

در بحث مقدمه ای که شهید مطرح می فرماید به چهار مسأله می پردازد: تعریف علم اصول 2. موضوع علم اصول-3. حکم شرعی و تقسیمات آن-4. تقسیم مباحث کتاب

تعریف علم الأصول: معروف بین اصولی ها این است که علم اصول عبارت است از: (العلم بالقواعد الممهدة لاستنباط الحكم الشرعي)[1].

پیروان مفردات این تعریف توضیح مختصری می دهیم تا نقاط ضعف و قوت آن نمایان شود و بتوانیم تعریفی دقیق تر ارائه دهیم. آوردن کلمه علم در تعریف تسامحی است، زیرا مستلزم دور و أخذ الشيء فی تعریف نفسه است، چراکه می گوییم علم اصول عبارت است از علمی که.. .

ممهدة صفت برای قواعد است به معنای قواعدی که آماده شده تا فقیه راحت تر ب استنباط حکم شرعی برسد. مراد از استنباط بکارگیری تلاش و کوشش است برای شناخت ناشناخته ها. و مراد از حکم شرعی هم تکالیف پنج گانه الهی است، اعم از تکالیفی که شارع تعیین کرده باشد یا عقل.

اشکالات وارد شده بر تعریف

يك اشکالی در حلقه ثانیه مطرح شده بود که اینجا نیامده، بر اساس اینکه اگر ممهده را مجهول بخوانیم، لازم می آید قبل از شروع در تدوین علم اصول این قواعد آماده باشد، در حالی که غرض از علم اصول دادن این قواعد و ضوابط است برای تشخیص مسائل علم اصول از غیر آن. به عبارت بهتر اگر این قواعد آماده باشد، سوال می کنیم بر اساس چه ضابطه ای این قواعد اصولی شدند؟ ما در اصول دنبال این ضابطه هستیم، پس باید علم اصول را به گونه ای تعریف کنید که این ضابطه را در اختیار ما قرار دهد. اشکالات سه گانه و جواب آنها در کتاب ابتدا اشکالات آمده بعد جواب آنها، ولی برای اینکه نیاز به تکرار نباشد ما بعد از هر اشکال به جواب آن می پردازیم.

اشکال اول: در حلقه ثالثه اشکالی که مطرح می کنند مبني بر این است که ممهده را معلوم بخوانیم. می فرماید: تعریف باید جامع افراد و مانع اغیار باشد، در حالیکه این تعریف شامل قواعد فقهی نیز می شود، چراکه مثل قاعده ما یضمن بصحیحه یضمن بفاسده و قاعده های دیگر در طریق رسیدن به حکم شرعی مورد استفاده قرار می گیرند، فقیه این قاعده را در ابوابی مانند بیع و اجاره و.. بکار می برد و حکم می کند در مثل بیع فاسد ضمان است چون در صحیح آن ضمان است و.. لذا تعریف مانع اغیار نشد.

جواب از اشکال اول:

مراد از حکم شرعی در تعریف حکم شرعی کلی است نه جزئی، یعنی حکم کلی که بر موضوع مقدر الوجود جعل شده است، هرگاه موضوعش محقق شود بر آن قابل تطبیق است، لذا هم موضوع کلی است هم حکم کلی است، ولی قواعد فقهی، خودش حکم شرعی است که فقط می توان حکم مصادیقش را از آن استنباط کرد، به عبارت بهتر استخراج حکم مصادیق قواعد فقهی استنباط نیست بلکه از باب تطبیق است. شهید در مقام فرق بین قاعده اصولی و قاعده فقهی مثالی می زنند:

می فرمایند بین حجیت خبر ثقه و حجیت قاعده فقهی فرق اساسی وجود دارد، از اولی گاهی برای اثبات وجوب سوره و گاهی برای اثبات حرمت عصیر عنبی و ... استفاده می شود، بطور کلی در ابواب مختلف فقهی کارآمد است و حکم های مختلفی را اثبات می کند ولی قاعده فقهی مثل ضمان فقط حکم شرعی به ضمان است که بر مصادیق خودش در بیع و اجاره و .. تطبیق می شود، با یک جعلی که شارع در مورد قاعده انجام داده ضمانتهای متعددی را اثبات می کنیم. در حالیکه با حجیت خبر ثقه جعل های متعددی را اثبات می کنیم.

(1) و هذا الكلام تامّ في مثل هذه القاعدة الفقهيّة، و أمّا غيرها من القواعد كقاعدة الفراغ و الصّحة و الطهارة و الحليّة فلا يتمّ فيها؛ لأنّ هذه القواعد يستنتج منها جعل كلّی على موضوع كلّی أيضا كالقاعدة الأصوليّة. لأنّ مثال قاعدة الطهارة أو الحليّة يستنبط منهما جعل كلّی على موضوع كلّی كقولنا: (كلّ شيء طاهر، و كلّ شيء حلال).

اشکال دوم:

این تعریف جامع افراد هم نمی باشد زیرا اصول عملیه را شامل نمی شود، چراکه اصول عملیه در طریق استنباط حکم شرعی قرار نمی گیرند بلکه وظیفه مکلف در مقام عمل هنگام شك در حکم شرعی را مشخص می کنند. به عبارت بهتر در موضوع آنها شك به حکم شرعی أخذ شده است، لذا معنا ندارد بگوییم در طریق حکم شرعی هستند. (به عبارت دیگر خودشان حکم شرعی هستند نه اینکه در طریق آن باشند).

جواب از اشکال دوم از اشکال دوم دو گونه جواب داده می شود:

1. مانند مرحوم صاحب کفایه قید (أو التي ينتهي إليها في مقام العمل) را به تعریف اضافه می کند تا با این قسمت دوم تعریف شامل اصول عملیه هم بشود.

2. در معنای استنباط تصرف بکنیم بگوییم مراد معنای لغوی آن یعنی استخراج حکم شرعی نیست تا اصول عملیه را شامل نشود، بلکه مراد از آن همانگونه که مرحوم خوئی معتقدند اثبات تنجیزی و

تعذیری است (المحاضرات 1: 9)، در این صورت اصول عملیه هم چون منجز و معذر هستند داخل در تعریف می شوند.

اشکال سوم: تعریف شامل مسائل لغوی نیز می باشد در حالی که قطعاً از آن خارج می باشد، مثلاً ظهور کلمه "صعید" در طریق استفاده حکم شرعی قرار می گیرد، چراکه باید در مرحله نخست ظهورش روشن شود تا فقیه حکم به صحت سجده بر روی آن بدهد. و همچنین است علم رجال، تا فقیه نتواند راوی را توثیق کند نمی تواند بر اساس آن حکم صادر کند.

جواب از اشکال سوم: چند جواب از این اشکال داده شده است:

جواب محقق نائینی: ایشان در تعریف قید کبرویت را اضافه می کند تا مسائل لغت و رجال از تحت تعریف خارج شود، به این صورت که (إِنَّ عِلْمَ الْأَصُولِ عِبَارَةٌ عَنِ الْعِلْمِ بِالْكِبْرِيَّاتِ الَّتِي لَوْ انْضَمَّتْ إِلَيْهَا صَغِيرَاتُهَا يَسْتَنْتَجُ مِنْهَا حُكْمٌ فَرَعِيٌّ كَلِّيٌّ)، بر این اساس چون مسائل لغت و رجال کبرای قیاس استنباط واقع نمی شوند از علم اصول خارجند (فوائد الأصول 1: 29).

توضیح: اگر بخواهیم يك حکم شرعی را از روایتی استنباط کنیم باید سند حدیث را بررسی کنیم، مفردات حدیث را بررسی کنیم که ظاهر در چه معنایی هستند، حجیت خبر ثقه را اثبات کنیم، در این میان فقط حجیت خبر ثقه مسأله اصولی است، زیرا در طریق استنباط حکم، کبری واقع می شود، مثلاً روایت گفته دعا هنگام رویت هلال مستحب است، رجال سند را بررسی می کنیم موثق هستند، مفردات هم ظهورشان مشخص است، حالا می گوئیم: 1. روایان ثقه هستند پس خبر موثق است، 2. مفردات ظاهر در فلان معنا فلان معنا هستند پس روایت ظاهر در استحباب دعا هنگام رویت هلال است، 3. ظواهر حجت هستند پس ظهور این روایت در صورت تمامیت حجیت خبر ثقه حجت است 4. خبر ثقه دلالت بر استحباب دعا هنگام رویت می کند (صغری)، خبر ثقه حجت است (کبری)، در نتیجه دعا هنگام رویت مستحب است. همانطور که ملاحظه کردید حجیت خبر ثقه و حجیت ظهورات فقط کبرای استنباط حکم شرعی قرار گرفتند. به عبارت دیگر ظهور مفردات مثل ظهور کلمه صعید در آیه شریفه برای اینکه در طریق استنباط قرار بگیرند نیاز به کبرای حجیت ظهور دارند، البته حجیت کتاب هم کبرای این قیاس واقع می شود.

اشکال شهید بر جواب محقق نائینی: شاید با اضافه کردن این قید مانعیت تعریف تمام شود ولی از جهت جامعیت با مشکل مواجه می شویم زیرا برخی از قواعد اصولی با این قید از تعریف خارج می شوند مثل ظهور صیغه امر در وجوب و ظهور برخی ادوات در عموم یا مفهوم، مثل ظهور جمله شرطیه در مفهوم مخالف، چراکه این گونه قواعد صغرای حجیت ظهور قرار می گیرند نه کبرای قیاس استنباط، به این بیان که می فرمایید امر به تَوْضُحاً مثلاً ظهور در وجوب دارد (صغری)، ظهور

حجت است (کبری)، در نتیجه وضو واجب است. در این قیاس ظهور امر در وجوب صغری واقع شد، لذا طبق تعریف نائینی جزء مسائل اصولی نباید باشد، در حالیکه از مسلمات مسائل اصولی است، شهید می فرماید حال که این ظواهر جزء قواعد اصولی هستند چه فرقی با ظهور کلمه صغید دارد، یعنی مسائل لغوی را هم بگوییم جزء مسائل اصول هستند. همچنین مسأله مهمی چون جواز و امتناع اجتماع امر و نهی باید از علم اصول خارج شود، زیرا در قیاس استنباط، بنابر امتناع، صغری تعارض دو خطاب مثلاً صلّ و لاتغصب قرار می گیرد، و بنابر جواز، صغری حجیت اطلاق هر دو خطاب.

توضیح: بنابر اجتماع امر و نهی، کسی که در مکان غصبی نماز بخواند، نمی تواند نمازش هم مشمول دلیل صلّ باشد و هم مشمول دلیل لاتغصب، لذا بین این دو خطاب تعارض واقع می شود و این مسأله صغری قواعد تعارض (تخییر، تساقط و ترجیح) واقع می شود. اجتماع امر و نهی ممتنع است (صغری)، در موارد اجتماع بنابر امتناع قواعد تعارض پیاده می شود (کبری)، در نتیجه بنابر تساقط یا تخییر یا ترجیح حکم مورد اجتماع روشن می شود.

اما بنابر جواز: اجتماع امر و نهی جایز است (صغری)، بنابر جواز اجتماع امر و نهی به اطلاق خود باقی می ماند (کبری)، در نتیجه هم نماز صحیح است و هم مکلف مرتکب غصب شده است.

جواب مرحوم خوئی: مرحوم خوئی بجای قید کبرویا، قید دیگری را اضافه کرده است، ایشان می فرماید قاعده اصولی قاعده ای است که به تنهایی بدون اینکه قاعده اصولی دیگری به آن اضافه شود برای استنباط حکم شرعی کافی باشد (هو العلم بالقواعد التي تقع بنفسها في طريق استنباط الأحكام الشرعية الكلية الإلهية من دون حاجة إلى ضمیمة کبری أو صغری أصولية أخرى إليها). با این قید مثل ظهور کلمه صغید در قَتَيْمَمُوا صَعِيداً طَيِّباً [2] از علم اصول خارج است، زیرا بدون ضمیمه ظهور صغیه امر در وجوب در طریق استنباط قرار نمی گیرد. کسی اشکال نکند طبق این ضابطه مثل ظهور صغیه امر در وجوب یا ادات عموم در عموم و... از علم اصول خارج است، زیرا نیازمند ضمیمه حجیت ظواهر هستند و بدون آن در طریق استنباط واقع نمی شوند.

آقای خوئی در جواب می فرماید ضمیمه شدن حجیت ظواهر، این موارد را از علم اصول خارج نمی کند، چراکه قاعده حجیت ظواهر به علت اتفاقی بودن و عدم اختلاف در آن از قواعد اصولی نیست (مرحوم خوئی گویا معتقدند مسائل علوم باید اختلافی باشند وگرنه جزء مسائل علم به شمار نمی روند و چون در حجیت ظواهر کسی اختلاف نکرده، قاعده حجیت ظواهر از مسائل علم اصول خارج است).

اشکالات شهید بر جواب محقق خوئی اشکال اول: مرادتان از عدم احتیاج به قاعده اصولی دیگر چیست؟ آیا مرادتان این است که در هیچ حالتی نباید نیاز داشته باشد تا بتوانیم آن را قاعده اصولی بدانیم؟ اگر اینطور باشد پس برخی ظواهر مثل ظهور صغیه امر در وجوب از علم اصول خارج است زیرا اگر صغیه امر در دلیل ظنی قرار بگیرد برای استنباط حکم، لازم است حجیت سند دلیل به آن ضمیمه شود. و اگر مرادتان این است که عدم احتیاجش در برخی حالات کفایت می کند تا اصولی

شود، بناچار باید مثل ظهور کلمه صعيد هم از مسائل اصول باشد، زیرا هنگامی که در دلیل قطعی قرار می‌گیرد نیاز به ضمیمه قاعده دیگری ندارد.

اشکال دوم: ظهور صیغه امر در وجوب و سائر ظواهر برای اینکه در طریق استنباط قرار گیرند نیازمند کبرای قاعده حجیت ظواهر که مسأله ای اصولی است می‌باشند و صرف عدم خلاف در آن موجب نمی‌شود از اصولی بودن خارج شود، چراکه اصولی بودن چیزی نیست که از اختلافی بودن مسأله ناشی شود، بلکه از ابتدا اصولی است و بر روی آن اختلاف واقع می‌شود یا نمی‌شود، {علاوه بر اینکه برخی بسیاری از مسائلی که وجود دارد اتفاقی است ولی کسی آنها را از علم خارج نمی‌داند}.

با توجه به اینکه اشکال سوم بدون جواب ماند، شهید تعریف را عوض می‌کند و می‌فرماید اصح این است که بگوییم: (علم الأصول هو العلم بالعناصر المشتركة لاستنباط جعل شرعی)، با قید عناصر مشترکه، مسائل لغوی را از علم اصول خارج کرد، زیرا مسائل لغت مانند ظهور کلمه صعيد عنصری مشترک برای استنباط حکم شرعی نیست، بلکه فقط در استنباط همین حکمی که متعلق به ماده صعيد است، کار آمد است. لذا ضابطه قاعده اصولی این است که عنصری مشترک برای استنباط حکم در همه ابواب فقه باشد.

موضوع علم اصول مراد از موضوع علم، مفهوم کلی است که جامع مسائل آن علم می‌باشد، این مفهوم کلی در علم اصول همچنانکه در حلقه ثانیه [1] گذشت عبارت است از ادله مشترکه در استدلال فقهی، در اصول پیرامون دلالت این ادله بحث می‌کنیم که صلاحیت این را دارند که عنصری مشترک در علم اصول باشند یا خیر؟

برخی از محققین در وجود موضوعی برای برخی علوم، خصوصاً علم اصول تشکیک کرده اند که چنین موضوعی متصور نیست، لذا به این نتیجه رسیده اند که وجود موضوع برای علم ضروری نیست (منشأ اشکال عدم وجود جامع بین مسائل برخی علوم است، بگونه‌ای که برخی مسائل با یکدیگر مباین هستند و تصور جامع بین آنها ممکن نیست، مانند فعل و ترک، وجوب و حرمت و اباحه و..). در جواب این دسته از محققین دو دلیل برای ضرورت وجود موضوع اقامه شده است:

دلیل اول:

علوم بواسطه موضوعاتشان از یکدیگر تمییز داده می‌شوند، به عبارت بهتر شناخت علوم از روی موضوعات آنهاست، برای مثال آنچه علم پزشکی را از علم نحو جدا می‌کند اختصاص هر یک از آنها به موضوعی خاص است، لذا وجود موضوع ضروری است.

شهید در رد این اشکال می‌فرماید که شبیه به مصادره است، شبیه می‌فرماید چون دلیل عین مدعی نیست بلکه دلیل از لوازم مدعی است.

توضیح مطلب: تمییز و شناخت علوم از یکدیگر به واسطه موضوعات آنها، فرع این است که برای آنها موضوعی وجود داشته باشد، چراکه اگر برای آنها موضوع وجود نداشته باشد باید آنها را بر اساس امر دیگری مانند غرض تدوین آن علوم، از یکدیگر تمییز بدهیم.

دلیل دوم: این دلیل برای صاحب کفایه است، ایشان می فرماید: تمایز علوم یا به موضوع است که در این صورت هر علمی باید موضوع مشخصی داشته باشد، یا به غرضی است که آن علم بر اساس آن تدوین شده است، اولی بطلانش ثابت شد، لذا تمایز علوم متعینا به غرض است، زیرا غرض تدوین هر علمی با دیگری فرق دارد و از آنجا که غرض در هر علمی واحد است و واحد فقط از واحد صادر می شود، لازم است که یک مؤثر واحد را فرض کنیم که در غرض تأثیرگذار است، این مؤثر نمی تواند مسائل علم باشد زیرا مسائل علم متعدد و متغایر است، بلکه باید این مسائل مصادیق امر دیگری باشند که آن مؤثر واقعی است، و این امر چیزی جز نیست یک قضیه کلی که موضوعش جامع بین موضوعات و محمولش جامع بین محمولات است، هرچند ما نتوانیم برای این جامع اسم و عنوان خاصی قرار بدهیم. با این بیان ثابت می شود که برای هر علمی موضوعی است که جامع بین مسائل آن علم می باشد.

از دلیل دوم جواب داده شده است که: سه نوع "واحد" داریم: واحد شخصی، واحد نوعی که جامع ذاتی افراد است و واحد عنوانی که جامع انتزاعی از انواع متباین می باشد. قاعده ای که می گوید الواحد لایصدر الا من الواحد، مربوط به اولی است، در حالی که غرضی که بر علم فرض می شود از نوع واحد شخصی نیست، بلکه یا نوعی است یا عنوانی، پس این قاعده فلسفی قابل تطبیق بر اینجا نیست تا بخواهید ضرورت وجود موضوع را برای هر علمی اثبات کنید.

بخاطر عدم تمامیت ادله ضرورت وجود موضوع برای علم، برخی محققین مانند مرحوم عراقی و محقق خوئی [2] نه تنها ضرورت را نپذیرفتند، بلکه بر عدم ضرورت آن دلیل اقامه کرده اند. فرموده اند: برخی از علوم مشتمل بر مسائلی هستند که موضوعات آنها فعل و وجود است، و همچنین مشتمل بر مسائلی هستند که موضوعات آنها ترك و عدم است، مثلا علم فقه مشتمل بر نماز و حج است که از افعال وجودی می باشند، در عین حال مشتمل بر روزه و حرمت زنا است که افعال موضوعات آنها ترك است، و این موضوعات خود مشتمل بر اموری است که آنها از ماهیات و اجناس متفاوت می باشند، مثلا نماز دارای افعالی که از مقوله وضع می باشد مثل رکوع و سجده، و افعالی که از مقوله کیف می باشد مثل قرائت و... چطور ممکن است بین این امور جامعی تصور کنیم که همه اجناس و مقولات متباین را دربربگیرد.

در علم اصول هم وضع به همین منوال است، برخی مسائل مانند امارات و ادله محرزه، موضوعاتشان کاشفیت و ارانه واقع است و برخی دیگر مثل اصول عملیه، شك و جهل است، چه جامعی می تواند این دو را که نقیض هم هستند را در بگیرد.

بر این اساس این بزرگان به این نتیجه رسیدند که علم اصول موضوع ندارد، هرچند به نظر ما صحیح این است که موضوع دارد و بیانش در ابتدای بحث گذشت.

حکم شرعی و تقسیمات آن: در حلقه سابقه بیان شد که احکام شرعی به دو قسم تکلیفی و وضعی تقسیم می‌شوند، پیرامون احکام تکلیفی در آنجا بحث و گفتگو شد، گفتیم که حکم تکلیفی از سه عنصر ملاک و اراده و اعتبار تکلیف شده است و به اعتبار اراده به پنج قسم حرام، مکروه، مباح، مستحب و وجوب تقسیم می‌شود.

اما در این مقام بنا داریم درباره حکم وضعی صحبت کنیم، حکم وضع بطور مباشر با افعال مکلفین در ارتباط نیست، بلکه تأثیرش بر افعال و تنظیم امور مکلف غیرمستقیم است، مثل شرطیت و سببیت و زوجیت و... .

حکم وضعی دو قسم است: قسم اول: احکامی که موضوع حکم تکلیفی واقع می‌شوند، مانند زوجیت که موضوع وجوب انفاق است و ملکیت که موضوع حرمت تصرف در مال غیر بدون اذن اوست.

قسم دوم: احکامی که از حکم تکلیفی انتزاع می‌شوند، مانند جزئیت سوره برای نماز که از امر به نماز که ماهیتی مرکب است انتزاع می‌شود، یا شرطیت زوال برای وجوب نماز ظهر که از حکم تکلیفی وجوب نماز ظهر که مشروط به زوال است انتزاع می‌شود.

استقلالی و عدم استقلالی بودن احکام وضعی: شهید می‌فرماید بدون شك قسم دوم که انتزاعی است نمی‌تواند مورد جعل استقلالی شارع قرار بگیرد؛ زیرا وجود جعل امر به مرکب به سوره و اجزاء دیگر، برای انتزاع جزئیت سوره کافیهست و نیازی به جعل مستقل نیست، چراکه لغو و تحصیل حاصل است. علاوه بر اینکه جزئیت فرع این است که امر به مرکبی وجود داشته باشد وگرنه انتزاع بی‌معناست.

به عبارت دیگر: جزئیت از امور انتزاعی واقعی است، هرچند ظرف وقوعش در آن عالم جعل و اعتبار است، لذا از جهت اینکه امری انتزاعی است، فرقی بین آن و بین جزئیتی که برای مرکبات خارجی است نیست، هرچند ظرف وقوع و منشأ انتزاع آنها با یکدیگر متفاوت است، بنابراین تا زمانی که جزئیت امری واقعی است ایجاد آن با جعل و اعتبار ممکن نیست وگرنه جزئیت باید از امور اعتباریه محضه باشد که با اعتبار شارع محقق شود.

اما قسم اول از آن جهت که موضوع برای احکام تکلیفی واقع می‌شود، مجعول بالاستقلال می‌باشد، چراکه موضوع واقع شدن برای احکام تکلیفی می‌طلبد که رتبه قبل از آنها جعل شود، همانطور که انتزاعی بودن می‌طلبد متأخر از حکم تکلیفی باشند.

مناقشه در جعل استقلالی قسم اول و رد آن: ممکن است کسی شبهه کند که در جعل استقلالی قسم اول از احکام وضعیه هم لغویت پیش می آید؛ لذا باید مثل ملکیت از جواز تصرف در مال خودش و زوجیت از جواز استمتاع زوج و حرمت تصرف و استمتاع برای غیر، انتزاع شود، زیرا تا وقتی حکم تکلیفی جعل نشود، جعل آنها بی اثر است، مثلاً تا وقتی حرمت تصرف در مال غیر جعل نشده باشد، جعل ملکیت اثری ندارد. و اگر این احکام تکلیفی جعل شوند دیگر نیازی به جعل احکام وضعی نیست و جعل آنها لغو است. وقتی شارع استقلالاً جواز تصرف در مال را برای صاحب مال و عدم آن را برای غیر جعل کرد نیازی به جعل استقلالی ملکیت نداریم؛ بلکه ملکیت از آن انتزاع می شود.

شهادت در جواب این شبهه می فرماید: احکام وضعیه مثل زوجیت و ملکیت از امور عقلانیه عرفیه است که مرتکز اذهان عرف هستند و فطرت و بناء عرفی آنها بر آن شکل گرفته است، لذا شارع با امضا کردن این بنا یکی از این دو غرض یا هردوی آنها را اراده می تواند اراده کرده باشد:

اول: برای تنظیم احکام تکلیفیه، چراکه احکام وضعیه در دل خود تعداد زیادی احکام تکلیفی دارند، شارع بجای اینکه همه آنها را بیان کند یک حکم وضعی را بیان می کند تا بیانگر همه احکام تکلیفی باشد. مثل اینکه از زوجیت، حکم وجوب نفقه برای زوج، جواز استمتاع برای او، وجوب تمکن زوجه و... فهمیده می شود.

دوم: آسان شدن سامان دهی به احکام تشریحی، چراکه احکام وضعیه قسم اول موضوع برای احکام تکلیفیه هستند و با جعل آنها دیگر نیاز نیست شارع جعل جدیدی داشته باشد، لذا با جعل احکام وضعی بسیاری از احکام تکلیفی روشن می شود.

این دو غرض جعل استقلالی احکام وضعیه را از لغویت خارج می کند، لذا جعل آنها بی فایده نیست.

شمول حکم در حق عالم و جاهل: احکام شرعی تکلیفی و وضعی غالباً بین عالم و جاهل مشترک هستند و اینگونه نیست که مختص به عالم به حکم فقط باشند، بلکه منجزیت این احکام مختص به عالم است و جاهل اگر جهلش از روی قصور نباشد معذور است. برخی مانند مرحوم شیخ انصاری ادعا کرده اند که اخباری که بر قاعده اشتراک احکام بین عالم و جاهل دلالت دارد مستفیضه می باشد [1]، و لکن گویا شهادت این کلام را قبول ندارد، چراکه گویا یکی دو تا خبر واحد بیشتر بر این مضمون نداشته باشیم، لذا ایشان می فرمایند ما نیاز به روایات نداریم، بلکه اطلاقات ادله خود احکام برای اثبات این مطلب کفایت می کند، به این بیان که عدم تقید این احکام به عالم می طلبد که شامل جاهل به حکم هم باشند. شهادت می فرماید بخاطر این دلیل است که این قاعده با کلیت مورد پذیرش همه اصحاب قرار گرفته است، حتی کسانی که خبر واحد و مستفیض را حجت نمی دانند. بلکه اگر در مواردی دلیل خاصی بر اختصاص حکم به عالم اقامه شده باشد، از تحت این عموم خارج می شود. مثل حکم جهر و اخفات در نمازهای یومیه و قصر و اتمام برای کسی که وظیفه اش تمام است و شکسته بخواند، فقها حکم به صحت نمازش کرده اند. برهان بر قاعده اشتراک: برای اثبات قاعده اشتراک برهانی نیز اقامه شده است به این بیان که: اختصاص حکم به عالم مستحیل است، زیرا مستلزم چند محذور است:

تقدم و تأخر: لازمه این حرف أخذ علم به حکم در موضوع حکم است که نتیجه اش توقف حکم بر علم به آن حکم است، یعنی یکبار باید حکم را متأخر فرض کنیم چون حکم برای موضوع بمنزله معلول برای علت است، و یکبار آن را باید متقدم فرض کنیم زیرا در موضوع علم به آن أخذ شده است یعنی باید در رتبه سابق وجود داشته باشد تا به آن علم پیدا کنیم.

دور: اگر علم به حکم در همان حکم أخذ شود، لازم است حکم در رتبه سابق باشد تا علم به آن تعلق بگیرد، و فرض این است که حکم ثابت نمی شود مگر بعد از اینکه به آن علم تعلق بگیرد، لذا حکم متوقف است بر علم به آن، در حالی که علم به آن هم متوقف است بر ثبوت حکم.

خلف: معنای علم این است که متعلقش برای عالم منکشف است، و اگر بخواهد قید علم در حکم أخذ بشود یعنی انکشافی برای عالم صورت نگرفته است و این خلف علم داشتن عالم است. به عبارت دیگر اگر علم به حکم داشته باشی، حکم ثابت است و معنا ندارد که ثبوت حکم مقید به علم به حکم شود.

شهادت می فرماید در حلقه سابقه مسأله را به گونه ای بیان کردیم که هیچ یک از این محذورات به وارد نشود [2]، گفتیم آنچه مستحیل است أخذ علم به حکم مجعول در موضوع آن حکم است نه أخذ علم به جعل در موضوع حکم مجعول.

لازمه قول به قاعده اشتراك احكام: لازمه قاعده اشتراك احكام بين عالم و جاهل، قول به تخطئه است که امامیه به آن اعتقاد دارد، و معنایش این است که امارات و اصولی که مکلف بر طبق آن در شبهات حکمیه و موضوعیه به آن رجوع می کنند گاهی مصیب واقع نیست و به خطا می رود. بنابراین شارع در حق همه مکلفین احکام مشترکی دارد که ادله و اصول در معرض رسیدن به آن احکام می باشند و اگر به خطا رفتند از آن جهت که شارع خود آنها را حجت قرار داده است، معذور هستند.

در مقابل قول تخطئه، قولی به نام تصویب می باشد، قائلین آن معتقدند که احکام خداوند در حق مکلفین همان مؤدای دلیل و اصل می باشد، یعنی هر آنچه اماره و اصل گفت همان می شود حکم واقعی در حق کسی که رجوع به اصل و اماره کرده است. طبق این قول در لوح شریعت برای شارع احکامی وجود ندارد، بلکه احکام تابع دلیل و اصل می باشند و ممکن نیست حکم واقعی چیزی غیر از مؤدای آن دو باشد.

شهادت می فرماید تصویب یک صورت دیگر هم دارد که متعادل تر از صورت اول است، به این بیان که خداوند یک سری احکام واقعیه ثابت در لوح محفوظ دارد؛ ولی این احکام مقیدند به اینکه حجتی مثل اماره و اصل بر خلاف آن قائم نشود، چنانچه حجتی بر خلافش اقامه شد این حکم واقعی تغییر می کند و تبدیل می شود به آنچه اماره و اصل می گویند.

بطلان تصویب: شهید می فرماید تصویب به هر دو صورتش باطل است:

اما بطلان وجه اول تصویب (تصویب اشعری): جعل حجیت برای امارات و اصول بخاطر این است که در واقع احکامی وجود دارد که شارع می خواهد با رجوع به امارات و اصول آنها را برای ما حفظ کند. لذا اگر قرار باشد مؤدای آنها احکام واقعی باشد خلاف فرض پیش می آید.

اما بطلان وجه دوم تصویب (تصویب معتزلی): این قول مخالف عموم و اطلاق ادله خود احکام می باشد، علاوه بر اینکه مخالف ادله ای است که برای قاعده اشتراك احکام بین عالم و جاهل اقامه شده است مثل اجماع و تسالم بر اشتراك احکام.

حکم واقعی و ظاهری: حکم شرعی به واقعی و ظاهر تقسیم می شود، واقعی حکمی است که در موضوعش شك أخذ نشده است، بخلاف ظاهری که در موضوعش شك به حکم واقعی أخذ شده است.

در حلقه سابق بیان شد [1] که مرحله ثبوت حکم واقعی مشتمل بر سه عنصر ملاک و اراده و اعتبار است، و گفته شد که عنصر اعتبار، در ثبوت حکم ضروری نیست، بلکه غالباً جنبه تنظیمی و صیاعی دارد. یعنی برای إنشاء حکم بکار گرفته می شود. در این مقام می خواهیم از حقیقت همین عنصر سوم که غالباً از آن به اعتبار تعبیر می کنند سخن بگوییم.

همانطور که برای مولی نسبت به بندگانش حق الطاعه ثابت است و بندگان باید در مقابل اراده مولی مطیع باشند، يك حق دیگری هم ثابت است و آن عبارت است از تعیین و مشخص کردن این حق الطاعه است که چه چیزی را اراده کرده است و چه چیزی را اراده نکرده است. و اینطور نیست در صورتی که ملاک در چیزی تمام بود و مورد اراده مولی قرار گرفت همان الا و لابد به عنوان مصب حق الطاعه گردن مکلف قرار داده شود، بلکه ممکن است شارع مقدمه آن چیز را از باب اینکه می داند منجر به آن شیء می شود بر عهده مکلف قرار بدهد، لذا مصب حق الطاعه ابتداء روی مقدمه می رود، هرچند شوق مولی در اصل به آن تعلق نگرفته است و تعلقش تبعی است. مثلاً در مورد نماز، خود نماز محبوب مولی است و مصب حق الطاعه هم روی خود نماز رفته است، ولی مثلاً در مورد دوری از فحشاء ممکن است بگوییم غرض مولی دوری از فحشاء است ولی چون نماز را منجر به دوری از فحشاء می داند، مصب حق الطاعه را از باب مقدمیت روی نماز برده است. بنابراین مصب حق الطاعه جایی است که شارع هنگام اراده چیزی آن را مشخص می کند و اعتبار عبارت است از چیزی که عادتاً برای کشف مصب که مولی تعیین می کند بکار گرفته می شود، که گاهی این مصب با مصب اراده مولی متحد است مثل نماز و گاهی مختلف است مثل نهی از فحشاء.