

به نام خدا

شرح اصول فقه 2

حلقه ثانیه

برای دانلود جزوات و نمونه سوالات حوزه‌به ادرس
زیر مراجعه کنید.

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

کپی برداری بدون ذکر منبع حرام است.

تهیه و تنظیم: سیده مهتا میراحمدی

تعریف، موضوع و فایده علم اصول

۱. تعریف علم اصول

به طور معمول در تعریف علم اصول گفته می‌شود: «علم اصول، علم به قواعدی است که برای استنباط احکام شرعی، مُمَهَّد و آماده شده‌اند.»
توضیح مطلب آنکه: فقیه هنگامی که مشغول استنباط حکم شرعی است و مثلاً می‌خواهد حکم وجوب ردّ سلام را از آیه شریفه «وَ إِذَا حُيِّتُمْ بِتَحِيَّةٍ فَحَيُّوا بِأَحْسَنَ مِنْهَا أَوْ رُدُّوها» استخراج کند، باید از دو قاعده کمک بگیرد:
الف: اینکه صیغه امر - یعنی «حَيُّوا» یا «رُدُّوا» - ظهور در وجوب دارد.
ب: ظواهر، حَجَّت هستند.
بنابراین، دو قاعده مذکور از قواعدی هستند که برای استنباط حکم شرعی آماده و مهیا شده‌اند.

اشکال: دو اشکال متوجه این تعریف است:

۱. در این تعریف «قاعده» مقید به وصف «مُمَهَّده» شده است. این قید موهم این است که یک مسئله زمانی اصولی می‌شود که قبلاً برای استنباط حکم شرعی مُمَهَّد و آماده شده باشد؛ این در حالی است که انتظار ما از تعریف این است که آن ضابطه‌ای که به خاطر آن، برخی از مسائل مُمَهَّد و آماده شده‌اند و برخی خیر را به ما ارائه دهد. به عبارت دیگر: سوال ما از آن معیار و ملاکی است که موجب شده است، فلان مسأله برای استنباط حکم شرعی انتخاب و مُمَهَّد شده است، اما فلان مسأله دیگر انتخاب و مُمَهَّد نشده است و این تعریف چنین ضابطه‌ای را به ما ارائه نمی‌دهد.

۱. نساء آیه ۸۶.

۲. بنابر اینکه کلمه «ممهده» را به صورت اسم مفعول بخوانیم، لکن چه الزامی هست که آنرا به اسم مفعول بخوانیم و چرا آن را به اسم فاعل بخوانیم؟

۲. اگر برای رفع اشکال مذکور، کلمه‌ی «ممهده» را حذف کنیم و در تعریف علم اصول بگوییم: «علم اصول، علم به قواعدی است که در طریق استنباط حکم شرعی واقع می‌شود» گر چه اشکال اول در این تعریف وجود ندارد، اما اشکال مهم‌تری بر آن وارد است و آن اینکه مسائل علم لغت، - مانند ظهور کلمه «صعید» - در این تعریف داخل می‌شوند؛ زیرا اینکه این کلمه در چه چیزی ظهور دارد، قطعاً فقیه را در استنباط حکم شرعی یاری می‌کند و در طریق استنباط واقع می‌شود؛ اما به اجماع همه علماء، از مسائل علم اصول نیست، بلکه جزء مسائل علم لغت است. جهت اشکالات مذکور، بهتر آن است که در تعریف علم اصول بگوییم: علم اصول، علم به عناصری است که در عملیات استنباط حکم شرعی مشترک هستند.

ظهور از اشتراک این است که آن عنصر صلاحیت داشته باشد، در استنباط احکام متعدد و مختلف مورد استفاده قرار گیرد؛ مانند «ظهور صیغه امر در وجوب». این عنصر قابلیت این را دارد که فقیه با استفاده از آن، وجوب نماز، وجوب روزه و... را استنباط کند. به خلاف ظهور کلمه‌ی «صعید»؛ زیرا این ظهور - با اینکه یک قاعده محسوب می‌شود، زیرا مقصود این است که کلمه‌ی «صعید» در هر موردی که استفاده شود، مثلاً در خاک ظهور دارد - لکن هنگام استنباط، فقط در خصوص احکام متعلق به ماده‌ی «صعید» می‌توان از آن استفاده کرد نه غیر آن؛ به همین جهت این ظهور، یک عنصر خاص محسوب می‌شود.

۲. موضوع علم اصول و فائده آن

موضوع هر علمی آن چیزی است که جامع بین موضوعات مسائل آن علم است و در آن علم، از احوال و عوارض و شئون آن بحث می‌شود؛ مانند «کلمه» که موضوع علم نحو محسوب می‌شود.

مقدمین از علمای علم اصول گفته‌اند: موضوع علم اصول، «ادله اربعه» - یعنی کتاب، سنت، اجماع و عقل - می‌باشد.

اشکال: اشکالی که بر این سخن وارد است این است که «ادله اربعه» عنوان جامعی برای همه‌ی موضوعات مسائل علم اصول نمی‌باشد؛ برای مثال در مبحث استلزامات عقلی، از «ادله اربعه» بحث نمی‌شود؛ بلکه از «حکم» بحث می‌شود؛ یعنی موضوع مسئله استلزامات عقلی، حکم است؛ زیرا مثلاً گفته می‌شود: حکم به وجوب چیزی آیا مستلزم تحریم ضد آن است یا خیر؟

همچنین در بحث حُجَّتِ امارات ظَنِّیه، از «ادله اربعه» بحث نمی‌شود؛ برای مثال در مبحث شهرت و خبر واحد، از این بحث می‌شود که آیا شهرت حجت است یا خیر؟ آیا خبر واحد حجت است یا خیر؟ بدیهی است که خبر، حاکی از سنت است، نه خودِ سنت؛ بلکه سنت، قول و فعل و تقریر معصوم علیه السلام می‌باشد که خبر از آنها حکایت می‌کند؛ نه اینکه خبر، خودِ قول یا فعل یا تقریر معصوم علیه السلام باشد. همچنین در بحث اصول عمیله، از «ادله اربعه» بحث نمی‌شود؛ بلکه در آنجا از «شک در تکلیف» بحث می‌شود، به این بیان که: آیا هنگام شک در تکلیف، قاعده‌ی برائت جاری می‌شود یا قاعده‌ی احتیاط و اشتغال؟ [یعنی مثلاً گفته می‌شود: شک در تکلیف آیا سبب اجرای برائت است یا احتیاط؟ این مسأله یکی از مسائل علم اصول است که موضوع آن، «شک در تکلیف» است. واضح است که «شک» نسبت به «ادله اربعه» بیگانه است.]

به همین جهت عده‌ای از علمای علم اصول معتقد شده‌اند که علم اصول، موضوع واحدی ندارد و اصولاً ضرورتی ندارد که برای هر علمی، موضوع واحدی وجود داشته باشد که جامع بین موضوعات مسائل آن علم باشد.

قول مختار: صحیح، همان سخنی است که اول ذکر شد - یعنی قول قدماء - مبنی بر اینکه موضوع علم اصول، «ادله» است؛ لکن آنرا در «ادله اربعه» محصور

نمی‌کنیم؛ بلکه می‌گوییم: موضوع علم اصول، هر چیزی است که صلاحیت دارد دلیل و عنصری مشترک در فرایند استنباط حکم شرعی واقع شود و در علم اصول از اثبات یا نفی دلالت آن، بحث می‌شود. بر این اساس اشکالات و نقض‌هایی که قبلاً ذکر شد، لازم نمی‌آید.

اما در مبحث ملازمات عقلیه، از اینکه آیا حکم به وجوب چیزی دلیل بر حرمت ضد آن است، بحث می‌شود؛ یعنی در مبحث استلزامات نیز از دلالت و عدم دلالت قانون استلزام بر حکم شرعی بحث می‌شود.

اما در امارات - مانند مسأله ظهور و خبر واحد و شهرت - از دلالت یا عدم دلالت این موارد بر حکم شرعی بحث می‌شود.

و در اصول علمیه، نیز از دلالت یا عدم دلالت شک بر مُعذَّریت بحث می‌شود. یعنی بحث می‌شود که آیا شک و عدم دلیل، دلیل بر معذور بودن مکلف می‌باشد یا خیر؟]

این نسبت به موضوع علم اصول.

فایده علم اصول

از آنچه تا به حال گفته شد، فایده علم اصول نیز دانسته شد. زیرا فقیه هنگام استنباط احکام شرعی، به عناصری خاص - یعنی عناصری که مختص به آن مسأله و حکم هستند - و عناصری مشترک نیاز دارد:

الف: اما عناصر خاصه: یعنی عناصری که مختص به مسئله مورد نظر هستند؛ - مانند دلالت روایتی که در بیان حکم آن مسئله وارد شده است و اینکه روایت مذکور معارضی دارد یا خیر و... - اینگونه عناصر در همان مسئله، بررسی می‌شوند؛ زیرا مربوط به خصوص همان مسئله هستند و به مسائل دیگر ربطی ندارد.

ب: اما عناصر مشترکه: [یعنی عناصری که در استدلال بر احکام متعدد که در

سراسر فقه پراکنده هستند، به کار گرفته می‌شوند. [این نوع عناصر، همان عناصری هستند که علم اصول متکفل بیان آنها است؛ به این دلیل که به مسأله‌ی خاصی اختصاص ندارند.]

باید دقت نمود: به همان اندازه که مباحث فقهی توسعه پیدا کرده است، توجه به این عناصر مشترک نیز بیشتر و گسترده‌تر شده است و در نتیجه، علم اصول گسترده‌تر و به اهمیت آن افزوده شده است.

همچنین باید توجه نمود: همان‌طور که علم منطقی، مطلق استدلال را با عناصری مشترک که لازمه صحت استدلال هستند - مانند کلیت کبری و موجه بودن صغری - بارور می‌کند، علم اصول نیز، استدلال فقهی را با عناصر مشترکی بارور می‌کند که در استنباط حکم شرعی لازم و ضروری هستند.

۳. حکم شرعی و تقسیم آن

در حلقه اولی دانستیم، حکم شرعی قانونی است که از جانب خداوند متعال برای تنظیم زندگی بشر صادر شده و بر دو قسم است:

۱. احکام تکلیفی

۲. احکام وضعی

تفاوت بین احکام تکلیفی و وضعی: تفاوت بین این دو نوع حکم در این است که احکام تکلیفی، مباشرتاً و به صورت مستقیم به افعال مکلفین تعلق می‌گیرند و در پنج قسم: وجوب، حرمت، استحباب، کراهت و اباحه منحصر هستند؛ اما احکام وضعی، مباشرتاً و به صورت مستقیم به فعل مکلف تعلق نمی‌گیرند؛ بلکه به صورت غیر مستقیم با فعل مکلف در ارتباطاند و ما عداى احکام خمس، می‌باشند.

برخی گمان کرده‌اند که احکام وضعی - مانند جزئیت، سببیت، شرطیت و...

- دائماً و همیشه از احکام تکلیفی، انتزاع می‌شوند و هیچ واقعیتهایی غیر از انتزاع ندارند؛ مانند جزئیت سوره در نماز که از حکم تکلیفی متعلق به مرکب از سوره و غیر سوره، انتزاع می‌شود.

نقد و اشکال: این سخن مردود است؛ زیرا بسیاری از اوقات حکم وضعی، موضوع برای حکم تکلیفی است؛ مانند زوجیت که موضوع برای «وجوب انفاق زوج بر زوجه» است. [بدیهی است که زوجیت - که یک حکم وضعی است - از وجوب انفاق، انتزاع نشده است و الا اگر زوجیت از وجوب انفاق انتزاع شده باشد، با توجه به این فرض که زوجیت، موضوع برای وجوب انفاق است، لازم می‌آید حکم - یعنی وجوب انفاق - قبل از موضوع وجود داشته باشد و این خلف فرض موضوع بودن زوجیت است؛ زیرا حکم از موضوع خود متأخر است، همان‌گونه که معلول از علت خود متأخر است.]

مبادی احکام تکلیفی

اگر ما پیدایش یک حکم تکلیفی - مانند وجوب - را تحلیل و بررسی کنیم، خواهیم دید که هر حکم تکلیفی دو مرحله دارد:

۱. مرحله ثبوت حکم

۲. مرحله اثبات و ظهور حکم

آنچه که مهم است، مرحله ثبوت است؛ زیرا منظور از مرحله اثبات، ابراز و اظهار حکم به وسیله خطاب می‌باشد. بدیهی است که ابراز و اظهار حکم حقیقتاً از مراحل حکم نیست.

مرحله ثبوت، به سه امر نیاز دارد: ۱. ملاک؛ ۲. اراده؛ ۳. اعتبار.

به درون خود رجوع کنید؛ ملاحظه خواهید کرد، اگر زمانی بخواهید فعلی را بر کسی واجب کنید، در مرتبه اول باید آن فعل دارای مصلحت باشد. یعنی بررسی

می‌کنید که آیا آن فعل، مصلحت دارد یا خیر. بعد از اینکه وجود مصلحت ثابت شد، به میزان همان مصلحت، در شما اراده برای تحقق آن فعل توسط مخاطب، به وجود می‌آید. پس از پیدایش اراده، فعل را بر عهده و ذمه مخاطب اعتبار کرده و قرار می‌دهید.

اعتبار یک امر ضروری حقیقت حکم نیست؛ بلکه عقلاء به طور معمول، از عنصر اعتبار برای مشخص و معین کردن اینکه ذمه مخاطب به چه چیزی مشغول شده است، استفاده می‌کنند؛ زیرا مولی گاهی ذمه مخاطب را به نفس مصلحت و گاهی به مقدمات مصلحت مشغول می‌کند؛ همان‌طور که مثلاً در نماز اینگونه است؛ یعنی مولی ذمه‌ی مکلف را به مقدمه‌ی مصلحت - یعنی نماز - مشغول کرده است. بنابراین اعتبار عنصری است که عقلا در این مجال از آن استفاده می‌کنند و شارع مقدس هم در این طریقه، از ایشان پیروی کرده است.

پس از اینکه مرحله ثبوت با سه عنصرش، یا حداقل با دو عنصر اولی، کامل شد و به پایان رسید، مرحله اثبات - یعنی مرحله اظهار و ابراز حکم - شروع می‌شود. در این مرحله شما، مرحله ثبوت که از ملاک، اراده و اعتبار تشکیل شده بود را به ظهور می‌رسانید و ابراز می‌کنید.

ابراز، گاهی اوقات مستقیماً به اراده - یعنی عنصر دوم - تعلق می‌گیرد و شما از اراده خود پرده برمی‌دارید؛ مانند اینکه بگویید: «أُرِيدُ مِنْكَ كَذَا؛ من از تو تحقق فلان فعل را اراده کرده‌ام». و گاهی اوقات ابراز به اعتبار - یعنی عنصر سوم - که کاشف از اراده است، تعلق می‌گیرد؛ [یعنی ابراز پرده از اعتبار که کاشف از اراده‌ی شما است، برمی‌دارید؛ مانند آیه‌ی شریفه ﴿لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ﴾] در این آیه شریفه، اراده ابراز نشده است؛ یعنی مثلاً نفرموده است: «أُرِيدُ مِنَ الْمُسْتَطِيعِ الْحَجَّ»؛ بلکه با این آیه مشخص کرده است که ذمه

۱. آل عمران، آیه ۹۷.

مکلف مستطیع، به چه چیزی مشغول است و قبلاً گفته شد که اعتبار به همین معنا است. لذا ابراز در این آیه، به عنصر اعتبار تعلق گرفته که کاشف از اراده خداوند نسبت به حج است.]

پس از تحقق مرحله ابراز، [با توجه به حق مولویتی که مولی بر عبد دارد] بر عبد واجب است به جهت بجا آوردن حق مولویت، فعل را انجام دهد.

بعد از اینکه مولی اراده خود را ابراز و اظهار کرد، عقل - از این ابراز مولی - عناوینی مانند بعث و تحریک را انتزاع می‌کند.

گاهی اوقات بر ملاک و اراده، عنوان «مبادی حکم» اطلاق می‌شود. اطلاق عنوان «مبادی حکم» بر ملاک و اراده، مبنی بر این فرض است که حکم، همان اعتبار - یعنی عنصر سوم - قرار داده شود. در این صورت ملاک و اراده، مبادی و مقدمه برای حکم خواهند بود؛ هر چند که روح و حقیقت حکم - که در صورت ابراز مولی، امتثال آن واجب است - همان ملاک و اراده است؛ خواه وجود اعتبار فرض شود یا فرض نشود.

واضح است که مبادی هر حکم تکلیفی - اعم از وجوب، حرمت، استحباب، کراهت و اباحه - با طبیعت آن حکم هماهنگی و تناسب دارند؛ یعنی مبادی وجوب و حرمت، مصلحت و اراده شدید و بسیار بالایی است که از ترخیص در مخالفت اباء دارد. مبادی استحباب و کراهت، مصلحت و اراده ضعیفه‌ای است که ابایی از ترخیص در مخالفت ندارد.

اما اباحه به دو معنا می‌باشد:

الف: اباحه به معنای اخص: این اباحه، نوع پنجم از احکام تکلیفی محسوب می‌شود و از تساوی فعل و ترک، حکایت می‌کند.

ب: اباحه به معنای اعم: منظور از اباحه به معنای اعم، مطلق عدم الزام است؛ لذا شامل مستحبات، مکروهات و مباح به معنای اخص می‌شود.

حلقه تا

ابا-

کند، ن

نشأت

اقتضا

تضاد

وا

از این

این ت

از تنا

اجتمه

قابل

و

این

اعتبا

وجو

اجتمه

مثلیه

لکن

وجو

نشأ

خو

اباحه، گاهی اوقات از عدم و نبود ملاکی که به الزام به فعل یا ترک دعوت کند، نشأت می‌گیرد و گاهی از وجود ملاکی که مقتضی آزاد بودن مکلف است، نشأت می‌گیرد. می‌توان اباحه اولی را «اباحه لا اقتضایی» و اباحه دومی را «اباحه اقتضایی» نامید.

تضاد بین احکام تکلیفی

واضح است که بین انواع پنج‌گانه‌ی احکام تکلیفی، نوعی تضاد وجود دارد؛ از این‌رو امکان ندارد که دو نوع از احکام تکلیفی در فعل واحدی اجتماع کنند. این تنافی و تضاد، دلیلی جز تنافی بین «مبادی احکام» ندارد [و تنافی بین احکام، از تنافی بین اعتبار آنها نشأت نگرفته است؛] زیرا اگر از مبادی چشم‌پوشی کنیم، اجتماع یک اعتبار با اعتبار دیگر ممکن است و محذوری به دنبال ندارد؛ زیرا اعتبار قابل تسامح و سهل‌المؤونه است.

و همچنین محال است که فعل واحدی، مثلاً متصف به دو وجوب شود؛ البته این استحاله به جهت اعتبار نیست؛ - زیرا همان‌گونه که قبلاً گفته شد اجتماع دو اعتبار ممکن است و محذوری به دنبال ندارد - بلکه محال بودن اجتماع مثلاً دو وجوب بر شیئی واحد، از این جهت است که لازم می‌آید، دو اراده بر شیئی واحدی اجتماع کنند و اجتماع دو اراده بر شیئی واحد محال است؛ زیرا منجر به اجتماع مثلین در شیئی واحد می‌شود.

بله محذوری ندارد که دو وجوب به یک اراده واحد شدیداً، برگردند؛ لکن لازمه‌ی چنین چیزی این است که یک وجوب محقق شود، نه دو وجوب. [به عبارت دیگر: اگر فرض شود که هر دو وجوب، از یک اراده نشأت گرفته باشند، دیگر دو وجوب، وجود ندارد، بلکه یک وجوب وجود خواهد داشت.]

هر واقعه‌ای یک حکم شرعی دارد

از آن جهت که خداوند سبحان به جمیع مصالح و مفاسد، عالم است، لطف لایق به رحمت او چنین اقتضاء دارد که در هر واقعه‌ای، حکمی مناسب با مصالح و مفاسد آن، جعل و تشریح کند. این مطلب در بعضی از روایات اهل بیت علیهم السلام مورد تأکید و تأیید قرار گرفته شده است.^۱

حکم واقعی و حکم ظاهری

حکم واقعی و حکم ظاهری دو اصطلاح اصولی هستند.

حکم واقعی: حکمی است که در موضوع آن شک اخذ نشده است؛ مانند وجوب

نماز و روزه.

حکم ظاهری: حکمی است که در موضوع آن، «شک در حکم واقعی و جهل به آن» اخذ شده است؛ مانند اصالة الحلیة و امثال آن؛ زیرا در موضوع این اصل، «شک در حکم شرعی واقعی» اخذ شده است و همچنین مانند «حُجِّیت خبر ثقه» و دیگر امارات، که یک حکم ظاهری هستند؛ زیرا حُجِّیت امارات در حق کسی ثابت است که به حکم واقعی، جاهل باشد و الا - اگر جهل به حکم واقعی نباشد - حُجِّیت آنها بی معنا خواهد بود. از این رو دانسته می‌شود که رتبه حکم ظاهری، متأخر از رتبه حکم واقعی است. همچنین دانسته می‌شود که حکم ظاهری دو مصداق دارد: ۱. حُجِّیت امارات؛ ۲. اصل عملی؛ زیرا در موضوع هر دوی آنها - یعنی هم در موضوع اصول عملیه و هم در موضوع حُجِّیت امارات - شک در حکم واقعی اخذ شده است.

امارات و اصول عملیه

همان‌گونه که دانستیم، احکام ظاهری دو قسم‌اند:

۱. محمد بن یعقوب کلینی، اصول کافی، ج ۱ کتاب فضل علم باب ردّ به قرآن و سنت.

۱. **حُجَّتِ اماره:** منظور از اماره هر چیزی است که کاشفیت ظنی از واقع داشته باشد؛ خواه افاده‌ی ظنّ فعلی آن، دائمی باشد یا غالبی باشد؛ [به عبارت دیگر: خواه دائماً مفید ظنّ فعلی باشد یا غالباً مفید ظنّ فعلی باشد] و به جهت همین کاشفیت ظنی است که حُجَّتِ برای آن ثابت می‌شود؛ مانند خبر واحد ثقه؛ زیرا خبر ثقه، دارای کاشفیت ظنی از واقع است که همین کاشفیت ظنی، تمام ملاک برای حُجَّتِ آن می‌باشد. لذا خبر ثقه، یک اماره است و «حُجَّتِ آن» یک حکم ظاهری است.

۲. **اصل عملی:** مقصود از اصل چیزی است که با قطع نظر از حیثیت کشف، حجت قرار داده شده است؛ یعنی در حُجَّتِ اصل، جنبه کاشفیت لحاظ نشده است؛ خواه اساساً هیچ جنبه کشفی نداشته باشد یا جنبه کشفی هم داشته باشد، لکن این جنبه کشفی، تمام ملاک و ملاک تامّ در جعل حُجَّتِ برای آن اصل نباشد.

مثال حالت اول: [یعنی اصلی که جنبه کشفی ندارد] مانند اصالت حلّیت که هنگام دوران امر بین حلّیت و احتمال حرمت جاری می‌شود، بدون اینکه چیزی وجود داشته باشد که کاشف از حلّیت واقعی باشد [و اساساً جنبه کشف در آن لحاظ نشده است؛ زیرا آنچه در اصالت حلّیت لحاظ شده، این است که حکم مشکوک، مردد بین حرمت و اباحه باشد].

مثال حالت دوم: [یعنی اصلی که جنبه کشفی نیز دارد] مانند قاعده فراغ که هنگام شک در صحت عمل بعد از پایان آن جاری می‌شود؛ [این قاعده بر صحت عملی که به پایان رسیده است و در صحت آن شک شده است دلالت می‌کند و دارای جنبه کشفی نیز می‌باشد] زیرا غلبه هوشیاری و عدم فراموشی انسان هنگام عمل، کاشف از این است که عمل مشکوک، صحیح انجام شده است. [یعنی از آنجا که غالباً انسان هنگام انجام عمل ملتفت است نه ناسی، این غلبه کاشف از این است

که عمل مشکوک، صحیح انجام شده است؛] لکن این کشف، تمام ملاک برای حُجَّتِ این قاعده نیست؛ بلکه نفس فراغ از عمل، در حُجَّتِ این قاعده مدخلیت دارد. [پس قاعده فراغ، با اینکه نوعی کشف در آن لحاظ شده است، اما این جنبه کشفی تمام ملاک برای حُجَّتِ آن نیست؛ بلکه فراغ از عمل نیز تعبداً در حُجَّتِ آن دخیل است.]

اصل در حالت اول، اصطلاحاً «اصل عملی غیر مُحَرِّز» و در حالت دوم، «اصل عملی مُحَرِّز» یا «اصل عملی تنزیلی» نامیده می‌شود.

اجتماع حکم واقعی و ظاهری

با توجه به اینکه در موضوع حکم ظاهری، شک در حکم واقعی اخذ شده است، معلوم می‌شود که این امکان وجود دارد که حکم واقعی و حکم ظاهری در یک واقعه، اجتماع کنند.

برای مثال، دعا هنگام روئت هلال، شاید واجب واقعی باشد. آنگاه اگر اماره یا اصلی بر اباحه دعا دلالت کند، در این صورت دو حکم تکلیفی - یعنی وجوب واقعی و اباحه ظاهری - در موضوع واحدی اجتماع کرده‌اند؛ و با توجه به اینکه یکی، واقعی و دیگری ظاهری است، هیچ محذوری در اجتماع آنها وجود ندارد. [آنچه محال است این است که در موضوع واحدی، وجوب واقعی و اباحه واقعی اجتماع کنند.]

قضیه حقیقیه و قضیه خارجیّه در احکام

حکم شرعی گاهی اوقات به صورت «قضیه حقیقیه» و گاهی اوقات به صورت «قضیه خارجیّه» جعل و تشریح می‌شود. برای مثال، شارع گاهی به علمای موجود اشاره می‌کند و می‌گوید: «اَکْرِمْ هَؤُلَاءِ الْعُلَمَاءِ الْمَوْجُودِينَ فِعْلاً؛ عالمانی که بالفعل وجود دارند را اکرام کن» و گاهی وجود عالم را فرض می‌کند و می‌گوید: «اَکْرِمْ

كُلِّ عَالِمٍ؛ هر عالمی را اکرام کن». و مقصودش این است که هر زمان، فرض شود عالمی وجود دارد، اکرام او واجب است.

در صورت اول، حکم به صورت قضیه خارجیّه و در صورت دوم، به صورت قضیه حقیقیّه جعل شده است.

ثمره‌ای که بر دو نوع حکم مذکور مترتب می‌شود این است که اگر افراد جدیدی برای عالم پیدا شوند، در قضیه حقیقیّه، اکرام آنها واجب است؛ زیرا حکم در این قضیه بر عالم فرضی - چه بالفعل وجود داشته باشد و چه در آینده به وجود آید - بار شده است. [به عبارت دیگر: موضوع این قضیه عالم فرضی است؛ لذا عالم جدید مصداقی برای آن خواهد بود و اکرامش واجب است.] اما در قضیه خارجیّه، اکرام عالم جدید واجب نیست؛ زیرا حکم در این قضیه به افراد محدودی تعلق گرفته است که بالفعل نزد شارع وجود داشته‌اند؛ [لذا نمی‌توان حکم آنها را به غیر ایشان سرایت داد].

اسلوب بحث‌های اصولی

زمانی که فقیه می‌خواهد حکم شرعی موردی را استنباط کند، از دو دسته دلیل کمک می‌گیرد:

الف: ادله‌ای که پرده از حکم واقعی برمی‌دارند و کاشف از آن هستند؛ نهایتاً گاهی اوقات با حکم واقعی مطابقت نمی‌کنند.

ب: اصول عملیه‌ای که وظیفه عملی مکلف را هنگام جهل به حکم واقعی و نبود اماره‌ای که بر آن حکم واقعی دلالت کند، مشخص می‌کنند.

بر همین اساس مباحث علم اصول را به دو نوع تقسیم می‌کنیم:

۱. ادله مُحرِزه و به تعبیر دیگر امارات.

۲. اصول عملیه.

آنچه فقیه هنگام استنباط حکم شرعی از آنها کمک می‌گیرد، خارج از این دو نوع نیست.

باید توجه کرد که در هر واقعه و موضوعی، یک اصل عملی وجود دارد و ممکن نیست یک واقعه از اصل عملی خالی باشد؛ اما دلیل مُحرِز گاهی یافت می‌شود و گاهی یافت نمی‌شود. اگر به دلیل مُحرِز دست پیدا شد - طبق قاعده تقدم ادله مُحرِزه بر اصول عملیه که در حلقه اولی بیان شد و در آینده نیز خواهد آمد - به همان دلیل مُحرِز تمسک می‌شود و اگر دلیل مُحرِزی یافت نشد، به اصل عملی تمسک می‌شود.

در اینجا عنصری وجود دارد که بین هر دو نوع دلیل فوق الذکر مشترک است و فقیه در هر دو نوع دلیل مذکور به آن نیاز دارد و آن عنصر مشترک، حُجَّتِ قطع - یعنی مُنْجِزِیَّت و مُعْذِرِیَّت قطع - می‌باشد؛ زیرا نهایت چیزی که فقیه به آن می‌رسد، یا قطع به حکم شرعی است یا قطع به وظیفه عملی است که در هر دو

صورت، باید قبلاً حُجَّتِ قَطْع ثابت شده باشد. در غیر این صورت، نمی‌تواند به هیچ کدام از دو نوع دلیل مذکور تمسک کند.

بلکه حُجَّتِ قَطْع مسئله‌ای است که عالم اصولی برای اثبات نفس مسائل اصولی، به آن نیاز دارد؛ زیرا نهایت چیزی که به حسب فرض، برای عالم اصولی حاصل می‌شود این است که مثلاً قَطْع پیدا می‌کند: «صیغه اِفْعَل، ظهور در وجوب دارد» و همچنین قَطْع پیدا می‌کند که: «ظهور مذکور، حجت است». آنگاه اگر در مرحله‌ای قبل‌تر، حُجَّتِ قَطْع برای او ثابت نشده باشد، دو قطع مذکور چه فایده‌ای برای او خواهند داشت؟! [لذا اگر حُجَّتِ قَطْع، در مرحله‌ای قبل‌تر برای او ثابت نشده باشد، قطع‌هایی که برای او حاصل می‌شوند هیچ فائده‌ای نخواهند داشت]. و همچنین، گاهی اوقات فقیه با تعارض بین دو اماره یا تعارض بین اماره و اصل یا تعارض بین دو اصل مواجه می‌شود؛ لذا باید بحث تعارض، اقسام و احکام آن نیز بیان شود. بنابراین اسلوب بحث اصولی ما به روش زیر است:

۱. حُجَّتِ قَطْع

۲. ادله مُحَرَّزَه

۳. اصول عملیه

۴. تعارض ادله

و از خداوند سبحان طلب توفیق می‌کنیم، مباحث مذکور را به پایان برسانیم.

إن شاء الله تعالی.

۱. حُجِّیَّتِ قَطْع

قطع، سه خصوصیت دارد:

۱. کاشفیت از واقع: این خصوصیت، حقیقت و ماهیت قطع است؛ زیرا قطع، نفس انکشاف است، نه چیزی که انکشاف برای آن ثابت شده باشد.

۲. تحریک: [یعنی تحریک شخص قاطع به سوی چیزی که به وسیله قطع، پرده از آن برداشته شده است] مانند انسان تشنه‌ای که اگر قطع به وجود آب در مکانی کند، قطعش او را به سمت آن مکان تحریک می‌کند. این خصوصیت، خصوصیت تکوینی قطع است.

۳. حُجِّیَّت: یعنی مُنَجِّزِیَّت و مُعَدِّرِیَّت.

مُنَجِّزِیَّت به این معنا است که مخالفت با قطع عقلاً استحقاق عقاب دارد؛ به عبارت دیگر: اگر مکلف با قطع خود مخالفت کند عقلاً مولی می‌تواند او را عقاب کند.

مُعَدِّرِیَّت به این معنا است که اگر مکلف طبق قطع خود عمل کرد و از قضا قطع، مخالف با واقع در آمد، مکلف عقلاً معذور است و مولی نمی‌تواند او را عقاب کند.

در ثبوت خصوصیت اول و دوم برای قطع هیچ شبهه‌ای وجود ندارد. اما آنچه برای شخص اصولی مهم است، خصوصیت سوم - یعنی حُجِّیَّتِ قَطْع- است؛ زیرا شخص اصولی، ادله را از حیث حُجِّیَّت و عدم حُجِّیَّت بررسی می‌کند.

البته نباید تصور کرد که لازمه‌ی قبول خصوصیت اول و دوم، قبول خصوصیت سوم است؛ چنین ملازمه‌ای وجود ندارد؛ از این رو سؤالی که در اینجا مطرح

می‌شود این است که چگونه میتوان این خصوصیت - یعنی **حُجِّیَّت** - را برای قطع ثابت نمود؟

مُنْجَزِیَّتِ قَطْع

علمای اصول، برای اثبات **حُجِّیَّتِ قَطْع** گفته‌اند: **حُجِّیَّت**، لازم ذاتی قطع است، مانند گرما که لازم ذاتی آتش است؛ بنابراین **قَطْع**، ذاتاً ملازم با **حُجِّیَّت** است و حتی مولی هم نمی‌تواند **حُجِّیَّت** را از قطع سلب کند؛ زیرا انفکاک لازم ذات از ذات، محال است. آنچه که برای مولی ممکن است و امکان دارد، این است که قطع قاطع را از اساس و ریشه، زائل و نابود کند. [به عبارت دیگر: فقط متزلزل کردن پایه‌های قطع قاطع، برای مولی ممکن است به اینکه مثلاً کاری کند، شخص قاطع را به شک بیندازد؛ اما اینکه در همان حالی که شخص قاطع، قطع دارد بخواهد **حُجِّیَّت** را از قطع او سلب کند و مثلاً بگوید بر خلاف قطع خود عمل کن، چنین چیزی ممکن نیست؛ زیرا علی الاقل موجب اجتماع نقیضین در نظر قاطع می‌شود.]

خلاصه بحث

در اینجا دو قضیه وجود دارد:

۱. **مُنْجَزِیَّتِ** برای قطع ثابت است؛ زیرا **مُنْجَزِیَّت** از لوازم ذات قطع می‌باشد.
۲. سلب **مُنْجَزِیَّت** از قطع محال است؛ زیرا انفکاک لازم ذات از ذات ممکن نمی‌باشد.

در نقد دو قضیه مذکور باید بگوییم:

اما در رابطه با قضیه اول، سؤال ما این است که چه قطعی، حجت است؛ [و به عبارت دیگر: قطع به چه چیزی حجت است؟]

واضح است که قطع به تکلیف مولی، حجت است. و الا معنا ندارد، قطع به تکلیفی که از غیر مولی صادر شده است **مُنْجَز** باشد. [زیرا عبد و بنده تنها در قبال

تکالیف مولی مسئول است و اگر به آنها قطع پیدا کرد لازم است طبق آنها عمل کند. اما در قبال تکالیف غیر مولی مسئول نیست، تا قطع به تکالیف ایشان، منجز باشد. بنابراین قطع به تکالیف خصوص مولی حجت است. [به همین جهت لازم است قبل از این مرحله، فرض کنیم که امر، [یعنی امر کننده و کسی که تکلیف را بر عهده مکلف گذاشته است] مولی است.

سؤال: معنای مولی چیست و مولی به چه کسی گفته می‌شود؟

پاسخ: مولی کسی است که حق طاعت دارد؛ یعنی کسی که عقل حکم می‌کند. اطاعت از او واجب است و مخالفت با او موجب استحقاق عقاب می‌شود. معنای سخن مذکور آن است که به مجرد اینکه فرض شود امر، مولی است. مُنْجَزِیَّتْ نیز ثابت می‌شود، بدون اینکه نیاز باشد حُجِّیَّتْ و مُنْجَزِیَّتْ را از طریق لازم ذاتی و... ثابت کنیم. [به عبارت دیگر: لازم نیست در ابتدا از طریق لازم ذاتی، حُجِّیَّتْ را برای مطلق قطع ثابت کنیم، آنگاه نتیجه بگیریم که پس قطع به تکالیف مولی نیز حجت است.] بلکه اساساً این سخن که «قطع به تکالیف مولی حجت است» سخن لغو و بی‌معنایی است؛ زیرا معنای این جمله اینگونه می‌شود: قطع به تکلیف کسی که امثال تکلیف او واجب است [عبارت اُخْرَایِ مَوْلِی] امثال تکلیف را لازم و واجب می‌کند [عبارت اُخْرَایِ حُجِّیَّتْ]. واضح است که حکم در این قضیه، تکرار همان چیزی است که قبلاً در موضوع تحت لفظ مولی، فرض شده بود.

مادامی که حق طاعت، با مولی فرض کردنِ امر، به صورت ضمنی ثابت می‌شود، دیگر معنایی ندارد که درباره اثبات حق طاعت برای مولی بحث شود؛ بلکه آنچه که سزاوار است و باید در مورد آن بحث شود حدود حق طاعت مولی است. یعنی باید بحث و بررسی شود که آیا حق طاعت مولی، حالت ظَنِّ و احتمال - یعنی تکالیف مظنون و محتمل - را نیز شامل می‌شود یا خیر؟ و به

عبارت دیگر: آیا در موارد تکالیف مظنون و محتمل نیز برای مولی، حق طاعت ثابت است؟ یا اینکه حق طاعت او، مختص به حالت قطع است و مولی فقط زمانی بر ما حق طاعت دارد که به تکلیف، قطع داشته باشیم؟ و پس از اینکه این مسئله روشن شد، آنگاه باید بحث کنیم که منظور چه قطعی است؟ آیا منظور خصوص قطعی است که از راه نقل و ادله نقلی حاصل شده است؟ یا علاوه بر قطع حاصل از ادله نقلی، شامل قطع حاصل از ادله عقلی نیز می‌شود؟

صحیح آن است که گفته شود: آنچه که ما به واسطه‌ی عقل خود درک می‌کنیم این است که خداوند سبحان در هر تکلیفی که پرده از آن برداشته و کشف شود - هر چند توسط ظن یا حتی توسط احتمال - بر ما حق طاعت دارد و این حق طاعت در تکالیف مظنون و محتمل، تا زمانی ثابت است که خود مولی اجازه اجرای قاعده برائت را نداده باشد. معنای این سخن آن است که ظن و احتمال تکلیف - مادامی که اجازه مخالفت داده نشده باشد - مُنجِر می‌باشند. این نسبت به قضیه اول.

اما قضیه دوم، سخن صحیحی است؛ یعنی اگر مکلف، مثلاً قطع به وجوب پیدا کند، برای مولی این امکان وجود ندارد که ترخیص در مخالفت صادر کند. [یعنی مولی نمی‌تواند به او اجازه مخالفت با قطعش را بدهد و او را در انجام و ترک فعل مورد نظر آزاد بگذارد.] زیرا ترخیصی می‌خواهد از مولی صادر شود از دو حال خارج نیست:

الف: یا یک حکم واقعی است که لازمه‌اش این است که مکلف به اجتماع وجوب واقعی و اباحه واقعی در شیئی واحد قطع پیدا کند. به عبارت دیگر: قطع به اجتماع ضدین در نظر مکلف لازم می‌آید؛ بلکه در صورتی که قطع، مُصیب و مطابق با واقع باشد، اجتماع ضدین در عالم واقع لازم می‌آید که محال است.

ب: و یا یک حکم ظاهری است که در این صورت محذور قطع به اجتماع

ضدین لازم نمی آید؛ ولی ثبوت خود این حکم ظاهری بی معنا است؛ زیرا حکم ظاهری مختص به حالت شک است و فرض ما این است که مکلف، قطع به حکم واقعی دارد.

از آنچه بیان کردیم روشن می شود که ظنّ و احتمال، همانند قطع، مُنَجِّزِ تکلیف هستند؛ نهایت اینکه در قطع، ترخیص در مخالفت با قطع - یعنی سلب مُنَجِّزیت از قطع - ممکن نیست؛ زیرا سلب مُنَجِّزیت از قطع، مستلزم قطع به اجتماع ضدین است. اما در ظنّ و احتمال، ترخیص و اجازه ظاهری در مخالفت ممکن است؛ زیرا موضوع حکم ظاهری - یعنی شک و عدم القطع - همراه ظنّ و احتمال محفوظ است؛ لذا جعل حکم ظاهری محذوری به دنبال ندارد.

در نتیجه می توان گفت: مُنَجِّزیت به صورت مطلق برای قطع ثابت است؛ اما مُنَجِّزیت ظنّ و احتمال، مادامی ثابت است که ترخیص ظاهری در مخالفت صادر نشده باشد و به عبارت دیگر: مُنَجِّزیت ظنّ و احتمال، مُعَلَّق به عدم ترخیص می باشد.

مُعَدِّریت قطع

همان طور که دانستیم، منظور از حُجِّیت قطع، مُنَجِّزیت و مُعَدِّریت آن است. بحث ما تاکنون در مُنَجِّزیت قطع بود؛ و اکنون می خواهیم در مورد مُعَدِّریت قطع سخن بگوییم.

اما مُعَدِّریت قطع، - یعنی در فرضی که مکلف، قطع به عدم تکلیف پیدا کند با اینکه تکلیف در واقع، وجود داشته باشد - صحیح این است که قطع معذر است. [یعنی مولی نمی تواند ملکف قاطع را به خاطر مخالفت و ترک حکم واقعی که قطع به عدم آن پیدا کرده بود، عقاب کند.]

دلیل: برای اثبات مُعَدِّریت قطع، باید به دایره و حدود حق طاعتی که برای

مولی ثابت شد، برگردیم تا ببینیم آیا حق طاعت مولی، فقط به حالت انکشاف تکلیف، اختصاص دارد [خواه انکشاف با قطع باشد یا با ظن و یا حتی با احتمال] یا اینکه حالت قطع به عدم تکلیف را نیز شامل می‌شود [یعنی در حالتی که مکلف، قطع به عدم تکلیف دارد نیز حق طاعت مولی ثابت است؟]

صحیح، وجه اول است؛ زیرا در فرض قطع به عدم تکلیف، هیچ‌گونه محرکی برای مکلف وجود ندارد که او را به سوی تکلیف تحریک کند؛ بلکه اساساً تحرک مکلف به سمت تکلیف ممکن نیست و با این وجود، چگونه ممکن است حق طاعت ثابت باشد؟ و هنگامی که حق طاعت ثابت نیست، چگونه تنجیز می‌تواند ثابت شود؟ [لذا در فرضی که تکلیف واقعاً ثابت باشد و مکلف قطع به عدم آن پیدا کند و در نتیجه با آن مخالف کند، قطع او مُعذَرِت دارد و مولی نمی‌تواند او را به خاطر مخالفتش عقاب کند.]

تَجَرِّی

اگر مکلف قطع به تکلیف پیدا کند و در واقع نیز آن تکلیف ثابت باشد، ولی مکلف با آن مخالفت کند، در اصطلاح به چنین مکلفی، «عاصی» گفته می‌شود. اما اگر قطع به تکلیف پیدا کند و با آن نیز مخالفت کند، ولی در واقع تکلیف ثابت نباشد، در اصطلاح به او «مُتَجَرِّی» گفته می‌شود؛ [مانند اینکه مکلف قطع پیدا کند که فلان مایع - که در واقع آب است - خمر است، با این حال آنرا بنوشد. چنین شخصی را مُتَجَرِّی و عمل او را از آن جهت که جرئت جسارت بر مولی است، تَجَرِّی می‌نامند.]

در اینکه شخص عاصی مستحق عذاب است، شکی نیست؛ اما در اینکه آیا مُتَجَرِّی نیز مستحق عذاب است یا خیر، بین اصولیون اختلاف است. در تحقیق این مطلب نیز باید به دایره و حدود حق طاعت مولی رجوع کرد و

دید: آیا حق طاعت، فقط مختص به حالت انکشاف مُصِیب است؟ [یعنی مختص به حالتی است که واقع برای مکلف کشف شده و حقیقتاً به واقع رسیده است؟ به عبارت دیگر، آیا حق طاعت مختص به حالت تطابق بین مقطوع و واقع است؟] یا اینکه به حالت انکشاف مُصِیب اختصاص ندارد؛ بلکه مطلق حالت انکشاف را شامل می‌شود، چه مُصِیب باشد، چه مُخْطی؟ [یعنی خواه به واقع رسیده باشد خواه به خطا رفته باشد، در هر دو صورت حق طاعت مولی محفوظ و ثابت است.] صورت دوم، صحیح است: [یعنی حق طاعت، مطلق حالت انکشاف را شامل می‌شود؛ خواه انکشاف مصیب باشد و به واقع رسیده باشد یا اینکه مُخْطی بوده و به خطا رفته باشد.] زیرا از دیدگاه عقل، ثبوت حق طاعت برای مولی، به جهت حفظ حرمت اوست و بدیهی است که با تجرّی، حرمت مولی هتک می‌شود؛ بنابراین در تجرّی - همانند حالت عصیان - استحقاق عقاب ثابت می‌باشد.

علم اجمالی

علم، گاهی اوقات به شیئی معینی تعلق می‌گیرد؛ مانند علم به وجوب نماز صبح. در این صورت، «علم تفصیلی» نامیده می‌شود. و گاهی اوقات به یکی از دو شیئی تعلق می‌گیرد؛ مانند اینکه مکلف به وجوب نمازی در روز جمعه - یا ظهر یا نماز جمعه - علم پیدا کند. [به عبارت دیگر: علم دارد که در روز جمعه نماز واجبی وجود دارد، اما نمی‌داند نماز ظهر است یا نماز جمعه و به عبارت سوم: می‌داند و علم دارد که یا نماز ظهر واجب است یا نماز جمعه] علم را در این صورت، «علم اجمالی» می‌نامند. علم اجمالی از دو چیز تشکیل و مرکب است:

الف: علم به جامع؛ [منظور از جامع چیزی است که در میان تمام اطراف، محتمل الوجود است؛ مانند وجوب در مثال ظهر و جمعه که هم وجودش در نماز

ظهر محتمل است و هم در نماز جمعه و علم به وجوب در این مثال، علم به جامع نامیده می‌شود.]

ب: شک‌های به تعداد اطرافی که جامع در آنها مردّد است؛ [مانند شک در نماز ظهر و شک در نماز جمعه؛ که در اینجا چون علم اجمالی دو طرف دارد، لذا در اینجا نیز دو شک وجود دارد: یکی شک در تعلق وجوب به نماز ظهر و دیگری شک در تعلق وجوب به نماز جمعه.]

علم به جامع، بدون تردید مُنْجِزِیْتِ جامع است؛ همچنین طبق مبنایی که ما اختیار کردیم، مبنی بر مُنْجِزِیْتِ احتمال، شک موجود در هر یک از اطراف علم اجمالی، نیز مُنْجِزِیْتِ می‌باشد.

قبلاً گفته شد: مُنْجِزِیْتِ قطع، معلق و منوط به عدم ترخیص و امثال آن نمی‌باشد؛ به خلاف مُنْجِزِیْتِ احتمال که معلق و منوط به عدم ترخیص است.

بر این اساس چنین امکانی برای مولی هست که مُنْجِزِیْتِ احتمال را در خصوص یکی از اطراف علم اجمالی باطل کند که در این صورت، مُنْجِزِیْتِ، به اعتبار طرف دیگر باقی می‌ماند، چنان‌که به اعتبار جامع نیز باقی می‌باشد.

سؤال: آیا ترخیص در هر دو طرف علم اجمالی - که به ابطال مُنْجِزِیْتِ علم به جامع منجر می‌شود - امکان دارد؟

گاه در پاسخ به سوال مذکور گفته می‌شود: خیر، امکان ترخیص در هر دو طرف علم اجمالی وجود ندارد؛ به این دلیل که مُنْجِزِیْتِ قطع، معلق نیست. [به عبارت دیگر: مُنْجِزِیْتِ قطع، معلق و منوط به ترخیص و عدم ترخیص نیست تا گفته شود: اگر ترخیص صادر شود، مُنْجِزِیْتِ قطع باطل می‌شود؛ بلکه مُنْجِزِیْتِ به صورت مطلق برای قطع ثابت است؛ به همین جهت امکان ترخیص در هر دو طرف علم اجمالی - که منجر به ابطال مُنْجِزِیْتِ قطع می‌شود - وجود ندارد.]

در ردّ سخن فوق میتوان گفت: اینکه مُنْجِزِیْتِ قطع، معلق به چیزی - یعنی

ترخیص و عدم ترخیص - نیست، در قطع تفصیلی، تام و ثابت است؛ زیرا قطع تفصیلی، مقرون با شک نیست تا ترخیص ظاهری در آن ممکن باشد؛ اما قطع و علم اجمالی، مقرون با شک است؛ لذا امکان ترخیص ظاهری در آن وجود دارد. آری این حق برای شما محفوظ است که بگویید: این سخن صرفاً امکان عقلی ترخیص ظاهری را ثابت می‌کند. به این معنا که عقلاً مانعی از ترخیص در هر یک از دو طرف علم اجمالی وجود ندارد. ولی آیا چنین ترخیصی در عالم خارج و بالفعل نیز واقع شده است؟

در پاسخ می‌گوییم: اگر بگوییم: دلیل اصلی عملی، مانند: «كُلُّ شَيْءٍ لَكَ حَلَالٌ حَتَّى تَعْرِفَ أَنَّهُ حَرَامٌ»؛ هر چیزی برای تو حلال است تا اینکه علم به حرمت آن پیدا کنی، صلاحیت دارد با اطلاقش، دو طرف علم اجمالی را نیز شامل شود، در این صورت، ترخیص ظاهری فعلی، از جانب شارع ثابت می‌شود. اما اگر بگوییم: دلیل اصل عملی مذکور و امثال آن، طرفین علم اجمالی را شامل نمی‌شوند و مختص به حالت شک بدوی هستند، در این صورت ترخیص فعلی، واقع نشده است؛ و مناسب آن است که این مطلب در بحث اصول عملیه بررسی شود إن شاء الله تعالی.

قطع طریقی و موضوعی

هنگامی که شارع، مثلاً حکم به حرمت خمر می‌کند، این حکم او دو صورت دارد:

۱. گاهی حکم می‌کند: «ذات خمر نوشیدنش حرام است» بدون اینکه آنرا مقید به معلوم الخمریت کند. [در این صورت شارع می‌گوید: «الخمر حرام؛ خمر حرام است». لذا موضوع حرمت، «ذات خمر واقعی» است و تفاوتی نمی‌کند که خمر بودن آن برای مکلف معلوم باشد یا نباشد:]

۲. گاهی حکم می‌کند: «چیزی که خمر بودن آن معلوم است، حرام است.» [لذا

می‌گوید: «معلوم الخمریه حرام» در این صورت علم، جزئی از موضوع قرار گرفته است و در ثبوت حکم مؤثر است؛ زیرا اگر علم باشد، حرمت نیز ثابت است و اگر علم نباشد، حرمت نیز ثابت نمی‌باشد.]

در حالت اول، اگر مکلف قطع پیدا کند که شارع، حرمت را برای ذات خمر قرار داده است و همچنین قطع پیدا کند که فلان مایع، خمر است، حرمت در حق او مُنَجَّز می‌شود. یعنی اگر مکلف با آن مخالفت کند، مستحق عقاب خواهد بود. در این صورت قطع را «قطع طریقی» می‌نامند؛ زیرا در این حالت، قطع، راه و طریقی است که به واسطه‌ی آن پرده از ثبوت حرمت برای خمر در عالم واقع برداشته می‌شود، بدون اینکه خود قطع، مؤلّد و علت ثبوت حرمت باشد. [یعنی قطع و علم هیچ‌گونه مداخلیت و تأثیری در ثبوت حرمت ندارند.]

اما در حالت دوم، این‌گونه نیست؛ یعنی قطع، طریقی برای کشف حرمت واقعی نمی‌باشد؛ بلکه قطع در موضوع حرمت، اخذ شده است و در صورت وجود آن، حرمت ثابت می‌شود؛ به همین جهت قطع در این حالت، «قطع موضوعی» نامیده شده است؛ زیرا قطع، در موضوع حرمت دخیل است و مؤلّد و سبب ثبوت حرمت است، نه اینکه کاشف از آن باشد.

[مُنَجَّزیت قطع موضوعی]

آنچه قبلاً ذکر کردیم، مبنی بر اینکه قطع، مُنَجَّز است، فقط در قطع طریقی ثابت است؛ زیرا مُنَجَّزیت به این اعتبار برای قطع ثابت می‌شود که کاشف از واقع است. [یعنی در حقیقت چون کاشف از واقع است، مُنَجَّزیت دارد.] بدیهی است که قطع، فقط نسبت به اموری که قطع، طریق و راهی به سوی آنها است، کاشفیت دارد، اما اموری که خود قطع، مؤلّد آنها است و آنها را به وجود می‌آورد، کاشفیتی ندارد؛ بلکه اساساً کاشفیت قطع نسبت به چنین اموری بی‌معنا است. در این صورت

نمی‌توان گفت قطع، راهی برای کشف آن است؛ بلکه باید گفت: قطع سبب و علت برای به وجود آمدن آن است. به همین جهت قطع در این حالت، خصوصیت کاشفیت را ندارد] و قطع در حالت دوم، - یعنی قطع موضوعی - سبب پیدایش و مؤلّد حرمت است، نه اینکه پرده از آن بردارد و کاشف از آن باشد؛ به طور خلاصه قطع در این حالت، خصوصیت کاشفیت را ندارد و به همین جهت - یعنی فقدان جنبه کاشفیت - مُنَجِّز نمی‌باشد.

بله قطع به حرمت مقطوع الخمریه، طریقی و منجّز است؛ نه قطع به ذات خمر. [یعنی اگر قطع حاصل شد که «مقطوع الخمریه حرام است» این قضیه و قطع مأخوذ در موضوع آن، حجت و منجّز می‌شود. باید توجه نمود که مُنَجِّزیت قطع در این صورت، توسط قطع طریقی دیگر ثابت می‌شود؛ اما صرف قطع به اینکه فلان مایع خمر است، نمی‌تواند قضیه فوق را ثابت کند؛ به عبارت دیگر: نمی‌تواند حرمت را برای مقطوع الخمریه ثابت کند.]

بنابراین هر حکمی که قطع، راه و طریقی به سوی آن باشد، مُنَجِّز حکم مذکور است؛ اما اگر قطع مؤلّد و سبب پیدایش حکم شود، مُنَجِّز حکم نمی‌باشد. گاهی اوقات اتفاق می‌افتد که قطع به لحاظ حکمی، طریقی و به لحاظ یک حکم دیگر، موضوعی باشد؛ [به عبارت دیگر: قطعی که کاشف از حکم است ممکن است موضوع برای یک حکم دیگر قرار گیرد.] مانند زمانی که از مولی دو حکم صادر شود که یکی برای ذات خمر ثابت باشد؛ مانند اینکه بگوید: «يَحْرُمُ شُرْبُ ذَاتِ الْخَمْرِ؛ نوشیدن ذات خمر حرام است». و حکم دیگر، برای مایعی که قطع به خمر بودن آن حاصل شود، ثابت باشد؛ مانند اینکه بگوید: «يَحْرُمُ بَيْعُ مَا يَقَطَعُ بِخَمْرِيَّتِهِ؛ بیع چیزی که خمر بودن آن قطعی است، حرام است». قطع به لحاظ حکم اول، طریقی و به لحاظ حکم دوم، موضوعی است.

جواز اسناد به مولی

قطع دارای سه اثر است:

۱. **مُنَجِّزِیَّت:** به این معنا که اگر مثلاً قطع به حرمت حاصل شود، مخالفت با آن، موجب استحقاق عقاب می‌شود؛ لذا ارتکاب چیزی که قطع به حرمت آن حاصل شده است، جایز نمی‌باشد.

۲. **مُعْذِرِیَّت:** به این معنا که مثلاً قطع به عدم حرمت، موجب معذور بودن مکلف در مخالفت با آن می‌شود. بنابراین برای مکلف جایز است چیزی را که به عدم حرمت آن قطع پیدا کرده - یعنی قطع پیدا کرده که حرام نیست - انجام دهد؛ هر چند که در واقع حرام باشد.

۳. **جواز نسبت دادن خود حکم - یعنی مثلاً حرمت - به مولی.** برای مثال هنگامی که قطع به حرمت خمر پیدا شود، جایز است که این حرمت به مولی نسبت داده شود به اینکه شخص قاطع بگوید: خداوند سبحان خمر را حرام کرده است. و چنین اسنادی، تشریح و اسناد بدون علم نیست؛ بلکه اسناد با علم است.

قطع به لحاظ اثر سوم - یعنی جواز اسناد - موضوعی است؛ زیرا جواز اسناد برای حکمی که خداوند در واقع تشریح کرده است، ثابت نشده است، بلکه برای حکمی ثابت شده است که به تشریح آن از جانب خداوند سبحان، قطع حاصل شده است. [به عبارت دیگر: در اینجا دو حکم وجود دارد: یکی حکمی که خداوند در عالم واقع تشریح کرده است و دیگری آنکه مکلف به آن قطع پیدا کرده است و آنچه که جواز اسناد برای آن ثابت شده است، حکمی است که مکلف به آن قطع پیدا کرده است، نه آن حکمی که خداوند در واقع تشریح کرده است؛ زیرا بدون تردید، حکمی که خداوند در واقع تشریح کرده است را می‌توان به او نسبت داد؛ آنکه محل بحث است حکمی است که مکلف به آن قطع پیدا کرده است و اساساً

جواز اسناد یک حکم شرعی است؛ یعنی شارع فرموده است: هر زمان که مکلف قطع به حکمی از احکام پیدا کرد، جایز است آنرا به من نسبت دهد، به عبارت دیگر: شارع فرموده است: «الحکم المقطوع، یجوز اسناده الی الله تعالی» که قطع در موضوع جواز اسناد اخذ شده است. بنابراین قطع، نسبت جواز اسناد، موضوعی است. البته باید توجه داشت که نفس قطعی که در موضوع جواز اسناد اخذ شده است، مصحح جواز اسناد نیست؛ یعنی نفس این قطع ثابت نمی‌کند که اسناد حکم مقطوع به خداوند جایز است؛ بلکه این قضیه - یعنی «اسناد حکم مقطوع به خداوند جایز است» - باید توسط دلیل قطعی ثابت شود؛ به همین جهت استاد شهید در این بحث فرموده است: «شارع مقدس نسبت به قول با علم اذن داده است» و جواز اسناد را مستند به قطع مأخوذ در موضوع نکرده‌اند، بلکه آن را مستند به سخن شارع کرده‌اند.

اما قطع به اعتبار دو حکم اول، یعنی مُنْجِزِیَّت و مُعْذِرِیَّت، چنانکه قبلاً گفته شد، طریقی است.

خلاصه بحث

تَنْجِزُ تَکْلِیْفِ مَقْطُوعٍ، به اعتبار ثبوت حق طاعت برای خداوند می‌باشد. و با توجه به اینکه حق طاعت خداوند سبحانه، تمام صور کشف و انکشاف - و از جمله کشف احتمالی - را شامل می‌شود، لذا مُنْجِزِیَّت برای مطلق انکشاف ثابت است، نه خصوص قطع. بله اگر انکشاف به واسطه‌ی قطع صورت پذیرد، مُنْجِزِیَّت، مؤکد و غیر معلق خواهد بود.

آنچه بیان شد، خلاف مسلک مشهور است که می‌گویند: مُنْجِزِیَّت، لازم ذاتی برای قطع است. زیرا این مسلک مدعی است: مُنْجِزِیَّت، از خواص قطع است و فقط برای او ثابت است؛ لذا هر جا که قطع وجود نداشته باشد، مُنْجِزِیَّت هم وجود

نخواهد داشت و عقاب بلا بیان نیز صحیح نمی‌باشد و منظور ایشان از بیان، خصوص قطع می‌باشد. [خلاصه اینکه مسلک مشهور معتقد است: اگر قطع وجود داشته باشد، مُنْجِزِیَّت ثابت است؛ اما اگر قطع وجود نداشته باشد، مُنْجِزِیَّت نیز ثابت نیست. یعنی مولی نمی‌تواند مکلف را به خاطر مخالفت با تکلیفی که قطع به آن نداشته است عقاب کند؛ زیرا عقاب بدون بیان - یعنی بدون علم و قطع - صحیح نیست، بلکه قبیح است.]

تفاوت‌های نظری متعددی در بسیاری از مسائل بر این دو نظریه مترتب می‌شود که إن شاء الله به زودی روشن خواهند شد.

ما مسلکی را که خود انتخاب کرده‌ایم، «مسلک حق طاعت» و مسلک مشهور را «مسلک قبیح عقاب بلا بیان» می‌نامیم.

أدله

١. أدله مُحَرَّزَه
٢. اصول عملیه

روش بحث طبق دو مسلک پیش

دانستیم که [طبق مسلک ما، یعنی مسلک حق طاعت] اصل اولی در مواردی که احتمال ثبوت تکلیف در آنها وجود دارد، مُنَجِّزَتِ احتمال است؛ اما در موارد زیر، ما از این اصل اولی - یعنی مُنَجِّزَتِ احتمال - صرف نظر می‌کنیم:

۱. هنگامی که به عدم ثبوت تکلیف واقعی، قطع پیدا کنیم؛ دلیل رفع ید و صرف نظر از اصل اولی روشن است؛ زیرا در این صورت احتمالی وجود ندارد تا مُنَجِّز باشد.

اما اگر قطع به تکلیف واقعی حاصل شود، تنجیز به درجه بالایی باقی می‌ماند.
۲. اگر اماره - البته اماره‌ای که حُجَّتِ آن ثابت شده باشد - یا اصل عملی بر نفی تکلیف دلالت کند؛ دلیل رفع ید از اصل اولی و مُنَجِّزَتِ احتمال این است که حکم عقل به مُنَجِّزَتِ احتمال، معلَّق و منوط به این است که ترخیص از جانب شارع صادر نشده باشد و فرض این است که اماره یا اصل بر ترخیص دلالت می‌کند؛ لذا - با وجود ترخیص - احتمال، مُنَجِّز نمی‌باشد.

اما اگر اماره و اصل عملی، بر ثبوت تکلیف یا لزوم احتیاط دلالت کنند با توجه به اینکه مفاد مُنَجِّزَتِ احتمال نیز احتیاط است، لذا مُنَجِّزَتِ احتمال، مؤکد می‌شود.

طبق مسلک مختار ما، مطلب از این قرار بود.

اما طبق مسلک مشهور، اصل اولی، مقتضی عکس است. یعنی اصل اولی مقتضی قبح عقاب بلا بیان، - یعنی بلا قطع - می‌باشد [و به عبارت دیگر: مقتضی برائت است] و در موارد زیر از این اصل اولی، رفع ید می‌کنیم:

۱. زمانی که قطع به تکلیف واقعی، حاصل شود. دلیل مطلب هم واضح است؛ زیرا در این صورت «بیان» وجود دارد و حال اینکه موضوع قاعده قبح عقاب بلا

بیان، - یا همان برائت - «عدم بیان» است؛ لذا با وجود «بیان» موضوع این قاعده، - یعنی «عدم بیان» - از بین می‌رود و در نتیجه مجالی برای جریان آن باقی نمی‌ماند. اما اگر قطع به عدم تکلیف حاصل شود، قبح عقاب تأکید می‌شود [زیرا موضوع قاعده مذکور «عدم علم به تکلیف واقعی» است. یعنی در صورت عدم علم، مکلف معذور است و عقاب او قبیح است؛ آنگاه روشن است که در صورت قطع به عدم تکلیف، قبح عقاب او - یا همان مُعذَرِیَّت - مؤکد می‌شود.]

۲. زمانی که قطع به تکلیف واقعی حاصل نشود، بلکه از خلال اماره یا اصل عملی، قطع به تکلیف ظاهری حاصل شود. مشهور در این حالت، با این وجود که قطع و علم به تکلیف وجود ندارد، اما ملتزم به تنجُّز تکلیف شده‌اند؛ لکن در بیان علمی و فنی آن متحیر شده‌اند؛ زیرا بر اساس مسلک ایشان، باید تکلیف مُنَجَّز نشود، به این دلیل که مقتضای قاعده ایشان - یعنی قبح عقاب بلا بیان - این است که عقاب بر چنین تکلیفی جایز نیست؛ به عبارت دیگر: عقاب بر تکلیفی که اماره - اصل بر آن دلالت کرده‌اند جایز نیست؛ زیرا قطعی به این تکلیف تعلق نگرفته است و در نتیجه، بیانی وجود ندارد تا عقاب جایز باشد. با این وجود، مشهور قائل به تنجُّز تکلیف مذکور شده‌اند؛ به این معنا که مخالفت با آن عقاب خواهد داشت. در حلقه ثلثه، برخی از راه حل‌هایی که صاحبان این مسلک برای علاج این مشکل ذکر کرده‌اند، بیان خواهد شد.

ادله محرزہ

سوع ابن قاسم
آن باقی نمونہ
وردل زیر نمونہ
عدم علم، نمونہ
رت قطع به
ال اماره یا ال
ت، یا این و
شده اند؛ لکن
بد تکلیف
بیان - این
کلیفی که
تعلق نگ
د، مشهور
خواهد دان
لاج این

ادله مُحَرِّزه

تقسیم بحث

دانستیم که فقیه هنگام استنباط حکم شرعی در مرحله اول، بر ادله مُحَرِّزه تکیه می‌کند. ادله مُحَرِّزه دو حالت دارند:

الف: یا مفید قطع به حکم شرعی هستند؛ مانند خبر متواتر که در نتیجه، از باب حُجِّیت قطع، حجت می‌باشند.

ب: یا مفید ظنّ به حکم شرعی هستند که در این صورت باید حُجِّیت آنها منتهی به قطع شود؛ [یعنی یک دلیل قطعی، حُجِّیت آنها را ثابت کند].

دلیل مُحَرِّز با هر دو قسمش، دو بخش دارد:

اول: گاهی شرعی است.

دوم: گاهی عقلی است.

دلیل مُحَرِّز شرعی نیز دو قسم دارد:

الف: گاهی لفظی است.

ب: گاهی غیرلفظی است.

در دلیل مُحَرِّز شرعی از امور زیر بحث می‌شود:

۱. تعیین دلالت.

۲. ثبوت صفرای دلیل شرعی.

۳. حُجِّیت دلالت مذکور.

بنابراین در دلیل شرعی، سه بحث مطرح است که در حلقه اولی، به هر یک از آنها اشاره‌ای شد.

پیش از اینکه سه مطلب بالا را بررسی کنیم، چند قاعده کلی را ذکر و بررسی می‌کنیم که عبارتند از:

۱. اصل اولی هنگام شک در حُجَّتِ یک دلیل.
۲. حُجَّتِ اماره در لوازم غیر شرعیاش.
۳. تبعیت دلالت التزامی از دلالت مطابقی در حُجَّتِ.
۴. ایفای نقش قطع موضوعی توسط اماره.
۵. جواز استناد به مولی به استناد اماره و دلیل.

اصل اولی هنگام شک در حجیت

پیش از این گفتیم: دلیل مُحَرَز، اگر مفید قطع نباشد - مانند شهرت - لازم است که حُجَّت آن به صورت قطعی برای ما ثابت شود. اما اگر حُجَّت دلیل مُحَرَز ظَنّی ثابت نشود، نمی‌توان به آن تمسک کرد؛ زیرا ظن بهره‌ای از حق ندارد. بنابراین اگر از خلال ادله، قطع به حُجَّت دلیل معرّز ظنّی حاصل شود، که مطلوب همان است و آن دلیل ظنّی حجت خواهد بود؛ اما سوال اینجا است که اگر قطع به حُجَّت آن حاصل نشود، مقتضای اصل اولی چیست؟

اصل اولی، بدون هیچ شبهه‌ای حکم به عدم حُجَّت آن می‌کند. یعنی جایز نیست که به مجرد احتمال حُجَّت یک دلیل، آثار حُجَّت بر آن بار شود. برخی برای اثبات عدم حُجَّت دلیل ظنّی، در صورتی که دلیل قطعی بر حُجَّت آن اقامه نشده باشد، به برخی از ادله نهی از عمل به ظن، استدلال و استناد کرده‌اند. در حلقه ثالثه نقد و بررسی این مطلب خواهد آمد.

بهتر آن است که گفته شود: اماره مذکور - یعنی اماره ظنّی که حُجَّت آن مشکوک است - از دو حال خارج نیست:

الف: یا بر نفی تکلیف دلالت دارد.

ب: یا اینکه در مقابل اصل برائت که تکلیف را نفی می‌کند، مُثَبِّت تکلیف است.

در صورت اول، لازم است به حکم عقل که مقتضای مُنَجِّزِیَّت احتمال است، اخذ شود و جایز نیست به جهت اماره‌ای که حُجَّت آن مشکوک است، از حکم عقل - یعنی مُنَجِّزِیَّت احتمال - رفع ید شود.

در صورت دوم، نمی‌توان در مقابل اصل برائت که نافی تکلیف است و حُجَّت

آن ثابت شده است، مُنْجَزِيَّتِ تَكْلِيفِ را توسط اماره‌ای که حُجِّيَّتِش مشکوک است، ثابت نمود؛ بلکه مادامی که حُجِّيَّتِ اماره‌ی مُثَبِّتِ تَكْلِيفِ، به صورت قطعی ثابت نشده باشد، اصل مُؤَمَّن [یعنی اصل ایمنی بخش مانند برائت] مرجع خواهد بود و باید به این اصل رجوع نمود.

با توجه به آنچه ذکر شد، می‌توان گفت: اصل اولی، هنگام شک در حُجِّيَّتِ، مقتضی «عدم حُجِّيَّتِ» است. یعنی در مقام عمل باید همان آثاری که در صورت نبود اماره‌ی مشکوک ثابت‌اند، مترتب شوند.

حُجِّيَّتِ اماره در لوازم غیر شرعی‌اش

دلیل مُحَرِّزِ اِگْرِ حُجَّتِ باشد، بدون هیچ اشکال و تردیدی مدلول مطابقی آن ثابت می‌شود و همچنین مدلول التزامی آن نیز اگر لازم شرعی باشد، ثابت می‌شود.

همچنین دلیل مُحَرِّزِ اِگْرِ مَفِيْدِ قَطْعِ باشد، هم مدلول مطابقی و هم مدلول التزامی آن، ثابت می‌شوند؛ زیرا از آن جهت که به مدلول مطابقی آن قطع حاصل می‌شود، به مدلول التزامی آن نیز - به تبع مدلول مطابقی - قطع حاصل می‌شود. اما اگر دلیل مُحَرِّزِ، اماره‌ای باشد که مفید ظنّ معتبر است؛ یعنی شارع آنرا حجت قرار داده است - مانند خبر ثقه - و لازم آن [یعنی مدلول التزامی آن] شرعی نباشد، دو حالت وجود دارد:

حالت اول: حُجِّيَّتِ برای عنوانی ثابت شده باشد که بر مدلول التزامی نیز صادق است. برای نمونه در مثال خبر ثقه، فرض کنیم حُجِّيَّتِ، برای عنوان «خبر» ثابت شده است.

در این صورت اگر بگوییم: اخبار از چیزی، اخبار از مدلول التزامی آن است، [یعنی مدلول التزامی خبر نیز خبر است] آنگاه با تمسک به اطلاق دلیل

حلقه ثانیه در

حُجِّيَّتِ خیر

مدلول التزامی

حالت د

صادق نباشد

نیست. مان

اما در ثبوت

مدلول مط

ملاک - ص

در این

است؛ زیر

التزامی آن

حُجِّيَّتِ

نمی‌کند -

در ایر

۱. دی

۲. در

انکار می

بیان ا

دو احتم

حجت

حجت

به همراه

دلیل ح

حُجَّتِ خَیْرِ ثَقَّةٍ که نسبت به مدلول مطابقی و مدلول التزامی اطلاق دارد، حُجَّتِ مدلول التزامی نیز ثابت می‌شود.

حالت دوم: اینکه حُجَّتِ برای عنوانی ثابت شده باشد که بر مدلول التزامی صادق نباشد؛ مانند عنوان «ظهور لفظی» که همیشه بر مدلول التزامی صادق نیست. مانند دلیل امر به صلوات - یعنی مثلاً «صَلِّ» - که ظهور در وجوب دارد، اما در ثبوت ملاک که لازم وجوب است، ظهور ندارد. [در اینجا عنوان ظهور، بر مدلول مطابقی - یعنی وجوب - صادق است، اما بر مدلول التزامی - یعنی ثبوت ملاک - صادق نیست؛ زیرا نمی‌توان گفت: امر «صَلِّ» ظهور در ثبوت ملاک دارد.] در این صورت در حُجَّتِ امارات به لحاظ مدلول التزامی‌شان، اشکال شده است؛ زیرا مجرد اینکه ما بدانیم اگر مدلول مطابقی واقعاً اگر صادق باشد، مدلول التزامی آن نیز صادق است، برای اثبات حُجَّتِ مدلول التزامی - پس از فرض اینکه حُجَّتِ شرعی برای عنوان ظهور ثابت است و ظهور بر مدلول التزامی صدق نمی‌کند - کفایت نمی‌کند.

در این مسئله دو دیدگاه وجود دارد:

۱. دیدگاه مشهور این است که اماره در لوازمش حجت است.
۲. دیدگاه عالم جلیل‌القدر سید خویی رحمته الله که حُجَّتِ اماره در لوازمش را انکار می‌کند.

بیان استدلال سید خویی رحمته الله: ایشان فرموده‌اند: در مقام ثبوت و امکان عقلی، هر دو احتمال، ممکن هستند؛ یعنی هم این احتمال، ممکن است که فقط مدلول مطابقی حجت باشد و هم این احتمال ممکن است که مدلول التزامی با مدلول مطابقی، حجت باشد؛ لکن با این وجود - یعنی با این وجود که امکان حُجَّتِ مدلول التزامی به همراه مدلول مطابقی هست - اما در مقام اثبات، برای تعیین احتمال دوم، باید در دلیل حُجَّتِ اماره، اطلاق وجود داشته باشد و به حسب فرض، چنین اطلاقی وجود

ندارد. [و با توجه به اینکه دلیل محرز - به حسب فرض - یک دلیل ظنی است و دلیل ظنی در حُجَّتِ خود، به جعل شرعی نیاز دارد و حُجَّتِ آن تعبدی است و همچنین با توجه به اینکه جداً این امکان وجود دارد که شارع ما را فقط به مدلول مطابقی متعبد کند، لذا مدلول التزامی که به حسب فرض دلیلی بر حُجَّتِ آن وجود ندارد و اطلاق دلیل حُجَّتِ نیز شامل آن نمی‌شود، حجت نمی‌باشد.]

[دیدگاه مصنف:] صحیح، نظر مشهور است، مبنی بر اینکه اماره در مدلول التزامی اش نیز حجت است؛ زیرا اماره از آن جهت حجت قرار داده شده است که از متعلق خود پرده برمی‌دارد و کاشف از آن است، با قطع نظر از اینکه مُنْكَشَفٌ [یعنی چیزی که توسط اماره از آن پرده برداشته می‌شود] چه چیزی است. [یعنی با قطع نظر از اینکه مُنْكَشَفٌ، مدلول مطابقی اماره باشد یا مدلول التزامی آن.] و با توجه به اینکه کاشفیت هر چیزی از مدلول مطابقی و التزامی اش به یک درجه است، لذا لازمه حجت قرار دادن اماره در مدلول مطابقی اش این است که در مدلول التزامی اش نیز حجت باشد.

بله، این استدلال در اصول عملیه تام و صحیح نمی‌باشد؛ زیرا در حُجَّتِ اصول عملیه، حیثیت و جنبه کشف لحاظ نشده است؛ بلکه نوع مُؤَدَّی لحاظ شده است. [یعنی در نظر شارع، ملاک در حُجَّتِ اصول عملیه، نوع عملی است که این اصول بر آن دلالت می‌کنند و جنبه کاشفیت، حتی در مدلول مطابقی آنها لحاظ نشده است، چه رسد به مدلول التزامی آنها.] لذا از تعبد به اصول عملیه نمی‌توان تعبد به لوازم آنها را استفاده کرد، مگر زمانی که دلیل خاصی دلالت کند که اصول عملیه در لوازمشان نیز حجت هستند.

به همین علت علمای اصول گفته‌اند: اصل مُثَبَّت، حجت نیست؛ به خلاف اماره مُثَبَّت که حجت است. یعنی اصل در لوازمش حجت نیست؛ به خلاف اماره که در لوازمش نیز حجت است. توضیح بیشتر این مطلب در اصول عملیه خواهد آمد.

تبعیت دلالت التزامی از دلالت مطابقی

پس از اینکه دانستیم اماره در لوازمش حجت است می‌گوییم: تردیدی در این نیست که دلالت التزامی در اصل وجودش تابع دلالت مطابقی است؛ اما سؤال اینجا است که آیا دلالت التزامی در حُجیت نیز تابع دلالت مطابقی است، به صورتی که اگر دلالت مطابقی، از حُجیت ساقط شود - برای مثال ثابت شود که مدلول مطابقی کذب است - مدلول التزامی نیز از حُجیت ساقط شود؟ برای نمونه اگر دلیل امر به صلات - یعنی مثلاً «صَلِّ» - با دلیل وجوب ازاله نجاست از مسجد، تراخُم کنند، [مثلاً در وقت وجوب نماز بر مکلف، مسجد نیز نجس شده است. در این فرض، هم ازاله نجاست از مسجد واجب است و هم اقامه نماز، در نتیجه دلیل دو وجوب مذکور با یکدیگر تراخُم می‌کنند] در این صورت ما علم داریم که وجوب نماز، یعنی مدلول مطابقی امر «صَلِّ» از حُجیت ساقط شده است [و نماز در آن حال واجب نمی‌باشد] اما آیا از سقوط این مدلول مطابقی، لازم می‌آید که دلالت التزامی این امر بر وجود ملاک نیز از حُجیت ساقط شود یا خیر؟

طبیعی است که این بحث زمانی تام است که مدلول التزامی - مانند مثال بالا - اعم باشد. [یعنی مدلول التزامی، اعم از مدلول مطابقی باشد، به این معنا که در فرض عدم یا سقوط مدلول مطابقی، مدلول التزامی بتواند پا برجا باشد تا بتوان از حُجیت یا عدم حُجیت آن بحث کرد؛ زیرا بحث از حُجیت، فرع بر اصل وجود است.] اما اگر مدلول التزامی با مدلول مطابقی مساوی باشد، مانند مدلول مطابقی «روز» و مدلول التزامی آن که «طلوع شمس» است، چنانچه مدلول مطابقی از حُجیت ساقط شود، لازمه‌اش این است که مدلول التزامی نیز از حُجیت ساقط شود؛ [زیرا این، لازمه‌ی فرض مساوات بین آنها است]

بنابراین محل بحث در لازم اعم است.

[برای مثال فرض کنید شخصی خبر میدهد که «زید داخل در آتش شده است». «دخول در آتش» مدلول مطابقی این خبر و «مرگ زید» مدلول التزامی آن است. بدیهی است که «مرگ» به خودی خود اعم از این است که با دخول در آتش واقع شود یا به واسطه دلایل دیگری واقع شود و «مرگ با دخول در آتش» یکی از افراد آن می‌باشد. حال سخن در این است که اگر ثابت شد زید، داخل آتش نشده است، که در نتیجه مدلول مطابقی از حُجیت ساقط می‌شود، آیا مدلول التزامی - یعنی «مرگ زید» - نیز از حُجیت ساقط می‌شود و معلوم می‌شود که زید نمرده است، یا اینکه با توجه به اعم بودن آن، امکان بقایش وجود دارد؛ زیرا شاید به دلیل دیگر مرده باشد؟]

برخی قائل به عدم تبعیت هستند؛ یعنی سقوط دلالت مطابقی از حُجیت، مستلزم سقوط دلالت التزامی نمی‌باشد؛ زیرا کلام، دو دلالت مجزا و جدای از هم دارد و بطلان یکی از آنها، مستلزم بطلان دیگری نیست؛ مگر اینکه قطع به بطلان آن حاصل شود.

برخی نیز قائل به تبعیت هستند و برای اثبات تبعیت، به دو صورت استدلال کرده‌اند:

استدلال اول: دلالت التزامی در اصل وجودش، فرع بر دلالت مطابقی است؛ از این رو لازم است، در حُجیت نیز فرع بر دلالت مطابقی باشد. بنابراین ساقط شدن حُجیت دلالت مطابقی، مستلزم ساقط شدن حُجیت دلالت التزامی می‌باشد؛ همان‌طور که در صورت عدم وجود دلالت مطابقی، دلالت التزامی نیز وجود نخواهد داشت.

اشکال: اشکالی که در این استدلال وجود دارد این است که فرعیت در وجود، مستلزم فرعیت در حُجیت نمی‌باشد. یعنی اینکه چیزی در اصل وجود، فرع بر

چیزی باشد، مستلزم این نیست که در حُجَّت نیز فرع بر آن باشد؛ [زیرا هر کدام از آنها، کاشف از متعلق خود است و ساقط شدن یکی از دو کاشف مذکور از حُجَّت، مستلزم این نیست که دیگری نیز از حُجَّت ساقط شود.] علاوه بر اینکه می‌توان ادعا نمود که هر یکی از آن دو دلالت، موضوع مستقلی برای حُجَّت هستند.

استدلال دوم: هر چند که سخن ما در لازم اعم است؛ ولی می‌توان ادعا کرد که هر لازم اعمی، لازم مساوی است. برای مثال اگر کسی خبر از داخل شدن زید در آتش دهد، خبر از مرگ زید نیز داده است. هر چند که مرگ، به خودی خود لازم اعم است، ولی کسی که خبر از دخول زید در آتش می‌دهد، خبر از مرگ اعم - هر چند که مثلاً با سَمّ واقع شده باشد - نمی‌دهد، بلکه از خصوص «مرگ ناشی از دخول در آتش» خبر می‌دهد. بنابراین اگر ما بدانیم که زید داخل در آتش نشده، چگونه می‌توانیم به مدلول التزامی آن عمل کنیم و بگوییم او مرده است؟ در حلقه ثالثه، نقد این استدلال خواهد آمد.

ایفای نقش قطع موضوعی توسط اماره

اگر دلیل محرز، قطعی باشد - مانند خبر متواتر - بدون تردید، قائم مقام قطع طریقی در اثرش، یعنی مُنَجِّزِیَّت و مُعَدِّرِیَّت می‌شود؛ همان‌گونه که در احکام شرعی که بر قطع موضوعی مترتب می‌شود نیز قائم مقام آن می‌شود. [یعنی اگر مثلاً شارع بگوید: «مقطوع الخمریه حرام» و یک دلیل محرز قطعی دلالت کند که فلان مایع خمر است، بدون تردید احکام قطع موضوعی - که ثبوت حکم حرمت برای آن مایع باشد - محقق می‌شود] این دو مطلب، واضح است.

اما اگر دلیل محرز، قطعی نباشد - یعنی اماره باشد - تردیدی در این نیست که قائم مقام قطع طریقی در مُنَجِّزِیَّت و مُعَدِّرِیَّت می‌شود. به عبارت دیگر، اماره همانند دلیل قطعی، مُنَجِّزِیَّت و مُعَدِّرِیَّت دارد. در غیر این صورت، حُجَّت آن

بی معنا خواهد بود؛ زیرا حُجَّت، همان‌طور که بارها گفته شد، به معنای مُنْجِزَت و مُعْذَرَّت است.

اما سخن در این است که آیا اماره می‌تواند قائم مقام قطع موضوعی شود و می‌تواند نقش قطع موضوعی را داشته باشد؟

برای مثال فرض کنید، دلیلی می‌گویید: «مَقْطُوعُ الْخَمْرِ بِه تَجِبُ اِرَاقَتُهُ؛ چیزی که قطع به خمر بودن آن حاصل شود، دور ریختن آن واجب است.» فرض کنیم که خبر واحد ثقه‌ای دلالت دارد که مثلاً فلان مایع که در برابر ما قرار دارد، خمر است. بدیهی است که ما به صرف این خبر، قطع به خمر بودن آن مایع پیدا نمی‌کنیم. حال با توجه به اینکه در موضوع وجوب اراقه، قطع به خمریت اخذ شده است، این سؤال مطرح می‌شود که آیا با دلالت این خبر ظنی بر خمر بودن آن مایع، دور ریختن آن واجب است یا خیر؟ به عبارت دیگر: آیا ظن و اماره، قائم مقام قطع موضوعی می‌شود یا خیر؟

پاسخ: برخی در پاسخ به این سؤال، تفصیل قائل شده‌اند؛ به این بیان که: گاهی از دلیل فهمیده می‌شود که ذکر قطع در موضوع، خصوصیت و ویژگی خاصی ندارد، بلکه از باب حجت منجز ذکر شده است و گاهی ذکر قطع به خاطر ویژگی خاص آن است؛ یعنی اخذ قطع در موضوع، به جهت کاشفیت تام و صددرصدی آن است. بنابراین حالت اول: اماره معتبر، قائم مقام قطع می‌شود؛ چراکه اماره حقیقتاً یکی از مصادیق موضوع [یعنی کاشف و حجت] است.

بنابر حالت دوم: اماره، قائم مقام قطع نمی‌شود؛ زیرا اماره ظنی معتبر، جزماً و به طور قطع، مصداقی از مصادیق قطع نمی‌باشد.

بله، اگر دلیل خاصی دلالت کند که لازم است همه آثار قطع موضوعی بر اماره مترتب شوند، مطلب فرق می‌کند. سخن ما در جایی است که ما باشیم و دلیل حُجَّت اماره، و هیچ دلیل دیگری وجود نداشته باشد.

جواز اسناد به اعتماد و اعتبار اماره

واضح است که نسبت دادن حکمی به شارع بدون قطع، جایز نیست. اما سؤال اینجا است که اگر امارهی معتبر و حجتی بر حکمی دلالت کند، آیا جایز است آن حکم به شارع نسبت داده شود یا خیر؟

بدیهی است که منظور از اسناد، اسناد نفس حُجَّتِ اماره نیست. به این معنا که آیا جایز است حُجَّتِ اماره به شارع نسبت داده شود یا خیر؛ زیرا معلوم است که حُجَّتِ اماره به شارع مستند است. بلکه مقصود اسناد مُؤَدَّایِ اماره است؛ یعنی آیا جایز است چیزی که اماره بر آن دلالت می‌کند را به شارع نسبت داد؟

برخی معتقدند که اسناد مُؤَدَّایِ اماره به شارع جایز نیست؛ زیرا معنای این اسناد، ثبوت مُنْجِزِیَّت و مُعْذِرِیَّت بدون وجود قطع و علم می‌باشد.

برخی در پاسخ به این قول گفته‌اند: جواز و عدم جواز در این مسئله، به بحث سابق - یعنی قیام اماره در مقام قطع موضوعی - برمی‌گردد و با آن مرتبط است. زیرا در موضوع جواز اسناد، قطع اخذ شده است [یعنی گویا گفته شده است: «الحکم المقطوع، یجوز اسناده الی الشارع»]. لذا اگر بگوییم: اماره، قائم مقام قطع موضوعی می‌شود، اسناد جایز است و اگر بگوییم: اماره نمی‌تواند قائم مقام قطع موضوعی شود، اسناد جایز نمی‌باشد.

ادله محرزہ (۱)

دلیل شرعی

۱. تحدید دلالت‌های دلیل شرعی
۲. اثبات صغرای دلیل شرعی
۳. اثبات حُجَّتِ دلالت دلیل شرعی

دلیل شرعی (۱)

تحدید دلالت‌های دلیل شرعی

۱. دلیل شرعی لفظی

۲. دلیلی شرعی غیر لفظی

مقدمه

منظور از دلیل شرعی، بیانی است که از شارع مقدس صادر شده است؛ و از آن جهت که استفاده از دلیل شرعی متوقف بر سه امر است، یعنی تعیین و تحدید دلالت دلیل، اثبات صدور آن از شارع و حُجَّتِ دلالت، مناسب است که از این سه امر بحث شود.

۱. دلیل شرعی لفظی

با توجه به اینکه دلیل شرعی لفظی، عبارت است از الفاظی که قواعد کلی لغت بر آن حاکم است، مناسب است برخی از قضایای لغوی که برای عالم اصولی نفعی به همراه دارد، مورد بحث قرار گیرد.

دلالت تصویری و تصدیقیه

در حلقه اولی دانستیم که دلالت لفظ سه صورت دارد:

۱. دلالت تصویری

۲. دلالت تصدیقیه اولی

۳. دلالت تصدیقیه ثانی

دلالت تصویری: یعنی خطوط معنا در ذهن هنگام شنیدن لفظ، هر چند لفظ از یک وسیله - نه متکلم آگاه - شنیده شود.

دلالت تصدیقیه اولی: یعنی دلالت لفظ بر اینکه متکلم قصد کرده است لفظ را در معنایش استعمال کند.

دلالت تصدیقیه ثانی: یعنی دلالت لفظ بر اینکه متکلم قصد کرده است لفظ را در معنایش استعمال کند به این هدف که مثلاً خبر از یک واقعه دهد.

دلالت نوع اول به هر صورتی که لفظ صادر شود، محقق می‌شود؛ هر چند لفظ از متکلم غیر ملتفت، مانند انسان خوابیده صادر شود.

دلالّت نوع دوم متوقف بر این است که متکلم و کسی که لفظ از او صادر
 شد ملتفت باشد؛ لکن لازم نیست که جدی هم باشد؛ بلکه اگر از روی شوخی
 هم لفظ بگوید، این دلالت محتوایی در
 دلالت نوع سوم متوقف بر این است که متکلم و لافظ ملتفت و جدی باشد و
 هاذل نباشد.

ارتباط و علاقه وضع با دلالت‌های سه‌گانه

دلتی - افذیه - همانطور که می‌دانیم - به معنای سببیت لفظ برای خطوط معنایش
 در ذهن می‌باشد.

حال سؤال این است که منشأ و سبب این دلالت چیست؟ [یعنی چه چیزی
 باعث شده است که لفظ بر معنایش دلالت کند و سبب خطوط معنایش در ذهن
 شود؟]

در این باره سه نظریه وجود دارد:

نظریه اول: سببیت ذاتی؛ به این معنا که لفظ ذاتاً سبب برای خطوط معنا در
 ذهن است.

در این نظریه اشکالی وجود دارد که در حلقه اولی مطرح شد.

نظریه دوم: وضع واضع و تفسیر وضع به اعتبار؛ [یعنی منشأ دلالت، وضع
 واضع است و منظور از وضع، اعتبار می‌باشد] قائلین به این نظریه در نوع معتبر
 - یعنی چیزی که اعتبار شده است - اختلاف کرده‌اند و سه توجیه برای آن ذکر
 کرده‌اند:

الف: برخی گفته‌اند: وضع، اعتبار سببیت است. به این معنا که لفظ، سبب برای
 تصور معنا قرار داده شده است. [در این توجیه، معتبر و چیزی که اعتبار شده،
 سببیت است.]

حلقه ثانیه

ب: بر

است. [در

ج: بر

شود؛ مان

توجیه، م

اشکال

نظریه

اعتبار تا

جانب و

داشته با

تعلق گر

است از

مسئله

۱. ب

اعتبار،

سبب

است.

۲.

- واض

متعهد

که دی

اما

لفظ

ب: برخی گفته‌اند: وضع، اعتبار لفظ به عنوان آلت و وسیله برای تفهیم معنا است. [در این توجیه، مُعْتَبَر، آلِیت، می‌باشد.]

ج: برخی گفته‌اند: وضع، عبارت است از اینکه لفظ علامت برای معنا قرار داده شود؛ مانند قرار دادن علامت در مکانی برای دلالت بر مقدار مسافت. [لذا در این توجیه، مُعْتَبَر، علامیت می‌باشد.]

اشکالی که به اصل این نظریه وارد است را در حلقه اولی ذکر کردیم.

نظریه سوم: وضع واضع [و تفسیر وضع به تعهد]: در این نظریه، وضع به اعتبار تفسیر نمی‌شود؛ بلکه در تفسیر آن گفته می‌شود: وضع، تعهدی است از جانب واضع به اینکه فلان لفظ خاص را فقط زمانی که قصد تفهیم فلان معنا را داشته باشد، استعمال کند. طبق این نظریه، متعلق تعهد [یعنی چیزی که تعهد به آن تعلق گرفته و واضع، متعهد به آن شده است] یک قضیه شرطیه می‌باشد که عبارت است از: هر زمان من این لفظ را استعمال کردم، قصد تفهیم فلان معنا را دارم.

مسلك اعتبار از دو جهت با مسلك تعهد متفاوت است:

۱. بنا بر مسلك تعهد، وضع، سبب برای دلالت تصدیقیه است؛ ولی در مسلك اعتبار، وضع، سبب برای دلالت تصدیقیه نمی‌باشد؛ زیرا در این نظریه، لفظ فقط سبب برای دلالت تصویری می‌باشد. این یک تفاوت مهم بین دو مسلك مذکور است.

۲. بنا بر مسلك تعهد، هر مُسْتَعْمَلِی - یعنی هر کسی که لفظ را استعمال کند - واضع محسوب می‌شود؛ زیرا متکلم هنگام استعمال، به ملازمه بین لفظ و معنا متعهد می‌باشد، لذا واضع محسوب می‌شود. همچنین بنا بر این نظریه، واضع اولی که دیگران از او تبعیت کنند، وجود ندارد.

اما در مسلك اعتبار، وضع فقط از شخص اول محقق می‌شود و از کسانی که لفظ را استعمال می‌کنند، محقق نمی‌شود. [لذا به هر مستعملی نمی‌توان واضع گفت]

همچنین وضع شخص اول، برای کسی که علم به وضع دارد، صرفاً موجب پیدایش دلالت تصویری می‌شود، ولی سبب پیدایش دلالت تصدیقیه نمی‌شود.

اشکال: چند اشکال بر مسلک تعهد وارد است:

۱. اینگونه نیست که هر مستعملی به آن قضیه‌ی شرطیه مُتعهد باشد. زیرا اگر چنین می‌بود [یعنی اگر هر مستعملی تعهد می‌داد که لفظ را فقط در معنایش استعمال کند]، لازم می‌آمد که به صورت ضمنی تعهد کند که آن لفظ را به صورت مجازی استعمال نکند و روشن است که این لازم، باطل است.

۲. بنابر مسلک تعهد، وضع، یک فرایند و عملیات دقیق خواهد بود که متضمن قضیه شرطیه مذکور می‌باشد؛ با اینکه وضع از همان ابتدا و قبل از شکل‌گیری نظام فکری انسان وجود داشته است. به عبارت دیگر، وضع آسان‌تر و ساده‌تر از این است که متضمن قضیه شرطیه مذکور شود.

[مختار مصنف] رویکرد صحیح، در بیان حقیقت وضع، این است که گفته شود: حقیقت وضع بر اساس یک قانون فطری استوار است که خداوند ذهن بشر را با آن مفظور ساخته است و آن قانون این است که اگر دو شیء با هم اقتران و همراهی اکید و متعدد داشته باشند، تصور یکی از آنها، سبب تصور دیگری می‌شود. این اقتران گاهی به صورت اتفاقی و بدون قصد واقع می‌شود؛ مانند اقتران متکرر بین شنیدن صدای نعره و دیدن شیر که موجب می‌شود هر زمان صدای نعره شنیده شود، شیر نیز تصور شود.

گاهی در ظرف خاص و با عنایتی که واضع دارد، اقتران حاصل می‌شود؛ مانند کسی که خداوند به او فرزندی عنایت کرده و نام او را علی گذاشته باشد. در این صورت ذهن، هنگام شنیدن لفظ علی، به آن ذات منتقل می‌شود.

تأکید می‌کنیم که ما به نظریه اعتبار - که صاحبان قول دوم به آن گراییده‌اند - به منزله‌ی طریقی برای ایجاد اقتران و قرن اکید می‌نگریم. بنابراین، اعتبار، حقیقت

حلقه ثانیه در

وضع نیست

وسيله اعتبار

با توجه

همراهی آن

بر این ا

اما منشأ د

وضع تعی

مشهور

۱. وض

۲. وض

پیدایش ا

مناقش

مسلک

استعمال

استعمال

فرق بیه

تعینی،

کاشف

اعتبار

اش

کثرت

جایی

وضع نیست، بلکه اقتران و قرن اکید بین لفظ و معنا حقیقت وضع است که به وسیله اعتبار حاصل می‌شود.

با توجه به آنچه گفته شد، می‌توان گفت: وضع عبارت است از اقتران و همراهی اکیدی که موجب می‌شود هنگام شنیدن لفظ، معنا تصور شود.

بر این اساس دانسته می‌شود که وضع، سبب و منشأ برای دلالت تصویری است؛ اما منشأ دلالت تصدیقیه اولی و ثانیه، «ظهور حالی» متکلم می‌باشد.

وضع تعیینی و تعینی

مشهور و معروف است که وضع، از ناحیه سبب، به دو بخش تقسیم می‌شود:

۱. **وضع تعیینی:** یعنی وضعی که از جعل و قرارداد خاص نشأت گرفته است.

۲. **وضع تعینی:** یعنی وضعی که از کثرت استعمال - به حدی که موجب

پیدایش انس شدید بین لفظ و معنا شود - نشأت گرفته باشد.

مناقشه و اشکالی که در مورد این تقسیم می‌توان بیان کرد این است که طبق مسلک تعهد و مسلک اعتبار، امکان تصور وضع تعینی وجود ندارد؛ زیرا کثرت استعمال، نه سبب پیدایش اعتبار می‌شود و نه سبب پیدایش تعهد؛ بلکه کثرت استعمال، صرفاً از وجود یک اعتبار یا تعهد پیشین پرده برمی‌دارد. بر این اساس فرق بین وضع تعیینی و تعینی در نوع کاشف می‌باشد؛ به این بیان که: در وضع تعینی، کاشف از اعتبار یا تعهد، کثرت استعمال است؛ ولی در وضع تعیینی، کاشف از اعتبار یا تعهد، کثرت استعمال نیست، بلکه تبادر و امثال آن کاشف از اعتبار یا تعهد است.

اشکال مذکور بر نظریه قرن اکید وارد نیست؛ زیرا مشکلی در این نیست که کثرت استعمال لفظ در معنا، به قرن اکید و همراهی شدید بین آن دو منتهی شود، تا جایی که تصور یکی موجب تصور دیگری شود و در نتیجه وضع تعینی محقق شود.

اقسام وضع و موضوع‌له

در فرایند هر وضعی، لازم و ضروری است که لفظ و معنی، تصور شوند؛ زیرا وضع، حکم بر لفظ و معنا است؛ به این معنا که فلان لفظ، برای فلان معنا می‌باشد. بدیهی است که هنگام حکم کردن، لازم است حاکم، طرفین حکم - محکوم و محکوم علیه - را تصور کند تا فرایند حکم نمودن برای او امکان داشته باشد. با توجه به این مطلب باید گفت: واضع هنگامی که معنا را تصور می‌کند، گاهی معنا را بنفسه و مستقیماً تصور می‌کند، و گاهی معنا را به صورت مستقیم تصور نمی‌کند، بلکه آن را تحت یک عنوان کلی و عامی که حاکی از آن معنا است، تصور می‌کند.

وضع، «عام بودن» یا «خاص بودن» خود را از خلال معنایی که واضع تصور می‌کند کسب می‌کند. به این معنا که اگر معنای مُتصوّر - یعنی معنایی که واضع تصور کرده است - خاص باشد، وضع، خاص می‌شود، و اگر معنای مُتصوّر، عام باشد، وضع، عام می‌شود.

سه نوع وضع وجود دارد که همه بر امکان عقلی آنها اتفاق کرده‌اند:

۱. واضع، معنای عامی را تصور کند و لفظ را برای همان معنای عام وضع کند؛ مانند اسماء اجناس. در اصطلاح اصولی به این گونه وضع، «وضع، عام و موضوع‌له، عام» گفته می‌شود. اما وضع، عام است؛ چون معنای تصور شده، عام است. اما موضوع‌له، عام است؛ چون لفظ برای همان معنای عام و کلی وضع شده است.

۲. واضع، یک معنای جزئی و خاص را تصور کند و لفظ را برای همان معنای خاص و جزئی وضع کند؛ مانند علم‌های شخصیه؛ مثل زید، علی و فاطمه. در اصطلاح به این نوع از وضع، «وضع، خاص و موضوع‌له، خاص» گفته می‌شود.

اما وضع، خاص است؛ چون معنای تصور شده، خاص است اما موضوع^۱له، خاص است؛ چون لفظ برای خصوص همان معنای خاص، وضع شده است.

۳. واضع یک معنای عامی را تصور کند و لفظ را برای افراد آن معنای عام، وضع کند. در اصطلاح به این نوع از وضع، «وضع، عام و موضوع^۱له، خاص» گفته می‌شود. اما وضع، عام است؛ چون معنای متصور، عام است. اما موضوع^۱له، خاص است؛ چون لفظ برای افراد جزئی و خاص آن معنای عام و کلی وضع شده است. در قسم سوم - پس از اینکه همه بر امکان عقلی آن اتفاق کرده‌اند - اختلاف شده است که آیا در مقام وقوع و خارج نیز واقع شده است یا صرفاً یک امکان عقلی است؟

برخی گفته‌اند: آری، واقع شده است و وضع حروف را مثالی برای آن قرار داده‌اند که در آینده بحثی در این درباره خواهد آمد.

سؤال: آیا امکان دارد قسم چهارمی هم وجود داشته باشد؛ مبنی بر اینکه: وضع، خاص و موضوع^۱له، عام باشد؛ به این معنا که واضع، معنای خاص و جزئی را تصور کند و لفظ را برای معنای عام، وضع نماید؟

پاسخ: هرگز چنین وضعی امکان عقلی ندارد؛ زیرا فرد خاص و جزئی نمی‌تواند وجه و عنوان برای عام باشد به گونه‌ای که منطبق بر آن معنای عام باشد؛ تا بتوان به واسطه‌ی آن معنای خاص، به معنای عام اشاره کرد.

البته معنای خاص، می‌تواند سبب برای تصور عام به صورت مستقل شود؛ [به این معنا که معنای خاص موجب شود معنای عام، مستقلاً تصور شود، نه اینکه تحت معنای خاص تصور شود؛] اما اگر لفظ با این عنایت برای آن معنای عام وضع شود، داخل در قسم «وضع، عام و موضوع^۱له، عام» می‌شود، نه «وضع، خاص و موضوع^۱له عام». [زیرا هرچند که در این صورت معنای عام به واسطه‌ی معنای خاص تصور شده است؛ ولی پس از اینکه معنای عام، تصور می‌شود، معنای

خاص به طور کلی کنار می‌رود - چون فرض این است که معنای خاص سبب شده است معنای عام به صورت مستقل تصور شود - و با کنار رفتن معنای خاص آنچه که به عنوان معنای مُتصوّر باقی می‌ماند، همان معنای عام خواهد بود. از این‌رو و با توجه به اینکه معنای مُتصوّر، عام است، وضع، عام می‌شود نه خاص. آنگاه اگر واضع لفظ را برای همان معنای عام، وضع نماید، موضوع‌له نیز عام می‌شود. [از خلال آنچه گفته شد روشن می‌شود، تقسیمی که برای وضع ذکر شد، به لحاظ معنای مُتصوّر بود؛ به خلاف تقسیم بعدی که به لحاظ لفظ مُتصوّر می‌باشد.

وضع شخصی و وضع نوعی

وضع به اعتبار تصور لفظ به دو بخش تقسیم می‌شود:

الف: وضع شخصی

ب: وضع نوعی

اگر هنگام وضع، خصوص لفظ به صورت مستقل تصور شود، وضع، «شخصی» می‌شود و اگر لفظ، مستقلاً تصور نشود، بلکه تحت یک عنوان کلی که به آن لفظ اشاره دارد تصور شود، وضع، «نوعی» می‌شود.

مثال قسم اول، اسماء اجناس و اعلام شخصی است.

مثال قسم دوم، هیئت‌ها است؛ مانند هیئت اسم فاعل. زیرا با توجه به اینکه احضار هیئت‌ها جدا و منفصل از ماده ممکن نیست، واضع، چاره‌ای جز این ندارد که از یک عنوان کلی که به هیئت مورد نظر او اشاره دارد کمک بگیرد و مثلاً می‌گوید: هر چیزی که بر هیئت فاعل باشد، من آنرا برای فلان معنا وضع نموده‌ام.

مجاز

هر لفظی همان‌گونه که صلاحیت دارد بر معنای حقیقی خود دلالت کند، به سبب قرن‌آکیدی که بین آن دو وجود دارد؛ همچنین صلاحیت دارد بر معنایی که نوعی

اقتران و ارتباط خاص، با معنای حقیقی اش دارد نیز دلالت کند؛ مانند معنای مجازی که به معنای حقیقی شباهت دارند. ولی صلاحیت لفظ برای دلالت بر این معنای، در درجاتی پایین تر از صلاحیت آن برای دلالت بر معنای حقیقی است؛ زیرا دلالت بر معنای مجازی بر اساس دو اقتران [یعنی اقتران لفظ و معنای حقیقی اش و اقتران معنای حقیقی با معنای مجازی] استوار است. بنابراین اگر به همراه لفظ، قرینه‌ای بر معنای مجازی وجود داشته باشد، آن لفظ بالفعل بر معنای مجازی دلالت می‌کند و اگر مقرون به قرینه نباشد، بر معنای حقیقی دلالت خواهد کرد.

سؤال که در اینجا مطرح است این است که: آیا صحت استعمال لفظ در معنای مجازی، علاوه بر شاخصه صلاحیت، متوقف بر تحقق وضع نیز هست یا خیر؟

بدیهی است که منظور از وضع در اینجا، وضعی است که با وضع لفظ در معنای حقیقی اش متفاوت باشد؛ و الا اگر همانند آن باشد، مجاز متحوّل و منقلب به حقیقت می‌شود. [یعنی اگر لفظ همان‌گونه که برای معنای حقیقی وضع شده است، برای معنای مجازی نیز وضع شده باشد، لازم می‌آید معنای مجازی دیگر معنای مجازی نباشد بلکه معنای حقیقی لفظ شود و لفظ، مشترک لفظی بین معنای حقیقی اول و معنای مجازی دوم شود.] از این رو قائلین به دیدگاه لزوم وضع جدید، وضع را در اینجا به گونه‌ای تفسیر نموده‌اند که در طول وضع اول - یعنی وضع لفظ برای معنای حقیقی - است و این طولیت بین معنای حقیقی و معنای مجازی، دلیل اینکه چرا هنگام شنیدن لفظ بدون قرینه، معنای حقیقی به ذهن سبقت می‌گیرد را تفسیر و توجیه می‌کند. ایشان ادعا کرده‌اند: لفظ به انضمام قرینه، برای معنای مجازی وضع شده است؛ لذا هر جا که قرینه وجود نداشته باشد، لازم می‌آید معنای حقیقی زودتر به ذهن خطور کند و هر جا که قرینه وجود داشته باشد، معنای مجازی زودتر به ذهن خطور می‌کند.

ولی صحیح این است که نیازی به وضع جدید نیست؛ زیرا منظور از صحت استعمال از دو حال خارج نیست:

الف: اگر منظور از صحت استعمال، حُسن استعمال باشد، واضح است که بعد از تسلیم به صلاحیت استعمال لفظ در معنای مجازی، ضرورتاً باید حُسن آن را نیز پذیرفت و قبول کرد؛ زیرا صلاحیت، معنایی غیر از حُسن ندارد و فرض این است که صلاحیت وجود دارد.

ب: اگر منظور از صحت استعمال، انتساب استعمال به لغت باشد و اینکه آن استعمال، مثلاً استعمال عربی باشد، همین مقدار که استعمال مبنی بر صلاحیتی باشد که از اوضاع آن لغت نشأت گرفته است، کفایت می‌کند.

علامات حقیقت

برای تمیز و تشخیص معنای حقیقی از مجازی، علاماتی ذکر شده است که عبارت‌اند از:

۱. تبادر

به این معنا که: انسباق و پیشی گرفتن معنا به ذهن از صمیم و ذات لفظ، بدون اینکه قرینه‌ای همراه آن باشد، دلیل بر این است که آن لفظ، حقیقت در آن معنا است و برای آن معنا وضع شده است.

اشکال: برخی به این علامت اشکال کرده و گفته‌اند: اینکه معنای حقیقی از لفظ به ذهن شخصی متبادر شود، فرع بر این است که آن شخص علم به وضع داشته باشد. [یعنی اول باید علم به وضع لفظ برای آن معنا داشته باشد، سپس معنا به ذهن او متبادر شود.] لذا اگر بنخواهیم به وسیله تبادر، نسبت به وضع، علم حاصل کنیم، دور لازم می‌آید؛ [چراکه تبادر متوقف بر علم به وضع است و علم به وضع، متوقف بر تبادر خواهد بود.]

جواب:

۱. تبادر، فرع بر علم اجمالی و ارتکازی به معنا است؛ منظور از علم ارتکازی، این است که معنا به صورت اجمالی و فی الجمله در ذهن وجود داشته باشد؛ به عبارت دیگر: علم به معنا، همراه با غفلت از حدود تفصیلی آن، اما مطلوب از تبادر، علم تفصیلی به معنا است؛ یعنی علم به تفصیل معنا بدون غفلت از ابعاد آن. این است معنای آن که گفته می‌شود: «چیزی که متوقف بر تبادر است [یعنی علم تفصیلی] با چیزی که تبادر متوقف بر آن است [یعنی علم اجمالی و ارتکازی]، مغایر است.

۲. دور زمانی لازم می‌آید که شخص، جاهل به وضع است، و همو بخواهد تبادر معنا به ذهن خویش را علامت معنای حقیقی قرار دهد. [یعنی اگر شخص جاهل بخواهد تبادر معنا به ذهن خود را علامت حقیقت قرار دهد، دور لازم می‌آید؛] اما اگر به شخص عالم به وضع رجوع کند تا ببیند چه معنایی به ذهن او تبادر می‌کند، دور لازم نمی‌آید. این بود دو پاسخی که از جانب برخی برای اشکال دور ذکر شده است.

ولی بهتر آن است که در پاسخ به اشکال فوق گفته شود: اساساً دوری لازم نمی‌آید [تا ما بخواهیم در متوقف و متوقف علیه یا شخص متبادر تصرف کرده و دور را برطرف کنیم؛] زیرا زمانی دور لازم می‌آید که تبادر، فرع بر علم به وضع باشد و حال اینکه تبادر، فرع بر واقعیت وضع - یعنی قرن اکید - است؛ برای مثال، این قرن و اقتران اکید بین لفظ «آب» و واقعیت آن در نزد طفل است که سبب می‌شود که هنگام شنیدن لفظ «آب» به معنای آن منتقل شود؛ با اینکه طفل، علمی به وضع ندارد و اساساً معنای وضع را درک نمی‌کند.

بنابراین، تبادر فرع بر واقعیت قرن اکید است، با اینکه مطلوب از تبادر، تحصیل علم به قرن اکید است. [یعنی تبادر بر واقعیت و حقیقت وضع، یعنی قرن

اکید بین لفظ و معنا در ذهن که از اقتران خارجی آنها نشأت گرفته، متوقف است. اما چیزی که متوقف بر تبادر است، علم به قرن اکید یعنی علم به وضع می‌باشد؛ لذا دوری وجود ندارد.

اشکال: اگر تبادر فرع بر قرن اکید واقعی است، چرا برای شخصی که جاهل به لغت است، تبادر حاصل نمی‌شود؟ [یعنی اگر تبادر متوقف بر واقع قرن اکید باشد، لازم است برای هر شخصی - چه عالم به لغت و چه جاهل به آن - تبادر حاصل شود، با اینکه برای جاهل به لغت تبادر حاصل نمی‌شود؟]

پاسخ: نزد جاهل به لغت، واقع و حقیقت قرن اکید [یعنی اقتران اکید ذهنی ناشی از اقتران خارجی] وجود ندارد.

۲. صحت حمل

صحت حمل لفظ - یعنی لفظی که می‌خواهیم از حالش باخبر شویم - بر معنا، به صورت حمل اولی، دلیل بر آن است که معنای مذکور، معنای موضوع^{له} آن لفظ است. [به عبارت دیگر: دلیل بر آن است که لفظ مذکور برای آن معنا وضع شده است] و صحت حمل لفظ بر معنا به صورت حمل شایع صناعی، دلیل بر این است که آن معنا، مصداق برای عنوانی است که لفظ برای آن عنوان، وضع شده است. چنانچه هیچ یک از دو حمل مذکور صحیح نباشد، این **عدم صحت حمل**، دلیل بر آن است که آن معنا نه موضوع^{له} لفظ است و نه مصداق برای عنوانی است که لفظ برای آن وضع شده است.

اشکال: صحت حمل، کاشف از این است که معنای موضوع^{له}، همان معنایی است که لفظ بر آن حمل شده است؛ لکن لازم نیست که آن معنا، معنای حقیقی باشد؛ بلکه شاید معنای مجازی باشد. از این رو لازم است اموری که اجمالاً و به صورت ارتکازی در ذهن وجود دارند نیز به این صحت حمل اضافه شوند تا

معنای حقیقی معین شود. در این صورت، چیزی که از وضع پرده برمی‌دارد و کاشف از آن است، همان امور ارتکازی خواهد بود، نه صحت حمل. در حتماً اولی مطلب از این قرار بود و همین بیان در حمل شایع نیز جاری است.

۳. اطراد

مقصود از اطراد این است که: اگر استعمال لفظ در معنایی، در تمام حالات و جمیع افراد، صحیح باشد، آن معنا، معنای حقیقی لفظ است؛ زیرا چنین استعمالی در معنای مجازی قابل تحقق نیست.

اشکال: برخی از این علامت این‌گونه پاسخ داده و بر آن اشکال کرده‌اند که: اگر استعمال لفظ در یک معنا به صورت مجازی، فقط یک بار و به لحاظ یک حالت یا یک فرد صحیح باشد، لازم می‌آید که در جمیع حالات و مصادیق نیز صحیح باشد؛ زیرا حکم امثال - امور همانند و مشابه - واحد است. [یعنی با توجه به اینکه حالات و مصادیق، امثال و مشابه هم هستند، لذا صحت استعمال در یکی از آن حالات، مستلزم این است که در سایر حالات نیز استعمال صحیح باشد؛ زیرا حکم الامثال فیما یجوز و فیما لا یجوز واحد] و امور مذکور - صحت استعمال در جمیع حالات و جمیع مصادیق - هیچ اختصاصی به خصوص معنای حقیقی ندارد. بنابراین صحت استعمال به صورت مداوم، کاشف از حقیقی بودن معنا نمی‌باشد.

انقلاب مجاز به حقیقت

همان‌طور که می‌دانیم، استعمال کلمه‌ی «أسد» در «رجل شجاع» [در مثال رأیتُ أسداً یرمی] مجاز است.

برای مبدل کردن استعمال مجازی در مثال مذکور، به استعمال حقیقی، تلاش و چاره‌اندیشی شده و گفته شده است: کلمه‌ی «أسد» در معنای حقیقی خود - یعنی «حیوان مفترس» - استعمال شده است. نهایت اینکه فرض می‌شود «رجل

شجاع»، مصداقی از مصادیق «حیوان مفترس» است و با فرض، «حیوان مفترس» بر آن منطبق می‌شود. [بر این اساس کلمه‌ی «أسد» در «رجل شجاع» استعمال نشده است تا استعمال مجازی باشد بلکه در معنای حقیقی خود - یعنی «حیوان مفترس» - استعمال شده است لکن فرض شده است که «رجل شجاع» مصداقی از مصادیق «حیوان مفترس» است.]

بنابراین، مجازیت و عنایت در خود کلمه «أسد» محقق نشده است؛ زیرا فرض این است که در معنای موضوع‌گه خود استعمال شده است، بلکه مجازیت در مقام تطبیق محقق شده است. [یعنی در تطبیق معنای «أسد» - که «حیوان مفترس» است - بر «رجل شجاع»، مجاز صورت گرفته است] این همان چیزی است که از آن به «مجاز عقلی» یا «حقیقت سکاکیه» یا «حقیقت ادعائیه» تعبیر می‌شود.

استعمال لفظ و اراده خاص

بدون تردید استعمال لفظ در معنایی که با معنای موضوعه آن مغایر است، مجاز است.

حال سؤال این است که: اگر معنای موضوعه، دارای مصادیق و حصه‌های متعدد باشد و لفظ فقط در یک مصداق یا حصه خاصی از آن استعمال شود، مانند اینکه مثلاً لفظ «ماء» استعمال شود و از آن خصوص «ماء الفرات» [یعنی آب فرات] اراده شود، آیا این استعمال مجاز است؟

پاسخ: چنین استعمالی دو حالت دارد:

۱. لفظ «ماء» به تنهایی استعمال شود و خصوص «ماء الفرات» اراده شود.

۲. لفظ «ماء» با قید «الفرات» استعمال شود و گفته شود: «ماء الفرات» که مقصود از «ماء» طبیعی آب باشد و مقصود از قید - یعنی «الفرات» - فرات که یکی از مصادیق طبیعی آب است، باشد؛ در نتیجه اراده آن حصه مخصوص، از مجموع دو کلمه «ماء الفرات» استفاده می‌شود؛ نه فقط از خصوص کلمه «ماء».

در حالت اول، استعمال، مجازی است؛ زیرا لفظ «ماء» برای آن حصه و مصداق خاص وضع نشده است؛ بلکه برای طبیعی آب وضع شده است.

در حالت دوم، استعمال، حقیقی است؛ زیرا حصه و مصداق مورد نظر - آب فرات - فقط از کلمه «ماء» به تنهایی استفاده نشده است، بلکه هر دالی در مدلول خود استعمال شده است و از اجتماع دو دال و دو مدلول، اراده مصداق خاص و حصه مورد نظر، استفاده می‌شود که در اصطلاح به این طریقه، «طریقه تعدد دال و مدلول» گفته می‌شود.

اشتراک و تراذف

منظور از اشتراک، این است که لفظ علی الاقل برای دو معنا وضع شده باشد و منظور از تراذف، این است که دو لفظ برای یک معنا وضع شده باشد. تردیدی

در این نیست که اشتراک و تراذف، عقلاً ممکن هستند.

اشکال: برخی نسبت به اشتراک، اشکال کرده و گفته‌اند: اشتراک، منجر به اجمال کلام و تردد سامع در معنای مقصود می‌شود. [یعنی موجب می‌شود که کلام، مجمل شود و با توجه به تردد معانی، سامع نتواند معنایی که متکلم قصد کرده است را تشخیص دهد] و این اجمال و تردد، با حکمت وضع - یعنی تفهیم مقصود - منافات دارد.

پاسخ: حکمت، ایجاد چیزی است که برای تفهیم معنای مقصود - هر چند با کمک قرینه - صلاحیت داشته باشد.

البته طبق مبنای تعهد، تصور اشتراک و تراذف خالی از اشکال نیست؛ زیرا تعهد به دو صورت قابل تصور است:

۱. تعهد به اینکه لفظ استعمال نشود، مگر هنگامی که قصد تفهیم معنایش شده باشد.

۲. تعهد به اینکه هنگام قصد تفهیم معنا، لفظ استعمال شود.

بنابر حالت اول، اشتراک، ممتنع است؛ زیرا لازمه چنین تعهدی - هنگام استعمال لفظ مشترک - قصد هر دو معنا می‌باشد تا به هر دو تعهد وفا شود؛ زیرا لازمه تعدد معنا، تعدد تعهد می‌باشد و قطعاً چنین تعهدی، مقصود متعهد نیست. اما بنابر حالت دوم، تراذف، ممتنع است؛ زیرا لازمه آن این است که هنگام قصد معنای واحد، هر دو لفظ استعمال شوند که قطعاً مقصود متعهد نمی‌باشد. حل اشکال: برای حل اشکال مذکور چند توجیه ذکر شده است:

۱. فرض شود که شخص متعهد، متعدد است. [به عبارت دیگر: فرض شود که برای هر تعهدی - یعنی تعهد به استعمال لفظ در یکی از معانی در فرض اشتراک یا استعمال یکی از الفاظ در معنا در فرض مترادف - شخص متعهد مستقلی وجود دارد.]

۲. فرض شود که تعهد به این شده است که لفظ مشترک فقط هنگام قصد تفهیم خصوص یکی از دو معنایش استعمال شود و در مترادف، تعهد به این شده است که فقط یکی از دو لفظ مترادف، هنگام قصد تفهیم معنای واحد آنها، استعمال شود.

۳. فرض شود دو تعهد مشروط وجود دارد؛ به خلاف توجیه قبل که در آن یک تعهد وجود داشت. یعنی در یک تعهد، عدم قصد معنای مأخوذ در تعهد دیگر یا عدم استعمال لفظ مأخوذ در تعهد دیگر، شرط شده است. [به عبارت دیگر: شخص مُتَعَهِّد، تعهد داده است که لفظ مشترک را استعمال نکند مگر زمانی که یکی از دو معنای آنرا قصد کرده باشد به شرط اینکه معنای دیگر را قصد نکرده باشد. برای مثال گفته است: «من متعهد می‌شوم لفظ عین را استعمال نکنم مگر زمانی که قصد تفهیم معنای چشم را داشته باشم، لکن به شرط اینکه معنای چشمه را قصد نکنم» و در مترادف نیز همین گونه است؛ یعنی شخص مُتَعَهِّد تعهد داده است که قصد تفهیم معنای واحد را نکند مگر زمانی که فلان لفظ مترادف را بیاورد به شرط اینکه لفظ مترادف دیگر را نیاورد.]

تقسیم لغت

هر لغتی مشتمل بر اقسام زیر است و به طور کلی لغت، به اقسام ذیل تقسیم می‌شود:

۱. کلمه بسیط: کلمه بسیط، کلمه ایست که مجموع ماده و هیئت آن، با یک

وضع واحد، برای معنای واحدی وضع شده است؛ مانند کلمه‌ی «زید» و جمیع اسامی اعلام و اجناس و حروف.

۲. کلمه مرکب: کلمه مرکب کلمه ایست که از حیث ماده برای یک معنا و از حیث هیئت برای معنای دیگری وضع شده باشد؛ مانند افعال.

۳. هیئت ترکیبیه: [مقصود از هیئت ترکیبیه، کیفیت خاصی است که از ربط کلمه‌ای به کلمه دیگر حاصل شده است] مانند هیئت ترکیبیه در جمله خبریه که برای معنای خاصی وضع شده است.

هیئت‌ها و حروف، معنای مستقلی ندارند؛ زیرا معنای هیئات و حروف، «نسبت» و «ربط» است و روشن است که نسبت و ربط، استقلالی از اطراف خود ندارند. برای نمونه جمله‌ی «السَّيْرُ إِلَى مَكَّةَ الْمُكْرَمَةِ وَاجِبٌ» را نظر بگیرید، سه چیز در آن وجود دارد:

الف: کلمه «إلى»: که بر نسبت خاص بین «السیر» و «مکه» دلالت می‌کند و این نسبت، یک نسبت ناقصه است.

ب: هیئت «مکه المکرمة»: که بر نسبت وصفیه دلالت می‌کند؛ این نسبت نیز یک نسبت ناقصه است.

ج: هیئت مبتدا و خبر: یعنی هیئت «السیر... واجِبٌ» که بر نسبت خبریه دلالت می‌کند؛ این نسبت، یک نسبت تامه است که سکوت بر آن صحیح می‌باشد.

در اصطلاح به هر نسبتی - خواه مدلول حرف باشد یا مدلول هیئت - «معنای حرفی» گفته می‌شود؛ همان‌طور که به غیر نسبت، «معنای اسمی» گفته می‌شود.

بین معنای اسمی و معنای حرفی، تفاوت‌هایی وجود دارد که در حلقه ثلثه بیان خواهد شد.

از جمله تفاوت‌های آنها این است که معنای حرفی فقط در ضمن لحاظ دو

طرف نسبت، قابل ملاحظه است، با اینکه معنای اسمی را می توان به صورت مستقل نیز تصور و لحاظ نمود.

محقق نایینی رحمته الله معتقد است که فرق دیگری نیز وجود دارد و آن اینکه معنای اسمی، اخطاری و معانی حرفی، ایجاد می کنند.

ظاهر عبارات تقریر درس ایشان در این زمینه [تأکید میکنیم ظاهر تقریر درس ایشان -] این است که منظور ایشان رحمته الله از اخطاری بودن معانی اسمی این است که اسم بر معنایی دلالت می کند که قبلاً - یعنی قبل از تکلم - در ذهن متکلم وجود داشته است و نقش اسم، اخطار آن معنا و تعبیر از آن می باشد و منظور از ایجاد بودن معانی حرفی این است که حرف، ربط را پس از اینکه قبل از تکلم وجود نداشته است، بین اجزاء کلام ایجاد می کند.

اشکال: روشن است که ایجاد بودن حرف به این معنا باطل است؛ زیرا حرف هر چند که ربط را در کلام ایجاد می کند، اما ایجاد این ربط پس از آن است که قبلاً در صورت ذهنی وجود داشته است؛ زیرا بالوجدان قبل از کلام، بین فلان اسم و فلان اسم در صورت ذهنی ربط وجود داشته و این ربط، همان معنای حرفی می باشد.

پس برای معانی حرفی نیز ثبوت پیشینی وجود دارد یعنی قبلاً در ذهن وجود داشته است؛ همان طور که برای معنای اسمی ثبوت پیشین وجود دارد. بنابراین، ایجاد بودن حروف به این معنا مردود و باطل است. در حلقه ثالثه، تفسیر دقیق و لطیف دیگری برای ایجاد خواهد آمد که با توجه به آن تفسیر، معنای ایجاد از معنای اخطاری تمییز داده می شوند.

مقایسه بین حروف و اسماء مترادف با آنها

هر حرفی، یک تعبیر اسمی دارد که با آن مترادف است. برای مثال «انتهاء» در

میان اسماء، مترادف با «إلی» است؛ لکن ترادف میان این دو، یک ترادف تام و کامل نیست؛ زیرا نمی‌توان هر یک را در مکان دیگری قرار داد و استفاده نمود. [برای مثال در جمله‌ی «سَافَرْتُ إلی مَكَّةَ» نمی‌توان گفت: «سَافَرْتُ إلی مَكَّةَ»]

سَرَّ مطلب فوق آن است که حرف، بر معنای حرفی - یعنی نسبت - دلالت می‌کند؛ به خلاف اسم که بر نسبت دلالت نمی‌کند، بلکه بر مفهوم اسمی دلالت می‌کند. به همین دلیل نمی‌توان مدلول «إلی» را از دو طرف آن - یعنی دو طرفی «إلی» بین آنها ربط ایجاد کرده است که در مثال فوق، «سیر» و «مکه» میباشند - جدا کرد و به صورت مستقل، ملاحظه و تصور نمود، با اینکه مدلول «انتهاء» را میتوان به صورت مستقل تصور و ملاحظه نمود.

همین سخن در هیئت جملات و اسماء مترادف با آنها نیز جاری است. برای مثال مدلول هیئت «زَيْدٌ عَالِمٌ»، «اخبار» است؛ یعنی این هیئت برای «اخبار» وضع شده است؛ بنابراین هیئت مذکور با کلمه «اخبار» مترادف هستند؛ لکن ترادف بین آنها ترادف تام و کامل نیست. به همین جهت اگر بگویید: «زید اخبار عالم» یا «الاخبار بعالمیه زید» - که مدلول اسمی خصوص هیئت مذکور است - جمله، یک جمله ناقصه می‌شود که سکوت بر آن صحیح نیست؛ به خلاف زمانی که می‌گویید: «زَيْدٌ عَالِمٌ» که جمله تام و سکوت بر آن صحیح است [و این خود دلیل روشنی است بر اینکه بین آنها ترادف تام بر قرار نیست].

تنوع مدلول تصدیقی

پیش از این دانستیم؛ همه الفاظ یک دلالت تصوری دارند که از وضع نشأت می‌گیرد و همچنین یک دلالت تصدیقی دارند که از ظهور حالی نشأت می‌گیرد. کلمات و جملات ناقصه و جملات تامه، در دلالت تصدیقیه اولی مشترک هستند؛ زیرا تمام امور یاد شده بر این دلالت دارند که متکلم قصد داشته است،

صورت معنا را به ذهن سامع خطور دهد؛ ولی دلالت تصدیقیه ثانیه به جملات تامه اختصاص دارد.

سنخ مدلول تصدیقی اول، در جمیع الفاظ، واحد است و آن، قصد اخطار معنا می‌باشد. اما سنخ مدلول تصدیقی ثانی با اختلاف جملات، مختلف و متفاوت می‌شود. برای مثال جمله‌ی «زَيْدٌ عَالِمٌ» بر قصد اخبار از نسبت تامه دلالت دارد و جمله‌ی «هَلْ زَيْدٌ عَالِمٌ» بر طلب فهم از وقوع این نسبت دلالت می‌کند و جمله «صَلِّ» بر طلب ایجاد و واقع کردن نسبت تامه، - یعنی طلب وقوع صلوات از مخاطب است - دلالت می‌کند.

آنچه گفته شد، طبق مبنا و مختار ما بود.

اما بر مبنای سید خویی رحمته الله علیه که به مسلک تعهد معتقد بودند، مطلبی متفرع شده است و آن اینکه: دلالت لفظیه‌ای که از وضع نشأت می‌گیرد، دلالت تصدیقیه است، نه دلالت تصویری. طبق این نظریه، تمام جملات تامه به واسطه‌ی تعهد، برای قصد اخبار و مانند آن وضع شده‌اند.

مقایسه بین جملات تامه و ناقصه

تردیدی نیست که موضوع^{له} جملات تامه با موضوع^{له} جملات ناقصه متفاوت است؛ به عبارت دیگر: آنچه که جملات تامه برای آن وضع شده‌اند با آنچه که جملات ناقصه برای آن وضع شده‌اند، فرق می‌کند. زیرا سکوت بر جملات تامه صحیح است؛ ولی سکوت بر جملات ناقصه صحیح نیست.

سؤال: این اختلاف را چگونه می‌توان تفسیر و توجیه کرد؟

پاسخ: دو احتمال وجود دارد:

۱. احتمال اول: مبنی بر مسلک تعهد - یعنی مختار سید خویی رحمته الله - می‌باشد. طبق این نظریه، معنای موضوع^{له}، همان مدلول تصدیقی است. در نتیجه اختلاف بین جملات تامه و جملات ناقصه به اعتبار مدلول تصدیقی آنها است. یعنی جمله‌ی «المُفِيدُ عَالِمٌ» شیخ مفید عالم است، برای قصد اخبار وضع شده است؛ اما جمله‌ی «المُفِيدُ الْعَالِمُ» برای قصد اخطار صورت این حصه خاص - یعنی شیخ مفید عالم - وضع شده است.

اشکال: اشکالی که به این نظریه وارد است، همان اشکالی است که پیش از این ذکر شد؛ مبنی بر اینکه موضوع^{له} این جملات، مدلول تصویری - یعنی نسبت - می‌باشد. بنابراین باید دو نوع نسبت فرض شود که یکی مدلول جمله تامه و دیگری مدلول جمله ناقصه باشد.

۲. احتمال دوم: همان چیزی است که از مناقشات سابق فهمیده می‌شود و آن اینکه: هیئت هر دو جمله - جمله ناقصه و جمله تامه - برای نسبت وضع شده است؛ لکن نسبت دو گونه است:

الف: اندماجی [یعنی ترکیبی].

ب: غیر اندماجی [یعنی غیر ترکیبی].

جمله تامه، برای نسبت غیرانداماجی وضع شده است و جمله ناقصه برای نسبت اندماجی وضع شده است. این مطلب را در حلقه اولی توضیح دادیم.

دلالت‌های خاصه و مشترکه

تا اینجا بحث ما در مورد قضایای عام لغوی بود که از باب مقدمه ذکر شدند. در ابتدای کتاب دانستیم که دلالت‌هایی که فقیه در مقام استنباط، به آنها نیازمند است بر دو قسم‌اند:

الف: دلالت‌های خاصی که به برخی از مسائل فقهی اختصاص دارند؛ مانند دلالت کلمه‌ی «صعید» و «کعب» و

ب: دلالت‌های عامی که صلاحیت دارند عنصری مشترک در فرایند استنباط در ابواب مختلف فقه قرار گیرند؛ مانند «دلالت امر بر وجوب».

آنچه به بحث اصولی ما مربوط می‌شود، قسم دوم است. بنابراین بحث ما در آینده فقط درباره دلالت‌های عامه خواهد بود.

امر و نهی

منظور از امر گاهی ماده امر، - یعنی کلمه‌ی «امر» و مشتقات آن است [که از «الف، میم، راء» تشکیل شده است؛] مانند «أَمُرُكَ بِالصَّلَاةِ؛ من تو را به نماز امر می‌کنم» و گاهی منظور از آن، صیغه امر است؛ مانند «صَلِّ؛ نماز بخوان». بر این اساس یکبار باید در ماده امر بحث نمود و یکبار در صیغه امر.

ماده امر

ماده امر از حیث لغت، مشترک لفظی است و معانی متعددی - مانند شیء، حادثه و غرض - دارد و یکی از معانی آن، «طلب» است. بنابراین تعیین معنای طلب از بین سایر معانی آن، به قرینه نیاز دارد؛ مانند مثال سابق، یعنی «أَمُرُكَ بِالصَّلَاةِ». منظور از طلب - که گفته شد: لفظ امر برای طلب وضع شده است - هر طلبی از جمله طلب تکوینی، مانند طلب شخص تشنه، نمی‌باشد؛ بلکه مقصود خصوص طلب تشریحی صادر از شخص عالی است؛ حال یا واقعاً عالی باشد یا تظاهر به علو کند. [به عبارت دیگر: اینکه گفته شد: یکی از معانی امر، طلب است، مطلق طلب منظور نیست؛ بلکه مقصود نوع خاصی از طلب - یعنی طلب تشریحی عالی - می‌باشد؛ لذا طلب انسان تشنه که به دنبال است و تکویناً آن را طلب می‌کند از معنای لفظ امر خارج است.]

سؤال: آیا لازم است که طلب، طلب وجوبی باشد یا اگر طلب استجابی باشد هم کفایت می‌کند؟

پاسخ: برخی گفته‌اند: لفظ امر مختص به طلب وجوبی است و برای اثبات آن به امور زیر استناد کرده‌اند:

۱. آیه شریفه: ﴿فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ﴾ همانا کسانی که با امر او مخالفت می‌کنند، باید بر حذر و بیمناک باشند.

بیان استدلال: آیه مذکور بر این دلالت دارد که امر به معنای طلب وجوبی است؛ زیرا اگر بر طلب استحبابی هم دلالت می‌کرد، با اطلاقش، موضوع برای «حذر از مخالفت با آن» قرار نمی‌گرفت. [به عبارت دیگر: مخالفت با امر، به صورت مطلق موضوع برای حذر از عقاب واقع شده است و با توجه به اینکه عقاب فقط به مخالفت با طلب وجوبی تعلق می‌گیرد، لذا لفظ امر شامل طلب استحبابی نمی‌شود و الا اگر شامل آن نیز می‌بود، می‌بایست در آیه لفظ امر با قرینه آورده میشد و طلب وجوبی معین میگردید.]

۲. روایت نبوی ﷺ که می‌فرماید: «لَوْلَا أَنْ أَشَقَّ عَلَى أُمَّتِي لَأَمَرْتُهُمْ بِالسَّوَاكِ؛ اگر بر اتم سخت نمی‌بود و مشقت نداشت، هر آینه آنها را به مسواک کردن امر می‌کردم».

بیان استدلال: این روایت نیز بر این دلالت دارد که لفظ امر فقط شامل طلب وجوبی می‌شود؛ زیرا اگر امر، شامل طلب استحبابی نیز می‌بود، هرگز مستلزم مشقت نمی‌بود؛ چنانکه ظاهر حدیث این است. [به عبارت دیگر: اگر مقصود از امر، طلب استحبابی باشد، مشقتی لازم نمی‌آید؛ زیرا مکلف آزاد است انجام دهد یا ترک کند. پس طلب وجوبی است که چون همراه با الزام است، می‌تواند مشقت به همراه داشته باشد.]

۳. تبادر: به این معنا که از امر مولی، وجوب - یا طلب وجوبی - به ذهن متبادر می‌شود؛ یعنی زمانی که مولی مثلاً می‌گوید: «أَمُرُّكَ بِفُلَانٍ» از لفظ امر طلب وجوبی به ذهن متبادر می‌شود و تبادر، علامت حقیقت است.

صیغه امر

برای صیغه امر نیز معانی متعددی ذکر شده است؛ مانند طلب، تمنی، ترجیحی و

تهدید و ...

ولی اینکه معانی مذکور، معانی موضوع^{له} صیغهی امر قرار داده شده‌اند در حقیقت خلط بین مدلول تصدیقی و مدلول تصویری این صیغه است؛ زیرا صیغه امر، فقط یک مدلول تصویری دارد که «نسبت طلبی» یا «نسبت ارسالی» می‌باشد. البته طلب و ارسال مذکور، نفس مفهوم طلب یا ارسال به مفهوم اسمی‌شان نمی‌باشد. در حلقه اولی این مطلب را توضیح دادیم.

صیغه امر علاوه بر مدلول تصویری، مدلول تصدیقی جدّی نیز دارد که با ظهور حالی ثابت می‌شود؛ یعنی استعمال این صیغه، از داعی و انگیزه‌ای که در نفس متکلم وجود داشته و او را وادار به استعمال آن کرده است، پرده برمی‌دارد و آن داعی، گاهی طلب، گاهی ترجی، گاهی تهدید و... می‌باشد.

بنابراین مدلول تصویری در جمیع تقادیر واحد است و آن نسبت طلبی یا ارسالی می‌باشد و اختلاف و تفاوت، در داعی و انگیزه است که مدلول تصدیقی صیغه می‌باشد. آنچه گفته شد طبق مبنای مختار ما بود.

اما بنا بر مسلک تعهد، صیغه امر مدلول تصویری ندارد؛ بلکه فقط مدلول تصدیقی دارد. طبق این مبنا لازم می‌آید که معانی صیغه امر، با تعدد دواعی و انگیزه‌ها، متعدد شود.

ظاهر صیغه امر این است که داعی و انگیزه برای انشاء آن، «طلب» بوده است، نه دواعی و انگیزه‌های دیگر؛ زیرا روشن است که اگر صیغه امر برای «نسبت طلبی» وضع شده باشد، طلب نزدیک‌ترین داعی به مدلول صیغه - یعنی نسبت طلبی - می‌باشد. ظاهر هر کلامی نیز این است که داعی و انگیزه آن، همان چیزی است که به مدلول آن کلام نزدیک‌تر است.

اما اگر صیغه امر برای «نسبت ارسالی» وضع شده باشد، واضح است که ارسال حقیقی، فقط از داعی و انگیزه طلب نشأت می‌گیرد، نه دیگر دواعی و انگیزه‌ها؛ لذا به مقتضای ظهور کلام، متعین می‌شود که داعی و انگیزه از انشاء صیغه امر، طلب بوده است.

[امر ارشادی]

گاهی اوقات انگیزه و داعی برای انشاء صیغه امر، این است که از یک حکم دیگر خبر داده شود؛ به عبارت دیگر: داعی و انگیزه انشاء صیغه امر، «قصد اخبار از یک حکم دیگر» است، نه قصد طلب. برای نمونه در مثال «اغْسِلْ ثَوْبَكَ مِنَ الْبَوْلِ» داعی و انگیزه، طلب غسل و شستن لباس نیست؛ زیرا اگر مکلف لباسش که با بول نجس شده است را نشوید، قطعاً گناه نکرده و عاصی محسوب نمی‌شود؛ بلکه داعی و انگیزه بیان دو مطلب ذیل است:

الف: لباس در ملاقات با بول، نجس شده است.

ب: آن لباس با شستن، پاک و طاهر می‌شود.

هر یک از دو حکم مذکور، حکمی وضعی هستند و صیغه امر در این حالت، «امر ارشادی» نامیده می‌شود؛ زیرا صیغه امر در این حالت، مکلف را به دو حکم مذکور ارشاد می‌کند.

[دلالت صیغه امر بر وجوب]

همان‌گونه که در بحث ماده امر گفته شده است: ماده امر بر طلب وجوبی دلالت می‌کند؛ همچنین در صیغه امر هم گفته شده است: این صیغه، بر طلب وجوبی دلالت می‌کند. به این معنا که: صیغه امر بر نسبت ارسالی که از اراده لزومی نشأت گرفته است، دلالت می‌کند و دلیل آن، تبادر است؛ یعنی از صیغه امر، وجوب متبادر است.

باید توجه نمود: الفاظی غیر از صیغه امر نیز گاهی برای افاده طلب استعمال می‌شوند که دو صورت دارند:

الف: یا با دخول «لام» امر است؛ مانند «لِيُصَلِّ زَيْدٌ» در این صورت افاده طلب بدون عنایت و مجازیت خواهد بود.

ب: یا بدون دخول «لام»، است؛ [مانند اینکه شخصی از امام علیه السلام در مورد لباس کسی که با بول ملاقات کرده است یا کسی که رکنی از ارکان نماز را به جا نیاورده سؤال می‌کند] و امام می‌فرماید: «يَغْتَسِلُ» و «يُعِيدُ». لباسش را غسل می‌دهد و نماز را اعاده می‌کند. در این صورت افاده طلب با عنایت خواهد بود؛ زیرا طبیعت جمله در این صورت، خبری است و در طلب، استعمال شده است.

در صورت اول، همان‌طور که صیغه امر بر وجوب دلالت می‌کرد، صیغه همراه با «لام» نیز بر وجوب دلالت می‌کند و در دلالت صورت دوم بر وجوب، اختلاف وجود دارد که سخن در مورد آن در حلقه ثالثه خواهد آمد.

دلالت‌های دیگر برای امر

دانستیم که امر بر طلب و جویی دلالت می‌کند. در اینجا دلالت‌های دیگری برای امر وجود دارد که مورد بحث واقع شده‌اند:

۱. امری که پس از حرمت یا توهم حرمت صادر شود: اگر امر پس از حرمت یا احتمال حرمت وارد شود، [یعنی چیزی حرام باشد یا احتمال حرمت آن وجود داشته باشد، سپس مولی به آن امر کند، در اینکه امر مذکور بر چه چیزی دلالت می‌کند اختلاف شده است:]

برخی گفته‌اند: چنین امری صرفاً بر نفی حرمت دلالت دارد، نه بیشتر؛ [یعنی نه بر وجوب دلالت دارد و نه بر استحباب.]

اما صحیح آن است که بگوییم: مدلول تصویری - یعنی نسبت طلبی - به جای خود باقی است؛ لکن مدلول تصدیقی، بین طلب جدی و نفی تحریم مردد است؛ لذا اجمال به وجود آمده است.

۲. دلالت امر بر وجوب قضاء: اگر امر، موقت باشد و در داخل وقت امتثال انجام نشود، آیا آن فعل امر، بر وجوب قضاء هم دلالت می‌کند یا خیر؟

مناسب آن است که بگوییم: دو حالت متصور است:

الف: اگر امر به شیئی موقت، به «امر واحدی به انجام فعل در داخل وقت» باز گردد، در این صورت هنگام انتهاء و پایان رسیدن وقت، امر مذکور، ساقط می‌شود و قضاء به امر جدید نیاز دارد.

ب: اگر امر به شیئی موقت، به دو امر باز گردد: یکی امر به خود آن فعل به صورت مطلق و امر دیگر به انجام آن در داخل وقت، در این صورت هنگام پایان وقت، امر دوم ساقط می‌شود و امر اول به حال خود باقی می‌ماند. لذا وجوب قضاء توسط همان امر سابق ثابت می‌شود و به امر جدید نیازی نیست.

از آن جهت که ظاهر امر به فعل موقت، وحدت آن - یعنی حالت اول - است، لذا تعدد آن - یعنی حالت دوم - به قرینه نیاز دارد و نتیجه این می‌شود که وجوب قضاء به امر جدید نیاز دارد.

۳. امر به امر به شیئی: در اینجا اختلاف است که آیا امر به امر به فعلی، بر امر به آن فعل به صورت مستقیم دلالت می‌کند یا خیر؟ برای مثال اگر مولی زید را امر کند که او خالد را به چیزی امر کند، آیا از این امر به امر، امر مباشر و مستقیم مولی به خالد استفاده می‌شود؟

اگر بگوییم: از امر به امر به شیئی، امر مستقیم مولی به آن شیئی استفاده می‌شود، چنانچه خالد قبل از اینکه زید او را امر کند، به امر مولی مطلع گردد، واجب است که آن فعل را انجام دهد.

اگر بگوییم: از امر به امر به شیئی، امر مستقیم به خود آن شیئی استفاده نمی‌شود، بلکه صرفاً وجوب امر کردن بر زید ثابت می‌شود، نه اینکه خود مولی نیز به خالد امر کرده باشد، در این صورت اگر خالد بدون اینکه زید او را امر کند، از امر مولی مطلع گردد، واجب نیست فعل را انجام دهد.

مثال فقهی این مسئله: شارع، ولی کودک را امر می‌کند که فرزندش را به نماز امر کند.

اگر مبنای اول را بپذیریم، امر به ولی، امر به صبی و کودک به نماز می‌باشد؛ هر چند امر مذکور به صورت استحبابی باشد. ولی در صورت دوم - یعنی امر به ولی، امر خود صبی به نماز نباشد - نماز بر عهده کودک نیست، نه وجوباً و نه استحباباً.

ماده نهی و صیغه آن

همان‌طور که امر ماده‌ای دارد و صیغه‌ای، نهی نیز ماده و صیغه‌ای دارد. منظور از صیغه نهی، افعالی مانند «لَا تَكْذِبْ» است.

ماده نهی، بر زجر - یعنی منع و باز داشتن - با مفهوم اسمی‌اش دلالت می‌کند؛ لذا کلمه «أَنْهَأَكَ» و «أَزْجُرُكَ» به یک معنا هستند.

صیغه نهی، بر زجر به صورت معنای حرفی - یعنی نسبت زجری - دلالت می‌کند.

در اینجا اختلاف است که آیا مفاد نهی، طلب ترک است که یک امر عدمی است، یا اینکه مفاد نهی، طلب کف و خودداری است که یک امر وجودی است؟ برخی برای اثبات صورت اول این‌گونه استدلال کرده و گفته‌اند: از نظر عرف، کسی که به هر نحوی، ترک فعل از او حاصل شود، بدون اینکه کف نفس کرده باشد از بابت نهی، عاصی و گناهکار به حساب نمی‌آید. [یعنی فرض کنیم نهی وجود دارد و شخصی بدون علم و آگاهی و... فعل منهی را انجام ندهد، در نتیجه مفهوم ترک بر او صادق است؛ هر چند که نمی‌توان گفت، کف نفس کرده است؛ زیرا کف نفس به علم و توجه و التفات نیاز دارد که مکلف با توجه به این اموز، خود را از انجام فعل منهی باز دارد. حال کسی که ترک بر او صادق باشد، چه ملتفت باشد و چه نباشد، عرف او را به خاطر اینکه کف نفس نکرده، عاصی

نمی‌داند. بلکه عرف می‌گوید: همین مقدار که ترک بر او صادق است، برای عدم عصیان کفایت می‌کند.

برخی برای اثبات صورت دوم این‌گونه استدلال کرده و گفته‌اند: ترک، امر غیر مقدوری است؛ زیرا ترک، از ازل ثابت بوده است؛ لذا امکان ندارد که طلب به آن تعلق بگیرد. [یعنی از آنجا که ترک از سنخ امور عدمی است و عدم نیز ازلی است، تعلق طلب به آن، طلب حاصل یا اعدام معدوم است که برای مکلف محال و غیرمقدور می‌باشد].

جواب این استدلال واضح است؛ زیرا ترک هر چند ازلی است، اما از حیث بقاء تحت قدرت ملکف بوده و امر مقدوری می‌باشد. [یعنی باقی ماندن آن ترک یا انقطاع آن، مقدور ملکف است؛ لذا می‌تواند آن را ترک کند تا عدم ازلی ادامه داشته باشد و می‌تواند آنرا انجام دهد و عدم ازلی را منقطع کند؛] لذا تعلق تکلیف به آن ممکن می‌باشد.

[مختار مصنف] صحیح، آن است که هر دو وجه مذکور باطل هستند؛ یعنی نهی، نه طلب ترک است و نه طلب کف نفس. بلکه نهی در ماده نهی، به معنای زجر و منع به مفهوم اسمی آن است و در صیغه نهی، به معنای زجر و منع به مفهوم حرفی آن است و وقتی مفاد آن زجر و منع باشد، بدیهی است که مُتَعَلِّق آن، فعل است، نه ترک.

روشن است که نهی - چه ماده نهی و چه صیغه نهی - بر این دلالت دارد که زجر و منع به درجه تحریم است. دلیل آن نیز تبادر است.

قاعده احترازیت قیود

قید حکم، دارای اشکال و انحاء متفاوتی است:

۱. گاهی قید، مُتَعَلِّقُ حَکْمِ است؛ مانند «اکرام» در «أَكْرِمِ الْفَقِيرَ». [زیرا اکرام، متعلق و جوب - یعنی حکم - است و وجوب به آن تعلق گرفته است و قید حکم و وجوب به شمار می‌رود].

۲. گاهی قید، موضوع برای حکم است؛ مانند «الفقیر» در مثال بالا. [زیرا آنچه که وجوب اکرام بر آن بار شده است، «الفقیر» است].

۳. گاهی قید، شرط است؛ مانند «زوال» در مثال «إِذَا زَالَتِ الشَّمْسُ فَصَلِّ». [زیرا زوال شمس در این جمله شرط و قید برای وجوب نماز است].

۴. گاهی قید، وصف موضوع است؛ مانند «الفقیر» در مثال «أَكْرِمِ الْإِنْسَانَ الْفَقِيرَ». [زیرا در این مثال، «الانسان» موضوع حکم است و «الفقیر» وصف و قید برای آن است]. در تمام این موارد، قید به اقتضای مراد استعمالی - یعنی هر چیزی را که متکلم استفاده کرده و در کلام آورده است، قصد اخطار معنای آنرا داشته - دخیل در حکم است و از مدخلیت آن در مراد استعمالی، مدخلیت آن در مراد جدی نیز معلوم می‌شود؛ زیرا ظاهر حال هر متکلم عرفی این است، هر قیدی که در مراد استعمالی خود می‌آورد، آن قید در مراد جدی او نیز دخیل است. یعنی: «هر چیزی را که می‌گویند، حقیقتاً آن را اراده کرده است.»

این همان چیزی است که می‌توان آنرا اصطلاحاً «قاعده احترازیت قیود» نامید؛ یعنی هنگامی که گفته می‌شود: «أَكْرِمِ الْإِنْسَانَ الْفَقِيرَ» از آن جهت که «فقر» در مرحله کلام و مراد استعمالی دخیل است، در مرحله مراد جدی نیز دخیل می‌باشد؛ لذا اگر شخص، فقیر نباشد وجوب، شامل او نمی‌شود.

باید بر این نکته تأکید کنیم: نهایت چیزی که با قاعده احترازیّت قیود ثابت می‌شود، این است که: حکمی که متکلم آنرا بیان کرده است و می‌توان نام شخص حکم را بر آن نهاد، یک حکم ضیق است که «شخص غیر فقیر» را شامل نمی‌شود؛ ولی این منافاتی ندارد که حکم دیگری [یعنی وجوب اکرام دیگری] با یک ملاک دیگر - مانند عالم بودن فقیر - برای «شخص غیر فقیر» ثابت باشد.

بنابراین: قاعده احترازیّت قیود، ثابت می‌کند که شخص حکم، ضیق است و این قاعده بیش از این دلالتی ندارد. [یعنی دلالت ندارد که طبیعی حکم از شخص غیر فقیر متفی است].

اطلاق و تقیید

اگر شما طبیعتی - برای مثال طبیعت انسان - را تصور کنید، دو حالت وجود خواهد داشت:

الف: گاهی طبیعت انسان را همراه یک وصف معین - مانند عدالت - لحاظ و تصور می‌کنید. این عمل شما «تقیید» است.

ب: گاهی طبیعت انسان را بدون اینکه همراه آن وصفی وجود داشته باشد، لحاظ و تصور می‌کنید. در این صورت عمل شما «اطلاق» است.

بنابراین، تقیید، «لحاظ خصوصیتی زائد بر طبیعت» است و اطلاق، «عدم لحاظ خصوصیتی زائد بر طبیعت» است.

اطلاق و تقیید هر دو در طبیعت مشترک هستند، با این تفاوت که در یکی، همراه طبیعت یک امر وجودی - یعنی خصوصیت - لحاظ می‌شود، ولی در دیگری، طبیعت به یک امر عدمی، - یعنی عدم لحاظ خصوصیت - مقترن است.

[اختلاف در اسماء اجناس]

بین اصولیون اختلاف واقع شده است که آیا اسماء اجناس، برای ذات طبیعت که جامع بین طبیعت مطلقه و طبیعت مقیده است و شامل هر دو می‌شود، وضع شده‌اند، یا اینکه برای طبیعت با قید اطلاق و عدم لحاظ قید [یعنی طبیعت مطلقه] وضع شده‌اند؟

بر دو احتمال مذکور دو امر مترتب شده است:

۱. بنا بر احتمال اول، استعمال اسم جنس در مقید، به برکت قاعده تعدد دال و مدلول، به گونه‌ی حقیقت است و بنا بر احتمال دوم، مجاز می‌باشد؛ زیرا اسم جنس در «طبیعت مطلقه» که معنای موضوعی آن است، استعمال نشده است.

۲. اگر مثلاً کلمه «انسان» موضوع برای حکمی واقع شود و ما ندانیم که حکم برای «طبیعت مطلقه» ثابت است یا برای حصه خاصی از آن طبیعت، طبق احتمال دوم، این امکان وجود دارد و می‌توان اطلاق به وسیله دلالت وضعیه ثابت نمود؛ زیرا اطلاق در معنای موضوعی «انسان» اخذ شده است؛ لذا قاعده احترازی قیود صادق خواهد بود و ثابت می‌شود، قیدی که متکلم در کلام خود آورده، در مراد جدی‌اش دخیل است و در نتیجه ثابت می‌شود که مراد جدی متکلم، اطلاق بوده است.

اما طبق احتمال اول، از آن جهت که اطلاق، قید مدلول و معنای کلمه‌ی «انسان» نیست، برای اثبات اطلاق باید به «قرینه حکمت» تمسک جست. [مختار مصنف] احتمال اول صحیح است؛ زیرا وجدان حکم می‌کند که استعمال اسم جنس در مقید، مجاز نیست و این حکم وجدان، مؤید صحت احتمال اول و بطلان احتمال دوم است.

بنابراین باید برای اثبات اطلاق، به قرینه حکمت تمسک جست. حقیقت قرینه حکمت، به «ظهور حال متکلم در اینکه با کلام خود در مقام بیان تمام مقصود جدی‌اش است» بر میگردد. لذا از آن جهت که مثلاً قید «عدالت» را ذکر نکرده، بنابراین در مراد جدی او دخیل نبوده و نیست. این ظهور حالی با آن ظهور حالی که قاعده احترازی قیود مستند به آن بود، تفاوت دارد؛ زیرا قاعده احترازی قیود، به ظهور حال متکلم در اینکه «آنچه را گفته است، اراده کرده است» مستند است.

اما قرینه حکمت، به ظهور حال متکلم در اینکه «آنچه را نگفته است، اراده نکرده است» مستند است.

اشکال: برخی به احتمال اول که ما آنرا صحیح دانستیم، اشکال کرده و گفته‌اند: طبق احتمال اول، متکلم هیچ یک از اطلاق و تقييد را بیان نکرده است؛ زیرا اطلاق

و تقیید هر دو از مدلول لفظ خارج هستند. با وجود این، چه چیزی اطلاق را در

برابر تقیید، معین می‌کند؟

پاسخ: مقتضای ظهور حال متکلم این است، تمام آنچه که ملاحظه می‌کند را باید بیان کند. اما اموری را که ملاحظه نکرده و مورد توجه او نبوده، به بیان نیازی ندارد. بنابراین اگر مراد و مقصود او مقید باشد، لازم‌آش این است که او قطعاً قید را ملاحظه کرده است؛ لذا باید با کلام خود آن قید را بیان کند. اما اگر مراد و مقصود متکلم اطلاق باشد، در این صورت او قیدی را ملاحظه نکرده است؛ نه اینکه عدم قید را ملاحظه کرده باشد. لذا نیازی نیست آنرا با کلامش بیان کند؛ یعنی لازم نیست بگوید: من عدم فلان قید را ملاحظه کرده‌ام.

خلاصه بحث

بنابر احتمال اول، ما برای اثبات اطلاق از قرینه حکمت کمک می‌گیریم؛ ولی بنابر احتمال دوم از قاعده احترازیت قیود کمک می‌گیریم. در اینجا یک تفاوت علمی بین دو احتمال مذکور وجود دارد و آن تفاوت علمی زمانی روشن می‌شود که کلام به چیزی مقرر شود که موجب ظهور حال متکلم در اینکه در مقام بیان تمام مراد جدی خود است، مختل شود. [برای مثال فرض کنیم که از خارج ثابت شود، شارع در مقام تقیه است، لذا نمی‌خواهد تمام مراد خود را بیان کند.] در این صورت نمی‌توان برای اثبات اطلاق، قرینه حکمت را جاری نمود؛ زیرا ظهور حالی که به حسب فرض قرینه حکمت مستند به آن است، مختل شده است؛ در حالی که وجود قرینه مذکور، طبق قاعده احترازیت قیود، به اطلاق کلام ضرری وارد نمی‌کند. [زیرا طبق این قاعده، اطلاق، مدلول خود لفظ است نه ظهور حال متکلم و لفظ هم کما کان بر اطلاق خود باقی می‌ماند.]

اطلاق شمولی، بدلی، افرادی و احوالی

اطلاقی که توسط قرینه حکمت ثابت می‌شود، چند صورت دارد:

۱. گاهی اطلاق شمولی است؛ یعنی اطلاق، مقتضی شمول حکم نسبت به جمع افراد و مصادیق طبیعت است؛ مانند: «لا تُكذِب» [که جمع مصادیق کذب مشمول نهی می‌شوند].

۲. گاهی اطلاق بدلی است؛ به این معنا که در امتثال حکم، ایجاد بعضی از افراد طبیعت کفایت می‌کند؛ مانند: «صَلِّ».

۳. گاهی اطلاق افرادی است؛ یعنی حکم به افراد تعلق گرفته است و اطلاق به لحاظ افراد است.

۴. گاهی اطلاق احوالی است؛ یعنی اطلاق به احوال و حالات تعلق گرفته است و به لحاظ حالات آن است؛ مانند: «اَكْرَمُ زَيْدًا» در این مثال، اطلاق افرادی وجود ندارد؛ لکن به لحاظ حالات مختلف «زید» اطلاق وجود دارد.

اطلاق در معانی حرفی

پیش از این دانستیم: دسته‌ای از معانی، اسمی و دسته‌ای از معانی، حرفی هستند و همچنین دانستیم، هیئت‌ها، بر معنای حرفی دلالت می‌کنند.

تردیدی در این نیست که در معنای اسمی امکان اجرای قرینه حکمت وجود دارد و می‌توان در معانی اسمی، قرینه حکمت را جاری نمود. اما در امکان اجرای قرینه حکمت به لحاظ معنای حرفی، اختلاف و بحث واقع شده است. برای مثال اگر مولی بگوید: «اَكْرَمُ زَيْدًا» مفاد هیئت «اَكْرَم» - به گونه نسبت طلبی - وجوب می‌باشد؛ حال اگر ما در اطلاق این وجوب، برای جمع حالات یا اختصاص آن به بعضی از حالات شک کنیم، [یعنی شک کنیم که آیا وجوب مطلق است و جمیع حالات را شامل می‌شود یا مختص به بعضی

از حالات است] آیا برای اثبات اطلاق وجوب، می‌توانیم به قرینه حکمت تمسک کنیم یا خیر؟
 پاسخ: آری، می‌توان به قرینه حکمت تمسک نمود؛ به عبارت دیگر: امکان تمسک به قرینه حکمت برای اثبات اطلاق در معنای حرفی وجود دارد که توضیح آن، در حلقه ثالثه خواهد آمد. إن شاء الله تعالی.

تقابل بین اطلاق و تقييد

اطلاق و تقييد گاهی در عالم ثبوت - یعنی با قطع نظر از کلام - مورد توجه و ملاحظه قرار می‌گیرند و گاهی در عالم اثبات - یعنی در عالم کلام و دلالت - ملاحظه می‌شوند. در هر دو صورت اطلاق و تقييد، رابطه تقابل دارند. اما سؤال این است که تقابل آنها از کدام نوع تقابل است؟

به لحاظ مقام اثبات: تقابل اطلاق و تقييد در مقام اثبات و کلام، قطعاً از نوع ملکه و عدم ملکه است؛ زیرا کلام، زمانی متصف به اطلاق می‌شود و کاشف از این است که مراد جدی متکلم، اطلاق است که برای متکلم، امکان مقید کردن یا مقید نکردن کلام، وجود داشته باشد؛ اما اگر امکان تقييد وجود نداشته باشد، کلام، دیگر نمی‌تواند متصف به اطلاق شود و اطلاق اثباتی [اطلاق موجود در کلام] نمی‌تواند کاشف از اطلاق ثبوتی باشد. بنابراین تقييد، ملکه و اطلاق، عدم ملکه می‌باشد.

به لحاظ مقام ثبوت: به لحاظ عالم ثبوت، طبق توضیحاتی که قبلاً دادیم مبنی بر اینکه اطلاق به معنای عدم لحاظ قید است، لذا اطلاق، یک امر عدمی است. با این وجود، احتمال اینکه تقابل بین آنها تقابل تضاد باشد، منتفی می‌شود و امر دائر بین تقابل تناقض و ملکه و عدم ملکه می‌شود. در حلقه ثالثه تحقیق این مطلب خواهد آمد.

حالات مختلف اسم جنس

اسم جنس سه حالت دارد:

۱. مُعَرَّف به الف و لام باشد؛ مانند: «الْبَيْع» در آیه شریفه: ﴿أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾^۱.
۲. نکره، یعنی مُنَوَّن به تنوین تنکیر باشد؛ مانند کلمه‌ی «رَجُلٌ» در «جِنِّی بِرَجُلٍ؛ مردی را نزد من بیاور».
۳. خالی از علامت تنکیر و تعریف باشد؛ مانند زمانی که مُنَوَّن به تنوین تمکُن یا مضاف باشد.

وضع و شکل طبیعی اسم جنس - یعنی دلالت بر طبیعت بدون هر گونه اضافه‌ای - در حالت سوم ثابت است؛ به خلاف حالت دوم که طعم تنکیر و حالت اول که طعم تعریف به آن خورانده شده است.

بنابراین آنچه ذکر کردیم مبنی بر اینکه اسم جنس به واسطه‌ی قرینه حکمت بر اطلاق دلالت می‌کند، فقط در حالت سوم محقق می‌شود؛ یعنی حالت سوم، مصداق واضح قرینه حکمت است.

اما در حالت دوم، حیثیت زائدی که برای اسم جنس حاصل شده و اسم جنس به سبب آن نکره شده است، حیثیت وحدت است؛ زیرا نکره، طبیعت به قید وحدت است و هنگامی که می‌گوییم: «أَكْرَمَ عَالِمًا» مفاد آن این است که فرد واحدی از افراد عالم - نه فرد معینی - را اکرام کن. این اطلاق همان چیزی است که به آن اطلاق بدلی گفته می‌شود.

اما در حالت اول حیثیت اضافی، حیثیت تعیین می‌باشد؛ زیرا الف و لام داخل بر آن، بر تعیین مدخولش و انطباق آن با یک صورت خاص و شناخته شده دلالت می‌کند و انطباق طبیعت بر صورت خاص و معروف:

۱. بقره، آیه ۲۷۵.

یا به این خاطر است که فعلاً حاضر است، همان طور که در عهد حضوری این چنین است.

یا به این جهت است که قبلاً ذکر شده است، همان طور که در عهد ذکری چنین است.
یا به جهت عهد ذهنی است که خاص و مختص به آن است، چنان که در عهد ذهنی این گونه است.

یا به جهت عهد ذهنی عام است؛ چنان که در لام جنس این چنین است؛ زیرا هر جنسی در ذهن، یک صورت معینی دارد. برای مثال «نار» [آتش]، در ذهن ما یک صورت ذهنی دارد و هنگامی که ما میگوییم: «نار»، بدون اینکه «الف و لام» بر آن داخل کنیم، بر ذات و ماهیت آتش دلالت می کند. اما هنگامی که میگوییم: «النَّارُ مُحْرِقَةٌ» - و مقصود از «الف و لام»، الف و لام جنس باشد - دخول «الف و لام» بر تطبیق مفهوم «النار» با صورت ذهنی آتش که در ذهن ما ثابت است، دلالت می کند، و مثل این است که متکلم قصد داشته بگوید: «تِلْكَ النَّارُ الَّتِي نَعْرِفُهَا فِي أَذْهَانِنَا مُحْرِقَةٌ؛ آن آتشی که ما در اذهان خود آنرا می شناسیم، مُحْرِق است». به همین جهت اسم جنس، به سبب دخول الف و لام جنس، معرفه می شود.

باید توجه کرد که اسم جنس در حالت دوم، برای اطلاق شمولی صلاحیت ندارد؛ زیرا اطلاق شمولی با قید وحدت منافات دارد؛ اما در حالت اول و سوم، برای اطلاق شمولی صلاحیت دارد؛ به همین جهت در آیه شریفه: ﴿أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾ و «طَعَامٌ زَيْدٌ جَيِّدٌ» امکان اجرای مقدمات حکمت برای اثبات اطلاق شمولی در کلمه «البيع» و «طعام» وجود دارد.

انصراف

گاهی اوقات، بین اسم جنس و حصه و مصداق خاصی از مصادیق آن، انس و ارتباطی خاص حاصل می شود. این ارتباط دو صورت دارد:

۱. گاهی اوقات ارتباط و انس مذکور، به سبب غلبه وجودی آن حصه و فرد است.

۲. گاهی اوقات ارتباط و انس بین آن دو، به سبب غلبه استعمال اسم جنس در آن حصه و فرد خاص است.

در صورت اول اطلاق به حال خود باقی می ماند؛ زیرا با توجه به اینکه برای لفظ، کثرت استعمالی در آن حصه و مصداق ثابت نشده است، انسی بین آن دو حاصل نمی شود تا مانع از اطلاق اسم جنس شود.

در حالت دوم دو فرض متصور است:

الف: گاهی اوقات فرض این است که غلبه و کثرت استعمال اسم جنس در حصه مذکور، به اندازه ای است که موجب وضع تعینی اسم جنس برای حصه مذکور می شود؛ حال یا با نقل یا بدون نقل.

ب: گاهی اوقات فرض این است که کثرت و غلبه استعمال، صرفاً موجب انس بین لفظ اسم جنس و آن مصداق خاص می شود، بدون اینکه وضع تعینی حاصل شود.

اما در حالت اول: اساساً و موضوعاً، مجالی برای تمسک به اطلاق وجود ندارد؛ زیرا فرض این است که اسم جنس با وضع تعینی، برای آن مصداق خاص وضع شده است و سایر مصادیق آن قطعاً از مدلولش خارج هستند.

امادر حالت دوم: امکان اثبات اطلاق به وسیله قرینه حکمت وجود ندارد؛ زیرا قرینه حکمت، متوقف بر این است که چیزی که صلاحیت قرینه بودن را دارد، وجود نداشته باشد و حال اینکه انس مذکور صلاحیت قرینه بودن را دارد. به همین دلیل گفته می شود: «انصراف ناشی از کثرت و غلبه وجود، مانع از تمسک به اطلاق نمی شود؛ به خلاف اطلاق ناشی از کثرت استعمال که مانع از تمسک به اطلاق می شود.»

اطلاق مقامی

اطلاق، گاهی اوقات، لفظی و گاهی اوقات، مقامی است.

تمام آنچه تاکنون گفته شد در مورد اطلاق لفظی بود و بر این فرض استوار بود که لفظی که از یک مفهوم حکایت می‌کند، وجود داشته باشد و در شمول آن مفهوم و تقید آن به قیدی شک شود و به واسطه‌ی اطلاق لفظ، اطلاق مفهوم در مقام ثبوت نیز ثابت شود.

اما در اطلاق مقامی، لفظ معینی که بخواهیم به اطلاق آن تمسک کنیم، وجود ندارد؛ بلکه مقصود، تمسک به اطلاق مقام است.

علاوه بر اینکه، قیدی که در اطلاق لفظی، مقصود نفی آن است، قید مفهوم است؛ اما قیدی که در اطلاق مقامی مقصود نفی آن است، قید مفهوم نیست. مانند اینکه فرض شود: امام علیه السلام شروع به بیان اجزاء نماز کنند و از بیان اینکه مثلاً سوره نیز جزء نماز است، سکوت کنند؛ در این صورت، سکوت - با توجه به اینکه امام در مقام بیان جمیع اجزاء است - کاشف از این است که مشکوک - یعنی سوره - جزء نماز نیست. شرط تمسک به اطلاق مقامی این است که احراز شود متکلم، در مقام بیان تمام اجزاء بوده است. [یعنی ثابت شود که متکلم قصد داشته، تمام اجزاء را بیان کند، نه بخشی از آنها را] و چنین احرازی تنها در صورتی ممکن است که قرینه‌ی خاصی وجود داشته باشد و دلالت کند متکلم، قصد بیان جمیع اجزاء را داشته است. اما در اطلاق لفظی اینگونه نیست؛ زیرا در اطلاق لفظی، می‌توان در مقام بیان بودن متکلم را توسط یک قاعده احراز کرد و آن اینکه: ظاهر حال هر متکلمی این است که قصد دارد با الفاظش، تمام مراد خود را بیان کند، نه بخشی از آنرا. اما در اطلاق مقامی، ظهور حالی کافی نیست، بلکه باید قرینه خاصی وجود داشته باشد و دلالت کند که متکلم قصد بیان جمیع اجزاء را داشته است.

برخی از تطبیقات قرینه حکمت

پیش از این دانستیم که امر، بر طلب و اینکه طلب، وجوبی است دلالت می‌کند، گاه‌ها برای اثبات وجوب به قرینه حکمت و اطلاق تمسک شده و به سه بیان تقریر شده است که توضیح آن در حلقه ثالثه خواهد آمد. إن شاء الله تعالی.

[اقسام طلب]

طلب دارای تقسیمات متعددی است:

مانند تقسیم آن به طلب نفسی و طلب غیری.

طلب نفسی عبارت است از اینکه: چیزی به جهت مصلحتی که در خود آن چیز وجود دارد، طلب شود و **طلب غیری** عبارت است از اینکه: چیزی به جهت غیرش، طلب شده باشد. [یعنی طلب آن شیء به خاطر خودش نیست؛ زیرا در آن مصلحتی نیست. بلکه مصلحت در امر دیگری است که متوقف بر آن شیء است؛ لذا آن شیء چون مقدمه برای یک امر دارای مصلحتی است، مطلوب است.]

و مانند تقسیم آن به **تعیینی** و **تخیری**:

طلب تعینی به این معنا است که چیزی به صورت معین طلب شود و **طلب تخیری**، عبارت است از اینکه یکی از اشیاء به صورت تخیری طلب شده باشد و اختیار انتخاب یکی از آنها به ملکف داده شده باشد.

و مانند تقسیم آن به **عینی** و **کفایی**:

طلب عینی عبارت است از اینکه چیزی از مکلف معین و خاص، طلب شده باشد و **طلب کفایی** عبارت است از اینکه چیزی از یکی از مکلفین علی البدل و به صورت بدلی، طلب شده باشد.

حال این امکان وجود دارد که به واسطه‌ی مقدمات حکمت و اطلاق، **نفسی**

بودن، **تعیینی بودن** و **عینی بودن** طلب اثبات شود، به این بیان که:

غیری بودن طلب، مقتضی این است که وجوب، مقید به زمانی شود که غیر واجب می شود.

تخیری بودن طلب، مقتضی تقیید وجوب به زمانی است که شیئی دیگر انجام نشود.

کفایی بودن طلب نیز مقتضی تقیید وجوب به زمانی است که شخص دیگر، فعل را انجام ندهد.

تمام این تقییدها به واسطه قرینه حکمت نفی می شوند و در نتیجه، مقابل آنها یعنی نفسی، تعیینی و عینی بودن طلب، ثابت می شود.

عموم

تعریف عموم

عموم عبارت است از شمولی که مدلول لفظ باشد و لفظ بر آن دلالت کند. [یعنی عمومیت و شمول، توسط یک لفظ خاص ایجاد شده باشد؛] مانند کلمه «كُلٌّ» در مثال «كُلُّ رَجُلٍ»؛ زیرا لفظ «كُلٌّ» به خودی خود و با قطع نظر از هر امر دیگری، بر عمومیت دلالت می‌کند و حکایت از آن دارد. این لفظ - لفظ «كُلٌّ» - با کلمه «العالم» در «أَكْرَمِ الْعَالِمِ» متفاوت است؛ زیرا هر چند کلمه «العالم» نیز مقتضی شمول و جوب اکرام برای جمیع افراد عالم است [و بر عمومیت دلالت می‌کند] لکن این عمومیت، مفاد لفظ «العالم» نمی‌باشد؛ زیرا این لفظ صرفاً بر اطلاق و عدم قید، دلالت می‌کند و لازمه اطلاق و عدم قید این است که حکم در مرحله فعلیت و تطبیق، بر جمیع افراد عالم منطبق شود [و حکم به تعداد افراد منحل شود] که در اصطلاح به آن اطلاق شمولی می‌گویند.

با این توضیحات روشن می‌شود که الفاظی مانند «عَشْرَه» [یعنی اسماء عدد] با اینکه تک تک افراد خود را شامل می‌شوند، اما لفظ عموم محسوب نمی‌شوند؛ زیرا ماهیت و ذات «عَشْرَه» مقتضی شمول نسبت به افرادش است - همان‌طور که ذاتش اقتضا دارد به دو قسمت مساوی تقسیم شود - و این عمومیت و شمول، عمومیتی نیست که لفظ «عَشْرَه» بر آن دلالت کند. [خلاصه: طبیعت اسم عدد این است که بر تک تک افرادش دلالت کند، نه اینکه وضع شده باشد تا بر عمومیت نسبت به افرادش دلالت کند. به عبارت دیگر، دلالت لفظ «عَشْرَه» بر افرادش ذاتی است، نه اینکه به اعتبار واضح باشد.]

ادوات عموم و چگونگی دلالت آنها

در اینجا اداتی وجود دارند که برای دلالت بر عموم وضع شده‌اند؛ مانند کلمه «کُلّ» و «جَمیع».

بحثی که در این مجال واقع شده است، این است که آیا عمومیت حکم نسبت به جمیع افراد و مصادیق مدخول این ادات، متوقف بر این است که ابتداءً مقدمات حکمت در مدخول آنها جاری شود تا اطلاق مدخول ثابت شود، یا اینکه خود همین ادات، عمومیت مدخولشان نسبت به جمیع افراد را ثابت می‌کنند، بدون اینکه به اجرای مقدمات حکمت نیازی باشد؟

جناب صاحب کفایه رحمته در کتاب شریف کفایة الاصول فرموده است: هر دو وجه از حیث عقلی، معقول و ممکن هستند؛ زیرا اگر این ادات برای دلالت بر عمومیت و شمول آنچه که از مدخولشان اراده شده است، وضع شده باشند، وجه اول [یعنی جریان مقدمات حکمت] متعین است؛ زیرا مراد از مدخول فقط با قرینه حکمت دانسته می‌شود. اما اگر برای عمومیت و شمول آن چیزی که صلاحیت دارد مدخول بر آن منطبق شود، وضع شده باشند وجه دوم [عدم نیاز به مقدمات حکمت] متعین است؛ زیرا مفاد مدخول، طبیعت است و طبیعت صلاحیت انطباق بر تمام افراد را دارد. لذا به واسطه‌ی ادات عموم بر آن افراد تطبیق داده می‌شود، بدون اینکه به اجرای مقدمات حکمت نیازی باشد.

ایشان سپس می‌فرماید و به حق هم فرموده‌اند: ظاهراً وجه دوم صحیح است. چه بسا بتوان از استظهار بالاتر رفت و بر بطلان وجه اول اقامه برهان نمود؛ به این بیان که: وجه اول مستلزم لغو و بیهوده بودن ادات عموم می‌شود؛ زیرا عمومیت مدخول ادات عموم، اگر به واسطه‌ی مقدمات حکمت ثابت شود، آنگاه ذکر ادات عموم، لغو و بیهوده خواهد بود.

شاید کسی بگوید: ادات عموم برای تأکید وارد شده‌اند؛ اما این سخن صحیح نیست؛ زیرا در مواردی که دو چیز در طول یکدیگر هستند [نه در عرض هم] تأکید یکی به واسطه‌ی دیگری، ممتنع است و در وجه اول فرض این است که دلالت ادات بر عمومیت و شمول در طول دلالت قرینه حکمت است؛ زیرا مفروض این است که دلالت ادات عموم، در طول ثبوت اطلاق توسط مقدمات حکمت است.

دلالت جمع مُعَرَّف به الف و لام

واضح است که اسم مفرد مُعَرَّف به الف و لام، بر عموم دلالت ندارد و شمولیتی که از آن استفاده می‌شود، به واسطه‌ی اطلاق ثابت می‌شود. همچنین اسم جمعی که خالی از الف و لام است، بر عموم دلالت نمی‌کند؛ لذا سخن فقط در جمع معرف به الف و لام است که ادعا شده بر عموم دلالت می‌کند. سخن در مورد دلالت جمع مُعَرَّف به الف و لام بر عمومیت، در دو مرحله واقع می‌شود:

مرحله اول: چگونه می‌توان در مقام ثبوت، دلالت بر عموم را تصور کرد؟ برای مثال آیا کلمه «الْعُلَمَاء» مجموعاً بر عموم دلالت می‌کند یا اینکه به واسطه‌ی برخی از اجزایش بر عموم دلالت می‌کند؟ صحیح آن است که کلمه مذکور به واسطه‌ی الف و لام بر عموم دلالت می‌کند؛ زیرا در جمع مُعَرَّف به الف و لام، سه دال وجود دارد:

۱. ماده جمع، که بر معنا دلالت می‌کند و مقصود، شمول و عمومیت آن معنا می‌باشد؛ مانند کلمه «العالم» ماده جمع در «الْعُلَمَاء» است.
۲. هیئت و وزن جمع [مانند هیئت فُعَلَاء در الْعُلَمَاء] که بر جمع دلالت می‌کند.
۳. الف و لام که بر شمول جمع نسبت به تمام افراد و مصادیق ماده، دلالت می‌کند.

مرحله دوم: چگونه می‌توانیم ثابت کنیم که الف و لام در مقام اثبات، بر عمومیت دلالت دارد؟ در این مجال چند نظریه وجود دارد:

۱. گاه ادعا می‌شود: الف و لامی بر جمع داخل می‌شود، همانند لفظ «کل» و «جمع» برای دلالت بر عموم، وضع شده است.
۲. گاهی گفته می‌شود: این الف و لام، - همانند الف و لامی که بر مفرد داخل می‌شود - برای تعیین مدخولش وضع شده است و با توجه به اینکه هیچ مرتبه‌ای از مراتب جمع وجود ندارد که افراد داخل در آن متعین باشند، [یعنی مثلاً این چهارتا یا آن چهارتا یا این پنج تا یا آن پنج تا وجود ندارد که الف و لام به آنها اشاره داشته باشد و جمع در آنها متعین شود] و فقط مرتبه نهایی جمع [یعنی مرتبه فراگیری که جمیع افراد را شامل می‌شود] باقی می‌ماند که الف و لام آنرا تعیین کند. لذا از بین مراتب جمع، فقط همین مرتبه نهایی، متعین است؛ زیرا این مرتبه تنها مرتبه‌ای است که در انطباق آن [بر افراد] و حدود شمولیت آن [نسبت به افراد] تردد و شکی وجود ندارد. به این ترتیب عموم ثابت می‌شود؛ اما نه به این دلیل که عمومیت، مدلول مباشر و مستقیم الف و لام است؛ بلکه از آن جهت که عمومیت از لوازم مدلول وضعی الف و لام - یعنی تعیین - می‌باشد. [یعنی الف و لام مباشرتاً برای دلالت بر تعیین وضع شده است و لازمه معنای تعیین، هنگامی که بر جمع داخل شود، این است که الف و لام آخرین مرتبه از مراتب جمع را تعیین کند؛ زیرا تنها مرحله‌ای است که در آن ترددی وجود ندارد و این همان معنای عموم است که لازمه مدلول وضعی الف و لام می‌باشد].

بر هر یک از این دو ادعا، اشکال و اعتراض شده است:

اعتراض به ادعای اول: ادعای مذکور مستلزم این است که استعمال الف و لام در عهد، یا مجازی باشد، زیرا در عهد، عمومی وجود ندارد. یا اینکه وضع در الف و لام از قبیل اشتراک لفظی باشد؛ یعنی الف و لام بین معنای عهد و معنای عموم

مشترک لفظی باشد که هر دو لازم، یعنی مجازیت و اشتراک لفظی - بعید به نظر می‌رسند.

اعتراض به ادعای دوم: صاحب کفایه به این ادعا این گونه اعتراض و اشکال کرده است که تعیین، همان‌گونه که در مرتبه نهایی جمع محفوظ است، در بقیه مراتب نیز محفوظ است [یعنی نمی‌توان گفت فقط در مرتبه نهایی جمع، تعیین ممکن است؛ بلکه در دیگر مراتب آن نیز ممکن است. لذا دلالت التزامی الف و لام بر عموم، مخدوش است. به عبارت دیگر، الف و لام چنین دلالت التزامی ندارد].

[نقد و نظر] گویا برداشت ایشان از تعیین، تعیین عدد بوده است. آری چنانچه مقصود از تعیین، تعیین عدد باشد، حق با ایشان است؛ زیرا هر مرتبه‌ای از مراتب جمع، از حیث عدد متعین است. [مثلاً مرتبه سه تا از مرتبه چهارتا متمایز بوده و متعین است] لکن مقصود از تعیین، تعیین آن افرادی است که در مرتبه جمع داخل هستند و چنین تعیینی فقط در مرتبه نهایی جمع وجود دارد که شامل جمیع افراد است [خلاصه اینکه اگر مقصود از تعیین، تعیین عدد باشد، حق با جناب صاحب کفایه است که در سایر مراتب جمع نیز تعیین ممکن است؛ زیرا مثلاً مرتبه سه تا معین و از مراتب دیگر متمایز می‌باشد و...؛ اما اگر مقصود، تعیین عدد نباشد بلکه تعیین افراد مقصود باشد، فقط زمانی تعیین متصور است که جمیع افراد داخل باشند. به عبارت دیگر، الف و لام بر آخرین مرتبه جمع اشاره داشته باشد].

با توجه به آنچه گفته شد، از خلال ادعای وضع الف و لام برای تعیین مدخولش، امکان دلالت الف و لام بر عموم در مقام ثبوت و همچنین امکان دلالت بر عموم در مقام اثبات معلوم و واضح شد.

مفاهیم

تعریف عام مفهوم

مدلول مطابقی کلام - مانند وجوب نماز جمعه در «صَلَاةُ الْجُمُعَةِ وَاجِبَةٌ». نماز جمعه واجب است - منطوق نامیده می‌شود. در صورتی که جمله مذکور دارای مدلول التزامی باشد آن مدلول التزامی، مفهوم است؛ لکن هر مدلول التزامی، مفهوم محسوب نمی‌شود؛ بلکه مفهوم، خصوص مدلولی است که «متضمن نفی حکمی باشد که در منطوق ثابت است.» برای نمونه: جملهی «صَلَاةُ الْجُمُعَةِ وَاجِبَةٌ» یا دلالت التزامی بر عدم وجوب نماز ظهر دلالت می‌کند؛ اما این عدم وجوب نماز ظهر، مفهوم به محسوب نمی‌شود. زیرا انتفاء وجوب ثابت در منطوق - یعنی وجوب جمعه - نیست؛ [بنابراین، مفهوم همان منطوق است با این تفاوت که حکم قضیه در آن مثلاً از اثبات به نفی تغییر می‌کند و همان حکمی که در منطوق به موضوع نسبت داده می‌شود، در مفهوم از آن موضوع نفی می‌شود.]

منشأ دلالت بر انتفاء حکم منطوق، این است که سنخ ربط خاصی که در منطوق میان حکم و قیود آن لحاظ شده است، به گونه‌ایست که اقتضا دارد هنگام انتفاء آن قیود، حکم نیز منتفی شود که توضیح آن در بحث ضابطه مفهوم خواهد آمد. همچنین، این گونه نیست که هر مدلولی که حکم منطوق در آن منتفی شود، مفهوم به حساب آید. بلکه زمانی به انتفاء حکم منطوق، مفهوم گفته می‌شود که طبیعی حکم، در آن منتفی شود. برای مثال وقتی گفته می‌شود: «إِذَا جَاءَ زَيْدٌ فَأَكْرَمَهُ» هنگامی که زید آمد او را اکرام کن اگر از آن فهمیده شود که اگر زید نیامد، اکرام او به طور کلی و با هر ملاک دیگری به غیر از آمدن نیز - مانند اینکه

زید فقیر و یتیم و... باشد - منتفی است، در این صورت چنین انتفائی، مفهوم به حساب می آید.

اما اگر مثال مذکور فقط بر انتفاء وجوب اکرام مشروط به آمدن، دلالت کند، یعنی فقط بر انتفاء وجوب اکرامی که ملاکش «آمدن» است، دلالت کند، ولی بر انتفاء وجوب اکرام به جهت سایر ملاکها - مانند فقیر و هاشمی و عالم بودن و... - دلالت نداشته باشد، چنین انتفائی، از باب مفهوم نمی باشد؛ بلکه به جهت قاعده احترازیت قیود است. [یعنی طبق قاعده احترازیت قیود، قیود اخذ شده در کلام دلالت دارند که در صورت انتفاء قید، شخص حکم مقید نیز منتفی می شود؛ لذا با توجه به اینکه در مثال مذکور، وجوب اکرام مقید به آمدن شده است، در فرض انتفاء آمدن، خصوص وجوب اکرام مقید به آمدن - که شخص حکم است - منتفی می شود. بنابراین قاعده مذکور فقط بر انتفاء خصوص حکم مقید به قید و ملاک مذکور دلالت دارد؛ اما درباره وجوب اکرام های دیگر به ملاکات دیگر، مانند وجوب اکرام زید به خاطر علمش یا فقرش و... ساکت است. با اینکه در مفهوم، طبیعی حکم منتفی می شود؛ یعنی طبیعی اکرام به هر ملاکی که باشد، منتفی می شود.]

بر اساس آنچه گفته شد، مفهوم عبارت است از: انتفاء طبیعی حکم منطوق، در صورت انتفاء قیدی که مربوط به آن حکم است.

ضابطه و قانون کلی مفهوم

دانستیم که دلالت کلام بر مفهوم - یعنی انتفاء حکم هنگام انتفاء قید - به ربط خاصی نیاز دارد.

اکنون سؤال این است که: آن ربط خاص چیست؟

پاسخ: معروف و مشهور این است که آن ربط خاص، عبارت از دو رکن زیر

است:

رکن اول: اینکه ارتباط - برای مثال ارتباط بین جزاء و شرط در جمله شرطیه

- از قبیل ارتباط معلول به علت منحصراًش باشد که یک ارتباط علی لزومی انحصاری است. زیرا اگر ارتباط این‌گونه نباشد، بلکه ارتباط بین شرط و جزاء، اتفاقی و بدون لزوم باشد، یا ارتباط به همراه لزوم باشد، ولی علیت بین شرط و جزاء برقرار نباشد یا اینکه ارتباط به نحو علیت باشد، اما علیت منحصراً نباشد [یعنی شرط، علت منحصراً برای جزاء نباشد،] با انتفاء شرط، جزاء منتفی نخواهد شد. زیرا این امکان وجود دارد که جزاء به جهت علت دیگری وجود داشته باشد. رکن دوم: آن چیزی که به علت منحصراً مرتبط شده، طبیعی حکم باشد، نه شخص حکم؛ زیرا اگر شخص حکم به علت منحصراً ارتباط داده شده باشد، با انتفاء علت، طبیعی حکم منتفی نمی‌شود؛ بلکه شخص حکم منتفی می‌شود و پیش از این دانستیم که مفهوم، انتفاء طبیعی حکم است.

رکن دوم تام و صحیح است؛ ولی رکن اول به دو دلیل مردود است:

۱. ثبوت مفهوم، متوقف بر این نیست که مثلاً شرط، علت تامه برای حکم باشد؛ بلکه همین مقدار که شرط، جزء علت منحصراً باشد نیز کفایت می‌کند. بنابراین مهم، انحصار است نه علیت تامه.

۲. برای ثبوت مفهوم در مثلاً جمله شرطیه، همین مقدار که این جمله بر توقف دلالت کند - یعنی دلالت داشته باشد که جزاء، متوقف بر شرط است - کفایت می‌کند؛ هر چند که شرط، علت یا جزء علت نباشد و بین آن دو، لزومی وجود نداشته باشد. به همین جهت اگر کسی مثلاً بگوید: وجوب اکرام متوقف بر مجبئ است، ما از آن - با قطع نظر از اینکه لزوم مبتنی بر علیت انحصاری وجود دارد یا خیر - مفهوم را استفاده می‌کنیم.

بنابراین اگر جمله شرطیه برای «توقف جزاء بر شرط» وضع شده باشد، همین مقدار برای استفاده مفهوم، کفایت می‌کند و دلالت آن بر مفهوم، متوقف بر وجود لزوم علی و انحصاری بین جزاء و شرط نیست. به عبارت دیگر، تنها راه استفاده

مفهوم این نیست که بین شرط و جزاء، لزوم علیّی انحصاری وجود داشته باشد. بلکه راه دیگری نیز وجود دارد و آن، دلالت جمله شرطیه بر توقف جزاء بر شرط است؛ هر چند توقف، اتفاقی باشد.

مفهوم شرط

در اینکه جمله شرطیه بر ربط جزاء به شرط دلالت دارد، هیچ شک و شبهه‌ای وجود ندارد. اما در اینکه چه چیزی بر این ربط دلالت می‌کند، اختلاف شده است. معروف و مشهور این است که ادات شرط برای افاده ربط مذکور وضع شده‌اند؛ اما محقق اصفهانی رحمته الله معتقد است چیزی که بر ربط مذکور دلالت می‌کند، هیئت جمله شرطیه است که از ترتب جزاء بر شرط [یعنی اینکه جزاء در کلام مترتب بر شرط شده است] حاصل شده است.

به هر جهت، ربط مذکور به تنهایی برای اثبات مفهوم کفایت نمی‌کند؛ بلکه طبق آنچه در ضابطه مفهوم گفته شد، باید دو امر ثابت شوند:

۱. ثابت شود چیزی که معلق بر شرط شده است، طبیعی حکم است، نه شخص

حکم.

۲. ثابت شود که شرط، علت منحصره برای جزاء است.

امر اول: گاهی برای اینکه اثبات شود چیزی که بر شرط معلق شده است، طبیعی حکم است، به اطلاق و قرینه حکمت در مفاد هیئت جزاء تمسک می‌شود. برای مثال در جمله «إِذَا جَاءَ زَيْدٌ فَأُكْرِمُهُ» به واسطه قرینه حکمت ثابت می‌کنیم که مفاد «أُكْرِمُ»، طبیعی و جوب به صورت نسبت ارسالی و معنای حرفی است؛ زیرا وجوبی که به مجیی و آمدن، معلق شده است، به قید خاصی مقید نشده است.

امر دوم: برخی گفته‌اند: ادات شرط، برای ربط علیّی انحصاری بین شرط و جزاء وضع شده‌اند. این سخن مردود است؛ زیرا اگر ادات شرط برای ربط علیّی

انحصاری وضع شده باشند، لازم می آید استعمال آنها در مواردی که شرط، علت منحصره نیست، استعمال مجازی باشد و چنین امری خلاف وجدان است [زیرا ما بالوجدان مجازیتی در این صورت احساس نمی کنیم، بلکه استعمال در این صورت نیز استعمال حقیقی است].

برخی گفته اند: ادات شرط در اصل، برای لزوم وضع شده اند و علیت از اینکه جزء متفرع بر شرط شده است، استفاده می شود و انحصار [یعنی انحصار علیت شرط برای جزاء] نیز از اطلاق فهمیده می شود. زیرا اگر علت دیگری وجود می داشت، شرط مقید به حرف «أو» آورده می شد و مثلاً گفته می شد: «إِنْ جَاءَ زَيْدٌ أَوْ مَرَضَ فَأَكْرِمَهُ». عدم چنین تقيیدی، دلیل بر عدم قید است و این همان انحصار است.

شرطی که برای تحقق موضوع آورده شده است

جمله «إِذَا جَاءَكَ زَيْدٌ فَأَكْرِمَهُ» بر سه امر مشتمل است:

۱. حکم، یعنی وجوب اکرام.

۲. شرط یعنی مجبئی و آمدن.

۳. موضوع، یعنی زید.

در این جمله چه شرط - یعنی مجبئی و آمدن - وجود داشته باشد و چه وجود نداشته باشد، موضوع - یعنی زید - ثابت است. به عبارت دیگر، تحقق موضوع به تحقق شرط ربطی ندارد.

اما اگر در جمله «إِذَا رَزَقْتَ وَلَدًا فَأَخْتِنَهُ» اگر فرزندی روزی تو شد او را ختنه کن؛ دقت کنیم خواهیم دید که شرط - یعنی رَزَقْتَ - علت تحقق موضوع - یعنی وَلَدًا - است. به این معنا که اگر شرط محقق نشود، موضوع نیز وجود نخواهد داشت. چنین جمله ای اصطلاحاً «جمله ای که برای تحقق موضوع آورده شده

است» نامیده می‌شود و به خلاف جمله شرطیه‌ای که قبلاً بیان شد، بر مفهوم دلالت ندارد؛ زیرا در صورتی که شرط منتفی شود، - با توجه به اینکه گفته شد: تحقق موضوع، وابسته به تحقق شرط است - موضوعی وجود نخواهد داشت تا جمله بر نفی حکم از آن موضوع دلالت داشته باشد. برای مثال اگر «رُزِقَتْ» منتفی شود، موضوعی - یعنی وُلْدی - وجود نخواهد داشت تا وجوب ختنه از آن نفی شود.

مفهوم وصف

اگر موضوع حکم، به وصف معینی مقید شود، همان‌طور که در مثال «أَكْرَمَ الْفَقِيرِ الْعَادِلِ» موضوع - یعنی «الْفَقِيرِ» - مقید به وصف «الْعَادِلِ» شده است، آیا این تقیید بر مفهوم دلالت می‌کند؟

شاید برخی به دو دلیل پاسخ مثبت دهند:

دلیل اول: اگر علاوه بر اکرام عادل، اکرام غیر عادل نیز واجب باشد، مستلزم این است که وصف عدالت هیچ مدخلیتی نداشته باشد و حال اینکه ظاهر حال متکلم این است که هر آنچه در مرحله استعمال - یعنی مرحله مدلول تصویری - می‌آورد، در مراد جدی‌اش دخیل است. [پس از اینکه وصف عدالت ذکر شده است، معلوم می‌شود در مراد او دخیل است؛ یعنی اگر این وصف منتفی شود، حکم نیز منتفی می‌شود و این همان مفهوم است.]

اشکال: ما هم مدخلیت قید را قبول داریم، ولی احتمال این هست که مدخلیت قید، به لحاظ شخص حکم، - یعنی این فرد خاص از وجوب - باشد، نه به لحاظ طبیعی حکم [یعنی شاید مراد خصوص وجوب اکرام مقید به عدالت باشد که در فرض انتفاء عدالت، هر چند خصوص شخص حکم - یعنی این وجوب اکرام مقید به عدالت - منتفی می‌شود و مدخلیت قید عدالت در حکم نیز روشن می‌شود؛ اما این منافاتی ندارد که وجوب اکرام به جهت سایر ملاکها مانند فقر

و علم و... ثابت باشد؛ بنابراین در جمله مذکور در صورت انتفاء قید، شخص حکم منتفی می‌شود نه طبیعی حکم] و حال آنکه مفهوم، انتفاء طبیعی حکم است نه شخص آن.

دلیل دوم: اگر اکرام غیر عادل توسط یک تشریع دیگر واجب باشد، لازم می‌آید که ذکر وصف عدالت بی‌فایده و لغو باشد؛ زیرا اگر خطاب به صورت مطلق صادر می‌شد، [یعنی گفته می‌شد: «أَكْرَمُ الْفَقِيرِ»] مقصود نیز حاصل می‌گشت. بنابراین برای حفظ کلام حکیم از لغویت، لازم است در ذکر قید فایده‌ای وجود داشته باشد و آن فایده، گوشزد کردن این نکته است که حکم [یعنی وجوب اکرام] شامل فقیر غیر عادل نمی‌شود؛ در نتیجه مفهوم ثابت می‌شود.

اشکال: برای دفع لغویت از کلام حکیم، کافی است که مفهوم به صورت سالبه جزئیة - نه سالبه کلیه - ثابت شود؛ یعنی مفهوم جمله این‌گونه باشد: «اکرام بعضی از فقرای غیر عادل واجب نیست.» یعنی امکان این وجود دارد که وجوب اکرام برای بعضی از افراد فقیر غیر عادل مانند فقیرهایم یا مریض مثلاً - نه غیر آنها - نیز ثابت باشد. بنابراین اگر قید ذکر نمی‌شد، توهم می‌شد که حکم وجوب اکرام برای طبیعی - یعنی تمام فقرای غیر عادل - ثابت است. لذا برای دفع این توهم، وصف ذکر شده است؛ بنابراین، نهایت چیزی که از وصف فهمیده می‌شود این است که حکم وجوب اکرام، برای طبیعی فقیر ثابت نیست؛ اما انتفاء حکم از جمیع افراد فقیر غیر عادل، فهمیده نمی‌شود.

وصف گاهی اوقات به همراه موصوفش ذکر می‌شود؛ مانند «احترَمَ الْعَالِمَ الْفَقِيهَ» و گاهی بدون موصوف ذکر می‌شود؛ مانند «احترَمَ الْفَقِيهَ» که در این صورت لقب نامیده می‌شود.

دلیل اول که بری اثبات مفهوم ذکر شد، اگر تام می‌بود، هر دو مورد [یعنی وصف به همراه موصوف و لقب] را شامل می‌شد؛ به خلاف دلیل دوم که فقط مختص به

مورد اول - یعنی ذکر وصف به همراه موصوف - است. زیرا هنگامی که موصوف ذکر نشود، به هر جهت لغویتی هم پیش نمی‌آید. به همین جهت، همه علمای اصول اتفاق کرده‌اند که لقب، مفهوم ندارد.

غایت و استثناء

در اینجا جملات دیگری نیز وجود دارند که ادعا شده است دارای مفهوم هستند؛ مانند جمله‌ای که مشتمل بر غایت باشد؛ مانند «صُم إِلَى اللَّيْلِ؛ تا شب باید روزه بگیری»؛ در این جمله، «اللیل»، غایت برای صوم است و صوم، مُفَعِّلًا نامیده می‌شود و «إلی» نیز ادات غایت است. یا مانند جمله‌ای که مشتمل بر ادات استثناء باشد؛ مانند «أَكْرَمَ الْفُقَرَاءَ إِلَّا الْفُسَّاقَ».

تردید نیست که استثناء و غایت دلالت دارند، شخص حکمی که مقصود از خطاب، ابراز و اظهار آن است، از مُسْتَثْنَى و مابعد غایت - یا از غایت و ما بعد آن - متفی است؛ و این انتفاء به دلیل اجرای قاعده احترازیت قیود است و حال اینکه مهم - در باب مفهوم - این است که انتفاء طبیعی حکم ثابت شود و از آن جهت که چیزی وجود ندارد که انتفاء طبیعی حکم را اثبات کند، غایت و استثناء دارای مفهوم نیستند.

برای اینکه مشکل لغویت مرتفع شود، لازم است مفهوم به صورت سالبه جزئیه ثابت باشد، همان‌طور که در مفهوم وصف بیان شد.

تطابق بین دلالت‌ها

در حلقه اولی بیان شد که هر کلامی دارای سه نوع دلالت است: دلالت تصویری، دلالت تصدیقیه اولی و دلالت تصدیقیه ثانی.

دلالت تصویری یعنی: نقش بستن معنای موضوعی لفظ در ذهن، هنگام شنیدن لفظ است.

دلالت تصدیقیه اولی یعنی: دلالت کلام بر اینکه متکلم قصد کرده است، معنای مستعمل فیہ لفظ را به ذهن سامع خطور دهد.

دلالت تصدیقیه ثانیه یعنی: دلالت کلام بر اینکه متکلم قصد کرده است معنا را به صورت جدی، نه از روی شوخی یا تقیه و... به ذهن سامع خطور دهد.

مطلبی که در اینجا می‌خواهیم بر آن تأکید کنیم، این است که منشأ دلالت تصوریه، وضع است؛ اما منشأ دلالت تصدیقیه اولی، ظهور حال متکلم در تطابق بین دو دلالت است؛ به این معنا که متکلم قصد کرده است کلام را در مدلول تصوری‌اش استعمال کند.

بنابراین هنگامی که مثلاً متکلم می‌گوید: «أسد» و شک شود که آیا او قصد داشته معنای حقیقی را به ذهن ما خطور دهد یا معنای مجازی را، ظاهر حال او این است که قصد داشته، معنای حقیقی را به ذهن ما خطور دهد. به عبارت دیگر: ظاهر حال او تطابق بین دلالت تصوریه و دلالت تصدیقیه اولی می‌باشد و با توجه به اینکه ظهور، حجت است هر چند لفظی نباشد و بلکه ظهور حالی باشد، حُجَّتِ ظهور مذکور - یعنی ظهور حال متکلم در تطابق - ثابت می‌شود و حُجَّتِ این ظهور در اصطلاح، «اصالة الحقیقه» نامیده می‌شود.

اما منشأ دلالت تصدیقیه ثانیه، ظهور حال متکلم در تطابق بین مدلول تصدیقی اول و مدلول تصدیقی ثانی است؛ یعنی بین معنایی که قصد کرده است لفظ را در آن استعمال کند و معنایی که جداً از آن لفظ قصد کرده است، مطابقت وجود دارد. بنابراین هنگامی که متکلم می‌گوید: «أکرِم کُلِّ جِیرَانِی»؛ همه همسایگان مرا اکرام کن، از آن جهت که مدلول تصوری، عموم همسایگان است نه بعضی از آنها، با توجه به اصالت تطابق اولی - یعنی تطابق بین مدلول تصوری و مدلول تصدیقی اول - ثابت می‌شود که متکلم قصد کرده است کلام را در جمیع همسایگان استعمال کند. همچنین با توجه به اصالت تطابق ثانی - یعنی تطابق بین مدلول تصدیقی اول

و مدلول تصدیقی دوم - ثابت می‌شود که متکلم، عموم را به صورت جدی اراده و قصد کرده است.

در اصطلاح به حُجِّیَّتِ ظهور در اراده جدی عموم، «اصالة العموم» گفته می‌شود و نیز به حُجِّیَّتِ ظهور در اینکه مراد استعمالی، مراد جدی متکلم بوده و از روی هزل، تقیه و... صادر نشده است، اصطلاحاً «اصالة الجهة» گفته می‌شود.

در اینجا تفاوت دیگری بین سه دلالت و ظهور مذکور وجود دارد و آن اینکه: هیچ‌گاه ظهور تصویری لفظ در معنای حقیقی زائل نمی‌شود، حتی اگر قرینه متصله‌ای وجود داشته باشد که دلالت کند متکلم، معنای دیگری را از لفظ اراده کرده است. اما دلالت تصدیقیه - اعم از تصدیقیه اولی و تصدیقیه ثانی - به وسیله قرینه متصله، زائل می‌شود و به ظهور در معنایی که قرینه متصله بر آن دلالت می‌کند، متحول می‌شوند.

اما قرینه منفصله، هیچ یک از دلالت‌های سه‌گانه را زائل نمی‌کند و فقط بین ظهور اول کلام و قرینه، تعارض به وجود می‌آید که در این صورت قرینه منفصله، مقدم می‌شود؛ زیرا جمع عرفی مقتضی این است که برای جمع بین آن دو و رفع تعارض بین آنها، قرینه منفصله مقدم شود.

خلاصه: بین دلالت تصویری و دلالت تصدیقیه اولی و ثانیه از دو جهت تفاوت وجود دارد؛ یکی از حیث منشأ و دیگری از حیث تأثیر قرینه.

مناسبات حکم و موضوع

گاهی اوقات لفظی که در لسان دلیل اخذ می‌شود، یک عنوان عام است. لکن عرف از آن عنوان عام، یک حصه و مصداق خاص را می‌فهمد، و گاهی هم بر عکس است [یعنی مثلاً یک حصه خاص ذکر می‌شود و حکم برای آن ثابت می‌شود، اما عرف اختصاص حکم به آن حصه را برداشت نمی‌کند. به عبارت دیگر: فهم عرف این است که حکم مذکور در آن کلام، هر چند برای آن حصه و مصداق خاص ثابت شده است، اما مختص به آن نیست و برای دیگر مصداق نیز ثابت است.]

حالت اول، مانند اینکه شارع بگوید: «اغسِلْ ثَوْبَكَ إِذَا أَصَابَهُ بَوْلٌ؛ لباست را هنگامی که بول به آن اصابت کرد، غسل بده و بشوی». غسل در لغت به معنای «شستن با هر نوع مایعی چه آب باشد و چه غیر آب» است؛ اما عرف از غسل مذکور در جمله فوق، خصوص غسل با آب [که یک حصه و مصداق از مصداق شستن است] را برداشت می‌کند.

حالت دوم، مانند اینکه شارع بگوید: «لَا تَشْرَبْ وَ لَا تَتَوَضَّأُ بِمَاءِ الْقَرْبَةِ إِذَا أَصَابَهُ نَجَسٌ؛ آب مشک را در صورتی که نجاستی با آن ملاقات کرده باشد، ننوش و با آن وضو نگیر.» [در این مثال، هر چند که حکم - یعنی عدم جواز شرب و وضو گرفتن - برای خصوص آب مشک ثابت شده است؛ لکن برداشت عرف این است که حکم مذکور برای آب کوزه نیز ثابت است و ذکر مشک صرفاً از باب مثال است.

این تعمیم یا تخصیص، غالباً به چیزی که «مناسبات حکم و موضوع» نامیده می‌شود، مستند است؛ زیرا حکم دارای نکات و مناسبات خاصی است که اجمالاً و به صورت ارتکازی در ذهن عرفی وجود دارد و به سبب همین مناسبات و

نکات، تعمیم یا تخصیص به ذهن متبادر می‌شود. آنگاه با توجه به اینکه هر ظهوری، حجت است، - چنانکه در آینده خواهد آمد این شاء الله - و با توجه به اینکه تبادر مذکور نیز مصداقی از مصادیق ظهور دلیل محسوب می‌شود، لذا حُجَّت این تبادر نیز ثابت می‌شود.

اثبات ملاک توسط دلیل

قبلاً دانستیم هر حکمی دارای ملاکی است. همچنین دلیلی که بر حکم دلالت می‌کند، به صورت التزامی بر ثبوت ملاک نیز دلالت می‌کند.

اکنون سؤال این است که: اگر در موردی فرض شود که حکم، به سبب خاصی - مانند حالت عجز از امتثال وجوب - منتفی شده است، در این صورت اگر اثری بر ملاک مترتب شود، مانند زمانی که وجوب قضاء مترتب بر فوت ملاک باشد، آیا می‌توان به وسیله خود دلیل وجوب، بقاء ملاک را اثبات کرد؟

پاسخ به این سؤال مرتبط با بحثی است که قبلاً به آن اشاره شد؛ یعنی بحث اینکه آیا دلالت التزامیه، همان‌گونه که در اصل وجود، تابع دلالت مطابقیه است، در حُجیت نیز تابع دلالت مطابقیه است یا خیر؟ بنا بر عدم تبعیت در حُجیت، - به این معنا که دلالت التزامی در حُجیت تابع دلالت مطابقی نیست و در صورت سقوط دلالت مطابقی از حُجیت امکان بقاء دلالت التزامی بر حُجیت وجود دارد - امکان اثبات ملاک وجود دارد؛ اما بنا بر تبعیت، امکان اثبات ملاک توسط دلیل وجود ندارد [زیرا فرض این است که با سقوط دلالت مطابقی از حُجیت، دلالت التزامی نیز از حُجیت ساقط شده است].

همچنین از این قبیل است جایی که دلیل حکم، به صورت التزامی بر یک حکم دیگر دلالت داشته باشد؛ مانند اینکه دلیل وجوب چیزی به صورت التزامی بر عدم حرمت آن دلالت می‌کند. آنگاه در فرض سقوط مدلول مطابقی [یعنی وجوب] امکان و عدم امکان اثبات حکم دیگر [یعنی عدم حرمت] به مسئله تبعیت و عدم تبعیت مرتبط است. زیرا اگر وجوب نسخ شود، بنا بر تبعیت، نمی‌توان عدم حرمت فعل را به وسیله دلیل وجوب نسخ شده، اثبات نمود؛ اما بنا بر عدم تبعیت، این امکان وجود دارد که عدم حرمت فعل را به وسیله دلیل وجوب منسوخ، اثبات نمود.

تمام