

تلخیص نموداری

حلقه ثانیه

شهید سید محمد باقر صدر (ره)

محسن صبوری فیروزآبادی

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين و صلى الله على سيدنا و نبينا محمد و آله الطيبين الطاهرين.
و اللعنة الدائمة على اعدائهم اجمعين من الآن الى قيام يوم الدين.

مقدمه:

کتاب "دروس فی علم الاصول" که در مجامع حوزوی با نام "حلقات" شناخته می شود، یکی از کتابهای اصولی است که توسط فقیه معاصر؛ آیت الله العظمی شهید سید محمد باقر صدر (ره) و با هدف اصلاح سیستم آموزشی حوزه، نگاشته شده است. در این دوره منسجم اصولی تلاش شده است که تمامی مباحث مورد نیاز طلاب، در قالبی درسی و منظم و در طی سه حلقه پیاپی ارائه گردد. در واقع آن نکته اساسی که این عالم نواندیش حوزوی را به تالیف در این عرصه کشانده است، نگاه دقیق و انتقادی ایشان به سیستم آموزشی موجود می باشد. در اینجا به نظر می رسد که اشاره ای کوتاه و مجمل به برخی از این اشکالات، ضرورت تحول در این عرصه را به خوبی نشان می دهد. البته پیش از بیان نواقص و اشکالات موجود، تذکر این نکته ضروری است که هدف نگارنده از بیان این نواقص، ایجاد خدشه در موقیعت علمی کتابهای ارزشمندی همچون رسائل و کفایة الاصول نیست. چرا که اتقان و عمق مطالب موجود در این کتبها باعث می شود که هر انسان با انصافی در مقابل مقام علمی و دقت بی اندازه مولفان عظیم الشان این کتب، سر تعظیم فرود آورد. و لذا وجود همین نکات قوت باعث شده است تا این کتابهای ارزشمند در طول سالیان متمادی نظر برنامه ریزان دروس حوزه را به خود معطوف سازند. با این همه باید گفت که تنها داشتن این نکات مثبت برای تبدیل شدن یک کتاب به متن آموزشی کافی نیست. و اما برخی از نواقص موجود در سیستم حاضر:

الف) عدم وجود هماهنگی ساختاری و محتوایی میان کتابها؛ یک از نکات مهم در سیستمهای آموزشی رعایت ارتباط میان متون است. چه از حیث ساختار و نوع تبویب و چه از نظر سطح علمی و محتوایی. لکن با یک نگاه اجمالی به فهرست مطالب موجود در این کتب، میزان هماهنگی میان آنها به خوبی روشن می شود. به عنوان نمونه ساختار رسائل - که بر اساس قطع، ظن و شک پایه گذاری شده است- با تبویب موجود در کفایه، اصول مظفر و الموجز همخوانی ندارد. از نظر سطح محتوا نیز این ناهماهنگی آزار دهنده است. در واقع هر کدام از این مولفین بزرگوار کتاب خویش را بر پایه آخرین و مترقی ترین نظریات اصولی موجود در زمان خود نگاشته اند و لذا با توجه به فاصله زمانی موجود میان نگارش این متون، عدم وجود هماهنگی میان سطح علمی این کتابها کاملاً طبیعی می باشد. به عنوان نمونه کتاب الموجز شیخنا الاستاد علامه سبحانی (ادام الله ظلّه الوارف) و کتاب اصول مرحوم مظفر (ره) با توجه به نظریات مترقی معاصرینی همچون مرحوم نائینی و شیخ محمد حسین اصفهانی و... نگاشته شده است. لکن طبیعتاً کتابهای رسائل و کفایه نهایتاً منعکس کننده آخرین نظریات موجود در زمان خویش هستند. امروز دیگر در دروس خارج نظرات بزرگانی همچون صاحب فصول و.. مطرح نیست. عمده مباحث خارج اصول را طرح نظرات حضرات نائینی، آغاضیاء عراقی، مرحوم خوئی، حضرت امام (ره) و... در بر می گیرد. با این وصف، چنانچه طلاب معظم در مرحله مقدمات و سطح با این نظریات مترقی آشنا نشده باشند، در فهم بحث خارج دچار مشکل خواهند بود.

ب) تبویب غیر صحیح مباحث؛ اساساً کارکرد علم اصول آن است که موجب توانایی طالب علم فقه در استفاده استنباطی از ادله گردد. پس لازم است که تمام دقت این علم معطوف به مباحث عمومی ادله باشد. به عنوان مثال ما در "سنت" به چند جهت بحث احتیاج میرم داریم: بحث از اصل صدور، جهت صدور، اصل ظهور و حجیت ظهور. لکن در تبویب موجود، هر کدام از این جهات در یک باب از اصول بررسی شده و ترابط میان این اباحت در ذهن مخاطب شکل نمی گیرد. مثلاً: بحث از اصل صدور را در امارات و در ضمن مباحثی همچون خبر واحد، شهرت و..، بحث از اصل ظهور را در مباحث الفاظ، بحث حول حجیت ظهور را به- جهت ظنی بودن دلالت - در بخش امارات مطرح نموده و اساساً درباره جهت صدور جایگاه مشخصی دیده نشده است. علاوه بر این، بسیاری از مطالب لازم در این نوع تبویب، مورد بحث قرار نگرفته و مغفول واقع می شود. مثلاً در همین مباحث فوق، نوع تبویب باعث می شود که هنگامی که از اصل صدور بحث می شود تنها دلیل ظنی صدور مورد توجه قرار گرفته و دلیل قطعی صدور نهایتاً به

صورت پردا للباب تا حدی اندک مورد بحث قرار گیرد که این به علت طرح این میحث در بخش امارات و ظنون اتفاق می افتد. و یا در بحث از اصل ظهور تنها از دلالت ظنی بحث می شود و دلالت قطعی یا بحث از "نص" مغفول واقع می شود. و یا البته وضع سایر ادله - یعنی: کتاب، اجماع و عقل- از سنت نیز وخیم تر است چرا که در سیستم حاضر، بحث از "کتاب" تنها در قالب میحث "حجیت ظواهر کتاب" در بخش امارات مطرح شده و بقیه میباحث مربوطه مغفول گذاشته شده است. بحث از "اجماع" نیز به صورت محدود و تحت عنوان "اجماع منقول به خبر واحد" در بخش امارات آورده شده و به بقیه اقسام اجماع در همان بخش به صورت مجمل تنها اشاره شده است. و اما وضعیت در میباحث عقلیه از همه وخیم تر است چرا که اساسا تا پیش از مرحوم شیخ محمد حسین اصفهانی (ره) میباحث عقلیه، باب جداگانه نداشته اند و لذا در کفایه تنها برخی از میباحث عقلیه - مانند: مقدمه واجب، ضد و...- در ضمن میباحث الفاظ مطرح گردیده و از باقی میباحث مهم پیرامون دلیل عقلی خیری نیست. البته مرحوم مظفر به تبعیت از استاد خویش - مرحوم اصفهانی- میباحث عقلیه را در یک باب مستقل مطرح نموده اند.

ج) عدم رعایت الزامات متن آموزشی در کیفیت طرح هر بحث؛ همان گونه که در کتب آموزشی امروزی مشاهده می شود رعایت اموری مانند: رعایت سیر منطقی در طرح بحث، پرهیز از اغلاق در متن، اجتناب از افراط در مطرح نمودن میباحث استطرادی، اطمینان از اطلاع مخاطب نسبت به مبادی تصویری و تصدیقی مطلب و... موجب نتیجه بخش بودن هر چه بیشتر متن آموزشی می شود. لکن با تاسف فروان این امور در کتابهای رسائل و کفایه مورد توجه قرار نگرفته است. به راستی چه ضرورتی دارد که طلاب عزیز ما بخش اعظم وقت خود را در بهترین اوقات نشاط و استعداد، صرف استخراج محتوای اصولی از متن پیچیده کفایه نمایند؟ البته در برخی موارد اشکال موجود، متوجه مصنف نیست و مشکل از سوی ماست که یک کتاب را از موضع استفاده خود خارج و به جایگاه آموزشی نا متناسب با آن انتقال داده ایم. به عنوان نمونه: مرحوم آخوند (ره) کتاب کفایه را برای مخاطب "منتهی" در علوم اصول نوشته اند نه طلبه "متوسط". کما اینکه نامگذاری کتاب به "کفایة الاصول" نیز اشعار به همین مطلب دارد. و لذا ایشان مخاطب کتاب را نسبت به برخی مبادی و مقدمات بحث، مطلع فرض نموده اند.

مجموعه اشکالات فوق باعث می شود که نوع طلاب گرانقدر، پس از گذراندن هفت سال نفس گیر و صرف وقت فراوان بر روی چهار کتاب مفصل، علاوه بر عدم رسیدگی به عرصه های لازم دیگر، هنوز آمادگی لازم را جهت ورود به بحث خارج اصول نداشته باشند. مضافا اینکه با توجه به این برنامه اصولی طولانی و کم نتیجه، طلاب عزیز فرصت پژوهش در عرصه های لازم و هم عرض با علم اصول - مانند: قواعد فقهیه، رجال و...- را پیدا نخواهند کرد؟ و معلوم است که تا مطالب اصولی در مرحله مقدمات و سطح به خوبی روشن نشود، و تا مقدمات لازم مورد اشاره در علوم دیگر فراهم نگردد، حضور طولانی در درس خارج ثمر بخش نخواهد بود. از همه اینها که بگذریم، با این اشتغالات پس کی نوبت به بکارگیری این مقدمات طولانی، در استنباط نظامات فقهی مورد نیاز جامعه خواهد رسید؟ آیا طلابی که نهایتا با زحمت فروان و با تمحض بر این مقدمات متعدد، در سنین بالا به درجه اجتهاد می رسند، اکنون دیگر فرصت و توان بکارگیری قوه اجتهاد خود در تخصص های پیچیده و زمانبر فقهی را خواهند داشت؟ آیا لازم نیست که طلاب در همان سالهایی که مشغول فراهم نمودن مقدمات اجتهاد هستند، مطالعات و تحقیقات خود را در یکی از عرصه های تخصصی آغاز نمایند؟

نتیجه بحث آن که امروز سیستم آموزشی حوزه محتاج متونی است که علاوه بر اتقان و استحکام در محتوا و دوری از اشکالات مذکور، با برنامه های کلان حوزه و انتظارات جهان امروز از آن، تناسب داشته باشد. از این رو بسیاری از بزرگان و محققان حوزه اعتقاد وثیق دارند که کتاب حلقات شهید صدر (ره) می تواند در زمان حاضر جایگزین خوبی برای کتابهای رسائل و کفایه باشد. لکن از آنجا که برنامه مرحوم شهید صدر (ره) بر این مبنا بوده که طلاب بلافاصله پس از خواندن یک کتاب ابتدایی اصول - مانند: معالم - و بدون نیاز به کتابهای دیگر وارد این حلقات سه گانه شوند، به نظر می رسد که طلابی که حد اقل تا اصول مظفر پیش رفته اند، دیگر نیازی به خواندن حلقه ثانیه به صورت مبسوط نداشته باشند. لکن از آنجا که این سه حلقه پیوستگی خاصی با یکدیگر داشته و برخی از مطالب در حلقه ثانیه مقدمه فهم میباحث حلقه ثالثه است، مرور حلقه ثانیه به صورت اجمالی و بدون پرداختن به متن، مفید به نظر می رسد. البته پس از این مرحله، حضور در درس حلقه ثالثه آن هم با تدقیق و تامل لازم، ضروری می باشد.

متن حاضر خلاصه ای است نموداری از حلقه ثانیه که با استفاده از فایل های صوتی آن - که در قالب 26 جلسه درسی ضبط شده است - هدف فوق را ان شاء الله تامین خواهد نمود.

تعريف علم الاصول

← الف- تعريف مشهور: العلم بالقواعد الممهدة لاستنباط الحكم الشرعي

توضیح: هنگامی که فقیه می خواهد به عنوان مثال: از آیه شریفه « وَ إِذَا حُيِّئْتُمْ بِتَحِيَّةٍ فَحَيُّوا بِأَحْسَنَ مِنْهَا أَوْ رُدُّوها »¹ و جواب رد تحیت را استفاده کند، باید از دو قاعده ظهور صیغه امر در وجوب و حجیت ظواهر استفاده کند. چنان که مشاهده می شود این دو قاعده آماده شده اند تا ما را در طریق استنباط یاری کنند.

اشکال اول بر تعریف فوق: تعریف یک علم باید ملاک حقیقی دخول یا عدم دخول مسائل مختلف را در آن علم، بیان کند. این در حالی است که قید «الممهدة» غرض مذکور را تأمین نمی کند. لذا برخی از اصولیون تعریف مذکور را اصلاح نموده و چنین گفته اند: « العلم بالقواعد التي تقع في طريق الاستنباط ».

اشکال دوم: هر دو تعریفی که تا کنون ارائه گردید، یک اشکال مشترک دارند و آن عدم مانعیت از اغیار است چرا که این دو تعریف مسائلی چون مسائل علم لغت « مانند: ظهور کلمه صعيد » را نیز شامل می شوند.

← ب- تعريف مصنف (ره): العلم بالعناصر المشتركة في عملية الاستنباط.

توضیح: در این تعریف با آوردن قید «المشتركة» تمام عناصری که صلاحیت دخالت در استنباط تمام احکام را دارند، داخل و عناصری که [مانند: ظهور مفردات] مختص به برخی از احکام هستند، خارج می شوند.

موضوع علم الاصول و فائده

موضوع علم: ما یکون جامعاً بین موضوعات مسائله. (مانند: «کلمه عربی» که موضوع علم نحو است)

اقوال پیرامون موضوع علم اصول:

- ← الف- متقدمین: موضوع این علم، ادله اربعه (یعنی: کتاب، سنت، عقل و اجماع) می باشد. اشکال: عنوان «ادله اربعه» تمامی موضوعات مسائل علم اصول را در بر نمی گیرد. به عنوان مثال: در مباحث عقلیه موضوع مسائل ملازمات، «حکم» می باشد یا موضوع امارات اموری مانند: شهرت، خبر واحد یا اجماع منقول هستند. همچنین موضوع اصول عملیه، شک می باشد و عنوان «ادله اربعه» بر هیچ کدام از اینها صادق نیست.
- ← ب- اشکال فوق موجب شده است تا برخی از اصولیون اساساً لزوم وجود موضوع واحد را در علم اصول انکار کنند.
- ← ج- مرحوم مصنف: موضوع علم اصول عبارت است از: «کل ما یترقب ان یکون دلیلاً و عنصراً مشترکاً فی عملیة الاستنباط.»

فائده علم اصول

مقدمه: عناصری که در استنباط حکم دخالت دارند دو گونه اند:

- ← الف- عناصری که اختصاص به آن مسئله خاص دارند (مانند: روایتی که در رابطه با آن مسئله خاص وارد شده است)
- ← ب- عناصری که علاوه بر آن مسئله در استنباط احکام دیگر نیز دخالت دارند (مانند: حجیت خبر واحد)

بدیهی است که دسته اول از عناصر، در علم فقه و هنگام بررسی حکم آن مسئله، مورد بررسی قرار می گیرند. اما محل بحث از دسته دوم از عناصر، در علم اصول می باشد. بر این اساس می توان گفت: که نقش علم اصول در استدلال فقهی مانند نقش علم منطق در مطلق استدلال می باشد.

الحکم الشرعی و تقسیمه

تعریف حکم شرعی: هو التشريع الصادر من الله تعالى لتنظيم حياة الانسان و توجيهه.

تقسیم حکم شرعی:

- ← تکلیفی: التي تتعلق بأفعال الانسان و لها توجيه عملی مباشر. (مانند: وجوب پرداخت نفقه به همسر
- ← وضعی: التي ليس لها توجيه عملی مباشر. (مانند: زوجیت)

نکته: در بسیاری از موارد حکم وضعی موضوع برای حکم تکلیفی واقع می شود. (مانند: زوجیت که موضوع برای وجوب نفقه است .

مراحل حکم تکلیفی:

مرحله اول: مرحله ثبوت است. که خود سه مشتمل بر سه مرحله است:

الف- ملاک

ب- ارده

ج- اعتبار

مرحله دوم: مرحله اثبات است. این مرحله مرحله ابراز اراده [یا اعتبار] است که به دو صورت انجام می شود:

الف: ابراز خود اراده (ارید منکم کذا)

ب- ابراز همان اعتباری که در مرحله ثبوت انجام شده است. (مانند: آیه شریفه « وَ لِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ »²)

نکته: ملاک و اراده در مرحله ثبوت، دو عنصر ضروری هستند و از آنها به مبادی حکم تعبیر می شود. اما وجود عنصر اعتبار (که به تعبیری نفس حکم است) در این مرحله ضروری نیست.

مبادی هر کدام از احکام خمسه:

- مبادی وجوب ← مصلحت ملزمه و به تبع آن اراده شدید
- مبادی حرمت ← مفسده ملزمه و به تبع آن مبعوضیت شدید
- مبادی استحباب ← مصلحت غیر ملزمه و به تبع آن اراده ضعیفه
- مبادی کراهت ← مبعوضیت غیر ملزمه و به تبع آن مبعوضیت ضعیفه
- مبادی اباحه ← تساوی مصلحت و مفسده و به تبع آن عدم مبعوضیت و اراده

اباحه به دو معنی استعمال می شود:

- ← به معنی الاخص: پنجمین قسم از اقسام احکام خمسه است.
- ← به معنی الاعم: شامل کراهت، استحباب و اباحه به معنی الاخص می باشد.

اباحه (بکلی قسمیه):

- ← الف- اقتضایی: ملاک در جعل آن، مصلحت بودن ترخیص است.
- ← ب- لا اقتضایی: ملاک در جعل آن، عدم الملاک است.

نکته: اجتماع دو حکم - اعم از آنکه جنساً متحد باشند یا مختلف - ، در شیء واحد محال است. زیرا هر چند در مرحله اعتبار این عمل محال نیست اما در مرحله ملاک، منجر به اجتماع مثلین - اگر دو حکم جنساً متحد باشند- و یا اجتماع ضدین - در صورتی که جنساً مختلف باشند - می شود.

قاعدة: ان الواقعة لا تخلوا من حکم.

دلیل: از آنجا که پروردگار متعال نسبت به تمامی مصالح و مفاسد وقایع مختلف آگاهی دارد، لطف بی نهایتش ایجاب می کند که در همه امور بشر احکام متناسب با آن را تشریح نماید. البته این حکم عقل را نصوص فراوانی تأکید و تأیید می نمایند.

تقسیمات حکم شرعی

حکم:

الف- واقعی: کل حکم لم یفترض فی موضوعه الشک فی حکم شرعی مسبق. مانند: مؤدای خبر متواتر و اجماع.

ب- ظاهری: کل حکم افتراض فی موضوعه الشک فی حکم شرعی مسبق ← مؤدای امارات و اصول.

حکم ظاهری:

← الف- الحکم الظاهری المرتبط بکشف دلیل ظنی معین علی نحوِ یکون کشف ذلك الدلیل هو الملائک التام لجعله. مانند: حکم ظاهری به وجوب عمل به خبر واحد.
نکته: در موارد مذکور، دلیل حکم را اماره می نامند.

← ب- الحکم الظاهری الذی اخذ فیہ بعین الاعتبار نوع الحکم المشکوک. مانند: اصالة الحل و قاعدة الفراغ.
نکته: در موارد فوق، دلیل حکم فوق را اصل می نامند.

قسم دوم از حکم ظاهری (که مؤدای اصل می باشد) خود دو گونه است:

← الف- الذی لم یؤخذ ای کشف معین بعین الاعتبار فی مقام جعله. مانند: اصالة الحلّ.
نکته: اصلی را که دلیل بر حکم فوق می باشد، اصل غیر محرز می نامند.

← ب- الذی اخذ کشف معین بعین الاعتبار فی مقام جعله لکن لا بنحوِ یکون هو الملائک التام فی جعله بل منضماً الی نوع الحکم المشکوک. مانند: قاعدة الفراغ.
نکته: اصلی را که دلیل بر حکم فوق می باشد، اصل محرز - یا اصل عملی تنزیلی- می نامند.

نکته: سابقاً گفته شد که اجتماع دو حکم در یک مسئله محال است. اما با توجه به اینکه احکام واقعی و ظاهری سنخاً متفاوت هستند، اجتماع آنها محال نیست.

حکم شرعی به دو صورت جعل می شود:

الف- به نحو قضیه حقیقیه ← در این نوع از تشریح، هنگام جعل حکم، افراد فرضی موضوع لحاظ می شوند. (خواه در هنگام تشریح حکم در خارج موجود باشند یا در آینده به وجود بیایند.)

ب- به نحو قضیه خارجیّه ← در این نوع از تشریح، هنگام جعل حکم، افراد موجود از موضوع لحاظ می شوند.

تویع البحث

مقدمه اول: هنگامی که فقیه جهت استنباط احکام به ادله رجوع می کند، گاهی برای او دلیلی ایفت می شود که کشف از حکم شرعی می کند. به این قسم از ادله، ادله محرزه گفته می شود. اما اگر چنین دلیلی یافت نشد به سراغ ادله ای می رود که تنها موقف عملی مکلف را در قبال آن مسئله روشن می سازد. این نوع از ادله را ادله غیر محرزه (اصول عملیه) می نامیم. پس بخشی از علم اصول به بحث از این دو نوع دلیل، اختصاص می یابد.

مقدمه دوم: از طرفی هر استدلال شرعی یا منجر به قطع به حکم شرعی می شود یا منجر به قطع به موقف عملی. از طرف دیگر در مباحث اصولی نیز معمولاً نسبت به نتیجه بحث، قطع حاصل می شود. پس لازم است که پیش از بحث از ادله و در ابتدای مباحث، در رابطه با حجیت قطع بحث شود.

مقدمه سوم: از آنجا که گاهی میان دو دلیل محرز یا غیر محرز، یا دو دلیل که یکی محرز و دیگری غیر محرز است، تعارض پیدا می شود، لازم به نظر می رسد که در پایان مباحث، بحثی مستقل پیرامون تعارض ادله مطرح گردد.

با توجه به مطالب فوق مباحث اصولی در قالب زیر ارائه می گردد:

- الف- حجیت قطع
- ب- ادله محرزه
- ج- ادله غیر محرزه
- د- تعارض ادله

حجیة القطع

خصوصیات قطع:

- الف- کاشفیت: ثبوت آن برای قطع بدیهی است و اساساً کاشفیت عین قطع است.
 - ب- محرکیت: ثبوت این خصوصیت نیز برای قطع بدیهی است و اثر تکوینی قطع می باشد
 - ج- حجیت: بر خلاف دو خصوصیت فوق تنها این خصوصیت در راستای غرض اصولی می باشد. لذا در مباحث ذیل در رابطه با آن بحث خواهد شد.
- نکته: حجیت به معنای همان منجزیت و معذریت می باشد.

در رابطه با منجزیت قطع دو بحث مطرح است:

بحث اول: چگونگی ثبوت منجزیت برای قطع ← در این رابطه معمولاً گفته می شود که معذریت لازم ذات قطع می باشد (مانند: سوزندگی که لازم ذات آتش است.) اما مرحوم مصنف این نظریه رد نموده و بیان دیگری دارند:

توضیح نظریه مصنف (ره): از طرفی منجزیت اختصاص به قطع به اوامر مولی دارد و شامل مطلق قطع نمی شود. از طرف دیگر معنای مولی (من له حق الطاعه) می باشد. پس می توان گفت: محصل قول به منجزیت قطع، چنین می باشد: (ان القطع بتکلیف من یجب امتثاله، یجب امتثاله). چنان که ملاحظه می شود در این قضیه، در محمول چیز تازه ای اثبات نشده و همان فرضی که در موضوع بود تکرار گردیده است. در نتیجه تا اینجا نمی توانیم حدود و چگونگی منجزیت قطع را به دست آوریم. اما با مراجعه به حدود و دائره مولویت مولا و با توجه به نظریه حق الطاعه- که مولویت مولا را در هر انکشافی اعم از قطع، ظن و احتمال نافذ می داند- معلوم می شود که منجزیت از لوازم قطع نیست بلکه از لوازم مطلق انکشاف می باشد. لذا مرحوم مصنف بر این اساس - در مقابل قاعده مشهور قبح عقاب بلا بیان- قاعده جدیدی تأسیس نموده و آنرا قاعده « حق الطاعه » نامیده اند.

بحث دوم: عدم امکان سلب منجزیت از قطع ← در اینجا باید گفت: دلیل اینکه ورود ترخیص در مقابل قطع و به تبع آن سلب منجزیت از آن، امکان ندارد آنست که ترخیص مذکور یا واقعی است یا ظاهری. و در صورت اول موجب اجتماع ضدین و در صورت دوم مستلزم وجود شک است که خلاف فرض می باشد.

معذریت قطع:

معنای معذریت: کون القطع بعدم التکلیف معذراً للمکلف علی نحو لو کان مخطئاً فی قطعه لما صحت معاقبته علی المخالفة.

دلیل: موضوع حق الطاعه تکالیف منکشفه است نه واقعیه. زیرا محال است که عقل حکم کند به لزوم اتیان تکالیفی که مکلف قطع به عدم آن دارد. و علت این استحاله عدم محرکیت این تکالیف است.

حکم تجرّی

مخالفت مکلف در قبال حکم، دو حالت دارد:

- الف- حکم در واقع ثابت بوده است ← مکلف، عاصی نامیده می شود
- ب- حکم در واقع ثابت نبوده است ← مکلف، متجرّی نامیده می شود

شکی نیست که فرد عاصی مستحق عقاب می باشد. اما آیا متجرّی نیز مانند عاصی مستحق عقاب است؟

جهت روشن شدن این مسئله، لازم است که بار دیگر به مسئله «حق الطاعة» و حدود مولویت مولی رجوع کنیم. پس اگر موضوع حق الطاعة صرف «تکلیف منکشف» باشد، متجرّی معاقب خواهد بود چرا که در اینجا تکلیفی برای او کشف شده است. اما اگر موضوع حق الطاعة «تکلیف واقعی منکشف» باشد، استحقاق عقاب وجود ندارد. چرا که در اینجا - اگر چه قید انکشاف حاصل شده است اما- قید «واقعی» وجود ندارد.

نکته: از نظر مرحوم مصنف موضوع حق الطاعة صرف «تکلیف منکشف» می باشد. زیرا حق الطاعة از لزوم احترام مولی نشئت می گیرد و در صدق هتک حرمت، فرقی میان ثبوت واقعی حکم و عدم آن نیست.

علم اجمالی

علم (قطع):

- الف- علم تفصیلی: يتعلق بشیءٍ محدّد. مانند: علم به وجوب نماز صبح یا نجاست یک ظرف خاص
- ب- علم اجمالی: يتعلق بأحد شیئین [او بأحد أشياء] لا علی وجه التعیین. مانند: علم به وجوب نماز جمعه یا ظهر در زوال روز جمعه یا نجاست یکی از دو ظرف.

هر علم اجمالی متشکل از یک علم تفصیلی – یعنی علم به جامع – و چند احتمال به تعداد اطراف شبهه، می باشد. همانگونه که در توضیح مسلک حق الطاعه گذشت، در اصل منجزیت تفاوتی میان قطع و احتمال نیست اما بر خلاف قطع، مولی می تواند منجزیت احتمال را ملغی نموده و ترخیص ظاهری صادر نماید.

اکنون بحث در اینست که آیا مولی می تواند – با توجه به اجمالی بودن اصل قطع- منجزیت علم به جامع را ملغی نماید؟ در اینجا مرحوم مصنف [بر خلاف نظر مشهور] معتقدند که ورود چنین ترخیصی ثبوتاً ممکن است. زیرا علت استحاله عدم ورود ترخیص در علم تفصیلی، عدم وجود شک می باشد. این در حالی است که در علم اجمالی شک وجداناً وجود دارد.

نکته: اینکه آیا اثباتاً نیز در جایی شارع، منجزیت علم اجمالی را ملغی نموده است یا خیر، مطلبی است که در مباحث ادله غیر محرزه (اصول عملیه) مطرح می گردد.

قطع موضوعی و طریقی

قطع- با در نظر گرفتن رابطه آن با حکم- دو گونه است:

- الف- موضوعی: قطعی که در موضوع اخذ شده و در ثبوت حکم برای موضوع دخالت دارد.
- ب- طریقی: قطعی که در موضوع حکم اخذ نشده است و صرفاً کاشف از حکم است.

نکته اول: اصل منجزیت – که تا کنون درباره آن سخن گفته شد- صرفاً مربوط به قطع طریقی است. چرا که منجزیت از لوازم انکشاف است و این تنها قطع طریقی است که دارای این خصوصیت می باشد.

نکته دوم: گاهی قطع، نسبت به حکمی طریقی است اما همان قطع نسبت به حکم دیگر موضوعی می باشد. مانند اینکه مولا ابتداءً بگوید: «الخمير حرام» و سپس بگوید: «من قطع بحرمة الخمر فيحرم عليه بيعه». چنان که ملاحظه می شود در اینجا قطع به خمیریت، نسبت به حکم اول، طریقی و نسبت به حکم دوم موضوعی می باشد.

جواز اسناد حکم به مولا

منجزیت و معذرت که تا کنون از آنها سخن گفته شد، دو خصوصیتی هستند که جانب عمل را نسبت به قطع روشن می سازند. اما اکنون از خصوصیتی دیگر سخن به میان می آید که مربوط به جانب اعتقاد می باشد و آن جواز اسناد حکم مقطوع به شارع است. بر این اساس هر گاه که مکلف مثلاً: قطع به حرمت خمر پیدا کرد، می تواند بگوید: «ان الله حرم الخمر». زیرا آنچه اسنادش به مولا حرام است «قول بلا علم» است نه «قول بعلم».

نکته: قطع به حکم نسبت به جواز اسناد قطع موضوعی است چرا که جواز اسناد یک حکم شرعی است که در موضوع آن قطع به حکم اخذ شده است.

روش استنباط [و کیفیت رجوع به ادله] بر مبنای حق الطاعة و قبح عقاب بلا بیان:

- ← الف- گاهی در مسئله، یک دلیل محرز قطعی یافت می شود مبنی بر نفی تکلیف ← در اینجا بنا بر هر دو مسلک قطع معذر است. چرا که بنا بر مسلک حق الطاعة، موضوع اشتغال عقلی منفی گردیده و بنا بر مسلک قبح عقاب، این قطع مؤکد همان حکم عقل (مبنی بر عدم تکلیف) است.
- ← ب- گاهی یک دلیل محرز قطعی یافت می شود مبنی بر اثبات تکلیف ← در اینجا نیز بنا بر هر دو مسلک، قطع منجز است. زیرا بنا بر مسلک قبح عقاب، موضوع حکم عقل منتفی گردیده و بنا بر مسلک حق الطاعة، همان حکم عقل (مبنی بر لزوم احتیاط)، تأکید می شود.
- ← ج- پس از آنکه دلیل محرز قطعی یافت نشد، گاهی یک دلیل غیر محرز (اصل عملی) یا دلیل محرز غیر قطعی (اماره) یافت می شود مبنی بر نفی تکلیف ← در این حالت نیز دلیل، معذر است چرا که بنا بر مسلک حق الطاعة، وقتی مکلف قطع به ترخیص ظاهری پیدا کند، موضوع حکم عقل منتفی می گردد. و بنا بر مسلک قبح عقاب، همان حکم عقل مورد تأکید قرار می گیرد.
- ← د- پس از آنکه دلیل محرز قطعی یافت نشد، گاهی یک دلیل غیر محرز (اصل عملی) یا دلیل محرز غیر قطعی (اماره) یافت می شود مبنی بر اثبات تکلیف ← در اینجا نیز بنا بر هر دو مسلک، دلیل منجز است. چرا که بنا بر مسلک قبح عقاب، موضوع حکم عقل منتفی شده و بنا بر مسلک حق الطاعة، همان حکم عقل تأکید می شود.

الادلة المحرزة

تقسيمات ادله محرزه:

تقسيم اول:

الف- قطعيه ← مانند: خبر متواتر
ب- غير قطعيه ← مانند: امارات

تقسيم دوم:

الف- شرعيه ← لفظيه. مانند: كتاب و سنت
غير لفظيه. مانند: فعل معصوم و تقرير
ب- عقليه: القضايا التي يدركها العقل و يمكن ان يستنبط منها حكم شرعي.

محورهای بحث در ادله محرزه شرعيه:

الف- پيرامون تشخيص دلالتهای دليل شرعي
ب- پيرامون اثبات صغرای دليل [اثبات حجيت دليل]
ج- پيرامون اثبات حجيت دلالت [اثبات کبرای دليل]

چند مقدمه در باب ادله محرزه:

مقدمه اول: اصل در ادله محرزه غیر قطعیه، عدم حجیت است. زیرا دلیل مورد نظر دو حالت دارد:

الف- در صدد نفی تکلیف محتمل است ← در اینجا دلیل، معذر نخواهد بود. چرا که بنا بر مسلک حق الطاعه، تا وقتی که ترخیص قطعی از جانب مولا نرسد احتمال تکلیف منجز خواهد بود.

ب- در صدد اثبات تکلیف است ← در اینجا نیز دلیل، منجز نخواهد بود. زیرا در مقابل آن، دلیل مرخص قطعی - مانند: اصالة الحلّ- وجود دارد.

مقدمه دوم: بحثی نیست که مدلول التزامی ادله محرزه قطعیه، مانند مدلول مطابقی آن، حجت است. زیرا در اینجا مدلول التزامی نیز مانند مدلول مطابقی، قطعی است.

اکنون بحث در این است که آیا مدلول التزامی (یا همان مثبتات) ادله محرزه غیر قطعیه نیز حجت است یا خیر؟

پیش از آنکه پاسخ سوال فوق داده شود لازم است که محل دقیق نزاع مشخص شود. باید دانست که ما در برخورد با دلیل محرز غیر قطعی، با دو حالت روبرو می شویم:

← الف- گاهی دلیلی یافت می شود که نشان می دهد موضوع حجیت، دلالت التزامی را در بر می گیرد. مثل آنکه مو لا بگوید: « صدق الثقة » و مبنای ما در مبحث دلالت این باشد که: « الإخبار عن شیءٍ إخبارٌ عن لوازمه ». ← در اینجا بحثی نیست که دلالت التزامی حجت است.

← ب- اما گاهی موضوع حجیت شامل دلالت التزامی نمی شود. مانند آنکه دلیل محرز غیر قطعی، دلالت کند بر « حجیت ظواهر الفاظ ». چنانکه می بینیم در اینجا عنوان « ظاهر » بر دلالت التزامی غیر عرفی صادق نیست و تنها شامل مدلول مطابقی می شود. ← محل نزاع در بحث، همین حالت است.

اقوال:

← الف- مرحوم خوئی ← حجت نیست. زیرا همانگونه که امکان دارد که شارع، در عالم ثبوت، هر دو نوع از مدلول (اعم از مطابقی و التزامی) را حجت نموده باشد، این احتمال هم وجود دارد که خصوص مدلول مطابقی را حجت بدانند. و مادامی که دلیل، بإطلاقه هر دو را شامل نشود، اثبات حجیت برای مدلول التزامی دشوار است.

← ب- مشهور ← حجت است. زیرا از ادله حجیت امارات استفاده می شود که شارع اماره را با توجه به کاشفیت آن از حکم شرعی، حجت نموده است.

نکته اول: مرحوم مصنف نظریه مشهور را پذیرفته و در توضیح دلیل آنها می فرمایند: چنانکه پیش از این در تعریف اماره گذشت، تمام ملاک در جعل حجیت برای اماره کاشفیت آن از حکم شرعی است [بدون نظر به نوع منکشف]. و از آنجا که نسبت کشف اماره از مدلول مطابقی و التزامی دائماً به یک اندازه است، پس همین ادله حجیت امارات بر حجیت مدلول التزامی آن دلالت دارند.

نکته دوم: با توجه به مطلب فوق باید گفت: دلیل اینکه همواره گفته می شود که مثبتات اصول عملیه حجت نیستند، اینست که تمام ملاک در جعل این ادله کاشفیت از حکم شرعی نیست و همواره نوع منکشف (نوع حکم مشکوک) در آن لحاظ می شود.

مقدمه سوم: تبعیت دلالت التزامیه از دلالت مطابقیه در حجیت

نسبت دلالت مطابقی به التزامی، دو گونه است:

الف- گاهی نسبت میان آن دو تساوی است. مانند: جمله « زیدٌ عدلٌ ». که مدلول التزامی آن جواز اقتدا به اوست. ← شکی نیست که در این موارد با علم به بطلان مدلول مطابقی، دلالت التزامی نیز مخدوش می شود.

ب- گاهی مدلول التزامی اعم است. مانند: جمله « زیدٌ فاسقٌ ». که مدلول التزامی آن عدم جواز اقتدا به اوست. ← این حالت محل نزاع در مسأله می باشد. و در اینجا بحث می شود که آیا با علم به بطلان مدلول مطابقی (فسق زید)، مدلول التزامی (عدم جواز اقتدا) نیز به تبعیت از آن ابطال خواهد شد یا خیر؟

ادله قائلین به تبعیت:

الف- از آنجا که مدلول التزامی در اصل وجود خود تابع مدلول مطابقی است، پس در حجیت نیز تابع آن خواهد بود. ←

اشکال: دلیلی بر ملازمه میان « تبعیت در وجود » و « تبعیت در حجیت » وجود ندارد. زیرا – با توجه به کاشفیت هر دو نوع از مدلول – ثبوتاً ممکن است که هر کدام از آنها مستقلاً حجت شده باشند.

ب- اگر چه لازم (عدم جواز اقتدا) در خارج اعم از مدلول مطابقی (فسق زید) می باشد، اما باید دانست که در محدوده دلالت، مدلول التزامی همواره آن حصه از لازم است که مربوط به مدلول مطابقی است. (عدم جواز اقتدایی که ناشی از فسق است). نه مطلق لازم (مطلق عدم جواز که می تواند ناشی از امور دیگر مانند: عدم طهارت مولد باشد). پس در واقع در این موارد نیز نسبت دو مدلول تساوی خواهد بود. ←

مقدمه چهارم: نشستن اماره در جای قطع موضوعی

پیش از این گفته شد که اماره می تواند جانشین قطع طریقی شود. اما اکنون بحث در این است که آیا اماره توانایی ایفای نقش قطع موضوعی را نیز دارد یا خیر؟

حالات اماره:

الف- گاهی از قرائن موجود در ادله متوجه می شویم که مقصود از قطعی که در موضوع حکم اخذ شده است، حجت شرعی است و قطع به عنوان نمونه ذکر شده است. ← در این حالت - از آنجا که اماره نیز حجت شرعی است- می تواند در جای قطع بنشیند.

ب- گاهی می دانیم که مولا از آن جهت قطع را در موضوع حکم اخذ نموده است که کاشف تام می باشد. ← در این حالت اماره نمی تواند جانشین قطع شود چرا که کاشفیت آن ناقص است. مگر اینکه شارع با اعمال عنایت خاص، آنرا نازل منزله کاشف تام قرار دهد.

مقدمه پنجم: جواز اسناد مؤدای اماره به مولا

آیا همانگونه که اسناد حکم قطعی به مولا جائز بود، اسناد حکم مأخوذ از اماره نیز مشروع است؟ برخی از اصولیون معتقدند که بحث در این مسأله از صغریات بحث پیشین (وفاء الدلیل بدور القطع الموضوعی) می باشد. چرا که « جواز اسناد به مولا » یک حکم شرعی است که در موضوع آن قطع به حکم اخذ شده است.

الدلیل الشرعی

[پیش از این گفته شد که دلیل شرعی خود دو گونه است: دلیل شرعی لفظی و دلیل شرعی غیر لفظی. لذا در اینجا ابتدا از دلیل لفظی و سپس از دلیل غیر لفظی سخن خواهیم گفت]

الدلیل الشرعی اللفظی

مقدمه: از آنجا که دلیل لفظی هموار محکوم قوائد و قوانین عمومی زبان است، ضروری به نظر می رسد که پیش از ورود به تحدید دلالات دلیل لفظی، به پاره ای از این قواعد عمومی بپردازیم.

انواع دلالت:

- ← الف- دلالت تصویری ← این دلالت، به مجرد استماع لفظ - و لو از دستگاه - حاصل می شود.
- ← ب- دلالت تصدیقیه اولی ← در این دلالت، قصد اخطار معنی از سوی متکلم، شرط است.
- ← ج- دلالت تصدیقیه ثانیه ← در این دلالت، علاوه بر شرط فوق قصد حکایت از واقع نیز شرط است.

ارتباط وضع با دلالت‌های فوق

چنانکه در بحث پیشین ملاحظه شد، تصور لفظ همواره سبب پیدایش تصور معنا می گردد. اکنون باید دید که منشأ این رابطه سببیه چیست؟

اقوال:

← الف- سببیت ذاتیه.

اشکال: اگر لفظ ذاتا دلالت بر معنا داشت، دلالت آن متوقف بر تعلم نبود.

← ب- ناشی از وضع است.

اقوال در حقیقت وضع:

← الف- تعهدی است از جانب واضع مبنی بر اینکه تنها زمانی این لفظ را استعمال کند که معنای مورد نظر را اراده کرده باشد.

اشکال اول: در بسیاری از موارد، متکلم لفظ را در معنای مجازی نیز استعمال می کند.

اشکال دوم: این نوع تعهد، امری نسبتا پیچیده است. این در حالی است که انسان از بدو طفولیت با دلالت لفظیه ارتباط دارد.

← ب- نوعی اعتبار است. البته در اینکه معتبر در اینجا چیست چند احتمال گفته شده:

- سببیه اللفظ لتصور المعنى
- كون اللفظ أداة لتفہيم المعنى
- كون اللفظ على المعنى، كما توضع الأعمدة على رؤوس الفراسخ
- مرحوم مصنف: طريقة يستعملها الواضع في ايجاد ذلك الربط و القرن المخصوص بين اللفظ و صورة المعنى.

نکته: با توجه به مطلب فوق، مرحوم مصنف وضع را اینگونه تعریف می کنند: قرنٌ مخصوصٌ بین تصور اللفظ و تصور المعنى.

تقسیم وضع به اعتبار منشأ آن:

- الف- تعیینی: ناشی از جعل خاص
- ب- تعیینی: ناشی از کثرت استعمال

اشکال: اگر وضع را نوعی تعهد یا اعتبار بدانیم، تقسیم فوق صحیح نمی باشد. زیرا صرف کثرت استعمال هیچ گونه تعهد یا اعتباری ایجاد نمی کند. و تنها کاشف از آن دو خواهد بود. پس این تقسیم به اعتبار منشأ وضع نیست بلکه به اعتبار کاشف از آن است.

پاسخ: بنا بر مسلک مختار- که وضع، اعتبار قرن اکید است – اشکال مذکور وارد نیست زیرا قرن مخصوص با کثرت استعمال نیز حاصل می شود.

تقسیم وضع به اعتبار نحوه تصور معنی:

- الف- وضع خاص، موضوع له خاص. مانند: اعلام شخصیه
- ب- وضع عام، موضوع له عام. مانند: اسماء جنس
- ج- وضع عام، موضوع له خاص. مانند: معانی حرفیه (علی قول)
- د- وضع خاص، موضوع له عام. ← این قسم امکان ندارد.

تقسیم وضع به اعتبار نحوه تصور لفظ:

- الف- شخصی: لفظ، بنفسه تصور شده است. مانند: اسماء اجناس
- ب- نوعی: لفظ در قالب یک عنوان مشیر، تصور شده است. مانند: هیئت اسم فاعل

المجاز

همانگونه که می توان لفظ را در معنای حقیقی آن استعمال نمود، استعمال آن در معنایی که با معنای حقیقی مناسبت دارد، نیز صحیح است. اینگونه استعمال را، استعمال مجازی می نامند.

سوال: آیا صرف اقتران و مناسبت میان یک معنا و معنای حقیقی، موجب تصحیح استعمال مجازی لفظ در آن معنا می شود یا اینکه استعمال مجازی نیز متوقف بر وضع است؟

در پاسخ به این سوال باید گفت: صرف وجود مناسبت کافی است. زیرا اگر مقصود از صحت استعمال، حسن آن باشد، که صرف وجود مناسبت موجب حسن استعمال می گردد. و اگر مقصود از صحت استعمال، صحت انتساب آن به لغت مورد تکلم باشد، باز هم استعمال صحیح است. چرا که صلاحیت دلالت لفظ بر معنای مجازی ناشی از ارتباط آن با معنای حقیقی است که در این لغت مورد وضع قرار گرفته است.

نکته: کسانی که – جهت صحت استعمال مجازی - قائل به لزوم وضع هستند، باید وضع را در اینجا به گونه ای معنا کنند که فرض مسأله – یعنی مجازی بودن استعمال- از بین نرود. و رابطه طولی میان دو معنا محفوظ بماند. برای حل این مشکل می توان گفت: که لفظ اسد – مثلا - به تنهایی وضع شده است برای حیوان مفترس. اما همین لفظ به همراه قرینه، برای رجل شجاع وضع شده است.

علامات حقیقت و مجاز

[اصولیون چند علامت، جهت شناخت معنای حقیقی از معنای مجازی، مطرح نموده اند که در اینجا مرحوم مصنف برخی از آنها را ارائه می نماید:]

← اول: تبادر ← انسباق المعنی الی الذهن من اللفظ.

اشکال: دور لازم می آید: علم به وضع متوقف بر ← تبادر، و تبادر متوقف بر ← علم به وضع.

جواب اول: علم به وضع متوقف بر ← تبادر بوده اما تبادر متوقف بر ← علم ارتکازی است.

جواب مصنف: علم به وضع متوقف بر ← تبادر، اما تبادر متوقف بر ← نفس وضع است.

← دوم: صحت حمل ← لفظ مورد نظر را موضوع و معنای مشکوک را محمول قرار می دهیم. در اینجا سه حالت وجود خواهد داشت:

- حمل اولی ذاتی صحیح است ← استعمال حقیقی است.
- حمل شایع صناعی صحیح است ← استعمال حقیقی است (به نحو استعمال لفظ در یکی از مصادیق معنای حقیقی خود.)
- هیچکدام از حمل اولی و حمل شایع صحیح نیست ← تنها در این صورت استعمال، مجازی است.

← سوم: اطراد ← صحت استعمال لفظ در معنی، در تمام حالات و در همه افراد معنا.

اشکال: اگر مناسبت موجود میان معنای مجازی و حقیقی محفوظ بماند، استعمال لفظ در معنای مجازی نیز در تمامی افراد و حالات آن، صحیح خواهد بود. پس اطراد اختصاص به معنای حقیقی ندارد.

تبدیل مجاز به حقیقت

اگر متکلم هنگام استعمال لفظ (مثلاً: اسد) در مصداقی از معنای غیر ما وضع له (زید شجاع)، ادعاً او را از افراد معنای حقیقی به حساب بیاورد، استعمال حقیقی خواهد بود و به این گونه از استعمال مجاز عقلی می گویند.

استعمال لفظ و اراده خاص

استعمال لفظ – مانند: الماء- در مصداقی معین از معنای حقیقی آن- مانند: آب فرات- ، دو حالت دارد:

- الف- اگر لفظ را در معنای خاص بما هو خاص استعمال کند ← مجاز است
- ب- اگر لفظ را در معنای مشترک میان مصادیق، استعمال نموده و لفظ دیگری- مانند: الفرات- را جهت دلالت بر اراده این حصه خاص بیاورد ← استعمال حقیقی است.

ترادف و اشتراک

- ترادف: وجود دو لفظ برای معنای واحد.
- اشتراک: وجود دو معنا برای لفظ واحد.

اشکال: اگر در باب حقیقت وضع قائل به مسلک تعهد شویم، وقوع ترادف و اشتراک در لغت منتفی خواهد بود. زیرا بنا بر این مسلک واضح هنگام وضع تعهد می کند که این لفظ و معنا همواره اختصاص به یکدیگر داشته باشند.

راه های حل اشکال فوق:

- ← الف- افتراض تعدد متعهد. به این معنا که بگوییم هرکدام از این دو وضع را فرد جداگانه ای انجام داده است.
- ← ب- افتراض وحدت متعهد و متعهد. به این صورت که - در اشتراک- بگوییم که واضع تعهد نموده است که لفظ مورد نظر را تنها هنگام اراده یکی از دو معنا - بخصوصه- بکار ببرد. و در - ترادف- واضع تعهد نموده است که معنای مورد نظر را تنها در قالب یکی از این دو لفظ بیان نماید.
- ← ج- افتراض تعهدین مشروطین. به این صورت که هر کدام از دو تعهد را مقید کند به عدم قصد معنای مأخوذ در تعهد دیگر.

اقسام لغت:

- ← الف- کلمه بسیطه: کلمه ای است که با مجموعه حروف خود و با ترکیبی خاص - در وضع واحد- برای معنایی وضع شده است. مانند: اسماء اجناس، اسماء اعلام و حروف
- ← ب- کلمه مرکبه: کلمه ای که هر کدام از حروف (ماده) و هیئت آن وضع جداگانه دارند. مانند: افعال و اسماء فاعل
- ← ج- هیئت ترکیبیه: هیئتی است که از انضمام دو کلمه [یا بیشتر] پدید آمده و برای معنایی خاص وضع شده است. مانند: مرکب اسنادی و مرکب وصفی.

نکته: در اصطلاح اصولی، مدلول حروف و هیئات (اعم از هیئات ترکیبیه و هیئت موجود در کلمه مرکبه) را معنای حرفی، و باقی مدالیل را معنای اسمی می نامند.

تفاوت‌های موجود میان معنای اسمی و حرفی:

الف- برخلاف معنای اسمی، معنای حرفی به تنهایی قابل لحاظ و تصور نیست. زیرا اینگونه معنای از مقوله نَسَب بوده و قائم به طرفین نسبت می باشند.

ب- مرحوم نائینی: معنای اسمی، اختطاری است. به این معنا که لفظ دلالت می کند بر معنایی که پیش از تکلم به آن، در ذهن وجود داشته است و لفظ فقط آنرا به ذهن مخاطب خطور می دهد. اما معنای حرفیه ایجاد می هستند. به این معنا که این معنای با تکلم متکلم ایجاد می شوند. و - از آنجا که ماهیتاً ادات ربط میان مفردات کلام می باشند- پیش از مرحله تکلم، هیچ بهره ای از وجود ندارند و خود، در مرحله کلام موجِد معنای خویش هستند.

اشکال: حروف نیز در صورت ذهنی، در قالب جانب ربطی و نسبی حضور دارند.

مقایسه میان حروف و اسماء موازی با آنها

باید دانست که در قبال هر کدام از حروف، یک تعبیر اسمی وجود دارد که موازی با آن حرف است. مثلاً کلمه الابتداء موازی با حرف من و کلمه الظرفیه موازی با حرف فی می باشد. با این همه نمی توان گفت که این حروف و اسماء مرادف با یکدیگر هستند زیرا از آنجا که معنای حرفی قائم به طرفین بوده و باید در ضمن آن استعمال شود، امکان قرار گرفتن در جای معنای اسمی را ندارد.

نکته: مطلب فوق در رابطه با هیئات و اسماء موازی با آنها نیز صادق است. مثلاً نمی توان به جای جمله « زید عالم » تعبیر اسمی « الاخبار بعلم زید » را به کار برد زیرا آن تعبیر اسمی که موازی با مدلول هیئت جمله خبریه است، جمله ای ناقص بوده و صلاحیت قرار گرفتن در جای جمله تام را ندارد.

چند گونگی در مدلول تصدیقی

چنانکه پیش از این گفته شد، دلالت تصویری، ناشی از وضع (یعنی: وجود قرن اکید میان لفظ و معنا) است. اما دلالت تصدیقیه (اعم از اولی و ثانیه) در مرحله پس از وضع و ناشی از سیاق و حال متکلم می باشد.

نکته اول: دلالت تصویری و تصدیقیه اولی، در تمامی الفاظ وجود دارند اما دلالت تصدیقیه ثانیه مخصوص جمل تامه می باشد.

نکته دوم: سنخ مدلول تصدیقیه اولی در تمام الفاظ به یک شکل است و آن عبارت است از « قصد اخطار صورت معنی در ذهن شنونده». اما سنخ مدلول تصدیقیه ثانیه در جمله های مختلف، متفاوت است. مثلاً: در جمله خبریه مدلول جدی، «قصد اخبار از نسبت تامه»، در جمله استفهامیه، «طلب اطلاع از وقوع نسبت»، و در جمله طلبیه، «طلب ایقاع نسبت تامه» می باشد.

نکته سوم: از آنجا که مرحوم خوئی قائل به مسلک تعهد هستند، معنای ما وضع له را در جمل تامه، مدلول تصدیقی جدی (مدلول تصدیقیه ثانیه) می دانند.

مقایسه میان جمل تامه و ناقصه

شکی نیست که معنای موضوع له در جمل تامه و ناقصه با یکدیگر تفاوت دارد. اما در این که فرق اساسی در این میان چیست، دو قول وجود دارد:

الف- مرحوم خوئی: بنا بر مسلک تعهد موضوع له الفاظ همواره مدلول تصدیقیه آنها می باشد. بنابراین مدلول جمل تامه - مانند: المفیدُ عالمٌ - همواره مدلول تصدیقیه ثانیه آن یعنی قصد حکایت از ثبوت محمول برای موضوع خواهد بود. و اما از آنجا که مدلول تصدیقیه ثانیه تنها اختصاص به جمل تامه دارد، مدلول جمل ناقصه - مانند: المفیدُ العالمُ - همواره مدلول تصدیقیه اولی آن یعنی قصد اخطار صورت حصه حاصله از انضمام صفت و موصوف، خواهد بود.

اشکال: بنا بر نظریه مختار موضوع له الفاظ مدلول تصویری آنها است نه مدلول تصدیقی.

ب- مرحوم مصنف: همه جملات برای مدلول تصویری خود (یعنی: نسبت) وضع شده اند اما نسبت در جمل ناقصه، اندماجیه و در جمل تامه غیر اندماجیه می باشد.³

نکته: تا کنون به ذکر چند بحث مقدماتی پیرامون دلالت لفظیه، پرداختیم. اما از این پس وارد بحث اصلی در دلالات دلیل شرعی لفظی، می شویم.⁴

³ هرگاه مفهوم طرفین در نسبت تبدیل به مفهوم واحد شود، نسبت را اندماجیه می نامند اما اگر تمایز میان مفهوم دو طرف ثابت بماند نسبت غیر اندماجیه خواهد بود.

⁴ سر فصل های اصلی مباحث این بخش عبارت اند از: امر و نهی، اطلاق، عموم و مفهوم

الامر و النهی

[ماده امر]

ماده امر مشترک معنوی بوده و در چند معنای مختلف مانند: شیء، حادثه، غرض و طلب به کار می رود. پس برای دلالت بر طلب نیاز به قرینه معینه دارد.

نکته اول: هر چند ماده امر برای طلب وضع شده است، اما مرادف با لفظ آن نیست. زیرا طلب یک مفهوم اسمی است که قابل انطباق بر طلب تکوینی و طلب تشریحی از غیر عالی، نیز هست. این در حالیست که مدلول ماده امر تنها طلب تشریحی از عالی، می باشد.

نکته دوم: طلب تشریحی دو فرد دارد: یکی طلب وجوبی و دیگری طلب استحبابی. حال بحث در این است که مدلول ماده امر چیست؟ خصوص طلب وجوبی یا مطلق طلب؟ (که با استحباب نیز سازگار است).

ادله قول اول:

الف- آیه شریفه « فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ أَنْ تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ »⁵ : اگر مدلول امر مطلق طلب بود (یعنی مشتمل بر استحباب نیز بود)، به طور مطلق موضوع برای تحذیر از عقاب قرار نمی گرفت.

ب- حدیث شریف نبوی: « لَوْ لَا أَنْ أَشُقَّ عَلَى أُمَّتِي لَأَمَرْتُهُمْ بِالسَّوَالِكِ عِنْدَ وُضُوءِ كُلِّ صَلَاةٍ »⁶ : اگر امر شامل استحباب نیز می شد، مستلزم مشقت نبود. پس قطعاً مقصود از امر در «لَأَمَرْتُهُمْ» طلب وجوبی است.

ج- تبادر

⁵ نور: 63

⁶ وسائل الشیعه: 2/ 17

[صیغه امر]

معنای صیغه امر: برخی برای صیغه امر - غیر از طلب - چند معنای دیگر، ذکر نموده اند. مانند: تمنی، ترجی، تهدید، تعجیز و... اما باید توجه داشت که این افراد میان مدلول تصویری صیغه و مدلول تصدیقی آن خلط نموده اند. زیرا مدلول تصویری صیغه، همواره آن نسبت ارسالیه ای است که در نتیجه طلب میان مطلوب و مطلوب منه، برقرار می گردد. و منشأ آن وضع می باشد. اما مدلول تصدیقی جدی در اینجا مختلف بوده و گاهی از قبیل اموری غیر از طلب، مانند: ترجی، تعجیز و .. می باشد.

نکته اول: آنچه در بالا گفته شد مبنی بر این است که دلالت وضعیه همان دلالت تصویری باشد. اما بنا بر مسلک تعهد - که دلالت وضعیه را همان دلالت تصدیقیه می داند - قاعدتا باید قائل به تعدد معنا شد.

نکته دوم: در هر صورت ظاهر این است که مدلول تصدیقی جدی امر، طلب باشد نه دواعی دیگر.

دلیل: در مدلول تصویری دو احتمال وجود دارد که بنا بر هر دو احتمال، مدلول تصدیقی، طلب خواهد بود:

الف- مدلول تصویری، «نسبت طلبیه» باشد ← مصداق واقعی نسبت طلبیه، طلب است و از بقیه دواعی به آن نزدیکتر می باشد. و معلوم است که مدلول تصدیقی، همان معنایی است که نسبت به بقیه، اقرب به مدلول تصویری باشد.

ب- مدلول تصویری، «نسبت ارسالیه» باشد ← مصداق حقیقی نسبت ارسالیه، مفهوم ارسال است که از طلب نشأت می گیرد نه از بقیه دواعی

نکته سوم: گاهی اوقات مدلول جدی امر، قصد اخبار از یک حکم شرعی دیگر - غیر از ماده موجود در خطاب - می باشد. مانند: «اغسل ثوبک من البول». که دلالت دارد بر منجس بودن بول نه وجوب غسل ثوب. به این گونه اوامر، اوامر ارشادی گفته می شود.

نکته چهارم: صیغه امر نیز – همچون ماده آن- دلالت بر طلب وجوبی دارد. (یعنی: دلالت دارد بر نسبت ارسالیه حاصل از اراده لزومیه)

نکته پنجم: گاهی اوقات افعال دیگر- غیر از فعل امر- نیز دلالت بر طلب دارند. این افعال به دو صورت استعمال می شوند:

- الف- همراه با لام امر. [مانند: لیغتسل]. ← در این حالت استعمال، حقیقی است
- ب- بدون لام امر. مانند: یغتسل. ← در این حالت استعمال مجازی است. زیرا این افعال برای دلالت بر اخبار وضع شده اند نه طلب.

دلالات اخری للامر

چنانکه گذشت، امر همواره دلالت بر طلب وجوبی دارد. اما در چند حالت ادعا شده است که امر دارای دلالت دیگری غیر از طلب وجوبی است:

الف- امری که عقیب تحریم یا احتمال آن، وارد شده است ← برخی از اصولیون معتقدند که در این حالت امر دلالت بر عدم حرمت [یعنی اباحه بمعنی الاعم] دارد.

شهاد صدر (ره): در این موارد مدلول تصویری صیغه امر کماکان همان نسبت طلبیه است لکن مدلول تصدیقی مجمل است.

ب- امر به فعلی که دارای زمان خاص بوده و در آن زمان اتیان نشده است ← برخی معتقدند که در این موارد، امر- [علاوه بر دلالت بر نسبت طلبیه]- دلالت بر تعدد مطلوب دارد. یعنی: در اینجا یک امر وجود دارد نسبت به اصل عمل و یک امر دیگر نسبت به اتیان عمل در زمان خاص. پس اتیان عمل در خارج از زمان مذکور نیز دارای امر است.

شهاد (ره): این گونه اوامر ظهور در وحدت امر دارند. [یعنی: تنها یک امر داریم و آن هم تعلق گرفته است به عمل مقید به زمان خاص].

ج- امر به امر به شیء ← برخی معتقدند که اینگونه اوامر دلالت بر امر به نفس شیء- مباشرتا- دارند. مثلا: اگر کسی زید را امر کند که خالد را امر به کاری نماید، گویا مستقیما خالد را امر به آن کار نموده است.

نهی

مدلول نهی:

ماده نهی ← مفهوم اسمی زجر
صیغه نهی ← معنای حرفی زجر (نسبت زجریه)

نکته اول: بسیاری از اصولیون مدلول نهی را طلب دانسته، سپس بحث نموده اند که متعلق طلب در نهی چیست؟ در اینجا چند قول از ایشان نقل شده است:

الف- طلب ترک
ب- طلب کف نفس

دلیل: متعلق طلب نمی تواند ترک باشد زیرا ترک، استمرار عدم ازلی است و آن، خارج از قدرت انسان است.

اشکال اول: عرف کسی را که ترک برای او حاصل شده است، عاصی نمی داند هر چند کف نفس اتفاق نیافتاده باشد.

اشکال دوم: مصنف (ره): اساسا مدلول نهی، طلب نیست تا در رابطه با متعلق آن بحث کنیم. بلکه چنانکه پیش از این گفته شد مدلول نهی مفهوم زجر است.

نکته دوم: همانگونه که امر- ماده و صیغۀ- دلالت بر وجوب داشت، نهی نیز - به دلیل تبادر- دلالت بر حرمت دارد.

احترازية القيود

در بسیاری از موارد، حکم مشتمل بر قید یا قیودی می باشد. چند نمونه از این قیود:

- الف- قید، موضوع حکم است. مانند: اکرم الفقیه
- ب- قید، شرط حکم است. مانند: اذا زالت الشمس فصلّ
- ج- قید، غایت است. مانند: صم الى الليل
- د- قید، وصف موضوع است. مانند: اکرم الفقير العادل

مفاد قاعده «احترازية القيود»: انّ کلّ ما یبیین بالكلام فی مرحلة المدلول التصوری، فهو داخل فی نطاق مراد الجدی.

دلیل: ظهور عرفی سیاقی

نکته: نتیجه جریان این قاعده در کلام، انتفاء شخص در صورت انتفاء قید است. نه انتفاء سنخ حکم. [بر خلاف باب مفاهیم. که در آنجا با انتفاء قید، سنخ حکم منفی می گردد.]

الاطلاق

اطلاق: عدم لحاظ خصوصیت زائد، در طبیعت.

تقیید: لحاظ خصوصیت زائد، در طبیعت.

در اینکه موضوع له کلمه چیست دو قول وجود دارد:

الف- صرف طبیعت

ب- طبیعت مطلقه

ثمرات اختلاف فوق:

الف- بنا بر قول الف، استعمال لفظ و اراده مقید- از باب تعدد دال و مدلول- حقیقی خواهد بود. زیرا لفظ در معنای حقیقی خود یعنی صرف طبیعت استعمال شده است. اما بنا بر قول دوم مجاز است زیرا بنا بر فرض مذکور لفظ در طبیعت مطلقه استعمال نشده است

ب- هر گاه شک نماییم که متکلم از لفظ، معنای مطلق را اراده نموده است یا مقید، بنا بر قول اول، خود لفظ به دلالت لفظیه اطلاق را افاده می کند. اما بنا بر قول دوم لفظ هیچ گونه دلالتی- نه بر اراده مطلق و نه مقید- نخواهد داشت. پس برای فهم مقصود متکلم باید از راه دیگری وارد شویم.

نکته: با توجه به مطلب فوق، اطلاق را از دو راه می توان ثابت نمود:

الف- از راه وضع ← اولاً: الفاظ برای دلالت بر طبیعت مطلقه وضع شده اند. ثانیاً: مقتضای قاعده احترازیت قیود آنست که قید مطلقه که مدلول تصویری لفظ است، در مراد جدی نیز اخذ شده باشد.

اشکال: از آنجا که وجدان شهادت می دهد که استعمال لفظ در طبیعت مقیده مجاز نیست، معلوم می شود که الفاظ برای دلالت بر صرف طبیعت وضع شده اند نه طبیعت مطلقه.

ب- از راه قرینه حکمت (مقدمات حکمت) ← مقتضای ظهور عرفی سیاقی اینست که متکلم، همواره آنچه را که در مراد جدی او دخیل است، در کلام بیاورد. پس از آنجا که ظاهر حال متکلم اینست که در مقام بیان تمام مقصود می باشد، هر گاه قیدی خاص را در کلام ذکر ننمود، معلوم می شود که آن قید در مراد جدی اخذ نشده است.

اشکال: لازمه قول به عدم وضع لفظ برای طبیعت مطلقه، اجمال آن می باشد زیرا بنا بر فرض مذکور هیچ دلیلی بر حمل لفظ بر طبیعت مقیده یا طبیعت مطلقه وجود نخواهد داشت. چرا که متکلم هیچ گونه دالی که دلالت بر یکی از این دو معنا داشته باشد، در کلام نیاورده است.

پاسخ: آری اگر متکلم مقید را اراده کرده باشد، لازم است که آنرا در کلام خود اظهار کند اما اگر اطلاق را اراده کرده باشد نیازی به اظهار لفظی نیست. زیرا مفاد قرینه حکمت این است که: متکلم باید هر چیزی را که در مراد جدی اخذ نموده است، در کلام اظهار کند. اما لزوم اظهار آنچه که جزء مراد جدی نیست، از مفاد مقدمات حکمت نمی باشد.

نکته: گاهی به همراه کلام، قرائن و شرائطی وجود دارد که مانع از شکل گیری ظهور حالی سیاقی- که قرینه حکمت بر آن استوار است- می شود. در این حالت ثمره تمسک به دلالت وضعیه و قرینه حکمت، آشکار می گردد. چرا که بنا بر مسلک اول در اینجا نیز می توان اطلاق را ثابت نمود.

تقسیمات اطلاق⁷

تقسیم اول:

- الف- اطلاق شمولی: اطلاقى که جاری شدن آن اقتضا دارد که حکم، تمام افراد طبیعت را شامل شود. مانند: اطلاق کذب در لا تکذب.
- ب- اطلاق بدلی: اطلاقى که جریان آن تنها مقتضی ایجاد یکی از افراد است. مانند: اطلاق صلوة در صلِّ.

تقسیم دوم:

- الف- اطلاق افرادی: ان يكون للمعنى افراد فيثبت بقريئة الحكمة انه لم يرد به بعض الافراد دون بعض.
- اطلاق احوالی: ان يكون للمعنى احوال- فيثبت بقريئة الحكمة- انه لم يرد به حال دون حال.

جریان اطلاق در معانی حرفیه

یکی از بحث های مهم در باب اطلاق، امکان یا عدم امکان جریان مقدمات حکمت در معنی حرفیه است. مثلا: در جمله اکرم العالم، بحثی نیست که در کلمه عالم اطلاق جاری می شود زیرا معنای آن اسمی است. اما اگر در اختصاص وجوب به حالات خاص شک نمودیم، آیا می توانیم به اطلاق نسبت طلبیه در اکرم استناد نماییم؟

مرحوم مصنف: ان شاء الله در حلقه ثالثه خواهد آمد که جریان مقدمات حکمت در معنی حرفیه بلا مانع است.

⁷ در اینجا تنها دو تقسیم ذکر شده است. اما در مباحث پیش رو تقسیم دیگری نیز مطرح می گردد و آن تقسیم اطلاق به لفظی و مقامی است.

تقابل میان اطلاق و تقييد

مقدمه اول- معنای اطلاق و تقييد:

- الف- اطلاق و تقييد ثبوتی: لحاظ و عدم لحاظ خصوصیت زائد در طبیعت
- ب- اطلاق و تقييد اثباتی: ذکر و عدم ذکر چیزی که دلالت بر قيد می کند.

مقدمه دوم- اقسام تقابل:

- الف- تضاد: تقابل میان دو امر وجودی. مانند: کجی و راستی
- ب- تقابل میان وجود و عدم. مانند: بینایی و عدم بینایی
- ج- تقابل ملکه و عدم ملکه: تقابل میان وجود و عدم وجود صفتی خاص در چیزی که قابلیت وجود صفت مذکور را دارد. مانند: بینایی و کوری

تقابل میان اطلاق و تقييد:

الف- تقابل میان اطلاق و تقييد اثباتی: شکی نیست که تقابل میان این دو، از نوع ملکه و عدم ملکه است. زیرا چنانکه گفته شد اطلاق اثباتی به معنای عدم ذکر دال بر قيد است. در حالی که قابلیت ذکر دال در کلام وجود دارد.

ب- تقابل میان اطلاق و تقييد ثبوتی: شکی نیست که تقابل میان این دو، از نوع تضاد نیست. زیرا بنا بر تعریف گفته شده، اطلاق ثبوتی از مقوله عدم است. لذا برخی اصولیون، اطلاق و تقييد ثبوتی را متناقضین و برخی دیگر از قبیل ملکه و عدم ملکه، می دانند.

حالات المختلفه لاسم الجنس

اسم جنس به سه صورت استعمال می شود:

الف- معرف به «ال». مانند: «احل الله البيع»⁸

ب- همراه با تنوین تنکیر. مانند: «جئنی برجل»

ج- مجرد از تعریف و تنکیر. مانند: اسم جنسی که با تنوین تمکین استعمال شده است. [مانند: «فی قلوبهم مرضٌ فزادهم الله مرضاً»⁹]

نکته: اسم جنس در حالت دوم (یعنی همراه با تنوین تنکیر) مفید اطلاق بدلی و در حالت اول و سوم مناسب با اطلاق شمولی است.

انصراف

انصراف: نوعی انس ذهنی – که در نتیجه برخی ظروف و شرایط خاص- با حصه خاصی از معنای موضوع له برقرار می گردد.

⁸ بقره: 275

⁹ بقره: 10

منشأ انصراف:

الف- کثرت وجود ← این نوع از انصراف مانع از شکل گیری اطلاق نمی گردد. زیرا میان انس تنها میان ذهن و حصه خاص وجود دارد و مناسبتی میان لفظ و حصه مذکور بر قرار نمی گردد.

ب- کثرت استعمال ← این نوع از انصراف، مانع تکون اطلاق می شود زیرا علاقه ای که میان لفظ و حصه خاص برقرار می شود، صلاحیت قرینیت و دلالت بر حصه خاص را دارد. و معلوم است که یکی از مقدمات اصلی حکمت عدم وجود چیزی است که دلالت بر تقييد داشته باشد.

اقسام کثرت استعمال:

الف- گاهی کثرت استعمال لفظ در حصه خاص موجب وضع می شود. و این خود دو حالت دارد:

- اگر وضع لفظ در معنای مطلق متروک واقع شود ← موجب نقل می شود
- اگر وضع لفظ در معنای مطلق کما کان باقی بماند ← موجب اشتراک می شود

ب- گاهی کثرت استعمال موجب وضع نشده و تنها ایجاد انس ذهنی می کند ← انصراف

الإطلاق المقامی

آنچه تا کنون در باره اطلاق، گفته شد همه پیرامون اطلاق لفظی بود. اما اکنون با نوع دیگری از اطلاق- یعنی اطلاق مقامی- آشنا می شویم.

تفاوت میان اطلاق لفظی و مقامی:

در اطلاق لفظی ما به دنبال نفی چیزی بودیم که اگر وجود آن ثابت می شد، می توانست قید برای صورت ذهنی حاصل از لفظ باشد. مثلاً: در جمله «اکرم العالم» با جریان اطلاق در صدد نفی قید عدالت هستیم که می تواند - در صورت اثبات- صورت ذهنی حاصل از لفظ العالم را مقید به خود نماید. اما در اطلاق مقامی به دنبال نفی چیزی هستیم که اگر ثابت شود خود، صورت ذهنی مستقل و عنصر جداگانه ای خواهد بود. مثلاً: اگر شارع اذکار و افعالی مانند: حمد، رکوع، سجده و... را از اجزاء نماز شمرده و نامی از سوره نبرد، می توان با جریان اطلاق مقامی جزئیت سوره را انکار نمود. به این بیان که: از آنجا که شارع در مقام بیان تمامی اجزاء نماز بوده و نامی از سوره نبرده است، معلوم می شود که آنرا از اجزاء نماز قرار نداده است.

نکته: در اطلاق لفظی، یک دلیل کلی و جود دارد مبنی بر بنای متکلم بر بیان تمام مقصود که از آن به «ظهور حالی سیاقی» تعبیر نمودیم. اما در اطلاق مقامی چنین دلیل عامی وجود ندارد و باید در هر مورد دلیل جداگانه ای بر قصد بیان تمام اجزاء، از سوی متکلم پیدا کنیم.

دو تطبیق برای قرینه حکمت:

الف- برخی اصولیون دلالت وضعی امر بر وجوب را رد نموده و برای اثبات آن به اطلاق، تمسک نموده اند.

توضیح: طلب غیر وجوبی، ناقص و محدود می باشد و همین نقصان و محدود بودن نوعی قید برای آن محسوب می شود. اما طلب وجوبی از این جهت مطلق بوده و محدودیتی ندارد. پس هر گاه در کنار طلب دالی بر اراده طلب محدود نبود، باید آنرا حمل بر معنای مطلق (یعنی طلب وجوبی) بنماییم.

ب- همان گونه که می دانیم طلب، تقسیمات و به دنبال آن اقسام مختلفی دارد. اما اصل در آن نفسی، تعیینی و عینی بودن است نه غیری، تخییری و کفایی بودن. حال برخی از اصولیون برای اثبات اصل مذکور متمسک به اطلاق شده اند.

توضیح: غیری بودن مقتضی تقیید وجوب شیء به وجوب غیر، تخییری بودن مقتضی تقیید وجوب به عدم اتیان بدل و کفایی بودن مقتضی تقیید وجوب به عدم امتثال فرد دیگر است. اما قسم های این اقسام، نسبت به جهت های ذکر شده مطلق می باشند.

العموم

عام نیز مانند مطلق دلالت بر شمول و استيعاب دارد. با این تفاوت که شمول را در اطلاق بواسطه قرینه حکمت اثبات نموده اما در عام بوسیله دلالت وضعیه به دست می آوریم. زیرا الفاظ عموم برای دلالت بر شمول وضع شده اند.

نکته اول: با توجه به مطلب فوق معلوم می شود که اسماء اعداد (مانند: عشره) با وجود در بر گرفتن آحاد خود، عام نیستند. زیرا شمول مؤدای لفظ آنها نیست بلکه از صفات واقعی آنها به شمار می رود. (نظیر زوج یا فرد بودن، که آن هم از صفات اعداد است نه مدلول لفظ آنها)

نکته دوم: آیا صرف وجود الفاظ عموم، برای افاده استيعاب و شمول کافی هستند یا علاوه بر این، جریان قرینه حکمت در مدخول نیز لازم است؟

اقوال:

الف- صاحب کفایه (ره): در عالم ثبوت، هر دو احتمال وجود دارد. زیرا اگر الفاظ عموم برای استيعاب مدلول مدخول، وضع شده باشند، برای فهم مدلول مذکور جریان قرینه حکمت الزامی است. اما اگر ما وضع له این الفاظ، استيعاب هر چیزی که مدخول صلاحیت انطباق بر آن را دارد، باشد نیازی به جریان قرینه حکمت نیست زیرا مدخول، صلاحیت انطباق بر جمیع افراد را دارد. آنچه گفته شد ناظر به عالم ثبوت بود اما در مرحله اثبات، ظاهر احتمال دوم است.

ب- برخی اصولیون [مانند: مرحوم خوئی]: برای تعیین احتمال دوم، صرف استظهار کفایت نمی کند. بلکه دلیل آن، لزوم لغویت در احتمال اول است. چرا که با وجود اطلاق و دلالت آن بر شمول، آوردن الفاظ عموم لغو خواهد بود. و هیچ فائده ای - حتی تأکید- برای آن متصور نخواهد بود.

دلالت جمع معرف به «ال»

برای اثبات دلالت مذکور، دو طریق ذکر شده است:

الف- «ال» نیز مانند: کل و جمیع، برای دلالت بر عموم وضع شده است.

اشکال: لازمه احتمال مذکور آنست که استعمال «ال» در عهد، یا مجازی باشد یا از باب اشتراک لفظی.

ب- «ال» برای تعیین مدخول خویش وضع شده است. و چون دلیلی بر تعیین یکی از مراتب جمع (مانند: سه نفر، چهار نفر و...) وجود ندارد، مرتبه آخر (یعنی: جمیع افراد) متعین خواهد بود.

اشکال صاحب کفایه (ره): در مراتب پایین تر نیز تعیین وجود دارد. [به این معنا که مثلاً: مرتبه سه مشتمل بر سه نفر است نه بیشتر یا کمتر]

پاسخ مصنف (ره): مقصود از تعیین مذکور، این است که افراد مندرج در دایره جمع، کاملاً مشخص باشند. و این حالت تنها در مرتبه آخر (یعنی تمام افراد) وجود دارد. [این درحالی است که در مراتب پایین تر، افراد کاملاً مشخص نیستند. مثلاً: در عدد سه، معلوم نیست کدام سه نفر مورد نظر هستند.]

مفاهیم

مدلول:

الف- مطابقی ← منطوق

ب- التزامی ← که نشانگر انتفاء حکم موجود در منطوق، هنگام انتفاء قید می باشد ← مفهوم

که نشانگر انتفاء حکمی غیر از حکم موجود در منطوق، می باشد. مانند:

«صلاة الجمعة واجبة» که دلالت بر نفی وجوب نماز ظهر می نماید.

نکته: مقصود از انتفاء حکم، انتفاء سنخ آن می باشد نه انتفاء سنخ حکم. مثلاً: لزوم اکرام زید می تواند معلول خوش رفتاری او، مهربانیش یا آمدن وی باشد. حال وقتی مولا می گوید: «اذا جاء زید فأکرمه» بدیهی است که- با توجه به قاعده احترازی بودن قیود- با منتفی شدن مجيء زید شخص حکم (یعنی آن وجوبی که معلول مجيء بود) از میان خواهد رفت. اما مقصود ما از وجود مفهوم، انتفاء سنخ حکم (یعنی: مطلق وجوب) می باشد.

تعریف مفهوم: انتفاء طبیعی حکم منطوق که مدلول التزامی ربط حکم منطوقی به قید، می باشد.

مشهور معتقدند که ربط مورد نظر در مفهوم، متقوم به دو رکن اساسی است:

الف- رابطه - میان حکم منطوقی و قید- به نحو لزوم علیّ انحصاری باشد. یعنی از قبیل قضایای
اتفاقیه یا معلولین لعلة آخر و یا علت غیر منحصره، نباشند.

اشکال: برای اثبات مفهوم دو عنصر لزوم و علیت ضروری نیستند و همین مقدار کافی است که حکم ملتصق با قید و متوقف بر آن باشد. ولو سلمنا که این دو عنصر لازم باشند، ضرورتی ندارد که قید، علت تامه باشد بلکه اگر جزء العله برای علت منحصره نیز باشد، کافی است. زیرا آنچه اهمیت دارد انحصار است نه علیت.

ب- ربط مذکور میان قید و سنخ حکم باشد نه شخص حکم

مفهوم شرط

در وجود ربط میان جزا و شرط، بحثی نیست اما در اینکه منشأ این ارتباط چیست، دو قول مطرح شده است:

- ← الف- مشهور اصولیون: این ادات شرط هستند که- بالوضع- دلالت بر وجود ربط میان جزا و شرط، دارند.
- ← ب- محقق اصفهانی: هیئت جمله شرطیه (یعنی ترتب جزا بر شرط) دلالت بر ربط مذکور دارد. اما ادات شرط تنها وضع شده اند تا نشان دهند که مدخول آنها (یعنی شرط) به نحو موضوع قضیه حقیقیه، لحاظ شده است.

همانگونه که پیش از این- در ابتدای بحث مفهوم- گفته شد، جهت اثبات مفهوم نیازمند به اثبات دو رکن اساسی آن هستیم:

- ← الف- اثبات این نکته که سنخ حکم (یعنی سنخ جزا) معلق بر قید (یعنی شرط) می باشد نه شخص حکم. ← برای اثبات این مسئله می توان به اطلاق مفاد جمله جزا، استناد نمود. زیرا مقتضای اطلاق آن، لحاظ طبیعی حکم است نه شخص آن.
- ← ب- اثبات وجود ربط علی انحصاری میان جزا و شرط. ← برای اثبات این مدعی دو راه وجود دارد:
 - ← راه اول: ادعای وضع ادات شرط برای دلالت بر ربط علی انحصاری.
 - اشکال: لازمه این ادعا، مجاز بودن استعمال شرط در علت غیر منحصره، می باشد و این خلاف وجدان است.
 - ← راه دوم: قائل شدن به اینکه ادات تنها دلالت بر لزوم داشته و اما علیت را از تفریع جزاء بر شرط- بواسطه فاء، و انحصار را از اطلاق شرط¹⁰، به دست می آوریم.

¹⁰به این معنا که اگر شرط دارای یک جانشین بود، بیان می شد. مثلاً: مولا به جای جمله « ادا جاء زید فاکرمه» می گفت: «اذا جاء زید او سلم فاکرمه».

شرطی که برای تحقق موضوع آورده شده است

گاهی اوقات جمله، مشتمل بر شرطی است که با انعدام آن موضوع نیز معدوم خواهد شد. مانند: جمله «اذا رزقت ولدا فاختنه». باید دانست که چنین جملاتی هرگز مفهوم نخواهند داشت زیرا با رفتن شرط، موضوعی باقی نمی ماند تا در رابطه با نفی حکم از آن بحث کنیم.

مفهوم وصف

هر گاه که متعلق یا موضوع حکم، به وصفی خاص مقید شده باشند، بحث می شود که آیا تقیید مذکور دلالت بر مفهوم دارد یاخیر؟ مانند: «اکرم الفقیر العادل»

ادله مفهوم:

الف- ثبوت حکم در حالت عدم وجود وصف، مستلزم عدم دخالت وصف در حکم می باشد. در حالی که ظاهر اخذ قد در خطاب، دخالت آن می باشد.

اشکال: آری - با توجه به قاعده احترازیت قیود- در دخالت وصف در حکم هیچ بحثی نیست. لکن دخالت در شخص حکم نه سنخ آن.

ب- لازمه ثبوت حکم در حالت عدم وجود وصف، لغویت وصف می باشد.

اشکال: برای دفع محذور لغویت، لازم نیست که حکم را در جمیع حالات عدم ثبوت وصف، نفی نماییم (یعنی به نحو سالبه کلیه). بلکه برای معنا دار بودن وصف، نفی حکم در برخی از حالات مذکور کافی است (یعنی به نحو سالبه جزئیه).

حالات استعمال وصف

الف- همراه با موصوف. مانند: «احترم العالم الفقيه» ← [بحث مفهوم وصف]

ب- بدون ذکر موصوف. مانند: «احترم الفقيه» ← [بحث مفهوم غایت]

نکته: در جایی که موصوف در جمله آمده باشد، هر دو دلیلی که بر حجیت مفهوم وصف آورده شد، صلاحیت استدلال دارند. اما در حالت دیگر [یعنی لقب]، تنها دلیل اول موجه خواهد بود زیرا - به علت عدم ذکر موصوف- لزوم لغویت در حالت مذکور تصور نمی شود.

جمله های غایت و استثناء

در علم اصول در رابطه با جملاتی که مشتمل بر غایت یا استثناء هستند، بحث می شود که آیا مفهوم دارند یا خیر؟ مانند: «صم الی اللیل» و [«لا تضرب الا زیدا»]

نکته اول: بدیهی است که در اینجا نیز- به مقتضای قاعده احترازیت قیود- شخص حکم نسبت به ما بعد الغایه و مستثنی منتفی خواهد بود. اما لازمه مفهوم آنست که سنخ حکم نیز نسبت به این دو منتفی گردد. و این متوقف بر اثبات این مدعی است که غایت و استثناء قید برای سنخ الحکم هستند.

نکته دوم: در اینجا نیز- به جهت فرار از محذور لغویت- باید بگوییم که حتی اگر ادله اثبات مفهوم، تمام نباشند، طبیعی حکم -لا اقل- در برخی از حالات انتفاء قید، منتفی می باشد.

التطابق بين الدالات

چند اصل مأخوذ از تطابق دالاتهای سه گانه:

الف- اصالة الحقيقة: هر گاه شک نمودیم که متکلم از استعمال لفظ، اخطار معنای حقیقی را قصد نموده است یا مجازی، اصل این است که قصد اخطار معنای حقیقی را داشته است. زیرا چنانکه می دانیم مدلول تصویری لفظ، معنای حقیقی آن می باشد و ظاهر حال متکلم تطابق میان مدلول تصویری و مدلول تصدیقیه اولی می باشد.¹¹

ب- اصالة العموم: هر گاه متکلم لفظ عامی را به کار ببرد، [با استعانت از اصالة الحقيقة] متوجه می شویم که از استعمال آن لفظ، قصد اخطار عموم را دارد. اما اگر شک نمودیم که آیا مدلول تصدیقیه ثانیه نیز، عموم می باشد، اصل اینست که متکلم در اخطار معنای عموم جاد بوده مراد جدی او نیز افاده شمول و عموم است. زیرا ظاهر حال متکلم، تطابق میان مدلول تصدیقیه اولی و ثانیه می باشد.

ج- اصالة الجهة: هر گاه شک نمودیم که متکلم در اخطار معنا جاد می باشد یا جهتی مانند: تقیه در میان است، اصل این است که جهت بیان واقع او را به سخن آورده نه جهاتی مانند: تقیه و... زیرا در اینجا نیز ظاهر حال متکلم تطابق میان دالات تصدیقیه اولی و ثانیه می باشد.

نکته: هر گاه قرینه ای متصله، دال بر اراده معنای مخالف، در کلام یافت شود، مدلول تصدیقیه اولی و ثانیه مخدوش گردیده اما مدلول تصویری کماکان به قوت خود باقی خواهد ماند. این در حالی است که قرینه منفصله متعرض هیچ کدام از مدالیل سه گانه نمی شود.

¹¹ با این بیان مشخص می شود که بازگشت اصالة الحقيقة به اصالة الظهور می باشد.

مناسبات الحكم و الموضوع

مناسبات حکم و موضوع: مناسبات و مناطات موجود در ذهن عرفی که موجب شکل گیری تخصیص یا تعمیم [فرا لفظی] در دلیل می شود.

توضیح: گاهی عرف از لفظ عامی که در دلیل به کار رفته است، ثبوت حکم برای حصه خاصی از معنای آن را استنباط می کند. مثلاً از جمله «اغسل ثوبک اذا اصابه البول»، عرف اختصاص شستن بواسطه آب را برداشت می کند نه مطلق شستن را. گاهی نیز بالعکس از حکمی که برای حصه ای خاص وارد شده است عمومیت را برداشت می نماید. مثلاً: وقتی مولا از شرب و وضو گرفتن از آب مشکمی که در آن نجاست افتاده، نهی می نماید، عرف متوجه می شود که این حکم عمومیت داشته و شامل هر آب قلیل دیگری نیز می شود.

اثبات الملاک بالدلیل

هر دلیل شرعی دو نوع مدلول دارد:

- الف- مدلول مطابقی ← حکم شرعی
- ب- مدلول التزامی ← ملاک حکم

محل بحث: اگر اثبات حکم بوسیله دلیل- به خاطر مشکلی مانند: عجز- متعذر شود، آیا می توان باز هم به [اطلاق] دلیل استناد نموده و وجود ملاک را ثابت نمود؟

پاسخ: اگر قائل به عدم تبعیت دلالت التزامی نسبت به دلالت مطابقی – در حجیت- باشیم؛ اثبات ملاک در فرض مذکور ممکن خواهد بود. اما اگر قائل به وجود تبعیت باشیم- کما هو الصحيح- اثبات ملاک ممکن نخواهد بود.

نکته: گاهی اوقات دلیل یک حکم- به دلالت التزامی- دلالت بر حکم دیگر دارد. در این موارد نیز – هنگام تعذر اثبات مدلول مطابقی- بحث فوق مطرح می گردد. مانند: دلیل وجوب که مدلول التزامی آن عدم حرمت (یعنی اباحه به معنی الاعم) می باشد.

الدلیل الشرعی غیر لفظی

تا کنون بحث ما پیرامون تحدید دلالات دلیل شرعی لفظی بود اما اکنون نوبت آن رسیده است که درباره محدوده دلالت دلیل شرعی غیر لفظی سخن بگوییم.

اقسام دلیل شرعی غیر لفظی:

- الف- فعل معصوم
- ب- سکوت معصوم (تقریر)

دلالت فعل معصوم

مدلول فعل و ترک:

- الف- فعل ← دلالت بر عدم حرمت دارد.
- ب- ترک ← دلالت بر عدم وجوب دارد

نکته اول: در حالات زیر، فعل، علاوه بر عدم حرمت دلالت بر استحباب نیز دارد:

- الف- در صورتی که عمل، عبادی باشد [مانند نماز و روزه]. زیرا عدم حرمت عبادت مساوق با رجحان آن می باشد.
- ب- در صورت احراز عدم وجود انگیزه غیر شرعی بر فعل. [مانند: خوابیدن به سمت قبله]. زیرا در این حالت معلوم می شود که انگیزه معصوم از انجام عمل، متعیناً رجحان شرعی بوده است.

نکته دوم: برخی از اصولیون معتقدند که فعل، دلالت بر عدم کراهت نیز دارد.

مرحوم مصنف: این مسأله مربوط می شود به مبنای ما - در علم کلام- پیرامون جواز یا عدم جواز صدور مکروه و ترک اولی [یعنی ترک مستحب] از معصوم. پس اگر در آنجا قائل به عدم جواز شویم، صرف وقوع عمل از جانب معصوم دلالت بر عدم کراهت آن خواهد داشت.

نکته سوم: یکی از شرایط اصلی دلالت فعل بر حکم شرعی، ثبوت تعلیمی بودن فعل می باشد. از این رو برخی قائل شده اند که نفس نبوت و امامت ظرفی است که معصوم را از دیگران متمایز نموده و این احتمال را تقویت می کند که فعل مورد نظر تعلیمی نبوده و اختصاص به معصوم دارد.

پاسخ: برخی از نصوص شرعی مانند: «لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ»¹² دلالت دارند بر اینکه افعال معصوم - به صورت اولی - جهت تعلیمی دارد.

دلالت سکوت و تقریر

معصوم (ع)، در مقابل سلوکی که از دیگران مشاهده می نماید، دو گونه برخورد دارد:

الف- گاهی اوقات موقف شرع را در مقابل آن عمل، ابراز می نماید. ← این قسم داخل در دلیل لفظی می باشد.

ب- گاهی در مقابل آن سکوت می نماید. ← تقریر

ادله دلالت سکوت بر امضا:

الف- دلیل عقلی اول: اگر سلوک مورد نظر غلط باشد، وجوب نهی از منکر و تعلیم جاهل، اقتضا دارد که معصوم موقف شرع را در برابر آن ابراز نماید. پس عدم نهی معصوم- به دلالت التزامی دلالت بر رضایت دارد.

ب- دلیل عقلی دوم: اگر سلوک مورد نظر غلط باشد، معصوم باید از آن نهی نماید زیرا سلوک غلط، غرض مولا را نقض می نماید. پس سکوت معصوم در برابر چنین عملی، نقض غرض می باشد. نقض غرض از عاقل ملتفت [قبیح و] محال است.

ج- دلیل استظهاری: ظاهر حال معصوم- بما هو مسئول عن تبلیغ الشریعة- هنگام سکوت در مقابل سلوک معین، این است که نسبت به آن رضایت دارد.

نکته: شرط تمام بودن دلیل اول، احراز شرایط وجوب نهی از منکر، در حق معصوم می باشد. تمامیت دلیل دوم نیز متوقف بر ارتباط- مستقیم یا غیر مستقیم- سلوک مورد نظر با احکام شرعی است. اما در دلیل سوم، شرط خاصی وجود ندارد بلکه صرف شکل گیری استظهار، کافی است.

السیرة [بحث از سیره عقلاء]

اقسام تقریر:

الف- سکوت معصوم در مقابل عمل فردی خاص. مانند سکوت در برابر فردی که مسح را وارونه انجام می دهد.

ب- سکوت معصوم در برابر یک سلوک اجتماعی (سیره). مانند: سکوت در برابر عمل نمودن عقلا به اخبار آحاد.

نکته اول: آنچه در سیره عقلاء مورد امضا قرار می گیرد، آن نکته خاص و مفهوم عقلانی است که مرتکز در ذهن آنها می باشد نه فقط آن مقداری که در عمل فعلی آنها نمود یافته است. در نتیجه می توان گفت:

اولا- آنچه از طرف شارع مورد امضا واقع شده است، یک عمل صامت و گنگ نیست تا تنها بر جواز دلالت داشته باش. بلکه سیره [با توجه به تصویری که از آن ارائه شد] توان اثبات حکمی تکلیفی یا وضعی را دارا است.

ثانیا- آنچه مورد امضا قرار گرفته، خصوص عمل واقع شده در زمان معصوم نیست بلکه - در مواقعی که سیره مصادیقی جدید، در اعصار بعد داشته باشد- امضای شارع شامل آن نیز می شود.

نکته دوم: تنها آن سیره ای حجت می باشد که در زمان معصوم، جریان داشته و معمول بوده است. اما سیره متأخر از زمان حضور حجیت ندارد. [زیرا امضا درباره آن متصور نیست].

اشکال: - از آنجا که همواره حجت خدا بر روی زمین وجود دارد- می توان گفت که تمام سیره ها معاصر معصوم می باشند.

پاسخ: سکوت معصوم در زمان غیبت، مساوق با امضای او نمی باشد. زیرا هیچ کدام از سه دلیلی که بر دلالت سکوت بر امضا، اقامه شد در این حالت تمام نیست. اما راه اول عقلی: به علت عدم وجوب نهی از منکر - بر امام- در زمان غیبت. اما راه دوم عقلی: به جهت عدم اهمیت غرض به حدی که بر معصوم لازم باشد به صورت غیر طبیعی از آن نهی نماید. آن هم در حالی که سبب غیبت از جانب مردم بوده است. اما راه سوم نیز در اینجا کار ساز نیست زیرا غائب بودن امام (ع) مانع از شکل گیری استظهار مورد نظر می باشد.

نکته سوم: با توجه به آنچه تا کنون گفته شد، معلوم می شود که ملاک در حجیت سیره، امضاء شارع می باشد. اما برخی اصولیون [مانند: مرحوم اصفهانی] اعتقاد دارند که

ملاک در حجیت سیره، این است که « ان الشارع سید العقلاء و طلیعتهم. فما یصدق علیهم یصدق علیه».

اشکال: اتفاقاً همین نکته که شارع سید العقلاء می باشد، می تواند قرینه ای بر تمایز رویه او نسبت به عقلاء - در غیر مدرکات عقلیه فطریه- باشد.

اثبات صغری الدلیل الشرعی

اثبات صغرای دلیل شرعی [یا به عبارت دیگر اثبات صدور دلیل] به دو نحو امکان پذیر می باشد:

- الف- اثبات وجدانی
- ب- اثبات تعبدی

وسائل الاثبات الوجدانی

وسائل اثبات وجدانی برای دلیل شرعی:

- ← الف- تواتر: إخبار حسی متعدد به حدی که مفید یقین باشد.
- ← ب- اجماع: إخبار حدسی متعدد به نحوی که مفید یقین باشد.
- ← ج- سیره متشرعه: یک سلسله آثار که مبتنی بر حس بوده و بنحو برهان انی [یعنی کشف علت به واسطه معلول]، حکم شرعی را کشف می نماید.

اول: خبر متواتر

منشأ احتمال مخالفت با واقع، در خبر:

} الف- احتمال خطا در مخبر
ب- احتمال کذب در مخبر

چگونگی احراز حکم، بواسطه خبر متواتر:

اگر- به عنوان مثال- احتمال مخالفت با واقع، در هر خبر یک دوم باشد، برای به دست آوردن احتمال خطا و کذب در مجموع اخبار، باید آنها را در یکدیگر ضرب بنماییم تا نتیجه به دست بیاید. پس هر چه جلوتر برویم مشاهده می کنیم که احتمال مخالفت ضعیفتر شده و نهایتاً به حدی می رسد که دیگر در نظر عرف، نادیده گرفته می شود.

نکته: نمی توان برای شکل گیری تواتر عدد خاصی را معین نمود زیرا این مسأله تحت تاثیر عوامل مختلفی- مانند: تعدات روات، وثاقت و هشجاری آنها و...- می باشد.

اقسام تواتر:

← الف- لفظی: محور تواتر، لفظی مشخص است.
← ب- معنوی: محور، معنایی معین می باشد.
← ج- اجمالی: محور اخبار، لفظ یا معنایی معین نیست بلکه همه آنها به دلالت التزامی، قضیه ای را اثبات می نمایند.

نکته: همان گونه که خصوصیات خبر، در سرعت یا کندی تکوین تواتر نقش دارند، خصوصیات مخبر عنه [یعنی: مفاد خبر] نیز در این مسئله تاثیر به سزایی دارد.

خصوصیات مخبر عنه:

الف- خصائص عامه: خصوصیت‌هایی که در آن تنها خصوصیت مخبر عنه لحاظ شده است. مانند: غرابت یا عادی بودن مخبر عنه.

ب- خصائص نسبيه: خصوصیت‌هایی که در آن- علاوه بر خصوصیت مخبر عنه - خصوصیت خبر نیز لحاظ شده است. مثل اینکه غیر امامی خبری دال بر امامت معصوم، نقل نموده باشد.

نکته: گاهی در یک خبر متواتر، هر دو نوع از خصائص وجود دارد. مثل اینکه همان مورد فوق در زمان یک حاکم اموی اتفاق افتاده باشد. چنانکه ملاحظه می شود در این حالت یک خصوصیت عامه نیز وجود دارد و آن اخبار، در ظرف حکومت اموی می باشد.

دوم: اجماع

تعریف الاجماع: اتفاق عدد کبیر من اهل النظر و الفتوی- فی الحكم الشرعی- بدرجۃ توجب احراز الحكم الشرعی.

نکته: از آنجا که فتوای هر فقیه به نوعی اخبار حدسی از قول معصوم (ع) می باشد، کیفیت شکل گیری اجماع نیز مانند تواتر از باب حساب احتمالات می باشد. البته به علت وجود نکات زیر، احراز حکم در تواتر سریعتر از اجماع می باشد:

- ← اولاً- ارزش احتمالی مفردات تواتر بیش از مفردات اجماع می باشد. زیرا احتمال خطا در حدس بیشتر از خطای در حس می باشد.
- ← ثانیاً- بر خلاف خطای در حدسیات، خطای در اخبار حسی غالباً محور واحد دارد و هر چه محورهای خطا محدودتر و نزدیکتر باشند احتمال تراکم خطا کمتر می شود.
- ← ثالثاً- در اخبار حدسی غالباً فتوای متأخر متأثر از فتواهای متقدم است و این خود باعث شدیدتر شدن احتمال خطا در فتوای متأخر می شود.
- ← رابعاً- در غالب قضایای حسیه، مقتضی صحت- یعنی: سلامت حواس و طینت- وجود داشته و منشا مخالفت با واقع، عروض مانع [مانند: اضطراب و عجله] می باشد. اما در اخبار حدسیه، احياناً منشا مخالفت، عدم وجود مقتضی [یعنی: ضعف قوه استنباط] می باشد.
- ← خامساً- در حدسیات این امکان وجود دارد که خطا، ناشی از نکته ای مشترک [مانند: وجود ضعف علمی در میان فقهاء یک دوره] باشد. اما در حسیات این امر بعید است. [زیرا عادتاً ممکن نیست که افراد متعدد همگی دچار خطای واحد حسی شوند]. و معلوم است که احتمال خطای جمع در محور واحد دورتر از احتمال اشتباه آنها در محورهای مختلف است.

عوامل مؤثر در سرعت شکل گیری اجماع:

- ← الف- نوعیت مجمعین از حیث قرب و بعد نسبت به زمان معصوم.
- ← ب- میزان انتظار ورود نص در مسأله
- ← ج- درجه ابتلاء معاصرین معصوم نسبت به مسأله
- ← د- لحن مجمعین در مقام استدلال بر حکم و میزان احتمال استناد آنها به مدارک سست نظری.

نکته اول: از آنجا که ملاک در حجیت اجماع، حصول یقین- از طریق حساب احتمالات- می باشد، دیگر نفس اجماع موضوعیت نداشته و در نتیجه وجود مخالف – تا وقتی که در

حساب احتمالات ایجاد خلل ننموده است- ضرری ندارد. البته اموری مانند: عصر زندگی مخالف، علمیت او و اموری از این قبیل، در میزان تاثیر مخالفت، مؤثر است.

نکته دوم: گاهی اوقات اجماع به تنهایی قدرت احراز حکم را ندارد] مانند: اجماعی که احتمال مدرکی بودن در آن وجود دارد] اما با ضمیمه شدن قرائن و شواهد دیگر، نسبت به حکم شرعی یقین حاصل می شود.

سوم: سیره متشرعه

سیره عقلاء معاصر معصوم — بما هم عقلاء ← سیره عقلاء. مانند: تملک بواسطه حیات
بما هم متشرعه ← سیره متشرعه. مانند: اکتفا به مس بوسیله مقداری از کف دست

نکته اول: در سیره متشرعه، صرف اثبات سیره کفایت می کند و — مانند سیره عقلاء- نیازی به اثبات سکوت معصوم در برابر آن نیست. زیرا هنگامی که متشرعه بما هم متشرعه سلوکی را اتخاذ نمودند، معلوم می شود که آن را از معصوم فرا گرفته اند. البته در اینجا نیز- به جهت احتمال غفلت از سوال یا غفلت در فهم پاسخ- احتمال مخالفت واقع، وجود دارد اما با پیاده نمودن «حساب احتمالات» احتمال مخالفت زائل می گردد.

نکته دوم: در بسیاری از موارد، سیره متشرعه حلقه رابط میان اجماع و حکم شرعی واقع می شود. به این معنا که: هنگامی که فقها بر حکمی اتفاق پیدا می کنند در حالی که مستندی برای آن یافت نمی شود، معلوم می شود که مستند ایشان وجود سیره متشرعه بوده است.

الإحراز الوجدانی للدلیل الشرعی غیر اللفظی

[در اینجا مرحوم مصنف تنها به بحث در رابطه با احراز وجدانی سیره عقلاء اکتفا نموده و از احراز فعل و تقریر معصوم سخنی به میان نیاورده اند.]

نکته: از آنجا که سیره عقلاء، متقوم به دو رکن اساسی، یعنی اسقرار سیره و سکوت معصوم می باشد، لذا باید در رابطه با احراز هر کدام جداگانه بحث نماییم.

[احراز استقرار سیره معاصر با معصوم]

نکته: برای اثبات سیره چند طریق وجود دارد:¹³

طریق اول: از آنجا که سیره عقلاء همواره مبتنی بر نکات فطری و سلیقه نوعیه می باشد، هیجان تمامی عقلاء مشترک بوده و در طول زمان تغییر نمی کند. لذا از وجود یک سیره در زمان حال می توان به وجود آن در زمان معصوم پی برد.

اشکال: اولاً آنچه بعید به نظر می رسد آن است که سیره عقلاء ناگهان تغییر یافته و تبدیل به سیره ای دیگر شود اما تغییر آرام و در طول زمان، هیچ بعدی ندارد. ثانیاً: این گونه نیست که همیشه سیره مبتنی بر امور غیر متغیر باشد بلکه گاهی منشا آن اموری متغیر مانند: مرتکبات فرهنگی، شرایط زمان و مکان و.. می باشد.

¹³ از این راهها می توان برای اثبات سیره متشرعه نیز استفاده نمود.

طریق دوم: نقل تاریخی؛ که گاهی در قالب تاریخ عمومی و گاه از لا به لای روایات فقهی به دست می آید. به عنوان نمونه می توان با مطالعه آراء اهل سنت در ابواب معاملات، سیره عقلا را در آن زمان کشف نمود. زیرا این فتاوا نوعا ناظر به رویه عقلا بوده است.

طریق سوم: اینکه عدم قیام سیره لازمه ای داشته باشد که وجدانا منتفی باشد. مثلا: اگر سیره بر کفایت مس بوسیله مقداری از کف دست، قائم نبوده باشد پس قاعدتا باید ناشی از قول معصوم باشد. اما - از آنجا که هیچ نصی، با وجود عدم مانع به دست ما نرسیده است- قضیه مذکور (یعنی استناد به قول معصوم) وجدانا منتفی است.

طریق چهارم: گاهی بدیل سیره مورد نظر، امری است که با ارتکاز عمومی نا مانوس می باشد. اما از آنجا که - با وجود انگیزه فراوان برای نقل امور غیر متعارف-، چنین سیره ای نقل نشده است، معلوم می شود که سیره مستقر در آن زمانها، سیره مورد نظر بوده است. مانند: سیره عقلا در عمل به ظواهر

طریق پنجم: ملاحظه تحلیلی وجدانی. به این معنا که اگر ذهن انسان هنگام مواجهه با مساله ای معین، موقف خاصی اتخاذ نموده و احساس کند که این موقف برگرفته از خصوصیات متغیر نیست، معلوم می شود که این مساله در ذهن تمام عقلا - حتی معاصرین معصوم- همین گونه بوده و اختصاص به وی ندارد.

[احراز سکوت معصوم]

طریق احراز سکوت:

اگر شارع مقدس اراده ردع از سیره ای را داشته باشد- با توجه به گستردگی و رسوخ آن سیره- لازم است که نواهی متعدد و گسترده ای داشته باشد. لذا عدم وصول نهی از جانب مولا دلیل بر عدم وجود آن خواهد بود.

درجه وثوق در وسائل احراز وجدانی

وسائل احراز وجدانی [یعنی: تواتر، اجماع و سیره منتشره] سه حالت دارند:

- ← الف- منجر به حصول قطع و یقین می شوند.
- ← ب- منجر می شود به حصول ارزش احتمالی کبیر، اما در مقابل آن ارزش احتمالی قابل توجهی وجود دارد ← ظن
- ← ج- منجر می شود به حصول ارزش احتمالی کبیر، و در مقابل آن ارزش احتمالی قابل توجهی وجود ندارد ← اطمینان

نکته: شکی نیست که هر گاه وسیله احراز وجدانی، مفید یقین باشد تبعیت از آن لازم خواهد بود. همچنین آن هنگام که وسیله مذکور موجب حصول ظن به حکم شود بدون شک منجزیت و معذریت آن در گرو وجود دلیل دیگری خواهد بود که آنرا حجت نماید. اما در رابطه با صورت حصول اطمینان، بر خی معتقد به الحاق آن به یقین، و حجیت ذاتی آن می باشند. اما گروهی دیگر ذاتی بودن حجیت برای اطمینان را رد نموده و در نتیجه - مانند ظن- حجیت آنرا منوط به ورود تعبد شرعی می دانند. البته در اینجا دلیل تعبدی وجود دارد و آن سیره عقلاء می باشد.

وسائل الاثبات التعبدی

[در اینجا مرحوم مصنف به جهت اهمیت خاصی که خبر واحد دارد تنها به بررسی این نوع از وسیله محرز می پردازند. و الا وسائل تعبدی دیگری نیز وجود دارند. مانند: شهرت فتوایی، اجماع منقول به خبر واحد و...]

خبر واحد: الخبر الذی لم يحصل منه القطع بثبوت مؤداه

مباحث مطرح، در خبر واحد:

- الف- ادله حجیت خبر واحد
- ب- ادله عدم حجیت
- ج- مشخص نمودن دایره حجیت و شرایط آن.

ادله حجیت خبر واحد

اول: استدلال به آیات:

الف- آیه نبأ: «یا ایها الذین آمنوا إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا أَنْ تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ فَتُصِيبُوا عَلَىٰ مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ»¹⁴

تقریب استدلال: در این آیه شریفه، یک جمله شرطیه وجود دارد که حکم در آن: «الامر بالتبیین»، موضوع آن: «النبا» و شرط: «مجویء الفاسق به» می باشد. پس آیه شریفه بالمفهوم دلالت بر حجیت خبر عادل دارد.

اشکال اول: شرط مذکور، محقق موضوع بوده و مفهوم ندارد.

پاسخ صاحب کفایه (ره): موضوع در این جمله: «الجائی بالنبا» و شرط در آن: «الفسق» می باشد. در واقع آیه شریفه در قوه این جمله است که «اذا کان الجائی بالنبا فاسقا فتبینوا».

مرحوم مصنف: چنین احتمالی- در معنا نمودن آیه- تا زمانی که اثبات نشده باشد، سودمند نیست.

اشکال دوم: وجوب تبیین در آیه معلل به تحرز از عمل جاهلانه گردیده است و این علت در تمامی اخبار آحاد- اعم از خبر عادل و خبر فاسق- موجود است. زیرا هیچ کدام از اخبار آحاد- فی حد نفسه- مفید علم نیستند. پس گویا تعلیل مذکور، در اینجا به مثابه قرینه متصله بر عدم مفهوم می باشد.

پاسخ اول: از طرفی جهالت در اینجا به معنای صرف عدم العلم نیست. بلکه در معنای آن نوعی سفاکت وجود دارد. و از طرف دیگر- با توجه به اسقرار سیره عقلا بر عمل به خبر واحد- این عمل سفیهانه نیست.

پاسخ دوم: در اینجا مفهوم اخص از عموم تعلیل می باشد. زیرا مقتضای مفهوم، «حجیت خبر عادل»، و مقتضای عموم تعلیل، «عدم حجیت هر خبر غیر علمی است». و در چنین حالتی- بر اساس قاعده جمع عرفی- ، خاص بر عام مقدم می گردد.

پاسخ سوم: شارح، خبر عادل را- [بالعنايه]- به مثابه دلیل قطعی قرار داده است. و معلوم است که عموم تعلیل شامل دلیل قطعی نمی شود زیرا موضوع آن «عدم افاده علم» بود.

ب- آیه نفر: «وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا كَافَّةً فَلَوْ لَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَ لِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ»¹⁵

تقریب استدلال: تحذر، مطلقا واجب است. خواه انذار مفید علم باشد یا نه- زیرا اولاً: لعل که از ادات ترجی است بر سر آن آمده است و ثانیاً: غایت برای انذار واجب، قرار گرفته است. و همین نکته کاشف از حجیت خبر منذر است.

اشکال اول: معلوم نیست که ملاک وجوب تحذر، حجیت خبر منذر باشد. زیرا عنوان انذار در جایی به کار می رود که پیش از این یک حکم منجز- ولو بوسیله علم اجمالی یا به جهت احتیاط قبل از فحص- وجود داشته باشد.

اشکال دوم: بر فرض که منجز بودن قول منذر را بپذیریم، این خبر تنها در جانب منجزیت مفید است و نمی تواند در ماقع لازم، معذر باشد زیرا آنچه باعث لزوم توجه به قول منذر می شود، احتمالی است که از قول او به وجود می آید و بنا بر مسلک حق الطاعه اعتناء به آن لازم می باشد. اما معذریت با صرف احتمال شکل نمی گیرد.

اشکال سوم: حتی اگر قائل به حجیت خبر منذر شویم، خبر مذکور تنها قول مفتی را در بر گرفته و شامل اخبار و شهادت نمی شود زیرا در مفهوم انذار، نوعی معنای تشخیص و نتیجه گیری وجود دارد.

ج- آیه کتمان: «إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنْزَلْنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَالْهُدَىٰ مِنْ بَعْدِ مَا بَيَّنَّاهُ لِلنَّاسِ فِي الْكِتَابِ أُولَٰئِكَ يَلْعَنُهُمُ اللَّهُ وَيَلْعَنُهُمُ اللَّاعِنُونَ»¹⁶

تقریب استدلال: آیه دلالت دارد بر حرمت مطلق کتمان (حتی در صورتی که اظهار، مفید علم نباشد). و حرمت کتمان کاشف است از وجوب قبول زیرا بدون آن، تحریم کتمان لغو خواهد بود.

اشکال اول: کتمان تنها نسبت به اموری صادق است که [فی حد نفسه] اقتضای وضوح و علم در آنها وجود داشته باشد. پس در خبر واحد که مفید علم نیست، لفظ کتمان به کار نمی رود.

اشکال دوم: بر فرض که اطلاق حرمت کتمان را بپذیریم، این احتمال وجود دارد که مولا- به جهت عدم امکان اعطاء قاعده ای برای تشخیص موارد مفید علم- احتیاط نموده و کتمان را مطلقاً تحریم نموده باشد تا در این میان، موارد مفید علم محفوظ بمانند.

نکته: مقصود از احتیاط در اینجا، [تحفظ] و احتیاط در مقام تشریح است. نه احتیاط مصطلح که [یک حکم ظاهری و] در مقام امتثال می باشد.

د- آیه کتمان: « وَ مَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ إِلَّا رِجَالًا نُوحِي إِلَيْهِمْ فَسَأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ »¹⁷

تقریب استدلال: امر به سوال – به صورت مطلق- دلالت دارد بر وجوب قبول. زیرا بدون آن، وجوب سوال لغو خواهد بود.

اشکال اول: شاید منشا اطلاق وجوب سوال، احتیاط در مقام تشریح باشد. (این همان اشکال دوم در آیه کتمان است)

اشکال دوم: از آنجا که مخاطب آیه، مشرکین و منکران نبوت هستند، معلوم می شود که آیه تنها در مقام ارشاد آنها به راهی برای زائل شدن شک، می باشد نه اینکه در مقام بیان یک حکم تعبدی [یعنی حجیت خبر واحد] باشد زیرا اساساً چنین فردی متعبد به احکام تعبدی نیست.

اشکال سوم: در اینجا قرینه ای وجود دارد که آیه را مختص به اعتقادیات و بحث نبوت، نموده و از اطلاق آن و شمول تعبدیات جلوگیری می نماید. و آن صدر آیه است که می فرماید: « وَ مَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ إِلَّا رِجَالًا نُوحِي إِلَيْهِمْ »

اشکال چهارم: مورد آیه اصول دین است [نه تعبدیات]

اشکال پنجم: استدلال به آیه متوقف بر اثبات این نکته است که مقصود از ذکر در آیه علم می باشد نه رسالت الهیه و الا در غیر این صورت، مقصود از اهل ذکر، اهل نبوت های پیشین خواهد بود.

دوم: استدلال به سنت

نکته: باید توجه داشت که سنت در صورتی می تواند، در اینجا مورد استدلال قرار گیرد، که خود مقطوع بوده و بواسطه وسائل احراز وجدانی ثابت شده باشد و الا لازمه اثبات خبر واحد بوسیله آن، دور خواهد بود.

در اینجا دو گونه وسیله احراز وجدانی، وجود دارد:

الف- روایات متواتر
ب- سیره

الف- استدلال به اخبار متواتر

تقریب استدلال: اگر چه این روایات دارای مضمون واحد نیستند، اما همگی به نحو- تواتر اجمالی- دلالت دارند بر حجیت خبر واحد.

نکته: باید توجه داشت که آن خبری در اینجا حجیت پیدا می کند که واجد تمامی مزایای مذکور در این اخبار باشد. البته اگر خبری اینچنین، خود دلالت بر حجیت اخبار نازلتر داشته باشد، طبیعتاً دایره حجیت وسیعتر خواهد شد.

ب- استدلال به سیره

تقریب استدلال: در اینجا می توان از طریق پنجم- در اثبات اصل سیره- استفاده و وجود سیره را اثبات نمود. توضیح مطلب آنکه: اگر وجود سیره مبنی بر عمل اصحاب به خبر واحد را نپذیریم، لازمه آن وجود سیره ای مبنی بر توقف آنها در مقابل این اخبار است. در حای که وجود چنین سیره ای منتفی است. زیرا - با توجه به خلاف عادت بودن این سیره- قاعدتاً باید منشأ آن استعلام از معصوم باشد. و از آنجا که هیچ روایتی با این مضمون وجود ندارد معلوم می شود که معصوم (ع) چنین حکمی ننموده است.

نکته اول: اگر این سیره برای اصحاب، بما هم عقلاء ثابت باشد، ضمیمه نمودن اثبات سکوت معصوم در برابر آن ضروری است. اما اگر اصحاب، بما هم متشرعون چنین سیره ای داشته باشند، احتیاجی به اثبات سکوت نیست.

نکته دوم: برخی ادعا نموده اند که همان آیاتی که دلالت بر حرمت عمل به ظن دارند، برای اثبات ردع کفایت می کنند.

جواب: پس از اثبات سیره مذکور- و از آنجا که احتمال بی مبالاتی در حق اصحاب، بعید به نظر می رسد- ناگزیر باید گفت: که منشأ عمل به این سیره یا وجود دلیل بر حجیت، نزد آنها بوده است و یا آنها از دلالت این آیات بر ردع، غافل بوده اند و یا اینکه اساساً، قائل به وجود چنین دلالتی نبوده اند. و در تمامی این حالات ردع ثابت نمی شود.

نکته سوم: برخی تلاش نموده اند که به ادله اصول عملیه تمسک نموده و ردع را ثابت نمایند. [به این بیان که هر گاه بخواهیم بوسیله خبر واحد، حکمی را ثابت نماییم، ادله این اصول- مانند: حدیث رفع- جعل حکم غیر قطعی را نفی می نمایند. اما در پاسخ به این دسته نیز، همان ادله مذکور در پاسخ به آیات ناهیه از عمل به ظن، کفایت می کند.]

نکته چهارم: معلوم است که در این موارد عدم ردع دلالت بر امضا دارد. زیرا اولاً: عدم ردع - در صورت مخالفت شارع با خبر واحد- مستلزم نقض غرض می باشد و ثانیاً: ظاهر حال معصوم در حالت عدم ردع، رضایت می باشد.

ادله نفی حجیت خبر واحد:

الف- آیاتی که از تبعیت ظن، نهی می کنند. مانند: « وَ لَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ »¹⁸

اشکال: دلالت این آیات بر حرمت عمل به خبر واحد، بواسطه اطلاق موجود در آیه می باشد لذا این اطلاق بواسطه ادله حجیت خبر واحد، مقید می گردد.

ب- روایاتی که دلالت می کند بر عدم جواز عمل به خبری که مفید علم نیست.

اشکال: اولاً: این اخبار ضعیف السند هستند و ثانیاً: پذیرش این روایات، بنفسه موجب رد آنها می شود زیرا این اخبار خود، خبر واحد می باشند.

ج- روایاتی که دلالت دارند بر عدم جواز عمل به خبری که شاهی از قرآن ندارد.

اشکال: بر فرض عدم اشکال [در سند و دلالت]، این روایات اطلاق داشته و شامل اعتقادات و احکام می شوند. اما این اطلاق بواسطه ادله حجیت خبر واحد مقید گردیده و در نتیجه تنها اخبار وارده در باب اعتقادات، تحت اطلاق باقی می ماند.

تعیین دایره حجیت خبر واحد

شیوه های تعیین دایره حجیت:

- الف- با در نظر گرفتن صفات راوی
- ب- بادر نظر گرفتن صفات مروی

تعیین دایره حجیت با در نظر گرفتن صفات راوی:

اگر مدرک حجیت ← مفهوم آیه نبأ باشد ← تنها خبر عادل حجت خواهد بود.
روایات و سیره باشد ← خبر ثقة حجت خواهد بود.

اگر خبر ثقة ← موضوعیت داشته باشد ← مطلقاً حجت است
طریقیت داشته باشد ← در صورتی حجت خواهد بود که قرینه بر خلاف، وجود نداشته باشد.

خبر غیر ثقة ← اماره بر صدق آن وجود ندارد ← خبر حجت نیست
اماره بر صدق آن وجود دارد ← دو حالت دارد:

اماره مذکور مفید اطمینان است ← حجت است
اماره، مفید اطمینان نیست ← سه حالت دارد:

تنها وثاقت راوی ملاک بوده و موضوعیت دارد ← حجت نیست
وثاقت راوی و وثوق به خبر هر دو در حجیت دخیل هستند ← حجت نیست
تنها وثوق به خبر ملاک است و وثاقت، صرفاً طریق است ← حجت است

تعیین دایره حجیت با در نظر گرفتن صفات مروی

شرایط مروی:

- الف- حسی باشد نه حدسی. زیرا ادله حجیت خبر واحد، شامل خبر حدسی نمی شود.
- ب- با دلیل قطعی الصدور- مانند: آیات قرآن- تعرض [مستقر]، نداشته باشد. زیرا ادله ای که دلالت دارند بر عدم حجیت خبر مخالف کتاب یا دلیل قطعی دیگر، ادله حجیت خبر واحد را مقید می سازند.

قاعدة التسامح فی ادلة السنن

بنابر مفاد این قاعده خبر غیر ثقه – حتی در صورت عدم افاده اطمینان- در باب مستحبات حجت می باشد.

دلیل: روایاتی که دلالت دارند بر اینکه « ان من بلغه عن النبی (ص) ثواب علی عمل فعله، کان له مثل ذلك الثواب وان کان النبی (ص) لم یقله ». این روایات را «أخبار من بلغ» می نامند.

در رابطه با معنای اخبار من بلغ، چهار احتمال وجود دارد:

- الف- در مقام جعل حجیت برای مطلق ادله سنن، می باشد. ← بنا بر این احتمال قاعده صحیح است.
- ب- در مقام انشاء استحباب واقعی نفسی می باشد.
- ج- در مقام ارشاد به حکم عقل – مبنی بر حسن احتیاط- می باشد.
- د- متضمن وعده ای مولوی است [مبنی بر احراز همان ثوابی که در خبر ضعیف آمده است].

نکته اول: تنها بنا بر احتمال اول، این روایات قاعده تسامح در ادله سنن را اثبات می نمایند. اما این احتمال مردود است. زیرا اگر بنا بر حجیت خبر باشد، دیگر ثبوت ثواب در صورت مخالفت خبر با واقع، معنا ندارد.

نکته دوم: احتمال دوم نیز صحیح نیست زیرا وجود ثواب ملازم با مطلوبیت عمل نیست و ممکن است ملاک در اعطاء ثواب، حسن احتیاط بوده باشد. لذا در این میان احتمال صحیح، احتمال سوم است البته همراه با لحاظ احتمال چهارم. زیرا احتمال سوم اعطاء عین ثواب متوعد را بیان نمی نماید بلکه تنها از اعطاء صرف ثواب سخن می گوید.

اثبات حجیة الدلالة فی الدلیل الشرعی

صورت های دلالت دلیل:

- ← الف- دلالت دلیل بر حکم، واضح و اطمینان بخش است.
- نکته: گاهی منشأ این وضوح، دلالت عقلیه انیه است. مانند: دلالت فعل معصوم بر عدم حرمت. گاهی نیز وجود قرائن اطمینان بخش موجب اطمینان به مدلول می گردد. و گاهی اساساً لفظ تنها استعداد بیان این مطلب را دارد و نمی تواند متحمل معانی دیگر باشد. در حالت اخیر دلیل را نص می نامند.
- ← ب- لفظ، صلاحیت دلالت بر یکی از دو یا چند معنا را- به صورت مساوی- دارد. در این حالت لفظ مجمل می باشد.
- ← ج- در این قسم نیز لفظ صلاحیت دلالت بر یکی از چند معنا را دارد لیکن یکی از این دلالتها اولویت داشته و تصوراً و تصدیقاً منسب به ذهن می باشد. در این حالت دلیل، ظاهر در معنای مذکور می باشد.

نکته: حجیت ظهور تعبدی بوده و بسیاری از اصول دیگر- مانند: اصالة العموم، اصالة الاطلاق، اصالة الحقیقه، اصالة الجد و....- از مصادیق آن می باشند.

استدلال بر حجیت ظهور

دلایل حجیت ظواهر:

الف- سیره عقلاء

ب- سیره منتشره

نکته اول: در اینجا، در سیره عقلاء برای کشف امضاء، از سکوت معصوم نمی توان از طریق استظهاری (طریق سوم در کشف) استفاده نمود. زیرا در اینجا بحث در رابطه با حجیت ظهور است و نمی توان در استدلال بر آن از ظهور حالی کمک گرفت.

نکته دوم: در اینجا نیز- مانند بحث خبر واحد-، برخی خواسته اند به آیات ناهیه از مطلق ظن و ادله اصول عملیه، استناد و ردع شارع را نسبت به عمل به ظواهر اثبات نمایند.

پاسخ: علاوه بر پاسخهای مطرح شده در بحث خبر واحد، باید توجه داشت که اشکال مذکور شامل ظهور آیات و روایات مذکور نیز می شود. پس به عبارت دیگر اعتقاد به دلالت این ادله بر عدم حجیت ظواهر، نافی حجیت ظاهر خود آنها نیز می باشد.

موضوع حجیت

اقسام ظهور:

- الف- ظهور تصویری: انسباق یکی از دو معنا به تصور و ذهن انسان، هنگام شنیدن لفظ
- ب- ظهور تصدیقی: کشف تصدیقی کلام نسبت به یکی از دو معنا.

نکته اول: موضوع حجیت- در مبحث ظواهر- ظهور تصدیقی می باشد نه ظهور تصویری. زیرا معنای حجیت، اثبات مراد متکلم است و این دلالت تصدیقی است که چنین کاشفیتی دارد. البته این دلالت تصویری است که- با توجه به اصل مطابقت مدلولین- دلالت تصدیقیه را روشن می سازد.

نکته دوم: گاهی اوقات متکلم با آوردن قرینه متصله، نشان می دهد که مدلول تصدیقی کلام وی با مدلول تصویری آن تطابق ندارد. مانند جمله: «جئنی باسد. و اعنی به الرجل الشجاع». باید دانست که حتی احتمال وجود چنین قرینه ای، [به صورت اولی] مانع از شکل گیری ظهور تصدیقی می گردد. زیرا صرف احتمال وجود قرینه، موجب به وجود آمدن احتمال مغایرت میان مدلولین می شود. [البته در صورت امکان جریان اصالة عدم القرینه، زمینه برای شکل گیری ظهور فراهم می گردد]

ظواهر قرآن کریم

برخی از علماء [اخباری] شمول حجیت ظواهر نسبت به ظواهر کتاب را منکر شده و تنها حجیت نصوص و تفاسیر اهل بیت (ع) را پذیرفته اند.

ادله عدم حجیت:

دلیل اول: آیه شریفه «هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخْرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ...»¹⁹

تقریب استدلال: این آیه دلالت دارد بر حرمت تبعیت از آیات متشابه و ظواهر نیز- به جهت تشابه معانی محتمل در آنها- در زمره متشابهات هستند.

اشکال اول: اساسا ظواهر، از متشابهات نیستند زیرا معنی محتمل در آنها در مرتبه واحد نیستند و معنای ظاهر از درجه احتمالی بیشتری برخوردار است. لذا تنها مجملات، متشابه هستند.

اشکال دوم: بر فرض تسلیم اگر متشابه بودن ظواهر را بپذیرم، آیه در صدد ردّ کسانی است که متشابهات را بدون در نظر گرفتن محکّمات و با هدف ایجاد فتنه، اخذ می نمایند.

اشکال سوم: از آنجا که این آیه بالاطلاق می خواهد ظواهر را شامل شود، پس خود [در این زمینه] از متشابهات است و قول به وجود چنین دلالتی در آن مستلزم، عدم حجیت خودش می باشد.

دلیل دوم: روایاتی که از رجوع به ظواهر کتاب، نهی می نمایند. این اخبار سه طائفه اند:

← طائفه اول: روایاتی که دلالت دارند بر وجود پیچیدگی و ابهام در آیات قرآن. (یا به جهت ایجاد حس احتیاج به معصوم و یا به علت قرار نگرفتن معانی بلند آن در قالب الفاظ.)

اشکال اول: این روایات همگی ضعیف السند بوده و غالباً توسط راویانی نقل شده اند که مشی باطنی منحرف داشته اند.

اشکال دوم: این روایات با آیاتی که قرآن را «هدی»، «بلاغ» و «تبیانا لکل شیء» معرفی می نماید، تعارض دارند

← طائفه دوم: روایاتی که دلالت دارند بر عدم جواز استقلال از حجت، در فهم قرآن.

اشکال: این آیات ناظر به عمل به ظواهر - پس از فحوص از قرائن - نمی باشد چرا که این نوع تعامل با آیات، استقلال از حجت محسوب نمی شود.

← طائفه سوم: روایاتی که از تفسیر به رأی نهی می نمایند.

اشکال: تفسیر به معنای رفع ابهام و کشف قناع، می باشد و [ارتباطی با استظهار عرفی ندارد].

مرحوم مصنف: برخی اشکال مذکور را رد نموده و معتقدند که در برخی موارد - که هر کدام از مفردات به صورت جداگانه دارای ظهور خاص اقتضایی بوده و من حیث المجموع ظهور دیگری دارند، - کلام دارای پیچیدگی بوده و فهم ظهور [مجموعی فعلی]، محتاج تفسیر می باشد. لذا باید به دنبال اشکال دیگری بود.

اشکالات مصنف:

اولاً: کلمه رأی - با توجه به شرائط موجود در زمان صدور - منصرف به رویه موجود در آن زمان، مبنی بر به کارگیری افسار گسیخته امور حدسی - نظیر استحسان و .. - می باشد.

ثانیاً: اطلاق این روایات نمی تواند نقش رادع را در مقابل سیره، ایفا نماید. زیرا اگر مقصود از سیره، سیره عقلاء باشد؛ مقتضای وجود چنین سیره مستحکمی صدور نواهی متعدد و گسترده - به جهت ردع - می باشد. و اگر مقصود، سیره متشرعه باشد، صرف وجود چنین سیره ای مانع از شکل گیری اطلاق در روایات مذکور می باشد.

ثالثاً: روایاتی که میزان در شروط [معاملات] را احاله به عرف می داند، از یک سو و روایات طرح کننده اخبار مخالف قرآن از سوی دیگر، استدلال به تمامی طوائف سه گانه را مخدوش می نمایند.

دلیل سوم: اساساً آیات قرآن فاقد هر گونه ظهور بوده و از مجملات هستند. (یا به جهت ایجاد حس نیاز به وجود معصوم و یا به علت عدم گنجایش الفاظ، نسبت به مفاهیم بلند قرآن).

اشکال: اولاً: از یک سو ایجاد ابهام عمدی، مغایر با حکمت نزول قرآن می باشد و از سوی دیگر ارتباط مردم با معصوم متفرع بر اقامه حجت بر اصل دین بوده و این موضوع نیز متوقف بر فهم آیات قرآن می باشد. ثانیاً: هدف از نزول قرآن، هدایت انسان بوده و وجود ابهام و اجمال مانع از نیل به این هدف می باشد.

پایان بحث دلیل شرعی

الدلیل العقلی

دلیل عقلی: کل قضیه یدرکها العقل و یمكن ان یستنبط منها حکم شرعی.

مباحث مطرح در این باب:

الف- بحث صغروی: بحث در رابطه با صحت قضیه عقلیه [یعنی: اصل وجود آن]، و محدوده این نوع قضایا.

ب- بحث کبروی: بحث، پیرامون حجیت قضایای عقلیه

اقسام قضایای عقلیه:

الف- قضایایی که از عناصر مشترک به شمار آمده [و اختصاص به حکم شرعی خاصی ندارند]. مانند: قضیه ملازمه میان ایجاب شیء و ایجاب مقدمه آن.

ب- قضایایی که مربوط یک حکم شرعی خاص می باشند. مانند: حکم عقل به حرمت کذب به خاطر قبح آن.

نکته اول: هر دو نوع از مباحث قسم اول از قضایای عقلیه- هم بحث صغروی و هم بحث کبروی- در علم اصول مورد بررسی قرار می گیرد. اما در قسم دوم تنها بحث کبروی جنبه اصولی داشته و بحث صغروی آن، در این علم مطرح نمی شود زیرا این نوع مباحث عنصر مشترک نبوده و مختص به احکام خاص می باشند.

نکته دوم: هر گاه ادراک عقلی، قطعی باشد، دیگر نیازی به بحث نمودن در کبری (یعنی حجیت ادراک عقلی) نیست. لذا- با توجه به نکته حاضر و نکته پیشین- مباحث عقلیه را در دو بخش ذیل مطرح می نماییم:

- الف- بحث صغروی؛ در اثبات قضایای عقلیه ای که از عناصر مشترک به شمار می آیند.
- ب- بحث کبروی؛ پیرامون حجیت ادراکات غیر قطعی عقل.

اثبات القضايا العقلية

تقسيمات قضایای عقلیه

تقسیم اول:

- الف- دلیل عقلی مستقل: دلیلی عقلی که برای استنباط حکم شرعی از آن، نیازی به قضیه شرعی نیست. مثلا اگر بخواهیم قضیه «کل ما حکم العقل بقبحه حکم الشارع بحرمته» را بر ظلم منطبق نموده و حکم آن را استنباط نماییم، نیازی به قضیه شرعی نداریم.
- ب- دلیل عقلی غیر مستقل: دلیلی که استنباط حکم شرعی از آن نیازمند قضیه ای شرعی می باشد. مثلا برای استنباط وجوب وضو از قضیه «وجوب الشیء یستلزم وجوب مقدمته» باید وجوب صلاة- که یک قضا شرعی است- ضمیمه شود.

تقسیم دوم:

- الف- قضیه تحلیلیه: قضیه ای که همواره بحث در آن پیرامون حقیقت یک پدیده می باشد. مانند: بحث ماهیت وجوب تخییری
- ب- قضیه ترکیبیه: قضیه ای که بحث در آن همواره در رابطه با استحاله یا ضرورت یک پدیده- پس از شناخت حقیقت آن- می باشد. مانند: بحث از استحاله امر به ضدین.

تقسیم سوم: (تقسیم ادله عقلیه مستقله ترکیبیه)

- الف- سالبه: الدلیل العقلی المستقل فی استنباط نفی حکم شرعی. مانند: قضیه استحاله تکلیف به امر غیر مقدور.

ب- موجه: الدليل العقلي المستقل في استنباط اثبات حكم شرعي. مانند: قضیه «كل ما حكم العقل بحسنه او قبحه، حكم الشرع بوجوبه او حرمة»

قاعدة استحالة التكليف بغير المقدور

مقصود از این قاعده یکی از دو معنای زیر می تواند باشد:

- الف- استحاله عقاب در برابر عمل خارج از اختیار
- ب- استحاله تشریح و صدور چنین تکلیفی از جانب مولا

علت استحاله (به معنای دوم): در عالم ثبوت این امکان وجود دارد که ملاک و اراده مقید به وجود قدرت نباشند. اما در مرحله جعل و اعتبار، وجود قدرت بر متعلق، لازم است زیرا تنها در صورتی در این مرحله وجود قدرت معتبر نیست که داعی و انگیزه از جعل و اعتبار، صرف کشف از ملاک و اراده باشد نه قصد تحریک و بعث مکلف. اما وقوع چنین احتمالی در عالم اثبات مشکل بوده و ظهور حالی سیاقی بر خلاف آن شهادت می دهد.

نکته دوم: اگر مبادی حکم، اختصاص به خصوص قادرین داشته باشد [یعنی: شارع قید قدرت را در لسان دلیل اخذ نموده باشد]²⁰، قدرت را قدرت شرعی می نامند. اما اگر مبادی میان قادر و عاجز مشترک بوده [و تنها در مرحله جعل و اعتبار، قدرت شرط باشد] قدرت را قدرت عقلیه می نامند.

نکته سوم: برخی معتقدند که با اثبات قبح مواخذه مکلف غیر قادر، دیگر استحاله یا عدم استحاله عقلی تکلیف ثمره ای ندارد.

مرحوم مصنف: ثمره بحث مذکور آنجا ظاهر می شود که نفس ثبوت ملاک در حق عاجز، دارای ثمره باشد. مثلاً: در باب قضا، اگر ثابت شود که ملاک حکم، شامل فرد عاجز نیز می باشد، قضا نمودن عمل- هنگام پیدایش قدرت- واجب می شود. لذا هر گاه که لسان دلیل مطلق بوده و سخنی از اشتراط قدرت به میان نیامده باشد، اگر عقل قید قدرت را در تکلیف معتبر بداند، اطلاق دلیل

²⁰ ر.ک الهدایه فی الاصول: 2/ 40

بواسطه حکم عقل از میان رفته و حکم مخصوص قادرین خواهد بود. و از آنجا که وجود ملاک تابع وجود تکلیف است، می توان گفت: که ملاک نیز مختص به افراد قادر می باشد. و در نتیجه قضا نمودن عمل، بر عاجز لازم نخواهد بود.

قاعدة امکان التکلیف المشروط

مقدمه:

معمولا شارع، در مرحله جعل و اعتبار، حکم را به صورت قضیه حقیقیه جعل می نماید. در این هنگام قضیه مذکور در قوه قضیه ای شرطیه خواهد بود که شرط آن، قیود ملحوظ در حکم و جزا، ثبوت حکم شرعی خواهد بود. مانند: وجوب حج که تحلیل آن چنین می باشد: «اذا استطاع الانسان و کان صحیح البدن، مخلص السرب و جب علیه الحج»

نکته: برخی گمان نموده اند که حکم مشروط قابل جعل نبوده و امکان ندارد. زیرا به مجرد آنکه مولا حق حاکمیت خویش را اعمال نماید حکم محقق خواهد شد و دیگر مشروط بودن آن معنا نخواهد داشت.

مرحوم مصنف: در جواب این گروه باید گفت: آنچه به مجرد تشریح از سوی شارع، محقق می شود، جعل و اعتبار است. و اما تحقق مجعول (یا همان حکم فعلی) منوط به تحقق قیود- در خارج- می باشد.

قاعدة تنوع القيود و احكامها

تقسیمات قید

تقسیم اول:

- الف- قید وجوب. مانند: زوال که شرط وجوب نماز است.
- ب- قید متعلق وجوب (یعنی: قید واجب). مانند: طهارت که شرط صحت نماز است.
- ج- قید وجوب و واجب. مانند: شهر رمضان که هم شرط وجوب روزه است و هم شرط خود روزه.

نکته اول: در میان سه نوع ذکر شده از قیود، تنها تحصیل قید واجب بر مکلف لازم است. زیرا در دو نوع دیگر پیش از تحقق قید، اساساً حکمی وجود ندارد تا به تبع آن تحصیل قید لازم باشد.

نکته دوم: از آنجا که تحصیل قیود قسم اول و سوم بر مکلف لازم نیست، پس طبیعتاً شرط وجود قدرت تنها در قید واجب، معتبر خواهد بود. به عنوان نمونه زوال شمس – که قید وجوب صلاة است- مقدور مکلف نبوده و در اختیار او نیست.

تقسیم دوم:

الف- قیود و مقدمات شرعی. مانند: طهارت که شرط نماز است
ب- قیود و مقدمات عقلیه. مانند: تهیه وسیله نقلیه که مقدمه بجا آوردن حج است.

المسئولية قبل الوجوب [بحث از مقدمه مفوته]

مقدمه:

گاهی اوقات واجب دارای مقدمه ای است که تحصیل آن پس از فرا رسیدن زمان وجوب ممکن نیست. [لذا اگر پیش از فرا رسیدن زمان وجوب، این مقدمه تحصیل نشود، واجب در زمان خود فوت می گردد.] به این نوع از قید، مقدمه مفوته گفته می شود. مثلاً: گاهی مکلف می داند که اگر اکنون – که هنوز زوال نرسیده است- وضو نگیرد، پس از رسیدن وقت نه قدرت بر وضو دارد و نه تیمم.

نکته: مقتضای قاعده این است که مکلف در قبال این گونه از قیود و مقدمات، مسئولیت ندارد. زیرا پیش از رسیدن زمان وجوب، حکمی وجود ندارد تا به تبع آن تحصیل مقدمه آن لازم باشد.

تبصره: البته گاهی در برخی واجبات، همواره مقدمه ای از این قبیل وجود دارد به نحوی که اگر قائل به لزوم تحصیل آن مقدمه نشویم، هیچ گاه امتثال آن واجب ممکن نخواهد بود. مانند: وقوف در عرفات که همواره متوقف بر عزیمت به آن مکان- قبل از ظهر نهم ذی الحجه- می باشد. در اینجا از منظر فقهی شکی در لزوم تحصیل مقدمه مذکور نیست اما باید در رابطه با توجیه اصولی آن بحث نمود.

القيود المتأخرة زمانا عن المقيد [بحث از شرط متأخر]

اقسام قيد:

الف- قيد حكم

- شرط مقدم. مانند: رؤيت هلال نسبت به وجوب روزه
- شرط مقارن. مانند: زوال خورشيد نسبت به نماز ظهر
- شرط متأخر. مانند: اجازه نسبت به صحت عقد فضولی

ب- قيد متعلق حكم.

- شرط مقدم. مانند: وضو نسبت به نماز
- شرط مقارن. مانند: استقبال نسبت به نماز
- شرط متأخر. مانند: غسل شب مستحاضه که شرط صحت روزه قبل است.

نکته: در رابطه با امکان یا امتناع وقوع شرط متأخر اختلاف شده است.

دلیل قائلین به امتناع: نسبت شرط به مشروط مانند نسبت علت به معلول است و همانگونه که تحقق معلول پیش از تحقق علت ممتنع است تحقق مشروط قبل از تحقق شرط محال خواهد بود.

دلیل قائلین به امکان: اما قیدی که شرط متأخر برای متعلق حکم باشد،- [مانند: مثال غسل مستحاضه]- اساسا وجود ذات متعلق، متوقف بر آن شرط نیست. و اما شرط متأخر حکم، اگر چه حکم متوقف بر آن است اما وجود و تحقق حکم در این موارد یک وجود حقیقی خارجی نیست و مانعی ندارد که متوقف بر شرط متأخر باشد.

زمان الوجوب و الواجب [بحث از واجب معلق]

مقدمه: هر کدام از وجوب و واجب دارای زمانی خاص هستند و غالباً میان این دو زمان تطابق وجود دارد. مثلاً: زمان وجوب نماز صبح بین الطلوعین می باشد و همین وقت، زمان نفس صلاة نیز می باشد.

نکته اول: زمان وجوب نمی تواند تماماً مقدم بر زمان واجب باشد زیرا در این صورت در زمانی که انتظار امتثال واجب می رود، وجوبی در میان نیست. [مثل آنکه مولا به مکلف بگوید: امروز بر تو واجب است که فردا را روزه بگیری]. حال بحث در این است که آیا ممکن است که تنها بخش ابتدایی زمان وجوب بر زمان واجب مقدم گردیده و الباقی مقارن با زمان واجب باشد؟ بنا بر فرض وقوع، چنین واجبی را واجب معلق می نامند. مثلاً: زمان وقوف در عرفات، از ظهر تا غروب عرفه است. با این حال معتقد باشیم که زمان وجوب آن از هنگام حدوث استطاعت بوده و تا غروب روز عرفه امتداد می یابد.

نظر مرحوم مصنف: پیش از این گفته شد که قید واجب باید در محدوده اختیار مکلف بوده و تحصیل آن برایش مقدور باشد. لذا- از آنجا که رسیدن زمان واجب در اختیار مکلف نیست- پس زمان واجب نمی تواند تنها قید برای واجب باشد بلکه باید قید برای وجوب نیز باشد. [و با این وصف دیگر بدون رسیدن زمان واجب، زمان وجوب محقق نخواهد شد]. البته تمام آنچه گفته شد در صورتی است که قائل به امکان شرط متأخر نباشیم و الا زمان واجب می تواند شرط متأخر برای وجوب باشد.

نکته: آنچه موجب شده است تا برخی اصولیون به ارائه چنین نظریه ای بپردازند، حل مشکل در باب مقدمه مفوته است. چرا که با اثبات وجود وجوب- پیش از رسیدن زمان واجب- مسئول شمردن مکلف در قبال مقدمات- در آن زمان- قابل توجیه خواهد بود.

متی يجوز عقلا التعجيز؟

عاجز نمودن خویش- از انجام تکلیف- دو حالت دارد:

الف- پس از فعلیت یافتن وجوب. مانند آنکه بعد از فرا رسیدن ظهر آب وضو را بریزد ← این عمل معصیت بوده و عقلا جایز نیست

ب- پیش از فعلیت یافتن وجوب. مانند اینکه عمل فوق پیش از فرا رسیدن ظهر انجام شود ← در این حالت دو قول وجود دارد:

قول اول: در اینجا تعجیز جایز است. زیرا پیش از ظهر وجوبی وجود ندارد

قول دوم: بنا بر قدرت شرعی، تعجیز جایز است اما بنا بر قدرت عقلیه، جایز نیست.

أخذ العلم بالحکم فی موضوع الحکم

هر گاه حکم به صورت قضیه حقیقیه جعل شده و علم به آن در موضوع خودش اخذ شود، در این هنگام حکم مذکور به خصوص عالمین اختصاص یافته و شامل افراد شاک و قاطع به عدم حکم نمی شود.

اشکال: اخذ علم به حکم در موضوع خودش، محال است زیرا مستلزم دور می باشد. [وجود حکم متوقف بر ← علم به حکم، و علم به حکم متوقف بر ← وجود حکم]

جواب اول: علم به شیء (یعنی: حکم) متوقف بر وجود [خارجی] آن نیست بلکه متوقف بر صورت ذهنی آن شیء است که در افق ذهن عالم وجود دارد.

مرحوم مصنف: این پاسخ، استحاله عقلیه مذکور را مرتفع نمی سازد. زیرا عقل حکم می کند به اینکه علم تنها کاشف از معلوم بوده و نمی تواند در تکوین آن نقش داشته باشد.

جواب دوم: آنچه قید حکم است، علم به جعل است نه علم به مجعول (یعنی: حکم)

ثمره بحث:

بنا بر اینکه تقابل میان اطلاق و تقييد ثبوتی از نوع سلب و ايجاب (یعنی: تقابل نقیضین) باشد، قول به استحاله موجب تحقق اطلاق می شود. و بنا بر اینکه تقابل مذکور از نوع تقابل عمی و بصر (تقابل ملکه و عدم ملکه) باشد، قول به استحاله موجب استحاله اطلاق نیز می گردد.

اخذ العلم بحکم فی موضوع حکم آخر

نسبت میان دو حکم مورد نظر، سه حالت دارد:

- الف- متخالفان هستند. مانند: «اذا علمت بوجوب الحج عليك، فاكتب وصيتك» ← در این حالت اخذ علم به حکم اول در موضوع حکم دوم ممکن است
- ب- متضادان هستند. مانند: «اذا علمت بوجوب الحج عليك، فهو حرام عليك» ← در این حالت اخذ قید مورد نظر محال است
- ج- متمثلان هستند. مانند: «اذا قطعت بوجوب الحج عليك، وجب عليك» ← در این حالت نیز اخذ قید مذکور محال است.

أخذ قصد امتثال الامر في متعلقه

واجب:

- الف- توصلی: غرض مولا تنها به اتیان فعل تعلق گرفته و چگونگی آن مورد نظر او نیست.
ب- تعبدی: غرض مولا تعلق گرفته است به اتیان فعل همراه با قصد امتثال امر.

نکته: برخی از اصولیون معتقدند که اخذ قصد امتثال در متعلق امر محال است. زیرا دخیل بودن قید مذکور در واجب به این معنای دخالت خود امر در آن می باشد. و از آنجا که امر در حیطة اختیار مکلف نیست، نمی تواند تنها قید واجب باشد و باید قید وجوب نیز شمرده شود. چرا که پیش از این گفته شد که قیودی که تنها قید واجب هستند باید مقدور مکلف باشند. اما در صورت مشکل دیگری بروز می کند و آن این است که- با این توصیفات- امر در اینجا مقید بر خود می شود. و این محال است.

ثمره بحث: بنا بر استحاله، در مواردی که در توصلی یا تعبدی بودن واجب شک می کنیم، نمی توانیم به عدم ذکر قصد قربت از سوی مولا استناد نموده و عدم دخالت آنرا نتیجه بگیریم.

نکته: ثمره یاد شده، در بحث سابق نیز وجود دارد و در آنجا نیز بنا بر- استحاله- عدم ذکر علم به حکم، دلالت بر عدم دخالت آن در موضوع، نخواهد داشت.

اشتراط التکلیف بالقدرة بمعنی آخر [بحث از ترتب]

قید قدرت که در تمامی تکالیف شرط می باشد، به دو معنا آمده است:

الف- قدرت به معنی الاخص: قدرت تکوینی

ب- قدرت به معنی الاعم: به معنای عدم اشتغال به تکلیف مضاد.

دلیل اشتراط قدرت به معنی الاعم: اگر مولا امر را به صورت مطلق آورده و آنرا شامل حالت اشتغال به امثال مضاد نیز بداند، این به آن معناست که یا امثال هر دو را فعل را اراده نموده است و یا ترک مضاد و اشتغال به فعل حاضر را از مکلف می خواهد. در محال بودن احتمال اول شکی نیست اما احتمال دوم نیز غیر ممکن است زیرا ترجیح فعل حاضر بر فعل مضاد، ترجیح بلا مرجح است.

معنای ترتب: آنچه در رابطه با استحاله گفته شد، مربوط به زمانی است که شارع هر کدام از دو امر را مطلق قرار دهد. اما اگر هر دو یا تنها امر اهم را مقید به عدم اشتغال به دیگری قرار دهد، استحاله بر طرف می گردد. به این نوع از جعل، ترتب گفته می شود.

اشکال: امر به ضدین به نحو ترتب محال است. زیرا - بر فرض- اگر مکلف هر دو فعل را ترک نماید، هر دو امر در حق او فعلیت پیدا می کنند. زیرا شرط آنها- یعنی عدم اشتغال به دیگری- حاصل شده است. [و معلوم است که فعلیت دو امر مضاد، محال است.]

جواب: هر چند در حالت مذکور هر دو امر فعلی می شوند اما از آنجا که امثال هر کدام شرط فعلیت دیگری است، تکلیف به محال (یعنی: امر به ضدین) به وجود نمی آید.

التخیر و الکفائیة فی الوجوب

اقسام تخیر:

- الف- تخیر عقلی: واجب در قالب یک عنوان کلی واحد، لحاظ شده و شارع متعرض افراد - علی البدل- آن نشده است. بلکه قرینه حکمت، اطلاق بدلی را در آن اثبات می نماید. مثلا: هنگامی که مولی می گوید: «صل»، مکلف به حکم عقل و عرف مخیر است میان اقامه نماز در مسجد، خانه و یا...
- ب- تخیر شرعی: در این حالت، شارع از ابتدا خطاب را متوجه یکی از دو واجب - به نحو علی البدل- می نماید. مانند: «صل او اعتق رقبة»

[تفسیر] تخیر شرعی

شکی نیست که در بسیاری از موارد، واجب به صورت تخیری تشریح شده است. در این حالت اگر مکلف یکی از دو واجب یا هر دو را انجام دهد، قطعا ممتثل محسوب می شود. اما اگر تمامی بدائل را ترک نماید، عاصی خواهد بود. البته در حالت اخیر تنها یک معصیت رخ داده است.

نکته: در رابطه با حقیقت تخیر شرعی دو نظریه وجود دارد:

- الف- بازگشت آن به تخیر عقلی است. به این معنا که در این موارد یک وجوب بیشتر وجود ندارد و آن به معنای جامع میان دو واجب تعلق گرفته است. این معنای جامع می تواند یک معنای اصیل باشد یا یک معنای انتزاعی مانند: «احدهما»
- ب- بازگشت آن به دو وجوب مشروط (به ترک دیگری)، می باشد. در واقع در اینجا - بر خلاف تصویر قبل- دو ملاک مختلف وجود دارد که در کنار یکدیگر قابل استیفا نیستند.
- اشکال: لازمه این تصویر، آن است که اولاً: در صورت ترک هر دو، دو معصیت رخ داده باشد. و ثانياً: در صورت اتیان هر دو، فرد ممتثل نباشد. چرا که در این صورت هیچ کدام فعلیت ندارند.

ثمره اختلاف فوق: بنا بر تفسیر دوم، قصد تقرب به یکی از عدلین بخصوصه [و بما هو متعلق الامر] جایز است. اما بنا بر تفسیر اول، این نوع از قصد جایز نمی باشد و بر مکلف لازم است که آن عدل را بما هو من مصادیق الواجب انجام دهد. البته باید توجه داشت که این نکته در تمامی موارد تخییر عقلی وجود دارد.

نکته اول: در وجوب تخییری عدلین باید لزوماً متباینین باشند و نمی توانند اقل و اکثر باشند. زیرا ترک مقدار زاید – بدون اتیان بدیل- جایز است. و این با وجوب آن – در اکثر- سازگار نیست.

نکته دوم: در رابطه با واجب کفایی نیز بحث مانند واجب تخییری است. چرا که در آنجا نیز بحث می شود که آیا وجوبات متعدد – به تعداد مکلفین- وجود دارد یا اینکه وجوب به یک عنوان جامع (یعنی: المكلف) تعلق گرفته است.

[تفسیر] تخییر عقلی

هر گاه مولا به طبیعت یک فعل – به نحو صرف الوجود و اطلاق بدلی- امر نماید، تخییر [میان حصص آن طبیعت] عقلی خواهد بود. مثلاً: در «اکرم زیدا» تخییر میان اشکال مختلف اکرام، عقلی است.

نکته اول: در تخییر عقلی آنچه متعلق امر (یعنی واجب) است طبیعت مورد نظر می باشد و بدائل، همگی از مصادیق متعلق به شمار می روند و خود، متعلق امر نیستند.

نکته دوم: هر گاه امر مولی در قالب اطلاق شمولی یا عموم، ابراز شود، تمامی بدائل مستقلاً متعلق امر خواهند بود [و تخییر در اینجا شرعی است] مانند: «اکرم زیدا بکل اشکال الاکرام».

نکته سوم: برخی معتقدند که بازگشت وجوب به نحو صرف الوجود، به وجوبات متعدد – مشروط به عدم اتیان دیگری- است. [پس تخییر همواره شرعی می باشد].

امتناع اجتماع الامر و النهی

مقدمه: از آنجا که میان احکام تکلیفی واقعی، تضاد وجود دارد اجتماع امر و نهی در متعلق واحد، محال می باشد. مانند: وجوب صلوة که با حرمت آن قابل جمع نیست. اما هر گاه متعلقها مختلف بوده و تنها اجتماع زمانی داشته باشند، استحاله ای در بین نخواهد بود.

محل بحث: در رابطه با دو فرض آتی بحث شده است؛ که آیا از قبیل مورد اول هستند یا از قبیل مورد دوم:

فرض اول: وجوب به طبیعت- به نحو صرف الوجود و اطلاق بدلی- و حرمت به حصه ای خاص از آن طبیعت، طعلق گرفته است. مانند: «صل» و «لا تصل فی الحمام»

نظر مرحوم مصنف: همان گونه که پیش از این نیز گفته شد، وجوب طبیعت موجب شکل گیری تخییر عقلی، در مقام امتثال می شود. لذا در اینجا سه احتمال وجود دارد:

الف- اگر قائل شویم که وجوب طبیعت- یعنی صلوة- مبدل به وجوبهای متعدد مشروط برای هر حصه می شود ← در این حالت اجتماع امر و نهی در متعلق واحد صدق می کند

ب- اگر قائل به وجود وجوبهای متعدد نبوده اما معتقد به سرایت وجوب- یا حد اقل مبادی آن- به حصه مورد نظر باشیم ← در این حالت باز هم اجتماع در متعلق واحد صدق می کند

ج- اگر دو احتمال مذکور را مردود دانسته و حصه مورد نظر را مصداق معنای جامع- یعنی واجب- بدانیم. ← اجتماع امر و نهی در متعلق واحد صدق نمی کند

فرض دوم: هر کدام از وجوب و حرمت به عنوانی جداگانه تعلق گرفته اند و هر دو عنوان قابل انطباق بر فعل هستند.

ادله جواز اجتماع:

← الف- احکام به عناوین تعلق می گیرند و مستقیماً منطبق بر شیء خارجی (یعنی: معنون یا همان فعل مکلف) نمی شوند.

اشکال: درست است که احکام تعلق می گیرند اما نه «بما هی مفاهیم مستقله» بلکه به این جهت که آینه برای خارج هستند.

← ب- تعدد عنوان کاشف از تعدد معنون می باشد. پس صلوة و غضب، همان گونه که تغایر مفهومی دارند، گویا مصداقاً نیز با یکدیگر مغایرند.

اشکال: اینگونه نیست که همواره تعدد عنوان مقارن با تعدد معنون باشد. بلکه گاهی عناوین متعدد از شیء واحد انتزاع می شوند.

ثمره بحث: اگر قائل به جواز اجتماع شویم، می توانیم اطلاق هر دو دلیل را اخذ نموده [و فعل را متصف به هر دو حکم بدانیم]. اما بنا بر امتناع، دلیلین متعارض می باشند و لازم است که- باتوجه به قواعد کلی باب تعارض- تنها یکی از آنها را مقدم داشته و متعلق به فعل بدانیم.

الوجوب الغیری لمقدمات الواجب

شکی نیست که عقل- در مقام امتثال- فراهم آوردن مقدمات واجب را لازم می داند. اما در اینجا بحث در این است که آیا این مقدمات- به تبع وجوب واجب- وجوب شرعی نیز پیدا می کنند یا خیر؟

اقوال:

الف- اراده و ایجاب شیء مستلزم اراده و ایجاب مقدمه آن می باشد

ب- اراده و ایجاب شیء مستلزم اراده و ایجاب مقدمات آن نیست

ج- اراده و ایجاب شیء مستلزم اراده مقدمات آن هست اما مستلزم ایجاب آن نیست.

همه قائلین به ملازمه، اذعان دارند که:

اولاً: از آنجا که وجوب غیری معلول وجوب نفسی می باشد، حدوث آن پیش از تحقق وجوب نفسی محال است

ثانیاً: مقدمات وجوب، متصف به وجوب غیری نمی شوند. [زیرا پیش از تحقق مقدمات وجوب، حکمی وجود ندارد تا به تبع آن مقدمات مذکور متصف به وجوب غیری شوند]

ثالثاً: عدم اتیان واجب غیری، عقاب مستقل ندارد.

رابعاً: این نوع از واجب دائماً - در مقام امتثال- مقصود به تبع بوده و مکلف آن را مستقلاً قصد نمی نماید. پس اگر امر به ذی المقدمه فرد را مبعوث ننماید، امر به مقدمه نیز نسبت به وی محرکیت نخواهد داشت.

نکته: برخی از اصولیون معتقدند که تنها مقدمه موصله، متصف به وجوب غیری می شود. اما در مقابل، دیگران وجوب غیری را متعلق به یک معنای جامع می دانند که شامل مقدمه غیر موصله نیز می شود.

نظریه مرحوم مصنف در رابطه با وجود ملازمه: حق آن است که در مرحله اراده، وجدان شهادت می دهد که میان اراده ذی المقدمه و اراده مقدمه، ملازمه وجود دارد. اما در مقام جعل و ایجاب، وجود ملازمه معنا ندارد. زیرا جعل یک فعل اختیاری- برای شارع- بوده و ترشح قهری آن از چیز دیگر معقول نیست.

ثمره بحث: در ابتدا به نظر می رسد که بحث حاضر دارای ثمره نباشد. زیرا از یک طرف وجوب غیری فاقد محرکیت و مجازات بوده و از طرف دیگر جعل وجوب نفسی، خود برای تحریک مکلف جهت توفیر مقدمات، کفایت می کند.

اما با دقت بیشتر معلوم می شود که در برخی موارد، این بحث مثمر ثمر خواهد بود. مثلاً: اگر انجام یک واجب- مانند: انقاذ غریق- متوقف بر مقدمه ای حرام- مانند: تصرف در ملک غیر- باشد، اگر مکلف اقدام به ارتکاب مقدمه نموده لکن موفق به امتثال واجب نشود، بنا بر قول به ملازمه- وبا اضافه نمودن قول به وجوب مطلق مقدمه، اعم از موصله و غیر موصله- فعل مکلف متصف به وجوب خواهد بود و با توجه به امتناع اجتماع ضدین، دیگر مشمول حرمت نخواهد بود.

اقتضاء وجوب الشيء لحرمة ضده

اقسام ضد:

الف- ضد عام: نقیض شیء [مطلق ان لا یفعل]

ب- ضد خاص: یک فعل وجودی است که انجام آن با امتثال واجب، قابل جمع نیست.

[ضد عام]

در میان اصولیون معروف است که امر به شیء مقتضی نهی از ترک آن (یعنی: ضد عام) می باشد. اما در رابطه با حقیقت این اقتضاء، اختلاف شده است:

الف- امر به شیء عین نهی از ترک آن می باشد.

ب- مدلول طلب دو چیز است: طلب آن شیء و منع از ترک آن

ج- میان طلب شیء و حرمت ترک آن ملازمه وجود دارد.

[ضد خاص]

بر خلاف ضد عام، در ضد خاص اختلاف شده است؛ که آیا امر به شیء مقتضی نهی از ضد خاص آن هست یا خیر. مانند: امر به صلوة و امر به ازاله نجاست از مسجد.

دلیل وجود ملازمه: ترک هر کدام از ضدین، مقدمه ضد دیگر است. لذا متصف به وجوب غیری می شود. و هر گاه چیزی واجب باشد- بنا بر حرمت ضد عام- نقیض آن حرام خواهد بود. پس ارتکاب ضد خاص حرام است.

اشکال: ترک هیچکدام از ضدین مقدمه وقوع دیگری نیست. زیرا آن چیزی مقدمه شیء دیگر محسوب می شود که علت یا جزء العله برای آن باشد. این در حالی است که در ما نحن فیه، این اختیار مکلف است که یکی از ضدین را موجود و دیگری را متروک قرار می دهد. نکته قابل توجه در اینجا این است که علت انکار مقدمیت ضدین نسبت به یکدیگر، لزوم دور است. به این معنا که اگر ترک صلوة علت برای ازاله و ترک ازاله علت برای صلوة باشد، اتیان صلوة نقیض علت ازاله خواهد بود و نقیض علت نقیض معلول به شمار می رود. پس در نتیجه اتیان صلوة

علت برای ترک ازاله خواهد بود. پس بنا بر این فرض هر کدام از ضدین معلول ترک دیگری و برای ترک خود خواهند بود.

جواب: همه قبول دارند که «عدم المانع» از اجزاء علت به شمار می روند و ضدین نیز هر کدام مانع از اتیان دیگری هستند. پس ترک ضد خاص مقدمه ضد دیگر است.

اشکال بر جواب: مانع خود دو قسم دارد:

قسم اول؛ مانعی است که می تواند با مقتضی ممنوع جمع شود. مانند: رطوبت که مانع از احتراق کاغذ است.

قسم دوم؛ مانعی است که قابلیت فوق را ندارد. مانند: ازاله که با مقتضی صلوة (یعنی: اراده نماز) قابل جمع نیست.

حال می گوئیم: آن مانعی که عدم آن از اجزاء مقدمه به شمار می رود، تنها مانع قسم اول است.

ثمره بحث: بنا بر فرض وجوب ازاله، اگر مکلف مشغول نماز شود، بنا بر قول به ملازمه- این نماز حرام بوده و- بنا بر امتناع اجتماع امر و نهی- نمی تواند از مصادیق واجب به شمار رود. اما بنا بر قول به عدم ملازمه، این فرد از صلوة نیز می تواند- به نحو ترتب- از مصادیق واجب به شمار رود. البته در این حالت، فرد نسبت به وجوب ازاله، عاصی خواهد بود.

اقتضاء الحرمة للبطلان

معنای بطلان:

الف- در عبادات: مجزی نبودن عمل و لزوم اعاده یا قضا.

ب- در معاملات: غیر موثر بودن عمل و عدم تحصیل مضمون معامله.

[ملازمه میان حرمت و بطلان عبادت]

ادله وجود ملازمه:

← الف- تحریم عبادت به معنای عدم شمول امر نسبت به آن می باشد. چرا که اجتماع امر و نهی در شیء واحد محال است. لذا بدیهی است که اتیان این فرد از عبادت، امر به آن را ساقط نمی کند.

اشکال: درست است که نسبت به این فرد از عبادت امر وجود ندارد، اما همین اندازه که انجام عمل موجب تحصیل ملاک امر شود، برای سقوط آن کافی است.

جواب: با فرض عدم شمول امر نسبت به عبادت منهی، وجود ملاک در آن معنا نخواهد داشت. [زیرا در این حالت ملاک نیز- به تبع سقوط امر- ساقط خواهد شد]

نکته: مرحوم مصنف معتقدند که این دلیل در امور توصلی نیز جاری است و در آنها نیز - در صورت تعلق نهی- شمول امر معنا نخواهد داشت. [لذا- مثلاً- اگر مرد از مال حرام نفقه همسر را بدهد، امر به وجوب نفقه ساقط نخواهد شد]

← ب- از آنجا که حرمت نشانگر میغوضیت عمل در نزد مولا می باشد، دیگر عبادت منهی صلاحیت تقرب را ندارد.

نکته: این دلیل- بر خلاف دلیل اول- اختصاص به تعبدیات دارد.

[ملازمه میان حرمت و بطلان در معاملات]

نهی در معامله دو حالت دارد:

- الف- گاهی مقصود از نهی، تحریم سبب (یعنی: ایجاب و قبول) می باشد ← تحریم مستلزم بطلان نمی شود. زیرا عقل، در ترتب اثر در این موارد، محذوری نمی بیند.
- ب- گاهی مقصود از نهی، تحریم مسبب (یعنی: اثر معامله مانند: ملکیت) می باشد ← در این فرض، دو قول وجود دارد: برخی معتقدند که در این حالت، نه تنها تحریم، مستلزم بطلان نیست بلکه نشان دهنده صحت است. زیرا از طرفی تا فعلی برای مکلف مقدور نباشد، حرمت به آن تعلق نمی گیرد و از طرف دیگر مقدور بودن مسبب کاشف از نافذ بودن سبب [و به عبارت دیگر کاشف از ترتب اثر، می باشد]

نکته: در بسیاری از موارد، علت وارد شدن نهی- در عبادت یا معامله- ابراز حرمت نیست. بلکه نهی آمده است تا مکلف را هدایت کند به سمت مانعیت یا شرط بودن نقیض نهی. مانند: «لا تصل فیما لا یوکل لحمه» که دلالت بر مانعیت دارد و «لا تبع بدون کیل» که دلالت بر شرطیت دارد. باید دانست که در این موارد، بدون شک نهی دلالت بر بطلان خواهد داشت اما این دلالت مربوط به بحث حاضر (یعنی اقتضاء الحرمة للبطلان) نمی شود.

مسقطات الحکم

حکم به وجوب به واسطه چند چیز ساقط می شود:

- الف- [امتنال واجب و به عبارت دیگر] اتیان متعلق آن
- ب- عصیان حکم
- ج- اتیان فعلی که شارع آن را مسقط حکم قرار داده است. مانند: سفر نسبت به روزه
- د- امتثال امر اضطراری

حالات امر اضطراری:

- الف- اگر امر اضطراری مختص کسانی باشد که در تمام وقت، عاجز باشند ← در این حالت، اگر مکلف در اول وقت امر اضطراری را امتثال نموده و در داخل وقت قدرت حاصل شود، اعاده لازم است. زیرا اطلاق امر واقعی اولی، کما کان موجود بوده و نیاز به امتثال دارد.
- ب- اگر امر اضطراری شامل هر کسی باشد که هنگام اراده فعل، معذور است ← در این حالت - حتی در صورت حصول قدرت در داخل وقت- اعاده لازم نیست. زیرا مودای امر اضطراری در اینجا نوعی تخییر می باشد. حال بر فرض عدم لزوم اعاده این تخییر میان نماز ایستاده در آخر وقت و نماز نشسته در اول وقت خواهد بود. اما بنا بر قول به لزوم اعاده، تخییر مذکور میان نماز ایستاده در آخر وقت و جمع میان هر دو می باشد. و از آنجا که تصویر دوم، تخییر میان اقل و اکثر است بطلان آن بدیهی است.

امکان النسخ و تصویره

اقسام نسخ:

- الف- نسخ حقیقی: نسخ حکم، به معنای عدول از حکم. (که غالباً ناشی از کشف خطا می باشد)
- ب- نسخ مجازی: نسخ حکم، به علت به پایان رسیدن زمان در نظر گرفته شده برای آن.

نکته: در مرحله مبادی حکم، نسخ حقیقی نسبت به شارع ممکن نیست. اما در مرحله جعل شارع می تواند به علت وجود برخی مصالح، حکم را - در ظاهر- به صورت مطلق ابراز نماید هر چند- در واقع- آنرا مقید به زمانی خاص نموده باشد.

الملازمه بين الحسن و القبح و الامر و النهی

مقدمه: حسن و قبح دو امر واقعی هستند که عقل آن دو را درک می نماید و مرجع آن در شایسته بودن [عقلی] فعل یا ترک می باشد. البته باید توجه داشت که عقل در اینجا تنها نقش کاشف را داشته و در تحقق حسن و قبح دخالتی ندارد.

قائلین به ملازمه، خود دو دسته اند:

دسته اول: کسانی که معتقدند به وجود ملازمه میان مطلق حسن و قبح و امر و نهی، هستند. دسته دوم: کسانی هستند که ملازمه را تنها در مواردی قبول دارند که حسن و قبح مستقل از حکم شرعی باشند. مانند: حسن صدق و قبح کذب. نه اینکه در مرحله امتثال- و مربوط به حسن امتثال و قبح عصیان احکام- باشند. مانند: قبح خوردن گوشت خرگوش- که پس از تحریم آن از سوی شارع شکل می گیرد-.

الاستقراء و القیاس

مقدمه: گاهی اوقات فقیه، ملاک در حکم را حدس زده و آنرا به تمامی موارد مشابه تعمیم می دهد.

راههای حدس ملاک:

الف- استقراء: گاهی فقیه عده زیادی از احکام را بررسی نموده و متوجه می شود که تمام آنها یک نقطه اشتراک دارند. لذا حدس می زند که آن نقطه مشترک ملاک در حکم باشد. پس در هر مورد دیگر نیز که نقطه مذکور وجود داشته باشد، حکم را اثبات می نماید.

ب- قیاس: پس از آنکه فقیه تمامی عناصر و صفات دخیل در حکم را بررسی میکند ممکن است به این نتیجه برسد که یکی از آنها ملاک حکم هستند. لذا در هر جایی که ملاک مذکور ثابت شود، حکم را اثبات می نماید.

نکته: قیاس همواره مفید ظن بوده و حجیت ندارد. اما استقراء، اگر تام باشد مفید قطع بوده و حجیت است.

حجیة الدلیل العقلی

در رابطه با حجیت دلیل عقلی [قطعاً] دو قول وجود دارد:

الف- [اصولیون]: این ادله حجیت می باشند. چرا که قطع طرقی مطلقاً حجیت بوده و مستند آن اهمیتی ندارد

ب- [اخباریون]: این ادله حجیت نیستند. زیرا شارع در موضوع احکام شرعی، «عدم علم به جعل حکم بوسیله دلیل عقلی» را اخذ نموده است.

اشکال اول: معقول نیست که به کسی که علم به حکم دارد بگوییم که حکم شرعی وجود ندارد.

جواب: آنچه معقول نیست نفی حکم شرعی است اما ما در صدد نفی جعل هستیم نه حکم شرعی (یا همان مجعول)

اشکال دوم: اخذ قید مذکور، در ادله شرعی نیاز به اثبات دارد اما دلیلی بر اثبات آن نیست.

نکته: از آنجا که دلیل عقلی ظنی [- مانند: قیاس-] مفید اطمینان نیست، ما دام که دلیلی بر حجیت آن اقامه نشود، حجیت نخواهد بود. اما با رجوع به ادله خواهیم دید که نه تنها دلیلی بر حجیت آن وجود ندارد بلکه ادله فراوانی هستند که استناد به این ادله را رد می نمایند.

پایان بحث از دلیل عقلی

الاصول العملية [الادلة غير المحرزة]

القاعدة العملية في حالة الشك

مقدمه: هر گاه فقيه - جهت استنباط حکم شرعی- دلیل محرزی پیدا نکند، باید به ادله غیر محرز رجوع نموده و وظیفه خویش را در قبال آن حکم مشکوک به دست آورد. [باید دانست که در این مقام، یک قاعده عملیه اولیه و یک قاعده عملیه ثانویه وجود دارد. لذا لازم است که در اینجا- به ترتیب- مقتضای هر کدام از این دو قاعده را بررسی نماییم]

قاعده عملیه اولیه

در رابطه با قاعده عملیه اولیه، دو مسلک وجود دارد:

الف- مسلک قبح عقاب بلا بیان: مشهور اصولیون معتقدند که تا آن زمان که بیان روشنی از جانب شارع- مبنی بر ثبوت تکلیف- نرسیده است، عقاب نمودن عبد در مقابل آن، قبیح می باشد. بنا بر این، دایره حق الطاعه مولا تنها شامل تکالیف مقطوع می شود.

ب- مسلک حق الطاعة: بنا بر این مسلک، حق الطاعه مولا شامل هر تکلیفی که مقطوع العدم نباشد، می شود. مگر آنکه ترخیصی از جانب مولا رسیده و ترک تحفظ در مقابل آن را جایز بشمارد.

نکته: بنا بر مسلک حق الطاعه، قاعده اولیه، اشتغال و بنا بر مسلک قبح عقاب، قاعده اولیه، برائت خواهد بود.

دلایل مرحوم نائینی بر اثبات قاعده قبح عقاب بلا بیان:

الف- این وجود علمی تکلیف است که محرکیت دارد نه وجود واقعی آن. و عقاب نمودن مکلف بر عدم تحرک در _ در آنجا که مقتضی تحرک وجود ندارد- قبیح است. اشکال: آنچه - در حقیقت- محرک عبد به شمار می رود، خروج از عهده حق الطاعه می باشد و امتثال تکلیف، مستقلاً مورد نظر نیست. لذا - بنا بر قاعده حق الطاعه- در موارد عدم علم نیز مقتضی تحرک، وجود دارد.

ب- استشهاد به اعراف عقلائیه. به این بیان که: عقلاء عقوبت نمودن مأمور را در آنجا که تکلیف واصل نشده است، قبیح می دانند.

اشکال: قیاس نمودن شارع با موالی عرفیه، صحیح نیست زیرا - از آنجا که حق الطاعه برای موالی عرفیه، مجعول عقلاء یا مولای اعلی، می باشد،- سعه و ضیق حق الطاعه نسبت این موالی، تابع نظر جاعل است. اما حق الطاعه برای شارع تکوینی و ذاتی بوده و تابع نظر عقلاء نیست.

نکته: با توجه به اشکالاتی که به مسلک اول وارد شد، حق آن است که قاعده عملیه اولیه در موارد شک، اشتغال می باشد. مگر آنکه ترخیصی از جانب شارع وارد شده و مکلف را نسبت به ترک تحفظ، تأمین دهد.

قاعده عملیه ثانویه

قاعده عملیه ثانویه - در حالت شک- برائت شرعیه، می باشد. مفاد این قاعده، اذن در ترک تحفظ است و از آنجا که قاعده حق الطاعه مقید به عدم ثبوت ترخیص می باشد، با آمدن برائت شرعی، موضوع حق الطاعه از بین می رود.

ادله برائت شرعیه:

اول: استدلال به آیات:

الف- آیه شریفه: «لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَا آتَاهَا»²¹

تقریب استدلال: هر چند با توجه به مورد آیه، قدر متیقن از «ما» موصوله، معنای «مال» می باشد. اما آیه اطلاق داشته و معانی دیگری مانند: فعل، تکلیف و معنای جامع میان همه معانی، را در بر می گیرد. پس در مورد محل بحث (یعنی: تکلیف) معنای آیه چنین می شود که: پروردگار متعال انسان را مکلف به تکلیفی نمی کند مگر آنکه آن تکلیف را به او رسانده باشد.

اشکال شیخ اعظم (ره): اراده نمودن معنایی که جامع معنای مال و تکلیف باشد، ممکن نیست. زیرا از طرفی اسم موصول موجود در آیه- از آن جهت که مشتمل بر معنای تکلیف است- باید مفعول مطلق باشد و - از آن جهت که مشتمل بر معنای مال است- باید مفعول به واقع شود. از طرف دیگر نسبت میان فعل [یعنی: لایکلف...] و مفعول مطلق، نسبت میان حدث با شکلی از اشکال آن و نسبت میان فعل و مفعول به، نسبت میان متغایرین است. لذا لازمه اجتماع این دو لحاظ این است که از هیئت ربط میان فعل و مفعولش، هر دو معنا (یعنی: هر دو نوع نسبت)، اراده شده باشد. و معلوم است که استعمال لفظ در اکثر من معنی، ممکن نیست.

ب- آیه شریفه: «مَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا»²²

تقریب استدلال: ارسال رسل- در آیه- موضوعیت نداشته و تنها مثالی برای عدم البیان می باشد. بنابراین می توان گفت معنای آیه چنین است: «لا عقاب بلا بیان». اشکال: نهایت چیزی که آیه شریفه، ثابت می نماید، عدم عقاب در صورت عدم صدور بیان است و آیه در مقام بیان حالتی که بیان صادر شده و به مکلف نرسیده، نمی باشد. این در حالی است که ما در صدد اثبات معذر بودن مکلف- حتی در حالت مذکور - می باشیم.

ج- آیه شریفه: «قُلْ لَا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلَّا أَنْ يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَسْفُوحًا أَوْ لَحْمَ خِنْزِيرٍ فَإِنَّهُ رِجْسٌ أَوْ فِسْقًا أُهْلًا لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ فَمَنْ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَ لَا عَادٍ فَإِنَّ رَبَّكَ غَفُورٌ رَحِيمٌ»²³

²¹ طلاق: 7

²² اسراء: 15

²³ انعام: 145

تقریب استدلال: بنا بر مفاد این آیه، نیافتن حکم برای استدلال بر عدم آن کفایت می کند. اشکال: عدم الوجدان نبی همواره مساوق با عدم الوجود است. اما ممکن است عدم الوجدان مکلف در اثر از بین رفتن ادله باشد. لذا این دو باهم قابل قیاس نیستند.

د- آیه شریفه: «وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضِلَّ قَوْمًا بَعْدَ إِذْ هَدَاهُمْ حَتَّى يُبَيِّنَ لَهُمْ مَا يَتَّقُونَ إِنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ»²⁴

تقریب استدلال: در اینجا اضلال- که یا به معنای حتمی شدن گمراهی است و یا به معنای نوعی عقاب - متوقف بر بیان شمرده شده است. و از آنجا که «بیان» به «لهم» اضافه شده است، ظهور در وصول دارد. پس - بنا بر مفاد این آیه- بدون وصول بیان، عقابی در میان نخواهد بود.

دوم: استدلال به روایات

الف- قول الصادق (ع): «كُلُّ شَيْءٍ مُّطْلَقٌ حَتَّى يَرِدَ فِيهِ نَهْيٌ»²⁵

تقریب استدلال: از طرفی اطلاق مناسب با سعه و تأمین است و از طرف دیگر، در رابطه با شاک می توان گفت که نهی برای او نرسیده است. لذا این فرد نسبت به تکلیف مشکوک در امان خواهد بود.

اشکال: در اینجا "ورود" به عنوان غایت برای اطلاق ذکر شده است و این لفظ به دو معنا استعمال می شود: "صدور" و "وصول". و از آنجا که تعیین هیچکدام از این دو معنا، دلیل ندارد، نمی توان به روایت استدلال نمود.

جواب: در معنای ورود، همواره نوعی معنای حضور و وصول وجود دارد. اشکال بر جواب: بر فرض اینکه معنای وصول همواره در «ورود» وجود داشته باشد، اما ممکن است که مقصود، وصول نهی به منهی باشد نه وصول نهی به مکلف. و با توجه به فقره «یرد فیه نهی»، احتمال اول متعین می گردد.

²⁴توبه: 115

²⁵وسائل لشیعه: 6/289

ب- حدیث رفع: [قال رسول الله (ص)] «رُفِعَ عَنْ أُمَّتِي تِسْعَةٌ أَسْئَاءَ الْخَطَا وَ النَّسْيَانُ وَ مَا أَكْرَهُوا عَلَيْهِ وَ مَا لَا يَعْلَمُونَ وَ مَا لَا يُطِيقُونَ وَ مَا اضْطُرُّوا إِلَيْهِ وَ الْحَسَدُ وَ الطَّيْرَةُ وَ النَّفْكَرُ فِي الْوَسْوَسةِ فِي الْخَلْوَةِ مَا لَمْ يَنْطِقُوا بِشَفَاةٍ»

استدلال به این آیه در دو مرحله مورد بررسی قرار می گیرد:

مرحله اول [معنای رفع]: در رابطه با رفع، ابتداءً دو احتمال وجود دارد:

- | | |
|--|---|
| <p>الف- اینکه رفع واقعی بوده و روایت در صدد تقیید اطلاق ادله احکام واقعی الزامی، به قید «علم» باشد.</p> <p>ب- اینکه رفع، ظاهری بوده و تنها در صدد نفی وجوب احتیاط- در حالات شک- باشد.</p> | } |
| <p>هر چند ابتداءً هر دو احتمال ممکن بوده و بر اساس هر دو، می توان برائت را اثبات نمود، اما احتمال اول به جهت استلزام تقیید حکم به علم مردود می باشد.</p> <p>اشکال: پیش از این، در بحث «أخذ العلم بالحکم فی موضوع الحکم»، گفته شد که أخذ «علم به جعل» در موضوع مجعول (یعنی: حکم) ممکن است.</p> <p>جواب: لازمه این احتمال آن است که متعلق علم، جعل و متعلق رفع، مجعول باشد و این تعدد، خلاف ظاهر روایت است.</p> | |

مرحله دوم [موضوع رفع]:

مقدمه: شک در تکلیف، دو گونه است:

- | | |
|---|---|
| <p>الف- به نحو شبهه موضوعیه. مانند: مایع مردد بین خمر و سرکه</p> <p>ب- به نحو شبهه حکمیه. مانند: شک در حرمت خوردن گوشت خرگوش.</p> | } |
|---|---|

با توجه به تقسیم فوق، باید گفت که در رابطه با موضوع رفع، سه احتمال وجود دارد:

احتمال اول: رفع، اختصاص به شبهه موضوعیه دارد. زیرا از آنجا که بقیه متعلقها- در فقرات دیگر- موضوع خارجی هستند، وحدت سیاق ایجاب می کند که در اینجا نیز متعلق رفع، موضوع خارجی باشد.

اشکال: مقتضای وحدت سیاق تنها این است که مدلول لفظ مورد تکرار (یعنی: ما) واحد باشد. و در اینجا نیز مدلول استعمالی «ما» یک معنای مبهم کلی [مانند: الشیء] می باشد و مدلول جدی آن در هر فقره، معنایی مناسب با آن مورد می باشد.

احتمال دوم: رفع اختصاص به شبهه حکمیه دارد. زیرا اگر مقصود از «ما» موضوع خارجی باشد، تعلق شک به آن، حقیقی نخواهد بود. [زیرا- مثلا- در مایع مشکوک الخمریة، شک در ذات مایع رخ نداده بلکه در خمریت آن واقع شده است].
اشکال اول: می توان ما به ازاء اسم موصول را - به عنوان مثال- نفس خمر قرار داد. نه «المائع المشکوک کونه خمر». و معلوم است که اسناد عدم العلم به «الخمر»، حقیقی خواهد بود.

اشکال دوم: بر فرض که لازم باشد که ما به ازاء اسم موصول را «التکلیف» بدانیم، باز هم اسم موصول عمومیت داشته و موضوع را در بر می گیرد. زیرا در شبهه موضوعیه نیز وجود حکم - که به معنای تکلیف مجعول می باشد- مشکوک است.

احتمال سوم: رفع، عمومیت داشته و شامل هر دو نوع از شبهه می باشد.

نکته: بر اساس این احتمال، لازم است که «ما» دارای یک معنای جامع باشد که قابلیت انطباق بر هر کدام از تکلیف و موضوع را داشته باشد. لذا در رابطه با کیفیت این معنای جامع دو فرضیه ارائه شده است:

فرضیه اول: مراد از اسم موصول مذکور، «الشیء» می باشد.

اشکال: چنانکه پیش از این نیز اشاره شد، اسناد رفع به تکلیف حقیقی، و اسناد آن به موضوع، مجازی می باشد. و یک لفظ نمی تواند در- استعمال واحد- دلالت بر هر دو معنا، داشته باشد.

جواب: از آنجا که رفع در تکلیف، ظاهری می باشد، اسناد رفع به آن نیز، مجازی است.

فرضیه دوم: مراد از «ما»، «تکلیف مجعول» می باشد. چرا که در هر دو نوع از شبهه، تکلیف مجعول مورد شک واقع می شود.

نتیجه بحث: با توجه به اینکه ثابت شد که وجود معنای جامع میان «تکلیف» و «موضوع خارجی» ممکن است، می توان با استعانت از اطلاق حدیث، احتمال سوم را برگزید. و با این تفصیل، دلالت حیث بر برائت شرعیه، تمام خواهد بود.

ج- روایت زکریا بن آدم از امام صادق (ع): «مَا حَجَبَ اللَّهُ عِلْمَهُ عَنِ الْعِبَادِ فَهُوَ مَوْضُوعٌ عَنْهُمْ»²⁶

تقریب استدلال: از آنجا که «وضع» در اینجا به معنای «رفع» می باشد، پس استدلال به این روایت دقیقاً مانند استدلال به حدیث رفع می باشد. اشکال اول: در این روایت «حجب» به پروردگار نسبت داده شده است. در نتیجه روایت، تنها نافی احکامی است که خداوند متعال آنها را مخفی نموده - و اساساً تشریح ننموده- است. حال آنکه مادر صدد نفی مطلق احکام مشکوک هستیم حتی آن احکامی که به خاطر علل اتفاقیه واصل نشده اند.

جواب: اگر «حجب» نسبت داده شده بود به پروردگار- بما هو شارع و حاکم- اشکال وارد بود اما حقیقت آن است که در اینجا خداوند، بما هو رب العالمین و بیده الامر من قبل و منبعد، در نظر گرفته شده است. [لذا - بنا بر این نوع از لحاظ- حتی حجب ناشی از امور اتفاقیه نیز قابل استناد به خداوند خواهد بود]

اشکال دوم: موضوع قضیه، در روایت، «ما حُجِبَ عَنِ الْعِبَادِ» است و شامل تکالیفی که نزد برخی معلوم و نزد دیگران نامعلوم است، نمی شود. جواب: در این روایت، عموم مذکور به نحو استغراقی بوده و در نتیجه حکم نسبت به افراد، انحلال پیدا می کند. بنابراین معنای روایت- در واقع- چنین است: «کل ما حجب عن عبد فهو موضوع عنه».

د- روایت عبدالله بن سنان از امام صادق (ع): «كُلُّ شَيْءٍ فِيهِ حَلَالٌ وَ حَرَامٌ فَهُوَ لَكَ حَلَالٌ [أَبْدًا] حَتَّى تَعْرِفَ الْحَرَامَ مِنْهُ بِعَيْنِهِ فَتَدَعَهُ»²⁷

تقریب استدلال: در این روایت، «حلیت»- با فرض وجود حلال و حرام واقعی- جعل شده است. از طرفی «تمییز حرام» غایت برای حلیت قرار داده شده است که نشان دهنده ظاهری بودن حکم به «حلیت» می باشد. نکته: برخی از محققین معتقدند که روایت اختصاص به شبهات موضوعیه دارد. دلیل:

²⁶ وسائل الشیعة: 163 / 27
²⁷ وسائل الشیعة: 87 / 17

الف- ظاهر فقره «كُلُّ شَيْءٍ فِيهِ حَلَالٌ وَ حَرَامٌ» این است که در اینجا طبیعتی وجود دارد که افراد آن تقسیم می شوند به محله و محرمه و همین انقسام، منشأ شک در حرمت، می باشد. بدیهی است که چنین تصویری تنها نسبت به شبهات موضوعیه وجود دارد. چرا که منشأ شک در شبهه حکمیه، تنوع افراد طبیعت نیست. بلکه منشأ شک در آن عدم نص شرعی [یا اجمال آن و یا تعارض نص مذکور با نصوص دیگر] می باشد.

ب- اگر مفاد حدیث را حمل بر شبهه حکمیه نماییم، کلمه «بعینه» بی فایده و صرفاً جهت رساندن تأکید خواهد بود. چرا که علم به حرام- در شبهه حکمیه- مساوق با «علم به حرام بعینه» خواهد بود. اما بنا بر حمل روایت بر شبهه موضوعیه، کلمه مذکور مفید فایده خواهد بود. زیرا قید «بعینه» در این حالت بیانگر این نکته خواهد بود که غایت [یعنی: حتی تعلم...] منحصر در علم تفصیلی است. [و علم اجمالی به وجود فرد یا افراد محرم، ضرری به حلیت ظاهری، نمی رساند].

سوم: استدلال به عموم دلیل استصحاب

به دو گونه می توان - جهت اثبات برائت- به ادله استصحاب استدلال نمود:

الف- با توجه به این نکته که نزول احکام شرعی به تدریج رخ داده است، می توان گفت که در ابتدای بعثت، قطعاً حکم مورد نظر جعل نشده است. حال می توانیم عدم صدور مذکور را تا زمانهای بعد، استصحاب نماییم.

ب- مکلف می تواند عدم ثبوت حکم - قبل از بلوغ- را تا زمان پس از بلوغ برای خود، استصحاب نماید.

اشکال مرحوم نائینی بر هر دو تصویر: استصحاب عدم حدوث چیزی که شک در حدوث آن داریم، وقتی صحیح است که اثری که بوسیله استصحاب به دست می آید، در گرو [اثبات] عدم حدوث باشد [و بدون آن ثابت نشود]. مانند: استصحاب عدم نجاست آب، که اثر مطلوب از آن (یعنی: صحت وضو با آب مذکور)، در گرو جریان استصحاب است. اما اگر جهت تحصیل اثر مطلوب، صرف عدم علم به حدوث، کافی باشد دیگر استصحاب جاری نمی شود. و استصحاب عدم تکلیف، از همین قبیل است. زیرا اثر مطلوب (یعنی: نفی استحقاق عقاب) - در اثر حکم عقل به قبح عقاب بلا بیان- خود به خود، حاصل است و نیازی به اثبات شرعی آن بوسیله استصحاب نیست.

جواب اول: آنچه گفته شد مبنی بود بر مسلک قبح عقاب بلا بیان. اما بنا بر مسلک مختار- یعنی مسلک حق الطاعه- اثر مطلوب، حاصل نیست.

جواب دوم: بنا بر پذیرش مسلک قبح عقاب، باز هم جریان استصحاب مستلزم تحصیل حاصل نیست. زیرا بدیهی است که قبح عقاب در جایی که اذن [در ترخیص] از جانب مولا رسیده است، شدیدتر است از جایی که مستند مکلف صرف عدم البیان باشد. لذا می توان گفت: که استصحاب برای اثبات درجه بالاتری از قبح عقاب و معذرت، جاری می شود.

دو اشکال اساسی بر [تمام] ادله برائت:

اشکال اول: این ادله تنها شامل شک بدوی شده و شکهای مقترن با علم اجمالی را در بر نمی گیرد. این در حالی است که فقیه با ملاحظه تمامی موارد شک، علم اجمالی حاصل می کند به وجود تعداد قابل توجهی از تکالیف واقعی که در میان این شبهات وجود دارند. جواب: هنگامی که فقیه وارد مرحله استنباط احکام می شود، علم اجمالی او منحل می شود به علم تفصیلی به تعداد قابل توجهی از تکالیف منکشفه و شک بدوی نسبت به موارد باقی مانده.

اشکال دوم: روایاتی وجود دارند که با ادله برائت تعارض دارند. نسبت این روایات با ادله برائت دو گونه است:

الف- موضوع برخی از ادله برائت، چنین است: «عدم بیان دلیلی که کاشف از حکم واقعی باشد یا بیانگر لزوم احتیاط» مانند: آیه شریفه «وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا»²⁸ که در آن، ارسال رسل کنایه از عدم ورود مطلق بیان است. (یعنی: بیان حکم واقعی یا بیان لزوم احتیاط) ← در این موارد، روایات احتیاط، موضوع دلیل برائت را از بین می برند.

ب- گاهی موضوع دلیل برائت، «عدم بیان حکم واقعی» می باشد. مانند: حدیث رفع و حدیث حجب که مفادشان، نفی ظاهری نسبت به تکلیف واقعی مشکوک است. ← در این حالت، روایات احتیاط، با دلیل برائت متعارض بوده و آن را از حجیت ساقط می نماید.

برخی از روایات احتیاط

اول- روایتی مرسل از امام صادق (ع)²⁹: «مَنْ اتَّقَى الشُّبُهَاتِ فَقَدْ اسْتَبْرَأَ لِدِينِهِ»³⁰

اشکال: روایت تنها دلالت بر حسن احتیاط داشته و الزامی بودن آن را نمی رساند.

دوم- فرمایش امیرالمومنین (ع) به کمیل بن زیاد (ره): «يَا كَمَيْلُ أَخُوكَ دِينُكَ فَاحْتَطِّ لِدِينِكَ بِمَا شِئْتَ»³¹

اشکال: در این روایت، امر به احتیاط مقید شده است به «ما شئت» و این تقييد، امر را از ظهور در وجوب ساقط می نماید.

سوم- امام صادق (ع): «أَوْرَعُ النَّاسِ مَنْ وَقَفَ عِنْدَ الشُّبُهَةِ...»³²

اشکال: دلیلی بر وجوب اورعیة وجود ندارد.

چهارم- هنگامی که حمزة بن طیار بخشی از خطبه های امام باقر (ع) را در محضر امام صادق (ع) مطرح می نمود، وقتی به موضع خاصی از خطبه رسید، حضرت به او فرمودند: «كُفَّ وَ اسْكُتْ ثُمَّ قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع لَا يَسْعُكُمْ فِيمَا يَنْزِلُ بِكُمْ مِمَّا لَا تَعْلَمُونَ إِلَّا الْكُفُّ عَنْهُ وَ التَّنَبُّتُ وَ الرَّدُّ إِلَى أَيْمَةِ الْهُدَى حَتَّى يَحْمِلُوكُمْ فِيهِ عَلَى الْقَصْدِ وَ يَجْلُوا عَنْكُمْ فِيهِ الْعَمَى وَ يُعْرِفُوكُمْ فِيهِ الْحَقَّ قَالَ اللَّهُ تَعَالَى فَسْئَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ»³³

اشکال: روایت ناظر به دست ننگه داشتن پیش از رجوع به ادله می باشد. نه پس رجوع و نیافتن دلیل.

پنجم- روایت ابوسعید زهری از امام باقر (ع): «الْوُقُوفُ عِنْدَ الشُّبُهَةِ خَيْرٌ مِنَ الْإِفْتِحَامِ فِي الْهَلَاكَةِ»³⁴

²⁹ظاهراً مصنف (ره) در اینجا دچار اشتباه شده اند زیرا این روایت نبوی است.

³⁰وَسَائِلُ الشِّيْعَةِ: 173 / 27

³¹بِحَارِ الْأَنْوَارِ: 258 / 2

³²وَسَائِلُ الشِّيْعَةِ: 162 / 27

³³وَسَائِلُ الشِّيْعَةِ: 155 / 27

³⁴وَسَائِلُ الشِّيْعَةِ: 154 / 27

تقریب استدلال: این روایت دلالت دارد بر ملازمه میان هلاکت و فرو رفتن در شبهات. و این به معنای تنجز تکلیف مشکوک و در امان نبودن مکلف در مقابل آن است.

اشکال: از آنجا که معنای لغوی شبهه «مثل» و «محاکی» می باشد، مقصود از آن در روایات، اباطیلی است که صورت حق به خود گرفته است. اما مشهور - از آنجا که شبهه را به معنای شک گرفته اند - در اینجا به قاعده قبح عقاب بلا بیان متوسل شده و می گویند: تنجز و عقاب در جایی است که قبلاً وجوب احتیاط وجود داشته باشد. پس روایت ناظر به شبهه بدویه نیست بلکه مقصود از آن شبهاتی است که دلیل بر تنجز در آنها وجود دارد مانند: [شک قبل از فحص] که علم اجمالی، حاکم به وجوب احتیاط در آن است.

ششم - روایت جمیل [بن صالح] از امام صادق (ع) از پدران ایشان از رسول خدا (ص): «الْأُمُورُ ثَلَاثَةٌ أَمْرٌ تَبَيَّنَ لَكَ رُشْدُهُ فَاتَّبِعْهُ وَ أَمْرٌ تَبَيَّنَ لَكَ غَيْبُهُ فَاجْتَنِبْهُ وَ أَمْرٌ اِخْتَلَفَ فِيهِ فَرُدَّهُ إِلَى اللَّهِ [عَزَّ وَ جَلَّ]»³⁵

تقریب استدلال: شبهه حکمیه از قسم سوم شمرده شده است. بنا بر این مکلف در ارتکاب آن آزاد نبوده و باید آن را به پروردگار رد نماید.

اشکال اول: ممکن است معنای «رد الی الله» رجوع به کتاب و سنت - جهت استنباط احکام - باشد.

اشکال دوم: بر فرض که مقصود از «رد الی الله» لزوم احتیاط باشد، اما شبهه حکمیه ای که در آن به شارع رجوع نموده ایم از این قسم محسوب نمی شود بلکه از قسم اول - یعنی: أَمْرٌ تَبَيَّنَ لَكَ رُشْدُهُ - به شمار می رود.

نتیجه: با توجه به اینکه باقی روایات احتیاط نیز مانند موارد مذکور فاقد دلالت می باشند، ادله برائت بلا معارض بوده و مورد عمل قرار می گیرند. حتی اگر فرض نماییم که این روایات - در دلالت بر احتیاط - تمام بوده و با ادله برائت معارض باشند، باز هم ادله برائت مقدم خواهد بود.

ادله تقدم ادله برائت در فرض تعارض:

اولاً: ادله برائت قرآنی است اما ادله احتیاط از اخبار آحاد است.

ثانیاً: بر خلاف ادله احتیاط، ادله برائت شامل حالات علم اجمالی نمی شود. بنا بر این، دلیل برائت اخص بوده و - با تخصیص زدن ادله احتیاط - مقدم می گردد.

ثالثاً: هر گاه در یک مسئله یک دلیل عام، یک دلیل خاص و یک دلیل معارض با دلیل خاص یافت شود دلیل معارض و دلیل خاص ساقط شده و دلیل عام مقدم می گردد. لذا در اینجا نیز دلیل برائت و دلیل احتیاط متکافئان بوده و در نتیجه هنگام تعارض هر دو ساقط می شوند. پس به استصحاب عدم تکلیف رجوع می نماییم که اعم از شبهه تکلیفیه و حکمیه است.

تحديد مفاد البراءة

البراءة مشروطة بالفحص

در ابتدا به نظر می رسد که ادله برائت اطلاق داشته و حالت قبل از فحص را نیز شامل می شود. اما ادله زیر باعث می شود که در اینجا از اطلاق رفع ید نماییم:

الف- برخی از ادله برائت -مانند: آیه «مَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا»³⁶- دلالت دارند بر اینکه در جایی که تکلیف در معرض تحصیل بوده و با فحص معلوم می شود، مکلف در مقابل آن مسئولیت دارد.

ب- اگر فحص انجام نشود، علم اجمالی به وجود تکالیف واقعی، به علم تفصیلی و شک بدویه انحلال پیدا نمی کند. [و در نتیجه نمی توان برائت را جاری نمود.

ج- ادله وجوب تعلم اطلاق دلیل برائت را از بین برده و آن را مقید می سازد.

التمییز بین الشک فی التکلیف و الشک فی المکلف به

راههای فرق نهادن میان شک در تکلیف و شک در مکلف به

مقدمه: گاهی اوقات مکلف در اصل ثبوت حکم شرعی شک می نماید. اما در برخی موارد اصل حکم معلوم بوده و شک مکلف در امتثال آن حکم می باشد. نوع اول از شک را شک در تکلیف و نوع دوم را شک در مکلف به می نامند. همچنین نوع اول مجرای برائت و نوع دوم مجرای اصالة الاشتغال می باشد.

نکته: تشخیص نوع شک در شبهه حکمیه دشوار نیست زیرا معمولاً شک در آن از قبیل شک در تکلیف می باشد. اما در شبهات موضوعیه هر دو نوع از شک وجود دارد و لذا باید به بررسی حالات شک در آن پردازیم.

اشکال: در شبهه موضوعیه همواره تکلیف معلوم است. لذا- شک همواره در مکلف به بوده و- جریان برائت در آن متصور نیست.

پاسخ: آنچه در شبهه موضوعیه معلوم است، جعل است. اما تکلیف- به معنای مجعول- در بسیاری از موارد مجهول است.

[بررسی حالات شک در شبهه موضوعیه:]

نکته: هر گاه حکم مقید به قیدی قرار داده شود، در این هنگام وجود حکم مجعول و فعلیت آن تابع وجود و فعلیت آن قید در خارج خواهد بود.

حالات شک:

صورت اول: اصل وجود قید در خارج مشکوک است. مانند: شک در تحقق کسوف که موجب شک در فعلیت وجوب نماز آیات می شود ← در اینجا برائت جاری می شود.

صورت دوم: نسبت به وجود قید در یک فرد، شک و نسبت به وجود آن در فرد دیگر یقین داریم. در اینجا دو حالت وجود دارد:

الف- اطلاق حکم نسبت به افراد شمولی است. مانند: وجوب اکرام نسبت به انسانهای عادل نسبت به فرد مشکوک برائت جاری می شود.

ب- اطلاق حکم نسبت به افراد، بدلی است. مانند: وجوب غسل نسبت به آب ← نسبت به فرد مشکوک احتیاط می شود.

صورت سوم: اساسا شکی در وجود قید نیست. بلکه شک در وجود متعلق می باشد [یعنی: شک در اتیان واجب است] ← در اینجا احتیاط جاری می شود زیرا شغل یقینی مستلزم برائت یقینی است.

صورت چهارم: شک، به وجود مسقط شرعی تعلق گرفته است. مانند: شک در وقوع قربانی که شرعا مسقط امر به عقیقه است. در اینجا دو احتمال وجود دارد:

الف- اگر مسقط بودن به یک چیز به معنای اخذ عدم آن در وجوب باشد ← محل برائت است

ب- اگر مسقط بودن، به معنای اخذ عدم شیء در بقاء وجوب باشد ← در اینجا دو نظریه وجود دارد:

- برخی اصولیون: این مورد مانند صورت سوم بوده و محل احتیاط است.
- مرحوم مصنف: محل برائت است زیرا بازگشت آن به شک در بقاء وجوب است. البته با این همه استصحاب بقاء وجوب - در اینجا- بر برائت مقدم می گردد.

برائت از استحباب

آیا برائت تنها در مورد شک در تکالیف الزامی وجود دارد یا شامل شک در استحباب نیز می شود؟

مشهور: شامل استحباب نمی شود.

دلیل: ادله برائت دو گونه اند:

الف- یا در صدد نفی ضیق و تأمین در مقابل عقاب است ← که در این صورت باید گفت که اساسا در [ترک مستحب] عقابی وجود ندارد تا برطرف شود.

ب- یا به لسان «رفع ما لا یعلمون» صادر شده است که در این حالت دو احتمال وجود دارد:

- یا به معنای صدور ترخیص است؛ که در ما نحن فیه خود به خود حاصل است
- یا به معنای عدم رجحان احتیاط است که؛ معلوم البطلان است.

[آنچه تا کنون گفته شد ناظر به شبهه بدویه ای بود که مقترن به علم اجمالی نبود. اما اکنون نوبت به بحث از شک مقترن به علم اجمالی رسیده است.]

قاعدة منجزية العلم الاجمالي

حکم علم اجمالی در دو مرحله مورد بحث قرار خواهد گرفت:

- الف- حکم عقل درباره موارد علم اجمالی (قاعده اولیه)
- ب- حکم شرعی- با رجوع به ادله اصول- (قاعده ثانویه)

مقام اول [حکم عقل]:

شکی نیست که عقل حکم می کند به منجزیت علم اجمالی. اما در رابطه با محدوده تنجز آن، سه وجه وجود دارد:

الف- تنها واجب واقعی منجز است. زیرا مصداق واقعی جامع همان مصداق خارجی صورت علمیه است و از آنجا که منجزیت علم به خاطر کشف آن از واقع (یعنی: خارج) می باشد، پس مصداق خارجی آن (یعنی: واجب واقعی منجز می باشد) ← بنا بر این احتمال، همه اطراف باید اتیان شوند. به عبارت دیگر موافقت قطعیه واجب است. زیرا شغل یقینی مستلزم برائت یقینی است.

ب- همه اطراف منجز می باشند. زیرا نسبت علم به جامع به همه افراد مساوی است و صرف اینکه یکی از افراد مصداق خارجی جامع است موجب تمایز و اختصاص منجزیت به آن نمی شود. ← بنا بر این احتمال نیز تمام احتمالات واجب الاتیان هستند با این تفاوت که در اینجا علم مذکور، مباشرتاً موجب تنجز اطراف می شود [نه با توسیط قاعده اشتغال]

ج- جامع میان اطراف، منجز است. زیرا- از آنجا که دلیلی بر انطباق جامع بر خصوص برخی افراد وجود ندارد- پس تنجز بر روی جامع باقی مانده و به افراد سرایت نمی کند.

← بنا بر این احتمال، تنها مخالفت قطعیه ممنوع می باشد و اتیان تمام افراد لازم نیست.

نتیجه بحث: از میان احتمالات فوق احتمال سوم صحیح است. لذا چنانکه در بالا گفته شد، موافقت قطعیه لازم نیست و تنها باید از مخالفت قطعیه اجتناب شود. البته این نتیجه مبنی بر مسلک قبح عقاب بلا بیان می باشد و الا بنا بر مسلک حق الطاعة، همه احتمالات منجز بوده و باید امثال شوند.

مقام دوم: جریان الاصول در اطراف علم اجمالی

در اینجا چند وجه و چند قول وجود دارد:

الف- بنا بر استحاله جریان اصول [در عالم ثبوت] ← در اینجا برخی معتقدند که دلیل برائت ابتداءً شامل هر دو طرف می شود اما با توجه به استحاله مذکور، اطلاق برائت در هر طرف با اطلاق آن در طرف دیگر تعارض پیدا نموده و ساقط می شود. در نتیجه فقیه باید به مبنای خود در مقتضای قاعده اولیه عقلیه [که خلاصه آن در قالب نتیجه بحث گذشته گفته شد] رجوع نماید.

ب- بنا بر امکان جریان اصول [در عالم ثبوت] ← در اینجا دو قول وجود دارد:

- برخی اصولیون: در این صورت مشکلی وجود نداشته و برائت در تمامی اطراف جاری می شود
- مرحوم مصنف: برائت در همه اطراف جاری نمی شود. زیرا:

اولاً: هر چند که ورود ترخیص در اطراف علم اجمالی، محال نیست اما عرفاً و از منظر عقلایی با تکلیف واقعی، منافات دارد.

ثانیاً: تعلق گرفتن علم، به جامع موجب می شود که بیان درباره آن وجود داشته باشد. لذا مشمول مفهوم غایت در آیه شریفه «ما کُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولاً»³⁷ می شود.

نکته: حال که جریان برائت در هر همه اطراف، غیر ممکن است باید گفت که جریان آن در بعض اطراف نیز امکان ندارد. زیرا دلیلی بر ترجیح یک طرف خاص وجود ندارد.

نتیجه بحث: بنا بر تمامی اقوال مخالفت قطعیه حرام می باشد. اما موافقت قطعیه؛ تنها بنا بر مسلک حق الطاعه واجب بوده و بنا بر مسلک قبح عقاب بلا بیان لازم نیست.

ارکان قاعده منجزیت علم اجمالی

الف- وجود علم به جامع. زیرا اگر علم به جامع در میان نباشد، شبهه در دو طرف بدویه بوده و برائت در آنها جاری می شود.

ب- عدم سرایت علم به جامع به یکی از افراد بخصوصه. زیرا در این حالت علم اجمالی تبدیل به علم تفصیلی در مورد آن فرد خاص شده و تنها درباره آن منجز خواهد بود.

ج- به صورت عادی هر کدام از اطراف مشمول دلیل برائت باشند. زیرا وجود مانع در شمول برائت نسبت به یک فرد، موجب از میان رفتن تعارض و شمول برائت نسبت به طرف دیگر می شود.

د- جاری شدن برائت در همه اطراف، منجر به ترخیص در معصیت بشود. به عبارت دیگر مخالفت قطعیه امکان وقوع داشته باشد. زیرا اگر مکلف قدرت مخالفت قطعیه را نداشته باشد دیگر جریان برائت در همه اطراف، محذوری نخواهد داشت.

اموری که موجب اختلال در ارکان قاعده می شود:

اول- آنچه موجب اختلال در رکن اول می شود:

- علم به اشتباه بودن اصل علم اجمالی یا حدوث شک نسبت به آن.
- علم به سقوط تکلیف نسبت به یکی از اطراف. مانند: زمانی که مضطر به ارتکاب یک طرف خاص، باشیم.
- پیش از حصول علم اجمالی، یکی از طرفین شبهه را - نه به قصد امتثال- انجام داده باشد.

دوم- آنچه موجب بروز اختلال در رکن دوم می شود:

- انحلال علم اجمالی به علم تفصیلی به یک طرف و شک بدوی نسبت به طرف دیگر. مانند اینکه پس از شک در نجاست یکی از دو ظرف، به نجاست یک ظرف معین از آن دو یقین نماید.

نکته: گاهی اختلال در رکن دوم تنها موجب تبدیل علم اجمالی، به علم اجمالی دیگر می شود. مثلاً: ابتداءً مکلف علم دارد به وجود دو مایع نجس در میان ده مایع موجود. اما بعداً یقین پیدا می کند که آن دو مایع اجمالاً در ضمن پنج مایع مشخص – از آن ده مایع- می باشد. البته این تبدیل هنگامی رخ می دهد که اولاً: اطراف علم اجمالی دوم از افراد علم اجمالی اول باشند. و ثانیاً: تمام تعداد معلوم – در علم اجمالی کبیر- در علم صغیر موجود باشند و الا – اگر در مثال مذکور- تنها به وجود یک مایع در ضمن پنج مایع یقین داشته باشیم، علم اجمالی کماکان در پنج مایع دیگر باقی خواهد ماند.

سوم- آنچه موجب اختلال در رکن سوم می شود:

- انحلال حکمی علم اجمالی. به این معنا که در یکی از اطراف شبهه، یک اصل – که منجز تکلیف است- جاری شود. مثلاً: در ابتدا علم اجمالی داشته باشیم به نجاست یکی از دو مایع. سپس متوجه شویم که یکی از دو مایع، سابقاً قطعی النجاسة بوده است.
- خروج یکی از دو طرف از محل ابتلا. مانند: شک میان نجاست غذایی که در سفره مکلف است و غذایی که در شهر دیگر است. زیرا در این حالت دلیل برائت ناظر به فرد خارج از ابتلا نبوده و بدون هیچ محذوری در فرد مورد ابتلا جاری می شود. و با این وصف دیگر علم اجمالی باقی نمی ماند.

چهارم- آنچه موجب اختلال در رکن چهارم می شود:

- دوران الامر بین المحذورین. یعنی: شک میان وجوب و حرمت شیء
- شبهه غیر محصوره: ان یكون للعلم الاجمالی اطراف کثیرة جدا علی نحو لا یتیسر للمکلف ارتکاب المخالفة فیها جمیعاً.

نکته: پس از آنکه در رابطه با قاعده عملیه ثانیه (یعنی: برائت شرعیه) و همچنین قاعده عملیه ثالثه (یعنی: منجزیت علم اجمالی) سخن گفته شد، اکنون می خواهیم در رابطه با حالاتی بحث کنیم که در رابطه با ادراج آنها تحت یکی از این دو قاعده، اختلاف شده است.

حالت اول: تردد اجزاء واجب میان اقل و اکثر

[از آنجا که در جریان برائت در اقل و اکثر استقلالی شکی نیست، مرحوم مصنف در اینجا تنها پیرامون اقل و اکثر ارتباطی بحث می نمایند.]

گاهی شارع مرکبی را در حکم واحد، واجب می نماید. در این حالت هر کدام از اجزاء مرکب، دارای یک وجوب ضمنی می باشند. حال اگر شک داشته باشیم که مرکب مذکور شامل ده جزء است یا نه جزء، شک ما میان اقل و اکثر ارتباطی بوده و لذا بحث می شود که آیا این حالت از حالات علم اجمالی به شمار می رود یا شک بدوی؟

مرحوم مصنف: حالت مذکور، نمی تواند از قبیل علم اجمالی باشد زیرا علم اجمالی در جایی است که نسبت به وجود جامع در یکی از اطراف - به صورت لا علی تعیین- علم داشته باشیم. اما در اقل و اکثر ارتباطی نسبت به وجود جامع در اکثر علم تفصیلی، و نسبت به وجود آن در اقل شک بدوی داریم.

اشکال: دوران امر میان اقل و اکثر ارتباطی- در واقع- دوران بین دو چیز متباین است نه متداخل. به این معنا که در اینجا شک داریم که آیا وجوب به «التسعة المقيدة بالجزء العاشر» تعلق گرفته است یا به «التسعة المطلقة»؟ و این دو حالت متباینان هستند[نه متداخلان].

جواب اول: بر فرض پذیرش، علم اجمالی مذکور منحل به علم تفصیلی به اکثر و شک بدوی نسبت به اقل می شود.

مرحوم مصنف: هیچکدام از دو طرف علم اجمالی (یعنی: تسعه مقیده و تسعه مطلقه) تفصیلاً معلوم نیستند بلکه آنچه- در فرض یاد شده- تفصیلاً معلوم است، «وجوب اجمالی تسعه» است. و معنا ندارد که علم اجمالی منحل به خود شود.

جواب دوم: در تصویری که مستشکل- از علم اجمالی ارائه نمود، علم اجمالی به تکلیف تعلق نمی گیرد. و تنها نسبت به خصوصیات، وجود دارد. زیرا وجوب «تسعه مطلقه» به معنای وجوب تسعه و وجوب اطلاق نیست. بلکه اطلاق تنها کیفیتی خاص است که شارع آن را لحاظ نموده است. همچنین وجوب تسعه که در ضمن عشره است، معنای آن، وجوب تسعه و وجوب جزء عاشر است. پس در اینجا دوران، میان اقل و اکثر است نه بین المتباینین.

نتیجه: در اقل و اکثر ارتباطی علم اجمالی وجود نداشته و نسبت به اکثر، برائت جاری می شود

حالة الشک فی اطلاق الجزئية

در جریان برائت نسبت به مشکوک الجزئیه، میان شک در اصل جزئیت و شک در اطلاق آن، تفاوتی وجود ندارد. مثال صورت اول همان شک در جزئیت سوره در نماز است و مثال صورت دوم شک میان اطلاق دلیل جزئیت نسبت به مریض و اختصاص آن به افراد سالم می باشد.

تبصره: برخی معتقدند که هر گاه در اطلاق جزئیت نسبت به فرد ناسی شک کنیم،- با وجود اینکه این مسئله نیز از صغریات شک در اطلاق جزئیت دلیل است - اما با این حال، قضیه از مقوله دوران الامر بین المحذورین نبوده و برائت جاری نمی شود.

دلیل: از آنجا که غیر ناسی قطعاً مکلف به اکثر (یعنی: ده جزء) می باشد، اگر قرار باشد که ناسی امر به اقل داشته باشد، باید این امر برای خصوص او آمده باشد و این امکان ندارد زیرا از آنجا که ناسی به نسیان خود توجه ندارد صدور هر امری برای خصوص او لغو و بی اثر می باشد. در نتیجه با امتناع وجود امر به اقل، درباره ناسی، دوران بین الاقل و الاکثر، متصور نبوده و شک ما در مسقط بودن عمل ناقص ناسی (یعنی: نماز نه جزئی) نسبت به امر به ده جزء، خواهد بود و معلوم است که در این موارد قاعده اشتغال جاری می شود نه برائت.

حالة احتمال الشرطية

آیا اگر در شرطیت چیزی در حکم شک نمودیم باز هم مورد، از قبیل دوران میان اقل و اکثر بوده و برائت جاری می شود یا اینکه در اینجا دوران میان متباینین بوده و محل اشتغال است؟

اقوال:

← مرحوم مصنف: چنانکه پیش از این [در مبحث امکان تکلیف مشروط] گفته شد، اخذ قید شرعی [یعنی: شرط] در تکلیف، به معنای تعلق امر به حصه ای خاص از طبیعت فعل می باشد. به نحوی که امر تعلق می گیرد به دو چیز: ذات فعل و تقیید. پس در این موارد مکلف نسبت به وجوب ذات فعل علم، و نسبت به وجوب تقیید، شک دارد. و این همان دوران امر میان اقل و اکثر است که در آن برائت جاری می شود.

← برخی اصولیون: شک در شرطیت دو گونه است:

الف- شک در شرطیت چیزی، نسبت به متعلق. مانند: شک در شرطیت دعا، هنگام عتق در «اعتق رقبة» ← در اینجا دوران میان اقل و اکثر بوده و اکثر محل برائت است. زیرا در این حالت شک در قیدیت دعا موجب شک در وجوب آن می شود.

ب- شک در شرطیت چیزی نسبت به موضوع. مانند: شک در شرطیت ایمان نسبت به رقبة ← در این حالت دوران، میان اقل و اکثر نیست. زیرا قید بودن ایمان برای رقبة، به معنای امر به آن نیست. چرا که ایجاد ایمان در رقبة، واقعا تحت امر قرار نگرفته [و در این دلیل، مورد نظر شارع نیست]. بلکه گاهی اساسا مقدر مکلف نمی باشد.

اشکال: درست است که «تقیید رقبة به ایمان» تحت امر قرار نگرفته است، اما امر به «تقیید عتق به ایمان رقبة» تعلق گرفته است. به عبارت دیگر در این موارد شک در «قیدیت ایمان» منجر به شک در «وجوب تقیید عتق به ایمان» می شود. [و با این اوصاف قضیه به دوران میان اقل و اکثر خواهد بود.]

حالت دوم: دوران واجب میان تعیین و تخییر

مقدمه اول: دومین حالتی که در ادراج آن تحت برائت یا اشتغال بحث می شود، حالت دوران امر میان تعیین و تخییر است.

مقدمه دوم: دوران مذکور دو حالت دارد:

الف- در جایی که تخییر عقلی است. مانند: شک در اینکه آیا وجوب به «اکرام زید کیفما اتفق» تعلق گرفته است یا به «اکرام در قالب خصوص اهداء کتاب».

ب- در جایی که تخییر شرعی است. مانند: شک در اینکه آیا وجوب به «یکی از خصال ثلاث یعنی: عتق، اطعام و صوم» تعلق گرفته است یا به «خصوص عتق».

نظریه مرحوم مصنف: در این موارد، عنوانی که وجوب روی آن رفته است، مردد بین المتباینین است نه اقل و اکثر. زیرا - هر چند مصادیق دو طرف در خارج عام و خاص هستند - اما مفهوماً متباین می باشند. و معلوم است که حکم همواره روی عناوین می رود نه مصادیق. با این همه - هر چند ما نحن فیه از قبیل دوران الامر بین المتباینین بوده و در آن علم اجمالی، شکل می گیرد- لکن این علم اجمالی فاقد رکن سوم منجزیت بوده و اثری ندارد. زیرا از آنجا که جریان برائت در طرف تخییر به معنای ترخیص در معصیت است، در طرف دیگر برائت - بدون وجود معارض- جاری می شود.

الاستصحاب

تعریف استصحاب: الحکم ببقاء ما کان

اشکال مرحوم خوئی: این تعریف مبتنی بر آن است که استصحاب اصل عملی باشد نه اماره. لذا مناسب است که اماره را بواسطه آن صفتی که موجب کشف آن از بقاء می شود، تعریف نماییم. و این خصوصیت چیزی نیست مگر «یقین به حدوث» و [آن هم تنها با اماریت استصحاب مناسب است]. لذا نمی توان یک معنای جامع ارائه نمود که ملائم با هر دو مسلک باشد.

اشکالات مرحوم مصنف بر کلام محقق خوئی (ره):

اولاً: بر فرض که استصحاب اماره باشد، آن حثیت استصحاب که کاشف از بقاء می باشد، «یقین به حدوث» نیست بلکه نفس «حدوث» است و یقین تنها طریق به سوی این اماره (یعنی: یقین) می باشد. مانند: یقین به وثاقت راوی [که اماره نفس وثاقت است و یقین تنها طریق به سوی اماره است].

ثانیاً: بدون شک بنا بر هر دو مسلک یک حکم ظاهری بر اساس استصحاب وجود دارد و تنها بحث در این است که آیا ملاک در جعل این حکم کاشفیت آن است یا ملاحظه نوع منکشف لذا بنا بر اماریت نیز می توان اماره را با توجه به حکم ظاهری مذکور تعریف نمود.

ثالثاً: می توان یک تعریف جامع برای استصحاب ارائه نمود که ناظر به هر کدام از دو مسلک باشد: «مرجعية الحالة السابقة بقاء». چنانکه ملاحظه می شود این تعریف هم با کاشفیت حالت سابقه ملائم است هم با جعل حکم به بقاء متیقن.

مقدار ما یثبت بالاستصحاب

مقدمه: باید توجه داشت که معنای استصحاب نهی از نقض یقین می باشد. و این نوعی ارشاد به حکم شارع- مبنی بر بقاء متیقن- است. و معمولاً متیقن، یا حکم شرعی یا موضوع آن است.

گاهی مستصحب هم شرعی یا موضوع آن نیست بلکه سبب تکوینی یا ملازم خارجی چیزی است که آن چیز موضوع حکم است. - مثل اینکه نسبت به حیات فرزندی که گم شده است، استصحاب جاری کنیم تا لازم آن یعنی نبات لحيه که موضوع وجوب صدقه است، اثبات شود-. حال بحث در این است که این استصحاب حجت است یا خیر؟

مشهور: این گونه از استصحاب حجت نیست. زیرا اگر بخواهیم حکم مورد نظر- یعنی: وجوب صدقه- را با استصحاب حیات زید ثابت نماییم، که ممکن نیست. چرا که موضوع حکم، نبات لحيه بود نه حیات. و اما اگر بخواهیم حکم مذکور را به تبع جریان استصحاب در "حیات" اثبات نماییم، این هم امکان دارد چرا که استصحاب نوعی متعبد نمودن مکلف به ابقاء متیقن است. و معلوم است که تعبد همواره متوجه مجعولات شارع می شود. این درحالی است که لازم تکوینی شیء- مثل: نبات لحيه- مجعول شارع نبوده است تا موضوع برای تعبد واقع شود.

نکته: چنین استصحابی را- بر فرض قبول- اصل مثبت، و لازم عقلی را واسطه عقلیه می نامند.

تفاوت میان استصحاب و قواعد دیگر

دو قاعده مزعومه³⁸ وجود دارند که به استصحاب شباهت داشته [و ممکن است با آن اشتباه گرفته شوند].

الف- قاعده یقین

ب- قاعده مقتضی و مانع: القاعدة التي يبنى فيها- عند احراز المقتضى و الشك في وجود المانع- على انتفاء المانع و ثبوت المقتضى.

³⁸ یعنی قواعدی که اساسی نداشتند و تنها برخی آن را صحیح پنداشته اند.

شبهات این دو قاعده با استصحاب: در همه آنها یقین و شک وجود دارد.

تفاوت قاعده یقین با استصحاب: در قاعده یقین، شک تعلق می گیرد به همان چیزی که یقین به آن تعلق گرفته بود و با لحاظ همان مقطع زمانی. اما در استصحاب؛ شک تعلق می گیرد به بقاء متیقن در زمان دیگر.

اشکال: اگر با دقت بیشتری ملاحظه کنیم خواهیم دید که اینگونه نیست که استصحاب همواره متقوم به شک در بقاء باشد. مثلاً: گاهی- اجمالاً- یقین داریم به حدوث یک شیء در یکی از دو زمان. سپس در ارتفاع آن شک می کنیم. در اینجا می توان بوسیله جریان استصحاب وجود آن شیء را در زمان دوم اثبات نمود در حالی که شک در وجود حالت دوم الزماً ناشی از شک در بقاء نیست. [بلکه احتمال حدوث نیز در این شکل گیری این شک دخیل است.] لذا بهتر است در رابطه با وجه افتراق استصحاب و قاعده یقین بگوییم: در استصحاب ثبوت حالتی که در صدد اثبات آن هستیم، مفروض است اما در قاعده یقین با آمدن شک ثبوت حالت مذکور مخدوش می شود.

تفاوت قاعده مقتضی و مانع با استصحاب: متعلق یقین و شک، در استصحاب واحد و در قاعده مذکور متعدد است. [زیرا یقین به وجود مقتضی و شک به عروض مانع تعلق می گیرد.]

مباحث مطرح در استصحاب

الف- ادله استصحاب

ب- ارکان آن

ج- محدوده دلالت استصحاب

د- عمومیت جریان آن

ه- برخی تطبیقات استصحاب

ادله استصحاب

اول: استصحاب مفید ظن است.

اشکال صغروی: صرف [علم به] حالت سابقه موجب ظن به بقاء نمی شود.

جواب: همین اندازه که عقلاء به ظن عمل می نمایند، نشان می دهد که استصحاب – مطلقاً- مفید ظن است. زیرا عقلاء تنها به اموری عمل می کنند که مفید ظن بوده یا کاشف از واقع باشند.

رد جواب: بر فرض وجود چنین سیره ای در میان عقلاء، آنچه موجب عمل عقلاء به استصحاب می شود یا الفت- میان ذهن مستصحب و مستصحب- و یا عادت است نه افاده ظن.

اشکال کبروی: دلیلی بر حجیت ظن مورد نظر [و خروج آن از اصل عدم حجیت ظنون] وجود ندارد.

دوم: سیره عقلاء

اشکال: اینکه عقلاء – در عمل – بنا را بر بقاء حالت سابقه می گذارند، معمولاً یا به خاطر الفت و عادت است که موجب غفلت از احتمال ارتفاع می شود. و یا اساساً [وجود قرائن باعث می شود که] اطمینان به بقاء داشته باشند.

سوم: اخبار

[در اینجا مرحوم مصنف تنها به ذکر یک روایت می پردازند]: عَنْ زُرَّارَةَ قَالَ: « قُلْتُ لَهُ الرَّجُلُ يَنَامُ وَ هُوَ عَلَى وُضُوءٍ أ تُوجِبُ الْخَفَقَةَ وَ الْخَفَقَاتِ عَلَيْهِ الْوُضُوءَ فَقَالَ يَا زُرَّارَةُ قَدْ تَنَامُ الْعَيْنُ وَ لَا يَنَامُ الْقَلْبُ وَ الْأُذُنُ فَإِذَا نَامَتِ الْعَيْنُ وَ الْأُذُنُ وَ الْقَلْبُ وَجِبَ الْوُضُوءُ قُلْتُ فَإِنْ حُرِّكَ إِلَى جَنْبِهِ شَيْءٌ وَ لَمْ يَعْلَمْ بِهِ قَالَ لَا حَتَّى يَسْتَيْقِنَ أَنَّهُ قَدْ نَامَ حَتَّى يَجِيءَ مِنْ ذَلِكَ أَمْرٌ بَيِّنٌ وَ إِلَّا فَإِنَّهُ عَلَى يَقِينٍ مِنْ وُضُوئِهِ وَ لَا تَنْفُضُ الْيَقِينَ أَبَدًا بِالشَّكِّ وَ إِنَّمَا تَنْفُضُهُ بَيِّنٍ آخَرَ»³⁹

لازم است که در این روایت شریف پیرامون سه جهت بحث شود:

جهت اول: فهم روایت در دو نقطه از فقره «وَ إِلَّا فَإِنَّهُ عَلَى يَقِينٍ مِنْ وُضُوئِهِ وَ لَا تَنْقُضِ الْيَقِينَ أَبَدًا بِالشَّكِّ»

نقطه اول: چگونه شک ناقض یقین شمرده شده است در حالی که متعلق آن دو واحد نیستند؟ مرحوم مصنف: در اینجا عرف تغایر میان حدوث و بقاء و زمان آنها را نادیده گرفته و چنین فرض می کند که یقین و شک در محل واحد وارد شده اند.

نقطه دوم: مشخص نمودن عناصر جمله مذکور:

مرحوم مصنف: در این جمله شرطیه، قطعا شرط، جمله «إِنْ لَا يَسْتَيْقِنُ أَنَّهُ قَدْ نَامَ» می باشد [که در ضمن کلمه «الا» قرار دارد.] اما در رابطه با جزاء سه احتمال وجود دارد:

احتمال اول: جزاء محذوف و تقدیر آن چنین می باشد: «فَلَا يَجِبُ الْوُضُوءُ» و جمله «فَإِنَّهُ عَلَى يَقِينٍ مِنْ وُضُوئِهِ» تعلیل برای جزای محذوف است.

اشکال: اولاً اصل عدم تقدیر است. ثانیاً لازمه آن، تکرار است. زیرا عدم وجوب وضو، در جمله شرطیه بیان شده بود.

جواب: اولاً [اصل عدم تقدیر در جایی می آید که قرینه بر اراده تقیر نباشد. در حالی که] در ما نحن فیه قرینه ای متصله وجود دارد مبنی بر اراده تقدیر. و آن قرینه همان «تصریح به عدم وجوب وضو- قبل از جمله شرطیه- می باشد. ثانیاً: در جایی که یک بار مطلب صراحتاً و مرتبه دیگر در قالب تقدیر آورده شود، تکرار خلاف طبع نمی باشد.

احتمال دوم: جزاء جمله «فَإِنَّهُ عَلَى يَقِينٍ مِنْ وُضُوئِهِ» می باشد.

اشکال: بنا بر این احتمال ربطی میان شرط و جزاء وجود نخواهد داشت. زیرا یقین به وضو مترتب بر عدم یقین به نوم نیست. مگر اینکه جمله «فَإِنَّهُ عَلَى يَقِينٍ مِنْ وُضُوئِهِ» را در قوه یک جمله انشایی بدانیم که مراد از آن «امر به تعبد به وجود یقین» می باشد. اما انشائی بودن خلاف ظاهر این جمله است.

احتمال سوم: جزاء جمله «وَ لَا يَنْقُضِ الْيَقِينَ بِالشَّكِّ»⁴⁰ بوده و جمله «فَإِنَّهُ عَلَى يَقِينٍ مِنْ وُضُوئِهِ» تمهید برای جزاء یا تتمیم شرط می باشد.

اشکال: و او مناسب با جزاء و فاء مناسب با شرط و تتمیم آن نیست.

صحیح «لا تنقض اليقين ابدا الشك» می باشد⁴⁰

نکته: در مجموع به نظر می رسد که احتمال اول نسبت به باقی احتمالات قوی تر می باشد. اما یک اشکال دیگر پیرامون آن باقی می ماند که باید بر طرف شود. و آن این است که ظاهر جمله «فَأِنَّهُ عَلَىٰ يَقِينٍ مِنْ وُضُوئِهِ» فعلی بودن یقین است و این امر تنها با احتمال دوم سازگار است- که یقین را حمل بر یقین تعبدی فعلی می نماید- نه احتمال اول.

جواب: می توان یقین فعلی را واقعی فرض نمود. به این بیان که بگوییم: [هر چند مکلف در طهارت کنونی شک دارد اما نسبت به طهارت در زمان گذشته - در همین زمان- یقین فعلی دارد. رد جواب: پیش از این گذشت که - برای تصحیح اسناد نقض به شک - باید متیق و مشکوک را - مجازا- یک چیز بدانیم. و معلوم است که با این وصف دیگر نمی توان یقین را فعلی دانست.

جواب مرحوم مصنف: ظهور جمله «فَأِنَّهُ عَلَىٰ يَقِينٍ مِنْ وُضُوئِهِ» در خبری بودن، از ظهور یقین در یقین فعلی قوتر است.

[نتیجه: احتمال اول صحیح می باشد.]

جهت دوم: آیا روایت ناظر به استصحاب است یا قاعده مقتضی و مانع؟

برخی اصولیون: در این روایت یقین تعلق گرفته است به وضو. در حالی که برای وضو بقاء متصور نیست تا در رابطه با شک در بقاء آن بحث نماییم. بلکه در اینجا شک به حدوث نوم تعلق گرفته است و این [تغایر میان متعلق شک و یقین تنها] با قاعده مقتضی و مانع سازگار است.

مرحوم مصنف: در نظر شارع وضو می تواند دارای بقاء و استمرار باشد. لذا - به عنوان مثال- در رابطه با نماز گزار گفته می شود که: انه علی وضوء و یا نسبت به حدث گفته می شود که: انه ناقض للوضوء. حال که معلوم شد که روایت قابل تطبیق بر هر کدام از استصحاب و قاعده است، با توجه به جمله «و لا ینقض الیقین بالشک» که ظهور در وحدت متعلق شک و یقین دارد، روایت متعینا دلالت بر حجیت استصحاب خواهد داشت.

جهت سوم: آیا این روایت دلالت بر جریان استصحاب در خصوص وضو دارد یا عمومیت داشته و موارد مشابه را نیز شامل می شود؟

دلیل اختصاص روایت به وضو: اگر «ال» در جمله «و لا ینقض الیقین بالشک» جنس باشد، جمله اطلاق داشته و عمومیت ثابت می شود. اما اگر «ال» عهد [ذکری] بوده و اشاره به

خصوص یقین به وضو داشته باشد، عمومیتی در بین نخواهد بود. و از آنجا که دلیلی بر تعیین هیچکدام از این دو احتمال وجود ندارد، دلیل مجمل شده و باید به قدر متیقن اکتفا نمود.

اشکال اول: ظاهر جمله «فَأِنَّهُ عَلَىٰ يَقِينٍ مِنْ وُضُوئِهِ» تعلیل برای یک امر عرفی است و مناسبات حکم و موضوع نیز اقتضا دارد که یقین و شک را حمل بر طبیعی آن دو بنماییم.

اشکال دوم: بر فرض که «ال» عهدیه باشد، باز هم جمله مورد نظر اختصاص به وضو پیدا نمی کند. زیرا «من وضوئه» قید برای یقین نیست بلکه قید برای ظرف (یعنی: علی یقینه) می باشد. بنا بر این حاصل معنای عبارت، چنین است: «انه من ناحية الوضوء علی یقین».

ارکان استصحاب

رکن اول: یقین به حدوث

دلیل رکنیت: ظاهر اخذ یقین در فقره «ولا ينقض اليقين بالشك» دخالت آن در موضوع استصحاب می باشد.

نکته: گاهی اوقات ثبوت حالت سابقه [تعبدی بوده و] بوسیله اماره احراز می شود. برای جمع نمودن میان این مطلب و رکنیت یقین به حدوث، دو توجیه گفته شده است:

الف- محقق نائینی: در اینجا قطع در موضوع استصحاب اخذ شده است. و [قول صحیح این است که] اماره می تواند نقش قطع موضوعی را ایفا نماید.

ب- برخی اصولیون: [آنچه رکن واقعی است ثبوت حدوث است و] یقین تنها طریقی است برای ثبوت حدوث و موضوعیت ندارد. [لذا اماره می تواند به جای آن بنشیند.]

رکن دوم: شک در بقاء

دلیل رکنیت: شک نیز- مانند یقین- در لسان دلیل اخذ شده است. [و ظاهر این امر دخالت شک مذکور در استصحاب است.]

نکته اول: مراد از شک، مطلق عدم العلم بوده و ظن را نیز شامل می شود. زیرا فقره «و لکن انقضه بیقین آخر»⁴¹ ظهور در حصر ناقض در خصوص یقین دارد. [و این به آن معناست که ظن نیز- مانند شک- نمی تواند یقین سابق را نقض نماید.]

نکته دوم: گاهی اوقات مکلف، نسبت به مساله التفات ندارد و در نتیجه شک فعلی برای او حاصل نمی شود اما اگر التفات داشت حتما نسبت به بقاء حالت سابقه شک می نمود. به این نوع از شک، شک تقدیری می گویند. در این هنگام بحث مهمی مطرح می شود و آن این است که آیا مقصود از شک - در رکن دوم- خصوص شک فعلی است یا شامل شک تقدیری نیز می شود؟

ثمره بحث: هر گاه مکلف- پس از یقین به حدث- در ارتفاع آن شک نموده و با این حال به نماز بایستد، قطعاً استصحاب حدث جاری شده و نماز باطل خواهد بود. اما اگر پیش از نماز کاملاً غافل شده و در رفع حدث شک ننماید، بنا بر قول به جریان استصحاب در خصوص موارد شک فعلی جاری، استصحاب حدث جاری نشده و قاعده فراغ، نماز را تصحیح می نماید. اما بنا بر قول دیگر- که استصحاب را در موارد شک تقدیری نیز جاری می داند- استصحاب جاری شده و محدث بودن از ابتدا برای مکلف ثابت می شود. و معلوم است که با این حال دیگر جایی برای جریان قاعده فراغ باقی نمی ماند.

اشکال اول: [ثمره مذکور مردود است زیرا] بنا بر قول به عدم عمومیت شک نیز استصحاب جاری می شود. چرا که پس از نماز نسبت به محدث بودن در ابتدای نماز، شک فعلی وجود داشته و همین اندازه برای جریان استصحاب کافی است.

جواب: این استصحاب - برای اثبات بطلان نماز- کافی نیست. زیرا در ظرف جریان قاعده فراغ قرار داشته و مغلوب می شود.

اشکال دوم: [ثمذکور مردود است زیرا] بنا بر عدم جریان استصحاب نیز قاعده فراغ صلاحیت تصحیح نماز را ندارد. چرا که مناط در حجیت این قاعده «غلبه انتباه در وقت عمل» می باشد و

عبارت صحیح چنین می باشد: «وَ إِنَّمَا تَنْقُضُهُ بِيَقِينٍ آخَرَ»⁴¹

در اینجا فرض این است که مصلی حین العمل – نسبت به محدث بودن و طهارت- غافل بوده است.

رکن سوم: وحدت قضیه متیقن و مشکوک

دلیل رکنیت: هنگامی می توان شک را ناقض یقین دانست که متعلق هر دو یک چیز باشد.

نکته اول: مقصود از وحدت – در این رکن- وحدت ذاتیه است [و منافاتی با تغیر زمانی موجود میان متیقن و مشکوک ندارد].

نکته دوم: تصور وحدت مذکور، در موارد شبهه موضوعیه بی اشکال است. اما در رابطه با احراز این رکن در شبهات حکمیه دو نظریه وجود دارد:

نظریه اول: در شبهه حکمیه، میان قضیه متیقن و مشکوک تغایر وجود دارد. زیرا شک در بقاء حکم همواره ناشی از شک در مختل شدن برخی قیود ماخوذ در حکم است. و معلوم است که حکم واجد یک قید با حکم فاقد آن، مغایر است. به عنوان مثال: هر گاه در بقاء نجاست نسبت به آب کرى که قبلا به نجاست آن یقین داشته ایم،- به علت زوال تغیر- شک نماییم، قضیه متیقن «نجاست آب غیر متغیر» و قضیه مشکوک «نجاست آب غیر متغیر» خواهد بود. و این دو با هم تغایر دارند.

نظریه دوم: قید، دو گونه است:

- الف- قیدی که مقوم و منوع حکم است. (که به آن حیثیت تقییدیه می گویند) مانند: «ضیافت» که قید «وجوب اکرام ضیف» است. ← در این موارد قضیه متیقن و مشکوک تغیر دارند.
- ب- قیدی که مقوم و منوع نیست. (که آن را حیثیت تعلیلیه می نامند) مانند: «تغیر» نسبت به «نجاست آب کر» ← در این موارد دو قضیه اتحاد دارند.

رکن چهارم: اینکه حالت سابقه – در مرحله بقاء- دارای اثری باشد که تعبد به آن را تصحیح نماید.

نکته: این رکن به دو بیان متفاوت مطرح گردیده است:

بیان اول: مستصحب باید یا حکم شرعی باشد یا موضوع آن. زیرا اگر چیزی غیر از این دو باشد، [مربوط به اهداف شرعی نبوده و] صدور تعبد نسبت به آن معنا نخواهد داشت.

اشکال: معتبر دانستن رکن چهارم- به این معنا- با استصحاب «عدم تکلیف» و جریان استصحاب در «شرط واجب مانند وضو» منافات دارد. زیرا عدم تکلیف، حکم شرعی نیست و قید واجب نیز از قیود حکم (یعنی: وجوب) به شمار نمی رود.

بیان دوم: باید برای اثبات بقاء حالت سابقه، اثر عملی (یعنی: صلاحیت تنجیز یا تعذیر) وجود داشته باشد.

دلیل رکنیت:

الف- اگر بقاء حالت سابقه تاثیری در تنجیز یا تعذیر نداشته باشد، اثبات آن لغو و بی فایده خواهد بود.

ب- مقصود از «نقض یقین سابق» که در ادله استصحاب از آن نهی شده است، نقض عملی است و از سوی دیگر معنای عمل به یقین سابق، منجزیت و معذرت آن است.

نکته: آنچه در اینجا اهمیت دارد ثبوت اثر عملی مذکور در مرحله بقاء است و الا عدم ثبوت اثر، در مرحله حدوث (یعنی: زمان یقین سابق) مانعی ندارد. مانند: یقین به کفر فرزند – که هر چند در زمان حیات پدر دارای اثر تنجیزی و تعذیری نیست- اما اثبات بقاء آن تا زمان مرگ پدر، دارای اثر مذکور بوده و مانع از ارث می شود.

عمومیت جریان استصحاب

جریان استصحاب عمومیت داشته و هر موردی را که ارکان استصحاب در آن تمام باشد، شامل می شود. اما در این میان برخی از اصولیون اطلاق دلیل استصحاب را منکر شده و در برخی موارد قائل به عدم جریان استصحاب شده اند. در اینجا به یکی از این موارد اشاره می نماییم.

اقسام شک:

- الف- شک در رافع: مقتضی بقاء وجود دارد اما احتمال عروض رافع، موجب بروز شک نسبت به بقاء می شود. مانند: طهارت که به صورت طبیعی قابلیت بقاء را دارد لکن احتمال عروض رافع (یعنی: حدث) در آن وجود دارد. ← در این موارد - بالاتفاق- استصحاب جاری می شود.
- ب- شک در مقتضی: شک در بقاء، معلول محدود بودن قابلیت بقاء در متیقن است. مانند: روشن بودن شمع که قابلیت بقاء در آن محدود است. ← در این نوع از شک، شیخ اعظم و محقق نائینی قائل به عدم جریان استصحاب می باشند.

دلیل قول دوم:

این دسته از بزرگان به دو وجه ذیل، به کلمه «النقض» استدلال نموده و شک در مقتضی را خارج می نمایند:

وجه اول: نقض به معنای گسستن چیزی محکم و استوار است. لذا متیقن باید فی حد نفسه مستحکم باشد تا به رفع ید از آن نقض بگویند [و مشمول نهی از نقض بشود]

اشکال: متعلق نقض متیقن نیست تا در آن استحکام شرط باشد. بلکه این کلمه به نفس یقین اسناد داده شده است. و یقین همواره امری مستحکم است. [حتی در شک در مقتضی]

وجه دوم: نقض یقین بوسیله شک، در جایی صادق است که متعلق آن دو متحد باشند. یا حقیقتا مانند: قاعده یقین و یا مجازا و بالعنایه مانند: استصحاب در شک در رافع که وقتی یقین به حدوث تعلق می گیرد گویا به بقاء تعلق گرفته است. اما در مواردی که متیقن قابلیت بقاء ندارد- نه حقیقتا و نه مجازا- نمی توان یقین را به بقاء اسناد داد.

اشکال: برای صدق وحدت میان متیقن و مشکوک، همین اندازه کافی است که آن دو را از خصوصیات زمان مجرد نموده و به ذات واحد [یعنی: مستصحب] اضافه نماییم.

تطبیقات

تطبیق اول: استصحاب حکم معلق

جریان استصحاب در شبهه حکمیه، سه حالت دارد:

- الف- شک در بقاء جعل (به علت احتمال نسخ) ← استصحاب جاری می شود.
 - ب- شک در بقاء مجعول. مانند: شک در پاک شدن - بواسطه کم شدن یک سوم، به صورت طبیعی- در انگوری که قبلا جوش آمده است. ← استصحاب جاری نمی شود.
 - ج- شک در بقاء حکم مشروط. مانند: شک در بقاء قضیه «العنب اذا غلی یحرم» هنگامی که انگور تبدیل به کشمش شود. ← در اینجا دو قول وجود دارد:
- برخی اصولیون: قضیه شرطیه قابل استصحاب است. زیرا حدوث آن یقینی و بقاء آن مشکوک است.
- مرحوم نائینی: این نوع قضایا قابلیت استصحاب ندارند. زیرا حکم شرعی چیزی جز جعل و مجعول نیست [و هیچکدام در اینجا قابل استصحاب نیستند] اما جعل؛ قطعی البقاء بوده و فاقد رکن دوم است و اما مجعول؛ نیز مشکوک الحدوث و فاقد رکن اول است.

تطبیق دوم: استصحاب تدریجیات

برخی معتقدند که در امور تدریجیه که غیر قار بوده و [و وجود آنها شیا بعد شیء می باشد] استصحاب جاری نمی شود.

دلیل: هنگام شک در بقاء امور تدریجیه، رکن اول و دوم استصحاب وجود ندارد. مثلا: اگر ابتدا نسبت به راه رفتن فردی یقین نموده سپس در بقاء آن شک نمودیم، بخش اول از راه رفتن که قطعی الحدوث بود، اکنون قطعی الزوال و بخش اخیر - اساسا- مشکوک الحدوث می باشد. [پس در هیچکدام از این دو بخش استصحاب جاری نمی شود].

اشکال: هر چند که امر تدریجی متشکل از قطعات جداگانه می باشد اما روی هم رفته شیء واحد محسوب می شود. به نحوی که قطعه اخیر - بر فرض حدوث - بقاء قطعه اول محسوب می شود. باید توجه داشت که آنچه حقیقتاً موجب این وحدت می شود، اتصال این قطعات به یکدیگر است که یا حقیقی است مانند: اتصال اجزاء آبی که در جریان است. و یا عرفی است مانند: اتصال قدم ها در راه رفتن

تطبیق سوم: استصحاب کلی

هر گاه به وجود فردی از یک کلی یقین نموده و سپس در بقاء آن شک کنیم، ممکن است که هر کدام از فرد و کلی یا تنها یکی از آن دو قابل استصحاب باشند. لذا استصحاب کلی سه حالت دارد:

الف- استصحاب کلی قسم اول: [در این نوع، شک در بقاء کلی ناشی از شک در بقاء فرد است] مثلاً: ابتدا به دخول زید در خانه، یقین و سپس در بقاء او شک می کنیم. ← در اینجا هم فرد و هم کلی، قابل استصحاب هستند.

ب- استصحاب کلی قسم ثانی: [در این نوع، منشا شک در بقاء کلی، دوران آن میان فرد قصیر البقاء و طویل البقاء است] مثلاً: ابتدا علم [اجمالی] داریم به دخول یک کدام از زید یا خالد در خانه. سپس یقین می کنیم که خالد قطعاً - در حال حاضر - در خانه نیست. پس تنها اگر آن فرد قطعی الوجود زید بوده باشد، کلی انسان کماکان در خانه باقی است. والا کلی، قطعی الزوال خواهد بود ← در اینجا تنها استصحاب کلی جاری می شود.

ج- استصحاب کلی قسم سوم: [در اینجا منشا شک در بقاء کلی، احتمال جایگزینی فرد دیگر به جای فرد متیقن الحدوث و الارتفاع، می باشد] مثلاً: نسبت به ورود زید به خانه و سپس خروج او، یقین داریم. اما احتمال می دهیم که پیش از خروج زید یا هم زمان با آن، خالد وارد خانه شده باشد. ← در این حالت، استصحاب فرد، قطعاً جاری نمی شود زیرا فرد اول قطعی الزوال و فرد دوم مشکوک الحدوث است. اما برخی معتقدند که استصحاب کلی در این حالت جاری می شود. زیرا کلی در اینجا متیقن الحدوث و قطعی البقاء می باشد.

مرحوم مصنف: استصحاب کلی در این قسم، فاقد رکن سوم استصحاب است. زیرا میان متیقن و مشکوک مغایرت وجود دارد. بر خلاف قسم دوم؛ که در آنجا کلی مشکوک - در صورت بقاء - عین کلی متیقن است.

تطبیق چهارم: استصحاب، در حالات شک در تقدم و تاخر

[معمولا استصحاب در جایی جاری می شود که وجود یا عدم چیزی معلوم بوده، سپس در ارتفاع آن شک کنیم. اما گاهی ارتفاع حالت سابقه- در زمان حاضر- یقینی است ولی زمان دقیق آن برای مکلف معلوم نیست. این نوع از شک را شک در تقدم و تاخر می نامند.]

حالات شک در تقدم و تاخر:

حالت اول: موضوع حکم، [ذو الاجزاء نبوده و] به صورت کلی، مورد شک قرار می گیرد. مثل اینکه: می دانیم که زید کافر، قطعا اکنون ایمان آورده است. لکن در اینکه آیا ایمان آوردن او تا ظهر بوده است؛ تا از پدر خود- که ظهر مرده است- ارث ببرد، یا ایمان او پس از ظهر اتفاق افتاده است [که در این حالت از ارث محروم می شود.] ← در این حالت قطعا حالت سابقه قطعا استصحاب می شود

حالت دوم: موضوع، مرکب از دو جز است. مانند: ارث بردن نوه از پدر بزرگ که متوقف بر کفر پدر و مرگ پدر بزرگ می باشد. در اینجا دو صورت وجود دارد:

الف- تنها بقاء یکی از دو طرف مشکوک بوده، و بقاء طرف دیگر یقینی است. مانند اینکه: نسبت به مرگ پدر بزرگ در روز جمعه یقین، و نسبت به مسلمان شدن پدر تا آن تاریخ، شک داشته باشیم ← در این صورت قطعا استصحاب عدم اسلام پدر تا روز جمعه، جاری و در نتیجه ارث بردن نوه، ثابت می شود.

نکته: استصحاب مذکور هنگامی موجب ثبوت حکم می شود که موضوع حکم «ذات دو جزء» باشد نه «ذات دو جزء با وصف اقتران». زیرا ثبوت اقتران دو جزء، از لوازم استصحاب بوده و حجت نیست.

ب- هر دو جزء مجهول التاريخ هستند. این صورت خود به سه قسم تقسیم می شود:

قسم اول: هم زمان مرگ پدر بزرگ و هم زمان مسلمان شدن پدر - به صورت دقیق - معلوم نیست ← در این قسم، قطعا در هر دو طرف استصحاب جاری شده و به علت تعارض با طرف دیگر ساقط خواهد شد.

قسم دوم: زمان ارتفاع کفر پدر معلوم و زمان مرگ پدر بزرگ مجهول است

قسم سوم: زمان مرگ پدر بزرگ معلوم، اما زمان ارتفاع کفر پدر مجهول است. برخی معتقدند که در این دو قسم، تنها در یک طرفی که بقاء مشکوک است، استصحاب جاری می شود. زیرا در طرف دیگر، زوال حالت سابقه یقینی است. اما برخی دیگر معتقدند که در هر دو طرف استصحاب جاری می شود زیرا در طرف دیگر نیز بقاء مجهول است. هر چند نسبت به ساعات متعارف معلوم می باشد.

حالت سوم (توارد الحالتین): در اینجا دو حالت متضاد، هر کدام به صورت مستقل، موضوع برای یک حکم شرعی جداگانه می باشند و مکلف در تقدم و تأخر حدوث این دو حالت شک دارد. مانند: شک در اینکه آیا حدث مقدم بوده است یا وضو. ← در این حالت نیز در هر دو طرف استصحاب جاری شده و پس از تعارض با استصحاب دیگر ساقط می شود

تطبیق پنجم: استصحاب در حالات شک سببی و مسببی

گاهی اوقات می توان در یک مساله، هم در موضوع و هم در حکم، استصحاب جاری نمود. مثلاً: هنگام اراده نوشیدن از آبی که سابقاً یقین به طهارت آن داشته ایم و اکنون طهارت آن مشکوک است، هم می توان طهارت آب را استصحاب نمود و هم جواز شرب را. در این حالت استصحاب موضوع را سببی و استصحاب حکم را مسببی می نامند. زیرا - در مثال مذکور- جواز شرب نتیجه طهارت ماء می باشد.

نکته: چنانکه ملاحظه شد، در مثال مذکور میان دو استصحاب منافاتی وجود نداشت. اما گاهی دیده می شود که استصحاب سببی با استصحاب مسببی منافات داشته و نتیجه یکدیگر را نقض می نمایند. مثلاً: اگر در همان مثال پیشین، آب مذکور را برای تطهیر لباس نجس به کار ببریم، استصحاب طهارت آب مستلزم طهارت لباس و استصحاب نجاست ثوب مستلزم نجاست آن می باشد.

قاعده: همواره اصل سببی بر اصل مسببی مقدم است.

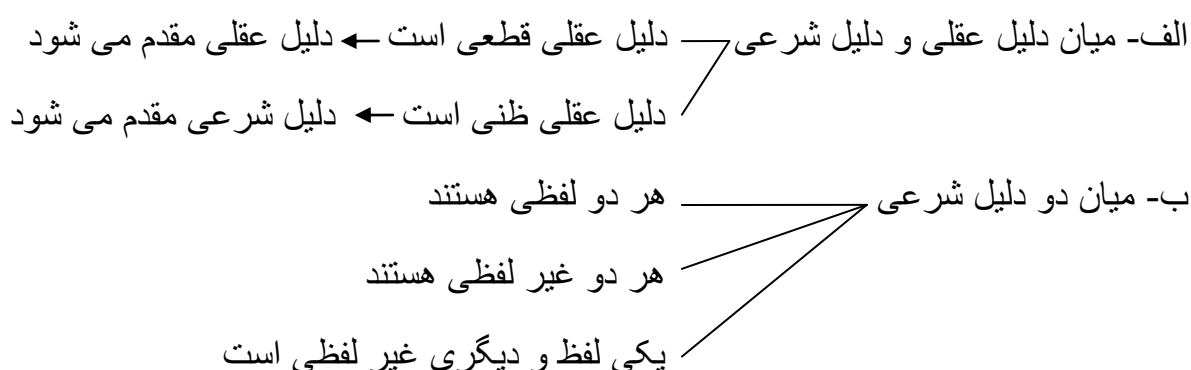
نکته: مشهور اصولیون و مرحوم شیخ اعظم، علت تقدم استصحاب سببی را حکومت آن بر استصحاب مسببی می دانند. زیرا با جریان استصحاب سببی، رکن دوم استصحاب مسببی- یعنی: شک در نجاست لباس- از بین می رود. اما استصحاب مسببی نمی تواند هیچکدام از ارکان استصحاب سببی را مخدوش نماید. لذا برخی معتقدند که این حکومت حتی در مواردی که میان نتیجه اصلین موافق است، وجود دارد.

پایان بحث ادله غیر محرزه

التعارض بين الادلة

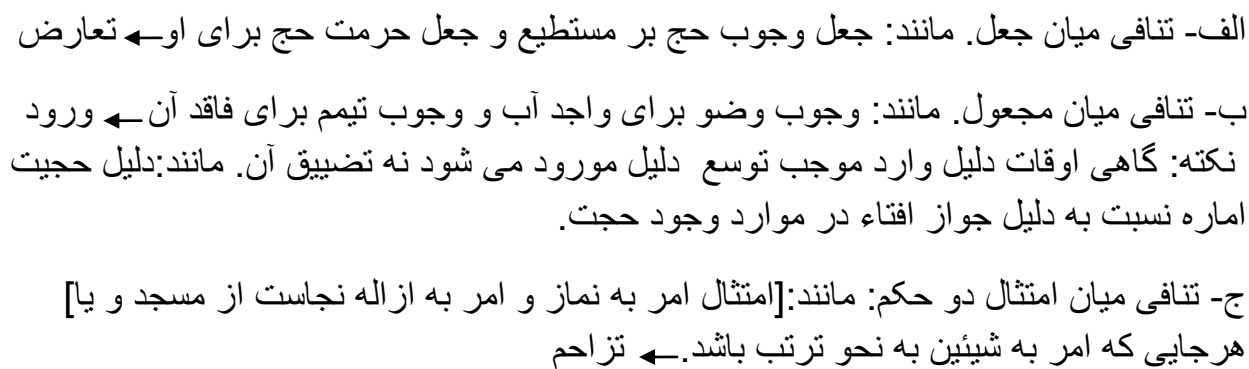
التعارض بين الادلة المحرزة

اقسام تعارض میان ادله محرزه



[پس از آنکه حکم تعارض میان دلیل عقلی و شرعی معلوم شد، اکنون از میان اقسام تعارض دلیلیین شرعیین - به جهت اهمیت مسأله- تنها از تعارض دو دلیل لفظی سخن گفته می شود.]

اقسام تنافی میان دلیلیین لفظیین:



نکته: از آنجا که دلیل لفظی همواره متکفل بیان جعل است نه مجعول، معلوم می شود که تنها تنافی میان جعلین (تعارض)، مربوط به دلیل می شود.

اقسام تعارض:

- الف- تعارض ذاتی: [ناشی از تنافی ذاتی میان مدلولین می باشد] مانند: «صل» و «لا تصل»
- ب- تعارض عرضی: منشا تنافی علم اجمالی- از خارج- به عدم ثبوت دو مدلول با یکدیگر است. مانند: «صل الظهر» و «صل العصر»

[قواعد و] احکام تعارض

حکم اول: قاعده جمع عرفی [بحث از تعارض غیر مستقر]

مفاد قاعده: هر گاه تعارض میان دو دلیل مستقر نبوده و یکی از آنها قرینه بر تفسیر دیگری باشد، باید دلیل دیگر را با توجه به این دلیل مفسر معنا نموده و بدینوسیله میان دو دلیل جمع نمود. این نوع از تعامل با دلیلین متعارضین را جمع عرفی می نامند.

اقسام قرینه بودن کلام:

الف- إعداد شخصی (حکومت): یعنی متکلم شخصا یکی از دو کلام را مفسر دیگری قرار دهد. و این خود دو گونه است:

- به نحو صریح. مانند اینکه بگوید: اقصد بکلامی السابق کذا
- [متکلم صریحا قرینیت را بیان ننموده است اما] کلام، ظهور در قرینیت و نظارت به دلیل اول، دارد. و این خود دو صورت دارد:
 - گاهی نظارت به لسان تصرف در موضوع است. مانند: «الربا حرام» سپس بگوید: «لا ربا بین الوالد و الولد»
 - گاهی نظارت به لسان تصرف در محمول است. مانند: «لا ضرر فی الاسلام» نسبت به «ادله احکم اولیه»

نکته اول: دلیل مفسر - بالكسر - را حاکم، و دلیل مفسر - بالفتح - را محکوم می نامند.

نکته دوم: مثالهایی که برای حکومت آورده شد همگی در جایی بودند که دلیل حاکم دلیل محکوم را تضییق می نمود. اما با ید دانست که گاهی دلیل حاکم دایره موضوع یا محمول را در دلیل محکوم توسعه می دهد. مانند: «الطواف بالبيت صلاة» که دایره ادله احکام صلاة مانند: «لا صلاة الا بطهور» را توسعه می بخشد.

نکته سوم: دلیل حاکم از آن جهت که موجب تضییق [یا توسعه] دلیل محکوم می شود، با دلیل وارد، شباهت دارد. اما فرق اساسی این دو آن است که دلیل وارد، موضوع دلیل مورد را حقیقتاً مضیق [یا موسع] می نماید. - و از همین رو است که در آن لسان نظارت نسبت به دلیل مورد ضروری نیست. - اما تضییق [یا توسعه] در دلیل حاکم به لسان تعبد و تنزیل بوده و حقیقی نمی باشد.

ب- اعداد عرفی نوعی: یعنی از یک طرف، عرف این است که هر متکلمی هنگامی که دو دلیل را اینچنین می آورد، یکی را قرینه بر بیان مقصود در دلیل دیگر قرار می دهد و از طرف دیگر ظاهر حال هر متکلم در مقام تکلم، پیمودن شیوه های متداول عرفی است.

اقسام اعداد عرفی:

- الف- قرینه قرار گرفتن دلیل خاص نسبت به دلیل عام ← تخصیص
- ب- تقیید قرینه قرار گرفتن دلیل مقید نسبت به دلیل مطلق ← تقیید
- ج- قرینه قرار گرفتن دلیل اظهر نسبت به دلیل ظاهر ← تقدیم الاظهر علی الظاهر

نکته: دلیل حاکم و دلیل وارد از آن جهت که هر دو موجب تضییق [یا توسعه] دلیل مقابل خود می شوند، با هم شباهت دارند. اما فرق اساسی آنها در این است که دلیل وارد حقیقتاً موضوع دلیل مورد را تضییق [یا توسعه] می نماید اما دلیل حاکم به لسان تعبد و تنزیل چنین می کند.

حکم دوم: قاعده تساقط متعارضین [بحث از تعارض مستقر]

هر گاه تعارض موجود میان دو دلیل بواسطه جمع عرفی برطرف نگردد، تعارض را تعارض مستقر می نامند. در این حالت بحث می شود که با توجه به ادله عمومی حجیت خبر واحد، وظیفه مکلف در برخورد با این اخبار چیست؟ در اینجا پنج فرضیه وجود دارد:

فرضیه اول: شارع مقدس، هر دو را حجت نموده است. ← این فرضیه محال است. زیرا میان این دو دلیل تکاذب وجود دارد و ممکن نیست که شارع ما را به تبعیت دو دلیل که هر کدام دلالت بر کذب دیگری دارد، امر نماید.

اشکال: حجیت دو دلیل به معنای [احراز وجدانی آن دو و] قانع شدن [نفس] به مفاد آن نیست. بلکه تنها به معنای لزوم عمل بر طبق آن دو دلیل می باشد.

جواب: نمی توان به مفاد هر کدام از دو دلیل عمل نمود. زیرا - مثلاً - مفاد دلیل حرمت منجزیت آن و مفاد دلیل جواز، معذرت می باشد و این دو - در عمل - با یکدیگر قابل جمع نیستند.

فرضیه دوم: شارع، هر دو را به نحو مشروط حجت نموده است. به این بیان که حجت بودن هر کدام از دو دلیل، مشروط به عدم التزام به دیگری باشد. ← این فرضیه نیز محال است زیرا لازمه آن این است که در حالتی که مکلف ملتزم خود را ملتزم به هیچکدام از دو دلیل نمی داند، هر دو حجت باشند. [زیرا در این حالت شرط هر کدام که عدم التزام به دیگری است، محقق است.] و از طرفی حجت بودن دلیلین متکاذبین در زمان واحد محال است.

فرضیه سوم: شارع، - [بوسیله ادله حجیت خبر واحد] - خصوص یکی از دو دلیل را که دارای مزیت است، حجت نماید. ← این فرضیه ثبوتاً ممکن است اما اثبات آن نسبت به ادله حجیت خبر واحد، ممکن نیست. زیرا [در این ادله هیچ مزیتی ذکر نشده است و] نسبت آن به هر دو دلیل مساوی است.

فرضیه چهارم: شارع، احد الدلیلین را - علی التخییر - حجت نموده باشد. ← این احتمال نیز ثبوتاً ممکن است اما دلیل حجیت خبر [واحد] بر آن دلالت ندارد.

فرضیه پنجم: شارع مقدس هر دو دلیل را از حجیت ساقط نموده باشد. ← این فرضیه هم ثبوتاً ممکن است و هم اثباتاً. زیرا چنانکه ملاحظه شد اثبات حجیت [هر دو یا یکی از] دلیلین، - بوسیله ادله حجیت خبر واحد- به هیچ وجه ممکن نبود.

نتیجه: قاعده اولی در خبرین متعارضین، تساقط و عدم حجیت است.

قاعده نفی ثالث: اگر معتقد باشیم که در دلیلین متعارضین، تنهامدلول مطابقی ساقط شده و مدلول التزامی بر حجیت خود باقی می ماند، نفی حکم ثالث، در مورد آن مسأله، نتیجه گرفته می شود. [مثلاً: «لا باس باکرام فقیر الفاسق» با خطاب «لا تکرّم الفیر الفاسق» تعارض دارد و مدلول مطبقی هر دو- که جواز و حرمت اکرام می باشد- ساقط می شود. اما مدلول التزامی آنها که نفی حکم ثالث- یعنی: وجوب اکرام - می باشد، حجت می باشد.

الحکم الثالث: قاعدة الترجیح للروایات الخاصة

مقدمه: همانگونه که پیش از این گفته شد، اصل اولی در دلیلین متعارضین تساقط است. اما یک مورد از این قاعده مستثنا است و آن موردی است که تعارض میان دو روایت باشد و یکی از آن دو دارای برخی مرجحات- موجود در روایات ترجیح- باشد.

نکته: شاید بتوان گفت که مهمترین روایت در میان اخبار ترجیح، روایت عبد الرحمن بن ابی عبدالله از امام صادق (ع) است که فرمود: «إِذَا وَرَدَ عَلَيْكُمْ حَدِيثَانِ مُخْتَلِفَانِ فَأَعْرِضُوهُمَا عَلَى كِتَابِ اللَّهِ فَمَا وَافَقَ كِتَابَ اللَّهِ فَخُذُوهُ وَ مَا خَالَفَ كِتَابَ اللَّهِ فَرُدُّوهُ فَإِنْ لَمْ تَجِدُوهُمَا فِي كِتَابِ اللَّهِ فَأَعْرِضُوهُمَا عَلَى أَخْبَارِ الْعَامَّةِ فَمَا وَافَقَ أَخْبَارَهُمْ فَذَرُّوهُ وَ مَا خَالَفَ أَخْبَارَهُمْ فَخُذُوهُ»⁴²

مرجحات موجود در این خبر:

الف- موافقت یا مخالفت با کتاب

نکته: مقصود از مخالفت در اینجا تعارض غیر مستقر است نه تعارض مستقر. زیرا با وجود تعارض مستقر میان روایت و آیه قرآن دیگر بحثی در عدم حجیت روایت نبود و بحث تعارض اساساً پیش نمی‌آمد. همچنین مقصود از موافقت با کتاب، صرف عدم مخالفت می‌باشد. زیرا همه تفاسیل و جزئیات احکام در کتاب الهی نیامده است تا خبر با آن مقایسه شود.

ب- موافقت یا مخالفت با عامه

نکته اول: این مرجح تنها در صورتی به کار گرفته می‌شود که امکان به کارگیری مرجح اول وجود نداشته باشد.

نکته دوم: آنچه در متن روایت مورد تصریح قرار گرفته است، مخالفت با اخبار عامه است. لذا برخی معتقدند که آن مخالفت با آن دسته از روایات اهل سنت که منشأ روایی ندارند، مرجح نیست. اما حق آن است که – با توجه به مناسبت حکم و موضوع – اخبار، موضوعیت ندارد و این احتمال تقیه در خبر موافق و عدم احتمال تقیه در خبر مخالف عامه است که مرجح واقعی است. و این مناط در روایات موافق یا مخالف با فتاوی عامه نیز وجود دارد.

الحکم الرابع: قاعدة التخییر للروایات الخاصة

مقدمه: برخی معتقدند که حتی اگر مرجحی نسبت به یکی از دو خبر متعارض پیدا نشود، یک دلیل خاص عمومی وجود دارد که مانع از سقوط دو دلیل می‌شود و آن اخبار تخییر است که ما را در عمل به یکی از دو خبر مخیر می‌نماید.

نکته اول: شاید مهمترین روایت در میان اخبار تخییر، روایت سماعة از امام صادق (ع) باشد که فرمود: «سَأَلْتُهُ عَنْ رَجُلٍ اخْتَلَفَ عَلَيْهِ رَجُلَانِ مِنْ أَهْلِ دِينِهِ فِي أَمْرٍ كِلَاهُمَا يَرَوِيهِ أَحَدُهُمَا يَأْمُرُ بِأَخْذِهِ وَالْآخَرُ يَنْهَاهُ عَنْهُ كَيْفَ يَصْنَعُ قَالَ يُرْجِنُهُ حَتَّى يَلْقَى مَنْ يُخْبِرُهُ فَهُوَ فِي سَعَةٍ حَتَّى يَلْقَاهُ»⁴³

نکته دوم: استدلال به روایت مذکور در گرو آن است که فقره «فَهُوَ فِي سَعَةٍ حَتَّى يَلْقَاهُ» به معنای تخییر در عمل باشد. حال آنکه احتمال دیگری نیز - در معنای روایت - وجود دارد آن بیان عدم لزوم فحص فوری و یافتن سریع امام (ع) است. [و اذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال]. لذا - بنا بر این احتمال - مکلف باید هر دو خبر را نادیده گرفته و به آنچه پیش از رسیدن دو خبر انجام می داد، عمل نماید.

التعارض بين الاصول العملية

مقدمه: گاهی اوقات یک اصل عملی نسبت به اصل عملی دیگر وارد می باشد [و اساسا تعارضی میان آن دو وجود ندارد]. مانند: برائت شرعی که بر اشتغال عقلی مستفاد از قاعده حق الطاعة، وارد بوده [و بخشی از موضوع آن را که «عدم ورود ترخیص» است، منتفی می سازد]. اما بعضا دیده می شود که میان برخی اصول عملیه تعارض وجود دارد که در اینجا به بررسی دو نمونه از این موارد می پردازیم:

مورد اول: تعارض میان برائت و استصحاب. مانند: شک در حرمت زنی که از حیض پاک شده اما غسل ننموده است. چنانکه ملاحظه می شود در اینجا استصحاب حرمت نزدیکی با برائت، تعارض دارد. ← بحثی نیست که در اینجا استصحاب مقدم می شود.

در رابطه با وجه تقدم استصحاب، دو نظریه وجود دارد:

وجه اول: دلیل استصحاب بر دلیل برائت حاکم است. زیرا در موضوع دلیل برائت «عدم الیقین» اخذ شده است و از آنجا که لسان استصحاب «ابقاء یقین» است ناظر به دلیل برائت بوده و آن را ملغی می سازد.

وجه دوم: شمول دلیل استصحاب نسبت به محل نزاع، اظهر واقوی از شمول دلیل برائت می باشد. زیرا در برخی ادله استصحاب، حکم به عدم نقض یقین، به صورت ابدی آمده است. مانند: «و لا ینقض الیقین بالشک ابدأ»

مورد دوم: تعارض میان اصل سببی و اصل مسببی. ← در این موارد اصل سببی مقدم می گردد. نکته: چنانکه در بحث استصحاب گذشت، مرحوم شیخ اعظم وجه تقدم اصل سببی را حکومت آن بر اصل مسببی می دانستند.

التعارض بین الادلة المحرزة و الاصول العملية

اقسام تنافی میان ادله محرز و ادله غیر محرز (اصول عملیه):

- الف- تنافی میان اصل عملی و دلیل محرز قطعی ← در این حالت [اساساً تعارضی در میان نبوده و] قطعاً دلیل محرز نسبت به اصل عملی، ورود دارد.
- ب- تنافی میان اصل عملی و دلیل محرز غیر قطعی (اماره) ← در این حالت نیز قطعاً دلیل محرز مقدم است. اما در رابطه با وجه تقدم اختلاف وجود دارد.

وجه تقدم اماره بر اصل عملی:

- الف- دلیل حجیت اماره [مانند: سیره عقلاء]، وارد بر دلیل حجیت اصل عملی است. زیرا مقصود از «عدم العلم» که در موضوع دلیل اصل عملی اخذ شده است، «عدم الحجة» می باشد. [و با آمدن اماره عدم الحجة تبدیل به وجود الحجة می شود]
- ب- دلیل حجیت اماره حاکم بر دلیل اصل بوده و اماره را جانشین آن قطع موضوعی می نماید که در موضوع دلیل اصل اخذ شده بود.