دلیل شرعی که از طرف

<sup>۵۵</sup> (۱). از جمله شروط، معاصرت سیره با زمان حضور معصومین است که از آن به عنوان عصر تشریع نام بردیم. اگر سیره، سیره معاصره نباشد و سیره مستحدثه باشد، کشف از وجود دلیل نمی‌کند. چون در صورت معاصرت امکان ردع شارع موجود است و بدون امکان ردع کاشفیت سیره از وجود دلیل، به طریق انی درست می‌آید.

و من تلك الأدلة آية النبأ، و هي قوله تعالى: «يا أيها الذين آمنوا إن جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا...» الآية [الحجرات ٦]، فإنه يشتمل على جملة شرطية و هي تدل منطوقاً على إناطة وجوب التبين بمجىء [حرف الجار متعلق ب «وجوب»] الفاسق بالنبأ [حرف الجار متعلق ب «مجىء»]، و تدل مفهوماً على نفى وجوب التبين فى حالة مجىء النبأ من قبل غير الفاسق، و ليس ذلك [اى نفى وجوب التبين] إلا لحجيته [- النبأ من قبل غير الفاسق] فيستفاد من الآية الكريمة حجية خبر

---

شارع صادر شده است، تعبداً پذیرفت.

خبر ثقة ذاتا حجت نیست، ولی شارع دستور داده است که شخص ثقة را تأیید کنیم و خبر او را بپذیریم. پس ما از روی تعبداً به دستور خود شارع خبر ثقة را حجت قرار می‌دهیم. یعنی حجیت خبر ثقة جعلی و تعبداً است. به بیان دیگر از وثاقت خبر واحد، علم به صدور خبر حاصل نمی‌شود، ولی شارع گفته است من وثاقت مخبر را به عنوان وسیله‌ای برای کشف صدور خبر قرار می‌دهم.

ادله متعددی بر حجیت خبر واحد ثقة قائم است که در حلقه دوم مشروحا ذکر خواهد شد. تمام این ادله خبر واحد را به شرط وثاقت مخبر ثابت می‌کند. اما دلیلی بر حجیت خبر واحد غیر ثقة نداریم، با اینکه ایجاد ظن می‌کند. پس خبر غیر ثقة تحت قاعده کلی داخل است که: الاصل فى الظنون عدم الحجية ما لم يثبت بالدليل العكس.

یکی از ادله، از باب نمونه، آیه نبأ است. خداوند در سوره حجرات می‌فرماید: «يا أيها الذين آمنوا إن جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا...» چگونگی دلالت به این شرح است که آیه شریفه مشتمل بر جمله شرطیه است. و در پیش گفتیم که جمله شرطیه ذات مدلولین است؛ مدلول ایجابی و مدلول سلبی. و ما در اینجا از مدلول سلبی استفاده می‌کنیم.

منطوق آیه می‌گوید وجوب تبیین و تحقیق منوط به فاسق بودن مخبر است. آنگاه از مفهوم به دست می‌آید که اگر خبر از ناحیه فاسق آورده نشد، یعنی عادل خبر آورد، دیگر وجوب تبیین در کار نیست. یعنی بدون پرس‌وجو و بدون تحقیق قابل قبول و مورد تأیید

العادل الثقة [اما خبر الفاسق الثقة فليس بحجة بمفهوم الآية].

و يدل على حجية خبره أيضا أن سيرة المتشعبة و العقلاء عموماً على الاتكال عليه. و نستكشف من انعقاد سيرة المتشعبة على ذلك و استقرار عمل أصحاب الأئمة و الرواة عليه [- الاتكال] أن حجيته متلقاه لهم [اى مأخوذة] من قبل الشارع وفقاً لما تقدم من حديث عن سيرة المتشعبة، و كيفية الاستدلال بها [- السيرة].

---

است. و این همان حجیت است پس خبر واحد ثقة بنا بر مفهوم آیه نبأ حجت است.

از دیگر ادله بر حجیت خبر واحد ثقه، سیره متشرعه و سیره عقلاست<sup>۵۶</sup> ما می بینیم که اهل شرع در زمان معصومین جملگی به خبر واحد ثقه عمل می کردند و هیچ تردیدی که مستلزم تحقیق در خبر باشد روا نمی داشتند، بلکه مخبر ثقه را به جهت ثقه بودنش مصون از کذب می دانستند و او را تصدیق می کردند. این عمل ما را به این نتیجه می رساند که لابد متشرعه از لسان شرع چیزی دانسته بودند و عمل آنها مستند به دستور شارع بوده است.

چون متشرعه از آن نظر که اهل عمل به شرع هستند رفتارشان مأخوذ از شارع است و اوست که سبب پیدایش این سیره شده است. پس سیره متشرعه به بطریق انی کاشف از وجود دلیل است. اما در سیره عقلا مطلب کمی فرق می کند. سیره عقلا بما هم عقلا، کشف از چیزی نمی کند. چون عقلا غالباً رفتارشان مستند به خودشان است و همیشه ملزم به رعایت نظر شارع نیستند. اما سیره عقلا با ضمیمه عدم ردع شارع حجیت پیدا می کند. چنانکه شارع در عمل به خبر واحد ثقه، عقلا را تخطئه نکرده است. پس لابد سیره عقلا را در این جهت پذیرفته است.

### خلاصه مطالب گذشته

۱. صدور دلیل به چهار طریق ثابت می شود: تواتر، اجماع و شهرت، سیره متشرعه و عقلا و خبر ثقه. حجیت طرق سه گانه اول براساس افاده علم است، پس حجیت آنها ذاتی است، ولی حجیت خبر ثقه جعلی و تبعیدی است.

۲. تواتر و اجماع و سیره در این جهت اشتراک دارند که در هر سه طریق از تراکم احتمالات و تجمع قرائن علم حاصل می شود.

۳. حجیت خبر ثقه به مفهوم آیه نبأ و نیز به سیره متشرعه و عقلا ثابت می شود.

ب- الدلیل الشرعی غیر اللفظی الدلیل الشرعی غیر اللفظی کل ما یصدر من المعصوم مما له دلالة علی الحكم الشرعی و لیس من نوع الکلام. و یدخل ضمن ذلك فعل المعصوم [ای عمله الخارجی]، فإن أتى المعصوم بفعل دل [- اتیانه] علی جوازه [ای عدم حرمته]، و إن ترکه دل [- ترکه] علی عدم وجوبه. و إن أوقعه بعنوان کونه [- الفعل] طاعة لله تعالی دل [- ایقاعه] علی المطلوبیة [ای دل علی کون العمل]

### ب. دلیل شرعی غیر لفظی

گفتیم که دلیل شرعی یا لفظی است یا غیر لفظی. بحث از دلیل شرعی لفظی در طی سه محور به پایان رسید. اکنون به بحث از دلیل شرعی غیر لفظی می پردازیم و فقط از اثبات صدور بحث می کنیم. بحث از دلالت و ظهور و حجیت

<sup>۵۶</sup> (۱). در سیره متشرعه، متشرعه بودن اهل سیره فقط لحاظ می شود و ملاک، همین عنوان آفاست. گرچه متشرعه در عقلا داخل هستند. اما در سیره عقلا جنبه خاصی ملاک نیست، بلکه رفتار عقلا بما هم عقلا ملاحظه می شود؛ متشرعه و غیر متشرعه فرقی نمی کند. پس دایره سیره عقلائی اعم از سیره متشرعه است.

ظهور در اینجا نیز مطرح است، ولی به شکل دیگر. آنچه در بحث اول و دوم آوردیم، مختص باب الفاظ بود و به آن شکل در اینجا مطرح نمی‌شود.

### تعریف دلیل شرعی غیر لفظی:

دلیل شرعی غیر لفظی هر چیزی است که از معصوم صادر شود و دلالت بر حکم شرعی داشته باشد، ولی از نوع الفاظ نباشد؛ مانند فعل

مطلوبا عند الله كالواجبات والمستحبات]، و یثبت لدینا صدور هذه الأنحاء من التصرف [ای ترک و فعله مطلقا او بعنوان کونه طاعة لله] عن المعصوم بنفس الطرق المتقدمة [ای الاجماع و الشهرة و التواتر و سيرة المتشرعة و خبر الواحد الثقة] التي یثبت بها صدور الدلیل الشرعی اللفظی.

و یدخل ضمن ذلك [ای الدلیل الشرعی غیر اللفظی] تقریر المعصوم، و هو السکوت منه عن تصرف [ای عمل] یواجهه، فإنه یدل على الإمضاء و إلا لكان على المعصوم أن یردع [و یمنع] عنه [- تصرف]، فیستكشف من عدم الردع الإمضاء و الارتضاء.

معصوم. پس اگر معصوم عملی را انجام داد، می‌توان فهمید که آن عمل جایز است و حرام نیست. این جواز، جواز به معنی اعم است که شامل وجوب و کراهت و استحباب و اباحه می‌شود. اما تعیین یکی از این‌ها از نفس فعل معصوم ممکن نیست. همچنین اگر معصوم عملی را ترک کرد، می‌توان فهمید که آن عمل واجب نیست. و اگر معصوم عملی را به عنوان طاعت و عبادت برای خدا انجام داد، می‌توان فهمید که آن عمل مطلوبیت (ثواب) دارد؛ یعنی یا واجب است و یا مستحب. چون اطاعت و عبادت امری است که نامطلوب واقع نمی‌شود. اگر چیزی عبادت باشد و عبادت بودن آن را از فعل معصوم بفهمیم، حتما مطلوبیت خواهد داشت<sup>۹۷</sup>.

بحث ما در اینجا مشتمل بر دو بخش است: اول اینکه ثابت شود معصوم فلان عمل را انجام داد و فلان عمل را ترک کرد. دوم اینکه دلالت فعل یا ترک معصوم بر جواز یا عدم وجوب دانسته شود. در بخش دوم باز هم بحث دلالت و حجیت دلالت مطرح

و التصرف تارة یكون شخصیا [ای من شخص معین] فی واقعة معینة، كما إذا توضحاً إنسان أمام الإمام فمسح منکوسا [ای الی العقب] و سکت الإمام عنه [ای عن هذا الوضوء و المسح منکوسا]، و أخرى یكون [التصرف] نوعیا [ای لا یختص بشخص معین بل من نوع الاشخاص] كالسيرة العقلائیة، و هی عبارة عن میل عام عند العقلاء نحو [ای جانب] سلوک معین دون ان یكون للشرع دور إیجابی فی تکوین هذا الميل [ای الشارع لم یکن سببا فی تکوین السيرة و هذا

<sup>۹۷</sup> (۱). عبادت حرام و مکروه و مباح نداریم. اما عبادت حرام نداریم، چون عبادت یعنی آنچه وسیله تقرب به خداست و آنچه حرام است مایه تقرب نیست. اما عبادت مباح نداریم، چون تقرب به خدا همیشه خالی از ثواب و رجحان نیست. اما عبادات مکروه، مانند نماز در حمام، به معنای تقلیل ثواب است، نه اینکه اصلاً ثوابی به آن تعلق نگیرد و مرجوح باشد.

بخلاف السيرة المتشعبة]. و مثال ذلك الميل العام لدى العقلاء نحو الأخذ بظهور كلام المتكلم أو خبر الثقة [فهذا كان ثابتاً قبل زمان الشارع] أو [الميل العام لدى العقلاء] باعتبار

است، اما نه به آن شکل که در باب دلیل لفظی مطرح بود. در اینجا دلالت به علاقه وضعیه نیست و ظهور، ظهور لفظی نیست و حجیت دلالت به معنای حجیت ظهور لفظی نیست، بلکه به معنای حجیت فعل معصوم است در عدم حرمت و حجیت ترک معصوم است در عدم وجوب<sup>۵۸</sup>. اما نسبت به بخش اول که اثبات صدور باشد، از همان راهها که صدور دلیل لفظی ثابت می‌شود، صدور دلیل غیر لفظی نیز ثابت می‌شود.

بنابراین فعل یا ترک یا تقریر معصوم گاه به سبب تواتر و گاه به اجماع و شهرت و گاه از طریق سیره متشرعه و گاه به وسیله خبر واحد ثقة ثابت می‌شود.

از ادله شرعی غیر لفظی، تقریر معصوم است.

تقریر یعنی سکوت معصوم در مقابل عملی که در حضور او انجام می‌شود. این سکوت نشانه رضایت و دلیل بر امضا معصوم است، و گرنه معصوم نسبت به عملی که صحیح نباشد، اعتراض و ممانعت می‌کند<sup>۵۹</sup>.

پس همین‌که شخصی در محضر معصوم کاری کرد و حضرت او را توبیخ و منع ننمود، می‌فهمیم که آن عمل مورد رضایت اوست.

الحیازة [ای عملیة التجمیع و الأخذ] سببا لتملك المباحات الأولية [کالطیور فی الهواء و الحیتان فی البحر]. و السیرة العقلائیة بهذا المعنی تختلف عن سیرة المتشرعة التي تقدم أنها إحدى الطرق لكشف صدور الدلیل الشرعی، فإن سیرة المتشرعة بما هم كذلك [ای اهل الشرع و اهل الالتزام بحکم الشارع]، تكون عادةً وليدة [و منبعثة من] البیان الشرعی، و لهذا تعتبر كاشفة عنه كشف المعلول عن العلة، و أما السیرة العقلائیة فمردها [ای مرجعها] كما عرفنا إلى میل عام يوجد عند العقلاء نحو سلوك معين، لا كنتیجة لبیان شرعی بل نتیجة العوامل و المؤثرات الاخری التي تتكيف وفقا لها [- العوامل] میول العقلاء و تصرفاتهم،

تفصیل مطلب به این قرار است که معصوم یا مواجه با عمل شخص معینی است یا مواجه با عمل نوعی و رفتار عمومی عقلاست. صورت اول مانند آن است که شخصی در حضور امام وضو بگیرد و مسح سر را معکوس انجام دهد، یعنی از طرف جلو به طرف پشت سر. سکوت امام در مقابل این عمل دلالت می‌کند که این نوع مسح صحیح است و وضو را باطل نمی‌کند. صورت دوم مانند آن است که ما می‌بینیم همه عقلا به رفتار خاصی گرایش دارند،

<sup>۵۸</sup> (۱). دلالت فعل معصوم بر عدم حرمت و ترك معصوم بر عدم وجوب و نیز دلالت تقریر معصوم بر رضایت او، قطعی است. پس حجیت این نوع دلالت به حجیت قطع رجوع دارد.

<sup>۵۹</sup> (۲). البته به شرط عدم تقیه؛ یعنی راه اعتراض بر امام بسته نباشد.

بدون اینکه این میل از دین و شرع ریشه گرفته باشد. یعنی با تمام اختلافی که بین آنها از نظر مذهب و منطقه و آداب و رسوم ملاحظه می‌شود، به طور طبیعی و بما انهم عقلاء، چنین عمل می‌کنند. مثلاً ظهور کلام متکلم را گرفته و براساس آن مقصود متکلم را کشف می‌کند و یا به خبر ثقه عمل می‌کنند و یا حیا زت را سبب تملک مباحات اولیه<sup>۶۰</sup> می‌دانند. و نظایر این گونه رفتارها که مختص به مسلمانان و اهل شرع نیست و اگر هم در اهل شرع دیده شود، از تدین آنها ناشی نشده است. از طرفی هیچ‌گاه دیده نشده است که معصوم مردم را از عمل به خبر ثقه منع کند، بلکه قبل

و لأجل هذا لا يقتصر الميل العام الذي تعبر عنه السيرة العقلائية على نطاق المتدينين خاصة [ای السيرة العقلائية تشمل المتشرعة و غیرهم]، لأن الدين لم يكن من عوامل تكوين هذا الميل.

و بهذا يتضح أن السيرة العقلائية لا تكشف عن البيان الشرعي كشف المعلول عن العلة، و إنما تدل على الحكم الشرعي عن طريق دلالة التقرير، بالتقريب التالي: و هو أن الميل الموجود عند العقلاء [بای عامل و مؤثر] نحو سلوك معين يعتبر قوة دافعة [و باعثة] لهم نحو ممارسة ذلك السلوك، فإذا سكنت الشريعة عن ذلك الميل و لم يردع المعصوم عن السيرة مع معاصرتة

و بعد از ظهور اسلام، در بین مسلمانان و غیر آنها، عمل به خبر ثقه متداول بوده است و سکوت امام دلالت بر صحت این رفتار می‌کند<sup>۶۱</sup>.

#### [سیره عقلا، با سیره متشرعه تفاوت دارد]

سیره عقلا، به این معنا که گفتیم، با سیره متشرعه که در پیش به عنوان یکی از راههای اثبات صدور معرفی شد، تفاوت دارد. این تفاوت ناشی از این است که در سیره متشرعه جنبه متشرعه بودن اهل سیره لحاظ می‌شود و نتیجه‌اش آن است که می‌گوییم اهل شرع به عنوان اینکه اهل شرع هستند، ناچار این گونه عمل را از جانب شارع اخذ کرده‌اند. یعنی بیان شرع مقدس و دستور شارع سبب پدید آمدن این رفتار در متشرعه بوده است. پس سیره مسبب است و بیان شارع سبب و کشف سیره از بیان شارع از نوع کشف مسبب از سبب است که آن را کشف انی خوانند. اما سیره عقلا مستقیماً از بیان شارع کشف نمی‌کند، بلکه ضمیمه شدن سکوت معصوم به آن لازم است. یعنی اول باید ثابت کرد که عقلا از آن نظر که عقلا هستند میل به رفتار خاصی دارند. حال این رفتار خاص و این سلوک عام چرا و چگونه پدید آمده و ناشی از چه مؤثراتی بوده است،

<sup>۶۰</sup> (۱). مباحات اولیه به مانند پزندگان هوا و ماهیان دریا می‌گویند. و حیا زت آن است که انسان نیرو مصرف کند و آن را در تصرف و اختیار خود بگیرد. مثلاً با تور، ماهی یا مرغ هوا صید کند.

<sup>۶۱</sup> (۱). تقریر معصوم دلالت بر امضا دارد و امضا یعنی صحت عمل. پس تقریر معصوم همیشه از حکم شرعی وضعی که صحت باشد حکایت می‌کند. مانند صحت عمل به خبر ثقه و صحت اخذ به ظواهر و صحت تملک مباحات اولیه به وسیله حیا زت. اما حکم شرعی تکلیفی با ملازمه به دست می‌آید.

[ - المعصوم ] لها، كشف ذلك عن الرضا بذلك السلوك و [عن] إمضائه [ای امضاء الشارع السلوك] شرعا. و مثال ذلك: سكوت الشريعة عن الميل العام عند العقلاء نحو الأخذ بظهور كلام المتكلم، و عدم ردع المعصومين عن ذلك. فإنه [ - السكوت ] يدل على أن الشريعة تقر [ای تعترف و تقبل] هذه الطريقة في فهم الكلام، و توافق [ - الشريعة ] على اعتبار الظهور [بعنوان انه] حجة، و إلا [ای و ان لم يكن الشارع موافقا] لمنعت الشريعة عن الانسياق [و التوافق] مع ذلك الميل

دیگر کاری به آن نداریم. فقط همین قدر که تصرف عملی عقلا چنین است، کافی است. مثلاً عقلاً قائلند که ظهور کلام متکلم حجت است. و براساس این قانون در امور دنیا و دین عمل می کنند<sup>۶۲</sup>. سپس باید ثابت کنیم که معصوم در مواجهه با سیره ساکت بوده و منعی نکرده است. معنای سکوت آن است که عمل عقلاً مخالف شرع نیست و شارع نظری مغایر با نظر عقلاً ندارد، و گرنه عقلاً را در این جهت به عنوان خطا کار معرفی می کرد و به طریقی مخالف خود را اظهار می فرمود<sup>۶۳</sup>. چون شارع، شارع است و وظیفه دارد منکر را از معروف مشخص کند. در واقع از این مقدمه دوم است که حکم شرعی به دست می آید، و گرنه سیره عقلاً به تنهایی هیچ ارزشی ندارد؛ به خلاف سیره متشرعه که وجود سیره به تنهایی کاشف از بیان شرعی است.

توجه به یک نکته در اینجا لازم است و آن اینکه در سیره عقلاً و متشرعه، معاصرت سیره با زمان حضور معصوم لازم است. پس اگر سیره بعد از زمان غیبت شکل گرفته باشد، نمی توان سکوت امام را دلیل رضایت گرفت. چون امام در عصر غیبت آن

العام، و ردعت عنه [الميل العام] في نطاقها الشرعي [كأن يقول لا تأخذوا بالظاهر في فهم القرآن].

و بهذا يمكن أن نستدل على حجية الظهور بالسيرة العقلانية، إضافة إلى استدلالنا سابقا عليها [ - حجية الظهور ] بسيرة المتشرعة المعاصرين للرسول و الأئمة عليهم السلام.

وظیفه ای را ندارد که در زمان حضور به عهده دارد.

اکنون که تفاوت این دو نوع سیره معلوم شد، می گوئیم برای استدلال بر حجیت ظهور علاوه بر سیره متشرعه - که در پیش گذشت - به سیره عقلاً نیز می توان تمسک کرد. چرا که اخذ به ظاهر کلام متکلم هم در سیره متشرعه است و هم سیره عقلاً. اگر استدلال به سیره متشرعه و اصحاب رسول خدا و ائمه معصومین کردیم و منعی دیده نشد،

<sup>۶۲</sup> (۱). مثلاً اگر کسی در خیابان به دیگری بگوید «حیوان»، همه مردم کلام او را فحش و قبیح به حساب می آورند و دیگر نمی تواند عذر آورد که من معنای منطقی را قصد کردم. یا اگر کسی در نزد قاضی بگوید «انا قتل زیدا»، قاضی او را به عنوان قاتل مجازات می کند و دیگر نمی تواند بگوید مراد من ضرب شدید بوده است.

<sup>۶۳</sup> (۲). مثلاً عمل به قیاس و گرفتن ربا مرسوم میان عقلاً بوده است؛ از زمان معصومین تا زمان ما، ولی شارع از این دو سیره نمی کرده و عمل عقلاً را تخطئه و مخالف شرع دانسته است. چون عقلاً گاه در پوشش هوای نفس هستند و پی به مفاسد بعضی اعمال نمی برند و در سایه وحی است که راه صحیح در کلیه امور شناخته می شود.

می‌گوییم مجرد سیره کاشف از بیان شرعی است. اما اگر استدلال به سیره عقلا کردیم، دیگر مجرد سیره کافی نیست، بلکه باید سکوت معصوم را نیز احراز کنیم<sup>۶۴</sup>.

### خلاصه مطالب گذشته

۱. فعل معصوم دلالت بر عدم حرمت، و ترک معصوم دلالت بر عدم وجوب، و تقریر معصوم دلالت بر امضا می‌کند.
۲. تقریر معصوم یا در مواجهه با فعل شخصی است یا در مواجهه با سیره نوعی عقلا.
۳. بر حجیت ظواهر الفاظ علاوه بر سیره متشرعه، به سیره عقلا نیز می‌توان استدلال کرد.

### ۲. دلیل عقلی

۱. ارتباطی که بین خود احکام برقرار است.

۲. ارتباطی که بین حکم و موضوع آن برقرار است.

۲. ارتباطی که بین حکم و متعلق آن برقرار است.

۲. ارتباطی که بین حکم و مقدمات آن برقرار است.

۲. ارتباطی که در داخل یک حکم برقرار است.

دراسة العلاقات العقلية حينما يدرس العقل العلاقات بين الأشياء [فى عالم التكوين] يتوصل إلى معرفة أنواع عديدة من العلاقة. فهو يدرك مثلا علاقة التضاد بين السواد والبياض. و هي [- العلاقة] تعنى استحالة اجتماعهما فى جسم واحد. و يدرك علاقة التلازم بين السبب والمسبب. فإن كل مسبب فى نظر العقل ملازم لسببه و يستحيل انفكاكه [- المسبب] عنه، نظير الحرارة [التي تحصل من النار] بالنسبة إلى النار. و يدرك علاقة التقدم والتأخر فى الدرجة [لا فى الزمان] بين السبب

### بررسی ارتباطات عقلی

هنگامی که آدمی به اطراف خود نگاه می‌کند، میان بعضی از اشیا با بعضی دیگر نوعی ارتباط درک می‌کند. مثلا وقتی عقل، سیاهی و سفیدی را ملاحظه می‌کند، رابطه تضاد را بین آن دو برقرار می‌کند. رابطه تضاد یعنی آنکه عقل

<sup>۶۴</sup> (۱). چنانکه ملاحظه شد، در سیره متشرعه و عقلا، هر دو، عدم ردع شارع معتبر است، ولی در سیره متشرعه عدم ردع کاشف از متشرعه بودن اهل سیره است. چون اگر شارع از عمل جمعی از متشرعه ردع کند، می‌فهمیم که آنها واقعا متشرعه نبودند. ولی در سیره عقلا ردع یا عدم ردع شارع در اصل تحقق سیره دخالتی ندارد، بلکه در حکم سیره عقلا دخالت دارد که در چه صورتی حجت است و در چه صورتی حجت نیست.



می‌گوید اگر جسمی سیاه بود، دیگر سفید نیست و اگر سفید بود، دیگر سیاه نیست. پس شیء واحد در آن واحد ممکن نیست هم سفیدی داشته باشد و هم سیاهی. همچنین عقل درک می‌کند که بین سبب و مسبب ارتباط تلازم برقرار است، به طوری که هر جا سبب باشد، مسبب هم

و مسبب. و مثاله: إذا أمسكت مفتاحاً بيدك و حرکت يدك فيتحرک المفتاح بسبب ذلك. و بالرغم من أن المفتاح في هذا المثال يتحرک في نفس اللحظة التي تتحرک فيها يدك، فإن العقل يدرك أن حركة اليد متقدمة على حركة المفتاح، و حركة المفتاح متأخرة عن حركة اليد لا من ناحية زمنية بل من ناحية تسلسل الوجود. و لهذا نقول حين نريد أن نتحدث عن ذلك: «حرکت يدك فتحرک المفتاح» فالفاء هنا تدل على تأخر حركة المفتاح عن حركة اليد [رتبه]، مع أنهما وقعتا في زمان واحد. فهناك إذن تأخر لا يمت إلى الزمان بصله [اي لا يرتبط بالزمان]، و إنما ينشأ عن تسلسل الوجود في نظر العقل. بمعنى أن العقل حين يلحظ حركة اليد و حركة المفتاح و يدرك أن هذه نابعه من تلك، يرى أن

موجود است و هر جا سبب نباشد، مسبب هم موجود نیست. پس انفکاک مسبب از سبب در وجود و عدم محال است.<sup>۶۵</sup> مانند حرارت نسبت به آتش که با وجود آتش حتما حرارت موجود است و انفکاک آتش از حرارت محال است. (البته انفکاک حرارت از آتش محال نیست، بلکه حرارت به واسطه امور دیگر هم موجود می‌شود؛ مگر اینکه بگوییم آتش مستلزم یک نوع حرارت است که آن نوع حرارت وجودا و عدما ملازم آتش است.)

همچنین عقل بین سبب و مسبب ارتباط تقدم و تأخر را درک می‌کند، به گونه‌ای که سبب را از نظر رتبه و درجه، مقدم بر مسبب می‌داند؛ هر چند از نظر وجود تقدم و تأخیری در کار نیست. چنانکه اگر شما کلیدی در دست داشته باشید و بخواهید به واسطه آن قفلی را باز کنید، حرکت دست شما و حرکت کلید هم‌زمان صورت می‌گیرد و نمی‌توان گفت در زمان اول دست خود را چرخاندم و در زمان دوم کلید چرخید و

حركة المفتاح متأخرة عن حركة اليد بوصفها نابعة منها. و يرمز إلى هذا التأخر بالفاء فيقول: «تحرکت يدك فتحرک المفتاح» و يطلق على هذا التأخر اسم «التأخر الرتبي».

و بعد أن يدرك العقل تلك العلاقات يستطيع أن يستفيد منها في اكتشاف وجود الشيء أو عدمه. فهو عن طريق علاقة التضاد بين السواد و البياض يستطيع أن يثبت عدم السواد في جسم إذا عرف أنه أبيض نظراً إلى استحالة اجتماع البياض و السواد في جسم واحد. و عن طريق علاقة التلازم بين المسبب و سببه يستطيع العقل أن يثبت وجود المسبب إذا عرف وجود السبب نظراً إلى استحالة الانفكاك بينهما. و عن طريق علاقة التقدم و التأخر [في الرتبة]

<sup>۶۵</sup> (۱). البته این مطلب نسبت به سبب منحصر است، اما سبب غیر منحصر به گونه‌ای است که مسبب می‌تواند بدون آن و به سبب دیگر موجود شود. پس تلازم فقط در عدم است.

زبان قفل کنار رفت. اما عقل این را درک می‌کند که حرکت دست در رتبه اول و حرکت کلید در رتبه دوم است پس ترتیب بین سبب و مسبب ترتیب زمانی نیست، بلکه ترتیبی است که از ناحیه تسلسل وجود مشاهده می‌شود. اگر بخواهیم این واقعیت را بیان کنیم می‌گوییم دست خود را چرخاندم آنگاه کلید چرخید و هیچ عاقلی نمی‌گوید کلید چرخید و دست مرا چرخاند. پس معلوم می‌شود که عقل بین حرکت دست و حرکت کلید نوعی ترتیب قائل است و عکس آن را باطل می‌داند. این ترتیب همان است که ما می‌گوییم مربوط به تسلسل وجود و تقدم رتبی سبب بر مسبب است. در عین اینکه علت و معلول از نظر زمانی هیچ تقدم و تأخیری بر یکدیگر ندارند. همین که عقل دو امر خارجی را ملاحظه می‌کند و یکی را برخاسته از دیگری می‌داند، بین آن دو ارتباط تقدم و تأخر در رتبه را برقرار می‌کند.

تا اینجا از سه نوع ارتباط یاد کردیم که عقل آنها را در جهان خارج ملاحظه می‌کند.

از طریق درک این نوع ارتباطات است که عقل می‌تواند به وجود یا عدم چیزی پی ببرد.

مثلاً وقتی ارتباط تضاد را در نظر می‌گیریم، از طریق آن می‌توان فهمید این شیء که سفید است دیگر در همان زمان و مکان سیاه نیست. چون اجتماع سفیدی و سیاهی در

يستطيع العقل أن يكتشف عدم وجود المتأخر قبل الشيء المتقدم. لأن ذلك [أي وجود المتأخر قبل الشيء المتقدم] يناقض كونه [المتأخر] متأخراً. فإذا كانت حركة المفتاح متأخرة عن حركة اليد في تسلسل الوجود، فمن المستحيل أن تكون حركة المفتاح - و الحالة هذه - موجودة بصورة متقدمة على حركة اليد في تسلسل الوجود.

و كما يدرك العقل هذه العلاقات بين الأشياء [في عالم التكوين] و يستفيد منها في الكشف عن وجود شيء أو عدمه، كذلك يدرك العلاقات القائمة بين الأحكام [في عالم التشريع]. و يستفيد [العقل] من تلك العلاقات في الكشف عن وجود حكم أو عدمه. فهو يدرك مثلاً التضاد بين الوجوب و الحرمة، كما كان يدرك التضاد بين السواد و البياض. و كما كان يستخدم هذه العلاقة في نفي السواد إذا عرف وجود البياض كذلك يستخدم علاقة التضاد بين الوجوب

جسم واحد در زمان واحد محال است. و نیز عقل از طریق ارتباط تلازم بین مسبب و سبب این را درک می‌کند که در صورت وجود سبب حتماً مسبب نیز در کنارش موجود است. چون ارتباط تلازم حکم می‌کند که مسبب از سبب جداناپذیر است. و نیز از طریق ارتباط تقدم و تأخر درک می‌کند که معلول هیچ‌گاه در رتبه مقدم بر علت خود نمی‌شود. مثلاً اگر دید دستگیره تکان خورد، می‌فهمد که حتماً کسی آن را تکان داده است. چون حرکت دستگیره مسبب از حرکت دست انسان است و نمی‌تواند خودبه‌خود صورت بگیرد، و گرنه سببیت و مسببیت از بین می‌رود. این نمونه ارتباطات که در عالم خارج موجود است و انسان دخالتی در به وجود آمدن آنها نداشته، بلکه به گوشه‌ای

نشسته و جهان خارج را نظاره کرده و این روابط را کشف کرده است، ارتباطاتی است که در عالم تکوین موجود است. یعنی خداوند جهان را این گونه آفریده است که آتش مستلزم حرارت است و سیاهی ضد سفیدی است.

اکنون به نوع دیگری از ارتباطات می پردازیم که در عالم تشریع موجود است. عالم

و الحرمة لنفي الوجوب عن الفعل إذا عرف أنه حرام.

فهنالك إذن أشياء تقوم بينهما علاقات في نظر العقل، و هناك أحكام تقوم بينها علاقات في نظر العقل أيضا.

و نطلق على الأشياء اسم «العالم التكويني» و على الأحكام اسم «العالم التشريعي».

و كما يمكن للعقل أن يكشف وجود الشيء أو عدمه في العالم التكويني عن طريق تلك العلاقات، كذلك يمكن للعقل أن يكشف وجود الحكم أو عدمه في العالم التشريعي عن طريق تلك العلاقات.

و من أجل ذلك كان من وظيفة علم الأصول أن يدرس تلك العلاقات في عالم الأحكام بوصفها قضايا عقلية صالحة لأن تكون عناصر مشتركة في عملية الاستنباط، و فيما يلي نماذج من هذه العلاقات:

تشریع یعنی عالم اعتبار و قانون گذاری. یعنی آنچه در محدوده دین و قوانین اسلامی برای بشر مقرر شده است. این قوانین به گونه ای است که ما در مجموعه آنها نوعی روابط میان بعضی از احکام با بعضی دیگر ملاحظه می کنیم. و همان طور که از ملاحظه ارتباطات در عالم تکوین می توانستیم به وجود یا عدم چیزی پی ببریم، در عالم تشریع نیز با ملاحظه برخی از ارتباطات می توانیم به وجود یا عدم حکمی پی ببریم. در آنجا می گفتیم در عالم تکوین سیاهی و سفیدی جمع نمی شوند، در اینجا می گوئیم در عالم تشریع وجوب و حرمت جمع نمی شوند و ارتباط تضاد دارند. بنابراین اگر چیزی واجب بود، می توان فهمید که دیگر متصف به حرمت نمی شود و بالعکس. چون درک کننده این ارتباطات عقل انسانی است، پس در هر قضیه ای که تشکیل می شود، عقل است که از طریق ملازمه حکمی را کشف می کند. و لذا دلیل، دلیل عقلی به شمار می رود. و چون علم اصول از عناصر مشترک در استنباط بحث می کند، پس این قضایای عقلی هم در بحث اصولی داخل هستند. اکنون به تفصیل از ادله عقلی بحث می کنیم.

تقسیم البحث توجد في العالم التشريعي أقسام من العلاقات: فهناك قسم من العلاقات قائم بين نفس الأحكام - أي بين حكم شرعي و حكم شرعي آخر - و قسم ثان من العلاقات قائم بين الحكم و موضوعه، و قسم ثالث بين الحكم و متعلقه، و قسم رابع بين الحكم و مقدماته، و قسم خامس و هو العلاقات القائمة في داخل الحكم الواحد، و قسم سادس و هو العلاقات القائمة بين الحكم و أشياء

تقسیم بحث

ارتباطاتی که در عالم تشریع موجود است، بر شش قسم است:

قسم اول، ارتباطاتی است که بین خود احکام برقرار می‌باشد.

یعنی ارتباطی که یک حکم شرعی با حکم شرعی دیگر دارد؛ چنانکه وجوب با حرمت ارتباط تضاد دارد.

قسم دوم، ارتباطاتی است که بین حکم و موضوع آن برقرار است؛

چنانکه وجوب حج مشروط به وجود مستطیع است.

قسم سوم، ارتباطاتی است که بین حکم و متعلق آن برقرار است؛

چنانکه وجوب نماز و روزه سبب انجام دادن نماز و روزه توسط مکلف است.

قسم چهارم، ارتباطاتی است که بین حکم و مقدمات آن برقرار است؛

چنانکه وجوب نماز متوقف بر وضو می‌باشد که مقدمه آن است.

قسم پنجم، ارتباطاتی است که در داخل یک حکم شرعی ملاحظه می‌شود.

و این در جایی است که حکم شرعی تعلق به عملی بگیرد که دارای اجزای متعدد است؛ چنانکه وجوب تعلق به نماز می‌گیرد که دارای اجزای متعدد است و بعد از تعلق وجوب بین اجزای آن ارتباط خاصی موجود می‌شود.

قسم ششم، ارتباطاتی است که بین حکم شرعی و اشیای دیگر

- که خارج از

آخری خارج عن نطاق العالم التشریعی.

و سوف نتحدث عن نماذج لأكثر هذه الأقسام فيما يلي [اما القسم السادس فيأتي الحديث عنه في الحلقة الثانية و اراد به العلاقة التي تكون بين الحكم الشرعي و الحكم العقلي].

---

محدوده عالم تشریع هستند- برقرار می‌گردد.

از پنج قسم اول به ترتیب و تفصیل بحث می‌کنیم و قسم ششم را به جلد های بعدی کتاب موکول می‌کنیم. ولی به طور مختصر همین قدر بگوییم که مراد از قسم ششم آن نوع ارتباطی است که بین حکم شرعی و حکم عقلی برقرار

می‌گردد. یعنی همان ملازمه معروفی که در اصطلاح اصولیون از آن تعبیر می‌کنند به «کل ما حکم به العقل حکم به الشرع». در اینجا یک طرف ملازمه حکم عقلی است که خارج از محدوده تشریع می‌باشد. چنانکه عقل می‌گوید ظلم قبیح است، پس شرع نیز می‌گوید ظلم حرام است. یا عقل می‌گوید رعایت عدالت نیکوست، پس شرع نیز می‌گوید رعایت عدالت واجب است.

العلاقات القائمة بين نفس الأحكام علاقة التضاد بين الوجوب و الحرمة من المعترف به في علم الأصول أنه ليس من المستحيل أن يأتي المكلف بفعلين في وقت واحد أحدهما واجب و الآخر حرام، فيعتبر مطيعاً من ناحية إتيانه بالواجب و جديراً بالثواب، و يعتبر عاصياً من ناحية إتيانه للحرام

### ارتباطات میان احکام

#### ارتباط تضاد میان وجوب و حرمت

در علم اصول مقرر شده است که اجتماع دو فعل مختلف که یکی واجب و دیگری حرام است، در زمان واحد مستحيل نیست.<sup>۶۶</sup> هریک از احکام پنجگانه مضاد با دیگری است و دو امر مضاد در یک محل در زمان واحد جمع نمی‌شوند. یعنی

و مستحقاً للعقاب.

و مثاله أن يشرب الماء النجس و يدفع الزكاة إلى الفقير في وقت واحد. [او یصلی و هو ناظر الى الاجنبیة].

و أما الفعل الواحد فلا يمكن أن يتصف بالوجوب و الحرمة معاً، لأن العلاقة بين الوجوب و الحرمة هي علاقة تضاد و لا يمكن اجتماعهما في فعل واحد، كما لا يمكن أن يجتمع السواد و البياض في جسم واحد. فدفع الزكاة إلى الفقير لا يمكن أن يكون - و هو واجب - حراماً في نفس الوقت. و شرب النجس لا يمكن أن يكون - و هو حرام - واجباً في نفس الوقت.

و هكذا يتضح:

أولاً أن الفعلين المتعديين - كدفع الزكاة و شرب النجس - يمكن أن

عمل واحد بما هو واحد، امکان ندارد که هم واجب باشد و هم حرام. و این مانند آن است که شیء واحد در زمان

<sup>۶۶</sup> (۱). چنانکه اجتماع دو فعل، که یکی واجب و دیگری مستحب، یا یکی حرام و دیگری مستحب، یا یکی حرام و دیگری مکروه باشد، مستحيل نیست. چون هر حکمی روی یک فعل رفته است. پس دو امر مضاد دو محل مختلف دارند، هرچند در زمان واحد موجودند. مانند راه رفتن و ذکر گفتن که اولی مباح و دومی مستحب است. یا به ناهرم چشم دوختن و ذکر گفتن که یکی حرام و دیگری مستحب است و هكذا.

واحد امکان ندارد هم سفید باشد و هم سیاه. اما اگر محل تعلق احکام مختلف گردد، دیگر مشکلی در اجتماع احکام نیست، بلکه اصلاً در این حالت اجتماعی نیست جز در زمان. مانند شخصی که در یک زمان معین هم آب نجس می‌خورد و هم زکات واجب خود را به فقیر می‌دهد. یعنی دو کار را در یک زمان انجام می‌دهد که یکی متصف به حرمت و دیگری متصف به وجوب می‌گردد.

چنانکه ممکن است سه کار یا بیشتر در زمان واحد انجام شود. مانند شخصی که به نماز واجب ایستاده و در همان حال به نامحرم چشم دوخته و لباس سیاه هم بر تن دارد. پس نمازش متعلق وجوب و نگاهش متعلق حرمت و به تن داشتن لباس سیاه متعلق کراهت است. و این مانند آن است که شیء واحد در زمان واحد یک طرفش سیاه و طرف دیگرش سفید باشد. اما اگر یک فعل بیشتر در خارج نداشته باشیم، یک حکم بیشتر نمی‌توان برای آن در نظر گرفت. پس فعل واحد از آن جهت که واحد است، یا واجب است یا حرام یا مستحب یا ... و دیگر امکان ندارد هم واجب باشد و هم حرام. چون

یتصف أحدهما بالوجوب و الآخر بالحرمة و لو أوجدهما المكلف في زمان واحد.

و ثانياً أن الفعل الواحد لا يمكن أن يتصف بالوجوب و الحرمة معاً.

و النقطة الرئيسية في هذا البحث عند الأصوليين هي أن الفعل قد يكون واحداً بالذات و الوجود، و متعدداً بالوصف و العنوان. و عندئذ فهل يلحق [هذا الفعل الواحد المتعدد بالعنوان] بالفعل الواحد لأنه واحد وجوداً و ذاتاً؟ أو يلحق بالفعلين لأنه متعدد بالوصف و العنوان؟ و مثاله: أن يتوضأ المكلف بماء مغصوب. فإن هذه العملية التي يؤديها إذا لوحظت من ناحية وجودها فهي شيء واحد. و إذا لوحظت من ناحية أوصافها فهي توصف بوصفين، إذ يقال

---

ارتباط وجوب و حرمت از نوع ارتباط تضاد است و دو امر مضاد امکان اجتماع در محل واحد ندارند.

تا اینجا دو مطلب روشن شد: اول آنکه تعلق دو حکم مضاد، مانند وجوب و حرمت، به دو فعل مختلف در زمان واحد مستحيل نیست. نظیر آنکه مکلف در زمان واحد هم روزه‌دار است و هم غاصب. پس دو عمل از او سرزده است: هم روزه واجب را انجام داده و هم غصب حرام را مرتکب شده است. پس به سبب عمل واجب ثواب می‌برد و به سبب عمل حرام مجازات می‌شود.

دوم آنکه تعلق دو حکم مضاد، مانند وجوب و حرمت، به یک فعل واحد در زمان واحد محال است. نظیر آنکه روزه هم واجب باشد و هم حرام، یا غصب هم واجب باشد و هم حرام.

بعد از این مقدمه به مطلب سوم می‌پردازیم که نقطه مهم و اساسی در بحث ماست. و آن این است که اگر از مکلف عملی سر زد که ذاتا واحد، ولی عرضا متعدد است، به لحاظ وجود خارجی واحد است، ولی به اعتبار ذهنی متعدد است، آیا تعلق دو حکم مختلف به چنین عملی امکان‌پذیر است یا نه؟ احتمال دارد بگوییم تعلق وجوب

عن العملية: إنها وضوء. و يقال عنها في نفس الوقت: إنها غضب و تصرف في مال الغير بدون إذنه. و كل من الوصفين يسمى «عنوانا».

و لأجل ذلك تعتبر العملية في هذا المثال واحدة ذاتا و وجودا و متعددة وصفا و عنوانا.

و في هذه النقطة قولان للاصوليين:

أحدهما: أن هذه العملية ما دامت متعددة بالوصف و العنوان تلحق بالفعلين المتعديين [نظرا الى ان العنوان متعلق بالحكم فاذا تعدد العنوان تعدد المتعلق و لا يلزم اجتماع الضدين في محل واحد]. فكما يمكن أن يتصف دفع الزكاة للفقير بالوجوب و شرب الماء النجس بالحرمة، كذلك يمكن أن يكون أحد وصفي

و حرمت امکان‌پذیر است. چون عمل مکلف متصف به دو صفت و دو عنوان مختلف است و هر عملی که دو عنوان مختلف داشته باشد، در حکم دو عمل است و یا به گفته بعضی واقعا دو فعل است. مانند شخصی که با آب غصبی وضو می‌گیرد که از دیدگاه خارجی بیش از یک عمل از او صادر نشده و فعل او ذاتا واحد است، اما همین حرکت خارجی به اعتبار اینکه وضوست، واجب است، و به اعتبار اینکه تصرف در مال غیر است، حرام است. به ذات عمل کاری نداریم که واحد است، بلکه به جهت و عنوان عمل کار داریم. و چون عنوان عمل متعدد است، پس گویا از مکلف دو عمل سرزده است: یکی وضو و دیگری غضب. حال چه اشکال دارد که بگوییم وضو گرفتن او واجب و غضب او حرام است.

در مقابل این نظر، نظر دیگری است که قائل است تعلق وجوب و حرمت در این گونه موارد محال است. چون عناوین و اوصاف ملاک تعلق احکام نیستند، بلکه ذات عمل ملاک است. اگر ذاتا عمل واحد باشد و از دیدگاه وجود خارجی تعدد نداشته باشد، دیگر نمی‌تواند بیش از یک حکم بپذیرد. پس یا واجب است و یا حرام و تعدد عنوان چاره‌ساز نیست. یعنی استحاله اجتماع ضدين با ملاحظه

العملية و عنوانیها واجبا و هو عنوان «الوضوء»، و الوصف الآخر حراما و هو عنوان «الغضب». و هذا القول يطلق عليه اسم القول بجواز اجتماع الأمر و النهی.

و القول الآخر: يؤكد على إلحاق العملية بالفعل الواحد على أساس وحدتها الوجودية [أي على أساس ان الفعل واحد ذاتا و وجودا]، و لا يبرر [أي لا يصحح] مجرد تعدد الوصف و العنوان عنده [عند القائل بهذا القول] تعلق الوجوب و

الحرمة معا بالعملية [نظرا الى ان العنوان لا يتعلق به الحكم فما دام ان المتعلق واحد يلزم اجتماع الضدين]. و هذا القول يطلق عليه اسم القول بامتناع اجتماع الأمر و النهي.

و هكذا اتجه البحث الاصولي إلى دراسة تعدد الوصف و العنوان من ناحية

تعدد عنوان برطرف نمی‌شود، به خلاف قول اول که می‌گفت با تعدد عنوان دیگر محل متعدد می‌گردد و محال از بین می‌رود. پس ما میان دو نظر هستیم: یکی آنکه تعدد عنوان، شیء واحد را از واحد بودن خارج می‌کند، پس تعلق وجوب و حرمت در زمان واحد امکان‌پذیر می‌گردد. این نظر از آن گروهی است که می‌گویند اجتماع امر و نهی جایز است. دوم آنکه تعدد عنوان شیء واحد را از واحد بودن خارج نمی‌کند. این نظر از آن گروهی است که می‌گویند اجتماع امر و نهی ممتنع است.

پس محل نزاع در مسئله کاملا روشن است و ریشه اختلاف میان دو گروه آن است که ببینیم آیا وصف و عنوان ملاک قضاوت است یا ذات عمل. اگر عنوان عمل ملاک قضاوت باشد، قائل به اجتماع هستیم و اگر ذات عمل ملاک قضاوت باشد، قائل به امتناع هستیم.

حال به استدلال دو گروه می‌پردازیم: گروه اول می‌گویند احکام شرعی اشیای خارجی نیستند، بلکه اموری هستند که حاکم و شارع در نزد خود آنها را ملاحظه کرده است. پس به عناوین و صورتهای ذهنی تعلق می‌گیرند. یعنی چون حقیقت

أنه هل يبرر اجتماع الوجوب و الحرمة معا في عملية الوضوء بالماء المغصوب؟

أو أن العملية ما دامت واحدة وجودا و ذاتا فلا يمكن أن توصف بالوجوب و الحرمة في وقت واحد.

فقد يقال: إن الأحكام باعتبارها أشياء تقوم في نفس الحاكم إنما تتعلق بالعناوين و الصور الذهنية لا بالواقع الخارجي مباشرة. فيكفي التعدد في العناوين و الصور لارتفاع المحذور. و هذا معناه جواز اجتماع الأمر و النهي.

و قد يقال: إن الأحكام و إن كانت تتعلق بالعناوين و الصور الذهنية، و لكنها لا تتعلق بها بما هي صور ذهنية. إذ من الواضح أن المولى لا يريد الصورة و إنما تتعلق الأحكام بالصور بما هي معبرة عن الواقع الخارجي و مرآة

حکم شرعی نوع لحاظی است که شارع دارد، پس مستقیما تعلق به واقع خارجی نمی‌گیرند. آری همه عناوین در نهایت به معنوی رجوع دارند و حکم شرعی از طریق عنوان روی معنوی هم می‌آید، ولی آنچه متعلق حکم است، عنوان بما هو عنوان است.



گروه دوم می‌گویند اگرچه احکام شرعی در ظاهر به عنوانها و صورتهای ذهنی تعلق می‌گیرد، ولی در واقع خود عمل است که متعلق حکم شرعی واقع می‌شود.

چون عنوانها و صورتهای ذهنی چیزی نیست جز حاکی از آن واقعیت خارجی و جنبه مرآتیی دارد. و چون واقعیت خارجی یکی بیش نیست، پس اجتماع امر و نهی محال است. یعنی وجود عنوانهای مختلف مشکل اجتماع ضدین را برطرف نمی‌کند.

چون عنوانهای مختلف شیء واحد را مختلف نمی‌کند. این براساس بحث دیگری است که در این باب مطرح شده است که آیا تعدد عنوان موجب تعدد واقع خارجی می‌شود یا نه؟ به عبارت دیگر تعدد عنوان موجب تعدد معنوی می‌شود یا نه؟ گروهی می‌گویند آنچه واقعا مصلحت یا مفسده دارد، خود عمل است نه عنوان عمل. گرچه در عالم ذهن

له. و حیث إن الواقع الخارجی واحد، فیستحیل أن یجتمع علیه الوجوب و الحرمة و لو بتوسط عنوانین و صورتین. و علی هذا الأساس یقال: إن تعدد العنوانین إن کان ناتجا عن تعدد الواقع الخارجی و کاشفا عن تکرر الوجود [کما فی مثال شرب الماء النجس و دفع الزکاة فی وقت واحد] جاز أن یتعلق الأمر بأحدهما و النهی بالآخر. و إن کان [تعدد العنوانین] مجرد تعدد فی عالم العنوانین و الصور الذی هو الذهن [کما فی مثال الوضوء بالماء المغصوب] فلا یسوغ ذلك [ای تعلق الامر باحدهما و النهی بالآخر].

تعلق وجوب یا حرمت براساس یک صورت ذهنی از آن عمل است، ولی آن صورت ذهنی جنبه حاکی و مرآتیی دارد و برای نشان دادن واقعیت خارجی است. پس آنچه در حقیقت متعلق حکم است، نفس عمل است. حال اگر عنوانها متعدد بود و تعدد آنها نشان‌دهنده تعدد واقع خارجی و کاشف از تکرر وجود بود، پس اجتماع امر و نهی را می‌پذیریم. مانند آنکه شخصی آب نجس می‌خورد و در همان زمان زکات خود را می‌پردازد. شرب الماء و دفع الزکاة دو عنوان هستند که نشان‌دهنده دو فعل خارجی می‌باشند.

ولی اگر تعدد عنوان سبب تعدد و تکرر وجود خارجی نباشد، بلکه عنوانها و صورتهای متعدد برای نشان دادن یک امر خارجی باشد، چنانکه در مثال وضو به آب غصبی ملاحظه می‌شود، دیگر واقعیت خارجی از وحدت خارج نمی‌شود. و تا زمانی که واحد است، تنها متعلق یک حکم است، یا مأمور به است یا منهی عنه. پس اجتماع امر و نهی ممتنع است.

#### خلاصه مطالب گذشته

۱. بحث از جواز اجتماع یا امتناع اجتماع امر و نهی در جایی مطرح می‌شود که فعل واحد متصف به دو عنوان گردد که یکی عنوان مأمور به و دیگری عنوان منهی عنه باشد.

۲. دو گروه می‌توانند قائل به جواز اجتماع امر و نهی شوند: آنها که می‌گویند احکام تعلق به عناوین بما هی عناوین می‌گیرند، و آنها که می‌گویند احکام تعلق به ذات فعل می‌گیرد، ولی تعدد عنوان کاشف از تعدد معنون است. و یک گروه ناچار باید قائل به امتناع اجتماع امر و نهی شود، کسانی که می‌گویند حکم در حقیقت تعلق به عنوان نمی‌گیرد و تعدد عنوان کاشف از تعدد معنون نیست.

هل تستلزم الحرمة البطلان [بمعنی انه هل توجد علاقة الاستلزام بين حرمة شيء و بطلانه و هذا البحث يقع تارة في المعاملات و تارة في العبادات]

إن صحة العقد معناها أن يترتب عليه [– العقد] أثره [– العقد] الذي اتفق عليه المتعاقدان. ففي عقد البيع يعتبر البيع صحيحا و نافذا إذا ترتب عليه نقل ملكية السلعة [أي المتاع] من البائع إلى المشتري، و نقل ملكية الثمن من المشتري إلى البائع، و يعتبر فاسدا و باطلا إذا لم يترتب عليه ذلك.

### آیا حرمت مستلزم بطلان است؟

ارتباط موجود بین دو حکم تکلیفی، یعنی وجوب و حرمت، را در پیش بررسی کردیم. نوع دیگر از ارتباطی که میان احکام شرعی برقرار می‌گردد، ارتباط موجود میان حرمت و بطلان است. یعنی ارتباط موجود میان یک حکم تکلیفی و یک حکم وضعی.

اکنون بحث در این است که آیا حرمت معامله‌ای چون بیع مستلزم فساد آن است یا نه؟ و نیز آیا حرمت عبادتی چون نماز مستلزم فساد آن است یا نه؟ در ابتدا صحت و بطلان را به عنوان دو حکم از احکام وضعی تفسیر می‌کنیم تا محل بحث روشن شود.

معنای صحت در ابواب معاملات<sup>۶۷</sup> آن است که معامله دارای اثر باشد. پس اگر عقد بیع صحیح واقع شود، معنایش آن است که جنس از بایع به مشتری و پول از مشتری به بایع انتقال پیدا می‌کند. و اگر گفتند عقد فاسد و باطل است، معنایش آن است که این

و بدیهی أن العقد لا يمكن أن يكون صحيحا و باطلا في وقت واحد. فإن الصحة و البطلان [حکمان وضعیان] متضادان کالتضاد بین الوجوب و الحرمة.

و السؤال هو هل يمكن أن يكون العقد صحيحا و حراما؟ [یعنی هل يوجد تنافي و تضاد بين الصحة بما انها حکم وضعی و بین الحرمة بما انها حکم تکلیفی] و نجيب على ذلك بالإيجاب. إذ لا تضاد بين الصحة و الحرمة، و لا تلازم

<sup>۶۷</sup> (۱). معاملات یعنی اموری که قصد قربت نمی‌خواهد؛ اعم از عقود، مانند بیع و نکاح و اجاره و ... که دو طرف لازم دارد (یک طرف ایجاب می‌خواند و طرف دیگر قبول می‌کند)، و ایقاعات مانند طلاق و هبه و عتق و ... که فقط یک طرف دارد (یعنی طرف ایجاب و دیگر قابل نمی‌خواهد). عبادات یعنی اموری که قصد قربت می‌خواهد؛ مانند نماز و روزه و حج و خمس و زکات.

بین الحرمة و الفساد، لأن معنى تحريم العقد منع المكلف من إيجاد البيع، و معنى صحته أن المكلف إذا خالف هذا المنع و التحريم و باع ترتب الأثر على بيعه و انتقلت الملكية

معامله دارای فایده و اثر خودش نیست. یعنی نقل و انتقال - که اثر هر بیعی است - در اینجا ظاهر نمی شود و ثمن و مثن ردوبدل نمی گردد.

بر این اساس صحت و فساد دو حکم وضعی مضاد هستند و قابلیت اجتماع در محل واحد ندارند. یعنی امکان ندارد یک عقد در وقت معینی هم صحیح واقع شود و هم باطل و فاسد. چون اجتماع ضدین محال است.

اما سؤال این است که آیا ممکن است عقدی هم صحیح واقع شود و هم حرام؟ یعنی آیا میان حرمت و صحت هم ناسازگاری وجود دارد یا نه؟ جواب آن است که صحت عقد منافاتی با حرمت آن ندارد. چون صحت حکم وضعی است و حرمت حکم تکلیفی. و امکان دارد وقوع عقدی در عین اینکه دارای گناه است و شارع از آن منع کرده است، ولی اگر مکلف عصیان کرد و آن را واقع ساخت، دارای اثر باشد و سبب نقل و انتقال گردد. حرمت عقد به معنای مبعوض بودن عمل و ممنوعیت ارتکاب عمل است و صحت عقد به معنای ترتب اثر است. حال چه اشکالی دارد عملی مبعوض پروردگار باشد و اگر در خارج، از مکلف صادر شد، اثر خودش را داشته باشد؟ چنانکه ظاهر<sup>۶۸</sup> شرعا حرام است. ولی اگر مکلف مرتکب آن شد، اثر خودش را دارد. یعنی مرد باید از

من البائع إلى المشتري. و لا تنافی بین أن یکون إيجاد المكلف للبيع مبعوضا للشارع و ممنوعا عنه، و [بین] أن یترتب علیه [- البيع] الأثر فی حالة صدوره من المكلف، كالظاهر فإنه ممنوع شرعا و لكن لو وقع لترتب علیه أثره [و اثر الظهار تحريم الزوجه علی الزوج الا ان یکفر].

و مثال ذلك فی حیاتنا الاعتيادية أنك قد لا تريد أن يزورك فلان و تبغض ذلك أشد البغض، و لكن إذا اتفق و زارک تری لزما عليك أن ترتب الأثر علی زیارته و تقوم بضیافته.

و هكذا نعرف أن النهی عن المعاملة [المراد من المعاملة ما لا یتبر فيه قصد التقرب] - أي

زن خود فاصله بگیرد و تا کفاره ظهار را ادا نکند، زوجه اش بر او حرام ابدی است.

نظر این مطلب در زندگی روزمره ما نیز مشاهده می شود. مثلا شما از دیدار شخصی تنفر دارید و ملاقات او برای شما بسیار ناخوشایند است، ولی اگر اتفاقا روزی به منزل شما بیاید و به عنوان مهمان بر شما وارد شود، بر خود لازم می دانید از او پذیرایی کنید و با او خوشرفتاری نمایید.

<sup>۶۸</sup> (۱). ظهار فحشی است که مرد به زن خود می دهد؛ به این صورت که بگوید: «ظهرک کظهر امی». یعنی پشت تو برای من مانند پشت مادرم است.

برخلاف جمعی دیگر از اصولیون که معتقدند نهی از معامله اقتضای بطلان دارد<sup>۶۹</sup>.

یس نهی از عبادت موجب فساد است.<sup>۷۰</sup>

۱۶۴

۱. گاه عبادتی یا معامله‌ای مورد نهی شارع قرار می‌گیرد. بحث در آن است که آیا ملازمه‌ای بین نهی از عمل و بطلان آن عمل وجود دارد؟

۲. نهی از عبادت موجب فساد است، ولی نهی از معامله مقتضی فساد آن نیست. پس ممکن است معامله‌ای مورد نهی باشد و درعین حال صحیح واقع شود.

العلاقات القائمة بين الحكم و موضوعه الجعل و الفعلية [هنا نبحت من ان الحكم له ثبوتان: ثبوت في مرحلة الجعل و هو مطلق لا يتوقف على شيء و ثبوت في مرحلة المجعول و هو متوقف على الموضوع]

حين حكمت الشريعة بوجوب الحج على المستطيع و جاء قوله تعالى:

«و لله على الناس حج البيت من استطاع إليه سبيلا» [آل عمران ۹۷] أصبح الحج من الواجبات في الإسلام و أصبح وجوبه حكما ثابتا في الشريعة. و لكن إذا

---

#### ارتباطات میان حکم و موضوع

#### جعل حکم و فعلیت آن

هنگامی که آیه شریفه «لله على الناس حج البيت من استطاع إليه سبيلا» نازل شد، یک واجب دیگر به واجبات اسلامی افزوده شد و وجوب حج نسبت به اشخاص مستطیع، به عنوان یکی از احکام ثابت در دین اسلام، مقرر گشت. ولی اگر فرض کنیم در همان زمان هیچ فرد مستطیع در میان مردم یافت نمی‌شد، این حکم متوجه هیچ‌کس نمی‌گردید. چون فرض آن است که حج تنها بر مستطیع واجب شد و هیچ‌کس مستطیع

افترضنا أن المسلمين وقتئذ لم يكن فيهم شخص مستطیع تتوفر [أي تحصل] فيه خصائص الاستطاعة شرعا فلا يتوجه وجوب الحج إلى أي فرد من أفراد المسلمين لأنهم ليسوا مستطيعين، و الحج إنما يجب على المستطیع، أي أن وجوب الحج لا يثبت في هذه الحالة لأي فرد بالرغم من كونه حكما ثابتا في الشريعة، فإذا أصبح أحد الأفراد مستطيعا اتجه الوجوب نحوه، و أصبح ثابتا بالنسبة إليه.

و على هذا الضوء نلاحظ أن للحكم ثبوتين: أحدهما ثبوت الحكم في الشريعة. و الآخر ثبوته بالنسبة إلى هذا الفرد أو ذاك.

فحين حكم الإسلام بوجوب الحج على المستطيع في الآية الكريمة ثبت هذا الحكم في الشريعة و لو لم يكن يوجد مستطيع وقتئذ إطلاقاً. بمعنى أن

نبود. بلکه اگر شخصی پس از آن به حد استطاعت رسد، آنگاه حکم شرعی در حق او ثابت می‌گردد و آنچه در اسلام تعیین شده است به عهده او قرار می‌گیرد.

بر این اساس دو گونه ثبوت برای حکم شرعی می‌توان در نظر گرفت: اول ثبوت حکم در شریعت اسلامی به عنوان قانونی در میان بقیه قوانین. دوم ثبوت حکم نسبت به این فرد و آن فرد. هنگامی که آیه شریفه نازل گردید و وجوب حج بر مستطيع جعل گردید، اگر فرض کنیم در آن زمان هیچ شخصی در خارج مستطيع نبود، اشکالی به ثبوت حکم وارد نمی‌گردد. یعنی اگر در آن وقت شخصی می‌پرسید احکام اسلامی چیست و واجبات چندتاست؟ می‌گفتیم: نماز و روزه و ... و حج. دیگر کاری نداشتیم که فعلاً در عالم خارج مستطيعی موجود است یا نه. پس وقتی وجوب حج به عنوان حکمی از احکام تشریع می‌شود، متوقف بر وجود مستطيع بالفعل نیست. بلکه اگر مستطيع یافت شود، این حکم در حق او فعلیت پیدا می‌کند. یعنی آنچه در عالم تشریع ثبوت داشت، نسبت به این فرد بالفعل ثبوت پیدا می‌کند. این ثبوت غیر از ثبوت اول است.

شخصاً لو سأل في ذلك الوقت ما هي أحكام الشريعة؟ لذكرنا من بينها وجوب الحج على المستطيع سواء كان في المسلمين مستطيع فعلاً أولاً، و بعد أن يصبح هذا الفرد أو ذاك مستطيعاً يثبت الوجوب عليه.

و نعرف على هذا الأساس أن الحكم بوجوب الحج على المستطيع لا يتوقف ثبوته في الشريعة بوصفه حكماً شرعياً إلا على تشريعه، و جعله من قبل الله تعالى سواء كانت [الاستطاعة] متوفرة في المسلمين فعلاً أولاً.

و أما ثبوت وجوب الحج على هذا المكلف أو ذاك، فيتوقف إضافته إلى تشریع الله للحکم و جعله له، على توفر خصائص الاستطاعة في المكلف.

نتیجه می‌گیریم ثبوت هر حکمی در عالم تشریع بر هیچ‌چیز متوقف نیست. هر قانونی در مرحله جعل و انشا و قبل از آنکه به مرحله فعلیت و امتثال برسد، چیزی نمی‌خواهد جز اینکه جعل و انشا شود. اگر خداوند بخواهد حکمی را قرار دهد، قرار می‌دهد؛ بدون هیچ توقف و تعلیقی. چه آن حکم به صورت مشروط جعل شود یا نه<sup>۷۱</sup>.

<sup>۷۱</sup> (۱). البته همه احکام به شرط بلوغ و عقل و قدرت مشروط هستند و همه در مرحله انشا مشروط به این سه چیز انشا شده‌اند.

اما در مرحله فعلیت، گاه حکم شرعی متوقف بر چیزی است که بدون حصول آن شرط، فعلیت حکم امکان ندارد. چنانکه ادای حج متوقف بر استطاعت است. اگر شخص مستطیع نباشد، حجتی در عالم خارج انجام نمی‌شود. پس امتثال واجب و ادای تکلیف متوقف و مشروط بر وجود مستطیع بالفعل است.

خلاصه آنکه تشریع قانون یک مرحله است و فعلیت آن مرحله دیگر. در مرحله اول وجود انسان مستطیع شرط نیست، اما در مرحله دوم وجود مستطیع شرط است. اگر شخص مستطیع بالفعل در خارج نباشد، وجوب حج به فعلیت نمی‌رسد و در همان مرحله قانون‌گذاری می‌ماند.

و الثبوت الأول للحکم - أي ثبوته فی الشریعة - یسمى بالجعل (جعل الحکم).

و الثبوت الثانی للحکم - أي ثبوته علی هذا المکلف بالذات أو ذاک - یسمى بالفعلیة (فعلیة الحکم) أو (المجعول). فجعل الحکم معناه تشریعه من قبل الله، و فعلیة الحکم معناها ثبوته فعلاً لهذا [ای علی هذا] المکلف أو ذاک.

موضوع الحکم و موضوع الحکم مصطلح اصولی نرید به مجموع الأشياء التي تتوقف علیها [ای علی فعلیتها] فعلیة الحکم المجعول بمعناها الذی شرحناه. ففی مثال

این مطلب نظیر آن است که مدیر یک مدرسه بگوید اگر از میان دانش‌آموزان کسی تمام قرآن را حفظ باشد جایزه‌ای به او تعلق می‌گیرد. حال اگر میان دانش‌آموزان شخصی با این وصف پیدا نشود، اشکالی به کلام مدیر وارد نیست و جعل جایزه ثابت است و بر چیزی متوقف نیست. اما اینکه شخصی بالفعل گیرنده جایزه باشد، متوقف بر آن است که بالفعل حافظ قرآن داشته باشیم. پس قانون مطلق است<sup>۷۲</sup>، جعل مطلق است، اما مورد قانون و آنچه جعل به آن تعلق می‌گیرد، مشروط است؛ یعنی مجعول، مشروط است.

### موضوع حکم

موضوع حکم در اصطلاح اصولی به مجموعه اموری می‌گویند که فعلیت حکم مجعول متوقف بر آنهاست؛ یعنی متوقف بر فعلیت آنهاست. چنانکه وجوب حج در صورتی فعلیت پیدا می‌کند و به عهده فرد معینی قرار می‌گیرد که آن فرد معین به حد

وجوب الحج یکون وجود المکلف المستطیع موضوعاً لهذا الوجوب، لأن فعلیة هذا الوجوب تتوقف علی وجود مکلف مستطیع.

<sup>۷۲</sup> (۱). بنابراین هیچ‌گاه جعل مشروط نیست؛ مانند قانونی که برای مجازات سارقین می‌گذارند. دیگر کار ندارند در خارج سارقی پیدا شود یا نه. یا جایزه‌ای که برای حافظ قرآن می‌گذارند. هر قید و شرطی هست، در متعلق جعل هست، یعنی در ناحیه مجعول.

و مثال آخر: حکمت الشریعۃ بوجوب الصوم علی کل مکلف غیر مسافر و لا مریض، إذا هل علیه هلال شهر رمضان [فہنا شروط اربعۃ لوجوب الصوم].

و هذا الحكم يتوقف ثبوته الأول على جعله [ای جعل الحكم من قبل الشارع] شرعا. و يتوقف ثبوته الثاني - أي فعليته - على وجود موضوعه، أي وجود مكلف غير مسافر و لا مریض و هل علیه هلال شهر رمضان. فالمكلف و عدم السفر و عدم المرض و هلال شهر رمضان، هي العناصر التي تكون الموضوع الكامل للحكم بوجوب الصوم.

و اذا عرفنا معنى موضوع الحكم، استطعنا أن ندرك أن العلاقة بين الحكم

استطاعت رسیدہ باشد. پس وجود فرد مستطیع در خارج برای حکم وجوب، موضوع است و تا مستطیع در خارج پیدا نشود، این تکلیف فعلیت پیدا نمی کند و در همان عالم اعتبار و جعل و تشریع می ماند.

مثال دیگری می زنیم: روزه ماه رمضان در اسلام یکی از واجبات است و خداوند آن را به عنوان یک تکلیف برای هرکس که مریض و مسافر نباشد، جعل و تشریع کرده است. از این نظر که حکمی در اسلام تشریع شده است، متوقف بر چیزی نیست و فعلیت موضوع را طب نمی کند. اما از این نظر که مکلف بالفعل به آن تکلیف شود و در مقام امتثال برآید، متوقف به سه چیز است: یکی اینکه هلال ماه رمضان رؤیت شود، دوم اینکه مکلف مریض نباشد و سوم اینکه مکلف مسافر نباشد. مجموع این سه چیز را که فعلیت حکم متوقف بر آن است، موضوع حکم گویند<sup>۷۳</sup>.

و الموضوع تشابه ببعض الاعتبارات [ای من بعض الجهات] العلاقة بين المسبب و سببه كالحرارة و النار. فکما أن المسبب يتوقف على سببه كذلك الحكم يتوقف على موضوعه. لأنه [- الحكم] يستمد [ای يأخذ] فعليته من وجود الموضوع.

و هذا معنى العبارة الأصولية القائلة: «إن فعلية الحكم يتوقف على فعلية موضوعه» أي أن وجود الحكم فعلا يتوقف على وجود موضوعه فعلا.

[فالتعليق و التوقف يكون في ناحية المجعول لا في ناحية الجعل].

و بحکم هذه العلاقة بين الحكم و الموضوع يكون الحكم [ای وجود الحكم بالفعل ای المجعول] متأخرا رتبة عن الموضوع، كما يتأخر كل مسبب عن سببه في الرتبة.

و توجد في علم الاصول قضايا تستنتج من هذه العلاقة و تصلح [تلك

<sup>۷۳</sup> (۱). بنابراین بلوغ و عقل و قدرت، موضوع برای فعلیت همه تکالیف هستند. و لذا طفل و مجنون و عاجز اصلا مکلف به شمار نمی آیند. این سه شرط را شرایط عامه تکالیف می گویند.



اکنون که معنای این اصطلاح روشن شد، سراغ ارتباط موجود بین حکم و موضوع می‌رویم. این ارتباط از یک نظر شبیه ارتباط موجود بین سبب و مسبب است. چنانکه آتش سبب حرارت است و بدون آن حرارتی پدید نخواهد آمد<sup>۷۴</sup>، همچنان وجود موضوع سبب به فعلیت رسیدن حکم می‌گردد و بدون وجود موضوع برای حکم فعلیتی نیست، بلکه در همان مرحله انشا می‌ماند.

از اینجا معنای کلام اصولیون دانسته می‌شود که می‌گویند: «فعلیت حکم متوقف بر فعلیت موضوع است.» یعنی تا موضوع در عالم خارج تحقق پیدا نکند و به فعلیت نرسد، حکم الهی که جعل شده است به عهده مکلف گذارده نمی‌شود. همان‌طور که رتبه سبب مقدم و رتبه مسبب مؤخر است، رتبه موضوع مقدم و رتبه حکم مؤخر است.

از وجود چنین ارتباطی می‌توان چند قضیه اصولی را استنتاج کرد که به عنوان عناصر مشترک در عملیات استنباط دخیل می‌باشند. از جمله آنکه حکم نمی‌تواند موضوع خود را بسازد. یعنی امکان ندارد موضوع حکم مسبب از خود حکم باشد. پس می‌توان

#### القضایا] للاشتراک فی عملیات الاستنباط.

فمن ذلک أنه لا یمكن أن یکون موضوع الحكم [بما انه مقدم علی الحكم] أمرا مسببا عن الحكم نفسه [و لو فرض انه مسبب عن الحكم یعنی انه مؤخر عن الحكم و هذا خلف]. و مثاله: العلم بالحکم فإنه مسبب عن الحكم، لأن العلم بالشیء فرع الشیء المعلوم. و لهذا یمتنع أن یکون العلم بالحکم موضوعا لنفسه، بأن یقول الشارع: «أحكم بهذا الحكم علی من یعلم بثبوته له» لأن ذلک یؤدی إلى الدور. [توضیحه ان العلم بثبوت الحكم یتوقف علی الحكم و الحكم یتوقف علی العلم بثبوت الحكم و لا یخفی ان هذه الاستحالة- كما ذکرها الاستاد الشهید فی الحلقة الثانية- انما تعنی عدم امکان اخذ العلم بالحکم المجعول قیدا له و اما اخذ العلم بالجعل قیدا للحکم المجعول فلا محذور فیه]

گفت هر چیز که مسبب از خود حکم است، ناچار موضوع آن حکم نخواهد بود. مانند علم به حکم که فرع بر وجود حکم و مؤخر از آن است. علم تعلق به چیزی می‌گیرد که آن را بعد از تعلق، معلوم گویند. پس قبلا باید چیزی باشد تا بعدا علم به آن تعلق گیرد.

و ما گفتیم که فعلیت حکم همیشه متأخر از موضوع حکم است. نتیجه می‌گیریم که علم به حکم دخالت در فعلیت حکم ندارد و نمی‌توان آن را موضوع برای حکم دانست.

اگر کسی بگوید چنانکه عقل و بلوغ و قدرت سبب به فعلیت رسیدن حکم است، علم نیز سبب به فعلیت رسیدن حکم می‌باشد و شخص جاهل تکلیف بالفعل ندارد، پس شارع می‌تواند بگوید «أحكم بهذا الحكم علی من یعلم

<sup>۷۴</sup> (۱). البته انتفای سبب، اگر سبب، سبب منحصر باشد، موجب انتفای مسبب است. یا اگر سبب غیر منحصر است، مجموعه اسباب منتفی باشد.

بشوده له»، یعنی نماز را واجب کردم بر کسی که بداند نماز بر او واجب است، می‌گوییم این کلام مستلزم دور است. چون از طرفی علم به فعلیت حکم فرع بر فعلیت حکم است. و از طرف دیگر شما می‌گویید فعلیت حکم فرع بر علم به آن است. پس علم به فعلیت حکم متوقف بر خودش است.

این نتیجه، نتیجه مهمی است و براساس آن می‌گوییم احکام شرعی در حق عالم و جاهل فعلیت دارد و هر دو مخاطب به خطاب الهی و مکلف مسئول در برابر شرع هستند.

### خلاصه مطالب گذشته

۱. برای حکم دو گونه ثبوت است: ثبوت حکم در عالم تشریع و ثبوت حکم نسبت به این فرد یا آن فرد.
۲. هر حکم مشروط در مرحله جعل و تشریع مشروط نیست، بلکه تمام شروط به مرحله فعلیت حکم مربوط است. در اصطلاح می‌گویند مجعول مشروط است نه جعل.
۳. موضوع حکم در اصطلاح اصولی به مجموعه اموری گویند که فعلیت حکم مجعول متوقف بر آنهاست. و قاعده اصولی آن است که فعلیت حکم متوقف بر فعلیت موضوع است.
۴. احکام شرعی میان عالم و جاهل مشترک است. چون علم متأخر از حکم است و آنچه متأخر است در فعلیت حکم دخالتی ندارد و موضوع حکم به شمار نمی‌رود.

العلاقات القائمة بين الحكم و متعلقه عرفنا أن وجوب الصوم مثلا موضوعه مؤلف من عدة عناصر تتوقف عليها فعلية الوجوب. فلا يكون الوجوب فعليا و ثابتا إلا إذا وجد مكلف، غير مسافر، و لا مريض، و هل عليه هلال شهر رمضان. أما متعلق هذا الوجوب فهو الفعل الذي يؤديه المكلف نتيجة لتوجه الوجوب إليه، و هو الصوم في هذا المثال. [و يمكن ان نعبر عن الموضوع بانه متعلق المتعلق]

### ارتباطات میان حکم و متعلق آن

در گذشته اصطلاح اصولی «موضوع حکم» را تفسیر کردیم و نتیجه گرفتیم که بدون فعلیت موضوع، حکم نیز فعلیت ندارد و در همان مرحله جعل می‌ماند. مثلا وجوب روزه در صورتی به عهده مکلف است که هلال ماه رمضان رؤیت شود و مکلف مسافر و مریض نباشد. اکنون به تفسیر اصطلاح اصولی «متعلق حکم» می‌پردازیم.

متعلق حکم همان چیزی است که مکلف به آن تکلیف شده است.

در اعمال واجب همان فعلی که مأمور به است و در افعال محرمه همان فعلی که منهی عنه است. پس اگر مولى بگوید «صل»، متعلق حکم نماز است. و اگر بگوید «صم شهر رمضان»، متعلق

و على هذا الضوء نستطيع أن نميز بين متعلق الوجوب و موضوعه فإن المتعلق يوجد بسبب الوجوب. فالمكلف إنما يصوم لأجل وجوب الصوم عليه. بينما يوجد الحكم نفسه بسبب الموضوع. فوجوب الصوم لا يصبح فعليا إلا إذا وجد مكلف، غير مريض، و لا مسافر، و هل عليه الهلال.

و هكذا نجد أن وجود الحكم يتوقف على وجود الموضوع، بينما يكون [الحكم] سببا لإيجاد المتعلق و داعيا للمكلف نحوه [- المتعلق].

و على هذا الأساس نعرف أن من المستحيل أن يكون الوجوب داعيا إلى إيجاد موضوعه و محرکا للمكلف نحوه [- إيجاد موضوعه] كما يدعو إلى إيجاد متعلقه. فوجوب الصوم على كل مكلف غير مسافر و لا مريض، لا يمكن أن يفرض [وجوب الصوم] على المكلف أن لا يسافر. و إنما يفرض عليه أن يصوم إذا

حکم روزه ماه رمضان است. بنابراین تفسیر، متعلق حکم همیشه مؤخر از خود حکم است. چون تا امر در کار نباشد، مأمور به در کار نیست و تا نهی نباشد منهی عنه در کار نیست. خداوند فعل خاصی را ملاحظه می کند و به آن امر یا نهی می کند. آنگاه به سبب این حکم الهی، آن فعل خاص واجب یا حرام می گردد و دارای مصلحت یا مفسده می گردد.

پس متعلق نفس عمل است که همواره مؤخر از حکم می باشد؛ برخلاف موضوع که همیشه مقدم بر حکم است. موضوع سبب فعلیت حکم است و فعلیت حکم سبب ایجاد متعلق و داعی به سوی آن است.

خلاصه آنکه ارتباط موجود بین حکم و موضوع درست برعکس ارتباط موجود بین حکم و متعلق است. بر این اساس می گوئیم هر چیزی که در زمره موضوع حکم قرار گرفت، دیگر امکان ندارد که حکم داعی به سوی ایجاد آن باشد. مثلا حکم «صل» اگر نسبت به شخصی فعلیت داشته باشد، معنایش آن است که آن شخص حتما عاقل و بالغ بوده است. اگر حکم «صم» در حق کسی فعلیت داشته باشد، یعنی آن شخص حتما

لم یکن مسافرا، و وجوب الحج على المستطيع لا يمكن أن يفرض على المكلف أن يكتسب، ليحصل على الاستطاعة، و إنما يفرض الحج على المستطيع [ای على تقدير حصول الاستطاعة]. لأن الحكم لا يوجد بالفعل إلا بعد وجود موضوعه، فقبل وجود الموضوع لا وجود للحكم [و لا فعلیه له بل یبقی فی مرحله الجعل و الانشاء] لکی یكون داعيا إلى إيجاد موضوعه. و لأجل ذلك وضعت فی علم الأصول القاعدة القائلة: «إن كل حکم يستحيل أن يكون محرکا نحو أى عنصر من العناصر الدخیلة فی تكوين موضوعه، بل يقتصر تأثيره و تحریکه على نطاق المتعلق».

مسافر و مریض نبوده است. نه اینکه چون خداوند امر به روزه کرده است و روزه متوقف بر عدم سفر و عدم مرض است، پس ما مأمور باشیم که برای روزه به سفر نرویم و یا اگر مریض هستیم، خود را معالجه کنیم و سالم شویم تا بتوانیم روزه بگیریم. همچنان که وجوب حج متوقف بر استطاعت است و چون استطاعت موضوع حکم است، پس اگر شخصی مأمور به ادای حج شده باشد، معنایش آن است که حتماً مستطیع بوده است، نه اینکه بر هر مکلفی لازم باشد به دنبال کسب و کار برود تا غنی بشود و به زور خود را به حد استطاعت برساند.

رابطه میان حکم و موضوع به گونه‌ای است که اگر خودبه‌خود موضوع وجود داشت، حکم نیز موجود خواهد بود و اگر نبود حکم هم نیست. از اینجا یک قاعده کلی در علم اصول وضع شده که محال است هر حکمی محرک به سوی موضوع خود و عناصر دخیل در موضوع باشد، بلکه حکم فقط به سوی متعلق خود محرکیت دارد و داعی به سوی آن است.

### خلاصه مطالب گذشته

۱. ارتباط موجود میان حکم و متعلق آن درست برعکس ارتباط موجود میان حکم و موضوع آن است. یعنی حکم داعی به سوی موضوع نیست، ولی داعی به سوی متعلق خود است.

العلاقات القائمة بين الحكم و المقدمات المقدمات التي يتوقف عليها وجود الواجب على قسمين:

أحدهما: المقدمات التي يتوقف عليها وجود المتعلق، من قبيل السفر الذي يتوقف أداء الحج عليه، أو الوضوء الذي تتوقف الصلاة عليه، أو التسليح الذي يتوقف الجهاد عليه.

(۱)

### ارتباطات میان حکم و مقدمات آن

اگر واجبی، مانند نماز، در خارج بخواهد تحقق یابد، متوقف بر دو سلسله از مقدمات است:

اول: مقدماتی که وجود متعلق متوقف بر آنهاست؛

یعنی نفس عمل بدون وجود آنها قابل امتثال نیست. چنانکه ادای حج برای اشخاصی که مقیم مکه نیستند، بدون سفر امکان‌پذیر نیست و ادای نماز بدون وضو و جهاد بدون تسلیح امکان‌پذیر نیست. در این سه مثال، چنانکه ملاحظه می‌شود، آن واجب الهی که به عهده مکلف است، در صورتی به شکل صحیح و مقبول در خارج واقع می‌شود که مقدمات آن را مکلف فراهم آورده باشد. اگر وضو نباشد، نمازی نیست و اگر سفر نباشد، ادای حج ممکن نیست و

و الآخر: المقدمات التي تدخل في تكوين موضوع الوجوب، من قبيل نية الإقامة التي يتوقف عليها صوم شهر رمضان، والاستطاعة التي تتوقف عليه [و الانسب «عليها»] حجة الإسلام.

و الفارق بين هذين القسمين أن المقدمة التي تدخل في تكوين موضوع الوجوب يتوقف على وجودها [- المقدمة] الوجوب نفسه، لما شرحناه سابقا من أن الحكم الشرعي يتوقف وجوده على وجود موضوعه، فكل مقدمة دخيلة في تحقق موضوع الحكم يتوقف عليها الحكم و لا يوجد بدونها، خلافا للمقدمات التي لا تدخل في تكوين الموضوع و إنما يتوقف عليها وجود المتعلق فحسب، فإن الحكم يوجد قبل وجودها، لأنها لا تدخل في موضوعه.

---

اگر تسلح نباشد، جهاد ممکن نیست.

دوم: مقدماتی که وجود موضوع متوقف بر آنهاست.

این سلسله مقدمات در تکوین موضوع دخالت دارند. و چون وجود واجب متوقف بر وجود موضوع است، پس این مقدمات در وجود واجب دخالت دارند. مانند نیت اقامت برای کسی که می خواهد روزه رمضان را ادا کند. نیت اقامت موضوع حکم است، یعنی انسان تکلیف به نیت اقامت نمی شود، بلکه اگر خواست روزه رمضان بگیرد، نیت اقامت می کند و روزه او صحیح است. و اگر نخواست و نیت اقامت نکرد، روزه او صحیح نیست. درست مانند استطاعت برای کسی که می خواهد حج واجب انجام دهد.

تفاوت میان این دو سلسله از مقدمات آن است که در قسم دوم بدون تحقق مقدمه اصلا تکلیف فعلیت پیدا نمی کند و حکم وجوب در حق انسان تحقق نمی یابد. پس اگر استطاعت نباشد، حج به گردن مکلف واجب نیست. و اگر نیت اقامت نکند، روزه بر او واجب نیست. اما در قسم اول، حکم فعلیت پیدا کرده است و متوقف بر وجود مقدمه نیست. چون این قسم از مقدمه دخیل در موضوع نیست، بلکه دخیل در متعلق است.

در پیش گفتیم که هر حکمی داعی به سوی متعلق خود است. نماز داعی به سوی

و لنوضح ذلك في مثال الاستطاعة و الوضوء: فالاستطاعة مقدمة تتوقف عليها حجة الإسلام، و التكبس مقدمة للاستطاعة، و ذهاب الشخص إلى محله في السوق مقدمة للتكبس. و حيث إن الاستطاعة تدخل في تكوين موضوع وجوب الحج، فلا وجوب للحج قبل الاستطاعة و قبل تلك الأمور التي تتوقف عليها الاستطاعة.

و أما الوضوء فلا يدخل في تكوين موضوع وجوب الصلاة، لأن وجوب الصلاة لا ينتظر أن يتوضأ الإنسان لكي يتجه [- وجوب الصلاة] إليه، بل يتجه إليه قبل ذلك [أي قبل الوضوء]. و إنما يتوقف متعلق الوجوب - أي الصلاة [متطهرا] - على الوضوء. و يتوقف الوضوء على تحضير الماء الكافي، و يتوقف تحضير هذا

وضو است و جهاد داعی به سوی تسلیح است.

اگر به تفاوتی که میان وضو و استطاعت است توجه شود، درمی یابیم که استطاعت مقدمه حج واجب است و استطاعت مالی متوقف بر جمع مال است و این خود متوقف بر حضور در محل کسب و کار و اشتغال به کار است. حال اگر گویند حج واجب است و مقدمه حج استطاعت است، معنایش آن نیست که پس واجب است به زور خود را مستطیع کنی و واجب است مال جمع کنی و واجب است اشتغال به کار و کسب داشته باشی. بلکه همه این مقدمات دخیل در موضوع است و فعلیت حکم بعد از تحقق موضوع است و نمی تواند داعی به سوی موضوع باشد.

اما وضو که مقدمه نماز است، در تکوین موضوع دخالت ندارد. پس اگر نماز واجب شد، وجوب نماز داعی به سوی وضو است. نه اینکه اگر خودبه خود وضو داشتی، نماز واجب می شود و اگر وضو نداشتی، نماز واجب نمی شود؛ بلکه مقدماتی که مربوط به ناحیه متعلق می باشد و تحقق مأمور به متوقف بر آنهاست، باید تحصیل شوند و همین که وجوب به فعلیت رسید، وجوب مقدمات هم به فعلیت می رسد. پس باید بروی وضو تحصیل کنی و اگر وضو متوقف بر خریدن آب است، باید آب بخری

الماء علی فتح خزان الماء مثلاً.

فهنالك إذن سلسلتان من المقدمات: الأولى سلسلة مقدمات المتعلقة [و بتعبير آخر سلسلة مقدمات الواجب] أي الوضوء الذي يتوقف عليه الصلاة، و تحضير الماء الذي يتوقف عليه الوضوء، و فتح الخزان الذي يتوقف عليه تحضير الماء.

و الثانية سلسلة مقدمات الوجوب، و هي [- سلسلة] الاستطاعة التي تدخل في تكوين موضوع وجوب الحج، و التكسب الذي يتوقف عليه الاستطاعة، و ذهاب الشخص إلى محله في السوق الذي يتوقف عليه التكسب. [موضوع الحكم هنا مجموعة من الأشياء من جملتها الاستطاعة و ما يتوقف عليه وجود الاستطاعة يكون بحكم الاستطاعة ای لا يمكن ان يكون الحكم داعياً إليه]

و موقف الوجوب من هذه السلسلة الثانية و كل ما يندرج في القسم الثاني من المقدمات سلبی دائماً [بمعنی ان الوجوب غیر متوقف علی هذه المقدمات]. لأن

و اگر خریدن آب متوقف بر تهیه مقداری پول است، باید تهیه کنی و همین طور. همه این مقدمات مربوط به ناحیه متعلق است.

نتیجه اینکه دو سلسله مقدمات برای هر واجب تصور می شود: اول سلسله مقدمات متعلق به شکل زیر:

نماز - وضو - تهیه آب - خرید آب - تهیه پول.

دوم سلسله مقدمات وجوب به شکل زیر:

حج - استطاعت - تحصیل ثروت - اشتغال.

این سلسله از مقدمات را «مقدمات وجوب» و سلسله اول از مقدمات را «مقدمات وجود»<sup>۷۵</sup> می گویند. مقدمه وجوبیه به سبب وجوب ذی مقدمه واجب نمی شود، بلکه

هذا القسم يتوقف عليه وجود موضوع الحكم. و قد عرفنا سابقا أن الوجوب لا يمكن أن يدعو إلى موضوعه [لاجل هذا قد يقال مقدمات الوجوب حصولية لا تحصيلية]. و تسمى كل مقدمة من هذا القسم «مقدمة وجوب» أو «مقدمة وجوبية».

و أما السلسلة الأولى و المقدمات التي تندرج في القسم الأول، فالمكلف مسئول عن إيجادها. أي أن المكلف بالصلاة مثلا مسئول عن الوضوء لكي يصلي، و المكلف بالحج مسئول عن السفر لكي يحج، و المكلف بالجهاد مسئول عن التسليح لكي يجاهد. [و تسمى مقدمة الواجب أي مقدمة الامتثال و التحقق]

و النقطة التي درسها الأصوليون هي نوع هذه المسئولية، [يدخل الآن في بحث «مقدمة الواجب واجبة أم لا؟» و اتضح مما سبق ان البحث في مقدمة الواجب لا مقدمة الوجوب] فقد قدموا لها تفسيرين:

أحدهما: أن الواجب شرعا على المكلف هو الصلاة فحسب دون مقدماتها من الوضوء و مقدماته. و إنما يجد المكلف نفسه مسئولا عن إيجاد الوضوء و غيره من المقدمات عقلا، لأنه [- المكلف] يرى أن امتثال الواجب الشرعي

---

«حصولی» است؛ ولی مقدمه وجودیه به سبب وجوب ذی مقدمه واجب می شود و «تحصیلی» است.

[وجوب مقدمه وجوب شرعی مولوی است یا وجوب عقلی؟]

در اینجا نکته قابل بحث و بررسی از نظر اصولیون آن است که این وجوبی که از ناحیه ذی مقدمه به مقدمه سرازیر می شود و این الزامی که از ناحیه حکم به سوی متعلق جریان می یابد، چه نوع وجوب و الزامی است؟ آیا وجوب شرعی مولوی است یا وجوب عقلی؟

نظر اول آن است که وجوب مقدمه شرعی نیست،

---

<sup>۷۵</sup> (۱). مقدمه وجود را مقدمه واجب هم می گویند. واجب یعنی همان ماهیت که مأمور به است. یعنی همان فعل نماز، و وجوب حکمی است که روی آن آمده است. پس واجب همان متعلق است و مقدمه واجب همان چیزی است که متعلق متوقف بر آن است.

بلکه آنچه شرع واجب کرده، فقط نماز است. و از طرفی چون شارع اعلام کرده «لا صلاة الا بطهور»، یعنی نماز صحیح متوقف بر وضو است، پس عقل نتیجه می‌گیرد که وضو باید تحصیل شود. این

لا یتأتی [ای لا یتیسر] له إلا بإيجاد تلك المقدمات. [فالوضوء واجب عقلا]

و الآخر: أن الوضوء واجب شرعا لأنه مقدمة للواجب، و مقدمة الواجب واجبة شرعا. فهناك إذن واجبان شرعيان على المكلف: أحدهما الصلاة، و الآخر الوضوء بوصفه مقدمة الصلاة. و يسمى الأول ب «الواجب النفسى» لأنه واجب لأجل نفسه. و يسمى الثانى ب «الواجب الغيرى» لأنه واجب لأجل غيره، أى لأجل ذى المقدمة و هو الصلاة.

و هذا التفسير [ای القول بالوجوب الشرعى للقدمة] أخذ به جماعة من الاصوليين إيماناً منهم [ای لایمانهم] بقیام علاقه تلازم بین وجوب الشئ و وجوب مقدمه. فكلما حکم الشارع بوجوب فعل حکم عقیب ذلك مباشرة بوجوب مقدماته.

تکلیف و مسئولیت در قبال انجام مقدمه از طرف شارع بیان نشده است، بلکه عقل می‌گوید آن نمازی که خدا از تو خواسته، محتاج وضو است و لذا برو وضو بساز.

نظر دوم آن است که وجوب مقدمه شرعی است.

چون وضو مقدمه نماز است و نماز شرعا واجب است. و «مقدمه الواجب شرعا واجبه شرعا». یعنی هرچه شرعا واجب است، مقدمه‌اش نیز شرعا واجب است. پس از وجوب شرعی ذی مقدمه وجوب شرعی مقدمه هم تولید می‌شود. البته این دو وجوب از یک نظر اختلاف دارند:

هر دو وجوب شرعی هستند، ولی وجوب ذی مقدمه، وجوب نفسی است، یعنی بالاصالة و مستقلا و بدون لحاظ چیزی جز خودش واجب شده است. و وجوب مقدمه، وجوب غیرى است، یعنی به لحاظ خودش مصلحتی ندارد، بلکه به لحاظ مقدمه بودن برای چیز دیگری مصلحت پیدا کرده است.

این نظر مورد قبول عده‌ای از اصولیون واقع شده است. چون معتقدند رابطه تلازم بین وجوب شرعی مقدمه و وجوب شرعی ذی مقدمه برقرار است. به خلاف گروه اول که وجوب مقدمه را شرعی نمی‌دانند.

و يمكن الاعتراض على ذلك [ای القول بالوجوب الشرعى للقدمة] بأن حکم الشارع بوجوب المقدمة فى هذه الحالة [ای حالة وجوب ذى المقدمة] لا فائدة فيه و لا موجب له. لأنه [– الشارع] إن أراد به [ای بوجوب المقدمة] إلزام المكلف بالمقدمة، فهذا حاصل بدون حاجة إلى حکمه بوجوبها. إذ بعد أن وجب الفعل المتوقف عليها [ای على المقدمة] يدرك العقل مسئولية المكلف من هذه الناحية [ای من ناحية المقدمة]. و إن أراد الشارع بذلك [ای بوجوب



المقدمة] مطلباً آخر دعاه [ای دعا هذا المطلب الشارع] إلى الحكم بوجوب المقدمة فلا تتعقله [مع الالتفات إلى أنهم لا يقولون بثواب مستقل لاتیان المقدمة و لا بعقاب مستقل لترك المقدمة].

بر این نظر شاید بتوان اعتراضی وارد کرد به اینکه وجوب شرعی مقدمه بی فایده و لغو است. چون وقتی ذی مقدمه واجب است و می دانیم تحقق آن منوط به وضوست، دیگر چه حاجتی به حکم شارع است. چه خداوند وضو را واجب کند و چه واجب نکند، در هر صورت عقل خود را در مقابل انجام مقدمه مسئول و موظف می داند. و همین کافی است که به طرف عمل برود و آن را انجام دهد. مگر وجوب شرعی مقدمه چه اثری جز این دارد که مکلف الزام به عمل شود و خود را مسئول ببیند. از نظر ثواب و عقاب همه قبول دارند که وجوب غیری ثواب مستقل و عقاب مستقل ندارد. یعنی اگر مکلف نماز با وضو خواند، دو ثواب نمی برد. و اگر وضو نگرفت و نماز نخواند، دو عقاب نمی شود، پس فایده وجوب غیری مقدمه منحصر در تحریک و آماده ساختن مکلف به طرف مقدمه برای ذی مقدمه است. حال اگر عقل کافی بود در اینکه انسان خود را ملزم و مسئول ببیند دیگر حکم شرع بی فایده و لغو خواهد بود. مگر اینکه بگویید برای حکم شرع با وجود حکم عقل فایده دیگری است که البته ما آن را نمی فهمیم و محتاج اثبات است.

بر این اساس باید گفت حکم شرعی به وجوب مقدمه لغو و ثبوت آن محال است؛ چه رسد به آنکه این گروه می خواهد ثبوت آن را ضروری اعلام کنند. آنها که گویند

و على هذا الأساس يعتبر حكم الشارع بوجوب المقدمة لغوا [و خاليا عن الحكمة] فيستحيل ثبوته [ای ثبوت حکم الشارع بوجوب المقدمة]، فضلا عن أن يكون [وجوب المقدمة] ضروري الثبوت، كما يدعيه القائل بالتلازم بين وجوب الشيء و وجوب مقدمته.

«مقدمة الواجب واجبة شرعا»، درصدد بیان آن هستند که ملازمه میان وجوب شرعی مقدمه و ذی مقدمه ضروری است. ولی ما حتی امکان آن را نمی پذیریم، چه رسد به ضرورت آن را.

#### خلاصه مطالب گذشته

۱. مقدمه بر دو قسم است: مقدمه واجب و مقدمه وجوب.

کلیه اموری که وجود متعلق متوقف بر آنهاست، مقدمه واجب گفته می شود و کلیه اموری که وجود موضوع متوقف بر آنهاست، مقدمه وجوب نامیده می شود.

۲. بحث اصولی که تحت عنوان «مقدمة الواجب واجبة شرعا» مطرح می شود، مربوط به مقدمه واجب است.

۳. اگر قائل شویم که وجوب شرعی از ذی المقدمه به مقدمه سرایت می‌کند، نوعی از وجوب به نام وجوب غیرى درست می‌شود؛ در مقابل وجوب ذی المقدمه که وجوب نفسی است.

۴. وجوب غیرى مقدمه، ثواب و عقاب مستقل ندارد و فایده‌ای برای آن تصور نمی‌شود، جز الزام مکلف به طرف انجام مقدمه. و اگر حکم عقلی کافی در این جهت باشد، دیگر وجوب غیرى مقدمه قابل قبول نخواهد بود.

العلاقات القائمة فى داخل الحكم الواحد قد يتعلق الوجوب بشىء واحد، كوجوب السجود على كل من سمع آیه السجدة. و قد يتعلق بعملیه تتألف من أجزاء و تشتمل على أفعال متعددة، من قبيل وجوب الصلاة. فإن الصلاة عملیه تتألف من أجزاء و تشتمل على أفعال عديدة، كالقراءة، و السجود، و الركوع، و القيام، و التشهد، و ما إلى ذلك.

### ارتباطات در داخل یک حکم

گاه به شىء بسیط وجوب تعلق می‌گیرد؛

مانند وجوب سجده برای هرکسی که آیه سجده را استماع کند و وجوب رد امانت و وجوب حب اهل بیت (صلوات الله عليهم اجمعين). ولی گاه به امر مرکبی وجوب تعلق می‌گیرد: مانند نماز که دارای اجزای متعدد است: تکبیر، قرائت، قیام، رکوع، سجود، تشهد و ... پس متعلق وجوب یا ماهیت بسیط است یا ماهیت مرکب. در قسم اول بحث نداریم، اما درباره قسم دوم می‌گوییم که چون مرکب دارای اجزا است، اگر وجوب تعلق به مرکب بگیرد، به طور ضمنی به یکایک اجزا هم تعلق می‌گیرد. وجوب مرکب را وجوب استقلالی و وجوب

و فى هذه الحالة تصبح العملیه - بوصفها مركبة من تلك الأجزاء - واجبة.

و یصبح كل جزء واجبا أيضا. و يطلق على وجوب المركب اسم «الوجوب الاستقلالی» و يطلق على وجوب كل جزء فيه [ای فى المركب] اسم «الوجوب الضمنى». لأن الوجوب إنما يتعلق بالجزء بوصفه جزءا فى ضمن المركب لا بصورة مستقلة عن سائر الأجزاء. فوجوب الجزء ليس حکما مستقلا، بل هو جزء من الوجوب المتعلق بالعملیه المركبة. و لأجل ذلك كان وجوب كل جزء من الصلاة مثلا مرتبطا بوجوب الأجزاء الاخرى، لأن الوجوبات الضمنية لأجزاء الصلاة تشكل بمجموعها وجوبا واحدا استقلالیا.

اجزا را وجوب ضمنی می‌گویند. وجوب ضمنی نوعی از وجوب است که فقط در اجزای مرکب تصور می‌شود. چون اجزای مرکب هرکدام به تنهایی استقلال ندارند و هرکدام به تنهایی منشأ اثر نیستند، بلکه انضمام آنها به هم مصلحت‌آفرین است. پس وجوبی که برای تک‌تک اجزای نماز تصور می‌شود به گونه‌ای نیست که هرکدام به تنهایی و مستقلا و به حساب خودش وجوب داشته باشد.

این مطلب شبیه آن است که پزشک برای بیمار دستور معجونی را می‌دهد که مرکب از سه چیز است. این معجون در صورتی مؤثر و شفا بخش است که همه اجزای خود را داشته باشد. بلکه هر جزء این معجون مؤثر و شفا بخش است، ولی به شرط اینکه بقیه اجزا نیز در کنارش باشد. اما هر جزء مستقلاً و بدون انضمام اجزا دیگر خاصیتی ندارد.

این‌طور نیست که یک جزء یک ثلث درد را شفا دهد و دو جزء دو ثلث درد را. در مورد نماز نیز شارع مصلحتی را در مجموع این اجزای یازده‌گانه ملاحظه کرده است و امر به کل بما هو کل کرده است. این وجوب از کل سرازیر به اجزا می‌شود، ولی وجوب هر جزء به ملاک خودش نیست، بلکه به ملاک داخل بودن در مجموعه است. پس نوعی ارتباط میان اجزای واجب در داخل یک مجموعه پدید می‌آید. هر جزء به عنوان اینکه

و نتیجه ذلک قیام علاقة التلازم فی داخل إطار [ای دائرة] الحکم الواحد بین الوجوبات الضمنیة فیہ [ای فی الحکم الواحد].

و تعنی علاقة التلازم هذه [و بعبارة اخرى المراد من هذه العلاقة] أنه لا تمكن التجزئة فی تلك الوجوبات أو التفکیک بینها. بل إذا سقط أى واحد منها [- وجوبات] تحتم سقوط الباقي نتیجة لذلك التلازم القائم بینها.

و مثال ذلك: إذا وجب على الإنسان الوضوء، و هو مرکب من أجزاء عديدة: كغسل الوجه، و غسل الیمنی، و غسل الیسری، و مسح الرأس، و مسح القدمین. فیتعلق بكل جزء من تلك الأجزاء [الخمسة] وجوب ضمنی بوصفه [- الجزء] جزءاً من الوضوء الواجب. و فی هذه الحالة إذا تعذر على الإنسان أن یغسل وجهه لآفة فیہ [ای فی وجهه] و سقط لأجل ذلك، الوجوب

وجوب ضمنی دارد با اجزای دیگر که آنها نیز وجوبات ضمنی دارند، نوعی ارتباط برقرار می‌کند که امکان تجزیه و انفکاک میان آنها نیست. یعنی اگر یک جزء ساقط شود، بقیه هم ساقط می‌شود و اگر یک جزء بخواهد ثمر بخش باشد، باید بقیه اجزا نیز موجود باشد. پس هر واجب ضمنی با واجبهای ضمنی دیگر در داخل یک مجموعه ارتباط تلازم دارند؛ تلازم در وجود و عدم.

به عنوان مثال وضو را در نظر بگیرید که مرکب از چند عمل مختلف است: شستن صورت، دستها و مسح سر و پا. فرض کنید وضو مرکب از پنج جزء است. پس پنج واجب ضمنی از درون یک واجب استقلاللی بیرون می‌آید. حال اگر فردی از شستن صورت یا دست به جهت آفتی معذور باشد، یک واجب ضمنی از داخل مجموعه ساقط می‌شود. ارتباط تلازم حکم می‌کند که بقیه اجزا نیز از وجوب ساقط شود. در نتیجه تکلیف به وضو از اساس برداشته می‌شود. چون فرض این بود که وضو به سبب اشتغال بر اجزای پنجگانه مصلحت دارد و هنگامی که یک جزء قابل انجام دادن نیست، انجام دادن بقیه خاصیتی ندارد. پس مکلف وضو را ترک می‌کند و سراغ وضو جیره‌ای یا تیمم

الضمنی المتعلق بغسل الوجه، كان من المحتم أن يسقط وجوب سائر الأجزاء أيضا. فلا يبقى على الإنسان وجوب غسل يديه فقط [ای لا يبقى على الإنسان وجوب الوضوء المركب من الأجزاء الأربعة] ما دام قد عجز عن غسل وجهه. لأن تلك الوجوبات لا بد أن ينظر إليها بوصفها وجوبا واحدا متعلقا بالعملية كلها أي بالوضوء، وهذا الوجوب إما أن يسقط كله أو يثبت كله و لا مجال للتفكيك. [و بعد سقوط هذا الامر بتمامه يتوجه الى المكلف امر جديد بوضوء الجبيرة او بالتيمم]

و على هذا الضوء نعرف الفرق بين ما إذا وجب الوضوء بوجوب استقلالي، و وجب الدعاء بوجوب استقلالي آخر فتعذر الوضوء، و بين ما إذا وجب الوضوء فتعذر جزء منه كغسل الوجه مثلا، ففي الحالة الأولى لا يؤدي

می‌رود. وضو جبیره‌ای تکلیف دیگری و تیمم نیز تکلیف دیگری است. هرکدام به امر مستقل و جدیدی ثابت شده‌اند. دیگر نمی‌شود گفت این یک جزء را کنار می‌گذاریم و بقیه را انجام می‌دهیم<sup>۷۶</sup>، بلکه یا همه را باید انجام داد و یا همه را کنار گذاشت (اما يسقط كله او يثبت كله).

#### [ارتباطات میان یک حکم و سایر احکام]

اما در مقابل، هر واجب استقلال نسبت به واجبه‌ای استقلالی دیگر ارتباط تلازم ندارد، بلکه حساب آنها از هم جداست. اگر کسی از روزه معاف بود، نمی‌تواند بگوید از نماز نیز معاف هستم. بلکه هر واجبی به ملاک خودش مصلحتی دارد. سقوط یکی سبب سقوط بقیه واجبات نمی‌شود. در مثال وضو شما فرض کنید که شارع قرائت دعا را در حال وضو یا غیر آن حال واجب قرار دهد. پس مکلف باید دو عمل انجام دهد:

یکی مشغول شستن صورت و دست شود و دوم مشغول قرائت دعا گردد. این دو عمل

تعذر الوضوء إلا إلى سقوط الوجوب الذي كان متعلقا به [ای بالوضوء]. و أما وجوب الدعاء فيبقى ثابتا، لأنه وجوب مستقل غير مرتبط بوجوب الوضوء.

و فی الحالة الثانية- حين يتعذر غسل الوجه و يسقط وجوبه الضمني- يؤدي ذلك إلى سقوط وجوب الوضوء، و ارتفاع سائر الوجوبات الضمنية.

قد تقول: نحن نرى أن الإنسان يكلف بالصلاة، فإذا أصبح أخرس و عجز عن القراءة فيها، كلف بالصلاة بدون قراءة، فهل هذا إلا تفكيك بين الوجوبات الضمنية، و نقض لعلاقة التلازم بينها.

<sup>۷۶</sup> (۱). تصور نشود که وضوی جبیره‌ای به همان امر سابق درست شده است. در وضوی جبیره‌ای از اجزای پنجگانه چیزی کاسته نمی‌شود، بلکه حد اکثر آن است که مسح بر ظاهر جبیره جای شستن عضو را می‌گیرد، و این به امر جدید است.

هرکدام به ملاک مستقل واجب شده است و ارتباطی به هم ندارند. پس قرائت دعا جزء ششم وضو نیست و با آن اجزای پنجگانه در داخل یک مجموعه نیست، بلکه مستقل از آنها و با صرف نظر از وجود و عدم آنها واجب شده است. پس اگر وضو از شخصی ساقط شد، دعا ساقط نمی‌شود. و این برخلاف اجزای وضوست که در داخل یک مجموعه هستند.

بنابراین تفاوت آشکاری میان وجوب استقلالی و وجوب ضمنی وجود دارد.

وجوب ضمنی مربوط به اجزای یک ماهیت مرکب است و وجوب استقلالی مربوط به یک ماهیت بسیط یا مجموع یک ماهیت مرکب است. وجوب استقلالی بی‌ارتباط به چیز دیگر است و وجوب ضمنی با ملاحظه بقیه اجزای واجب است. وجوب استقلالی به سقوط واجب دیگری ساقط نمی‌شود، ولی وجوب ضمنی در یک جزء به سقوط بقیه اجزای همان مجموعه ساقط می‌شود.

اگر کسی بگوید که چطور انسان تکلیف به نماز می‌شود و در صورتی که مثلاً لال باشد، از قرائت به عنوان یک جزء نماز عاجز گردد، گفته می‌شود که بقیه اجزا را باید انجام دهد و در حق او نماز بدون قرائت واجب می‌شود. با اینکه شما گفتید میان اجزای یک مرکب تفکیک و تجزیه امکان ندارد و به سقوط یکی، بقیه ساقط می‌شود. یعنی عاجز از قرائت یا قیام یا ... باید اصلاً نماز نخواند.

و الجواب: أن وجوب الصلاة بدون قراءة على الآخرس ليس تجزئة لوجوب الصلاة الكاملة، و إنما هو وجوب آخر و خطاب جديد تعلق منذ البدء بالصلاة الصامتة، فوجوب الصلاة الكاملة و الخطاب بها قد سقط كله نتيجة لتعذر القراءة، و خلفه وجوب آخر و خطاب جديد.

جواب این است که برطبق قاعده‌ای که مطرح شد، نماز به شکل طبیعی و اولی آن، از شخص لال ساقط است و نمازی که بر همه واجب است، بر او واجب نیست. ولی او به نماز دیگری تکلیف شده است. اگر عاجز از قرائت است، تکلیف جدیدی به نماز صامت متوجه او می‌شود. و اگر از قیام عاجز است، تکلیف جدیدی به نماز نشسته متوجه او می‌شود. این ماهیت مرکب غیر از آن ماهیت مرکب است. نه اینکه نماز صامت همان نماز معمولی باشد با اسقاط یک جزء، بلکه شارع از ابتدا نماز بدون قرائت را در حق لال ملاحظه و امر به آن کرده است.

#### خلاصه مطالب گذشته

۱. هرگاه وجوب تعلق به ماهیت مرکب گیرد، برای اجزای آن مرکب نوعی از وجوب به نام وجوب ضمنی درست می‌شود. وجوب ضمنی در مقابل وجوب استقلالی است که به یک ماهیت بسیط یا مجموع یک ماهیت مرکب تعلق می‌گیرد.

۲. رابطه وجوبات ضمنی در داخل یک مرکب به گونه‌ای است که «اما یسقط کله او یثبت کله».

۳. در مثل نماز فرد لال و نماز نشسته، امر جدید صادر و نماز بدون قرائت و بدون قیام واجب شده است.

### نوع دوم اصول عملیه

۱. قاعده عملیه اساسی

۲. قاعده عملیه ثانوی

۳. قاعده منجزیت علم اجمالی

۴. استصحاب

تمهید استعرضنا فی النوع الأول العناصر الاصولیة المشتركة فی الاستنباط التي تتمثل فی أدلة محرزة. فدرسنا أقسام الأدلة [و قلنا الدلیل المحرز سواء كان قطعیا او لا ینقسم الی شرعی و عقلی و الدلیل الشرعی اما لفظی او غیر لفظی] و خصائصها و میزنا بین الحجۃ منها و غیرها [کالتمیز بین خبر الثقة و خبر غیر الثقة].

### مقدمه [در بیان اصول محرزه و غیر محرزه]

گفتیم عناصر مشترک در استنباط حکم شرعی بر دو نوع است: ادله محرزه و اصول عملیه. تاکنون درباره نوع اول سخن گفتیم و اقسام ادله محرزه و ویژگیهای هرکدام را بررسی کردیم و ادله معتبر را از ادله غیر معتبر تمیز دادیم. مثلاً در بخش دلیل شرعی خبر ثقة را از جمله ادله معتبر و حجت دانستیم، ولی خبر غیر ثقة را حجت ندانستیم. و نیز اجماع و شهرت را در یک صورت خاصی حجت قرار دادیم.

و نیز مفهوم شرط و غایت را حجت قرار دادیم، ولی گفتیم مفهوم وصف حجت نیست. و در بخش دلیل عقلی قبول کردیم که نهی از معامله موجب فساد نیست و نهی از عبادت موجب فساد است. و در بحث اجتماع امر و نهی اشاره به دو قول در مسئله کردیم.

و نرید الآن أن ندرس العناصر المشتركة فی حالة أخرى من الاستنباط.

و هی حالة عدم حصول الفقیه علی دلیل [محرز یکشف و] یدل علی الحكم الشرعی و [حالة] بقاء الحكم مجهولا لديه. فیتجه البحث فی هذه الحالة إلی محاولة تحديد الموقف العملي تجاه [ای فی قبال] ذلك الحكم المجهول بدلا عن اكتشاف نفس الحكم.

و مثال ذلك حالة الفقيه تجاه التدخين. فإن التدخين نحتمل حرمة شرعا منذ البدء [أي من الابتداء و قبل الفحص عن وجود دليل محرز او عدم وجوده]. و نتجه أولا إلى محاولة الحصول على دليل [محرز] يعين حكمه الشرعي. فحيث لا نجد [الدليل المحرز] نتساءل ما هو الموقف العملي الذي يتحتم علينا أن نسلكه

اکنون می‌خواهیم نوع دوم از عناصر مشترک را بررسی کنیم یعنی ادله‌ای که به هنگام فقدان ادله محرز به کار می‌آید. این ادله را اصول عملیه می‌خوانند، چون این ادله کشف از واقع نمی‌کند، بلکه اگر فقیه درصدد کشف حکم شرعی واقعی برآمد و دسترسی به دلیل محرز پیدا نکرد، در مرحله دوم باید وظیفه عملی مکلف را مشخص کند. چون نمی‌توان در مقابل موضوعی که محل ابتلای مکلفین است، ساکت بود و حکمی صادر نکرد. حال مکلف از دو صورت خارج نیست:

یا عامل است یا تارک. در هر دو صورت حکم مسئله باید روشن شود. اگر حکم شرعی از دلیل محرز معلوم شد، که معلوم شد، و اگر مجهول ماند، از این نظر که مجهول است، یا ارتکاب آن جایز است یا نه. این جواز و عدم جواز مربوط به وظیفه عملی مکلف است.

مثلا فقیه در مقابل موضوع استعمال دخانیات - که محل ابتلای مکلفین است - باید حکم الهی را مشخص کند. پس او سراغ ادله محرز از آیات و روایات می‌رود و سعی می‌کند حکم شرعی واقعی را به طریقی کشف کند. اما اگر تلاش او به جایی نرسید، باز

[ای یصیر حتما علینا ان نختار ذلک الموقف] تجاه ذلک الحكم المجهول؟ و هل يتحتم علینا أن نحتاط أولا؟ [بما ان الاحتیاط موقف عملی]

و هذا هو السؤال الأساسی الذی یعالجه [و یأتی بجوابه] الفقیه فی هذه الحالة. و یجیب علیه [- السؤال] فی ضوء الأصول العملیة بوصفها [- الاصول] عناصر مشتركة فی عملیة الاستنباط. و هذه الأصول هی موضع درسنا الآن.

سؤال باقی است. بار دیگر می‌پرسند اکنون که حکم شرعی واقعی مجهول است، چه باید کرد؟ آیا چون مجهول الحكم است، پس استعمال ممنوع است یا جایز؟ در اینجا فقیه سراغ اصول عملیه می‌رود. تعیین وظیفه عملی هم نوعی استنباط حکم شرعی است. چون حکم شرعی به معنای اعم است. حکم شرعی واقعی و تعیین وظیفه عملی هر دو را شامل است.

اصول عملیه به گونه‌ای است که به صورت یک قانون کلی در هر جایی که حکم اولی مجهول باشد، به کار می‌آید و بدین جهت در زمره عناصر مشترک در استنباط حکم شرعی به شمار می‌آید.

۱. القاعده العمليه الأساسية و لكي نعرف القاعده العمليه الأساسية التي نجيب في ضوئها على سؤال «هل يجب الاحتياط تجاه الحكم المجهول؟» لا بد لنا أن نرجع إلى المصدر الذي

#### ۱. قاعده عمليه اساسي [در مجهول الحكم]

اولين سؤالی که در مقابل هر موضوع مجهول الحكم پدیدار می شود، آن است که آیا احتیاط لازم است یا نه؟ مثلاً در موضوع استعمال دخانیات- که حکم شرعی واقعی آن مجهول است- آیا باید احتیاط کرد یا نه؟ احتیاط به آن است که اگر احتمال وجوب می دهیم، انجام دهیم و اگر احتمال حرمت می دهیم، ترک کنیم. مثلاً در موضوع «قراءة الدعاء عند رؤية الهلال»، شبهه وجوب مطرح است و رعایت احتیاط آن است که ملزم به فعل شویم، اما در موضوع استعمال دخانیات، شبهه تحریم مطرح است و مقتضای احتیاط آن است که ملزم به ترک شویم.<sup>۷۷</sup>

يفرض [ذلك المصدر] علينا إطاعة الشارع، و نلاحظ أن هذا المصدر هل يفرض علينا الاحتياط في حالة الشك و عدم وجود دليل على الحرمة [أي على التكليف وجوباً كان أو حرمة] أولاً؟.

و لكي نرجع إلى المصدر الذي يفرض علينا إطاعة المولى - سبحانه - لا بد لنا أن نحدده [- المصدر]. فما هو المصدر الذي يفرض علينا إطاعة الشارع؟ و يجب أن نستفتيه في موقفنا هذا.

در اینجا باید یک قاعده کلی وضع گردد که در مرحله اول و قبل از هر چیز به آن مراجعه کنیم. آیا قاعده اولیه احتیاط است یا برائت؟ وقتی نوبت به اصول عملیه می رسد، اصل عملی اولی در هر شبهه<sup>۷۸</sup> احتیاط است یا برائت؟

مشهور میان علما این بوده و هست که قاعده اولیه نسبت به هر موضوعی که مجهول الحكم می باشد، برائت است.

مفاد اصل برائت این است که هرگاه شک در تکلیف<sup>۷۹</sup> کردی، بگو آن شاء الله تکلیفی ندارم. نتیجه اش آن است که اگر شک در وجوب عملی کردی، می توان آن را ترک کنی و اگر شک در حرمت عملی پیدا کردی، می توانی آن را انجام دهی و خلاصه ذمه تو بریء است و الزامی به فعل یا ترک نداری.

ولی ما می خواهیم قاعده اولیه را برخلاف نظر مشهور عوض کنیم،

و بگوییم قاعده اولیه نسبت به هر موضوعی که مجهول الحكم است، احتیاط می باشد. برای روشن شدن مدعا مقدماتی را لازم است مطرح کنیم. پیش از هر چیز باید دید اصلاً چرا واجب است شارع مقدس را اطاعت کرد؟ منشأ این

<sup>۷۷</sup> (۱). اگر نسبت به موضوعی از يك طرف شبهه وجوب و از طرف دیگر شبهه تحریم مطرح باشد، مانند اقامه نماز جمعه در عصر غیبت، در اصطلاح گویند دوران بین محذورین است و راه احتیاط بسته است.

<sup>۷۸</sup> (۱). چه شبهه بدویه باشد یا شبهه مقرون به علم اجمالی. البته مثالهای ما همه از قبیل شبهه بدویه بود.

<sup>۷۹</sup> (۲). تکلیف در اصطلاح دوتاست: وجوب و حرمت. چون فقط این دو الزام آور است. پس استحباب و کراهت و اباحه در واقع تکلیف نیستند.



و جوب چیست؟ آیا از همان جایی که بر خود واجب می‌دانیم شارع مقدس را نسبت به تکالیف معلوم اطاعت کنیم، از همان‌جا نیز بر خود واجب می‌دانیم نسبت به تکالیف مشکوک احتیاط کنیم؟ پس اول باید دید

و الجواب: أن هذا المصدر هو العقل [لا الشرع]، لأن الإنسان يدرك بعقله أن الله - سبحانه - حق الطاعة على عبده. و على أساس حق الطاعة هذا، يحكم العقل على الإنسان بوجوب إطاعة الشارع لكي يؤدي إليه حقه [أي يؤدي الإنسان إلى الشارع حق الشارع]. فنحن إذن نطيع الله تعالى و نمثل أحكام الشريعة لأن العقل يفرض علينا ذلك [أي امتثال أحكامه]، لا لأن الشارع أمرنا بإطاعته، و إلا [أي و ان لم يكن حق الطاعة بحكم العقل] لأعدنا السؤال مرة أخرى و [قلنا] لما ذا نمثل أمر الشارع لنا بإطاعة أوامره؟ و ما هو المصدر الذي يفرض علينا امتثاله؟ و هكذا [يتسلسل الأمر] حتى نصل إلى حكم العقل بوجوب

---

اطاعت شارع از کجا و به چه دلیل ثابت است؟

جواب آن است که عقل به وجوب اطاعت شارع حکم می‌کند. عقل گوید خداوند مولی و خالق و ولی نعمت بندگان است و بندگان به حکم بندگی باید تحت فرمان مولی و متوجه خواسته او و مطیع او باشند تا حق مولویت خدا را از این طریق بتوانند ادا کنند.

اطاعت از خدا همان امتثال احکام شرعی است. پس حاکم به وجوب اطاعت در مقابل احکام شرع مقدس، عقل است نه شرع<sup>۸۰</sup>.

اگر بخواهیم وجوب اطاعت را حکم مولوی شرعی بدانیم، دور یا تسلسل پیش می‌آید. اگر وجوب اطاعت شرعی باشد، این سؤال پیش می‌آید که همین حکم شرعی را چرا باید اطاعت کرد؟ در جواب یا گفته می‌شود به حکم عقل است یا به حکم شرع.

اگر به حکم شرعی دیگری باشد که بار دیگر سؤال را تکرار می‌کنیم و تسلسل لازم می‌آید و آن باطل است. و اگر به حکم شرعی دیگری نباشد، بلکه به همان حکم شرعی

الإطاعة القائم على أساس ما يدركه من حق الطاعة لله - سبحانه - على الإنسان.

و إذا كان العقل هو الذي يفرض إطاعة الشارع على أساس إدراكه لحق الطاعة، فيجب الرجوع إلى العقل في تحديد الجواب على السؤال المطروح.

---

<sup>۸۰</sup> (۱). در این آیه شریفه که خداوند دستور به اطاعت از خود داده است، «أطيعوا الله و أطيعوا الرسول و أولي الأمر منكم» E، دستور مولوی نیست، بلکه ارشاد به حکم عقل است. یعنی خداوند به همان وجوب اطاعت که فطرت سلیم انسانی و عقل رحمانی قبول دارد، تاکید می‌کند. خطاب شارع تذکری است به انسانها که متوجه خطاب عقل گردند و به آن عمل کنند.

و يتحتم علينا عندئذ أن ندرس حق الطاعة الذى يدركه العقل و حدوده [- حق الطاعة]. فهل هو [- حق الطاعة] حق لله - سبحانه - فى نطاق التكليف المعلوم فقط، بمعنى أن الله - سبحانه - ليس له حق الطاعة على الإنسان إلا فى التكليف التى يعلم بها. و أما التكليف التى يشك فيها و لا علم له بها

اولى باشد، دور لازم می آید و آن باطل است. پس ناچار باید گفته شود وجوب اطاعت و حقى که خداوند به گردن بندگان دارد (حق الطاعة) به حکم عقل است و همین مطلوب است.

آنچه گفتیم نسبت به تکالیفی بود که شناخته شده و به طریقى معلوم باشد. حال سراغ تکالیف غیر معلوم و به تعبیر دیگر تکالیف مشکوک می رویم. نخست این سؤال پیش می آید که آیا عقل انسانی نسبت به مواردی که احتمال وجوب می دهیم باز هم قائل به حق الطاعة است یا نه؟ آیا در مواردی که احتمال حرمت یا احتمال وجوب می دهیم، حق الطاعة به حکم عقل موجود است یا نه؟ آیا مولویت مولی آن قدر عظیم است که عقل بگوید حتی در آنجا که احتمال تکلیف می دهی، احتیاط کن و خود را بریء الذمه ندان؟

برای اینکه جواب سؤال کاملاً روشن شود، لازم است محدوده حق الطاعة را که عقل برای خداوند قائل است، به خوبی بررسی کنیم. آیا عقل قائل به حق الطاعة فقط در محدوده تکالیف معلوم است یا حق الطاعة بیش از این محدوده گسترده است؟ اگر محدوده حق الطاعة مختص به تکالیف معلوم باشد، معنایش آن است که هرچه را علم داری که خدا از تو خواسته است، پس حتماً انجام بده و هرچه را علم نداری، اعتنا نکن. عقل می گوید به احتمال حرمت استعمال دخانیات توجه نکن؛ چون احتمال

فلا يمتد إليها [ای الى التكليف المشكوكه] حق الطاعة، أو أن حق الطاعة كما يدركه العقل فى نطاق التكليف المعلوم يدركه أيضا فى نطاق التكليف المحتملة، بمعنى أن من حق الله على الإنسان أن يطيعه فى التكليف المعلوم و المحتملة. فإذا علم [الإنسان] بتكليف كان من حق الله عليه أن يمتثله، و إذا احتمل [الإنسان] تكليفا كان من حق الله أن يحتاط فيتترك ما يحتمل حرمة أو يفعل ما يحتمل وجوبه؟

و الصحيح فى رأينا هو أن الأصل فى كل تكليف محتمل [و لو باحتمال ضعيف] هو الاحتياط نتيجة لشمول حق الطاعة للتكليف المحتملة. فإن العقل يدرك أن للمولى على الإنسان حق الطاعة لا فى التكليف المعلوم فحسب، بل فى التكليف المحتملة أيضا، ما لم يثبت بدليل [شرعى خاص] أن المولى

است و علم نیست. پس به حکم عقل ما از خداوند اطاعت می کنیم و سعی می کنیم حق بندگی را ادا کنیم، اما حق بندگی در محدوده تکالیف معلوم است نه بیشتر.

آیا واقعا مطلب چنین است؟ یا اینکه اگر درست بیندیشیم می‌بینیم عقل برای خداوند بیشتر از این مقدار حق الطاعة قائل است. عقل می‌گوید او مولی و خالق و ولی نعمت توست. پس حتی اگر احتمال وجوب عملی را دادی به دنبالش برو و انجام بده تا مبدا از مقام عبودیت سقوط کنی. و اگر احتمال حرمت دادی، دست بردار و ترک کن تا حق مولویت را ادا کرده باشی. در اینجا احتمال به معنای ظن نیست، بلکه شک و وهم را نیز شامل است. پس هر احتمالی، چه احتمال قوی و راجح - که اصطلاحا آن را «ظن» گویند - و چه احتمال مساوی - که اصطلاحا آن را «شک» گویند - و چه احتمال ضعیف - که اصطلاحا آن را «وهم» گویند - انسان را ملزم به احتیاط می‌کند.

به نظر ما صحیح آن است که بگوییم قاعده اولی اولیه نسبت به هر تکلیف مشکوک احتیاط است. زیرا دایره حق الطاعة هم تکالیف معلوم را و هم تکالیف محتمل را شامل است. عقل می‌گوید حق الطاعة به قدری گسترده و سنگین است که تکالیف مظنون و

لا يهتم بالتكليف المحتمل إلى الدرجة التي تدعو [تلك الدرجة من الاهتمام] إلى إلزام المكلف بالاحتياط.

و هذا يعنى أن الأصل بصورة مبدئية [أي بعنوان قاعدة أولية] كلما احتملنا حرمة أو وجوبا هو أن نحتاط. فترك ما نحتمل حرمة و نفعل ما نحتمل وجوبه. و لا نخرج عن هذا الأصل إلا إذا ثبت بالدليل أن الشارع لا يهتم بالتكليف المحتمل إلى الدرجة التي تفرض الاحتياط، و [أن الشارع] يرضى بترك الاحتياط، [فإذا ثبت بدليل خارجي عدم اهتمام الشارع بالتكليف المحتمل و عدم وجوب الاحتياط] فإن المكلف يصبح حينئذ غير مسئول عن التكليف المحتمل.

فلا احتياط إذن واجب عقلا في موارد الشك. [أي في موارد وجود احتمال

مشکوک و حتی موهوم را نیز دربر می‌گیرد. بله اگر به یک دلیل خارجی ثابت شد که خداوند در مورد تکالیف غیر معلوم انسان را معاف داشته و به او تخفیف داده است، دیگر الزامی به احتیاط نیست. ولی تا زمانی که دلیل بر ترخیص نباشد، نفس وجود احتمال، کافی در وجوب احتیاط است. در نتیجه اصل عملی اولی احتیاط است. این اصل را به عنوان سنگ زیرین عملیات استنباط قرار می‌دهیم و از آن دست بر نمی‌داریم تا زمانی که غیر آن به دلیل خارجی ثابت شود. اگر دلیل خارجی<sup>۸۱</sup>، مانند آیه یا روایتی، پیدا کردیم که شارع راضی به ترک احتیاط است، دیگر عباد مسئولیتی و الزامی نخواهد داشت. چون در این صورت شارع از حق خود گذشته و ما را معاف داشته است. البته در مواردی که احتمال تکلیف می‌دهیم، احتیاط همیشه مستحب است. چون احتیاط عین توجه به خدا و اهتمام به تکلیف و ذاتا مستحسن است. اما سخن در آن است که دلیل خارجی نشان می‌دهد که اهتمام شارع به تکالیف مشکوک به قدری نیست که احتیاط را واجب کند. حال اگر بنده خودش احتیاط کرد، بی‌شک مثاب و مأجور است.

اما

<sup>۸۱</sup> (۱). این دلیل را بدین سبب خارجی می‌گویند که خارج از مقتضای حالت شک است.

التكليف]. و يسمى هذا الوجوب أصالة الاحتياط أو أصالة الاشتغال أى اشتغال ذمة الإنسان بالتكليف المحتمل. و نخرج عن هذا الأصل حين نعرف أن الشارع يرضى بترك الاحتياط.

و هكذا تكون «أصالة الاحتياط» هي القاعدة العملية الأساسية.

و يخالف فى ذلك [أى فى أن الأصل الأولى عند احتمال التكليف هو أصالة الاحتياط] كثير من الأصوليين إيماناً منهم بأن الأصل فى المكلف أن لا يكون مسئولاً عن التكاليف المشكوكة و لو احتمل أهميتها بدرجة كبيرة [أى و لو كان ظاناً بالتكليف]. و يرى هؤلاء الأعلام أن العقل هو الذى يحكم بنفى المسئولية،

ترك احتياط به سبب وجود دليل خارجى ربطى به حكم عقل به لزوم احتياط ندارد (يعنى صرف نظر از دليل خارجى احتياط واجب است و با توجه به دليل خارجى كه مفيد ترخيص است احتياط واجب نیست).

خلاصه بحث این شد که در موارد شک در تکلیف احتیاط عقلاً واجب است. این اصل عقلی را «أصالة الاحتياط» یا «أصالة الاشتغال» گویند. أصالة الاشتغال می گوید ذمه انسان به تکلیف محتمل مشغول است. از این اصل عقلی زمانی دست برمی داریم که یقین کنیم شارع راضی به ترک احتیاط است. بنابراین قاعده اولیه اساسی «أصالة الاحتياط» است.

#### [دلیل قول مشهور]

با این نظر ما بسیاری از اصولیون مخالف هستند. چون معتقدند مکلف فقط در مقابل تکالیف معلوم مسئولیت دارد و احتمال وجود تکلیف، هرچند قوی باشد، تا به سرحد علم نرسد، مسئولیت و تعهدی ایجاد نمی کند. این گروه بر این باورند که عقل، انسان را در مقابل تکلیف محتمل معاف می دارد. یعنی عقل این را درک می کند که اگر بنده احتیاط نکرد، مثلاً شبهه وجوب عملی بود و ترک کرد یا شبهه حرمت عملی بود و مرتکب شد و در لوح واقع نیز تکلیف ثابت بود، مجازاتی برای او نیست. عقاب در برابر تکلیفی که معلوم نیست قبیح است و لذا اصل اولی را به عنوان «قبح العقاب بلا

لأنه یدرک قبح العقاب من المولى على مخالفة المكلف للتكليف الذى لم يصل إليه [و لو كان ثابتاً فى الواقع]. و لأجل هذا يطلقون على الأصل من وجهة نظرهم اسم «قاعدة قبح العقاب بلا بيان» [أى بدون وصول بیان و دلیل على التكليف.

و مجرد صدور البيان فى الواقع لا يمنع من اجراء البراءة العقلية بل لا بد ان يكون البيان و اصلاً و مفيداً للعلم] أو «البراءة العقلية» أى أن العقل يحكم بأن عقاب المولى للمكلف على مخالفة التكليف المشكوك قبيح. و ما دام المكلف مأموناً من العقاب [بحكم العقل] فهو غير مسئول [بحكم العقل] و لا يجب عليه الاحتياط.

و يستشهد لذلك بما استقرت عليه سيرة العقلاء من عدم إدانة [أى عدم عقاب]

بیان» یا «برائت عقلیه» معرفی کرده‌اند. مراد از بیان، تکلیف مبین است. پس اگر بیان شرعی نبود، یعنی علم به تکلیف نبود، دیگر عقاب قبیح است. عقل می‌گوید می‌توانی به شبهه وجوب اعتنا نکنی و نیز می‌توانی به شبهه حرمت اعتنا نکنی؛ چون فقط شبهه است. عقاب اخروی از آن کسانی است که حکم الهی را بدانند و عمل نکنند، اما کسی که هنوز چیزی ندانسته و دلیل قطعی بر تکلیف پیدا نکرده، عقاب نمی‌شود. اغلب اصولیون از این طریق به اصالة البراءة می‌رسند و قبح عقاب بلاییان را به عنوان دلیل این قاعده پیش می‌کشند.

ما اکنون به بررسی دلیل آنها و صحت و سقم آن می‌پردازیم. اغلب اصولیون برای صحت قاعده «قبح العقاب بلاییان» به عرف عقلا استشهاد کرده‌اند. به این صورت که ما می‌بینیم اگر شخصی برای خود عیدی داشته باشد و از او چیزی طلب کند، یا طلب مولی برای عبد معلوم می‌گردد یا نه؟ اگر خواسته مولی را بدانند، باید از در اطاعت و امتثال وارد شود. امام اگر علم به طلب مولی پیدا نکرد، هرچند واقعا مولی طلب کرده بود، عرف می‌گوید عبد مسئولیتی ندارد. چه مولی خبری فرستاده بود و به او نرسید، یا کلامی آهسته گفته بود و او به خوبی نشنید یا اشاره‌ای کرد و او مقصود مولی را درک نکرد، و در هر صورت علم به تکلیف پیدا نکرد، هرچند احتمال تکلیف موجود بود. یا

الموالی [العرفیین] للمکلفین فی حالات الشک و عدم قیام الدلیل. فإن هذا يدل علی قبح العقاب بلاییان فی نظر العقلاء. [و عدم ادانۀ المولی الحقیقی و هو الشارع للمکلفین فی حالات الشک]

و لکی ندرک أن العقل هل يحکم بقبح معاقبة الله تعالى للمکلف علی مخالفة التکلیف المشکوک أولا؟ يجب أن نعرف حدود حق الطاعة الثابت لله تعالى. فإذا كان هذا الحق يشمل التکالیف المشکوکة التي یحتمل المکلف أهميتها بدرجۀ [حرف الجار متعلق ب «أهميتها» ای الی درجۀ تدعوا الی الزام المکلف بالاحتیاط] کبیرة - كما عرفنا - فلا یكون عقاب الله للمکلف إذا خالفها

فرض کنید صدایی شنید و شک کرد که آیا مولی است او را طلب می‌کند یا نه؟ عقلا می‌گویند لازم نیست اعتنا کند و اگر بعدا کشف شد مولی او را طلب کرده بود، عبد را مذمت نمی‌کنند و او را نافرمان حساب نمی‌کنند؛ چون فرمانی به طریق یقینی به او نرسیده بود (هرچند در واقع فرمان صادر شده بود).

از اینجا که محدوده حق الطاعة نسبت به مولای عرفی فقط تکالیف معلوم را می‌گیرد، محدوده حق الطاعة نسبت به مولای حقیقی که خداوند باشد، به دست می‌آید.

پس حاصل استدلال مشهور، قیاس حق الطاعة شرعی به حق الطاعة عرفی است.

اکنون برای آنکه درستی یا نادرستی کلام مشهور روشن شود، و اینکه آیا واقعا عقل نسبت به مخالفت با تکالیف مشکوک<sup>۸۲</sup> عقاب را قبیح می‌داند یا نه، لازم است به محدوده حق الطاعة توجه کنیم. اگر محدوده حق الطاعة وسیع باشد و تکالیف محتمل را هم شامل شود، دیگر اجرای قاعده قبح عقاب بلا بیان در شرعیات درست نیست. و هر چند شاید در عرفیات درست باشد، ولی قیاس آن به شرعیات مع الفارق است. حق

[ - التكاليف المشكوكه ] قبيحا، لأنه بمخالفتها يفرط [ و يتهاون ] في حق مولاه فيستحق العقاب. و أما ما استشهد به من سيرة العقلاء فلا دلالة له [ - ما استشهد به ] في المقام، لأنه إنما يثبت أن حق الطاعة في الموالى العرفيين يختص بالتكاليف المعلومه، و هذا لا يستلزم أن يكون حق الطاعة لله تعالى كذلك أيضا.

إذ أى محذور فى التفكيك بين الحقين و [فى] الالتزام بأن أحدهما أوسع من الآخر. [بمعنى ان حق الطاعة للمولى الحقيقى اوسع من حق الطاعة للمولى العرفى].

فالقاعدة الأولى إذن هي «أصالة الاحتياط».

مولویت شارع بسیار سنگین است، ولی حق مولویت عرف این قدر سنگین نیست و این دو اصلا قابل قیاس نیستند. پس عقل می‌گوید وجود احتمال هم کافی در الزام به عمل است و لذا قاعده عقلی را این گونه اصلاح می‌کنیم: «قبح العقاب بلا بیان و بلا احتمال». یا اینکه بیان را به معنای اعم بگیریم و احتمال را، هر چند ضعیف باشد، نوعی بیان حساب کنیم. آنگاه تفسیر قاعده چنین است که اگر علم به تکلیف نبود و کمتر از آن، یعنی ظن، یا کمتر از آن، یعنی شک، یا کمتر از آن، یعنی وهم، نبود، عقابی نیست. اما اگر احتمال ضعیفی در کار بود باید احتیاط کرد، چه رسد به اینکه علم داشته باشیم. این حکم عقل نسبت به محدوده حق الطاعة شارع است. اما استشهاد اصولیون به طریقه عرفی و عقلانی چیزی را ثابت نمی‌کند. بر فرض در بین عقلا چنین طریقه‌ای باشد و قبح عقاب بلا بیان را صحیح بدانند، ربطی به تکالیف الهی ندارد و لذا محذوری در تفکیک بین این دو حق نیست و می‌توان گفت یکی اوسع از دیگری است. نتیجه آنکه قاعده اولیه اساسی، اصالة الاحتياط است نه اصالة البراءة. بنابراین ما اصلا برائت عقلیه نداریم، بلکه اصالة البراءة، چنانکه خواهیم گفت، همیشه به حکم شرع است. «قبح عقاب بلا بیان» حکم عقل نیست، ولی خود شارع لطف به بندگان نموده و حق مولویت را سبک کرده و قاعده «قبح عقاب بلا بیان» را تأسیس کرده است و این برائت، برائت شرعی است که در بحث بعدی ثابت می‌شود.

<sup>۸۲</sup> (۱). تکالیف مشکوک همیشه مخالفت با واقع نیست، بلکه اگر شک کردیم و توجه نکردیم و در واقع تکلیفی موجود بود، مخالفت صورت گرفته است. ولی اگر شک کردیم و توجه نکردیم و در واقع تکلیفی نبود، مخالفتی با تکلیف واقعی پدید نمی‌آید. ولی در هر صورت مخالفت با حق مولویت پدید می‌آید.

۲. القاعده العمليه الثانويه و قد انقلبت بحكم الشارع تلك القاعده العمليه الاساسيه إلى قاعده عمليه ثانويه، و هي أصالة البراءة القائلة بعدم وجوب الاحتياط. [و أصالة البراءة هذه شرعيه لانها استست بحكم الشارع في قبال البراءة العقلية عند المشهور].

## ۲. قاعده عمليه ثانوي

گفتیم که عقل به لزوم احتیاط در موارد شک حکم می‌کند، ولی شارع تخفیفاً دستور به اجرای براءت و عدم لزوم احتیاط داده است. پس آن قاعده اولیه که حکم عقل بود و انسان را ملزم به احتیاط می‌کرد، کنار گذاشته می‌شود و اصالة البراءة مطرح می‌شود.<sup>۸۳</sup> اصالة البراءة به حکم شرع است و قاعده عمليه ثانوي محسوب می‌شود. این قاعده از آن رو ثانوي است که بعد از حکم عقل جاری می‌شود. یعنی اگر براءت شرعی در کار نبود ما سراغ عقل و اصالة الاحتياط می‌رفتیم.

و السبب في هذا الانقلاب أنا علمنا عن طريق البيان الشرعي، أن الشارع لا يهتم بالتكاليف المحتملة إلى الدرجة التي تحتم [تلك الدرجة من الاهتمام] الاحتياط على المكلف، بل يرضى بترك الاحتياط. [تخفيفاً لحق الطاعة]

و الدليل على ذلك [ای على ترخيص الشارع و عدم وجوب الاحتياط في التكاليف المحتملة] نصوص شرعية متعددة. من أشهرها النص النبوي القائل: «رفع عن أمتي ما لا يعلمون». بل استدل ببعض الآيات على ذلك كقوله تعالى: **و ما كنا معذبين حتى نبعث رسولا** [اسراء، ۱۵]. فإن الرسول يفهم كمثال على البيان

این اصل ادعاست، اما مسأله مهم آن است که ثابت کنیم شارع در موارد شک دستور به اجرای اصالة البراءة داده است و راضی به ترک احتیاط است. در پیش گفتیم تا زمانی که ثابت نشود اهتمام شارع نسبت به تکالیف مشکوک در حدی نیست که انسان را ملزم به احتیاط کند، و تا زمانی که ثابت نشود شارع راضی به ترک احتیاط است، باید سراغ حکم عقل و اصالة الاحتياط رفت. حالا می‌خواهیم بگوییم ما دلیل معتبر داریم که شارع راضی به ترک احتیاط است و می‌خواهیم ثابت کنیم که اهتمام شارع نسبت به تکالیف مشکوک در حدی نیست که احتیاط را واجب کند.

ما چند دلیل داریم و نصوص شرعی متعددی بر مطلب دلالت دارد. مشهورترین آنها نص نبوی است که می‌فرماید: «رفع عن أمتي ما لا يعلمون». یعنی هر تکلیفی که امت به آن علم پیدا نکرد، برداشته شده است (عقاب ندارد). پس اگر علم به تکلیف نبود، بلکه احتمال تکلیف بود، یعنی ظن یا شک یا وهم به وجود تکلیف بود، دیگر آزاد هستیم.

<sup>۸۳</sup> (۱). در متن کتاب اشاره شده که قاعده عمليه اولیه به حکم شارع منقلب به قاعده عمليه ثانويه شده است. مراد از انقلاب نه آن است که حکم عقل عوض می‌شود، بلکه حکم عقل باقی است، ولی با وجود حکم شرع جایی برای حکم عقل نیست.

هر تکلیفی به شرط معلوم بودن برعهده انسان است. پس تکلیف مظنون یا مشکوک یا موهوم در صورت مخالفت عقاب ندارد.

غیر از این حدیث، به چند آیه قرآن<sup>۸۴</sup> نیز استدلال شده است. از جمله آیه «ما کنا

و الدلیل. فتدل الآیة علی أنه لا عقاب بدون دلیل [ای بدون وجود دلیل عند الناس]. و هكذا أصبحت القاعدة العملية هی عدم وجوب الاحتیاط بدلا عن وجوبه، و أصالة البراءة شرعا بدلا عن أصالة الاشتغال عقلا. [اما علی قول المشهور لا یلزم انقلاب فی القاعدة لان العقل و الشرع یحکمان بالبراءة عند عدم البیان]

و تشمل هذه القاعدة العملية الثانوية موارد الشک فی الوجوب، و موارد الشک فی الحرمة علی السواء، لأن النص النبوی مطلق. و یسمى الشک فی

---

معذبین حتی نبعث رسولا» (اسراء، ۱۵).

یعنی ما تا پیامبری نفرستیم، کسی را عذاب نمی‌کنیم. در اینجا رسول (پیامبر) کنایه از بیان و دلیل است؛ یعنی تا تکالیف الهی از طریق بیان شرعی و دلیل معتبر بر مردم روشن نشود، مسئولیتی برای کسی ایجاد نمی‌شود و عقابی نیست. البته رسول بهترین مثال برای بیان و دلیل است؛ چون بیان تکلیف اساسا با ارسال رسولان بوده است، ولی منحصر به این راه نیست و از هر راهی انسان یقین به وجود تکلیف پیدا کند، باید امتثال کند و حق الطاعة را بجا آورد. پس اگر برای گروهی رسول نبود، یعنی بیان تکلیف و دلیل برآن در نزد گروهی موجود نبود، دیگر عذابی نیست و احتیاط لازم نیست. اما اگر بیان در نزد مردم باشد، یعنی علم به تکلیف داشته باشند، حساب و کتاب هم در کار است.

فعلا این دو دلیل، در همین حد که تقریر شد، برای اثبات اصالة البراءة کافی است و به مقتضای آن وظیفه مکلف در موارد شک عوض می‌شود. اصالة الاحتیاط جای خود را به اصالة البراءة می‌دهد و در نهایت مکلف قاعده عملیه ثانوی را اجرا می‌کند.

اکنون به مباحثی در ارتباط با اجرای اصالة البراءة می‌پردازیم. پس گوییم شک در تکلیف بر دو گونه است: یا مکلف شک در وجوب عملی می‌کند، چنانکه شک در وجوب دعا در هنگام رؤیت هلال می‌کند، یا شک در حرمت چیزی می‌کند، چنانکه شک در حرمت استعمال دخانیات می‌کند. قسم اول را شبهه وجوبیه و قسم دوم را

الوجوب ب «الشبهة الوجوبية» و الشک فی الحرمة ب «الشبهة التحريمية» کما تشمل القاعدة أيضا الشک مهما کان سببه. و لأجل هذا نتمسک بالبراءة إذا شکنا فی التکلیف. سواء نشأ شکنا فی ذلک من عدم وضوح أصل جعل الشارع

---

<sup>۸۴</sup> (۱). ذکر آیه بعد از روایت از نظر آن است که استدلال به آیه بیشتر جای مناقشه دارد.



للتكليف أو من عدم العلم بتحقيق موضوعه. و مثال الأول شكنا في وجوب صلاة العيد أو في حرمة التدخين، و يسمى بالشبهة الحكمية. و مثال الثاني شكنا في وجوب الحج لعدم العلم بتوفر الاستطاعة، مع علمنا بأن الشارع جعل وجوب الحج على المستطيع. [و يسمى بالشبهة الموضوعية]

شبهه تحریمیه می‌گویند. اصالة البراءة هر دو قسم را شامل می‌شود و دلالت آیه و روایت مذکور بر نفی تکلیف در هر دو مورد یکسان است.

این تقسیم برای شک به اعتبار موارد شک بود. تقسیم دیگر به لحاظ سبب شک است. سبب شک یا آن است که جعل تکلیف برای مکلف روشن نشده است، یا حکم الهی روشن است، ولی مکلف علم به موضوع ندارد. وقتی نسبت به تحقق موضوع شک داشته باشیم، خواه‌ناخواه نسبت به وجود تکلیف هم شک پیدا می‌کنیم. قسم اول را شبهه حکمیه می‌گویند؛ چون شبهه مربوط به حکم است، یعنی در اصل اینکه خداوند حکمی مقرر کرده باشد (مراد از حکم در اینجا وجوب و حرمت است) و تکلیفی جعل شده باشد، شک می‌کنیم. مثلاً شک می‌کنیم اقامه نماز عید فطر یا قربان در زمان غیبت واجب است یا نه؟ یا شک می‌کنیم استعمال دخانیات حرام است یا نه؟

مثال اول برای شبهه وجوبیه و مثال دوم برای شبهه تحریمیه بود.

قسم دوم شبهه موضوعیه است. از آن رو شبهه را موضوعیه می‌گویند که مربوط به موضوع است؛ وگرنه اصل حکم بر ما معلوم است. مثلاً وجوب حج برای مستطیع در نزد ما حکمی معلوم و واضح است، ولی اگر در حصول استطاعت فردی شک کنیم، نتیجه‌اش آن است که در وجوب حج برای همان فرد شک می‌کنیم. چون تا موضوع تحقق نیابد، حکم نیز به فعلیت نمی‌رسد. در قسم اول شک در اصل جعل است و در قسم دوم

و إن شئت قلت: إن المكلف في الشبهة الحكمية يشك في الجعل [ای فی اصل تشریع حکم]، و فی الشبهة الموضوعية يشك في المجعول [ای فی فعلیة حکم المعلوم]. و کل منهما مجری للبراءة شرعاً.

شک در مجعول. در مثال حج، چنانکه ملاحظه می‌شود، حکم وجوب برای مستطیع جعل شده است و جای شبهه ندارد، اما تحقق فرد مستطیع در خارج که بر ذمه‌اش این حکم بیاید، جای شبهه دارد. پس شک در مجعول است؛ یعنی فعلیت حکم به جهت عدم علم به فعلیت موضوع مشکوک است. در اجرای اصالة البراءة میان اقسام شبهه فرقی نیست؛ چه شبهه موضوعیه باشد یا شبهه حکمیه وجوبیه یا شبهه حکمیه تحریمیه.

خلاصه مطالب گذشته

۱. قاعده عملیه اولیه بر مبنای حق الطاعه احتیاط است؛ ولی اغلب علما قاعده اولیه را بر مبنای «قبح عقاب بلا بیان» برائت می دانند.

۲. «قبح عقاب بلا بیان» حکم عقل نیست و برائت عقلیه را ثابت نمی کند، بلکه عقل بر مبنای حق الطاعه، احتمال را نیز منجز می داند. «قبح عقاب بلا بیان» حکم شرع و قاعده عملیه ثانوی است.

۳. دلیل بر برائت شرعی آیه شریفه «و ما کنا معذبین حتی نبعث رسولا» و نص نبوی «رفع عن امتی ما لا یعلمون» است.

۴. شبهه یا موضوعیه یا حکمیه است و شبهه حکمیه یا وجوبیه یا تحریمیه است. میان اقسام شبهه در اجرای اصالة البراءة تفاوتی نیست.

۳. قاعده منجزیه العلم الاجمالی تمهید قد تعلم أن أخاک الأكبر قد سافر إلى مکة [هذه هی الحالة الاولى]. و قد تشک فی سفره، لکنک تعلم علی أي حال أن أحد أخویک (الأکبر أو الأصغر) قد سافر فعلا إلى مکة [و هذه هی الحالة الثانية]. و قد تشک فی سفرهما معا و لا تدري هل سافر واحد منهما إلى مکة أولا؟ [و هذه هی الحالة الثالثة]

۳. قاعده منجزیت علم اجمالی

مقدمه [در روشن شدن محل بحث]

تاکنون از اجرای اصالة البراءة در موارد شک سخن گفتیم، ولی شک بر دو گونه است: شک بدوی، شک مقرون به علم اجمالی. برای روشن شدن محل بحث ذکر مقدمه ای لازم است.

یک بار شما علم دارید به اینکه برادر بزرگترتان به مکة سفر کرده است، بار دیگر ممکن است این حالت برای شما پیدا شود که می دانید یکی از دو برادرتان به مکة سفر کرده است، ولی کاملا نمی دانید برادر بزرگتر شما در سفر است یا برادر کوچکتر؟ در

فهمه حالات ثلاث. و يطلق علی الحالة الأولى اسم «العلم التفصیلی».

لأنک فی الحالة الأولى تعلم أن أخاک الأكبر قد سافر إلى مکة، و لیس لديك فی هذه الحقيقة أي تردد أو غموض، فلهذا کان العلم تفصیلیا. و يطلق علی الحالة الثانية اسم «العلم الإجمالي» لأنک فی هذه الحالة تجد فی نفسك عنصرین مزدوجین: أحدهما عنصر الوضوح، و الآخر عنصر الخفاء. فعنصر الوضوح یتمثل فی علمک بأن أحد أخویک قد سافر فعلا، فأنت لا تشک فی هذه الحقيقة، و عنصر الخفاء و الغموض یتمثل فی شکک و ترددک فی تعیین هذا الأخ. و

لهذا تسمى هذه الحالة ب «العلم الإجمالي» فهي [ای هذه الحالة] علم لأنك لا تشك في سفر أحد أخويك، و هي إجمال و شك لأنك

نتیجه اگر بپرسند آیا برادر بزرگتر شما به مکه سفر کرده است یا نه، می‌گویید شک دارم و علم ندارم. حالت سومی که ممکن است برای شما پیدا شود، آن است که اصلا اطلاعی از حال دو برادر خود نداشته باشید و اگر بپرسند آیا هر دوی آنها یا یکی از آن دو به سفر مکه رفته است یا نه، می‌گویید شک دارم و چیزی نمی‌دانم.

این سه حالت مختلف است. در حالت اول علم تفصیلی موجود است. قید تفصیلی در مقابل قید اجمالی است که برای حالت دوم می‌آوریم. تفصیلی بودن علم به معنای آن است که هیچ شکی در آن راه ندارد. اگر از شما بپرسند برادر بزرگ‌ترتان کجاست، بدون هیچ تردیدی جواب می‌دهید که در سفر مکه است. اما در حالت دوم به طور تفصیل علم ندارید و به طور تفصیل هم شک ندارید، بلکه از یک نظر عالم و از یک نظر شاک و جاهل هستید. اگر بپرسند آیا یکی از دو برادرتان مسافر است، می‌گویید بله قطعاً یکی از آن دو مسافر است. و اگر بپرسند کدامیک مسافر است، می‌گویید نمی‌دانم و شک دارم. پس در اینجا نوعی علم که آمیخته به جهل و شک است پدید می‌آید که در اصطلاح آن را «علم اجمالی» گویند. این تعبیر نشان می‌دهد که محل سؤال دو جنبه دارد: جنبه وضوح و جنبه خفا، و به عبارت دیگر جنبه علم و جنبه اجمال. آن جنبه‌ای

لا تدری ای أخویک قد سافر [و كلما كثرت اطراف العلم كثر جانب الغموض و الاجمال]

و یسمى کل من سفر الأخ الأكبر و سفر [الاخ] الأصغر طرفاً للعلم الإجمالي، لأنك تعلم أن أحدهما لا علی سبیل التعین قد سافر بالفعل.

و أفضل صیغه لغویة [ای تعبیر لفظی] تمثل هیکل العلم الإجمالي و محتواه النفسی [ای الذاتی] بکلا عنصريه هي «إما و إما». إذ تقول فی المثال المتقدم:

«سافر إما أخی الأكبر و إما أخی الأصغر». فإن جانب الإثبات فی هذه الصیغة يمثل عنصر الوضوح و العلم، و جانب التردد الذی تصوره كلمة «إما»، يمثل

که واضح و معلوم است، مسافرت یکی از آن دو است و آن جنبه‌ای که مخفی و مجمل است، تعیین یکی از آن دو است. لذا آنچه را مورد تردید قرار می‌گیرد، در اصطلاح «طرف علم اجمالی» می‌نامند. مسافرت برادر بزرگ‌تر یک طرف علم اجمالی و مسافرت برادر کوچک‌تر طرف دیگر علم اجمالی است. پس در مثال ما برای علم اجمالی دو طرف موجود است؛ چنانکه ممکن است برای علم اجمالی سه طرف یا بیشتر موجود باشد. هرچه اطراف علم اجمالی بیشتر شود، جهت اجمال و خفا بیشتر می‌شود.

فرض کنید ده استکان چای در سینی گذاشته‌ایم. اگر قطره خونی در یکی از آنها بیفتد و ندانیم در کدامیک افتاد، علم اجمالی پیدا می‌شود. چون اگر روی هر کدام از استکانها دست گذاشته و پرسیده شود آیا این استکان بالخصوص نجس است، می‌گوییم نمی‌دانیم. اما در نهایت این قدر می‌دانیم که یکی از این ده استکان نجس است. آنچه می‌دانیم نجاست یک استکان، لا علی التعین است و آنچه نمی‌دانیم نجاست یک استکان معین است. بهترین تعبیری که از وجود حالت علم اجمالی خبر می‌دهد و حقیقت آن را در ضمن اطراف بیان می‌کند، لفظ «یا ... یا ...» است. در مثال سابق چنین تعبیر می‌شد که یا برادر بزرگتر یا برادر کوچکتر به سفر رفته است. این قضیه قضیه حملیه مردده‌الموضوع است. از طرفی حمل و اثبات صورت گرفته و از طرف دیگر

عنصر الخفاء و الشک. و كلما أمکن استخدام صیغه من هذا القبیل دل ذلک [- الاستخدام] علی وجود علی اجمالی فی نفوسنا.

و يطلق علی الحالة الثالثة اسم «الشک الابتدائی» أو «البدوی» أو «السادج». و هو شک محض غیر ممتزج بأی لون من العلم. و یسمى بالشک الابتدائی أو البدوی تمییزاً له عن الشک فی طرف العلم الإجمالی، لأن الشک فی طرف العلم الإجمالی یوجد نتیجه للعلم نفسه. فأنت تشک فی أن المسافر هل هو أخوک الأكبر أو الأصغر نتیجه لعلک بأن أحدهما لا علی التعین قد سافر حتماً، و أما الشک فی الحالة الثالثة فیوجد بصورة ابتدائیة دون

تردید ایجاد شده است. حمل و اثبات مربوط به جنبه وضوح و جنبه علم است و تردیدی که در ناحیه موضوع است و تعبیر «یا ... یا ...» بیانگر آن است، مربوط به جنبه خفا و جنبه اجمال است.

اما در حالت سوم از آن سه حالتی که داشتیم، شک ما شک بدوی است. یعنی شک ابتدایی و شک ساده که هیچ علمی همراه آن نیست. قید بدوی نشانگر آن است که این گونه شک از ابتدا و به واسطه آنکه ذهن ما خالی از هر علمی بود، تولید شده است. ولی هر جا علم اجمالی باشد، دیگر خالی الذهن نیستیم. در مثال سابق ملاحظه کردید که گاه انسان از احوال برادران خود بی‌اطلاع است و اگر از او پرسند کدامیک به سفر رفته است، می‌گوید نمی‌دانم. اگر پرسند آیا هر دو سفر رفته‌اند، می‌گوید نمی‌دانم. اگر پرسند آیا یکی از آن دو به سفر رفته است، می‌گوید نمی‌دانم. در این حالت هیچ علمی نیست و شک، شک بدوی است.

خلاصه آنکه نسبت به هر چیزی یا کاملاً علم داریم یا کاملاً جهل داریم یا آنکه قدری معلوم و قدری مجهول است. در حالت اول علم تفصیلی و در حالت دوم شک بدوی موجود است. حالت سوم حالتی بین آن دو است که مقتضای وجود علم اجمالی می‌باشد.

علم مسبق [تارة تشک بصورة ابتدائیة فی ان اخاک الاکبر هل سافر الی مکة ام لا؟ و تارة تشک فی ان احدهما هل سافر الی مکة ام لا؟ و الشک فی الصورتین بدوی غیر مقرون بعلم مسبق].

و هذه الحالات الثلاث توجد فى نفوسنا تجاه الحكم الشرعى. فوجوب صلاة الصبح معلوم تفصيلا، و وجوب صلاة الظهر فى يوم الجمعة مشكوك شكا ناتجا عن العلم الإجمالى بوجوب الظهر أو الجمعة فى ذلك اليوم.

و وجوب صلاة العيد مشكوك ابتدائى غير مقترن بالعلم الإجمالى. و هذه الأمثلة كلها من الشبهة الحكمية. و نفس الأمثلة يمكن تحصيلها من الشبهة الموضوعية. فتكون [انت] تارة عالما تفصيلا بوقوع قطرة دم فى هذا الإناء، و أخرى عالما إجمالا بوقوعها فى أحد إناءين، و ثالثة شكا فى أصل

سه حالتى كه شرح آن گذشت، نسبت به احكام شرعى نیز پدیدار مى شود. گاه ما يك حكم شرعى را بالتفصيل مى دانیم؛ چنانكه مى دانیم نماز صبح واجب است و گاه نسبت به حكم شرعى علم اجمالى داریم؛ چنانكه مى دانیم در روز جمعه وقت زوال نمازى واجب شده است، اما به صورت معین نمى دانیم كه نماز ظهر است یا نماز جمعه و گاه در وجود حكم شرعى شك بدوى مى كنیم و نمى دانیم مثلا اقامه نماز عيد از زمان غیبت واجب است یا نه. این شك ناشی از آن است كه دلیل معتبرى بر وجوب آن پیدا نكرديم.

این سه مثال همه مربوط به شبهه حكمیه بود. اکنون سه مثال برای شبهه موضوعیه مى آوریم: يك بار علم داریم كه قطره خونی به این ظرف بالخصوص رسید و بار دیگر علم داریم به وقوع قطره خونی در یکی از این چند ظرف و بار سوم نسبت به اصل وقوع قطره خونی بر این ظرف یا همه این ظروف یا یکی از این ظروف شك مى كنیم<sup>۸۵</sup> و این

وقوعها [ای وقوع الدم فى هذا الإناء أو أحد إناءین] شكا بدویا.

و نحن فى حدیثنا عن القاعدة العملية الثانویة التى قلبت القاعدة العملية الأساسية كنا نتحدث عن الحالة الثالثة، أى حالة الشك البدوى الذى لم یقترن بالعلم الإجمالى.

و الآن ندرس حالة الشك الناتج عن العلم الإجمالى، أى الشك فى الحالة الثانية من الحالات الثلاث السابقة. و هذا یعنى أننا درسنا الشك بصورته الساذجة و ندرسه الآن بعد أن نضیف إليه عنصرا جدیدا و هو العلم الإجمالى [بعد اضافة عنصر العلم الى عنصر الشك یحصل العلم الاجمالی]. فهل تجرى فيه [ای فى العلم الاجمالی] القاعدة العملية الثانویة كما كانت تجرى [القاعدة] فى موارد الشك البدوى أولا؟.

شك، شك بدوى است.

<sup>۸۵</sup> (۱). توجه داشته باشید كه در حالت سوم، شك بدوى در هر سه گونه موجود است.

ما در پیش گفتیم که اصالة البراءة جای اصالة الاحتیاط را می گیرد و آن قاعده اولیه عقلی جای خود را به قاعده ثانویه شرعی می دهد. اکنون می خواهیم بگوییم اجرای اصالة البراءة در موارد شک مربوط به آن نوع از شک است که بدوی باشد نه شک مقرون به علم اجمالی. اگر شک در حکم شرعی ناشی از وجود علم اجمالی باشد، در اجرای اصالة البراءة اشکالی وجود دارد که آیا اطراف علم اجمالی به عنوان این که هریک مشکوک الحکم هستند، مشمول اصالة البراءة می شود یا نه؟ مثلاً بگوییم علم به وجوب نماز جمعه بالخصوص نداریم، پس «رفع ما لا یعلمون»، و علم به نماز ظهر بالخصوص نداریم پس «رفع ما لا یعلمون» و نتیجه اش آن است که وقت زوال روز جمعه بیکار می نشینیم و اصلاً نمازی نمی خوانیم، یا اینکه وجود علم اجمالی مانع از اجرای برائت است و نمی توان اصل نماز را ترک کرد.

منجزیة العلم الإجمالی و علی ضوء ما سبق یمکننا تحلیل العلم الإجمالی إلی علم بأحد الأمرین و شک فی هذا و شک فی ذاک.

ففی یوم الجمعة نعلم بوجوب أحد الأمرین (صلاة الظهر أو صلاة الجمعة) و نشک فی وجوب الظهر کما نشک فی وجوب الجمعة. و العلم بوجوب أحد الأمرین - بوصفه علماً - تشمله [العلم] قاعدة حجية القطع التي درسناها فی بحث سابق. فلا یمح لنا العقل لأجل ذلك [ای لاجل حجية القطع] بترك الأمرین معاً - الظهر و الجمعة - لأننا لو تركناهما معاً لخالفنا علمنا بوجوب أحد الأمرین. و العلم حجة عقلاً فی جمیع الأحوال سواء كان إجمالاً أو تفصیلاً.

### منجزیت علم اجمالی

گفتیم که علم ذاتاً حجت است و انتزاع حجیت از علم امکان پذیر نیست. حال این سؤال مطرح می شود که آیا این مطلب در خصوص علم تفصیلی است یا علم اجمالی نیز چنین است؟ جواب آن است که تفاوتی میان علم تفصیلی و علم اجمالی در این جهت نیست. بالاخره علم اجمالی نوعی علم است و قاعده حجیت علم شامل آن می شود.

توضیح بیشتر اینکه علم اجمالی یعنی علم به یک فرد نامعین که مردد بین چند فرد معین است. پس در مقام تحلیل ذهنی می توان علم اجمالی را مرکب از دو چیز دانست:

اول علم به جامع و دوم شک در خصوص این فرد یا آن فرد. چنانکه در وقت زوال روز جمعه، علم به وجوب یک نماز نامعینی داریم که مردد بین ظهر و جمعه است. این نوع از علم که به یک طرف نامعین از اطراف علم اجمالی تعلق می گیرد، تحت قاعده حجیت قطع - که در پیش خواندیم - داخل می شود.

معنای منجزیت علم اجمالی آن است که در اطراف علم اجمالی باید احتیاط کنیم.

و یؤمن الرأى الأصولی السائد [ای الحاکم و المقبول] فی مورد العلم الإجمالی لا بثبوت الحجیة للعلم بأحد الأمرین فحسب، بل بعدم امکان انتزاع هذه الحجیة منه [ای من العلم الاجمالی] أيضاً و [یؤمن ب] استحالة ترخیص الشارع

فی مخالفتہ بترک الأمرین معا. كما لا يمكن للشارع أن ينتزع الحجية من العلم التفصيلي و يرخص في مخالفتہ، وفقا لما تقدم في بحث القطع من استحالة صدور الردع من الشارع عن القطع.

و أما كل واحد من طرفي العلم الإجمالي أي وجوب الظهر بمفرده و وجوب الجمعة بمفرده، فهو تكليف مشكوك و ليس معلوما.

و قد يبدو لأول وهلة أن بالإمكان أن تشمله [- كل واحد من الطرفين بمفرده] القاعدة العملية الثانوية أي أصالة البراءة النافية للاحتياط في التكليف

يعني اگر شبهه، شبهه وجوبیه است، همه اطراف را امتثال کنیم و اگر شبهه، شبهه تحریمیه است، همه اطراف را ترک کنیم. مثلا اگر نماز ظهر نخوانیم و نماز جمعه هم نخوانیم، با وجوب احد الامرین مخالفت کرده ایم. چون احد الامرین مردد میان این فرد یا آن فرد است، پس حجیت احد الامرین معنایش آن است که نسبت به هر دو طرف امتثال کنیم. اگر هر دو فرد را ترک کنیم، احد الامرین را ترک کرده ایم و اگر یک طرف را فقط ترک کنیم، ترجیح بلا مرجح است. پس چاره ای جز امتثال هر دو طرف نیست.

نظر مورد قبول در نزد اصولیون این است که ترخیص شارع در مخالفت با اطراف علم اجمالی محال است. و این همان است که گفتیم حجیت علم ذاتی است و انتزاع حجیت از آن محال است. ترخیص شارع به این است که دلیل اصل براءت، اطراف علم اجمالی را بگیرد و نتیجه اش چنین می شود که شارع می گوید یکی از دو نماز یا هر دو نماز را می توانی در وقت زوال روز جمعه ترک کنی. یا در جایی که علم اجمالی به غصبی بودن یکی از دو لباس داریم، می گوید در یکی از این دو لباس یا هر دو می توانی تصرف کنی.

پس ترخیص در اطراف شبهه وجوبیه به معنای اجازه ترک است و ترخیص در اطراف

المشکوکة، لأن کلا من الطرفين تکلیف مشکوک.

و لكن الرأي السائد في علم الأصول يقول بعدم إمكان شمول القاعدة العملية الثانوية لطرف العلم الإجمالي، بدليل أن شمولها لكلا الطرفين معا يؤدي إلى براءة الذمة من الظهر و الجمعة و جواز تركهما معا. و هذا يتعارض مع حجية القطع بوجوب أحد الأمرين، لأن حجية هذا القطع تفرض علينا أن نأتي بأحد الأمرين على أقل تقدير. فلو حكم الشارع بالبراءة في كل من الطرفين لكان معنى ذلك الترخيص منه [- الشارع] في مخالفة العلم، و هو [- الترخيص] مستحيل كما تقدم.

و شمول القاعدة لأحد الطرفين دون الآخر و إن لم يؤد إلى الترخيص في ترك الأمرين معا، لكنه [- الشمول] غير ممكن أيضا [نظير شمول القاعدة للطرفين]،

شبهه تحریمیه به معنای اجازه فعل است. این ترخیص محال است؛ یعنی دایره اصل براءت محال است اطراف علم اجمالی را بگیرد، بلکه محدود به شک بدوی است.

ممکن است کسی بگوید مگر این طور نیست که در اطراف علم اجمالی نسبت به هر فرد بالخصوص شک داریم، پس چه مانعی در شمول اصالة البراءة است؟ روی هریک از اطراف دست بگذاریم، تکلیف مشکوک است و هر جا تکلیف مشکوک باشد، اصالة البراءة شرعا جاری می شود.

در جواب می گوئیم بله هر فرد اگر خودش باشد و خودش، مشمول اصالة البراءة است، اما وقتی این فرد به انضمام افراد دیگر اطراف علم اجمالی را می گیرد، اگر همه را مشمول اصالة البراءة قرار دهیم، آنگاه سؤال می شود پس علم شما به وجوب یک نماز کجا رفت؟ پس آن یک قطره خونی که یقینا به استکانی افتاده بوده کجا رفت؟ اگر همه را بخوری حتما آن نجس را نیز خورده ای. پس اجرای اصالة البراءة با قانون حجیت قطع منافات دارد و تا زمانی که قانون حجیت قطع، اعم از اجمالی و تفصیلی، مورد قبول است، محلی برای اجرای اصالة البراءة در اطراف شبهه نمی ماند.

لأننا نتساءل حينئذ أي الطرفين نفترض شمول القاعدة له و نرجحه على الآخر؟ و سوف نجد أنا لا نملك مبررا [ای دلیلا و مفسرا] لترجيح أي من الطرفين على الآخر، لأن صلة [ای ربط] القاعدة بهما واحدة.

و هكذا ينتج عن هذا الاستدلال القول بعدم شمول القاعدة العملية الثانوية «أصالة البراءة» لأي واحد من الطرفين. و يعني هذا أن كل طرف من أطراف العلم الإجمالي يظل مندرجا ضمن نطاق القاعدة العملية الأساسية القائلة بالاحتياط ما دامت القاعدة الثانوية عاجزة عن شموله [- كل طرف].

و على هذا الأساس ندرك الفرق بين الشك البدوي و الشك الناتج عن العلم الاجمالي، فالأول يدخل في نطاق القاعدة الثانوية و هي أصالة البراءة، و الثاني يدخل في نطاق القاعدة الأولية و هي أصالة الاحتياط. [و هنا تظهر

در اصطلاح می گویند اجرای اصل براءت در همه اطراف شبهه موجب «مخالفت قطعی» می شود و اجرای اصل براءت در یک طرف دون الآخر موجب «مخالفت احتمالی» می شود، ولی اجرای اصل براءت در یک طرف فقط ترجیح بلا مرجح است.

دلیلی نداریم که بگوئیم اصل براءت باید در این طرف بالخصوص یا آن طرف بالخصوص جاری شود. چون هر دو طرف علم اجمالی از نظر تعلق شک مساوی هستند پس هر دو در برابر قانون اصالة البراءة وضعیت یکسان دارند. نمی توان گفت نماز ظهر - مثلا - مشمول اصالة البراءة می گردد و نماز جمعه باید ادا شود تا هم قانون حجیت قطع را عمل کرده باشیم و هم جایی برای اصل براءت پیدا کرده باشیم. بله از این راه علم اجمالی به احد الامرین امتثال شده



است، ولی ما گرفتار ترجیح بلا مرجح هستیم و اگر برای گریز از ترجیح بلا مرجح در هر دو طرف اصالة البراءة را جاری کنیم، یقین می‌کنیم که گناه کرده‌ایم؛ چون قطعاً تکلیف به احد الامرین مخالف شده است.

فرض کنید ما علم داریم که یکی از این دو مایع خمر است. اگر یکی را به دست بگیریم و بگوییم این یکی بالخصوص مشکوک الحرمة است، پس بنوش، و آن دومی را

الفائدة فی تأسيس القاعدة الاولى]

و فی ضوء ذلك نعرف أن الواجب علينا عقلا فی موارد العلم الإجمالي هو الإتيان بكلا الطرفين - أي الظاهر و الجمعة فی المثال السابق، لأن كلا منهما داخل فی نطاق أصالة الاحتياط. [بمعنى ان كلا منهما غير داخل فی نطاق أصالة البراءة فيبقى داخلا فی نطاق أصالة الاحتياط كما كان داخلا]

و يطلق فی علم الأصول على الإتيان بالطرفين معا [فی الشبهة الوجوبية و على ترك الطرفين فی الشبهة التحريمية] اسم «الموافقة القطعية» لأن المكلف عند إتيانه بهما معا يقطع بأنه وافق تكليف المولى. [الموجود فی ضمن هذا الفرد او ذاك الفرد]. كما يطلق على ترك الطرفين معا اسم «المخالفة القطعية» [لان المكلف يقطع بانه خالف تكليف المولى].

به دست بگیریم و بگوییم این دیگری بالخصوص مشکوک الحرمة است، پس بنوش، نتیجه آن می‌شود که قطعاً شرب خمر کرده‌ای. و این همان مخالفت قطعیه است. اما اگر در یک طرف اصل برائت جاری کنیم و در طرف دیگر ملتزم به تکلیف شویم، مخالفت احتمالیه است و در کنار مخالفت احتمالیه همیشه یک موافقت احتمالیه موجود است. در این حالت که اصل عملی فقط در یک طرف جاری می‌شود، قانون حجیت قطع پایمال نشده است. ولی اشکال کار همان محذور ترجیح بلا مرجح است. در نهایت راهی نمی‌ماند جز اینکه در اطراف علم اجمالی احتیاط کنیم. یعنی در شبهه وجوبیه هر دو نماز را بخوانیم و در شبهه تحریمیه هر دو مایع را کنار بگذاریم. در این صورت می‌توان یقین کرد که آن واجب الهی، که مردد بین دو فرد بود، امتثال شده است و در اصطلاح گویند: «موافقت قطعیه» صورت گرفته است.

از مجموع آنچه گفتیم دانسته شد که قاعده عملیه ثانوی مربوط به مواردی است که شک در تکلیف از نوع شک بدوی باشد، اما در موارد علم اجمالی باید احتیاط کرد؛ همان احتیاطی که مقتضای عقل است. چون در هر طرف احتمال تکلیف موجود است و هر

و أما الإتيان بأحدهما و ترك الآخر فيطلق عليهما اسم «الموافقة الاحتمالية» و «المخالفة الاحتمالية» لأن المكلف فی هذه الحالة يحتمل أنه وافق تكليف المولى و يحتمل أنه خالفه. [و قد ظهر مما سبق وجوب الموافقة القطعية عقلا و حرمة المخالفة القطعية و المخالفة الاحتمالية].

احتمالی بنا به مسلک حق الطاعة عقلا موجب احتیاط می‌شود. پس قاعده اولیه، یعنی اصالة الاحتیاط، هم در موارد شک بدوی و هم در موارد شک مقرون به علم اجمالی اعمال می‌شود؛ ولی قاعده ثانویه، یعنی اصالة البراءة، مختص به موارد شک بدوی است. و مکررا گفتیم هر جا قاعده ثانویه قابل اجرا نبود، به قاعده اساسی اولیه برمی‌گردیم.<sup>۸۶</sup>

### خلاصه مطالب گذشته

۱. شک بر دو گونه است: شک بدوی و شک مقرون به علم اجمالی.
  ۲. شک بدوی مجرای اصالة البراءة و شک مقرون به علم اجمالی مجرای اصالة الاحتیاط است.
  ۳. ترخیص شارع در اطراف علم اجمالی محال است. چون در همه اطراف موجب مخالفت قطعی می‌شود و در یک طرف بالخصوص ترجیح بلا مرجح است و لذا علم اجمالی منجز تکلیف و موجب احتیاط است.
- انحلال العلم الإجمالي: إذا وجدت كأسين من ماء قد يكون كلاهما نجسا وقد يكون أحدهما نجسا فقط، و لكنك تعلم على أي حال بأنهما ليسا طاهرين معا، فینشأ فی نفسک علم إجمالی بنجاسة أحد الكأسين لا على سبيل التعيين. فإذا اتفق لك بعد ذلك أن اكتشفت نجاسة في أحد الكأسين و علمت أن هذا الكأس المعين نجس، فسوف يزول علمك الإجمالي بسبب هذا العلم التفصيلي، لأنك الآن بعد اكتشافك نجاسة ذلك الكأس المعين لا تعلم إجمالا بنجاسة أحد الكأسين لا على سبيل التعيين، بل تعلم بنجاسة ذلك الكأس المعين علما تفصيليا و تشك

### انحلال علم اجمالی

اگر دو ظرف آب داشته باشیم، گاه می‌دانیم هر دو نجس است و گاه علم به نجاست یک ظرف فقط داریم؛ یعنی می‌دانیم هر دو پاک نیست. در صورت دوم علم اجمالی به نجاست یک ظرف نامعین موجود است. حال اگر به طریقی توانستیم آن ظرف نجس را معین کنیم، مثلا دو شاهد عادل شهادت دادند که این ظرف واقع در سمت راست نجس است، دیگر علم اجمالی از میان می‌رود. یعنی آن امر نامعین و مردد بین اطراف، معین و مشخص می‌گردد. پس نسبت به یک ظرف علم تفصیلی به نجاست پیدا می‌شود و نسبت به ظرف دیگر شک بدوی موجود است. بروز این حالت را اصطلاح انحلال علم اجمالی می‌نامند.

بعد از انحلال علم اجمالی دیگر نمی‌شود گفت یا این ظرف یا آن ظرف نجس است، بلکه یک طرف محکوم به نجاست و طرف دیگر مشکوک به شک بدوی است.

<sup>۸۶</sup> (۱). در حلقه دوم، لزوم احتیاط در اطراف علم اجمالی «قاعده عملیه ثالثه» دانسته شده است. بر این اساس که قاعده اولی و دومی مربوط به شک بدوی است و قاعده سومی مربوط به شک مقرون به علم اجمالی است، و لا نقاش فی الاصطلاح.

بله ظرف واقع در سمت چپ در سابق مشکوک النجاسه بود و اکنون نیز مشکوک النجاسه است، ولی باید توجه داشت که در سابق مشکوک به شک ناشی از علم اجمالی بود و

فی نجاسة الآخر [شکا بدویا]. لأجل هذا لا تستطيع أن تستعمل الصيغة اللغوية التي تعبر [تلك الصيغة] عن العلم الإجمالي «إما و إما» فلا يمكنك أن تقول: «إما هذا نجس أو ذاك» بل هذا نجس جزما و ذاك لا تدرى بنجاسته.

و يعبر عن ذلك في العرف الأصولي ب «انحلال العلم الاجمالي إلى العلم التفصيلي بأحد الطرفين و الشك البدوي في الآخر» لأن نجاسة ذلك الكأس المعين أصبحت معلومة بالتفصيل و نجاسة الآخر أصبحت مشکوكة شكاً ابتدائياً بعد أن زال العلم الإجمالي. فيأخذ العلم التفصيلي مفعوله [ای اثره] من

اجرای اصالة البراءة نسبت به آن متعذر بود و اکنون مشکوک به شک بدوی است و اجرای اصالة البراءة نسبت به آن اشکالی ندارد. وقتی بینة قائم شد که این ظرف واقع در سمت راست نجس است، اگر از شما پرسند پس آن دیگری حتما پاک است، گویند آن نجاستی که مردد بین دو ظرف بود آن نجاست حتما در ظرف واقع در سمت راست موجود نیست، ولی یقین به طهارت آن هم نیست و شاید از جای دیگر نجس باشد. این شک از قبیل شکی است که در بسیاری موارد که جاهل مطلق به موضوع یا حکم هستیم، راه پیدا می کند و ربطی به علم اجمالی ندارد. پس تصور نشود که انحلال علم اجمالی یعنی این ظرف حتما پاک است و آن ظرف حتما نجس است. بلکه ما می گوئیم اگر حجت شرعی پیدا شد<sup>۸۷</sup> و فرد نامعین معین شد، آنگاه علم تفصیلی و شک بدوی تولید می شود. علم تفصیلی به اینکه ظرف واقع در سمت راست نجس است، پس به مقتضای منجزیت علم باید از آن اجتناب کرد، و شک بدوی به اینکه ظرف واقع در

الحجیة، و تجرى بالنسبة إلى الشك الابتدائي أصالة البراءة، أي القاعدة العملية الثانوية التي تجرى في جميع موارد الشك الابتدائي.

موارد التردد عرفنا أن الشك إذا كان بدوياً حكمت فيه القاعدة العملية الثانوية القائلة بأصالة البراءة، و إذا كان مقترباً بالعلم الإجمالي حكمت فيه القاعدة العملية الأولية.

و قد يخفى أحياناً نوع الشك فلا يعلم أ هو من الشك الابتدائي أو من الشك

سمت چپ نجاست دیگری دارد یا نه، پس به مقتضای محل، اصالة البراءة جاری می شود و می توان آن را نوشید.

<sup>۸۷</sup> (۱). حجت شرعی می تواند قطع یا بینة باشد که در این دو صورت انحلال، انحلال حقیقی است. یا اجرای استصحاب نجاست در يك طرف باشد که در این صورت انحلال، انحلال حکمی است. این مطلب در حلقه بعدی کتاب به تفصیل بیان می شود. در هر صورت انحلال علم اجمالی با غیر حجت امکان ندارد. چون علم اجمالی علم است و حجت، و نمی توان از حجتی دست برداشت مگر با حجت دیگر پس اگر فاسق شهادت داد که این ظرف نجس است، شک ما زائل نمی شود؛ چون شهادت فاسق معتبر نیست.

دانستیم که قاعده عملیه ثانوی، یعنی اصالة البراءة، در موارد شک بدوی حاکم است و اصالة الاحتیاط در موارد شک مقرون به علم اجمالی حاکم است. اما گاه برای ما شکی عارض می‌شود که نمی‌دانیم از کدام قسم است؟ آیا از قبیل شک بدوی است یا از قبیل شک در اطراف شبهه؟ مسأله دوران امر بین اقل و اکثر از این قبیل است.

دوران امر بین اقل و اکثر - که اصطلاح اصولی است - در مواردی به کار می‌رود که وجوب شرعی تعلق به فعل مرکب بگیرد و در تعداد اجزای آن مرکب برای ما شک حاصل شود. مثلاً شک داریم که تعداد اجزای نماز نه یا ده‌تاست. این نوع شک دو جنبه دارد: یک جنبه‌اش آن است که بگوییم اجزای نه‌گانه و اجزای ده‌گانه هر کدام به عنوان یک طرف برای علم اجمالی به وجوب اجزا حساب می‌شوند. شما می‌دانید نمازی که مرکب از اجزایی است واجب شده است، ولی آیا آن مرکب بر این اجزای نه‌گانه صدق می‌کند یا بر آن اجزای ده‌گانه؟ پس باید احتیاط کنید و نماز ده‌جزئی بجای آورید.

المقترن بالعلم الإجمالي أو [فقل] الناتج عنه [ای عن العلم الاجمالي] بتعبير آخر؟

و من هذا القبيل مسألة دوران الأمر بين الأقل والأكثر [الارتباطين و يأتي تفسيره ضمن المثال] كما يسميها [المسألة] الأصوليون. و هي أن يتعلق وجوب شرعي بعملية مركبة من أجزاء كالصلاة و نعلم باشتغال العملية على تسعة أجزاء معينة و نشك في اشتغالها على جزء عاشر و لا يوجد دليل يثبت [الجزء العاشر] أو ينفي. ففي هذه الحالة يحاول الفقيه أن يحدد الموقف العملي فيتساءل هل يجب الاحتياط على المكلف فيأتي بالتسعة و يضيف إليها هذا العاشر الذي يحتمل دخوله [- العاشر] في نطاق الواجب لكي يكون [المكلف] مؤدياً للواجب على كل تقدير [أي سواء كان الواجب هو الأقل أو كان الأكثر]؟ أو يكفيه الإتيان بالتسعة التي يعلم بوجوبها [على كل تقدير] و لا يطالب بالعاشر المجهول وجوبه؟

(احتیاط به این نیست که یک نماز نه‌جزئی و یک نماز ده‌جزئی بخوانید. چون بر فرض وجوب اقل، مقدار زائد مخل به بقیه نیست.) از جنبه دیگر می‌توان گفت علم اجمالی در کار نیست. چون شما یقین دارید که در هر صورت نه جزء باید آورده شود؛ خواه جزء دهم به آنها ضمیمه بشود یا نه<sup>۸۸</sup>. فقط در وجوب جزء دهم شک می‌کنید و این شک، شک بدوی و محل اجرای اصالة البراءة است. پس اگر از این جنبه نگاه کنیم، علم اجمالی منحل می‌شود؛ منحل به علم تفصیلی و شک بدوی. علم تفصیلی به مقدار اقل و شک بدوی در مقدار زائد بر اقل. با توجه به آنکه نماز

<sup>۸۸</sup> (۱). فرض آن است که اگر نه جزء در واقع واجب باشد و شما ده جزء را بیاورید، جزء زائد مخل نیست و بقیه را فاسد نمی‌کند. مثلاً اگر سوره را جزء دهم به حساب آوریم و آن را به بقیه اجزاء ضمیمه کنیم، حد اکثر آن است که مستحب واقع می‌شود و محل به صحت اجزای نه‌گانه نیست.

ده جزئی مشتمل بر نه جزء است و نماز نه جزئی مشتمل بر جزء دهم نیست، پس شک متمرکز روی جزء دهم می‌شود.

اگر دلیل معتبری بر ثبوت جزء دهم یا نفی آن داشته باشیم که دیگر از محل بحث خارج است؛ ولی اگر دلیل معتبر نداشته باشیم، برای ما شک حاصل می‌شود و باید دید

[و لا يلزمه الاتيان بالجزء الزائد]

و للأصوليين جوابان مختلفان على هذا السؤال يمثل كل منهما [إى من الجوابين] اتجاها فى تفسير الموقف. فأحد الاتجاهين يقول بوجوب الاحتياط تطبيقا للقاعدة العملية الأولى، لأن الشك فى العاشر مقترن بالعلم الإجمالى.

و هذا العلم الإجمالى هو علم المكلف بأن الشارع أوجب مركبا ما، و لا يدرى أ هو المركب من تسعة أو المركب من عشرة أى من تلك التسعة بإضافة واحد؟.

و الاتجاه الآخر يطبق على الشك فى وجوب العاشر القاعدة العملية الثانوى بوصفه شكا ابتدائيا غير مقترن بالعلم الإجمالى، لأن ذلك العلم الإجمالى الذى يزعمه أصحاب الاتجاه الأول منحل بعلم تفصيلي، و هو علم المكلف بوجوب التسعة على أى حال، لأنها [- التسعة] واجبة سواء كان معها جزء

---

این نوع شک محل اجرای کدام اصل است؟

یک نظر آن است که اصالة الاحتياط را باید اجرا کرد و نماز را ده جزئی و به همراه قنوت بجا آورد تا یقین به ادای تکلیف حاصل شود.<sup>۸۹</sup>

نظر دوم آن است که رابطه اقل و اکثر و دخول اقل در اکثر اقتضا می‌کند که علم اجمالی منحل شود. پس یقین به وجوب نه جزء پیدا می‌کنیم و آن را بجای می‌آوریم و نسبت به جزء دهم شک بدوی موجود است و اصالة البراءة در کار می‌آید. در اینجا یک

عاشر أولا، فهذا العلم التفصيلي يؤدي إلى انحلال ذلك العلم الإجمالى.

---

<sup>۸۹</sup> (۱). اما اگر نماز نه جزئی بخوانیم، یقین به فراغت ذمه و ادای واجب پیدا نمی‌شود. نگوئید اگر کسی نه جزء را بجا آورد و در واقع نماز ده جزئی واجب شده باشد، لا اقل به اندازه نه جزء ثواب برده است، چون می‌گوییم اجزای نماز به هم مرتبط هستند و مصلحت نماز از بجا آوردن مجموع اجزاء با هم حاصل می‌شود، نه اینکه هر جزئی به اندازه خودش قسمتی از مصلحت را ایجاد کند. در اصطلاح اصولی به آنچه از این قبیل است «اقل و اکثر ارتباطی» گفته می‌شود. اما اگر شما شک دارید ده روز نماز قضا به گردن دارید یا نه روز یا مثلا ده تومان به فلان کس بدهکارید یا نه تومان، اگر نه تومان بدهید و در واقع ده تومان بدهکار بوده باشید، لا اقل به اندازه نه تومان فراغت ذمه پیدا کرده‌اید. در اصطلاح اصولی به آنچه از این قبیل است «اقل و اکثر استقلالی» گفته می‌شود. توجه شود که محل بحث قسم اول است، ولی در قسم دوم بدون هیچ شک و شبهه‌ای باید اقل آورده شود و زاید بر آن مشمول اصالة البراءة می‌تواند واقع شود.

و لهذا لا يمكن أن نستعمل الصيغ اللغوية التي تعبر [تلك الصيغة] عن العلم الإجمالي. فلا يمكن القول بأننا نعلم إما بوجوب التسعة أو بوجوب العشرة، بل نحن نعلم بوجوب التسعة على أي حال، و نشك في وجوب العاشر.

و هكذا يصبح الشك في وجوب العاشر شكاً ابتدائياً بعد انحلال العلم الإجمالي فتجربى البراءة. [كما هو الحال في الأقل و الأكثر الاستقلاليين]

و الصحيح هو القول بالبراءة عن غير الأجزاء المعلومه من الأشياء التي يشك في دخولها [– الأشياء] ضمن نطاق الواجب كما ذكرناه. [في الاتجاه الثاني]

طرف از مشکوک بودن خارج می شود؛ ولی در اطراف علم اجمالی تا حجتی از خارج اقامه نشود، نفس وجود علم اجمالی دو طرف را به وصف مشکوک بودن نگه می دارد.

پس علم اجمالی که اینجا ظاهراً نمایان است، در واقع و خودبه خود منحل به علم تفصیلی به وجوب اقل و شک بدوی در وجوب جزء زائد می گردد.

نظر صحیح، نظر دوم است. یعنی زاید بر مقدار اقل را می توان تحت قاعده ثانویه – که اصالة البراءة باشد – داخل کرد. چون علم به وجوب آن نداریم؛ نه علم تفصیلی و نه علم اجمالی. اما مقدار اقل معلوم به علم تفصیلی است و به جا آوردن آن لازم است.

#### خلاصه مطالب گذشته

۱. هرگاه حجت قائم شود و تکلیف مردد میان اطراف شبهه به خصوص یک طرف تعلق گیرد، در اصطلاح گویند علم اجمالی انحلال پیدا کرده است.

۲. نتیجه انحلال علم اجمالی پیدا شدن علم تفصیلی به یک طرف و شک بدوی در طرف دیگر است.

۳. قول صحیح آن است که در شک میان اقل و اکثر، علم اجمالی سبب احتیاط نمی شود، بلکه در جزء زاید می توان اصل برائت جاری کرد.

۴. الاستصحاب علی ضوء ما سبق نعرف أن أصل البراءة يجرى في موارد الشبهة البدوية دون الشبهات المقرونة بالعلم الإجمالي.

و يوجد في الشريعة أصل آخر نظير أصل البراءة [نظيره في كونه أصلاً عملياً]، و هو ما يطلق عليه الأصوليون اسم «الاستصحاب».

[استصحاب، اصل شرعی است]

تا اینجا دو اصل از اصول عملیه را شناختیم. سومین اصل عملی استصحاب است.

اصل استصحاب، مانند اصل برائت، به دستور شارع پایه‌گذاری شده است و در موارد شک بدوی به کار گرفته می‌شود و مانند اصل برائت در شبهات مقرون به علم اجمالی جاری نمی‌شود<sup>۹۰</sup>.

برطبق اصل استصحاب شارع می‌گوید هر چیزی که در سابق یقین به وجود آن

و معنی الاستصحاب حکم الشارع علی المکلف بالالتزام عملیا بکل شیء کان [المکلف] علی یقین منه [شیء] ثم شک فی بقاءه.

و مثاله: أنا علی یقین من أن الماء بطبیعته طاهر، فإذا أصابه شیء متنجس نشک فی بقاء طهارته، لأننا لا نعلم أن الماء هل یتنجس بإصابه المتنجس له أو لا؟

و الاستصحاب یحکم علی المکلف بالالتزام عملیا بنفس الحالة السابقة التي کان علی یقین بها، و هی [ای الحالة السابقة] طهارة الماء فی المثال المتقدم.

و معنی الالتزام عملیا بالحالة السابقة ترتیب آثار الحالة السابقة من الناحیه العملیه فإذا كانت الحالة السابقة هی الطهارة نتصرف فعلا كما إذا كانت

داشتی و سپس در وجود آن شک کردی، اعتنا به شک خود نکن؛ بلکه براساس یقین سابق خود عمل کن و به مقتضای یقین، هرچه بود، التزام پیدا کن. مثلاً می‌دانیم که آب به حالت طبیعی خود پاک و طاهر است. حال اگر ماده متنجس با آن تماس پیدا کند، شک می‌کنیم که آیا طهارت ذاتی آب باقی می‌ماند یا به واسطه ملاقات متنجس، از دست می‌رود. بله اگر عین نجاست، مانند خون یا بول، در آب بریزد، قطعاً طهارت آن زایل می‌شود. اما اگر بول به لباسی برسد و لباس در آب بیفتد چگونه است؟ هر نجس، منجس است، ولی آیا هر متنجس نیز منجس است یا نه؟ مجرای استصحاب در این‌گونه موارد است که حالتی از سابق موجود است. معنای جریان استصحاب این است که شارع می‌گوید خود را در عمل ملتزم به حالت سابق بدان. در سابق که یقین به طهارت آب داشتید چه می‌کردید،

<sup>۹۰</sup> (۱). اجرای استصحاب در بعضی از اطراف علم اجمالی با صرف‌نظر از وجود علم اجمالی و به ملاحظه آن است که آن طرف حالت سابق داشته است.

اکنون نیز به مقتضای آن عمل کن. یعنی شک خود را نادیده بگیر و فرض کن یقین به طهارت آب داری. نتیجه‌اش آن است که می‌توانی در رفع حدث و خبث از آن استفاده کنی. یعنی با آن وضو بگیری و لباس خود را تطهیر کنی.

در این مثال حالت سابق وجود طهارت بود. ممکن است حالت سابق وجود حکم تکلیفی، مانند وجوب، باشد. آنگاه التزام به وجوب آن است که انسان امتثال و اطاعت کند. به تعبیر بهتر استصحاب بیانگر این است که به آثار یقین سابق ترتیب بده. برای هر

الطهارة باقیه. و إذا كانت الحالة السابقة هي الوجوب نتصرف فعلا كما إذا كان الوجوب باقيا و هكذا.

و الدليل على الاستصحاب هو قول الإمام الصادق عليه السلام في صحيحة زرارة: «و لا ينقض اليقين بالشك».

و نستخلص من ذلك أن كل حالة من الشك البدوي يتوفر فيها القطع بشيء أولا و الشك في بقاءه ثانيا يجرى فيها الاستصحاب [و لا يجرى فيها البراءة و اما اذا

چیزی آثاری است یقین به طهارت آب اثرش جواز نوشیدن آن و استفاده از آن برای رفع حدث و خبث است. یقین به وجوب یا حرمت اثرش ترتیب ثواب، در صورت امتثال، و ترتیب عقاب، در صورت مخالفت، است و همین‌طور برای هر چیزی اثری متناسب با خودش است. وقتی آثار وجودی چیزی را مرتب می‌کنیم و براساس وجود آن آثار حرکت می‌کنیم، یعنی در عمل التزام به وجود آن چیز پیدا کرده‌ایم.

تا اینجا معنای استصحاب و محل اجرای آن را دانستید. استصحاب به معنای حکم شارع بر مکلف است به این که در عمل ملتزم به چیزی باش که در سابق به وجود آن یقین داشتی و اکنون در آن شک کردی. و محل اجرای استصحاب هر امر واحد است که در زمان سابق مورد تعلق یقین بود و در زمان بعدی مورد تعلق شک است.

اکنون می‌پردازیم به دلیل و مدرک استصحاب. چه دلیل شرعی بر حجیت چنین اصلی می‌توان اقامه کرد؟ شارع در کجا چنین حکمی کرده است که التزام به حالت سابق - که یقین به وجود آن داری - داشته باش؟

دلیل بر استصحاب، حدیث امام صادق (ع) است که زراره نقل کرده و به طریق صحیح به ما رسیده است. شخصی از حضرت سؤال می‌کند که من وضو داشتم، چند لحظه‌ای نشستم و چشمانم سنگین شد. پس شک کردم آیا خواب مرا فراگرفت و وضویم باطل شد یا نه؟ حضرت فرمود: «لا تنقض اليقين بالشك». (یقین خود را با شک نقض نکن). یعنی آن را باقی بدان و آثار یقین سابق را مرتب کن و خود را دارای وضو و

لم يتوفر فيها القطع أولا و الشك ثانيا فهو محل جريان البراءة و لا يجرى فيها الاستصحاب].



الحالة السابقة المتيقنة: عرفنا أن وجود حالة سابقة متيقنة شرط أساسي لجريان الاستصحاب [و الشرط الاساسي الآخر هو الشك في البقاء]. و الحالة السابقة قد تكون حكما عاما نعلم بجعل الشارع له و ثبوته في العالم التشريعي و لا ندري حدود هذا الحكم المفروضة له [اي لا ندري الحدود المفروضة و المفعولة للحكم] في جعله [- الحكم]

---

مجاز به شروع در نماز بدان.

خلاصه آنکه استصحاب اصل شرعی است و در شبهات بدویه و در مواردی که یقین سابق و شک لاحق موجود باشد، جاری می‌گردد.<sup>۹۱</sup>

### حالت سابق مورد یقین

چنانکه دانسته شد، جریان اصل استصحاب دو شرط اساسی دارد: یکی یقین سابق و دیگری شک در بقا. حالت سابق، که یقین به وجود آن داریم، یا حکمی از احکام شرعی است که اصل تشریع آن را می‌دانیم، ولی مقدار امتداد و استمرار آن را نمی‌دانیم، یا شیئی از اشیای عالم تکوینی است که موضوع حکم شرعی قرار می‌گیرد.

در صورت اول استصحاب را استصحاب حکمی و در صورت دوم استصحاب را استصحاب موضوعی می‌گویند.<sup>۹۲</sup>

و مدی امتداده فی عالمه التشريعی. فتكون الشبهة «حکمیة» و یجری الاستصحاب فی نفس الحكم کاستصحاب بقاء طهارة الماء بعد إصابه المتنجس له و یسمى بالاستصحاب الحکمی. [لانا لا ندري حدود الطهارة و نشک فی استمرار الطهارة بعد الاصابة]

و قد تكون الحالة السابقة شيئا من أشياء العالم التكوینی. نعلم بوجوده سابقا و لا ندري باستمراره و هو [ای ذاك الشيء من اشیاء العالم التكوینی] موضوع للحكم الشرعی. فتكون الشبهة «موضوعیة» و یجری الاستصحاب فی

---

اما استصحاب حکمی در جایی اعمال می‌شود که علم به جعل یک حکم شرعی از سوی شارع داشته باشیم، ولی محدوده ثبوت حکم را ندانیم. یعنی اصل تشریع حکم ثابت شده است، ولی نمی‌دانیم این حکم تا چه مقدار کشش دارد. مثلا ما علم به وجوب روزه ماه رمضان داریم، ولی نمی‌دانیم وجوب روزه تا زوال حمزه مشرقیه باقی است یا با استتار قرص تمام می‌شود. همچنین است هنگامی که ما یقین به طهارت آبی در سابق داشتیم و سپس چیزی متنجس به آن رسید. آنگاه شک می‌کنیم که آیا طهارت آب آنقدر امتداد دارد که حتی بعد از ملاقات با متنجس باقی

---

<sup>۹۱</sup> (۱). اصل برائت هم در شبهات بدویه جاری می‌گردد، ولی یقین سابق نمی‌خواهد. بدین لحاظ مجرای اصل برائت از مجرای استصحاب جدا می‌شود. در شبهات بدوی هر جا یقین سابق موجود بود، استصحاب جاری می‌شود، وگرنه برائت جاری می‌شود.

<sup>۹۲</sup> (۲). بنابراین تعریف، ملاک موضوعی بودن استصحاب آن است که مستصحب از اشیای عالم تکوینی باشد و حال آنکه گاه مستصحب حکم شرعی است، ولی با این حال استصحاب، استصحاب موضوعی است؛ چنانکه در صحیح زواره خواهد آمد. پس تعریف ایشان تعریف به اخص است.

بماند یا اینکه به محض ملاقات با متنجس امتداد حکم تمام می‌شود. شارع می‌گوید یقین سابق را بگیر. یعنی اکنون آب را پاک بدان و حکم سابق را امتداد بده و آثار آن را مرتب کن. این مثال در خصوص حکم وضعی و مثال سابق مربوط به حکم تکلیفی بود.

اما استصحاب موضوعی در جایی اعمال می‌شود که شک در بقای موضوع داشته باشیم. مراد از موضوع همان موضوع حکم است. مانند عدالت که موضوع برای جواز اقتدا به امام جماعت عادل است و مانند نجاست لباس که موضوع برای عدم جواز نماز در لباس نجس است. مورد استصحاب در اینجا شیئی از اشیای عالم تکوینی است. نجاست لباس امر واقعی و مربوط به عالم تکوین و خارج است، ولی حکمی که برای این موضوع قرار داده شده، مربوط به عالم تشریع است. احکام شرعی وجود خارجی ندارند، بلکه

موضوع الحكم. و مثاله استصحاب عدالة الإمام الذي شك في طرو فسقه [ای فی عروض الفسق علیه] و استصحاب نجاسة الثوب الذي يشك في طرو المطهر عليه. و یسمى بالاستصحاب الموضوعی، لأنه استصحاب موضوع لحکم شرعی، و هو [ای الحكم الشرعی] جواز الائتمام فی [المثال] الأول و عدم جواز الصلاة فی [المثال] الثاني.

و يوجد فی علم الأصول اتجاه ينكر جریان الاستصحاب فی الشبهة الحكمية و یخصه [ای یخص ذاك الاتجاه جریان الاستصحاب] بالشبهة الموضوعية.

---

نوعی اعتبار هستند، ولی موضوعات احکام می‌تواند امور واقعی و خارجی باشد.

اکنون گوییم اگر موضوع حکم در سابق یقیناً موجود بود و بعد در استمرار وجودش شک کنیم، بدون هیچ تردیدی قانون استصحاب شامل آن می‌شود. مثلاً زید در سابق عادل بوده است و مدتی می‌گذرد و از حال او بی‌خبر می‌مانیم. آنگاه شک می‌کنیم که آیا عدالت زید هنوز باقی است یا اینکه فاسق شده است. پس دلیل استصحاب می‌گوید آنچه را یقین به وجودش داشتی، با شک نقض نکن. یعنی عدالت زید را استمرار بده و نتیجه‌اش آن است که اکنون می‌توانی در نماز به او اقتدا کنی. یا لباسی نجس بوده و اکنون شک در بقای نجاست یا زوال آن به سبب فرود آمدن باران یا سبب دیگری داریم.

پس موضوع را استصحاب می‌کنیم و آثار شرعی آن را مرتب می‌کنیم. یعنی می‌گوییم اکنون نیز لباس نجس است، پس با آن نمی‌توان نماز بجا آورد.

در علم اصول یک نظر وجود دارد که می‌گوید استصحاب در شبهات حکمیه باطل است و تنها در شبهات موضوعیه می‌توان استصحاب کرد. صاحبان این نظر در جریان استصحاب حکمی اشکالی ملاحظه کرده‌اند و به سبب آن منکر استصحاب حکمی شده‌اند.

به نظر ما دلیل استصحاب روایت زرارہ است و شکی نیست کہ روایت زرارہ استصحاب موضوعی را شامل می‌شود. چون اصلاً مورد شبہہ، موضوع بوده است و

و لا شک فی أن الاستصحاب فی الشبہة الموضوعیة هو المتیقن من دلیلہ [- الاستصحاب]، لأن صحیحۃ زرارۃ التی ورد فیہا إعطاء الإمام للاستصحاب تتضمن شبہة موضوعیة و هی الشک فی طرو النوم الناقض [و کان السائل عالماً بحدود الحکم الشرعی و ان النوم ناقض]. و لكن هذا [ای ورود الصحیحۃ مورد الشبہة الموضوعیة] لا یمنع عن التمسک بإطلاق کلام الإمام فی قولہ: «و لا ینقض

پاسخی کہ امام فرمودہ‌اند بہ طور یقینی مورد سؤال را شامل می‌شود. سائل می‌پرسد نمی‌دانم آیا خواب کامل مرا فراگرفت و وضوی من باطل شدہ یا نہ؟ حضرت فرمود یقین خود را با شک نقض نکن. یعنی تو یقین بہ طہارت داشتی و بعد شک در حدوث ناقض پیدا کردی. پس بگو ناقض پیدا نشد و طہارت خود را تا زمان شک مستمر قرار بدہ. ملاحظہ می‌کنید کہ شبہہ، شبہہ موضوعی است. چون سائل بعد از حالت چرت و سنگین شدن چشمها شک می‌کند کہ آیا طہارت او باقی است یا نہ، این شک از قبیل شک در حدوث مانع است. اما در اصل مانعیت مانع شکی ندارد. یعنی در نزد سائل کاملاً معلوم است کہ طہارت تا زمانی کہ خواب عارض نشود، استمرار پیدا می‌کند.

یعنی کشش حکم و مقدار امتداد آن معلوم است. پس شبہہ، شبہہ حکمی نیست؛ چون شک در طرو ناقض داریم، نہ ناقضیت ناقض<sup>۹۳</sup>.

به نظر ما با اینکه مورد سؤال، شبہہ موضوعیہ بوده است و پاسخ امام قطعاً مورد سؤال را شامل می‌شود و استصحاب موضوعی حجت می‌گردد، ولی می‌توان کلام امام را شامل استصحاب حکمی نیز قرار داد. چه اشکال دارد پاسخ امام کلی باشد و مورد سؤال و غیر مورد سؤال را فراگیرد؟ پس مورد سؤال محدودیتی در عمومیت جواب

الیقین بالشک» لإثبات عموم القاعدة لجميع الحالات. فعلى مدعى الاختصاص [ای اختصاص کلام الامام بالشبہة الموضوعیة]، أن یبرز قرینة علی تقييد هذا الإطلاق.

الشک فی البقاء: و الشک فی البقاء هو الشرط الأساسی الآخر لجریان الاستصحاب.

و یقسم الأصولیون الشک فی البقاء إلى قسمین تبعاً لطبیعة الحالة السابقة التی نشک فی بقائها [و بتبعہ یقسم الاستصحاب الی قسمین، الاستصحاب مع الشک فی الرفع و الاستصحاب مع الشک فی المقتضى]، لأن الحالة السابقة قد تكون قابلة بطبیعتها للامتداد زمانياً. و إنما نشک فی بقائها نتیجۃ لاحتمال وجود عامل

<sup>۹۳</sup> (۱). چنانکہ ملاحظہ می‌کنید با اینکه مستصحب حکم شرعی است، ولی چون محدوده تشریع آن معلوم است و سبب شک، حدوث شیء خارجی، یعنی حدوث ناقض است، استصحاب، استصحاب موضوعی می‌باشد.

پس می‌توان گفت ہر جا در حدود تشریع حکم شک نداشته باشیم، استصحاب، استصحاب حکمی نیست؛ چه مستصحب حکم شرعی باشد یا شیئی از اشیای عالم تکوینی.

امام (ع) ایجاد نمی‌کند و ما می‌توانیم از اطلاق جواب استفاده کنیم. در مقابل، هرکس ادعا دارد کلام امام (ع) اطلاق ندارد و فقط مورد سؤال را شامل است، باید قرینه نشان دهد و دلیل کافی برای تقیید پیدا کند، وگرنه کلام امام بهترین دلیل بر حجیت استصحاب حکمی است.

### شک در بقا

دومین شرط اساسی برای جریان استصحاب، شک در بقا می‌باشد. گاه شک در بقا ناشی از آن است که نمی‌دانیم آیا حالت سابق قابلیت استمرار دارد یا نه؟ آیا طبیعت آن امر متیقن به گونه‌ای است که اگر به حال خود بماند، امتداد پیدا می‌کند، یا آنکه حالت سابق انقطاع دارد و به گونه‌ای نیست که خودبه‌خود استمرار پیدا کند، بلکه عمر معینی دارد و شاید عمرش به سر آمده و حدش تمام شده و اکنون چیزی از آن باقی نمانده باشد؟

گاه هم شک در بقا ناشی از آن است که نمی‌دانیم آیا عامل خارجی تداوم آن امر متیقن را قطع کرده است یا نه؟ در اینجا شک در بقا ناشی از شک در وجود مانع است، وگرنه

### خارجی ادى إلى ارتفاعها.

و مثال ذلك: طهارة الماء، فإن طهارة الماء تستمر بطبيعتها و تمتد إذا لم يتدخل عامل خارجي. و إنما نشك في بقائها لدخول عامل خارجي في الموقف، و هو [أي العامل الخارجي] إصابة المتنفس للماء.

و كذلك نجاسة الثوب، فإن الثوب إذا تنجس تبقى نجاسته و تمتد ما لم يوجد عامل خارجي و هو الغسل. و يسمي الشك في بقاء الحالة السابقة التي من هذا القبيل ب «الشك في الرفع» [و في المثالين قد يكون الشك في طرو الرفع و قد يكون الشك في ان الطاري هل هو رافع ام لا؟ و الاول استصحاب موضوعي و الثاني استصحاب حکمی]

و قد تكون الحالة السابقة غير قادرة على الامتداد زمانيا، بل تنتهي بطبيعتها في وقت معين [و لا ندري ذلك الوقت المعين او ندري وقت الانتهاء و لكن نشك الآن]

برای ما روشن است که متیقن اگر به حال خود می‌ماند حتما استمرار داشت و یقینا تا زمان کنونی تداوم پیدا می‌کرد. پس شک در بقا یا ناشی از شک در مقتضی و یا ناشی از شک در حدوث مانع است.

مثال قسم اول آن است که ما یقین داریم به اینکه روز موجود است. بعد چند ساعتی می‌گذرد و آفتاب پایین می‌رود و از روشنایی هوا کاسته می‌شود. آنگاه شک می‌کنیم که روز تمام شد یا روز باقی است؟ شک در بقای روز ناشی از آن است که نمی‌دانیم آیا روز آنقدر امتداد دارد که تا این ساعت را هم شامل شود یا آنکه عمر روز کوتاه است و قبل از این ساعت به پایان رسیده و تمام شده است. پس شک ما شک در مقتضی است کاری به عامل خارجی ندارد.

روز تمام‌شدنی و غیر مستمر است و طبیعتش به گونه‌ای است که انقطاع دارد، ولی ما نمی‌دانیم چه زمانی تمام می‌شود و انقطاع می‌پذیرد؟

مثال قسم دوم آن است که ما یقین به طهارت آبی داریم و سپس مدتی می‌گذرد و

فی حلوله و الاول استصحاب حکمی و الثانی استصحاب موضوعی] و شک فی بقائها نتیجه لاحتیال انتهائهما بطبیعتهما دون تدخل عامل خارجی فی الموقف. و مثاله: نهار شهر رمضان الذی يجب فيه الصوم إذا شک الصائم فی بقاء النهار، فإن النهار ينتهی بطبیعته و لا يمكن أن یمتد زمانیا.

فالشک فی بقائه لا ینتج عن احتمال وجود عامل خارجی و إنما هو نتیجه لاحتیال انتهاء النار بطبیعته و استفاده [- النهار] لطاقته [- النهار] و قدرته علی البقاء. و یرسمی الشک فی بقاء الحالة السابقة التي من هذا القبیل ب «الشک فی المقتضی». لأن الشک فی مدى [ای مقدار] اقتضاء النهار و استعدادده للبقاء.

و یوجد فی علم الأصول اتجاه ینکر جریان الاستصحاب إذا کان الشک فی بقاء الحالة السابقة من نوع الشک فی المقتضی، و یخصه [- جریان الاستصحاب] بحالات الشک فی الراجع [کما هو وارد فی صحیحته زرارة]. و الصحیح عدم

شک می‌کنیم که آیا طهارت آب باقی است یا از بین رفته است؟ و می‌دانیم که طهارت آب همیشه به سبب عامل خارجی از بین می‌رود، و گرنه آب در صورتی که طاهر باشد و به حال خود بماند، تا روز قیامت طاهر می‌ماند. تنها در این جهت شک داریم که آیا اثر مقتضی را عامل خارجی از بین برده است یا نه؟

یک نظر در علم اصول این است که می‌گویند با وجود شک در مقتضی، استصحاب باطل است و تنها در صورتی جریان استصحاب صحیح است که شک در رافع داشته باشیم. لابد این گروه اشکالی در جریان استصحاب با شک در مقتضی ملاحظه کرده‌اند و بدین سبب آن را اختصاص به صورت دوم داده‌اند. ولی ما در جواب می‌گوییم باید به دلیل استصحاب مراجعه کرد و دید که آیا شارع استصحاب را در همه موارد حجت قرار داده است یا نه؟ پس سراغ روایت زراره می‌رویم و می‌بینیم پاسخ امام (ع) اطلاق دارد.

امام (ع) فرمودند یقین خود را با شک نقض نکن. دیگر قیدی ندارد و بدون جهت

الاختصاص تمسکا بإطلاق دلیل الاستصحاب. [و لا دلیل علی تقييد کلام الامام (ع)]

وحدة الموضوع فی الاستصحاب: و یتفق الاصوليون علی أن من شروط الاستصحاب وحدة الموضوع [و هو الرکن الثالث]. و یعنون [ای یقصدون] بذلك أن یكون الشک منصبا [و مستقرا]

نمی‌توان آن را به موارد شک در رافع اختصاص داد. هرچند مورد سؤال، شک در رافع است، ولی مورد، مقید نیست<sup>۹۴</sup>.

### وحدت موضوع در استصحاب

چنانکه گفتیم دو شرط اساسی برای جریان استصحاب لازم است: یقین سابق و

على نفس الحالة التى كنا على يقين بها [- الحالة]. فلا يجرى الاستصحاب إذا كان المشكوك و المتيقن متغايرين [ای اذا كان ما تعلق به الشك غير ما تعلق به اليقين].

مثلا: إذا كنا على يقين بنجاسة الماء، ثم صار بخارا و شككنا فى نجاسة هذا البخار، لم يجر هذا الاستصحاب، لأن ما كنا على يقين بنجاسته هو الماء و ما نشك فعلا فى نجاسته هو البخار و البخار غير الماء [عرفا]. فلم يكن مصب اليقين و الشك واحدا.

شک لاحق. سومین شرطی که به اتفاق اصولیون برای استصحاب گذاشته شده، وحدت موضوع است. یعنی آنچه را در سابق یقین داشتیم، همان در زمان بعدی مشکوک واقع شود. و به تعبیر مشهور، یقین سابق و شک لاحق، تعلق به موضوع واحد بگیرد. اما اگر تبدلی حاصل شود و مشکوک از متیقن تغایر پیدا کند، دیگر استصحاب جاری نمی‌شود. مثلا ما یقین به نجاست آبی داشتیم، سپس آب بخار شد و اکنون در نجاست بخار شک داریم. در اینجا وحدت موضوع از دست رفته است؛ چون بخار غیر از آب است. (البته از نظر عرف که همان ملاک است، نه به نظر دقیق علمی.) در سابق می‌گفتیم این آب یقینا نجس است، و اکنون می‌گوییم این بخار مشکوک النجاسه است.

قضیه متیقنه با قضیه مشکوکه وحدت موضوع ندارند. در قضیه اول «آب» موضوع است و در قضیه دوم «بخار».

<sup>۹۴</sup> (۱). پس روایت زراره مربوط به استصحاب موضوع با شک در رافع است. ولی از آن می‌توان در حجیت تمام اقسام چهارگانه استصحاب استفاده کرد. استصحاب موضوعی با شک در مقتضی یا مانع و استصحاب حکمی با شک در مقتضی یا مانع؛ زیرا کلام امام (ع) اطلاق دارد. در اینجا هر یک از اقسام چهارگانه را مستقلا با مثالی بررسی می‌کنیم:

(۱) استصحاب موضوعی با شک در مقتضی، مانند آنکه روزه هستیم و می‌دانیم باید روزه را تا ذهاب حره مشرقیه ادامه دهیم (علم به حکم داریم)، ولی نمی‌دانیم در این وقت ذهاب حره مشرقیه شده است یا اینکه روز باقی است. پس استصحاب بقای روز می‌کنیم.

(۲) استصحاب موضوعی با شک در رافع، مانند آنکه آب طاهر داشتیم و می‌دانیم به ملاقات منتجس طهارت آب زایل می‌شود (علم به حکم داریم)، ولی نمی‌دانیم آیا اصلا منتجس به آن رسیده است یا اینکه مانعی پیدا نشده است. پس استصحاب طهارت آب می‌کنیم.

(۳) استصحاب حکمی با شک در مقتضی، مانند آنکه روزه هستیم و می‌دانیم اکنون حره مشرقیه موجود است (علم به موضوع داریم)، ولی نمی‌دانیم وجوب روزه تا استتار قرص خورشید است یا تا ذهاب حره مشرقیه.

پس استصحاب وجود روزه می‌کنیم.

(۴) استصحاب حکمی با شک در مانع، مانند آنکه آب طاهر داشتیم و می‌دانیم منتجس به آن رسیده است (علم به موضوع داریم)، ولی نمی‌دانیم آیا ملاقات منتجس رافع طهارت است یا نه؟ پس استصحاب طهارت آب می‌کنیم.

اما در مثل استصحاب عدالت زید یا طهارت لباس، چنانکه ملاحظه شد، موضوع واحد بود. این طور می گفتیم که زید متیقن العداله بود و همان شخص اکنون مشکوک العداله است. یا می گفتیم این لباس متیقن الطهاره بود و اکنون مشکوک الطهاره است.

### خلاصه مطالب گذشته

۱. هرگاه به وجود چیزی یقین داشته باشیم و سپس در آن شک کنیم، اصل عملی استصحاب جاری می شود. معنای استصحاب التزام مکلف به یقین سابق است.

۲. در جریان استصحاب سه شرط اساسی لازم است: یقین سابق، شک لاحق و وحدت قضیه مشکوک و متیقنه.

۳. استصحاب چند قسم دارد. به یک اعتبار به استصحاب موضوعی و استصحاب حکمی، و به اعتبار دیگر به استصحاب با شک در مقتضی و استصحاب با شک در حدوث مانع تقسیم می شود.

۴. دلیل استصحاب، حدیث امام صادق (ع) است که فرمودند: «لا ینقض الیقین بالشک». و به اطلاق آن حجیت تمام اقسام استصحاب ثابت می شود.

### نوع سوم تعارض ادله

۱. تعارض میان ادله محرز

۲. تعارض میان اصول

۳. تعارض میان ادله محرز و اصول

مقدمه عرفنا فیما سبق أن الأدلة علی قسمین. و هما الأدلة المحرزة و الأصول العملیة. و من هنا یقع البحث تارة فی التعارض بین دلیلین من الأدلة المحرزة، و [مرة] أخرى فی التعارض بین أصلین عملیین، و [مرة] ثالثه فی التعارض بین

### مقدمه

پیشتر دانسته شد که ادله شرعی در علم اصول بر دو قسم است: اول ادله محرز که کشف از واقع می کند، دوم اصول عملی که تنها وظیفه انسان شاک را به هنگام فقدان ادله محرز نشان می دهد.

اکنون به بحث تعارض ادله می‌پردازیم. به طور مختصر می‌توان گفت که تعارض نوعی ناسازگاری میان دو دلیل است که در نهایت یا یکی از دو دلیل مقدم می‌شود یا هر دو کنار گذاشته می‌شود، و گرنه عمل به دو دلیل متعارض بدون رعایت تقدم و تاخر و در سطح واحد امکان ندارد. چون دلیل یا محرز است یا غیر محرز، پس تعارض ادله به

دلیل محرز و اصل عملی. فالكلام فی ثلاث نقاط نذكرها فيما يلي تباعا [ای بالترتیب] إن شاء الله تعالى.

---

سه صورت واقع می‌شود:

۱. تعارض میان دو دلیل محرز؛<sup>۹۵</sup>

۲. تعارض میان دو اصل عملی؛

۳. تعارض میان یک دلیل محرز و یک اصل علمی.

۱- التعارض بين الأدلة المحرزة والتعارض بين دليلين محرزين معناه التنافي بين مدلوليهما، و هو [- التعارض] على أقسام، منها: أن يحصل في نطاق الدليل الشرعي اللفظي بين كلامين صادرين من المعصوم، و منها: أن يحصل بين دليل شرعي لفظي

---

۱. تعارض میان ادله محرز

تعارض میان دو دلیل محرز به معنای تنافی میان مدلول آن دو است.

پس در علاج تعارض باید سراغ چگونگی دلالت رفت و به آن توجه کرد<sup>۹۶</sup>. و چون دلیل محرز یا شرعی است یا عقلی و دلیل شرعی نیز یا لفظی است یا غیر لفظی، پس در این مسئله چند قسم پدیدار می‌شود.

یک حالت آن است که دو دلیل شرعی لفظی تعارض پیدا کنند؛ مانند آنکه دو روایت

و دلیل عقلی، و منها: أن يحصل بين دليلين عقليين.

حالة التعارض بين دليلين لفظيين: في حالة التعارض بين دليلين لفظيين توجد قواعد نستعرض فيما يلي عددا منها:

---

<sup>۹۵</sup> (۱). طرفین تعارض می‌تواند بیش از یک دلیل باشد، ولی ما حد اقل يك دليل در هر طرف فرض می‌کنیم.

<sup>۹۶</sup> (۱). هر دلیل شرعی با فرض دلیل بودن به میدان تعارض وارد می‌شود. و اگر در حجیت دلیل شك باشد و دلالت آن پذیرفته نشود، اصلا نمی‌تواند خود را نشان دهد و به مقام تعارض با ادله دیگر وارد شود. هر دلیل غیر معتبر در مقابل دلیل معتبر از اساس ساقط است و لذا اگر دلیل ما روایتی بود، باید تام السند باشد، آنگاه در مقام تعارض فقط به دلالت آن توجه می‌شود.



۱- من المستحيل أن يوجد كلامان للمعصوم [قطعيان صدورهما من المعصوم] يكشف كل منهما بصورة [أي بدلالة] قطعية عن نوع من الحكم يختلف [ذاک النوع] عن الحكم الذي يكشف عنه [- الحكم] الكلام الآخر. لأن التعارض بين كلامين صريحين من هذا القبيل يؤدي إلى وقوع المعصوم في التناقض،

تنافی در مدلول پیدا کنند. حالت دوم آن است که یک دلیل شرعی لفظی با یک دلیل عقلی تعارض کند و حالت سوم آن است که دو دلیل عقلی به حالت تعارض برسند.

### حالت تعارض میان دو دلیل لفظی

در جایی که دو دلیل لفظی تعارض کنند، قواعدی مقرر شده است که بخشی از آنها را در ذیل مورد مطالعه قرار می‌دهیم.

۱. محال است دو حدیث از معصوم نقل شود که هر کدام دلالت قطعی بر معنایی برخلاف دیگری بکند.

مثلاً یک روایت دلالت قطعی بر وجوب نماز عید و دیگری دلالت قطعی بر حرمت نماز عید داشته باشد. چون مدلول هر دو قطعی و متنافی است و لازمه صدور این دو دلیل آن است که قائل شویم معصوم تناقض گفته است و آن محال و باطل است. پس یا صدور یکی از دو دلیل محل اشکال است، یعنی اینکه بگوییم این روایت صحیح نیست و معصوم چنین نگفته است، یا اینکه دلالت قطعی نیست، بلکه ظنی است و قابل حمل برخلاف ظاهر است. پس وجود دو دلیل لفظی متعارض که سند تام و دلالت قطعی داشته باشند، محال است، بلکه یا قطعی السند و یا قطعی الدلالة

و هو مستحيل.

۲- قد يكون أحد الكلامين الصادرين من المعصوم نصاً صريحاً و قطعياً، و يدل الآخر بظهوره على ما ينافي المعنى الصريح لذلك الكلام.

و مثاله: أن يقول الشارع في حديث مثلاً: «يجوز للصائم أن يرتمس في الماء حال صومه». و يقول في حديث آخر: «لا ترتمس في الماء و أنت صائم».

فالكلام الأول دال بصراحة على إباحة الارتماس للصائم، و الكلام الثاني يشتمل على صيغة نهية. و هي تدل بظهورها على الحرمة، لأن الحرمة هي أقرب المعاني إلى صيغة النهي، و إن أمكن استعمالها في الكراهة مجازاً، فينشأ التعارض بين صراحة النص الأول في الإباحة و ظهور النص الثاني في

نیستند. چنانکه دو نص قرآنی امکان تعارض ندارد.

## ۲. گاه یکی از دو دلیل متعارض نص است و دیگری ظاهر است؛

یعنی دلالت آن غیر صریح و ظنی است. مثلاً معصوم در یک حدیث می‌فرماید: «يجوز للصائم ان يرتمس في الماء حال صومه» (یعنی روزه‌دار می‌تواند در حال روزه ارتماس در آب کند)، و در حدیث دیگر می‌فرماید: «لا ترتمس في الماء و انت صائم» (یعنی در حالتی که روزه‌دار هستی ارتماس در آب نکن). حدیث اول مشتمل بر کلمه «يجوز» است که دلالت آن بر جواز، صریح و غیر قابل حمل بر معنای دیگر است. اما حدیث دوم مشتمل بر صیغه نهی است که ظهور در حرمت دارد و می‌توان آن را برخلاف ظاهرش و بر معنای کراهت حمل کرد. قرینه بر مجاز همان حدیث دیگر است. یعنی وجود نص متعارض خود قرینه بر رفع ید از معنای ظاهر است؛ و گرنه باقی گذاشتن صیغه نهی در معنای ظاهرش - که حرمت باشد - با حکم به جواز سازگاری ندارد. بالاخره ارتماس یا جایز است یا حرام. اگر جایز باشد، دیگر حرام نیست و چون حدیث اول نص در جواز است، پس حکم به جواز را می‌پذیریم و صیغه نهی را براساس آن تفسیر می‌کنیم.

الحرمة، لأن الإباحة و الحرمة لا يجتمعان. و في هذه الحالة يجب الأخذ بالكلام الصريح القطعي، لأنه [ - الكلام الصريح ] يؤدي إلى العلم بالحكم الشرعي. فنفسر الكلام الآخر على ضوءه و نحمل صيغته النهي فيه [ أي في الكلام الآخر ] على الكراهة لكي ينسجم مع النص الصريح القطعي الدال على الإباحة. [ فالنص قرينه على التصرف في الظاهر ] و على هذا الأساس يتبع الفقيه في استنباطه قاعدة عامة، و هي الأخذ بدليل الإباحة و الرخصة [ بما انه نص ] إذا عارضه دليل آخر يدل على الحرمة أو الوجوب بصيغته نهی أو أمر. لأن الصيغة ليست صريحة و دليل الإباحة و الرخصة صريح غالباً. [ و قد يكون دليل الإباحة ظاهراً كما لو كان وارداً بصيغة امر عقيب الحظر و هذا خارج عن محل البحث ]

یا فرض کنید معصوم در یک حدیث فرموده است: «اغسل للجمعة»، و در حدیث دیگر فرموده است: «يجوز ترك غسل الجمعة». حدیث دوم نص در عدم وجوب است و قرینه می‌شود که صیغه امر را برخلاف ظاهرش حمل بر استحباب کنیم.

بنابراین هر مجتهد در استنباط حکم شرعی از یک قاعده کلی استفاده می‌کند و آن این است که هرگاه دو دلیل لفظی داشته باشیم، یکی دلیل اباحه و رخصت و دیگری دلیل حرمت یا وجوب، و دلالت دلیل اباحه قطعی و دلالت دلیل تکلیف، ظنی باشد<sup>۹۷</sup>، دلیل قطعی مقدم است. یعنی از ظهور دلیل ظنی دست برمی‌داریم و در آن تصرف می‌کنیم تا

<sup>۹۷</sup> (۱). به ندرت امکان دارد دلیل اباحه و رخصت قطعی و صریح نباشد؛ مانند صیغه امر که بعد از منعی وارد شده باشد؛ چنانکه در آیه شریفه «وَ إِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا» E\ مشاهده می‌شود. در این گونه موارد می‌گویند صیغه امر ظهور در جواز دارد. و مانند فعل معصوم که ظهور در جواز فعل به معنای اعم دارد. به هر صورت اگر دلیل جواز صریح نباشد، از محل بحث خارج است.

از این راه تنافی میان دو مدلول را برطرف سازیم. در ابتدا دو معنای حقیقی تنافی داشتند، اما اکنون میان مدلول حقیقی در یک دلیل و مدلول مجازی در دلیل دیگر

۳- قد يكون موضوع الحكم الذى يدل عليه أحد الكلامين أضيق نطاقاً و أخص دائرة من موضوع الحكم الذى يدل عليه الكلام الآخر. و مثاله أن يقال فى نص [أى فى كلام]: «الربا حرام» و يقال فى نص آخر [أى فى كلام آخر] «الربا بين الوالد و ولده مباح» فالحرمة التى يدل عليها النص الأول موضوعها عام، [أى مطلق و غير مقيد بكونه بين الوالد و ولده]، لأنها [- الحرمة] تمنع بإطلاقها عن التعامل الربوى مع أى شخص. و الإباحة فى النص الثانى موضوعها خاص، لأنها [- الإباحة] تسمح بالربا بين الوالد و ولده خاصة. و فى هذه الحالة نقدم

تنافی در کار نیست.

۳. گاه دو دلیل متعارض به گونه‌ای هستند که موضوع یکی اخص از دیگری است.

مثلاً در یک حدیث آمده است که: «الربا حرام»، و در حدیث دیگر آمده است که: «الربا بین الوالد و ولده مباح». میان حرمت و اباحه تنافی است، ولی حدیث دوم به قسم خاصی از ربا تعلق دارد و در مقابل حدیث اول مطلق است. در این حالت تعارض کلی وجود ندارد، بلکه در خصوص آن افرادی که موضوع دلیل دوم هستند، تعارض و تنافی پیدا می‌شود. یعنی آن قسم ربا که میان پدر و پسر می‌باشد، به حکم دلیل اول حرام و به حکم دلیل دوم مباح است. اما در غیر این قسم از ربا تعارضی نیست؛ چون از موضوع دلیل دوم خارج است. حال که منطقه تعارض معلوم شد، باید دید قاعده اصولی در علاج تعارض چیست؟ پس سراغ دلالت دو دلیل می‌رویم و می‌گوییم دلالت دلیل اول ظنی است؛ چون مطلق است و مطلق، ظهور در عمومیت دارد و هر ظهوری ظنی است. و ما از ظهور دست برنمی‌داریم، مگر آنکه قرینه برخلاف موجود باشد. به دلیل دوم که توجه کنیم می‌بینیم اخص از دلیل اول است و دلالت آن بر افراد خودش قوی‌تر از دلالت دلیل اول است. پس دلیل دوم را به عنوان قرینه بر تصرف در دلیل اول به حال خود باقی می‌گذاریم و دلیل اول را براساس آن تفسیر می‌کنیم. ملاک تشخیص اینکه کلامی مستقل قرینه برای کلام مستقل دیگری است

النص الثانى على الأول، لأنه يعتبر - بوصفه أخص موضوعاً من الأول - قرينه عليه [- الأول]، بدليل أن المتكلم لو أوصل كلامه الثانى بكلامه الأول فقال:

«الربا فى التعامل مع أى شخص حرام و لا بأس به بين الوالد و ولده» لأبطل الخاص مفعول العام [أى اثره] و ظهوره فى العموم. [و هذا هو المناط و المعيار فى تشخیص المنفصل من القرينه]

و قد عرفنا سابقاً أن القرينه تقدم على ذى القرينه، سواء كانت متصله أو منفصلة.

یا نه، این است که آن کلام دوم را به کلام اول متصل کنیم و اگر در عرف عام به عنوان قرینه مورد ملاحظه قرار گرفت، حکم می‌کنیم که در حال انفصال نیز قرینه است. و چنانکه سابقاً دانستیم ظهور قرینه بر ظهور ذو القرینه مقدم است؛ چه قرینه متصله باشد یا قرینه منفصله.

نتیجه تحقیق آن است که می‌گوییم ربا بر دو قسم است: یک قسم آن جایز است، و این همان است که دلیل دوم بر آن دلالت دارد. و قسم دیگر آنکه - میان پدر و پسر نباشد - حرام است و این همان است که دلیل اول بر آن دلالت دارد.

پس همیشه دلیلی که موضوعش اخص است بر دلیل معارض دیگر مقدم است.

دلیلی که موضوعش اعم است، اگر عمومیت آن بالوضع و به سبب ادوات عموم باشد، «عام» نامیده می‌شود و به تقدیم خاص بر عام در اصطلاح «تخصیص» گفته می‌شود. و اگر عمومیت آن به سبب قرینه حکمت و به سبب خالی بودن از قیود باشد، «مطلق» خوانده می‌شود و تقدیم دلیل دیگر بر مطلق در اصطلاح «تقیید» گفته می‌شود. و آن دلیل اخص را در اینجا «مقید»<sup>۹۸</sup> می‌گویند.

و یسمى تقدیم الخاص على العام «تخصیصاً للعام إذا كان عمومه ثابتاً بأداة من أدوات العموم، و [یسمى] «تقییداً» له إذا كان عمومه ثابتاً بالإطلاق و عدم ذکر التقید. و یسمى الخاص فی الحالة الأولى «مخصصاً و فی الحالة الثانية «مقیداً». و على هذا الأساس يتبع الفقيه فی الاستنباط قاعدة عامة، و هی الأخذ بالمخصص و المقید و تقدیمهما على العام و المطلق. إلا أن العام و المطلق یظل حجة فی غیر ما خرج بالتخصیص و التقیید. إذ لا یجوز رفع اليد عن الحجة [و هو العام] إلا بمقدار ما تقوم الحجة الأقوی [و هو الخاص] على الخلاف،

مثال برای تقدیم خاص بر عام آن است که یک دلیل می‌گوید «اکرم الجیران»، و دلیل دیگر می‌گوید «لا تکرّم الجار الناصبی». جمع معرف به «ال»، چنانکه دانستید، از ادوات عموم است.

تقدیم خاص بر عام و مقید بر مطلق از باب قرینه بودن خاص یا مقید بر عام یا مطلق است. در مثال سابق قرینه منفصله بود، ولی می‌توان از قرینه متصله نیز شاهد آورد؛ مانند آنکه مولی بگوید: «الربا فی التعامل مع ای شخص حرام و لا بأس به بین الوالد و ولده». در اینجا نیز برای عام ظهوری در عمومیت منعقد نمی‌شود، بلکه ظهور کلام براساس قرینه استقرار می‌یابد.

<sup>۹۸</sup> (۱). مقید (بافتح) به همان دلیلی گویند که اطلاّش به سبب قرینه کنار گذاشته شده است. در اینجا به دلیل اخص مقید هم گویند؛ چون نسبت به مطلق سنجیده می‌شود. و آن را مقید (بالکسر) گویند؛ چون مطلق را در نهایت از اطلاّ می‌اندازد.

بدین ترتیب یک قاعده کلی برای استنباط حکم شرعی به دست می‌آید و آن این است که در تعارض عام و خاص همیشه خاص مقدم است و در تعارض مطلق و مقید همیشه مقید مقدم است. معنای تقدیم خاص یا مقید آن است که عام در غیر افراد خاص و مطلق در غیر افراد مقید حجت است. بله هر دو حجت هستند، ولی یکی حجت قوی‌تر است و در تعارض، حجت قوی‌تر برنده است. یعنی حکمی را که در دلیل خاص بیان شده است، برای همه افراد خاص قرار می‌دهیم. آنگاه حکمی را که در دلیل عام بیان شده، برای باقیمانده افراد عام می‌گذاریم. عام قبل از ورود خاص در همه افراد حجت بود؛ اما وقتی دلیل خاص پیدا می‌شود، نسبت به آن

لا أكثر. [و اذ لا تعارض بينهما الا في المقدار الخاص]

۴- و قد يكون أحد الكلامين دالا على ثبوت حكم لموضوع، و الكلام الآخر ينفى ذلك [الحكم] في حالة معينة بنفي ذلك الموضوع [أي بنفي موضوع الحكم الاول لا بنفي الحكم مباشرة كما في التخصيص و التقييد]. و مثاله أن يقال في كلام: «يجب الحج على المستطيع» و يقال في كلام آخر: «المدين ليس مستطيعا» فالكلام الأول يوجب الحج على موضوع محدد و هو «المستطيع»

بعض افراد از حجیت می‌افتد. بدین طریق از حجتی به کمک حجت قوی‌تر دست برمی‌داریم.

۴. گاه دو دلیل را که در کنار یکدیگر می‌گذاریم می‌بینیم یکی موضوع دیگری را تحدید می‌کند.

مثلا یک دلیل می‌گوید: «يجب الحج على المستطيع»، و دیگری می‌گوید «المدين ليس مستطيعا». در دلیل دوم اصلا حکم شرعی بیان نشده است، بلکه دلیل دوم در مقام بیان این است که مستطيع از نظر شارع چه کسی است؟ وقتی می‌فرماید بدهکار مستطيع نیست، معنایش آن است که آنچه در دلیل اول آمده، شامل مدين نیست. از طریق دلیل دوم موضوع دلیل اول را محدود می‌کنیم و در نهایت حکم نیز به تحدید موضوع محدود می‌گردد. بر این اساس دیگر تعارضی وجود ندارد، بلکه فقط در همان مرحله ابتدایی توهم نوعی تعارض پیش می‌آید<sup>۹۹</sup>.

مثال دیگر می‌زنیم: یک دلیل می‌گوید: «يجب اكرام العالم»، دلیل دیگر می‌گوید:

«العالم الفاسق ليس بعالم». در آغاز توهم نوعی تعارض می‌شود؛ چون موضوع دلیل اول عام است و شامل عالم عادل و عالم فاسق می‌شود و به حکم ظهورش عالم فاسق

و الكلام الثانی ينفى صفة «المستطيع» عن المدين. فيؤخذ بالثانی و يسمى «حاکما» و يسمى الدلیل الأول «محکوما».

<sup>۹۹</sup> (۱). توهم آن است که موضوع دلیل اول عام است و مدين و غير مدين را شامل است. و موضوع دلیل دوم خاص است. پس دلیل اول نسبت به مستطيع مدين می‌گوید حج واجب است، اما به مقتضای دلیل دوم حج واجب نیست. این توهم با اندک تأملی زایل می‌شود. چون استطاعت، اصطلاح شرعی است و در تفسیر آن باید به شارع مراجعه کرد.

و تسمى القواعد التي اقتضت تقديم أحد الدليلين على الآخر في هذه الفقرة و الفقرتين السابقتين ب «قواعد الجمع العرفي».

۵- إذا لم يوجد في النصين المتعارضين كلام صريح قطعي، و لا ما يصلح أن يكون قرينه على تفسير الآخر و مخصصا له أو مقيدا أو حاكما عليه،

واجب الاكرام است. دليل دوم می گوید عالم فاسق اصلا عالم نیست، یعنی واجب الاکرام نیست. ولی با اندکی تأمل احتمال تعارض نفی می شود؛ چون در تفسیر اینکه عالم کیست به خود شارع مراجعه می کنیم. در این گونه موارد دلیل دوم را که مفسر دلیل اول است «حاکم» می گویند و دلیل اول را که در سایه دلیل دوم معنا می شود، «محکوم» می نامند. پس تعارض بدوی در دو دلیل حاکم و محکوم سرانجام به آشتی می رسد؛ یعنی حاکم، حاکم است و محکوم، محکوم.

تا اینجا سه مورد از موارد تعارض میان دو دلیل بیان شد که در نهایت یکی مقدم بر دیگری می شد. مورد اول تقدیم نص بر ظاهر بود و مورد دوم تقدیم خاص و مقید بر عام و مطلق بود و مورد سوم تقدیم حاکم بر محکوم بود. در هر سه مورد از قاعده تقدیم قرینه بر ذو القرینه استفاده کردیم و چون این قانون عرفی و همه فهم است، در اصطلاح جمع میان دو دلیل را در موارد فوق «جمع عرفی» می گویند. معنای جمع دو دلیل آن است که کاری کنیم که به هر دو دلیل عمل شود، نه اینکه یکی از اساس ساقط شود. مثلا وقتی خاص بر عام مقدم می شود، هم به خاص عمل کرده ایم (به طور کامل) و هم به عام عمل کرده ایم (در باقیمانده افراد) و هکذا.

#### ۵. اگر دو دلیل متعارض به گونه ای نبودند که یکی قرینه بر دیگری باشد

و جمع عرفی آنها امکان پذیر نباشد، دیگر چاره ای نمی ماند جز اینکه هر دو دلیل را رها کنیم و امر آنها را به خدا واگذاریم. چون فرض آن است که هیچ نوع تقدیم و تأخیر در کار

فلا يجوز العمل بأى واحد من الدليلين المتعارضين، لأنهما على مستوى واحد و لا ترجيح لأحدهما على الآخر.

حالات التعارض الاخرى و حالات التعارض بين دليل لفظي و دليل من نوع آخر [ای من نوع الدليل العقلي] أو دليلين من غير الأدلة اللفظية لها قواعد أيضا نشير إليها ضمن النقاط التالية:

۱- الدليل اللفظي القطعي [سندا و دلالة كنص قرآني] لا يمكن أن يعارضه دليل عقلي قطعي، لأن دليلا من هذا القبيل إذا عارض نصا صريحا من

نیست و هر دو در یک سطح هستند. بنابراین عمل به دو دلیل متعارض که تعارض آنها مستقر باشد، یعنی علاج نپذیرد، محال است<sup>۱۰۰</sup>. پس ما می‌مانیم همچون کسی که اصلاً دلیل در دست ندارد.

### حالات دیگر تعارض

حالات تعارض میان دو دلیل لفظی بررسی شد. اکنون می‌پردازیم به بررسی حالات تعارض میان یک دلیل لفظی و یک دلیل غیر لفظی و حالات تعارض میان دو دلیل غیر لفظی. در اینجا نیز قواعدی مقرر شده است که باید مورد ملاحظه قرار گیرد.

#### ۱. امکان ندارد یک دلیل لفظی قطعی با یک دلیل عقلی قطعی تعارض پیدا کند.

زیرا نتیجه‌اش آن است که عقل به طور قطعی حکم به تکذیب و تخطئه معصوم کند

المعصوم علیه السلام أدى ذلك إلى تكذيب المعصوم (ع) و تخطئته و هو مستحيل. [فاما ان يكون الدليل اللفظي غير قطعي سنداً او دلالة و اما ان يكون الدليل العقلي غير قطعي]

و لهذا يقول علماء الشريعة: إن من المستحيل أن يوجد أي تعارض بين النصوص الشرعية الصريحة و أدلة العقل القطعية.

و هذه الحقيقة لا تفرضها [ای لا توجبها] العقيدة فحسب، بل يبرهن عليها الاستقراء في النصوص الشرعية و دراسة المعطيات [ای المدلولات] القطعية للكتاب و السنة. فإنها [- المعطيات] جميعاً تتفق مع العقل و لا يوجد فيها [- المعطيات] ما يتعارض مع أحكام العقل القطعية إطلاقاً. [ای و لو

و آن محال و باطل است. در عالم واقع چنین چیزی امکان ندارد و اگر در ظاهر چیزی دیده شود یا در طرف دلیل لفظی اشکال است یا در طرف دلیل عقلی و حتماً یکی از این دو قطعی نیست و قطعی پنداشته شده است. از این رو علمای شریعت گفته‌اند محال است هرگونه تعارضی میان نصوص شرعی - که دلالت قطعی و صریح دارند - با ادله عقلی قطعی به وجود آید. این مطلب چیزی نیست که فقط اعتقاد به آن داشته باشیم، بلکه در مطالعه هریک از نصوص شرعی، چه آن دسته از روایاتی که دلالت قطعی بر حکم شرعی دارند و چه آن دسته از آیات قرآن که نص بر حکم شرعی هستند، قابل اثبات است. نص قرآن گوید: «لیس کمثله شیء»، و حکم قطعی عقلی هم آن است که

<sup>۱۰۰</sup> (۱). تا این مرحله علاج متعارضین از ملاحظه خود آنها بود، نه به کمک دلیل خارجی. و مقتضای عقل آن است که اگر تعارض مستقر شد، هر دو دلیل ساقط می‌شود، ولی يك مرحله بالاتر هم وجود دارد و آن این است که تعارض را به کمک اخبار ترجیح علاج کنیم - که در حلقه بعدی می‌آید - و لذا زود نباید حکم به تساقط کرد.

برای خدا شبیه و شریکی نیست. عقل می گوید خدا جسم نیست و قرآن می گوید: «**یداه مبسوطان**»، ولی این دلیل لفظی، نص نیست، بلکه خلاف ظاهرش اراده شده است. «ید» کنایه از قدرت الهی است. و لذا منافاتی نیست.

اهل سنت روایت دارند که خدا جسم است و مکان می خواهد. عقل می گوید خدا مکان نمی خواهد. این گونه روایات به لحاظ سند اشکال دارند و گفتیم که دلیل لفظی اگر به لحاظ سند اشکال داشته باشد، اصلا به میدان تعارض وارد نمی شود؛ چون

فی مورد واحد]

۲- إذا وجد تعارض بين دليل لفظي و دليل آخر ليس لفظيا و لا قطعيا قدمنا الدليل اللفظي [على الدليل العقلي الظني] لأنه حجة. و اما الدليل غير اللفظي فهو ليس حجة ما دام لا يؤدي إلى القطع. [و في الواقع حصل التعارض بين الدليل المعبر و الدليل غير المعبر، بين الحجة و ما ليس بحجة و لا شك ان الحجة مقدم بل لا تعارض بينهما اصلا].

اصلا دليل نیست.

خلاصه اینکه تمام نصوص شرعی کاملا هماهنگ با احکام عقلی قطعی و فطرت سلیم انسانی است<sup>۱۱</sup>.

## ۲. اگر یک دلیل لفظی با دلیل دیگر- که لفظی و قطعی نیست- تعارض کند،

دلیل لفظی را مقدم می داریم. چون دلیل لفظی فی حد نفسه حجت است و فرض آن است که سند و دلالت آن هیچ اشکالی ندارد جز اینکه یک دلیل غیر لفظی به معارضه آن آمده است و با دلالت او تنافی دارد. پس ما آن دلیل عقلی را در مقابل این دلیل لفظی دور می اندازیم و از اساس ساقط می کنیم. حکم عقل به شرط قطعی بودن حجت است. وقتی قطعی نباشد، ارزشی ندارد و در مقابل حجت شرعی- که دلیل لفظی باشد- اصلا نمی تواند خود را نشان دهد و به میدان تعارض وارد شود. وقتی دلیل عقلی ظنی لا حجت است، دیگر تعارضی بین حجت و لا حجت تصور نمی شود. همین طور است اگر اجماع یا سیره در مقابل یک آیه یا روایتی قرار گیرد. پس اگر قطعی نباشد،

۳- إذا عارض الدليل اللفظي غير الصريح [أي ظني الدلالة] دليلا عقليا قطعيا قدم العقل على اللفظي، لأن العقل يؤدي إلى العلم بالحكم الشرعي. و أما الدليل اللفظي غير الصريح فهو إنما يدل بالظهور، و الظهور إنما يكون حجة بحكم الشارع إذا لم نعلم ببطلانه. و نحن هنا على ضوء الدليل العقلي القطعي نعلم بأن الدليل اللفظي لم يرد المعصوم (ع) منه معناه الذي يتعارض مع دليل العقل. فلا مجال للأخذ بالظهور. [بل القرينة العقلية تحكم بارادة خلاف الظاهر]

<sup>۱۱</sup> (۱). چنانکه گفته اند عقل رسول باطنی است و «العقل ما عبد به الرحمن و اكتسب به الجنان». این عقل، عقلی است که نور هوی آن را محجوب نکند. در این صورت همیشه مؤید شارع است و کلام شارع همیشه مطابق عقل است. اما احکام غیر قطعی عقل چه بسا با حکم شارع اختلاف پیدا کنند. و این در مواردی است که عقل ناقص ما مصلحت حکم شرعی را در نمی یابد. هرچند عقل کامل معصومین تمام جزئیات احکام شرعی را تصدیق می کند.



۴- إذا تعارض دليلان من غير الأدلة اللفظية فمن المستحيل أن يكون

از اساس ساقط می شود.

۳. اگر یک دلیل عقلی قطعی با یک دلیل لفظی ظنی<sup>۱۲</sup> تعارض پیدا کند،

دلیل عقلی مقدم است. چون قطعی است و قطع در مقابل ظن مقدم است و قرینه بر تصرف در آن است. ناچار از معنای ظاهر دلیل لفظی دست برمی داریم و به قرینه عقلی می فهمیم که خلاف ظاهر اراده شده است؛ چنانکه در آیه شریفه «**یداه مبسوطان**» تذکر دادیم. چون شارع چیزی خلاف احکام عقلی صادر نمی کند. پس سراغ معنای مجازی می رویم و تعارض دو دلیل برطرف می شود.

۴. اگر دو دلیل غیر لفظی تعارض کنند، محال است هر دو قطعی باشند.

چون نتیجه اش آن است که در احکام عقلی قطعی و ادراکات عقلی تناقض پدید آید و هیچ گاه در عالم واقع چنین تناقضی پدید نمی آید. اگر قبول امری مستلزم

کلاهما قطعیاً، لأن ذلك يؤدي إلى التناقض [فی الاحکام العقلیة القطعیة]. و إنما قد يكون أحدهما قطعياً دون الآخر. فیؤخذ بالدلیل القطعی.

اثبات تناقض باشد، از قبول آن امر سرباز می زنیم؛ چنانکه در اینجا قطعی بودن دو دلیل غیر لفظی متعارض را نمی پذیریم. حتماً در یک طرف یا هر دو طرف اشتباه کرده ایم و غیر قطعی را قطعی پنداشته ایم. بلکه اگر دیدیم یکی قطعی و دیگری غیر قطعی است، دلیل قطعی مقدم است، بلکه دلیل عقلی غیر قطعی از اساس ساقط است و به میدان تعارض وارد نمی شود.

۲- التعارض بین الأصول و أما التعارض بین الأصول فالحالة البارزة له هي التعارض بین البراءة و الاستصحاب [فیما لو اقتضى الاستصحاب تكليفاً]، و مثالها أنا نعلم بوجود الصوم عند طلوع الفجر من نهار شهر رمضان حتى غروب الشمس. و نشك

۲. تعارض میان اصول

<sup>۱۲</sup> (۱). ظنی بودن در اینجا به لحاظ دلالت است، چه به لحاظ سند قطعی باشد، مانند ظواهر قرآن و چه به لحاظ سند ظنی باشد، مانند ظواهر اخبار آحاد. در خبر واحد که هم دلالت و هم سند ظنی است، به هنگام تعارض با حکم قطعی عقلی، در دلالت آن تصرف می کنیم، نه در سند. اما اگر دلالت قطعی و سند ظنی باشد، یعنی بر عکس ظواهر قرآن، آنگاه حکم قطعی عقلی سبب می شود که در صدور خبر تردید کنیم و آن را از اساس ساقط کنیم.

برای تعارض میان اصول عملیه حالات مختلفی می‌توان تصور کرد<sup>۱۰۳</sup>. نمونه بارز آن، تعارض میان براءت و استصحاب است. مثلاً ما می‌دانیم روزه ماه رمضان واجب است، ولی شک داریم که آیا این حکم تا غروب شمس استمرار دارد یا بیشتر از آن؟ یعنی تا ذهاب حمرة مشرقیه امتداد دارد؟ پس نمی‌دانیم که در فاصله کوتاه میان غروب خورشید تا ذهاب حمرة، امساک واجب است یا نه؟ این شک در نظر بدوی محل اجرای اصل براءت است؛ چون اقتران به علم اجمالی ندارد. اصل براءت می‌گوید «رفع

فی بقاء الوجوب بعد الغروب إلى غياب الحمرة، ففي هذه الحالة تتوفر أركان الاستصحاب من اليقين بالوجوب أولاً و الشك في بقاءه ثانياً. و بحكم الاستصحاب يتعين الالتزام عملياً ببقاء الوجوب.

و من ناحية أخرى نلاحظ أن الحالة تندرج ضمن نطاق أصل البراءة لأنها [- الحالة] شبهة بدوية في التكليف غير مقترنة بالعلم الإجمالي. و أصل البراءة

ما لا يعلمون»، یعنی شما به وجوب تکلیفی در این وقت علم نداری و لذا بگو ان شاء الله تکلیفی نیست. پس به محض غروب خورشید و استتار قرص می‌توان افطار کرد. از طرف دیگر دلیل استصحاب می‌گوید «لا تنقض اليقين بالشك». یعنی تو تا پیش از این زمان به وجوب روزه علم داشتی، حالا زمانی رسیده که نمی‌دانی آیا تکلیف امتداد دارد یا نه، پس یقین خود به وجوب امساک را نقض نکن. یعنی بعد از استتار قرص هم روزه را ادامه بده تا ذهاب حمرة که دیگر یقین به عدم تکلیف پیدا می‌کنی. این نتیجه مخالف نتیجه‌ای است که از اجرای اصل براءت حاصل می‌شد. پس در اینجا مقتضای اصل براءت با مقتضای اصل استصحاب ناسازگاری دارد<sup>۱۰۴</sup>. راه علاج آن است که ببینیم کدام اصل مقدم بر دیگری است. قاعده اصولی آن است که اصل استصحاب بر اصل براءت مقدم است. یعنی در مواردی که شبهه، شبهه بدویه است و حالت سابق نیز وجود دارد، دیگر نوبت به اجرای اصل براءت نمی‌رسد، بلکه فقط اصل استصحاب جاری می‌شود.

آنگاه اصل براءت به مواردی اختصاص پیدا می‌کند که شک بدوی حالت سابق نداشته باشد. بر این اساس محدوده اصل براءت از محدوده اصل استصحاب برای همیشه جدا می‌شود و منطقه هریک معین می‌گردد.

اما چرا استصحاب مقدم است؟ چرا در مواردی که حالت سابق موجود است،

ينفي وجوب الاحتياط و يرفع عنا الوجوب عملياً، فبأى الأصلين نأخذ؟.

<sup>۱۰۳</sup> (۱). مانند تعارض میان دو استصحاب یا تعارض میان دو اصل براءت. و این در مواردی است که محل، قابلیت اجرای هر دو اصل را داشته باشد، گرچه در بدو نظر.

<sup>۱۰۴</sup> (۱). نه در همه جا. اگر حالت سابق عدم تکلیف باشد، مثلاً در طرف شب هستیم و نمی‌دانیم اذان صبح را گفته‌اند یا نه، اصل براءت گوید می‌توانی به خوردن ادامه بدهی و ان شاء الله تکلیف به روزه نداری. اصل استصحاب هم می‌گوید جواز خوردن را استصحاب کن.

و الجواب: أنا نأخذ بالاستصحاب و نقدمه على أصل البراءة. و هذا متفق عليه بين الأصوليين. و الرأي السائد [ای الحاکم] بينهم لتبرير ذلك [ای لتفسير ذلك و تدليله] أن دليل الاستصحاب حاکم على دليل البراءة، لأن دليل أصل البراءة هو النص النبوی القائل «رفع ما لا يعلمون» و موضوعه «کل ما لا يعلم». و دليل الاستصحاب هو النص القائل «لا ينقض اليقين أبدا بالشك».

و بالتدقيق فی النصین نلاحظ أن دليل الاستصحاب يلغى الشك و يفترض كأن اليقين باق على حاله، فيرفع بذلك [ای باجراء الاستصحاب] موضوع أصل البراءة [اعنى الشك].

ففى مثال وجوب الصوم، لا يمكن أن نستند إلى أصل البراءة عن وجوب الصوم بعد غروب الشمس بوصفه وجوبا مشكوكا، لأن الاستصحاب يفترض

نوبت به اصل برائت نمی‌رسد؟ علت آن است که دليل استصحاب حاکم بر دليل برائت است. دليل برائت می‌گوید «رفع ما لا يعلمون». کلمه «رفع» بیان حکم می‌کند و موضوع آن «ما لا يعلمون» است. دليل استصحاب می‌گوید «لا ينقض اليقين بالشك».

یعنی اگر در سابق یقین داشتی، اکنون هم بگو علم دارم و شک خود را شک حساب نکن. برطبق این دستور موضوع دليل اول را تحدید می‌کنیم و می‌گوییم «ما لا يعلمون» یعنی آنکه نه علم وجدانی داشته باشیم نه علم تعبدی. در شبهه بدویه که حالت سابق موجود است، وقتی شارع می‌گوید «لا تنقض اليقين بالشك»، معنایش آن است که به دستور من خود را عالم بدان و نگو شک دارم. این علم را علم تعبدی می‌گویند. یعنی علمی که از روی اطاعت و تعبد موجود شده است. بنابراین وقتی دليل استصحاب می‌گوید تو اکنون عالم هستی، یعنی دیگر شک نیستی و داخل در موضوع دليل برائت که «ما لا يعلمون» باشد، نیستی. پس دليل استصحاب رافع موضوع دليل برائت است و برطبق آنچه در پیش خواندیم، دليل استصحاب «حاکم» و دليل برائت «محکوم» خواهد

هذا الوجوب معلوما، فيكون دليل الاستصحاب حاکما على دليل البراءة، لأنه ينفي موضوع البراءة.

بود و میان حاکم و محکوم در نهایت تعارضی نیست، بلکه همیشه حاکم مقدم است و محکوم در سایه آن تفسیر می‌شود.

۳- التعارض بين النوعين و نصل الآن الى فرضية التعارض بين دليل محرز و أصل عملی كأصل البراءة أو الاستصحاب.

و الحقيقة أن الدليل إذا كان قطعيا فالتعارض غير متصور عقلا بينه و بين الأصل، لأن الدليل القطعي على الوجوب مثلا يؤدي إلى العلم بالحكم الشرعي و مع العلم بالحكم الشرعي لا مجال للاستناد إلى أى قاعدة عملية، لأن القواعد العملية

إنما تجرى في ظرف الشك، إذ قد عرفنا سابقا أن أصل البراءة موضوعه كل ما لا يعلم، و الاستصحاب موضوعه أن نشك في بقاء ما كنا على

### ۳. تعارض میان ادله محرز و اصول

اکنون به صورت تعارض میان یک دلیل محرز و یک اصل عملی، همچون برائت یا استصحاب، می‌پردازیم. دلیل محرز، یا قطعی است یا ظنی. اگر دلیل محرز قطع‌آور باشد، دیگر جایی برای شک باقی نمی‌ماند و در نتیجه جایی برای اجرای اصول عملیه باقی نمی‌ماند. مثلاً اگر خبر متواتر بر وجوب نماز عید پیدا شود، دیگر شکی و محلی برای اجرای اصل برائت باقی نمی‌ماند. یا اگر خبر متواتر بر جواز افطار به مجرد استتار قرص قائم شود دیگر جایی برای استصحاب وجوب امساک تا ذهاب حمرة باقی نمی‌ماند؛ چون شکی باقی نمی‌ماند.

در پیش دانستیم که موضوع اصل برائت «ما لا يعلمون» و موضوع استصحاب «شک

یقین منه، فإذا كان الدليل قطعياً لم يبق موضوع هذه الأصول و القواعد العملية».

و انما يمكن افتراض لون من التعارض بين الدليل و الأصل إذا لم يكن الدليل قطعياً. كما إذا دل خبر الثقة على الوجوب أو الحرمة، و خبر الثقة كما مر بنا دليل ظني حكم الشارع بوجوب اتباعه و اتخاذه دليلاً و كان أصل البراءة من ناحية أخرى يوسع و يرخص [حتى في فرض وجود خبر الثقة].

و مثاله: خبر الثقة الدال على حرمة الارتماس على الصائم. فإن هذه الحرمة إذا لاحظناها من ناحية الخبر فهي حكم شرعي قد قام عليه الدليل الظني [المعتبر و لا بد ان نلتزم به]. و إذا لاحظناها بوصفها تكليفاً غير معلوم [وجدانا] نجد أن دليل البراءة (رفع ما لا يعلمون) يشملها. فهل يحدد الفقيه في هذه الحالة موقفه على

در بقاء است. هنگامی که دلیل محرز قطعی در کار بیاید، واقعا شکی و جهلی باقی نمی‌ماند و هیچ تعارضی عقلاً تصور نمی‌شود.

اما اگر دلیل محرز مفید علم نباشد، مانند خبر ثقه که اماره است، یعنی مفید ظن و معتبر از جانب شارع و حجت است، باز هم بر اصل عملی مقدم است<sup>۱۰۵</sup>.

<sup>۱۰۵</sup> (۱). تعارض امارات با اصول در جایی است که اماره اثبات تکلیف کند و اصل اثبات عدم تکلیف کند یا بالعکس.

چنانکه خبر ثقه بر وجوب نماز عید یا حرمت تدخین قائم شود و در مقابل اصل برائت حکم به عدم تکلیف کند.

یا اماره تکلیف به روزه را ثابت کند و در مقابل، استصحاب عدم تکلیف به روزه را داشته باشیم. اما اگر اماره قائم بر عدم تکلیف شود، دیگر با اصل برائت تناقض ندارد. یا اگر مقتضای استصحاب بقای تکلیف باشد، با دلیل محرز که ثبوت تکلیف می‌کند، تعارضی ندارد.

توضیح اینکه فرض کنید خبر ثقه بر حرمت استعمال دخانیات یا ارتماس روزه دار قائم شده است. خبر ثقه مفید علم نیست، ولی شارع خبر ثقه را حجت قرار داده است.

یعنی دستور داده که به خبر ثقه عمل کنیم و آن را به عنوان دلیل معتبر بپذیریم. بر این اساس خبر ثقه جانشین علم می گردد و همان طور که با وجود علم نوبت به اجرای اصل برائت نمی رسد و موضوع اصل عملی وجدانا از میان می رود، با وجود خبر ثقه نیز نوبت به اجرای اصل برائت نمی رسد و موضوع اصل عملی تعبدا از میان می رود. از یک طرف

### اساس الدلیل الظنی المعتمد، أو علی أساس الأصل العملي؟

و یسمى الأصوليون الدلیل الظنی ب «الأماره»، و يطلقون علی هذه الحالة اسم التعارض بین الأمارات و الأصول.

و لا شك فی هذه الحالة لدى علماء الأصول فی تقديم خبر الثقة و ما إليه [ای ما يشابه خبر الثقة] من الأدلة الظنية المعتمدة علی أصل البراءة و نحوه من الأصول العملية، لأن الدلیل الظنی الذی حکم الشارع بحجیته يؤدي بحکم الشارع هذا دور الدلیل القطعی. [یعنی يقوم مقام القطعی و يقال انه علم تعبدا و يقال انه علمی]. فکما أن الدلیل القطعی ینفی موضوع الأصل [و هو الشک و عدم العلم]، و لا یبقى مجالا لأي قاعدة عملیة، فکذلك الدلیل الظنی الذی أسند إليه الشارع نفس الدور و أمرنا باتخاذہ [– الدلیل الظنی] دلیلا. و لهذا یقال عادة [و كثيرا] إن الأماره حاکمه علی الأصول العملیة.

اصل برائت می گوید تو علم نداری و ذمهات بریء است، و از طرف دیگر اماره می گوید انگار تو علم داری. بله علم حقیقی نداری، ولی علم تعبدی داری. خود شارع در معنای علم توسعه داده است و ظن حاصل از خبر ثقه و مانند آن را به حکم علم قرار داده است.

علم حجیت ذاتی دارد و ظن معتبر حجیت جعلی و تعبدی دارد. قانون مقرر و مقبول در نزد اصولیون آن است که امارات بر اصول حکومت دارند. زیرا امارات موضوع اصول را از بین می برند. یعنی هنگامی که یک دلیل ظنی معتبر پیدا شد، به حکم آنکه شرعا حجت است، دیگر نمی توان گفت شک دارم و نمی توان اصل برائت یا استصحاب را جاری کرد. استصحاب یا برائت مربوط به غیر موردی است که خبر ثقه وجود دارد. پس محدوده اصل عملی همیشه از محدوده اماره جدا می شود و هیچ گاه با اماره تعارض واقعی نمی تواند پیدا بکند. بله آن تعارض ظاهری که در بدو نظر پیدا می شود، سرانجام به تقدیم یکی و تأخیر دیگری می رسد و حاکم از محکوم معین می گردد.

ناگفته نماند که در تقدیم اماره بر استصحاب فرقی میان استصحاب حکمی و موضوعی نیست.

خلاصه مطالب گذشته

۱. تعارض دو دلیل محرز به معنای تنافی مدلول آن دو است.
  ۲. صدور دو دلیل قطعی الدلالة که معارض هم باشند از طرف شارع محال است.
  ۳. نص بر ظاهر، خاص بر عام، مقید بر مطلق و حاکم بر محکوم مقدم است. جمع میان دو دلیل را در این موارد جمع عرفی می‌گویند.
  ۴. اگر امکان جمع عرفی میان دلیلیں متعارضین موجود نباشد، به هیچ‌کدام نمی‌توان عمل کرد.
  ۵. تعارض دلیل لفظی قطعی با دلیل عقلی قطعی محال است.
  ۶. دلیل لفظی غیر قطعی بر دلیل ظنی عقلی مقدم است و دلیل عقلی قطعی بر دلیل لفظی غیر قطعی مقدم است.
  ۷. اصل استصحاب حاکم بر اصل براءت و مقدم بر آن است.
  ۸. دلیل محرز بر اصل عملی مقدم است. چون اگر دلیل محرز قطعی باشد، دیگر شکی باقی نمی‌ماند و اگر دلیل محرز ظنی باشد - که از آن تعبیر به اماره می‌کنند - قاعده آن است که «امارات بر اصول حاکم هستند».
- و آخر دعوانا ان الحمد لله رب العالمین

**ساخت و تدوین فایل pdf :**

[www.hozebook.ir](http://www.hozebook.ir)