

«بسم الله الرحمن الرحيم»

درس اول

هدف از این درس این است که جوینده علم با علت نیاز به علم اصول، تعریف علم اصول، موضوع آن و شباهت آن با علم منطق، آشنایی پیدا کند. بنابراین در این درس با چهار سؤال و پاسخ آنها مواجه خواهیم شد. این سئوالات عبارتند از، چرا علم اصول تدوین شد؟ تعریف علم اصول چیست؟ موضوع آن کدام است؟ و شباهت آن با علم منطق چیست؟

• پیشینه علم اصول (چرایی نیاز به علم اصول)

با استناد به علم کلام به این نتیجه می‌رسیم که بهترین و کاملترین شریعت و آئین، دین مبین اسلام است. بدیهی است که پس از اینکه اثبات شد وظیفه انسان ایمان به خدا و پذیرفتن دین اسلام و اعتقاد به آن است؛ این سؤال پیش می‌آید که احکام دین اسلام چیست؟ به بیان دیگر دستورات دین اسلام نسبت به اعمال و رفتار روزمره چیست، تا افراد اعمال و رفتارشان را بر اساس آن تنظیم نمایند؟ بنابراین لازم است که انسان وظیفه عملی خودش را تشخیص داده و در هر موردی بر اساس آن چه دین مبین اسلام (شریعت) بیان کرده، عمل نماید. زیرا پس از اینکه انسان به لحاظ اعتقادی وظیفه‌اش را تشخیص داد و بر حقانیت دین مبین اسلام پی برد، لازم است وظیفه عملی خودش را نیز بر اساس دستورات دین اسلام تعیین و تنظیم نماید.

عوامل متعددی باعث شده است که تا حکم شرعی نسبت به هر مسئله‌ای برای ما مشخص نباشد. از جمله این عوامل می‌توان به فاصله زمانی ما با زمان تشریع و بیان احکام اشاره کرد. بنابراین انسان هنگامی که می‌خواهد به احکام شرعی عمل نماید و اعمال و رفتارش را بر اساس آنچه دین مبین اسلام بیان کرده تنظیم نماید، به راحتی به این احکام دسترسی ندارد، و لذا نیاز دارد که از طریق دلیل و برهان، به دست بیاورد که حکم شرعی در هر مسأله و موردی چیست؟ حال که چنین است، نیازمند علمی خواهیم بود که به کمک آن بتوانیم از طریق برهان و دلیل، حکم شرعی را نسبت به رفتار و اعمال انسان، به دست آوریم. در راستای همین مطلب، علم فقه شکل یافته است. فقیه در علم فقه برای هر عملی از اعمال انسان با استناد به یک یا چند دلیل، حکم شرعی متناسب با آن عمل را به دست می‌آورد. شهید صدر مراحل کشف حکم شرعی را که در فقه صورت می‌گیرد، عمل استنباط حکم شرعی (عملیة استنباط الحکم الشرعی)، می‌نامد.

بنابراین علم فقه یعنی؛ دانستن استنباط حکم شرعی، یا دانستن عمل استنباط حکم شرعی.

لازم به ذکر است که وظیفه مکلف در علم فقه با استناد به دلیل، به دو روش صورت می‌گیرد؛

روش اول این است که ما وظیفه عملی مکلف را از طریق کشف حکم شرعی متناسب با آن عمل، مشخص نماییم. مثلاً مکلف نمی‌داند که آیا خوردن قرص روان گردان جایز است یا خیر؟ با استناد به روایت منقول از

پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله که فرمودند: «کل مسکر حرام» - هر چیز مست کننده‌ای حرام است؛ چنین به دست می‌آورد که حکم شرعی استفاده از قرص روان گردان، حرمت است.

روش دوم این است که مکلف با استناد به یک دلیل، صرفاً وظیفه عملی خودش را در قبال یک مسأله خاص به دست می‌آورد، اما حکم شرعی آن به دست نمی‌آید. به عنوان مثال مکلف نمی‌داند که آیا کشیدن سیگار جایز است یا خیر؟ در اینجا مکلف (فقیه)، با استناد به اصل عملی برائت، چنین نتیجه می‌گیرد که کشیدن سیگار اشکالی ندارد. در اینجا مکلف حکم شرعی سیگار کشیدن را به دست نیاورده، بلکه صرفاً در مقام عمل مکلف می‌تواند سیگار بکشد، اما آیا سیگار کشیدن مباح است یا مستحب است و یا واجب و... از طریق اصل عملی برائت، به دست نمی‌آید. لازم به ذکر است به دلیلی که به واسطه آن علاوه بر وظیفه عملی مکلف، حکم شرعی هم کشف می‌شود، اصطلاحاً ادله محرزه گفته می‌شود؛ و به دلیلی که به واسطه آن صرفاً وظیفه عملی مکلف کشف می‌شود و نه حکم شرعی، دلیل یا اصل عملی گفته می‌شود.

لازم به ذکر است که احکام شرعی و مسائل متعددی در علم فقه مورد بحث قرار می‌گیرد. ما برای استنباط یک حکم شرعی، علاوه بر آنکه از قواعد و عناصر مختصه به آن حکم و مسأله شرعی بهره می‌بریم، از عناصر و قواعدی بهره می‌بریم که در تمام ابواب فقهی مشترک است. بنابراین علاوه بر علم فقه، نیازمند علم دیگری هستیم تا این قواعد مشترکه را در آنجا به صورت جداگانه مطرح کرده و مورد بحث و بررسی قرار دهیم، و سپس در علم فقه از این قواعد استفاده نمائیم. نام این علم، علم اصول می‌باشد.^۱

• تعریف علم اصول

با توجه به مقدمه‌ای که بیان شد، از دیدگاه شهید صدر، بهترین تعریف برای علم اصول، عبارت است از: «العلم بالعناصر المشتركة في عملية الاستنباط الحكم الشرعي - علم اصول یعنی دانستن قواعد مشترکه که در استنباط احکام شرعی، مورد استفاده قرار می‌گیرند».

ممکن است آنچه بیان کردیم در توضیح و مراد ما از عناصر مشترکه کافی نباشد و لذا این سؤال پیش بیاید که منظور از عناصر مشترکه چیست؟ ما این مطلب را در ضمن چند مثال روشن می‌کنیم.

فرض کنیم یک فقیه با سئوالات زیر مواجه شده است؛

سؤال اول، آیا برای انسان روزه‌دار، فرو بردن تمام سر و گردن (ارتماس)، در آب یا دیگر مایعات، حرام است؟

سؤال دوم، آیا اگر فرزندی از پدر خودش مالی را به ارث ببرد، واجب است خمس آن را بدهد؟

سؤال سوم، آیا با خندیدن با صدای بلند، باعث می‌شود که نماز انسان باطل شود؟

حال فقیه اگر بخواهد این سئوالات را با دلیل جواب دهد. جواب سئوالات چنین خواهد بود؛

جواب سؤال اول؛ فرو بردن تمام سر و گردن در آب (ارتماس)، روزه را باطل می‌کند.

۱. لازم به ذکر است که سابقاً، (قبل از زمان مرحوم آیت الله بهبانی)، قواعد مشترکه در خود فقه بحث می‌شد. اما بعد از ایشان و به

مرور زمان علم اصول فقه پدید آمد، و این قواعد در علم اصول مورد بررسی واقع می‌شود.

دلیل بر این حکم، عبارت است از؛ روایت یعقوب بن شعیب از امام صادق علیه السلام که حضرت فرمودند: «لا یرتمس المحرم فی الماء، ولا الصائم - انسان مُحَرَّم و انسان روزه دار، حق ندارد تمام سر و گردن را درون آب نماید»^۲. عرف (اکثر مردم) از این جمله امام صادق علیه السلام چنین می‌فهمد که فرو بردن تمام سر و گردن در آب باطل است. از طرف دیگر کسی که این روایت را نقل نموده انسان قابل اعتمادی است، و خبر انسان قابل اعتماد، حجت است و باید بر اساس آن عمل نمائیم. لذا چنین نتیجه می‌گیریم که، فرو بردن تمام سر و گردن در آب (ارتماس) حرام است و روزه را باطل می‌کند.

جواب سؤال دوم؛ خمس مالی که انسان از فرزند یا از پدر خود ارث برده، واجب نیست. دلیل بر این مطلب روایت علی بن مهزیار از امام جواد علیه السلام است که حضرت در مقام بیان مواردی که خمس واجب است، فرمودند: «و المیراثُ الذی لآ یُختَسَبُ مِنْ غَیْرِ آبٍ وَ لآ اِثْنٌ^۳ - یعنی بر ارثی که از پدر یا فرزند به انسان نرسیده، خمس واجب است». این روایت را انسان ثقه و قابل اعتماد (علی بن مهزیار)، از معصوم علیه السلام نقل می‌کند، و خبر انسان ثقه حجت است و باید بر اساس آن عمل نمائیم. عرف نیز (اکثر مردم)، از این عبارت چنین متوجه می‌شود که خمس در ارث پدر یا فرزند، واجب نیست. آنچه عرف از یک روایت متوجه می‌شود، حجت است و باید بر اساس آن (فهم عرفی) عمل کرد. لذا چنین نتیجه می‌گیریم که خمس مالی که فرد از پدرش به ارث برده واجب نیست.

جواب سؤال سوم؛ با صدای بلند خندیدن، نماز را باطل می‌کند. دلیل بر این مطلب روایت زراره از امام صادق علیه السلام است که حضرت فرمودند: «التقهة لا تنقض الوضوء، و تنقض الصلاة»^۴ - با صدای بلند خندیدن، وضو را باطل نمی‌کند اما مبطل نماز است». این روایت را انسان ثقه و قابل اعتماد نقل کرده، و خبر انسان قابل اعتماد حجت است و باید بر اساس آن عمل نمود. عرف از این خبر چنین متوجه می‌شود که خندیدن با صدای بلند نماز را باطل می‌کند. فهم عرف حجت است و باید بر اساس آن عمل کرد، پس با صدای بلند خندیدن نماز را باطل می‌کند.

چنانکه ملاحظه شد، در اینجا ما با سه سؤال مواجه شدیم که هر کدام مختص به یک باب و مسأله از ابواب فقه است. اولی مربوط به باب صوم (روزه) بود، دومی مربوط به باب خمس، و سومی مربوط به باب نماز. ما برای استنباط حکم شرعی در هر یک از این سه سؤال به عناصر خاص و مختص به همان باب (روایت مربوط به خودشان و دلالت روایت‌ها) استناد کردیم، لکن با این وجود از عناصر دیگری هم بهره گرفتیم که در هر سه مسأله مذکور مشترکاً بیان شد. این عناصر مشترک عبارت بود از؛ حجیت خبر ثقه (خبر انسان قابل اعتماد حجت است و باید بر اساس آن عمل کرد) و حجیت ظهور (فهم و برداشت عرف (اکثر مردم)،

۲ (۱) وسائل الشیعة ۱۰: ۳۵، الباب ۳ من أبواب ما یمسک عنه الصائم، الحدیث الأول

۳ (۲) وسائل الشیعة ۹: ۵۰۲، الباب ۸ من أبواب ما یمسک عنه الصائم، الحدیث ۵

۴ (۱) وسائل الشیعة ۷: ۲۵۰، الباب ۷ من أبواب قواطع الصلاة، الحدیث الأول

حجت است و باید بر اساس آن عمل کرد). این عناصر مشترکه در علم اصول مورد بحث واقع می‌شود و سپس فقیه در علم فقه از آنها برای استنباط حکم شرعی استفاده می‌نماید.

بار دیگر تکرار می‌کنیم که منظور از عناصر خاص، عناصر و مقدماتی است که صرفاً در یک یا دو مسأله و باب فقهی مورد بحث قرار می‌گیرد و در سایر ابواب فقهی قابل اعمال نیست. مثلاً در سؤال اول به روایت یعقوب بن شعیب، استناد کردیم، اما این روایت نمی‌تواند مدرک و دلیل باشد برای مسأله خمس و صرفاً در مسأله صوم (روزه)، قابل استدلال است. همچنین در سؤال دوم و سوم که هر روایتی مختص به باب فقهی خاص خودش است و در سایر ابواب فقهی قابل استدلال نیست. اما عناصر مشترکه، قواعدی است که در تمام ابواب فقهی قابل استدلال و بیان است، مثل حجیت ظهور (فهم عرفی)، حجیت خبر ثقه، حجیت اصل عملی و... . البته لازم به ذکر است که در علم اصول صرفاً عناصر مشترکه تعریف نمی‌شود، بلکه مقدار دلالت و نحوه استدلال به آنها و رابطه آنها با یکدیگر نیز مورد بحث قرار می‌گیرد.

• موضوع علم اصول

هر علمی دارای موضوع است. زیرا هر علم در بردارنده مسائل مختلفی است و لذا نیازمند یک عنوان و مفهوم جامعی خواهد بود که تمام این مسائل را شامل شود. در اصطلاح به این مفهوم و عنوان جامع، موضوع علم گفته می‌شود. پس موضوع علم عبارت است از آن چیزی که ما از احوالات و شئون آن بحث می‌کنیم. مثلاً در علم نحو از احوالات کلمه و کلام گفتگو می‌شود. پس موضوع علم نحو کلمه و کلام است. در علم فیزیک از خواص و حالات و شئون طبیعت (ماده) بحث می‌کنیم، پس موضوع علم فیزیک، عبارت است از طبیعت (ماده). یا مثلاً در علم پزشکی ما از احوالات و شئون بدن انسان بحث می‌کنیم، پس موضوع علم طب، عبارت است از بدن انسان.

با توجه به مطلب فوق، سؤال این است که موضوع علم اصول چیست؟ در پاسخ باید بگوییم: ما در علم اصول، از عناصر و ادله‌ای که در علم فقه مشترک است، بحث می‌کنیم. یعنی بحث می‌کنیم که آیا این عناصر مشترک، می‌توانند به عنوان دلیل برای حکم شرعی تلقی شوند یا خیر؟ به بیان دیگر آیا حجت هستند یا خیر؟ پس ما در علم اصول از احوالات عناصر و ادله مشترکه (یعنی حجیت آنها بحث می‌کنیم)، بنابراین موضوع علم اصول عبارت است از، ادله مشترکه یا عناصر مشترکه که در استنباط حکم شرعی، مورد استفاده قرار می‌گیرد.

حاصل سخن آنکه، در اینکه موضوع علم اصول چیست، دیدگاه‌های مختلفی مطرح است. شهید صدر معتقد است، موضوع علم اصول عبارت است از هر دلیل مشترکی که در استنباط و استدلال حکم فقهی می‌توان از آنها بهره گرفت.

• علم اصول منطق علم فقه است

علم منطق به ما می‌آموزد که چگونه استدلال درستی اقامه کنیم و چگونه فکر و تفکرمان را اصلاح نمائیم. بنابراین علم منطق به عنوان مقدمه نسبت به سایر علوم محسوب می‌شود. مثلاً اگر در علم فیزیک بخواهیم اثبات کنیم که چرا آتشی که در مقابل ما روشن شده گرم است؛ نیازمند استدلال منطقی هستیم. اگر بخواهیم در علم هندسه اثبات کنیم که مجموع زوایای مثلث ۱۸۰ درجه است به استدلال منطقی نیازمندیم

و... . در واقع علم اصول همانند علم منطق است. زیرا هدف از علم منطق دانستن قواعد مشترکه ای (که این قواعد عام است و اختصاصی به یک علم خاص ندارد)، برای درست فکر کردن و استدلال آوردن می باشد؛ علم اصول نیز مقدمه است برای استنباط حکم شرعی، بدون اینکه عناصر مشترکه آن به بخش خاصی از فقه اختصاص داشته باشد، بلکه در تمام ابواب فقه جاری و ساری است.

البته باید توجه داشت که اگر چه علم اصول باعث می شود که فقیه نحوه درست استدلال کردن را فراگیرد، اما باید توجه داشت که علم منطق نحوه درست استدلال کردن و صحیح اندیشیدن را نسبت به تمام علوم به ما می آموزد، اما علم اصول صرفاً نحوه استدلال صحیح و درست اندیشیدن در علم فقه را به ما می آموزد. بنابراین علم منطق در تمام علوم مورد توجه و نیاز است؛ اما علم اصول صرفاً در علم فقه کارآیی دارد. و لذا می گوئیم علم اصول منطق علم فقه است.

« بسم الله الرحمن الرحيم »

درس دوم

هدف از این درس این است که بدانیم اساساً علم اصول چه ضرورتی دارد، و دیگر اینکه بدانیم صرف آشنایی با عناصر مشترکه، برای استنباط حکم شرعی کفایت نمی‌کند. بلکه لازم است فرد نسبت به عناصر خاصه در هر باب از ابواب فقهی هم تسلط کامل داشته و پیرامون آنها دقت و فحص لازم را انجام دهد. مطلب بعدی که در این درس به آن می‌پردازیم تاریخچهٔ پیدایش علم اصول است. و در پایان درس به یان سؤال خواهیم پرداخت که آیا استنباط حکم شرعی جایز است؟ تا نتیجه بگیریم فراگیری علم اصول لازم و ضروری است؟

لزوم به کارگیری علم اصول در استنباط احکام شرعی

در درس قبل بیان کردیم که ما در علم اصول از عناصر مشترکه‌ای بحث می‌کنیم که اختصاصی به یک یا چند باب از ابواب فقهی ندارد، بلکه در تمام ابواب فقهی قابل اعمال است. با توجه به این مطلب، اگر علم اصول و نحوهٔ به کارگیری این عناصر مشترکه را کنار بگذاریم، فقیه عملاً با مجموعه‌ای از روایات مواجه خواهد شد، بدون اینکه بتواند از این روایات حکم شرعی را استخراج نماید. در واقع همان طور که اگر به یک فرد وسائل نجاری از قبیل میخ، چوب، چکش و ... را بدهیم، نمی‌تواند مقصود ما را عملی نماید (مثلاً نمی‌تواند صندلی یا مبل تولید کند)، همین طور اگر دست فقیه از علم اصول کوتاه شود، در واقع با مجموعه‌ای از روایات مواجه خواهد شد، بدون اینکه بتواند از آنها حکم شرعی را استخراج نماید.

البته باید توجه داشت که وقتی از اهمیت علم اصول صحبت می‌کنیم و دانستن و به کارگیری عناصر مشترکه را برای استنباط حکم شرعی، مهم می‌دانیم، به معنای این نیست که نسبت به اهمیت عناصر خاصه که مخصوص یک مسأله یا باب فقهی است، غفلت کنیم. به عنوان مثال همان طور برای ساختن یک میز و یا صندلی چوبی، نیازمند این هستیم که نجاری بلد باشیم، نیازمند ادوات و وسایل نجاری هم هستیم. حال فرض کنید فردی در نجاری مهارت دارد، اما قطعاً بدون وسایل نجاری نمی‌تواند چیزی را درست کند. هم چنین است که اگر کسی به عناصر مشترکه دسترسی داشته باشد (مثلاً بداند که خبر انسان ثقه حجت است)، اما به عناصر خاصه دسترسی نداشته باشد، (مثلاً به هیچ روایت و یا آیه‌ای دسترسی ندارد)، نمی‌تواند حکم شرعی را استنباط نماید. بنابراین برای استنباط حکم شرعی، هم دانستن و به کارگیری عناصر مشترکه لازم است و هم عناصر خاص.

رابطهٔ عمل اصول و فقه، همانند نظریه علمی و تطبیق آن بر مصادیق است

گفتیم که برای به دست آوردن حکم شرعی هم به علم اصول نیاز داریم و هم به علم فقه. برخی گمان کرده‌اند که اگر ما به عناصر مشترکه دسترسی داشته باشیم (به بیان دیگر اگر کسی در علم اصول مسلط

باشد)، دیگر نیازی ندارد که نسبت به عناصر خاصه در هر باب و مسأله فقهی تلاش و کوشش نمائیم. بلکه همین که عناصر مشترک را در کنار عناصر مشترکه ضمیمه کنیم، حکم شرعی به دست می‌آید.

شهید صدر معتقد است این تصور صحیح نیست و ما نباید دچار چنین اشتباهی شویم. زیرا همان طور که تسلط بر علم اصول و دانستن عناصر مشترکه لازم و ضروری است، تسلط بر عناصر خاصه و تلاش برای کشف تمام جوانب آنها هم لازم و ضروری است. به عنوان مثال در روایت علی بن مهزیار از امام جواد علیه السلام، فرض کنیم مکلف در علم اصول به درجه اجتهاد رسیده باشد، اما نمی‌تواند صرفاً بر همین مقدار اکتفا نماید و بگوید: این خبر از طرف انسان ثقه (قابل اعتماد)، بیان شده اکتفا کند و نتیجه بگیرد، پس خمس ارث از طرف فرزند یا پدر، واجب نیست. بلکه لازم است تمام جوانب این روایت، زمانی که این روایت از طرف امام علیه السلام بیان شده، و سایر شروطی که احتمالاً در این روایت و یا روایت‌های دیگر بیان شده را بررسی کند و سپس حکم شرعی را نتیجه بگیرد.

برای روشن تر شدن این مطلب مثال طبیب را بیان می‌کنیم. مطمئناً یک پزشک برای اینکه بتواند یک بیمار را مداوا نماید، صرف اینکه بداند هر بیماری، چه دوائی را لازم دارد، کافی نیست. بلکه هنگامی که مریض را می‌بیند باید بتواند تشخیص دهد که دقیقاً حال او با کدام بیماری مطابقت می‌کند و در نتیجه بر اساس آن، نسخه تجویز نماید. همین حالت در علم اصول و فقه هم لازم است. یعنی صرف اینکه عناصر مشترکه را بشناسیم، برای به دست آوردن حکم از عناصر خاصه کافی نیست. بلکه مجتهد باید بتواند که به درستی تشخیص دهد که کدام یک از عناصر مشترکه با این عنصر خاص مطابقت دارد، و سپس بتواند حکم شرعی را استخراج نماید.

بنابراین علم اصول برای ما نظریه سازی می‌کند و علم فقه تطبیق نظریات اصولی که بر محور عناصر مشترکه شکل گرفته را، بر موارد خاص انجام می‌دهد.

اثر پذیری دو طرفه میان تفکر اصولی و تفکر فقهی

بیان کردیم که علم اصول حکم علم منطقی را برای علم فقه دارد. و هم چنین بیان کردیم که رابطه علم اصول و علم فقه، رابطه نظریه و تطبیق است. یعنی در علم اصول با شناختن و بررسی عناصر مشترکه ما به مجموعه‌ای از نظریات دست می‌یابیم و این وظیفه فقیه است که این نظریات را بر موارد خاص تطبیق داده و حکم شرعی را استنباط کرده و کشف نماید.

از آنجا که نقش علم اصول نظریه سازی است و نقش علم فقه تطبیق این نظریات بر موارد خاص است، موجب تأثیر و تأثر دو طرفه شده است. به گونه‌ای که هیچ کدام از دیگری مستقل نیست. و لذا با گسترده تر شدن مباحث فقهی و به وجود آمدن مسائل مختلف و جدید در فقه، علم اصول نیز گسترده تر و نیاز به آن نیز بیشتر شده است. چرا که وقتی فقیه با مسائل گسترده و فراوان تری مواجه می‌شود، طبعاً برای حل آنها و کشف حکم شرعی مرتبط با آنها نیاز بیشتری به وجود نظریات اصولی احساس می‌کند.

وجود این نوع تأثیر و تأثر متقابل بین فقه و اصول، روشن می‌کند که چرا علم اصول هم‌زمان و در ضمن علم فقه شکل گرفته و مستقل از آن نیست. (البته ابتداء نظریات اصولی در ضمن علم فقه بحث و بررسی می‌شد)، لکن با گسترده‌تر شدن مباحث فقهی، سبب شد تا مباحث فقهی از مباحث اصولی جدا شده و هر یک به صورت جداگانه و در یک علم خاص مطرح و مورد مطالعه واقع شود. البته باید به این مطلب نیز اذعان کرد که فاصله زمانی فقیه از زمان حضور معصومین علیهم السلام، نیز سبب شد تا کشف حکم شرعی پیش از پیش سخت‌تر شود، (زیرا مکلف در زمان حضور معصومین علیهم السلام، هر جا که برایش سؤال شرعی پیش می‌آمد، حضوراً و یا از طریق نامه سئوالش را از امام علیه السلام، می‌پرسید و دیگر نیازی نداشت تا برای کشف حکم شرعی خودش را به زحمت بیندازد)، در نتیجه با فاصله گرفتن فقیه از عصر حضور معصومین علیهم السلام و پیچیده‌تر شدن حل مسائل فقهی، نیاز به علم اصول و قواعد مشترکه، بیش از پیش احساس شده و فقهاء و علماء اصول به سمت تدوین علم جدیدی به نام اصول رفتند.

با توجه به آنچه بیان کردیم، تا حدودی روشن می‌شود که چرا علم اصول در نزد اهل سنت زودتر از شیعیان شکل گرفته و تدوین شده است. این بدان جهت است که اهل سنت خود را بی‌نیاز از ائمه معصومین علیهم السلام می‌دیدند و نگاه آنها به اهل بیت علیهم السلام، در حد یک روای مورد اعتماد و ثقه بود، لذا بعد از رحلت پیامبر صلی الله علیه و آله، نیاز بیشتری به تدوین علم اصول برای کشف احکام شرعی داشتند. در حالی شیعیان تا عصر غیبت چنین نیازی را احساس نمی‌کردند. زیرا شیعه تا عصر غیبت اگر سؤال و مسأله فقهی برایش به وجود می‌آمد از امام علیه السلام سؤال می‌کرد و لذا ضرورتی چندانی به علم اصول و وجود عناصر مشترکه نمی‌دید.

اینکه می‌گوئیم علم اصول در میان اهل سنت به عنوان یک علم، زودتر از شیعیان تدوین شده به این معنا نیست که شیعیان در زمان حضور امام معصوم علیه السلام تفکر اصولی نداشته‌اند. بلکه تفکر اصولی در همان زمان معصومین هم برای شیعیان وجود داشت، لکن علم اصول به عنوان یک علم مستقل در آن زمان تدوین نشده بود. شاهد بر اینکه تفکر اصول در زمان معصومین علیهم السلام برای شیعه وجود داشت، این است که برخی از حیثیات و قواعد مشترکه که در علم اصول مطرح می‌شود، را از امام علیه السلام، سؤال می‌کردند. به عنوان مثال سؤال از حکم دو روایت متعارض، بلکه اساساً در همان زمان هشام بن حکم که یکی از روایان و از اصحاب امام صادق علیه السلام می‌باشد، کتابی را پیرامون مباحث الفاظ تدوین کرده است.

آیا استنباط احکام شرعی (اجتهاد) جایز است؟

گفتیم که در علم اصول ما از عناصر مشترکه‌ای بحث می‌کنیم که از این عناصر در جهت استنباط و کشف حکم شرعی بهره می‌بریم. لکن قبل از آنکه به وسیله این عناصر مشترکه حکم شرعی را استنباط نمائیم، لازم است به این پرسش پاسخ دهیم که آیا اساساً استنباط حکم شرعی برای ما که انسانها عادی هستیم (معصوم نیستیم)، جایز است؟

برخی (اخباریون)، معتقدند، استنباط احکام شرعی برای ما (غیر معصومین علیهم السلام)، جایز نیست. حال که استنباط حکم شرعی جایز نیست، پس بحث از عناصر مشترکه و فراگیری آنها، از این جهت سبب یک عمل غیر شرعی (استنباط احکام)، می شود نیز، جایز نخواهد بود.

دلیل قائلین به عدم جواز (حرمت)، استنباط حکم شرعی این است که؛ استنباط حکم شرعی، همان اجتهاد حکم شرعی است. یعنی به جای اینکه از نص (روایت) پیروی شود، فرد برداشت و نظر خودش را اعمال می کند، و طبیعی است که اعمال نظر افراد عادی و سپس استناد آن به خدای متعال و یا معصومین علیهم السلام، حرام است. آنچه در دین مبین اسلام به ما دستور داده شده، این است که از روایات شرعیه تبعیت کنیم و از اعمال رأی و عمل بر اساس برداشت های شخصی، نهی شده است.

شهید صدر این دلیل و به تبع آن دیدگاه اخباریون را قبول ندارند. و لذا در جواب می فرمایند:

کلمه اجتهاد در دو معنا استعمال شده است؛

الف. اجتهاد یعنی انسان رأی و نظر خودش را به شرع مقدس نسبت بدهد. استعمال لفظ اجتهاد در این معنا در زمان معصومین علیهم السلام متداول و رایج بوده است، بلکه تا زمان محقق حلی ره، لفظ اجتهاد در همین معنا (اعمال رأی و نظر شخصی) استعمال می شد. لذا در آن زمان وقتی لفظ اجتهاد به کار برده می شد، منظور همین اعمال رأی و نظر شخصی بود. لذا اگر می بینیم که در لسان روایات از اجتهاد، نهی شده است؛ منظور از آن اجتهاد به این معنا است.

ب. اجتهاد به معنای استنباط حکم شرعی، یعنی حکم شرعی را با استفاده از دلیلی که حجت است، از منبع اصلی آن (آیات و روایات)، به دست آوردن. این معنا از لفظ اجتهاد، بعد از محقق حلی تا زمان ما، رایج و متداول شده است. یعنی بعد از زمان ایشان هر وقت لفظ اجتهاد به کار برده می شد، منظور استنباط حکم شرعی از آیات و روایات است. اجتهاد به این معنا، در لسان روایات نهی نشده است.

حاصل سخن آنکه، مقصود ما از اجتهاد، همین معنای دوم است. و این معنا در لسان روایات نهی نشده است، و لذا اجتهاد در معنای دوم جایز است. بنابراین بحث از عناصر مشترکه برای استنباط حکم شرعی (به معنایی که بیان کردیم)، جایز است. بلکه حتی برای برخی از مردم (فقهاء)، لازم و واجب است. زیرا وقتی معتقد شدیم که هر عملی و رفتاری که انسان در طول زندگی انجام می دهد، حکم شرعی وجود دارد، لازم است این حکم شرعی را کشف کند، و برای کشف حکم شرعی نیاز به دلیل دارد، و این دلیل به وسیله همین عناصر مشترکه (علم اصول)، پدید می آید.

« بسم الله الرحمن الرحيم »

درس سوم

(ص ۲۹ تا ۳۲ از الحکم الشرعی و تقسیمه تا نوعان من البحث)

هدف از این درس دانستن معنا و حقیقت حکم شرعی است. پس از آن پیرامون تقسیم حکم شرعی به تکلیفی و وضعی صحبت خواهیم کرد. و در آخر اقسام پنج‌گانه حکم تکلیفی را مورد بحث قرار خواهیم داد.

• چیستی حکم شرعی

بیان کردیم که در علم اصول با عناصر مشترکه‌ای آشنا می‌شویم که در جهت استنباط حکم شرعی مورد استفاده قرار می‌گیرند. اینک قبل از اینکه عناصر مشترکه را مورد بحث قرار دهیم، می‌خواهیم بدانیم منظور از حکم شرعی که به وسیله عناصر مشترکه اثبات می‌شود، چیست؟

شهید صدر در تعریف حکم شرعی می‌گوید: حکم شرعی عبارت است از؛ «قانونی که از طرف خدای متعال برای تنظیم و جهت دهی زندگی انسان وضع شده است».

سابقا علمای علم اصول حکم شرعی را این‌گونه تعریف می‌کردند که حکم شرعی یعنی؛ «خطاباتی که از طرف شارع مقدس صادر می‌شود (خطاب شرعی)، و بر افعال مکلفین تعلق می‌گیرد»^۱. شهید صدر متذکر می‌شوند که این تعریف برای حکم شرعی از دو جهت مبتلا به اشکال است؛

اشکال اول؛ در این تعریف حکم شرعی به عنوان خطاب شرعی (آیات و روایات) معرفی شده است؛ در حالی که حکم، معنا و مدلول خطاب شرعی است. البته خطاب شرعی کاشف از حکم است اما خود حکم نیست.

اشکال دوم؛ این تعریف شامل آن دسته از احکام شرعی که به افعال مکلفین تعلق نگرفته‌اند، نمی‌شود. به بیان دیگر همیشه حکم شرعی بر فعل مکلف تعلق نمی‌گیرد. بلکه گاهی بر فعل مکلف تعلق می‌گیرد، گاهی بر خود مکلف و گاهی بر چیزی غیر از فعل مکلف و خود مکلف. بنابراین اگر در تعریف حکم شرعی بگوییم که عبارت است از خطاباتی شرعی که بر فعل مکلفین تعلق گرفته، لازم می‌آید آن دسته از احکام شرعی را که متعلق آنها خود مکلف یا چیز دیگری غیر از مکلف و فعل مکلف است، از مصادیق حکم شرعی ندانیم؛ و حال آنکه هیچ کدام از علماء اصول چنین مبنایی نداشته‌اند. برای روشن شدن ذهن، برای هر سه قسم متعلق حکم شرعی مثالی بیان می‌نماییم:

^۱ حسینی، محمد، الدلیل الفقہی تطبیقات فقہیة لمصطلحات علم الأُصول، دمشق: ۲۰۰۷ م. ص ۱۴۷.

الف. متعلق حکم فعل مکلف است. مثل صل، صم، که متعلق حکم یعنی وجوب بر فعل مکلف تعلق گرفته است. و مثل لاتشرب که متعلق حکم (حرمت)، فعل مکلف است.

ب. متعلق حکم خود مکلف است. مثل زوجیت برای زن که بعد از انعقاد خطبه عقد، زن به همسری مرد در می آید و در قبال آن وظایفی را در راستای تنظیم زندگی حیات انسانی خود، عهده دار می شود. در اینجا متعلق حکم (زوجیت)، خود مکلف یعنی زن و یا مرد است.

ج. متعلق حکم چیزی غیر از فعل مکلف و خود مکلف باشد. مثل ملکیت خانه، که پس از اجرای شرایط معامله، خانه ملک دیگری می شود. در اینجا متعلق ملکیت خانه است، و خانه نه فعل مکلف است و نه خود مکلف.

پس بهترین تعریف در تعریف حکم شرعی این است که بگوییم، حکم شرعی عبارت است از قانون صادر شده از سوی خدای متعال برای تنظیم کردن و سامان بخشیدن به زندگی انسان، اعم از آن که بر فعل مکلف تعلق یافته باشد، یا ذات مکلف و یا چیز دیگری که در تنظیم زندگی انسان، مؤثر است.

• حکم شرعی در یک تقسیم به دو قسم تکلیفی و وضعی قابل تقسیم است؛

الف. حکم تکلیفی: یعنی حکمی که متعلق آن فعل انسان است و ارتباط مستقیم با رفتار و کردار مکلف دارد. (به طور مستقیم به عمل انسان جهت دهی می دهد). مثلاً حرمت خوردن شراب، که این حرمت بر فعل مکلف تعلق گرفته، یعنی نباید مکلف آن را (خوردن شراب) را انجام دهد. و یا مثلاً وجوب نماز یومیه، که یک حکم تکلیفی است و ارتباط مستقیم با فعل انسان دارد، یعنی باید مکلف آن را انجام دهد. و یا مثل وجوب نفقه به بعضی از بستگان انسان، (بر مرد واجب است که نفقه همسر و فرزندانش را بدهد)، که در اینجا وجوب بر یک عمل (دادن نفقه)، تعلق گرفته است.

ب. حکم وضعی: یعنی حکمی که ارتباط غیر مستقیم با فعل و رفتار انسان دارد. (بیان دیگر هر حکم شرعی که به طور غیر مستقیم عمل انسان را جهت دهی می کند). به عنوان مثال زوجیت یک حکم وضعی است. که مستقیماً به عمل انسان مربوط نمی شود، بلکه به صورت غیر مستقیم (با واسطه) عمل انسان را جهت دهی می کند؛ یعنی زمانی که زوجیت به عنوان یک حکم وضعی حاصل شد، بر این زوجیت از ناحیه مرد، وجوب نفقه که یک حکم تکلیفی و مرتبط با عمل انسان است، مترتب می شود. و بر زن هم وجوب اطاعت که باز هم یک حکم تکلیفی و مرتبط با عمل انسان است، مترتب می شود.

بین احکام وضعی و بین احکام تکلیفی ارتباط تنگاتنگی وجود دارد. زیرا همواره حکم وضعی، موضوع حکم تکلیفی است. یعنی هر حا یک حکم وضعی داشتیم، در کنار آن یک یا چند حکم

تکلیفی هم داریم. همانند مثال زوجیت که یک حکم وضعی است و با آمدن آن، وجوب نفقه بر شوهر، وجوب اطاعت بر زن و ... مترتب می شود. یا ملکیت که یک حکم وضعی است و با آمدن آن حکم تکلیفی دیگری تحت عنوان حرمت تصرف بدون اذن مالک، و ... مترتب می شود.

• اقسام حکم تکلیفی

حکم تکلیفی را تعریف کردیم و گفتیم که عبارت است از احکام شرعی ای که مستقیماً (بدون واسطه) بر افعال انسان مترتب می شوند. اینک می خواهیم اقسام حکم تکلیفی را بیان نماییم. احکام تکلیفیه پنج قسم می باشد. وجوب، حرمت، استحباب، کراهت و اباحه.

۱. وجوب، عبارت است از آن حکم شرعی ای که انسان را در جهت انجام آن بر می انگیزاند، به حدی که قابل تسامح نیست و الا و لابد باید مکلف آن را انجام دهد. مثل وجوب نماز یومیه. یا وجوب سرپرستی بینوایان بر ولی امر مسلمین.

۲. استحباب، عبارت است از آن حکم شرعی ای که انسان را در جهت انجام آن بر می انگیزاند، اما نه به حدی که قابل تسامح نباشد و الا و لابد مکلف آن را انجام دهد. (به مرحله الزام نرسیده است). لذا شارع انجام ندادن آن را جایز دانسته است. مثل مستحب بودن نماز شب.

۳. حرمت؛ عبارت است از آن حکم شرعی ای که انسان را از انجام آن باز می دارد، به حدی که قابل تسامح نیست. و الا و لابد باید مکلف از آن دروی نماید. مثل حرمت زنا و حرمت ربا و بیع سلاح به دشمنان دین.

۴. کراهت، عبارت است از آن حکم شرعی ای که انسان را از انجام آن باز می دارد، اما نه در حدی که قابل تسامح نباشد، لذا مکلف می تواند آن را مرتکب شود. مثل خلف وعده، مثلاً اگر انسان به وعده ای که به همسر یا فرزندش داده است، عمل نکند، کار مکروهی انجام داده است.

۵. اباحه، عبارت است از آن حکم شرعی ای که شارع به مکلف اجازه داده تا هر طرف از انجام یا ترک عمل را خودش انتخاب کند. لذا انجام و ترک آن مساوی است. مثل خوردن آب میوه یا خوابیدن در برخی از ساعات روز.

درس چهارم

هدف از این درس تقسیم بندی مباحث علم اصول است. در این درس به دنبال این خواهیم بود که بدانیم مباحث علم اصول در کدامین قالب و شکل ارائه خواهد شد. در همین راستا بیان خواهد شد که مباحث علم اصول در این کتاب در ضمن سه بخش ارائه می‌گردد. این سه بخش عبارتند از؛ دلیل محرزه (ادله)، اصول عملیه و تعارض. البته قبل از آنکه به صورت مجزا وارد بحث از این سه بخش شویم، عنصر مشترکی که بین ادله محرزه و اصول عملیه، مشترک است (یعنی قطع) را مورد بحث قرار داده و پیرامون آن سخن خواهیم گفت.

• تقسیم مباحث علم اصول به دو نوع ادله محرزه و اصول عملیه

هنگامی که فقیه می‌خواهد حکم شرعی را در یک مورد معینی به دست آورد، مثلا می‌خواهد بداند حکم شرعی استعمال دخانیات چیست؟ دو حالت قابل تصور است؛

الف. به دلیلی دسترسی پیدا کرده است که با استناد به این دلیل می‌تواند حکم تکلیفی را کشف کند. مثلا با روایتی (خبر انسان ثقه)، مواجه شده که محتوای آن این است که استعمال دخانیات جایز نیست. بنابراین با استناد به این روایت، کشف می‌کند که حکم شرعی استعمال دخانیات حرمت آن است. به این قسم از ادله، اماره و یا دلیل محرزه گفته می‌شود.

ب. گاهی مکلف حکم شرعی را در یک مورد خاص نمی‌داند. مثلا نمی‌داند که این مایع که در این ظرف قرار دارد خوردنش حلال است یا حرام. در این حالت به دلیلی که بر اساس آن بتواند حکم شرعی آن را استنباط کند، دسترسی ندارد، در این حالت ناچار است به دسته‌ای از ادله استناد کند که این ادله اگر چه حکم شرعی نسبت به این مایع را بیان نمی‌کنند لکن مکلف را در مقام عمل یاری داده و از تردید خارج می‌کنند. مثلا با استناد به اصله البرائه چنین نتیجه می‌گیرد که این مایع که نمی‌داند خوردنش جایز است یا خیر، چنین به دست می‌آورد که می‌تواند مایع مذکور را بخورد. در اینجا حکم شرعی (وجوب، حرمت، استحباب، کراهت و یا اباحه) را نسبت به استفاده از این مایع به دست نیاورده، و فقط در مقام عمل به این نتیجه رسیده که می‌تواند از این مایع استفاده نماید. و یا مثلا دو ظرف آب در مقابلش قرار دارد که قطعا یکی از این دو ظرف آب، نجس است و خوردنش حرام است. لکن نمی‌داند آب موجود در این ظرف نجس بوده و در نتیجه خوردنش حرام است یا در ظرف مقابل، فرض کنیم در مقام عمل دلیلی ندارد که مشخص کند که کدام یک از دو ظرف نجس و در نتیجه خوردنش حرام است؛ در این حالت به اصالت الاحتیاط تمسک می‌کند و بر اساس آن لازم است از آب موجود در هر دو ظرف اجتناب نماید. بنابراین مکلف در این حالت به جای استفاده از دلیل، به وسیله اصل عملی وظیفه خود را به دست می‌آورد. به بیان دیگر به قاعده- ای که وظیفه عملی مکلف را بیان می‌کند، اصل عملی گفته می‌شود.

از آنچه بیان کردیم، فرق بین دلیل و اصل عملی نیز روشن می‌شود؛ به این بیان که به واسطه دلیل محرزه علاوه بر آنکه مکلف می‌داند وظیفه او چیست، حکم شرعی (واقع) هم کشف می‌شود، لکن به واسطه اصل عملی، صرفاً در مقام عمل مشخص می‌شود که مکلف باید چه رفتاری را از خود نشان دهد، اما اینکه عمل و رفتار او کدام یک از احکام شرعی را دارد، مشخص نمی‌شود. البته باید به این نکته توجه داشت که در هر دو صورت (تمسک به دلیل محرزه و اصل عملی)، استنباط صورت گرفته است. با این تفاوت که در دلیل محرزه، استنباط به مرحله کشف حکم شرعی رسیده است، لکن در اصل عملی صرفاً در مرحله بیان وظیفه عملی مکلف باقی مانده است. بنابراین با دو نوع استنباط مواجه خواهیم بود. به همین مناسبت مباحث علم اصول را به دو نوع تقسیم می‌کنیم؛ در نوع اول از دلیل محرزه بحث خواهیم کرد و در نوع دوم پیرامون اصل عملی بحث خواهیم کرد.

پس از آنکه بحث از این دو نوع را به پایان رساندیم، بحث دیگری را مطرح خواهیم کرد، تحت عنوان مبحث تعارض^۱. در بحث تعارض ضمن توضیح معنا و چیستی تعارض، حکم تعارض بین افراد یک نوع واحد (مثلاً تعارض یک دلیل محرزه با دلیل محرزۀ دیگر)، یا تعارض بین دو نوع (مثل تعارض یک دلیل محرزه، با یک اصل عملی) را مورد بحث قرار خواهیم داد.

قطع و حجیت قطع

قیل از آنکه وارد بحث از هر یک از دو نوع دلیل محرزه و اصل عملی شویم، شهید صدر بحث از قطع را به عنوان مقدمه بحث از دلیل محرزه و اصل عملی و بلکه به عنوان عنصر مشترک میان این دو نوع دلیل، مورد توجه قرار می‌دهد. دلیل بر این مطلب این است که ما برای استنباط حکم شرعی از هر کدام از دو نوع دلیلی که بیان کردیم، استفاده نمائیم به بحث از قطع (یقین) و حجت بودن آن نیاز داریم. لذا لازم است مقدمات بحث از قطع (یقین) و حجیت آن را مورد ارزیابی قرار دهیم.

توضیح مطلب آنکه، هنگامی که فقیه به وسیله دلیل محرزه و یا اصل عملی وظیفه شرعی را استنباط می‌کند، در واقع یقین (قطع)، پیدا می‌کند که وظیفه شرعی او عمل بر اساس آنچه از دلیل محرزه یا اصل عملی

^۱. منظور از تعارض این است که گاهی نسبت به یک موضوع دو دلیل اقامه می‌شود که این دو دلیل از لحاظ محتوی با هم فرق دارند. حال باید این دو نوع دلیل بررسی شود تا در نهایت یکی بر دیگری مقدم شود.

مثلاً یک اماره می‌گوید: در عصر غیبت نماز جمعه حرام است و اماره دیگر می‌گوید: در عصر غیبت نماز جمعه واجب است. در این حالت گفته می‌شود این دو اماره با یکدیگر تعارض دارند. یا در یک موضوع (مثلاً آب مشکوک النجاسه) اصالة الطهاره (که یک اصل عملی است) می‌گوید: این آب پاک است و استصحاب (که اصل عملی دیگر است) می‌گوید: این آب نجس است. در این حالت می‌گویند این دو اصل با یکدیگر تعارض دارند.

به دست آورده، می باشد. بنابراین برای اینکه استنباط او فایده عملی داشته باشد، لازم است قبل از استنباط وظیفه شرعی، اثبات کنیم که قطع (یقین) او حجت^۲ است.

اگر این سؤال مطرح شود که منظور از حجیت قطع چیست؟ در پاسخ می‌گوئیم؛ منظور از حجیت دو چیز است:

الف. معذرت، یعنی یعنی اگر مکلف نسبت به وظیفه شرعی خودش، یقین و قطع حاصل کرد و بر طبق یقین خودش (حجت) عمل کرد و سپس معلوم شد که آنچه به آن یقین داشته، حکم شرعی نبوده است، روز قیامت در نزد مولا معذور است و لذا به خاطر انجام ندادن حکم شرعی واقعی عذاب نمی‌شود.

به عنوان مثال فرض کنیم مکلف یقین پیدا کرد که مایع موجود در این ظرف، آب است. سپس این آب را آشامید و معلوم شد که آنچه آشامیده بود، در واقع شراب بوده است. این مکلف روز قیامت معذور است و خداوند به خاطر شراب خواری او را عذاب نمی‌کند.

ب. منجزیت، یعنی اگر مکلف نسبت به وظیفه شرعی خودش یقین (قطع)، پیدا کرد، بر او لازم و واجب است که بر طبق قطع و یقین خودش عمل نماید، و اگر عمل نکرد، روز قیامت مورد بازخواست و عقوبت واقع می‌شود. به عنوان مثال فرض کنیم که یقین پیدا کرد که مایع موجود در این ظرف شراب است و در نتیجه بر او خوردن این مایع حرام است؛ اما به آن اعتنائی نکرد و معلوم شد که آنچه خورده بود، واقعا هم شراب بوده است، روز قیامت مستحق عذاب و مجازات خواهد بود.

بنابراین همان طور که فقیه برای استنباط حکم شرعی، اعم از اینکه از اماره استفاده کند و یا از اصل عملی، به عنصر مشترکی به نام قطع و به تعبیر دقیقتر حجیت قطع نیاز دارد، در مباحث اصولی و بحث از عناصر مشترکه (ادله محرزه و اصول عملیه) نیز، به عنصر مشترکی به نام قطع و حجیت قطع نیاز دارد. زیرا پشتوانه دلیل محرزه و اصل عملی، این است که مکلف قطع (یقین) داشته باشد که میتواند از دلیل محرزه و اصل عملی برای استنباط حکم شرعی یا برای روشن شدن وظیفه اش، استفاده نماید. علاوه بر آنکه این قطع (یقین) او باید حجت باشد تا بتواند بر اساس حکم شرعی به دست آمده عمل نماید. و اگر بگوئیم قطع (یقین)، حجت نیست، لازمه اش این است که تمام تلاش فرد برای به کار گیری عناصر مشترکه و استنباط حکم شرعی، لغو و بی حاصل باشد.

۲. قطع یک حالت درونی است. یعنی اینکه برای انسان یقین صد در صد به حکم شرعی حاصل شود. در این صورت این قطع و به عبارت دیگر یقین به حکم شرعی، حجت می‌باشد.

دلیل حجیت قطع

بیان کردیم که قطع (یقین) حجت است، یعنی موجب معذرت و منجزیت می‌شود. و اگر قطع (یقین) حجت نباشد، لازمه‌اش این است که تمام تلاش فقیه برای استنباط حکم شرعی و به کارگیری عناصر مشترک لغو و بی حاصل باشد. ممکن است در اینجا این سؤال مطرح شود که به چه دلیل قطع را حجت می‌دانیم؟ در پاسخ به این پرسش باید بگوئیم؛ دلیل بر حجیت قطع (یقین)، عقل است. زیرا عقل حکم می‌کند که؛ الف. خداوند متعال (مولا)، نسبت به بندگانش حق اطاعت دارد. یعنی بندگان موظف هستند که هر آنچه را که مولا به آن امر کرده انجام دهند و هر آنچه را از آن نهی کرده است، ترک نمایند. بنابراین اگر انسان یقین پیدا کرد که مولا (خدای متعال) به او دستوری داده است. (اعم از آنکه به او دستور داده باشد، چیزی را ترک نماید یا چیزی را انجام دهد)، این دستور مولا از مصادیق و موارد حق اطاعتی خواهد بود که مولا (خدای متعال) نسبت به بندگانش دارد، بنابراین باید بنده (مکلف) این دستور را اتیان نماید. و اگر اتیان نکرد و از آن سرپیچی نمود، حق اطاعت خداوند را به جا نیاورده است، بنابراین مستحق عذاب خواهد بود. و این همان معنای منجزیت برای حجیت قطع است.

ب. عقل حکم می‌کند که؛ اگر بنده (مکلف)، قطع و یقین پیدا کرد که مولا او را ملزم به انجام و یا ترک کاری نکرده، می‌تواند آن گونه که خودش می‌خواهد عمل نماید. حال اگر آنچه مکلف به آن یقین داشته، صحیح نباشد و در واقع از سوی مولا (خداوند)، الزامی صادر شده باشد، تا زمانی که این حالت یقین برای مکلف باقی است، سزاوار نیست که از طرف خداوند به خاطر سرپیچی از دستوراتش، مورد ملامت و عذاب واقع شود. زیرا در حالتی که مکلف یقین به عدم تکلیف دارد، حق اطاعت خداوند ثابت نیست، پس مکلف حق اطاعت و بندگی را ضایع نکرده است تا مستحق عذاب شود. این همان معنای معذرت قطع است.

لازم به ذکر است، علاوه بر آنکه عقل منجزیت و معذرت را برای قطع (یقین)، درک می‌کند؛ این را نیز درک می‌کند که حجیت قطع زائل شدنی نیست. به بیان دیگر محال است که خداوند منجزیت و معذرت را از قطع (یقین) سلب نماید. و مثلاً بگوید: اگر یقین به تکلیف داشتی، این تکلیف در حق تو منجزیت ندارد (مثلاً اگر یقین به حرمت چیزی داشتی، آن چیز بر تو حرام نیست)، و یا اگر یقین به عدم تکلیف داشتی، (مثلاً یقین به حلال بودن چیزی داشتی، آن چیز بر تو حلال نیست و در صورت ارتکاب، روز قیامت مستحق عذاب خواهی بود). از این حکم عقل، یک قاعده اصولی به دست می‌آید و آن اینکه محال است که خداوند حجیت قطع را سلب نماید.

ممکن است کسی در اینجا این اشکال را مطرح نماید که اگر بگوییم حجیت قطع سلب شدنی نیست، لازمه اش این است که اگر مکلف یقین داشت که خوردن شراب حلال است، خداوند نمی‌تواند او را از این اشتباه و خطا، آگاه نماید. و حال آنکه این سخن باطل است. بلکه وظیفه شارع (خداوند) این است که مکلفین را نسبت به حکم شرعی آگاه نماید.

ما در پاسخ این اشکال می‌گوئیم؛ منظور از این قاعده که حجیت قطع سلب شدنی نیست، این است که تا زمانی که انسان یقین (قطع) به تکلیف یا عدم تکلیف دارد، این حجیت قطع سلب شدنی نیست. یعنی کسی نمی‌تواند بگوید: حق نداری بر اساس یقین و قطع خودت عمل نمایی. اما اینکه کسی انسان را متوجه نماید که این قطع و یقین او اشتباه است و مطلب چیزی دیگری است، مانعی ندارد. بنابراین اگر انسان به اشتباه یقین داشت که خوردن شراب جایز است، شارع و هر کس دیگری می‌تواند مکلف را متوجه نماید که آنچه بدان یقین دارد، اشتباه است و در نتیجه یقین او را متزلزل نماید.

درس پنجم

هدف از این درس بیان مطالبی است که در تمام امارات (ادله محرزه) مطرح می باشد. در همین راستا ابتدا تقسیم امارات به قطعی و ظنی، و تقسیم هر کدام به دلیل شرعی و عقلی ذکر می شود. سپس چستی مبنای عمل در صورت شک در حجیت بیان گردیده، و در پایان این درس مقدار دلالت این دسته از ادله به بحث گذاشته خواهد شد.

• ادله قطعی و ادله ظنی

بیان شد که فقیه برای استنباط احکام شرعی نیازمند عناصر مشترکه است. ما این عناصر مشترکه را به دو نوع دلیل محرزه و اصل عملی تقسیم نمودیم. دلیل محرزه نیز بر دو قسم دلیل قطعی و دلیل ظنی تقسیم می شود.

دلیل قطعی: یعنی دلیلی که بر اساس آن مکلف یقین به حکم شرعی پیدا می کند. سابقا بیان شد که عقل حکم می کند که هر جا قطع به حکم شرعی به وجود بیاید، حجیت هم همراه آن به وجود می آید. به بیان دیگر با آمدن قطع (یقین و علم)، حجیت (یعنی منجزیت و معذرت)، هم می آید. و تا زمانی که این قطع (یقین) به حکم شرعی باقی است؛ حجیت هم باقی است.

اگر بخواهیم برای دلیلی که سبب می شود برای مکلف (فقیه) یقین و قطع پیدا شود مثالی بزنیم، می توانیم به خبر متواتر (خبری که آورندگان خبر به لحاظ تعداد و به لحاظ شخصیت به گونه ای هستند که با شنیدن آن، برای انسان یقین به محتوای خبر به وجود می آید مثل روایت شریفه « من كنت مولاه فعلى مولاه »، و یا قاعده ملازمه (حکم عقل به اینکه اگر چیزی واجب شد، مقدمات آن هم به طور قطع و یقین واجب می شود؛ همانند یقین به وجوب وضو از این جهت که مقدمه نماز که یک عمل واجب است، می باشد).^۱

دلیل ظنی: یعنی دلیلی که بر اساس آن مکلف نسبت به حکم شرعی ظن و گمان پیدا می کند. مانند خبری که انسان ثقه نقل می کند. (مثل بسیاری از روایات موجود در کتاب شریف اصول کافی). از آنجا که ظن و گمان حجت نیست، بنابراین به خودی خود نمی توان بر اساس دلیلی که برای انسان ظن و گمان ایجاد می کند، عمل نمود؛ مگر اینکه دلیل قطعی و یقینی از سوی شارع مقدس اقامه شود، مبنی بر اینکه عمل بر اساس ظن به وجود آمده از دلیل ظنی جایز و بلکه لازم است. اگر چنین بیانی از سوی شارع مقدس به دست ما رسید، در این صورت دلیل ظن آور، همانند دلیل قطعی حجت خواهد بود.

^۱ . البته مثال دقیق آن، وجوب حرکت به سمت مکه، برای کسی که حج بر او واجب شده است، می باشد.

مثلا فرض کنیم، فرد عادل(زراره) از امام صادق علیه السلام خبری نقل می کند که حضرت فرموده خواندن قنوت به زبان غیر عربی جایز است. در اینجا خبر عادل صرفا برای ما ظن و گمان ایجاد می کند و لذا به خودی خود نمی تواند مبنای استدلال قرار گیرد، و حجیت ندارد. لکن چون یقین داریم شارع فرموده: (صدق العادل - عادل را تصدیق کن)، ظن حاصله از خبر عادل، حجت خواهد بود و باید بر طبق آن عمل شود.

• مبنای عمل در صورت شک در حجیت

گفتیم نسبت به دلیل ظن آور، حجیت ظن مشروط به این است که شارع آن را حجت قرار دهد. با توجه به این مطلب، این سؤال پیش می آید که در صورتی که از یک دلیل برای ما ظن به حکم شرعی پیدا شود، ولی ندانیم شارع این نوع ظن را حجت قرار داده یاخیر، وظیفه چیست؟

مرحوم شهید صدر می فرماید: در صورت شک در حجیت یک دلیل، اصل عدم حجیت آن دلیل است.

به عنوان مثال فرض کنیم، انسان فاسقی از امام صادق علیه السلام خبری آورد که حضرت فرموده: خوردن شیر شتر حرام است. در این صورت با این خبر برای مکلف ظن پیدا می شود که حکم شرعی خوردن شیر شتر، این است که خوردنش حرام باشد. لکن مکلف نمی داند این نوع ظن را شارع حجت قرار داده یا نه. در این صورت نمی توان این نوع دلیل را منجز تکلیف (به بیان دیگر حجت)، دانست. بنابراین در این مثال مکلف می تواند بدون توجه به خبر فاسق، از شیر شتر استفاده کند.

ممکن است این سؤال مطرح شود که علت عدم حجیت دلیل ظن آوری که شک در حجیت آن داریم، چیست؟ به بیان دیگر چرا اگر شک در حجیت یک دلیل ظنی داشتیم، آن دلیل حجت نیست؟ در پاسخ می گوییم: زیرا همان طور که گفتیم که ظن و گمان به خودی خود، حجت نیست، مگر آنکه دلیلی قطعی بر حجیت آن داشته باشیم، بنابراین در مواردی که شک در حجیت یک دلیل ظنی داشتیم، مادامی که دلیل یقینی برای حجیت آن پیدا نکردیم، نمی تواند حجت باشد. لذا می گوئیم: اصل این است که دلیل ظنی حجت نباشد، مگر آنکه دلیل قطعی بر حجیت آن داشته باشیم.

حاصل سخن آنکه، دلیل محرزه که فقیه بر آن اعتماد می کند یا دلیل قطعی است که در این صورت به خودی خود حجت است، و یا دلیل ظنی است که از طرف شارع دلیل قطعی بر حجیت آن، اقامه شده است.

• دلیل شرعی و دلیل عقلی

در یک تقسیم، دلیل محرز اعم از آنکه یقینی (قطعی) باشد یا غیر قطعی، به دو قسم عقلی و شرعی تقسیم می شود.

- **دلیل شرعی:** یعنی دلیلی که از طرف شارع مقدس صادر شده و دلالت بر حکم شرعی می کند. دلیل شرعی شامل قرآن کریم و سنت (یعنی قول، فعل و تقریر معصومین علیهم السلام)، می شود.

- **دلیل عقلی:** یعنی دلیلی که توسط عقل درک و کشف می شود، و می توان از آن حکم شرعی را استخراج نمود. (مثلاً فرض کنیم، شارع فرموده «حج واجب است»، در اینجا عقل می گوید: «لازمه هر عمل واجب این است که مقدمه آن هم واجب باشد» فقیه از این دو قضیه چنین استنباط می کند؛ پس انجام مقدمات حج، مثلاً طی مسافت تا مکه، آماده کردن مقدمات سفر و... واجب است.

در یک تقسیم دلیل شرعی به دو قسم تقسیم می شود.

الف. دلیل شرعی لفظی؛ (سخن خدای متعال یعنی قرآن، و سخن معصوم علیه السلام، اعم از اینکه مکتوب باشد، یا به صورت شفاهی باشد).

ب. دلیل شرعی غیر لفظی؛ (عملی که معصوم علیه السلام خودش انجام می دهد یا تقریر معصوم علیه السلام (یعنی سکوت معصوم نسبت به عملی که در مقابلش انجام شده است)، مثلاً مکلف می بیند امام صادق علیه السلام در ماه رمضان عطر استعمال فرمودند، پس نتیجه می گیرد استعمال عطر با دهان روزه اشکال ندارد).

نکته ۱۰. پیرامون دلیل شرعی لفظی سه مطلب باید روشن شود:

الف. دلالت دلیل شرعی، یعنی این دلیل (دلیل شرعی صادر شده از طرف شارع)، بر چه مطلبی دلالت می کند؟

ب. حجیت دلیل شرعی، یعنی آیا آنچه دلیل شرعی بر آن دلالت می کند، حجت است؟

ج. اثبات صدور آن، یعنی آیا اساساً دلیل شرعی داریم؟

با توجه به تقسیم بندی فوق، در ادامه پیرامون دلیل شرعی لفظی سه جهت از بحث را، دنبال خواهیم کرد.

درس ششم

در تقسیم بندی دلیل شرعی بیان کردیم که، دلیل شرعی بر دو قسم لفظی و غیر لفظی تقسیم می‌شود. از آنجا که ما در دلیل شرعی لفظی با لفظ سر و کار داریم، بنابراین لازم است مقدمتاً بحث لغت شناسی داشته باشیم. در همین راستا بایسته و مناسب است که از دلالت دلیل لفظی سخن بگوئیم؛ و بیان کنیم که الفاظ چگونه بر معانی و مفاهیم خودشان دلالت می‌کند و منشأ آن چیست؟

برای یافتن پاسخ پرسش فوق، در این درس از «وضع» و نحوه پیدایش آن صحبت خواهیم کرد. و چنین نتیجه می‌گیریم که وضع (قرار دادن یک لفظ برای معنا)، ناشی از علقه و ارتباطی است که بین یک لفظ و معنای آن وجود دارد.

وضع چیست و چگونه دلالت لفظ بر معنا، شکل می‌گیرد؟

در هر لغت و زبانی کلمات و الفاظی وجود دارند که این الفاظ بر معانی خاصی دلالت می‌کنند و بینشان رابطه و علقه تنگاتگی وجود دارد. به گونه‌ای وقتی آن لفظ را تصور می‌کنیم، آن معنای خاص در ذهن ما ایجاد می‌شود. مثلاً وقتی لفظ ماء (آب) را می‌شنویم و یا تصور می‌کنیم، بلافاصله معنای آن (مایع روان و بی رنگی که نوشیدنی است) در ذهن ما نقش می‌بندد. به این نوع مقارنت بین لفظ و معنا در اصطلاح دلالت، و به لفظ دال (دلالت کننده)، و به معنا مدلول (دلالت شونده)، گفته می‌شود.

با توجه به مطلب فوق همچنان که آتش سبب می‌شود تا حرارت به وجود بیاید، می‌توانیم بگوئیم که تصور یک لفظ سبب و علت است برای تصور معنا. (یعنی هرگاه فردی که به لغت و زبان آشنایی دارد، یک لفظ را تصور می‌کند و یا آن را می‌شنود، معنای آن لفظ در ذهنش خطور می‌کند و در نتیجه معنا نیز تصور می‌شود). البته با این تفاوت که رابطه سببیت بین آتش و حرارت در خارج واقع می‌شود، ما رابطه سببیت بین لفظ و معنا در ذهن ایجاد می‌شود و لذا در خارج رابطه و سببیت بین لفظ و معنا، قابل مشاهده نیست. در اینجا ممکن است این سؤال مطرح شود که لفظ و معنا با یکدیگر متفاوت هستند، بنابراین چگونه تصور لفظ سبب و علت می‌شود برای تصور معنا؟ و به بیان دیگر منشأ و علت این نوع دلالت چیست؟ و به بیان سوم، چه عاملی باعث شده است که با تصور یک لفظ، تصور معنا در ذهن ایجاد شود؟ شهید صدر در پاسخ به این پرسش دو نظریه را مطرح می‌کند و در نهایت هر دو نظریه را صحیح ندانسته و نظر سومی را مطرح می‌نماید.

نظریه اول (سببیت ذاتی): بر اساس این نظریه باید گفت: کسی این ارتباط را به وجود نیاورده است. بلکه لفظ ذاتاً به گونه‌ای است که دلالت بر معنا می‌کند. به عنوان مثال لفظ (الماء)، ذاتاً و به خودی خود، به گونه‌ای است که دلالت بر معنا (مایع بی رنگ و زلال)، می‌کند.

اشکال بر نظریه اول

شهید صدر معتقد است، این نظریه باطل است. زیرا طبق این احتمال باید با شنیدن هر لفظی، خودبخود معنای آن نیز تصور شود، و حال آنکه چنین نیست، بلکه در غالب موارد انسان بدون واژه شناسی و آگاهی از علم لغت معنای الفاظ را نمی تواند بفهمد. به بیان دیگر لازمه این دیدگاه این است که مثلاً فردی که لغت عربی را بلد نیست، با شنیدن الفاظ زبان عربی معانی آنها را متوجه شود. یا مثلاً فرد عرب زبان، بدون تعلیم و آموزش معانی لغات فارسی را متوجه شود، و حال آنکه می بینیم چنین نیست.

نظریه دوم (سببیت اعتباری): رابطه بین لفظ و معنا از طریق یک یا چند واضح، به وجود آمده؛ لکن این ارتباط حقیقی نیست و بلکه صرفاً اعتباری و قراردادی است. یعنی یک یا چند نفر لفظ را برای معنای خاصی جعل کرده اند. مثلاً سازنده خودرو، اسم خودروی اختراعی خودش را بنز قرار می دهد. و... یا نسبت به هر زبانی یک یا چند نفر، الفاظ آن زبان را برای معانی خاصی قرار داده اند. مثلاً گفته می شود، کوروش زبان فارسی را اختراع کرده است.

اشکال نظریه دوم

شهید صدر معتقد است این نظریه اگر چه از این جهت که اشکال نظریه اول را مرتکب نشده است قابل تأیید است، با این وجود دارای اشکال است. زیرا رابطه سببیت به وجود آمده میان لفظ و معنا یک سببیت واقعی است، و صرفاً اعتباری نمی تواند این سببیت واقعی را ایجاد کند. بنابراین از آنجا که علیت و سببیت تصور لفظ نسبت به تصور معنا نوعی سببیت واقعی بوده و صرفاً اعتباری نمی باشد، نظریه اعتباری صرف نمی تواند این سببیت واقعی را توجیه نماید، زیرا امور واقعی اسباب واقعی دارند، و امور اعتباری نمی توانند، تأثیر واقعی ایجاد نمایند.

توضیح مطلب آنکه، وقتی یک لفظ تصور می شود، معنای آن حقیقتاً و واقعا به ذهن انسان خطور می کند، و حال آنکه بر اساس نظریه سببیت اعتباری، رابطه بین لفظ و معنا یک رابطه اعتباری است و یک رابطه اعتباری نمی تواند عامل و سبب برای یک امر حقیقی باشد. به عنوان مثال فرض کنید، فردی هزاران بار یگوید: من رنگ سرخ را برای حرارت آب اعتبار کردم، (رنگ سرخ را علامت جوشیدن آب قرار دادم)، در این صورت این امر اعتباری و قرار دادی نمی تواند واقع و حقیقت را تغییر دهد و در نتیجه هر گاه سرخی رنگ پدید آمد، جوشش آب هم محقق شود. در محل بحث ما هم همین طور است، صرفاً اعتبار کردن یک معنا برای لفظ، باعث نمی شود که با شنیدن و یا تصور لفظ حقیقتاً معنا به ذهن انسان خطور کند، و حال آنکه ما می بینیم که رابطه لفظ و معنا یک رابطه حقیقی است؛ یعنی با تصور لفظ، حقیقتاً معنا به ذهن انسان خطور می کند، نه اعتباراً.

نظریه شهید صدر

شهید صدر معتقد است؛ وضع مبتنی بر قانون تکوینی موجود در ذهن انسان است. یعنی ذهن انسان بر اساس آنچه خداوند در وجودش به ودیعه نهاده، پس از اینکه میان لفظ و معنا علقه و ارتباط لاینفکی را ملاحظه کرد، لفظ را برای آن معنا وضع می کند.

این قانون عام عبارت است از اینکه؛ وقتی تصور یک چیز مقارن و هم‌زمان به تصور یک چیز دیگر باشد، و این مقارنت چندین مرتبه صورت پذیرد، نوعی علقه و ارتباطی میان این دو چیز شکل می گیرد، در نتیجه تصور یکی باعث و سبب تصور دیگری می شود. به عنوان مثال فرض کنید، دو دوست و همدم که هر بار که آنها را دیده‌ایم با هم بوده‌اند، در این صورت اگر اتفاقاً یکی از آنها را بدون دیگری ببینیم با دیدنش بلافاصله دوست و همدم همیشگی‌اش را به ذهن می‌آوریم. زیرا وقتی بارها این دو را با هم دیده بودیم، در ذهن ما نوعی علقه و ارتباط بین این دو به وجود آمده به گونه‌ای که تصور و دیدن یکی، باعث می‌شود دیگری را نیز تصور کنیم. همین حالت در مورد یک لفظ و معنای آن وجود دارد.

اگر چه گفتیم مقارنت بین دو چیز در صورتی که به دفعات تکرار شود موجب نوعی علقه و ارتباط بین آنها می‌شود، لکن باید بپذیریم که گاهی برای به وجود آمدن علقه و ارتباط بین دو چیز، یک بار مقارنت نیز کفایت می‌کند. به عنوان مثال فردی را فرض کنید که به شهری مسافرت کرده و از قضا در آن شهر به بیماری سختی مثل مالاریا مبتلا شده است؛ این فرد پس از بازگشت هر بار نام این شهر را می‌شنود، بیماری مذکور را تصور می‌کند با اینکه در اینجا مقارنت صرفاً یک بار بوده و نه بیشتر.

با توجه به آنچه بیان کردیم، نحوه پیدایش سببیت بین الفاظ و معانی آنها نیز روشن می‌شود و آن اینکه علقه و ارتباط بین لفظ و معنا یا از طریق تکرار تقارن و مقارنت، و یا در یک حالت و موقعیت خاص حاصل می‌شود. و از آنجا که مقارنت بین لفظ و معنا اعتباری و قراردادی نیست، در نتیجه سببیت به وجود آمده بین لفظ و معنا نیز اعتباری نبوده و حقیقی خواهد بود. لذا بر اساس این نگرش اشکالی که بر نظریه دوم بیان کردیم، بر این نظریه (نظریه شهید صدر)، وارد نیست.

ممکن است در این جا این سؤال مطرح شود که چگونه مقارنت بین لفظ و معنا از طریق تکرار و یا در موقعیت و شرایط خاص به وجود می‌آید؟ ما در پاسخ به این سؤال، هم برای زمانی که مقارنت از طریق تکرار به وجود می‌آید و هم زمانی که مقارنت در یک موقعیت یا شرایط خاص پدید می‌آید مثالی می‌زنیم.

می‌توانیم برای جایی که مقارنت بر اثر تکرار به وجود می‌آید به لفظ «آه» که به خاطر شدت درد انسان آن را به زبان می‌آورد، مثال بزنیم. وقتی که به دفعات انسان هنگام درد شدید از این

لفظ استفاده می‌کند، علقه و ارتباطی بین این لفظ و درد شدید به وجود می‌آید، به گونه‌ای که سبب می‌شود، وقتی این لفظ را می‌شنویم معنای درد را در ذهن تصور نمائیم. و همچنین برای موردی که علقه و ارتباط در یک موقعیت و شرایط خاص و با یکبار مقارنت پدید می‌آید می‌توانیم نام‌گذاری اشخاص را مثال بزنیم. مثلاً وقتی فردی صاحب پسری می‌شود و نام او را «علی» می‌گذارد در واقع با این نامگذاری نوعی علقه و ارتباط بین اسم «علی» و فرزندش ایجاد می‌کند به گونه‌ای که با شنیدن این لفظ (اسم علی)، ذهن به معنا و مصداق آن یعنی فرزند، منتقل می‌شود.

بنابراین وضع یعنی مقارنت تنااتنگ میان لفظ و معنی به گونه‌ای که با تصور یکی (لفظ)، بلافاصله ذهن به دیگری (معنا) منتقل می‌شود. حتی می‌توان گفت: وضع یعنی مقارنت تنگاتنگ، که یکی از آثار و نتایج آن تبادر می‌باشد.

تبادر در لغت به معنای سبقت گرفتن در امری از امور است. و در اصطلاح اصولیون عبارت است از اولین معنایی که با شنیدن و یا خواندن لفظ، به ذهن انسان خطور می‌کند. بنابراین اولین معنایی که از خود لفظ به ذهن انسان خطور می‌کند، معنای حقیقی آن لفظ (معنایی که لفظ برای آن وضع شده است)، خواهد بود.

توضیح اینکه، گاهی ما نمی‌دانیم که لفظ برای چه معنایی وضع شده است. (به عنوان مثال لفظ شیر هم در حیوان درنده استعمال می‌شود و هم در مرد شجاع، یعنی هم زمانی که می‌خواهند معنای حیوان درنده را به ذهن مخاطب بیاورند، از لفظ شیر استفاده می‌کنند و هم زمانی که می‌خواهند معنای مرد شجاع را به ذهن مخاطب بیاورند؛ و فرض کنیم ما نمی‌دانیم که لفظ شیر برای دلالت بر حیوان درنده وضع شده است یا برای دلالت بر مرد شجاع؛ در این صورت به کمک تبادر می‌فهمیم که لفظ برای کدام معنا حقیقتاً^۱ وضع شده است. (یعنی وقتی لفظ شیر را تصور می‌کنیم، اولین معنایی که از این لفظ به ذهن ما می‌آید، حیوان درنده است، لذا نتیجه می‌گیریم که لفظ شیر برای حیوان درنده وضع شده است). در اینجا ما به طریق آئی^۲ (یعنی معلول که همان تبادر باشد)، علت (وضع)، را کشف کردیم.

۱. به معنایی که لفظ برای آن وضع شده باشد، معنای حقیقی گفته می‌شود.

۲. طریق آن یعنی از معلول به علت رسیدن، و در اینجا هم فرد از معلول (یعنی تبادر که از آثار و علائم وضع است)، پی به علت (یعنی وضع) می‌برد.

درس هفتم

• استعمال چیست؟

پیرامون چیستی و معنای وضع صحبت کردیم و گفتیم: وضع عبارت است از مقارنت شدید بین لفظ و معنا به گونه‌ای که سبب می‌شود بین لفظ و معنا علقه و ارتباط به وجود آید، و در نتیجه تصور یکی تصور دیگری را به دنبال داشته باشد. اینک از مرحله دیگری سخن به میان می‌آوریم که بعد از مرحله وضع قرار دارد. این مرحله استعمال نام دارد. یعنی پس از آنکه واضع لفظ را برای معنای خاصی وضع کرد، برای اینکه معنای مورد نظر در ذهن سامع (شنونده)، خطور کند، نیازمند استعمال خواهیم بود.

استعمال یعنی به کار بردن لفظ در معنایی که برای آن وضع شده است. طبق این بیان ما در استعمال با سه چیز مواجه هستیم؛ لفظ (مُسْتَعْمَل - به کار برده شده)، معنی (مُسْتَعْمَلُ فیه - به کار برده شده در آن)، و اراده شخص مستعمل در اینکه قصد داشته باشد از به کار بردن لفظ، معنای آن به ذهن مخاطب بیاید (اراده استعمالیه).

باید توجه داشت که در هر استعمالی باید دو طرف آن یعنی لفظ و معنا مورد توجه استعمال کننده باشد و آن را لحاظ نماید. البته با این تفاوت که تصور لفظ از سوی شخص استعمال کننده، به صورت آلی و مقدمی است، لکن تصور معنا از سوی شخص استعمال کننده، استقلالی است.

توضیح آنکه، فرض کنیم فردی به این قصد که بداند آیا ظاهرش مرتب است یا خیر، تصویر خودش را در آینه نگاه می‌کند. در اینجا او آینه را دیده است، لکن آنچه مقصود اصلی او از دیدن است، دین تصویر خودش است. بنابراین نگاه به آینه صرفاً آلی و مقدمه است، و آنچه استقلالاً و واقعاً منظور وی بوده، تصویرش می‌باشد. همین سخن در بحث استعمال هم مطرح است، اگر چه فرد استعمال کننده لفظ را تصور کرده و به ذهن خودش آورده است، اما مقصود اصلی وی از تصور لفظ، تصور معنای لفظ است. بنابراین تصور لفظ آلی و مقدمه است برای تصور معنا که حقیقتاً و استقلالاً مورد توجه او واقع شده است.

اگر کسی چنین اشکال کند که، تصور لفظ به صورت آلی و صرفاً به عنوان مقدمه، محال است. زیرا لازمه تصور مقدمی و آلی این است که فرد مُسْتَعْمَل هم لفظ را تصور نماید و در همان حال که لفظ را تصور کرده، از آن غافل باشد و به آن توجهی نداشته باشد؛ و این تناقض است. چگونه می‌توان هم لفظ را تصور کرد و در عین حال از آن غافل بود؟

در جواب این اشکال می‌گوئیم: منظور از تصور و لحاظ لفظ به صورت آلی و مقدمی این است که تصور لفظ با تصور معنا ممزوج شده و بلکه در آن فانی می‌شود. و لذا تصور لفظ به گونه‌ای است که، گویا مورد توجه نبوده و فرد از آن غافل است. و تصور لفظ با غفلت از آن، طبق این تفسیر، بلامانع است.

با توجه به همین فنا شدن و ممزوج شدن تصور لفظ با تصور معنا، صاحب کفایه (مؤلف کتاب کفایه الاصول، یعنی مرحوم آخوند خراسانی)، مدعی است که استعمال لفظ در بیش از یک معنا (دو یا چند معنا)، محال است. زیرا لازمه استعمال لفظ در بیش از یک معنا این است که لفظ در یک استعمال، هم فانی در این معنا باشد و هم فانی در معنای دوم، و حال آنکه در یک زمان واحد ممکن نیست، لفظ فانی در دو یا چند معنا باشد. مثلا ممکن نیست که در یک استعمال، لفظ شیر، هم فانی در حیوان درنده باشد و هم فانی در شیر آب.

اگر کسی در جواب صاحب کفایه بگوید: ما از طریق ممزوج کردن دو معنا با یکدیگر و در نتیجه به وجود آوردن یک معنای مرکب، می توانیم لفظ را در این معنای مرکب به کار ببریم و در این صورت فانی شدن لفظ در معنای مرکب هم اشکالی به وجود نمی آورد. خواهیم گفت: بله چنین کاری ممکن است، لکن مفروض صاحب کفایه نیست. فرض ما این است که استعمال لفظ در دو معنای مختلف و در یک زمان واحد، ممکن نیست. و حال آنکه مرکب کردن دو معنا با یکدیگر و به وجود آوردن یک معنای واحد، استعمال لفظ در یک معنا است، نه در دو معنا.

• حقیقت و مجاز

پس از آنکه معنای استعمال روشن شد، باید توجه داشت که استعمال به دو قسم حقیقی و مجازی تقسیم می شود.

اگر لفظ در معنایی که برای آن وضع شده است (معنای موضوع له و به عبارت دیگر معنای حقیقی)، استعمال شود، استعمال حقیقی خواهد بود. مثلا استعمال لفظ دریا (بحر) در معنای موضوع له خودش، یعنی آب فراوانی که قابل اندازه گیری نیست، یک استعمال حقیقی است.

اگر لفظ در معنایی که برای آن وضع نشده است، (غیر موضوع له و به عبارت دیگر معنای مجازی)، استعمال شود، استعمال مجازی خواهد بود. البته مشروط بر اینکه بین معنای مجازی و معنای حقیقی لفظ، از برخی جهات مشابهت وجود داشته باشد. مثل استعمال لفظ «دریا» در فرد عالمی که بسیار دانشمند است. در اینجا بین معنای حقیقی دریا و فرد دانشمند، از جهت فراوانی و غیر قابل اندازه گیری بودن، شباهت وجود دارد. لذا می توان لفظ «دریا» را در فرد علامه و بسیار دانشمند، استعمال کرد. و یا استعمال لفظ شیر در مردی که بسیار شجاع است، از این جهت که بین شیر که معنای حقیقی آن حیوان درنده است و مرد شجاع، از جهت شجاعت شباهت وجود دارد.

اگر چه بین لفظ و معنای مجازی آن علقه و ارتباط وجود دارد، با این حال اگر گوینده لفظ را استعمال کند و قرینه و نشانه ای نیاورد که منظورش معنای مجازی است، ذهن از لفظ به معنای حقیقی آن منتقل می شود. زیرا علقه و ارتباط اولیه بین لفظ و معنای حقیقی آن (معنای موضوع له)، وجود دارد. در حلی که علقه و

ارتباط میان لفظ و معنای مجازی، علقهٔ ثانویه است و صرفاً به خاطر مشابهت با معنای حقیقی به وجود آمده است.

ممکن است این سؤال پیش بیاید که اگر لفظی داشته باشیم و ندانیم کدام یک از معانی، معنای حقیقی و کدام یک مجازی است، چگونه می‌توانیم معنای حقیقی را از معنای مجازی تشخیص دهیم؟ شهید صدر در پاسخ به این سؤال می‌فرماید، برای تشخیص معنای حقیقی از معنای مجازی ما از تبادر کمک می‌گیریم. زیرا چنانکه بیان کردیم یکی از نشانه‌های تشخیص معنای موضوع له برای یک لفظ، تبادر است. بنابراین اولین معنایی که از شنیدن لفظ به ذهن شنونده‌ی خطور می‌کند، بیانگر آن است که همان، معنای حقیقی لفظ می‌باشد.

• تغییر و تبدیل معنای مجازی به معنای حقیقی

گفتیم برای تشخیص معنای مجازی از لفظ، نیازمند قرینه هستیم. یعنی گوینده برای اینکه به مخاطب بفهماند از لفظ، معنای مجازی آن را اراده کرده است، باید لفظ را به همراه یک قرینه و نشانه بیاورد. (به عنوان مثال گوینده برای اینکه به مخاطب بفهماند از لفظ شیر، مرد شجاع را اراده کرده است، لازم است این لفظ را به همراه یک قرینه بیاورد، مثلاً وقتی می‌گوید: شیری را دیدم که تیراندازی می‌کرد، در اینجا تیراندازی کردن، قرینه می‌شود بر اینکه فرد از لفظ شیر، مرد شجاع را اراده کرده است). در اینجا این سخن را تکمیل کرده و اضافه می‌کنیم که گاهی فرد و یا افراد مختلف، به دفعات متعدد یک لفظ را در معنای مجازی به کار می‌برند، به گونه‌ای که این کثرت تکرار باعث می‌شود بین لفظ و معنای مجازی نوعی علقه و ارتباط قوی و مضاعفی به وجود بیاید؛ به گونه‌ای که معنای مجازی ا به معنای موضوع له و حقیقی آن تبدیل می‌شود، و در نتیجه استعمال لفظ در این معنای جدید، نیازی به قرینه نخواهد داشت.

با توجه به مطلب فوق چنین نتیجه گرفته می‌شود که وضع (ایجاد معنا برای یک لفظ)، به دو صورت خواهد بود؛ الف. وضع تعینی، که در این حالت واضع معین از همان آغاز یک لفظ را برای یک معنا قرار می‌دهد. مثلاً پدر نام فرزندش را علی می‌گذارد. (دارای واضع معینی است) ب. وضع تعینی، که در این حالت از همان آغاز لفظ برای یک معنای خاص وضع نشده است، بلکه بر اثر کثرت استعمال لفظ به یک معنای خاص اختصاص یافته است. مثل لفظ مدینه برای مدینه النبی صلی الله علیه و آله. (این نوع وضع، دارای واضع معینی نیست بلکه علت وضع کثرت استعمال است).

شهید صدر می‌فرماید: بر اساس تعریف ما از وضع، که سبب اصلی آن را نوعی علقه و ارتباط بین لفظ و معنا بیان کردیم، این تقسیم بندی صحیح است. و در واقع این تقسیم به لحاظ چگونگی وضع خواهد بود. اما بر اساس نظریه دوم (اعتبار صرف)،^۱ این تقسیم بندی نمی‌تواند صحیح باشد زیرا در وضع تعینی، صرف

^۱ . پیرامون منشأ وضع سه نظریه بیان کردیم؛ نظریه سببیت ذاتی، نظریه اعتبار و نظریه اقتران (مقارنت بین لفظ و معنا).

کثرت استعمال نمی تواند تعهد و اعتبار را شکل دهد. توضیح بیشتر این مطلب در حلقهٔ ثانیه و در ضمن تقسیم وضع به تعیینی و تعیینی بیان شده است.

درس هشتم

در علم نحو آموخته‌ایم که کلمات در هر زبان و لغتی به سه قسم اسم، فعل و حرف تقسیم می‌شوند. خواه اسم در ضمن کلام بیاید و یا به صورت انفرادی و مجرد ذکر شود؛ دلالت بر معنایی می‌کند که این معنا مستقلاً از آن فهمیده می‌شود. در مقابل، حرف در صورتی دلالت بر یک معنا می‌کند که در ضمن کلام و به عبارت دیگر در قالب جمله بیان شده باشد. علاوه بر آنکه حروف صرفاً دلالت بر معنای ربط و ارتباط می‌کنند (یعنی دو یا چند معنا را به یکدیگر مرتبط می‌کنند). البته این معنای ربطی، اقسام و معانی متعددی دارد.

دلیل ما بر این مدعا که معانی حروف، معنای ربطی است، عبارت است از؛

دلیل اول، اگر ما بخواهیم حرف (مثلاً من، الی، فی، حتی و...) را مستقلاً لحاظ کنیم و آن را در ضمن یک جمله یا کلام لحاظ نکنیم، معنایی نخواهد داشت. و این نشان دهنده آن است که معنای حرف، ربط بین دو یا چند معنا است. و وقتی آن را مستقلاً لحاظ می‌کنیم، از آنجا که همراه دیگر معانی آن را بیان نکرده‌ایم، معنای ربطی از آن فهمیده نمی‌شود.

دلیل دوم، تردیدی نیست که معنای یک جمله یا کلام بر آمده از ترکیب و مرتبط کردن میان اجزاء آن کلام است. (به عنوان مثال وقتی می‌خواهیم به مخاطب بفهمانیم که از نجف تا کربلا پیاده‌روی کرده‌اید؛ می‌گوئید: «از نجف تا کربلا را با پای پیاده طی کردم- سرت من النجف الی الکربلا ماشیاً» در اینجا معنا و مقصود از این جمله از ترکیب و مرتبط کردن الفاظی که خود به تنهایی دارای معنای مستقلی هستند (یعنی؛ نجف- کربلا- سرت- ماشیاً)، به وجود آمده است. لکن روشن است که کنار هم قرار دادن این الفاظ، بدون استفاده از ربط دهنده، ممکن نیست. اما این ربط دهنده چیست؟ اگر بگوئیم ربط دهنده اسم است؛ باید این ربط دهنده مستقلاً و در خارج از جمله و کلام نیز دارای معنای مستقل باشد و حال آنکه ربط دهنده در خارج از کلام، معنای مستقلی ندارد. بنابراین چاره‌ای نداریم جز اینکه بگوئیم ربط دهنده‌ها حرف هستند. (یعنی «من» و «الی»، در مثالی که ذکر شد).

ربط میان دو کلمه (اسم)، انواع مختلفی دارد. به عنوان مثال گاهی ربط بین مبتدا و خبر است (زید عالم- زید عالم است)، گاهی بین فعل و فاعل است. (ضرب زید- زید زد)، گاهی بین فعل و مفعول است (ضرب زید عمرواً) و گاهی ربط مکانی است (سرت من البصره الی الکوفه - از کوفه تا مکه را سیر کردم)، گاهی زمانی است (كنت فی النجف من السبت الی الخمیس- از شنبه تا پنج شنبه در نجف بودم)، و... بنابراین حروف نیز انواع و معانی ربطیّه مختلفی خواهند داشت. علاوه بر آنکه حروف ربط بیانگر نسبت بین دو طرف (نسبت بین مبتدا و خبر، فعل و فاعل، صفت

و موصوف و... نیز می‌باشد. پس می‌توانیم چنین بگوئیم: معنای حروف معنای ربطی نسبی است، و معنای اسامی معنای استقلالی است. با توجه به این بیان چنین نتیجه می‌گیریم که در اصطلاح علم اصول، از هر چیزی (حرف، هیئت فعل یا هیئت جمله) که دارای معنای ربطی باشد، به عنوان حرف، و از هر چیزی که دلالت بر معنای استقلالی نماید، به عنوان اسم تعبیر می‌شود.

ممکن است کسی این سؤال را مطرح کند که، بر اساس تقسیم معانی به معنای حرفی و اسمی، فعل جزء کدام دسته از این دو قسم قرار می‌گیرد؟

شهید صدر در راستای پاسخ به این پرسش در صدد بررسی معنای فعل بر آمده و می‌گوید: فعل از دو حیث ماده و هیئت (شکل)، برخوردار است. منظور از ماده، همان ریشه و اصل فعل است که فعل از آن انشعاب یافته و تشکیل شده است. و منظور از هیئت، وزن و قالب خاصی است که ماده فعل، در آن قالب بیان شده است. (به عنوان مثال «تشتعل» فعل است؛ ماده آن اشتعال، و هیئت آن، وزن و قالب تفتعل (مفرد مونث از فعل مضارع که دلالت بر زمان گذشته می‌کند) است. یا مثلاً ضَرَبَ، ماده آن (ضرب، ض ر ب) و هیئت آن، وزن و قالب فَعَلَ، (ماضی ثلاثی مجرد)، می‌باشد.

با توجه به مطلب فوق، ماده فعل هیچ تفاوتی با اسمی که از آن مشتق شده است، ندارد. بنابراین همان طور که اسم اصلی دارای معنای اسمی است، ماده فعل هم دارای معنای اسمی است. مثلاً همان طور که اشتعال اسم است و دارای معنای اسمی می‌باشد، همین طور ماده تشتعل که اشتعال می‌باشد، دارای معنای اسمی خواهد بود. البته هر چند ماده فعل هیچ تفاوتی با اسم مشتق از آن ندارد، لکن باید توجه داشت که معنای خود فعل، با اسم مشتق از آن متفاوت است و بلکه معنایی زیادتر از معنای اسم مشتق از آن دارد. زیرا می‌بینیم که نمی‌توانیم به جای استعمال فعل تشتعل، اسم اشتعال را بکار ببریم (به جای اینکه بگوئیم تشتعل النار، بگوئیم اشتعال النار) بنابراین معلوم می‌شود که فعل معنایی بیش از معنای ماده‌اش دارد. و این زیادی معنا به خاطر هیئت و قالبی است که فعل در آن قرار گرفته است. و این بیانگر آن است که هیئت و قالب فعل هم دارای معناست. با این تفاوت که معنای هیئت فعل، یک معنای اسمی نیست. زیرا اگر چنین بود، باید می‌توانستیم به جای ماده فعل و هیئت آن، اسمی که دلالت بر ماده می‌کند و اسمی که دلالت بر هیئت دارد، قرار دهیم. و حال آنکه نمی‌توان به جای فعل دو اسم قرار داد که همان معنای فعل را بفهماند. از این عدم جابجایی نتیجه می‌گیریم که معنای هیئت فعل، یک معنای حرفی است، و لذا به جای آن نمی‌توان از اسم که دارای معنای مستقلی است، استفاده کرد.

ممکن است این سئوال مطرح شود که اگر هیئت فعل دارای معنای ربطی است، این معنای ربطی چه چیزهایی را به هم ربط داده و مرتبط می‌کند؟ شهید صدر در پاسخ به این پرسش می‌فرماید: هیئت فعل، ماده آن فعل و یک اسم دیگری را که همراه فعل بیان می‌شود به یکدیگر ربط می‌دهد. مثلاً در مثال «یشتعل النار»، هیئت فعل، ماده خودش یعنی اشتعال و اسم دیگر، یعنی النار را به هم ربط داده است.

حاصل سخن آنکه فعل هم دارای معنای اسمی است و هم دارای معنای حرفی. ماده فعل دارای معنای اسمی، و هیئت آن دارای معنای حرفی می‌باشد. و لذا می‌توان گفت: کلمه از حیث معنا بر دو قسم است؛ کلمه‌ای که دارای معنای اسمی است. و کلمه‌ای که دارای معنای حرفی می‌باشد.

• هیئت جمله

دانستیم که فعل دارای هیئت و قالب خاصی است که این هیئت و قالب دلالت بر معنای حرفی که همان ربط است، می‌کند. همین سخن در رابطه با جمله (یا کلام) (منظور از جمله یا کلام، دو یا چند کلمه است که بینشان نوعی رابطه برقرار است)، نیز صادق است. یعنی جمله نیز دارای هیئتی و قالبی است که این هیئت دلالت بر معنای حرفی، می‌کند.

به عنوان مثال در جمله «علیُّ امامٌ»، کلمه علی دارای معنای اسمی است. کلمه امام نیز دارای معنای اسمی است. لکن علاوه بر این دو معنای اسمی که از جمله مذکور فهمیده می‌شود، معنای دیگری نیز از این جمله قابل برداشت است. و آن ارتباط بین علی و امام بودن است. بر این رابطه خاص، نه کلمه علی به تنهایی دلالت می‌کند، و نه کلمه امام. بلکه بر این معنای ربطی هیئت و شکل جمله دلالت می‌کند. پس نتیجه می‌گیریم که هیئت و قالب جمله دلالت بر نوعی ربط می‌کند و این ربط، همان معنای حرفی است.

با توجه به آنچه تاکنون پیرامون معنای حرفی و اسمی بیان کردیم، می‌توان چنین ادعا کرد که هر لغتی از دو قسم معانی اسمیه (اسم‌ها و ماده افعال) و معانی حرفیه (حروف، هیئت فعل، و هیئت جملات)، تشکیل شده است.

درس نهم

• جملات تامه و جملات ناقصه

گفتیم که هیئت و چینش جمله (کلام)، دلالت بر معنای حرفی که همان ربط و نسبت باشد، می‌کند. لکن باید به این نکته توجه داشت که جملات بر دو قسم جملات تامه و جملات ناقصه، قابل تقسیم هستند.

الف. جمله تامه، به جملاتی گفته می‌شود که معنای آن کامل بوده و لذا گوینده نیازی به ادامه تکلم نداشته باشد؛ علاوه بر آنکه برای شنونده (مخاطب)، امکان تصدیق و یا تکذیب آن وجود داشته باشد. به عنوان مثال وقتی گفته می‌شود: «المفید عالم» - شیخ مفید عالم است، معنای این جمله کامل بوده، و از طرف دیگر برای شنونده نیز این امکان وجود دارد که این جمله را تصدیق کند (مثلاً بگوید: این جمله درست است)، و در نتیجه آن را بپذیرد؛ و یا تکذیب کند (مثلاً بگوید: این جمله دروغ است)، و در نتیجه آن را قبول نکند.

ب. جمله ناقصه، به جمله‌ای گفته می‌شود که معنای آن کامل نبوده و در نتیجه هنوز شنونده منتظر است که گوینده صحبت نماید. زیرا معنا ناقص است و لذا متکلم (گوینده) نمی‌تواند بر همان مقدار از کلام اکتفا کند. به عنوان مثال وقتی گفته می‌شود: «المفید العالم» - مفید که عالم است، در اینجا شنونده هنوز منتظر ادامه کلام است. در واقع جمله ناقصه به لحاظ معنایی در حکم یک کلمه واحد است، و لذا تصدیق و یا تکذیب آن از سوی شنونده هم قابل تصور نیست.

با توجه به آنچه بیان شد، اگر چه هیئت جملات تامه و ناقصه برای نسبت وضع شده است، اما این نسبت در جمله تامه و ناقصه متفاوت است. در جملات ناقصه نسبت اندماجی است؛ یعنی کلمات بایکدیگر ترکیب یافته و به صورت یک کلمه واحد در آمده اند. (همانند عبارت «المفید العالم»، که مفید و عالم بعنوان صفت و موصوف با یکدیگر ترکیب یافته در حکم یک کلمه واحد، هستند). اما در جملات تامه، غیر اندماجی بوده و لذا موضوع و محمول کاملاً مشخص است. (همانند المفید عالم، که مفید به عنوان مبتدا، و عالم خبر آن می‌باشد؛ اولی موضوع و دیگری محمول می‌باشد و هر یک مستقلاً دارای معنا هستند).

لازم به ذکر است که گاهی در یک جمله هم نسبت ناقصه (اندماجیه) وجود دارد، و هم نسبت تامه. به عنوان مثال در جمله «المفید العالم مدرس» - شیخ مفید عالم، مدرس است «یا در جمله «الرجل العالم مدرس» - مرد عالم مدرس است»، هم نسبت اندماجیه وجود دارد (نسبت بین المفید و العالم و نسبت بین الرجل و العالم، که صفت و موصوف هستند)، و هم نسبت تامه وجود دارد؛

(نسبت بین المفید العالم که بعنوان مبتدا، و مدرّسٌ بعنوان خبرِ مبتدا، نسبت تامه است. همچنین نسبت بین الرجل العالم که مبتدا، و مدرّسٌ که خبرِ مبتدا محسوب می‌شود، نسبت تامه است).

اگر چه نسبت در هیئت جمله ناقصه، یک نسبت ناقصه و اندماجیه است؛ لکن این ناقصه بودن نسبت، اختصاصی به جملات ناقصه ندارد؛ بلکه در حروف نیز چنین است. بدین معنا که حروف نیز دارای نسبت ناقصه اندماجیه هستند. بعنوان مثال، فرض کنیم گفته شود: «السير الى الامام الحسين عليه السلام مستحبٌ» - رفتن به زیارت امام حسین علیه السلام، مستحب است. در اینجا نسبت بین السير الى الامام الحسين، که مبتدای جمله، و مستحبٌ که خبر جمله است، نسبت تامه نامیده می‌شود. اما نسبت، در عبارت «السير الى الامام الحسين عليه السلام» یک نسبت ناقصه اندماجیه است.

حاصل سخن آنکه، حروف و جملات ناقصه، دلالت بر نسبت ناقصه (اندماجیه)، و جملات تامه دلالت بر نسبت تامه غیر اندماجیه می‌کنند.

• معنا و مدلول لغوی ، معنا و مدلول تصدیقی

سابقاً بیان کردیم که وقتی گفته می‌شود لفظ بر معنا دلالت می‌کند، یعنی تصور لفظ موجب تصور معنای آن می‌شود. در این صورت به لفظ، «دالّ» - دلالت کننده، و به معنایی که از لفظ به ذهن می‌آید، مدلول - دلالت شونده یا معنا، گفته می‌شود. و همچنین بیان کردیم که دلالت یک لفظ بر معنا ناشی از وضع است. در اینجا می‌خواهیم اضافه کنیم که جمله هم بر معنا دلالت می‌کند. این دلالت به سه صورت می‌تواند باشد:

دلالت اول (دلالت تصویری)، شکل گرفتن معنای جمله در ذهن، بدون اینکه توجهی داشته باشیم که جمله از چه کسی و با چه انگیزه‌ای صادر شده است. و لذا فرض کنیم انسانی که خوابیده است، در همان حالت خواب، بگوید: «الحقُ منتصر - حق، یاری می‌شود»، معنای حق و معنای منتصر و نسبت بین این دو کلمه به ذهن مخاطب می‌آید، هر چند گوینده در خواب باشد، و هیچ قصدی از این جمله نکرده باشد.

دلالت دوم (دلالت تصدیقی نوع اول)، علاوه بر شکل گرفتن معنای جمله در ذهن، مخاطب می‌فهمد که گوینده قصد داشته که معنای جمله در ذهن مخاطب بیاید. بدیهی است که این نوع دلالت در سخن انسانی که خواب است و یا هزیان گویی می‌کند، به وجود نمی‌آید زیرا او اساساً از جمله‌ای که گفته است، هیچ قصدی ندارد. اما از جمله‌ای که فرد به صورت جدی یا به شوخی آن را بیان کرده، این نوع دلالت به وجود می‌آید.

دلالت سوم (دلالت تصدیقی نوع دوم)، یعنی علاوه بر شکل گرفتن معنای جمله در ذهن مخاطب می‌فهمد که گوینده قصد داشته هم معنای جمله به ذهن مخاطب بیاید و هم اینکه این قصد او یک قصد جدی بوده، و در مقام لطیفه‌گویی و یا شوخی نبوده است. (یعنی گوینده، واقعا قصد دارد به مخاطب بفهماند که آنچه می‌گوید، صحیح است و در خارج اتفاق افتاده است)، این نوع دلالت صرفا در جملاتی به وجود می‌آید که گوینده آن در حالت غفلت و یا شوخی و مزاح نباشد.

با توجه به مطلب فوق، این سؤال پیش می‌آید که کدام یک از این سه دلالت ناشی از وضع است؟ آیا می‌توانیم بگوئیم هر سه دلالت مذکور، ناشی از وضع است؟ و به عبارت سوم، منشأ این سه دلالت چیست؟

شهید صدر در پاسخ به این پرسش می‌فرماید، صرفا قسم اول (دلالت تصویری)، ناشی از وضع است. زیرا در دلالت تصویری، لفظ دلالت بر معنا می‌کند و همان طور که قبلا هم بیان کردیم، دلالت لفظ بر معنا، ناشی از وضع است. اما دلالت تصدیقی در قسم دوم و سوم، از ظاهر حال متکلم و گوینده فهمیده می‌شود. یعنی اگر گوینده آگاه و هوشیاری سخن بگوید؛ از ظاهر حال او مشخص می‌شود که در حالت شوخی سخن می‌گوید (در این صورت دلالت تصدیقی نوع اول شکل می‌گیرد)، یا در سخن گفتن جدی است و واقعا قصد خبر دادن دارد (در این صورت علاوه بر دلالت تصدیقی نوع اول، دلالت تصدیقی نوع دوم نیز به وجود می‌آید).

از میان این سه دلالت ذکر شده، چون دلالت اولی صرفا سبب تصور معنای الفاظ جمله می‌شود، ما آن را دلالت تصویری نام می‌نهیم. اما دو دلالت دیگر را دلالت تصدیقی می‌نامیم؛ زیرا علاوه بر تصور معنای الفاظ جمله، موجب کشف اراده و مقصود متکلم می‌شود و متکلم می‌تواند آن را تصدیق کند و یا نکند.

دلالت تصدیقی نیز به دو قسم تقسیم می‌شود؛

الف. دلالت تصدیقی نوع اول؛ دلالت دوم از میان سه دلالت مذکور را دلالت تصدیقی نوع اول می‌نامیم. و از آنجا که قصد و اراده متکلم در این نوع دلالت این بوده که لفظ را در معنا استعمال کند، اراده کشف شده را نیز اراده استعمالیه، می‌نامیم.

ب. دلالت تصدیقی نوع دوم؛ دلالت سوم از میان سه دلالت مذکور را دلالت تصدیقی نوع دوم می‌نامیم. و از آنجا که قصد و اراده متکلم در این نوع دلالت این بوده که علاوه بر استعمال لفظ در معنا، واقعا از آن خبر دهد، - و به بیان دیگر به صورت جدی قصد داشت تا از آن خبر بدهد- اراده کشف شده را اراده جدی می‌نامیم.

بنابراین ما حاصل سخن از میان مطالبی که ذکر شد، نکات زیر خواهد بود؛

نکته اول، به دلالت تصویری، دلالت وضعیه گفته می‌شود؛ یعنی دلالتی که از وضع به وجود می‌آید. بر خلاف دلالت تصدیقی که نمی‌توان آن را دلالت وضعیه دانست. زیرا وضع باعث می‌شود که بین تصور لفظ و تصور معنا علقه و ارتباط به وجود آید؛ به گونه‌ای که تصور لفظ، موجب تصور معنا می‌شود. و حال آنکه بین لفظ و مدلول (معنای) تصدیقی، چنین علقه‌ای وجود ندارد.

نکته دوم، همانا مدلول تصدیقی اول، همان اراده استعمالیه است؛ و مدلول تصدیقی دوم عبارت است از اراده جدی متکلم بر اینکه آنچه می‌گوید در واقع اتفاق افتاده است.

نکته سوم، گاهی در یک جمله، دلالت تصدیقی نوع دوم وجود ندارد. مثلاً در کلام و سخنی که از فرد در حالت شوخی صادر می‌شود، دلالت تصدیقی نوع دوم وجود ندارد. گاهی در یک جمله دلالت تصدیقی نوع اول وجود ندارد. مثلاً در سخن یا کلامی از انسان غافل و انسانی که خوابیده صادر می‌شود، دلالت تصدیقی نوع اول وجود ندارد. اما دلالت تصویری در تمام جملات وجود دارد.

درس دهم

• جمله خبریه و جمله انشائیه

سابقاً جمله (کلام) را به دو قسم تامه و ناقصه، تقسیم کردیم. در این درس اضافه می‌کنیم که جمله تامه، به دو قسم تقسیم می‌شود؛ جمله خبریه و جمله انشائیه.

اگر بخواهیم برای جمله خبریه مثال بزنیم، می‌توانیم به عبارت «بعث الدار» که از ترکیب فعل و اسم (ضمیر متصله و دار) تشکیل شده است، اشاره نمائیم. فرض کنیم فردی خانه‌اش را فروخته است، حال برای شما از این معامله خبر می‌آورد و می‌گوید: «بعث الدار - خانه را فروختم».

جملات انشائیه به دو قسم، تقسیم می‌شوند؛

الف. آن دسته از جملات انشائیه که با جملات خبریه، به لحاظ ظاهر و شکل یکی هستند. به عنوان نمونه فرض کنیم که فردی قصد فروش خانه‌اش را دارد، وارد بنگاه شده و در مقام معامله به خریدار می‌گوید: «بعث الدار - خانه را فروختم». در اینجا «بعث الدار» یک جمله انشائیه است، اما مشابه آن جمله خبریه «بعث الدار» نیز وجود دارد. بنابراین برخی جملات، هم انشائیه واقع می‌شوند و هم اخباریه.

ب. آن دسته از جملات انشائیه که با جملات خبریه، به لحاظ ظاهر و شکل یکی نیستند. به عنوان نمونه فرض کنید، پدری به فرزندش امر می‌کند که باید خانه‌اش را بفروشد در نتیجه می‌گوید: «بع دارک - خانه - ات را بفروش».

با توجه به مطلب فوق، ممکن است کسی این سؤال را مطرح کند که: ما چگونه می‌توانیم تفاوت بین جمله انشائیه و خبریه را متوجه شویم، با اینکه هر دو جمله، جمله تامه هستند؟ شهید صدر می‌فرماید: تفاوت بین جمله انشائیه و خبریه واضح است. و ما بارها در زندگی روزمره، وقتی جملات انشائیه و اخباریه بیان می‌شود، کاملاً تفاوت هر دو را متوجه می‌شویم. و این، مطلب پیچیده و سختی نیست.

با توجه به مطلب فوق سؤال دیگری مطرح می‌شود به این بیان که درست است که وجداناً انسان تفاوت بین جمله انشائیه و خبریه را متوجه می‌شود، اما سؤال اینجاست که تفاوت جمله انشائیه و جمله خبریه در چیست؟ آیا تفاوت آنها در دلالت تصویری است؟ به این بیان که مدلول وضعی در جمله خبریه با مدلول وضعی در جمله انشائیه تفاوت دارد. یا تفاوت آنها صرفاً در دلالت تصدیقیه است؟ بدین معنا که قصد متکلم در جمله خبریه با قصد متکلم در جمله انشائیه با هم تفاوت دارند.

شهید صدر در مقام پاسخ به این پرسش می‌فرماید: به نظر ما صحیح این است که بگوئیم تفاوت جمله خبریه با جمله انشائیه در مدلول وضعی (دلالت تصویری) آنهاست. به این بیان که جمله خبریه برای بیان نسبتی که واقع شده و متکلم اکنون از آن خبر می‌دهد، وضع شده است. اما جمله انشائیه برای ایجاد نسبت، وضع شده است، نه برای بیان نسبتی که واقع شده است.

در مقابل دیدگاه شهید صدر، برخی از علماء همانند صاحب کفایه (مرحوم آخوند خراسانی مؤلف کتاب کفایه الاصول)، معتقدند که تفاوت جمله خبریه با جمله انشائیه در مدلول تصدیقی این دو جمله است. یعنی

مدلول تصویری (وضعی) در جمله خبریه و انشائیه با هم فرقی ندارند؛ بلکه تفاوت این دو جمله در قصد و مراد متکلم است. در جمله خبریه قصد متکلم این است از واقع شدن یک نسبت (نسبت فروش به خانه)، برای مخاطب خبر دهد، اما در جمله انشائیه قصد متکلم این است که به مخاطب بفهماند نسبت (نسبت فروش به خانه)، در حال واقع شدن است.

شهید صدر در مقام جواب می‌فرماید: اگر بخواهیم نظریه صاحب کفایه را بپذیریم، صرفاً در مواردی که جمله خبریه با جمله انشائیه، به لحاظ لفظ مشترک هستند (مثل بعثت در مقام اخبار، و بعثت در مقام انشاء)، قابل قبول خواهد بود. اما در مواردی که جمله خبریه با جمله انشائیه به لحاظ هیئت و لفظ متفاوت هستند، این نظریه نمی‌تواند صحیح باشد.

توضیح آنکه، قبلاً بیان کردیم که یک جمله زمانی که از انسان نائم (خوابیده) یا انسان غافل، صادر می‌شود، صرفاً دارای دلالت تصویری است. زیرا انسان نائم یا غافل، قصدی ندارد تا بگوئیم که جمله‌ای که بر زبان او جاری شده، دارای دلالت تصدیقی است. حال فرض کنیم که انسان نائم بگوید: «یذهب - او می‌رود»، و هم چنین بگوید: «اذهب - باید بروی». در اینجا با اینکه مدلول تصدیقی وجود ندارد (چون انسان نائم هیچ قصد و اراده‌ای ندارد)، با این حال معنایی که از هر دو جمله به ذهن می‌آید با هم متفاوت است. پس معلوم می‌شود که تفاوت جمله خبریه و انشائیه، در دلالت تصدیقی آنها نیست، و الا باید معنای این دو جمله که از انسان نائم یا غافل صادر شده، با هم فرقی نمی‌کرد.

دلالت‌هایی که در علم اصول از آنها بحث می‌شود

تا اینجا بیان کردیم که جملات نیز همانند الفاظ دلالت بر معنا می‌کنند. در اینجا می‌خواهیم این سؤال را مطرح کنیم که آیا در علم اصول دلالت هر جمله‌ای که از طرف شارع مقدس بیان شده است، مورد ارزیابی و بحث قرار می‌گیرد؟ به بیان دیگر آیا در علم اصول دلالت هر آیه و روایتی را مورد بحث و استدلال قرار می‌دهیم؟

شهید صدر در مقام پاسخ به این پرسش می‌فرماید: دلالت و معنای جملاتی که در لسان شریعت مقدس بیان می‌شود، به دو قسم تقسیم می‌شوند؛

دلالت خاص، یعنی دلالت و معنای جمله (دلیل)، صرفاً به یک یا چند باب از ابواب فقهی اختصاص دارد. به عنوان مثال ما می‌خواهیم بدانیم که منظور از احسان در آیه «و بالوالدین احساناً» چیست؟ در اینجا بحث از چیستی معنای احسان، صرفاً اختصاص به همین مسأله فقهی (احسان والدین) و یا چند مسأله دیگر (مثل احسان به فرزندان)، اختصاص دارد، و این گونه نیست که در تمام ابواب فقه، مثل نماز، حج، روزه، خمس، زکات و... ما نیاز داشته باشیم که بدانیم معنای احسان چیست.

دلالت مشترک، یعنی دلالت و معنای جمله (دلیل)، صرفاً اختصاصی به یک باب از ابواب فقهی ندارد. به عنوان مثال در آیه شریفه «اقیموا الصلاه» ما می‌خواهیم بدانیم معنای صیغه فعل امر «اقیموا» آیا وجوب است یا استحباب. در اینجا دانستن معنای صیغه فعل امر، مسأله‌ای نیست که صرفاً اختصاص به باب نماز

داشته باشد، بلکه در تمام ابواب فقهی (تمام واجبات و مستحبات) ما نیاز داریم که بدانیم، معنای صیغه امر وجوب است یا استحباب. مثلاً شارع فرموده: «حجّوا - حج بجا آورید»، لازم است بدانیم معنای صیغه امر در این آیه وجوب است یا استحباب. یا فرموده: «أتوا الزکاه - زکات بدهید» لازم است بدانیم معنای صیغه فعل امر (أتوا)، وجوب است یا استحباب.

از آنجا که مقصود علم اصول پرداختن به قسم دوم از دلالات می باشد، لذا ادامه مباحث، پیرامون همین قسم از دلالت خواهد بود. اگر این سئوال مطرح شود که منظور از دلالت‌های مشترک که در علم اصول مورد بحث واقع می‌شود، چه دلالت‌هایی است؟ در پاسخ می‌گوئیم این دلالت‌ها بر پنج قسم هستند، که عبارتند از؛

الف. دلالت صیغه امر. مثل صلّ، زکّ، جاهد و...

ب. دلالت صیغه نهی. مثل لاتشرب الخمر، لاتأکل لحم الخنزیر و...

ج. دلالت الفاظ مطلق، مثل اعتق رقبه، اکرم العالم و...

د. دلالت الفاظ عموم، مثل اوفوا بالعقود، اکرم کل عالم و...

ه. دلالت ادات(الفاظ) شرط، مثل اذا هلّ هلال شهر رمضان وجب الصوم و...

• بررسی دلالت‌های مشترک که در علم اصول مورد بحث واقع می‌شود

۱. صیغه امر

اگر بخواهیم برای صیغه امر مثال بزنیم، می‌توان به مواردی همچون، صلّ، صمّ، اذهب، جاهد و... اشاره کرد.

سابقاً بیان کردیم که فعل به لحاظ ماده، دارای معنای اسمی است و به لحاظ هیئت و وزن خاصی که دارد، دارای معنای حرفی یا همان ربط و نسبت است. بنابراین باید توجه داشت که آنچه به عنوان دلالت مشترک در فعل امر، مورد بحث اصولی است، هیئت و وزن فعل امر است. لذا شهید صدر و اصولیون، بحث را بر اساس صیغه فعل امر، که بیانگر معنای هیئت فعل امر می‌باشد، قرار داده‌اند.

میان اصولیین رایج و متداول است که صیغه فعل امر، دلالت بر وجوب می‌کند. لکن ظاهر این سخن محل اشکال است. زیرا می‌توان چنین اشکال کرد که اگر صیغه فعل امر دلالت بر وجوب می‌کند، معنایش این است که صیغه امر با لفظ وجوب، مترادف و هم معنی باشد. در نتیجه بتوانیم به جای صیغه امر از لفظ وجوب استفاده کنیم. مثلاً به جای اینکه گفته شود: «صلّ - نماز بخوان»، بتوانیم بگوئیم: «وجوب الصلاه». و حال آنکه این جابجایی صحیح نیست، زیرا معنا کاملاً تغییر می‌کند. بنابراین لازم است توضیح بدهیم که منظور اصولیون از اینکه می‌گویند صیغه فعل امر دلالت بر وجوب می‌کند، چیست؟

در پاسخ باید گفت: منظور از اینکه می‌گوئیم صیغه امر دلالت بر وجوب می‌کند، این نیست که صیغه امر مترادف با لفظ وجوب است. بلکه منظور این است که صیغه فعل امر از طریق معنای نسبت ارسالی که در آن وجود دارد، بر وجوب دلالت می‌کند. به بیان دیگر، صیغه فعل امر دلالت می‌کند بر نسبتی که بین ماده فعل (مثلا ذهاب- رفتن)، و فاعل وجود دارد؛ نسبتی که باید محقق شود و لازم است مکلف در راستای به وجود آمدن این نسبت اقدام کند. و در واقع این نسبت، عبارت است از ارسال و فرستادن مکلف، برای به وجود آوردن حرکت در مثال اذهب؛ و برای به وجود آوردن صلات در مثال صلّ. و برای به وجود آوردن روزه در مثال صُمْ و... این ارسال و فرستادن ناشی از شوق و اشتیاق شدیدی است که در امر کننده، وجود دارد. و لازمه این اشتیاق و شوق شدید، وجوب است.

با توجه به آنچه بیان شد، در اینجا دو سؤال مطرح می‌شود که لازم است به آنها پاسخ دهیم. سؤال اول این است که به چه دلیل مدعی شدید صیغه فعل برای دلالت بر وجوب وضع شده است؟ شهید صدر در پاسخ به این پرسش می‌فرماید: دلیل ما بر این مدعا، تبادر است. چنانکه بیان کردیم تبادر (اولین معنایی که از لفظ به ذهن خطور می‌کند)، علامت تشخیص معنای حقیقی از سایر معانی یک لفظ می‌باشد. و از آنجا که اولین معنایی که از صیغه فعل امر (مثلا صلّ - صُمْ - زکّ و...) به ذهن تبادر می‌کند، وجوب است. بنابراین معلوم می‌شود که معنای حقیقی صیغه فعل امر، وجوب است.

سؤال دوم این است که آیا اگر گفتیم، صیغه فعل امر دلالت بر وجوب می‌کند، بدین معناست که نمی‌توان صیغه فعل امر را برای دلالت بر استحباب، استعمال کرد؟ به بیان دیگر آیا آن دسته از احکام شرعی که دلالت بر استحباب می‌کنند، با صیغه فعل امر بیان نشده‌اند؟ شهید صدر در پاسخ به این پرسش نیز می‌گوید: استعمال صیغه امر در استحباب هیچ اشکالی ندارد. زیرا بین استحباب و وجوب، شباهت معنایی وجود دارد. (هر دو دلالت بر نسبت ارسالی می‌کنند). لکن باید توجه داشت که استحباب، معنای حقیقی صیغه فعل امر نیست و بلکه معنای مجازی آن می‌باشد. بنابراین برای اینکه صیغه فعل امر دلالت بر استحباب نماید، نیاز به قرینه داریم.

۲. صیغه نهی

میان اصولیین رایج و متداول است که صیغه فعل نهی (لا تشرب- لاتهن- لا تاكل و...)، دلالت بر حرمت می‌کند. لکن همان طور که در مبحث صیغه امر توضیح دادیم، باید توجه داشت که منظور از دلالت صیغه نهی بر حرمت این است که صیغه نهی در مقابل صیغه امر، و دلالت بر نسبت امساکیه می‌کند. یعنی امساک و جلوگیری از تحقق فعل از سوی فاعل. مثلاً وقتی گفته می‌شود: «لا تشرب الخمر»، لا تشرب دلالت می‌کند بر نسبت امساک و بازداشتن و جلوگیری از تحقق ماده فعل (شرب)، از سوی فاعل (مخاطب). و از آنجا که این امساک و جلوگیری، ناشی از کراهت و عدم میل شدید است، از آن حرمت نتیجه گرفته می‌شود.

ممکن است این سؤال مطرح شود که به چه دلیل صیغه نهی دلالت بر حرمت می‌کند؟ در جواب می‌گوئیم: «به دلیل تبادر». یعنی اولین معنایی که از صیغه نهی به ذهن مخاطب می‌آید، حرمت

است. و از آنجا که اولین معنایی که از لفظ به ذهن تبادر می‌کند، نشانهٔ حقیقی بودن آن معنا برای لفظ می‌باشد، ثابت می‌شود که حرمت معنای حقیقی صیغهٔ نهی می‌باشد. البته باید توجه داشت که این سخن به معنای آن نیست که استعمال صیغهٔ نهی در غیر حرمت (یعنی کراهت) که معنای مجازی صیغهٔ نهی است، صحیح نباشد. بلکه صیغهٔ نهی را با قرینه می‌توانیم در کراهت استعمال کنیم.

درس یازدهم

اطلاق

اطلاق در لغت به معنای آزاد و رها بودن می باشد. و در مقابل تقييد قرار دارد. به عنوان مثال اگر فردی معنایی را تصور کند و برای آن معنا صفت و یا حالت خاصی را در نظر بگیرد، تقييد نامیده می شود. و اگر معنایی را از لفظ تصور نماید بدون اینکه وصف یا حالتی را برای آن لحاظ کند، اطلاق گفته می شود.

مثلا اگر شخصی عادتش و رویه اش این است که اگر بخواهد فرزندش را به اکرام و احترام همسایه مسلمان، امر کند، حتما قید مسلمان بودن را در کلامش می آورد. (مثلا می گوید: اکرم الجار المسلم، ما از این عبارت این را می فهمیم که منظور فقط فرد و مصداق خاصی از همسایگان، یعنی همسایه مسلمان است). و در مقابل هرگاه قصدش این باشد که فرزند تمام همسایگان را اکرام و احترام نماید، کلامش را بدون هیچ قیدی می آورد. (مثلا می گوید: اکرم الجار، ما از این کلام چنین متوجه می شویم که لفظ همسایه مطلق است و شمولیت دارد و شامل همسایه مسلمان و غیر مسلمان می شود).

حاصل آنکه اگر کلام خالی از قید باشد، (همانند مثال اکرم الجار)، نتیجه می گیریم که لفظ شمولیت دارد و صرفا شامل یک مصداق خاص نیست. به این نوع شمولیت در اصطلاح علم اصول، اطلاق می گویند.

اگر بخواهیم برای اطلاق و شمولیت یک مثال از لسان شریعت بیان کنیم، می توانیم به آیه شریفه «وَ أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ»^۱ اشاره کرد. به این بیان که در این آیه لفظ «بیع»، بدون قرینه ای که دلالت کند منظور از بیع، بیع خاصی باشد، بیان شده است. بنابراین لفظ بیع اطلاق و شمولیت دارد و لذا هر نوع بیعی (معاطاتی، بیع با لفظ عربی، با لفظ فارسی، بیع نسیه، نقد و...) حلال است.

ممکن است این سؤال مطرح شود که چگونه و به چه دلیل اگر لفظ بدون قید بود، دلالت بر اطلاق و شمولیت می کند؟

در جواب این پرسش باید گفت: ما به وسیله قرینه حکمت اطلاق و شمول را اثبات می کنیم. منظور از قرینه حکمت این است که؛ اگر مراد جدی متکلم مقید بودن باشد، باید قید را به کلام خود اضافه نماید و چون قید را نیاورده پس جانب اطلاق مقدم می شود. و لذا نتیجه می گیریم

لفظ مطلق است و شامل تمام مصادیق خودش می‌شود. مثلاً از اینکه شارع فرموده: **وَ أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ**، نتیجه می‌گیریم که لفظ «بیع» بدون قرینه بیان شده است. اگر مراد و منظور شارع بیع خاصی بود، باید آن را مقید می‌کرد. پس حالا که قید را نیاورده، این عدم ذکر قید، دلیل بر این خواهد بود که منظور مولا (شارع) حلال بودن تمام بیع‌ها می‌باشد.

• الفاظ عموم و چگونگی دلالت آنها بر عموم

در اینجا دو جهت از بحث باید روشن شود؛

الف. آیا در زبان عربی یا در هر زبان دیگری الفاظ و عباراتی داریم که مختص به عموم باشند و افاده عموم نمایند، یا خیر؟

در پاسخ به این سؤال شهید صدر می‌فرمایند؛ شکی نیست که چنین الفاظی وجود دارد، از قبیل کلمه کل، جمیع، کافّة، و... در زبان عربی. به عنوان مثال وقتی گفته می‌شود احترام کل عالم، چنین نتیجه گرفته می‌شود که حکم (و جوب احترام) شامل تمام مصادیق عالم می‌شود.

ب. نحوه دلالت الفاظ عموم، بر عموم چگونه است؟ (توضیح اینکه؛ وقتی گفته می‌شود اکرم کل عالم، عبارت کل عالم بر تک تک افراد عالم منطبق شده و آنها را شامل می‌شود. حال سؤال این است که آیا این شمولیت و انطباق به وسیله قرینه حکمت به دست آمده و یا به وسیله دلالت خود الفاظ عموم؟)

توضیح اینکه، گاهی لفظ به گونه ای است که صلاحیت شمول بر افرادی که لفظ بر آن منطبق است را دارد و چیزی هم که مانع این شمول و فراگیری باشد از سوی متکلم بیان نشده است. مثل اکرم العالم (که لفظ العالم مطلق است و لذا شامل زید عالم، بکر عالم، و... می‌شود) - و مثل اکرم کل عالم (که لفظ عام است و لذا زید عالم، بکرعالم، و... را شامل می‌شود).

با توجه به مطلب فوق این سؤال پیش می‌آید که اگر مطلق دلالت بر شمول حکم بر جمیع افراد خودش را می‌کند و عام هم دلالت بر شمول بر جمیع افراد خودش را دارد، بنابراین وجه تفاوت این دو در چیست، که یکی را مطلق و دیگری را عام می‌نامند؟

در پاسخ باید گفت: که وجه تفاوت مطلق و عام در نحوه و چگونگی دلالتشان بر جمیع افراد (شمولیت)، می‌باشد.

توضیح اینکه در مطلق، شمولیت و فراگیری در مدلول لفظ لحاظ نشده است، اما در عام، شمولیت و فراگیری در مدلول لفظ لحاظ شده است (شمولیت بالوضع است). به بیان دیگر دلالت مطلق بر جمیع افراد از طریق دلالت التزامی و به وسیله قرینه حکمت به دست می‌آید، به این

بیان که عدم ذکر قید، دلالت می‌کند بر اینکه منظور از لفظ شمولیت و فراگیری است. بنابراین در اطلاق، شمولیت از یک طریق و روش سلبی (عدم ذکر قیدی که دلالت بر تقيید کند)، به دست می‌آید. و لکن دلالت لفظ عام بر جمیع افراد از طریق دلالت مطابقی و بالوضع است. یعنی لفظ، به گونه‌ای وضع شده است که دلالت بر عموم و شمولیت می‌کند. بنابراین در الفاظ عموم، شمولیت و فراگیری ایجابی است (یعنی وجود لفظی که دلالت بر عموم کند). به این نوع الفاظ که باعث می‌شوند یک لفظ دلالت بر عموم نماید، ادات یا الفاظ عموم گفته می‌شود و به لفظی که این الفاظ بر سر آن درآمده است، عام یا مدخول الفاظ عموم، گفته می‌شود. به عنوان مثال در مثل اکرم کلّ عالم، «کل» از الفاظ عموم، و «عالم» عام یا مدخول الفاظ عموم نامیده می‌شود.

• دلالت جمع معرف به الف و لام

الف و لام تعریف، گاهی بر سر اسم جمع داخل می‌شود؛ مثل الفقهاء و گاهی بر سر اسم مفرد، مثل الفقیه. در هر دو صورت «ال و مدخول ال» دلالت بر شمول و فراگیری نسبت به تمام افراد دارند. با این تفاوت که در مفرد معرف به ال (مثل اکرم الفقیه)، این شمول و فراگیری از طریق قرینه حکمت به دست می‌آید. لکن در جمع معرف به ال تعریف، مثل اکرم الفقهاء، میان علماء اصول اختلاف است. مشهور اصولیین قائل هستند که دلالت آن بر شمول و فراگیری افراد، بالوضع می‌باشد. لکن در مقابل برخی معتقد هستند که دلالت جمع معرف به ال بر شمول و فراگیری افراد، از طریق اطلاق (عدم ذکر قید و قرینه حکمت) به دست می‌آید. بنابراین طبق دیدگاه دوم، شمولیت در اکرم الفقیه و اکرم الفقهاء، از طریق قرینه حکمت و عدم ذکر قید (سلبی) خواهد بود.

جملات شرطیه (ادات شرط)

تعریف مفهوم

ابتدا چستی و مقصود از مفهوم و ضابطه مفهوم داشتن یک جمله یا کلام را بیان می‌نمائیم. و پس از آن سه نوع از جملات (جمله شرطیه، غائیه و وصفیه) را از این حیث که آیا دارای مفهوم هستند یا خیر، مورد ارزیابی قرار می‌دهیم.

توضیح آنکه، هر کلامی که از سوی متکلم عاقل بیان می‌شود، دارای مدلول و معنای مطابقی است. (معنای مطابقی آن است که مستقیماً از الفاظ موجود در کلام فهمیده می‌شود). گاهی از این کلام علاوه بر معنای مستقیم، معنای دیگری نیز به طور غیر مستقیم فهمیده می‌شود. به این معنا و مدلول غیر مستقیم، مدلول التزامی گفته می‌شود. اگر این معنای التزامی دارای معنای سلبی باشد، به آن مفهوم نیز گفته می‌شود.

به عنوان مثال وقتی گفته می‌شود: «ان جاءك زيد فاکرمه» مدلول مطابقی آن عبارت است از؛ وجوب اکرام زید در صورت آمدن- و مدلول التزامی آن عبارت است از؛ عدم وجوب اکرام زید در صورت نیامدنش. در این مثال وجوب اکرام زید معنای ایجابی جمله است و عدم وجوب اکرام، معنای سلبی آن می‌باشد.

باید توجه داشت که در اصطلاح علم اصول، مفهوم عبارت است از؛ مدلول التزامی کلام، که در آن حکم موجود در منطوق به خاطر اخلال در بعضی از قیود آن، نفی می‌شود. به بیان دیگر اگر یک جمله (کلام) دارای معنای سلبی باشد، در اصطلاح علم اصول گفته می‌شود که؛ جمله دارای مفهوم است.

ضابطه مفهوم داشتن یک جمله

در اینجا ممکن است این سؤال مطرح شود که از کجا می‌توانیم تشخیص دهیم که یک جمله دارای مفهوم است یا خیر؟

شهید صدر در پاسخ به پرسش فوق، از زبان برخی از اصولیون، ضابطه‌ای را مطرح می‌نماید. و آن ضابطه این است که اگر الفاظی که دلالت بر تقييد می‌کنند، حکم را تقييد و تحديد نمایند، جمله دارای مفهوم است. اما اگر این الفاظ صرفاً باعث تقييد و تحديد موضوع شوند، جمله مفهوم نخواهد داشت.

مفهوم در جمله شرطیه

از مهم ترین جملاتی که در مورد مفهوم داشتن یا نداشتن آن بحث شده است، جمله شرطیه می‌باشد. بحث در این است که آیا ادات (حروف) شرط در جملات شرطیه، دلالت بر مفهوم داشتن جمله شرطیه می‌کنند یا خیر؟ به بیان دیگر آیا ادات شرط، دلالت بر تقييد و محدود کردن حکم، می‌کنند یا خیر؟

شهید صدر با توجه به ضابطه‌ای که برای مفهوم داشتن یا نداشتن یک جمله بیان شد، می‌فرماید: جمله شرطیه مفهوم دارد. زیرا در جملات شرطیه الفاظ و ادوات شرط، دلالت بر تقييد و تحديد حکم می‌کنند. بنابراین جملات شرطیه دارای مفهوم خواهد بود.

به عنوان مثال، جمله «اذا زالت الشمس فصل - زمانی که خورشید به وسط آسمان رسید نماز بخوان»، یک جمله شرطیه است. در این جمله الفاظ شرط (اذا زالت الشمس)، دلالت می‌کنند بر اینکه اگر زوال صورت نگرفت، حکم (وجوب نماز)، منتفی است. پس حکم (وجوب نماز) مقید و محدود شده است به زوال خورشید، و بدون آن، این حکم وجود ندارد. بنابراین در جمله شرطیه، ضابطه‌ای که بیان شد وجود دارد؛ پس جمله شرطیه مفهوم دارد.

مفهوم در جمله غائیه

دومین جمله که در مورد مفهوم داشتن و یا نداشتن آنها بحث شده است، جمله غائیه می‌باشد. یعنی جمله ای که مغیبی به غایتی می‌باشد، و با ادات غایت «یعنی حتی و الی» محدودیتی در حکم آنها ایجاد شده، و

به نوعی عموم یا اطلاقشان تقیید و تحدید پیدا کرده است. بنابراین اگر ادات و الفاظ غایت، دلالت بر تقیید و تحدید حکم نمایند، جمله دارای مفهوم خواهد بود. به عنوان مثال در مثل «صم الی ان تغیب الشمس»، ادات غایت (الی ان تغیب الشمس)، دلالت می کند که حکم (وجوب صوم)، مقید و محدود است به زمان قبل از غروب خورشید. و در نتیجه حکم (وجوب صوم)، بعد از غروب منتفی است. پس جمله غائیه، دارای مفهوم خواهد بود.

مفهوم در جمله وصفیه

یکی دیگر از جملاتی که پیرامون مفهوم داشتن و یا نداشتن آن بحث شده، جمله وصفیه می باشد. یعنی جملاتی که در آنها موضوع حکم، دارای وصف خاصی است. و لذا این سؤال مطرح می شود که آیا جملات وصفیه مفهوم دارند یا خیر؟

به عنوان مثال فرض کنیم شارع فرموده: اکرم الفقیر العادل، در این جا موضوع حکم، فقیری است که وصف عدالت داشته باشد. اگر بگوییم این جمله مفهوم دارد، مفهومی این خواهد بود که اکرام فقیری که وصف عدالت را ندارد (عادل نباشد)، واجب نیست. حال آیا جمله وصفیه مفهوم دارد یا خیر؟

شهید صدر می فرماید: با توجه به اینکه ضابطه ای که برای مفهوم داشتن یک جمله بیان شد، در این نوع جملات (جملات وصفیه)، وجود ندارد؛ مناسب آن است که بگوئیم: جمله وصفیه مفهوم ندارد. زیرا وصف (العادل) موجب تقیید و تحدید حکم نشده است و بلکه صرفاً موضوع را مقید کرده است. و چون حکم (وجوب اکرام)، مقید و محدود نشده است، جمله وصفیه مفهوم نخواهد داشت.

ممکن است کسی چنین بگوید: در جمله وصفیه موضوع، مقید و محدود می شود و همین مقدار برای مفهوم داشتن (یعنی مقید شدن حکم) کفایت می کند. زیرا وقتی گفته می شود: اکرم الفقیر العادل، موضوع یعنی فقیر، مقید می شود به عادل بودن. و این یعنی اینکه حکم (وجوب اکرام)، صرفاً شامل فقیر عادل می شود. پس حکم (وجوب اکرام)، مقید است به فقیر عادل.

شهید صدر می فرماید: صرفاً جملات وصفیه دلالت می کنند که حکم شامل موضوع خاصی می شوند. و این به معنای آن نیست که حکم از سایر موضوعات منتفی است. و ما برای اثبات اینکه یک جمله مفهوم دارد، نیاز به سلب حکم داریم، نه اثبات اختصاص حکم به برخی از مصادیق. به بیان دیگر اثبات چیزی (حکم - وجوب اکرام) برای یک چیز (موضوع خاص - فقیر عادل)، دلالت نمی کند که آن چیز (حکم)، از غیر آن چیز (موضوع خاص)، منتفی است.

درس دوازدهم

اقسام دلالت مشترک که در علم اصول بحث می‌شود، بیان شد. لکن باید توجه داشت که این دلالت‌های مشترک که مورد بحث واقع شد، تماماً دلالت‌های تصویری بود. یعنی ما در گذشته ثابت کردیم که دلالت تصویری صیغه امر، صیغه نهی و... چیست. اینک با سؤال دیگری مواجه می‌شویم به این عنوان که از کجا بدانیم که دلالت تصویری یک لفظ یا کلام، مقصود و منظور متکلم است. به عبارت دیگر چگونه می‌توانیم دلالت تصدیقی، یک جمله یا کلام را کشف کنیم؟ علاوه بر اینکه گاهی یک لفظ یا جمله که از سوی متکلم (شارع مقدس)، بیان می‌شود، دارای دو یا چند معنای متفاوت است. یعنی گاهی لفظ یا جمله صلاحیت آن را دارد که از آن معانی متعدد برداشت شود. و از آنجا که در یک زمان واحد و در یک استعمال، نمی‌توان بیش از یک معنا را از لفظ اراده کرد، اینک این سؤال مطرح می‌شود که چگونه می‌توانیم مراد و منظور متکلم (دلالت تصدیقی لفظ) را، از میان این معانی به دست آوریم؟

شهید صدر در پاسخ به این پرسش می‌فرماید: اگر بخواهیم مراد و منظور متکلم (دلالت تصدیقی) را، از لفظ و یا جمله به دست آوریم، نیازمند دو نوع ظهور هستیم؛

ظهور اول، لفظ در مرحله دلالت تصویری، صرفاً در یک معنای خاص ظهور داشته باشد. یعنی اینکه هنگام شنیدن لفظ، از میان معانی محتمله برای آن لفظ، یکی از معانی به ذهن انسان زودتر خطور نماید. زیرا وقتی معنایی زودتر از سایر معانی به ذهن انسان خطور کند، احتمال اینکه این معنا، معنای حقیقی باشد، بیشتر است.

ظهور دوم، ظاهر حال هر متکلم و گوینده‌ای این است که همان معنایی را قصد کرده که لفظ در مرحله دلالت تصویری بر آن دلالت می‌کند. به بیان دیگر ظاهر حال متکلم این است که از لفظ، معنای حقیقی و به تعبیر دقیق‌تر، نزدیک‌ترین معنا به لفظ را اراده کرده است. مطابقت ظهور تصویری لفظ با مراد و مقصود متکلم، در اصطلاح تطابق بین عالم اثبات (ابراز قصد و تحقق خارجی) و عالم ثبوت (یعنی قصد و اراده)، نیز نامیده می‌شود.

به عنوان مثال فرض کنیم، مولا به مکلف می‌گوید: برایم کمی آب بیاور. مکلف نمی‌داند معنای «کمی آب» چیست؟ آیا مراد یک لیوان آب است؟ آیا مراد یک لیتر آب است؟ مراد دو لیتر آب است؟ و... به هر حال این لفظ «کمی آب» می‌تواند معانی متعددی داشته باشد، لکن اولین معنایی که از این لفظ به ذهن مخاطب (مکلف)، می‌آید، یک لیوان آب است (ظهور اول). در مرحله بعد مکلف می‌گوید: ظاهر حال متکلم (مولا) این است که همین معنا و دلالت تصویری را قصد کرده است. پس نتیجه می‌گیرد که مولا از او درخواست یک لیوان آب کرده است. (ظهور دوم)

حجیت^۱ ظهور حال متکلم در اینکه نزدیک‌ترین معنا به یک لفظ، مراد و مقصود حقیقی اوست، در علم اصول اثبات شده است. بدین معنا که باید بر اساس همین ظهور، دلیل لفظی را مورد تفسیر قرار داد. بنابراین همیشه فرض ما در برداشت از یک دلیل لفظی این خواهد بود که گوینده، همان دلالت تصویری از لفظ را اراده کرده است. و از آنجا که حجیت ظهور، اساس و مبنای تفسیر یک دلیل لفظی تلقی می‌شود، از آن به اصالت الظهور تعبیر می‌کنند.

سابقاً که پیرامون معنای لغوی الفاظ بحث کردیم، و آنجا از منشأ وضع، کشف معنای حقیقی، و دلالت تصویری (مدلول لغوی) جملات، بحث کردیم. و گفتیم نیاز ما به علم اصول به خاطر استنباط حکم شرعی است؛ لکن بیان نکردیم که این گونه مباحث چه ربطی به استنباط حکم شرعی دارد؟ لذا با توجه به بحثی که هم‌اکنون بیان کردیم، علت و چرایی مباحث گذشته نیز روشن می‌شود. به این بیان که اگر چه ما به دنبال مراد و مقصود شارع هستیم؛ به بیان دیگر آنچه در علم اصول برای ما اهمیت دارد، دلالت تصدیقی است و نه دلالت تصویری، لکن زمانی می‌توانیم که به دلالت تصدیقی دست یابیم که قبل از آن دلالت تصویری را کشف کرده باشیم. بنابراین دلالت تصویری مقدمه و زمینه است برای کشف دلالت تصدیقی، لذا بحث از دلالت تصویری و چگونگی کشف آن نیز، لازم و ضروری است.

دلیل حجت بودن ظواهر

مطلبی که لازم است در ادامه مورد بحث قرار دهیم دلیل حجیت ظهور کلام است. به بیان دیگر اگر چه گفتیم ظاهر حال متکلم این است که از یک لفظ و جمله، همان معنای تصویری (اولین یا نزدیکترین معنایی که از یک لفظ به ذهن خطور می‌کند)، را قصد کرده است. اما به چه دلیل ما باید نسبت به آیات و روایات، بر اساس همین ظهور عمل کنیم؟ و به عبارت سوم به چه دلیل ظواهر آیات و روایات حجت است؟ شهید صدر می‌فرماید: اثبات حجیت ظهور آیات و روایات، از دو مقدمه تشکل شده است؛

الف. اگر به لحاظ تاریخی روش و عمل صحابه پیامبر صلی الله علیه و آله و اصحاب ائمه علیهم السلام را مورد مطالعه و بررسی قرار دهیم به روشنی به دست می‌آید که روش و سیره عملی اصحاب معصومین علیهم السلام این بوده که ظواهر آیات و روایات را مبنای فهم و عمل خودشان قرار می‌دادند و بر اساس همین ظواهر نیز عمل می‌کردند.

ب. معصومین علیهم السلام از این عمل و روش اصحاب – از این جهت که سیره در مقابل دیدگان آنها صورت گرفته یا به گوش آنان رسیده –، اطلاع داشتند؛ و با این وجود نسبت به این عمل اصحاب اعتراضی نداشته‌اند.

^۱ . سابقاً بیان کردیم که منظور از حجیت دو چیز است؛ الف. منجزیت یعنی اینکه مکلف موظف است بر اساس آنچه از دلیل به دست آورده است، واجب است و اگر عمل نکند، روز قیامت مستحق عذاب و مواخذه است. ب. معذرت یعنی اینکه اگر مکلف بر اساس دلیل عمل نمود، لکن بعداً از عمل مشخص شد که محتوای دلیل مطابق واقع نبوده و او در عمل به دلیل اشتباه کرده است، روز قیامت معذور است و به خاطر عمل اشتباهی به دلیل، مواخذه و عذاب نمی‌شود.

این عدم اعتراض دلالت می‌کند که سیره و عملکرد اصحاب مشروع بوده است، و الا لازم بود از آن نهی نمایند. بنابراین ثابت می‌شود که سیره اصحاب مبنی بر عمل به ظواهر آیات و روایات، مورد تأیید و امضاء شارع است. و این یعنی عمل به ظواهر آیات و روایات، شرعاً حجت است.

جایگاه حجیت ظهور

هر کلام و یا لفظی که از سوی متکلم و گوینده صادر می‌شود سه نوع دلالت تصویری برای آن قابل تصور است. بنابراین پس از اثبات حجیت ظواهر آیات و روایات، لازم است روشن نمائیم در کدام یک از این سه مورد می‌توانیم به حجیت ظهور، تمسک نمائیم.

مورد اول

برای لفظ یا کلام به لحاظ لغوی و دلالت تصویری، صرفاً یک معنا وجود دارد. به این نوع دلالت در اصطلاح نص گفته می‌شود. در این صورت وظیفه این است که لفظ را بر همان معنای واحد حمل نمائیم، در نتیجه در مقام دلالت تصدیقی نیز می‌گوئیم، صرفاً همین معنای واحد، مد نظر متکلم و گوینده است. بنابراین در این فرض، ما نیازی به حجیت ظهور نداریم، زیرا قطعاً و یقیناً منظور متکلم از لفظ همین معنای واحد است. به عنوان مثال در آیه شریفه: «يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثِيَّيْنِ» دلالت جمله «لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثِيَّيْنِ» بر اینکه بهره و نصیب مذکر دو برابر مؤنث است، نص بوده و احتمال خلاف ندارد.

مورد دوم، لفظ یا کلام دارای معانی متعددی است و این معانی از این جهت که کدام یک مراد و منظور از لفظ هستند، با هم برابر هستند. همانند الفاظ مشترک، که احتمال دلالت لفظ بر هر یک از معانی به یک اندازه است. بنابراین در این صورت ما نمی‌توانیم به قاعده حجیت ظهور تمسک نمائیم. زیرا در صورتی قاعده ظهور جاری می‌شود که یکی از معانی مقاربت بیشتری با لفظ داشته باشد.

به عنوان مثال در آیه شریفه «وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا» لفظ «ید» مجمل است. زیرا لفظ ید، گاهی بر کل عضو، از سر انگشتان تا شانه، گاهی بر انگشتان دست، و گاهی از سر انگشتان تا مچ و گاهی تا آرنج اطلاق می‌شود. بنابراین چون احتمال اراده هر یک از این معانی به یک اندازه است، اگر صرفاً آیه را مد نظر قرار دهیم، نمی‌توانیم تشخیص دهیم که لفظ ید در کدام یک از معانی مذکوره ظهور دارد.

مورد سوم، لفظ یا کلام دارای معانی متعددی است، لکن به لحاظ لغوی یکی از معانی مقاربت و مقارنت بیشتری با لفظ دارد. به عنوان مثال لفظ «بحر» دارای دو معنای حقیقی (یعنی دریای آب) و معنای مجازی (یعنی دریای علم) است. در اینجا معنای حقیقی، مقارنت و مقاربت بیشتری با لفظ «بحر» دارد. لذا اگر مولا بگوید: «إِذْهَبْ إِلَى الْبَحْرِ فِي كُلِّ يَوْمٍ»، ما می‌توانیم با توجه به قاعده حجیت ظهور، چنین نتیجه بگیریم که معنای دریای آب، مقارنت بیشتری با لفظ بحر دارد، لذا ظاهر حال متکلم این است که همین معنا را قصد کرده است، و لذا منظور از این جمله این خواهد بود که؛ «هر روز به سمت دریای آب برو».

نکته!

لازم به ذکر است که جواز تمسک به قاعدهٔ ظهور، پس از تحقیق و تفحص از وجود قرینه‌ای که بیانگر مراد و مقصود متکلم است، خواهد بود. یعنی ما زمانی می‌توانیم که بگوئیم که ظاهر حال متکلم و گوینده از لفظ فلان معنای خاص است که از وجود هر گونه قرینه‌ای که بیانگر مراد و مقصود متکلم است، تحقیق و تفحص کرده باشیم. اگر قرینه‌ای، اعم از قرینهٔ لفظیه و یا قرینهٔ غیر لفظیه وجود داشت که بیانگر مراد و مقصود متکلم است، باید برای استدلال به ظاهر حال متکلم آن قرینه را نیز لحاظ نمائیم.

به عنوان مثال در مثل لفظ بحر، اگر چه معنای حقیقی از آن دریای آب است، و هنگام استعمال لفظ بحر، معنای دریای آب مقارنت بیشتری با لفظ بحر دارد؛ لکن متکلم هنگام بیان لفظ بحر، قرینه‌ای آورده است که دلالت می‌کند منظور او از این لفظ، معنای مجازی است و نه معنای حقیقی. به عنوان مثال فرموده: «إلی البحر فی کل یوم، و استمع إلی حدیثه». در این صورت ما موظف هستیم که برای کشف مراد و مقصود متکلم این قرینه را هم لحاظ کنیم. لذا نمی‌توانیم بگوئیم: ظاهر حال متکلم این است که از لفظ بحر، معنای حقیقی یعنی دریای آب را اراده کرده است. بلکه در این فرض باید گفت: ظاهر حال متکلم به خاطر آوردن قرینهٔ « و استمع إلی حدیثه » این است که از لفظ بحر، فرد عالم را اراده کرده است.

حاصل کلام آنکه، در صورتی می‌توانیم بگوئیم: ظاهر حال متکلم این است که از لفظ همان معنایی که مقارنت بیشتر با لفظ دارد را اراده کرده که قرینه نداشته باشیم مبنی بر اینکه مراد و مقصود او، معنای دیگری است.

قرینهٔ متصله و منفصله

گفتیم برای کشف مراد و مقصود متکلم باید از وجود قرینه (نشانه و علامتی که بیانگر مراد و منظور واقعی متکلم است)، تحقیق و تفحص کنیم. در اینجا خاطر نشان می‌کنیم که این قرینه در یک تقسیم دارای دو قسم متصله و منفصله می‌باشد.

قرینهٔ متصله، یعنی متکلم در حین سخن و در ضمن همان عبارت و جمله‌ای که بیان کرده، قرینه‌ای که بیانگر مراد و مقصود حقیقی اوست، بیان نماید. به عنوان مثال متکلم می‌گوید: *أکرّم کلّ فقیرٍ آلا الفُسّاق*. در اینجا عبارت « *آلا الفُسّاق* » قرینه است بر اینکه منظور و مراد متکلم (دلالت تصدیقی) از عبارت « *أکرّم کلّ فقیرٍ* » فقرائی است که فاسق نباشند.

قرینهٔ منفصله، یعنی متکلم در حین سخن و در ضمن همان عبارت و جمله‌ای که بیان کرده، قرینه‌ای که بیانگر مراد و مقصود حقیقی اوست، بیان نمی‌کند. لکن بعداً و در ضمن یک جمله و یا موقعیت دیگری، قرینه‌ای بیاورد که بیانگر مراد و مقصود او از جملهٔ اول می‌باشد. به عنوان مثال ابتدا متکلم می‌گوید: *أکرّم کلّ فقیرٍ*. لکن پس از مدتی دیگر می‌گوید: « *لا تکرّم الفسّاق من الفقراء* ». در اینجا جملهٔ دوم قرینهٔ منفصله است مبنی بر اینکه مراد از جملهٔ « *أکرّم کلّ فقیرٍ* »، اکرام فقرائی است که فاسق نباشند.

درس سیزدهم

سابقاً بیان کردیم که دلیل محرزه بر دو قسم است؛ ۱. دلیل شرعی (که داری دو قسم لفظی و غیر لفظی است). ۲. دلیل عقلی.

گفتیم پیرامون دلیل شرعی لفظی سه جهت از بحث، ضرورت دارد؛

جهت اول: بحث در مورد دلالت دلیل شرعی

یعنی چگونه می‌توان مراد و منظور شارع را از دلیل شرعی استخراج کرد، و اثبات نمود که منظور شارع از بیان دلیل، کدام حکم شرعی است؟

جهت دوم: فهم حجیت دلیل

یعنی پس از اینکه دانستیم دلیل از سوی شارع بیان شده است و فهمیدیم که معنای دلیل چیست، از کجا باید بدانیم آنچه فهمیدیم در حق ما حجت است؟ به بیان دیگر به چه دلیل باید بر اساس آنچه از دلیل فهمیدیم، عمل نمائیم؟ شاید فهم و برداشت ما از دلیل اشتباه بوده، و منظور مولا چیز دیگری باشد؟

جهت سوم: بحث در اثبات صدور (بحث صغروی)^۱

یعنی پس از اینکه معلوم شد که چگونه می‌توان فهمید مراد شارع از دلیل چیست، و به بیان دیگر پس از اثبات حجیت ظاهر دلیلی که از سوی شارع بیان شده است؛ این سؤال مطرح خواهد شد که از کجا بدانیم که این دلیل، از سوی شارع ارائه شده است؟

در درسهای قبل پیرامون جهت اول و دوم مفصلاً بحث نمودیم. در این درس جهت سوم را مورد بررسی و ارزیابی قرار خواهیم داد. شهید صدر معتقدند: اثبات صدور دلیل شرعی از سوی شارع مقدس، به یکی از چهار طریق زیر صورت می‌گیرد؛

طریق اول، تواتر

یعنی دلیل (خبر حسی) به دفعات از سوی مخبرین متعدّد بیان شود، به گونه‌ای که موجب یقین به صدور آن خبر از ناحیه شارع مقدس گردد.^۲

^۱ در مورد دلیل شرعی دو نوع بحث مطرح می‌شود؛ الف. آیا دلیل شرعی داریم؟ ب. بعد از اینکه اثبات کردیم دلیل شرعی داریم، سؤال دیگری مطرح می‌شود که آیا این دلیل حجت است یا خیر؟ اگر به دنبال اثبات وجود دلیل شرعی باشیم، بحث ما بحث صغروی می‌شود. و اگر به دنبال اثبات حجیت دلیل شرعی باشیم بحث، بحث کبروی خواهد بود. و چون ما به دنبال این هستیم که اثبات کنیم دلیل شرعی داریم، بحث ما یک بحث صغروی خواهد بود.

^۲ به خبری که از جهت تعداد مخبرین به حدی می‌رسد که سبب می‌شود انسان نسبت به احتمال خطا بی توجه گردد و آن را همانند خبر یقینی تلقی نماید، خبر متواتر و به عدد و تعداد مخبرین تواتر گفته می‌شود.

باید توجه داشت که یقین در تواتر از طریق محاسبه احتمالات حاصل می‌شود. به بیان دیگر یقین از طریق زیاد شدن مخبرین خبر و در نتیجه کاهش احتمال کذب، به دست می‌آید. زیرا یک دلیل (خبر)، همان‌طور که احتمال دارد موافق با واقع باشد (یعنی صادق باشد) این احتمال را هم دارد که مخالف با واقع باشد (یعنی کاذب باشد). این احتمال می‌تواند ناشی از اشتباه سهوی و یا عمدی باشد. لذا به هر میزان که تعداد مخبرین (خبر دهندگان) زیاد شود، احتمال کذب و اشتباه نسبت به خبر کاهش می‌یابد، تا جایی که دیگر انسان احتمال کذب و اشتباه خبر را نمی‌دهد و برایش نسبت به محتوای خبر یقین حاصل می‌شود. بنابراین حجیت تواتر، به خاطر قطع و یقینی است که نسبت به محتوای آن برای انسان حاصل می‌شود.

طریق دوم، اجماع و شهرت

اجماع در لغت به معنای عزم و اتفاق است. و در اصطلاح علم اصول عبارت است از اتفاق نظر تمام علماء نسبت به یک حکم یا مسأله شرعی. شهرت در لغت به معنای آشکار و واضح بودن است؛ و در اصطلاح علم اصول عبارت است از فتوا و نظر جمع کثیری از فقهاء نسبت به یک مسأله یا حکم شرعی. مثلاً فرض کنیم مکلف به آیه و روایتی برای اثبات اینکه آیا بر معادن خمس تعلق می‌گیرد یا خیر، دست نیافته است. لکن می‌بیند فتوای تمام فقهاء بر این است که بر معادن خمس تعلق می‌گیرد (اجماع)، و یا مشهور فقهاء فتوا بر وجوب خمس نسبت به معادن داده‌اند (شهرت).

در هر یک از دو طریق اجماع و شهرت، مکلف با ضمیمه کردن فتوای یک فقیه به فتوای فقیه دیگر، برایش احتمال استناد فتوا به یک آیه و روایت (دلیل شرعی)، افزایش پیدا می‌کند، تا جایی که برایش نسبت به وجود دلیل شرعی ظن و یا یقین ایجاد می‌شود.

لازم به ذکر است که ملاک حجیت اجماع و شهرت به عنوان یکی از طرق و راههای اثبات دلیل شرعی، این است که موجب قطع و یقین به وجود دلیل شرعی شوند. لذا اگر برای مکلف از این اجماع و یا شهرت قطع پیدا شود بر اینکه وجوب خمس بر معادن، یک حکم شرعی است؛ این قطع او باعث حجیت اجماع و یا شهرت خواهد بود. اما اگر از اجماع و شهرت، صرفاً ظن و گمان به وجود دلیل شرعی حاصل شود، نمی‌توان اجماع و شهرت را حجت دانست. زیرا ظن و گمان به خودی خود حجت نیست (اصل عدم حجیت ظن و گمان است، مگر اینکه دلیلی بر حجیت ظن و گمان وجود داشته باشد)، و ما دلیلی برای حجیت ظن حاصله از اجماع و شهرت نداریم.

طریق سوم، سیره متشرعه

سیره به معنای رفتار و عملکرد می‌باشد. اصطلاح علم اصول مراد از سیره متشرعه عبارت است از؛ رفتار و عملکرد مسلمین از آن جهت که ملتزم به عمل کردن به احکام شرعی هستند. در اینکه چگونه به وسیله سیره متشرعه می‌توان صدور دلیل شرعی را اثبات کرد، باید گفت: زمانی که مکلف می‌بیند سیره دینداران از مسلمین بر یک عمل جاری و ساری است، برایش یقین و قطع حاصل می‌شود که این عمل و سیره ناشی از وجود یک دلیل شرعی است که از سوی شارع مقدس صادر شده است. به عنوان

مثال وقتی می‌بیند که سیره متشرعین و دینداران بر این است که در روز جمعه به جای نماز جمعه، نماز ظهر می‌خوانند، برایش یقین و قطع حاصل می‌شود که این عمل آنان مستند به یک دلیل شرعی معتبر است که بر اساس آن نماز جمعه در روز جمعه، واجب نیست.

اما چگونگی حصول یقین به وجود دلیل شرعی از طریق سیره متشرعه، مبتنی بر ضمیمه کردن سیره تک تک افراد بر یکدیگر است. یعنی مکلف وقتی سیره و رفتار یکی از دینداران را مشاهده می‌کند که در روز جمعه به جای نماز جمعه، نماز ظهر را می‌خواند، صرفاً این احتمال برایش به وجود می‌آید که این عمل مبتنی بر یک دلیل شرعی معتبر است، در عین اینکه احتمال خطا و اشتباه و سهو هم می‌دهد. (یعنی احتمال می‌دهد که او اشتباه کرده و اساساً دلیلی برای عمل او وجود ندارد). لکن وقتی عمل فرد دیندار دیگر را نیز مشاهده می‌کند که او نیز در روز جمعه، نماز ظهر می‌خواند، احتمال اینکه این عمل مبتنی بر یک دلیل شرعی معتبر باشد، افزایش پیدا می‌کند. و هم چنین فرد سوم، چهارم، پنجم و... تا جایی که برایش یقین حاصل می‌شود که خواندن نماز ظهر در روز جمعه به جای نماز جمعه، ناشی از یک دلیل معتبر شرعی است. در نتیجه صدور دلیل شرعی اثبات می‌شود.

البته باید توجه داشت که سیره متشرعه در صورتی می‌تواند صدور دلیل شرعی را ثابت کند و در حق مکلف حجت باشد که موجب یقین به صدور دلیل شرعی شود و الا مادامی که برای مکلف از سیره، یقین به صدور دلیل شرعی حاصل نشده باشد، سیره در حق او حجت نیست.

شهید صدر می‌فرماید: تا اینجا سه طریق برای اثبات صدور دلیل شرعی بیان کردیم. در هر یک از این سه طریق اثبات صدور شرعی مبتنی بر حصول قطع و یقین است که به وسیله ضمیمه احتمالات ایجاد می‌شود. یعنی با ضمیمه کردن خبر یک نفر به خبر نفر دوم و سوم و چهارم و... یا با ضمیمه کردن فتوای یک فقیه به فقیه دوم و سوم و چهارم و... یا با ضمیمه کردن عمل یک فرد دیندار به عمل دیندار دوم و سوم و چهارم و...، احتمال خطا و اشتباه آنان کاهش یافته تا جایی که برای مکلف یقین و قطع حاصل می‌شود که خبر یا فتوا و یا سیره، ناشی از یک دلیل شرعی معتبر است. و در نتیجه به صورت قطعی و یقینی، صدور دلیل شرعی اثبات می‌شود.

طریق چهارم، خبر واحد

چهارمین روش برای اثبات صدور دلیل شرعی، خبر واحد می‌باشد. منظور از خبر واحد در اصطلاح علم اصول عبارت است از خبری که معمولاً موجب علم و یقین برای مکلف نمی‌شود. بنابراین ضرورتاً منظور از خبر واحد این نیست که مُخبر (آورنده خبر)، یک نفر باشد. بلکه ملاک در آن عدم علم به محتوای خبر است، اعم از آنکه آورنده خبر یک نفر یا بیشتر باشد.

خبر واحد بر خلاف سه طریق قبلی موجب ظن به صدور دلیل شرعی می‌شود، با این حال حجیت آن به واسطه دلیل شرعی ثابت است^۳. یعنی دلیل شرعی داریم بر اینکه اگر خبر واحد، از سوی انسان ثقة و قابل

۳. عقل حکم می‌کند که وقتی انسان نسبت به دلیلی قطع و یقین داشت، آن دلیل در حق او حجت است. بنابراین اثبات صدور دلیل شرعی در سه طریقی که قبلاً بیان شد، عقلی خواهد بود. لکن در خبر واحد چون صرفاً موجب ظن می‌شود به خودی خود حجت نیست، و حجیت آن نیاز به دلیل دارد. به همین مناسبت، پیرامون حجیت خبر واحد، دلیل شرعی اقامه شده است و لذا حجیت خبر واحد شرعی است و نه عقلی.

اعتماد بیان شد، حجت است و باید بر اساس آن عمل نمود. ما در اینجا سه دلیل شرعی برای حجیت خبر واحد بیان می‌کنیم.

دلیل اول، آیه نبأ: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا أَن تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ فَتُصْبِحُوا عَلَىٰ مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ» ای کسانی که ایمان آورده‌اید! اگر شخص فاسقی خبری برای شما بیاورد، درباره آن تحقیق کنید، مبدا به گروهی از روی نادانی آسیب برسانید و از کرده خود پشیمان شوید. (الحجرات/ ۶)

شان نزول آیه

این آیه درباره «ولید بن عقبه» نازل شده است. پیامبر صلی الله علیه و اله او را برای جمع آوری زکات از قبیله «بنی المصطلق»، اعزام داشت. هنگامی که اهل قبیله با خبر شدند که نماینده رسول الله صلی الله علیه و اله می‌آید، با خوشحالی به استقبال او شتافتند، ولی از آنجا که در زمان جاهلیت میان آنها و «ولید» خصومت شدیدی بود، تصور کرد آنها به قصد کشتنش آمده‌اند.

ولید خدمت پیامبر صلی الله علیه و اله بازگشت (بدون آنکه تحقیقی در مورد این گمان کرده باشد) و عرض کرد: آنها از پرداخت زکات خودداری کردند! (امتناع از پرداخت زکات یک نوع قیام بر ضد حکومت اسلامی تلقی می‌شد، بنابر این وی مدعی بود که آنها مرتد شده‌اند!).

پیامبر صلی الله علیه و اله به استناد این خبر، تصمیم گرفت با آنها پیکار کند، آیه نازل شد (و به مسلمانان دستور داد که هر گاه فاسقی خبری آورد درباره آن تحقیق کنید)

نحوه استدلال به آیه برای اثبات حجیت خبر واحد

جمله مذکور در این آیه، جمله شرطیه می‌باشد. سابقاً بیان کردیم که برای جمله شرطیه دو مدلول و معنا قابل تصور است. معنایی که منطوق جمله بر آن دلالت می‌کند، و معنایی که مفهوم جمله بر آن دلالت دارد. دلیل ما بر حجیت خبر واحد، مفهوم آیه (جمله شرطیه) می‌باشد.

توضیح آنکه، منطوق این آیه عبارت است از اینکه؛ اگر انسان فاسقی برای شما خبری را آورد، از آن خبر تحقیق و تفحص نمائید. طبق این بیان، حکم شرعی ذکر شده در این جمله، وجوب تحقیق و تفحص خواهد بود. «فتبینوا». - موضوع حکم شرعی، خبر(نبأ) می‌باشد. - و شرط این حکم، آورده شدن خبر توسط فاسق (مجیء الفاسق) است. در مقابل، مفهوم این آیه عبارت است از؛ عدم وجوب تحقیق و تفحص در جایی که خبر را غیر فاسق (عادل) نقل نماید. و وقتی تحقیق و تفحص از خبر عادل لازم نباشد، یعنی آن خبر حجت است.

دلیل دوم، سیره متشرعه

سیره به معنای رفتار و عملکرد می‌باشد. بنابراین منظور از سیره متشرعه؛ یعنی رفتار و عملکرد مسلمین و دینداران از آن جهت که ملتزم به عمل کردن به احکام شرعی هستند. از آنجا که سیره و عملکرد مسلمانان در زمان معصومین علیهم السلام بر این بوده که بر اساس خبر انسان عادل عمل می‌کردند، نتیجه می‌گیریم که این عمل آنها برخواسته از دستور و اجازه معصومین علیهم السلام بوده است. و الا اگر قرار باشد که این سیره و

عملکرد بدون دستور معصومین باشد، معنا ندارد که آن را سیره مسلمانان و دینداران بدانیم.^۴ بنابراین وقتی می‌بینیم سیره و رفتار غالب مسلمانان و دینداران این است که به خیر انسان عادل ترتیب اثر می‌دهند و بر اساس آن عمل می‌نمایند، برای ما یقین حاصل می‌شود که این سیره و رفتار ناشی از دستور معصوم علیه السلام بوده است. بنابراین می‌توانیم سیره و رفتار مسلمین و دینداران، را به عنوان دلیلی برای حجیت خبر واحد، تلقی نمائیم.

دلیل سوم، سیره عقلاء

سومین دلیل برای اثبات حجیت خبر واحد، سیره عقلاء می‌باشد. منظور از سیره عقلاء رفتار و عملکرد تمام انسانها از آن جهت که جزء عقلاء هستند، می‌باشد. بنابراین سیره عقلاء مختص به مسلمانان و دینداران نیست؛ بلکه تمام انسانها و تمام زمانها، حتی قبل از شریعت اسلام را نیز شامل می‌شود. توضیح آنکه، از طرفی سیره و رفتار عقلاء در زمان معصومین علیه السلام و حتی قبل از شریعت اسلام، بر این بوده که بر اساس خیر انسان عادل و قابل اعتماد عمل می‌کردند. از سوی دیگر معصومین از این سیره و رفتار آگاهی داشتند و با این وجود از آن نهی نکرده‌اند؛ بنابراین نتیجه می‌گیریم که این سیره و رفتار عقلاء مورد امضاء و رضایت معصومین علیه السلام بوده است.

ب. دلیل شرعی غیر لفظی

بحث از دلیل شرعی لفظی به پایان رسید، اینک نوبت بحث از دلیل شرعی غیر لفظی است؛ که عبارت است از هر آن چیزی که از معصوم علیه السلام صادر شده و از سنخ گفتار و سخن نیست. بنابراین فعل معصوم علیه السلام و یا سکوتش، از مصادیق دلیل شرعی غیر لفظی خواهد بود.

دلالت فعل معصوم علیه السلام

اگر از معصوم علیه السلام عملی صادر شود، صرفا دلالت بر جایز بودن آن عمل (اباحه)، می‌کند. و اگر عملی را ترک نماید، صرفا دلالت می‌کند که آن عمل واجب نیست. و اگر عمل را از باب اینکه انجام آن به خاطر اطاعت از دستور خداوند می‌باشد، صرفا دلالت می‌کند که آن عمل مطلوبیت دارد. اما اینکه مراد از مطلوبیت استحباب است یا وجوب، قابل اثبات نیست.

اثبات صدور دلیل شرعی

شهید صدر می‌فرماید: همان چهار طریقی که برای اثبات صدور دلیل شرعی لفظی بیان کردیم، به وسیله یکی از همان طرق می‌توانیم، صدور دلیل شرعی غیر لفظی (فعل معصوم علیه السلام) را اثبات نمائیم.

دلالت تقریر معصوم علیه السلام

یکی دیگر از مصادیق دلیل شرعی غیر لفظی، تقریر معصوم علیه السلام می‌باشد که عبارت است از سکوت معصوم علیه السلام نسبت به عملی که در مقابلش انجام شده است. سکوت معصوم علیه السلام، دلالت بر امضاء

^۴ . زیرا فرض ما این است که دینداران مقید و متعهد هستند که بر اساس آنچه شریعت مقدس و معصومین دستور داده اند، عمل نمایند. بنابراین اگر عملی بدون اجازه و دستور شریعت مقدس باشد، ناشی از دینداری و مسلمانی نیست و لذا معنا ندارد، آن را رفتار متشرعه و دینداران بدانیم.

و رضایت او نسبت به آن عمل است. زیرا از آنجا که وظیفه معصومین علیهم السلام ارشاد و هدایت مردم است، اگر عملی که در مقابلش انجام می‌شود، مشروعیت نداشته باشد باید تذکر دهد. بنابراین وقتی نسبت به یک عمل سکوت اختیار می‌کند، دلالت می‌کند که عمل انجام شده مشروع است.

عملی که در مقابل معصوم علیه السلام انجام می‌شود به دو صورت می‌تواند باشد؛

الف. گاهی عمل شخصی (سیره فردی) است. یعنی فرد خاصی در مقابل معصوم علیه السلام عمل معینی را انجام می‌دهد و ایشان نسبت به آن سکوت کرده و چیزی نمی‌فرمایند. مثلاً فرض کنیم شخصی، در مقابل معصوم علیه السلام، هنگام مسح سر و یا پاها، مسح را بر عکس انجام می‌دهد^۵ و معصوم علیه السلام نسبت به آن عکس العملی نشان نداده و سکوت نمایند.

ب. گاهی عملی که در مقابل معصوم علیه السلام انجام می‌شود یک عمل نوعی (سیره عقلاء) است، یعنی عموم مردم رفتار و عمل خاصی را مرتکب می‌شوند و معصوم علیه السلام، نسبت به آن سکوت اختیار می‌کنند. مثلاً عموم مردم و عقلاء به ظهور کلام گوینده، ترتیب اثر می‌دهند و آن را حجت می‌دانند با این وجود معصوم علیه السلام، نسبت به آن سکوت اختیار می‌نمایند.

باید گفت در هر دو صورت فوق، سکوت معصوم علیه السلام دلالت بر امضاء و مشروعیت عمل می‌نماید.

شهید صدر می‌فرماید: باید توجه داشت که سیره عقلاء و سیره متشرعه از دو جهت با یکدیگر فرق دارند؛

الف. سیره متشرعه؛ یعنی رفتار و عملکرد مسلمین از آن جهت که ملتزم به عمل کردن به احکام شرعی هستند. اما سیره عقلاء؛ یعنی رفتار و عملکرد تمام عقلاء عالم از آن جهت که عاقل هستند، اعم از آنکه مسلمان باشند (ملتزم به شریعت هستند) یا غیر مسلمان (ملتزم به شریعت نیستند).

ب. از حیث دلالتشان بر حکم شرعی: سیره متشرعه اگر از لحاظ زمانی در زمان معصومین علیهم السلام و یا نزدیک به عصر آنان شکل گرفته باشد، تنهایی می‌تواند کاشف از دلیل شرعی باشد. بنابراین سیره متشرعه، مستقلاً حجت است. اما سیره عقلاء به تنهایی و مستقلاً نمی‌تواند کاشف از دلیل شرعی باشد، بلکه در صورتی می‌تواند کاشف از دلیل شرعی باشد که این سیره در برابر معصوم علیه السلام انجام شده باشد و معصوم علیه السلام با اینکه می‌توانسته در صورت عدم رضایت، از آن نهی نماید،^۶ در مقابل آن سکوت اختیار کرده باشد. بنابراین سیره عقلاء بر خلاف سیره متشرعه با ضمیمه شدن سکوت معصوم علیه السلام به آن، دارای حجیت خواهد بود.

۵. مثلاً مسح سر را از جلوی سر به سمت وسط آن انجام دهد.

۶. معصوم علیه السلام در شرایط تقیه نبوده باشد.