

دروس فی علم الاصول

استاد معظم آقای حاج سید محمدجواد شبیری

أعوذ بالله من الشيطان الرجيم. بسم الله الرحمن الرحيم، و به نستعين؛
إنه خير ناصر و معين. الحمد لله رب العالمين، و صلى الله على سيدنا و نبينا
محمد و آله الطاهرين، و اللعن على أعدائهم أجمعين من الآن إلى قيام يوم
الدين.

آنچه در این مجموعه می بینید ، تنظیم مباحث اصول راقم سطور در سال ۸۸ - ۸۹ به شکل درس درس است، امیدوار بودم که بتوانم این مباحث را به شکل منظم و با حذف مکررات به رشته تحریر درآورم، ولی پس از گذشت بیش از شش سال به نظر رسید که این آرزو لااقل در آینده نزدیک دست یافتنی نیست، لذا همان مباحث تنظیم شده با اندکی ویرایش ادبی تقدیم می گردد. شاید مفید فایده باشد. خداوند نام همه ما را در دفتر خدمتگزاران آستان مقدس حضرت ولی عصر عجل الله تعالی فرجه ثبت گرداند.

ان شاء الله

۱۱ دی ماه ۱۳۹۴

سید جواد شبیری

بحث تخصیص عام به مفهوم و شیوه طرح آن در کتاب های اصولی

بحث تخصیص عام به مفهوم از مباحث قدیمی علم اصول است. آنچه سبب طرح این بحث شده است، این است که علت تقدیم عام بر خاص اقوی بودن ظهور خاص از عام است. حال اگر هر دو از یک سنخ باشند، مثلاً هر دو مفهوم یا هر دو منطوق باشند و فقط جنبه عام و خاص بودن مطرح باشد، بحثی نیست. اما اگر عام منطوق باشد و خاص، مفهوم، بحث فعلی مطرح می شود که مفهوم در نگاه اصولیون از منطوق اضعف است؛ پس علی القاعده خاصی که مفهوم است نباید بر عام مقدم گردد. البته از میان دو قسم مفهوم موافق و مخالف این بحث در مفهوم مخالف مطرح شده است؛ گویا اصولیون ظهور مفهوم موافق را اضعف از منطوق ندانسته اند.

در معالم بحث به همین شکل مطرح شده است. البته ایشان این سخن را که مفهوم از منطوق اضعف است نپذیرفته است؛ خصوصاً با توجه به این که عام ها معمولاً در معرض تخصیص هستند و جمله "ما من عام الا و قد خص" کاشف از کثرت ورود تخصیصات است، تخصیص عام را - و لو با مفهوم فهمانده شود - بدون شبهه دانسته است.

کیفیت طرح بحث در کفایه

در کتب متأخر مانند کفایه بحث شکل جدیدتری به خود گرفته است. مثلاً این که دلالت جمله مشتمل بر مفهوم، اطلاقی است یا وضعی، نیز در این مباحث مطرح شده است. در کفایه بحث این گونه طرح شده است که مقتضای تحقیق در مقام این است که جمله مشتمل بر عام و جمله مشتمل بر مفهوم، آیا در یک جمله یا در دو جمله، متصل به هم هستند یا از هم منفصلند؛ اگر منفصل باشند آیا دلالت هر دو به اطلاق است یا به وضع، یا یکی به وضع و دیگری به اطلاق. فرموده اند اگر دلالت هر دو از یک سنخ باشد مثلاً هر دو به اطلاق

باشد، وجهی برای تقدیم یکی بر دیگری نیست. ولی اگر متفاوت باشند، دلالت وضعی بر دلالت اطلاقی مقدم است؛ به دلیل این که در دلالت وضعی، مقتضی تمام است، ولی در دلالت اطلاقی تمامیت مقتضی، به این است که قرینه برخلاف وجود نداشته باشد، و دال وضعی مخالف می‌تواند قرینه برخلاف محسوب شود.

ولی اگر در دو جمله منفصل باشند، مقدمات حکمت در فرض مذکور تمام است و وجهی بر تقدیم دلالت وضعی بر دیگری نیست؛ مگر این که یکی اظهر باشد که در این صورت قرینه برای تصرف در ظاهر محسوب می‌شود.

این که مرحوم آخوند این گونه بحث را طرح کرده‌اند از این جهت است که ایشان در مقدمات حکمت فرموده‌اند که آنچه مقدمات حکمت را شکل می‌دهد، عدم قرینه بر تقیید به شکل متصل است. اگر متکلم اراده مقید و بعضی افراد را کرده باشد، باید قرینه متصله برای افاده این معنا نصب کند و بیان قرینه به شکل منفصل برای این مطلب کافی نیست.

از تقریب فوق یک نکته کلی استفاده می‌شود و آن این که ایشان مطلب مشهور منتسب به قوم مبنی بر اقوی بودن ظهور منطوق از مفهوم را قبول ندارند. البته ممکن است در برخی موارد منطوق از مفهوم اقوی باشد، اما به صورت کلی مدعای فوق تمام نیست. ایشان بحث را بیشتر بر این متمرکز کرده‌اند که دلالت مفهومی اطلاقی است یا وضعی. و اظهر و ظاهری را که مطرح می‌کنند مستند به قرائن خاصه می‌دانند، نه این که به شکل کلی در همه موارد، ظهور منطوق از مفهوم اقوی باشد. شاید فی الجمله همین مطلب از معالم هم قابل استفاده باشد.

اثر گذاری مبانی در دیگر مباحث در این بحث

در این بحث ممکن است بحث‌هایی در مورد کیفیت انعقاد دلالت مفهومی و سنخ آن (اطلاقی است یا وضعی) مطرح شود. در بحث مفهوم مبانی متفاوت است؛ مثلاً مرحوم نایینی دلالت مفهومی را دلالت اطلاقی می‌دانند که بالطبع مختار ایشان با افرادی که مفهوم را در جملات شرطیه به وضع می‌دانند، متفاوت شود. یا مثلاً در این بحث که در عمومات، برای استفاده معنای عام آیا نیاز به جریان مقدمات حکمت در مدخول است یا خیر؟ معمول آقایان این شرط را لازم نمی‌دانند، ولی بنا بر مبنای مرحوم نایینی که احتمال آن درکفایه هم مطرح شده در عمومات نیز در مدخول ادوات نیاز به جریان مقدمات حکمت هست، تا ابتدا بی قید

بودن مدخول را اثبات کنیم و سپس با ادوات عموم، استفاده عموم و استيعاب کنیم. این مبانی همه در اتخاذ موضع در این بحث اثرگذار است.

مبنای دیگری که در این بحث مطرح شده است این است که این مفهوم نسبت به عام لسان حکومت دارد یا خیر؟ در بحث حکومت معمولاً تعبیر می‌شود که ظهور حاکم بر ظهور محکوم مقدم است و لو این که ظهورش اضعف از آن باشد. نتیجه این که مشکل اضعف بودن ظهور مفهوم این گونه حل می‌شود.

به دنبال این بحث، بحث دیگری نیز مطرح است که اساساً وجه تقدیم خاص بر عام چیست؟ نکته‌ای که در کلمات قدما هست اقواییت ظهور است. ولی مبنایی که متأخرین (مانند مرحوم آقای نائینی، خویی، شهید صدر و دیگران) بیشتر به آن تمایل دارند، این است که اساساً خاص بما هو خاص برای عام قرینیت دارد که طبق آن دیگر بحث اضعف بودن ظهور عام مطرح نمی‌شود. گاهی قرینیت داشتن خاص برای عام را این گونه مطرح کرده‌اند که در کلمات برخی قدما به قاعده‌ای اشاره شده است که شهید صدر از آن به قاعده میرزاییه تعبیر می‌کند و گفته می‌شود که محقق حلی نیز در کلماتشان به آن اشاره داشته‌اند. مفاد این قاعده این است که دو دلیلی که یکی از آنها اگر متصل ذکر شود، قرینه بر دیگری محسوب می‌شود، اگر منفصل باشند، دلیل دوم مقدم است. به بیان دیگر دلیل هادم ظهور بر فرض اتصال، هادم حجیت ظهور است در فرض انفصال.

مطلب دیگر شبیه به این قاعده این است که اگر دو دلیل در فرض اتصال با هم متعارض باشند، در فرض انفصال هم جمع عرفی ندارند؛ که شاید هر دو یک قاعده محسوب شوند.

با توجه به این قاعده، چون خاص بر فرض اتصال قرینه بر عام است، در فرض انفصال هم هادم حجیت عام در عموم می‌باشد، ولی به نظر می‌رسد خاص در فرض اتصال بما هو خاص قرینه بر عام نیست. خاص اگر قرینیت داشته باشد، از جهت اقوی بودن ظهور است. به هر حال گاه در برخی کلمات این مطلب به صورت یک اصل مفروض، لحاظ شده است.

به هر حال برخی که خاص بما هو خاص را قرینه بر عام می‌دانند، دلیل حجیت خاص را حاکم بر دلیل حجیت عام به شمار می‌آورند.

ما در این بحث درباره اکثر این مبانی بحث نمی‌کنیم، بلکه بیشتر به کلیات بحث پرداخته و تنها به برخی از این مبانی و وجه آن اشاره می‌کنیم و بحث را علی‌المبنی دنبال می‌کنیم.

مثال‌های فقهی بحث

در مورد این که این بحث چه مقدار مثال فقهی دارد، چندان فرصت پیگیری نداشتیم، ولی این بحث دو مثال معروف دارد؛ یک مثال این جمله است که "إذا بلغ الماء قدر کر، لاینجسه شیء". مفهوم جمله با عموماتی همچون الماء طاهر یا این روایت "خُلِقَ الْمَاءُ طَهُورًا لَا يَنْجَسُهُ شَيْءٌ إِلَّا مَا غَيْرَ لَوْنَهُ أَوْ طَعْمَهُ أَوْ رَائِحَتَهُ"^۱ (که مرحوم آقای خویی مطرح کرده‌اند) تنافی دارد.

معنای این حدیث این است که آب تا تغییر نکند، نجس نمی‌شود، ولی دلیل اول مفهومش این است که اذا لم يبلغ الماء قدر کر ینجسه شیء (ای بنفس الملاقاة بلا حصول تغییر و الا مسلم است که که آب کر هم با تغییر نجس می‌شود). این مفهوم با عموم حدیث دوم ناسازگار است و بحث جاری مطرح می‌شود.

مثال دوم این بحث، بحث آیات ناهیه از عمل به ظن است که عموم آنها مقتضی این است که ظن مطلقا حجت نیست؛ از طرف دیگر مفهوم آیه نبأ مقتضی این است که خبر واحد مظنون حجت است.

فرصت نشد که ببینیم آیا در فقه مثال‌های دیگری هم دارد یا خیر، ولی ظاهرا مثال فقهی چندان زیادی ندارد. لذا ما وارد تفصیلات و شقوق مختلف بحث نخواهیم شد؛ به ویژه با عنایت به این نکته که ما اساسا هیچ کدام از مفاهیم همچون مفهوم شرط و مفهوم وصف را به شکل کلی نپذیرفتیم، بلکه ثبوت مفاهیم را تابع خصوصیات ادله دانستیم.

طرح بحث از مفهوم موافق در برخی کلمات

این بحث به مفهوم مخالف اختصاص دارد. بحثی که در کلمات مرحوم نایینی ذکر شده است در مفهوم موافق نیز مطرح است. شهید صدر بحث مفهوم موافق را که طرح می‌کنند ابتدا وارد بحث از فرق بین مفهوم موافق و مخالف می‌شوند. ایشان می‌فرمایند این دو از جهت جوهره و هویت با هم فرق دارند؛ مفهوم موافق چیزی است که بر اساس اولویت یا مساوات از حکم ملزوم حکم لازم آن استفاده می‌شود. ایشان می‌فرماید: این ملازمه باید قطعی باشد؛ به همین جهت مفهوم موافق از سنخ دلالت مدلول بر مدلول است، نه دلالت مستقیم لفظ بر یک معنایی. یعنی جمله دال بر معنایی است که با معنای دیگری ملازم است و

۱. مستدرک الوسائل، ج: ۱، ص: ۱۹۰.

بر آن دلالت می‌کند. دلالت در مرحله اول، لفظیه و در مرحله دوم، عقلیه قطعیه است. البته علاوه بر قطعی بودن باید عرفی نیز باشد، نه این که یک معنای دقی عقلی صرف باشد. به خلاف مفهوم مخالف که خصوصیتی در کلام است که لازمه آن حکم مفهومی می‌باشد. جمله هم دال بر اصل مطلب است و هم دال بر خصوصیت آن که لازمه اش مفهوم است. لذا جوهرها بین این دو مفهوم تفاوت است. ایشان مبتنی بر این تفاوت جوهری، نتیجه‌گیری‌هایی می‌کنند و اساساً نحوه بحث ایشان در این دو قسم متفاوت است.

ادامه طرح کلام آخوند

بحث در تخصیص عام به مفهوم بود. مرحوم آخوند در این بحث، می‌فرمایند که این بحث در مفهوم موافق مطرح نیست، بلکه تنها در مفهوم مخالف مطرح است. در مفهوم مخالف هم نکته‌ای که در کلام قدما است، مورد پذیرش ایشان نیست. و آن نکته تضعیف بودن ظهور منطوق از مفهوم است. بحث ایشان به نکته دیگری تکیه دارد و آن این که دلالت مفهومی یا دلالت عام به نحو وضعی است یا اطلاقی. دیگر این که این دو دلالت در دو کلام منفصل است یا یک کلام و به نحو متصل.

ما حاصل فرمایش ایشان این است که اگر هر دو دلالت متصل به هم باشند، اگر دلالت‌ها متفاوت باشند، دلالت وضعی بر دلالت اطلاقی مقدم است. و اگر هر دو از یک سنخ باشند (هر دو وضعی باشند یا هر دو اطلاقی)، هیچ کدام بر دیگری مقدم نیست؛ چون در دو دلالت اطلاقی، مقتضی هیچ کدام از آن دو تمام نیست و در دو دلالت وضعی مقتضی در هر دو تمام است ولی با توجه به وجود مانع، ظهور فعلی در کلام وجود ندارد و در هر دو حال، دلیل مجمل می‌باشد. ولی اگر در دو کلام باشند، هم دلالت اطلاقی شکل می‌گیرد و هم دلالت وضعی و با هم تعارض پیدا کرده و حکم مجمل را پیدا می‌کنند و باید به خصوصیات مورد مراجعه کرد که آیا اظهر و ظاهری وجود دارد یا خیر، و قانون عامی وجود ندارد.

بررسی کلام ایشان

نکته اول: در مورد کلام اخیر ایشان (تقدیم اظهر بر ظاهر)، از کلمات اصولیون بر می‌آید که در تعارض دو کلام وقتی یکی اظهر باشد حتی به مقدار خیلی کم، شاهد بر دیگری می‌شود. ولی ظاهرا عرف تنها در جایی که فاصله دو ظهور قابل توجه باشد، اظهر را قرینه بر ظاهر می‌گیرد.

در توضیح اظهر و ظاهر می‌گوییم برای تشخیص ظهور عمومات در عموم باید دید که معمولاً چند درصد عمومات تخصیص خورده اند و همین طور تشخیص میزان ظهور صیغه امر در وجوب وابسته به بررسی میزان عدم اراده وجوب از صیغه امر است. حال اگر فرض کنیم میزان تخصیص عمومات بیست درصد و میزان عدم اراده وجوب از صیغه امر هجده

درصد باشد، این مقدار تفاوت به نظر منشا ترجیح دلالت صیغه امر بر وجوب بر دلالت عام بر عموم نمی‌گردد، بلکه باید به مقدار معتناهی بین این دو دلالت تفاوت باشد.

شیه این بحث در مساله تراحم هم مطرح است که اهم بودن اندک، سبب وجوب ترجیح اهم نمی‌شود بلکه باید اهم به مقداری از مهم ملاک بیشتر داشته باشد که لازم الاستیفاء باشد و در جایی که فاصله ملاک اهم و مهم کم باشد، ترجیح اهم مستحب می‌شود نه واجب.

نکته دوم: این که مرحوم آخوند در دو دلیل منفصل متعارض به اطلاقی بودن یا وضعی بودن دلالت اعتنائی ندارد و دلیل وضعی را بر دلیل اطلاقی مقدم نمی‌داند به جهت مبنای ایشان است که یکی از مقدمات حکمت فقد قرینه متصله است نه فقد مطلق قرینه و قرینه منفصله سبب عدم تمامیت مقدمات حکمت نیست، لذا پس از تمام شدن کلام در دلیل اطلاقی، هم مقدمات حکمت تمام می‌شود و با دلیل وضعی تعارض پیدا می‌کند. مبنای مرحوم آخوند در اینجا مبنای صحیحی است و بحثی در آن نیست.

نکته سوم: مرحوم آخوند در دو دلیل متصل به هم، دلالت وضعی را مانع از انعقاد دلالت اطلاق می‌داند؛ چون شرط دلالت اطلاقی را عدم قرینه متصله می‌دانند و با وجود دلالت وضعی این قید عدمی تحقق ندارد، اصل این کلام، کلامی است متین.

ولی به نظر می‌رسد تطبیق این کلام بر محل بحث، مورد تامل است با دو تقریب، **تقریب اول:** اگر گفته شود "اکرم کل هاشمی" و بعد بدون فاصله گفته شود "لاتکرم الفاسق"، نسبت اینها عموم من وجه است. در اینجا دلالت دومی بالاطلاق است و اولی بالوضع، و طبق کلمات اصولیون اولی مقدم می‌شود به این جهت که وارد است و از اساس مانع انعقاد مقدمات حکمت می‌شود؛ چون یکی از مقدمات سکوت از قرینه بر خلاف است که با وجود کلام "اکرم کل هاشمی" این سکوت محقق نمی‌شود.

این تقریب طبق این مبنا که در عمومات نیز نیاز به جریان مقدمات حکمت در مدخول است (نظر مرحوم نایینی) ناتمام است. ما اصل این مبنا را نپذیرفتیم با این مقدمات که اولاً کلمه هاشمی و سایر اسماء اجناس وضع برای جامع بین مطلق و مقید نشده‌اند. استعمال هاشمی در هاشمی عادل یا هاشمی غیر عادل مجاز است. هاشمی برای اصل طبیعت وضع شده است. البته اعم از این که تنها به کار رود یا این که همراه قید وجودی عادل یا قید عدمی غیر عادل معنای مقیدی را برساند. ولی این که تنها هاشمی گفته شود و از آن خصوص هاشمی عادل یا خصوص هاشمی غیر عادل اراده کنیم، تجوز خواهد بود. در ترکیب "اکرم

الهاشمی العادل" هم از هاشمی فقط اصل طبیعت استفاده می‌شود و قید این معنا از قید مذکور فهمیده می‌شود.

و ثانیاً در ادوات عموم "کل" وضع شده است برای افاده استیعاب مدخولی که در کلام ذکر شده است نه استیعاب یک امر مبهم در مثال کل هاشمی. اگر از هاشمی به نحو مجاز در کلمه هاشمی عادل اراده شود، یا غلط است (اگر علاقه‌ای بین اسم جنس و آن معنا نباشد) یا مجاز است و خلاف اصل، لذا اصالة الحقیقه، مقتضی این است که مراد از هاشمی طبیعت هاشمی باشد. یا این که ممکن است گفته شود کلمه ای در تقدیر است، ولی این هم با اصل عدم تقدیر و اصل عدم تجویز که نافی مجاز در حذف است، مخالف است. البته همه اینها در فرضی است که شک کنیم، در بسیاری موارد شکی نداریم در این که هیچ گونه حذف و تجویز رخ نداده است؛ چون تجوز نیاز به تاویل و عنایت دارد و ما می‌دانیم که متکلم اینها را به کار نبرده است. بنابراین کل دال بر استیعاب مدخول است و نیازی به اجرای مقدمات حکمت در مدخول کل نداریم.

در مورد این بیان ممکن است گفته شود که در ما نحن فیه این بیان جاری نیست. "لا تکریم الفاسق" در مثال مذکور می‌تواند قرینه بر مجاز در کلمه یا حذف باشد. در جایی که "اکرم کل هاشمی" تنها به کار رفته باشد در کلام چیزی که هاشمی را مضیق کند وجود ندارد، اما در جایی که همراه جمله و "لا تکریم الفاسق" به کار رود، این جمله می‌تواند قرینه بر تضییق مدخول کل باشد.

تقریب دوم نیازمند مقدمه ای در تحلیل تخصیص به قرینه متصل است. اگر اکرام علما را به خصوص عدول تخصیص دهیم، این امر به چهار شکل امکان پذیر است؛
اول تقیید مدخول کل مانند: «اکرم کل عادل»؛ **دوم** به کار بردن عبارات دال بر استدراک مانند: «اکرم کل عالم لکن لا تکریم الفساق منهم». **سوم** به کار بردن الای استثناییه مانند: «اکرم کل عالم الا الفساق منهم». **چهارم** به کار بردن جمله مستقل مانند: «اکرم کل عالم و لا تکریم الفساق منهم».

تحلیل تخصیص در **شکل اول** آسان است؛ چون اساساً هیچ گونه ظهوری و لو به شکل بدوی در لزوم اکرام همه علماء (چه عادل و چه فاسق) در این کلام وجود ندارد.

در شکل دوم: مدلول استعمالی «اکرم کل عالم» اکرام همه علماءست و ظهور کلام در مرحله دلالت استعمالی با آمدن لکن تغییر نمی‌کند، بلکه ظهور در مرحله دلالت تفهیمی

تغییر می‌کند. دلالت تفهیمی غیر از دلالت استعمالی و دلالت جدی است و در مواردی که مدلول کلام مراد جدی هم نیست مانند موارد هزل و شوخی هم وجود دارد و این دلالت از مجموع اجزای کلام ناشی شده و خود موضوع حجیت است. **در شکل چهارم** هم تخصیص به تصرف در مرحله دلالت تفهیمی باز می‌گردد.

اما **شکل سوم** (تخصیص با الای استثناییه) بنا بر ظاهر کلمات علما که استثنا را پس از تحقق حکم می‌دانند، به همین امر باز می‌گردد، ولی ما احتمال می‌دادیم که و لو در برخی موارد استثنا اخراج از موضوع قبل از تعلق حکم باشد مانند "و لبث فیهم الف سنه الا خمسین عاما"^۱. در نتیجه این گونه استثنایها به شکل اول بازگشته، تخصیص، تصرف در مرحله مدلول استعمالی خواهد بود.

با توجه به این مقدمه در جایی که تنها جمله «اکرم کل عالم» به کار برده شود، این که مدلول تفهیمی کلام ما اکرام همه علماست به برکت سکوت از ذکر لفظ دال بر تخصیص می‌باشد، پس دلالت عام هم دلالت سکوتی است، همچون دلالت اطلاقی که به خاطر سکوت از ذکر قید شکل می‌گیرد. لذا به نظر می‌رسد در جمله اکرم کل هاشمی و لاتکرم الفاسق، نمی‌توان ظهور کل هاشمی را بر اطلاق لاتکرم الفاسق محکم دانست. چون در مرحله مدلول تفهیمی سکوت از ذکر قید در عام هم جزء المقتضی است و با وجود لاتکرم الفاسق که صلاحیت قرینیت دارد، ظهور تفهیمی دلیل فوق در استیعاب شکل نمی‌گیرد و دلیل مجمل می‌گردد.

به نظر می‌رسد در مثال اکرم کل هاشمی و لاتکرم الفاسق وجدان عرفی هم با اجمال دلیل سازگار است.

تقریب دوم از تقریب اول صحیح تر به نظر می‌آید و الله العالم.

نقل کلام مرحوم آخوند در کفایه

بحث در کلام مرحوم آخوند بود. ایشان در کفایه می‌فرمایند در مفهوم موافق بحثی نیست که می‌تواند عام را تخصیص بزند. بحث در مفهوم مخالف است و سپس در مساله تفصیلی را ارائه می‌کنند.

ایشان تعبیر می‌کنند که در مفهوم موافق اتفاقی است که می‌تواند تخصیص بزند. مرحوم آقای بروجرودی می‌فرمایند: این مساله اتفاقی نیست. چنان چه از شرح مختصر عضدی استفاده می‌شود.

به نظر می‌رسد مرحوم آخوند این مطلب را از معالم استفاده کرده‌اند. کلام معالم موهم این مطلب هست. ایشان می‌فرمایند: "لا ریب فی جواز تخصیص العام بمفهوم الموافقة و فی جوازه بما هو حجة من مفهوم المخالفة خلاف و الأكثر علی جوازه و هو الأقوی"^۱.

ولی این عبارت صریح در عدم اختلاف نیست؛ ممکن است قول قابل اعتنایی در مساله نبوده است که ایشان تعبیر "لا ریب" کرده است.

مرحوم آخوند اهل دقت نظر و تحقیق بوده‌اند، ولی این قبیل بزرگان عموماً اهل تتبع نبوده‌اند. در اصول این مساله چندان مهم نیست، ولی در فقه خیلی وقت‌ها این مساله تاثیرگذار است. مثلاً مقایسه بین مرحوم آخوند و صاحب عروه این را نشان می‌دهد که در تتبع و احاطه به فقه، سید اقوا است، اگر چه دقت نظر مرحوم آخوند را ندارد. مرحوم آخوند کتابی دارند به عنوان دماء ثلاثه در شرح تبصره که از جهت نکات فکری کتابی شایسته است، ولی ظرافت و دقت‌های روایی در آن کمتر به چشم می‌خورد.

مرحوم آخوند در کفایه می‌فرمایند: "و تحقیق المقام أنه إذا ورد العام و ما له المفهوم فی کلام أو کلامین و لکن علی نحو یصلح أن یکون کل منهما قرینة متصلة للتصرف فی الآخر و دار الأمر بین تخصیص العموم أو إلغاء المفهوم فالدلالة علی کل منهما إن کانت بالإطلاق بمعونة مقدمات الحکمة أو بالوضع

۱. معالم الدین، صفحه ۱۳۹.

فلا يكون هناك عموم و لا مفهوم.... و منه قد انقذ الحال فيما إذا لم يكن بين ما دل على العموم و ما له المفهوم ذاك الارتباط و الاتصال ...^٢.

توضیح عبارت کفایه

در کلام ایشان قسمی که عام و مفهوم در یک کلام بوده و دلالت عام منطوقی و خاص مفهومی از دو سنخ باشند، بالصراحه نیامده است، ولی مراد این است که ما بالوضع بر ما بالاطلاق مقدم است.

چون این عبارت را ایشان نیاورده است، مرحوم آقای بروجردی اشکالی مطرح کرده است که شما متصل و منفصل را ذکر کردید و فرقی بین آنها قائل نشدید. پس وجه تحقیق شقوق چیست؟

محل اختلاف متصل و منفصل در فرضی است که در کلام مرحوم آخوند صریحا به آن اشاره نشده است. در فرضی که یکی بالوضع باشد و دیگری بالاطلاق باشد، اگر متصل باشند، ما بالوضع مقدم است، ولی در منفصل این گونه نیست؛ به علت مبنای ایشان که تقدیم عموم بر اطلاق را فقط در فرض اتصال می دانند که به این مطلب در تعادل و ترجیح تصریح کرده اند. اغلاق موجود در کلام مرحوم آخوند سبب شده است که برخی شارحان هم مطلب ایشان را متوجه نشوند.

بررسی کلام مرحوم در تقدیم ما بالوضع بر ما بالاطلاق

بحثی که دیروز مطرح کردیم در مورد همین شقی است که از فحوای کلام ایشان استفاده می شود که ما بالوضع بر ما بالاطلاق در جایی که هر دو در یک کلام باشد، وارد است.

ما مطرح کردیم که کلام مرحوم آخوند در مورد این که آیا در مدخول ادوات عموم نیاز به جریان مقدمات حکمت هست یا خیر، مجمل است. اگر کسی مقدمات حکمت را در مدخول ادوات عموم لازم بداند، ممکن است گفته شود وجود خاص مفهومی می تواند قرینه ای باشد بر این که مقدمات حکمت در مدخول عام جاری نباشد.

ما این مبنا را که در مدخول ادوات عموم نیازمند اجرای مقدمات حکمت هستیم قبول نداریم، ولی پاسخی که به این مبنا ذکر می کردیم، ممکن است در ما نحن فیه جاری نباشد.

پاسخ مذکور مبتنی بر این بود که از سکوت متکلم به انضمام اصاله الحقیقه یا اصل عدم تقدیر، تعمیم را استفاده می‌کنیم. ممکن است گفته شود این پاسخ در ما نحن فیه تمام نیست؛ چون وجود خاص مفهومی ممکن است قرینه‌ای بر تقیید مراد از مدخول مضیق باشد. ما با تقریب دیگری هم کلام مرحوم آخوند را پاسخ می‌دادیم که مهم، ظهور کلام در مراد استعمالی نیست، بلکه مهم ظهور کلام در اراده تفهیمیه است که شرط آن این است که در کلام قرینه‌ای برخلاف ذکر نکرده باشد و نسبت به دلالت تفهیمی، هم دلالت عام، دلالت سکوتی است و هم دلالت مطلق. لذا وجهی بر تقدیم عام بر مطلق در فرض اتصال هم به نظر نمی‌رسد.

شبیه این بحث‌ها در مورد دلالت جمله شرطیه بر مفهوم نیز مطرح می‌شود. یکی از مبانی در مورد دلالت جمله شرطیه بر مفهوم، مبنای امثال مرحوم شهید صدر است که معتقدند از طرفی بالوجدان در جمله شرطیه مفهوم درک می‌کنیم و از طرف دیگر در مواردی مانند اذا نمت فتوضاً و اذا بلت فتوضاً که مفهوم ندارند هیچ گونه خلاف ظاهری احساس نمی‌کنیم. ایشان برای جمع بین این دو امر وجدانی می‌فرمودند که جمله شرطیه دال بر نسبت توقفیه است، ولی این که متوقف علیه چیست، از مدلول آن خارج است و مثلاً با اطلاق فهمیده می‌شود که با وجود قرینه بر خلاف این اطلاق از بین می‌رود.

ما گفتیم که اگر ما قائل به دلالت جمله شرطیه بر نسبت توقفیه شویم (که البته ما آن را قبول نداریم)، جزا بر شرط مذکور در این کلام متوقف است نه شرطی که در کلام دیگر ذکر شده است. شبیه همین بیانی که در پاسخ مبنای مرحوم نایینی عرض می‌کردیم که عام، دال بر استیعاب مدخول مذکور است نه مدخول مبهم. این مطلب در جایی که جمله شرطیه و عام در یک کلام باشد، نمی‌آید؛ چون عام موجود در کلام می‌تواند قرینه بر تقیید شرط ما تلقی گردد یا در مرحله مدلول تفهیمی تصرف کند.

این اشکال در فرض کلام واحد مطرح نمی‌شود. لذا آنجا هم اگر می‌خواهیم حصر شرط در جزا را استفاده کنیم، باید عموم را لحاظ نکنیم؛ چون عموم می‌تواند قرینه برخلاف باشد. به هر حال ظاهراً فرقی بین ما بالاطلاق و ما بالوضع نباشد و وقتی در کلام واحد هم باشند، بین آنها تعارض حاصل می‌شود؛ چون هر کدام صلاحیت برای قرینیت تصرف در دیگری دارند. سکوت از ذکر قیدی که سبب می‌شود که دلالت تفهیمیه بر عموم منعقد شود، با وجود مطلق که در کلام هست، حاصل نمی‌شود.

تحلیل شهید صدر از مفهوم موافق

مرحوم شهید صدر در ابتدای بحث، تفسیری از مفهوم موافق عرضه می‌کند. ایشان می‌فرمایند: مفهوم موافق و مخالف جوهرها با هم متفاوت هستند. مفهوم موافق از سنخ دلالت لفظ بر معنا نیست، بلکه از سنخ دلالت معنا بر معناست. مفهوم موافق بر پایه ملازمه قطعی بین مدلول کلام و امری استوار است؛ چه ملازمه به خاطر اولویت باشد و چه به خاطر تساوی مورد مفهوم و منطوق، در هر کدام باید ملازمه قطعی باشد. در واقع کلام در ابتدا دال بر منطوق است و سپس به جهت ملازمه بین منطوق و معنای مفهومی، با اثبات منطوق لازمه آن یعنی مفهوم نیز ثابت می‌شود.

با این مبنا در این جا بحث مثبتات امارات مطرح می‌شود؛ چون اثبات ملزوم به ظهور است و نه قطع. ظهور اماره است و در نتیجه بحث مذکور مطرح می‌شود. و اگر کسی مثبتات را به طور کلی حجت بداند، مشکلی پیش نمی‌آید. ولی برخی همچون مرحوم آقای خویی معتقدند که اماره بما هی اماره مثبتاتش حجت نیست؛ ولی در مثلاً خبر واحد چون اخبار از ملزوم اخبار از لازم هم هست که خود موضوعی دیگر برای ادله حجیت خبر واحد محسوب می‌شود، لذا مثبتات خبر واحد حجت است. ولی آیا در ظواهر هم همین بیان جاری است.

ظاهراً این گونه نیست که کلام همان ظهوری را که در ملزوم دارد، در لازم هم داشته باشد. تکیه کلام شهید صدر در این بحث بر این است که ما فقط ظهور در ملزوم داریم و آنچه مطلب را تمام می‌کند، وجود ملازمه قطعی بین لازم و ملزوم است. لذا در تفسیر از مفهوم موافق این سوال مطرح است که اساساً وجه حجیت مفهوم موافق چیست؟

به هر حال ایشان از این تفسیر مفهوم موافق نتیجه‌گیری‌هایی هم می‌کنند. می‌فرمایند بین عام و مفهوم تعارضی وجود ندارد، بلکه تعارض بین طرف تعارض، منطوق است. و به تعبیر خود ایشان تعارض از مفهوم موافق به منطوق سرایت می‌کند؛ چون فرض این است که بین این دو ملازمه قطعی وجود دارد. اگر مفهوم موافق صادق نباشد، منطوق نیز ثابت نخواهد بود. فرض این است که لازمه صدق عام بعمومه عدم صدق مفهوم موافق است که به جهت ملازمه قطعی لازمه اش این است که منطوق نیز صادق نباشد.

نتیجه‌گیری دوم این است که وقتی می‌خواهیم نسبت‌سنجی کنیم، باید عام و منطوق را ملاحظه کنیم نه عام و مفهوم را و اخص بودن مفهوم موافق از عام فائده‌ای ندارد، بلکه باید منطوق نسبت به آن اخص باشد؛ چون آنچه قربینیت دارد خاص بما هو مدلول للكلام است.

بررسی کلام شهید صدر

تفسیر ایشان از مفهوم موافق (صرف نظر از سوال گذشته در وجه اعتبار آن) در کلمات قوم به صراحت دیده نشده است. مرحوم نایینی از امثله مفهوم موافق جمله مشتمله بر تعلیل را آورده که غیر از مورد تفسیر ایشان است. دلالت جمله مشتمل بر تعلیل بر عمومیت حکم از سنخ دلالت لفظی است و داخل در باب ظهورات است. مرحوم نایینی خود بین "یحرم الخمر لاسکاره" و "یحرم الخمر لانه مسکر" فرق گذاشته و اولی را دال بر عمومیت حکم نمی‌داند. ما نیز سابقاً گفتیم که گاه از ادوات تعلیل شمول استفاده نمی‌شود؛ چون آنچه بعد از ادوات ذکر می‌گردد، جزء علت بوده و سایر اجزای علت به دلیل روشن بودن تحقق آن در مورد حکم معلل ذکر نشده‌اند. پس دلالت جمله تعلیلیه بر عمومیت حکم دلالت قطعی نیست.

به حال احتمالات مختلفی در تفسیر مفهوم موافق وجود دارد که در جلسات آینده طرح و حکم تنافی مفهوم موافق با عام بنا بر این احتمالات را بررسی خواهیم کرد.

ادامه بحث در تخصیص عام به مفهوم

گفتیم بحث در دو مقام مطرح است؛ مفهوم موافق و مفهوم مخالف. در مفهوم موافق کلام مرحوم شهید صدر را مطرح کردیم. ایشان مفهوم موافق را از سنخ دلالت لفظیه نمی‌دانند. بلکه از سنخ دلالت عقلیه می‌دانند که مدلولی بر مدلول دیگر دلالت می‌کنند. البته منشا این دلالت (یعنی دلالت کلام بر ملزوم)، لفظی است، ولی دلالت ملزوم بر لازم یک دلالت عقلی است و بر پایه حکم عقل به ملازمه استوار است. ایشان طبق این مبنا نتیجه‌گیری‌هایی دارند. ما گفتیم که اگر مفهوم موافق به این گونه‌ای باشد که شهید صدر می‌فرمایند، سوالی که مطرح می‌شود این است که وجه حجیت مفهوم موافق چیست؟ مفهوم موافق در واقع داخل در مثبتات امارات است و مثبتات امارات حجیتش محل بحث است و از مسلمات نیست. شاید خود این که در اعتبار مفهوم موافق بحث جدی وجود ندارد، کاشف از این باشد که تفسیر ایشان از مفهوم موافق مطابق با تفسیر قوم نیست.

به هر حال ممکن است به طور کلی گفته شود که در مثبتات امارات این گونه معتقد شویم که در جایی که طریقت نوعیه وجود داشته باشد، مثبتات امارات حجت هستند و در مواردی که بین لازم و ملزوم ملازمه عرفیه عقلاییه وجود داشته باشد، حجت خواهند بود. به هر صورت در بحث مفهوم موافق باید این نکته را لحاظ کرد، که وجه حجیت آن چیست. اگر وجهش آنچه باشد که ما گفتیم (که البته اصراری هم بر آن نداریم)، چون فرض این است که شهید صدر معتقد است که باید ملازمه عرفیه بین معنای منطوقی و مفهوم برقرار باشد و الا ملازمه عقلی را کافی نمی‌دانند، در این صورت ممکن است مدعای مذکور ثابت شود.

احتمالات ذکر شده درباره مفهوم موافق در مناہج الوصول

اما بحث اصلی این است که آقایان مفهوم موافق را در موارد متعددی به کار می‌برند و در تفسیر آن احتمالات مختلفی وجود دارد و مختص به صورتی نیست که شهید صدر آن را مطرح کرده است. مرحوم امام در مناہج الوصول احتمالات مختلفی را که در مفهوم موافق هست، طرح کرده و آنها را بررسی کرده است. ایشان پنج احتمال ذکر کرده‌اند. **اول** این که

مفهوم موافق همان الغاء خصوصیت است که در کلمات متاخرین مطرح شده است. در کلمات مرحوم آقای بروجردی به این مساله اشاره شده است؛ مثلاً رجل شک بین الثلاث و الاربع که از رجل الغاء خصوصیت می‌شود. **احتمال دوم** این است که معنای اولی اصلاً اراده نشده است، بلکه معنای کنایی اراده شده است؛ مثلاً در "**لا تقل لهما اف**"، گفته شود که این آیه در مقام بیان حرمت تافیف نیست، بلکه کنایه است از این که توهین به پدر و مادر اشکال دارد. **احتمال سوم** این است که گاهی حکم مورد اخص را می‌آورند تا حکم صورت اشد از همان فهمیده شود، مثلاً در مثال مذکور اگر تافیف را محکوم به حرمت بدانیم ولی حکم دائر مدار آن نیست و در فرد اشد هم جاری است و ذکر فرد اخص برای بیان حکم فرد اشد کافی بوده است. یا مثلاً در "**فمن يعمل مثقال ذره شراً يره**" که که دال بر حکم گناهان سنگین تر هم هست. **احتمال چهارم** همین احتمال شهید صدر است که از نوع دلالت عقلیه باشد و **احتمال پنجم** این است که مفهوم موافق امری است که از جمله تعلیلیه استفاده می‌شود. یکی از مثال‌های مرحوم نایینی مرحوم نایینی برای مفهوم موافق همین جملات تعلیلیه است. در ادامه ایشان این بحث را مطرح کرده‌اند که هر کدام از این احتمالات در مقابله با عام چه حکمی دارند.

بررسی احتمالات مذکور

در مورد احتمال دوم می‌توان گفت که ظاهراً مراد از مفهوم موافق این احتمال دوم نیست. مفهوم موافق آن گونه که از موارد استعمالش به دست می‌آید، مدلول ثانوی کلام است و این گونه نیست که کلامی باشد که مفهوم داشته باشد ولی منطوق نداشته باشد. طبق این احتمال دیگر در کلام منطوقی وجود ندارد. این که ایشان این را در عداد احتمالات آورده‌اند از این جهت است که در مثال تافیف که مثال معروف مفهوم موافق است، برخی اشکال کرده‌اند که این مثال از موارد مفهوم موافق باشد، مرحوم مسجد شاهی در وقایه الاذهان فرموده‌اند که این آیه اساساً معنایش حرمت توهین است و از سنخ منطوق است نه مفهوم. ایشان با پذیرش مفهوم موافق بودن این آیه، تفسیر فوق را برای مفهوم موافق ارائه نداده است.

البته مدلول ثانوی بودن مفهوم، منافاتی با این ندارد که غرض اصلی کلام باشد، همان گونه که در برخی موارد گفته می‌شود که "سقی لیبان المفهوم". ولی در هر صورت منطوق باید

اراده شده باشد، نه این که اصلاً اراده نشده باشد؛ لذا احتمال دوم ذکر شده در مناهج الوصول به نظر می‌رسد از مورد اصطلاح قوم خارج است.

نکته دوم توضیحی در بحث الغاء خصوصیت است. گاهی متکلم مورد مذکور را از باب مثال آورده است؛ مثلاً در "رجل شک" از اول سوال از فرد مکلف است و رجل به عنوان مثال ذکر شده است، ولی اراده تفهیم معنای عام دارد. ولی گاهی از این سنخ نیست؛ متکلم واقعاً حکم موردی خاص را مطرح می‌کند و قضیه کاملاً شخصیه است، چه بسا سائل نخواهد حکم سایر موارد را بداند یا توجهی به اشتراک این مورد با سایر موارد را نداشته باشد. در اینجا و لو این که سوال از مورد خاص است ولی عرف از پاسخ بدون تأمل الغاء خصوصیت کرده و کلام پاسخ دهنده را برای افهام معنای گسترده‌تر کافی می‌داند، این نوع دلالت ظاهراً از سنخ ظهورات می‌باشد و از اقسام الغاء خصوصیت محسوب می‌شود و متکلم اگر اراده خصوصیت دارد باید به آن تصریح کند.

توضیح اصطلاح تنقیح مناط و فرق آن با الغاء خصوصیت

اصطلاح دیگری در کلمات قوم با عنوان تنقیح مناط وارد شده است. فرق الغاء خصوصیت با تنقیح مناط چیست؟ سابقاً به نظر ما می‌رسید که قسم اول (که سوال سائل از باب مثال است) الغاء خصوصیت، و قسم دوم (که سوال سائل، خاص است، ولی عرف بدون دقت و تأمل و در نگاه بدوی حکم را عام در می‌یابد) تنقیح مناط است.

ولی به نظر می‌رسد که این دو قسم هر دو در اصطلاح الغاء خصوصیت می‌باشد. و وجه اعتبار هر دو هم همان وجه اعتبار ظواهر است.

تنقیح مناط ظاهراً در جایی است که عرف با نوعی محاسبه و تأمل حکم را سرایت می‌دهد نه این که با نظر بدوی حکم به تعمیم دهد.

حاج آقا گاهی تعبیر می‌کردند که اصطلاح تنقیح مناط در مورد قواعد اصطیادیه به کار می‌رود. قاعده اصطیادیه یعنی استنباط و استفاده حکم عام از مجموع چند دلیل. ولی گویا اصطلاح تنقیح مناط گسترده‌تر از موارد قاعده اصطیادی است. همه مواردی که عرف حکم را از دلیل مربوط به مورد خاص با تأمل عقلی و بررسی (که می‌تواند به جهت اصطیاد از موارد مختلف یا به جهت دیگر باشد) به دیگر موارد تسری می‌دهد، تنقیح مناط نام دارد. منشا تنقیح مناط گاهی کشف مناطات احکام مشابه عقلاییه است و الزاماً اصطیاد از احکام شرعیه

نیست. تنقیح مناط و الغاء خصوصیت نیازمند به قطع به تساوی نیست. گاهی بر پایه ظن به تساوی است که از نگاه عقلا حجت است. اگر شارع بخواهد برخلاف این ظنون مشی کرده باشد، باید ردع کرده باشد.

حاج آقا در مورد روایت معروف ابان^۱ می‌فرمودند که از این روایت استفاده نمی‌شود که اولویت های ظنیه عقلاییه حجت نیست، بلکه ممکن است گفته شود که یک سری اولویت عقلایی وجود دارد که حجت اقتضایی هستند؛ مثلاً در نگاه عقلا جرم سنگین‌تر جرمه سنگین‌تر دارد. این مساله سبب می‌شود که یک ارتکاز عقلایی شکل بگیرد. البته این ارتکاز مانند فهم عرف در موارد الغاء خصوصیت نیست که از سنخ ظهور محسوب شود، ولی این ارتکاز حجت عقلایی است که قابل ردع است ولی اگر ردع نشد حجت است. لذا اگر خبر واحدی وارد شد که از این ارتکاز ردع کرده باشد، باید به آن اخذ کرد؛ چون مساله قابل ردع است، نه این که از مسائل عقلی غیر قابل ردع باشد تا راوی روایت وارد شده را تخطئه کنیم. البته گاه ارتکاز عقلایی چنان قوی است که منشا تصرف در ظهور دلیل شرعی می‌گردد، ولی اگر دلیل شرعی نص یا کالنص باشد، ردع از ارتکاز عقلایی می‌باشد.

آنچه در روایت مطرح است این است که صرف ارتکازات عقلاییه حجت بر حکم نمی‌شود و این که راوی امام ۷ را بر این حکم کانّ بازخواست می‌کند، صحیح نیست "انک اخذتني بالقياس".

خلاصه این که در جایی که ارتکاز عقلایی در تسویه بین حکم دو مورد وجود داشته باشد و خبر صریحی در رد این فهم عقلی وارد شود که قابلیت حمل بر چیز دیگری نداشته باشد، در این گونه موارد ارتکاز عقلا کنار زده می‌شود؛ شبیه سایر موارد بناء عقلا که حجیتش منوط به

۱. عَلِيُّ بْنُ إِسْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ وَ مُحَمَّدُ بْنُ إِسْمَاعِيلَ عَنْ الْقُضَلِيِّ بْنِ شاذَانَ جَمِيعاً عَنْ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ الْحَجَّاجِ عَنْ أَبَانَ بْنِ تَغْلِبٍ قَالَ قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع مَا تَقُولُ فِي رَجُلٍ قَطَعَ أَرْبَعاً مِنْ أَصَابِعِ الْمَرْأَةِ كَمْ فِيهَا قَالَ عَشْرٌ مِنَ الْإِبِلِ قُلْتُ قَطَعَ اثْنَيْنِ قَالَ عَشْرُونَ قُلْتُ قَطَعَ ثَلَاثاً قَالَ ثَلَاثُونَ قُلْتُ قَطَعَ أَرْبَعاً قَالَ عَشْرُونَ قُلْتُ سُبْحَانَ اللَّهِ يَقْطَعُ ثَلَاثاً فَيَكُونُ عَلَيْهِ ثَلَاثُونَ وَ يَقْطَعُ أَرْبَعاً فَيَكُونُ عَلَيْهِ عَشْرُونَ إِنَّ هَذَا كَانَ يَبْلُغُنَا وَ نَحْنُ بِالْعِرَاقِ فَنَبْزُأُ مِنْ قَالِهِ وَ تَقُولُ الَّذِي جَاءَ بِهِ شَيْطَانٌ فَقَالَ مَهْلًا يَا أَبَانَ هَكَذَا حَكَّمَ رَسُولُ اللَّهِ ص إِنَّ الْمَرْأَةَ تُقَابِلُ الرَّجُلَ إِلَى ثَلَاثِ الدِّيَةِ فَإِذَا بَلَغَتْ الثَّلَاثَ رَجَعَتْ إِلَى النِّصْفِ يَا أَبَانَ إِنَّكَ أَخَذْتَنِي بِالْقِيَاسِ وَ السُّنَّةِ إِذَا قِيسَتْ مُحَقَّقَ الَّذِينَ (الكافي، ج ۷، ص ۲۹۹).

عدم ردع شارع است. به هر حال اگر ردعی وارد نشده باشد، به نظر می‌رسد این ارتکازات حجت است.

اگر مفهوم موافق را مانند شهید صدر تفسیر کنیم، به نظر می‌رسد که باید موارد تنقیح مناط را داخل در مفهوم موافق بدانیم که ملازمه ظنیه بین معنای منطوقی و معنای دیگر وجود داشته باشد که احتمال دیگری در مساله محسوب می‌شود. ولی ظاهراً نه تفسیر شهید صدر و نه تنقیح مناط هیچ یک داخل در اصطلاح مفهوم موافق در کلمات قوم نیست.

خلاصه بحث جلسه قبل درباره احتمالات مفهوم موافق

بحث در مورد تخصیص عام به مفهوم بود. کلام مرحوم امام را در مناهج الوصول نقل کردیم. ایشان فرمودند مفهوم موافق در پنج مورد به کار رفته است. این پنج مورد عبارت بود از: ۱. الغاء خصوصیت؛ ۲. معنای کنایی که در آن معنای اولی اصلاً مراد نیست؛ ۳. معنای کنایی که معنایی ابتدایی نیز مراد است؛ ۴. موردی که ملازمه عقلیه بین منطوق و معنای دیگر وجود داشته باشد؛ ۵. جمله مشتمل بر تعلیل که از آن یک قضیه کلیه استفاده می‌شود.

ما گفتیم قسم دوم را نباید از اقسام مفهوم دانست نه از جهت اصطلاحی (یعنی در عبارت کسی به کار رفته باشد) و نه از جهت حکمی که بر آن مترتب است. مفهوم مدلول ثانوی کلام است، در حالی که طبق این معنا مدلول اولی می‌شود (البته گاهی غرض اصلی از جمله همان القای مفهوم است، ولی این منافاتی ندارد با این که مدلول ثانوی باشد). حتی برخی گفته‌اند که مثال تافیف را نباید از مثال‌های مفهوم موافق دانست، چون اساساً معنای کنایی مراد است و چه بسا خود تافیف محکوم به حرمت نباشد. و اگر هم اسم آن را مفهوم بنهیم، هیچ تفاوتی بین آن و سایر منطوق‌ها باقی نمی‌ماند و احکام آن را هم داراست؛ مثل این که مثلاً ظهورش از عام اضعف نیست و ...

یک مورد دیگر ما ضمیمه می‌کردیم و آن جایی است که بین معنای منطوقی و معنای دیگر ملازمه قطعی نیست، ولی عرف بین اینها ملازمه می‌بیند و عقلاً نسبت به ملازمه بین آنها ارتکاز دارند. ولی به حدی نیست که به ظهور دلیل و الغاء خصوصیت بینجامد تا دلالت لفظیه باشد؛ چون نیاز به تامل و حسابگری دارد.

این احتمال صرف نظر از این که نامش مفهوم هست یا خیر، شبیه به مورد چهارم است که نیاز به بحث دارد. اگر آن مورد را از اقسام مفهوم موافق بدانیم، این مورد را نیز باید از اقسام آن بدانیم.

بحث اینجا در دو مقام است، یکی: حکم احتمال چهارم که همان تفسیر شهید صدر است، موردی که را که ما هم ضمیمه کرده‌ایم، در این مقام بحث می‌کنیم و مقام دوم: بحث از حکم سایر احتمالات است.

بررسی حکم احتمال چهارم (تفسیر شهید صدر از مفهوم موافق)

این احتمال در جایی مطرح است که جمله دلالت بر معنایی دارد که آن معنا ملازمه قطعیه عرفیه دارد با معنای دیگری. البته در کلام مرحوم امام قید عرفیت مطرح نیست. اگر این مفهوم با عامی تعارض پیدا کند، چه باید کرد؟ شهید صدر معتقد است که در اینجا تعارض بین مفهوم موافق و عام نیست؛ چون خود مفهوم موافق از سنخ دلالت‌های لفظیه نیست و تقدیم خاص بر عام به مناط قرینیت است که تنها در دلالت‌های لفظی مطرح است.

ما با مدعای ایشان موافق هستیم، ولی به بیانی دیگر. شهید صدر در تقدیم دلیلی بر دلیل دیگر فقط اظهر و ظاهر را مطرح نمی‌کنند، بلکه به نظر ایشان خاص بما هو خاص خودش قرینیت برای عام دارد و لو این که اظهر نباشد. عرض ما این است که خاص به مناط اظهریت قرینه است و اظهر و ظاهر در مدالیل لفظیه مطرح و سنجیده می‌شود.

اینجا نکته‌ای باقی می‌ماند که نباید از آن غافل بود و آن این که دلیلی که ظاهر را حجت کرده و تعبد به ملزوم کرده (دلیل حجیت ظاهر)، در واقع ما را به ثبوت ملزوم متعبد کرده است. در اینجا گاهی ملزوم (ظهور) اطمینانی است و اطمینان به ملزوم، اطمینان به لازم را به دنبال دارد و اطمینان حجت عقلاییه است که برای حجیت نیاز به دلیل خاصی ندارد. ولی اگر ملزوم، ظنی باشد (به هر بیانی که برای اعتبار ظنون در ظواهر معتقد شده باشیم؛ مانند اعتبار مطلق ظن در ظواهر که مبنای معروف است یا انسداد صغیر یا کبیر)، این بیان، حجیت لازم را ثابت نمی‌کند و بحث از حجیت مثبتات امارات مطرح می‌شود که آیا نفس اماره بودن اماره کافی است یا این که نیاز به قید زائدی دارد که باید در جای خود مطرح شود. در هر صورت حجیت دلیل در اثبات لازم قطعی نیست، بلکه تعبدی است و وقتی تعبدی شد خودش هم می‌تواند طرف تعارض باشد. در واقع یک طرف یک مطلب داریم و در طرف دیگر دو مطلب و این مجموعه را باید با هم بسنجیم. از طرفی دلیل ظاهر در ملزوم است، با اثبات تعبدی ملزوم، لازم آن هم تعبداً (به دلیل اعتبار مثبتات) اثبات می‌شود.

اگر لازم ثابت باشد، عام ما حجت نخواهد بود؛ پس تکاذب بین حجیت عموم از یک طرف و دلیل مثبت منطوق به ضمیمه دلیل مثبت لازم منطوق از طرف دیگر است.

در اینجا اگر عام اقوی باشد، ممکن است برای حل تعارض از ظهور منطوقی رفع ید کنیم و ممکن است از دلیلی که مثبت ظهور را حجت کرده، رفع ید کنیم.

برای توضیح بیشتر به مثال "لا تَقُلْ لَهُمَا اف" توجه کنید. اگر این آیه را با دلیل فرضی "يجوز ضرب الاقارب" مقایسه کنیم، بین منطوق این دو دلیل به تنهایی هیچ گونه تعارضی نیست؛ چون موضوع اولی اف و موضوع دومی ضرب است. ولی با توجه به ملازمه قطعی بین حرمت اف و حرمت ضرب این دو دلیل با هم تعارض پیدا می‌کنند. ولی ما چون حرمت اف را بنا بر فرض به دلیل تبعدی ظنی به دست آورده ایم و از ظهور نهی در حرمت برای اثبات حرمت، استفاده کرده‌ایم، لذا اثبات حرمت تبعدی ضرب والدین نیازمند اثبات حجیت اماره در لوازم می‌باشد که ممکن است دلیل قطعی بر آن نباشد. حال اگر فرض کنیم که ظهور دلیل يجوز ضرب الاقارب در عموم جواز نسبت به والدین اقوی باشد، باید از یکی از دو امر ظنی در دلیل لا تَقُلْ لَهُمَا اف رفع ید کنیم؛ یا از ظهور نهی در حرمت و یا از دلیل اثبات کننده حجیت این دلیل در حرمت لازم اف (که همان دلیل حجیت مثبتات اماره است). بنابراین طرف تعارض خصوص منطوق نیست، بلکه پای دلیل حجیت مثبتات اماره نیز در میان است.

البته اگر دلیل حجیت مثبتات اماره قطعی باشد، مثلاً در جایی که عرف ملازمه بین ملزوم و لازم را در وجود تبعدی هم ثابت بداند و امکان تفکیک بین این دو را در وجود ظاهری و تبعدی هم مجاز نشمرد (چنانچه مرحوم آخوند در بحث مثبتات اصول عملیه به آن اشاره کرده است) قهراً طرف تعارض تنها منطوق خواهد بود. خلاصه باید در مورد دلیل حجیت مثبتات اماره قطعیت و عدم قطعیت آن را در این بحث در نظر داشت.

این سخن ما در صورتی که ما به احتمالات مفهوم موافق افزودیم به طور روشن‌تر پیاده می‌شود. در جایی که عرفاً ارتکاز تساوی وجود دارد. این ارتکاز قابل ردع است. علت این که مفهوم را حجت می‌دانیم از این جهت است که ملزوم حجت است و عرف از ثبوت ملزوم به ثبوت لازم می‌رسد با همان ارتکاز مذکور. حجیت این ارتکاز به عدم ردع است. اگر عام را رادع فرض کنیم، در این صورت ملازمه عرفیه بین ملزوم و لازم قطع می‌شود، حتی اگر اطمینان به ثبوت ملزوم داشته باشیم؛ چون به هر حال قطع به ملازمه که وجود ندارد.

به هر حال در این قسم نباید یک امر را فراموش کرد و آن این که دلیلی که بر حجیت آن ارتکاز است چقدر قوی است. آیا به اندازه‌ای قوی هست که بتوان به وسیله آن دلیل در عام تصرف کنیم؟ و همین طور قوت ظهور منطوق را نیز باید لحاظ کرد. همین طور باید ظهور عام (به طور کلی) را دید و ظهور عام (نسبت به این مورد) را؛ گاه ظهور عام بسیار قوی است، مثلاً گاهی اگر عام را تخصیص بزنیم، تخصیص مورد پیش می‌آید یا لازمه آن این است که یکی از

افراد متعارف عام را از آن خارج کرد؛ لذا ظهور عام در عموم قوت زیادی دارد و برطرف معارضه مقدم می‌گردد. خلاصه باید دید در محط تعارض ظهور عام قوی تر است یا ظهور منطوق به علاوه ارتکاز عقلایی بر تساوی بین مفهوم و منطوق.

مقام دوم: حکم سه قسم دیگر

ما قسم دوم را از محل کلام خارج کردیم. سه قسم باقی مانده عبارت بودند از الغاء خصوصیت و این که ذکر خاص از باب اخف افراد بوده است که این هم از باب الغاء خصوصیت است (یعنی یکی بالاولویه است و یکی بالمثالیه) و یکی هم بحث تعلیل. مرحوم امام می‌فرمایند در اینجا بحثی نیست. دلیل لفظی است و ظاهر در خاص و خاص بر عام مقدم می‌شود.

بررسی: ما در اینجا باید از چند جهت بحث کنیم. یک بحث این است که اساسا چرا خاص بر عام مقدم است. به نظر ما مناط تقدیم اظهریت خاص است و اظهریت خاص هم دائمی نیست. به خصوص این که در اظهریت خاص نکته‌ای وجود دارد که در ما نحن فیه این نکته وجود ندارد. توضیح ذلک:

یک دلیل می‌گوید وجب اکرام زید و دلیل دیگر می‌گوید لایجب اکرام القمیین. در اینجا وجه تقدیم دلیل اول این است که در دلیل اول احتمال دیگری نمی‌رود. ولی در عام احتمالات دیگری هم مطرح است؛ ممکن است از باب استغراق عرفی باشد یعنی مراد اکثریت قمی‌ها باشد. چون دلالت عام بر عموم به ظهور است نه نصوصیت و ما در اینجا در مراد استعمالی تصرف کرده‌ایم. فرض دیگر این است که در مراد جدی تصرف کنیم به این بیان که به طور معمول متکلم مقصودش را با شخص کلام بیان می‌کند و ذکر مراد با قرینه منفصله خلاف قاعده است. اگر خاص را در کنار عام بنهیم ممکن است این نتیجه را بگیریم که متکلم از این قاعده صرف نظر کرده است و عام را به جهت ضرب القانون مطرح کرده است. در عام این احتمالات وجود دارد، ولی در خاص احتمال دیگری وجود ندارد. البته به نظر ما کلیت ندارد که در خاص هیچ جهت دیگری وجود نداشته باشد. مثلا ممکن است دلیل به شکل اکرم زیدا باشد که در این صورت هیئت را می‌توان حمل بر استحباب کرد.

در هر صورت علت تقدیم خاص بر عام عدم احتمال دیگر است. حال در جلسه بعد باید این را بررسی کرد که در جایی که خاص مفهوم باشد، باز هم تک احتمالی خواهد بود یا خیر؟

اشاره به بحث جلسه قبل در تعارض مفهوم موافق و عام

بحث در مورد مفهوم موافق و نسبت آن با عام بود. گفتیم که پنج مورد استعمال برای مفهوم موافق در کلام مرحوم امام ذکر شده است. عرض شد که قسم دوم ظاهرا از اقسام مفهوم موافق نیست. ما خود مورد دیگری را جایگزین کردیم. در دو مقام بحث را دنبال کردیم؛ مقام اول جایی که مراد از مفهوم موافق، مدلول غیر لفظی باشد، چه بین معنای منطوقی و معنای مفهومی ملازمه عقلیه عرفیه قطعیه باشد یا به مدد ارتکاز عرفی بر تسویه بین یک مورد و مورد دیگر، حکم مورد دیگر استفاده شود. گفتیم در اینجا باید اظهر و ظاهر را دید. طرف تعارض در این فرض منطوق است، و مفهوم به جهت این که مدلول عقلی است طرف تعارض نیست، ولی دلیل حجیت مثبتات نیز (بر فرض ظنی بودن این دلیل) در تعارض داخل است. سه قسم دیگر باقی می ماند؛ یکی جایی که از باب الغاء خصوصیت باشد، دیگری جایی که از باب ذکر اخف افراد باشد و مورد سوم جایی که از سنخ قضیه تعلیلیه باشد.

مرحوم امام فرمودند که اگر مفهوم موافق لفظی، خاص مطلق باشد، بحثی نیست در این که عام را تخصیص می زند. ولی ظاهرا این کلام از جهاتی قابل تأمل است. نکته اول این که اگر ما خاص را بما هو خاص مقدم بدانیم، ممکن است وجه تقدیم خاص (بما هو خاص) در اینجا جاری نباشد.

علت تقدیم خاص، قربنیت عرفی آن است و شاید آقایان قربنیت خاص را در جایی مطرح می کنند که خاص مستقیما مدلول کلام باشد. ولی در جایی که در کلام خصوصیتی هست که لازمه اش مفاد خاص باشد. ممکن است معتقد به تقدیم آن نباشند. توضیح این که در این سه مورد کلام ابتداءً خاص محسوب نمی شود، بلکه با توجه به امر دیگری در منطوق، مفهومی از کلام استفاده شود که نسبت به عام، (بنا بر فرض) خاص مطلق است. خصوصیتی که در منطوق سبب افاده مفهوم می گردد، الزاما قطعی نیست، بلکه ظنی است. مثلا در مورد الغاء خصوصیت، ظهور دلیل در این که ذکر این فرد از باب مثال است، امری ظنی است. مثلا اگر در جواب الرجل یشک بین الثلاث و الاربع گفته شده بینی علی الاربع و دلیلی کلی داشته باشیم که زن اگر شک کرد، باید نمازش را اعاده کند (با فرض این که مفهوم نداشته باشد)، در دلیل اول اگر ذکر مرد از باب خصوصیت باشد و نه مثالیت، دیگر بین این دو دلیل تعارضی

باقی نمی‌ماند. دلالت دلیل اول بر حکم زن مبتنی است بر یک خصوصیتی در کلام که همان خصوصیت طرف تعارض قرار می‌گیرد نه اصل دلیل.

همچنین در جایی که ذکر فرد از باب ذکر اخف افراد باشد، در اینجا هم ممکن است گفته شود که در فرض تعارض از ظهور دلیل در این که ذکر فرد از باب ذکر اخف افراد است، در این مساله رفع ید می‌کنیم؛ مانند مثال اکرم خدام العلماء.

حال آیا در اینجا باید مفهوم را به مثابه دلیل مستقل انگاشت و نسبت آن را با سایر ادله سنجید و اگر خاص بود، آن را مقدم داشت یا این که قرینیت خاص بما هو خاص در این موارد وجود ندارد، بلکه باید بین دلیل عام و خصوصیت منطوقی که منشا مفهوم است، اظهر و ظاهر را به دست آورد؟

پاسخ سوال چندان روشن نیست و ممکن است شق دوم صحیح باشد و قرینیت ادعا شده درباره خاص در این موارد نیاید. به عنوان مثال در برخی روایات وارد شده که در صورت فراموشی اذان و اقامه می‌توان نماز را شکست (با خصوصیتی که در روایات ذکر شده است). موضوع این روایات همگی "رجل" است. ممکن است کسی با توجه به شدت تاکید اذان و اقامه در حق مردان، ظهور این روایات را در خصوصیت نداشتن مرد، چندان قوی نداند (بلکه حاج آقا ظهور روایات را در خصوصیت نداشتن نمی‌پذیرند)؛ لذا اگر فرضا دلیلی در مورد زن وارد شده باشد که لایجوز للمرأة ان تقطع الصلاة به عموم این روایت می‌توان اخذ کرد و روایات جواز قطع را به مردان اختصاص داد.

مورد تعلیل نیز همین گونه است. ممکن است در فرض تعارض از ظهور دلیل در این که آنچه به عنوان علت، ذکر شده علت تامه است، رفع ید کنیم و بگوییم که علت مذکور، یکی از اجزای علت بوده و سایر اجزا به دلیل مفروغیت در جمله تعلیلیه نیامده است؛ لذا کبرای کلی از جمله تعلیلیه قابل استفاده نیست یا مثلاً نکته‌ای که مرحوم نایینی ذکر می‌کند که گاهی اسکار مقید به خمر علت است که به عقیده ایشان جمله "لا تشرب الخمر لاسکاره" در همین مطلب ظاهر است بر خلاف "لا تشرب الخمر لانه مسکر" که دیگر علت مقید به مورد نیست (البته این مطلب را برخی مانند مرحوم آقای خویی نپذیرفته‌اند). حال ممکن است در ظرف تعارض، ما علت را مقید به مورد حکم معلل کنیم و از دلیل کبرای کلی استفاده نکنیم. خلاصه باید روشن شود که قرینیت خاص در همه موارد است یا در جایی که مدلول مستقیم کلام باشد.

نکته دوم: اگر ما خاص را به مناط اظهاریت قرینه بدانیم (که به نظر ما همین صحیح است)، به نظر می‌رسد که اظهاریت خاص از آنجا ناشی می‌شود که در خاص احتمال دیگری وجود ندارد، ولی در عام در مرحله مراد استعمالی یا در مرحله مراد جدی می‌توان تصرف کرد. تقریب تصرف در مراد جدی این گونه است که ظاهر عام این است که متکلم می‌خواهد همه مرادش را با همین عام برساند ولی با خاص می‌فهمیم که می‌خواهد مجموع مرادش را با عام و قرائن منفصله برساند و به این وسیله از اصل اولی لزوم بیان تمام مراد در یک کلام عدول می‌کنیم.

ولی در خاص این احتمالات وجود ندارد. ظاهراً سخن قدما در وجه تقدیم خاص که "لان فیه جمعا بین الدلیلین" همین عرض ماست. به هر حال ما گفتیم که اظهاریت خاص همیشگی نیست، بلکه در خاص هم ممکن است جهتی وجود داشته باشد که بتوان در فرض تعارض در آن تصرف کرد، مثلاً اگر خاص با هیئت امر، افاده شده باشد در هیئت امر تصرف می‌کنیم و آن را حمل بر استحباب می‌کنیم.

مثلاً اگر گفته شود: لا تأکل البصل و از طرف دیگر دلیل عام داشته باشیم که یجوز اکل الخضراوات، ممکن است این دلیل عام قرینه حمل نهی در دلیل اول بر کراهت باشد و لو به جهت این که ظهور دلیل اول در تحریم چندان قوی نیست با عنایت به عدم اشتها آن. شهید صدر این گونه مثال‌ها را قرینه بر تقدیم خاص بما هو خاص بر عام می‌داند و می‌گوید اگر ملاک تقدیم خاص، اظهاریت باشد، نباید در این مثال‌ها خاص را مقدم داشت. در حالی که عرف، خاص را مقدم می‌داند.

عرض ما دقیقاً این است که عرف خاص را در این موارد مقدم نمی‌داند، بلکه گاه عام را مقدم داشته و گاه در تقدیم یکی بر دیگری متحیر می‌ماند.

به هر حال اگر وجه تقدیم خاص، تک احتمالی بودن خاص باشد، این بیان در ما نحن فیه جاری نیست. به دلیل این که در ما نحن فیه ممکن است از مفهوم داشتن رفع ید کنیم. ظهور در مفهوم داشتن ناشی از ذکر اخف افراد یا مثالیت یا علت تامه بودن علت مذکور است که می‌توان از این مناشی ظهور رفع ید کرد. همین که مفهوم، مدلول ثانوی است در این مساله دخالت دارد.

و از اینجا روشن می‌شود که قسم دوم در کلام امام (معنای کنایی که ما در صدق مفهوم موافق بر آن تشکیک کردیم)، مثل سایر منطوق‌هاست. اگر دلیل حرمت تافیف از اول ناظر به

ضرب و توهین باشد، مانند سایر منطوق‌ها می‌شود که با عام متعارض می‌شود، نه این که مانند مفهوم مدلول ثانوی باشد.

البته کنایی بودن دلیل خود جهتی است ظنی که ممکن است در ظرف تعارض، از این جهت رفع ید کرد. ولی این امر مانند منطوق‌هایی است که ظهور آن در معنای مجازی است و ممکن است با قرینه دلیل مقابل، از این ظهور رفع ید کرد.

مجرد مجازی بودن دلالت دلیل سبب نمی‌شود که دلالت دلیل، منطوقی نباشد. کنایی بودن دلیل لاتقل لهما اف، آن را داخل در مفهوم نمی‌سازد.

نکته سومی که در اینجا مطرح است این است که طرف تعارض در ما نحن فیه صرفاً مفهوم نیست؛ این گونه نیست که تنها بین عام و مفهوم تعارض باشد، تعارض بین منطوق است به علاوه ظهور در عدم خصوصیت (مثلاً) و عامی که در مقابلش است و تعارض به منطوق هم سرایت می‌کند. مثلاً در مثال اکرم خادم العلماء که از آن استفاده می‌شود که خود زید را هم باید اکرام کرد. دلیل دیگر می‌گوید لایجب اکرام النحاة؛ تعارض از این جا ناشی می‌شود که اولاً منطوق ظهور در وجوب نسبت به مورد خودش دارد و ثانیاً در مورد خودش خصوصیت ندارد. ممکن است اگر ظهور دلیل در وجوب خیلی قوی نباشد، از آن رفع ید کنیم. کلام ما دو مدلول مستقل ندارد که یکی یجب اکرام خادم العلماء و دیگری اکرام العلماء. بلکه دلیل فقط متضمن اولی است. دومی ناشی از خصوصیتی در کلام است. در برخی کلمات این گونه بیان شده است که مفهوم خود، معنای مستقل است که با عام متعارض می‌شود که در نتیجه اظهر و ظاهر را می‌سنجیم و خاص (مفهوم) را مقدم می‌کنیم.

ما چه خاص را از باب اظهر و ظاهر بدانیم و چه از باب قرینیت بدانیم، دلالت مفهومی دلالت مستقل کلامی نیست. دلالتی است وابسته به دلالت منطوقی که گاهی از باب نصوصیت است که دیگر طرف تعارض نیست، ولی اگر منطوق از باب ظهورات باشد، طرف تعارض می‌شود. به این شکل که از طرفی دلیل ظاهر در اکرام خادم زید است و از طرفی ظاهر در ذکر اخف افراد است، نتیجه این دو ظهور، ظهور در اکرام زید می‌شود که طرف تعارض با عام لایجب اکرام القمیین قرار می‌گیرد. اگر دلیل دوم صادق باشد، مجموعه نکاتی که سبب شکل گیری ظهور مفهومی می‌شود صحیح نیست. حال از کدام جزء از این مجموعه رفع ید می‌کنیم، بستگی دارد کدام اضعف باشد. به هر حال طرف تعارض الزاما مفهوم نیست؛

مگر این که منطوق نصوصیت داشته باشد که طرف تعارض همان خصوصیت خواهد شد نه اصل منطوق.

در قضیه تعلیلیه هم همین گونه است که اگر در مقابل لا یجوز الخمر لانه مسکر داشته باشیم که یجوز شرب المائعات، ممکن است به قرینه دلیل دوم، نهی را در دلیل اول حمل بر کراهت کنیم.

در هر صورت منشا تعارض، دلالت مفهومی به تنهایی نیست و نباید فقط آن را سنجید. این که گفتیم وجه تقدیم خاص و قرینه بودن آن ممکن است در اینجا جاری نباشد ممکن است به همین جهت باشد. یعنی خود منطوق اگر خاص باشد، می تواند قرینه باشد ولی اگر با خصوصیتی (مانند ذکر اخف افراد) جمع شود و این مجموعه طرف تعارض باشد، ممکن است این مجموعه نتواند قرینه قرار بگیرد و ان شئت قلت: المنطوق بکالجزئیة (اصل المنطوق و دلالت آن بر خصوصیت) طرف تعارض قرار می گیرد و باید سنجش اظهر و ظاهر نیز در مجموع این دو جزء باشد.

در جلسه آینده بحث را درباره مفهوم مخالف دنبال می کنیم.

جلسه شماره ۷

بحث ما به تعارض عام و مفهوم مخالف رسیده بود. مرحوم آخوند تفصیل داده بودند بین دو دلیل که در یک کلام باشند یا در دو کلام منفصل؛ در فرض اول اگر هر دو بالوضع باشند یا هر دو بالاطلاق باشند، دلیل مجمل می‌شود. ولی اگر یکی بالوضع باشد و دیگری بالاطلاق، در دو دلیل متصل ما بالوضع بر ما بالاطلاق مقدم خواهد بود. ولی در دو دلیل منفصل مطلقا معتقد به تعارض هستند و رافع تعارض را خصوصیات موارد می‌دانند که کدام اظهر و کدام ظاهر است. مرحوم امام هم در منهاج الوصول همین مطلب را پذیرفته‌اند. ما در سابق بحث کردیم که تقدیم ما بالوضع بر ما بالاطلاق وجهی ندارد.

کلام شهید صدر در این بحث

شهید صدر این قطعه کلام ایشان را پذیرفته‌اند و در قطعه دیگر مناقشه کرده‌اند که اگر در دو کلام منفصل باشند با هم متعارضند. شهید صدر معتقد است در اینجا عام بر مفهوم مقدم است و این را از صغریات اظهر و ظاهر دانسته‌اند؛ چون مفهوم از عام اظهر است مگر این که ویژگی‌هایی داشته باشند که اظهر و ظاهر بر عکس شود. دلالت مفهوم وضعی است و دلالت عام اطلاقی است و دلالت وضعی بر دلالت اطلاقی مقدم است به این بیان که: مناط دلالت وضعی این است که آن چه متکلم به آن تلفظ کرده است، همان را اراده کرده است. ولی مناط دلالت اطلاقی این است که آنچه بیان نکرده است در مراد جدی او داخل نیست. وقتی گفته می‌شود اکرم الهاشمی اگر مراد جدی، هاشمی عادل باشد، باید در کلام قید عالم را ذکر کرد. ما از عدم ذکر این قید، عدم اراده آن را نتیجه می‌گیریم. لذا موضوع نفس الامری وجوب اکرام همان هاشمی است بدون هیچ قیدی.

بعد می‌فرمایند که ظهور حال متکلم در این که آنچه را ذکر می‌کند اراده کرده است قوی‌تر است از این که آنچه ذکر نکرده است، در مرادش دخیل نیست. وجه قوی‌تر بودن این است که تخلف از این مطلب که لفظی را ذکر نکرده و اراده کرده باشد، کمتر پیش می‌آید تا این مطلب که لفظی را ذکر نکرده و مرادش بوده است. ایشان بیانات دیگری هم دارد، ولی به این بیان بیشتر تکیه کرده است.

بررسی کلام شهید صدر

در این کلام بحث‌های مبنایی مانند حقیقت اطلاق، مقتضای مقدمات حکمت و ... وجود دارد که فعلا نمی‌خواهیم از آنها بحث کنیم (اجمالا این که ما با مبانی ایشان موافق نیستیم). بحث در اینجا این است که با پذیرش این مبانی آیا این کلام صحیح است یا خیر؟ به نظر می‌رسد پاسخ منفی است به خصوص که در یک طرف بحث، عمومات قرار دارند. اگر دلیل دیگر وجود نداشته باشد، مقدمات حکمت تام می‌بود. معنای تام بودن مقدمات حکمت این است که متکلم در مقام بیان جمیع قیود حکم به شخص این کلام بوده است و با این حال قیدی نیآورده است مثلاً مصلحت در عدم ذکر قید بوده است. و الا اگر متکلم در مقام بیان تمام مراد با شخص همین خطاب نباشد، مقدمات حکمت شکل نمی‌گیرد. پس فرض این است که مقدمات حکمت فی نفسه تام است. اگر چنین است واقعا بعید است که با وجود در مقام بیان بودن متکلم، برخی قیود را بیان نکند. بعید بودن این مطلب کمتر از عدم اراده معنای عام از لفظ عموم نیست؛ لذا به نظر نمی‌رسد که هیچ کدام بر دیگری اقوایی داشته باشد.

از طرف دیگر ما نحن فیه خصوصیتی دارد و آن این که بحث ما در عام است. در عمومات اکتفا به قرینه منفصله برای بیان مخصصات، خیلی شائع است، به نحوی که گفته شده است که ما من عام الا و قد خص. ما اساسا منکر هستیم که عمومات فی نفسه دال بر عموم باشد. منشا دلالت عام بر عموم، عدم ذکر مخصص منفصل تا وقت عمل است. در مورد مجازگویی‌های دیگر مطلب به این وسعت نیست که مثلاً قرینه منفصله بر تجاوز به نحو شایع باشد، ولی ورود خاص به نحو منفصل قبل از وقت عمل بسیار شایع است. اگر هم معتقد شویم که برای بیان مراد علی القاعده فقط باید به شخص الکلام اعتماد کرد، در مورد عام چون اعتماد به قرینه منفصله خیلی شایع است طبیعی است که باید از این قاعده رفع ید کردیم.

نتیجه این که ممکن است به عکس شهید صدر به مفهوم رجوع کرد نه عام. صاحب معالم می‌فرماید: این گونه نیست که مفهوم از عام اضعف باشد، به خصوص در مقابل عامی که آن قدر کثرت تخصیص دارد که مشهور شده است که ما من عام الا و قد خص.

ولی حق این است که نه مفهوم به طور کلی آن قدر قوت دارد که نتوان با قرینه منفصله از آن رفع ید کرد و نه عام. به طور کلی قانون عامی در این مساله نداریم. به نظر می‌رسد امر دائر مدار اظهر و ظاهر و خصوصیات مورد است.

یک نکته:

بحث‌هایی که نسبت به اظهر و ظاهر و نسبت سنجی در مفهوم موافق کردیم، در اینجا هم جاری است. مفهوم از اینجا شکل گرفته است که دلیل ما ظاهر در حصر است. و ظاهر در بیان تمام موارد حکم جزا در جمله شرطیه است. در اینجا آیا باید مفهوم را به تنهایی دید؟ اگر کسی خاص را بما هو خاص قرینه بر عام قرار دهد، در اینجا که خود خاص مستقیماً مدلول کلام نیست (مدلول مستقیم این جمله حصر جزا در شرط است که نتیجه آن مفهوم است)، باز هم قرینیت دارد یا خیر؟ در اینجا همان بحث‌های مفهوم موافق مطرح می‌شود که اولاً ممکن است گفته شود تعارض بین خود مفهوم و عام نیست، بلکه بین منشا مفهوم است و عام. و باید منشا مفهوم قرینیت برای عام داشته باشد و لذا اظهر و ظاهر هم بین این دو سنجیده می‌شود. و ثانیاً خود منطوق هم اگر قطعی نباشد، داخل در تعارض است. مثلاً در اذا جاء زید فاكرمه، در فرض تعارض ممکن است از دلالت هیأت بر وجوب رفع ید کنیم. این گونه نیست که تعارض صرفاً از دلالت دلیل بر حصر و خصوصیت ناشی شده باشد. ممکن است به جهت عام مقابل، از دلالت منطوقی رفع ید کنیم.

تفصیل مرحوم حاج شیخ

ایشان در درر فرموده‌اند که اگر رابطه مفهوم مخالف، با عام از نوع رابطه عموم و خصوص مطلق باشد، مفهوم مقدم است و اگر عموم من وجه باشد، عام مقدم است؛ مثلاً دلیلی می‌گوید الماء طاهر من غیر تغیر و دلیل دیگر می‌گوید اذا بلغ الماء قدر کر، فهو طاهر من غیر تغیر. مفهوم این است که اگر از کر کمتر باشد، به صرف ملاقات و من غیر تغیر هم نجس می‌شود که این مفهوم نسبت به دلیل اول، عموم و خصوص مطلق است. مثال قسم دوم مقایسه همین دلیل دوم است با این دلیل که الماء الجاری طاهر من غیر تغیر که رابطه ماء غیر کر و ماء جاری عموم و خصوص من وجه است.

در واقع ایشان این مورد را از مصادیق اظهر و ظاهر می‌دانند.

تقریب ایشان این گونه است که اظهر مواردی که برای آن ادعای مفهوم شده است، جمله شرطیه است. در جایی که رابطه عموم و خصوص مطلق باشد، ما باید به مفهوم عمل کنیم؛ چرا که مفهوم در اینجا کالنص است؛ از این جهت که اصل دخالت شرط در حکم خیلی قوی است. این که اصلاً آب کر هیچ دخالتی در حکم نداشته باشد، احتمال بعیدی است. لازمه

الغاء مفهوم لغویت اخذ این موضوع در دلیل است. برای رفع محذور لغویت، ملتزم به دخالت کربیت در حکم می‌شویم و از دلیل معارض رفع ید می‌کنیم.

البته ایشان مفهوم شرط را قبول ندارند مگر به نحو سالبه جزیه و اصل دخالت شرط در جزا. ایشان می‌فرماید: اگر هم قائل به مفهوم به نحو سالبه کلیه شویم، دلالت شرط بر انحصار جزا در شرط چندان قوی نیست و می‌توانیم از آن در فرض تعارض رفع ید کنیم. عملاً هم آقایان همین گونه مشی می‌کنند. در مثال اذا بلت فتوضاً و اذا نمت فتوضاً از مفهوم هر کدام به خاطر منطوق دیگر رفع ید می‌شود. تنها تفاوتش با بحث ما این است که در بحث ما در یک طرف عام واقع شده است.

در مثال دوم اگر به دلیل اعتصام ماء جاری اخذ کنیم، لازمه‌اش این است که آب جاری حتی اگر کر نباشد، معتصم است. ولی اگر دلیل مقابل را اخذ کنیم لازمه‌اش این است که آب جاری هم برای اعتصام باید به حد کر برسد.

البته در خصوص این مثال فتوی این است که آب جاری به طور کلی هر چند قلیل باشد، معتصم هستند. در اینجا نکته‌ای وجود دارد که اگر در آب جاری هم کربیت معتبر باشد، قید جاری لغو می‌باشد. فرض این است که آب کر چه جاری باشد و چه راکد، معتصم است و جاری بودن دیگر دخلی در حکم ندارد. و شاید فقها به همین جهت دلیل آب جاری را مقدم کرده‌اند.

نقد کلام ایشان در کلمات شهید صدر

تعبیر شهید صدر در تحریر این بحث این است که اگر به عام تمسک کنیم گاهی باید از مفهوم به طور کلی رفع ید کرد و گاهی از اطلاق آن. در جایی که رابطه عموم و خصوص مطلق باشد، اصل مفهوم زیر سوال می‌رود و در جایی که رابطه عموم و خصوص من وجه است، باید اطلاق مفهوم را تقیید زد.

ایشان در اینجا تقریبی شبیه تقریب مرحوم حاج شیخ ذکر کرده، می‌فرمایند: ظهور جمله شرطیه در دخالت داشتن شرط، ظهوری است وضعی؛ لذا بر ظهور اطلاقی مقدم است. همین جا این نکته را عرض کنیم که این ظهور اختصاصی به جمله شرطیه ندارد و در همه قیود این حرف مطرح است که حکم به طور مطلق برای فاقد قید ثابت نیست و این گونه نیست که حکم برای واجد و فاقد به طور یکسان ثابت باشد. این که ایشان می‌فرماید این ظهور، وضعی

است، ما اصل قوت آن را قبول داریم، ولی این که آیا وضعی است یا خیر، چندان در مساله مهم نیست. شاید به وضع هم نباشد و یک دلالت عقلی گونه باشد.

شهید صدر در پاسخ این تقریب می‌فرماید: این کلام مدعا را ثابت نمی‌کند. شما در مثال اول می‌خواهید ثابت کنید که ماء قليل مطلقا غير معتصم است، ولی آنچه ما از عبارت می‌فهمیم این است که آب به طور کلی معتصم نیست؛ لذا نباید تمام آب های قليل معتصم باشند، ولی این که تمام آب های قليل غير معتصم است، از عبارت فهمیده نمی‌شود.

ما در اینجا قدر متیقنی داریم و آن آب خیلی است که نه جاری باشد و نه آب چاه باشد و نه آب باران که این آب قطعا معتصم نیست. لذا از تحت الماء معتصم این قسم آب خارج می‌شود. ولی شما می‌خواهید به اطلاق اذا لم يبلغ الماء قدر کر، تمسک کنید و بگویید که ماء غير کر معتصم نیست و لو این که آب باران یا چاه یا جاری باشد. این مطلب با این تقریب اثبات نمی‌شود، آنچه ثابت می‌شود این است که آب علی وجه الاطلاق معتصم نیست که باید از آن قدر متیقن گرفت. اگر ما قدر متیقن را نمی‌دانستیم معتقد به اجمال دلیل می‌شدیم، ولی این جا این گونه نیست. در اینجا به عموم مفهوم تمسک نمی‌کنیم، بلکه در موارد مشکوک به اطلاق "الماء معتصم" تمسک می‌کنیم. بنابراین در آب قليل جاری، قليل باران و قليل چاه با تمسک به اطلاق دلیل اعتصام ماء، حکم به اعتصام کرده و عموم مفهوم را کنار می‌زنیم.

بررسی کلام شهید صدر در اشکال به تقریب درر در حکم عام و مفهوم مخالف

بحث در تخصیص عام به مفهوم مخالف بود. گفته شد که مرحوم حاج شیخ فرموده‌اند که در جایی که رابطه بین عام و مفهوم عموم و خصوص مطلق باشد، مفهوم مخالف عام را تخصیص می‌زند؛ به این دلیل که مفهوم مخالف در قضیه ای مانند قضیه شرطیه نسبت به اصل دخالت داشتن شرط حکم نصوصیت دارد و عموم عام با همین نکته در جمله شرطیه تعارض دارد. اگر به عموم عام تمسک کنیم باید معتقد شویم شرط اصلا دخالت در حکم ندارد و حکم برای مطلق مشروط ثابت است که مستلزم لغویت شرط خواهد بود؛ لذا مفهوم را بر عام مقدم می‌کنیم. ولی اگر به نحو عموم و خصوص من وجه باشد، نمی‌توانیم مفهوم را مقدم کنیم. مثلا در دو دلیل اکرم العلما و اکرم العلماء اذا کانوا عدولا رابطه عموم و خصوص مطلق است؛ لذا مفهوم مقدم است.

شهید صدر به این تقریب اشکال دارند. ایشان می‌فرمایند: آنچه از دخالت شرط در مفهوم استفاده می‌شود، این است که حکم برای مطلق علی‌اطلاقه ثابت نیست. یعنی تنقید فی الجملة اطلاق و این غیر از آن چیزی است که ما در صدد آن هستیم. ما می‌خواهیم بگوییم مفهوم به طور کلی بر عام مقدم است. عام را دو قسم کنیم؛ قسمی که مشتمل بر قید هست و قسمی که مشتمل بر آن نیست و قسم دوم را به طور کلی از دایره حکم خارج کنیم، مثلا در مثال قبلی نتیجه این تقریب این است که حکم برای همه علما ثابت نیست. اما ثابت نمی‌شود که همه علمای غیر عدول وجوب اکرام ندارند. وقتی می‌فهمیم عموم علما اراده نشده است، اگر عدم اراده عموم، قدر متیقن نداشته باشد، دلیل مجمل می‌شود؛ چون در هر مورد احتمال این هست که این مورد از مواردی باشد که از عام اراده نشده باشد؛ اصالة العموم در هر فردی با همین اصل در فرد دیگر تعارض پیدا میکند به مقتضای علم اجمالی به عدم اراده برخی افراد عام. ولی اگر عدم اراده عموم، قدر متیقن داشته باشد، علم اجمالی منحل می‌شود. مثلا رابطه دلیل الماء اذا بلغ قدر کر فهو معتصم، احتمال دارد آب باران یا چاه هم معتصم باشد. اما آبی که قلیل باشد ولی نه جاری باشد و نه باران و نه چاه، ما یقین پیدا می‌کنیم که این آب معتصم نیست. نسبت به سایر موارد اطلاق اعتصام ماء محکم است. بنابراین نتیجه ای که ما می‌خواهیم بگیریم که الماء القلیل غیر معتصم مطلقا، قابل استنتاج نیست.

بررسی کلام شهید صدر

این که در الماء معتصم می‌گوییم این دلیل در همه آب‌ها ظهور دارد، از این جهت است که ظاهر این است که متکلم با شخص کلام می‌خواهد مرادش افهام کند. ولی اگر چنین ظهوری وجود نداشته باشد، اصل معتصم بودن آب را با این کلام بیان کند و سایر شرایط را با کلام دیگر بیان کند، در این فرض ظهور مزبور در عموم شکل نخواهد گرفت. ما با قرینه دلیل دیگر الماء اذا بلغ قدر کر، فهو معتصم، می‌فهمیم که متکلم در صدد نبوده که با شخص کلام اول مرادش را افهام کند، بلکه به قرینه منفصله اعتماد کرده است. در این جا متکلم به جمله شرطیه اعتماد کرده و خواسته با مجموع دو کلام مرادش را برساند. در این فرض ظهور دلیل دوم در مفهوم به نحو سالبه کلیه معارضی نخواهد داشت. چون عموم عام وابسته به این نکته بود که متکلم بخواهد با شخص کلام مرادش را برساند، اما اگر به هر جهتی به قرینه منفصله اعتماد کند، دیگر ظهوری در عموم نخواهد داشت. تعارض بین دو دلیل در اینجا مستقر نیست چون منشا تعارض در یک دلیل از بین رفته است.

در اینجا نتیجه می‌گیریم که آب غیر کر معتصم است و تعارضی هم پیدا نمی‌شود. و این گونه نیست که نسبت به هر کدام ظهور انحلالی داشته باشد، بلکه یک ظهور وحدانی است که متکلم با شخص کلام اول مراد را بیان می‌کند. وقتی از این ظهور به قرینه نصوصیت دلیل دوم رفع ید شد، دیگر مزاحم برای ظهور جمله شرطیه در مفهوم به نحو سالبه کلیه باقی نمی‌ماند. خلاصه تخصیص فی الجملة دلیل اول سبب می‌شود که مزاحم ظهور مفهوم از بین برود.

به تقریب دیگر در جایی که ما کشف کردیم که متکلم به اعتماد دلیل دیگر، تمام مراد را بیان می‌کند، شرط اعتبار اصالة العموم (خواه آن را اماره بدانیم یا اصل عملی)، این است که دلیل دیگر در کار نباشد. مفهوم، این شرط را از بین می‌برد؛ لذا اگر مفهوم قطعی الصدور باشد، وارد بر اصالة العموم و اگر قطعی الاعتبار باشد، طبق مبانی قوم، حاکم بر اصالة العموم است. در بحث حجیت عام در تمام باقی بعد از تخصیص هم به دلیل عدم وجود یا عدم وصول مخصص دیگر (غیر از مخصص مفروض)، حجیت عام ثابت می‌گردد که این بیان در بحث ما جاری نیست. خلاصه به نظر می‌رسد که در جایی که رابطه مفهوم با عام عموم و خصوص مطلق باشد، مفهوم مقدم است؛ چنان چه مرحوم حاج شیخ فرموده‌اند و در منتقى الاصول هم این مطلب آمده است.

شهید صدر در ادامه کلام خود اشکالی مبنایی به تقریب مرحوم حاج شیخ مطرح می‌سازد.

انکار مفهوم حتی به نحو سالبه جزئیه از شهید صدر

شهید صدر نه تنها سالبه جزئیه بودن را برای تقدیم مفهوم بر عام کافی نمی‌دانند، بلکه اصل آن را نیز انکار می‌کنند. ایشان متذکر نکته‌ای می‌شوند که ما سابقاً آن را بحث کرده‌ایم و اینجا به طور خلاصه آن را تکرار می‌کنیم. شهید صدر می‌فرماید: فرار از لغویت قید مذکور صرفاً مقتضی این است که شخص حکم مقید باشد نه سنخ الحکم. در اکرم العلماء العدول، شخص وجوب مجعول در این قضیه به علمای عدول تعلق گرفته است. این منافات ندارد با این که شخص دیگری از وجوب داشته باشیم که به جمیع علما تعلق گرفته است. سالبه جزئیه هم اگر باشد، به نحو انتفاء شخص الحکم صحیح است نه سنخ الحکم. البته اگر در جایی دلیل خارجی مانند اجماع داریم که یک حکم بیشتر نیست، در اینجا انتفاء شخص الحکم مستلزم انتفاء سنخ الحکم خواهد بود، ولی این به مفهوم ارتباطی ندارد. جایی که یک دلیل داریم، یک موضوع هم بیشتر نمی‌توانیم داشته باشیم. ولی جایی که این گونه نباشد، کاملاً متصور است که یک حکم در مورد مقید جعل شده است و یک حکم در مطلق.

این اشکال یک اشکال عامی است در بحث مفاهیم؛ چون مفهوم انتفاء سنخ الحکم است باید سنخ الحکم بودن را اثبات کرد. شهید صدر در بحث مفاهیم می‌فرماید: برای اثبات مفهوم در جمله شرطیه باید دو امر را ثابت کرد؛ یکی نسبت توقیفیه و دیگری این که موقوف سنخ الحکم باشد.

حال چگونه می‌توان امر دوم را اثبات کرد؟

خلاصه بحث ما در پاسخ این سوال این است که ادله بر سه قسم است: ۱. خبری ۲. انشایی ای که ارشاد به جعل سابق است؛ مانند اذا جاء زید فاکرمه. در اینجا ارشاد به این است که در سابق وجوب جعل شده است. این جمله انشایی در حکم اخباری است. ۳. انشایی که با آن وجوب جعل می‌شود.

در قسم اول و دوم اشکال عمده‌ای نیست؛ چون وقتی گفته می‌شود اکرام زید واجب، محمول ما اصل طبیعت وجوب است. و اگر مراد از وجوب، قسم خاصی از وجوب باشد، تجوز پیش می‌آید. البته قهراً طبیعت وجوب اکرام در ضمن یک فرد، تحقق می‌یابد، ولی این جمله به اصل تحقق طبیعت وجوب ناظر است نه به تشخصات آن. لذا باید قیود اخذ شده در جمله

نسبت به اصل تحقق طبیعت دخالت فی الجملة داشته باشند وگرنه مشکل لغویت پیش می‌آید.

مشکل اصلی بحث در قسم سوم است؛ چون با همین انشا جعل تحقق یافته که قهرا جعلی است شخصی. این اشکال را در جعل های شرعی می‌توان به این شکل جواب داد که اگر مصلحت ایجابی در وجوب اکرام مطلق انسان ها باشد، به حسب طبع اولی شارع که به مصلحت همه احکام خود از آغاز واقف است، وجوب اکرام را برای انسان جعل می‌کند نه برای قسم خاصی از آن. لذا اگر وجوب اکرام را در قسم خاصی از انسان جعل کرد، ظهور عرفی دلیل این است که مطلق انسان مصلحت ایجابی نداشته است.

حال این پاسخ چه صحیح باشد و چه نباشد، مشکل زیادی به وجود نمی‌آورد؛ چون روایات وارده از ائمه معصومین: غالبا از دو قسم اول است، چنانچه مرحوم آقای بروجردی متذکر شده‌اند و اگر روایتی از قسم سوم یافت شود، بسیار نادر است.

به هر حال این بحث را به طور کلی در جملات شرطیه باید مطرح کرد. تقریرات آقای هاشمی از بحث شهید صدر با وجود این که وعده طرح این بحث را داده، ولی عملا این بحث در این کتاب نیامده، ولی در تقریرات شیخ عبدالساتر این بحث دنبال شده است.

به هر حال در جایی که ما مفهوم فی الجملة را بپذیریم، همین مفهوم برای اثبات تقدیم مفهوم کلی بر عموم عام، کفایت می‌کند.

گفتنی است که ما اساسا ثبوت مفهوم را به طور کلی حتی در جملات شرطیه انکار کردیم. و ثبوت آن را تابع خصوصیات موارد دانستیم. این بحث بنا بر این مبنا هم جاری است که اگر در موردی به قرینه خاص، دلیل مفهوم داشت، این مفهوم بر عموم عام، مقدم است به همان بیانی که گفته شد.

باری شهید صدر برای تقدیم مفهوم، وجوه دیگری را آورده و بحث کرده که از نقل و بررسی آن صرف نظر می‌کنیم.

شروع در بحث از تخصیص کتاب به خبر واحد

این بحث از مباحث قدیمی علم اصول است که در کتب اهل سنت نیز از آن ذکری به میان آمده است به نظر می‌رسد که منشا اصلی طرح این بحث، قداست کتاب است که اقتضا می‌کند به سادگی نتوان از آن دست کشید. این امر انگیزه روانی طرح این بحث بوده و استدلال‌های علمی در بستر چنین انگیزه‌ای مطرح شده است. باری مرحوم آخوند در کفایه چهار دلیل برای منع تخصیص ذکر می‌کنند و دو دلیل برای جواز تخصیص. ما وارد تفصیل مباحث این قسمت نمی‌شویم.

چهار وجه مطرح شده برای منع

دلیل اول: خبر واحد ظنی است و کتاب قطعی و کنار گذاشتن قطعی با ظنی صحیح نیست. پاسخ این است که خبر واحد و لو این که از جهت ظنی است، ولی کتاب هم از جهت ظنی است. اینجا این سوال مطرح می‌شود که چرا به خاطر دلالت کتاب از سند خبر واحد رفع ید نمی‌شود؛ در حالی که سند خبر واحد قطعی نیست؟ مرحوم آخوند و مرحوم نایینی پاسخ داده‌اند که خبر واحد با توجه به سند و دلالتش صلاحیت این را دارد که قرینیت برای کتاب داشته باشد، همان گونه که در تعارض با خبر واحد دیگر یا حتی با خبر متواتر عام، همین حرف مطرح است و قطعی بودن سند کتاب، موجب رفع ید از سند خبر واحد نمی‌شود.

مرحوم نایینی در اینجا تعبیر می‌کنند که ادله حجیت خبر واحد حاکم است بر اصالة العموم که در عام کتابی مطرح است. به این تقریب که در موضوع اصالة العموم دو چیز اخذ شده است یکی ظهور کلام در عموم و دیگری عدم علم به خلاف. ادله حجیت خبر واحد با تنزیل مودا به منزله علم، علم تبعیدی به خلاف می‌آورد و به این ترتیب یک از دو جزء موضوع اصالة العموم را تعبداً از بین می‌برد. مرحوم آقای خویی نیز این تقریب را پذیرفته‌اند.

دلیل دوم: دلیل حجیت خبر واحد اجماع است و اجماع خبر واحدی را که در مقابل آن عام کتابی باشد، شامل نمی‌شود. پاسخ داده‌اند که دلیل حجیت خبر واحد منحصر به اجماع نیست و بناء عقلا و سیره متشرعه به عنوان سایر ادله خبر واحد شامل این مورد نیز می‌شوند.

دلیل سوم: روایات فراونی که دلالت دارد بر این که ما خالف کتاب الله را کنار بگذارید. مرحوم آخوند پاسخ داده‌اند که با توجه به این که قطعاً در قبال عمومات کتاب و اطلاعات آن مشخصات و مقیداتی وجود دارد، مخالفت کتاب شامل موارد جمع عرفی نمی‌شود (البته ایشان تعبیر به جمع عرفی نمی‌کنند). بلکه ممکن است ادعا شود که در موارد تخصیص و تقیید عرفاً مخالفت با کتاب صدق نمی‌کند. در پاسخ اول مخالف بودن پذیرفته شده است، ولی آن را داخل در روایات ناهیه ندانسته‌اند. ما این را اضافه می‌کنیم که لازمه اشکال این است که با خبر متواتر هم نشود کتاب را تخصیص زد؛ چون محذور فوق مختص به خبر واحد نیست. و لسان این روایات آبی از تخصیص است تا بتوان خبر متواتر را از این اخبار خارج کرد. از فرمایش مرحوم آقای خویی در اینجا استفاده می‌شود که ایشان دلیل دوم مرحوم آخوند را نپذیرفته‌اند. ایشان صدق مخالفت عرفی را در موارد تخصیص پذیرفته‌اند، ولی روایات را از این مورد منصرف می‌دانند. ایشان مبنایی دارند که در برخی مباحث فقهی و اصولی به اشاره کرده‌اند که اخباری که عرضه روایات به کتاب را لازم دانسته به دو شکل است. یک سری اخبار است که می‌گویند تمام اخبار را بر کتاب عرضه کنید. ولی برخی از این اخبار در مقام ترجیح متعارضین وارد شده است مثل روایت قطب راوندی. مخالفت در این دو دسته را باید دو گونه تفسیر کرد؛ چون مثلاً روایتی که شرط حجیت ذاتی آن موافقت با کتاب است دیگر نمی‌تواند شرط ترجیح عدم مخالفت باشد از این جهت که ترجیح در فرضی مطرح است که هر دو خبر اقتضای حجیت را دارند. اگر عدم مخالفت در هر دو دسته به یک معنا باشد، با هم سازگار نخواهند بود.

ایشان خود این گونه روایات تفسیر می‌کنند که در روایاتی که عدم مخالفت را شرط ذاتی حجیت می‌دانند، مراد از مخالفت، مخالفت به نحو تباین یا عموم و خصوص من وجه است. روایاتی که عدم مخالفت را در عداد مرجحات قرار می‌دهد، مراد مخالفت به نحو عام و خاص مطلق است. اگر آیه ظنی الدلالة وارد شد و خبری هم وارد شد به همین شکل و نسبت اینها تباین باشد، مانند تعارض احل الله البیع و مثلاً این که روایتی بگوید البیع مکروه، ممکن است مکروه را حمل بر کراهت اصطلاحی حمل کنیم و دلیل اول را بر اصل جواز به معنای اعم. در این گونه موارد خبر اصلاً حجت نیست.

اما اگر مخالفت به نحو عموم و خصوص مطلق باشد، شرط حجیت ذاتی را دارد؛ مگر این که خود خبر معارض داشته باشد. مثلاً یک دلیل می‌گوید احل الله البیع، دلیل دیگر می‌گوید

بیع کالی به کالی جایز نیست و خبر دیگری داشته باشیم که بیع کالی به کالی جایز است. موافقت خبر اخیر موجب ترجیح بر خبر مانع می‌شود.

از نحوه جمع ایشان پیداست که ایشان مخالفت به نحو عموم و خصوص مطلق را عرفاً مخالفت می‌دانند مگر این که گفته شود که عرفاً در اینجا مخالفت اطلاق نمی‌شود، ولی مجبوریم برای جمع بین روایاتی که مخالفت را شرط اصل حجیت و روایاتی که آن را مرجح در باب تعارض دانسته، مخالفت را در اخبار علاجیه به معنای غیر عرفی حمل کنیم. البته بعید است که آقای خوبی بخواهند این گونه مشی کنند، بلکه ظاهراً ایشان پذیرفته اند که مخالفت شامل مخالفت به نحو عموم و خصوص مطلق هم می‌گردد.

دلیل چهارم: اگر تخصیص کتاب به خبر واحد جایز باشد، نسخ آن نیز به خبر واحد جایز است چون نسخ به تخصیص بر می‌گردد البته تخصیص ازمانی. در حالی که این مطلب اجماعاً جایز نیست. مرحوم آخوند می‌فرماید: اگر ما بودیم و قاعده، هر دو را جایز می‌دانستیم ولی اجماع بین این دو فرق گذاشته است.

بیان دیگر این که بین تخصیص و نسخ ممکن است یک تفاوتی وجود داشته باشد، با صرف نظر از اجماع. و آن این که دواعی بر نقل نسخ فراوان است برخلاف تخصیص. در نتیجه موارد نسخ معدود و محدود می‌باشند چون بیشتر جلب توجه می‌کند. و همین باعث می‌شود که اگر نسخی شده باشد، ناقلین نسخ زیاد باشند. در کتب اصول قدیمی همچون عده شیخ طوسی و ذریعه سید مرتضی قرائنی را ذکر می‌کنند که کذب خبر واحد را می‌رساند، یکی از این قرائن این است که اگر خبر صادق باشد باید ناقلین آن زیاد باشند و اگر کم باشند کشف از عدم صدق خبر می‌کنیم. فرض کنید اگر کسی بگوید یک وسیله نقلیه عمومی در خیابان منفجر شده است و کس دیگری این حادثه را نقل نکند، اینجا یقین یا اطمینان نوعی حاصل می‌شود که ناقل یا دروغ می‌گوید یا اشتباه کرده است. در جایی که قطع به عدم مطابقت خبری با واقع هست به هر جهتی، یا اطمینان به این مطلب باشد، این خبر دیگر حجت نیست.

حاج آقا می‌فرمودند: شرط حجیت خبر واحد در نزد عقلا عدم اطمینان نوعی بر خلاف است. ایشان در بحث رویت هلال می‌فرمایند که در روایت وارد شده است که اگر هوا صاف باشد، بینه حجت نیست (که شیخ طوسی در نهاییه به آن فتوا داده‌اند). ایشان می‌فرمایند که این روایت طبق قاعده است؛ چون اگر این روایات هم نبود، بینه در هوای صاف حجت نبود. چون فرض این است که هوا صاف است و عده زیادی استهلال می‌کنند (و اگر یک نفر ببیند، افراد

دیگر هم می‌توانند ببینند). حال اگر از میان این همه فقط این دو نفر دیده اند، در اخبار آن دو نفر تردید حاصل می‌شود. در اینجا اطمینان نوعی برخلاف است. در مساله نسخ هم آقای خویی کلام مرحوم آخوند را این گونه توضیح می‌دهند که لو کان لبان و اشتهر. این سخن هم شبیه فرمایش حاج آقا است؛ لذا در نسخ خبر واحد معتبر نیست و مقایسه نسخ با تخصیص درست نیست.

ادله مجوزین

دلیل اول: سیره اصحاب ائمه: در تخصیص کتاب به خبر واحد.

دلیل دوم: اگر این تخصیص را جایز ندانیم، ادله حجیت خبر واحد لغو می‌شود. چون غالب اخبار با عمومات کتاب و لو با آیاتی همچون خلق لکم ما فی الارض جمیعاً، منافات دارد. مرحوم آقای خویی به این بیان اشکال می‌کنند که اکثر ادله‌ای که در کتاب است، در مقام اصل تشریع است، نه این که در مقام بیان خصوصیات باشد، مانند اقیموا الصلوۀ که در مقام بیان نسبت به تعداد رکعات، شرایط، موانع و ... نبوده است. یا در زکات مثلاً. در همه اینها جزییات به سنت ارجاع داده شده است. لذا روایات مخالف اینها محسوب نمی‌شود. اگر اخبار مخالف کتاب به نحو عام و خاص مطلق را کنار بگذاریم، مستلزم لغویت ادله حجیت خبر واحد نمی‌شود؛ چون تعداد آنها محدود است.

جلسه شماره ۱۰

بحث در تخصیص کتاب به خبر واحد بود. گفته شد که مرحوم آخوند دو استدلال برای جواز تخصیص کتاب به خبر واحد آوردند و چهار استدلال برای منع آن.

بررسی استدلال مجوزین

استدلال اولی که برای جواز آورده‌اند این است که سیره اصحاب ائمه: بر عمل به خبر واحد مخصص کتاب قائم است. و استدلال دوم این بود که اگر خبر واحد نتواند تخصیص بزند، اساس حجیت آن زیر سوال می‌رود؛ چون مواردی که خبر واحد مخالف عموم کتاب نیست یا نادر است و یا اصلاً وجود ندارد. در مورد استدلال دوم مرحوم نائینی اضافه ای دارند که اخبار "همگی" مخالف عمومات کتاب هستند و لو عمومات حل.

نمی‌دانیم در حواشی، این مطلب چگونه بحث شده است، اما به هر حال بر فرض تمامیت، تنها در روایات ملزمه (محرمه یا موجهه) صادق است. اما روایات مرخصه مانند یجوز اکل الجبن، مخالف با چه عامی هستند؟ اگر چه به هر حال اکثریت با مواردی است که احادیث ملزمه هستند، ولی به هر حال برخی روایات مرخصه است و بیان فوق در این روایات نمی‌آید. مرحوم آقای خویی در حاشیه اجود و همچنین در تقریرات مباحث اصولی اشاره دارند که این فرمایش تمام نیست؛ چون عمومات کتابی که در باب عبادات مطرح شده‌اند، در مقام بیان اجزا و شرایط و موانع نیستند و در مقام اصل تشریع هستند و لذا در آنها عموم منعقد نمی‌شود. در غیر عبادات هم در بسیاری از موارد همین گونه است.

حاج آقا در غالب موارد اطلاق را در مطلقات و عموم را در عمومات قرآنی منکر هستند به این بیان که کتاب در مقام بیان شرایط نیست و این مطلب اختصاصی به عبادات ندارد؛ بلکه عمومات مربوط به معاملات مانند احل الله البیع یا اوفوا بالعقود هم در مقام بیان قیود و شرایط و تبصره‌ها نیست. قرآن در مقام بیان کلیاتی است که به طور کلی مرجعیت داشته باشد. ایشان می‌فرمایند در بسیاری از روایات نیز امر به همین منوال است.

ما تتبع نکردیم که در آیات الاحکام آیا می‌توان آیه‌ای پیدا کرد که در مقام بیان باشد، ولی اکثراً همین است که حاج آقا می‌فرمایند. حتی در محرمات ابدیه که تعبیر "و احل لکم ما وراء ذلکم" شده است معلوم نیست که شامل مواردی شود که به جهت مجازات تحریم شده است

مانند معقوده یا موطوءه حال الاحرام. یا مثلاً آیات رضاع در مقام بیان جزئیات نیست که شرایط رضاع چیست که مثلاً ده رضعه باشد یا پانزده رضعه که در نتیجه روایت وارد در این مساله مخالف عام کتابی محسوب شود. حتی در عمومات نیز برای اثبات عموم باید کلام ظهور داشته باشد که متکلم در مقام بیان تمام مرادش با شخص این کلام است.

اینجا اشکالی به کلام مرحوم آقای خویی و حاج آقا مطرح است که اگر در این موارد عموم منعقد نشود، نمی‌توان به کتاب استدلال ورزید، در حالی که در روایات به آیات قرآنی فراوان استدلال شده است.

حاج آقا در مقام پاسخ می‌فرمودند که در آیات اطلاق لفظی منعقد نمی‌شود. ولی می‌توان به اطلاق مقامی آن تمسک کرد. به هر حال هر مقننی باید تا وقت عمل تبصره‌ها را ذکر کند. ذکر عام یا مطلق به علاوه عدم ذکر مخصص یا مقید تا وقت عمل کاشف از شمول و استیعاب حکم است.

امام ۷ که به آیات تمسک بسته اند، در واقع یک ضمیمه ای هم مطرح بوده که در کنار آیه دلیل دیگری بر تخصیص یا تقیید نیامده است؛ پس حکم مطابق آیه است. در اینجا چون ضمیمه امری عدمی است، عرفاً مانعی ندارد که آیه را به تنهایی دلیل بینگاریم.

به هر حال نتیجه این بیان، این است که مواردی که به عنوان تخصیص کتاب به خبر واحد ذکر شده، در واقع تخصیص نیست، بلکه از سنخ ورود است؛ چون شرط کاشفیت آیات قرآنی از عموم حکم، این است که قرینه‌ای بر عدم حکم (و لو منفصلاً تا وقت عمل) نیامده باشد و با ورود دلیل دیگر این شرط منتفی می‌گردد.

با توجه به این نکته می‌توان در استدلال اول مرحوم آخوند مناقشه کرد. این که اصحاب به عمومات کتابی تمسک می‌کردند به این جهت بوده که غالباً عام کتابی وجود ندارد. معلوم نیست که در موارد نادری که عموم منعقد شده است (اگر قائل به وجود چنین عموماتی شویم) اگر اصحاب با آن مواجه می‌شدند به آن عمل می‌کردند. این که مرحوم آخوند سیره را با ضرس قاطع مطرح می‌کند از این جهت است که ایشان اطلاق و عموم را در کتاب منعقد می‌دانند.

ولی ادعاء سیره متشرعه و حکایت فعل اصحاب ائمه علیهم السلام دشوار است، البته ممکن است کسی بگوید در جایی که بتوان در عام به جهتی غیر از تخصیص تصرف کرد، عقلاً تخصیص را بر جهت دیگر مقدم می‌دارند و حتی در جایی که سند عام هم قطعی باشد به

دلیل مخصص اعتماد می‌کنند. ولی این ادعاء غیر از سیره متشرعه و اصحاب ائمه علیهم السلام است.

اشاره به استدلال مانعین جواز تمسک به خبر واحد در مقابل عام کتابی

ما در اینجا به تفصیل وارد استدلال مانعین جواز تمسک به خبر واحد در مقابل عام کتابی نمی‌شویم و تنها به ذکر چند بحث بسنده می‌کنیم.

بحث اول: مرحوم آخوند در پاسخ استدلال مانعین آورده است که خبر واحد بسنده و دلالتی صالح برای قرینیت نسبت به ظهور کتاب است. ولی ظهور کتاب قرینه بر عدم صدور خبر واحد نیست. مرحوم نایینی در اینجا خبر واحد را حاکم بر اصالة العموم می‌داند. ما در اینجا نخست این بحث را مطرح می‌کنیم که در دو دلیل قطعی الصدور که یکی عام و دیگری خاص است، رابطه اصالة الظهور نسبت به خاص با اصالة الظهور نسبت به عام چیست؟ به تعبیر کلی تر، ادله حجیت ظهور قرینه نسبت به ادله حجیت ظهور ذوالقرینه چه رابطه ای دارند؟

رابطه اصالة الظهور در دلیل قرینه و اصالة الظهور در ذوالقرینه

رابطه این دو به تعبیر مرحوم نایینی حکومت است؛ به این بیان که حجیت ظهور ذوالقرینه متوقف است بر عدم علم به خلاف و با وجود قرینه، علم تبعیدی به خلاف حاصل می‌شود. شهید صدر اشکالی مطرح می‌کنند که در اینجا نسبت ورود مطرح است؛ به این بیان که حجیت ظهور ذوالقرینه متوقف است بر این که قرینه‌ای از طرف متکلم بر خلاف آن ذکر نشده باشد. و در اینجا فرض این است که صدور قرینه بر خلاف قطعی است. به نظر می‌رسد که کلام شهید صدر در اینجا تمام است.

در اینجا اشکالی دیگر شهید صدر طرح کرده است که در این گونه موارد اساسا حکومت معنا ندارد به این بیان که حکومت طبق تفسیری که ما (شهید صدر) سابقا ارائه کرده‌ایم این است که دلیل حاکم قرینه است برای تعیین مفاد دلیل محکوم و مفسر آن است. مفسر بودن و تعیین مراد کردن در جایی است که دلیل محکوم دلیل لفظی باشد. حاکم جنبه شرح المفاد دارد. در اینجا دلیل حجیت ظواهر سیره عقلاست و معنی ندارد که دلیل حاکم آن را شرح دهد.

این بیان شهید صدر بنا بر مبنای خود ایشان صحیح است ولی مرحوم نایینی و مرحوم آقای خویی حکومت را این گونه تفسیر نمی‌کنند. حکومت طبق تعریف ایشان، ساختن موضوع تعبدی برای دلیل دیگر است. طبق این مبنا دلیل محکوم می‌تواند یک دلیل لبی باشد. و لازم نیست که در همه موارد حاکم جنبه مفسریت نسبت به دلیل محکوم داشته باشد. در جلسه آینده در باره صحت و عدم صحت تفسیر شهید صدر از حکومت بحث کرده و اشاره می‌کنیم که تحلیل ایشان از حکومت و لزوم مفسر بودن حاکم در برخی موارد مسلم حکومت پیاده نمی‌شود.

اشاره به کلام مرحوم نایینی و شهید صدر در وجه تقدیم دلیل خاص بر اصاله العموم

بحث در تخصیص کتاب به خبر واحد بود. به تناسب بحثی درباره رابطه دلیل مخصص و عام مطرح کردیم. مرحوم نایینی دو مورد را بحث کرده‌اند. یکی این که اگر یک خاص قطعی داشته باشیم و یک عام قطعی، رابطه اینها به چه شکل است. مورد دوم جایی که خاص ظنی باشد (و لو این که عام قطعی باشد)، در اینجا رابطه بین دلیل حجیت سند خاص و دلیل عام چیست. ایشان در مورد اول معتقد شده‌اند که خود دلیل خاص بر دلیل عام حاکم است. در مورد دوم نیز نظرشان این است که دلیل حجیت سند خاص بر دلیل حجیت ظهور عام حاکم است نه نفس خاص.

شهید صدر در مورد اول فرموده‌اند: **اولا** دلیل خاص بر دلیل حجیت ظهور عام وارد است نه حاکم؛ چون با ورود خاص موضوع دلیل حجیت ظهور عام از بین می‌رود؛ چرا که شرط جریان اصالة العموم این است که متکلم قرینه‌ای برخلاف اقامه نکرده باشد و این شرط در اینجا وجود ندارد و فرض هم این است که خاص قطعی است؛ پس قطعاً قرینه بر خلاف داریم. و **ثانیا** در این گونه موارد حکومت اساساً معنا ندارد؛ چون وجه اعتبار اصل عموم، بناء عقلاست و بناء عقلا دلیل لبی است و در ادله لبیه حکومت مطرح نمی‌شود. چرا که حکومت جنبه تفسیر کلام است. حاکم مراد از دلیل محکوم را شرح می‌دهد. با این بیان حکومت تنها در ادله لفظیه مطرح می‌شود.

گفتیم که این اشکال، بنا بر مبنای شهید صادر وارد است و الا طبق تفسیر مرحوم نایینی و خوبی که می‌فرمایند حکومت ایجاد تعبدی یا از بین بردن تعبدی موضوع دلیل محکوم توسط دلیل حاکم است، این اشکال وارد نیست. عمده کلام این است که تحلیل صحیح حکومت چیست؟ برای پاسخ به این سوال باید به تحلیل مواردی پرداخت که در کلمات علماء مصداق قطعی حکومت تلقی شده‌اند، کما این که در تعریف اصطلاحات نیز به همین شکل مشی می‌شود؛ مثلاً در تعریف علم اصول باید مباحثی را لحاظ کرد و ملاک قرار داد که قطعاً داخل در زمره مسائل علم اصول هستند.

تحلیل حکومت

در برخی موارد حاکم صریحا مراد از دلیل حاکم را تفسیر می‌کند، ولی موارد آن نادر است. در این موارد بحثی نیست. ما دو مثال معروف بحث حکومت را مطرح می‌کنیم؛ مثال اول لاشک لکثیر الشک که حکومت تضییقی است و مثال دوم الطواف بالبيت صلاة که حکومت توسعه ای است و با این دلیل شرایط نماز را به طواف تسری می‌دهیم.

در حکومت توسعه‌ای آیا مراد از دلیل حاکم این است که در مواردی که شرطی برای نماز ذکر شده مثل الطهارة شرط للصلاة، این است که مراد از نماز، اعم از نماز و طواف است. در مواردی که یک چیز را نازل منزله چیزی دیگر قرار می‌دهیم، آیا لازمه‌اش این است که در مواردی که لفظ منزل علیه به کار رفته است، منزل هم اراده شده باشد؟ اساسا بین نماز و طواف جامع عرفی وجود دارد؟ آیا از این جمله بر می‌آید که با همان جعلی که طهارت در نماز شرط شده، طهارت در طواف هم شرط شده است؟ وجدانا چنین نیست، بلکه مصحح این تنزیل و ادعا جعل مماثل است نه این که لازم باشد که با همان جعل در طواف نیز طهارت جعل شده باشد. یا در مانند "لحمه الرضاع لحمه النکاح" آیا لازمه اش این است که مراد از برادر در دلیل دیگر اعم از برادر رضاعی و برادر نسبی باشد. در این گونه موارد یا خود دلیل حاکم متکفل جعل دیگر است یا این که خبر از جعل دیگر می‌دهد و جنبه تفسیری در این گونه موارد اصلا قابل طرح نیست.

در حکومت تضییقی ممکن است اشکال به این وضوح نباشد؛ لذا محتمل است که مثلا مراد از شک در دلیل احکام شک با توجه به دلیل حاکم شک متعارف باشد. ولی به نظر می‌رسد در این گونه موارد هم حکومت، نظارت دلیل حاکم به دلیل محکوم نیست، بلکه نظارت دلیل حاکم به جعل دلیل محکوم است نه به خود آن. جمله "لا شک لکثیر الشک"، می‌خواهد بگوید جعل‌هایی که در مورد شک شده است شامل کثیر الشک نمی‌شود، البته به تبع مراد جدی از شک در ادله دیگر هم شک متعارف می‌شود نه مراد استعمالی از آن.

لذا این موارد مجاز نیست؛ چون مجاز در جایی مطرح است که در مراد استعمالی تصرف شود نه در موارد جدی. البته در تحلیل ما نیز یک نحو مخالفت قاعده رخ داده است و اصالة التطابق را کنار گذاشته‌ایم.

حکومت تضییقی ناظر به تضییق شخص جعلی است که نسبت به این موضوع وارد شده است. حکومت توسعه‌ای ناظر به جعل مماثل برای موضوع دلیل دوم است. و این دو نحو

حکومت جوهرها متفاوت هستند. بهتر این بود که حکومت تضییقی و حکومت توسعه‌ای، تحت عنوان واحد حکومت قرار نمی‌گرفتند. وجه اشتراک اینها در این است که در هر دو ادعا و تنزیل وجود دارد. در توسعه‌ای ادعا می‌کنیم که فردی که افراد موضوع نیست، از افراد موضوع هست و در تضییقی به عکس است. ولی جوهره و مصحح تنزیل در این دو متفاوت است. در حکومت توسعه‌ای مصحح، جعل مماثل است، یا با همین دلیل حاکم حکم فرد مورد ادعا جعل می‌شود یا این که با آن اخبار از جعل مماثل داده می‌شود. ولی در حکومت تضییقی جعل مماثل نیست. همان جعل شخصی را در مورد موضوع دلیل دوم تضییق می‌کنیم و جوهرها با تخصیص هیچ تفاوتی ندارد و تفاوت آن با تخصیص تنها در لسان است.

بنابراین لازم نیست که جعل مورد نظر کاشف لفظی داشته باشد. به هر حال ادله‌ای مانند سیره متشرعه داریم که مثلاً طهارت در مورد نماز شرط است. در این مثال مانعی ندارد که "الطواف بالبيت صلوة" به آن نظارت داشته باشد. سیره متشرعه بر این است که شکوک احکامی دارند، دلیل لاشک لکثیر الشک دلالت می‌کند که این احکام در مورد این فرد وجود ندارد. دلیل محکوم می‌تواند لبی باشد؛ چون جوهره حکومت نظارت به لفظ نیست. در مواردی هم که محکوم دلیل لفظی باشد نظارت لفظی دلیل حاکم به تبع نظارت بر جعل مطرح می‌شود نه اولاً و بالاستقلال. موردی که با سیره عقلا و عدم رد حکمی ثابت شود مانند سیره عقلا بر برائت، و شارع مثلاً این را جعل کند که ظن حاصل از خبر واحد علم است، در اینجا این جعل نظارت بر نحوه امضای سیره عقلا دارد. یا اگر شارع درستی پیمانی را لغو کند که در اینجا آثار یک عهد لازم الوفاء را نخواهد داشت. این امر ناظر به عدم امضاء بناء عقلا در مورد این پیمان است.

از آنچه گفته شد معلوم می‌گردد که مانعی ندارد که دلیل محکوم لبی باشد.

لازم به ذکر است که شهید صدر برای رد حکومت در دلیل خاص قطعی دو بیان ذکر کرده است. **بیان اول:** دلیل خاص قرینه بر خلاف عام است و اصالة العموم مقید به عدم نصب قرینه بر خلاف عام است. لذا دلیل خاص بر دلیل عام ورود دارد. **بیان دوم:** حکومت در ادله لبیه معقول نیست.

بیان اول اختصاص به دلیل خاص قطعی دارد و به نظر ما تمام است. بیان دوم در دلیل خاص ظنی هم می‌آید. ولی به نظر ما تمام نیست؛ لذا ما در دلیل خاص ظنی، قائل به حکومت می‌شویم و در دلیل خاص قطعی قائل به ورود.

البته این امر بر مبنای کسانی چون مرحوم نایینی است که ادله حجیت سند خبر واحد را از باب تتمیم کشف و تنزیل ظن منزله العلم، می‌دانند و گرنه بنا بر مبانی دیگر، مساله، به شکل دیگر خواهد بود.

مروری بر بحث گذشته

به تناسب بحث از رابطه خاص با اصالة العموم جاری در عام، به تحلیل حکومت پرداخته، در جنبه مفسر بودن حکومت مناقشه کردیم و گفتیم در مرحله نخست حکومت ناظر به دلیل لفظی محکوم و تفسیر الفاظ آن نیست، بلکه حکومت تضییقی به جعل دلیل محکوم نظر دارد.

عرض شد که حکومت به دو شکل است؛ توسعه ای و تضییقی. در توسعه ای چه بسا دلیل حاکم نه ناظر است به این که مراد از موضوع در دلیل چیست و نه ناظر به این که جعلی که نسبت به آن شده است به موضوعی اعم تعلق گرفته است، بلکه دلیل حاکم ناظر به جعل مماثل است.

در حکومت تضییقی چون به هر حال بین حاکم و محکوم یک نحو تنافی وجود دارد، دلیل حاکم ناظر به جعل دلیل محکوم است و به تبع ناظر به دلیلی است که جعل محکوم را اثبات می‌کند.

توضیح بیشتر حقیقت حکومت

برای توضیح بیشتر عرض می‌کنیم که برای حکم محکوم باید یک دلیل داشته باشیم که آن دلیل یک حکمی را بر یک موضوعی به حسب ظاهر اثبات کند (چه دلیل لفظی و چه دلیل لبی). به هر حال مفاد دلیل یک قضیه است که به موضوعی تعلق گرفته است چه حاصل از دلیل لفظی باشد و چه دلیل لبی. دلیل حاکم به حکمی که از دلیل محکوم استفاده می‌شود، ناظر است. در مثال لا شک لکثیر الشک و حکومت آن بر «ابن علی الاکثر»، قبل از این که دلیل حاکم وارد شود، تصور می‌شد که وجوب بنا بر اکثر به مطلق شک تعلق گرفته است. با آمدن دلیل حاکم این موضوع مقید می‌شود به شک متعارف و نه کثیر الشک. در واقع دلیل حاکم کاشفیت دلیل محکوم را به چالش می‌کشد.

ولی بحث این است که کشف در دلیل محکوم لازم نیست از سنخ کشف لفظی باشد. می‌تواند کشف لبی باشد و دلیل حاکم جلوی کاشفیت آن را بگیرد. نه این که کشف را سخن یک انسان مرید تصور کنیم که دلیل حاکم آمده است مراد جدی او را تبیین کند. مثلاً بنای

عقلا اقتضا می‌کند که شک در حکم مقتضی براءت است. این دلیل با توجه عدم ردع شارع حجت می‌شود و مفادش حکم شرعی می‌شود. از طرف دیگر دلیلی وارد می‌شود که الظن الحاصل من الخبر الواحد لیس بشک و یکون بمنزلة العلم. در اینجا معنایش این می‌شود که امضای شارع که به حسب ظاهر مطلق بود، مقید می‌شود به موردی که خبر معتبر نداشته باشد. به هر حال لازم نیست در مقابل دلیل حاکم، یک دلیل از یک فرد مرید وجود داشته باشد. در اینجا دلیل حاکم در صدد این نیست که مراد کسی را تبیین کند.

حاکم ناظر به مکشوف است و به تبع به کاشف، ولی نظارت بر کاشف لازمه اش تفسیر نیست. تفسیر در مواردی است که مرید و مرادی مطرح باشد و در فضای ذوی العقول مطرح است. ولی الزاما حکومت در این گونه موارد مطرح نیست. شهید صدر مبتنی بر تفسیر خودشان از حکومت می‌فرمایند که مفسر و مفسر باید از یک نفر صادر شده باشد؛ چه یک نفر حقیقی و چه یک نفر حکمی مانند اهل بیت:.. طبق تفسیری که ما ارائه کردیم نیازی به این شرط نیست. چون در حکومت طبق این مبنا نظارت و تفسیری نسبت به کلام وجود ندارد. آنچه گفته شد در مورد حکومت تضییقی است که در آن حاکم ناظر به شخص حکم مربوط به محکوم و تضییق آن است.

تحلیل حکومت توسعه ای و فرق آن با حکومت تضییقی

اما در حکومت توسعه ای ممکن است آن هم ناظر به توسعه شخص حکم باشد و ممکن است ناظر به جعل حکم مماثل. در این صورت دوم لازم نیست جاعل حکم مماثل، همان جاعل حکم اصلی باشد، بلکه ممکن است شارع، مماثل جعل عقلائی مترتب بر یک موضوع را در موضوع دیگر جعل کرده باشد بدون این که جعل اصلی را امضا کرده باشد.

حاج آقا در برخی بیانات خود اشاره می‌فرمودند که در تنزیلات شرعی، لازم نیست منزل علیه حکم شرعی باشد، بلکه گاه منزل علیه نه تنها حکم شرعی نیست، بلکه اساسا اعتبار هم نیست و یک امر تکوینی است؛ مانند الجار کالنفس غیر مضار. مرحوم نایینی به این روایت برای اثبات حرمت اضرار به نفس استدلال کرده است. فرموده اند که این روایت، حرمت اضرار به نفس را مفروغ عنه گرفته است و همسایه را به آن تنزیل کرده است. حاج آقا در پاسخ می‌فرمودند ممکن است مراد این باشد که همچنان که شما به خود، تکوینا ضرر نمی‌زنید، به همسایه هم ضرر نزنید. یعنی اثر تکوینی یک امر را به امر دیگر تشریعا تسری دهید. وجود

"کاف" هم در روایت تفاوتی در نتیجه ندارد؛ تفاوت بین وجود کاف تشبیه و عدم وجود کاف تشبیه در جمله تنها در این است که گاهی خود جار را فردی از افراد نفس دانسته‌ایم و گاهی به آن تشبیه می‌شود.

خلاصه این که در تنزیل های توسعه ای لازم نیست منزل و منزل علیه از یک مقنن باشد، بلکه ممکن است منزل علیه اعتبار عقلایی باشد. حتی لازم نیست که امر اعتباری باشد، بلکه ممکن است منزل علیه امر تکوینی باشد. مثلاً ممکن است گفته شود الظن کالعلم. در اینجا منجزیت علم تکوینی است، ما این اثر تکوینی را تشریعا به ظن سرایت می‌دهیم.

خلاصه حکومت توسعه ای و حکومت تضییقی تفاوت جوهری دارند، حکومت تضییقی ناظر به مضیق بودن شخص الحکم است، ولی حکومت توسعه ای به شکل های مختلفی تصویر دارد. و بهتر است برخی از اقسام آن را از باب حکومت خارج کرده، داخل در باب تنزیل قرار دهیم، در مقاله ای در این باره بحث کرده‌ایم.

خلاصه نیازی نیست دلیل محکوم، دلیل لفظی باشد و حکومت بر ادله لبیه هم معقول است؛ لذا چنان چه در جلسه پیش گذشت، بنا بر مبنای مرحوم نایینی در متمیم کشف در حجیت امارات، باید دلیل اعتبار سند خاص ظنی الصدور را حاکم بر اصالة العموم در عام بدانیم.

بررسی روایات عرضه احادیث بر کتاب

بحث دیگری که اینجا مطرح است این است که یکی از ادله ای که برای منع تخصیص کتاب به خبر واحد ذکر شده است، روایاتی است که متضمن این مفاد هستند که روایات را بر کتاب عرضه کنید و آنهایی را که مخالفند، رها کنید.

آقایان مطرح کرده‌اند که این روایات دو دسته اند: یک دسته روایاتی است که در باب تعارض مطرح می‌شود و دسته دوم که در مقام سنجش اعتبار ذاتی روایات مطرح شده است. دسته اول، نه تنها دلیل بر عدم حجیت روایات مخالف کتاب نیست، بلکه دلیل بر حجیت ذاتی آن است؛ چون تحقق تعارض متوقف بر حجیت اقتضایی هر دو طرف است. مرحوم حاج آقا مرتضی حائری تعبیر می‌کنند که این روایات حتی در فرض تعارض نیز خبر مخالف کتاب را فی الجملة حجت دانسته است؛ چون در روایت عمر بن حنظله ابتدا ترجیح به شهرت ذکر شده است، پس خبر مشهور مخالف کتاب بر خبر شاذ موافق کتاب مقدم است.

به هر حال دسته اول روایات عرضه اخبار با کتاب در بحث ما مطرح نیست. اما روایاتی را که می‌فرمایند خبر مخالف کتاب را باید ذاتا طرح کرد، چگونه تفسیر کنیم؟ مرحوم آخوند می‌فرمایند در مواردی که بین دو دسته حدیث جمع عرفی وجود دارد، عرفا مخالفت صدق نمی‌کند. بیان دیگر ایشان این است که اگر هم ذاتا مخالفت صدق کند، به علت سیره متشرعه که به این روایات عمل می‌کرده‌اند، اخباری که امر به طرح خبر مخالف می‌کند، شامل این دسته اخبار نمی‌شود.

در اینجا این سوال مطرح است که اگر مخالفت را این گونه تفسیر می‌کنید به نحوی که شامل موارد جمع عرفی نشود، پس چگونه در نصوص علاجیه مخالفت را به گونه دیگری می‌گیرید؟ سوال دوم این است که آیا وجدانا در موارد عام و خاص عرفا مخالف هم نیستند. مثلا این که در قانون اساسی ما آمده است که تشخیص عدم مخالفت مصوبات مجلس با قانون اساسی بر عهده شورای نگهبان است، آیا این اصل صرفا شامل مخالفت به نحو تباین می‌شود؟ در بسیاری موارد شورای نگهبان، قانون مجلس را به جهت تعارض با عموم و اطلاقات قانون اساسی را رد می‌کند نه به جهت مخالفت با اصل قانون اساسی.

جواز تخصیص کتاب به خبر واحد

مرحوم آخوند درباره اخباری که شرط قبول خبر را عدم مخالفت کتاب دانسته می‌فرمایند که این اخبار شامل مخالفت به نحو عموم و خصوص مطلق نمی‌شود؛ هم به جهت این که سیره متشرعه قائم بر اخذ به خبر واحدی است که با کتاب مخالفت به نحو عموم و خصوص مطلق داشته باشد. و هم این که ممکن است گفته شود به مخالفت به نحو عموم و خصوص مطلق عرفا مخالفت صدق نمی‌کند.

ما این اشکال را طرح کردیم که اگر این گونه باشد، **اولا** چگونه در نصوص علاجیه مخالفت با کتاب را به مخالفت به نحو عموم و خصوص مطلق تفسیر کرده‌اید. **ثانیا** آیا وجدانا در این گونه موارد، مخالفت صدق نمی‌کند؟ مثلاً تشخیص مخالفت با قانون که در شورای نگهبان انجام می‌شود، آیا همیشه به نحو تباین است یا این که در موارد مخالفت به نحو عموم و خصوص مطلق نیز به کار می‌رود؟ اساساً بیشتر این مخالفت‌ها از همین سنخ است.

پاسخ این است که در مورد اشکال اول **اولا** معلوم نیست که مراد در نصوص علاجیه مخالفت به نحو عموم و خصوص مطلق باشد. و **ثانیا** به فرض تسلیم ممکن است گفته شود که مرحوم آخوند منکر این نیستند که در موارد عموم و خصوص مطلق مخالفت صدق می‌کند، بلکه مدعی انصراف از این نوع مخالفت هستند. در مورد اشکال دوم هم باید گفت که در این گونه موارد جمع عرفی مطرح نیست؛ چون جمع عرفی در جایی مطرح است که دلیل دوم ناظر به دلیل اول باشد. در قانون اساسی جعل و جاعل متفاوت است. لذا جعل دوم نمی‌تواند در جعل اول تصرف کند. مگر این که حق تصرفی به جاعل دوم داده شود به این گونه که اعتبار اول تا زمانی معتبر است که جعل دومی صادر نشود. در قوانین عادی، تغییر قانون به شکل نسخ است، در حالی که تخصیص نوعی قرینیت است. لذا اساساً مقایسه قوانین عادی با قوانین شرعی هیچ وجهی ندارد.

مراد از خبر مخالف کتاب در اخبار عرضه احادیث بر کتاب

گفتیم که احادیث عرضه بر کتاب به دو دسته تقسیم می‌شوند: اخباری که در باب تعارض وارد شده‌اند و اخباری که در بیان اعتبار ذاتی روایات این ملاک را طرح کرده است. این دسته

دوم خود اقسامی دارد که وارد تفصیل آنها نمی‌شویم. یک دسته از این روایات، روایاتی است که انتساب خبر مخالف را به ائمه: انکار می‌کنند؛ کانّ این مطلب برخلاف شئون آنها می‌باشد. به نظر می‌رسد مراد از این اخبار اخباری است که با کتاب جمع عرفی نداشته باشند.

در توضیح اصطلاح جمع عرفی باید گفت که در تعریف جمع عرفی گاهی گفته می‌شود که جمع عرفی حالتی است که اگر عرف دو دلیل را ببیند، در کیفیت تعامل با دو دلیل متحیر نمی‌ماند و دومی را قرینه بر اولی می‌داند. با این تعریف عموم و خصوص من وجه داخل در جمع عرفی نیست؛ چون در این موارد عرف نمی‌داند کدام را مقدم کند. ولی اخباری که مخالفت با کتاب را سبب طرح آن می‌داند، شامل عموم و خصوص من وجه نمی‌شود؛ چون عموم و خصوص من وجه، جمع عرفی دارند، اگر چه این جمع متعین نیست؛ یعنی هر یک از دو دلیل نسبت به دلیل دیگر می‌توانند قرینیت داشته باشند. ولی چون نمی‌دانیم که کدام قرینه بر کدام است، متحیر می‌شویم. البته ممکن است اصطلاح جمع عرفی در اینجا صادق نباشد. مهم این است که خبری صدورش از امام مستنکر است که نتواند با کلام خدا سازگار شود نه مانند موارد عموم و خصوص من وجه؛ چون ممکن است هر دو صادر شده باشند.

در موارد جمع عرفی، تعارض از دلیل اعتبار دلالت به دلیل اعتبار سند سرایت نمی‌کند. در عموم و خصوص من وجه چنین است؛ چون ممکن است هر دو صادر شده باشند، هر چند ما به دلیل عدم تعین قرینه، نمی‌توانیم مفاد دلیل را بفهمیم، مانند مواردی که دلیل ذاتا مجمل باشد.

بنابراین به نظر می‌رسد که نتوان از اخبار عرضه احادیث به کتاب بیشتر از لزوم طرح خبر مخالف به نحو تباین را استفاده کرد. البته این در صورتی است که دو دلیل متباین از جهات دیگر قابل تصرف نباشند، ولی گاهی دو دلیل داریم که از جهت دیگر می‌توان در آنها تصرف کرد. مثلاً یک دلیل داریم که اغتسل للجمعه و دلیل دیگر داریم که لایجب الاغسال الا فی هذه الموارد که اطلاق مقتضی عدم وجوب غسل جمعه است. در اینجا هم می‌توانیم اطلاق دلیل دوم را تقیید کنیم و هم می‌توانیم برای حفظ اطلاق، هیئت را در دلیل اول حمل بر استحباب کنیم. در این گونه موارد هم مخالفت صدق نمی‌کند. خلاصه در هر موردی که قرینت یک دلیل برای دلیل دیگر ممکن است، مخالفت صدق نمی‌کند، هر چند مشخص نباشد کدام یک برای دیگری قرینیت دارد و به همین جهت دو دلیل اجمال پیدا کنند.

البته ما اصرار نداریم که اصطلاح جمع عرفی را در این موارد پیاده کنیم، بلکه عرض ما این است که در مواردی که هر یک از دو دلیل صلاحیت قرینیت برای دیگری را داشته باشد (و لو قرینه بالفعل معلوم نباشد) مخالفت صدق نمی‌کند.

طرح یک اشکال به این تفسیر از مخالفت و پاسخ آن

البته اینجا این سوال مطرح می‌شود که با این تفسیر آیا روایتی مخالف با کتاب پیدا می‌شود؟ پاسخ مثبت است؛ چرا که برخی روایات بودند که به نظر عرفی مخالف کتاب محسوب می‌شد، ولی برخی به تاویلات غیر عرفی نسبت به روایات دست می‌زدند. مثلاً در روایات هست که مراد از نماز اهل بیت: است که از غلات نقل شده است. واجبات را به افراد خوب و محرمات را به افراد بد تفسیر می‌کنند. عرف اینها را نمی‌پذیرد، ولی برخی به علت نفوذ برخی تفکرات غالیانه، این گونه تأویل را مطرح می‌کرده‌اند.

یا مثلاً در برخی روایات ممکن است قول به جبر و تشبیه وارد شده باشد که اهل بیت: در واکنش به این اخبار می‌فرمودند که اینها را به کتاب خدا عرضه کنید. یا در برخی عرفان‌های وارداتی که از خارج از حوزه اسلام وارد شده‌اند فرعون را هم به رسیدن به بالاترین مقامات توحیدی وصف می‌کنند. هنوز هم برخی تفکرات این گونه وجود دارد؛ مخصوصاً در آثار ابن عربی. متأسفانه برخی شیفتگان وی، بسیاری از این حرف‌ها را تأویل می‌کنند و حتی ممکن است آنها را بپذیرند.

البته روایات ما عموماً پالایش شده است هم از تفکرات غالیانه و هم شطحیات صوفیانه و مانند اینها. اگر الان در اخبار موجود در کتب حدیثی ما از این قبیل روایات دیده نمی‌شود یا نادر دیده می‌شود، دلیل نمی‌شود که در اخبار ما از این دسته روایات وجود نداشته است که در اینجا این اشکال مطرح شود که پس فلسفه ورود این همه روایاتی که امر به طرح خبر مخالف می‌کنند، چیست.

تذکری در روش صحیح تفسیر آیات

یک اصل مسلم شیعی مرجعیت اهل بیت: در تفسیر کتاب خداست. حجیت ظواهر کتاب مشروط به این است که در احادیث واصل به ما از اهل بیت، حدیث معتبری بر خلاف آن وجود نداشته باشد.

در قبال این اصل دو مسلک افراط و تفریط دیده می‌شود. برخی از مفسران در عمل، به گونه‌ای رفتار می‌کنند که کأنه مرجعیت اهل بیت را در تفسیر نپذیرفته اند؛ لذا اگر در قبال معنایی که برای آیات، خود فهمیده اند روایتی ببینند، روایت را عملاً رد می‌کنند. از سوی دیگر برخی از اخباری مسلکان و نیز برخی از قائلان به مکتب تفکیک به راحتی هر روایتی را در تفسیر می‌پذیرند و چندان در سند حدیث دقت نمی‌کنند و در مواردی هم که روایت مخالف نص عرفی کتاب می‌باشد، روایت را مقدم می‌دارند. در حالی که پس از اعتبار سند حدیث باید عدم مخالفت حدیث با نص عرفی کتاب را هم در نظر داشت. آری روایت معتبر مخالف کتاب، خود می‌تواند قرینه بر تصرف در ظهور کتاب خدا باشد.

نتیجه بحث

به نظر می‌رسد که مراد از حدیث مخالف کتاب، حدیث مخالف نص کتاب است که عرف قرینیت حدیث را برای کتاب صحیح نداند. این روایت در واقع اشاره به این دارد که حدیث، احکام و معارف کتاب را نسخ و ملغی نمی‌گرداند. لذا اگر خبری مخالف کتاب به این معنا باشد، کشف از عدم صدور آن می‌گردد یا اطمینان به عدم اراده ظاهر آن حاصل می‌شود. بنابراین این احادیث شرط تعبدی جدیدی برای ادله حجیت خبر ثقه به شمار نمی‌روند، برخلاف آن چه از مبنای مرحوم آقای خویی استفاده می‌گردد.

خلاصه بحث عرضه احادیث بر کتاب

خلاصه بحث ما در مورد روایات آمره به طرح اخبار مخالف کتاب این شد که قدر متیقن از شمول این روایات، اخباری است که با کتاب جمع عرفی نداشته باشد. در مواردی که بین کتاب و روایت عموم و خصوص من وجه هم باشد، معلوم نیست مشمول این اخبار باشد؛ چون هر یک از دو طرف صلاحیت قرینیت برای دیگری را دارند، اگر چه به علت عدم تعیین آن، در تقدیم یکی از آنها متحیر بمانیم. به خصوص در اخباری که لحن آنها استنکار و عدم شانیت صدور خبر مخالف کتاب است.

بررسی کلام مرحوم آقای خویی در لزوم عدم مخالفت با کتاب و سنت قطعی در اعتبار سند احادیث

مرحوم آقای خویی در این بحث، عدم مخالفت کتاب را یک شرط تعبدی برای حجیت خبر ظنی می‌دانند. همچنین مخالفت با سنت قطعی را نیز شرط دیگری در حجیت خبر واحد می‌دانند. اگر یک خبر ظنی داشته باشیم و یک خبر قطعی و بین آنها جمع عرفی هم وجود نداشته باشد، در اینجا روایت ظنی از حجیت ذاتی ساقط می‌شود. گاه ایشان در برخی مباحث می‌فرمایند که در یک طرف روایات بیشتری هست و انسان قطع به صدور پیدا می‌کند، در اینجا ایشان خبر مخالف را کنار می‌گذارند و لو رابطه آنها عموم و خصوص من وجه باشد.

عرض ما در مخالفت با کتاب در مورد مخالفت با سنت قطعی نیز مطرح است؛ جایی که ناسازگاری خبری با سنت قطعی به گونه‌ای باشد که هر کدام می‌توانند قرینه بر دیگری باشند مانند موارد عموم و خصوص من وجه یا موارد تباین که در هر دلیل می‌توان از جهت دیگر تصرف کرد (مثل حمل هیئت بر استحباب)، معلوم نیست روایات عرضه احادیث بر سنت شامل آنها نیز شود.

در بحث مخالفت با سنت قطعی دو نکته اختصاصی هم هست یکی این که مراد از سنت در اصطلاح احادیث چیست؟ ظاهراً مرحوم آقای بروجرودی فرموده‌اند که مراد از سنت، سنت نبوی است و به معنای عام تر که شامل قول و فعل و تقریر معصوم هم بشود در کلمات بعدی ها به کار رفته است. این بحث جای بررسی و تحقیق دارد.

نکته دوم جهت صدور است؛ در روایات بحث حمل بر تقیه مطرح است که یک احتمال جدی است. با این فرض احتمال این وجود دارد که هر دو حدیث صادر شده باشند، ولی یکی از جهت تقیه باشد. اگر روایتی از همه جهات قطعی باشد (جهت، دلالت و صدور)، روایت مخالفش قطعاً فی الجمله باطل و غیر معتبر است. ولی بیان مرحوم آقای خویی این نیست؛ می‌فرمایند: شرط تعبدی حجیت خبر واحد، عدم مخالفت با خبر قطعی الصدور است به نحوی که با آن جمع عرفی نداشته باشد. ولی اصلاً معلوم نیست که این روایات در مقام بیان یک شرط تعبدی باشند. ممکن است اینها ناظر به روایاتی باشد که عرفاً مخالف احادیث مسلم از تمام جهات تلقی می‌شوند. گاهی همین روایات مخالف مورد تمسک اهل بدع قرار گرفته است. این مطلب‌ها پاسخ به این سوال است که با فرض مخالفت صریح این روایات با کتاب چگونه این روایات را جعل می‌کردند؟ پاسخ سؤال این است که جاعلان با تاویلات انحرافی و دور از الفاظ قرآن به این روایات تمسک می‌کردند. روایات عرضه احادیث بر کتاب و سنت مباحث دیگری هم دارد که آن را به محل خویش موکول می‌کنیم.

به هر حال تردیدی نیست که اخبار طرح خبر مخالف کتاب و سنت، شامل خبری نمی‌شود که رابطه آن با کتاب و سنت عموم و خصوص مطلق است.

شروع در بحث دوران امر بین نسخ و تخصیص در عام و خاص

در کفایه پنج صورت برای این بحث مطرح شده است؛ چون عام و خاص گاهی متقارن وارد می‌شوند و گاهی مختلف، در فرض دوم یا عام مقدم است و یا خاص و در هر کدام آنچه متاخر است یا قبل از ظرف عمل به متقدم صادر شده است یا بعد از آن.

مرحوم آخوند می‌فرمایند که در صورتی که عام و خاص متقارن باشند و در دو صورتی که قبل از وقت عمل به اولی، دلیل دوم صادر شده باشد، تخصیص مقدم است. در فرض تقارن، روشن است که خاص قرینه است بر عدم اراده عموم از عام. ولی در دو فرض دیگر، این که قائل به تخصیص می‌شویم نه نسخ، بنا بر این مبنا است که شرط نسخ این است که وقت عمل به منسوخ رسیده باشد. توضیح این که ممکن است گفته شود نسخ قبل از وقت عمل جایز نیست، چون یا دلیل منسوخ مصلحت داشته یا خیر. اگر مصلحت داشته چگونه نسخ شده و اگر نداشته چگونه جعل شده است. این مشکل در سایر موارد نسخ نیست؛ چون در آنجا گفته می‌شود که مصلحت از ابتدا مقید به زمان بوده است. حدوث شیء مصلحتی و

بقاء شیء مصلحت دیگری دارد. پاسخ این است که مصلحت گاهی در نفس جعل است و نه در متعلق. با توجه به این نکته شرط عقلی نسخ حضور وقت عمل به منسوخ نیست، ولی چون نسخ به ویژه قبل از وقت عمل به منسوخ بسیار نادر است، در دو فرض مذکور (که دلیل متاخر قبل از وقت عمل به دلیل اول وارد شده) حکم به تخصیص می‌شود. دو فرض باقی می‌ماند.

صورت چهارم: عام ابتدا صادر شده و بعد خاص بعد از وقت عمل به عام، اینجا دو احتمال مطرح است: یکی نسخ و دیگری تخصیص. فرق این دو این است که در نسخ از حین ورود ناسخ حکم منسوخ منتفی می‌شود ولی تخصیص کشف از تضیق حکم از ابتداست. با این تحلیل معقولیت نسخ روشن است ولی تخصیص چگونه معقول است با این که مستلزم تاخیر بیان از وقت حاجت است. تاخیر بیان از وقت خطاب اشکالی ندارد. اما تاخیر بیان از وقت حاجت جایز نیست. لذا به نظر می‌آید که باید خاص متاخر را ناسخ بدانیم.

مرحوم آخوند در پاسخ می‌فرمایند: در صورتی نسخ متعین است که دلیل اول برای بیان حکم واقعی وارد شده باشد. اما اگر در مقام بیان حکم ظاهری باشد، التزام به تخصیص مانعی ندارد؛ کما هو الحال فی اکثر العمومات الواردة فی الاحادیث الشریفة.

صورت پنجم: اول خاص وارد شود و بعد عام بعد از وقت عمل به خاص، این صورت مشکل فرض قبلی را ندارد؛ چون مخصص قبل از وقت حاجت نیست بلکه قبل از آن است و ورود قرینه قبل از ذوالقرینه مانعی ندارد. در این صورت بین احتمال نسخ و تخصیص ثمره عملی وجود دارد، برخلاف صورت چهارم که نسبت به ما بعد ورود دلیل دوم، نسخ و تخصیص ثمره عملی ندارند. البته در صورت چهارم ثمره نسبت به فترت بین دو دلیل وجود دارد، ولی برای ما که پس از عصر احادیث می‌باشیم، ثمره ای ندارد. برخلاف صورت پنجم، اگر عام ناسخ باشد، بعد از ورود عام، عمل بر طبق عام است، ولی اگر خاص مخصص باشد، عمل بر طبق آن خواهد بود.

مرحوم آخوند می‌فرمایند در اینجا خاص مقدم است؛ به علت کثرت تخصیص و قلت نسخ. این امر سبب می‌شود که اطلاق یا عموم ازمانی خاص نسبت به عموم افرادی عام قوی‌تر شود. اگر قائل به نسخ شویم، عموم ازمانی خاص را کنار نهاده ایم. اگر قائل به تخصیص شویم، عموم افرادی عام را طرح کرده‌ایم. و در اینجا عموم ازمانی خاص اظهر از عموم افرادی عام است و لو این که عموم ازمانی آن به مقدمات حکمت و عموم افرادی به وضع

باشد و ما عموم وضعی را ذاتا مقدم بر عموم اطلاقی بدانیم.

مرحوم آخوند می‌فرمایند این مباحث در صورتی است که دو دلیل معلوم التاريخ باشند. ولی اگر دو دلیل مجهول التاريخ باشند، حکمشان چیست؟ آیا خاص بعد از وقت عمل آمده یا قبل از آن که در صورت اول نسخ می‌شود. البته طبق مبنای ایشان در صورتی نسخ متعین است که عام متقدم در مقام بیان حکم واقعی باشد. به هر حال در مجهولی التاريخ اصل لفظی در کار نیست و باید به اصول عملیه مراجعه کرد.

ان قلت: کثرت تخصیص و قلت نسخ حکم می‌کند که تخصیص مقدم است. **قلت:** نتیجه این امر تنها ظن است و ظن حجت نیست. اگر هم ما در شق قبلی به کثرت تخصیص و قلت نسخ تمسک کردیم از این جهت بود که ظهور اطلاق ازمانی دلیل را تقویت کرده و موضوع اظهر و ظاهر را درست می‌کرد، نه مانند اینجا که یک واقعه خارجی مردد است که از مصادیق نسخ است یا تخصیص. اینجا باید به اصل عملی مراجعه کرد. البته این اصل عملی برای فترت بین دو دلیل است. مثلا دلیلی بر وجوب نماز ظهر قائم می‌شود و دلیل دوم بگوید که بر عده ای نماز ظهر واجب نیست، اینجا قضای نماز ظهر واجب است یا خیر؟

مرحوم آقای حاج آقا مرتضی حائری در ذیل کلمات مرحوم آخوند مباحثی دارند که در جلسه آینده آنها را طرح خواهیم کرد.

جلسه شماره ۱۵

بحث در رابطه عام و خاص از جهت نسخ و تخصیص بود. مرحوم آخوند فرمودند اگر صدور آنها متقارن باشد، بحثی نیست در اینکه ملتزم به تخصیص می‌شویم. اگر اولی، عام باشد، قبل از وقت عمل به آن، خاص صادر شود، مخصص بودن خاص روشن است. و اگر خاص بعد از وقت عمل به عام صادر شود، باید معتقد به نسخ شویم چون تخصیص مستلزم تاخیر بیان از وقت حاجت است؛ مگر این که بگوییم عام در مقام بیان حکم واقعی نیست که در این صورت قائل به تخصیص می‌شویم. اما اگر دلیل اولی خاص باشد، اگر قبل از وقت عمل به آن، عام وارد شده باشد، باید معتقد به تخصیص شویم و اگر عام بعد از وقت عمل به خاص وارد شده باشد، دو احتمال متصور است؛ یا عام متاخر ناسخ است یا خاص متقدم مخصص. ایشان احتمال دوم را اختیار می‌کند.

در این بحث باید دو مبنا تنقیح شود: یکی این که نسخ قبل از وقت عمل آیا صحیح است یا خیر؟ دیگر این که تاخیر بیان از وقت حاجت قبیح است یا خیر؟

کلام مرحوم آقای حائری در مبانی الاحکام

مرحوم آقای حائری در مبانی الاحکام به این دو مشکل پرداخته اند. در مورد مشکل اول می‌فرمایند که نسخ قبل از وقت عمل، مستحیل است. البته مجموع بیان و تقریب ایشان، منتج استحاله نیست، بلکه خلاف ظاهر بودن را نتیجه می‌دهد. ایشان می‌فرمایند اگر قبل از وقت عمل دلیلی نسخ شود، معنایش این است که منسوخ برای باعثیت نسبت به خود متعلق نباشد و این خلاف ظاهر دلیل است، اگر چه ممکن است دلیلی جعل شود که هدف آن بعث مکلف به مقدمات باشد، مثلاً از این جهت که وقت ذی المقدمه نرسیده و شارع امتحاناً این امر را صادر می‌کند. ایشان گاهی تعبیر می‌کنند که این مطلب جدا خلاف ظاهر است. ما در مورد خلاف ظاهر بودن قضاوت نمی‌کنیم. شاید این که مرحوم آخوند می‌فرمایند نسخ نادر است مخصوصاً قبل از وقت عمل، منشا آن همین نکته باشد. امتحان عبد آن هم به مقدمات نادر است.

علی ای تقدیر ایشان علت تقدیم تخصیص را این نکته بیان می کنند که نسخ مستحیل یا خلاف ظاهر است. به این تبیین که مخالفت ظاهر در نسخ خیلی بیشتر از مخالفت ظاهر در تخصیص است، در نتیجه حکم به تخصیص می شود.

اما در مورد تاخیر بیان از وقت حاجت، ایشان می فرمایند تاخیر بیان از وقت حاجت مانعی ندارد، همان گونه که در همه احکام ظاهری به همین شکل است. مشکل تاخیر بیان از وقت حاجت، القای مکلف در مفسده و تفویت مصلحت از اوست. پاسخ این دو محذور، همان پاسخی است که در سایر موارد احکام ظاهری مطرح می شود مانند این که در نفس الزام مصلحتی وجود دارد. فرض کنید ممکن است در شیء، مصلحتی وجود داشته باشد ولی در الزام به آن مفسده ای هست یا این که در تسهیل مصلحتی وجود دارد که موجب صدور یک حکم ظاهری می باشد؛ البته چون مَصَّب مصلحت ترخیص یا مفسده الزام نفس جعل است نه متعلق آن، این امر سبب تغییر حکم واقعی نمی شود.

ایشان می فرمایند: مصلحت در نفس جعل معقول است؛ به خصوص در صدر اسلام که مصلحت بیان تدریجی احکام سبب شده که از ابتدا همه اوامر به مکلفین القا نشود.

ایشان در ادامه می فرمایند که این مشکل در جایی است که حکم واقعی الزامی باشد و حکم ظاهری ترخیصی. ولی اگر بر عکس باشد و حکم ظاهری الزامی باشد، مشکلی پیش نمی آید و مکلف در اثر امتثال به ثواب اتقیاد می رسد. فرض این است که متعلق نه مصلحتی دارد و نه مفسده ای که به حد الزام برسد.

سپس می فرمایند: ظاهرا در اینجا باید ملتزم به تفصیل شویم. خاص متاخر گاهی مفادش این است که از الان به بعد حکم خاص، چنین است، یعنی اخبار به تحقق حکم از حین صدور یا انشا حکم از حین صدور است. در اینجا باید قائل به نسخ شویم؛ چون خاص نسبت به زمان ما قبل خودش هیچ گونه ظهوری ندارد. اما عام نسبت به این فترت حجت بلامعارض است؛ چون عام نسبت به آن ظهور دارد.

اما اگر عام و خاص هر دو ناظر به حکم من الاول باشند، در این فرض ما قائل به تخصیص می شویم. وجه این مدعا این است که اطلاق مخصص نسبت به زمان ما قبل خودش بر اطلاق عام مقدم است. اینجا دیگر نیازی به طرح بحث کثرت تخصیص و ندرت نسخ نیست. مخصص خود اطلاق دارد که بر عموم عام مقدم است. ظهور عام این است که همه افراد این حکم را دارند در همه زمان ها که خاص این ظهور را از بین می برد. هم خاص و

هم عام عموم ازمانی دارند و رابطه آنها عموم و خصوص مطلق است (چون خاص عموم افرادی ندارد) و قاعده این است که خاص با همه مفادش بر عام مقدم می شود نه این که اطلاق ازمانی آن را مقید کنیم و بعد با آن تخصیص بزنیم. ایشان اضافه می کنند که روایات ما عموماً از این سنخ دوم هستند و ائمه: حکم را از اول بیان می کردند.

ما عرض می کنیم که اگر هم برای ائمه حق تشریع قائل شویم (کما این که مقتضای بسیاری از روایات همین است)، این که ایشان از این حق استفاده کرده باشند، اگر هم باشد بسیار نادر است. روایات ظهور دارند که حکم از زمان پیامبر^۹ به همین شکل بوده است. ممکن است حدیث "حلال محمد حلال الی یوم القیمه" مؤید این استظهار باشد. و نیز این روایت: «عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ ۷ قَالَ خَطَبَ رَسُولُ اللَّهِ ۹ فِي حَجَّةِ الْوَدَاعِ فَقَالَ يَا أَيُّهَا النَّاسُ وَاللَّهِ مَا مِنْ شَيْءٍ يَقْرُبُكُمْ مِنَ الْجَنَّةِ وَيَبَاعِدُكُمْ مِنَ النَّارِ إِلَّا وَقَدْ أَمَرْتُكُمْ بِهِ وَمَا مِنْ شَيْءٍ يَقْرُبُكُمْ مِنَ النَّارِ وَيَبَاعِدُكُمْ مِنَ الْجَنَّةِ إِلَّا وَقَدْ نَهَيْتُكُمْ عَنْهُ»^۱.

ایشان چون نسخ قبل از وقت عمل را جایز نمی دانند، در این فرض در هر صورت معتقد به تخصیص هستند. ولی اگر دلیل دوم بعد از وقت عمل وارد شده باشد، باید تفصیل قائل شد که دلیل دوم اگر خاص باشد و ناظر باشد به ثبوت الحکم من حین الصدور، معتقد به نسخ می شویم. در اینجا مشکل کثرت تخصیص و ندرت نسخ مطرح نمی شود؛ چون ندرت نسخ در معمول موارد است که دلیل دوم ناظر به ثبوت الحکم من الاول است نه در این گونه موارد که ناظر به ثبوت من حین الصدور است؛ همچون روایات نبوی که به علت تدریجی بودن بیان احکام، دلیل ظهور در ثبوت حکم از آغاز ندارد.

اشکالات مرحوم آقای حائری به کفایه

بعد می فرمایند از بیان ما اشکالاتی که به کلام مرحوم آخوند وارد است، معلوم می شود. **اشکال اول:** این که ما قبل از وقت عمل ملتنزم به تخصیص می شویم نه نسخ، از جهت دلیل مرحوم آخوند نیست که یا نسخ قبل از وقت عمل از اساس جایز نیست و یا جایز است ولی چون نادر می باشد، حمل بر تخصیص می کنیم. بلکه به این جهت است که ظاهر دلیل این است که حکم به داعی بعث نحو المتعلق است. و همین طور این که فرمودید کثرت تخصیص و ندرت

نسخ در حکم مساله موثر است، درست نیست؛ چون این امر تنها در فرضی است که مخصص ناظر به ثبوت الحکم من الاول باشد.

مرحوم آخوند وجه عدم جواز نسخ قبل از وقت عمل را بیان نکرده‌اند. شاید وجه آن همین وجهی باشد که مرحوم حائری ذکر کرده‌اند. البته اینجا بحثی است که اساسا کثرت تخصیص و ندرت نسخ در مطلق ادله است یا در جایی که ناظر به ثبوت الحکم من الاول است، هم لازم می‌آید. شاید مرحوم آخوند نیز در این مورد هم معتقد به ندرت باشند.

اشکال دوم: این که فرمودند اگر خاص بعد از وقت عمل به عام وارد شده باشد، باید ملتزم به نسخ شویم نه تخصیص، این گونه نیست، بلکه باید تفصیل پیش گفته را در اینجا مطرح کرد که آیا خاص ناظر به حکم از اول است که تخصیص می‌شود و الا نسخ.

به نظر می‌رسد شاید مراد مرحوم آخوند این باشد که ظهور ادله در این است که ناظر به حکم از اول است و ممکن است از این ظهور به علت فرار از محذور تاخیر بیان از وقت حاجت رفع ید کنیم. ایشان در مورد تاخیر بیان از وقت حاجت هم می‌فرمایند که محذور آن مطلق نیست، ممکن است مصلحتی در تاخیر بیان از وقت حاجت در کار باشد؛ همچون مصلحتی که در احکام ظاهریه وجود دارد.

اشکال سوم: شما تفصیل قائل شدید بین این که عام برای بیان حکم واقعی باشد یا ظاهری، اگر عام برای بیان حکم ظاهری باشد، عام چگونه تخصیص می‌خورد؟ حکم ظاهری که تخصیص نمی‌خورد. آنچه دایره اش ضیق می‌شود حکم واقعی است نه حکم ظاهری. اگر می‌خواهد مخصص باشد، باید ملتزم شد که از اول حکم ظاهری جعل نشده است که این معنایی غیر از نسخ ندارد.

اشکال چهارم: این که می‌فرمایید غالبا عمومات برای بیان حکم ظاهری است، صحیح نیست، بلکه عمومات بیشتر برای بیان حکم واقعی است. مثلا **یا ایها الذین آمنوا اوفوا بالعقود**، مبین حکم واقعی است.

بررسی اجمالی اشکالات فوق

به نظر می‌رسد برخی از این اشکالات ناشی از نارسایی عبارت کفایه است. احتمالا مرحوم آخوند می‌خواهند بفرمایند گاهی دلیل اول صریح است در این که می‌خواهد حکم واقعی را بیان کند، که در این صورت از تخصیص مشکل تاخیر بیان از وقت حاجت لازم می‌آید. ولی

گاهی دلیل اول صریح در نظارت به حکم واقعی نیست؛ لذا جمع بین عام و خاص این است که عام را برخلاف ظاهر خویش بر بیان حکم ظاهری حمل می‌کنیم و تخصیص را نسبت به حکم واقعی قائل شویم؛ با این تقریر اشکالات مرحوم حائری مطرح نمی‌شود. مشکل تنها این است که ظاهر دلیل عام اول این بوده که حکم واقعی در مورد خاص نیز بر طبق عام بوده است در حالی که حکم واقعی طبق خاص بوده است. در اینجا همان پاسخ‌هایی مطرح می‌شود که در بحث جمع بین حکم واقعی و ظاهری مطرح می‌شود.

جلسه شماره ۱۶

در ارتباط عام و خاص و این که رابطه آنها نسخ است یا تخصیص

مرحوم آخوند پنج صورت ذکر کرده‌اند. مشکله اصلی این بحث که خارجا با آن مواجه هستیم این است که گاهی روایتی خاص از معصومی صادر شده که سال ها پس از صدور عام از معصوم دیگر است. آیا می‌توان در اینجا هم خاص را قرینه بر عام دانست یا مساله را باید به شکل دیگری حل کرد؟

حاج آقا در برخی مباحث نکاح (درس ۲۱۹ ص ۳ تا ۷ و همین طور درس ۵۸۳ ص ۳) این بحث را مطرح کرده‌اند که البته ما فعلا وارد فرمایش ایشان نمی‌شویم.

از کلام مرحوم آخوند دو احتمال در این فرض که صدور دلیل دوم پس از وقت عمل به دلیل اول است، استفاده می‌شود. یک احتمال این است که دلیل دوم ناسخ باشد. ولی حمل این روایات فراوان به نسخ بعید است. خصوصا این که آیا اساسا نسخ در کلمات ائمه: محقق شده است، بحث کلامی دارد و درستی آن روشن نیست و بر فرض امکان تحقق خارجی آن، نادر یا غیر واقع است.

احتمال دیگر این است که دلیل اول به جهت بیان حکم ظاهری صادر شده است. مرحوم آقای حائری خواسته‌اند از همین راه مساله را حل کنند. ایشان می‌فرمایند مشکل تاخیر بیان از وقت حاجت، مشکل تفویت مصلحت است که حل آن همان است که در بحث جمع بین حکم ظاهری و واقعی مطرح شده است.

اشاره به جمع بین حکم ظاهری و واقعی

در بحث جمع بین حکم ظاهری و واقعی در مراحل مختلفی اشکال مطرح شده است. این که چگونه مصلحت این دو سنخ حکم با هم قابل جمع است، چگونه خود این ها با هم قابل جمع هستند، در مرحله امتثال چگونه؟ حکم واقعی و حکم ظاهری در مبدأ و منتهی چگونه قابل جمع هستند. البته مشکل اصلی در این بحث، در مرحله جمع بین دو مصلحت، نیست. چون راه حل‌های مختلفی برای این مشکل مطرح شده است؛ برخی گفته‌اند که مصلحت در حکم واقعی در متعلق است و در حکم ظاهری در جعل. اگر حکم ظاهری الزامی است، نفس

الزام مصلحت دارد. اگر حکم ظاهری ترخیصی است، نفس عدم الزام و ترخیص مصلحت دارد یا این که الزام مفسده دارد. و خلاصه این که محط و مورد مصلحت، متحد نیست.

راه حل دیگری برای حل این مشکل وجود دارد که در کلمات مرحوم آقای خویی به آن اشاره شده است و گویا در کلمات آقا ضیاء هم هست و شهید صدر نیز خیلی به آن تکیه دارد و آن این که مصلحت حکم ظاهری همان مصلحت حکم واقعی است. و حکم ظاهری برخاسته از نحوه ترجیح در مصالح متزاحمه است. مثلاً فرض کنید که مکلفی علم اجمالی دارد به این که در یکی از دو اداء خمر است. خمر مفسده ای دارد، حریت مکلف هم خود مصلحت ترخیص را داراست. گاهی مفسده خمر قوی است که لازمه اش لزوم اجتناب از هر دو است که به وسیله جعل احتیاط تأمین می شود و لو این که مصلحت ترخیص از بین می رود. همان گونه که گاهی مصلحت ترخیص اقوی است؛ لذا در شبهات بدویه برائت جعل می شود و لو با این جعل، مصلحت الزامی واقعی احیاناً فوت می گردد، ولی این فوت برای تأمین مصلحت واقعی دیگری یعنی مصلحت ترخیص است و لذا اشکالی ندارد.

در مرحله امتثال هم مشکلی نیست؛ چون یا حکم واقعی واصل شده لذا حکم ظاهری وجود ندارد و فقط باید حکم واقعی را امتثال کرد. یا حکم واقعی واصل نشده، لذا لزوم امتثال ندارد و فقط حکم ظاهری لزوم امتثال دارد، بنابراین در هر دو صورت تنها یک حکم لازم الامتثال داریم.

به هر حال مشکل اصلی در این بحث، کیفیت جمع بین دو مصلحت نیست. مشکل جمع بین دو حکم در مرحله امتثال نیز همین گونه است چون حکم واقعی در صورتی منجز است که معلوم باشد و اگر مشکوک باشد، وجوب امتثال ندارد.

مشکل اصلی در خود حکم و مقام فعلیت آن است. حکم فعلی حکمی است که محرکیت داشته باشد و حقیقت حکم به همان باعثیت آن است. چگونه می شود که دو محرک متضاد جعل شود. راه حل هایی که برای این مشکل ذکر شده است، به نظر ما هیچ یک صحیح نیست و تنها با حمل حکم واقعی بر شانیت این مشکل حل می شود، به تعبیر مرحوم آخوند حکم واقعی در موارد حکم ظاهری از همه جهات به جز جهت علم فعلیت دارد؛ یعنی از اسباب فعلیت حکم واقعی غیر از علم همه اسباب متوفر است که اگر علم هم حاصل شود، فعلی خواهد بود.

اینجا این سوال پیش می‌آید که حکم واقعی اگر فعلی نیست، چه فائده ای دارد و مخرج آن از لغویت چیست؟ مرحوم آخوند پاسخ می‌دهند که اثر جعل این است که اگر علم به آن تعلق بگیرد، فعلی می‌شود و همین مقدار اثر کافی است؛ چون دیگر نیاز نیست که پس از تعلق علم، شارع جعلی صادر کند و می‌تواند به همان جعل که از اول به نحو مشروط به علم صادر شده، اکتفا کند. سپس اشاره می‌کنند که مکلفین از جهت علم و جهل مختلفند و با جعل حکم مشروط به علم این حکم در حق عالمین فعلی و در حق جاهلین شانی باقی می‌ماند.

تطبیق بحث جمع بین حکم واقعی و ظاهری بر محل کلام

حال سوال این است که آیا این راه حل ها در ما نحن فیه هم جاری هستند یا خیر؟ به نظر می‌رسد که این جواب‌ها در ما نحن فیه، نمی‌آیند. چه مصلحتی وجود دارد که حکم واقعی جعل شود؟ فرض این است که عامی داریم از امام باقر ۷ و خاصش از امام رضا ۷ به فاصله یک صد سال صادر شده است، در اینجا عام چه خاصیتی دارد. فرض این است که حکم واقعی بر طبق خاص است از همان اول. در این فرض جعل حکم واقعی در این فترت چه فائده ای دارد؟ زمان امام رضا ۷ گفته شود که از زمان امام باقر ۷ این حکم واقعی وجود داشته است. در سایر موارد راه حل مرحوم آخوند مطرح می‌شود که ممکن است علم به آن تعلق بگیرد و لذا فعلی شود، اما در ما نحن فیه، این حرف ها مطرح نیست؛ چون کسی از خاص در فترت بین عام و خاص آگاه نیست. بله! ممکن است نادری از خصیصین به حکم واقعی دست یابد، ولی این مقدار مصحح عرفی جعل حکم واقعی به نحو کلی نیست.

نکته دیگر این که اگر به فرض بتوانیم برای حکم واقعی خاصیتی درست کنیم، آیا احتمال ثبوت چنین حکم واقعی ظاهرتر از احتمال نسخ است؟ پاسخ سؤال آشکارا منفی است.

به عبارت دیگر این احتمال در عام متقدم که حکم واقعی در همه موارد حتی در مورد خاص، در فاصله بین صدور عام متقدم و صدور خاص متاخر، بر طبق عام بوده است و با صدور خاص این حکم، نسخ شده. از این احتمال که حکم واقعی در مورد خاص، در این فاصله بر طبق خاص بوده، ولی به جهت مصلحتی بیان نشده، اضعف نیست.

لازم به ذکر است که احیاناً فایده هایی بر عدم بیان حکم واقعی متصور می‌گردد؛ مثلاً این نکته که مردم باید به دنبال امام بروند نه امام به دنبال مردم؛ چون نفس پیگیری احکام از

سوی مردم، موضوعیت دارد، لذا در روایت وارد شده است که مثل الامام مثل الکعبة اذ یاتی و لایوتی^۱.

در روایت دیگری می خوانیم: «جاء رجل من اهل البادية و كان یعجبنا ان یاتی الرجل من اهل البادية یسال النبی ...»^۲ که از آن بر می آید که صحابه چه بسا از سوال کردن ابا داشتند. در داستان نفاس اسماء بنت عمیس هم در روایات آمده است که اسماء بنت عمیس پس از هیجده روز از حکم نفاس خود سوال کرده و اگر زودتر سوال می کرد، پیامبر^۹ زودتر حکم مستحاضه بودن او را بیان می کردند^۳. از این روایات بر می آید که مصلحت نبوده که همیشه امام یا پیامبر^۹ قبل از سوال مردم حکم را تبیین کنند.

به هر حال این فایده ها بر فرض اختصاص به موارد جعل حکم واقعی که حکم ظاهری برخلاف آن باشد، در حدی نیست که بر احتمال نسخ رجحان داشته باشد. علاوه بر این که احتمالات دیگری هم در بحث مطرح است.

یک احتمال این است که خاص قبلا بیان شده، ولی به ما نرسیده است. یعنی ما از روایت امام رضا^۷ کشف می کنیم که قبلا خاص صادر شده است و به دلیل اخفای ظالمین و دیگر اسباب به ما نرسیده است.

البته ادعا نمی کنیم که خاص حتما مقترن با عام صادر شده است، بلکه ممکن است خاص بعد از صدور عام، ولی قبل از وقت عمل صادر شده باشد. چون مثلاً در زمان صدور عام اصلاً موضوع خاص تحقق نداشته و وقت عمل به آن بعداً ایجاد شده است. ولی این خاص که بعداً صادر شده، به دست ما نرسیده است؛ به خصوص در خاص هایی که مربوط به شرایط ویژه بوده که کمتر محل ابتلاست؛ همچون استثنای ربا بین والد و ولد از عموماً حرمت ربا.

۱. کفایة الاثر، ص ۲۴۷؛ بحار الانوار، ج ۳۶، ص ۳۵۷.
۲. علل الشرائع، ج ۱، ص ۱۳۹؛ بحار الانوار، ج ۱۷، ص ۱۳.
۳. کافی، ج ۳، ص ۹۸ (علی بن ابراهیم عن ابيه رفعه قال سألت امرأة أبا عبد الله ع فقالت إني كنت أقعد من نفاسي عشرين يوماً حتى أفثوني بثمانية عشر يوماً فقال أبو عبد الله ع و لم أفثوك بثمانية عشر يوماً فقال رجل للحدیث الذی روی عن رسول الله ص قال لأسماء بنت عمیس حین نفست بمحمد بن أبی بکر فقال أبو عبد الله ع إن أسماء سألت رسول الله ص و قد أتی بها ثمانية عشر يوماً و لو سألته قبل ذلك لأمرها أن تغتسل و تفعل ما فعله المستحاضة).

به هر حال ممکن است به جهت شرایط سخت تقیه اصلاً راویان نتوانسته اند، سوال کنند یا سوال کرده و نتوانستند آنها را روایت کنند. شرایط سخت تقیه را از این روایت می‌توان فهمید که امام ۷ با علم به ماه رمضان بودن، افطار می‌کنند.^۴

این احتمال هم وجود دارد که این روایت صادر شده از امام متقدم، در اصول اولیه بوده، ولی مولفان جوامع بعدی به جهت مشابهت این روایت با روایت صادر شده از امام متاخر به روایت دوم اکتفا کرده باشند؛ چون از جهتی مثلاً اعتبار سند، ترجیح داشته است. شما کتبی مثل بصائر الدرجات و محاسن را با کافی مقایسه کنید؛ در کافی در بسیاری ابواب روایات مصادر پیشین را گلچین کرده و از روایات با مضامین مشابه به برخی از آنها اکتفا کرده است.

مرحوم آقای حائری در مبانی الاحکام نکاتی را ذکر کرده‌اند که از جهت علمی قابل توجه می‌باشند. من جمله این که اساساً اطلاق ازمانی به مناط ظهور است یا امر دیگر؟ دوم این که جایی که اول خاص باشد و بعد عام، در اینجا نمی‌توانیم عام را ناسخ قرار دهیم؛ چون تخصیص اکثر مستهجن من حیث الزمان لازم می‌آید. این مشکلی که ایشان می‌فرماید در همه نسخ‌ها مطرح است که نسخ تخصیص اکثر من حیث الزمان است.

این مباحث ممکن است به طور مستقیم ثمرات عملی چندانی نداشته باشد، ولی ثمرات علمی مهمی دارد.

۴. سَهْلُ بْنُ زِيَادٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ الْحَكَمِ عَنْ رِفَاعَةَ عَنْ رَجُلٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ دَخَلْتُ عَلَى أَبِي الْعَبَّاسِ بِالْجِيزَةِ فَقَالَ يَا أَبَا عَبْدِ اللَّهِ مَا تَقُولُ فِي الصَّيَامِ الْيَوْمَ فَقُلْتُ ذَاكَ إِلَى الْإِمَامِ إِنْ صُمْتُ صُمْنَا وَ إِنْ أَفْطَرْتُ أَفْطَرْنَا فَقَالَ يَا غُلَامُ عَلِيُّ بِالْمَائِدَةِ فَأَكَلْتُ مَعَهُ وَ أَنَا أَعْلَمُ وَ اللَّهُ أَنَّهُ يَوْمٌ مِنْ شَهْرِ رَمَضَانَ فَكَانَ إِفْطَارِي يَوْمًا وَ قَضَاؤُهُ أَيْسَرُ عَلَيَّ مِنْ أَنْ يُضْرَبَ عُقْبِي وَ لَا يُعْبَدَ اللَّهُ (الكافي، ج ۴، ص ۸۲).

کلام مرحوم آقای حائری در مبانی الاحکام

مرحوم آقای حائری در صورتی که اول خاص وارد شود و بعد عام و عام هم ناظر به ثبوت حکم از حین صدور باشد، می‌فرمایند رابطه اینها عموم و خصوص من وجه است؛ عام از جهت افرادی عموم دارد و خاص از حیث ازمان (چون فترت بین ورود دو دلیل را هم شامل می‌گردد)، بنابراین در اینجا اگر اطلاق ازمانی خاص را مقدم کنیم، معنایش این است که حکم به تخصیص کردیم و اگر عموم افرادی عام را مقدم کنیم، معنایش این است که حکم به نسخ کرده‌ایم. در این صورت چه باید کرد؟

ایشان این فرع را در حاشیه مبانی الاحکام به شکلی و در متن آن به شکلی دیگر مطرح کرده‌اند. در حاشیه فرموده‌اند که ممکن است در اینجا معتقد به تقدیم تخصیص شویم نه به دلیل این که تخصیص نسبت به نسخ کثرت دارد (چون ایشان در این دلیل مناقشه کردند که در جایی که دلیل دوم ناظر به دلیل اول نباشد، کثرت تخصیص معلوم نیست ثابت باشد)، بلکه نکته اش این است که اگر بخواهیم به نسخ معتقد شویم، باید از اطلاق ازمانی خاص رفع ید کنیم. لازمه این رفع ید، تخصیص اکثر من حیث الزمان است؛ چون معنایش این است که حکم خاص تا زمان ورود عام ثابت است و پس از آن باید به عام رجوع کرد.

بررسی کلام حاشیه مبانی الاحکام

کلام ایشان از جهاتی نیازمند بحث است؛ **جهت اول:** ایشان در متن اشکال کرده‌اند که حکم به دوام یک دلیل مستند به دلالت لفظیه نیست، بلکه حکم مانند سایر اعتبارات وقتی که تحقق پیدا کرد، تا رافعی نیاید، به خودی خود از بین نمی‌رود و طبع حکم اقتضای دوام دارد. در سایر اعتبارات نیز همین گونه است؛ مثلاً وقتی علقه ازدواج یا ملکیت ثابت شد، تا زمانی که رافعی نیاید، این علقه باقی خواهد ماند نه این که بقاء آن به جهت اقتضای دلیل باشد.

بنابراین اگر رافعی آمد، این رافع جلوی استمرار حکم را می‌گیرد. فرض هم این است که عموم عام اقتضا می‌کند که حکم خاص بعد از عام ادامه نداشته باشد. ظهور عام متاخر در

ثبوت حکم نسبت به مورد خاص وارد است بر اقتضاء خاص للدوام. تقدیم عام بر خاص از باب ورود است نه از باب اظهر و ظاهر. در حاشیه در رد این مطلب، چیزی نمروده‌اند.

جهت دوم: آیا مشکله تخصیص اکثر نسبت به زمان که ایشان مطرح می‌کنند، صحیح است یا خیر. ایشان خود در متن، در نقض این تخصیص اکثر و اثبات این که دوام حکم وابسته به طبع حکم است، فرموده‌اند که این اشکال در همه موارد نسخ ثابت است، در حالی که کسی قائل به امتناع نسخ نیست. ایشان این را شاهد بر این می‌دانند که استفاده دوام حکم از باب اقتضا طبع حکم است. حال اگر این شهادت اثباتی را نپذیریم، به هر حال این امر می‌تواند شاهد باشد بر این که استفاده دوام حکم از اطلاق ازمانی نیست و همین امر مطلب حاشیه مبانی الاحکام را با مشکل روبرو می‌سازد.

در اینجا سوال اساسی این است که دلیل بر عدم جواز تخصیص اکثر چیست؟ معمولاً وجه عدم جواز را استهجان عرفی ذکر می‌کنند. ما در موارد نسخ بالوجدان احساس استهجان نمی‌کنیم و لذا حکم به جواز نسخ می‌شود. شاید علت آن این باشد که و لو این که یک دلیل اطلاق ازمانی دارد، ولی افراد اولیه، افراد ظاهره دلیل می‌باشد و ما با نسخ در واقع افراد غیرظاهره را از تحت دلیل خارج می‌کنیم و لو این که این افراد اکثریت را تشکیل دهند. لذا استهجان ندارد.

ما می‌توانیم به گونه‌ای دیگر جواز نسخ را توجیه کرده و مشکل تخصیص اکثر از جهت زمان را حل کنیم. توضیح این که اگر دلیلی دلالت بر شمول و استیعاب داشته و ما بخواهیم آن را به نادر حمل کنیم، با مشکل تخصیص اکثر مواجه می‌شویم. ولی اگر ما اساساً دلالت دلیل بر شمول و استیعاب را زیر سوال ببریم، این مشکل پیش نمی‌آید؛ چون حمل عام بر فرد نادر قبیح است نه تعرض به حکم فرد نادر.

در بحث ما نیز شرط انعقاد دلالت اطلاقی دلیل، در مقام بیان بودن متکلم است. اگر ما به این امر یقین داشته باشیم، دلالت اطلاقی منعقد شده و مشکل تخصیص اکثر پیش می‌آید. ولی اگر ما در مقام بیان بودن را با اصل عقلایی اثبات کردیم (حال چه این اصل را نوعی اصل عملی بدانیم یا مستند به ظهور حال متکلم و از سنخ اماره)، ممکن است از دلیل ناسخ کشف کنیم که متکلم در دلیل اول در مقام بیان نسبت عمود زمان نبوده است؛ لذا کشف می‌کنیم که دلیل اول از اساس دلالت بر استیعاب ازمانی نداشته و لذا مشکل تخصیص اکثر پیش نمی‌آید. در این زمینه در جلسه آینده بیشتر توضیح می‌دهیم.

به سوال اصلی این بحث باز می‌گردیم که اطلاق از زمانی مستند به دلالت لفظی است یا به طبع حکم. شبیه این بحث در بحث‌های دیگری هم مطرح است؛ مانند بحث از مطهرات، در این بحث آیا می‌توانیم به ادله تنجس شیء تمسک کنیم؟ مثلاً داریم که اذا لاقى الشیء الدم، تنجس. برخی فرموده‌اند که این دلیل اطلاق از زمانی دارد. لذا اگر شک کنیم که مثلاً شمس مطهر است یا خیر، اطلاق این دلیل نافی مطهریت شمس است. با این بیان تمام ادله مطهرات در واقع تخصیص این اطلاق است. لذا در شک در تخصیص زائد، اطلاق دلیل تنجس، محکم است، ولی آیا واقعا مفاد این دلیل این است که نجاست شیء ملاقی ابدی است یا این که این دلیل تنها ناظر به اصل حدوث نجاست است.

یا مثلاً در بحث اوفوا بالعقود یا البیع جائز، آیا مفادش این است که کالای خریداری شده هیچ وقت از ملک فرد خارج نمی‌شود؟ بالوجدان این عبارت ناظر به این امر نیست و لذا در فرض شک نمی‌توان به اطلاق این دلیل مراجعه کرد. در سایر عقود مانند نکاح نیز به همین شکل است.

حال استمرار حکم را چگونه ثابت کنیم؟ مرحوم آقای حائری می‌فرماید این استمرار مستند به طبع حکم است. ولی سوال این است که به هر حال این علقه زوجیت و لو این که امری اعتباری است، ولی به هر حال معلولی از معلولات است و این گونه نیست که بتواند بدون علت باقی بماند. در فلسفه گفته‌اند که نیاز معلول به علت فقط در حدوث نیست، در بقاء هم هست. این خصوصیت طبع از کجا ناشی شده است. اگر دلیل ناظر به بقاء هم هست، این معنایش این است که دلیل مفید اطلاق از زمانی است و اگر دلیل ناظر به بقاء نیست (به خصوص در جایی که می‌دانیم اعتبارکننده اصلا قطعات زمان را تصور هم نکرده است)، پس چگونه اعتبار وی باقی مانده است؟

جلسه شماره ۱۸

بررسی حکم خاص متقدم و عام متاخر

بحث در این بود که اگر اول خاص وارد شود و بعد عام، عام متاخر را حمل بر نسخ کنیم یا خاص متقدم را مخصص. مرحوم حاج آقا مرتضی حائری در حاشیه مبانی الاحکام فرموده بودند که خاص متقدم را حمل بر تخصیص می‌کنیم نه از باب کثرت تخصیص، بلکه از این جهت که تقدیم عام و قول به نسخ، مستلزم تخصیص اکثر ازمانی است.

بررسی فرمایش مبانی الاحکام

ما عرض کردیم که این نکته از جهاتی محل تامل است. **نکته اول** همان اشکالی است که خود ایشان در متن به آن اشاره کرده‌اند که دلالت دلیل بر استمرار زمانی حکم از باب دلالت لفظی نیست، بلکه از این جهت است که طبع حکم اقتضای دوام دارد. ایشان در حاشیه مطلبی دال بر ناتمام بودن این مبنا ذکر فرموده‌اند. ما در ادامه در این باره بحث خواهیم کرد.

نکته دوم اماریت اطلاق یا عموم کلام بر عمومیت اراده متکلم مبتنی بر این اصل است که ظاهر حال متکلم این است که مراد خود را با شخص کلام بیان کند. به نظر ما چنین اصلی در کار نیست و هیچ مانعی ندارد که متکلم اصل حکم را با یک بیان و قیود و استثنایا و تبصره‌ها را با بیان دیگر برساند. البته باید بیان دوم قبل از وقت عمل وارد شود تا تاخیر بیان از وقت حاجت پیش نیاید؛ لذا اماریت اطلاق و عموم مبتنی بر عدم ذکر قید و استثنا تا وقت عمل می‌باشد. در موارد نسخ وقت عمل به حکم ناسخ متاخر است؛ لذا اگر اراده واقعی متکلم بر طبق ناسخ باشد، ذکر دلیل منسوخ بدون قید زمان هیچ اشکالی ندارد؛ چون فرض این است که تا وقت عمل، قید زمانی بودن دلیل منسوخ ذکر شده است. فرق اطلاق ازمانی با سایر اطلاق‌ها در این است که در اطلاق ازمانی ظرف عمل متاخر است؛ لذا اطلاق با وجود دلیل ناسخ، منعقد نمی‌شود. ولی در سایر اطلاق‌ها معمولاً ظرف عمل، فاصله چندانی با دلیل ندارد؛ لذا اطلاق معمولاً منعقد می‌شود. وقتی اطلاق در دلیل منسوخ منعقد نشد، مشکل تخصیص اکثر زمانی هم پیش نمی‌آید.

نکته سوم این که اگر گفتیم که ظاهر حال متکلم این است که می‌خواهد با شخص کلام اطلاق ازمانی را برساند یا به تعبیر دیگر چون متکلم در مقام بیان نسبت به عمود زمان

هم بوده، مقدمات حکمت تام است. اگر این مطلب را بگوییم، در مقام بیان بودن متکلم که قطعی نبوده است، بلکه اثبات این مطلب به برکت اصل عقلایی یا ظاهر حال متکلم است، ما می‌توانیم از این اصل عقلایی یا ظهور رفع ید کنیم. در نتیجه مشکل تخصیص اکثر لازم نمی‌آید.

حاج آقا در برخی مباحث خود دارند که تخصیص اکثر قبیح است، ولی تقیید اکثر قبیح نیست. تقریب مدعای ایشان به این بیان است که مقدمات حکمت از اینجا شکل می‌گیرد که متکلم در مقام بیان تمام مراد است که خود حاصل ظاهر حال یا اصل عقلایی در این که متکلم باشخص این کلام مراد را می‌رساند، است. ما به قرینه مقید، از این ظهور رفع ید می‌کنیم و می‌گوییم متکلم در مقام بیان اصل حکم بوده است. وقتی متکلم در مقام بیان نباشد، مانعی ندارد که حکم مختص افراد نادر باشد؛ مثلاً به کسی که بیماری قلب دارد گفته شود که به پزشک مراجعه کن، در حالی که مطلق پزشک مراد نیست. یا این که گفته شود که تقلید از مجتهد واجب است. این کلام معنایش کفایت مطلق مجتهد نیست، بلکه معنایش این است که برای حجت داشتن بر اعمال تقلید لازم است. تقیید دلیل با رفع ید از ظهور دلیل یا اصل عقلایی در مقام بیان بودن، حاصل می‌شود.

نکته چهارم در این بحث این است که اگر از همه این مراحل گذشتیم و به این جا رسیدیم که باید اکثر افراد را خارج کرد، آیا واقعا همه جا تخصیص اکثر قبیح است. ممکن است گفته شود تخصیص اکثر اگر به نحوی باشد که افراد ظاهر باقی بماند، استهجانی ندارد و لو این که اکثر افراد از تحت حکم خارج شده باشد. در واقع وقتی خاص متقدم را به وسیله عام متاخر، حمل بر منسوخیت کنیم، می‌گوییم خاص ناظر به افراد زمان خودش بوده که بیشتر محل ابتلا بوده است، اما افرادی که بعداً می‌آیند را نخواستہ بیان کند.

به هر حال در نسخ مشکل عقلی همچون اغرای به جهل یا تفویت مصلحت لازم نمی‌آید. و چه بسا مصلحت در جعل به همین شکل باشد که حکم را به نحو عام جعل کنیم و در ظرف عمل افراد مورد نظر را خارج کنیم و اگر مشکلی وجود داشته باشد، مشکل تخصیص اکثر است که مشکل لسانی است که در ظهور ادله اثرگذار می‌گردد و چه بسا سبب شود که ما تخصیص را بر نسخ مقدم بداریم. اگر مشکل، مشکل لسانی باشد، تقیید اکثر از تخصیص اکثر مشکل کمتری دارد. به هر حال در این بحث عمده این است که آیا نسخ نسبت به

تخصیص ندرت کمتری دارد یا خیر؟ در صورت پذیرش این مطلب، ممکن است تخصیص را بر نسخ مقدم بداریم.

وجه استمرار یافتن احکام در زمان

بحث دیگر ما این است که استمرار حکم به مقتضای دلیل است یا طبع حکم. مرحوم آقای حائری می‌فرمایند که جعل جاعل در این گونه اعتباریات ناظر به عمود زمانی نیستند، ولی تمام این اعتباریات به گونه‌ای هستند که اگر رافعی نیاید، استمرار می‌یابند. ایشان شاهد فی الجمله‌ای بر این مطلب می‌آورند در خصوص احکام. اگر استمرار احکام از باب اطلاق لفظی باشد، لازمه اش این است که نسخ اصلاً جایز نباشد؛ چون لازمه اش تخصیص اکثر زمانی است که مستهجن است. پاسخ این اشکال با عرایض ما روشن می‌شود که اگر استمرار حکم به اطلاق زمانی هم باشد، می‌توانیم مشکل تخصیص اکثر را حل کنیم. تقریب دیگر ایشان این است که وجدانا این مطلب به همین شکل است. در این مورد در ادامه صحبت خواهیم کرد.

نکته اساسی در این بحث این است که اقتضای طبع حکم به چه معناست؟ این اعتبارات امور حقیقی هستند. در حد اشاره این نکته را در اینجا متذکر می‌شویم که: وقتی امری را به امر دیگر تنزیل می‌کنیم و می‌گوییم الرجل الشجاع اسد، در اینجا اعتبار اسدیت برای شخص شده است. ولی در اینجا با این فرض، چند امر حقیقی محقق شده است؛ یکی خود فرض، دیگری وصف مفروض الاسدیة که واقعیتش تابع منشا انتزاع آن است، وصف منزل علیه بودن نیز برای اسد ثابت می‌شود. مفروض الاسدیة امری حقیقی است که بقائش منوط به فرض است. امور اعتباری همچون ملکیت هم به همین شکل می‌باشند. ملکیت فرض سلطنت برای شخصی است. فرض سلطنت در قبال سلطنت واقعی و تکوینی است. گاهی فرض "سلطه در زمان اول" می‌شود. فرض این سلطه مقطعی کافی نیست برای این که در زمان دوم هم به فرد، مالک اطلاق کنیم. استمرار صدق مالکیت منوط به این است که فرض باقی بماند. رابطه اینها بالاتر از رابطه علی و معلولی، رابطه عینیت است؛ همان رابطه‌ای که بین عنوان انتزاعی و منشا انتزاع است. اینها در وعاء تحلیل عقلی با هم متفاوت هستند نه در خارج. اعتبار و معتبر حقیقه یکی می‌باشند. پس چگونه ممکن است که بدون اعتبار مالکیت در زمان دوم، فرد مالک باشد؟ اعتبار سلطه در زمان اول برای صدق عنوان ملکیت در زمان بعدی کافی

نیست. تا اراده منشی و معتبر نسبت به زمان دوم نباشد، این امر تا زمان دوم باقی نخواهد ماند.

این که ایشان می‌فرمایند "طبع حکم اقتضا می‌کند" را می‌توان به این گونه تفسیر کرد؛ که درست است که بقاء اعتبار هم علت می‌خواهد، ولی لازم نیست عامل آن اراده خود معتبر باشد، بلکه می‌تواند عامل آن، بناء کلی عقلا باشد که اگر اعتباری تحقق پیدا کرد، ما آن را باقی می‌دانیم. حدویش به اعتبار معتبر است و بقائش به اعتبار کلی عقلاست. به خصوص در مواردی که مرجع اثربخشی به معتبر غیر از فرد معتبر باشد. مثلا ملکیت که فرد ملکیت آنی را اعتبار کند و استمرار ملکیت مورد حکم و اعتبار عقلاست.

در این گونه موارد وجدانا این مطلب صحیح است که فرد معتبر بالفعل التفاتی به استمرار یا عدم استمرار مفروض خود ندارد. ولی شاید خیلی وقت ها این گونه باشد که در فرد یک نوع اراده ارتکازی وجود دارد که تعلق گرفته است به استمرار. این همان مطلبی است که گاهی در کلمات فقها از آن تعبیر به استمرار حکمی می‌کنند. پس فرض استمرار در اعتبار عقلا تابع استمرار حکمی و اراده ارتکازی فرد معتبر است.

نکته مهم در مساله این است که علی ای تقدیر نه عقلا استمرار تا ابد الدهر می‌کنند و نه خود فرد؛ چه به نحو ارتکازی و چه به نحو بالفعل. مثلا اعتبار نکاح، مفادش نفی طلاق برای همیشه نیست. یا نفی تحقق رضاع تا ابد نیست. کسی که علقه زوجیت را اعتبار می‌کند نه اراده بقاء این علقه را در فرض تحقق طلاق یا رضاع دارد و نه اراده کرده است که زنش را طلاق ندهد، بلکه بر فرض عدم طلاق و سایر اسباب مزیه همچون رضاع، علقه زوجیت باقی می‌ماند.

این اعتبار به نحوی است تا زمانی که اعتبار مضادی پیش نیاید، ذی اثر است. مثلا برای یک اداره ریسی تعیین می‌شود. اعتبار ریاست وی تا زمان ریاست فرد بعدی است. در ابتدای ریاست فرد بعدی، لازم نیست که رئیس اول عزل شود و اعتبار عدم ریاستش شود. می‌گویند در دوره قاجاریه این گونه نبوده است که افراد را عزل کنند، بلکه با صدور حکم ریاست فرد جدید معلوم می‌شد که فرد قبلی عزل شده است!

به نظر می‌رسد در اینجا اعتبار مضاد باید ظاهرا ثابت شود. البته بقاء واقعی اعتبار دائر مدار این است که ثبوتا اعتبار مضادی نیامده باشد. ولی بقاء ظاهری اعتبار تابع احراز تحقق آن است و تا ثابت نشده است حکم بر طبق اعتبار قبلی خواهد بود؛ چیزی شبیه به استصحاب که

اگر به طور کلی حتی در شبهات حکمیه هم قائل نباشیم، باز هم استصحاب در این اعتبارات عقلایی جریان دارد. مجرد شک در تحقق اعتبار مضاد کافی نیست در این که اعتبار اول بی اثر گردد.

جلسه شماره ۱۹

بحث در این فرع بود که اگر در ابتدا خاص وارد شود و بعد از ظرف عمل، عامی وارد شود که ناظر به ثبوت حکم من حین الصدور است، حکم مساله چیست؟

مرحوم آقای حائری در متن مبانی الاحکام فرموده‌اند که ما عام را ناسخ می‌دانیم. ایشان در پاسخ به این اشکال که رابطه خاص و عام، عموم و خصوص من وجه است؛ از این جهت که خاص عموم ازمائی دارد و عام عموم افرادی، فرمودند که استمرار احکام به جهت اطلاق لفظی ازمائی ادله نیست، بلکه به جهت این است که طبع احکام اقتضای دوام را دارد. ما در مورد معنای این جمله که طبع احکام اقتضای بقا دارد، بحث را دنبال کردیم. اعتبارات شرعی، عناوین انتزاعی هستند که تحقق آنها وابسته به منشا انتزاعشان هستند و بدون آنها نمی‌توانند محقق شوند. این سؤال را مطرح ساختیم که اگر معتبر فقط به حدوث اعتبار ناظر باشد، بقاء و استمرار آن اعتبار چگونه تحقق می‌یابد؟

منشا بقاء احکام

گفتیم که تصویر این مساله ممکن است به این شکل باشد که برخی از اعتبارات حدوثشان به اعتبار فرد معتبر است، ولی بقائشان مستند به معتبر دیگری مانند عقلا یا شرع است. مثلاً بنای عقلا این باشد که اگر چیزی اعتبار شود، باقی خواهند ماند مگر این که اعتبار متضاد آن صادر شود. البته مطرح شد که ممکن است گفته شود که اعتبار عقلا فقط در جایی است که فرد معتبر اراده ارتکازی نسبت به بقا داشته باشد به نحوی که اگر از او سوال شود که آیا قصد بقای این اعتبار را داری، پاسخش مثبت باشد، حتی اگر بالفعل ملتفت این امر نباشد.

اراده های ارتکازی در بسیاری موارد موثر هستند. به عنوان مثال در برخی اعتبارات هنگامی که امر اعتباری ارتکازاً مقید می‌شود، انشای شخص نیز مقید می‌شود. مثلاً در روایت داریم که «عَنْ أَبِي بَصِيرٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ سَأَلْتُهُ عَنْ رَجُلٍ أَعْجَبَتْهُ جَارِيَةٌ عَمَّتِهِ فَخَافَ الْإِثْمَ وَ خَافَ أَنْ يَصِيبَهَا حَرَامًا وَ أَعْتَقَ كُلَّ مَمْلُوكٍ لَهُ وَ حَلَفَ بِالْإِيمَانِ أَنْ لَا يَمَسَّهَا أَبَدًا فَمَاتَتْ عَمَّتُهُ فَوَرِثَ الْجَارِيَةَ أَوْ عَلَيْهِ جُنَاحٌ أَنْ يَطَّأَهَا فَقَالَ إِنَّمَا حَلَفَ عَلَى الْحَرَامِ وَ لَعَلَّ اللَّهَ أَنْ يَكُونَ رَحِمَهُ فَوَرَّثَهُ إِيَّاهَا لِمَا عَلِمَ مِنْ عِفَّتِهِ».

همان طور که گاهی ممکن است ارتکاز منشا توسعه شود. به این نحو می‌توان گفت که طبع حکم مقتضی دوام است و به اطلاق لفظی دلیل وابسته نیست.

در اینجا تذکر چند نکته مفید است؛ **نکته اول:** این که می‌گوییم استمرار اعتبارات وابسته به اطلاقات لفظی نیست، به حسب غالب انشاهاست، و الا در برخی انشاهای ممکن است به اطلاق لفظی باشد؛ مثلاً در انشای نکاح دائم، طرفین دوام را هم اعتبار می‌کنند، در حالی که در تملیک تصویری نسبت به بقا در انشا وجود ندارد.

نکته دوم: این که در اعتبارات همچون انشاء نکاح یا تملیک چه تصریح به دوام در دلیل شود و چه تصریح نشود (و ما آن را از بنای عقلا کشف کرده باشیم)، غالباً این بقا و استمرار مقید به قیدی است و آن این که اعتبار متضادی پس از آن صادر نشود. کسی که عقد نکاح را انشا می‌کند نمی‌خواهد بگوید این ازدواج باقی است چه طلاق حاصل شود یا نشود و همچنین نمی‌خواهد بگوید که باید طرفین ملتزم به عدم طلاق شوند. البته گاهی از این جهت هم اعتبار اطلاق دارد؛ مانند وقف یا عتق که اینها در واقع نافی عقود متضاد در ازمنه لاحقه هستند. لذا در روایات گاهی از وقف تعبیر به "صدقته بتله" می‌شود که نشانگر عدم امکان بازگشت است.

احکام شرعیه نیز به یک معنا به همین شکل است. در احکام شرعی یک دلیل خارجی داریم که از آن می‌توان به عنوان متمم جعل یاد کرد که اطلاق ازمانی ادله را درست می‌کند و آن این حدیث شریف است که: **عَنْ زُرَّارَةَ قَالَ سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَنِ الْحَلَالِ وَالْحَرَامِ فَقَالَ حَلَالٌ مُحَمَّدٌ حَلَالٌ أَبَدًا إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ وَ حَرَامُهُ حَرَامٌ أَبَدًا إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ لَا يَكُونُ غَيْرُهُ وَلَا يَجِيءُ غَيْرُهُ وَقَالَ قَالَ عَلَى مَا أَحَدٌ ابْتَدَعَ بِدْعَةً إِلَّا تَرَكَ بِهَا سُنَّةً^۲.**

مرحوم نایینی بیانی دارند که اساساً انعقاد اطلاق ازمانی در ادله محال است و باید با متمم جعل مانند حدیث مذکور اطلاق ازمانی ادله را ثابت کرد. ما استحاله این مطلب را قبول نداریم، ولی در بسیاری موارد خارجاً این گونه نبوده است که دلیل اول، مفید اطلاق ازمانی نیز باشد.

۲. کافی ۱۳: ۲.

۳. کافی ج ۱ ص ۵۸.

این حدیث ضمنا دال بر این مطلب است که احادیث نبوی قابل نسخ نیستند و در موارد نسخ این حدیث تخصیص خورده است. البته این حدیث در آخر زمان رسالت ایشان صادر شده و الا در زمان خود ایشان موارد نسخ یافت می‌شود. لذا نسخ خلاف قاعده محسوب می‌شود و باید با دلیل ثابت شود.

نکته سوم: در معمول خطابات و اعتبارات، اعتبار مقید است به عدم صدور اعتبار متضاد. به نظر می‌رسد که در اینجا یک حکم واقعی وجود دارد و یک حکم ظاهری. حکم واقعی این است که تا وقتی که اعتبار متضاد نیامده است، اعتبار اول مستمر است. ولی از جهت ظاهری تا صدور اعتبار متضاد به طریق معتبر اثبات نشود، اعتبار اول به قوت خود باقی خواهد ماند. این امر شبیه استصحاب است که اگر حتی به آن در شبهات حکمیه معتقد نباشیم، باز هم می‌توان ادعا کرد که عقلا در این گونه موارد چنین بنایی دارند. مثلا اگر چیزی نجس شود، به احتمال این که فلان شیء مطهر آن است، از نجاست آن رفع ید نمی‌کنیم و همین طور در طهارت و لو این که شبهه حکمیه باشد.

ادامه بحث حکم خاص متقدم و عام متاخر

مرحوم آقای حائری فرمودند که طبع اعتبار مقتضی استمرار است، مگر این که اعتبار متضاد صادر شود و اگر اول خاصی، صادر شود، این که خاص بعد از ورود عام هم حکمش باقی باشد، به اطلاق زمانی نیست، بلکه مستند به طبع حکم است. ایشان از این مطلب نتیجه گرفته‌اند که ما باید عام متاخر را ناسخ بدانیم زیرا ظهور عام مقتضی این است که رافع خاص باشد و عام نسبت به خاص وارد است.

در مورد تمامیت این استدلال در ادامه بحث می‌کنیم ولی در ابتدا یک اصلاح عبارتی مناسب به نظر می‌رسد. باید این گونه تعبیر کرد اگر عام قطعی باشد، بر خاص وارد است، اما در مورد عام ظنی باید تعبیر به حکومت کنیم. یعنی این گونه بگوییم دلیل خاص ثبوت حکم را به شرط عدم وجود رافع اثبات می‌کند؛ چه رافع صادر شده باشد یا خیر. عام اثبات می‌کند (و لو تعبدا) که رافع آمده است. البته نسبت به حکم ظاهری ورود دارد. حکم ظاهری تا زمانی است که دلیل معتبری بر اعتبار متضاد صادر نشود.

اما در مورد اصل استدلال به نظر می‌رسد که این سخن در ما نحن فیه تمام نیست؛ البته اگر صدور اعتبار متضاد قطعی باشد، مطلب صحیح است، ولی ما می‌خواهیم با اصالة العموم

مرتفع شدن حکم خاص را نتیجه بگیریم. اصل عموم خود مقید است به عدم قرینه بر خلاف. خاص در اینجا صلاحیت قرینیت برای عام را دارد؛ به خصوص با توجه به مقدم بودن زمانی خاص، خاص می‌تواند از همان ابتدا مانع از حجیت عام می‌شود اگر نگوییم مانع از انعقاد ظهور آن می‌شود. به تعبیر دیگر انعقاد عموم مبتنی بر این قاعده عمومی است که متکلم باید مرادش را با شخص این کلام افاده کند. این اصل یا ظاهر حال این احتمال را که متکلم بخواهد با کلامی متاخر مراد خود را برساند، نفی می‌کند، ولی اگر این قاعده تمام باشد (که البته ما به آن معتقد نیستیم)، لازمه اش این نیست که متکلم نتواند به قرینه متقدم اعتماد کند. فرض این است که اگر تفحص می‌شد، این قرینه متقدم یافت می‌شد. اعتماد متکلم به این گونه کلام‌ها خلاف اصل عقلایی یا ظاهر حال نیست.

با این توضیح هر دو دلیل مقید به عدم وجود قرینه بر خلاف می‌شوند. عام اگر دلالتش منعقد شود، مانع از ظهور خاص می‌شود. اعتبار ظاهری خاص مقید است به این که حجتی بر زوال حکم خاص در عموم زمان وجود نداشته باشد. از طرف دیگر اعتبار عموم در همه افراد متوقف است بر این که قرینه‌ای بر خلاف وجود نداشته باشد. در اینجا خاص متقدم می‌تواند قرینه باشد. اگر قرینیت خاص فعلیت پیدا کند، مانع از انعقاد ظهور یا حداقل حجیت آن می‌شود.

این بحث، شبیه بحثی است که شهید صدر تعبیر به ورود طرفینی می‌کنند؛ مثلاً دو حکمی وارد شوند که هر دو مقید به قدرت شرعی باشند، به عنوان مثال اگر در وجوب حج معتقد شویم که مشروط به عدم مزاحمت با سایر واجبات است، در نذر نیز به همین شکل؛ حال در این صورت اگر نذر فعلی شود، مانع از تحقق استطاعت می‌شود و اگر حج فعلی شود، مانع از انعقاد نذر خواهد بود به جهت این که متعلق نذر غیر مشروع می‌شود. حال این که چه باید کرد، در فقه می‌بایست پیگیری شود (مثلاً مرحوم آقای حکیم می‌فرمایند هر کدام سببش زودتر محقق شد، عرفاً مقدم است).

در اینجا نیز شبیه ورود طرفینی داریم و ما نمی‌توانیم عام را مقدم کنیم به بیانی که گذشت؛ چون هر دو صلاحیت قرینیت بر دیگری را دارند. اینجا ممکن است گفته شود عرفاً و عقلایاً دلیلی مقدم است که اقوی ظهوراً باشد یا ممکن است به این اصل قائل شویم که مرحوم آخوند در این گونه موارد مطرح می‌کنند که کثرت تخصیص نسبت به نسخ، مرجح برای تخصیص می‌شود (البته اگر صغرای آن را بپذیریم) و به وسیله آن از عام رفع ید می‌شود. به هر حال در

ما نحن فیه برهان عقلی نداریم که عام را حتما باید ناسخ خاص متقدم بدانیم و خاص متقدم را مخصص ندانیم.

در واقع همان نکته‌ای که نسبت به عموم و خصوص من وجه است که علت اجمال دو دلیل در مورد آنها صلاحیت قرینیت طرفینی است، در اینجا نیز مطرح است. حال این که کدام قرینه بالفعل می‌شود، باید به مرجحات مراجعه کرد. به نظر می‌رسد کلام مرحوم آخوند در ارتباط با ندرت نسبی نسخ نسبت به تخصیص می‌تواند مرجح باشد و باید حکم به تخصیص کرد اگر صغرای آن تمام باشد. اگر هم اشکال کردیم که این ندرت در فرضی است که دلیل دوم ناظر به ثبوت حکم من الاول باشد (نه در ما نحن فیه که دلیل دوم ثبوت حکم از زمان خود را می‌رساند)، باید به مرجحات دیگر مراجعه گردد و در فرض نبود مرجح، به اجمال دو دلیل حکم کرده و به اصل عملی مراجعه نمود.

نکته‌ای که اینجا هست این است که اگر در اطلاق ازمانی بخواهیم به متمم جعل مانند حدیث حلال محمد^۹ حلال الی یوم القيامة تمسک کنیم، در اینجا این حدیث به خاص ظهور نمی‌دهد (چون قرینه منفصل است)، بلکه ممکن است ملتزم به تخصیص در حدیث مذکور شویم و خلاصه این که نحوه نسبت سنجی بین جایی که اطلاق لفظی ازمانی برای ادله احکام قائل شویم و جایی که اطلاق ازمانی را با متمم جعل اثبات کنیم، تفاوت پیدا می‌کند. به هر حال فرعی که مرحوم آقای حائری مطرح کرده‌اند از محل احتیاج ما خارج است. چون نظارت دلیل به ثبوت حکم من حین الصدور در روایات ما یافت نمی‌شود. لذا این بحث، نسبت به ما ثمره عملی ندارد؛ چه معتقد به نسخ شویم و چه تخصیص. در فرض خاص متقدم بحث چندانی نیست و بحث بیشتر در مورد خاص متاخر است. خاص متقدم شبیه مقارن است که در مخصص بودن کمتر شبهه مطرح می‌شود.

البته در اینجا بحث‌های دیگری مطرح است که نیازی به بررسی آنها نیست؛ چون عملا در نوع موارد خاص متاخر، معتقدیم که خاص کاشف از این است که در کنار عام یا تا قبل از عمل خاص صادر شده است. لذا نیازی به بحث از حکم عام و خاص مجهولی التاریخ نیست. در اینجا این مباحث به اتمام می‌رسد و از جلسه بعد وارد بحث مطلق و مقید می‌شویم.

جلسه شماره ۲۰

تعریف مطلق و مقید

مطلق و مقید را این گونه تعریف کرده‌اند که المطلق ما دل علی شائع فی جنسه و المقید علی خلافه. به این تعاریف اشکالاتی مطرح شده است که در کلام مرحوم آقای داماد به برخی از اینها اشاره شده است؛ برخی از این اشکالات چندان قابل بحث نیست؛ مثلاً جنس را در مقابل نوع و فصل گرفته‌اند و به تعریف اشکال کرده‌اند، در حالی که مسلماً در اینجا معنای اصطلاحی جنس مراد نیست.

مرحوم آخوند طبق معمول طرح این اشکالات را موجه نمی‌داند؛ چون تعاریف را شرح الاسم می‌داند نه حد و رسم. مرحوم صاحب معالم می‌فرمایند: مقید گاهی به معنای دیگر هم استعمال می‌شود و آن معنا این است: ما اخرج عن الشیاع. چنین تعریفی از این جهت است که امثال رقبه مومنه را داخل در تعریف کند. این تعریف از ایشان در واقع پاسخ به این سوال مقدر است که ما دل علی شائع فی جنسه، شامل رقبه مومنه هم می‌شود، در حالی که از آن تعبیر به مقید می‌کنند. ایشان می‌فرمایند: اطلاق مقید بر رقبه مومنه به اصطلاحی غیر از اصطلاح اول است.

به هر حال به خاطر این گونه اشکالات گاهی تعبیر می‌شود که مطلق و مقید، دو امر اضافی هستند؛ یک شیء ممکن است نسبت به قیدی مطلق باشد و نسبت به قید دیگر، مقید، مثلاً رقبه مومنه نسبت به قید ایمان مقید است و نسبت به سایر قیود، مطلق است. یا این که بحث اطلاق احوالی را مطرح می‌کنند که این هم نوعی اطلاق است که در اعلام شخصیه هم قابل طرح است.

گاهی هم به خاطر حل این گونه مشکلات گفته می‌شود که مطلق و مقید به معنای لغوی خود به کار می‌روند؛ مطلق یعنی رها و آزاد و بدون قید و بند، در مقابل مقید که قیدی آن را محدود و در بند می‌کند. این سخن در کلام مرحوم مظفر و مرحوم آقای خویی و مرحوم آقای داماد دیده می‌شود. به نظر می‌رسد که این گونه نیست که در این بحث، همان معنای لغوی متبادر شود بدون این که هیچ گونه معنای اصطلاحی در آن اشراب نشده باشد.

اشاره به سخن منکران اشتراک لفظی در لغت

به عنوان جمله معترضه تذکر این نکته مفید است که این که دو لفظ با هم ارتباط معنایی داشته باشند، به معنای این نیست که هر دو یک معنا دارند؛ مرحوم آقای مصطفوی کتاب التحقيق فی کلمات القرآن الکریم را بر مبنای انکار اشتراک لفظی نگاشته‌اند. ایشان در این کتاب می‌خواهند ربط معنایی بین معانی مختلف را پیدا کنند و همه را به یک معنای جامع برگردانند. در حالی که اگر هم تصویر این ارتباط و جامع تمام باشد، بالوجدان الفاظ مشابه با معانی مختلف در معنای جامع به کار نمی‌رود، بلکه معانی الفاظ مختلف است و لو به علت وضع تعینی، معانی متعدد پدید آمده باشد.

غالبا در مشترک لفظی بین معانی مختلف ارتباط معنایی وجود دارد و این که بین معانی مختلف مشترک لفظی ارتباط معنایی نباشد، ناشی از این است که یک زبان، مشتمل بر زبان های فرعی است که واژه های این زبان های فرعی در زبان معیار داخل می‌شوند که نتیجه آن اشتراک لفظی است. ولی بسیاری از اشتراکات لفظی دیگر با وضع تعینی و در اثر گذر زمان پدید می‌آیند یا این که وضع تعینی طولی دارند به این معنا که به اعتبار مشابهت این معنا با معنای دیگر، وضع جدید صورت می‌گیرد. مثلا اگر اسم فرزند را محمد بنهیم، با وجود این که معنای جدیدی است، ولی این نامگذاری به جهت نام مبارک پیامبر^۹ بوده است. یا مثلا اسم مکانی را دانشگاه یا دانشسرا یا دانشکده می‌نهیم در حالی که همه در لغت به یک معنا هستند، ولی در اصطلاح هر کدام به نوعی تحدید شده‌اند که ثمره اش این است که نمی‌توان هر کدام را در جای دیگری به کار برد. همه این ها وضع تعینی طولی دارند.

به هر حال به نظر می‌رسد که کلمه «مطلق» مشترک لفظی است و معنای لغوی آن غیر از معنای اصطلاحی است؛ چه بسا مطلق در کلمات اصولیان در ابتدا به معنای لغوی به کار رفته و بعد با وضع تعینی، معنای اصطلاحی یافته است یا این که مطلق در اصطلاح اصول وضع تعینی طولی (یعنی وضع به جهت مشابهت معنا با معنای قبلی) پیدا کرده است.

به هر حال تعریف مطلق به "ما دل علی شائع فی جنسه" این ابهام را دارد که عام را هم شامل می‌شود و معلوم نیست که این تعریف چگونه عام را خارج می‌کند؟ به هر حال عام و مطلق در اصطلاح اصول با هم متفاوت هستند؛ چرا که دلالت عام بر شمول مستند به وضع

است. فی الجمله این مقدار روشن است که عام دلالت لفظی دارد بر افراد متکثر، برخلاف مطلق.

به نظر می‌رسد که تعریف دقیق مطلق، فرع مبنای ما در کیفیت دلالت مطلق و مفاد مقدمات حکمت است. به عنوان مثال از برخی کلمات بر می‌آید که از مقدمات حکمت لاقید بودن موضوع حکم استفاده می‌شود نه شمول و استیعاب حکم. ولی از برخی دیگر بر می‌آید که همان مفادی که ادوات عموم با وضع بر آن دلالت دارد، از مقدمات حکمت نتیجه گرفته می‌شود. بنابراین نمی‌توان تعریف واحدی برای مطلق ارائه داد که با همه مبانی مختلف سازگار باشد. البته تعریف اجمالی مطلق مانعی ندارد، ولی تعریف دقیق آن پس از اختیار مبنا در حقیقت اطلاق میسر است. اطلاق هم به اطلاق افرادی و هم به اطلاق احوالی، منقسم می‌گردد که بحث از آنها باید پس از تنقیح مبنا در اصل اطلاق صورت گیرد.

به هر حال بحث عمده در باب مطلق و مقید در تبیین موضوع له برخی از الفاظ است که از مصادیق مطلق به شمار می‌آیند. مهم‌ترین این الفاظ اسم جنس است. به عنوان مقدمه این بحث، بحث اعتبارات ماهیت در کتب اصولی طرح شده است.

اعتبارات ماهیت

این بحث ابتدا در کلمات فلاسفه مطرح شده است. مرحوم شهید مطهری در شرح مبسوط منظومه در آخرین بحث این کتاب، آن را مطرح می‌کند. ایشان در این کتاب به سابقه بحث اشاره می‌کنند که این بحث از زمان خواجه طوسی وارد فلسفه شده و در کلمات شیخ الرئیس چندان به آن پرداخته نشده است. در ضمن بحث، به تحلیل مرحوم آقای بروجردی از اعتبارات ماهیت هم می‌پردازند.

در بحث اعتبارات ماهیت، مرحوم آقا شیخ محمد حسین اصفهانی نیز بحث‌هایی دارند که عمده این مباحث در اصول فقه منعکس شده است. شهید صدر نیز در اینجا مباحث مفصلی دارند. برخی در این بحث اصطلاحاتی را مطرح و به شرح آنها پرداخته‌اند که خود اینها معرکه آرا شده است. مرحوم آقای حائری در مبانی الاحکام اصطلاحات دیگری را نیز مطرح کرده‌اند تا زوایای بحث بیشتر روشن شود.

مرحوم اصفهانی این بحث را این گونه آغاز می‌کنند که گاهی نظر در ماهیت مقصور به ذات و ذاتیات است و هیچ امر دیگری را با آن لحاظ نمی‌کنیم. در این قسم ماهیت من حیث هی

هی، ملحوظ است. در این لحاظ فقط می‌توانیم خود شیء و ذاتیاتش را بر آن حمل کنیم؛ مثلاً بر انسان این محمولات را می‌توان حمل کرد: انسان، حیوان، ناطق و حیوان ناطق. در این لحاظ نه وجود انسان لحاظ می‌شود و نه عدم آن و نه هیچ امر دیگری.

ولی گاهی نظر مقصور به ذات و ذاتیات نیست، بلکه ماهیت را با امر دیگری مقایسه می‌کنیم. در این مقایسه سه گونه اعتبار ممکن است؛ یکی این که ماهیت همراه آن لحاظ شود، دیگر این که همراه عدم آن لحاظ شود و لحاظ سوم این که نه وجود و نه عدم هیچ کدام را لحاظ نمی‌کنیم؛ مثلاً مفهوم انسان را اگر نسبت به علم ملاحظه کنیم، گاهی انسان همراه علم لحاظ می‌شود، گاهی همراه عدم علم و گاهی انسان را مجرداً فرض می‌کنیم. اولی بشرط شیء، دومی بشرط لا و سومی لابشرط نام دارند.

در اینجا اصطلاح دیگری هم داریم به نام لابشرط مقسمی. ولی این اصطلاح با مشکلی روبرو است؛ مشکل از این جا ناشی شده است که در هر تعریفی، اقسام مقسمی دارند که نسبت به آنها یک جنبه لابشرطی دارد. مثلاً اگر گفته می‌شود انسان اما عالم و اما غیر عالم، معنایش این است که انسان نسبت به عالمیت و غیر عالمیت لابشرط است. اشکال این است که انسانی که مقسم این لحاظ‌ها قرار گرفته است، با لابشرط قسمی چه تفاوتی دارد؟ مقسم که نمی‌تواند با قسمش اتحاد داشته باشد. مشکل ما، تحلیل ارتباط این دو با یکدیگر است.

بحث دیگر این است که موضوع له اسمای اجناس کدام است؟ آن که مسلم است این است که بشرط شیء و بشرط لا نیستند. برخی می‌گویند موضوع له، لابشرط قسمی است. برخی دیگر معتقدند موضوع له لابشرط مقسمی است. برخی امر سومی را مطرح می‌کنند به نام ماهیت مبهمه و مهمله و صرف الطبیعه (همان طور که در منتقى الاصول آمده است، و شاید از مجموع کلمات مرحوم آخوند هم این مطلب استنباط شود).

تذکر این نکته لازم است که افراد هر طبیعتی در خارج نسبت به هر قیدی، یا متصف به آن قید هستند یا متصف به عدم آن و شق سوم ندارد. ولی در عالم ذهن و مفهوم سازی، سه قسم داریم. موطن اعتبارات، ذهن است و در عالم ذهن شکل می‌گیرند. اینها در واقع تحلیلات ذهنی هستند و بحث از آنها به نوعی روانشناسی ذهن متفکر محسوب می‌شوند. هر چند این لحاظات با عنایت به خارج ساخته شده‌اند، ولی به هر حال صرفاً خارجی نیستند، بلکه در آن

نوعی تحلیل، عملگری و پردازش ذهنی وجود دارد. به هر حال ما در صدد تحلیل این هستیم که تفاوت بین لابلشروط قسمی و مقسمی چیست و موضوع له اسامی اجناس چیست؟ گفتنی است که وضع همیشه به ازاء مفاهیم است و ارتباط اشخاص با یکدیگر به توسط مفاهیم است. موضوع له الفاظ نیز اولاً و بالذات مفاهیم هستند البته مفاهیم حاکی، یعنی از آن جهت که حکایت از خارج دارند. به همین جهت هر چند در عالم خارج انسان به وصف لابلشروط بودن وجود ندارد، ولی به جهت این که در موطن ذهن تحقق دارند، می‌توانیم برای آن به نحو لابلشروط قسمی لفظی را وضع کنیم.

مرحوم شهید صدر بحث را این گونه آغاز می‌کنند که مفاهیم یا معقول اولی هستند یا معقول ثانوی. معقول اولی آن است که مستقیماً حاکی از خارج است؛ مانند انسان، انسان اگر چه به وصف کلیت در خارج نیست، ولی ذهن می‌توان آن را لحاظ و ایجاد کند. ولی برخی مفاهیم هست که مصداق آنها خود مفاهیم است؛ یعنی وقتی ذهن مفهومی را تصور کرد، می‌تواند به آن ملاحظه ثانیه بکنیم در این ملاحظه دوم معقول ثانی شکل می‌گیرد؛ مانند "مفهوم" که حاکی از خارج نیست، بلکه خارج آن هم در ذهن است در مراتب دیگری از آن. معقول ثانی منطقی آن است که مصداقش خود یک مفهوم است. ایشان سپس می‌فرمایند که لابلشروط قسمی معقول اولی است، ولی لابلشروط مقسمی معقول ثانوی است و تفاوت اینها در همین است.

ادامه بحث از اعتبارات ماهیت

به عنوان مقدمه بحث موضوع له اسماء اجناس، بحث اعتبارات ماهیت را آغاز کردیم. ماهیت را نسبت به یک قید که در نظر بگیریم، این ماهیت در خارج یا متصف به آن قید است یا متصف به آن نیست؛ مثلاً ماهیت انسان در خارج یا متصف به علم است، یا متصف به علم نیست و صورت سومی متصور نیست. ولی ذهن می‌تواند مفهوم جدیدی بسازد که این مفهوم و لو بر خارج منطبق می‌شود، ولی به آن شکل در خارج وجود ندارد.

ذهن انسان در ارتباط با خارج، سه گونه مفهوم می‌سازد: یکی مفهوم انسان مقید به علم، دیگری مفهوم انسان لاعالم (مقید به عدم وصف) و سومی مفهوم انسان بدون قید و شرط. در اصطلاح اصولیون بر اولی بشرط شیء، دومی بشرط لا و سومی لایشرط اطلاق می‌شود. در فلسفه از اینها تعبیر به ماهیت مخلوطه (بشرط شیء)، مجرده (بشرط لا) و مطلقه (لایشرط) می‌شود.

توضیحی درباره معقول اولی و معقول ثانی

قبل از این که این بحث را ادامه دهیم، توضیحی راجع به اصطلاح معقول اولی و ثانوی، ارائه می‌کنیم. مفاهیمی که در ذهن انسان شکل می‌گیرند، بر دو قسم هستند: برخی مفاهیم، مصداق و محکی آنها در خارج تحقق دارد؛ مانند انسان عالم که از انسان خارجی و وصف او حکایت می‌کند و همین طور انسان غیر عالم و انسان مطلق که این مفهوم نیز از خارج حکایت دارند.

به همین جهت در قضیه که اتحاد مصداقی موضوع و محمول را لازم دارد (جایی که حمل به نحو شایع باشد)، این مفهوم بر مصداقی حمل می‌شود؛ مثلاً گفته می‌شود الانسان اما عالم و اما غیر عالم یا الانسان اما زید او بکر او... در این قضایا افراد و حصص خارجی محمول برای انسان قرار می‌گیرند. ظرف اتحاد در حمل شایع خارج است. وقتی می‌گوییم انسان عالم است، معنایش این است که مصداق خارجی انسان و مصداق خارجی عالم با هم اتحاد دارند. ما می‌توانیم معقول اولی را محمول برای مصداقی قرار دهیم؛ مثل زید انسان. یا این که آن را موضوع قرار دهیم و همه افراد را بر آن حمل کنیم؛ مانند الانسان زید و بکر و ... یا

الكلمة اسم و فعل و حرف. اینجا می‌خواهیم اتحاد دو مفهوم را در خارج اثبات کنیم و الا می‌دانیم که در ذهن اینها با هم متفاوت هستند. مفهومی که موضوع قرار می‌گیرد، بما هو حاک عن الخارج موضوع می‌شود. در واقع قضیه اتحاد محکی این مفاهیم با محکی مفهومی که محمول قرار گرفته را می‌رساند.

برخی دیگر مفاهیم، معقول ثانی هستند. معقول ثانی که اینجا مطرح است، معقول ثانی منطقی است (معقول ثانی فلسفی از بحث ما خارج است). مثال هایی که در منطق برای معقول ثانی گفته می‌شود مانند کلیت و جزئیت، از زمره مثال های این نوع معقول هستند.

وقتی مفهوم جزئی را حمل کنیم، آن را بر وجود خارجی حمل نمی‌کنیم؛ چون جزئی، وصف حاکی است (ما لا یحکی الا عن واحد)، مصادیق مفهوم جزئی، خود مفهوم هستند. ذهن انسان این قدرت دارد که از یک مرتبه ذهن مفهومی بسازد که حاکی باشد از یک مرتبه دیگر ذهن. یعنی رابطه بین خارج و معقول اولی مانند رابطه بین معقول اولی و ثانوی است. معقول ثانوی، مصداقش همان معقول اول است. به همین جهت بر معقول اولی، بما هو مفهوم، معقول ثانوی حمل می‌شود؛ یعنی بر همان حاکی. (زید جزئی) و این حمل به این معنا نیست که وجود خارجی زید، جزئی است، بلکه به این معناست که مفهوم زید جزئی است.

حال این سؤال مطرح است که موضوع له واژه‌ها ذهن است یا خارج، در این سؤال ابهامی وجود دارد. اگر مراد از موضوع له، چیزی است که می‌خواهیم با این لفظ به آن اشاره کنیم، در این صورت موضوع له همان وجود خارجی است. البته اشاره به وجود خارجی به توسیط عنوان است؛ لفظ زید را وضع کرده‌ایم برای این که هر وقت خواستیم وجود خارجی زید را در ذهن احضار کنیم، با لفظ زید آن را احضار می‌کنیم. حکم به همان زید خارجی تعلق می‌گیرد.

به نظر می‌رسد استعمال زید در جمله "زید جزئی"، تجوز باشد؛ چون زید وضع شده است که در جمله‌ای به کار رود که حاکی از وجود خارجی و فانی در مصادیق است، اما در جایی که حاکی از خود مفهوم است، نوعی تجوز محسوب می‌شود به اعتبار شباهت زیادی که بین مفهوم و وجود خارجی، وجود دارد.

به بیان دیگر: غرض از وضع این است که به وسیله آن، استعمالی محقق شود. استعمالی مطابق وضع است که در آن زید حاکی از خارج باشد. لذا اگر گفته شود زید عالم، این استعمال مطابق وضع است. اما استعمال زید در جمله "زید جزئی"، مطابق وضع نیست. این مانند این است که گفته شود زید اسم. چه زید در لفظ زید به کار رود و چه در مفهوم بما هو مفهوم (در

جایی که محمول متعلق به مفهوم زید است نه وجود خارجی آن)، مجاز است. البته به دلیل شباهت زیاد وجود خارجی به لفظ و مفهوم، این دو استعمال صحیح می‌باشد. پس معقول ثانی، معقولی است که افرادش معقول اولی می‌باشند و بر معقولات اولیه منطبق می‌شود. معقول ثانی حکایت می‌کند از معقول اولی. البته در اصطلاح، مراد از معقول ثانی، معقول غیر اول است و معقول ثالث و رابع را هم در بر می‌گیرد. معقول ثانی چون مستقیماً از خارج حکایت نمی‌کند، لذا بر افراد خارجی قابل حمل نیست. حال به بحث اعتبارات ماهیت می‌پردازیم.

ادامه بحث اعتبارات ماهیت

در ارتباط با انسان و وصفی مانند عالمیت، سه معقول اولی داریم: انسان عالم، انسان لاعالم و انسان. شهید صدر می‌فرماید ذهن انسان می‌تواند به خود این مفاهیم بما هو مفهوم نگاه کند. مثلاً مفهوم انسان عالم را مفهومی مرکب می‌بیند. مرکب بودن، وصف مفهوم است. مرکب بودن وصف خود معقول ثانی است، لذا بر مفهوم انسان عالم حمل می‌شود نه بر انسان عالم خارجی؛ چون انسان عالم خارجی که دو جزئی نیست. یا این که مفهوم انسان لاعالم، سه جزئی است یا مفهوم انسان تک جزئی است.

ایشان می‌فرمایند ما در اینجا در ازای سه اعتبار ماهیت به شکل معقول اولی، سه مفهوم به شکل معقول ثانی داریم. انسان مقید به قید عالمیت، انسان مقید به عدم عالمیت و انسان مجرد از قید. وقتی می‌گوییم انسان عالم یک مفهوم مرکب است. مرکب بودن وصف مفهوم انسان عالم است نه تحلیل وجود خارجی انسان عالم. در انسان لاعالم یا انسان مجرد نیز بحث به همین شکل است که تقید به عدم قید خاص یا تجرد از آن قید، از محمولات مفهوم آنهاست نه مصداق خارجی آنها. مثلاً می‌گوییم الانسان مفهوم لا قید له، این محمول بر مصداق خارجی صادق نیست.

ما در اینجا غیر از این سه معقول ثانی، عنوان چهارمی هم داریم به نام لا بشرط مقسمی که آن هم معقول ثانوی است. ما می‌بینیم که در نحوه تقید انسان به عالم سه مفهوم انتزاع می‌کنیم یا به عبارت دیگر المفهوم الذی یصنعه الذهن للانسان مع ارتباطه بوصف الانسان، به سه شکل است: انسان عالم، انسان غیر عالم و انسان خالی. آنچه در اینجا مقسم است،

افرادش مفاهیم است نه وجود خارجی. در واقع مفهوم الانسان بملاحظه ارتباطه مع العلم یکون علی ثلاثه اقسام؛ این تقسیم، یک تقسیم ذهنی است، لذا افرادش هم ذهنی می باشد. ذهن انسان به وسیله انسان و ارتباطش با علم، سه مفهوم می تواند بسازد: مقید به آن، مقید به عدم آن و عدم تقید به آن.

ذهن انسان با ملاحظه این سه مفهوم می تواند مفهوم لابشرط مقسمی را بسازد که جامع این سه قسم است. این مفهوم غیر از لابشرط خارجی (قسمی) است و لابشرط از این جهت است که مفهوم دیگری در کنارش هست یا خیر. ترکیب شدن یا نشدن بر مفهوم عارض می شود و از همین جهت، مصداق لابشرط مقسمی، مفهوم است. به عبارت دیگر، مفهوم انسان اعم است از این که خودش یک مفهوم کامل باشد یا این که مفهوم دیگری به آن اضافه شود، ما این مفهوم را سه قسم می کنیم: گاهی کنارش قید عالمیت است، گاهی لاعالمیت و گاهی هیچ کدام. لابشرط مقسمی غیر از لابشرط قسمی است. لابشرط قسمی حاکی از خارج است برخلاف لابشرط مقسمی.

لابشرط مقسمی با سه معقول ثانوی هم که ذهن انسان به ازای هر معقول اولی می سازد، تفاوت دارد. آن سه معقول ثانوی فقط بر معقول اولی موازی خود، حمل می شود؛ لذا می گوییم: "الانسان مفهوم غیر مقید بقید العالمیه و عدمها". ولی نمی توانیم بگوییم "الانسان العالم مفهوم غیر مقید بقید العالمیه و عدمها". لابشرط مقسمی معقول ثانوی است که جامع بین اعتبارات ثلاث (یعنی بشرط شیء، بشرط لا و لا بشرط؛ که هر سه معقول اولی هستند) بوده و بر آنها قابل حمل است. مصداق لابشرط مقسمی، معقولات ثانی که ذهن انسان به ازای معقول اولی می سازد، نیست، بلکه مصداق لابشرط مقسمی همان معقولات اولی است. گفتنی است که در ظرف معقول ثانوی می توانیم معقولی درست کنیم که بر دوتای از معقولات اولی قابل حمل باشد؛ مانند المفهوم المركب للانسان یا المفهوم الذی لم یقید بقید وجودی. و معقول ثانوی منحصر در چهار قسمی نیست که شهید صدر ذکر کرده اند.

به هر حال از سوالات مهم در این بحث این است که در مرتبه معقول اولی آیا غیر از سه قسم ذکر شده قسم دیگری تصویر می شود یا خیر؟ فرق بین لابشرط قسمی و لابشرط مقسمی نیز نیازمند توضیح بیشتر است که در جلسات آینده به آن خواهیم پرداخت.

اعتبارات ماهیت و تحلیل رابطه لابشرط مقسمی و لابشرط قسمی

به تناسب بحث از موضوع له اسمای اجناس، بحث اعتبارات ماهیت را مطرح کردیم. در اعتبارات ماهیت، برای ماهیت، سه اعتبار بشرط شیء، بشرط لا و لابشرط ذکر شده است. در قبال لابشرط قسمی، لابشرط مقسمی هم مطرح شده است. بحثی که اینجا هست تفاوت این دوست و این که مقسم بودن لابشرط مقسمی چگونه تحلیل می‌شود؟

به این تناسب به طور کلی اشاره‌ای می‌کنیم به بحث از رابطه کلی و جامع با افرادش. برای جامع دو وجود، متصور است: یک وجود خارجی و دیگری وجود ذهنی. تحقق خارجی جامع در ضمن افراد است و وجود مستقل ندارد، ولی تحقق ذهنی آن، با یک مفهوم مستقل است. و از این جهت که در خارج در ضمن افراد محقق می‌شود، جامع بر افراد به نحو حمل شایع صناعی (که ملاک در آن اتحاد در وجود خارجی است) حمل می‌شود؛ مانند زید انسان و بکر انسان. در عین حال در عالم مفهومیت، مفهوم انسان غیر از مفهوم زید و بکر است و یک تحقق مستقل از افراد دارد.

همین رابطه بین لابشرط قسمی و لابشرط مقسمی وجود دارد. آنچه این رابطه را با دشواری مواجه کرده است، این است که خارج و ذهن لابشرط مقسمی هر دو، ذهن است. تحقق مصداقی و مفهومی آن در ذهن است. وجود عینی لابشرط مقسمی، مرتبه‌ای از ذهن است که مرتبه معقول اولی است که به صورت سه اعتبار تحقق پیدا می‌کند و به همین اعتبار تقسیم می‌شود. ولی وجود ذهنی دیگری دارد که در مرتبه معقول ثانوی است. در مرتبه تحقق خارجی، با لابشرط قسمی اتحاد دارد و بر همدیگر حمل می‌شوند. همچنان که در این مرحله لابشرط مقسمی، با بشرط شیء و بشرط لا هم اتحاد دارد. ولی به اعتبار مفهوم ذهنی که در نظر بگیریم، لابشرط مقسمی مفهوم مستقلی دارد، مانند سایر مفاهیم که به نحو جامع بین افراد هستند که وجود ذهنی آنها از افراد مستقل است. لذا لابشرط مقسمی از خارج از ذهن حکایت نمی‌کند، بلکه از معقولات اولی حکایت می‌کند.

اینجا این سوال مطرح است که در مرتبه معقول اولی، غیر از سه قسم یاد شده (اعتبارات ثلاث)، آیا قسم دیگری هم تصویر دارد یا خیر؟

انحصار و عدم انحصار اعتبارات ماهیت به اعتبارات ثلاث

به عنوان مقدمه باید عرض کنیم هر سه اعتبار در ماهیت، گونه‌ای دیگر از اعتبار در مورد آنها مطرح است و آن این که اینها گاهی به نحو وجود ساری و مطلق وجود ملاحظه می‌شوند و گاهی به نحو صرف الوجود. یعنی گاهی انسان را حاکی از تک تک افراد می‌گیریم و گاهی به نحو صرف وجود؛ مثل این که گفته شود: جاء انسانٌ. البته لحاظ به نحو صرف الوجود ممکن است تعین خارجی داشته باشد، مانند مثال مذکور یا تعین نداشته باشد، مانند جئنی بانسان (امثال است که متعلق تکلیف را معین می‌کند و الا متعلق تکلیف فی نفسه نامتعین است). در واقع گاهی این مفهوم یک لواحقی به آن ضمیمه می‌شود که قالب مفهومی خاصی پیدا می‌کند. حال این که دال بر آنها چیست (که مثلاً تنوین است یا اطلاق مقامی یا تناسب حکم و موضوع یا ...)، از محل بحث فعلی ما خارج است.

ملاحظه مفهوم به نحو مطلق وجود یا به نحو صرف الوجود در مورد ماهیت بشرط شیء یا بشرط لا هم جاری است. مفهوم کلی به هر حال مجرای این ملاحظات است؛ بنابراین این ملاحظات در عرض اعتبارات ثلاث نیست، بلکه هر سه اعتبار می‌توانند این گونه لحاظ شوند. ما در اینجا از اعتبار دیگری سخن می‌گوییم که در کنار این سه اعتبار بتوانیم آنها را ملاحظه کنیم و از سنخ معقول اولی باشد که حاکی از خارج باشد.

به نظر می‌شود که می‌توان این چنین معقولی را تصور کرد همچنان که در کلمات مرحوم آقای خویی هم بدان اشاره شده است. البته ممکن است تبیین ایشان با عرض ما متفاوت باشد، اگر چه ظاهراً اصل مطلب یکی است. به هر حال به نظر می‌رسد که می‌توان مفهوم انسان را این گونه ملاحظه کرد که انسان چه متصف به علم باشد و چه متصف به علم نباشد. به طوری که تصریح کنیم که به متصف بودن یا نبودن به علم نظری نداریم و هر دو برای لاحظ یکسان است. در اینجا اتصاف و عدم اتصاف، امری خارجی است. اتصاف به علم یا لاعلم در خارج است.

شهید صدر در اشکال به کلام مرحوم آقای خویی درباره سخن ایشان چند احتمال داده‌اند و از جمله این احتمال را طرح کرده‌اند که ما انسانی را ملاحظه می‌کنیم که نه مقید به علم است و نه مقید به عدم علم. و بر این احتمال اشکال می‌کنند که چنین مفهومی معقول ثانی است؛ چون تقید به علم و عدم تقید، وصف مفاهیم است نه وجودات خارجی. عرض ما این گونه نیست. ما اتصاف و عدم اتصاف انسان را به صفت علم در نظر می‌گیریم که وصف وجود

خارجی است؛ لذا چنین مفهومی که در آن این مفهوم هم نسبت به افراد متصف به علم و هم نسبت به افراد غیر متصف به علم شمول دارد، معقول اولی می‌باشد، حال از این مفهوم با هر لفظی یاد شود؛ مانند "الانسان سواء كان متصفا بالعلم ام لا" یا "الانسان المتصف بالعلم او غير المتصف به".

به نظر می‌رسد که این یک معنای جدیدی است و در مرتبه معقول اولی است نه ثانی. ولی به نظر می‌رسد که این تصویر، در واقع چیزی نیست جز افزودن قید عموم به مفهوم لابشرط قسمی. مفاهیمی که لحاظ می‌کنیم، گاهی از یک شیء حکایت می‌کند و گاهی از دو شیء. انسان عالم (با صرف نظر کردن از این که یک مفهوم کلی است)، از حصه انسان عالم حکایت می‌کند و همین طور انسان لاعالم. محکی هر کدام یک حصه مشخصی است. ولی محکی انسان، تعیین ندارد و متعدد است؛ هم حصه انسان عالم، محکی آن است و هم حصه انسان لاعالم. به هر حال هر دو انسان هستند. انسان به خصوص هیچ حصه ای اشاره نمی‌کند. انسان یک نوع عمومیتی دارد.

در اینجا گاهی عمومیت مفهوم را به نحو معنای حرفی در آن لحاظ می‌کنیم و گاهی لحاظ نمی‌کنیم. مرحوم آخوند در اینجا بیانی دارند که مورد اشکال قرار گرفته است. ایشان می‌فرمایند: اگر انسان مقید به قید ارسال و شمول و عموم (و لو عموم بدلی) باشد، این مفهوم بر خارج منطبق نمی‌شود؛ چون کلی عقلی و معقول ثانی می‌شود که مصادیق آن صرفا در عالم ذهن تحقق دارد.

آقایان در جواب گفته‌اند که کلیت به نحو معنای حرفی و به نحو آلیت لحاظ می‌شود و به همین جهت بر خارج هم قابل انطباق است.

توضیح این قضیه با ملاحظه مفهومی که از اسم جنس و ادوات شرط ترکیب شده است، روشن می‌شود؛ مثلا وقتی گفته می‌شود "همه انسان‌ها"، این مفهوم از چه چیزی حکایت می‌کند؟ درست است که در آن عموم هست، ولی به خود عموم لحاظ مستقلا تعلق نمی‌گیرد؛ به این دو جمله توجه کنید: "همه انسان‌ها عالماند" یا "هر انسانی عالم است". عالمیت، یک وصف خارجی است. مفهوم انسان را اگر با ادوات عموم که یک مفهوم حرفی است، ترکیب کنیم، یک مفهوم دیگری ساخته می‌شود به نام همه انسان‌ها یا هر انسان. در اینجا شبیه همان است، البته دقیقا مثل هم نیستند، چون گاهی عموم انسان را نسبت به جمیع افراد لحاظ می‌کنیم که در این صورت از ادوات عموم استفاده می‌شود تا بیان شود که خصوصیات

فردیه دخالت ندارد. و گاه عدم دخالت صنف خاص را لحاظ می‌کنیم و می‌گوییم این انسان چه عالم باشد و چه نباشد. عالمیت و عدم عالمیت انسان را به دو صنف تقسیم می‌کند. در ملاحظه عام انسان را به گونه‌ای ملاحظه کرده‌ایم که خصوصیات صنفیه در آن تأثیر ندارد. این ملاحظه انسان به نحو عموم است؛ یعنی یک مفهومی از سنخ مفهوم حرفی عموم را به انسان اضافه کردیم. ولی این تصور لابشرط قسمی نیست. این لحاظ جدید به این معناست که ارسال مفهوم را همراه با آن لحاظ کنیم. البته اگر کسی اسم این تصور را لابشرط قسمی بگذارد بحثی نیست. ولی ظاهراً مراد از لابشرط قسمی این تصور نیست.

آقایان تعبیری دارند که اطلاق از نوع رفض القیود است نه جمع القیود. تصور اخیر شبیه تصور جمع القیود است که حکم مربوط به حصه خاصی نیست و در همه حصص هست؛ حال چه به نحو عموم شمولی یا بدلی. ما با این مفهوم، شمولی بودن حکم را نسبت به جمیع حصص ملاحظه می‌کنیم؛ چه به نحو استيعابی و چه به نحو بدلی.

تذکر یک نکته:

مرحوم آقای خویی در اجود التقریرات اعتبارات مختلف را نسبت به یک وصف خاص در نظر نمی‌گیرند، بلکه ماهیت را نسبت به امور خارج از ذات ماهیت ملاحظه می‌کنند. در کلمات سایرین مانند مرحوم اصفهانی، شهید صدر و مظفر اعتبارات ثلاث نسبت به یک وصف خاص ملاحظه شده است. لذا ممکن است مفهوم نسبت به یک وصف بشرط شیء باشد و نسبت به وصف دیگر لابشرط است. به نظر می‌رسد که در بحث از موضوع له اسم جنس بهتر است اعتبارات ثلاث به نحو مطلق ملاحظه شود، ولی برای روشن شدن خود معنای اعتبارات ثلاث و تحلیل حقیقت اطلاق، ملاحظه ماهیت نسبت به هر وصف خاص بهتر است.

البته این نکته، نکته‌ای است شکلی و به جوهره بحث ما ربطی ندارد.

به هر حال مراد از لابشرط قسمی ظاهراً همان امری است که که شهید صدر و دیگران مطرح کرده‌اند که لابشرط قسمی مفهومی تک جزیی است، بدون این که همراه آن چیز دیگری لحاظ شود.

توضیح درباره اعتبارات ثلاث

یک ابهام عجیبی در این بحث است که سه نحو اعتبار کردن به چه معناست؟ آنچه به ذهن می‌رسد این است که در ارتباط با انسان و عالم سه مفهوم ممکن است در ذهن ما محقق شود، نه این که یک مفهوم واحد است که می‌شود به سه شکل به آن نگریست. اعتبارات ثلاث یعنی ثلاثه مفاهیم فی الذهن؛ انسان عالم (مفهوم دو جزئی)، انسان غیر عالم (مفهوم سه جزئی) و انسان (مفهوم بسیط و تک جزئی).

مرحوم آقای خویی لایشرط قسمی را مفهوم انسان با ملاحظه عمومیت مفهوم نسبت به جمیع حصص انسان دانسته‌اند. ایشان نتیجه می‌گیرند که لایشرط قسمی فانی بالفعل در جمیع افراد است به خلاف کلی طبیعی که صلاحیت فنا دارد. ترتب این نتیجه بر فرمایش ایشان کاملاً صحیح است.

البته شهید صدر تصور دیگری از لایشرط قسمی دارد و آن مفهوم انسان بدون ملاحظه مفهوم دیگری در کنار آن است. ظاهراً این تصور برای اصطلاح لایشرط به تصور علمای اصولی نزدیک‌تر است.

شهید صدر اصل تصور اعتبار دیگری غیر از اعتبارات ثلاث را انکار می‌کند، ولی این انکار به نظر ناتمام می‌آید. آری اعتبار مرحوم آقای خویی چیزی جز اشارت مفهوم کلیت از جهت اصناف در مفهوم انسان نیست و روشن است که چنین مفهومی موضوع له اسمای اجناس نیست.

به هر حال به نظر ما تصور مرحوم آقای خویی از لایشرط قسمی، تصویری است قابل قبول و از سنخ معقول اولی هم هست، ولی گویا خلاف اصطلاح متعارف باشد.

جلسه شماره ۲۳

ادامه بحث از اعتبارات ماهیت

شهید مطهری می‌فرماید این مساله در کلمات خواجه طوسی و بعد ها در کلمات سایر فلاسفه آمده است و سپس وارد مباحث اصولی شد. خواجه طوسی لایشرط را که در نظر می‌گیرند، رابطه ماهیت و وجود را لحاظ می‌کنند. می‌فرمایند ماهیت گاهی بشرط وجود است و گاهی بشرط عدم وجود است و گاهی لایشرط از وجود و عدم. به هر حال اطلاق را نسبت به وجود لحاظ می‌کنند.

در علم اصول این بحث را تعمیم دادند و ماهیت را نسبت به همه اوصاف خارجی لحاظ کردند. مشکلی که اینجا هست این است که ما یک لایشرط قسمی داریم و یک لایشرط مقسمی. تفاوت اینها در چیست؟

تفاوت لایشرط قسمی و لایشرط مقسمی:

مقسم همیشه نسبت به افراد جنبه لایشرطی دارد. مثلاً کلمه نسبت به معنای اسمی لایشرط است و الزاما این گونه نیست که معنای مستقل داشته باشد یا این که حتما مقترن به زمان نباشد. حال اگر یکی از اقسام، خود لایشرط باشد، مقسم را چگونه باید تحلیل کرد تا در محذور اتحاد مقسم و قسم نیفتیم.

برای حل این مشکل راه حلی مرحوم آقای بروجردی مطرح کردند و راه حلی در کلمات شهید مطهری که شبیه کلمات شهید صدر است، مطرح شده است. همچنین در کلمات مرحوم آقای خویی هم تقریبی مطرح شده است که به نقل شهید مطهری نظیر آن در کلمات حاجی سبزواری آمده است و آن این که لایشرط قسمی را مقید به قید ارسال دانستند. در واقع لایشرط مقسمی از تقید حتی قید ارسال هم لایشرط است، ولی لایشرط قسمی مقید به قید ارسال می‌باشد.

مرحوم آقای مطهری در اینجا کلامی از مرحوم آقا علی مدرس نقل کرده است که با توجه به آن اشکال بحث را به گونه‌ای دیگر مطرح می‌کنیم و آن این که لایشرط را به شکل دیگری هم می‌توان تصویر کرد که قسیم اعتبارات ثلاث شود. این قسم از لایشرط قسمی که خود اعتبار چهارمی برای ماهیت است، چه تفاوتی با لایشرط مقسمی دارد.

به تعبیر شهید صدر مطمئنا ما یک مفهوم معقولِ اولی انسان داریم که قید ارسال هم در آن نیست و این معقولِ اولی قابل انطباق بر خارج و حاکی از آن است. باید تفاوت این مفهوم با لا بشرط مقسمی تبیین گردد.

کلام مرحوم آقای بروجردی در فرق لا بشرط قسمی و لا بشرط مقسمی

مرحوم آقای بروجردی سه اعتبار برای ماهیت ذکر کرده و ماهیت لا بشرط قسمی را همان معنای معرّا از قید وجودی و عدمی دانسته‌اند که ظاهر تعبیر لا بشرط هم با همین تفسیر سازگار است. ایشان می‌فرمایند مشکل ما از آن جا ناشی شده که اقسام سه گانه را اقسام خود ماهیت دانسته ایم. در حالی که این اقسام، مربوط به لحاظ انسان است؛ یعنی در نفس انسان، در ارتباط با انسان، سه گونه لحاظ وجود دارد؛ گاهی لحاظ انسان همراه با قید وجودی عالم و گاهی همراه با قید عدمی عالم است و گاهی لحاظ انسان از قید معرا است. پس مشکل از اساس مندرج است. لا بشرط مقسمی نسبت به معرا بودن یا نبودن لحاظ، لا بشرط است؛ بخلاف لا بشرط قسمی که لحاظی است که معرا از قید است و به تعبیر ما مفهوم تک جزئی می‌باشد.

بررسی کلام مرحوم آقای بروجردی

شهید مطهری در پاسخ این راه حل می‌فرمایند که اعتبار و معتبر یکی است. لذا مشکل حل نشده باقی می‌ماند. این پاسخ را ما این گونه تقریب می‌کنیم که درست است که ذهن انسان اعتبار و معتبر را دو گونه ملاحظه می‌کند، ولی فرق این دو، یک فرق حقیقی نیست. معنا ندارد سه گونه تصور در ذهن ما باشد، ولی سه گونه متصور نداشته باشیم. متصور و تصور حقیقه یکی هستند و لو این که انسان می‌تواند آنها را به دو شکل لحاظ کند. مقوم اعتبار همان معتبر است. معنا ندارد سه اعتبار داشته باشیم، ولی سه معتبر نداشته باشیم. همچون ایجاد و وجود، ایجاد زید و وجود پیدا کردن یک حقیقت هستند و اختلاف آنها صرفا اختلاف در دو عنوان انتزاعی است، ولی منشا انتزاع آنها یکی است. اعتبار فعل نفس است و معتبر صورت حاصله در نفس. ولی این مقدار تفاوت سبب نمی‌شود که اینها امکان انفکاک از هم را داشته باشند. وجود یک معتبر در ذهن با فعل نفسانی که آن را ایجاد کرده است، در واقع یک حقیقت است.

این بحث، شبیه بحثی است که در فلسفه مطرح شده که علم و عالم و معلوم یکی هستند (مساله اتحاد عاقل و معقول). علم حالت نفسانی است که تحقق آن به تحقق نفسانی معلوم است. این گونه نیست که اینها دو وجود منحا از هم داشته باشد. تصور کردن با متصور در نفس دو وجود ندارند. معنا ندارد که سه گونه تصور داشته باشیم، ولی سه گونه متصور نداشته باشیم.

خلاصه این که اعتبار و معتبر مانند ایجاد و وجود یا علم و معلوم دو تعبیر از یک حقیقت هستند که تفاوت آنها صرفاً تفاوت عناوین انتزاعی است با وحدت منشا انتزاع. تفاوت عناوین انتزاعی مانند آمدن و رفتن است که گاه هر دو تعبیر از یک حقیقت هستند که از دو دریچه به آن نگاه شده است، کسی که داخل خانه است و زید از خانه خارج می‌شود می‌گوید زید رفت و کسی که در خارج خانه و در مقصد حرکت قرار دارد می‌گوید زید آمد، پس یک حرکت واحد از نگاه کسی که در مبدأ قرار دارد رفتن است و از نگاه کسی که در مقصد قرار دارد آمدن است، اعتبار و معتبر هم به همین شکل است؛ با این تفاوت که در آمدن و رفتن وجود خارجی آنها یکی است. ولی وجود ذهنی آنها متفاوت است و در اعتبار و معتبر، وجود ذهنی آنها هم یکی است.

به هر حال وقتی ما سه گونه اعتبار داریم، سه گونه معتبر هم در ذهن وجود دارد. لذا این سوال که فرق لابلشروط قسمی و لابلشروط مقسمی در چیست، هنوز پاسخ خود را دریافت نکرده است.

ادامه بحث از اعتبارات ماهیت

به تناسب بحث مطلق و مقید و موضوع له اسمای اجناس، بحث اعتبارات ماهیت مطرح شد.

در اعتبارات ماهیت یک بحث این بود که آیا ما چهار گونه اعتبار ماهیت به نحو معقول اولی داریم و صرف نظر از این که مراد از لابشرط قسمی چیست، آیا می‌توان دو نحو لابشرط قسمی تصویر کرد (و لو این که اصطلاح لابشرط بر آن صدق نکند) یا خیر؟ بحث دوم این بود که فرق لابشرط قسمی و لابشرط مقسمی در چیست.

تفسیر مرحوم آقای خویی از لابشرط قسمی و بررسی آن

در بحث اول مرحوم آقای خویی، می‌فرمودند لحاظ عدم دخالت شیء زائد در لابشرط قسمی وجود دارد. انسان را مثلاً اگر نسبت به مفهوم علم بسنجیم و عدم دخالت این وصف را در آن لحاظ کنیم، می‌شود لابشرط قسمی.

محصل عرض ما این است که مراد از لحاظ عدم دخل چیست؟ آیا مراد عدم تقید انسان به قید عالمیت و عدم عالمیت است یا این که مراد عدم اتصاف انسان به عالمیت است؟ تقید از اوصاف مفاهیم است، ولی اتصاف از اوصاف وجود خارجی است؟ اگر مراد عدم تقید انسان به قید عالمیت و عدم عالمیت باشد، که شهید صدر همین گونه فهمیده‌اند، اشکالات شهید صدر بر آن وارد خواهد بود. به خصوص اشکال اصلی ایشان که فرموده‌اند انسان مقید به عدم قید عالمیت و عدم عالمیت، معقول ثانی است نه معقول اولی. و بحث ما در رتبه معقول اولی است. اما اگر مراد از عدم دخالت عالمیت و عدم عالمیت، این است که "انسان چه متصف به صفت علم باشد و چه نباشد"، این معقول اولی است، ولی ما چیزی جز اضافه کردن معنای کلیت به مفهوم انسان درک نمی‌کنیم؛ به این معنا: انسانی که شامل همه اصناف می‌شود.

اگر می‌خواهید بین لابشرط قسمی و مفهوم عام تفاوت بگذارید، باید تحلیل دیگری از لابشرط ارائه دهید، پس این تحلیل از لابشرط قسمی صحیح نیست. البته این مفهوم عام با سایر عام‌ها تفاوت دارد. در عام‌های دیگر، شمول مفهوم را نسبت به افراد در نظر می‌گیریم، ولی در اینجا شمول مفهوم را نسبت به اصناف در نظر می‌گیریم.

نا گفته نماند که اضافه کردن مفهوم شمول به مفهوم، آن را ذهنی نمی‌کند. برخی تعبیر می‌کنند که شمول به نحو معنای حرفی، اخذ می‌شود. ما این تعبیر را نمی‌کنیم تا وارد مباحث معنای حرفی و اسمی و تفاوت آنها شویم، ولی به هر حال انسان بالوجدان درک می‌کند که مفهومی مثل همه انسان‌ها یک معقول اولی است و معقول اولی موضوع محمولات خارجی قرار می‌گیرد و می‌گوییم همه انسان‌ها عالم هستند. اگر چه مصداق آن یک امر عینی نیست، چون مفهومی است که اشاره به امر متعدد دارد. مفاهیمی که ذهن انسان خلق می‌کند گاهی اشاره به امر واحد دارند که می‌شود مفهوم جزئی و گاهی اشاره به امور متعدد که می‌شود مفهوم کلی.

خلاصه به نظر می‌رسد که اعتبارات ماهیت را در مرحله معقول اولی می‌توان چهار اعتبار دانست، ولی اعتبار ماهیت به شرط اطلاق و ارسال، نظیر الفاظ عموم می‌باشد.

فرق لابلشروط قسمی و لابلشروط مقسمی

مطلب دیگر فرق بین لابلشروط قسمی و لابلشروط مقسمی است. محصل فرمایش اصولیون و توضیحاتی که ما برای کلمات ایشان ارائه کردیم، این است که لابلشروط قسمی، معقول اولی است، ولی لابلشروط مقسمی معقول ثانوی است. معقول اولی یعنی آنچه در عالم معقولیت، مفهومش ذهنی است، ولی حکایت از خارج می‌کند و وقتی آن را در جمله‌ای به کار می‌بریم، مرادمان اتحاد در مصداق است؛ مثلاً وقتی می‌گوییم انسان عالم است، مراد اتحاد این دو در خارج است و این یک قضیه خارجی است (به اصطلاحی که گفتیم در مقابل قضیه ذهنیه نه در مقابل قضیه حقیقیه) یعنی قضیه‌ای که ظرف اتحاد موضوع و محمول در آن خارج است. در زید انسان یا الانسان عالم ظرف اتحاد خارج است؛ چون موضوع و محمول از خارج حکایت می‌کنند.

ولی لابلشروط مقسمی معقول ثانی است و اگر در قضیه‌ای قرار بگیرد، ظرف اتحاد موضوع و محمول ذهن است و قضیه ذهنیه است؛ مثلاً در جمله "انسان مفهوم لابلشروط است"، مراد انسان ذهنی است. یا در این قضیه منفصله که گفته می‌شود "الانسان اما بشرط شیء او بشرط لا او لابلشروط"، این قضیه هم ذهنیه است و موضوع و محمول آن از خارج حکایت نمی‌کنند، بلکه مفاهیم ثلاث (البته در همان حالی که از خارج حکایت می‌کنند)، موضوع قرار گرفته‌اند.

گفتنی است که ما شیء حاکی را گاه موضوع یا محمول قضیه قرار می‌دهیم برای رسیدن به محکی و برای این که حکمی را درباره محکی به اثبات برسانیم، گاه شیء حاکی (نه محکی آن) مدنظر است، ولی در همان حال حکایت، اعتبارات ثلاث یا اربع ماهیت، از این قسم دوم می‌باشند.

در قضیه الانسان اما بشرط شیء او بشرط لا او لا بشرط، موضوع و محمول از سنخ مفاهیم و قضیه ذهنیه است. این قضیه به این برگشت می‌کند که المتصور فی اذهاننا لمفهوم الانسان و ارتباطه بصفه العالم، ثلاثه مفاهیم.

به طور کلی وقتی جامع را موضوع قرار می‌دهیم و اقسام را بر آن حمل می‌کنیم، معنایش این است که جامع در وجود خارجی با اقسام متحد است. لا بشرط مقسمی هم مقسم اعتبار ثلاث است، ولی ظرف اتحاد لا بشرط مقسمی و اعتبارات ثلاث ظرف معقول اولی است. یعنی مفهومی که ذهن از انسان می‌سازد به یکی از سه نحو است که همگی از سنخ مفاهیم است. برخلاف قضیه ای مانند الانسان اما عالم و اما غیرعالم که در اینجا انسان را از جهت محکی لحاظ کرده‌ایم و ظرف اتحاد موضوع و محمول خارج است.

مرحوم شهید مطهری در اینجا تعبیر می‌کنند که در حمل اعتبارات ثلاث به نحو منفصله بر لا بشرط مقسمی قضیه ذهنیه شکل می‌گیرد. شهید صدر می‌فرمایند لا بشرط مقسمی، معقول ثانی است و لا بشرط قسمی، معقول اولی است. لازمه معقول ثانی بودن لا بشرط مقسمی این است که حمل اعتبارات ثلاث بر لا بشرط مقسمی حمل ذهنی باشد. هر دو تعبیر این دو بزرگوار، صحیح است. به نظر می‌رسد که مرحوم آقای بروجردی نیز همین نکته را لحاظ کرده بودند. ایشان احساس می‌کردند که این اقسام در ظرف ذهن وجود دارد، بعد از آن تعبیر به لحاظ کردند. در حالی که ملحوظ ما نیز سه گونه می‌باشد. لذا ممکن است مراد ایشان همین مطلب آقای مطهری باشد و تنها تعبیر ایشان در این بحث نارسا باشد.

طبیعت مهمله

ما در اینجا مفهومی داریم به نام طبیعت مهمله که کانّ به عنوان یک معقول اولی تلقی شده است در عرض سایر اعتبارات؛ به این تقریب که اگر فقط خود ماهیت را لحاظ کنیم و نظر مقصور به ذاتش باشد، ماهیت مهمله یا ماهیت من حیث هی هی، می‌باشد. برخلاف وقتی که با غیر لحاظش کنیم که در این صورت بحث از اعتبارات ثلاث مطرح می‌شود.

به نظر می‌رسد که این قضیه معروف که الماهیه من حیث هی لیست الا هی، مربوط به مقام دیگری است نه ما نحن فیه؛ به این تقریب که ماهیت انسان بدون این که چیزی به آن ضمیمه شود نه اقتضای عالمیت دارد و نه لاعالمیت. بحث عمده فلسفی که در اینجا مطرح می‌شود، در مورد وجود و عدم است و گفته می‌شود که الماهیه من حیث هی لیست الا هی؛ لا موجوده و لا معدومه. و لذاست که برای موجود شدن یا معدوم شدن به چیزی خارج از ذات خود نیاز دارد. این معنایی که در این قضیه برای انسان لحاظ شده است، معقول اولی نیست؛ چرا که مراد ما از انسان انسان خارجی نیست، بلکه مراد مفهوم ذهنی است و قضیه ذهنیه است.

وقتی می‌گوییم الانسان عالم، یعنی در خارج این گونه است، ولی در جمله "الانسان من حیث هو لا موجود و لا معدوم"، مراد انسان موجود در خارج نیست. بلکه موضوع انسانی که در ذهن لحاظ می‌کنیم و می‌بینیم که حیثیت انسانیت آن، اقتضای وجود یا عدم ندارد، اگر چه در خارج حتما همراه با وجود یا عدم است.

بنابراین طبیعت مهمله یک معقول ثانی است نه معقول اولی. انسان من حیث هو نمی‌تواند مصداقش در خارج باشد. مصداق انسان در خارج بالاخره یا موجود بر آن حمل می‌شود یا معدوم و الا مستلزم ارتفاع نقیضین می‌شود.

این که نه وجود بر ماهیت حمل می‌شود و نه عدم، خود نشانگر این است که ماهیت مهمله یک امر ذهنی است نه این که از محکی خود در خارج اخبار کند.

نتیجه این مباحث این است که ماهیت مهمله یک معقول ثانی است و معقولات اولی صرفا همان چهار قسمی است. این ماهیت مهمله با ماهیت به قید ارسال و شمول که قسم چهارم از اعتبارات ماهیت است و ما آن را پذیرفتیم نیز متفاوت است. ماهیت به قید ارسال و شمول، موضوع محمولاتی مانند ضاحک و غیر آن قرار می‌گیرد؛ لذا می‌گوییم الانسان سواء كان عالما ام لا ضاحك؛ در این قضیه ظرف اتحاد، خارج است و موضوع و محمول، معقول اولی هستند و از خارج حکایت می‌کنند.

موضوع له اسمای اجناس

ما در اینجا از مباحث شهید صدر صرف نظر می‌کنیم که از مقام ثبوت و احتمالات ثبوتی بحث کرده‌اند. ما در اینجا از مقام اثباتی قضیه بحث می‌کنیم. در مورد موضوع له اسم جنس به نظر می‌رسد که باید چند نکته را در نظر داشت. این نکات وجدانی هستند و چندان قابلیت اقامه برهان ندارند و باید به عنوان اصل مفروض آن‌ها را پذیرفت.

نکته اول: این که مفهوم انسان (به طور مثال) معقول اولی است و مصادیق آن افراد خارجی هستند و استعمال انسان در مفهوم انسان، مجاز است؛ مثل جایی که از انسان لفظ آن اراده شود و گفته شود الانسان کلمه. البته درست است که به وسیله الفاظ مفاهیم را به ذهن اخطار می‌کنیم، ولی مفهوم نه به نظر استقلالی، بلکه مفهوم بما انه فان فی مصادیق. اما در جایی که نظر مقصور به خودش است، مجاز خواهد بود.

نکته دوم: این که در جایی که گفته می‌شود اکرم الانسان العالم یا اکرم الانسان اللاعالم یا اکرم الانسان، در هیچ کدام از این موارد تجوزی احساس نمی‌شود.

نکته سوم: انسانی که در ضمن انسان عالم تصور می‌شود با انسان در ضمن انسان لاعالم و انسان خالی، از جهت مفهومی با هم مغایر نیستند. همان انسان است که با ترکیب شدن با قید وجودی یا عدمی یا خلو از قید، مفید معنایی می‌باشد. البته انسان عالم با انسان، تفاوت معنایی دارد، ولی این تفاوت حاصل این ترکیب است و انسانی که جزء این ترکیب است با انسان بدون قید و انسانی که در ترکیب لاعالم به کار رفته است، هیچ تفاوتی ندارد. انسان وقتی مجرد باشد، می‌شود لابلشروط، البته لابلشروطی که مجرد در آن لحاظ نشده، هر چند واقعیت مجرد در آن هست. این انسان همان انسانی است که در دو قسم دیگر اعتبار به کار می‌رود.

نکته چهارم: این که ظاهر آنچه ما از اعتبارات ماهیت می‌فهمیم این است که ذهن ما در مقایسه انسان و عالم سه مفهوم می‌سازد؛ یکی انسان تنها (لابلشروط)، دوم مفهوم دو جزئی انسان عالم و سوم مفهوم سه جزئی انسان لاعالم. مراد از بشرط شیء کل ترکیب انسان عالم است و مراد از بشرط لا، کل ترکیب انسان لاعالم است نه این که در ترکیب انسان عالم، انسان که جزء مفهوم است، لابلشروط قسمی باشد یا در ترکیب انسان لاعالم، انسان که جزء این

مفهوم سه جزئی است، بشرط لا باشد. در کلام شهید صدر و شهید مطهری به این معنا اشاره شده است که این سه اعتبار سه مفهوم می باشند نه یک مفهوم در سه حالت.

به نظر می رسد که لفظ انسان وضع شده است برای ذات لابشرط قسمی نه لابشرط قسمی با تحفظ بر حیثیت لابشرط قسمی بودنش. چون لابشرط قسمی مفهومی است که حقیقت آن مشتمل بر مجرد بود، لذا واژه انسان اگر هم در ضمن انسان عالم و انسان لاعالم به کار برود، باز هم حقیقت است.

یعنی انسان وضع شده است برای لابشرط قسمی، ولی از این جهت که همراه انسان قید دیگر بیاید یا نیاید، تعمیم دارد. به تعبیری، اطلاق احوالی دارد و در همه اعتبارات استعمال مطابق موضوع له است. چون ما در لفظ انسان عالم، انسان را در مفهوم انسان عالم استعمال نمی کنیم، بلکه مفاد انسان عالم، از هر دو لفظ فهمیده می شود به تعدد دال و مدلول. از لفظ انسان معنای انسان و از لفظ عالم معنای عالم.

در کلام شهید صدر از موضوع له اسمای اجناس تعبیر به جامع بین مطلق و مقید شده است که تعبیر صحیحی نیست. جامع بین اعتبارات، لابشرط مقسمی است و اگر بخواهیم از این مفاهیم جامع گیری کنیم، دیگر این مفاهیم از حالت معقول اول بودن خارج می شوند؛ یعنی باید به هر کدام لحاظ استقلالی کرد تا بتوان از آنها جامع گیری کرد. این مفاهیم در عالم ذهن متباین هستند و برای گرفتن جهت اشتراک باید به آنها نظر استقلالی کرد، در حالی که این خلاف چیزی است که ما از لفظ انسان می فهمیم. در برخی کلمات از موضوع له اسمای اجناس تعبیر به ذات طبیعت شده است که می تواند همان معنایی باشد که ما عرض می کنیم.

ما می خواهیم بگوییم لفظ انسان وضع شده است برای اخطار یک معنای خاص. مفهوم انسان یک جهت مشترک دارد که هم می تواند در ضمن مفهوم انسان عالم ملاحظه شود و هم در ضمن انسان لاعالم و هم مجرد از ضمنیت و این مفهوم در این سه مورد هیچ تفاوتی با هم ندارند. همین مفهوم موضوع له اسمای اجناس است. و این مفهوم با ماهیت مهمله به معنای ماهیت من حیث هی فرق دارد که معقول ثانوی است.

خلاصه ما لفظ انسان را وضع نکردیم برای این که فقط در جایی به کار برود که تنهاست. لفظ انسان چه تنها باشد و چه در ضمن ترکیب با عالم و چه در ضمن لاعالم، در همه این موارد مطابق وضع است.

انسان وضع نشده است برای انسان در حالی که چیزی در کنارش نیست به نحو قضیه حینیه، بلکه وضع شده است برای انسان خواه در حالی که کنارش چیزی باشد یا نباشد. موضوع له انسان، مفهومی است که در حالات ثلاث لا بشرط و بشرط شیء وجود دارد، ولی در حالت اول تمام مفهوم است و در حالت دوم جزء مفهوم. تفاوت انسان در اعتبارات ثلاث به تفاوت مفهوم نیست، بلکه به تفاوت طور و حال استعمال است.

لفظ انسان که از موضوع له آن بحث شد، همیشه در یکی از این سه اعتبار استعمال می‌شود و هیچ گاه فارغ از یکی از این حالات ثلاث نیست. ولی تغییر استعمالش در حالات مختلف، موجب تغییر معنای موضوع له نمی‌شود. رابطه لا بشرط مقسمی و اعتبارات ثلاث، رابطه کلی و مصادیق است. ولی رابطه موضوع له اسمای اجناس با اعتبارات ثلاث چنین رابطه ای نیست. مصادیق یک کلی، وجودات متباین دارند. مصادیق لا بشرط مقسمی، در ذهن انسان، وجودهای متباین دارد. ولی موضوع له اسمای اجناس در ذهن یک مفهوم است که حالات مختلف دارد. همچون مفهوم زید که اطلاق احوالی دارد و در حالات ذهنی مختلف به کار می‌رود، ولی مفهوم در همه حالات ثابت است. در توضیح بیشتر بحث اشاره می‌کنیم که الفاظ وضع شده‌اند برای این که مفهومی را به ذهن اخطار کنند. وقتی می‌خواهیم موضوع له را تشخیص دهیم معنایش این است که می‌خواهیم تبیین کنیم که با این لفظ در ذهن مخاطب چه چیزی القا می‌شود. معنای انسان در ذهن انسان در سه شکل و سه قالب به کار می‌رود که همان اعتبارات ثلاث است. لفظ انسان وضع شده است برای این که کدام یک از این قالب‌ها به ذهن خطور کند؟

پاسخ این است که لفظ انسان برای هیچ کدام از این قالب‌ها بالخصوص وضع نشده است، بلکه انسان وضع شده است برای این که ذات آن به ذهن مخاطب خطور دهد. قالب را لفظ انسان به ذهن اخطار نمی‌کند. مجرد از مفهوم دیگر یا عدم مجرد از آن است که مبین قالب معنایی انسان است. در مقام اثباتی هم دال بر این که چیزی کنار انسان نیست، مجرد از قید لاعالمیت است. اگر انسان را همین گونه و بدون انضمام مفهوم دیگر تصور کنیم، می‌شود لا بشرط قسمی.

در لا بشرط قسمی قسمتی از معنایش مرهون این است که مفهوم انسان را تصور کرده‌ایم و قسمت دیگر حاصل این است که چیزی همراهش تصور نشده است. لا بشرط قسمی دو هویت

دارد، یکی اصل الذات و دیگری این که چیزی همراهش نیست. افاده کننده قسمت اخیر، لفظ انسان نیست، بلکه حاصل نیاوردن قید در کنارش است.

رابطه موضوع له اسمای اجناس همچون انسان با بشرط شیء و بشرط لا، رابطه کلی و جزئی نیست، بلکه رابطه جزء و کل است. موضوع له اسمای اجناس، جزء مفهوم بشرط شیء و جزء مفهوم بشرط لا است. خلاصه موضوع له اسمای اجناس، در هر سه اعتبار حضور دارد. در یکی تمام مفهوم است و در دو قسم دیگر جزء مفهوم. ولی هیچ یک از این اعتبارات مصداق موضوع له اسمای اجناس نیست.

بحث در موضوع له اسمای اجناس بود. به مناسبت، بحث از اعتبارات ماهیت مطرح شد. در توضیح و تکمیل عرایض سابق، چند نکته را تذکر می‌دهیم.

چند نکته درباره اعتبارات ماهیت و موضوع له اسمای اجناس

نکته اول: شهید صدر ماهیت مهمله را همان لابشرط قسمی دانسته است. ولی در تعریفی که برای ماهیت مهمله ارائه می‌شود آن را به ماهیت من حیث هی هی، تعریف می‌کنند (و می‌گویند الماهیه من حیث هی لیست الا هی)، این مفهوم معقول اولی نیست و با لابشرط قسمی تفاوت دارد.

مصدق لابشرط قسمی، موجودات خارجی هستند و لذا یا موجود بر آن حمل می‌شود یا معدوم؛ به ترتیب مانند الانسان و بحر من زیبق. ولی ماهیت مهمله یک مفهوم عقلی است که مستقیماً از خارج حکایت نمی‌کند و آنچه مستقیماً از خارج حکایت نمی‌کند، نمی‌تواند معقول اولی باشد. البته اگر تعریف دیگری از آن ارائه کنیم، بحث تغییر می‌کند. اصطلاح ماهیت مهمله ابهام دارد و چندان روشن نیست؛ مثلاً مرحوم آخوند تعبیر می‌کنند که موضوع له اسمای اجناس، ذات ماهیت است بما هی مهمله مبهمه. گاهی از ماهیت مهمله به الماهیه من حیث هی هی، تعبیر می‌کنند. لذا مراد از ماهیت مهمله مبهم است. ولی به هر حال اگر مراد، الماهیه من حیث هی هی، می‌باشد، این غیر از لابشرط قسمی است و اصلاً معقول اولی نیست.

نکته دوم: اعتبارات ثلاث، سه مفهوم مستقل هستند؛ مراد از لابشرط مفهوم انسان مجرد از هر گونه قید است؛ مراد از بشرط شیء، مفهوم «انسان عالم» بمجموعه المركب است و مراد از بشرط لا، مفهوم «انسان لاعالم» است. جامع بین این سه مفهوم لابشرط مقسمی است که معقول ثانی است. این جامع، جامع بین خود این اقسام است نه محکی آنها. محکی آنها سه قسم نیستند. محکی لابشرط قسمی همان محکی دو اعتبار دیگر است. محکی مجزا ندارد. بشرط شیء از یک قسم حکایت می‌کند و همین طور بشرط لا و لابشرط از هر دو حکایت می‌کند. محکی اینها در واقع با هم تداخل دارد. آنچه قسیم هم هستند، مفهوم

اینهاست که آنها را به سه قسم مستقل تقسیم می‌کند. جامع بین این مفهوم‌ها نیز معقول ثانی خواهد بود. جامع همیشه یک رتبه از اقسام خود متاخرتر است.

شهید صدر اشاره می‌کنند که موضوع له اسمای اجناس جامع بین ماهیت مطلقه و مقیده است. ولی این مطلب صحیح نیست؛ جامع بین مطلقه و مقیده چیزی نیست جز لا بشرط مقسمی و این لا بشرط مقسمی، معقول ثانی است و خود ایشان هم اصرار دارند که موضوع له اسمای اجناس، معقول اولی است.

به نظر می‌رسد که تعبیر جامع، تعبیر نارسائی است. احتمالا مراد ایشان این است که این سه مفهوم یک جزء مشترک دارند (جزء مشترک جامع بین اینها نیست). در همه اعتبارات یک مفهوم تصور شده است و آن مفهوم انسان است. در لا بشرط در حالت تجرد لحاظ شده است. در بشرط شیء در حالت انضمام به یک قید وجودی و در بشرط لا همراه با قید عدمی، لحاظ شده است. ولی به هر حال این مفهوم با منضم شدن یک معنا یا نشدن آن تغییر نمی‌کند. این معنای مشترک دقیقا موضوع له اسمای اجناس است.

دقیقا همان چیزی که در مورد اعلام داریم. مفهوم زید را در ذهن می‌توانیم به سه شکل تصور کنیم؛ مفهوم زید (که موضوع له لفظ زید می‌باشد) در همه حالات تصور این مفهوم وجود دارد، چه در زید عالم و چه در زید لاعالم و چه در زید خالی از قید. این سه حالت، موجب این نمی‌شود که این مفهوم سه مفهوم شود. به خلاف اعتبارات که هر کدام با دیگری تغایر دارد. مصداق آنچه ما آن را موضوع له اسمای اجناس می‌دانیم، سه چیز مجزا نیست، بلکه موضوع له یک مفهوم است در سه حالت. انسانی که نسبت به چگونگی تصور و حالت ملاحظه‌اش، لا بشرط است، موضوع له اسمای اجناس است.

به نظر می‌رسد که مرحوم آخوند که تعبیر به مهمله مبهمه می‌کنند، همین را اراده کرده‌اند. و به خاطر همین است که در مواردی که طبیعت به نحو مقید استعمال می‌شود، حقیقت است. در انسان عالم، انسان دال بر مفهوم انسان و عالم دال بر مفهوم عالم است. در این ترکیب لفظ انسان دال بر جزئی از معنای این مرکب است.

نکته سوم: طبیعتی که ما آن را موضوع له اسمای اجناس می‌دانیم، از جهت دیگری اطوار دیگری هم می‌گیرد که با دوال لفظی یا غیر لفظی از آن حکایت می‌شود. به این مثال‌ها توجه کنید: جاء انسان، جنئی بانسان، زید انسان، الانسان جائز الخطا، الانسان یجب علیه الحج.

لفظ انسان در جاء انسان، از مفهومی حکایت می‌کند که تعین واقعی دارد، ولی از تعین آن حکایت نمی‌شود. انطباق آن بر افراد انسان احتمالی است. اگر مراد از انسان را هم بدانیم که چه کسی آمده است، باز هم مفاد این جمله متعین نمی‌شود.

در جئنی بانسان، انسان تعین خارجی ندارد و مخاطب می‌تواند بر هر فردی آن را تطبیق کند. صدق در اینجا احتمالی نیست، بلکه به دست مکلف است و لذاست که اگر این امر عصیان شود، این امر هیچ مصداقی نخواهد داشت. معنای جمله این است که به این مفهوم ذهنی «مجیء متعلق به انسان» تحقق ببخش، حال اگر امر عصیان شود، قهرا انسان خارجیت پیدا نخواهد کرد. در مثال اولی، خارجیت و وجود خارجی در آن لحاظ شده است.

در زید انسان، انسان احتمال صدق بر افراد مختلف را ندارد. در اینجا اعتبار دیگری در کار است. کلیتی که در انسان در این جمله است، قابل تطبیق بر تک تک افراد نیست و همین طور این گونه نیست که تطبیق بر مصداقش به مخاطب واگذار شده باشد. کلیت هم ندارد آن طور که در اقسام چهارم و پنجم توضیح داده خواهد شد.

در الانسان جائز الخطا، این انسان کلی است و بالفعل حاکی از کثیرین است؛ در آنها فانی و بر آن ها صادق است به عدد افراد آنها. یعنی زید و عمرو و ... همگی جائز الخطا هستند. موضوع قرار گرفتن انسان به نحو انحلالی است، برخلاف محمول قرار گرفتن آن، که به نحو انحلالی نیست. در الانسان یجب علیه الایمان بالله و الرسول، نیز که محمول یک امر تشریعی است، باز هم انحلال و حکایت از افراد عدیده در آن وجود دارد.

در الانسان یجب علیه الحج، انسان به نحو فی الجملة اراده شده است. جمله انسان خلیفه الله است، نیز (اگر خلیفه معنای عمومی نداشته باشد)، از این سنخ است. در مثال مذکور نیز قضیه به نحو مهمله است؛ ممکن است موضوع واقعی این حکم، همه افراد باشد و ممکن است بعض افراد باشد. ثبوت حکم برای بعضی افراد، مصحح اسناد حکم به طبیعت است. حتی اگر به نحو قضیه حقیقه هم جعل شده باشد، باز هم در مورد افراد مفروض و تصور شده، نیز همین حرف صادق است؛ از این جهت که وعاء این قضایا اوسع از خارج است.

اطوار مختلف ذکر شده، همگی از موضوع له انسان خارج هستند و دال های بر اینها نیز متفاوت است. مثلا تنوین، دال بر وحدت و تردید است (بنا بر این که یکی از معانی تنوین وحدت باشد). نسبت فعل جاء به انسان، نیز دال بر خارجیت آن است. یا مثلا در جئنی بانسان، چون امر به وجود خارجی تعلق نمی‌گیرد، معلوم می‌شود که خارجیت ندارد و تنوین

داشتن آن هم دلالت خاصی دارد. یا در زید انسان، محمول قرار گرفتنش. یا در الانسان جائز الخطا، چون موضوع قرار گرفته و ما از جای دیگری هم فهمیدیم که مراد معنای عام است. یا در کل انسان جائز الخطا، لفظ کل دال بر عمومیت است.

موضوع له اسمای اجناس از این جهت که در چه قالبی قرار بگیرد، لایبشرط است. اعتبارات ثلاث به یک شکل به مفهوم انسان قالب می‌دهند و این امور به شکلی دیگر. در این مثال‌ها یکی به مفهوم انسان خارجیت می‌دهد، یکی آن را مبهم می‌کند و ... به هر حال هیچ کدام از این قالب‌های مفهومی در وضع لفظ انسان قرار ندارند.

اگر گفته شود الانسان یجب علیه کذا، خود لفظ انسان مشخص نمی‌کند که در چه قالبی به کار رفته است. در مقام بیان بودن و نبودن متکلم است که این قالب را روشن می‌کند. دال بر این معانی ممکن است یک امر عدمی باشد مانند سکوت. یک جهت مشترک در همه این قوالب مفهومی وجود دارد که همان موضوع له است. این موضوع له در همه قوالب موجود است و لذا در همه قوالب استعمالش حقیقت است.

موضوع واقع شدن، محمول واقع شدن، واقع شدن در جمله خبریه یا انشاییه، همگی در تعیین مفاد اسماء اجناس دخالت دارند ولی جزء موضوع له اسماء اجناس نیستند.

نکته چهارم: تا مفهوم انسان در قالبی قرار نگیرد، محکی اش مشخص نیست؛ چون ممکن است دال بر صرف الوجود باشد. لذا بالفعل صدق بر افراد ندارد. دال بر این قالب مفهومی ممکن است مقدمات حکمت باشد که بعداً از آنها بحث خواهیم کرد. برخی از این قالب‌های مفهومی در اعلام شخصیه هم می‌آید، مانند اطلاق داشتن یا نداشتن نسبت به زمان و مکان و احوال که تابع در مقام بیان بودن یا نبودن است، ولی برخی از قالب‌های مفهومی همچون صرف الوجود بودن یا مطلق الوجود بودن و انحلالی بودن و نبودن مفهوم تنها در اسمای اجناس مطرح است.

نکته پنجم: موضوع له اسمای اجناس نه کلی است نه جزئی؛ چون هر مفهوم تا در قالب مفهومی خاصی قرار نگیرد، کلیت یا جزئیت آن مشخص نمی‌شود، موضوع له اسمای اجناس از این جهت لایبشرط است.

مفهوم کلیت خود از جهاتی مبهم است. بحثی است که در جاء انسان و جنئی بانسان، مفهوم انسان کلی است یا جزئی (این بحث در درر آمده است). به نظر می‌رسد که تا حدودی این بحث لفظی است و از این جا ناشی شده است که کلی را درست تعریف نکرده‌ایم. اگر مراد

از کلی این است که بالفعل از کثیرین حکایت کند، انسان در هیچ یک از این دو جمله کلی نیست و اگر مراد آن است که احتمال صدق بر افراد متعدد را داشته باشد، در هر دو کلی است. بالاخره باید دید کلیت را چگونه معنا می‌کنیم. شمول هم نیز باید به طور دقیق تعریف شود. اگر مراد از شمول صدق بالفعل بر همه افراد می‌کند، در این دو جمله شمول وجود ندارد. حکایت از جمیع افراد و عدم حکایت از جمیع افراد، در مفهوم وضعی اسمای اجناس نیامده است و باید دید در چه قالبی به کار رفته است. اگر صدق بر کثیرین در مفهوم انسان باشد، لازمه اش این است که اکثر استعمالاتش مجاز باشد، مثلاً در جمله جاء انسان، انسان در معنای حقیقی خودش به کار نرفته باشد و به هیچ وجه نمی‌توان این لازمه را پذیرفت.

جلسه شماره ۲۷

بحث در مورد موضوع له اسمای اجناس بود. محصل عرض ما این شد که اسمای اجناس برای همان مفهوم لابشرط قسمی وضع شده، ولی نه در آن حالتی که الزاما مجرد از قید باشد، بلکه لابشرطی مراد است که در دو اعتبار دیگر نیز هست. مفهوم مشترکی که هنگامی که تنهاست، لابشرط قسمی است و هنگامی که به انضمام چیز دیگری باشد، آن مجموعه بشرط شیء یا بشرط لا می‌شود.

گفتیم که این مفهوم از یک جهت دیگر، نامعین است. از این جهت که به اشاره به یک فرد دارد که تعیین واقعی دارد یا این که اشاره به یک فرد مرددی دارد که تعیین آن به اختیار مکلف است یا این که اشاره به صرف الوجود یا مطلق الوجود است یا این که به نحو مهمل و فی الجمله باشد. این مفهوم همه این اشکال را می‌تواند به خود می‌گیرد و از جهت قرار گرفتن در این قالب‌ها، لابشرط است.

نکاتی در بحث باقی می‌ماند که باید آنها را توضیح دهیم. **نکته اول** این که مفهوم اسمای اجناس، معقول اولی است. البته مفهوم اسمای اجناس متعین نیست، ولی در تمام این اشکال، معقول اولی می‌باشد. در همه اعتبارات ثلاث، این جنبه را همراه خود دارد. حال این که نحوه اشاره آن به خارج به چه شکل است، ممکن است در حالات مختلف، متفاوت باشد. لازمه معقول اولی بودن این نیست که تعیین تام و تمام داشته باشد. از جهت این که در کدام قالب مفهومی‌باشد، نامتعین است، ولی این عدم تعیین ضرری به معقول اولی بودن آن وارد نمی‌سازد.

نکته دوم این که ما دو سنخ قالب مفهومی برای اسم جنس تصویر کردیم. انسان هم از این جهت که تنها باشد یا همراهش یک مفهوم وجودی یا عدمی‌باشد، لابشرط است و هم از این جهت که به نحو صرف الوجود باشد، یا مطلق الوجود یا به نحو مهمله یا به انحاء دیگر که در جلسه قبل به آنها اشاره شد.

این دو سنخ قالب بندی با هم متفاوت هستند و قالب بندی دوم اختصاصی به لابشرط و اسم جنس و مفاد آن ندارد؛ بشرط شیء و بشرط لا نیز این حالات را به خود می‌گیرد. مثلا انسان عالم یا انسان لاعالم، هر دو می‌توانند در این قالب‌ها به کار روند. مانند جاء انسان عالم

و جنئی بانسان عالم و... . پنج قسم جلسه سابق در این دو اعتبار هم مطرح است. هر مفهومی چه مرکب و چه بسیط این قالب ها را می توان به خود می گیرد.

نکته سوم این که در لابلائی این مباحث شهید صدر این بحث را مطرح می کنند (که در کلمات دیگران هم به چشم می خورد) که گاهی تعبیر می شود که طبیعت سعه دارد و منطبق بر جمیع افراد می باشد. سعه طبیعت و انطباق آن در ذات طبیعت می باشد (تعبیر به انطباق ذاتی طبیعت بر همه افراد در کلمات شهید صدر دیده می شود). یا مثلاً این تعبیر که اگر حکمی بر طبیعت مترتب شود، بر همه افراد حمل می شود یا به تعبیر دیگر حکمی که به طبیعت تعلق می گیرد، عقلاً به عدد افراد منحل می شود. به نظر می رسد که این گونه تعبیرات صحیح نباشد. طبیعت را ما می توانیم به اشکال مختلف تصور کنیم (همان صوری که در جلسه گذشته ذکر کردیم). انطباق بر جمیع افراد در طبیعت ذاتی نیست، بلکه بستگی به نحوه لحاظ آن دارد. طبیعتی که در قالب مطلق الوجود ملاحظه شود، این ملاحظه یک مفهوم تازه به آن می دهد که این مفهوم خاصیت انطباق بر همه افراد را دارد، برخلاف فرضی که صرف الوجود ملاحظه شود یا به نحو فرد مردد. به همین جهت است که در دو قالب اخیر انحلالی وجود ندارد، برخلاف امثال "ف بالذکر". انحلال و عدم انحلال و این که جمله واحده به چه شکل است، تابع کیفیت ملاحظه آن است. در موضوع له اسمای اجناس نه انحلالی وجود دارد و نه عدم انحلال.

در جاء رجل، انحلال در افراد به نحو شمولی وجود ندارد، بلکه رجل به نحو احتمال بر همه صادق است. در عام بدلی نیز همین گونه است؛ مثلاً در الصلاة واجبة، این گونه نیست که به همه افراد نماز وجوب تعلق بگیرد. البته فرد رجل، در جاء رجل با لحاظ اخبار در خارج متعین است، برخلاف جنئی برجل که هیچ گونه تعینی ندارد. به هر حال وجه مشترک هر دو این است که انحلال و شمول بالفعل در آنها وجود ندارد. این انحلال مخصوص حکم شرعی نیست، در احکام تکوینی نیز محقق است؛ مانند الانسان جائز الخطا یا الانسان ممکن یا الانسان حیوان ناطق. مفهوم کلی یکی از قالب ها برای مفهوم است نه این که الزاماً مفاد اسم جنس باشد. از تقسیم بندی دوم گاهی غفلت می شود. اگر التفات کنیم که مفهوم اسم جنس نسبت به این قالب های مفهومی، لا بشرط است، دیگر کلیت را در مفهوم آن نمی بینیم.

در جئنی بانسان، انسان جزیی است اگر تعریف جزیی مفهومی است که بالفعل صالح بر انطباق بر کثیرین نیست. البته اگر مراد از جزیی مفهومی است که از یک فرد مشخص معلوم، حکایت می‌کند، این مفهوم نه کلی است و نه جزیی. اختلاف در جزئی بودن یا کلی بودن انسان در این مثال، به علت ابهام در مفهوم کلی و جزیی طرح شده است. پس به نظر می‌رسد که سعه ذاتی و انطباق قهری طبیعت حتی در مقام ثبوت، نیز مطلب صحیحی نیست، بلکه تابع کیفیت ملاحظه است.

در افقی که متکلم می‌خواهد مفهومی را تصور می‌کند، طبیعت را می‌تواند در قالب‌های مختلف تصور کند. در قضیه معقوله ای که یکی از اجزای آن اسم جنس است، اسم جنس می‌تواند در قالب‌های مختلف قرار بگیرد. و تا آن قالب مفهومی مشخص نشود، ما نمی‌توانیم از انحلال و عدم انحلال و سعه و عدم سعه نسبت به افراد صحبت کنیم. اگر جئنی بانسان یا جاء انسان را تصور کنیم، قابلیت انطباق بر جمیع را ندارد، برخلاف جایی که الانسان جائز الخطا را تصور کنیم.

آنچه در همه قالب‌ها مشترک است، نباید در آن معنای کلیت باشد و الا باید در سایر قالب‌ها از معنای خود منسلخ شده باشد. طبیعت ساریه و طبیعت مطلقه یکی از قالب‌های مفهوم انسان است، نه معنای انحصاری آن. اگر اسم جنس وضع شده باشد، برای انسان در حالی که مجرد است، وقتی در انسان عالم به کار می‌رود، باید آن جزء انسان نیز معنایش تغییر کند. "انسان در حالی که تنهاست"، در ترکیب انسان عالم به کار نرفته، لذا باید معنای انسان در ترکیب انسان عالم تغییر کند.

قابلیت انطباق، اگر به معنای قابلیت فعلی است، در انسان قابلیت انطباق وجود ندارد، مگر این که در قالب طبیعت مطلقه به کار رود. انسان به گونه‌های مختلف می‌تواند تصور شود که همگی زائد بر معنای اصلی آن است. اگر انطباق فعلی در مفهوم وضعی انسان اخذ شده باشد، باید در جمله «جئنی بانسان»، مجاز باشد، در حالی که وجدانا این چنین نیست. دخول تنوین صرفا موجب اضافه معنایی به مفهوم انسان است، در حالی که اگر قابلیت انطباق در ذات آن باشد، مستلزم تغییر در معنای آن است که خلاف وجدانیات است. مشکل این بحث این است که ما انسان را در بسیاری از موارد در قالب طبیعت ساریه می‌بینیم و با وجود این که طبیعت ساریه تنها یک قالب از قالب‌های مفهومی انسان است، آن را به عنوان مفهوم انسان می‌پنداریم. البته ممکن است طبیعت ساریه قالب اولی باشد که عدم تقیید برای افاده آن کافی

باشد، ولی به هر حال انطباق فعلی بر همه مصادیق عنایت زائدی نسبت به مفاد وضعی اسم جنس است.

نکته چهارم این که قالب های مفهومی ای که ما طرح می کنیم، در مقام ثبوت است و بحث ما در حال حاضر مربوط به مقام اثبات و دال اثباتی بر این قالب ها نیست. این قالب ها مربوط به مفاد افرادی مفهوم انسان (مثلا) می باشند و نیازی نیست که مفهوم در یک قضیه قرار گیرد تا این قالب های مفهومی در مورد آنها معقول باشد. البته ممکن است دال اثباتی یک قالب، هیأت جمله باشد که آن بحث دیگری است.

نکته پنجم این که بحثی شهید صدر مطرح کرده اند در مورد این که رابطه اطلاق و تقیید در عالم ثبوت چیست؟ به نظر می رسد مفهوم لابشرط قسمی (به تفسیر شهید صدر نه تفسیر مرحوم آقای خویی) بدین گونه تحقق می یابد که مفهومی همچون انسان را تصور کنیم و مفهوم دیگری را همراهش تصور نکنیم. تصور نکردن مفهوم دیگر سبب شکل گیری لابشرط قسمی است، برخلاف بشرط شیء که نیاز به تصور کردن مفهوم زائد دارد. لابشرط قسمی با تصور نکردن قید ایجاد شده است و اگر ما اطلاق را همین لابشرط قسمی بدانیم، رابطه اطلاق و تقیید تناقض است و نه تضاد. البته رابطه محقق اطلاق و تقیید تناقض است؛ یعنی آنچه مفهوم انسان و سایر مفاهیم اسمای اجناس را مطلق می کند یک امر عدمی است و آنچه مفهومی را مقید می کند، یک امر وجودی است. این دو حالت دو طرف تناقض خواهند بود نه تضاد؛ یعنی ما مفهوم انسان را یا همراه قید (وجودی یا عدمی) تصور می کنیم یا بدون آن و شق ثالث ندارد.

تحقق پیدا کردن اطلاق چیزی جز تصور نکردن مفهوم زائد نمی خواهد. همین که مفهوم عالم را تصور نکنیم، مفهوم مطلق شکل خواهد گرفت که یک مفهوم تک جزیی است که حاصل عدم انضمام شیء دیگر است. ولی لازمه مطلق بودن یک مفهوم این نیست که بالفعل از همه افراد طبیعت حکایت کند؛ چون گفتیم که ما علاوه بر اعتبارات ثلاث، نوعی دیگر از قالب های مفهومی داریم و ممکن است که انسان به نحو مهمله تصویر شود. و لابشرط قسمی نسبت به این که اشاره به همه افراد دارد یا بعضی از آنها، نامتعین است. شهید صدر نسبت به تقسیم بندی دوم توجه نداشته اند، مطلق بودن طبیعت را مساوق با این که حکم به همه افراد تعلق داشته باشد، دانسته اند. در حالی که همان طبیعت مطلق و لابشرط می تواند به انحاء مختلف تصور شود.

جلسه شماره ۲۸

در مورد موضوع له اسمای اجناس عرض کردیم که موضوع له آنها ذات لایبشرط قسمی است که در ضمن دو اعتبار دیگر هم هست و از جهت این هم که در چه قالب مفهومی قرار بگیرد، لایبشرط است و با قرار گرفتن در یکی از این قالب ها تعیین پیدا می کند.

توضیحی درباره قالب های مفهومی اسم جنس

در برخی از این قالب ها، اسم جنس از یک فرد حکایت می کند؛ مانند جاء انسان و جئنی بانسان که منطبق علیه در هر دو یک فرد است، حال چه تعین خارجی داشته باشد و چه نداشته باشد. در این گونه موارد انحلالی محقق نمی شود و قضیه، قضیه واحده است.

ولی گاهی اسم جنس از افراد عدیده حکایت می کند؛ مانند الانسان جائز الخطا. گاهی مبهم و مهمل است از جهت حکایت از یک فرد یا حکایت از افراد عدیده و متکلم در مقام بیان این نیست که بعض مراد است یا کل. خود این قالب اقسامی دارد؛ گاهی نمی دانیم که یک فرد اراده شده یا متعدد و گاه می دانیم که متعدد اراده شده است، ولی نمی دانیم که کل اراده شده است یا خیر. فرض کنید جایی که می گوئیم الانسان يجب علیه الحج، در اینجا می دانیم که موضوع وجوب فقط یک نفر نیست، ولی نمی دانیم افرادی که حج بر آنها واجب است، چه کسانی هستند. این عبارت از این جهت در مقام بیان نیست و ابهام دارد.

قالی که از یک فرد حکایت می کند (جئنی بانسان) هم دو قسم است؛ گاهی مراد هر انسانی است و گاهی شرایطی دارد که از جهت آنها متکلم در مقام بیان نبوده است که انسان آورده شده، چه خصوصیتی باید داشته باشد. این که همه افراد مراد است یا بعض آنها، اعتباری است در عرض اعتبار این که به همه اشاره دارد یا بعض افراد؛ مثلاً در جایی که می دانیم به نحو بدلی اراده شده است، گاهی حوزه بدلیت، همه افراد است و گاهی در یک محدوده مشخص که متکلم در مقام بیان شرایط آن نبوده است. این که قضیه یا مهمله است یا عامه، هم در جایی است که مفهوم به نحو انحلالی باشد و هم در جایی است که به نحو انحلالی نباشد.

گاهی مفهوم انسان حکایت از یک فرد می کند، گاهی از کثیرین و گاهی کیفیت حکایت معلوم نیست. جایی هم که مفهوم به شکل انحلالی باشد بر دو قسم است، که گاهی همه

افراد مراد است و گاهی بعضی از آنها؛ مثلاً در مثال وجوب حج با فرض متعدد بودن افراد واجب الحج، ممکن است معلوم نباشد مراد کل است یا بعض بیش از یک نفر. غرض این که اطوار مختلفی که در این چند جلسه مطرح کردیم، همه در عرض هم نیستند تا قسیم هم باشند. آنچه که اشاره به یک شیء می‌کند، خود بر دو قسم است: عام بدلی یا مهمل. آنچه به نحو انحلالی استغراقی است، بر دو قسم است: عام استغراقی و مهمل. طور دیگری هم هست که اصل انحلالی بودن یا نبودن مفهوم هم روشن نیست، قضیه از این جهت هم مهمله است.

کلام مرحوم آقای حائری در مبانی الاحکام

مرحوم آقای حائری در حاشیه مبانی الاحکام به عنوان مقدمه بحث موضوع له اسم جنس، به شرح اصطلاحاتی پرداخته اند که نقل آنها مفید است؛ اصطلاحات مطلق، مقید، مجمل و مشخص. در مورد مطلق فرموده‌اند که مطلق امری است که دال بر شیوع و سریان است؛ چه به نحو عموم بدلی و چه به نحو استغراقی و دلالتش به وضع نباشد، بلکه به مقدمات حکمت باشد. مفاد مطلق با مفاد عام یکی است و تفاوت صرفاً در منشا دلالت بر سریان است. مقید امری است که قید دارد. مجمل لفظی است که معلوم نیست مفاد آن چیست؟ اجمال گاهی به خاطر این است که معنای واژه روشن نیست؛ مانند الفاظی که مشترک لفظی هستند. گاهی اجمال در یک قید است و گاهی در مجموع مرکب مانند الانسان العالم که نمی‌دانیم مراد عالم دینی است یا مطلق عالم. اجمالی که اینجا مطرح است، از جهت سعه و ضیق مفهوم است. سایر اقسام اجمال، در بحث مطلق و مقید مطرح نیست. مبهم در جایی به کار می‌رود که متکلم در مقام بیان اصل تشریع است نه در مقام بیان جزئیات؛ مثل این که متکلم بگوید نماز واجب است.

مشخص در جایی به کار می‌رود که لام عهد، مراد از مدخول آن را مشخص می‌کند؛ مانند النبی در "إِنَّ اللَّهَ وَمَلَائِكَتَهُ يُصَلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا صَلُّوا عَلَيْهِ وَسَلِّمُوا تَسْلِيمًا" یا الرسول در "كَمَا أَرْسَلْنَا إِلَىٰ فِرْعَوْنَ رَسُولًا فَعَصَىٰ فِرْعَوْنُ الرَّسُولَ".^۲

۱. احزاب، ۵۶.

۲. مزمل ۱۵ و ۱۶.

نکته‌ای که در کلام ایشان زائد بر عرض ما وجود دارد این است که ممکن است اسم جنس معروض ادوات عهد قرار بگیرد. یعنی با اضافه کردن یک دال، مفهوم آن مشخص شود و تعیین خارجی پیدا کند که این خود یک قالب مفهومی است. مفاد اسم جنس به گونه‌ای است که قابلیت تشخیص پیدا کردن را هم دارد همان گونه که در قالب های پیش گفته بیان کردیم که قابلیت دلالت بر وحدت را دارد. مفاد اسم جنس مانند ماده خامی است که هر کدام از این حالت ها را به خود می‌گیرد.

در مورد تعاریفی که ایشان ارائه کرده‌اند. در مورد واژه مطلق، باید گفت که مطلق دارای اصطلاحاتی است. یکی از اینها همین است که ایشان ذکر کرده است. در اصطلاح دیگر مطلق به مفهومی می‌گویند که قید نداشته باشد؛ حال چه دال بر عموم و شمول باشد یا نباشد یا حتی در جایی که مطلق بودن دلیل، سبب انصراف به مورد خاصی می‌شود و گفته می‌شود که اطلاق الدلیل ینصرف الی الفرد الخاص. در این اصطلاح به این که عدم القید چه چیزی را افاده می‌کند، نظارتی وجود ندارد، در مقابل معنای اول که در آن مراد از مطلق لفظی است که از جهتی غیر از وضع بر شمول دلالت کند، کما این که گاهی مفاد اطلاق مقامی شمول است و گاهی مفادش یک معنای خاص است. به هر حال اصطلاح مطلق منحصر نیست در تعریفی که ایشان ذکر کرده‌اند.

خلاصه این که مطلق گاهی وصف لفظ است به اعتبار دلالت بر شمول و استیعاب و گاهی وصف لفظ است به اعتبار این که قیدی همراهش نیست؛ اما این که بر چه چیزی دلالت می‌کند، به تفاوت مقامات تفاوت می‌کند. گاهی هم مطلق را وصف حکم قرار می‌دهند به این معنا که این حکم شامل همه مصادیق می‌شود که به معنای اول نزدیک است.

نکته دوم این که فرق مبهم یا مهمل با مجمل، در این است که اهمال ممکن است در مقام ثبوت باشد (یعنی متکلم اصلاً تصور معنای معینی را هم نکرده باشد)، ولی مجمل در جایی است که متکلم واقعاً مطلبی مشخص را اراده کرده است، ولی لفظی که به کار رفته است به هر دلیلی وافی به مراد نیست یا این که قرائن محفوفه به دست ما نرسیده یا این که اشتراک بعد از تخاطب و در عصر بعد حاصل شود که در نتیجه در مقام اثبات مدلول و مراد، نامتعیین می‌شود.

قسم دیگری هم از مجمل داریم که متکلم از اول می‌خواهد به شکل مجمل، کلام خود را ارائه کند. قسم اول اجمال عارضی است و قسم اخیر، اجمال مقصود متکلم است. مثلاً فرض کنید متکلم می‌گوید جثنی بعین و از اول نمی‌خواهد معنای آن را مشخص کند. در

مثال الانسان يجب عليه الحج، اگر الف و لام را الف و لام جنس بگیریم، ولی مقصود متکلم اصل ایجاب حج باشد، قضیه مهمله می‌شود، ولی اگر لام مردد بین عهد و استغراق باشد، در اینجا لفظ اجمال دارد و ممکن است عمدا هم این گونه استعمال شده باشد. در مقام معماگویی و بیان رمز، همین گونه است که تعدد به اجمال وجود دارد. گاهی حتی معنایی را اساسا در ذهن مشخص نکرده باشد. در روایتی وارد شده است که از امام صادق ۷ تعبیر به ابو موسی شده است که پیداست تعدد در رمزگویی وجود داشته است^۱. البته تعدد به اجمال در متون روایی ما کمتر یافت می‌شود.

اجمال وصف لفظ مؤدی معناست که آیا معنا را می‌رساند یا خیر که در نتیجه یک وصف اثباتی است، تصور اهمال هم در مقام اثبات روشن است، اما آیا اهمال ثبوتی ممکن است؟ به نظر می‌رسد که مانعی از امکان آن نیست. مثلاً جایی که اصل وجوب حج برای یک مقنن، روشن باشد، ولی جزئیات آن هنوز تحدید کامل نشده باشد. قوانینی که در مجالس قانون گذاری تصویب می‌شوند همه به همین شکل است که اول کلیات تصویب می‌شود و بعد در مورد تبصره ها بحث می‌کنند. مثلاً اصل مالیات را تقنین می‌کنند و بعد این که به چه کسی تعلق می‌گیرد را بررسی می‌کند. در مورد شارع اگر جعل به معنای محبوبیت و مبعوضیت باشد، در این صورت اهمال در مقام ثبوت ممکن نیست، ولی در حکم به معنای اعتبار و انشا این قسم هم تصویر دارد. در عرف اهمال ثبوتی فراوان یافت می‌شود. مثلاً در جایی که افراد نذر می‌کنند، بسیاری از حالات را تصور نکرده‌اند؛ یعنی نه تنها بالفعل تصویری ندارند، بلکه حتی در ارتکاز خود هم تصویری نسبت به برخی موارد ندارند (همان گونه که در مثال جاریه که در جلسات پیشین به آن اشاره شد، فرد نسبت به مورد نذر خود یک ارتکاز حداقلی داشته است). خلاصه این که اهمال در مقام ثبوت هم معنا دارد و مانعی از تحقق ثبوتی آن نیست.

۱. عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَدَّافٍ عَنْ أَبِيهِ قَالَ أَعْطَى أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع أَبِي أَلْفًا وَ سَبْعِمِائَةَ دِينَارٍ فَقَالَ لَهُ أَتَجْزِي بِهَا ثُمَّ قَالَ أَمَّا إِنَّهُ لَيْسَ لِي رَغْبَةٌ فِي رُبْحِهَا وَ إِن كَانَ الرُّبْحُ مَرْغُوبًا فِيهِ وَ لَكِنِّي أَحْبَبْتُ أَنْ يَرَانِي اللَّهُ جَلَّ وَ عَزَّ مُتَعَرِّضًا لِقَوَائِدِهِ قَالَ فَرِيخْتُ لَهُ فِيهَا مِائَةَ دِينَارٍ ثُمَّ لَقِيْتُهُ فَقُلْتُ لَهُ قَدْ رِيخْتُ لَكَ فِيهَا مِائَةَ دِينَارٍ قَالَ فَفَرَحَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع بِذَلِكَ فَرَحًا شَدِيدًا فَقَالَ لِي أَتَيْتُهَا فِي رَأْسِ مَالِي قَالَ فَمَاتَ أَبِي وَ الْمَالُ عِنْدَهُ فَأَرْسَلَ إِلَيَّ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع فَكَتَبَ عَاقِبَانَا اللَّهُ وَ إِيَّاكَ إِنَّ لِي عِنْدَ أَبِي مُحَمَّدٍ أَلْفًا وَ ثَمَانِمِائَةَ دِينَارٍ أَعْطَيْتُهُ بِتَّجَرٍ بِهَا فَادْفَعَهَا إِلَيَّ عُمَرُ بْنُ يَزِيدَ قَالَ فَتَنَظَّرْتُ فِي كِتَابِ أَبِي فَإِذَا فِيهِ لِأَبِي مُوسَى عِنْدِي أَلْفٌ وَ سَبْعِمِائَةُ دِينَارٍ وَ أَتَجَزَّى لَهُ فِيهَا مِائَةَ دِينَارٍ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ سِنَانٍ وَ عُمَرُ بْنُ يَزِيدَ يَعْرِفَانِهِ (الكافي، ج ۵، ص ۷۶).

جلسه شماره ۲۹

مروری بر بحث اعتبارات ماهیت

محصل عرض ما در مورد موضوع له اسمای اجناس این بود که اسماء اجناس وضع شده‌اند برای لابشرط قسمی، ولی نه در حالتی که الزاما مجرد از قید است، بلکه ذات لابشرط که در لابشرط تمام مفهوم است و در دو اعتبار دیگر به صورت جزء مفهوم وجود دارد. گفتیم که مفهوم در قالب های مختلف قرار می‌گیرد؛ یک قالب همین اعتبارات ثلاث است. یک قالب دیگر مفهومی این است که گاهی حاکی از یک فرد است و گاه از افراد متعدد و گاه از این حیثیت مهمل است.

فرق بین جایی که حاکی از یک فرد است یا افراد عدیده است، در انحلال و عدم انحلال ظاهر می‌شود. در جایی که حاکی از یک فرد است، نمی‌توان قضیه را به چند قضیه منحل کرد. ولی جایی که حاکی از افراد عدیده است، می‌توان آن قضیه را در قالب چند قضیه بیان کرد. وقتی گفته می‌شود الانسان جائز الخطا، می‌توان به عدد افرادی که موضوع از آنها حکایت می‌کند، قضیه بسازیم. در جایی که حاکی از یک فرد است، گاه حاکی از یک فرد معین است؛ مثل جایی که مقرون به لام عهد باشد؛ مانند نبی در "ان الله و ملائکته یصلون علی النبی" و گاه از فرد نامعین؛ قسم اخیر خود دو قسم دارد، چون گاهی تعیین ثبوتی دارد مانند جاء انسان و گاه در مقام ثبوت هم تعیین ندارد. مانند جئنی بانسان.

گاه متکلم در مقام بیان است و از آن عموم فهمیده می‌شود، ولی گاه متکلم در مقام اجمال است. این دو فرض در جایی که قضیه منحل می‌شود، نیز مطرح است. مثلا "الانسان جسم" در همه افراد صادق است، ولی در مانند الانسان یجب علیه الحج، انسان موضوع قضیه مهمل است؛ لذا قضیه منحل نمی‌شود. شاید مثال زید انسان، از قسمی محسوب شود که تعیین ثبوتی دارد. جایی که اسم جنس اشاره به فرد نامعینی دارد و متکلم در مقام بیان است، عموم بدلی است و در جایی که اشاره به افراد متعدد است، عموم استغراقی است. در عموم بدلی، می‌توان تعبیر "ای انسان" را به کار برد و در عموم استغراقی "کل انسان".

در جلسات سابق به این بحث هم پرداختیم که محقق ثبوتی لابشرط قسمی چیست و در پاسخ گفتیم که محقق لابشرط قسمی، یک امر عدمی است و آن عدم تصور چیز دیگر است (ذات لا بشرط با تصور قید وجودی می‌شود بشرط شیء و با تصور قید عدمی می‌شود بشرط

لا). اگر قرار است که برای تحقق ثبوتی لایشرط به امر وجودی نیاز داشته باشیم، این خلف فرض می‌شود؛ چرا که فرض این است که لایشرط مفهومی است که در کنار آن هیچ مفهومی تصور نمی‌شود. البته گاه بحث‌های دو نوع قالب‌های مفهومی با هم خلط می‌شود و گفته می‌شود که حال که مفهوم لایشرط قسمی‌شد، باید دال بر عموم باشد. در حالی که مجرد لایشرط قسمی بودن، مستلزم سریان نیست. شمول یک قالب مفهومی است که در همه اعتبارات ثلاث مطرح است نه خصوص لایشرط.

بنابراین این مطلب درست است که رابطه اطلاق و تقييد ثبوتاً رابطه تناقض است؛ به این معنا که ممیز لایشرط قسمی و ممیز بشرط شیء و بشرط لا، وجود و عدم است. با وجود قید، بشرط شیء یا بشرط لا محقق می‌شود و با عدم قید، لایشرط محقق می‌شود. رابطه محقق اطلاق با محقق تقييد، سلب و ایجاب است؛ لذا می‌توان بالمسامحه رابطه اطلاق و تقييد را تناقض دانست. حال اگر کسی در صدق اصطلاح تناقض تأمل کند، ما بحثی نداریم، بلکه مهم این است که وجه ممیز اطلاق از تقييد امری عدمی است نه امری وجودی. به هر حال اعتبارات ثلاث ماهیت و نیز قالب‌های مفهومی که ما از آن یاد کردیم، همگی از مفاد وضعی اسم جنس برکنار هستند و در مقام اثبات نیازمند به دال دیگری غیر از خود اسم جنس می‌باشند. حال بحث ما در این است که برای اثبات لایشرط قسمی آیا صرف عدم ذکر قید کافی است یا خیر؟ در اینجا وارد بحث مقام اثبات می‌شویم.

چگونگی کشف مفاد اسم جنس در مقام اثبات

ما یک قضیه ملفوظه داریم و یک قضیه معقوله. ما به وسیله قضیه ملفوظه به قضیه معقوله پی می‌بریم. قضیه ملفوظه مقام اثبات و قضیه معقوله مقام ثبوت می‌باشد. غرض از آوردن قضیه ملفوظه ایجاد قضیه ای شبیه قضیه معقوله در ذهن مخاطب است. برخی آقایان معتقدند برای اثبات این که موضوع در قضیه معقوله به نحو لایشرط قسمی بوده است، نیاز به انضمام یک مقدمه خارجی است که از آن به مقدمات حکمت یاد می‌شود، ولی به نظر ما این مطلب صحیح نیست.

توضیح این که اگر فرض کنیم که متکلم در ذهنش این است که انسان عالم واجب الاکرام است، ولی لفظی که به کار برد این است که الانسان واجب الاکرام. این استعمال به چند شکل محتمل است، یا انسان را در انسان عالم به کار برده است که این استعمال یا غلط

است اگر علاقه نداشته باشد و یا مجاز اگر علاقه یا قبول طبع داشته باشد. به هر حال به نحو حقیقت استعمال انسان در مجموعه انسان عالم، ممکن نیست. اصالة الحقیقه مقتضی این است که انسان در همان معنای موضوع له به کار رفته باشد.

احتمال دیگر این است که در اینجا قیدی بوده که حذف شده است (در قالب یک اسلوب بیانی مانند فاسئل القرية یا شعر ابن مالک: ففی جواب کیف زید قل دَیف... فزید استغنی عنه اذ عرف)، می‌گوییم که این هم مخالف اصل عدم تقدیر است (که در واقع اصالة الحقیقه ای است که نافی احتمال مجاز در حذف است).

اما اگر مراد از انسان همان معنای خودش باشد، ولی قید دوم را ذکر نکرده است، بحث این است که آیا می‌توان برای افاده معنای انسان عالم، به انسان اکتفا کنیم؟ بی‌تردید این گونه استعمال خلاف وضع این هیئت است؛ چون هیئت قضیه حملیه، وضع شده است برای این که محمول بر موضوع مذکور حمل شود. اگر متکلم وجوب اکرام انسان عالم را تصور کند و فقط اکرام انسان را بیان کند، خلاف وضع قضیه حملیه به کار رفته است؛ چون جزء موضوع ذکر شده است نه تمام آن. مجرد این که موضوع در این دو قضیه جزء مشترک دارند، کافی نیست در این که این استعمال خلاف وضع نشود.

مثلاً اگر جاء زید و عمرو، را تصور کنیم، ولی برای افهام آن از جاء زید، استفاده کنیم، این استعمال نمی‌تواند به این دلیل که موضوع قضیه معقوله و قضیه ملفوظه جزء مشترک دارند، صحیح باشد.

در نتیجه برای اثبات قید نداشتن موضوع در مقام ثبوت، عدم ذکر قید در مقام اثبات کافی است. البته عمده بحث از قالب های مفهومی دیگر است. مهم این است که انسانی که واجب الاکرام است، همه افراد آن مراد است یا بعض آن. انحلال در آن هست یا خیر. این نکته است که نیاز به دال دارد. الانسان واجب الاکرام ممکن است حاکی از یک قضیه مهمله باشد و قضیه مهمله هم با قضیه کلیه سازگار است و هم جزیه (و در قضیه جزیه هم یا یک فرد مراد است و یا افراد عدیده، ولی نه همه افراد).

عمده این است که چگونه بتوانیم کلیت حکم را نسبت به افراد اثبات کنیم. مقدمات حکمت در واقع برای بیان کلیت و استیعاب است. البته قالب مفهومی شمول و قالب مفهومی اراده بعض دو قالب متباین است، ولی از نظر عرف در بسیاری موارد سکوت از ذکر قید برای

فهماندن استيعاب و شمول کافی است. مقدمات حکمت در جایی مطرح می‌شود که متکلم در مقام بیان کمّ قضیه باشد و سکوت کند.

فرض کنید شما اگر به نانوائی یک اسکناس پانصد تومانی (معادل قیمت پنج نان) بدهید و مقدار نیاز خود را بیان نکنید، نانوا این گونه برداشت می‌کند که که شما اعلی‌المراتب را اراده کرده اید و می‌خواهید پنج نان بخرید. مراتب میانی هیچ یک نسبت به یکدیگر و نسبت به اعلی‌المراتب تعیینی ندارند؛ لذا اراده هر کدام نیاز به دال اثباتی دارد، ولی مرتبه بالاترین نیاز به دال خاصی ندارد و سکوت برای افهام آن کافی است. در واقع همان طور که وقتی به نانوا چیزی نگویید، نان ساده به شما می‌دهد و در صورتی که نان کنجدی بخواهید نیاز به اعلام دارد، همین طور پایین تر از اعلی‌المراتب نیاز به دال دارد. در حالی که اعلی‌المراتب مانند نان ساده نیاز به تصریح ندارد. البته اگر نان ساده و نان کنجدی هر دو شایع باشند همچون در نانوائی بربری، هر دو قسم نیاز به دال دارند، ولی در نانوائی سنگکی نان بدون قید به نان ساده انصراف دارد.

به نظر ما دلالت مقدمات حکمت در واقع دلالت عرفی سکوت متکلم بر شمولی بودن موضوع است. این مطلب را در جلسات آینده بیشتر توضیح می‌دهیم.

جلسه شماره ۳۰

آیا اثبات لا بشرط قسمی نیاز به مقدمات حکمت دارد؟ (چکیده بحث گذشته)

بحث در این بود که اگر متکلم لا بشرط قسمی را در مقام ثبوت اراده کرده باشد، اثباتا چگونه می‌تواند آن را افهام کند. آیا نیازی به انضمام مقدماتی به نام مقدمات حکمت در این مطلب هست یا خیر؟ مراد از لا بشرط در این بحث، لا بشرط به تفسیر شهید صدر است نه مرحوم آقای خویی. مراد انسانی است که همراه آن هیچ قیدی تصور نشده باشد. می‌خواهیم بگوییم انسانی که همراهش قیدی نیست، چگونه قابل افهام است. موضوع له اسم جنس ذات لا بشرط است نه در حالت تجرد. سوال این است که مجرد عدم ذکر قید، کافی است برای کشف از این که در قضیه معقوله در ذهن متکلم قید وجود نداشته است. لا بشرط قسمی دو جزء دارد؛ یکی ذات انسان - مثلاً - که این جزء با اصالة الحقیقه اثبات می‌شود و دیگری این که در کنار آن مفهوم دیگری نبوده است. دال اثباتی بر این امر عدمی چیست؟ آیا عدم ذکر قید خود دال اثباتی است یا نیازی به انضمام چیز دیگری نیست.

ما گفتیم که نیازی به انضمام چیز دیگری نیست. همین که قیدی ذکر نشود، کافی است برای این که اثبات شود در ذهن متکلم هم قیدی وجود نداشته است. محصل عرض ما این بود که بحث یا در دلالت افرادی است یا در دلالت هیئت. در جایی که مراد متکلم وجوب اکرام انسان عالم باشد، با این حال جمله «الانسان واجب الاکرام» را به کار برده، اگر از انسان، انسان عالم را اراده کند یا مجاز است (به نحو مجاز در حذف یا در کلمه) که اصالة الحقیقه نافی آن است و یا این که غلط است.

اما در بررسی دلالت هیئت هم باید گفت هر قضیه لفظیه ای وضع شده است برای دلالت بر یک قضیه معقوله خاص نه هر قضیه ای. برای افهام این که انسان عالم واجب الاکرام است، نمی‌توانیم جمله «الانسان واجب الاکرام» را به کار ببریم. موضوع قضیه ذهنیه باید بنفسه موضوع قضیه لفظیه قرار بگیرد کما این که در ناحیه محمول هم وضع به همین منوال است. هر گونه اضافه کردن یا کم کردن دو طرف با وضع قضیه منافات دارد. لذا ما از این قضیه لفظیه می‌فهمیم که موضوع وجوب اکرام در قضیه معقوله، انسان است نه انسان عالم. حال آیا در مرحله دیگری نیازی به مقدمات حکمت هست یا خیر، در مورد آن بحث می‌کنیم.

اشاره به کلام شهید صدر در مورد جایگاه مقدمات حکمت

شهید صدر در مورد مقدمات حکمت می‌فرمایند: مقدمات حکمت در مرحله مراد جدی و مراد تصدیقی دخالت دارد نه مرحله مراد تصویری. مقدمات حکمت به ظهور حال متکلم در اراده اطلاق بازگشت می‌کند.

شهید صدر می‌فرمایند که ما دو ظهور حال متکلم داریم؛ یکی در موارد متعارف و دیگری در بحث اطلاق. در موارد متعارف ظهور حال متکلم در این است که لفظی را که به کار برده است، اراده کرده است (ما قاله، اراده)، ولی ظهور حالی که در بحث اطلاق مطرح است، مفاد آن این است که چون ممکن است ثبوتاً در کنار انسان قیدی وجود داشته باشد و آن را متکلم بیان نکرده باشد، این ظهور دوم نافی این احتمال است و سبب شکل‌گیری دلالت اطلاقی می‌شود.

بعد اشکالی مطرح می‌کنند که ما وقتی جمله احل الله البيع را می‌شنویم، از موضوع قضیه بیعی به ذهن خطور می‌کند که قیدی کنارش نیست. این تصور، همان لابشرط قسمی است که کنار مفهوم اسم جنس چیز دیگری لحاظ نشده است. پس در همان مرحله دلالت تصویری هم لابشرط را تصور می‌کنیم. پس به مقدمات حکمت که مربوط به مرحله اراده جدی است، نیازی نیست.

ایشان در مقام پاسخ می‌فرمایند در این مثال یک مفهوم بیع به ذهن می‌رسد و این که کنار آن چیزی نیست. این که بیع به ذهن می‌آید در اثر لفظی است که متکلم آن را به کار برده است. اما این که همراه آن چیز دیگری به ذهن نیاید، این خاصیت تکوینی این است که قید را به کار نبرده است. این امر عدمی ربطی به باب دلالات ندارد و ما نمی‌توانیم آن را به متکلم تحمیل کنیم.

به تعبیر دیگر وضع اسم جنس، ربطی به دلالت عدم ذکر قید بر عدم اراده قید ندارد و اگر این دلالت وجود داشته باشد، باید مستند به وضع مستقل یا به مقدماتی همچون مقدمات حکمت باشد و شهید صدر در اینجا درباره وضع عدم ذکر قید بر عدم اراده قید مفصل بحث می‌کند.

بررسی کلام شهید صدر

اولا: هیئت جمله اسمیه خود وضع خاصی دارد. اگر ثبوتا حلیت بر بیع خاصی حمل شده باشد، اثباتا نمی‌توانیم با جمله البیع حلال، از آن کشف کنیم. یعنی آنچه در قضیه معقوله موضوع است، باید در قضیه لفظیه موضوع می‌باشد و همین طور در ناحیه محمول؛ نه بیشتر و نه کمتر.

ثانیا: در مرحله مفهوم افرادی هم اگر کلمه بیع را برای افهام بیع در ضمن بیع خاص (مثلا بیع لاربوی) به کار ببریم، صحیح نیست.

در اینجا می‌خواهیم با تقریب تازه‌ای این مطلب را بیان کنیم:

در عبارت الانسان العالم، انضمام عالم به انسان یک نوع تعین، طور و حالت خاصی به انسان می‌دهد. همین طور نبود عالم، نیز به انسان رنگ خاصی می‌دهد. در انسان عالم، نوعی امتزاج مفهومی بین انسان و عالم و یک نوع چسبیدگی وجود دارد از سنخ "تقید جزء و قید خارج". انسانی که در این قالب هست، نسبت به عالم یک واژه مجزا محسوب نمی‌شود، بلکه با هم به ترکیب و اندماج رسیده‌اند. اگر بخواهیم انسانی که در ضمن انسان عالم است، به کار ببریم، باید واژه ای که دال بر این اندماج هم هست، به کار ببریم. یعنی کأنّ این که انسان عالم سه جزیی است؛ انسان، عالم و ربط بین این دو. محقق این تصور این است که این دو مفهوم در کنار هم باشند. انسان اگر تنها باشد با انسانی که در ضمن انسان عالم است، از جهت معنوی متفاوت است. در انسان لاعالم نیز همین حرف‌ها مطرح است که انسان رنگ خاصی به خود گرفته است. تقید که یک امر وجودی است به انسان در این دو اعتبار طور خاصی می‌بخشد. وقتی انسان عالم را تصور می‌کنیم، دو مفهوم مجزا را تصور نمی‌کنیم، بلکه انسان و عالم را در حال مربوط به هم بودن تصور می‌کنیم. ذهن، انسان را با عالم ترکیب می‌کند. اگر انسان شکل خاص را به خود نگرفته باشد، همان لا بشرط می‌شود که هیچ رنگی از عملیات مختلف ذهن بر آن نقش نبسته است. وقتی واژه انسان را به کار بردیم و دلیل بر رنگ گرفتن آن به کار نبریم، قهرا همان مفهوم لا بشرط در ذهن شکل می‌گیرد. شکل‌گیری این مفهوم لا بشرط اثر کار متکلم است.

مجرد بودن برخلاف مقید بودن امر وجودی نیست. آمدن قید نه تنها افاده قید می‌کند، بلکه باعث می‌شود که ترکیب بین انسان و عالم شکل بگیرد. وقتی انسان را به کار می‌بریم به تنهایی، همان مفهوم لا بشرط به ذهن می‌آید که عملی از متکلم محسوب می‌شود؛ چون وی

این واژه را به کار برده است. این احتمال را که در ذهن متکلم، انسان عالم بوده این نکته دفع می‌کند که انسان در ضمن انسان عالم رنگ خاصی به خود گرفته است. البته ترکیب مستقل نیست، چیزی شبیه وجود فی غیره بودن در معانی حرفیه است. پس اگر انسان را به کار بردیم و هیچ قیدی را به کار نبردیم، معلوم می‌شود که آنچه در ذهن متکلم است، انسان در حالت مجرد از قید است.

خلاصه، عرض ما در دو مرحله است؛ یکی این که اگر در ذهن متکلم، وجوب اکرام انسان عالم باشد، نمی‌تواند با جمله الانسان واجب الاکرام آن را افاده کند؛ چرا که خلاف وضع جمله اسمیه است. مطلب دوم این است که در مرحله مفهوم افرادی آنچه به ذهن انسان از تصور مفهوم انسان به تنهایی خطور می‌کند همان انسانی نیست که در ترکیب انسان عالم و انسان لاعالم به کار رفته است. ارتباط مفهومی انسان به قید آن در این دو ترکیب، مقوم معنای آن است؛ به این معنا که جزء بودن انسان در این ترکیب ها نیز در آن لحاظ شده است نه اصل ذات انسان به تنهایی. مانند عدد دو که صرفاً تشکیل از دو تا یک نشده است، بلکه علاوه بر اینها انضمام نیز در ترکیب عدد دو وجود دارد.

به تعبیر دیگر انضمام هویت بخش اجزاست. کنار هم قرار گرفتن این جزءها به هر کدام تشخیص می‌دهد. و اگر کنار دیگری به کار برده نشود، تشخیص جدیدی نخواهد داشت. لذا وقتی انسان را به کار بردم، مفهومی به ذهن خطور می‌کند که قیدی در کنار آن نیست. تعیین و تشخیص مفهوم انسان در انسان عالم یا انسان لاعالم، به این است که در کنار آن یک لفظ دیگر قرار بگیرد. مفهومی که در ذهن از انسان بشرط شیء و بشرط لا است مفهومی است نامتعیّن که با انضمام عالم یا لاعالم تعین پیدا می‌کند. در حالی که در انسان لابشرط برای تعینش نیاز نیست که قیدی به آن اضافه شود.

به نظر می‌رسد که این مطلب بسیار واضح است که با توضیح دادن بیشتر ممکن است بحث پیچیده تر شود. لذا به نظر می‌رسد که ما برای فهم معنای لابشرط قسمی نیازی به مقدمات حکمت نداریم. مقدمات حکمت برای تعیین سایر قالب های مفهومی به کار می‌رود. انسان لابشرط می‌تواند گونه های مفهومی مختلفی داشته باشد.

بسیاری از این گونه ها به دال لفظی نیازمندند. فرد مردد بودن طبیعت، با افزودن تنوین به اسم جنس، رسانده می‌شود که اگر این لفظ در جمله خبری باشد، فرد مردد متعین خارجی فهمیده می‌شود و اگر در جمله انشایی باشد، فرد مرددی که تعین آن با مخاطب است،

استفاده می‌شود و اگر لام عهد به اسم جنس افزوده شود، معین بودن طبیعت فهمیده می‌شود. ولی دو قالب مفهومی با سکوت افهام می‌شود؛ یکی قالب شامل و مستوعب بودن طبیعت و دیگری مهمله بودن طبیعت متصوره.

مقدمات حکمت این دو قالب مفهومی را از هم جدا می‌کند. اگر متکلم در مقام بیان کَم قضیه باشد و سکوت کند، قالب اول و اگر در مقام بیان نباشد، قالب دوم متعین خواهد شد. محصل مفاد مقدمات حکمت این است که اگر متکلم در مقام بیان باشد و قیدی ذکر نکند، عرفاً سکوت برای افاده استیعاب کافی است. جوهره مقدمات حکمت، دلالت عرفیه سکوت است و هیچ تفاوت جدی از این جهت بین اطلاق لفظی و مقامی وجود ندارد. بنابراین نتیجه مقدمات حکمت، شمول حکم است. البته شمول خود به دو نحو است؛ یکی شمول بدلی و دیگری شمول استغراقی که هر دو مدلول سکوت هستند. البته همین سکوت گاهی افاده قید می‌کند در جایی که انصراف به معنای خاصی داشته باشد.

چگونگی اثبات لایشرط قسمی (چکیده بحث سابق)

بحث در این بود که برای اثبات این که مفهوم شکل گرفته در ذهن متکلم (که می‌خواهد آن را به مخاطب منتقل کند)، مفهوم لایشرط قسمی است، آیا نیاز به انضمام یک امر خارجی است یا این که وضع اسم جنس و عدم ذکر قید برای افهام این مطلب کافی است؟ ما عرض می‌کردیم که اگر چه اسم جنس وضع شده است برای جهت مشترکه بین عبارات ثلاث و اگر اسم جنس را در موارد مقید به کار ببریم، مجاز نیست، با این حال اگر اسم جنس مثل لفظ انسان تنها ذکر شود، مفهوم انسان به نحو لایشرط قسمی فهمیده می‌شود. این مطلب وجدانی است؛ ما وقتی لفظ انسان را به کار می‌بریم انسانی را می‌فهمیم که چیزی در کنارش نیست.

علاوه بر وجدانی بودن این مطلب ما می‌توانیم از آن تحلیلی ارائه کنیم. انسانی که به عنوان جزء انسان عالم است، یک رنگ خاص و یک حیثیت وجودی متمیز به خود گرفته است. انسان عالم، صرفاً کنار هم قرار گرفتن دو مفهوم انسان و عالم نیست. اجزاء در ترکیب جدید، یک هویت جدید پیدا می‌کنند. در عین این که مستقل هستند، به یک نوع اتحادی می‌رسند و در همدیگر دمج می‌شوند و مفهوم واحدی را می‌سازند. به نحوی یک معنای حرفی بین اینها وجود دارد که این ها را به همدیگر ربط می‌دهد. لذا اگر مراد متکلم از انسان، انسانی باشد که جزء ترکیب انسان عالم است، نمی‌تواند با آوردن انسان به تنهایی اکتفا کند. بلکه باید همراه آن قید دیگری هم بیاورد.

درست است که انسان می‌تواند در عبارات ثلاث به کار رود، ولی لفظ انسانی که به تنهایی به کار رفته است، صلاحیت حکایت از انسانی که جزء انسان عالم است و انسانی که جزء انسان لاعالم است، را ندارد. وقتی صلاحیت دلالت بر آن معنا را ندارد، لفظ انسان تعیین پیدا می‌کند در انسان به نحو لایشرط قسمی و این نوعی دلالت عقلی است که اساس آن بر نحوه دلالت الفاظ استوار است.

خلاصه در هر ترکیب اجزاء، هویت جدید پیدا می‌کنند و ارتباط انسان با عالم در مفهوم انسان عالم سبب می‌شود که انسان مفاد جدیدی به خود بگیرد که لفظ انسان نتواند از آن حکایت کند.

اتصاف به عالم، غیر از مفهوم عالمیت است. به تعبیر دیگر، وقتی انسان عالم را به کار می‌بریم، انسان دال بر معنای خود است و همین طور عالم. هیئت ترکیبی این دو نیز دال بر ربط است که تا این هیئت وجود نداشته باشد، تعیین طرفین هم افهام نمی‌شود. در اینجا سه دال لفظی داریم و سه دال معنوی. انسان و عالم به همان حالت قبل از ترکیب باقی نمی‌مانند. این دال سوم باعث می‌شود که کشف کنیم که این دو مفهوم با هم دمج شده‌اند. در ترکیب انسان عالم، هم همین کسره نشان دهنده این است که این انسان طرف ارتباط است و لفظ بعدی همچون عالم بیان کننده طرف ربط است، نه این که دال بر اصل ارتباط باشد.

اگر هم فرضا از این مرحله عبور کنیم و بگوییم که وقتی لفظ انسان را تصور کنیم، متعین نیست، می‌توانیم بگوییم در وضع هیئات دیگر این سخن تمام نیست؛ چرا که جمله اسمیه به عنوان مثال وضع شده است برای حمل محمول بر موضوع و در جایی که محمول ما در قضیه معقوله بر یک موضوع مرکب حمل می‌شود، اینجا حمل محمول در قضیه ملفوظه بر جزیی از این مرکب، صحیح نیست. به عبارت دیگر هر قضیه‌ای را نمی‌توانیم با هر لفظی افهام کنیم، بلکه برای هر قضیه معقوله، یک قالب لفظی خاص لازم است. مثلاً برای افاده این که انسان عالم واجب الاکرام است، قضیه انسان واجب الاکرام است، کافی نیست، مگر این که از انسان، انسان عالم اراده کنیم به نحو تجوز که اصالة الحقیقه نافی آن است، یا به شکل‌های دیگر که اصول لفظیه نافی آن است.

دلالت لفظ انسانی که در کنارش چیزی نیست، بر این که مفهومی که در ذهن متکلم بوده انسان بدون هیچ مفهوم زائد بوده است، را می‌توان عقلی دانست یا آن را مرکب از دلالت عقلی و وضعی بدانیم. به این بیان که در اعتبارات ثلاث احتمال بشرط شیء و بشرط لا با وضع نفی می‌شود و احتمال لا بشرط عقلاً ثابت می‌گردد.

بررسی کلام شهید صدر

شهید صدر می‌فرماید این که مراد از لفظ بیع در احل الله البیع، بیع فارغ از هر گونه قیدی است، یک اثر تکوینی است و نمی‌توان آن را به متکلم نسبت داد. عرض ما این است که مطلب این گونه نیست. چرا نتوان به متکلم این را نسبت داد؟ متکلم می‌توانست با آوردن قید زائد، انسان را جزء یک مفهوم مرکب قرار دهد. در دلالت کردن هم نیاز نیست که جزء عدمی دلالت هم مورد وضع باشد. همین که به خاطر نحوه استعمال متکلم، یک مفهوم یک جزیی

به ذهن آمده است، کافی است در این که دلالت وضعی محسوب شود. این که مفهوم شکل گرفته در ذهن، یک جزیی است به جهت کیفیت تکلم متکلم است و این که لفظ دیگری به کار نبوده است.

یک منبه وجدانی در کلام شهید صدر و بررسی آن

شهید صدر در چند مورد در لابلای مباحث، یک شبه برهان یا منبه وجدانی بر مدعای خود اقامه می‌کند و می‌فرماید کاشف از این که ما به مقدمات حکمت نیاز داریم این است که اگر متکلم در مقام بیان نباشد و مقدمات حکمت تمام نباشد، ما مطلق بودن طبیعت را نمی‌فهمیم.

به نظر می‌رسد که در این منبه وجدانی، یک خلطی رخ داده است. اینجا یک مطلب وجدانی وجود دارد، ولی به بحث دیگر مرتبط است. درست است که اگر متکلم در مقام بیان نباشد، نمی‌توانیم بگوییم که حکم به جمیع افراد مطلق تعلق گرفته است (چه تعمیم بدلی و چه تعمیم استغراقی)، ولی ایشان تصور کرده‌اند که اگر مراد مطلق بود و قید نداشت، همین مقدار کافی است برای این که تعمیم استفاده شود. در حالی که این گونه نیست. برای استفاده سریان حکم، مجرد مطلق بودن کافی نیست، بلکه باید به قالب‌های مفهومی دیگری نیز توجه کرد.

درست است که اگر متکلم در مقام بیان نباشد، نمی‌توانیم بگوییم که حکم "الانسان واجب الاکرام"، بر همه مصادیق انسان، جاری است، ولی این مستلزم این نیست که در ذهن مخاطب لا بشرط قسمی خطور نکرده باشد. در قضایای مهمله باید دقت بیشتری اعمال کنیم. حکمی که به بعضی افراد تعلق گرفته است، ما می‌توانیم آن را به خود طبیعت نسبت دهیم ولی به نحو مهمله. اگر بعضی از افراد انسان کاتب باشد، می‌توانیم این قضیه را به کار ببریم که الانسان کاتب. قضیه مهمله با صدق محمول در برخی افراد موضوع نیز صادق است. در اینجا انسان به معنای جزء طبیعت نیست (یعنی این که مراد فقط انسان هایی باشد که متصف به وصف کاتیت هستند)، بلکه به معنای خود انسان است. این طبیعت با کاتب به نحو فی الجمله اتحاد دارند.

قضایای مهمله را می‌توان با مهمله بودن موضوع تفسیر کرد و یا حمل محمول را بر موضوع در این قضایا، نوعی خاص از حمل دانست. خلاصه لازمه لا بشرط قسمی بودن موضوع و

حمل فی الجمله محمول بر موضوع، سریان حکم نیست؛ لذا این منبه وجدانی تمام نیست. و در جایی که متکلم در مقام بیان هم نباشد، انسان به همان معنای لا بشرط قسمی می باشد، البته به شکل قضیه مهمله.

جایگاه مقدمات حکمت

ما در اثبات مفاد اسم جنس، دو مرحله بحث داریم؛ **مرحله اول**: آیا مراد از واژه ای همچون انسان، لا بشرط قسمی است یا قیدی همراه انسان، در عالم ثبوت وجود دارد. **مرحله دوم**: آیا انسان به گونه ای ملاحظه شده که از تمام افراد حکایت می کند و ساری و شامل جمیع مصادیق است. حال باید دید مقدمات حکمت در کدام مرحله اثرگذار است.

آقایان در مقدمات حکمت می فرمایند که باید متکلم در مقام بیان باشد، ما یوجب التعین وجود نداشته باشد. قدر متیقن در مقام مخاطب نباشد. یکی از مصادیق ما یوجب التعین انصراف است. یکی از مثال های معروف این بحث این است که المریض لایجب علیه الصوم. قطعاً این حکم شامل بیماری که روزه برای او نافع است، نمی باشد و انصراف در این مثال حکم را متضیق می کند. با توجه به این مثال انصراف در کدام یک از دو مرحله بحث، موثر است.

یک مرحله بحث این است که مراد از مریض چه کسی است؟ مطلق مریض مراد است یا قسم خاصی از آن. گفتیم که لفظ انسان اگر بخواهد بر انسان بدون قید دلالت کند، نباید در کنار آن دال بر تقید وجود داشته باشد. انصراف به منزله دال بر تقید است. ظهور دلیل در این که در مقام ترخیص است، ظهور موضوع را به این شکل در می آورد که: المریض الذی یکون عدم الوجوب علیه، تسهیلاً و منه علیه. در اینجا انصراف ربطی به مرحله دوم بحث (استیعاب و عدم استیعاب موضوع) ندارد. البته در اینجا بعد از روشن شدن محدوده موضوع، در مورد استیعاب حکم در همه افراد مریض خاص هم باید به مقدمات حکمت توسل جست.

نتیجه انصراف این است که موضوع در دلیل به صورت مقید اخذ شده است، مثل این که لفظ قید را به کار برده باشیم. وقتی به کسی گفته می شود به پزشک مراجعه کن و متکلم در مقام بیان هم باشد، این جمله انصراف دارد که به پزشک متخصص در بیماری مورد نظر مراجعه کن نه هر پزشکی. بحث بیشتر درباره نقش مقدمات حکمت را در جلسات آینده خواهیم آورد.

تأثیر انصراف در فهم اطلاق

در بحث مقدمات حکمت این نکته را متذکر شدیم که ما برای این که بفهمیم قضیه‌ای که در ذهن متکلم تصور شده و می‌خواهد آن را به مخاطب منتقل کند، باید دو مرحله را بررسی کنیم؛ یکی این که موضوعی که در قضیه معقوله است، مقید است یا غیر مقید. دیگر این که این موضوع به نحو استيعاب و شمول لحاظ شده است یا به نحو اهمال یا به سایر اشکال؛ مثل فرد مردد یا فرد معین که تحت عنوان قالب‌های مفهومی از آنها یاد کردیم.

این دو بحث با هم متفاوت هستند. برای فهماندن این که شیء مقید است، راحت‌ترین راه این است که صریحاً آن را ذکر کنیم به صورت توصیف؛ مانند الانسان العالم یا الانسان اللاعالم. حال اگر قیدی را در لفظ ذکر نکردیم، آیا عدم ذکر قید کافی است برای این که بفهمیم که موضوع ثبوتی، مقید به هیچ قیدی نبوده است؟ به نظر می‌رسد که عدم ذکر قید، همیشه دال بر این نیست که در موضوع ثبوتی قیدی وجود ندارد. بحث قدر متقین در مقام تخاطب یا انصراف در همین مرحله مطرح می‌شود. ممکن است تناسبات حکم و موضوع و ارتکازات محفوف به موضوع، سبب شود که قیدی را بفهمیم که به آن تصریح نشده است.

سکوت از ذکر قید گاهی دلیل بر عدم قید است و گاهی دال بر قید است؛ مانند مواردی که انصراف محقق می‌شود. مثلاً مرسوم است که اشخاصی که در صف نانوائی هستند، چهار عدد نان می‌خواهند. در این مورد سکوت از ذکر این که چه مقدار نان می‌خواهیم آن را منصرف به همان تعداد متعارف می‌کند. متکلم که بالاخره به نحو اهمال اراده نکرده و حتماً مقدار معینی را قصد کرده است. در اینجا آنچه «ما یصلح للاعتماد علیه» است، همان تعارف خارجی است که این تعارف و غلبه در سایر اعداد نیست. این جا که متکلم عدد را مشخص نکرده است، معلوم می‌شود که به همان متعارف خارجی اعتماد کرده است. سکوت گاهی به منزله قرینه بر قید است. در اینجا مجاز در حذف هم محسوب نمی‌شود.

مثال دیگری که در این زمینه است مثال مریض است که مثلاً وارد شده است: المریض لایجب علیه الصوم؛ که این قضیه از مریضی که صوم برای او نافع است، منصرف است به دلیل امتنانی که در حکم لحاظ شده است.

مريض‌ها چند گونه‌اند؛ برخی روزه برایشان مفید است؛ برخی روزه برای آنها هیچ گونه سختی ندارد. روشن است که قضیه مذکور شامل این دو گروه نمی‌شود. دسته سوم افرادی هستند که روزه تأثیر در شدت بیماری آنها دارد یا سبب کندی بهبود آن می‌گردد. در این دسته روشن است که روزه از آنها ساقط است. قسم چهارم آنهایی هستند که روزه تأثیری در بیماری ندارد، ولی سختی روزه برای آنها مانند سختی روزه برای سایرین است. در این قسم هم ممکن است گفته شود که روزه از اینها مرفوع است؛ به دلیل امتنان شارع نسبت به آنها که حال که سختی بیماری را تحمل می‌کنند، سختی روزه را تحمل نکنند. مانند این که دولت نسبت به افرادی که مشکل خاصی را تحمل می‌کنند برخی مصوبه‌های الزامی را رفع کند؛ مثلاً دوره خدمت وظیفه را از عده‌ای افراد که بیماری خاص دارند، رفع کند. در مواردی که روزه برای شخص نافع است یا این که اصلاً سختی برای او ندارد، این دو مورد از شمول قضیه مذکور خارج هستند؛ چون هیچ نکته عقلایی در آن وجود ندارد. ارتکاز عقلایی و تناسب حکم و موضوع مقتضی این است که موضوع حکم چنین قیدی داشته باشد و این قید اگر در لفظ هم نیامده باشد، به منزله مذکور است.

اگر متکلم حکم را به نحو کلی جعل کرده باشد، عرفاً باید به کلیت آن تصریح کند؛ مثل این که بگوید لایجب علی المريض الصوم و لو كان الصوم نافعا له و اگر به کلیت تصریح نکند، عرفاً سکوتش دال بر این خواهد بود که قسم خاصی از مریض اراده شده است و هو المريض الذی یکون الصوم مضرا بحاله؛ حال یا به این نحو که تجوز در حذف شده است یا این که مریض در معنای خودش استعمال شود و به دال دیگری قیدش فهمیده شود تا مستلزم تجوز نباشد. به نظر می‌رسد احتمال دوم اقرب باشد؛ چون ما در اینجا احساس ادعا و تأوّل نمی‌کنیم.

مثال سوم حدیث رفع است. بنا بر این که رفع به مواخذه اختصاص نداشته باشد و به همه احکام تعلق بگیرد، رفع به احکام تسهیلی تعلق نمی‌گیرد به قرینه این که روایت در مقام امتنان است.

به هر حال انصراف یا عدم انصراف تعیین کننده این است که موضوع قید دارد یا ندارد. بعد از روشن شدن این مرحله آنگاه بحث می‌شود که این موضوع به نحو استیعاب اراده شده است یا فی الجملة. گفتیم که قالب‌های مفهومی در همه اعتبارات مطرح هستند نه این که فقط در لا بشرط مطرح باشند.

به نظر نمی‌آید که انصراف یا قدر متیقن در مرحله دلالت بر شمول چندان تاثیر گذار باشند. اگر چه آن را هم می‌توان تصویر کرد؛ مانند قضایایی که در مورد اقوام مطرح می‌شود که مشخص است که عمومیت ندارد. یا این که مثلا قضیه شعاری باشد، که ظهور در عدم استیعاب دارد.

خلاصه دو مرحله بحث را باید از هم جدا ساخت. در اثبات لایشرط قسمی بودن موضوع، انصراف و قدر متیقن موثر است، ولی در مقام بیان بودن در این مرحله تاثیر ندارد. در مرحله افاده شمول و استیعاب مقدمه اصلی در مقام بیان بودن متکلم است.

مقدمات حکمت که مرحوم آخوند ذکر کرده‌اند این است که اولاً متکلم در مقام بیان باشد نه اجمال و اجمال. ثانياً این که ما یوجب التعیین. منتفی باشد. ثالثاً قدر متیقن در مقام تخاطب، منتفی باشد.

در مورد مقدمه اول گفتنی است که مراد از در مقام بیان بودن، این نیست که متکلم بخواهد معنایی را افاده کند. هر متکلمی که الفاظ را در معانی استعمال می‌کند، می‌خواهد معنایی را به مخاطب منتقل سازد. مراد از در مقام بیان بودن، این است که در مقام بیان حد و حدود حکم باشد و به تعبیر دیگر در مقام بیان سور قضیه معقوله باشد. این مقدمه در واقع نافی احتمال اراده قضیه مهمله در مقام ثبوت است که مرحله دوم بحث است و به اثبات لایشرط قسمی بودن قضیه ربطی ندارد؛ زیرا اگر موضوع ثبوتی قضیه وجوب اکرام مثلاً انسان عالم باشد، متکلم نمی‌تواند در قضیه لفظیه انسان را موضوع قرار دهد و دال دیگری (به شکل لفظی یا لبی) برای افاده قید عالم، نیاورد.

جلسه شماره ۳۳

توضیحی درباره مقدمات حکمت

مرحوم آخوند سه مقدمه را تحت عنوان مقدمات حکمت ذکر کرده است. **مقدمه اول** این که متکلم در مقام بیان تمام مراد باشد نه در مقام اجمال و اجمال. **مقدمه دوم** این که ما بوجب التعیین وجود نداشته باشد. **مقدمه سوم** این که قدر متیقن در مقام مخاطب وجود نداشته باشد. البته قدر متیقن خارجی مضر نیست. در مورد برخی مقدمات توضیح مختصری مطرح می‌کنیم.

در مورد این که متکلم در مقام بیان تمام مراد باشد نه در مقام اجمال و اجمال، این تعبیر موهم این است که مراد این است که متکلم باید در مقام بیان معنایی باشد، با این که این جهت شرط دلالت تمام الفاظ است و اختصاصی به اسم جنس ندارد.

وقتی گفته می‌شود: زید عالم، برای فهم معنای آن و نسبت دادن آن به متکلم، باید متکلم در مقام بیان معنا باشد و الا اگر چنین اراده ای نداشته باشد، اصل دلالت تصدیقی تمام نخواهد بود. مثل این که بخواهد مثلاً صدای خود را امتحان کند بدون این که ملتفت معنای آن باشد یا مثل کسی که لفظ برادر را تکرار کند برای افهام این که به تلفظ حرف "ر" قادر شده ام یا این که به جهت روان شدن حرف زدنش الفاظی را ادا کند. دلالت تصویری در اینجا تمام است^۱ و لو این که این الفاظ از جماد صادر شود. ولی نمی‌توان آن را مراد متکلم دانست.

در ما نحن فیه هم وقتی گفته می‌شود که متکلم در مقام اجمال یا اجمال است و به خصوص در مورد اجمال، منظور این نیست که اصلاً نمی‌خواهد معنایی را افهام کند، بلکه مراد این است که در مقام بیان حدود مراد خود و سور قضیه نیست. در واقع در اینجا یک مقام بیان خاصی شرط است نه مطلق در مقام بیان بودن که شرط عام در همه دلالات تصدیقیه است. به هر حال در مورد قضیه ای همچون الانسان واجب الاکرام دو مرحله بحث باید انجام گیرد؛ یک مرحله بحث این است که موضوع در قضیه معقوله چیست؟ به کدام یک از اعتبارات

^۱. مرحوم مظفر در اصول فقه دلالت تصویری را از سنخ تداعی معنایی می‌داند نه از سنخ دلالت، برای ما فرق جوهری دلالت و تداعی معنا روشن نشد.

ثلاث اخذ شده است؟ مرحله دوم این است که موضوع به هر اعتباری اخذ شده است، به نحو ساری و شامل (چه به نحو استغراقی و چه به نحو بدلی) اخذ شده است یا خیر؟ در مرحله اول بحث، گفتنی است که در بسیاری موارد متکلم برای این که بشرط شیء بودن موضوع قضیه معقوله را افهام کند، قید صریح به کار می‌برد و همین طور در بشرط لا. حال اگر قیدی نیاورد، آیا عدم القید به تنهایی کافی است در کاشفیت از لایشرط بودن موضوع در قضیه معقوله؟ در مرحله دوم هم این سوال مطرح است که آیا عدم وجود دال بر عدم استیعاب، برای افاده شمول کافی است یا خیر؟ در هر دو مرحله ما از دلالت سکوتی استفاده می‌کنیم.

در بحث از مقدمات حکمت در کلمات اصولیون به نظر می‌رسد که این دو مرحله از هم تفکیک نشده‌اند. باید دید که هر کدام یک از سه مقدمه در کدام یک از این دو مرحله تاثیرگذار است؟ به نظر می‌رسد برای این که سکوت دال بر لایشرط بودن موضوع باشد، در مقام بیان بودن شرط نیست. البته در مقام بیان بودن که شرط عمومی دلالت تصدیقیه الفاظ است، در این جا هم شرط است، ولی در مقام بیان بودن که اینجا محل بحث است، لازم نیست. اگر در کلام دال بر تقييد موضوع انسان نباشد، ما می‌فهمیم که انسان به نحو لایشرط اخذ شده است. اگر قیدی داشت، حتماً آن را به نحوی ذکر می‌کرد.

فرض این است که متکلم در مقام بیان مفاد قضیه معقوله است. اگر موضوع ثبوتی انسان عالم باشد، باید دال لفظی یا غیر لفظی که دال بر قید عالمیت باشد، در کلام وجود داشته باشد و الا متکلم قضیه معقوله خود را به درستی انتقال نداده است.

اگر سکوت از ذکر قید دال بر معنای خاصی باشد، دلیل غیر لفظی بر تقييد محسوب می‌شود؛ مانند مریض در مثال جلسه گذشته که دلیل از مریضی که روزه برایش نافع است، منصرف است. انصراف معمولاً سبب می‌شود که متکلم افهام کند که قیدی در موضوع قضیه معقوله وجود دارد.

در مورد مقدمه سوم (انتفاء قدر متیقن در مقام تخاطب)، اشکال واضحی به این مقدمه که مرحوم آخوند آن را مطرح ساخته در کلمات علمای دیده می‌شود که اگر قدر متیقن در مقام تخاطب، به اخذ اطلاق ضرر برساند، باید حکم را مختص به مورد سوال یا شان نزول یا شأن صدور دلیل بدانیم؛ مثلاً اگر در پاسخ "هل اکرم زیدا؟"، گفته شود: "اکرام الانسان لازم" این جمله را مختص به زید بینگاریم، در حالی که قطعاً چنین نیست، جمله "مورد مختص

نیست"، جمله معروفی است که بعید است آن را تنها در موارد صیغ عموم جاری بدانیم و در جملاتی که با الفاظ مطلق ذکر شده این قاعده را پیاده نکنیم.

حاج آقا با عنایت به این اشکال واضح که نمی‌تواند مرحوم آخوند از آن غفلت داشته باشد، مراد ایشان را از قدر متیقن در مقام مخاطب به گونه‌ای دیگر تفسیر می‌کردند که محصل آن این است که قدر متیقن در مقام مخاطب، در واقع "وجود ما یصلح للقربیه" در کلام است.

توضیح این که گاه شیوه سوال سائل و فضای کلی حاکم بر مخاطب به گونه‌ای است که متکلم می‌تواند برای افهام یک قید خاص به این فضای کلی اعتماد کند؛ مثال این امر روایت مربوط به قاعده تجاوز است. در روایت صحیح زرار آمده است: «قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع رَجُلٌ شَكَّ فِي الْأَذَانِ وَ قَدْ دَخَلَ فِي الْإِقَامَةِ قَالَ يَمْضِي قُلْتُ رَجُلٌ شَكَّ فِي الْأَذَانِ وَ الْإِقَامَةِ وَ قَدْ كَبَّرَ قَالَ يَمْضِي قُلْتُ رَجُلٌ شَكَّ فِي التَّكْبِيرِ وَ قَدْ قَرَأَ قَالَ يَمْضِي قُلْتُ شَكَّ فِي الْقِرَاءَةِ وَ قَدْ رَكَعَ قَالَ يَمْضِي قُلْتُ شَكَّ فِي الرُّكُوعِ وَ قَدْ سَجَدَ قَالَ يَمْضِي عَلَى صَلَاتِهِ ثُمَّ قَالَ يَا زُرَّارَةُ إِذَا حَرَجْتَ مِنْ شَيْءٍ ثُمَّ دَخَلْتَ فِي غَيْرِهِ فَشَكَّ لَيْسَ بِشَيْءٍ^۱».

در این روایت همه سوالات سائل از احکام نماز است، لذا ممکن است نماز قدر متیقن در مقام مخاطب محسوب شود. البته صغریا حاج آقا در این مثال مناقشه داشتند. قدر متیقن در مقام مخاطب را ایشان این گونه تعریف می‌کنند که گاهی نحوه سوالات و نحوه تمثیلاتی که امام ۷ متذکر می‌شوند، به گونه‌ای است که متکلم بتواند برای افهام قید خاص به آن در مقام افهام اعتماد کند.

البته بین انصراف و قدر متیقن فرق است، انصراف سبب ظهور دلیل در مقید بودن موضوع می‌شود، ولی قدر متیقن این گونه نیست. مثلاً در مثال مریض، برخی از انواع بیماری روشن است که از تحت دلیل خارج هستند؛ مثل بیماری که روزه برای او مفید است یا این که روزه برای او هیچ گونه سختی نداشته باشد دلیل از این موارد انصراف دارد. ولی جایی که روزه سختی ذاتی دارد ولی مضر به بیماری او نیست، معلوم نیست از تحت دلیل خارج باشد. انسان در این مورد شک می‌کند که مراد از قضیه مذکور فقط مرضی است که روزه را تشدید می‌کند یا روند بهبود را کند می‌کند یا این که امتناناً از همه بیمارهایی که روزه برای آنها سخت است،

۱. وسائل الشیعه، باب ۲۳، از ابواب الخلل الواقع فی الصلاة، ح ۱.

روژه برداشته شده است به جهت تسهیلی که نکته جعل حکم است. تسهیل ممکن است از این جهت باشد که نمی‌خواهد مرض تشدید شود یا روند بهبود آن کند گردد و ممکن است از این جهت است که نمی‌خواهد کسی که درد می‌کشد، سختی دیگری را هم تحمل کند.

در این مثال قدر متیقن از ترخیص، بیماری است که روزه در بیماری او تأثیر می‌گذارد؛ لذا در مورد مریض‌هایی که روزه برای آنها سختی دارد، ولی روزه ربطی به بیماری آنها ندارد، نمی‌توان به اطلاق دلیل ترخیص تمسک جست. قدر متیقن در مقام تخاطب، سبب اجمال دلیل می‌شود؛ به خلاف انصراف که سبب ظهور در قید می‌شود.

به نظر می‌رسد که هم قدر متیقن و هم انصراف بیشتر در مرحله اول بحث دخالت دارد. احتمال دارد که متکلم به این قدر متیقن اعتماد کرده باشد در افهام مقید بودن موضوع ثبوتی حکم. قدر متیقن صلاحیت اعتماد دارد و قضیه در فرض سکوت دیگر ظاهر در لابلشراط قسمی نیست، هر چند ظاهر در بشرط شیء بودن هم نمی‌باشد.

اما در مرحله دوم بحث که موضوع به هر اعتباری که باشد، آیا به نحو شمول اراده شده است یا اجمال، در اینجا آنچه بیشترین تأثیر را دارد، در مقام بیان بودن است. البته تصویر تأثیر انصراف در این مورد نیز ممکن است. مرحوم امام در برخی مباحث اشاره می‌کنند که مقدمات حکمت منحصر به همین مقدمه در مقام بیان بودن است. احتمال دارد که مراد ایشان همین نکته باشد.

در توضیح بیشتر این بحث عرض می‌کنیم که وقتی فهمیدیم که موضوع دلیل کدام یک از اعتبارات ثلاث (لابشرط، بشرط شیء یا بشرط لا) است، آن گاه سوال این است که قضیه به نحو مطلقه اراده شده است یا مهمله. در منطق گفته می‌شود که برخی قضایا سور دارند؛ به این معنا که حدود قضیه مشخص شده است. در مقابل قضیه مهمله که قضیه ای است که سور ندارد. قضیه مهمله در حکم قضیه جزیه است، البته نه این که دال بر آن باشد، بلکه به جهت مسلم بودن آن. "الانسان واجب الاکرام" هم می‌تواند حاکی از قضیه مسوره باشد و هم می‌تواند حاکی از قضیه بدون سور باشد. جایی که متکلم در مقام بیان سور و حدود قضیه باشد، اگر سور جزئی باشد، سکوت در افاده آن کافی نیست، برخلاف فرضی که سور کلی باشد که می‌تواند به سکوت برای افهام آن اکتفا کند و اگر متکلم در مقام بیان نباشد، قضیه مهمله می‌شود. هم چنان که ما سه قضیه لفظیه داریم؛ قضیه مسوره کلیه، قضیه مسوره

جزیه و قضیه مهمله. همین سه گونه قضیه را هم در قضیه معقوله داریم. در جایی که متکلم در مقام بیان نباشد، از سکوت متکلم می‌فهمیم که قضیه معقوله، قضیه مهمله بوده است. خلاصه سکوت از ذکر سور لفظی مصرح، با عنایت به در مقام بیان بودن و نبودن متکلم، کاشف از کلیه بودن یا مهمله بودن قضیه معقوله می‌باشد.

تاکید بر این نکته مفید است که کلیه بودن یا مهمله بودن قضیه غیر از اعتبارات ثلاث معهود (لابشرط و بشرط شیء و بشرط لا) است. این تقسیم بندی در قضایا در عرض اعتبارات ثلاث مطرح است. در هر سه اعتبار باید تکلیف قضیه از جهت کلیه بودن یا مهمله بودن معین شود. قضیه «الانسان العالم واجب الاکرام» و قضیه «الانسان اللاعالم واجب الاکرام»، همانند قضیه «الانسان واجب الاکرام»، می‌توانند به نحو قضیه کلیه باشند و می‌توانند به نحو قضیه مهمله و تعیین کننده یکی از این دو نحو در مقام بیان بودن و در مقام بیان نبودن متکلم است.

جایگاه مقدمات حکمت در تعیین مفاد اسم جنس (مروری بر مباحث گذشته و توضیح)

گفتیم که موضوع له اسم جنس لابشرط قسمی است، ولی نه در خصوص حالتی که لابشرط قسمی است و نیز فرق اعتبارات ماهیت در این است که لابشرط مفهوم انسان تک جزئی است که اگر با مفهوم دیگری ترکیب شود، یک مفهوم دو جزئی به نام انسان عالم را تشکیل می‌دهد که بشرط شیء می‌شود، همان مفهوم انسان وقتی با لاعالم ترکیب شود، یک مفهوم سه جزئی را تشکیل می‌دهد که به آن بشرط لا می‌گوییم. جزء مشترکی که در هر سه مفهوم هست و در لابشرط تمام مفهوم است، موضوع له اسمی اجناس است. به همین جهت وقتی اسم جنس در معنای مقید به کار رود، مجاز نیست؛ چون لفظ مرکب انسان عالم را ما در مفهوم مرکب انسان عالم به کار برده‌ایم به طوری که انسان بر جزئی از آن مفهوم دلالت می‌کند و عالم بر جزء دیگرش، نه این که لفظ انسان خالی را دال بر مفهوم انسان عالم قرار دهیم.

بحث در این بود که برای این که کشف کنیم که موضوع قضیه معقوله انسان به نحو لابشرط است، آیا نیاز به مقدمه دیگری غیر از اصول لفظی ای که در سایر موارد به کار می‌رود، هست؟ ما عرض کردیم که اگر در قضیه معقوله، موضوع انسان عالم یا انسان لاعالم باشد، متکلم نمی‌تواند لفظ انسان (بدون قید) را حاکی از آن قرار دهد؛ چون اگر بخواهد این لفظ را حاکی قرار دهد، یا باید به نحو مجاز در کلمه باشد و یا مجاز در حذف که هر دو خلاف اصل است. برای افاده یک مفهوم باید واژه ای را انتخاب کنیم که بتواند از آن حکایت کند.

لفظ انسان (بدون قید) می‌تواند از مفهوم انسان لابشرط حکایت کند؛ به این جهت که وقتی انسان نتواند حاکی از دو اعتبار دیگر باشد، کشف می‌کنیم که در قضیه معقوله مفهوم دیگری در کنار لفظ انسان وجود نداشته است که این همان لابشرط است. فصل ممیز مفهوم لابشرط یک امر عدمی است. اثبات این مساله با دلیل عقلی است؛ اگر چه مبتنی بر دلالت لفظیه می‌باشد. ما در اینجا با توجه به این که برای دلالت بر مفهوم انسان عالم یا انسان لاعالم نیاز به دال داریم و مجرد خلو از قید عالم و لاعالم برای دلالت بر آن کافی نیست، به این جهت در جایی که در کنار لفظ انسان دال دیگری بر قید وجودی یا عدمی نباشد، ما

می‌فهمیم که در قضیه معقوله هیچ قیدی در کنار انسان نبوده است. بنابراین تجرد از قید برای افاده لا بشرط کافی است.

البته عرض ما این بود که مجرد تصور انسان به نحو لا بشرط، ملازم با استیعاب حکم نیست. تعمیم و سرایت حکم به جمیع افراد لازمه لا بشرط نیست. موضوع لا بشرط خود به گونه های مختلفی می‌تواند تصور شود. به خصوص دو گونه مهم از میان قالب‌های مفهومی که یکی قضیه مهمله است و دیگری قضیه کلیه.

در هر دو قالب مفهومی می‌توان الانسان واجب الاکرام را به کار برد. در هر دو قضیه کلیه و قضیه مهمله موضوع قضیه معقوله انسان به نحو لا بشرط قسمی است، ولی همین مفهوم لا بشرط قسمی دو قالب مفهومی مختلف می‌تواند به خود بگیرد که در یک قالب مفهومی حاکی از جمیع افراد است و در قالب مفهومی دیگر حاکی از افراد فی الجمله. البته خود شمول هم می‌تواند به نحو استغراقی باشد یا بدلی.

گفتنی است که مرحوم آخوند تقسیم عموم را به بدلی، مجموعی و استغراقی به لحاظ تعلق حکم می‌دانستند. ما عرض کردیم که خود عام بدون لحاظ حکم، می‌تواند این تصویرات را داشته باشد. البته متکلم وقتی می‌خواهد حکم استغراقی جعل کند، موضوع را به گونه‌ای تصویر می‌کند که بشود بر آن حکم استغراقی مترتب کرد. بیان مرحوم آخوند خلط بین مصحح تصور موضوع و مقوم تصور موضوع است.

به هر حال مفهوم انسان را می‌توان به گونه‌ای تصور کرد که حاکی از صرف الوجود باشد یا به گونه‌ای که حاکی از مطلق الوجود باشد. اسم جنس با قرارگرفتن در قالب های مفهومی مختلف، معانی مختلف پیدا می‌کند. تفاوت مفهومی اسم جنس را خود متکلم با نحوه تصور مفهوم ایجاد می‌کند. انحلال و عدم انحلال قضایا تابع نحوه تصور موضوع است. این گونه نیست که حکمی که به طبیعت تعلق گرفته است، خود به خود منحل شود یا این که به حکم عقل منحل شود. اگر طبیعت را به نحو صرف الوجود تصور کنیم، حکم منحل نمی‌شود و اگر به نحو مطلق الوجود تصور کنیم، حکم منحل می‌شود.

عمومیت داشتن هم در صرف الوجود متصور است (مثلا در جنئی بانسان، آیا مجیء به هر انسانی مجزی است یا حکم در محدوده مشخصی است) و هم در مطلق الوجود؛ مانند احل الله البيع.

به هر حال عام بودن یا مهمل بودن قضیه و نحوه اراده قضیه، از جهت صرف الوجود بودن موضوع یا مطلق الوجود بودن، همه تابع کیفیت تصور موضوع از سوی متکلم است که سکوت متکلم از ذکر قید دال بر این است که متکلم هیچ قیدی را در موضوع قضیه معقوله تصور نکرده است و همچنین اگر در مقام بیان باشد، دال بر این است که حکم به نحو ساری جعل شده است؛ چه سریان به نحو بدلیت و چه سریان به نحو استغراق. هم دلالت اسم جنس بر این که آن مفهومی که در ذهن متکلم هست، لابشرط است، دلالت سکوتی است و هم دلالت بر این که به نحو عمومیت اراده شده است و نه مهمله.

ما می‌گفتیم یکپارچه کردن نقش مقدمات حکمت صحیح نیست. انصراف و قدر متیقن معمولاً در دلالت سکوتی به شکل اول (لابشرط قسمی بودن موضوع) دخالت دارد.

انصراف معمولاً دلالت می‌کند که موضوع قیدی دارد و به منزله قرینه بر تقید است. در صورتی ما می‌فهمیم که متکلم در ذهنش همراه مفهوم اسم جنس، قیدی نبوده، که دالی بر تقیید را ذکر نکند. انصراف سبب می‌شود که سکوت دال بر قید باشد. در مثال المریض لایجب علیه الصوم، گفتیم که اینجا مریض مقید است به مریضی که صوم برای او نافع نباشد. این قید حاصل تناسبات حکم و موضوع است که سبب تحقق انصراف است. انصراف سبب می‌شود که قید نیاوردن دلالت کند بر این تقیید. در این فرض اگر متکلم می‌خواهد تعمیم را افاده کند، باید به تعمیم تصریح کند. اما قدر متیقن تأثیر دارد در نفی دلالت سکوت بر بی قید بودن بدون این که خود ظهور جدیدی بیاورد. نتیجه قدر متیقن اجمال است بخلاف انصراف که دلیل با آن مبین است و ظهور در مقید دارد.

انصراف در جایی است که اراده عموم خلاف طبع اولی است. لذا تعمیم نسبت به جمیع افراد در این فرض نیاز به تصریح دارد. در همین مثال روزه، نفی وجوب روزه از همه اقسام مریض، خلاف طبع است؛ به جهت این که عرف صدور دلیل را به جهت تسهیل و رفع یک مشکل خاص می‌داند. لذا برای افاده عمومیت حکم نسبت به همه افراد سکوت را کافی نمی‌داند.

ولی قدر متیقن این گونه نیست که اراده عموم مشکل داشته باشد. مقتضای قدر متیقن این است که اگر متکلم اراده خاص داشته باشد، می‌تواند به سکوت اکتفا کند؛ همان گونه که برای افاده عام هم می‌تواند به سکوت اکتفا کند که در نتیجه دلیل مجمل می‌شود.

جایگاه مقدمات حکمت (مروری بر مباحث جلسات گذشته)

عرض شد که مرحوم آخوند سه مقدمه به عنوان مقدمات حکمت ذکر کرده است. یکی این که متکلم در مقام بیان باشد. دوم این که ما بوجب التعین وجود نداشته باشد و سوم این که قدر متیقن در مقام مخاطب وجود نداشته باشد.

ما عرض کردیم که در اینجا دو مرحله بحث داریم؛ یکی این که موضوع قضیه به کدام اعتبار از اعتبارات ثلاث اخذ شده است و به تعبیر دیگر آیا موضوع قیدی دارد یا خیر. نکته دوم این که موضوع حکم هر چه که باشد، آیا به نحو کلی و عام اراده شده است یا به نحو مهمله. در هر دو مرحله، دلالت سکوتی مطرح است، ولی دلالت سکوت شرایطی دارد؛ برای این که سکوت دال بر این باشد که مراد متکلم لایشرط است، نباید در کلام ما بوجب التعین و قدر متیقن وجود داشته باشد و در مقام بیان بودن شرط نیست. گفتیم که مراد از در مقام بیان بودن در اینجا با در مقام بیان بودن که یک شرط عام برای دلالت تصدیقی الفاظ است، تفاوت دارد.

در مقام بیان بودن در اینجا به تعبیر مرحوم آخوند یعنی این که در مقام بیان تمام مراد باشد. در مقام بیان بودن در اینجا، شرط فهم لایشرط بودن موضوع نیست؛ چون اگر در مقام بیان هم نباشد، اگر مراد متکلم مقید باشد، باید دالی بر آن قید ذکر کند؛ چه دال لفظی و چه دال لبی مانند انصراف و قدر متیقن. و فرض این است که چنین دالی وجود ندارد.

تفاوت انصراف با قدر متیقن این است که انصراف، اراده طبیعت بدون قید را نفی می‌کند و آن را متعین می‌کند در طبیعت مقید. انصراف هم قرینه صارفه است و هم قرینه معینه. ولی قدر متیقن این گونه نیست که قرینیت بالفعل داشته باشد، بلکه قرینیت شانی دارد. قدر متیقن در جایی است که یک ویژگی در کلام وجود دارد که متکلم می‌تواند در بیان قید به آن اکتفا کند. ولی این که آیا متکلم به آن اکتفا کرده است یا خیر، معلوم نیست.

ان قلت: اگر این چنین باشد، باید در موارد قدر متیقن کلام مجمل باشد، در حالی که اصل در کلام این است که مبین باشد. **قلت:** این اصل، اصل صحیحی است، ولی همیشگی نیست بلکه گاه به هر دلیل کلام مجمل می‌گردد یا به این جهت که متکلم غفلت کرده است یا این که اجمال بر آن به جهات خارجی عارض شده است.

اگر غفلت در حق متکلم متصور باشد، می‌گوییم نصب قرائن معینه را فراموش کرده است و اگر غفلت در حق او متصور نباشد همچون معصوم ۷، می‌گوییم که این اجمال طاری است و به دلیل عدم انتقال قرائن حافه به کلام، برای ما کلام مجمل شده است.

مرحوم حاج شیخ و دیگران اشکال کرده‌اند که اگر قدر متیقن در مقام مخاطب مضر به اطلاق باشد، باید ملتزم شویم که سوال سائل، مخصص عموم جواب مجیب است، در حالی که گفته می‌شود که العبره بعموم الوارد لا بخصوص المورد. ولی این گونه نیست که مرحوم آخوند از این قاعده غفلت کرده باشند؛ مراد ایشان علی القاعده این نیست که صرف وجود قدر متیقن برای نفی تقييد کافی است. بلکه بیان ایشان را می‌توان این گونه تقریب کرد که گاه ویژگی‌هایی وجود دارد که اگر مراد متکلم موارد خاص باشد، بتواند به آنها اعتماد کند.

در مقام بیان بودن در تعیین سور قضیه نقش دارد. توضیح این که قضایا بر دو قسمند؛ قضایای مسوره و غیر مسوره یا مهمله. مسوره یا کلیه است و یا جزیه. اگر متکلم بخواهد در مقام بیان سور قضیه باشد و قصدش تقييد باشد، باید به قید تصریح کند. ولی اگر سور قضیه کلی باشد، عرف عدم ذکر سور جزئی را برای اثبات کلیت کافی می‌داند.

اگر متکلم در مقام بیان سور نباشد، قضیه به نحو مهمله فهمیده می‌شود؛ یعنی این که حکم فی الجملة در افراد ثابت می‌شود که ممکن است در کل افراد باشد و ممکن است در بعض افراد. در حالی که قضیه جزیه تاب احتمال کل افراد را ندارد. مهمله در حکم جزیه است به این معنا که به مقدار قضیه جزیه مبین است و زائد بر آن مجمل است (اجمال در حدود حکم مراد است نه در کل حکم مراد).

متکلم برای این که سور کلیه را برساند، گاهی آن را با لفظ کل می‌رساند و گاهی با سکوت. کلام در صورت اول صراحت بیشتری در مورد سور قضیه دارد و با صورت دوم در درجه ظهور تفاوت دارد. مدلول و مقتضای در مقام بیان بودن، همان چیزی است که از لفظ کل می‌فهمیم، ولی درجه دلالت در آنها متفاوت است. مفاد اطلاق شمول است برخلاف مرحوم شهید صدر و دیگران که فرموده‌اند از اطلاق لا بشرط قسمی فهمیده می‌شود. ما گفتیم که استفاده لا بشرط قسمی نیازی به در مقام بیان بودن ندارد.

تأثیر انصراف در تعیین سور قضیه

اینجا نکته‌ای که هست این است که آیا انصراف و قدر متیقن در مرحله سور هم می‌تواند دخالت داشته باشد؟ آیا متکلم می‌تواند به انصراف اعتماد کند در این که کلیت اراده نشده است؟ مثلاً جایی که اراده کلیت حکم بعید باشد.

قبل از پاسخ به این سوال ابتدا به این نکته می‌پردازیم که این که در منطق گفته می‌شود سور در قضیه یا کلی است و یا جزئی، این حصر، حاصر نیست. ما می‌توانیم سورهای دیگری را نیز برای قضیه تعریف کنیم؛ مثل اکثریت یا کثرت یا تعداد مشخصی از افراد. در اکثر این سورها، برای افهامشان، به دال ثبوتی نیاز داریم. ولی برخی از اینها مانند اکثریت، در برخی فروض سکوت برای افهام آنها کافی است؛ مانند فرض مبالغه یا مثل این که گفته شود اهل فلان شهر، حسابگرند. در اینجا مراد این نیست که همه و تک تک افراد آن شهر این حکم را داشته باشند. در اوصافی که به اقوام مختلف نسبت داده می‌شود، مساله به همین شکل است. البته در قضاوت‌های اجتماعی این قضایا گاه مبنا قرار می‌گیرد و ممکن است منشا ترتب برخی آثار نیز شود.

اگر متکلم در مقام بیان باشد و برخی افراد (نه اکثریت) یک وصفی داشته باشد و متکلم آن را به طبیعت نسبت دهد، این نحو مخاطب چندان عرفی نیست. خلاصه برای بیان سور اکثریت ممکن است سکوت کافی باشد، برخلاف سور جزئی. اینجا قرینه‌ای وجود دارد که کلی بودن حکم را مستبعد می‌کند. خلاصه احياناً انصراف می‌تواند در سور قضیه تاثیرگذار باشد، ولی آیا قدر متیقن هم می‌تواند چنین تاثیری داشته باشد. فعلاً تقریباً قابل توجهی برای آن به نظر نمی‌رسد.

بیان چند نکته

نکته اول این که مقدماتی که به عنوان مقدمات حکمت تأثیر دارند، در مفاد کل جمله تأثیر دارند نه در مفهوم افرادی قضیه. توضیح این که: الانسان العالم، چه متعلق حکم قرار بگیرد و چه نگیرد، به هر حال به نحو مقید تصور می‌شود. مضیق بودن مفهوم در مرحله مفهوم افرادی است و نیازی به ترتب محمول ندارد. ولی بحث انصراف و قدر متیقن و حتی در مقام بیان بودن، بیشتر به مرحله شکل‌گیری کل مضمون جمله باز می‌گردد. تناسبات حکم و موضوع است که سبب انصراف و مانند آن می‌شود.

به همین جهت مفاد سوری که از مقدمات حکمت به دست می‌آید با مفاد ادوات عموم تفاوت دارد. وقتی گفته می‌شود کل عالم، همین کل مفهوم افرادی عالم را مشخص می‌کند و لو محمولی بر آن بار نشود. ولی مقدمات حکمت در مراد افرادی موثر نیست، بلکه در مراد ترکیبی موثر است. ما می‌توانیم تعبیر دیگری به کار ببریم و بگوییم که مقدمات حکمت در مدلول استعمالی موثر نیست، بلکه در مدلول تفهیمی دخالت دارد.

ما سابقا این مطلب را عرض کردیم که دلالات الفاظ، چهار مرحله است نه سه مرحله؛ تصویری، استعمالی، تفهیمی و جدی. بین دلالت استعمالی و جدی، یک مرحله است به نام دلالت تفهیمی که با دلالت استعمالی متفاوت است. به نظر می‌رسد که مقدمات حکمت در مرحله دلالت تفهیمی دخالت دارد، یعنی سبب می‌شود که ما بفهمیم که متکلم از مجموع جمله چه قضیه‌ای را می‌خواهد به مخاطب منتقل کند. البته ممکن است غرض از این انتقال شوخی باشد؛ مثل این که کسی از باب مزاح بگوید که اهل فلان شهری که معروف به بخل هستند، ولخرج هستند. در اینجا معنای عام را تفهیم کرده است، ولی متعلق غرض جدی او نبوده است. البته ممکن است غرض جدی خود را مخفی کند؛ مانند کسی که دروغ می‌گوید یا توریه می‌کند یا به جهت امتحان امر می‌کند.

مرحوم آخوند در باب اوامر که می‌فرمایند معانی مختلف امر که اصولیان گفته‌اند صحیح نیست، بلکه معنای امر در همه موارد یکی است ولی دواعی و اغراض آن مختلف است. درباره این سخن عرض می‌کردیم که اغراض را گاهی متکلم می‌خواهد تفهیم کند و گاهی چنین قصدی ندارد. تفاوت معانی مختلف امر در مدلول استعمالی نیست؛ در مرحله جدی صرف هم نیست. خیلی اوقات شوخی و امثال اینها، مدلول تفهیمی است؛ یعنی متکلم می‌خواهد قصد هزل خود را هم تفهیم می‌کند.

این که مرحوم آخوند می‌فرمایند معانی مختلف امر مدلول استعمالی نیستند، مطلب صحیحی است به این معنا که مستعمل فیه امر در این گونه موارد مختلف نیست. اما این هم که صرفا داعی متکلم در این موارد فرق دارد و مفاد امر در همه موارد یکی است، درست نیست. بین مدلول استعمالی و تفهیمی باید تفاوت گذاشت. معانی مختلف امر اغراض تفهیمی آمر هستند؛ مثلا کونوا قرده خاسنین با کن علی السطح تفاوت معنایی دارد. در اولی مراد تفهیمی تحقق متعلق امر نیست، برخلاف دومی. غرض تفهیمی در اینها متفاوت است نه این

که تفاوت صرفاً در داعی باشد. آقای سیستانی گاهی تعبیر به محتوای خطاب کرده‌اند که می‌توان آن را همین مدلول تفهیمی به اصطلاح ما دانست.

خلاصه مقدمات حکمت، مفاد ترکیبی جمله‌ها را تعیین می‌کند، چنان‌چه شهید صدر تصریح فرموده‌اند. البته ظاهر تعبیر ایشان این است که با مقدمات حکمت مفاد جدی کلام معین می‌گردد که صحیح نیست، بلکه یا باید مفاد مقدمات حکمت را تعیین مراد استعمالی (البته مراد استعمالی ترکیبی نه مراد استعمالی افرادی) دانست، چنان‌چه مرحوم حاج شیخ تصریح می‌فرمایند. یا باید مفاد مقدمات حکمت را مراد تفهیمی دانست.

جلسه شماره ۳۶

بحث در مورد مقدمات حکمت بود. به تناسب بحث مقدمات حکمت، بحث از دلالت تفهیمی مطرح شد. برخی دوستان که در جلسات سابق حضور نداشتند، مایل بودند که در ذیل این اصطلاح توضیحاتی ارائه شود. در اینجا به طور مختصر برخی مباحث سال گذشته را مرور می‌کنیم.

توضیح دلالت تفهیمی و فرق آن با دلالت استعمالی و دلالت جدی:

معمولا آقایان برای دلالت سه مرحله ذکر می‌کنند؛ دلالت تصویری، تصدیقیه اولی یا دلالت استعمالی و دلالت تصدیقیه ثانیه یا دلالت جدی. ما عرض می‌کردیم که به نظر می‌رسد که در اینجا باید یک مرحله دیگر اضافه کرد به نام دلالت تفهیمی. دلالت تفهیمی نه دلالت استعمالی است و نه دلالت جدی.

دلالت تصویری را معمولا می‌گویند ناشی از وضع است و به محض شنیدن لفظ به ذهن خطور می‌کند و لو این که متکلم قرینه برخلاف اقامه کرده باشد. در موارد مجاز هم دلالت تصویری طبق معنای حقیقی می‌باشد. دلالت استعمالی یا تصدیقیه اولی در جایی به کار می‌رود که لفظی در معنایی استعمال می‌کند که اگر معنا حقیقی باشد، استعمال حقیقی و اگر مجاز با قرینه باشد، استعمال مجازی خواهد بود. دلالت جدی هم مربوط به این است که آیا معنای کلام متعلق اراده جدی متکلم بوده است یا خیر.

توضیحی درباره استعمال

هر چیزی که لفظ آن را برساند، استعمال نامیده نمی‌شود. معانی که به وسیله الفاظ به ذهن خطور داده شود و لو به وسیله وضع، این گونه نیست که همه اینها استعمال محسوب شود. استعمال قالب قرار دادن لفظ برای معناست و الا ممکن است متکلم از ورای این لفظ معانی ای را به ذهن مخاطب انتقال دهد. از مصادیق روشن این مطلب، صنعت "زشت و زیبا" است؛ مانند این که گفته شود: ای فضل تو خر، فضل تو خر، فضل تو خروار. اینجا خروار در معنای خود به کار رفته است، ولی متکلم با نحوه به کار بردن آن معنای خر را به ذهن مخاطب منتقل می‌کند. ممکن است به جهت قبح برخی از این اخطارات، در روایات ما از استعمال الفاظ دوپهلو نهی شده باشد. البته منظور موارد غیر عمدی است. مانند این روایت:

«إِنَّ الْحَسَنَ بْنَ عَلِيٍّ عَخْرَجَ مِنَ الْحَمَامِ فَلَقِيَهُ إِنْسَانٌ فَقَالَ طَابَ اسْتِحْمَاؤُكَ فَقَالَ يَا لُكْعُ وَ مَا تَصْنَعُ بِالْإِسْتِ هَاهُنَا فَقَالَ طَابَ حِمِيمُكَ فَقَالَ أَمَا تَعْلَمُ أَنَّ الْحَمِيمَ الْعَرَقُ قَالَ فَطَابَ حَمَامُكَ قَالَ وَإِذَا طَابَ حَمَامِي فَأَيُّ شَيْءٍ لِي وَلَكِنْ قُلْ طَهَّرَ مَا طَابَ مِنْكَ وَ طَابَ مَا طَهَّرَ مِنْكَ»^۱. اهل بیت: به اصحاب خود در این گونه روایات آموخته اند که شیوه صحبت کردن مناسبی برای خود برگزینید.

اگر متکلم قصد افهام این معانی را هم داشته باشد، باعث نمی‌شود که بگوییم این لفظ (مثل لفظ خر) در معنای معهود خود استعمال شده است. استعمال قالب قرار دادن لفظ برای معناست یا به تعبیری فنای لفظ در معناست.

مورد دومی که اراده تفهیمی از اراده استعمالی تمییز داده می‌شود، کنایات است. اگر گفته شود آفتاب زد، معنای حقیقی آن طلوع آفتاب و معنای مجازی آن نزدیکی طلوع آفتاب است. حال هر کدام مراد باشد، گاه غرض از ذکر این جمله این است که به مخاطب می‌خواهد افهام کند که نمازش قضا شده یا در شرف قضا شدن است یا این که عجله کن که مثلاً به کلاس خود نمی‌رسی. کنایه دو تفسیر دارد؛ یک تفسیر از کنایه این است که لفظی را در معنای خود به کار ببریم تا از آن به معنای لازم آن انتقال یابد. در کنایه معنای لازم، مستعمل فیه لفظ نیست، ولی امری است که متکلم قصد تفهیم آن را به مخاطب دارد. احیاناً ممکن است که واژه واحد با استعمال واحد، مراد تفهیمی متعدد داشته باشد. مثلاً در اوامر ارشادی یا مولوی مستعمل فیه تفاوت ندارد. هر دو در حث و بعث استعمال شده‌اند. ولی گاهی حث برای این است که به مخاطب تفهیم کند که من تحقق خارجی مامور به را می‌خواهم. ولی گاهی ارشاد به شرطیت است؛ در جمله لا تَصَلِّ فِی وَبَرٍ مَا لَا يُوَكَّلُ لِحِمَةٍ، امام ۷ نمی‌خواهد حرمت و مبعوضیتی را تفهیم کند. مستعمل فیه نهی در اینجا زجر است، ولی زجر به این غرض است که تفهیم کند که نماز به این شکل باطل است.

برخی تصور می‌کنند که مستعمل فیه اوامر ارشادی اخبار است. در حالی که این گونه نیست و امر و نهی ارشادی هم در معنای خود به کار رفته‌اند. ولی غرض از امر و نهی این است که مطلب دیگری را بفهماند. در جملات اخباری که در مقام انشا به کار می‌رود، نیز همین حرف مطرح است. مستعمل فیه در این گونه جملات همان اخبار است. «تعید الصلاة»

به معنای اعد الصلاة نیست، بلکه به این معناست که اگر می خواهی ممتثل شوی، باید نماز را اعاده کنی.

ممکن است در موردی دلالت استعمالی دو جمله مثل هم باشد و دلالت تفهیمی آنها متفاوت باشد و گاهی بالعکس. اخبار به داعی انشا و انشای متعارف از فرض دوم محسوب می شوند که مدلول استعمالی آنها متفاوت است، ولی مدلول تفهیمی در هر دو یکسان است. از طرف دیگر امری که مثلاً مولوی است با امر ارشادی، از فرض اول هستند که مدلول استعمالی در هر دو یکی است که هر دو در مقام تحریک یا به تعبیر مرحوم آخوند طلب انشایی به کار رفته اند، ولی داعی در اینها متفاوت است.

مرحوم آخوند معانی مختلفی که برای صیغه به کار رفته است (مانند تعجیز و تحکم و استهزاء و...) را به اختلاف داعی ارجاع داده اند و فرموده اند برخلاف سخن متقدمان در اینها مفاد امر تفاوتی پیدا نکرده است. به نظر می رسد که کلام مرحوم آخوند همه حقیقت را شامل نمی شود. اگر زوایای مورد بحث تفکیک شود معلوم می شود مرحوم آخوند و متقدمین، هر یک بخشی از حقیقت را بیان کرده اند.

متقدمین دیده اند که در موارد مختلف امر معنایی که از جمله فهمیده می شود و متکلم قصد تفهیم آنها را به مخاطب دارد، متفاوت است. «کونوا قرده خاسین» با «کونوا حجارة أو حديد» با جمله «کونوا لنا شینا و لاتکونوا علینا شینا»، با هم تفاوت معنوی دارند. یعنی معنایی که از این جملات به مخاطب منتقل می شود، متفاوت است؛ از جمله سوم طلب حقیقی فهمیده می شود، از جمله دوم اهانت و از جمله اول تسخیر.

ولی در اینجا بین مستعمل فیه و معنایی که به ذهن مخاطب اخطار داده می شود، تفکیک نشده است. مستعمل فیه در همه این موارد، انشاء طلب است، ولی انگیزه از انشاء طلب، متفاوت است و البته متکلم این انگیزه را هم به مخاطب منتقل می کند. و از همین جا تفاوت مدلول تفهیمی و مدلول جدی روشن می شود. امری که در مقام طلب حقیقی است با امر امتحانی است در مدلول استعمالی و تفهیمی یکسان هستند، ولی در یکی انگیزه، تحقق متعلق در خارج است، ولی در دیگری انگیزه امتحان است. در موارد تقیه تقیه ای بودن حکم تفهیم نمی شود، بلکه قرائن خارجی مفید تقیه ای بودن کلام است.

مدلول جدی کلام الزاما مدلول تفهیمی نیست. در موارد شوخی قوام شوخی به این است که مخاطب هزل بودن کلام متکلم را نفهمد و متکلم نیز در صدد تفهیم انگیزه خود از القای

کلام نیست. مواردی که شخص دروغ می‌گوید، دروغ بودن کلام را به مخاطب تفهیم نمی‌کند. به هر حال بین مدلول جدی و مدلول تفهیمی فرق است، همان گونه که بین مدلول استعمالی و مدلول جدی تفاوت است.

از جهت حکم فقهی توریه، هم باید این مطلب تنقیح شود که آیا حرمت کذب مربوط به استعمال خلاف واقع است یا تفهیم مطلب خلاف واقع. در صورت نخست، توریه حکم کذب را ندارد، ولی در صورت دوم، توریه هم حکم کذب را دارد. البته ممکن است شارع در توریه همین را که مراد استعمالی مطابق واقع است سبب تقدیم آن بر کذب دانسته باشد.

به هر حال در موارد مختلف صیغه امر، مستعمل فیه یکی است، چنان چه وجدان بدان شهادت می‌دهد؛ لذا در ترجمه الفاظ امر، در موارد مختلف به فارسی یک لفظ را به کار می‌بریم. لفظ "کونوا" را در مثال‌های گذشته به "باشید" ترجمه می‌کنیم. خلاصه این که قدا معانی صیغه امر را در این جملات مختلف دانسته‌اند و این سخن مرحوم آخوند که مستعمل فیه صیغه امر در این موارد یکی است، هر دو صحیح است. قدا معنای لفظ را مطلق آنچه متکلم افهام آن را از لفظ اراده کرده، دانسته‌اند نه خصوص مستعمل فیه لفظ.

در برخی کتب که وجوه معانی مختلف در قرآن را بررسی می‌کند برای یک لفظ مثلاً ده معنا ذکر می‌کنند که این معانی مختلف از جهتی درست و از جهتی نادرست است. از این جهت صحیح است که مدلول‌های تفهیمی الفاظ در آیات مختلف، مختلف است، ولی از جهت مراد استعمالی الفاظ در همه آیات به یک معنا به کار رفته‌اند. انکار و موافقتی که در این راستا مطرح می‌شود نیز ناشی از همین عدم تفکیک بین مراد استعمالی و مراد تفهیمی است.

بازگشت به بحث مقدمات حکمت

گفتیم که از در مقام بیان بودن متکلم، می‌فهمیم که قضیه معقوله به نحو کلی است و قضیه به نحو مهمله نیست. به نظر می‌رسد که مراد استعمالی الانسان واجب الاکرام در جایی که متکلم در مقام بیان باشد، با جایی که متکلم در مقام بیان نباشد، یکسان است و تفاوت این دو مورد در مراد تفهیمی است.

جلسه شماره ۳۷

به تناسب بحث از مقدمات حکمت، بحث اقسام دلالت را مطرح کردیم. در مورد اقسام دلالات گفتیم که یک دلالت تفهیمی داریم که غیر از دلالت استعمالی و دلالت جدی است. کاشف از مدلول تفهیمی، ظهور کلام است. اگر متکلم یک امری را بخواهد به مخاطب تفهیم کند، باید لفظی را به کار ببرد که لفظ به حسب نظر عرفی قالب باشد برای رساندن آن معنا. اما اگر لفظ وافی به معنا نباشد، خلاف رسم متعارف است و اشتباه محسوب می‌شود. راه رسیدن به مرادات تفهیمی متکلم ظهورات است که البته در جای خود باید بحث شود که آیا مطلق ظهور حجت است یا خصوص ظهور اطمینانی.

بعد از روشن شدن مراد تفهیمی، آن گاه این سوال مطرح است که کاشف از مراد جدی چیست؟ در اصول اصل عقلایی به نام اصالة التطابق بین مراد استعمالی و مراد جدی مطرح است. ولی به نظر می‌رسد که چنین اصلی صحیح نیست و این گونه نیست که اگر متکلم لفظی را ذکر کرده و لو قرینه‌ای هم اقامه کرده دال بر این که نمی‌خواهد آن معنا را به مخاطب اعلام کند، باز هم اصل تطابق بین این مراد استعمالی و مراد جدی است.

به نظر می‌رسد اصالة التطابق بین مراد تفهیمی و مراد جدی است. به عنوان مثال اگر متکلم عامی را به کار ببرد و بگوید اکرم کل عالم و بعد با لکن نسبت به برخی افراد مانند فساق، استدراک کند (و فرض این است که قرینیت آن بر خروج بعض قطعی است)، در اینجا سوال این است که آیا این استدراک مدلول استعمالی عام را تغییر می‌دهد یا این که قرینه بر تقیید مدخول کل می‌شود به گونه‌ای کأن «کل» بر سر عالم عادل درآمده است؟ ظاهراً این گونه نیست. کل بر عالم وارد شده است، ولی جمله اول تفهیم غیر مستقر دارد و مقدمه‌ای است برای مدلول تفهیمی نهایی مستقر که از مجموع کلام حاصل می‌آید و در ذهن مخاطب استقرار پیدا می‌کند. در اینجا از مجموع، وجوب اکرام عالم عادل فهمیده می‌شود. بنابراین در جایی که متکلم اکرم العلماء و لکن لاتکرم الفساق منهم، را به کار می‌برد، هیچ مشکلی وجود ندارد.

در برخی کلمات شهید صدر این مساله به عنوان یک مشکله ذکر شده است که اصالة التطابق در اینجا جاری هست یا خیر؟ به نظر می‌رسد که طرف مراد جدی در اصالة التطابق، مراد تفهیمی است و صرف مراد استعمالی کافی نیست در این که به مراد جدی برسیم. البته در

بسیاری موارد مراد استعمالی، مقدمه‌ای است برای مراد تفهیمی که آن در فرضی است که قرینه بالفعل یا ما یصلح للقرینه در کلام نباشد. ولی در جایی که قرینه روشنی برخلاف مراد استعمالی باشد، مراد تفهیمی به شکل خاصی بخلاف مراد استعمالی منعقد می‌شود؛ مانند موارد استثنا یا استدراک. قبلاً مطرح کردیم که ممکن است در برخی موارد، استثنا تقیید متعلق باشد، ولی در بیشتر موارد استثنا بعد از تعلق حکم، مورد را اخراج می‌کند نه قبل از تعلق حکم. استثنا و استدراک در مراد تفهیمی تغییر ایجاد می‌کنند. بعد مراد تفهیمی حاصل از مجموع کلام موضوع برای اصاله التطابق قرار می‌گیرد.

در اینجا بحث این است که با مقدمات حکمت (یا بدون آن)، کلام ظهور در مراد تفهیمی نسبت به اطلاق در هر دو مرحله پیدا می‌کند؛ هم در این مرحله که موضوع ثبوتی لایشرط قسمی است و هم این که قضیه معقوله، قضیه کلیه است. نتیجه این می‌شود که متکلم به مخاطب تفهیم کرده است که همه افراد را اراده کرده است؛ مثلاً اگر گفته شود المستطیع وجب علیه الحج (با فرض این که در مقام بیان باشد) در اینجا نتیجه مقدمات حکمت ظهور کلام در این معنا است که متکلم وجوب حج را بر هر مستطیعی بدون قید و شرط به مخاطب تفهیم کند. این ظهور کاشف از مدلول تفهیمی است. اصل هم این است که مراد تفهیمی، مطابق مراد جدی باشد.

در جایی که گفته شود: قمی، فلان ویژگی را دارد، به مخاطب تفهیم شده است که همه قمیان آن ویژگی را دارند، با این که مراد جدی، آن نبوده است و از باب مبالغه یا شوخی این جمله به کار رفته است. در این جا مراد تفهیمی، قضیه کلیه است، هر چند مراد جدی بر طبق آن نیست. موارد تقیه و اوامر امتحانی نیز از همین قبیل است.

الفاظ عموم در مفاد استعمالی تاثیرگذار است، ولی مقدمات حکمت موثر در مراد تفهیمی است. البته ممکن است کسی تاثیر مقدمات حکمت را در مرحله اول (لایشرط قسمی بودن موضوع) مربوط به مدلول استعمالی بداند و تاثیر آن را در مرحله دوم (کلیه بودن قضیه) مربوط به مدلول تفهیمی. ولی به هر حال مقدمات حکمت ربطی به مدلول جدی ندارد.

گفتنی است که واژه حکمت در تعبیر مقدمات حکمت، دال بر این است که حکیم بودن متکلم اقتضای این دلالت را دارد. گویا این مورد با سایر استعمالات تفاوت دارد. در سایر استعمالات وجه دلالت ربطی به حکیم بودن متکلم ندارد، برخلاف محل بحث. ولی به نظر می‌رسد که این دلالت فرقی با سایر دلالات ندارد. در همه دلالات این نکته وجود دارد که اگر

متکلم عاقلی بخواهد با الفاظ، اغراض خود را القا کند، از اسلوب مناسب پیروی می‌کند. دلالتی که اینجا مطرح است، یک دلالت عرفی است و فرقی با سایر دلالات صرفاً در این است که در اینجا دال، سکوت و عدم لفظ است برخلاف متعارف موارد که دال لفظ است.

در مورد مرحله اولی که عدم لفظ دال بر اعتبار اسم جنس به نحو لابلشروط است، شاید بتوان ادعا کرد که در اینجا دلالت تا اندازه‌ای عقلی است. فرق است بین این دلالت و دلالت در مرحله دوم. گفتیم که مقوم اخذ ماهیت به نحو لابلشروط این است که اولاً اصل طبیعت اراده شده باشد و ثانیاً در کنار صورت طبیعت، صورت ذهنی دیگری نیامده باشد. قوام بشرط شیء هم به این است که متکلم صورت ذهنیه دیگری را در ذهن تصور کرده باشد. کسی که می‌خواهد به مخاطب اعلام کند که این دو مفهوم یعنی طبیعت و وصف در کنار آن را تصور کرده است، باید لفظ را به گونه‌ای بیان کند که وافی به آنها باشد. اگر کسی فقط لفظ انسان را به کار برد و هیچ دال لفظی یا لبی و ارتکازی در کلام نباشد، حکم می‌شود به این که لابلشروط قسمی را اراده کرده است؛ چون هر متکلمی برای افهام مقصودش، باید لفظ مناسب با آن را انتخاب کند.

آیا صحیح است برای اخطار معنای زید، لفظ عمرو را به کار برد؟! یا این که اگر زید و عمرو را اراده کرده باشیم فقط یکی از اینها مثلاً زید را به کار ببریم، مگر این که بین اینها مناسبت معنوی باشد که یکی به تنهایی بتواند بر صاحبش دلالت کند که آن هم مجاز است.

قوام دلالت‌های لفظی در همین نکته لزوم تناسب بین لفظ و معنا است. برای شکل‌گیری دلالت در همه استعمالات نکاتی همچون معرفت متکلم و آگاهی وی از شیوه محاوره لازم است و همین مقدار هم کافی است برای این که بفهمیم متکلم از لفظ انسان (بدون قید)، مفهوم انسان لابلشروط قسمی را می‌خواهد برساند. این دلالت، شبه عقلی است و نیازی به ضمیمه کردن قید حکیم بودن متکلم ندارد.

به هر حال به نظر می‌رسد که برای اثبات لابلشروط قسمی بودن موضوع عدم وجود دال بر بشرط شیء و بشرط لا، کفایت می‌کند. در واقع از باب سبر و تقسیم بعد از این که احتمال اراده بشرط شیء و بشرط لا را به جهت عدم وجود دال نفی کردیم، قهراً لابلشروط قسمی بودن موضوع تعیین پیدا می‌کند.

ولی در مرحله دوم اثبات کلیه بودن قضیه معقوله چنین نیست. کلیه بودن یک ملاحظه مفهومی اثباتی است و مجرد در مقام بیان بودن، دلالت بر آن نمی‌کند. از نظر عقل رابطه

قضیه لفظیه الانسان واجب الاکرام، با قضیه معقوله کلیه و قضیه معقوله جزئیه یکسان است. پس به چه جهت این لفظ را دال بر قضیه کلیه می‌دانیم؟

پاسخ سوال این است که در اینجا نظر عرف و شیوه وی در تفهیم مرادات موثر است. در نظر عرف هر چند قضیه کلیه، اعتبار جدیدی زائد بر اصل ثبوت حکم، بر طبیعت داراست، ولی به نظر عرف چون کلیت قضیه از همان سنخ اصل طبیعت است، نیازی به دال وجودی ندارد و دال عدمی و سکوت از ذکر جزئیت قضیه را برای اثبات کلیت آن کافی می‌داند.

به تعبیر دیگر هر چند کلیت قضیه مذکور و جزئیت آن، هر دو ملاحظه مجزا و مستقلاً می‌طلبند، ولی گویا به نظر عرف کلیت قضیه مؤونه کمتری دارد و برای اثبات آن می‌توان از دال سکوتی بهره جست.

جلسه شماره ۳۸

بحث در جایگاه مقدمات حکمت در تبیین مفاد اسم جنس بود. از برخی سوالات دوستان در جلسه سابق این گونه برداشت می‌شود که بهتر است قبل از ادامه بحث، پاره‌ای از مباحث سابق را تکرار کنیم.

کلمه ای مانند انسان در جملات مختلفی به کار برده می‌شود. ما در اینجا پنج مثال ذکر می‌کنیم. **مثال اول:** الانسان جائز الخطا یا الانسان يجب عليه الايمان بالله و اليوم الآخر (در اولی محمول یک امر تکوینی و در دومی امر تشریعی است). در این مثال همه افراد اراده شده است. **مثال دوم:** الانسان يجب عليه الحج. اینجا متکلم در مقام اهمال است نه بیان جزئیات. **مثال سوم:** جنئی بانسان. مراد از اسم جنس در این جمله یک انسان است که قابلیت انطباق بر افراد متعدد دارد، ولی منطبق علیه فعلی آن، واحد لامتعین است. **مثال چهارم:** کل انسان يجب عليه الايمان بالله و اليوم الآخر. موردی که مدخول ادوات کل قرار بگیرد، دال بر عموم خواهد بود. **مثال پنجم:** رأيت انسانا فسلمت على الانسان. در اینجا مراد از الانسان، یک فرد مشخص است.

وجدانا در لفظ انسان در این پنج مثال، تجوز و عنایتی دیده نمی‌شود، با وجود این که کارکرد انسان در این پنج جمله متفاوت است؛ مثلاً در مثال اول جمیع افراد مراد است، و در مثال دوم این گونه نیست. یا مثلاً در مثال سوم این گونه نیست که مصلحت به تعداد افراد متعدد شود. همچنین در مثال چهارم، انسان با توجه کل، کارکرد جدیدی می‌یابد. سوال این است که با وجود این که لفظ انسان در همه جملات حقیقت است، چگونه معانی آنها با هم متفاوت است؟

عرض ما این بود که یک معنای مشترکی بین همه این استعمالات هست که موضوع له اسم جنس می‌باشد و اسم جنس نسبت به همه این اطوار و قالب های معنایی، لا بشرط است. اگر در موضوع له اسم جنس یکی از این قالب های معنایی بخصوصه اخذ شده باشد، نمی‌تواند به نحو حقیقت معروض سایر قالب ها و کارکردها قرار بگیرد.

اگر لفظ انسان معنایش به گونه‌ای باشد که مثلاً استیغاب و انطباق بالفعل بر جمیع افراد را در مفهوم وضعی خودش داشته باشد، در هیچ کدام از دیگر استعمالات، استعمالش حقیقت نخواهد بود. اگر حکایت از کثیرین در مفهوم انسان باشد، نمی‌تواند مدخول کل قرار بگیرد؛ به

همان بیانی که مرحوم آقا شیخ محمد حسین اصفهانی به مرحوم نایینی در بحث احتیاج مدخول کل به مقدمات حکمت، ایراد کرده‌اند. ایشان در نقد کلام مرحوم نایینی که معتقدند قبل از دخول کل، جریان مقدمات حکمت در مدخول کل ضروری است، می‌فرمایند که استیعاب شیء مستوعب صحیح نیست. اگر مدخول با مقدمات حکمت مفید استیعاب است، دیگر نمی‌تواند مدخول کل قرار بگیرد. البته این تصویری است که ایشان از مقدمات حکمت دارند که نتیجه مقدمات حکمت را مستوعب بودن موضوع می‌دانند (کما هو المختار)، برخلاف مرحوم نایینی که نتیجه مقدمات حکمت را بی قید بودن و لابشرط قسمی بودن موضوع می‌دانند.

در ما نحن فیه هم اگر مدخول مفهوم وضعی انسان، متضمن حکایت از کثیرین، باشد، نمی‌تواند مدخول کل قرار بگیرد. کل باید بر لفظی داخل شود که نسبت به استیعاب و عدم آن، لابشرط باشد تا کل به آن تعین استیعابی بدهد. یا مثلاً در جثی بانسان، اگر این انسان حاکی از کثیرین باشد، نمی‌تواند تنوین وحدت بگیرد. تنوین وحدت بر لفظی وارد می‌شود که از جهت تردد و عدم آن، لابشرط باشد تا بتواند آن را تبدیل به فرد مردد کند. یا مثلاً در مثال پنجم (رایت انساناً فلسمت علی الانسان)، مدخول لام باید معنایی باشد که بتواند با دخول لام تعین پیدا کند. اگر تعین بالفعل داشته باشد، قهراً مدخول لام عهد قرار نمی‌گیرد.

طبیعی که موضوع له اسم جنس است، باید نسبت به همه این عوارض لابشرط باشد: عوارضی همچون استیعاب، تنوین وحدت، لام عهد و... در فرد مبهم و قضیه مهمله هم امر به همین شکل است و قوام مهمله بودن به این است که انسان حاکی از کثیرین نباشد. در تمام این قضایا، اگر در موضوع له حکایت از کثیرین وجود داشته باشد، این استعمالات یا غلط است و یا این که مجاز می‌باشند.

به همین جهت عرض ما این است که این که طبیعت انطباق قهری بر افراد دارد، به چه معناست؟ طبیعت (یعنی موضوع له اسم جنس) نسبت به انطباق و عدم انطباق، لابشرط است. موضوع له اسم جنس، به منزله ماده خامی است که اطوار و اشکال مختلف بر آن عارض می‌شود. لذا نمی‌توانیم بگوییم که طبیعت بنفسه حاکی از کثیرین هست یا خیر، بلکه حکایت و عدم حکایت از ضائمه فهمیده می‌شود. در مقام بیان بودن، سبب می‌شود که ما بفهمیم که این طبیعت حاکی از کثیرین است.

البته قالب‌های مفهومی با مفاد وضعی چنان در هم دمج می‌شود که گاهی غفلت می‌شود که دلالت لفظ بر قالب مفهومی خاص از باب تعدد دال و مدلول است. علت این اشتباهات، مزج و اندماجی است که بین دال‌ها و مدلول‌ها برقرار می‌شود. مفاد وضعی اسم جنس و قالب‌های مفهومی در ذهن با همدیگر یک نوع ترکیب و اندماجی پیدا می‌کنند نه این که هر یک مستقل در ذهن تصور شوند.

کلام مرحوم حاج شیخ در در

ایشان می‌فرمایند برای حمل اسم جنس بر اطلاق نیاز به احراز در مقام بیان تمام مراد بودن نیست. به این تقریب که مهمله (که به عقیده ایشان موضوع له اسم جنس است) مردد بین مطلق و مقید است و شق ثالث ندارد. اگر مراد متکلم در واقع مقید باشد، اراده بالاصاله متعلق به مقید بوده و به جهت اتحاد مقید با اصل طبیعت بالتبع به طبیعت نسبت داده شده است. حال اگر متکلم بگوید جئنی بالرجل او برجل، ظاهر این جمله این است که حکم اولاً و بالذات به طبیعت تعلق گرفته نه این که مراد مقید بوده و به جهت اتحاد مقید و طبیعت به طبیعت نسبت داده شده است. با پذیرش این ظهور، اراده به همه افراد سرایت می‌کند که این معنای اطلاق است.

ان قلت: مهمله خود نمی‌تواند متعلق اراده جدی باشد؛ چون مردد بین مطلق و مقید است و موضوع حکم نمی‌تواند در نزد حاکم مردد باشد؛ پس این که اراده را به مهمله نسبت می‌دهد، به هر حال تبعی و عرضی است (خواه اراده مولا در مقام ثبوت به مطلق تعلق گرفته باشد یا به مقید). بنابراین دلیل نداریم که اراده به مطلق تعلق گرفته است.

قلت: عروض اطلاق بر طبیعت مهمله همچون عروض قید نیست که نیازمند ملاحظه باشد و گرنه حتی بعد از احراز در مقام بیان بودن هم نباید اسم جنس را بر اطلاق حمل کرد؛ چون وقتی اطلاق همچون سایر قیود است، دیگر ترجیحی بر دیگر قیود ندارد. بنابراین ما وقتی فرض کردیم که در تعلق حکم تنها مهمله دخالت دارد، وصف اطلاق قهراً محقق می‌گردد، هر چند حاکم آن را ملاحظه نکرده باشد. به عبارت دیگر مقوم اطلاق عدم ملاحظه قیدی دیگر در مهمله است و لازم نیست خود اطلاق هم ملاحظه گردد.

ایشان سپس به یک اشکال و پاسخ آن می‌پردازد که از نقل آن صرف نظر می‌کنیم.

بررسی کلام مرحوم حاج شیخ

کلام ایشان همچون کلام بسیاری از بزرگان با این پیش فرض همراه است که لازمه اثبات لابشرط قسمی بودن موضوع، سرایت حکم به جمیع افراد موضوع است. اگر این پیش فرض را حذف کنیم و بخواهیم صرفاً لابشرط قسمی بودن موضوع را اثبات کنیم، کلام ایشان کاملاً صحیح است.

عرض ما نیز همین بود که اثبات لابشرط قسمی بودن نیازمند احراز در مقام بیان بودن متکلم نیست، ولی با توجه به این پیش فرض باید این کلام ایشان را بررسی کنیم. در جایی که متکلم در مقام بیان نیست و جمله الانسان یجب علیه الحج را به کار می‌برد و از آن اصل وجوب حج را بر انسان به نحو قضیه مهمله اراده می‌کند، آیا وجدانا خلاف اصل و قاعده‌ای احساس می‌گردد. ما که چنین مطلبی را درک نمی‌کنیم. وجدانا ظاهر جمله فوق وجوب حج بر همه انسان‌ها نیست، بلکه این ظهور تنها در فرض در مقام بیان بودن متکلم تحقق دارد.

مرحوم حاج آقا مرتضی حائری هم همین اشکال را مطرح می‌کنند که لازمه کلام شما این است که اگر متکلم در مقام بیان هم نباشد، باز هم کلام ظهور در عمومیت داشته باشد. بعد این گونه پاسخ می‌دهند که در مقام بیان نبودن قرینه بر نسبت تبعی است و با آن از اصل خارج می‌شویم.

ولی این که فهم نسبت تبعی مستند به قرینه باشد، نشانگر این است که در اینجا خلاف قاعده‌ای هست که قرینه بر آن دلالت دارد. ولی در اینجا ما وجدانا احساس خلاف قاعده‌ای نمی‌کنیم. به نظر می‌رسد که آنچه مفید عمومیت است، در مقام بیان بودن است نه این که در مقام بیان نبودن مفهم عدم کلیت باشد. البته در اینجا بحث دیگری است که آیا اصلی هست که شرط در مقام بیان بودن را اثبات کند که در جلسات آتی به آن خواهیم پرداخت.

جلسه شماره ۳۹

ادامه بررسی مقدمه در مقام بیان بودن

سابقا گفتیم که در عموم دلالات، در مقام بیان بودن شرط است به این معنا که متکلم بخواهد مقصود خود را افهام کند. این امر در همه موارد دلالت مانند قضیه مهمله یا قضیه کلیه یا حتی در مواردی که حکم به اسم علم تعلق گرفته است، نیز مطرح است. این شرط عامی است که بدون آن اراده متکلم کشف نمی‌شود؛ مثل کسی که می‌خواهد تمرین آواز کند و جمله‌ای را به کار می‌برد، قصد افهام معنای آن را ندارد و اساسا نزد او الفاظ با معنا و الفاظ مهممل تفاوتی ندارد؛ چون به اصوات کلمات التفات دارد نه به الفاظ از آن جهت که حاکی از معناست.

در مقام بیان بودن در بحث مطلق و مقید یعنی متکلم در مقام بیان حد و حدود مرادش باشد یا به تعبیر ما در مقام بیان کم و سور قضیه معقوله باشد نه این که بخواهد قضیه مهمله را تفهیم کند.

اما طریق اثباتی در مقام بیان بودن، برخی گفته‌اند در اینجا اصل در مقام بیان بودن است. در مورد مفاد این اصل، شهید صدر این گونه توضیح می‌دهند که مراد از این اصل ظاهر حال متکلم است که می‌خواهد تمام مرادش را بیان کند.

در اینجا این سوال مطرح است که فقها گاه در پاسخ به اخذ به اطلاق می‌گویند که این خبر از این جهت در مقام بیان نیست. گاهی هم تعبیر می‌کنند که معلوم نیست که متکلم در مقام بیان باشد. این دو مورد به خصوص مورد دوم، تعبیری است که با اصل ادعا شده در این بحث، ناسازگار است.

شهید صدر می‌فرمایند که این دو کلام مربوط به دو موضع است و ارتباطی به هم ندارند. ایشان برای توضیح پاسخ خود مثالی را مطرح می‌کنند؛ اگر گفته شود که کلاوا مما افترسه الکلب. این امر، ارشادی است. در اینجا اول باید تعیین کرد که این امر ارشاد به چیست و بعد این اصل را جاری کرد که متکلم در مقام بیان حدود حکم مرشد الیه است. این قضیه هم می‌تواند ارشاد به این باشد که فریسه کلب، میته نیست و مذکی است و هم می‌تواند ارشاد به این باشد که فریسه کلب، طاهر است. هر کدام از این دو حکم را که استفاده کنیم، بعد از دلیل اطلاق‌گیری می‌کنیم و آن حکم خاص را در موارد کلب صید، حائط، ماشیه و ... جاری

می‌کنیم و همین طور در انواع مختلف افتراس که به چه شکل صید خود را اصطیاد کرده است.

یا مثال دیگری که ما عرض می‌کنیم؛ در روایات ما وارد شده است که لا باس باکل الجبن. اینجا یک احتمال این است که این روایت ناظر به رفع حرمت یا کراهت اکل جبن باشد از این جهت که به قوت ذهنی آسیب می‌رساند. احتمال دیگر این است که به این جهت باشد که از انفحه (پنیرمایه) میته گرفته شده است. لا باس، معلوم نیست که ناظر به ترخیص از همه جهات باشد، وجه سؤال، قیدی در کلام محسوب می‌شود و مثل این است که گفته شود که لا باس باکل الجبن من جهه انه کذا و کذا. اگر جهت سوال را کشف نکردیم، نمی‌توانیم اطلاق‌گیری کنیم.

تعیین درستی این پاسخ نیازمند به فحص در کلمات علماست که در چه مواردی در اخذ به اطلاق به جهت در مقام بیان نبودن یا عدم احراز در مقام بیان بودن، اشکال کرده‌اند. اما نسبت به اصل بحث باید دید آیا وجدانا اصل در مقام بیان بودن، صحیح است یا خیر. آیا ظاهر حال متکلم این است که می‌خواهد تمام مرادش را با این جمله افاده کند؟ آیا در مواردی که اصل تشریع حکم بیان می‌شود، خلاف ظاهری رخ داده است؟ به خصوص در کتاب عزیز و سنت نبوی در اوایل تشریع شریعت که در مقام بیان اصل تشریع بوده‌اند. در زمان امام صادق و امام کاظم، ممکن است بگوییم اصل این است که حضرات معصومین علیهم السلام در مقام بیان حدود حکم هم بوده‌اند. ولی آیا در اوائل تشریع هم رسم این بوده که همه قید و قیود با یک کلام بیان شود؟ به نظر نمی‌رسد که چنین ظهور حالی وجود داشته باشد. در اینجا به این نکته باید توجه داشت که تاخیر بیان از وقت حاجت در غیر حالت ضرورت عقلا قبیح است و چون عروض حالت ضرورت نادر است، اگر تا وقت حاجت، قیدی برای حکم ذکر نشد، ظاهر حال متکلم این است که حکم قیدی ندارد. این ظهور را نمی‌توان انکار کرد که البته قطعی هم نیست و احتمال طرو حالت ضرورت همچون تقیه را نمی‌توان به کلی منتفی دانست.

ولی بحث ما این است که آیا ظاهر حال متکلم این است که همه قیود حکم را در شخص خطاب تشریع حکم، ذکر می‌کند، چنین ظهور حالی صحیح نیست. آری گاه وقت حاجت عملا با وقت خطاب یکی است؛ مثلا راوی سوالی را مطرح می‌کند که همان زمان می‌خواهد

به آن عمل کند. اگر جواب قیودی داشته باشد و متکلم آنها را در همین خطاب نگوید، تا وقت عمل به سائل امکان دسترسی وجود ندارد.

در این گونه موارد ظاهر حال این است که متکلم تمام قیود حکم را در همان خطاب بیان می‌کند. ولی همیشه چنین نیست، بلکه ممکن است وقت حاجت از وقت خطاب متاخر باشد؛ به ویژه در آیات قرآنی که چه بسا زمان اجرای حکم با زمان تبیین حکم، فاصله داشته باشد؛ مانند زکات که یک سال بعد از نزول آیه زکات اخراجش واجب می‌شود. در اینجا وجهی ندارد که الزاما با همان بیان اول، همه قید و قیود حکم بیان شود.

نکته دیگری در اینجا اطلاق‌گیری نسبت به همه فروض است. برخی فروض، تحققشان نادر است. در این گونه موارد، آیا ظاهر حال متکلم این است که تبصره‌های مربوط به حالات نادر را نیز در همان خطاب اول بیان کرده است. البته اگر وقت عمل برسد، باید بیان شود، ولی در بسیاری موارد وقت عمل متاخر است. به خصوص فروضی که در زمان تشریع، این فروض اساسا مطرح نبوده‌اند. به عنوان مثال برخی گمان کرده‌اند که زکات در غلات به این جهت در چهار قسم منحصر شده که در زمان نزول فقط همین‌ها متعارف بوده‌اند و مثلاً برنج از این جهت ذکر نشده که متداول نبوده است (البته در روایات به خصوص به مطلب اخیر اشاره و از آن پاسخ داده شده است، به هر حال بحث ما فرضی است). آیا اگر زکات در برنج که در عصر نزول اصل زکات (بنابر فرض) نبوده واجب نباشد، شارع باید در خطاب همان عصر خود، عدم وجوب زکات را بیان کند یا می‌تواند به بیان متاخر اکتفا کند روشن است که شق دوم صحیح است. مثال دیگر بحث مربوط به بحث حرمت مس نام خدا یا مصحف بدون طهارت و استثناء دراهم و دنانیری است که بر آن نام خدا یا آیه قرآن نقش بسته است. در زمان پیامبر ۹ چنین دراهم و دنانیری وجود نداشته است، حال اگر آیه "**لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ**" را مربوط به حرمت مس قرآن بدون طهارت بدانیم، آیا حتما استثنای فوق باید در کنار آیه ذکر شود؟

پاسخ سؤال آشکارا منفی است، بلکه همین که این استثنا در کلمات معصومین: (که وقت حاجت می‌باشد)، آمده باشد کفایت می‌کند. عملا هم این استثنا در روایات ما دیده می‌شود.

خلاصه این ادعا که ظاهر حال متکلم این است که با همان خطاب اول، تمام قید و قیود حکم را بیان می‌کند، در همه موارد صحیح نیست، بلکه چه بسا ظاهر حال متکلم در برخی موارد برخلاف هم باشد؛ چون معمولا بیان قید و قیود همراه دلیل اصل تشریع، سبب دشوار شدن فهم خطاب برای مخاطب می‌گردد. لذا حکمت اقتضا می‌کند که احکام به صورت

تدریجی بیان گردد و همین امر چه بسا اصل تشریح موارد استثنا را هم به تاخیر بیندازد که در واقع از مقوله نسخ حکم می‌باشد.

به هر حال این که به طور کلی اصل را در مقام بیان بودن متکلم با شخص خطاب بدانیم، مطلب صحیح به نظر نمی‌آید. البته در بسیاری از موارد که سائلان سوال کرده‌اند، ظاهر حال مجیب این است که قید و قیود را در همین خطاب بیان می‌کند، مگر در موارد بسیار نادر و استثنایی باشد.

جلسه شماره ۴۰

تکمیل و توضیح بحث موضوع له اسم جنس

ما در مورد موضوع له اسم جنس گفتیم که موضوع له اسم جنس، ذات لابشرط قسمی است که این ذات لابشرط قسمی جزئی از مفهوم بشرط شیء و بشرط لا است. سوال این است که واضح، چگونه ذات لابشرط قسمی را تصور می‌کند تا به ازای آن لفظی را وضع کند؟ به هر حال این مفهوم هر چند در ضمن هر سه مفهوم هست، ولی خودش مستقلاً تصور نمی‌شود.

پاسخ این مطلب این است که ذهن انسان یک مفهومی را که در حالت‌های مختلف تصور می‌کند، این قدرت را دارد که این مفهوم را از حالت‌های همراهش، تجرید کند و تقیدش را به آن حالات از آن بگیرد. این یک نوع کلی سازی است؛ شبیه تجریدی که ذهن انسان در مورد وجودات خارجی دارد. ذهن انسان زید و بکر و سایر افراد انسان را از خصوصیات فردیه منسلخ می‌کند و برای آنها یک مفهوم کلی می‌سازد. همین طور ذهن انسان قادر است مفاهیم ذهنی را از انواع تحصیل و تعین ذهنی مجرد کند.

ذهن انسان می‌بیند که انسان را هم مجرد می‌توان تصور کرد و هم به عنوان جزئی از یک ترکیب (جزئی از بشرط شیء و جزئی از بشرط لا). ذهن انسان می‌تواند مفهوم انسان را از این حالات تجرید کند و یک قضیه تشکیل دهد و بگوید: مفهوم الانسان اما ان یلاحظ وحده و اما ان یلاحظ جزءاً لمفهوم الانسان العالم و اما ان یلاحظ جزءاً لمفهوم الانسان اللاعالم. موضوع این قضیه یک نحو کلیت دارد. مصادیق این معنا مفهوم انسان است در حالات مختلف. مفهوم انسان در سه حالت مختلف سه مفهوم متباین نیستند. مفاهیم غیر اسم جنس مانند مفهوم زید نیز همین حالات ثلاث را دارد. واضح لفظ زید را که برای مفهوم زید وضع می‌کند لابشرط نسبت به حالات عارض بر آن در نظر می‌گیرد.

کیفیت تصور شدن موضوع له اسم جنس برای واضح را به دو شکل می‌توان بیان کرد؛ **بیان اول:** مفهومی همچون انسان که در اعتبارات ثلاث ماهیت، حضور دارد، به هر حال خود نوعی تعین ذهنی دارد فارغ از کیفیت اعتبار آن؛ همچون مفهوم زید که مجرد این که گاه زید را با وصف العالم، در ذهن تصور می‌کنیم و گاه با وصف اللاعالم و گاه بدون این اوصاف،

این مفهوم را سه مفهوم نمی‌کند. همین طور اعتبارات ثلاث، مفهوم انسان را سه مفهوم نمی‌کند.

بیان دوم: ذهن انسان، از مفهوم انسان که در اعتبارات ثلاث، حضور دارد، نوعی جامع انتزاع می‌کند و لفظ را به ازاء محکی این جامع که در هر سه اعتبار وجود دارد، وضع می‌کند. گفتنی است که جامع متصور در اینجا جامع بین الانسان و الانسان العالم و الانسان اللاعالم نیست، چنان چه از کلام شهید صدر برداشت می‌شود. جامع این سه مفهوم همان لایشرط مقسمی است، بلکه جامع بین انسان در این سه اعتبار است؛ لذا مصداق این جامع تنها جزیی از مفهوم الانسان العالم یا الانسان اللاعالم است نه تمام این دو مفهوم.

از سوی دیگر وضع در اینجا از سنخ وضع عام و موضوع له خاص نیست؛ در وضع عام و موضوع له خاص، از دریچه تصور عام، تک تک افراد ملاحظه شده و به ازای تمام افراد به گونه جدا جدا لفظ وضع می‌شود. لذا هر چند عملیۀ جعل واحد است، ولی علقه وضعیه متعدد ایجاد شده و لفظ با هر یک از مصادیق و افراد به شکل مستقل علقه پیدا کرده و به منزله مشترک لفظی است که نیازمند قرینه معینه می‌باشد.

مثال روشن این نوع وضع در جایی است که کسی در روز ولادت حضرت رسول الله ۹ برای تمام نوزادانی که در بیمارستان متولد می‌شوند، نام محمد را انتخاب می‌کند. در این فرض با یک عملیۀ اعتبار نام گذاری صورت می‌گیرد، ولی هر نوزاد (به شکل مستقل) نام محمد پیدا می‌کند و مثل این است که به تعداد نوزادان وضع انجام شده باشد.

در ما نحن فیه مساله چنین نیست؛ وضع اسماء اجناس، یک علقه وضعیه ایجاد می‌کند بین لفظ اسم جنس و معنای مشترک آن که در اعتبارات ثلاث حضور دارد. البته ما عرض می‌کردیم که در اسم جنس از جهت دیگر هم نوعی لایشرطیت نهفته است و آن بحث قالب های مفهومی است. اسم جنس برای مفهومی وضع شده که می‌تواند معروض عموم شمولی یا عموم بدلی یا اهمال یا فرد معین یا فرد مردد یا ... قرار گیرد. این مفادها با دوال دیگری غیر از اسم جنس، فهمانده می‌شود، ولی معنای اسم جنس به گونه‌ای است که می‌تواند در همه این قالب های مفهومی قرار گیرد و به منزله ماده خامی است که تعیین و تشخیص های مختلف به خود می‌گیرد. بحث چگونگی تصور این قالب های مفهومی در هنگام وضع اسم جنس، شبیه بحث چگونگی تصور اعتبارات ثلاث ماهیت در هنگام وضع اسم جنس است.

ادامه بحث مقدمات حکمت

بحث در مقدمه اول، در مقام بیان بودن، بود. گفتیم که در مقام بیان بودن به معنای در مقام بیان مقصود بودن در تمام دلالات تصدیقیه مطرح است. در مقام بیان بودن در بحث اطلاق به معنای در مقام بیان تمام مراد بودن است؛ البته با توضیحی که سابقا دادیم که مقام بیان بودن، در اثبات عمومیت موضوع دخالت دارد نه در اثبات لابشرط قسمی بودن آن.

بحث این بود که طریق اثباتی این مقدمه چیست؟ گفته شده است که در مقام بیان بودن مقتضای اصل است. شهید صدر اینجا این مطلب را مطرح کرده‌اند که آیا این اصل شبیه اصل عملی است؟ اگر این گونه است که ما در محیط عقلا چنین اصلی را نمی‌بینیم که در مقام تحریر برای رفع آن چنین اصلی را جعل کرده باشند. لذا باید ملتزم شد که مراد، اماره بودن آن است به این معنا که این اصل رجوع می‌کند به این که ظاهر حال متکلم در مقام بیان بودن است.

ما در جلسه سابق گفتیم که آیا همیشه ظاهر حال متکلم همین گونه است؟ ما فی الجمله قبول داریم که ظهور حال متکلم در این مطلب هست، ولی به عنوان قانون عام نمی‌توانیم آن را بپذیریم. اساسا امارت امارات، ناشی از غلبه است. مثلا چرا خبر واحد و قول ثقه اماره هستند و ظن نوعی به مطابقت نسبت به واقع حاصل می‌شود؟ جهت آن غلبه مطابقت خبر با واقع است که مفاد این قاعده معروف است که الظن يلحق الشيء بالاعم الاغلب.

حال در بحث ما آیا غالبا متکلم با نفس خطاب، عام را بیان می‌کند؟ به نظر می‌رسد که در برخی موارد جزما این گونه نیست. یکی از این موارد، ابتدای تشریع است؛ اگر نگوئیم که غلبه به عکس (یعنی در مقام بیان نبودن) است. در اینجا مسلما غلبه با در مقام بیان بودن نیست.

مورد دوم جایی است که موضوع مورد حاجت بالفعل شخص نیست؛ به خصوص در جایی که موضوع در آینده تحقق پیدا می‌کند یا این که اصلا مورد ابتلا نباشد؛ مانند برنج در باب زکات که در محیط عربستان، یافت نمی‌شده. اینجا غلبه با طرف مقابل است و لو این که بتوان موضوع را تصور کرد، تا چه رسد به جایی که اصلا نتوان موضوع را تصور کرد که در این فرض در مقام بیان نبودن روشن‌تر است. مگر این که کسی از خارج محیط وارد شود و از معصوم سوال کند؛ به خصوص در روایات ابتدایی. در روایات مسبوق به سوال، شاید بتوان گفت که در مورد محل ابتلا و فرد متعارف فرض سوال، پرسش مطرح می‌شده است. اما افرادی که سوال به طور طبیعی به آنها ناظر نیست، نمی‌توان گفت که متکلم ناظر به اینها هم هست. خلاصه

نسبت به افراد نادره یا افراد متحقق در آینده، روشن نیست که متکلم در مقام بیان با شخص خطاب باشد. به همین جهت است که در اینجا اطلاق لفظی منعقد نمی‌شود.

در مقام بیان بودن نه تنها در مطلقات شرط جواز تمسک است، بلکه در عمومات هم شرط است؛ چون حجیت عموم منوط به این است که متکلم در مقام بیان عموم باشد و با این حال استثنا را نکند. اگر در مقام بیان استثنا نباشد، نمی‌توان به عموم تمسک کرد. اراده تفهیمی در این فرض نسبت به اراده جدیه اماریت ندارد. کاشفیت اراده تفهیمی نسبت به اراده جدی در جایی است که متکلم در مقام بیان قیود حکم باشد.

البته بین عام و مطلق در این فرض که متکلم در صدد بیان تمام مراد خود با شخص خطاب نیست، این فرق وجود دارد که در عام اراده تفهیمی وجود دارد، ولی در مطلق اصل اراده تفهیمی شکل نمی‌گیرد. ولی هر دو فرض در این جهت مشترکند که کاشف از مراد جدی در آنها وجود ندارد.

گفتنی است که اعتماد بر قرائن منفصله در تفهیم مراد با حکیم بودن متکلم هم منافات ندارد، بلکه چه بسا حکمت اقتضا کند که تبصره‌ها به شکل منفصل آورده شود تا فهم آن برای مخاطب بهتر میسر گردد. به هر حال در اینجا این سوال مطرح است که اگر آیات در مقام بیان نباشد، پس چگونه اهل بیت:، به اطلاقات قرآن تمسک می‌کردند؛ مثل این روایت: «قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ ^۷ عَثَرْتُ فَأَنْقَطَعَ ظَفَرِي فَجَعَلْتُ عَلَى إِصْبَعِي مَرَارَةً فَكَيْفَ أَصْنَعُ بِالْأَوْضَاءِ قَالَ يَعْرِفُ هَذَا وَ أَشْبَاهُهُ مِنْ كِتَابِ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ اُمْسَحْ عَلَيْهِ ^۸». در این روایت هم به آیه قرآنی تمسک شده است و هم این که به تمسک به آن، امر شده است.

ما قبلاً این بحث را طرح کرده‌ایم. حاج آقا در برخی مباحث خود، اشاره کرده‌اند که اگر چه آیات قرآن اطلاق لفظی ندارند، ولی تا ظرف عمل، باید قیود ذکر شود. در غیر این صورت اطلاق مقامی در مجموع ادله شکل می‌گیرد؛ چون در مجموعه ادله هیچ قیدی ذکر نشده است و همین امر کاشف از این است که در مقام ثبوت نیز قیدی وجود نداشته است. در اینجا مانعی ندارد که ما به کتاب خدا استدلال کنیم؛ چون شرط تمسک به آن یک امر عدمی است. آیات قرآن جزئی از دلیل است و جزء دیگر آن عدم استثنا در سنت است. در این گونه موارد عرفاً می‌توان استدلال را به جزء اثباتی دلیل یعنی آیات قرآن مستند ساخت. خلاصه استدلال به آیه‌های قرآن در این موارد در واقع

استدلال به اطلاق مقامی است، ولی چون آیات قرآن مقتضی به شمار می‌آید، می‌توان آیات قرآن را دلیل انگاشت.

ما حصل عرض ما در مورد اصل در مقام بیان بودن این است که این اصل به صورت موجه کلیه صحیح نیست. البته در بسیاری موارد که سائل سوالی طرح می‌کند و چه بسا بعدا فرصتی برای استماع قیود نداشته باشد یا وقت حاجت او مشخص نباشد، در این گونه موارد وقت خطاب و وقت حاجت تقریبا متلازم است و اصل در مقام بیان بودن تمام می‌باشد. در دیگر موارد اطلاق لفظی شکل نمی‌گیرد، ولی به اطلاق مقامی مجموع ادله می‌توان تمسک جست. البته در اینجا بحث این که شاید مقید منفصلی بوده و به دست ما نرسیده هم مطرح است. ما سابقا در بحث حجیت عام مخصص درباره آن صحبت کردیم و گفتیم که سیره عقلا بر عمل به عمومات بعد از فحص از مخصص و عدم وجدان آن قائم است. البته اصالة العموم نوعی اصل عملی به شمار می‌رود نه اماره ظنی. شبیه این بحث‌ها در مورد اصالة الاطلاق مطرح است.

بررسی مقدمه دوم از مقدمات حکمت؛ انتفاء ما یوجب التعین

معنای این مقدمه این است که قرینه‌ای بر تقیید در کلام وجود نداشته باشد. بحث این است که مراد از این قرینه، فقط قرینه متصله است یا اعم از متصله و منفصله. ظاهر کلام مرحوم شیخ و صریح کلام مرحوم نایینی، مطلق قرینه است. از طرف دیگر مرحوم آخوند تصریح می‌کنند که شرط عدم قرینه متصله است. در نگاه ابتدایی به نظر می‌رسد این کلام به این شکل بحث ندارد، بلکه تعیین کننده این که مقدمه دوم چیست، مقدمه اول است.

این که گفته می‌شود متکلم در مقام بیان تمام مراد است، آیا با شخص این کلام می‌خواهد مرادش را بیان کند یا با مجموع کلام‌هایش؟ اگر با شخص این کلام، می‌خواهد تمام مراد را بیان کند، اگر قیدی داشته باشد قهراً باید با قرینه متصله آن را بیان کند و اگر می‌خواهد با مجموع کلام‌هایش مرادش را بیان کند، می‌تواند به قرینه منفصله هم اعتماد کند. لذا باید مقدمه اول را در ابتدا روشن کرد.

به نظر می‌رسد که این مطلب تا حدودی صحیح است، ولی می‌توان نزاع را در این مقدمه دوم به این جا برگرداند که در واقع نزاع در این است که آیا ظاهر حال متکلم در این است که مراد خود را با شخص خطاب بیان کند یا مراد خود را با مجموع خطاب‌ها. در صورت نخست، انتفاء قرینه متصله از مقدمات حکمت است و در صورت دوم انتفاء مطلق قرینه.

در اینجا می‌توان گفت که افرادی که در مقام بیان بودن را مطرح می‌کنند، مرادشان این است که متکلم در مقام بیان با شخص کلام است و الا این که متکلم با مجموع کلماتش در مقام بیان است امری بدیهی است. اگر متکلم غرض دارد، باید تا وقت عمل، قیود را بیان کند و این مساله در همه موارد وجود دارد. در حالی که ظاهر این مباحث این است که متکلم گاهی در مقام بیان هست و گاهی نیست؛ لذا معلوم می‌شود که مراد در مقام بیان بودن با شخص خطاب است و در این صورت بطلان قول اول روشن می‌شود و حق با مرحوم آخوند است.

در اینجا به همین مقدار بسنده کرده و به بحث دیگر می‌پردازیم که اگر عامی در مقابل دلیل مطلق قرار می‌گیرد، آیا عام معارض با مقدمات حکمت است یا این که مانع انعقاد ظهور می‌شود؟ مرحوم نایینی می‌فرماید: عام مطلقاً چه متصل و چه منفصل مقدم بر مطلق هست و لو این که اظهر هم نباشد؛ در حالی که اگر تعارض باشد، بحث اظهر و ظاهر مطرح می‌شود.

ما قبلا این بحث را مفصلا طرح کردیم در بحث این که در مخصص دائر بین اقل و اکثر آیا می‌توان به عام تمسک کرد یا خیر. ما در آنجا دو نکته عرض کردیم؛ یکی این که ثابت نیست که متکلم می‌خواهد با شخص کلام تمام مراد را بیان کند و دیگری این که اگر هم این مطلب ثابت باشد، بعد از آمدن مخصص منفصل، دیگر مطلق اماریت خود را نسبت به مراد جدی متکلم از دست می‌دهد. نتیجه این حرف این بود که اگر در ابتدا هم کلام ظهور در این داشته باشد، که متکلم می‌خواهد با همان کلام مراد خویش را افهام کند، بعد از ورود مخصص منفصل این ظهور گرفته می‌شود.

از مجموع کلمات در اینجا یک اصل مفروضی به دست می‌آید که ما در مورد آن بحث می‌کنیم. آقایان نتیجه این مطلب را که در مقدمات حکمت قرینه منفصله تاثیر دارد یا خیر، در بحث دوران بین عام و مطلق دانسته‌اند. در فرض تعارض مطلق و عام، آقایان می‌گویند اگر قرینه منفصله را مضر بدانیم، عام مانع از انعقاد اطلاق می‌شود (حتی در عام منفصل) و لو ظهورش اضعف از ظهور اطلاق باشد. اگر هم معتقد شدیم که فقط قرینه متصله در مقدمات حکمت، مضر است، در این صورت عام و مطلق هر دو ظهور در عموم دارند و باید اظهر و ظاهر را ملاحظه کرد و قواعد تعارض را پیاده کرد.

طرفین نزاع کأنّ این مطلب را مفروض گرفته‌اند که اگر عامی و مطلق در یک کلام وارد شده باشند، عام مانع از انعقاد مقدمات حکمت و ظهور اطلاقی است. مثلاً دلیلی گفته اکرم العالم و سپس در همان دلیل وارد شده که یحرم اکرام کل فاسق. ظاهر این کلمات این است که جمله دومی مانع از ظهور اطلاقی در جمله اولی است از باب ورود به این معنا که ظهوری برای مطلق شکل نمی‌گیرد.

برای روشن شدن بیشتر بحث، به مساله ورود در باب ملاکات احکام اشاره می‌کنیم. در بحث تزاحم، مرجح، اهمیت ملاک است. واجب اهم بر واجب مهم مقدم است. واجب اهم و واجب مهم هر دو ملاک دارند و یکی باید به جهت عدم قدرت مکلف رها شود. لذا به حکم عقل واجب مهم به جهت واجب اهم کنار گذاشته می‌شود. ولی گاه رابطه دو حکم، از باب تزاحم نیست، بلکه از باب وارد و مورد است. فرض کنید اگر در دلیل وجوب حج، قدرت شرعی اخذ شده باشد به این معنا که ملاک حج در جایی باشد که واجبی از واجبات شرع زمین نماند، در اینجا کوچکترین واجب بر وجوب حج، ورود پیدا می‌کند؛ چون هر چند حج، اگر ملاک داشته باشد، از اهم واجبات دینی است، ولی واجب مفروض دیگر ملاک دار بودن حج

را از بین می‌برد؛ بنابراین اصلاً تراحمی وجود ندارد که ما اهم را بر مهم مقدم کنیم. شیء بی ملاک در مقابل ملاک دار اثری ندارد.

مثال دیگر، ورود دلیل وجوب اطاعت والدین است که ملاک آن با توجه به دلیل لا طاعة لمخلوق فی معصیه الخالق، مقید به عدم امر والدین به فعل محرم یا ترک واجب می‌باشد. لذا دلیل کوچکترین واجب بر دلیل وجوب اطاعت والدین ورود دارد. در بحث ظواهر هم گاه دو ظاهر بالفعل با هم تعارض دارند و گاه یک ظهور مانع انعقاد ظهور دیگر می‌گردد.

در عام و مطلق که در دو دلیل منفصل وارد شده‌اند، به عقیده بسیاری از بزرگان ظهور هر دو فعلی است. لذا باید اظهر و ظاهر را ملاحظه کرد، ولی در عام و مطلق که در یک کلام باشند، ظاهر کلمات علما این است که عام مانع انعقاد ظهور در مطلق می‌گردد و دیگر بحث از اظهر و ظاهر مطرح نمی‌شود.

ما سابقاً گفتیم که این مطلب ناتمام به نظر می‌رسد. اصل استدلالی که در اینجا مطرح می‌شود این است که ظهور عام فعلی است و ظهور مطلق، معلق و با وجود ظهور فعلی، ظهور معلق به عدم قید اصلاً منعقد نمی‌شود. ما قبلاً مطرح کردیم که ظهور در عمومات هم معلق است. نفس اراده استعمالی، موضوع برای اصاله التطابق بین اراده استعمالی و اراده جدی نیست. مراد تفهیمی است که موضوع برای اصل مزبور است و لذا شرط تمسک به اصاله العموم این است که در کلام ما یصلح للقرینیه وجود نداشته باشد. کلام ظهور داشته باشد در این که متکلم می‌خواهد تکلیف همه افراد عام را در همین کلام روشن کند و با وجود دلیل معارض و لو به نحو مطلق این ظهور منعقد نمی‌شود؛ چون هم عام صلاحیت قرینیت دارد برای مطلق نسبت به اراده تفهیمیه و هم مطلق صلاحیت قرینیت دارد بر عموم و فرقی بین این دو در این مساله نیست.

خلاصه به نظر ما اگر در کلام واحد، دو حکم وارد شده باشد که نسبت آنها عموم و خصوص من وجه باشد، دلیل مجمل می‌گردد؛ خواه هر دو به شکل مطلق باشند یا یکی مطلق و دیگری عام. مقدم و موخر بودن این دو حکم هم فرقی ایجاد نمی‌کند، بلکه باید به خصوصیات موارد توجه کرد؛ که گاه سبب می‌شود دلیل ظهور در عمومیت یکی از دو حکم و تقیید دیگری پیدا کند. و گاه اجمال دلیل نسبت به دو حکم استقرار می‌یابد.

جلسه شماره ۴۲

بحث در مقدمات حکمت بود. در مورد مقدمات حکمت و مفاد اطلاق، مرحوم آخوند در فوائدی که در آخر تعلیقه ایشان بر رسائل و نیز به طور مستقل چاپ شده است، اشکالاتی را که در اخذ به اطلاق وجود دارد متعرض شده پاسخ می‌دهند. تکیه ایشان بر دو اشکال است که در کفایه هم به آنها اشاره شده است.

اشکال اول مطرح شده در کلام مرحوم آخوند در فوائد

یکی از مقدمات حکمت احراز در مقام بیان بودن است. اگر مطلقاً داشته باشیم و مقیدی بعداً وارد شود، با آمدن مقید کشف می‌کنیم که متکلم، در زمان گفتن جمله مطلق، در مقام بیان نبوده است؛ یعنی قبلاً با اصل یا ظاهر حالی در مقام بیان بودن را کشف کردیم و با آمدن مقید این اصل و ظاهر از اعتبار ساقط می‌شوند. با توجه به این مطلب، با آمدن مقید مطلق از صلاحیت تمسک خارج می‌شود و در نتیجه در مورد سایر قیود، نمی‌توانیم احتمال تقید به آنها را نفی کنیم.

ایشان در پاسخ می‌فرمایند: این اشکال از اینجا ناشی می‌شود که در مقام بیان بودن، در مقام بیانِ مراد جدی دانسته شده است و مفاد مقدمات حکمت، تعیین مراد جدی دانسته شده است؛ در حالی که این گونه نیست، بلکه یکی از مقدمات حکمت این است که متکلم در مقام بیان و افهام و اعلام باشد نه این که در مقام اهمال یا اجمال باشد و لو این که مطلبی را که می‌خواهد افهام کند، مراد جدی اش نباشد؛ مثلاً مطلق را از این باب آورده است که در فرض شک، مرجعیت داشته باشد. در نتیجه مجرد ظفر به قید، کاشف از این نیست که متکلم در مقام بیان نیست. لذا مقدمات حکمت تام است حتی بعد از آمدن مقید.

این مطلب تا حدودی به عرایض ما نزدیک است که مقدمات حکمت مراد جدی را مشخص نمی‌کند، بلکه مراد تفهیمی او را مشخص می‌کند. ولی مرحوم آخوند و بزرگان دیگر، بین مراد تفهیمی و مراد استعالی ظاهراً تفاوتی قائل نیستند، در نتیجه کلام مرحوم آخوند به این بر می‌گردد که نتیجه مقدمات حکمت، تعیین مراد استعمالی کلام است.

مرحوم حاج شیخ هم در درر مطلبی دارد که نزدیک به فرمایش مرحوم آخوند است با تعبیر روشن‌تری که ظفر به مقید، سبب نمی‌شود که مقدمات حکمت بی اثر شوند؛ به دلیل این که

مقدمات حکمت مراد استعمالی را تعیین می‌کند نه مراد جدی را. ایشان به این مطلب تصریح دارند و ظاهراً نظر مرحوم آخوند نیز همین است. ایشان می‌فرمایند: در فرضی که دلالت عام، وضعی است، مجرد این که تخصیصی به کل وارد شود، استعمال عام را در عموم از بین نمی‌برد و باعث نمی‌شود که عام در تمام باقی حجت نباشد؛ مقدمات حکمت نیز به همین شکل است.

محصل عرض ما در مقدمه اول و دوم این بود که نتیجه مقدمات حکمت تعیین مراد تفهیمی متکلم است و در تعیین این مراد، فرقی بین عام و مطلق نیست؛ هم مطلق ظهورش متوقف بر این است که قرینه‌ای بر تقیید در کلام وجود نداشته باشد و هم عام ظهورش در اراده تفهیمی متوقف بر این است که در کلام قرینه‌ای بر تخصیص وجود نداشته باشد. لذا به نظر ما اگر عام و مطلق در یک کلام وارد شده باشند و رابطه بین آنها عموم من وجه باشد، هر دو از اعتبار می‌افتند و این که عام بر مطلق در فرض اتصال، مقدم باشد، ناتمام است که بحث آن گذشت. گفتیم برای اعتبار مفاد یک کلام، کلام باید ظهور در اراده تفهیمی داشته باشد و در این فرض کلام در هیچ کدام از این دو، ظهور ندارد. ظهور هر دو معلق بر عدم قرینه است و هر کدام صلاحیت قرینیت بر دیگری را دارند که در نتیجه کلام مجمل می‌شود.

اشکال دوم مطرح شده در کلام مرحوم آخوند در فوائد

اگر قدر متیقن مانع از جریان مقدمات حکمت باشد، دیگر به بسیاری از مطلقات نمی‌توان تمسک کرد، چون بالاخره در هر مطلقی یک قدر متیقن یافت می‌شود که آن را از اطلاق منصرف کند.

ایشان در پاسخ می‌فرمایند: قدر متیقن در مقام مخاطب است که مانع از جریان مقدمات حکمت است و نه قدر متیقن خارجی و در اکثر موارد این گونه نیست که قدر متیقن در مقام مخاطب وجود داشته باشد.

ما تفحص نکردیم که ایشان بحث قدر متیقن را در چه مواردی تطبیق داده‌اند. اجمالاً ایشان این بحث را در ذیل قاعده تجاوز در حاشیه رسائل مطرح کرده است. ایشان قاعده فراغ و تجاوز را دو قاعده می‌دانند. ایشان قاعده تجاوز را مختص نماز و مقدمات آن می‌داند به این بیان که در روایت مربوط به این قاعده از شک در اجزای صلات و مقدمات آن بعد از تجاوز سوال می‌کند. در پایان امام ۷ می‌فرمایند: «انما الشک اذا كنت فی شیء لم تجزه». ایشان می‌فرماید که در اینجا قدر متیقن وجود دارد. تعبیر ایشان این است که "سبق السؤال

عن غیر واحد من افعال الصلاة، اگر موجب ظهور دلیل در اختصاص قاعده به صلات و مقدمات آن نشود، مانع از ظهور دلیل در اطلاق می‌شود.

به مرحوم آخوند اشکال شده است که اگر قدر متیقن مضر به اطلاق باشد، باید در جمیع روایات مسبوق به سوال، ملتزم شد که اطلاقی وجود ندارد و التزام به این حرف، مشکل است و به نظر می‌رسد که این قاعده که العبرة بعموم الوارد لا خصوص المورد، در مواردی که در کلام امام ۷ مطلق وارد شده نیز جاری باشد نه این که مختص به مواردی باشد که در کلام امام عموم به کار رفته است. مثلاً این که امام در پاسخ از یک سوال مربوط به یک معامله خاص، بفرمایند *فِی الْعَهْد*، در اینجا مستبعد است که سوال را مانع از اخذ به اطلاق بدانیم.

از نحوه استدلال در بحث قاعده تجاوز مرحوم آخوند استفاده می‌شود بر می‌آید که ایشان مجرد مسبوق به سوال بودن را باعث تخصیص جواب به آن مورد نمی‌دانند، بلکه می‌فرمایند که چون «همه» سوالات راجع به نماز است، این منشا تحقق یک قدر متیقن در مقام مخاطب می‌شود. اگر قرار بود که نفس تقدیم سوال منشا قدر متیقن شود دیگر جایی برای این حرف نبود که **«فَإِنَّ سَبْقَ السَّوْأَلِ عَنْ غَيْرِ وَاحِدٍ مِنْ أَعْمَالِ الصَّلَاةِ يُوجِبُ كَوْنَ إِرَادَةِ شَيْءٍ مِنَ الْأَعْمَالِ مِنْهُ مُتَيَقَّنًا»**^۱.

مرحوم آخوند در فوائد در ادامه نکته‌ای را متذکر می‌شوند که این نکته از کفایه به وضوح استفاده نمی‌شود. ایشان می‌فرمایند این اشکال در صورتی جاری است که لفظی که در مورد قاعده تجاوز وارد شده، مطلق باشد. در حالی که ممکن است گفته شود در اینجا الفاظ به نحو عموم دال بر این قاعده هستند نه اطلاق. در مدخول الفاظ عموم هم باید مقدمات حکمت را جاری کرد تا مشخص شود که مراد از شیء در روایت مطلق شیء است یا شیء من الصلاة.

از این بیان ایشان این مطلب استفاده می‌شود که ایشان نتیجه مقدمات حکمت را مطلق و لا بشرط بودن مفهوم می‌دانند و نه استیعاب (همان مبنای مرحوم نایینی که ما سابقاً مطرح کردیم و گفتیم که به عقیده ما در این مقام نیاز به احراز در مقام بیان بودن نیست، بلکه در مقام بیان بودن برای افاده استیعاب مورد نیاز است). البته در کفایه مطلب به این وضوح نیست؛ چون در مورد اصل این که در مدخول کل نیاز به مقدمات حکمت داریم یا خیر، اظهار تردید کرده‌اند.

۱. در الفوائد لاخواند، ص ۳۶۰.

این که به عقیده مرحوم آخوند قدر متیقن در مقام مخاطب به چه بیانی مانع اخذ به اطلاق می‌شود، از مجموع فرمایش حاج آقا این گونه استفاده می‌شود که تقریب مرحوم آخوند به این شکل است که گاهی ویژگی‌هایی در کلام هست که سبب می‌شود که متکلم در بیان قید به آن اعتماد کند. در واقع قدر متیقن را به ما یصلح للقرینة بازگشت می‌دهند. مثلاً در همین مثال قاعده تجاوز مرحوم آخوند می‌فرمایند که تکرر سوال از افعال نماز، می‌تواند قرینه باشد بر این که حکم مربوط به خصوص صلات است. انصراف قرینه بالفعل برای تشکیل ظهور است، ولی قدر متیقن در جایی است که نمی‌دانیم متکلم به آن اعتماد کرده است یا خیر. اگر متکلم بخواهد به آن اعتماد کند، از جهت شیوه محاوره مانعی از آن وجود ندارد. مثالی که حاج آقا برای این مطلب می‌زدند این است که در ماه رمضان اگر از احکام سوال می‌شود، مورد ابتلا روزه ماه رمضان است که ما یصلح للقرینة می‌باشد. یا این که سوال ایرانی‌ها از حج می‌تواند ناظر به حج تمتع باشد، با توجه به این که سوال برای عمل است نه این که برای یادگرفتن فرع فقهی باشد. در بسیاری موارد ویژگی‌هایی وجود دارد که منشا می‌شود که دلیل ظهور در اطلاق نداشته باشد.

گاهی می‌گوییم اراده اطلاق از اساس بعید است که منشا انصراف می‌شود. گاهی اراده اطلاق مستبعد نیست و سکوت هم برای افاده اطلاق و هم برای افاده تقیید صالح است. در اینجا سکوت برای دو مفاد صلاحیت دارد که رابطه این دو مفاد عموم مطلق است. نتیجه این که نسبت به خاص متیقن و نسبت به حکم عام، مردد می‌شود. قدر متیقن موجب اجمال می‌شود.

البته اصل اجمال در کلام، مخالف اصل است. ولی به هر حال گاه به جهت غفلت متکلم از صلاحیت کلام نسبت به دو معنا کلام مجمل می‌شود؛ به ویژه در دلالت‌های سکوتی که غفلت متکلم از این امر شاید عادی تر باشد.

گاه اجمال در اصل کلام نبوده و به جهت عدم انتقالِ قرائنِ رافعِ اجمال، کلام برای ما مجمل شده است که کلمات ائمه معصومین: از این قسم است که در اثر نقل به معنا یا عدم انتقال قرائن (به ویژه اگر قرینه لبی و مثلاً ناشی از ارتکازات عامه عقلاً یا متشرعه باشد که غفلت از این قرائن طبیعی است)، اجمال طاری شده است.

جلسه شماره ۴۳

مفاد مقدمات حکمت (مروری بر ابحاث گذشته)

محصل عرض ما در مقدمات حکمت این بود دو مفاد ممکن است از مقدمات حکمت استفاده شود؛ یکی این که موضوعی که متکلم آن را تصور کرده است، لایبشرط قسمی است و دیگری این که حکم در آن به صورت مستوعب لحاظ شده است. عرض ما این بود که مقدمات حکمت در اثبات این دو مفاد با هم متفاوت هستند؛ در مقام بیان بودن تأثیری در دلالت مرحله اول ندارد، بلکه اگر قرینه فعلی یا شانی وجود نداشته باشد، ما کشف می‌کنیم که متکلم لایبشرط قسمی را تصور کرده است. در مقام بیان بودن برای فهم سور قضیه تأثیر دارد. انصراف در معمول موارد در دلالت مرحله اول تأثیر دارد و دلالت می‌کند بر این که اسم جنس به برخی از افرادش منصرف شود.

استیعاب در مرحله دوم، هم عبارت است از استیعاب اصنافی یا استیعاب افرادی. در واقع مقدمات حکمت نفی قضیه مهمله می‌کند و قضیه مطلقه را اثبات می‌کند. ما در جلسات سابق گفتیم که گاهی انصراف سبب افهام سور متعارف بودن می‌شود؛ مثلاً اگر گفته شود ایرانی‌ها مسلمانند، منصرف به این است که اکثریت مسلمان هستند. البته این گونه موارد را به یک معنا می‌شود به قیدی در اسم جنس برگرداند به این ملاحظه که متعارف خود قیدی محسوب می‌شود؛ مانند مثال مریض که روزه از او برداشته شده است که در آنجا انصراف به قید خاصی داشت و مراد مریضی بود که روزه برای او مضر باشد.

به هر حال آنچه در تعیین سور قضیه مهم‌ترین نقش را دارد، در مقام بیان بودن است. ما عرض می‌کردیم که نتیجه مقدمات حکمت، تعیین مراد تفهیمی می‌باشد که با موارد تقیه هم مثلاً سازگار است. اما تعیین مراد جدی از عهده مقدمات حکمت خارج است. لذا در موارد مخالفت مراد تفهیمی با مراد جدی همچون موارد تقیه هم مقدمات حکمت جاری می‌شود. شهید صدر در اینجا تعبیری دارند که خالی از ابهام نیست؛ ایشان می‌فرمایند نتیجه مقدمات حکمت به مدلول تصدیقی و مفاد کل جمله بر می‌گردد و نه مدلول تصویری. ولی مدلول تصدیقی دو قسم است یا استعمالی است و یا جدی؛ به تعبیر دیگر یا مدلول تصدیقی اولی است و یا ثانوی. معلوم نیست که کلام ایشان ناظر به کدام یک از این دو قسم است. شاید کلام ایشان ناظر به مراد تصدیقی جدی است. در اینجا این سوال مطرح می‌شود که در جایی که

یک مقید وارد شده و ما فهمیدیم که اطلاق مراد جدی نبوده است، به چه بیانی پس از آن نسبت به نفی سایر قیود می‌توانیم مقدمات حکمت را جاری کنیم.

نقل و بررسی کلام مرحوم نایینی در مقدمات حکمت

مرحوم نایینی در اینجا مقدمه‌ای دیگر را به مقدمات حکمت اضافه کرده‌اند. البته ایشان قدر متیقن در مقام مخاطب را از مقدمات حکمت نمی‌دانند. مقدمه دیگر ایشان این است که امکان تقیید نسبت به قید مشکوک در کلام وجود داشته باشد؛ مثلاً در تقسیمات ثانویه مانند قصد امتثال یا علم به تکلیف که آقایان معتقدند تقیید تکلیف به آنها ممکن نیست، اخذ به اطلاق صحیح نیست.

اینجا یک بحث این است که آیا نسبت به تقسیمات ثانویه تقیید ممکن است یا خیر که باید در محل خود بحث شود. بحث دیگر این است که در فرض عدم امکان، آیا اخذ به اطلاق برای نفی این گونه قیود صحیح نیست؟ مرحوم آقای خویی می‌فرمایند که لازمه استحاله تقیید در مقام ثبوت، ضرورت اطلاق است نه استحاله اطلاق.

حاج آقا در اینجا نکته‌ای را به درستی متذکر می‌شدند که بحث امکان تقیید به قصد امتثال یا علم، چندان بحث مثمري نیست؛ چون نهایت این است که جمله اول را نتوانیم تقیید کنیم، ما می‌توانیم با انضمام یک جمله مستقل در همان کلام، تقیید را بیان کنیم؛ مثلاً شارع بگوید صلّ و بلافاصله بعد از آن بگوید یجب ان تکون صلاتک بقصد الامتثال. جعل دومی که می‌خواهد بیان کند لازم نیست بعد از شکل‌گیری دلالت تفهیمی کلام (به تعبیر ما) صادر شود. می‌توان قبل از این که کلام ظهور پیدا کند، قیدی را با دلیل متصل بیان کند و لذا با عدم انضمام چنین قیدی، کلام اطلاق پیدا می‌کند و مهم نیست که نام آن را اطلاق لفظی بنهیم یا اطلاق مقامی.

صرف نظر از این اشکال، آیا اضافه کردن این مقدمه به مقدمات حکمت صحیح است یا خیر؟ در کلمات آقایان تفکیک بین دو مرحله مفاد مقدمات حکمت وجود ندارد. ما باید در اینجا بررسی کنیم که این مقدمه در فرض پذیرش در کدام مرحله تاثیرگذار است.

اما در مورد مرحله اول آیا در جایی که امکان تقیید نباشد، می‌توانیم اثبات کنیم که متکلم لابلشروط قسمی را تصور کرده است؟ البته با فرض اثبات این امر، کلیه بودن قضیه اثبات نمی‌شود و ممکن است لابلشروط قسمی در قضیه مهمله به کار رفته باشد. در جمله الانسان

واجب الاکرام، اگر اثبات کردیم که انسان بدون قید لحاظ شده است، لازمه‌اش این نیست که سور قضیه کلیه باشد.

این که متکلم نمی‌تواند کلامش را مقید کند، گاهی به جهت اشکال ثبوتی است مانند تقسیمات ثانویه و گاهی دلایل دیگری مانند تقیه یا خوف یا ... وجود داشته باشد. به نظر می‌رسد متکلمی که می‌داند امکان تقیید برای او وجود ندارد، نمی‌تواند برای بیان قضیه مقید، الفاظ را به کار ببرد. الفاظ برای تفهیم معانی خاصی است.

به عنوان مثال متکلم می‌خواهد بگوید امام معصوم و به حق واجب اطاعه است. اگر بخواهد قید معصوم را بیان کند، با تقیه منافات دارد. در اینجا از اول قصد متکلم از ذکر لفظ، افهام قضیه مقید نیست و قهراً اگر لفظ را بدون قید به کار برد، کشف می‌شود که در مقام ثبوت قیدی در کار نبوده است؛ چون قضیه هر امامی واجب اطاعه است، برای بیان وجوب اطاعت امام معصوم کافی نیست. ما سابقاً مطرح کرده‌ایم که هر قضیه لفظیه‌ای کاشفیتش از قضیه معقوله در یک دایره محدود است. در صورتی محبوب انسان به مرحله اراده می‌رسد که مقدور باشد. در اینجا وقتی بیان قضیه مقیده با این بیان لفظی ممکن نباشد، در صورت صدور چنین لفظی، معلوم می‌شود که لفظ برای افهام امر دیگری صادر شده است؛ برای افهام امری که این الفاظ صلاحیت افهام آن را داشته باشد. البته ممکن است متکلم در مقام بیان صور قضیه نباشد و قضیه معقوله ای که با قضیه ملفوظه ارائه می‌شود، یک قضیه مهمله است و محذوری هم ندارد.

آری! اگر متکلم اول توجهی به عدم امکان تقیید نداشته باشد و پس از شروع به تکلم، متوجه مانع از بیان قید شود. در اینجا ممکن است غرض وی از آوردن لفظ این بوده که قیدی هم به آن ضمیمه کند، ولی به جهتی همچون تقیه، از ذکر قید خودداری کرده و لفظ را ناقص بگذارد. در این صورت ما نمی‌توانیم از عدم ذکر قید کشف اطلاق و عدم دخالت قید در مقام ثبوت کنیم؛ چون سکوتی که در اینجا محقق شده، سکوتی نیست که دال بر اطلاق باشد؛ چون به علت عامل خارجی سکوت کرده است. مثلاً فرد در مقام وصیت می‌گوید که یک پنجم مال را به فلانی بدهید و در همان لحظه بمیرد، در اینجا اگر احتمال بدهیم که او می‌خواست برای وصیت خود شرطی ذکر کند، ولی مرگ مانع از ذکر آن شده نمی‌توان این احتمال را نفی کرده و جمله احتمالاً ناتمام وی کاشفیت از کیفیت اراده وی ندارد.

به هر حال اگر متکلم از اول صحبت کردن متوجه ظرف تقيه باشد، در صورتی که در مقام تفهیم قضیه مقیده بوده، چون می‌داند که نمی‌تواند مراد خود را بیان کند، قهراً سکوت می‌کند. پس اگر سکوت نکند و کلام را بدون قید بیاورد، از کلام وی کشف می‌کنیم که در مقام تفهیم لایشرط قسمی بوده است؛ چون کسی که می‌داند از لفظ وی معنایی فهمیده می‌شود، نمی‌تواند اراده تفهیم آن معنا را نداشته باشد. البته نمی‌گوییم که اراده تفهیم آن معنا، حتماً از روی رضا بوده، بلکه ممکن است از روی کره باشد. لذا ما از کلام وی مراد جدی او را کشف نکنیم، ولی تمشی اراده تفهیمی کلام، از شخص ملتفت به مضمون آن قهری است.

ان قلت: اگر متکلم مجبور به اصل سخن گفتن باشد، در این جا نمی‌توان از عدم ذکر قید، کشف کرد که او می‌خواسته قضیه را که موضوعش لایشرط قسمی است، افهام کند.

قلت: در این فرض هم متکلم قهراً افهام چنین قضیه‌ای را قصد می‌کند، منتها چنین افهامی از روی رضا نیست؛ لذا کاشفیت از مراد جدی ندارد. به عبارت دیگر در این فرض، اراده تفهیمی قهراً وجود دارد، ولی اراده جدی بر طبق اراده تفهیمی نیست. لذا به نظر می‌رسد که در معمول موارد که متکلم از آغاز سخن گفتن به شرایط تقيه توجه دارد، امکان تنقید در مقام اثبات، در شکل‌گیری دلالت تفهیمی نسبت به لایشرط قسمی بودن موضوع قضیه، تأثیری ندارد.

اما آیا برای اثبات مستوعب بودن موضوع، نیازی به مقدمه امکان تنقید وجود دارد. به نظر می‌رسد که در این مرحله هم نیازی به چنین مقدمه‌ای نیست؛ زیرا فرض این است که متکلم در مقام بیان حدود قضیه هم می‌باشد. در اینجا اگر مراد واقعی او، قضیه جزیه بوده، چون کلام وی وافی به مقصود او نبوده، قهراً نمی‌تواند در مقام بیان حدود قضیه باشد. بنابراین نباید چنین کلامی از وی صادر شده باشد. صدور این کلام که دال بر جزیت موضوع در آن وجود ندارد، کاشف از مستوعب بودن موضوع می‌باشد. در اینجا اگر متکلم مجبور به حرف زدن هم باشد مثلاً چون سائلی سوال کرده و مجبور به پاسخ گفتن شده است، در این فرض چون ظاهر کلام وی مستوعب بودن موضوع است، ذکر چنین جمله‌ای قهراً با اراده تفهیم قضیه مستوعبه همراه است. البته تفهیم چنین معنایی ناشی از اراده جدی نیست که آن بحث دیگری است.

خلاصه مشکل اثباتی در تقييد سبب نمی‌شود که مقدمات حکمت که به عقیده ما تنها مراد تفهیمی (یا به تعبیر مرحوم آخوند و حاج شیخ، مراد استعمالی) را می‌رساند، شکل نگیرد، بلکه این مشکل مانع اجرای اصالة التتطابق بین مراد تفهیمی (یا مراد استعمالی) و مراد جدی است. در نتیجه به نظر می‌رسد که در اجرای مقدمات حکمت، امکان تقييد در مقام اثبات شرط نیست.

جلسه شماره ۴۴

شهید صدر در انتهای بحث از مقدمات حکمت تنبیهاتی را ذکر کرده‌اند که به اجمال در مورد آنها بحث خواهیم کرد.

تنبیهات مقدمات حکمت

شهید صدر در تنبیه اول به چند نکته اشاره می‌کند؛ **نکته اولی** که ایشان طبق مبانی خود ارائه می‌کنند این است که اطلاق مدلول تصدیقی کلام است و نه مدلول تصویری. در جلسه سابق اشاره کردیم که این تعبیر ابهام دارد و معلوم نیست مراد مدلول استعمالی است یا مراد جدی. شاید لحن کلام شهید صدر بیشتر با مراد جدی سازگار باشد که در این صورت این اشکال مطرح می‌شود که بعد از ورود مقید، چگونه می‌توان به اطلاق تمسک کرد. ما عرض کردیم که اطلاق مدلول جدی کلام را تعیین نمی‌کند، بلکه در مراد تفهیمی تاثیرگذار است و پس از آن باید اصله التطابق را جاری کرد که در برخی موارد مانند موارد تقیه این اصل جاری نمی‌شود، ولی این عدم جریان منشا نمی‌شود که مقدمات حکمت تمام نباشد.

نکته دوم: ایشان می‌فرمایند: اطلاق با عموم از این جهت متفاوت است که اطلاق حکم را به طبیعت متعلق می‌کند، ولی عموم حکم را به افراد. در اطلاق، وقتی طبیعت متعلق حکم شد، به دلالت عقلی، حکم به عدد افراد، منحل می‌شود. انحلال در مرحله جعل حکم و بیان آن نیست، بلکه در مرحله امتثال است. به خلاف عام که حکم در مقام جعل به افراد تعلق می‌گیرد.

هر دو مرحله کلام ایشان نیاز به تعلیق دارد. اول درباره این سخن که اطلاق سبب می‌شود که طبیعت متعلق حکم باشد، سابقا عرض کردیم که اگر مراد از طبیعت، معنای موضوع له اسم جنس است، این معنا اساسا نمی‌تواند معروض حکم قرار بگیرد؛ چون تعیینی ندارد. و اگر مراد، همان لابشرط قسمی است، لابشرط ملازمه‌ای با استیعاب حکم ندارد و می‌تواند به قالب‌های مختلف مانند صرف الوجود یا مطلق الوجود به کار رود و تنها در صورتی که به نحو مطلق الوجود لحاظ شده باشد، حکم به همه افراد تعلق خواهد گرفت. لذا تنها ملاحظه به نحو لابشرط برای اثبات سریان حکم به همه افراد کفایت نمی‌کند و باید ملاحظه دیگری ضمیمه شود.

ما قبلاً گفتیم که در مقام بیان بودن، در اثبات ملاحظه طبیعت به نحو لایشرط قسمی تأثیری ندارد، بلکه در اثبات این که طبیعت به نحو عموم و سریان ملاحظه شده، دخالت دارد. به این معنا که حکم به افراد یا اصناف خاصی تعلق نگرفته است. نتیجه در مقام بودن، عمومیت حکم است؛ حال این که عموم به نحو استغراقی است یا بدلی، بعداً از آن بحث خواهیم کرد. در واقع مفاد مقدمات حکمت، همان مفاد کل است، البته دلالت کل چون وضعی است، دلالت قوی‌تری است و دلالت مطلق سکوتی است که نوعاً اضعف است.

اما این که شهید صدر فرموده‌اند در عام حکم به افراد تعلق می‌گیرد، آیا معنای این حرف این است که خصوصیات فردیه در ترتب حکم تأثیر دارد؟ اگر چنین مطلبی مراد ایشان باشد، مطلب ناتمامی است. در عام هم حکم برای طبیعت است، البته طبیعتی که به نحو مستوعب و حاکی از وجودات عدیده ملاحظه شده است. بلکه گاه ادوات عموم هم به نحو عام بدلی است؛ همچون جئنی بای انسان شئت. در اینجا روشن‌تر است که خصوصیات فردیه محط نظر متکلم نیست؛ لذا اگر به فرض محال انسان می‌توانست مجرد از خصوصیات فردیه تحقق پیدا کند، با آوردن چنین انسانی هم امثال تحقق می‌یافت.

خلاصه عام ممکن است عام بدلی باشد و ممکن است عام شمولی و در هیچ یک خصوصیات فردیه در تعلق حکم دخالت ندارد؛ لذا تفاوت بین عام و مطلق در این جهت وجود ندارد. تنها تفاوت عام و مطلق در کیفیت دلالت و شدت و ضعف آن می‌باشد و گر نه مفاد هر دو یکی است.

نکته سوم: شهید صدر می‌فرمایند: اطلاق رفض القیود است و نه جمع القیود. جمع القیود یعنی این که قیده‌ای مختلفی که می‌تواند بر طبیعت عارض شود، در ترتب حکم تأثیر دارند. انسان می‌تواند عالم باشد یا جاهل؛ مؤمن باشد یا غیر مؤمن. مفاد اطلاق این است که هیچ یک از این قیدهای مختلف، دخالت ندارند نه این که همه این قیدها دخالت دارد.

ابهامی که در این کلام هست این است که آیا تذکر این نکته از این جهت است که تفاوتی بین مطلق و عام ذکر کرده باشد؟ عام هم رفض القیود است نه جمع القیود. در عام این گونه نیست که در انحلال وجوب ملاکات عدیده به عدد قیود وجود داشته باشد. در وجوبات عدیده، یک ملاک وجود دارد که در همان جهت مشترکه و جامع است. اگر مراد از رفض القیود این است که مطلق به نحو لایشرط قسمی ملاحظه شده، این مطلب صحیح است. ولی بارها گفته‌ایم که این مطلب با سریان حکم در افراد و ملاحظه موضوع به نحو وجود ساری ملازمه

ندارد و برای اثبات رفض القیود به این معنا نیازی به در مقام بیان بودن نیست. همین که قیدی یا صریحا یا ظاهرا و یا احتمالا (ما یصلح للقرینیه) نباشد، کافی است در اثبات ملاحظه طبیعت به نحو لا بشرط قسمی. در مقام بیان بودن، سریان حکم را اثبات می‌کند. این مفهوم، تکرر است و نه رفض القیود. مطلق دلالت بر شمول و سریان می‌کند مانند عام. جمع القیود در عام و مطلق از اساس چندان قابل تصویر نیست مگر در موارد وضع عام و موضوع له خاص. مثلا وضع نام مبارک محمد بر صد نفر، با عنوان متصور کلی "المتولد فی هذا الیوم فی هذا المستشفی"، در اینجا موضوع له تک افراد با خصوصیات فردیه است. در این گونه موارد برای صحت وضع بر افراد اساسا لازم نیست که این افراد جهت مشترکه خارجی داشته باشند و جامع انتزاعی کافی است.

در این مورد جمع القیود صحیح است، ولی متعارف مواردی که ما با آنها مواجهیم، این گونه نیستند. نکته مهم این است که رفض القیود گاهی در قالب قضیه کلیه است و گاهی در قالب قضیه مهمله. رفض القیود برای اثبات نتایج اطلاق مانند انحلال و سریان کافی نیست. اطلاق مورد نیاز ما، صرفا رفض القیود نیست، بلکه رفض القیود است به علاوه شمول و سریان حکم نسبت به افراد از این حیث که معروض جهت مشترکه هستند نه از این حیث که وجودات خاصه هستند.

بحث شمولی و بدلی بودن اطلاق

ما سابقا در ضمن بحث از تداخل اسباب و مسببات، این بحث را مطرح کرده‌ایم و در اینجا به بحث شهید صدر اشاره‌ای می‌کنیم و مروری به مباحث گذشته نیز خواهیم کرد. مشکل بحث ما این است که در سه مورد با مقدمات حکمت، ما اطلاق را استفاده می‌کنیم، ولی مدلول اطلاقی در این سه با هم متفاوت است. وقتی می‌گوییم صلّ، نسبت به صلات می‌گوییم هر نمازی که اتیان شود، برای امتثال کافی است. سوال این است که در اینجا عموم متعلق حکم (صلات)، بدلی است. در فِ بالعقد، به نحو عام استغراقی در همه عقدها حکم لزوم وفاء جاری است. نحوه سوم که شبیه مورد دوم است بحث نواهی است؛ وقتی گفته می‌شود لاتکذب، هر کذبی برای خودش حرمتی دارد. مبعوضیت کذب در اینجا به نحو عام استغراقی است. هر کدام امتثال و عصیان مستقلا دارد.

سؤال این است که چگونه است که در نواهی و موضوعات احکام، عموم به نحو استغراقی است، ولی در اوامر، عموم به نحو بدلی است. در حالی که در همه موارد، ما اطلاق را با مقدمات حکمت استفاده کرده‌ایم.

قبل از ادامه این بحث تذکر این نکته لازم است که اصطلاح متعلق و موضوع حکم، در کلمات آقایان مختلف استعمال شده است. ما در این بحث، اصطلاح مرحوم نایینی را دنبال می‌کنیم. مرحوم نایینی موضوع حکم را امری می‌داند که مفروض الوجود اخذ شده‌اند و حکم به داعی تحقق آن نیست و بر فرض تحقق آن، حکم، فعلیت می‌یابد. به خلاف متعلق که حکم می‌خواهد آن را محقق کند (مراد از حکم در این بحث حکم تکلیفی است). مرحوم شیخ محمد حسین اصفهانی از صلات در صل، تعبیر به موضوع می‌کنند که بر طبق اصطلاح اهل منطق است به اعتبار این که در قضیه "الصلاة واجبة"، موضوع "الصلاة" است. گاهی اشکالاتی مطرح شده است که ناشی از عدم تفکیک این دو اصطلاح است؛ همان گونه که گاهی مرحوم نایینی به دیگران در این بحث بر طبق اصطلاحات خود اشکال می‌کنند که قهراً ناتمام است.

مفاد اطلاق و عموم شمولی و عموم بدلی

بحث در این بود که مفاد اطلاق در برخی موارد، عموم شمولی است و در برخی موارد بدلی. چگونه مفاد اطلاق در موارد مختلف متفاوت است، در حالی که در همه موارد دال بر اطلاق، مقدمات حکمت است؟ مثلاً در احل الله البیع، عموم به نحو شمولی است، ولی در اعتق رقبه، عموم به نحو بدلی است. در اکرم العالم، عموم نسبت به متعلق حکم یعنی اکرام، به نحو بدلی است و نسبت به موضوع حکم یعنی عالم به نحو شمولی است. در نواهی، حکم علاوه بر موضوع نسبت به متعلق هم، به نحو شمولی است. راه حل‌های مختلفی در این بحث ارائه شده است. ما سابقاً این بحث را طرح کرده‌ایم، در اینجا مباحث را طبق ترتیب بحث شهید صدر دنبال می‌کنیم.

کلام مرحوم آقای خویی

مرحوم آقای خویی فرموده‌اند که مقدمات حکمت یک مفاد مشترک دارند، ولی گاهی نکات دیگری ضمیمه می‌شود که موجب افاده مطلب دیگری است. مفاد مشترک، اصل عموم حکم و عدم اختصاص به فرد خاص است. مثلاً اگر گفته شود اعتق رقبه، احتمال دارد تمام رقبه‌ها به نحو استغراق واجب العتق باشند یا این که به نحو بدلی یکی از آنها لا علی التعین واجب العتق باشد یا صنف یا فرد خاصی از رقبه واجب العتق باشد، مقدمات حکمت این احتمال را که رقبه خاصی واجب باشد، نفی می‌کند، اما اثبات بدلیت یا شمولیت از عهده مقدمات حکمت خارج است و نیاز به انضمام مقدمه خارجی دارد.

این مقدمه خارجی در اوامر اقتضا می‌کند که به نحو بدلی باشد و در نواهی به نحو شمولی باشد. مثلاً در لاتکذب این که مطلوب شارع ترک یک نهی باشد، معقول نیست؛ چون هیچ فردی نمی‌تواند مرتکب همه کذب‌ها در عالم شود. لذا هر کسی تارک فی الجمله کذب می‌باشد؛ لذا در نهی استغراقی بودن متعلق استفاده می‌شود، ولی در اوامر وقتی گفته می‌شود صلّ، برای مکلف اتیان همه نمازها مقدور نیست و در نتیجه صرف الوجود نماز است که به عهده او می‌آید. این تقریبی است که مرحوم آقای خویی ذکر کرده‌اند.

اشکال شهید صدر به این تقریب

شهید صدر در بحث نواهی این مطلب را آورده‌اند و اشکالاتی به آن ذکر کرده‌اند و در این بحث تنها به یک اشکال اشاره کرده‌اند. ایشان فرموده‌اند که مقدوریت و عدم مقدوریت منشأ استفاده استغراق و عدم استغراق نمی‌شود. شاهدش این است که عالم در اکرم العالم هم به نحو صرف الوجود و بدلی می‌تواند واجب باشد و هم به نحو مطلق الوجود و شمولی. با این حال ظاهرش این است که همه عالم‌ها باید اکرام شوند. در نتیجه هر دو احتمال، محتمل است و مقدوریت و عدم مقدوریت منشأ استفاده استغراق نشده است.

مرحوم آقای خویی لازمه بدلی بودن را این مطلب گرفته‌اند که در نهی ترک فی الجمله‌ای محقق شود. در حالی که در لاتکذب، کذب هم به نحو بدلی می‌تواند تصویر شود و هم شمولی. بدلی بودن به این شکل تصویر می‌شود که مبعوض شارع، وجود مطلق کذب در عالم خارج است. مثل این که مولایی که در جایی مخفی شده یا این که می‌خواهد بخوابد و به عبدش می‌گوید: لاتتکلم. در اینجا اصل وجود و صرف وجود تکلم مبعوض است و نه مطلق وجود آن. عصیان این نهی به این است که یک فرد را مرتکب شود و بعد از ارتکاب آن، بقیه افراد مبعوض نیستند. بدلی بودن نهی در اینجا ضروری الثبوت نیست. ایشان صرف الوجود ترک را لحاظ کرده‌اند و می‌فرمایند صرف الوجود ترک ضروری است، در حالی که باید ترک صرف الوجود را ملاحظه کنیم. متعلق نواهی هم به نحو صرف الوجود بودن معقول است و هم به نحو مطلق الوجود.

کلام مرحوم آقا ضیاء

راه حل دیگری که در این بحث هست راه حلی است که مرحوم آقا ضیاء مطرح کرده‌اند. ایشان می‌فرمایند اصل این است که طبیعت به نحو بدلی لحاظ شود و استفاده شمول یا استغراق مؤونه زائدی می‌خواهد. در تقریرات مرحوم شهید صدر تقریب ایشان به این شکل آمده است که طبیعت جامع بین مطلقه و مقیده است و این طبیعت با ترک یک فرد از افراد عصیان می‌شود. اما این که علاوه بر آن تک افراد را هم متعلق امر بدانیم، نیاز به عنایت زائده دارد.

این که آقا ضیاء این کلام را در چه مقامی به کار برده‌اند، روشن نیست، ولی به هر حال این کلام نمی‌تواند وضعیت نواهی را تبیین کند که چرا در نواهی به نحو شمولی می‌باشد و نه به نحو بدلی.

اصل این که ایشان فرض کرده‌اند طبیعت به یک فرد موجود می‌شود، مطلب تمامی نیست؛ طبیعت نسبت به این که به نحو صرف الوجودی باشد یا مطلق الوجود، لا بشرط است. فرض کنید آنچه ما در ابتدا از مقدمات حکمت استفاده می‌کنیم، لا بشرط قسمی است. انسان واجب الاکرام است؛ اگر انسان به نحو صرف الوجود ملاحظه شود، با یک فرد محقق می‌شود، ولی اگر به نحو مطلق الوجود لحاظ شود، تمام مطلوب شارع با یک فرد محقق نمی‌شود؛ چون احکام متعدده و منحلله‌ای وجود دارد.

همچنان که مطلق الوجود بودن خارج از مقتضای لا بشرط قسمی بودن است، صرف الوجود نیز خارج است؛ یعنی حکایت از یک فرد و عدم انحلال آن و حکایت از کثیرین و انحلال، خارج از مفاد طبیعت است. این که می‌فرمایید طبیعت با یک فرد محقق می‌شود، در مورد طبیعتی صادق است که به نحو صرف الوجود ملاحظه شده باشد. اگر طبیعت را به نحو وجود ساری ملاحظه کنیم، این گونه نیست که یا تحقق یک فرد تمام مطلوب محقق شود. طبیعت مساوق با صرف الوجود نیست، آن گونه که در کلام ایشان آمده است.

کلام مرحوم شیخ محمد حسین اصفهانی

ایشان برعکس مرحوم آقا ضیاء اصل را، مطلق الوجود بودن دانسته است به این بیان که وقتی طبیعت فانی در خارج است، معنای فناء این است که افراد خارجی موضوع حکم هستند و طبیعت در خارج افراد عدیده‌ای دارد و هر فردی حکمی باید داشته باشد. نسبت طبیعت به افراد نسبت آباء است به ابناء، نه نسبت اب واحد به ابناء؛ یعنی افراد متعدد انسان، هر کدام متضمن انسانیتی است و به عدد افراد قدر مشترک خواهیم داشت و وقتی طبیعت متعدد شد، حکم هم باید متعدد باشد مگر این که قرینه‌ای برخلاف اقامه شود.

به نظر می‌رسد در اینجا یک بحث فلسفی با یک بحث روانشناسی ذهنی خلط شده است. بحث فلسفی مذکور این است که نسبت طبیعت با افراد در خارج به چه شکل است. ولی بحث جاری ما این است که انسان را می‌توانیم به گونه‌های مختلف تصور کرد. ایشان از اساس به مفهوم صرف الوجود اشکال کرده‌اند و آن را قبول ندارند. در حالی که تصور این مفهوم مانعی

ندارد و موضوع ترتب آثاری است. البته تحقق خارجی این مفهوم با تحقق اولین فرد است. تصور ایشان از طبیعت همان مطلق الوجود است و طبعاً اگر محکی این طبیعت متعلق حکم قرار بگیرد، حکم به نحو شمولی خواهد بود. در حالی که آنچه به وسیله مقدمات حکمت استفاده می‌شود، انسان لا بشرط است که می‌تواند به نحو صرف الوجود ملاحظه شود یا به نحو مطلق الوجود. در کلام ایشان نکاتی دیگری همچون فناء طبیعت هست که آیا در همه موارد است یا در برخی موارد، که در ادامه به آن خواهیم پرداخت.

در تصور مرحوم آقا ضیاء طبیعت با صرف الوجود ملازمه پیدا کرده است و در تصور مرحوم شیخ محمد حسین، با مطلق الوجود، در حالی که هر دو اعتبار مذکور خارج از مفاد وضعی اسم جنس است و مقدمات حکمت هم عهده‌دار اثبات این دو نیست. نتیجه این که سؤال بحث همچنان بی پاسخ می‌ماند.

کلام شهید صدر

ایشان در ابتدا تذکر سودمندی می‌دهند که ما شمولیت و بدلیت را گاهی به ملاحظه حکم در نظر می‌گیریم به این معنا که احکام عدیده ای وجود دارد؛ مانند احل الله البیع که در همه بیع ها حلیت محقق است، بخلاف صلّ که تنها یک صلات واجب است. گاهی هم این دو مطلب را به ملاحظه مقام امتثال در نظر می‌گیریم. به این معنا که در جایی که متعلق حکم به نحو صرف الوجود است و قهراً حکم واحد است، در برخی موارد امتثال این حکم واحد به نحو بدلی است مانند اوامر و در برخی موارد به نحو شمولی مانند نواهی. امتثال امر به این است که یک فرد اتیان شود و امتثال نهی به این است که همه افراد ترک شوند. استغراقیت و شمولیتی که در مقام امتثال در نواهی هست به حکم عقل است.

شهید صدر تعبیر می‌کنند که طبیعت به یک فرد موجود و به انعدام جمیع افراد معدوم می‌شود. ما تعبیر طبیعت را به صرف الوجود طبیعت تغییر دادیم تا اشکالات سابق مطرح نشود. به هر حال بحث ما در استغراقیت در مرحله اول یعنی در مقام تعلق حکم است نه استغراقیت در مقام امتثال.

حال با توجه به تحریر محل بحث، سؤال این است که چرا در برخی موارد حکم متعدد است و در برخی موارد، واحد. به تعبیر دیگر، چرا متعلق حکم، در برخی موارد طبیعت به نحو صرف الوجود است و در برخی دیگر به نحو مطلق الوجود. قرینه اثباتی بر این اختلاف چیست؟

شهید صدر در پاسخ می‌فرمایند که اصل در متعلق حکم این است که به نحو بدلی باشد؛ چون به نحو مفروض الوجود لحاظ شده است. و اصل در موضوع حکم، این است که به نحو شمولی باشد؛ چون به نحو مفروض الوجود لحاظ نشده است. از هر یک از این دو اصل یک استثنا ذکر می‌کنند. ادامه بحث را در جلسه آینده دنبال خواهیم کرد.

جلسه شماره ۴۶

بحث در این بود که از مقدمات حکمت، چرا در برخی موارد، عموم بدلی فهمیده می‌شود و در برخی دیگر، عموم شمولی، و با وجود وحدت دال، چرا نتیجه مقدمات حکمت متفاوت است؟

کلام شهید صدر در این بحث

مرحوم شهید صدر در این بحث کلمات مرحوم آقا ضیاء، مرحوم آقا شیخ محمد حسین و مرحوم آقای خویی را ذکر کرده و مناقشه کرده‌اند که بحث از آنها گذشت. شهید صدر در ابتدا تذکر می‌دهند، عموم استغراقی در محل بحث، استغراق در مرحله تعلق حکم است و نه مرحله امتثال. گاهی حکم به نحو استغراقی فهمیده می‌شود؛ مانند احل الله البیع که به نحو شمول، جعل شده است و ما به عدد افراد بیع، حکم لزوم یا وجوب وفا داریم، بر خلاف صلّ که یک حکم بیشتر ندارد. این حکم واحد، امتثالش گاهی به یک کار است و گاهی به کارهای عدیده. در اوامر امتثال به یک کار است، ولی در نواهی و اوامری که لباً نهی است (مانند اترک الکذب)، امتثالشان به این است که همه افراد آن ترک و منعدم شود تا طبیعت مورد نظر معدوم شود. "لاتکذب" را اگر به معنای تکلیف واحد هم بگیریم، امتثالش به ترک همه افراد است، ولی متفاهم از "لاتکذب"، تکلیف‌های عدیده است و هر کذبی نهی مستقلى دارد، بخلاف صلات در صلّ که یک تکلیف بیشتر در آن نیست. سؤال محل بحث این است که تفاوت این دو در چیست؟

ایشان در پاسخ می‌گویند گاهی حکم را نسبت به موضوع می‌سنجیم و گاهی نسبت به متعلق. موضوع به اصطلاح مرحوم نایینی، امر مفروض الوجودی است که در فرض وجودش حکم مترتب می‌شود، بخلاف متعلق که مفروض الوجود نیست، بلکه حکم در صدد تحصیل آن است؛ مثلاً در "المستطیع یحج"، مستطیع موضوع است و حج متعلق حکم.

ایشان می‌فرمایند اگر موضوع را لحاظ کنیم، چون موضوع مفروض الوجود است و طبیعت هم به عدد همه افرادش موجود است، قهراً همه افراد از این حکم بهره خواهند برد. لازمه این مطلب، انحلالی بودن حکم نسبت به موضوع است. ولی اگر متعلق را در نظر بگیریم، چون

متعلق مفروض الوجود نیست، قهراً طبیعت با یک فرد ایجاد می‌شود و دلیلی بر انحلالیت حکم وجود نخواهد داشت.

شهید صدر می‌فرماید: اصل در موضوعات احکام انحلالی بودن و در متعلقات احکام، عدم انحلال است. ایشان می‌فرماید که این‌ها اصل اولی محسوب می‌شوند که در هر دو، مورد استثنا نیز وجود دارد. مورد استثنا در موضوع احکام، جایی است که موضوع مدخول تنوین باشد؛ مانند "اکرم عالماً"، که در آن اکرام همه علما مطلوب نیست. شهید صدر در برخی کلماتشان این نکته را متذکر می‌شوند که در "اکرم عالماً" گاهی عالم، مفروض الوجود لحاظ می‌شود و گاهی این گونه نیست و در صورت نبود عالم، باید یک فرد عالم را تربیت کرد و سپس او را اکرام کرد. ولی معمولاً مفاد این قضیه همان مفروض الوجود بودن عالم است. مثال اعط فقیراً، در این جهت روشن‌تر است که مفادش، ایجاد فقیر و سپس اعطاء به او نیست. تنوین در این جا دال بر وحدت است که صارف از اصل اولی دال بر انحلالی بودن موضوع حکم است.

مورد استثنا از عدم انحلال در متعلقات، مورد نواهی است. نواهی معمولاً به نحو انحلالی فهمیده می‌شود. در لاتکذب هر کذبی متعلق نهی مستقل است. علت فهم انحلال در نواهی هم این است که معمولاً مفاسد انحلالی هستند.

بررسی کلام شهید صدر

اگر نفس مفروض الوجود بودن، اقتضای انحلال داشته باشد، نباید از آن موردی استثنا شود؛ چون مفروض الوجود بودن در موارد تنوین تنکیر نیز وجود دارد. چرا در موارد تنوین تنکیر، با وجود مفروض الوجود بودن موضوع، انحلالی نمی‌باشد. از طرف دیگر این که در متعلقات اصل عدم انحلالیت است، کانّ نشانگر این است که انحلالیت نیاز به دلیل دارد و اصل عدم انحلالیت است. عرض ما این است که این اصل چه مستندی دارد؟

حل قضیه این است که ایشان در دو قسمت بحث، به دو گونه مختلف طبیعت را تصویر کرده‌اند. ایشان در موضوعات طبیعت را به نحو مطلق الوجود، لحاظ کرده‌اند و در متعلقات احکام، به نحو صرف الوجود، در حالی که طبیعت نسبت به این لحاظ‌ها لایبشرط است. این که می‌فرمایند چون طبیعت مفروض الوجود فرض شده است و این طبیعت هم وجودات عدیده دارد و لذا هر وجودی باید حظی از حکم ببرند؛ این مطلب ناتمام است. طبیعت در صورتی

وجودات عدیده دارد که به نحو وجود ساری لحاظ شود و الا اگر صرف الوجودش را لحاظ کنید، به فرد اول محقق شود. شما حکایت از کثیرین را در مفهوم آن گنجانده اید. در حالی که چنین ملاحظه‌ای خارج از مفاد اصلی طبیعت است. لذا در فرض مدخول تنوین بودن، این گونه نیست که طبیعتی که به نحو وجود ساری است، تنوین بگیرد. طبیعت باید به گونه‌ای باشد که بتواند معروض تنوین باشد؛ تنوین بر طبیعتی داخل می‌شود که در مفهوم آن حکایت بالفعل از کثیرین درج نشده باشد که قبلاً هم بحث از آن گذشت.

طبیعت را می‌توان به نحو وجود ساری لحاظ نکرد؛ مثلاً در جملات شرطیه مانند "ان نمت فتوضاً"، آیا هر نومی، وضوی مستقل دارد؟ در این مثال صرف الوجود نوم مراد است و در نتیجه نوم دوم و سوم، تأثیری در وجوب وضو ندارد.

در اصل طبیعت صرف الوجود بودن یا وجود ساری، نیامده است، مگر این که برای طبیعت اصطلاح جدیدی جعل شود که به بحث ما صدمه‌ای وارد نمی‌کند؛ چون بحث ما در تبیین واژه طبیعت نیست، بلکه عرض ما این است که الفاظی مانند صلات برای اصل طبیعت وضع شده است. لذا در اینجا اول باید اثبات شود که در موضوع حکم طبیعت به نحو وجود ساری اخذ شده است تا انحلال حکم اثبات شود، همچنان که در متعلق احکام هم باید صرف الوجود بودن اثبات شود تا عدم انحلال حکم نتیجه گرفته شود.

خلاصه ایشان طبیعت را در موضوع احکام و متعلق احکام به دو گونه مختلف فرض کرده که هر دو گونه از موضوع له اسمای اجناس خارج است و مجرد مفروض الوجود بودن ملازمه‌ای با انحلال و مفروض الوجود نبودن ملازمه با عدم انحلال ندارد؛ همچنان که از تامل در موارد استثنایی که در کلام ایشان آمده روشن می‌گردد.

از سوی دیگر این که اصل در متعلق عدم انحلال است، فقط در احکام الزامی است. ولی در احکام استحبابی حکم به نحو انحلالی فهمیده می‌شود؛ مثلاً در صلّ (به نحو استحبابی) هر صلاتی مستحب است، در نتیجه از احکام خمسّه فقط در اوامر متعلق به نحو صرف الوجود فهمیده می‌گردد؛ در نتیجه این سؤال مطرح می‌گردد که این چه اصلی است که اکثر موارد از آن استثنا شده است.

از طرف دیگر در اصل انحلالی بودن موضوع احکام به نظر می‌آید که در جملات شرطی همانند اذا بلیت وجب الوضوء، جمله ظهور در انحلالی بودن موضوع ندارد. در کلام شهید صدر علت این عدم ظهور تبیین نشده است.

محصل عرض ما در جلسه گذشته این بود که انحلال و عدم انحلال یا به تعبیر دیگر عموم شمولی یا بدلی بودن، ارتباطی با مفروض الوجود بودن یا نبودن ندارد. نه مفروض الوجود بودن، لازمه اش انحلال است و نه مفروض الوجود نبودن ملازم با عدم انحلال و بدلی بودن عموم است.

ادامه بحث از منشا دلالت مطلق بر عموم بدلی یا شمولی

به سؤال بحث باز می‌گردیم که منشا دلالت مطلق بر عموم به نحو بدلی یا به نحو شمولی چیست؟ به نظر می‌رسد که تناسبات حکم و موضوع و ارتکازات نسبت به مصالح و مفاسد، موجب شکل گرفتن ظهوراتی می‌شوند، سابقا هم این را مطرح کردیم که این ارتکازات گاهی از ادله شرعیه نشأت می‌گیرد، گاهی از مقایسه احکام شرعی با احکام عرفی، به گونه‌ای که اگر شارع قانونگذاری متفاوتی نسبت به نظام تقنینی عرف داشته باشد، باید به آن تصریح کند و الا همان شیوه قانون گذاری عرفی فهمیده می‌شود.

معمولا مصالح الزامی به نحو صرف الوجود است، ولی مفاسد به نحو مطلق الوجود است. بحث عدم قدرت بر امتثال اوامر به نحو مطلق الوجود هم که در کلام مرحوم آقای خویی آمده نیز از نکاتی است که در شکل گیری ظهور می‌تواند موثر باشد.

به نظر شهید صدر علت این که ظاهر نواهی این است که متعلق نهی به نحو وجود ساری اخذ شده و عمومش به نحو استغراقی است، این است که غالبا مفاسد به نحو انحلالی است. ما همین حرف را در اوامر الزامی عرض می‌کنیم که چون غالبا مصالح الزامی به نحو صرف الوجود است، لذا ظهور در بدلیت پیدا می‌کند.

ولی در هر دو مورد، سؤال این است که آیا چون غالب موارد به گونه خاصی است، آیا در همه موارد ظهور شکل می‌گیرد یا این که این ظهور صرفا در برخی موارد است که انحلالی بودن مصالح به نظر عرف روشن باشد؟ توضیح این که عرف در موارد مختلف مفاسد را مختلف می‌بیند. در برخی موارد مفسده را انحلالی می‌بیند که غالب موارد این گونه است. در برخی موارد مفسده را انحلالی نمی‌داند و در برخی موارد شک می‌کند. آیا به علت قسم اول، در قسم

سوم نیز نهی ظهور در انحلالی بودن متعلق پیدا می‌کند؟ آیا قاعده "الظن يلحق الشيء بالاعم الاغلب" در اینجا جاری است؟

برای پاسخ این سوال تذکر نکته‌ای از مرحوم شیخ در رسائل مفید می‌باشد. مرحوم شیخ در بحث ادله اقوال مختلف استصحاب که معمولاً خوانده نمی‌شود، ایشان قولی را نقل می‌کند که استصحاب از باب حکم عقل حجت است چون مورث ظن است. مرحوم شیخ می‌فرماید اغلیت مطابقت اخبار افراد ثقه با واقع تا به کشف ظنی علت منجر نشود، موجب ظن نخواهد بود. به عنوان مثال وقتی می‌بینیم که غالباً خبر افراد ثقه مطابق با واقع است، وقتی با خبر فرد ثقه ای مواجه می‌شویم. از این جهت ظن به مطابقت این خبر با واقع حاصل می‌شود که ما از اغلیت یک وجه مشترک را بفهمیم و آن این است که ثقه بودن ثقه، اقتضای راستگویی دارد و این که در جایی عنوان ثانوی مانع از چنین اقتضایی گردد، احتمال ضعیفی است. علت ظنی مطابقت خبر ثقه با واقع، ملکه و حالت نفسانی است که در فرد ثقه وجود دارد که مقتضای آن مطابقت خبر با واقع است. در موارد استقراء نیز امر به همین شکل است. مثلاً استقراء می‌کنیم که در مواردی که فرد تب می‌کند، معمولاً در بدن او چرک او است. ذهن از این اغلیت این مساله یک رابطه را انتزاع می‌کند (علیت تب یا معلولیت آن یا این که هر دو معلول علت ثالث هستند) که موجب حکم به ثبوت چرک در بدن می‌شود. استقراء ناقص منشأ ظنی می‌شود که ما به وسیله آن حوادث آینده را پیش‌بینی می‌کنیم.

بازگشت استقراء به یک قیاس است که علت به نحو ظنی در آن احراز می‌شود. اساساً تحقق ظن به خاطر همین کشف علت است و اگر کشف علت نشود حتی استقراء تام هم فایده ندارد؛ چون معنای استقراء تام این است که جمیع موارد غیر از مورد مشکوک را تفحص کرده باشد و استقراء ناقص معنایش این است که برخی موارد را بررسی کرده است. حال با عنایت به توضیح استقراء تام و استقراء ناقص به ذکر یک پارادوکس که به عنوان اشکالی در بحث استقراء مطرح است می‌پردازیم.

اگر کسی در مورد میرا بودن و نبودن خودش چنین استقراء را مطرح کند که تمام موارد اموات را که فحوص می‌کنیم، همگی صفت "غیر من بودن" را دارا هستند؛ لذا ما می‌توانیم بگوییم: "کل میت فهو غیری" و از آن میرا نبودن شخص متکلم را نتیجه بگیریم. این استقراء، استقراء تام است؛ چون تمام موارد (غیر از مورد بحث ما) در آن تفحص شده است با این حال منتج نیست.

دلیل عدم منتج بودن استقرا در این جا از این جهت است که مردن افراد به حیثیت غیر من بودن، وابسته نیست. در اینجا باید مرگ افراد به یک وجه مشترک مستند باشد که روشن است که چنین وجه مشترکی در کار نیست. قضیه "آب در صد درجه بخار می شود"، آب بودن در ترتب محمول موثر است.

مرحوم شیخ این اشکال را در استصحاب مطرح می کند که بقاء اکثر اشیاء محققه سابقا، منشا ظن به بقاء در موارد مشکوک نیست؛ زیرا صرف وجود سابق علت بقاء نیست، هر موجودی برای بقای خود، علتی دارد و مجرد کون سابق وجه مشترک بقاء اشیاء موجوده سابقا نیست. همین طور مجرد یقین سابق هم جهت مشترکه بقاء نمی باشد.

شبیه همین مطلب در ما نحن فیه هم هست؛ در نواهی علت انحلالی بودن، مبغوض و متعلق نهی بودن نیست تا این که هر جا مبغوضیتی بود، حکم به انحلال کنیم. در هر مورد انحلالی بودن، تابع خصوصیتی در همان مورد است. اوامر هم به همین شکل است؛ لذا نمی توان قائل به ظهور اوامر الزامی به نحو کلی در صرف الوجود بودن متعلق گردید.

نتیجه این که انحلال و عدم انحلال قانون عامی ندارد، بلکه وابسته به تناسبات حکم و موضوع است که ممکن است در برخی موارد جاری نشود یا عرف در جریان آن شک کند. البته غالبا در نواهی مفاسد به شکل انحلالی است و در احکام الزامی مصالح به نحو صرف الوجود است. ملاک در احکام غیر الزامی (استحبابی، کراهی، ترخیصی بالمعنی الاخص) به نحو انحلالی و وجود ساری است. در ادوات شرطیه، قانون عامی وجود ندارد که انحلالی بودن یا نبودن جمله شرطیه را اقتضا کند؛ چنان چه در بحث تداخل اسباب و مسببات گذشت. البته اگر جزا از جنس پاداش و مجازات باشد، در معمول موارد شرط به نحو انحلالی است

به هر حال غیر از تناسب حکم و موضوع، نکات دیگر هم می تواند در فهم انحلالی بودن حکم موثر باشد؛ مثلا در "احل الله البیع"، اگر مراد صرف الوجود بیع باشد، این دلیل لغو می گردد؛ لذا دلیل ظاهر در این می گردد که مطلق وجود بیع جایز و نافذ است. در مواردی که از راهی انحلال یا عدم انحلال معلوم نشد، باید به اصول عملیه مراجعه کرد.

آغاز بحث از حقیقت اطلاق مقامی

در قبال اطلاق لفظی، اطلاقی داریم به نام اطلاق مقامی که ما مفصل این مبحث را در سال‌های گذشته مطرح کرده‌ایم. در اینجا به طرح کلیات بحث اشاره می‌کنیم و این که آیا جوهره اطلاق مقامی با اطلاق لفظی متفاوت است یا خیر؟

اطلاق مقامی نخستین بار به طور آشکار در کلمات مرحوم آخوند مطرح شده است البته نه با این اصطلاح، بلکه ایشان به نکته اطلاق مقامی تصریح کرده‌اند، اگر چه ممکن است در کلمات سابقین نیز این بحث فی الجمله مطرح شده باشد. به نظر می‌رسد که اصطلاح اطلاق مقامی از مجعولات مرحوم آقا ضیاء باشد. مرحوم آقای حکیم از اطلاق مقامی در مباحث خود بسیار استفاده کرده‌اند و ایشان در اصول به طور جدی از اصول مرحوم آقا ضیاء متأثر بوده‌اند. اصطلاح اطلاق مقامی در کلام معاصرین مرحوم آقا ضیاء مانند مرحوم آقا شیخ محمد حسین اصفهانی به ندرت به کار رفته است. در کلمات مرحوم نایینی اصلاً به کار نرفته است. لذا به نظر می‌رسد که این اصطلاح، مجعول آقا ضیاء می‌باشد.

مرحوم آخوند در بحث تعبدی و توصلی بعد از این که اثبات می‌کنند که قیودی که از قبل امر می‌آیند، نمی‌توانند در متعلق اخذ بشوند و اصل لفظی در آنها جاری نیست و اصل عملی، احتیاط است، پس از طرح این مباحث می‌فرمایند که قیودی که مورد غفلت عرف است مانند قصد وجه و تمیز، اگر واقعاً شرط باشند، شارع باید به آن تصریح شود و گرنه نقض غرض پیش می‌آید.

مرحوم آقا ضیاء و مرحوم آقای حکیم، اطلاق مقامی را در موارد گسترده تری مطرح می‌کنند. مثلاً در بحث مطهریت آب، ما ادله عامی داریم که الماء مطهر. ایشان معتقدند این دلیل از جهت کیفیت تطهیر ساکت است و در مقام بیان نیست.

با این حال اطلاق مقامی اقتضا می‌کند که در جایی که شارع کیفیت خاصی در تطهیر اعتبار نکرده باشد، همان کیفیت عرفی تطهیر (که در رفع قذارات عرفیه پیموده می‌گردد) در شرع هم اعتبار داشته باشد؛ لذا می‌توان مثلاً احتمال تعدد غسل را در مواردی که دلیلی بر آن نداشته باشیم، با اطلاق مقامی نفی کنیم.

بحث در اطلاق لفظی و اطلاق مقامی بود. عرض شد که اصطلاح اطلاق مقامی را در موارد مختلفی به کار برده‌اند.

مثال هایی از اطلاق مقامی

مرحوم آخوند واقعیت اطلاق مقامی و نه لفظ آن را در موردی به کار برده است که عرف از یک قیدی غافل است و بدون تنبیه شارع، اصلاً آن را تصور نمی‌کند. در این مورد، اگر شارع این شرط را بیان نکند، عرف آن را انجام نمی‌دهد و به تبع غرض شارع فوت می‌شود. مورد دیگری که در آن اطلاق مقامی به کار رفته است، مواردی مانند الماء یطهر است. در این دلیل کیفیت تطهیر بیان نشده است؛ چون این دلیل در مقام بیان از این جهت نبوده است، ولی ما از سکوت شارع برداشت می‌کنیم که کیفیت تطهیر به همان تطهیر عرفی نسبت به خبثات عرفی یکال شده است. تقریب اطلاق مقامی در اینجا این گونه است که اگر شارع در این بحث، نظری خلاف نظر عرف داشته باشد، باید به آن تصریح کند.

گونه دیگر اطلاق مقامی، موردی است که مثلاً گفته می‌شود مستحب است طفل نماز بخواند. در این دلیل کیفیت نماز طفل روشن نشده است. اطلاق مقامی در اینجا اقتضا می‌کند که نماز بچه مانند نماز بزرگترها باشد. اگر شارع در نماز طفل کیفیت خاصی را معتبر بداند، باید به آن تصریح کند؛ همان گونه که در احرام صبی به تفاوت تصریح شده است و گفته شده که طفل از فسخ احرام می‌بندد: "سُئِلَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عَ مِنْ أَيْنَ يَجْرُدُ الصَّبِيَانُ فَقَالَ كَانَ أَبِي يَجْرُدُهُمْ مِنْ فَخٍّ^۱".

در این روایت یا مراد این است که احرام صبی از فسخ بسته می‌شود یا این که بچه‌ها در مواقیت احرام ببندند و در اینجا لباس‌ها را درآورند. به هر حال چه این روایت مربوط به اصل احرام باشد و چه مربوط به مکان در آوردن لباس، احرام صبی و حج وی به شکل خاص و متفاوت از احرام متعارف می‌باشد که شارع به آن تصریح کرده است. اگر در اینجا هم شارع کیفیت خاصی را تعیین نمی‌کرد، در مورد طفل نیز همان کیفیت احرام و حج متعارف را مطرح می‌کردیم (به هر حال ادله اولیه حج و کیفیت آن، مربوط به بزرگسالان می‌باشد).

نمونه دیگری که در این بحث ذکر شده است، غسل حیض است. در روایت آمده است که حائض باید غسل کند، ولی کیفیت آن مشخص نشده است. در اینجا کیفیت غسل به غسل جنابت ارجاع داده شده است که به نوعی ارجاع موضوع فرعی است به موضوع اصلی. شاید مورد قبل را نیز بتوان به همین شکل تبیین کرد که حج بزرگسالان اصل و حج اطفال فرع محسوب شده است.

وجه شباهت اطلاق لفظی و اطلاق مقامی و تحلیل حقیقت دلالت در این دو

وجه مشترک بین همه اقسام اطلاق این است که همگی دلالت سکوتی هستند. دلالت سکوتی در موارد مختلفی شکل می‌گیرد؛ یکی در جایی که دلیل منصرف به مورد خاصی است که سکوت در اینجا به منزله دال بر قید است؛ حال چه دلالت بر قید به نحو تعدد دال و مدلول باشد یا این که دال بر تجوز به حذف باشد. قسم دیگر این است که سکوت دال است بر این که موضوع قضیه به نحو لابشرط قسمی است. قسم سوم این است که سکوت دلالت دارد بر این که موضوع دلیل، به نحو عموم ملاحظه شده است. این سه، همه از شئون اطلاق لفظی است. اقسام اطلاق مقامی هم از سکوت ناشی می‌شود.

نکته افاده سکوت، در موارد مختلف نکته واحدی نیست. این که سکوت بر لابشرط قسمی دلالت می‌کند، مخلوطی از دلالت لفظی و عقلی است به این بیان که (سابقا نیز این بیان را مطرح کرده‌ایم) اگر گفته شود الانسان واجب الاکرام، اگر مراد متکلم از لفظ انسان، انسان عالم یا انسان لاعالم باشد، باید لفظ مناسب انتخاب کند و لفظ انسان نمی‌تواند کاشف از آنها باشد. در نتیجه انسان نسبت به لابشرط قسمی تعیین پیدا می‌کند. وقتی با توجه به روش محاوره به حکم عقل احتمال اراده مقید به وجود یا عدم، نفی کنیم، لابشرط قسمی تعیین پیدا می‌کند.

اما دلالت سکوت بر کلیت قضیه که متوقف بر احراز در مقام بیان بودن متکلم است، نکته‌اش این است که اگر چه طبیعت و کلیت آن دو لحاظ متفاوت است، ولی عرف کانّ اینها را متحد یا ملازم می‌بیند یا این گونه تعبیر کنیم که هر چند کلیت و جزیت خارج از موضوع له اسم جنس می‌باشد، ولی کلیت در مقام اثبات مؤونه کمتری می‌خواهد. به همین جهت است که عرف، سکوت را برای افاده کلیت قضیه کافی و سور جزئی را نیازمند قرینه می‌داند.

اطلاق مقامی هم این گونه نیست که به یک نسق باشد. مثال مرحوم آخوند از سنخ دلالت عقلی است که وابسته به حکیم بودن متکلم است که اگر مرادش شرطیت قصد وجه باشد و آن را بیان نکند، غرض تشریعی او فوت می‌شود. تحفظ بر اغراض شارع اقتضا می‌کند که اگر مراد شارع این شرطیت باشد، باید به آن تصریح کند.

گاهی سکوت، بنفسه مفید مطلب خاصی است. دلالت در اطلاق مقامی احیاناً منوط به در مقام بیان بودن است، ولی در برخی موارد حکیم بودن مولا، اقتضای این را دارد که شارع در مقام بیان باشد. مثلاً در مثال مذکور اگر بیان شارع نبود، عقل در شک در محصل حکم به احتیاط می‌کرد و اشکال نقض غرض نیز مطرح نمی‌شد. ولی چون عرف از شرطیت قصد وجه و تمیز غفلت دارد، باید شارع در مقام بیان برآید و در لفظ شرطیت آن را بیان کند در صورتی که شرطیت آن را اراده کرده است. این مطلب سبب می‌شود که بفهمیم مولا در مقام بیان است.

شبیه این مطلب در موردی است که علت احراز و کشف در مقام بیان بودن، عدم استلزام لغویت است. در مثال "الماء يطهر"، اگر شارع نخواهد کیفیت و شرایط تطهیر را تا وقت عمل بیان کند (و لو با انضمام دلیل دیگر)، ذکر "الماء يطهر" لغو می‌شد. حال که بیانی خاص وجود ندارد احراز می‌کنیم که شارع بالاخره به وسیله‌ای کیفیت تطهیر را بیان کرده است. در موارد دیگر مانند حج صبی نیز امر به همین شکل است که اگر شارع نخواهد کیفیت حج صبی را بیان کند، اصل تشریعش لغو خواهد بود.

لغویت کاشف از این است که مولا در مقام بیان بوده است و لو در مجموع ادله. وقتی در مقام بیان بودن را کشف می‌کنیم، مدلول سکوت را از عرف یا سیره متشرعه کشف می‌کنیم. وقتی شارع دلیلی را ارائه می‌کند، در ذهن مخاطب موارد مشابه خطور می‌کند و این موارد در ذهن تداعی می‌شوند. وقتی شارع می‌گوید بول وجوب تطهیر دارد، ذهن عرف، به کیفیت تطهیر خود خطور داده می‌شود؛ چون در عرف نیز پلیدی و لزوم اجتناب از آن وجود دارد.

این تداعی معنا سبب می‌شود که شارع بتواند برای بیان به آن اکتفا کند. علت اعتماد شارع به شیوه تطهیر عرفی، همین است که جعل شارع همان رفتار عرفی را تداعی می‌کند. وقتی می‌دانیم که شارع در مقام بیان است و سکوت کرده، باید به امری در بیان کیفیت تطهیر اعتماد کرده باشد که یا رفتار مشابه عرفی است مانند مثال مذکور یا جعل سابق شارع در مورد

دیگری است مانند مثال حج صبی که در بیان کیفیت آن به کیفیت حج بزرگسالان اعتماد کرده است.

یا مثلاً در جایی که گفته می‌شود که دو رکعت نماز حاجت بخوانید، در اینجا همان نماز متعارف به ذهن خطور می‌کند. لذا در کتب ادعیه در مورد برخی اماکن مقدس وقتی گفته می‌شود نماز تحیت خوانده شود، عرف دو رکعت نماز شبیه نماز صبح می‌فهمد. در بسیاری موارد با بیان موضوع، مشابهات نیز در ذهن خطور داده می‌شود و ذهن، قیود را از مشابهات به موضوع محل بحث، سرایت می‌دهد و به تعبیر دیگر قاعده‌ای شبیه به "حکم الامثال فیما یجوز و فیما لایجوز واحد" منشا فهم عرف در این موارد می‌شود.

عرف متعارف اولاً با تصور موضوع، مشابهات را نیز تصور می‌کند و ثانیاً نسبت به حکم انتظار دارد که حکم آنها نیز یکی باشد. همین انتظار سبب می‌شود که اگر شارع و بلکه هر قانونگذاری خلاف این را اراده کرده باشد، لازم باشد به آن تصریح کند. فرض کنید که زید و عمرو همیشه با هم هستند. اگر خبر از آمدن زید بدهیم و به نیامدن عمرو تصریح نکنیم، مخاطب آمدن هر دو را برداشت می‌کند. مانند آنچه در مورد مرحوم آقای اراکی نقل شده است که همیشه ملازم با مرحوم آقای سید محمد تقی خوانساری بوده است. البته این در فرضی است که متکلم در مقام بیان همه خصوصیات مرئی باشد. در این فضا تا تصریح به خلاف نباشد، عرف حکم مجیء لازم را به ملزوم نیز تسری می‌دهد.

تبیین یک مثال برای اطلاق مقامی

بحث در اطلاق لفظی و اطلاق مقامی بود. برخی از دوستان برای اطلاق مقامی به اوفوا بالعقود مثال زدند و این که قیود شرعی محتمله درصحت عقد عرفی با اطلاق مقامی نفی می‌شود. حال آیا این مثال برای بحث اطلاق مقامی، صحیح است یا خیر؟ پیش از پاسخ به این سوال تذکر این نکته مفید است که برخی قاعده لزوم حمل الفاظ وارده در لسان شارع بر معانی لغویه یا عرفیه را مستند به اطلاق مقامی می‌دانند، ولی اصطلاح متعارف در مورد اطلاق مقامی شامل چنین قاعده‌ای نیست.

به هر حال آیه اوفوا بالعقود، بنابر برخی مبانی به بحث اطلاق مقامی ارتباط دارد. توضیح این که اگر مراد از "العقود" در آیه را عقود عرفی بگیریم، هر امری که احتمال دهیم شارع در صحت عقد عرفی معتبر دانسته با اطلاق لفظی آیه نفی می‌گردد و مجالی برای بحث اطلاق مقامی نیست. ولی اگر مراد از "العقود" عقود شرعی باشد، قهرا اطلاق لفظی آیه نمی‌تواند اعتبار شرایط محتمله را نفی کند. ولی در اینجا می‌توان به اطلاق مقامی تمسک جست؛ به این بیان که قانون عقود شرعی در بستر قانون عقود عرفی تشریع شده و اگر عقد شرعی با عقد عرفی مغایرت داشته باشد، شارع باید به آن تصریح کند. پس از عدم تصریح شارع توافق عقد شرعی و عقد عرفی در مقومات و شرائط صحت استفاده می‌گردد که این استفاده از باب اطلاق مقامی است.

فوارق اطلاق لفظی و اطلاق مقامی

در مورد فوارق اطلاق لفظی و اطلاق مقامی، اولین فرق این است که اطلاق لفظی مربوط به تعیین مفاد قضیه است و به تعبیر شهید صدر، تقیید در اطلاق لفظی باعث می‌شود که صورت قضیه تغییر کند. مثلاً اگر گفته شود المستطیع یحج، اگر مراد قسم خاصی از مستطیع باشد و قید بخورد، این تقیید به صورت همین قضیه، قیدی را اضافه می‌کند. ما با توجه به این که در مقام بودن را موثر در کلیت قضیه می‌دانیم، این گونه تعبیر می‌کنیم که اطلاق لفظی سبب می‌شود که وضعیت برخی اجزای قضیه از جهت عام و خاص بودن روشن شود.

ما سابقا تعبیر می‌کردیم که اطلاق سور قضیه را تعیین می‌کند. این تعبیر تا اندازه‌ای قصور دارد؛ چرا که سور اصطلاحاً مربوط به موضوع قضیه است، در حالی که اطلاق ممکن است به موضوع قضیه مربوط نباشد. به تعبیر اصولیان، قضیه ای که حکم و موضوع و متعلق دارد، اطلاق در همه اینها قابل تصویر است.

نکته دیگر در مورد اطلاق لفظی این است که مرحوم آخوند می‌فرمایند که مقتضای اطلاق لفظی گاهی عموم بدلی است و گاهی عموم شمولی و گاهی مقتضای مقدمات حکمت، تعیین قسم خاصی از افراد است. مثلاً در وجوب، مقدمات حکمت، وجوب را متعین می‌کند در وجوب عینی تعیینی نفسی. به تعبیر دیگر با اطلاق لفظی و تقیید لفظی وضعیت حکم و موضوع و متعلق آن از جهت عام بودن یا اختصاص داشتن به برخی افراد یا اصناف، مشخص می‌شود، ولی اطلاق مقامی و احتمال مخالف آن ربطی به تعیین خصوصیات اجزای قضیه ندارد، بلکه از اطلاق مقامی مفادهای دیگری استفاده می‌شود.

در مثال اوفوا بالعقود، مفاد اطلاق لفظی با توجه به مقدمات حکمت، کلیت عقدی است که موضوع قضیه قرار گرفته است (عقد عرفی). اگر این قضیه بخواهد مقید شود، همین موضوع حکم یعنی عقد عرفی، مقید می‌شود. اما اگر گفتیم مراد از عقد، عقد شرعی است و به اطلاق مقامی تمسک کردیم، در اینجا اطلاق، محدوده موضوع قضیه را تعیین نمی‌کند. اگر اطلاق مقامی صحیح نباشد و احتمال مخالف آن هم مطرح باشد، باز تقیید اجزای قضیه مذکوره نیست.

به هر حال در این فرق بین اطلاق لفظی و اطلاق مقامی تفاوتی بین مبانی ما در تعیین مفاد مقدمات حکمت و بین مبانی شهید صدر در تعیین نتیجه مقدمات حکمت (تعیین لابلشروط قسمی بودن) یا کلام مرحوم آخوند در تعیین مفاد مقدمات حکمت (که گاه نتیجه مقدمات حکمت را تعیین صنف خاصی می‌دانند)، نیست. بنا بر همه این مبانی اطلاق لفظی به تعیین مفاد اجزای قضیه لفظیه مربوط است، ولی اطلاق مقامی به تعیین وضعیت اجزای قضیه لفظیه ربطی ندارد.

فرق دوم بین اطلاق لفظی و اطلاق مقامی این است که مفاد اطلاق لفظی یک مفاد محدودی است. به تعبیر شهید صدر اطلاق لابلشروط بودن موضوع را اثبات می‌کند و ما می‌گفتیم که کلیت موضوع را مشخص می‌کند. قسم دیگری هم که در کلام مرحوم آخوند ذکر شده است که مراد قسم خاصی از طبیعت است. به هر حال مربوط به اصل طبیعت یا

طبیعت مقیده بودن موضوع است. ولی در اطلاق مقامی مفادهای متعددی دارد از این جهت که مربوط به یک قضیه خاص نیست.

فرق سوم بین این دو نوع اطلاق این است که مقدمه اصلی در مقدمات حکمت، بحث در مقام بیان بودن است، ولی اطلاق مقامی الزاماً نیازی به اثبات در مقام بیان بودن ندارد. مثلاً یکی از موارد اطلاق مقامی قصد وجه و تمییز است. مرحوم آخوند می‌فرماید چون عرف از قصد وجه و تمییز غافل است، اگر شارع آنها را اراده کرده باشد، باید به آن تصریح کند و اگر تصریح نکند، معلوم می‌شود که قید نمی‌باشد.

اگر قانون گذار عرفی قانونی وضع کند، ممکن است قصد وجه یا قصد تمییز را متوجه نباشد. در اینجا ما از اطلاق مقامی عدم اعتبار قصد وجه یا قصد تمییز را می‌فهمیم ولی نه از این جهت که این عدم اعتبار را متکلم به ما افهام کرده است، بلکه از این جهت که اگر قصد وجه یا قصد تمییز معتبر بود، قطعاً متکلم آن را افهام می‌کرد.

بنابراین ممکن است اصلاً متکلم عرفی با چنین قیودی آشنایی نداشته باشد تا در صد افهام عدم اعتبار آنها باشد. با این حال اطلاق مقامی شکل می‌گیرد.

مثال دیگر این که اگر کسی بگوید من در خیابان فلان عالم را دیدم، اگر آن فرد، حالت و پوشش خاص و غیر متعارفی می‌داشتند، مخبر حتماً آن را قید می‌کرد. ممکن است در جایی که متکلم پوشش عادی داشته باشد، متکلم در مقام افهام کیفیت پوشش آن عالم نباشد، با این حال عادی بودن پوشش آن عالم از کلام وی فهمیده می‌شود؛ چون اگر خلاف این بود، متکلم حتماً به آن تصریح می‌کرد.

از آنچه گفته شد روشن می‌گردد که اطلاق مقامی به جهت افهام متکلم و قصد او افهام معنا را نیست و به تعبیر روشن‌تر، اطلاق مقامی الزاماً بیانگر مدلول تفهیمی کلام نیست. البته اگر توجه داشته باشد، آن را تفهیم می‌کند، ولی به هر حال قصد تفهیم مقوم اطلاق مقامی نیست و اساساً از زمره دلالات لفظیه و ظهور نیز خارج است.

جوهره اطلاق لفظی با اطلاق مقامی متفاوت است. اگر چه هر دو ناشی از سکوت هستند، ولی گاهی متکلم سکوت را دال بر مطلب خاصی قرار می‌دهد و با آن مطلبی را افهام می‌کند ولی گاه شنونده خود این مطلب را از سکوت می‌فهمد. اطلاق مقامی أحياناً از این قسم دوم است. که در این صورت اگر فهم شنونده قطعی باشد بحثی در حجیت آن نیست، ولی اگر فهم او ظنی باشد، باید برای حجیتش استدلال کرد.

از اینجا روشن می‌شود که اثبات اعتبار اطلاق مقامی (در جایی که از سنخ دلالت لفظی نباشد)، اگر قطعی نباشد، نیازمند دلیل است که البته شاید اثبات آن هم چندان دشوار نباشد؛ مثلاً از این جهت که این یک شیوه حاکم محاوره‌ای است و متکلم هم ثابت نشده که از این شیوه متداول تخطی کرده است. اطلاق لفظی چون از مقوله ظواهر است، لذا بحث از حجیتش در آن بحث مندرج است.

سنخ اطلاق مقامی با اطلاق لفظی از اساس متفاوت است و لذا شرایط و ادله حجیت آنها متفاوت است. در تمام دلالت‌های لفظیه این که معنایی را از لفظ می‌فهمیم از این جهت است که متکلم قصد افهام آن معنا را دارد، ولی در اطلاق مقامی این گونه نیست. اطلاق مقامی أحياناً از دلالات لفظیه خارج است و منوط به قصد افهام از ناحیه متکلم نیست و بحث در آن صرفاً این است که اگر متکلم مقید را اراده کرده بود، باید لفظی برای آن نصب می‌کرد. دلالت برخلاف در آن لفظی است، ولی دلالت بر اطلاق و عدم قید، لفظی نیست. در دلالت‌های التزامی که متکلم ملتفت به آنها نیست، نیز همین حرف مطرح است که از سنخ دلالت لفظیه محسوب نمی‌شوند.

مثلاً فرض کنید که کسی همیشه لباس خاصی به تن می‌کند. اگر کسی خبر دهد که وی را دیده است و ویژگی را گزارش نمی‌دهد، در اینجا می‌فهمیم که یا آن لباس را ندیده است یا این که کس دیگری را دیده است یا این که آن لباس در زمان دیده شدن تن او نبوده است. کیفیت تلبس در اینجا جزء مخبر به نیست، ولی اگر چیز غیر عادی می‌دید حتماً آن را می‌گفت.

نکته‌ای که در جلسه آینده به آن می‌پردازیم این است که اطلاق مقامی دو قسم است؛ اطلاق مقامی در دلیل واحد و اطلاق مقامی در مجموع ادله. هویت اطلاق مقامی آیا در این دو قسم تفاوتی می‌کند؟ تفاوت اینها با اطلاق لفظی چیست؟ در جلسه آینده به توضیح این مباحث خواهیم پرداخت.

فروق اطلاق لفظی و اطلاق مقامی

در جلسه سابق گفتیم که اطلاق لفظی از سنخ دلالت‌های لفظی است و مقدمه اصلی در اثبات آن احراز در مقام بیان بودن متکلم نسبت به کمیت اجزای قضیه است، ولی اطلاق مقامی الزاما از سنخ دلالت لفظی نیست. بلکه ممکن است اصلا متکلم در مقام تفهیم مفاد اطلاق مقامی نباشد. با این حال این مفاد از کلام وی فهمیده شود.

در توضیح این مطلب اشاره می‌کنیم که در تمام دلالت‌های لفظی، اراده متکلم نسبت به تفهیم یک مطلب شرط تحقق دلالت است و تا متکلم در مقام بیان نباشد، دلالت لفظی شکل نمی‌گیرد. در اطلاق لفظی علاوه بر در مقام بیان بودن متکلم که شرط همه دلالت‌های لفظی است، در مقام بیان بودن خاصی هم شرط است و آن در مقام بیان عمومیت داشتن یا نداشتن موضوع قضیه - مثلا - است.

در اطلاق مقامی هیچ یک از این دو گونه در مقام بیان بودن شرط نیست، بلکه ممکن است متکلم اصلا ملتفت چنین برداشتی از کلام وی نباشد. در جلسه قبل گفتیم اگر شخصی از رؤیت یک عالم دینی خبر دهد، اگر آن عالم هیأت ویژه‌ای داشت، قهرا متکلم متوجه آن حالت شده و از آن خبر می‌داد، ولی اکنون که فقط از اصل رؤیت او خبر داده در می‌یابیم که حالت او در هنگام رؤیت عادی بوده است. این دریافت مستند به قصد متکلم نیست. متکلم از عادی بودن هیأت آن عالم دینی خبر نداده و چه بسا اصلا توجه به آن نداشته، ولی ما از خبر او این مطلب را برداشت می‌کنیم. این برداشت از سنخ اطلاق مقامی است.

نتیجه این فرق جوهری بین اطلاق لفظی و اطلاق مقامی این است که با اطلاق لفظی مراد تفهیمی متکلم معین می‌گردد یا به تعبیر مرحوم آخوند (که مرحوم حاج شیخ بدان تصریح می‌کند)، مفاد اطلاق لفظی تعیین مراد استعمالی است نه مراد جدی و مراد جدی با اصالة التطابق بین مراد استعمالی (و به مبنای ما مراد تفهیمی) و مراد جدی اثبات می‌گردد. ولی اطلاق مقامی چون الزاما به قصد تفهیم متکلم مربوط نیست، می‌تواند مراد جدی متکلم را روشن سازد. کشف عدم اشتراط قصد وجه یا قصد تمییز با اطلاق مقامی مربوط به کشف مراد جدی شارح در خطاب به عبادات است، نه صرفا مراد تفهیمی یا مراد استعمالی.

توضیح دو قسم اصلی اطلاق مقامی

اطلاق مقامی گاهی در یک خطاب شکل می‌گیرد و گاهی در مجموع ادله. گاهی ظاهر حال متکلم این است که اگر قیدی را اراده کرده باشد، در همان خطاب اول بیان می‌کند. مثلاً اگر سوال شود که ظهاری محقق شده است، تکلیف چیست؟ اگر در جواب گفته شود اعتق رقبه، معنایش این است که غیر از اعتق رقبه چیز دیگری واجب نیست. نفی وجوب امر دیگر از این جهت است که اگر واجب می‌بود، باید در همین کلام ذکر می‌شد. این که رقبه واجبه قید خاصی ندارد، امری است که مبتنی بر اطلاق لفظی است، برخلاف مطلب مذکور که مستند به اطلاق مقامی است، (البته اطلاق مقامی نفس دلیل). مثال دیگر اطلاق مقامی یک خطاب، مثال عادی بودن پوشش عالم دینی است که در آغاز جلسه ذکر شد.

گاهی اطلاق مقامی در مجموع ادله است و قید لازم نیست در همین دلیل مطرح شود، بلکه می‌تواند در دلیل دیگر تا وقت عمل بیان شود. مثال این قسم مثال قصد وجه و تمییز در کلام مرحوم آخوند است. اگر قصد وجه و تمییز در عبادت معتبر باشد، شارع می‌تواند آن را در خطابات متاخر بیان کند. مثال دیگر ادله جماعت است که مرحوم آقای خویی می‌فرمایند: این ادله در مقام بیان نیستند و صرفاً در مقام حث بر جماعت است یا این که از یک فرع جزئی با فرض مشروعیت اصل جماعت سؤال شده است که قهراً نسبت به شرایط صحت جماعت در مقام بیان نیست. ولی بحث این است که اگر در نماز جماعت قید خاصی معتبر باشد، باید شارع تا وقت عمل آن را بیان کند و الا ترغیب به جماعت در ادله لغو می‌شود؛ لذا از اطلاق مقامی مجموع ادله عدم اعتبار قیود بیان نشده استفاده می‌شود.

در اطلاق مقامی یک دلیل گاهی متکلم در مقام بیان هست و گاهی نیست. دو مثالی که در این جلسه مطرح کردیم با هم متفاوت هستند. در مثال دوم، اطلاق مقامی به در مقام بیان بودن متکلم ربطی ندارد، ولی در مثال اول (سؤال از ظهار) وقتی در پاسخ اعتق رقبه مطرح می‌شود، پیداست که متکلم در مقام بیان انحصار وظیفه در اعتق رقبه است؛ چون در غیر این صورت سؤال سائل به صورت کامل مطرح نشده است. در اینجا برخی از اجزای سؤال به لفظ و سایر اجزا به سکوت پاسخ داده شده است. یا اگر سؤال شود که ما الذی لاینجسه شیء و در پاسخ گفته شود: الماء الکر، در اینجا اگر این جمله مفهوم نداشته باشد، سوال سائل به درستی پاسخ داده نشده است.

خلاصه عرض ما این است که اطلاق مقامی الزاماً مدلول لفظی نیست، در عین این که

گاهی ممکن است از سنخ دلالت لفظی باشد. گاهی متکلم در مقام افهام است و از سکوت برای افهام استفاده می‌کند و گاهی متکلم اصلاً ملتفت به دلالت کلام خویش نباشد. دلالت لفظی دلالتی است که ما از لفظ متکلم به دست می‌آوریم که متکلم معنایی را اراده کرده است و اطلاق مقامی گاهی چنین حالتی دارد. اطلاق مقامی در مواردی که قصد متکلم، افهام معناست، شبیه به اطلاق لفظی می‌باشد.

فرق اطلاق لفظی و مقامی این است که اطلاق لفظی همیشه از نوع دلالت لفظی است، ولی اطلاق مقامی گاهی لفظی است و گاهی عقلی یا به تعبیر دیگر عرفی است. گاهی از اطلاق مقامی قصد متکلم نسبت به افهام معنا کشف می‌شود و گاه واقعیت بدون این که مقصود تفهیمی متکلم باشد، کشف می‌شود.

در مورد اول باید اصالة التطابق جاری و با آن اراده جدی اثبات شود. ولی در مورد دوم فهم مفاد فوق مستند به یک نوع دلالت عقلی است و مستقیماً اراده جدی با اطلاق مقامی اثبات می‌شود.

از آن چه گذشت روشن می‌شود که در اعتبار اطلاق لفظی، بحث خاصی مطرح نیست، غیر از همان مباحث عمومی مانند وجه حجیت ظواهر، اشتراط آن به عدم ظن بر خلاف یا ظن بر وفاق یا ... که در سایر دلالات نیز مطرح است. اما اطلاق مقامی دو قسم است؛ آن قسمی که بازگشت به ظواهر می‌کند، مانند اطلاق لفظی است و بحث خاصی ندارد. اما قسم دوم، گاهی دلالت در آن قطعی یا اطمینانی است که در این صورت ادله حجیت قطع و اطمینان جاری می‌شود. اما اگر ظنی باشد، باید دید که آیا دلیلی بر اعتبار این ظن وجود دارد یا خیر.

البته نوعاً مواردی که به عنوان مصداق اطلاق مقامی تلقی می‌شود، اطمینانی است. در عین حال باید به نکاتی توجه کرد؛ یک سری اصول عقلایی باید ضمیمه شود. مثلاً فرض کنید متکلمی است که کلامی را القا کرده و در مقام بیان نبوده است. آیا این که تا وقت عمل باید قید را بیان کند و نکرده، موجب یقین می‌شود به این که مراد متکلم مطلق بوده است؟ این گونه نیست؛ شاید اشتباه کرده یا غفلت واقع شده یا این که مانعی مانند تقیه وجود داشته است. در اینجا برای نفی این احتمالات باید اصولی مانند اصل عدم الغفلة یا اصالة عدم التقیه را جاری کرد و بدون جریان این اصول، اطلاق مقامی در مجموع ادله و حتی اطلاق مقامی در کلام واحد نیز شکل نمی‌گیرد؛ مخصوصاً در قسم دوم. در مثال اخبار از پوشش فرد، اگر متکلم اخبار از پوشش نامتعارف را غیبت یا اهانت یا ... بداند، دیگر عدم اخبار از پوشش خاص

دلالت ندارد بر این که آن فرد نیز پوشش متعارف داشته است.

به هر حال باید موانع دلالت بر اطلاق مقامی در کلام وجود نداشته باشد. البته این احتمالات نوعاً احتمالات مستبعدی است، خلاصه این احتمالات یا باید تکویناً وجود نداشته باشند یا این که با اصل عقلایی عدم آنها احراز شود. حتی ویژگی‌های خاص متکلمان نیز در این مطلب موثر است؛ مانند پرحرف بودن یا کم حرف بودن. و فرق می‌کند که متکلم چه ساختاری را برای افاده معنای مورد نظر خود انتخاب کند.

به عنوان مثال در مورد حج پیامبر^۹ روایاتی در کتب خاصه و روایاتی هم در کتب عامه نقل شده است. مهم‌ترین روایات حج پیامبر^۹ در کتب ما، روایت معاویه بن عمار از امام صادق^۷ است و در کتب عامه حج پیامبر^۹ از امام صادق^۷ از امام باقر^۷ از جابر انصاری نقل شده است. وصف‌هایی که در این دو روایت آمده است، جالب توجه است. در روایت مستقیم امام صادق^۷ بیشتر به جنبه‌های فقهی قضیه توجه شده است و به این واقعه از منظر یک قانونگذار و مشرع توجه شده است. ولی در روایت جابر فضا بیشتر احساسی است و بیشتر به حالت شکوه و عظمت حج اشاره دارد.

به عنوان نمونه به گزارش این دو حدیث از احرام بستن پیامبر^۹ توجه کنید. روایت معاویه بن عمار: «فَلَمَّا انْتَهَى إِلَى ذِي الْحُلَيْفَةِ زَالَتْ الشَّمْسُ فَأَغْتَسَلَ ثُمَّ خَرَجَ حَتَّى أَتَى الْمَسْجِدَ الَّذِي عِنْدَ الشَّجَرَةِ فَصَلَّى فِيهِ الظُّهْرَ وَ عَزَمَ بِالْحَجِّ مُفْرِدًا وَ خَرَجَ حَتَّى انْتَهَى إِلَى الْبَيْدَاءِ عِنْدَ الْمِيلِ الْأَوَّلِ فَصَفَّ لَهُ سِمَاطَانِ فَلَبَّى بِالْحَجِّ مُفْرِدًا».

روایت جابر بن عبدالله: «حتى اتينا ذالحليفة ... فصلى رسول الله^۹ في المسجد ثم ركب القُصواءَ حتى إذا استوت به ناقته إلى البَيْدَاءِ، نَظَرْتُ إِلَى مَدِّ بَصَرِي بَيْنَ يَدَيْهِ مِنْ رَاكِبٍ وَ مَاشٍ، وَ عَنْ يَمِينِهِ مِثْلُ ذَلِكَ، وَ عَنْ يَسَارِهِ مِثْلُ ذَلِكَ، وَ مِنْ خَلْفِهِ مِثْلُ ذَلِكَ، وَ رَسُولُ اللَّهِ^۹ بَيْنَ أَظْهُرِنَا وَ عَلَيْهِ يَنْزِلُ الْقُرْآنُ وَ هُوَ يَعْرِفُ تَأْوِيلَهُ وَ مَا عَمِلَ بِهِ مِنْ شَيْءٍ عَمَلْنَا بِهِ، فَأَهْلَ بِالتَّوْحِيدِ «لَبَّيْكَ اللَّهُمَّ لَبَّيْكَ لَا شَرِيكَ لَكَ لَبَّيْكَ إِنَّ الْحَمْدَ وَ النِّعْمَةَ لَكَ وَ الْمُلْكُ لَا شَرِيكَ لَكَ»، وَ أَهْلَ النَّاسِ بِهَذَا الَّذِي يَهْلُونَ بِهِ، فَلَمْ يَرِدْ رَسُولُ اللَّهِ^۹ عَلَيْهِمْ شَيْئاً مِنْهُ وَ لَزِمَ رَسُولُ اللَّهِ^۹ تَلْبِيَّتَهُ».

۱. جامع الاحادیث شیعه، ج ۱۲، ص ۴۶۶، ح ۱۷۱۳۷، باب ۳ از ابواب وجوه الحج، ح ۱.

۲. صحیح مسلم، کتاب الحج، باب ۱۹، باب حجة النبي، ح ۱، چاپ تک جلدی دار الفکر، ص ۵۷۴، ح ۱۲۱۸/۲۸۳۹.

در نقل معاویه بن عمار زمان احرام پیامبر^۹ و غسل احرام و این که پیامبر^۹ پس از خواندن نماز ظهر نیت حج کرده و این که نیت حج پیامبر^۹ در مسجد و تلبیه در بیداء بوده ذکر شده که همگی جنبه فقهی دارد و در نقل جابر نیامده است. از سویی دیگر در نقل جابر گزارش احساس شخصی او از شکوه تلبیه پیامبر^۹ و اصحاب چشمگیر است. اگر حج نکته احساسی ویژه‌ای داشت، علی القاعده در روایت جابر نقل می‌شد، ولی این حرف در مورد روایت معاویه بن عمار مطرح نیست.

این که چه نکاتی بیشتر مدنظر متکلم بوده است در کیفیت نقل راوی مؤثر است. اگر فعل خاصی از پیامبر^۹ صادر می‌شد که منتج یک حکم فقهی می‌بود، علی القاعده در نقل معاویه بن عمار آورده می‌شد.

در روایات مختلفی که ماجرایی لاضرر را نقل می‌کند، نیز همین نکته مطرح است. در برخی نقل‌ها این قصه به صورت خلاصه ذکر شده است که ممکن است به ویژگی‌های فرعی، اهمیتی نداشته باشد. این نکات در اطلاق داشتن روایت مؤثر است. یا مثلاً در تهیه گزارش از یک سخنرانی، گاهی هدف تلخیص است و گاهی نقل حرف به حرف سخنرانی. همچنین گرایش‌های نویسنده نیز در این مسأله مؤثر است؛ همان گونه که می‌بینیم که دو خبرگزاری از یک واقعه به دو گونه خبر را منتشر می‌کنند.

مثال دیگر این که پیامبر^۹ در حج تمتع پس از سعی صفا و مروه مکلف شدند به این که حج تمتع را تبدیل به عمره کنند و بعد حج را مستقلاً انجام دهند. قهراً در این بین فاصله‌ای واقع می‌شود که در آن می‌توان تروک احرام را مرتکب شد و وجه نامگذاری این حج به تمتع نیز همین بوده است. عمر در اینجا اعتراض می‌کند. این اعتراض را هم شیعه روایت کرده است و هم سنی‌ها. حاج آقا در این بحث روایت سنی‌ها را ترجیح می‌دادند و آن را اصیل‌تر می‌دانستند. در روایت معاویه بن عمار این گونه گزارش شده است: «فَقَالَ لَهُ رَجُلٌ مِنَ الْقَوْمِ لَنُخْرِجَنَّ حُجَّاجًا {وَرُءُوسَنَا} وَ شُعُورُنَا تَقَطَّرُ فَقَالَ لَهُ رَسُولُ اللَّهِ صِ أَمَا إِنَّكَ لَنْ تُؤْمِنَ بِهَذَا أَبَدًا». در نقل حلبی این چنین آمده است: «وَ إِنَّ رَجُلًا قَامَ فَقَالَ يَا رَسُولَ اللَّهِ نَخْرُجُ حُجَّاجًا وَ رُءُوسَنَا تَقَطَّرُ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صِ إِنَّكَ لَنْ تُؤْمِنَ بِهَذَا أَبَدًا». ولی در نقل اهل سنت آمده است: «فَقُلْنَا لَمَّا لَمْ يَكُنْ بَيْنَنَا وَ بَيْنَ عَرَفَةَ إِلَّا خَمْسُ أَمْرًا أَنْ نُفْضِيَ

۳. جامع الاحادیث، ج ۱۲، ص ۴۶۸.

۴. جامع الاحادیث، ج ۱۲، ص ۴۷۳؛ ابواب الحج، باب ۳، ح ۴.

إِلَى نِسَائِنَا فَتَأْتِي عَرَفَةَ يَقْطُرُ مَذَاكِيرُنَا الْمَنَى^۱». حاج آقا می فرمودند عبارت اصلی که با ادبیات و فرهنگ اعتراض کننده سازگار است همین نقل اهل تسنن است، ولی حضرت امام صادق^۷ به جهت رعایت ادب، با نقل به معنا این اعتراض را حکایت کرده‌اند. به هر حال برداشت از یک کلام بستگی به این نکات دارد. در شکل‌گیری اطلاق مقامی همه این عوامل موثر است.

۵. صحیح مسلم، ص ۵۷۲؛ کتاب الحج، باب ۱۷، چاپ دار الفکر، ص ۵۷۲، ح ۱۲۱۶/۲۸۳۲. آدرس این حدیث در سایر منابع اهل سنت به نقل از چاپ مذکور: بخاری ۲۵۰۵ و ۲۵۰۶، نسائی ۲۸۶۹.

مروری بر برخی مباحث مرتبط با اطلاق

در بحث مفاد مقدمات حکمت گفتیم که اثبات لایشرط قسمی بودن موضوع، وابسته به در مقام بیان بودن نیست، بلکه در مقام بیان بودن، کلیت موضوع را به نحو بدلی یا شمولی اثبات می‌کند.

ما در لابلای بحث‌های سابق به نکاتی اشاره کردیم که به بحث اطلاق ارتباط دارد. در اینجا به نتایج این بحث‌ها اشاره می‌کنیم.

بحث اول: در مدخول کل آیا نیاز به جریان مقدمات حکمت هست یا خیر؟ با عرض ما در جلسات سابق روشن شد که در مدخول کل، نیازی به جریان مقدمات حکمت نیست. ما می‌خواهیم در مدخول کل، لایشرط قسمی بودن را اثبات کنیم تا کل استیعاب آن را نتیجه دهد. نه لایشرط قسمی بودن نیازی به مقدمات حکمت دارد و نه استیعاب (چرا که استیعاب مدلول کل می‌باشد).

بحث دوم: در بحث مفهوم شرط هم گاه گفته می‌شود مفهوم شرط از اطلاق موضوع استفاده می‌شود؛ مثلاً گفته می‌شود که اذا جاء زید وجب اکرامه؛ وقتی در این جمله شرط دیگری ذکر نشده است، استفاده می‌شود که مجیء زید تنها شرط است و برای وجوب اکرام شرط دیگری وجود ندارد. ما در بحث مفهوم شرط گفتیم که ادات شرط وضع شده برای سببیت شرط مذکور در جمله برای جزاء یا برای تعلیق جزا بر شرط مذکور در کلام (بنا بر اختلافاتی که در مفاد ادات شرط وجود دارد)، تعیین شرط در کلام نیاز به این مقدمه (مقدمه در مقام بیان بودن)، ندارد و مقدمات حکمت ارتباطی به بحث مفهوم شرط ندارد.

بحث سوم: در بحث اذا تعدد الشرط و اتحاد الجزاء، مرحوم نایینی می‌فرماید که ما دو گونه اطلاق داریم؛ اطلاق مقابل با تقیید به او و اطلاق مقابل تقیید به او. ما سابقاً گفتیم که اثبات اطلاق مقابل تقیید به "او" نیازمند احراز در مقام بیان بودن متکلم نیست.

آری! برای اثبات عمومیت حکم به مقدمات حکمت و در مقام بیان بودن نیاز داریم. در جمله اذا خفی الاذان فقصر؛ ما از اطلاق می‌فهمیم که جزا ثابت است؛ چه خفاء جدران محقق باشد و چه حاصل نشده باشد. این مفاد که در واقع همان اطلاق مقابل با عطف به او است، از مقدمات حکمت فهمیده می‌شود.

آغاز بحث انصراف

یکی از مقدمات حکمت، انتفاء ما یوجب التعیین است. یکی از اموری که باعث تعیین می‌شود، انصراف است.

نقل و توضیح کلام مرحوم آخوند

مرحوم آخوند به تناسب این بحث، وارد بحث اقسام انصراف شده‌اند. از کلام ایشان استفاده می‌شود که انصراف پنج قسم دارد. مرحوم آقای صدر قسم ششمی را نیز اضافه کرده‌اند.

قسم اول انصراف بدوی است؛ گاهی طبیعت در بدو امر منصرف به بعضی از افراد یا اصناف خود است، ولی با تأمل این انصراف زائل می‌شود.

قسم دوم انصرافی است که منشا اجمال دلیل می‌شود.

قسم سوم انصرافی است که سبب می‌شود موضوع ظهور در معنای مقید پیدا کند.

قسم چهارم، انصرافی است که منشا وضع تعینی می‌شود که موجب اشتراک لفظ می‌شود؛ یعنی اسم جنس هم به معنای مطلق خود موضوع دلیل قرار می‌گیرد و هم به معنای مقید.

قسم پنجم: هم انصرافی است که منشا نقل می‌شود و معنای اولیه اسم جنس متروک می‌شود. شدت و ضعف انصراف این تحولات معنایی را به دنبال دارد.

از میان این اقسام، قسم دوم و سوم برخلاف قسم اول به مقدمات حکمت ضربه وارد می‌کند. قسم چهارم و پنجم هم موضوع مقدمات حکمت یعنی مطلق را از بین می‌برد و طبیعت دیگر موضوع دلیل نمی‌باشد.

مرحوم آخوند در این بحث ان قلت و قلتی را مطرح می‌کنند که مرحوم آقای حکیم و دیگران آن را مرتبط به قسم چهارم و پنجم دانسته‌اند، ولی به نظر می‌رسد که این اشکال فقط مربوط به اشتراک و نقل نیست.

اشکال این است که اشتراک و نقل در جایی است که کثرت استعمالی وجود داشته باشد، در حالی که ما می‌دانیم مطلق در معنای خودش استعمال شده است و نه در معنای مقید تا مستلزم مجازیت شود. این اشکال در سایر اقسام انصراف نیز مطرح است و اختصاصی به انصراف موجب اشتراک یا نقل ندارد. در سایر اقسام انصراف هم باید یک عقله ذهنی بین لفظ و اسم جنس و طبیعت مقیده ایجاد شود. با وجود این که اسم جنس در معنای مطلق به کار

رفته است، چگونه بین اسم جنس و معنای مقیدش علقه ایجاد می‌شود و لو این انس ذهنی منشا وضع نباشد و صرفاً منشا ظهور یا اجمال دلیل باشد.

جواب مرحوم آخوند نیز اقتضا دارد که این اشکال و جواب در همه اقسام جاری می‌باشد. مرحوم آخوند از این اشکال دو جواب داده‌اند؛ یکی این که عدم تجوز در مطلق (هنگام افاده معنای مقید)، به معنای استحاله تجوز در مطلق نیست. البته لازم نیست حتماً تقیید به نحو تجوز باشد. ولی امکان دارد تقیید به نحو تجوز باشد، لکن این جواب، اشکال را به صورت کامل دفع نمی‌کند؛ چون ممکن است مستشکل بگوید که شرط انصراف ظهور ساز یا اجمال ساز یا سایر اقسام این است که کثرت استعمال داشته باشد. استعمال مطلق در معنای مقید و لو این که محال نیست، ولی ما می‌دانیم که معمولاً مطلق در معنای خودش استعمال شده است؛ لذا کثرت استعمالی که مصحح انصراف باشد، تحقق خارجی ندارد. خود مرحوم آخوند هم چندان به این جواب تکیه نکرده‌اند.

پاسخ اصلی مرحوم آخوند این است که این مطلب که برای ایجاد انس ذهنی بین لفظ اسم جنس و طبیعت مقیده نیاز هست که لفظ موضوع برای اسم جنس را در طبیعت مقیده استعمال کنیم، درست نیست. اگر لفظ اسم جنس را در معنای حقیقی هم استعمال کنیم و همواره در کنار آن قید را و لو به دال دیگری ذکر کنیم، تکرار این گونه استعمال باعث ایجاد انس و علقه ذهنی بین اسم جنس و طبیعت مقیده می‌شود و این علقه ذهنی می‌تواند منشا ظهور یا وضع جدید شود.

ایشان این بحث را به بحث مجاز مشهور تشبیه می‌کنند. در مجاز مشهور، اشتها مجازیت سبب می‌شد که ظاهر کلمه، معنای مجازی باشد؛ لذا لفظ را در هنگام عدم قرینه بر مجاز مشهور حمل می‌کنیم نه حقیقت مهجور. شبیه اشکال یاد شده در بحث مجاز مشهور هم هست که مشهور بودن این مجاز به این است که لفظ در این معنای خاص زیاد استعمال شود. با این که استعمال لفظ در معنای مجازی همیشه با قرینه خاص است، چگونه بین لفظ و مجاز مشهور چنان علقه ای ایجاد می‌گردد که بدون قرینه خاص هم ظهور در معنای مجازی پیدا می‌کند.

پاسخ این اشکال این است که نیازی نیست که لفظ بدون قرینه در معنای مجازی استعمال زیاد داشته باشد تا علقه مورد نظر حاصل گردد، بلکه اگر با قرینه هم بسیار در معنای مجازی استعمال شود، چنین علقه‌ای پدید می‌آید.

مجاز مشهور شبیه انصراف موجب ظهور است. لبّ کلام مرحوم آخوند درباره مجاز مشهور و انصراف موجب ظهور این است که لازم نیست که ظهور و منشا ایجاد ظهور به یک شکل باشند، ممکن است منشا ایجاد ظهور ویژگی‌ای داشته باشد که در ظهور نباشد. کثرت استعمال لفظ در یک معنا و لو همراه با قرینه خاص می‌تواند منشا ظهور لفظ در آن معنا و لو بدون قرینه خاص گردد. در بحث مطلق هم کثرت استعمال مطلق در معنای مقید و لو با انضمام دالّ دیگری می‌تواند منشا ظهور مطلق در معنای مقید و لو بدون انضمام دالّ دیگری گردد.

مورد دومی که ایشان بحث انصراف را به آن تشبیه می‌کند، منقول بالغلبه است. منقول بالغلبه در جایی است که لفظی از معنایی به معنای دیگر به علت کثرت استعمال نقل معنایی پیدا کند. این کثرت استعمال و لو با قرینه موجب وضع تعینی لفظ برای این معنا شود که بدون قرینه از لفظ این معنا فهمیده می‌شود. این مورد شبیه انصراف موجب نقل است.

کلام شهید صدر

ایشان کلام مرحوم آخوند را ذکر می‌کنند و خود نیز در این بحث برخی نکات را اضافه می‌کنند. ایشان قسم اول یعنی انصراف بدوی را مختص به موردی می‌دانند که غلبه با وجود خارجی شیء منشا انصراف می‌شود. اگر اکثر افراد یک طبیعت ویژگی خاصی داشته باشند، ممکن است در آن طبیعت انصراف بدوی به آن معنای مقید ایجاد شود، ولی این انصراف با تامل زائل می‌شود. اما انصرافاتی که منشا ظهور، اجمال، نقل یا اشتراک می‌شوند، انصرافاتی است که با کثرت استعمال حاصل می‌شود. ایشان خود قسم جدیدی به اقسام انصراف اضافه می‌کنند و آن قسمی است که انصراف در آن به دلیل تناسبات حکم و موضوع و ارتکازات همراه کلام می‌باشد. مثال ایشان برای این قسم این است اگر گفته شود الماء یطهر، این دلیل با توجه به ارتکاز اشتراط طهارت در مطهر (که یک ارتکاز عقلایی است) منصرف به ماء طاهر است.

ایشان می‌فرماید که این قسم از انصراف در احکامی محقق می‌شود که ریشه‌های عقلایی دارند و به همین جهت دلیل ظهور پیدا می‌کند در ارتکازات عقلاییه‌ای که عقلا در میان خود دارند.

بررسی کلام شهید صدر

در مورد کلام اخیر ایشان حاشیه کوتاهی عرض می‌کنیم و آن این که به نظر می‌رسد که انصراف مختص به احکامی که ریشه عقلایی دارند، نیست، بلکه ارتکاز متشرعه هم می‌تواند منشا انصراف باشد. مثلاً ریاست زن، خلاف ذوق متشرعی است. لذا ادله‌ای که در مورد قاضی مثلاً وارد شده است از زن‌ها منصرف است. ارتکاز متشرعی هم می‌تواند منشا ظهور یا اجمال شود.

به هر حال عرض اصلی ما در اینجا این است که فارق بین انصراف بدوی و انصراف غیر بدوی چیست؟ چرا کثرت استعمال منشا انصراف مستقر می‌شود، ولی غلبه وجود خارجی این گونه نیست؟

در اینجا باید توجه شود که مفروض کلام ما این است که کثرت استعمال سبب نقل نشده است. بنابراین هنوز معنای وضعی اسم جنس، نفس طبیعت است، لذا برای افاده قید نیاز به دال دیگری داریم. اگر در جایی انصراف منشا وضع بالغلبه شود، سؤالی مطرح نیست. ولی در جایی که انصراف صرفاً انس ذهنی می‌آورد در اینجا این سؤال مطرح است که دال بر قید چه چیزی است؟ فرض این است که علقه وضعیه هنوز بین اسم جنس و اصل الطبیعه می‌باشد. اینجا ممکن است ما این گونه تحلیل کنیم که ما هر وقت لفظ انسان را استعمال می‌کنیم، در کنار آن لفظ عدول یا اتقیا مثلاً به کار رفته است (در فرض انصراف لفظ انسان به انسان عادل یا متقی). تکرر همراه بودن لفظ عدول یا اتقیا یا الفاظ مشابه در کنار انسان سبب شده است که گویا هر وقت لفظ انسان به کار می‌رود برای ذهن انسان لفظ عادل یا متقی تداعی شود.

این لفظ مقدر که از باب "حذف ما یعلم جائز" می‌باشد، بر قید دلالت می‌کند. در شعر ابن مالک آمده است که "فقی جواب کیف زید قل دنف *** فزید استغنی عنه اذ عرف"، دنف خبر است و مبتدا محذوف است. در اینجا گویا لفظ زید هنوز در ذهن مخاطب حضور دارد و برای همان خبر ذکر می‌شود و دیگر نیازی به ذکر لفظی آن نیست.

در ما نحن فیه نیز همین گونه است که در اینجا آن قدر تکرر استعمال داریم که گویا لفظ قید نیز در کنار اسم جنس ذکر شده است و به تبع تداعی لفظ، معنای آن نیز به ذهن خطور داده می‌شود. همان گونه که یکی از عواملی که منشا تحریف می‌شود همین تداعی لفظ است؛ مثلاً هر گاه علی بن ابراهیم در سند روایتی ذکر می‌شود، غالباً پس از آن لفظ "عن ابیه" ذکر

می‌شود. این مطلب سبب می‌شود که کاتب در هنگام نوشتن علی بن ابراهیم ناخودآگاه "عن ابیه" را نیز اضافه می‌کند؛ چرا که "عن ابیه" به ذهن او خطور داده شده و این امر موجب تحریف در برخی اسناد شده است.

در اینجا هم وقتی متکلم لفظ انسان را به کار می‌برد گویا لفظ عادل یا متقی نیز آمده است. لذا دال بر قید، لفظ مقدر است؛ لفظی که به تداعی معانی به ذهن مخاطب خطور داده می‌شود.

البته در اینجا مراد همان لفظ خاص بعینه نمی‌باشد، بلکه هر لفظی است که دال بر معنای قید باشد و معنای عادل یا متقی را افاده کند. این مسأله در غلبه خارجی مطرح نیست. لذا ممکن است فارق بین این غلبه خارجی و غلبه استعمالی همین باشد. در غلبه خارجی مقارنت یک لفظ با لفظ دیگر که منشا تداعی معناست، وجود ندارد. وقتی این تداعی وجود نداشته باشد، انصراف مستقری وجود نخواهد داشت.

ولی ممکن است در غلبه خارجی تحلیل دیگری ارائه دهیم که انصراف مستقر را هم توجیه کند. وقتی لفظ انسان را به کار می‌بریم، معنای طبیعت به ذهن خطور داده می‌شود. اگر مفهوم طبیعت همیشه همراه قیدی باشد، تداعی معنایی بین دو مفهوم حاصل می‌شود؛ بین مفهوم طبیعت و مفهوم طبیعت مقید.

لفظ انسان را که می‌شنویم معنای انسان به ذهن می‌آید و کنار معنای آن، معنای انسان عالم نیز به ذهن خطور داده می‌شود. تکرار اخطار معنای انسان عالم هنگام شنیدن لفظ انسان، به گونه‌ای است که ممکن است حتی از این مطلب غفلت شود که مفهوم انسان عالم به توسیط مفهوم انسان به ذهن آمده است نه این که مستقیم از لفظ انسان ناشی شده باشد.

گاهی تکرار تداعی این معنا این قدر زیاد می‌شود که معنای خاص نیز به ذهن خطور داده می‌شود. آزمایش معروف پاولف از همین سنخ است. آزمایش این بود که هر گاه به سگ خانگی می‌خواستند گوشت بدهند، زنگی را به صدا در می‌آوردند. این حالت مدتی ادامه داشت. زنگ را به صدا در آوردند ولی به او گوشت ندادند، دیدند بزاق‌های دهان سگ ترشح کرد.

تصور مفهوم زنگ و تصور گوشت که منشا ترشح بزاق می‌شود، موجب حالت شرطی و انعکاس شرطی می‌شود؛ به طوری که وقتی تصور زنگ در این حیوان می‌آید، تصور گوشت نیز می‌آید. بین دو مفهوم یک تداعی معنا وجود دارد. دلیل این تداعی، تلازم در وجود خارجی است. حال اگر طبیعتی همیشه با برخی افرادش همراه است به طوری که لفظ طبیعت و

مفهوم آن با مفهوم طبیعت مقیده همراه است، در این صورت ممکن است که عرف از واسطه غفلت کند و لفظ طبیعت را قالب برای افاده معنای طبیعت مقیده قرار دهد. لذا مانعی ندارد که کثرت وجود هم موجب انس ذهنی شود.

ولی سؤال این است که چرا انصراف در اینجا بدوی تلقی می‌شود؟ به نظر می‌رسد که انصرافی که ناشی از غلبه خارجی است، با توجه به حکم محمول و تناسبات حکم و موضوع، بدوی یا مستقر می‌شود.

خلاصه عرض ما این است که **اولا** انصراف ممکن است ناشی از غلبه وجود باشد و **ثانیا** انصراف ناشی از غلبه وجود همیشه بدوی نیست. بدوی بودن این انصراف در جایی است که حکمی که بعد ذکر می‌شود، نسبت به این انصراف تناسب نداشته باشد. مثلا اگر امر به آب آوردن شود، معمولا منصرف به نزدیک‌ترین شیر آب است، با این وجود چنین آبی در این امر خصوصیتی ندارد و با تامل انصراف زائل می‌شود. این عدم خصوصیت از تناسبات حکم و موضوع ناشی می‌شود. ولی اگر در آب آن شیر، خصوصیتی باشد مثل این که مثلا آب شیرین باشد، در اینجا دیگر انصراف مستقر خواهد بود. بدوی بودن یا نبودن به حکم بار شده وابسته است.

به هر حال انصراف می‌تواند ناشی از کثرت استعمال باشد و می‌تواند ناشی از ارتکاز و تناسب حکم و موضوع. در قسم دوم غالبا لفظ انصراف به افراد غالبی پیدا کند. این که تناسب حکم و موضوع سبب گردد که لفظ مطلق، منصرف به فرد نادر گردد، اگر هم امکان داشته باشد، کم اتفاق می‌افتد.

البته در اینجا به این نکته باید توجه داشت که انصراف طبیعت به افراد خاص غیر از این است که اسم جنس با لام عهد به کار رود و قرینه‌ای باشد که افراد معهود کدام است.

در توضیح این مطلب عرض می‌کنیم که مثلاً در آیه شریفه «اوفاوا بالعقود»، بحث انصراف در جایی است که ما الف و لام العقود را الف و لام جنس بگیریم و با این حال بگوییم مدخول الف و لام، انصراف به صنف خاصی از عقود دارد. در اینجا عرض ما این است که انصراف معمولا سبب می‌گردد که مراد از مطلق، افراد غالبه و متعارف باشد. اما انصراف طبیعت به افراد نادره یا صحیح نیست یا لااقل کمیاب است.

اما اگر الف و لام در العقود، الف و لام عهد باشد، ممکن است معهود ما افراد نادری از عقود باشد و اشکالی در بین نیست. به هر حال رابطه انصراف و قید غالبی و انصراف در افراد نادره نیازمند تأمل بیشتری است.

شروع در بحث حمل مطلق بر مقید

نقل کلام مرحوم آخوند

مرحوم آخوند می‌فرمایند که اگر مطلق و مقید متنافی وجود داشته باشند که در نفی و اثبات با هم متفاوت باشند مثلاً یک دلیل می‌گوید: اعتق رقبه و دلیل دیگر می‌گوید: لاتعتق رقبه کافره، اینجا شکی نیست که حکم به تقیید می‌کنیم و مراد از رقبه را رقبه غیرکافره خواهیم دانست. اما اگر هر دو در نفی و اثبات مانند هم باشند، مثلاً یکی می‌گوید: اعتق رقبه و دیگری می‌گوید: اعتق رقبه مومنه، در این فرض مشهور حکم به حمل مطلق بر مقید است، البته با این شرط که نظارت هر دو دلیل را به تکلیف واحد احراز کنیم. وجه حمل مطلق بر مقید در این فرض این است که این حمل، اقتضای جمع عرفی بین دو دلیل است.

یک اشکال و پاسخ به آن:

در اینجا اشکالی مطرح شده است که در اینجا حمل مطلق بر مقید تعین ندارد چون وجوه جمع دیگری نیز مطرح است؛ مانند این که مقید حمل بر استحباب شود. شیخ انصاری از این اشکال این گونه پاسخ داده‌اند که محصل آن به تعبیر ما این است حمل مطلق بر مقید از باب جمع عرفی نیست که فرع تعارض بدوی دو دلیل است، بلکه از باب ورود است. در مطلق و مقیدی که با هم وارد می‌شوند با فرض انفصال مقید (که عمده محل بحث، این فرض است)، مقید سبب می‌شود که دلالت اطلاقی از بین برود. شرط انعقاد دلالت اطلاقی، عدم ورود مقید است؛ چرا که یکی از مقدمات حکمت عدم ما یصلح للتعین است و با وجود مقید، دلالت اطلاقی دیگر نمی‌تواند وجود داشته باشد. لذا در اینجا بین این دو دلیل اساساً تنافی در بین نیست تا اشکال مذکور مطرح باشد.

در اینجا ممکن است این پاسخ مطرح شود که در انعقاد اطلاقی، عدم قرینه منفصله شرط نیست و عمده کلام در فرض انفصال مقید است.

مرحوم آخوند کلام شیخ انصاری را به گونه‌ای دیگر پاسخ می‌دهند. ایشان می‌فرمایند: ورود مقید مضر به اطلاقی دلیل مطلق نیست؛ چرا که مقدمات حکمت مدلول استعمالی کلام را مقید می‌کند و با آمدن مقید مدلول استعمالی کلام از بین نمی‌رود. در واقع مطلق به همان

مدلول استعمالی باقی می ماند و مراد جدی است که از بین می رود. لذا در اینجا دلالت اطلاقی شکل می گیرد؛ لذا تعارض بین مطلق و مقید محقق است. لذا سؤال مستشکل به قوت خود باقی می ماند.

ایشان در پاسخ به اصل اشکال، بحث اظهریت دلالت مقید از دلالت مطلق را ذکر می کنند. دلیل مقید ظهور در وجوب تعیینی دارد که این ظهور اقوی است از ظهور دلیل مطلق در کفایت مطلق رقبه.

مرحوم آخوند اشکال دیگری به کلام مرحوم شیخ مطرح می کنند که ما در مثال اعتق رقبه مومنه، نمی توانیم بگوییم امر در ایجاب استعمال نشده، بلکه امر در ایجاب استعمال شده، حداکثر این که عتق رقبه مومنه، واجب تعیینی نیست، پس حمل بر استحباب در این مثال مطرح نیست. این اشکال چندان مهم نیست؛ چون به هر حال ظاهر امر وجوب تعیینی متعلق است و ما در این مثال از این ظهور رفع ید کرده ایم.

یک سؤال در عبارت کفایه

مرحوم آخوند در آغاز بحث فرمودند که مطلق و مقید از جهت نفی و اثبات یا متفقین هستند و یا مختلفین. در فرض دوم، شکی در حمل مطلق بر مقید نیست. در فرض توافق در نفی و اثبات، بحث احتمال حمل مقید بر استحباب را طرح کرده اند. در اینجا سؤالی مطرح است که عجله پاسخی برای آن به ذهن نمی رسد و آن این که این وجه در "مختلفین" نیز می تواند مطرح باشد. چرا نتوان لاتعتق رقبه کافره را حمل بر کراهت کرد؟ چرا تصرف در هیئت در فرض "مختلفین" مطرح نمی شود؟

البته در هر دو فرض این بحث مطرح است که نکته حمل مطلق بر مقید چیست؟ آیا اظهریت مقید از مطلق (آن گونه که مرحوم آخوند فرموده است) یا بحث به شکلی دیگر است؟ در صورت اول این سوالات مطرح است که آیا ذاتا مقید از مطلق اقوی دلالت است و دیگر این که در صورت اقوی بودن، آیا همیشه اقوی است؟ یا این که ممکن است مانعی از اقوی بودن دلالت مقید بر ظهور در وجوب تعیینی وجود داشته باشد. مبنای این سوالات همه بنا بر اظهر و ظاهر دانستن مقید و مطلق است. برخی دیگر معتقدند که حمل مطلق بر مقید از باب قرینه و ذوالقرینه است. عرفا مقید قرینه بر مقید است. همان گونه که این بحث در عام و خاص هم مطرح است که تقدیم خاص به جهت اظهریت است یا قرینیت و لو این که اظهر نباشد.

ولی به هر حال این سؤال مطرح است که این مباحث همگی در هر دو فرض جاری است نه این که فقط در فرض "متفقین" مطرح باشد. روشن نیست که به چه جهت بحث در این دو فرض را به دو شکل مختلف طرح کرده‌اند.

تأثیرگذاری مبانی وجه دلالت امر و نهی بر وجوب و حرمت، بر بحث جاری

نکته دیگری که در اینجا مطرح است این است که در فرض اختلاف در نفی و اثبات، مختار اصولی ما در وجه دلالت امر بر وجوب و دلالت نهی بر حرمت، مؤثر است. در وجه دلالت امر و نهی بر مدلولشان اختلاف است. یک مبنا این است که امر برای وجوب وضع شده است. مبنای دیگر این است که امر بنفسه برای وجوب وضع نشده، بلکه اطلاق و عدم قرینه بر استحباب آن را دال بر وجوب قرار می‌دهد.

فارق این دو مبنا این است که بنا بر مبنای اول، استعمال امر در استحباب مجاز است، برخلاف مبنای دوم که دلالت آن مبتنی بر عدم قرینه است و با وجود قرینه دیگر دلالتی بر وجوب باقی نمی‌ماند. این که اطلاق خود چگونه دال بر وجوب است، نیز می‌تواند به چند تقریب شود. مثلاً یک مبنا این است که امر دو وضع دارد؛ اصل امر دال بر جامع طلب است و تجرد از قرینه استحباب وضع جداگانه بر وجوب دارد. پس اگر امری وجود داشته باشد که قرینه بر استحباب در آن وجود داشته باشد فقط وضع کلی امر است که دال بر اصل طلب می‌باشد. ولی اگر تجرد وجود داشته باشد، با اصل امر اصل طلب را و با تجرد وجوبی بودنش را استفاده می‌کنیم. مراد از تجرد از قرینه، ظاهراً تجرد از قرینه متصله است و الا تصویر ثبوتی وضع جدید در غیر صورت قرینه متصله دشوار است.

مبنای دیگر در وجوب این است که این دلالت از سنخ حکم عقل است. این مبنا مختار مرحوم آقای خویی است. ایشان می‌فرماید: امر دال بر جامع وجوب است، ولی عقل انسان حکم می‌کند که وقتی مولا در مقام تحصیل مصلحتی برآمد و از عیدش طلبی داشت، تا برای عبد احراز نشود که ماذون در ترک است، در عدم اتیان به متعلق معذور نخواهد بود. یکی از حقوق مولا بر عبد این است که مطلوباتش اتیان شود مگر این که ترخیص در ترک احراز شود. لذا در موارد استحباب در واقع ترخیص در ترک احراز شده است.

به نظر می‌رسد طبق مبنای اخیر، حمل مطلق بر مقید با مباحث فوق مشکل می‌گردد؛ چون فرض این است که اعتق رقبه دال است بر این که عتق رقبه علی وجه الاطلاق مطلوب

است. از لاتعتق رقبه کافره، نیز استفاده می‌شود که عتق رقبه کافره واجب نیست. این جمله مفید زجر از عتق رقبه کافره است. فرض این است که دلالت نهی بر حرمت، عقلی است و منوط بر عدم ترخیص در فعل. از طرف دیگر دلیل مطلق دال بر این است که عتق رقبه در هر رقبه ای امکان پذیر است. در نتیجه ممکن است گفته شود که از دلیل مطلق استفاده ترخیص می‌کنیم و لاتعتق رقبه کافره، هم بر اصل میغوضیت دلالت دارد که با توجه به احراز ترخیص از دلیل مطلق، لزوم امتثال ندارد و بیش از کراهت عمل نتیجه گرفته نمی‌شود.

ظاهراً این نکته در کلمات شهید صدر نیز آمده است که اگر این مبنا از مرحوم آقای خویی صحیح باشد، اساس مباحث عام و خاص و مطلق و مقید زیر سؤال می‌رود؛ مثلاً اگر گفته شود: اکرم العلماء و دلیل دیگر بگوید: لاتکرم العلماء الفاسق. در اینجا ما نمی‌توانیم تخصیص بزنیم. مشی عمومی علماء در اینجا این است که فاسق را از تحت علما خارج می‌کنند. ولی لازمه مبنای مذکور این است که دلیل اول که دال بر مطلق مطلوبیت است و دلیل دوم متضمن عدم وجوب اکرام عالم فاسق است که ممکن است با استحباب هم جمع شود. این دلیل دوم ترخیصی نسبت به دلیل عام محسوب می‌شود. لازمه این مبنا این است که به اطلاق دلیل مطلق تمسک کنیم و در عالم فاسق استحباب و در عالم عادل وجوب را استفاده کنیم؛ چرا که نسبت به اولی ترخیص وارد شده است و نسبت به دومی خیر.

خلاصه می‌خواهیم عرض کنیم که مباحث متعارف حمل بر مقید طبق مبنای دلالت عقلی امر بر وجوب دارای ابهاماتی است که نیاز به بررسی دارد.

جلسه شماره ۵۳

بحث در حمل مطلق بر مقید بود. مرحوم آخوند می‌فرمایند در جایی که مطلق و مقید با هم متنافی باشند، مشهور این است که مطلق حمل بر مقید شود. مشهور چنین استدلال کرده است که حمل مطلق بر مقید نوعی جمع است و جمع اولی از طرح است. مراد از اولی در این استدلال اولویت تعیینی است؛ مانند آیه شریفه (اولوا الارحام بعضهم اولی ببعض فی کتاب الله). این اشکال مطرح شد که چرا این وجه جمع که تصرف در دلیل مطلق است، تعین دارد، با این که می‌توان با تصرف در مقید و حمل امر در آن بر استحباب مشکل تنافی مطلق و مقید را حل کرد.

البته این اشکال در مواردی مطرح است که در مقید نکته‌ای وجود داشته باشد که بتوان آن را حمل بر استحباب کرد. ولی اگر دلیل مقید صریح در وجوب بود، این اشکال مطرح نیست. در پاسخ به این اشکال، مرحوم شیخ فرموده بودند که بین مطلق و مقید تنافی وجود ندارد؛ زیرا ظهور مطلق در اطلاق متوقف است بر این که ما در مقام بیان بودن متکلم را احراز کنیم و با ورود مقید، این مطلب احراز نمی‌شود و در نتیجه ظهور مطلق در اطلاق از اساس شکل نمی‌گیرد. نتیجه این که تراحم بین مطلق و مقید تراحم بین مقتضی و لامقتضی است و مقام از سنخ وارد و مورد است.

مرحوم آخوند اشکال کرده‌اند که ظهور اطلاقی در اینجا منعقد می‌شود؛ چرا که نتیجه مقدمات حکمت مراد استعمالی را مشخص می‌کند و نه مراد جدی را و ورود مقید مغل به مراد استعمالی نیست. نتیجه این که مقدمات حکمت نسبت به مطلق تام است و حمل مطلق بر مقید خلاف ظاهر محسوب می‌شود. در اینجا اصالة التطابق که در ناحیه مطلق جاری می‌شود با ظهور مقید تعارض خواهد داشت و وجهی ندارد که به خاطر حفظ ظهور صیغه امر در وجوب از اصالة التطابق در ناحیه مطلق رفع ید کنیم، بلکه ممکن است بگوییم که بر عکس به خاطر ظهور مطلق از ظهور مقید رفع ید می‌کنیم.

مرحوم آخوند در اینجا چند نکته اضافه می‌کنند. یکی این که در ما نحن فیه می‌توان ادعا کرد که تصرف در مقید، مستلزم تجوز نیست؛ چون حمل دلیل مقید بر استحباب، در واقع حمل بر افضل افراد است و این گونه نیست که با ظهور آن در وجوب تعارضی پیدا کند. این گونه نیست که برخی افراد واجب که ملاک استحبابی دارند، بالفعل مستحب شوند، و بالفعل تنها به صفت وجوب

متصف می گردند، بلکه تنها ملاک استحباب وجود دارد.

محصل این کلام چندان روشن نیست. آیا مراد این است که بالاخره در ناحیه مقید، هیچ گونه خلاف ظاهری رخ نداده است یا صرفاً این که مستلزم تجوز نیست؟ آیا ظاهر اعتق رقبه مومنه، تعیینیت وجوب عتق رقبه مؤمنه نیست؟ آیا حمل مذکور مستلزم تخلف از این ظهور نیست. شاید مراد ایشان این است که ظهور مقید در وجوب تعیینی هم به مقدمات حکمت است نه این که مدلول وضعی باشد.

و این گونه نیست که مخالفت مفاد وضعی مقید را کرده باشیم. مقید را در افضل افراد واجب به کار برده ایم که به نوعی مخالفت با مفاد اطلاقی مقید است. همچنان که تصرف در مطلق مخالف با مفاد اطلاقی است، تصرف در مقید هم مخالفت با مفاد اطلاقی دارد. بنابراین بحث ورود و تزامم بین مقتضی و لامقتضی در اینجا مطرح نیست. شاید کلام ایشان ناظر به این تقریب باشد.

بررسی این کلام:

اما آیا دلالت امر بر وجوب تعیینی نیاز به جریان مقدمات حکمت دارد یا به تعبیر دیگر آیا می توان گفت که در مثال "اعتق رقبه مومنه"، صیغه استعمال در وجوب شده است؛ چون افضل افراد واجب است. این مطلب از دو جهت محل تامل است. جهت اول این که وقتی می گوئیم اکرم العالم، اگر مطلق انسان وجوب اکرام داشته باشد، این وجوب را نمی توان به افراد نسبت داد؛ چرا که وجوب به معنای لابدیت است. وقتی وجوب به جامع به نحو صرف الوجود تعلق می گیرد، به افراد منحل نمی شود. فرق است بین وجوبی که به جامعی که به نحو مطلق الوجود لحاظ شده، تعلق گرفته و وجوبی که به صرف الوجود جامع تعلق گرفته باشد. وقتی گفته می شود نماز واجب است، به معنای لابدیت تک تک افراد نماز نیست. بنابراین اگر صیغه امر را به فرد یا صنف خاصی نسبت دهیم، قهراً به معنای لابدیت نخواهد بود؛ بنابراین نمی توان گفت که در این موارد صیغه امر در ایجاب استعمال شده است.

محصل عرض ما این است که بعد از این که ما موضوع له صیغه امر را وجوب قرار دادیم، استفاده تعیینیت وجوب دیگر نیازمند مقدمات حکمت نیست.

حاج آقا در بحث حقیقت وجوب تخییری مطالبی داشتند که مرتبط به بحث است. استطراداً عرض می کنم که در این که حقیقت وجوب تخییری چیست، اقوال مختلفی مطرح شده است. از برخی کلمات مرحوم آخوند استفاده می شود که وجوب تخییری با وجوب تعیینی دو سنخ

مختلف از وجوب است. تقریب دیگر این است که این دو وجوب به یک شکل هستند، ولی وجوب تخییری به جامع تعلق گرفته است و وجوب تعیینی به افراد و در واقع تفاوت وجوب تعیینی و تخییری در واجب است و نه در وجوب. تقریب سوم این است که وجوب تخییری را بازگشت به وجوب شرطی بدهیم. مثلاً در خصال کفاره رمضان سه وجوب مشروط وجود دارد به این بیان که اعتق رقبه به شرطی که آن دو مورد دیگر را انجام ندهی و همین طور در دو قسم دیگر.

بنا بر قول صحیح در وجوب تخییری، وجوب به جامع تعلق می‌گیرد و فرقی با وجوب تعیینی در واجب است و نه وجوب، لذا نمی‌توان در وجوب تخییری، وجوب را به افراد نسبت داد؛ بنابراین اگر صیغه امر را به فرد یا صنف خاصی نسبت دهیم، قهراً صیغه به معنای ایجاب نیست.

نکته دیگر این که مرحوم آخوند می‌فرمایند اگر بعضی افراد یک واجب، واجب باشد، آن فرد مستحب فعلی نیست بلکه افضل افراد است. به نظر می‌رسد که این مطلب ناتمام است. در بحث اجتماع امر و نهی این مطلب مطرح است که اگر ما قائل به امتناع شویم، آیا امتناع در همه احکام خمس مطرح است یا این که این مسأله فقط در جایی است که یکی امر و یکی نهی باشد؟ اگر یک امر لزومی داشته باشیم و یک امر استحبابی، آیا اینها هم با هم تنافی دارند؟

اگر قائل به تضاد احکام خمس شویم، فعل معنون به عنوان واحد، نمی‌تواند محکوم به دو حکم شود. ولی اگر جامع واجب شده باشد و فرد مستحب، اینجا به چه بیان تضاد را می‌توانیم تقریب کنیم به خصوص که جامع به نحو صرف الوجود واجب شده است.

به نظر می‌رسد این دو با هم هیچ گونه تنافی ندارند. از طرفی شارع صرف الوجود صلات را واجب کند و از طرف دیگر صلات خاصی را مستحب کند. به نظر می‌رسد امتناع در بحث اجتماع امر و نهی، از این جهت است که امر و نهی باعثیت‌های متنافی دارند (مانند امر به صلات و نهی از صلات در ارض مغصوبه)، اما در اینجا باعثیت متفاوت وجود ندارد. در اینجا که دو امر هر دو داعویت به فعل دارند، چه محذوری (حتی بنا بر قول به امتناع اجتماع امر و نهی) در اجتماع ایجاب و استحباب وجود دارد؟ آنچه ایجاد محذور می‌کند، اجتماع مبعوضیت و محبوبیت با هم یا اجتماع باعث به فعل و باعث به ترک است، اما در اینجا که هم جامع محبوبیت دارد و هم فرد، در هیچ مرحله‌ای از مراحل حکم مشکلی به نظر نمی‌آید.

خلاصه عرض ما این است که اعتق رقبه مومنه می‌تواند متصف به استحباب شود و وجوب اعتق مطلق رقبه، مانع از اتصاف اعتق رقبه مومنه به استحباب نیست. کلام مرحوم آخوند این است که ما نمی‌توانیم این دلیل را حمل بر استحباب کنیم؛ چون وقتی اصل اعتق رقبه واجب است، رقبه مومنه نمی‌تواند مستحب فعلی شود و در نهایت می‌تواند افضل افراد شود. بنابراین این صیغه مستعمل در ایجاب است و نه استحباب. عرض ما این است که در لاتعتق رقبه مومنه، استحباب می‌تواند مستعمل فیه باشد؛ چون استحباب صنف خاص با ایجاب نوع منافات ندارد. ایجاب جامع با استحباب فرد یا صنف خاص منافات ندارد. گاهی مشکلی که مطرح می‌شود تضاد احکام است. اگر این بحث باشد، محط این احکام یک جا نیست؛ چون در یکی متعلق صرف الوجود جامع است که به افراد سرایت نمی‌کند. آنچه باعث تنافی می‌شود این است که جامع را بر هر فردی که می‌خواهیم بتوانیم تطبیق دهیم و از طرف دیگر آن فرد خاص مبعوض شارع باشد. بنابر مبنای امتناع اجتماع امر و نهی می‌گوییم که ممکن نیست این فعل خارجی که ما انجام می‌دهیم هم محبوب باشد و هم مبعوض. ولی این بیان در جایی که هر دو حکم تحریک از یک سنخ ایجاد کنند و هر دو باعثیت یا هر دو زاجریت داشته باشند، مطرح نیست.

چکیده کلام مرحوم آخوند در حمل مطلق بر مقید

بحث در حمل مطلق بر مقید بود. مرحوم شیخ وجه حمل مطلق بر مقید را این گونه بیان کرده بودند که اصلاً بین اینها تعارضی وجود ندارد. با ورود مقید کشف می‌شود که از ابتدا در مطلق مقدمات حکمت تام نبوده است؛ چرا که متکلم در دلیل مطلق در مقام بیان نبوده است. بنابراین دلیل مقید نسبت به دلیل مطلق ورود دارد.

مرحوم آخوند اشکال کردند که حمل مطلق بر مقید از این سنخ نیست. با ورود مقید در مقام بیان بودن مطلق از بین نمی‌رود. نتیجه مقدمات حکمت تعیین مراد استعمالی است و مجرد ورود مقید به انعقاد اطلاق ضربه‌ای وارد نمی‌کند، بلکه پس از کشف خلاف مراد جدی تغییر می‌کند.

وجهی که خود مرحوم آخوند در حمل مطلق بر مقید ارائه می‌کنند این است که ظهور مقید در وجوب تعیینی از ظهور مطلق اقوی است. دلیل داریم که اعتق رقبه و دلیل دیگری که اعتق رقبه مومنه. دلیل دوم ظاهر در این است که عتق رقبه مومنه واجب تعیینی است. ظهور این دلیل در این که واجب بدل ندارد، از ظهور دلیل اول در اطلاق اقوی است و از باب قاعده حمل ظاهر بر اظهر باید مطلق را حمل بر مقید کرد.

اشکال مرحوم آقای خویی به مرحوم آخوند و بررسی آن

ایشان می‌فرمایند که طرح بحث اظهر و ظاهر، مخالف مبانی شما در بحث دلالت صیغه بر وجوب است؛ چرا که شما دلالت صیغه امر بر وجوب را به مقدمات حکمت می‌دانید. در نتیجه دلالت صیغه امر و مطلق هر دو به جهت مقدمات حکمت است که دیگر نمی‌توان در آنها مقایسه اظهر و ظاهر را مطرح کرد. اگر دلالت صیغه بر وجوب به وضع بود، می‌گفتیم که دلالت مقدمات حکمت اضعف است ولی کلام شما این گونه نیست.

عرض ما این است که مرحوم آقای خویی دو مطلب را در کلام خود مسلم گرفته‌اند، در حالی که هیچ کدام مسلم نیست؛ یکی این که ایشان فرموده‌اند که اگر دلالت‌ها از سنخ دلالت اطلاقی باشد، اظهر و ظاهر در آنها مطرح نیست. دیگر این که دلالت وضعی اقوی از دلالت اطلاقی است. در حالی که هیچ کدام از این دو مطلب تمام نیست.

مرحوم آقای خویی گویا دلالت اطلاقی را دلالت قطعی عقلی تلقی کرده، لذا تصویر اظهر و ظاهر را در دلالت اطلاقی مستند به مقدمات حکمت ناتمام دانسته‌اند، ولی ما پیشتر اشاره کردیم که دلالت اطلاقی نوعی دلالت عرفی است، لذا می‌توان در آن اظهر و ظاهر را مطرح ساخت. مرحوم آخوند ظاهراً خود در برخی کلماتشان به این مطلب تصریح می‌کنند. مثلاً این که معمولاً از امر و لو به مقدمات حکمت وجوب تعیینی اراده می‌شود، اگر اکثر موارد این گونه باشد، ممکن است ظهورش قوی‌تر باشد از ظهور عام در عموم یا ظهور مطلق در اطلاق با عنایت به این که "ما من عام الا و قد خص و ما من مطلق الا و قد قید"، استناد دو ظهور اطلاقی به مقدمات حکمت، منافات ندارد با این که یک ظهور اقوی باشد.

از سوی دیگر این که دلالت وضعی الزاماً مقدم بر دلالت اطلاقی است، صحیح نیست؛ به خصوص در مواردی که تجوز در آن فراوان رخ داده است. مثلاً بسیاری در مجاز مشهور معنای مجازی را ظاهر کلام می‌دانند، مثل این که در این گونه موارد اصالة الحقیقه جاری نمی‌شود. اگر فرض کنیم که دلالت امر بر وجوب تعیینی به وضع باشد، مجرد وضعی بودن، ممکن است منشا اظهریت نشود و ممکن است این دلالت به جهت کثرت استعمال در معنای مخالف، ضعیف شده باشد. ما قبلاً هم به این مطلب اشاره کرده‌ایم.

بحث جاری ربطی به بحث مقدم بودن دلالت وضعی بر دلالت اطلاقی ندارد؛ یک بحثی وجود دارد که در کلام واحد اگر دو لفظ باشد که یک لفظ به وضع اقتضای معنایی را داشته باشد و لفظ دیگر به اطلاق معنایی دیگر را، کدام دلیل مقدم است؟ در اینجا معمولاً گفته می‌شود که دلیل وضعی بالورود مقدم است؛ چون صلاحیت بیان بودن دارد. بحث ما در این نیست (البته ما سخن فوق را نیز نپذیرفته‌ایم). بحث ما در تعارض مدلول وضعی و مدلول اطلاقی در دو کلام است که دلالت هر کدام در موطن خود شکل گرفته است. در اینجا عرض ما این است که دلالت وضعی الزاماً اظهر از دلالت اطلاقی نیست. اظهر و ظاهر بودن ربطی به وضعی و اطلاقی بودن ندارد. اظهر و ظاهر از اینجا ناشی می‌شود که چه مقدار این لفظ یا این دال در آن معنا استعمال شده است. هر چه در معنای مخالف بیشتر استعمال شود، دلالتش ضعیف‌تر می‌شود.

ممکن است مرحوم آخوند هم این مطلب را مطرح کنند که دلالت امر بر وجوب تعیینی که یک دلالت اطلاقی است، دلالت قوی‌تری است چرا که استعمال امر در غیر وجوب تعیینی نادر است، اما عدم اراده اطلاق از مطلق شایع است.

البته به نظر می‌رسد که اصل قاعده «ما من عام الا و قد خص و ما من مطلق الا و قد قید»، محل اشکال است. چون کثرت تخصیص از اینجا ناشی شده است که بسیاری از موارد از ابتدا عام انگاشته شده است با وجود این که متکلم با کلام اول در مقام بیان خصوصیات نیست (و رسم این است که به کلام منفصل اعتماد کند) و ظهور کلام در عموم شکل نگرفته است؛ به خصوص در مورد گزاره‌های قرآنی. آن گاه گفته شده که این عمومات تخصیص خورده است. حال اگر ما این گونه دلیل‌ها را از اول عام ندانستیم، دلیلی بر قاعده فوق نداریم. عرض ما این است که با توجه به این که مرحوم آقای خویی این مبانی را قبول دارند، اشکالاتشان وارد نیست. خود ایشان حمل مطلق را بر مقید از باب قرینه و ذوالقرینه می‌دانند که در جلسه آتی به آن خواهیم پرداخت.

جلسه شماره ۵۵

خلاصه مباحث سابق

مرحوم آخوند وجه حمل مطلق بر مقید را اقوی بودن ظهور مقید در وجوب تعیینی نسبت به ظهور اطلاقی مطلق دانستند. مرحوم آقای خوبی اشکال کرده بودند که طبق مبنای مرحوم آخوند که دلالت صیغه بر وجوب را مستند به مقدمات حکمت می‌دانند، وجهی ندارد که ظهور مقید را اقوی بدانیم.

ما عرض می‌کردیم که نه ظهور وضعی همیشه اقوی از ظهور اطلاقی است و در ظهور اطلاقی مستند به مقدمات حکمت هم اظهر و ظاهر قابل تصویر است. البته ممکن است ادعا شود که با وجود دلالت وضعی دلالت اطلاقی شکل نمی‌گیرد که بحث دیگری است. ولی بحث ما در جایی است که هر دو ظهور شکل گرفته‌اند. منشا اقوی یا اضعف بودن ظهور کثرت استعمال لفظ در معنای مخالف است که هر چقدر موارد استعمال لفظ در معنای مخالف بیشتر شود، ظهور لفظ ضعیف‌تر می‌شود. به همین جهت گفته‌اند که مجاز مشهور، به حد ظهور می‌رسد. تکرار استعمال گاهی به حد وضع می‌رسد و گاهی به حد انصراف و پیدایش ظهور. ممکن است مرحوم آخوند مشابه این قانون که ما من عام الا و قد خص، را منشا تقدیم ظهور دلیل مقید بر ظهور دلیل مطلق بدانند.

ما در مورد اصل این قضیه، این اشکال را مطرح کردیم که بسیاری از موارد تخصیص و تقیید در مواردی مطرح می‌شود که متکلم با دلیل عام یا مطلق در مقام بیان خصوصیات نبوده است و از ابتدا عموم یا اطلاق شکل نگرفته است. از سوی دیگر هم این اشکال را مطرح کردیم که در اینجا مانعی ندارد که امر به مقید را حمل بر استحباب کنیم و در عین حال ملتزم شویم که طبیعت مطلقه نیز متصف به وجوب است حتی اگر قائل به امتناع اجتماع امر و نهی شویم. چون تنافی احکام در مواردی مطرح است که دو حکم دعوی متخالف داشته باشند. اما اگر هر دو حکم از یک سنخ باشند (و یکی الزامی باشد و دیگری غیر الزامی)، محذوری نخواهد داشت. مجرد این که دو حکم با یک وجود خارجی امتثال می‌شوند مشکلی ایجاد نمی‌کند.

کلام مرحوم حاج شیخ در این مساله و بررسی آن

ایشان می‌فرمایند اگر دلیلی وارد شود که اعتق رقبه و دلیل دیگر این باشد که لاتعتق رقبه فاسقه، در اینجا که مطلق و مقید مختلفین هستند، مطلق حتما باید حمل بر مقید باشد؛ چه مقید به نحو کراهت باشد و چه به نحو تحریمی؛ چرا که ظاهر دلیل مقید این است که نهی تعلق گرفته است به نفس طبیعت مقیده حتی اگر نهی کراهی باشد. یعنی عتق رقبه کافره مکروه است نه این که اضافه عتق رقبه به کافر حزانت داشته باشد. چون لازمه اش این است که کراهت و وجوب در محل واحد جمع شوند که این قابل التزام نیست. این بیان مرحوم حاج شیخ در واقع پاسخی است به اشکالی که ما سابقا مطرح می‌کردیم که چرا مرحوم آخوند در فرض مختلفین، احتمال حمل مقید بر استحباب را مطرح نکرده‌اند.

در کلام ایشان سه نکته باید ملاحظه شود؛ یکی این که ایشان می‌فرماید وجوب طبیعت مطلقه با کراهت طبیعت مقیده قابل جمع نیست، که پذیرفتنی نیست. منافاتی ندارد شارع از طرفی نسبت به اصل عتق رقبه به نحو صرف الوجود، وجوب را جعل کند و عتق رقبه کافره را هم مکروه بداند.

عمده بحث در جواز و عدم اجتماع امر و نهی، در جایی است که امر به نحو صرف الوجود باشد و الا در جایی که امر به نحو مطلق الوجود باشد، شاید استحاله اجتماع امر و نهی روشن باشد. در جایی که شارع دستور به صلات می‌دهد به نحو صرف الوجود. ترخیص عقل در تطبیق طبیعت بر هر کدام از افراد منافات با مبعوضیت صلات در دار مغضوبه دارد و الا امر و نهی مستقیما به فعل واحد تعلق نمی‌گیرد. خارجا هم هر فردی را اتیان کنیم، خصوصیتی در آن نیست و متعلق وجوب بالخصوص نیست. بنابراین از این جهت که امر و نهی در یک جا جمع می‌شوند، مانعی نیست، مشکل این است که الزام به ترک این فرد با ترخیص عقلی در اتیان این فرد منافات دارد. اما اگر حکم دوم از سنخ الزام نباشد و فقط در فرد حزانت باشد، هیچ محذوری لازم نمی‌آید. لذا به نظر می‌رسد که مانعی ندارد طبیعت مطلقه به نحو صرف الوجود واجب باشد و طبیعت مقیده مکروه باشد.

نکته دوم این که اگر فرض کنیم که وجوب طبیعت مطلقه به نحو صرف الوجود با کراهت طبیعت مقیده منافات دارد، چه تفاوتی دارد که متعلق کراهت طبیعت مقیده باشد یا اضافه طبیعت به قید. هر دو در خارج با یک فعل محقق می‌شوند. اگر در خارج طبیعت کافره را اتیان کنیم، در اینجا هم طبیعت مقیده را اتیان کرده‌ایم و هم قید کفر را به طبیعت رقبه اضافه کرده‌ایم. چگونه است که یکی از

این دو حالت مشکل دارد و حالت دیگر مانعی ندارد؟

البته طبیعت مقیده و اضافه قید به طبیعت از جهت مفهومی با هم تفاوت دارند، ولی به هر حال هر دو مفهوم از یک عمل خارجی انتزاع می‌شود و هر دو با یک عمل محقق می‌شوند. چه بگوییم مبعوض، طبیعت مقیده است و چه بگوییم اضافه قید مبعوض است، این حکم شارع برای باعثیت و زاجریت و تاثیر در مقام عمل است. هر دو نهی می‌خواهند به نحو تنزیهی از اتیان عتق رقبه کافره زاجریت داشته باشند. آنچه منشا تنافی بین دو دلیل می‌شود، تنافی در مقام باعثیت و زاجریت است. از طرفی باعث بالفعلی نسبت به طبیعت به نحو صرف الوجود وجود داشته باشد و از طرف دیگر یک فرد خاص مبعوض باشد، در این مشکل فرقی بین نهی از طبیعت مقیده یا نهی از اضافه قید به طبیعت نیست.

نکته سوم این است که ایشان می‌فرماید ظاهر نهی از طبیعت این است که می‌خواهد نهی از طبیعت مقیده کند نه نهی از اضافه قید. وقتی منهی بودن طبیعت مقید به ظهور باشد نه به صراحت، این سوال مطرح می‌گردد که چرا شما به قرینه منهی بودن طبیعت مقیده از امر به طبیعت مطلقه صرف نظر می‌کنید؟ چرا از ظهور دلیل مقید در منهی عنه بودن طبیعت مقید صرف نظر نمی‌کنید و آن را به نهی از اضافه قید منصرف نمی‌سازید تا مجال برای حمل نهی بر کراهت مطرح گردد؟ لذا در اینجا باید بحث اظهر و ظاهر را مطرح ساخت. خلاصه این کلام ایشان پاسخ اشکال ما (در این زمینه که چه وجهی دارد که در فرض «مختلفین» بودن مطلق و مقید احتمال حمل مقید بر استحباب مطرح نمی‌گردد) نیست.

ادامه بررسی کلام مرحوم آقای خویی

مرحوم آقای خویی در بحث حمل مطلق بر مقید، کلام مرحوم آخوند و بحث اظهر و ظاهر را نمی‌پذیرند. ایشان خود بحث قرینه و ذوالقرینه را مطرح می‌کنند و معتقدند مقید قرینه بر مطلق است و قرینه حتی اگر اضعف الظهورات هم باشد بر ذوالقرینه مقدم است.

اصل این کلام از مرحوم نائینی است. ایشان می‌فرمایند که در جمله رأیت اسدا یرمی، با وجود این که ظهور یرمی ظهور ضعیفی است و ظهور لفظ اسد قوی، باز به ظهور یرمی عمل می‌کنیم. در اینجا یک سوال این است که قرینه به چه شکل تشخیص داده می‌شود؟ ممکن است در مورد خاص و مقید ادعا شود که قرینه بر عام و مطلق است. البته این ادعا در فرضی صحیح است که ظهور خاص یا مقید آن قدر قوی باشد که نتوان در آن تصرف کرد و الا اگر بتوان خاص را حمل بر

استحباب کرد دیگر صلاحیت قرینیت قطعی ندارد.

اگر اکثر علما ساکن در قم باشند و دلیلی وارد شود که لاتکرم العالم القمی در کنار یک دلیل مطلق که اکرم العالم. ظهور اطلاقی عالم نسبت به عالم قوی اگر یک ظهور قوی باشد، آیا باز هم می‌توان ادعا کرد که دلیل مقید قرینه بر مطلق است یا این که به عکس ظهور اطلاقی می‌تواند قرینه بر تصرف در دلیل مقید شود.

حال اگر در مورد خاص و مقید هم این ادعا را بپذیریم، در سایر موارد مانند رأیت اسدا یرمی، چگونه این ادعا را تصحیح کنیم؟ چه تفاوتی بین اسدا و یرمی هست که یکی قرینه شود و دیگری ذوالقرینه. اگر ظهور یرمی اضعف است، چرا یرمی باید قرینه قرار بگیرد. به دو بیان می‌توان قرینه بودن یرمی را تبیین کرد؛ بیان اول این که آنچه متاخر است قرینه است. بیان دوم این است که آن چه در کلام فضله است، نسبت به ارکان کلام قرینه به شمار می‌آید.

ولی هیچ یک از این دو بیان پذیرفتنی نیست، به خصوص نسبت به بیان اول که گاه بر عکس آن ادعا شده، مثلاً اگر دو جمله شرطیه متوالی داشته باشیم که مفهوم آنها متنافی باشد، برخی گفته‌اند که مفهوم جمله صدر را حفظ و از مفهوم ذیل رفع ید می‌کنیم. طبق این نظریه، عبارت متقدم قرینه بر تصرف در عبارت متأخر است. البته ما این بیان را نیز قبول نداریم و هیچ یک از تقدم و تأخر ذکر را منشأ تقدیم و قرینیت نمی‌دانیم.

در این باره در جلسات آینده بیشتر بحث می‌کنیم.

جلسه شماره ۵۶

کلام مرحوم نایینی به نقل از منتقی الاصول

بنابر تقریرات منتقی الاصول، مرحوم آقای روحانی از مرحوم نایینی نقل کرده‌اند که ایشان حمل مطلق بر مقید را متوقف بر این دانسته‌اند که آیا مقید ظهور در ارشادیت دارد یا حکم مولوی را بیان می‌کند. حمل مطلق بر مقید در صورتی است که مقید ظهور در ارشادیت داشته باشد.

مرحوم نایینی به طور کلی معتقدند که اوامر و نواهی ظهور در مولویت دارد، ولی اگر امری به مقیدی تعلق بگیرد، ظهورش در مولویت نخواهد داشت، بلکه ظاهر این در این است که ارشاد است به شرطیت در مامور به؛ چه در مواردی که امر مربوط به احکام تکلیفیه باشد و چه مربوط به احکام وضعیه. احکام وضعیه مانند این که اقیموا الصلاة که مقید شده است به صلّ مع الطهارة، در اینجا امر مقید ارشاد است به شرطیت طهارت در نماز. احکام وضعیه هم مانند (واستشهدوا شهیدین من رجالکم) که ارشاد است به شرطیت شاهدین در صحت طلاق. در نواهی هم دلیلی مانند لاتصلّ فی وبر ما لا یؤکل لحمه که ارشاد است به مانعیت امر مذکور در نماز یا مانند نهی النبی^۹ عن بیع الغرر که ارشاد است به عدم صحت بیع غرری. بنابراین ایشان می‌فرمایند که شرط حمل مطلق بر مقید این است که دلیل مقید ظاهر در ارشادیت باشد.

نقل اشکال منتقی الاصول به مرحوم نایینی و بررسی آن

در منتقی اشکال شده است که اساساً محل کلام جایی است که مقید ظهور در مولویت داشته باشد و الا در فرضی که ظاهر در ارشادیت باشد، بحثی نیست که مطلق حمل بر مقید می‌شود.

این که محل کلام کدام یک از اقسام است، یک بحث تبعی است و فعلاً از آن صرف نظر می‌کنیم. برخی اشکالات نسبت به کلام مرحوم نایینی و مرحوم آقای روحانی مشترک الورد است که آنها را بررسی می‌کنیم. یکی این که فرموده‌اند امر یا نهی متعلق به "ما یحتمل ان یکون جزء او شرطاً"، ظهور در شرطیت یا مانعیت دارد، دلیل این سخن چندان در کلمات تبیین نشده است و در کلمات معمولاً ارسال مسلم شده است. این استظهار چندان واضح

نیست که در همه موارد صادق باشد. در جایی که احتمال وجوب یا حرمت نفسی هم باشد، ممکن است این استظهار صحیح نباشد. مثلاً در بیع وقت النداء، نهی را ناظر به حکم مولوی دانسته‌اند در حالی که در سایر موارد این چنین برخورد نکرده‌اند. ضابطه این موارد چندان روشن نیست.

احتمال وجوب نفسی یا حرمت نفسی ممکن است خیلی ضعیف و غیر قابل اعتنا باشد که در این موارد این قول مذکور قابل التزام است، اما در مواردی که این امور به نحو قابل توجهی محتمل هستند، نمی‌توان این احتمال را به سادگی دفع کرد.

نکته دوم این که مسلم گرفته شده که اگر مقید ظاهر در ارشادیت باشد، در حمل مطلق بر مقید اشکالی نخواهد بود، این امر نیز چندان مسلم نیست. اشکال بحث حمل مطلق بر مقید (که چرا در مطلق تصرف می‌شود و نه مقید)، در اینجا هم جاری است؛ اگر هم ارشاد باشد، ممکن است ارشاد به شرط کمال باشد و نه شرط صحت؛ مثلاً صلّ مع الطهارة اشاره به این باشد که اشاره به افضلیت اتیان طهارت دارد. آقایان می‌خواهند بفرمایند حتی اگر ظهور مقید در وجوب ضعیف باشد، اگر ارشادی باشد، حتماً باید مطلق بر آن حمل شود.

با صرف نظر از اشکال دوم که شاید ارشاد به شرط کمال باشد، اشکال دیگر این است که مقید ظاهر در ارشادیت است نه صریح در آن و لذا می‌توان از این ظهور رفع ید کرد. ممکن است به قرینه امر مطلق از ظهور دلیل مقید در ارشادیت رفع ید کنیم و آن را حمل بر مولویت کنیم. لذا ارشادیت خصوصیتی ندارد و مهم، همان بحث اظهر و ظاهر است.

کلام مرحوم نایینی در تعیین قرینه از ذوالقرینه

مرحوم نایینی حمل مطلق بر مقید را از این باب می‌داند که مقید قرینه بر مطلق است. ایشان در مورد مصادیق قرینه می‌فرمایند که ضابطه کلی ندارد، ولی در مواردی است که تمییز قرینه و ذوالقرینه در آن روشن‌تر است. مورد اول: ما یکون فضله فی الکلام نسبت به ما یکون عمده فی الکلام. ایشان این گونه تقریب می‌کنند که ما یکون فضله فی الکلام انما اتی به ظاهراً للكشف عن تمام المراد.

در ابتدا در مورد این تقریب در ابتدا این سوال مطرح است که آیا ملاک فضله بودن است یا متاخر بودن؛ ظاهراً این بیان ناظر به ملاک بودن تأخر است ولی فضله در کلام ممکن است مقدم باشد مانند: رأیت راکباً زیداً. ثانیاً مراد از کشف از تمام مراد چیست؟ چه تلازمی دارد بین

تتمیم کشف در کلام با قرینه بودن آن. اگر گفته شود رأیت زیدا، این جمله به تنهایی کیفیت زید را در هنگام مجيء بیان نمی‌کند و راکبا حالت وی را تبیین می‌کند. ولی آیا بیان کیفیت و مطلب جدید، مستلزم قرینه بودن آن است؟ آیا لازمه بیان معنایی که در قبل نیامده این است که می‌خواهد لفظ قبل را تفسیر کند؟ بحثی نیست که حال -مثلاً- تکمیل کلام سابق است، ولی تکمیل کلام سابق ملازمه‌ای با تفسیر آن ندارد. همان گونه که در جاء زید، هم زید به نحوی تتمیم معنا می‌کند، در حالی که جنبه تفسیری ندارد. فضله بودن و مفسر بودن دو امر مستقل است که با هم تلازمی ندارند.

ایشان ضابطه دیگری هم برای تشخیص قرینه ذکر می‌کنند و می‌فرمایند که فعل قرینه است برای تعیین مراد از فاعل و مفعول. مثلاً در لاتضرب احداً، چون ضرب منصرف به ضرب مولم است، لذا مراد از احد هم احیاء است.

حال سؤال این است که با وجود تقدم فعل، چگونه فعل قرینه قرار گرفته است دون العکس؟ تبیین روشنی در کلام ایشان وجود ندارد. هیچ کدام از ملاکات مطرح شده نمی‌توانند ضابطی برای تشخیص قرینه باشند. ملاک در قرینیت، اظهریت است که اظهر قرینه بر ظاهر است. این مباحث در مورد قرینه متصل بود. در قرینه منفصل ایشان مطالب دیگری دارند که ما بعداً آن را مطرح خواهیم کرد.

گفتار مرحوم نایینی در وجه تقدیم ظهور قرینه بر ظهور ذوالقرینه

مرحوم نایینی در اینجا بیاناتی دارند که ظهور قرینه بر ذوالقرینه مقدم است و نسبت به آن حکومت دارد؛ چون حاکم مراد از محکوم را مشخص می‌کند. جریان اصالة الحقيقة در محکوم متوقف است بر این که در حاکم این اصل جاری نشود؛ چون رافع شک است نسبت به محکوم. اگر بخواهیم به خاطر جریان اصالة الحقيقة در محکوم از این اصل در حاکم صرف نظر کنیم، دور لازم می‌آید؛ چون اصالة الحقيقة در محکوم متوقف بر موضوع داشتن است و تحقق موضوع در آن متوقف بر این است که در حاکم این اصل جاری نشود.

اشکال منتقی الاصول به گفتار فوق و بررسی آن

در منتقی اشکال شده که این بیان در مخصص متصل مطرح نیست؛ به دلیل این که در اینجا دو ظهور نداریم که یکی مانع از انعقاد دیگری شود. بعد این اشکالی را نقل می‌کنند که

اگر گفته شود که مراد مرحوم نایینی این است که ظهور ذوالقرینه نمی‌تواند مانع از انعقاد ظهور قرینه شود، در این فرض بحث دور مطرح نمی‌شود؛ چون دور در فرضی است که اصالة الحقیقة بخواهد جاری شود.

به نظر می‌رسد که برهان دور اگر تمام باشد، در اینجا هم جاری است. ایشان می‌فرمایند ظهور در قرینه سبب می‌شود که ظهور ذوالقرینه از بین برود. لذا انعقاد ظهور در ذوالقرینه متوقف است بر عدم ظهور قرینه و عدم ظهور قرینه هم متوقف است بر انعقاد ظهور در ذوالقرینه، زیرا در غیر این صورت وجهی برای عدم ظهور قرینه وجود ندارد، و این دور است. البته باید تعابیر مرحوم نایینی را در اینجا تغییر داد ولی به هر حال تقریب دور در اینجا هم جاری است. مشکل اصلی این است که اصل این تقریب ناتمام است.

بررسی اصل گفتار مرحوم نایینی در وجه تقدیم ظهور حاکم بر ظهور محکوم

حاکم شک در محکوم را وجدانا از بین نمی‌برد و موضوع محکوم را تعبدا (و نه وجدانا) از بین می‌برد. لذا سؤال این است که چرا تعبدا را در حاکم مسلم می‌گیرید و چرا همین حرف را در ناحیه محکوم جاری نمی‌کنید؟ فرقی بین این دو از این جهت نیست. در ورود این اشکال مطرح نیست؛ چون ورود تکوینا با وجود وارد، موضوع ندارد. در مورد حکومت افناء موضوع، به صورت تعبدی است و نه تکوینی. البته ممکن است گفته شود که عقلا اصل را در حاکم جاری می‌کنند و در محکوم جاری نمی‌کنند یا این که عرف اصل در حاکم را سبب و اصل در محکوم را مسبب می‌داند و با وجود اصل سببی اصل مسببی را اجرا نمی‌کند، این گونه بیانات درستی است، ولی برهان عقلی دور، در اینجا ناتمام است.

کلام مرحوم نایینی در شرط حمل مطلق بر مقید

ایشان بحثی دیگری هم دارند که حمل مطلق بر مقید مشروط به این است که بین آنها تنافی وجود داشته باشد و تنافی فرع وحدت تکلیف است. مثالی که ایشان می‌زنند این است که اگر گفته شود ان ظاهر فاعتق رقبة و از طرف دیگر گفته شده است که ان افطرت فاعتق رقبة مومنة، تنافی فرع عدم تعدد تکلیف و وحدت آن است.

بعد تشقیق شقوق می‌کنند که دلیل ممکن است به چهار شکل باشد؛ یا دو دلیل (مطلق و مقید) هیچ کدام شرط ندارند یا هر دو معلق بر یک شیء هستند یا هر دو معلق بر دو شیء

هستند و یا این که یکی معلق و دیگری به تعبیر ایشان مرسل است. ایشان می‌فرمایند در قسم اول و دوم تنافی وجود دارد؛ چون وحدت تکلیف احراز می‌شود. در قسم سوم که معلق بر دو شیء است، در عدم تنافی بحثی نیست. در قسم چهارم که یکی مرسل است و دیگری معلق، در اینجا اختلاف است که آیا می‌توان وحدت تکلیف را احراز کرد یا خیر. نظر ایشان این است که در اینجا حمل بر تعدد تکلیف می‌شود و تنافی احراز نمی‌شود.

در بحث حمل مطلق بر مقید این مطلب که شرط این حمل، احراز تنافی است، مطلب درستی است. در این بحث دو مرحله بحث داریم؛ مرحله اول این است که آیا اساساً بین مطلق و مقید تنافی هست یا خیر که در این مرحله این بحث نیز می‌شود که منشا تنافی چیست. مرحله دوم هم این است که رافع تنافی چیست. در این مرحله هم بحث می‌شود که رافع فقط تصرف در مطلق است یا این که تصرف در مقید هم می‌تواند رافع تنافی باشد یا این که چون در هر دو می‌توان تصرف کرد، این دو دلیل غیر قابل جمع و داخل در بحث تعارض خواهند شد. بحث از مرحله دوم متوقف است بر این که جمع عرفی را به خوبی بشناسیم.

لذا ما بحث از جمع عرفی را پس از بررسی مرحله اول مطرح خواهیم کرد. در مورد مرحله اول، عرض ما این است که در موردی که مسلم گرفته‌اند که بین آنها تنافی هست و آن موردی است که معلق بر یک شیء هستند، آیا مجرد این که دو حکم سبب واحد دارند دلیل می‌شود که مسبب آنها نیز یکی باشد؟ آیا مانعی دارد که در فرض ظهار دو تکلیف به ذمه فرد بیاید؟ پاسخ سؤال آشکارا منفی است. مراد از سبب در اینجا شرط است که ادعا شده با وحدت آن تکلیف هم واحد می‌شود. ولی سوال این است که تعدد تکلیف در این فرض چه محذوری دارد؟

جلسه شماره ۵۷

بحث در مورد حمل مطلق بر مقید است. عرض شد که در صورتی بحث حمل مطلق بر مقید مطرح است که بین آنها تنافی وجود داشته باشد. بحث در اینجا در دو مقام است؛ یکی این که در چه صورتی تنافی بین مطلق و مقید محقق است و دیگری این که در صورت تحقق تنافی، حل آن تنافی به چیست. آیا به حمل مطلق بر مقید و تصرف در مطلق است یا این که راه حل های دیگری هم وجود دارد.

در مورد تنافی بین مطلق و مقید مرحوم نایینی فرموده بودند که اگر مطلق و مقید هر دو مرسل و غیر معلق باشند یا این که هر دو معلق بر شیء واحد باشند، در این صورت ها تنافی استفاده می شوند. ولی اگر یکی معلق و دیگری مرسل، یا این که معلق بر دو شیء باشند، بین آنها تنافی نخواهد بود. مرحوم آقای خویی نیز همین شیوه بحث را پیاده کرده اند.

ما بحث را در یکی از فروض که در کلمات آقایان به عنوان فرضی که تنافی در آن مسلم است، متمرکز می کنیم و آن فرضی است که مطلق و مقید هر دو معلق بر یک شیء باشند که به گفته آقایان ما از وحدت سبب، وحدت تکلیف را احراز می کنیم؛ مانند: ان ظاهر فاعتق رقبه و ان ظاهر فاعتق رقبه مومنه. بحث این است که آیا مجرد این که در دو دلیل شرط واحدی وجود دارد، سبب می شود که وحدت تکلیف مذکور در جزاء را کشف کنیم؟ آیا صرف این که هر دو دلیل معلق بر یک شیء اند، سبب اتحاد در جزا می شود؟ روشن است که چنین نیست. فرض کنید که دلیلی داریم که ان ظاهر فاعتق رقبه و دلیل دیگر بگوید ان ظاهر فتصدق علی ستین مسکینا. آیا از وحدت سبب کشف می کنیم که مسبب واحد است؟

در اینجا جواب به وضوح منفی است. حال سوال این است که چگونه در جایی که تفاوت جزاها در اطلاق و تقیید است، این اتحاد احراز می شود؟ اساسا آیا تنافی دائر مدار وحدت سبب است یا این که نکته تنافی چیز دیگری است.

به نظر می رسد که در هر دو مثال مذکور که در یکی تغایر جزاء به اطلاق و تقیید و در دیگری جزاءها کاملا متغایر هستند، منشا تنافی این است که هر کدام از دو دلیل ظاهر در این هستند که متکلم در مقام بیان تمام الوظیفه است، مثل این که سؤال می شود که ظهار محقق شده است چه باید کرد یا این که متکلم ابتداءً وظیفه شخص مظاهر را بیان می کند. متکلم نمی خواهد یکی از وظایف مظاهر را بیان کند، بلکه تمام الوظیفه را بیان می کند، همان گونه

که ظاهر سوال سائل نیز همین است. ضرورت تطابق بین سوال و جواب همین را اقتضا می‌کند که مجیب در مقام بیان تمام الوظیفه باشد.

از سوی دیگر ظاهر امر وجوب تعیینی است. این که امر احد افراد وجوب را بیان کند، خلاف ظاهر هیئت آن است. اگر جزا به ماده امر باشد که مطلب روشن‌تر است؛ مثل این که گفته شود ان ظاهر وجب علیک عتق رقبه و در دلیل دیگر گفته شود ان ظاهر وجب علیک عتق رقبه مومنه. ظهور جزا در این که وجوب، تعیینی است به علاوه ظهور جمله شرطیه اول در این که در مقام بیان تمام الوظیفه است، تنافی بین دو دلیل را به دنبال دارد. دلیل ان ظاهر فاعتق رقبه همان گونه که وجوب مثلاً اطعام ستین مسکین را نفی می‌کند، وجود خصوصیت در خود رقبه را نیز نفی می‌کند. از سوی دیگر فاعتق رقبه نیز ظهور در وجوب تعیینی دارد که در نتیجه این دو ظهور با هم متنافی می‌شوند.

تنافی بین مطلق و مقید ربطی به بحث مفهوم ندارد؛ یک بحث این است که عتق رقبه فقط در صورتظهار واجب است یا در صورت دیگری هم واجب است که این همان بحث مفهوم است. آیا علت انحصاری وجوب عتق،ظهار است یا علت بدیل هم دارد. بحث دیگر این است که آیا مکلف در صورتظهار تکلیف دیگری غیر از وجوب عتق نیز دارد یا خیر. این که جمله شرطیه ظهور در وجوب تعیینی دارد نیز به بحث مفهوم ارتباطی ندارد. بحث مفهوم انتفاء سنخ حکم است نه انتفاء شخص الحکم و آنچه منشا تنافی در مقام است، شخص الحکم است؛ چون دلیل ان ظاهر فاعتق رقبه مومنه، مفید وجوب تعیینی عتق رقبه است. امثال این تکلیف به این است که فقط مورد خودش اتیان شود. این که غیر مامور به از مامور به کفایت نمی‌کند، حکم عقلی است و ربطی به بحث مفهوم ندارد. در این جا تعیینی بودن وجوب یا عدم کفایت غیر مامور به از مامور به ربطی به مفهوم اصطلاحی ندارد.

در بحث مفهوم آقایان می‌گویند چون متکلم در مقام بیان است، لذا مفهوم دارد؛ ما عرض می‌کردیم که آیا در جمله شرطیه متکلم در مقام بیان موارد جزاست یا در مقام بیان وظیفه مکلف عند تحقق الشرط است یا در مقام بیان ملازمه بین الشرط و الجزاست. در مورد اول مفهوم داشتن صحیح است. در مورد دوم، متکلم در مقام بیان موارد جزاست و از جمله نفی تکلیف دیگر استفاده می‌شود که این امر مفهوم اصطلاحی نیست. مورد سوم نه مفهوم اصطلاحی دارد و نه مفادی که در مورد دوم عرض کردیم. پس نکته تنافی، ظهور دلیل جزا در

تعیینی بودن وجوب در دلیل مقید و ظهور دلیل مطلق در تعرض نسبت به تمام التکلیف است و این نکته ارتباطی به بحث مفهوم ندارد.

حاج آقا می‌فرمودند که گاهی خلط می‌شود بین این که مطلبی مقتضای انتفاء سنخ الحکم باشد یا شخص الحکم. مثلاً از برخی بیانات مرحوم آخوند استفاده می‌شود که استفاده عدم کفایت شاهد واحد از دلیل (فاستشهدوا شهیدین من رجالکم)، مقتضای مفهوم وصف است. حاج آقا می‌فرمودند که در اینجا مفاد آیه شریفه، وجوب تعینی دو شاهد است. این امر با یک شاهد امتثال نمی‌شود و این ربطی به انتفاء سنخ الحکم ندارد. شرط ما استشهاد شاهدین است و این که استشهاد شاهد واحد از آن مجزی نیست، حکم عقلی است و ربطی به بحث مفاهیم ندارد.

خلاصه دلیل مطلق ظهور دارد در این که عتق الرقبه تمام التکلیف است و دلیل مقید ظاهر در این است که به نحو وجوب تعینی عتق رقبه مومنه واجب است و این دو ظهور منشا تنافی دلیل مطلق و مقید است. البته مرحوم آخوند وجوب تعینی را مستفاد از اطلاق می‌داند که ما عرض می‌کردیم که این گونه نیست و این مطلب لازمه وضع خطاب است با توجه به این که فارق وجوب تخییری و تعینی، نفس وجوب نیست، بلکه فرق در واجب است. اگر عتق رقبه، واجب باشد، ما نمی‌توانیم وجوب را به مومنه تسبب دهیم. وجوب وقتی به جامع به نحو صرف الوجود تعلق گرفته است، به افراد نسبت داده نمی‌شود.

البته شرط متنافی بودن دو دلیل، وحدت سبب و شرط است. ولی نه از آن جهت که از وحدت سبب، وحدت تکلیف را نتیجه می‌گیریم و با وحدت تکلیف تنافی دو دلیل تحقق می‌یابد، بلکه از این جهت که بدون وحدت سبب، ظهور دلیل در بیان تمام الوظیفه تام نیست.

توضیح این که اگر دو دلیل مرسل (به تعبیر مرحوم نایینی) داشته باشیم، مثلاً یک دلیل می‌گوید صلّ و دلیل دیگر مفادش این است که صم. این دو با هم تنافی ندارند؛ چون دلیل اول در این مقام نیست که در عالم به جز صلات واجب دیگری در کار نیست و همین طور دلیل دوم نمی‌گوید که تنها یک واجب در کار است و آن هم صوم است؛ لذا این دو دلیل با هم تنافی ندارند. و همین طور اگر دو دلیل، معلق بر دو سبب مختلف باشند، ظهور دلیل در بیان تمام الوظیفه وجود دارد، ولی چون در دو موضوع مختلف دو وظیفه مختلف بیان شده، تنافی بین دو دلیل پدید نمی‌آید. در جایی هم که یک دلیل معلق و دیگری مرسل است، تنافی دو دلیل احراز نمی‌گردد.

خلاصه منشا تنافی مطلق و مقید ظهور دلیل مطلق در تمام الوظیفه بودن مطلق است که با ظهور دلیل مقید در وجوب تعیینی مطلق سازگار نیست.

این تنافی در جایی که جزای ما دو شیء متباین باشد هم وجود دارد و اختصاصی ندارد به فرض مطلق و مقید بودن جزاء. دلیلی می‌گوید: ان افطرت فاعتق رقبة و دلیل دیگر می‌گوید: ان افطرت فتصدق علی ستین مسکینا. در اینجا هر کدام از دو دلیل ظهور دارند در این که تمام التکلیف را بیان می‌کنند و در نتیجه با هم متنافی خواهند بود. تقریب تنافی در محل بحث یعنی بحث مطلق و مقید در اینجا هم جاری است.

تفاوت بین جایی که جزاها از یک سنخ باشند (مطلق و مقید) و جایی که جزاها متباین باشند، در اصل تنافی نیست، بلکه در حل تنافی است. در بحث مطلق و مقید یک راه حل مهم، حمل مطلق بر مقید است. ولی در بحث جزای متباین شیوه و راه حل دیگری مطرح است. تفاوت در رافع التنافی است و نه محقق التنافی.

در مثال ان افطرت فاعتق رقبة و ان افطرت فتصدق علی ستین مسکینا، معمولاً بزرگان می‌فرمایند هر دلیلی نسبت به کفایت جزای ذکر شده نص است و نسبت به تعین جزا و عدم کفایت غیر آن، ظاهر؛ لذا از ظاهر هر دلیل به قرینه نص دلیل دیگر رفع ید می‌کنیم که نتیجه، تخییر بین عتق رقبة و تصدق بر ستین مسکینا می‌گردد.

توضیح این مطلب این است که گاه با وجود کفایت چند جزا یک جزا اختصاص به ذکر می‌یابد که علت آن این است که این مورد آسان‌تر است یا برای مخاطب بهتر فراهم می‌شود یا نکته دیگری در این زمینه در نظر گرفته می‌شود. مثلاً مرحوم جد ما پس از مرحوم آیت الله بروجردی تقلید از چند نفر از علمای قم و نجف را جایز می‌دانست. وقتی از ایشان از تقلید سوال می‌شد به تناسب شهر سائل و زمینه بیشتر داشتن هر یک از علما در آن شهر، شخص خاصی را معرفی می‌کرد؛ چون عقیده داشت که تعدد مرجع تقلید در یک شهر به مصلحت نیست؛ لذا در پاسخ سائل‌های مختلف علمای مختلفی را به عنوان مرجع تقلید معرفی می‌کرد. در ادله شرعیه هم ممکن است به تناسب تفاوت مخاطبان در یک مورد چند جزا ذکر شود. البته این که ما تنها وظیفه مخاطب را در نظر بگیریم، ذاتاً خلاف ظاهر است، ولی چه بسا جمع عرفی بین دو دلیل اقتضا کند که ما ویژگی مخاطب را در کیفیت پاسخ امام ۷ دخیل بدانیم.

گاه جمع عرفی بین دو جزای مختلف در یک مورد واحد آن است که یک جزا را افضل افراد و جزای دیگر را اقل المجزی بدانیم. مثلاً در كفاره تروک احرام اگر در یک دلیل شاه و در دلیل دیگری بدنه، واجب شده باشد، می‌توان بدنه را افضل افراد و شاه را اقل المجزی بدانیم. به هر حال تفاوت این مثال‌ها با مثال بحث ما که جزای ما به اطلاق و تقیید متغایرنند، در منشا تنافی نیست، بلکه در نحوه جمع عرفی برای حل تنافی است. با توجه به آنچه گفته شد علت عدم حمل مطلق بر مقید در مستحبات روشن می‌گردد. توضیح بیشتر این مطلب در جلسه آینده خواهد آمد.

گفتنی است که آنچه ما در این بحث مطرح می‌کنیم در واقع برگرفته از فرمایش حاج آقا است و تنها نحوه ارائه آن از ماست و الا جوهره اصلی بحث از ایشان است.

جلسه شماره ۵۸

بحث در مورد حمل مطلق بر مقید بود. گفتیم که در حمل مطلق بر مقید، ابتدا باید وجه تنافی این دو را کشف کنیم و سپس ببینیم که چرا تصرف باید در مطلق صورت گیرد و نه مقید و این که چرا نباید حکم به تحقق تعارض بین این دو کنیم.

بیان مرحوم نایینی در وجه تنافی بین مطلق و مقید و بررسی آن

در تنافی بین مطلق و مقید بیانی مرحوم نایینی دارند که حکمی که به مطلق تعلق گرفته، به دو حکم منحل می‌شود؛ یکی این که عتق رقبه واجب است و دیگری ترخیص در امتثال با هر کدام از افراد است. این مفاد دوم با اعتق رقبه مومنۀ سازگار نیست. دلیل مقید مقتضی این است که غیر رقبه مومنۀ سایر افراد کافی نیست.

به نظر می‌رسد این بیان ناتمام است. در منتقی علاوه بر انکار دو مفاد داشتن دلیل مطلق در پاسخ ایشان بیانی دارند که با کمی تصرف چنین است: در محل بحث یا وحدت حکم احراز شده است یا خیر؛ در صورت اول تنافی بین مطلق و مقید نیاز به برهان مذکور ندارد؛ چون حکم واحد که نمی‌تواند دو شکل جعل داشته باشد. بالاخره یا مطلق است و یا مقید. در صورت دوم یعنی اگر احتمال تعدد حکم داده شود، بیان مذکور برای اثبات تنافی کافی نیست؛ چون عقل حکم می‌کند که حکمی که به مطلق تعلق گرفته است، با همه افراد قابل امتثال است، برخلاف حکم مقید. خلاصه این که یا احراز وحدت شده که تنافی دو دلیل نیازی به این بیان ندارد و یا این که احراز وحدت نشده است که این بیان در اثبات تنافی کافی نیست.

مرحوم نایینی بعد از تقریب مذکور می‌فرمایند که اساس تحقق تنافی مبتنی بر احراز وحدت تکلیف است و بعد شقوق بحث را ارائه می‌کنند که در جلسات سابق به آن‌ها اشاره شد. محصل فرمایش ایشان این بود که دو حکم مطلق و مقید یا هر دو مرسل و غیر معلق هستند. صورت دوم این است که هر دو معلق بر شیء واحد هستند. صورت سوم این که هر کدام معلق بر یک شیء‌اند. صورت چهارم هم این است که یکی معلق است و دیگری مرسل. ایشان می‌فرمایند در دو صورت اول وحدت احراز می‌شود، در صورت سوم عدم وحدت احراز می‌شود. صورت چهارم است که محل بحث است و ایشان در نهایت بحث می‌فرمایند در این فرض وحدت حکم را نمی‌توان احراز کرد.

در صورت دوم که در کلمات احراز تنافی در آن مسلم فرض شده است و فرموده‌اند از وحدت سبب، وحدت حکم احراز می‌شود، عرض ما این بود که مجرد وحدت سبب، موجب وحدت حکم نمی‌شود. نکته تنافی در اینجا این است که دلیل مطلق اگر ظهور داشته باشد در این که تمام التکلیف را بیان می‌کند به طوری که وجوب امر دیگر را نفی کند، در این صورت این دلیل با دلیل مقید که ظاهر در وجوب تعیینی است منافات پیدا می‌کند.

این بیان در جایی که دو حکم معلق بر یک شیء باشد، جاری است. در جایی هم که معلق بر دو شیء هستند، جاری نیست. در جایی که مرسل هم باشند جاری نیست. مرحوم نایینی در این فرض توضیح نداده‌اند که با وجود مرسل بودن دو دلیل چگونه وحدت حکم احراز می‌شود. یکی دلیل این است که اعتق رقبه و دلیل دیگر می‌گوید اعتق رقبه مومنه. آیا مفاد دلیل مطلق این است که هیچ واجب دیگری وجود ندارد؟ البته آنچه معمولاً در شریعت وجود دارد، صورت دوم از صور چهار گانه مذکور در کلام مرحوم نایینی است یا به نص و دلیل لفظی. مثلاً در فضای تبیین حکم ظاهر گفته شده: "اعتق رقبه" که معنایش این است که "ان ظاهرت اعتق رقبه". این که حکم الزامی به صورت مرسل باشد، شاید موردی در شریعت نداشته باشیم. در صورت چهارمی هم که مرحوم نایینی ذکر کرده، در مقام بیان تمام التکلیف بودن احراز نمی‌شود و تنافی نیز به تبع محقق نمی‌شود.

حمل مطلق بر مقید در مستحبات

از آن چه گفتیم وجه عدم حمل مطلق بر مقید در مستحبات روشن می‌شود. در مستحبات دلیل مستحب، ظهور در این که می‌خواهد تمام مراتب استحبابی را بیان کند، ندارد؛ چون نه متکلم موظف به بیان آن است و نه دأب خارجی وی این چنین بوده است. مثلاً چند نفر جداگانه می‌آیند و از نماز شب سؤال می‌کنند، امام ۷ در پاسخ به هر یک نماز شب را با مقداری خاص از مستحبات بیان می‌فرماید و ممکن است به یکی از آنها بدون آداب و مستحبات پاسخ دهد. به تناسب مخاطبین و ظرفیت آنها مقدار مستحبات ذکر شده تفاوت پیدا می‌کند. ممکن است سائلی در محیط گرم سیر باشد و نحوه خاصی برای او متناسب باشد. یا این که کسی که برای او تصدق به گندم راحت‌تر است، گفته شود که تصدق به گندم مستحب است و به کسی که تصدق به جو برایش راحت‌تر است، گفته شود که تصدق به جو مستحب است. یا این که

ممکن است نسبت به حال معیشتی فرد فقیر کیفیت تصدق نیز تفاوت پیدا کند و نحوه های مختلفی بیان شود.

ولی در واجبات، یا متکلم وظیفه دارد که تمام وظیفه را بیان کند یا این که دأب خارجی وی این گونه بوده است؛ به خصوص در فرضی که روایت مسبوق به سوال است که ظاهر سوال این است که از تمام التکلیف سوال می شود، لذا تنافی شکل می گیرد. دلیل مستحب ظهوری در این ندارد که متکفل بیان همه زوایای حکم استحبابی است. وقتی چنین ظهوری وجود نداشته باشد، بین مطلق و مقید تنافی محقق نخواهد شد.

بنابراین بیانی که در کفایه وجود دارد که چون معمولاً تعدد مراتب مستحب وجود دارد لذا مطلق بر مقید حمل نمی شود، باید به عرض ما بازگشت کند و الا اگر متکلم در مقام بیان جمیع مراتب استحباب باشد، تنافی وجود خواهد شد و اگر استحباب به نحو مطلق بیان شود، معنایش این است که استحباب مراتبی ندارد. این که معمولاً استحباب مراتب متعدد دارد، زمینه ای است برای نفی تکفل دلیل مستحب نسبت به جمیع مراتب حکم و گرنه خود این مطلب تنافی دو دلیل را نفی نمی کند.

مرحوم آخوند دو دلیل برای عدم حمل مطلق بر مقید در مستحبات ذکر کرده اند، یک وجه همین تعدد مراتب استحباب است که عرض کردیم اگر به عرض ما باز نگردد تمام نیست. وجه دوم تسامح در ادله سنن است. ایشان اشکالاتی را در اینجا مطرح می کنند که ما از نقل ادامه کلام ایشان صرف نظر می کنیم.

مرحوم نایینی بحث حمل مطلق بر مقید در مستحبات را این گونه تقریب کرده اند که ما تنافی بین مطلق و مقید را مبتنی کردیم بر این که دلیل مطلق مقتضی ترخیص عقلی در امثال در همه افراد است. این مطلب با دلیل مقید که اجازه اتیان به غیر مورد خودش را نمی دهد، ناسازگار است. ولی این بیان در مستحبات جاری نیست؛ چون در مستحبات بحث الزام نیست و مکلف از اول می تواند به شکل دیگری بیان کند.

در پاسخ به بیان ایشان باید عرض کرد که اولاً ما گفتیم که اصل این بیان ناتمام است؛ البته با احراز وحدت تکلیف، وجه تنافی دو دلیل روشن است، چون حکم واحد نمی تواند هم مطلق باشد و هم مقید. و در این فرض این بیان در مستحبات هم می آید. مستحب واحد نمی تواند هم به شکل مطلق جعل شده باشد و هم به شکل مقید. این تقریب برای تنافی دو دلیل

اختصاص به احکام الزامی ندارد. و اگر احراز وحدت حکم نشده باشد، تنافی محقق نمی‌شود؛ چه در واجبات و چه در مستحبات.

و ثانیاً با صرف نظر از ناتمامی تقریب مذکور، آیا این تقریب می‌تواند فارق بین اوامر الزامی و اوامر استحبابی باشد؟ پاسخ سوال منفی است. در منتقی (با کمی اضافه) مطلب این گونه تقریب شده است که این که می‌گوییم امر به مطلق منحل به دو حکم می‌شود (اصل وجوب عتق رقبه و دیگری ترخیص در امتثال در هر فردی)، آیا مراد از ترخیص در مفاد دوم، ترخیص به مثابه حکمی تکلیفی و مولوی است؟

ظاهراً مراد این نیست، بلکه مراد ترخیص شرطی است به این معنا که با اتیان هر یک از افراد، عقل امتثال را محقق می‌داند. در الزام شرطی نیز امر به همین منوال است. مثلاً پزشک به بیمار می‌گوید فلان دارو را مصرف کن. معنای این جمله این است که شرط درمان مصرف داروست نه این که یک الزام مولوی باشد. از طرف دیگر ممکن است پزشک بگوید مصرف این دارو لازم نیست به این معنا که خوردن دارو و نخوردن آن در درمان یکسان است. در ما نحن فیه هم این که گفته می‌شود امر به مطلق منحل می‌شود به دو مفاد مذکور، ترخیص که مفاد دوم است، یک ترخیص مولوی نیست؛ بلکه معنایش این است که طریق امتثال مطلق منحصر در فرد خاصی نیست، بلکه می‌توانی هر فردی را اتیان کنی.

با توضیح مفاد ترخیص مذکور روشن می‌شود که این مطلب اختصاصی به واجبات ندارد و در مستحبات نیز جاری است. شاعری که می‌گوید نماز واجب است و قیدی را ذکر نمی‌کند، معنایش این است که امتثال امر به صلات متوقف بر هیچ قیدی نیست. از طرف دیگر دلیل مقید می‌گوید این قید در امتثال معتبر است. ما حصل ترخیص شرطی، عدم لزوم آوردن قید در امتثال است و این بیان در مستحبات نیز جاری است. لذا بیان مرحوم نایینی نمی‌تواند فارق بین واجبات و مستحبات باشد.

نکته دیگر این که مرحوم آخوند فرموده بودند که چون غالباً در مستحبات تعدد مراتب هست، مطلق بر مقید حمل نمی‌شود. ما عرض کردیم که این بیان باید به تقریب ما بازگشت کند که تعدد مراتب منشا می‌شود که ظهور مستحب برای بیان جمیع مراتب استحباب از بین برود. بحث دیگری که اینجا مطرح است این است که آیا اغلیت مذکور موجب حکم کلی می‌شود؟

در غالب موارد در مستحبات تعدد مراتب وجود دارد، آیا این امر سبب می‌شود که در مواردی که تعدد مراتب هم وجود نداشته باشد مطلق حمل بر مقید نشود، مگر این که شما بفرمایید که در همه موارد مستحبات تعداد مراتب وجود دارد که اثبات این سخن بسیار دشوار است. خلاصه اگر تعدد مراتب استحبابی احراز شده باشد این سخن درست است که مطلق بر مقید حمل نمی‌شود. اما در موارد شک چه باید کرد؟ آیا از حکم غالب می‌توان حکم مورد مشکوک را استفاده کرد. در واقع این اشکال بازگشت به همان اشکالی دارد که عرض کردیم که در صورتی از ملاحظه حکم موارد غالب حکم موارد مشکوک استفاده می‌شود که بین موارد غالب و موارد مشکوک جامعی احراز شود و لو ظنا و در غیر این صورت الحاق مشکوک به غالب صحیح نیست. در کلمات مرحوم آقای خویی در حاشیه اجود نیز به این مطلب اشاره دارند که غالب بودن اقتضای حکم کلی نمی‌کند.

بحث از وجه تنافی مطلق و مقید در اینجا به اتمام می‌رسد. ادامه بحث در کیفیت رفع تنافی خواهد بود که چرا باید در مطلق تصرف کرد. ما به همین مناسبت از فردا بحث جمع عرفی را شروع خواهیم کرد؛ ان شاء الله.

شروع در بحث جمع عرفی

بحث حمل مطلق بر مقید یکی از مصادیق جمع عرفی است و تبیین این بحث متوقف بر تحلیل حقیقت جمع عرفی است. نکات عمده این بحث بیشتر در جایی است که دو دلیل منفصل وجود داشته باشد که ظهورشان مستقر شده است و ذاتا باید حجت باشند، ولی فعلا با هم تنافی دارند و عرفا در یکی یا در هر دو تصرف می‌شود. فرض این است که عرف این دو دلیل را متنافی نمی‌داند و راه حلی برای تعارض بدوی اینها پیشنهاد می‌کند.

قبل از پرداختن به بحث اصلی جمع عرفی، مناسب است در ابتدا به موارد مخصص متصل یا مقید متصل بپردازیم. البته ما سابقا این مطلب را مفصلا در بحث حجیت عام در تمام افراد باقی مانده بعد از تخصیص ذکر کردیم و در اینجا اشاره‌ای به آن مباحث به علاوه نکاتی راجع به بحث جاری خواهیم داشت.

شهید صدر به مناسبت بحث جمع عرفی، اشاره می‌کنند که ما سه گونه دلالت داریم؛ دلالت تصویری، دلالت تصدیقیه اولی و دلالت تصدیقیه ثانیه. دلالت تصدیقیه اولی همان دلالت استعمالی و دلالت تصدیقیه ثانیه همان دلالت جدی است. شهید صدر تخصیص و تقيید را سه قسم می‌کنند؛ یکی این که به نحو تقيید مدخول باشد، مانند اکرم کل عالم عادل، نحوه دوم، استثناست و نحوه سوم این که مقید در جمله مستقل بیاید. البته فرض این است که مطلق و مقید در یک کلام وارد شده باشند و مقید متصل تلقی شوند. ما سابقا گفتیم که باید یک قسم دیگر را هم اضافه کرد و آن فرضی است که مخصص یا مقید همراه با لکن (ادوات استدراک) باشد.

به هر حال شهید صدر در تحلیل حقیقت تخصیص می‌فرمایند که در قسم اول، تخصیص به تقيید مدخول راجع است، بحث خاصی ندارد و از اول دلالت تصویری بر طبق عام شکل نمی‌گیرد؛ چون کل وضع شده است برای دلالت بر عمومیت کل مدخول که بعد از آمدن جزء دوم کامل می‌شود نه جزیی از آن. در جایی که مقید با جمله مستقل ارائه شود، دلالت تصویری سومی شکل می‌گیرد. اکرم کل عالم و لاتکرم النحوی. هر جمله‌ای یک دلالت تصویری دارد و مجموع اینها یک دلالت تصویری دیگری دارند که دلالت تصویری اجزاء کلام در آن مندرک می‌شود: "العالم المقتطع منه الخاص"؛ لذا روشن می‌شود که چرا عموم در اینجا در موارد

تخصیص خورده حجت نیست. موضوع حجیت مدلول تصویری نهایی است نه مدلول بدوی. ایشان در استثنا می‌فرمایند که ممکن است از نوع تقیید باشد یا این که تصرف در مدلول تصویری باشد و بیشتر متمایل به همین وجه اخیر هستند.

ما سابقا عرض می‌کردیم که ما چهار گونه دلالت داریم؛ سه قسم مذکور به علاوه دلالت تفهیمی. گفتیم که این گونه نیست که در جایی که عام و خاص در یک جمله باشند، دلالت تصویری جدیدی شکل بگیرد، بلکه دلالت تفهیمی است که تغییر می‌کند و آنچه موضوع حجیت است، دلالت تفهیمی است. دلالت تفهیمی در مورد کل کلام است و این دلالت در جزء کلام جاری نمی‌شود. این بحث شهید صدر هم در مباحث الاصول آقای حائری آمده است و هم در بحوث آقای هاشمی که تقریبی که ما شرح می‌دهیم تلفیقی از هر دو تقریر، است.

ضابطه تعیین قرینه از ذوالقرینه در قرائن متصله

سؤال در کلام شهید صدر این است در جمله‌ای همچون رأیت اسدا یرمی، کدام عبارت قرینه بر دیگری است. تعبیری که در تقریر آقای هاشمی است این است که آن که ذیل و فضله است، قرینیت دارد نسبت به غیر خود. در واقع دو نکته را با هم ذکر کرده‌اند؛ هم ذیل بودن و هم فضله بودن. ولی در توضیحی که ذکر می‌کنند تنها ذیل و متاخر بودن مورد توجه قرار گرفته است.

تقریب ایشان این است که کسی که می‌خواهد کلام خود را تفسیر می‌کند، مفسر را در ذیل کلام خود جای می‌دهد. مثلا اگر متکلمی بخواهد الان تفسیری برای کلام آینده خود ذکر کند، خلاف طبع اولی محسوب می‌شود؛ به خصوص در مواردی که متکلم هنوز در مورد کلمات آتی خود تصمیمی نگرفته است و طبیعه نمی‌تواند برای امر متاخر قرینه نصب کند.

قبل از تحلیل کلام ایشان، این را عرض می‌کنیم که مرحوم نایینی که این بحث را طرح کرده است، دو نکته در مورد تشخیص قرینه از ذی القرینه ذکر کرده که با کلام شهید صدر متفاوت است. ایشان می‌فرماید آنچه فضله است بر چیزی که عمده است، قرینیت دارد. بحث تقدم و تاخر در کلام ایشان وجود ندارد. فضله در کلام ممکن است متقدم ذکر شود؛ مانند راکبا رأیته. راکبا حال است و متقدم ذکر شده است.

ایشان می‌فرمایند که در جمله‌ای که با فعل شروع می‌شود، فعل قرینه بر فاعل و مفعول است و نه بر عکس؛ مثلاً در لاتضرب احداً، ضرب روشن می‌کند که مراد از احد، احد از احیا است؛ چون ضرب ظاهر در ضرب مولم است نه این که اطلاق احد اقتضا کند که مطلق اصابه مراد باشد که در اموات هم متصور است. در این مثال متقدم قرینه شده است برای متاخر. البته مرحوم نایینی هیچ توضیحی برای این مدعا ذکر نکرده‌اند، برخلاف شهید صدر که برای مطلب خود تحلیلی ارائه کنند.

در خصوص مثال لاتضرب احداً، نیازی به تقریب مرحوم نایینی نیست. لاتضرب ظهور دارد در این که مراد ضرب مولم است. در مورد این که احد مطلق است یا مقید به احیاء، ما اطلاق را با سکوت می‌فهمیم و با وجود قرینه یعنی لاتضرب، دلالت سکوتی شکل نمی‌گیرد. اگر سکوت محقق بود، اطلاق استفاده می‌شد. به هر حال این مثال ظاهراً نیازی به تحلیل خاصی ندارد. تاثیر لاتضرب در انعدام اطلاق احد، شبیه تاثیر وارد در مورد است که از همان ابتدا مراد از آن را مقید به احیاء می‌کند. مثلاً اگر گفته شود از کسی کمک بگیر، در این جمله این که مطلق ناس مراد باشد، منوط به این است که قرینه‌ای مانند فعل کمک بگیر، در کلام وجود نداشته باشد. اصل این کلام از مرحوم شیخ است در تحلیل مفاد لاتنقض الیقین بالشک. ایشان در آن بحث فرموده‌اند که نقض معنای یقین را مشخص می‌کند و نه بالعکس. نقض مشخص می‌کند که مراد از یقین، مواردی است که مقتضی یقین وجود داشته باشد و شک در رافع باشد و اطلاق معنای یقین، قرینه بر معنای لاتنقض نیست.

نکته دوم این که برخلاف کلام شهید صدر، در کلمات مرحوم آقای حکیم و دیگران این مطلب آمده است که اگر دو جمله شرطیه در کلام با هم آمده باشند، به مفهوم جمله اول اخذ می‌شود و دومی از مصادیق مفهوم اولی محسوب می‌شود و به این ترتیب متقدم قرینه بر متاخر می‌شود. فرض کنید روایتی که می‌فرماید ان غسلته فی المرنک فمرتین و ان غسلته فی الماء الجاری فمرة. مرنک به معنای طشت است و کنایه از آب قلیل، مفهوم جمله اول این است که اگر در مرنک یعنی آب قلیل نشستید، دو بار واجب نیست؛ چه در آب جاری باشد و چه سایر آب‌ها. مفهوم جمله دوم این است که اگر آب جاری نبود، چه کر باشد و چه قلیل، یک بار کافی نیست. لذا در مورد آب کر، مفهوم صدر مقتضی کفایت یک بار است و مفهوم ذیل، عدم کفایت یک بار است. مرحوم آقای حکیم می‌فرمایند عرفاً به مفهوم صدر اخذ می‌شود و از

موضوع مذکور در ذیل الغاء خصوصیت می‌شود و یکی از مصادیق صدر محسوب می‌شود. در اینجا صدر، قرینه تصرف در ذیل است.

بررسی کلام شهید صدر در مورد لزوم تاخر طبعی قرینه

شهید صدر می‌فرماید: طبع قرینه اقتضا می‌کند مؤخر باشد و قرینیت متقدم خلاف طبع است. این سخن ناتمام به نظر می‌آید. زیرا قرینه و ذوالقرینه باید هم زمان در ذهن مخاطب حاضر باشند تا یکی در ظهور دیگری اثرگذار باشد و در این جهت فرقی نیست که صدور لفظ قرینه مقدم باشد یا صدور لفظ ذوالقرینه.

قبل از توضیح این مطلب ذکر یک مثال مفید است. وقتی گفته می‌شود زید عالم، حمل عالم بر زید منوط به این است که ذهن انسان زید و عالم را در زمان واحد تصور کند تا اتحاد این دو معنا را با هم دریابد. در اینجا متکلم با آوردن کلمه زید مخاطب را آماده می‌کند که در هنگام آوردن کلمه عالم، معنای عالم را بر معنای زید که از قبل در ذهن او شکل گرفته حمل کند. بنابراین هر چند آوردن لفظ زید مقدم بر لفظ عالم است، ولی حمل عالم بر زید در زمان واحدی است که هر دو معنا در ذهن استقرار یافته است.

در مثال رأیت اسداً یرمی، اگر بخواهیم اسد را قرینه بگیریم، آوردن واژه اسد دو جنبه دارد؛ یک جنبه افهام معنای اسد به خودی خود و جنبه دیگر قرینیت اسد برای یرمی می‌باشد. جنبه اول به محض آوردن اسد شکل می‌گیرد، ولی در جنبه دوم اسد به لحاظ این که معنای آن در ذهن تا هنگام آوردن یرمی باقی است، قرینیت برای یرمی پیدا می‌کند. قرینه بودن یرمی برای اسد هم دقیقاً به همین شکل است. در صورتی یرمی می‌تواند معنای اسد را تفسیر کند که لفظ اسد در هنگام آوردن یرمی، در ذهن مخاطب باقی باشد. اگر متکلم نسبت به لفظ اسد و معنای آن در هنگام ذکر یرمی، هیچ توجهی نداشته باشد، تفسیر نامعقول است. خلاصه فرقی نیست که مفسر مقدم باشد یا مفسر. در هر حال تفسیر به لحاظ اقتران این دو لفظ و معنای آن در ذهن شکل می‌گیرد.

بلکه ممکن است کسی ادعا کند که طبع قرینه اقتضا می‌کند که مقدم باشد به این بیان که در جایی که قرینه متقدم است، مانع از انعقاد ظهور بدوی لفظ متاخر می‌شود. قرینه متقدم از باب دفع است و قرینه متاخر از باب رفع، یعنی رفع معنایی که در ابتدا به ذهن مخاطب اختار داده شده است. لفظ متقدم به جهت ظهوری که در ذهن مخاطب ایجاد می‌کند، از ابتدا دافع

احتمال خلاف در لفظ متاخر می‌باشد. طبع اولی اقتضا می‌کند که ما و لو در مدت کوتاهی ذهن مخاطب را به خلاف واقع نیندازیم.

مثلا در روش بحث علمی ممکن است کسی شبهه‌ای طرح کند و بعد از آن پاسخ دهد. ولی شاید بهتر باشد که از ابتدا بحث به گونه‌ای ارائه شود که شبهه از ابتدا پاسخ داده شده باشد و دفع شده باشد نه این که بعدا آن را رفع کنیم. در اینجا هم بحث به همین شکل است، طبع اولی مقتضی این است که از ابتدا معنای مخالف در ذهن مخاطب شکل نمی‌گیرد.

البته به نظر می‌رسد که این وجه هم چندان قابل اعتنا نیست و هیچ کدام از تقدم و تاخر بر دیگری ترجیح ندارد. ممکن است در مواردی متکلم مصلحت را در این بداند که ذهن مخاطب تا مدتی به معنای مخالف واقع مشغول باشد؛ مانند صنعت زشت و زیبا. گاهی ممکن است درگیر شدن ذهن مخاطب در ابتدا با معنای خلاف واقع، مصلحت داشته باشد و این هم سبکی در تکلم محسوب می‌شود که به کارگیری آن بستگی به مقام دارد. در مثال مرکن و ماء جاری نیز تقدم و تاخر، هیچ کدام قرینیت ندارند و حتی ممکن است فرد در نقل جمله مذکور هم متقدم و متاخر در کلام را فراموش کند و آن را به گونه‌ای دیگر نقل کند. ما از مجموع این دو جمله استفاده می‌کنیم که مقسم فرد متعارف است. البته الفاظ در ابتدا شامل متعارف و غیر متعارف هستند و انحصار یک موضوع در فرد متعارف خلاف ظهور بدوی است. ولی در جایی که تنها دو متعارف قسم ذکر شود، معلوم می‌شود که دلیل ناظر به فرد متعارف بوده است. در زمان قدیم فرد متعارف از آب برای تطهیر، غیر از آب قلیل، آب چشمه، رود، برکه، آبگیر و ... بوده است. البته آب انبار هم بوده است، ولی در آن چیزی را تطهیر نمی‌کردند به علت این که آب در آب انبار ذخیره می‌شده است. و معمولا در آب کر چیزی شسته نمی‌شده است، لذا روایت ناظر به این فرد نیست. جمع بین این دو دلیل در این است که در ظهور دیگری در هر دو دلیل تصرف کنیم؛ یعنی در ظهور دو دلیل در بیان حال همه افراد (اعم ز متعارف و غیر متعارف).

ملاک در قرینیت

به نظر می‌رسد که ملاک در قرینیت اظهاریت یک ظهور از ظهور دیگر باشد. اظهاریت هم ناشی از غلبه است. آنچه غلبه داشته باشد، لفظ نسبت به آن ظهور بیشتری پیدا می‌کند. غلبه

خارجی هم می‌تواند در این زمینه موثر باشد و تنها غلبه استعمالی و کثرت استعمال منشأ قوت ظهور نیست.

استاد ما آقای سید کاظم حائری هم در حاشیه مباحث الاصول اشاره می‌کنند که قرینیت تنها به جهت اقواییت ظهور است و نکته دیگری منشأ قرینیت نمی‌گردد.

ادامه بحث از جمع عرفی

به تناسب بحث جمع عرفی، شهید صدر بحث تخصیص متصل و منفصل را مطرح کرده بودند. به بحث تخصیص متصل در جلسه گذشته به صورت گذرا اشاره کردیم که نیاز به توضیح بیشتری دارد.

اشاره به کلام شهید صدر در تحلیل تخصیص متصل

شهید صدر می‌فرمایند: ما سه گونه دلالت داریم؛ دلالت تصویری، دلالت تصدیقیه اولی، دلالت تصدیقیه ثانیه. بین دلالت تصویری و دو قسم دیگر، این تفاوت هست که در دلالت تصویری اگر لفظ از شخص غیر شاعر هم صادر شود، دلالت محقق است؛ چون این دلالت تابع قصد نیست. مثلاً اگر لفظ اسد حاصل پژواک صدایی از کوه باشد، در این فرض باز هم دلالت تصویری این لفظ حاصل می‌شود. به خلاف دلالت‌های تصدیقی که منوط است به قصد متکلم نسبت به اخطار یک معنایی و طبعاً این شرط تنها در صورت صدور لفظ از متکلم ذی شعور، محقق می‌شود.

شهید صدر به تناسب بحث از تخصیص متصل، مثال "رأیت اسدا یرمی"، را مطرح می‌کنند و می‌فرمایند ما یک دلالت تصویریه سومی داریم که دلالت تصویریه نهایی و مستقر در ذهن است. لفظ "اسد"، یک دلالت تصویری دارد که حیوان مفترس را اخطار می‌دهد. "یرمی"، هم دلالت تصویری خاصی دارد که رمی حقیقی را اخطار می‌دهد. این دو تصور در ذهن نمی‌توانند کنار هم جمع شوند؛ لذا ذهن انسان، "یرمی" را قرینه قرار می‌دهد برای این که مراد از اسد رجل شجاع است. اگر "یرمی" نبود اراده این معنا از اسد بعید بود و اصالة الحقیقه نافی آن بود. ولی با یرمی این معنا که به تعبیر شهید صدر تحت الشعاع و مخفی بود، اثبات خواهد شد. به هر حال تصور نهایی رجل شجاع است که حاصل اندکاک دو دلالت تصویری در دلالت تصویری سوم است.

ایشان می‌فرمایند: شبیه این مطلب در تخصیص هم هست. مثلاً اگر گفته شود اکرم هولاء العشرة الا زیدا. در اینجا مستثنی منه و ادات و مستثنی هر کدام یک دلالت تصویری دارند، ولی دلالت تصویری نهایی این است که العشرة التي اقتطع منها زید؛ عامی که خاص از

آن جدا شده است. در نتیجه تصرف استثنا، در مرحله دلالت تصویری مستثنی منه است و در نتیجه مشکلی در تخصیص متصل نیست و از ابتدا موضوعی برای اصاله الظهور و سایر مباحث طرح شده، وجود ندارد.

یک اشکال بدوی در کلام شهید صدر و پاسخ آن

قبل از بررسی این مطلب یک سوال در اینجا مطرح است که در این مثال عام منهای خاص (یا به تعبیر آقای حائری عشره اقتطع منها زید) و تقریب مذکور، مقتضی این است که استثنا قبل از حمل صورت بگیرد. در این مثال استثنا به دو شکل قابل تصویر است؛ یکی این که عشره به استثنای زید مفعول است و دیگری این که استثنا پس از نسبت انجام شده است. کلمات علما درباره استثنا با تقریب دوم سازگار تر است. ما قبلاً اشاره کردیم که شاید موارد استثنا مختلف می‌باشد؛ مثلاً در آیه شریفه (فَلَبِثْ فِيهِمُ الْف سَنَةً الْأَخْمِيسِينَ عَامًا)؛ به نظر می‌رسد استثنا قبل از اسناد است و به جهت سهولت در تعبیر به جای تصریح به عدد نهصد و پنجاه این گونه ذکر شده است. ولی معمولاً این گونه نیست. لذا این که دلالت تصویری را این گونه تصویر می‌کنند، با تصویر متعارف استثنا سازگار نیست.

ولی احتمال دارد که در کلام ایشان مسامحه در تعبیر واقع شده باشد. توضیح این که دلالت تصویری فقط مربوط به مفاد مفردات نیست. کل مفاد جمله هم یک دلالت تصویری دارد. شاهد بر مطلب این که چند سال پیش یک پیمانی در اخبار خیلی مطرح می‌شد. نام این پیمان "ماستریخت"، بود که نام شهری است. انسان تا این نام را می‌شنود، ذهنش به معنای معهود (ریخته شدن ماست) منتقل می‌شود با وجود این که ممکن است متکلم اصلاً التفاتی به این مطلب نداشته باشد. مراد از تصور و تصدیق در این بحث، این است که آیا متکلم قصد افهام را داشته و فهم معنا مستند به قصد افهام او بوده یا این که ذاتاً به ذهن خطور داده می‌شود. لذا دلالت تصویری در جمله هم مطرح است.

حال ممکن است شهید صدر همین مطلب را در مثال اکرم هولاء العشرة الا زیداً پیاده کنند که این جمله حتی اگر از شخص غیر ذی شعوری هم صادر شود، تصویری را به ذهن انسان خطور می‌دهد و آن تصور وجوب اکرام ده تایی است که زید از آن جدا شده است. برای تصویر دلالت تصویری سوم که شهید صدر به آن قائل است، لازم نیست استثنا را مربوط به قبل از اسناد بگیریم تا اشکال فوق پیش آید. شاید ایشان برای این که مطلب روشن‌تر شود،

تعبیر "عام مقتطع منه الخاص" را آورده که موهم این است که استثنا قبل از اسناد است و گرنه تصور بحث وابسته به این عبارت خاص نیست.

البته به گفته ایشان دو مثال رأیت اسدا یرمی و اکرم هولاء العشرة الا زیدا تفاوت دارند. اولی مجاز است و دومی حقیقت. شاید ایشان وجه فرق را این می‌داند که استثنا وضع شده است برای این که دلالت تصویری سوم را ایجاد کند. به خلاف مثال اول که اسد و یرمی هر کدام یک وضع دارد و واژه سومی هم نداریم که مفاد تصویری خاصی را ایجاد کند و لذا اگر معنای دیگری را ایجاد کنیم، مجاز خواهد بود. ولی "الا" با توجه به وضع خود دلالت جدیدی را در کلام ارائه می‌کند. این که وجوب اکرام به همه تعلق بگیرد، در صورتی است که استثنایی در کلام رخ نداده باشد. نتیجه مجموع وضع های مرتبط با استثنا این است که اگر ادوات استثنا ذکر نشود، وجوب اکرام به همه تعلق می‌گیرد و اگر ادوات استثنا ذکر شده باشد، وجوب اکرام به مجموعه منهای مستثنی تعلق می‌گیرد. این مطلب چون مستند به وضع "الا" است، حقیقت است؛ برخلاف مثال اول که چون این دلالت سوم، جزء وضع الفاظ جمله نیست، مجاز محسوب می‌شود.

ما عرض می‌کردیم که باید به سه قسم دلالت ذکر شده دلالت تفهیمی را نیز اضافه کرد. هر چه که متکلم بخواهد به مخاطب افهام کند، استعمال نیست. استعمال، افهام خاصی است. هر چیزی که به وسیله لفظ انتقال داده شود، استعمال به شمار نمی‌آید.

از نتایج تفکیک دلالت استعمالی و دلالت تفهیمی

در مجاز یک بحث قدیمی وجود دارد و آن این که آیا در مجاز لغوی، لفظ، در ما وضع له استعمال شده است یا خیر؟ مشهور می‌گویند اسد در "رأیت اسدا یرمی"، در رجل شجاع به کار رفته است، ولی در مقابل مبنایی است که به مبنای سکاک می‌معروف شده است و آن این که در اینجا مجاز عقلی و مجاز در اسناد است نه مجاز در کلمه. اصولیون این مطلب را به سکاک نسبت می‌دهند، در حالی که این گونه نیست. سکاک در مفتاح العلوم این مطلب را نقل و رد کرده است. در حاشیه یکی از چاپ‌های مختصر المعانی این مطلب از ابوعلی فارسی و ابواسحاق اسفراینی یا لقب دیگری (در حاشیه لقب وی به شکل ناخوانا آمده است) نقل شده است. بلکه اساساً سکاک مجاز عقلی را رد کرده است.

در سال‌های اخیر مرحوم آقای شیخ محمد رضای اصفهانی که ادیب قوی‌ای بوده‌اند از منکران مجاز لغوی بوده‌اند که در رساله‌ای که به ضمیمه وقایع‌الاذهان چاپ شده آن را مطرح ساخته‌اند. وی از شاگردان مرحوم آخوند و معاصر و دوست و گویا هم بحث مرحوم حاج شیخ بوده‌اند. ایشان می‌فرمایند: ملاحظت مجاز به این است که لفظ اسد در معنای خود به کار رفته باشد.

ما می‌گفتیم که ممکن است در اینجا مصالحه‌ای بین دو قول در مساله ایجاد کرد و شاید پیدایش نزاع به جهت عدم توجه به این نکته بوده است. رأیت اسدا یرمی، یک دلالت استعمالی دارد و یک دلالت تفهیمی. مفردات در جمل در معنای خود به کار می‌روند تا تصویرسازی ابتدایی انجام شده باشد. اما متکلم از ورای این تصویرسازی می‌خواهد مطلبی را به مخاطب منتقل کند و تفهیم کند. در مثال مذکور، تصویری که می‌خواهد انجام شود، همان معنای حقیقی اسد است، ولی از ورای این جمله می‌خواهد معنایی را به مخاطب تفهیم کند. متکلم می‌خواهد دیدن رجل شجاع را تفهیم کند. زمینه‌ساز رساندن این معنا، همان دلالت استعمالی است.

دلالت استعمالی در بسیاری موارد مقدمه دلالت تفهیمی است. این که اسد در معنای حقیقی خود به کار رفته است، مطلب صحیح است، اما در این که آنچه می‌خواهد تفهیم شود، رؤیت رجل شجاع است، حق با مشهور است. عدم تفکیک بین دو مرحله دلالت استعمالی و تفهیمی، منشأ این نزاع شده است. اگر مستعمل فیه را به این معنای جامع بگیریم که هر چیزی که به ذهن مخاطب خطور داده می‌شود، در این صورت کلام مشهور صحیح خواهد بود.

برای روشن‌تر شدن فرق دلالت استعمالی و دلالت تفهیمی توجه به استعالات کنایی سودمند است. در جمله خورشید طلوع کرد، گاهی افهام معنای متعارف آن به تنهایی مراد است و گاهی افهام این معنا مراد است به علاوه تفهیم این مطلب که نمازت قضا شده است یا اداره دیر شده است یا به نانوایی نمی‌رسی. در این گونه موارد طلوع خورشید، در قضای نماز استعمال نشده است، ولی متکلم به وسیله همین لفظ قضا شدن نماز را - مثلاً - تفهیم کرده است.

در رأیت اسدا یرمی، متکلم رویت رجل شجاع را تفهیم کرده است با همین لفظ اسد. متکلم اسد را در شیر بیابانی استعمال کرده است، ولی نمی‌خواهد در ذهن مخاطب این تصویر را به

عنوان یک تصور مستقر در ذهن ایجاد کند که شیر مفترس دیده است، هر چند این معنا تصویرسازی شده و لفظ هم در آن استعمال شده، ولی همه این‌ها مقدمه است برای تفهیم معنای دیگر. معنای دیگر که متکلم می‌خواهد آن را در ذهن مخاطب مستقر کند، رویت رجل شجاع است. ناگفته نماند که ممکن است این مطلب مراد جدی متکلم نباشد؛ مثلاً به جهت تقیه یا به جهت خوف از سلطان از وی تعبیر به اسد کند که در اینجا شجاعت مراد تفهیمی او هست، ولی مراد جدی او نیست.

خلاصه این که در تحلیل حقیقت مجاز اگر دلالت استعمالی را لحاظ کنیم، حق با مرحوم حاج شیخ محمد رضا و امثال ایشان است و اگر اراده تفهیمی را لحاظ کنیم، حق با مشهور خواهد بود؛ مفاد تفهیمی رأیت اسدا با مفاد تفهیمی رأیت اسدا یرمی، متفاوت است.

به هر حال مجاز را به هر شکل تحلیل کنیم، مطلب شهید صدر در مورد اکرم هولاء العشرة الا زیدا صحیح است و مدلول این جمله، یک مدلول خاصی است؛ چون "الا" وضع شده است برای این که یک تصور جدید ایجاد کند. ولی ایشان این مطلب را سرایت می‌دهند به موردی که خاص با یک جمله مستقل بیان شده باشد، مانند اکرم هولاء العشرة و لکن لاتکرم زیدا. سوال این است که در این گونه موارد هم دلالت تصویری سوم، صادق است؟ به نظر می‌رسد که مطلب این گونه نیست و آنچه هست دلالت تفهیمی جدیدی است که در جلسه آتی به آن خواهیم پرداخت.

ادامه بررسی کلام شهید صدر

بحث در مورد تحلیل تخصیص متصل بود. شهید صدر فرموده بودند در تخصیص به متصل، یک دلالت تصویری دیگری در کلام داریم که همان مدلول نهایی کلام است که موضوع حجیت است. به همین تناسب در مثال رأیت اسدا یرمی، فرمودند در این جملات هر کدام از مفردات دلالت تصویری دارند که همه اینها در یک دلالت تصویری سوم که دلالت نهایی کلام است، مندرک می‌شوند. در جلسه گذشته راجع به این مطلب توضیحاتی داده شد. این مطلب نیاز به تکمله‌ای دارد که در این جلسه به آن می‌پردازیم.

یک سوالی که اینجا مطرح است این است که منشا این دلالت سوم چیست و چگونه شکل می‌گیرد؟ شهید صدر می‌فرمایند که اسد به معنای شیر است و یرمی نیز معنای حقیقی‌اش این است که با تیر شخصی تیراندازی کند. این که شیر جنگل بخواهد تیراندازی کند، تصور غریبی است و به جهت غرابت این تصور در ذهن انسان، تصور دیگری پدیدار می‌شود که آن تصور رجل شجاعی است که تیراندازی می‌کند.

شبهه همین مطلب در عام و خاص هم هست که از طرفی اکرم کل عالم گفته شده است و از طرف دیگر لا تکرّم النحویین گفته شده به نحو جمله مستقل، ولی متصل. تصور حاصل از عام، وجوب اکرام همه علماست و عدم وجوب اکرام نحوی‌ها حاصل دلیل خاص است. این دو تصور با هم متنافی هستند و تصور متناقضین برای ذهن غریب است و به همین جهت ذهن از عام، افراد ما عداً خاص را تصور می‌کند.

بررسی کلام ایشان: سوال این است که آیا تصور شیری که تیراندازی می‌کند، غریب است؟ به نظر می‌رسد که چنین تصویری غرابتی ندارد و فرض این است که دلالت تصویری به مراد متکلم ارتباطی ندارد. آنچه هست این است که تصدیق چنین شیری در عالم خارج غریب است. در مثال دوم هم تصور متناقضین امر غریبی نیست؛ به خصوص اگر تصریح شود که در عالم تصور هستیم. مشکل در اینجا، حکایت گری از عالم خارج و تصدیق مفاد آن است. و به همین جهت ذهن انسان معنای مجازی را تصویر خواهد کرد و آن را به متکلم نسبت می‌دهد نه این که مشکل در مقام تصور باشد. در فضای تصدیق است که غرابت پیش می‌آید و حتی در مثال دوم چنین تصدیقی محال است.

البته معنای آنچه گفتیم انکار دلالت تصویری سوم نیستیم و چه بسا در مقام تصور هم تاثیر گذار باشد؛ مانند تصور ذهن از ترکیب پیمان ماستریخت، که و لو می‌دانیم متکلم آن را اراده نکرده، ولی از شنیدن این جمله معنای معهود ماست و ریختن آن به ذهن خطور می‌کند. در این مثال اجزاء کلام یک وضعی دارند و دلالت تصویری فوق ناشی از آن است. ولی در جایی که چنین دلالت وضعی وجود ندارد و می‌خواهیم معنای مجازی را مدلول تصویری بدانیم، این دلالت از این جهت پدیدار می‌شود که معمولاً متکلمین این معنا را اراده می‌کنند و همین غلبه سبب می‌شود که ذهن انسان با یک معنای خاصی انس پیدا می‌کند. انس بین این لفظ و معنایی که امکان تحقق در خارج دارد، ایجاد می‌شود؛ چون غالباً این الفاظ از انسان قاصد معنا صادر می‌شود. این انس و انتقال ذهن حتی در جایی که لفظ از غیر متکلم ذی شعور صادر شود وجود دارد. البته صرفاً یک تصور محض بدون این که این تصور به تصدیق بینجامد. به هر حال این انتقال ذهنی تصویری حاصل صدور غالبی این معانی از متکلم ذی شعور است. خلاصه این دلالت تصویری ناشی از دلالت تصدیقی غالبی است نه این که صرف غرابت تصور منشا ایجاد دلالت تصویری سوم می‌شود؛ چنان چه شهید صدر تصویر فرموده‌اند.

البته مثال دوم ایشان نیاز به تأمل بیشتری است و مدعای ایشان در این مثال خیلی واضح نیست. اما نکته اساسی این بحث این سوال است که این دلالت تصویری چقدر در این بحث، تاثیرگذار است؟ قبل از پاسخ دادن به این سوال این نکته را باید متذکر شویم که شهید صدر می‌فرمایند که ما سه گونه دلالت داریم (تصوری، تصدیقیه اولی، تصدیقیه ثانیه) در دلالت تصویری ظهور معنا ندارد ولی دو گونه ظهور در دلالت تصدیقیه تصویر می‌شود.

ظهور در دلالت تصدیقیه اولی به این معناست که این لفظ بظاهره کاشف از این است که متکلم می‌خواهد این لفظ را در این معنا استعمال کند و ظهور در دلالت تصدیقیه ثانیه به این معناست که این معنا، مراد جدی متکلم است. ظهور دال بر اراده استعمالی یا اراده جدی متکلم است. این سنخ دلالت در دلالت تصویری وجود ندارد. ظهور از سنخ کاشف‌هاست که ممکن است مطابق با مکشوف باشد و یا نباشد و به همین جهت صدق و کذب در آن مطرح است.

در سه قسم دلالت، حالت ذهن تفاوت دارد. دلالت تصویری، خطور معنایی است از لفظ. صدق و کذب و کشف و اماریت در آن معنا ندارد. دلالت تصویری یک حالتی است که بر ذهن عارض می‌شود و اساساً اثر تکوینی لفظ است. ولی در مرحله دلالت استعمالی یا دلالت

تصدیقی ما می‌خواهیم بگوییم متکلم لفظ را در این معنا استعمال کرده است یا این که مراد جدی او بوده است. این ظاهر کاشف از مراد استعمالی یا مراد جدی می‌باشد. این کشف ممکن است قطعی باشد یا ظنی و معمولاً قطعی نیست.

این کشف ظنی، هم در مرحله مراد استعمالی و هم در مرحله مراد جدی نیاز به ادله اعتبار دارد. همچون بناء عقلا ظهور دال است و مدلول آن، مراد استعمالی یا مراد جدی است. در دلالت تصویری این مباحث از اساس مطرح نیست. بحث این است که پس از شنیدن لفظ، معنایی به ذهن خطور داده می‌شود، حال چه منشا آن وضع باشد یا امر دیگری. به هر حال در آن بحث اماریت و کاشفیت مطرح نیست. به خلاف ظهور کلام در مراد استعمالی و مراد جدی.

مطلب مهم‌تر آن است که منشا کشف مراد استعمالی و مراد جدی، ظهور کلام در مراد استعمالی است. این ظهور بی ربط به مدلول تصویری نیست، ولی ضرورتاً مطابق هم نیستند. این که شهید صدر می‌فرماید بدواً از شیر همان شیر جنگل تصور می‌شود و بعد زایل می‌شود، الزاماً این گونه نیست و ممکن است که لفظ همچنان بتواند این معنا را خطور دهد حتی بعد از کشف معنا. ولی مساله این است که لفظ در میان شیر جنگل و رجل شجاع، فقط می‌تواند ظاهر در یکی از آنها باشد.

مثلاً در مثال ماستریخت، ممکن است حتی تصور معنای معهود تا آخر جمله در ذهن انسان باقی بماند، ولی لفظ در آن ظاهر نیست. استمرار خطور معنای تصویری، خللی به ظهور کلام وارد نمی‌کند. البته انعقاد ظهور کلام در مراد استعمالی به مدد تصور معانی مفردات است، ولی ممکن است چند تصور وجود داشته باشد که لفظ فقط ظاهر در یکی از آنهاست. ممکن است همه این تصورات در ذهن انسان باقی بماند و این مشکلی در استظهار ایجاد نمی‌کند؛ به خصوص اگر متکلم در القای این لفظ خاص تعمد داشته باشد و بخواهد مثلاً با آن مزاحی کرده باشد. وجود معنای تصویری تمام الدخیل در ظهور استعمالی نیست.

خلاصه به نظر می‌رسد شهید صدر دلالت تصویری و ظهور کلام در دلالت استعمالی را از هم تفکیک نکرده است؛ لذا می‌گوییم که مباحث مطروحه ایشان، در تحلیل حقیقت تخصیص تأثیرگذار نیستند. هر کدام از مفردات در یک معنایی ظهور دارند که در ظهور مجموع مندرک می‌شوند، ولی این گونه نیست که تصورها نیز در یکدیگر مندرک شوند، به هر

حال اندکاک و عدم اندکاک تصویرها در هم در بحث ما چندان مهم نیست و آن چه مهم است تعیین عوامل موثر در شکل گیری دلالت استعمالی است.

بحث این است که ظهور کلام در دلالت استعمالی تابع ظهور قرینه است یا قرینیت خود، از اظهریت ظهور ناشی شده است. ما عرض کردیم که در مقام تمییز قرینه و ذوالقرینه، ملاک اظهریت است، آن هم به نحوی که اختلاف ظهور در آنها قابل توجه باشد نه این که اختلاف قوت ظهور در آنها کم باشد. کم بودن این فاصله ممکن است موجب اجمال شود، البته اجمالی که در آن یک معنا مختصر ترجیحی داشته باشد که ظاهراً مراد از اشعار همین ترجیحات اندک است که در لفظ مجمل هم یافت می شود.

بحث در مورد جمع عرفی است که به مناسبت به بررسی تخصیص متصل پرداختیم. در این جلسه کلام شهید صدر در این مساله را مجدداً با برخی نکات تکمیلی مطرح می‌کنیم.

ادامه بررسی کلام شهید صدر در تحلیل تخصیص متصل

شهید صدر می‌فرماید که تخصیص به متصل به سه شکل است؛ یکی به نحو تقييد مدخول؛ مانند اکرم کل عالم عادل که در تحلیل آن چندان بحثی وجود ندارد. کل وضع شده است برای تعمیم مدخول و حیطه دلالتی مدخول از جای دیگر باید فهمیده شود. قسم دوم جایی است که با ادات استثنا ذکر شده است؛ مانند اکرم کل عالم الا الفساق منهم. ایشان می‌فرماید در این قسم دوم ما در کلام سه دلالت و سه دال داریم. یکی دلالت لفظ کل که عموم مدخول را می‌رساند و مدخول آن فقط لفظ عالم است. دال دوم ادات استثناست که دال بر اقتطاع و عدم شمول حکم نسبت به مستثناست. دال سوم حالت سیاقیه ناشی از تعقب به استثناست. این حالت دال است بر عامی که چیزی از آن جدا شده است. این سه دلالت هر سه در مرحله دلالت تصویری هستند و دلالت نهایی همان دلالت مرحله سوم و دو دال اول به نحو بدوی دال خواهند بود.

قبل از ادامه فرمایش ایشان باید عرض کنیم که ایشان به تناسب بحث از الا، مثال رأیت اسدا یرمی را مطرح می‌کنند که در این مثال نیز سه دال وجود دارد؛ اسد، یرمی و حالت سیاقی فی ما بین که همان دلالت نهایی است.

به نظر می‌رسد که این دو مثال را باید از هم جدا بررسی کرد. در اکرم کل عالم الا الفساق، ما دو دال بیشتر نداریم و دلالت سیاقی ای وجود ندارد. کل دال بر عموم مدخول است. هیئت اکرم نیز وضع شده است برای نسبت دادن وجوب اکرم به متعلق. الا در اینجا وضع جدید پیدا کرده است تا دلالت اول را از بین ببرد. خلل در عموم مدخول کل حاصل دلالت الا است نه حالت سیاقی جمله. الا وضع شده است برای به هم زدن نسبتی که اکرم به متعلق خود داشت و نسبت جدیدی بسازد به شکل اسناد وجوب اکرام به علمای منهای افراد فاسق.

با این بیان دیگر نیاز به بحث از وجه دلالت سیاقی نیست که منشا آن وضع است یا امر دیگری. معنای العام المقتطع منه الخاص، حاصل وضع الا است. تصور عالم منهای فاسق در

مقام اسناد و تصدیق است نه این که در مقام دلالت تصویری مفردات جمله باشد. الا وضع شده است برای این که ما بعد را از حکم ما قبل جدا کند و اسناد جدیدی را ایجاد کند. البته ممکن است گاهی در الا، جدا کردن قبل از تعلق حکم باشد که قبلاً مثال می زدیم به "قلب فیهم الف سنه الا خمسين عاما". ولی ظاهراً در معمول موارد استثناً این گونه نیست و اقتطاع بعد از اسناد حکم است. البته در روند بحث، این اشکال چندان تأثیرگذار نیست.

در مورد این که در رأیت اسدا یرمی، چگونه دلالت تصویری جدید ایجاد می شود، ایشان در بحث اظهر و ظاهر توضیح بیشتری داده اند. ایشان در آن بحث فرموده اند که اسد معنای حقیقی و مدلول تصویریش (که اگر قرینه برخلاف نباشد، همان مراد خواهد بود)، شیر جنگل است. رمی هم به معنای رمی نبل و نیزه و تیر است. این دو تصور برای ذهن انسان غریب است که هم شیر جنگل باشد و هم تیر بیندازد. لذا ذهن تصور سومی را خواهد داشت و رجل شجاعی را تصور می کند که تیر می اندازد.

عرض ما این بود که ظاهراً این تحلیل صحیح نیست؛ تصور شیری که تیر می اندازد، تصور غربی نیست و آنچه غریب است تصدیق آن است. ما گفتیم که قبول داریم که در این مثال دلالت تصویری جدید وجود دارد (بنا بر مبنای مشهور در تحلیل مجاز)، ولی این دلالت تصویری نه به خاطر غرابت تصویری مفردات است، بلکه به جهت کثرت استعمال این مفاد در معنایی خاص از متکلمین ذی شعور و حکایت غالبی این جمله از وجود خارجی است. غالب بودن استعمال این جمله از سوی متکلمین ذی شعور، منشا دلالت تصویری جدید می شود. این دلالت در طول دلالت تصدیقی موجود در اکثر موارد است. منشا شرطی شدن ذهن، صدور غالبی این کلام از متکلم ذی شعور است که انس ذهن در فرض صدور از متکلم غیر ذی شعور را هم سبب می گردد. مدلول تصویری معلول دلالت تصدیقی در نوع موارد است که موجب می شود که یک معنای تصویری اوسع شکل بگیرد.

شهید صدر مدلول تصویری مفردات را مستقل از مدلول استعمالی در نظر گرفته و فرموده اند چون این دلالت های تصویری با هم تنافی دارند، در انتها تنها یکی از آنها باقی می ماند. ما گفتیم که تحلیل صحیح قضیه این است که این دلالت تصویری معلول دلالت تصدیقی در نوع موارد است. آزمایش معروف پاولف در تداعی معنا و شرطی شدن نیز به همین شکل است که در جلسات سابق توضیح دادیم که به صدا در آوردن زنگ موجب این می شد که سگ در ذهن خود معنای غذا را تصور کند و لذا بزاق های دهان او ترشح می کرد؛ دلیلش این بود که صدای

زنگ و غذا در خارج چون غالبا با هم متلازم بودند، تصورات این‌ها نیز با هم ملازم شدند. منشا این تداعی معنا، تلازم خارجی غالبی است که در دایره اوسعی انس ذهنی ایجاد می‌کند حتی در مواردی که در خارج هم با هم محقق نشوند. یا مانند مثال تصحیف در ترکیب علی بن ابراهیم عن ایبه، که به جهت فراوانی این ترکیب، گاه در مواردی که علی بن ابراهیم از غیر پدرش نیز روایت می‌کند، برای راوی لفظ عن ایبه تداعی شده و این عبارت افزوده شده است.

البته تحلیل مذکور از مجازات مبتنی بر مبنای مشهور است. ما سابقا گفتیم که در مثال معروف رأیت اسدا یرمی، مطابق مبنای مرحوم شیخ محمد رضا اصفهانی و از قدما ابوعلی فارسی، در مقام مدلول تصویری و در مقام استعمالی اسد در حیوان مفترس استعمال شده است حتی در جمله "علی شیر خداست". منتها ما گفتیم که دلالت تفهیمی را باید از دلالت استعمالی جدا کنیم. اسد در موارد مجاز در همان معنای خودش استعمال می‌شود، ولی متکلم از ورای این استعمال، تفهیم معنای دیگری را قصد می‌کند.

فارق بین مجاز و حقیقت در اراده تفهیمی است نه اراده استعمالی. البته هر دو نوع دلالت مسبوق به یک دلالت تصویری هستند؛ یعنی دو شیء در ذهن تصور می‌شود که یکی مقدمه مدلول استعمالی است (همان معنای حقیقی) و یکی مقدمه مدلول تفهیمی (معنای رجل شجاع). لذا به نظر می‌رسد که در موارد مجاز هم معنای حقیقی تصور می‌شود تا مدلول استعمالی را برسانیم و هم معنای مجازی تا مدلول تفهیمی را برسانیم. استعمال صرفا یک تصویرسازی است و نقشی در تصدیق ندارد و مقدمه‌ای برای تصدیق محسوب می‌شود. آنچه متکلم، مخاطب را به آن معتقد کند، همان معنای مجازی است و معنای حقیقی صرفا مقدمه‌ای برای تفهیم این معناست. البته معنای حقیقی در حد دلالت تصویری صرف نیست، بلکه به حد دلالت استعمالی نیز می‌رسد، ولی دلالت تفهیمی با آن متفاوت است.

تذکر مجدد مبنای مختار در تحلیل مجاز لغوی

ما در تحلیل مجاز بین مبنای مشهور و مبنای منتسب به سکاکی جمع می‌کنیم و می‌گوییم که منشا نزاع ناشی از عدم تفکیک بین اراده استعمالی و اراده تفهیمی است. مشهور مطلق تفهیم را استعمال گرفته‌اند و لذا در موارد استعمال صیغه امر یا استفهام چون بالوجدان درک کرده‌اند که متکلم معانی مختلفی را به مخاطب انتقال می‌دهد، قائل به تعدد معانی شده‌اند. در حالی که این معانی مختلف، حقیقت استعمال نبوده است؛ استعمال نوعی قالب قرار دادن

لفظ برای معناست. مبنای مشهور و مبنای غیر مشهور هر یک حظی از حقیقت برده‌اند. در مبنای مشهور حقیقت استعمال با اراده تفهیمی یکی دانسته شده است، ولی در مبنای غیر مشهور حقیقت استعمال درست فهمیده شده، ولی از اراده تفهیمی غفلت شده است.

چکیده مباحث سابق

مرحوم شهید صدر سه قسم برای تخصیص متصل ذکر کرده بودند. قسم اول جایی که تخصیص به تقیید مدخول ادوات باشد که در آن بحثی نیست. قسم دوم استثنا بود. ایشان می‌فرمودند در این قسم، یک دلالت تصویری سومی وجود دارد که دلالت نهایی و مستقر کلام است و به همین جهت است که خاص بر عام مقدم می‌شود. ایشان می‌فرمایند این مطلب یا به جهت وضع حالت سیاقی در کلام است یا این که به خاطر انس ذهنی و غرابت تقارن این دو تصور می‌باشد.

چکیده اشکالات ما این است که مثال استثنا با مثال مجازات متفاوت است و در مجازات هم غرابت یک تصور منشا ایجاد یک تصور ثالث نمی‌شود، بلکه ایجاد تصور سوم به جهت کثرت استعمال از سوی متکلمین ذی شعور است. از سوی دیگر ایشان فرمودند که دلالت تصویری سوم، دلالت مستقر است، کانّ آن چه ظهور دلیل در دلالت تصدیقی را ایجاد می‌کند، همین دلالت تصویری سوم است و موضوع ظهور به وسیله همین دلالت حاصل می‌شود. ولی ما عرض کردیم که اولاً روشن نیست که تنها این دلالت سوم مستقر باشد و دلالت‌های اول و دوم دو مرحله اول از بین برود و ثانیاً ظهور دلیل در دلالت تصدیقی و لو متأثر از دلالت تصویری هست، ولی این گونه نیست که معلول مستقیم و نتیجه قهری آن باشد. مهم تحلیل عوامل موثر در ظهور کلام در دلالت تصدیقی است نه صرف دلالت تصویری.

اما قسم سوم در کلام ایشان این است که عام و خاص در دو جمله مستقل ولی متصل، ذکر شوند. تحلیل این قسم ممکن است شبیه تحلیل قسم دوم باشد. ایشان می‌فرمایند دلالت تصویری در اینجا ایجاد نمی‌شود؛ چون این دلالت یا مستند به وضع است و یا به غرابت ذهنی نسبت به تصورات بدوی کلام. این که بگوییم دو جمله‌ای که موضوع اولی عام و دومی خاص است و وضعی مستقل دارد، ادعای ناتمامی است. اما این که غرابت ذهنی داشته باشد، هم این گونه نیست و هیچ گونه غرابتی ندارد. مانعی ندارد که دو جمله مستقل و منافی یکدیگر باشند. اگر این کلام از یک متکلم غیر ذی شعور هم صادر شود ما مدلول سوم از آن نمی‌فهمیم، بلکه یا تعارض می‌فهمیم یا این که دو جمله مستقل از هم می‌فهمیم که به هم ارتباطی ندارند.

ایشان می‌فرماید در این قسم تأثیر دو جمله در ظهور تصدیقی است. در اینجا هر کدام از اینها تصویری دارند، ولی ظهور تصدیقی قضیه طبق یکی از این دو ظهور شکل می‌گیرد (به مناط قرینیت یا اظهریت، طبق اختلاف مبانی). تنافی این دو جمله به جهت تناقض منطقی بین دو جمله است و این تناقض از شئون تصدیق است و نه تصور و لذاست که نباید در مرحله مدلول تصویری تصرف کرد. این مطلب در تقریرات آقای هاشمی از ایشان آمده است. آقای حائری مطلب را کمی متفاوت تقریب کرده‌اند. ایشان وجود دلالت تصویری سوم و تأثیرگذاری آن را پذیرفته‌اند.

عرض ما این است که این که وضع جدیدی نداریم، مطلب درستی است، اما این که منشا ایجاد این دلالت تصویری سوم، غرابت باشد، صحیح نیست؛ منشا ایجاد دلالت تصویری سوم، تکرر استعمال این گونه جملات از متکلم ذی شعور است. این منشا معقول است که در فرض عام و خاص هم باشد، به این شکل که غالباً در فرض صدور عام و خاص، معمولاً خاص مراد است. اما این که اثباتاً هم وجود دارد یا خیر، فعلاً در مقام بحث از آن نیستیم.

بحث دیگر این است که وجود و عدم وجود این دلالت سوم تصویری به نظر ما در بحث چندان تأثیرگذار نیست. ظاهراً تصور شهید صدر این است که بین دلالت تصویری و ظهور دلیل در مدلول استعمالی، یک رابطه تنگاتنگ و به اصطلاح ریاضی تناظر یک به یک برقرار است که هر مقدار ظهور در دلالت تصویری قوی‌تر شود، ظهور در دلالت تصدیقی هم قوی‌تر می‌شود.

به نظر می‌رسد مطلب این گونه نیست. دلالت تصویری اگر چه در دلالت تصدیقی بی تأثیر نیست، ولی این گونه نیست که شکل‌گیری آن طبق مدلول تصویری باشد. متکلم چه لفظ را در معنای موضوع له استعمال بکند یا در معنایی دیگر استعمال کند، وضع الفاظ باعث می‌شود که تصویری به ذهن مخاطب می‌آید و این تصور باقی است حتی بعد از صدور قرینه. قرینه فقط سبب می‌شود که بفهمیم متکلم این تصور را اراده نکرده است، یعنی همان ظهور تصدیقی. مثلاً در همان مثال پیمان ماستریخت، ممکن است معنای ریختن ماست حتی تا انتهای کلام هم در ذهن باقی بماند با وجود این که ما می‌دانیم دلالت تصدیقی چیز دیگری است.

به تعبیر دیگر، ویژگی‌های فردی متکلم و قرائن‌های خاص و موردی در دلالت تصویری تأثیرگذار نیست. فرض کنید واژه زید، اگر مشترک لفظی باشد بین دو نفر و معمولاً در استعمالات یکی از این دو اراده می‌شود، چنان چه متکلم فرد غیر غالبی را اراده کند، باز هم

مصدق غالبی به ذهن خطور می‌کند؛ چون فرض این است که این اخطار قهری است و دائر مدار قصد متکلم نیست. قصد متکلم صرفاً در مدلول تصدیقی تأثیرگذار است.

بنابراین، این مطلب که هر چیزی که در مرحله دلالت تصویری اقوی باشد، در مرحله دلالت تصدیقی نیز اقوی است، مطلب ناتمامی است. از سوی دیگر این که تصور کنیم که در میان مدلول‌های تصویری، اندک‌اکی حاصل می‌شود، مطلب ناتمامی است. دلالت تصویری سوم داریم، در عین حال دلالت تصویری اول و دوم نیز از بین نمی‌روند، ولی عمده این است که اظهر و ظاهری که در جمع عرفی تأثیرگذار است، اظهر و ظاهر در مرحله دلالت استعمالی است.

اجزای جمله یک دلالت تصویری دارند که تابع قصد متکلم نیست و همین طور یک ظهور دارند در دلالت تصدیقی که این ظهور تابع ویژگی‌های خود متکلم هم هست. ممکن است این لفظ در این کلام یک معنا و در کلام دیگر معنا و مدلول استعمالی دیگری داشته باشد. ظهور بدوی الفاظ در ظهور نهایی جمله مندک می‌شوند. مثلاً در رأیت اسدا یرمی، اسد ظهور در حیوان مفترس دارد و رمی در رمی نبال. این ظهورات تصدیقی بدوی در ظهور تصدیقی نهایی مندک می‌شوند. شهید صدر این اندکاک را نسبت به مدالیل تصویری مطرح می‌کردند، ولی ما این را نسبت به ظهور تصدیقی مطرح می‌کنیم. مدالیل تصویری تنها یکی از عوامل موثر در شکل‌گیری ظهورات تصدیقی است. این که غالباً از هر جزیی از جمله چه چیزی اراده می‌شود، در انعقاد ظهور تصدیقی آن جزء تأثیرگذار است. ظهور تصدیقی بدوی اجزای جمله در یک ظهور تصدیقی نهایی مندک می‌شوند. آن ظهور نهایی است که کاشف از مراد استعمالی متکلم است.

مثلاً این که از طرفی گفته شده؛ اکرم کل عالم و در همان کلام هم وارد شده؛ و لاتکرم النحوی، در این فرض هر جمله دال بر یک ظهور تصدیقی خاص است و مجموع این ظهورات یک ظهور سوم استعمالی را شکل می‌دهد و این ظهور سوم است که کاشف از مراد استعمالی متکلم است.

آنچه گفته شد طبق مبنای مشهور است که به ظهور دلیل در اراده تفهیمی قائل نیستند. اگر بحث اراده تفهیمی نیز مطرح باشد، شاید گفته شود که در این گونه موارد هر جزیی در معنای خودش استعمال شده است (یعنی مراد استعمالی تغییر نمی‌کند و در هم مندک نمی‌شوند)، ولی در مرحله اراده تفهیمی این ظهورات مندک می‌شوند و فقط یک ظهور نهایی

باقی می ماند. اگر فقط دلیل عام گفته می شد ظاهرش این بود که آن چه متکلم می خواهد آن را به ذهن مخاطب انتقال دهد، اکرام همه افراد علما است. ولی با توجه به و "لاتکرم النحوی"، ظاهر کلام متکلم این خواهد بود که وی علمای غیر نحوی را اراده کرده است که وجوب اکرام آنها را به مخاطب تفهیم کند، اگر چه در مراد استعمالی تغییر و اندکاک حاصل نمی شود.

به هر حال صرف نظر از این مطلب اخیر، عمده این است که ملاک ظهور تصدیقی است که اندکاک در آن حاصل می شود و دلالت های تصویری تنها یکی از عوامل تاثیرگذار در ظهورات تصدیقی است. این گونه نیست که هر چه دلالت تصویری قوی تر باشد، ظهور تصدیقی در آن نیز قوی تر می شود. ممکن است در کلامی دلالت تصویری قوی ای هم وجود داشته باشد، ولی ظهور تصدیقی با آن متفاوت باشد؛ به خصوص در جایی که مدلول تصویری، امر غریبی است که به خلاف کلام شهید صدر که می فرمایند ذهن تصورات غریب را بر نمی تابد، تصورات غریب بیشتر در ذهن انسان باقی می ماند. مثلاً شما وارد خیابان می شوید؛ اگر امر متعارفی را ببینید، ممکن است در ذهنتان باقی نماند، برخلاف جایی که مساله غیر متعارفی را شاهد باشید.

در هر صورت دلالت تصویری چه باقی بماند و چه باقی نماند، در روند بحث چندان تاثیرگذار نیست، بلکه ملاک، ظهور استعمالی به تعبیر قوم و ظهور تفهیمی به تعبیر ما می باشد. هر ظهوری که اقوی باشد، (ظهور استعمالی یا تفهیمی) ظهور نهایی طبق آن شکل می گیرد. نکته اساسی در بحث این است که شکل گیری ظهور استعمالی نهایی یا ظهور تفهیمی نهایی، طبق قرینه و ذوالقرینه است یا اظهر و ظاهر. باید دید ظهور تصدیقی نهایی به چه صورت شکل می گیرد. ممکن است کسی بگوید دو ظهور تصدیقی بدوی وجود دارد و ظهور تصدیقی نهایی طبق قرینه منعقد خواهد شد. ما گفتیم که این مطلب ناتمام است. قرینیت قرینه یک امر ذاتی قرینه نیست، بلکه ملاک در آن اظهریت است. این را هم اضافه کردیم که در شکل گیری ظهور باید تفاوت قوت ظهور بسیار باشد و تفاوت اندک اشعار می آفریند نه ظهور.

شهید صدر یک ادعای وجدانی می کنند که در ورود دلیل عام و خاص و لو این که ظهور خاص اضعف است، ولی خاص همیشه قرینه بر عام است نه این که به جهت عام، خاص

حمل بر استحباب شود. ما این ادعا را نپذیرفتیم و گفتیم که مانعی ندارد که خاص حمل بر استحباب شود.

به هر حال اصل ظهورات کلام ناشی از غلبه است؛ لذا در موارد مشکوک ظن متکلم بر طبق غالب شکل می‌گیرد. شکل‌گیری ظهور از فروع قاعده عام (الظن يلحق الشيء بالاعم الاغلب)، است. و همین نکته سبب می‌گردد که در جایی که دو مقتضی ظهور وجود داشته باشد، ظهور نهایی بر طبق اظهر شکل گیرد.

آن چه گفته شد درباره مخصص متصل بود که مقدمه بحث مخصص منفصل است که جمع عرفی در این زمینه مطرح می‌باشد. مرحوم آقای نایینی و به تبع مرحوم آقای خویی و دیگران، دو قاعده در بحث جمع عرفی ذکر کرده‌اند که اگر می‌خواهیم ببینیم دو کلام جمع عرفی دارند یا خیر، باید این دو را کنار هم قرار داد. اگر عرف در هنگام اتصال دو دلیل آنها را متعارض دید، این دو دلیل جمع عرفی ندارند. ولی اگر در فرض اتصال معارض نبودند دو دلیل جمع عرفی دارند و آن چه در فرض اتصال قرینه بر دیگری است (و رافع ظهور است) در فرض انفصال نیز رافع حجیت خواهد بود. عمده محل کلام تحلیل این کلام مرحوم نایینی است که شهید صدر آن را از مهم‌ترین قواعد اصولی می‌داند. ما در جلسه آتی به بررسی این بحث خواهیم پرداخت.

الحمد لله رب العالمین