

بسم الله الرحمن الرحيم

**ترجمه و شرح فارسی**

**دروس فی علم الاصول (حلقات)**

**جلد ۲ (الحلقه الثانيه)**

نویسنده:

رضا اسلامی

**ساخت و تدوین فایل pdf :**

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

## [مقدمه مترجم]

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ الحمد لله الذي هدانا لهذا وما كنا لنهتدي لولا أن هدانا الله

سپاس خداوند منان را که توفیق عنایت فرمود تا بتوانیم پس از مدتی تأخیر، علی‌رغم برخی موانع و مشکلات، شرح حلقه دوم از حلقات الاصول را در اختیار طلاب عزیز و دانش‌پژوهان قرار دهیم. این تأخیر گرچه مقصود و مطلوب نبود، ولی از آن رو که در خلال این مدت، زمینه تأمل و تعمق بیشتر در این شرح، و اصلاح بعضی نکات فراهم گردید، موجب مسرت است.

کتاب حاضر، ترجمه و شرح نیمه اول از حلقه دوم، یعنی از آغاز آن تا اول مبحث «دلیل عقلی» است که اکنون در یک جلد، همراه متن عربی عرضه می‌شود و بقیه در جلد دیگری در آینده نزدیک چاپ خواهد شد- ان شاء الله.

درباره شیوه کار باید بگوییم متن کتاب که در بالای صفحه می‌آید، مانند گذشته همراه با توضیحاتی کوتاه به زبان عربی است و در لابه‌لای متن به گونه‌ای گنجانده شده که توالی کلام از دست نرود و هماهنگ با آن باشد. ترجمه و شرح که در پایین صفحه آمده است، برخلاف گذشته کاملاً از یکدیگر تفکیک شده‌اند تا برای خوانندگان بیشتر قابل استفاده باشد.

آنچه در ترجمه و شرح آمده سطر به سطر به نظر استاد عزیز، حضرت حجة الاسلام

و المسلمین سید علی اکبر حائری، که افتخار شاگردی استاد شهید آیت الله سید محمد باقر صدر- رضوان الله علیه- را داشته‌اند، رسیده است. ایشان با حوصله بسیار و دقتی که مخصوص خودشان است پس از مطالعه دست‌نوشته‌ها اصلاحاتی را پیشنهاد کردند و ما در بعضی از موارد، توضیح پیشنهادی ایشان را عیناً آورده‌ایم.

از این رو می‌توانیم بگوییم ارزش علمی این اثر مرهون نظارت دقیق ایشان است- فجزاه الله عن الإسلام و أهله خیر الجزاء.

همچنین توضیحات عربی مربوط به متن را ایشان و بخشی دیگر را حضرت حجة الاسلام و المسلمین شیخ ابو ماجد ظاهری مورد نظر قرار داده‌اند. از خداوند متعال توفیق روزافزون برای این دو دانشور ارجمند و مجد و عظمت بیشتر برای حوزه‌های علمیه خواستاریم. و الله ولی التوفیق.

رضا اسلامی

قم، تابستان ۱۳۷۷

۱. تعریف علم اصول

۲. موضوع علم اصول و فایده آن

۳. حکم شرعی و تقسیم آن

۴. تقسیم مباحث اصولی

۵. حجیت قطع و احکام آن

بسم الله الرحمن الرحيم

تعریف علم الاصول يعرف علم الاصول عادة بأنه: «العلم بالقواعد الممهدة لاستنباط الحكم الشرعي».

و توضیح ذلك: أن الفقيه في استنباطه مثلاً للحكم بوجوب رد التحية [أى رد السلام] من قوله تعالى: «و إذا حييتم بتحية فحيوا بأحسن منها أو ردوها» [النساء / ٨٦] يستعين بظهور صيغته الأمر في الوجوب، و حجية الظهور. فهاتان

### تعريف علم اصول

علم اصول معمولاً چنین تعریف می شود: «علم به قواعدی که برای استنباط حکم شرعی آماده شده است.»

توضیح مطلب: زمانی که فقیه مثلاً می خواهد حکم به وجوب رد سلام را از این آیه شریفه استفاده کند «و إذا حیتم بتحية فحيوا بأحسن منها أو ردوها؛ هنگامی که به شما تحیتی گویند آن را بهتر پاسخ دهید یا [لا اقل] به همان گونه پاسخ دهید.»

[قیاسی صورت گرفته که مشتمل بر دو مقدمه است: یکی صغری و دیگری کبری.]

قاعدتان ممهدتان لاستنباط الحكم الشرعي بوجوب رد التحية [إحداهما تكون صغرى و الاخرى كبرى في قياس الاستنباط].

و قد يلاحظ [أى يرد إشكال] على التعريف أن تقييد القاعدة بوصف التمهيد يعنى أنها تكتسب اصوليتها من تمهيدها و تدوينها لغرض الاستنباط، مع أننا نطلب من التعريف إبداء الضابط الموضوعى [أى الحقيقى و الواقعى] الذى بموجبه يدون علماء الاصول فى علمهم هذه المسألة دون تلك [و هذا التعريف لا يبدى

این قیاس را قیاس استنباط گویند. [یک مقدمه که فقیه از آن کمک می‌جوید، ظهور صیغه امر در معنای وجوب است و مقدمه دیگر حجیت ظهور است. [صورت منطقی قیاس چنین است: صیغه امر در معنای وجوب ظاهر است و هر ظهوری حجت است، پس صیغه امر در معنای وجوب حجت است. این دو قاعده فی حد نفسه کلی است و در هر بابی از ابواب فقه که صیغه امر در کار باشد، قابل تطبیق است. از آنجا که این دو قاعده برای مطلق استنباط آماده شده است و چون در محل بحث و در آیه شریفه، حکم رد سلام در ضمن صیغه امر آمده است، پس وجوب آن اثبات می‌شود. البته ناگفته نماند که تحیت به معنای عامی است که هرگونه درود فرستادن را شامل می‌شود و سلام تنها قسمی از تحیت لفظی است که پاسخ آن واجب است.]

ممکن است بر تعریف، این اشکال وارد آید که تقييد «قاعده» به این صفت که برای استنباط آماده شده باشد، چنین می‌فهماند که قاعده‌ای اصولی است که برای استنباط آماده شده و به غرض استنباط، تدوین شده باشد؛ با اینکه انتظار ما از تعریف آن است که ملاک واقعی را که به سبب آن علمای اصول فلان مسئله را در این علم وارد و آن دیگری را خارج می‌کنند، بیان کند. [اکنون در این تعریف گفته شده است هر قاعده‌ای که به جهت استنباط آماده شده باشد، قاعده اصولی است و هر قاعده‌ای که به جهت استنباط آماده نشده باشد، قاعده اصولی نیست. پس ملاک برای تشخیص قاعده اصولی از غیر آن، ممهّد بودن آن قاعده برای استنباط است. در صورتی که ما هنوز نمی‌دانیم

ملاک المسائل الاصولیة]، و لهذا قد تحذف كلمة التمهيد و يقال: إنه [أى علم الاصول] العلم بالقواعد التي تقع في طريق الاستنباط. و لكن يبقى هناك اعتراض أهم و هو أنه [أى أن هذا التعريف] لا يحقق الضابط المطلوب [لتمييز المسائل الاصولية عن غيرها]، لأن مسائل اللغه - كظهور كلمة الصعيد - تقع في طريق الاستنباط أيضا. [مع أنها ليست من علم الاصول، فلا يكون التعريف مانعا

این قواعد با چه ملاکی برای استنباط آماده شده‌اند. مگر آنکه این قید را به صیغه اسم فاعل بخوانیم. پس معنا چنین می‌شود: علم اصول علم به قواعدی است که فراهم‌کننده و زمینه‌ساز استنباط حکم شرعی است. آن‌گاه هر قاعده‌ای زمینه‌ساز استنباط باشد، قاعده اصولی است. ولی اشکال دیگری وارد می‌شود و آن این است که بسیاری قواعد فی الجملة زمینه‌ساز استنباطند، ولی صلاحیت ورود به محدوده استنباط هر حکمی را ندارند؛ یعنی جنبه اشتراک ندارند؛ مثل ظهور کلمه صعيد که تنها در استنباط حکم یا احکام خاصی قابل استفاده است، و این همان اشکالی است که بر تعریف بعدی نیز وارد می‌شود.]

جمعی به جهت آنکه تعریف مشتمل بر بیان ضابط و ملاک واقعی باشد، قید «ممهده» را حذف کرده‌اند و چنین گفته‌اند: علم اصول، علم به قواعدی است که در طریق استنباط وارد می‌شود [پس وقوع در طریق استنباط، ملاک تشخیص قاعده اصولی از غیر آن است و اشکال اول دیگر وارد نمی‌شود.]، ولی اشکال مهم‌تری باقی می‌ماند و آن این است که تعریف ملاک واقعی و صحیح را معرفی نمی‌کند؛ چرا که برخی مسائل مربوط به علم لغت مثل آنکه

کلمه «صعید» ظهور در فلان معنا دارد، قواعدی هستند که همچون قواعد اصولی در طریق استنباط واقع می‌شوند [با اینکه قواعد لغوی باید از تعریف خارج شود. باید توجه داشت که معانی لغات آن‌چنان‌که در علم لغت تعیین شده، به صورت یک قاعده کلی است و هر جا که آن لغات استعمال شود، معانی آنها ثابت می‌شود. ولی روشن است که معنای هر لغتی در باب یا ابواب معینی از فقه کاربرد

للأغیار]. و لهذا كان الأولى تعريف علم الاصول بأنه: العلم بالعناصر المشتركة في عملية الاستنباط. و نقصد بالاشتراک صلاحية العنصر للدخول في استنباط حکم أي مورد من الموارد التي يتصدى الفقيه لاستنباط حکمها [أي حکم تلك الموارد] مثل ظهور صيغته الأمر في الوجوب، فإنه قابل لأن يستنبط منه وجوب الصلاة أو وجوب الصوم و هكذا. و بهذا [أي بسبب قيد

دارد نه در همه جا. پس تعریف هنوز مانع اغیار نیست و ملاک واقعی و صحیح بیان نشده است. [بدین جهت سزاوار است که علم اصول چنین تعریف شود: «علم به عناصر مشترک در عمل استنباط».] در این تعریف دو چیز عوض شده است: به جای کلمه «قواعد» کلمه «عناصر» گذاشتیم، ولی این تغییر چیزی را عوض نمی‌کند؛ چرا که منظور از عناصر در اینجا همان معنای قواعد است. و به جای کلمه «ممهده» یا عبارت «التي تقع في...»، کلمه «المشتركة» را می‌گذاریم و با این تغییر، تعریف مانع اغیار و مشتمل بر بیان ملاک واقعی می‌گردد. [مقصود از مشترک بودن عنصر آن است که صلاحیت دخول در استنباط حکم هر مورد از مواردی که فقیه متصدی استنباط حکم آنها می‌شود، داشته باشد. [یعنی در هر موضوعی از موضوعات مثل نماز، روزه، سرقت، رشوه که فقیه عهده‌دار کشف حکم آن می‌شود، بتوان از این قاعده استفاده کرد. نه آنکه بالفعل در همه جا مورد استفاده قرار گیرد، بلکه شأنت استفاده را داشته باشد. [مثل ظهور صیغه امر در وجوب] که به صورت یک قاعده کلی در هر بابی از ابواب فقه قابلیت استفاده دارد؛ چرا که حکم بسیاری از موضوعات در قالب صیغه امر بیان شده است.

در باب نماز مولى گوید: «أقيموا الصلاة»\* و در باب صوم گوید: «صوموا» و در باب جهاد گوید: «جاهدوا في سبيل الله»\* و در باب حدود گوید: «السارق و السارقة فاقطعوا أيديهما» [پس ظهور صیغه امر قاعده‌ای است که وجوب صلاة و صوم و امور دیگر می‌تواند از آن استفاده شود.

[و اگر به تمامی قواعد اصولی نظر کنیم، این ویژگی را در آنها می‌بینیم. پس هیچ

«الاشتراک» [تخرج أمثال مسألة ظهور كلمة الصعید عن علم الاصول، لأنها عنصر خاص لا يصلح للدخول في استنباط حکم غیر متعلق بمادة الصعید [بل يصلح للدخول في استنباط حکم متعلق بمادة الصعید فقط].

قاعده اصولی نیست جز آنکه مشترک است؛ بدین ترتیب در جامعیت تعریف اشکالی نیست، اما مانعیت تعریف نیز بی‌اشکال است، چرا که [به سبب این قید مسائلی نظیر ظهور کلمه «صعید» از علم اصول خارج می‌شود. زیرا این

مسئله عنصر خاص است و در استنباط حکمی که مربوط به ماده صعید نباشد، صلاحیت ورود ندارد. [و تنها در حکمی که مربوط به ماده صعید است و در خصوص آیات و روایاتی که در باب تیمم مطرح می‌شود و این کلمه در آنها به کار رفته است، قابلیت استفاده دارد].

موضوع علم الاصول و فائده موضوع علم الاصول یذکر لكل علم موضوع عادة، و یراد به ما یکون جامعا بین موضوعات مسائله، و ینصب البحث فی المسائل علی أحوال ذلك الموضوع و شئونه، کالکلمة العربیة بالنسبة إلی علم النحو مثلا.

---

### موضوع علم اصول و فایده آن

#### موضوع علم اصول

برای هر علمی معمولا موضوعی ذکر می‌شود و مراد از موضوع، وجه جامع میان مسائل آن علم است و بحث و گفتگو در مسائل پیرامون احوال و شئون آن موضوع انجام می‌گیرد؛ مانند «کلمه» عربی که موضوع علم نحو است [به عنوان نمونه به چند مسأله نحوی توجه کنید: فاعل مرفوع است و مفعول منصوب است و موصولات اعراب محلی می‌پذیرند و جمله معترضه محلی از اعراب ندارد. برای هر یک از این مسائل موضوع و محمولی است. اگر به موضوعات توجه کنید می‌توان همه را تحت یک عنوان کلی جمع کرد. فاعل و مفعول و موصولات همه اقسامی از کلمه هستند و

و علی هذا الأساس حاول علماء الاصول تحدید موضوع لعلم الاصول، فذکر المتقدمون منهم أن موضوعه هو: الأدلة الأربعة «الكتاب و السنة و الإجماع و العقل».

و اعتراض علی ذلك: بأن الأدلة الأربعة لیست عنوانا جامعا بین موضوعات مسائله [أی مسائل علم الاصول] جمیعا: [فإن موضوع بعض المسائل خارج عن الأدلة الأربعة]. فمسائل الاستلزامات [العقلیة] مثلا موضوعها الحكم،

---

جمله معترضه قسمی از کلام است که آن نیز از چند کلمه تشکیل شده است. پس می‌توان گفت موضوع علم نحو کلمه از حیث اعراب و بناء است.

مرفوع یا منصوب بودن و محلی از اعراب داشتن یا نداشتن همه حالات و شئونی برای کلمه و کلام است. بدین ترتیب تمام مسائل یک علم بر محور واحدی می‌چرخند؛ چرا که موضوعات مسائل یا نفس موضوع علم یا مصداقی از آن است. و مسأله‌ای که موضوع آن با موضوع علم بی‌ارتباط باشد، از زمره مسائل آن علم بیرون می‌رود. این مسئله که «یضرب» بر وزن یفعل است، از مسائل علم نحو بیرون است؛ چون بحث از کلمه از حیث اعراب و بناء نیست.

همچنین این مسئله که ستاره جدی در وقت خاصی طلوع می‌کند و اینکه آب در صددرجه حرارت، به جوش می‌آید، از مسائل علم نحو بیرون است؛ چون موضوع در این دو مسئله، کلمه نیست. [بر این اساس] که بپذیریم برای هر علمی موضوع واحد لازم است. [علمای اصول سعی بر آن داشتند که موضوعی برای علم اصول معین کنند. از این رو متقدمین از اصولیین گفته‌اند که موضوع علم اصول ادله اربعه است یعنی کتاب و سنت و اجماع و عقل.

اعتراضی که بر نظر متقدمین وارد شده است آن است که ادله اربعه، عنوان جامعی بین موضوعات تمام مسائل نیست؛ و همین که چند مسئله اصولی پیدا کنیم که موضوع آنها تحت موضوع علم داخل نباشد، کافی است که مورد نقضی بر جامعیت عنوان ادله اربعه پیدا کرده باشیم؛] مثلا موضوع در مسائل استلزامات عقلی نفس حکم است

إذ يقال مثلا: إن الحكم بالوجوب على شيء هل يستلزم تحريم ضده أولا؟.

و مسائل حجیه الأمارات الظنیة كثيرا ما يكون موضوعها الذي يبحث عن حجيته شيئا خارجا عن الأدلة الأربعة، كالشهره و خبر الواحد. [و قد يكون موضوعها من مصاديق الكتاب و السنه كظهور الآيات و الأخبار] و مسائل الاصول العمليه موضوعها الشك في التكليف على أنحاء [كالشك المسبوق باليقين و الشك البدوي] و هو [أي الشك] أجنبي عن الأدلة الأربعة أيضا [نظير الشهره و خبر الواحد].

و لهذا [أي لما ذكرنا من أن الأدلة الأربعة ليست عنوانا جامعا بين موضوعات مسائل علم الاصول] ذكر جمله من الاصوليين: أن علم الاصول ليس له موضوع

[با اینکه حکم شرعی نفس کتاب و سنت و اجماع و عقل یا مصداقی از این‌ها نیست، هر چند مستفاد از یکی از اینهاست] و بر این اساس، گفته می‌شود: آیا حکم به وجوب چیزی مستلزم تحریم ضد آن هست یا نه؟ [برای نمونه آیا حکم به وجوب نماز مستلزم حرام بودن ترک نماز به عنوان ضد عام هست یا نه؟] و در مسائل حجیت امارات ظنی غالبا موضوعی که از حجیت آن بحث به میان می‌آید، امری خارج از ادله اربعه است؛ مثل شهرت و خبر واحد [با اینکه عنوان ادله اربعه جامع این دو موضوع نیست. اما شهرت اتفاق جمع زیادی از اهل فتوا بر فتوای معینی است و این غیر از اجماع است؛ زیرا در اجماع اتفاق کل لازم است. خبر واحد نیز خارج است، چون خبر مثبت سنت است نه نفس آن. بحث از خبر واحد، بحث از سنت نیست بلکه بحث از وسیله‌ای است که می‌تواند سنت را ثابت کند. البته در بعضی مسائل این باب، موضوع خارج از ادله اربعه نیست؛ مثل بحث از حجیت ظهور قرآن و ظهور کلام امام که موضوع آن از کتاب و سنت خارج نیست. و موضوع در مسائل مربوط به اصول عملیه، شک در تکلیف، با توجه به اقسام آن است [یک قسم از شک، موضوع اصل برائت است و آن شک بدوی است که همراه یقین به حالت سابق نباشد و قسم دیگر موضوع اصل

واحد، [فأنكروا القاعدة من الأساس و قالوا:] و ليس من الضروري أن يكون للعلم موضوع واحد جامع بين موضوعات مسائله. غير أن بالإمكان [الالتزام بالقاعدة و دفع الإشكال من طريق آخر؛ لأنه يمكن] توجيه ما قيل أولا- من كون الأدلة هي الموضوع مع عدم الالتزام بحصرها في الأدلة الأربعة- بأن نقول: إن موضوع علم الاصول هو كل ما يترقب أن يكون دليلا و عنصرا مشتركا في عملية استنباط الحكم الشرعي و الاستدلال عليه [أي على الحكم الشرعي]، و البحث

استصحاب است و آن شک بدوی است که همراه یقین به حالت سابق باشد و قسم دیگر موضوع اصل احتیاط است و آن شکی است که مقرون به علم اجمالی باشد. و شک نیز [از جمله موضوعاتی است که] نسبت به ادله اربعه بیگانه به شمار می آید.

و بدین جهت [که ادله اربعه نمی تواند عنوان جامعی بین موضوعات مسائل علم اصول باشد]، جمعی از اصولیون گفته اند که اساسا برای علم اصول موضوع واحدی نیست؛ [چرا که این گروه معتقدند] داشتن موضوع واحدی که جامع بین موضوعات مسائل هر علمی باشد، امری ضروری نیست. [اگر ادله اربعه نیز عنوان جامع بین موضوعات مسائل نباشد، باکی نیست، چرا که اصل این قاعده را نمی پذیریم که مسائل هر علمی از طریق جامعی که موضوعات مسائل را شامل شود، از مسائل علوم دیگر امتیاز پیدا می کند؛ بلکه می توان گفت تمایز علوم و مسائل آنها از یکدیگر به تمایز اغراض است نه تمایز موضوعات. ولی ما گوییم لازم نیست به جهت دفع اشکال، اصل قاعده را منکر شویم- و سخن پیرامون صحت و سقم این قاعده در حلقه بالاتر خواهد آمد- بلکه می توان تمایز علوم را به تمایز موضوعات دانست و در عین حال، موضوع واحدی برای علم اصول پیدا کرد که جامع بین مسائل علم اصول باشد، پس] امکان آن هست که سخن متقدمین را در خصوص آنکه ادله اربعه، موضوع علم اصول است، توجیه کنیم و بگوییم: بله ادله می تواند موضوع علم اصول باشد، جز آنکه نباید ملتزم به حصر ادله در چهار دلیل شد، بلکه موضوع علم اصول هر کلامی است که

فی کل مسألة اصولیة إنما يتناول شيئا مما يترقب أن يكون كذلك [أي دليلا على الحكم الشرعي]، و يتجه [البحث] إلى تحقيق دليليته و الاستدلال عليها إثباتا و نفيًا [فالبحث عن الخبر الواحد و إثبات حجيته، و البحث عن القياس و إثبات عدم حجيته، كلاهما بحث اصولي]. فالبحث في حجية الظهور أو خبر الواحد أو الشهرة [أو عدم حجيتها] بحث في دليليتها. و البحث في أن الحكم بالوجوب على شيء، هل يستلزم تحريم ضده بحث في دليلية الحكم بوجوب شيء على حرمة الضد. و مسائل الاصول العملية يبحث فيها عن دليلية الشك و عدم البيان على

صلاحیت آن را دارد که به عنوان دلیل و عنصر مشترک در عمل استنباط حکم شرعی و استدلال بر آن به کار گرفته شود؛ [چه آنکه این عناصر چهار مورد باشد، یا از این عدد تجاوز کند. پس موضوع علم اصول «ادله» بدون تقييد به قيد «اربعه»، ولی با تقييد به قيد مشترک بودن است و این تعبير، عنوان جامعی بین موضوعات مسائل علم اصول



است، چرا که] بحث در هر مسأله اصولی پیرامون چیزی است که انتظار و توقع آن می‌رود که دلیل بر حکم شرعی باشد و بحث متوجه این نکته باشد که دلیل بودن آن چیز مورد بررسی قرار گیرد و بر دلیل بودن یا دلیل نبودن آن استدلال شود [بنابراین هر مسأله اصولی مشتمل بر موضوعی است که مصداقی از مصداقی موضوع علم است و می‌تواند نوعی دلیل بر حکم شرعی به شمار آید و محمولی که دلیل بودن یا دلیل نبودن را برای موضوع ثابت می‌کند]. پس بحث از حجیت ظهور یا خبر واحد یا شهرت، بحث در دلیل بودن هر یک از این سه عنوان است [از آن جهت که حجیت مساوی با دلالت است] و بحث در اینکه آیا حکم به وجوب چیزی، مستلزم تحریم ضد آن است یا نه، در واقع بحث در دلالت حکم به وجوب چیزی بر حرمت ضد آن است [یعنی موضوع در این مسأله اصولی حکم به وجوب است، با اینکه خارج از ادله اربعه است] و بحث در مسائل اصول عملیه، از این است که آیا شک و به تعبیر دیگر عدم البیان می‌تواند دلیل بر معذرت باشد یا نه. [یعنی در این سری از مسائل، موضوع نفس شک است با اینکه از

المعذریة [أی علی الترخیص الظاهری]، و هكذا. فصح أن موضوع علم الاصول هو الأدلة المشتركة فی الاستدلال الفقہی، و البحث الاصولی یدور دائماً حول دلیلتها.

فائدة علم الاصول اتضح مما سبق أن لعلم الاصول فائدة كبرى للاستدلال الفقہی، و ذلك أن الفقیه فی كل مسألة فقہیة یعتمد علی نمطین من المقدمات فی استدلاله الفقہی:

ادله اربعه نیست. در اصل برائت خواهیم گفت که وقتی مکلف به بیان شرعی دست پیدا نکند و برای او شک حاصل شود، همین شک می‌تواند دلیل بر یک حکم شرعی باشد که آن اباحه یعنی عدم وجوب و عدم حرمت است. چنان‌که گاه شک، دلیل بر منجزیت و احتیاط است که توضیح آن در بحث اصول عملیه و اقسام شک خواهد آمد. [و سایر مسائل علم اصول نیز چنین است. پس می‌توان گفت موضوع علم اصول، ادله مشترک در استدلال فقہی است [یعنی آنچه که انتظار می‌رود دلیل مشترکی در استدلال فقہی باشد و منحصر به کتاب و سنت و اجماع و عقل نیست] و بحث اصولی [که همان محمولات مسائل باشد] دائماً پیرامون دلالت دلیل، دور می‌زند.

#### فایده علم اصول

از مطالب گذشته روشن شد که علم اصول در طریق استدلال فقہی فایده بسیاری دارد. زیرا فقیه در هر مسأله فقہی، در استدلال خود بر دو قسم از مقدمات اعتماد می‌کند. یک دسته مقدماتی که عناصر مخصوص به آن مسئله به حساب می‌آیند؛ همچون روایتی که حکم مسئله در آن وارد شده است و ظهور لفظی آن روایت در اثبات حکمی که مقصود است و عدم وجود معارضی برای آن روایت و مانند این‌ها [این هر سه

أحدهما: عناصر خاصة بتلك المسألة، من قبيل الرواية التي وردت في حكمها [أي حكم المسألة]، و ظهورها [أي ظهور الرواية] في إثبات الحكم المقصود، و عدم وجود معارض لها [أي للرواية] و نحو ذلك.

و الآخر: عناصر مشتركة تدخل [أي تكون صالحة للدخول] في الاستدلال على حكم تلك المسألة و في الاستدلال على حكم مسائل اخرى كثيرة في مختلف أبواب الفقه، من قبيل أن خبر الواحد الثقة حجة، و أن ظهور الكلام حجة. و النمط الأول من المقدمات يستوعبه الفقيه بحثا [أي يدخله في بحثه بصورة كاملة] في نفس تلك المسألة، لأن ذلك النمط من المقدمات مرتبط بها [أي بالمسألة] خاصة. و أما النمط الثاني فهو بحكم عدم اختصاصه بمسألة دون اخرى انيط ببحث [مستقل] آخر خارج نطاق البحث الفقهي في هذه المسألة و تلك، و هذا البحث الآخر هو الذي يعبر عنه علم الاصول.

---

عناصر دخيل در استنباط حكم شرعى هستند، لكن صلاحيت ورود در هر مسئله را ندارند و تنها در كشف حكم معينى به كار مى آيند.]

دسته ديگر مقدماتى است كه عناصر مشترك به حساب مى آيند و در استدلال بر حكم آن مسئله و مسائل بسيار ديگر كه در ابواب مختلف فقه مطرح است، به كار گرفته مى شود؛ مانند اينكه خبر واحد ثقة حجت است و اينكه ظهور هر لفظى، حجت است.

دسته اول از اين مقدمات را فقيه در همان مسأله‌اى كه در دست دارد، مورد مطالعه قرار مى دهد؛ چرا كه اين دسته از مقدمات به خصوص همان مسئله مرتبط است. اما دسته دوم از مقدمات از آنجا كه به مسأله‌اى ويژه، اختصاص ندارد، در خارج از چارچوب بحث فقهي بحثى جداگانه دارد. آن بحث مستقل، همان است كه علم اصول از آن پرده بر مى دارد.

و بقدر ما اتسع الالتفات تدريجا من خلال البحث الفقهي إلى العناصر المشتركة، اتسع علم الاصول و [كثرت أبحاثه و مسائله] و ازداد أهمية. و بذلك صح القول بأن دور علم الاصول بالنسبة إلى الاستدلال الفقهي يشابه دور علم المنطق بالنسبة إلى الاستدلال بوجه عام [أي بالنسبة إلى مطلق الاستدلال في جميع العلوم]، حيث إن علم المنطق يزود الاستدلال بوجه عام بالعناصر المشتركة التي لا تختص بباب من أبواب التفكير دون باب [فجميع العلوم الاستدلالية بحاجة إلى المنطق حتى علم الاصول]، و علم الاصول يزود الاستدلال الفقهي خاصة بالعناصر المشتركة التي لا تختص بباب من أبواب الفقه دون باب.

---

به ميزانی که توجه به عناصر مشترک در لابلای بحث فقهي تدريجا افزايش پيدا کرد، علم اصول نیز گسترش يافت و اهميت آن بيشتتر گرديد. از اين روست كه مى توان گفت نقش علم اصول در استدلال فقهي همانند نقش منطق در

هرگونه استدلال است زیرا که علم منطق استدلال را به طور عموم [یعنی صرف نظر از اینکه استدلال مربوط به علم هندسه یا علم فیزیک یا علم فقه و اصول باشد] از عناصر مشترکی که به این باب یا آن باب از ابواب تفکر اختصاص ندارد، بارور می کند [و بدین لحاظ علم اصول نیز همانند تمامی علوم استدلالی محتاج به منطق است]، ولی علم اصول تنها استدلال فقهی را از عناصر مشترکی که به این باب یا آن باب از ابواب فقه اختصاص ندارد، بارور می کند [پس عناصر مشترک در استدلال فقهی دو دسته اند: یک دسته از علم منطق آورده می شود و یک دسته از علم اصول. آنچه از علم منطق فراهم می شود، برای همه علوم است و اختصاص به فقه ندارد و آنچه از علم اصول فراهم می شود، برای خصوص فقه است].

### خلاصه مطالب گذشته

۱. علم اصول، علم به عناصر مشترک در عمل استنباط حکم شرعی است.
  ۲. ملاک اصولی بودن هر مسئله آن است که بتواند در طریق استنباط هر حکم شرعی واقع شود.
  - و به اصطلاح مشترک باشد و با این قید تعریف جامع و مانع می گردد.
  ۳. برای هر علمی موضوع واحدی است که جامع میان موضوعات مسائل است. بنابراین موضوع علم اصول، ادله مشترک در استنباط حکم شرعی است.
  ۴. بحث اصولی در هر مسئله متوجه اثبات دلیل بودن دلیل یا نفی آن است.
  ۵. فایده علم اصول شناخت عناصر مشترک است. همچنان که علم منطق، قواعد کلی استدلال را آموزش می دهد، علم اصول نیز قواعد کلی استنباط را می آموزد، پس علم اصول، منطق فقه است.
- الحکم الشرعی و تقسیمه الحکم الشرعی هو التشريع الصادر من الله تعالى لتنظيم حياة الإنسان و توجيهه [و الخطابات الشرعیة فی الكتاب و السنة مبرزة للحکم و کاشفة عنه، و لیست هی الحکم الشرعی نفسه]، و هو علی قسمین: أحدهما: الأحکام التکلیفیة التي

---

### حکم شرعی و تقسیم آن

#### [تعریف حکم شرعی]

حکم شرعی عبارت است از قانونی که از سوی خداوند متعال برای تنظیم و توجیه حیات انسان صادر می شود [و خطابات شرعی در کتاب و سنت مثل «أقیموا الصلاة و آتوا الزکاة» \* کاشف از حکم هستند، نه خود حکم.] و آن بر

دو قسم است: یک قسم احکام تکلیفی است که [تنها] به افعال انسان تعلق می‌گیرد [و به ذات او یا اشیاء خارجی تعلق نمی‌پذیرد]؛ این گونه احکام به‌طور مستقیم عمل انسان را جهت می‌بخشد [چنان‌که وجوب و استحباب انسان را به سوی انجام عمل و حرمت و کراهت انسان را در جهت ترک عمل و اباحه انسان را در جهت آزادی و اختیار راهنمایی می‌کند]؛ و قسم دیگر احکام وضعی است که به‌طور مستقیم انسان را در مرحله عمل توجیه نمی‌کند، [بلکه وضعیت خاصی را مقرر می‌کند که ملازم با یک یا چند حکم تکلیفی است؛ مثل

تتعلق بأفعال الإنسان و لها توجيه عملي مباشر [كما أن الوجوب يبعث الإنسان نحو الواجب، و الحرمة تزجر الإنسان عن الحرام]. و الآخر: الأحكام الوضعية التي ليس لها توجيه عملي مباشر [فإنها قد تتعلق بذات المكلف كالزوجة، و قد تتعلق بالأشياء الخارجية كالملكية، و قد تتعلق بفعل المكلف من دون توجيه عملي مباشر لذلك الفعل كالصحة و البطلان]. و كثيرا ما تقع [الأحكام الوضعية] موضوعا لحكم تكليفي [أي ينشأ حكم وضعي و يترتب عليه حكم تكليفي] كالزوجة التي تقع موضوعا لوجوب النفقة مثلا. [و قد ينشأ حكم تكليفي و ينتزع منه حكم وضعي كما في الجزئية و الشرطية المتزعتين من وجوب المركب و وجوب المقيد].

مبادئ الحكم التكليفي [الواقعي] و نحن إذا حللنا عملية الحكم التكليفي كالوجوب - كما يمارسها أي مولی

حکم به صحت نماز که از آن عدم وجوب اعاده یا قضا دانسته می‌شود. احکام وضعی گاه به ذات مکلف تعلق می‌پذیرد؛ مثل زوجیت و گاه به اشیاء خارجی که دخیل در حیات انسان هست؛ مثل ملکیت و گاه به فعل مکلف تعلق می‌پذیرد؛ مثل صحت و بطلان.

چنان‌که گوئیم این نماز صحیح یا باطل است و نماز، فعلی از افعال مکلفین است.

احکام وضعی در بیشتر اوقات برای حکم تکلیفی، موضوع واقع می‌شود [به طوری که حکم تکلیفی بر حکم وضعی مترتب می‌گردد]؛ مثل زوجیت که مثلا نسبت به وجوب نفقه، موضوع واقع می‌شود [و گاه از حکم تکلیفی حکم وضعی انتزاع می‌شود؛ مثل آنکه شارع نماز را که مرکب از اجزای ده‌گانه است، واجب می‌کند؛ آنگاه از وجوب مرکب، جزئیت رکوع و سجود دانسته می‌شود].

مبادی حکم تکلیفی [واقعی]

اگر صدور یک حکم تکلیفی مانند وجوب را - همچنان که هر مولایی در زندگی

فی حیاتنا الاعتيادية - نجد أنها تنقسم إلى مرحلتين: إحداهما: مرحلة الثبوت للحكم، و الاخرى مرحلة الإثبات و الإبراز.

فالمولى فى مرحلة الثبوت يحدد ما يشتمل عليه الفعل من مصلحة- و هى ما يسمى بالملاك- حتى إذا أدرك وجود مصلحة بدرجة معينة فيه [أى فى الفعل] تولدت إرادة لذلك الفعل بدرجة تتناسب مع المصلحة المدركة، و بعد ذلك يصوغ المولى إرادته صياغة جعلية من نوع الاعتبار، فيعتبر [المولى] الفعل على ذمة المكلف. فهناك إذن فى مرحلة الثبوت «ملاك» و «إرادة» و «اعتبار» و ليس الاعتبار عنصرا ضروريا فى مرحلة الثبوت، بل يستخدم غالبا كعمل تنظيمى و صياغى اعتاده المشرعون و العقلاء، و قد سار الشارع على طريقتهم فى ذلك

معمولى ما آن را به انجام مى‌رساند- تحليل [و تفسير] كنيم، خواهيم ديد كه دو مرحله دارد: مرحله اول، مرحله ثبوت حكم است [كه مولى در عالم واقع، حكمى را مقرر و جعل مى‌كند]. و مرحله ديگر مرحله اثبات و ابراز حكم است [كه مولى به وسيله دليل و خطابى آنچه را نزد خود مقرر و جعل کرده است، اظهار مى‌دارد. پس مرحله اثبات غير از مرحله ثبوت است؛ خواه مرحله اثبات به ما رسیده باشد، يا خير. بسيارى چيزها در واقع ثابت است و مولى نيز آن را اظهار داشته است، ولى دليلى بر وجود آن به ما نرسیده است، چنان‌كه بر بعضى امور دليل داريم، ولى شايد در واقع آن‌چنان‌كه دليل اقتضا دارد، ثابت نباشد.]

كارى كه مولى در مرحله ثبوت مى‌كند آن است كه مقدار مصلحتى را كه فعلى دارا است، معين مى‌كند. اين مقدار از مصلحت را كه مولى نزد خود معين مى‌كند، «ملاك» گویند. [و ملاكات احكام مختلف است؛ چون واجبات- براى نمونه- يك درجه نيستند؛ بعضى اهميت بيشترى دارند و ملاك آنها اقوى است.] پس از آنكه مولى آن مقدار مصلحت را كه در فعل است، مورد نظر قرار داد، نسبت به انجام آن فعل اراده پيدا مى‌كند و اراده او متناسب با مقدار مصلحت است [هرچه مصلحت بيشتر باشد،

[و ليس ضروريا إذا تم الملاك من شىء و أراده المولى أن يجعله فى عهده المكلف، بل يمكنه أن يجعل مقدمه ذلك الشىء فى عهده المكلف دون نفس الشىء، فيكون حق الطاعة منصبا على المقدمه ابتداء].

و بعد اكمال مرحله الثبوت بعناصرها الثلاثة- أو بعنصرها الأولين على أقل تقدير- تبدأ مرحلة الإثبات، و هى المرحلة التى يبرز فيها المولى- بجملة إنشائية أو خبرية- مرحلة الثبوت بدافع من الملاك و الإرادة. و هذا الإبراز قد يتعلق بالإرادة مباشرة، [يعنى أن المولى قد يبرز إرادته بجملة إنشائية أو خبرية مع

اراده قوی‌تر است.] سپس مولى اراده خود را در قالبى از جعل قرار مى‌دهد كه آن نوعى اعتبار است. پس توسط اعتبار فلان كار را برعهده مكلف مى‌گذارد. پس در اينجا يعنى در مرحله ثبوت [به حسب تحليل عقلى در واقع] سه چيز داريم: ملاك و اراده و اعتبار.

ولى نمى‌توان اعتبار را عنصر ضرورى در مرحله ثبوت دانست بلکه همانند يك وسيله نظم كه عادت عقلا و صاحبان تشريع برآن قرار گرفته است، اكثرا به كار گرفته مى‌شود. [و گاه چنين است كه مصلحت و اراده در چيزى هست،

ولی حکمی از طرف شارع نسبت به آن چیز جعل و اعتبار نمی‌شود، بلکه شارع نسبت به مقدمه آن چیز، مثلا حکم وجوب را اعتبار می‌کند. در این صورت مکلف موظف است مقدمه را به جای آورد؛ چون حق الطاعة بر مقدمه مستقر است، هر چند مصلحت و اراده در ذی المقدمه باشد. چنان‌که نماز واجب شده است، لانه تنهی عن الفحشاء والمنکر. پس نماز مقدمه‌ای است برای بازداری از بدی‌ها و آنچه مصلحت دارد و اراده شده است، بازداشته شدن انسان از بدی‌هاست، ولی مجرد همین چیز واجب نشده است، بلکه اعتبار وجوب به نماز تعلق گرفته که فراهم آورنده این حالت است.]

پس از آنکه مرحله ثبوت که مشتمل بر سه عنصر - یا لا اقل دو عنصر است - تمام شد، مرحله اثبات فرامی‌رسد. در این مرحله که مولی به کمک یک جمله انشایی یا خبری ثبوت حکم را - براساس وجود ملاک و اراده - ابراز و اظهار می‌کند، گاه ابراز و

حذف عنصر الاعتبار، كما إذا قال: ارید منکم کذا؛ و قد یتعلق بالاعتبار [أی قد یتعتبر ثم یرز اعتباره] الکاشف عن الإرادة، كما إذا قال: «لله علی الناس حج البیت من استطاع إليه سبیلا» [و لم یقل «أراد الله من الناس حج البیت»].

و إذا تم هذا الإبراز من المولی أصبح من حقه علی العبد قضاء لحق مولویته الإتیان بالفعل، و انتزع العقل عن إبراز المولی لإرادته الصادر منه [أی من المولی] بقصد التوصل إلی مراده عناوین [أی انتزع عناوین] متعددة من قبیل البعث و التحریک و نحوهما [کالإرسال].

و كثيرا ما یطلق علی الملائک و الإرادة - و هما العنصران اللذان فی مرحلة الثبوت - اسم «مبادئ الحکم» و ذلک بافتراض أن الحکم نفسه هو العنصر الثالث

---

اظهار او مستقیما به اراده تعلق می‌گیرد [به گونه‌ای که خطاب شرعی کاشف از وجود اراده باشد و عنصر اعتبار از میان حذف شود.]; همچون آنجا که مولی گوید «ارید منکم کذا» یعنی «از شما فلان چیز را می‌خواهم. و گاه ابراز مولی به اعتبار تعلق می‌گیرد که آن کاشف از اراده است؛ [یعنی خطاب شرعی می‌فهماند که اعتباری از طرف شارع شده است، آنگاه می‌فهمیم که حتما اراده‌ای نیز در کار بوده است.] مانند جایی که مولی گوید «لله علی الناس حج البیت من استطاع إليه سبیلا» یعنی حج بیت الله الحرام قانون مقرر از طرف خدا بر مردمی است که استطاعت دارند [نمی‌گوید ارید منکم حج البیت، بلکه خطاب شرعی از وجود برنامه و قانونی مقرر از سوی خدا خبر می‌دهد و چون اعتبار بدون ملاک و اراده نیست، پس خطاب شرعی به‌طور غیر مستقیم کاشف از وجود ملاک اراده است.] و پس از آنکه مولی اراده یا اعتبار خود را ابراز کرد [و به ما فهماند که چه می‌خواهد و چه قانونی مقرر کرده است]، این حق را بر گردن بنده پیدا می‌کند که آن کار را انجام دهد؛ چرا که بنده باید حق مولویت مولی را ادا کند. آنگاه عقل از اینکه مولی اراده خود را ابراز کرده است و بدین طریق خواسته است به مراد خود برسد، عناوین متعددی همچون بعث و تحریک و مانند آن دو را [که ارسال باشد]

من مرحله الثبوت- أى الاعتبار- و الملاك و الإرادة [مبدأ ان له، أو فقل بالتعبير المسامحى] مبادئ له، و إن كان روح الحكم و حقيقته- التى بها يقع [الحكم] موضوعا لحكم العقل بوجوب الامتثال- هى نفس «الملاك» و الإرادة إذا تصدى المولى «لإبرازهما» بقصد التوصل إلى مراده سواء أنشأ [المولى] اعتبارا أولا.

و لكل واحد من الأحكام التكليفية الخمسة مبادئ تتفق مع طبيعته، فمبادئ الوجوب هى الإرادة الشديدة، و من ورائها المصلحة البالغة درجة عالية تأبى عن الترخيص فى المخالفة. و مبادئ الحرمة هى المبعوضيه الشديدة، و من ورائها المفسدة البالغة إلى الدرجة نفسها [أى إلى درجة عالية تأبى عن الترخيص فى المخالفة]. و الاستحباب و الكراهة يتولدان عن مبادئ من نفس النوع، و لكنها

انتزاع می کند. در بسیاری اوقات ملاک و اراده را که دو عنصر لازم در مرحله ثبوت هستند، به نام مبادی حکم می خوانند و این به جهت آن است که عنصر سوم در مرحله ثبوت، یعنی اعتبار را، خود حکم به شمار می آورند و ملاک و اراده را مبادی آن می دانند؛ گرچه روح و حقیقت حکم- که به سبب آن موضوع حکم عقل به وجوب امتثال قرار می گیرد- همان ملاک و اراده است که مولى برای رسیدن به مراد خود عهده دار بیان آنها [یعنی ملاک و اراده] می شود. چه آنکه اعتباری بکند یا نکند [یعنی اگر اعتباری انشا نکند همین که ملاک و اراده موجود است و ما بر وجود آنها اطلاع یافته ایم، کافی است که برطبق حکم عقل درصدد امتثال برآییم و خواسته مولى را بر آورده کنیم؛ ولی اگر برفرض محال حکم شرعی به معنای اعتباری، خالی از ملاک و اراده باشد، دیگر عقل به وجوب امتثال حکم نمی کند.]

برای هر یک از احکام تکلیفی پنج گانه، نوعی از مبادی است که با طبیعت آن حکم تناسب دارد. مبادی وجوب اراده شدید و پیش از آن، وجود مصلحت به حدی است که از مرخص داشتن مکلف در ترک عمل و مخالفت با آن مانع می گردد و مبادی حرمت مبعوضیت شدید و پیش از آن وجود مفسده به حدی است که از مرخص داشتن مکلف

[أى لكن تلك المبادئ فى الاستحباب و الكراهة] أضعف درجة [من مبادئ الوجوب و الحرمة] بنحو يسمح المولى معها بترك المستحب و بارتكاب المكروه. و أما الإباحة فهى بمعنيين: أحدهما: الإباحة بالمعنى الأخص التى تعتبر نوعا خامسا من الأحكام التكليفية، و هى تعبر عن مساواة الفعل و الترك فى نظر المولى. و الآخر: الإباحة بالمعنى الأعم، و قد يطلق عليها اسم الترخيص- فى مقابل الوجوب و الحرمة- فتشمل المستحبات و المكروهات مضافا إلى المباحات بالمعنى الأخص؛ لاشتراكها جميعا فى عدم الإلزام.

و الإباحة [بالمعنيين] قد تنشأ عن خلو الفعل المباح من أى ملاك يدعو إلى الإلزام فعلا أو تركا، و قد تنشأ عن وجود ملاك فى أن يكون المكلف مطلق العنان، و ملاكها على الأول «لا اقتضائى» و على الثانى «اقتضائى».

در انجام عمل و مخالفت با آن مانع می گردد. مبادی استحباب و کراهت نیز از نوع همان مبادی مذکور در وجوب و

حرمت است، ولی در حدی که مولی با وجود اراده یا بغض و نفرت، اجازه ترک مستحب و ارتکاب مکروه را می‌دهد. اما اباحه به دو معنا می‌آید: یکی اباحه به معنای اخص [که در عرض سایر احکام تکلیفی] است که نوع پنجمی از احکام تکلیفی به حساب می‌آید و نشان‌دهنده آن است که فعل و ترک در نظر مولی مساوی است؛ و دیگر اباحه به معنای اعم که گاه آن را ترخیص می‌نامند، در مقابل وجوب و حرمت. پس شامل مستحبات و مکروهات و همچنین مباحات به معنای اخص نیز می‌شود، چرا که این هر سه از احکام غیر الزامی‌اند.

و اباحه [چه به معنای اعم و چه به معنای اخص] گاه ناشی از آن است که فعل مباح از هر ملاکی که انسان را به سوی انجام یا ترک عمل بخواند، خالی است، [یعنی اگر اباحه به معنای اعم باشد از مصلحت شدید و مفسده شدید خالی است - چه مصلحت یا مفسده غیر شدید داشته باشد یا نه، و اگر اباحه به معنای اخص باشد از هرگونه مصلحت یا مفسده‌ای خالی است] و گاه ناشی از وجود ملاکی است که آن مطلق العنان

بودن مکلف است [در اباحه به معنای اعم اطلاق عنان و آزادی با مستحب یا مکروه بودن عمل، سازگاری دارد و در اباحه به معنای اخص اطلاق عنان می‌تواند به گونه‌ای باشد که عمل مباح باید مستحب یا مکروه نیز نباشد] ملاک اباحه در صورت اول لا اقتضایی و در صورت دوم اقتضایی است.

#### خلاصه مطالب گذشته

۱. حکم شرعی عبارت است از قانونی که از سوی خداوند برای تنظیم و توجیه حیات انسان مقرر شده است.

۲. احکام شرعی بر دو قسمند: احکام تکلیفی و احکام وضعی.

۳. گاه حکم تکلیفی جعل می‌شود و حکم وضعی از آن انتزاع می‌شود و گاه حکم وضعی جعل می‌شود و حکم تکلیفی بر آن بار می‌شود.

۴. حکم شرعی همان اعتبار شارع است که مسبوق به وجود ملاک و اراده است و این دو را در اصطلاح «مبادی حکم شرعی» گویند.

۵. اباحه بر دو قسم است: اباحه به معنای اعم که در مقابل وجوب و حرمت است و اباحه به معنای اخص که قسیم احکام چهارگانه دیگر است. ملاک اباحه دوگونه تصور می‌شود:

لا اقتضایی و اقتضایی.

التضاد بین الأحكام التکلیفیه و حین نلاحظ أنواع الحكم التکلیفی التي مرت بنا، نجد أن بينها تنافيا و تضادا يؤدي إلى استحالة اجتماع نوعين منها في فعل واحد. و مرد [و مرجع] هذا التنافی إلى التنافر بين مبادئ تلك الأحكام، و أما علی مستوى الاعتبار فقط فلا يوجد تنافر، إذ لا تنافی بين الاعتبارات إذا جردت عن الملاک و الإرادة.



اگر انواع حکم تکلیفی را که سابقا مرور کردیم، مورد توجه قرار دهیم، درمی‌یابیم که میان آنها تضاد و تنافی به گونه‌ای برقرار است که اجتماع دو نوع از آنها در یک فعل محال است؛ [مثلا اگر فعلی متصف به وجوب شد، دیگر نمی‌تواند در همان حال که متصف به وجوب است، به حرمت یا استحباب نیز متصف باشد، مثلا خوردن مردار حرام است، ولی به هنگام ضرورت و برای نجات از مرگ واجب است، زیرا موضوع عوض شده است]. سرچشمه این تنافی آن است که مبادی احکام با یکدیگر ناسازگاری دارند، اما [با صرف نظر از وجود مبادی] و تنها بر پایه اعتبار، هیچ ناسازگاری بین احکام نیست؛ زیرا اگر اعتبارات گوناگون خالی از ملاک و اراده باشد، هیچ ناسازگاری بین آنها نیست. [ما می‌توانیم نسبت به یک عمل، هزار اعتبار مختلف داشته باشیم. و اعتبار محض که خرجی ندارد، ولی این عمل بی‌فایده و لغو است؛ مثل آنکه آسمان آبی را سبز یا سفید اعتبار کنیم. اما اگر اعتبار نشان‌دهنده یک امر واقعی باشد، چنان‌که اعتبار وجوب نسبت به فعلی نشان‌دهنده مصلحت شدید است، دیگر اعتبار حرمت آن فعل که نشان‌دهنده مفسده شدید در آن است، محال است.]

و كذلك أيضا لا يمكن أن يجتمع في فعل واحد فردان من نوع واحد، فمن المستحيل أن يتصف شيء واحد بوجوبين، لأن ذلك يعني اجتماع إرادتين على مراد واحد، و هو [أي اجتماع إرادتين على مراد واحد] من قبيل اجتماع المثليين [و ذلك محال كاجتماع بياضين على جدار واحد، و كذلك اجتماع إرادتين على مراد واحد محال]، لأن الإرادة لا تتكرر على شيء واحد، و إنما تقوى و تشتد.

و المحذور هنا أيضا بلحاظ المبادئ لا بلحاظ الاعتبار نفسه.

شمول الحكم الشرعي لجميع وقائع الحياة و لما كان الله تعالى عالما بجميع المصالح و المفاسد التي ترتبط بحياة الإنسان

همچنین ممکن نیست در یک فعل دو فرد از یک نوع حکم اجتماع پیدا کنند. [مثل آنکه بگوییم یک نماز دو وجوب دارد یا یک ظلم دو حرمت دارد!]; چرا که این به معنای اجتماع دو اراده بر یک مراد است و این از قبیل اجتماع مثلیین است [یعنی چنان‌که محال است یک شیء دو تا سفیدی داشته باشد، محال است مولی نسبت به یک فعل دو تا اراده داشته باشد، بلکه یا اراده دارد یا ندارد و در صورت اول یا اراده شدید دارد یا اراده خفیف]; زیرا اراده نسبت به یک چیز تکرر پیدا نمی‌کند، بلکه قوت و شدت می‌یابد. [خلاصه آنکه اجتماع دو وجوب مثلا در فعل واحد، محال است چون به معنای دو اراده است و اجتماع دو اراده در حکم، اجتماع مثلیین است؛ به دلیل آنکه اراده شارع نسبت به چیزی تکرر نمی‌یابد و چون اجتماع مثلیین محال است.]

اجتماع دو وجوب نیز محال است] و محذور در اینجا نیز به لحاظ مبادی است [یعنی لزوم تکرار اراده] نه تنها به لحاظ اعتبار.

وقایع زندگی، همه مشمول حکم شرعی است

چون خداوند متعال همه مصالح و مفاسدی را که با زندگی انسان و ابعاد گوناگون

فی مختلف مجالاته الحياتیه [الفردیه و العائلیه و السیاسیه]، فمن اللطف اللائق برحمته أن یشرع للإنسان التشریح الأفضل [أی الشامل و الكامل] وفقا لتلك المصالح و المفاسد فی شتی جوانب الحیاء، [هذا دلیل عقلی علی شمول الحکم لجميع وقائع الحیاء] و قد أكدت ذلك نصوص كثيرة وردت عن أئمة أهل البيت علیهم السلام، و خلاصتها أن الواقعة [الصادرة من الإنسان] لا تخلو من حکم [و هذا يعتبر دلیلا نقلیا علی ذلك].

آن ارتباط دارد، می‌داند، پس لطفی که درخور رحمت اوست، اقتضا می‌کند که برای انسان بهترین و کامل‌ترین قانون را برطبق آن مصالح و مفاسد، در جوانب مختلف زندگی انسان وضع کند. [براساس این دلیل عقلی هر فعلی از افعال مکلفین در واقع و عند الله یعنی در مقام ثبوت حکمی دارد. چه در مقام اثبات آن حکم بر ما کشف شود یا نه. اگر بخواهیم فرض کنیم بعضی افعال انسان حکمی نداشته باشد یا از آن‌روست که خداوند مصلحت یا مفسده آن را یا خالی بودن فعل از مصلحت و مفسده را نمی‌داند، و هو باطل و یا می‌داند ولی مضایقه می‌کند و حکمی برطبق آن مقرر نمی‌کند و هو ایضا باطل. پس هرآنچه از انسان در زندگی روزمره سر می‌زند، نزد خداوند متعال، حکمی دارد و عمده دلیل بر این مطلب قاعده لطف است.] و البته این مطلب را روایات بسیاری که از ائمه اهل بیت رسیده است، مورد تأکید قرار می‌دهد. حاصل آن روایات این است که هرآنچه از انسان سر می‌زند، خالی از حکمی نیست [در روایتی امام علی علیه السلام می‌فرماید: «ان فی القرآن علم ما مضی و علم ما یأتی الی یوم القیمه و حکم ما بینکم و بیان ما اصبحتم فیه تختلفون»؛ دانش آنچه گذشته و آنچه تا روز قیامت پیش خواهد آمد و حکم آنچه بین شما واقع می‌شود و بیان آنچه در آن اختلاف کرده‌اید، همه در قرآن است. اصول کافی، کتاب فضل العلم، باب الرد الی الکتاب و السنه و انه لیس شیء من الحلال و الحرام و جمیع ما یحتاج الناس الیه الا و قد جاء فیه کتاب او سنه.]

الحکم الواقعی و الحکم الظاهری ینقسم الحکم الشرعی [بالمعنی المتقدم] إلی واقعی و ظاهری، فالحکم الواقعی هو: کل حکم لم یفترض فی موضوعه الشک فی حکم شرعی مسبق. و الحکم الظاهری هو: کل حکم افتراض فی موضوعه الشک فی حکم شرعی مسبق، من قبیل أصالة الحل فی قوله: کل شیء لک حلال حتی تعلم أنه حرام، و سائر الاصول العملیه الاخری، و من قبیل أمره [أی أمر الشارع] بتصدیق الثقة و العمل علی وفق خبره، و أمره بتصدیق سائر الأمارات الاخری [فالحکم الظاهری هنا بمعنی جعل الحجیه للأماره و وجوب العمل بمدلول الأماره فی کل

حکم واقعی و ظاهری

حکم شرعی به حکم واقعی و حکم ظاهری تقسیم می‌شود. حکم واقعی عبارت است از هر حکمی که در موضوع آن شک در حکم شرعی پیشینی فرض نشده باشد.

[در تعریف هریک از حکم واقعی و حکم ظاهری، شک در حکم شرعی مطرح شده است و از این جهت اشکالی به تعریف وارد نمی‌آورد، زیرا تعریف حکم شرعی در گذشته به نحوی که جامع بین حکم واقعی و ظاهری باشد، بیان شد و اکنون در تعریف هر قسم، معنای حکم شرعی به عنوان مقسم اخذ شده است؛ چنانکه گوییم اسم کلمه‌ای است که چنان باشد] و حکم ظاهری عبارت است از هر حکمی که در موضوع آن شک در حکم شرعی پیشینی فرض شده باشد [مثلاً وقتی می‌گوییم: «نماز واجب است»، در این قضیه وجوب به نماز بما هو هو تعلق گرفته است، اما اگر بگوییم:

«استعمال دخانیات بما هو مشکوک الحکم، مباح است» موضوع مجرد استعمال دخانیات نیست، بلکه در موضوع شک اخذ شده است.]

از جمله احکام ظاهری اصالة الحل است که از این کلام معصوم استفاده می‌شود

مورد من الموارد يكون مصداقا لهذا الحكم الظاهري]. و على هذا الأساس يقال عن الأحكام الظاهرية بأنها متأخرة رتبة عن الأحكام الواقعية، لأنها [أى لأن الأحكام الظاهرية] قد افترض في موردها [أى في موضوعها] الشك في الحكم الواقعي، و لو لا وجود الأحكام الواقعية في الشريعة لما كانت هناك أحكام ظاهرية.

«كل شيء لك حلال حتى تعلم انه حرام» [که بر این اساس حکم به حلیت تا زمانی است که یقین به حرمت نداشته باشیم؛ اما اگر به حرمت یقین پیدا کنیم، در نظر ما حکم واقعی همان حرمت است و دیگر شکی نداریم تا حکم ظاهری جاری شود].

و همین‌طور است دیگر اصول عملی [همچون اصل برائت یا استصحاب یا احتیاط که همه در صورت شک در حکم واقعی جاری می‌شود].

دستور شارع به تصدیق خبر ثقه و عمل برطبق آن، از دیگر احکام ظاهری است [شارع گفته است آنچه را اشخاص ثقه از ما نقل می‌کنند، بپذیرید؛ یعنی کلام او را با اینکه یقین به صحتش ندارید بپذیرید و مطابق آن عمل کنید.] و دستور شارع به تصدیق دیگر امارات [همچون ظهور الفاظ، چنان‌که ملاحظه می‌کنید، حکم ظاهری در اینجا به معنای جعل حجیت برای امارات و اصول است آنگاه لزوم متابعت از وجوب یا حرمتی که مفاد خبر ثقه است و حلیتی که مفاد اصالة الحل است و ترخیصی که مفاد اصالة البراءة است و هر حکمی که از ظهور الفاظ کتاب و سنت به دست می‌آید، همه مصادیق حکم ظاهری‌اند] و بر این اساس است که می‌گویند رتبه احکام ظاهری از رتبه احکام واقعی مؤخر است؛ زیرا در موضوع احکام ظاهری، شک در حکم واقعی اخذ شده است و اگر نبود احکام واقعی در شریعت،

دیگر احکام ظاهری جایی نداشت [و سابقا گفتیم که برای هر واقعه‌ای حکمی مقرر شده است. این حکم، حکم واقعی است و مکلف یا قطع به حکم واقعی پیدا می‌کند یا در آن شک می‌کند؛ و شارع براساس اینکه مکلف در حکم واقعی شک کند حکم دیگری مقرر کرده است که آن حکم ظاهری است.]

الأمارات و الاصول و الأحكام الظاهرية تصنف عادة إلى قسمين:

أحدهما: الحكم الظاهري المرتبط بكشف دليل ظني معين على نحو يكون كشف ذلك الدليل هو الملاک التام لجعله [أى لجعل ذلك الحكم الظاهري الذى هو عبارة عن حجية ذلك الدليل]، كالحكم الظاهري بوجوب تصديق خبر الثقة و العمل على طبقه، سواء كان ذلك الدليل الظنى مفيدا للظن الفعلى دائما أو غالبا و فى حالات كثيرة [و هذا يعنى أن الملاک فى حجية خبر الثقة مثلا الكشف النوعى حيث إنه يعتبر كاشفا لدى النوع العام من الناس و مفيدا للظن الفعلى لهم

#### امارات و اصول

عادت آن است که احکام ظاهری را به دو قسم تقسیم می‌کنند:

قسم اول، احکام ظاهری است که براساس کشف، دلیل ظنی معینی است، به گونه‌ای که کاشفیت آن دلیل، تمام ملاک برای جعل حجیت آن دلیل است؛ مثل حکم ظاهری به وجوب تصدیق خبر ثقه و عمل برطبق آن [اگر شخص ثقه بگوید: زید در مدرسه است. برای ما کشف ظنی حاصل می‌شود که در واقع نیز چنین است. ولی از آنجا که این کاشفیت تام نیست، پس حجیت آن محتاج به اعتبار حال از سوی شارع است که شارع خبر ثقه را به علت کاشفیت ظنی که در آن هست، حجت قرار داده است، نه اینکه عمل به خبر ثقه به‌خودی‌خود، فایده و خاصیتی داشته باشد؛ بلکه چون غالبا مطابق واقع است و شارع اهتمام به احکام واقعی دارد، آن را حجت قرار داده است]؛ چه آن دلیل ظنی همیشه ظن آور باشد یا در بیشتر موارد ظن آور باشد. [پس اگر در موارد نادری خبر ثقه ایجاد ظن نکند، ضرری به حجیت آن وارد نمی‌شود؛ مثلا اگر شخصی برخلاف عموم مردم بدگمان بود و ظن به صدق خبر ثقه پیدا نکرد یا قرآینی بر

و إن شذ عنهم البعض]، و فى هذه الحالة يسمى ذلك الدليل بالأماره، و يسمى الحكم الظاهري بالحجيه، فيقال: إن الشارع جعل الحجية للأماره [و من مصاديق الحكم الظاهري التعبد بهذا الوجوب الذى أدت إليه الأماره، أو تلك الحرمة التى أدت إليها الأماره].

و القسم الآخر: الحكم الظاهري الذى اخذ فيه بعين الاعتبار [أى بنظر الاعتبار] نوع الحكم [الواقعى] المشكوك، سواء لم يؤخذ أى كشف معين بعين الاعتبار فى مقام جعله [أى جعل ذلك الحكم الظاهري]، أو اخذ و لكن لا بنحو يكون هو [أى الكشف] الملاک التام، بل منضمما إلى نوع الحكم المشكوك.

خلاف خبر ثقة موجود بود که ما را به کذب خبر مظنون کرد، باز هم خبر ثقة حجت است؛ چرا که ملاک حجیت خبر ثقة، افاده ظن نسبت به نوع مردم و در غالب احوال است. [در این حال [که تمام ملاک کاشفیت دلیل است،] دلیل را اماره خوانند و حکم ظاهری را حجیت نامند [که شارع آن را برای دلیل ظنی اعتبار کرده است. [پس چنین گویند: شارع برای اماره حجیت را جعل کرده است.

قسم دیگر حکم ظاهری است که در آن نوع حکم مشکوک به دیده اعتبار اخذ شده است؛ [مثلا نمی دانیم سیگار کشیدن حرام است یا حلال و شارع حکم به حلیت کرده است، در اینجا از میان دو نوع حکمی که محل تردید است یعنی حرمت و حلیت، شارع حلیت را اعتبار کرده است؛ یعنی گفته است هرگاه شک داری فلان چیز حلال است یا حرام، بگو حلال است. اما نه براساس آنکه این حلیت کشف از حلیت واقعی می کند.

همچنین در بیشتر مواردی که مردم می شویم، حلیت حکم واقعی است، آن چنان که در حجیت خبر ثقة می گفتیم، حکم به تصدیق خبر ثقة از آن روست که در غالب موارد، شخص ثقة صادق است نه کاذب؛ بلکه شارع در حکم به حلیت، خود حلیت را مد نظر قرار داده است؛ یعنی ملاک و مصلحتی که در مباحات واقعی است، سبب می شود که

المشکوک و المجهول مرددا بین الحرمة و الإباحة، و لم يلحظ فيها وجود كشف معين عن الحلية [و حکم الشارع ظاهرا بالحلية ليس قائما على أساس وجود كاشف ظني عن الحلية الواقعية، بل على أساس أن الشارع في موارد الاشتباه يهتم بالمباحات الواقعية أكثر من اهتمامه بالمحرمات الواقعية]. و مثال الحالة الثانية: قاعدة الفراغ، فإن التعبد في هذه القاعدة بصحة العمل المفروغ عنه يرتبط بكاشف معين عن الصحة [و لا يلزم أن يكون الكاشف نفس عنوان الفراغ، بل يمكن

شارع در موارد شبهه تحریمیه حکم به اباحه کند؛ چه اباحه احتمال راجح باشد یا احتمال مرجوح. [تفاوتی ندارد که در مقام جعل حکم ظاهری، کشف خاصی اخذ نشده باشد یا اخذ شده باشد، لکن تمام ملاک نباشد بلکه آن کشف خاص به ضمیمه نوع حکم مشکوک، ملاک جعل حکم ظاهری باشد. مثال حالت اول [که حکم ظاهری هیچ گونه کاشفیتی از واقع ندارد و به تعبیر دیگر در اعتبار حکم ظاهری کاشفیت دلیل اعتبار نشده است] اصالة الحل است. آنچه در این اصل ملاحظه شده است، ندانستن حکم واقعی و تردید بین حرمت و اباحه است و در حکم شارع به اباحه، کشف معینی از حلیت اعتبار نشده است.

و مثال حالت دوم [که یک کاشف معینی دخیل در جعل حجیت است، ولی کاشفیت آن کاشف تمام ملاک نیست بلکه به انضمام نوع حکم مشکوک، ملاک حجیت است،] قاعدة فراغ است. در این قاعدة تعبد به صحت عملی که از آن فراغ شده ایم [مثلا تعبد به صحت نماز بعد از آنکه از آن فراغ شدیم] مرتبط به وجود کاشف معینی از صحت

است که آن غالب بودن حالت هشیاری و عدم نسیان در انسان است؛ [یعنی چون انسان معمولا کارهای خود را با توجه و تنبه انجام می‌دهد، پس احتمال اینکه نماز را در وقت خود صحیح انجام داده باشیم، قوی است و بر این اساس حکم به فراغ براساس وجود کاشفی از صحت عمل است، ولی این کاشف تمام ملاک نیست؛ چرا که در تمام مواردی که این کاشف موجود باشد، حکم به صحت عمل نمی‌شود؛ مثلا

أن يكون شيئا غير العنوان المأخوذ [في الدليل]، و هو غلبه الانتباه و عدم النسيان في الإنسان. و لكن هذا الكاشف ليس هو كل الملاک، بل هناك دخل لكون المشكوك مرتبطا بعمل تم الفراغ عنه، و لهذا لا يتبعنا الشارع بعدم النسيان في جميع الحالات.

و تسمى الأحكام الظاهرية في هذا القسم بالاصول العملية، و يطلق على الاصول العملية في الحالة الاولى اسم الاصول العملية غير المحرزة، و عليها في الحالة الثانية اسم الاصول العملية المحرزة، و قد يعبر عنها [أي عن الاصول المحرزة] بالاصول العملية التنزيلية.

اگر در اثنای عمل باشیم و هنوز فراغ حاصل نشده باشد، نسبت به هر جزئی از عمل شک کنیم، نمی‌توانیم بگوئیم آنچه گذشته، صحیح بوده است، چون انسان غالبا متوجه به عمل خود هست و چیزی را که باید بیاورد، آورده و فراموش نکرده است. بلکه خود فراغ نیز دخیل در حکم به صحت است و وجود آن کاشف به انضمام عنوان فراغ ملاک حجیت را درست می‌کند. این نکته قابل توجه است که لازم نیست کاشف، عنوان فراغ باشد، چنانکه خبر ثقه خود کاشفیت دارد؛ بلکه در قاعده فراغ کاشف چیز دیگری غیر از عنوان فراغ است، ولی این کاشف همه ملاک نیست بلکه در اینجا همین معنا که مشکوک مرتبط به عملی است که فراغ از آن حاصل شده است، دخالت در حجیت دارد.

از این رو شارع، ما را به عدم نسیان در همه حالات [حتی حالاتی که فراغ حاصل نشده باشد و در اثنای عمل باشیم]، متعبد نکرده است.

احکام ظاهری در این قسم به اصول عملی نامگذاری شده است و بر اصول عملی در حالت اول [که هیچ‌گونه کاشفیتی در جعل حجیت آنها ملاحظه نشده است]، نام اصول عملی غیر محرزه و در حالت دوم اصول عملی محرزه اطلاق می‌گردد و گاه از این قسم دوم به اصول عملی تنزیلی تعبیر می‌گردد.

اجتماع الحكم الواقعي و الظاهري و بناء على ما تقدم [من ان الحكم الظاهري مترتب على الشك في الحكم الواقعي] يمكن أن يجتمع في واقعة واحدة حکمان، أحدهما: واقعي، و الآخر:

ظاهري. مثلا: إذا كان الدعاء عند رؤية الهلال واجبا واقعا و قامت الأمانة على إباحته، فحكم الشارع بحجية الأمانة و بأن الفعل المذكور مباح في حق من يشك في وجوبه [الواقعي]، فقد اجتمع حکمان تكليفان على واقعة واحدة،

أحدهما واقعي و هو الوجوب، و الآخر ظاهري و هو الإباحة. و ما دام أحدهما من سنخ الأحكام الواقعية، و الآخر من سنخ الأحكام الظاهرية،

### اجتماع حکم واقعی و ظاهری

براساس آنچه گذشت [که موضوع حکم ظاهری متفاوت از موضوع حکم واقعی است]، ممکن است در یک واقعه معین دو حکم اجتماع پیدا کنند که یکی حکم واقعی و دیگری حکم ظاهری باشد؛ مثلا اگر خواندن دعا در وقت دیدن هلال در واقع واجب باشد و اماره‌ای [چون خبر واحد] بر [عدم وجوب این فعل یعنی] اباحه آن قائم شود و شارع به حجیت آن اماره حکم کند؛ یعنی بگوید این فعل [که خواندن دعا باشد] در حق کسی که در وجوب واقعی آن شک دارد مباح است، نتیجه آن می‌شود که دو حکم تکلیفی در یک واقعه اجتماع پیدا می‌کنند، یکی از آن دو حکم واقعی است که وجوب باشد و دیگری حکم ظاهری است که اباحه باشد و چون یکی از این دو از سنخ احکام واقعی و دیگری از سنخ احکام ظاهری است، محذوری در اجتماع آنها نیست، بلکه آنچه محال است اجتماع یک وجوب واقعی و یک اباحه واقعی است [و گفتیم که دو نوع مختلف از احکام واقعی در محل واحد اجتماع پیدا نمی‌کنند؛ چون میان مبادی آنها تنافر و تنافی است و نیز دو فرد از یک نوع حکم چه حکم ظاهری باشد یا حکم واقعی،

فلا محذور فی اجتماعهما، و إنما المستحيل أن يجتمع في واقعة واحدة وجوب واقعي و إباحة واقعية.

القضية الحقيقية و القضية الخارجية للأحكام الحكم الشرعي تارة يجعل على نحو القضية الخارجية، و اخرى يجعل على نحو القضية الحقيقية. و توضيح ذلك: أن المولى المشرع تارة يشير إلى الأفراد الموجودين فعلا من العلماء مثلا فيقول: أكرمهم [و أضاف المؤلف «ره» في الحلقة الثالثة أن القضية الخارجية هي القضية التي يجعل فيها الحاكم حكمه على أفراد موجودة فعلا في الخارج في زمان إصدار الحكم أو في أي زمان آخر، فلو اتيح لحاكم أن

اجتماع پیدا نمی‌کنند چون اجتماع مثلین محال است. اما امکان اجتماع دو نوع مختلف از احکام ظاهری محل بحث است و در مرحله بعدی کتاب خواهیم گفت که بنا بر تفسیری که ما از احکام ظاهری ارائه می‌دهیم، این قبیل اجتماع نیز محال است. آنچه مسلم است امکان اجتماع یک حکم واقعی با یک حکم ظاهری است، چه آن حکم ظاهری مطابق حکم واقعی باشد و چه مطابق نباشد توضیح و تفسیر این مطلب در مرحله بعد می‌آید.

### قضیه حقیقیه و قضیه خارجیّه برای احکام

[چنان‌که در منطق گفته‌اند، در قضیه حملیه وجود موضوع شرط است چون حمل محمولی بر موضوعی فرع بر ثبوت موضوع است و وجود موضوع یا در ظرف ذهن است یا در ظرف خارج. حال در قضیه حملیه یا محمول بر افراد



ذهنی موضوع بار می‌شود یا بر افراد خارجی آن، و یا بر اعم از افراد ذهنی و افراد خارجی. حالت اول، قضیه ذهنیه است؛ مثل آنکه گوئیم الانسان نوع و در حالت دوم اگر تنها وجود مسلم و محقق آن افراد در نظر گرفته شده باشد، قضیه خارجی است؛ مثل آنکه گوئیم هرکه در

يعرف بالضبط من وجد و من هو موجود و من سوف يوجد في المستقبل من العلماء فأشار إليهم جميعا و أمر بإكرامهم فهذه قضية خارجية]. و اخرى يفترض وجود العالم و يحكم بوجوب إكرامه و لو لم يكن هناك عالم موجود فعلا، فيقول: إذا وجد عالم فأكرمه. و الحكم في الحالة الاولى مجعول على نحو القضية الخارجية، و في الحالة الثانية مجعول على نحو القضية الحقيقية، و ما هو المفترض فيها نطلق عليه اسم الموضوع للقضية الحقيقية. و الفارق النظري بين القضيتين: أننا بموجب القضية الحقيقية نستطيع أن نقول: لو ازداد عدد العلماء لوجب إكرامهم

لشكر بود، كشته شد و اگر وجود تقدیری و فرضی آن افراد- خواه محقق شده باشد یا خیر- در نظر گرفته شده باشد قضیه حقیقه است؛ مثل آنکه گوئیم آهن در اثر حرارت منبسط می‌شود؛ یعنی این خاصیت مربوط به ذات آهن است و هر فردی از آن در خارج وجود پیدا کند، چنین طبیعتی دارد و در علوم طبیعی غالب قضایا این گونه است. اکنون نظر می‌کنیم که جعل احکام در قالب کدام یک از قضایا ممکن است. پس گوئیم: حکم شرعی گاه در قالب قضیه خارجی و گاه در قالب قضیه حقیقه جعل می‌شود.

[اما جعل حکم در قالب قضیه ذهنیه، ممتنع است؛ چرا که امثال و عصیان مربوط به عالم خارج است.]

توضیح مطلب آن است که مولی که خود قانونگذار است، گاه به افرادی که بالفعل در خارج موجودند- همچون افراد عالم- اشاره می‌کند و می‌گوید: این جماعت را اکرام کن و گاه وجود عالم را فرض می‌گیرد و به وجوب اکرام آن حکم می‌کند، گرچه بالفعل در عالم خارج عالمی موجود نباشد. پس چنین گوید: هرگاه عالمی پیدا شد او را اکرام کن. در حالت اول حکم شرعی در قالب قضیه خارجی بیان شده است [و نظر به خصوص افرادی است که در عالم خارج وجود پیدا کرده‌اند چه در زمان حال و چه در زمان گذشته یا آینده. در هر صورت، ملاک خارجی بودن قضیه، آن است که مولی افراد موجود از موضوع را در یکی از سه زمان معین کند و حکم را بر آنها مترتب سازد؛ مثل

جميعا؛ لأن موضوع هذه القضية العالم المفترض [أي ماهية العالم على فرض وجودها]، و أي فرد جديد من العالم يحقق الافتراض المذكور. و لا نستطيع أن نؤكد القول نفسه بلحاظ القضية الخارجية؛ لأن المولى في هذه القضية أحصى عددا معيناً و أمر بإكرامهم، و ليس في القضية ما يفترض تعميم الحكم لو ازداد العدد [و الأحكام الشرعية تنشأ غالبا على نحو القضية الحقيقية].

آنکه بگوید عالمانی را که در نماز جماعت شرکت داشتند یا شرکت دارند یا فردا شرکت خواهند کرد، اکرام کن.] و در حالت دوم حکم شرعی در قالب قضیه حقیقه جعل شده است و آنچه در این نوع قضیه، مفروض واقع می‌شود،



موضوع قضیه حقیقه نامیده می‌شود. فارق نظری بین دو قضیه آن است که ما به اقتضای قضیه حقیقه می‌توانیم بگوییم هرچه تعداد علما زیاد شود، اکرام آنها همگی واجب است چون موضوع این نوع قضیه عالم فرضی است [نه عالم خارجی، یعنی کسی که بالفعل در خارج عالم باشد] و هر فرد جدیدی از افراد عالم، فرض مذکور را تحقق می‌بخشد، ولی نمی‌توانیم همین تعبیر را در مورد قضیه خارجی به کار ببریم؛ چون مولی در این نوع قضیه تعداد معینی از افراد را در نظر گرفته است و به اکرام آنها امر کرده است [دیگر نمی‌شود گفت اگر فرد جدیدی پیدا شد، آن‌هم مشمول حکم است؛ چون هر فردی یا داخل در آن گروه است که مولی در نظر گرفته است یا خارج از آنها. اگر داخل است که مشمول حکم می‌باشد و گرنه شمول حکم برای آن حتی به صورت فرضی هم صحیح نیست]. در این نوع قضیه چیزی نیست که باعث شود اگر تعداد علما زیاد شد، حکم نیز تعمیم پیدا کند [و افرادی را که بعداً وجود می‌یابند، شامل شود].

### خلاصه مطالب گذشته

۱. اجتماع دو حکم تکلیفی و نیز اجتماع دو فرد از یک نوع حکم، در موضوع واحد محال است.
۲. به دلیل عقلی و نقلی ثابت شده است که خداوند کامل‌ترین قانون را برای بشر قرار داده و برای هر واقعه، حکمی مقرر داشته است.
۳. حکم دو گونه است؛ واقعی و ظاهری. در موضوع احکام واقعی شک اخذ نشده است، ولی در موضوع احکام ظاهری شک اخذ شده است و از آنجا که حکم واقعی و حکم ظاهری از دو سنخ متفاوتند، اجتماع آن دو در یک مورد محال نیست.
۴. حکم ظاهری دو قسم است: حکم ظاهری که براساس کاشفیت یک دلیل ظنی از واقع است؛ این‌گونه دلیل را اماره و جعل حجیت برای آن را قسم اول از احکام ظاهری می‌دانند.
- و حکم ظاهری که در موارد تردید بین دو نوع مختلف از احکام است و شارع یکی از آن دو نوع حکم را به عنوان اصل عملی اعتبار می‌کند. اعتبار شارع همان جعل حجیت برای اصل عملی است که قسم دوم از احکام ظاهری به شمار می‌رود. در حجیت امارات کاشفیت آنها تمام ملاک برای جعل حجیت است، ولی در حجیت اصول یا ملاحظه کاشفیت هیچ کاشفی نشده است یا کاشفیت آن کاشف تمام ملاک نیست.
۵. احکام شرعی در قالب قضیه حقیقه یا قضیه خارجی، می‌تواند جعل شود. حکم در قضایای حقیقه بر یک موضوع فرضی جعل شده و بر هر فردی که تحقق بخش آن فرض است، قابل تعمیم است. برخلاف قضایای خارجی که در آنها افراد معینی در خارج، مورد نظر و اشاره واقع می‌شوند و حکم بر آنها فقط جاری می‌شود.

تنويع البحث حينما يستنبط الفقيه الحكم الشرعي و يستدل عليه: تارة يحصل على دليل يكشف عن ثبوت الحكم الشرعي فيعمل على كشفه، و اخرى يحصل على دليل يحدد الموقف العملي و الوظيفة العملية تجاه الواقعة المجهول حكمها [الواقعي]، و هذا [أى تحديد الموقف العملي] ما يكون فى الاصول العملية التى هى أدلة على الوظيفة العملية و ليست أدلة على الواقع.

---

### تقسيم بحث [مباحث اصولي]

هرگاه فقيه درصدد استنباط حکم شرعی و استدلال بر آن باشد یا دلیلی به دست می‌آورد که [در واقع] از ثبوت حکم شرعی کشف می‌کند، پس بر کاشفیت آن دلیل اعتماد می‌کند [و حکم شرعی را براساس آن استنباط می‌کند] و یا [این نوع دلیل موجود نیست و تنها] دلیلی به دست می‌آورد که وظیفه عملی را در مقابل واقعه‌ای که حکم آن مجهول [یعنی غیر معلوم اعم از مشکوک و مظنون و موهوم] مانده است، معین می‌کند. این در جایی است که فقیه به سراغ اصول عملیه می‌رود، اصولی که دلیل بر وظیفه عملی هست نه دلیل بر واقع. بر این اساس بحث‌های علم اصول را و علی هذا الأساس سوف نصنف بحوث علم الاصول إلى نوعين:

أحدهما: البحث فى الأدلة من القسم الأول، أى العناصر المشتركة فى عملية الاستنباط التى تتخذ أدلة باعتبار كشفها عن الحكم الشرعى، و نسميها بالأدلة المحرزة.

و الآخر: البحث فى الاصول العملية، و هى الأدلة من القسم الثانى، أى العناصر المشتركة فى عملية الاستنباط التى تتخذ أدلة على تحديد الوظيفة العملية تجاه الحكم الشرعى المجهول، و نسميها بالأدلة العملية أو الاصول العملية.

و كل ما يستند إليه الفقيه فى استدلاله الفقهي، و استنباطه للحكم الشرعى، لا يخرج عن أحد هذين القسمين من الأدلة.

و يمكن القول على العموم: بأن كل واقعة يعالج الفقيه حكمها يوجد فيها أساسا دليل من القسم الثانى، أى أصل عملي يحدد الوظيفة العملية، فإن

---

طى دو بخش طرح می‌کنیم:

بخش اول: بحث در ادله‌ای که از قسم اول به شمار می‌آید؛ یعنی عناصر مشترک در کار استنباط که دلیل قرار گرفتن آنها به اعتبار کشف آنها از حکم شرعی [واقعی] است.

این قسم از ادله را ادله محرزه می‌نامیم.

بخش دوم: بحث در اصول عملی که قسم دوم از ادله به شمار می‌آید؛ یعنی عناصر مشترک در کار استنباط که به عنوان ادله بر تعیین وظیفه عملی در مقابل حکم شرعی مجهول، به کار گرفته می‌شود. این نوع را ادله عملی یا اصول عملی نام می‌گذاریم هرآنچه را فقیه در استدلال فقهی و استنباط حکم شرعی، مورد استناد قرار می‌دهد، از یکی از این دو قسم ادله خارج نیست.

به‌طور کلی می‌توان گفت در هر واقعه‌ای که فقیه در صدد یافتن حکم آن است، دلیلی از قسم دوم موجود است؛ یعنی یک اصل عملی که وظیفه عملی را معین می‌کند.

پس اگر فقیه بر دلیلی محرز دست‌یافت - براساس این قاعده که ادله محرز بر

توفر للفقیه الحصول علی دلیل محرز أخذ به و ترک الأصل العملی، وفقاً لقاعدة تقدم الأدلة المحرزة علی الاصول العملیة - كما یأتی إن شاء الله تعالی - و إن لم یتوفر دلیل محرز أخذ بالأصل العملی فهو المرجع العام للفقیه حیث لا یوجد دلیل محرز.

و یوجد عنصر مشترک یدخل فی جمیع عملیات استنباط الحکم الشرعی، سواء ما استند فیہ الفقیه إلی دلیل من القسم الأول أو إلی دلیل من القسم الثانی، و هذا العنصر هو حجیة القطع. و نرید بالقطع انکشاف قضیة بدرجۀ لا یشوبها شک. و معنی حجیته: کونه «منجزاً» أي مصححاً للعقاب إذا خالف العبد مولاه فی تکلیف مقطوع به لیدیه [أي لدی العبد]، و کونه «معذراً» أي نافیاً

اصول عملی مقدم است - همان را می‌گیرد و اصل عملی را رها می‌کند و اگر دلیل محرز به دست نیامد، به اصل عملی چنگ می‌زند. پس اصل عملی در هر جا که دلیل محرز موجود نباشد، برای فقیه مرجع عام است [یعنی مرجع در عموم وقایعی که دلیل محرز در آنها نباشد بر این اساس اصول عملی در عرض ادله محرز نیستند، بلکه در طول آنها هستند؛ یعنی در صورت فقدان دلیل محرز نوبت به اصل عملی می‌رسد. نسبت به همه وقایع دلیل محرز موجود نیست، ولی نسبت به هر واقعه‌ای اصلی عملی موجود است که برفرض نبودن دلیل محرز از آن استفاده می‌شود. پس هیچ‌گاه دست فقیه از دلیل خالی نیست و تلاش او همیشه ثمربخش است و در نهایت حکمی استنباط می‌شود].

عنصر مشترکی وجود دارد که در جمیع عملیات استنباط حکم شرعی وارد می‌شود؛ چه آن قسم از عمل استنباط که فقیه به دلیلی از قسم اول استناد می‌کند و چه آن قسم که به دلیلی از قسم دوم استناد می‌کند. این عنصر، حجیت قطع است. مراد ما از قطع انکشاف مطلبی، در حدی است که هیچ شکی همراه آن نباشد و معنای حجیت قطع [مجموع دو چیز است اول] منجزیت آن است؛ یعنی مصحح عقاب است در جایی که عبد با مولای خود در انجام تکلیفی که قطع به آن دارد، مخالفت کند، و [دوم] معذرت آن است، یعنی

لاستحقاق العقاب عن العبد إذا خالف مولاه [فی امثال التکلیف الواقعی] نتیجۀ عمله بقطعه.

و واضح أن حجیه القطع بهذا المعنى لا تستغنى عنها جميع عمليات الاستنباط، لأنها إنما تؤدي إلى القطع بالحكم الشرعى [الواقعى]، أو [بالحكم الشرعى الظاهرى أى] بالموقف العملى تجاهه [أى تجاه الحكم الشرعى الواقعى المجهول، سواء كان على أساس الكشف الظن أو لا]. و لكى تكون هذه النتيجة ذات أثر لا بد من الاعتراف مسبقا بحجیه القطع، بل إن حجیه القطع مما يحتاجها الاصولى فى الاستدلال على القواعد الاصولية نفسها؛ لأنه مهما استدل على ظهور صيغته «افعل» فى الوجوب مثلا فلن يحصل على أحسن تقدير إلا على

نافى استحقاق عقاب است در جایی که عبد با مولای خود به سبب عمل به قطع خود مخالفت کند [یعنی قطع به عدم تکلیف داشته باشد و تکلیفی برخلاف قطع او در واقع ثابت باشد و در نتیجه عمل به قطع، آن تکلیف واقعی را ترک کند].

روشن است که هرگونه عملیات استنباط حکم شرعى از حجیت قطع به این معنا [که در منجزیت و معذریت خلاصه می شود] بی نیاز نیست. چرا که عملیات استنباط سرانجام به قطع به حکم شرعى [واقعی] یا قطع به [حکم شرعى ظاهرى] یعنی وظیفه عملی در قبال حکم شرعى منجر می شود. [بله امارات و اصول قطع آور نیستند، ولی عمل به آنها به دلیل قطعی، ثابت شده است؛ یعنی جعل حجیت برای امارات و اصول به دلیل قطعی ثابت شده است. پس ما قطع داریم که آنچه از امارات و اصول استفاده می شود، حکم شرعى ظاهرى در حق ماست]. برای آنکه این نتیجه مفید باشد، باید از پیش به حجیت قطع اعتراف کنیم. بلکه حجیت قطع امری است که عالم اصولی در استدلال بر خود قواعد اصولی به آن محتاج است. چون هرگاه عالم اصولی بخواهد برای مثال، بر ظهور صیغه افعال در معنای وجوب استدلال کند، حد اکثر آن است که فرض کنیم به ظهور صیغه افعال در آن معنا قطع دارد و این [قطع به ظهور] فایده ای نمی بخشد

القطع بظهورها فى ذلك، و هذا [القطع] لا يفيد إلا مع افتراض حجیه القطع.

كما أنه بعد افتراض تحديد الأدلة العامة و العناصر المشتركة فى عملية الاستنباط، قد يواجه الفقيه حالات التعارض بينها، سواء كان التعارض بين دليل من القسم الأول و دليل من القسم الثانى، - كالتعارض بين الأماره و الأصل - أو بين دليلين من قسم واحد [كالتعارض بين أمارتين أو أصليين]، سواء كانا من نوع واحد كخبرين لثقتين، أو من نوعين كالتعارض بين خبر الثقة و ظهور الآيه، أو بين أصالة الحل و الاستصحاب.

و من أجل ذلك سنبدأ فيما يلى بحجیه القطع، ثم نتكلم عن القسم الأول من الأدلة، ثم عن القسم الثانى (الاصول العمليه) و نختم بأحكام تعارض الأدلة إن شاء الله تعالى و منه نستمد التوفيق.

مگر بر فرض حجیت قطع.

[تا اینجا بحث‌های اصولی در سه بخش مطرح شد: بحث از ادله محرزه، بحث از اصول عملی و بحث از حجیت قطع. اکنون بخش چهارم از مباحث اصولی را مطرح می‌کنیم:] همان گونه که پس از تعیین ادله عام و عناصر مشترک در کار استنباط می‌بینیم که گاه فقیه با حالت‌های تعارض بین ادله برخورد می‌کند، - تفاوتی ندارد که تعارض میان اماره و اصل یا میان دو دلیل از یک قسم باشد- و [در این شکل دوم] چه این دو دلیل از یک نوع باشد؛ مثل دو خبر ثقه، یا از دو نوع باشد؛ مثل تعارض میان خبر ثقه و ظهور آیه [که هر دو دلیل محرز هستند]، یا بین اصالة الحل و استصحاب [که هر دو اصل عملی‌اند].

از این رو در آنچه خواهد آمد، ابتدا به حجیت قطع می‌پردازیم [به عنوان عنصر مشترک در باب امارات و اصول] سپس از قسم اول از ادله و پس از آن از قسم دوم که اصول عملی باشد، سخن به میان می‌آوریم و با بیان احکام تعارض، بحث را به پایان می‌بریم. به خواست خدا و با طلب توفیق از او.

### خلاصه مطالب گذشته

۱. از آنجا که استنباط حکم شرعی یا براساس دلیل محرز یا براساس اصل عملی است، مباحث علم اصول نیز هماهنگ با روند طبیعی عمل استنباط در طی دو بخش مطرح می‌شود:

بخش اول ادله محرزه و بخش دوم اصول عملی.

۲. نسبت به هر واقعه همواره یک اصل عملی موجود است. اگر فقیه بر دلیل محرز دست‌یافت آن را بر اصل عملی مقدم می‌دارد و اما اگر بر دلیل محرز دست نیافت، آنگاه به اصل عملی مراجعه می‌کند. [و چنانکه مشهور است: الاصل دلیل حیث لا دلیل].

۳. حجیت قطع از جمله عناصر مشترک در استنباط حکم شرعی است که اختصاص به باب ادله یا اصول ندارد. از این رو بحث از حجیت قطع بر بحث از ادله و اصول مقدم می‌شود.

۴. بخش پایانی کتاب به بحث از تعارض ادله و اصول اختصاص دارد و بر این اساس مطالب کتاب در طی چهار بخش سامان می‌یابد.

حجیه القطع للكاشفیه بذاته عن الخارج. و له أيضا- نتیجه لهذه الكاشفیه- محرکیه نحو ما یوافق الغرض الشخصی للقاطع إذا انكشف له بالقطع [أی إذا انكشف الغرض للقاطع بسبب القطع]، فالعطشان إذا قطع بوجود الماء خلفه تحرك نحو تلك الجهة طلبا للماء. و للقطع [لا مطلقا بل للقطع بالتكلیف] إضافة إلى «الكاشفیه» و «المحرکیه» المذكورتین خصوصیه ثلثه و هی «الحجیه» بمعنى أن القطع بالتكلیف ینجز ذلك التكلیف، أی یجعله [أی القطع یجعل ذلك التكلیف]

قطع ذاتا خصوصیت کاشفیت از خارج را داراست.

این کاشفیت خصوصیت دیگری را نیز در پی می آورد که آن محرکیت قطع است به سوی آنچه موافق غرض قاطع بوده باشد. [مثل آب برای انسان تشنه] در صورتی که [وجود آب] توسط قطع برای او کشف شود. از این رو شخص تشنه هرگاه به وجود آب در پشت سر خود قطع داشته باشد، بدان سوی در جستجوی آب روان می شود. قطع اضافه بر خصوصیت کاشفیت و محرکیت که ذکر شد، خصوصیت سومی نیز دارد و آن حجیت است،

موضوعا لحکم العقل بوجوب امثاله و [لحکم العقل ب] صحه العقاب علی مخالفته [أی مخالفه ذلک التکلیف].

و الخصوصية الاولى و الثانية بدیهیتان و لم يقع بحث فیهما، و لا تفرقان بمفردهما بغرض الاصولی - و هو تنجیز التکلیف الشرعی علی المكلف بالقطع به [أی بالتکلیف] - و انما الذی یفی بذلك [أی بالغرض الاصولی] الخصوصية الثالثة. كما أنه لا شک فی أن الخصوصية الاولى هی عین حقیقه القطع؛ لأن القطع هو عین الانکشاف و الإراءه، لا أنه شیء من صفاته الانکشاف.

[و حجیت دو روی دارد: منجزیت و معذرت، فعلا از منجزیت قطع و سپس از معذرت آن سخن می گوئیم]. بدین معنا که قطع به تکلیف منجز آن است [منجز یعنی اثبات کننده تکلیف برعهده انسان]؛ یعنی آن تکلیف را موضوع حکم عقل به وجوب امثال و [موضوع حکم عقل به] صحت عقاب بر مخالفت با آن تکلیف قرار می دهد. [عقل گوید: هر تکلیف که به وجود آن قطع داری، امثالش واجب است. عقل همچنین گوید: هر تکلیفی که به وجود آن قطع داری، در صورتی که آن را امثال نکنی و مخالفت ورزی، مولی می تواند تو را به خاطر آن عقاب کند. پس حکم عقل به وجوب امثال و قبح عصیان بر تکلیف مقطوع استوار است و چنانکه ملاحظه می کنید حکم عقل در قالب قضیه ای است که موضوع آن تکلیف منکشف به سبب قطع است].

خصوصیت اول و دوم بدیهی است و بحثی در آنها نیست و مجرد این دو خصوصیت [بدون ملاحظه خصوصیت سوم] هدف دانشمند اصولی را - یعنی تنجیز تکلیف شرعی بر مکلف به سبب وجود قطع - برآورده نمی کند و همانا آنچه برآورنده هدف اوست، خصوصیت سوم است، همان گونه که خصوصیت اول، عین حقیقت قطع است، چون قطع عین انکشاف و اراءه است، [ارائه یعنی به رؤیت رساندن و واقع را همچون آینه منعکس کردن] نه اینکه قطع چیزی باشد و انکشاف از صفات او

و لا شک أيضا فی أن الخصوصية الثانية من الآثار التکوینیة للقطع بما یكون متعلقا للغرض الشخصي [لا من الآثار التکوینیة لمطلق القطع]، فالعطشان الذی یتعلق غرض شخصی له بالماء حیثما یقطع بوجوده فی جهة، یتحرک نحو

تلك الجهة لا محالة، و المحرك هنا هو الغرض، و المكمل لمحركه الغرض هو قطعه [أى قطع المكلف] بوجود الماء، و [قطعه] بإمكان استيفاء الغرض فى تلك الجهة.

و أما الخصوصية الثالثة و هى حجية القطع - أى منجزيته للتكليف بالمعنى المتقدم - فهى شىء ثالث غير مستبطن [و غير داخل] فى الخصوصيتين السابقتين؛ فلا يكون التسليم بهما من الناحية المنطقية تسليما ضمنا

به شمار آید. همچنین از آنجا که شکی نیست در اینکه خصوصیت دوم از آثار تکوینی قطع است، در جایی که انسان به چیزی که متعلق غرض شخصی اوست، قطع پیدا کند، پس شخص تشنه که متعلق غرض شخصی او آب است، هرگاه به وجود آب در جهتى قطع پیدا کند، ناچار بدن سو روان می شود. در اینجا محرک همان غرض شخصی است [که رفع عطش باشد] و مکمل محرکیت غرض همان قطع انسان به وجود آب است و قطع به اینکه می تواند غرض خود را در آن سو تأمین کند. [پس دو چیز باهم در تحرک انسان دخالت دارند، مجرد تشنگی به عنوان عامل داخلی و مجرد وجود آب در فلان مکان به عنوان عامل خارجی. پیداست که هیچیک از این دو به تنهایی محرک انسان نیست، بلکه وجود تشنگی به انضمام قطع به وجود آب در فلان مکان، انسان را بدن سو می کشاند.]

اما خصوصیت سوم که حجیت قطع باشد - یعنی منجزیت قطع نسبت به تکلیف به آن معنایی که گذشت [که تکلیف مقطوع موضوع حکم عقل به وجوب امتثال و قبح مخالفت است] - این خصوصیت چیز سومى است که در دو خصوصیت سابق داخل نیست. پس از نظر منطقی پذیرفتن آن دو خصوصیت به معنای پذیرفتن ضمنی این

بالخصوصية الثالثة، و ليس التسليم بهما مع إنكار الخصوصية الثالثة تناقضا منطقيا، فلا بد إذن من استثناء نظر خاص فى الخصوصية الثالثة [حتى تعرف أنها من أين ثبتت للقطع].

و فى هذا المجال يقال عادة: إن الحجية لازم ذاتى للقطع، كما أن الحرارة لازم ذاتى للنار، فالقطع بذاته [لا يجعل جاعل و لا بالاعتبار] يستلزم الحجية و المنجزية؛ و لأجل ذلك لا يمكن أن تلغى حجيته و منجزيته فى حال من الأحوال، حتى من قبل المولى نفسه؛ لأن لازم الشىء لا يمكن أن ينفك عنه.

و إنما الممكن للمولى أن يزيل القطع عن القاطع، فيخرجه [أى يخرج المولى القاطع] عن كونه قاطعا بدلا عن أن يفكك بين القطع و الحجية. و يتلخص هذا

خصوصیت سوم نیست و پذیرفتن آن دو خصوصیت با انکار خصوصیت سوم، تناقض پدید نمی آورد. پس اکنون باید از نو نگاه خاصی به خصوصیت سوم اندازیم.

در این زمینه عاداتا چنین گفته می‌شود: حجیت لازم ذاتی قطع است؛ چنان‌که حرارت لازم ذاتی آتش است. پس قطع بذاته مستلزم حجیت و منجزیت است و بدین سبب حجیت و منجزیت قطع را در هیچ حالی نمی‌توان از آن گرفت، حتی از طرف خود مولی. [چرا که آنچه عقلاً ممتنع است از خدا نیز صادر نمی‌شود] چون لازم شیء، ممکن نیست از آن منفک شود چنان‌که زوجیت از اربعه منفک نمی‌شود. بله آنچه ممکن است آن است که مولی قطع را از شخص قاطع بگیرد، یعنی به جای آنکه بین قطع و حجیت آن جدایی اندازد. [که ممکن نیست] قاطع را از قاطع بودن بیرون می‌آورد [که این ممکن است؛ مثلاً وقتی شخصی قطع دارد این مایع شراب و حرام است، مولی نمی‌تواند بگوید به قطع خود اعتنا نکن و با اینکه می‌دانی حرام است، آن را بخور.

بلکه او را به نحوی از عقیده‌اش برمی‌گرداند؛ مثلاً به او می‌گوید: این مایع رنگ و طعم و بوی شراب را ندارد. این چگونه شرابی است که اوصاف آن را ندارد. پس مکلف به شک می‌افتد و قطع او زایل می‌شود.]

الكلام فی قضیتین:

إحدهما: أن الحجیة و المنجزیة ثابتة للقطع لأنها من لوازمه.

و الاخری: أنها یستحیل أن تنفک [الحجیة و المنجزیة] عنه [أی عن القطع]؛ لأن اللازم لا ینفک عن الملزوم.

أما القضية الأولى فیمكن أن نتساءل بشأنها: أی قطع هذا [القطع] الذی تكون المنجزیة من لوازمه؟ هل هو القطع بتكلیف المولی، أو القطع بتكلیف أی أمر؟ و من الواضح أن الجواب هو الأول؛ لأن غیر المولی إذا أمر لا یكون تكلیفه منجزاً علی المأمور و لو قطع به [أی بتكلیف غیر المولی]. فالمنجزیة إذن تابعة للقطع بتكلیف المولی، فنحن إذن نفترض أولاً أن الأمر مولی ثم نفترض

---

این مطلب در ضمن دو قضیه [چنین] خلاصه می‌شود:

قضیه اول: همانا حجیت و منجزیت، برای قطع ثابت است؛ چون از لوازم آن به شمار می‌آید.

قضیه دوم: محال است حجیت و منجزیت از قطع جدایی پذیرد، چون لازم از ملزوم جدایی نمی‌پذیرد.

اما درباره قضیه اول می‌توان پرسید: این قطع کدام قطع است که منجزیت از لوازم آن به شمار می‌آید؟ آیا قطع به تکلیف مولی این‌گونه است یا قطع به تکلیف هرکسی که دستور صادر می‌کند؟ [چه آن شخص مولی باشد؛ یعنی رتبه‌اش بالا و واجب الامتثال باشد یا مولی نباشد؛ یعنی رتبه‌اش پایین یا مساوی با مکلف باشد]. واضح است که جواب همان صورت اول است؛ چون دیگران غیر از مولی اگر دستوری دهند تکلیف آنها [یعنی آنچه را دستور داده‌اند] بر مأمور منجز [واجب الامتثال] نیست، گرچه، به دستور او قطع داشته باشد. اکنون که چنین است، باید گفت



منجزیت تابع قطع به تکلیف مولی است [نه قطع به تکلیف هرکسی]. پس ما در اینجا اولاً فرض گرفته‌ایم امر [یعنی شخص دستوردهنده] مولی است، سپس قطع به صدور تکلیف از سوی او را

القطع بصدور التکلیف منه.

و هنا نتساءل من جدید ما معنی المولی؟ و الجواب أن المولی هو من له حق الطاعة أى من يحکم العقل بوجوب امتثاله و استحقاق العقاب علی مخالفته، و هذا یعنی أن الحجیة التي محصلها- كما تقدم- حکم العقل بوجوب الامتثال [أى بوجوب امتثال تکلیف المولی]، و استحقاق العقاب علی المخالفة [أى علی مخالفة تکلیف المولی] قد افترضناها مسبقاً بمجرد افتراض أن الأمر مولی.

فهی [أى الحجیة] إذن من شئون [حالات] کون الأمر مولی، و مستبطنه فی

---

فرض گرفته‌ایم.

در اینجا سؤالی جدید به میان می‌آوریم که معنای مولی چیست؟ جواب آن است که مولی یعنی کسی که حق الطاعة دارد؛ یعنی آنکه عقل به وجوب امتثالش حکم می‌کند و مخالفت با او را سبب استحقاق عقاب می‌داند و این یعنی، حجیت را- که در حکم عقل به وجوب امتثال و استحقاق عقاب در صورت مخالفت خلاصه می‌شود- پیش از این به مجرد آنکه فرض کردیم امر مولی است، این فرض را پذیرفته‌ایم که حجیت از شئون [و فروع] مولی بودن امر است و در فرض مولویت مولی نهفته است [و از شئون قطع بما هو قطع نیست]. پس هنگامی که ما می‌گوییم قطع به تکلیف مولی، حجت است، به این معنا که امتثال مولی [یعنی عمل به تکلیفی که او مقرر داشته] عقلاً واجب است، گویا گفته‌ایم قطع به تکلیف آنکه امتثالش واجب است، حجیت دارد و لازم الامتثال است. این [حکم که مفاد محمول قضیه است] تکرار همان است که [در موضوع قضیه] فرض گرفته‌ایم [و شکی نیست که قضیه به شرط محمول همیشه صادق است و صدق آن بدیهی است؛ مثلاً گوییم انسان به شرط کاتب بودن کاتب است. در این‌گونه قضایا حمل محمول بر موضوع چیز جدیدی به دست نمی‌دهد] پس به ناچار باید نفس حق الطاعة را و منجزیتی را که در مولی بودن امر مفروض است، مورد مطالعه قرار دهیم، تا ببینیم چه مقدار حق الطاعة برای مولی نسبت به مأمور

نفس افتراض المولیة، فحینما نقول: إن القطع بتکلیف المولی حجة أى یجب امتثاله [أى امتثال تکلیف المولی] عقلاً، كأننا قلنا: إن القطع بتکلیف من یجب امتثاله یجب امتثاله، و هذا تکرار لما هو المفترض [لأنه من باب القضية الضرورية بشرط المحمول]. فلا بد أن نأخذ نفس حق الطاعة و المنجزية المفترضة فی نفس کون الأمر مولی لنرى مدى ما للمولی من حق الطاعة علی المأمور، و هل له حق الطاعة فی کل ما یقطع به من تکالیفه [كما هو المشهور]، أو [أن حق الطاعة] أوسع من ذلك بأن یفترض حق الطاعة فی کل ما ینکشف لديه من تکالیفه

[یعنی مکلف] ثابت است. آیا حق الطاعه برای مولی در همه تکالیفی که قطع به وجود آنها پیدا می‌شود، ثابت است [و بس، که نظر مشهور علما همین است] یا آنکه حق الطاعه گسترده‌تر از این مقدار است و باید حق الطاعه را در همه تکالیفی که به نحوی برای مأمور کشف می‌شود، پذیرفت؛ گرچه به سبب وجود ظن یا احتمال باشد [که نظر صحیح همین است؛ یعنی ظن و احتمال چون قطع کاشفیت از خارج دارند گرچه کاشفیت آنها ناقص است، ولی ملاک در استقرار حق الطاعه مجرد انکشاف است، هرگونه و به هر درجه که باشد]. یا آنکه دامنه حق الطاعه محدودتر از فرض اول است و در خصوص بعضی از تکالیفی که قطع به آنها داریم، ثابت است [نه همه آنها که نظر مشهور بود، و این نظر جمعی از اخباریون است که گویند قطع به تکلیف اگر از طریق قرآن و سنت پیدا شود، حجیت دارد و اگر از طریق قیاس و استدلال عقلی پیدا شود، حجیتی ندارد].

و چنین به نظر می‌رسد که این بحث، در حقیقت، بحث در حدود مولویت مولی و آن چیزی است که پیش از این آن را پذیرفته‌ایم؛ یعنی حق الطاعه در صورت اول [که قول مشهور است] منجزیت تنها در حالاتی که به تکلیف قطع داریم، ثابت است [و نسبت به تکالیف مظنون یا مشکوک یا موهوم می‌توان برائت عقلی جاری کرد] و در صورت دوم [که مختار ماست]، منجزیت در کل حالات قطع و ظن و احتمال ثابت است، [پس

[أی لدی المأمور من تکالیف المولی] و لو [کان الانکشاف] بالظن أو الاحتمال، أو [أن حق الطاعة] أضحی من ذلک [أی من قول المشهور]، بأن يفترض حق الطاعة فی بعض ما یقطع به من التکالیف خاصه؟ [کما هو مقاله الأخباریین حیث قالوا بأن القطع الحاصل من الأدلة العقلیه لا حجیه له].

و هكذا يبدو أن البحث فی حقیقته بحث عن حدود مولویه المولی، و ما نؤمن به له مسبقاً من حق الطاعة، فعلى الأول تكون المنجزیه ثابتة فی حالات القطع خاصه [دون حالات الظن و الاحتمال]؛ و على الثانی تكون ثابتة فی کل حالات القطع و الظن و الاحتمال؛ و على الثالث تكون ثابتة فی بعض حالات القطع.

و الذى ندرکه بعقولنا أن مولانا سبحانه و تعالى له حق الطاعة فی کل ما ینکشف لنا من تکالیفه بالقطع أو بالظن أو بالاحتمال، ما لم یرخص هو [أی المولی] نفسه فی عدم التحفظ [و ترک الاحتیاط]. و هذا یعنی [إنکار البراءة

هرگاه در وجود تکلیفی شک کنیم، باید به حکم عقلی امتثال کنیم وگرنه مستحق عقاب خواهیم شد؛ حتی اگر احتمال تکلیف ضعیف باشد]. و در صورت سوم حجیت در بعضی از حالاتی که به تکلیف قطع پیدا می‌شود، ثابت است [یعنی حالاتی که حصول قطع بر پایه استدلال عقلی نباشد؛ مثلاً آیه‌ای در قرآن می‌بینیم که به صراحت حرمت گوشت مردار را بیان می‌کند. از آنجا که سند قطعی و دلالت قطعی است، پس قطع به تکلیف پیدا می‌کنیم و فقط این‌گونه قطع‌ها حجت است].

آنچه ما به عقل خود می‌فهمیم، آن است که برای مولای ما - سبحانه و تعالی - حق الطاعه در همه تکالیفی که بر ما کشف می‌شود، ثابت است، چه آنکه انکشاف تکلیف به سبب وجود قطع باشد یا ظن یا احتمال؛ و این حکم عقل تا زمانی است که خود مولی ترک احتیاط را اجازه ندهد [اما اگر از سر لطف و رحمت بر بندگان خود منت گذاشت و حق الطاعه را سبک کرد و نسبت به تکالیف مظنون و محتمل، اجازه

العقلیه، و إنکار قاعده قبح العقاب بلا بیان، و] أن المنجزیه لیست ثابتة للقطع بما هو قطع بل بما هو انکشاف، و أن کل انکشاف منجز مهما كانت درجته ما لم یحرز ترخیص الشارع نفسه فی عدم الاهتمام به [أی بالتکلیف المنکشف بالظن أو الاحتمال].

نعم كلما كان الانکشاف بدرجة أكبر كانت الإدانة [أی التوبیخ و المؤاخذة] و قبح المخالفه أشد، فالقطع بالتکلیف یستتبع لا محالة مرتبه أشد من التنجز و الإدانة لأنه [أی لأن القطع] المرتبه العلیا من الانکشاف.

و أما القضية الثانیة و هی: أن المنجزیه لا تنفک عن القطع بالتکلیف، و لیس بإمكان المولی نفسه أن یتدخل بالترخیص فی مخالفه القطع [بالتکلیف] و تجریده

---

اجرای براءت را صادر کرد، دیگر احتیاط واجب نخواهد بود و بدین ترتیب با وجود براءت شرعی نوبت به احتیاط عقلی نمی‌رسد. و این به معنای آن است که منجزیت برای قطع بما هو قطع، ثابت نیست؛ بلکه برای قطع بما هو انکشاف ثابت است و هر انکشافی منجز تکلیف است، به هر درجه‌ای که باشد، [چه بالاترین درجه انکشاف که قطع است یا درجات پایین‌تر که ظن و شک و وهم باشد]. و این منجزیت تا زمانی است که احراز نشود [یعنی یقینا کشف نشود] که خود شارع اجازه داده است، نسبت به بعضی تکالیف منکشف بی‌اعتنایی کنیم [اما اگر ثابت شد - که البته ثابت شده است - مولی نسبت به تکالیف منکشف بالظن یا بالاحتمال، اهتمامی ندارد و اجرای براءت را تجویز کرده است، دیگر منجزیتی نیست].

بله [گفتیم که هر انکشافی منجز تکلیف است و مخالفت با تکلیف منکشف قبیح است، ولی] هر چه درجه انکشاف بالاتر باشد، مخالفت قبیح‌تر و توبیخ شدیدتر است.

در نتیجه قطع به تکلیف ناچار مرتبه شدیدتری از تنجز و توبیخ را در پی دارد؛ چرا که قطع بالاترین درجه انکشاف است.

اما قضیه دوم که عبارت است از اینکه منجزیت از قطع به تکلیف جدایی‌ناپذیر

من المنجزیه [أی تفکیک المولی بین القطع و المنجزیه]، فهی [أی هذه القضية] صحیحة. و دلیلها: أن هذا الترخیص إما حکم واقعی أو حکم ظاهری:

و الأول مستحيل؛ لأن التكليف الواقعي مقطوع به فإذا ثبت أيضا إباحة واقعية لزم اجتماع الضدين [لأن مبادئ الأحكام الواقعية متضادة فيما بينها]، لما تقدم من التنافي و التضاد بين الأحكام التكليفية الواقعية. و الثاني [أي كون هذا الترخيص حكما ظاهريا] مستحيل أيضا؛ لأن الحكم الظاهري - كما تقدم - ما اخذ في موضوعه الشك، و لا شك مع القطع.

است و مولی خود نمی تواند با صدور ترخیص، مخالفت قطع را تجویز کند و آن را از منجزیت مجرد سازد، قضیه‌ای صحیح است. و دلیل بر صحت این قضیه آن است که [اگر مولی اجازه مخالفت با تکلیف مقطوع به را صادر کند که از آن تعبیر به ترخیص می‌کنیم]، این ترخیص یا حکم واقعی است یا حکم ظاهری. [و هر دو فرض باطل است و هنگامی که تالی در قضیه شرطیه باطل شد، مقدم نیز باطل می‌شود]. فرض اول محال است، چون تکلیف واقعی مقطوع به است [یعنی از نظر قاطع چنین است که خداوند در صفحه واقع، تکلیفی برای او مقرر داشته است]، پس اگر اباحه واقعی نیز [به فرموده شارع] ثابت گردد، اجتماع ضدين لازم می‌آید [اباحه واقعی چه به معنای اخص باشد و چه به معنای اعم، امری وجودی است و تکلیف مقطوع امر وجودی دیگر است و اجتماع آنها اجتماع ضدين است]؛ چرا که سابقا گذشت که احکام تکلیفی واقعی، تنافی و تضاد دارند [و در یک واقعه اجتماع دو نوع از احکام تکلیفی واقعی، محال است و این تنافی به مبادی آنها رجوع دارد]. و فرض دوم [یعنی اینکه ترخیص شارع، حکم ظاهری باشد]، نیز محال است چون در موضوع حکم ظاهری - چنان که گذشت - شک اخذ شده است و با وجود قطع دیگر شکی در کار نیست؛ [یعنی کسی که قطع به تکلیف دارد، هیچ احتمال خلاف نمی‌دهد و گرنه قاطع نخواهد بود. پس جعل حکم ظاهری در حق او منتفی به انتفای موضوع است].

و بهذا يظهر أن القطع لا يتميز عن الظن و الاحتمال في أصل المنجزية، و إنما يتميز عنهما في عدم إمكان تجريد عن تلك المنجزية؛ لأن الترخيص في مورد [أي في مورد القطع بالتكليف] مستحيل كما عرفت. و ليس كذلك في حالات الظن و الاحتمال [أي ليس الترخيص بمستحيل في حالات الظن بالتكليف و احتمال التكليف]، فإن الترخيص الظاهري فيها ممكن؛ لأنه لا يتطلب أكثر من فرض الشك [أي عدم العلم] و الشك موجود [في حالات الظن و الاحتمال].

و من هنا صح أن يقال: إن [حكم العقل ب] منجزية القطع غير معلقة بل ثابتة على الإطلاق، و إن منجزية غيره [أي غير القطع] من الظن و الاحتمال معلقة؛ لأنها مشروطة بعدم إحراز الترخيص الظاهري في ترك التحفظ [فإذا احرز

بدین ترتیب روشن می‌شود که قطع در اصل منجزیت، از ظن و احتمال متمایز نیست، بلکه قطع در عدم امکان تجرید آن از منجزیت متمایز از ظن و احتمال است.

چون ترخیص در مورد قطع - چنان که دانستید - محال است، ولی در حالات وجود ظن و احتمال محال نیست؛ بلکه ترخیص ظاهری در صورت وجود ظن و احتمال ممکن است، چرا که ترخیص ظاهری چیزی بیشتر از فرض شک

را نمی‌طلبد و شک [با وجود ظن و احتمال] موجود است؛ [شک به معنای اعم، نه شک به معنای تساوی طرفین احتمال؛ یعنی شک به معنای عدم القطع].

و از اینجاست که می‌توان گفت منجزیت قطع غیر معلق بلکه به‌طور مطلق ثابت است؛ [یعنی نمی‌گوییم قطع حجت است به شرط آنکه ... یا در صورتی که ...

یا تا زمانی که ...، بلکه قطع حجت است همیشه و در همه جا و بدون توقف بر چیزی - البته با فرض مولی بودن امر که ذکر شد.] اما منجزیت غیر قطع که ظن و احتمال باشد، معلق است؛ چون مشروط است به عدم احراز ترخیص ظاهری در ترک احتیاط؛ [یعنی گوییم ظن به تکلیف و احتمال وجود تکلیف به موجب مسلك حق الطاعة سبب احتیاط می‌شود، ولی این احتیاط عقلی مشروط به عدم ورود براءت شرعی از طرف شارع است

الترخیص فلا يلزم الاحتیاط عقلا تجاه التکلیف المحتمل و المظنون بل تجرى البراءة الشرعية فيه].

معذرية القطع: كنا نتحدث - حتى الآن - عن الجانب التنجيزي و التسجيلي من حجية القطع «المنجزية». و الآن نشير إلى الجانب الآخر من الحجية و هو «المعذرية» أي كون القطع بعدم التکلیف معذرا للمكلف على نحو لو كان مخطئا في قطعه لما صحت معاقبته على المخالفة. و هذه المعذرية تستند إلى تحقيق حدود مولوية المولى و حق الطاعة، و ذلك لأن حق الطاعة هل موضوعه الذي تفرض طاعته [أي موضوعه الذي يحكم عليه بوجوب الإطاعة عقلا، هل هو] «تكاليف المولى»

و اگر شارع اجرای براءت را اجازه داد، دیگر جایی برای حکم عقل باقی نمی‌ماند، چرا که حکم عقل از اول مشروط به عدم احراز ترخیص ظاهری بود.]

### معذريت قطع

تاکنون حجیت قطع را از این نظر که تکلیفی را اثبات و مقرر می‌کند، یعنی جانب منجزیت قطع را مورد بحث قرار دادیم و اکنون اشاره‌ای به جانب دیگر از حجیت قطع می‌کنیم که آن معذريت قطع است؛ یعنی قطع به عدم تکلیف برای مکلف عذرآور است، به گونه‌ای که اگر مکلف در قطع خود به خطا رفته باشد [یعنی قطع به عدم تکلیف پیدا کند در جایی که تکلیف در واقع ثابت است]، کیفر دادن مکلف بر مخالفت [با تکلیف واقعی که قطع به عدم آن دارد]، صحیح نیست. این معذريت [امری غیر قابل انکار است، ولی خود فرع بر اصل دیگری است و قبول آن بر پایه تحقیق حق الطاعة است و لذا گوییم: معذريت قطع] مستند است به اینکه حدود مولویت مولی و حدود حق الطاعة را معین کنیم. باید پرسید موضوع حق الطاعة چیست؟ آیا موضوع وجوب

بوجودها فی الشریعۃ بقطع النظر عن قطع المکلف بها، و شکہ فیها، أو قطعہ بعدمها»، ای أنها [أی أن التکالیف الواقعیة] تستتبع حق الطاعة فی جمیع هذه الحالات، أو أن موضوع حق الطاعة «تکالیف المولی المنکشفة للمکلف و لو بدرجۃ احتمالیة من الانکشاف؟».

فعلی الأول [أی علی أن یکون موضوع حق الطاعة التکالیف الواقعیة بوجودها الواقعی] لا یکون القطع معذرا إذا خالف [القطع] الواقع و کان التکلیف ثابتا علی خلاف ما قطع [به المکلف]، و علی الثانی [أی علی أن یکون الموضوع التکالیف المنکشفة] یکون القطع معذرا إذ لا حق طاعة للمولی فی حالة عدم انکشاف التکلیف و لو انکشافا احتمالیا [أو فقل فی حالة القطع بعدم التکلیف].

و الأول من هذین الاحتمالین غیر صحیح؛ لأن حق الطاعة من المستحیل

اطاعت، تکالیف مولی به وجود واقعی أنها در شریعت است، بدون در نظر گرفتن آنکه مکلف به وجود آنها یا به عدم آنها قطع پیدا کند یا شک داشته باشد؟ یعنی در تمام این حالات سه گانه تکالیف واقعی حق طاعت را در پی می آورد؟ یا اینکه موضوع حق الطاعة تکالیفی است که به گونه ای برای مکلف کشف شود، هر چند انکشاف در حد احتمالی باشد؟ [ظن به تکلیف و شک در تکلیف و احتمال وجود تکلیف هر کدام به قدری کاشف از وجود تکالیفی در واقع هست. فقط در جایی که قطع به عدم تکلیف داریم، احتمال وجود تکلیف به صفر می رسد و هیچ گونه انکشافی نیست و مکلف در مقابل تکلیف غیر منکشف معذور است].

بنا بر احتمال اول، در صورتی که قطع خلاف واقع باشد و در واقع تکالیفی ثابت باشد، قطع معذر [یعنی عذرآورنده برای مکلف در پیشگاه مولی] نیست. و بنا بر احتمال دوم قطع معذر است؛ زیرا در حالتی که تکلیف حتی در حد وجود احتمالی، انکشاف پیدا نکند، برای مولی حق الطاعة نیست.

از میان این دو احتمال، احتمال اول صحیح نیست، چرا که محال است عقل

أن یحکم به العقل بالنسبة إلى تکلیف یقطع المکلف بعدمه، إذ لا یمکن للمکلف أن یتحرک عنه [أی عن تکلیف یقطع المکلف بعدمه] فکیف یحکم العقل بلزوم ذلك [أی بوجوب التحرك عنه و امثال ذلك التکلیف]، فیتعین الاحتمال الثانی. و معه یکون القطع بعدم التکلیف معذرا عنه؛ لأنه [أی لأن هذا التکلیف الذی یقطع بعدمه] ینخرج- فی هذه الحالة- عن دائرة حق الطاعة، أي عن نطاق حکم العقل بوجوب الامثال.

به وجوب طاعت تکالیفی که مکلف به عدم آن قطع دارد، حکم کند؛ زیرا چنین تکالیفی [که در واقع ثابت است، ولی مکلف قطع به عدم آن دارد] نمی تواند محرک مکلف باشد، پس چگونه می شود عقل به لزوم آن تکلیف حکم کند؟ پس متعین احتمال دوم است؛ و بر این اساس قطع به عدم تکلیف نسبت به آن تکلیف، معذر است؛ زیرا چنین تکالیفی

که مکلف به عدم آن قطع دارد، از دایره حق الطاعة خارج می‌شود؛ یعنی از محدوده حکم عقل به وجوب امتثال خارج می‌شود [چون حکم عقل بعد از تحدید موضوع است. عقل گوید: تکالیف منکشف واجب الامتثال است، پس تکالیفی که قطع به عدم آنها داریم، از دایره حکم عقل موضوعا خارج است.]

### خلاصه مطالب گذشته

۱. قطع خصوصیت انکشاف و محرکیت و حجیت را داراست و خصوصیت سوم در علم اصول محل بحث است.
  ۲. حجیت قطع در دو قضیه خلاصه می‌شود: یکی آنکه حجیت از لوازم قطع است و دیگر آنکه سلب حجیت از قطع محال است.
  ۳. بر مبنای مسلک حق الطاعة، قطع به تکلیف بما هو قطع منجز نیست، بلکه قطع بما هو انکشاف منجز است و بدین لحاظ ظن به تکلیف و احتمال وجود تکلیف نیز منجز است.
  ۴. حجیت قطع، مطلق یعنی غیر مشروط به عدم ورود ترخیص است، اما حجیت ظن و احتمال، مشروط به عدم ورود ترخیص از طرف شارع است.
  ۵. منجزیت قطع قابل انفکاک از قطع نیست، چرا که ترخیص شارع در موارد قطع به تکلیف محال است؛ چه ترخیص ظاهری و چه ترخیص واقعی.
  ۶. جانب دیگر از حجیت قطع، معذرت است؛ یعنی اگر مکلف به عدم تکلیف قطع پیدا کرد و در واقع و برخلاف قطع او تکلیفی ثابت بود، مولی حق توبیخ و معاقبه ندارد.
- التجری إذا قطع المكلف [بتکلیف- آی] بوجوب أو تحريم - فخالفه و كان التکلیف ثابتا فی الواقع اعتبر عاصیا، و أما إذا قطع بالتکلیف و خالفه و لم یکن التکلیف ثابتا واقعا سمی متجریا. و قد وقع البحث فی أنه هل یدان [و یعاقب] مثل هذا المكلف المتجری بحکم العقل و یستحق العقاب کالعاصی أو لا؟
- و مرة اخرى یجب أن نرجع إلى حق الطاعة الذی تمثله مولویة المولی لنحدد موضوعه، فهل موضوعه هو التکلیف [الواقعی] المنکشف للمکلف [آی] وجود التکلیف فی الواقع مع انکشافه، أو مجرد الانکشاف و لو لم یکن [الانکشاف] مصیبا؟. بمعنی أن حق المولی علی الإنسان هل فی أن یطیعه فی تکالیفه [الواقعیة] التی انکشفت لده، أو فی کل ما یتراءى له من تکالیفه [آی] کل

تجری

اگر مکلف به [وجود تکلیفی، یعنی به:] وجوبی یا تحریمی قطع پیدا کرد و آنگاه با آن مخالفت کرد؛ [یعنی آنچه را قطع به وجوبش داشت، ترک کرد و آنچه را قطع به حرمتش داشت، انجام داد] و تکلیف در واقع ثابت بود، عاصی به شمار می‌آید. اما اگر پس از قطع به تکلیف، مخالفت کرد و تکلیف در واقع ثابت نبود، متجری نامیده می‌شود.

[پس مخالفت با تکلیف مقطوع به یا منجر به عصیان یا منجر به تجری می‌شود.] و بحث اینک در این جهت قرار گرفته است که آیا مکلف متجری، به حکم عقل مورد توبیخ و مؤاخذه قرار می‌گیرد و همچون عاصی استحقاق عقاب دارد یا نه؟

بار دیگر لازم است به حق الطاعة که مولویت مولی نشان‌دهنده آن است، مراجعه کنیم و حدود موضوع آن را معین کنیم. پس [سؤال را چنین مطرح می‌کنیم:] آیا موضوع حق الطاعة، همان تکلیف منکشف برای مکلف است یا مجرد انکشاف است، هرچند آن انکشاف مصیب [یعنی رساننده به واقع] نباشد؟ یعنی آیا برعهده انسان است که از مولی

ما ینکشف للمکلف من تکالیف المولی]، سواء كان هناك [فی الواقع] تکلیف [ثابت] حقا أو لا؟

فعلى الأول [أى على أن يكون موضوع حق الطاعة شيئاً: وجود التکلیف فى الواقع، و انکشافه] لا يكون المكلف المتجری قد أخل بحق الطاعة إذ لا تکلیف [فى الواقع]. و على الثانى [أى على أن يكون موضوع حق الطاعة مجرد الانکشاف] يكون قد أخل به [أى بحق الطاعة] فيستحق العقاب. و الصحيح هو الثانى؛

---

در خصوص تکالیف [واقعی] که نزد او انکشاف می‌یابد، اطاعت کند [و بس] یا در هرچه که به پندار او از تکالیف مولی است چه آنکه در صفحه واقع تکلیفی ثابت باشد یا نه؟

[در گذشته بحث در این بود که آیا موضوع حق الطاعة تکالیف واقعی به وجود واقعی آنهاست یا تکالیف منکشف در نزد مکلف؟ و گفتیم احتمال دوم صحیح است و اکنون بحث در این است که آیا موضوع حق الطاعة تکالیف منکشف در نزد مکلف است یا مجرد انکشاف و گوئیم احتمال دوم صحیح است. این دو مطلب در ظاهر باهم ناسازگاری دارد، ولی باید گفت منظور از این سخن که تکالیف منکشف، موضوع حق الطاعة است، گاه آن است که آنچه را مکلف، تکلیف پنداشته، موضوع حق الطاعة است - چه در انکشاف خود به واقع برسد یا نه - و بدین لحاظ می‌توان گفت موضوع حق الطاعة مجرد انکشاف است و استاد شهید در بحث گذشته همین معنا را قصد کرده‌اند. و گاه منظور آن است که وجود واقعی تکلیف به انضمام انکشاف آن در نزد مکلف مجموعاً موضوع حق الطاعة است، به گونه‌ای که اگر تکلیف در واقع ثابت باشد ولی انکشافی حاصل نشود یا انکشافی حاصل شود ولی تکلیفی در واقع ثابت نباشد، عقاب نیست؛ و استاد شهید در بحث کنونی این معنا را قصد کرده و آن را باطل شمرده است.]



بنا بر احتمال اول [که موضوع حق الطاعة، تکلیف واقعی به انضمام انکشاف آن باشد] مکلف متجری نسبت به حق الطاعة کوتاهی روا نداشته است، زیرا [به حسب فرض] تکلیفی در واقع ثابت نبوده است [و مکلف با تکلیف خیالی مخالفت کرده است، نه تکلیف حقیقی]. و بنا بر احتمال دوم مکلف در ادای حق الطاعة کوتاهی

لأن حق الطاعة ينشأ من لزوم احترام المولى عقلا و رعاية حرمة [سواء كان هناك تكليف فى الواقع أم لا]، و لا شك فى أنه من الناحية الاحترامية و رعاية الحرمة [للمولى عقلا] لا فرق بين التحدى [أى التعمد و المعارضة] الذى يقع من العاصى و التحدى الذى يقع من المتجری، فالمتجری إذن يستحق العقاب كالعاصى.

العلم الإجمالى القطع تارة يتعلق بشىء محدد و يسمى بالعلم التفصيلى و مثاله: العلم

روا داشته و مستحق عقاب است. و احتمال صحیح، احتمال دوم است؛ زیرا حق الطاعة از لزوم احترام مولى و رعایت حرمت او عقلا ناشی می شود و در اینکه از نظر احترام مولى و رعایت حرمت او، میان گستاخی و بی پروایی شخص عاصی و آنچه از متجری سر می زند، تفاوتی نیست، شکی وجود ندارد. پس باید گفت متجری همچون عاصی مستحق عقاب است. [خلاصه آنکه عاصی و متجری هر دو با تکلیف منکشف مخالفت کرده اند و اینکه به حسب اتفاق، قطع یکی مطابق با واقع و قطع دیگری غیر مطابق با واقع درآمد، چیزی را عوض نمی کند؛ مثلا اگر مکلف قطع پیدا کرد که فلان شخص، فرزند مولى است و اکرام او واجب است، ولی مخالفت کرد و او را کشت، هر چند بعدا کشف شود که آن شخص، دشمن مولى بوده، باز هم مکلف عقاب دارد، چون او در نظر خود پسر مولى را کشته است و حرمت مولى را شکسته است و نیز اگر مکلف قطع پیدا کرد که فلان شخص، دشمن مولى است، ولی مخالفت کرد و او را اکرام کرد، هر چند بعدا کشف شود که آن شخص فرزند مولى بوده، باز هم مکلف عقاب دارد؛ چون او در نظر خود دشمن مولى را اکرام کرده و حرمت مولى را شکسته است و عقل به استحقاق عقاب او حکم می کند.]

### علم اجمالى

گاه قطع به چیز معینی تعلق می گیرد و در این صورت علم تفصیلی نامیده می شود؛

بوجوب صلاة الفجر أو العلم بنجاسة هذا الإناء المعين، و اخرى يتعلق بأحد شيئين [أو بأحد أشياء] لا على وجه التعيين، و يسمى بالعلم الإجمالى و مثاله العلم بوجوب صلاة ما فى ظهر الجمعة هى إما الظهر أو الجمعة دون أن تقدر [و تستطيع] على تعيين الوجوب فى إحداهما بالضبط، أو العلم بنجاسة أحد الإناءين بدون تعيين.

و نحن إذا حللنا العلم الإجمالى نجد أنه مزدوج من العلم بالجامع بين الشيئين، و من شكوك و احتمالات بعدد الأطراف التى يتردد بينها ذلك

همچون علم به وجوب صلاة فجر یا نجاست این ظرف معین [اولی علم به حکم شرعی تکلیفی و دیگری علم به حکم شرعی وضعی است.]; و گاه به یکی از دو چیز [یا یکی از چند چیز] به طور نامعین تعلق می‌پذیرد و در این صورت علم اجمالی نامیده می‌شود؛ همچون علم به وجوب نماز در ظهر روز جمعه که آن یا نماز ظهر یا نماز جمعه است، بدون اینکه بتوانی وجوب یکی از آن دو را دقیقا معین کنی؛ یا علم به نجاست یکی از این دو ظرف، بدون هیچ‌گونه تعیینی. [به طور معمول برای علم اجمالی به مواردی که تردید بین یکی از دو امر است مثال می‌زنند، ولی می‌توان تردید بین سه یا بیشتر از چند چیز را در نظر گرفت؛ مانند علم به اینکه یکی از این چند مجتهد اعلم است و باید از او تقلید کرد، با جهل به اینکه آن یکی کدام است. در اصطلاح چیزهایی که حکم شرعی دایر بین آنهاست، اطراف شبهه نامیده می‌شوند و هرچه اطراف شبهه بیشتر شود، جنبه اجمال در علم اجمالی بیشتر می‌شود.]

وقتی ما علم اجمالی را تحلیل می‌کنیم، می‌بینیم که در واقع ترکیبی از علم به جامع بین دو چیز [یا چند چیز] و شک‌ها و احتمالاتی به عدد اطرافی است که آن جامع مردد بین آنهاست؛ [و به بیان دیگر علم اجمالی مرکب از علم و اجمال است؛ علم به جامع و اجمال و ابهام در مصداق واقعی آن جامع.] پس در مثال اول، ما به وجوب یک نماز علم داریم، ولی دو احتمال می‌دهیم: احتمال وجوب نماز ظهر فقط و احتمال وجوب

الجامع؛ ففي المثال الأول يوجد عندنا علم بوجوب صلاة ما، و عندنا احتمالان لوجوب صلاة الظهر خاصة، و لوجوب صلاة الجمعة خاصة.

و لا شك في أن العلم بالجامع منجز [للجامع]، و أن الاحتمال في كل طرف منجز أيضا، وفقا لما تقدم من أن كل انكشاف منجز مهما كانت درجته، و لكن منجزية القطع على ما عرفت غير معلقة، و منجزية الاحتمال معلقة [على عدم ورود ترخیص شرعی فی ترک التحفظ]، و من هنا كان بإمكان المولى في حالات

نماز جمعه فقط. [از آنجا که علم اجمالی، علمی آمیخته با اجمال و ابهام است، منجزیت آن جای بحث و گفتگو واقع شده است. می‌دانیم که مخالفت با علم تفصیلی موجب عقاب است و محال است شارع اجازه چنین کاری را صادر کند؛ ولی نسبت به علم اجمالی اولاً باید دید آیا اجازه مخالفت در همه اطراف علم اجمالی و در نتیجه مخالفت با اصل علم اجمالی امکان دارد یا نه؟ این بحث مربوط به مقام ثبوت است و ثانیاً بر فرض امکان آیا دلیلی در دست داریم که ثابت کند چنین اجازه‌ای از طرف شارع مقدس در عالم خارج واقع شده است یا نه؟ بحث اخیر مربوط به مقام اثبات است. آنچه در اینجا به طور خلاصه می‌آید بحث اول است، اما تفصیل این بحث دوم در باب اصول عملیه خواهد آمد.]

شکی نیست که علم به جامع، منجز است [البته در همان حد علم به جامع؛ مثلاً اگر علم به وجوب یکی از دو نماز در ظهر روز جمعه داریم، دست‌کم همین قدر منجزیت دارد که هر دو را باهم نمی‌توانیم ترک کنیم] و شکی نیست

که احتمال وجود تکلیف در هر طرف از اطراف علم اجمالی نیز منجز است، چرا که سابقاً گفتیم هر انکشافی به هر درجه که باشد منجز است؛ با این تفاوت که منجزیت قطع - چنانکه دانستی - معلق بر چیزی نیست؛ [یعنی معلق بر عدم ورود ترخیص نیست]، اما منجزیت، احتمال، معلق است و از این روست که مولی می‌تواند در حالات وجود علم اجمالی، منجزیت احتمال را در این طرف یا آن طرف باطل کند، بدین گونه که در ظاهر عدم احتیاط را تجویز کند [در یک طرف یا هر دو طرف. البته ترخیص در یک طرف

العلم الإجمالی أن يبطل منجزية احتمال هذا الطرف أو ذاك، و ذلك [أي إبطال منجزية كل طرف] بالترخيص الظاهري في عدم التحفظ؛ فإذا رخص [المولى] فقط في إهمال احتمال وجوب صلاة الظهر بطلت منجزية هذا الاحتمال، و ظلت منجزية احتمال وجوب الجمعة على حالها، و كذلك منجزية العلم بالجامع فإنها تظل ثابتة أيضا بمعنى أن المكلف لا يمكنه أن يترك كلتا الصلاتين رأسا. و إذا رخص المولى فقط في إهمال احتمال وجوب صلاة الجمعة بطلت منجزية هذا الاحتمال و ظلت منجزية الباقي كما تقدم [أي منجزية احتمال وجوب صلاة الظهر و منجزية العلم بالجامع على حالها].

مشکلی ایجاد نمی‌کند؛ مثل اینکه مولی گوید فقط احتمال وجوب نماز جمعه را می‌توانی نادیده بگیری. پس مکلف به احتمال وجوب نماز ظهر توجه می‌کند و آن را بجا می‌آورد. در این حالت گویند «موافقت احتمالی» صورت گرفته است و موافقت احتمالی همیشه مقرون با «مخالفت احتمالی» است. اما اگر مولی اجازه مخالفت با هر دو طرف را صادر کند، گویند «مخالفت قطعی» صورت گرفته است و در مقابل آن «موافقت قطعی» است؛ یعنی مکلف به هر دو احتمال توجه کند و احتیاط کند و هر دو نماز را بجای آورد.

استاد شهید برخلاف نظر مشهور قائل هستند که شارع می‌تواند در هر دو طرف اجازه مخالفت صادر کند. چنین چیزی محال نیست، گرچه منجر به مخالفت قطعی می‌شود، ولی در مقام اثبات وقوع چنین چیزی را نمی‌پذیرند. پس هرگاه مولی اجازه داد که احتمال وجوب نماز ظهر نادیده گرفته شود، منجزیت این احتمال باطل می‌شود و منجزیت احتمال وجوب نماز جمعه بر حال خود باقی می‌ماند، و منجزیت علم به جامع نیز [مانند منجزیت احتمال وجوب نماز جمعه] ثابت باقی می‌ماند، به معنای آنکه مکلف نمی‌تواند هر دو نماز را از اساس ترک کند؛ و [بالعکس] هرگاه مولی اجازه دهد که تنها احتمال وجوب نماز جمعه نادیده گرفته شود، منجزیت این احتمال باطل و منجزیت‌های دیگر - چنانکه گفتیم - باقی می‌ماند.

و [إنما الكلام في أنه هل يمكن أن يرخص الشارع في كل الأطراف و بذلك يبطل منجزية العلم بالجامع، أو أن ذلك محال ثبوتا؟ فنقول خلافا للمشهور] بإمكان المولى أن يرخص في كل من الطرفين معا بترخيصين ظاهريين، و بهذا تبطل كل المنجزيات بما فيها منجزية العلم بالجامع. و قد تقول: إن العلم بالجامع فرد من القطع - و قد تقدم أن منجزية القطع غير معلقة، - فكيف ترتفع منجزية العلم بالجامع هنا [بالترخيص الظاهري في كل الأطراف]؟. و الجواب: أن

القطع الذى تكون منجزيته غير معلقه هو العلم التفصيلى، إذ لا مجال للترخيص الظاهرى فى مورد؛ لأن الترخيص الظاهرى لا يمكن إلا فى حالة الشك، و لا شك مع العلم التفصيلى. و لكن فى حالة العلم الإجمالى حيث إن الشك فى كل طرف

[اکنون می خواهیم درباره امکان اجازه ترک هر دو احتمال، بحث کنیم. ایشان می فرمایند:] مولى می تواند در هر دو طرف علم اجمالى ترخیص صادر کند؛ دو ترخیص ظاهرى باهم. و بدین گونه همه منجزها باطل می شود که از جمله آنها منجزیت علم به جامع است؛ [یعنی منجزیت این احتمال و منجزیت آن احتمال و منجزیت علم به جامع هر سه از کار می افتند، چون وقتى همه اطراف ترک شد، جامع نیز ترک می شود و این چیز عجیبى است.] ممکن است بگوئید علم به جامع، فردى از قطع است و سابقا گذشت که منجزیت قطع معلق بر چیزى نیست، پس چگونه منجزیت علم به جامع در اینجا برطرف می شود؟ جواب آن است که آن قطعى که منجزیت آن معلق بر چیزى نبود، علم تفصیلى بود؛ زیرا جایی برای ترخیص ظاهرى در مورد علم تفصیلى نیست، چون ترخیص ظاهرى جز در حالت شک امکان ندارد و با وجود علم تفصیلى هیچ گونه شکى نیست، ولى در حالت علم اجمالى از آنجا که در هر دو طرف شک موجود است، جایی برای ترخیص ظاهرى هست. نتیجه آنکه منجزیت علم اجمالى، معلق بر عدم احراز ترخیص ظاهرى در هریک از دو طرف است. این از جنبه نظرى و در عالم ثبوت بود. [پس اگر شارع اجازه دهد و هر دو نماز را ترک کنیم، هیچ محالى

موجود، فهناك مجال للترخيص الظاهرى فتكون منجزية العلم الإجمالى معلقة على عدم إحراز الترخيص الظاهرى فى كل من الطرفين [خلافاً للمشهور حيث ذهبوا إلى استحالة جریان دليل البراءة و أمثاله فى كل أطراف العلم الإجمالى؛ لأنه ترخيص فى المخالفه القطعية و هو قبيح، أو لأنه ينافى الوجوب الواقعى المعلوم بالإجمال.

و لكن الصحيح كما سنذكر فى بحث الاصول العمليّة عدم تمامية كلا الدليلين]. هذا من الناحية النظرية ثبوتاً [أى من ناحية إمكان ورود الترخيص عقلاً فى كل الأطراف و إبطال منجزية العلم بالجامع]. و أما من الناحية الواقعية إثباتاً، و أنه هل صدر من الشارع ترخيص فى كل من طرفى العلم الإجمالى [و الذى يؤدى إلى جواز المخالفه القطعية للمعلوم بالإجمال، أو لا]؟ فهذا ما يقع البحث عنه فى الاصول العمليّة.

پیش نمی آید و در ذهن قاطع تناقض ایجاد نمی شود و آنچه قبلاً در مورد علم تفصیلى گفتیم اینجا مجال طرح نمی یابد. گفتیم ترخیص شارع نسبت به تکلیف مقطوع یا ظاهرى است یا واقعى. ظاهرى نمی تواند باشد، چون با وجود علم شکى نیست و واقعى نیز نمی تواند باشد چون اجتماع نقیضین لازم می آید. اما در اینجا گوئیم ترخیص شارع ترخیص ظاهرى است، چرا که با وجود علم اجمالى، شک هنوز موجود است.]

اما بحث از جنبه واقعی و در عالم اثبات و اینکه آیا از طرف شارع ترخیصی در هریک از دو طرف علم اجمالی صادر شده است یا نه؟

در اصول عملیه خواهد آمد. [و خواهیم گفت که دلیلی بر وقوع آن نداریم و آنچه در مرحله عمل و استنباط حکم شرعی مهم است، همین است که مولی اجازه مخالفت قطعی نداده است، هرچند امکان آن را رد نمی‌کنیم.]

### خلاصه مطالب گذشته

۱. تجری آن است که مکلف با تکلیف مقطوع مخالفت کند، درحالی که قطع او موافق واقع نباشد، عصیان، آن است که مکلف با تکلیف مقطوع مخالفت کند، درحالی که قطع او مطابق واقع باشد.

۲. متجری همچون عاصی مستحق عقاب است، چون از این نظر که حرمت مولی را شکسته است، تفاوتی با عاصی ندارد.

۳. گاه علم، به نوعی شک آمیخته می‌شود و آن در جایی است که امری مبهم که وجود آن قطعی است، دایر بین دو یا چند چیز باشد، در این حالت اصطلاح علم اجمالی را به کار می‌برند.

۴. علم اجمالی در اصل منجزیت، نظیر علم تفصیلی است، ولی از آنجا که آمیخته با نوعی شک است، شارع می‌تواند منجزیت آن را به نحوی ملغی و اجازه ترخیص صادر کند. به این شکل که در هریک از اطراف علم اجمالی که احتمالی بیش موجود نیست، اجازه ترخیص دهد. وقتی مکلف توانست همه اطراف را رها کند، منجزیت علم اجمالی نیز ملغی می‌شود.

۵. گرچه در عالم ثبوت، امکان ترخیص شارع در همه اطراف علم اجمالی وجود دارد، ولی در عالم اثبات، وقوع چنین ترخیصی محل بحث و نظر است [و صحیح عدم وقوع آن است].

القطع الطریقی و الموضوعی تارة يحکم الشارع بحرمة الخمر مثلا فيقطع المكلف [بثبوت الحکم أی] بالحرمة، و يقطع [بتحقق الموضوع أی] بأن هذا خمر، و بذلك يصبح التکلیف منجزا علیه كما تقدم. و یسمى القطع فی هذه الحالة بالقطع الطریقی بالنسبة إلى تلك الحرمة؛ لأنه مجرد طریق و کاشف عنها، و لیس له [أی للقطع] دخل و تأثير فی وجودها [أی وجود الحرمة] واقعا، لأن الحرمة ثابتة للخمر علی أی حال، سواء قطع المكلف بأن هذا خمر أو لا.

و اخرى يحکم الشارع بأن ما تقطع بأنه خمر حرام [أو فقل: يحکم بأن مقطوع الخمریة حرام]، فلا یحرم الخمر إلا إذا قطع المكلف بأنه خمر [سواء كان قطعه مطابقا للواقع أم لا]. و یسمى القطع فی هذه الحالة بالقطع الموضوعی، لأنه

گاه شارع مثلا به حرمت خمر حکم می‌کند، آن‌گاه مکلف به حرمت خمر و به اینکه این مایع خمر است، قطع پیدا می‌کند [یعنی به حکم و به موضوع قطع پیدا می‌کند] و بدین سبب تکلیف بر او منجز می‌گردد چنانکه گذشت [که منجزیت از قطع غیر قابل انفکاک است] قطع در این حالت نسبت به آن حرمت، قطع طریقی نامیده می‌شود؛ زیرا مجرد طریق و کاشف از حرمت است و تأثیری در وجود واقعی حرمت ندارد. چون حرمت در هر صورت برای خمر [یعنی برای این طبیعت خاص] ثابت است؛ چه مکلف قطع پیدا کند به اینکه این مایع خمر است یا نه.

گاه نیز شارع چنین حکم می‌کند که آنچه را به خمر بودنش قطع داری، حرام است؛ یعنی خمر حرام نیست مگر به هنگامی که مکلف قطع پیدا کند که این مایع خمر است.

[یعنی این طبیعت خاص موضوع حکم نیست، بلکه موضوع حکم هر چیزی است که به

دخیل فی وجود الحرمة و ثبوتها للخمر، فهو بمثابة الموضوع للحرمة [أى فهو بالنسبة إلى الحرمة بمثابة الموضوع بالنسبة إلى الحكم، شبه النسبة بين الاستطاعة و وجوب الحج].

و القطع إنما ینجز التکلیف [أو یعذر عنه] إذا کان قطعاً طریقیاً بالنسبة إلیه [أى إلی التکلیف]؛ لأن منجزیته إنما هی من أجل کاشفیته [أى کاشفیة القطع عن الحكم الشرعی]، و هو إنما یکشف عما [أى عن التکلیف الذی] یکون [القطع] قطعاً طریقیاً بالنسبة إلیه، و أما التکلیف الذی یکون القطع موضوعاً له و دخیلاً فی أصل ثبوتہ، فهو [أى ذلک التکلیف] لا یتنجز بذلک القطع [بل یتنجز بقطع آخر یکشف عن فعلیة التکلیف الحاصلة فی مرحلة متقدمة علی هذا القطع].  
ففی المثال

خمریت آن قطع داشته باشیم، چه قطع مطابق با واقع باشد یا نه. بنابراین اگر مایعی که به خمریت آن قطع داریم، آب باشد، بر ما واقعا حرام است و بالعکس، اگر مایعی در واقع خمر باشد، ولی ما به خمریت آن قطع نداشته باشیم، بلکه به اعتقاد ما آب باشد یا مشکوک الخمریة باشد، حرام نیست. به خلاف قطع موضوعی که در آنجا حرمت واقعی مربوط به خمر واقعی بود و شناخت درست یا نادرست شما از موضوع حکم واقعی را عوض نمی‌کرد.

قطع در این حالت قطع موضوعی نامیده می‌شود، چرا که آن در وجود [یعنی در فعلیت] حکم شرعی که حرمت باشد، دخیل است. پس این قطع برای حرمت به منزله موضوع است [منظور این نیست که به منزله موضوع است و خود موضوع نیست، بلکه مراد آن است که همان ارتباطی که میان موضوع و حکم وجود دارد، میان این قطع و حکم نیز برقرار است].

[آنچه تاکنون از منجزیت و معذرت درباره قطع گفتیم، مربوط به قطع طریقی بود و اکنون قطع موضوعی را مطرح می‌کنیم تا فرق آن با قطع طریقی دانسته شود. از این رو می‌گوییم:] در صورتی قطع منجز تکلیف [یا معذر از تکلیف] است که نسبت به آن

المتقدم للقطع الموضوعی لا يكون القطع بالخمريه منجزا للحرمة، لأنه لا يكشف عنها و انما يولدها [لأن وجود الموضوع يولد الحكم]، بل الذي ينجز الحرمة في هذا المثال [قطع آخر، أي] القطع بحرمة مقطوع الخمريه. و هكذا ينجز كل قطع ما يكون [القطع] كاشفا عنه و طريقا إليه من التكليف، دون ما يكون [القطع] موضوعا و مولدا له من الأحكام.

و [حيث إن وصف الطريقيه و الموضوعيه في القطع أمر نسبي ف] قد يتفق أن يكون قطع واحد طريقيا بالنسبة إلى تكليف، و موضوعيا بالنسبة إلى تكليف آخر،

تکليف «قطع طريقي» باشد. چون منجزيت قطع [و نیز معذريت آن] تنها به جهت کاشفیت آن است و قطع از چیزی [يعنی از حکمی یا عدم حکمی] کشف به عمل می آورد که نسبت به آن طريقي باشد.

اما آن تکلیفی که قطع برای آن موضوع و در اصل ثبوتش دخیل است به سبب آن قطع [که در موضوعش دخیل است] منجز نمی شود. پس در مثالی که برای قطع موضوعی گذشت، قطع به خمريت منجز حرمت نخواهد بود. [بلکه باید قطع دیگری پیدا کنیم به اینکه مثلا مقطوع الخمريه حرام است، آنگاه این حرمت منجز می شود.] چون این قطعی که دخیل در موضوع است، کاشف از حرمت نیست بلکه [کاشف از خمر بودن فلان مایع است. بله همین که کاشف از خمر بودن فلان مایع است سبب می شود که موضوع حکم محقق شود و در نتیجه حکم مقرر شود. پس می توان گفت: قطع موضوعی] آن حکم حرمت را متولد می سازد و آنچه حرمت را در این مثال، منجز می سازد [قطع دیگری است؛ یعنی] قطع به اینکه مقطوع الخمريه حرام است و بدین ترتیب هر قطعی منجز آن تکلیفی است که کاشف از آنها و طریق به سوی آنهاست؛ به خلاف احکامی که قطع، موضوع و مولد آنهاست. [چنانکه قبلا گفتیم قطع عین انکشاف و ارائه است و آن یا به احکام یا به موضوعات خارجی تعلق می پذیرد. اگر به احکام تعلق پذیرد، سبب تنجز آنها می شود و اگر به امور خارجی تعلق پذیرد، نمی توان

كما إذا قال المولى: الخمر حرام، ثم قال: من قطع بحرمة الخمر فيحرم عليه بيعه، فإن القطع بحرمة الخمر قطع طريقي بالنسبة إلى حرمة الخمر، و قطع موضوعی بالنسبة إلى حرمة بيع الخمر [فهنا حکمان: أحدهما حرمة الخمر، و ثانيهما حرمة بيع مقطوع الخمريه]. و القطع بالحکم الأول اخذ موضوعا في الحکم الثاني].

جواز الإسناد إلى المولى: و هناک جانب ثالث في القطع غير المنجزية و المعذرية، و هو جواز إسناد

گفت سبب تنجز آنها می شود. چون تنجز تنها در باب احکام معنا دارد. بله این امکان هست که وقتی به خمريت مایعی، قطع پیدا کردید و نیز می دانید که شارع حکم حرمت را برای مقطوع الخمريه جعل کرده است، آن حکم حرمت به برکت قطع اول تولد می یابد و به سبب قطع دوم منجز می شود.] گاهی نیز اتفاق می افتد که یک قطع نسبت به تکلیفی، طريقي و نسبت به تکليف دیگر موضوعی است؛ [و این جای شگفتی ندارد، چون طريقي یا موضوعی



بودن قطع، امری نسبی است و می‌توان شیء واحد را نسبت به یک مفهوم به گونه‌ای و نسبت به مفهوم دیگر، به گونه‌ای دیگر فرض کرد. [مانند آنکه مولی بگوید: خمر حرام است و سپس بگوید هرکه به حرمت خمر قطع دارد، فروش آن برایش حرام است.]

[در اینجا دو حکم حرمت موجود است: حرمت خمر و حرمت بیع، که قطع به یکی در موضوع دیگری اخذ شده است.] پس قطع به حرمت خمر نسبت به حرمت خمر قطع طریقی است [و می‌توان گفت همواره قطع نسبت به حکم مقطوع طریقی است] و نسبت به حرمت بیع خمر، قطع موضوعی است [چون دخیل در موضوع این حکم است.]

### جواز اسناد به مولی

در اینجا برای قطع جنبه سومی غیر از منجزیت و معذرت می‌توان ذکر کرد و آن

الحکم المقطوع إلى المولی. و توضیح ذلك: أن المنجزية و المعذرية ترتبطان بالجانب العملي، فيقال: إن القطع بالحرمة [أى بالتكليف أعم من الحرمة و الوجوب] منجز لها، بمعنى أنه لا بد للقاطع أن لا يرتكب ما [أى فعلا] قطع بحرمته؛ و إن القطع بعدم الحرمة [أى القطع بعدم التكليف] معذر عنها، بمعنى أن له [أى من حق القاطع] أن يرتكب الفعل [الذى قطع بعدم حرمته]. و هناك شيء آخر [فى القطع يفى بغرض الاصولی و لا يرتبط بالعمل] و هو إسناد الحرمة نفسها إلى المولی، فإن القطع بحرمة الخمر يؤدي إلى جواز إسناد الحرمة إلى المولی، بأن

جواز اسناد حکم مقطوع به مولی است. توضیح مطلب آن است که منجزیت و معذرت به جنبه عملی ارتباط دارد؛ یعنی چنین گفته می‌شود که قطع به حرمت [یا قطع به وجوب]، منجز حرمت [یا منجز وجوب] است، به معنای آنکه شخص قاطع ناچار باید مرتکب فعلی که قطع به حرمت آن دارد نشود [و شخص قاطع به وجوب، نباید تارک فعلی که قطع به وجوب آن دارد باشد. در هر صورت قطع به تکلیف، انسان را ملزم به امتثال می‌کند] و [از طرف دیگر] قطع به عدم حرمت [یا قطع به عدم وجوب] نسبت به آن حرمت [یا آن وجوب که قطع به عدمش داریم] معذر است؛ یعنی قاطع به عدم حرمت، حق آن را دارد که مرتکب عمل شود [و قاطع به عدم وجوب، حق آن را دارد که تارک عمل باشد. پس معذرت همچون منجزیت، به ناحیه عمل مربوط می‌شود و اکنون می‌خواهیم از یکی دیگر از آثار قطع بحث کنیم که به استنباط حکم شرعی مربوط است و آن اینکه براساس ادله شرعی، مکلف تنها می‌تواند از جعل و تشریح احکامی الهی، خبر دهد که یقین به جعل و تشریح آنها داشته باشد و نسبت دادن حکمی به خداوند بدون یقین و از روی ظن و گمان حرام است و از این رو استاد شهید می‌فرماید:]

در اینجا چیز دیگری [از آثار قطع به تکلیف یا قطع به عدم تکلیف] وجود دارد و آن نسبت دادن خود حرمت [یا وجوب] است به مولی. پس قطع به حرمت خمر سبب آن



يقول القاطع: إن الشارع حرم الخمر، لأنه قول بعلم، و قد أذن الشارع في القول بعلم، و حرم القول بلا علم.

و بالتدبر فيما بيناه من التمييز بين القطع الطريقي و القطع الموضوعي يتضح أن القطع بالنسبة إلى جواز الإسناد قطع موضوعي لا طريقي، لأن جواز الإسناد حكم شرعي اخذ في موضوعه القطع بما يسند إلى المولى.

تلخيص و مقارنة: اتضح مما ذكرناه أن تنجز التكليف المقطوع لما كان من شئون حق الطاعة

است که اسناد حرمت [یعنی نسبت دادن آن] به مولى جایز باشد؛ یعنی اینکه قاطع بگوید شارع خمر را حرام کرده است [و نیز قطع به عدم حرمت چیزی، سبب آن است که قاطع بتواند بگوید شارع آن چیز را حرام نکرده است]. چرا که این سخن از روی علم و یقین است و شارع سخن گفتن از روی علم و یقین را تجویز و سخن گفتن بدون علم و یقین را تحریم کرده است.

با دقت در آنچه نسبت به قطع طريقي و تفاوت آن با قطع موضوعي بيان داشتيم، روشن می شود که قطع نسبت به جواز اسناد قطع موضوعي است، نه طريقي؛ چرا که جواز اسناد حکم شرعي است که در موضوع آن قطع اخذ شده است؛ یعنی قطع به آنچه به خدا اسناد داده می شود. [و در عین حال قطع نسبت به حکمی که بدان تعلق می پذیرد و از وجود آن در عالم واقع کشف می کند، قطع طريقي است؛ پس می توان گفت این مورد هم از مواردی است که قطع نسبت به حکمی، طريقي و نسبت به حکم دیگر موضوعي است].

#### تلخيص و مقارنة

[در پایان مبحث قطع استاد شهید بار دیگر بر این نکته تأکید می کند که حجیت و

للمولى سبحانه، و كان حق الطاعة له يشمل كل ما ينكشف من تكاليفه - و لو انكشافا احتماليا - فالمنجزية إذن ليست مختصة بالقطع، بل تشمل كل انكشاف مهما كانت درجته، و إن كانت [المنجزية] بالقطع تصبح مؤكدة و غير معلقة [على عدم ورود ترخيص شرعي] كما تقدم.

و خلافا لذلك مسلک من افتراض المنجزية و الحجية لازما ذاتيا للقطع، فإنه ادعى أنها من خواص القطع [بما هو قطع، لا من خواص الانكشاف مطلقا]، فحيث لا قطع و لا علم لا منجزية [و هذا هو مسلک المشهور]، فكل تكليف لم ينكشف

منجزية قطع زائده خصوصية انكشاف برای قطع است و هر جا که این خصوصیت وجود داشته باشد - گرچه به طور ضعیف - منجزیت را می توان برای آن قائل شد، پس ظن به تکلیف و احتمال وجود تکلیف، در جهت منجزیت با قطع مشترک هستند، ولی در جهت معذرت، قطع متفاوت از ظن و احتمال است. چون هرگاه ظن به عدم تکلیف

داریم یا احتمال آن را می‌دهیم، در طرف دیگر احتمال وجود تکلیف یا ظن به تکلیف موجود است و همین مقدار از انکشاف، راه معذرت غیر قطع را می‌بندد.]

از آنچه گفتیم معلوم شد که چون تنجز تکلیف مقطوع، از شئون [و فروع] حق الطاعة برای خداوند سبحان است و از آنجا که حق الطاعة که برای خداوند ثابت است، شامل هر تکلیف منکشف می‌شود؛ گرچه انکشاف در حد احتمالی بیش نباشد.

پس منجزیت را نمی‌توان مختص به قطع دانست بلکه هر انکشاف - به هر درجه که باشد - مشمول آن است. اگرچه منجزیت به سبب وجود قطع تأکید پیدا می‌کند و چنانکه گفتیم منجزیت آن غیر معلق است.

برخلاف آنچه گفتیم مسلک برخی این است که منجزیت و حجیت را لازم ذاتی قطع به شمار می‌آورند. این گروه ادعا کرده‌اند منجزیت از خواص قطع است [نه از خواص انکشاف به‌طور مطلق]. پس در هر جایی قطع و علم موجود نباشد، منجزیتی در کار نیست و در نتیجه هر تکلیفی که با کمک قطع و یقین، انکشاف پیدا نکند، غیر منجز

بالبقطع و یقین فهو غیر منجز [عقلا] و لا یصح العقاب علیه. و سمی ذلک بقاعدة «قبح العقاب بلا بیان» ای بلا قطع و علم [و الظن و الاحتمال لا یعد بیانا].

و فاته [أی فات المشهور] أن هذا [أی افتراض الحجیة الذاتیة للقطع بما هو قطع] فی الحقیقة تحدید لمولویة المولی و حق الطاعة له رأسا.

و هذان مسلکان یحدد کل منهما الطریق فی کثیر من المسائل المتفرعة، و یوضح للفقیه منهجا مغایرا من الناحیة النظریة لمنهج المسلک الآخر.

و نسمی المسلک المختار بمسلک حق الطاعة، و الآخر بمسلک قبح العقاب بلا بیان.

---

است و عقاب نسبت به آن [تکلیف که مظنون و محتمل و خلاصه غیر قطعی است] صحیح نیست. این مطلب به عنوان قاعده «قبح عقاب بلا بیان» نام‌گذاری شده است.

[مفاد قاعده آن است که عقاب از طرف مولی نسبت به تکلیفی که برای ما بیان نشده، قبیح است] و عدم بیان یعنی عدم قطع و عدم علم. اصحاب این مسلک توجه نکرده‌اند که این مطلب در حقیقت به معنای محدود کردن مولویت مولی و اساسا محدود کردن حق الطاعة برای خداوند است.

این دو مسلک است که در بسیاری از مسائل متفرع هریک راهی خاص می‌گشاید، از جنبه نظری برای فقیه هریک روش متفاوت با روش دیگری معین می‌کنند. ما مسلکی را که خود اختیار کرده‌ایم مسلک حق الطاعه و مسلک دیگر را مسلک قبیح عقاب بلا بیان می‌نامیم.

### خلاصه مطالب گذشته

۱. قطع دو گونه است: موضوعی و طریقی. اگر قطع در موضوع حکمی اخذ شود، قطع موضوعی نامیده می‌شود و اگر قطع در موضوع حکمی اخذ نشود، بلکه حکم شرعی بر طبیعت موضوعی حمل شود و قطع تنها کاشف از وجود حکم باشد، قطع طریقی نامیده می‌شود.

۲. اصل منجزیت [و نیز معذرت] که در سابق برای قطع ثابت گردید، مربوط به قطع طریقی است نه قطع موضوعی.

۳. از آنجا که طریقی و موضوعی بودن قطع امری نسبی است، می‌توان یک قطع را نسبت به حکمی طریقی و نسبت به حکم دیگر موضوعی به حساب آورد.

۴. برای قطع طریقی، خاصیت دیگری غیر از منجزیت و معذرت می‌توان یافت و آن جواز اسناد حکم مقطوع به شارع است. بر این اساس می‌توان گفت قطع نسبت به جواز اسناد، قطع موضوعی است.

### ادله

۱. ادله محرزه

۲. اصول عملیه یا ادله عملیه

### [تمهید]

تحديد المنهج في الأدلة و الاصول عرفنا سابقا أن الأدلة التي يستند إليها الفقيه في استدلاله الفقهي و استنباطه للحكم الشرعي على قسمين، فهي: إما أدلة محرزة يطلب بها كشف الواقع، و إما أدلة عملية «اصول عملية» تحدد الوظيفة العملية للشاك الذي لا يعلم بالحكم.

و يمكن القول على العموم بأن كل واقعه يعالج الفقيه حكمها يوجد فيها دليل من القسم الثاني، أي أصل عملی یحدد لغير العالم الوظيفة العملية، فإن

---

تعیین روش در باب ادله و اصول

پیش از این دانستیم که ادله‌ای که فقیه در استدلال فقهی و استنباط حکم شرعی مورد استناد قرار می‌دهد، یا ادله محرزه است که مقصود از آنها کشف واقع است یا ادله عملی (اصول عملی) است که وظیفه عملی را برای کسی که شک دارد و یقین به حکم شرعی پیدا نکرده است، مشخص می‌کند. به‌طور کلی می‌توان گفت در هر واقعه‌ای که فقیه درصدد یافتن حکم آن است، دلیلی از قسم دوم موجود است؛ یعنی یک اصل عملی که برای غیر عالم به حکم [یعنی هرکس که قطع به حکم ندارد، چه ظن به آن داشته باشد یا

توفر للفقیه الحصول علی دلیل محرز أخذ به و ترک الأصل العملی وفقاً لقاعدته تقدم الأدلة المحرزة علی الاصول العملیة- كما یأتی إن شاء الله تعالی فی تعارض الأدلة- و إن لم یتوفر دلیل محرز أخذ بالأصل العملی، فهو المرجع العام للفقیه حیث لا یوجد دلیل محرز [هذه العبارة من قوله: «و یمکن القول علی العموم» إلی قوله «حیث لا یوجد دلیل محرز» مکررة بعینها تقریباً ذکرها الاستاذ الشہید سابقاً فی التمهید تحت عنوان «تنويع البحث»].

و تختلف الأدلة المحرزة عن الاصول العملیة فی أن تلك [أی الأدلة المحرزة] تكون أدلة و مستندا للفقیه بلحاظ کاشفیتها عن الواقع و إحرازها للحکم الشرعی، و أما هذه [أی الاصول العملیة] فتكون أدلة من الوجهة العملیة فقط، بمعنی أنها تحدد کیف یتصرف الإنسان الذی لا یعرف الحکم الشرعی للواقعة.

كما [تختلف الأدلة المحرزة عن الاصول العملیة فی] أن الأدلة المحرزة تختلف فیما

احتمال آن را بدهد و به‌طور کلی برای هرکسی که شک داشته باشد [وظیفه عملی را مشخص می‌کند. اگر فقیه بر دلیل محرز دست‌یافت، همان را می‌گیرد و اصل عملی را رها می‌کند؛ زیرا که قاعده تقدم ادله محرزه بر اصول عملی باید مراعات شود، همچنان که در باب تعارض ادله به خواست خداوند شرح آن خواهد آمد. و اگر دلیل محرز پیدا نشد، همان اصل عملی را می‌پذیرد. بنابراین می‌توان گفت هر جا که دلیل محرز موجود نباشد، اصل عملی برای فقیه مرجع عام است. [و این مطلبی است که سابقاً نیز بدان اشاره شد و استاد شهید بار دیگر بر آن تأکید ورزید.]

تفاوت ادله محرزه با اصول عملی در این است که ادله محرزه به لحاظ کاشفیت آنها از واقع و احراز حکم شرعی، ادله و مستند فقیه هستند، اما اصول عملی تنها از جهت عملی، دلیلند به معنای آنکه اصول عملی کیفیت تصرف انسانی را که حکم شرعی واقعه‌ای را نمی‌داند، مشخص می‌کند. چنانکه [این نکته را نیز باید در باب تفاوت میان ادله محرزه و اصول عملی اضافه کنیم که اصول عملی همواره سبب حصول قطع به

بینها؛ لأن بعضها أدلة قطعیة تؤدي إلى القطع بالحکم الشرعی، و بعضها أدلة ظنیة تؤدي إلى کشف ناقص محتمل الخطأ عن [أی کشف عن] الحکم الشرعی، و هذه الأدلة الظنیة هی التي تسمى بالأمارات [أما الاصول العملیة فکلها تؤدي إلى القطع بالوظیفه العملیة دائماً].

المنهج على مسلک حق الطاعة و أعم الاصول العمليّة- بناء على مسلک حق الطاعة- هو «أصالة اشتغال الذمّة» [و تسمى أيضا أصالة الاحتياط العقليّة]. و هذا أصل يحكم به العقل، و مفاده أن كل تكليف يحتمل وجوده و لم يثبت إذن الشارع في [الترخيص و] ترك التحفظ تجاهه فهو منجز، و تشتغل به [أي بذلك التكليف المحتمل] ذمّة

وظيفه عملي می شود و از این جهت میان اصول عملي فرقی نیست ولی] در میان ادله محرزه اختلاف درجه وجود دارد، چرا که برخی از آنها ادله قطعی است که سبب قطع به حکم شرعی می شود و برخی از آنها ادله ظنی است که منجر به کشفی ناقص از حکم شرعی می شود که احتمال خطا در آن می رود. این ادله ظنی [که دلیل قطعی بر حجیت آنها داریم]، امارات نامیده می شود [مثل خبر ثقه و ظواهر الفاظ].

### روش [استنباط] بر مبنای مسلک حق الطاعة

عمومی ترین اصول عملي بر مبنای مسلک حق الطاعة، اصل اشتغال ذمه است و این اصلی است که عقل بدان حکم می کند [پس مراد از اصل اشتغال یا احتیاط در اینجا اصل احتیاط عقلي است، نه اصل احتیاط شرعی]. مفاد این اصل آن است که هر تکلیفی که وجود آن محتمل است و اجازه ای از طرف شارع در خصوص عدم احتیاط در مقابل آن تکلیف محتمل ثابت نشده است، بر مکلف منجز است و بدان تکلیف محتمل اشتغال ذمه پیدا می کند. این سخن در واقع رجوع دارد به آنچه پیش از این بیان شد مبنی

المكلف. و مرد ذلك [و مرجعه] إلى ما تقدم من أن حق الطاعة للمولى يشمل كل ما ينكشف من التكليف، و لو انكشافا ظنيا أو احتماليا.

و هذا الأصل هو المستند العام للفقیه، و لا يرفع يده عنه إلا في بعض الحالات التالیة:

أولاً: إذا حصل له دليل محرز قطعی على نفي التكليف [أي إذا قطع بعدم التكليف] كان القطع معذرا بحکم العقل- كما تقدم- فيرفع [القاطع] يده عن أصالة الاشتغال [العقلي] إذ لا يبقى لها موضوع.

ثانياً: إذا حصل له دليل محرز قطعی على إثبات التكليف [أي إذا قطع بالتكليف] فالتنجز يظل على حاله، و لكنه يكون بدرجۀ أقوى و أشد [لأن منجزیۀ القطع أقوى من منجزیۀ الظن و الاحتمال] كما تقدم.

بر اینکه حق الطاعة که برای مولی ثابت است بر همه تکالیفی که انکشاف پیدا می کند، شامل است؛ گرچه انکشاف ظنی یا احتمالی باشد این اصل، در تمام موارد مستند فقیه است و از آن جز در برخی حالات زیر دست بر نمی دارد.

[یعنی در حالت اول و حالت سوم از این حالتهای چهارگانه که به حصر عقلي فراهم آمده است].

اول: هرگاه فقیه دلیل محرز قطعی بر نفی تکلیف پیدا کند، قطع او به حکم عقل - چنانکه گذشت - معذر است. پس در این حالت از اصالة الاشتغال [یا اصالة الاحتیاط] دست برمی‌دارد. چون دیگر موضوعی برای این اصل باقی نمی‌ماند [اگر گوییم از اصل احتیاط عقلی دست برمی‌دارد، مسامحه در تعبیر است؛ یعنی اصلا جایی برای طرح آن باقی نیست و لذا استاد شهید می‌فرماید: موضوعی برای آن باقی نمی‌ماند].

دوم: هرگاه فقیه بر اثبات تکلیف دلیل محرز قطعی پیدا کند؛ [یعنی انکشاف تام نسبت به وجود تکلیف حاصل شود]، تنجز بر حال خود باقی می‌ماند، ولی به درجه قوی‌تر و شدیدتر، چنانکه گذشت [که منجزیت قطع اقوی از منجزیت

ثالثا: إذا لم يتوفر له القطع بالتكليف لا نفيًا ولا إثباتًا، و لكن حصل له القطع بترخيص ظاهري من الشارع في ترك التحفظ، فحيث إن منجزية الاحتمال و الظن معلقة على عدم ثبوت إذن من هذا القبيل [أى الإذن في ترك التحفظ] كما تقدم، فمع ثبوته [أى ثبوت الإذن] لا منجزية [عقلا] فيرفع [المكلف] يده عن أصالة الاشتغال [العقلية].

و هذا الإذن تارة يثبت بجعل الشارع الحجية للأماره «الدليل المحرز غير القطعي» كما إذا أخبر الثقة المظنون الصدق [أى الثقة، و هو الذى يظن بصدق كلامه] بعدم الوجوب فقال لنا الشارع: «صدق الثقة». و اخرى يثبت [الإذن] بجعل الشارع لأصل عملي من قبله، كأصالة الحل الشرعية القائلة «كل شيء

---

ظن و احتمال است.

سوم: هرگاه فقیه به وجود یا عدم تکلیف، قطع پیدا نکند [یعنی احتمال وجود تکلیف باقی باشد]، ولی به ترخیص ظاهری از طرف شارع نسبت به عدم احتیاط [در مقابل تکلیف محتمل] قطع پیدا کند، از آنجا که منجزیت احتمال و ظن چنانکه گفتیم معلق بر عدم ثبوت اجازه‌ای این چنین است، پس با ثبوت اجازه [در ترک احتیاط] دیگر منجزیتی در کار نیست، در نتیجه مکلف از اصالة الاشتغال دست برمی‌دارد.

این اجازه [در ترک احتیاط] گاه چنین ثابت می‌شود که شارع حجیت را برای اماره [یعنی دلیل محرز غیر قطعی] جعل می‌کند؛ مانند آنکه شخص ثقه که راستگویی او مظنون است [این صفت اشاره به آن است که خبر ثقه اماره است و از باب ظن به صدق منخبر حجت گردیده است]. از عدم وجوب چیزی خبر دهد و شارع خطاب به ما بفرماید شخص ثقه را تصدیق کن [در این حالت که خبر ثقه پیدا شد و با وجود آن هنوز تکلیف محتمل است و قطع به عدم آن نداریم، دستور به تبعیت از خبر ثقه معنایش آن است که احتیاط عقلی با اذن شارع در ترک تکلیف محتمل، کنار می‌رود و از آن رفع ید می‌شود] و گاه این اجازه در ترک احتیاط چنین ثابت می‌شود که شارع اصلی عملی را از

حلال حتى تعلم أنه حرام» و البراءة الشرعية القائلة «رفع ما لا يعلمون» و قد تقدم الفرق بين الأماره و الأصل العملي [من أن تمام ملاك حجية الأماره كاشفيتها بخلاف الاصول].

رابعا: إذا لم يتوفر له القطع بالتكليف لا نفيًا ولا إثباتًا، ولكن حصل له القطع بأن الشارع لا يأذن في ترك التحفظ [بل يأمر بالاحتياط]، فهذا يعني أن منجزية الاحتمال و الظن [التي كانت ثابتة بحكم العقل] تظل ثابتة غير أنها أكد و أشد مما إذا كان الإذن محتملا [حيث إن حكم الشارع بالاحتياط يعتبر تأكيدا لحكم العقل بالاحتياط].

و هنا أيضا تارة يثبت عدم الإذن من الشارع في ترك التحفظ [و حكمه بالاحتياط ظاهرا]، بجعل الشارع الحجية للأماره، كما إذا أخبر الثقة المظنون

طرف خود جعل می کند؛ مثل اصالة الحل که اصلی شرعی است و چنین گوید: «همه چیز حلال است، مگر آنکه بدانی آن چیز حرام است» مانند اصل برائت شرعی که چنین گوید: «آنچه را مردم نمی دانند، برداشته شده است.» تفاوت میان اماره و اصل عملی پیش از این گذشت [که اماره کاشف از واقع است و کاشفیت ملاک حجیت آن است، اما اصل عملی تنها وظیفه عملی را مقرر می کند و با وجود اماره نوبت به اصل عملی نمی رسد. البته در این جهت که هر دو حکم ظاهری را اثبات می کنند، مشترک هستند.]

چهارم: هرگاه فقیه به تکلیف یا عدم تکلیف قطع پیدا نکند [یعنی احتمال وجود تکلیف باقی باشد]، ولی قطع پیدا کند که شارع ترک احتیاط را اجازه نمی دهد، چنین چیزی معنایش آن است که منجزیت احتمال و ظن ثابت باقی می ماند؛ با این تفاوت که نسبت به زمانی که اجازه [و عدم اجازه] محتمل بود، تأکید بیشتری پیدا می کند و تشدید می یابد [چون علاوه بر عقل شرع نیز به وجوب احتیاط حکم می کند.]

در اینجا نیز عدم اجازه شارع نسبت به ترک احتیاط، گاه چنین ثابت می شود که شارع حجیت را برای اماره جعل می کند؛ مانند آنکه شخص ثقه که راستگویی او مظنون است،

الصدق بالوجوب فقال الشارع [في مقام جعل الحجية للأماره]: «لا ينبغي التشكيك فيما يخبر به الثقة» أو قال: «صدق الثقة». و اخرى يثبت [حكمه بالاحتياط ظاهرا] بجعل الشارع لأصل عملی من قبله، كأصالة الاحتياط الشرعية المجعولة في بعض الحالات [كحالات الشك في الدماء و الفروج].

فائدة المنجزية و المعذرية الشرعية: و بما ذكرناه ظهر أنه في الحالتين الاولى و الثانية لا معنى لتدخل الشارع في إيجاد معذرية أو منجزية، لأن القطع ثابت، و له معذرية و منجزية كاملة [أي غير معلقة على عدم ورود الترخيص الشرعي].

خبر از وجوب چیزی دهد و شارع بفرماید تردید در آنچه شخص ثقه می گوید، سزاوار نیست یا بگوید شخص ثقه را تصدیق کن. و گاه چنین ثابت می شود که شارع اصل عملی را از طرف خود جعل کند؛ مانند اصل احتیاط شرعی که در برخی حالات جعل شده است [همچون حالت شک در آنچه مربوط به جان آدمی و ناموس اوست پس اگر شک کنیم که آیا این شخص محترم است یا ریختن خورش جایز است، باید احتیاط کرد.]

[منجزیت و معذرت قطع، عقلی است و منجزیت ظن و احتمال نیز عقلی است، اما منجزیت و معذرت ادله ظنی که شارع آنها را حجت قرار داده است، مثل خبر ثقه، شرعی است. این بحث پیرامون اثر جعل حجیت برای ادله ظنی یا امارات است.] از آنچه تاکنون بیان کردیم، روشن شد که در دو حالت اول و دوم دخالت شارع در ایجاد معذرت و منجزیت هیچ معنایی ندارد، زیرا در این دو حالت قطع ثابت است و قطع معذرت و منجزیت کامل دارد. ولی در دو حالت سوم و چهارم امکان آن هست که شارع در ایجاد منجزیت و معذرت دخالت کند [یعنی منجزیت احتمال را که به دلیل

و فی الحالتین الثالثه و الرابعه یمکن للشارع أن یتدخل فی ذلک [أی فی ایجاد المنجزیه و المعذریه]، فإذا ثبت عنه [أی عن الشارع] جعل الحجیه للأماره النافیه للتکلیف أو جعل أصل مرخص كأصله الحل، ارتفعت بذلک منجزیه الاحتمال أو الظن؛ لأن هذا الجعل منه [أی من الشارع] إذن فی ترک التحفظ، و المنجزیه المذكوره [للاحتمال أو الظن] معلقه علی عدم ثبوت الإذن المذكور [فالبراءه الشرعیه تكون رافعه لموضوع الاحتیاط العقلی رفعا واقعیاً]. و إذا ثبت عنه [أی عن الشارع] جعل الحجیه لأماره مثبتة للتکلیف أو لأصل یحکم بالتحفظ [كما فی الحاله الرابعه]، تأکدت بذلک منجزیه الاحتمال؛ لأن ثبوت ذلک الجعل معناه [العلم بوجود الاحتیاط شرعا، و] العلم بعدم الإذن فی ترک التحفظ، و [معناه] نفی لأصله الحل و نحوها [من الاصول المرخصه].

عقل ثابت است، به دلیل شرعی نفی یا اثبات و تاکید کند، آنگاه منجزیت و معذرت شرعی تولید می‌شود.]

بنابراین هرگاه از جانب شارع جعل حجیت برای اماره‌ای که نافی تکلیف است یا جعل حجیت برای اصل عملی همچون اصالة الحل که مرخص است [یعنی ترخیص و عدم الزام در عمل را صادر می‌کند]، ثابت گردد، [چنانکه در حالت سوم گفتیم] منجزیت احتمال یا ظن [که به حکم عقل و بر مبنای مسلک حق الطاعه بود، به سبب بیان شارع] برداشته می‌شود. زیرا چنین جعلی از طرف شارع به معنای اجازه ترک احتیاط است و منجزیت مذکور [یعنی منجزیت احتمال] معلق بر عدم ثبوت اذن مذکور [یعنی اذن شارع در ترک احتیاط] بود. هرگاه از طرف شارع برای اماره‌ای که اثبات‌کننده تکلیف است یا برای اصل عملی که به احتیاط حکم می‌کند، جعل حجیت ثابت شود [چنانکه در حالت چهارم گفتیم]، منجزیت احتمال تاکید پیدا می‌کند. چرا که ثبوت چنین جعلی معنایش علم به عدم اذن در ترک احتیاط و نفی اصالة الحل و اصول عملی مشابه است که مرخص هستند، [و به عبارت دیگر معنایش علم به وجوب شرعی احتیاط است.]

المنهج علی مسلک قبح العقاب بلا بیان: و ما تقدم کان بناء علی مسلک حق الطاعه، و أما بناء علی مسلک قبح العقاب بلا بیان فالأمر علی العکس تماما و البدايه مختلفه، فإن أعم الاصول العمليه حينئذ هو قاعدة «قبح العقاب بلا بیان» و



تسمى أيضا بالبراءة العقلية، و مفادها: أن المكلف غير ملزم عقلا بالتحفظ تجاه أى تكليف ما لم ينكشف بالقطع و اليقين، و هذا الأصل لا يرفع الفقيه يده عنه إلا فى بعض الحالات.

و لنستعرض الحالات الأربع المتقدمة لنرى حال الفقيه فيها بناء على مسلك قبح العقاب بلا بيان.

أما الحالة الاولى: فيظل فيها قبح العقاب ثابتا «أى المعذرية» غير أنه يتأكد بحصول القطع بعدم التكليف.

### روش [استنباط] بر مبنای مسلك قبح عقاب بلا بيان

آنچه گذشت بر مبنای مسلك حق الطاعة بود. اما بر مبنای مسلك قبح عقاب بلا بيان، مطلب تماما بالعكس و شیوه ورود [در استنباط حکم] متفاوت است.

عمومی ترین اصول عملی در این حال، قاعده «قبح عقاب بلا بیان» است که برائت عقلی نیز خوانده می شود و مفاد آن چنین است: مکلف در مقابل هر تکلیفی که به سبب قطع و یقین، انکشاف پیدا نکرده است، عقلا ملزم به احتیاط نیست و فقیه از این اصل جز در برخی حالات دست برنمی دارد. بنابراین باید حالات چهارگانه سابق الذکر را مرور کنیم تا ببینیم فقیه در این حالات بر مبنای مسلك قبح عقاب بلا بیان چه کار می کند.

اما حالت اول: در این حالت قبح عقاب یعنی معذريت [عدم بیان که به حکم عقل بود] ثابت باقی می ماند، جز آنکه به سبب حصول قطع به عدم تکلیف، تأکید می یابد [چرا که معذريت قطع به عدم تکلیف اقوی از معذريت شک در آن است].

و أما الحالة الثانية: فيرتفع فيها موضوع البراءة العقلية؛ لأن عدم البيان على التكليف تبدل إلى البيان و القطع فيتنجز التكليف.

و أما الحالة الثالثة: فيظل فيها قبح العقاب ثابتا، غير أنه يتأكد بثبوت الإذن من الشارع فى ترك التحفظ.

و أما الحالة الرابعة: فأصحاب هذا المسلك يلتزمون عمليا فيها بأن التكليف يتنجز على الرغم من أنه غير معلوم [حيث إن الأمانة أو الأصل لا يفيدان العلم الوجداني]، و يتحiron نظريا فى كيفية تخريج ذلك [و تفسيره] على قاعدتهم القائلة بقبح العقاب بلا بيان، بمعنى أن الأمانة المثبتة للتكليف بعد جعل الحجية

اما حالت دوم: در این حالت موضوع برائت عقلی از اساس برداشته می شود.

زیرا به جای عدم بیان نسبت به تکلیف، بیان و قطع به تکلیف می آید و در نتیجه تکلیف منجز می شود.

اما حالت سوم: در این حالت قبح عقاب ثابت باقی می‌ماند، جز آنکه به سبب ثبوت اذن از طرف شارع در ترک احتیاط، تأکید پیدا می‌کند [یعنی عقل و شرع هر دو حکم به براءت می‌کنند].

اما حالت چهارم: اصحاب این مسلک، در این حالت التزام عملی پیدا می‌کنند به اینکه تکلیف محتمل به رغم آنکه معلوم و یقینی نیست، تنجز پیدا می‌کند. آنگاه در جنبه نظری در چگونگی توجیه این مطلب براساس قاعده خودشان - که قبح عقاب بلا بیان بود - متحیر می‌مانند. [ولی در هر صورت این اشکال را به عقیده خودشان برطرف می‌کنند گرچه به طرق متعدد و مختلف] به معنای آنکه اماره‌ای که اثبات تکلیف می‌کند، پس از جعل حجیت برای آن و یا اصل احتیاط، چگونه می‌تواند جانشین قطع طریقی شود؟ [مراد از قطع طریقی همان بیان در قاعده قبح عقاب بلا بیان است].

تا در نتیجه تکلیف [به سبب آن اماره یا اصل] تنجز پیدا کند. با اینکه [بعد از قیام

لها أو أصالة الاحتیاط، کیف [تعتبر بیانا و علما و کیف] تقوم مقام القطع الطریقی فتنجز [تلك الأماره أو الأصل] التکلیف مع أنه لا یزال [حتى بعد قیام الأماره أو الأصل] مشکوکا و داخلا فی نطاق قاعدة قبح العقاب بلا بیان؟. و سیأتی فی الحلقة التالیة بعض أوجه العلاج للمشكلة عند أصحاب هذا المسلک.

اماره یا اصل عملی] هنوز تکلیف مشکوک است [چون اماره و اصل عملی یقین‌آور نیست] و هنوز تکلیف مشکوک در دایره قبح عقاب بلا بیان داخل است [البته اصل اینکه اماره یا اصل عملی جانشین قطع طریقی می‌شود، مورد قبول همگان است، ولی توجیه آن براساس قواعد شناخته شده اصولی جای تأمل دارد، برخلاف قطع موضوعی که جانشینی اماره در مقام آن، محل بحث و گفتگوست].

در حلقه بعدی برخی توجیهاات پیروان این مسلک برای حل این مشکل، خواهد آمد. [از جمله آنکه وقتی شارع یک دلیل ظنی را حجت قرار می‌دهد، یعنی آن را به منزله قطع قرار می‌دهد، برای قطع دو فرد درست می‌شود: یک فرد حقیقی و یک فرد ادعایی. آنگاه تمام آثار قطع برای این فرد ادعایی نیز ثابت می‌گردد. ناگفته نماند مشکلی که بنا بر رأی مشهور در حالت چهارم - مبنی بر اینکه حجیت شرعی چگونه می‌تواند براءت عقلی را بشکند - پیش می‌آید، بنا بر رأی استاد شهید در حالت سوم - مبنی بر اینکه حجیت شرعی چگونه می‌تواند احتیاط عقلی را بشکند - پیش نخواهد آمد. و آن بدین علت است که موضوع احتیاط عقلی نزد استاد شهید تنها عبارت از عدم قطع به ترخیص واقعی نیست، تا اینکه گفته شود با آمدن حجیت شرعی، موضوع احتیاط عقلی هنوز باقی است. بلکه موضوع احتیاط عقلی نزد ایشان عبارت است از عدم قطع به ترخیص واقعی به اضافه عدم ورود ترخیص ظاهری در ترک احتیاط. و چون حجیت شرعی را در حالت سوم ترخیص ظاهری تشکیل می‌دهد، موضوع احتیاط عقلی برطرف خواهد شد، و این برخلاف نظر مشهور در حالت چهارم است چون بنا بر نظر مشهور موضوع براءت عقلی عبارت است از عدم البیان بر تکلیف واقعی و

عدم البیان را تفسیر کرده‌اند به عدم حصول قطع. از آنجا که حجیت شرعی در حالت چهارم، باعث حصول قطع به تکلیف شرعی واقعی نمی‌شود، می‌توان گفت که موضوع برائت عقلی در این حالت هنوز باقی است، آنگاه این سؤال پیش می‌آید که حجیت شرعی چگونه می‌تواند برائت عقلی را بشکند و حکم را منجز سازد.

### خلاصه مطالب گذشته

۱. بر مبنای مسلک حق الطاعة، اصل احتیاط عقلی کلی‌ترین اصول عملی است؛ زیرا هر تکلیف مشکوک را شامل است و جز در مواردی خاص از آن دست بر نمی‌داریم؛ ولی بر مبنای مسلک مشهور اصل برائت عقلی کلی‌ترین اصول است.

۲. در مواردی که اماره یا اصل عملی بر عدم تکلیف قائم شود، از اصل احتیاط عقلی دست برمی‌داریم؛ زیرا حکم عقل مشروط به عدم احراز ترخیص شارع بود.

۳. بر مبنای مسلک مشهور اگر اماره یا اصل عملی بر اثبات تکلیف قائم شود، از اصل برائت عقلی دست برمی‌داریم، ولی این مطلب محتاج توجیه و تفسیر است؛ زیرا اماره یا اصل عملی یقین‌آور نیست و قرار گرفتن آنها به جای قطع طریقی جای سؤال است.

### ادله محرزه

تمهید ۱. دلیل شرعی

۲. دلیل عقلی

[تمهید] تقسیم البحث فی الأدلة المحرزة يعتمد الفقيه فی عملیه الاستنباط علی عناصر مشترکه تسمى بالأدلة المحرزة كما تقدم. و هی إما أدلة قطعیة، بمعنی أنها تؤدي إلى القطع بالحکم فتكون حجة علی أساس حجية القطع الناتج عنها، و إما أدلة ظنیة و يقوم دلیل قطعی علی حجيتها شرعا، كما إذا علمنا بأن المولی أمر باتباعها [تلك الأدلة الظنیة] فتكون حجة بموجب الجعل الشرعی [المقطوع به].

[مقدمه]

### تقسیم بحث در باب ادله محرزه

چنانکه گفتیم فقیه در کار استنباط بر عناصر مشترکی که «ادله محرزه» نامیده می‌شود، اعتماد می‌کند و این ادله یا ادله قطعی است، به معنای آنکه سبب پیدایش قطع به حکم می‌شود و براساس اینکه نتیجه آنها قطع است، حجیت دارند

[و نیازی به جعل حجیت برای آنها نیست] و یا ادله ظنی است که [ذاتا حجیت نیست، ولی] دلیل قطعی بر حجیت شرعی آنها داریم؛ چنانکه [وجود دلیل قطعی بر حجیت یک دلیل ظنی، یعنی:] قطع داشته باشیم که مولی به پیروی از آن ادله ظنی دستور داده است. پس آن ادله به سبب جعل شرعی،

و الدلیل المحرز فی الفقه سواء كان قطعياً أو لا، ینقسم إلی قسمین:

الأول: الدلیل الشرعی، و نعی به کل ما ینصدر من الشارع مما له دلالة علی الحكم، ککلام الله سبحانه أو کلام المعصوم.

الثانی: الدلیل العقلی، و نعی به القضايا التي یدرکها العقل و یمکن أن ینتنبط منها حکم شرعی، کالقضية العقلیه القائلة بأن إيجاب شیء ینتلزم إيجاب مقدمته.

و القسم الأول [أی الدلیل الشرعی] ینقسم بدوره إلی نوعین:

أحدهما: الدلیل الشرعی اللفظی، و هو کلام المعصوم کتاباً أو سنه.

---

حجیت می‌گردد. دلیل محرز در فقه چه قطعی باشد یا نباشد، به دو قسم تقسیم می‌شود:

اول: دلیل شرعی و مراد ما از این قسم هر دلیلی است که از طرف شارع [و از مجرای وحی] صادر شده باشد و دلالت بر حکم شرعی داشته باشد؛ مانند کلام خداوند سبحان یا کلام معصوم.

دوم: دلیل عقلی و مراد ما از این قسم قضایایی است که عقل درک می‌کند و می‌توان حکم شرعی را از آن استنباط کرد؛ مانند قضیه‌ای عقلی که گوید: واجب کردن چیزی مستلزم واجب کردن مقدمه آن است. [پس هرگاه مولی نماز را واجب کند، ما به عقل خود می‌فهمیم که مقدمه شرعی آن، یعنی وضو نیز واجب است و این حکم عقلی حکم قطعی است. اما حکم عقلی ظنی نه ذاتاً معتبر است و نه دلیل شرعی بر اعتبار آن داریم بلکه دلیل بر عدم اعتبار آن داریم: قال الله عز و جل ان الظن لا یغنی عن الحق شیئاً.]

و قسم اول [یعنی دلیل شرعی] به سهم خود به دو نوع تقسیم می‌شود: [اما تقسیم دلیل عقلی به لفظی و غیر لفظی وجهی ندارد، چون حکم عقل به معنای درک عقلی است و ارتباطی به عالم الفاظ ندارد و هیچ‌یک از قواعدی که بعداً برای دلیل لفظی ذکر خواهیم کرد، شامل آن نمی‌شود.]

نوع اول: دلیل شرعی لفظی، و آن کلام معصوم است اعم از کتاب و سنت.

و الآخر: الدلیل الشرعی غیر اللفظی، و یتمثل فی فعل المعصوم سواء كان [الفعل] تصرفاً مستقلاً، أو [كان الفعل] موقفاً إضائاً تجاه سلوک معین [صدر من الآخرین]، و هو الذی یسمى بالتقریر.

و البحث في هذا القسم [أى الدليل الشرعى] بكلا نوعيه [أى اللفظى و غير اللفظى]: تارة يقع في تحديد دلالات الدليل الشرعى، و اخرى في ثبوت صغراه [أى إثبات صدور الدليل من الشارع]، و ثالثه في حجیه تلك الدلالة و وجوب الأخذ بها [و هذا بحث كبرى]. ففي الدليل الشرعى إذن ثلاثة أبحاث.

و لكن قبل البدء بهذه الأبحاث على الترتيب المذكور نستعرض بعض المبادئ و القواعد العامة فى الأدلة المحرزة.

نوع دوم: دليل شرعى غير لفظى، و اين نوع دليل در فعل معصوم مجسم مى شود، چه آنکه فعل معصوم تصرف مستقل باشد [مراد از تصرف مستقل به قرينه مقابله معلوم مى گردد]، يا موضع امضایی در مقابل رفتار خاصی باشد [که از ديگران سر مى زند]، و اين گونه دليل شرعى غير لفظى، تقرير ناميده مى شود. [مصطلح آن است که گویند سنت در قول و فعل و تقرير معصوم خلاصه مى شود. قول دليل شرعى لفظى، و فعل و تقرير، دليل غير لفظى است. ولى بنا بر آنچه استاد شهيد آورده اند، فعل به معنای اعم است که تقرير معصوم را نیز شامل است. شايد از آنجا که سکوت معصوم از روی قصد بوده و خود امر وجودى است، پس نوعى فعل است.]

بحث در اين قسم به هر دو نوع آن [يعنى دليل شرعى اعم از لفظى و غير لفظى] گاه در تعيين و تشخيص دلالت های دليل شرعى است و گاه در ثبوت صغرای آن دليل است [يعنى اثبات صدور دليل از طرف شارع]، گاه نیز بحث در حجیت آن دلالت به معنای وجوب اخذ به آن دلالت است. پس اکنون در دليل شرعى سه بحث مطرح است، ولى پیش از آغاز اين ترتيب از بحث، بعضی مقدمات و قواعد کلی را در باب ادله محرزه، مورد نظر قرار مى دهيم.

الأصل عند الشك فى الحجية عرفنا أن للشارع دخلا فى جعل الحجية للأدلة المحرزة غير القطعية «الأمارة»، فإن أحرزنا جعل الشارع الحجية لأماره فهو [المطلوب و يمكن التعويل عليها]، و إذا شككنا فى ذلك [أى فى جعل الحجية لأماره] لم يكن بالإمكان التعويل على تلك الأماره لمجرد احتمال جعل الشارع الحجية لها [أى للأماره]؛ لأنها إن كانت نافية للتكليف [مثل خبر الممدوح الدال على عدم وجوب غسل الجمعة] و نريد أن نثبت بها المعذرية [فى قبال منجزية الاحتمال الثابتة بحكم العقل]، فمن الواضح - بناء على ما تقدم - عدم إمكان ذلك [أى إثبات المعذرية بالأماره المشكوكه حجيتها] ما لم نحرز جعل الحجية لها الذى يعنى إذن الشارع فى ترك التحفظ تجاه التكليف المشكوك، إذ بدون إحراز هذا الإذن تكون منجزية

۱ -- ۲

اصل [اولی و قاعده کلی] به هنگام شک در حجیت

دانستیم که شارع در جعل حجیت برای ادله محرزه غير قطعی یعنی امارت، دخالت دارد [چون حجیت آنها ذاتی نیست]. پس اگر احراز کردیم که شارع حجیت را برای اماره ای جعل کرده است، چه بهتر؛ ولى اگر در چنین چیزی

شک کردیم، نمی‌توان به مجرد اینکه احتمال می‌رود شارع حجیت را برای آن اماره جعل کرده باشد، برآن اعتماد کرد. زیرا آن اماره اگر نافی تکلیف باشد [مثل خبر واحد غیر امامی که گوید غسل جمعه واجب نیست،] و ما بخواهیم به وسیله آن معذرت را ثابت کنیم؛ [یعنی به احتمال وجوب غسل جمعه اعتنا نکنیم و خود را نسبت به تکلیف مشکوک معذور بدانیم،] پرواضح است که براساس آنچه گفتیم تا زمانی که جعل حجیت را برای آن اماره احراز نکرده‌ایم، یعنی تا زمانی که اجازه شارع را در ترک احتیاط در قبال تکلیف مشکوک احراز نکرده‌ایم، امکان چنین چیزی نیست. زیرا بدون احراز چنین

الاحتمال للتکلیف الواقعی قائمه بحکم العقل [بناء علی مسلک حق الطاعة]، و لا ترتفع هذه المنجزیه [العقلیه] إلا بإحراز الإذن فی ترک التحفظ، و مع الشک فی الحجیه لا إحراز للإذن المذكور [فلا يمكن إثبات المعذریه بالأماره المذكوره].

و إن كانت الأماره مثبتة للتکلیف [مثل خبر الممدوح الدال علی عدم حرمة أكل الجبن] و نريد أن نثبت بها المنجزیه خروجاً [أی للخروج] عن أصل معذر كأصالة الحل المقرره شرعاً [فی موارد الشک فی التکلیف]، فواضح أيضاً أنا ما لم نقطع بحجيتها [أی بحجیه تلك الأماره] لا يمكن رفع اليد بها [أی بسبب تلك الأماره] عن دليل أصالة الحل مثلاً. فدليل الأصل الجاری فی الواقعه و المؤمن عن التکلیف المشکوک هو المرجع ما لم يقطع بحجیه الأماره المثبتة للتکلیف.

و بهذا صح القول: أن الأصل عند الشک فی الحجیه عدم الحجیه [أی أن الأصل عند الشک فی جعل الحجیه لأماره عدم حجیه تلك الأماره]، بمعنى أن الأصل [و القاعدة الكلية] نفوذ الحالة المفترضة لو لا تلك الأماره من منجزیه أو معذریه

---

اجازه‌ای، منجزیت احتمال تکلیف واقعی به حکم عقل پابرجاست و این منجزیت جز به احراز اجازه در ترک احتیاط [و به عبارت دیگر جز با قطع به عدم لزوم احتیاط] برداشته نمی‌شود؛ و با وجود شک در حجیت [که مفروض است] دیگر اذن مذکور احراز نشده است.

همچنین اگر اماره اثبات‌کننده تکلیف باشد [مثل خبر واحد غیر امامی که گوید خوردن پنیر حرام است،] و ما بخواهیم به وسیله آن منجزیت را ثابت کنیم و از دایره اصل عملی که معذر است، مثل «اصالة الحل» که شرعاً مقرر شده است، خارج شویم، باز هم بی‌تردید تا زمانی که به حجیت آن اماره قطع نداشته باشیم، نمی‌توان به وسیله آن، از دلیل اصالة الحل مثلاً، دست برداشت. بنابراین دلیل اصل [یعنی آن آیه یا روایتی که حجیت اصل را ثابت می‌کند] که در این واقعه جاری است؛ [یعنی خوردن پنیر را نیز حلال می‌کند،] و نسبت به تکلیف مشکوک [یعنی احتمال حرمت] ایمنی‌بخش است

أى أن منجزية الحالة المفترضة في الصورة الاولى نافذة، و معذرية الحالة المفترضة في الصورة الثانية نافذة، كأن الأمانة لم تكن موجودة].

مقدار ما يثبت بالأدلة المحرزة [و بيان تبعية الدلالة الالتزامية للمطابقية في ثبوت الحجية] الدليل المحرز له مدلول مطابقى و [قد يكون له] مدلول التزامى، فكلما كان الدليل المحرز حجة ثبت بذلك مدلوله المطابقى، و أما مدلوله الالتزامى ففيه بحث. و حاصله أن الدليل المحرز إذا كان قطعيا فلا شك في ثبوت مدلولاته الالتزامية به [أى بسبب ذلك الدليل المحرز القطعى] لأنها تكون قطعياً أيضاً، فتثبت بالقطع كما يثبت المدلول المطابقى بذلك [الدليل المحرز القطعى]. و إذا كان الدليل

---

[و عقاب را نفى می کند]، و تا زمانی که قطع به حجیت آن اماره که مثبت تکلیف است، پیدا نشود [همان دلیل اصل] مرجع خواهد بود. بدین ترتیب می توان گفت به هنگام شک در حجیت، اصل عدم حجیت است. به معنای آنکه اصل آن است که همان حالت منجزیت و یا معذرت که در صورت نبودن آن اماره فرض می شود نافذ و باقی است. [یعنی اگر اصل براءت و اصول مؤمنه در محل واقعه جاری بود که معذرت آن باقی است، وگرنه اصل احتیاط عقلى جاری و منجز است].

آنچه با ادله محرزه ثابت می شود، [مراد تبعیت دلالت التزامی از دلالت مطابقی در ثبوت حجیت است].

برای دلیل محرز یک مدلول مطابقى و [گاه] یک مدلول التزامى است. بنابراین هرگاه دلیل محرز حجت باشد، حجیت مدلول مطابقى ثابت می شود و اما مدلول التزامى آن دلیل محل بحث است. [که آیا همچون مدلول مطابقى حجت است یا نه؟] حاصل آنکه اگر دلیل محرز قطعى باشد، تردیدى نیست که مدلولات التزامى آن دلیل نیز ثابت می شود؛ زیرا مدلولات التزامى نیز همچون مدلول مطابقى قطعى است.

ظنیا و قد ثبتت حجیته بجعل الشارع، كما فى الأمانة [المعتبرة شرعاً]، مثل خبر الثقة و ظهور الكلام، فهنا حالتان:

الاولى: أن يكون موضوع الحجية- أى ما حكم الشارع بأنه حجة- صادقا على الدلالة الالتزامية كصدقه على الدلالة المطابقية، و مثال ذلك: أن يرد دليل على حجية خبر الثقة، و يقال بأن [أى يبنى على أن] الإخبار عن شىء إخبار عن لوازمه، و فى هذه الحالة يثبت المدلول الالتزامى؛ لأنه مما أخبر عنه الثقة بالدلالة الالتزامية فيشملة [أى يشمل المدلول الالتزامى] دليل الحجية المتكفل للأمر بالعمل بكل ما أخبر به الثقة مثلاً.

---

چنانکه مدلول مطابقى به سبب آنکه قطعى است، ثابت می شود، مدلولات التزامى نیز به سبب آنکه قطعى است، ثابت می شود؛ [مانند آنکه خبر قطعى داریم که زید سم مهلكى را خورد، پس قطع پیدا می کنیم که هلاک شد.] و هرگاه دلیل ظنى باشد و حجیت آن به جعل شارع ثابت شده باشد، چنانکه در اماره مانند خبر ثقة و ظهور كلام چنین است،

در اینجا دو حالت است: حالت اول آن است که موضوع حجیت یعنی آنچه شارع به حجت بودن آن حکم کرده است [مثل خبر ثقه]، بر دلالت التزامی همچون دلالت مطابقی صادق باشد؛ مانند آنکه دلیلی بر حجیت خبر ثقه وارد شود و چنین گفته شود [یعنی مبنا و نظر این باشد] که خبر دادن از چیزی به معنای خبر دادن از لوازم آن است. در این حالت مدلول التزامی ثابت می‌شود. زیرا شخص ثقه به سبب دلالت التزامی از آن خبر داده است. در نتیجه مشمول دلیل حجیت می‌شود. که دستور می‌دهد به هر چیزی که مثلا شخص ثقه از آن خبر داده، عمل کنیم.

[صغری و کبرای استدلال چنین است: مدلول التزامی چیزی است که ثقه از آن خبر داده است. چیزی که ثقه از آن خبر دهد، حجت است. در این حالت فرض آن است که صغری روشن است و دلیل خاصی بر صدق کبری داریم. پس حجیت مدلول التزامی جای شک نیست.]

الثانية: أن لا يكون موضوع الحجية صادقا على الدلالة [الالتزامية]، و مثال ذلك: أن يرد دليل على حجية ظهور اللفظ، فإن الدلالة الالتزامية [إذا كانت] غير العرفية ليست ظهورا لفظيا فلا تشكل فردا من موضوع دليل الحجية [أى الظهور اللفظي]، فمن هنا يقع البحث في حجية الدليل لإثبات المدلول الالتزامي في حالة من هذا القبيل. و قد يستشكل في ثبوت هذه الحجية [للمدلول الالتزامي غير العرفي] بدليل حجية الظهور: لأن دليل حجية الظهور لا يثبت الحجية إلا لظهور اللفظ. و الدلالة الالتزامية لهذا الظهور [إذا كانت غير عرفية] ليست ظهورا لفظيا فلا تكون حجة. و مجرد علمنا من الخارج بأن ظهور اللفظ [أى الدلالة المطابقيه] إذا كان صادقا فدلالته الالتزامية صادقة أيضا، لا يبرر

حالت دوم آن است که موضوع حجیت [که مثال آن در اینجا ظهور لفظی است]، بر دلالت التزامی صادق نباشد؛ مانند آنکه دلیلی بر حجیت ظهور لفظی وارد شده باشد. پس دلالت التزامی که غیر عرفی است [یعنی نه هر دلالت التزامی، بلکه آن دلالت التزامی که نزد عرف عام قابل فهم نیست و به تعبیر منطقی بین بالمعنی الاخص نباشد]. ظهور لفظی ندارد. در نتیجه فردی از موضوع دلیل حجیت [یعنی ظهور لفظی] را نیز تشکیل نمی‌دهد.

از اینجا بحث در حجیت آن دلیل برای اثبات مدلول التزامی‌اش در مثل چنین حالتی آغاز می‌شود. گاه در ثبوت این حجیت [یعنی حجیت مدلول التزامی] به سبب دلیل حجیت ظهور اشکال می‌شود؛ زیرا دلیل حجیت ظهور، حجیت را جز برای ظهور لفظ ثابت نمی‌کند و دلالت التزامی که برای این ظهور لفظی است [تا زمانی که از اطلاق لفظ در ذهن عرف سبقت نگیرد] خود ظهور لفظی نیست.

[یعنی در دایره موضوع حجیت داخل نیست و در نتیجه حکم حجیت هم شامل آن نیست.] پس حجت نیست اینکه ما از خارج می‌دانیم هرگاه ظهور لفظی صادق باشد، دلالت التزامی آن لفظ نیز صادق است، مجرد این امر استفاده حجیت



[و لا یصحح] استفاده الحجیه للدلاله الالتزامیه؛ لأن الحجیه حکم شرعی [و أمر تعبدی] و قد یخصه [الشارع] بإحدى الدالتین [أی المطابقیه] دون الاخری [أی الالتزامیه] علی الرغم من تلازمهما فی الصدق.

و یوجد فی هذا المجال اتجاهان:

أحدهما للمشهور، و هو: أن دلیل الحجیه [مثل السیره العقلانیة و المتشرعیة] كلما استفید منه جعل الحجیه لشیء بوصفه أماره علی الحكم الشرعی، كان ذلك كافیا لإثبات لوازمه [أی لوازم ذلك الشیء] و مدلولاته الالتزامیه. و علی هذا الأساس وضعوا قاعده مؤداها أن مثبتات الأمارات حجه، أی أن الأماره كما یعتبر إثباتها لمدلولها المطابقی حجه [أی كما أن إثبات الأماره لمدلولها المطابقی یكون حجه]، كذلك إثباتها لمدلولها الالتزامی [أی إثبات الأماره لمدلولها الالتزامی یكون حجه أيضا].

برای دلالت التزامی را توجیه نمی‌کند. زیرا حجیت حکم شرعی است [و تعبدی، نه حکم عقلی که با استنتاجات عقلی ثابت شود]. و گاه شارع آن را به یکی از دو دلالت [یعنی مطابقی و التزامی] برخلاف دیگری اختصاص می‌دهد. به رغم آنکه در صدق تلازم دارند.

در اینجا دو طرز فکر وجود دارد: نخست نظر مشهور است و آن این است که هرگاه از دلیل حجیت [مثل سیره عقل و سیره متشرعه] چنین استفاده شود که حجیت برای چیزی [یعنی ظهور لفظ]، به عنوان آنکه اماره بر حکم شرعی است [و کاشف از وجود آن است]، جعل شده است، همین مقدار در اثبات لوازم و مدلولات التزامی آن چیز کافی است. از این رو اصولیون بر این اساس قاعده‌ای بنیان گذاشته‌اند که مضمونش آن است که مثبتات [یعنی مدلولات التزامی] امارات حجت است. منظور آن است که چنان‌که اماره مدلول مطابقی را به عنوان حجت شرعی به اثبات می‌رساند، مدلول التزامی را نیز به عنوان حجت شرعی به اثبات می‌رساند.

و الاتجاه الآخر للسید الاستاذ [آیه الله الخوئی «ره»]، حیث ذهب إلى أن مجرد قیام دلیل [علی] حجیه أماره علی أساس ما لها من کشف عن الحكم الشرعی لا یکفی لذلك [أی لإثبات مدلولاته الالتزامیه]، إذ من الممكن ثبوتها أن الشارع یتعبد المكلف بالمدلول المطابقی من الأماره فقط، كما یمكنه أن یتعبد [أی یمكن الشارع أن یتعبد المكلف] بكل ما تکشف [الأماره] عنه مطابقه أو التزاما. و ما دام كلا هذین الوجهین ممکنا ثبوتا، فلا بد لتعیین [الوجه] الأخير منهما [الذی هو رأی المشهور] من وجود إطلاق فی دلیل الحجیه یقتضی امتداد التعبد [أی الحجیه] و سریانه إلى المدالیل الالتزامیه [و مثل دلیل حجیه الظهور لبی]

عقیده دیگر از آن استاد بزرگوار ما [آیه الله خوئی «ره»] است. ایشان بر این باور است که مجرد قیام دلیل [همچون سیره عقلا و متشرعه] بر حجیت اماره‌ای [چون ظهور لفظ]، بر اساس آنکه اماره کاشف از حکم شرعی است، برای

اثبات مدلول التزامی و حجیت آن کفایت نمی‌کند. زیرا ثبوتاً [یعنی در عالم واقع و صرف نظر از مقتضای دلیل] ممکن است شارع مکلف را تنها به مدلول مطابقی اماره متعبد کند [به عنوان یک احتمال].

چنانکه ممکن است مکلف را به هر چیزی که اماره کاشف از آن است - خواه به دلالت مطابقی و خواه به دلالت التزامی - متعبد کند [پس دو احتمال در کار است] و تا زمانی که هریک از این دو وجه ثبوتاً ممکن است ناچار برای تعیین احتمال دومی [که مشهور قائل به آن است] باید اطلاقی در دلیل حجیت وجود داشته باشد که اقتضای امتداد پیدا کردن تعبد [یعنی حجیت که حکم شرعی تعبدی است] و سرایت دادن آن به مدلول‌های التزامی را داشته باشد. [و اطلاقی در دلیل حجیت ظواهر موجود نیست؛ چون سیره دلیل لبی است و اطلاق ندارد. خلاصه تردید است میان آنکه دایره حجیت ضیق باشد و فقط مدلول مطابقی را فراگیرد، یا سعه داشته باشد و مدلول التزامی را نیز شامل گردد؛ و چون اطلاقی موجود نیست که دلیل بر سعه دایره حجیت باشد، اخذ

لا إطلاق له فناخذ بالقدر المتيقن].

و الصحيح هو الاتجاه الأول [الذی هو المشهور بین الأصحاب]، و ذلك لأننا عرفنا سابقاً أن الأمانة معناها الدليل الظني الذي يستظهر من دليل حجيته [أي حجیه ذلك الدليل الظني] أن تمام الملاک بحجيته هو كشفه [أي كشف ذلك الدليل الظني] بدون نظر إلى نوع المنكشف، و هذا الاستظهار متى ما تم في دليل الحجية كان كافياً لإثبات الحجية في المدلولات الالتزامية أيضاً [أي كالمدلولات المطابقية]؛ لأن نسبة كشف الأمانة إلى المدلول المطابقي و الالتزامی بدرجۀ واحده دائماً. و ما دام الكشف هو تمام الملاک للحجیه بحسب الفرض، فيعرف من دليل الحجية أن مثبتات الأمانة كلها حجة. و على خلاف ذلك الاصول العملية تنزيلية [مثل قاعدة الفراغ] أو غيرها [أي غير تنزيلية مثل أصالة الحل]، فإنها [أي فإن تلك الاصول] لما كانت مبنية على ملاحظة نوع المؤدى [و نوع الحكم

---

به قدر متيقن می‌کنیم. ولی استاد شهید می‌فرماید ما دلیلی بر سعه داریم و آن نکته‌ای است که در ملاک حجیت امارات وجود دارد، و لذا می‌فرماید:

صحيح همان عقیده اول است؛ زیرا پیش از این دانستیم که اماره یعنی دلیل ظنی که از دلیل حجیت آن چنین استظهار می‌شود که تمام ملاک برای حجیت آن دلیل ظنی کاشف بودن آن است، بدون توجه به نوع منكشف. و هرگاه این استظهار در دلیل حجیت درست باشد، برای اثبات حجیت در مدلولات التزامی نیز کافی است؛ زیرا کاشفیت اماره نسبت به مدلول مطابقی و مدلول التزامی همواره به یک اندازه است و از آنجا که کاشفیت اماره، برحسب فرض، تمام ملاک برای حجیت آن است، از دلیل حجیت دانسته می‌شود که همه مثبتات اماره حجت است و اصول عملی تنزیلی برخلاف آن است. اصول عملی - چنانکه گذشت - چون بر مبنای ملاحظه نوع مؤدی است [نه ملاحظه کاشفیت]، نمی‌توان سرایت تعبد به همه لوازم را از دلیل حجیت آنها استفاده کرد، مگر در مواردی که در لسان دلیل عنایت خاصی موجود باشد [یعنی در

المشكوك] كما تقدم [تحت عنوان الأمارات و الاصول]، فلا يمكن أن يستفاد من دليلها [أى من دليل حجية الاصول] إسرائء التعبد إلى كل اللوازم إلا [بقرينه و] بعناية خاصة فى لسان الدليل. و من هنا قيل إن الاصول العمليـة ليست حجة فى مثبتاتها، أى فى مدلولاتها الالتزامية، و سيأتى تفصيل الكلام عن ذلك فى أبحاث الاصول العمليـة إن شاء الله تعالى.

تبعية الدلالة الالتزامية للمطابقية [فى السقوط عن الحجية] عرفنا أن الأمارات حجة فى المدلول المطابقى و المدلول الالتزامى معا، و المدلول الالتزامى تارة يكون مساويا للمدلول المطابقى [بـحيث كلما صدق المدلول المطابقى يصدق المدلول الالتزامى و بالعكس]، و اخرى يكون أعم منه [أى قد يصدق المدلول الالتزامى و لا يصدق المدلول المطابقى].  
ففى حالة المساواة إذا

---

دليل حجيت قرينه‌اى بر حجيت مدلول التزامى اضافـه بر مدلول مطابقى موجود باشد.

از اين روست كه گفته شده است: مثبتات اصول عملى يعنى مدلولات التزامى أنها حجت نيست. [مثلا اگر يقين به تولد فرزندی به نام زيد داشتيم و مدت بيست سال از او بى اطلاع بوديم، آنگاه حيات او را استصحاب كرديم، چون روييدن موى صورت لازمه عادى حيات هر مرد در اين سن است، نمى توانيم بگويم پس محاسن او روييده است].  
تفصيل كلام در مباحث اصول عملى خواهد آمد. ان شاء الله تعالى.

#### تبعيت دلالت التزامى از دلالت مطابقى [در سقوط حجيت]

دانستيم كه امارات در هريك از مدلول مطابقى و مدلول التزامى، حجت است و مدلول التزامى گاه با مدلول مطابقى [در صدق و كذب] مساوى است [يعنى همچنان كه هرگاه مدلول مطابقى وجود داشته باشد، مدلول التزامى نيز موجود است، هرگاه مدلول مطابقى وجود نداشته باشد، مدلول التزامى نيز وجود نخواهد داشت. مثل آنكه زيد خبر

علم بأن المدلول المطابقى باطل فقد علم ببطلان المدلول الالتزامى أيضا، و بذلك تسقط الأمانة بكلا مدلوليها عن الحجية [و لا شك فى التبعية هنا]. و أما إذا كان اللازم أعم و بطل المدلول المطابقى، فالمدلول الالتزامى يظل محتملا.

و من هنا يأتى البحث التالى: و هو أن حجية الأمانة فى إثبات المدلول الالتزامى هل ترتبط بحجيتها فى إثبات المدلول المطابقى أو لا؟ فالارتباط يعنى أنها [أى أن الأمانة] إذا سقطت عن الحجية فى المدلول المطابقى للعلم ببطلانه مثلا، سقطت أيضا عن الحجية فى المدلول الالتزامى، و هو معنى التبعية. و عدم الارتباط يعنى أن كلا من الدلالة المطابقية و الدلالة الالتزامية

---

دهد كه فلانى مجتهد جامع الشرائط است. پس مى فهميم كه: يجوز تقليده و مى دانيم كه هر كس مجتهد جامع الشرائط باشد، جايز التقليد است و هر كس چنين نباشد جايز التقليد نيست. پس اين دو كلى در صدق و كذب مساوى هستند

و گاه اعم از آن است [به این معنا که گرچه وجود مدلول مطابقی مستلزم وجود مدلول التزامی است، ولی انتفای آن مستلزم انتفای دیگری نیست و در نتیجه مدلول التزامی می‌تواند در غیر حالات وجود مدلول التزامی نیز وجود داشته باشد، مثل آنکه زید از عالم بودن فلان شخص خبر دهد، پس می‌فهمیم که واجب الاکرام است با اینکه واجب الاکرام بودن برای غیر علما نیز ثابت است].

اما در حالتی که مدلول التزامی با مدلول مطابقی مساوی است، هرگاه بطلان مدلول مطابقی را بدانیم، بطلان مدلول التزامی نیز دانسته می‌شود. در نتیجه امارات از لحاظ هر دو مدلول یعنی مطابقی و التزامی، از حجیت ساقط می‌شود. اما اگر لازم، لازم اعم باشد و مدلول مطابقی باطل شود، مدلول التزامی [از نظر بطلان و عدم بطلان] محتمل باقی می‌ماند. از اینجا بحثی چنین آغاز می‌شود که آیا حجیت اماره به لحاظ اثبات مدلول التزامی آن، وابسته به حجیت اماره به لحاظ اثبات مدلول مطابقی آن است یا خیر؟ مراد از وابستگی این است که اگر اماره از لحاظ مدلول مطابقی، از حجیت

حجیه ما لم يعلم بطلان مفادها [أی مفاد کل واحده من الدلاتین] بالخصوص، و مجرد العلم بطلان المدلول المطابقی لا یوجد خلافا فی حجیه الدلاله الالتزامیه ما دام المدلول الالتزامی محتملا و لم یتضح بطلانه [أی بطلان المدلول الالتزامی] بعد.

و قد یتدل علی الارتباط بأحد الوجهین التالیین:

الأول: أن الدلاله الالتزامیه متفرعه فی وجودها [أی فی أصل وجودها فی عالم الدلاله] علی الدلاله المطابقیه [كما اتضح فی البحث السابق]، فتكون [الدلاله الالتزامیه] متفرعه [علی الدلاله المطابقیه] فی حجیتها أيضا.

و یلاحظ علی ذلك أن التفرع فی الوجود لما ذا یتلزم التفرع فی الحجیه؟

أولا یمکن أن نفترض أن کل واحده من الدلاتین موضوع مستقل للحجیه بلحاظ کاشفیتها؟

---

ساقط شد- مثلا به خاطر آنکه بطلان آن را شخصا دانستیم- از لحاظ مدلول التزامی نیز از حجیت ساقط شود، و معنای تبعیت این است.

عدم وابستگی نیز یعنی هریک از مدلول مطابقی و مدلول التزامی [که اعم است]، تا زمانی که به بطلان مفاد آنها بالخصوص یقین نداریم، حجت است و مجرد یقین به بطلان مدلول مطابقی- تا زمانی که مدلول التزامی محتمل است و بطلان آن هنوز روشن نشده است- اشکالی در حجیت دلالت التزامی ایجاد نمی‌کند.

گاه بر وجود وابستگی [دلالت التزامی به دلالت مطابقی] به یکی از دو وجه زیر استدلال می‌شود:

اول: از آنجا که دلالت التزامی در اصل وجود متفرع بر دلالت مطابقی است، پس در حجیت نیز متفرع بر آن است. بر این استدلال، این اشکال وارد می‌آید که چرا تفرع در اصل وجود، مستلزم تفرع در حجیت است؟ آیا ممکن نیست فرض بگیریم هریک از این دو دلالت به لحاظ

الثانی: [هو ما ذكره السيد الاستاذ من] أن نفس السبب الذي يوجب سقوط الدلالة المطابقيه عن الحجية [مثل علمنا الشخصي بطلانه]، يوجب دائما سقوط الدلالة الالتزامية، فإذا علم مثلا بعدم ثبوت المدلول المطابقي و سقطت بذلك حجية الدلالة المطابقيه، فإن هذا العلم بنفسه يعنى العلم أيضا بعدم ثبوت المدلول الالتزامي، لأن ما تحكى عنه الدلالة الالتزامية دائما حصه خاصه من اللازم، و هي الحصه الناشئه أو الملازمه للمدلول المطابقي، لا طبعي اللازم على الاطلاق [أى بجميع حصصه]، و تلك الحصه مساويه للمدلول المطابقي دائما [فإنه و إن كان بذاته لازما أعم لكن يرجع بروحه و من جهه الدلالة المطابقيه إلى اللازم المساوي دائما] [فلا يوجد مدلول التزامي أعم].

و بكلمه اخرى: إن ذات اللازم و إن كان أعم أحيانا، و لكنه بما هو مدلول

---

کاشفیت آنها موضوع مستقلى برای حجیت باشد؟ [به گونه‌ای که سقوط یکی موجب سقوط دیگری نباشد].

دوم: همان سببی که موجب سقوط دلالت مطابقی از حجیت می‌گردد [مانند یقین شخصی ما]، همواره موجب سقوط دلالت التزامی نیز می‌گردد.

بنابراین اگر مثلا عدم ثبوت مدلول مطابقی، معلوم باشد و بدین سبب حجیت دلالت مطابقی ساقط شود، این معلومیت به معنای معلومیت عدم ثبوت مدلول التزامی نیز هست. زیرا آنچه را دلالت التزامی بیانگر آن است، همیشه بخش خاصی از لازم است؛ یعنی آن بخشی که ناشی از مدلول مطابقی یا ملازم آن است، نه طبیعی لازم به‌طور مطلق. و آن بخش همیشه مساوی با مدلول مطابقی است. [مثلا اگر شخصی خبر دهد که زید فلان سم مهلك را نوشيد، به دلالت التزامی خبر از مرگ او داده است، ولی نه مرگ به‌طور مطلق و نه هرگونه مردنی، بلکه آن‌گونه مردن که ناشی از نوشیدن فلان سم است و آثار و علائم خاص خود را دارد و شکی نیست که این‌گونه مردن همیشه از نوشیدن آن سم ظاهر می‌شود و به غیر آن سبب پدید نمی‌آید، پس مساوی با آن

التزامی مساو دائما للمدلول المطابقي، فلا يتصور ثبوته بدونه [أى ثبوت المدلول الالتزامي بدون المدلول المطابقي]. فموت زید و إن كان أعم من احتراقه بالنار و لكن من أخبر باحتراقه بالمطابقه فهو لا يخبر التزاما بالموت الأعم و لو كان [الموت] بالسم، بل مدلوله الالتزامي [أى المدلول الالتزامي لإخباره بالاحتراق] هو الموت الناشئ من الاحتراق خاصة، فإذا كنا نعلم بعدم الاحتراق فكيف نعمل بالمدلول الالتزامي [و نرتب آثار موته؟ فعلى هذا تكون الدلالة الالتزامية مرتبطة بالدلالة المطابقيه و تسقط بتبعها]. و سیأتی تکمیل البحث عن ذلك و تعميقه فی الحلقة الآتیة إن شاء الله تعالى.

است. [به عبارت دیگر ذات لازم اگرچه احیانا اعم است، ولی از این رو که مدلول التزامی است، دائما مساوی با مدلول مطابقی است. پس نمی توان ثبوت مدلول التزامی را بدون مدلول مطابقی تصور کرد. بنابراین مرگ زید اگرچه اعم از سوختن او در آتش است [چون مرگ می تواند به سبب سقوط از ارتفاع یا بیماری داخلی یا برق گرفتگی باشد]، ولی کسی که از سوختن او به دلالت مطابقی خبر می دهد، به دلالت التزامی از مرگ او به معنای اعم یعنی هر چند به سبب سم باشد، خبر نمی دهد، بلکه مدلول التزامی خبر او، مرگی است که تنها از سوختن ناشی شده است. پس اگر بدانیم او نسوخته است [یعنی علم به کذب مدلول مطابقی داشته باشیم]، چگونه به مدلول التزامی پایبند باشیم؟ [یعنی هیچ عاقلی نمی گوید درست است که خبر سوختن او دروغ بود، ولی مردن او درست است، پس برای تشییع و تکفین او آماده شویم!] این بحث در حلقه بعدی کامل تر و عمیق تر خواهد آمد. ان شاء الله تعالی.

### خلاصه مطالب گذشته

۱. هرگاه در حجیت اماره‌ای شک کنیم، اصل عدم حجیت است.
۲. هرگاه بدانیم موضوع حجیت بر مدلول التزامی اماره‌ای، همچون مدلول مطابقی صادق است، حجیت مدلول التزامی ثابت می شود.
۳. چون تمام ملاک در حجیت امارات کاشفیت آنهاست و نسبت کاشفیت اماره به مدلول مطابقی و التزامی به یک میزان است، همین بهترین دلیل است که مدلولات التزامی امارات - و به تعبیر اصولی مثبتات امارات - حجت است؛ برخلاف اصول عملی که دلیلی بر حجیت مثبتات آنها موجود نیست.
۴. اگر مدلول التزامی اعم از مدلول مطابقی باشد، با سقوط مدلول مطابقی مدلول التزامی نیز از حجیت ساقط می شود؛ چون دلالت التزامی از طبیعی لازم حکایت نمی کند، بلکه بخش خاصی از طبیعی، ملازم با مدلول مطابقی است و آن بخش همیشه مساوی با مدلول مطابقی است.

وفاء الدلیل بدور القطع الموضوعی الدلیل المحرز إذا كان قطعياً فهو یفی بما یقتضیه القطع الطریقی من منجزیه و معذریه، لأنه یوجد القطع فی نفس المکلف بالحکم الشرعی، كما أنه [أی الدلیل المحرز القطعی] یفی بما یترتب علی القطع الموضوعی من أحكام شرعیه، لأن هذه الأحکام یتحقق موضوعها [و هو القطع] وجدانا.

و الدلیل المحرز غیر القطعی «أی الأماره» یفی بما یقتضیه القطع الطریقی من منجزیه و معذریه، فالأماره الحجه شرعا إذا دلت علی ثبوت التکلیف أكدت

اگر دلیل محرز قطعی باشد [مثل خبر متواتر]، می‌تواند منجزیت و معذریتی را که قطع طریقی اقتضا دارد، داشته باشد؛ زیرا دلیل محرز قطعی در نفس مکلف قطع به حکم شرعی را ایجاد می‌کند. همچنان که می‌تواند دارای تمامی احکام شرعی باشد که مترتب بر قطع موضوعی است؛ زیرا موضوع این احکام وجدانا تحقق می‌یابد [به عبارت دیگر اگر دلیل محرز قطعی باشد، در صورت طریقی یا موضوعی بودن، آثار و احکام مربوط به هریک از آنها را داراست. این مطلب بسی روشن است و ذکر آن تنها به جهت تعمیم شاخه‌های بحث بود.]

اما دلیل غیر قطعی یعنی اماره، می‌تواند منجزیت و معذریتی را که قطع طریقی

منجزیته [لأن الشرع و العقل يحكمان بثبوت التكليف]، و إذا دلت [الأماره] على نفي التكليف كانت معذرة عنه، و رفعت [الأماره] أصالة الاشتغال [العقلی] كما لو حصل القطع الطریقی بنفي التكليف، كما تقدم توضیحه [و قلنا: إن حکم العقل بالاحتیاط مشروط بعدم ورود الترخیص من قبل الشارع]. و هذا معناه قیام الأماره مقام القطع الطریقی [و هو مما لا شك فیه].

و لكن هل تفي الأماره بالقیام مقام القطع الموضوعی؟ فیه بحث و خلاف.

فلو قال المولی: كل ما قطعت بأنه خمر فأرقه [و لا يجوز لك الاستفاده منه]، و قامت الأماره الحجة شرعا على أن هذا خمر و لم يحصل القطع بذلك

اقتضا دارد، دارا باشد؛ [زیرا شارع نقصان اماره را در جهت طریقی و کاشفیت جبران کرده است و قدر متیقن از دلیل حجیت اماره آن است که می‌تواند جایگزین قطع طریقی شود.] پس اماره‌ای که شرعا حجت است، هرگاه بر ثبوت تکلیفی دلالت داشته باشد، منجزیت آن تأکید می‌یابد. [زیرا احتمال تکلیف عقلا منجزیت دارد و چون شارع اماره‌ای را که مثبت تکلیف است، حجت قرار دهد، آن تکلیف شرعا نیز منجزیت می‌یابد.] و هرگاه بر نفی تکلیف دلالت داشته باشد، معذر از آن است و اصالة الاشتغال را برطرف می‌کند. [زیرا احتیاط عقلی مشروط به عدم احراز ترخیص بود و فرض آن است که احراز ترخیص کرده‌ایم.] همان گونه که اگر قطع طریقی به نفی تکلیف موجود بود. [اصالة الاشتغال برطرف می‌شد. زیرا با وجود قطع، دیگر احتمال وجود تکلیف به صفر می‌رسد و موضوع اصالة الاشتغال از بین می‌رود.] معنای این کلام آن است که اماره قائم مقام قطع طریقی است. [و این مقدار جای شک نیست و گرنه حجیت اماره لغو و باطل می‌گردد.]

ولی آیا اماره می‌تواند قائم مقام قطع موضوعی شود؟ در این باره بحث و اختلاف است. اگر مولی بگوید هرچه را به خمر بودن آن قطع داری، دور بریز، آنگاه اماره‌ای که شرعا حجت است، بر خمر بودن این مایع پیدا شد، [ولی فرض آن است که با قیام



[أى بخمريه هذا المانع]، فهل يترتب وجوب الإراقة [و عدم جواز الاستفادة] على هذه الأماره كما يترتب على القطع أو لا؟

و هنا تفصيل، و هو أنا تاره نفهم من دليل وجوب إراقة مقطوع الخمريه أن مقصود هذا الدليل من المقطوع ما قامت حجه منجزه على خمريته، و ليس القطع إلا كمثال [للحجه المنجزه]. و اخرى نفهم منه إناطه الحكم بوجوب الإراقة بالقطع [أى إناطه الحكم بالقطع] بوصفه كاشفا تاما لا يشوبه شك [و القسم الأول يسمى بالقطع الموضوعى الطريقي، و القسم الثانى بالقطع الموضوعى الوصفى].

اماره، فقط ظن ايجاد شده است،] و يقين به خمر بودن آن حاصل نشده است، [سؤال اين است كه] آیا وجوب دور ريختن - چنان كه بر حصول قطع مترتب است - بر وجود چنین اماره‌ای نیز مترتب است یا نه؟

در اینجا تفصیلی هست و آن این است كه [قطع موضوعی خود بر دو قسم است:

قطع موضوعی طريقي و قطع موضوعی صفتی. زیرا گاه قطع بما هو قطع و بما هو وصف خاص در موضوع حکم اخذ می‌شود، كه این - بنا بر نظری - همان قطع موضوعی صفتی است. و گاه بما هو حجه معتبره در موضوع حکم اخذ می‌شود كه این - نیز بنا بر نظری - همان قطع موضوعی طريقي است، و در صورت دوم اماره جایگزین آن می‌شود؛ زیرا اماره نیز حجت معتبر شرعی است. اما چگونه بودن قطع موضوعی از اینجا دانسته می‌شود كه] ما گاه از دلیلی كه گوید مقطوع الخمريه را دور بریز، چنین می‌فهمیم كه مقصود این دلیل از مقطوع، هر چیزی است كه حجتی كه منجز تكلیف است بر خمريت آن قائم شده باشد، [پس خبر ثقه كه حجت شرعی است، می‌تواند نقش قطع را بازی كند] و ذكر قطع فقط برای مثال [یعنی نمونه‌ای از حجت‌های معتبر شرعی] است.

گاه نیز از دلیل چنین می‌فهمیم كه حکم شرعی یعنی وجوب دور ريختن منوط بر وجود قطع است، به این صفت كه قطع كاشف تام است و هیچ شکی در آن راه ندارد.

ففي الحالة الاولى تقوم الأماره الحجه مقام القطع الموضوعی، و يترتب عليها وجوب الإراقة؛ لأنها [أى لأن تلك الأماره] تحقق موضوع هذا الوجوب وجدانا و [موضوع هذا الوجوب] هو الحجه [و كل دليل يوسع أو يضيق موضوع دليل آخر وجدانا يعتبر واردا عليه].

و في الحالة الثانيه لا يكفى مجرد كون الأماره حجه - و قيام دليل على حجيتها و وجوب العمل بها - لكى تقوم [أى لا يكفى ذلك لكى تقوم الأماره] مقام القطع الموضوعی؛ لأن وجوب الإراقة منوط بالقطع بما هو كاشف تام.

و الأماره و إن أصبحت حجه و منجزه لمؤداها بجعل الشارع، و لكنها ليست كاشفا تاما على أى حال، فلا يترتب عليها وجوب الإراقة، إلا إذا ثبت فى



در حالت اول [که قطع موضوعی طریقی باشد] اماره‌ای که حجت است قائم مقام قطع موضوعی می‌شود و بر آن وجوب دور ریختن مترتب می‌شود؛ زیرا موضوع این وجوب وجدانا تحقق پیدا کرده است و آن موضوع حجت است. [پس موضوع این وجوب حقیقتا توسعه پیدا کرده است و هر دلیلی که موضوع دلیل دیگر را حقیقتا توسعه دهد، وارد بر آن است. از این رو می‌توان گفت: دلیل حجیت اماره بر دلیلی که گوید دور ریختن مقطوع الخمریه واجب است، ورود دارد.

و در حالت دوم [که قطع موضوعی صفتی باشد]، مجرد اینکه اماره حجت است و دلیل بر حجیت آن داریم و عمل بر طبق آن اماره واجب است، در جانشینی اماره به جای قطع موضوعی کافی نیست؛ زیرا وجوب دور ریختن مقطوع الخمریه، منوط به قطع است، به صفت اینکه کاشف تام باشد و اماره اگرچه حجت شده باشد و به سبب جعل شارع منجز مؤدای خود باشد، ولی در هر حال کاشف تام نیست؛ پس وجوب دور ریختن بر اماره مترتب نمی‌شود، مگر به هنگامی که در دلیل حجیت اماره [مثل آیه نبأ و کتمان که دلیل خبر ثقه است] و یا در دلیل دیگری ثابت گردد که مولی عنایتی اعمال کرده است.

[یعنی علاوه بر آن که دلیل ظنی همچون خبر ثقه را مورد توجه قرار داده و آن را به رسمیت

دلیل الحجیه [أی فی دلیل حجیه الأماره] أو فی دلیل آخر أن المولی أعمل عنایه و نزل الأماره منزله الكاشف التام فی أحكامه الشرعیه، كما نزل الطواف منزله الصلاة فی قوله: الطواف بالبيت صلاة [و کل دلیل یوسع أو یضیق موضوع دلیل آخر تعبدا و تنزیلا یعتبر حاکما علیه]، و هذه عنایه إضافية لا یستبطنها [و لا یتضمنها] مجرد جعل الحجیه للأماره. و بهذا صح القول: إن دلیل حجیه الأماره بمجرد افتراضه الحجیه [أی بمجرد افتراض ذلك الدلیل الحجیه للأماره] لا یفی لإقامتها [أی لإقامه الأماره] مقام القطع الموضوعی.

إثبات الدلیل لجواز الإسناد من المقرر فقہیا أن إسناد حکم إلى الشارع بدون علم غیر جائز، و علی هذا

شناخته است، توجه دیگری زاید بر اصل حجیت کرده و برای اماره آن قدر ارزش قائل شده که نزد او هیچ فرقی با قطع ندارد. [و اماره را به منزله کاشف تام [که قطع است] نسبت به احکام شرعی که برای کاشف تام است، قرار داده است. چنان که شارع طواف را به منزله نماز قرار داده است، در آنجا که می‌فرماید طواف به دور خانه خدا، نماز است [و در اصطلاح اصولی، دلیلی که این چنین به سبب تنزیل شارع موضوع دلیل دیگر را توسعه دهد، حاکم بر آن است، پس جانشینی اماره به جای قطع موضوعی در موارد ممکن یا از باب ورود یا از باب حکومت است.] و این عنایتی اضافی است [یعنی اضافه بر عنایتی که نسبت به دلیل ظنی شده و حجت گردیده است] که مجرد جعل حجیت برای اماره در بردارنده آن نیست. از این رو می‌توان گفت: دلیل حجیت اماره به مجرد اینکه حجیت اماره را مورد قبول قرار می‌دهد، در جانشینی اماره به جای قطع موضوعی کافی نیست.

از نظر فقهی مقرر است که اسناد حکمی به شارع بدون علم جایز نیست و بر این

الأساس فإذا قام على الحكم دليل و كان الدليل قطعياً، فلا شك في جواز إسناد مؤداه إلى الشارع؛ لأنه إسناد بعلم. و أما إذا كان الدليل غير قطعي كما في الأمانة- التي قد جعل [الشارع] لها الحجية و أمر باتباعها- فهل يجوز هنا إسناد الحكم [الذي هو مؤدى الأمانة] إلى الشارع؟.

لا ريب في جواز إسناد نفس الحجية و الحكم الظاهري إلى الشارع [أى يجوز أن نقول: إن الشارع قد جعل الحجية للأمانة] لأنه معلوم وجدانا. و أما الحكم الواقعي الذي تحكى عنه الأمانة فقد يقال: إن إسناده غير جائز؛ لأنه لا يزال [حتى بعد قيام الأمانة] غير معلوم، و مجرد جعل الحجية للأمانة لا يبرر الإسناد

---

اساس اگر بر حکم شرعی دلیلی دلالت کند که آن دلیل قطعی باشد [مثل خبر متواتر یا نص قرآن]، دیگر هیچ شکی در جواز اسناد مؤدی و مضمون آن دلیل به شارع نیست.

زیرا اسناد حکم در این صورت اسناد از روی علم است. اما اگر دلیل غیر قطعی باشد، مثل اماره‌ای که شارع حجیت را برای آن جعل کرده و به پیروی از آن دستور داده است، آیا در اینجا اسناد حکم شرعی [که ظنی است نه قطعی] به شارع جایز است یا نه؟

شکی نیست که اسناد نفس حجیت و حکم ظاهری به شارع جایز است؛ زیرا چنین امری وجدانا معلوم است [یعنی اگر خبر ثقه بگوید خلف وعده حرام است، می‌توانیم بگوییم: ای مردم، خداوند حرمت خلف وعده را بر شما حجت قرار داده است یا بگوییم: حجت شرعی بر حرمت خلف وعده داریم]، اما حکم واقعی که اماره از آن حکایت می‌کند [از آنجا که لسان اماره کشف از واقع است، می‌توان گفت اماره حاکی از حکم واقعی است. هرچند حکم مستفاد از اماره حکم ظاهری است، چون در موضوع حجیت آن شک اخذ شده است.] از این رو گاه گفته می‌شود که اسناد آن به خداوند جایز نیست؛ زیرا این حکم هنوز غیر معلوم است؛ [یعنی نمی‌توانیم بگوییم:

ای مردم، خداوند خلف وعده را حرام کرده است. چون فرض آن است که اماره دلیل ظنی است و افاده قطع نمی‌کند] و مجرد جعل حجیت برای اماره، اسناد حکم به خدا را

بدون علم و إنما يجعلها منجزه و معذرة من الوجهة العملية. و قد يقال: إن هذا مرتبط بالبحث السابق في قيام الأمانة مقام القطع الموضوعي؛ لأن القطع اخذ موضوعا لجواز إسناد الحكم إلى المولى، فإذا استفيدت من دليل الحجية [أى من دليل حجية الأمانة] تلك العناية الإضافية التي تقوم الأمانة بموجبها مقام القطع الموضوعي ترتب عليها [أى على

الأمرأة] جواز إسناد مؤدى الأمانة إلى الشارع، [لأنه يصير من قبيل الإسناد بعلم]، و إلا فلا [أى و إن لم تستفد من الدليل تلك العناية الإضافية فلا يجوز الإسناد؛ لأنه إسناد بغير علم و هو حرام].

بدون علم و یقین، توجیه نمی‌کند و تنها اماره را از جهت عملی منجز و معذر قرار می‌دهد و [این پاسخی در بدو نظر بود و تحقیق در جواب آن است که:] گاهی گفته می‌شود این مطلب به بحث گذشته وابسته است و جانشینی اماره به جای قطع موضوعی است. چون جواز اسناد حکم به مولی، حکمی است که در آن قطع به عنوان موضوع اخذ شده است. [پس نخست باید دید قطعی که در موضوع اخذ شده است، موضوعی طریقی است یا موضوعی صفتی، در صورت اول اشکالی در جانشینی اماره به جای قطع موضوعی نیست و استاد شهید به این صورت اشاره‌ای نکرده است. در صورت دوم باید دید در دلیل حجیت اماره عنایتی زاید موجود است یا نه. از این رو می‌فرماید:] اگر از دلیل حجیت آن عنایت اضافی استفاده شود که به سبب آن، اماره جانشین قطع موضوعی می‌گردد، [حکم مترتب می‌شود یعنی] جواز اسناد مؤدای اماره به شارع مترتب می‌شود، و اگر چنین نباشد [یعنی از دلیل حجیت عنایت اضافی استفاده نشود]، اسناد جایز نیست. [چون اسناد بدون علم است و اسناد بدون علم، حرام است.]

#### خلاصه مطالب گذشته

۱. اماره می‌تواند جانشین قطع طریقی شود، اما جانشین شدن آن به جای قطع موضوعی محل بحث است.
۲. در مواردی که قطع در موضوع اخذ می‌شود، اگر به عنوان یک حجت شرعی در موضوع اخذ شده باشد، اماره می‌تواند جانشین آن گردد و اگر به عنوان یک وصف خاص باشد، اماره نمی‌تواند جانشین آن گردد؛ مگر آنکه در دلیل حجیت اماره، عنایتی زاید موجود باشد.
۳. قطع نسبت به جواز اسناد موضوعی است و جانشین شدن اماره به جای این قطع موضوعی، مبتنی بر تفصیلی است که در بالا به آن اشاره شد.

#### دلیل شرعی

۱. تعیین دلالت‌های دلیل شرعی
۲. اثبات صغرای دلیل شرعی
۳. اثبات حجیت دلالت در دلیل شرعی

تحديد دلالات الدليل الشرعى ١. الدليل الشرعى اللفظى تمهيد لما كان الدليل الشرعى اللفظى يتمثل فى ألفاظ يحكمها نظام اللغة [و قواعدها التى تفسر، علاقة اللفظ بالمعنى، و كفيته إثارته للمعنى فى ذهن السامع]، ناسب ذلك [أى الدليل الشرعى اللفظى] أن نبحت فى مستهل الكلام عن

## تعيين دلالت‌هاى دليل شرعى

### ١. دليل شرعى لفظى

مقدمه [در مباحث لغوى مربوط به دليل شرعى]

از آنجا که دليل شرعى لفظى [مانند قرآن و حديث] در قالب الفاظى تجسم پيدا مى‌کند، که نظام لغت حاکم بر آنهاست، مناسب است که در آغاز کلام از ارتباطات لغوى ميان الفاظ و معانى بحث کنيم و لغت را به گونه‌اى تقسيم کنيم که در پرداختن

العلاقات اللغوية بين الألفاظ و المعانى، و نضف اللغة بالصورة التى تساعد على ممارسة الدليل اللفظى و التمييز بين درجات من الظهور اللفظى.

الظهور التصورى و الظهور التصديقى إذا سمعنا كلمة مفردة كالماء [من غير لسان الأدمى، أى] من آله انتقل ذهننا إلى تصور المعنى، و كذلك [يحصل الانتقال] إذا سمعناها من إنسان ملتفت، و لكننا فى هذه الحالة لا نتصور المعنى فحسب بل نستكشف من [تلفظه ب] اللفظ أن الإنسان قصد بتلفظه أن يخطر ذلك المعنى فى ذهننا، بينما لا معنى لهذا الاستكشاف حينما تصدر الكلمة من آله. فهناك إذن دلالتان لكلمة «الماء»

به دليل لفظى و تشخيص درجات ظهور لفظى به ما يارى رساند. [اصوليون بر اين اساس مباحث لغوى را به اندازه‌اى که در استنباط احکام شرعى دخالت دارد، مورد نظر قرار داده و در علم اصول وارد کرده‌اند. نوع مباحث و ترتيب آنها و شيوه بحث بايد در جهت تأمين اهداف اصولى باشد و مباحث مذکور در کتب ادبى به عنوان عناصر مشترک در عمل استنباط به کار نمى‌آيد.]

### ظهور تصورى و ظهور تصديقى

هرگاه ما کلمه مفردى مانند آب را از وسيله‌اى [چون دستگاه پخش صوت که درک و شعور ندارد] بشنويم، ذهن ما به تصور معنای آن منتقل مى‌شود و همچنين است وقتى که آن کلمه را از انسان ملتفت [که با قصد و توجه سخن مى‌گويد] بشنويم. ولى ما در اين حالت [دوم] فقط معنا را تصور نمى‌کنيم، بلکه از [وجود] اين لفظ کشف مى‌کنيم که آن انسان [متکلم] از تلفظ اين لفظ چنين قصد داشته که آن معنا را در ذهن ما خطور دهد [و حاضر سازد].

درحالی که وقتی کلمه آب از وسیله‌ای [بی‌جان] صادر می‌شود، چنین کشفی معنا ندارد. پس کلمه آب دو گونه دلالت دارد: یکی دلالتی که

إحدهما: الدلالة الثابتة [فی جميع الحالات] حتی فی حالة الصدور [أی صدور اللفظ] من آله، و تسمى بالدلالة التصورية. و الاخری: الدلالة التي توجد عند صدور الكلمة من المتلفظ الملتفت، و تسمى بالدلالة التصديقية.

و إذا ضم المتلفظ الملتفت كلمة أخرى [و أتى بكلام تام] فقال: «الماء بارد» استكشفتنا أنه يريد أن يخطر في ذهننا معنى «الماء» و معنى «بارد» و معنى جملة «الماء بارد» ككل. و لكن لما ذا يريد أن تصور ذلك كله؟ و الجواب: أن تلفظه بهذه الجملة يدل عادة على أن المتكلم يريد بذلك أن يخبرنا ببرودة الماء و يقصد الحكاية عن ذلك، بينما في بعض الحالات لا يكون قاصداً ذلك [أى الإخبار و الحكاية] كما في حالات الهزل، فإن الهازل لا يقصد إلا إخطار صورة المعنى في ذهن السامع فقط، على خلاف المتكلم الجاد. فالمتكلم الجاد حينما يقول: «الماء

---

[در همه حالات] حتی در حالت صدور لفظ از وسیله‌ای [بی‌جان] ثابت است، و این دلالت «تصوری» نامیده می‌شود [که دایره مدار وجود لفظ و قهری است] و دیگر دلالتی که [در همه حالات وجود ندارد، بلکه] به هنگام صدور کلمه از متکلم ملتفت وجود دارد و دلالت «تصدیقی» نامیده می‌شود.

هرگاه متکلم ملتفت، کلمه [یا کلمات] دیگری را ضمیمه سازد [به گونه‌ای که جمله تام تشکیل شود]، و بگوید آب سرد است؛ ما کشف می‌کنیم که او می‌خواسته در ذهن ما معنای «آب» و معنای «سرد» و معنای جمله «آب سرد است» را خطور دهد. ولی چرا می‌خواسته این همه را تصور کنیم؟ جواب آن است که تلفظ او به این جمله به‌طور معمول [چون معمولاً اشخاص جدی سخن می‌گویند و قصد مزاج و شوخی ندارند]، دلالت بر این دارد که متکلم می‌خواسته از این طریق سردی آب را به اطلاع ما برساند و قصد حکایت از چنین چیزی داشته است. درحالی که در بعضی حالات مانند حالات بذله‌گویی، چنین قصدی ندارد. شخصی که بذله‌گویی می‌کند، برخلاف متکلم جدی، قصدی جز این ندارد که صورت معنا را در ذهن شنونده خطور دهد، [و حاضر

بارد» یکتسب کلامه ثلاث دلالات و هی: الدلالة التصورية المتقدمة، و الدلالة التصديقية المتقدمة، و لنسهما بالدلالة التصديقية الاولى، و دلالة ثالثة هی الدلالة علی قصد الحکایة و الإخبار عن برودة الماء، و تسمى بالدلالة علی المراد الجدی، كما تسمى بالدلالة التصديقية الثانية. و أما الهازل حين يقول: «الماء بارد» فلکلامه دلالة تصورية و دلالة تصديقية اولی دون الدلالة التصديقية الثانية، لأنه ليس جادا و لا يريد الإخبار حقيقة [فی حين أنه متکلم ملتفت ليس بغافل و لا ساه يريد إخطار صورة المعنى]، و أما الآله حين تردد الجملة ذاتها فليس لها إلا دلالة تصورية فقط. [كما أن المتکلم إذا كان غافلاً أو ساهياً فليس لكلامه إلا دلالة تصورية فقط]. و هكذا أمکن التمييز بين ثلاثة أقسام من الدلالة [حيث توجد في كلام المتکلم الساهي و الغافل الدلالة التصورية فقط، و في كلام المتکلم القاصد الهازل

سازد یعنی در کلام هازل همواره تنها دلالت تصدیقی اول موجود است و گرنه هازل نخواهد بود. [اما متکلم جدی زمانی که می‌گوید آب سرد است، کلام او سه دلالت به خود می‌گیرد که عبارتند از: دلالت تصویری که پیشتر گذشت [که مربوط به معنای موضوع له است، اعم از معنای مفردات و معنای هیئت جمله خبری] و دلالت تصدیقی که پیشتر گذشت [که عبارت بود از قصد خطور دادن معنا] و باید آن را دلالت تصدیقی اول نام گذاریم و دلالت سومی که دلالت بر قصد حکایت و خبر دادن از سردی آب است و این دلالت، دلالت بر مراد جدی و گاه دلالت تصدیقی دوم نامیده می‌شود.

اما شخص بذله‌گو زمانی که می‌گوید آب سرد است کلام او دلالت تصویری و دلالت تصدیقی اول دارد، برخلاف دلالت تصدیقی دوم. زیرا او جدی نیست و حقیقتاً نمی‌خواهد خبر دهد. اما وسیله [بی‌جان مثل دستگاه پخش صوت] وقتی که عین جمله را بازگو می‌کند، تنها دارای دلالت تصویری است.

بدین گونه [که دلالت تصویری همه جا موجود است و دلالت تصدیقی اول تنها در کلام متکلم ملتفت که غافل و ساهی نباشد، چه هازل باشد یا غیر هازل و

الدلالة التصديقية الاولى أيضا، و في كلام المتكلم القاصد غير الهازل الدلالات الثلاث].

الوضع و علاقته بالدلالات المتقدمة و الدلالة التصورية هي في حقيقتها علاقة سببية بين تصور اللفظ و تصور المعنى، و لما كانت السببية بين شيئين لا تحصل بدون مبرر [و سبب]، اتجه البحث إلى تبريرها [أي تبرير العلاقة السببية]، و من هنا نشأت عدة احتمالات:

الأول: احتمال السببية الذاتية بأن يكون اللفظ بذاته دالا على المعنى و سببا لإحضار صورته [كما أن لفظ «آه» بذاته دال على وجود الألم في آدمي]. و لا شك في سقوط هذا الاحتمال لما هو معروف بالخبرة و الملاحظة من عدم وجود أية دلالة للفظ لدى الإنسان قبل الاكتساب و التعلم [مع أن السببية الذاتية تحصل بدون الاكتساب و التعلم].

دلالت تصدیقی دوم تنها در کلام متکلم ملتفت جدی که هازل نباشد، ثابت است. [می‌توان سه قسم دلالت را از یکدیگر تشخیص داد.

وضع و ارتباط آن به دلالت‌های گذشته

[ارتباط سببیت بین تصور لفظ و تصور معنا]

حقیقت دلالت تصویری، ارتباط سببیت بین تصور لفظ و تصور معناست و چون در میان دو چیز بیهوده سببیت پدید نمی‌آید، در توجیه آن بحث واقع شده است و از اینجاست که چند احتمال به وجود آمده است:

## اول: احتمال سببیت ذاتی

بدین گونه که لفظ ذاتا [یعنی بدون احتیاج به وضع] بر معنا دلالت می‌کند و سبب حاضر شدن صورت معناست [چنانکه لفظ «آه» ذاتا بر وجود ناراحتی در انسان دلالت دارد و لذا مشترک بین همه اقوام است.] و شکی در سقوط این احتمال نیست، چرا که از روی تجربه و ملاحظه دانسته شده است که لفظ قبل از یادگیری و آموزش، هیچ دلالتی نزد انسان ندارد. [با صرف نظر از الفاظ

الثانی: افتراض أن السببیه المذكوره نشأت من وضع الواضع اللفظ للمعنی، و الواضع نوع اعتبار يجعله الواضع و إن اختلف المحققون فی نوعیه المعبر [أی متعلق الاعتبار]، فهناک من قال: إنه «اعتبار سببیه اللفظ لتصور المعنی»، و من قال: إنه «اعتبار کون اللفظ أداة لتفهیم المعنی»، و من قال: إنه «اعتبار [العلامیه أی اعتبار] کون اللفظ علی المعنی، كما [أی کون اللفظ کما] توضع الأعمده علی رءوس الفراسخ».

و یرد علی هذا المسلك بكل احتمالاته أن سببیه اللفظ لتصور المعنی سببیه واقعیه بعد الواضع، و مجرد اعتبار کون شیء سببا لشیء أو اعتبار ما یقارب هذا المعنی [أی اعتبار کون اللفظ أداة أو علامه] لا یحقق السببیه واقعا، فلا بد

---

معدودی که دلالت ذاتی طبعی دارند.]

دوم: فرض اینکه سببیت مذکور [میان لفظ و معنا] از وضع لفظ برای معنا از سوی واضع ناشی شده است.

وضع، نوعی اعتبار است که واضع آن را قرار می‌دهد، گرچه اهل تحقیق در اینکه معتبر [یعنی آنچه که اعتبار شده است] چه نوع چیزی است اختلاف پیدا کرده‌اند. بعضی گفته‌اند: وضع عبارت است از اعتبار سببیت لفظ برای تصور معنی و بعضی گفته‌اند وضع عبارت است از اعتبار بودن لفظ وسیله‌ای برای تفهیم معنا. بعضی دیگر نیز گفته‌اند وضع عبارت است از اعتبار اینکه لفظ نسبت به معنا مانند عمودهایی باشد که در رأس هر فرسخی قرار می‌دهند [یعنی لفظ علامتی باشد که معنا را نشان می‌دهد.

چنانکه ملاحظه می‌کنید، بنا بر هر سه قول وضع اعتباری بیش نیست، اما معتبر یعنی مطلب اعتبار شده مختلف است.]

بر این مسلک [که وضع اعتباری بیش نیست]، به تمام احتمالات آن [که مربوط به نوعیت معتبر بود]، این اشکال وارد می‌آید که سببیت لفظ برای تصور معنا، پس از حصول وضع [که به قول شما اعتباری بیش نیست] سببیت واقعی است و مجرد اعتبار

لأصحاب مسلك الاعتبار في الوضع أن يفسروا كيفية نشوء السببية الواقعية من الاعتبار المذكور [بأنحاءه المختلفة]، و قد يكون عجز هذا المسلك عن تفسير ذلك [أي نشوء السببية الواقعية] أدى بآخرين [كالسيد الاستاذ الخوئي «ره»] إلى اختيار الاحتمال الثالث الآتي:

الثالث: أن دلالة اللفظ تنشأ من الوضع، و الوضع ليس اعتبارا، بل هو تعهد من الواضع بأن لا يأتي باللفظ إلا عند قصد تفهيم المعنى، و بذلك تنشأ ملازمة بين الإتيان باللفظ و قصد تفهيم المعنى، و لازم ذلك أن يكون الوضع هو السبب في الدلالة التصديقية المستبطنه ضمنا للدلالة التصورية [لأنه كلما وجدت دلالة تصديقية استلزمت وجود دلالة تصورية، و لا عكس]، بينما على مسلك الاعتبار

سبب بودن چیزی برای چیز دیگر یا اعتباری قریب به این معنا [یعنی اعتبار وسیله بودن لفظ برای تفهیم معنا یا علامت بودن آن برای معنا]، سببیت واقعی را محقق نمی‌سازد [و اساسا هیچ اعتباری واقعیت را پدید نمی‌آورد، بلکه امور اعتباری در مقابل امور واقعی است. اگر ما نزد خود اعتبار کنیم که فلان شخص مجتهد باشد، یا این مایع غسل باشد، یا غسل تلخ باشد، واقعا چنین نمی‌شود. بلکه برای امور واقعی باید اسبابی واقعی جستجو کرد.] از این رو اصحاب مسلك اعتبار در باب وضع، باید کیفیت ناشی شدن سببیت واقعی را از اعتبار مذکور تفسیر کنند؛ [یعنی اعتبار واضع به اشکال مختلف آن را به گونه‌ای تفسیر کنند که نحوه دخالت واضع در پیدایش یک امر واقعی معلوم گردد.]

و چه بسا عجز این مسلك از تفسیر چنین امری، منجر به آن شده که دیگران [مانند استاد بزرگوار آیت الله خوئی «ره»] احتمال سومی را اختیار کنند که بیان خواهد شد.

سوم: آن است که دلالت لفظ [بر معنای خود که امری واقعی است]، از وضع ناشی می‌شود،

ولی وضع اعتبار نیست؛ بلکه نوعی تعهد از طرف واضع است، تعهد به اینکه لفظ را نیاورد جز به هنگامی که تفهیم معنا را قصد دارد و بدین ترتیب ملازمه بین آوردن لفظ و قصد تفهیم معنا برقرار می‌گردد و لازمه این مطلب آن است که خود وضع

لا يكون الوضع سببا إلا للدلالة التصورية. و هذا فرق مهم بين المسلكين.

و هناك فرق آخر و هو أنه بناء على [مسلك] التعهد يجب افتراض كل متكلم متعهدا و واضعا؛ لكي تتم الملازمة [بين إتيان اللفظ و قصد التفهيم] في كلامه.

و أما بناء على مسلك الاعتبار فيفترض أن الوضع إذا صدر في البداية من المؤسس أوجب دلالة تصورية عامة لكل من علم به [- الوضع -] بدون حاجة إلى تكرار عملية الوضع من الجميع.



سبب دلالت تصدیقی گردد که در درون آن دلالت تصویری به‌طور ضمنی نهفته است.

[سابقا گفتیم که قاصد بودن متکلم مربوط به دلالت تصدیقی است که از ظهور حال متکلم استفاده می‌شود و اگر وضع عبارت از تعهد بر قصد تفهیم باشد، نتیجه این خواهد بود که مدلول تصدیقی مستقیما از وضع استفاده می‌شود، نه از ظهور حال متکلم. اما از آنجا که تصدیق نمی‌تواند خالی از تصور باشد، می‌توان گفت بنا بر مبنای تعهد، دلالت ناشی شده از وضع عبارت است از دلالتی تصدیقی که دلالت تصویری را نیز دربر دارد] درحالی‌که بنا بر مسلک اعتبار وضع تنها برای دلالت تصویری سبب است، [و دلالت تصدیقی از ملاحظه حال متکلم دانسته می‌شود نه از مجرد علقه وضعیه.] و این تفاوتی مهم میان دو مسلک است.

در اینجا تفاوت دیگری نیز یافت می‌شود و آن این است که بنا بر مسلک تعهد باید هر متکلمی را متعهد و واضع فرض کنیم تا در کلام او ملازمه برقرار گردد [و این کافی نیست که واضع و متعهد یک نفر باشد و بقیه از او تبعیت کنند؛ چون دلالت امری است که در کلام هر متکلمی موجود است و هر جا دلالت است، وضع است و هر جا وضع است، تعهدی است.] اما بنا بر مسلک اعتبار چنین فرض می‌شود که وضع در ابتدا که از مؤسس صادر می‌شود، باعث دلالت تصویری به‌طور عام و برای هرکسی می‌گردد که آگاهی از وضع و اعتبار داشته باشد و دیگر احتیاجی به تکرار عمل وضع از همگان نیست. [یعنی یک اعتبار از نفر اول که واضع باشد، برای حصول وضع و برقراری

و یرد علی مسلک التعهد.

أولاً: أن المتكلم لا يتعهد عادة، بأن لا يأتي باللفظ إلا إذا قصد تفهيم المعنى الذي يريد وضع اللفظ له [أي للمعنى]؛ لأن هذا [التعهد] يعني التزامه [أي التزام المتكلم] ضمناً بأن لا يستعمله مجازاً، مع أن كل متكلم [كثيراً] ما يأتي باللفظ [مع قرينه] و يقصد به [أي باللفظ] تفهيم المعنى المجازي، فلا يحتمل صدور الالتزام [و التعهد] الضمني المذكور من كل متكلم.

و ثانياً: أن الدلالة اللفظية و العلقه اللغوية - بموجب هذا المسلک - تتضمن استدلالاً منطقياً و إدراكاً للملازمة و انتقالاً من أحد طرفيها إلى [الطرف] الآخر، مع أن وجودها [أي وجود الدلالة اللفظية] في حياة الإنسان يبدأ منذ

دلالت نزد همه کافی است.]

اشکال بر مسلک تعهد آن است که:

اولاً: متکلم عادتاً چنین تعهدی نمی‌دهد که لفظ را تنها به هنگام قصد تفهیم معنایی بیاورد که می‌خواهد لفظ را برای آن وضع کند. زیرا این امر به معنای التزام ضمنی اوست به اینکه لفظ را به‌طور مجازی استعمال نکند [یعنی بر مبنای مسلک تعهد اساساً متکلم نمی‌تواند راهی به مجاز پیدا کند مگر آنکه تعهد خود را زیر پا بگذارد].

با اینکه هر متکلمی در بسیاری اوقات لفظ را می‌آورد و از آن لفظ [به کمک قرینه] معنای مجازی را قصد می‌کند، [درحالی‌که به قول شما معنای مقصود به سبب دلالت لفظ، همیشه معنای حقیقی است. پس دلالت بر معنای مجازی متعذر است و از آنجا که وقوع مجاز را در لغت نمی‌توان منکر شده،] پس نمی‌توان احتمال داد که چنین التزام ضمنی از هر متکلمی صادر می‌گردد.

ثانیاً: براساس این مسلک، دلالت لفظی و علقه لغوی، نوعی استدلال منطقی را در بر دارد و متضمن ادراک ملازمه و انتقال از یکی از دو طرف ملازمه [یعنی لفظ] به طرف دیگر آن است [که قصد تفهیم معنا باشد]؛ با اینکه وجود دلالت لفظی از دوران اولیه

الأدوار الأولى لطفولته و قبل أن [ینمو و] ینضج أى فکر استدلالی له، و هذا یرهن علی أنها [أى أن الدلالة اللفظیة] أبسط من ذلك.

و التحقیق أن الوضع یقوم علی أساس قانون تکوینی للذهن البشری، و هو: أنه کلما ارتبط شیئان فی تصور الإنسان ارتباطاً مؤكداً أصبح بعد ذلك تصور أحدهما مستدعياً لتصور الآخر. و هذا الربط [المؤكد] بین تصورین تارةً یحصل بصورة عفویة [أى بدون عنایة و اعتبار]، کالربط [المکرر] بین سماع الزئیر [أى صیحه الأسد] و تصور الأسد الذی حصل نتیجة التقارن الطبیعی المتکرر بین سماع الزئیر و رؤیة الأسد. و اخرى یحصل [الربط] بالعنایة التی یقوم بها الواضع، إذ یربط [الواضع] بین اللفظ و تصور معنی مخصوص فی ذهن

حیات انسان و از زمان طفولیت او آغاز می‌شود، قبل از آنکه هرگونه فکر استدلالی برای او شکل گیرد. این ثابت می‌کند که دلالت ساده‌تر از این مقدار است. [اکنون پس از بیان اشکال در احتمالات سه‌گانه در باب حقیقت وضع به شرح نظریه مختار می‌پردازیم].

تحقیق آن است که وضع براساس قانونی تکوینی موجود در ذهن بشر، استوار است و آن عبارت است از اینکه هرگاه دو چیز در تصور انسان ارتباط مؤکد و محکم پیدا کنند [چه به واسطه تکرار یا وقوع در ظرف مؤثر که شرح آن در حلقه اول گذشت] تصور یکی از آن دو مستدعی تصور دیگری خواهد بود و این ربط [محکم و مؤکد و به عبارت دیگر این قرن اکید] میان دو تصور گاه به شکل اتفافی و بی‌حساب پدید می‌آید؛ [که وضع تعینی چنین است؛] مانند ربط میان شنیدن نعره شیر و تصور شیر که در نتیجه تقارن طبیعی و مکرر میان شنیدن نعره شیر و دیدن خود شیر پدید آمده است [و این تقارن را انسانی با اراده و قصد ایجاد نکرده است]. گاه نیز این ربط با عنایتی [یعنی اراده و

قصدی] که از واضع سر می زند پدید می آید؛ [که وضع تعیینی چنین است.] چون اوست که میان لفظ و تصور معنای مخصوصی در ذهن مردم، ارتباط ایجاد می کند.

الناس، فينتقلون من سماع اللفظ إلى تصور المعنى. و الاعتبار الذي تحدثنا عنه في الاحتمال الثاني ليس إلا طريقة يستعملها الواضع في إيجاد ذلك الربط و القرن المخصوص بين اللفظ و صورة المعنى.

فمسلك الاعتبار هو الصحيح، و لكن بهذا المعنى [أى بمعنى أنه طريقة يستعملها ...]. و بذلك صح أن يقال: إن الوضع قرن مخصوص بين تصور اللفظ و تصور المعنى بنحو أكيد؛ لكي يستتبع [هذا القرن الأكيد] حالة إثارة أحدهما للآخر في الذهن.

آنگاه مردم از شنیدن لفظ به تصور معنا منتقل می شوند. [ولی نه به معنای آنکه به مجرد عمل واضع و اعتبار و عنایت او، دلالت حاصل شود بلکه حقیقت وضع که باعث دلالت می شود، همان قرن اکید است و کار واضع تا به قرن اکید نیانجامد، نتیجه بخش نخواهد بود.] اعتباری که از آن در احتمال دوم سخن گفتیم [که به تنهایی نمی تواند منشأ سببیت واقعی باشد]، جز راهی نیست که واضع در پیش می گیرد تا بتواند آن ارتباط واقعی و آن مقارنت مخصوص را [که یکی به یادآورنده دیگری باشد] میان لفظ و صورت معنا ایجاد کند.

بنابراین، مسلک اعتبار، مسلک صحیحی است ولی بدین معنا [که گفتیم، یعنی اعتبار واضع راهی برای ایجاد قرن اکید است و حقیقت وضع که باعث حصول دلالت است همان قرن اکید است.] بر این اساس می توان گفت وضع مقارنت مخصوص و محکمی میان تصور لفظ و تصور معناست تا اینکه وجود یکی از آنها [یعنی لفظ] دیگری را [یعنی معنا را] در ذهن انسان برانگیزاند.

از اینجا می فهمیم که وضع سببی جز برای دلالت تصویری نیست، [چرا که قرن اکید میان لفظ و معنا بیش از این اقتضا ندارد که وجود لفظ سبب تصور معنا گردد. اما اینکه متکلم قصد خطور دادن معنا را داشته است و یا نه و اینکه جدی بوده یا نه، از مجرد علقه وضعیه دانسته نمی شود.] اما منشأ دلالت تصدیقی اول و دوم، ظهور حالی و سیاقی

و من هنا نعرف أن الوضع ليس سبباً إلا للدلالة التصويرية، و أما الدالتان التصديقتان الأولى و الثانية فممنشؤهما الظهور الحالی و السياقی للكلام لا الوضع.

کلام است [که از ملاحظه حال متکلم پدیدار می شود] نه وضع [بعضی از اصولیون در کتب خود بحثی تحت این عنوان آورده اند که آیا دلالت تابع اراده است یا نه؟ و نتیجه گرفته اند که دلالت تصدیقی، حقیقت دلالت است و دلالت تصویری از باب تداعی معانی است. ولی براساس آنچه استاد شهید فرموده است دلالت لفظ بر معنای خود،

تابع اراده متکلم نیست و حقیقت دلالت لفظی همان دلالت تصویری است و دلالت تصدیقی از مجرد لفظ فهمیده نمی‌شود.]

### خلاصه مطالب گذشته

۱. دلالت دو گونه است: دلالت تصویری و دلالت تصدیقی. دلالت تصویری عبارت است از سببیت لفظ برای تصور معنای موضوع له و این دلالتی است که در همه جا و از هر طریقی که لفظ شنیده شود، موجود است. اما ظهور کلام متکلم در اینکه قصد خطور دادن معنا را در ذهن شنونده داشته است و ساهی یا غافل نبوده است، دلالت تصدیقی اول و ظهور کلام متکلم در اینکه از روی جد سخن گفته شده است و قصد شوخی و یا بذله‌گویی در کار نبوده است، دلالت تصدیقی دوم نامیده می‌شود. پس دلالت تصدیقی بر پایه کشف قصد متکلم از ادای کلام استوار است و در هر کلامی موجود نیست.

۲. منشأ دلالت تصویری علقه وضعیه و منشأ دلالت تصدیقی ظهور حالی و سیاقی کلام است [که با توجه به حال متکلم دانسته می‌شود].

۳. دلالت لفظ بر معنای موضوع له چندگونه تفسیر شده است. برخی گفته‌اند این دلالت ذاتی است و برخی دیگر گفته‌اند این دلالت از وضع ناشی شده است و وضع اعتبار واضح و به گفته دیگری تعهد واضح است.

۴. نظر صحیح آن است که دلالت لفظ بر معنای موضوع له که امری واقعی است از اعتبار واضح یا تعهد او ناشی نشده است، بلکه ناشی از قرن اکید میان تصور لفظ و تصور معناست. بله اعتبار واضح را می‌توان راهی برای ایجاد قرن اکید به شمار آورد؛ چنان‌که گاه قرن اکید بدون اعتبار شخص خاصی و خودبه‌خود موجود می‌شود.

الوضع التعینى و التعینى و قد قسم الوضع من ناحیه سببه إلى تعینى و تعینى، فقیل: إن العلاقة بین اللفظ و المعنى إن نشأت من جعل خاص فالوضع تعینى، و إن نشأت من كثرة الاستعمال بدرجۀ توجب الالفه الكامله بین اللفظ و المعنى فالوضع تعینى.

و یلاحظ على هذا التقسیم بأن الوضع إذا كان هو «الاعتبار» أو «التعهد» فلا يمكن أن ینشأ عن كثرة الاستعمال مباشرة، لوضوح أن الاستعمال المتكرر لا یولد بمجرد اعتبارا و لا تعهدا [بل الاعتبار أو التعهد فعل قصدی اختیاری یصدر من

(۱)

وضع تعینى و تعینى

وضع با توجه به سبب آن، به وضع تعینی و وضع تعینی تقسیم شده است. گفته شده است که علاقه میان لفظ و معنا اگر از جعل خاصی ناشی شده باشد، وضع تعینی است و اگر ناشی از کثرت استعمال باشد، به حدی که موجب الفت کامل میان لفظ و معنا گردد، وضع تعینی است.

نکته قابل ملاحظه در این تقسیم آن است که وضع اگر اعتبار یا تعهد به شمار آید، دیگر نمی‌توان آن را مستقیماً ناشی از کثرت استعمال دانست؛ چرا که به خوبی واضح است که استعمال متکرر به تنهایی اعتبار یا تعهد ایجاد نمی‌کند. پس به ناچار باید فرض کرد که کثرت استعمال کشف از پیدایش این اعتبار یا تعهد می‌کند. بنابراین تفاوت میان

الإنسان المتعهد أو المعتبر، فلا بد من افتراض أن كثرة الاستعمال تكشف عن تكون هذا الاعتبار أو التعهد [و لا توجد كثرة الاستعمال هذا الاعتبار أو التعهد].

فالفرق بين الوضعين في نوعيه الكاشف عن الوضع [من حيث إن الكاشف عن الوضع التعيني إعلام الواضع، و الكاشف عن الوضع التعيني كثرة الاستعمال، فلا يكون التقسيم من ناحية سبب الوضع].

و هذه الملاحظة لا ترد على ما ذكرناه في حقيقة الوضع من أنه «القرن الأكيد» بين تصور اللفظ و تصور المعنى، فإن حالة «القرن الأكيد» تحصل بكثرة الاستعمال أيضا [أى كما تحصل باعتبار الواضع]؛ لأنها تؤدي إلى تكرر الاقتران بين تصور اللفظ و تصور المعنى، فيكون القرن بينهما أكيدا بهذا التكرر إلى أن يبلغ [هذا التكرر] إلى درجة تجعل أحد التصورين [أى تصور اللفظ] صالحا لتوليد التصور الآخر [أى تصور المعنى] فيتم بذلك الوضع التعيني [كما قد يتم بوقوع الاستعمال في ظرف مؤثر].

دوگونه وضع [یعنی تعینی و تعینی] مربوط به نوعیت کاشف از وضع است. [یعنی در وضع تعینی کاشف از وضع اعلان خود واضح و در وضع تعینی، کثرت استعمال است. ولی در هر صورت وضع اعتباری یا تعهدی بیش نیست.]

این اشکال بر آنچه ما در باب حقیقت وضع ذکر کردیم، مبنی بر اینکه وضع قرن اکید میان تصور لفظ و تصور معناست، وارد نمی‌آید؛ بلکه حالت قرن اکید به واسطه کثرت استعمال نیز پدید می‌آید. زیرا کثرت استعمال منجر به تکرر اقتران میان تصور لفظ و تصور معنا می‌شود. در نتیجه مقارنت میان آن دو به سبب این تکرر، اکید می‌گردد و به حدی می‌رسد که یکی از دو تصور [یعنی تصور لفظ] صلاحیت آن را پیدا می‌کند که تصور دیگری را [یعنی تصور معنا را] تولید کند و بدین طریق وضع تعینی برقرار می‌گردد. [چنان‌که گاه وضع تعینی به سبب یک استعمال که در ظرف مؤثر باشد، به شرحی که در حلقه اول بیان شد، پدید می‌آید].

توقف الوضع على تصور المعنى و يشترط في كل وضع يباشره الواضع أن يتصور الواضع المعنى الذى يريد أن يضع اللفظ له [أى لذلك المعنى]؛ لأن الوضع بمثابة الحكم على المعنى و اللفظ، و كل حاكم لا بد له من استحضار موضوع

حکمه عند جعل ذلك الحكم. و تصور المعنى تارة يكون باستحضاره مباشرة و اخرى باستحضار عنوان منطبق عليه [أى على المعنى] و ملاحظته [أى و ملاحظة العنوان] بما هو حاك عن ذلك المعنى. و هذا الشرط يتحقق فى ثلاث حالات:

الاولى: أن يتصور الواضع معنى كلياً كالإنسان و يضع اللفظ بإزائه، و يسمى بالوضع العام [أى المعنى المتصور عند الوضع عام] و الموضوع له العام.

#### توقف وضع بر تصور معنا

در هر وضعی که واضع آن را انجام می دهد، شرط است که [واضع لفظ و معنا را تصور کند. اما شرط است که واضع معنا را تصور کند؛ یعنی] معنایی را که می خواهد لفظ را برای آن وضع کند، تصور نماید، زیرا وضع به منزله حکم بر معنا و لفظ است.

هر حاکی به هنگام جعل حکم باید موضوع حکم خویش را در ذهن حاضر داشته باشد. تصور معنا یکبار به این است که آن را مستقیماً در ذهن حاضر کند و گاه به این است [که معنا را به طور غیر مستقیم تصور کند؛ یعنی این] که عنوان کلی را که منطبق بر آن معناست، در ذهن حاضر کند و آن عنوان را به واسطه آنکه حاکی از معنای موضوع له است [چنانکه هر کلی حاکی از مصادیق خود است]، ملاحظه کند. این شرط [که عبارت است از استحضار معنا به طور مستقیم یا غیر مستقیم]، در سه حالت [از چهار حالتی که مطرح می شود]، تحقق پیدا می کند.

اول: اینکه واضع معنایی کلی همچون انسان را تصور کند و لفظ را به ازای آن قرار

الثانیة: أن يتصور الواضع معنى جزئياً [لا يصدق على كثيرين] كزید و يضع اللفظ بإزائه، و يسمى بالوضع الخاص و الموضوع له الخاص.

الثالثة: أن يتصور الواضع عنواناً مشيراً إلى فردة [و معنى كلياً يشير إلى مصاديقه] و يضع اللفظ بإزاء الفرد الملحوظ من خلال ذلك العنوان المشير، و يسمى بالوضع العام و الموضوع له الخاص [و ذلك حينما لا يمكن تصور المعنى الذى يريد وضع اللفظ له مباشرة].

و هناك حالة رابعة لا يتوفر فيها الشرط المذكور [أى تصور المعنى الموضوع له

دهد. در این حالت وضع را عام و موضوع له را نیز عام نامند. [معمول آن است که آنچه را واضع تصور کرده است، همان را به عنوان معنای کلی یا جزئی موضوع له قرار دهد، ولی در موارد نادری واضع نمی تواند خصوص موضوع له را تصور کند، پس ناچار معنای کلی را در ذهن می آورد تا به توسط آن به موضوع له اشاره کند. این امر سبب شده

است که آنچه در ذهن واضع متصور است و به عبارت دیگر وضع، از موضوع له جدا شود. حال اگر وضع عین موضوع له باشد، یا هر دو عام است یا هر دو خاص است؛ و اگر وضع از موضوع له جدا گردد، یا اولی عام و دومی خاص است و یا بالعکس پس چهار حالت به حصر عقلی نمودار می‌شود که چهارمین آنها ثبوتاً محال و باطل است.

دوم: اینکه واضع معنایی جزیی [از قبیل جزیی حقیقی] مثل زید را تصور کند و لفظ را به ازای آن قرار دهد، در این حالت وضع [یعنی معنای متصور عند الوضع] را خاص و موضوع له را خاص گویند.

سوم: اینکه واضع عنوانی را که مشیر به فرد خود است [چنان‌که هر کلی اشاره عقلی به افراد و مصادیق خود دارد]، در نظر بگیرد و لفظ را به ازای فردی که از لابلای آن عنوان مشیر ملاحظه می‌شود، قرار دهد. در این حالت وضع را عام و موضوع را خاص نامند.

در اینجا حالت چهارمی است که شرط مذکور [یعنی استحضار معنا در حین وضع

عند الوضع] و یطلق علیها اسم الوضع الخاص و الموضوع له العام، و هی:

أن يتصور الفرد و يضع اللفظ لمعنى جامع [يشمل ذلك الفرد و غيره]، و هذا مستحيل لأن الفرد و الخاص ليس عنوانا منطبقا على ذلك المعنى الجامع ليكون مشيرا إليه [حيث لا يمكن تصور الجامع من خلال تصور الفرد]، فالمعنى الجامع فى هذه الحالة لا يكون مستحضرا [و متصورا] بنفسه [أى مباشرة] و لا بعنوان مشير إليه و منطبق عليه.

و مثال الحالة الاولى أسماء الأجناس [كالإنسان و الكتاب و الماء]، و مثال الحالة الثانية الأعلام الشخصية. و أما الحالة الثالثة فقد وقع الخلاف فى جعل الحروف

یا مباشرة و یا بالواسطه] در آن یافت نمی‌شود. بر این حالت نام وضع خاص و موضوع له عام گزارده شده که عبارت است از اینکه فرد تصور شود، ولی لفظ برای معنایی جامع قرار داده شود [مانند اینکه فقط درخت سیب را دیده و شناخته باشیم، آنگاه اسم درخت را برای معنایی کلی قرار دهیم که شامل تمام درختان میوه‌دار و غیر آن است، بدون اینکه آنها را دیده و شناخته و یا کلی را تصور کرده باشیم]. این گونه وضع محال است؛ زیرا خاص و فرد، عنوانی منطبق بر آن معنای جامع نیست تا مشیر به سوی آن معنای کلی باشد. [بله کلی آینه‌ای است که مصادیق و افراد خود را نشان می‌دهد و نظر به آن نظر به سوی افراد است، ولی خاص و فرد نشان‌دهنده کلی نیست و جزیی نمی‌تواند مرآه عام باشد]. پس معنای جامع در این حالت نه خودش در ذهن حاضر است و نه از طریق عنوانی که مشیر و منطبق بر آن باشد، در ذهن حاضر شده است.

مثال حالت اول اسماء اجناس است [مثل آب و خاک و چوب و کتاب و آدم و خانه] و مثال حالت دوم اعلام شخصی است [مثل زید و عمرو و ایران و تهران] و اما در مورد حروف به عنوان مثالی برای حالت سوم، اختلاف

است [مشهور آن است که از اسماء موصولات و اسماء اشاره و ضمائر و هیئات و حروف به عنوان مثال‌هایی برای قسم سوم یاد می‌کنند. از آنجا که مثلا «الذی» برای اشاره به مفرد مذکر به صورت کلی وضع

مثالا لها [و لكن المشهور أن وضع الموصولات و أسماء الإشارات و الضمائر و الهيئات و الحروف من هذا القبيل]، و سیاتی الکلام عن ذلك فی بحث مقبل إن شاء الله تعالی.

توقف الوضع علی تصور اللفظ كما يتوقف الوضع علی تصور المعنی كذلك يتوقف علی تصور اللفظ، إما

نشده است، بلکه برای اشاره به مفرد معینی است و لذا از اسماء معارف به شمار می‌آید، ولی واضع در حین وضع، نمی‌تواند بی‌نهایت افراد مفرد مذکر را در ذهن حاضر سازد.

پس کلی مفرد مذکر عاقل را در ذهن می‌آورد و بدان سبب می‌تواند به سوی هر فردی از آنکه اکنون موجود است و آنچه تا روز قیامت موجود می‌شود، اشاره کند. آنگاه لفظ «الذی» را برای آن افراد بی‌شمار قرار می‌دهد. همچنین «هذا» به معنای کلی مفرد مذکر مشار الیه نیست، بلکه به معنای این یا آن مفرد مذکر مشار الیه است و نیز هیئت‌هایی که میان دو طرف ربط ایجاد می‌کنند، برای ایجاد ربط میان دو طرف کلی نیست. بلکه طرفین ربط، جزئی و مشخص هستند و ربط میان آنها نیز جزئی و مشخص است، ولی واضع در حین وضع نمی‌توانسته بی‌نهایت افراد ربط را تصور کند و لذا متوسل به یک معنای جامع شده است و همچنین است در حروف، وقتی گوییم: «سرت من البصره الی الکوفه» حرف «من» برای معنای ابتدا به نحو کلی وضع نشده است، بلکه برای این یا آن ابتداست و ناچار واضع بی‌نهایت افراد معنا را از طریق یک کلی جامع به‌طور غیر مستقیم تصور کرده و لفظ را برای آنها قرار داده است. [و در یکی از بحث‌های آینده [در حلقه سوم] از این مطلب سخن خواهد رفت. ان شاء الله تعالی.

### توقف وضع بر تصور لفظ

چنان‌که وضع بر تصور معنا متوقف است، بر تصور لفظ نیز توقف دارد، و لفظ یا

بنفسه [أی مباشرة] فیسمى الوضع «شخصیا» و إما بعنوان مشیر الیه [أی الی اللفظ] فیسمى الوضع «نوعیا». و مثال الأول: وضع أسماء الأجناس [و الأعلام و الضمائر و الحروف و غیر ذلك، أی وضع غیر الهيئات]. و مثال الثانی: وضع الهيئة المحفوظة فی ضمن کل أسماء الفاعلین لمعنی [أی وضع الهيئة لمعنی] هیئة اسم الفاعل، فإن الهيئة [أعم من هیئة الفعل و شبه الفعل] لما كانت لا تنفصل فی مقام التصور عن المادة، و كان من الصعب [بل المحال] إحضار تمام المواد عند وضع

خودش تصور می‌شود که وضع شخصی نامیده می‌شود؛ یا به سبب عنوانی که مشیر به سوی لفظ است، تصور



می‌گردد که وضع نوعی نامیده می‌شود. مثال قسم اول وضع اسماء اجناس است. [و نیز اسماء اعلام و ضمائر و حروف] و مثال قسم دوم وضع هیئتی است که در ضمن همه اسم فاعل‌ها محفوظ است و برای معنایی که هیئت اسم فاعل داراست؛ [یعنی ربط فاعل به ماده، به نحوی که دلالت بر کننده کار در یکی از سه زمان کند] قرار داده شده است و چون هیئت [اسم فاعل بلکه هیئت همه فعل‌ها و شبه فعل‌ها] در مقام تصور از ماده جدا نمی‌شود [چون امر عرضی است که قائم به وجود ماده است]، و از آنجا که احضار تمام مواد در ذهن [برای احضار هیئت‌های آنها که طرف وضع است] به هنگام وضع اسم فاعل مشکل است، عادت واضح بر آن شده است که هیئت را در ضمن ماده معینی مثل ماده فاعل در ذهن حاضر کند، آنگاه هر هیئتی را که از این قبیل است [و در ضمن مواد دیگر نمودار است]، برای فلان معنا قرار دهد.

از این رو این‌گونه وضع، وضع نوعی است. [یعنی نه خصوص این هیئت، بلکه نوع این هیئت برای فلان معنا قرار داده شده است و همین‌گونه است وضع هیئت موجود در جمله اسمیه].

[ممکن است اشکالی در اینجا بروز کند که چگونه واضح هیئت همه اسم فاعل‌ها را در مقام وضع تصور کرده است؟ ما در بحث پیشین گفتیم که با تصور یک فرد نمی‌توان کلی را تصور کرد، پس چگونه واضح با در نظر گرفتن هیئت یک اسم فاعل، هیئت همه

اسم الفاعل، اعتاد الواضع [بل اضطر] أن يحضر الهيئة في ضمن مادة معينة كفاعل، و يضع كل ما [أي كل هيئة] كان على هذه الوتيرة للمعنى الفلانی فيكون الوضع «نوعياً».

اسم فاعل‌ها را تصور کرده است؟ جواب آن است که نظر به جزئی و خاص گاه به معنای نظر به خصوصیت‌های آن خاص است که در افراد دیگر یافت نمی‌شود، در این حالت است که گوئیم خاص آینه عام نمی‌تواند باشد. اما اگر نظر به خاص به معنای نظر به مشترکات او با سایر افراد باشد، دیگر خاص بما هو خاص ملاحظه نشده است، بلکه نظر به او عین نظر به عام است و در وضع نوعی مطلب چنین است.]

#### خلاصه مطالب گذشته

۱. وضع یا تعینی است یا تعینی. چون حقیقت وضع که قرن اکید میان لفظ و معناست یا بدون سبب خاصی و در اثر کثرت استعمال پیدا شده است، یا واضح به سبب اعتبار خویش، راهی برای ایجاد آن پدید آورده است. در صورت اول وضع تعینی و در صورت دوم تعینی است.

۲. وضع به لحاظ تصور معنا سه‌گونه است: وضع عام و موضوع له عام، مانند وضع اسماء اجناس؛ وضع خاص و موضوع له خاص، مانند وضع اعلام شخصی؛ و وضع عام و موضوع له خاص، مانند وضع حروف بنا به قولی.

۳. وضع به لحاظ تصور لفظ دو گونه است: وضع شخصی مانند وضع اسماء اجناس و وضع نوعی مانند وضع هیئت اسم فاعل.

المجاز يكتسب اللفظ بسبب وضعه للمعنى الحقيقي صلاحية الدلالة على المعنى الحقيقي من أجل الاقتران الخاص بينهما [أى بين اللفظ و المعنى الحقيقي]، كما يكتسب [اللفظ] صلاحية الدلالة على كل معنى مقترن بالمعنى الحقيقي اقترانا خاصا كالمعاني المجازية المشابهة، غير أنها [أى أن صلاحية الدلالة على المعنى المجازى] صلاحية بدرجته أضعف [من صلاحية الدلالة على المعنى الحقيقي]؛ لأنها تقوم على أساس مجموع اقترانين. [أى اقتران اللفظ بالمعنى الحقيقي، و اقتران المعنى

#### مجاز

لفظ به سبب وضعى که برای معنای حقیقی داراست و به جهت اقتران خاصی که میان لفظ و معنای حقیقی است، صلاحیت دلالت بر همان معنای حقیقی را پیدا می کند، همچنان که صلاحیت دلالت بر هر معنایی را که اقتران خاصی با معنای حقیقی پیدا کرده است - مانند معنای مجازی مشابه - پیدا خواهد کرد، جز آنکه این صلاحیت به مقدار کمتری است، زیرا براساس مجموع دو اقتران استوار است [چنین گوییم: لفظ صلاحیت دلالت بر معنای حقیقی را دارد چون اقتران با آن معنا دارد (به سبب وضع) و معنای حقیقی با معنای مجازی اقتران دارد (به سبب مشابهت) پس لفظ با معنای مجازی براساس یک مقدمه خفی که مقارن المقارن مقارن، اقتران

الحقيقي بالمعنى المجازى]. و مع اقتران اللفظ بالقرينة على المعنى المجازى تصيح هذه الصلاحية [للمعنى المجازى] فعليه و يكون اللفظ دالا فعلا على المعنى المجازى.

و أما فى حالة عدم وجود القرينة فالذى ينسب إلى الذهن من اللفظ تصور المعنى الموضوع له، و من هنا يقال: إن ظهور الكلام فى مرحلة المدلول التصورى يتعلق بالمعنى الموضوع له دائما، بمعنى أنه [أى أن المعنى الموضوع له] هو الذى تأتى صورته إلى الذهن بمجرد سماع اللفظ دون المعنى المجازى.

و ما ذكرناه من اكتساب اللفظ صلاحية الدلالة على المعنى المجازى لا يحتاج الى وضع خاص [للدلالة على المعنى المجازى] وراء وضع اللفظ لمعناه الحقيقي، و إنما يحصل [اكتساب اللفظ صلاحية الدلالة على المعنى المجازى] بسبب وضعه للمعنى الحقيقي.

پیدا می کند و این اقتران صلاحیت دلالت لفظ بر معنای مجازی را پدید می آورد. [اگر قرینه ای بر معنای مجازی همراه لفظ شود، این صلاحیت [که امری بالقوه است] فعلیت پیدا می کند و لفظ بالفعل دلالت کننده بر معنای مجازی می گردد.

اما در حالتی که قرینه موجود نیست، آنچه از لفظ به ذهن انسان انسابا پیدا می‌کند، تصور معنای موضوع له است. [و انسابا و تبادر- چنانکه خواهد آمد- کاشف از وجود علاقه شدید و قرن اکید است و لذا از علایم شناخت معنای حقیقی از معنای مجازی به شمار می‌آید]. از اینجاست که گفته شده است ظهور کلام در مرحله مدلول تصویری، همواره به معنای موضوع له تعلق می‌پذیرد؛ به معنای آنکه همان معنای موضوع له به مجرد شنیدن لفظ به ذهن می‌آید، نه معنای مجازی.

آنچه را که بیان کردیم- یعنی صلاحیت پیدا کردن لفظ برای دلالت بر معنای مجازی- دیگر نیازی ندارد به وضع دیگری و رای وضعی که لفظ نسبت به معنای حقیقی دارد. بلکه این صلاحیت [یعنی صلاحیت برای دلالت بر معنای مجازی] به سبب وضع لفظ برای معنای حقیقی حاصل می‌شود.

و إنما الكلام في أنه هل يصح استعمال اللفظ في المعنى المجازي ما دام أصبح [اللفظ] صالحا للدلالة عليه [أي على المعنى المجازي]، أو تتوقف صحته [أي صحته الاستعمال في المعنى المجازي] على وضع معين؟ [فهنا مقامان: المقام الأول في صلاحية الدلالة و قد سبق، و المقام الثاني في صحته الاستعمال]. و على تقدير القول بالتوقف لا بد من تصوير الوضع المصحح للاستعمال المجازي بنحو يختلف عن الوضع للمعنى الحقيقي- و إلا لانقلب المعنى المجازي إلى حقيقي و هو خلف [أي مخالف لما هو المفترض من مجازية المعنى]- و [بنحو] يحفظ الطولية بين الوضعين على نحو يفسر أسبقية المعنى الحقيقي إلى الذهن عند سماع اللفظ المجرد عن القرينة، و ذلك [النحو] بأن يدعى مثلا وضع اللفظ المنضم إلى

سخن اینجاست که آیا استعمال لفظ در معنای مجازی مادامی که برای دلالت بر معنای مجازی صلاحیت پیدا کرده است [بدون احتیاج به وضع دیگری]، استعمال صحیحی است یا آنکه صحت استعمال بر وضع معینی متوقف است؟ و بر فرض آنکه گفته شود صحت استعمال بر وضع دیگری متوقف است، باید وضعی را که مصحح استعمال مجازی است، به گونه‌ای تصور کرد که از وضع لفظ برای معنای حقیقی امتیاز پیدا کند، وگرنه معنای مجازی به معنای حقیقی برمی‌گردد و این خلاف فرض است.

[چون فرض آن است که یک معنای حقیقی داریم و معنای دوم معنای مجازی است و حقیقی شدن معنای دوم با فرض مجازی بودن آن مخالفت دارد]. همچنین این وضع جدید بر فرض قبول، باید به گونه‌ای تصویر شود که طولیت میان دو وضع حفظ شود، طوری که به هنگام شنیدن لفظ مجرد از قرینه، اسبقیت معنای حقیقی به ذهن، تفسیر گردد [و مراد از طولیت همین است که دو معنا در یک سطح نباشند و در عین آنکه هر دو به لفظ علاقه دارند، ولی به هنگام مجرد از قرائن، یکی از آن دو معنی پیش‌تر به ذهن آید. حال باید دید نقش وضع جدید در این میان چیست و آن را چگونه باید

القرينة للمعنى المجازي فحيث لا قرينة تنحصر علاقة اللفظ بالمعنى الحقيقي و لا يزاحمه المعنى المجازي.

و الصحيح عدم الاحتياج إلى وضع في المجاز لتصحيح الاستعمال [بل صلاحية الدلالة كافية في صحة الاستعمال و لا نحتاج إلى وضع جديد]، لأنه إن أريد بصحة الاستعمال حسنه فواضح أن كل لفظ له صلاحية الدلالة على معنى يحسن استعماله فيه [أي استعمال اللفظ في ذاك المعنى]، و [يحسن] قصد تفهيمه به [أي تفهيم ذاك المعنى باللفظ]، و اللفظ له هذه الصلاحية بالنسبة إلى المعنى المجازي- كما عرفت- فيصح استعماله فيه [و مع اقتران اللفظ بالقرينة تصح هذه الصلاحية فعلية و الوضع الجديد لغوا]. و إن أريد بصحة الاستعمال انتسابه [أي

تصوير كرد؟] و این امر وابسته به آن است که ادعا شود لفظ به همراه قرینه‌ای که برای معنای مجازی است، مجموعاً برای دلالت بر معنای مجازی وضع شده است. پس هر جایی قرینه نیست، علاقه لفظ به معنای حقیقی منحصر می‌گردد و معنای مجازی مزاحم آن نمی‌شود.

نظر صحیح آن است که برای تصحیح استعمال در مجاز، احتیاج به وضع نیست؛ زیرا مراد از صحت استعمال اگر حسن آن باشد، پس واضح است هر لفظی که صلاحیت دلالت بر معنایی را دارد، استعمالش در آن معنا و قصد تفهیم آن معنا به توسط آن لفظ، امری پسندیده است و- چنان‌که دانستی- لفظ نسبت به معنای مجازی چنین صلاحیتی را داراست. [و این صلاحیت با آوردن قرینه به فعلیت می‌رسد و تفهیم و تفاهم صورت می‌گیرد]. از این رو استعمال لفظ در معنای مجازی استعمال صحیح است [و قائل شدن به وضع جدید اساساً لغو است] و اگر از صحت استعمال، انتساب استعمال به لغتی که متکلم می‌خواهد بدان لغت سخن بگوید، اراده شده باشد [به‌گونه‌ای که مثلاً استعمال لفظ «اسد» در معنای مرد شجاع استعمال عربی خوانده شود]، همین کافی است که استعمال مبنی بر صلاحیتی در لفظ برای دلالت

انتساب استعمال] إلى اللغة التي يريد المتكلم التكلم بها [بحيث يمكن أن يقال: إن هذا الاستعمال استعمال عربي مثلاً]، فيكفي في ذلك [الانتساب] أن يكون الاستعمال مبنياً على صلاحية في اللفظ للدلالة على المعنى ناشئة [هذه الصلاحية] من أوضاع تلك اللغة [فلا تتوقف صحة الاستعمال على وضع معين].

علامات الحقیقه و المجاز ذکر المشهور [من العلماء] عدة علامات لتمييز المعنى الحقيقي عن المجازی.

منها: التبادر من اللفظ، أي انسباق المعنى إلى الذهن منه [أي من اللفظ]؛ لأن المعنى المجازی لا يتبادر من اللفظ إلا بضم القرينة، فإذا حصل التبادر بدون

بر معنا باشد که این صلاحیت از وضع‌هایی که در آن لغت است، ناشی شده باشد.

[یعنی همین مقدار که صلاحیت استعمال لفظ «اسد» در معنای مرد شجاع ناشی از این باشد که «اسد» در لغت عرب برای معنای شیر وضع شده است و چون معنای مرد شجاع مشابهت با این معنا دارد، پس استعمال لفظ در معنای مرد

شجاع، به طور غیر مستقیم ناشی از وضع لغت عرب است؛ چرا که اگر این لفظ به معنای مثلا کتاب یا قلم بود، دیگر این استعمال مجازی صحیح نبود. از این رو می توان صحت استعمال مجازی را به وضع لغت عرب منسوب دانست و استعمال مجازی را نیز استعمال عربی خواند.

### علامت‌های حقیقت و مجاز

علمای اصولی بطور مشهور، برای شناخت معنای حقیقی از مجازی چند علامت ذکر کرده‌اند. از جمله آن علایم: تبادر از لفظ است، یعنی سبقت‌گیری معنا به ذهن پس از شنیدن لفظ.

این از آن روست که معنای مجازی از شنیدن لفظ تبادر به ذهن پیدا نمی‌کند، مگر با ضمیمه شدن قرینه. پس هرگاه بدون وجود قرینه [و از حاق لفظ] تبادر حاصل شد، این

قرینه [و من حاق اللفظ] کشف عن کون المتبادر معنی حقیقیا.

و قد يعترض على ذلك بأن تبادر المعنى الحقيقي من اللفظ يتوقف على علم الشخص بالوضع [كما هو واضح]، فإذا توقف علمه [أي علم الشخص] بالوضع على هذه العلامة [كما ادعيتم] لزم الدور.

و اجيب على ذلك بأن التبادر [لا يتوقف على العلم التفصيلي بالوضع بل] يتوقف على العلم الارتكازي بالمعنى [الموضوع له]- و هو العلم المترسخ في النفس الذي يلتئم مع الغفلة عنه [أي عن المعنى] فعلا- و المطلوب من التبادر العلم الفعلي [التفصيلي] المتقوم بالاتفات فلا دور، كما [يمكن الجواب ثانيا ب] أن

---

خود کاشف از آن است که معنای متبادر، معنای حقیقی است.

گاه بر این مطلب [یعنی شناخت معنای حقیقی به سبب تبادر] اعتراض وارد می‌شود، مبنی بر اینکه تبادر معنای حقیقی از لفظ متوقف بر آگاهی شخص [سامع] از وضع است [چون سامع اگر اهل لغت نباشد و معانی الفاظ را نفهمد، از شنیدن لفظ هیچ معنایی به ذهن او نمی‌آید]. و اگر آگاهی شخص از وضع متوقف بر این علامت باشد [چنانکه شما ادعا می‌کنید]، دور لازم می‌آید.

جوابی که بر این اعتراض داده شده، آن است که [قسمت اول سخن شما را نمی‌پذیریم، یعنی آنکه] تبادر متوقف [بر علم تفصیلی به وضع نیست، بلکه متوقف] بر علم ارتکازی [و اجمالی] به معنای موضوع له است. [که همواره نزد اهل لغت موجود است]. و علم ارتکازی علمی است که در خزینه ذهن رسوخ پیدا کرده و با این که بالفعل مورد غفلت واقع شود، [منافات ندارد، بلکه] سازگار است. و آنچه از تبادر خواسته شده، علم به وضع بالفعل است، که متقوم به التفات است. پس دوری در کار نیست. [اهل لغت چنین هستند که معانی الفاظ را ارتکازا در ذهن دارند و

هرگاه نسبت به لفظی شک کنند که آیا این معنای حقیقی آن است یا معنای مجاز آن، کافی است که به تبادل مراجعه کنند تا علم ارتکازی آنها صورت علم تفصیلی به خود بگیرد. بدین طریق

افتراض کون التبادر عند العالم [بالوضع] علامه عند الجاهل [بالوضع] لا دور فيه [أی فی هذا الافتراض] ایضا.

و التحقیق أن الاعتراض بالدور لا محل له أساسا؛ لأنه مبني على افتراض أن [التبادر] انتقال الذهن إلى المعنى [الموضوع له] من اللفظ فرع العلم بالوضع مع أنه [أی أن الانتقال] فرع نفس الوضع «أی وجود عملیه القرن الأكید بین تصور اللفظ و تصور المعنى فی ذهن الشخص» فالطفل الرضيع الذي اقترنت عنده كلمة «ماما» برؤية امه يكفى نفس هذا الاقتران الأكید ليتصور امه عند ما يسمع كلمة «ماما» مع أنه ليس عالما بالوضع إذ لا يعرف معنى الوضع. فالتبادر

علم تفصیلی به وضع متوقف بر تبادر و تبادر متوقف بر علم ارتکازی و اجمالی به وضع است. پس دیگر دوری نیست. [چنان که] جواب دیگری نیز می توان ارائه داد [اگر فرض کنیم تبادر نزد عالم [به وضع و اهل لغت] علامت شناخت معنای حقیقی برای شخص جاهل [و غیر اهل لغت] باشد، باز هم دوری نیست. [بنابراین غیر اهل لغت برای شناخت معنای حقیقی به اهل لغت رجوع می کنند و اهل لغت اگر خود به معنای حقیقی علم داشته باشند، که دارند، و اگر شک کنند با التفات و توجه به معانی مرتکز در ذهن، معنای حقیقی را از طریق تبادر کشف می کنند.]

تحقیق آن است که اعتراض وارد مبنی بر لزوم دور، اساسا جایی برای طرح ندارد.

زیرا این اعتراض مبنی بر این فرض است که [تبادر و] انتقال به معنای حقیقی پس از شنیدن لفظ، فرع بر دانستن وضع است؛ درحالی که باید گفت [تبادر و] انتقال، فرع بر خود وضع است؛ یعنی فرع بر وجود عمل قرن اکید بین تصور لفظ و تصور معنا در ذهن شخص است. پس طفل شیرخواری که کلمه «ماما» نزد او با دیدن مادرش اقتران [مکرر و مؤکد] می یابد، همین قرن اکید کافی است تا وقتی کلمه «ماما» را می شنود، مادر خود را تصور کند؛ با اینکه طفل عالم به وضع نیست، زیرا معنای وضع را نمی فهمد.

[در عین آنکه حقیقت وضع و تبادر ناخودآگاه نزد او حاصل است.] پس در این حال

إذن يتوقف على وجود عملیه القرن الأكید بین التصورین فی ذهن الشخص، و المطلوب من التبادر تحصیل العلم [التفصیلی] بالوضع أي العلم بذلك القرن الأكید فلا دور.

و منها [أی من العلامات]: صحه الحمل [بمعنى أن المعنى المشكوك كونه حقيقيا يجعل موضوعا و اللفظ يجعل محمولا، و يلاحظ] فإن صح الحمل الأولى الذاتی [أی حمل المفهوم على نفسه] للفظ المراد استعمال حاله على معنى ثبت كونه هو المعنى الموضوع له. و إن صح الحمل الشائع [أی حمل المفهوم على مصداقه] ثبت

تبادر، بر وجود عمل قرن اکید میان دو تصور [یعنی تصور لفظ و تصور معنا] در ذهن شخص سامع متوقف است و آنچه از تبادر خواسته شده، تحصیل علم به وضع است؛ یعنی علم به آن قرن اکید و دیگر دوری نیست. [خلاصه آنکه علم به وضع، متوقف بر تبادر و تبادر متوقف بر خود قرن اکید است، نه علم به وجود قرن اکید.]

از دیگر علایم [شناخت معنای حقیقی از مجازی]، صحت حمل است. لفظی را که می‌خواهیم بدانیم چگونه است، اگر حمل اولی ذاتی آن بر معنایی صحیح بود، ثابت می‌شود که آن معنا معنای موضوع له است [مراد از حمل اولی ذاتی حمل مفهوم بر مفهوم است و به تعبیری دیگر حمل مفهوم بر خودش است؛ مثلاً گوییم: «حیوان ناطق همان انسان است» صحت این قضیه کشف می‌کند که آنچه موضوع قرار گرفته، همان معنای موضوع له برای لفظ انسان است و اگر حمل اولی ذاتی امکان‌پذیر نبود، چنان‌که نمی‌شود گفت: «زید همان انسان است»، سراغ حمل شایع صناعی می‌رویم؛ یعنی حملی که ملاکش اتحاد طرفین در وجود است و به تعبیر دیگر حمل مفهوم بر مصداقش است. [و اگر حمل شایع صحیح بود، ثابت می‌شود که محمول علیه [یعنی معنایی که به عنوان معنای موضوع له ارائه شده و در موضوع قضیه قرار گرفته است]، مصداقی از یک عنوان کلی به شمار می‌آید که معنای موضوع له برای لفظ است [چنان‌که لفظ انسان برای یک عنوان کلی و جامع وضع شده که تمام حیوانات ناطق را شامل است و زید

کون المحمول علیه [أی الموضوع] مصداقا لعنوان هو المعنى الموضوع له اللفظ.

و إذا لم یصح کلا الحملین ثبت عدم کون المحمول علیه نفس المعنى الموضوع له و لا مصداقه.

و الصحیح أن صحه الحمل إنما تكون علامة علی کون المحمول علیه هو نفس المعنى المراد [من اللفظ] فی [جانب] المحمول أو مصداق المعنى المراد، أما أن هذا المعنى المراد فی جانب المحمول هل هو معنی حقیقی لفظ أو مجازی فلا سبیل إلى تعیین ذلك عن طریق صحه الحمل، بل لا بد أن یرجع الإنسان

یک فرد از آنهاست و از این رو در قالب حمل شایع می‌توان گفت: «زید انسان است» و به همین گونه است که در قالب حمل اولی ذاتی نمی‌توان گفت: آهن همان فلز است یا خاک همان صعید است، ولی در قالب حمل شایع می‌توان گفت: آهن فلز است یا خاک صعید است. [و اگر هیچ‌یک از این دو حمل صحیح نبود، ثابت می‌شود که محمول علیه [یعنی معنای ارائه داده شده] نه خود معنای موضوع له است و نه مصداقی از معنای موضوع له.

نظر صحیح آن است که صحت حمل، علامت است بر اینکه محمول علیه همان معنای مراد در محمول است [در جایی که حمل اولی ذاتی صحیح باشد]، یا مصداق معنای مراد است [در جایی که حمل شایع صناعی صحیح باشد]؛ اما این معنای مراد در طرف محمول آیا همان معنای حقیقی لفظ است یا معنای مجازی، از طریق صحت حمل نمی‌توان آن را تعیین کرد؛ [مثلاً وقتی می‌گوییم مرد شجاع همان شیر است، اگر از شیر معنای مرد شجاع اراده شده باشد، این حمل به صورت حمل اولی ذاتی درست است؛ با اینکه این معنا معنای مجازی است نه حقیقی. پس قبل

از این مرحله، یعنی مرحله حمل، اگر معنای حقیقی و مجازی برای ما شناخته شده نباشد و ذهن ما نسبت به معنای لفظ خالی باشد، تنها توسط صحت حمل نمی‌توانیم بفهمیم که این معنا معنای حقیقی است یا مجازی، بلکه بیشترین چیزی که می‌فهمیم آن است که این معنا همان

[الذی هو من أهل اللغه] إلى مرتکزاته لکی یعین ذلک [أی کون المعنی حقیقیا أو مجازیا].

و منها: الاطراد، و هو أن یصح استعمال اللفظ فی المعنی المشکوک کونه [أی کون ذاک المعنی] حقیقیا فی جمیع الحالات و بلحاظ أي فرد من أفراد ذلک المعنی، فیدل الاطراد فی صحه الاستعمال علی کونه [أی کون المعنی المشکوک] هو المعنی الحقیقی للفظ، إذ لا اطراد فی صحه الاستعمال فی المعنی المجازی.

و قد اجیب علی ذلک بأن الاستعمال فی معنی [غیر الموضوع له] إذا صح مجازا و لو فی حال و بلحاظ فرد، صح دائما و بلحاظ سائر الأفراد مع الحفاظ

---

معنای مراد از لفظ است، خواه حقیقی باشد یا مجازی. همچنین در صورتی که از اهل لغت باشیم و نسبت به معنای آن لفظ خالی الذهن نباشیم، معنای حقیقی در ذهن ما مرتکز خواهد بود. و دیگر صحت حمل به منزله علامت نخواهد بود. [پس ناچار انسان باید به مرتکزات ذهنی خود [اگر از اهل لغت باشد]، مراجعه کند تا حقیقی یا مجازی بودن معنای مراد را تعیین کند.

از دیگر علایم، اطراد است. به این معنا که استعمال لفظ در معنایی که حقیقی بودن آن مشکوک است، در همه حالات و به لحاظ هر فردی از افراد آن معنا استعمال صحیح باشد. [چنان‌که استعمال لفظ اسد در معنای آن حیوان درنده، چه وقتی در جنگل است و چه وقتی در قفس است، بزرگ باشد یا کوچک و به لحاظ هر فرد و نژادی از آن، استعمال صحیح است]. از این رو اطراد در صحت استعمال، دلالت بر آن دارد که آن معنا معنای حقیقی لفظ است، زیرا معنای مجازی از نظر صحت استعمال اطراد ندارد.

[یعنی در همه وقت و همیشه درست نیست و شیوع و شمول ندارد]. به این مطلب این گونه جواب داده شده که استعمال لفظ در هر معنا اگر به‌طور مجازی صحیح باشد، گرچه در یک حالت و به لحاظ یک فرد صحیح باشد، همیشه و به لحاظ سایر افراد نیز صحیح خواهد بود. البته با حفظ تمام خصوصیات و شئونی که به سبب آنها استعمال

علی کل الخصوصیات و الشئون التي بها صح الاستعمال [المجازی] فی تلك الحالة أو فی ذلک الفرد، فالاطراد ثابت إذن فی المعانی المجازیة أيضا مع الحفاظ علی الخصوصیات التي بها صح الاستعمال [المجازی].

---

لفظ در آن حالت و نسبت به آن فرد صحت پیدا کرده بود. [مثلا استعمال لفظ شیر در انسانی که نشان از شجاعت



دارد، با رعایت آن حد از شجاعت که برای استعمال مجازی لازم است، استعمالی مطرد است؛ یعنی نسبت به همه انسان‌ها با رعایت این خصوصیت شایع است.]

پس اکنون می‌توان گفت اطراد در معانی مجازی نیز با حفظ خصوصیات که به واسطه آنها استعمال صحیح است، ثابت است.

### خلاصه مطالب گذشته

۱. استعمال لفظ در معنایی که به نحوی مشابهت و مقارنت با معنای حقیقی دارد، استعمال مجازی خوانده می‌شود و دلالت لفظ بر معنای مجازی نتیجه دو اقتران است: اقتران لفظ به معنای حقیقی و اقتران معنای حقیقی به معنای مجازی. از این جهت علاقه لفظ به معنای مجازی، در طول علاقه لفظ به معنای حقیقی و اضعف از آن است و بدین سبب تفهیم آن محتاج قرینه است.

۲. ممکن است کسی بگوید برای صحت استعمال مجازی باید لفظ به انضمام قرینه برای دلالت در معنای مجازی وضع شده باشد، ولی نظر صحیح آن است که احتیاجی به چنین وضعی نیست و همان صلاحیت دلالت برای صحت استعمال نیز کافی است.

۳. برای شناخت معنای حقیقی از معنای مجازی، علامت‌هایی همچون تبادر، ذکر شده است.

۴. علم تفصیلی به وضع متوقف بر تبادر است و تبادر متوقف است بر علم ارتکازی به وضع.

پس در رجوع به تبادر دور لازم نمی‌آید. همچنین می‌توان گفت: تبادر نزد عالم به لغت، علامت شناخت وضع نزد جاهل است، ولی اشکال دور را می‌توان بی‌اساس دانست.

بدین ترتیب که بگوییم تبادر فرع بر نفس وضع یعنی وجود قرن اکید است، نه علم به وضع.

۵. صحت حمل و اطراد به منزله دو علامت دیگر از علایم شناخت وضع بیان شده است، ولی هر دو محل اشکال است؛ چون صحت حمل تنها معنای مراد را تعیین می‌کند، نه معنای حقیقی را، و اطراد در معنای مجازی نیز راه پیدا می‌کند.

تحويل المجاز إلى حقيقة [و بیان الفرق بین المجاز اللفظی و المجاز العقلي] إذا استعمل الإنسان كلمة الأسد - مثلا، الموضوعه للحيوان المفترس - في الرجل الشجاع فهذا استعمال مجازی. و قد يحتال لتحويله إلى استعمال حقیقی بأن يستعمله [أى يستعمل لفظ الأسد] في الحيوان المفترس و يطبقه [أى يطبق الحيوان المفترس] على الرجل الشجاع بافتراض أنه مصداق للحيوان المفترس، إذ بالإمكان أن يفترض غير المصداق مصداقا بالاعتبار و العناية [و بالادعاء]. ففي هذه الحالة لا يوجد تجوز في [معنى] الكلمة لأنها استعملت

[در حلقه اول- تحت عنوان انقلاب مجاز به حقیقت- گفتیم که گاه معنای مجازی در اثر کثرت استعمال و حصول قرن اکید، صورت معنای حقیقی به خود می‌گیرد و برای تفهیم آن دیگر احتیاج به آوردن قرینه نیست. این مطلب در بیان فرق میان وضع تعینی و تعیینی نیز روشن شد. در اینجا می‌خواهیم به بیان فرق میان مجاز لفظی و مجاز عقلی بپردازیم.] اگر انسان مثلا کلمه شیر را که برای حیوان درنده وضع شده است، در معنای مرد شجاع به کار گیرد، استعمال مجازی داشته است، ولی گاه تدبیری برای تبدیل استعمال مجازی به استعمال حقیقی اندیشیده می‌شود، بدین طریق که لفظ شیر را در معنای حیوان درنده استعمال کند، و با فرض آنکه مرد شجاع مصداقی [حقیقی]

فیما وضعت له، و إنما العناية فی تطبیق مدلولها [أی مدلول الکلمة] علی غیر مصداقه [أی غیر مصداق المدلول] فهو مجاز عقلی و ادعائی لا لفظی. [و السکاکی من علماء الأدب یعتقد بأن المجاز فی جمیع الموارد عقلی و ادعائی لا لفظی].

استعمال اللفظ و إرادة الخاص إذا استعمل اللفظ و ارید به معنی مبین [و مشابه] لما وضع له فهو [أی هذا الاستعمال] مجاز بلا شک. و أما إذا كان المعنی الموضوع له اللفظ ذا حصص و حالات کثیرة [کالمعنی الموضوع له اسم الجنس]، و ارید به [أی باللفظ] بعض تلك الحصص، كما إذا أتیت بلفظ الماء و أردت ماء الفرات، فهذا [الاستعمال]

از حیوان درنده است، آن را [یعنی حیوان درنده را که معنای موضوع له است]، برای مرد شجاع تطبیق دهد. زیرا امکان آن هست که غیر مصداق را با عنایتی و اعتباری مصداق [حقیقی] فرض کنیم. بنابراین در این حالت مجازی در کلمه شیر نیست؛ زیرا این کلمه در معنایی که برای آن وضع شده، به کار گرفته شده است و همانا عنایت [و ادعایی که از متکلم سرمی‌زند]، در تطبیق مدلول کلمه بر غیر مصداق واقعی آن است. پس این‌گونه استعمال مجاز عقلی است نه لفظی.

### استعمال لفظ و اراده خاص

هرگاه به هنگام استعمال لفظ، معنایی مبین با معنای موضوع له [که دارای مشابهت و علاقه لازم است]، اراده شود، این استعمال بدون شک استعمال مجازی است. اما اگر معنایی که لفظ برای آن وضع شده است، دارای بخش‌ها و حالات زیادی باشد.

[مثل معنای موضوع له همه اسماء اجناس از قبیل آب و خاک و انسان که شامل اقسام و اصناف مختلف آنها می‌شود، هر فردی از انسان یک بخش از این طبیعت را تشکیل می‌دهد].

له حالتان:

الاولی: أن تستعمل لفظه الماء بمفردها فی تلك الحصه بالذات، أي فی ماء الفرات بما هو ماء خاص، و هذا يكون مجازاً؛ لأن اللفظ لم يوضع للخاص بما هو خاص [فهو من باب استعمال اللفظ الموضوع للعام فی الخاص].

الثانیة: أن تستعمل لفظه الماء فی معناها [العام] المشترك [بین الحصص، أي] بین ماء الفرات و غيره، و تأتي بلفظ آخر يدل علی خصوصیه الفرات بأن تقول: ائتنی بماء الفرات، فالحصه الخاصه قد افیدت بمجموع کلمتی ماء و الفرات لا بکلمه ماء فقط، و کل من الکلمتین قد استعملت فی معناها

---

و توسط آن لفظ بعضی از آن بخش‌ها اراده شود؛ مانند آنکه لفظ «آب» را بیاوری و آب فرات را اراده کنی. پس این دو حالت دارد:

حالت اول آن است که لفظ آب را به تنهایی در خود آن بخش استعمال کنی؛ یعنی لفظ آب را در معنای آب فرات از آن نظر که فرد خاصی از طبیعت آب است استعمال کنی، چنین استعمالی مجاز است. زیرا لفظ برای خاص - بما هو خاص - وضع نشده است. [و این از قبیل استعمال لفظ موضوع الكل فی الجزء و استعمال لفظ در خارج از معنای موضوع له است که دارای علاقه کل و جزء است.]

حالت دوم آن است که لفظ آب را در معنای خودش که [طبیعت کلی بدون نظر به خصوصیات افراد است و] مشترک میان [حصه‌های مختلف از قبیل] آب فرات و غیر فرات است، استعمال کنی و لفظ دیگری بیاوری که دلالت بر خصوصیت آب فرات کند. بدین طریق که بگویی: آب فرات برای من بیاور. در اینجا قسم خاصی از آب به سبب مجموع دو کلمه آب و فرات فهمانده شده نه فقط به سبب کلمه آب؛ و هر یک از دو کلمه در معنای موضوع له خود استعمال شده و دیگر مجازیتی در کار نیست. ما اراده خاص بدین گونه را، روش تعدد دال و مدلول می‌خوانیم. [یعنی دو لفظ است و دو معنا و هر لفظی در معنای خودش استعمال شده است. لفظ آب در معنای طبیعت

الموضوعه له فلا تجوز. و نطلق علی إرادة الخاص بهذا النحو طریقۀ تعدد الدال و المدلول، فطریقۀ تعدد الدال و المدلول نعنی بها إفادۀ مجموعه من المعانی بمجموعه من الدوال و بإزاء کل دال واحد من تلك المعانی [فاحفظ هذا فإنه یفید فی باب المطلق و المقید].

---

کلی و لفظ فرات در معنای فرد و خصوصیتی که داراست. از انضمام این دو معنا، آن قسم خاص فهمیده می‌شود. این مطلب در باب مطلق و مقید مورد استفاده قرار می‌گیرد و خواهیم گفت که استعمال لفظ مطلق و اراده معنای مقید به روش تعدد دال و مدلول، موجب مجازیت نیست.]

بنابراین مقصود ما از روش تعدد دال و مدلول آن است که مجموعه‌ای از معانی به سبب مجموعه‌ای از الفاظ فهمانده شود و به ازای هریک از آن الفاظ، یکی از معانی قرار گیرد. [گرچه از مجموعه آن معانی، معنایی مخصوص حاصل شود که هیچ‌یک از آن الفاظ برای خصوص آن وضع نشده بود].

### خلاصه مطالب گذشته

۱. اگر فردی را که حقیقتاً از مصادیق معنای موضوع له نیست به عنوان مصداق آن معنا ادعا کنیم و از استعمال لفظ، آن فرد ادعایی را اراده کنیم، نوع دیگری از مجاز به نام مجاز عقلی پدید می‌آید که استعمال لفظی آن استعمال حقیقی است؛ چرا که لفظ در معنای حقیقی خود به کار رفته است. گرچه تطبیق آن بر مصداق، دیگر حقیقت نیست.

۲. استعمال لفظ و اراده بخش خاصی از معنا به طریق تعدد دال و مدلول موجب مجازیت نیست.

الاشتراک و الترادف لا شک فی امکان الاشتراک [اللفظی]- و هو: وجود معینین [حقیقین] للفظ واحد-، و [لا شک فی امکان] الترادف- و هو: وجود لفظین لمعنی واحد- بناء علی غیر مسلک التعهد [أی مسلک الاعتبار و مسلک القرن الأكید] فی تفسیر الوضع. و مجرد کون الاشتراک مؤدیا إلى الإجمال [بین المعانی الموضوعه لها] و تردد السامع فی المعنی المقصود لا یوجب فقدان الوضع المتعدد لحکمه

### اشتراک و ترادف

برخلاف مسلک تعهد در باب تفسیر وضع [یعنی مسلک اعتبار و مسلک قرن اکید]، شکی در امکان وجود اشتراک لفظی- یعنی وجود دو معنا برای یک لفظ- و ترادف- یعنی وجود دو لفظ برای یک معنا- نیست، و مجرد اینکه اشتراک لفظی منجر به اجمال [میان دو تا چند معنای موضوع له] و تردد سامع در معنای مقصود می‌شود، موجب آن نیست که وضع متعدد حکمت خود را از دست بدهد. اشتراک لفظی واقعیتی انکارناپذیر است و اجمال معنای لفظ را می‌توان با آوردن قرینه معینه از میان برد. [زیرا حکمت وضع متعدد [همان حکمت وضع لغات یعنی تفهیم و تفاهم است؛ با این تفاوت که لفظ غیر مشترک به تنهایی برای تفهیم معنای مقصود کافی است، ولی لفظ مشترک محتاج به آوردن قرینه معینه است. خلاصه آنکه حکمت وضع متعدد] همانا به وجود آوردن چیزی

[أی لحکمه الوضع]؛ لأن حکمه إنما هی ایجاد ما [أی لفظ] یصلح للتفهیم [أی تفهیم المعنی] فی مقام الاستعمال و لو بضم القرینه [التي تسمى بالقرینه المعینه].

و أما علی مسلک التعهد فلا یخلو تصویر الاشتراک و الترادف من إشکال؛ لأن التعهد إذا کان بمعنی الالتزام بعدم الإتیان باللفظ إلا إذا قصد تفهیم المعنی الذی یضع له اللفظ امتنع الاشتراک المتضمن لتعهدین من هذا القبیل بالنسبة إلى لفظ واحد، إذ یلزم أن یکون [المتکلم] عند الإتیان باللفظ قاصداً لکلا المعینین وفاء بکلا التعهدین، و هو [أی کونه

قاصدا لكلا المعنيين] غير مقصود من المتعهد جزما. و إذا كان التعهد بمعنى الالتزام بالإتيان باللفظ عند قصد تفهيم المعنى امتنع الترادف المتضمن لتعهدين من هذا القبيل بالنسبة إلى معنى واحد،

[يعنى لفظى] است که در مقام استعمال، صلاحیت تفهیم [معنا] را، گرچه با ضمیمه شدن قرینه داشته باشد.

اما بنا بر مسلک تعهد، تصویر اشتراک و ترادف خالی از اشکال نیست. [یکی از دو اشکال - علی سبیل منع خلو - بر این مسلک لازم می‌آید. زیرا اشتراک و ترادف مستلزم تعدد وضع و حد اقل دو تعهد از طرف واضع است. چرا که در باب اشتراک یکبار لفظ برای معنایی و بار دیگر همان لفظ برای معنای دیگری وضع می‌شود. در باب ترادف نیز یک بار لفظ برای معنایی و بار دیگر لفظ دیگری برای همان معنا وضع می‌شود. حال تعهد واضع را یا در قالب سلبی آن تصور می‌کنیم یا در قالب ایجابی آن. در صورت اول ترادف ممکن و اشتراک ممتنع است و در صورت دوم بالعکس است. تفصیل مطلب چنین است:] زیرا تعهد واضع اگر به معنای آن باشد که واضع التزام دارد جز در موردی که تفهیم معنای موضوع له را اراده کرده باشد، لفظی را نیاورد. [پس در این صورت ترادف ممکن است. چون اگر آن معنا مقصود نباشد، بنا بر تعهد اول و دوم واضع هیچ‌یک از الفاظ را نمی‌آورد. اما اگر آن معنا مقصود باشد آوردن یکی از دو لفظ مترادف کافی است و مجموع دو تعهدی که از واضع صادر شده است، مقتضی آوردن هر دو

إذ يلزم أن يأتي بكلا اللفظين [وفاء بكلا التعهدين] عند قصد تفهيم المعنى، و هو [أى إتيانه بكلا اللفظين] غير مقصود من المتعهد جزما [فالقول بأن الوضع هو التعهد مستلزم لأحد إشكالين على سبيل منع الخلو].

لفظ نیست. چون او در هریک از دو تعهد نگفته است: که اگر معنا را اراده کرده باشم، لفظ را خواهم آورد. بلکه تنها در قالب سلبی گفته است که اگر معنا را اراده نکرده باشم، لفظ را نخواهم آورد، ولی [اشتراک ممتنع خواهد شد. چون اشتراک متضمن دو تعهد این‌گونه نسبت به یک لفظ است و لازم می‌آید که واضع در صورت آوردن لفظ از باب وفای به هر دو تعهد خود، هر دو معنا را اراده کرده باشد] چرا که او در خصوص هریک از دو معنا تعهد داده است که اگر آن معنا را اراده نکرده باشد، لفظ را نخواهد آورد.

پس اگر لفظ را آورد، می‌باید هر دو معنا را اراده کرده باشد. [درحالی که چنین چیزی [یعنی استعمال لفظ واحد و اراده دو معنای مختلف در عرض هم و در زمان واحد، حتی اگر ممکن باشد، لا اقل آن است که می‌توان گفت:] یقینا مقصود متعهد نیست.

همچنین اگر تعهد [را در قالب ایجابی آن تصور کنیم و] به معنای آن باشد که واضع التزام دارد که هرگاه که تفهیم معنا را اراده کرده باشد، لفظ را بیاورد، [در این صورت اشتراک ممکن است. چون برای آوردن لفظ همین بس است که یکی از آن دو معنا را اراده کرده باشد، چرا که بنا بر قالب ایجابی تعهد، واضع راجع به هریک از دو معنا تعهد داده است که اگر آن را اراده کرده باشد، لفظ را به کار می‌برد. پس خواه این معنا را اراده کرده باشد و خواه آن معنا

را، می‌باید لفظ را به کار ببرد. واضع دیگر تعهد نداده است که هریک از دو معنا را اگر اراده نکرده باشد، لفظ را به کار نمی‌برد، تا برای به کار بردن لفظ ناچار باشد هر دو معنا را به کار ببرد، ولی [ترادف ممتنع خواهد شد. چون متضمن دو تعهد این‌گونه نسبت به یک معناست و لازم می‌آید واضع به هنگام اراده تفهیم آن معنا [از باب وفا به تعهد اول و دوم خود]، هر دو لفظ را بیاورد. [چون راجع به هریک از دو لفظ تعهد داده است که اگر معنا را اراده کرده باشد، آن لفظ را بیاورد.] و چنین

و حل الإشکال: إما بافتراض «تعدد المتعهد» أو «وحدة المتعهد بأن يكون متعهدا بعدم الإتيان باللفظ إلا إذا قصد تفهيم أحد المعنيين بخصوصه، أو متعهدا عند قصد تفهيم المعنى بالإتيان بأحد اللفظين» أو «فرض تعهدين مشروطين على نحو يكون المتعهد به في كل منهما مقيدا بعدم الآخر».

چیزی یقیناً مقصود متعهد نیست. [خلاصه آنکه بنا بر قالب سلبی تعهد، در باب اشتراک می‌باید هر دو معنا را اراده کرده باشد و بنا بر قالب ایجابی تعهد، در باب ترادف می‌باید هر دو لفظ را به کار ببرد و از آنجا که هر دو مطلب باطل است، پس بنا بر قالب سلبی، تعهد اشتراک ممتنع خواهد بود و بنا بر قالب ایجابی، تعهد ترادف ممتنع خواهد بود.]

و حل اشکال [به یکی از سه طریق است؛ یعنی] یا به آن است که شخص متعهد را متعدد فرض کنیم [پس هرکس به تعهد خود عمل می‌کند و تعهد دیگری برای او الزام‌آور نیست]، یا متعهد را واحد در نظر بگیریم با این شرط که در متن تعهد خود چنین گفته که لفظ را نمی‌آورد جز در موردی که تفهیم یکی از دو معنا را بالخصوص [یعنی یا این معنا و یا آن معنا را به صورت تخییری] اراده کرده باشد، [این سخن نسبت به قالب سلبی تعهد است که امتناع اشتراک را از میان برمی‌دارد.] یا چنین گفته که یکی از دو لفظ را [به صورت تخییری] به هنگامی می‌آورد که تفهیم معنا را اراده کرده باشد، [این سخن نسبت به قالب ایجابی تعهد است که امتناع ترادف را از میان برمی‌دارد.] یا فرض کنیم واضع دو تعهد مشروط داده است به گونه‌ای که در هریک از دو تعهد خود آنچه را در متن تعهد خود قرار داده، مقید به عدم دیگری کرده است. [در راه حل اول دو متعهد داشتیم و در راه حل دوم یک متعهد و یک تعهد دو پهلوی یعنی تخییری و در راه حل سوم یک متعهد دو تعهد مشروط. خلاصه آنکه مسلک تعهد به اضافه ایرادهای گذشته محتاج به یکی از این سه راه حل، برای دفع اشکال اشتراک و ترادف است. برخلاف دو مسلک دیگر که در باب اشتراک و ترادف به اشکالی بر نخواهند خورد تا نیازی به راه حل داشته باشند.]

#### خلاصه مطالب گذشته

۱. بنا بر مسلک تعهد، اشکالی در باب ترادف و اشتراک به نظر می‌آید، بدین گونه که اگر تعهد واضع را در قالب سلبی آن تصور کنیم، اشتراک ممتنع است و اگر در قالب ایجابی آن تصور کنیم، ترادف ممتنع است.

۲. حل اشکال فوق به آن است که یا متعهد را مختلف بدانیم و یا تعهد را یک تعهد تخییری فرض کنیم و یا آن را چند تعهد مشروط بدانیم.

تصنيف اللغة تنقسم اللغة [من جهة نظر اصولية] إلى كلمة بسيطة، و كلمة مركبة، و هيئة تركيبية تقوم بأكثر من كلمة. فالكلمة البسيطة هي الكلمة الموضوعية بمادة حروفها [أي بحروف مادتها] و تركيبها الخاص بوضع واحد للمعنى، من قبيل أسماء الأجناس و أسماء الأعلام و الحروف. و الكلمة المركبة هي الكلمة التي يكون لهيتها وضع و لمادتها وضع آخر، من قبيل الفعل [و شبه الفعل]. و الهيئة التركيبية هي الهيئة التي تحصل بانضمام كلمة إلى [كلمة] أخرى و تكون [تلك]

### تقسيم لغت

لغت [در تقسيم اصولی به سه قسم تقسیم می شود؛]

[یعنی] به کلمه بسیط و کلمه مرکب و هیئت ترکیبی [که به بیشتر از یک کلمه استوار است] تقسیم می گردد.

کلمه بسیط کلمه‌ای است که با حروف ماده‌اش و ترکیب خاص آن به یک وضع، برای معنایی وضع شده باشد، از قبیل اسماء اجناس و اسماء اعلام و حروف. [در این قبیل کلمات هیئتی به چشم می خورد، ولی این هیئت به تنهایی موضوع نیست، چنان‌که ماده نیز به تنهایی موضوع نیست، بلکه مجموع هیئت و ماده موضوع است.] کلمه مرکب کلمه‌ای است که برای هیئت آن وضعی و برای ماده آن وضع دیگری است؛ از قبیل فعل. [و شبه فعل مثل اسم فاعل و اسم مفعول] هیئت ترکیبی نیز هیئتی است که از

الهيئة] موضوعه لمعنى خاص [كالهيئة التركيبية للمركب الإسنادی و المركب الوصفی].

و الهيئات [في الجمل و في الكلمات المركبة] و الحروف عموما لا تستقل معانيها بنفسها؛ لأنها [أي لأن معاني الهيئات و الحروف] من سنخ النسب و الارتباطات، ففي قولنا: «السير إلى مكة المكرمة واجب» تدل «إلى» على نسبة خاصة بين السير و مكة، حيث إن السير ينتهي بمكة، و تدل هيئة «مكة المكرمة» على نسبة وصفية و هي كون «المكرمة» وصفا لمكة، و تدل هيئة جملة «السير ... واجب» على نسبة خاصة بين [المبتدأ و الخبر، أي بين] السير و واجب، و هي أن الوجوب ثابت فعلا للسير.

و النسبة التي يدل عليها الحرف غير كافية بمفردها لتكوين جملة تامه، و لهذا تسمى بالنسبة الناقصة [أو بالنسبة الاندماجية]. و أما الهيئات فبعضها يدل على

انضمام کلمه‌ای به کلمه دیگر پدید می آید و برای معنای خاصی وضع شده است.

معانی هیئت‌ها و حروف به‌طور عموم مستقل نیست؛ زیرا معانی آنها از سنخ معانی نسبت‌ها و ارتباطات است. پس در این سخن: «السير الى مكة المكرمة واجب» [چند معنای غیر مستقل وجود دارد که مدلول حرف یا هیئت است.] حرف «الی» بر نسبت خاصی میان سیر و مکه دلالت دارد، چون این سیر در مکه پایان می‌پذیرد و هیئت [موجود میان صفت و موصوف در] «مكة المكرمة» بر نسبت وصفی دلالت دارد و آن نسبت عبارت از این است که «المكرمة» صفت برای «مكة» باشد. و هیئت جمله «السير ... واجب» بر نسبت خاصی [میان مبتدا و خبر، یعنی:] میان کلمه «السير» و کلمه «واجب» دلالت دارد. آن نسبت عبارت از این است که وجوب برای سیر با فعل ثبوت دارد.

[چنان‌که هیئت «المكرمة» به عنوان اسم مفعول و هیئت «واجب» به عنوان اسم فاعل نیز دلالت بر نسبتی میان ماده و فاعل یا نائب فاعل دارد.] آن نسبتی که حرف بر آن دلالت دارد، به تنهایی برای تشکیل جمله تام کافی نیست و بدین جهت [نسبت مدلول

النسبة الناقصة كهية الجملة الوصفية، و بعضها يدل على النسبة التي تتكون بها جملة تامه، و تسمى نسبة تامه [أو نسبة غير اندماجية]. و ذلك كهية الجملة الخبرية أو هية الجملة الإنشائية من قبيل «زيد عالم» و «صم».

و يصطلح اصوليا على التعبير بالمعنى الحرفي عن كل نسبة، سواء كانت [النسبة] مدلوله للحرف، أو لهية الجملة الناقصة، أو لهية الجملة التامة [أو لهية الكلمات المركبة، و يقال: هية الجملة التامة أو الناقصة تفيد معنى حرفيا]. و بالمعنى الاسمي عما سوى ذلك من المدلولات [أي المعاني المستقلة]. و يختلف المعنى

---

به توسط حرف،] نسبت ناقصه نامیده می‌شود، [و تمامی حروف این‌چنین، دلالت بر نسبت اندماجی دارند که توضیح آن خواهد آمد.] اما هیئت‌ها پس بعضی از آنها بر نسبت ناقص دلالت دارند؛ مثل هیئت جمله وصفیه [یعنی مرکب وصفی]. و بعضی از آنها بر نسبتی که جمله تام به سبب آن پدید می‌آید، دلالت دارد. این نوع نسبت نسبت تام نامیده می‌شود [در حلقه اول بیان شد که نسبت مدلول به توسط هیئت اگر دو کلمه را به هم به‌گونه‌ای ربط دهد که از مجموع آنها یک معنا پدید آید، نسبت را نسبت اندماجی گویند؛ مانند نسبت میان مضاف و مضاف الیه، موصوف و صفت و نسبت موجود در شبه فعل‌ها. نسبت مدلول به توسط حروف نیز این‌چنین است و اگر هیئت به گونه‌ای بر نسبت میان دو کلمه دلالت کند که دو طرف نسبت به دو تا بودن باقی باشند، نسبت را نسبت غیر اندماجی گویند.] و آن هیئتی که نسبت تام [و غیر اندماجی] پدید می‌آورد، مانند هیئت جمله خبری یا هیئت جمله انشائی، از قبیل هیئت «زيد عالم» و هیئت «صم» است.

از نظر اصولی این‌گونه مصطلح است که از هر نسبتی به معنای حرفی تعبیر می‌کند؛ چه مدلول حرف باشد چه مدلول هیئت جمله ناقص و همچنین هیئت جمله تام.



[یا هیئت کلمات مرکب از قبیل: فعل یا شبه فعل] و جز این‌ها مدلولات دیگری [مثل مدلول اسماء اجناس، اعلام و مواد افعال] به معنای اسمی تعبیر می‌کنند. معنای حرفی

الحرفی عن المعنى الاسمى فى امور منها: أن المعنى الحرفى باعتباره نسبة- و كل نسبة متقومة بطرفيها- فلا يمكن أن يلحظ [المعنى الحرفى] دائما إلا ضمن لحاظ طرفى النسبة. و أما المعنى الاسمى فيمكن أن يلحظ بصورة مستقلة.

و قد ذهب المحقق النائيني (رحمه الله) إلى التفرقة بين المعانى الاسمى و المعانى الحرفية، بأن الاولى «إخطارية» و الثانية «إيجادية». و الاستفادة من ظاهر كلمات مقررى بحثه [كالسيد الخوئى «ره» فى أجود التقريرات، و الشيخ الكاظمى «ره» فى فوائد الاصول] أن مراده بكون المعنى الاسمى إخطاريا، أن الاسم يدل على معنى ثابت فى ذهن المتكلم فى المرتبة السابقة على الكلام، و ليس دور الاسم إلا التعبير عن ذلك المعنى [و إخطاره فى ذهن السامع]. و مراده

از معنای اسمی در چند چیز تفاوت پیدا می‌کند: یکی آنکه معنای حرفی به اعتبار آنکه «نسبت» است و هر نسبتی به دو طرف آن متقوم است، همواره چنین است که خبر در ضمن دو طرف نسبت نمی‌تواند ملاحظه شود. اما معنای اسمی می‌تواند به صورت مستقل ملحوظ افتد.

محقق نائینی - رحمه الله - به این نظر گراییده است که تفاوت میان معانی اسمی و معانی حرفی در آن است که اولی معنای «اخطاری» دارد و دومی معنای «ایجادى» دارد و آنچه از ظاهر کلمات تقریرکنندگان بحث او [مثل سید استاد آیه الله خوئى - رحمه الله - در اجود التقريرات و آیه الله کاظمی خراسانى - رحمه الله - در فوائد الاصول] برداشت می‌شود آن است که مراد او از اخطاری بودن معنای اسمی، آن است که اسم دلالت بر معنایی می‌کند که در ذهن متکلم در مرتبه سابق بر کلام ثابت بوده است [چون خطور دادن معنایی در ذهن شنونده، مستلزم آن است که قبل از کلام، آن معنا در عالم واقع و در ذهن سامع ثابت بوده باشد و سپس قصد انتقال آن به دیگری پیدا شود]. و اسم نقشی جز تعبیر از آن معنا [به قصد تفهیم به دیگری] ندارد. مراد او از ایجادى بودن معنای حرفی آن است که حرف، اداتی برای ربط میان مفردات کلام است. از این رو مدلول

[أى مراد المحقق النائینی] بكون المعنى الحرفى إيجاديا أن الحرف أداة للربط بين مفردات الكلام، فمدلوله هو نفس الربط الواقع فى مرحلة الكلام [لا فى المرتبة السابقة] بين مفرداته [أى مفردات الكلام]، و لا يعبر [الحرف] عن معنى أسبق رتبة من هذه المرحلة [أى مرحلة الكلام]. و من هنا [لا يكون معناه إخطاريا بل] يكون الحرف موجدا لمعناه [فى مرحلة الكلام]؛ لأن معناه ليس إلا الربط الكلامى الذى يحصل به [أى بالحرف].

و هذا المعنى من الإيجادية للحرف واضح البطلان، لأن الحرف و إن كان يوجد الربط فى مرحلة الكلام و لكنه إنما يوجد ذلك بسبب دلالة الحرف [أى دلالة الحرف] على معنى، أى على الجانب النسبى و الربطى فى الصورة الذهنية [و هذا المعنى ثابت للحرف قبل مرحلة الكلام كالاسم]. و نسبته [أى نسبة الحرف] إلى [معناه أى إلى] الربط القائم فى الصورة

الذهنية على حد ربط [أى على حد نسبة] الاسم بالمعاني الاسمية الداخلة فى تلك الصورة [فالمعنى الحرفى إخطارى كالمعنى الاسمى]. فلا تصح التفرقة بين المعانى الاسمية و الحرفية بالإخطارية

حرف همان ربطی است که در مرحله کلام [نه قبل از آن]، میان مفردات کلام واقع می‌شود و از معنایی که رتبه آن پیشتر از این مرحله [یعنی مرحله کلام] باشد، تعبیر نمی‌کند. از اینجاست که حرف ایجادکننده معنای خود است و معنایی ندارد جز ربطی که به سبب آن در کلام پیدا می‌شود.

نادرستی این تفسیر از ایجادى بودن معنای حرف، روشن است. زیرا حرف گرچه در مرحله کلام ربط ایجاد می‌کند، ولی این کار را به سبب دلالتش بر معنایی می‌کند؛ یعنی دلالتش بر جانب نسبی و ربطی که در صورت ذهنی موجود است. و نسبت حرف [به عنوان یک لفظ موضوع] به [معنایی که داراست؛ یعنی] ربطی که در صورت ذهنی استوار است؛ نظیر ارتباط [یعنی نسبت] اسم است به معنای اسمی که در داخل صورت ذهنی موجود است [منظور آن است که همان تفسیری که از اخطاری بودن معنای اسم

و الإیجادیة.

نعم هناک معنى آخر دقیق و لطیف لإیجادیة المعانى الحرفية تتميز به [أى بذاک المعنى الآخر] عن المعانى الاسمية تأتي الإشارة إليه [أى إلى ذاک المعنى الآخر] فى الحلقة الثالثة إن شاء الله تعالى.

ارائه دادیم، برای حرف نیز ثابت است. چرا که هر دو کلمه برای معنایی وضع شده‌اند و در عالم واقع معنایی برای آنها ثابت است که به ذهن شنونده خطور پیدا خواهد کرد چه متکلم، اسم و حرف را به قصد خطور دادن آن معنا به کار گیرد یا نگیرد. دیگر نمی‌توان گفت حروف قبل از به کارگیری آنها خالی از معنا هستند و به هنگام تکلم یک‌باره معنای آنها در کلام ایجاد می‌شود. [از این رو صحیح نیست که میان معنای اسمی و حرفی، با تعبیر اخطاری بودن و ایجادى بودن جدایی بیندازیم.

بله در جای خود تفسیر دیگری - که دقیق و لطیف است - برای ایجادى بودن معنای حرفی، وجود دارد که به سبب آن معنای حرفی از معنای اسمی متمایز می‌گردد و در حلقه سوم به آن اشاره خواهد رفت ان شاء الله تعالى. [حاصلش آن است که معنای حرفی مجرد عنوان و مفهومی نیست که نسبت خارجی را نشان دهد و در حقیقت با آن فرق داشته باشد، بلکه معنای حرفی عین ربط و نسبت و مصداق حقیقی از آن است؛ یعنی معنای حرفی، نسبت و ربط است به حمل شایع. در غیر این صورت ربط میان مفردات ایجاد نمی‌شود.]

خلاصه مطالب گذشته

۱. حروف و هیئت‌ها بر معنای ربط و نسبت دلالت دارند.

۲. اصولیون از هر نسبتی به معنای حرفی تعبیر می‌کنند، چه مدلول حرف باشد یا مدلول هیئت جمله ناقص یا تام. و از هر معنای مستقل به معنای اسمی تعبیر می‌کنند.

۳. تفاوت میان معنای حرفی و اسمی در این است که معنای حرفی جز در ضمن لحاظ دو طرف نسبت، قابل تصور نیست، بخلاف معنای اسمی که قابل لحاظ مستقل است.

۴. محقق نائینی - رحمه الله - معتقد است که معنای حرف ایجاد و معنای اسم اختاری است. اگر این سخن چنین تفسیر شود که حروف قبل از مرحله کلام دارای معنای ثابتی نیستند و معنای آنها در مرحله کلام ایجاد می‌شود، سخنی غیر قابل قبول است. ولی این سخن تفسیر دقیق و لطیفی دارد که در حلقه سوم خواهد آمد. ان شاء الله.

المقارنة بين الحروف و الأسماء الموازية لها كل حرف نجد تعبيرا اسميا موازيا له ف «إلى» يوازيها في الأسماء «انتهاء» و «من» يوازيها «ابتداء» و «في» يوازيها «ظرفية» و هكذا [سائر الحروف]. و على الرغم من الموازة فإن الحرف و الاسم الموازي له ليسا مترادفين. بدليل أنه لا يمكن استبدال أحدهما في موضع الآخر كما هو [أى الاستبدال] الشأن في المترادفين عادة. و السبب في ذلك يعود إلى أن الحرف يدل على [مفهوم ربطی]

#### مقایسه میان حروف و اسماء موازی آنها

برای هر حرفی از حروف، تعبیری اسمی که موازی [و مشابه] آن است داریم. موازی حرف «الی» در میان اسماء، کلمه «انتهاء» است و موازی حرف «من» کلمه «ابتدا» است و موازی حرف «فی» کلمه «ظرفیت» است و [بقیه حروف] نیز به همین مقیاس. ولی به رغم چنین موازاتی، حرف و اسم موازی آن، مترادف به شمار نمی‌آیند. به دلیل آنکه نمی‌توان یکی را به جای دیگری قرار داد، آن‌گونه که در مترادفین عاداتا چنین قابلیت هست.

علت این امر آن است که حرف بر نسبت و اسم بر مفهومی اسمی که موازی و ملازم آن نسبت است، دلالت دارد و از همین روست که امکان ندارد مدلول «الی» از طرفین آن جدا و به صورت مستقل لحاظ شود؛ چون نسبت از طرفین آن، جدایی نمی‌پذیرد [آن‌گونه که هر امری از مقومات خود جدایی ناپذیر است]. در حالی که می‌توان کلمه

و علی [النسبة، و الاسم يدل على مفهوم اسمی يوازي تلك النسبة و يلازمها.

و من هنا لم يكن بالإمكان أن يفصل مدلول «إلى» عن ظرفيه و يلحظ مستقلا؛ لأن النسبة [متقومة بطرفيها و] لا تنفصل عن طرفيها، بينما بالإمكان أن نلحظ كلمة «الانتهاء» بمفردها و نتصور معناها.

و نفس الشيء نجده في هيئات الجمل مع أسماء موازية لها، فقولك: «زيد عالم» إخبار بعلم زيد، فالإخبار بعلم زيد تعبير اسمي عن مدلول هيئة «زيد عالم» إلا أنه لا يرادفه [أي إلا أن هذا التعبير الاسمي لا يرادف مدلول الهيئة] لوضوح أنك لو نطقت بهذا التعبير الاسمي لكنت قد قلت جملة ناقصة لا يصح السكوت عليها، بينما «زيد عالم» جملة تامة يصح السكوت عليها.

تنوع المدلول التصديقي [الثاني] عرفنا فيما سبق أن الألفاظ لها دلالة تصورية تنشأ من الوضع [و وجود القرن الأكيد بين اللفظ و المعنى]، و لها [أي للألفاظ] دلالة تصديقية تنشأ من السياق [و من

---

«انتهاء» را به تنهایی لحاظ و معنای آن را در ذهن تصور کنیم.

همین مطلب را در مورد هیئت جمله‌ها با اسماء موازی آنها می‌بینیم. بنابراین تعبیر «زيد عالم» اخبار از علم زيد است و اخبار از علم زيد، تعبیری اسمی از مدلول هیئت «زيد عالم» می‌باشد. با این تفاوت که این تعبیر اسمی مترادف با مدلول هیئت نیست؛ زیرا روشن است که اگر شما این تعبیر اسمی را به زبان آورید، جمله‌ای ناقص گفته‌اید که [شنونده از بقیه آن سؤال می‌کند و] سکوت بر آن صحیح نیست، درحالی که «زيد عالم» جمله تامة‌ای است که سکوت بر آن صحیح است.

### تنوع مدلول تصدیقی

پیش از این دانستیم که الفاظ یک دلالت تصوری دارند که از وضع [یعنی قرن اکید

حال المتکلم]. و الدلالة التصديقية الاولى تشارك فيها الكلمات [أي مفردات الكلام] و الجمل الناقصة و الجمل التامة. و الدلالة التصديقية الثانية على المراد الجدى تختص بها [أي بالدلالة التصديقية الثانية] الجمل التامة. و سنخ المدلول التصديقى الأول واحد فى جميع الألفاظ، و هو قصد المتكلم إخطار صورة المعنى فى ذهن السامع. و أما سنخ المدلول التصديقى الثانى أى المراد الجدى ف [يتنوع و] يختلف من جملة تامة إلى جملة تامة اخرى.

فالجمله الخبرية مثل «زيد عالم» مدلولها الجدى قصد الإخبار و الحكاية عن النسبة التامة التى تدل عليها هيئتها [أى تدل على تلك النسبة هيئة الجملة الخبرية].

---

میان تصور لفظ و تصور معنا] ناشی می‌گردد، و یک دلالت تصدیقی دارند که از سیاق [و کشف این نکته که متکلم قاصد است نه ساهی و غافل، و در مرحله بعد کشف اینکه متکلم جدی سخن می‌گوید و هازل نیست]. ناشی می‌گردد.

کلمات [یعنی مفردات کلام] و جمله‌های ناقص و تام در دلالت تصدیقی اول مشترک هستند [یعنی می‌توان از ملاحظه حال متکلم کشف کرد که در تمام این موارد، متکلم قصد خطوط دادن معنا را دارد و ساهی و غافل نیست]. اما دلالت تصدیقی دوم بر مراد جدی متکلم [و کشف عدم هزل] مختص به جمله‌های تام است [و در جمله‌های ناقص و مفردات راه ندارد]. و سنخ مدلول تصدیقی اول در تمام الفاظ یکی است و آن عبارت است از قصد متکلم مبنی بر خطوط دادن صورت معنا در ذهن سامع. [و به‌همین جهت مدلول تصدیقی اول تنوع ندارد و مشترک است؛ چون خطوط دادن امری است که نسبت به هر معنایی ملاحظه شود، به یک گونه است]. اما سنخ مدلول تصدیقی دوم، یعنی مراد جدی متکلم، از جمله‌ای تا جمله دیگر اختلاف پیدا می‌کند [و از این رو گوییم: مدلول تصدیقی دوم متنوع است، چرا که هدف نهایی متکلم از بیان کلام، مختلف و متعدد است].

پس مدلول جدی جمله خبری مثل «زید عالم»، قصد اخبار و حکایت از نسبت تامی

و الجملة الاستفهامية «هل زيد عالم» مدلولها الجدى طلب الفهم و الاطلاع على وقوع [أو عدم وقوع] تلك النسبة التامة. و الجملة الطلبية «صل» مدلولها الجدى طلب إيقاع النسبة التامة التي تدل عليها هيئة صل، أى طلب وقوع الصلاة من المخاطب [و الجملة الإنشائية مثل «بعت» مدلولها الجدى قصد إيقاع البيع].

و يختلف [أى خالف] فى ذلك السيد الاستاذ، فإنه بنى - كما عرفنا سابقا - على أن الوضع عبارة عن التعهد، و فرع عليه [أى على بنائه] أن الدلالة اللفظية الناشئة من الوضع دلالة تصديقية لا تصورية بحتة [أى دلالة تصديقية مستبطنة للدلالة التصورية]. و على هذا الأساس اختار أن كل جملة تامة موضوعة بالتعهد لنفس مدلولها التصديقي الجدى مباشرة [فالتنوع فى المدلول التصديقي يرجع إلى التنوع فى الموضوع له]. و قد عرفت الحال فى مبناه سابقا [من ورود الإشكاليين عليه].

است که هیئت بر آن دلالت دارد و مدلول جدی جمله استفهامی «هل زيد عالم؟» طلب فهم و اطلاع بر وقوع [یا عدم وقوع] آن نسبت تام است. همچنین مدلول جدی جمله طلبی مثل «صل» طلب ایقاع نسبت تامی است که هیئت [فعل امر] «صل» بر آن دلالت دارد؛ یعنی طلب وقوع صلاة از مخاطب.

اما سیدنا الاستاد [آیه الله خوئی «رحمه الله»] با این مطلب مخالفت کرده‌اند. ایشان - چنان‌که پیش از این دانستیم - مبنا را بر آن گذاشته‌اند که وضع عبارت از تعهد است و این نکته را که دلالت لفظی ناشی از وضع، دلالت تصدیقی است که [متضمن دلالت تصویری است]. نه تصویری خاص. [با صرف نظر از دلالت تصدیقی]، متفرع بر این مبنا دانسته‌اند. بر این اساس، اختیار کرده‌اند که هر جمله تامی به سبب تعهد [واضح] برای نفس مدلول تصدیقی جدی [یعنی مدلول تصدیقی دوم] مستقیماً وضع شده است. شما پیش از این با چگونگی این مبنا آشنا شدید. [توضیح اینکه این مبنا از اصل باطل است و برگشت وضع به تعهد نیست تا اینکه مدلول تصدیقی ناشی از وضع باشد].

المقارنة بين الجمل التامة و الناقصة لا شك في أن المعنى الموضوع له للجمله التامة [أى لهيئتها] يختلف عن المعنى الموضوع له للجمله الناقصة [أى لهيئتها]؛ لأن الاولى يصح السكوت عليها دون الثانية. و هذا الاختلاف يوجد تفسيران له:

أحدهما مبنى على أن المعنى الموضوع له هو المدلول التصديقي [الثانى] مباشرة، كما اختاره السيد الاستاذ [أيه الله الخوئى «ره»] تفریعا على تفسيره للوضع بالتعهد. و حاصله [أى حاصل ما اختاره] أن [هيئته] الجمله التامة فى قولنا: «المفيد عالم» موضوعه لقصد الحكاية و الإخبار عن ثبوت المحمول للموضوع، و [هيئته]

### مقایسه میان جمله‌های تام و ناقص

شكى نیست که معنای موضوع له در جمله تام، با معنای موضوع له در جمله ناقص تفاوت دارد. [مراد هیئت جمله ناقص و تام است که دلالت بر نسبت و ربط دارد، وگرنه خود جمله، وضع مستقلى، جدای از وضع مفردات و هیئت‌ها ندارد، بلکه چنین وضعى لغو است.] زیرا نسبت به جمله تام سکوت صحیح است به خلاف جمله ناقص [که شنونده سکوت نمی‌کند و اگر متکلم ساکت بماند، او خواستار بقیه سخن می‌شود.]

در خصوص این تفاوت دو تفسیر وجود دارد: تفسیری مبنى برآن است که معنای موضوع له مستقیما همان مدلول تصدیقی است، چنان‌که سیدنا الاستاد [أیه الله خوئى - رحمه الله -] بنا بر تفسیر خود از وضع که آن را تعهد می‌دانند، چنین اختیار کرده‌اند. حاصل کلام ایشان آن است که [هیئت] جمله تام در این سخن که:

«المفيد عالم»، برای قصد حکایت و اخبار از ثبوت محمول برای موضوع وضع شده است. ولی [هیئت] جمله ناقص وصفی در این سخن: «المفيد العالم» برای قصد

الجمله الناقصة الوصفیه فى قولنا: «المفيد العالم» موضوعه لقصد إخطار صورة هذه الحصة الخاصة [الحاصله من انضمام الصفة إلى الموصوف].

و الجواب على ذلك ما تقدم من أن المعنى الموضوع له غير المدلول التصديقي بل هو المدلول التصوري، و المدلول التصوري للحروف و الهيئات هو النسبة، فلا بد من افتراض فرق بين نحوين من النسبة: أحدهما: يكون مدلولاً للجمله التامة، و الآخر: مدلول الجمله الناقصة.

و التفسير الآخر [مبنى على أن الوضع عبارة عن القرن الأكيد، فالمدلول التصوري هو المعنى الموضوع له، و حاصله] أن هيئته كلتا الجملتين [أى الناقصة و التامة] موضوعه للنسبة و لكنها فى إحداهما اندماجية و فى الأخرى غير اندماجية و كل

خطور دادن این بخش خاص، وضع شده است. [یعنی معنای موصوف به انضمام معنای صفت، معنای واحدی را افاده می‌دهد که آن را بخشی از طبیعت به شمار می‌آوریم. در هر صورت مدلول هیئت مجرد معنا نیست، بلکه قصد خطور دادن معناست. پس با تفسیری که استاد بزرگوار از وضع دارند، موضوع له همواره یا مدلول تصدیقی دوم و یا مدلول تصدیقی اول است و تفاوت جملات ناقص و تام براساس تفاوت مدلول تصدیقی دوم با مدلول تصدیقی اول است.]

پاسخ این مطلب همان است که پیشتر بیان شد؛ [پس جواب مبنایی است؛] یعنی اینکه معنای موضوع له غیر از مدلول تصدیقی است، بلکه معنای موضوع له [بر مسلک قرن اکید و مسلک اعتبار] همان مدلول تصویری است و مدلول تصویری حروف و هیئت‌ها عبارت از نسبت است. از این رو ناچار باید تفاوتی میان دو گونه از نسبت فرض کنیم. یک گونه از نسب، مدلول جمله تام است و گونه دیگر، مدلول جمله ناقص است. [این فرق در تفسیر دوم می‌آید.]

تفسیر دیگر [مبنی بر آن است که وضع عبارت از تعهد نیست و معنای موضوع له، همان مدلول تصویری است. پس فرق میان نسبت در جمله تام و ناقص در] این است که

جمله [هیئتها] موضوعه للنسبة الاندماجية فهي ناقصة؛ لأنها تحول المفهومين إلى مفهوم واحد و تصير الجملة في قوة كلمة واحدة. و كل جملة موضوعه للنسبة غير الاندماجية [التي يبقى فيها الطرفان في الذهن متميزين أحدهما عن الآخر] فهي جملة تامة. و قد تقدم في الحلقة السابقة بعض الحديث عن ذلك [تحت عنوان الجملة التامة و الجملة الناقصة].

الدلالات الخاصة و المشتركة هذه نبذة [أي مختصر] تمهيدية عن الدلالة اللفظية و علاقات الألفاظ بالمعاني، نكتفي بها للدخول في الحديث عن تحديد دلالات الدليل الشرعي

هر دو جمله برای نسبت وضع شده است، ولی نسبت در یکی از آن دو اندماجی و در دیگری غیر اندماجی است. هر جمله‌ای که [هیئت آن] برای نسبت اندماجی وضع شده باشد، جمله ناقص است. زیرا [هیئت] این جمله دو مفهوم را به یک مفهوم متحول می‌سازد و جمله را به منزله یک کلمه قرار می‌دهد. همچنین هر جمله‌ای که [هیئت آن] برای نسبت غیر اندماجی وضع شده باشد، جمله تام است. در حلقه پیشین پیرامون این مطلب قدری سخن گفتیم [و نیز بیان شد که تفاوت جمله خبری با جمله انشایی به تفاوت نسبت موجود در آنها در سطح دلالت تصویری است، حتی اگر انشاء و اخبار به یک لفظ باشد، باز هم تفاوت آن دو به تفاوت نسبت و مدلول تصویری هیئت رجوع دارد، برخلاف مرحوم آخوند خراسانی «ره» که تفاوت «بعث» خبری و انشایی را در ناحیه مدلول تصدیقی می‌دانند.]

دلالت‌های خاص و مشترک

این مقدار که آورديم مختصرى مقدمه‌وار پيرامون دلالت لفظى و ارتباط الفاظ با معانى بود كه براى ورود در بحث از تعيين دلالت‌هاى دليل شرعى به آن اكتفا مى‌كنيم.

اللفظى. و من الواضح أن هذه الدلالات على قسمين: فبعضها دلالات خاصة [لا تصلح أن تكون عناصر مشتركة، لأنها] ترتبط ببعض المسائل الفقهية كدلالة كلمة «الصعيد» أو «الكعب». و بعضها دلالات عامة تصلح أن تكون عناصر مشتركة فى عملية الاستنباط فى مختلف أبواب الفقه كدلالة الأمر على الوجوب. و قد عرفت سابقا أن ما يدخل فى البحث الاصولى [من هذه الدلالات] إنما هو القسم الثانى؛ و لهذا فسوف يكون البحث عن الدلالات العامة للدليل الشرعى اللفظى [أى العناصر المشتركة فى عملية الاستنباط].

واضح است كه اين دلالت‌ها بر دو قسم است: برخى دلالت خاص است [كه از عناصر خاص در عمل استنباط به شمار مى‌آيد] و ارتباط به بعضى مسائل فقهى دارد؛ مانند دلالت كلمه «صعيد» [كه در باب تيمم و استنباط حكم شرعى از آيه «فتمموا صعيدا طيبا»\* (سوره مائده آيه 5) به كار مى‌آيد]. يا كلمه «كعب» [كه در باب وضو و در استنباط حكم شرعى از آيه «و امسحوا برؤسكم و أرجلكم إلى الكعبين» (سوره مائده آيه 5) قابل استفاده است]. برخى ديگر از اين دلالت‌ها دلالت‌هاى عام است كه مناسب است به عنوان عنصر مشترك در عمل استنباط در ابواب مختلف فقه به كار گرفته شود؛ مانند دلالت امر بر وجوب. پيش از اين نيز دانستى كه آنچه به بحث اصولى مربوط مى‌شود، همان قسم دوم از دلالت‌هاست. [و اما عناصر خاص در علوم مختلف پراكنده‌اند]. بدین جهت در آینده از دلالت‌هاى عامى كه براى دليل شرعى لفظى است، بحث خواهيم كرد.

#### خلاصه مطالب گذشته

۱. از معنای هر حرفی می‌توان یک تعبیر اسمی موازی آورد که البته مترادف با آن نیست؛ زیرا معنای حرفی معنای ربطی است و اسما موازی معانی مستقل دارند و ربط به وجود نمی‌آورند.

۲. بر مبنای مسلک ما در باب وضع، مدلول تصویری همان موضوع له در باب الفاظ است و مدلول تصدیقی اول، همواره عبارت است از قصد اخطار همان مدلول تصویری و تفاوت میان جملات تام، از قبیل جمله خبری و استفهامی و طلبی در ناحیه مدلول تصدیقی دوم است. از این رو گوئیم مدلول تصدیقی دوم از یک سنخ نیست، بلکه تعدد و تنوع دارد؛ به خلاف مدلول تصدیقی اول. ولی بر مبنای نظریه سیدنا الاستاد تفاوت میان جملات تام به تفاوت موضوع له است؛ چون ایشان مدلول تصدیقی دوم را مستقیما موضوع له می‌داند.

۳. تفاوت میان جملات تام و ناقص در آن است که هیئت جمله ناقص، برای نسبت اندماجی و هیئت جمله تام، برای نسبت غیر اندماجی وضع شده است. ولی بر مبنای مسلک تعهد تفاوت میان این دو جمله به تفاوت میان مدلول تصدیقی دوم و اول رجوع دارد.



الأمر و النهی الأمر تارة يستعمل بمادته فيقال: «أمرک بالصلاة» و اخرى بصيغته فيقال:

«صل».

أما مادة الأمر فلا شك في دلالتها بالوضع على الطلب [الذي هو مفهوم

---

أمر و نهی

أمر

گاه ماده امر [که مفهوم اسمی دارد] مورد استعمال واقع می شود و گفته می شود «أمرک بالصلاة» و گاه صیغه امر [که مفهوم حرفی دارد] به کار می رود و گفته می شود «صل».

[ماده امر به سبب وضع، بر طلب دلالت دارد]

در مورد ماده امر شکی نیست که به سبب وضع، بر طلب دلالت دارد؛ ولی نه به گونه ای که ماده امر مترادف با لفظ طلب باشد؛ زیرا لفظ طلب [از جهتی معنایش اعم از معنای ماده امر است و از جهت دیگر ماده امر معانی دیگری نیز بجز معنای طلب دارد، اما لفظ طلب اعم است، چون] به مفهومش [یعنی به معنایی که دارد]

اسمی]، و لکن لا بنحو تكون [ماده الأمر] مرادفه للفظ الطلب؛ لأن لفظ الطلب ينطبق بمفهومه على الطلب التكويني كطلب العطشان للماء، و الطلب التشريعي سواء صدر [ذاک الطلب التشريعی] من العالی أو من غيره [أی الدانی و المساوی]. بينما الأمر [بمادته] لا يصدق إلا على الطلب التشريعي من العالی، سواء كان [العالی] مستعلیا- أي متظاهرا بعلوه- أو لا [و قد يقال بأن المستعلی هو من يدعی العلو و ليس بعال حقيقة].

كما أن مادة الأمر لا ينحصر معناها لغه بالطلب، بل ذكرت لها معان اخرى- كالشيء، و الحادثه، و الغرض- و على هذا الأساس تكون [ماده الامر] مشتركا لفظيا و تعيين [أحد المعانی ك] الطلب بحاجه إلى قرينه [معينه]. و متى دلت القرينه على ذلك [أی الطلب] يقع الكلام في أن المادة [هل] تدل على الطلب

---

منطبق می گردد بر طلب تکوینی، مثل جستجوی آدم تشنه به دنبال آب؛ و بر طلب تشریعی خواه از شخص عالی یا غیر او صادر شده باشد. [پس طلب عالی از دانی و بالعکس و طلب مساوی از مساوی و طلب مستعلی، همه تحت عنوان طلب تشریعی داخل است.] درحالی که ماده امر جز بر طلب تشریعی از طرف شخص عالی صدق نمی کند، چه آنکه شخص عالی مستعلی یعنی متظاهر به علوش باشد یا نه. [گاه مراد از استعلا آن است که انسان حقیقتا عالی

نباشد، بلکه ادعای علو کند و خود را عالی نشان دهد و گاه مراد آن است که انسانی که حقیقتا عالی است، از موضع علو خود امر کند و علو خود را نشان داده و تظاهر به آن کند.

### [معانی دیگر ماده امر]

چنان که ماده امر [معانی دیگری نیز دارد و] معنای آن لغه منحصر به طلب نمی شود. بلکه برای آن معانی دیگری چون شیء، حادثه و غرض ذکر شده است. بر این اساس ماده امر، مشترک لفظی است و تعیین [یکی از این معانی، مثل: ] معنای طلب، احتیاج به قرینه [معینه] دارد. آیا هرگاه قرینه‌ای بر معنای طلب دلالت کرد، کلام در این جهت واقع می شود که ماده امر دلالت بر طلب وجوبی می کند یا [مطلق

بنحو الوجوب أو تلائم [المادة] مع الاستحباب [و تدل علی مطلق الطلب سواء كان وجوباً أو استحباباً]؟ فقد يستدل علی أنها تدل علی الوجوب بوجوه:

منها [أی من الوجوه]: قوله تعالى: «فليحذر الذين يخالفون عن أمره» [النور/ ٦٣]. و تقریبه [أی تقریب الاستدلال] أن الأمر لو كان يشمل الطلب الاستحبابي لما وقع علی إطلاقه موضوعاً للحذر من العقاب [و لما وقعت مخالفة مطلق الأمر موضوعاً للحذر من العقاب].

و منها [أی من الوجوه]: قوله [أی قول النبی] (ص): «لو لا أن أشق علی امتی لأمرتهم بالسواک». و تقریبه أن الأمر لو كان يشمل الاستحباب لما كان الأمر مستلزماً للمشقة [فی جمیع الموارد] كما هو ظاهر الحدیث.

---

طلب یعنی [معنایی که با استحباب، سازگاری دارد؟

بر خصوص اینکه ماده امر بر وجوب دلالت دارد، به وجوهی استدلال می شود:

از آن جمله سخن خداوند متعال است که می فرماید: «باید کسانی که با امر خدا مخالفت می کنند، حذر کنند [از اینکه فتنه‌ای یا عذاب سختی به آنان برسد [سوره نور آیه ٦٣]. و تقریب استدلال آن است که اگر [ماده] امر شامل طلب استحبابی باشد، دیگر به صورت مطلق [یعنی بدون اینکه امر مقید به طلب ایجابی گردد]، موضوع برای [وجوب] حذر از عقاب واقع نمی شد [و حال آنکه واقع شده است؛ یعنی به فرموده آیه شریفه، مخالفت با هر امری عقاب آور است و ترک مخالفت با هر امری برای فرار از عقاب، واجب است. پس لا بد امر برای طلب وجوبی است و گرنه مخالفت با طلب استحبابی که عقاب ندارد و حذر نمی خواهد].

و از جمله آن وجوه، سخن رسول خدا «ص» است که فرمود:

«اگر بر امت من سخت نبود، البته آنها را به مساواک کردن امر می‌کردم.» تقریب استدلال آن است که اگر امر شامل استحباب هم می‌شد، آن‌چنان‌که ظاهر حدیث نشان می‌دهد، دیگر مستلزم مشقت [در همه موارد] نبود. [توضیح آنکه ظاهر این حدیث

و منها [أى من الوجوه]: التبادر، فإن المفهوم عرفا من كلام المولى حين يستعمل كلمة الأمر [بمادته] أنه فى مقام الإيجاب و الإلزام، و التبادر علامة الحقيقة.

و أما صيغة الأمر فقد ذكرت لها عدة معان كالطلب، و التمنى، و الترجى، و التهديد، و التعجيز، و غير ذلك، و هذا [أى ذكر المعانى المتعددة] فى الواقع خلط بين المدلول التصورى للصيغة [الذى هو شىء واحد]، و المدلول التصديقى الجدى لها [الذى هو متعدد] باعتبارها [أى باعتبار صيغة الأمر] جملة تامه.

نشان می‌دهد که امر به صورت مطلق یعنی بدون آنکه آن را در خارج به وجوب مقید کنیم، مشقت‌آور است و می‌دانیم که مشقت در انجام واجبات است نه مستحبات.

پس در معنای ماده امر وجوب اخذ شده است و در داخل معنای موضوع له قید وجوب موجود است. آنگاه اراده استحباب از امر مجاز و محتاج قرینه است.

از دیگر وجوه استدلال، تبادر است. آنچه عرفا از کلام مولى در حین استعمال کلمه امر فهمیده می‌شود، آن است که مولى در مقام ایجاب و الزام است. [مثلا اگر مولى به عبدش بگوید «أمرک بالصلاة» و عبد امتثال نکند، عرفا ملامت می‌شود و عاصی به شمار می‌آید] و تبادر علامت حقیقت است.

اما برای صیغه چند معنا ذکر شده است؛

مثل طلب و تمنى و ترجى و تهدید و تعجيز و جز این‌ها [همچون تسخیر، انذار و تحقیر که در حاشیه کتاب معالم الاصول تا پانزده معنا شمرده شده است]. و این [که معانی متعددی به عنوان معانی موضوع له برای صیغه امر ذکر شده است و آن را مشترک لفظی به حساب آورده‌اند] در واقع خلطی است میان مدلول تصویری صیغه و مدلول تصدیقی جدی صیغه، به اعتبار آنکه جمله تام است؛ [زیرا برخلاف مبنای تعهد می‌توان گفت معنای موضوع له صیغه امر تنها یک چیز است و آن نسبت ارسالیه است، ولی متکلم گاه صیغه را به قصد طلب و گاه به قصد تهدید و گاه به قصد ... به کار می‌گیرد و چنان‌که سابقا گفتیم مدلول تصدیقی جملات تام متنوع

و توضیحه: أن الصیغه - أی هیئة فعل الأمر - لها مدلول تصویری، و لا بد أن یكون [مدلولها] من سنخ المعنى الحرفی، كما هو الشأن فى سائر الهیئات و الحروف، فلا یصح أن یكون مدلولها نفس الطلب بما هو مفهوم اسمی، و لا مفهوم الإرسال نحو المادة [بما هو مفهوم اسمی أيضا]، بل نسبة طلبیه أو إرسالیة توازی مفهوم الطلب أو مفهوم الإرسال، كما

توازی النسبة التي تدل عليها «إلى» مفهوم «الانتهاء». و العلاقة بين مدلول الصيغة بوصفه معنى حرفيا و مفهوم الإرسال أو الطلب تشابه العلاقة بين مدلول «من» و «إلى» و «فی»

و مختلف است، چه در جملات خبری و چه در جملات انشایی. و این تنوع و تعدد ارتباطی به وضع ندارد، چرا که قصد متکلم در باب دلالت لفظی دخیل نیست. بنابراین اشتراک لفظی در صیغه، باطل است.]

توضیح مطلب آن است که برای صیغه امر، یعنی هیئت فعل امر، یک مدلول تصویری است که باید از سنخ معنای حرفی باشد، آنچنان که شأن همه هیئت‌ها و حروف است. پس صحیح نیست که مدلول صیغه امر، نفس طلب باشد، از آن نظر که طلب مفهوم اسمی است و نیز صحیح نیست که مدلول صیغه، مفهوم «ارسال به سوی ماده» باشد [زیرا این مفهوم نیز مفهوم اسمی است]، بلکه معنای صیغه نسبت طلبی و یا ارسالی است که موازی با [یک مفهوم اسمی یعنی] مفهوم طلب یا مفهوم ارسال است، چنان که نسبتی که حرف «الی» بر آن دلالت دارد، با مفهوم «انتهاء» موازی است.

همچنین ارتباط میان مدلول صیغه به عنوان یک معنای حرفی و مفهوم ارسال و طلب [به عنوان یک معنای اسمی]، مشابه ارتباط میان مدلول «من و الی و فی» و مدلول «ابتدا و انتهاء و ظرفیت» است از این رو چنین ارتباطی موازات است نه مترادف.

#### مقصود از نسبت طلبی یا ارسالی،

ارتباط مخصوصی است که به سبب طلب کردن یا فرستادن میان مطلوب [یعنی آنچه خواسته شده] و مطلوب منه [که شخص مخاطب و مأمور است] یا میان مرسل و مرسل الیه، پیدا می‌شود [و این ارتباط خاص در نسبت

و مدلول «الابتداء» و «الانتهاء» و «الظرفیة». فهی [أی هذه العلاقة] علاقة موازاة لا مترادف. و نقصد بالنسبة الطلبیة أو الإرسالیة الربط المخصوص الذي يحصل بالطلب أو بالإرسال بين المطلوب و المطلوب منه، أو بين المرسل و المرسل إلیه، و هذا هو المدلول التصوری للصیغة الثابت بالوضع [بناء علی ما سبق من أن الوضع ليس إلا سببا للدلالة التصوریة].

و للصیغة باعتبارها جملة تامة مكونة من فعل و فاعل مدلول تصدیقی جدی بحکم السياق لا [بحکم] الوضع، إذ تكشف [الجملة] سیاقا عن أمر ثابت فی نفس المتکلم هو الذي دعاه إلی استعمال الصیغة، و فی هذه المرحلة [یتنوع المدلول التصدیقی، لأنه] تتعدد الدواعی التي يمكن أن تدل علیها الصیغة [فی سیاقها] بهذه الدلالة، فتارة يكون الداعی هو «الطلب» و اخرى «الترجی»

طلبی، اندکی متفاوت از نسبت ارسالی است؛ چنان که نفس طلب و ارسال به عنوان دو مفهوم اسمی نیز اندکی تفاوت

دارند. مفهوم ارسال یا نسبت ارسالی دلالت دارد بر فرستادن تکوینی و یا تشریحی که ناشی از طلب قلبی است. و این همان مدلول تصویری صیغه است که به سبب وضع ثابت می‌گردد.

[صیغه امر به اعتبار آنکه جمله تامی است یک مدلول تصدیقی وجود دارد]

همچنین برای صیغه امر به اعتبار آنکه جمله تامی است که از فعل و فاعل تشکیل شده است، یک مدلول تصدیقی جدی وجود دارد که به حکم سیاق است نه به وضع؛ [و با ملاحظه حال متکلم و کشف غرض او از کلام خود پدید می‌آید؛] زیرا سیاق صیغه امر، کاشف از امر ثابتی در نفس متکلم است که متکلم را به استعمال صیغه امر فراخوانده است. در این مرحله انگیزه‌هایی که ممکن است صیغه امر به سبب دلالت تصدیقی، بر آنها دلالت داشته باشد، متعدد است. [قابل توجه است که نفس صیغه به دلالت تصویری اش بر وجود انگیزه‌ای در متکلم دلالت ندارد؛ زیرا چنانکه مکرراً گفتیم قصد متکلم در باب دلالت لفظی دخالت ندارد. بلکه صیغه امر به واسطه سیاقش و ملاحظه گوینده‌اش دلالت بر وجود انگیزه‌ای از ورای لفظ دارد. از این رو در حلقه اول

و ثالثه «التعجیز» و هكذا، مع انحفاظ المدلول التصوری [الواحد] للصیغه فی الجمیع.

هذا كله على المسلك المختار المشهور القائل بأن الدلالة الوضعية هي الدلالة التصورية. و اما بناء على مسلك التعهد القائل بأن الدلالة الوضعية هي الدلالة التصديقية، و أن المدلول الجدی للجمله التامة هو المعنى الموضوع له ابتداء، فلا بد من الالتزام [بالاشتراك و] بتعدد المعنى فى تلك الموارد [أى فى موارد الطلب و التمنى و الترجى و ...]؛ لاختلاف المدلول الجدى.

ثم إن الظاهر من الصیغه أن المدلول التصدیقى الجدى هو الطلب دون سائر الدواعى الاخرى، و ذلك لأنه إن قيل بأن المدلول التصورى هو النسبة الطلبية فواضح أن الطلب [بما هو أحد الدواعى] مصداق حقیقى للمدلول التصورى دون سائر الدواعى، فيكون [الطلب] أقرب إلى المدلول التصورى و ظاهر كل

گفتیم منشأ دلالت تصدیقی، حال متکلم است. [گاه می‌شود که انگیزه متکلم طلب است و گاه ترجی، یا تعجیز و دیگر معانی؛ در عین آنکه مدلول تصویری صیغه [که امر واحدی است، یعنی نسبت طلبی یا ارسالی] در تمام این حالات محفوظ باقی می‌ماند.

این همه بر مبنای مسلك مختار و مشهور است که می‌گویند دلالت وضعی همان دلالت تصویری است، اما بنا بر مسلك تعهد که گوید دلالت وضعی همان دلالت تصدیقی است و مدلول جدی جمله تام همان معنای موضوع له در ابتداست، ناچار باید ملتزم به تعدد معنا در این موارد [یعنی قصد طلب یا ترجی یا تمنی] شد، زیرا مدلول جدی مختلف است. [پس به اشتراك لفظی می‌رسیم حال بر مبنای مسلك قرن اکید باید دید کدام یک از مدلول‌های تصدیقی مقتضای ظهور صیغه امر است و چرا؟]

ظاهر از صیغه امر آن است که مدلول تصدیقی جدی همان طلب است،

نه دیگر انگیزه‌ها [مثل تمنی یا ترجی یا تعجیز] و این امر به خاطر آن است که اگر گفته شود مدلول تصویری [و معنای موضوع له] همان نسبت طلبی است، در این صورت واضح

کلام آن مدلوله التصدیقی [متطابق مع المدلول التصوری، أو] أقرب ما يكون للتطابق و المصادقية للمدلول التصوری. و أما إذا قيل بأن المدلول التصوری هو النسبة الإرسالية، ف [يكون الطلب أقرب إلى المدلول التصوری]؛ لأن المصداق الحقيقي لهذه النسبة إنما [هو الإرسال الذي] ينشأ من الطلب لا من سائر الدواعی، فیتعین داعی الطلب [من بین سائر الدواعی] بظهور الكلام [أی يتعین بسبب ظهور الكلام].

و لكن قد يتفق أحيانا أن يكون المدلول الجدی هو قصد الإخبار عن حکم شرعی آخر غير طلب المادة، أو [يكون المدلول الجدی] هو إنشاء ذلك الحكم و جعله، كما في قوله: «اغسل ثوبك من البول» فإن المراد الجدی من «اغسل»

است که طلب [یعنی انگیزه طلب که یکی از مدلول‌های تصدیقی است]، مصداق حقیقی برای این [مفهوم و این] مدلول تصویری است نه دیگر انگیزه‌ها. پس طلب نزدیک‌ترین مدلول تصدیقی به مدلول تصویری خواهد بود و ظاهر هر کلامی [برطبق اصالة التطابق میان مدلول تصویری و مراد جدی] آن است که مدلول تصدیقی آن، نزدیک‌ترین چیز با مدلول تصویری از جهت تطابق و مصداقیت است.

اما اگر گفته شود که مدلول تصویری همان نسبت ارسالی است، در این صورت مصداق حقیقی این نسبت [که خود ارسال است]، از طلب ناشی می‌شود نه از دیگر انگیزه‌ها. پس براساس ظهور کلام متعین آن است که انگیزه متکلم از بیان صیغه امر، طلب بوده است. [و نمی‌توان ارسال را نیز به آن معانی متعدد اضافه کنیم و آنگاه بگوییم نسبت ارسالی در صیغه امر به انگیزه ارسال بوده است. چرا که ارسال یک عمل خارجی است که ناشی از طلب است، پس انگیزه همان طلب است، نه ارسال].

ولی گاه اتفاق می‌افتد که مدلول جدی [اساساً از قبیل انشائیات نیست، بلکه] قصد اخبار از حکم شرعی دیگری غیر از طلب ماده یا انشاء و جعل آن حکم است [برخلاف آنچه که معمولاً از صیغه امر استفاده می‌شود؛ مثلاً وقتی مولی گوید: «صل» ماده

ليس طلب الغسل، إذ قد يتنجس ثوب الشخص فيهمله [أى فيهمل الثوب] و لا يغسله و لا إثم عليه. و إنما المراد [الإخبار عن حکم شرعی آخر ای و هو] بیان أن الثوب يتنجس بالبول، و هذا حکم وضعی، و أنه [أى و بیان أن الثوب] يطهر بالغسل، و هذا حکم وضعی آخر. و فی هذه الحالة تسمى الصیغه [أى الامر المستفاد من الصیغه] بالأمر الإرشادی [فی مقابل الأمر المولوی الذي يفيد الحكم التکلیفی]؛ لأنها إرشاد و إخبار عن ذلك الحكم [الوضعی].

و كما أن المعروف في دلالة مادة الأمر على الطلب أنها تدل على الطلب الوجوبي، كذلك الحال في صيغة الأمر بمعنى أنها تدل على النسبة الإرسالية الحاصلة من إرادة لزومية [و شوق شديد]، و هذا هو الصحيح للتبادر بحسب

صلوات را طلب می کند و حکم نماز را که وجوب یا استحباب باشد، به توسط صیغه امر جعل می کند. [چنان که در این سخن شارع که «اغسل ثوبک من البول»، مراد جدی از امر به شستن، طلب شستشو نیست؛ [به نحوی که بگوئیم یکی از واجبات، شستن لباس متنجس است. [زیرا گاه لباس انسان متنجس می شود و آن را رها کرده و نمی شوید و گناهی نیز بر او نوشته نمی شود. بلکه مراد بیان آن است که لباس به توسط بول تنجس پیدا می کند و این یک حکم وضعی است و آنکه لباس متنجس با شستن پاک می شود، و این حکم وضعی دیگری است. در این حالت [که مراد جدی از استعمال صیغه امر، اخبار از حکم وضعی است]، صیغه امر را امر ارشادی گویند؛ [که حکم وضعی را افاده می کند، در مقابل امر مولوی که حکم تکلیفی را افاده می کند. [زیرا صیغه امر برای ارشاد به آن حکم وضعی و اخبار از آن است.

همان گونه که در دلالت ماده امر بر طلب معروف است که دلالت بر طلب وجوبی دارد، در صیغه امر نیز چنین است. به معنای آنکه صیغه امر دلالت بر آن نسبت ارسالی می کند که از اراده لزومی [و شوق شدید] ناشی شده است [اما نسبت ارسالی، ناشی از اراده غیر لزومی و شوق خفیف از صیغه برداشت نمی شود و احتیاج به آوردن قرینه

الفهم العرفی العام.

و كثيرا ما يستعمل غير فعل الأمر من الأفعال في إفادة الطلب، إما بإدخال لام الأمر عليه [مثل «ليعد» و «ليغتسل» و تسمى بأمر الغائب أو الأمر باللام] فيكون الاستعمال بلا عناية. و إما بدون إدخاله، كما إذا قيل «يعيد» و «يغتسل» و يشتمل الاستعمال حينئذ على عناية، لأن الجملة حينئذ خبرية بطبيعتها [أي بطبيعة الجملة]، و قد استعملت في مقام الطلب. و في الأول يدل [الفعل] على

دارد. [این نظریه به دلیل تبادر [معنای وجوب] براساس فهم عرفی عام، صحیح است.

[در حلقه اول به عنوان شاهد بر این مطلب آوردیم که اگر مولی به عبدش بگوید:

«برو آب بیاور» و او اطاعت نکند، عرفاً مذمت می شود و نمی تواند عذر آورد که ندانستم صیغه امر برای وجوب است یا استحباب.]

در بسیاری اوقات افعال دیگری غیر از فعل امر در افاده معنای طلب استعمال می شود و این یا به سبب آوردن لام امر بر آن فعل است، که در این صورت استعمال بدون عناية است [مثل لیعد و لیغتسل که صیغه امر غائب خوانده

می‌شود و دلالت آن بر طلب بلکه بر طلب وجوبی، به سبب وضع است. [و یا بدون آوردن لام است؛ مثل آنکه گفته شود: «یعیّد و یغتسل»] [به جای لیعد و لیغتسل]، که در این حال استعمال مشتمل بر عنایتی است؛ زیرا در این حالت جمله به طبیعت خود خبری است، در حالی که در مقام طلب استعمال شده است. [هیئت جمله خبری برای دلالت بر نسبت تام خبری وضع شده است و استعمال آن در معنای نسبت ارسالی یا طلبی، توجیهی می‌خواهد که خالی از عنایت نیست، گرچه اختلاف است که این عنایت آیا عنایت مجاز است یا عنایت کنایه یا عنایت مخالفت ظهور اطلاقی که شرح آن در حلقه سوم خواهد آمد.]. در مورد اول [که لام امر آورده می‌شود]، فعل دلالت بر معنای وجوب می‌کند، همان گونه که صیغه امر [حاضر] بر وجوب دلالت داشت. [یعنی به حکم تبادر امر غائب مانند امر حاضر است.]. ولی در مورد دوم [که فعل مضارع بدون لام

الوجوب [بالتبادر، و] بنحو دلالة الصیغه [أی صیغه الامر] علیه [أی علی الوجوب]، و فی الثانی یوجد خلاف فی الدلالة علی الوجوب. و یأتی الکلام عن ذلک فی حلقة مقبله إن شاء الله تعالی.

می‌آید]، نسبت به دلالت فعل بر معنای وجوب اختلافی وجود دارد [هرچند دلالت آن بر مطلق طلب با وجود عنایت لازم، بی‌اشکال است. محل بحث و گفتگو دلالت آن بر طلب وجوبی با وجود عنایت لازم است.]. بحث پیرامون این مطلب در حلقه بعدی خواهد آمد. ان شاء الله تعالی.

#### خلاصه مطالب گذشته

۱. ماده امر برای معنای طلب و نیز برای معانی دیگر مثل شیء و حادثه و غرض وضع شده و بنابراین از الفاظ مشترک است.

۲. و هرگاه از ماده امر، معنای طلب اراده شده باشد، دلالت بر وجوب نیز می‌کند.

۳. صیغه امر تنها برای دلالت بر نسبت طلبی و یا ارسالی وضع شده است و از الفاظ مشترک نیست، ولی مقصود متکلم از استعمال صیغه یا طلب یا ترجی یا تهدید یا امور دیگری است که همه مربوط به مدلول تصدیقی جدی است.

۴. ظاهر از صیغه امر آن است که «طلب» مدلول تصدیقی جدی است نه چیز دیگر؛ زیرا نزدیک‌ترین مدلول تصدیقی به مدلول تصویری است.

۵. گاه صیغه امر به انگیزه اخبار و یا انشای یک حکم شرعی دیگری استعمال می‌شود. در این حال می‌گویند امر ارشادی است.



۶. اگر فعل مضارع بدون هیچ عنایت خاصی با لام امر غائب استعمال شود، دلالت بر طلب وجوبی خواهد داشت. اما استعمال فعل مضارع بدون لام در معنای طلب با بذل عنایتی قابل قبول است. اما دلالت آن بر طلب وجوبی محل بحث و گفتگو است.

دلالات اخری للأمر عرفنا أن الأمر [بمادته و صیغته] يدل على الطلب و يدل على أن الطلب على نحو الوجوب. و هناك دلالات اخری محتمله وقع البحث عن ثبوتها له و عدمه [أى عن ثبوت تلك الدلالات للأمر و عدم ثبوتها].

منها: دلالت [أى من تلك الدلالات دلالة الأمر] على نفى الحرمة [و الترخيص] بدلا عن دلالت [أى عن دلالة الأمر] على الطلب و الوجوب، [و هذه الدلالة ثابتة] فى حالة معينه، و هى ما إذا ورد [الأمر] عقيب التحريم أو فى حالة يحتمل فيها

### دلالت‌های دیگری برای امر

[مراد از امر در عنوان این مبحث صیغه یا ماده امر است، گرچه غالبا این مباحث را در صیغه امر تطبیق می‌کنند.]

دانستیم که امر بر طلب و [نیز] اینکه طلب به صورت وجوب است، دلالت دارد.

در اینجا دلالت‌های دیگری نیز محتمل است که از ثبوت و عدم ثبوت آنها بحث شده است.

### [دلالت امر بر نفی حرمت یعنی بر ترخیص]

از جمله آنها دلالت امر است بر نفی حرمت [یعنی بر ترخیص] به جای دلالت آن بر طلب و وجوب. این دلالت [در همه موارد نیست، بلکه] در حالت معینی است و آن‌وقتی است که امر پشت سر تحریم بیاید یا در حالتی که احتمال وجود حرمت باشد؛

ذلک [أى كونه عقيب التحريم].

و الصحيح أن صیغه الأمر على مستوى المدلول التصورى لا تتغير دلالتها فى هذه الحالة [بل فى الحالتين المذكورتين]، بل تظل [الصیغه] دالة على النسبة الطلبية، غير أن مدلولها التصديقى هنا يصبح مجملا و مرددا بين الطلب الجدى [الذى هو أقرب إلى المدلول التصورى] و بين نفى التحريم؛ لأن ورود الأمر فى إحدى الحالتين المذكورتين [أى إذا ورد عقيب التحريم، أو فى حالة يحتمل فيها ذلك] يوجب الإجمال من هذه الناحية [أى من ناحية المدلول التصديقى].

[مثل آنکه طبیب پس از نهمی مریض از خوردن فلان غذا یا توهم مریض از اینکه مصرف فلان غذا برای او ممنوع

است، به او بگویند آن غذا را بخور. از این قبیل است آیه شریفه: «... غیر محلی الصيد و اُتم حرم ... و إذا حللتهم فاصطادوا» (سوره مائده، آیه دوم).]

صحیح آن است که دلالت صیغه امر در سطح مدلول تصویری در این حال [که عقیب تحریم و یا در مورد توهم حرمت آمده است]، تغییری پیدا نمی‌کند، بلکه همچنان دال بر نسبت طلبی باقی می‌ماند، جز آنکه مدلول تصدیقی آن [و اینکه مراد جدی متکلم چیست]، در این حالت مجمل و میان طلب جدی و نفی تحریم مردد می‌ماند.

زیرا ورود امر در یکی از این دو حالتی که یاد شد [یعنی پس از تحریم یا احتمال وجود آن]، از ناحیه مدلول تصدیقی سبب اجمال می‌گردد. [بله سابقاً گفتیم که مقتضای ظهور صیغه امر آن است که مراد جدی متکلم، طلب باشد، اما در این حال که امر پشت سر نهی آمده است، آن ظهور شکسته می‌شود. بنابراین اگر پس از نهی آمدن، قرینه قطعی بر نفی تحریم باشد، مدلول تصدیقی عوض می‌شود و اگر قرینه بودن آن معلوم نباشد، کلام از نظر مدلول تصدیقی مجمل می‌گردد و قرینه خاص دیگری بر معنای وجوب یا معنای ترخیص باید جستجو کرد. در هر حال مدلول تصویری و معنای موضوع له تغییری پیدا نمی‌کند و هیچ مجازی لازم نمی‌آید].

و منها: دلالة الأمر بالفعل الموقت بوقت محدد [مثل الأمر بصلاة الصبح] على وجوب القضاء خارج الوقت على من لم يأت بالواجب في وقته.

و توضیح الحال فی ذلك أن الأمر بالفعل الموقت تارة يكون أمراً واحداً بهذا الفعل المقيد فلا يقتضى [ذلك الأمر] إلا الإتيان به [أى بهذا الفعل المقيد بوقت خاص]، فإن لم يأت به حتى انتهى الوقت فلا موجب من قبله [أى من قبل ذلك الأمر] للقضاء، بل يحتاج إيجاب القضاء [بما هو تكليف جديد] إلى أمر جديد.

و تارة اخرى يكون الأمر بالفعل الموقت أمرين مجتمعين في بيان واحد،

[از دیگر دلالت‌هایی امر دلالت بر وجوب قضا در خارج از وقت است]

و از دیگر دلالت‌هایی که برای امر است، آنکه امر به فعلی که وقت خاصی برای آن تعیین شده است [مثل نمازهای یومیه]، دلالت دارد بر وجوب قضا در خارج از وقت، نسبت به کسی که آن واجب را در وقت خودش بجای نیاورده است. توضیح مطلب آنکه: امر به فعل موقت گاه امر واحدی به شمار می‌آید که متوجه به این فعل موقت است. در این صورت امر اقتضایی جز [لزوم] انجام آن فعل را [در وقت خودش] ندارد. [و اگر وقت بگذرد، دلالت فعل امر تمام می‌شود و نسبت به آنکه بعداً چه باید کرد، ساکت می‌ماند]. بنابراین اگر مکلف عمل را بجای نیاورد تا اینکه وقت تمام شد دیگر از جانب آن امر واحد، موجبی برای قضا نیست، بلکه واجب شدن قضا محتاج امر جدید است. [چنان‌که هر تکلیف جدید، امر جدید می‌خواهد و وجوب قضا اگر ثابت شود، شکی نیست که تکلیف جدیدی است].

و گاه این گونه است که امر به فعل موقت دو امر به شمار می آید که در یک بیان شرعی جمع شده اند. یکی امر به ذات فعل است به صورت مطلق [و بدون تقييد به زمان خاصی]، و ديگر امر به واقع ساختن ذات عمل در وقت خاصی. [در این صورت گویند امر به فعل موقت، از باب تعدد مطلوب است؛ یعنی شارع هم نماز را می خواهد و هم در وقت خواندن آن را. نظیر آنکه مولی گرسنه باشد، هم اصل غذا را می طلبد و هم گرم و مطبوع بودن آن را، و اگر عبد وصف آن را نتوانست مهیا کند، لا اقل اصل غذا را

أحدهما: أمر بذات الفعل على الإطلاق [أي بدون لحاظ وقت خاص]. و الآخر:

أمر بإيقاعه في الوقت الخاص. فإن فات المكلف امتثال الأمر الثاني [و لم يأت بالفعل في وقته المحدد] بقي عليه الأمر الأول، و يجب عليه أن يأتي بالفعل حينئذ [أي حين يكون الأمر بالفعل أمرين مجتمعين] و لو خرج الوقت فلا يحتاج إيجاب القضاء إلى أمر جديد [غير الأمر الأول، هذا كله في مقام الثبوت، أما في مقام الإثبات

برای رفع گرسنگی باید بیاورد. ولی گاه مولی گوید: آب خنک بیاور، به نحوی که آن بخش خاص از طبیعت را طلب می کند؛ اگر آبی خنک بود، مطلوب مولی است و گرنه مجرد آب مستقلاً مطلوب نیست. در این حال می گویند مطلوب واحد است، به خلاف صورت اول که مطلوب، متعدد است. [بنابراین اگر امتثال امر دوم [یعنی در وقت نماز خواندن] از مکلف فوت شد [از روی اختیار که مستلزم عقاب است، یا از روی غفلت و نسیان که موجب عقاب نیست]، امر اول [یعنی اتیان ذات فعل] برعهده او باقی می ماند و بر مکلف واجب است که در این حال [که وقت را از دست داده است] عمل را گرچه در خارج وقت باشد انجام دهد. بنابراین واجب شدن قضا به امر جدیدی [ورای آن امری که به دو امر تجزیه شد]، محتاج نیست. [پس در مرحله ثبوت دو احتمال است. حال در مرحله اثبات باید دید دلیل شرعی کدام احتمال را معین می کند. از این رو گوییم.] ظاهر دلیلی که به فعل موقت امر می کند، آن است که امر واحد است. [و تجزیه به دو امر نمی شود؛ یعنی فعل موقت یک بخش خاصی است که مولی طلب کرده است. نه آنکه ذات فعل یک مطلوب، و رعایت وقت مطلوب دیگری باشد.] بنابراین [که ظهور موافق احتمال اول است، احتمال دوم خلاف ظاهر است و هر خلاف ظاهری، قرینه می خواهد. از این جهت گوییم:] اثبات تعدد امر بنا بر احتمال دوم محتاج قرینه خاصی است؛ [مثلاً عبد نظر می کند که مولایش از عطش رو به هلاک است و به او می گوید: آب خنک بیاور. در اینجا قرینه عقلی داریم که اگر آب خنک پیدا نشد، لا اقل باید آب غیر خنکی آورد و او را از مرگ نجات داد، پس

فيقال: و ظاهر دليل الأمر بالموقت هو وحدة الأمر [و وحدة المطلوب]، فيحتاج إثبات تعدده [أي تعدد الأمر و تعدد المطلوب] على الوجه الثاني إلى قرينه خاصة.

و منها: دلالة الأمر بالأمر بشيء على الأمر بذلك الشيء مباشرة، بمعنى أن الأمر إذا أمر زيدا بأن يأمر خالدًا بشيء، فهل يستفاد الأمر المباشر لخالد من ذلك [أى من أمر الأمر الأول] أو لا؟ فعلى الأول لو أن خالدًا اطلع على ذلك [أى على أن الأمر أمر زيدا بأن يأمره بشيء] قبل أن يأمره زيد لوجب عليه الإتيان

برای اثبات وجوب قضا یا باید قرینه بر تعدد مطلوب داشته باشیم یا دلیل خارجی بر وجوب قضا ارائه دهیم و البته چنین دلیل خارجی موجود است؛ چنانکه در روایت وارد شده است: «اقض ما فات كما فات».

[امر به امر به چیزی، دلالت بر امر به آن چیز مستقیماً دارد]

از دیگر دلالت‌هایی که برای فعل امر مطرح است آنکه امر به امر به چیزی، دلالت بر امر به آن چیز مستقیماً دارد؛ به معنای آنکه اگر شخص امرکننده به زید امر کند که او به خالد دستور دهد به [انجام] چیزی، در این صورت آیا از این [امر به امر] امر مستقیم به خالد استفاده می‌شود یا خیر؟ [محل نزاع آنجاست که مأمور اول واسطه در ابلاغ نسبت به مأمور دوم نباشد چنانکه پیغمبر خدا نسبت به اوامری که صادر می‌کرد، نقش واسطه را داشت و مبلغ به شمار می‌آمد. بلکه باید مأمور اول در توجیه امر به مأمور دوم مستقل باشد.] در صورت اول [که امر به امر به شیء به عنوان امر به آن شیء حساب شود، یعنی غرض مولی از امر کردن زید به خالد، آوردن خود آن چیز از طرف خالد باشد، نه اینکه مجرد امر کردن زید به خالد مطلوب باشد.] اگر خالد پیش از آنکه زید به او دستور دهد بر آن [یعنی بر مطلوبیت آن چیز] مطلع شد، آوردن آن چیز بر او واجب است. ولی در صورت دوم ملزم به چیزی نیست. مثال این حالت در فقه امر شارع به ولی طفل است که طفل را به نماز امر کند. [در روایت آمده است که: «مرهم بالصلاة و هم ابناء سبع»]. بنابراین اگر گفته شود که امر به امر به امر به شیء به عنوان امر به آن شیء به شمار می‌آید، این امر شارع عین امر به صبی نسبت به نماز است، گرچه [این امر

بذلك الشيء، و على الثاني لا يكون ملزماً بشيء. و مثاله في الفقه أمر الشارع لولي الصبي بأن يأمر الصبي بالصلاة. فإن قيل بأن الأمر بالأمر بشيء أمر به، كان أمر الشارع هذا أمراً للصبي - و لو على نحو الاستحباب - بالصلاة [و يدل على مشروعية عبادة الصبي].

شارع دلالت بر وجوب نکند و] به شکل استحباب باشد. [ولی لا اقل دلالت بر مشروعیت عبادات صبی دارد. به هر صورت در مقام اثبات و برای تعیین یکی از دو احتمال، استاد شهید چیزی نفرموده‌اند.

در پایان بحث دلالت امر متذکر می‌شویم که مباحثی از قبیل تعبدی و توصیلی، فور و تراخی، مره و تکرار، نسخ و وجوب، امر به شیء مرتین که معمولاً اصولیون در بحث اوامر مطرح می‌کنند، در اینجا طرح نشده است. غیر از مبحث اول - که بنا بر ترتیب و تقسیمی که استاد شهید از مباحث اصولی دارند، در بخش مباحث دلیل عقلی داخل

می‌شود- بقیه مباحث به علت کم‌فایده بودن به صورت مستقل مورد تعرض واقع نشده است. هرچند در خلال مباحث آینده اشاره‌ای به بعضی از آنها خواهد شد.

همچنان که بعضی از این مباحث در حلقه سوم خواهد آمد.

### خلاصه مطالب گذشته

۱. اگر صیغه امر پس از تحریم وارد شود یا احتمال وجود حرمت باشد، مدلول تصدیقی آن میان طلب جدی و نفی تحریم مردد می‌گردد، ولی مدلول تصویری و معنای موضوع له صیغه تغییری پیدا نمی‌کند.

۲. اگر واجب موقت ترک شود، آیا وجوب قضا که تکلیف جدیدی است، باید به امر جدیدی ثابت شود یا نفس امر اول در وجوب قضا کافی است؟

جواب آن است که امر به واجب موقت یا امر واحدی است یا تجزیه به دو امر می‌شود؛ یعنی: امر به ذات فعل و امر به ادای آن در وقت معین. در صورت اول وجوب قضا به امر جدید و در صورت دوم وجوب قضا به همان امر اول است.

۳. در اینکه امر به امر به شیء به معنای امر به همان شیء است یا نه، بحث و گفتگوست و هر دو احتمال پیروانی دارد.

النهی كما أن للأمر مادة و صیغته، كذلك الحال فی النهی، فمادته نفس كلمة النهی [فیقال: أنهاک عن کذا]، و صیغته من قبیل «لا تکذب». و المادة تدل علی الزجر بمفهومه الاسمی، و الصیغه تدل علی الزجر و الإمساک بنحو المعنی الحرفی، و إن شئت عبر بالنسبة الزجریه و الإمساکیه.

و قد وقع الخلاف بین جملة من الاصولیین فی أن مفاد النهی هل هو طلب التریک الذی هو مجرد أمر عدمی، أو طلب الکف عن الفعل الذی هو أمر وجودی.

نهی

[برای نهی ماده و صیغه‌ای است]

چنان‌که برای امر ماده و صیغه‌ای است، برای نهی نیز چنین حالی است. ماده نهی همان کلمه نهی است [که از ن-ه-ی شکل گرفته] و صیغه نهی [یعنی هیئت فعل نهی] از قبیل «لا تکذب» است. ماده نهی بر زجر [و یا امساک] به

مفهوم اسمی آن دلالت می‌کند و صیغه نهی بر زجر و [یا] امساک به شکل معنای حرفی دلالت دارد. و می‌توانی از آن به نسبت زجریه و نسبت امساکیه تعبیر کنی.

در میان برخی از اصولیون اختلافی پدید آمده است، مبنی بر اینکه مفاد نهی آیا طلب ترک است که مجرد امر عدمی است یا طلب کف از فعل است که امر وجودی

و قد يستدل للوجه الثاني، بأن [الوجه الأول باطل؛ لأن] الترتك استمرار للعدم الأزلي الخارج عن القدرة فلا يمكن تعلق الطلب به. و يندفع هذا الدليل بأن بقاءه [أى بقاء الترتك] مقدور فيعقل التكليف به [أى بالترتك].

و يندفع الوجه الثاني بأن من حصل منه الترتك بدون كف لا يعتبر عاصيا

است؛ [مثلا شارع گفته است «لا تشرب الخمر». حال اگر شخصی دست برد که آن را بخورد، ولی از دستش افتاد و ریخت، بنا بر وجه اول، امثال صورت گرفته است؛ چون در نهایت شرب خمر ترک شده است. گرچه به صورت قهری و بدون اختیار مکلف و شارع از نهی خود چیزی بیشتر از ترک عمل را طلب نکرده است. اما بنا بر وجه دوم امثال صورت نگرفته است، چون کف نفس به معنای خود نگه‌داشتن است و این نوعی فعل قلبی است که انجام نگرفته، هرچند عمل ترک شده است.]

گاه برای وجه دوم استدلال می‌شود به اینکه [وجه اول باطل است؛ پس وجه دوم صحیح خواهد بود؛ زیرا] ترک، استمرار عدم ازلی است که خارج از قدرت است.

[در ازل یعنی گذشته بی‌نهایت دور که اصلا انسانی موجود نبوده است، شرب خمری هم که به انسان منسوب می‌شود، موجود نبوده است. و چیزی که از گذشته در اختیار ما نبوده است، استمرار آن نیز در آینده در اختیار ما نیست.] اما این دلیل رد می‌شود به واسطه آنکه بقای عدم ازلی در آینده امری مقدور است [از این نظر که فعل، مقدور است؛ پس ترک نیز مقدور خواهد بود. زیرا صحیح نیست بگوییم قدرت تنها به یکی از دو طرف تعلق می‌پذیرد. پس چنان‌که مکلف می‌تواند شرب خمر کند و استمرار عدم ازلی را از بین ببرد، می‌تواند با ترک شرب خمر، عدم ازلی را استمرار بخشد.]

پس تکلیف به ترک، امری معقول است. [تا اینجا برای اثبات وجه دوم به بطلان وجه اول استدلال شد که نادرستی آن معلوم گشت. اکنون به بیان اشکالی در خود وجه دوم می‌پردازیم.]

وجه دوم به آن سبب رد می‌شود که اگر از شخص ترک کردن بدون کف نفس

للنهی عرفا.

و الصحيح أن كلا الوجهين باطل؛ لأن النهي ليس طلبا لا للترك و لا للكف، و إنما هو زجر بنحو المعنى الاسمي - كما في مادة النهي - أو بنحو المعنى الحرفي - كما في صيغة النهي - و هذا يعني أن متعلقه [أي متعلق النهي] الفعل لا الترك. و لا إشكال في دلالة النهي - مادة و صيغة - على كون الحكم بدرجة التحريم، و يثبت ذلك بالتبادر و الفهم العرفي العام.

حاصل شود [مثل آنکه ظرف شراب از دستش افتاد و ریخت]، از نظر عرف عاصی [و مخالف نهی] به شمار نمی آید. [پس لا بد نهی چیزی جز طلب ترک نیست و تارک شرب خمر هر چند قاصد آن بوده باشد، نزد مردم عاصی نیست.] رأی صحیح آن است که هر دو وجه باطل است؛ زیرا نهی طلب نیست، نه طلب ترک و نه طلب کف نفس، بلکه نهی زجر [و امساک] به شکل معنای اسمی است - چنان که در ماده نهی دیده می شود - یا به شکل معنای حرفی - چنان که در صیغه نهی دیده می شود - و این بدان معناست که متعلق نهی، فعل است نه ترک [و نه کف].

[بحث دیگر آن است که ماده یا صیغه نهی دلالت بر مطلق زجر دارد یا خصوص حرمت؟ از این رو می فرماید:] در دلالت نهی - چه ماده آن و چه صیغه آن - بر اینکه حکم [شرعی] به درجه تحریم است هیچ اشکالی نیست [چنان که نسبت به ماده و صیغه امر و دلالت آن بر وجوب گفتیم.] و این مطلب به سبب تبادر و فهم عرفی عام، ثابت می گردد.

#### خلاصه مطالب گذشته

۱. ماده نهی بر معنای زجر و یا امساک، و صیغه نهی بر معنای نسبت زجریه و یا امساکیه دلالت دارد.

۲. میان بعضی اصولیون اختلاف است در اینکه مفاد نهی طلب ترک است که مجرد امر عدمی است یا طلب کف نفس که امری وجودی است و صحیح آن است که هر دو وجه باطل است. مفاد نهی اساسا طلب نیست، بلکه زجر یا نسبت زجریه است که به فعل تعلق می پذیرد، نه به ترک و نه به کف.

۳. به حکم تبادر و به شهادت فهم عرفی عام، ماده و صیغه نهی دلالت بر تحریم دارد.

الاحتراز فی القيود إذا ورد خطاب يشتمل على حكم و قيد له، فقد يكون هذا القيد متعلقا للحكم، كالإكرام في «أكرم الفقير». و قد يكون [القيد] موضوعا له [أي للحكم] كالفقير في المثال. و قد يكون [القيد] شرطا كما في الجملة الشرطية

#### احتراز در قيود

هرگاه خطابی وارد شود که مشتمل بر حکمی و قیدی برای آن حکم باشد،

این قید گاه متعلق حکم است مانند «اکرام» در جمله «اکرم الفقیر» [در اینجا از صیغه امر، حکم شرعی وجوب و از ماده آن، متعلق حکم استفاده می‌شود و می‌دانیم که وجوب معنای عام و شاملی دارد که می‌تواند به امور مختلفی تعلق پذیرد و حکم مذکور در این مثال با تعلق به فعل معینی چون اکرام تقیید می‌پذیرد]. و گاه این قید، موضوع حکم [و به عبارت دیگر متعلق متعلق] است؛ مانند فقیر در همین مثال [تفاوت میان متعلق و موضوع در حلقه اول به‌طور مبسوط بیان شد و خلاصه‌اش آن است که وجود موضوع و فعلیت آن مقدم بر وجود فعلی حکم است، ولی وجود متعلق مؤخر از وجود فعلی حکم است و نیز فعلیت حکم داعی به سوی ایجاد متعلق است، درحالی‌که خود مسبب از

«إذا زالت الشمس فصل». و قد یكون [القید] غایة كما فی «صم إلى اللیل».

و قد یكون [القید] وصفا للموضوع كالعادل فی «أكرم الفقیر العادل» و هكذا [سائر القیود كالاستثناء و الظرف].

و فی كل هذه الحالات یوجد للكلام مدلول تصوری ارید إخطاره فی ذهن السامع [علی أساس ما تقتضیه الدلالة التصدیقیة الاولى]، و مدلول تصدیقی جدی و هو الحكم الشرعی الذی ابرز و كشف عنه بذلك الخطاب. و لا شك فی أن

---

وجود موضوع است. به‌رحال موضوع همچون متعلق، حکم را مقید می‌کند.

به‌گونه‌ای که حکم مذکور در این خطاب در محدوده موضوع مذکور باید امتثال شود و شامل موضوعات دیگر نمی‌شود]. و گاه این قید، شرط است؛ چنان‌که در این جمله شرطیه دیده می‌شود: «إذا زالت الشمس فصل» [یعنی وجوب صلاة در این مثال مشروط به فرارسیدن زمان معینی است و شامل همه زمان‌ها نیست]. و گاه این قید، غایت است؛ چنان‌که در «صم إلى اللیل» دیده می‌شود. [در اینجا نیز حکم مذکور در مثال تا زمان معینی است و بعد از آن را شامل نیست] و گاه این قید، وصف موضوع است؛ مانند عادل در «اکرم الفقیر العادل» [می‌دانیم که هر صفتی، موصوف را مقید می‌کند و چون موضوع حکم را مقید می‌کند، می‌توان گفت تقیید موضوع در نهایت، تقیید حکم است].

و همچنین است بقیه قیود؛ [مانند: قید مکان و زمان در جمله «اکرم زیدا یوم الجمعة فی دارک» و استثنا در جمله «اکرم العلماء إلا الفساق منهم». در همه این موارد مدلول تصوری مقید می‌گردد و ما از تقیید مدلول تصوری کشف می‌کنیم که مدلول تصدیقی نیز مقید است و بدین طریق قاعده‌ای به نام قاعده احترازیت قیود را پایه‌گذاری می‌کنیم.

شرح این مطلب چنین است.]



در همه این حالات [که قیدی برای حکم مذکور است]، یک مدلول تصویری برای کلام وجود دارد که [همان معنای متصور در ذهن پس از شنیدن لفظ است و به حکم

الصورة التي نتصورها في مرحلة المدلول التصوري عند سماع الكلام المذكور هي صورة حكم يرتبط بذلك القيد على نحو من أنحاء الارتباط، و نستكشف من دخول القيد في الصورة التي يدل عليها الكلام بالدلالة التصورية دخوله [أي دخول القيد] أيضا في المدلول التصديقي الجدي، بمعنى أن القيد مأخوذ في ذلك الحكم الشرعي الخاص الذي كشف عنه ذلك الكلام.

فحينما يقول المولى «أكرم الفقير العادل» نفهم أن الوجوب الذي أراد كشفه [أي أراد المولى كشف ذلك الوجوب] بهذا الخطاب قد جعل على الفقير العادل، و أخذت العدالة في موضوعه [أي في موضوع ذلك الوجوب] وفقا لأخذها [أي لأخذ العدالة] في المدلول التصوري للكلام، و ذلك لأن المولى لو لم يكن

دلالت تصديقي اول و ظهور حال متکلم که ساهی و غافل نیست] خطوط دادن آن به ذهن سامع خواسته شده است و یک مدلول تصدیقی جدی وجود دارد که عبارت است از [طلب یا حکایت یعنی] آن حکم شرعی که به سبب آن خطاب کشف شده و ابراز گردیده است [و مقید به قیود مذکور در کلام است] و هیچ شکی نیست در اینکه آن صورت ذهنی را که در مرحله مدلول تصویری به هنگام شنیدن کلام مذکور تصور می‌کنیم، صورت ذهنی حکمی است که به نحوی از انحاء با آن قید ارتباط دارد [چنان‌که در خطاب «اکرم الفقير العادل» شکل وجوبی را تصور می‌کنیم که به سه قید مختلف یعنی: اکرام، فقیر و عادل، ارتباط دارد؛ یکی متعلق حکم و دیگری موضوع و سومی وصف موضوع است] و از دخول قید در آن صورت ذهنی که کلام به سبب دلالت تصویری بر آن صورت دلالت دارد، کشف می‌کنیم که قید در مدلول تصدیقی جدی نیز داخل است؛ به معنای آنکه قید در آن حکم شرعی خاصی که [مدلول تصدیقی جدی است و] کلام کاشف از آن است، درج شده است.

پس زمانی که مولى می‌گوید «اکرم الفقير العادل» می‌فهمیم که وجوبی را که مولى با این خطاب می‌خواهد برای ما آشکار سازد، [به‌طور مطلق نیست، بلکه مقید است؛

قد أخذ العدالة قيدا في موضوع ذلك الوجوب الذي جعله و أبرزه بقوله:

«أكرم الفقير العادل» لكان هذا يعني أنه [أي أن المولى] أخذ في المدلول التصوري لكلامه قيدا و لم يأخذ ذلك القيد في المدلول الجدي لذلك الكلام، أي أنه بين بالدلالة التصورية للكلام شيئا و هو القيد مع أنه [أي أن القيد] لا يدخل في نطاق مراده الجدي. و هذا [الذي ذكر من عدم التطابق بين المدلول التصوري و المدلول التصديقي] خلاف ظهور عرفي سياقي مفاده: أن كل ما يبين بالكلام في مرحلة المدلول التصوري فهو داخل في نطاق المراد الجدي.

و بکلمهٔ آخری: أن ما يقوله [المولى] يريده حقيقةً. و بهذا الظهور ثبت قاعدة و هي: قاعدة احترازية القيود، و مؤداه: أن كل قيد يؤخذ في المدلول

یعنی فقط] بر فقیر عادل قرار داده شده است و عدالت در موضوع آن و جوب اخذ شده است [و به تبع موضوع در حکم نیز اخذ شده است] و این امر موافق با اخذ قید عدالت در مدلول تصویری کلام است، چرا که مولی اگر عدالت را به عنوان قیدی در موضوع و جوبی که با گفته خویش «اکرم الفقیر العادل»، جعل کرده و ابراز نموده است اخذ نکرده باشد [و به عبارت دیگر اگر مولی و جوب اکرام را برای همه فقرا، اعم از عادل و غیر عادل خواسته باشد و با این حال در کلام خود قید عدالت را اضافه کرده باشد]، معنایش این خواهد بود که مولی در مدلول تصویری کلامش قیدی را اخذ کرده، ولی آن قید را در مدلول جدی کلامش اخذ نکرده است، یعنی مولی با دلالت تصویری کلامش، چیزی را که همان قید عدالت باشد، بیان کرده است و با اینکه آن چیز در دایره مراد جدی اش داخل نیست و چنین چیزی [که کلام مقید باشد، ولی اراده مولی مطلق باشد] خلاف ظهور عرفی سیاقی است [زیرا] که [ظهور عرفی سیاقی] مفادش آن است که هرچه در مرحله مدلول تصویری به سبب کلام بیان می شود، در محدوده مراد جدی داخل است و به عبارت دیگر آنچه را در سخن خویش می آورد، به راستی اراده کرده است [اما ذکر قید بدون تقیید در اراده- به هر منظوری که باشد- خلاف ظاهر است]

التصوری للكلام فالأصل فيه بحکم ذلك الظهور أن يكون [ذلك القيد] قيدا في المراد الجدى أيضا. فإذا قال: «أكرم الإنسان الفقير» فالفقر قيد في المراد الجدى بمعنى كونه دخيلا في موضوع [الحكم أى في موضوع] وجوب الإكرام الذى سيق ذلك الكلام للكشف عنه [أى عن وجوب الإكرام]. و يترتب على ذلك أنه إذا لم يكن الإنسان فقيرا فلا يشمل ذلك الوجوب [أى ذلك الشخص من الوجوب المبرز بذلك الخطاب]، و لكن هذا لا يعنى أن إكرامه ليس واجبا باعتبار آخر [و بملاك آخر] فقد يكون هناك [فى دليل آخر] وجوب ثان يخص الإنسان العالم أيضا. فإذا لم يكن الإنسان فقيرا و كان عالما فقد يجب إكرامه بوجوب ثان [فلا يمكن القول بانتفاء طبيعى وجوب الإكرام].

و با این ظهور قاعده‌ای را به اثبات می‌رسانیم و آن قاعده احترازیت قیود است. مؤدای قاعده آن است که هر قیدی که در مدلول تصویری کلام اخذ شود، اصل [و قاعده اولی] نسبت به آن قید، به حکم آن ظهور [عرفی سیاقی] آن است که در مراد جدی نیز قید به شمار آید. از این رو هرگاه مولی بگوید [اکرم الفقیر یعنی] «اکرم الانسان الفقیر»، در مراد جدی «فقیر بودن» قید به شمار می‌آید؛ به معنای آنکه فقر در موضوع و جوب اکرام [و در مدلول تصدیقی] که کلام مولی برای کشف از آن آورده شده، دخیل است. [پس موضوع و جوب اکرام، انسان بطور مطلق نیست، بلکه صنف خاصی از انسان یعنی فقیر است] مترتب بر این مطلب است که اگر انسان فقیر نباشد، آن وجوب [یعنی خصوص آن حکمی که به سبب خطاب مشتمل بر قید ابراز گردیده] شامل حال او نمی‌شود. ولی این مطلب به معنای آن نیست که اکرام او [یعنی انسان غیر فقیر] به اعتبار دیگری [و به سبب خطاب خاص دیگری] واجب نیست.

از این رو گاه وجوب دومی نیز یافت می‌شود که مختص انسان عالم است. بنابراین اگر انسانی فقیر نباشد، ولی عالم باشد، اکرام او به سبب وجوب دوم واجب است [ولی در هر صورت این وجوب دوم غیر از وجوب اول است؛ اگرچه هر دو از یک نوع و یک سنخ حکم تکلیفی

و هكذا نعرف أن قاعدة احترازية القيود تثبت أن شخص الحكم- الذي يشكل المدلول التصديقي الجدى للكلام المشتمل على القيد- لا يشمل من انتفى عنه القيد. ولا تنفى [هذه القاعدة] وجود حكم آخر يشمله [أى لا تنفى وجود فرد آخر من طبيعى الحكم يشمل من انتفى عنه القيد].

می‌باشند، ولی آن فرد از وجوب اکرام که موضوعش فقیر است، غیر از آن فرد از وجوب اکرام است که موضوعش عالم است و از این رو گوییم: شخص حکم متفاوت است.]

بدین ترتیب درمی‌یابیم که قاعده احترازی قیود ثابت می‌کند که شخص حکم [نه طبیعی حکم و نوع حکم] که مدلول تصدیقی جدی کلامی را که مشتمل بر قید است تشکیل می‌دهد، کسی را که قید را دارا نیست، دربر نمی‌گیرد، ولی وجود حکم دیگری را که شامل او شود، نفی نمی‌کند [بخلاف باب مفاهیم که وقتی گوییم «إن جاءك زيد فاکرمه» مفهوم شرط معنایش آن است که اگر شرط منتفی بود، نه فقط شخص حکم بلکه طبیعی حکم منتفی است؛ یعنی زید در صورت نیامدن به نزد تو هیچ‌گونه وجوب اکرامی ندارد.]

#### خلاصه مطالب گذشته

۱. هر قیدی که در مدلول تصویری کلام اخذ شود- به حکم ظهور عرفی سیاقی و براساس قانون احترازی قیود- در مدلول تصدیقی جدی نیز اخذ شده است.

۲. براساس قانون احترازی قیود، شخص حکم، شامل فردی است که قید را دارا باشد و هر فردی که قید مذکور در خطاب را دارا نباشد مشمول خصوص آن حکم مذکور در خطاب نیست، گرچه ممکن است حکم مماثل دیگری از همان سنخ- به اعتبار دارا بودن وصف دیگری- شامل حال او باشد.

الإطلاق الإطلاق يقابل التقييد [ثبوتا و إثباتا، أما فى مقام الثبوت]، فإن تصور معنى و لاحظت فيه وصفا خاصا أو حالة معينة كان ذلك تقييدا، و إن صورته بدون أن تلحظ معه [أى مع ذلك المعنى] أى وصف أو حالة أخرى كان ذلك إطلاقا.

فالتقييد إذن هو لحاظ خصوصية زائدة [عن الطبيعة] فى الطبيعة، و الإطلاق

اطلاق

## اطلاق در مقابل تقييد است.

اگر معنایی را تصور کردی [مثل معنای انسان] و در آن وصف خاصی [مثل ایرانی بودن یا سیاه بودن] یا حالت معینی [مثل ایستاده یا گوینده بودن] را لحاظ کردی، چنین چیزی تقييد به شمار می‌آید و اگر معنا را بدون اینکه وصفی یا حالت دیگری را با آن لحاظ کنی، تصور کردی، چنین چیزی اطلاق به شمار می‌آید.

با این حساب تقييد عبارت است از لحاظ خصوصیت زایدی [یعنی زاید بر اصل طبیعت] در طبیعت [چنانکه لحاظ ایرانی بودن یا سیاه بودن انسان لحاظ امر زایدی نسبت به طبیعت انسان است؛ به گونه‌ای که اگر انسانی ایرانی یا سیاه نبود از طبیعت انسان خارج نمی‌شود؛ زیرا که لحاظ ایرانی یا سیاه بودن لحاظ امر عرضی است که از مقومات

عدم لحاظ الخصوصیة الزائده [فی الطبیعة]. و الطبیعة محفوظة فی کلتا الحالتین، غیر آنها تتميز فی الحالة الاولى [أی فی حالة التقييد] بامر وجودی و هو لحاظ الخصوصیة، و تتميز فی الحالة الثانية [أی فی حالة الإطلاق] بامر عدمی و هو عدم لحاظ الخصوصیة.

و من هنا يقع البحث فی [مقام الإثبات فی] أن كلمة «إنسان» مثلا- أو أي كلمة مشابهة- هل هي موضوعة للطبیعة المحفوظة فی کلتا الحالتین [أی فی حالتی التقييد و الإطلاق] فلا التقييد دخيل فی المعنی الموضوع له و لا الإطلاق،

طبیعت نیست.] و اطلاق [در مقابل تقييد عبارت از] عدم لحاظ خصوصیت زاید است و طبیعت در هر دو حالت محفوظ است [در حالت تقييد طبیعت به انضمام قید و در حالت اطلاق، طبیعت بدون انضمام قید ملاحظه شده است. در هر صورت تقييد و اطلاق نوعی لحاظ است که طبیعت بما هی هی از هر دوی آنها عاری است؛ به عبارت دیگر طبیعت یا لحاظ بشرط شیء یا بشرط لا دارد؛ یعنی وجود یا عدم امری خارج از طبیعت در طبیعت شرط شده است یا لحاظ لا بشرط بودن را دارد؛ یعنی وجود یا عدم امری خارج از طبیعت در طبیعت شرط نشده است. مقسم این اعتبارات ثلاث طبیعت است که از هر سه لحاظ عاری است] جز آنکه در حالت اول طبیعت در عالم ذهن به یک امر وجودی یعنی لحاظ خصوصیت و در حالت دوم به یک امر عدمی یعنی عدم لحاظ خصوصیت امتیاز پیدا می‌کند. [توجه کنید که بنا بر آنچه استاد شهید بیان کرده‌اند اطلاق در مقابل تقييد امر وجودی نیست و به اصطلاح اطلاق، عدم لحاظ قیود است، نه لحاظ عدم قیود.]

## [اطلاق در مقابل تقييد عدم لحاظ قیود است]

از اینجا این بحث آغاز می‌شود که آیا مثلا کلمه انسان یا هر کلمه مشابه دیگری [از میان اسماء اجناس] برای طبیعتی وضع شده که در هر دو حالت [یعنی اطلاق و تقييد] محفوظ است؟ پس نه تقييد در معنای موضوع له دخیل است و نه اطلاق، بلکه کلمه به سبب مدلول لغوی با هر دو امر [یعنی اطلاق و تقييد] سازگاری دارد [بر این

بل الكلمة بمدلولها تلائم كلا الأمرين. أو أن الكلمة موضوعه للطبيعة المطلقة فتدل الكلمة بالوضع [على شيئين، أي على الطبيعة و] على الإطلاق و عدم لحاظ القيد؟.

و قد وقع الخلاف في ذلك، و يترتب على هذا الخلاف أمران:

أحدهما: أن استعمال اللفظ [مثل لفظ «الإنسان»] و إرادة المقيد [أي الإنسان الفقير مثلا] على طريقة تعدد الدال و المدلول [أي طريقة إفادة مجموعة من المعاني بمجموعة من الدوال] يكون استعمالا حقيقيا على الوجه الأول [أي على ان يكون الموضوع له الطبيعة]؛ لأن المعنى الحقيقي للكلمة محفوظ في ضمن المقيد و المطلق على السواء [فحينما نقول «أكرم الإنسان الفقير» يدل الدال الأول على

اساس استعمال لفظ در معنای مقید و یا معنای مطلق سبب خروج لفظ از معنای موضوع له است، چون از باب استعمال لفظ موضوع للجامع فی الفرد است و هو مجاز] یا اینکه کلمه برای طبیعت مطلقه وضع شده است؟ که در این صورت به سبب وضع بر اطلاق و عدم لحاظ قید دلالت دارد. این مطلب مورد اختلاف واقع شده است [به قدمای اصولیون تا قبل از سلطان العلماء «ره» چنین منسوب بود که اطلاق به وضع است، ولی ایشان در حاشیه معالم الاصول، این قول را مطرح کردند که اطلاق به مقدمات حکمت است و این نظر از آن زمان تاکنون میان علما مشهور گردیده است.]. بر این اختلاف دو امر مترتب است:

نخست آنکه استعمال لفظ و اراده مقید به طریقه تعدد دال و مدلول براساس وجه اول استعمال حقیقی می باشد [مثلا وقتی می گوئیم «انسان سیاه» از لفظ انسان تنها انسان مطلق را اراده نکرده ایم بلکه ذات طبیعت آن را اراده کرده ایم و برای نشان دادن خصوصیت مورد نظر لفظ دومی را افزودیم. پس لفظ اول بر معنای طبیعت و لفظ دوم بر خصوصیت زاید دلالت دارد. بدین ترتیب دو لفظ و دو معنا داریم که از انضمام آنها مقید فهمیده می شود و مجازیتی لازم نمی آید؛] زیرا معنای حقیقی کلمه [که مجرد

الطبیعة، و الدال الثانی علی القید، فتحصل الدلالة علی المقید]. و یكون [استعمال اللفظ و اراده المقید] مجازا علی الوجه الثانی [أي علی أن یكون الموضوع له الطبيعة المطلقة] لأن الكلمة لم تستعمل فی المطلق [أي فی الطبيعة المطلقة بل استعملت فی جزء المعنى أى الطبيعة] مع أنها موضوعه للمطلق، أى للطبیعة التی لم یلحظ معها قید بحسب الفرض.

و الأمر الآخر [الذی یترتب علی الخلاف المذكور هو]: أن الكلمة [أي اسم الجنس] إذا وقعت فی دلیل حکم، كما إذا اخذت موضوعا للحکم مثلا و [شککننا فی المراد و] لم نعلم أن الحکم هل هو ثابت لمدلول الكلمة علی الإطلاق، أو لحصه مقیده منه [أي من المدلول]؟ أمکن علی الوجه الثانی [أي

طبیعت است] در ضمن مقید و مطلق به طور یکسان محفوظ است. ولی استعمال لفظ و اراده مقید به طریقه تعدد دال و مدلول بر وجه دوم، مجاز است؛ زیرا آن کلمه در معنای مطلق استعمال نشده است با اینکه به حسب فرض برای معنای مطلق یعنی معنای طبیعت که قیدی با او لحاظ نشده باشد، وضع شده است [بنا بر وجه دوم، وقتی گوییم:

«جئنی بانسان اسود» فرض آن است که لفظ انسان وضع شده است برای انسان مطلق نه برای ذات طبیعت انسان، ولی متکلم لفظ را در این معنا به کار نمی‌گیرد، بلکه از کلمه انسان قسم خاصی را اراده می‌کند که خارج از موضوع له است. از این رو این استعمال مجازی است.]

امر دیگر [که مترتب بر اختلاف مذکور است] آن است که اگر آن کلمه [یعنی اسم جنس مثل انسان] در دلیل حکمی واقع شود، مانند آنکه به عنوان موضوع برای حکم اخذ شود؛ [مثلا مولی بگوید: «اعتق رقبة» یعنی بنده‌ای را آزاد کن] و ما نمی‌دانیم آیا حکم برای مدلول کلمه به طور مطلق ثابت است یا حصه مقیده از آن موضوع حکم است [به طوری که اگر رقبه مؤمنه مورد نظر شارع باشد آزاد کردن هر عبدی، گرچه کافر باشد، کفایت نمی‌کند. در اینجا] بنا بر وجه دوم می‌توان به دلالت وضعی لفظ بر اطلاق

علی أن یکون الإطلاق جزءا من المعنی الموضوع له] أن نستدل بالدلالة الوضعية للفظ علی الإطلاق، لأنه [أی لأن الإطلاق] مأخوذ فی المعنی الموضوع له و قید له، فیکون [الإطلاق] من القيود التي ذکرها المتکلم، فنطبق علیه قاعدة احترازية القيود، فیثبت أن المراد الجدی مطلق أيضا.

و أما علی الوجه الأول [أی علی أن یکون الموضوع له الطبيعة] فلا دلالة وضعية للفظ علی ذلك [أی الإطلاق]؛ لأن اللفظ موضوع بموجبه [أی بموجب الوجه الأول] للطبيعة المحفوظة فی ضمن المطلق و المقید، و کل من الإطلاق و التقييد خارج عن المدلول الوضعی للفظ، فالمتکلم لم یذكر فی کلامه التقييد و لا الإطلاق [حيث إن المقسم عار من خصوصيات الأقسام]، فلا یمكن بالطريقة

استدلال کرد [و سابقا گفتیم که هرگاه شک کنیم مدلول حقیقی و موضوع له مراد است یا مدلول مجازی، به حکم اصالة الظهور می‌توان گفت مدلول حقیقی مراد است.

حال اگر ندانیم موضوع حکم، مطلق است یا مقید، تمسک به اصالة الظهور می‌کنیم؛ زیرا اطلاق در معنای موضوع له اخذ شده است و قید آن است بنابراین از جمله قیودی به شمار می‌آید که متکلم آن را در کلام خود ذکر کرده است. پس بر این قید قاعده احترازی قیود را تطبیق می‌دهیم [که گوید هرگاه قیدی در مدلول تصوری اخذ شود، ظهور عرفی سیاقی حکم می‌کند که در مدلول تصدیقی جدی نیز اخذ شده است] و در نتیجه ثابت می‌شود که مراد جدی متکلم نیز مطلق بوده است.

اما بنا بر وجه اول، لفظ هیچ دلالت وضعی بر اطلاق ندارد، زیرا لفظ بنابراین وجه برای طبیعتی که در ضمن مطلق و مقید محفوظ است، وضع شده است و هریک از اطلاق و تقیید خارج از مدلول وضعی لفظ است. [چنانکه در هر تقسیمی قاعده چنین است که مقسم از خصوصیات اقسام خود خالی است.] پس متکلم در کلام خویش نه تقیید را ذکر کرده است و نه اطلاق را. بنابراین به شیوه گذشته [یعنی تمسک به مدلول لغوی و تطبیق قاعده احترازی قیود] نمی‌توانیم اطلاق را ثابت کنیم، بلکه

السابقه [أی بطریقه التمسک بأصالة الحقیقه و تطبیق قاعدة احترازیه القیود] أن نثبت الإطلاق بل لا بد من طریقته  
اخری.

و الصحيح هو الوجه الأول؛ لأن الوجدان العرفی شاهد بأن استعمال الكلمه فی المقید علی طریقته تعدد الدال و المدلول  
لیس فیہ تجوز.

و علی هذا الأساس نحتاج فی إثبات الإطلاق إلى طریقته اخری [غیر الأخذ بمدلول اللفظ]، إذ ما دام الإطلاق غیر  
مأخوذ فی مدلول اللفظ وضعاً فهو غیر مذکور فی الکلام، فلا یتاح [و لا یمکن] تطبیق قاعدة احترازیه القیود علیه [أی  
علی الإطلاق أو علی الکلام].

[قرینه حکمه] و الطریقه الاخری [فی إثبات الإطلاق] هی ما یسمیها المحققون المتأخرون

باید راه دیگری جست. [اکنون که نتیجه قائل شدن به هریک از دو وجه معلوم شد، گوییم:] صحیح همان وجه اول  
است؛ [یعنی اسم جنس‌ها برای طبیعت معانی وضع شده‌اند و اطلاق و تقیید خارج از معنای موضوع له است؛] زیرا  
وجدان عرفی شاهد است بر اینکه استعمال این کلمه [یعنی انسان] در مقید به طریقه تعدد دال و مدلول مجازیتی  
پدید نمی‌آورد.

و بر این اساس در اثبات اطلاق به طریقه دیگری [غیر از استدلال به دلالت وضعی]، احتیاج داریم، زیرا تا زمانی که  
اطلاق در مدلول وضعی لفظ اخذ نشده است، دیگر در کلام مذکور نیست. [و چون مذکور نیست] نمی‌توان قاعده  
احترازی قیود را بر آن [یعنی بر اطلاق] تطبیق دارد.

[قرینه حکمت]

طریقه دیگر چیزی است که محققان متأخر آن را قرینه حکمت خوانده‌اند و جوهر آن

بقرینه حکمه، و جوهرها التمسک بدلالة تصدیقیه لظهور عرفی سیاقی آخر غیر ذلک الظهور الحالی سیاقی الذی  
تعتمد علیه قاعدة احترازیه القیود، فقد عرفنا سابقاً أن هذه القاعدة تعتمد علی ظهور عرفی سیاقی مفاده:



أن ما يقوله [المتكلم] يريده حقيقة. و يوجد ظهور عرفي سياقي آخر مفاده [أن ما لا يقوله المتكلم لا يريده، أي] أن لا يكون شيء دخيلا و قيدا في مراده الجدى و حكمه و [- الواو حاليه-] لا يبينه باللفظ؛ لأن ظاهر حال المتكلم أنه في مقام بيان تمام مراده الجدى بخطابه، و حيث إن القيد ليس مبينا في حالة عدم نصب قرينه على التقييد فهو [أي القيد] إذن ليس داخلا في المراد الجدى و الحكم الثابت، و هذا هو الإطلاق المطلوب.

تمسك به دلالتى تصديقى است که از ظهور عرفی سیاقی دیگری به دست می‌آید، غیر از آن ظهور حالی سیاقی که قاعده احترازیت قیود برآن استوار است؛ چون در گذشته دانستیم که این قاعده [احترازیت قیود] بر ظهور عرفی سیاقی استوار است که مفاد آن چنین است: هرچه را متکلم می‌گوید، همان را حقیقتا اراده کرده است. ولی ظهور عرفی سیاقی دیگری وجود دارد که مفاد آن این است: وقتی متکلم چیزی را با لفظ بیان نمی‌کند، آن چیز در مراد جدی متکلم و حکم او دخالت ندارد و قید به شمار نمی‌آید [به عبارت مختصر قاعده احترازیت قیود بر این اساس استوار است که «ما يقوله المتكلم يريده» و قرینه حکمت بر این اساس است که «ما لا يقوله المتكلم لا يريده»؛ زیرا ظاهر حال متکلم این است که او با خطاب خود در مقام بیان تمام مراد جدی خود است، و چون در حالتی که قرینه‌ای بر تقييد نصب نشود می‌توان گفت قید مبين نیست، پس آن قید در مراد جدی و حکم ثابت از طرف متکلم، داخل نیست [وگرنه سکوت از بیان قید در جایی که تقييد مطلوب است، خلاف ظاهر و خلاف حکمت است]. و این همان اطلاق مورد نظر است [که از قرینه حکمت؛ یعنی ملاحظه حکیم بودن متکلم کشف می‌شود].

و هكذا نلاحظ أن كلا من قرينه الحكمة التي تثبت الإطلاق، و قاعده احترازية القیود تبتنی على ظهور عرفی سیاقی حالی غیر الظهور العرفی السیاقی الحالی الذی تعتمد علیه الاخری. فالقاعده تبتنی على ظهور حال المتكلم فی أن ما يقوله يريده، و قرينه الحكمة تبتنی على ظهور حال المتكلم فی أن كل ما يكون قيدا في مراده الجدى يقوله في الكلام الذى صدر منه لإبراز ذلك المراد الجدى، أي أنه في مقام بيان تمام مراده الجدى بخطابه [فما لا يقوله لا يريده].

و قد يعترض على قرينه الحكمة هذه بأن اللفظ إذا لم يكن يدل بالوضع إلا على الطبيعة المحفوظة في ضمن المقيد و المطلق معا، فلا دال على الإطلاق، كما لا دال على التقييد، مع أن أحدهما ثابت في المراد الجدى جزما؛ لأن

بدین ترتیب می‌بینیم که هریک از قرینه حکمت که اطلاق را به اثبات می‌رساند و قاعده احترازیت قیود، مبتنی بر ظهور عرفی سیاقی حالی است غیر از آن ظهور عرفی سیاقی حالی که دیگری برآن استوار است. بنابراین قاعده احترازیت قیود بر ظهور حال متکلم در اینکه هرچه را می‌گوید همان را اراده کرده، استوار است و قرینه حکمت بر ظهور حال متکلم در این معنا استوار است که هرچه در مراد جدی متکلم قید باشد همان را متکلم در کلامی که از او صادر می‌شود و مراد جدی‌اش را به وسیله آن ابراز می‌کند، می‌گوید؛ یعنی اینکه [مقتضای ظهور حالی سیاقی آن است که] متکلم در مقام بیان تمام مراد جدی خود به وسیله خطابش هست [پس هرچه را بیان نکرده، مراد او نیست؛



یعنی سکوت او دال بر عدم اراده است. این مطلب در قالب یک کبرای کلی چنین آورده می‌شود: «ما لا یقولہ لا یریدہ» و نسبت به هر قیدی که در کلام مذکور نیست، گوییم: هذا لم یقلہ + ما لا یقولہ لا یریدہ - فهذا لا یریدہ.

ممکن است بر قرینه حکمت بدین تقریری که بیان شد، اعتراضی وارد شود مبنی بر آنکه لفظ در صورتی که به سبب وضع جز بر طبیعتی که در ضمن مقید و مطلق هر دو

موضوع الحکم فی المراد الجدی إما مطلق و إما مقید [و لا یمکن فرض الإهمال فی مقام الثبوت]. و هذا یعنی أنه [أی أن المتکلم] علی أي حال لم یبین تمام مراده بخطابه و لا معین حیث [أی حین ان اللفظ لا دال علی الإطلاق كما لا دال علی التقیید]؛ لافتراض الإطلاق فی مقابل التقیید [فاللفظ فی مقام الإثبات قاصر عن بیان تمام المراد].

و یمکن الجواب علی هذا الاعتراض بأن ذلك الظهور الحالی السیاقی [الذی مفاده أن ما لا یقولہ المتکلم؛ لا یریدہ] لا یعنی سوی أن یرید کلامه وافی بالدلاله علی تمام ما وقع تحت لحاظه [أی لحاظ المتکلم] من المعانی، بحيث لا یرید هنا [فی مقام الثبوت] معنی لحظه المتکلم و لم یأت بما یدل علیه، لا [أی و ذلك الظهور

---

محفوظ است، دلالت نکند [چنانکه ما قائل هستیم و وجه اول را صحیح دانستیم]، پس لفظ [در مقام اثبات] دلالت بر اطلاق ندارد؛ چنانکه بر تقیید نیز دلالت ندارد [بلکه فقط بر مجرد طبیعت دلالت دارد]؛ با وجود اینکه [در مقام ثبوت] یکی از این دو [یعنی اطلاق یا تقیید] در مراد جدی متکلم یقیناً ثابت است. چرا که موضوع حکم در مراد جدی متکلم [و در عالم واقع و ثبوت] یا مطلق است یا مقید؛ [یعنی مراد مولی مثلاً یا قسم خاصی از انسان است، همچون انسان اسود یا انسان غیر اسود، و یا مراد او مطلق انسان است - چه اسود باشد یا نباشد - با اینکه لفظی را که به کار می‌گیرد برای هیچ کدام وضع نشده است، بلکه برای طبیعت انسان وضع شده است] و این یعنی آنکه در هر صورت مولی با خطاب خویش تمام مرادش را بیان نکرده است [چون لفظ از بیان مراد مولی کوتاه است] و در این حال هیچ چیزی که فرض اطلاق را در مقابل تقیید تعیین کند، نداریم.

به این اعتراض می‌توان بدین گونه پاسخ گفت که آن ظهور حالی سیاقی [که ما لا یقولہ لا یریدہ] معنایش جز این نیست که کلام متکلم برای دلالت بر تمام معانی که تحت لحاظ واقع شده، وافی است، به گونه‌ای که معنایی نمانده باشد که متکلم آن را

لا یعنی [أن کل ما لم یلحظه لا بد أن یأتی بما یدل علی عدم لحاظه، فإن ذلك مما لا یقتضیه الظهور الحالی السیاقی].

و علیه فإذا کان المتکلم قد أراد المقید مع أنه لم ینصب قرینه علی القید، فهذا یعنی وقوع امر تحت اللحاظ زائد علی طبیعه و هو [أی ذلك الأمر] تقیدها بالقید؛ لأن المقید یتمیز بلحاظ زائد و لا یوجد فی الکلام ما یبین هذا التقیید الذی وقع تحت اللحاظ. و إذا کان المتکلم قد أراد المطلق فهذا لا یعنی وقوع شیء تحت اللحاظ زائداً علی طبیعه؛

لأن الإطلاق - كما تقدم - عبارة عن عدم لحاظ القيد [لا لحاظ عدم القيد]. فصح أن يقال: إن المتكلم لو كان قد أراد المقيد لما كان مبينا لتمام مرامه؛ لأن القيد واقع تحت اللحاظ و ليس مدلولاً

لحاظ کرده باشد، درحالی که چیزی را که دلالت بر آن کند نیاورده باشد، و همچنین [معنای ظهور حالی سیاقی] این نیست که هرچه را متکلم لحاظ نکرده است، ناچار باید چیزی بیاورد که دلالت بر عدم لحاظ آن کند [خلاصه آنکه هرچه در مرحله ثبوت لحاظ شده، در مرحله اثبات دالی می‌خواهد، ولی هرچه لحاظ نشده است دالی نمی‌خواهد؛ نه اینکه بر عدم لحاظ نیز احتیاج به دال وجود داشته باشد] و چنین چیزی [که ما لا یریده یأتی بما یدل علی عدم ارادته] مقتضای ظهور حالی سیاقی نیست.

بنابراین هرگاه متکلم مقید را [در نزد خود] اراده کند ولی [در کلام خویش] قرینه‌ای بر قید [یعنی تقييد] نصب نکند، معنایش این است که امری زاید بر طبیعت [مثل اسود بودن که زاید بر طبیعت انسان است] تحت لحاظ واقع شده است و آن عبارت است از تقييد طبیعت به قید؛ زیرا مقید [یعنی انسان اسود] به لحاظ زایدی [که لحاظ اسود بودن باشد] تمیز پیدا می‌کند [و شناسایی می‌شود]. حال آنکه چیزی در کلام وجود ندارد که این تقييدی را که تحت لحاظ واقع شده است، تبیین کند [اما در ما نحن فیه که مولی اراده مطلق می‌کند و لفظ او دال بر طبیعت است، نمی‌توان گفت لفظ از بیان مراد مولی، قاصر است. از این رو می‌فرماید:] و اگر متکلم مطلق را اراده کند، معنایش این نیست

للفظ. و إذا كان مراده المطلق فقد بين تمام ما وقع تحت لحاظه؛ لأن نفس الإطلاق ليس واقعا تحت اللحاظ بل هو عدم لحاظ القيد الزائد [و لا يلزم أن يأتي المتكلم بما يدل على عدم لحاظ القيد].

و نستخلص من ذلك أننا بتوسط قرينه الحكمة ثبت الإطلاق، و نستغنى بذلك عن إثباته [أي إثبات الإطلاق] بالدلالة الوضعية عن طريق أخذه [أي أخذ الإطلاق] قيدا في المعنى الموضوع له اللفظ ثم تطبيق قاعدة احترازية القيود عليه [أي على الموضوع له].

لكن يبقى هنا فارق عملي بين إثبات الإطلاق بقرينه الحكمة، و إثباته بالدلالة الوضعية و تطبيق قاعدة احترازية القيود. و هذا الفارق العملي يظهر في حالة اكتناف الكلام بملاسات [أي بشرائط و بظروف] معينة تفقده [أي تفقد تلك

که چیزی زاید بر طبیعت، تحت لحاظ واقع شده است؛ زیرا اطلاق چنانکه گذشت عبارت از عدم لحاظ قید است [نه لحاظ عدم قید]. پس صحیح است که بگوییم متکلم اگر مقید را اراده داشت، تمام مراد خویش را بیان نکرده بود؛ زیرا قید، تحت لحاظ واقع شده است درحالی که مدلول لفظ نیست [چون لفظ اسم جنس تنها طبیعت را می‌فهماند]، ولی اگر مرادش مطلق باشد تمام آنچه تحت لحاظش واقع شده، بیان کرده است؛ زیرا اطلاق تحت لحاظ واقع نمی‌شود بلکه آن عدم لحاظ، قید زاید است.

حاصل مطلب آنکه ما با قرینه حکمت اطلاق را به اثبات می‌رسانیم و بدین گونه از اثبات اطلاق به توسط دلالت وضعی و از طریق اخذ اطلاق به عنوان قیدی در معنای موضوع له لفظ و سپس تطبیق قاعده احترازیت قیود بر آن [یعنی بر آن معنای موضوع له] بی‌نیاز می‌شویم.

[فرق عملی میان اثبات اطلاق به سبب قرینه حکمت و اثبات آن به سبب دلالت وضعی]

در اینجا یک فرق عملی میان اثبات اطلاق به سبب قرینه حکمت و اثبات آن به سبب دلالت وضعی و تطبیق قاعده احترازیت قیود باقی می‌ماند و این فارق عملی در حالتی نمایان می‌شود که کلام، ملابسات معینی داشته باشد و آن ظهور سیاقی را که قرینه

الملابسات الکلام [الظهور السياقی الذی تعتمد علیه قرینه الحکمه، فلا يعود لحال المتکلم ظهور فی أنه فی مقام بیان تمام مراده الجدی بکلامه و أمکن أن یکون [المتکلم] فی مقام بیان بعضه [أی بعض المراد]. ففی هذه الحالة لا تتم قرینه الحکمه لبطلان الظهور الذی تعتمد علیه [أی تعتمد قرینه الحکمه علی ذلك الظهور]، فلا یمکن إثبات الإطلاق لمن یتعمل قرینه الحکمه لإثباته. و خلافا لذلك من یتثبت الإطلاق بالدلاله الوضعیه و تطبیق قاعده احترازیه القیود، فإن یمکنه أن یتثبت الإطلاق فی هذه الحالة [أی فی حالة فقدان الظهور السياقی الذی تعتمد علیه قرینه الحکمه] أيضا؛ لأن الظهور الذی تعتمد علیه هذه القاعدة غیر

حکمت بر آن استوار است، از بین ببرد. [مراد از ملابسات کلام مجموعه قرائن مختلف اعم از زمان و مکان صدور کلام و نوع متکلم و مخاطب است به طوری که گفته شود کلام در حال و هوای خاصی صادر شده است. در این صورت] دیگر حال متکلم ظهور در آن ندارد که در مقام بیان تمام مراد جدی خود به وسیله کلامش است و شاید در مقام بیان بعضی از مراد جدی خود باشد [مثلا در آیه شریفه «فکلوا مما أمسکن علیکم» مولى نظر به آن دارد که صیدی را که سگ‌های شکاری دست‌آموز تعقیب می‌کنند و می‌گیرند، خوردنش جایز و حلال است ولی از این نظر که «آیا جای دندان سگ نجس است یا پاک» اطلاق ندارد؛ چون در مقام بیان اصل حلیت صید کلب معلم است، نه در مقام بیان طهارت و نجاست آن. به عبارت دیگر مولى در مقام تشریح اصل حکم است و در این خطاب به خصوصیات حکم نظر نداشته است.] پس در این حالت قرینه حکمت درست نمی‌آید؛ زیرا ظهوری که قرینه حکمت بر آن استوار است، باطل می‌گردد. پس کسی که قرینه حکمت را برای اثبات اطلاق به کار می‌گیرد، نمی‌تواند آن را به اثبات برساند، برخلاف آن کسی که اطلاق را به سبب دلالت وضعی و از طریق تطبیق قاعده احترازیت قیود به اثبات می‌رساند. چرا که این شخص می‌تواند در این حالت نیز [که کلام در حال و هوای صادر شده و ظهور در آن ندارد که متکلم تمام مراد جدی‌اش را بیان

الظهور الذی تعتمد علیه قرینه الحکمه كما عرفنا سابقا، و هو [أی هذا الظهور الذی مفاده أن ما یقوله المتکلم یریده] ثابت علی أى حال [أی سواء کان الظهور الذی تعتمد علیه قرینه الحکمه ثابتا أم لا].

ثم إن الإطلاق الثابت بقريته الحكمة، تارة يكون شموليا، أى مقتضيا لاستيعاب الحكم لتمام أفراد الطبيعة، و اخرى يكون بدليا يكفى فى امتثال الحكم المجعول فيه [أى فى الإطلاق] إيجاد أحد الأفراد. و مثال الأول: إطلاق [متعلق النهى نظير] الكذب فى «لا تكذب» و مثال الثانى: إطلاق [متعلق الأمر نظير] الصلاة فى «صل» [و القسمان لا يجتمعان فى مورد].

و الإطلاق [فى تقسيم آخر] تارة يكون أفراديا، و اخرى يكون أحواليا.

کرده است، [اطلاق را به اثبات برساند؛ زیرا آن ظهوری که این قاعده بر آن استوار است [یعنی ظهور کلام در اینکه «ما یقوله یریده»] - چنانکه سابقا دانستید - غیر از آن ظهوری است که قرینه حکمت بر آن استوار است [یعنی ظهور کلام در اینکه «ما لا یقوله لا یریده»] و آن ظهور [یعنی ظهور اول] در هر حال ثابت است [زیرا تمسک به مدلول لغوی تا قرینه‌ای برخلاف آن نباشد، صحیح است].

سپس [این مطلب باید گفته شود که] اطلاقی که به سبب قرینه حکمت ثابت می‌شود، گاه شمولی است؛ یعنی مقتضی فراگیر شدن حکم نسبت به تمام افراد طبیعت است، و گاه بدلی است به صورتی که در امتثال حکم مجعول در قالب اطلاق بدلی، ایجاد یکی از افراد کافی است. مثال حالت اول، اطلاق کذب در «لا تکذب» است [یعنی هر فرد از افراد طبیعت کذب مشمول حکم حرمت است و اگر مولی نظر به فرد یا افراد خاصی داشت، قرینه‌ای در کلام برای تعیین آن می‌آورد]. و مثال حالت دوم اطلاق صلاة در «صل» است [یعنی یک فرد دلخواه از افراد طبیعت صلاة، مشمول حکم و جوب است، نه همه افراد].

[اطلاق، گاه افرادی و گاه احوالی است]

و [براساس تقسیم دیگری] اطلاق، گاه افرادی و گاه احوالی است. مقصود از

و المقصود بالإطلاق الأفرادی أن یکون للمعنى أفراد فیثبت بقریته الحكمة أنه لم یرد به [أى بالمعنى] بعض الأفراد دون بعض. و المقصود بالإطلاق الأحوالی أن یکون للمعنى أحوال، كما فى أسماء الأعلام، فإن مدلول کلمة زید و إن لم یکن له أفراد و لکن له أحوال متعددة، فیثبت بقریته الحكمة أنه لم یرد به [أى بالمدلول] حال دون حال [و قد یکون الإطلاق فى مورد أفرادیا و أحوالیا، مثل إطلاق المتعلق فى «صل» فالقسمان یجتمعان].

اطلاق افرادی آن است که [لفظ مطلق دارای معنای کلی باشد، مثل لفظ صلاة و] افرادی برای معنا وجود داشته باشد و به وسیله قرینه حکمت ثابت شود که مراد [مولی مثلا در خطاب «صل»] بعضی از افراد بجز بعضی دیگر نیست. و مقصود از اطلاق احوالی آن است که [لفظ مطلق گرچه معنای آن جزئی باشد که افرادی برای آن نتوان تصور کرد، ولی] حالات متعددی برای معنا وجود داشته باشد؛ مانند اسم‌های علم. برای نمونه مدلول کلمه زید گرچه افرادی

ندارد، ولی دارای حالات متعدد است [همچون زید وقتی که زائر است یا در مسجد است یا مشغول تحصیل علم است و ...]، پس به وسیله قرینه حکمت ثابت می‌شود که مراد از زید [مثلا در خطاب «اکرم زیدا»] حالتی بجز حالت دیگر نیست. [و این دو تقسیم متداخل هستند؛ یعنی گاه برای کلمه اطلاق شمولی یا بدلی است و در عین حال اطلاق احوالی یا افرادی نیز دارد؛ مثلا «صل» به لحاظ متعلق هم اطلاق افرادی دارد و هم اطلاق احوالی و در عین حال این دو، اطلاق بدلی هستند و «لا تکریم زیدا» به لحاظ متعلق هم اطلاق افرادی دارد و هم اطلاق احوالی و در عین حال این دو، اطلاق شمولی هستند؛ چنانکه به لحاظ موضوع اطلاق احوالی دارد که در عین حال این اطلاق شمولی نیز هست.]

### خلاصه مطالب گذشته

۱. اطلاق در مقابل تقييد است. تقييد يعنى لحاظ قيدي در معنا که زايد بر طبيعت معنا باشد و اطلاق يعنى عدم لحاظ قيد.

۲. میان اصولیون بحث است که آیا اسم جنس‌ها برای طبیعت معنا بدون ملاحظه اطلاق و تقييد وضع شده‌اند یا اطلاق در معنای موضوع له این الفاظ داخل است. ثمره بحث آن است که استعمال لفظ و اراده مقید به طریقه تعدد دال و مدلول، بنا بر قول اول حقیقت و بنا بر قول دوم مجاز است و ثمره دیگر آن است که هرگاه لفظ بدون ذکر قيدي در موضوع حکمی واقع شود و ندانیم اطلاق لفظ اراده شده است یا نه، بنا بر وجه دوم می‌توان به دلالت وضعی استدلال کرد و قاعده احترازیت قيود را جاری ساخت ولی بنا بر وجه اول به دلالت وضعی نمی‌توان استدلال کرد و باید از قرینه حکمت، اطلاق را کشف کرد.

۳. از میان دو وجه مذکور، وجه اول صحیح است؛ زیرا وجدان عرفی شاهد است بر اینکه استعمال لفظ در معنای مقید به طریقه تعدد دال و مدلول موجب مجازیت نیست.

۴. قاعده احترازیت قيود براساس این ظهور استوار است که «ما يقوله المتكلم يريده» و قرینه حکمت براساس این ظهور که «ما لا يقوله المتكلم لا يريده». گاه ظهور دوم متزلزل می‌شود؛ چون قرائنی نشان می‌دهد که متکلم درصدد بیان تمام مراد خویش نیست، ولی در این حال ظهور اول به قوت خود باقی است.

۵. بعضی گفته‌اند اطلاق را با قرینه حکمت نمی‌توان ثابت کرد، زیرا اگر فرد مطلق اراده شده باشد، باید به سبب لفظ بیان شود با اینکه لفظ تنها بر طبیعت دلالت دارد، نه بر اطلاق و نه بر تقييد. جواب آن است که اطلاق امر عدمی است، یعنی عدم لحاظ قيد پس محتاج بیان

نیست و قرینه حکمت اقتضا می‌کند که هرچه را لحاظ کردیم بیان کنیم، نه آنکه هرچه را هم لحاظ نکردیم عدم لحاظ آن را بیان کنیم.

۶. اطلاق در یک تقسیم یا اطلاق شمولى است یا اطلاق بدلى و در تقسیم دیگر یا اطلاق افرادى است یا اطلاق احوالى.

الإطلاق فى المعانى الحرفية مر بنا سابقا أن المعانى فى المصطلح الاصولى تارة تكون معانى اسمية [و مستقلة] كمدلول عالم فى «أكرم العالم»، و اخرى معانى حرفية [و غير مستقلة] كمدلول صيغة الأمر فى نفس المثال. و لا شك فى أن قرينه الحكمة تجرى على المعانى الاسمية و يثبت بها إطلاقها [أى يثبت بقرينه الحكمة إطلاق المعانى الاسمية]. و أما المعانى الحرفية فقد وقع النزاع فى إمكان ذلك [أى إمكان جريان قرينه الحكمة] بشأنها، مثلا: إذا شككنا فى أن الحكم بالوجوب هل هو

### اطلاق در معانى حرفى

پیش از این خواندیم که در مصطلح اصولی، معانی گاه معانی اسمی است؛ مثل مدلول عالم در «اکرم العالم» و گاه معانی حرفی است؛ مثل مدلول صیغه امر در همین مثال و شکی نیست که قرینه حکمت در معانی اسمی جاری می‌شود و از این طریق اطلاق معانی اسمی ثابت می‌گردد. اما امکان چنین چیزی [یعنی جريان قرينه حکمت] نسبت به معانی حرفی محل نزاع است. برای مثال اگر شک کنیم که حکم به وجوب آیا به‌طور مطلق و در همه احوال، ثابت است یا در بعضی از احوال به خلاف بعضی دیگر، آیا می‌توان قرینه حکمت را بر مفاد «اکرم» در این مثال تطبیق داد؟ یعنی بر وجوبی که به شکل نسبت طلبی و ارسالی است، تا از این طریق ثابت کنیم که وجوب مطلق است،

مطلق و ثابت فى كل الأحوال، أو فى بعض الأحوال دون بعض؟ فهل يمكن أن نطبق قرينه الحكمة على مفاد [هيئة] «أكرم» فى المثال، و هو الوجوب المفاد على نهج النسبة الطلبية و الإرسالية لإثبات أنه [أى أن ذلك الوجوب] مطلق أو لا [يمكن تطبيق قرينه الحكمة على مفاد صيغة الأمر]؟. و سيأتى توضيح الحال فى هذا النزاع فى الحلقة الثالثة إن شاء الله تعالى. و الصحيح فيه إمكان تطبيق [قرينه الحكمة، أو فقل] مقدمات الحكمة فى مثل ذلك [أى فى المعانى الحرفية عموما].

التقابل بين الإطلاق و التقييد اتضح مما ذكرناه أن هناك إطلاقا و تقييدا فى عالم اللحاظ و فى مقام الثبوت، و التقييد هنا بمعنى لحاظ القيد، و الإطلاق بمعنى عدم لحاظ القيد.

و هناك أيضا إطلاق و تقييد فى عالم الدلالة و فى مقام الإثبات، و التقييد هنا

یا نه. در حلقه سوم چگونگی این نزاع روشن خواهد شد، ان شاء الله تعالى. نظریه صحیح در این باره آن است که در مثل چنین چیزی [یعنی در معانی حرفی و مفاد نسبت] امکان تطبیق مقدمات حکمت [منظور همان قرینه حکمت است] وجود دارد.

[خلاصه‌اش آن است که جزئیت معانی حرفی به معنای آن نیست که قابل صدق بر افراد یا احوال کثیر نباشد بلکه به معنای آن است که معنای حرفی متقوم به طرفین نسبت و خصوصیات آنهاست. پس به تبع طرفین نسبت، می‌تواند افراد و احوالی داشته باشد و لذا امکان اطلاق و تقييد در آن موجود است.]

### تقابل میان اطلاق و تقييد

از آنچه گفتیم واضح شد که اطلاق و تقييدی در عالم لحاظ و در مقام ثبوت داریم، تقييد در اینجا [يعنی در مقام ثبوت] به معنای لحاظ قید و اطلاق به معنای عدم لحاظ قید است. همچنین اطلاق و تقييدی در عالم دلالت و در مقام اثبات داریم. تقييد در اینجا

بمعنی الإتيان في الدليل بما يدل على القيد، و الإطلاق بمعنى عدم الإتيان بما يدل على القيد مع ظهور حال المتكلم في أنه في مقام بيان تمام مراده بخطابه. و الإطلاق الإثباتي يدل على الإطلاق الثبوتي، و التقييد الإثباتي يدل على التقييد الثبوتي.

و لا شك في أن الإطلاق و التقييد متقابلان ثبوتا و إثباتا، غير أن التقابل على أقسام: فتارة يكون [التقابل] بين أمرين وجوديين [و يسمى بتقابل التضاد] كالتضاد بين الاستقامة و الانحناء [بما هما صفتان عارضتان على محل واحد]. و اخرى يكون [التقابل] بين وجود و عدم [و يسمى بتقابل النقيضين]، كالتناقض بين وجود البصر و عدمه. و ثالثه يكون [التقابل] بين وجود صفة في موضع معين و عدمها في

[يعنی در مقام اثبات] به معنای آوردن چیزی [اعم از لفظ یا غیر لفظ] در دلیل است که دلالت بر قید کند و اطلاق به معنای نیاوردن چیزی است که دلالت بر قید کند [نه در همه جا، بلکه] در جایی که ظهور حال متکلم آن باشد که او با خطاب خود در مقام بیان مراد است [و این همان ظهور عرفی سیاقی است که بدون آن اطلاق در کلام شکل نمی‌گیرد و مجرد عدم ذکر قید بدون چنین ظهوری اطلاق را نمی‌فهماند] و اطلاق اثباتی بر اطلاق ثبوتی و تقييد اثباتی بر تقييد ثبوتی دلالت می‌کند. [چرا که ما راهی برای کشف ذهنیت متکلم و مراد او نداریم، جز آنکه به کلام و ظهور حال او مراجعه کنیم و به آن تمسک جوئیم.]

شکی نیست در اینکه اطلاق و تقييد ثبوتا و اثباتا متقابل هستند، اما تقابل اقسامی دارد. گاه تقابل میان دو امر وجودی است مانند تضاد میان استقامت و انحناء [که دو صفت متفاوت هستند که بر یک محل عارض می‌شوند و امکان اجتماع ندارند، چه امکان ارتفاع نیز نداشته باشند؛ همچون این مثال یا امکان ارتفاع داشته باشند مثل سواد و بیاض]. و گاه میان یک امر وجودی و یک امر عدمی است؛ [این قسم از تقابل را نقيضان گویند و عدم در اینجا عدم مطلق در مقابل وجود است، نه عدم اضافی که



ذلك الموضع مع كون الموضع قابلا لوجودها فيه [أى لوجود الصفة في ذلك الموضع، و يسمى بتقابل الملكة و عدمها] من قبيل البصر و العمى، فإن العمى ليس عدم البصر [مطلقا] و لو في جدار، بل عدم البصر في كائن حتى يمكن في شأنه [بحسب الخلقه الأصلية] أن يبصر [و يعبر عن هذا العدم بالعدم النسبي، و عن العدم في القسم السابق بالعدم المطلق].

و على هذا الأساس اختلف الأعلام في أن التقابل بين الإطلاق و التقييد الثبوتيين من أى واحد من هذه الأنحاء، و من الواضح على ضوء ما ذكرناه [في تعريف الإطلاق و التقييد الثبوتيين] أنه ليس تضادا؛ لأن الإطلاق الثبوتى ليس أمرا وجوديا، بل هو عدم لحاظ القيد [خلافًا لمن قال بأن الإطلاق هو أمر وجودى،

---

در قسم بعد می آید] مانند تناقض میان وجود بصر و عدم بصر [این نوع عدم حتی بر دیوار که قابلیت بینایی هم ندارد، اطلاق می شود] و بار سوم میان وجود صفتی در موضع معینی [مثل انسان] و عدم آن صفت در همان موضع است، درحالی که موضع، قابلیت وجود آن صفت را داشته باشد [این نوع تقابل را تقابل ملکه و عدم ملکه گویند و عدم در اینجا عدم اضافی است یعنی عدم مقید به قابلیت وجود]؛ از قبیل تقابل بینایی و کوری. به این معنا که کوری عدم بینایی [به طور مطلق] - حتی نسبت به دیوار - نیست، بلکه عدم بینایی در موجود زنده ای است که قابلیت بینایی داشته باشد.

بر این اساس عالمان بزرگی در اینکه تقابل میان اطلاق و تقييد ثبوتی، از کدام قسم از این اقسام است، اختلاف کرده اند. در پرتو آنچه ذکر کردیم روشن شد که این تقابل، تقابل تضاد نیست؛ زیرا اطلاق ثبوتی امر وجودی نیست [یعنی چنانکه سید استاذ آیه الله خوئی - ره - می فرماید لحاظ عدم، قید نیست تا نسبت تضاد باشد]، بلکه عبارت است از عدم لحاظ قید. [پس نسبت اطلاق و تقييد یا از قبیل تقابل نقیضان است یا از قبیل تقابل ملکه و عدم ملکه. در حلقه سوم مستدلا خواهیم گفت که نظر صحیح آن است که این دو از قبیل نقیضان هستند و بر این اساس فرض حالت سومى که حالت

أى لحاظ عدم القيد، فعليه يصبح التقابل تضادا]. و من هنا قيل تارة: بأنه من قبيل تقابل [النقيضين، أى تقابل] البصر و عدمه، فالتقييد بمثابة البصر و الإطلاق بمثابة عدمه. و قيل اخرى: إنه من قبيل [تقابل الملكة و عدمها، أى] التقابل بين البصر و العمى، فالتقييد بمثابة البصر و الإطلاق بمثابة العمى [و سيأتى فى الحلقة الثالثة أن الصحيح كونهما نقيضين لا يرتفعان].

و أما التقابل بين الإطلاق و التقييد الإثباتيين فهو من قبيل تقابل البصر و العمى بدون شك، بمعنى أن الإطلاق الإثباتى الكاشف عن الإطلاق الثبوتى هو عدم ذكر القيد فى حالة يتيسر للمتكلم فيها ذكر القيد، و إلا [أى و إن لم يتيسر ذكر القيد] لم يكن سكوته عن التقييد [إطلاقا إثباتيا] كاشفا عن الإطلاق الثبوتى.



اهمال نامیده می‌شود، ممکن نیست؛ زیرا «نقیضان لا یرتفعان» [از اینجاست که گاه گفته می‌شود تقابل اطلاق و تقييد ثبوتی از قبیل [تقابل وجود و عدم یا] تقابل بصر و عدم آن است [که تقابل نقیضان می‌باشد]. پس تقييد به منزله بینایی و اطلاق به منزله عدم آن است و گاه گفته می‌شود از قبیل تقابل بینایی و کوری است [که تقابل عدم و ملکه می‌باشد]. پس تقييد به منزله بینایی است و اطلاق به منزله کوری.

اما تقابل میان اطلاق و تقييد اثباتی، بدون شک از قبیل تقابل [ملکه و عدم ملکه مثل تقابل] بینایی و کوری است. به این معنا که اطلاق اثباتی که کاشف از اطلاق ثبوتی است، عبارت است از عدم ذکر قید، در حالتی که ذکر قید برای متکلم ممکن و میسور باشد، و گرنه [در صورتی که تقييد محال باشد مثل آنجا که در مباحث عقلی خواهیم گفت: حکم را نمی‌توان به علم به حکم مقید کرد.] سکوت متکلم از تقييد [اطلاق اثباتی و] کاشف از اطلاق ثبوتی نیست [و مشهور علما این نکته را از مقدمات حکمت به شمار آورده‌اند].

### خلاصه مطالب گذشته

۱. اطلاق در معانی حرفی نیز همچون معانی اسمی راه دارد.

۲. اطلاق ثبوتی یعنی عدم لحاظ قید و اطلاق اثباتی یعنی عدم ذکر قید در جایی که متکلم ظاهراً درصدد بیان تمام مراد خویش باشد و عدم ذکر قید در چنین جایی کاشف از عدم لحاظ قید است. تقييد ثبوتی یعنی لحاظ قید و تقييد اثباتی یعنی ذکر قید و ذکر قید کاشف از لحاظ قید است. پس اطلاق و تقييد اثباتی بر اطلاق و تقييد ثبوتی دلالت دارد.

۳. تقابل اطلاق و تقييد ثبوتی یا از قبیل تقابل نقیضان است یا از قبیل تقابل ملکه و عدم ملکه، ولی تقابل اطلاق و تقييد اثباتی بدون شک از قبیل تقابل ملکه و عدم ملکه است؛ زیرا اطلاق وقتی در کلام وجود دارد که تقييد ممکن باشد.

الحالات المختلفة لاسم الجنس مما ذكرناه يتضح أن أسماء الأجناس لا تدل على الإطلاق بالوضع، بل بالظهور الحالی و قرينه الحكمة.

و لاسم الجنس ثلاث حالات:

الاولی: أن يكون معرفاً باللام من قبیل كلمة «البيع» فی «أحل الله البيع».

الثانية: أن يكون منكرًا، أي منونا بتنوين التنكير [أي التنوين الدالة على معنى الوحدة] من قبیل كلمة «رجل» فی «جاء رجل» أو «جئني برجل».

از آنچه ذکر کردیم معلوم شد که اسم جنس‌ها به سبب وضع، دلالت بر اطلاق نمی‌کنند، بلکه دلالت آنها بر اطلاق به سبب ظهور حالی و قرینه حکمت است. [برای آنکه بدانیم ظهور حالی اسم جنس در چه صورتی مفید اطلاق شمولی و در چه صورتی مفید اطلاق بدلی است، گوییم:] اسم جنس سه حالت دارد:

حالت اول: آن است که به سبب «ال» تعریف پیدا کرده باشد. از قبیل کلمه «البيع» در «احل الله البيع».

حالت دوم: آن است که نکره گردیده باشد، یعنی تنوین تنکیر را پذیرفته باشد؛ از قبیل کلمه «رجل» در «جاء رجل» یا «جئنی برجل».

الثالثة: أن يكون خاليا من التعريف و التنكير، كما في حالة كونه منونا بتنوین التمكين [أي بتنوین لا يفيد معنى الوحدة]، أو كونه مضافا.

و يلاحظ أن اسم الجنس يبدو بوضعه الطبيعي و بدون تطعيم [أي بدون إضافة شيء] لمعناه [يوجد] في الحالة الثالثة، بينما يطعم في الحالة الثانية بشيء من التنكير، و في الحالة الاولى بشيء من التعريف. أما الحيشية التي طعم بها مدلول اسم الجنس في الحالة الثانية، فأصبح نكرة، فالمعروف أنها حيشية الوحدة، فالنكرة موضوعة للطبيعة المأخوذة بقيد الوحدة، و لهذا [أي لأن]

حالت سوم: آن است که خالی از تعریف و تنکیر باشد؛ مانند حالتی که تنوین تمکین داشته یا مضاف باشد. [در نزد نحوین مصطلح آن است که گویند تنوین تمکن یا تمکین نشانگر معرب و منصرف بودن اسم است. این گونه تنوین در نزد آنها گاه افاده وحدت نیز می‌کند؛ مثل «جاء رجل» و گاه افاده وحدت نمی‌کند مثل «قول معروف و مغفرة خير من صدقة يتبعها اذى»، ولی استاد شهید در اینجا اصطلاح را عوض کرده‌اند و قسم اول را به نام تنوین تنکیر و قسم دوم را به نام تنوین تمکین خوانده‌اند.]

قابل ملاحظه است که اسم جنس به شکل طبیعی‌اش و بدون اینکه چیزی به معنای او بچشانیم [یعنی بدون اینکه وصفی به ذات معنا اضافه کنیم] در حالت سوم [یعنی در حالتی که خالی از تعریف و تنکیر است] نمایان می‌شود، درحالی‌که در حالت دوم چیزی از تنکیر و در حالت اول چیزی از تعریف به معنای آن چشانده می‌شود. اما حیثیتی که در حالت دوم به مدلول اسم جنس چشانده [و یا افزوده] می‌شود و در نتیجه نکره می‌گردد، معروف آن است که آن حیثیت، حیثیت وحدت است. پس نکره برای طبیعتی که [معنای اسم جنس است و] قید وحدت [به دلیل وجود تنوین] در آن اخذ شده است، وضع گردیده است. و بدین جهت [که قید وحدت در معنای اسم جنس در حالت دوم

اخذ شده است]، امکان ندارد اطلاق [در اسم جنس] شمولی باشد، در وقتی که امر روی نکره‌ای قرار می‌گیرد مانند «اکرم عالما» [در اینجا صیغه امر حکم و جوب را

قید الوحده مأخوذ فی طبیعه] لا يمكن أن يكون الإطلاق [فی اسم الجنس] شمولیا حين ينصب الأمر علی نکره مثل «أكرم عالما» و ذلك لأن طبیعه «عالم» مثلا حين تتقيد بقيد الوحده لا يمكن أن تنطبق علی أكثر من واحد- أي واحد- و هو [أي الانطباق علی واحد غير معين] معنی الإطلاق البدلی.

و أما الحیثیه التي طعم بها مدلول اسم الجنس فی الحاله الأولى فأصبح معرفه فهی التعین، فاللام تعین مدلول مدخولها و تطبقه [أي تطبق اللام مدلول مدخولها] علی صوره مألوفه، إما بحضورها [أي بحضور تلك الصورة] فعلا

بیان می‌کند و این حکم بر موضوع خود یعنی «عالم» حمل شده است و اطلاق موضوع اطلاق بدلی است؛ زیرا برای مثال، طبیعت عالم [به عنوان یک معنای جنسی از میان معانی اسم جنس‌ها] وقتی مقید به قید وحدت می‌گردد، ممکن نیست بر بیشتر از یک فرد- هر فرد که باشد- منطبق گردد و این معنای اطلاق بدلی است [توضیح بیشتر آنکه اطلاق لفظ معنایش آن است که خصوصیت زایدی در معنای لفظ لحاظ نشده است؛ پس نوعی شیوع و سریان در معنا پدید می‌آید. حال اگر در خود معنا قید وحدت اخذ شده باشد، اطلاق لفظ می‌فهماند که در آن واحدی که متکلم قصد کرده است، نظر به خصوص این فرد یا آن فرد نیست. بنابراین اطلاق لفظ می‌فهماند که هر فردی می‌تواند مطلوب مولی را برآورده سازد.]

اما حیثیتی که به مدلول اسم جنس در حالت اول چشانده [و افزوده] شده است و در نتیجه اسم جنس، معرفه گردیده، عبارت است از حیثیت تعیین. پس «ال» [بر سر هر کلمه‌ای که داخل شود] معنای مدخول خود را معین می‌کند و آن را بر صورت ذهنی آشنایی تطبیق می‌دهد. [و این تطبیق بر صورت آشنا در ذهن] یا به جهت آن است که آن صورت بالفعل [در عالم خارج] حاضر است؛ چنانکه در «ال» عهد حضوری این‌گونه است [مثلا کتاب معینی را به مشتری می‌دهیم و می‌گوییم «بعثک الكتاب» یعنی همین کتاب حاضر] و یا به جهت آن است که صورت معنا در گذشته ذکر شده است؛ مانند «ال»

[فی الخارج] كما فی العهد الحضوری، و إما بذکرها [أي بذکر تلك الصورة] سابقا [فی الکلام] كما فی العهد الذکری، و إما باستثناس ذهنی خاص بها كما فی العهد الذهنی، و إما باستثناس ذهنی عام بها كما فی لام الجنس، فإن فی الذهن لكل جنس انطباعات [أي تصورات و تلقیات] معینه تشكل لونا من الاستثناس العام الذهنی بمفهوم ذلك الجنس، فإن قيل: «نار» دلت الكلمه علی ذات المفهوم، و إن قيل: «النار» و ارید باللام لام الجنس أفاد ذلك تطبیق هذا المفهوم علی حصیله تلك الانطباعات، و بذلك یصبح [المدلول] معرفه.

و اسم الجنس [فی الحاله الأولى، أي] فی حاله کونه معرفه، و كذلك فی

عهد ذکری [که در آیه شریفه وارد شده است «أرسلنا إلى فرعون رسولا فعصى فرعون الرسول»؛ یعنی فرعون همان رسول مذکور در صدر آیه را عصیان کرد.] و یا به سبب آن است که ذهن به شیوه‌ای خاص با آن معنا انس گرفته است؛ چنانکه در «ال» عهد ذهنی این‌گونه است. [مثل کلمه «الشجرة» در آیه شریفه «لقد رضى الله عن المؤمنين إذ يبایعونک تحت الشجرة» که اشاره به شجره‌ای معهود و شناخته شده در اذهان است.] و یا به سبب آن است که ذهن به شکلی عام با آن معنا انس گرفته است؛ چنانکه در «ال» جنس دیده می‌شود. چون در ذهن انسان نسبت به هر جنسی انطباعات معینی است که نوع انس ذهنی عام را نسبت به مفهوم آن جنس پدید می‌آورد [مثلا: اینکه می‌دانیم آتش سوزاننده است، روشنی‌بخش است و آب آن را خاموش می‌کند، سه ویژگی از ویژگی‌های آتش است که مفهوم آن را تا حدی نزد ما آشنا می‌سازد.] پس اگر گفته شود «نار»، این کلمه بر ذات مفهوم دلالت دارد و اگر گفته شود «النار» و مراد از «ال» در اینجا «ال» جنس باشد آنچه می‌فهماند تطبیق این مفهوم است بر حاصل آن انطباعات [یعنی «ال» در «النار» می‌فهماند که این طبیعت همان طبیعتی است که آن آثار و ویژگی‌های شناخته شده را دارد] و بدین سبب معنا معرفی می‌گردد [و می‌دانید که تعریف و تنکیر لفظ به تبع معناست].

اسم جنس در حالتی که معرفی باشد و نیز در حالت سوم که از تعریف و تنکیر - هر دو

الحالة الثالثة التي يخلو فيها من التعريف و التنكير معا يصلح للإطلاق الشمولى [لأنه فى الحاليتين خال من تطعيم حيثية الوحده]؛ و لهذا إذا قلت «أكرم العالم» [أو قلت «أكرم جليس العالم»] جرت قرينه الحكمة لإثبات الإطلاق الشمولى فى كلمة «العالم» [فاستيعاب المفرد المحلى باللام لأفراده بالإطلاق لا بالوضع؛ و لذا قلنا سابقا: إن المفرد المحلى باللام لا يعد من ألفاظ العموم].

الانصراف قد يتكون - نتيجة لملايسات [أى لظروف و شرائط خاصة] - انس ذهنى خاص بحصة معينة من حصص المعنى الموضوع له اللفظ [و يعبر عنه بالانصراف]، و هذا الانس [و الانصراف] على نحوين:

أحدهما: أن يكون نتيجة لتواجد تلك الحصة فى حياة الناس، و غلبة وجودها [أى و نتيجة لغلبة وجود تلك الحصة] على سائر الحصص.

با هم - خالی است، برای اطلاق شمولی صلاحیت دارد [چون قید وحدت در معنا مأخوذ نیست]. بدین جهت اگر بگویى «أكرم العالم»، قرینه حکمت برای اثبات اطلاق شمولی در کلمه «العالم» جاری می‌شود [و همچنین است در حالت اضافه مثل آنکه بگویى «أكرم حافظ القرآن»].

انصراف

گاه در ذهن انس خاصی با یک بخش معین از بخش‌های معنای موضوع له پدید می‌آید که این امر نتیجه بعضی ملابسات [یعنی اوضاع و شرایط محیط] است و این انس خاص ذهنی [که باعث انصراف می‌شود] بر دو گونه است:

یکی آن است که انس خاص ذهنی، نتیجه وجود آن بخش معین در زندگی انسان و غلبه وجود آن بخش بر دیگر بخش‌ها باشد [مانند لفظ خودرو که در ایران منصرف به

و الآخر: أن يكون [الانس] نتيجة لكثرة استعمال اللفظ و إرادة تلك الحصه [مع الإتيان بلفظ آخر يدل على خصوصية تلك الحصه] على طريقة تعدد الدال و المدلول.

أما النحو الأول فلا يؤثر على إطلاق اللفظ شيئا؛ لأنه انس ذهني بالحصه مباشرة دون أن يؤثر في مناسبة اللفظ لها [أي للحصه]، أو يزيد في علاقته [أي علاقة اللفظ] بما هو لفظ لتلك الحصه خاصة [بحيث يوجب وضع اللفظ لتلك الحصه].

و أما النحو الثاني فكثرة الاستعمال المذكورة [أي الاستعمال على طريقة تعدد الدال و المدلول] قد تبلغ إلى درجة توجب نقل اللفظ من وضعه الأول إلى الوضع للحصه، أو تحقق [كثرة الاستعمال] وضعها تعيينيا للفظ لتلك الحصه بدون

---

خودرو سواری پیکان است، زیرا این قسم بیشتر یافت می‌شود.]

و دیگر آن است که انس خاص ذهنی نتیجه کثرت استعمال لفظ و اراده آن بخش به روش تعدد دال و مدلول باشد [مثل آنکه زیاد گفته می‌شود علمای اسلام و از آن روحانیت معظم قصد می‌شود. حال اگر لفظ علما بدون قیدی آورده شود، معنای عامی دارد که همه دانشمندان را شامل است. ولی در نتیجه استعمال کثیر، منصرف به علمای اسلام است.]

اما شکل اول هیچ تأثیری بر اطلاق لفظ ندارد [و این‌گونه انصراف مانع از ظهور لفظ در اطلاق نیست]؛ زیرا این انس، انس ذهنی مستقیم با یک بخش است، بدون اینکه در ارتباط لفظ با آن بخش تأثیری بگذارد [به گونه‌ای که علاقه آن بخش را به لفظ به درجه وضع برساند یا نه. پس تأثیر به معنای اعم است که به یک صورت آن اشاره می‌کند و می‌فرماید] و یا این انس ذهنی علاقه لفظ را از آن جهت که لفظ است نسبت به آن بخش، افزایش دهد.

اما در شکل دوم کثرت استعمال به آن‌گونه که ذکر شد، گاه به اندازه‌ای می‌رسد که موجب نقل لفظ از وضع اولش به وضع دیگری برای آن بخش می‌شود [به‌طوری که

نقل [عن المعنى الأول فيصبح اللفظ مشتركا بين المعنيين، أي بين المعنى العام و المعنى الخاص]. و قد لا توجب ذلك أيضا [أي لا توجب كثرة الاستعمال المذكورة الوضع التعيني لتلك الحصه بدون نقل، كما لا توجب الوضع التعيني

مع النقل]، و لكنها تشكل درجة من العلاقة و القرن بين اللفظ و الحصة بمثابة تصلح [تلك الدرجة من العلاقة] أن تكون قرينه [متصلة] على إرادتها [أى إرادة الحصة] خاصة من اللفظ، فلا يمكن حينئذ إثبات الإطلاق بقرينه الحكمة؛ لأنها تتوقف على أن لا يكون في كلام المتكلم ما يدل على القيد، و تلك العلاقة و الانس الخاص يصلح للدلالة عليه [أى على القيد. فالانصراف بهذا المعنى يوجب الإجمال و عدم تمامية الإطلاق].

معنای اول از معنای حقیقی بودن بیفتد و محتاج قرینه گردد و معنای دوم تعینا صورت حقیقت به خود گیرد. شاید بتوان به لفظ شیعه مثال زد که در میان ما منصرف به شیعه دوازده امامی است به طوری که اگر شیعه شش امامی یا هفت امامی اراده شود، محتاج قرینه است. و یا [آن کثرت استعمال] بدون اینکه موجب نقل باشد، برای لفظ نسبت به آن بخش، وضع تعینی پدید آورد [به طوری که معنای حقیقی اول باقی بماند و معنای حقیقی دومی نیز که اخص از اولی است پدید آید. در نتیجه لفظ مشترک میان معنای عام و معنای خاص می گردد. در اینجا نیز نمی توان گفت لفظ مطلق است و ظهور در اراده همه افراد دارد. شاید بتوان لفظ پیامبر را مثال آورد که هم معنای عام خود را دارد و هم وضع جدیدی نسبت به پیامبر اسلام نزد ما پیدا کرده است.] و گاه کثرت استعمال موجب وضع تعینی نیز نمی شود، ولی اندازه ای از علاقه و مقارنت میان لفظ و آن بخش خاص را پدید می آورد که صلاحیت دارد قرینه ای بر اراده تنها آن بخش خاص از لفظ باشد [پس این نوع از انصراف نیز مانع از اطلاق است چون به منزله قرینه متصله بر تقیید است]، در نتیجه در این حال نمی توان اطلاق را به وسیله قرینه حکمت اثبات کرد، زیرا قرینه حکمت متوقف بر آن است که در کلام متکلم چیزی نباشد که دلالت بر قید کند و این علاقه و انس خاص صلاحیت دلالت بر قید را دارد.

#### خلاصه مطالب گذشته

۱. اسم جنس در حالتی که دارای تنوین تنکیر است، صلاحیت اطلاق شمولی را ندارد، زیرا در معنای آن قید وحدت اخذ شده است؛ اما در غیر این صورت یعنی حالتی که خالی از تعریف و تنکیر است یا دارای «ال» تعریف است، صلاحیت دلالت بر اطلاق شمولی را دارد.

۲. انصراف لفظی که برای معنای عام وضع شده است به بخش خاصی از معنا، اگر ناشی از غلبه وجود آن بخش باشد، تأثیری بر اطلاق ندارد، اما اگر ناشی از کثرت استعمال لفظ و اراده آن بخش خاص باشد، به گونه ای که لفظ در معنای بخشی، صورت وضع تعینی به خود بگیرد یا لا اقل صلاحیت قرینه بودن بر اراده معنای بخشی را پدید آورد، مانع از برقراری اطلاق است و ظهور لفظ در معنای عام را از بین می برد.

الإطلاق المقامی الإطلاق الذی استعرضناه و عرفنا أنه یثبت بقرینه الحکمۃ و الظهور الحالی السیاقی نسیمه الإطلاق اللفظی، تمییزاً له عن نحو آخر من الإطلاق لا بد من معرفته نطلق علیه اسم الإطلاق المقامی.

و نقصد بالإطلاق اللفظي حالة وجود صورة ذهنية للمتكلم [في مقام الثبوت] و صدور الكلام منه في مقام [الإثبات أي مقام] التعبير عن تلك الصورة.

ففي مثل هذه الحالة إذا ترددنا في هذه الصورة هل إنها تشتمل على قيد غير مذكور في الكلام الذي سبق للتحديث عنها [أي عن تلك الصورة]؟ كان مقتضى

(١)

### اطلاق مقامي

اطلاقي را که مورد بررسی قرار دادیم و دانستیم که با قرینه حکمت و ظهور حالی سیاقی ثابت می شود «اطلاق لفظی» می نامیم تا متمایز از نحوه دیگری از اطلاق گردد که باید شناخته شود و ما آن را «اطلاق مقامي» می خوانیم.

مقصود ما از اطلاق لفظی حالتی است که یک صورت ذهنی برای متکلم وجود دارد و کلامی از او در مقام تعبیر از آن صورت ذهنی صادر می شود. در چنین حالتی اگر شک کنیم که آیا این صورت ذهنی مشتمل بر قیدی است که در کلامی که برای گفتن آن [و تعبیر از آن صورت ذهنی] آورده شده، نیامده است [یا آن صورت ذهنی مشتمل بر

الظهور الحالی السیاقی فی أن المتکلم یبین تمام المراد بالخطاب مع عدم ذکره للقید هو الإطلاق، و هذا هو الإطلاق اللفظی لأنه یرتبط بمدلول اللفظ.

و أما الإطلاق المقامي فلا یراد به نفی شیء لو كان ثابتا لكان قيدا فی الصورة الذهنیة التي يتحدث عنها اللفظ، و إنما یراد به [أي بالإطلاق المقامي] نفی شیء لو كان ثابتا لكان صورة ذهنية مستقلة و عنصرا آخر. فإذا قال المتكلم: «الفاتحة جزء فی الصلاة، و الركوع جزء فيها، و السجود جزء فيها...» [و ذکر جزئیة سائر الأجزاء] و سکت، و أردنا أن نثبت بعدم ذكره لجزئیة السورة أنها ليست جزءا كان هذا إطلاقا مقاميا [حيث إن جزئیة السورة لو ذكرت

قیدی نیست همان گونه که کلام نیز مشتمل بر قیدی نیست]، مقتضای ظهور حالی سیاقی - مبني بر اینکه متکلم تمام مراد خویش را با خطابش بیان می کند و با این حال قید را ذکر نکرده است - اطلاق است [این اطلاق نتیجه همان اصالة التطابق میان مدلول تصویری و تصدیقی است] و این [نوع از اطلاق] عبارت است از اطلاق لفظی؛ زیرا به مدلول لفظ وابسته است.

اما مقصود از اطلاق مقامي آن نیست که چیزی را نفی کنیم که اگر ثابت بود در تصویر ذهنیه ای که لفظ بیانگر آن است، به عنوان یک قید به کار می رفت. بلکه مراد از اطلاق مقامي، نفی چیزی است که اگر ثابت بود، به عنوان صورت ذهنی مستقلی و عنصر دیگری [غیر از آن صورت ذهنی] به شمار می آمد [نه بعنوان تقیید آن صورت ذهنی].

پس هرگاه متکلم بگوید [سوره] فاتحه، جزء نماز است رکوع جزء آن است و سجود جزء آن است و [همین طور بقیه اجزاء یازده گانه نماز را بشمارد و آنگاه] ساکت شود. و بخواهیم به سبب عدم ذکر سوره از جانب متکلم ثابت کنیم که سوره جزء نماز نیست، چنین چیزی اطلاق مقامی خواهد بود [یعنی متکلم در مقام بیان تمام اجزاء نماز بود، ولی از سوره یادی نکرد. پس باید گفت که سوره جزئیت ندارد. حال اگر جزئیت سوره را ذکر می کرد، تقییدی برای جزئیت بقیه اجزاء نبود، بلکه خود چیز مستقلی بود.

لا تعد تقییدا لجزئیة الفاتحة أو جزئیة الركوع].

و يتوقف هذا الإطلاق المقامی علی إحراز أن المتکلم فی مقام بیان تمام أجزاء الصلاة، إذ ما لم یحرز ذلك لا یکون عدم ذکره لجزئیة السورة کاشفا عن عدم جزئيتها، و مجرد استعراضه [أی استعراض المتکلم] لعدد من أجزاء الصلاة لا یکفی لإحراز ذلك [أی لإحراز أنه فی مقام بیان تمام الأجزاء]، بل یحتاج إحرازه إلی قیام قرینة خاصة علی أنه فی هذا المقام.

و بذلك یختلف الإطلاق المقامی عن الإطلاق اللفظی، إذ فی الإطلاق اللفظی یوجد ظهور سیاقی عام یتکفل إثبات أن کل متکلم یسوق لفظا للتعبیر

از این رو اطلاقی هم که در صورت عدم ذکر پدید می آید، اطلاق لفظی نیست.]

این اطلاق مقامی متوقف است بر احراز اینکه متکلم در مقام بیان تمام اجزاء نماز بوده است، زیرا تا وقتی چنین چیزی احراز نشود، عدم ذکر جزئیت سوره از جانب متکلم [در لفظ]، کاشف از عدم جزئیت آن [در مراد] نیست و مجرد اینکه متکلم تعدادی از اجزاء نماز را در معرض توجه [مخاطب] قرار داده است، برای احراز این امر [که متکلم در مقام بیان تمام اجزاء نماز بوده است] کافی نیست، بلکه احراز این امر محتاج قیام قرینه خاصی است که نشان دهد او در چنین مقامی است [مثل آنکه امام علیه السلام به اصحاب خود می فرماید: آیا می خواهید وضوی رسول خدا را به شما یاد دهم؟ بعد همه می بینند که صورت و دست را می شوید و سر و پا را مسح می کند، ولی مضمضه و استنشاق نمی کند. اینکه امام می فرماید «آیا می خواهید وضوی رسول خدا را به شما یاد دهم؟» خود صریح است در اینکه امام با افعالش در مقام بیان تمام اجزاء وضوست. بنابراین عدم مضمضه و استنشاق، کاشف از عدم جزئیت آن است. گاه چنین تصریحی در کلام متکلم دیده نمی شود، ولی به ملاحظه حال متکلم و زمینه صدور کلام می فهمیم که متکلم در مقام بیان این مطلب در صورت ثبوت آن در واقع نیز بوده، مثل آنکه شخصی به دیگری می گوید هرچه در خانه من گذاشته ای و مال توست، برشمار تا به تو بازگردانم، و او تعدادی



عن صورة ذهنية فلا تزيد الصورة الذهنية التي يعبر [المتكلم] عنها باللفظ عن مدلول اللفظ، و لا يوجد في الإطلاق المقامي ظهور مماثل [لذلك الظهور العرفي السياقي العام] في أن كل من يستعرض عددا من أجزاء الصلاة [مثلا] فهو يريد الاستيعاب [إذ لعله يريد بيان جزئية السورة في خطاب آخر].

بعض التطبيقات لقرينه الحكمة يدل الأمر [صيغه و ماده] على الطلب و أنه على نحو الوجوب، كما تقدم.

و قد يقال بهذا الصدد: إن دلالة على الوجوب ليست بالوضع [و بالتبادر]، و إنما هي بالإطلاق و قرينه الحكمة؛ لأن الطلب غير الوجوبى طلب ناقص

اجناس را ذکر می کند و ساکت می شود. پس می فهمیم که نسبت به غیر آن مذکورات ادعایی ندارد. بدین ترتیب اطلاق مقامی با اطلاق لفظی تفاوت پیدا می کند؛ زیرا در اطلاق لفظی ظهور سیاقی عامی وجود دارد که عهده دار اثبات این است که هر متکلمی که برای تعبیر از صورت ذهنی خویش لفظی بر زبان می راند، آن صورت ذهنی که با لفظ بیان می شود، از مدلول لفظ بیشتر نیست [بلکه مطابق آن است؛ یعنی ظهور سیاقی اقتضا می کند همان گونه که اگر کلام مقید باشد، صورت ذهنی نیز مقید است، اگر کلام مطلق باشد، صورت ذهنی نیز مطلق است.]. ولی در اطلاق مقامی، مشابه چنین ظهوری وجود ندارد که هرکس تعدادی از اجزاء نماز را می شمارد، مرادش استيعاب [یعنی بیان همه اجزاء] است [بلکه این ظهور را باید با ملاحظه زمینه صدور کلام و امور خارجی دیگر به دست آورد و مجرد ذکر تعدادی از اجزاء چنین ظهوری را فراهم نمی آورد].

### بعضی تطبیقات برای قرینه حکمت

چنانکه گذشت [ماده و صیغه] امر بر طلب و بر اینکه طلب به شکل وجوب است، دلالت می کند. در این مورد گاه گفته می شود که دلالت امر بر وجوب به سبب وضع

محدود، و هذا التحديد تقييد في هوية الطلب، و مع عدم نصب قرينه على التقييد يثبت بالإطلاق إرادة الطلب المطلق، أي الطلب الذي لا حد له بما هو طلب و هو الوجوب.

و للطلب انقسامات عديدة كانقسامه إلى الطلب «النفسي» و «الغيري» فالأول هو طلب الشيء لنفسه، و الثاني هو طلب الشيء لأجل غيره.

و انقسامه إلى الطلب «التعيني» و «التخييري» فالأول هو طلب شيء معين، و الثاني طلب أحد الأشياء على سبيل التخيير [بحيث لا يجب إتيان الجميع و لا يجوز ترك الجميع].

نیست، بلکه به سبب اطلاق و قرینه حکمت است [یعنی امر بر طبیعت طلب اعم از طلب شدید و خفیف وضع شده

است و استفاده و جوب به واسطه تطبیق قرینه حکمت است؛ زیرا طلب غیر وجوبی طلب ناقص و محدود است و این تحدید نوعی تقیید در هویت طلب است. و در صورت عدم نصب قرینه بر تقیید، از راه اطلاق، اراده طلب مطلق ثابت می‌گردد، یعنی طلبی که از نظر طلب بودن حدی ندارد و این همان وجوب است.

طلب [اعم از طلب وجوبی و طلب استحبابی] تقسیماتی چند دارد؛ مانند تقسیم طلب به نفسی و غیره. طلب نفسی عبارت است از طلب چیزی به خاطر خود آن چیز [یعنی به خاطر مصلحتی که در خود آن چیز است] و طلب غیره عبارت است از طلب چیزی به خاطر چیز دیگر [مثل طلب وضو به خاطر نماز].

و مانند تقسیم طلب به تعیینی و تخییری. طلب تعیینی عبارت است از طلب چیز معینی و طلب تخییری یعنی طلب یکی از چند چیز به‌طور تخییر [که نه آوردن همه چیزها مطلوب است و نه ترک همه چیزها جایز].

همچنین تقسیم طلب به عینی و کفائی. اولی عبارت است از طلب چیزی از خود مکلف [یعنی از مکلف معینی] و دوم طلب چیزی از یکی از مکلفین علی‌البدل [به‌طوری‌که نه آوردن همه افراد مطلوب است و نه ترک کردن همه افراد جائز].

و انقسامه إلى «العینی» و «الكفائی» فالأول هو طلب الشيء من المكلف بعینه، و الثانی طلبه من أحد المكلفین علی سبیل البدل [بحیث لا یجب إتیانهم به جمیعا و لا یجوز ترکهم له جمیعا].

و بالإطلاق و قرینه الحکمة یمكن أن نثبت كون الطلب نفسیا، تعیینیا، عینیا. و یقال فی توضیح ذلك: إن الغیریة تقتضی تقیید وجوب الشيء بما إذا وجب ذلك الغير [مثل تقیید وجوب الوضوء بما إذا وجبت الصلاة]. و التخییریة تقتضی تقییده [أی تقیید وجوب الشيء] بما إذا لم یؤت بالأخر [کوجوب صلاة الظهر إذا ترکت صلاة الجمعة، علی القول بالتخییر بینهما يوم الجمعة]. و الكفائیة تقتضی تقییده [أی تقیید وجوب الشيء] بما إذا لم یأت الآخر بالفعل [کوجوب إنقاذ الغریق علی زید إذا ترک الآخرون]. و كل هذه التقییدات تنفی مع عدم القرینة علیها بقرینة الحکمة، فیثبت المعنی المقابل لها.

به سبب اطلاق و قرینه حکمت می‌توان ثابت کرد که طلب نفسی است [نه غیره]، تعیینی است [نه تخییری]، عینی است [نه کفائی]. در توضیح این مطلب چنین گفته می‌شود که غیره بودن، اقتضا می‌کند که وجوب چیزی مقید باشد به وجوب آن غیر [چنانکه گوئیم وجوب وضو مقید به وجوب نماز است، پس اگر نماز واجب نبود، وضو هم واجب نمی‌شد، ولی طلب نفسی چنین تقییدی ندارد]. و تخییری بودن اقتضا می‌کند که وجوب چیزی، مقید باشد به عدم اتیان چیز دیگر [چنانکه در کفاره شکستن روزه گوئیم اگر روزه شصت روز را ترک می‌کنی، اطعام مساکین کن، ولی واجب تعیینی چنین تقییدی ندارد]. و کفائی بودن اقتضا می‌کند که وجوب آن چیز مقید باشد به انجام ندادن دیگری [چنانکه گوئیم این غریق را نجات بده، اگر کس دیگری او را نجات نمی‌دهد]. و همه این تقییدات در صورتی که

قرینه‌ای [در مقام اثبات] بر آن نباشد، به وسیله [ظهور عرفی سیاقی مبنی بر اینکه ما لا یقولہ لا یریدہ و بہ تعبیر دیگر به وسیله] قرینه حکمت نفی می‌شود و در نتیجه معنای مقابل آنها [یعنی نفسی و تعیینی و عینی بودن] ثابت می‌گردد.

### خلاصه مطالب گذشته

۱. در مقابل اطلاق لفظی نوع دیگری از اطلاق به نام اطلاق مقامی وجود دارد. مراد از اطلاق لفظی، نفی چیزی است که اگر ثابت بود، تقییدی در معنای لفظ پدید می‌آورد، ولی مراد از اطلاق مقامی، نفی چیزی است که اگر ثابت بود، تقیید در معنای لفظ پدید نمی‌آورد، بلکه امر مستقل دیگری بود؛ مثل آنکه مولی اجزاء نماز بشمارد، ولی از سوره سخن به میان نیاورد. پس سکوت او کاشف از عدم جزئیت سوره است.

۲. اطلاق مقامی وقتی شکل می‌گیرد که احراز کنیم متکلم در مقام بیان تمام اجزای نماز (به عنوان مثال) بوده است.

۳. بعضی گفته‌اند امر به سبب اطلاق دلالت بر وجوب دارد نه بالوضع، چون طلب استحبابی طلب محدود و مقید است و طلب وجوبی طلب نامحدود و غیر مقید.

۴. اطلاق طلب، اقتضای نفسی و تعیینی و عینی بودن طلب را دارد، زیرا طلب غیری و تخییری و کفائی طلب مقید است.

العموم تعریف العموم الاستیعاب تارة یثبت دون أن یکون مدلولاً للفظ، و اخری یکون مدلولاً له. فالأول کاستیعاب الحکم الوارد علی المطلق لأفراده [أی لأفراد المطلق]، فإذا قیل: «أکرّم العالم» اقتضی [إطلاق] اسم الجنس استیعاب وجوب الإکرام لأفراد العالم، إلا أن هذا الاستیعاب لیس مدلولاً للفظ، و إنما الکلام یدل علی نفی القید، و من لوازم ذلک انحلال الحکم حیثئذ فی مرحلة التطبيق علی

### عموم

### تعریف عموم

استیعاب [شمول و فراگیری] گاه بدون اینکه مدلول لفظی باشد، ثابت می‌گردد و گاه مدلول لفظ می‌شود. صورت نخست، مانند استیعاب حکمی که بر مطلق وارد شده است، نسبت به افراد آن مطلق. از این رو اگر گفته شود «اکرم العالم» [اطلاق موجود در موضوع یعنی] اسم جنس اقتضای استیعاب [حکم یعنی] وجوب اکرام نسبت به افراد «عالم» را دارد، جز اینکه این استیعاب مدلول لفظ نیست و تنها کلام

جميع أفراد العالم [و قد سبق أن الإطلاق یثبت بقریئته الحکمة]. و الثانی [أی الاستیعاب الثابت باللفظ] هو العموم، كما فی قولنا: «کل رجل» فإن «کل» هنا تدل بنفسها علی الاستیعاب.

و بهذا ظهر أن أسماء العدد «عشرة» رغم استيعابها لوحدها ليست عموماً، لأن هذا الاستيعاب صفة واقعية للعشرة، فإن كل مركب يستوعب أجزاءه، و ليس [الاستيعاب] مدلولاً عليه بنفس لفظ العشرة، فحاله [أي فحال

دلالت بر نفی قید دارد و از لوازم آن [یعنی عدم تقیید کلام] این است که حکم در این حال در مرحله تطبیق بر همه افراد عالم تطبیق پیدا می‌کند [چنانکه مقتضای اطلاق شمولی در موضوع حکم در این مثال چنین می‌باشد و یا بر هر فرد از افراد تطبیق پیدا می‌کند؛ چنانکه مقتضای اطلاق بدلی در ماده «اکرم» که متعلق حکم است چنین می‌باشد] و صورت دوم [که استيعاب مدلول لفظ است] عبارت از عموم است، آن‌گونه که در این سخن که گوئیم «کل رجل» لفظ «کل» خود دلالت بر استيعاب دارد. [و یا در این سخن که گوئیم «اکرم ای عالم شئت» لفظ «ای» خود دلالت بر استيعاب و عموم بدلی دارد، چنانکه لفظ «کل» دلالت بر عموم شمولی و استغراقی دارد. در هر صورت استيعاب خواه شمولی باشد و یا بدلی، یا به سبب قرینه حکمت و به دلالت التزامی است و یا به سبب وضع و به دلالت مطابقی است.]

با این توضیح [که لفظ عام برای دلالت بر استيعاب وضع شده است]، روشن شد که اسم عدد مثل «عشرة» [و یا تسعه و یا ثمانیه و یا ...] با آنکه نسبت به آحاد خود، استيعاب دارند، ولی [از الفاظ] عموم نیستند؛ چرا که این استيعاب صفت واقعی برای [معنای] عشرة است و هر مرکبی نسبت به اجزاء خود استيعاب دارد [مثل قرآن که مشتمل بر آیات و سوره‌هاست و خانه که مشتمل بر قسمت‌های آن است]، ولی این امر مدلول خود لفظ عشرة نیست. پس حالت این استيعاب [برای عشرة] همان حالت انقسام عشرة به دو قسم مساوی است. از این رو اگر این صفت [یعنی انقسام به دو قسم

هذا الاستيعاب] حال انقسام العشرة إلى متساويين، فكما أنه [أي أن انقسام العشرة إلى المتساويين] صفة واقعية و ليس داخلاً في مدلول اللفظ كذلك الاستيعاب.

أدوات العموم و نحو دلالتها لا شك في وجود أدوات [أعم من الحروف و الأسماء] تدل على العموم بالوضع، مثل كلمة «كل» و «جميع» و نحوهما من الألفاظ الخاصة بإفادة الاستيعاب، غير أن النقطة الجديرة بالبحث فيها، و في كل ما ثبت أنه من أدوات العموم بالوضع، هي: أن إساء الحكم إلى تمام أفراد مدخول الأداة- أي «عالم» مثلاً في قولنا «أكرم كل عالم»- هل يتوقف على إجراء الإطلاق

مساوی] صفتی واقعی است و داخل در مدلول لفظ نیست، استيعاب نیز چنین است.

[بدین ترتیب استاد شهید این اشکال را که صاحب کفایه «ره» به آن پرداخته‌اند، از میان برمی‌دارند.]

ادوات عموم و چگونگی دلالت آنها

شکی نیست که ادواتی [اعم از اسم یا حرف] وجود دارد که به سبب وضع بر عموم دلالت می‌کنند؛ مثل کلمه «کل» و «جمیع» و مانند این دو [نظیر «ای» و «تمام»] یعنی الفاظی که به جهت افاده استیعاب، اختصاص پیدا کرده‌اند.

نکته درخور بحث در این الفاظ و هر لفظی که ثابت شود به سبب وضع از الفاظ عموم است، آن است که آیا سرایت دادن حکم به تمام افراد مدخول ادات - همچون «عالم» در سخن ما «اکرم کل عالم» - متوقف بر اجرای اطلاق و قرینه حکمت در مدخول است یا اینکه دخول ادات عموم بر کلمه [مثل عالم] آن را از مقدمات حکمت بی‌نیاز می‌کند و خود ادات عهده‌دار نقش آن قرینه [یعنی قرینه حکمت] می‌شود؟ [بنا بر وجه اول عموم در طول اطلاق است؛ یعنی تا اطلاق در مدخول الفاظ عموم شکل نگیرد،

و قرینه الحکمه فی المدخول [فیکون العموم فی طول الإطلاق]، أو أن دخول أداء العموم علی الکلمه یغنیها عن مقدمات الحکمه، و تتولی الأداء بنفسها دور تلك القرینه [فیکون العموم فی عرض الإطلاق]؟.

و قد ذکر صاحب الکفایه (رحمه الله) أن کلا الوجهین ممکن [و لیس باطل] من الناحیه النظریه، لأن أداء العموم إذا كانت موضوعه لاستیعاب ما یراد من المدخول تعین الوجه الأول [أی توقف العموم علی الإطلاق]؛ لأن المراد بالمدخول لا یعرف حینئذ [أی حین أن أداء العموم موضوعه لاستیعاب ما یراد من المدخول] من ناحیه الأداء، بل [لا بد أن یعرف فی المرتبه السابقه] بقرینه الحکمه.

و إذا كانت [أداء العموم] موضوعه لاستیعاب تمام ما یصلح المدخول للانطباق علیه تعین الوجه الثانی؛ لأن المدخول مفاده الطبیعه، و هی صالحه للانطباق

عمومیت لفظ عام درست نمی‌شود و بنا بر وجه دوم، عموم در عرض اطلاق و مستقل از آن است؛ یعنی چنانکه وجود اطلاق بر استیعاب دلالت دارد، دخول الفاظ عموم نیز بدون احتیاج به قرینه حکمت در مدخول آنها، بر استیعاب مدخول دلالت دارد. پس هر دو یک نقش را ایفا می‌کنند، ولی یکی به سبب قرینه حکمت و دیگری به سبب وضع.]

[محقق خراسانی] صاحب کتاب کفایه الاصول - رحمه الله - فرموده‌اند که هریک از این دو وجه، از جنبه نظری امکان دارد [یعنی در مقام ثبوت هیچ‌یک از دو احتمال باطل نیست.]؛ زیرا [وضع ادات عموم دو گونه متصور است:] ادات عموم اگر برای استیعاب «آنچه از مدخول اراده می‌شود» وضع شده باشد، در این صورت، وجه اول متعین است [یعنی برای دلالت ادات بر عموم نیاز به وجود اطلاق در مدخول داریم]؛ زیرا مراد از مدخول در این حال از جانب ادات دانسته نمی‌شود، بلکه از طریق قرینه حکمت دانسته می‌شود. اما اگر ادات عموم برای استیعاب «تمام آنچه مدخول صلاحیت انطباق بر آن را دارد» وضع شده باشد، در این صورت وجه دوم متعین است [یعنی برای دلالت ادات بر عموم نیازی به وجود اطلاق در مدخول نداریم.]؛ زیرا مفاد

على تمام الأفراد، فيتم تطبيقها كذلك [أى تطبيق الطبيعة على تمام الأفراد] بتوسط الأداة مباشرة [أى بدون لزوم توسط الإطلاق فى المدخول].

و قد استظهر [صاحب الكفاية] رحمه الله - بحق - الوجه الثانى [أى قال]:

إن الظاهر كون الأداة موضوعة لاستيعاب تمام ما يصلح المدخول للانطباق عليه، فلا نحتاج إلى إجراء الإطلاق فى المدخول].

و قد لا يكتفى بالاستظهار فى تعيين الوجه الثانى، بل يبرهن على إبطال الوجه الأول بلزوم اللغوية، إذ بعد فرض الاحتياج إلى قرينة الحكمة لإثبات الإطلاق فى المرتبة السابقة على دخول الأداة يكون دور الأداة [فى إفادة الاستيعاب] لغوا صرفا [و يعد تحصيلًا للحاصل]، و لا يمكن افتراض كونها [أى كون الأداة] تأكيدًا؛ لأن فرض الطولية بين دلالة الأداة [على العموم] و ثبوت الإطلاق [فى المدخول] بقرينة الحكمة يمنع عن تعقل كون الأداة ذات أثر [فى الدلالة على

---

مدخول طبيعت است و طبيعت صلاحيت انطباق بر همه افرادش را دارد. بنابراین، تطبيق طبيعت بر تمام افراد به وسيله ادات مستقيما [يعنى بدون احتياج به اجراى قرينه حكمت در مدخول] درست مى شود.

ایشان [يعنى صاحب كفايه - ره -] به درستی وجه دوم را استظهار کرده اند. [يعنى صورت دوم را ظاهر دانسته اند].

گاه نیز در تعیین وجه دوم به استظهار اکتفا نمی شود، بلکه [چنانچه مرحوم آیه الله خوئی - ره - فرموده اند] بر ابطال وجه اول به لزوم لغویت [استدلال و] برهان آورده می شود؛ زیرا بعد از آنکه فرض شد در مرتبه پیش از دخول ادات، برای اثبات اطلاق، احتیاج به قرینه حکمت است، دیگر نقش ادات [در افاده استيعاب و عموم]، لغو محض است [چون تحصيل حاصل است]؛ و نمی توان فرض کرد که ادات برای تأکید باشد، زیرا فرض طولیت میان دلالت ادات [بر عموم] و ثبوت اطلاق [در مدخول] به سبب قرینه حکمت [که در وجه اول لازم می آید]، مانع از آن است که

الاستيعاب] و لو تأکیدیا [لأن التأكيد يحصل إذا كان كل منهما مستقلا فى الدلالة على الاستيعاب].

دلالة الجمع المعرف باللام و مما ادعيت دلالتة على العموم «الجمع المعرف باللام» بعد التسليم بأن الجمع الخالى من اللام لا يدل على العموم [بل يدل على الثلاثة فما فوقها، و لا تتعين دلالتة على المرتبة الأخيرة من الجمع التى هى العموم و الاستغراق]، و أن المفرد المعرف باللام لا يدل على ذلك أيضا، و إنما يجرى فيه الإطلاق و قرينه الحكمة [و قلنا]:

إنه يصلح للإطلاق الشمولى].

هیچ اثری برای ادات - گرچه تأکیدی - معقول باشد. [مثل وقتی که اسبی ارابه‌ای را به حرکت درمی‌آورد، حرکت ارابه در طول حرکت اسب است و عقلاً نمی‌توان گفت حرکت ارابه، تأکید حرکت اسب است.]

### دلالت جمع معرف به «ال»

[دلالت بعضی الفاظ بر معنای عموم محل بحث و گفتگو است که از جمله آنها جمع معرف به «ال» و نکره در سیاق نهی یا نفی است. در اینجا از اولی و در حلقه سوم از هر دوی آنها بحث می‌شود.]

از جمله الفاظی که ادعا شده است بر عموم دلالت دارند، جمعی است که به وسیله «ال» تعریف پیدا کرده است [مثل العلماء]. این ادعا پس از پذیرش این نکته، مطرح می‌شود که جمع خالی از ال [مثل علماء] دلالت بر عموم ندارد [بلکه هیئت جمع بر سه فرد یا چهار فرد یا ... یا همه افراد دلالت دارد و دلالت آن بر مرتبه آخر جمع معین نیست] و [بعد از آنکه پذیرفته شده که] مفردی که با «ال» تعریف پیدا کرده است [مثل العالم] نیز دلالت بر عموم ندارد و همانا در آن اطلاق و قرینه حکمت جاری

و الکلام فی ذلک يقع فی مرحلتین:

الاولی: تصویر هذه الدلالة ثبوتاً، و الصحيح فی تصویرها أن يقال:

إن الجمع المعروف باللام مشتمل علی دوال ثلاثة: أحدها: يدل علی المعنی الذی یراد استیعاب أفراده، و هو المادة. و ثانيها: يدل علی الجمع، و هو هیئة الجمع.

و ثالثها: يدل علی استیعاب الجمع لتمام أفراد مدلول المادة، و هو اللام.

و الثانية: فی حال هذه الدلالة إثباتاً، و تفصیل ذلک أنه تارة يدعی وضع اللام الداخلة علی الجمع للعموم [مباشرة کلفظ «کل» و «جميع»]، و اخرى يدعی وضعها لتعین مدخولها [مثل اللام الداخلة علی المفرد]، و حیث لا یوجد معین

می‌شود. [و در بحث اطلاق گفتیم که اسم جنس در حالت دخول «ال» جنس برای اطلاق شمولی صلاحیت دارد.]

سخن در این باره در دو مرحله مطرح می‌شود:

مرحله اول تصویر این دلالت در مقام ثبوت است. [در این مقام دلالت لفظ «العلماء» بر عموم را به چند گونه می‌توان مطرح کرد، ولی] صحیح در مقام تصویر این دلالت آن است که گفته شود جمع معرف باللام مشتمل بر سه دال است: یکی از آنها بر آن معنایی دلالت دارد که استیعاب افرادش اراده شده است و آن [دال] ماده [جمع] است؛ و دومی از آنها بر معنای جمع [یعنی اجتماع سه فرد یا بیشتر] دلالت دارد و آن [دال] هیئت جمع است؛ و سومین آنها بر

استیعاب جمع نسبت به تمام افراد مدلول ماده دلالت دارد و آن «ال» است. [یعنی در مقام ثبوت می‌توان چنین در نظر گرفت که «ال» گرچه حرف است و دلالت بر نسبت استیعابیه می‌کند، ولی در نتیجه چنین نقشی داشته باشد که مرتبه آخر جمع را که همان شمول و استیعاب همه افراد باشد، از میان سایر مراتب معین کند و آنگاه لفظ از الفاظ عموم می‌گردد.]

مرحله دوم بحث در چگونگی این دلالت در مقام اثبات است و تفصیل آن چنین است که گاه چنین ادعا می‌شود که «ال» داخل بر جمع [مستقیماً] برای عموم وضع

لأفراد الملحوظين في الجمع من عهد و نحوه تتعين المرتبة الأخيرة من الجمع؛ لأنها المرتبة الوحيدة التي لا تردد في انطباقها و حدود شمولها [بخلاف المراتب النازلة فإن فيها ترديدا من حيث إن المراد هذه الثلاثة مثلا أو تلك، أو المراد هذه الأربعة أو تلك، و هكذا]، فيكون العموم من لوازم المدلول الوضعي [أي من لوازم تعيين المدخول و تعريفه] و ليس هو المدلول المباشر.

و قد اعترض على كل من الدعويين:

أما على الاولى [أي على أن اللام هذه وضعت للعموم مباشرة] فبأن لازمها [أي لازم الدعوى الاولى] كون الاستعمال [في غير الموضوع له، أي] في موارد العهد [الذي هو نوع من التعريف] مجازيا [و هذا اللازم باطل حيث إنه لا شك في دلالة

---

شده است [به خلاف «ال» داخل بر مفرد] و گاه ادعا می‌شود که این «ال» [از نوع «ال» تعریف است و همانند «ال» داخل بر مفرد] برای تعیین مدخولش وضع شده است و جهت معینی یعنی عهد و مانند آن برای افراد ملحوظ در جمع وجود ندارد، مرتبه آخر از جمع تعیین پیدا می‌کند؛ زیرا مرتبه آخر تنها مرتبه‌ای است که در انطباق آن [بر افراد] و اندازه شمولش [نسبت به افراد] ترددی وجود ندارد. [به خلاف سایر مراتب چون در مراتب پایین‌تر شک و تردید پیدا می‌شود که این سه نفر یا آن سه نفر، این چهار نفر یا آن چهار نفر و همین‌طور. بدین ترتیب نمی‌توان افراد ملحوظ در مراتب پایین‌تر را معین دانست. پس معنای «ال» درست در نمی‌آید، اما اگر مرتبه آخر را در نظر بگیریم، دیگر تردیدی پدید نمی‌آید و معنای «ال» درست در می‌آید.] در این صورت عموم از لوازم مدلول وضعی می‌شود و خودش مدلول مستقیم نیست. [بلکه «ال» مدلول مستقیمش، تعریف و تعیین است.]

بر هر یک از این دو ادعا اعتراض وارد شده است. اعتراض بر ادعای اول، آن است که لازمه این ادعا [که «ال» برای دلالت بر عموم وضع شده است]، مجاز بودن استعمال «ال» در [غیر معنای موضوع له یعنی] موارد عهد است؛ زیرا [در معنای عهد] عمومی



اللام على التعريف] إذ لا عموم [في موارد العهد]، أو البناء على الاشتراك اللفظي بين العهد [أى التعريف] و العموم و هو بعيد [بل الظاهر أن اللام في موارد العهد و العموم لمعنى واحد و هو التعيين و التعريف].

و أما الثانية [أى القول بوضع اللام هذه للتعريف و التعيين] فقد أورد عليها صاحب الكفاية «رحمه الله» بأن التعيين كما هو محفوظ فى المرتبة الأخيرة من الجمع كذلك هو محفوظ فى المراتب الأخرى [فلا يمكن استفادة العموم بالدلالة الالتزامية]. و [نقول فى جوابه] كأنه يريد بالتعيين المحفوظ فى كل تلك المراتب [معنى آخر غير التعيين الذى يحصل فى المرتبة الأخيرة، حيث إنه يريد به] تعيين العدد و ماهية المرتبة و عدد وحداتها، بينما المقصود بالتعيين الذى تتميز به المرتبة

---

نیست و یا [بگویییم «ال» یکبار برای عموم و بار دیگر برای عهد وضع شده است؛ یعنی] بنا بر اشتراك لفظی [ال] میان عهد و عموم گذاشته شود و این بعيد است.

اما بر ادعای دوم نیز صاحب کفایه - رحمه الله - چنین ایراد کرده است که همانطور که در مرتبه آخر از جمع، تعیین [که گفته می شود معنای موضوع له «ال» است] محفوظ است، همچنین در مراتب دیگر نیز تعیین محفوظ است. [پس وضع «ال» برای تعیین، دلیل نمی شود که مرتبه آخر جمع از میان سایر مراتب مورد نظر باشد، بلکه در مراتب دیگر از جمع نیز می توان معنای «ال» را - که تعیین است - تصور کرد. پس با این ادعا دلالت جمع معرف به «ال» بر عمومیت، درست نمی آید.]

گویا ایشان از تعیینی که در همه مراتب جمع محفوظ است، تعیین عدد و ماهیت مرتبه و عدد یکهای آن مرتبه را اراده کرده است [با این معنا که مرتبه سه مشتمل بر سه تا یکی است، نه چهار تا و نه دو تا و همین طور سایر مراتب]، در صورتی که مقصود از تعیینی که به سبب آن مرتبه آخر از جمع [از سایر مراتب] متمایز می گردد، تعیین افرادی است که در دایره جمع معرف به «ال» داخل هستند [و این گونه تعیین برای مراتب پایین تر نیست؛ مثلاً نسبت به مرتبه سه نمی دانیم کدام سه تا معین شده اند؟ این سه فرد یا

الأخيرة من الجمع تعين ما هو داخل من الأفراد فى نطاق الجمع المعرف، و هذا النحو من التعين لا يوجد إلا لهذه المرتبة [فيمكن استفادة العموم بالدلالة الالتزامية فاللام هذه للتعين و التعريف كالدخلة على المفرد].

---

آن سه فرد؟ ولی نسبت به مرتبه آخر که همه افراد مراد باشند، سؤال نمی شود که این همه افراد یا آن همه افراد؟ از این رو می فرماید: [و این شکل از تعیین جز برای این مرتبه [که مرتبه آخر باشد]، وجود ندارد. [نتیجه آنکه در مرحله اثبات می توان ادعا کرد که «ال» در جمع معرف به «ال» برای تعیین است و به دلالت التزامی عمومیت را می فهماند.]

خلاصه مطالب گذشته

۱. فرق مطلق با لفظ عام آن است که لفظ مطلق به توسط قرینه حکمت و التزاما دلالت بر استیعاب دارد، ولی لفظ عام به توسط وضع و مطابقا دلالت بر استیعاب دارد.

۲. میان اصولیون بحث است که آیا در مدخول ادوات عموم، احتیاجی به اجرای قرینه حکمت است یا خیر؟ نظر صحیح آن است که احتیاجی به برقراری اطلاق در مدخول ادوات نیست.

۳. ادعا شده است که جمع معرف به «ال» از جمله ادوات عموم است، اما در کیفیت دلالت آن بر عموم بحث و گفتگو است. گاه ادعا می‌شود که «ال» در خصوص جمع، برای عموم وضع شده است و گاه ادعا می‌شود که «ال» در جمع نظیر «ال» در مفرد برای تعریف و تعیین مدخول است و در میان مراتب جمع تنها مرتبه آخر است که در انطباق آن بر افراد شک و تردیدی نیست؛ بنابراین عموم از لوازم مدلول وضعی است.

المفاهیم تعریف المفهوم الکلام له مدلول مطابقی و هو المنطوق، و قد يتفق أن يكون له مدلول التزامی. و المفهوم مدلول التزامی للكلام، و لكن لا كل مدلول التزامی، بل المدلول الالتزامی الذی يعبر عن انتفاء الحكم [المذكور] فی المنطوق [لا ثبوت ذلك الحكم كما فی ما یسمى بالمفهوم الموافق، و لا انتفاء حكم آخر غير المذكور فی المنطوق] إذا اختلفت بعض القيود المأخوذة فی المدلول المطابقی. فقولک:

#### مفاهیم

#### [مباحث کلی مفهوم]

#### تعریف مفهوم

کلام مدلولی، مطابقی دارد که آن منطوق است و گاه چنین رخ می‌دهد که مدلولی التزامی [نیز] دارد. و مدلول التزامی مفهوم آن کلام است، ولی نه هر مدلول التزامی، بلکه آن مدلول التزامی که بیانگر انتفای حکم موجود در منطوق است هرگاه که بعضی از قیود مأخوذ در مدلول مطابقی مختل [و متفی] گردد. [در مباحث دلیل عقلی خواهد آمد که بعضی گفته‌اند امر به شیء مستلزم نهی از ضد است، یا نهی از عبادت

«صلاة الجمعة واجبة» يدل بالدلالة الالتزامية على أن صلاة الظهر [فی يوم الجمعة] ليست واجبة [مع الالتفات إلى أن الواجب فی ظهر يوم الجمعة صلاة واحدة إما الظهر و إما الجمعة]. و لكن هذا [المدلول الالتزامی] ليس مفهوما؛ لأنه لا يعبر عن انتفاء نفس وجوب صلاة الجمعة، أي انتفاء حكم المنطوق [بل يعبر عن انتفاء حكم آخر]. و تحصل الدلالة الالتزامية على انتفاء الحكم المنطوق باختلال بعض القيود بسبب [أي تحصل بسبب] أن الربط الخاص المأخوذ فی المدلول المطابقی بين الحكم و قيوده قد اخذ على نحو يستدعي انتفاء الحكم المنطوق بانتفاء ما ربط به [أي بالحكم المنطوق].

و لكن ليس كل انتفاء من هذا القبيل [أى بانتفاء ما ربط به] للحكم المنطوق

مستلزم فساد آن است، یا وجوب ذی المقدمه مستلزم وجوب مقدمه است، و بنا بر پذیرفتن این ملازمه‌ها دلیلی که یک طرف را ثابت کند، مدلول التزامی اش طرف دیگر ملازمه است، ولی این مدلول التزامی مفهوم خوانده نمی‌شود. چون مفهوم باید اولاً بیانگر انتفای حکم باشد نه ثبوت حکم، و ثانیاً بیانگر انتفای همان حکم موجود در منطوق باشد در وقتی که قیدی از قیود منتفی شود. بنابراین وقتی خداوند در آیه شریفه می‌فرماید: «فلا تقل لهما أف» دلالت التزامی اش آن است که ضرب و شتم آنها نیز حرام است، ولی این مدلول التزامی انتفای حکمی را بیان نمی‌کند، بلکه حکمی اضافه بر حکم موجود در منطوق را اثبات می‌کند که در اصطلاح به این قسم از مدلولات التزامی، مفهوم موافق گفته می‌شود؛ چنانکه گاه مدلول التزامی بیانگر انتفای حکم است، ولی نه انتفای همان حکم مذکور در کلام. از این رو می‌فرماید: [مثلاً] هرگاه گویی: «نماز جمعه واجب است» به دلالت التزامی می‌فهماند که نماز ظهر واجب نیست [البته با توجه به این مقدمه خارجی که در ظهر روز جمعه، تنها یک نماز واجب است، یا ظهر و یا جمعه. دلیل شرعی، هرکدام را تعیین کرد، وجوب دیگری نفی می‌شود.] ولی این مدلول التزامی مفهوم نیست، زیرا این مدلول التزامی بیانگر انتفای

مفهوماً أيضاً، بل إذا تضمن [انتفاء الحكم المنطوق] انتفاء طبيعي الحكم المنطوق، فزید مثلاً قد يجب إكرامه بملاك «المجامله» [و حسن التعامل]، و قد يجب إكرامه بملاك «مجازاة الإحسان»، و قد يجب إكرامه بملاك «الشفقة» و هكذا. فإذا قيل: «إذا جاءك زيد فأكرمه» فوجوب الإكرام المبرز بهذا الكلام لا بد أن يكون واحداً من هذه الأفراد للوجوب. و لنفرض أنه [أى أن وجوب الإكرام المبرز] الفرد الأول منها [أى من أفراد الوجوب] مثلاً، و هذا الفرد من الوجوب ينتفى بانتفاء الشرط تطبيقاً لقاعدة احترازية القيود، و لكن هذه القاعدة لا تنفى سائر أفراد الوجوب الأخرى [أى لا تنفى وجوب الإكرام بملاك مجازاة الإحسان أو بملاك الشفقة]. و لا يعتبر ذلك [أى انتفاء الفرد الأول] مفهوماً، بل المفهوم أن يدل الربط

همان وجوب نماز جمعه نیست؛ یعنی بیانگر انتفای حکم منطوق نیست [چرا که نماز جمعه و نماز ظهر دو موضوع مختلف هستند و هرکدام واجب باشد، وجوب مختص به خود را دارد.] و دلالت التزامی بر انتفای حکم منطوق به سبب اختلال [و انتفای] بعضی قیود، [چنین دلالتی] به سبب آن پدید می‌آید که ربط خاصی که در مدلول مطابقی میان حکم و قیود آن اخذ شده است، به گونه‌ای است که انتفای حکم منطوق را به سبب انتفای آنچه مرتبط به آن است، تقاضا می‌کند. [بنابراین وجود مفهوم، ریشه در منطوق و نوع ربط آن دارد. اکنون به خصوصیت دیگری اشاره می‌کنیم که با وجود آن می‌توان مدلول التزامی را مفهوم نامید.] ولی هر انتفای حکم منطوق از این قبیل [یعنی انتفای همان حکم مذکور در منطوق به انتفای بعضی قیود] نیز مفهوم محسوب نمی‌شود، بلکه آن در صورتی است که متضمن انتفای طبیعی حکم منطوق باشد. بنابراین زید- مثلاً- گاه اکرامش به ملاک مجامله [یعنی خوشرفتاری که هر

مسلمان باید در معاشرت با دیگران رعایت کند] واجب است و گاه اکرامش به ملاک مجازات احسان واجب است [یعنی اگر او را اکرام کنیم، احسان او را پاسخ گفتیم و مولی چون خواسته که ما پاسخ احسان او را بدهیم، دستور به اکرام او داده است.] و گاه اکرامش به ملاک شفقت واجب است [و اگر

الخاص المأخوذ فی المنطوق بین الحکم و قیده علی انتفاء طبیعی الحکم بانتفاء القید، فقولنا: «إذا جاء زيد فأكرمه»- فی المثال المتقدم- إنما يعتبر له مفهوم إذا دل الربط فيه بين الشرط و الجزاء علی أنه فی حالات انتفاء الشرط [أی فی کل حاله ینصدق فیها أنه لم یجیء] ینتفی طبیعی و جوب الإکرام بکل أفراده الآنفة الذکر.

او را اکرام کنیم نسبت به او مهربانی و دلسوزی کرده‌ایم و از آنجا که شفقت در حق زید مطلوب مولی بوده است، دستور به اکرام او داده است.] و همین‌طور [است دیگر ملاک‌ها مثل اکرام زید به ملاک اینکه او علوی یا دانشمند است؛ و اگر مولی بگوید: «اگر زید آمد او را اکرام کن» لازم نیست ملاک اکرام زید همان شرط باشد، بلکه ممکن است آمدن کسی به نزد انسان ملاک اکرام او باشد، ولی ضروری نیست که آنچه حکم بر او معلق شده، همیشه ملاک حکم باشد. از این رو می‌فرماید: پس اگر گفته شود: «هرگاه زید نزد تو آمد اکرامش کن» و جوب اکرامی که با این کلام ابراز شده است ناچار باید یکی از این افراد و جوب باشد [یعنی و جوب به ملاک مجامله یا و جوب به ملاک مجازات احسان یا و جوب به ملاک شفقت یا ...] و ما فرض می‌کنیم این و جوب، مثلاً فرد اول از آن و جوب‌هاست [یعنی آن و جوب اکرامی که ملاکش مجامله است] و این فرد از و جوب به سبب انتفای شرط منتفی می‌گردد و این به خاطر تطبیق قاعده احترازیت قیود است، ولی این قاعده دیگر افراد و جوب را نفی نمی‌کند [یعنی این قاعده چنین اقتضایی ندارد که به انتفای شرط، دیگر زید هیچ‌گونه اکرام ندارد، بلکه اگر زید نزد من نیز نیاید، شاید باز هم و جوب اکرام داشته باشد؛ یعنی فرد دیگر از و جوب که به ملاک شفقت یا مجازات احسان است شامل حال او شود. پس تنها چیزی که قاعده مذکور می‌فهماند انتفای همان فرد از حکم به انتفای قیود است و نسبت به غیر آن ساکت است.] و این [گونه انتفا، یعنی انتفای شخص حکم به انتفای قیود] مفهوم به شمار نمی‌آید، بلکه مفهوم آن است که ربط خاصی که در منطوق میان حکم و قیود آن اخذ شده، بر انتفای

و من هنا صح تعريف المفهوم بأنه: انتفاء طبیعی الحکم المنطوق [عند انتفاء القید الذی ربط به] علی أن یكون هذا الانتفاء مدلولاً التزامياً لربط الحکم فی المنطوق بطرفه [أی بطرف الحکم].

ضابط المفهوم و علی ضوء ما ذکرناه فی تعريف المفهوم نواجه السؤال التالي: ما هو هذا النحو من الربط [فی المنطوق] الذی یستلزم انتفاء [طبیعی] الحکم عند الانتفاء [أی عند انتفاء القید الذی ربط به]؟ لکی نبحت بعد ذلك [فی مقام التطبيق] عن الجمل التي یمكن القول بأنها تدل علی ذلك النحو من الربط، و بالتالی یكون

طبیعی حکم به انتفای قید دلالت کند. پس این سخن که: «هرگاه زید آمد پس او را اکرام کن» در صورتی دارای

مفهوم است که ربط میان شرط [یعنی آمدن زید] و جزاء [یعنی وجوب اکرام زید] در کلام دلالت بر این کند که در حالات انتفای شرط [یعنی در حالتی که نمی‌آید، خواه مریض باشد یا خیر و خواه علوی باشد یا خیر و خواه عالم باشد یا خیر ...] طبیعی وجوب اکرام با همه افراد آنکه در گذشته ذکر شد، منتفی است.

از این رو تعریف صحیح برای مفهوم آن است که [گفته شود] مفهوم انتفای طبیعی حکم منطوق است [وقتی که قیود آن منتفی شود]؛ بر این اساس که این انتفاء مدلول التزامی برای ربط حکم به طرف خود [یعنی قید] در جانب منطوق باشد.

### ضابط مفهوم

در پرتو آنچه در تعریف مفهوم گفتیم با سؤال زیر مواجه می‌شویم: آن چگونه ارتباطی است که [هرگاه در منطوق باشد] مستلزم انتفای [طبیعی] حکم به هنگام انتفای [قید آن] است؟ تا بعد از آن از جمله‌هایی که می‌توان گفت دلالت بر این گونه ربط دارند و در نتیجه دارای مفهومند، بحث کنیم.

لها [أی لتلك الجملة] مفهوم.

و المعروف [بین الاصولیین] أن الربط الذی یحقق المفهوم یتوقف علی رکنین أساسیین:

أحدهما: أن یکون الربط معبرا عن حالة لزوم علی [تام] انحصاری، و بکلمة أخرى أن یکون [الربط] من [نوع] ارتباط المعلول بعلته المنحصرة، إذ لو کان الربط بین الجزاء و الشرط [فی الجملة الشرطیة] مثلا مجرد اتفاق بدون لزوم [عقلی] - أو لزوما [عقلیا] بدون علیة [کالمعلولین لعلة واحدة]، أو علیة بدون انحصار لتوفر علة أخرى [کالعلیة بین وجود النار و وجود الحرارة] - لما انتفی مدلول الجزاء بانتفاء ما ارتبط به فی الجملة من شرط؛ لإمكان وجوده [أی

معروف] و مشهور میان اصولیون] آن است که آن ربطی که مفهوم را پدید می‌آورد، متوقف بر دو رکن اساسی است:

یکی آنکه ربط [میان حکم و قید آن] بیانگر حالت لزوم علی انحصاری باشد و به بیان دیگر این ربط از نوع ارتباط معلول به علت منحصره آن باشد؛ زیرا [اگر چنین ارتباطی برقرار نباشد؛ یعنی] اگر ربط میان جزاء و شرط [در جمله شرطیه] به عنوان مثال [یا میان حکم و وصف موضوع در جمله وصفیه به عنوان مثال] تنها امری اتفاقی و بدون لزوم باشد [مراد از ربط اتفاقی آن است که ملازمه عقلی نداشته باشد، مثل آنکه گوییم: اگر قارون گنج اندوخت، لقمان حکمت آموخت]. یا لزوم بدون علیت باشد [مثل آنکه گوییم: اگر این عدد، عدد چهار باشد، پس زوج است]. یا علیت بدون انحصار باشد به جهت امکان وجود علت دیگر [مثل آنکه گوییم: اگر آفتاب بر این خانه بتابد، گرم می‌شود. و خلاصه در صورتی که ربط بدین صورت‌ها باشد] هرآینه مدلول جزا به سبب انتفای شرط که مرتبط به او در جمله [شرطیه] است، منتفی نمی‌شود.

چون امکان آن است که جزا به سبب علت دیگری وجود گیرد [چنانکه اگر آفتاب بر خانه نتابد، ولی در آن آتش بیفروزیم، باز هم گرم می‌شود. یا اگر عددی چهار نباشد، ولی

وجود مدلول الجزاء] بعلة اخرى.

و الركن الآخر: أن يكون المرتبط بتلك العلة المنحصرة طبعی الحكم و سنخه لا شخصه، لكي يتنفى الطبيعي بانتفاء تلك العلة لا الشخص فقط؛ لما عرفت سابقا من أنت المفهوم لا يتحقق إلا إذا كان الربط مستلزما لانتفاء طبعی الحكم المنطوق بانتفاء القيد.

و نلاحظ على الركن الأول من هذين الركنين:

أولا: [لو سلمنا اشتراط اللزوم و العلية و لكن] أن كون المرتبط به الحكم [أى كون قيد الحكم] علة تامه ليس أمرا ضروريا لإثبات المفهوم، بل يكفي أن يكون

---

عدد شش باشد، باز هم زوج است.]

رکن دیگر آن است که آنچه مرتبط به آن علت منحصر است، طبعی حکم و سنخ حکم باشد نه شخص حکم تا طبعی حکم به انتفای آن علت منتفی شود و نه تنها شخص حکم. چون در گذشته دانستی که مفهوم تحقق پیدا نمی‌کند جز به هنگامی که ربط [موجود در منطوق] مستلزم انتفای طبعی حکم منطوق به سبب انتفاء قید باشد [و ما باید این دو رکن را از دلالت کلام استفاده کنیم. بنابراین مفهوم از مصادیق دلالت است و اگر گاه دیده می‌شود که گویند آیا مفهوم شرط مثلا یا مفهوم وصف حجت است یا نه؟

در واقع منظور این است که آیا شرط یا وصف دلالت بر مفهوم دارد یا نه، چون اگر دلالت بر مفهوم ثابت شود، دیگر نیازی به بحث از حجیت آن نیست و حجیت آن رجوع به حجیت دلالت التزامی دارد.]

[استاد شهید در اینجا نسبت به رکن ثانی در مقام بررسی کلام مشهور چیزی نمی‌گویند، اما نسبت به رکن اول اشکالی وارد می‌آورند و می‌فرمایند: نسبت به رکن اول از این دو رکن، ملاحظه می‌کنیم که:

اولا [بفرض که اشتراط ربط لزومی و علی میان شرط و جزاء را بپذیریم] اینکه آنچه حکم مرتبط به اوست [یعنی قید حکم باید] علت تامه باشد، امری ضروری برای

[المرتبط به الحكم] جزء العلة إذا افترضنا كونه جزءا لعلة منحصرة، فالمهم من ناحیه [ثبوت] المفهوم الانحصار لا العلية [التامة].

و ثانيا: [لا نسلم اشتراط اللزوم و العلیه، و وجه ذلك] أن الجملة الشرطية مثلا إذا أفادت كون الجزاء ملتصقا بالشرط و متوقفا عليه كفي ذلك [أى الالتصاق و التوقف] فى إثبات الانتفاء عند الانتفاء [أى انتفاء الجزاء عند انتفاء الشرط]، و لو لم يكن فيها [أى فى الجملة الشرطية] ما يثبت عليه الشرط للجزاء أو كونه جزء العلة، بل و حتى لو لم يكن فيها ما يدل على اللزوم [العقلی]. و لهذا

اثبات مفهوم نیست [و البته استاد شهید پیش از این از تام بودن علت سخنی به میان نیاوردند، ولی در هر صورت مشهور اصولیون علاوه بر قید انحصار، قید تام بودن علت را نیز افزوده‌اند که این محل اشکال است]. بلکه همین که [قید حکم] جزء العلة باشد، کفایت می‌کند، در صورتی که فرض کنیم که جزئی از علت منحصره باشد. پس آنچه از نظر [ثبوت] مفهوم، مهم است، انحصار است نه علت [یعنی نه علت تامه بودن].

خلاصه اشتراط انحصار در علت درست است، ولی اشتراط تام بودن علت و جهی ندارد؛ مثلا گوییم اگر کسی غنی باشد، حج بر او واجب است و مفهومش آن است که اگر غنی نباشد، حج بر او واجب نیست و این درست است با اینکه غنی بودن تمام العلة برای وجوب حج نیست، بلکه باز بودن راه و قدرت بدنی نیز جزء علت هستند.

ثانیا [اصل اشتراط لزوم و علت را نمی‌پذیریم و اشکال اساسی همین اشکال است، زیرا] جمله شرطیه - برای مثال - هرگاه بفهماند که جزا چسبیده به شرط و متوقف بر اوست، همین امر در اثبات [مفهوم یعنی] انتفای [جزاء] به هنگام انتفای [شرط] کافی است، حتی اگر در جمله شرطیه چیزی [مثل ظهور لفظی] نباشد که علت شرط یا جزء العلة بودن آن را برای جزا ثابت کند؛ بلکه حتی اگر در جمله چیزی نباشد که دلالت بر لزوم [عقلی] کند [باز هم کافی است]. خلاصه آنچه برای تحقق مفهوم لازم و کافی است، توقف جزا بر شرط است؛ یعنی تنها و تنها بر همان شرط متوقف باشد.

لو قلنا: إن مجيء زيد متوقف صدفة على مجيء عمرو [و لو لتوافق اختياري بينهما على ذلك]، لدل ذلك على عدم مجيء زيد فى حالة عدم مجيء عمرو.

فليست دلالة الجملة على اللزوم العلى الانحصارى هى الاسلوب الوحيد لدلالاتها على المفهوم، بل يكفى بدلا عن ذلك دلالتها على الالتصاق و التوقف [و عدم انفكاك خارجا] و لو صدفة من جانب الجزاء.

بدین جهت اگر گوییم آمدن زید تصادفا بر آمدن عمرو متوقف است، این کلام دلالت بر نیامدن زید در حالت نیامدن عمرو دارد. [مراد استاد شهید از توقف تصادفی یکی بر دیگری آن است که میان آنها ملازمه عقلی برقرار نباشد بلکه تنها علم به عدم انفکاک داشته باشیم، همین عدم انفکاک کافی است که در نزد عرف مدلول التزامی و مفهوم شکل بگیرد؛ مثلا اگر زید و عمرو باهم پیمان دارند که اگر زید ایمان آورد عمرو هم ایمان آورد و اگر ایمان نیاورد، او هم ایمان نمی‌آورد. آنگاه گوییم اگر زید ایمان آورد عمرو نیز ایمان می‌آورد، مفهومش آن است که اگر زید ایمان نیاورد،

عمر و نیز ایمان نمی‌آورد. در حالی که عقلاً ممکن است زید ایمان نیاورد، ولی عمر و ایمان اختیار کند. پس توقف ایمان عمر بر ایمان زید، امری اختیاری و معهود است که در خارج اتفاق افتاده است و لزوم عقلی ندارد. پس دلالت جمله بر لزوم علی انحصاری، یگانه اسلوب برای دلالت جمله بر مفهوم نیست، بلکه به جای چنین چیزی کافی است که جمله دلالت بر چسبیدگی و توقف از طرف جزا [نسبت به شرط] کند، گرچه این امر به‌طور تصادفی باشد [و در اصطلاح استاد شهید نسبت میان شرط و جزا کافی است که نسبت التصاقیه باشد].

### خلاصه مطالب گذشته

۱. مفهوم در اصطلاح اصولی عبارت است از مدلول التزامی که بیانگر انتفاء طبیعی حکم منطوق به هنگام انتفاء قید آن باشد.

۲. ضابط وجود مفهوم آن است که در منطوق ربط خاصی میان حکم و قید آن موجود باشد و این ربط در نظر مشهور بر دو رکن اساسی استوار است. رکن اول آن است که آن قید علت تام و منحصر برای حکم باشد و رکن دوم آن است که حکمی که طرف ربط قرار گرفته است، طبیعی حکم در منطوق باشد نه شخص حکم.

۳. نسبت به رکن اول می‌توان گفت که علت تامه بودن قید برای حکم وجهی ندارد، بلکه اساساً علت بودن قید برای حکم وجهی ندارد و حتی وجود رابطه ملازمه عقلی نیز معتبر نیست بلکه همین امر کافی است که حکم چسبیده به قید خود و متوقف بر آن باشد و تنها و تنها بر همان متوقف باشد.

مفهوم الشرط من أهم الجمل التي وقع البحث عن مفهومها الجملة الشرطية. ولا شك في دلالتها على ربط الجزاء بالشرط، وإن وقع الاختلاف في الدال على هذا الربط. فالرأي المعروف أن أداء الشرط هي الدالة على الربط وضعاً، وخالف في ذلك المحقق الأصفهاني إذ ذهب إلى أن الأداء [لا تدل على الربط، بل هي] موضوعه لإفادته أن مدخولها «أى الشرط» قد افترض و قدر على نهج الموضوع في القضية الحقيقية. و أما ربط الجزاء بالشرط و تعليقه عليه، فهو مستفاد من

### مفهوم شرط

از مهم‌ترین جمله‌هایی که درباره مفهوم آنها بحث شده است، جمله شرطیه است.

شکی نیست در اینکه جمله شرطیه دلالت بر ربط جزاء به شرط دارد، گرچه اختلاف واقع شده است در اینکه دال بر این ربط چیست؟ رأی معروف [و مشهور میان علما] آن است که ادات شرط [مثل «ان» و «اذا»] همان دال بر ربط به دلالت وضعی است. محقق اصفهانی در این خصوص، مخالفت کرده است؛ زیرا ایشان بدین سو رفته است که ادات شرط برای افاده این معنا وضع شده است که مدخول آنها یعنی شرط به شیوه موضوع در قضیه حقیقیه تقدیر



و فرض گرفته شده است. [پس به نظر ایشان ادات شرط دلالت بر ربط ندارند؛ مثلاً وقتی گوئیم «اگر زید آمد اكرامش كن» كار ادات شرط آن است كه

هيئته الجملة و ما فيها من ترتيب للجزاء على الشرط [فالهئية هي الدالة على الربط وضعاً].

و على أى حال يتجه البحث حول ما إذا كان هذا الربط المستفاد من الجملة الشرطية بين الجزاء و الشرط يفى بإثبات المفهوم أو لا. و فى هذا المجال نواجه سؤالاين على ضوء ما تقدم من الضابط لإثبات المفهوم [على المبني المشهور]:

أولاً: هل المعلق طبيعى الحكم أو شخصه؟

ثانياً: هل يستفاد من الجملة أن الشرط علة منحصره للمعلق؟

و فيما يتصل بالسؤال الأول يقال عادة: بأن المعلق طبيعى الحكم

نشان مى دهد موضوع وجوب اكرام كه آمدن زید است، مقدر الوجوب مى باشد، نه محقق الوجوب. و اما ربط جزا به شرط و تعليق جزا بر شرط از هیئت جمله [شرطیه] و ترتیب جزا بر شرط كه در جمله شرطیه دیده مى شود، استفاده مى گردد. [پس وجود نوعی ربط میان شرط و جزا در جمله شرطیه، جای انكار نیست؛ چه آنكه مدلول ادات باشد، یا مدلول هیئت جمله شرطیه.]

در هر حال بحث پیرامون این مطلب است كه آیا این ربطی كه از جمله شرطیه میان جزا و شرط استفاده مى شود، وافى به اثبات مفهوم است یا خیر؟ در این زمینه و براساس آنچه در بیان ضابط اثبات مفهوم گذشت، با دو سؤال مواجهه مى شویم:

اولاً، آیا آنچه معلق [بر وجود شرط] است، طبيعى حكم [مذكور در خبر است] یا شخص آن حكم؟

ثانياً، آیا از جمله شرطیه این مطلب استفاده مى شود كه شرط علت منحصر برای معلق [یعنی جزا] است؟ [یعنی آیا در مقام اثبات، جمله شرطیه منطوقاً دال بر چنین ربطی است تا مفهوم در قالب دلالت التزامی شكل بگیرد یا خیر؟ و این بحث بر فرض تسلیم مبنای مشهور و با صرف نظر از اشكالی است كه استاد شهید نسبت به ركن اول داشتند.]

در ارتباط با سؤال اول عادتاً گفته مى شود [كه جمله شرطیه دلالت دارد] به اینکه

لا الشخص، و ذلك بإجراء الإطلاق و قرينه الحكمة فى مفاد هيئته جملة الجزاء، فإن مفادها هو المحكوم عليه بالتعليق، و مقتضى الإطلاق أنه [أى أن مفاد هيئته الجزاء] لوحظ بنحو الطبيعى لا بنحو الشخص. ففى جملة «إذا جاء زید فأكرمه» ثبت بالإطلاق أن مفاد [هيئته] «أكرم» طبيعى الوجوب المفاد بنحو المعنى الحرفى و النسبة الإرسالية.

و فيما يتصل بالسؤال الثاني قد يقال: إن أداة الشرط موضوعه لغه للربط العلى الانحصارى بين الشرط و الجزاء، و لكن يورد على ذلك عادة بأنها لو كانت موضوعه على هذا النحو [أى موضوعه للربط العلى الانحصارى] لزم أن يكون استعمالها فى مورد كون الشرط علته غير منحصره مجازا و هو خلاف

آنچه معلق [بر شرط] است، طبیعی حکم است نه شخص حکم. این امر به سبب اجرای اطلاق و قرینه حکمت در مفاد هیئت جمله جزاء است. چرا که مفاد هیئت [در جمله جزا] آن چیزی است که به تعلیق بر او حکم شده است. و مقتضای اطلاق آن است که مفاد هیئت [که حکم شرعی است] به شکل طبیعی [یعنی در قالب کلی و به طور مطلق] لحاظ شده است نه به شکل شخصی. [یعنی نه آنکه مفاد هیئت یک حکم جزئی و مشخص باشد]. پس در جمله «هرگاه زید آمد، او را اکرام کن.» ما به سبب اطلاق اثبات می‌کنیم که مفاد «اکرام کن» طبیعی و خوب است که به شکل معنای حرفی و [در قالب] نسبت ارسالیه فهمانده شده است.

در ارتباط با سؤال دوم گاه گفته می‌شود که ادات شرط در لغت برای ربط علی انحصاری میان شرط و جزا وضع شده است، ولی بر این مطلب عادتاً ایراد می‌شود به اینکه ادات شرط اگر برای این‌گونه از ربط وضع شده باشد، لازمه‌اش آن است که استعمال آن در موردی که شرط علت غیر منحصر است، استعمال مجازی باشد و این خلاف وجدان است و از اینجا [که مجاز بودن استعمال را در مواردی که شرط علت غیر منحصر برای جزاست، نمی‌توان پذیرفت] قائلین به مفهوم به ادعای دیگری روی

الوجدان. و من هنا اتجه القائلون بالمفهوم إلى دعوى اخرى و هي: أن اللزوم مدلول وضعى للأداة، و العلية مستفادة من تفریع الجزاء على الشرط بالفاء [الموضوعه للتفریع] الثابته حقیقه [أى ظاهرا] أو تقدیرا. و أما الانحصار فیثبت بالإطلاق [لا بالوضع]، إذ لو كان للشرط بدیل یتحقق عوضا عنه فی بعض الأحيان، لكان لا بد من تقييد الشرط المذكور فی الجملة بذلك البدیل بحرف «أو» و نحوها. فیقال مثلا: «إن جاء زید أو مرض فأكرمه» فحیث لم يذكر ذلك [البدیل] و ألقى الشرط مطلقا [أى بدون التقييد ب «أو»]، ثبت بذلك

آورده‌اند و آن اینکه لزوم مدلول وضعی ادات [شرط] است و علیت [شرط برای جزا] از تفریع جزا بر شرط به سبب «فاء» که حقیقتا [یعنی در ظاهر] و یا در تقدیر ثابت است، استفاده می‌شود. [به عبارت دیگر همواره در صدر جمله جزا نیاز به وجود حرف «فاء» است که دلالت بر تفریع کند و اگر در ظاهر نباشد، در تقدیر گرفته می‌شود و همین «فاء» دلالت دارد که تفریع جزا بر شرط به نحو تفریع معلول بر علت است. در نتیجه علیت مدلول وضعی «فاء» است.] و اما انحصار [مدلول لفظی نیست و] با اطلاق ثابت می‌گردد؛ زیرا اگر بدلی برای شرط بود که در بعضی اوقات به جای آن تحقق می‌یافت [و با وجود آن بدل، جزا موجود می‌شد]، ناچار می‌بایست شرط مذکور در جمله به ذکر آن بدل به وسیله حرف «او» یا نظیر آن مقید می‌گشت؛ [یعنی عدم انحصار محتاج تقييد در ناحیه شرط است اما انحصار شرط مقتضای ظهور اطلاقى است.] پس برای نمونه گفته می‌شد «اگر زید آمد و یا مریض شد، او را اکرام

کن» [در این صورت جزا تنها بر وجود شرط اول یا تنها بر وجود شرط دوم متوقف نیست و انتفای یکی انتفای جزا را نتیجه نمی‌دهد.] و چون چنین تقيیدی [یعنی عطف به «او» و نظیر آن] در ناحیه شرط ذکر نشده است و شرط به صورت مطلق آورده شده است، بدین دلیل ثابت می‌شود که بدلی [برای شرط] وجود ندارد و این همان معنای انحصار است.

[و بر این اساس که انحصار به توسط اطلاق ثابت شود، استعمال ادات در مواردی که

[الإطلاق] عدم وجود البدیل [للشرط] و هو معنی الانحصار [و علیه فلا يلزم المجاز إذا استعملت الأداة في مورد كون الشرط علة غير منحصرة].

الشرط المسوق لتحقيق الموضوع يوجد في الجملة الشرطية «إن جاء زيد فأكرمه» [عناصر ثلاثة]: حكم و هو وجوب الإكرام، و شرط و هو المجيء، و موضوع ثابت في حالتی وجود الشرط و عدمه و هو زيد. و في هذه الحالة يثبت مفهوم الشرط تبعاً لما تقدم من بحوث.

و لكننا أحيانا نجد أن الشرط يساوق وجود الموضوع و يعنى تحقيقه على نحو لا يكون في الجملة الشرطية موضوع محفوظ في حالتی وجود الشرط و عدمه،

شرط غير منحصر است، مجاز نیست؛ زیرا مخالفت با ظهور اطلاقى سبب مجاز نمی‌شود، اما مخالفت با مدلول وضعی سبب مجاز می‌گردد. البته این همه بر مبنای مشهور بود، اما بر مبنای استاد شهید وجود نسبت التصاقیه و حالت توقف جزا بر شرط کافی است تا انحصار در شرطیت را از آن استفاده کنیم.]

شرطی که برای تحقق موضوع آورده شده است

در این جمله شرطیه: «اگر زید آمد، او را اکرام کن» [سه عنصر وجود دارد]: حکمی وجود دارد و آن وجوب اکرام است، و شرطی وجود دارد که آن آمدن است، و موضوعی که در دو حالت وجود شرط و عدم آن ثابت است و آن زید است. در این حالت [که موضوع در دو حالت وجود و عدم شرط ثابت است]، مفهوم شرط به دنبال بحث‌هایی که گذشت، ثابت می‌گردد، ولی گاه ما می‌بینیم که شرط مساوق با وجود موضوع است به معنای آنکه به موضوع تحقق می‌بخشد، به گونه‌ای که در جمله شرطیه موضوعی نیست که در دو حالت وجود شرط و عدم آن محفوظ باشد؛ چنانکه در گفته ماست: «هرگاه فرزندی روزی تو شد، آن را ختنه بکن» در مثل این مورد [که تحقق

كما في قولنا: «إذا رزقت ولدا فاختنه» و في مثل ذلك لا مجال للمفهوم إذ مع عدم الشرط لا موضوع لكي تدل الجملة على نفي الحكم عنه [أي عن الموضوع]، و يسمى الشرط في حالات من هذا القبيل بالشرط المسوق لتحقيق الموضوع.

شرط، به معنای تحقق موضوع است و با انتفای شرط موضوع منتفی می‌شود]. زمینه‌ای برای مفهوم نیست؛ زیرا با نبود شرط دیگر موضوعی نیست تا جمله شرطیه دلالت بر نفی حکم از آن موضوع کند [چنانکه در این مثال نمی‌توان گفت که هرگاه فرزندی روزی تو نشود ختنه آن واجب نیست؛ چون روزی نشدن فرزند به معنای عدم وجود فرزند است]. و شرط در حالاتی از این قبیل، شرط آورده شده برای تحقق موضوع، نامیده می‌شود.

### خلاصه مطالب گذشته

۱. معروف آن است که جمله شرطیه دارای مفهوم است، زیرا اطلاق هیئت جمله جزا نشان می‌دهد که طبیعی حکم معلق و متوقف بر شرط است نه شخص حکم و از طرف دیگر مدلول وضعی ادات، ربط لزومی میان شرط و جزاست و علیت شرط برای جزا را از «فاء» که تحقیقا یا تقدیرا در اول جمله جزا می‌آید و انحصار در علیت را از اطلاق شرط، می‌توان استفاده کرد. پس دو رکن لازم برای ثبوت مفهوم در جمله شرطیه وجود دارد.

۲. در صورتی که شرط در جمله شرطیه موضوع‌ساز باشد، برای جمله شرطیه مفهوم نیست؛ زیرا انتفای شرط به معنای انتفای موضوع است، از این رو نمی‌توان با انتفای شرط انتفای حکم از موضوع را نتیجه گرفت.

مفهوم الوصف إذا قید متعلق الحکم أو موضوعه بوصف معین، كما فی «أكرم الفقير العادل» فهل يدل التقييد بوصف العادل [مثلا] علی المفهوم؟.

### مفهوم وصف

هرگاه متعلق حکم یا موضوع آن مقید به وصف معینی شود، چنانکه در این مثال است «فقیر عادل را اکرام کن» [در اینجا سؤال آن است که] آیا تقیید [موضوع در این مثال] به وصف عادل، دلالت بر مفهوم دارد؟ [یعنی آیا نشانگر آن است که طبیعی حکم تنها بر آن وصف متوقف است و به انتفای آن منتفی می‌شود، یا خیر؟ مثلا اگر فقیری عادل نبود چه آنکه هاشمی باشد یا از فامیل باشد یا شخص عالم باشد، در همه این حالات و جوب اکرام ندارد، یا اینکه فقیر غیر عادل ممکن است به ملاک دیگری همچون هاشمی بودن یا عالم بودن، و جوب اکرام داشته باشد. پس به انتفای وصف نمی‌توان انتفای حکم را به‌طور مطلق نتیجه گرفت. قابل ذکر است که وصف در اصطلاح اصولی اعم از وصف در اصطلاح نحو است و شامل حال و تمیز و مضاف الیه و جار و مجرور و خلاصه شامل هر کلمه‌ای می‌شود که به نحوی مقید معنای دیگری است؛ مانند آنکه گوییم «غبن المسترسل سحت» یعنی مغبون ساختن شخصی که کار را به تو واگذار کرده است، حرام شدید است یا گوییم «المرتد فطریا یقتل» یا گوییم «الشاک بین الاقل

قد یقال بثبوت المفهوم لأحد الوجهین التالیین:

الأول: [نلاحظ في هذا المثال] أنه لو كان يجب إكرام الفقير العادل و الفقير غير العادل معا، فهذا يعني أن العدالة ليس لها دخل في موضوع الحكم بالوجوب، مع أن أخذ قيد في الخطاب ظاهر عرفا في أنه دخيل في الحكم [و أن الحكم ينتفى بانتفائه].

و يرد على ذلك: أن دلالة الخطاب [المشتمل على القيد] على دخل القيد [في الحكم] لا شك فيها. و مردها [أي مرجع هذه الدلالة] إلى ظهور حال المتكلم في أن [كل ما يقوله يريده، أي] كل ما يبين بالكلام في مرحلة المدلول التصوري فهو داخل في نطاق المراد الجدي، و حيث إن الوصف قد بين في مرحلة المدلول

---

و الأكثر بيني على الأكثر.

گاهی به جهت یکی از دو وجه زیر از ثبوت مفهوم سخن گفته می شود:

[وجه] اول: اگر [به انتفای وصف، حکم منتفی نشود؛ یعنی مثلا] اکرام فقیر عادل و فقیر غیر عادل هر دو واجب باشد، این معنایش آن است که عدالت در موضوع حکم به وجوب دخالت ندارد با اینکه اخذ قیدی در خطاب، عرفا ظاهر در آن است که آن قید دخیل در حکم است.

اشکال این وجه آن است که [این دلیل از قاعده احترازیّت قیود سخن می گوید و مفهوم از طریق این قاعده اثبات نمی شود. از این رو می فرماید:] اینکه خطاب [مشمول بر قید] دلالت بر دخیل بودن قید دارد، جای شک نیست و مرجع این مطلب به ظهور حال متکلم است در اینکه [ما یقوله یریده، یعنی] آنچه در مرحله مدلول تصویری به توسط کلام بیان شده است، داخل در دایره مراد جدی است و چون وصف به عنوان یک قید در مرحله مدلول تصویری، بیان شده است، پس بدین جهت ثابت می شود که آن در موضوع حکمی که جدا مراد است، دخیل می باشد. بر این اساس قاعده احترازیّت قیود چنانکه گذشت - برپا شده است. جز آنکه این قاعده تنها اقتضای آن دارد که وصف در

التصوری بوصفه قیدا [للحکم]، فیثبت بذلك أنه دخیل فی موضوع الحكم المراد جدا. و علی أساس ذلك [الظهور] قامت قاعده احترازیة القیود كما تقدم، غیر أن ذلك [الظهور] إنما یقتضی دخل الوصف فی شخص الحكم [أي هذا الفرد من وجوب الإكرام الثابت بملاك معين]، و انتفاء هذا الشخص الذي سیق الكلام لإبرازہ بانتفاء الوصف لا انتفاء طبعی الحكم، و ما نقصده بالمفهوم انتفاء الطبعی.

الثانی: أنه لو كان يجب إكرام الفقير العادل و الفقير غير العادل [معا] و لو بفردین [و شخصین] من الوجوب و بجعلین [و بملاکین]، لما كانت هناك فائدة في ذكر المولى لقيد العدالة؛ لأنه لو لم يذكره [أي لأن المولى لو لم يذكر القيد] و جاء الخطاب مطلقا لما أضر بمقصوده [أي المولى]، و إذا لم تكن هناك فائدة في ذكر القيد كان [ذكره] لغوا، فيتعين لصيانة كلام المولى عن اللغوية -

شخص الحکم دخیل است و انتفای این شخص [از حکم] را که کلام برای ابراز آن آورده شده است، به سبب انتفای وصف اقتضا دارد نه انتفاء طبیعی حکم را و آنچه را ما از مفهوم قصد می‌کنیم، انتفای طبیعی حکم است.

[وجه] دوم: اگر اکرام فقیر عادل و فقیر غیر عادل [هر دو] واجب باشد، گرچه [این امر] به سبب دو فرد [و دو شخص] از وجوب و به سبب دو جعل باشد؛ [یعنی در این جعل به ملاک خاصی یک فرد از وجوب اکرام برای فقیر عادل ثابت باشد، و در جعل دیگری به ملاک دیگری فرد دیگری از وجوب اکرام برای فقیر غیر عادل ثابت باشد، در این صورت] دیگر فایده‌ای در ذکر کردن قید عدالت از طرف مولی نیست؛ زیرا اگر مولی قید را ذکر نکند و خطاب به‌طور مطلق بیاید به مقصود او ضرری نمی‌رساند [چون مقصود او این است که فقیر عادل و غیر عادل هر دو اکرام شوند] و در صورتی که در اینجا فایده‌ای برای ذکر قید نباشد، [ذکر آن] لغو خواهد بود. پس تنها راه برای جلوگیری از لغو در کلام مولی آن است که فایده‌ای برای ذکر قید فرض شود

آن يفترض لذكر القيد فائدة، و هي التنبیه علی عدم شمول [طبیعی] الحکم للفقير غير العادل فيثبت المفهوم.

و هذا البيان و إن كان متجها [من حيث إن ذكر القيد لا بد له من فائدة حتى لا تلزم اللغوية]، و لكنه إنما يقتضى نفى الثبوت الكلى الشامل للحكم فى حالات انتفاء الوصف، و لا ينفى ثبوته [أى لا ينفى هذا البيان ثبوت الحكم] فى بعض الحالات مع انتفائه [أى انتفاء الحكم] فى حالات اخرى، إذ يكون لذكر القيد عندئذ فائدة و هي التحرز عن هذه الحالات الاخرى؛ لأنه لو لم يذكر [القيد] لشمّل الخطاب كل حالات الانتفاء [و دل على أن وجوب الإكرام ثابت فى كل

و آن فایده تنبیه بر عدم شمول [طبیعی] حکم نسبت به فقیر غیر عادل است؛ پس مفهوم ثابت می‌گردد.

[استاد شهید در مقام بررسی وجه دوم، می‌فرماید:] این بیان [یعنی اینکه ذکر وصف باید فایده‌ای داشته باشد و آوردن آن لغو نباشد]، گرچه درست است، ولی تنها اقتضای آن دارد که حکم در حالات انتفای وصف به‌طور کلی و شامل ثابت نیست، اما این را نفی نمی‌کند که حکم در بعضی حالات ثابت و در حالات دیگر منتفی باشد، زیرا برای ذکر قید در این حال فایده‌ای است و آن پرهیز از این حالات دیگر است، زیرا اگر قید ذکر نشود خطاب شامل همه حالات انتفا می‌شود [توضیح آنکه آوردن وصف در منطوق به قرینه لغویت دلالت التزامی پیدا می‌کند بر اینکه وجوب اکرام به‌طور کلی و شامل برای فقیر غیر عادل ثابت نیست و این دلالت التزامی در دو صورت صادق است:

یکی آنکه فقیر غیر عادل در جمیع حالات اکرام نداشته باشد (سالبه کلیه) و دیگر آنکه در بعضی حالات اکرام داشته و در بعضی حالات اکرام نداشته باشد (سالبه جزئیه).

در هر دو صورت می‌توان گفت وجوب اکرام برای فقیر غیر عادل به‌طور کلی و شامل ثابت نیست و چون در هر جایی که سلب کلی صدق کند، سلب جزئی نیز صدق می‌کند، پس آنچه به‌طور یقینی ثابت می‌شود سلب جزئی است و همین مقدار در وجود

حالات انتفاء وصف العدالة]. فالوصف إذن له مفهوم محدود، و [ذلك یعنی أنه] يدل على انتفاء الحكم بانتفاء الوصف [في بعض الحالات لا في كل الحالات، أو قل:] على نحو السالبة الجزئية لا على نحو السالبة الكلية.

و ينبغي أن نلاحظ في هذا المجال أن الوصف تارة يذكر مع موصوفه فيقال مثلا: «احترم العالم الفقيه». و اخرى يذكر مستقلا [أي بدون موصوفه] فيقال:

«احترم الفقيه» [و يعبر عن هذا القسم اصوليا باللقب]. و الوجه الأول لإثبات المفهوم للوصف [الذي كان مرجعه إلى قاعدة احترازية القيود] لو تم يجرى في كلتا

فایده‌ای برای ذکر وصف، کافی است. از این رو می‌فرماید: [پس در این حال برای وصف مفهوم محدود است و منظور از مفهوم محدود آن است که] دلالت بر انتفای حکم به سبب انتفای وصف به شکل سالبه جزئیه دارد نه سالبه کلیه.

#### [مفهوم لقب]

[اکنون استاد شهید به بحث درباره مفهوم لقب می‌پردازند. ایشان این بحث را به عنوان تتمه بحث از وصف قرار می‌دهند و می‌فرمایند:] در اینجا شایسته توجه است که وصف، گاه با موصوف خود ذکر می‌شود و مثلا می‌گویند: «عالم فقیه را احترام کن» و گاه مستقلا [یعنی بدون موصوف] ذکر می‌شود و می‌گویند: «فقیه را احترام کن» [در این صورت موضوع، مرکب از دو عنوان نیست که یکی اخص از دیگری و مقید آن باشد؛ بلکه یک عنوان است که در معنا دلالت بر ذاتی و وصفی دارد. از این قسم تعبیر به لقب می‌کنند که نمونه دیگر آن در آیه شریفه آمده است: «السارق و السارقة فاقطعوا أيديهما»] و وجه اول برای اثبات مفهوم وصف [که رجوع به قاعده احترازی قیود داشت] در صورتی که تمام باشد، در هر دو حالت [یعنی در وصف و لقب] جاری می‌شود؛ [چون در هر صورت متکلم قید فقیه بودن را تصریح کرده است و اگر در شخص حکم دخالت نداشت، آوردن آن خلاف ظهور حال متکلم بود. مولی به جای «احترم العالم الفقيه» یا «احترم الفقيه» می‌توانست بگوید: «احترم العالم»] و اما وجه دوم [که فایده وصف را به مقتضای حفظ کلام مولی از لغویت، این می‌دانست که قید در

الحالتين؛ [لأن القيد مذکور في كلتا الحالتين]. و أما الوجه الثاني [الذي كان مرجعه إلى التحرز عن اللغوية] فيختص بالحالة الاولى [التي يذكر الوصف فيها مع موصوفه]؛ لأن ذكر الوصف في الحالة الثانية لا يكون لغوا على أي حال [سواء قلنا بانتفاء طبيعي الحكم بانتفاء القيد أم لا] ما دام الموصوف غير مذکور.

جمل الغایة و الاستثناء و هناك جمل اخرى يقال عادة بثبوت المفهوم لها كالجمله المتكفلة لحكم مغيا، كما فى «صم إلى الليل». أو [الجمله] المتكفلة لحكم مع الاستثناء منه [أى من ذلك الحكم]. و لا شك فى أن الغایة و الاستثناء يدلان على أن شخص

طبیعی حکم دخیل است] مختص به حالت اول است [که دو عنوان مستقل داریم یکی موصوف و دیگری وصف است و در حالت دوم جاری نمی‌شود؛] زیرا ذکر وصف در حالت دوم تا زمانی که موصوف مذکور نیست، در هر صورت [یعنی چه آنکه طبیعی حکم به انتفای لقب منتفی باشد، یا نه] لغو نیست. [چون اگر لقب را برداریم، برای حکم موضوعی نمی‌ماند، از این رو آوردن آن هر چند که حکم شامل غیر آن هم باشد، لغو نیست. خلاصه آنکه هر چند وجه اول و دوم برای اثبات مفهوم کافی نیست، ولی وجه اول بر فرض کافی بودنش در مفهوم لقب نیز می‌تواند راه پیدا کند بخلاف وجه دوم، بنابراین برای اثبات مفهوم لقب کمتر دلیلی می‌توان ادعا کرد و از این جهت آن را اضعف مفاهیم شمرده‌اند.]

#### جمله‌های غایت و استثناء

جمله‌های دیگری نیز وجود دارند که عادتاً از ثبوت مفهوم برای آنها سخن گفته می‌شود؛ مثل جمله‌ای که عهده‌دار بیان حکمی است که دارای غایت باشد. چنانکه در مثال «تا شب روزه بگیر» دیده می‌شود یا [مثل جمله‌ای که] عهده‌دار حکمی با استثناء از

الحکم الذى ارید إبرازہ بذلک الخطاب منفى بعد وقوع الغایة، و منفى عن المستثنى تطبیقا لقاعده احترازیة القیود. و لكن هذا [أى انتفاء شخصی الحكم] لا یکفى لإثبات المفهوم؛ لأن المطلوب فيه [أى فى المفهوم] نفى طبیعی الحكم، كما فى الجمله الشرطیة، و هذا [أى انتفاء طبیعی الحكم] یتوقف على إثبات کون الغایة أو الاستثناء غایة ل طبیعی الحكم و استثناء منه، على وزان کون المعلق فى الجمله الشرطیة طبیعی الحكم. فإن أمکن إثبات ذلك کان للغایة و لأداة الاستثناء مفهوم کمفهوم الجمله الشرطیة، فتدلان على أن طبیعی الحكم یتنفى عن جمیع الحالات التى تشملها الغایة أو يشملها المستثنى. و إذا لم یمكن

آن است [مانند این گفته: «فقرا را اکرام کن مگر افراد فاسق از آنها را»] غایت و استثنای بی‌شک دلالت دارند که شخص حکمی که ابراز آن به توسط آن خطاب [مشمول بر غایت یا استثناء] اراده شده است، بعد از وقوع غایت، منفی است و از مستثنی منفی است و این به خاطر تطبیق قاعده احترازیت قیود است، ولی این [گونه انتفای شخص حکم بعد از غایت و از مستثنی] برای اثبات مفهوم کافی نیست زیرا آنچه در باب مفهوم خواسته شده است، نفی طبیعت حکم است چنانکه در جمله شرطیه چنین است و این [که نفی طبیعت حکم فهمیده شود] متوقف بر اثبات آن است که غایت یا استثناء، غایت برای طبیعی حکم و استثنای از طبیعی حکم است؛ همان گونه که در جمله شرطیه آنچه تعلیق



پیدا کرده است طبیعی حکم است، از این رو اگر امکان اثبات چنین چیزی باشد، برای غایت و برای ادات استثناء مفهوم همچون مفهوم جمله شرطیه خواهد بود. پس غایت و استثناء [در این صورت که غایت و استثناء برای طبیعی حکم باشد] دلالت بر این دارند که طبیعی حکم در تمام حالاتی که غایت آنها را دربر می‌گیرد یا مستثنی آنها را دربر می‌گیرد، منتفی است. [مثلا وقتی گوئیم «تا شب روزه بگیر» مفهومی است که در تمام حالات روزه گرفتن در شب واجب نیست، یعنی چه در حالت فقر یا در حالت غنا و چه در حالت مرض یا در حالت سلامت، در تمام این حالات و امثال آن حکم

إثبات ذلك [أى كون الغاية غايةً لطبيعي الحكم، و الاستثناء استثناء من طبيعي الحكم] لم يكن للغاية و الاستثناء مفهوم بهذا المعنى [أى بمعنى انتفاء طبيعي الحكم عن جميع الحالات التي تشملها الغاية أو يشملها المستثنى]. نعم يثبت لهما مفهوم محدود بقدر ما ثبت للوصف [يعنى على نحو السالبة الجزئية] بقربنه اللغوية [أى صون كلام المولى عن اللغوية] إذ لو كان طبيعي الحكم ثابتا بعد الغاية أو للمستثنى أيضا و لو بجعل آخر، [و بملاك آخر]، كان ذكر الغاية أو الاستثناء [لغوا] بلا مبرر عرفي، فلا بد من افتراض انتفاء الطبيعي في حالات وقوع الغاية و حالات

و جوب روزه به طور مطلق منتفی است و نیز وقتی گوئیم: «فقرا را اکرام کن، مگر افراد فاسق آنها را» مفهومی است که افراد فاسق آنها چه علوی باشند یا نه و چه سالخورده باشند یا نه، در تمام این حالات و جوب اکرام ندارند؛ یعنی طبیعت این حکمی که برای فقرا ثابت است، از افراد فاسق آنها منتفی است. و اگر اثبات چنین چیزی [یعنی اینکه غایت، غایت برای طبیعی حکم است و استثناء، استثناء از طبیعت حکم است] ممکن نباشد برای غایت و استثناء مفهوم به این معنا [یعنی انتفای حکم در جمیع حالاتی که غایت یا استثناء شامل آنهاست] نخواهد بود. بلکه برای آن دو مفهوم محدود به اندازه‌ای که برای وصف و به قرینه لغویت ثابت شد، ثابت می‌گردد؛ زیرا اگر طبیعی حکم بعد از غایت یا برای مستثنی نیز ثابت باشد، هر چند به سبب جعل دیگری باشد [یعنی مثلا جوب اکرام دیگری برای فقرای فاسق یا جوب دیگری برای روزه در شب جعل شود، در این صورت] ذکر غایت یا استثناء بدون توجیه عرفی خواهد بود [چرا که عرفا گفته خواهد شد وقتی همه علما را - چه عادل چه فاسق - باید اکرام کرد، پس تقیید به استثناء چه وجهی دارد و یا اگر جوب روزه در شب نیز امتداد دارد پس چرا شب غایت قرار داده می‌شود؟] پس باید فرض شود که طبیعی حکم در حالات وقوع غایت و در حالات مستثنی، گرچه به شکل سالبه جزئیه منتفی است، به خاطر آنکه کلام از لغویت حفظ شود. [توضیح بیشتر آنکه اگر استثناء و یا غایت ذکر نگردد، چنین می‌شود که و جوب

المستثنى و لو بنحو السالبة الجزئية صيانة للكلام [أى لذكر الغاية و الاستثناء فى الكلام] عن اللغوية.

اکرام برای همه فقرا و از جمله فقرای فاسق در همه حالات ثابت می‌شود و یا جوب صوم بعد از وقوع غایت و در همه حالات آن ثابت می‌شود، ولی وقتی استثناء و یا غایت ذکر می‌گردد، می‌فهماند که دست‌کم در بعضی حالات

فقرای فساق و جوب اکرام ندارند. و یا دست کم در بعضی حالات روزه در شب واجب نیست، اما نسبت به بعضی حالات دیگر ساکت است.]

### خلاصه مطالب گذشته

۱. برای اثبات مفهوم وصف به دو وجه استدلال شده است: وجه اول آن است که اگر حکم به انتفای وصف منتفی نشود، آوردن وصف خلاف ظهور حال متکلم خواهد بود و این وجه رجوع به قاعده احترازیت قیود دارد و تنها انتفای شخص حکم را می‌رساند، وجه دوم آن است که اگر طبیعی حکم به انتفای وصف منتفی نشود، آوردن وصف لغو است.

۲. وجه اول از این دو وجه برای اثبات مفهوم کافی نیست و وجه دوم مفهوم را در حد قضیه سالبه کلیه اثبات نمی‌کند. زیرا فایده ذکر وصف می‌تواند این باشد که طبیعی حکم در تمام حالات انتفای وصف ثابت نیست، بلکه دست کم در بعضی حالات منتفی است و این معنای سالبه جزئیه است.

۳. اگر وصف بدون موصوف آورده شود، وجه دوم از این دو وجه حتی بر فرض صحتش در آن جریان پیدا نمی‌کند اما وجه اول بر فرض صحتش هر چند امکان جریان دارد، ولی از آنجا که هیچ یک از این دو وجه فی حد نفسه صحیح نیست، پس هیچ گاه وصف دلالت بر مفهوم نخواهد داشت، خواه با ذکر موصوف باشد یا بدون آن، [پس برای لقب نیز مفهوم نیست].

۴. ذکر غایت یا استثناء دلالت بر آن ندارد که حکم در تمام حالاتی که غایت و یا مستثنی شامل آنهاست، منتفی است، مگر آنکه ثابت شود غایت برای طبیعی حکم و استثناء از طبیعی حکم صورت گرفته است.

التطابق بين الدلالات تقدم أن الكلام له ثلاث دلالات، و هي: الدلالة التصورية، و الدلالة التصديقية الأولى، و الدلالة التصديقية الثانية. و تقدم أن الظاهر من كل لفظ في مرحلة الدلالة التصورية هو المعنى الموضوع له اللفظ. و نريد هنا الإشارة إلى ظهور كل لفظ في مرحلة الدلالة التصديقية الأولى في أن المتكلم يقصد باللفظ تفهيم نفس المعنى الظاهر من الدلالة التصورية لا معنى آخر. فإذا قال

### تطابق میان دلالت‌ها

گذشت که کلام سه گونه دلالت دارد که آنها عبارتند از: دلالت تصویری و دلالت تصدیقیه اول و دلالت تصدیقیه دوم. و گذشت که آنچه در مرحله دلالت تصویری از هر لفظی ظاهر است همان [معنای ظاهر] معنای موضوع له برای لفظ است. اکنون می‌خواهیم اشاره کنیم که ظهور هر لفظی در مرحله دلالت تصدیقی اول در این جهت است که متکلم با لفظ خود، قصد تفهیم همان معنای ظاهر از دلالت تصویری را دارد، نه معنای دیگر را. بنابراین وقتی متکلم می‌گوید:

«شیر» و ما شک می‌کنیم که آیا متکلم قصد دارد معنای حقیقی را که آن حیوان مفترس است در ذهن ما خطور دهد یا معنای

المتکلم: «أسد» و شککنا فی أن المتکلم هل قصد أن یخطر فی ذهننا المعنی الحقیقی و هو الحيوان المفترس، أو المعنی المجازی و هو الرجل الشجاع، کان ظاهر حاله أنه یقصد إخطار المعنی الحقیقی. و مرد ذلك فی الحقیقه إلى ظهور حال المتکلم فی التطابق بین الدلاله التصوریه، و الدلاله التصدیقه الاولی، فما دام الظاهر من الاولی [أی من الدلاله التصوریه] هو المعنی الحقیقی، فالمقصود فی الثانیه هو أيضا [أی المقصود فی الدلاله التصدیقه الاولی المعنی الحقیقی أيضا]. و هذا الظهور [أی ظهور حال المتکلم فی التطابق بین الدلالتين] حجه على ما یأتی فی قاعده حجه الظهور، و یطلق على حجه اسم أصالة الحقیقه.

و لناخذ الآن الدلاله التصدیقه الثانیه بعد افتراض تعیین الدلالتين السابقتین علیها لنجد فیها نفس الشیء، فإن الظاهر من الکلام فی مرحله الدلاله التصدیقه الثانیه، أن المراد الجدی متطابق مع ما قصد إخطاره فی الذهن فی

مجازی را که مرد شجاع است، ظاهر حال او آن است که قصد خطور دادن معنای حقیقی را دارد و مرجع این امر [که به هنگام شک در مراد متکلم گوئیم مراد متکلم همان مدلول تصویری است] در حقیقت به ظهور حال متکلم در تطابق میان دلالت تصویری و دلالت تصدیقی اول است. از این رو تا زمانی که ظاهر از دلالت اولی [یعنی دلالت تصویری] همان معنای حقیقی است، مقصود در دلالت دومی [یعنی دلالت تصدیقی اول] نیز همان است و این ظهور بر مبنای آنچه در قاعده حجیت ظهور می‌آید، حجت است و بر حجیت آن نام اصالة الحقیقه گذاشته می‌شود. [پس اصالة الحقیقه در واقع رجوع به اصالة الظهور دارد و از جمله اصولی است که به هنگام شک در مراد استفاده می‌شود.] اکنون باید به دلالت تصدیقه دوم پردازیم تا بعد از فرض تعیین شدن دو دلالت سابق همان چیز را در آن بیابیم. پس ظاهر از کلام در مرحله دلالت تصدیقی دوم آن است که مراد جدی مطابق با آن چیزی است که خطور دادن آن در ذهن در مرحله دلالت

مرحله الدلاله التصدیقه الاولی. فإذا قال المتکلم «أكرم کل جیرانی» و عرفنا أنه یرید أن یخطر فی ذهننا صورة العموم، و لکن شککنا فی أن مراده الجدی هل هو أن نكرم جیرانه جمیعا، أو أن نكرم بعضهم، غیر أنه أتى باللفظ عاما و قصد إخطار العموم مجامله لجیرانه [و لرعايه الأدب فی الکلام]. ففی هذه الحالة نجد أن ظاهر حال المتکلم أنه جاد فی التعمیم، و أن مراده الجدی ذلك [أی التعمیم]. و مرد ذلك فی الحقیقه إلى ظهور حال المتکلم فی التطابق بین الدلاله التصدیقه الاولی و الدلاله التصدیقه الثانیه، فما دام الظاهر من [الدلاله التصدیقه] الاولی إخطار صورة العموم، فالظاهر من [الدلاله التصدیقه] الثانیه إرادة العموم جدا. و هذا الظهور [أی ظهور حال المتکلم فی التطابق] حجه، و یطلق على حجیته فی هذا المثال أصالة العموم [فی قبال احتمال إرادة الخصوص].

تصدیقی اول، مقصود است [یعنی اراده استعمالی مطابق با اراده جدی است]. پس وقتی متکلم می‌گوید: «همه همسایگان مرا اکرام کن» و ما دانستیم که او می‌خواهد صورت عموم را در ذهن ما خطور دهد، ولی شک کردیم در اینکه مراد جدی او آیا این است که همه همسایگان او را اکرام کنیم یا مراد جدی او این است که بعضی از آنها را اکرام کنیم ولی [اگر سؤال شود چرا لفظ را عام آورده است؟ گوییم: لفظ را عام آورده است و خطور دادن معنای عموم را قصد کرده است، به خاطر آنکه نسبت به همسایگان خویش خوش‌زبانی کرده باشد. پس در این حالت می‌بینیم که ظاهر حال متکلم آن است که او در تعمیم دادن جدی است و مراد جدی او آن است. مرجع این امر [که به هنگام شک در مراد جدی متکلم گوییم مراد جدی او همان معنایی است که خطور داده شده است] در حقیقت به ظهور حال متکلم در تطابق میان دلالت تصدیقی اول و دلالت تصدیقی دوم است. پس تا زمانی که ظاهر از دلالت اولی [یعنی دلالت تصدیقی اول] خطور دادن صورت عموم است ظاهر از دلالت دومی [یعنی دلالت تصدیقی دوم]

و قد يقول المتكلم: «أكرم فلانا» و يخطر في ذهننا مدلول الكلام، و لكننا نشك في أنه جاد في ذلك [أم لا]، و نحتمل أنه متأثر بظروف خاصة من التقيّة و نحوها [مما هو خلاف الجديّة]، و أنه ليس له مراد جدی إطلاقاً [أى و يحتمل أنه ليس المتكلم مراد جدی أساساً]. و الكلام فيه كالكلام في المثال السابق، فإن ظهور التطابق بين الدالتين التصديقتين يقتضى دلالة الكلام على أن ما أخطره في ذهننا عند سماع هذا الكلام مراد له جادا، و أن الجهة التي دعت إلى الكلام هي كون مدلوله [أى مدلول الكلام] مرادا جديا له [أى للمتكلم] لا التقيّة. و هذا الظهور حجة و يسمي بأصالة الجهة.

اراده جدی عموم است و این ظهور، حجت است و به حجیت آن در این مثال اصالة العموم گفته می‌شود.

متکلم گاه می‌گوید: «فلانی را اکرام کن» و مدلول کلام در ذهن ما خطور می‌کند؛ ولی ما شک می‌کنیم که او در این امر جدی است [یا خیر] و احتمال می‌دهیم که او تحت تأثیر اوضاع و شرایط خارجی قرار گرفته باشد [یعنی در زمان یا مکان خاصی یا در برخورد با فرد خاصی قرار گرفته باشد] که اقتضای تقیه یا مثل آن را دارد [یعنی تعارف کرده باشد و خلاصه هر چیزی که خلاف جدیت است] و احتمال می‌دهیم که این سخن اصلا مراد جدی او نیست. و کلام در این مورد، مانند کلام در مثال گذشته است.

بنابراین ظهور تطابق میان دو دلالت تصدیقی اقتضای دلالت کلام بر این را دارد که آنچه را متکلم در ذهن ما به هنگام شنیدن این کلام خطور داده است، مراد جدی اوست و آن جهتی که او را به سخن گفتن واداشته، این است که مدلول کلامش مراد جدی اوست، نه آنکه جهت سخن او تقیه باشد. و این ظهور حجت است و اصالة الجهة نامیده می‌شود [بدین ترتیب مجموعه‌ای از اصول به نام اصول لفظی پدید می‌آید که به هنگام شک در مراد متکلم، به کار می‌آید که از جمله آنها اصالة الاطلاق و اصالة عدم التقدير را نیز می‌توان نام برد که همه آنها رجوع به اصالة الظهور دارد.]

و نلاحظ- على ضوء ما تقدم- أن في الكلام ثلاثة ظواهر: أحدها تصوری، و اثنان تصدیقیان، و یختلف التصوری عنهما فی أن ظهور اللفظ تصورا فی المعنی الحقیقی لا یتزعزع حتی مع قیام القرینة المتصلة علی أن المتكلم أراد معنی آخر. و أما ظهور الكلام تصدیقا فی إرادة المتكلم للمعنی الحقیقی استعمالا و جدا فیزول بقیام القرینة المذكورة [أی القرینة المتصلة] و یتحول من المعنی الحقیقی إلی المعنی الذی تدل علیه القرینة. و أما القرینة

در پرتو آنچه گذشت، می بینیم که در کلام سه گونه ظهور است: اولین آنها تصوری و دوتای دیگر تصدیقی است و ظهور تصوری از آن دو نوع دیگر در این جهت فرق پیدا می کند که ظهور تصوری لفظ در معنای حقیقی حتی با قیام قرینه متصله بر اینکه متکلم معنای دیگری اراده کرده، متزلزل نمی شود. [چون واضح است که این قرینه از دلالت لفظ بر معنایی که لفظ با آن قرن اکید پیدا کرده، منع نمی کند و چنانکه خواندیم دلالت لفظ بر معنای مجازی از مجموعه دو اقتران پدید می آید، اقتران لفظ با معنای حقیقی و اقتران معنای مجازی با معنای حقیقی. پس حتی در اراده مجاز و با وجود قرینه، باز دلالت تصوری بر معنای حقیقی وجود دارد.] اما ظهور تصدیقی [اول و دوم برای] کلام در اینکه متکلم معنای حقیقی را استعمالا و جدا اراده کرده است، پس این ظهور به سبب قیام قرینه مذکور [یعنی قرینه متصله که با کلام، داخل در یک سیاق است] از بین می رود و این ظهور از معنای حقیقی به معنایی که قرینه بر آن دلالت می کند، متحول می شود [چنانکه اگر متکلم بگوید «اکرم الفقراء إلا الفساق منهم» لفظ «الفقراء» در مرحله دلالت تصوری ظهور در عموم و یا ذات طبیعت دارد و این ظهور هیچ گاه از بین نمی رود، ولی در مرحله دلالت تصدیقی به سبب وجود استثناء، ظهور کلام عوض می شود؛ یعنی نمی گوئیم اکرام همه فقرا مراد است، بلکه اکرام بعضی اراده شده است]، اما قرینه منفصله [که با کلام داخل در یک سیاق نیست] چیزی از این ظهورها [ی سه گانه] را متزلزل نمی کند [مثلا وقتی جمله «اکرم عالما» به پایان رسید و

المنفصلة فلا تززع شيئا من هذه الظواهر [الثلاثة]، و إنما تشكل تعارضا [بدويا] بين ظهور الكلام الأول و بينها [أی و بین القرینة المنفصلة]، و تقدم [القرینة] علیه [أی علی ظهور الكلام] وفقا لقواعد الجمع العرفی.

قرینه ای برخلاف در سیاق وجود نداشت، دلالت آن مستقر می شود. حال اگر متکلم در جای دیگر و در کلام مستقل دیگری، بگوید: «لا تکرّم عالما فاسقا» معنایش آن نیست که ظهور تصوری و تصدیقی کلام اول عوض می شود، بلکه حتی با وجود کلام دوم، کلام اول همچنان ظاهر در اراده مطلق عالم و از جمله آنها عالم فاسق است. و البته تعارضی میان ظهور کلام اول و ظهور قرینه منفصله پدید می آید و [سابقا خواندیم که ظهور قرینه بر ظهور ذو القرینه مقدم است؛ یعنی دلیل مقید که عرفا قرینه بر دلیل مطلق است، ظهورش حجت می ماند و ظهور مطلق در اطلاق را از حجت می اندازیم و قائل به تقیید می شویم، پس] برطبق قواعد جمع عرفی [در مقام حجیت] قرینه منفصله مقدم بر ظهور کلام می شود.

خلاصه مطالب گذشته

۱. هرگاه شک کنیم متکلم قصد خطور دادن معنای حقیقی یا معنای مجازی را دارد، ظاهر حال او حکم می‌کند که میان مدلول تصویری و مدلول تصدیقی اول تطابق است. این ظهور حجت است و از آن تعبیر به اصالة الحقیقه می‌کنیم.

۲. هرگاه شک کنیم معنایی که متکلم قصد خطور آن را داشته است، همان معنا مراد جدی اوست یا غیر آن، ظاهر حال او حکم می‌کند که میان مدلول تصدیقی اول و دوم تطابق است [یعنی اراده استعمالی متطابق با اراده جدی است]. این ظهور حجت است و از آن در مانند «اکرم کل جیرانی» تعبیر به اصالة العموم می‌کنیم.

۳. هرگاه شک کنیم متکلم در مقام تقیه سخن گفته است یا خیر، ظاهر حال او به تطابق میان دلالت تصدیقی اول و دوم، حکم می‌کند که مدلول کلام مراد جدی اوست. این ظهور حجت است و از آن تعبیر به اصالة الجهة می‌کنیم.

۴. با وجود قرینه منفصله هیچ‌یک از ظهورهای سه‌گانه متزلزل نمی‌شود، اما با وجود قرینه متصله تنها ظهور تصدیقی کلام عوض می‌شود و ظهور تصویری همچنان محفوظ باقی می‌ماند.

مناسبات الحکم و الموضوع قد يذكر الحکم فی الدلیل مرتبطاً بلفظ له مدلول عام، و لكن العرف يفهم ثبوت الحکم لخصه من ذلك المدلول [العام]. كما إذا قيل «اغسل ثوبك إذا أصابه البول» فإن الغسل لغه قد يطلق على استعمال أي مائع [حتى الغسل بالنفط و الحليب]، و لكن العرف يفهم من هذا الدلیل أن المطهر هو الغسل بالماء [فقط دون سائر المائعات].

## مناسبات حکم و موضوع

### [بیان معنی مناسبت حکم و موضوع]

گاه حکم در دلیل، مرتبط به لفظی ذکر می‌شود که آن لفظ مدلول عام دارد، ولی عرف ثبوت حکم را برای حصه‌ای از آن مدلول عام می‌فهمد؛ مانند آنکه گفته شود:

«لباس خود را بشوی هرگاه بول به آن رسید.» شستن در لغت بر استعمال هر مایعی گفته می‌شود [یعنی شاید شستن با نفت یا شستن با شیر نیز در لغت شستن گفته شود و این‌گونه استعمالات مجاز لغوی محسوب نگردد. حال اگر مولی نگفت لباس خود را با چه مایعی بشوی، تمسک به اطلاق معنای لغوی نمی‌کنیم، بلکه معنایی را که عرفاً ظاهر است، می‌گیریم. پس با اینکه معنای لفظ عام است] ولی عرف از این دلیل می‌فهمد که

و قد يذكر الحکم فی الدلیل مرتبطاً بحالة خاصة، و لكن العرف يفهم أن هذه الحالة مجرد مثال لعنوان عام [غير مذکور]، و أن الحکم مرتبط بذلک العنوان العام. كما إذا ورد فی قربه وقع فيها نجس أنه «لا تتوضأ منها و لا تشرب

[منها]»، فإن العرف يرى الحكم [أى عدم جواز الاستعمال للوضوء و الشرب] ثابتا لماء الكوز أيضا، [بما هو ماء قليل] و أن [ذكر] القربۃ مجرد مثال [و المراد مطلق الماء القليل].

و هذه التعميمات و تلك التخصیصات تقوم فى الغالب على أساس ما یسمى بمناسبات الحكم و الموضوع [و فى مقابل الغالب قیامها على أساس قرائن خاصه]، حیث إن الحكم له مناسبات و مناطق مرتكزه فى الذهن العرفی،

---

پاک کننده [از بول] شستن با آب است [نه شستن با چیزهای دیگر].

گاه در دلیل، حکم مرتبط به حالت خاصی ذکر می شود، ولی عرف می فهمد که این حالت [خاص] تنها مثالی برای عنوانی عام است؛ مانند آنکه در مورد مشکى که [محتوى آب قليل است] و در آن [عین] نجاستی افتاده است، آمده باشد که: «از [آب] آن وضو نگیر و نیشام.» [در اینجا هر چند ظرف خاصی مطرح و سؤال و جواب درباره آن است، ولی فهم عرفی قرینه است که حکم مذکور در جواب به آب قلیلی که در آن ظرف بوده، اختصاص ندارد، بلکه آب قلیل هر ظرفی را دربر می گیرد. از این رو می فرماید:] عرف می بیند که حکم برای آب کوزه نیز ثابت است و [ذکر] مشک مجرد مثالی است [و حکم برای مطلق آب قلیل ثابت است].

این تعمیم بخشیدن ها و آن تخصیص بخشیدن ها غالبا بر اساس آنچه که مناسبات حکم و موضوع نامیده می شود، استوار است. چون برای حکم مناسبت ها و مناطهایی است که مرتکز در ذهن عرفی است. [یعنی عرف می فهمد که وقتی شارع می گوید از آب این مشک وضو نگیر، خصوصیت آب ملاک بوده است، نه خصوصیت ظرف.

همچنین وقتی از معصوم می پرسند: مردی در وضو به جای مسح پا آن را شسته است.

بسببها ینسبق إلى ذهن الإنسان عند سماع الدلیل التخصیص تارة و التعمیم اخرى. و هذه الانسباقات حجة؛ لأنها تشكل ظهورا للدلیل، و کل ظهور حجة وفقا لقاعدة حجية الظهور، كما یأتی إن شاء الله تعالی.

---

و حضرت می فرماید: وضویش باطل است؛ عرف می فهمد که خصوصیت این گونه وضو گرفتن سبب حکم به بطلان بوده است نه خصوصیت مرد بودن آن شخص.

همین طور وقتی در آیه شریفه می فرماید: «حرمت علیکم أمهاتکم» عرف می فهمد که مراد از تحریم ما در انسان بر انسان، تحریم تزویج اوست نه چیز دیگر. تعمیم یا تخصیص در همه این موارد از باب مناسبت حکم و موضوع است که [به سبب آن از شنیدن لفظ گاه تخصیص و گاه تعمیم به ذهن انسان تبادر پیدا می کند و این تبادرها [که نتیجه شناخت ارتکازی عرف نسبت به مناطات احکام است]، حجت است؛ زیرا این انسباقتها ظهوری برای دلیل فراهم می آورد [به گونه ای که لفظ عام ظهور در خاص و لفظ خاص ظهور در معنای عام پیدا می کند و در این گونه



موارد است که مدلول عرفی از مدلول لغوی جدا می‌گردد و آنچه دلیل بر حجیت آن داریم، ظهور عرفی است نه معنای لغوی هرچند ظاهر نباشد. [و هر ظهوری بر وفق قاعده حجیت ظهور، حجت است - چنان‌که خواهد آمد این شاء الله تعالی. [در پایان متذکر می‌شویم که عنوان مورد بحث را اصولیون در باب مجمل و مبین متعرض شده‌اند و مثالهایی در آنجا آورده‌اند که قابل توجه است.]

إثبات الملاك بالدليل عرفنا سابقا أن كل حكم له ملاك، فالوجوب مثلا ملاك المصلحة الأكيدة في الفعل. و الدليل على الحكم بالمطابقة دليل بالالتزام على ملاك، فله [أي للدليل] مدلولان: مطابق، و التزامی. فإذا افترضا في حالة من الحالات أن الحكم تعذر إثباته بذلك الدليل، كما هو الحال في صورة العجز، فإن الحكم

### اثبات ملاک به سبب دلیل

پیش از این دانستیم که هر حکمی ملاکی دارد. به عنوان مثال ملاک وجوب، مصلحت شدید در فعل است. و آنچه دلیل بر حکم به دلالت التزامی است، دلیل بر ملاک آن حکم به دلالت التزامی خواهد بود [مثل خطاب «أقيموا الصلاة»\* که بالمطابقه دلیل بر وجوب اقامه نماز است و بالالتزام دلالت بر وجود مصلحت شدید در این عمل دارد.] پس دلیل دو مدلول دارد: مطابقی و التزامی. اگر در حالتی از حالات فرض کنیم که اثبات حکم به سبب آن دلیل ناممکن است، چنان‌که در صورت عجز این‌گونه است زیرا که حکم به وجوب فعل بر شخص عاجز صحیح نیست. [و عقلا قبیح است مثل آنکه روزه ماه رمضان بر انسان پیر یا مریض که توانایی انجام آن را ندارد، واجب نیست.

بوجوب الفعل على العاجز غير صحيح، فهذا يعني أن المدلول المطابقي للدليل ساقط في هذه الصورة [و یعنی آن إطلاقه یقید بغير صورة العجز]. و السؤال بهذا الشأن هو أنه هل يمكن إثبات وجود الملاك بالدليل [و هل يمكن الاستدلال بإطلاق المدلول الالتزامی بالنسبة إلى العاجز] فيما إذا كان هناك أثر يترتب على إثبات الملاك كوجوب القضاء مثلا؟ [هذا إذا قلنا: إن وجوب القضاء موضوعه فوت الملاك لا مجرد ترك العمل في الوقت].

و الجواب على هذا السؤال يتعلق بما يتخذ من مبنى في ترابط الدلالة الالتزامية مع الدلالة المطابقيه في الحجية [و قد تقدم الكلام عنه تحت عنوان تبعية الدلالة الالتزامية للمطابقيه]. فإن قلنا باستقلال كل من هاتين الدالتين في الحجية

در این حالت به وسیله خطاب «کتب علیکم الصیام» نمی‌توان وجوب روزه را بر چنین فردی ثابت کرد. پس این بدان معناست که مدلول مطابقی دلیل در این صورت [یعنی صورت عجز] ساقط است. در اینجا این سؤال مطرح است که آیا اثبات وجود ملاک به سبب دلیل، در آنجا که اثری همچون وجوب قضا مترتب بر اثبات ملاک باشد، ممکن است؟ [و به تعبیر اصولی در حالتی که اطلاق مدلول مطابقی نسبت به شخص عاجز تقیید پیدا می‌کند، چون دلیل عقلی گوید عاجز را نمی‌توان به روزه تکلیف کرد، سؤال این است که آیا اطلاق مدلول التزامی باقی می‌ماند؟ چون دلیل عقلی نداریم که روزه برای عاجز ملاک ندارد، بلکه ملاک روزه می‌تواند در حق همه باشد اعم از عاجز



و غیر عاجز. حال گویم شخص عاجز که ملاک روزه در حق او فعلیت داشته و به خاطر عجز آن را استیفا نکرده، بعد از آنکه قدرت پیدا کرد، باید روزه را قضا کند تا جبران ما فات شود؟ البته این بحث در صورتی است که قائل شویم موضوع و جوب قضای فوت ملاک است، نه مجرد ترک عمل در وقت.

جواب این سؤال معلق بر مبنایی است که در ارتباط دلالت التزامی با دلالت مطابقی در حجیت، اتخاذ می‌شود. [در گذشته تحت عنوان «تبعیه الدلالة الالتزامية للدلالة

أمكن إثبات الملاك في المقام بالدلالة الالتزامية للدليل؛ لأن سقوط دلالاته المطابقية [أى سقوطها عن الحجية] لا يؤثر على حجية الدلالة الالتزامية بحسب الفرض. و إن قلنا بتبعیه الالتزامية للمطابقية في الحجية - كما هو الصحيح - فلا يمكن ذلك [أى لا يمكن إثبات الملاك في المقام بالدلالة الالتزامية للدليل]. و عليه [أى على القول بالتبعية] ففي كل حالة يتعذر فيها إثبات نفس الحكم [أى المدلول المطابقي] بالدليل لا يبقى في الدليل ما يثبت وجود الملاك [أى المدلول الالتزامي].

و مثل ذلك ما إذا كان الدليل على حكم دالا بالالتزام على حكم آخر، و سقط المدلول المطابقي [عن الحجية]، فإن محاولة إثبات الحكم المدلول التزاما

المطابقية» از آن سخن گفتیم. [بنابراین اگر قائل به استقلال هریک از این دو دلالت در حجیت شویم، امکان آن هست که در محل بحث با دلالت التزامی دلیل، ملاک را اثبات کنیم؛ زیرا سقوط دلالت مطابقی [از حجیت] تأثیری بر حجیت دلالت التزامی - به حسب فرض - ندارد. [زیرا ممکن است دلالت مطابقی از حجیت ساقط شود، ولی حجیت دلالت التزامی که اعم از مطابقی است باقی بماند. ناگفته نماند که پیش از این مرحله باید پذیرفته باشیم که دلالت التزامی تابع دلالت مطابقی در ثبوت حجیت است؛ یعنی وقتی اماره‌ای چون «کتب علیکم الصیام» حجت می‌گردد، مدلول مطابقی و التزامی آن هر دو متصف به حجیت می‌شوند. آنگاه بحث می‌کنیم که اگر نسبت به شخص عاجز مدلول مطابقی از حجیت ساقط شد، آیا حجیت مدلول التزامی باقی می‌ماند؟] و اگر قائل به تبعیت دلالت التزامی از دلالت مطابقی در حجیت شویم، چنانکه صحیح آن است، دیگر امکان چنین چیزی [یعنی اثبات ملاک با دلیل] نیست و بنابراین در هر حالتی [مثل حالت عجز] که اثبات نفس حکم [یعنی مدلول مطابقی] با دلیل ناممکن است، دیگر در دلیل چیزی باقی نمی‌ماند که وجود ملاک را به اثبات برساند. [و در نتیجه اگر موضوع و جوب قضا فوت ملاک باشد، آن نیز به اثبات نخواهد رسید].

همچنین است آنجا که دلیل بر حکمی، بالالتزام دال بر حکم دیگری باشد و مدلول

حیثند [أى حين سقوط المدلول المطابقي] بنفس الدليل كمحاولة إثبات الملاك بالدليل في الحالة الأنفة الذكر. و مثال ذلك: دليل الوجوب الدال بالالتزام على الحكم بالجواز و عدم الحرمة [الذى تشترك فيه الأحكام الأربعة]، فإذا نسخ

الوجوب [أى المدلول المطابقي] جرى البحث فى مدى إمكان إثبات الجواز و عدم الحرمة [أى المدلول الالتزامى] بنفس دليل الوجوب المنسوخ، و الكلام فيه [أى فى مدى إمكان اثبات الجواز ...] كما تقدم فى الملاک [فلو قلنا بالتبعیة فلا یبقى دليل على الجواز، و لو قلنا بالاستقلال یمكن إثبات الجواز].

مطابقي [از حجیت] ساقط شود. پس تلاش برای اثبات حکمی که مدلول التزامی است، به وسیله آن دلیل، در این حالت، مانند تلاش برای اثبات ملاک به وسیله دلیل است در حالتی که گذشت. نمونه آن، دلیل وجوب است که بالالتزام بر حکم به جواز و عدم حرمت، دلالت دارد. [سابقاً خواندیم که اباحه یا به معنای اعم است یا به معنای اخص و اباحه به معنای اعم در مقابل وجوب و حرمت است که معنای الزام دارند و شامل مستحبات و مکروهات و مباحات به معنای اخص می شود، ولی در اینجا جواز به معنای عدم حرمت است که دایره آن گسترده تر از اباحه به معنای اعم است و حتی شامل وجوب نیز می گردد. پس فعل جایز یعنی فعلی که عقاب آور نیست، بدین لحاظ است که گوئیم وجوب ملازم با نفی حرمت است، چون اثبات یک ضد مستلزم نفی ضد دیگر است، نه آنکه وجوب مرکب از جنس و فعل یعنی جواز در فعل بعلاوه منع از ترک باشد].

از این رو هرگاه وجوب نسخ شود، این بحث مطرح می شود که چه مقدار ممکن است جواز و عدم حرمت را به وسیله خود دلیل وجوب که منسوخ است، به اثبات رساند و کلام در این جهت همانند آن است که در ملاک گذشت. [بنا بر آنکه قائل شویم دلالت التزامی در سقوط از حجیت، تابع دلالت مطابقی است، بعد از نسخ وجوب برای اثبات جواز باید دلیل دیگری غیر از دلیل وجوب پیدا کرد].

#### خلاصه مطالب گذشته

۱. گاه موضوع حکم به لفظ عام بیان می شود، ولی در نظر عرف آن حکم با قسم خاصی از آن موضوع مناسبت دارد و گاه موضوع حکم به لفظ خاص بیان می شود، ولی در نظر عرف آن حکم با اعم از آن موضوع مناسبت دارد. در این گونه موارد عرف ملاک ثبوت حکم را می فهمد و براساس آن، موضوع مناسب با حکم را تعیین می کند. این گونه فهم عرفی اگر به سرحد ظهور و انسباق برسد، حجت است.

۲. دلیلی که بالمطابقه دلالت بر حکم دارد، بالالتزام دلالت بر ملاک آن حکم دارد. حال اگر دلالت مطابقی از حجیت ساقط شود و قائل شویم که دلالت التزامی در حجیت مستقل است و به تبع آن ساقط نمی شود، در این صورت می توان ملاک حکم را با دلیل اثبات کرد و از آن مثلاً وجوب قضا را نتیجه گرفت.

۳. همچنین است دلیل وجوب که بالالتزام بر جواز و عدم حرمت دلالت می کند. پس اگر وجوب نسخ شود در صورتی که به استقلال دلالت التزامی در حجیت قائل شویم، می توان جواز و عدم حرمت را با خود دلیل منسوخ اثبات کرد.

۲. دلیل شرعی غیر اللفظی عرفنا فیما تقدم أن دلیل الشرعی تارة یكون لفظیا، و اخرى غیر لفظی، و دلیل الشرعی غیر اللفظی هو الموقف الذی یتخذہ المعصوم و تكون له دلالة علی حکم الشرعی. و یتمثل هذا الموقف فی الفعل تارة، و فی التقرير و السکوت عن تصرف معین [من الآخرین] تارة اخرى. و نتکلم الآن عن دلالات کل من الفعل و السکوت.

---

## ۲. دلیل شرعی غیر لفظی

### [انواع دلیل شرعی غیر لفظی]

پیش از این دانستیم که دلیل شرعی، گاه لفظی و گاه غیر لفظی است. دلیل شرعی غیر لفظی عبارت است از موضعی که معصوم اتخاذ می‌کند و دلالت بر حکم شرعی را داراست. این موضعگیری گاه در فعل معصوم و گاه در تقریر و سکوت معصوم در مقابل کار خاصی [که دیگران انجام می‌دهند] نمایان می‌شود. [استاد شهید در ابتدای بحث ادله محرزه، فرمودند: فعل معصوم یا تصرف مستقلی است یا موقف امضایی در مقابل رفتار خاصی از دیگران است؛ یعنی تقریر و سکوت معصوم نیز فعل او شمرده می‌شود، ولی در اینجا مطابق اصطلاح مشهور فعل و تقریر را قسیم یکدیگر

دلالة الفعل أما الفعل فتارة یقترن بمقال أو بظهور حال یقتضی کونه [أی کون الفعل] تعلیمیا فیکتسب [الفعل] مدلوله من ذلك [المقال أو الظهور]. و اخرى یتجرد [الفعل] عن قرینة من هذا القبیل [أی عن قرینة تقتضی کونه تعلیمیا]، و حینئذ فإن لم یکن من المحتمل اختصاص المعصوم بحکم فی ذلك المورد دل صدور الفعل منه علی عدم حرمة بحکم عصمته [أما إذا احتملنا الاختصاص فلا یدل علی عدم

---

قرار داده‌اند.] اینک از دلالت‌های هریک از فعل و سکوت سخن خواهیم گفت.

### دلالت فعل [معصوم]

اما فعل [معصوم] گاه با سخنی یا با ظهور حالی همراه می‌شود که اقتضای تعلیمی بودن آن فعل را دارد. بنابراین فعل مدلول خود را [که می‌تواند یک حکم شرعی باشد] از آن سخن یا آن ظهور حال، به دست می‌آورد [چنانکه امام علیه السلام به اصحاب خود می‌فرماید:

آیا می‌خواهید وضوی رسول خدا صلی الله علیه و آله را به شما بیاموزم؟ آنگاه شروع به عملی می‌کند که آن عمل به همراه آن سخن مقدماتی، اقتضای تعلیمی بودن فعل را دارد و دلالت بر مطلوبیت آن فعل می‌کند. یا در محضر امام سخن از حرمت پنیر است؛ آنگاه حضرت خادم خود را می‌طلبد و او را به دنبال خرید پنیر موجود در بازار می‌فرستد و از آن تناول می‌کند. ظاهر حال امام علیه السلام نشان می‌دهد که او قصد دارد بفهماند که خوردن پنیر حرمت

ندارد. و گاه فعل بدون قرینه‌ای از این قبیل است [که اقتضای تعلیمی بودن را داشته باشد] در این حال اگر احتمال آن نباشد که معصوم در آن مورد حکمی مختص به خود داشته باشد، صدور فعل از معصوم به خاطر عصمت او، دلالت بر عدم حرمت فعل می‌کند. چنانکه ترک فعلی [از سوی معصوم] به خاطر عصمت او، دلالت بر عدم وجوب آن فعل دارد [اما اگر احتمال بدهیم که آن فعل یا آن ترک از اختصاصات معصوم باشد، دیگر نمی‌توان از آن،

حرمته بالنسبة إلى الآخرين]، كما يدل الترك [أى ترك المعصوم] على عدم الوجوب لذلك [أى لعصمته]، و لا يدل [الفعل] بمجردة على [أزيد من ذلك، یعنی علی] استحباب الفعل و رجحانه إلا إذا كان [الفعل] عبادة [مثل الصلاة و الصوم]، فإن عدم حرمتها [أى عدم حرمة العبادة] مساوق لمشروعيتها و رجحانها. أو أحرزنا فی مورد عدم وجود أى حافظ غیر شرعی [على العمل]، فيتعين كون الحافظ [على العمل] شرعياً [مثل الاستقبال فى النوم] فيثبت الرجحان، و يساعد على هذا

حکم شرعی را در حق همه مکلفین کشف کرد؛ مانند فعل پیامبر در تزویج دائمی بیش از چهار همسر] و صدور فعل [از سوی معصوم] به تنهایی دلالت بر استحباب فعل و رجحان آن ندارد، [بلکه فقط دلالت بر عدم حرمت دارد. اما اینکه چون آن فعل واجب یا مستحب و در یک تعبیر راجح بوده است، پس معصوم آن را انجام داده است، یا آنکه چون مباح بوده است و انجام مباح در حق معصوم رواست، پس معصوم آن را انجام داده است، از بیان این جهات ساکت است.] مگر به هنگامی که آن فعل عبادت باشد [مثل وضو و نماز و روزه و حج که همه به عنوان افعال عبادی شناخته شده‌اند]. زیرا که عدم حرمت عبادت مساوق با مشروعیت و رجحان آن است؛ [مثلاً اگر معصوم روز اول محرم روزه گرفت یا در قبرستان نماز گزارد یا به هنگام ورود به مسجد الحرام طوافی انجام داد، فعل او چون فعل عبادی است، حتماً به عنوان واجب یا مستحب، راجح و دارای ثواب خواهد بود، چرا که عبادت مباح و مکروه نداریم، بلکه اگر مشروع باشد، معنایش آن است که زمینه تقرب به خدا را فراهم می‌آورد، پس راجح خواهد بود. آری، گاه در برخی عبادات تعبیر به مکروه می‌شود که به معنای کم بودن ثواب آن است؛ مثل نماز در حمام.

اما نسبت به افعالی که صورت عبادت ندارند و می‌تواند یک فعل عادی یا یک فعل عبادی باشد، می‌فرماید: [و یا در موردی احراز کنیم که هیچ انگیزه غیر شرعی [برای صدور فعل از معصوم] وجود نداشته است؛ [مثل داخل شدن در مسجد با پای راست یا روبه‌قبله خوابیدن یا در شب نشسته آب نوشیدن یا در وضو با دست راست آب برداشتن

الإحراز تکرار صدور العمل من المعصوم، أو مواظبته علیه [أى مواظبة المعصوم على العمل] مع كونه [أى مع كون العمل] من الأعمال التي لا يقتضى الطبع تكرارها و المواظبة عليها [مثل القيام فى أواخر الليل].

و هل يدل الفعل على عدم كونه مرجوحاً، إما مطلقاً [أى سواء تكرر صدوره أم لا]، و إما فى حالة تكرر صدوره من المعصوم، أو لا يدل [الفعل] على أكثر مما تقدم من نفي الحرمة فى ذلك [الفعل]؟ [هنا فى مقام الجواب توجد] وجوه

مبنیة علی أن المعصوم هل يجوز فی حقه ترک الأولى [أی ترک المستحب] و فعل المکروه، أو يجوز حتی التکرار و المواظبة علی ذلك، أو لا يجوز شیء من هذا

و به دست چپ ریختن و با آن دست راست را شستن، در این موارد اگر احراز کنیم که انگیزه غیر شرعی در کار نبوده است، [متعین می‌گردد که انگیزه [فعل] شرعی بوده است و در نتیجه رجحان فعل ثابت می‌گردد.

بر احراز چنین امری این نکته می‌تواند کمک باشد که صدور فعل از معصوم تکرار شود یا [در حد بالاتری از تکرار یعنی] معصوم بر آن مواظبت داشته باشد، در جایی که آن عمل از اعمالی باشد که طبع اقتضای تکرار و مواظبت بر آن را ندارد؛ [مثلا زود خوابیدن در اول شب ممکن است مقتضی طبع باشد، ولی بیدار بودن قبل از طلوع فجر و بعد از طلوع فجر تا طلوع آفتاب مقتضی طبع نیست، بلکه برعکس خوابیدن در این ساعت موافق طبع است. بنابراین اگر معصوم قبل از طلوع فجر بیدار شد و دوباره نخوابید، خصوصا آنکه مواظبت بر آن داشته باشد- چون انگیزه غیر شرعی برای آن متصور نیست- می‌فهمیم که این فعل راجح است.]

درباره اینکه آیا فعل معصوم بر مرجوح نبودن آن به‌طور مطلق [یعنی چه آن فعل تکرار شود یا نه]، یا در حالت تکرار صدور فعل دلالت دارد، یا اینکه فعل معصوم بر بیشتر از آنچه که گفتیم- یعنی نفی حرمت انجام فعل- دلالت ندارد، چند وجه وجود دارد که مبتنی بر آن است که آیا در حق معصوم ترک اولی [یعنی ترک مستحب] و

[یعنی ترک الأولى و فعل المکروه مع التکرار أو بدون التکرار] بالنسبة إلیه؟

و یلاحظ أنه علی تقدیر عدم تجویز ترک الأولى علی المعصوم، إما مطلقا أو بنحو المواظبة علی التکرار، نستطیع أن نستفید من التکرار عدم استحباب المتروک [و عدم کون التکرار مکروها]، کما نستفید من الفعل عدم کونه مکروها و عدم کون التکرار مستحبا.

و تبقى هناك نقطة ینبغی أن تؤخذ بعین الاعتبار [أی بنظر الاعتبار]، و هی:

أن هذه الدلالات [لفعل المعصوم و لترکه] إنما تتحقق فی إثبات حکم للمکلف عند افتراض وحدة الظروف [و الشرائط] المحتمل دخلها فی الحکم الشرعی. فإن الفعل لما کان دالا صامتا [أی عاريا من اللفظ] و لیس له إطلاق، فلا یعین [الفعل]

فعل مکروه جایز است یا [نه و در صورت جواز، آیا] حتی تکرار و مواظبت بر فعل مکروه و ترک اولی جایز است، یا اینکه هیچ‌یک از این امور نسبت به معصوم جایز نیست؛ [مثلا ترک نوافل یا خوردن پنیر- بنا بر کراهت آن- آیا اصلا جایز نیست یا به‌طور تصادفی جایز است یا حتی تکرار آن در حق معصوم جایز است. در صورت جواز دیگر

فعل معصوم دلالت بر عدم کراهت و ترک او دلالت بر عدم استحباب ندارد] چنین به نظر می‌رسد که در صورت عدم تجویز ترک اولی در حق معصوم یا به‌طور مطلق و یا در صورت مواظبت بر ترک، می‌توانیم از ترک معصوم [به‌طور مطلق یا در صورت مواظبت بر ترک] عدم استحباب متروک را [و نیز عدم کراهت ترک را] استفاده کنیم.

چنانکه از فعل معصوم [به‌طور مطلق و یا در صورت مواظبت بر فعل] می‌توانیم مکروه نبودن آن را و مستحب نبودن ترک را استفاده کنیم.

در اینجا نکته‌ای باقی می‌ماند که باید به دیده اعتبار نگریسته شود و آن عبارت است از اینکه این دلالت‌ها [یعنی دلالت فعل بر عدم حرمت یا عدم کراهت یا حتی استحباب فعل و دلالت ترک بر عدم وجوب یا عدم استحباب یا حتی کراهت فعل]، در اثبات حکمی برای مکلف، آنگاه تحقق پیدا می‌کند که وحدت [شرایط و] ظروفی که

ما هی الظروف التي لها دخل في إثبات ذلك الحكم للمعصوم. فما لم نحرز وحدة الظروف المحتمل دخلها [في الحكم الشرعي] لا يمكن أن نثبت الحكم [لجميع المكلفين].

و من هنا قد يثار اعتراض عام في المقام، و هو أن نفس النبوة و الإمامة ظرف يميز المعصوم دائما عن غيره [و يمكن دخله في الحكم]، فكيف يمكن أن نثبت الحكم [لجميع المكلفين] على أساس فعل المعصوم.

دخالت آنها در حکم شرعی محتمل است، فرض گرفته شود؛ [یعنی اگر احتمال بدهیم ظرف زمان یا ظرف مکان یا شخصیت فاعل، در حکم شرعی دخیل است، دیگر نمی‌توان آن حکم را برای دیگران نیز قرار داد، بلکه مختص شخص معصوم که در آن زمان و آن مکان بود می‌گردد؛ مثلا اگر معصوم اقدام به جهاد ابتدایی یا برپایی نماز عید فطر کرد، نمی‌توانیم به جواز چنین عملی در حق همه مسلمانان در همه زمان‌ها و مکان‌ها حکم کنیم، چون احتمال می‌رود که زمان حضور خصوصیتی داشته باشد که دخیل در حکم است.] زیرا که چون فعل دال صامت است [یعنی لفظ نیست] و اطلاق ندارد، دیگر تعیین نمی‌کند که چه ظروفی دخیل در اثبات آن حکم برای معصوم است. [از این رو احتمال مدخلیت بعضی خصوصیات مضر است.

به ناچار در مانند چنین دلیلی که اطلاق ندارد، اگر شک کنیم که چه مقدار از آن حکم ثابت است، باید قدر متیقن را اخذ کنیم و قدر متیقن از آن حکم عبارت است از ثبوت آن در صورت حاصل بودن تمام شرایط و ظروفی که احتمال دخالت آنها در آن حکم می‌رود و تا آن شرایط برای ما حاصل نباشد، آن حکم برای ما ثابت نخواهد شد.] پس تا زمانی که وحدت ظروفی - که دخیل بودن آنها در حکم محتمل است - احراز نشود، نمی‌توان حکم را [در حق هر مکلف] اثبات کرد.

و از اینجاست که شاید چنین اعتراضی کلی در بحث نمودار گردد: از آنجا که نبوت و امامت خود ظرفی است که همواره معصوم را از غیر معصوم جدا می‌کند، چگونه

و الجواب على ذلك: أن احتمال دخل هذا الظرف [أى النبوة و الإمامة] فى الحكم المكتشف ملغى بقوله تعالى: «لكم فى رسول الله أسوء حسنة» و ما يناظره من الأدلة الشرعية الدالة على جعل النبى و الإمام قدوة، فإن فرض ذلك [أى فرض أن النبى و الإمام قدوة] يقتضى إلغاء دخل النبوة و الإمامة فى سلوكهما [كلما احتملنا دخل ذلك الظرف فى الحكم]؛ لكى يكون [النبى و الإمام] قدوة لغير النبى و الإمام. فما لم يثبت بدليل [خاص] أن الفعل المعين من مختصات النبى و الإمام يبنى على عدم الاختصاص.

دلالة السكوت و التقرير و أما السكوت فقد يقال: إنه دليل الإمضاء. و توضيح ذلك: أن المعصوم

---

مى توانيم براساس فعل معصوم اثبات حكم كنيم؟

جواب اين اعتراض آن است كه احتمال دخالت اين ظرف [يعنى نبوت و امامت] در آنچه از فعل معصوم كشف مى شود، با اين سخن خداوند [كه در آيه ۲۱ سوره احزاب مى فرمايد:] «رسول خدا براى شما الگوى نيكويى است»، برطرف مى گردد. همچنين است ادله شرعى كه بر پيشوا قرار داده شدن پيامبر و امام دلالت دارند؛ زيرا كه فرض اين مطلب [كه پيامبر و اما پيشواى مردم هستند] اقتضا مى كند كه دخيل بودن نبوت و امامت را در رفتار پيامبر و امام الغاء كنيم تا رفتار آنها براى غير پيامبر و امام الگو باشد؛ [يعنى در هر عملى كه از معصوم سر مى زند قاعده كلى آن است كه او همچون ساير مكلفين است]. پس تا زمانى كه با دلى ثابت نشود كه آن فعل معين از مختصات پيامبر يا امام بوده است، مبنا عدم اختصاص است.

(۱)

### دلالة سكوت و تقرير [معصوم]

درباره سكوت گفته مى شود كه بر امضا دلالت دارد. توضيح مطلب آنكه معصوم

إذا واجه سلوكا معيناً، فإما أن يبدى موقف الشرع منه، و هذا [أى إبداء الموقف بالكلام] يعنى وجود الدليل الشرعى اللفظى، و إما أن يسكت، و هذا السكوت يمكن أن يعتبر دليلاً على الإمضاء. و دلالتة على الإمضاء تارة تدعى على أساس عقلى [أى على أساس كشف أحد المتلازمين عن الآخر]، و اخرى على أساس الظهور الحالى.

أما الأساس العقلى فيمكن توضيحه: إما بملاحظة المعصوم مكلفاً، فيقال:

إن هذا السلوك لو لم يكن مرضياً [للشارع] لوجب النهى عنه على المعصوم لوجوب النهى عن المنكر، أو لوجوب تعليم الجاهل، فعدم نهيه و سكوته مع

وقتی با رفتار معینی روبه‌رو می‌شود، یا موضع شرع را نسبت به آن آشکار می‌سازد و این به معنای وجود دلیل شرعی لفظی است و یا سکوت می‌کند و این سکوت ممکن است به عنوان دلیل بر امضا اعتبار شود. گاه ادعا می‌شود که دلالت سکوت بر امضا، براساس عقلی است و گاه براساس ظهور حالی [در اساس عقلی از ملزوم به لازم پی می‌بریم و این انتقال مشروط به شروط خاصی است، ولی در اساس استظهاری دیگر توجه نمی‌شود که آیا ملازمه عقلی و شروط آن وجود دارد یا نه].

اما اساس عقلی [برای دلالت سکوت بر امضا] را می‌توان چنین بیان کرد که یا مکلف بودن معصوم ملحوظ می‌گردد و گفته می‌شود این رفتار [خاص از طرف دیگران که معصوم با آن مواجه است] اگر مورد رضایت معصوم نبود، البته نهی از آن بر معصوم واجب بود، چون نهی از منکر [بر همه مکلفین و از جمله شخص معصوم] واجب است و یا [نهی از آن بر معصوم واجب بود] چون تعلیم جاهل واجب است [و معصوم نباید در مقابل رفتار غلط جاهلان سکوت کند]، پس عدم نهی معصوم و سکوت او با توجه به عصمت او، عقلا می‌فهماند که آن رفتار مورد رضایت معصوم بوده است؛ و یا [اساس عقلی] به ملاحظه شارع بودن معصوم و هدف‌دار بودن اوست. پس گفته می‌شود که رفتاری که معصوم با آن روبه‌رو می‌گردد، اگر غرض او را از آن جهت که شارع است

عصمته یکشف عقلا عن كون السلوك مرضيا. و إما بملاحظة المعصوم شارعا و هادفا، فيقال: إن السلوك الذي يواجهه المعصوم لو كان يفوت عليه [أي على المعصوم] غرضه بما هو شارع لتعين الوقوف [من جانب المعصوم] في وجهه [أي في وجه هذا السلوك]، و لما صح السكوت؛ لأنه [أي لأن السكوت] نقض للغرض [الذي يفوته ذلك السلوك]، و نقض الغرض من العاقل الملتفت مستحيل.

و كل من اللحاظين [أي لحاظ أن الشارع مكلفا، و لحاظ أنه هادفا] له شروطه.

فالحاظ الأول يتوقف على توفر شروط وجوب النهي عن المنكر [أو توفر

از بین ببرد، مقابله با آن گریزناپذیر است و سکوت درست نیست؛ [یعنی شارع که هدفش اصلاح مردم و جهت دادن به اعمال و رفتار آنها و در نهایت به رشد و کمال و سعادت رساندن آنهاست، اگر با رفتارهای غلط مواجه شود و سکوت کند معنایش آن است که از هدف خود دست برداشته است، پس نباید سکوت کند]؛ زیرا سکوت او نقض غرض اوست و نقض غرض از عاقل ملتفت محال است [بله گاه شخص عاقل بدون التفات از راهی می‌رود و به مقصدی که می‌خواهد، نمی‌رسد و چون التفات پیدا می‌کند، راه خود را عوض می‌کند یا به منظور بهبودی دارویی را بدون توجه و اشتباه می‌خورد و حالش بدتر می‌شود؛ ولی سهو و غفلت و عدم التفات از شارع محال است و در نتیجه نقض غرض محال است].



هریک از این دو لحاظ [یعنی لحاظ مکلف بودن معصوم و لحاظ هدفدار بودن او] شروط مخصوص به خود دارد. لحاظ اول بر حصول شروط وجوب نهی از منکر متوقف است [که از جمله آنها قدرت بر نهی و احتمال تأثیر است. بنابراین در جایی که نهی معصوم در جلوگیری از منکر مؤثر نیست و یا معصوم در شرایط تقیه به سر می‌برد، بر او نهی از منکر واجب نیست و در نتیجه سکوت او کاشف از امضا نیست. همچنین وجوب تعلیم جاهل، مثلاً منوط به آن است که مصلحت مهم‌تری در سکوت نباشد و معصوم ناچار به رعایت تقیه نگردد.] و لحاظ دوم متوقف بر این است که رفتاری که

شروط وجوب تعلیم الجاهل]. و اللحاظ الثانی يتوقف علی أن یکون السلوک المسکوت عنه مما یهدد بتفویت غرض شرعی فعلی [أی یهدد بتفویت غرض یکون الشارع بصدد تحصیله بالفعل] بأن یکون [السلوک] مرتبطا بالمجال الشرعی مباشرة، کالسلوک القائم علی العمل بأخبار الأحاد الثقات فی الشرعیات، أو [یکون السلوک] ناشئا من نکته تقتضی بطبعها الامتداد إلی المجال الشرعی علی نحو یتعرض الغرض الشرعی للخطر و التفویت [لو لم یکن ذلک الامتداد مرضیا]، کما

در مقابل آن سکوت شده است، از جمله اموری باشد که غرض شرعی فعلی را تهدید به فوت کند؛ [یعنی به گونه‌ای است که ممکن است آنچه را که بالفعل غرض شارع است، از بین ببرد.] به سبب آنکه آن رفتار خاص مستقیماً به محدوده شرع مرتبط باشد؛ مانند رفتاری که براساس عمل به خبرهای واحد ثقه در شرعیات استوار است. [گاه عمل به خبر واحد ثقه در محدوده امور عادی زندگی یا در مسائل اجتماعی و سیاسی است؛ مثل خبرنگار مورد اطمینانی که از حوادث روزانه گزارش می‌آورد و دیگران به گفته او ترتیب اثر می‌دهند. در اینجا اگر عمل به خبر ثقه و ترتیب اثر دادن به آن کار غلطی باشد ضرری به اهداف شارع نمی‌زند و شارع می‌تواند عکس‌العملی نشان ندهد و بی‌تفاوت بماند، اما شخص ثقه وقتی حدیث پیغمبر یا امام را نقل می‌کند و دیگران در حل مسائل دینی به آنها رجوع می‌کنند و به اخبار آنها عمل می‌کنند، اگر چنین رفتاری مورد رضایت نباشد، معصوم باید اعتراض کند؛ چرا که شناساندن دین و احکام دین که بالفعل غرض شارع است در معرض خطر قرار می‌گیرد، پس سکوت او نقض غرض است.] یا [اینکه آن رفتار خاص مستقیماً مرتبط به محدوده شرع نیست، ولی] ناشی از نکته‌ای است که آن نکته به طبیعت خود، اقتضای امتداد یافتن آن رفتار به محدوده امور شرعی را دارد، به گونه‌ای که غرض شرعی را در معرض خطر و از میان رفتن قرار می‌دهد؛ مانند آنکه عمل به خبرهای واحد در زمینه‌های عرفی استوار باشد، ولی به سبب نکته‌ای [همچون کاشفیت ظنی که به طبیعت خود اقتضا دارد آن رفتار به هنگام احتیاج در امور شرعی نیز

لو کان العمل بأخبار الأحاد قائماً فی المجالات العرفیة و لکن بنکته [مثل کاشفیه الظنیة] تقتضی بطبعها تطبیق ذلک [أی العمل بأخبار الأحاد] علی الشرعیات ایضاً عند الحاجة.

و أما الأساس الاستظهاری فیقوم علی دعوی أن ظاهر حال المعصوم - بوصفه المسئول العام عن تبلیغ الشریعۃ و تقویم الزیغ [أی إزالة العوج و الانحراف و تعدیله] - عند سکوته عن سلوک یواجهه ارتضاء ذلك السلوک [أی أن ظاهر حال المعصوم ... ارتضاء ذلك السلوک]. و هذا ظهور حالی، و تكون الدلالة حینئذ استظهاریة و لا تخضع لجملة من الشروط التي یتوقف علیها الأساس العقلی.

تطبیق شود [در این حالت نیز سکوت معصوم، نقض غرض است؛ چون اگر مردم در امور عادی و عرفی به خبر واحد عمل کنند و بدان عادت پیدا کنند، وقتی خبری از شخص واحد ثقة در امور شرعی به آنها می‌رسد، تفاوتی میان این خبر و دیگر خبرهای واحد نمی‌بینند و همه خبرهای واحد را در جهت کشف از واقع یکسان می‌بینند. پس سکوت شارع در برابر عمل به خبر واحد در امور عرفی، اگرچه مستقیماً آسیبی به اغراض شرعی نمی‌رساند، ولی به صورت غیر مستقیم باعث به خطر افتادن اغراض شرعی در صورت عدم حجیت خبر واحد می‌شود، از این رو این سکوت نیز بر حجیت خبر واحد براساس تلازم عقلی دلالت خواهد داشت.]

اما اساس استظهاری [یعنی دلالت سکوت بر امضا براساس ظهور حالی شارع] بر این ادعا استوار است که ظاهر حال معصوم بدین صفت که مسئول عام در تبلیغ شریعت و به راستی کشاندن کجی‌هاست، به هنگام سکوت از رفتاری که مواجه با آن است، راضی داشتن آن رفتار است، و این ظهوری حالی است. در این حالت دلالت استظهاری است و در گرو بعضی از شروطی نیست که اساس عقلی بر آنها استوار است.

#### خلاصه مطالب گذشته

۱. فعل معصوم بر عدم حرمت، و ترک معصوم بر عدم وجوب دلالت می‌کند. اما دلالت فعل بر استحباب متوقف بر آن است که آن فعل فعل عبادی باشد یا احراز کنیم که داعی غیر شرعی بر انجام آن نبوده است؛ چنانکه دلالت فعل بر عدم کراهت متوقف بر آن است که انجام مکروه را در حق امام جایز ندانیم.

۲. فعل معصوم [دلیل لبی] و صامت است و اطلاق ندارد، بدین جهت باید احراز کنیم که معصوم با سایر مکلفین در جمیع خصوصیات که احتمال مدخلیت آن می‌رود، اتحاد دارند.

ولی از آنجا که پیامبر و امام اسوه و پیشوای مردم هستند می‌توان گفت که صفت رسالت و امامت احتمال مدخلیت در حکم را ندارد. بنابراین هر فعلی از معصوم تا زمانی که ثابت نشود از مختصات او بوده، برای دیگران حجت است.

۳. سکوت معصوم دلیل بر امضاست و این دلالت یا براساس عقلی و یا براساس ظهور حال است. گاه عقل می‌گوید: چون نهی از منکر یا تعلیم جاهل بر معصوم بعنوان یک مکلف واجب است، پس سکوت او کاشف از رضایت است و گاه عقل می‌گوید: چون هدف شارع اصلاح رفتار مردم است، نباید در مقابل رفتارهای غلط سکوت کند، چون

نقض غرض است. اما اگر به ظاهر حال معصوم نگاه کنیم- از آن جهت که درصدد تبلیغ شرع و مبارزه با انحرافات و کجروی‌هاست- می‌توان گفت سکوت او بحسب ظاهر حالش دلالت بر امضا و رضایت دارد.

السيرة و من الواضح أن السكوت إنما يدل على الإمضاء [لا مطلقا، بل] في حالة مواجهة المعصوم لسلوك معين، و هذه المواجهة على نحوين:

أحدهما: مواجهة سلوك فرد خاص يتصرف أمام المعصوم، كأن يمسح أمام المعصوم في وضوئه منكوسا [أي إلى العقب] و يسكت عنه [أي يسكت المعصوم عن ذلك الفرد].

و الآخر: مواجهة سلوك اجتماعي و هو ما يسمى بالسيرة العقلانية، كما إذا كان العقلاء بما هم عقلاء يسلكون سلوكا معيناً في عصر المعصوم، فإنه بحكم

---

#### [دلالت] سیره

واضح است که سکوت معصوم در صورتی دلالت بر امضا دارد که معصوم با رفتار معینی روبه‌رو گردد و این روبه‌رو شدن به دو شکل است:

یکی روبه‌رو شدن با رفتار فرد خاصی است که مقابل معصوم کاری انجام می‌دهد؛ مانند آنکه مقابل معصوم به هنگام وضو مسح [سر] را رو به عقب انجام می‌دهد و معصوم در مقابل او سکوت می‌کند.

و دیگر روبه‌رو شدن با رفتار اجتماعی است که همان سیره عقلاییه نامیده می‌شود؛ مانند آنکه عقلا- از آن نظر که عقلا هستند [اعم از مسلمانان و غیر مسلمانان]- رفتار

تواجهه بینهم یکون مواجهها لسلوکهم العام، و یکون سکوته دلیلا علی الإمضاء. و من هنا أمکن الاستدلال بالسيرة العقلانية عن طریق استکشاف الإمضاء من سکوت المعصوم.

و الإمضاء المستکشف بالسکوت ینصب علی النکته المركوزة عقلائیا لا علی المقدار الممارس [و المعمول به] من السلوک خاصه. و هذا یعنی:

أولاً: أن الممضى ليس هو العمل الصامت لكي لا يدل على أكثر من الجواز، بل [الممضى] هو النكته، أي المفهوم العقلاني المرتكز عنه [أي عن العمل] فقد يثبت به [أي بالمفهوم العقلاني] حكم تكليفي أو حكم وضعي.

---

معینی را در عصر معصوم دنبال می‌کنند. معصوم نیز به حکم حضورش در میان آنها، با رفتار عمومی آنها مواجه است

و سکوتش [براساس عقل یا ظهور حالی که گذشت] دلیل بر امضاست. از اینجاست که می‌توان از طریق پی بردن به امضا از سکوت معصوم، به سیره عقلاییه استدلال کرد.

امضایی که به وسیله سکوت کشف می‌شود، بر نکته‌ای که در ذهن عقلا مرتکز است، عارض می‌شود، نه بر آن مقدار خاص از رفتار که به مورد اجرا درآمده است.

این بدان معناست که:

اولاً: آنچه مورد امضا است، عمل صامت نیست تا اینکه بر بیشتر از جواز دلالت نکند، بلکه آنچه مورد امضا است نکته است؛ یعنی آن مفهوم عقلایی که مرتکز از آن عمل است؛ [مثلاً اگر کسی در دریا تور انداخت و ماهی جمع کرد، یا از بیابان برای خود هیزم فراهم آورد، در نزد عقلا مالک آنها شناخته می‌شود. مفهوم مرتکز در ذهن عقلا آن است که در مباحات اولیه، مجرد حیا از سبب ملکیت است و شارع با سکوت خود این نکته را که به صورت قاعده‌ای کلی است، امضا کرده است.] پس گاه به سبب این مفهوم عقلایی حکمی تکلیفی یا حکمی وضعی ثابت می‌شود. [مانند ملکیت در مثال سابق که حکمی وضعی بود و مانند حرمت که حکم تکلیفی است در این مثال که ما

و ثانیاً: أن الإمضاء لا يختص بالعمل المباشر فيه عقلاً في عصر المعصوم [بل يشمل المصاديق المستجدة لتلك النكته]، ففيمما إذا كانت النكته [الممضاه] أوسع من حدود السلوك الفعلي كان الظاهر من حال المعصوم [عند السكوت] إمضاءها كبروياً [أي إمضاء النكته في قالب كبرى كلياً] و على امتدادها [أي امتداد النكته].

و على ضوء ما ذكرناه نعرف أن ما يمكن الاستدلال به على إثبات حكم شرعي هو السيرة المعاصرة للمعصومين، لأنها هي التي ينعقد لسكوت

---

می‌بینیم عقلا ستر عورت می‌کنند و سکوت شارع در مقابل این سیره به معنای اثبات آن مفهوم مرتکز در ذهن عقلاست که کشف عورت، قبیح شدید دارد.]

ثانیاً: اینکه امضا اختصاص به عملی ندارد که مستقیماً از عقلا در عصر معصوم سر می‌زند. [بلکه شامل عمل عقلا در عصرهای بعدی نیز می‌شود که براساس همان نکته ولی به شکل دیگری است.] پس در جایی که آن نکته از حدود رفتار فعلی عقلا [یعنی رفتاری که عقلا بالفعل در زمان معصوم داشتند و محدود به آن زمان و آن مکان و آن شکل خاص بود]، گسترده‌تر است، ظاهر حال معصوم [به هنگام سکوت] امضای آن نکته در قالب یک کبری و در امتداد آن نکته است. [مثلاً گوئیم در زمان رسول خدا مردم عرب با وسائل ابتدایی بعضی چیزها مثل پرندگان هوا یا ماهیان دریا یا خارهای بیابان یا نمک را از نمکزارها حیا از می‌کردند (صغری)، و حیا از سبب ملکیت می‌دانستند (کبری)، اما الآن در زمان ما چیزهای بیشتری با وسائل جدیدتر حیا از می‌شود و شکل عمل تفاوت پیدا کرده است،

ولی چون سکوت شارع در آن وقت به معنای امضای کبری بود و محدود به آن مصادیق نبود، پس این گونه حیازت‌های مربوط به زمان ما نیز مورد امضا است.

در پرتو آنچه گفتیم پی می‌بریم که آن سیره‌ای که می‌توان در اثبات حکم شرعی به آن استدلال کرد، سیره معاصر با معصومین است؛ زیرا این سیره است که برای سکوت معصوم از آن، ظهور در امضا منعقد می‌شود، به خلاف سیره متأخر [که از زمان

المعصوم عنها ظهور فی الإمضاء دون السیره المتأخره [غیر المعاصره].

و قد يتوهم أن السیره المتأخره معاصره أيضا للمعصوم و إن كان غائبا، فیدل سکوته عنها علی إمضائه، و لیست لدینا سیره غیر معاصره للمعصوم [حيث إن الأرض لا تخلو من حجه، ففي كل عصر يوجد معصوم يواجه سلوك العقلاء].

و الجواب علی هذا التوهم: أن سکوت المعصوم فی [حال] غيبته لا يدل علی إمضائه لا علی أساس العقل و لا علی أساس استظهاری. أما الأول فلأنه [أما بلحاظ كون المعصوم مكلفا فإنه] غیر مكلف فی حال الغيبه بالنهي عن المنكر و تعليم الجاهل [كما يكلف فی حال الحضور]. و [أما بلحاظ كون المعصوم شارعا و هادفا فإنه] ليس الغرض [أی غرض الشارع فی زمن الغيبه] بدرجه من الفعلیه

---

غيبت کبری به بعد پدید می‌آید و معصوم به حکم عدم حضورش در میان مردم، با آن مواجه نیست؛ مثل سیره عقلا در استفاده از وسائل صوتی و تصویری یا عمل به قوانین راهنمایی یا استفاده از مواد پتروشیمی یا کنترل جمعیت و استفاده از وسائل پیشگیری و ...]

گاه توهم می‌شود که سیره متأخر نیز سیره معاصر با معصوم به شمار می‌آید، گرچه معصوم غائب باشد. از این رو سکوت او در برابر سیره دلالت بر امضا دارد و ما سیره غیر معاصر با معصوم نداریم. [چون امام معصوم گرچه غائب است، ولی زنده و در میان مردم است].

جواب این توهم آن است که سکوت معصوم در زمان غیبتش دلالت بر امضا ندارد، نه بر اساس عقل و نه بر اساس استظهار. اما اول [یعنی اینکه از جهت عقل دلالت ندارد]، زیرا معصوم در حال غیبت مکلف به نهی از منکر و تعلیم جاهل نیست و [گاه در دلیل عقلی گفته می‌شد که غرض شارع اصلاح رفتار مردم است و سکوت در برابر رفتارهای غلط نقض غرض است. نسبت به این صورت از دلیل عقلی می‌گوییم] غرض فعلی معصوم [در زمان غیبت] به اندازه‌ای نیست که او را به محافظت از غرض خویش

تستوجب الحفاظ عليه [أى على الغرض] بغير الطريق الطبيعي [مثل الإلهام و الإعجاز] الذى سبب الناس أنفسهم إلى سده [أى سد الطريق الطبيعي] بالتسبب [أى بتسبب الناس] إلى غيبته. و أما الثانى [أى الأساس الاستظهارى]؛ فلأن الاستظهار مناطه حال المعصوم، و من الواضح أن حال الغيبه لا يساعد على استظهار الإمضاء من السكوت.

و على هذا يعرف أن كشف السيره العقلانيه عن إمضاء الشارع إنما هو بملاك دلالة السكوت عنها على الإمضاء، لا بملاك أن الشارع سيد العقلاء و طليعتهم فما يصدق عليهم يصدق عليه [أى ما يصدق على العقلاء يصدق على الشارع].

به غير طريق طبيعى ملزم كند كه مردم خود- با فراهم آوردن سبب غيبت معصوم- باعث بسته شدن آن طريق [طبيعى] شدند. [طريق طبيعى همان طريق سخن گفتن با مردم و ارشاد آنها و برخورد با متخلفين از طريق اجراى حدود و مجازات‌هاى اسلامى و در نهايت جهاد مسلحانه است و پس از بسته شدن اين طريق بر امام معصوم توسط خود مردم كه باعث غيبت آن حضرت شد، ديگر بر امام عليه السلام لازم نيست به طريق غير طبيعى، يعنى با كشف و كرامتى يا معجزه‌اى مردم را از منكرات بازدارد يا دوستان خود را با الهام قلبى يا به خواب آمدن ارشاد كند، چون اغراض و ملاكات احكام آن اندازه از فعليت را ندارند كه امام معصوم- با آنكه خود مردم راه طبيعى را بسته‌اند- از راه غير طبيعى به آن نائل شود.]

و اما دومى [يعنى سكوت معصوم در زمان غيبت از جهت ظهور حالى، دلالت بر امضا ندارد] به جهت آن است كه ملاك استظهار حال معصوم است و واضح است كه حال غيبت مساعدت بر آن ندارد كه امضاي معصوم را از سكوت او استظهار كنيم.

بنابراين دانسته مى‌شود كه كاشفيت سيره عقلاييه از امضاي شارع، بدين ملاك است كه سكوت از سيره دلالت بر امضا دارد، نه به ملاك آنكه شارع سيد [و بزرگ] عقلا و جلودار آنهاست. پس آنچه بر عقلا صدق مى‌كند، بر شارع نيز صدق مى‌كند؛ چنانكه از

كما يظهر من بعض الاصوليين [كالمحقق الأصفهاني]، و ذلك لأن كونه كذلك بنفسه [أى نفس كون الشارع سيد العقلاء] يوجب احتمال تميزه عنهم [أى تميز الشارع عن العقلاء] فى بعض المواقف، و تخطئته لهم فى غير ما يرجع إلى المدركات السليمه الفطريه لعقولهم، كما هو واضح.

بعضى اصوليون [همچون محقق اصفهانی در حاشیه کفایه الاصول] دیده می‌شود. این به خاطر آن است که این گونه بودن شارع [که رئیس عقلا و جلودار آنها باشد] خود موجب این احتمال است که شارع در بعضی مواضع جدا از عقلا باشد و در غیر آنچه رجوع به مدرکات عقلی سلیم و فطری دارد، آنها را تخطئه کند و این امری واضح است [که عقلا در رفتار خود همیشه از عقل سلیم و فطری مایه نمی‌گیرند و بدین لحاظ همیشه مصیب نیستند، بلکه گاه

رفتار عقلا منبعث از دلیل عقلی است؛ مثل رفتار پدران و مادران در حمایت از بچه‌های کوچک خود و حفظ آنها از خطرات که ناشی از حکم عقل است به لزوم رعایت حقوق اطفال. در اینجا می‌توان گفت آنچه بر عقلا صادق است، بر شارع نیز صادق است؛ یعنی او نیز چنین حکم می‌کند. ولی گاه این‌گونه نیست؛ مثل سیره عقلا در انجام معاملات ربوی و جواز آن، که نمی‌توان گفت شارع نیز چنین حکم می‌کند.]

### خلاصه مطالب گذشته

۱. سکوت معصوم در برابر سیره عقلا به معنای امضای مجرد سیره و در همان محدوده سیره نیست، بلکه به معنای تأیید آن نکته مرتکز در ذهن عقلاست که اساس سیره می‌باشد.

از این رو اگر بر اساس همان نکته، سیره عقلا در زمان‌های بعد امتداد یابد [و شکل ظاهری آن عوض شود]، باز هم می‌توانیم بگوییم مورد امضای معصوم است.

۲. شرط استدلال به سیره آن است که معاصر با معصوم باشد [نه سیره مستحدثه] تا بتوان گفت سکوت معصوم در مقابل آن دلیل بر امضاست.

۳. سکوت معصوم در زمان غیبت در مقابل سیره عقلا که در زمان غیبت شکل گرفته است [و سیره مستحدثه به شمار می‌آید]، دلیل بر امضا نیست. چون معصوم در زمان غیبت همانند زمان حضور مکلف به نهی از منکر و تعلیم جاهل نیست و بر او واجب نیست تا از پس پرده غیبت به طریق غیر طبیعی نهی از منکر کند و اغراض خود را پی گیرد. افزون بر این نمی‌توان به ظاهر حال معصوم در زمان غیبت استشهاد کرد، چون سکوت او در چنین حالی دلیل بر امضا نیست.

اثبات صغری الدلیل الشرعی تمهید الدلیل الشرعی شیء یصدر من الشارع و له دلالة علی حکم شرعی، و قد تقدم فی البحث الأول عدد من الضوابط الكلية للدلالة [مثل ضابطه دلالة الجملة الشرطية علی المفهوم، و ضابطه دلالة الفعل و السکوت ...]. و هنا نتکلم عن کیفیة إثبات کون الدلیل صادراً من الشارع، و هذا ما نعبر عنه بإثبات صغری الدلیل الشرعی [کما أن البحث عن الدلالة بحث کبری].

### اثبات صغرای دلیل شرعی

#### مقدمه [اثبات صدور وجدانی و تبعدی]

دلیل شرعی همان است که از شارع صادر می‌شود و بر حکم شرعی دلالت دارد.

[و گفتیم که در دلیل شرعی سه بحث منعقد است: ۱. تعیین دلالت، ۲. اثبات صدور دلیل، ۳. اثبات حجیت دلالت]. در بحث اول تعدادی از ضوابط کلی دلالت گذشت.

اکنون از کیفیت اثبات اینکه دلیل از شارع صادر شده سخن می‌گوییم و این چیزی است که از آن به اثبات صغرای دلیل شرعی تعبیر می‌کنیم [مثلا صیغه امر یا نهی اگر در

و هذا الإثبات على نحوين: أحدهما: الإثبات الوجداني و ذلك بإحراز الصدور وجدانا. و الآخر: الإثبات التعبدی و ذلك بأن يتعبد [نا] الشارع بالصدور، كأن يقول مثلا: اعملوا بما يرويه الثقات- و هذا معنى جعل الحجية [لما يرويه الثقات]-، فالكلام يقع في قسمين.

---

روایتی نقل شده باشد باید به اضافه تعیین دلالت صدور آن را نیز به اثبات برسانیم تا آنگاه از حجیت دلالت آن بحث کنیم.]

این اثبات بر دو گونه است: اول، اثبات وجدانی و آن به احراز صدور است وجدانا و دیگر اثبات تعبدی، در آنجا که شارع ما را متعبد به صدور کند؛ مانند اینکه بگوید به آنچه اشخاص ثقه از ما روایت می‌کنند [به مدلول روایت هریک] عمل کنید [یعنی نسبت به خبر واحد ثقه که وجدانا یقین به صدور آن نداریم عمل می‌کنیم چون شارع گفته است عمل کنید] و این معنای جعل حجیت است. پس سخن در دو بخش انجام خواهد یافت.

۱. وسائل الإثبات الوجدانی و مسائل الإثبات الوجدانی للدلیل الشرعی - بالنسبة إلى غير المعاصرين [بل غير المشافهين عموما] للشارع - هي الطرق التي توجب العلم بصدور الدليل من الشارع، و لا يمكن حصر هذه الطرق [لأنه قد يحصل العلم بالصدور من خبر الثقة، أو من خبر غير الثقة، أو من القياس و الاستحسان أو غير ذلك]، و لكن يمكن إبراز ثلاث طرق رئيسية و هي:

---

#### ۱. وسائل اثبات وجدانی

وسائل اثبات وجدانی برای دلیل شرعی نسبت به غیر معاصرین با شارع [بلکه نسبت به غیر مشافهین با معصوم یعنی تمام کسانی که خودشان دلیل شرعی را از شارع اخذ نکرده‌اند، یعنی مثلا سخن معصوم را به صورت مستقیم نشنیده‌اند یا عمل او را ندیده‌اند، بلکه در نقاط دیگر بوده‌اند و از طریق خبر دیگران می‌خواهند صدور آن سخن یا آن عمل را از امام کشف کنند یا در زمان‌های بعد آمده‌اند و عصر حضور آن معصوم را درک نکرده‌اند، نسبت به همه این افراد، وسائل اثبات وجدانی] عبارت است از راه‌هایی که [همه آنها براساس حساب احتمالات] موجب علم به صدور دلیل [یعنی قول یا فعل یا تقریر] از سوی شارع می‌شود و نمی‌توان تعداد این راه‌ها را معین کرد. ولی می‌توان



أولاً: الإخبار الحسى المتعدد بدرجة توجب اليقين [أو الاطمئنان]، و هو المسمى [بالتواتر، و يسمى الخبر] بالخبر المتواتر.

ثانياً: الإخبار الحدسى [المعبر عنه فى باب الأحكام بالفتوى] المتعدد بالدرجة نفسها [أى بدرجة توجب اليقين]، و هو المسمى بالإجماع.

ثالثاً: آثار محسوسة تكشف على سبيل الإن [أى على سبيل كشف المعلول عن علته] عن الدليل الشرعى [كسيرة المتشعبة].

و نتكلم الآن عن كل واحد من هذه الطرق تباعاً [أى بالترتيب].

الخبر المتواتر كل خبر حسى يحتمل فى شأنه - بما هو خبر - الموافقة للواقع و المخالفة له.

و احتمال المخالفة يقوم على أساس احتمال الخطأ فى المخبر، أو احتمال تعمد الكذب لمصلحة معينة له [أى للمخبر] تدعوه إلى إخفاء الحقيقة، فإذا تعدد

---

سه راه عمده را اظهار داشت و آنها عبارتند از:

اول: خبر دادن‌های حسى متعدد به اندازه‌ای که موجب يقين گردد و این خبر متواتر نامیده شده است.

دوم: خبر دادن‌های حدسى متعدد به همان اندازه و این اجماع نامیده شده است.

سوم: آثار محسوسى [همچون سیره متشعبة] که از طریق [برهان] «ان» [يعنى برهانى که از وجود معلول پى به علت آن مى‌بريم] كشف از دليل شرعى مى‌کند.

و اکنون به ترتيب از هريك از این راه‌ها سخن مى‌گويم.

خبر متواتر:

[معنى خبر متواتر]

هر خبر حسى [يعنى خبرى که شخص مخبر مضمون آن را به گوش خود شنیده یا به چشم خود دیده است و این در مقابل خبر حدسى است که مضمون آن از طریق حس

الإخبار عن محور واحد، تضاعف [أى تضاعف] احتمال المخالفة للواقع؛ لأن احتمال الخطأ أو تعمد الكذب فى كل مخبر بصورة مستقلة [أى بدون لحاظ سائر المخبرين] إذا كان موجوداً بدرجة ما، فاحتمال الخطأ أو تعمد الكذب فى مخبرين

عن واقعه واحده معاً أقل درجه؛ لأن درجه احتمال ذلك [أى خطأ المخبرين] ناتج ضرب قيمة احتمال الكذب فى أحد المخبرين بقيمة احتمال الكذب [أى احتمال الكذب] فى المخبر الآخر.

درک نشده است، بلکه مفتی با استدلال و اجتهاد به آن رسیده است و این همان فتواست، از این نظر که خبر است، درباره او احتمال موافقت با واقع یا مخالفت با واقع داده می‌شود احتمال مخالفت براساس احتمال خطا در مخبر یا براساس احتمال تعمد کذب به خاطر مصلحتی - که مخبر را به مخفی داشتن حقیقت وامی‌دارد - استوار است.

بنابراین هرگاه از یک محور خاص خبر دادن متعدد شود، احتمال مخالفت با واقع ضعیف می‌شود؛ زیرا احتمال خطا یا تعمد کذب در هر مخبری به صورت مستقل [یعنی به ملاحظه خودش و با صرف نظر از دیگر مخبرین] هرگاه به اندازه معینی وجود داشته باشد [مثلاً در حد ۵۰٪] پس احتمال خطا یا تعمد کذب در دو مخبر که باهم از یک واقعه خبر می‌دهند به اندازه کمتری خواهد بود [چون باید فرض کنیم هر دو مخبر تباری بر کذب داشته‌اند و مصلحت خاصی هر دو را به دروغگویی وادار کرده باشد.

هرچه تعداد مخبرین اضافه شود، اجتماع مصالح آنها بر کذب بعیدتر خواهد بود. اما در جانب صدق قضیه لازم نیست همه باهم و براساس مصلحت مشترکی راست گفته باشند، بلکه صدق یکی کافی در صدق قضیه است. از این رو برای تعیین ارزش احتمالی قضیه نباید ارزش احتمالی صدق هر کدام را در ارزش احتمالی صدق دیگری ضرب کنیم، بلکه تنها باید ارزش احتمالی کذب هر کدام را در ارزش احتمالی کذب دیگری ضرب کنیم که در نتیجه ارزش احتمالی کذب مجموع مخبرین رفته‌رفته کاهش می‌یابد، [زیرا اندازه احتمال خطا یا تعمد کذب [در دو مخبر] نتیجه ضرب ارزش

و کلما ضربنا قيمة احتمال بقيمة احتمال آخر تضاعف الاحتمال؛ لأن قيمة الاحتمال تمثل دائماً كسراً محدداً من رقم یقین. فإذا رمزنا إلى رقم یقین بواحد، فقيمة الاحتمال هی  $\frac{1}{2}$  أو  $\frac{1}{3}$  أو أى كسر آخر من هذا القبیل، و کلما ضربنا كسراً بكسر آخر خرجنا بكسر أشد ضالّة كما هو واضح. و فى حالة وجود مخبرین كثیرین لا بد من تكرار الضرب بعدد إخبارات المخبرین لکی نصل إلى قيمة احتمال كذبهم جميعاً، و [فى النهایة] یصبح هذا الاحتمال ضئلاً جداً، و یزداد ضالّة كلما ازداد المخبرون حتى یزول [احتمال الكذب] عملياً

احتمالی کذب یکی از دو مخبر در ارزش احتمالی کذب مخبر دیگر است.

هرگاه یک ارزش احتمالی را در ارزش احتمالی دیگر ضرب کنیم، احتمال ضعیف‌تر می‌شود. زیرا ارزش احتمال همواره نمایانگر کسر معینی از عدد یقین است.

بنابراین هرگاه برای عدد یقین یک را به عنوان رمز در نظر بگیریم، ارزش احتمال  $1/2$  یا  $1/3$  یا هر کسر دیگری از این قبیل خواهد بود [مثلا وقتی می‌گوییم این خبر  $50\%$  احتمال کذب دارد، یعنی از میان دو احتمال یک احتمال برای کذب آن است و وقتی می‌گوییم  $20\%$  احتمال کذب دارد، یعنی از میان پنج احتمال یک احتمال برای کذب است؛ چون رابطه عدد بیست با عدد صد مانند رابطه عدد یک است با عدد پنج]. و هرگاه کسری را در کسری دیگر ضرب کنیم، واضح است که به کسری ضعیف‌تر می‌رسیم؛ [مثلا اگر احتمال کذب در خبر مخبر اول  $50\%$  یعنی  $1/2$  بود، وقتی همان خبر را مخبر دوم می‌آورد، احتمال کذب هر دو باهم کاهش می‌یابد. از این رو اگر احتمال کذب در مخبر دوم نیز با صرف نظر از مخبر اول  $50\%$  یعنی  $1/2$  باشد، احتمال کذب هر دو باهم  $25\%$  یعنی  $1/4$  خواهد بود و همین‌گونه احتمال کذب در خبری که سه مخبر آورده‌اند،  $12/5\%$  یعنی  $1/8$  خواهد بود و هم‌زمان احتمال صدق افزایش می‌یابد؛ یعنی در خبر دو مخبر  $75\%$  برابر  $3/4$  و در خبر سه مخبر  $87/5\%$  برابر  $7/8$  است.] در حالت وجود تعداد زیادی از مخبرین ناچار باید عمل ضرب را به تعداد خبرهایی که مخبرین آورده‌اند،

[بمعنی آنه لا یعتنی باحتمال الکذب فی مقام العمل]، بل واقعا لصالته و [ل] عدم امکان احتفاظ الذهن البشري بالاحتمالات الضئيلة جدا. و یسمى حينئذ ذلك العدد من الإخبارات التي يزول معها هذا الاحتمال [أي احتمال الکذب] عمليا أو واقعا بالتواتر، و یسمى الخبر بالخبر المتواتر.

و لا توجد هناك درجة معينة للعدد الذي يحصل به ذلك [أي زوال احتمال الکذب]؛ لأن هذا يتأثر [إضافة] إلى جانب الكم بنوعية المخبرين، و مدى وثاقتهم و نباهتهم، و سائر العوامل [الكيفية] الدخيلة في تكوين الاحتمال.

تکرار کرد تا به ارزش احتمالی کذب همه آنها برسیم و [در نهایت] این احتمال جدا ضعیف خواهد شد؛ [مثلا در جایی که مخبرین ده نفر باشند، احتمال کذب همه کمتر از  $1/1000$  و احتمال صدق قضیه بیش از  $999/1000$  خواهد بود.] و هرچه مخبرین زیادتر شوند، ضعیف‌تر می‌شود تا آنکه عملا زائل می‌شود [یعنی در مقام عمل مورد توجه قرار نمی‌گیرد، هرچند در مقام نظر و فکر به صورت خیلی ضعیف باقی مانده باشد و در این حالت خبر متواتر مفید اطمینان خواهد بود.] بلکه واقعا زائل می‌شود.

[که در این حالت مفید یقین خواهد بود]؛ زیرا [احتمال کذب همه آنها بسیار] ضعیف است و برای ذهن بشر ممکن نیست احتمالاتی را که جدا ضعیف است، حفظ کند.

در این حال آن تعداد از خبر دادن‌هایی را که با وجود آنها این احتمال [یعنی احتمال کذب قضیه] عملا یا واقعا زائل می‌شود، تواتر می‌نامند و آن خبر را خبر متواتر گویند.

در اینجا برای آن تعداد [از مخبرین] که به سبب آنها چنان چیزی پدید می‌آید [یعنی اطمینان یا یقین به صدق قضیه پدید می‌آید]، سقف خاصی نیست؛ زیرا این امر علاوه بر جنبه کمی به نوعیت مخبرین و مقدار فرهنگ و آگاهی و

هشیاری آنها و دیگر عوامل دخیل در تگون احتمال وابسته است. [پس کمیت و کیفیت مخبرین، هر دو باید ملاحظه شود. هرچه مخبرین بیشتر قابل اعتماد باشند و احتمال خطا و کذب در آنها کمتر باشد، زودتر و با تعداد کمتری از آنها به قطع می‌رسیم و چنان‌که خواهیم گفت

و بهذا يظهر أن الإحراز في الخبر المتواتر يقوم على أساس حساب الاحتمالات.

و التواتر تارة يكون لفظيا، و اخرى معنويا، و ثالثه إجماليا. و ذلك أن المحور المشترك لكل الإخبارات إن كان لفظا محمدا فهذا من الأول، و إن كان قضيه معنويه محمده [مبنيه ضمن ألفاظ مختلفه] فهذا من الثاني، و إن كان لازما منتزعا [من الأخبار المتعدده المختلفه لفظا و معنى] فهذا من الثالث. و كلما كان المحور أكثر تحديدا كان حصول التواتر الموجب لليقين بحساب الاحتمالات أسرع. إذ

علاوه بر این‌ها امور کیفی دیگری همچون نوع خبر و مفاد آن و زمینه صدور آن و نوع تواتر نیز دخیل است. بدین طریق روشن می‌شود که احراز [صدق] در خبر متواتر براساس حساب احتمالات استوار است.

تواتر گاه لفظی و گاه معنوی و گاه نیز اجمالی است

و این [تنوع] به جهت آن است که محور مشترک برای هریک از خبر دادن‌ها اگر لفظ معینی باشد [مثل این قسمت از حدیث نبوی صلی الله علیه و آله: «من كنت مولاة فهذا علی مولاة»] از قبیل قسم اول است؛ [یعنی تواتر لفظی دارد] و اگر محور مشترک، قضیه معنوی معینی باشد، از قبیل دوم است؛ [یعنی تواتر معنوی دارد؛ مثل آنکه بعضی روایت گویند معصوم علیه السلام نماز ظهر خویش را در سفر دو رکعتی خواند و بعضی دیگر گویند نماز ظهر را قصر خواند و بعضی دیگر گویند در پایان رکعت دوم سلام داد. مجموع این روایت اگر به حد تواتر برسند مضمون مشترک ثابت می‌شود، هرچند الفاظ آنها مختلف است.] و اگر محور مشترک [لفظ نباشد، بلکه معنا باشد ولی نه تمام معنا، بلکه بخشی از معنا به گونه‌ای که هریک از خبرها به دلالت تضمینی بر آن دلالت کند، یا اساسا محور مشترک آن اخبار دلالت التزامی آنها باشد و به تعبیری] لازم منتزع باشد، این [گونه تواتر] از قبیل [قسم سوم] [یعنی تواتر اجمالی] است؛ [مثل آنکه مخبری گوید علی علیه السلام در جنگ بدر پهلوانان

يكون افتراض تطابق مصالح المخبرين جميعا [في الكذب] بتلك الدرجة من الدقة رغم اختلاف أحوالهم و أوضاعهم أبعده في منطق حساب الاحتمالات.

و كما تدخل خصائص المخبرين من الناحية الكمية و الكيفية في تقييم الاحتمال [و سرعه حصول العلم أو بطنه]، كذلك تدخل خصائص المخبر عنه - أي مفاد الخبر - و هي على نحوين: خصائص عامه، و خصائص نسبيه.

لشکر کفر را کشت و دیگری گوید در جنگ احد به تنهایی مقابل صدها نفر شمشیر می‌زد و دیگری گوید در جنگ خندق عمرو بن عبد ود را کشت. این سه خبر به دلالت التزامی بر شجاعت آن حضرت دلالت دارند، هر چند هیچ‌یک از این مخبرین به آن تصریح نکرده‌اند. بدین ترتیب ملاحظه می‌کنید که محور اشتراک میان مخبرین کم و زیاد می‌شود؛ به معنای آنکه محور اشتراک گاه یک امر کلی میان چند چیز و گاه جزئی و مشخص است. [و هرچه محور اشتراک مشخص‌تر باشد، حصول تواتری که موجب یقین است، به حساب احتمالات سریع‌تر خواهد بود. زیرا فرض تطابق مصالح همه مخبرین به آن درجه از دقت [که برای ساختن دروغی از روی مصلحت مشترک میان خودشان، همه تبانی کرده باشند و مطلبی را بدون کم و کاست و بدون هیچ اختلافی حتی در لفظ نقل کرده باشند،] به رغم اختلاف احوال و اوضاع آنها [که مثلاً یکی ایرانی و محب علی علیه السلام و دیگری از یمن و بی تفاوت و سومی اهل مکه و از معاندین علی علیه السلام بود، ولی همه نقل کرده‌اند که رسول خدا صلی الله علیه و آله در غدیر خم فرمود:

«من كنت مولاه فهذا علي مولاه»] در منطق حساب احتمالات بعیدتر خواهد بود.

[به خلاف تواتر اجمالی که در آنجا احتمال کذب همه مخبرین دیرتر زائل خواهد شد و برای حصول علم به صدق قضیه، تعداد بیشتری از مخبرین باید خبر دهند. پس نوع تواتر نیز در حصول علم دخیل است.] چنانکه خصایص مخبرین از نظر کمی و کیفی در ارزش‌گذاری احتمال دخالت دارد، همچنان خصایص مخبر عنه یعنی مفاد خبر [نیز] دخیل است. این خصایص بر دو گونه

و المراد بالخصائص العامة كل خصوصية في المعنى تشكل بحساب الاحتمال عاملا مساعدا على كذب الخبر أو صدقه، بقطع النظر عن نوعية المخبر. و مثال ذلك: غرابه القضية المخبر عنها [مثل نطق الحجر و مشی الشجر]، فإنها عامل مساعد على الكذب في نفسه [أي بقطع النظر عن نوعية المخبر] فيكون [هذا العامل] موجبا لتباطؤ حصول اليقين بالتواتر. و على عكس ذلك كون القضية اعتيادية و متوقعة و منسجمة مع سائر القضايا الاخرى المعلومة [مثل أن الإنسان يأكل و يشرب لرفع الجوع و العطش]، فإن ذلك عامل مساعد على الصدق و يكون حصول اليقين حيثئذ أسرع.

است: خصایص عامه و خصایص نسبی.

مراد از خصایص عامه هر خصوصیتی در معناست که با صرف‌نظر از نوعیت مخبر، عامل مساعدی بر کذب خبر یا صدق آن به شمار رود و مثال آن غرابت قضیه‌ای است که از آن خبر داده شده است. این امر خود عامل مساعدی بر کذب است؛ [مثل اخبار مربوط به معجزات رسول خدا صلی الله علیه و آله و کرامات اهل بیت او که مثلاً گوید:

رسول خدا صلی الله علیه و آله با مقدار مختصری طعام جمع زیادی را سیر کرد و غذا اضافه نیز ماند. یا خبری که گوید: علی علیه السلام به طی الارض بر جنازه سلمان در مدائن حاضر شد و نماز گزارد.

یا خبری که گوید: امام حسین در بدو تولد انگشت سبابه رسول خدا را مکید و از آن تغذیه کرد. البته نزد ما به دلیل عقلی و نقلی ثابت شده است که وقوع این گونه معجزات و کرامات از انبیا و ائمه هدی علیهم السلام ممکن و واقع است و جای هیچ گونه شک و شبهه‌ای ندارد. پس این عامل [یعنی غرابت] موجب آن است که از خبر متواتر به کندی [و با تعداد بیشتری از مخبرین] یقین حاصل شود. خلاف آن معمولی و مورد انتظار بودن قضیه و منسجم بودن آن با دیگر قضایای شناخته شده است؛ [مثل خبری که گوید:

رسول خدا صلی الله علیه و آله با اصحاب خویش بر سفره طعام می‌نشست و غذا تناول می‌فرمود و بدین طریق گرسنگی خود را برطرف می‌کرد. پس این امر عامل مساعدی بر صدق

و المراد بالخصائص النسبية كل خصوصية في المعنى تشكل بحساب الاحتمال عاملا مساعدا على صدق الخبر أو كذبه، فيما إذا لوحظ نوعية الشخص الذي جاء بالخبر، و مثال ذلك: غير الشيعي إذا نقل ما [يخالف مذهبه و] يدل على إمامة أهل البيت عليهم السلام، فإن مفاد الخبر نفسه [أي مفاد هذا الخبر] يعتبر بلحاظ خصوصية المخبر [الذي هو غير شيعي] عاملا مساعدا لإثبات صدقه بحساب الاحتمال؛ لأن افتراض مصلحة خاصة [له] تدعوه إلى [هذا] الافتراء بعيد.

و قد تجتمع خصوصية عامة و خصوصية نسبية معا لصالح صدق الخبر كما في المثال المذكور، إذا فرضنا صدور الخبر في ظل حكم [أي سلطة] بني امية و أمثالهم ممن كانوا يحاولون المنع من [نقل] أمثال هذه الأخبار ترهيبا و ترغيبا [أي عن طريق تهديد الناقلين و تشويق المخالفين] فإن خصوصية المضمون بقطع النظر

---

قضیه است و یقین در این حال سریع تر حاصل می‌شود.

و مراد از خصایص نسبی هر خصوصیتی در معناست که با ملاحظه نوعیت شخصی که آورنده خبر است، عامل مساعدی بر صدق خبر یا کذب آن به حساب احتمال به شمار رود و مثال آن غیر شیعی است، در صورتی که چیزی را نقل کند که بر امامت اهل بیت علیهم السلام دلالت می‌کند. [چون غیر شیعی معمولاً داعی بر کتمان امر امامت اهل بیت دارد، نه بر نقل آن.] پس خود مفاد این خبر [که امامت اهل بیت علیهم السلام است] به لحاظ خصوصیت مخبر [که غیر شیعی است]، عامل مساعدی برای اثبات صدق خبر به حساب احتمال است؛ زیرا فرض مصلحت خاصی که مخبر را به افترا واداشته باشد، بعید است.

گاه نیز خصوصیت عامه و خصوصیت نسبی باهم به نفع صدق خبر جمع می‌شوند؛ مانند همان مثال مذکور [که غیر شیعی خبری دال بر امامت اهل بیت علیهم السلام نقل می‌کند]؛ در صورتی که فرض کنیم آن خبر در سایه حکومت بنی امیه و امثال آنها صادر شده باشد

عن مذهب المخبر شاهد قوی علی الصدق [لأنه فی ظل حکم بنی امیه لا داعی لأحد فی جعل خبر دال علی إمامة أهل البيت سنیا کان أم شیعیاً]، و خصوصیه المضمون مع أخذ مذهب المخبر بعین الاعتبار أقوى شهادة علی ذلک [أی علی الصدق].

که با ترساندن [بعضی افراد از نقل فضایل اهل بیت علیهم السلام] یا تشویق کردن [بعضی دیگر نسبت به کتمان فضایل اهل بیت علیهم السلام]، می‌کوشیدند از [نقل] امثال این اخبار ممانعت کنند. پس خصوصیت مضمون [که دال بر امامت اهل بیت علیهم السلام است]، با قطع نظر از مذهب مخبر، شاهدی قوی بر صدق آن است [چون در شرایط زمان حکومت بنی امیه معمولاً کسی داعی بر جعل چنین خبری ندارد، خواه سنی باشد و یا شیعی] و خصوصیت مضمون در صورتی که مذهب مخبر [که غیر شیعی است] به دیده اعتبار اخذ شود، قوی‌ترین شهادت بر صدق آن است.

#### خلاصه مطالب گذشته

۱. خیر متواتر براساس حساب احتمالات مفید یقین است.
۲. در تواتر عدد خاصی معتبر نیست، زیرا حصول علم از قضیه متواتره به شخصیت مخبرین و میزان علم و آگاهی آنها و دیگر عوامل دخیل وابسته است.
۳. تواتر بر سه قسم است: تواتر لفظی که همه مخبرین مطلبی را به لفظ واحد نقل کنند.
- تواتر معنوی که همه مخبرین معنای خاصی را به الفاظ مختلف نقل کنند. تواتر اجمالی که یک امر لازم از اخبار همه مخبرین انتزاع شود.
۴. براساس حساب احتمالات هرچه محور اشتراک خبرها بیشتر و دقیق‌تر شود، با تعداد کمتری از مخبرین، علم به صدق قضیه حاصل می‌شود.
۵. از دیگر اموری که در حصول علم از قضیه متواتر دخالت دارد، مفاد خبر است که خصایص عامه و خصایص نسبی آن می‌تواند در حصول علم مؤثر باشد.

الإجماع الإجماع اتفاق عدد كبير من أهل النظر و الفتوى في الحكم بدرجة توجب إحراز الحكم الشرعي [أى العلم أو الاطمئنان به]، و ذلك أن فتوى الفقيه في مسألة شرعية بحثه تعتبر إخبارا حدسيا عن الدليل الشرعي [لأن الفقيه لا يفتى بدون الاعتقاد بوجود دليل]. و الإخبار الحدسى هو الخبر المبني على النظر [أى الاستدلال] و الاجتهاد، فى مقابل الخبر الحسى القائم على أساس المدارك الحسية [مثل المشاهدة و الاستماع]. و كما يكون الخبر الحسى ذا قيمة احتمالية فى إثبات مدلوله [أى فى إثبات المخبر عنه]، كذلك فتوى الفقيه بوصفها خبرا حدسيا يحتمل

## اجماع

اجماع عبارت است از هماهنگی تعداد زیادی از اهل نظر و فتوا در حکم،

به اندازه‌ای که موجب احراز حکم شرعی شود. این به خاطر آن است که فتوای فقیه در مسأله‌ای که تنها جنبه شرعی دارد، خبر دادن حدسی از دلیل شرعی است [زیرا فقیه بدون دستیابی به دلیل فتوایی صادر نمی‌کند] و خبر دادن حدسی یعنی آن خبری که مبنی بر نظر [یعنی استدلال] و اجتهاد باشد، در مقابل خبر حسی که براساس مدارک حسی [یعنی شنیدن یا دیدن] استوار است، و چنان‌که خبر حسی در اثبات مدلولش [یعنی مخبر عنه] دارای ارزش احتمالی است، فتوای فقیه نیز به این صفت که خبری

فيه الإصابة و الخطأ معا، و كما أن تعدد الإخبارات الحسية يؤدي بحساب الاحتمالات إلى نمو احتمال المطابقة و ضالته احتمال المخالفة، كذلك الحال فى الإخبارات الحدسية، حتى تصل إلى درجة توجب ضالته احتمال الخطأ فى الجميع [أى جميع المفتين] جدا، و بالتالى زوال هذا الاحتمال [أى احتمال الخطأ] عمليا أو واقعا [فيحصل الاطمئنان أو العلم]. و هذا ما يسمى بالإجماع.

فالإجماع و الخبر المتواتر مشتركان فى طريقة الإثبات [أى إثبات الدليل الشرعي] بحساب الاحتمالات، و يعتمد الكشف [عن الدليل الشرعي] فى كل منهما على هذا الحساب، و لكنهما يتفاوتان فى درجة الكشف، فإن نمو الاحتمال الموافق و تضائل احتمال المخالفة أسرع حركة فى التواتر منه [أى من النمو] فى الإجماع، و ذلك لعدة امور يمكن إبراز أهمها فى النقاط التالية:

الاولى: أن القيمة الاحتمالية للمفردات فى الإجماع أصغر من القيمة

حدسى است که احتمال به واقع رسیدن و احتمال خطا هر دو در آن می‌رود [در اثبات مدلول حدسى خودش که وجود دلیل شرعی است، دارای ارزش احتمالی است]. و چنانکه تعدد خبر دادن‌های حسی به حساب احتمالات منجر به رشد احتمال مطابقت و ضعیف شدن احتمال مخالفت می‌گردد، نظیر همین حالت در خبر دادن‌های حدسى است تا به جایی که [تعداد فتاوی] به اندازه‌ای برسد که موجب ضعیف [و ناچیز] شدن احتمال خطا در حق همه



[فتوآهنگان] گردد، و در نتیجه موجب زوال عملی یا واقعی این احتمال گردد و این همان است که اجماع نامیده می‌شود. پس اجماع و خبر متواتر در طریقه اثبات به حساب احتمالات مشترکند و کشف در هر یک از آن دو براساس این حساب استوار است، ولی در اندازه کشف کردن متفاوتند، زیرا رشد احتمال موافقت و ضعف احتمال مخالفت در تواتر، حرکت سریع‌تری نسبت به اجماع دارد و این به خاطر اموری چند است که می‌توان آنها را در ضمن نکات زیر بیان کرد:

(۱)

[فرق احتمالات در خبر متواتر و اجماع]

اول: ارزش احتمالی مفردات در اجماع

[یعنی ارزش احتمالی این فتوا یا آن فتوا]

الاحتمالیة للمفردات فی التواتر؛ لأن نسبة وقوع الخطأ فی الحدسیات أكبر من نسبة وقوعه فی الحسیات.

الثانیة: أن الخطأ المحتمل فی مفردات الإجماع لا یتعین أن یکون ذا مرکز واحد، بینما یکون الخطأ فی الأخبار الحسیة منصبا علی مرکز واحد عادة.

فحینما یتفق فقهاء عدیدون بوجوب غسل الشعر فی غسل الجنابة، و یکونون علی خطأ مثلا، قد یکون خطأ أحدهم ناشئا من اعتماده علی روایة غیر تامة السند، و خطأ الآخر ناشئا من اعتماده علی روایة غیر تامة الدلالة، و خطأ الثالث ناشئا من اعتماده علی أصالة الاحتیاط و هكذا [بخلاف الأخبار الحسیة فحینما یتخبر مخبرون عدیدون بقتل زید و یکونون علی خطأ مثلا، فخطوهم منصب علی

کتر از ارزش احتمالی مفردات در تواتر [یعنی ارزش احتمالی این خبر یا آن خبر] است؛ زیرا نسبت وقوع خطا در حدسیات بیشتر از نسبت وقوع خطا در حسیات است.

دوم: خطای محتمل در مفردات اجماع متعین نیست

که دارای یک مرکز باشد [یعنی عادتاً چند مرکز برای خطا در اجماع تصور می‌شود]، درحالی که خطا در خبرهای حسی عادتاً بر یک مرکز مستقر است. بنابراین وقتی فقهای بسیاری به وجوب شستن مو در غسل جنابت فتوا می‌دهند و مثلاً [در این فتوا] بر خطا هستند. گاه خطای یکی از آنها ناشی از اعتمادش بر روایتی [بی‌اساس و] غیر تام السند است و خطای دیگری ناشی از اعتمادش بر روایتی غیر تام الدلالة است [که گویای آن حکم شرعی نیست] و خطای سوم ناشی از اعتمادش بر [چیزی است که در آن مسئله نباید برآن چیز اعتماد کند، مثل] اصالة الاحتیاط و به همین

روال [که خطای همه دارای یک مرکز نیست، بلکه در مسیر استنباط و طی مراحل استنباط هرکدام در یکجا لغزشی پیدا کرده است.

به خلاف اخبار حسی که روای مختلف اگر جمله‌گی خطا کنند، عادتاً مرکز خطایشان یک چیز است؛ مثلاً وقتی جمعی از کشته شدن زید خبر می‌دهند، اگر فرض کنیم همه خطا کرده‌اند، عادتاً بر یک مرکز مستقر است؛ یعنی همه در همین مخبر عنه - که قتل زید

مرکز واحد عاده‌ای علی مفاد هذا الخبر]. و كلما كان المركز المحتمل للأخطاء المتعددة واحداً أو متقارباً كان احتمال تراكم الأخطاء عليه [أي على المركز الواحد] أضعف، و العكس صحيح [أي كلما كان للأخطاء المتعددة مراكز متعددة كان احتمال تراكم الأخطاء عليها أقوى].

الثالثة: أن احتمال تأثير الخبر الأول في الخبر الثاني موجود في مجال الأخبار الحدسية [خصوصاً بالنسبة إلى الفقهاء العظام و تلامذتهم]، و غير موجود عاده في مجال الأخبار الحسية. و هذا يعني أن احتمال الخطأ في الخبر الأول يتضمن في

باشد - خطا کرده‌اند. هرگاه مرکز احتمالی خطاها یکی باشد یا [اگر مراکز متعدد تصور می‌شود، لا اقل آن مراکز] نزدیک به هم باشند، احتمال تراکم خطاها بر آن یک مرکز، ضعیف‌تر است. [در نتیجه حصول علم سریع‌تر و با مفردات کمتری خواهد بود و در مقابل هرچه مراکز متعدد و دور از هم برای خطاها تصور شود - چنانکه در اجماع گفتیم - حصول علم دیرتر و با مفردات بیشتری خواهد بود.]

سوم: احتمال تأثیر خبر اول بر خبر دوم در خبرهای حدسی موجود است، ولی عادتاً در زمینه خبرهای حسی [چنین احتمالی] موجود نیست؛

[یعنی ممکن است یک مجتهد متأثر از دیگر مجتهد فتوایی بدهد و خطای دیگری او را نیز به خطا بیندازد، چنانکه مجتهدین طراز اول مثل شیخ طوسی و شیخ انصاری تا مدت مدیدی مجتهدین دوره‌های بعدی را تحت تأثیر قرار می‌دادند و اظهار فتوایی مخالف با فتوای آنها کاری مشکل می‌نمود. ولی عادتاً ممکن نیست یک مخبر ثقه از مخبر دیگر متأثر باشد و در یک امر حسی تحت تأثیر خطای آن شخص، او نیز خطا ببیند یا خطا بشنود.] و این یعنی آنکه احتمال خطا در خبر اول در دایره حدسیات [یعنی در فتوای اول] متضمن احتمال خطایی در خبر دوم است. [چون یک فتوای خطا ممکن است در خطای فتوای دیگر مؤثر باشد؛ مثلاً اگر احتمال خطای مجتهد اول ۵۰٪ باشد، احتمال خطای مجتهد دوم دیگر ۵۰٪ نیست، چون علاوه بر احتمال خطای خودش، احتمال تأثیرپذیری از خطای

مجال الحدسیات احتمالاً للخطأ في الخبر الثاني، بينما هو [أي احتمال الخطأ في الخبر الأول] في مجال الحسیات حیادی تجاه كون [المخبر] الثاني مخطئاً أو مصیباً.

الرابعة: أن احتمال الخطأ في قضية حسية يقترن عادة بإحراز وجود المقتضى للإصابة، و هو سلامة الحواس و الفطرة، و ينشأ [احتمال الخطأ] من احتمال وجود المانع عن تأثير المقتضى [مثل الاضطراب و العجلة]. و أما احتمال الخطأ في قضية نظرية حدسية، فهو يتضمن أحيانا [بالإضافة إلى احتمال وجود

ديگران را نیز دارد. پس احتمال خطای مجتهد دوم از باب مثال ۶۰٪ می‌گردد و احتمال خطای مجتهد سوم ۷۰٪ و وقتی احتمال خطای آن سه را بررسی می‌کنیم، ۲۱٪ است.

در صورتی که در دایره اخبار حسی اگر احتمال خطای راوی اول ۵۰٪ باشد، احتمال خطای راوی دوم، بستگی به خودش دارد و خطای راوی اول عادتاً در او تأثیر ندارد.

بنابراین اگر احتمال خطای راوی دوم و سوم را نیز ۵۰٪ حساب کنیم، احتمال خطای هر سه، در خبری که مشترکاً نقل کرده‌اند ۱۲/۵٪ می‌شود. بدین ترتیب در اخبار حسی، احتمال کذب جمیع با مفردات بیشتر و دیرتر زایل می‌شود. [درحالی‌که در دایره حسیات احتمال خطای نفر اول در مقابل آنکه نفر دوم مخطی یا مصیب باشد، بی تفاوت خواهد بود. [یعنی یک احتمال در احتمال دیگر مؤثر نیست، بلکه هرکدام نسبت به دیگری مستقل و بی طرف است.]

**چهارم: احتمال خطا در قضیه حسی عادتاً با احراز مقتضی اصابت، یعنی سلامت حواس و فطرت همراه است؛**

[به بیان دیگر خطای هر راوی معمولاً از ضعف بینایی یا شنوایی یا قدرت حافظه ناشی نمی‌شود، بلکه عادتاً احراز می‌شود که راوی از این جهات سالم و در حد معمولی و متعارف است] و [اگر خطایی محتمل باشد،] از احتمال وجود مانعی سرچشمه می‌گیرد، [مثل حادثه جنبی دیگری که موجب پریشانی خاطر راوی گردد و کلام امام را درست نشنود یا حرکات امام را درست نبیند با اینکه گوش و چشم او سالم و معمولی است.] اما احتمال خطا در قضیه نظری حدسی [مانند فتوا] احياناً در بردارنده

المانع] احتمال عدم وجود المقتضى للإصابة، أي احتمال كون عدم الإصابة ناشئاً من القصور [كضعف قوة الاستنباط] لا لعارض [و مانع عن تأثير المقتضى] من قبيل الذهول أو ارتباك البال.

الخامسة: أن الأخطاء المحتملة في مجموعة الأخبار الحدسية يحتمل نشوؤها من نكتة مشتركة [مثل ضعف المستوى العلمي في فقهاء عصر واحد]. و أما الأخطاء المحتملة في مجموعة الأخبار الحسية فلا يحتمل فيها ذلك [أي نشوؤها من نكتة مشتركة] عادة، بل هي [أي الأخطاء المحتملة] ترتبط في كل مخبر بظروفه [و شرائطه] الخاصة. و كلما كان هناك احتمال النكتة المشتركة موجوداً، كان

احتمال عدم وجود مقتضی اصابت است [یعنی ناشی از ضعف قوه استنباط و پایین بودن سطح علمی و عدم احاطه

به بعضی ادله و خلاصه آنچه نشان‌دهنده عدم وجود مقتضی است و این [یعنی احتمال اینکه نرسیدن به واقع ناشی از قصور باشد، نه ناشی از مانعی از قبیل غفلت یا پریشان‌خاطری]. گاه خطای مفتی ناشی از غفلت از مبنای صحیح خود در مسئله است. خلاصه در خبر حسی خطا عاداتاً مستند به وجود مانع است، درحالی‌که در خبر حدسی گاه مستند به فقدان مقتضی و گاه مستند به وجود مانع است و می‌دانیم که هرگاه برای خطا دو عامل تصور شود، احتمال وجود خطا بیشتر از وقتی است که برای خطا یک عامل تصور شود. از این رو نکته چهارم را می‌توان فرعی از فروعات نکته اول دانست؛ یعنی یکی از علت‌هایی که سبب می‌شود خطا در حدسیات بیشتر از حدسیات باشد، همین امر است که در حدسیات عوامل خطا بیشتر است، درحالی‌که در حدسیات عامل خطا معمولاً وجود مانع است.]

### پنجم: خطاهای محتمل در مجموعه اخبار حدسی،

ممکن است از نکته مشترکی نشأت گرفته باشد؛ [مثل ضعف سطح علمی در فقهای یک دوره] اما نسبت به خطاهای محتمل در مجموعه اخبار حسی، عاداتاً چنین احتمالی داده نمی‌شود، [که همه از نکته مشترکی نشأت گرفته باشد، چون منشأ مشترکی برای خطای همه در یک امر حسی معمولاً

احتمال المجموع [أی احتمال الخطأ فی مجموع الأخبار] أقرب من احتمالہ [أی احتمال المجموع] فی حالة عدم وجودها [أی عدم وجود النکتة المشتركة].

و يتأثر حساب الاحتمال فی الإجماع [إيجابياً و سلبياً] بعوامل عديدة [نظیر

وجود ندارد.] بلکه این خطاها در هر مخبری به ظروف خاص خود او [یعنی شرایط زمانی و مکانی و دیگر ویژگی‌های خاص آن مخبر] مرتبط است؛ [مثلاً ضعف بصر یا ثقل سامعه که در هریک از خبردهندگان باعث خطا شود، مرتبط به شرایط خود اوست و ربطی به ضعف بصر و یا ثقل سامعه دیگران ندارد. پس خطای هریک از نکته خاص به خود او سرچشمه می‌گیرد.] در اینجا هر اندازه احتمال نکته مشترک موجود باشد، احتمال مجموع [یعنی احتمال خطا در مجموع اخبار] نزدیک‌تر است از احتمال مجموع [یعنی احتمال خطا در مجموع اخبار] در حالت عدم وجود نکته مشترک. [و چون منشأ خطاها در خبرهای حدسی می‌تواند یک چیز باشد، احتمال خطای همه مجتهدین قوی‌تر است و این احتمال دیرتر زایل می‌شود. از طرف دیگر چون عاداتاً منشأ خطاها در خبرهای حسی متعدد است - و احتمال نکته مشترک در آن نمی‌رود - احتمال خطای همه مخبرین ضعیف‌تر خواهد بود و این احتمال زودتر زایل می‌شود. این مطلب غیر از آن چیزی است که در نکته دوم گفتیم. در اینجا سخن از منشأ و سبب خطاست؛ یعنی آنچه به شخصیت مخبرین مربوط است، مثل ضعف بصر یا ثقل سامعه در خبر حسی و ضعف قوه استنباط در خبر حدسی و در آنجا سخن از مرکز خطا بود، یعنی نفس خبر و به تعبیر دیگر «مخبر عنه» مثل کشته شدن زید که امر واحدی است و همه از آن خبر داده‌اند، حال اگر همه مخبرین خطا کرده باشند، خطای همه از یک چیز است؛ یعنی همین کشته شدن زید، ولی در باب فتوا اگر همه مجتهدین خطا کرده باشند، معمولاً مراکز متعدد برای آن تصور می‌شود.

خلاصه آنکه در خبر حسی معمولاً مرکز خطا واحد و منشأ خطا متعدد است و در خبر حدسی معمولاً مرکز خطا متعدد و منشأ خطا می‌تواند یک چیز باشد.

حساب احتمال در اجماع متأثر از عوامل متعددی است.

[همان گونه که در تواتر

ما قلناه فی التواتر] منها: نوعیة العلماء المتفقین من الناحیة العلمیة، و من ناحیة قریبهم من عصر النصوص [فکلما کانوا أقرب إلى عصر النص كانت کاشفیة الإجماع عن وجود الدلیل أقوى و أسرع].

و منها: طبیعة المسألة المتفق علی حکمها، و کونها من المسائل المترقب ورود النص بشأنها، أو من التفصیلات و التفریعات [فکشف الإجماع عن الدلیل فی الصورة الأولى أسرع من کشفه فی الصورة الثانیة].

و منها: درجة ابتلاء الناس بتلك المسألة و ظروفها [و شرائطها] الاجتماعیة، فقد یتفق أنها [أی أن المسألة] بنحو یقتضی توافر الدواعی و الظروف [علی]

---

نوعیت مخبرین و خصایص مخبر عنه و عوامل دیگر در حصول علم از تواتر مؤثر بود.] از جمله آنها نوعیت علمایی است که [بر یک حکم] اتفاق نظر پیدا کرده‌اند از جنبه علمی [که آیا از علمای طراز اول هستند یا نه؟] و از جنبه قریب بودن آنها به عصر نصوص.

[که همان عصر حضور معصومین باشد. به همین دلیل هرچه مجمعی به زمان نصوص نزدیک‌تر باشند، اجماع آنها در جهت کشف از دلیل شرعی معتبرتر است؛ زیرا بسیاری مدارک شرعی در اختیار مجتهدین آن زمان بود، ولی بعداً از میان رفت.]

و از جمله آنها طبیعت مسأله‌ای است که بر حکم آن اتفاق نظر پیدا کرده‌اند و اینکه آیا آن مسئله از مسائلی است که انتظار وارد شدن نصی در حق آن می‌رود یا از تفصیلات و تفریعات است [که انتظار نمی‌رود نص خاصی درباره آن موجود باشد. بلکه مجتهد براساس قواعد کلی حکم آن را استنباط کرده است؛ مثلاً مسئله ازدواج موقت و جواز آنکه از مسائل مهم و اساسی و سالیان دراز محل بحث و گفتگو بوده است، ولی مسئله طهارت یا نجاست خون پشه از فروع کم‌اهمیت است. در مسئله اول با تعداد کمتری از مجمعی علم به وجود دلیل شرعی بر جواز پیدا می‌کنیم، به خلاف مسئله دوم.]

و از جمله آنها، میزان ابتلای مردم به آن مسئله و ظروف [و شرایط] اجتماعی آن مسئله است. به همین خاطر گاه اتفاق می‌افتد که مسئله به گونه‌ای است که اگر حکم

إشاعة الحكم المقابل [للحكم المجمع عليه] لو لم يكن الحكم المجمع عليه ثابتا في الشريعة حقا [فكلما كانت المسألة محلا للابتلاء بالنحو المذكور كان حصول الإجماع الكاشف عن الدليل أسرع].

و منها: لحن كلام اولئك المجمعين في مقام الاستدلال على الحكم، و مدى احتمال ارتباط موقفهم بمدارك نظرية موهونه [فإذا صرحوا بالمدرک أو احتملنا اعتمادهم عليه لا يحصل الكشف من إجماعهم بل ينظر إلى قيمة مداركهم]. إلى غير ذلك من النكات و الخصوصيات.

و لما كان استكشاف الدليل الشرعي من الإجماع مرتبطا بحساب الاحتمال، لم يكن للإجماع بعنوانه موضوعية في حصوله [أي في حصول الاستكشاف]،

---

مورد اجماع حقیقتا در شریعت ثابت نباشد، انگیزه‌های بسیار و شرایط [مساعدی] بر اشاعه حکم مقابل فراهم خواهد بود. [مثلا بیع معاطاتی بسیار محل ابتلای مردم است و اگر اجماع بر جواز آن صحیح نباشد، باید عدم جواز آن به طریقی به ما برسد.]

و از جمله آنها، لحن کلام آن مجمعین در مقام استدلال بر حکم و میزان [و درصد] احتمالی است که در مورد ارتباط موضع آنها با مدارک سست نظری وجود دارد. [مثلا در مورد بیع معاطاتی یک مفتی گوید: «إنه جایز و تدل علیه الروایات» و دیگری گوید:

«و العمومات تدل علی جوازه» و سومی گوید: «جوازه مستفاد من الأدلة الشرعية» و همین‌طور دیگران فتوا به جواز آن می‌دهند و به وجود مدرکی تصریح می‌کنند یا اشاره به مدرک ندارند. از مجموع این فتاوا اجماع محصل تشکیل می‌شود که این اجماع مدرکی یا محتمل المدرکیه است. [و دیگر نکات و خصوصیات [که بعضی از آنها در ضمن مقایسه میان اخبار حسی و اخبار حدسی بیان شد، از جمله آنکه میزان تأثیر یک فتوا در فتوای دیگران چقدر است یا ملاحظه اینکه نادرا ممکن است مرکز خطای همه یکی باشد؛ مثلا خبری را همه تام السند فرض کرده‌اند و نظایر ذلک.]

و از آنجا که کشف دلیل شرعی از اجماع مرتبط با حساب احتمال است، اجماع

فقد یتم الاستکشاف حتی مع وجود المخالف [- و هذا إشارة إلى أن الشهرة تناظر الإجماع في منطق حساب الاحتمالات-] إذا كان الخلاف بنحو لا يؤثر على حساب الاحتمال المقابل [أي على حساب الاحتمال في طرف المشهور]. و هذا یرتبط إلى درجة كبيرة بتشخیص نوعیه المخالف و عصره، و مدى تغلغه في الخط العلمی و موقعه فيه [أي موقع المخالف في الخط العلمی]. كما أنه قد لا يكفي الإجماع [بوصف الإجماع] بحساب الاحتمال للاستکشاف [لأنه یحتمل أن یكون الإجماع مدرکیا مثلا]، فتضم إليه قرائن احتمالية اخرى على نحو یتشکل من المجموع ما یقتضی الكشف بحساب الاحتمال.

به عنوان اجماع [یعنی اتفاق همه مجتهدین بدون وجود مخالف] در حصول این کشف موضوعیت ندارد [بنابراین می‌توان در اینجا شهرت یعنی شهرت فتوایی را نیز به عنوان یکی از طرق مطرح کرد]. پس گاه این کشف حتی با وجود مخالف [یعنی مجتهدی که فتوای مخالف با دیگران دارد] درست می‌آید، در جایی که مخالفت او به گونه‌ای باشد که بر حساب احتمال طرف مقابل [که اکثریت باشند تأثیر نداشته باشد. و این به مقدار زیادی بستگی به تشخیص نوعیت مخالف و عصر او و مقدار غوطه‌وری او در خط علمی و موقعیتش دارد؛ مثلاً مخالفت علامه با اجماع مجتهدین زمان خود در مسأله منزوحات بئر، اجماع آنها را تا حد زیادی از اعتبار می‌اندازد. چون کمیت عددی طرف مقابل در مقابل کیفیت این طرف قابل اعتنا نیست]. چنانکه گاه براساس حساب احتمال وجود اجماع [به تنهایی] برای کشف [دلیل شرعی]، کافی نیست؛ [یعنی ملاحظه کمیت عددی مجتهدین کافی نیست؛ چون مثلاً مدرک آنها معلوم است یا احتمال استناد به آن مدرک می‌رود]. پس به اجماع قرائن احتمالی دیگری ضمیمه می‌شود به گونه‌ای که از مجموع آنها [یعنی عدد مخبرین و قرائن انضمامی] چیزی پدید می‌آید که به حساب احتمال، اقتضای کشف را دارد.

#### خلاصه مطالب گذشته

۱. اجماع اتفاق گروه بسیاری از فقها بر یک حکم است به گونه‌ای که موجب احراز حکم شرعی شود.
۲. اجماع و تواتر در طریقه اثبات دلیل شرعی براساس حساب احتمالات نظیر یکدیگر هستند؛ با این تفاوت که در تواتر با مفردات کمتری و زودتر به علم می‌رسیم، به خلاف اجماع.
۳. عوامل [کیفی] دیگری در کندی یا سرعت حصول علم از اجماع براساس حساب احتمالات مؤثر است؛ از جمله طبیعت مسئله مورد اتفاق و میزان ابتلای مردم به آن و لحن مجمعین.
۴. در حجیت اجماع براساس حساب احتمالات، اجماع بما هو اجماع معتبر نیست و بنابراین وجود مخالف در جهت کشف از وجود دلیل شرعی گاه مضر و گاه غیر مضر است و این بستگی به شخصیت مجمعین و شخصیت مخالف یا مخالفین و امور کیفی دیگر دارد.

سیره المتشرعة و يناظر الإجماع [فی الکشف علی أساس حساب الاحتمالات] السیره المعاصره و القریه من عصر المعصومین علیهم السلام للمتشرعة بما هم متشرعة. و توضیح ذلك أن العقلاء المعاصرين للمعصومين إذا اتجهوا إلى سلوك معين، فتارة يسلكونه بما هم عقلاء كسلوكهم القائم على التملك بالحيازة مثلا، و اخرى يسلكونه بما هم متشرعة كمسحهم القدم في الوضوء ببعض الكف [لا بتمام الكف] مثلا.

و الأول هو السیره العقلائیة، و الثانی سیره المتشرعة.

## [سیره متشرعه شبیه اجماع است در کشف از دلیل شرعی]

شبیه اجماع است [در کشف از دلیل شرعی براساس حساب احتمالات] سیره متشرعه بما هم متشرعه [نه بما هم عقلا] که معاصر با معصومین یا نزدیک به زمان آنها باشند [وجه اشتراط - چنانکه خواهد آمد - آن است که در این صورت می‌توانیم بگوییم رفتار آنها گرفته‌شده از دستور شرع است]. و توضیح مطلب آن است که عقلائی معاصر با معصومین اگر به سوی رفتار خاصی روی آورند، گاه آن رفتار را از آن نظر که عقلا هستند، انجام می‌دهند؛ مانند رفتار عقلا که مثلاً بر این اساس استوار است که ملکیت بر اثر حیازت پدید می‌آید و گاه رفتار خود را از آن نظر که متشرعه هستند، دنبال می‌کنند؛ مانند مسح آنها [یعنی متشرعه از عقلا] بر پای خویش در وضو با قسمتی از کف

و الفرق بین السیرتین أن الاولى لا تكون بنفسها كاشفة عن موقف الشارع [لأن العقلاء في سلوكهم لا يلتزمون بموافقة الشارع]، و إنما تكشف عن ذلك بضم السكوت الدال على الإمضاء، كما تقدم [في بحث الدليل الشرعی غیر اللفظی].

و أما سیره المتشرعه فبالإمكان اعتبارها بنفسها [أى بدون ضم دلالة السكوت على الإمضاء] كاشفة عن الدليل الشرعی على أساس أن المتشرعه حينما يسلكون سلوكا بوصفهم متشرعه يجب أن يكونوا متلقين ذلك [السلوك] من الشارع. و هناك في مقابل ذلك [أى التلقى من الشارع] احتمال أن يكون السلوك المذكور مبنيًا على الغفلة عن الاستعلام [من الشارع]، أو الغفلة في فهم الجواب [أى جواب الشارع] على تقدير الاستعلام. غير أن هذا الاحتمال يضعف بحساب الاحتمال كلما لوحظ شمول السیره و تطابق عدد كبير من

دست [نه تمام کف] قسم اول همان سیره عقلائییه و قسم دوم سیره متشرعه است.

## [تفاوت میان سیره متشرعه و سیره عقلائییه]

تفاوت میان این دو قسم از سیره، آن است که قسم اول به تنهایی [یعنی بدون انضمام سکوت معصوم]، کاشف از موضع شارع نیست [چون عقلا بما هم عقلا ملزم نیستند که رفتارهای خود را مطابق دستورات شارع قرار دهند، بلکه گاه متأثر از بزرگان خویش و گاه تابع محیط و گاه به دنبال منافع شخصی خود هستند. بدین جهت سیره عقلا خودبه‌خود هیچ دلالتی ندارد]. و تنها به سبب سکوت شارع که دلالت بر امضا دارد، سیره عقلا کاشف از موضوع شارع [و موافقت او] است [ازاین‌رو در بخش دلالت دلیل شرعی غیر لفظی از آن بحث می‌شود]. و اما در مورد سیره متشرعه، امکان آن هست که خودش [بدون انضمام سکوت] به عنوان کاشف از دلیل شرعی به شمار رود.



بر این اساس که متشرعه وقتی رفتار خاصی را- با این صفت که متشرعه هستند- دنبال می‌کنند، بی‌شک باید آن را از شارع گرفته باشند. در مقابلش نیز این احتمال هست که رفتار مذکور مبنی بر غفلت از استعمال [یعنی نپرسیدن از شارع و خودسرانه عمل کردن] یا غفلت از فهم جواب بر فرض استعمال باشد؛ [یعنی شارع چیزی فرموده و رفتار آنها را

المتشرعة عليها. و من هنا قلنا: إن سيرة المتشرعة تناظر الإجماع، لأنهما معا يقومان في كشفهما [عن الدليل الشرعي] على أساس حساب الاحتمال، غير أن الإجماع يمثل موقفا فتوائيا نظريا [أي استدلاليا] للفقهاء، و الآخر يمثل سلوكا عمليا دينيا للمتشرعة.

و كثيرا ما تشكل سيرة المتشرعة بالمعنى المذكور [أي السيرة التي كانت كاشفة عن الدليل الشرعي إننا] الحلقة الوسيطة بين الإجماع و الدليل الشرعي، بمعنى أن تطابق أهل الفتوى على حكم- مع عدم كونه منصوصا فيما بأيدينا من نصوص- يكشف بظن غالب اطمئنانی [أي يكشف هذا التطابق بسبب ظن قوي يفيد الاطمئنان] عن تطابق سلوكی و ارتكازی من المتشرعة المعاصرين لعصر

به نحوی غلط شمرده است، ولی آنها از برخورد امام چیزی نفهمیدند یا نهی امام را فهمیدند، ولی عصیان کردند. جز آنکه این احتمال هرچه گسترده‌گی سیره و هماهنگی تعداد زیادی از متشرعه در عمل به آن ملاحظه شود، ضعیف می‌شود. [تا جایی که با ملاحظه کیفیت و کمیت اهل سیره احتمال مخالف در حد صفر کاهش می‌یابد.] از اینجاست که گفتیم سیره متشرعه شبیه اجماع است. زیرا هر دو در کاشفیت براساس حساب احتمال استوارند، با این تفاوت که اجماع نمایانگر موضع فقها در مقام نظر و فتوا است و دیگری نمایانگر رفتار دینی متشرعه در عمل است.

در بسیاری موارد سیره متشرعه به معنای مذکور [یعنی رفتاری که متلقی از دستور شارع است]، حلقه وسط میان اجماع و دلیل شرعی را تشکیل می‌دهد؛ [این مطلب در واقع جواب از اعتراضی است که محقق اصفهانی در بحث اجماع و کشف آن از دلیل شرعی وارد کرده‌اند که در حلقه سوم به آن اشاره شده است.] به معنای آنکه تطابق اهل فتوا بر حکمی [یعنی اجماع بر حکمی] که آن حکم در میان نصوصی که در دست ماست، منصوص نیست، به سبب ظن غالب اطمینانی کاشف از هماهنگی متشرعه معاصر با عصر نصوص، در رفتار و ارتکاز ذهنی است و این به نوبه خود کاشف از

النصوص، و هذا [أي التطابق السلوكي] بدوره يكشف عن الدليل الشرعي.

و بکلمهٔ اخری: إن الإجماع المذكور يكشف عن رواية غير مكتوبة، ولكنها معاشة سلوكا و ارتكازا بين عموم المتشرعة.

دلیل شرعی است. [پس وجود اجماع کاشف از وجود سیره متشرعه است و این کشف مبنی براساس حساب

احتمالات است. چون فرض آن است که فقها بدون مستند فتوایی صادر نمی‌کنند و این مستند ضرورتاً روایت لفظی نگاشته شده نیست و گرنه لا اقل یکی از مجمعین به آن اشاره می‌کرد. پس حتماً جو خاصی در میان فقها و متشرعه حاکم بوده است که وجود چنین حکمی را توجیه می‌کرده است؛ یعنی در میان فقهای عصر سابق و سابق بر سابق تا به زمان فقها و روات عصر معصومین برسیم، چنین حکمی متعارف و معمول بوده است و این امر خود کاشف از وجود دلیل شرعی است. [به عبارت دیگر، اجماع مذکور کاشف از روایتی است نانگاشته که در زندگی عموم متشرعه از حیث عمل و ارتکاز وجود داشته است.

### خلاصه مطالب گذشته

۱. سیره متشرعه نظیر اجماع، براساس حساب احتمالات، کاشف از وجود دلیل شرعی است.

۲. تفاوت سیره عقلائی و سیره متشرعه در آن است که سیره عقلائی به ضمیمه سکوت معصوم حجت است، ولی سیره متشرعه خود معلول دلیل شرعی است و از این رو به تنهایی کاشف از وجود دلیل است.

الإحراز الوجدانی للدلیل الشرعی غیر اللفظی مر بنا أن دلیل السیره العقلائیة یعتمد علی رکنین: أحدهما: قیام السیره المعاصره للمعصومین من العقلاء علی شیء. و الآخر: سکوت المعصوم الذی یدل - كما تقدم - علی الإمضاء. و السؤال الآن کیف یمکن أن نحرز کل واحد من هذین الرکنین؟ فإننا بحکم عدم معاصرنا لهما [أی للرکنین] زمانا یمجب

(۱)

### احراز وجدانی دلیل شرعی غیر لفظی

[تا اینجا گفتیم که تواتر و اجماع و سیره متشرعه سه راه هستند که علم وجدانی به وجود دلیل شرعی - اعم از لفظی و غیر لفظی - تولید می‌کنند. اکنون می‌خواهیم از احراز دلیل شرعی غیر لفظی بالخصوص سخن بگوییم. از آنجا که مهم‌ترین دلیل شرعی غیر لفظی عبارت بود از سکوت دال بر تقریر در برابر سیره عقلائی، سزاوار است راه احراز چنین سیره‌ای را و نیز راه احراز سکوت معصوم را در برابر آن توضیح دهیم.]

چنان‌که گذشت دلیل سیره عقلائی بر دو رکن اعتماد دارد: یکی قیام سیره عقلائی معاصر با معصومین بر چیزی و دیگر سکوت معصوم که - چنانکه گذشت - دلالت بر امضا دارد. اکنون سؤال این است که چگونه هر یک از این دو رکن را احراز کنیم؟

آن نستدل علیهما بقضایا معاصره ثابتة وجدانا؛ لکی نحرز بذلک [أی بهذه القضایا] هذا النوع من الدلیل الشرعی.

۱. السيرة المعاصرة للمعصومين] أما السيرة المعاصرة للمعصومين عليهم السلام، فهناك طرق يمكن أن يدعى الاستدلال بها عليها [أى بتلك الطرق على السيرة]، وقد تستعمل نفس الطرق لإثبات السيرة المعاصرة للمعصومين من المتشرعة بوصفهم الشرعى: [أى بوصفهم المتشرعى]:

الطريق الأول: أن نستدل على ماضى السيرة العقلانية بواقعها المعاصر لنا.

و هذا الاستدلال يقوم [من جانب] على افتراض الصعوبة فى تحول السيرة من سلوك إلى سلوك مقابل، و [يقوم من جانب آخر على] كون السيرة العقلانية معبرة - بوصفها عقلانية - عن نكات فطرية و سليقة نوعية و هى مشتركة بين العقلاء

ما به حكم عدم معاصرت زمانى با اين دو امر [يعنى سيره عقلاى معاصر با معصوم و سكوت از آن] بايد بر اين دو امر به كمك قضايایى كه اکنون بالوجدان ثابت است، استدلال كنيم تا بدین وسیله این نوع از دلیل شرعى را احراز كنيم.

#### ۱. سيره معاصر با معصومين

در مورد سيره معاصر با معصومين عليهم السلام [بايد گفت] راههاى وجود دارد كه به وسيله آنها مى توان بر آن سيره استدلال كرد [- و شرط معاصرت را احراز نمود-] و گاه همين راهها برای اثبات سيره معاصر در متشرعه به این صفت كه متشرعه هستند [نيز] به كار گرفته مى شود.

#### [راههای شناخت این سیره]

راه نخست این است كه بر وجود سيره عقلانيه در گذشته [يعنى در زمان حضور معصوم] به وجود سيره عقلانيه كه در زمان ما هست، استدلال كنيم.

این استدلال [از طرفی] بر این فرض استوار است كه تحول سيره از رفتاری به رفتار مقابل آن امری

فى كل زمان.

و لكن الصحيح عدم صحة هذا الاستدلال [لبطلان كلا الوجهين]، إذ لا صعوبة فى تصور تحول السيرة بصورة تدريجية و بطيئة إلى أن تتمثل [السيرة] فى السلوك المقابل بعد فترة طويلة من الزمن، و ما هو صعب الافتراض التحول الفجائى العفوى [أى بدون سبب و بصورة اتفافية]. كما أن [الوجه الثانى باطل أيضا؛ لأن] السلوك العقلانى ليس منبثقا دائما عن نكات فطرية مشتركة، بل [قد] يتأثر [السلوك العقلانى] بالظروف و البيئه و المرتكزات الثقافية إلى غير ذلك من العوامل المتغيرة [و من هنا يختلف الدليل العقلانى عن الدليل العقبلى].

سخت است [و این یعنی مثلا الآن که سیره عقلا بر اخذ به خبر واحد ثقه استوار است، لا بد در قرن سابق و سابق برآن ... تا به قرن دوم و اول هجری، همین گونه بوده است و تحولی رخ نداده است؛] و [از طرف دیگر] سیره عقلائیّه- به این صفت که سیره عقلائیّه است- بیانگر نکات فطری و سلیقه نوعی است که میان عقلا در همه زمانها مشترک است؛ [یعنی چون فطرت و سلیقه نوع بشر عوض نمی شود و گذشت زمان برآن اثر ندارد، پس سیره عقلائیّه نیز که بر این پایه استوار است، عوض نمی شود و براساس این دو نکته که ذکر شد، سیره عقلائیّه در زمان ما دلالت خواهد داشت بر ثبوت همان سیره در زمان معصومین علیهم السلام].

ولی این استدلال صحیح نیست؛ زیرا [هر دو نکته که ذکر شد باطل است چون اولاً] هیچ سختی در تصور تحول سیره به صورت تدریجی و آرام نیست، تا به جایی که سیره بعد از فاصله زیاد زمانی در رفتار مقابل آن تجسم یابد. بله آنچه مشکل است فرض تحول ناگهانی و خودبه خودی است. [ثانیا] چنانکه رفتار عقلائی همیشه منبعت از نکات فطری مشترک نیست، بلکه [گاه] متأثر از ظروف [یعنی موقعیت و شرایط زمانی و مکانی] و محیط و مرتکبات فرهنگی و عوامل متغیر دیگر است. [همین مطلب تفاوت میان دلیل عقلائی و دلیل عقلی را روشن می سازد، چرا که عقلا همیشه پایبند عقل نیستند، بلکه

فلا يمكن أن يعتبر الواقع المعاصر للسيرة دليلا على ماضيها البعيد.

الطريق الثاني: النقل التاريخي، إما في نطاق التاريخ العام، أو في نطاق الروايات و الأحاديث الفقهية. و يتوقف اعتبار هذا النقل إما على كونه موجبا للوثوق و [المراد بالوثوق هنا هو] العلم [أو الاطمئنان]، أو على تجمع شرائط الحجية التعبديّة فيه [كما إذا كان الناقل ثقة]. و في هذا المجال [أي في مجال النقل التاريخي] يمكن الاستفادة من الروايات نفسها؛ لأنها تعكس ضمنا جوانب من حياة الرواء و الناس وقتئذ [أي وقت حضور المعصوم]. كما يمكن الاستفادة أيضا من فتاوى الجمهور في نطاق المعاملات مثلا باعتبارها [أي الفتاوى] متزعة أحيانا عن الوضع العام المرتكز عقلايا [إضافة] إلى جانب دلالات التاريخ العام.

الطريق الثالث: أن يكون لعدم قيام السيرة المعاصرة للمعصومين على

عوامل گوناگونی در شکل گیری سیره عقلائیّه تأثیر دارد که ما کاری به آن نداریم؛ مثلا عمل به خبر واحد ثقه و اخذ به ظواهر سیره عقلا است، ولی حکم عقل نیست] پس نمی توان واقعیت کنونی سیره را به عنوان دلیلی بر گذشته دور همان سیره به شمار آورد.

راه دوم، نقل تاریخی است

[و این نقل] یا در چهارچوب تاریخ عمومی است [که در کتب تاریخ عمومی آمده است] یا در محدوده روایات و احادیث فقهی [که ضمناً سیره متشرعه را بازگو می‌کند]. اعتبار این نقل متوقف بر آن است که یا موجب وثوق و علم باشد [که در این صورت حجیت ذاتی دارد] یا اینکه شرایط حجیت تبعیدی در آن جمع شود؛ [یعنی راوی در تمام سلسله نقل، واحد ثقه باشد]. در این زمینه از خود روایات می‌توان استفاده کرد؛ زیرا روایات به‌طور ضمنی گوشه‌هایی از زندگی مردم و روات را در آن وقت منعکس می‌کند، چنانکه در کنار آنچه تاریخ عمومی دلالت دارد، می‌توان به عنوان مثال از فتاوی‌ای جمهور فقها نیز در دایره معاملات استفاده کرد، به اعتبار آنکه این فتاوا احیاناً برگرفته از وضعیت عمومی است که در ذهن عقلا مرتکز بوده است.

راه سوم آن است که برای برپا نبودن سیره معاصر با معصومین بر حکم مطلوب،

الحکم المطلوب لازم يعتبر انتفاؤه وجدانیا، فیثبت بذلک قیام السیره علی ذلک النحو. و لنوضح ذلک فی مثال کما یأتی:

لنفرض أننا نريد أن نثبت أن السیره المعاصرة للأئمة علیهم السلام كانت قائمه علی الاجتزاء بالمسح ببعض الکف فی الوضوء، فنقول: إن السیره إذا كانت منعقدة علی ذلک حقاً فهذا سوف یكون دلیلاً علی عدم الوجوب [أی دلیلاً علی الاجتزاء ببعض و عدم وجوب المسح بتمام الکف] لدی من یحاول الاستعلام عن حکم المسألة فیغنی هذا الدلیل السائل] عن السؤال. و أما إذا لم تكن السیره منعقدة علی ذلک [أی علی الاجتزاء ببعض الکف] و كان افتراض المسح بتمام الکف واردا فی السلوک العملي لکثیر من المتشرعة وقتئذ [أی فی عصر

[یعنی بر فرض عدم انعقاد چنین سیره‌ای در زمان معصوم] لازمه‌ای وجود دارد که انتفای آن وجدانی است [شبهه قضیه شرطیه‌ای که گوییم اگر تالی باطل باشد، مقدم نیز باطل است]. پس بدین طریق ثابت می‌شود که سیره بدان نحو پابرجاست. این مطلب را می‌باید در ضمن مثالی چنین توضیح دهیم:

فرض کنیم ما می‌خواهیم ثابت کنیم که سیره معاصر با ائمه علیهم السلام [در میان متشرعه] بر این بود که در وضو اکتفا می‌کردند به مسح پا با قسمتی از کف دست. پس چنین گوییم: اگر به راستی سیره بر این امر منعقد بود، پس این سیره نسبت به کسی که در صدد دانستن حکم مسئله بوده است، دلیل بر عدم وجوب [مسح به تمام کف] است و در نتیجه او را از سؤال بی‌نیاز می‌کند. پس اگر در میان متشرعه در آن زمان سؤال و جوابی در خصوص این مسئله نبوده است، جای تعجب نیست، چون سیره برپا، و جواب بر همگان روشن بوده است. [اما اگر سیره بر این امر منعقد نبوده باشد و فرضاً مسح با تمام کف در رفتار عملی بسیاری از متشرعه در آن وقت وارد باشد، این به معنای آن است که دانستن حکم مسئله منحصر به سؤال از معصومین یا رجوع به روایات آنها بوده است، چون مسح کردن متشرعه با تمام کف برای اثبات وجوب کافی نیست. [چون به سرحد

المعصوم]، فهذا يعنى أن استعمال حكم المسألة ينحصر بالسؤال من المعصومين، أو الرجوع إلى رواياتهم؛ لأن مسح المتشرعة بتمام الكف لا يكفي لإثبات الوجوب [لاحتمال كون ذلك نابعا عن الاستحباب أو الجواز على أقل تقدير].

و حيث إن المسألة محل الابتلاء لعموم أفراد المكلفين [من جانب]، و [من جانب آخر] وجوب المسح بتمام الكف يستبطن عناية فائقة [أى زائدة] تحفز [أى تدفع و تحث] على السؤال، فمن الطبيعي أن تكثر الأسئلة فى هذا المجال، و تكثر الأجوبة تبعاً لذلك [أى تبعاً لتكثر الأسئلة]، و فى هذه الحالة يفترض عادة أن يصل إلينا مقدار من ذلك [أى من تلك الأسئلة و الأجوبة] على أقل تقدير؛ لاستبعاد اختفاء جملها، مع توفر الدواعى على نقلها، و عدم وجود ما يبرر

سيره نرسیده بود، بلکه متشرعه مختلف بودند: بعضی با تمام کف و بعضی با قسمتی از کف مسح می کردند و از عمل آنها جواب سؤال دانسته نمی شد.] و چون مسئله محل ابتلاى همه افراد مکلفین است و [از طرف دیگر] وجوب مسح با تمام کف متضمن عنایت فوق العاده ای است که سؤال برانگیز می باشد. [یعنی برای مردم جای سؤال است که چه لزومی دارد مسح با تمام کف باشد و آیا شارع مسح را بدین شکل اعتبار کرده است؟] بنابراین طبیعی است که در این زمینه سؤالات زیادی مطرح می شود و جواب های بسیاری به دنبال می آورد؛ [مثلاً شخصی از گوشه ای می آید و می پرسد:

یا بن رسول الله آیا درست است که مسح باید به تمام کف باشد؟ و حضرت پاسخ می گوید. روز دیگر شخص دیگری از جای دیگری می آید و می گوید: شنیده ایم مسح با قسمتی از کف باطل است آیا این درست است؟ و به همین ترتیب مردم از یکدیگر می پرسند.] در این حالت عادتاً چنین است که حد اقل مقداری از آن سؤالات و جوابها به دست ما می رسد. چون با توجه به آنکه انگیزه بر نقل آنها موجود است و توجیهی برای مخفی کردن آنها وجود ندارد، بعید است که همه آنها مخفی بماند. [بله در اخبار مربوط به امامت و حکومت و امور سیاسی داعی بر اخفا وجود دارد، ولی در امور

الاختفاء. فإذا لم يصل إلينا ذلك [المقدار من الأسئلة و الأجوبة على أقل تقدير] نعرف أنه لم تكن هناك أسئلة و أجوبة كثيرة، و بالتالى لم تكن هناك حاجة إلى استعمال حكم المسألة عن طريق السؤال و الجواب. و هذا يعين افتراض قيام السيرة على الاجتزاء بالمسح ببعض الكف.

و هذا الاستدلال يتوقف - كما لاحظنا - على [امور خمسة، و هي:] «أن المسألة محل الابتلاء للعموم» و «كون الحكم المقابل - كوجوب المسح بتمام الكف فى المثال - يتطلب سلوكاً لا يقتضيه الطبع بنفسه» و «توفر الدواعى على نقل ما يرد فى حكم المسألة» و «عدم وجود مبررات للإخفاء» و «عدم وصول شىء معتد به فى هذا المجال لإثبات الحكم المقابل من الروايات و فتاوى المتقدمين».

فرعى و جزئیات عبادات، معمولاً داعی بر اخفا وجود ندارد.] پس هرگاه آن اخبار [لا اقل چندتایی] به دست ما نرسد،

پی می‌بریم که در این زمینه سؤال‌ها و جواب‌های زیادی نبوده است و در نتیجه احتیاجی به دانستن حکم مسئله از طریق سؤال و جواب نبوده است و چنین زمینه‌ای این فرض را معین می‌کند که سیره براساس اکتفا به مسح با قسمتی از کف بوده است.

این استدلال - چنانکه ملاحظه کردید - متوقف بر [امور پنج‌گانه است؛ یعنی متوقف بر] این است که [اولا] مسئله محل ابتلای عموم باشد و [ثانیا] حکم مقابل مانند وجوب مسح به تمام کف در این مثال رفتاری بطلد که طبع انسان به‌خودی‌خود، اقتضای آن را ندارد و [ثالثا] آنچه در حکم مسئله وارد شده است [یعنی مجموعه سؤال‌ها و جواب‌ها]، انگیزه‌های بازگو کردنش کاملا فراهم باشد و [رابعا] توجیهاتی برای مخفی نگه داشتن وجود نداشته باشد و [خامسا] چیز قابل توجهی در این زمینه به جهت اثبات حکم مقابل [یعنی وجوب مسح با تمام کف در این مثال] از میان روایات و فتاوی متقدمین به ما نرسیده باشد.

الطریق الرابع: أن يكون للسلوك الذي يراد إثبات كونه سلوكا عاما للمعاصرين للأئمة سلوك بدیل علی نحو لو لم نفترض [تحقق] ذاك [السلوك المطلوب إثباته] يتعين افتراض [تحقق] هذا البدیل، و يكون هذا السلوك البدیل معبرا عن ظاهرة اجتماعية غريبة لو كانت واقعة حقا لسجلت و انعكست علينا باعتبارها على خلاف المؤلف، و حيث لم تسجل [تلک الظاهرة الغريبة] يعرف أن الواقع خارجا كان هو المبدل [أى السلوك المطلوب إثباته] لا البدل. و مثال ذلك أن نقول: إن السلوك العام المعاصر للمعصومين كان منعقدا على اعتبار الظواهر و العمل بها، إذ لو لا ذلك [الاعتبار و العمل] لكان لا بد من سلوك بدیل يمثل طريقة اخرى في التفهيم. و لما كانت الطريقة البديلة تشكل ظاهرة غريبة

---

راه چهارم این است که برای رفتاری که می‌خواهیم به عنوان رفتار عموم مردم در زمان ائمه ثابت کنیم، بدلی باشد

که اگر [تحقق] آن رفتار را فرض نگیریم [و بعنوان سیره معاصر نپذیریم] فرض [تحقق] این بدل متعین باشد. این رفتار بدلی حکایتگر یک پدیده اجتماعی غریب است که اگر به درستی صورت واقعیت به خود گرفته باشد به اعتبار آنکه نامأنوس است، حتما ثبت می‌شد و به ما منعکس می‌گردید، و از آنجا که ثبت نشده است، می‌فهمیم که آنچه در خارج واقعیت داشت، همان رفتار اصلی بوده نه بدل. مثالش آن است که بگوییم رفتار عمومی در زمان معصومین بر پایه اعتبار ظواهر و عمل به آنها شکل گرفته بوده، زیرا اگر چنین نبوده باشد، باید به ناچار رفتار دیگری به عنوان بدل در کار بوده باشد، که نشان‌دهنده راه دیگری در تفهیم باشد و چون بودن راه دیگری به عنوان بدل پدیده غریب و نامأنوسی را تشکیل می‌دهد، طبیعی است که [آن پدیده به ما] منعکس گردد و بدان اشاره‌ای شود. [چنانکه ملاحظه می‌کنید استدلال در قالب قضیه شرطیه‌ای است که مرکب از مقدم و تالی است و از بطلان تالی می‌توان بطلان مقدم را نتیجه گرفت. از این رو می‌فرماید:] و تالی واقع نیست [یعنی نسبت به معاصرین با معصومین راه دیگری در مقام تفهیم و تفاهم - غیر از اخذ به ظواهر - به ما

عن المؤلف كان من الطبيعي أن تنعكس و يشار إليها، و التالي غير واقع فكذلك المقدم [أى أن الطريقة البديله لم تنعكس فلم تكن موجوده]. و بذلك يثبت استقرار السيره على العمل بالظواهر.

الطريق الخامس: الملاحظه التحليليه وجدانيه، بمعنى أن الإنسان إذا عرض مسأله على وجدانه و مرتكزاته العقلانيه، فرأى أنه منساق إلى اتخاذ موقف معين، و [إذا] لاحظ أن هذا الموقف [المعين] واضح فى وجدانه بدرجه كبيره، و [إذا] استطاع أن يتأكد من عدم ارتباطه [أى عدم ارتباط موقفه] بالخصوصيات المتغيره من حال إلى حال و من عاقل إلى عاقل بملاحظه [أى استطاع ذلك بملاحظه] تحليليه وجدانيه، أمكنه [أى أن الإنسان إذا عرض مسأله ...

منعكس نشده است،] پس مقدم نیز واقع نخواهد بود؛ [یعنی راه دیگری وجود نداشته است. این مورد از مواردی است که گویند «لو کان لبان» یعنی اگر چیزی در کار بود آشکار می شد. نسبت به این گونه امور آشکار نشدن دلیل بر واقعیت نداشتن است.]. بدین طریق ثابت می شود که سیره [عقلا یا متشرعه] بر عمل به ظواهر استوار بوده است.

#### راه پنجم ملاحظه تحلیلی وجدانی است؛

به معنای آنکه انسان وقتی که مسأله ای را [مثل حصول ملکیت به توسط حیازت] بر وجدان خود و مرتکزات عقلایی خود [به عنوان یکی از افراد عقلا] عرضه می کند، می بیند که خود به سوی موضع معینی رانده می شود و [وقتی که] ملاحظه می کند که این گونه موضع گیری پیش وجدان او [یعنی وجدان عقلایی او] بسیار واضح است و [وقتی که] می تواند به سبب ملاحظه وجدانی تحلیلی بر عدم ارتباط موضع گیری اش با خصوصیاتى که از حالتى تا حالت دیگر و از عاقلی تا عاقل دیگر تغییر می یابند، تأکید ورزد. [خلاصه وقتی همه این امور را ملاحظه می کند،] می تواند وثوق پیدا کند به اینکه موضع گیری خاصی که به سوی آن رانده می شود، حالت عمومی در همه عقلاست. و گاه انسان این امر را با استقرای حالت عقلا در مجتمعات عقلایی مختلف کمک می بخشد تا بر وجود این حالت عمومی

أمکنه] أن ينتهي إلى الوثوق [أى العلم أو الاطمئنان] بأن ما ينساق إليه من موقف حاله عامه فى كل العقلاء. و قد يدعم [الإنسان] ذلك باستقراء حاله العقلاء فى مجتمعات عقلانيه مختلفه للتأكد من هذه الحاله العامه. و هذا طريق قد يحصل للإنسان الوثوق [أى العلم أو الاطمئنان] بسببه، و لكنه ليس طريقا استداليا موضوعيا [أى صحيحا] إلا بقدر ما يتاح [أى يهيا] للملاحظ من استقراء للمجتمعات العقلانيه المختلفه [فيمكنه أن يستدل بالاستقراء على الآخرين].

تأکید ورزد [مثلا وقتی می بیند اخذ به ظواهر هم در میان شرقی ها رایج است و هم در میان غربی ها، هم در مکالمات روزمره عادى جاری است و هم در دعاوى و محاکم، می فهمد که اخذ به ظاهر، سیره عقلانیه است که اختلاف زمان و مکان بر آن اثر ندارد. پس اگر در زمان کنونی و در محیط ما رایج است در گذشته و در محیطهای دیگر نیز رایج بوده است.]. و این طریقی است که انسان به سبب آن گاه وثوق پیدا می کند [بر وجود سیره معاصره]، ولی طریق



استدلالی واقعی نیست [که دیگران را متقاعد سازد]، مگر به اندازه‌ای که برای ملاحظه‌کننده استقراء مجتمعات عقلایی مختلف فراهم باشد. [آنگاه می‌تواند در حدی که استقراء ثابت می‌کند، برای دیگران نیز استدلال کند].

### خلاصه مطالب گذشته

راه‌هایی برای اثبات معاصرت سیره با زمان معصومین علیهم السلام وجود دارد:

۱. راه اول آن است که از وجود سیره در حال حاضر وجود آن را در گذشته کشف کنیم؛ زیرا سیره عقلاییه ناشی از نکات فطری و سلیقه نوع بشر است که به سختی متحول می‌شود. ولی این راه مبتنی بر دو نکته است که هر دوی آنها باطل است: اولاً تحول تدریجی سیره دشوار نیست و ثانیاً گاه سیره عقلاییه ناشی از شرایط زمانی و مکانی و محیط و جو حاکم است.

۲. راه دوم آن است که به تاریخ عمومی یا به روایاتی که بیانگر گوشه‌هایی از زندگی مردم است، مراجعه کنیم.

۳. راه سوم آن است که بگوییم، مثلاً اگر سیره متشرعه در جواز مسح با قسمتی از کف دست که طریق طبیعی و معمول است، منعقد نباشد و مسح با تمام کف که امری نامأنوس و غیر طبیعی است در رفتار مردم آن زمان وجود داشته باشد، لازم‌اش بحث و گفتگو در اطراف مسئله و به میان آمدن سؤال‌ها و جواب‌های بسیار است که باید لااقل بخشی از آنها به ما برسد و چون نرسیده است، پس بحث و گفتگویی در کار نبوده است؛ یعنی سیره بر همان امر طبیعی و معمول منعقد بوده است. البته این راه مشروط به شرایطی است که هرگاه حاصل باشد، می‌تواند به یقین برساند.

۴. راه چهارم آن است که اگر مثلاً سیره عقلا در اخذ به ظواهر در زمان معصومین منعقد نبوده باشد، لازم‌اش آن است که سیره دیگری به عنوان بدل در کار بوده باشد و چون سیره بدل پدیده‌ای غریب و نامأنوس خواهد بود، باید به نحوی به ما منعکس شود، ولی چنین نشده است، پس همان سیره منعقد بوده است.

۵. راه پنجم ملاحظه تحلیلی وجدانی است؛ یعنی وقتی انسان رفتاری را بر وجدان خود و مرتکبات عقلایی خود عرضه می‌کند، می‌بیند که خودبه‌خود به طبع عقلایی‌اش به سوی این‌گونه رفتار رانده می‌شود از این‌رو درمی‌یابد که این رفتار، سیره تمام عقلاست. البته استقراء مجتمعات عقلایی نیز می‌تواند مؤید این امر باشد.

[۲. سکوت المعصوم] و أما سکوت المعصوم الدال علی الإمضاء فقد یقال: إن من الصعوبة بمكان الجزم به [و بتعبیر آخر: الجزم بسکوت المعصوم صعب جدا]، إذا کیف نعرف [الآن] أنه لم یصدر من المعصوم [أذاک] ما یدل علی الردع عن السیره المعاصره له، و غایه ما نستطیع أن نتأكد منه هو عدم وجود هذا الردع فیما بأیدینا من نصوص. غیر أن ذلک [أی عدم الوجدان] لا یعنی عدم صدوره [أی عدم صدور الردع]، إذ لعله قد صدر [أی لعل الردع قد صدر من الشارع] و لم یصل [إلینا].

## [سکوت معصوم بر امضا دلالت دارد]

اما [درباره] سکوت معصوم که بر امضا دلالت دارد، گفته شده است که جزم به این امر سخت است، زیرا چگونگی بفهمیم چیزی که دلالت بر ردع از سیره معاصره با معصوم می‌کند، از او صادر نشده است. حد اکثر مطلبی که می‌توانیم بر آن تأکید کنیم، عدم وجود چنین ردعی در میان نصوصی است که در دست ماست، ولی این امر به معنای عدم صدور ردع نیست؛ زیرا شاید ردعی صادر شده، ولی واصل نشده باشد [- و چنانکه گفته‌اند عدم الوجدان لا يدل علی عدم الوجود-]، ولی راهی که به وسیله آن می‌توانیم بر این مشکل فائق آییم این‌گونه درست خواهد آمد: قضیه شرطیه‌ای مطرح می‌کنیم که [مبنی بر آن است که «لو کان لبان» و در اینجا قضیه شرطیه] می‌گوید اگر معصوم از سیره

غیر آن الطریقه التي تغلب بها علی هذه الصعوبة تتم كما يأتي: *نطرح القضية الشرطية القائلة: لو كان قد ردع المعصوم عن السيرة لوصل إلينا، و التالي باطل لأن المفروض عدم وصول الردع، فالمقدم مثله [في البطلان، یعنی أن المعصوم لم يردع عن السيرة]. و وجه [التلازم بين المقدم و التالي في القضية] الشرطية أن الردع عن سيرة عقلائية مستحكمة [مثل العمل بالظواهر] لا يتحقق بصورة جادة بمجرد نهی واحد أو نهيين، بل يجب أن يتناسب حجم الردع مع قوة السيرة و ترسخها. فالردع إذن يجب أن يتمثل في نواه كثيرة، و هذه النواهي بنفسها تخلق ظروفًا مناسبة لأمثالها [أي لنواه اخرى أمثال هذه النواهي]؛ لأنها تلفت أنظار الرواة إلى السؤال [حيث إن السيرة كانت راسخة فالردع عنها يعتبر*

ردع کرده باشد، به ما می‌رسد و تالی باطل است، زیرا مفروض عدم وصول ردع است، پس مقدم نیز همچون تالی [باطل] است و وجه [تلازم در] این قضیه شرطیه آن است که نسبت به سیره عقلائی‌های که مستحکم است، با یک نهی و دو نهی، ردع به صورت جدی محقق نمی‌شود، بلکه لازم است حجم ردع متناسب با قوت سیره و راسخ بودن آن باشد. پس در این حال [که سیره مستحکم است]، لازم است که ردع در قالب نواهی بسیاری شکل پذیرد و خود این نواهی زمینه‌های مناسبی برای نواهی مشابه به وجود می‌آورد، زیرا این نواهی [که در اول صادر شده است]، نظر روات را به سؤال معطوف می‌دارد و [در نتیجه] سؤال‌ها و جواب‌ها بسیار می‌گردد. [مثلاً اخذ به ظاهر اگر باطل و منکر باشد، چون در حد سیره و مورد عمل همگان بوده است، شارع در مبارزه با آن باید اقدام جدی و قوی صورت دهد؛ یعنی هر منکری شیوع بیشتری داشته باشد، دایره مبارزه با آن نیز شایع‌تر خواهد بود؛ چنانکه زنده به گور کردن دختران و رباخواری و کارهایی از این قبیل، نسبتاً شایع بود و ما می‌بینیم که در نهی از آن نصوص بسیاری در دست است.] اسباب ضبط این نواهی نیز از طرف روات کاملاً فراهم بوده است، [چون از جمله امور سیاسی و مسائل مربوط به حکومت نبوده که دشمنان آن را مخفی دارند،]

ظاهرة غريبة]، و تكثر الأسئلة و الأجوبة، و الدواعى متوفرة لضبط هذه النواهي من قبل الرواء، فيكون من الطبيعي أن يصل إلينا شيء منها [أى من النواهي].

و فى حالة عدم وصول شيء - بالقدر الذى تفترضه الظروف المشار إليها - نستكشف عدم صدور الردع، و بذلك يتم كلا الركنين لدليل السيرة.

درجة الوثوق فى وسائل الإحراز الوجدانى ووسائل الإحراز الوجدانى [أى التواتر و الإجماع و سيرة المتشرع] التى يقوم كشفها [عن الدليل الشرعى] على حساب الاحتمال، تؤدى تارة إلى القطع بالدليل الشرعى، و اخرى إلى قيمة احتمالية كبيرة و لكن تناظرها فى الطرف المقابل قيمة احتمالية معتد بها، و ثالثة إلى قيمة احتمالية كبيرة تقابلها فى الطرف المقابل قيمة احتمالية ضئيلة جدا [غير معتد بها]. و تسمى القيمة

پس طبیعی است که چیزی از آنها به دست ما برسد. در حالت عدم وصول چیزی [از نواهی] نیز به اندازه‌ای که ظروف [و زمینه‌های] مذکور ایجاب می‌کند، عدم صدور ردع را کشف می‌کنیم [در اینجا عدم الوجدان یدل علی عدم الوجود]، و بدین صورت هر دو رکن برای دلیل سیره فراهم می‌آید.

#### درجة وثوق در وسائل احراز وجدانى

وسائل احراز وجدانى [یعنی تواتر و اجماع و سیره متشرعه] که کشف کردن آنها [از وجود دلیل شرعى] براساس حساب احتمال است گاه سبب قطع به [وجود] دلیل شرعى می‌گردد و گاه سبب ارزش احتمالی زیادی [مثلا در حد ۸۰٪ یا ۹۰٪] می‌شود، ولی همتای این ارزش احتمالی در طرف مقابل ارزش احتمالی مورد توجهی [مثلا در حد ۲۰٪ یا ۱۰٪] باقی می‌ماند. همچنین گاه سبب ارزش احتمالی زیادی [مثلا در حد ۹۹٪] می‌شود که مقابلش در طرف دیگر ارزش احتمالی جدا ضعیفی [مثلا در حد ۱٪]

الاحتمالية الكبيرة فى هذه الحالة [الثالثة] بالاطمئنان، و فى الحالة السابقة بالظن. و لا شك فى حجیة الإحراز الواصل إلى درجة القطع تطبيقاً لمبدأ حجیة القطع، كما لا شك فى أن الإحراز الظنى غير كاف للمقصود [أى إثبات الدليل الشرعى] ما لم يقم دليل شرعى على التعبد به [أى بالإحراز الظنى] فيدخل فى نطاق الإحراز التعبدى [و يخرج عن نطاق الإحراز الوجدانى].

است. ارزش احتمالی زیاد در این حالت اطمینان نامیده می‌شود [و تفاوت آن با علم این است که در اطمینان احتمال مخالف به صفر نمی‌رسد، بلکه در حد بسیار ضعیف در ذهن باقی است، هرچند در مقام عمل به آن توجه نمی‌شود؛ برخلاف علم که ارزش احتمالی طرف مقابل آن باید به صفر رسیده باشد.] و [ارزش احتمالی زیاد] در حالت سابق ظن نامیده می‌شود. در حجیت احرازی که به درجه قطع برسد، هیچ شکی نیست چون [در این گونه احراز] اصل

حجیت قطع تطبیق می‌گردد. چنانکه شکی نیست در اینکه احراز ظنی - مادامی که دلیل شرعی بر تعبد به آن پیدا نشده باشد تا در زمره احراز تعبدی داخل شود، در جهت مقصود [یعنی در اثبات حکم شرعی] کافی نیست.

[توضیح آنکه گرچه بنا بر مسلک حق الطاعة ظن چون قطع حجت است، ولی به دو شرط وابسته است: یکی آنکه ظن به تکلیف باشد، نه ظن به عدم تکلیف؛ یعنی ظن در جانب تنجیز حجت است، نه در جانب تعذیر، و دوم آنکه ترخیصی از سوی شارع وارد نشده باشد به این معنا که اگر ترخیصی از شارع در مورد ظن به تکلیف به ما برسد، موضوع حجیت آن ظن منتفی خواهد شد. حال اگر بخواهد ظن خاصی مانند ظن ناشی از اجماع یا سیره یا مانند آن به‌طور مطلق حجت گردد، به‌طوری‌که جانب تنجیز و تعذیر هر دو را بگیرد و نیز دلیل بر ترخیص موضوع حجیت آن را منتفی نکند، نیاز به تعبد شرعی دارد و در این صورت در زمره احراز تعبدی داخل خواهد شد. اما در مقام اثبات و اینکه آیا دلیل شرعی بر تعبد داریم یا نه، باید گفت از میان وسائل سه‌گانه احراز، تواتر - در صورتی که علم‌آور نباشد - خبر واحد حساب می‌شود، هرچند مخبرین متعدد

و اما الاطمئنان فقد یقال بحجیته الذاتیه عقلاً تنجیزاً و تعذیراً کالقطع، بمعنی أن حق الطاعة الثابت عقلاً كما يشمل حالة القطع بالتکلیف كذلك يشمل حالة الاطمئنان به [فلاطمئنان مثل القطع فی جانب التنجیز]، و كما لا يشمل حالة القطع بعدم التکلیف كذلك لا يشمل حالة الاطمئنان بعدمه [فلاطمئنان مثل القطع فی جانب التعذیر أيضاً].

فإن صحت هذه الدعوى لم تكن بحاجة إلى تعبد شرعی للعمل بالاطمئنان، مع فارق [بین الحجیة الذاتیه للقطع و الحجیة الذاتیه للاطمئنان] و هو إمكان الردع [عقلاً] عن العمل بالاطمئنان مع عدم إمكانه فی القطع كما تقدم، و إن لم تصح هذه الدعوى [أى دعوى أن الاطمئنان حجة ذاتا كالقطع] تعین طلب الدلیل على التعبد الشرعی بالاطمئنان.

و الدلیل [على التعبد الشرعی بالاطمئنان] هو السیره العقلائیة الممضاه بدلالة السکوت [یعنی أن العقلاء المعاصرين للمعصوم كانوا يعملون بالاطمئنان، و المعصوم

باشند. حال اگر شرایط حجیت خبر واحد فراهم باشد، می‌توانیم بگوییم دلیل بر تعبد به آن داریم. اما بر حجیت اجماع و سیره متشرعه - اگر علم‌آور نباشد - دلیل نداریم.

بله این دو می‌توانند بعنوان مؤید یا قرینه در کنار سایر ادله به کار گرفته شوند.]

اما در مورد اطمینان گاه سخن از حجیت ذاتی آن از نظر عقل در جانب تنجیز و تعذیر مطرح می‌شود، همانند قطع؛ به معنای آنکه حق الطاعة که عقلاً ثابت است چنانکه حالت قطع به تکلیف را شامل است همچنان حالت اطمینان به تکلیف را نیز شامل است و چنانکه [حق الطاعة] حالت قطع به عدم تکلیف را شامل نیست، [یعنی چنانکه قطع بر مبنای حق الطاعة معذرت دارد]، همچنان حالت اطمینان به عدم تکلیف را نیز شامل نیست. [یعنی اطمینان نیز معذرت دارد].

پس اگر این ادعا صحیح باشد، دیگر احتیاجی به تعبد شرعی برای عمل به اطمینان نیست، با یک فرق و آن عبارت است از امکان ردع از عمل به اطمینان و عدم امکان ردع

سکت عنه و لم یردع]. و فی مقام الاستدلال علی حجیة الاطمئنان شرعا بالسیره العقلائیة مع سکوت الشارع عنها، لا بد من افتراض القطع بهدین الرکنین، و لا یکفی الاطمئنان، و إلا [أی و إن لم نفترض القطع] کان [الاستدلال المذكور] من الاستدلال علی حجیة الاطمئنان بالاطمئنان [أی بالسیره العقلائیة المفیده للاطمئنان].

از عمل به قطع، چنانکه گذشت. و اگر این ادعا [که اطمینان همچون قطع است]، درست نباشد، تنها راه [برای اثبات حجیت تواتر یا اجماع یا سیره‌ای که اطمینان‌آور است]، جستجوی دلیل بر تعبد شرعی به اطمینان است و دلیل عبارت است از سیره عقلائیه‌ای که با دلالت سکوت به امضا رسیده است [یعنی همه عقلا اعم از متشرعه و غیر متشرعه از گذشته تا به حال به اطمینان عمل می‌کردند و شارع از آن منعی نکرده است و این سیره، سیره‌ای مفید قطع است و خود دلیل بر حجیت هر سیره دیگری است که مفید اطمینان باشد. از این رو می‌فرماید: و در مقام استدلال بر حجیت شرعی اطمینان به سبب وجود سیره عقلائیه با سکوت شارع از آن، ناچار باید قطع به این دو رکن فرض گرفته شود و اطمینان کافی نیست و گرنه از قبیل استدلال بر حجیت اطمینان [که مفاد از تواتر یا اجماع یا سیره است] به سبب [دلیلی است که آن دلیل سیره عقلائیه در عمل به اطمینان است که خود مفید] اطمینان است.

#### خلاصه مطالب گذشته

۱. ردع معصوم از سیره باید متناسب با حجم سیره و استحکام آن باشد و این مقتضی آن است که ردع معصوم به صورت گسترده و جدی و مکرر صورت پذیرد و چنین چیزی حتماً به آیندگان منعکس می‌گردد. پس می‌توانیم بگوییم عدم وصول ردع، دلیل بر عدم صدور آن است.

۲. تواتر و اجماع و سیره در صورتی که مفید ظن باشند، باید دلیلی از خارج بر اثبات حجیت چنین ظنی جستجو کرد. و اگر مفید اطمینان باشند، یا اطمینان را در منجزیت و معذرت ذاتی چون قطع می‌دانیم یا نه؛ در صورت دوم باید دلیلی از خارج بر اثبات حجیت اطمینان جستجو کرد و دلیل بر حجیت اطمینان، سیره عقلائیه‌ای است که خود مفید قطع باشد.

۲. وسائل الاثبات التعبدی و أهم ما یبحث عنه فی علم الاصول- کوسیلة تعبدیه لإحراز صدور الدلیل من الشارع- خیر الواحد، و یراد به الخبر الذی لم یحصل منه القطع بثبوت مؤداه [و إن کان المخبرون متعددین].

و الکلام فیه فی ثلاث مراحل:

احداها: استعراض الأدلة المدعاة علی حکم الشارع بحجیته [أی بحجیة

[خبر واحد]

مهم‌ترین چیزی که از آن به عنوان وسیله‌ای تعبدی برای احراز صدور دلیل از طرف شارع در علم اصول بحث می‌شود، خبر واحد است. مراد از خبر واحد خبری است که از آن قطع به ثبوت مؤدایش حاصل نمی‌شود [هرچند بیش از یک مخبر برای آن باشد].

کلام در خبر واحد در سه مرحله صورت می‌گیرد:

اولین مرحله طرح ادله‌ای است که برای حکم شارع به حجیت خبر واحد ادعا شده است [یعنی آنچه به عنوان دلیل بر حجیت خبر واحد ادعا شده است، باید مورد بررسی قرار گیرد].

خبر الواحد].

و ثانیها: استعراض الأدلة المدعی کونها معارضة لذلك [للأدلة السابقة].

و المرحلة الثالثة: تحديد دائرة الحجية و شروطها بعد فرض ثبوتها.

و سنبحث هذه المراحل تباعا [أى بالترتيب]:

أدلة حجیة خبر الواحد و قد استدلل على الحجیة بالكتاب و السنة.

أما الكتاب الكريم: فبآیات.

منها: آیه النبأ، و هی قوله تعالى: «یا ایها الذین آمنوا إن جاءکم فاسق بنیا فتبینوا أن تصیبوا قوما بجهالة فتصبحوا على ما فعلتم نادمین» [الحجرات / ۶].

دومین مرحله طرح ادله‌ای است که ادعا شده با آن ادله [که به حسب ادعا دلالت بر حجیت خبر واحد دارند، معارضت دارند]. [یعنی بررسی ادله نافی در مقابل ادله مثبت].

مرحله سوم مشخص کردن دایره حجیت و شروط حجیت بعد از فرض حجیت [برای خبر واحد] است.

این مراحل را به دنبال هم خواهیم آورد.

برای حجیت [خبر واحد] به کتاب و سنت استدلال شده است.

اما از کتاب کریم به آیاتی [استدلال شده است

[که]

از جمله آن آیات آیه «نبأ» است

و آن سخن خداوند متعال است:

[در سوره حجرات، آیه ششم] «ای کسانی که ایمان آورده‌اید اگر فاسقی برای شما خبری آورد پس [آن را] تحقیق و بررسی کنید [و تعبداً قبول نکنید]. برای آنکه شما دسته‌ای را به جهالت نیندازید تا بر آنچه کرده‌اید پشیمان شوید.»  
[و یا این گونه

و تقریب الاستدلال: أن الجملة فی الآية الکریمه شرطیه، و الحکم فیها هو «الأمر بالتبیین» و موضوع الحکم «النبأ» و شرطه «مגיע الفاسق به» فتدل بالمفهوم علی انتفاء وجوب التبیین عن النبأ إذا انتفی الشرط و لم یجئ به [أی بالنبأ] الفاسق. و هذا یعنی أنه لا یجب التبیین فی حاله مجيء العادل بالنبأ، و لیس ذلك [أی عدم وجوب التبیین] إلا لحجیته [أی لحجیه نبأ العادل].

و قد نوقش فی الاستدلال المذكور بوجهین:

الأول: أن مجيء الفاسق بالنبأ شرط محقق للموضوع؛ لأنه هو الذی یحقق النبأ [و یوجده]، و لیس للجملة الشرطیه مفهوم إذا کان الشرط مسوقاً لتحقق الموضوع، كما تقدم فی بحث مفهوم الشرط.

ترجمه کنیم: برای آنکه شما از سر جهالت دسته‌ای را به گمراهی نیندازید تا بر آنچه کرده‌اید پشیمان شوید.

تقریب استدلال آن است که جمله مذکور در آیه شریفه شرطیه است و حکم در آیه شریفه عبارت است از «امر به تبیین» و موضوع حکم [یعنی چیزی که جمله شرطیه بتمامه از آن خبر می‌دهد، مثل زید در «زید ان جاء فاکرمه»] «خبر» است و شرط حکم آن است که «فاسقی آن خبر را آورده باشد.» پس آیه شریفه به سبب مفهوم [شرط] دلالت دارد که هرگاه شرط منتفی گردد و آورنده خبر فاسق نباشد، وجوب تبیین منتفی است و این یعنی آنکه تبیین خبر در حالتی که آورنده خبر، عادل باشد، واجب نیست. این نیست جز بخاطر آنکه خبر عادل حجت است.

استدلال مذکور به دو صورت مورد مناقشه قرار گرفته است:

اول آنکه «آوردن فاسق خبر را» شرطی است که موضوع ساز است، زیرا همان است که خبر را پدید می آورد و - چنانکه در بحث مفهوم شرط گذشت - هرگاه شرط به جهت تحقق موضوع باشد، برای جمله شرطیه مفهومی نخواهد بود. [ناگفته نماند شرط محقق موضوع بر دو گونه است: یا آن شرط تنها راه تحقیق موضوع است؛ مثل

و حاول صاحب الكفاية أن يدفع هذه المناقشة بدعوى أنها إنما تتم على الافتراض المتقدم في تعيين الموضوع و الشرط، و أما إذا قيل بأن الموضوع هو «الجائي بالنبأ» و الشرط هو «الفسق» كانت الآية في قوة قولنا: «إذا كان الجائي بالنبأ فاسقا فتبينوا». و من الواضح حينئذ أن الشرط هنا ليس محققا للموضوع [لأن الشرط الذي هو الفسق لا يحقق ذات الجائي بالنبأ الذي هو الموضوع]، فيتم المفهوم.

و لكن مجرد إمكان هذه الفرضية [في تعيين الموضوع و الشرط] لا يكفي لتصحيح الاستدلال ما لم يثبت كونها هي المستظاهرة عرفا من الآية الكريمة

«ان رزقت ولدا فاختنه» یا آن شرط یکی از راههای تحقیق موضوع است و راههای دیگری نیز برای تحقیق موضوع وجود دارد و ما نحن فيه از این قبیل است؛ زیرا اصل خبر هم به آوردن فاسق محقق می شود و هم به آوردن عادل و آنچه در سابق گفتیم که شرط محقق موضوع مفهوم ندارد، مربوط به قسم اول است نه قسم دوم. بدین طریق با صرف نظر از جواب صاحب کفایه، اصل اشکال برطرف می شود - چنانچه در حلقه سوم آمده است.

صاحب کفایه سعی در دفع این مناقشه کرده است با این ادعا که اشکال مذکور در صورتی وارد است که موضوع و شرط را چنانکه ذکر شد، فرض کنیم و اما اگر گفته شود که موضوع عبارت است از «آورنده خبر» و شرط عبارت است از «فسق»، آنگاه آیه شریفه در قوه سخن ماست که «هرگاه آورنده خبر فاسق باشد، پس تحقیق و بررسی کنید.» و واضح است که در این حال و در اینجا شرط محقق موضوع نیست [چون شرط، فاسق بودن آورنده خبر است و موضوع خود آورنده خبر است و روشن است که فسق او هیچ گاه خود او را به وجود نمی آورد.] پس مفهوم درست می شود.

[استاد شهید در مقام بررسی جواب صاحب کفایه می فرمایند:] ولی مجرد امکان چنین فرضیه ای [که موضوع عبارت است از «آورنده خبر» و شرط آن «فسق» است]

[و سیاتی الجواب الكامل لهذه المناقشة في الحلقة الثالثة].

الثانی: [سلمنا تمامية المفهوم إلا] أن الحكم بوجود التبين معلل في الآية الكريمة بالتحرز من الإصا به بجهالة، و العلة مشتركة بين أخبار الأحاد [فتشمل خبر العادل الفاسق]؛ لأن عدم العلم ثابت فيها [أي في أخبار الأحاد] جميعا، فتكون [العلة] بمثابة القرينة المتصلة على إلغاء المفهوم [لأن الحكم دائر مدار علته المنصو ه].



و اجیب عن ذلك:

تارة بأن الجهالة ليست مجرد عدم العلم، بل [الجهالة] تستبطن السفاهة، و ليس في العمل بخبر العادل سفاهة، لأن سيرة العقلاء عليه [أى على العمل

---

مادامی که عرفا از آیه کریمه استظهار نشود، برای تصحیح استدلال کافی نیست.

دوم: آن است که: [بفرض تسلیم به وجود مفهوم شرط در آیه شریفه این مفهوم به جهت دیگری از حجیت ساقط می شود، چون] برای حکم به وجوب تبیین، در آیه کریمه علت آورده شده است به «پرهیز از به جهالت انداختن» و این علت میان خبرهای واحد [اعم از خبر فاسق و خبر عادل] مشترک است؛ زیرا عدم علم [یعنی همان جهالت که در آیه کریمه اشاره شده است]، در همه این ها ثابت است [چون حتی خبر عادل نیز قطع آور نیست. پس عمل به خبر عادل نیز عمل جاهلانه است و آیه شریفه علت حکم را پرهیز از جهالت می داند و از آنجا که حکم دایر مدار علت منصوص است، تا هر جا که علت تعمیم دارد، حکم را نیز تعمیم می دهیم. مثل آنکه طبیب به مریض می گوید:

«لا تأکل الرمان لانه حامض» یعنی نهی طبیب مخصوص انار نیست، بلکه هر چیز ترش را شامل است. [پس [عمومیت] علت به منزله قرینه متصله بر الغاء مفهوم است.

از این مناقشه گاه چنین جواب داده می شود که جهالت مجرد عدم العلم نیست، بلکه معنای سفاهت را در خود دارد و عمل به خبر عادل، سفیهانه نیست؛ [هرچند مفید ظن است و احتمال خطا دارد، ولی عمل نابخردانه حساب نمی شود.] زیرا سیره عقلا

بخبر العادل].

و [و اجیب تارة] اخرى بأن المفهوم أخص من عموم التعليل [أى إطلاقه]؛ لأنه يقتضى حجية خبر العادل، بينما التعليل يدل على عدم حجية كل ما هو غير علمي، و يشمل [التعليل] بإطلاقه خبر العادل، فليكن المفهوم مقيدا لعموم التعليل [لأن الخاص مقدم على العام بقاعدة الجمع العرفي].

و [اجیب تارة] ثالثة: بأن المفهوم مفاده أن خبر العادل لا حاجة إلى التبيين بشأنه لأنه بين واضح [تعبدًا و بحكم الشارع]، و هذا يعني افتراضه [أى افتراض خبر العادل] بمثابة الدليل القطعي، و الأمر بالتعامل معه [أى مع خبر العادل] على أساس أنه بين و معلوم. و بهذا [الأمر التعبدی] يخرج [خبر العادل] عن موضوع

---

بر عمل به خبر عادل است. [پس عموم تعلیل شامل خبر عادل نیست و تعارضی میان آن با مفهوم پدید نمی آید].

و گاه نیز [چنین جواب داده می‌شود که برفرض، تعارضی در نظر گرفته شود، ولی] مفهوم اخص از عموم [اطلاقی] تعلیل است، زیرا مفهوم اقتضای حجیت خبر عادل را دارد. درحالی‌که تعلیل دلالت دارد بر عدم حجیت هر چیز که غیر علمی است و به اطلاقش شامل خبر عادل است. بنابراین باید مفهوم مقید عموم تعلیل باشد. [و این مقتضای جمع عرفی است که در حلقه اول گذشت].

همچنین گاه [جواب داده شده است] به اینکه مفهوم، مفادش آن است که در مورد خبر عادل احتیاجی به تبیین نیست؛ زیرا «بین» و واضح است و این یعنی خبر عادل [دلیل ظنی نیست بلکه] به منزله دلیل قطعی فرض شده است و یعنی دستور [شارع] در برخورد با خبر عادل براساس اینکه آن «بین» و معلوم است. بدین ترتیب خبر عادل از موضوع عموم تعلیل خارج می‌شود، زیرا آن عموم که در تعلیل است، موضوعش عدم علم است. ازاین‌رو هرگاه خبر عادل به حکم شارع [یعنی تعبدا، نه واقعا] واضح و بین باشد، علم است و آن تعلیل شامل او نمی‌گردد.

عموم التعلیل؛ لأن العموم فی التعلیل موضوعه عدم العلم. فإذا كان خبر العادل واضحا بينا بحكم الشارع فهو علم [تعبدا] و لا يشمل التعلیل [فیکون المفهوم حاکما علی عموم التعلیل].

و منها: آیه النفر، و هی قوله تعالی: «و ما كان المؤمنون لينفروا كافة فلو لا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين و لينذروا قومهم إذا رجعوا إليهم لعلهم يحذرون». [التوبة/ ۱۲۲].

و تقریب الاستدلال بها أنها تدل علی مطلوبیة التحذر عنه الإنذار، بقرینة وقوع الحذر موقع الترجی بدخول لعل علیه، و جعله [أی و بقرینة جعل الحذر] غاية للإنذار الواجب [و مطلوبیة التحذر عن العقاب تساوی وجوبه]. و مقتضى الإطلاق [أی إطلاق «مطلوبیة التحذر»] كون التحذر واجبا عند الإنذار

[بدین ترتیب حکومت برقرار می‌شود؛ یعنی مفهوم شرط «حاکم» و عموم تعلیل «محکوم» قرار می‌گیرد، چرا که یکی موضوع دلیل دیگر را تنزیلا و ادعاء تنگ می‌کند؛ از قبیل «اکرم العلماء» و «الفاسق لیس بعالم»].

و از جمله این آیات، آیه «نفر» است

که این سخن خداوند متعال [در سوره توبه، آیه ۱۲۲] است که: «پس چرا دسته‌ای از هر گروه از مؤمنان کوچ نمی‌کنند تا فقیه در دین [یعنی دین‌شناس] گردند و به هنگام مراجعت خبر بیمناک را به قوم خود برسانند، شاید که آنها حذر نمایند.»

و تقریب استدلال به آیه نفر آن است که آیه شریفه بر مطلوبیت تحذر [یعنی دوری جستن از چیز بیمناک] به هنگام انذار، دلالت می‌کند به قرینه آنکه حذر به سبب دخول کلمه «لعل» بر سر آن در موقعیت ترجی [یعنی امید داشتن] قرار گرفته است و برای انذاری که واجب است به عنوان غایت قرار گرفته است. [توضیح بیشتر آنکه در این آیه

شریفه وجوب نفر برای حصول تفقه است و وجوب تفقه برای انذار است و وجوب انذار برای حذر است و وجوب حذر دلالت بر حجیت قول منذر دارد و هو المطلوب.

و لو لم يحصل العلم من قول المنذر. و هذا يكشف عن حجیة إخبار المنذر [بما هو إخبار ظنی].

و الجواب علی ذلك:

أولاً: أن وجوب التحذر عند الإنذار لا يكشف عن كون الحذر الواجب بملاك حجیة خبر المنذر، و ذلك لأن «الإنذار» يفترض العقاب مسبقاً، و [يفترض] كون الحكم منجزاً بمنجز سابق، كالعلم الإجمالي أو الشك قبل

اگر بگویید: به کدام قرینه، دریافتید که حذر واجب است؟ بلکه شاید مستحب باشد.

گوییم: حذر معنایی است که قبول مطلوبیت آن مساوی با قبول وجوب آن است، زیرا حذر در برابر انذار به احکام دین در جایی مطلوب است که مقتضی عقاب و عذاب اخروی فراهم باشد و اگر در جایی مقتضی عذاب فراهم باشد، حذر واجب خواهد بود. و [اگر بگویید وجوب حذر از کجا دلالت بر حجیت قول منذر می‌کند، گوییم: مقتضی اطلاق [در ذیل آیه که می‌فرماید: «لعلهم يحذرون»] آن است که تحذر به هنگام انذار واجب است گرچه از قول منذر علم حاصل نشود و این کاشف از حجیت خبر دادن منذر است.

جواب این استدلال آن است که:

اولاً وجوب تحذر به هنگام انذار [گرچه علم حاصل نشود]، کشف از این امر نمی‌کند که حذری که واجب است، به ملاک حجیت خبر منذر است، [یعنی وجوب حذر را می‌پذیریم، ولی معلوم نیست که مسبب از حجیت خبر منذر باشد؛] به خاطر آنکه انذار [به معنای ترساندن از عقاب الهی است و هر جا انذار وجود دارد، عقابی نیز باید وجود داشته باشد. اما نفس انذار منذر باعث به وجود آمدن این عقاب نیست، بلکه تنها از فرض وجود آن خبر می‌دهد و وجوب قبول خبر منذر، ناشی از وجود آن عقابی است که به سبب دیگری به اثبات رسیده است؛ مثلاً شخصی می‌گوید بترسید از ستم بر بی‌پناهان و شما از این انذار بیمناک می‌شوید، نه به خاطر آنکه قول او حجت است،

الفحص، و لا یصدق عنوان «الإنذار» علی الإخبار عن حکم لا یستتبع عقاباً إلا بسبب هذا الإخبار.

و ثانياً: لو سلمنا أن خبر المنذر بنفسه كان منجزاً [لا بمنجز سابق]، فهذا

بلکه به خاطر آنکه مجازات ستمگران به سبب دیگری غیر از کلام این شخص همچون قرآن یا روایات بسیار، ثابت شده است. پس وجوب تعذر کاشف از حجیت قول منذر نیست، چون انذار معنایی است که [عقاب را از پیش و

منجز بودن حکم را به منجزی از پیش، مفروض می‌دارد؛ [و آن منجز که اثبات‌کننده عقاب است،] مانند: علم اجمالی یا شک قبل از فحص [است] و عنوان انذار بر خبر دادن از حکمی که جز به سبب همین خبر دادن، عقاب در پی دارد، صدق نمی‌کند. [بلکه انذار بر خبر دادنی صدق می‌کند که عقاب را در پی دارد و دلیل دیگری آن عقاب را به اثبات رسانده است؛ مثلاً شخصی می‌گوید نماز بخوانید و روزه بگیرید و به وعده خود وفا کنید، این سخن او در صورتی به عنوان انذار پذیرفته می‌شود که وجوب نماز و روزه و وجوب وفای به عهد به دلیلی دیگر، غیر از سخن این شخص، ثابت شده باشد. حد اقل آن است که تکالیفی که این شخص از آنها خبر می‌دهد، در دایره علم اجمالی ما داخل است؛ یعنی علم اجمالی به وجود تکالیفی چند از طرف خدا برعهده بندگان و اینکه خداوند بندگان خویش را آزاد و رها از هر التزامی قرار نداده است و علم اجمالی قبل از انحلال موجب احتیاط است و منجزیت دارد یا برای ما از جای دیگری غیر از سخن این شخص شک بدوی ایجاد می‌شود که شاید چنین تکالیفی وجود داشته باشد و شک قبل از فحص منجزیت دارد و باید احتیاط کرد، مگر آنکه بعد از فحص تعدادی تکالیف با دلیل قطعی یا با دلیل ظنی معتبر ثابت شود، آنگاه باقیمانده موارد مشکوک در دایره برائت شرعی داخل می‌شود و دیگر احتیاط لازم نیست و این همان انحلال علم اجمالی به علم تفصیلی و شک بدوی است.]

ثانیا، اگر بپذیریم که نفس خبر منذر منجز است، پس این امر مساوق با حجیت

لا يساوق الحجية بمعناها الكامل [الذی يشمل المنجزية و المعذرية] لما سبق [بناء على مسلک حق الطاعة] من أن أی دلیل احتمالی علی التکلیف فهو ینجزه بحکم العقل [ما لم یرد ترخیص شرعی]. فغایه ما تفیده الآیه الکریمه أنها تنفی جعل أصالة البراءة شرعا فی موارد قیام الخبر علی التکلیف، و لا تثبت جعل الشارع الحجية [الحجیة الشرعیة] لا تثبت أصلا [لخبر] [أی لقول المنذر]. نعم بناء علی مسلک قبح العقاب بلا بیان یکشف ما ذکر [من دلالة الآیه علی منجزیة خبر المنذر] عن الجعل الشرعی [أی عن صدور جعل الحجیة من قبل الشارع فیشمل التنجیز و التعذیر معا]، إذ لو لا الجعل الشرعی لجرت قاعدة قبح العقاب بلا بیان.

[تعبدی] به معنای کامل آن نیست [که جنبه معذرت را نیز علاوه بر جنبه منجزیت داراست]، زیرا گذشت که هر دلیل احتمالی بر تکلیف، منجز آن تکلیف به حکم عقل است، [مشروط به آنکه شارع اجازه ترخیص ندهد و قول منذر که از حکمی خبر می‌دهد، برای ما ایجاد شک و احتمال می‌کند و این احتمال عقلا منجز است. تنها باید دریابیم که آیا شارع ترخیصی در این مورد صادر کرده است یا نه؟ در آیه شریفه می‌بینیم، خداوند می‌فرماید: «لعلهم یحذرون»، می‌فهمیم که ترخیصی صادر نشده است.] پس نهایت فایده‌ای که آیه کریمه می‌رساند آن است که جعل اصل برائت شرعی را در موارد قیام خبر بر تکلیف نفی می‌کند و دیگر جعل حجیت برای خبر را از طرف شارع [به گونه‌ای که جنبه معذرت را نیز شامل شود،] اثبات نمی‌کند.

بله بنا بر مسلک قبح عقاب بلا بیان مطلب مذکور [یعنی تسلیم بر اینکه خبر منذر، خود تنجیز آور است، نه اینکه ترساننده از چیزی است که از راه دیگری منجز است]. از جعل شرعی [یعنی جعل حجیت خبر واحد] کشف خواهد کرد؛ زیرا اگر جعل شرعی نباشد، قاعده قبح عقاب بلا بیان جاری می شود. [توضیح آنکه بنا بر مسلک مشهور اصل اولی عقلی نسبت به هر تکلیف غیر قطعی برائت است و تا حجیت شرعی نیامده باشد، برائت عقلی جاری می شود. بنابراین که آیه شریفه خبر منذر را- با اینکه

و ثالثاً: أن الآية الكريمة لو دلت على حجية قول المنذر شرعاً [مع غض النظر عن الإشكاليين السابقين]، فإنما تدل على حجيته بما هو رأي و نظر [و بما هو إخبار حدسي]، لا بما هو إخبار [حسي] و شهادة؛ لأن الإنذار يعني مزج الإخبار بتشخيص المعنى و اقتناص النتيجة [فتدل الآية على حجية فتوى المفتي فحسب].

غیر قطعی است- تنجیز آور دانسته است، ثابت می شود که حجیت شرعی برای آن جعل شده است.

ثالثاً، آیه کریمه اگر بر حجیت شرعی قول منذر دلالت کند، به عنوان آنکه قول منذر رأی و نظر [و اخبار حدسی] است، بر حجیت آن دلالت دارد، نه به عنوان آنکه خبر دادن [حسی] و شهادت است؛ زیرا انذار [مجرد نقل حدیث یا آیه قرآن بدون دخل و تصرف نیست، بلکه انذار] عبارت است از آنکه خبر دادن با تشخیص معنا و نتیجه گیری ممزوج شود [پس آیه کریمه برفرض قبول دلالتش بر حجیت قول منذر، بر حجیت فتوای مفتی و مجتهد دلالت خواهد داشت.

#### خلاصه مطالب گذشته

۱. از جمله ادله حجیت خبر واحد آیه «نبأ» است که در آن حکم یعنی «امر به تبیین» برای موضوع یعنی «خبر» ثابت شده است؛ مشروط به آنکه شرط یعنی «خبر آوردن فاسق» موجود باشد، پس آیه شریفه به سبب مفهوم شرط دلالت بر حجیت خبر واحد عادل دارد.

۲. اشکال اول بر استدلال به آیه نبأ آن است که جمله شرطیه در اینجا مفهوم ندارد، زیرا شرط محقق موضوع است. در جواب گفته شده که باید دید آیه شریفه عرفاً چگونه حکم و موضوع و شرط را نمایان می کند. اگر موضوع «الجائی بالنباء» و شرط «الفسق» باشد. دیگر شرط شرط محقق موضوع نیست و جمله شرطیه مفهوم دارد.

۳. اشکال دوم آن است که تعلیل در ذیل آیه «نبأ» عام است و مفهوم را نیز شامل می شود؛ یعنی چنانکه عمل به خبر فاسق موجب افتادن به جهالت است، عمل به خبر عادل نیز چنین است.

در جواب گفته شده که اولاً، جهالت در اینجا به معنای سفاهت است و سیره عقلا در عمل به خبر واحد عادل است، پس در آن سفاهتی نیست. ثانیاً، در تعارض میان مفهوم و تعلیل چون مفهوم اخص از تعلیل است، به قاعده جمع

عرفی مقدم بر آن می‌شود. ثالثاً، مفهوم آیه دلالت بر آن دارد که خبر عادل به منزله دلیل قطعی است. پس از موضوع عموم تعلیل خارج می‌شود.

۴. از جمله ادله حجیت خبر واحد آیه «نفر» است که بر وجوب حذر به هنگام انذار منذر دلالت دارد- چه آنکه از قول منذر علم حاصل شود یا نه- و این بدان معناست که قبول خبر واحد تعبداً واجب است هرچند مفید علم نباشد.

۵. اشکال اول بر استدلال به آیه نفر آن است که وجوب حذر کاشف از حجیت قول منذر

نیست، بلکه حجیت قول منذر به خاطر آن است که اساساً انذار در جایی صادق است که عقاب از پیش به سبب منجزی ثابت شده باشد.

۶. اشکال دوم بر استدلال به آیه «نفر» آن است که قبول قول منذر به معنای حجیت شرعی نیست، بلکه از آن‌روست که احتمال تکلیف را ایجاد می‌کند و هر احتمالی عقلاً منجز است تا زمانی که ترخیص وارد نشود و آیه شریفه در نهایت جعل اصل براءت را در مورد قیام خبر بر تکلیف، نفی می‌کند و جعل حجیت شرعی را اثبات نمی‌کند.

۷. اشکال سوم آن است که آیه شریفه بر حجیت قول منذر از آن نظر که خبر حدسی و فتواست، دلالت دارد، زیرا انذار مجرد نقل خبر نیست.

و منها: آیه الکتمان، و هی قوله تعالی: «إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنْزَلْنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَالْهُدَىٰ مِنْ بَيْنِ أَيْدِيهِمْ لِلنَّاسِ فِي الْكِتَابِ أُولَٰئِكَ يَلْعَنُهُمُ اللَّهُ وَيَلْعَنُهُمُ اللَّاعِنُونَ».

[البقره / ۱۵۹]

و تقریب الاستدلال بها: أنها تدل بالإطلاق على حرمة الکتمان و لو فی حالة عدم ترتب العلم على الإبداء [الذی هو مقابل الکتمان]. و هذا یکشف عن وجوب القبول فی هذه الحالة؛ لأن تحريم الکتمان من دون إيجاب القبول لغو، و وجوب القبول مع عدم العلم [أی حتی فی صورة عدم إفادة الإخبار المعلم] يساوق

از جمله این آیات، آیه کتمان است

که در آن خداوند متعال [در سوره بقره، آیه ۱۵۹] می‌فرماید: کسانی که آنچه را ما فروفرستادیم از بینات و هدایت، بعد از آنکه آن را در کتاب برای مردم روشن ساختیم کتمان می‌کنند، خدا آنها را لعنت می‌کند و لعنت‌کنندگان آنها را لعنت می‌کند.

و تقریب استدلال آن است که این آیه به سبب اطلاقش، دلالت بر حرمت کتمان می‌کند، حتی در حالتی که از آشکار کردن [و عدم کتمان بینات و هدی] علم حاصل نشود؛ و این وجوب قبول را در این حالت آشکار می‌سازد؛ [یعنی در حالتی که اظهار بینات و هدی علم‌آور نیست، پس خبر واحد که ظن‌آور است، باید مورد قبول

حکم الشارع بالحجیة [أی بحجیة الإخبار الظنی].

و الجواب علی ذلك:

أولاً: أن الكتمان إنما يصدق في حالة الإخفاء مع توفر مقتضيات الوضوح و العلم [مثل کتمان واقعة الغدير]، فلا يشمل الإطلاق المذكور [أی إطلاق حرمة الكتمان] عدم الإخبار في مورد لا تتوفر فيه مقتضيات العلم. [فالآية ساكنة عن محل البحث].

و ثانياً: أن تعميم حرمة الكتمان لعله بدافع الاحتياط من قبل المولى؛ لعدم إمكان اعطاء قاعدة للتمييز بين موارد ترتب العلم على الإخبار و غيرها. فإن الحاكم [أی جاعل الحكم كالشارع تبارك و تعالی] قد يوسع موضوع حكمه الواقعي

واقع شود. زیرا تحریم کتمان بدون ایجاب قبول لغو است و وجوب قبول با عدم علم [یعنی با وجود اینکه اظهار مفید علم نیست]، مساوق با حکم شارع به حجیت است.

جواب از این استدلال:

أولاً، این است که کتمان در حالتی صدق می‌کند که با وجود فراهم بودن مقتضیات وضوح و علم، چیزی مخفی داشته شود، [مثل آنکه کسانی واقعه غدیر را کتمان کنند که اگر بازگو کنند مدارک آن به قدری قوی است که همه به وقوع آن یقین پیدا می‌کنند، اما خبر واحد اگر هم اظهار شود، علم‌آور نیست]. پس اطلاق مذکور [در آیه شریفه یعنی تحریم کتمان به‌طور مطلق] خبر ندادن را [یعنی اخفا را] در موردی که مقتضیات علم در آن مورد فراهم نباشد [مثل خبر واحد]، شامل نیست. [پس آیه شریفه نسبت به حجیت و عدم حجیت خبر واحد ساکت است].

ثانياً، [اگر از جواب فوق تنزل کنیم و بپذیریم که تحریم کتمان با اطلاقش، مواردی را نیز که اظهار موجب علم نمی‌شود، شامل است، ولی این به معنای آن نیست که چون کتمان در همه موارد حرام است، پس قول مخبر نیز در همه موارد قبول است. بله کتمان در همه موارد حرام است، ولی امکان آن هست که قبول تنها در مواردی واجب باشد که

[مع أن الموضوع في عالم الملاک ليس موسعاً] بدافع الاحتياط [في مقام التشريع]، و هذا غير الأمر [الظاهري] بالاحتياط [في مقام الامتثال].

و منها: آیه السؤال من أهل الذکر، و هی قوله تعالی: «و ما أرسلنا من قبلك

از اظهار مخبر علم حاصل شود نه در همه موارد، چون تعمیم حرمت کتمان در صورتی مستلزم تعمیم وجوب قبول است که غرض از آن حرمت در هر مورد از موارد موضوعش استفاده دیگران از اظهار مخبر باشد، چه آنکه در این صورت اگر در بعضی از آن موارد، قبول واجب نباشد، غرض حاصل نخواهد شد و باعث لغویت می شود، ولی امکان آن هست که غرض از حرمت کتمان - که عبارت است از استفاده دیگران از اظهار مخبر - اختصاص به بعضی از موارد موضوع حرمت داشته باشد و آن مواردی است که از اظهار مخبر علم حاصل می شود. و در عین حال حرمت کتمان - با اینکه یک حکم واقعی است و باید تابع ملاکات باشد - شامل موارد دیگر نیز شده، چرا که احتیاط از طرف مولی است اما نه به علت وجود ملاک حرمت در تمام آن موارد و این «احتیاط در مقام تشریح» نامیده می شود. این نوع احتیاط ربطی به مکلف ندارد و غیر از احتیاطی است که مکلف به عنوان یک حکم ظاهری به آن عمل می کند. از این رو می فرماید:

تعمیم حرمت کتمان شاید به انگیزه احتیاط از طرف مولی باشد، زیرا ممکن نیست برای شناخت مواردی که از خبر دادن علم حاصل می شود از غیر این موارد، قاعده ای در اختیار گذاشت؛ [زیرا این امر نسبی است؛ یعنی برای بعضی اشخاص در بعضی حالات از قول مخبر علم حاصل می شود و برای بعضی دیگر در حالتی دیگر علم حاصل نمی شود]. پس حاکم [یعنی جاعل حکم که شارع باشد]، گاه موضوع حکم واقعی خود را به انگیزه احتیاط [در مقام تشریح] توسعه می دهد [- با اینکه موضوع آن در عالم ملاک تنگ تر است -] و این غیر از امر به احتیاط [در مقام عمل] است.

و از جمله این آیات، آیه سؤال از اهل ذکر است

و آن سخن خداوند متعال است [در سوره نحل، آیه ۴۳]: «و ما پیش از تو نفرستادیم مگر مردانی را که به سوی آنان إلا رجالا نوحی إليهم فاستلوا أهل الذکر إن کتمتم لا تعلمون». [النحل / ۴۳].

و تقریب الاستدلال: أن الأمر بالسؤال يدل بإطلاقه علی وجوب قبول الجواب و لو لم یفد [الجواب] العلم؛ لأنه بدون ذلک [أی بدون وجوب القبول] یكون الأمر بالسؤال فی حال عدم إفادة الجواب للعلم لغوا. و إذا وجب قبول الجواب و لو لم یفد العلم ثبتت الحجیة.

و قد اتضح الجواب مما سبق [من أن الحاکم قد یوسع موضوع حکمه الواقعی بدافع الاحتیاط فی مقام التشریح] إضافة إلى أن الأمر بالسؤال فی الآیه لیس ظاهرا فی الأمر المولوی لکی یستفاد منه ذلک [أی یستفاد من الأمر بالسؤال الحجیة التعبدیة]



وحی می‌کردیم، اگر خود نمی‌دانید، از اهل ذکر بپرسید.»

تقریب استدلال آن است که امر به سؤال به سبب اطلاقش بر وجوب قبول جواب، دلالت دارد، هرچند آن جواب مفید علم نباشد؛ زیرا بدون آن [یعنی بدون وجوب قبول] امر به سؤال در حالتی که جواب مفید علم نیست، لغو خواهد بود و وقتی قبول جواب حتی در صورتی که مفید علم نباشد، واجب شد حجیت ثابت می‌گردد.

جواب این استدلال از مطالب گذشته واضح شد [که شاید وجوب سؤال به‌طور مطلق قرار داده شود، ولی ایجاب قبول تنها در صورت افاده علم مقرر گردد پس در صورتی که جواب مفید علم نباشد، وجوب سؤال بدون ایجاب قبول لغو نیست و این امر چنانکه در آیه کتمان ذکر شد، از قبیل احتیاط در مقام تشریح است]. علاوه بر آن که امر به سؤال در آیه شریفه در امر مولوی ظهور ندارد تا از آیه شریفه آن مطلب استفاده شود؛ [یعنی اینکه بگوییم وجوب سؤال مستلزم وجوب تعبدی قبول، حتی در صورت عدم افاده علم است]. زیرا امر به سؤال در سیاق سخن با معاندین و کفاری است که در نبوت تشکیک می‌کردند. پیداست که این سیاق با جعل حجیت تعبدی [که ما در خبر واحد می‌خواهیم] مناسب نیست ولی با [امر ارشادی] مناسب است؛ [یعنی خداوند کفار را به راهی که عقل حکم می‌کند، ارشاد می‌کند. بدین ترتیب که هرکس ادعایی

للجواب]؛ لأنه [أی لأن الأمر بالسؤال] وارد فی سیاق الحدیث مع المعاندین و المتشککین فی النبوة من الکفار. و من الواضح أن هذا السياق لا یناسب جعل الحجیة التعبدیة، إنما یناسب الإرشاد إلى الطرق التي توجب زوال التشکک، و [توجب] دفع الشبهة بالحجة القاطعة؛ لأن الطرف [أی المعاندین و الکافرین] لیس ممن یتعبد بقرارات الشریعة [مثل الأمر المولوی بالسؤال].

و نلاحظ [إشکالا آخر] أيضا [و هو] أن الأمر بالسؤال مفرع علی قوله [فی صدر الآية]: «و ما أرسلنا من قبلك إلا رجلا نوحی إلیهم» و التفریع [بحرف الفاء] یمنع عن انعقاد إطلاق فی متعلق السؤال لکی یثبت الأمر بالسؤال فی [الأحكام الشرعیة الفرعیة، یعنی فی] غیر مورد المفرع علیه و أمثاله [من مسائل اصول الدین].

کرد نباید بدون دلیل و مطالعه سخن او را قبول یا رد کرد، بلکه از اهل ذکر یعنی دانشمندان یهود و نصاری که آثار و علایم پیغمبر خاتم را در کتاب‌های خود فراگرفته بودند و او را به خوبی می‌شناختند، باید پرسید. پس این سیاق مناسب با [ارشاد به راههایی که موجب زوال شک می‌شود و شبهه [کفار] را با حجت قاطع [از قبیل معجزه‌ای] برطرف می‌کند. زیرا طرف خطاب [یعنی اهل شک و کفار معاند] از کسانی نیستند که به مقررات شریعت متعبد باشند.

همچنین [اشکالی دیگر] به نظر می‌رسد که امر به سؤال فرع بر سخن خداوند [در صدر آیه] واقع شده است که «ما پیش از تو نفرستادیم مگر مردانی را که به سوی آنها وحی کردیم»، و تفریع [به وسیله حرف «فاء» در «فأسألوا»] مانع

از انعقاد اطلاق در متعلق سؤال است؛ [یعنی نمی‌توان گفت نسبت به اینکه چه چیز از اهل ذکر بپرسیم آیه شریفه مطلق است و شامل سؤال از جزئیات مسائل شرعی نیز می‌شود که معمولاً در خبر واحد وارد است؛ مثل نحوه تطهیر با آب قلیل یا نجاست خون پشه. و خلاصه اطلاقی از این نظر نیست.] تا امر به سؤال در غیر مورد مفرع علیه و امثال آن، ثابت شود. [مورد مفرع علیه سؤال از وحی و نبوت است و امثال آن یعنی سؤال از

هذا [مضافاً] علی أن مورد الآیة لا حجیة فیہ لأخبار الأحاد؛ لأنه یرتبط باصول الدین [و لا معنی للحجۃ التبعدیة فی اصول الدین].

و إذا قطعنا النظر عن کل ذلك، فالاستدلال یتوقف علی حمل أهل الذکر علی العلماء و الرواء [أو بمعنی عام یشملهم]، لا علی أهل النبوات السابقۃ [کالأخبار و الرهبان]، بحمل الذکر علی العلم لا علی الرسالة الإلهیة.

اصل وجود خدایی که فرستنده رسول است یا سؤال از امامت که تداوم رسالت انبیاست.]

افزون بر این، در مورد آیه هیچ‌گونه حجیت برای خبرهای واحد یافت نمی‌شود زیرا مورد آیه مرتبط به اصول دین است. اگر از تمام این‌ها نیز قطع نظر کنیم، استدلال متوقف بر آن است که اهل ذکر بر علما و روات حمل شود [یا لا اقل به معنایی عام باشد که شامل علما و روات نیز گردد]، نه آنکه بر اهل نبوت‌های پیشین حمل گردد، [که اگر حمل بر علما و روات شود] به سبب حمل کلمه «ذکر» بر معنای «علم» [است] نه بر معنای «رسالت الهی».

#### خلاصه مطالب گذشته

۱. از دیگر ادله حجیت خبر واحد، آیه کتمان است. تقریب استدلال آن است که در آیه شریفه کتمان بینات و هدی، حرام و اظهار آنها واجب شده است و تحریم کتمان بدون ایجاب قبول لغو است و چون تحریم کتمان مطلق است و دربردارنده صورتی است که اظهار مفید علم نباشد، پس وجوب قبول نیز مطلق است و شامل امثال خبر واحد نیز می‌شود که مفید علم نیست.

۲. جواب از این استدلال آن است که اولاً تحریم کتمان، اطلاق ندارد و ثانیاً ممکن است تحریم کتمان مطلق ولی ایجاب قبول مقید به صورت حصول علم باشد. این در صورتی است که اطلاق حرمت کتمان به علت احتیاط در مقام تشریح باشد، نه به علت اطلاق ملاکش.

۳. از دیگر ادله حجیت خبر واحد، آیه سؤال است.

استدلال آنکه در آیه شریفه، سؤال از اهل ذکر واجب و به تبع آن قبول نیز واجب شده است؛ و چون وجوب سؤال اطلاق دارد، پس وجوب قبول نیز مطلق است و گرنه ایجاب سؤال بدون ایجاب قبول - در صورتی که جواب مفید علم نباشد - لغو است.

۴. جواب از این استدلال آن است که اولاً همان جواب دوم از آیه کتمان در اینجا نیز می‌آید؛ ثانیاً امر به سؤال ارشادی است نه مولوی؛ ثالثاً به قرینه تفریع، اطلاقی در آیه مذکور نیست؛ رابعاً مورد آیه اصول دین است و خامساً استدلال متوقف بر آن است که اهل ذکر به معنای اهل علم باشد.

و أما السنه: فلا بد لكي يصح الاستدلال بها في المقام [أى في مقام إثبات الحجية لخبر الواحد] أن تكون [السنه] ثابتة بوسيلة من وسائل الإحراز الوجداني، و لا يكفي ثبوتها بخبر الواحد [بما هي وسيلة تعبدية] لئلا يلزم الدور. و هنا وسيلتان للإحراز الوجداني:

إحدهما: التواتر في الروايات الدالة على حجية خبر الواحد.

و الاخرى: السيرة [المتشرعية أو العقلية].

---

اما سنت: [بر حجیت خبر واحد]

برای آنکه استدلال به سنت در این مقام [یعنی در مقام اثبات حجیت خبر واحد] صحیح باشد، ناچار باید سنت با وسیله‌ای از وسائل احراز وجدانی ثابت شود و ثبوت آن [وسیله‌ای از وسائل اثبات تعبدی مثل] خبر واحد کافی نیست؛ برای آنکه دور لازم نیاید.

[چون از قبیل اثبات حجیت خبر واحد، به سبب خبر واحد می‌گردد].

در اینجا دو وسیله برای احراز وجدانی موجود است:

یکی از آن دو تواتر در روایاتی است که بر حجیت خبر واحد دلالت دارند و دیگری سیره [متشرعه یا عقلا] است.

أما الوسيلة الاولى، فتقريب الاستدلال بها: أن حجية خبر الواحد [لا يمكن إثباتها بالتواتر اللفظي أو المعنوي، و لكن] يمكن اقتناصها من أسنه روايات كثيرة تشترك جميعا في إفادة هذا المعنى [أى في إفادة حجية خبر الواحد] و إن اختلفت مضامينها. و بذلك يحصل التواتر الإجمالي، و يثبت بالتواتر [الإجمالي] حجية خبر الواحد الواحد من المزايا لما يجعله مشمولاً لمجموع تلك الروايات المكونة للتواتر. فإذا اتفق وجود خبر من هذا القبيل [أى خبر واجد لجميع المزايا و الذي ثبتت حجيته بالتواتر الإجمالي] يدل على حجية خبر الواحد في دائرة أوسع اخذ به

---

اما وسیله اول: [یعنی اخبار متواتر]

تقریب استدلال به وسیله اول این است که حجیت خبر واحد را [نمی‌توان به سبب تواتر لفظی یا معنوی ثابت کرد، اما حجیت آن را] می‌توان از لسان روایات بسیاری به دست آورد که در عین اختلاف مضامین آنها، همه در افاده این

معنا مشترکند و بدین ترتیب تواتر اجمالی پدید می‌آید. همچنین به سبب این تواتر، حجیت خبر واحدی ثابت می‌شود که واجد مزایایی باشد که آن را مشمول مجموع آن روایاتی قرار دهد که تشکیل‌دهنده تواترند؛ [مثلا اگر ده خبر واحد داشته باشیم که بعضی بر حجیت خبر واحد ثقه و بعضی بر حجیت خبر واحد امامی و بعضی بر حجیت خبر واحد امامی عادل دلالت کنند، قدر مشترک آنها که به حد تواتر اجمالی می‌رسد، حجیت خبر واحد امامی عادل است؛ یعنی خبری که واجد همه مزایا و اخص باشد.

بدین ترتیب دایره حجیت ضیق می‌گردد.]

پس اگر اتفاقا خبری از این قبیل [که واجد همه مزایا باشد] پیدا شد که دلالت بر حجیت خبر واحد در دایره وسیع‌تری بکند، اخذ به آن می‌شود؛ [مثلا فرض می‌کنیم از میان صد هزار خبر واحد تنها ده هزار خبر واحد امامی عادل داریم. بعد از اینکه این ده هزار با تواتر اجمالی، حجت گردید از میان آنها روایتی پیدا می‌کنیم که گوید هر خبر واحد ثقه‌ای، حجت است. پس به واسطه این خبر واحد که حجیت او به تواتر ثابت است، حجیت خبرهای ثقه دیگر موجود در میان نود هزار خبر باقی مانده،

[و بذلک تثبت حجیه خبر الواحد فی تلک الدائرة الأوسع].

و أما الوسيلة الثانية [أى السيرة] فتقريب الاستدلال بها يشتمل على الامور التالية:

أولاً: إثبات السيرة و أن المتشرعة و الرواة فى عصر الأئمة كانوا يعملون بأخبار الثقات و لو لم تقدمهم الاطمئنان الشخصى، و فى هذا المجال يمكن استعمال الطريق الثالث من طرق إثبات السيرة المتقدمة، و ذلك لتوفر شروطه [أى الشروط الخمسة للطريق الثالث]. فإنه لا شك فى وجود عدد كبير من هذه الروايات [أى أخبار الثقات] بأيدى المتشرعة المعاصرين للأئمة و [لا شك فى] دخول حكمها [يعنى جواز العمل بالروايات أو عدم الجواز] فى محل ابتلائهم على

ثابت خواهد شد و بدین ترتیب حجیت خبر واحد از دایره خبر امامی عادل به دایره مطلق خبر ثقه توسعه می‌یابد.]

اما وسیله دوم [یعنی سیره]:

تقريب استدلال به وسیله دوم مشتمل بر امور زیر است:

اولاً، اثبات سیره و اینکه متشرعه و روات در عصر ائمه چنین بودند که به خبرهای اشخاص ثقه گرچه برای آنها مفید اطمینان شخصی نباشد، عمل می‌کردند [و حصول اطمینان و یا یقین را معتبر نمی‌دانستند] و در این زمینه [یعنی برای اثبات وجود چنین سیره‌ای در زمان معصومین باید یکی از راه‌های پنج‌گانه اثبات معاصرت را پیمود و در اینجا] می‌توان راه سوم از راه‌های اثبات سیره را - که پیش از این گذشت - به کار گرفت.

چون شروط [پنج‌گانه] آن [در اینجا] فراهم است. زیرا شکی نیست که تعداد زیادی از این روایت [یعنی خبرهای واحد ثقه] در دست متشرعه معاصر با ائمه معصومین بوده است و حکم آن [یعنی جواز عمل یا عدم جواز عمل به این‌گونه اخبار] در محل ابتلای آنها به‌طور گسترده‌ای داخل بوده است. [در مسائل روزمره زندگی و حوادث جاری همچون مسائل نماز و روزه و حج و بسیاری فروع دیگر با خبرهای واحد روبه‌رو

أوسع نطاق [و هذا یعنی أن الشرط الأول من الشروط الخمسة متوفر]. فإما أن يكونوا قد انعقدت سيرتهم على العمل بها من أجل تلقى ذلك من الشارع، أو جريا على سجيتهم؛ و إما أن يكونوا قد توقفوا عن العمل بها.

و الأول [أى انعقاد السيرة على العمل بها] هو المطلوب، إذ ثبت بذلك السيرة الممتدة فى تطبيقها إلى المجال الشرعى.

و أما الثانى [أى توقفهم عن العمل] فليس من المحتمل أن يؤدى توقفهم إلى طرح تلك الروايات جميعا بدون استعمال الحكم الشرعى تجاهها؛ لأن ارتكاز الاعتماد على أخبار الثقات، و كون طرح خبر الثقة على خلاف السجية العقلائية، يحول عادة دون التوافق [أى يمنع عن التوافق] على الطرح بلا استعمال

بودند و نمی‌توانستند نسبت به جواز عمل به این اخبار یا عدم جواز بی تفاوت باشند؛ بدین ترتیب شرط اول از آن شروط پنج‌گانه احراز می‌گردد. پس یا سیره متشرعه بر عمل به این اخبار منعقد شده بود، به علت آنکه این کار را از شارع گرفته بودند، یا به علت آنکه مطابق خوی و طبیعت عقلایی خود حرکت می‌کردند، و یا آنکه در عمل به خبرهای واحد توقف می‌کردند.

صورت اول [که به اخبار آحاد عمل می‌کردند] همان مطلوب ماست؛ زیرا بدین ترتیب سیره‌ای ثابت می‌شود که در مرحله تطبیق تا محدوده شرعی امتداد دارد.

در صورت دوم نیز محتمل نیست که توقف متشرعه در عمل به خبرهای واحد منجر به طرح همه آن روایات شود بدون اینکه در برابر آن روایات حکم شرعی پرسیده شود، زیرا اینکه اعتماد بر خبرهای ثقه امری ارتکازی است و اینکه طرح خبر ثقه برخلاف طبیعت عقلایی است، عاداتاً مانع از آن است که بدون هیچ پرسشی توافق بر طرح صورت بگیرد [بدین ترتیب شرط دوم نیز احراز می‌گردد] و پرسش [از حکم عمل به خبر واحد] باید به اندازه اهمیت مسئله و حجم آن باشد و این اقتضا دارد که سؤال‌ها و جواب‌های بسیاری فرض گرفته شود. بنابراین اگر خبر ثقه حجت نباشد [چون خلاف طبع است،

[و هذا یعنی أن الشرط الثانى متوفر]. و الاستعلام يجب أن يكون بحجم أهمية المسألة [و درجة ابتلاء الناس بها]، و هذا يقتضى افتراض أسئلة و أجوبة كثيرة، فلو لم يكن خبر الثقة حجة [خلافاً للسجية العقلائية] لكان هذا يعنى تضايف النصوص بذلك [أى بعدم حجيته] فى مقام الجواب على أسئلة الرواء، و مع توفر الدواعى على نقل ذلك [فیتم الشرط الثالث أيضا] لا بد من وصول هذه النصوص إلینا، و لو فى الجملة [و لا توجد مبررات للإخفاء فالشرط الرابع أيضا

متوفر]، بينما لم يصل إلينا شيء من ذلك [أي من النصوص فالشرط الخامس أيضا متوفر]، بل وصل ما يعزز الحجية، وهذا [أي توفر الشروط الخمسة] يعين إما استقرار العمل بأخبار الثقات بدون استعمال، و إما استقراره على ذلك بسبب الاستعلام و صدور البيانات المثبتة للحجية.

ثانيا: أن السيرة الثابتة بالبيان السابق إذا كانت سيرة لأصحاب الأئمة بما هم متشرعة، فهي تكشف [كشفا إنيا] عن الدليل الشرعي بلا حاجة إلى ضم مقدمة

سؤال برانگیز خواهد شد و [معنایش آن است که نصوص متعددی در مقام جواب از سؤالات راویان در کار آید و با وجود فراهم بودن انگیزه‌ها بر نقل این نصوص، ناچار باید از میان آنها- هر چند تعدادی کم- به دست ما رسیده باشد [چون دلیلی بر اخفای این نصوص نیز وجود نداشته است، پس شرط سوم و چهارم محرز است]. درحالی که چیزی از این نصوص به دست ما نرسیده است [و این اشاره به احراز شرط پنجم است] بلکه چیزی که حجیت را ثابت می‌کند به ما رسیده است و این امر [یکی از دو احتمال را] تعیین می‌کند که یا عمل به خبرهای ثقة بدون پرسش، ثابت بوده است [یعنی جواز عمل به خبرهای واحد در اذهان متشرعه به قدری واضح بوده که نیازی به سؤال نبوده است]، و یا عمل به خبرهای ثقة به سبب پرسش و صدور بیاناتی که حجیت را به اثبات می‌رساند، ثابت بوده است [در این صورت نیز حجیت ثابت می‌شود].

ثانيا، سیره‌ای که با بیان سابق ثابت گردید، اگر سیره اصحاب ائمه- از آن نظر که

[إذ هي وليدة البيان الشرعي]. و إذا كانت سيرة لهم بما هم عقلاء، ضمنا إليها مقدمة اخرى و هي: أن الشارع [سكت و] لم يردع عنها إذ لو كان [الشارع] قد ردع بالدرجة الكافية [و متناسبا مع درجة رسوخ السيرة]؛ لأثر هذا الردع من ناحية في هدم السيرة، و لوصل إلينا شيء من نصوص الردع [من ناحية اخرى].

ثالثا: أن الآيات الناهية عن العمل بالظن [مثل «لا تقف ما ليس لك به علم»] قد يتوهم أنها تردع عن السيرة؛ لأن خبر الواحد أماره ظنية فيشملة إطلاق النهي عن العمل بالظن. و لكن الصحيح أنها لا تصلح أن تكون رادعة [عن السيرة]، و ذلك لأننا أثبتنا بالفعل انعقاد السيرة المعاصرة للأئمة على العمل بأخبار الثقات في الشرعيات. و هذا يعني- بعد استبعاد العصيان- إما وصول

متشرعه هستند- باشد، پس بدون احتیاج به ضمیمه کردن مقدمه‌ای کاشف از دلیل شرعی است و اگر سیره اصحاب ائمه- از آن نظر که از عقلا هستند- باشد [شاهدش آن است که مختص به آنها نبوده و غیر متشرعه نیز چنین می‌کردند. پس جنبه متشرعه بودن آنها در تکیه بر چنین سیره‌ای دخیل نبوده است، در این صورت] مقدمه دیگری به سیره ضمیمه می‌کنیم و آن اینکه شارع از سیره ردع نکرده است؛ چون اگر به اندازه کافی [و متناسب با حجم و

رسوخ سیره] از آن ردع می‌کرد، این ردع از طرفی در هدم سیره اثر می‌کرد و [از طرف دیگر] چیزی از نصوص ردع به ما می‌رسید.

ثالثاً، گاه توهم می‌شود که آیات ناهی از عمل به ظن [مثل «لا تقف ما لیس لك به علم»]، رادع از سیره [که در نظر متوهم اعم از سیره عقلاویه و متشرعیه است] به شمار می‌آید؛ زیرا خبر واحد اماره ظنی است و اطلاق نهی از عمل به ظن شامل آن می‌شود. [چون در این آیات تفاوتی میان ظن حاصل از خبر واحد و دیگر ظنون گذاشته نشده است]. ولی صحیح آن است که [اطلاق] این آیات، رادع [از سیره] نیست و علت آن است که ما ثابت کردیم که سیره معاصر با ائمه بر عمل به خبرهای ثقه در شرعیات، بالفعل منعقد بوده است؛ و این یعنی پس از آنکه عصیان بعید است [سه احتمال دیگر

دلیل إلیهم علی الحجیه [فیکون مقیداً لإطلاق النهی]، أو غفلتهم عن اقتضاء تلک النواهی للردع [فلا یکون الردع بالدرجۃ الکافیۃ]، أو عدم کونها دالۃ علی ذلک [أی الردع] فی الواقع [و یعنی ذلک عدم وجود دلیل علی الردع]. و علی کل من هذه التقادیر [الثلاثۃ] لا یکون الردع تاماً.

وجود دارد. از این رو مجموعاً چهار احتمال در کار است که بعد از فرض بعید بودن احتمال اول به سه احتمال دیگر باید پرداخت. اما احتمال اول بعید است، چون اینکه اصحاب ائمه جملگی اطلاق آیات را به عنوان دلیلی بر نهی از عمل به خبر واحد فهمیدند، ولی همه عصیان کردند، به حساب احتمالات و با توجه به حجم سیره، احتمالی مردود است. پس [یا دلیلی بر حجیت به آنها رسیده بوده] که اطلاق آیات را تقیید می‌کرده و دلیل بر حجیت ظن حاصل از خبر واحد بوده] و یا آنان غفلت داشتند از اینکه آن نواهی، اقتضای ردع دارد، [پس ردع شارع متناسب با حجم سیره و استحکام آن و کافی در ردع نبوده است] و یا آن نواهی در واقع دال بر ردع [از عمل به خبر واحد] نبوده است.

براساس هریک از این فرض‌ها ردع تام نخواهد بود [پس در هر سه صورت، این سیره ردع نشده است و عدم ردع دلیل بر امضاست؛ همچنان که در امر رابع خواهد آمد].

نظیر همین مطلب گفته خواهد شد هنگام تمسک به ادله اصول- مثل دلیل اصالة البراءة- برای اثبات ردع [از این سیره] توسط اطلاق آن ادله [و شمول آن] برای حالت برپایی خبر ثقه برخلاف اصلی که در آن حالت مقرر شده است. [توضیح آنکه مستشکل گوید عمل به خبر واحد را شارع نهی کرده، چون خبر واحد ظنی است و مفید علم نیست و شارع گفته است: «رفع عن امتی ما لا یعلمون»، پس هر جا که بخوایم به خبر واحد تمسک کنیم و تکلیفی را ثابت کنیم، دلیل اصل برائت در میان می‌آید و می‌گوید چنین تکلیفی از امت برداشته شده است چون یقین به وجود آن نداریم. بدین ترتیب اطلاق حدیث رفع، هر دلیل ظنی و از جمله خبر واحد را که بخواید برخلاف اصل برائت تکلیفی مقرر کند، از حجیت می‌اندازد. و جواب همان جواب سابق است؛ یعنی یا

و مثل ذلك [أى مثل التمسك بإطلاق الآيات] يقال فى مقابل التمسك بأدلة الاصول، كدليل أصالة البراءة مثلا لإثبات الردع [عن السيرة] بإطلاقها [أى باطلاق أدلة الاصول] لحالة قيام خبر الثقة [المثبت للتكليف مثلا] على خلاف الأصل [مثل أصل البراءة] المقرر فيها [أى فى تلك الحالة].

رابعا: أن عدم الردع يكشف عن الإمضاء [على أساس عقلى أو استظهارى كما سبق]، و هذا واضح بعد إثبات امتداد السيرة إلى الشرعيات و جريانها على إثبات الحكم الشرعى بخبر الثقة. [و امتداد السيرة إلى الشرعيات هو] الأمر الذى يعرض الأغراض الشرعية للتفويت لو لم تكن [السيرة] مرضية [و نقض الغرض من الشارع محال، فعدم ردعه يكشف عن الإمضاء عقلا]، مضافا إلى أن ظاهر الحال [أى ظاهر حال الشارع] فى أمثال المقام [أى فى أمثال هذه السيرة] هو الإمضاء، كما تقدم.

اطلاق حديث رفع را همه اصحاب ائمه فهميدند و عصيان کردند- و هو باطل- و يا دلیلی بر حجیت یافتند و اطلاق را تقیید کردند و یا همگان از دلالت آن اطلاق بر ردع غفلت کردند و یا این اطلاق در واقع دال بر ردع نبوده که در هر سه صورت ردع تام نیست.

رابعا، عدم ردع کاشف از امضاست [چون سابقا دانستیم که دلالت سکوت بر امضا یا براساس عقلى است یا براساس استظهارى، و در ما نحن فيه از هر دو طریق می توان دلالت را پذیرفت. از این رو می فرماید:] این مطلب واضح است بعد از آنکه به اثبات رسید که سیره [عقلا در عمل به خبر واحد] به شرعيات کشیده شده و اثبات حکم شرعى به وسیله خبر ثقة امرى جاری است؛ يعنى چیزی که- اگر مورد رضایت نباشد- اغراض شرعى را در معرض نابودى قرار می دهد [و چون نقض غرض از شارع محال است، باید گفت سکوت او نشان از مورد رضایت بودن این سیره است. پس دلالت سیره براساس عقلى جای اشکال ندارد، اما در مورد اساس استظهارى می فرماید:] مضافا بر اینکه ظاهر حال شارع در امثال این مقام- چنان که گذشت- عبارت از امضاست.

#### خلاصه مطالب گذشته

۱. سنت نیز بر حجیت خبر ثقة دلالت دارد و مراد از آن در اینجا دو چیز است: اول روایاتی که تواتر اجمالی دارند و دوم سیره.

۲. سیره متشرعه و عقلا بر عمل به خبر ثقة منعقد بوده است و این را می توان از راه سوم از راههای پنج گانه سیره- که در بحث معاصرت سیره گذشت- به اثبات رساند.

۳. اطلاق آیاتی که از عمل به ظن نهی می کنند، رادع از سیره به شمار نمی آیند، زیرا بعد از اثبات انعقاد سیره یا باید فرض کنیم، اصحاب ائمه در مقابل این آیات عصیان کردند- که این فرض براساس حساب احتمالات مردود است- و یا دلیلی بر حجیت خبر ثقة پیدا کردند و این اطلاق را تقیید کردند و یا از دلالت این آیات غفلت کردند و یا اساسا



این آیات دلالتی بر ردع نداشتند و در هر سه صورت، ردع تمام نخواهد بود. همین احتمالات در آنجا نیز جاری است که ادعا شود اطلاق اصل برائت، رادع از عمل به خبری است که اثبات تکلیف می‌کند. نتیجه امر همچون گذشته آن است که ردع تمام نیست.

أدله نفي الحجية و قد استدل على نفي الحجية [عن خبر الثقة] بالكتاب و السنة.

أما الكتاب فبما ورد فيه من النهي عن اتباع الظن [و خبر الثقة مفيد للظن]، كقوله تعالى: (و لا تقف ما ليس لك به علم) [الإسراء / ۳۶].

و قد يجاب على ذلك بأن النهي المذكور إنما يدل على نفي الحجية عن خبر الواحد بالإطلاق، و هذا الإطلاق يقيد بدليل حجية خبر الواحد، سواء كان [الدليل] لفظيا أو سيرة.

أما على الأول [أى لو كان الدليل لفظيا] فواضح [حيث إن التقييد هو مقتضى

#### ادله نفي حجيت

بر نفي حجيت [خبر ثقة] به کتاب و سنت استدلال شده است.

#### اما کتاب،

به نهی از پیروی ظن که در کتاب وارد شده، استدلال شده است؛ مانند سخن خداوند متعال [در سوره اسراء، آیه ۳۶]: «از چیزی که به آن علم نداری، پیروی نکن.»

ممکن است بدین گونه از این استدلال جواب داده می‌شود که نهی مذکور به سبب اطلاق، بر عدم حجیت خبر واحد دلالت دارد و این اطلاق به سبب دلیل حجیت خبر واحد - چه آنکه دلیل لفظی باشد یا سیره باشد - تقييد می‌گردد.

الجمع العرفی بین الدلیلین اللفظیین]. و أما على الثانى [أى لو كان الدليل سيرة]؛ فلأن إطلاق الآيات لا يصلح أن يكون رادعا عن السيرة [عقلانية كانت أو متشرعية] كما تقدم. و هذا يعنى استقرار حجية السيرة فتكون [السيرة] مقيدة للإطلاق.

و أما السنة [أى الاستدلال بالسنة على نفي الحجية] ففيها ما دل على عدم جواز العمل بالخبر غير العلمى [و خبر الثقة غير علمى]، و فيها ما دل على عدم جواز العمل بخبر لا يكون عليه شاهد من الكتاب الكريم.

أما الفريق الأول فيرد عليه:

أولاً: أنه من أخبار الأحاد الضعيفة سنداً و لا دليل على حجته [أى الفريق الأول].

اما بنا بر صورت اول [که دلیل بر حجیت خبر ثقه دلیل لفظی مثل آیه نبأ یا تواتر اجمالی باشد] مطلب روشن است [که تقیید اطلاق در آیات مذکور به دلیل لفظی منفصل، به قاعده جمع عرفی هیچ اشکالی ندارد]. اما بنا بر صورت دوم [که سیره دلیل بر حجیت خبر ثقه باشد، باز هم تقیید آیات مذکور، اشکالی ندارد؛] چون اطلاق این آیات- چنانکه گذشت- صلاحیت ردع از سیره را ندارد و این یعنی اینکه حجیت سیره، مستقر است و در نتیجه مقید اطلاق خواهد بود.

#### اما سنت

پس در آن [دو دسته روایات است: دسته اول] روایاتی است که بر عدم جواز عمل به خبر غیر علمی دلالت دارد [و خبر ثقه خبر غیر علمی است] و [دسته دوم] در سنت روایاتی است که بر عدم جواز عمل به خبری که شاهی از قرآن بر آن نباشد، دلالت دارد. [یعنی خبر ثقه خودبه خود حجت نیست].

اما بر دسته اول، این اشکال وارد می آید که:

اولاً؛ این دسته روایات از خبرهای واحدی است که از نظر سند ضعیف می باشد و دلیلی بر حجیت آن نداریم.

و ثانیاً: أنه [من حیث الدلالة] یشمل نفسه [بإطلاقه]؛ لأنه خبر غیر علمی بالنسبة إلینا، و لا نحتمل الفرق بینه [أى بین الفريق الأول من الروایات] و بین سائر الأخبار غیر العلمیة. و هذا یعنی امتناع حجیة هذا الخبر، لأن حجیته تؤدی إلى نفی حجیته و التعبد بعدمها [أى و تؤدی إلى التعبد بعدم هذا الخبر حیث إن إطلاقه یشمل نفسه].

و أما الفريق الثانی فیرد علیه: أنه لو تم فی نفسه [دلالة و سنداً] لكان مطلقاً شاملاً للأخبار الواردة فی اصول الدین، و الأخبار الواردة فی الأحكام، فیهعتبر ما دل على الحجیة [من الكتاب و السنة] فی القسم الثانی [أى فی الأحكام]

ثانیاً، این دسته روایات [از نظر دلالت] شامل خود نیز می شود؛ زیرا این روایات نسبت به ما خبر غیر علمی است و [اگر گوئید: به هر خبر غیر علمی نباید عمل کرد، مگر این دسته از اخبار، گوئیم:] ما احتمال نمی دهیم که فرقی میان این دسته از اخبار و دیگر اخبار غیر علمی باشد و این یعنی آنکه حجیت این خبر، ممتنع [و محال] است.

زیرا حجیت این خبر منجر به نفی حجیت آن و [منجر به] تعبد به عدم حجیت آن می گردد [و هر چیزی که از اثبات آن، نفی آن لازم آید، ممتنع و محال است؛ مثل کسی که می گوید: «هر سخنی که می گویم دروغ است.»] که ناچار باید این سخنش را نیز دروغ بدانیم. پس همین سخنش نیز ثابت نمی شود.

اما بر دسته دوم این اشکال وارد می‌آید که این روایات، اگر فی حد نفسه تمام باشد؛ [یعنی اگر سند و دلالت آنها جای اشکال نباشد. در صورتی که می‌توان در دلالت آنها مناقشه کرد و چنین گفت که مراد آن نیست که هر مطلب جزئی که در خبر ثقه وارد است، باید در قرآن نیز وارد باشد، بلکه مراد آن است که مدلول خبر ثقه با محکومات قرآن و اصول شناخته شده از معارف قرآن منافات نداشته باشد و همین مقدار کافی است که بگوییم قرآن شاهد بر صدق خبر است. در هر صورت اگر از این اشکال صرف نظر کنیم]، این دسته روایات مطلق است و شامل اخبار وارد در اصول دین و اخبار وارد در

بالخصوص صالحا لتقيد إطلاق تلك الروايات [بمقتضى الجمع العرفي و نتيجة ذلك أن الأخبار الواردة في اصول الدين بحاجة إلى شاهد من القرآن الكريم دون الأخبار الواردة في الأحكام].

احکام [شرعی فرعی] است. از این رو آنچه بر حجیت خبر ثقه در خصوص قسم دوم [یعنی در باب احکام] دلالت دارد، [مثل آیه نبأ و تواتر اجمالی و سیره عقلا و متشرعه] صلاحیت تقیید آن روایات را دارد. [آن‌گاه خبر واحد در قسم اول یعنی در باب اصول دین تحت دلیل مطلق باقی می‌ماند؛ یعنی برای خبرهای واحدی که در باب اصول دین وارد شده است، باید شاهی از قرآن جستجو کرد، اما خبرهای واحد در فروع دین حتی اگر شاهی از قرآن نداشته باشد، حجت است.]

#### خلاصه مطالب گذشته

۱. آیاتی که بر عدم حجیت ظن دلالت دارند، مطلق است و دلیل حجیت خبر واحد آن را تقیید می‌کند.

۲. سنت نیز بر عدم حجیت خبر واحد دلالت ندارد؛ زیرا آن دسته روایاتی که بر عدم جواز عمل به خبر غیر علمی دلالت دارد، از نظر سند و دلالت ضعیف است و دسته دیگر که دلالت دارد بر عدم جواز عمل به خبری که شاهد قرآنی ندارد، این دسته نیز - گذشته از ضعف دلالت - مطلق است و قابل تقیید به وسیله ادله حجیت خبر واحد است.

تحديد دائرة الحجية و بعد افتراض ثبوت الحجية يقع الكلام في تحديد دائرتها [بلحاظ ما يقتضيه مدرک الحجية]، و تحديد الدائرة تارة بلحاظ صفات الراوي، و اخرى بلحاظ المروي [أي مضمون الخبر].

أما بلحاظ الأول فصفوة القول في ذلك: أن مدرک الحجية إذا كان مفهوم آية النبأ، فهو يقتضى حجية خبر العادل و لا يشمل خبر الفاسق الثقة. و إذا كان المدرک السنة على أساس الروايات و السيرة، فلا شك في أن موضوعها خبر الثقة [حيث إن الوارد في الأخبار الأخذ بما يروى الثقات، و حيث إن السيرة منعقدة على

تعيين دایره حجیت

بعد از فرض ثبوت حجیت خبر واحد سخن در تعیین دایره حجیت آن است و تعیین آن یک بار به لحاظ صفات راوی و بار دیگر به لحاظ مروی است.

اما به لحاظ اول: [به لحاظ صفات راوی]

گزیده سخن در این باره آن است که مدرک حجیت اگر مفهوم آیه نبأ باشد، مقتضی حجیت خبر عادل است و شامل خبر فاسق ثقة نیست؛ و اگر مدرک حجیت سنت بر پایه روایات و سیره باشد، شکی نیست که موضوع آن خبر ثقة است، گرچه شخص ثقة از غیر جهت خبر دادن عادل نباشد؛ [یعنی همین مقدار که شخص در خبر دادن مورد اعتماد باشد و دروغ نگوید، کافی است، گرچه از نظر مذهب فاسق

الاعتماد بخبر الثقة]، و لو لم یکن [الثقة] عادلا من غیر جهة الإخبار [أی من جهة المذهب، أو من جهة العمل]، إلا أن وثاقه الراوی [المأخوذة فی دلیل الحجیة] تارة تؤخذ مناطا للحجیة علی وجه الموضوعیة، و اخرى تؤخذ مناطا لها علی وجه الطریقیة و بما هی [أی وثاقه الراوی] سبب للوثوق غالبا بصدق الراوی و صحته نقله. فإن استظهر الأول [من دلیل الحجیة] لزم القول بحجیة خبر الثقة و لو

باشد یا از رجال دستگاه بنی امیه و بنی عباس باشد. چون روایاتی که تواتر اجمالی دارند، تنها صفت وثاقت را در راوی شرط کرده است و سیره نیز - چه سیره عقلا باشد یا سیره متشرعه - بر اعتبار صفت وثاقت در راوی است نه بیشتر. [جز آنکه وثاقت راوی یک بار به عنوان مناط حجیت بر وجه موضوعیت اخذ می شود؛ [یعنی حکم شارع به حجیت خبر ثقة از آن روست که خبر ثقة، خبر ثقة است. پس وثاقت مخبر موضوع است برای حکم به حجیت] و گاه وثاقت راوی مناط حجیت بر وجه طریقیست است و [وثاقت راوی مناط حجیت است] به سبب آنکه غالبا سبب وثوق به صدق راوی و صحت نقل اوست. [پس در واقع آنچه حجت قرار داده شده است، خبری است که وثوق به صحت آن داشته باشیم و وثاقت راوی معمولا راهی برای رسیدن به این امر است و طبیعی است که اگر به جهت قراینی کاشفیت ظنی خبر ثقة از بین برود، از آن دست برمی داریم.] اگر احتمال اول استظهار شود؛ [یعنی بگوییم ادله حجیت خبر ثقة ظهور در آن دارد که وثاقت راوی مناط حجیت بر وجه موضوعیت است. در این صورت] لازم می آید این سخن که خبر ثقة حجت است گرچه اماره ای برخلاف [یعنی قرینه ای عقلایی که حجیت تعبیدی ندارد برخلاف صدق قضیه و در جهت کذب آن] برپا شود که برابر با وثاقت راوی در جنبه کاشفیت آن باشد؛ [یعنی این اماره به همان اندازه کاشف از کذب خبر است که وثاقت راوی کاشف از صدق آن است. پس در اماره بودن و کاشف بودن برابر هستند.

در این حال اگر وثاقت راوی طریقیست داشته باشد، از طریقیست ساقط می شود و خبر

قامت آماره [أى قرينه عقلائیة] عكسیه [أى على عكس مضمون الخبر، یعنی على كذبه] مكافئه [من حیث إفاده الظن] لوثاقه الراوى فى كشفها [أى فى كشف تلك الأماره العكسیه]. و إن استظهر الثانى [أى كون وثاقه الراوى مناطا للحجیه على وجه الطریقیه] لزم سقوط خبر الثقه عن الحجیه فى حاله قیام آماره من هذا القبیل [أى آماره عكسیه مكافئه].

و علیه [أى على كون الوثاقه مأخوذه على وجه الطریقیه] یترب أن إعراض القدماء من علمائنا عن العمل بخبر ثقه؛ یوجب سقوطه عن الحجیه إذا لم یحتمل فیہ [أى فى الإعراض] كونه قائما على أساس اجتهادى، [و إلا تسقط

---

ثقه حجیت خود را از دست می دهد، ولی اگر وثاقت راوى موضوع حجیت باشد، اخذ به خبر ثقه می کنیم و با وجود قرینه بر کذب، از حجیت آن دست بر نمی داریم.] و اگر احتمال دوم استظهار شود [یعنی بگوئیم ادله حجیت ظاهر در آن است که وثاقت راوى مناط حجیت بر وجه طریقیه است]، لازم می آید سقوط خبر ثقه از حجیت در حالتی که آماره ای از این قبیل [یعنی آماره بر کذب خبر] برپا گردد.

و مترتب بر مطلب مذکور است، اینکه اعراض علمای متقدم ما [مثل شیخ مفید و شیخ طوسی] از عمل به خبر ثقه موجب سقوط آن از حجیت است [یعنی این مسئله اثباتا و نفیا مترتب بر مبنای فوق الذکر است، بدین ترتیب که اگر وثاقت راوى طریق باشد، اعراض قدما به عنوان آماره ای بر کذب خبر، آن را از حجیت می اندازد، ولی اگر وثاقت راوى موضوعیت داشته باشد، اعراض قدما ضرری به حجیت خبر نمی رساند.

البته این همه] در صورتی که احتمال داده نشود که اعراض آنها براساس اجتهادی باشد؛ [مثلا طرح خبر ثقه از آن رو نباشد که آن را مبتلا به معارض دیده اند یا متن را مضطرب و دلالت را غیر قابل قبول دانسته اند یا معتقد بودند که از روی تقیه صادر شده است، بلکه چنین به نظر می آید که از این جهات اشکالی نداشته است. پس با این حال اعراض آنها لا بد به خاطر دلیلی بوده که در دست داشته اند و خبر را کاذب تشخیص داده اند.

آماریته]؛ لأنه یكون أماره على وجود خلل فى النقل.

و أما خبر غیر الثقه فإن لم تکن هناك أمارات ظنیه [أى قرائن عقلائیة مثل عمل المشهور من قدماء الأصحاب] على صدقه [أى على صدق خبر غیر ثقه]، فلا إشکال فى عدم حجیته. و إن کانت هناك أمارات کذلک [أى أمارات ظنیه على صدقه]، فإن أفادت الاطمئنان الشخصی کان [خبر غیر الثقه] حجه لحجیه الاطمئنان، کما تقدم، و إلا [أى و إن لم تفد الاطمئنان] ففى حجیه الخبر و جهان مبنیان على أن وثاقه الراوى هل هی مأخوذه مناطا للحجیه على وجه الموضوعیة، أو بما

---

بنابراین اعراض آنها موجب سقوط خبر از حجیت است]، چون اعراض قدما آماره ای بر وجود اشکال در نقل است.

اما در مورد خبر غیر ثقه اگر امارات ظنی [که حجیت تعبدی ندارند] بر صدق آن نباشد، هیچ اشکالی در عدم حجیت آن نیست و اگر در اینجا اماراتی این چنین [که حجیت تعبدی ندارد، مثل شهرت] موجود باشد، چنانچه مفید اطمینان شخصی باشد، آن خبر غیر ثقه، حجت خواهد بود؛ زیرا - چنان که گذشت - اطمینان حجت است و گرنه [در صورتی که از وجود قرینه، اطمینان به صدق حاصل نشود، بلکه ظن به صدق پیدا شود] پس در حجیت آن خبر، دو وجه است، که این دو وجه مبنی بر آن است که وثاقت راوی آیا به عنوان ملاک حجیت بر وجه موضوعیت اخذ شده است [به گونه‌ای که حجیت دایر مدار وثاقت راوی باشد] یا وثاقت راوی ملاک حجیت است به جهت آنکه سبب وثوق بیشتر به مضمون خبر است، به گونه‌ای که سبب و مسبب هر دو در حجیت دخیلند. [پس وثاقت راوی اگر در موردی سبب وثوق به مضمون نشد، آن خبر حجت نیست و نیز اگر وثوق به مضمون خبر از مخبر غیر ثقه حاصل شد، باز هم آن خبر حجت نیست. بدین ترتیب وثاقت ملاک حکم به حجیت است، ولی نه تمام الملاک و نه تمام الموضوع، بلکه جزء الموضوع است؛ یعنی هرگاه وثوق به مضمون خبر از نصوص راه وثاقت راوی حاصل شد، آنگاه حکم به حجیت می‌شود] یا وثاقت راوی به عنوان

هی سبب للوثوق الغالب بالمضمون علی نحو یكون السبب و المسبب کلاهما دخیلین فی الحجیة، أو [علی نحو یكون المسبب دخیلا فی الحجیة فقط و إنما اخذت وثاقه الراوی] بما هی معرف صرف للوثوق الغالب بالمضمون دون أن یكون لوثاقه الراوی دخل بعنوانها.

فعلی الأول و الثانی [أی علی أن تكون وثاقه الراوی تمام الموضوع أو جزء الموضوع] لا یكون الخبر المذكور حجة؛ [لأن موضوع الحجیة متنف تماما أو بعضا].

و علی الثالث [أی علی أن تكون وثاقه الراوی معرفا صرفا للوثوق و یمکن استبداله بمعرف آخر] یكون حجة [لأن الأمارات المذكورة تسبب الوثوق بالمضمون]. و علی

ملاک حجیت اخذ شده است، از آن نظر که صرفا معرف است، [نه تمام الموضوع و نه جزء الموضوع، بلکه طریق است] برای وثوق بیشتر به مضمون خبر [و آنچه در حقیقت ملاک حجیت است، همین پیدا شدن وثوق به مضمون خبر است از هر راهی که باشد] بدون اینکه وثاقت راوی به همین عنوان [یعنی به عنوان وثاقت راوی] در حجیت دخیل باشد. [بنابراین وثوق به مضمون خبر اگر از غیر طریق غالب، از طریق دیگری هم کشف شود، باز هم حکم به حجیت می‌کنیم].

پس بنا بر [احتمال] اول و دوم خبر مذکور [یعنی خبر غیر ثقه که امارات ظنی بر صدق آن داریم]، حجت نیست [چون بنا بر احتمال اول وثاقت راوی تمام الموضوع و بنا بر احتمال دوم جزء الموضوع است و در هر دو صورت خبر غیر ثقه یا تمام الملاک را ندارد، یا جزء الملاک را]. و بنا بر احتمال سوم [که وثوق به مضمون خبر، تمام الملاک است و کشف آن از هر طریقی که امکان‌پذیر باشد، کافی است]: خبر مذکور حجت است. [ناگفته نماند که استاد

شهادت در مسئله سابق یعنی مسأله اعراض قدما از عمل به خبر واحد، تنها دو فرض را ذکر کردند و فرض سومى که در اینجا آمده، در آنجا متعرض نشده‌اند؛ یعنی اینکه وثاقت راوى جزء الملاك باشد، به گونه‌اى که سبب و مسبب هر دو در حجیت دخیل باشد. نسبت به این فرض مسأله سابق باید گفت که اگر

هذه التقادیر تبتنی - إثباتا و نفیا - مسأله انجبار الخبر الضعیف [أى خبر غیر الثقه] بعمل المشهور من قدماء العلماء. فإن عمل المشهور به [أى بالخبر الضعیف] يعتبر أماره [أى قرینه عقلائیة] على صحه النقل، فقد یدخل فى نطاق الكلام السابق [فعلى الأول و الثانى لا ینجبر الخبر الضعیف بعمل المشهور، و على الثالث ینجبر].

قرینه‌اى بر کذب خبر موجود باشد، خبر ثقه از حجیت ساقط مى‌شود؛ زیرا وثاقت راوى طریقت خود را از دست مى‌دهد و در نتیجه جزئی از مناط حجیت فوت مى‌گردد. و بر این فرض‌ها [ی سه‌گانه] مسئله «انجبار خبر ضعیف به عمل مشهور از علمای متقدم» اثباتا و نفیا مبتنی است؛ [یعنی اگر خبر ضعیف السند داشته باشیم که راوى آن ثقه نباشد، ولی جمع زیادى از فقهای متقدم به مضمون آن عمل کرده باشند، آیا از این طریق ضعف سند جبران مى‌شود یا خیر؟ این نکته مبتنی بر فرض‌های سه‌گانه مذکور است. بنا بر فرض اول و دوم شهرت عملی جابر ضعف سند نیست و بنا بر فرض سوم، جابر است. زیرا که عمل مشهور به خبر ضعیف اماره [ظنی و قرینه عقلائی] بر صحت نقل به شمار مى‌آید. پس این مسئله در دایره بحث گذشته وارد مى‌گردد.

و أما باللحاظ الثانى [أى تحدید دائرة الحجیه بلحاظ صفات المروى] فیعبر فى الحجیه أمران:

أحدهما: أن یکون الخبر حسیا لا حدسیا.

و الآخر: أن لا یکون [الخبر] مخالفا [و معارضا] لدلیل قطعى الصدور من الشارع، كالكتاب الکریم [بحیث لا یمکن الجمع العرفی بینهما].

أما [اعتبار الأمر] الأول فلعدم شمول أدله الحجیه [من الآیات و الأخبار و السیره] للأخبار الحدسیه [کالفتاوى].

و أما الثانى فلما دل من الروایات على عدم حجیه الخبر المخالف للكتاب الکریم، فإنه [أى فإن ما دل من الروایات] یقید [إطلاق] أدله حجیه الخبر بغير صورة

اما [حدود حجیت خبر واحد] به لحاظ دوم [یعنی به لحاظ مروى و آنچه مضمون خبر است]،

پس در حجیت [بدین لحاظ] دو امر معتبر است:

یکی آنکه خبر حسی باشد نه حدسی، و دیگر آنکه خبر با دلیلی قطعی الصدوری از طرف شارع مثل کتاب کریم مخالف نباشد. [نه از قبیل مخالفت عام و خاص یا مطلق و مقید که جمع عرفی دارد، بلکه نوعی مخالفت که قابل جمع عرفی باشد و در اصطلاح تعارض مستقر داشته باشد].

اما [اعتبار امر] اول به دلیل آن است که ادله حجیت خبر واحد [مثل آیه نبأ و سیره] شامل خبر دادن حدسی [مانند فتوا] نیست.

اما [اعتبار امر] دوم به دلیل روایاتی است که دلالت بر عدم حجیت خبر مخالف با کتاب کریم دارند. پس این روایات، ادله حجیت خبر [واحد ثقه] را مقید می‌کنند به غیر صورت مخالفت با کتاب کریم یا آنچه به منزله کتاب کریم است که عبارت است از ادله شرعی‌ای که صدورا و سندا قطعی است؛ [یعنی چون حجیت خبر واحد تبعدی و به امر شارع است تا جایی که دلیل بر چنین تبعدی داریم، قائل به حجیت می‌شویم نه بیش از آن و دلیل حجیت مثل آیه نبأ هرچند مطلق است، ولی به دلیل روایات دیگر مقید

المخالفة للكتاب الكريم، أو [المخالفة ل] ما كان بمثابة من الأدلة الشرعية القطعية صدورا و سندا.

می‌گردد به خبری که مخالف قرآن یا خبر متواتر دیگری نباشد. و در صورت مخالفت خبر واحد با ظهور یک دلیل قطعی الصدور - مانند قرآن یا خبر متواتر - حجیت ظهور آن دلیل قطعی الصدور مقدم بر حجیت خبر واحد خواهد بود، هرچند راوی خبر ثقه باشد.

#### خلاصه مطالب گذشته

۱. اگر مدرک حجیت خبر واحد مفهوم آیه نبأ باشد، تنها خبر عادل حجت خواهد بود و اگر مدرک حجیت روایات و سیره باشد، خبر شخص ثقه حجت خواهد بود؛ هرچند از جهات دیگر عادل نباشد.

۲. اگر خبر ثقه حجت گردد، وثاقت راوی یا موضوعیت دارد یا طریقیست. در صورت اول حتی اگر قرآینی بر کذب خبر باشد، باز هم خبر ثقه حجت خواهد بود، ولی در صورت دوم از حجیت ساقط می‌گردد.

۳. اعراض قدما از عمل به خبر ثقه، قرینه بر کذب آن است و حجیت یا عدم حجیت خبر ثقه در صورت وجود چنین قرینه‌ای، مبتنی بر دو صورتی است که در بالا بدان اشاره شد.

۴. خبر غیر ثقه در صورتی که قرینه‌ای بر صدق آن داشته باشیم، یا آن قرینه مفید اطمینان شخصی است یا مفید ظن. در صورت اول حجیت خبر غیر ثقه بر پایه حجیت اطمینان استوار می‌گردد و در صورت دوم یا وثاقت راوی مناط حجیت بر وجه موضوعیت است (در این صورت خبر حجت نخواهد بود) و یا وثاقت راوی مناط حجیت است از آن رو که سبب وثوق به مضمون خبر است و در صورت دوم یا به گونه‌ای است که سبب و مسبب هر دو در حجیت



دخیلند (که در این صورت خبر حجت نخواهد بود) و یا به گونه‌ای است که این سبب تنها معرف برای وثوق به شمار می‌آید (که در این صورت خبر حجت خواهد بود).

۵. مسأله انجبار خبر ضعیف به عمل مشهور از قدما، مبتنی بر فرض‌های سه‌گانه در بحث فوق است؛ زیرا عمل مشهور قرینه بر صدق چنین خبری است.

۶. حجیت خبر ثقه به لحاظ مروی محدود به آن است که خبر ثقه خبر حسی باشد نه حدسی؛ همچنین با دلیل قطعی مخالف نباشد.

قاعدة التسامح فی أدلة السنن ذکرنا أن خبر غیر الثقة إذا لم تکن هناك أمارات علی صدقه فهو لیس بحجة، و لکن قد یستثنی من ذلك [أی عدم حجیة خبر غیر الثقة] الأخبار [الأحاد] الدالة علی المستحبات، أو علی مطلق الأوامر و النواهی غیر الإلزامیة [أی الدالة علی المستحبات و المكروهات]، فیقال بأنها حجة فی إثبات الاستحباب أو الکراهة ما لم یعلم ببطلان مفادها. و یستند فی ذلك [القول] إلى روایات [عدیده دون حد التواتر] فیها الصحیحة و غیرها، دلت [هذه الروایات] علی أن من

#### قاعدة تسامح در ادله سنن

#### [بیان موضوع]

گفتیم که خبر غیر ثقه در صورتی که اماراتی [یعنی قرائن ظنی عقلائی] بر صدق آن موجود نباشد، حجت نخواهد بود. ولی گاه اخباری که دلالت می‌کند بر مستحبات یا بر مطلق اوامر و نواهی غیر الزامی [که شامل مستحبات و مکروهات است] از این حکم، استثنا می‌شود. از این رو گفته می‌شود که این اخبار در اثبات استحباب یا کراهت حجت هستند تا زمانی که علم به بطلان مفاد آنها نداشته باشیم. در این سخن [که از قاعده عدم حجیت خبر غیر ثقه، باید اخبار دال بر مستحبات و مکروهات را استثنا کرد] به روایاتی استناد می‌شود که در میان آنها صحیحه و غیر صحیحه وجود دارد و دلالت دارد بر اینکه اگر از جانب پیامبر خبر وجود ثوابی برای انجام کاری

بلغه عن النبی ثواب علی عمل فعمله کان له [أی للعامل] مثل ذلك الثواب [البالغ]، و إن کان النبی لم یقله [أی لم یقل ذلك الثواب]. و هذا الاستناد بدعوی أن هذه الروایات تجعل الحجیة لمطلق البلوغ فی موارد المستحبات [لا البلوغ بطریق خاص]. و من أجل هذا یعبر عن ذلك [أی جعل الحجیة لمطلق البلوغ] بالتسامح فی أدلة السنن [أی فی أدلة الأحكام الاستحبابیة أو مطلق الأحكام غیر الإلزامیة].

و التحقیق أن هذه الروایات [أی أخبار من بلغ] فیها بدءا عدة احتمالات:

الأول: أن تكون فی مقام جعل الحجیة [التي هی عبارة عن الحكم الظاهری] لمطلق البلوغ.

الثانی: أن تكون فی مقام إنشاء استحباب واقعی [لا ظاهری] نفسی

به کسی رسید و او آن کار را انجام داد، برای او مثل آن ثواب [محفوظ] است، گرچه پیامبر ذکری از آن ثواب به میان نیاورده باشد؛ [یعنی خبر کاذب باشد. این استناد] به ادعای آن است که این روایات [که اخبار من بلغ نام گرفته است] حجیت را برای مطلق بلوغ [یعنی مطلق رسیدن خبر به انسان، چه از طریق معتبر برسد یا از طریق غیر معتبر و به توسط خبر غیر ثقه، چه مطابق واقع باشد یا نه] در موارد مستحبات قرار می‌دهد و بدین خاطر [که اخبار سنن به طور مطلق توسط اخبار من بلغ حجیت پیدا می‌کند]، از این امر تعبیر می‌شود به تسامح در ادله سنن [سنن جمع سنت به معنای عمل مستحب است. تسامح در ادله سنن به معنای آن است که در سند روایاتی که سنن را اثبات می‌کند، سختگیری نمی‌شود].

تحقیق آن است که در این روایات [یعنی اخبار من بلغ] در نظر اول چند احتمال وجود دارد:

اول آنکه این روایات در مقام جعل حجیت برای مطلق بلوغ باشد.

[یعنی اوامر و نواهی غیر الزامی از هر طریقی به انسان برسد، حجت است].

دوم آنکه این روایات در مقام انشای استحباب واقعی نفسی برطبق بلوغ است

[لا طریقی] علی طبق البلوغ، فیکون بلوغ استحباب الفعل عنوانا ثانویا له [أی للفعل] یستدعی ثبوت استحباب واقعی بهذا العنوان [غیر ذلک الاستحباب الواقعی المحتمل و إن کان مشابها له].

الثالث: أن تكون إرشادا إلى حکم العقل بحسن الاحتیاط و استحقاق المحتاط للثواب [و هذا الاحتمال لا یتضمن جعل الحکم، کما لا یتضمن إعمال المولیة بوجه].

[نه در مقام انشای استحباب ظاهری طریقی، بدین معنا که این استحباب ظاهری نیست تا راهی باشد برای تنجیز همان استحباب واقعی محتمل - که خبر ضعیف دلالت بر آن دارد - بلکه استحباب واقعی جدیدی است که بستگی به عنوان بلوغ دارد؛ مثلا اگر برای روزه گرفتن در روز نیمه رجب ثواب انجام یک حج به انسان برسد و روزه بگیرد، چه این وعده ثواب واقعا از جانب معصوم باشد یا نه، در هر صورت چون خبرش به انسان رسیده است، خداوند این عمل را یعنی روزه نیمه رجب را مستحب و دارای چنان ثوابی قرار می‌دهد.] بنابراین بلوغ استحباب فعل، عنوان ثانوی برای فعل است که اقتضا می‌کند استجابی واقعی به این عنوان ثابت گردد. [توضیح آنکه روزه نیمه رجب به عنوان اولی یعنی به ملاحظه ذات عمل، ممکن است مستحب و دارای چنان ثوابی باشد و ممکن است نباشد، ولی به

عنوان ثانوی یعنی به ملاحظه آنکه خبری دال بر ثواب انجام آن به ما رسیده است، به این عنوان مستحب و دارای چنان ثوابی می‌شود.

این استحباب و ثواب، غیر از آن استحباب ثوابی است که ممکن است در واقع برای ذات عمل ثابت باشد، هرچند مشابه همان است.

سوم آنکه این روایات ارشاد به حکم عقل به حسن احتیاط و استحقاق ثواب برای محتاط؛ است

[یعنی اخبار من بلغ بر حجیت هر خبری که در باب مستحبات و مکروهات به ما برسد، دلالت ندارد و نیز به عنوان ثانوی استحباب واقعی دیگری مطابق استحباب واقعی محتمل جعل نمی‌کند، بلکه دلالت می‌کند بر ثواب احتیاط برای عامل

الرابع: أن تكون وعدا مولويا لمصلحة في نفس الوعد، و لو كانت هذه المصلحة هي الترغيب في الاحتياط باعتبار حسنه عقلا.

و الاستدلال بالروایات [أی أخبار من بلغ] علی ما ذکر [أی حجية خبر غیر الثقة فی باب السنن] مبنی علی الاحتمال الأول، و هو غیر متعین، بل ظاهر لسان الروایات ینفیه [أی ینفی الاحتمال الأول] لأنها [أی لأن تلك الروایات] تجعل للعامل الثواب، و لو مع مخالفة الخبر للواقع. فلو كان وضع نفسه الثواب تعبيرا عن التعبد بثبوت المؤدی و حجية البلوغ، لما كان هناك معنى للتصريح [أی تصريح الشارع فی ذیل أخبار من بلغ] بأن نفس الثواب محفوظ حتی مع مخالفة الخبر للواقع.

برطبق حکم عقل.

چهارم آنکه این روایات وعده‌ای مولوی باشد،

[به اینکه عامل همان ثوابی را که به او رسیده است، می‌برد.] به جهت مصلحتی که در خود وعده دادن است، گرچه این مصلحت همان تشویق به احتیاط باشد، به اعتبار آنکه احتیاط عقلا خوب است.

استدلال به این روایات [یعنی اخبار من بلغ] بر مدعای مذکور [یعنی وسعت دایره حجیت خبر واحد در باب اوامر و نواهی غیر الزامی] مبنی بر احتمال اول است و این احتمال متعین نیست، بلکه ظاهر لسان روایات مذکور، آن را نفی می‌کند؛ زیرا روایات مذکور، ثواب برای عامل جعل می‌کند، گرچه خبر با واقع مخالفت داشته باشد.

بنابراین اگر جعل همان ثواب [یعنی ثوابی که توسط خبر ضعیف بالغ شده است]، تعبیری از تعبد به ثبوت مؤدی [و مضمون خبر] و [تعبیری از] حجیت بلوغ باشد [چنانکه مدعاست]، دیگر در اینجا معنا ندارد که تصریح شود به اینکه

همان ثواب محفوظ است - حتی در صورت مخالف خبر با واقع - [یعنی در مقام جعل حجیت برای چیزی، شارع باید به گونه‌ای تعبیر کند که اعتماد مکلف را به آن جلب کند؛ مثلاً بگوید «لا ینبغی التشکیک فیها» نه آنکه تصریح به احتمال خطایش کند.]

كما أن الاحتمال الثانی لا موجب لاستفادته [من الروایات] أيضا إلا دعوی أن الثواب علی عمل فرع کونه مطلوباً [شرعاً]، و هی [أی هذه الدعوی] مدفوعه [و باطله] بأنه یکفی حسن الاحتیاط عقلاً ملاکاً للثواب. فالمتعین هو الاحتمال الثالث، و لکن مع تطعیمه بالاحتمال الرابع؛ لأن الاحتمال الثالث بمفرده [أی بدون تطعیمه بالاحتمال الرابع] لا یفسر إعطاء العامل نفس الثواب الذی بلغه [الذی قد یزید علی ثواب الاحتیاط بدرجات]؛ لأن العقل إنما یحکم باستحقاق العامل للثواب [أی ثواب الاحتیاط] لا لشخص ذلک الثواب [البالغ بتوسط خبر ضعیف].

فلا بد من الالتزام بأن هذه الخصوصية [أی استحقاق العامل نفس ذلک الثواب البالغ] مردها إلى وعد مولوی.

همچنین هیچ توجیهی برای استفاده احتمال دوم [از دلیل] نیز وجود ندارد، مگر این ادعا که ثواب بر عملی، فرع بر مطلوب بودن آن است و این ادعا قابل دفع [و باطل] است به اینکه حسن عقلی احتیاط، کافی است برای اینکه ملاک ثواب باشد. پس متعین همان احتمال سوم است، ولی با چشاندن احتمال چهارم به آن؛ زیرا احتمال سوم به تنهایی تفسیر نمی‌کند که چرا همان ثوابی را که به عامل رسیده است، به او می‌دهند؛ زیرا عقل حکم می‌کند به اینکه عامل مستحق ثواب است [یعنی ثواب احتیاط]، ولی نه عین همان ثواب را [که از طریق خبر ضعیف رسیده است و گاه بسیار بیشتر از ثواب احتیاط است]. پس چاره‌ای نیست از التزام به اینکه این خصوصیت [یعنی استحقاق عامل همان ثواب بالغ و واصل را] رجوع به وعده‌ای مولوی دارد. [نتیجه بحث اینکه قاعده‌ای به نام قاعده تسامح در ادله سنن ثابت نمی‌شود، بلکه ادله سنن مانند ادله احکام الزامی، باید دلیل معتبر داشته باشد و خبر ضعیف نمی‌تواند در اثبات استحباب یا کراهت حجت باشد.]

#### خلاصه مطالب گذشته

۱. روایات متعددی دلالت بر آن دارد که هرگاه ثواب انجام کاری از جانب پیامبر به انسان برسد و انسان آن را انجام دهد، برای او مثل آن ثواب مقرر است، حتی اگر پیامبر آن خبر را نگفته باشد. از این روایات تعبیر به اخبار «من بلغ» می‌کنند.

۲. ادعا شده است که اخبار من بلغ دلالت بر قاعده تسامح در ادله سنن دارد.

۳. در مفاد اخبار من بلغ چهار احتمال وجود دارد و احتمال صحیح آن است که این روایات ارشاد است به حکم عقل مبنی بر حسن احتیاط و استحقاق محتاط نسبت به ثواب، با این اضافه که این روایات همان ثواب بالغ و واصل از طریق خبر ضعیف را وعده می‌دهد.

اثبات حجیه الدلاله فی الدلیل الشرعی تمهید الدلیل الشرعی قد یدل علی حکم دلالة واضحة توجب یقین أو الاطمئنان بأن هذا الحكم هو المدلول المقصود. و فی هذه الحالة يعتبر [الدلیل] حجة فی دلالة علی إثبات ذلك الحكم؛ لأن یقین حجة و الاطمئنان حجة،

## اثبات حجیت دلالت در دلیل شرعی

مقدمه

[پیش از این گفتیم که در دلیل شرعی - اعم از لفظی - سر بحث داریم.

تعیین دلالت دلیل شرعی و اثبات صغرای دلیل شرعی که این دو بحث پیش از این گذشت و بحث سوم - که اکنون به آن می پردازیم - حجیت دلالت است. و چون دلالت دلیل شرعی مختلف است، گاه نص و گاه ظاهر و گاه مجمل است، در ابتدا به عنوان مقدمه به بیان این سه قسم می پردازیم و سپس تفصیلاً بحث حجیت ظهور را پی می گیریم.]

دلیل شرعی گاه دلالت واضحی بر حکم دارد که موجب یقین یا اطمینان می شود به اینکه این حکم همان مدلول مقصود است و دلیل در این حالت در دلالتش بر اثبات آن

من دون فرق بین أن یکون هذا الوضوح و یقین بالدلالة قائماً علی أساس کونها دلالة عقلية إنیه من قبیل دلالة فعل المعصوم علی عدم الحرمة. أو علی أساس کون الدلیل لفظاً لا یتحمل بحسب نظام اللغة و أسالیب التعبير سوی إفادة ذلك المدلول و هو المسمى بالنص. أو علی أساس احتفاف الدلیل اللفظی بقرائن حالیه أو عقلية تنفی احتمال [إرادة] مدلول آخر، و إن كان [احتمال إرادة مدلول آخر] ممکناً [ذاتاً و مع قطع النظر عن القرائن] من وجهة نظر لغویة و عرفیة عامة.

حکم، حجت به شمار می آید؛ زیرا یقین و اطمینان حجت است، بدون هیچ تفاوتی میان اینکه این گونه وضوح و این گونه یقین به دلالت، بر این اساس استوار است که دلالت، دلالت عقلی انی است از قبیل دلالت فعل معصوم بر عدم حرمت؛ [زیرا معصوم گناه نمی کند، پس فعل او کاشف از جواز عمل است، همانند کشف معلول از علت.] یا [یقین به دلالت] بر این اساس [استوار است] که دلیل لفظی است که به حسب نظام لغت و اسلوب های تعبیر جز افاده همان مدلول را دربردارنده نیست و این نص نامیده شده است، یا [یقین به دلالت] بر اساس پیچیده بودن دلیل لفظی به قرائن حالیه یا عقلیه ای [استوار باشد] که احتمال مدلول دیگر را نفی می کند؛ [مثل آنکه شخصی به پهلوانی اشاره کند و بگوید «هو اسد» در اینجا به قرینه آنکه گوینده به انسان خاصی اشاره دارد، لفظ نص در معنای مجازی می گردد.] گرچه از نظر لغوی و از دیدگاه عرف عام احتمال [اراده معنای] دیگر [بدون در نظر گرفتن قرینه و با ملاحظه مجرد لفظ] ممکن است. [باید توجه داشت که معنای لغات را در هر زبان، اهل همان زبان مشخص می کنند،

پس معنای لغوی همان معنایی است که عرف عام جعل می‌کند، مگر در مواردی که معنایی در لغت ثابت می‌گردد و در کتب تدوین می‌شود، ولی معنای جدیدتری نزد عرف پدید می‌آید؛ در این گونه موارد معنای عرفی در زمان متأخر اعم یا اخص از معنای لغوی می‌گردد.]

و قد يدل الدليل الشرعي على أحد أمرين أو أمور على نحو تكون صلاحيته لإفادة أي واحد منها [أي من المدلولات] مكافئة لصلاحيته [أي لصلاحية الدليل] لإفادة غيره بحسب نظام اللغة و أساليب التعبير العرفي، و هذا هو المجمل [مثل لفظ «العين»]. و يكون [المجمل] حجة في إثبات الجامع على أساس العلم بأن المراد لا يخلو من أحد محتمليه أو محتملاته. هذا [أي حجة الجامع] فيما إذا كان للجامع أثر قابل للتنجيز بالعلم المذكور [أي بسبب العلم بالجامع]، و أما كل واحد من المحتملات بخصوصه فلا يثبت بالدليل المذكور [أي

#### گاه دلیل شرعی بر یکی از دو یا چند امر دلالت دارد،

به گونه‌ای که صلاحیت آن دلیل برای فهماندن هریک از آن مدلول‌ها با صلاحیت دلیل برای افاده غیر آن مدلولات به حسب نظام لغت و اسلوب‌های تعبیر عرفی مساوی است و این همان مجمل است [مانند مشترک لفظی که علاقه آن به همه معانی موضوع له یکسان است. چنان‌که وقتی مولی می‌گوید: «جئنی بعین»، کلمه عین هم صلاحیت دلالت بر چشمه آب دارد و هم بر چشم. پس لفظ در اراده هریک از این دو معنا مجمل می‌شود.] و مجمل در اثبات جامع، حجت است، [و جامع یعنی معنایی عام و کلی که هریک از آن دو معنا می‌توانند مصداق آن به شمار آیند؛ مثلا معنای «طلب» جامع میان وجوب و استحباب است، پس اگر فرض کنیم صلاحیت دلالت صیغه امر بر هریک از این دو معنا یکسان باشد، صیغه امر در معنای مطلق الطلب حجت خواهد بود.] بر این اساس که علم داریم مراد متکلم از یکی از این دو یا چند معنای محتمل، خالی نیست و این در صورتی است که برای جامع اثری باشد که به سبب علم مذکور [یعنی علم به جامع] قابلیت تنجیز داشته باشد.

[چه جامع حقیقی باشد؛ مثل معنای طلب که جامع میان وجوب و استحباب است و یا جامع انتزاعی باشد؛ مثل عنوان احدهما. در هر صورت اگر برای جامع اثری قابل تنجیز باشد، مجمل در اثبات جامع حجت خواهد بود.]

و اما خصوص هریک از احتمالات به سبب دلیل مذکور [که مجمل است]

بالمجمل [إلا مع الاستعانة بدليل خارجي على نفي المحتمل الآخر، فيضم [ذلك الدليل الخارجي] إلى إثبات الجامع فينتج التعيين في المحتمل البديل].

و قد يدل الدليل الشرعي على أحد أمرين مع أولوية دلالة على أحدهما بنحو ينسب [أحدهما] إلى الذهن تصورا على مستوى المدلول التصوري، و تصديقا على مستوى المدلول التصديقي، و إن كانت إفادة المعنى الآخر تصورا و

تصدیقا بالدلیل المذكور ممکنه و محتمله أيضا بحسب نظام اللغه و أسالیب التعبير. و هذا هو الدلیل الظاهر فی معنی [مثل لفظ «الأسد»]، و فی

جز با یاری جستن از دلیل خارجی بر نفی محتمل دیگر ثابت نمی شود پس آن دلیل خارجی ضمیمه به اثبات جامع می شود و تعیین دلیل را در محتمل دیگر نتیجه می دهد؛ [مثلا وقتی مولی در بازار جواهرفروشان به عبدش می گوید «اشتر لنا عینا» و عبد مردد می ماند که او طلا را اراده کرده است یا نقره را، در صورتی که مولی زمانی بعد و در خطابی دیگر بگوید «لا تشر لنا ذهباً» تردید عبد برطرف می شود و خطاب اول از اجمال بدر می آید.]

گاه دلیل شرعی بر یکی از دو امر دلالت می کند با اولویت دلالتش بر یکی از آن دو؛

[یعنی دلیل قابلیت دلالت بر دو مدلول را دارد، ولی دلالتش بر یکی از آن دو نسبت به دیگری اولویت دارد.] به گونه ای که آن معنا [خواه] از نظر تصور و در سطح مدلول تصویری و [خواه] از نظر تصدیق و در سطح مدلول تصدیقی به ذهن [شنونده] سبقت می گیرد؛ [یعنی شنونده هم آن معنا را فی نفسه پیش از هر معنای دیگری تصور می کند، هم مراد متکلم را برطبق آن معنا پیش از هر معنای دیگری کشف خواهد کرد.] گرچه افاده معنای دیگر تصورا و تصدیقا [یعنی به لحاظ مدلول تصویری و تصدیقی] به سبب دلیل مذکور و به حسب نظام لغت و اسلوب های تعبیر، نیز ممکن و محتمل است.

و این عبارت است از دلیلی که ظاهر در معناست. در مثل این نوع، دلیل حمل بر معنای ظاهر می شود؛ زیرا ظهور در تعیین مراد متکلم حجت است و این حجیت براساس

مثل ذلك يحمل [الدلیل] علی المعنی الظاهر؛ لأن الظهور حجه فی تعیین مراد المتکلم. و هذه الحجیه لا تقوم علی أساس اعتبار العلم [فلیست ذاتیه]؛ لأن الظهور لا یوجب العلم دائما [بل یوجب الظن غالباً]، بل [تقوم حجیه الظهور] علی أساس حکم الشارع بذلك [أی بالحجیه فهی حجیه تعبدیه].

و یعبر عن حجیه الظهور بأصالة الظهور، و علی وزان ذلك یقال: أصالة العموم، و أصالة الاطلاق، و أصالة الحقیقه، و أصالة الجد، و غیر ذلك [کأصالة عدم التقدير] من مصادیق لکبری حجیه الظهور.

اعتبار علم استوار نیست؛ زیرا ظهور همواره سبب [حصول] علم نمی شود [بلکه غالباً سبب حصول ظن است و حجیت این ظن براساس حکم شارع به حجیت ظهور است].

از حجیت ظهور به اصالت ظهور تعبیر می شود

و بر همان وزن [یعنی به همان صورت و به همان ترتیب] گفته می‌شود: اصالة العموم [یعنی حجیت ظهور کلام در اراده عموم در مقابل احتمال خصوص] و اصالة الاطلاق [یعنی حجیت ظهور کلام در اراده معنای حقیقی در مقابل احتمال مجاز] و اصالة الجد [یعنی حجیت کلام در اراده معنای جدی در مقابل احتمال هزل] و غیر آن [مثل اصالة عدم التقدير]، که همه به عنوان مصادیق کبرای حجیت ظهورند. [گفته می‌شود «هذا الدليل ظاهر في كذا» (صغری) و «كل ظاهر حجة» (کبری) پس در قیاس استنباط حجیت ظهور در جایگاه کبری است.

این کبرای کلی گاه در شکل اصالة العموم و گاه در شکل اصالة الاطلاق و گاه در شکل ... تجلی می‌یابد، زیرا عموم و اطلاق و ... همه از ظهوراتند.]

### خلاصه مطالب گذشته

۱. دلیل شرعی به لحاظ دلالت یا نص است یا مجمل و یا ظاهر.

۲. دلالت نص قطعی است و حجیت این نوع دلالت بر پایه حجیت قطع است.

۳. مجمل در اثبات جامع حجت است، در صورتی که برای جامع اثری قابل تنجیز باشد؛ زیرا دلالت مجمل بر قدر جامع قطعی است و قطع ذاتا حجت است.

۴. دلالت ظهور حجت است، ولی حجیت ظهور بر پایه حجیت قطع نیست؛ زیرا ظهور دلالت ظنی است. از حجیت ظهور تعبیر به اصالة الظهور می‌شود و اصالة العموم و اصالة الاطلاق و اصالة الحقیقه و اصالة الجد همه بازگشت به اصالة الظهور دارند.

الاستدلال علی حجیه الظهور و حکم الشارع بحجیه الظهور یمکن الاستدلال علیه بالسیره بأحد النحوین التالیین:

النحو الأول: أن نتمسک بالسیره العقلائیة بمعنی استقرار بناء العقلاء علی اتخاذ الظهور وسیله کافیه لمعرفة مقاصد المتکلم، و [علی] ترتیب ما یری لها [أی لمقاصد المتکلم] من آثار بحسب الأغراض التکوینیة أو التشريعیة. و هذه السیره بحکم استحکامها تشكل دافعا عقلائیة عاما للعمل بالظهور [حتى] فی الشرعیات لو ترک المتشرعة إلی میولهم العقلائیة، و فی حالة من هذا القبیل

### استدلال بر حجیت ظهور

در مورد حکم شارع به حجیت ظهور می‌توان به سیره استدلال کرد به یکی از دو شکل زیر:



## شکل اول آن است که به سیره عقلاییه تمسک کنیم

به معنای آنکه بنای عقلا بر این مستقر است که ظهور را به عنوان وسیله‌ای کافی برای شناخت مقاصد متکلم به کار می‌گیرند و آثاری را که به حسب اغراض تکوینی یا تشریحی برای مقاصد متکلم دیده می‌شود، مترتب می‌کند؛ [مثلاً می‌بینیم که در امور شخصی زندگی، وقتی کسی می‌گوید: «ذهب الی البحر» یا گوید «انی قتلت عمروا»، سیره عقلا آن است که در

[أی فی حالة إمكان سرایه هذه السیره إلى الشرعیات] یكون عدم الردع و السکوت کاشفا عن الإمضاء.

و قد تقدم فی بحث دلالات الدلیل الشرعی غیر اللفظی استعراض عدد من الأوجه لتفسیر دلالة السکوت علی الإمضاء [کانت مبتنیة علی أساس عقلی أو علی أساس استظهاری]. و یلاحظ هنا أن واحدا من تلك الأوجه لا یمكن تطبیقه فی المقام [أی فی مقام حجیه الظهور]، و هو تفسیر الدلالة [أی دلالة

مورد شخص اول و اینکه آیا به دریا رفته است یا نزد دانشمندی بزرگ، به ظهور کلام او اعتماد می‌کنند. در مورد شخص دوم و اینکه آیا کشنده عمرو بوده است یا ضارب او، به ظهور کلامش اعتماد می‌کنند. اثر به کارگیری ظهور در اینجا برآورده شدن غرض تکوینی و به عبارت دیگر غرض شخصی است که در این گونه خبر دادن برای متکلم یا مخاطب وجود دارد. در تشریحات عقلایی می‌بینیم هنگامی که مولی به عبدش می‌گوید «اسقنی ماء» سیره عقلا آن است که در مورد اینکه آیا مولی وجوب را اراده کرده است یا استحباب را، به ظهور کلام مولی اعتماد می‌کنند. اثر به کارگیری ظهور در اینجا برآورده شدن غرض تشریحی است؛ یعنی اینکه مولی و شارع عرفی، وجوب را اعتبار کرده است یا استحباب را] و این سیره به حکم استحکامش انگیزه عقلایی همگانی را برای عمل به ظهور [حتی] در مسائل شرعی، بر فرض آنکه متشرعه به تمایلات عقلایی خود وانهاده شوند، فراهم می‌آورد. در چنین حالتی [که می‌توان فرض کرد سیره عقلا از محدوده اغراض تکوینی و تشریحی خود تجاوز کند و کم‌کم به امور شرعی نیز سرایت کند و در اخذ به ظهور تفاوتی میان کلام غیر شارع و کلام شارع گذاشته نشود]، سکوت و عدم ردع کاشف از امضا [و موافقت شارع] است.

در بحث دلالت‌های دلیل شرعی غیر لفظی، وجوهی چند برای تفسیر دلالت سکوت بر امضا، مورد بررسی قرار گرفت [و گفتیم که دلالت سکوت بر امضا یا براساس عقلی است و یا براساس استظهاری. اساس عقلی یا به لحاظ وجوب

السکوت علی الإمضاء] علی أساس الظهور الحالی؛ لأن الکلام هنا فی حجیه الظهور، [أعم من ظهور اللفظ و ظهور الحال]، فلا یکفی فی إثباتها ظهور حال المعصوم فی الإمضاء.

النحو الثاني: أن «تمسك» بسيرة المتشرعة من أصحاب الأئمة، و فقهاءهم، فإننا «لا نشك» في أن عمله في مقام الاستنباط كان يقوم فعلا [أى بالفعل] على العمل بظواهر الكتاب و السنة. و يمكن إثبات ذلك [أى قيام السيرة على العمل بالظواهر] باستعمال الطريق الرابع من طرق إثبات السيرة المتقدمة فلاحظ [خلاصته أنه إما أن نفترض ثبوت هذه السيرة أو بديلها، و السلوك البديل يعتبر أمرا غريبا لا بد أن ينعكس إلينا و لم ينعكس فلم يكن]. و على هذا تكون

نهی از منکر و یا تعلیم جاهل است و یا به لحاظ اینکه غرض شارع تصحیح رفتار مردم است و محال است با سکوت غرض خود را نقض کند. در این مقام به نظر می‌رسد که یکی از آن وجوه قابل تطبیق نیست و آن تفسیر دلالت [یعنی دلالت سکوت بر امضا] بر اساس ظهور حالی است؛ زیرا کلام در اینجا در حجیت ظهور [اعم از ظهور لفظ یا ظهور حال معصوم] است. از این رو در اثبات آن [یعنی حجیت ظهور] ظهور حال معصوم در امضا کفایت نمی‌کند؛ زیرا از قبیل استدلال بر حجیت ظهور به وسیله خود ظهور است.

شکل دوم آن است که به سیره متشرعه از اصحاب ائمه و فقهای آنها [که با معصوم معاشرت داشته‌اند] تمسک کنیم؛

زیرا ما در این هیچ شکی نداریم که سیره آنها در مقام استنباط، بر عمل به ظواهر کتاب و سنت بالفعل استوار بوده است و می‌توان این امر را با به کارگیری راه چهارم از راه‌های اثبات سیره که قبلا ذکر شد، به اثبات رساند. پس آنجا را ملاحظه کنید [خلاصه‌اش این بود که اگر قبول کنیم که متشرعه در تفهیم و تفاهم اخذ به ظهور می‌کردند که مطلب ما ثابت می‌شود و گرنه باید بپذیریم که راه دیگری را غیر از اخذ به ظهور در تفهیم و تفاهم پیش می‌گرفتند و چون راه دیگر امری غریب

السيرة المذكورة كاشفة كاشفا إنيا مباشرة عن [الدليل الشرعي الذي هو] الإضاء، و لا حاجة حينئذ إلى توسط قاعدة أن السكوت كاشف عن الإضاء على ما تقدم من الفرق بين سيرة المتشرعة و السيرة العقلانية.

و يواجه الاستدلال بالسيرة هنا [أى في إثبات حجية الظهور] نفس ما واجهه الاستدلال بالسيرة في بحث حجية الخبر. إذ يعترض بأن هذه السيرة مردوع عنها بالمطلقات الناهية عن العمل بالظن [مثل «لا تقف ما ليس لك به علم»] أو بإطلاق أدلة الاصول [المرخصة مثل إطلاق حديث الرفع في مقابل الظهور المثبت للتكليف].

و غیر طبیعی خواهد بود، باید به گونه‌ای در تاریخ نقل می‌شد و به ما منعکس می‌گردید و چیزی در این مورد منعکس نشده است. پس راه دیگری غیر از همان اخذ به ظهور نبوده است. [بنابراین، سیره مذکور کشف انی مستقیم از امضا دارد] یعنی این سیره به تنهایی و بدون هیچ واسطه‌ای می‌تواند از امضا و رضایت شارع کاشف باشد، چون وجود این سیره معلول همان امضا و رضایت شارع است و در صورت مخالفت شارع، اساسا امکان انعقاد سیره متشرعه متصور نیست. در این حال [که استدلال به سیره متشرعه می‌شود] بر اساس تفاوتی که میان سیره متشرعه و سیره

عقلاییه سابقا ذکر شد، دیگر احتیاجی نیست که قاعده کاشفیت سکوت از امضا را واسطه [بین سیره و پی بردن به امضا] قرار دهیم.

استدلال به سیره در اینجا [یعنی در اثبات حجیت ظهور] با همان اشکالی مواجه است که استدلال به سیره در بحث حجیت خبر [واحد ثقه] با آن مواجه بود؛ زیرا اعتراض می‌شود به اینکه این سیره به واسطه مطلقاتی که از عمل به ظن نهی می‌کند، [مثل آیه «لا تقف ما لیس لک به علم»] یا به واسطه اطلاق ادله اصول، [مثل اطلاق حدیث رفع که دلیل اصل برائت است، در جایی که می‌خواهیم با اخذ به ظهور، اثبات تکلیف کنیم.] مورد ردع واقع شده است. جواب از این اعتراض از آنچه در بحث حجیت خبر

و الجواب علی الاعتراض يعرف مما تقدم فی بحث حجیة الخبر، مضافا إلى أن ما دل علی النهی عن العمل بالظن يشمل إطلاق نفسه؛ لأنه [أی لأن هذا الإطلاق] دلالة ظنیة أيضا [مثل سائر الظهورات]، و لا نحتمل الفرق بينها [أی بین هذه الدلالة الظنیة] و بین غيرها من الدلالات و الظواهر الظنیة. فیلزم من حجیته [أی من حجیة ما دل علی النهی عن العمل بالظن] التبعد بعدم حجیة نفسه، و ما ینفی نفسه كذلك [أی باستلزام حجیته للتبعد بعدم حجیته] لا یعقل الاكتفاء به فی مقام الردع.

[واحد ثقه] گفته شد، دانسته می‌شود. [خلاصه‌اش این بود که- پس از استبعاد عصیان برای همه اصحاب سیره- نواهی مورد ادعا یا اصلا دلالت بر ردع از این سیره نداشته است و یا دلیلی بر حجیت نزد اصحاب ائمه بوده و عموماً و اطلاقات نواهی را تخصیص می‌زده و یا دلالت این نواهی در حدی بوده که همه از آن غفلت کرده‌اند.

در هر صورت ردع کافی وجود نداشته است] به علاوه آنکه دلیلی که دلالت بر نهی از عمل به ظن می‌کند، اطلاق خود را نیز شامل است؛ زیرا این اطلاق نیز نوعی دلالت ظنی است؛ [مثلا اگر ادعا کنیم آیه «إن الظن لا یغنی من الحق شیئا»\* دلالت بر آن دارد که هیچ ظهوری حجت نیست، اثبات این امر مستلزم نفی آن است، چون دلالت خود این آیه نیز بر اساس ظهور است. مگر آنکه بگوییم آیه شریفه ظهور خودش را شامل نمی‌شود و خود از قانونی که ارائه می‌دهد، مستثنی است؛ مثل آنکه کسی گوید «کل خبری کاذب» یعنی همه خبرهای من غیر از این خبر کاذب است. در این صورت گوییم] و ما احتمال نمی‌دهیم فرقی میان اطلاق آن دلیل و غیر آن دلیل از دلالت‌ها و ظواهر ظنی دیگر باشد. بنابراین، از حجیت آن دلیل تبعد به عدم حجیت همان دلیل لازم می‌آید و چیزی که خود را این گونه نفی می‌کند، در مقام ردع، اکتفا به آن معقول نیست.

خلاصه مطالب گذشته

۱. سیره عقلا و متشرعه دلیل بر حجیت ظهور است.

۲. سیره عقلا به ضمیمه سکوت معصوم حجت است و دلالت سکوت بر امضا در اینجا باید بر اساس عقلی استوار باشد نه بر اساس استظهاری.

۳. برای احراز شرط معاصرت در سیره متشرعه، می‌توان راه چهارم از راه‌های اثبات معاصرت سیره را پیمود.

۴. به دلیلی که پیش از این ذکر شد، مطلقاتی که از عمل به ظن نهی می‌کند، رادع از سیره به شمار نمی‌آید، به علاوه آنکه اطلاق این ادله، شامل خود این ادله نیز هست و از حجیت این ادله، عدم حجیت آن لازم می‌آید.

موضوع الحجیه عرفنا سابقا [فی مقدمه البحث عن الدلیل الشرعی] أن الدلالة تصویریة و تصدیقیة. و علیه فهناک ظهور علی مستوی الدلالة التصوریة، و هناک ظهور علی مستوی الدلالة التصدیقیة.

و معنی الظهور الأول أن يكون أحد المعنيين أسرع انسابا إلى تصور الإنسان و ذهنه من الآخر عند سماع اللفظ.

#### موضوع حجیت

#### [کدام ظهور حجت است؟ ظهور تصویری یا ظهور تصدیقی؟]

پیش از این [در مقدمه بحث از دلیل شرعی] دانستیم که دلالت [بر دو گونه یعنی] تصویری و تصدیقی است و [دلالت لفظ بر معنایی که با آن قرن اکید پیدا کرده است، دلالت تصویری است و در هر جا و به هر گونه که لفظ موجود شود، این گونه دلالت نیز برقرار است و دلالت ظاهر حال متکلم که انسان قاصد است و غافل و ساهی یا هازل نیست بر اینکه سخنش مطابق مرادش است، دلالت تصدیقی نامیده می‌شود. اکنون بعد از آنکه ثابت کردیم ظاهر حجت است، می‌خواهیم بدانیم کدام ظهور حجت است؟ ظهور تصویری یا ظهور تصدیقی؟ ابتدا سراغ این می‌رویم که دلالت بر دو قسم است. [بنابراین در اینجا ظهوری بر پایه دلالت تصویری و ظهوری بر پایه دلالت تصدیقی وجود دارد.

معنای ظهور اول آن است که به هنگام شنیدن لفظ یکی از دو معنا به تصور و ذهن

و معنی الظهور الثانی أن يكون كشف الكلام تصدیقا عما فی نفس المتکلم یبرز هذا المعنی دون ذلک، فیقال حیثئذ: إنه [أی الکلام] ظاهر فیه بحسب الدلالة التصدیقیة.

و قد تقدم أن الظاهر من کل کلام أن يتطابق مدلوله التصوری مع مدلوله التصدیقی.

و علی أي حال، فموضوع الحجیه هو الظهور علی مستوی الدلالة

انسان زودتر از دیگری راه یابد. [چنان‌که ذهن انسان، هنگام شنیدن لفظ اسد، حتی اگر از دستگاه پخش صوت به گوش برسد، سریع‌تر از هر معنایی به سراغ معنای حیوان مفترس می‌رود.]

معنای ظهور دوم آن است که کشف تصدیقی کلام از آنچه در درون متکلم است، این معنای خاص و نه آن معنای دیگر را ابراز می‌دارد. [یعنی وقتی متکلم عاقل هشیار می‌گوید «رایت اسدا» کلام او در این ظهور دارد که قصد خطوط دادن معنای حیوان مفترس را دارد نه قصد خطوط دادن معنای رجل شجاع را.] پس در این حال گفته می‌شود که کلام او به حسب دلالت تصدیقی، ظاهر در این معناست.

پیش از این گذشت که ظاهر هر کلامی آن است که مدلول تصور آن با مدلول تصدیقی آن متطابق باشد [سابقاً گفته شد که ظاهر آن است که مدلول تصدیقی کلام متطابق با مدلول تصویری است و این جهت آنست که ظاهر حال هر متکلم در حال هوشیاری و جدیت آن است که برطبق مراد خود سخن می‌گوید، نه برخلاف آن. پس مدلول تصویری برطبق مدلول تصدیقی خواهد بود. بله در مقام اثبات از مدلول تصویری به مدلول تصدیقی پی می‌بریم و این بدین معنا نیست که مدلول تصدیقی پیرو مدلول تصویری باشد.]

به هر صورت موضوع حجیت عبارت است از ظهور بر پایه دلالت تصدیقی،

[بر خلاف نظر دیگر علما که گویند موضوع حجیت ظهور تصویری است.] زیرا معنای

التصديقية؛ لأن الحجية معناها إثبات مراد المتكلم و حكمه [أى و إثبات حكم المتكلم] بظهور الكلام، و الكاشف عن المراد و الحكم إنما هو الدلالة التصديقية و الظهور التصديقية. و أما الدلالة التصورية فلا تكشف عن شيء لکی تكون [الدلالة التصورية] حجة في إثباته، و إنما هي مجرد إخطار و تصور. نعم الظهور على مستوى الدلالة التصورية هو الذى يعين لنا عادة الظهور التصديقية؛ لأن ظاهر الكلام هو التوافق بين ما هو الظاهر تصورا و ما هو المراد تصديقا و جدا. فالظهور التصورى إذن يؤخذ [في مقام الإثبات] كأداة لتعيين الظهور التصديقية الذى هو موضوع الحجية لا أنه [أى الظهور التصورى] موضوع لها [أى للحجية] مباشرة.

و قد يوضح المتكلم فى نفس كلامه أن مراده الجدى يختلف عما هو الظاهر من الكلام فى مرحلة المدلول التصورى، و بهذا يصبح الظهور التصديقية الذى

حجیت اثبات مراد متکلم و حکم اوست به واسطه ظهور کلام؛ [یعنی ظهور کلام را دلیل بر مراد متکلم و حکم او بدانیم] و کاشف از مراد و حکم تنها عبارت است از دلالت تصدیقیه و ظهور تصدیقی. اما دلالت تصویری از چیزی کشف نمی‌کند تا در اثبات آن چیز حجت باشد. و دلالت تصویری تنها مجرد تصور و به خطوط درآوردن [و از باب تداعی معانی] است. آری، ظهور در سطح دلالت تصویری چیزی است که عاداتاً ظهور تصدیقی را معین می‌کند؛ زیرا

ظاهر کلام عبارت است از تطابق میان آنچه تصورا ظاهر است و آنچه تصدیقا و جدا مراد است [و اینکه متکلم چیزی بگوید و غیر مدلول تصویری آن را اراده کند و قرینه‌ای هم نیاورد، خلاف ظاهر است]. پس ظهور تصویری در این حال به عنوان وسیله‌ای برای تعیین ظهور تصدیقی که موضوع حجیت است، به کار گرفته می‌شود، نه اینکه خود ظهور تصویری مستقیما موضوع حجیت باشد. [نکته این مطلب توجه به معنا و مفهوم حجیت است].

گاه نیز متکلم در همان کلامش [به کمک قرینه متصله] روشن می‌سازد که مراد

هو موضوع الحجیة مختلفا عن الظهور التصوری، كما إذا قال: جئنی بأسد و أعنی به الرجل الشجاع، و تسمى الجملة التي سببت هذا الاختلاف بالقرينة المتصلة. و هذه القرينة تارة يكون توأجدها في الكلام مؤكدا [أى قطعيا] كما في هذا المثال، و اخرى يكون [توآجدها] محتملا، كما لو كنا نستمع إلى المتكلم ثم ذهلنا عن الاستماع و احتمالنا أنه قال شيئا من ذلك القبيل.

و في كل من الحالتين لا يمكن الأخذ بالظهور التصديقي للكلام في إرادة الحيوان المفترس، إذ في الحالة الاولى [أى في حالة توآجد القرينة] لا ظهور كذلك [أى في إرادة الحيوان المفترس] جزما؛ لأننا نعلم بأن الظهور التصديقي يختلف عن الظهور التصوری. و في الحالة الثانية [أى في حالة احتمال وجود القرينة]

جدی او با آنچه که ظاهر از کلام در مرحله مدلول تصویری است، تفاوت دارد و بدین طریق ظهور تصدیقی که موضوع حجیت است با ظهور تصویری تفاوت پیدا می‌کند؛ مانند آنجا که متکلم گوید: «شیری بیاور و مرادم از آن رجل شجاع است.» جمله‌ای که باعث این اختلاف [و عدم تطابق میان مدلول تصویری و مدلول تصدیقی] گردیده است، قرینه متصل نامیده می‌شود. این قرینه گاه وجودش در کلام قطعی است، چنانکه در همین مثال دیده می‌شود و گاه وجود قرینه محتمل است مانند آنکه ما به متکلم گوش سپرده بودیم ولی [لحظه‌ای] از شنیدن غافل شدیم و احتمال می‌دهیم که او چیزی از این قبیل [که قرینه به شمار می‌آید] گفته باشد.

در هر دو حالت [چه آنجا که وجود قرینه قطعی و چه آنجا که محتمل است]، اخذ به ظهور تصدیقی کلام در اینکه حیوان مفترس [یعنی معنای حقیقی لفظ] اراده شده است، ممکن نیست. چون در حالت اول ظهور آن چنانی [یعنی ظهور لفظ در اراده معنای حقیقی] قطعاً موجود نیست؛ زیرا ما می‌دانیم که ظهور تصدیقی متفاوت از ظهور تصویری است. [بلکه ظهور در معنای مجازی موجود است و ظهور تصدیقی مطابق معنای مجازی، حجت می‌گردد.] در حالت دوم نیز [که وجود قرینه محتمل است]، ما

نشک فی وجود ظهور تصدیقی علی طبق الظهور التصوری؛ لأن احتمال [وجود] القرينة یوجب احتمال التخالف بین الظهورین، و مع الشک فی وجوده [أى فی وجود الظهور التصديقي] لا یمكن البناء علی حجیته [لأن موضوع الحجیة غیر محرز]. و هذا یعنی أن احتمال القرينة المتصلة كالقطع بها یوجب [أى أن احتمال القرينة ... یوجب] عدم جواز

الأخذ بالظهور الذي كان من المترقب أن يثبت للكلام في حالة تجرده عن القرينه [بخلاف ما إذا كان موضوع الحجية الظهور التصوري، فإنه يمكن الأخذ بالظهور في الحالة الثانية].

در وجود ظهور تصدیقی که مطابق ظهور تصویری باشد، تردید داریم؛ زیرا احتمال وجود قرینه سبب احتمال تخالف میان دو ظهور می‌گردد و در صورتی که در وجود ظهور تصدیقی تردید داشته باشیم، [یعنی ظهور تصدیقی احراز نشده باشد] نمی‌توان بنا را بر حجیت آن گذاشت. [چون حکم به حجیت بعد از آن است که موضوع حجیت محقق گردد و موضوع حجیت ظهور تصدیقی است که در اینجا احراز نشده است و اصالة الظهور نمی‌تواند موضوع خود را احراز کند]. معنای این امر آن است که احتمال قرینه متصله مانند آنجا که قطع به وجود قرینه متصله داریم، موجب عدم جواز اخذ به ظهوری می‌گردد که انتظار می‌رود آن ظهور برای کلام در حالت تجرد از قرینه ثابت گردد. [منظور استاد شهید آن است که از طریق اصالة الظهور نمی‌توان حکم به عدم وجود قرینه کرد، بلکه در صورتی موضوع حجیت محقق می‌شود که بتوان در ابتدا احتمال قرینه را وجدانا یا تعبدا و از طریق اجرای اصالة عدم القرینه ملغی ساخت، آنگاه پس از تحقق موضوع حجیت، می‌توان اصالة الظهور را جاری ساخت. از این رو اصالة عدم القرینه از مصادیق اصالة الظهور به شمار نمی‌آید.]

#### خلاصه مطالب گذشته

۱. موضوع حجیت ظهور تصدیقی است نه ظهور تصویری؛ زیرا ظهور تصدیقی کاشف از مراد متکلم و معنای حجیت اثبات مراد متکلم است.

۲. ظهور تصویری را می‌توان به عنوان وسیله‌ای برای تعیین ظهور تصدیقی به کار گرفت، چون ظاهر از هر کلامی تطابق میان این دو ظهور است.

۳. آنجا که وجود قرینه متصله محتمل است، مانند جایی است که وجود قرینه متصله قطعی است؛ یعنی در هر دو حالت کلام در اثبات معنای حقیقی حجت نخواهد بود.

ظواهر الكتاب الکریم ذهب جماعة من العلماء [و هم الأخباریون علی ما ینسب إليهم] إلى استثناء ظواهر الكتاب الکریم من الحجية [أي من قاعدة حجية الظهور]، و قالوا بأنه لا يجوز العمل فيما يتعلق بالقرآن العزيز إلا بما كان نضا فی المعنی، أو مفسرا تفسيرا محددا من قبل النبي صلی الله علیه و آله أو المعصومین من آله علیهم السلام.

و قد يستدل علی ذلك [أي عدم حجية ظواهر الكتاب] بما يلي:

الدليل الأول قوله تعالى: «هو الذي أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن

جمعی از علما [که اخباریون نامیده می‌شوند] بدین سو گرویده‌اند که ظواهر کتاب کریم را از حجیت استثنا کنند و گفته‌اند عمل کردن به آنچه به قرآن عزیز مربوط است [مانند عمومات و اطلاقات] جایز نیست، مگر به آن بخش از قرآن که نص در معناست [و از دایره ظواهر بیرون است] و یا تفسیر مشخصی از جانب پیامبر صلی الله علیه و آله یا معصومین از آل او - علیهم الصلاة والسلام - پیدا کرده است. [و ما حصل این سخن آن است که «کل ظاهر حجة الا ظاهر القرآن» یعنی قرآن ظهور دارد، ولی حکم حجیت که برای ظواهر ثابت شده است، شامل این فرد از ظهور نمی‌شود.]

گاه بر این مدعا، این‌گونه استدلال می‌شود:

دلیل اول سخن خداوند متعال است:

[در سوره آل عمران، آیه ۷] «اوست کسی که

أم الكتاب و آخر متشابهات فأما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة و ابتغاء تأويله ...» الآية [آل عمران / ۷].

فإنه يدل على النهي عن اتباع المتشابه، و كل ما لا يكون نصا فهو متشابه؛ لتشابه احتمالاته في علاقتها [أي في علاقة تلك المحتملات] باللفظ، سواء كان اللفظ مع أحدها [أي مع أحد المحتملات] أقوى علاقة أو لا.

و الجواب من وجوه:

الأول: أن اللفظ الظاهر ليس من المتشابه، إذ لا تشابه و لا تكافؤ بين معانيه في درجة علاقتها باللفظ، بل المعنى الظاهر متميز في درجة علاقتة

بر تو کتاب را فروفروستاد. بخشی از آن آیات محکم است که آنها اساس کتابند و بخش دیگر متشابهات است. پس آنان که در قلب‌هایشان کجی و انحراف است، آیاتی از قرآن را که متشابهند، پیروی می‌کنند؛ برای آنکه در طلب فتنه و به دنبال تأویل قرآن هستند.»

زیرا این سخن خداوند دلالت بر نهی از پیروی متشابه دارد و هرچه که نص نیست [مثل ظاهر]، متشابه است؛ زیرا احتمالات آن [چیز که نص نیست، همچون صیغه امر که محتمل است معنای وجوب از آن اراده شده باشد و محتمل



است معنای استحباب اراده شده باشد. این دو محتمل] علاقه‌شان به لفظ، مشابه یکدیگر است [نه به معنای آنکه درجه علاقه، یکسان است، بلکه اصل علاقه در هر دو موجود است.] تفاوتی نمی‌کند که لفظ با یکی از این احتمالات علاقه قوی‌تر داشته باشد یا خیر [پس معنای غیر ظاهر، مثل معنای ظاهر است؛ از این نظر که امکان اراده آن از لفظ وجود دارد و همین مقدار کافی است که معنای ظاهر نیز از متشابهات به شمار رود].

جواب از این استدلال بر چند وجه است:

وجه اول آنکه ظاهر، متشابه محسوب نمی‌شود؛ زیرا هیچ‌گونه تشابهی و هیچ‌گونه برابری میان معنای لفظ در میزان علاقه آن معانی به لفظ وجود ندارد؛ بلکه معنای ظاهر

[باللفظ، و هذا التميز كاف في عدم صدق المتشابه على اللفظ الظاهر]. و عليه فالمتشابه يختص بالمجمل.

الثاني: لو سلمنا أن الظاهر من المتشابه، فلا نسلم أن الآية الكريمة تنهى عن مجرد العمل بالمتشابه، و إنما هي [أى الآية] في سياق ذم من يلتقط المتشابهات فيركز عليها بصورة منفصلة عن المحكمات [ل] ابتغاء الفتنة. و هذا [أى فصل المتشابهات عن المحكمات و التركيز عليها] مما لا إشكال في عدم جوازه حتى بالنسبة إلى ظواهر الكتاب [لأن الظواهر أيضا تفسر في ضوء المحكمات].

فمساق الآية مساق قول القائل: إن عدوى يحاول أن يبرز النقاط الموهمة من سلوكي، و يفصلها عن ملاساتها [أى عن القرائن المتلبسة بها] التي توضح سلوكي العام.

در میزان علاقه‌اش [به لفظ] متمیز است. [و این تمیز در حدی است که از صدق عنوان متشابه بر معنای ظاهر مانع می‌شود.] بنابراین متشابه اختصاص به مجمل دارد [و پیش از این گفتیم که لفظ یا نص در معناست و یا ظاهر و یا مجمل است و مجمل مانند لفظ «عین» است که به اشتراک لفظی برای معانی متعدد وضع شده است و به هنگام تجرد از قرائن که در همه معانی به‌طور یکسان ظهور دارد].

وجه دوم: اگر بپذیریم که ظاهر، متشابه محسوب می‌شود، دیگر نمی‌پذیریم که آیه کریمه از مجرد عمل به متشابه نهی می‌کند و آیه تنها در سیاق مذمت کردن کسی است که متشابهات را برمی‌چیند، سپس به صورت جدا از محکمات بر آنها تاکید می‌ورزد؛ و در عدم جواز چنین چیزی حتی نسبت به ظواهر کتاب شکی نیست. [بلکه به کمک نصوص قرآن و با توجه به آنها باید معنای مراد را به دست آورد.] پس جریان این آیه، جریان سخن آن گوینده است که گوید: دشمن من تلاش می‌کند نقاط توهم‌آمیز رفتار مرا آشکار سازد و آنها را از ملاساتی [یعنی شرائط و خصوصیات زمانی و مکانی] که خط مشی عمومی مرا روشن می‌کند، جدا سازد.

الثالث: ما قد يقال من أن الآية [مطلق و] ليست نصا في الشمول لظاهر الكتاب، وإنما هي ظاهرة - على أكثر تقدير - في الشمول، وهذا الظهور يشمله النهي نفسه [أي نفس النهي الوارد في الآية]، فيلزم من حجية ظاهر الآية في إثبات الردع عن العمل بظواهر الكتاب الكريم نفى هذه الحجية.

الدليل الثاني [على عدم حجية ظواهر الكتاب]: الروايات الناهية عن الرجوع إلى ظواهر القرآن الكريم [راجع وسائل الشيعة ج ١٨ / ب ١٣ / أبواب صفات القاضي]، و يمكن تصنيفها إلى ثلاث طوائف:

الاولى: ما دل من الروايات على أن القرآن الكريم مبهم و غامض قد استهدف المولى إغماضه و إبهامه لأجل تأكيد حاجة الناس إلى الحججة [أي

وجه سوم مطلبی است که گاه این گونه ادا می شود که آیه در شامل بودن ظاهر کتاب خدا، نص نیست [بلکه دلالت آیه شریفه از قبیل دلالت مطلق بر مصداق خود است.] و حد اکثر آن است که ظاهر در شمول باشد و این ظهور را خود آن نهی شامل است. [یعنی نهی از پیروی متشابه اگر به معنای نهی از پیروی ظاهر باشد، پس استدلال به این آیه نیز نوعی پیروی متشابه است؛ چون این آیه نیز ظاهر است، نه نص.] پس از حجیت ظاهر آیه در اثبات ردع از عمل به ظواهر کتاب کریم نفی این حجیت لازم می آید. [و چیزی که از حجیت آن نفی حجیتش لازم آید، نمی تواند حجت باشد.]

دلیل دوم [برای عدم حجیت ظواهر قرآن] روایاتی است که نهی کننده از رجوع به ظاهر قرآن کریم است

[و صاحب وسائل الشیعة «ره» این روایات را در جلد هجدهم کتاب خویش در باب سیزده از ابواب صفات القاضی تحت عنوان «عدم جواز استنباط الاحکام النظریة من ظواهر القرآن الا بعد معرفة تفسیرها من الائمة - علیهم السلام» - گردآورده است.] و می توان آنها را به سه طائفه تقسیم کرد.

طایفه اول روایاتی است که دلالت دارد بر آنکه قرآن کریم مبهم و غامض [یعنی پیچیده] است و مولى [که نازل کننده قرآن است] هدفش اغماض و ابهام آن بوده است

المعصوم]، و [دل علی] أنه لا يعرفه إلا من خوطب به [أی لا يعرف القرآن إلا من خوطب بالقرآن]، و [دل علی] أن غیر المعصوم لا یصل إلى مستوى فهمه [أی فهم القرآن].

و هذه الطائفة یرد علیها:

أولاً: أن روایاتها جميعاً ضعيفة السند، بل قد يحصل الاطمئنان بكذبها نتيجة لضعف رواياتها، و [ل] كونهم في الغالب من ذوى الاتجاهات الباطنية المنحرفة على ما يظهر من تراجمهم [و من جملتهم سعد بن طريف و جابر بن يزيد

الجعفی]. مع الالتفات إلى أن إسقاط ظواهر الكتاب الكريم عن الحجية أمر في غاية الأهمية، فلو كان الأئمة بصدد بيانه لما أمكن عادة افتراض اختصاص

تا بر احتیاج مردم به حجت [یعنی پیامبر و امام معصوم] تاکید ورزد و [همچنین روایاتی که دلالت دارد بر] اینکه کسی قرآن را نمی‌شناسد، مگر آنکه مخاطب قرآن واقع شده است و اینکه غیر معصوم به سطح فهم قرآن نمی‌رسد. [در حدیث ۲۵ از باب مذکور، امام باقر علیه السلام می‌فرماید: «... ويحك يا قتاده انما يعرف القرآن من خوطب به.»] بر این طایفه [از روایات مذکور] چنین اشکال وارد می‌آید که:

اولا سند همه روایات این طایفه ضعیف است، بلکه گاه اطمینان به کذب آنها پیدا می‌شود. در نتیجه آنکه راویان این روایات افراد ضعیفی هستند که براساس آنچه از شرح حال آنها برمی‌آید، غالبا خط مشی باطنی منحرف داشته‌اند. [مانند سعد بن طریف که در تفسیر آیه شریفه «إن الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر» روایت کرده است که فحشاء مردی است و منکر مردی است و نماز سخن می‌گوید و نیز جابر بن یزید جعفی که گوید از امام باقر علیه السلام هفتاد هزار حدیث شنیده‌ام که نمی‌توانم یکی از آنها را به کسی بگویم.

همچنین روایانی که سعی می‌کردند بسیاری مسائل را به صورت معما جلوه دهند و امور واضح را مبهم و نامفهوم سازند که در سایه چنین افکاری جریان غلو رشد پیدا کرد.

چنانکه در تقریرات درس خارج استاد به این اشخاص اشاره شده است.] با توجه به آنکه

هؤلاء الضعاف بالاطلاع على ذلك [الأمر] و الإخبار عنه [أى و بالأخبار عن ذلك الأمر]، دون فقهاء أصحاب الأئمة الذين عليهم المعول و إليهم تفزع [و تلجأ] الشيعة فى الفتوى و الاستنباط بأمر [أى تفزع بأمر] الأئمة و إرجاعهم.

و ثانيا: أن هذه الروايات [من حيث الدلالة] معارضة للكتاب الكريم الدال على أنه نزل تبيانا لكل شيء و هدى و بلاغا، و المخالف للكتاب من أخبار الآحاد [إذا لم يمكن الجمع الدلالي بينهما] لا يشمله دليل حجية خبر الواحد كما أشرنا سابقا [فى تحديد دائرة حجية الخبر].

الطائفة الثانية: ما دل من الروايات على عدم جواز الاستقلال فى فهم القرآن عن الحجية. و هذه [الطائفة] لا تدل على عدم جواز العمل بظاهر الكتاب

اسقاط ظواهر کتاب کریم از حجیت، مسأله‌ای بسیار مهم است، اگر ائمه معصومین در صدد بیان آن بودن، عاداتا امکان نداشت که تنها این افراد ضعیف بر آن واقف باشند و از آن خبر دهند نه فقهای اصحاب ائمه که مورد اعتماد بوده‌اند و شیعه به دستور ائمه و ارجاع ایشان در فتوا و استنباط به آنان روی می‌آوردند.

ثانیا این روایات [از نظر دلالت] معارض است با کتاب کریم که دلالت دارد بر آنکه قرآن به عنوان تبیین کننده هر چیز و به عنوان هدایت و بلاغ [یعنی پیام] نازل شده است [چنانکه در سوره نحل، آیه ۸۹ می فرماید: «و نزلنا علیک الكتاب تبیاناً لكل شیء» و در سوره آل عمران، آیه ۱۳۸ می فرماید: «هذا بیان للناس و هدی» و در سوره ابراهیم، آیه ۵۲ می فرماید: «هذا بلاغ للناس»]. پس توصیفی که این روایات از قرآن می کنند با توصیفی که قرآن از خود می کند، مخالف است. [و چنانکه پیش از این اشاره کردیم، دلیل حجیت خبر واحد، شامل خبرهای واحدی که مخالف با کتاب باشد، نمی شود. [چون دلیل حجیت خبر واحد تعبدی و مقید به غیر صورت مخالفت با دلیل قطعی الصدور است].

طایفه دوم [از روایات ناهیه] روایاتی است که دلالت دارد بر عدم جواز استقلال از

بعد الفحص فی کلمات الأئمة و عدم الظفر بقریئته علی خلاف الظاهر؛ لأن هذا النحو من العمل [أی العمل بظاهر الكتاب بعد الفحص عن القریئته فی الروایات] لیس استقلالاً عن الحجته فی مقام فهم القرآن الکریم.

الطائفة الثالثة: ما دل من الروایات علی النهی عن تفسیر القرآن بالرأی، و [دل علی] أن من فسر القرآن برأیه فقد كفر.

و قد اجیب علی الاستدلال بها بأن حمل اللفظ علی معناه الظاهر لیس تفسیراً؛ لأن التفسیر كشف القناع، و لا قناع علی المعنی الظاهر.

و قد یقال: إن هذا الجواب [أی ما سبق من أن الأخذ بالظاهر لا یعد تفسیراً] لا ینطبق علی بعض الحالات، حیثما یكون الدلیل مشتملاً علی ظواهر اقتضائیة

---

حجت در فهم قرآن و [شاید توهم شود عمل به ظواهر قرآن، نوعی استقلال از حجت است، ولی این توهم باطل است؛ زیرا] این روایات دلالت ندارد بر آنکه عمل به ظاهر کتاب بعد از فحص در کلمات ائمه معصومین و پیدا نکردن قرینه‌ای برخلاف ظاهر، جایز نیست؛ [ماهواره پیش از عمل به ظاهر قرآن وجود قرینه‌ای برخلاف را در میان روایات معصومین جستجو می کنیم چون قرینه‌ای پیدا نشد، آنگاه به ظاهر عمل می کنیم و روایات طایفه دوم، بر عدم جواز چنین چیزی دلالت ندارد؛] زیرا این گونه عمل به ظاهر به معنای استقلال از حجت، در مقام فهم قرآن کریم نیست. [بلکه استقلال از حجت در فهم قرآن آن است که روایات را نادیده بگیریم و به ظاهر قرآن اکتفا کنیم و بگوییم: حسبنا کتاب الله.]

طایفه سوم [از روایات ناهیه] روایاتی است که دلالت دارد بر نهی از تفسیر قرآن به رأی و اینکه هرکس قرآن را به رأی خویش تفسیر کند، بی شک کافر شده است.

از استدلال به این روایات، این گونه جواب داده شده که حمل لفظ بر معنای ظاهر خود، تفسیر نیست؛ زیرا تفسیر کنار زدن پرده است و معنای ظاهر پرده‌ای ندارد.

گاه گفته می‌شود این جواب در برخی حالات قابل انطباق نیست و آن زمانی است

عدیده متضاربه، علی نحو يحتاج تقدير الظهور الفعلي المتحصل من مجموع تلك الظواهر [المتضاربه] بعد الموازنة و الكسر و الانكسار إلى نظر و إمعان، [و مثال ذلك ما مضى في الحلقة الاولى في قول القائل «اذهب إلى البحر في كل يوم و استمع إلى حديثه»]، فيكون [تقدير الظهور الفعلي] لونا من كشف القناع.

و لهذا نرى أن الفقهاء قد يختلفون في فهم دليل، فيفهم بشكل من فقيه،

که دلیل مشتمل بر ظواهر اقتضایی متعددی است که متضارب باشند [مراد از ظهور اقتضایی، در مقابل ظهور فعلی آن است که لفظ بالذات و منفردا بتواند دال بر فلان معنا باشد، گرچه در سیاق کلام بالفعل آن ظهور را نداشته باشد و این در جایی است که دلیل، کلامی مشتمل بر الفاظ متعدد باشد که هر کدام به تنهایی ظهوری دارد ولی در مجموع یکی از آن ظهورها به فعلیت می‌رسد و ظهورهای دیگر در حد اقتضایی باقی می‌مانند.] به گونه‌ای که سنجش ظهور فعلی که از مجموع آن ظواهر [متضارب] به دست می‌آید، بعد از موازنه و کسر و انکسار احتیاج به فکر و توجه خاصی دارد. پس این گونه سنجش ظهور یک نوع پرده‌برداری خواهد بود. [مانند آنچه در جمله «اذهب إلى البحر في كل يوم و استمع إلى حديثه» گفتیم که ظهور کلمه بحر در معنای دریای آب با ظهور کلمه حدیث در معنای سخن آدمی منافات دارد و باید با دقت و توجه خاص یکی از این دو لفظ را حمل بر معنای مجازی کرد تا ظهور فعلی کلام تشکیل شود و چنانچه سابقا گفتیم در موازنه بین این دو لفظ، ظهور آنکه قرینه است بر ظهور ذی القرینه، مقدم خواهد بود.]

بدین جهت است که می‌بینیم فقها گاه در فهم دلیل اختلاف پیدا می‌کنند پس فقیهی به گونه‌ای می‌فهمد و فقیهی دیگر، نکته‌ای را در دلیل نشان می‌دهد که آن نکته فهم فقیه را به گونه دیگری درمی‌آورد [و این تفاوت در فهم] براساس ظهوری [است] که آن نکته اقتضا می‌کند. [خلاصه آنچه در این جواب آمد این بود که در اخذ به ظهور اصلا تفسیری نیست و ما گفتیم اخذ به ظهور، گاه مستلزم تفسیر است. پس چون این جواب

و يأتي فقيه آخر فيبرز نکته من داخل الدليل تعين فهمه [أي تعين فهم الدليل] بشكل آخر على أساس ما تقتضيه تلك النكتة من ظهور.

فالأحسن الجواب:

أولاً: بأن كلمة الرأي منصرفةً - على ضوء ما نعرفه من ملابسات عصر النص [أي الشرائط الموجودة في عصر صدور هذه الروايات]، و [ما نعرفه من] ظهور هذه الكلمة كمصطلح و شعار لاتجاه فقهي واسع [عند أهل السنة] - إلى الحدس و الاستحسان، فلا تشمل [هذه الكلمة] الرأي المبني على قريحه عرفيه عامه [أي المبني على الظهور العرفي].

و ثانياً: أن إطلاق الروايات المذكورة للظاهر [أي شمول إطلاق الروايات لظاهر القرآن] لا يصلح أن يكون رادعا عن السيرة على العمل بالظواهر، سواء اريد بها

---

كامل و شامل نیست، اکنون جواب دیگری گوئیم با این عبارت که بله، اخذ به ظهور گاه مستلزم تفسیر است، ولی تفسیر به رأی نیست. از این رو می فرماید:

و جواب بهتر آن است که:

اولاً، کلمه رأی - در پرتو آنچه ما از ملابسات عصر نص [یعنی شرایط حاکم در زمان صدور این حدیث] شناخته ایم و براساس ظهور این کلمه [یعنی کلمه رأی] به عنوان یک اصطلاح و شعار خاص برای یک روند [و مرام] وسیع فقهی [که در میان اهل سنت معمول بود] - منصرف به حدس و استحسان است. پس این کلمه شامل رأیی نیست که بر ذوق عرفی عام مبتنی باشد [بلکه رأی در این روایات به معنای نظر شخصی است و تفسیر به رأی یعنی تفسیر خودسرانه و مطابق سلیقه فردی و خوشایند نفس انسانی. اما تفسیر قرآن به معنای تعیین معانی الفاظ با مراجعه به عرف عام و تشخیص ظهور، تفسیر به رأی محسوب نمی گردد].

ثانياً، [روایات مذکور مطلق است و مستدل گوید اطلاق این روایات شامل اخذ به ظهور هم هست؛ یعنی تفسیر قرآن براساس معنای ظاهر مصداقی از مصداقی تفسیر

السيرة العقلائية أو سيرة المتشرعة، نظير ما تقدم في بحث حجية خبر الواحد.

أما الاولى [أي لو اريد بها السيرة العقلائية]؛ فلان الردع يجب أن يتناسب حجما و وضوحا مع درجة استحكام السيرة [و لم يكن الردع بهذه الدرجة].

و أما الثانية [أي لو اريد بها السيرة المتشرعية]؛ فلأننا إذا ادعينا أن سيرة المتشرعة من أصحاب الأئمة كانت على العمل بظواهر الكتاب - و إلا لعرف الخلاف [أي خلاف هذه السيرة و بديلها] عنهم - فنفس هذه السيرة تثبت عدم صلاحية الإطلاق

---

به رأی است، با صرف نظر از جواب اول و بر فرض که چنین اطلاقی مورد قبول باشد، ما گوئیم: اطلاق روایات مذکور برای ظاهر [معنایش آن است که شارع از تفسیر به رأی به طور مطلق نهی کرده است و یک مصداقش تفسیر

براساس معنای ظاهر است، ولی این اطلاق[ صلاحیت ندارد که رادع از سیره‌ای باشد که بر عمل به ظواهر استوار است؛ چه مراد از سیره، سیره عقلاییه باشد و یا سیره متشرعه نظیر آنچه در بحث حجیت خبر واحد گذشت [بدین تقریر که اصحاب ائمه یا متوجه اطلاق روایات مذکور شدند و دلالت آن را فهمیدند، ولی همه عصیان کردند و این با توجه به حساب احتمالات باطل است. و یا دلیلی بر حجیت ظاهر به آنان رسیده بوده و بدان سبب اطلاق را تقیید می‌کردند و یا جملگی از رادع بودن اطلاق آیه غفلت کرده‌اند و یا در واقع نهی مذکور دلالتی بر ردع نداشته است. بنا بر هریک از سه وجه اخیر، رادعیت این اطلاقات از سیره تمام نخواهد بود.]

اما اول [یعنی اگر سیره عقلاییه مراد باشد] برای آنکه ردع باید از نظر حجم و وضوح متناسب با اندازه استحکام سیره باشد [پس سیره‌ای مانند عمل به ظاهر را که بسیار مستحکم است، نمی‌توان با یک یا دو اطلاق، جلوگیری کرد.]

اما دوم [یعنی اگر سیره متشرعه مراد باشد] برای آنکه وقتی ما ادعا کردیم که سیره متشرعه از اصحاب ائمه علیهم السلام بر عمل کردن به ظواهر کتاب بود- وگرنه خلاف این سیره از آنها دانسته می‌شد- نتیجه‌اش آن است که خود این سیره ثابت می‌کند که اطلاق

المذکور [فی الروایات] للردع، بل تكون [السیره] مقیده له [أی للإطلاق].

و مما يدفع به الاستدلال بالروایات المذكورة عموما ما دل من الروایات علی الأمر بالتمسک بالقرآن الکریم [مثل حدیث الثقلین] الصادق [أی التمسک] عرفا علی العمل بظواهره. و [ما دل] علی إرجاع الشروط [أی الشروط فی أبواب المعاملات] إلیه [أی إلی القرآن] و إبطال ما كان منها مخالفا له [أی ما كان من الشروط مخالفا للقرآن، راجع الوسائل ج ۱۲ / باب ۶ من أبواب الخيار]. فإن المخالفة إن كان المراد بها المخالفة للفظه، فتصدق [المخالفة] علی مخالفة ظاهره [أی ظاهر الكتاب]، و إن كان المراد بها المخالفة لواقع مضمونه [الذی هو المراد]، فمقتضى الإطلاق المقامی إمضاء ما علیه العرف من موازین فی استخراج المضمون

مذکور [یعنی اطلاق روایات من فسر القرآن برأیه فقد كفر] صلاحیت ردع [از سیره] را ندارد، بلکه این سیره مقید آن اطلاق است.

[بعد از بیان جواب خاص به روایات هر طایفه اکنون به بیان یک جواب کلی می‌پردازد که مربوط به تمام روایات ناهیه است و می‌فرماید:] آنچه که استدلال به روایات مذکور را به‌طور عموم [اعم از طایفه اول و دوم و سوم] دفع می‌کند، روایاتی است که دلالت دارد بر امر به تمسک به قرآن کریم [مانند حدیث ثقلین] که این امر [یعنی دستور وارد در این روایات، مبنی بر تمسک به قرآن] عرفا صادق است بر عمل به ظواهر قرآن، و ارجاع شروط [بأب معاملات] به قرآن و ابطال آن دسته از شروط که مخالف قرآن باشد [صاحب وسائل در جلد هجدهم باب ششم از ابواب الخيار، از امام صادق علیه السلام نقل کرده است که «قال علیه السلام: المسلمون عند شروطهم الا کل شرط

خالف کتاب الله عز و جل فلا يجوز» زیرا مراد از مخالفت [شروط با قرآن، دوگونه تصور می شود که در هر صورت نتیجه اش، حجیت ظاهر قرآن است؛ چون] اگر مخالفت با لفظ قرآن باشد [یعنی با آنچه از لفظ عرفا فهمیده می شود، صرف نظر از اینکه مراد واقعی خدای متعال چیست] پس چنین مخالفتی بر مخالفت با ظاهر قرآن صدق می کند

[و کشف المراد]، فیدل [الإطلاق المقامی] علی حجیة الظهور.

و أوضح من ذلك ما دل [من الروایات] علی طرح ما ورد عنهم عليهم السلام علی الكتاب [أی عرضه علی الكتاب] و [دل علی] الإحجام [أی الکف] عن العمل بما كان مخالفا له، فإنه لا یحتمل فیہ أن یراد منه [أی من طرح المخالف] المخالفة للمضمون القرآنی المكتشف بالخبر؛ لأنه [أی لأن هذا القسم من الروایات] بصد

[و همین امر کافی است که بگوییم حجیت ظواهر قرآن مفروض بوده است.] و اگر مراد از مخالفت، مخالفت با واقع مضمون لفظ باشد [که خدای متعال اراده کرده است؛ پس ما راهی برای شناخت آن نداریم و چون می خواهیم مراد خدای متعال را به طریقی کشف کنیم تا مخالف آن را بدانیم] پس مقتضای اطلاق مقامی، امضای موازینی است که عرف در استخراج مضمون برآن اعتماد دارد. [گفتیم که اطلاق مقامی یعنی سکوت شارع در مقام بیان در جایی که می توانست با بیان مستقلی هر چیز مستقل دیگری را که می خواست بیان کند، مقتضای این نوع اطلاق تأیید طریق عرفی در کشف مراد متکلم است که آن اخذ به ظهور باشد؛ چون اگر راه دیگری برای کشف مراد متکلم در نظر شارع وجود داشت، می توانست آن را با بیانی مستقل به مردم معرفی کند و مولی حتما در مقام بیان آن هست، ولی در عین حال سکوت کرده است.] پس اطلاق مقامی، دلالت بر حجیت ظهور دارد.

واضح تر از این [یعنی واضح تر از روایاتی که امر به تمسک به قرآن و یا ارجاع شروط به قرآن می کند آن] [روایاتی] است که دلالت دارد بر عرضه داشتن آنچه از ائمه معصومین علیهم السلام وارد شده است، بر کتاب و خودداری از عمل روایات مخالف کتاب؛ [مانند روایت چهاردهم در باب نهم از ابواب صفات القاضی «عن ایوب بن الحر قال سمعت ابا عبد الله علیه السلام یقول: کل شیء مردود الی الكتاب و السنة و کل حدیث لا یوافق کتاب الله فهو زخرف.]] زیرا در این دسته از روایات، احتمال داده نمی شود که مراد از آن، مخالفت [روایات] با مضمون قرآنی باشد که به وسیله خبر کشف می شود؛

بیان جعل الضابط لما یقبل و ما لا یقبل من الخبر. كما أنه لا یحتمل اختصاص المخالفة فیہ [أی فی هذا القسم من الروایات] بالمخالفة للنص؛ لندرة الخبر المخالف للنص؛ و کون روایات طرح المخالف ناظره إلى ما هو الشائع من المخالفة.



فإن قدمت هذه الروايات الدالة على حجية ظواهر الكتاب على الروايات التي استدلت بها على نفى الحجية فهو [المطلوب]، و إن تكافأ الفريقان [و لم نجد ترجيحاً] فعلى الأقل يلتزم بالتساقت [و نفترض كأن لم نجد رواية]. و يقال بالحجيه

زیرا این دسته روایات درصدد بیان جعل ضابطه‌ای هستند برای آن خبری که پذیرفته می‌شود و آنچه پذیرفته نمی‌شود [و ما باید معنا و مضمون قرآن را به طریق دیگری کشف کنیم. آنگاه مضمون خبر را با مضمون قرآن بسنجیم تا ببینیم آیا با کتاب مخالفت دارد یا نه؟] چنانکه احتمال آن نمی‌رود که مخالفت در این دسته روایات، اختصاص به مخالفت [خبر] با نص قرآن داشته باشد؛ زیرا خبری که مخالف نص باشد، نادر است و به جهت آنکه روایاتی که گوید خبر مخالف با قرآن را طرح کنید، ناظر است به آن [مصدیقی از] مخالفت که شایع است [و آن مخالفت خبر با ظاهر قرآن یعنی عمومات و اطلاقات قرآن است. پس یا مراد از طرح خبر مخالف با قرآن آن است که مخالف مضمون قرآن باشد که از طریق خبر کشف می‌شود، و یا مخالف با نص قرآن باشد و یا مخالف با ظاهر قرآن. احتمال اول و دوم قابل قبول نیست، پس احتمال سوم مراد است].

بنابراین اگر این [سه دسته از] روایات که دلالت بر حجیت ظواهر کتاب دارد [در مقام تعارض] مقدم گردد بر [سه طایفه] روایاتی که به کمک آنها بر نفی حجیت، استدلال شده بود، مطلوب ما ثابت می‌گردد و اگر این دو گروه [یعنی این سه دسته با آن سه طایفه] روایات برابر باشند [و ترجیحی پیدا نشود]، دست‌کم باید به تساقت ملتزم شد [و چنان تصور می‌کنیم که اصلاً هیچ روایتی در حجیت یا عدم حجیت ظاهر نداریم]. در این هنگام [باز هم] حجیت ظاهر مطرح می‌شود؛ زیرا ردع [از سیره مبنی بر عمل به ظاهر] ثابت نیست. [چون روایات ناهیه در تعارض ساقط شد]. پس حجیت به

حیثند؛ لأن الردع [عن العمل بالظاهر] غیر ثابت [لأجل سقوط الروايات النافية بسبب التعارض]، فتثبت الحجية بالسيرة العقلانية بصورة مستقلة [أى بدون ضم الاستصحاب]، أو بضم استصحاب مفادها [أى مفاد السيرة العقلانية] الثابت فى صدر الشريعة [إذا احتملنا صدور الرادع فى زمان متأخر].

الدليل الثالث: و مرده إلى إنكار الظهور [للقرآن] بدعوى أن القرآن الكريم مجمل [لا لأن الأخبار تحكم بذلك، بل] إما لتعمد من الله تعالى فى جعله مجملاً لتأكيد حاجة الناس إلى الإمام، و إما لاقتضاء طبع المطلب ذلك [أى الإجمال]، لأن علو المعانى و شموخها يقتضى عدم تيسرها للفهم.

سبب سیره عقلائییه به صورت مستقل ثابت می‌شود و یا به سبب ضمیمه کردن استصحاب مفاد سیره که در صدر شریعت ثابت بوده است. [توضیح آنکه آیات قرآن سه‌گونه است: نصوص، ظواهر و متشابهات. اما موردی را که روایات ناهیه قطعاً دربر می‌گیرد، متشابهات قرآن است و نیز موردی را که روایات مثبتة قطعاً دربر می‌گیرد، نصوص

قرآن است، باقی می ماند ظواهر قرآن که جای تردید دارد: آیا مانند متشابهات تحت اطلاق روایات ناهیه داخل است یا مانند نصوص تحت اطلاق روایات مثبتة داخل است؟ اگر صورت دوم را پذیرفتیم، معنایش آن است که در مورد ظواهر، روایات مثبتة مقدم شده است و اگر گفتیم هر دو گروه از روایات اطلاقشان ظواهر را شامل است آنگاه در این مورد تساقط می کنند و ردع ثابت نخواهد بود؛ یعنی در ثبوت ردع شک داریم و چون این روایات مربوط به زمان امام باقر و امام صادق علیهم السلام است، می توانیم سیره عقلاییه را که قبل از آن زمان یعنی در صدر اسلام و زمان نزول قرآن ثابت بوده است، استصحاب کنیم و بگوییم سیره بدون ردع ثابت بوده است.]

دلیل سوم [بر عدم حجیت ظواهر قرآن]: بازگشت این دلیل به انکار ظهور [برای قرآن] است،

براساس این ادعا که قرآن کریم مجمل است یا به جهت آنکه خداوند متعال در مجمل قرار دادن قرآن تعمد داشته است تا احتیاج مردم به امام را تاکید بخشد و یا

و الجواب على ذلك: أن التعمد المذكور [في جعل القرآن مجملاً] على خلاف الحكمة من نزول القرآن [التي هي هداية الإنسان]، و ربط الناس بالإمام [المعصوم] فرع إقامة الحجّة [أى الدليل] على أصل الدين المتوقفة على فهم القرآن و إدراك مضامينه [و لو لا فهم القرآن لم تتم الحجّة على أصل الدين، و بالتالى لم يتم ربط الناس بالإمام المعصوم]. كما أن شموخ المعانى و علوها ينبغى أن لا يكون على حساب الهدف من بيانها [أى ينبغى أن لا يكون مخالفا للهدف من بيان معانى القرآن]، و لما كان الهدف هداية الإنسان، فلا بد أن تبين المعانى على نحو يؤثر فى تحقق هذا الهدف، و ذلك [أى تبين المعانى على هذا النحو] موقوف على تيسير فهمه.

به جهت آنکه طبع مطلب اقتضای این را دارد؛ چون والایی و برجسته بودن معانی اقتضای آن را دارد که فهمیدن آنها آسان نباشد. [این ادعا چنان که در دلیل دوم بیان می شد- مستند به روایات نیست، بلکه نوعی استدلال عقلی است.]

جواب از این دلیل، آن است که تعمد مذکور [از جانب خداوند در مجمل قرار دادن قرآن] برخلاف حکمت نزول قرآن است [که هدایت مردم باشد] و ارتباط دادن مردم به امام فرع بر اقامه حجت بر اصل دین است که [این امر، یعنی استدلال بر اصل دین] متوقف بر فهم قرآن و ادراک مضامین آن است. [یعنی مردم در ابتدا از مطالعه معجزه جاوید پیامبر که قرآن باشد ایمان می آورند و اصل دین اسلام را می پذیرند، آنگاه براساس تعلیمات خدا و رسول با امام معصوم آشنا می شوند. پس قرآن برای مردم قبل از شناخت امام معصوم نوری و هدایتی داشته است. هرچند با مراجعه به امام معصوم این فهم کامل تر و عمیق تر می گردد.] همچنین سزاوار است که برجستگی معانی و عالی بودن آنها برخلاف هدف از بیان آنها نباشد. [بله اگر مثلاً کتاب اقلیدس برای مردم پیچیده و مبهم باشد، به خاطر آن است که هدف او بیان عمیق ترین مسائل علم هندسه برای متخصصین این فن بوده است و این هدف متناسب

فالصحيح أن ظواهر الكتاب الكريم حجة كظواهر السنة.

با پیچیدگی کتاب است] و چون هدف [قرآن] هدیت انسان است، پس ناچار تبیین معانی باید به گونه‌ای باشد که در تحقق این هدف مؤثر واقع گردد و این امر موقوف بر آسان‌سازی فهم قرآن است. بنابراین صحیح آن است که ظواهر کتاب کریم مانند ظواهر سنت، حجت است.

### خلاصه مطالب گذشته

۱. سه دلیل بر عدم حجیت ظواهر قرآن آورده شده است. دلیل اول آیه هفتم از سوره آل عمران است: «هو الذی أنزل علیک الکتاب منه آیات محکمات ...» بدین تقریر که هرچه نص نیست، متشابه است و از اتباع متشابه نهی شده است.

۲. جواب اول از استدلال فوق آن است که متشابه مختص به مجمل است و ظاهر متشابه نیست و جواب دوم آن است که بر فرض که ظاهر از متشابه باشد، آنچه مورد نهی است، جدانگاری متشابهات و تاکید بر آنها به قصد ایجاد فتنه است و این امر حتی در ظواهر نیز جایز نیست.

جواب سوم آن است که آیه شریفه ظاهر در معناست و نهی مذکور در آیه، ظهور خود را نیز شامل است.

۳. دلیل دوم بر عدم حجیت ظواهر قرآن روایاتی است که از مراجعه به ظاهر قرآن نهی می‌کند و آنها به سه طایفه تقسیم می‌شوند:

طایفه اول روایاتی است که دلالت دارد بر اینکه خداوند قرآن را مبهم و پیچیده قرار داده تا مردم به امام معصوم احساس نیاز پیدا کنند و نیز دلالت دارد بر اینکه قرآن را کسی نمی‌فهمد جز پیامبر و اهل بیت او که مخاطب قرآن بوده‌اند.

۴. جواب از این طایفه روایات، آن است که اولاً سند آنها ضعیف است؛ ثانیاً دلالت آنها مورد اشکال است، زیرا این روایات معارض است با قرآن که خود را به عنوان کتاب هدایت و بیان‌کننده هر چیز و بلاغ معرفی می‌کند و خبر واحدی که معارض قرآن باشد، مشمول دلیل حجیت نیست.

۵. طایفه دوم، روایاتی است که استقلال از حجت در فهم قرآن را جایز نمی‌داند، ولی این روایات

دلالت ندارد بر اینکه عمل به ظاهر بعد از فحص از قرینه در کلام معصومین جایز نیست.

۶. طایفه سوم، روایاتی است که از تفسیر به رأی نهی می‌کند و جواب آن است که اولاً کلمه «رأی» در این روایات منصرف به حدس و استحسان است و ثانیاً اطلاق این روایات رادع از سیره به شمار نمی‌آید، بلکه سیره مقید این اطلاق است.

۷. در مقابل طوایف سه‌گانه فوق که از رجوع به ظاهر قرآن نهی می‌کند، سه دسته روایات داریم. یک دسته روایاتی است که دستور می‌دهد به قرآن تمسک کنیم. دسته دیگر روایاتی است که شروط باب معاملات را به قرآن ارجاع می‌دهد و شرط مخالف را باطل می‌داند و شکی نیست که عمل به ظاهر قرآن در نزد عرف تمسک به قرآن محسوب می‌شود. اما نسبت به ابطال شروط مخالف با قرآن، یا مقصود مخالفت با ظاهر قرآن است، که در این صورت حجیت ظاهر آن مورد قبول قرار گرفته است؛ و یا مقصود مخالفت با مراد واقعی قرآن است، که در این صورت مقتضای اطلاق مقامی آن است که اخذ به ظهور، برای کشف مراد متکلم معتبر است. اما دسته سوم روایاتی است که دلالت دارند بر آنکه خبر مخالف با قرآن را باید طرح کرد و مراد یا مخالفت با مضمون قرآنی کشف شده از راه خبر است یا مراد مخالفت با نصوص قرآن است یا مراد مخالفت با ظاهر قرآن است - که مصداق شایع از مخالفت است - و همین احتمال صحیح است.

۸. این سه دسته روایات با آن سه طایفه از روایات، معارض هستند و اگر بر آنها مقدم شوند، حجیت ظاهر ثابت می‌شود، وگرنه برابر خواهند بود و تساقط می‌کنند، آنگاه سیره بدون وجود رادعی، حجیت ظاهر را ثابت خواهد کرد.

۹. دلیل سوم بر عدم حجیت ظواهر قرآن بازگشت به این ادعا دارد که قرآن مجمل است یا به جهت آنکه خداوند خواسته با مجمل قرار دادن قرآن احتیاج مردم به حجت را تاکید بخشد، یا به جهت معانی قرآن عالی و شامخ است، پس به آسانی قابل فهم نیست. جواب آن است که قرآن باید برای عموم قابل فهم باشد تا دلیلی بر اصل دین موجود باشد و ارتباط دادن مردم به امام معصوم فرع بر این امر است. چنانکه عالی و شامخ بودن معانی قرآن باید در راستای هدف قرآن باشد - که هدایت انسان است - و تحقق این هدف، متوقف بر آسان بودن فهم قرآن است.

**ساخت و تدوین فایل pdf :**

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