

دروس في علم الاصول

أَعُوذُ بِاللّٰهِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ. بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ، وَبِهِ نَسْتَعِينُ؛
إِنَّهُ خَيْرٌ نَاصِرٍ وَمَعِينٍ. الْحَمْدُ لِلّٰهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ، وَصَلَّى اللّٰهُ عَلَى سَيِّدِنَا وَنَبِيِّنَا
مُحَمَّدٍ وَآلِهِ الطَّاهِرِينَ، وَاللَّعْنُ عَلَى أَعْدَائِهِمْ أَجْمَعِينَ مِنَ الْآنَ إِلَى قِيَامِ يَوْمِ
الدِّينِ.

آنچه در این مجموعه می‌بینید، 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 می‌گردد. 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

جلسه شماره ۶۴

خلاصه مباحث در مخصص و مقید متصل

بحث تخصیص به متصل یا تقیید به متصل را در جلسه گذشته به انتها رساندیم. نتیجه بحث این بود که در تخصیص به متصل در جایی که مخصص، بر عام (یا مقید بر مطلق) مقدم می‌شود (چه به مناط قرینیت و چه به مناط اظهریت)، ظهور عام (یا مطلق) از بین می‌رود. ظهور نهایی کلام، ظهوری است که بر طبق خاص (یا مقید) شکل می‌گیرد. لذا وجه عمل به خاص و نه عام این است که باید به ظاهر کلام عمل کرد که مطابق با خاص است. از این ظهوری که در اینجا ملاک است، در کلمات قوم به ظهور کلام در مراد استعمالی تعبیر شده است و ما از آن تعبیر به ظهور کلام در مراد تفهیمی می‌کردیم که این اختلاف تعبیر در بحث جاری چندان مهم نیست. به هر حال ظهوری که ملاک حجیت است با آمدن خاص یا مقید از بین می‌رود، در فرض اتصال این مطلب در مقید روشن‌تر است. لذا در تقیید یا تخصیص متصل بحث چندان وجود ندارد.

شروع در بحث مخصص و مقید منفصل

جمع عرفی بیشتر در این فرض مطرح می‌شود. مرحوم نایینی در اینجا قانونی را مطرح می‌کنند که ظاهراً در کلمات سابقین هم هست، ولی به شکل محدود و مورد تأکید در کلام ایشان آمده است. شهید صدر از آن به قاعده میرزاییه تعبیر می‌کنند. ایشان ملاک را قرینه و ذوالقرینه قرار داده‌اند نه اظهر و ظاهر. ایشان می‌فرمایند برای تشخیص قرینه و ذوالقرینه، باید دو دلیل منفصل را کنار هم قرار داد، اگر یکی نسبت به دیگری قرینیت داشت، جمع عرفی خواهند داشت. به تعبیر دیگر کل ما کان هادماً للظهور عند الاتصال، فهو رافع للحجیه عند الانفصال.

این قانون دو قسمت دارد؛ یک جنبه اثباتی و یک جنبه نفیی. جانب اثباتی این است که اگر چیزی در هنگام اتصال قرینیت داشت، در فرض انفصال نیز رافع حجیت است. جنبه سلبی این است که اگر چیزی در فرض اتصال قرینیت نداشت، در فرض انفصال نیز رافع حجیت نخواهد بود. به تعبیر مرحوم آقای خویی که در مباحث فقهی این مطلب را زیاد تذکر می‌دهند که اگر ما دو دلیل را کنار قرار دهیم، اگر تناقص صدر و ذیل داشته باشند، در اینجا نمی‌توان جمع عرفی کرد. یک دلیل می‌گوید تجب صلاة الجمعة و دلیل دیگر می‌گوید لاتجب صلاة

الجمعة. در این جا در فرض اتصال، تناقض گویی لازم می‌آید. لذا در فرض انفصال هم جمع عرفی نخواهند داشت.

بررسی جنبه سلبی قاعده میرزای نایینی در جمع عرفی

ما ابتدا جنبه سلبی این قاعده را بررسی می‌کنیم. شهید صدر در جمع عرفی بحث را بیشتر در ناحیه ایجابی قاعده برده‌اند. جنبه سلبی این است که اگر در فرض اتصال، تناقض بین دو دلیل لازم بیاید، در فرض انفصال نیز جمع عرفی نخواهند داشت. حاج آقا منکر این مطلب بودند و می‌فرمودند ممکن است با وجود این که دو دلیل در فرض اتصال تناقض داشته باشند، ولی در فرض انفصال جمع عرفی داشته باشند.

حاج آقا توضیح می‌دادند که ممکن است دو کلام در دو موقف به جهت اقتضای فضای تکلم هر دو صحیح باشند. ایشان مثال می‌زدند که اگر بخواهیم افراد دانشمند را بشماریم، مثلاً بگوییم زید عالم نیست؛ چون سواد او قابل توجه نیست. ولی ممکن است نامه‌ای را برای قرائت به دست زید بدهیم و بگوییم وی فرد باسوادی است. در این جا هم جمله زید باسواد است، صحیح است و هم جمله زید باسواد نیست به جهت اختلاف موقف دو کلام. در عین حال اگر اینها را کنار هم قرار می‌دهیم، مستلزم تناقض خواهد بود؛ چون کلام واحد نمی‌تواند دو موقف داشته باشد. بالاخره این کلام در یک فضا و یک موقف به کار رفته است نه این که مثلاً هم در موقف جواز تقلید باشد و هم در موقف قرائت نامه.

مثال دیگر ایشان این است که یک دلیل می‌گوید غسل جمعه واجب است و غسل دیگر می‌گوید غسل جمعه واجب نیست. ممکن است متکلم در مقام بیان امور اخلاقی باشد و ممکن است در مقام تنظیم رساله عملیه باشد. در موقف بحث اخلاق وجوب غسل جمعه، کلام صحیحی است و در موقف فقهی عدم وجوب صحیح است. ولی در کلام واحد، تحقق دو موقف ممکن نیست و به همین جهت مستلزم تناقض خواهد بود. عرف گاهی که اینها را با هم می‌بیند با حمل دو کلام بر تعدد موقف بین آنها جمع می‌کند. البته اکنون در مقام بیان شرایط جمع عرفی نیستیم، بلکه به شکل فی الجمله، امکان جمع عرفی بین این دو را مطرح می‌کنیم.

مثال دیگری هم ما عرض می‌کنیم که یک مثال واقعی است. در برخی روایات وارد شده است که الماک فی قتل العمد ان یكون القاتل قاصدا للقتل. در روایت دیگر وارد شده است که در فرض قتاله بودن آلت، قتل، قتل عمد محسوب می‌شود. حصر در روایت اول به حسب ظاهر با روایت قتل عمد بودن قتل با آلت قتاله منافات دارد. جمعی که در کلمات فقها در این

مورد، وارد شده است این است که دلیل اول در موقف حکم واقعی است و دلیل دوم، مبین حکم ظاهری. حکم واقعی دائر مدار، قصد قتل است. تبیین مفاد روایت دوم به این است که شارع و عقلا قتاله بودن آلت را دلیل بر قصد قتل شمرده‌اند و ممکن است قید علم قاتل به قتاله بودن نیز اضافه شود.

یکی از قدیمی‌ترین جمع عرفی‌های که در کتب ما ذکر شده است، جمعی است که از ابن ابی عمیر نقل شده است. در این که چه چیزی باعث استقرار مهر بر ذمه زوج می‌شود، وی جمع عرفی بین روایات انجام داده است. در اینجا ما دو دسته روایت داریم؛ یک دسته این است که وجوب پرداخت مهر کامل را در فرض دخول دانسته است. دسته دوم، ملاک را ارخاء ستر (افکنده شدن پرده حجله) دانسته است. وی این گونه جمع کرده است که افکندن پرده اماره بر دخول است و حکم ظاهری بر اساس همین ارخاء ستر است. اثر حکم ظاهری در فرض اختلاف در تحقق دخول، ظاهر می‌شود. اگر نزاع قبل از ارخاء ستر باشد، قول مدعی عدم دخول مقدم است و دیگری مدعی محسوب می‌شود و اگر پس از آن باشد، قول مدعی دخول مقدم است و مدعی عدم دخول باید بینه اقامه کند؛ چون ادعای او در این فرض مخالف اصل می‌باشد. حکم واقعی دائر مدار دخول است که تکلیف فردی هر کدام از زوجین را بینهما و بین الله روشن می‌کند. اما اماره ظاهری همان ارخاء ستر است.

در این دو دلیل دو موقف مختلف وجود دارد. در موقف حکم واقعی، موضوع حکم دخول و در موقف حکم ظاهری، موضوع حکم ارخاء ستر است. جمع عرفی در جایی مطرح می‌شود که یکی عرفا اماره بر دیگری باشد. جنبه اماریت در جایی محقق می‌شود که از جهت عقلایی اماریت آن پذیرفته شده باشد.

در این جا اگر در یک دلیل این دو جمله را ذکر کنند، مثلا بگویند الملاک الوحید فی وجوب المهر، الدخول و یجب المهر بارخاء الستر، تناقض صدر و ذیل پیش می‌آید؛ زیرا این که یک دلیل هم مبین حکم ظاهری باشد و هم حکم واقعی، خلاف ظاهر و خلاف طبع قضیه است. اما در دو دلیل مستقل اختلاف موقف کاملاً طبیعی است.

مثال چهارم بحث این است که گاهی پزشک به بیمار می‌گوید خوردن این دارو لازم است. این امر ارشادی است و این معناست که اگر می‌خواهی درمان شوی، باید این دارو را مصرف کنی. گاهی مثلا این پزشک، روحانی هم هست و به او می‌گوید که خوردن این دارو لازم نیست (چون مثلا از جهت فقهی تحمل ضرر یسیر جایز است). در اینجا یک دلیل حمل بر مولویت و دلیل دیگر حمل بر ارشادیت می‌شود.

در اینجا گوینده دو موقف دارد؛ از این جهت که پزشک است، می‌گوید مصرف دارو لازم

است و از این جهت که روحانی است می‌گوید مصرف دارو لازم نیست. در اینجا اختلاف دو کلام ناشی از اختلاف موقف است که امکان تحقق آن در دلیل واحد نیست.

اجتماع دو موقف در یک کلام خلاف طبع اولی قضیه است و فهم تناقض در صورت اجتماع دو کلام دارای دو موقف به همین جهت است. یکی از راه‌های تشخیص امکان جمع عرفی بررسی موقف هاست که مثلاً موقف اخلاقی است یا فقهی یا در مثال دوم موقف حکم واقعی و حکم ظاهری و در مثال سوم موقف حکم مولوی و ارشادی. مقامات بیانی سبب تحقق موقف‌های مختلف می‌شوند. ما در جمع عرفی برخی از اصول عقلایی را که تعیین کننده موقف متکلم است، کنار می‌زنیم؛ همچون اصالة کون الکلام صادراً لبيان الحكم الواقعی او الحكم الفقهی او الحكم المولوی.

اما در مورد جنبه ایجابی قاعده میرزای نایینی، که دو کلامی که بر فرض اتصال یکی هادم ظهور دیگری است، بر فرض انفصال یکی هادم حجیت آن خواهد بود، در ابتدای بحث باید به این نکته اشاره کرد که ما دو ظهور داریم؛ یکی ظهور دلیل در مراد استعمالی و دیگری ظهور در مراد جدی و ما دو اصالة الظهور داریم. ظهور دلیل در مراد استعمالی، حجت و کاشف از مراد استعمالی است؛ یعنی عقلاً از طریق ظهور استعمالی مراد استعمالی را کشف می‌کنند. ظهور دلیل در جدی بودن مراد نیز اماره بر مراد جدی است. اصالة التطابق بین مراد استعمالی و مراد جدی بازگشت به این که می‌کند که ظهور کلام متکلم این است که کلام وی جدی باشد.

در اینجا سوال این است که ظهوری که بر فرض اتصال دو دلیل از بین می‌رود، کدام ظهور است؟ ظهوری که از بین می‌رود، ظهور در اراده استعمالی است. ظهوری که در اینجا حجیتش از بین می‌رود، ظهور در اراده استعمالی است. می‌گوییم ظهور قرینه در اراده استعمالی موجب از بین رفتن ظهور ذوالقرینه در اراده استعمالی می‌شود. در کلام شهید صدر به این مطلب اشاره شده است، ولی توجه چندانی به آن نشده است. آقای حائری در اینجا چهار صورت و آقای هاشمی سه صورت در بحث آورده‌اند که ما در جلسه آتی این بحث را از کلام آقای هاشمی دنبال خواهیم کرد.

جلسه شماره ۶۵

ادامه بررسی قاعده میرزای نایینی در تشخیص جمع عرفی

بحث در مورد جمع عرفی بین دو دلیل منفصل بود. عرض شد که مرحوم نایینی قاعده‌ای را مطرح می‌کند که در کلمات پیشینیان نیز ردپایی از این مطلب پیدا می‌شود. مفاد قاعده این است که برای تشخیص موارد امکان جمع عرفی، باید دو دلیل منفصل را متصل فرض کرد، اگر یکی از دو دلیل قرینیت برای دیگری داشت و ظهور دیگری را از بین برد، در این صورت دلیل قرینه در فرض اتصال، مانع از حجیت در فرض انفصال می‌شود و بین این دو دلیل تعارضی نخواهد بود. ولی اگر در فرض اتصال، قرینیتی بین آنها نباشد و عرفا متناقض باشند، در فرض انفصال هم جمع عرفی نخواهند داشت.

گفتیم که این قاعده یک مفاد سلبی دارد و یک مفاد ایجابی. جنبه سلبی این است که اگر در فرض اتصال قرینیت نداشته باشند، در فرض انفصال هم جمع عرفی نخواهند داشت. جنبه ایجابی هم این است که اگر در فرض اتصال قرینیت داشته باشند، در فرض انفصال جمع عرفی دارند.

در مورد جنبه سلبی گفتیم که این قاعده ناتمام است؛ چرا که گاه تغایر دو موقف سبب می‌شود که دو کلام در فرض انفصال با هم متفاوت باشند ولی هر دو در جای خود صحیح باشند. موقف‌هایی مانند موقف حکم ظاهری و حکم واقعی، موقف حکم اخلاقی و حکم فقهی، موقف حکم مولوی و حکم ارشادی و ... موافقی هستند که می‌توانند منشا تصحیح جمع عرفی باشند. اما در مورد جنبه اثباتی، هم مباحثی مطرح است که ممکن است در جنبه سلبی نیز تاثیرگذار باشد.

نقل کلام شهید صدر

این مطلب را که اگر در فرض اتصال یک کلام نسبت به کلام دیگر قرینیت داشته باشد، در فرض انفصال هم بین آن دو جمع عرفی وجود دارد، در این جا شهید صدر تشقیق شقوق می‌کنند به این صورت که مساله سه صورت دارد؛ یک صورت این است که دو دلیلی که واقعا منفصل هستند، در مقام ظهورسازی دلیل واحد تلقی شوند، مثل کسی که مثلا در خلال صحبت کردنش دچار سرفه کردن می‌شود و کلامش منقطع می‌شود یا این که در فضای آموزش مثلا بنای استاد بر این باشد که به تدریج مطلب را ارائه کند. در این صورت دلیل منفصل در حکم دلیل متصل است. در اینجا بحث رفع حجیت، مطرح نیست؛ چرا که کلام

اول از اساس حجت نیست. چون موضوع حجیت ظهور است و ظهور کلام در اینجا به تدریج شکل می‌گیرد. این صورت بحثی ندارد، ولی در کلمات معصومین:، مصداق ندارد.

صورت دوم این است که متکلم خود اعلام می‌کند که کلام منفصلش به منزله کلام متصل فرض شود. این مطلب در مورد شیوه محاوره ای ائمه: ادعا شده است که ایشان نظام محاوره ای خاص داشتند و این مطلب را به روات نیز تذکر داده‌اند. این صورت دوم نیز بحث خاصی ندارد، غیر از این که اثبات این مطلب در روایات دشوار است و لوازمی دارد که قائلین مذکور به آن ملتزم نیستند؛ مانند این که ظهور در کلمات با پایان یافتن آن منعقد نمی‌شود و باید در انتظار دلیل منفصل هم بود و این که اجمال مخصص سرایت به عام می‌کند و....

عمده فرض سوم است که متکلم خود، کلمات منفصل را به منزله کلمات متصل تنزیل نکرده است، بلکه این عقلایند که کلمات منفصل وی را به منزله دلیل متصل قلمداد می‌کنند. شهید صدر می‌فرماید که نکته بحث این است که عقلا می‌گویند اصل اولی تجمیع دوال بر مراد در یک کلام است، ولی حال که می‌دانیم متکلم از این اصل عدول کرده و به قرینه منفصل اعتماد کرده، در اینجا یک اصل ثانوی و طولی تاسیس می‌شود به این مفاد که همان چیزی که اگر متصل بود قرینه بود، در فرض انفصال نیز به آن اعتماد می‌شود.

نکته‌ای که در اینجا هست این است که آیا عقلا یک سری تنزیلات تعبدی دارند یا این که در اینجا نکات ارتکازی عقلایی وجود دارد؟ نکته اصل ثانوی مذکور چیست؟ به خصوص که شهید صدر تعبد را در رفتارهای عقلایی انکار می‌کند و می‌فرماید که این رفتارها به مناط اماریت و طریقت است و اصول عملیه در سیره های عقلایی صحیح نیست. این که این تحلیل چگونه با مبنای مذکور ایشان هماهنگ است، نیاز به تامل بیشتری دارد.

کلام آقای حائری در حاشیه مباحث الاصول

آقای سید کاظم حائری می‌فرماید که قاعده مرحوم نایینی صحیح نیست و تحلیل شهید صدر نیز ناتمام است. مطلبی که در فرض اتصال قرینه بر دیگری است، گاهی قرینیتش به نکته‌ای است که ما می‌دانیم در فرض انفصال نیز موجود است؛ مثلاً قرینیتش به جهت اقواییت ظهور است یا این که به جهت نظارت حکومت تفسیری است که در فرض اتصال و انفصال با هم مشترک هستند و عقلا ملتزمند که آنچه در فرض انفصال نیز نکته قرینیت را واجد است، رافع حجیت می‌باشد. ولی مجرد قرینیت در فرض اتصال دلیل بر وجود نکته قرینیت در فرض انفصال نیست.

اگر وجدانا درک کرده باشیم که نکته قرینیتی که در فرض اتصال است، در فرض انفصال هم موجود است، مطلب صحیح است، ولی قاعده میرزاییه مذکور، چیزی به اطلاعات ما نمی‌افزاید. ولی اگر نسبت به این مطلب درک وجدانی نداشته باشیم، وجهی ندارد که از این قاعده این نکته را استفاده کنیم. ایشان در ادامه به تفصیل وارد توضیح این مطلب می‌شوند که ما وارد تفصیل مباحث ایشان نمی‌شویم.

ایشان در کلام خود این نکته را مفروغ عنه گرفته‌اند که قرینه هادم ظهور در فرض اتصال، رافع حجیت در فرض انفصال است. ایشان خود نسبت به بعضی فروض تعلیلی برای این مطلب ارائه می‌کنند که در جایی که اظهر و ظاهر داریم، علت قرینیت اظهر این است که اظهر کاشفیتش از مراد بیشتر است و به همین جهت اقوی ظهورا می‌باشد و در حجیت مقدم می‌شود.

بررسی کلام شهید صدر و آقای حائری

قبل از تحلیل این کلام تذکر این نکته لازم است که معمولاً جمع عرفی در مرحله ظهور استعمالی مطرح می‌شود و دلیلی که در ظهور استعمالی اقوی است مقدم است بر دلیل اضعف در این مرحله ظهور. در موارد حکومت نیز مطلب به همین شکل است و ما به قرینه حاکم از ظهور استعمالی محکوم صرف نظر می‌کنیم.

در اینجا چند نکته وجود دارد. یکی این که ایشان می‌فرمایند نکته قرینیت در فرض اتصال، در فرض انفصال نیز موجب تقدیم می‌شود، باید توجه کرد که نکته قرینیت در فرض اتصال موجب می‌شود که ظهور دلیل از بین برود و تاثیر در تغییر ظهور نهایی کلام دارد. اظهر در تعیین ظهور نهایی تاثیرگذار است. فرض این است که در قرینه منفصل مطلب به این شکل نیست. حال وقتی قرینه منفصل در ظهور اثرگذار نیست، چرا باید آن را مقدم کنیم؟ نکته تقدیم، صرف اقوی بودن ظهور نیست، بلکه تاثیر آن در ظهور نهایی کلام است. به هر حال ظهور ظاهر و ظهور اظهر در ظهور نهایی کلام مندرک می‌شوند. این ظهور نهایی است که موضوع اثر است. سوال این است که وقتی این نکته در فرض انفصال وجود ندارد، چرا باید رافع حجیت باشد؟

نکته دوم (که با نکته اول بازگشت به یک مطلب می‌کنند) این است که اساساً آیا اعتماد به قرینه منفصل برای اراده خلاف ظاهر، مطلب صحیحی است؟ آیا در نظر عقلاً صحیح است که متکلم مراد استعمالی یا تفهیمی را با کلام منفصل ارائه کند؟ گاهی متکلم کلام مجملی می‌گوید و بعد از آن رفع اجمال می‌کند، این فرض خلاف اصل عقلایی است، ولی ممکن

است متکلمین آن را مرتکب شوند. ولی اگر متکلم کلامی بگوید که ظاهر در معنایی است و مخاطب نیز مطلب خاصی را بفهمد و بعد قرینه‌ای بر خلاف در کلام منفصل نصب کند، آیا این رفتار عقلایی است. البته ممکن است در مراد جدی با کلام منفصل تصرف شود مثلاً به جهت تقیه، ولی به نظر می‌رسد که تصرف در مراد استعمالی یا تفهیمی به کلام منفصل عقلایی نباشد.

این سؤال اختصاصی به مساله جمع عرفی اصطلاحی ندارد و در مساله حاکم و محکوم نیز همین سوال جاری است. فرض این است که دلیل حاکم ناظر به مراد استعمالی از دلیل محکوم است. مفسر باید به مفسر متصل باشد و انفصال آن نکته عقلایی مانند تقیه و غیره ندارد. و از اینجا روشن می‌شود که مقایسه قرینه متصل و منفصل، قیاس مع الفارق است؛ در قرینه متصل، قبل از آمدن قرینه ظهور نهایی در کلام شکل نمی‌گیرد تا این سوالات مطرح شود، ولی در قرینه منفصل این ظهور شکل گرفته است و بحث می‌شود که بعد از این که معنایی به مخاطب القا شده است، چگونه متکلم می‌تواند ادعا کند مراد دیگری داشتم؟

به نظر می‌آید که اعتماد به قرینه منفصل برای افهام مراد، چه به نحو حکومت و چه به نحو اظهر و ظاهر، خلاف مشی عقلایی است. در اینجا برای روشن شدن این بحث، ما مساله را در صورتی فرض می‌کنیم که در دو دلیل قطعی الصدور، بحث جمع عرفی مطرح باشد. در جمع عرفی در دو دلیل ظنی سؤال خاصی وجود دارد که چه دلیلی بر تقدیم جمع عرفی بر مرجحاتی که در نصوص علاجیه ذکر شده‌اند در دست داریم؛ به تعبیر دیگر در فرض امکان جمع عرفی آیا تعارض در دلالت بدوی به تعارض در سند منجر می‌شود یا خیر؟ لذا برای این که بحث ساده‌تر شود، آن را در دو دلیل قطعی الصدور مطرح می‌کنیم.

اگر هر دو دلیل یقیناً صادر شده باشد مثلاً راوی هر دو دلیل را خود شنیده باشد یا این که مولف کتابی خود به خط خود در دو موضع کتاب دو حرف متفاوت داشته باشد. متکلم گاهی معصوم از خطاست و گاهی معصوم نیست. در جایی که متکلم معصوم نیست، ما دو کلام می‌شنویم و می‌بینیم این دو کلام به حسب ظاهر بدوی، با هم تعارض دارند، در اینجا می‌فهمیم که در اینجا خطایی رخ داده است. این که متکلم بخواهد به قرینه منفصل اعتماد کند، اشتباه است. در اینجا بالاخره اشتباهی رخ داده است که یا از جانب متکلم است که فکر می‌کند کلام نخست او وافی به مقصودش بوده است؛ مثلاً مطلقاً را به کار می‌برد که افراد نادری دارد که در هنگام تکلم به آنها التفاتی نداشته است. یا این که مخاطب در فهم قرائن اشتباه کرده است و لو قرائن حالیه و به خصوص قرائن حالیه عامه که غفلت از آنها کاملاً محتمل است. در روایات نیز همین حرف است که یا راوی قرینه را تحمل نکرده یا این که آن را

انتقال نداده است. احتمال دیگر در متکلمین عادی این است که متکلم دچار تناقض شده است. ولی در جایی که انسان وثوق دارد که متکلم اشتباه نکرده است و دروغ هم نمی‌خواهد بگوید و عقیده اش هم عوض نشده است و فقط بحث این است که در افاده مقصود اشتباه کرده باشد، در اینجا اگر یکی از کلمات متکلم ظهور قوی تری داشته باشد، می‌توان ادعا کرد که عقلاً معمولاً اشتباه را به دلیل با ظهور کم منتسب می‌دارند و می‌گویند که در دلیل اظهر نه از سوی متکلم و نه از سوی مخاطب یا راوی اشتباهی رخ نداده است.

دو نکته در مورد این ادعا می‌توان بیان کرد؛ نکته اول این که ذاتاً اراده خلاف ظاهر در دلیل اظهر بعید تر است (با صرف نظر از این امر که اگر خلاف ظاهر در دلیلی اراده شود، باید با قرینه متصل باشد). نفس اظهریت احتمال اراده خلاف ظاهر را مستبعدتر می‌گرداند، در کلام آقای حائری به این امر اشاره شده است. ایشان می‌فرمایند که اظهر در نکته طریقت اقوی از ظاهر است که فرمایش ایشان با عرض ما یکی است.

نکته دوم این که در دلیل اظهر اگر متکلم بخواهد خلاف ظاهر اراده کند، به قرینه قوی تری نیازمند است و احتمال غفلت وی از نصب قرینه ی قوی تر نسبت به احتمال غفلت از نصب قرینه ی ضعیف تر، بعید تر است. شبیه این نکته در مورد غفلت مخاطب یا راوی در تحمل یا اداء قرینه هم مطرح است. این بحث را در جلسات آینده پی خواهیم گرفت.

جلسه شماره ۶۶

ادامه تحلیل حقیقت جمع عرفی

گفتیم که جمع عرفی معمولاً رفع ید از ظهور دلیل در مدلول استعمالی به قرینه دلیل دیگر است. مشکل این مساله به طور عام این بود که قرینه بر مفاد استعمالی باید متصل به کلام باشد. چگونه می‌شود که با قرینه منفصل در ظهور استعمالی یک کلام تصرف کرد؟ گفتیم که این اشکال اختصاصی به موارد جمع عرفی ندارد و در موارد حکومت هم جاری است. در حکومت، فرض این است که حاکم نسبت به محکوم لسان تفسیر دارد و اراده کردن معنای خلاف ظاهر را در آن افاده می‌کند. چگونه می‌شود که با دلیل منفصل یک کلام را تفسیر کرد؟

پاسخ این اشکال این است که در تمام موارد تفسیر یک گونه نارسایی در دلیل مفسر و ذوالقرینه وجود دارد. حال منشا قصور چیست، بحث دیگری است. برای وضوح بیشتر بحث ما تحقیق شقوق کردیم و گفتیم که گاهی ما یقین داریم که هر دو دلیل صادر شده‌اند یا به این جهت که خود ما مشافهه دو دلیل را تلقی کرده باشیم یا از راوی که یقین به قول او داریم مطلب را دریافت کرده‌ایم یا مطلب به طرق متعدد نقل شده است. این مساله در روایات مصادیق زیاد دارد که هر دو دسته روایت در مساله مورد نزاع فراوان است؛ به عنوان مثال در بحث ملاک نماز مغرب که استتار قرص است یا زوال حمرة مشرقیه، هر دو دسته روایت، بسیار بوده به گونه‌ای که به صدور فی الجمله هر دو دسته اطمینان داریم.

در فرض مذکور گاه متکلم معصوم است و گاه غیر معصوم. اگر متکلم غیر معصوم باشد، احتمالاتی در کلام او جاری خواهد بود. احتمال اول، نارسایی الفاظ او برای افاده معناست که مثلاً قرینه‌ای از اساس اقامه نکرده است بر تفسیر ذوالقرینه، چون فکر می‌کرده نیازی به نصب قرینه نیست. همان گونه که گاه کلام مجمل به کار می‌برند بدون قرینه معینه؛ چون اصلاً فکر نمی‌کند که در مفاد لفظ تردیدی باشد یا این که گاه به علت اختلاف اصطلاح بین متکلم و مخاطب ممکن است ابهاماتی در کلام ایجاد شود؛ مثلاً مخاطب آشنایی با ادبیات خاص متکلم ندارد. به هر حال قرینه لازم در تفهیم مراد را یا متکلم اصلاً نیاورده یا این که

آورده و مخاطب آنها را درک نکرده است. ما به دلیل قرینه می‌فهمیم که اشتباهی یا در تکلم متکلم یا در تلقی مخاطب رخ داده است.

سؤال این است که حال که اشتباهی رخ داده است، چرا اشتباه متوجه دلیل قرینه نباشد و قصور را به دلیل ذوالقرینه منسوب نماییم. پاسخ این سؤال در مورد حاکم و محکوم روشن است؛ در حاکم و محکوم، نفس این که حاکم در مقام تفسیر محکوم برآمده، معنایش نارسایی دلیل محکوم است؛ حال یا به دلیل قصور در ناحیه متکلم یا قصور در ناحیه مخاطب. در هر صورت دلیل مفسر خود مبین قصور در دلیل مفسر است. در عرف قانون گذاری بحثی است به نام تفسیر قوانین. تفسیر قانون در صورتی است که قانون اول به نحوی اجمال داشته باشد.

البته به نظر می‌رسد تمام مواردی که اسم حکومت بر آن اطلاق می‌شود، از سنخ تفسیر نیست و مطلق تنزیلات را نمی‌توان حکومت دانست. ولی ما در اینجا بحث را در جایی مطرح می‌کنیم که در مفسر بودن آنها تردیدی نیست تا اشکالات سابق ما مطرح نشود. مثلاً شورای نگهبان عهده دار تفسیر قانون است. تفسیر قانون لازمه اختلاف در فهم قانون است. مرجع تقنینی، رفع ابهام از قانون می‌کند. در اینجا دیگر این سوال مطرح نیست که چرا ابهام را در دلیل ذوالقرینه تصویر می‌کنید.

حاکم اعتراف دارد که محکوم قاصر از افاده معناست؛ حال به هر علتی که می‌خواهد باشد. گاهی اختلاف فضاهاست که موجب این گونه ابهام‌ها می‌شود که در ادامه آن را تبیین خواهیم کرد. البته گاهی مفسر بودن دلیل حاکم، بالصراحه نیست، بلکه به ظهور است و ما می‌توانیم با ظهور دلیل محکوم از این ظهور رفع ید کنیم. ولی بحث در جایی است که مفسریت دلیل حاکم، مسلم است.

عمده بحث در ظاهر و اظهر است و نه حاکم و محکوم. دلیل اظهر بظاهره و بمدلوله اللفظی جنبه تفسیری ندارد. این عقلا هستند که اظهر را مفسر ظاهر قرار می‌دهند. مثلاً دلیلی می‌گوید اغتسل للجمعه و دلیل دیگر می‌گوید یجوز ترک غسل الجمعة. ما می‌گوییم به قرینه دلیل دوم، اولی را حمل بر استحباب می‌کنیم. در اینجا هر کدام مفاد خاص خود را دارد نه این که یک دلیل ناظر به دلیل دیگر باشد.

البته در تقدیم نص بر ظاهر هم این بحث مطرح است؛ چون ممکن است کلامی نص در خلاف باشد، ولی متکلم به آن توجه نداشته باشد. به هر حال دلیل تقدیم تصرف در ظاهر بر

تصرف در اظهر دو نکته است؛ یکی این که اساسا احتمال مخالفت واقع در ظاهر نسبت به احتمال مخالفت واقع در اظهر قوی تر است و عقلا اشتباه کمتر را اخذ می کنند.

نکته دوم این که دلیل اظهر، قرینه قوی تری برای خلاف ظاهرش می خواهد تا دلیل ظاهر. غفلت متکلم نسبت به نصب قرینه بر خلاف معنای اظهر احتمال ضعیفی است. احساس نیاز متکلم به نصب قرینه قوی تر است و این که تعدد در عدم نصب داشته باشد، احتمال بعیدی است. لذا عدم نصب قرینه از سوی متکلم در دلیل اقوی، چندان معقول نیست، مگر این که جهت صدور خاصی وجود داشته باشد؛ مانند تقیه یا خوف. احتمال اشتباه متکلم در احساس نیاز به نصب قرینه در اظهر ضعیف است، برخلاف ظاهر که گاهی متکلم احساس می کند که نیاز به نصب قرینه ندارد و ممکن است اساسا متوجه نباشد که ظاهر کلامش چیست. احتمال این که ظاهر کلام را چیز دیگری ببیند، امر بعیدی نیست، برخلاف اظهر یا نص.

وقتی احتمال مخالف بیشتر باشد (مثلا در ظاهر احتمال مخالف بیست درصد است ولی در اظهر این احتمال در حد پنج درصد است)، احتمال اشتباه متکلم هم بیشتر می شود، کما این که از ناحیه مخاطب نیز به همین شکل است. احتمال غفلت متکلم یا راوی در نقل روایت، نسبت به عدم نصب قرینه در اظهر احتمال مستبعدی است. این حرف در هر سه مرحله نصب قرینه، تحمل قرینه از سوی راوی و اداء قرینه برای افراد دیگر جاری است. مجموع این امور در ظاهر و اظهر عرف را به این نتیجه می رساند که اظهر را قرینه بر ظاهر قرار دهد نه بر عکس.

در قسم دوم که کلام از متکلم معصوم صادر می شود، احتمال اشتباه در متکلم وجود ندارد و مصب اشتباهات در تحمل و اداء خواهد بود.

نکته مشترک در کلام معصوم و غیر معصوم این است که باید احتمال نسخ در این بررسی ها منتفی باشد. چون اگر متکلم با دلیل دوم یک مطلب دیگر را اراده کرده باشد، دیگر این بحث جاری نخواهد بود. در مورد معصوم بحث دوران امر بین تخصیص و نسخ از مبادی تصدیق جمع عرفی می باشد؛ چون اگر احتمال نسخ بعید نباشد، به هر دو اخذ می کنیم و دلیل متاخر را ناسخ فرض می کنیم. تفسیر و تنزیل در جایی است که هر دو دلیل متکفل بیان یک حکم باشند.

در متکلم غیر معصوم احتمال نسخ یک احتمال جدی است. علت نسخ ممکن است تفاوت در درک مصلحت و مفسده باشد. مثلاً می‌گوید آب گرم بیاور و بعد می‌گوید آب بیاور بدون قید؛ در اینجا ممکن است در مصلحت آب گرمی که تصور می‌کرد، تجدید نظری برایش حاصل شده باشد. اختلاف فتاوی‌ای فقها نیز ممکن است ناشی از عدول باشد. در بسیاری موارد که حکم به عدول نمی‌کنیم چون انسان مدرک فتوا را می‌داند، حکم به اطلاق دلیلی نمی‌کند که ظاهرش اطلاق است؛ چون می‌داند این اطلاق با مدرک فتوای این فقیه منافات دارد.

جلسه شماره ۶۷

ادامه توجیه جمع عرفی

بحث این بود که جمع عرفی چگونه توجیه می‌شود با توجه به این که اساسا قرینه مدلول استعمالی باید همراه کلام باشد و فصل قرینه از ذوالقرینه عقلایی نیست؛ حال چه قرینتش به تعبیر شهید صدر به نحو حکومت و مفسریت شخصیه باشد و چه این که به نحو قرینیت نوعیه باشد.

ما عرض می‌کردیم که جمع عرفی به هر صورتی که باشد (چه حاکم و محکوم و چه اظهر و ظاهر)، معمولا ناشی از نوعی اشتباه است. وقتی اشتباهی ثابت شده، باید اشتباه را متوجه ذوالقرینه کرد و نه دلیل قرینه. البته در جایی که بحث حکومت مطرح است، در تقدیم حاکم بحثی نیست، بعد از این که اصل حکومت ثابت شود. حالا آیا ترجیح حاکم بر محکوم هم به ملاک اظهریت حاکم است یا این که ملاک مستقلى دارد؟ این بحث دیگری است. حاج آقا در بحث تعادل و ترجیح اشاره می‌فرمودند که نفس حکومت منشا تقدیم حاکم بر محکوم و لو ظهور حاکم اضعف باشد، نیست.

عمده بحث در اظهر و ظاهر و نص و ظاهر است. این که ظاهر به نص ارجاع داده شود، یک پیش فرض دارد و آن این که حکم تفاوت نکرده و تفاوت دو دلیل از ناحیه دیگری است. در حکومت وحدت حکم از لسان دلیل و مفسر بودن آن فهمیده می‌شود. ولی در اظهر و ظاهر فرض این است که کلام دوم مفسر کلام اول قرار داده نشده است، بلکه عقلا آن را مفسر فرض کرده‌اند و آن را قرینه بر ذوالقرینه می‌دانند. با توجه به این مطلب باید این نکته ثابت شود که تغییر حکم و نسخ مطرح نیست، حال چه نسخ حقیقی که از باب جهل و عدم اطلاع و تبدل رأی است و چه نسخی که در شریعت است که از باب تغییر موضوع است و نوعی تخصیص احوالی و ازمائی است که خود به نحوی جمع عرفی محسوب می‌شود.

نفی احتمال نسخ و نفی احتمال تغییر حکم گاهی به قطع و اطمینان است و گاهی به ظن. در این جا بحث عصمت قانون گذار مطرح است. اگر قانون گذار معصوم باشد، تغییر حکمی که به جهت جهل از مصالح (که از عوامل تغییر حکم در عرف است) است، منتفی است؛ به همین جهت احتمال نسخ در معصوم ذاتا ضعیف تر است. البته نسخ هم محتمل است، ولی به

معنای نسخی که ناشی از تبدل رأی نیست چنانچه در علم کلام گفته شده است. پس عصمت در بحث جمع عرفی و بررسی آن موثر است.

مرحوم شیخ طوسی در بحث جمع عرفی در تهذیب و استبصار دیدگاه های خاصی دارد که به نظر می رسد که کار کردن روی مواضع ایشان در این بحث مفید باشد. نخستین و برجسته ترین آثار حدیثی ما در جمع عرفی همین دو کتاب است. تهذیب به همه روایات می پردازد، ولی استبصار منحصر برای حل روایات متعارض است (همان گونه که از نامش پیداست: الاستبصار فی ما اختلف من الاخبار). ایشان تعبیر می کند که یکی از دلایل ضرورت جمع عرفی، عدم استلزام اختلاف در اخبار است. بازگشت این کلام به این است که ما ابتداء عصمت را پذیرفته ایم و فرض هم این است که صدور روایت را پذیرفته ایم، لذا نباید بین اخبار اختلافی وجود داشته باشد. مفروض دیگر در کلام ایشان عدم یا ندرت نسخ در کلمات معصومین است که البته این مطلب محل بحث است؛ در برخی روایات وارد شده است که همان گونه که در قرآن نسخ وجود دارد، در حدیث نیز نسخ وجود دارد.

البته آقایان در جایی که دلیل دوم بعد از وقت عمل وارد شده باشد، معمولاً می گویند دلیل اولی حکم ظاهری بوده است. این حرف با نسخ چندان تفاوتی ندارد و روحاً به همان بازگشت می کند.

به هر حال یکی از اصول مفروضه در جمع عرفی، همین بحث نفی احتمال نسخ است. بحث دوران امر بین نسخ و تخصیص یا به تعبیر دقیق تر دوران امر بین نسخ و جمع عرفی (چرا که تخصیص یکی از موارد جمع عرفی است) باید قبل از این بحث بررسی شود، احتمال نسخ نفی شود. در واقع نسبت به نسخ و احتمال جمع عرفی هم بحث اظهر و ظاهر و اقوایت و اضعفیت احتمال مطرح می شود. احتمال نسخ که منتفی شد، باید این دو دلیل را به نحوی با هم جمع کرد با این فرض که یقین به صدور روایت داریم؛ اما اگر یقین به صدور نداشته باشیم و بخواهیم با ادله حجیت خبر واحد این مطلب را ثابت کنیم، باید بحث دیگری صورت گیرد که آیا رفع ید از ادله حجیت خبر واحد اولی است یا ادله جمع عرفی.

وقتی یقین داریم نسخی نشده و هر دو روایت هم صادر شده و در عین حال ظاهر دو دلیل، دو وظیفه را تبیین کرده است، باید به نحوی بین آنها جمع کرد، حمل مطلق بر مقید یک نحو جمع است و حمل مقید بر استحباب یک نحو دیگر. حال که جمع لازم شد، این بحث مطرح می شود که چرا اظهر مقدم می شود که همان مباحث جلسه گذشته مطرح می شود که احتمال

اراده معنای مخالف در اظهر ذاتا و همچنین احتمال غفلت از نصب قرینه در دلیل اظهر از جانب متکلم ضعیف است. آقای حائری در لابلای بحث به این مطلب اشاره کرده‌اند که دلیل تقدیم اظهر این است که طریقت آن بیشتر است.

در خصوص بحث تعارض بین اخبار وقت نماز مغرب نوعی جمع عرفی دیگر مطرح است که در آنجا در مراد جدی یک دلیل تصرف می‌شود. در آنجا مراد امام ۷ از غروب شمس معنایی است که با زوال حمزه ملازم است، ولی به جهت تقیه این مطلب به صورت روشن بیان نشده است. گاهی جمع عرفی در مرحله مراد جدی است، ولی بحث جاری در جمع عرفی با تصرف در ظهور دلیل در مراد استعمالی است.

به هر حال اشتباهی که جمع عرفی آن را کشف می‌کند یا از متکلم است یا از مخاطب در مرحله تحمل و یا از مخاطب در مرحله اداء. بیشتر اشتباهاتی که رخ می‌دهد، ناشی از عدم توجه به قرائن لبیه است.

توضیح این که متکلم گاهی با توجه به ذهنیت خود، معنایی خاص را از لفظ اراده می‌کند و لفظ را منصرف به آن می‌داند. ولی انصراف این الفاظ به این معانی، ناشی از خود این الفاظ نیست، بلکه ناشی از قرینه لبیه مقارن با کلام است. در بسیاری موارد، لفظ دال بر معنای مراد نیست، بلکه دال همان قرینه لبیه است. متکلم واژه ای را به کار می‌برد که برای افاده معنای مراد به تنهایی کافی نیست و به این مطلب توجهی ندارد.

یا مثلا دلالت صیغه بر امر متوقف است بر این که متکلم در مقام بیان حکم فقهی باشد و الا اگر در مقام بیان حکم اخلاقی باشد، از آن وجوب فقهی استفاده نمی‌شود. اگر متکلم به در مقام بیان بودن خویش تصریح نکند، ممکن است مخاطب به معنا منتقل نشود و مثلا در مقام تکلم در مباحث فقهی جمله‌ای را مطرح کند که به ظاهر دلالتی بر معنای وجوب ندارد و مخاطب از آن حکم اخلاقی برداشت کند.

یا مثلا فضاهایی که متکلم و مخاطب در آن قرار دارند و ممکن است با هم متفاوت باشند که از آنها تعبیر به قرائن حالیه می‌شود. این گونه اشتباه ها از متکلم در نصب قرینه است. ممکن است مخاطب هم به همین شکل در تحمل قرینه اشتباه کند یا در نقل، قرینه لبیه را نیاورد و صرفا قسمتی از دال را به ما منتقل می‌کند.

این که در روایات وارد شده است که فقیه کسی است که معاریض کلام ما را بفهمد^۱، شاید اشاره به همین مطلب باشد که باید زوایا و قرائن کلام را فهم و نقل کند. گاهی امام ۷ با یک مخاطب صحبت می‌کند که در اینجا به طور طبیعی به گونه‌ای مطلب را می‌فهماند که مخاطب متوجه مطلب شود. و گاهی مخاطب ایشان، جمع است. در اینجا کلام به گونه‌ای ادا می‌شود که متعارف مخاطبین بفهمند، نه الزاما تک تک آنها. مخاطب ها گاهی قرائن حالیه و ظرافت های کلام و گونه های محاوره ای را درک نمی‌کنند. ما خود نیز در برخی موارد این اشتباهات را مرتکب می‌شویم، برخی قرائن لبیه همچون نفس کشیدن انسان است که به آن توجهی نداریم و گاه به تغییر اصطلاح واقف نیستیم همچون لفظ امام در روایات که به معنای امام معصوم است نه مطلق پیشوا چنانچه گاه در عصر کنونی به کار می‌رود.

شهید صدر در شرح عروه خود در این بحث که آیا ترک استیضاح مفید عموم است، متذکر این نکته می‌شوند که اشتباه در تحمل قرائن حالیه عامه طبیعی است و اصل عقلایی نافی این مطلب نداریم ولی ما معتقدیم اصل عقلایی ذاتا نافی احتمال قرینه حالیه است. ولی مرجع بودن این اصل در صورتی است که قرینه برخلاف وجود نداشته باشد.

ما یک سری اصول عقلایی داریم که در واقع به ظهور حال متکلم بر می‌گردد؛ مثلا اصل در مقام بیان حکم فقهی بودن نسبت به امام معصوم، به این معناست که ظاهر حال امام علیه السلام بیان حکم فقهی است. حال وقتی از این اصل تخلف شود و برخلاف آن رفتار شود، ممکن است مخاطب از این رفتار آگاه نشود و در نتیجه آن را نقل نکند. ظهورات در این فضاها شکل می‌گیرد که ممکن است مخاطب متوجه برخی از این فضاها نشود.

اصول لفظی محل بحث، گاهی قطعی است و گاهی مظنون به ظن معتبر عقلایی است؛ مانند اصل در مقام بیان حکم فقهی بودن یا اصل در مقام بیان حکم واقعی بودن یا اصل در مقام بیان تمام مراد بودن با شخص حکم. در مورد اخیر با ورود مقید این اصل از بین می‌رود و ما کشف می‌کنیم که متکلم در مقام بیان تمام مراد با شخص کلام اول نبوده است. اگر متکلم در مقام بیان حکم واقعی نباشد، کلام ظهور در معنای مورد نظر ما نمی‌داشت. در مورد در مقام بیان حکم مولوی بودن امر نیز به همین شکل است که باید متکلم در مقام قانون گذار

۱. عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع أَنَّهُ قَالَ حَدِيثٌ تَذْرِيهِ خَيْرٌ مِنْ أَلْفِ تَرْوِيهِ وَ لَا يَكُونُ الرَّجُلُ مِنْكُمْ فَقِيهًا حَتَّى يَعْرِفَ مَعَارِيضَ كَلَامِنَا وَ إِنَّ الْكَلِمَةَ مِنْ كَلَامِنَا لَتَنْصَرِفَ عَلَى سَبْعِينَ وَجْهًا لَنَا مِنْ جَمِيعِهَا الْمُخَرَجُ (بحار الأنوار، ج ۲، ص ۱۸۴).

تکلم کند نه به عنوان یک استاد اخلاق یا یک طیب. گاه تصور راوی این است که متکلم در مقام قانون گذاری است، ولی واقعا متکلم در مقام مرشد بوده است؛ لذا امر وی ظهور در امر مولوی نداشته است.

در واقع در بسیاری از جمع عرفی ها در یکی از مقدمات پیدایش ظهور تصرف می شود که با اصل عقلایی ثابت شده است. ما در نهایت کشف می کنیم که از ابتدا دلیل ذوالقرینه ظهوری نداشته است. سابقا گفتیم که جمع عرفی بازگشت می کند به این که ما از قرینه منفصل کشف می کنیم که مقدمه ظهور ساز کلام، وجود نداشته است و از ابتدا این مقدمه به اشتباه مفروض الوجود گرفته شده است.

در کلمات غیر معصومین ممکن است از ابتدا متکلم قرینه ای ذکر نکرده باشد، به جهت غفلت از سوی متکلم. ولی در امام معصوم این احتمال وجود ندارد. ولی ما از قرینه منفصل کشف می کنیم که کلام معصوم غیر از این کلام نقل شده از طرف راوی است؛ چرا که وی قرائن را نقل نکرده است. پس بازگشت جمع عرفی در کلمات معصومین به این است که قرائن متصل به کلام حذف شده است.

البته برخی اشتباهات به جهت نقل معناست و برخی از جهت عدم نقل قرائن حالیه است. یکی از قرائن حالیه قابل اعتماد، قید متعارف است. مثلا اگر متعارف سفر در نیمه اول روز باشد، ممکن است روایت ناظر به همین فرض باشد.

در برخی موارد هم با جمع عرفی کشف می کنیم که مفاد لفظ در زمان صدور غیر از مفاد آن در زمان کنونی بوده است؛ مثلا صله رحم، در اذهان عمومی در حال حاضر به معنای رفت و آمد بستگان است. در حالی که در روایات صله رحم به معنای رسیدگی و احسان به آنهاست که روشن ترین مصداق آن انفاق مالی است. رفت و آمد نیز از مصادیق صله و احسان است ولی از مصادیق خفی آن.

خلاصه جمع عرفی به این است که کلام صریح تر قرینه قرار بگیرد بر حذف قرائن به نحو اجمال یا بر فضایی که به ما منتقل نشده است.

این تحلیل را در جلسه بعد بیشتر توضیح می دهیم.

جلسه شماره ۶۸

ادامه تحلیل جمع عرفی

محصل عرض ما در جمع عرفی این بود که اگر از غیر معصوم دو کلام صادر شده باشد، ما از دلیل قرینه کشف می‌کنیم که متکلم در دلیل ذوالقرینه اشتباه کرده است. وی در صدد افهام معنایی بوده، ولی لفظ او وافی به مقصود او نبوده است؛ در نتیجه کلام وی ظهور در معنایی داشته و دارد، ولی این ظهور حجت نیست و کاشف از مقصود استعمالی متکلم نیست. ولی این تحلیل در کلمات معصومین صحیح نیست. آن چه عرف متعارف از کلام امام ۷ می‌فهمد، نمی‌تواند مقصود استعمالی حضرت نباشد. البته ممکن است این مقصود استعمالی و مراد تفهیمی مطابق با مراد جدی نباشد و صدور حکم به جهتی همچون تقیه و امتحان باشد. ولی آن چه عرف از کلام می‌فهمد نمی‌تواند مطابق مراد استعمالی نباشد. در نتیجه ظهور کلام ذوالقرینه معصوم ۷ هم به گونه‌ای بوده است که منافات با ظهور کلام قرینه نداشته است.

از اینجا پاسخ این اشکال روشن می‌شود که قرینه منفصله نمی‌تواند ظهور را از بین ببرد؛ چون الواقع لاینقلب عما وقع علیه. پاسخ این اشکال این است که ما نمی‌گوییم با آمدن قرینه منفصله ظهور تحقق یافته بقاء از بین می‌رود. بلکه با توجه به قرینه منفصله می‌فهمیم که کلامی که تخیل می‌کردیم، ظاهر است، اصلاً ظاهر نبوده و صرفاً تخیل ظهور بوده است.

در توضیح این پاسخ عرض می‌کنیم که برای پیدایش اصل ظهور برخی امور دخالت دارد؛ همچون موقف های متکلم. مثلاً امر در صورتی ظهور در وجوب به معنای مصطلح آن دارد که متکلم در موقف مشرع و قانون گزار سخن بگوید نه در موقف معلم اخلاق و مهذب نفوس. همین طور موقف های دیگری همچون مولویت و ارشادیت، موقف بیان حکم واقعی و حکم ظاهری و ... در ایجاد ظهور اثرگذار است. حال چگونه می‌توانیم این مواقف را بشناسیم تا ظهور کلام متکلم را به دست آوریم. در اینجا اصولی عقلایی وجود دارد، همچون اصالة کون المتکلم فی مقام التشريع، اصالة المولوية و اصالة کون المتکلم فی مقام بیان الحکم الواقعي و که ما را به موقف متکلم و بالتبع به ظهور کلام وی هدایت می‌کنند. ما در جمع عرفی از این گونه اصول عقلایی رفع ید می‌کنیم و در نتیجه می‌فهمیم که ظهور کلام وی به شکل دیگری بوده است.

البته عدول متکلم از موقف طبیعی کلام او باید مستند به قرینه‌ای باشد که با جمع عرفی عدم انتقال این قرینه کشف می‌شود. لازم به ذکر است که در جمع عرفی گاه ما کشف قطعی از موقف متکلم در کلام ذوالقرینه می‌کنیم که با وجود قطع به موقف متکلم اساساً اصول عقلایی فوق ذاتا مجرا ندارد تا بخواهیم از اعتبار آنها رفع ید کنیم. مثلاً در جایی که دو کلام را مستقیماً خود ما شنیده‌ایم به قرینه کلام اظهر گاه یقین می‌کنیم که در هنگام صدور کلام ظاهر قرینه‌ای بوده که موقف خاص متکلم را تعیین می‌کرده و ما آن را درست متوجه نشده‌ایم.

یکی از اصولی که با آن ظهور کلام متکلم را در می‌یابیم ظهور کلام در نزد ما است که طریق برای ظهور کلام در نزد عرف متعارف است. ممکن است ما با جمع عرفی بفهمیم که آن چه ما از کلام می‌فهمیم آن چیزی نیست که عرف متعارف در می‌یابد.

اصل دیگر اصاله عدم تغییر الظهور فی العصور یا اصاله التطابق بین ظهور فعلی و ظهور عند صدور النص است. ما وقتی ظهور نوعی کلام را در عصر خودمان به دست می‌آوریم با افزودن این اصل (که اصل عدم نقل از شئون همین اصل است)، ظهور نص در هنگام صدور را دریافت و با آن مراد استعمالی متکلم را احراز می‌کنیم. ما در جمع عرفی گاه کشف می‌کنیم که ظهور در زمان صدور نص با ظهور فعلی آن تفاوت داشته است.

گفتنی است که در غالب موارد جمع عرفی ما کشف می‌کنیم که نص در زمان صدور با قرینه‌ای حالیه همراه بوده که این قرینه حالیه منتقل نشده است. عدم انتقال قرینه حالیه به ویژه اگر قرینه حالیه عامه باشد، هر چند ذاتاً خلاف اصل است، ولی عرف گاه این امر خلاف اصل را می‌پذیرد و آن را به عنوان راه حلی برای حل تعارض مطرح می‌سازد.

این تعبیر مرحوم آقای بروجرودی که فقه شیعه به منزله حاشیه بر فقه عامه و ناظر به آن است، یا به تعبیر ما خاستگاه فقه شیعه، فقه عامه است، در واقع تنبیهی است بر لزوم شناخت فضاهای موجود در عصر صدور که در ظهور کلام اثرگذار است. برای فهم درست از روایات باید ارتکازات موجود در عصر صدور را که عمده در فقه اهل سنت یافت می‌شود، شناخت. در بحث ما نیز جمع عرفی به ما کمک می‌کند که فضاهای منتقل نشده را درک کنیم؛ یعنی ما به قرینه اظهر درک می‌کنیم که در کنار ظاهر قرآنی بوده که به ما منتقل نشده است؛ لذا برای شناخت کامل احادیث باید به مجموعه احادیث توجه نمود.

البته این سخن که جمع عرفی کاشف از عدم انتقال قرائن محفوفه به کلام است، در غالب موارد صادق است نه در همه موارد؛ چون گاه ممکن است اساساً کلام صادر شده از معصوم بدون نیاز به قرینه ظهور در معنایی غیر معنایی که در زمان کنونی از حدیث فهمیده می‌شود، داشته است.

نظیر این مطلب در بحث‌های رجالی مطرح است. در رجال مشکل مهمی به نام اشتراک عناوین راویان وجود دارد. ولی چه بسا این مشکل در عصور بعدی ایجاد شده باشد. اجمال عناوین چه بسا اجمال طاری باشد؛ مثلاً کلینی هنگامی که نام علی بن ابراهیم را به کار می‌برده، تنها یک نفر به این نام وجود داشته است. ولی در زمان یا در مکان دیگر شخص دیگری به نام علی بن ابراهیم، پیدا شده که سند مشتمل بر علی بن ابراهیم را برای ما مجمل ساخته است. پس شیخ کلینی قرینه‌ای برای تعیین مراد از علی بن ابراهیم همراه کلام خود ذکر نکرده بود؛ چون نیاز نداشته است. پس الزاماً جمع عرفی کاشف از قرینه متصله منتقل نشده نیست. بلکه أحياناً مستقیماً می‌تواند مراد استعمالی متکلم از کلام ذوالقرینه را معین سازد.

تاکید بر این نکته مفید است که طبق تحلیل ما از جمع عرفی، قرینیتِ دلیل قرینه بر دلیلِ ذوالقرینه به نصب متکلم نیست. این گونه نیست که متکلم دلیل قرینه را مفسر کلام ذوالقرینه قرار داده باشد. بلکه این ما هستیم که از دلیل قرینه مراد متکلم یا ظهور کلام دیگر متکلم را درک می‌کنیم.

جلسه شماره ۶۹

ادامه تحلیل جمع عرفی (چکیده بحث)

بحث در جمع عرفی بود. محصل عرض ما این بود که در کلمات معصومین جمع عرفی در موارد اظهر و ظاهر بازگشت می‌کند به این که ظهور ظاهر از ابتدا وجود نداشته است و ما کشف می‌کنیم که در صغرای ظهور اشتباهی رخ داده است به جهت دلیل اظهر. هر استظهاری مبتنی بر یک سری اصول و مقدمات ظهورگیری است؛ مانند اصل عدم خطا در تحمل روایت یا اصل عدم خطا در ادای روایت یا اصل اتحاد ظهور فعلی با ظهور زمان نص (یا اصل عدم تغییر ظهورات در طول زمان، که اصل عدم نقل از شاخه‌های همین این اصل می‌باشد) یا اصل تطابق ظهور شخصی و ظهور نوعی. با وجود دلیل اظهر کشف می‌کنیم که در یکی از این مقدمات اشتباهی رخ داده است. مثلاً در مورد اصل اخیر، ظهور دلیل برای شخص مخاطب، اماره ای است بر فهم عرفی و نوعی که این اصل گاهی با جمع عرفی از بین می‌رود.

به هر حال ظهوری که طریق برای شناخت مراد استعمالی یا تفهیمی متکلم است به وسیله دلیل اظهر از بین می‌رود. ظهور مذکور، ظهور نوعی کلام نزد مخاطبین معاصر معصوم است. ما به وسیله جمع عرفی در صغرای این ظهور تصرف می‌کنیم. البته جمع عرفی به دو شکل است؛ گاهی می‌گوییم ظهور دلیل ظاهر مانند ظهور اظهر است و گاهی می‌گوییم مخالف اظهر نیست، بدون این که به آن ظهور موافق بدهیم. این مطلب در بررسی مثال‌های جمع عرفی روشن‌تر می‌شود.

دو قسم جمع عرفی؛ در مرحله مراد استعمالی و در مرحله مراد جدی

جمع عرفی متعارفی که وجود دارد، ناظر به ظهور استعمالی است. یک سؤالی که اینجا مطرح است این است که اگر امر دائر باشد بین تصرف در ظهور استعمالی و ظهور کلام در مراد جدی، کدام مقدم است؟ شهید صدر در این بحث می‌فرماید اگر چه جمع عرفی در مرحله مراد استعمالی است، ولی می‌توانیم آن را در مرحله مراد جدی مطرح کنیم و بگوییم عرف وقتی این دو کلام را می‌بیند، یکی را قرینه می‌گیرد بر این که در آن دیگری اراده جدی بر

طبق اراده استعمالی نبوده است. حال امر اگر دائر شود بین جمع عرفی های متعارف یا جمع عرفی در مراد جدی کدام مقدم است؟

این مسأله دو صورت دارد: گاه امر دائر بین دو نوع تصرف در یک دلیل است، یا باید قائل به عدم اراده استعمالی در یک دلیل بود یا قائل به عدم اراده جدی در همان دلیل. گاه امر دائر بین تصرف در مراد استعمالی در یک دلیل و تصرف در مراد جدی در دلیل دیگر است.

بحث از صورت اول شبیه بحث از حجیت عام مخصص در تمام باقی است. شیخ انصاری طبق تفسیر شهید صدر تخصیص را تصرف در مراد استعمالی می‌داند. مرحوم آخوند این گونه تقریب می‌کنند که تخصیص، تصرف در مراد جدی می‌باشد. شهید صدر در اینجا این اشکال را مطرح می‌کنند که ما در اینجا می‌دانیم که یک اصلی از بین رفته است؛ یا همچون شیخ انصاری باید بگوییم مراد استعمالی طبق ظهور استعمالی نیست و یا از اصل مطابقت بین مراد جدی و مراد استعمالی صرف نظر کنیم. چه دلیلی داریم که باید بر اصل اول تحفظ کنیم؟ ما در آن بحث عرض می‌کردیم که بعید نیست گفته شود (اگر چه این مطلب را یک بیان فنی نمی‌دانیم) تقدم رتبی مراد استعمالی نسبت به مراد جدی، منشا می‌شود که عرف به این نتیجه برسد که در مراد جدی تصرف کند و تا وقتی که محذوری در مراد استعمالی نباشد، بر آن تحفظ کند.

در اینجا هم همین حرف مطرح است که اگر امر دائر باشد بین تصرف در مراد استعمالی (حال یا ذاتاً به مبنای ما یا حقیقه به مبنای شهید صدر) یا مراد جدی، تقدم رتبی مذکور سبب تقدیم تحفظ بر مراد استعمالی می‌شود. ولی در اینجا و در جهت جاری در این بحث این نکته اهمیت چندانی ندارد؛ چون به هر حال باید در یک دلیل تصرف کرد. ولی در بحث حجیت عام مخصص در تمام باقی، این بحث اثرگذار است.

ولی اگر تصرف در دو دلیل مطرح باشد؛ به این شکل که یک دلیل اظهر است، ولی احتمال تقیه در آن مطرح است (چون مثلاً موافق عامه است) و دلیل دیگر ظاهر است، ولی در آن احتمال تقیه وجود ندارد، در اینجا کدام یک از دو ظهور مقدم است؟ در اینجا ممکن است اظهر را حمل بر تقیه کرد و از طرف دیگر هم ممکن است در ظهور استعمالی ظاهر تصرف کرد. به نظر ترجیح خاصی به نظر نمی‌آید. ظاهراً ملاک همان اظهر و ظاهر است. ولی به هر حال بحث جای تأمل بیشتری است. در اینجا بحث تقدم رتبی مطرح نیست؛ چون تصرف در دو دلیل، مطرح است. ما می‌توانیم در اظهر تصرف کنیم و آن را بر تقیه حمل کنیم

یا در دلیل ظاهر و آن را از ظهور استعمالی‌اش منصرف سازیم، باید دید ظهور دلیل اول در مراد جدی بودن قوی‌تر است یا ظهور دلیل دوم در مراد استعمالی، و اگر اظهر و ظاهری در کار نباشد، به اجمال دو دلیل می‌انجامد.

مقایسه تصرف در دلالت با تصرف در سند

بحث دیگری که هم در اینجا به اجمال به آن اشاره و تفصیل آن را به مباحث تعادل و ترجیح واگذار می‌کنیم، این است که همه آنچه گفته شد در فرضی بود که دو دلیل مطرح در محل بحث از جهت سند قطعی باشند. ولی اگر دو دلیل از جهت سند ظنی باشند، چرا جمع عرفی بر رفع ید از ادله حجیت ظهور مقدم است؟ چرا بر سند هر دو دلیل (در هر دو گونه جمع عرفی) تحفظ می‌شود؟ در مطرح بودن این سوال تفاوتی ندارد که ما جمع عرفی را در مرحله مراد استعمالی بدانیم یا مراد جدی. به تعبیر دیگر قاعده الجمع مهما امکن اولی من الطرح، اقتضا می‌کند که تا می‌توانیم بر صدور هر دو دلیل تحفظ کنیم؛ دلیل این قاعده چیست؟ اولویت در این قاعده، اولویت استجابی نیست. این اولویت مانند آیه "و اولوا الارحام بعضهم اولی ببعض" اولویت تعیینی می‌باشد.

ما می‌گفتیم که جمع عرفی مستلزم کنار گذاشتن یکی از اصول عقلایی مربوط به دلالت است؛ مانند اصل در مقام بیان بودن یا اصل در مقام بیان حکم فقهی بودن یا اصل تساوی ظهور دلیل در زمان حال و ظهور دلیل در عصر صدور. سوال این است که چرا باید از یکی از این اصل‌ها رفع ید کرد، ما اصول دیگری هم داریم مانند اصل صداقت و مطابق با واقع بودن قول ثقه که می‌توان از آنها رفع ید کنیم. در اینجا نکته‌ای وجود دارد که نوعاً احتمال اشتباه در جهاتی که منشا ظهور هستند، از اشتباه در اصل تحمل روایت، بیشتر است. قرائن حالیه ای بوده که به اعتماد آنها، متکلم برخلاف اصل اولی در دلالت رفتار کرده است. غفلت از این قرائن حالیه بیشتر است تا اشتباه در اصل صدور؛ مثلاً اگر دو نفر در گزارش یک حادثه ای با هم اختلاف داشته باشند، احتمال اشتباه یا کذب یکی از آنها در اصل یک واقعه بسیار بعیدتر است تا اشتباه در درک جزئیات آن واقعه؛ زیرا اهتمامی که نسبت به ضبط اصل تحقق یک واقعه در میان انسان‌ها هست، بیشتر است از اهتمام آنها به ضبط جزئیات حادثه. البته روشن است که بحث جاری ما در روات ثقات است که مقیدند حادثه را به درستی نقل کنند نه مطلق روات.

به تناسب عرض می‌کنم که صاحب معالم در منتقى الجمان به تناسب تعریف صحیح این بحث را مطرح کرده است که شرط صحت یک خبر عدم اضطراب آن است (این مطلب را ظاهراً از شهید ثانی نقل می‌کند). اضطراب این است که راوی یک واقعه را به دو شکل نقل کند مثلاً یک بار به طور مستقیم و یک بار با واسطه. ایشان به این مطلب اشکالاتی را ذکر می‌کنند. یکی از اشکالات این است که مجرد اختلاف به دو شکل در نقل خبر موجب سلب اعتبار از آن خبر نیست. در کتب اهل سنت گاهی یک خبر به هفت شکل نقل شده است که در اینجا حتی اگر راوی ثقة هم باشد، احتمال خطای او در تحمل روایت جدی است. ولی این که به دو شکل نقل شود، دلیل بر این نیست که روایت معتبر نباشد؛ شاید اختلاف نقل دو روایت از این راوی به این جهت بوده که عنایتی به جزئیات خبر نداشته است. بحث ما شبیه این بحث است. بلکه با توجه به این که در بحث ما اختلاف در نقل دو راوی است، احتمال اشتباه در جزئیات در این بحث طبیعی‌تر از احتمال اشتباه از یک راوی در دو بار نقل است.

گاهی برخی در کتب تحلیل تاریخی می‌خواهند از اختلافاتی که در نقل یک خبر رخ داده است، استفاده کنند که چنین ماجرایی اصلاً اتفاق نیفتاده است. در حالی که این اختلافات اصل حادثه را تأکید و تأیید بیشتری می‌کند. مثلاً دو نفر از یک جلسه سخنرانی گزارشی تهیه کرده‌اند؛ یکی می‌گوید جمعیت حاضر نود و پنج نفر و دیگری می‌گوید که نود و هشت نفر بوده‌اند. در اینجا حتی ممکن است هر دو نفر هم در جزئیات اشتباه کرده باشند، ولی این مساله سبب سلب اعتماد به اصل برگزاری چنین جلسه‌ای نمی‌شود.

البته گاه هست که غفلت از خصوصیت مساوی با غفلت از اصل واقعه است. ولی بحث ما در جایی است که چنین ملازمه‌ای در اشتباه نباشد.

خلاصه به نظر می‌رسد که چون احتمال عدم صدور یکی از دو خبر بسیار ضعیف‌تر از احتمال عدم اراده خلاف ظاهر یکی از دو خبر است، جمع عرفی بر تصرف در سند یکی از دو خبر، مقدم است. البته تقریبات دیگری مانند حکومت ادله حجیت سند بر ادله حجیت ظهور هم ذکر شده که فعلاً نیازی به طرح و بررسی آنها نمی‌بینیم.

اشاره به نمونه‌هایی از جمع عرفی

در بحث ما چند مورد جمع عرفی مطرح شد که یکی از اینها حمل امر بر استحباب بود. این حمل بیشتر در مواردی است که ما از دلیل اظهر فهمیده ایم که موقف متکلم موقف اخلاقی

بوده است یا این که در مقام بیان افضل افراد واجب بوده است. نمونه شایع این گونه جمع، اخبار غسل جمعه است که با وجود ادله‌ای که در آن احتمال ایجاب هست، به جهت ادله صریح در عدم وجوب، ادله دسته اول حمل بر استحباب می‌شوند. البته در خصوص این مثال شاید بسیاری از روایات دسته اول ظهور در وجوب هم نداشته باشد؛ مثلاً در روایتی آمده که غسل جمعه، بر صغیر و کبیر و حر و مملوک و ... واجب است. این روایت در مقام بیان اصل وجوب نیست، بلکه در مقام تعمیم حکم مفروض است. در این جا دلیل، ظهور در وجوب ندارد. در غسل احرام هم همین حرف مطرح است. اکثر احادیثی که در بحث غسل احرام وارد شده است، ظهور در وجوب ندارند؛ به دلیل این که در مقام بیان اصل حکم غسل احرام نیستند و در مقام بیان جزئیات می‌باشند. در جایی که از جزئیات یک مطلبی سوال شود، پاسخ ظهور در وجوب اصل آن نخواهد داشت. حاج آقا سابقاً به جهت برخی روایات قائل به وجوب غسل بودند، ولی بعداً فرمودند که با توجه به این که اهل سنت همین اوامر را از پیامبر ۹ نقل کرده‌اند و آنها را حمل بر استحباب کرده‌اند، ما از این فتاوا فضای صدور روایات را کشف می‌کنیم و می‌فهمیم این اوامر ظهور در وجوب نداشته‌اند. البته در این مثال بحث جمع عرفی مطرح نیست، ولی این بحث با بحث جمع عرفی این مشابهت را دارد که علت حمل امر بر استحباب، کشف فضای حاکم بوده است؛ نظیر روایات ناهیه از خوردن پنیر که به جهت سیره قطعی بر جواز در می‌یابیم که این روایت در مقام بیان حکم فقهی الزامی نیستند.

گونه دیگری جمع عرفی حمل روایت ظاهر در مولویت بر ارشادیت است یا عکس آن؛ مثلاً علما معتقدند که امر از چیزی که احتمال جزئیت یا شرطیت مرکب در آن مطرح است، ظاهر در ارشادیت است و نهی از محتمل المانعیه، ظاهر در مانعیت. لذا ادله نهی از ارتماس صائم را ظاهر در مبطل بودن ارتماس می‌دانند. حاج آقا می‌فرمودند که با فرض پذیرش این مبنا، می‌توان با توجه به ادله صریح در عدم مبطلت ارتماس، نواهی فوق را حمل بر مولویت کرده و از آنها صرفاً حرمت تکلیفی ارتماس را نتیجه گرفت.

جلسه شماره ۷۰

نمونه هایی از جمع عرفی

بحث در مورد نمونه های جمع عرفی بود. گفتیم یکی از نمونه های جمع عرفی، حمل امر بر استحباب است که بیشتر به این شکل انجام می شود که در این اصل که متکلم در مقام بیان حکم فقهی است، تصرف می شود و موقف متکلم را بر موقف اخلاقی یا استحبابی حمل می کنیم.

نمونه دیگر این است که امر ظاهر در مولویت را حمل بر ارشادیت کنیم و به تعبیر دیگر از اصل مولویت در اوامر شارع رفع ید می کنیم. یا این که امر متعلق به محتمل الجزییه و الشرطیه را که ظاهر در ارشاد است، حمل بر مولویت کنیم، به این شکل که یا از اصل ارشادی بودن آن رفع ید کنیم یا این که از ارشاد بودن آن به جزیت یا شرطیت رفع ید کنیم و آن را ارشاد به کمال بدانیم یا نهی متعلق به محتمل المانعیه را حمل بر حرمت مولوی کنیم یا این که آن را ارشاد به اقل ثوابا و اخس الافراد بودن کنیم.

نمونه دیگر این است که از این اصل که متکلم در مقام بیان حکم تمام افراد است، رفع ید کنیم و آن را مختص به موارد متعارف بدانیم. این جمع عرفی در میان جمع های عرفی جمع شایعی است. یکی از موارد این قسم حمل بر ظرف ضرورت است. توضیح این که غالبا اگر بخواهیم دلیلی را حمل بر صورت عدم اختیار و قدرت کنیم، حمل بعیدی خواهد بود؛ چون فرد ظاهر یا قدر متیقن آن، فرد مختار است. ولی در برخی موارد عروض اضطرار امری طبیعی بوده است.

به عنوان مثال در بحث تخیر بین قصر و اتمام در اماکن اربعه، از برخی روایات استفاده می شود که روایاتی که امر به تمام شده، ناظر به فرض تقیه است به این معنا که شیعه ها وقتی در ابتدای وقت نماز به فتوای فقه های عامه مسجد را ترک می کردند و به این جهت متهم به بی نمازی می شدند. امام ۷ به این جهت که این کار نوعی بی حرمتی به نماز بوده یا شیعیان را متمایز می کرده، فرموده بودند که نماز را تمام بخوانید. این که روایت مخصوص ظرف تقیه است، از فروع حمل به متعارف است.

باید توجه داشت که حمل بر تقیه به دو شکل است و باید اینها را از هم تفکیک کرد که در بسیاری موارد از هم تفکیک نشده است؛ یکی به معنای تصرف در جهت صدور روایت است به این معنا که بگوییم در روایت به جهت تقیه حکمی خلاف حکم واقعی بیان شده است. گونه دوم این است که روایت حکم واقعی را بیان می‌کند، ولی حکم واقعی ناظر به ظرف تقیه. این جمع، یک جمع دلالتی است به این معنا که اطلاق روایت اقتضا جریان حکم در همه صور مساله است. ما این اطلاق را تقیید می‌کنیم به ظرف تقیه. در موارد عادی حمل روایت بر صورت تقیه و حمل به ضرورت و اکراه مکلف مستبعد است، ولی در برخی امور حمل بر ظرف تقیه، حمل بعیدی نیست.

روایتی که در آن به علی بن یقطین دستور داده می‌شود که مانند اهل تسنن وضو بگیر، صدور این حکم تقیه ای نیست، بلکه حکم واقعی است، ولی ناظر به فضای تقیه. در شرایط تقیه حکم واقعی این فرد همین وضو بوده است؛ به عبارت دیگر در قسم اول امام ۷ در تقیه است و در قسم دوم مکلف در تقیه است.

در مثال تخییر در اماکن اربعه، در برخی روایات تصریح شده که وجه امر به تمام، ملاحظه ظرف تقیه است که این روایات شاهد جمع تلقی می‌گردد. البته روایات دیگری هم هست که وجه امر به تمام را تقیه نمی‌داند که باید در محل خود بررسی شوند و جمع بین خود این روایات ناظره را هم بحث کرد.

یکی دیگر از اقسام جمع عرفی، حمل دلیل بر بیان حکم ظاهری است. اصل اولی در احادیث این است که ناظر به حکم واقعی باشند. ولی ما گاهی به قرینه منفصل از این ظاهر رفع ید می‌کنیم. ما در بحث «إذا تعدد الشرط و اتحد الجزاء» مطرح کردیم که در چه مواردی می‌توان دلیل را به حکم ظاهری حمل کرد و در چه مواردی امکان چنین حملی وجود ندارد. در اینجا به اجمال چند نکته از مباحث گذشته را عرض می‌کنیم.

گاهی دو شرط داریم که جزای آنها واحد است و به دلیل این که مفهوم دارند، با هم متنافی می‌باشند. به همین جهت باید تصرفی در آنها انجام شود. در برخی موارد حمل به حکم ظاهری طبیعی است. مثلاً گاهی هست که عنوان اخذ شده در شرط یک عنوان طریقی است؛ مثلاً گاهی گفته می‌شود اذا كان زيد عالماً، وجب اكرامه و دلیل دیگر می‌گوید اذا علمت ان زیداً عالماً، وجب اكرامه. علم یک عنوان طریقی است و لذا ممکن است حکم دوم ناظر به

مرحله ظاهر باشد. نتیجه این که در فرض شک در عالمیت زید، حکم واقعی تنجز ندارد. اصل تحقق حکم واقعی منوط به علم نیست، ولی تنجزش متوقف بر علم است.

البته در بسیاری موارد، دلیلی که در آن علم اخذ می‌شود از ابتدا ظهور در حکم واقعی ندارد و ما به تناسبات حکم و موضوع، به ظاهری بودن آن حکم می‌کنیم. حال اگر چنین دلیلی از اول ظهور در حکم ظاهری نداشته باشد و احتمال دخالت علم در موضوع واقعی را بدهیم، با جمع عرفی این مطلب را نفی می‌کنیم و آن را ناظر به مرحله تنجز و لزوم عقلی عمل خواهیم دانست.

مثال دیگر این که ممکن است گفته شود که اذا علمت ان زیداً عالم او شککت فیه، وجب اکرامه و از طرف دیگر هم گفته شود که اذا کان زید عالماً، وجب اکرامه. معنای این دو دلیل این است که یک حکم واقعی داریم و یک حکم ظاهری اوسع از حکم واقعی؛ چون شارع در اینجا احتمال تکلیف را نیز منجز دانسته است. البته مطرح کردیم که در بسیاری موارد این گونه دلیل ها از ابتدا ظهوری در بیان حکم واقعی ندارند.

یا در جایی یک طریق عقلایی وجود دارد و گفته می‌شود که اذا کان الطريق الی طهاره الثوب اخبار ثقه، یحکم بطهاره الثوب و تجوز الصلاة فیه. در اینجا اگر هم ذاتا چنین دلیلی، ظهور در موضوعیت داشته باشند، به جهت جمع عرفی حمل می‌شوند بر این که ناظر به حکم ظاهری هستند و نه حکم واقعی و این حکم ظاهری است که در حدیث منوط به طریق مذکور شده است.

قسم دیگر این است که از جهت عقلایی اماره متعارفی نیست، ولی ما وقتی دو موضوع را می‌بینیم، این را دریافت می‌کنیم که اینها تلازم غالبی دارند و تشخیص یکی از موضوع ها نسبت به دیگری آسان تر است. مثلاً یک دلیل می‌گوید کسی که تعمد در قتل دارد، محکوم به ارتکاب قتل عمد است. دلیل دیگر می‌گوید کسی که آلت قتاله به دست بگیرد، قاتل به قتل عمدی محسوب می‌شود. ما می‌بینیم که قصد قتل یک امر باطنی و مخفی است و مناسب است که برای آن اماره‌ای جعل گردد؛ لذا موضوع دلیل دوم به اماره بر موضوع واقعی حمل می‌شود.

روایت جالبی از ابن ابی عمیر نقل شده است که شاید قدیمی ترین جمع عرفی ای باشد که به دست ما رسیده است. در بسیاری از روایات تصریح شده است که استقرار تمام مهر با دخول است؛ مثلاً در موثقه یونس بن یعقوب عن ابی عبدالله آمده است که: "لا یوجب المهر الا

الوقاع فی الفرج" یا در صحیحہ محمد بن مسلم این گونه وارد شده است کہ: «قَالَ سَأَلْتُ أَبَا جَعْفَرٍ عَ مَتَى يَجِبُ الْمَهْرُ فَقَالَ إِذَا دَخَلَ بِهَا^۱». ولی برخی روایات خلوت مرد به زن را موجب استقرار دانسته است؛ از جمله این روایت کہ: «عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ ع قَالَ سَأَلْتُهُ عَنِ الْمَهْرِ مَتَى يَجِبُ قَالَ إِذَا أُرْخِيَتِ السُّتُورُ وَ أَجِيفَ الْبَابُ^۲».

در ذیل این دسته از روایات آمده است کہ: «قَالَ ابْنُ أَبِي عَمِيرٍ اخْتَلَفَ الْحَدِيثُ فِي أَنَّ لَهَا الْمَهْرَ كَمَلًا وَ بَعْضُهُمْ قَالَ نِصْفُ الْمَهْرِ وَ إِنَّمَا مَعْنَى ذَلِكَ أَنَّ الْوَالِيَّ إِنَّمَا يَحْكُمُ بِالْحَكْمِ الظَّاهِرِ إِذَا أَغْلَقَ الْبَابَ وَ أَرْخَى السُّتْرَ وَ جَبَ الْمَهْرُ وَ إِنَّمَا هَذَا عَلَيْهَا إِذَا عَلِمَتْ أَنَّهُ لَمْ يَمَسَّهَا فَلَيْسَ لَهَا فِيهَا بَيْنَهَا وَ بَيْنَ اللَّهِ إِلَّا نِصْفُ الْمَهْرِ^۳».

بنابراین موضوع حکم واقعی دخول است، ولی حکم ظاهری کہ تعیین کننده مدعی و منکر و مدار حکم قضایی است، خلوت می باشد.

^۱ . باب ۱۷ از ابواب المهور، جامع الاحادیث، ج ۲۶، ص ۳۰۵ به بعد.

^۲ . تهذیب الأحکام، ج ۷، ص ۴۶۵.

^۳ . الکافی، ج ۶، ص ۱۰۹.

جلسه شماره ۷۱

ادامه بحث از اقسام جمع عرفی

قبل از ادامه بحث لازم است مجدداً بر این نکته تأکید کنیم که تمام اقسام جمع عرفی به مناسبات اظهر و ظاهر یا نص و ظاهر است. حتی در حکومت هم ملاک همین اظهریت حاکم نسبت به محکوم است. البته نفس حکومت و نظارت یک دلیل بر دلیل دیگر، معمولاً منشا اظهریت می‌شود. نکته اظهریت آن این است که احتمال خطا در دلیل ناظر نسبت به دلیل دیگر ضعیف‌تر است. خطا ناشی از عدم توجه و بی‌دقتی و مسامحه در تحمل است. دلیلی که ناظر به دلیل دیگر است، متکلمین در ادای آنها به طور متعارف دقت بیشتری اعمال می‌کنند. ضمناً اشاره کردیم اولاً ادله ناظر الزاماً تغییر دهنده ظهور منظور الیه نیست، بلکه ممکن است ادله ناظر با حفظ نظارت آن متذکر مطلب جدیدی باشند. نظارت یک دلیل بر دلیل دیگر می‌تواند به این جهت باشد که حکم دلیل ناظر در فرض دلیل منظور الیه و در موضوع دلیل منظور الیه جعل شده باشد و ثانیاً گاه نظارت دلیل به دلیل دیگر به ظهور است؛ ممکن است ما به قرینه دلیل دوم، از ظهور دلیل اول در نظارت رفع ید کنیم و بگوییم که دلیل اول به دلیل دوم نظر ندارد.

به هر حال مساله اظهر و ظاهر در بحث جمع عرفی تأثیرگذار است. در این مساله تناسبات حکم و موضوع خیلی دخالت دارند. در بسیاری موارد چند گونه جمع عرفی متصور است و جمع عرفی نهایی، جمعی است که مطابق با اظهر و ظاهر باشد و منشا اظهریت نیز معمولاً تناسبات حکم و موضوع و ارتکازات عقلا و ارتکازات متشرعه است.

حمل دلیل بر موسمی بودن حکم

یکی دیگر از انحاء جمع عرفی، حمل حکم بر موسمی بودن است یا به تعبیر آقایان حمل بر خارجی بودن. آقایان می‌گویند در شک بین حقیقه یا خارجیه بودن قضایا، اصل حقیقه بودن آنهاست. و حق هم همین است. این مطلب از نحوه تمسک معصومین به کلمات پیامبر^۹ برداشت می‌شود؛ چرا که این تمسک دال بر عدم فهم موسمی بودن از این کلمات است. ما تعبیر دائمی و موسمی به کار می‌بریم؛ چرا که اصطلاح حقیقی و خارجی کاربردهای مختلف دارد که با اختیار تعبیر دائمی و موسمی، بحث از این ابهامات برکنار خواهد شد.

در منطق حقیقیه را به قضیه ای اطلاق می کنند که موضوع آن شامل افراد محققه و افراد مقدره است. مراد از افراد محققه هم افراد موجوده در یکی از ازمنه ثلاث (حال، گذشته و آینده) می باشد. ولی موضوع در قضیه خارجیّه تنها افراد محققه هستند؛ حال چه موجود در یک زمان و چه موجود در تمام ازمنه. ولی مرحوم نایینی قضیه خارجیّه را قضیه ای می داند که موضوع آنها افراد موجود بالفعل هستند، برخلاف قضیه حقیقیه که شامل افراد موجوده در آینده نیز می شود.

به هر حال اصل در احکام شریعت، دائمی بودن آنهاست. گاه ما از این اصل به اقتضای جمع عرفی، صرف نظر می کنیم و دلیل را حمل بر موسمی بودن می کنیم. مثال این مطلب بحث ادله تحلیل خمس است. در این بحث عموماتی داریم که خمس را واجب کرده است. از طرف دیگر ادله ای داریم که خمس را حلال کرده است. یک دسته سومی هم داریم که به نوعی شاهد جمع هستند به این مفاد که ما انصفاکم ان کلفناکم الیوم. شیعه در زمان صدور این روایات در مضیقّه بودند و مالیات هایی که می بایست به حکومت وقت می دادند، بیشتر از مقدار خمس بوده است. امام ۷ می فرمایند در این شرایط اگر ما بخواهیم از شما خمس بگیریم، انصاف را رعایت نکرده ایم. این مطلب قرینه می شود بر این که روایات تحلیل خمس را بر موسمی بودن حمل کنیم و آن را مختص به زمانی بدانیم که پرداخت خمس برای شیعه مشکل بوده است. البته نمی خواهیم بگوییم تحلیل منحصر به زمان صدور روایات بوده است، بلکه همه زمان هایی را که شیعیان در مضیقّه باشند شامل می شود.

نکته ای که در جمع عرفی مهم است این است که تناسب حکم و موضوع دخالت در تعیین یک وجه جمع خاص دارد. مثلاً در بحث خمس عموماتی داریم که خمس را لازم کرده است. از طرف دیگر ادله ای داریم که زکات را بر سادات تحریم کرده است. در اینجا تحلیل دائمی خمس خلاف ارتکازات متعارف است. این ارتکاز و سایر قرائن موجب می شوند که تحلیل خمس را محکوم به موسمی بودن بدانیم و آن را مختص به زمان ضیق معیشت شیعیان بدانیم. علی القاعده میزان فشار و تنگ دستی عموم شیعه از فقر سادات مفسده بیشتری داشته که امام ۷ تحلیل خمس را ترجیح دادند.

مثال دیگر این بحث، نماز خواندن به صورت تقیه در جماعت عامه است. حاج آقا ادله مصححه نماز (که در برخی آنها وارد شده است که کسی که با آنها نماز بخواند، مانند آن است که پشت سر رسول الله در خیمه شان نماز خوانده است) را موسمی می داند و معتقدند که این

ادله مختص به زمانی بوده که حفظ کیان شیعه متوقف بر این گونه تقیه ها بوده و در صورت ترک این تقیه، مال و جان و هویت شیعه در معرض خطر قرار می گرفت. در زمان حال هم اگر چنین شرایطی محقق شود، باید تقیه کرد. موسمی بودن به معنای خصوصیت آن زمان نیست، بلکه آنچه موضوعیت دارد، ویژگی خاص آن زمان است نه این که خود زمان موضوعیت داشته باشد.

مثال دیگر این بحث، بحث افضلیت زیارت امام رضا بر زیارت سیدالشهداء ۸ است که در برخی روایات این مطلب وارد شده است. در این روایات تعلیلی ذکر شده است که می توانند قرینه بر موسمی بودن این روایات باشند. در این روایات امام ۷ در مقام تعلیل می فرماید که زائرین امام رضا ۷ کمند یا این که می فرماید فقط خواص به زیارت امام رضا می روند. این تشویق و تحریض ها به این جهت است که زیارت آن حضرت در آن زمان از غربت خارج شود.

سال ها پیش در کنگره امام رضا ۷ دکتر تیجانی می گفت من پس از سفر به مشهد متوجه شدم که غریب امام رضا ۷ نیست، بلکه پیامبر اکرم ۹ غریب هستند. واقع مطلب این است که زمان ها متفاوت هستند و از تعلیل موجود در روایت این نکته بر می آید که هر زمان زیارت معصومی در غربت قرار بگیرد، زیارتشان از استحباب بیشتری برخوردار خواهد بود. این که یک جمع نسبت به سایر جمع ها ترجیح داشته باشد ناشی از تناسبات حکم و موضوع می باشد. این تناسبات گاهی جهات عقلایی هستند که در کنار روایت به عنوان قرینه حالیه محفوفه وجود دارند و گاهی از جهت تعلیلاتی است که در روایات ذکر شده است. البته ما نمی گوییم که در هر دلیلی می توان آن را حمل به موسمی بودن کرد، ولی فی الجمله حمل بر موسمی بودن از جمع های عرفی است.

حمل دلیل بر اقتضایی بودن حکم

نوعی دیگر از جمع عرفی که مرحوم آخوند به آن اشاره می کند و از آن تعبیر به توفیق عرفی می کند، حمل حکمی که ظاهرش فعلیت است بر اقتضاء می باشد. ایشان می فرماید عرف ادله ای که احکام را برای عناوین ثانویه قرار داده فعلی و ادله عناوین ثانویه را اقتضایی می داند که فعلیت آن منوط به عدم تحقق عنوان ثانوی است. مثلاً دلیل داریم که الکذب حرام، و از طرف دیگر دلیل داریم که اکراه رفع شده است. معنای این کلام این است که موضوعی که ذاتاً حرام است در ظرف اکراه حلال می شود. دلیل اخیر سبب می شود که حکم اولی حمل بر

اقتضایی شود به این معنا که در کذب ملاک حرمت وجود دارد که ممکن است به جهت مانعی به فعلیت نرسد. ادله احکام ثانویه مانع از فعلیت یافتن اقتضای احکام اولیه می باشد.

البته ممکن است بگویند که تقدیم ادله متکلفه ی احکام عناوین ثانویه بر ادله متکلفه ی احکام ادله عناوین اولیه، نمی تواند به جهت تخصیص باشد؛ چون حرمت کذب با دلیل جواز عمل اگرایی، عموم و خصوص من وجه است؛ لذا طبق قاعده نمی توان دلیل دوم را مخصص دلیل اول دانست، بلکه باید وجه تقدیم را همان کلام مرحوم آخوند بدانیم. این تقریب نادرست است؛ زیرا نباید ادله احکام عناوین ثانویه را با ادله یک حکم خاص مثل حرمت کذب در نظر گرفت، بلکه باید مجموع احکام عناوین اولیه را در نظر داشت که در این صورت نسبت عموم و خصوص مطلق بوده و می توان تخصیص یا تقیید را هم مطرح ساخت.

با این حال ما تقدیم ادله احکام ثانویه را از باب تقیید و تخصیص نمی دانیم. تفاوت دارد بین این که این ادله را مخصص و مقید قرار دهیم یا این که آنها را کاشف قرار دهیم از این که ادله احکام عناوین اولیه حکم اقتضایی را بیان می کنند، اگر ادله احکام ثانویه را از باب تخصیص بدانیم، در فرض عروض عنوان ثانوی اثبات ملاک دار بودن حکم عنوان اولی مشکل می شود؛ لذا شخص مضطر که واجب نبود وضو بگیرد، اگر اقدام به وضو گرفتن کرد، آیا ما می توانیم حکم به صحت وضوی او کنیم؟ پاسخ منفی است؛ چون دیگر دلیلی بر مشروعیت آن باقی نمی ماند. ولی اگر گفتیم که دلیل وضو ناظر به حکم فعلی نیست، اطلاق این حکم مقتضی این است که در فرض عروض عنوان ثانوی باز هم در وضو ملاک حکم موجود باشد؛ چون مفاد آن این است که حکم وضو همیشه ملاک دارد، هر چند فعلی نباشد. و اگر عنوان ثانوی محقق شود، در حد اقتضا باقی ماند. مانع در اینجا می تواند منع از ایجاب کند نه این که بتواند مانع از مشروعیت و ملاک دار بودن شود. بحث معروف رخصت و عزیمت نیز از همین جا ناشی می شود که طبق تبیین اخیر، دیگر جواز وضو در ظرف اضطرار از باب رخصت است نه عزیمت.

حمل بر حکم حیثی

گونه دیگر جمع عرفی، حمل بر حکم حیثی است. دلیلی داریم که می گوید الغنم حلال و دلیل دیگر اکل مال مغضوب حرام است. رابطه بین غنم و مغضوب عموم من وجه است. در مقایسه این دو دلیل عرف می گوید حکم اول ناظر به حیث غنم بودن آن است و این مفاد را دارد که مصادیق غنم از جهت غنم بودن محکوم به حرمت نیستند. اباحه دو قسم است؛ یکی

اقتضایی، یعنی در آن اقتضای حلیت وجود داشته است و دیگری لااقتضایی، یعنی در آن اقتضای هیچ یک از سایر احکام اربعه وجود نداشته است؛ لذا اباحه جعل شده است. در اباحه این وجه جمع زیاد مطرح می‌شود. اباحه در بسیاری از موارد لااقتضایی است و از جهت عنوانی که در آن اخذ شده است، لااقتضا است به این معنا که در عنوان غنم هیچ گونه اقتضای حرمتی ندارد. این منافات ندارد با این که یک عنوان دیگری عارض بر مصادیق غنم شوند و آنها را محکوم به حرمت کند.

ما در اینجا می‌توانیم دلیل اول را حمل بر حکم حیثی کنیم به جهت جمع عرفی. البته در بسیاری از موارد خود دلیل اباحه از ابتدا ناظر به حکم حیثی است. به هر حال اگر ظهور اولی دلیل هم این باشد که حکم ناظر به حلیت من جمیع الجهات است، می‌توان آن را به جهت جمع عرفی حمل بر حلیت حیثیه کرد.

فرق بین حکم حیثی و حکم اقتضایی

این وجه جمع به جمع به اقتضا و عدم فعلیت نزدیک است، ولی با آن تفاوت هایی هم دارد. آقای روحانی در منتقى اقتضا و عدم اقتضا را فقط در اباحه پذیرفته اند. در اباحه دلیل حمل بر حیثی بودن می‌شود و نه اقتضایی بودن. اینها دو وجه جمع مختلف است. در جایی که حمل بر اقتضا می‌کنیم معنای حمل این است که اقتضا دارد، ولی فعلی نیست. ولی در حمل بر حکم حیثی بودن، می‌خواهیم بگوییم اباحه آن لااقتضا است و لااقتضا بودن نیز از جهت عنوان مأخوذ در موضوع حکم آن است.

توضیح این که در حکم اقتضایی در کذب در فرض اکراه می‌گوییم که در کذب همچنان ملاک و مفسده وجود دارد، ولی این ملاک سبب حکم فعلی حرمت نشده است. اما در اباحه می‌گوییم که اباحه در آن لااقتضایی است. در سایر احکام منشا جعل اقتضایی در خود آن حکم بوده است. در اباحه معمولا این گونه است که ملاک احکام اربعه دیگر وجود ندارد نه این که خود اباحه اقتضای خاصی دارد.

مجرد لااقتضایی بودن اباحه برای رفع تنافی بین دلیل حلیت غنم و حرمت غصب کافی نیست. اگر حکم حلیت غنم حیثی نباشد معنایش این است که با وجود این که اباحه در آن لااقتضایی است، ولی هیچ حیثیتی بر آن طاری نمی‌شود که حکم دیگری را ایجاد کند. در نتیجه در مجمع عنوانین یعنی غنم مغضوب دو دلیل با هم متعارض می‌شوند؛ چون دلیل

اباحه می‌گوید در اینجا اقتضای حرمت وجود ندارد و دلیل غضب می‌گوید در اینجا اقتضای حرمت وجود دارد. لذا باید در اینجا این مطلب را ضمیمه کرد که در اینجا اباحه لااقتضایی حیثی است؛ یعنی غنم از جهت غنم بودن اقتضای حرمت ندارد و منافاتی ندارد که از جهت عنوان دیگر مانند غضب، حرمت بر آن عارض گردد.

جلسه شماره ۷۲

اقسام جمع عرفی (توضیح بیشتر)

در بحث جمع عرفی یکی از مواردی که مرحوم آخوند ذکر می‌کند این است که گاه به ملاحظه دو دلیل کشف می‌کنیم که یک دلیل باید حمل بر اقتضا شود. ایشان این وجه جمع را در ادله احکام عناوین اولیه و عناوین ثانویه مطرح می‌کنند به این بیان که عرف ادله احکام اولیه را حمل بر اقتضایی بودن می‌کند و از ظهور دلیل در نظارت به حکم فعلی رفع ید می‌کند. در اینجا اشکالاتی به مرحوم آخوند شده است.

مرحوم حاج شیخ مرتضی اشکال کرده‌اند که تقدیم ادله احکام عناوین ثانویه مطلب صحیحی است، ولی نه به وجهی که شما ذکر کرده اید. تقدیم این ادله یا به این جهت است که لسان حکومت دارند و یا به این جهت که ادله عناوین ثانویه و لو نسبت به یک دلیل خاص رابطه عموم من وجه دارند، ولی نسبت به مجموع ادله احکام عناوین اولیه رابطه عموم و خصوص مطلق دارند؛ لذا ادله عناوین ثانویه آنها را تخصیص یا تقييد می‌زنند. اگر این جهات نباشد، ما نمی‌توانیم ادله احکام عناوین اولیه را حمل بر اقتضایی بودن کنیم. ایشان در ادامه مثال‌هایی را هم ذکر می‌کنند که ما از نقل آنها صرف نظر می‌کنیم.

دو بیان فوق‌لِباً به یک بیان بر می‌گردند، چون حکومت هم لِباً با تخصیص یکی است، در هر دو به قرینه یک دلیل افراد مشمول آن دلیل از تحت شمول دلیل دیگر خارج می‌شوند. به نظر می‌رسد وجه تقدیم ادله احکام عناوین ثانوی تخصیص (چه به لسان حکومت باشد یا نباشد) نیست.

البته چه بسا ما به طور کلی به تقدیم ادله احکام عناوین ثانویه بر ادله احکام عناوین اولیه قائل نشویم، ولی در جایی که مقدم شود، نحوه تقدیمش تخصیص نیست. بین رابطه تخصیص و بین این که ادله عناوین اولیه حمل بر اقتضا شوند، تفاوت هست. اگر قائل به تخصیص شویم، معنایش این است که حکمی که دلیل عنوان اولی ناظر به آن است، حکم فعلی است، ولی اختصاص به غیر از مواردی دارد که معروض عنوان ثانوی قرار گرفته‌اند. پس در موارد عروض عنوان ثانوی، دلیل حکم اولی اصلاً ناظر به آن نیست و در نتیجه ما نمی‌توانیم وجود ملاک را در این موارد احراز کنیم. مشهور بین آقایان که معتقدند ملاک از راه

امر احراز می‌شود، دیگر نمی‌توانند در فرض عروض اکراه یا اضطرار یا هر عنوان ثانوی دیگر، صحت عبادت را تصحیح کنند.

راه حل دیگر این است که بگوییم در اینجا رابطه تخصیص نیست، بلکه عرفا ادله احکام عناوین اولیه حمل به حکم اقتضایی می‌شوند و در همه موارد حتی در موارد عروض عناوین ثانوی نیز این اقتضا حکم وجود دارد. ولی در این موارد حکم فعلیت پیدا نمی‌کند با این که ملاک آن وجود دارد. صحت عمل در اینجا با تحقق همین ملاک اثبات می‌شود و مانع که همان عنوان ثانوی باشد مانع از اتصاف به وجوب می‌شود نه این که از مشروع بودن آن نیز منع کند. با این تفسیر از کلام مرحوم آخوند دیگر اشکال مرحوم حاج آقا مرتضی حائری وارد نخواهد بود.

ما ممکن است شبیه همین حرف را در مطلق موارد تراحم مطرح سازیم؛ در بحث تراحم این شبهه به طور جدی مطرح است که چگونه می‌توان جعل احکام را تحلیل کرد که تراحم به تعارض نینجامد؛ چون اگر دو دلیل صلّ و انقذ الغریق داشته باشیم و هر دو را ناظر به فرض تراحم بدانیم و مفاد هر دو را حکم فعلی بگیریم، قهرا این دو دلیل متعارض بوده است؛ چون جعل این چینی برای این دو دلیل ممکن نیست. لذا دو دلیل با هم نسبت به مجمع، تکاذب خواهند داشت.

برای حل این مشکل راه حل‌هایی ارائه شده است؛ مثلاً شهید صدر می‌گوید همه ادله یک مخصص لبّی دارند و آن عدم اشتغال به مزاحمی است که از جهت اهمیت کمتر از واجب مورد نظر نیست. ما ممکن است بگوییم ادله احکام نسبت به فرض تراحم اقتضایی است و نه فعلی و مراد از اقتضاء حکمی است که لولاالتزام جهات مربوط به فعلیت آن تام است و لذا در صورت عدم مزاحمت حکم فعلی می‌شود. بنابراین ما با این ادله می‌توانیم ثبوت ملاک را در فرض تراحم نتیجه بگیریم. تفصیل این بحث را به محل خود وا می‌نهمیم. به هر حال در بحث احکام عناوین ثانویه می‌توان از نفس لسان ادله‌ای چون لاحرج و حدیث رفع و امتنانی بودن آنها، ثبوت ملاک را در احکام حرجی و احکامی که حدیث رفع ارتفاع آنها را بیان می‌کند، اثبات کنیم.

نکته‌ای درباره کلام مرحوم آقای روحانی درباره حکم اقتضایی

مرحوم آقای روحانی در منتقى الاصول اشکالاتی را به حکم اقتضایی مطرح می‌کنند و در حاشیه به آنها پاسخ می‌دهند. یکی از این اشکالات این است که حمل بر حکم اقتضایی عرفی نیست. سپس در مقام تحقیق مطلبی را می‌فرمایند که به نظر می‌رسد مشکل چایی دارد؛ چرا که صدر و ذیل نوشته با هم سازگار نیست. ایشان می‌فرمایند تحقیق این است که ما تفصیل قائل شویم بین این که حکم عنوان اولی متضمن حکم الزامی و جوبی است و بین جایی که مبین حکم اباحه است. بعداً در بیان تفصیل در هر دو صورت می‌فرمایند که حکم اقتضایی ثابت نمی‌شود! شاید ایشان می‌خواستند بگویند که در مواردی که حکم عنوان اولی، حکم الزامی باشد، حمل بر لاقضایی بودن صحیح نیست، ولی در جایی که دلیل اول اباحه باشد، حمل بر لاقضایی بودن صحیح است.

صرف نظر از نکته‌ای که ایشان می‌خواهند ارائه کنند، ما مطلب را به این شکل توضیح می‌دهیم که در میان احکام خمس، فقط اباحه است که دو قسم دارد و یک قسم آن لاقضایی است. در سایر احکام این گونه نیست که به جهت عدم تحقق ملاک سایر احکام آن حکم جعل شود. گاهی اقتضای سایر احکام در مورد اباحه هم وجود داشته، ولی اقتضای اباحه در مورد آن غالب شده است. مثلاً در مورد حرج و اضطرار، به همین شکل است. نماز مصلحت الزامی دارد، ولی مصلحت ترخیصیه بر این مصلحت غالب می‌شود و حکم فعلی بر طبق ملاک اباحه خواهد بود. یا مثلاً در مورد کسی که روزه برایش حرجی است، در اینجا به جهت مصلحتی که در ترخیص هست، شارع روزه را از ذمه مکلف بر می‌دارد. البته گاهی هست که با رفع وجوب استحباب باقی می‌ماند؛ چرا که استحباب خود متضمن ترخیص است.

به هر حال نکته اصلی بحث این است که گاهی اباحه لاقضایی است و گاهی اقتضایی. دلیل مثبت اباحه ظهور در این که اباحه در آن کدام قسم است، ندارد. در برخی موارد می‌دانیم که باید اباحه اقتضایی باشد یا در برخی موارد می‌دانیم که لاقضایی است، ولی در معمول موارد این گونه نیست.

گاهی دو دلیل داریم که یک دلیل می‌گوید: الغنم حلال و دلیل دیگر می‌گوید: ملاقی النجس حرام. رابطه این دو عموم من وجه است. در اینجا یک راه حل این است که بگوییم حلیت در غنم حلیت لاقضایی است. راه حل دوم این است که بگوییم حلیت در این دلیل حلیت حیثی است. ما حصل این وجه این است که در غنم اقتضای حرمت از حیث غنم بودن

وجود ندارد. این مطلب قابل جمع است با این که عنوان دیگری بر مصادیق غنم عارض شود و آن را حرام کند. یعنی تعارض دو دلیل مذکور از باب تعارض مقتضی و لامقتضی می‌شود. لذا حکم فعلی طبق حرمت است و اباحه در الغنم حلال در مرحله اقتضا باقی می‌ماند. این جمع شبیه به همان راه حل اول یعنی حمل بر لاقتضایی بودن است و اباحه ماخوذ در این دلیل در نهایت در مجمع عنوانین به فعلیت نمی‌رسد.

این که دلیل الغنم حلال را حلیت لاقتضایی بدانیم، در رفع تنافی کافی نیست، بلکه باید قید حیثی را نیز اضافه کنیم. چون معنای لاقتضایی بودن بدون حیثی بودن این است که در هیچ کدام از افراد غنم اقتضای حرمت وجود ندارد؛ نه از ناحیه غنم بودن و نه از ناحیه دیگر. در نتیجه با دلیلی که می‌گوید در برخی افراد اقتضای حرمت وجود دارد، متعارض خواهند شد. ولی حمل بر حیثی بودن این مشکل را ندارد و با تحقق اقتضای حرمت در یکی از مصادیق با حیثیت دیگر کاملاً سازگار است.

آقای روحانی ظاهراً این صورت را می‌خواهند بگویند که در حکم اباحه اقتضا وجود دارد و الا اباحه آن بالفعل نیست. به هر حال این دو وجه جمع با هم متفاوت هستند؛ در حیثی بودن، اقتضایی بودن مستقیماً فهمیده نمی‌شود، بلکه اقتضایی بودن حاصل حیثی بودن آن است. یکی از راه حل های مرحوم حاج آقا مرتضی حائری همین حیثی بودن برخی قضایا است و به همین دلیل است که به حمل بر اقتضایی بودن یک سری اشکالات را مطرح می‌کنند. ایشان می‌فرمایند که حمل بر اقتضا فقط در اباحه می‌تواند مطرح باشد، ولی در احکام الزامی این حرف صحیح نیست و باید اهم و مهم و سایر نکات را ملاحظه کرد. به هر حال معمولاً نتیجه حمل دلیل اباحه بر حکم حیثی و حمل بر حکم اقتضایی تفاوت ندارد، ولی با دو تقریب به این نتیجه می‌رسیم و ممکن است ثمره عملی هم بر این دو وجه مترتب شود.

حمل روایات مختلفه بر استحباب

وجه عرفی دیگر مطرح شده در این بحث این است که گاهی در یک موضوعی ادله مختلفی وارد شده است؛ مانند روایات مختلف مساله نزع بئر. در اینجا گفته می‌شود که خود اختلاف ادله در تعداد لازم در نزع، می‌تواند مویدی باشد بر استحباب حکم. این وجه جمع می‌تواند از شاخه های حمل بر استحباب محسوب می‌شود. گاهی می‌گوییم این اختلاف ظهور امر را از بین می‌برد و گاهی گفته می‌شود امر ظهور در استحباب پیدا می‌کند.

نکته بحث در این است که در واجب تعدد مراتب مطلوبیت نادر است، ولی در امور مستحب تعدد مراتب شایع است. تعدد مراتب استحباب امری کاملاً عرفی است؛ مثل این که عرف شستن یک ظرفی را خوب بدانند که شستن مقول به تشکیک است و هر چه به بهداشت نزدیک تر باشد، عرف آن را تحسین بیشتری می‌کند. در موارد کفاره که مقدار بسیار کمی ذکر شده باشد یا تعیین مقدار به مخاطب واگذار شده نیز می‌تواند شاهد بر استحباب کفاره باشد. در امور ایجابی معمولاً محدوده را مشخص می‌کنند.

در بحث استظهار حائض در روایات در مورد تحدید ایام استظهار اختلافی وجود دارد. مرحوم آقای خویی در اینجا می‌فرمایند بر حائض یک روز استظهار واجب است و مازاد مستحب است. ولی در این گونه موارد که مقادیر مختلفی ذکر می‌شود، دلیل ظهور در این که اقل مقادیر واجب است، ندارد. در مساله بئر این مطلب روشن‌تر است؛ چون علاوه بر تعدد مقادیر ذکر شده در روایات، دلیلی در مقابل هم داریم که ماء البئر واسع. در این گونه موارد خود اختلاف مقادیر دال بر استحباب نزع می‌تواند باشد.

حمل بر تخییر

وجه جمع دیگر، حمل بر تخییر است. مثلاً اگر در دلیلی وارد شود که کسی که در ماه مبارک افطار کند، باید عتق رقبه کند. در دلیل دیگر وارد شده است که این فرد باید صوم ستین را اتیان کند و دلیل دیگر اطعام ستین مسکینا را واجب می‌کند. جمع بین این روایات حمل آنها بر تخییر است که در واقع از باب حمل ظاهر بر اظهر است به این بیان که هر یک از این ادله در کفایت مورد ذکر شده، نص است، ولی در تعیین آن ظاهر است. ما از ظهور هر کدام به وسیله نص دیگری رفع ید می‌کنیم (با فرض این که خصال ذکر شده از جهت سختی و آسانی با هم تفاوتی ندارند) و دلیل این گونه ذکر شدن را مثلاً ابتلای مخاطب خاص به مورد ذکر شده می‌دانیم. در جایی که موارد ذکر شده با هم از جهت سهولت و صعوبت با هم تفاوت دارند، اصعب حمل بر افضل الافراد و اسهل حمل بر ادنی الافراد می‌شود. مثلاً فرض کنید در یکی از محرمات احرام دو دلیل وارد شده که یک دلیل کفاره را شأء دانسته و دلیل دیگر بدنه را مطرح کرده است. در اینجا می‌گوییم هر دو کفایت می‌کند، ولی بدنه افضل است.

البتة در خصوص این مثال تنها دلیل تعیین بدنه با دلیل اول منافات دارد، ولی دلیل شاه اصلا ظهور در وجوب تعیینی شاه نسبت به مراتب بالاتر ندارد. به هر حال در این مثال ما با توجه به صراحت "علیه شاه" در کفایت شاه از ظهور "علیه بدنه" در تعیین رفع ید می‌کنیم.

در بحث عجز از خصال ثلاث کفاره، برخی روایات به هیجده روز روزه قائل شده است و برخی دیگر به تصدق بمایطیق. مرحوم آقای خویی می‌فرمایند که علی القاعده ما باید در اینجا بگوییم که شخص هم باید هیجده روز روزه بگیرد و هم تصدق به مایطیق کند؛ چون از اطلاق هر دلیل در عدم وجوب شیء آخر به قرینه روایت دیگر در وجوب رفع ید می‌کنیم.

ولی این کلام صحیح نیست؛ این گونه روایات کالصریح در کفایت مورد ذکر شده و عدم لزوم شیء آخر می‌باشند. و علی القاعده به قرینه صراحت هر دلیل در کفایت مورد ذکر شده در آن از ظهور دلیل دیگر در تعیین باید رفع ید کرده در نتیجه حکم به تخییر مکلف بین دو کفاره (هیجده روز روزه یا تصدق بمایطیق) گردید.

البتة این حمل از باب جمع عرفی است و در آن فی الجمله مخالفت ظاهری وجود دارد. ولی مخالفت ظاهر آن به اندازه مخالفت ظاهری که در حمل مرحوم آقای خویی ذکر فرموده‌اند، نیست. این که تنها قسمتی از وظیفه برای مکلفی که برای تعیین وظیفه سوال کرده بیان شود، بسیار خلاف ظاهر است. اما در عدم ذکر عدل کفاره آن مقدار مخالفت ظاهر وجود ندارد. گاه به جهتی برای مکلف تنها بعضی از مصادیق واجب ذکر می‌شود؛ چون مصداق متعارف تر برای او همان است و برای مکلف دیگر مصداق دیگر.

شبهه این مطلب را ما از مرحوم جدمان نقل می‌کردیم که ایشان تقلید از عده ای از علمای طراز اول پس از مرحوم آقای بروجردی جایز می‌دانست، ولی وقتی از ایشان سوال از مرجع تقلید می‌شد به تناسب شهر سائل، یکی از علما را معرفی می‌کردند؛ مثلا اگر کسی از گلپایگان از ایشان سوال می‌کرد، مرحوم آقای گلپایگانی را تعیین می‌کردند؛ چون عقیده داشتند که مصلحت نیست در یک شهر مقلدهای مختلف وجود داشته باشند. یا مثلا در روایات شعیب عقرقوفی وقتی از کسی که از او اخذ دین کند می‌پرسد، امام ۷ در پاسخ او را به ابوبصیر اسدی با عبارت علیک بالاسدی ارجاع داده است؛ زیرا ابوبصیر اسدی دایی شعیب است. در اینجا علت عدم ارجاع به زراره می‌تواند دسترس تر بودن ابوبصیر اسدی برای شعیب باشد. ولی راوی دیگر با عبارت علیک بهذا الجالس به زراره ارجاع داده شده که با هم منافاتی ندارند.

به هر حال حمل بر تخییر دو قسم دارد که یکی حمل بر تخییر صرف (در جایی که موارد ذکر شده از جهت سهولت و صعوبت مساوی باشند) و یکی حمل بر تخییر با افضل الافراد بودن برخی از موارد (در جایی که یکی از بقیه اصعب باشد).

جلسه شماره ۷۳

در ابتدای جلسه مروری خواهیم داشت بر مباحث جمع عرفی که در جلسات گذشته به آنها اشاره کردیم. عمده محل بحث در این مساله فرض دو دلیل منفصل است که چگونه می‌توانیم بین اینها هماهنگی و سازگاری ایجاد کنیم.

مروری بر مباحث جمع عرفی

مرحوم آقای نایینی و به تبع مرحوم آقای خویی و شهید صدر در بحث جمع عرفی مبنایی دارند که یک جنبه اثباتی دارد و یک جنبه سلبی. ایشان می‌فرمایند برای تشخیص موارد امکان جمع عرفی باید دو دلیل منفصل را متصل فرض کرد. آن گاه اگر بر فرض اتصال یک دلیل قرینه بر دلیل دیگر و هادم ظهور آن بود، در فرض انفصال هم رافع حجیت آن است. ولی اگر در فرض اتصال دو دلیل عرفاً معارض تلقی شوند و اتصال دو دلیل به تناقض صدر و ذیل منجر شود، در فرض انفصال هم این دو دلیل معارض می‌شوند که اگر ظنی الصدور باشند، به ادله حجیت صدورشان نیز سرایت می‌کند.

ما عرض می‌کردیم که نه جنبه ایجابی این قضیه صحیح است و نه جنبه سلبی. ابتدا این نکته را متذکر می‌شدیم که جمع عرفی تعیین کننده مراد استعمالی از دو دلیل است و ربطی به مراد جدی ندارد و در برخی کلمات بزرگان به این مطلب تصریح شده است که در جایی که جمع عرفی را اجرا می‌کنیم، درباره دلیل ذوالقرینه به استعانت دلیل منفصل می‌گوییم که مراد استعمالی از آن چیز دیگری است. اشکال اصلی این است که چگونه متکلم می‌تواند در تعیین مراد استعمالی به دلیل منفصل اعتماد کند؟ این مطلب خلاف اصول محاوره ای است. در برخی موارد هست که متکلم نمی‌تواند یا نمی‌خواهد با دلیل اول مرادش را بیان کند، ولی در این گونه موارد تصرف در مراد جدی است و ما قبول داریم که با قرینه منفصل می‌توان مراد جدی را تبیین کرد. بحث اصلی در مراد استعمالی (یا به تعبیر ما مراد تفهیمی) است که چگونه می‌توان در آن به قرینه منفصل اعتماد کرد.

ما در جواب این اشکال می‌گفتیم که متکلم یا معصوم است و یا غیر معصوم؛ در متکلم غیر معصوم قرینه منفصله می‌تواند رافع حجیت ظهور باشد نه از این باب که متکلم در تعیین مراد به قرینه منفصل اعتماد کرده است، بلکه از این جهت که الفاظ او در افاده مقصودش قاصر

بوده، ولی متکلم خود به این قصور التفات نداشته و خیال می‌کرده که الفاظش وافی به مرادش است.

لذا قرینیت منفصل از جهت قرینه قرار داده شدنش توسط متکلم نیست، بلکه از این جهت است که عرف مراد از دلیل ذوالقرینه را با استفاده از دلیل قرینه می‌فهمد. این مطلب در کلمات فقها بسیار دیده می‌شود که گاه انسان از کنار هم قرار دادن دو قطعه از کلمات یک فقیه می‌فهمد که در یکی از این دو مثلاً می‌بایست قیدی را تصریح می‌کرده و نکرده است. با توجه به آن چه گذشت بازگشت جمع عرفی در کلمات متکلمین عادی به این است که متکلم در افهام مقصود خود اشتباه کرده است.

اما در مورد متکلم معصوم که این احتمالات مطرح نیست، این گونه اشتباه در راوی محتمل است. البته برخی اشتباهات است که با اصل اولی قابل نفی است. ما برای به دست آوردن ظهور کلام متکلم برخی اصول عقلایی را باید اجرا کنیم. این اصول مقدمه شکل‌گیری ظهور است. جمع عرفی به این باز می‌گردد که ما با قرینه منفصل می‌فهمیم که در دلیل ذوالقرینه برخی از این اصول معتبر نیستند. مثل این اصل که متکلم در مقام بیان حکم فقهی است و نه اخلاقی، این اصل مقدمه است برای استفاده وجوب از امر. ما از کجا می‌فهمیم که متکلم در مقام بیان حکم فقهی است؟ این مطلب حاصل از این اصل است که در شارع اصل این است که تکلم او فقهی و قانونی باشد و نه اخلاقی. ما به دلیل قرینه می‌فهمیم که متکلم در مقام بیان حکم اخلاقی بوده و این مطلب را نیز با قرینه‌ای (و لو با قرینه حالیه عامه) افهام کرده، ولی این قرینه به دست ما نرسیده است.

در جمع عرفی معمولاً این نکته مطرح است که قرائن حالیه‌ای در ذوالقرینه وجود داشته که موقف متکلم را روشن می‌کرده است. در نگاه نخست عدم انتقال این قرائن مستبعد است و لذا اصل نافی آن است، ولی گاه ما به قرینه دلیل دیگر می‌فهمیم که این قرائن منتقل نشده‌اند.

عدم انتقال قرائن در کلام به سه شکل است؛ برخی قرائن هستند که به جهت وضوح، عدم انتقالشان الزاماً مستبعد به تعمد کذب یا غفلت آشکار راوی می‌باشد. دسته دوم قرائنی است که عرف متوجه آن‌ها نمی‌شود و چون متوجه نمی‌شود آن را منتقل نمی‌کند. قسم سوم قرائنی است که به طور متعارف منتقل می‌شوند، ولی اگر هم منتقل نشوند خیلی مستبعد نیست. برخی از قرائن حالیه از این سنخ هستند. اصل انتقال این قرائن است، ولی اگر قرینه بر عدم

انتقال آن‌ها باشد، چندان هم مستبعد نیست و موجب اثبات غیر متعارف بودن راوی و سلب وثاقت و ضبط از وی نمی‌شود.

عدم انتقال قرائن لفظی معمولاً بازگشت به تعدد کذب یا غفلت آشکار دارد که با وثاقت راوی قابل جمع نیست. در این قسم جمع عرفی مطرح نیست. جمع عرفی در مواردی است که اشتباه راوی در انتقال قرینه طبیعی است، ولی اصل آن را نفی می‌کند. گاهی واژه در زمان حال معنایی دارد که در زمان صدور نص معنای دیگری داشته است. ما الان قانون عقلایی داریم که ظهور زمان ما کاشف از ظهور زمان صدور است. این که راوی قرینه را نقل نکرده است، از این جهت است که در آن موقع نیازی به نصب و به تبع نقل قرینه نبوده است. اصل تساوی ظهور در این زمان و ظهور زمان صدور است که چنین احتمال تغییر ظهور را نفی می‌کند و الا رواات که نمی‌توانند متکفل بیان تطورات لغوی و معنایی در طول زمان شوند.

قرینه منفصل می‌تواند کاشف باشد از این که این لفظ در زمان صدور نیاز به قرینه نداشته است و معنایی دیگر داشته است. در اینجا اشتباهی رخ نداده است و این گذر زمان است که معنای الفاظ را تغییر داده است. در جمع عرفی گاه با کمک الفاظی که معنایش تغییر نکرده است، می‌فهمیم که آن لفظ خاص معنایش عوض شده است. در اینجا هیچ خطایی از رواات رخ نداده است.

گونه دیگر این است که در زمان صدور یک سری قرائن حالیه بوده است که مناسب بوده رواات آن‌ها را منتقل کنند، ولی عدم نقل هم اشتباه سنگینی محسوب نمی‌شود. در نقل‌های عادی هم همین گونه است که معمولاً فضای محفوف به یک حادثه نقل نمی‌شود. در اینجا و لو اصل عدم تحقق این فضای ویژه است. مثلاً از یک حادثه دو گزارش رسیده است؛ یک گزارش صریح و یک گزارش غیر صریح. گاهی ما از گزارش صریح می‌فهمیم که گزارش دیگر از انتقال قرائن حالیه قاصر بوده است. در واقع اینجا قرائنی است که عدم انتقال آنها اگر چه اشتباه است، ولی اشتباه عرفی و عادی است. ما به وسیله قرینه منفصله این اشتباه را کشف می‌کنیم. عرف در اینجا تعدد در کذب را به راوی نسبت نمی‌دهد، بلکه اشتباه در نقل ویژگی‌ها را به وی نسبت می‌دهد.

از آنچه گفتیم روشن می‌شود که چرا در این گونه موارد تعارض به دلیل حجیت سرایت نمی‌کند و بحث از تعدد کذب - مثلاً - مطرح نمی‌شود. دلیل این مطلب این است که احتمال تعدد کذب (و لو به جهت عناوین ثانوی که منافاتی با وثاقت راوی ندارد)، بعیدتر از این احتمال

است که راوی در اصل خبر راست گفته و در ویژگی‌ها اشتباه کرده است. قانونی که اساس بسیاری از جمع عرفی‌هاست که "الجمع مهما امکن اولی من الطرح"، ناشی از همین نکته است که طرح دلیل مستلزم این است که به راوی نسبت دهیم که در اصل تحقق واقعه دچار توهم غلط شده است یا این که در نقل واقعه تعدد کذب داشته باشد. ولی اینجا احتمال دیگری هم هست که ممکن است راوی در انتقال ویژگی‌ها دچار غلط شده باشد که معمولاً این احتمال از احتمال قبلی طبیعی‌تر است.

لذا باید عدم انتقال قرائنی که راوی آنها را نقل نکرده است، آن قدر طبیعی باشد که اشتباه در انتقال آنها کاملاً طبیعی باشد. برای توضیح بیشتر عرض می‌کنیم که یکی از جمع‌هایی که در کلمات شیخ طوسی و شیخ صدوق و دیگران به کار می‌رود، حمل جمله خبریه بر استفهام انکاری و تعجب است. به این سه مثال از کلام شیخ طوسی توجه کنید.

۱. «عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع فِي الْمُحْرَمِ يَشْهَدُ عَلَى نِكَاحِ مُحْلٍ قَالَ لَا يَشْهَدُ ثُمَّ قَالَ يَجُوزُ لِلْمُحْرَمِ أَنْ يَشِيرَ بِصَيْدٍ عَلَى مُحْلٍ. كَلَامُ شَيْخِ طُوسِي: قَوْلُهُ ع يَجُوزُ لِلْمُحْرَمِ أَنْ يَشِيرَ بِصَيْدٍ عَلَى مُحْلٍ إِنْكَارٌ وَ تَنْبِيْهُ عَلَى أَنَّهُ إِذَا لَمْ يَجْزِ ذَلِكَ فَكَذَلِكَ لَا تَجُوزُ الشَّهَادَةُ عَلَى عَقْدِ الْمُحْلِيِّ وَ لَمْ يَرِدْ ع بِذَلِكَ الْإِخْبَارُ عَنْ إِبَاحَتِهِ عَلَى كُلِّ حَالٍ^۱»

۲. «سَأَلْتُ أَبَا الْحَسَنِ الرِّضَا ع عَنِ الرَّجُلِ يَمْدِي وَ هُوَ فِي الصَّلَاةِ مِنْ شَهْوَةٍ أَوْ مِنْ غَيْرِ شَهْوَةٍ قَالَ الْمَدَى مِنْهُ الْوُضُوءُ. كَلَامُ شَيْخِ طُوسِي: قَوْلُهُ الْمَدَى مِنْهُ الْوُضُوءُ مَحْمُولٌ عَلَى التَّعْجُبِ مِنْهُ لَا الْإِخْبَارَ فَكَأَنَّهُ مِنْ شَهْرَتِهِ وَ ظُهُورِهِ فِي تَرْكِ الْوُضُوءِ مِنْهُ قَالَ هَذَا شَيْءٌ يَتَوَضَّأُ مِنْهُ وَ أَمَّا الْقُبْلَةُ وَ مَسُّ الْفَرْجِ فَإِنَّهُمَا لَا يَنْقُضَانِ الْوُضُوءَ وَ الَّذِي يَدُلُّ عَلَى ذَلِكَ^۲»

۳. «عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع عَنِ الرَّجُلِ يَصِيبُ خُطَافًا فِي الصَّخْرَاءِ أَوْ يَصِيدُهُ أَوْ يَأْكُلُهُ فَقَالَ هُوَ مِمَّا يُؤْكَلُ وَ عَنِ الْوَبْرِ يُؤْكَلُ قَالَ لَا هُوَ حَرَامٌ. كَلَامُ شَيْخِ طُوسِي: قَوْلُهُ ع فِي أَمْرِ الْخُطَافِ هُوَ مِمَّا يُؤْكَلُ إِنَّمَا أَرَادَ التَّعْجُبَ مِنْ ذَلِكَ دُونَ أَنْ يَكُونَ أَرَادَ الْخَبَرَ عَنْ إِبَاحَتِهِ لِأَنَّا قَدْ قَدَّمْنَا مِنَ الْخَبَرِ مَا يَدُلُّ عَلَى أَنَّهُ لَا يُؤْكَلُ وَ يَجْرِي ذَلِكَ

۱. تهذيب الأحكام، ج ۵، ص ۳۱۵، ح ۸۵.

۲. تهذيب الأحكام، ج ۱، ص ۲۱، ح ۵۳.

مَجْرَى قَوْلِ أَحَدِنَا لِعِيره إِذَا رَأَهُ يَأْكُلُ شَيْئًا تَعَاْفُهُ الْأَنْفُسُ هَذَا شَيْءٌ يُوْكَلُّ وَ إِنَّمَا يَرِيدُ بِهِ تَهْجِيْنَهُ لَا إِخْبَارَهُ أَنَّ ذَلِكَ جَائِزٌ^۱»

حال سؤال این است که اگر راوی نکات موثر در فهم مراد را که بستگی به تغییر لحن و صدا دارد، نقل نکند و مثلاً نگوید: قال متعجباً، آیا عدم نقل آنها طبیعی است؟ تعجب متکلم قرینه حالیه خاصه است نه این که از قرائن عامه باشد. اشتباه راوی در انتقال این قرینه از اشتباه در انتقال اصل روایت کمتر نیست و یک اشتباه آشکار محسوب می‌شود. لذا این گونه توجیه‌ها جمع عرفی تلقی نمی‌شوند.

فارق جمع تبرعی و جمع عرفی این است که جمع تبرعی در جایی است که لفظ را بر معنایی حمل کنیم که عدم انتقال قرینه بر آن معنا بسیار مستبعد باشد به نحوی که اصل اشتباه در نقل حدیث و اشتباه در نقل آن قرینه یکسان باشد بلکه چه بسا اشتباه در نقل آن ویژگی بعیدتر باشد. جمع عرفی در جایی است که اشتباه در نقل قرینه و ویژگی اشتباه قابل‌پذیرشی است. مثال دیگر این که دو نفر یک سخنرانی را برای ما گزارش می‌کنند. ظاهر کلام این دو این است که در صدد نقل همه واقعه هستند. یکی از اینها یک عبارتی را نقل می‌کند و دیگری نقل نمی‌کند که ظهور عدم نقلش در گفته نشدن و تحقق نداشتن این عبارت است. جمع عرفی مقتضی این است که بگوییم در اینجا یکی از اینها در مقام نقل همه مطالب نبوده است یا این که این مطلب را ننشیده و یک لحظه در شنیدن سخنرانی غفلت کرده است. ظهوری که منشا دلالت عدم ذکر بر عدم وجود بوده، زیر سوال می‌رود یا این که می‌گوییم راوی اشتباه کرده است. ما در بسیاری موارد دو گزارش از یک حادثه را که یکی مفصل‌تر است، گزارش مفصل‌تر را حمل بر تعدد در کذب نسبت به مطالب اضافه نمی‌کنیم. این اشتباه در عدم نقل جزئیات یک اشتباه طبیعی است.

محصل عرض ما در جمع عرفی در کلام معصومین این است که تصرف در ذوالقرینه موجب می‌شود که دیگر ذوالقرینه ظهور نداشته باشد. لذا برخلاف کلام مرحوم نایینی و پیروان ایشان، جمع عرفی صرفاً رافع حجیت نیست، بلکه هادم ظهور است.

این نکته را نیز سابقاً مطرح کردیم که این کلام مرحوم نایینی که اگر دو کلام در فرض اتصال تعارض داشته باشند، دیگر جمع عرفی بین آنها برقرار نمی‌شود، ناتمام است؛ در

۱. تهذیب الأحکام، ج ۹، ص ۲۱.

بسیاری موارد جمع عرفی به این است که موقف دو کلام را متعدد بدانیم. مثلاً گفته شود که طلبه باید نماز شب بخواند و در جایی دیگر گفته شود که بر طلبه نماز شب لازم نیست. در کلام واحد معمولاً اختلاف موقف تصور نمی‌شود، ولی در دو کلام این تغایر تصویر دارد. جمع عرفی کاشف از تعدد موقف است.

جلسه شماره ۷۴

جمع عرفی در کلام شیخ طوسی در تهذیب و استبصار

به مناسبت بحث جمع عرفی، مناسب است که در اینجا کلمات شیخ طوسی در این بحث را مطرح کنیم. یکی از اهداف شیخ در تهذیب رفع تعارض اخبار است؛ ایشان استبصار را منحصر برای همین جهت نوشته شده است. مرحوم شیخ اولین کسی است که روایات به ظاهر متعارض را به طور گسترده مطرح و راه های جمع بین آنها را بیان می کند. شاید از این جهت این دو تالیف بی بدیل باشند. از لابلای جمع هایی که مطرح کرده اند، می توان به ضوابط مطرح در نگاه ایشان پی برد. در عده الاصول هم به تناسب به برخی از این ضوابط اشاره کرده است.

نکاتی به عنوان مقدمه قواعد جمع عرفی در کلام شیخ طوسی

نکته اول: ایشان بین جمع عرفی و جمع تبرعی فرقی قائل نیست و تعبیری به نام جمع عرفی در کلام ایشان وجود ندارد.

نکته دوم: ایشان خود را ملزم نمی داند که برای جمع های مطرح شده، شاهی از روایات بیان کند و اگر در مواردی هم شاهی ذکر کند، به عنوان تقویت است و نه به جهت استدلال برای اثبات صحت جمع.

نکته سوم: در تهذیب سه دسته روایت وجود دارد. توجه به گونه های مختلف نقل روایت و برخوردهای مختلف شیخ در این بحث و مباحث رجالی سودمند است.

تهذیب در اصل شرح مقنعه شیخ مفید است. یک دسته از روایات به عنوان دلیل بر فتوای مقنعه یا فتوای خود شیخ نقل می شود. دسته دوم، روایاتی است که به عنوان معارض مطرح می شود. و دسته سوم روایاتی است که به عنوان شاهد جمع ذکر می شوند. ایشان شاهد جمع را به این جهت ذکر می کند که وجه جمع برای مخاطب مانوس تر شود و پذیرش آن، آسان تر.

نکته چهارم: یکی از عللی که ایشان را به ارائه این وجه جمع ها وادار کرده است، بحث عصمت ائمه: است که تکاذب دو دلیل صادر از آنها ممکن نیست. ولی این علت فقط در جایی مطرح است که صدور دو دلیل قطعی باشد. البته ایشان در برخی موارد به جای عصمت تعبیر

به حق حکیم می‌کند و عدم تناقض را از شئون حکمت متکلم دانسته‌اند. استدلال به عصمت این مزیت را دارد که حکمت با خطا منافاتی ندارد، برخلاف عصمت.

نکته پنجم: نکته اساسی دیگر این بحث قاعده "الجمع مهما امکن اولی من الطرح" است. مفاد این قاعده این است که اگر دو روایت داشته باشیم که یا باید یکی از آنها را کاملاً کنار زد یا باید هر دو را اخذ کرد و لو در بعضی مضمون یکی یا هر دو تصرف کرد. باید روش دوم را برگزید. مراد از اولویت در این قاعده اولویت تعیینی است.

نکته ششم: شیخ طوسی بین نکات مربوط به جهت صدور و نکات مربوط به دلالت تفاوتی قائل نیست. در کلام متأخرین گفته می‌شود که جهات مربوط به حدیث مربوط به صدور، دلالت و جهت صدور است. بحث سندی با بحث‌های دیگر تفاوت روشن دارد. مرحوم شیخ بحث‌های مربوط به دلالت حدیث یا جهت صدور آن را با هم به صورت یکپارچه مطرح می‌کند.

مروری بر وجوه جمع عرفی در تهذیبین

وجه اول: حمل روایت بر تقیه (که مربوط به جهت صدور است). نکات مختلفی می‌تواند سبب این حمل می‌شود مانند عامی بودن راوی، موافقت روایت با نظر فقها یا سلاطین عامه. گاهی هم تقیه سبب می‌شود که امام ۷ مطلب را به شکل مجمل مطرح کند یا این که خلاف ظاهر را اراده کند.

وجه دوم: تخصیص عام به خاص که شیخ از آن تعبیر می‌کند به بناء العام علی الخاص.

وجه سوم: حمل مطلق بر مقید. البته ایشان بین مطلق و عام چندان فرقی قائل نمی‌شوند. ایشان گاهی تعبیر به تقیید عام یا تقیید عام مطلق می‌کنند (استبصار، ج ۳، ص ۲۹۴، ح ۳).

وجه چهارم: حمل بر فرض عذر و ضرورت. این وجه چهارم در واقع تقیید اطلاق روایت به حالت عذر و ضرورت و حالات غیر عادی دیگری مانند حالت خوف، اضطراب، سهو، نسیان، حرب است. اصل اولی اطلاق داشتن روایت نسبت به فرض اختیار و اضطراب است، ولی به قرینه‌ای ممکن است دلیل را ناظر به فرض اضطراب بدانیم.

ممکن است در اینجا اشکال شود که این گونه حمل، حمل مطلق بر فرض نادر است. این اشکال یک پاسخ صغروی دارد و آن این که حمل مطلق بر حالت ضرورت در همه جا حمل بر

فرض نادر محسوب نمی‌شود؛ زیرا در برخی مطلقات و عمومات مصداق بارز همان فرد اضطرابی است. و یک بحث کبروی هم در اینجا مطرح است که آیا حمل مطلق بر فرد نادر صحیح است یا خیر.

این بحث کبروی در مواردی همچون انقلاب نسبت و شاهد جمع اثر جدی می‌گذارد. روایتی وارد شده که نماز به جهت غیر قبله خواندن صحیح است؛ دلیل دیگر می‌گوید نماز باید رو به قبله باشد. دلیل سومی هم هست که دال بر تفصیل است و دال است بر این که در حالت اضطراب می‌توان به غیر قبله (مابین المشرق و المغرب) نماز خواند و در حالت عادی باید رو به قبله نماز خواند. در اینجا روایت سوم شاهد جمع است و به وسیله آن می‌توان هر کدام از دو دلیل را مخصوص به فرض خود می‌کند و کلیت هر کدام و نسبت تباین بین آنها را از بین برد. بحث شاهد جمع مورد اتفاق علماست برخلاف انقلاب نسبت که صحت آن محل خلاف است. این دو بحث هر دو مشکل مشترکی دارد که با توجه به این که علاوه بر تخصیص اکثر، تخصیص نصف افراد عام هم قبیح است، چگونه می‌توان با روایات شاهد یا با استفاده از مبنای انقلاب نسبت مشکل تعارض بین متباینین را حل کرد؛ چون دو قسمی که برای عام تصور می‌شود و سرانجام ما بین این دو قسم تفصیل می‌دهیم؛ یا از جهت تعداد افراد مساوی اند یا یکی بیشتر از دیگری. در صورت اول رفع تعارض با شاهد جمع یا انقلاب نسبت تنها به این طریق ممکن است که ما در هر دو دلیل متباین به تخصیص نیمی از افراد عام ملتزم شویم که امری است غیر عرفی. در صورت دوم اخراج قسمی که اکثر افراد عام را شامل می‌شود، از تحت یکی از دو دلیل متباین تخصیص اکثر است که صحیح نمی‌باشد.

حاج آقا این مشکل را طرح کرده و آن را در بحث تخصیص پذیرفته اند، ولی در بحث اطلاق و تقييد دليلی که به خارج شدن اکثر افراد مطلق از تحت آن می‌انجامد، جایز دانسته و می‌فرمودند که بحث شاهد جمع و انقلاب نسبت در متباینین فقط در ادله مطلقه جاری است نه در ادله عامه. این بحث را در جلسات آینده بیشتر دنبال خواهیم کرد.

به هر حال یکی از شئون حمل حدیث بر فرض عذر، حمل حدیث بر حالت تقيه است. عرض کردیم که گاه دو قاعده با هم خلط می‌شوند؛ حمل حدیث بر تقيه با حمل حدیث بر بیان حکم فرض تقيه متفاوت است. گاهی می‌گوییم امام ۷ تقيه کرده است در بیان حکم واقعی. در اینجا جهت صدور روایت بیان حکم واقعی نبوده است. این بحث مربوط به بحث جهت صدور روایت است و ربطی به دلالت آن ندارد. قاعده دوم این است که حدیث ناظر به

فرض تقیه است؛ مانند دستور حضرت به علی بن یقظین در مورد کیفیت نماز خواندن. در اینجا حضرت حکم واقعی را بدون تقیه بیان کرده‌اند، ولی حکم ناظر به فرض تقیه ای است. یا مثلاً در روایتی وارد شده باشد که یجوز المسح علی الخفین که در اینجا امام حکم فرض تقیه را بیان می‌کند.

حمل بر حالت تقیه، تقیید اطلاق روایت است. دلالت روایت در حالت عادی اطلاق دارد؛ هم شامل فرض اختیار می‌شود و هم شامل فرض تقیه. مثلاً در بحث نماز در اماکن اربعه یکی از وجوه جمعی که در روایات دال بر جواز اتمام نماز در مکه بدون قصد اقامه مطرح شده است این است که این حکم مربوط به فرض تقیه است. این حمل بر حالت تقیه تصرف در دلالت حدیث محسوب می‌شود. گاهی در کلمات، این دو قاعده با هم خلط می‌شوند، چون در هر دو حمل بر تقیه مطرح است.

وقتی جهت روایت را حمل بر تقیه می‌کنیم، منظور این است که امام ۷ تقیه کرده است. اما وقتی می‌گوییم روایت حمل بر حکم صورت تقیه می‌شود، منظور این است که امام در صدد بیان حکم در فروض تقیه بوده است. حمل بر تقیه یعنی هذه الروایة صدرت تقیه، ولی گاهی می‌گوییم تحمل هذه الروایة علی صورة کون مکلف فی حالة التقیه.

مثلاً کسی در یک مجلسی سه طلاقه کرده است و امام ۷ حکم به صحت طلاق می‌کند. در اینجا امام تقیه کرده است. ولی گاه گفته می‌شود که در فرض و فضای تقیه بدون محلل به زنی که سه طلاقه شده مراجعت نکنید. حمل بر تقیه در وقاع بر این اصل استوار است که دروغ در جایی که ضرورت اقتضای آن را داشته باشد، مانعی ندارد، بلکه واجب نیز می‌باشد. ولی در حمل روایت بر فرض تقیه خلاف واقعی گفته نشده و حکم فرض تقیه ای بیان شده است. خلاصه این که متقی گاهی امام است و گاهی مکلف. و تقیه در متکلم و تقیه در مخاطب با هم ملازمه ندارند.

البته گاه ممکن است از روایت صادره به جهت تقیه، بالالتزام حکم صورت ضرورت را هم بتوان استفاده کرد؛ مثلاً اگر در روایتی امام ۷ به جهت تقیه، مسح بر خفین را مجاز بشمارد، ممکن است عرفاً از روایت بالالتزام استفاده شود که اگر مکلف در ظرف تقیه قرار گرفت، می‌تواند مسح بر خفین کند، ولی به هر حال بحث حمل بر تقیه و حمل بر فرض تقیه دو بحث جداگانه است.

وجه پنجم و وجه ششم: حمل امر بر استحباب و حمل نهی بر کراهت. این دو وجه را شیخ هم در صیغه امر و صیغه نهی و هم در ماده امر و ماده نهی مطرح می‌کنند. گاهی حمل بر استحباب، حمل بر اصل استحباب است و گاه حمل بر تاکد استحباب (مخصوصا در مواردی که ماده امر مطرح باشد و لفظ وجوب به کار رفته باشد) و همین طور در حمل نهی بر کراهت.

یکی از مصادیق این دو حمل اخیر، جایی است که امام ۷ امر به اعاده نماز می‌کند. شیخ در برخی موارد امر به اعاده را حمل بر استحباب می‌کند؛ مثل در فرض نگفتن اذان دستور به اعاده نماز شده است. شیخ در این گونه موارد تعبیر می‌کنند که ترک الاذان (مثلا) لاینقض الصلاة بل ینقصها. مرحوم آقای خویی مطلبی دارند که در اوامر ارشادی حمل بر استحباب معنا ندارد. ما گفتیم که حمل بر استحباب در اوامر ارشادی مانعی ندارد و می‌توان امر را حمل بر نقصان عمل کرد و لازم نیست حتما امر اشاره به صحت و فساد عمل باشد.

از طرف دیگر هم گاهی گفته می‌شود که غسل جمعه فرض است. شیخ می‌فرماید تعبیر به فرض از این جهت است که ثواب فریضه را دارد. یا تعبیر می‌کنند در جایی که گفته شود لا صلاة لجار المسجد الا فيه، نماز در غیر مسجد کمال نماز در مسجد را ندارد. اینها همه از شئون حمل بر استحباب است.

گفتنی است که تمام این وجوه برای رفع تعارض بین روایات مطرح است و چه بسا خود نیازمند دلیل و قرینه خاصی باشد و بدون فرض تعارض اصل اولی نافی این تصرفات در دلیل است. ما اکنون در مقام بیان قرینه این وجوه نیستیم، بلکه اصل وجوه متصوره در مقام ثبوت برای جمع عرفی که در کلام شیخ طوسی به آنها اشاره شده، مدّ نظر است.

وجه هفتم: حمل حدیث بر رخصت. حمل حدیث بر رخصت با حمل بر استحباب متفاوت است. رخصت اصطلاح خاصی است و ایشان از آن این گونه تعبیر می‌کنند که این روایت در مقام بیان رخصت و عدم المنع و الحرج و الاثم است. شهید ثانی در مسالک می‌فرماید که رخصت در جایی اطلاق می‌شود که مصلحت در عمل وجود دارد، ولی به جهت مصلحت ترخیص اجازه ترک آن داده شده است. مثلا فرض کنید که روزه گرفتن برای شخص مریض مصلحت الزامی داشته. ولی شارع خواسته بر مریض امتنان کند و لذا وی را در ترک روزه مرخص نموده است و مصلحت روزه را با فدیة جبران کرده است.

به عبارت دیگر گاه عمل در یک ظرف خاص اصلا ملاک و مصلحت ملزمه ندارد و لذا الزام برداشته می‌شود، ولی معمولا قدرت در ملاک دخالت ندارد؛ مثلا مفسده شرب خمر که ازاله عقل است، در ظرف اضطرار هم وجود دارد، ولی شارع از باب دفع افسد به فاسد اجازه ارتکاب چنین عملی را داده است. البته گاه قدرت در ملاک دخالت دارد؛ مثلا اگر کسی پدرش وارد شود و او با وجود قدرت از جا پا نشود، به پدرش توهین کرده، ولی اگر قدرت بر پا شدن نداشته باشد، با پا نشدن پیش پای پدر به او توهین نکرده است.

به هر حال رخصت در جایی است که در عمل مورد اجازه مفسده وجود داشته و لذا توهیم اثم و گناه در آن می‌رود، ولی شارع به جهت ملاحظه جهت دیگر و لو مصلحت امتنان و تسهیل اجازه ارتکاب آن عمل را داده باشد.

جلسه شماره ۷۵

ادامه وجوه جمع عرفی در کلام شیخ طوسی

وجه هفتم، حمل جواز بر رخصت است. مرحوم شیخ طوسی واژه رخصت را در موارد امری که در مقام توهّم حظر است به کار نمی‌برد، بلکه در جایی به کار می‌برد که افضل، عدم انجام عمل مرخص فیه است. تعبیر رخصت در برخی روایات نیز به همین مفاد است؛ مثلاً در روایاتی می‌خوانیم لا باس بالظلال للنساء و قد رخص للرجال. سؤال این است که فرق "لا باس" با "قد رخص" چیست. در پاسخ فرموده‌اند که تعبیر اول در جواز اصلی و تعبیر دوم در مورد جواز از باب رخصت به کار می‌رود. در جواز از باب رخصت، ملاک تحریم وجود دارد، ولی این ملاک به جهتی همچون تزاحم با مصلحت اقوی یا به جهت مصلحت تسهیل به فعلیت نرسیده است، ولی در جواز اصلی ملاک تحریم وجود ندارد. بین این دو گونه جواز فرق عملی هم وجود دارد. ظلال که برای نساء جایز اصلی است، در حال اختیار هم مجاز است، ولی برای مردها فقط در صورت اضطرار و حاجت مجاز می‌باشد؛ چون اجازه از باب تزاحم اهم و مهم است و این تزاحم در حالت عدم اضطرار و حاجت وجود ندارد.

البته رخصت الزاماً با جواز بالمعنی الاخص همراه نیست، بلکه ممکن است با وجوب فعل هم همراه باشد. مثلاً بیماری که لازم است پایش قطع شود، در اینجا قطع پا ذاتاً مبعوض است، ولی به جهت حفظ نفس و از باب دفع افسد به فاسد می‌تواند واجب باشد.

فرق عملی دیگر جواز اصلی و جواز از باب رخصت این است که انسان مجاز است خود را در موضوع جواز اصلی وارد کند. ولی چون در موارد رخصت، ملاک لازم الاستیفاء فوت می‌گردد، انسان نمی‌تواند با اختیار خود را از افراد موضوع رخصت قرار دهد.

وجه هشتم، اقتصار حکم بر واقعه خود است. به این وجه در تهذیب ج ۹، ص ۲۳۵، ح ۱۰ و ج ۱۰، ص ۱۴۳، ح ۲۸ اشاره شده است. تعبیر "قضیه فی واقعه" از این وجه حکایت می‌کند. اگر ویژگی‌های مورد صدور حدیث در حکم مذکور در حدیث دخالت داشته باشد، راوی این ویژگی را نقل می‌کرد؛ لذا وقتی راوی ویژگی‌های مورد را نقل نکرده، اصل عقلایی این است که حکم را مختص به مورد ندانیم؛ لذا این کلام، مشهور است که مورد، مختص

نیست. ولی قاعده مخصص نبودن مورد می‌تواند به جهت جمع عرفی و به قرینه روایت دیگر کنار گذاشته شود.

وجه نهم، حمل لفظ بر معنای لغوی (در مقابل معنای شرعی و معنای متعارف در عرف شریعت) می‌باشد. شیخ گاه وضو را به معنای شستشو و تنظیف گرفته است (تهذیب ج ۱، ص ۲۲، ۵۶)، نبیذ را به معنای آبی که در آن چیزی مثلاً خرما انداخته باشند (تهذیب ج ۱، ص ۲۱۹، ح ۱۱)، صلاه را به معنای دعا (تهذیب ج ۳، ص ۲۱، ح ۱۸)، طلاق را بر تخلیه تکوینی و نه طلاق شرعی (تهذیب ج ۷، ص ۴۲۶، ح ۱۱) و یا کلب را بر مطلق حیواناتی که صید می‌کنند حمل کرده و مراد از کلب را فهد (یوزپلنگ) می‌گیرد (تهذیب ج ۹، ص ۲۸، ح ۱۱۲).

وجه دهم، حمل بر تخییر می‌باشد. تخییر به دو شکل است: تخییر در مساله اصولی و تخییر در مساله فقهی. تخییر در مساله اصولی در جایی است که مکلف در اخذ و حجت قرار دادن یکی از دو یا چند حدیث متعارض مخیر باشد و پس از اخذ، مفاد آن حدیث برای وی واجب معین می‌گردد. اما تخییر در مساله فقهی، تخییر مکلف در مقام عمل خارجی در انجام یکی از دو کار است. آن چه از شاخه های جمع عرفی است، حمل امر ظاهر در وجوب تعیینی بر وجوب تخییری می‌باشد؛ مثلاً اگر کفاره افطار عمدی ماه رمضان در یک روایت عتق رقبه و در روایت دیگر اطعام ستین مسکینا و در روایت سوم صوم ستین یوما ذکر شده که ظاهر هر سه معین بودن عمل مذکور است، ما با جمع عرفی از ظهور در تعیین در هر یک از ادله رفع ید کرده و حکم را به نحو تخییر بین خصال ثلاث می‌دانیم.

پیشتر اشاره کردیم که حمل بر تخییر فقهی در واقع از فروع حمل ظاهر بر اظهر یا نص است این سه دلیل هر یک در کفایت عمل مذکور در آنها صریح یا اظهر بوده و در تعیین آن عمل ظاهر. ما به قرینه نصوصیت و صراحت یا اظهریت هر دلیل در کفایت از ظهور سایر ادله در تعیین عمل مذکور در آنها رفع ید می‌کنیم.

گاه در عبارت شیخ طوسی عبارت تخییر انسان در اخذ به هر یک از دو خبر وارد شده (برای نمونه ر. ک تهذیب ج ۵، ص ۳۳۴، ح ۶۱ و استبصار ج ۳، ص ۳۰۱، ح ۹) که ظاهر بدوی آن این است که مراد تخییر در مساله اصولی است، ولی با دقت در مجموع فرمایش های شیخ می‌فهمیم که مراد ایشان از اخذ به خبر، عمل خارجی بر طبق خبر است نه حجت قرار دادن خبر. لذا گاه عبارت تهذیب به شکل تخییر در اخذ به خبر و عبارت استبصار به شکل تخییر در

عمل خارجی وارد شده است (مثلا تهذیب ج ۵، ص ۳۳۴، ح ۶۱ را با استبصار ج ۲، ص ۱۹۶، ح ۲ مقایسه کنید و نیز ر.ک تهذیب ج ۴، ص ۳۰۳، ح ۵). درباره وجوه جمع عرفی به همین مقدار اکتفا کرده و به توضیح بیشتر حقیقت جمع عرفی باز می‌گردیم.

توضیح بیشتر حقیقت جمع عرفی

در تحلیل حقیقت جمع عرفی چند بحث مطرح است؛

بحث اول این که آیا جمع عرفی به رفع ظهور یک دلیل می‌انجامد یا به رفع حجیت آن. در این بحث ما می‌گفتیم که در کلمات معصومین جمع عرفی تنها به رفع ظهور امکان پذیر است، ولی در کلمات افراد عادی ممکن است اصل ظهور باقی باشد، ولی مراد متکلم برخلاف ظهور کلام وی باشد. البته ممکن است در کلمات افراد عادی هم جمع عرفی به رفع اصل ظهور باشد.

بحث دوم که از مبادی بحث جمع عرفی است، این بحث است که آیا اعتماد به قرینه منفصل در تعیین مراد استعمالی صحیح است یا خیر. پاسخ ما این بود که اعتماد به قرینه منفصل تا ظرف عمل عقلا قبیح نیست. ولی ممکن است بگوییم چون غالبا متکلمین چنین روشی اتخاذ نمی‌کنند، ظهور کلام با تمام شدن تکلم شکل می‌گیرد و متوقف بر فحوص از قرائن منفصله و لو در زمان قبل از وقت عمل نیست.

البته ما در خصوص بحث تخصیص و تقیید اصل شکل‌گیری ظهور دلیل در عموم و اطلاق را قبل از وقت عمل انکار می‌کردیم و می‌گفتیم که لااقل در کلمات شارع چنین رسم غالبی در مورد ذکر تمام مخصصات و مقیدات به شکل متصل به کلام وجود ندارد.

بحث سوم این که آیا جمع عرفی الزاما کاشف از وقوع یک اشتباه از جانب متکلم یا روات است یا به گونه دیگر هم جمع عرفی تصویر می‌شود. ما می‌گفتیم که الزاما چنین نیست. گاه اجمال در گذر زمان و با تغییر خصوصیات زمانی یا مکانی حاصل می‌شود؛ تغییراتی که نقل آن نه وظیفه متکلم است و نه وظیفه راوی. نمونه آن بحث عناوین مشترک در رجال است. در اسناد کافی مراد از علی بن ابراهیم، استاد وی علی بن ابراهیم بن هاشم قمی است. حال چرا وی قرینه معینه ذکر نکرده است. ممکن است به جهت اعتماد بر ظهور شیخوخت ابن هاشم قمی باشد و ممکن است به جهت عدم وجود شخص دیگری به نام علی بن ابراهیم در آن زمان یا در آن مکان.

کلام ما به ویژه در ارتباط با جهت دوم است. اگر با آمدن زمان یا مکان جدید شخص دیگری به نام علی بن ابراهیم پیدا شود، عدم ذکر قرینه معینه در اسناد کافی که احتمال اراده این شخص را منفی سازد، به معنای اشتباه کلینی نیست.

البته در هر حال جمع عرفی به رفع ید از یک اصل عقلایی می انجامد؛ مثلاً گاه اصل عدم تغیر ظهورات کلام در گذر زمان یا اصالة الثبات در ظهور با جمع عرفی کنار گذاشته می شود. در اینجا گفتنی است که روشی شبیه جمع عرفی وجود دارد که برخی از مثال های ما در واقع از مصادیق این روش است. در جمع عرفی به قرینه یک کلام از ظهور کلام دیگر رفع ید کرده و آن را به معنای دیگر می گیریم، ولی گاه قرینه منفصل سبب می شود که از کلام دیگر رفع اجمال شود. این روش و روش جمع عرفی هر دو بر پایه اعتماد بر قرینه منفصله در تعیین مراد استعمالی استوار است.

جلسه شماره ۷۶

تحلیل شهید صدر از جمع عرفی

گفتیم که جمع عرفی الزاما به معنای التزام به وقوع اشتباه از سوی متکلم یا راویان نیست، بلکه عدم فهم مراد متکلم یا اشتباه در فهم آن می‌تواند به جهت تطورات الفاظ در زمان و مکان باشد که وظیفه متکلم و راوی نقل این تطورات نیست. گفتنی است که از برخی کلمات مرحوم نایینی بر می‌آید که ایشان جمع عرفی را در مرحله مراد جدی پیاده می‌کند، ولی شهید صدر تصریح می‌کند که جمع عرفی متعارف مربوط به مرحله تعیین مراد استعمالی است. بحث ما مربوط به کلام ایشان است.

ایشان به تبع مرحوم نایینی قرینه منفصله را رافع حجیت می‌داند نه رافع اصل ظهور. ما در توجیه این مبنا عرض می‌کردیم که اعتماد بر قرینه منفصله در تعیین مراد استعمالی مشکل عقلی ندارد، ولی خلاف روش متعارف عقلایی است؛ لذا ظهور کلام با پایان یافتن آن منعقد می‌شود و متوقف بر عدم قرینه منفصله نیست. ظهور طریقت کلام نسبت به مراد استعمالی است. غلبه عدم اعتماد بر قرینه منفصله منشأ طریقت یافتن کلام می‌شود و مجرد ورود قرینه منفصله این طریقت نوعیه را از میان نمی‌برد، ولی آن را از حجیت می‌اندازد. قرینه منفصله طریقت شخصیه کلام اول را از بین می‌برد، ولی ظهور بر پایه طریقت شخصیه استوار نیست، بلکه مقوم ظهور قرینیت نوعیه است که هنوز باقی است، ولی حجیت آن از بین رفته است.

در واقع در موارد حمل ظاهر بر اظهر ما دو طریق نوعی برای فهم مراد استعمالی متکلم در دلیل ظاهر داریم؛ یک طریق مستقیم و آن ظهور خود این دلیل است و یک طریق غیر مستقیم و آن ظهور دلیل اظهر است. عقلا در این جا طریق دوم را حجت می‌دانند و برای تعیین مراد متکلم در دلیل ظاهر به طریق اول اعتماد نمی‌کنند.

بنابراین جمع عرفی می‌تواند به معنای رفع حجیت ظهور (و نه رفع اصل ظهور) باشد، چنان چه در کلام مرحوم نایینی و پیروان ایشان همچون مرحوم شهید صدر وارد شده است.

به نظر می‌رسد که اگر چه این نظریه ثبوتاً قابل دفاع است، ولی این تحلیل دلیل اثباتی ندارد. جمع عرفی ای که ما معمولاً می‌فهمیم این گونه نیست که حجیت دلیل اول از بین

برود. ما معمولاً کشف می‌کنیم که ظهور دلیل اول وجود ندارد. تحلیل شهید صدر نسبت به کلام مرحوم نایینی مشکل عقلی ندارد و ما از برخی تقریبات خود در جلسات سابق در نامعقول بودن این تحلیل عدول می‌کنیم، ولی انصاف این است که جمع عرفی معمولاً این گونه نیست و ظاهر کلمات مرحوم آخوند و امثال ایشان نیز همین است که در جمع عرفی خود ظهور از بین می‌رود نه صرف حجیت آن.

در جلسات سابق می‌گفتیم که فرق جمع عرفی و جمع تبرعی به این است که جمع عرفی در جایی است که احتمال ارتکاب خلاف اصل به وسیله جمع عرفی از احتمال عدم صدور یکی از خبرین، اقوی باشد. "الجمع مهما امکن اولی من الطرح" در جایی مطرح می‌شود که این جمع از طرح اولی باشد در نگاه عرفی. ولی گاهی میزان مخالفت ظاهر در جمع عرفی مساوی یا حتی بیشتر از احتمال عدم صدور است.

اگر تحلیل ما از جمع عرفی تحلیل پیشین باشد، مشکل است که عرفی بودن جمع را در بسیاری از موارد بپذیریم؛ چون غالباً اعتماد بر قرینه منفصله برای تعیین مراد استعمالی از احتمال عدم صدور یکی از دو خبر متعارض مستبعدتر است و مشکل است بتوان با این تحلیل جمع عرفی را بر طرح سند یک خبر مقدم داشت.

ولی این اشکال در تحلیل ما از جمع عرفی نمی‌آید. ما تنها در صورتی جمع عرفی را صحیح می‌دانیم که عدم نقل قرائن هادم ظهور، طبیعی باشد؛ مثلاً در قرائن حالیه عامه، عدم توجه متکلم به این قرائن چندان بعید نیست و لذا می‌توان با جمع عرفی از وجود چنین قرینه حالیه عامه باخبر شد. ولی معمولاً نمی‌توان وجود قرائن خاصه را از طریق جمع عرفی کشف نمود به ویژه اگر قرائن محتمله، قرائن مقالیه باشد؛ چون غفلت راوی از تحمل چنین قرائنی یا اشتباه او در نقل آنها آن قدر بعید است که نتوان آن را بر طرح سند یک روایت مقدم داشت.

خلاصه عرض ما این است که در معمول موارد جمع عرفی ما به عدم وجود ظهور در دلیل ذوالقرینه به برکت دلیل قرینه ملتزم می‌شویم نه این که صرفاً حجیت ظهور دلیل ذوالقرینه از بین برود.

بحث بعدی ما این است که آیا جمع عرفی فقط در موارد اظهر و ظاهر من جمیع الجهات مطرح است یا این که اگر هر کدام در جهتی از دیگری اظهر باشد، باز هم جمع عرفی مطرح است؛ مثلاً در بحث مطلق و مقید ما هم می‌توانیم مطلق را حمل بر مقید کنیم و هم این که مقید را حمل بر استحباب کنیم، اگر این دو ظهور متكافی باشند، آیا باز هم جمع عرفی مطرح

می‌شود یا این که باید به اخبار علاجیه رجوع کرد؟ این بحث بسیار مهم و پرثمر است. یکی از مصادیق این بحث، فرض عموم و خصوص من وجه است. آیا این گونه موارد داخل در اخبار علاجیه است یا این که این موارد جمع عرفی دارد و لو این که نامتعیین باشد؟ در اینجا اگر بگوییم جمع عرفی نامتعیین وجود دارد، می‌توان گفت که در موارد افتراق به دو دلیل عمل می‌کنیم و در موارد اجتماع دو دلیل به اصول عملیه مراجعه کنیم نه این که اگر مثلاً مبنای ما در قاعده ثانویه تخییر باشد، تخییر را پیاده کنیم. یا در همین مطلق و مقید اگر فرض کنیم که هر کدام از دو دلیل بتواند قرینه بر تصرف در ظهور دیگری باشد و ظهورها هم مساوی باشد، ممکن است بگوییم که با این فرض هم نمی‌توان به اخبار علاجیه مراجعه کرد. از برخی کلمات استفاده می‌شود که ملاک جمع عرفی این است که عرف در معامله با دو دلیل متحیر نشود. در اینجا که جمع عرفی متعین نباشد، عرف متحیر است، ولی آیا این کبرا تمام است که ملاک جمع عرفی، تحیر عرفی است؟ در جلسات آینده به پاسخ این سؤال می‌پردازیم.

جلسه شماره ۷۷

چکیده تحلیل مختار و تحلیل شهید صدر از جمع عرفی

در مورد جمع عرفی عرض کردیم که تحلیلی را ما ارائه کردیم و تحلیلی را شهید صدر. ما سابقاً می‌گفتیم که تحلیل ایشان نامعقول است، بعد از این اشکال عدول کردیم و گفتیم که این تحلیل مشکل عقلی ندارد و مشکل این است که موارد متعارف جمع عرفی این گونه نیستند. محصل فرمایش ایشان در جمع عرفی این بود که جمع عرفی این است که متکلم دلیل قرینه را که منفصل است دلیل قرار می‌دهد بر تعیین مرادش از دلیل ذوالقرینه. البته این خلاف اصل اولی است، ولی در برخی موارد به جهاتی متکلم به دلیل منفصل نیز اعتماد می‌کند. جمع عرفی چه از قسم حکومت باشد و چه به اصطلاح خاص خودش باشد، در همه اینها قرینیت قرینه برای ذوالقرینه از طرف خود متکلم، صورت گرفته است.

در جایی که قرینه از نوع حاکم باشد، نفس لسان حکومت است که قرینیت قرینه را به ما افهام می‌کند و به تعبیر شهید صدر قرینیت حاکم به اعداد شخص متکلم است، ولی در سایر موارد این که کلامی قرینه بر دیگری باشد، به جهت اعداد عرفی است؛ یعنی عرف کلامی را قرینه بر کلام دیگر قرار می‌دهد و با توجه به اصل عرفی بودن متکلم می‌فهمیم که متکلم هم از این روش عرفی پیروی کرده و در نتیجه او هم مثلاً خاص یا مقید را قرینه بر عام یا مطلق قرار می‌دهد.

ما عرض می‌کردیم که تحلیل قرینه و ذوالقرینه به این شکل صحیح نیست. ما برای فهم کلام متکلم گاهی از ظهور کلام استفاده می‌کنیم و گاهی ظهور کلام دیگر قرینه بر تعیین مراد از کلام اول می‌شود و لازم نیست برای رسیدن به مدلول استعمالی کلام حتماً از ظهور خود کلام استفاده شود. ظهور قرینه ما را به مراد کلام ذوالقرینه می‌رساند؛ حال یا به این جهت که کشف از عدم ظهور در دلیل ذوالقرینه از ابتدا می‌کنیم و یا این که ظهور مخالف مراد متکلم بوده و متکلم قصور در تعبیر داشته است که در جلسات سابق به این احتمالات اشاره کردیم. به هر حال این گونه نیست که متکلم قرینه را نصب کرده باشد بر تعیین مراد استعمالی از ذوالقرینه. بلکه گاهی عرف برای رسیدن به مراد استعمالی از غیر ظهور کلام ذوالقرینه هم استفاده می‌کند.

تنبيهات جمع عرفی

تنبيه اول؛ شرائط جمع عرفی

شهید صدر چهار شرط برای جمع عرفی مطرح می‌کنند که برخی از آنها را رد می‌کنند. عمده شرطی که مطرح می‌کنند، صدور دو دلیل از یک متکلم است. ایشان این گونه جمع عرفی را تحلیل کرده‌اند که جمع عرفی این است که متکلم قرینه‌ای برای تعیین مراد از ذوالقرینه نصب کرده است. نتیجه طبیعی این تحلیل این است که لازمه جمع عرفی صدور دو دلیل از یک نفر است.

ایشان تعبیر می‌کنند که متکلم به دو کلام یا باید واحد باشد یا به حکم واحد. گاهی ممکن است متکلم کلامی را مبهم ارائه کند و بعد به کسی بگوید که مراد من این است و تو مراد مرا به دیگران برسان. اینجا دو متکلم در حکم واحد محسوب می‌شود. در نظام‌های قانون‌گذاری این امر طبیعی است که در تدوین قانون مرجعی نیز برای تفسیر معرفی می‌شوند. ممکن است تدوین‌کنندگان قانون با اعضای این نهاد مفسر متفاوت باشند، ولی در حکم یک متکلم محسوب می‌شوند. به خصوص در ابهاماتی که در اثر گذشت زمان ایجاد می‌شود که در زمان صدور و تدوین قانون ممکن است قانون‌گذار توجه تفصیلی به جزئیات نداشته باشد. مفسر باید با توجه اهداف قانون حکم موارد مبهم را بیان کند.

در محاورات عرفی اگر کسی بخواهد بر قرینه منفصل اعتماد کند، اصل اولی این است که خودش کلام خود را تفسیر کند. واگذاری تفسیر به فرد دیگر اشکال عقلی ندارد، ولی خلاف طبع عقلایی است که قرینه در کلام دیگری وارد شود. ولی این امر امکان عقلی یا عقلایی دارد. در سابق این گونه رسم بود که پس از درس برخی از شاگردان درس را مجدداً تفسیر می‌کردند. در اینجا ممکن است استاد در جلسه درس، مطالب را در سطح بالایی ارائه کند و مقدمات و سایر توضیحات را به این شاگرد موکول کند. این مطلب غیرعقلایی نیست، ولی چندان شایع نیست.

نکته اصلی در این بحث این است که برای رسیدن به مراد استعمالی متکلم در موارد جمع عرفی الزامی نیست که متکلم خودش کلام دوم را قرینه بر تعیین مراد از کلام اول قرار داده باشد، بلکه گاه در اثر گذشت زمان یا در اثر غفلت متکلم، کلام اول وی در افهام مراد، نارسایی داشته باشد و ما با استفاده از کلام دوم، مراد متکلم را از کلام اول به دست آوریم بدون این که متکلم به کلام اول، چنین استفاده‌ای را قصد کرده باشد.

یکی از مصادیق شایع این مورد، تفسیر کلمات فقهاست. فرض کنید فقهی فرعی را مطرح می‌کند که اگر ما باشیم و متن مذکور، از آن معنایی را می‌فهمیدیم. ولی اگر کلام دیگری را از فقیه دیگری که هم فکر این فقیه است، ببینیم، این گونه قضاوت می‌کنیم که بیان فقیه اول قاصر بوده یا این که ظهور الفاظ در طول زمان تغییر کرده است؛ مثلاً لفظ مکروه به کار برده و مراد تحریم بوده است و در طول زمان این اصطلاح دچار تحول معنوی شده است. ما به قرینه روایات بحث و کلمات سایر فقها این کلام را تفسیر می‌کنیم. معنای این مطلب این نیست که فقیه اول به کلام فقیه دیگر اعتماد کرده است تا گفته شود که این مطلب خلاف اصل است. بلکه ما برای رسیدن به کلام وی از کلام دیگر استفاده می‌کنیم.

برخی برای رسیدن به فتاویٰ فقها تنها از نص عبارت فقیه استفاده می‌کنند، ولی برخی دیگر به مستندات و مبانی فقیه نیز توجه می‌کنند. اگر در روش اخیر افراط نشود، در فهم کلمات فقها روش مناسب‌تری محسوب می‌شود. البته گاهی با وجود این که مستند فتاویٰ فقهی را می‌دانیم باز به جهت صراحت عبارت نمی‌توانیم مستند فتوایش را قرینه بر تفسیر آن کلام قرار دهیم؛ چرا که باید عبارت تحمل خلاف ظاهر را داشته باشد. گاهی شروح کفایه مطلبی را در شرح عبارت مرحوم آخوند ذکر می‌کنند که مطلب متقنی است، ولی قابل استناد به آخوند نیست؛ چرا که عبارات با این مطلب سازگاری ندارد. ولی گاهی عبارت تحمل این تقریب را دارد و می‌توان گفت که قصور تعبیری وجود داشته است. جمع عرفی گاهی برای حل مشکل سوء تعبیرها است.

در این مورد لازم نیست که دو کلام از یک متکلم صادر شده باشد؛ چون نکته جمع عرفی این نیست که متکلم برای افهام مراد خود به کلام دیگری اعتماد کرده باشد، بلکه چه بسا متکلم خیال می‌کرده که کلامش وافی به مقصود است یا به جهت این که افهام خلاف مقصود بعد طاری شده است. یکی از مشکلات در کلمات فقها همین به اصطلاح ضعف تعبیر است. مثلاً بحثی مطرح است که در مسجد الحرام که مردها و زن‌ها، بدون فاصله با هم نماز می‌خوانند (در حالی که شرط صحت نماز، عدم تقدم زن است) حکم چیست؟ برخی از فقها در پاسخ گفته‌اند که ما چون تقدم زن بر مرد را در نماز مکروه می‌دانیم، مانعی در این مطلب نمی‌بینیم. حاج آقا می‌فرمودند که در اینجا غفلی حاصل شده است. در اصل روایتی که شرطیت عدم تقدم زن را مطرح می‌کند، مورد آن غیر مکه است. روایت این است: «عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ قَالَ إِنَّمَا سُمِّيَتْ مَكَّةُ بِكَهْ لِأَنَّهُ يَنْتَك فِيهَا الرَّجَالُ وَالنِّسَاءُ وَالْمَرْأَةُ تُصَلِّي

بَيْنَ يَدَيْكَ وَ عَنْ يَمِينِكَ وَ عَنْ يَسَارِكَ وَ مَعَكَ وَ لَا بَأْسَ بِذَلِكَ وَ إِنَّمَا يَكْرَهُ فِي سَائِرِ الْبُلْدَانِ^۱». گاه فقیه در پاسخ استفتا از مستند فتوا غافل شده و توجه نکرده که گاه کراهت مخصوص به غیر مکه است یا شاید اصلاً روایت را ندیده باشد یا این که روایت را دیده، ولی در مقام فتوا قیود را ملاحظه نکرده است.

با عنایت به این گونه ضعف تعبیرهاست که گاهی در استناد فتوا به فقیه انسان تردید می‌کند. حتی اگر از متکلم سؤال شود، این ظهور را انکار کند.

مثال دیگر در تبیین بحث این است که گاه از یک حادثه دو گزارش تهیه شده است؛ در یک گزارش آمده است که زید در آنجا بوده است و ظهور زید در زید بن عمرو است. در گزارش دیگر صریحاً آمده است که زید بن عمرو آنجا نبوده است. این مطلب گاهی قرینه می‌شود که مراد از زید در گزارش اول، زید بن بکر است. در اینجا از ظهور لفظ زید رفع ید می‌کنیم و می‌گوییم متکلم سوء تعبیر داشته است به جهت صراحت نقل دیگر. در اینجا این گونه نیست که گزارشگر اول به گزارش دوم اعتماد کرده باشد، بلکه از ظهور لفظ زید غفلت داشته است.

یا مثلاً ممکن است عبارت نجاشی با عبارت شیخ در مورد یک راوی متفاوت باشد. ما می‌توانیم با عبارت یکی عبارت دیگری را تفسیر کنیم؛ چرا که بعید است بین اینها تا این اندازه اختلاف باشد و این استبعاد سبب می‌شود که ما از یک کلام خلاف ظاهر اراده کنیم. یا این که دو وقف نامه وجود دارد که ظاهر یکی این است که همه اموال را وقف کرده است. از وقف نامه دوم استفاده می‌شود که وقف اول درباره اموال مفروز بوده و شامل اموال مشاع نیست. عروض این گونه غفلت‌ها طبیعی است. حال ممکن است گوینده این دو کلام تفاوت داشته باشد. با این حال ممکن است کلام یکی قرینه بر کلام دیگری باشد. آنچه مهم است این است که هر دو ناظر به یک واقعه باشند. صدور دو کلام از یک نفر لازم نیست، ولی ارتباط اینها لازم است و این که دو کلام مصب واحد داشته باشند و لو به جهت مدلول التزامی.

مثلاً در همین مثال وقف نامه، در وقف نامه دوم آمده است که فلان مال خاص را به این شکل وقف کردم. این مطلب مفهوم و مدلول التزامیش این است که وقف دیگری به این مال تعلق نگرفته است. ما به نصوصیت دلیل دوم از ظهور دلیل اول در این که این مال قبلاً به شکل دیگری وقف شده، رفع ید می‌کنیم. تعارض دو دلیل فرع این است که هر دو ناظر به

یک حکم باشند. بعد از ثبوت اختلاف بین دو دلیل ما با دلیل اظهر از دلیل ظاهر رفع ید می‌کنیم.

خلاصه این که شرط مذکور در کلام شهید صدر ناشی از تحلیل ایشان از جمع عرفی است که ما به تحلیل ایشان معتقد نیستیم.

بحث دوم که در جلسه آتی به آن خواهیم پرداخت این است که آیا قرینه و ذوالقرینه باید متعین باشند یا این که در مواردی مانند عموم و خصوص من وجه هم می‌توان جمع عرفی را پیاده کرد یا این که حتماً باید در مورد اجتماع دو دلیل به اخبار علاجیه رجوع کرد. آیا جمع عرفی با عدم تعین سازگار است یا خیر؟

جلسه شماره ۷۸

بحث در جمع عرفی به اینجا رسید که آیا مقوم جمع عرفی این است که دلیل قرینه و دلیل ذوالقرینه متعین باشند یا این که ممکن است در جمع عرفی قرینیت یک کلام بر کلام دیگر به نحو اجمال مطرح باشد؛ مثلاً در موارد عموم و خصوص من وجه، ما می‌دانیم که از یکی از دو عام، مجمع خارج شده است و تخصیصی به آن وارد شده است، ولی به تعیین نمی‌دانیم که مجمع از کدام دلیل خارج شده است. یا مثلاً در بحث مطلق و مقید ممکن است مطلق را حمل بر مقید کنیم و ممکن است مقید را حمل بر استحباب کنیم. در اینجا اگر این دو احتمال مساوی باشند، حکم چیست؟ در اینجا دو گونه جمع عرفی هست که نمی‌دانیم کدام مطابق با نظر متکلم است.

ثمره این بحث در اینجا ظاهر می‌شود که اگر قائل شویم که این موارد جمع عرفی دارند، دیگر به اخبار علاجیه مراجعه نمی‌کنیم حتی اگر در نهایت هم دلیل قرینه را تشخیص ندهیم باید به اصول عملیه مراجعه کرد. ولی اگر گفتیم که اینها جمع عرفی ندارند، مجال برای رجوع به اخبار علاجیه هست.

به تعبیر دیگر آیا در موارد عدم تعین جمع عرفی تعارض دلالت دو دلیل به ادله حجیت سند هم سرایت می‌کند یا خیر؟ اگر قائل شدیم که این موارد جمع عرفی دارند، دیگر تعارض به سند سرایت نمی‌کند و اگر گفتیم که جمع عرفی ندارند، تعارض به سند سرایت خواهد کرد. به تعبیر شهید صدر آیا تعارض مستقر است (در صورتی که جمع عرفی نداشته باشند) یا غیر مستقر (در صورتی که جمع عرفی داشته باشند)؟

خلاصه بحث در این است که اگر دو دلیل هر کدام از یک جهت اظهر باشند، به گونه‌ای که بتوان به قرینه هر کدام در دیگری تصرف کرد، آیا در اینجا جمع عرفی وجود دارد یا خیر؟ ما قبل از این که وارد بحث شویم، باید دو نکته را متذکر شویم.

نکته اول: بحثی است در اخبار علاجیه که آیا این اخبار شامل تعارض غیر مستقر و موارد جمع عرفی هم می‌شوند یا خیر. برخی اطلاق اخبار علاجیه را شامل موارد جمع عرفی می‌دانند با این بیان که موضوع اخبار علاجیه "حدیثان مختلفان" است و مجرد وجود جمع عرفی دو حدیث را از عنوان فوق بیرون نمی‌برند. مثلاً در روایت قطب رواندی که به سند صحیح از عبدالرحمن بن ابی عبدالله از امام صادق ۷ نقل می‌کند، آمده است که: اذا ورد

علیکم حدیثان مختلفان فاعرضوهما علی کتاب الله ... الحدیث^۱. موضوع این حدیث موارد جمع عرفی را شامل می‌شود. شهید صدر به تفصیل به پاسخ‌های این ادعا پرداخته که مراجعه به آن‌ها در این بحث هم سودمند است (مباحث الاصول، ج ۵ من القسم الثانی، ص ۷۴۴: بحوث فی علم الاصول، ج ۷، ص ۴۰۰).

به هر حال اگر ما اخبار علاجیه را شامل موارد جمع عرفی هم بدانیم، بحث کنونی ما بی ثمر خواهد بود. لذا فرض کلام ما بر این مبناست که اخبار علاجیه شامل موارد جمع عرفی نیست.

نکته دوم: این که بر فرض که اخبار علاجیه اختصاص به موارد عدم وجود جمع عرفی داشته باشد، بحث دیگری وجود دارد که آیا این اخبار موارد تعارض به عموم و خصوص من وجه را شامل می‌شود؟ اگر اخبار علاجیه موارد تعارض به عموم و خصوص من وجه را شامل نشود، در مورد تعارض به عموم و خصوص من وجه، بحث از این که آیا جمع عرفی دارند یا ندارند، ثمره‌ای ندارد. چون هر چند ما قائل شویم که در این موارد جمع عرفی وجود ندارد، به هر حال داخل در اخبار علاجیه نیست. کما این که بر فرض جمع عرفی داشتن هم داخل در اخبار علاجیه نیست.

حال به بررسی اصل بحث می‌پردازیم. شهید صدر این بحث را که آیا جمع عرفی لامتعین، تصویر دارد یا خیر، مطرح نکرده‌اند. ولی از این که تعارض مستقر بودن موارد تعارض به عموم و خصوص من وجه را مفروغ عنه گرفته‌اند، می‌توان فهمید که ایشان لازمه جمع عرفی را تعین قرینه از ذوالقرینه می‌داند. به نظر می‌رسد که تحلیل ایشان از جمع عرفی هم اقتضای همین نتیجه را دارد.

ایشان جمع عرفی را به این بر می‌گردانند که متکلم یک کلام را قرینه بر کلام دیگر می‌داند و اساساً دلیل این که تعارض دو دلیل در موارد جمع عرفی به سند سرایت نمی‌کند این است که عقلاً این حق را به متکلم می‌دهند که با یک کلام بعدی کلام دیگر خود را تفسیر کند. عقلاً تعیین کننده مراد متکلم را صرفاً ظهور خود کلام نمی‌داند و ظهور قرینه را برای تعیین مراد از کلام ذوالقرینه محور نهایی می‌دانند.

^۱ . وسائل الشیعة، ج ۲۷، ص ۱۱۸.

این تحلیل در جایی که است که متکلم یک کلام را قرینه بر کلام دیگر قرار دهد. معقول نیست که متکلم هر دو کلام را قرینه قرار بدهد یا این که یکی لابعین را قرینه قرار دهد. مقوم قرینیت به افهام آن از سوی متکلم است. اگر متکلم قرینه را اعلام نکند یا به صورت مبهم اعلام کند، دیگر قرینه محسوب نمی‌شود.

اما بنا بر تحلیل ما مطلب تفاوتی نمی‌کند؛ ما می‌گفتیم نصب قرینه از ناحیه متکلم نیست، بلکه عرف متعارف وقتی دو دلیل را می‌بیند می‌فهمد که در اینجا خلاف ظاهری اراده شده است. مثلاً متکلم به دو دلیل، از وجود مجمع عنوانین اصلاً غافل بوده، یا از ظهور دلیل اول غافل شده است یا از ظهور دلیل دوم. ما در این جا می‌فهمیم که متکلم می‌خواسته معنایی را افهام کند که لفظ او نسبت به آن قصور داشته است. لفظ می‌بایست قیدی می‌داشت که مجمع را از تحت یکی از دو دلیل خارج می‌کرد. اما این که قید را باید به کدام بزند، غفلت کرده است. مثلاً متکلم گفته هاشمی را اکرام کن. از طرف دیگر گفته فاسق را اکرام نکن. این ها در هاشمی فاسق تعارض دارند. احتمال دارد در دلیل اول مراد هاشمی عادل بوده است که به جهتی این قید را نیاورده است، مثلاً به این که جهت که سادات به جهت علو شانشان نیاز به تقیید به عادل ندارد و محتمل است متکلم در دلیل نهی از اکرام فاسق از وجود هاشمی فاسق غفلت کرده باشد. در اینجا ما از ملاحظه دو دلیل به طور اجمالی غفلت متکلم را کشف می‌کنیم؛ هر چند نتوانیم مصب غفلت را تعیین نماییم. تحلیل های دیگری که در موارد جمع عرفی داشتیم نیز اقتضای تعیین ندارد؛ مثلاً ما می‌گفتیم که اصول عقلایی وجود دارد که با استفاده از آنها ظهور کلام متکلم شکل می‌گیرند. مثل ظهور در مقام بیان بودن یا ظهور در مقام بیان حکم فقهی بودن.

ما در موارد جمع عرفی می‌فهمیم که چنین اصولی جاری نیست. حال ممکن است روشن نباشد که اصل جاری در کدام یک از دو دلیل جاری نیست؛ مثلاً در اعتق رقبه، ظهور اطلاقی این دلیل ناشی از ظهور در مقام بیان بودن متکلم است و در دلیل مقید اعتق رقبه مومنه، ظهور این دلیل در وجوب تعیینی عتق رقبه مومنه، ناشی از ظهور این کلام است در ناظر بودن به حکم فقهی. ما با جمع عرفی می‌فهمیم که یکی از این دو ظهور مبنایی مطابق واقع نیست، اما کدام یک؟ ممکن است نتوان ظهور مخالف واقع را تعیین کرد.

گاه در موارد جمع عرفی عدم انتقال قرائن حالیه عامه یا تحولات معنایی الفاظ در طول زمان کشف می‌گردد. ممکن است ما اجمالاً دریابیم که برخی از راویان قرائن مکتنه به کلام را منتقل

نساخته اند یا در یکی از دو دلیل الفاظ تغییر معنایی یافته، ولی نتوانیم معین کنیم که این عدم انتقال یا تغییر معنایی الفاظ در طول زمان در کدام یک از دو دلیل بوده است.

خلاصه قوام هیچ یک از تحلیل های ما از جمع عرفی، به تعین قرینه از ذوالقرینه نیست؛ پس می توان مبنای بحث کنونی و اختلاف دیدگاه ما با دیدگاه شهید صدر به این بحث بازگرداند که آیا قرینه بودن قرینه به نصب متکلم است یا این که عرف با ملاحظه دو دلیل در می یابد که در یکی مخالفت ظاهر یا به تعبیر عام تر مخالفت اصلی رخ داده است. اگر قرینه بودن قرینه به نصب متکلم باشد، قهرا در جمع عرفی باید قرینه معین باشد، ولی بنا بر مبنای دوم که نظر مختار است، لازم نیست که قرینه معین باشد. حال این بحث را باید دنبال کنیم که آیا این دو قسم جمع عرفی (یعنی جمع عرفی متعین و جمع عرفی نامتعین) در مشمولیت اخبار علاجیه با هم فرق دارند یا خیر؟

پاسخ این سؤال وابسته به وجهی است که ما با آن شبهه اطلاق در اخبار علاجیه نسبت به موارد جمع عرفی را پاسخ می دهیم. توضیح این که گاه ما اساسا مراد از خبران مختلفان را در اخبار علاجیه مواردی می دانیم که یک حدیث مکذب دیگر باشد؛ لذا موارد جمع عرفی را که تعارض در آن ها به سندشان سرایت نمی کند، مشمول اخبار علاجیه نمی دانیم. بنا بر این مبنا که بعید هم نیست، اخبار علاجیه مطلق موارد جمع عرفی را نمی گیرد و لو جمع عرفی نامتعین باشد. ولی گاه عنوان خبران متعارضان را در موارد جمع عرفی، صادق می دانیم، ولی به جهت این ادعا که اخبار علاجیه برای رفع حیرت سائلان یا اصحاب صادر شده، موارد جمع عرفی را از شمول اخبار علاجیه خارج می سازیم. بنا بر این مبنا تنها جمع عرفی متعین داخل در اخبار علاجیه نیست، ولی موارد جمع عرفی نامتعین چون هنوز برای عرف تحریر وجود دارد، قهرا مشمول اخبار علاجیه می باشد.

به نظر ما موارد جمع عرفی به طور کلی مشمول اخبار علاجیه نیست. مراد از "خبران مختلفان"، دو خبر ناسازگار است. ولی دو خبری که با هم سازگارند ولی ما ندانیم نحوه سازگاری آن ها چگونه است، مشمول این اخبار نیست. مجرد ناسازگاری بدوی بین دو حدیث سبب صدق عنوان خبران مختلفان نمی شود. و مجرد تخالف بین ظهور دو کلام که ما می دانیم یکی از آن ها مطابق مراد متکلم نیست، برای صدق عنوان فوق کفایت نمی کند. خلاصه مراد از "خبران مختلفان" مطلق احادیثی که عرف در مورد نحوه برخورد با آنها در تحریر است،

نمی‌باشد، بلکه اخبار ناسازگار است و در موارد جمع عرفی که دو دلیل، هر یک، صالح برای قرینیت برای دیگری است، این عنوان صدق نمی‌کند.

جلسه شماره ۷۸

بحث در مورد جمع عرفی بود. یک بحثی ما سال گذشته در مبحث دوران بین تخصیص و نسخ مطرح کرده بودیم مرتبط با موضوع جمع عرفی. مناسب است در اینجا مروری به نتیجه مباحث سال گذشته داشته باشیم.

اشکالی عام در موارد جمع عرفی:

ما این اشکال را از مباحث تعادل و تراجیح بحث اصول استاد شهیدی نقل کردیم که اولاً مواردی که به عنوان جمع عرفی ذکر می‌شود، عرفی نیستند به جهت این که اعتماد به قرینه منفصل اساساً عرفی نیست. برخی تفصیل قائل شده‌اند بین روایاتی که در مقام تعلیم باشد و روایاتی که در مقام افتا است. در روایات دسته اول اعتماد بر قرینه منفصل مانعی ندارد، ولی در روایات افتایی اشکال دارد. استاد شهیدی کلام مرحوم میرزا مهدی اصفهانی، مرحوم امام، مرحوم آقای روحانی و آقای سیستانی را در این زمینه آورده است که هر کدام به نحوی به این تفصیل اشاره دارند.

در کلام آقای سیستانی این مطلب آمده است که عمومات و اطلاقات در روایات افتایی خیلی وقت‌ها ظهور در عموم ندارد و خصوصیات مورد در حکم دخالت دارد و یک اطلاق نسبت به همه صور از آن استفاده نمی‌شود.

منظور از این قسم روایات این است که گاهی سؤال مطرح می‌شود و امام ۷ در مقام افتا می‌باشد. ولی گاهی در مقام تعلیم مساله شرعی یا به تعبیر مرحوم امام در مقام قانون گذاری است. ایشان تعبیر می‌کنند که مقام تشریع و غیر آن تفاوت می‌کنند. تعبیر مرحوم اصفهانی این است که بین مقام تعلیم و تعلم و مقام افتا و استفتا تفاوت هست. ایشان می‌فرمایند در روایات تعلیمی اعتماد بر قرینه منفصل عرفی است؛ چرا که مدار تعلیم و تعلم بر تدریج در بیان احکام است. عبارت‌های این بزرگواران در بحث تعارض ادله در مباحث اصول استاد شهیدی نقل شده است.

بررسی اشکال فوق

ما عرض می‌کردیم در اینجا دو اشکال با هم خلط شده است در حالی که باید این دو بحث از هم تفکیک شوند. یک بحث این است که آیا اعتماد به قرینه منفصل صحیح است یا خیر؟ بحث دوم این است که آیا ممکن است صدور قرینه به بعد از زمان حاجت تاخیر بیفتد. بحث انفصال قرینه از ذوالقرینه مشکل و قبح عقلی ندارد و نهایت این که خلاف طبع اولی است. مشکل اصلی تاخیر بیان از وقت حاجت است. در کلمات قوم نیز به دو بحث مستقل اشاره شده است؛ یکی تاخیر بیان از وقت خطاب و یکی دیگری تاخیر بیان از وقت حاجت. این دو بحث کاملاً از هم جدا هستند.

در روایات افتابی می‌توان این مطلب را ادعا کرد که وقت حاجت مقارن وقت خطاب است؛ چون سائل می‌خواهد به جواب ذکر شده عمل کند. در روایات تعلیمی نیز گاهی مطلب به همین شکل است. مشکل اصلی تاخیر بیان از وقت حاجت است. در مورد تاخیر بیان از وقت خطاب توجیهاتی مانند تقیه ممکن است مطرح شود و مشکل چندانی ندارد.

ما می‌گفتیم که جمع عرفی باید به این بازگشت کند که متکلم بیان مبین مراد را تا وقت حاجت آورده است یا این که معتقد شویم دلیل ذوالقرینه از اول ظهوری سازگار با قرینه داشته است. اگر مشکل تاخیر بیان از وقت حاجت مطرح شود، باید معتقد به نسخ شویم نه تخصیص که بیانش در جلسات سال گذشته گذشت.

این آقایان هم می‌گویند که ظهور کلام در روایات تعلیمی منعقد نمی‌شود مگر بعد از ورود قرینه منفصل. البته این کلام اشکالات خاص خود را دارد؛ مثل این اشکال که در فرض احتمال صدور مخصص منفصل چه باید کرد؟ آیا هیچ ظهوری منعقد نمی‌شود؟ فحوص از مخصص و عدم وجدان آن هم که ما را به قطع به عدم وجود واقعی مخصص نمی‌رساند.

پیش از ادامه بحث از وجه حمل مطلق بر مقید تذکر دو نکته مفید است:

نکته اول: در مورد احتمال وجود قرائن و روایاتی که به دست ما نرسیده، به نظر می‌رسد که شاهد جدی نداریم بر این که روایاتی که به دست ما نرسیده روایات قابل توجهی بوده باشد. البته چه بسا مضمون روایات موجود با اسناد دیگری هم نقل شده که این روایات هم مضمون با روایات موجود به دست ما نرسیده است، ولی این که مضامین دیگری به جز مضامین موجود به طور گسترده در کلام ائمه: وجود داشته و به دست ما نرسیده قابل اثبات نیست. در توضیح این ادعا عرض می‌کنیم که وقتی در یک باب، روایات محاسن را با روایات کافی که از محاسن

گرفته مقایسه می‌کنید، ملاحظه می‌کنید که ایشان تقریباً تمامی مضامین روایات را منتقل کرده است و مضمونی در کافی منعکس نشده باشد نادر است. ولی در محاسن یک مضمون مثلاً پنج سند دارد و در کافی با سه سند آمده است. این گونه هم نیست که کلینی در کافی الزاماً بهترین سندها را انتخاب را کرده باشد. علو سند یکی از ملاک‌های انتخاب بوده است. روشن‌تر بودن عبارت متن یا مسائل دیگر هم در گزینش احادیث دخیل بوده است.

لذا این احتمال که روایاتی از معصومین علیهم السلام صادر شده باشد که در روایات موجود ولو روایات ضعیف السند به ما منتقل نشده چندان جدی نیست که علم اجمالی بیافریند. البته ممکن است کسی ادعا کند که بسیاری از روایات ضعیف الاسناد موجود سندهای صحیحی در اصل داشته‌اند که به ما نرسیده، این ادعا قابل توجه است.

نکته دوم: در تحلیل اشکال فوق در تعین حمل مطلق بر مقید باید بین روایاتی که مفید اطلاق لفظی است و روایاتی که با ترک استفصال از آنها عموم حکم را استفاده می‌کنیم، فرق گذاشت. همچنین بین روایات مسبوق به سوال و روایات ابتدایی نیز در این جهت تفاوت است. بعضی از تفاوت‌های موجود در روایات الزاماً مرتبط با بحث تعلیمی یا افتایی بودن نیست. البته می‌توان این را ادعا کرد که در روایات تعلیمی معمولاً اطلاق لفظی وجود دارد و اطلاق در روایات افتایی معمولاً به جهت ترک استفصال است. نکات بحث اطلاق لفظی و اطلاق به مناط ترک استفصال با هم متفاوت است.

تطبیق بحث جمع عرفی بر وجه حمل مطلق بر مقید

در بحث حمل مطلق بر مقید بحث این بود که چرا شما در مطلق تصرف می‌کنید و آن را بر مقید حمل می‌کنید با این که روش دیگری هم برای رفع تنافی بدوی بین مطلق و مقید وجود دارد و آن تصرف در دلیل مقید به حمل آن بر استحباب است. در مورد این اشکال مطالبی قابل طرح است.

مطلب اول: مرحوم آقای خویی و مرحوم آقای روحانی و مرحوم شهید صدر اشاره کرده‌اند که این اشکال در صورتی مطرح است که امر در مقید مولوی باشد، ولی اگر امر در مقید ارشادی باشد و ناظر به جزئیت و شرطیت یا در نواهی ناظر به مانعیت باشد، اشکال فوق نمی‌آید.

ما عرض می‌کردیم که اولاً دلالت دلیل مقید بر ارشادی بودن، به نحو قطعی نیست، بلکه حداکثر دلیل ظاهر در ارشادی بودن است. ممکن است کسی بگوید ما به دلیل جمع عرفی از ظهور دلیل مقید در ارشادی بودن رفع ید می‌کنیم و آن را بر حکم مولوی حمل می‌کنیم. وقتی حکم به مولوی بودن آن کردیم، می‌توان آن را حمل بر استحباب کرد. ثانیاً ممکن است ما به عنوان جمع عرفی از ظهور دلیل مقید در ارشادی بودن امر به شرطیت یا ارشادی بودن نهی به مانعیت صرف نظر کنیم ولی اصل ارشادی بودن را حفظ کنیم و امر را ارشاد به فرد اکمل یا نهی را ارشاد به فرد اخس بدانیم.

خلاصه شبیه استحباب و کراهتی که در امر و نهی مولوی مطرح است، در امر و نهی ارشادی هم قابل تصویر است. حداکثر ظهور دلیل ارشادی در ارشاد به جزیت و شرطیت و مانعیت است. ممکن است ما به جهت جمع عرفی از این ظهور رفع ید کنیم و نهی را با حفظ اصل ارشادی بودن، ارشاد به کمال فرد یا نقصان فرد از مرتبه متعارف بدانیم. در کلام مرحوم آقای خوبی مطلب به این شکل آمده است که گویا ارشادی بودن ملازمه دارد با این که ارشاد به شرطیت یا مانعیت باشد، در حالی که چنین نیست.

مطلب دوم: شهید صدر اشاره می‌کنند که اگر مقید ناظر به مطلق باشد، بحثی نیست که مطلق بر مقید حمل می‌شود؛ چرا که نسبت به آن حکومت دارد. ما عرض می‌کردیم که در اینجا خلطی شده است و تصور شده است که نظارت مساوق با حکومت است. حکومت به اصطلاح شهید صدر یعنی این که دلیل حاکم دلیلی است که در ظهور دلیل دیگر تصرف می‌کند. ما می‌گفتیم که مجرد نظارت یک دلیل بر دلیل دیگر، حکومت را به این معنا اثبات نمی‌کند.

فرض کنید دلیلی داریم که اعتق رقبه و دلیل دیگری به شکل منفصل وارد شده است که و لتكن تلك الرقبه مومنه و اطلاق دلیل اول منعقد شده است. در صورتی دلیل دوم حاکم است که بخواهد اطلاق دلیل اول را تقیید کند. این مطلب مبتنی است بر این که امر اولی و جویی باشد و الا امر استحبابی با دلیل مقید منافاتی ندارد. لذا در اینجا آنچه هست، لسان نظارت است. ولی لسان نظارت ملازمه‌ای با حکومت ندارد؛ حداکثر کسی ادعا کند که ظهور دلیل ناظر در حکومت و تصرف در ظهور در دلیل اول است. با فرض پذیرش این ظهور، این ظهور قطعی نیست و می‌توان از آن به قرینه دلیل اول رفع ید کرد.

از سوی دیگر مرحوم آخوند در حاشیه رسائل در بحث حکومت به نکته‌ای اشاره می‌کنند که نکته مهمی است. ایشان می‌فرمایند دلیل حاکم دو بعد دارد؛ یک بعد نظارت و حاکمیت و یک جنبه دلالت فی نفسه. این که در حاکم و محکوم اظهار و ظاهر سنجیده نمی‌شود، بعد از تثبیت و مسلم شدن حاکم بودن حاکم است. گاهی نظارت یک دلیل بر دلیل دیگر به ظهور است. ممکن است ظهور دلیل اول به قدری قوی باشد که به قرینه آن در ظهور دلیل ناظر در نظارت تصرف کنیم (صرف نظر از اشکال اول که نظارت با حکومت مساوق نیست). این نظارت گاهی به ظهور است و ما به قرینه دلیل منظور الیه از این ظهور در نظارت رفع ید کنیم. مثلاً دلیلی داریم که رفع ما لایعلمون. ظهور دلیل در این است که ناظر به همه احکام وضعی و تکلیفی است. اگر در موردی روایتی که حکم وضعی را اثبات کرده، شمولش نسبت به جاهل خیلی قوی باشد (مثلاً عمده موارد، افراد جاهل هستند)، در اینجا می‌توان از ظهور حدیث رفع به قرینه اطلاق این روایت رفع ید می‌کنیم و حدیث رفع را در این مورد ناظر به حکم تکلیفی بدانیم؛ بنابر این حدیث رفع اگر چه فی نفسه ظهور قوی‌ای در اطلاق نسبت به جمیع احکام دارد، ولی می‌توان ادعا کرد که در اینجا تبعیض در نظارت رخ داده است و در خصوص این مورد نظارتی در حدیث رفع نسبت به آن حکم وضعی وجود ندارد.

لذا نفس حاکم بودن به تنهایی باعث حل شدن سوالات بحث جاری نمی‌شود. در دلیل حاکم هم این سوال هست که چرا به دلیل مطلق عمل نشود و مقید حمل بر استحباب شود. البته نوعاً دلیلی که لسان حکومت دارد، قوت ظهور دارد، ولی اگر در جایی این لسان حکومت به قوت ظهور منجر نشود، اشکال بحث همچنان مطرح خواهد بود.

جلسه شماره ۷۹

بررسی قاعده حمل مطلق بر مقید

بحث در این است که بعد از فهم تنافی بین مطلق و مقید، این سؤال مطرح می‌شود که چرا باید مطلق را بر مقید حمل کرد و تحلیل این حمل چیست؟ برخی دلیل حمل مطلق بر مقید را اولویت جمع دانسته‌اند؛ الجمع مهما امکن اولی من الطرح. اشکال شده که راه جمع بین دو دلیل تنها این نیست که مطلق حمل بر مقید شود، بلکه می‌توان مقید را حمل بر استحباب و بیان افضل افراد واجب دانست. وجه تعیین حمل مطلق بر مقید چیست؟

وجه اول: وجه مستفاد از مبنای شیخ انصاری و بررسی آن

در این بحث از مبنای مرحوم شیخ انصاری تقریبی استفاده می‌شود. ایشان در بحث تعادل و ترجیح به این مبنا تصریح کرده‌اند که اگر امر دائر بین تقیید مطلق و تخصیص عام بود، تقیید مطلق مقدم است؛ چرا که اطلاق مطلق متوقف بر تمامیت مقدمات حکمت است. یکی از مقدمات حکمت عدم البیان است. عام صلاحیت دارد بر این که بیان بر تقیید باشد. لذا مقدمات حکمت در ناحیه مطلق شکل نمی‌گیرد. ظهور عام در عموم وارد است بر ظهور مطلق در اطلاق. در اینجا هم می‌توان مطلب را این گونه تقریب کرد که ظهور دلیل مقید در وجوب وارد است بر ظهور اطلاقی دلیل مطلق، و مقدمه در مقام بیان بودن را در ناحیه دلیل مطلق از بین می‌برد.

در اینجا مرحوم آخوند اشکال کرده‌اند که عدم البیانی که جزء مقدمات حکمت است، عدم البیان متصل است نه مطلق عدم البیان و بحث ما در جایی است که تقیید با دلیل منفصل ارائه شده است. لذا در اینجا عدم البیان متوفر است و ظهور اطلاقی منعقد شده است و در نتیجه بحث ورود مطرح نیست.

در اینجا ممکن است به این مبنا اشکال دیگری هم وارد شود که در برخی موارد این دلیل طبق همه مبانی ناتمام است لذا دلیل اخص از مدعاست؛ به این بیان که ظهور صیغه امر در وجوب هم به مقدمات حکمت است. بنابراین در جایی که صیغه امر باشد، این وجه تام نیست. هم ظهور مطلق به مقدمات حکمت است و هم ظهور امر در ناحیه مقید به مقدمات حکمت است. البته این اشکال بر اساس این مبناست که ظهور صیغه امر در وجوب را به وضع ندانیم.

مرحوم حاج آقا رضا همدانی در حاشیه رسائل اشکال مرحوم آخوند را به گونه‌ای دیگر تقریب می‌کنند. ایشان اشکال را این گونه تقریب کرده‌اند که اگر مقید قبل از مطلق آمده باشد، این بیان صحیح است، اما اگر مقید بعد از ورود مطلق آمده باشد، ظهور مطلق در اطلاق شکل گرفته است. محصل کلام ایشان این است که این گونه نیست که مطلق مقید بیان منفصل به اطلاق ضرر نرساند. بیان منفصل اگر مؤخر باشد، به اطلاق ضرر نمی‌رساند. این بیان از بیان مرحوم آخوند روشن‌تر است.

ایشان از این اشکال این گونه پاسخ می‌دهند که ظهور مطلق در اطلاق حدوثا متوقف بر عدم الیابان منفصل نیست، ولی بقاء ظهور متوقف است بر این که بیان منفصلی وارد نشده باشد. ایشان ظهور را یک امر حدی که امرش دائر بین نفی و اثبات است، نمی‌دانند، بلکه به نظر ایشان ظهور ممکن است در یک زمانی باشد، ولی باقی نماند و به جهت ورود مقید از بین برود.

صرف نظر از این بحث که آیا ظهور حدوث و بقاء دارد؟ عرض ما این است که این بیان برای توجیه کلام شیخ کافی نیست؛ چون اگر ظهور حدوث و بقاء هم داشته باشد، چرا همین حرف را به عکس و در ظهور عام مطرح نمی‌کنید؟ تصرف به وسیله دلیل متقدم که روشن‌تر است تا این که به وسیله عام متاخر بقاء ظهور مطلق را زیر سؤال ببریم. آیا نمی‌توان به قرینه مطلق که ظهور دارد، در عام معتقد شویم که از ابتدا عمومی برای آن منعقد نمی‌شود. لذا این بیان توجیه گر کلام شیخ نیست.

در بحث ما هم این اشکال مطرح است که این مطلب مشکل بحث را حل نمی‌کند. فرض این است که اول مطلق آمده است و بعد مقید. ظهور امر در وجوب متوقف است بر عدم قرینه بر خلاف (مانند سایر ظهورات وضعی، صرف نظر از این که ما از اساس این ظهور را وضعی نمی‌دانیم). چرا مطلق را قرینه بر خلاف نسبت به ظهور امر مقید در وجوب نمی‌دانید؟ لذا به نظر می‌رسد که ما نمی‌توانیم کلام شیخ را حتی با توجیه حاج آقا رضا همدانی (صرف نظر از ابهاماتی که خود توجیه دارد) پاسخ‌گوی مشکل بحث جاری بدانیم.

وجه دوم: وجه مصرح در کلام شیخ انصاری

راه حل دوم راه حلی است که خود مرحوم شیخ در این بحث به آن تصریح کرده است که یکی از مقدمات حکمت در دلیل مطلق در مقام بیان بودن است. این مطلب معمولاً با اصل

ثابت می‌شود. ما به قرینه دلیل مقید در این اصل تصرف می‌کنیم. با آمدن مقید می‌فهمیم که مطلق در مقام بیان نبوده است.

این دو وجه در یک جهت مشترکند و آن این که در هر دو ناتمامی مقدمات حکمت مطرح است، ولی در هر یک مقدمه‌ای از مقدمات ناتمام دانسته شده، در وجه اول مقدمه "انتفاء البیان علی التقیید" از مقدمات حکمت زمین می‌خورد، و در وجه دوم مقدمه در مقام بیان بودن.

مرحوم آخوند در پاسخ می‌فرمایند که دستیابی به مقید باعث نمی‌شود که در مقام بیان بودن زیر سؤال برود. دستیابی به مقید ما را به این نکته می‌رساند که اطلاق مراد جدی نیست. البته ایشان تصریحی به این مطلب نمی‌کنند.

عرض ما این است که کلام مرحوم شیخ اگر هم تمام باشد، در مواردی است که در مقام بیان بودن به اصل ثابت شده باشد، ولی در جایی که به قرینه خاصی در مقام بیان بودن قطعی باشد، این توجیه را نمی‌توان مطرح کرد.

به هر حال مرحوم شیخ می‌فرماید که ما به قرینه مقید از اصل در مقام بیان بودن رفع ید می‌کنیم. این اصل در مقام بیان بودن متکلم چه اصلی است؟ آیا یک اصل عملی است و برای رفع حیرت است و هیچ گونه کاشفیت ندارد یا یک اصل لفظی است که به مناط کاشفیت و طریقت معتبر است؟ این مطلب در کلام مرحوم شیخ به خوبی تبیین نشده است.

ممکن است وجه اعتبار این اصل این باشد که چون غالباً متکلمین در مقام بیان مرادات خود هستند، اصل به این معنا که ظاهر حال متکلم این است که در مقام بیان باشد. تکلم به یک کلام این لازمه را دارد که متکلم در مقام بیان تمام مراد می‌باشد. این که متکلم نخواهد تمام مراد را برساند، فرض نادری است. لذا ظاهر حال متکلم کاشف از در مقام بیان بودن وی است.

در این فرض که بحث ظاهر حال مطرح شد، این سوال را باید پاسخ داد که چرا باید از این ظهور رفع ید کرد. چرا از این ظهور رفع ید نمی‌کنیم که مقید ظاهر در وجوب تعیینی است که آن هم مستند به ظاهر حال متکلم است. اگر در مقام بیان بودن و لو به خاطر ویژگی‌های موردی قوی تر باشد، قهراً باید این ظهور را حفظ کرد و در دلیل مقید تصرف کنیم. محصل اشکال ما این است که این بیان، پاسخ مشکل بحث ما نیست که چرا ما در مطلق تصرف

می‌کنیم و نه مقید. این مطلب بنا بر این است که ما در مقام بیان بودن را به ظاهر حال متکلم برگردانیم که ظاهراً هم باید این گونه باشد.

ولی اگر معتقد شویم که در مقام بیان بودن یک اصل عملی است، باید این مطلب را تبیین کنیم که محدوده آن چه مقدار است؟ آیا در جایی که قرینه قطعی برخلاف باشد، از آن رفع ید می‌شود یا این که در قرینه ظنی بر خلاف نیز از این اصل رفع ید می‌شود؟ سؤال دیگر این که آیا قرینه بر خلاف حتماً باید متصل باشد یا منفصل هم کافی است؟ در قرینه منفصل هم آیا حتماً باید متقدم باشد یا متاخر هم کافی است؟ به هر حال همه سوالات مبنای اول در این جا هم مطرح می‌شود. البته ممکن است مرحوم شیخ اعتبار اصل را در فرضی بداند که قرینه منفصل معتبر - و لو غیر قطعی و متاخر - برخلاف آن نباشد. در این صورت باید این ادعا بررسی شود.

ما خود به این مطلب که در مقام بیان بودن یک اصل عملی است، معتقد نیستیم. شهید صدر معتقد است که اصول لفظی مطرح در فضاهاى عقلایی هیچ کدام به شکل اصل عملی نمی‌باشند. این کلام به شکل عام درست به نظر نمی‌رسد چنانچه در بحث عموم گفتیم که عقلا اصل عموم را از برخی جهات، اصل عملی می‌دانند. البته این مطلب درست است که معمولاً عقلا اصولشان از باب اماره است. به هر حال اگر در مقام بیان بودن را اصل عملی بدانیم باید محدوده آن را مشخص کنیم. ما چون اصل عملی بودن قاعده «در مقام بیان بودن متکلم» را صحیح نمی‌دانیم، در مورد محدوده آن نیز نمی‌توانیم قضاوت کنیم.

گفتنی است هر چند از برخی کلمات شهید صدر بر می‌آید که اصول عقلایی همه به مناط اماریت و کاشفیت است و اصل عملی در نزد عقلا وجود ندارد ولی بعید است که شهید صدر همه اصول عقلایی را به جهت اماریت بدانند؛ مثلاً قرعه برای افراز مشاع یک امر عقلایی است. حالا در برخی قرعه‌های شرعی ممکن است طریقتی وجود داشته باشد، ولی قرعه به عنوان قاعده عقلایی قطعاً به مناط اصل عملی است. ولی این مطلب درست است که نوعاً اصول عقلایی، به مناط طریقت است.

مرحوم آخوند بعد از بررسی کلمات شیخ، خود این وجه را پیشنهاد می‌دهند که ممکن است وجه حمل مطلق بر مقید این باشد که ظهور مقید در وجوب تعیینی از ظهور اطلاقی مطلق قوی تر است. لذا باید در ناحیه مطلق تصرف کرد. ظاهر کلام ایشان این است که اطلاق در مطلق اراده نشده است. ایشان این احتمال را با قاطعیت رد نکرده است که ممکن است از

اصل ظهور مطلق در اطلاق چون با اصل (اصل در مقام بیان بودن) ثابت شده، رفع ید کنیم. خیلی واضح نیست که ایشان این احتمال را چگونه دفع می کنند.

جلسه شماره ۸۰

در بحث علت تعین حمل مطلق بر مقید وجوهی مطرح شده است، از جمله وجه مختار صاحب کفایه.

یک سؤال در عبارت کفایه و پاسخ آن

مرحوم آخوند در ذیل بررسی کلام مرحوم شیخ نخست استدراکی آورده و سپس وجه برگزیده خود را ذکر می‌کند، عبارت ایشان چنین است:

«نعم، فیما اذا كان احراز كون المطلق في مقام البيان بالاصل كان من التوفيق بينهما حملة على أنه سيق في مقام الاهمال على خلاف مقتضى الأصل، فافهم.

و لعل وجه التقييد كون ظهور اطلاق الصيغة في الايجاب التعييني أقوى من ظهور المطلق في الاطلاق».

در اینجا این سؤال مطرح می‌شود که به گفته مرحوم آخوند، در جایی که اثبات در مقام بیان بودن با اصل صورت گرفته، می‌توان با حمل دلیل به ظاهر مطلق بر این که متکلم در مقام بیان نبوده، تنافی بین این دلیل و دلیل مقید را برطرف ساخت و این امر خود نوعی جمع عرفی است. حال در این صورت به چه بیانی وجه برگزیده مرحوم آخوند (که با عبارت «و لعل وجه التقييد...» بدان اشاره کرده) تعین یافته، در حالی که می‌توان همان وجه سابق را در صورتی که اثبات در مقام بودن به اصل بوده، مطرح ساخت.

پیش از پاسخ به این پرسش، تذکر نکته‌ای در عبارت مرحوم آخوند لازم است. مرحوم آخوند در پایان استدراک بالا، عبارت «فافهم» را افزوده‌اند، وجه این امر چیست؟ برخی از محشیان با ذکر تالی فاسد جمع عرفی بودن دست کشیدن از اصل در مقام بیان بودن، «فافهم» را با آن توجیه کرده‌اند، مثلاً فرموده‌اند که اگر این جمع عرفی صحیح باشد، دیگر بعد از ورود مقید نمی‌توان به اطلاق مطلق تمسک کرد و این امر بر خلاف مشی علماء است که مجرد ورود مقید را باعث این نمی‌دانند که مطلق از صلاحیت استدلال خارج شود، پس وجه فوق جمع عرفی نیست، بنابراین تفسیر سؤال فوق مجالی ندارد و تعین وجه برگزیده مرحوم آخوند روشن است.

ولی به نظر می‌رسد که این گونه معنا کردن «فافهم» صحیح نیست. اگر مرحوم آخوند این جمع عرفی را اصلاً قبول ندارد به چه وجهی آن را با عبارت «من التوفیق بینهما...» ذکر کرده و اصلاً وجه ایراد چنین استدراکی چیست؟

حاج آقا مکرر اشاره می‌فرمودند که نباید «فافهم» و «فتأمل» و مانند آنها را به گونه‌ای معنا کرد که مطلب قبلی از اساس از کار بیفتد، بلکه باید اشکال به برخی خصوصیات کلام سابق یا برخی از ادله آن ذکر شود و گرنه نوعی تعارض صدر و ذیل در عبارت پیش می‌آید.

برخی از محشیان «فافهم» را به گونه دیگری تفسیر کرده‌اند که خود پاسخ سؤال فوق می‌باشد، ایشان آورده‌اند که مرحوم آخوند، کلام مرحوم شیخ را در جایی که در مقام بیان بودن با اصل ثابت شده پذیرفته و عبارت «و لعل وجه التقیید...» ناظر به جایی است که در مقام بیان بودن با اصل عقلایی فوق ثابت نشده باشد.

ولی این توجیه «فافهم» هم درست به نظر نمی‌رسد، زیرا اولاً: مرحوم آخوند در استدراک فوق، دست کشیدن از اصل عقلایی در مقام بیان بودن را تنها وجه عرفی نمی‌داند، بلکه عبارت «من التوفیق...» نشان می‌دهد که این وجه نوعی جمع عرفی است، هر چند ممکن است جمع یا جمع‌های عرفی دیگری هم در این صورت مطرح باشد.

ثانیاً: اگر ما در مواردی که با اصل عقلایی در مقام بیان بودن ثابت شده نتوانیم وجه برگزیده مرحوم آخوند را پیاده سازیم در واقع در اکثر موارد قائل به ناتمامی کلام مرحوم آخوند شده‌ایم، چون غالباً در مقام بیان بودن با اصل عقلایی ثابت می‌شود.

لذا شاید بتوان وجه «فافهم» را این گونه ذکر کرد که هر چند چنین حملی (یعنی حمل دلیل به ظاهر مطلق بر این که متکلم در مقام بیان نبوده و دلیل مهممل است) نوعی جمع عرفی است، ولی باید درباره تعیین این وجه جمع نکات دیگر را هم در نظر گرفت.

حال به پاسخ سؤال مطرح شده می‌پردازیم، به چند گونه می‌توان این سؤال را پاسخ داد که البته هر یک لازمه خاصی دارد.

گونه اول: مرحوم آخوند در ذیل تنها بین ظهور مطلق و ظهور مقید مقایسه کرده و ظهور مطلق را مفروض گرفته است، یعنی در مقام بیان بودن متکلم را مسلم قرار داده و بنابراین فرض بین ظهور مطلق و ظهور مقید ارزیابی کرده و ظهور مقید را اقوی دانسته است، اما این که اگر اصل ظهور مطلق نیازمند اثبات باشد چه باید کرد از محط کلام مرحوم آخوند خارج است.

گونه دوم: مراد از اقوا بودن ظهور مقید از ظهور مطلق در اراده اطلاق، اقوا بودن ظهور مقید از ظهوری است که برای مطلق از ملاحظه مجموع اصل عقلایی در مقام بیان بودن و تطابق مراد استعمالی با ظهور حاصل شده است.

توضیح این وجه این است که برای شکل‌گیری ظهور مطلق در مراد بودن اطلاق باید دو مرحله پیموده شود، اولاً به طریقی ثابت شود که متکلم در مقام بیان است نه در مقام اهمال، ثانیاً: مراد استعمالی متکلم بر طبق ظهور کلام اوست، با انضمام این دو امر به یکدیگر ظهور مطلق شکل می‌گیرد و این ظهور شکل گرفته طرف تعارض با ظهور مقید است، با توجه به اقوا بودن ظهور مقید باید از ظهور فوق دست کشید، اما حال که از این ظهور دست کشیدیم، آیا در کدام یک از دو مرحله‌ای که برای شکل‌گیری این ظهور برای مطلق پیموده شده تصرف می‌شود امر دیگری است که مرحوم آخوند در مقام بیان آن نیست.

گونه سوم: این که مرحوم آخوند در جایی که امر دایر به این باشد که از در مقام بیان بودن دست کشید یا از تطابق بین مراد استعمالی و ظهور کلام قائل به این باشد که باید در مقام بیان بودن را حفظ کرد و از ظهور دست کشید چون اصل دوم در رتبه متأخر است.

برای توضیح بیشتر این گونه اشاره به بحث حجیت عام مخصص در تمام باقی مقید است، در این بحث اشکال معروفی وجود دارد که وقتی به جهت تخصیص معلوم شد که عام در معنای حقیقی خود استعمال نشده و در آن تجوز رخ داده، اراده تمام الباقی تعین ندارد، چون تمام الباقی تنها یکی از وجوه مجاز است، نه وجه انحصاری آن.

مرحوم آخوند پاسخ می‌دهند که از تخصیص تجوز لازم نمی‌آید، بلکه در موارد تخصیص عام در همه افراد استعمال شده، فقط مراد جدی بر طبق مراد استعمالی نیست و اصالة التطابق زمین خورده است.

در توضیح بیشتر این پاسخ عرض می‌کنیم که اگر ما تخصیص را تصرف در مراد استعمالی بدانیم چون ظهور عام در مراد استعمالی بودن معنای حقیقی ظهور وحدانی است وقتی معنای حقیقی از عام اراده نشده باشد، اراده تمام الباقی و اراده سایر مراتب عام علی السویه است و دلیلی بر تعین مرتبه تمام الباقی نیست، ولی اگر بگوییم که در موارد تخصیص مراد استعمالی همان معنای حقیقی است و صرفاً مراد جدی بر طبق آن نیست، مجرد تخلف مراد جدی در مورد تخصیص سبب نمی‌شود که اصالة التطابق در سایر موارد جاری نشود، چون اصالة التطابق در تک تک افراد عام به نحو استقلالی جاری می‌شود.

شهید صدر این اشکال را مطرح کرده‌اند که در موارد عموم دو اصل وجود دارد که با تخصیص می‌دانیم یکی از آن دو زمین خورده است.

اصل اول: ظهور کلام در مراد استعمالی حجت است بر مراد استعمالی

اصل دیگر: مراد جدی مطابق مراد استعمالی است. حال این اشکال مطرح است که چرا شما اصل اول را مسلم می‌گیرید و اصل دوم را کنار می‌زنید، ممکن است ما بر عکس اصل اول را کنار بزنیم که دیگر زمینه‌ای برای اجرای اصالة التطابق بین مراد استعمالی و مراد جدی باقی نخواهد ماند.

ممکن است در پاسخ این اشکال گفته شود که چون بالوجدان بعد از دست یابی به مخصص می‌توان به عام تمسک کرد، این امر شاهد بر این است که عقلاء اصالة التطابق را کنار می‌زنند و مراد استعمالی بودن عام بعد از تخصیص باقی می‌ماند.

شبیه این بیان در این بحث ما نیز جاری است، به این شکل که بعد از دست یابی به مقید چون بالوجدان می‌توان به مطلق تمسک کرد، لذا باید بگوییم که عقلاء بر مراد استعمالی تحفظ و از مراد جدی رفع ید می‌کنند.

البته به نظر می‌رسد که این شاهد صحیح نباشد، تمسک به مطلق بعد از تقیید می‌تواند به مناط اطلاق مقامی مجموع ادله باشد نه به مناط بقاء اطلاق لفظی دلیل مطلق.

البته ما وجه دیگری در پاسخ اصل این اشکال در بحث عام مطرح می‌کردیم که ممکن است گفته شود در جایی که امر دائر به از بین رفتن یکی از دو اصل باشد، عقلا اصلی را نادیده می‌گیرند که در رتبه متأخر باشد، سر تقدیم اصل سببی بر اصل مسببی نیز به نظر ما همین است که اصل جاری در رتبه متقدم عرفاً بر اصل جاری در رتبه متأخر مقدم است.

در بحث مطلق و مقید هم می‌گوییم ظهور حال متکلم نسبت به در مقام بیان بودن در مقایسه با این که مراد استعمالی متکلم بر طبق ظهور است، تقدم رتبی دارد چون اگر متکلم در مقام بیان نباشد اصلاً ظهور کلام در مراد استعمالی شکل نمی‌گیرد.

به هر حال در کلام مرحوم آخوند این سوال مطرح شده است که چرا در مطلق تصرف می‌کنید و نه مقید؟ ایشان پاسخ دادند که ظهور مقید اقوی است از ظهور مطلق. از این کلام این کبرا استفاده می‌شود که ملاک تقدیم یک دلیل بر دلیل دیگر اظهریت است؛ حال یا معتقد می‌شویم که عرف مستقیماً اظهر را بر ظاهر مقدم می‌دارد یا این که قرینه را بر ذوالقرینه مقدم می‌داند، ولی قرینه را همان اظهر می‌داند و صرف قرینیت را موجب تقدیم نمی‌داند.

شهید صدر به این دو مبنا اشاره می‌کنند و سپس به مبنای مرحوم نایینی اشاره می‌کنند که قرینه بر ذوالقرینه مقدم است و قرینیت به ملاک اظهریت نیست. آنچه اخص موضوعا باشد، نسبت به دلیل دیگر قرینه محسوب می‌شود؛ صرف نظر از این که خاص است یا مقید. ایشان در پاسخ به این سوال که اگر دلالت مقید به اطلاق باشد، چرا باید در مقید تصرف کرد و حتما باید در مطلق تصرف شود، می‌فرمایند دلیلی که اخص موضوعا باشد، مقدم است بر دلیلی که اعم موضوعا باشد و لو از جهت محمول بر عکس باشد و دلالت دلیل اخص موضوعا به اطلاق باشد.

در برخی کلمات این مطلب هست که ملاک برای تقدیم دلیل، کمیت موضوع و سعه و ضیق آن است. ما با این مطلب موافق نیستیم؛ فرض کنید اگر دلیلی گفته باشد که اصف العلماء و دلیلی دیگر بگوید اکرم الفقهاء. در اینجا از جهت موضوع یک دلیل اخص است و از جهت متعلق حکم، دلیل دیگر (با توجه به این که ضیافت قسمی از اکرام است). ما نسبت به هر کدام ممکن است تصرف کنیم. این گونه نیست که همیشه اخص موضوعا مقدم باشد. ممکن است دلیل اخص من جهة المتعلق، مقدم باشد. شهید صدر نیز در برخی کلمات خود به این نقد اشاره کرده‌اند.

پیش فرض دوم در کلام شهید صدر این است که مجرد قرینیت برای تقدیم کافی است، و این پیش فرض هم ناتمام است، ملاک تقدیم اظهریت است و قرینیت قرینه هم به این ملاک است.

بررسی بحث بنا بر مبنای مختار

در اینجا نقل کلمات بزرگان در این بحث به اتمام رسید. ما در تحلیل جمع عرفی گفتیم که ما در موارد جمع عرفی به قرینه یک دلیل، می‌فهمیم که در دلیل دیگر مخالفت ظاهری رخ داده است. این مخالفت ظاهر تعین ندارد. اولاً این که حتما تصرف باید در ناحیه مطلق باشد، ناتمام است؛ ملاک اظهر و ظاهر است؛ مخصوصا اگر مطلقات زیاد باشند و یک مقید داشته باشیم، تصرف در ناحیه مطلق دشوارتر می‌شود. این مطلب در کلمات حاج آقا رضا همدانی مکرر وارد شده است. دلیل این مطلب این است که لازمه تصرف در مطلق این است که بگوییم در تمام این مطلق ها یک نحو مخالفت ظاهری رخ داده است. اگر هم ذاتا ظهور مقید در وجوب تعیینی اقوی باشد، در جایی که مطلقات زیاد شد، مخالفت ظاهر در تصرف در ناحیه

مطلق کمتر نخواهد بود از رفع ید از ظهور دلیل مقید. بر فرض تساوی هم ممکن است حکم به اجمال کنیم و رجوع به اصول عملیه لازم باشد.

نکته دوم این که اگر گفتیم که باید در مطلق تصرف کرد، تصرف در مطلق انحاء مختلفی دارد. یک وجه این است که مانند مرحوم شیخ معتقد شویم که از ظهور کلام در این که متکلم در مقام بیان است، رفع ید کنیم. گونه دیگر وجه مرحوم آخوند است که در مراد جدی تصرف کنیم. مرحوم آخوند می‌فرماید که مطلق (با وجود این که مراد جدی نیست) در این فرض به جهت ضرب القانون بیان شده است که در موارد شک در تقیید، بتوانیم به آن مراجعه کنیم.

راه حل سوم (که البته در همه موارد جاری نمی‌شود) این است که بگوییم مطلق در مقام بیان فرد متعارف است. ظهور ابتدایی کلام این است که در مقام بیان همه افراد (اعم از متعارف) است، ولی گاهی به قرینه مقید، می‌گوییم که مطلق در مقام بیان افراد متعارف است. فرض کنید که دلیلی وارد شود که به فقیر صدقه دهید و دلیل دیگر بگوید به فقیر شیعیه صدقه اعطا کن. حال در محیطی که معمولاً همگی شیعیه هستند، متعارف از فقیر همان فقیر شیعیه است و ممکن است دلیل مطلق از ابتدا ناظر به آن باشد. دلیل مقید سبب می‌شود که از ظهور اولی دلیل مطلق در اطلاق رفع ید کنیم.

راه حل دیگری (که این هم در همه موارد جاری نیست) این است که از ظهور دلیل در دوام رفع ید و آن را حمل بر موسمی بودن کنیم. مثلاً دلیلی می‌گوید پشت سر مخالفین نماز بخوان. دلیل دیگر می‌گوید در فرض ترس می‌توانی پشت سر آنها نماز بخوانی. در اینجا ممکن است بگوییم که دلیل مطلق از ابتدا ناظر به فرض تقیه خوفی بوده است و ناظر به شرایط متعارف در آن زمان بوده است. حاج آقا در مورد ادله تقیه همین نظر را دارند که از ادله تقیه بیش از تقیه خوفی استفاده نمی‌شود و اجزا در فرض تقیه، فقط در فضای خوف است. این قسم هم در واقع حمل بر فرض متعارف در زمان صدور است.

جلسه شماره ۸۱

وجوه توجیه گر قاعده حمل مطلق بر مقید

در حمل مطلق بر مقید وجوه مختلفی ذکر کردیم. یکی از آنها این بود که با وجود مقید دلالت اطلاقی در مطلق شکل نمی‌گیرد؛ چون مقدمه دوم از مقدمات حکمت تام نیست. این وجه با عنایت به این که بنا بر مبنای صحیح قرینه منفصله مانع انعقاد دلالت اطلاقی نیست، ناتمام است. اما سایر وجوه ذکر شده عبارتند از:

وجه اول: ما با توجه دلیل مقید کشف می‌کنیم که متکلم در هنگام تکلم به مطلق در مقام بیان تمام موارد نبوده است. **وجه دوم** این که متکلم در مقام بیان بوده و اطلاق هم مراد استعمالی بوده است، ولی مراد جدی وی نبوده است و از اصالة التطابق بین دو اراده رفع ید کنیم (وجه مرحوم آخوند و مرحوم شهید صدر).

در اینجا این سوال مطرح است که اگر اطلاق مورد اراده جدی نیست، با فرض این که متکلم مکره نبوده و تقیه در کار نیست، به چه علت مطلق بیان شده است. این سوال در کلام شهید صدر ذکر نشده است، ولی مرحوم آخوند به آن پاسخ گفته است. مرحوم آخوند این گونه پاسخ داده است که مطلق به جهت ضرب قانون وضع شده است و دلیل عدم ذکر قید، علاوه بر تقیه، مصلحت تدریج در تعلیم یا نرسیدن وقت عمل به مقید یا غیر اینها بوده است.

وجه سوم که ما عرض می‌کردیم این بود که در بسیاری موارد همراه مطلق نکته و قرینه‌ای وجود داشته است که ظهور آن را در اطلاق از بین می‌برده است؛ مثل این که مطلق مبین فرد متعارف بوده یا این که موسمی بوده است.

تفاوت وجوه حمل مطلق بر مقید در استنباط فقهی

در اینجا این سوال مطرح می‌شود که تفاوت در وجوه حمل مطلق بر مقید آیا اثر عملی و فقهی دارند یا خیر؟ به نظر می‌رسد که تفاوت در این مبانی به تفاوت در استنباط منجر خواهد شد. به تناسب تفاوت عملی بحثی را به عنوان مقدمه عرض می‌کنیم: در اصول بحثی مطرح است به عنوان انقلاب نسبت و بحثی با عنوان شاهد جمع که اولی اختلافی و دومی اتفاقی است. دو دلیل هستند که ابتدا متباین هستند مانند اکرم العلماء و لاتکرم العلماء. بعد دلیل سومی وارد می‌شود که لاتکرم الفساق من العلماء و فرض این است که این دلیل مفهوم هم

ندارد. اینجا گفته می‌شود که دلیل سوم اکرم العلماء را تخصیص می‌زند و آن را مختص به علمای عدول می‌کند. سپس نسبت دو دلیل اول از تباین منقلب به عموم مطلق می‌شود و بعد از انقلاب نسبت عام را به خاص تخصیص می‌زنیم. در نتیجه علمای عدول واجب الاکرام و علمای فاسق محرم الاکرام خواهند بود.

در شاهد جمع نیز همین نتیجه گرفته می‌شود با این تفاوت که شاهد جمع در جایی اطلاق می‌شود که دلیل سوم مفهوم داشته باشد یا تفصیل بین دو صورت داده باشد.

در هر دوی اینها این مشکل مطرح است که تخصیص اکثر یا تخصیص مساوی قبیح و غیر عرفی است. در دایره علما یا اکثریت با فساق است، و یا با عدول، یا فساق با عدول مساوی هستند. در فرض اول نمی‌توانیم از لاتکرم العلماء علمای عدول را خارج کنیم و در فرض دوم نمی‌توانیم از اکرم العلماء علمای فاسق را خارج کنیم. چون تخصیص اکثر پیش می‌آید. در فرض سوم تخصیص هر دو دلیل مشکل تخصیص مساوی را دارد که غیر عرفی است.

حاج آقا می‌فرمودند که این مشکل در عام مطرح می‌شود، ولی در مطلق مطرح نمی‌شود. به نظر می‌رسد که این که بگوییم این مشکل در مطلق مطرح نمی‌شود، بنا بر برخی راه حل هایی است که ذکر شده است، ولی بنا بر برخی دیگر از این وجوه جمع این مطلب صحیح نیست.

توضیح این که اگر ما با عنایت به مقید بگوییم که مطلق در مقام بیان تمام مراد نبوده است (که حاج آقا در بسیاری موارد همین وجه را مطرح می‌کنند). بنا بر این مبنا تفصیل مذکور صحیح است؛ چرا که متکلمی که در مقام بیان نیست، ممکن است واقعا حکم او فقط برای افراد نادر باشد؛ مثلا به بیمار گفته شود که به پزشک مراجعه کن و مراد افراد محدودی از پزشکان باشد که تخصص آنها مرتبط با بیماری اوست یا این که گفته شود که از مجتهد تقلید کن، در حالی که مراد اعلم از مجتهدین است که نه تنها نادر، بلکه مصداق منحصر دارد. اگر متکلم در مقام بیان نباشد، مشکلی پیش نمی‌آید؛ چون دلیل اکرم العالم و دلیل لاتکرم العالم وجوب یا حرمت اکرام را به صورت فی الجملة متعرض است. در احکام شرعی هم مثلا گفته می‌شود که در شریعت اسلام حج واجب است؛ بعد قیودی گفته می‌شود که فقط معدودی از مکلفین واجد آنها هستند و اکثریت، آنها را واجد نیستند. اینجا هیچ محذوری در کار نیست.

اما اگر به بیان مرحوم آخوند ملتزم شدیم که متکلم در مقام بیان است و بیان مطلق به جهت ضرب القانون بوده است، به نظر می‌رسد که بنا بر این فرض عرفی نیست که قانونی جعل شود و با وجود این که عموم مراد استعمالی آن است، فقط حکم در افراد نادر ثابت باشد. اینجا مطلق شبیه عام است؛ در عام که دلالت وضعی بر عموم دارد، اراده نادر افراد عرفی نیست و نمی‌توان گفت اکرم کل عالم و در صدد بیان قانون اولیه باشیم و بعد اکثریت از تحت آن خارج باشد. مطلق بنا بر مبنای مرحوم آخوند هم همین طور است. در اینجا حتی اگر استثنا از مطلق یا عام به نحو متصل هم باشد، باز هم عرفی نیست. مثلاً بگوییم عبور همه ماشین‌ها از چراغ قرمز ممنوع است، بعد مثلاً ماشین‌های پلاک فرد را استثنا کنیم. استثنا نسبت به اکثر افراد یا نیمی از افراد غیر عرفی است؛ لذا در محاورات عرفی گفته می‌شود ساعت پنج دقیقه به چهار است. ولی هیچ گاه گفته نمی‌شود که مثلاً چهل و پنج دقیقه یا نیم ساعت به چهار. در قرآن از نهصد و پنجاه سال این گونه تعبیر شده است که **"قلبث فیهم الف سنه الا خمسين عاما"**^۱، ولی هیچ گاه گفته نمی‌شود که هزار سال الا پانصد سال.

اما بنا بر وجه سوم که ما آن را مطرح کردیم که ما از مقید می‌فهمیم که قرینه حالیه مانع از انعقاد ظهور وجود داشته است. اگر آن قرینه حالیه کاشف از این بوده که متکلم در مقام بیان نبوده است، به همان وجه اول بازگشت می‌کند. و اگر این قید محذوف مکشوف، یک قید لبی بوده، باشد، مانع عقلی ندارد که اکثر افراد از آن خارج شوند. ولی به نظر می‌رسد که تقیید اکثر افراد چندان عرفی نیست؛ چرا که غفلت از چنین قیدی مستبعد است و اشتباه در انتقال این قید راحت‌تر از اشتباه در اصل حکم نیست. ما مقوم جمع عرفی را این می‌دانستیم که اشتباه در قیود طبیعی‌تر باشد از اشتباه در اصل حکم و لذا تعارض از دلالت به سند سرایت نمی‌کند. به نظر می‌رسد که اشتباه در مواردی که قید اکثر افراد را از تحت حکم خارج می‌کند، احتمال مستبعدی است؛ با وجود این که اشکال عقلی ندارد.

به هر حال بین سه مبنایی که در بحث وجوه جمع ذکر شد در حمل مطلق بر فرد نادر تفاوت هست. بنا بر مبنایی که مطلق در مقام بیان نبوده، حمل مطلق بر فرد نادر صحیح

است. بنا بر مبنای مرحوم آخوند که مطلق به عنوان ضرب القانون است، این مطلب صحیح نیست.

البته در عمومات حمل عموم بر فرد نادر علی ای تقدیر صحیح نیست؛ چون دلالت عام بر عموم دلالت وضعی است نه دلالت اطلاقی و نمی‌توان عام را در قضیه مهمله و ناظر به اصل تشریح دانست. البته ممکن است دلیل عام در مقام بیان تبصره‌ها و مستثنیات نباشد. لذا نتوان با عام به تنهایی وجود تبصره و استثنا را نفی کرد. ولی این امر به این معنا نیست که بتوان ادوات عموم را در جایی به کار برد که اکثر یا نیمی از افراد مشمول حکم نیستند.

جلسه شماره ۸۲

تفاوت عملی و جوه سه گانه توجیه گر حمل مطلق بر مقید

در جلسه قبل تفاوت اول وجوه سه گانه فوق را که جواز حمل مطلق بر فرد نادر بنا بر برخی مبانی وعدم جواز آن بنا بر برخی مبناها بود، مطرح کردیم و گفتیم که اثر این تفاوت در بحث انقلاب نسبت و شاهد جمع ظاهر می شود.

اثر عملی دوم این وجوه در جایی ظاهر می شود که دلیل مطلق صدر و ذیل داشته باشد. در اینجا این بحث مطرح است که آیا تقیید ذیل روایت (با توجه به قاعده حمل مطلق بر مقید) به صدر روایت هم سرایت می کند.

مثلا در آیه "و المطلقات یتربصن بانفسهن ثلاثه قروء و بعولتهن احق بردهن"، ذیل تخصیص خورده است به مطلقات رجعی. آیا تقیید ذیل باعث تقیید صدر می شود یا خیر؟ در فرض عکس (سرایت تقیید از صدر به ذیل) هم همین سوال مطرح است.

نتیجه عملی تقیید یک قطعه از روایت به تبع قطعه دیگر این است که در غیر موارد قید نمی توان به هیچ یک از دو قطعه روایت تمسک کرد و نیز این بحث در بحث انقلاب نسبت و کیفیت نسبت سنجی ادله موثر است. در بحثی که این روزها در جلسات فقه حاج آقا مطرح است، همین مساله مطرح است. در بحث صحت صوم مسافر، دو دسته روایت داریم؛ مفاد یک دسته این است که در سفر پیش از ظهر باید افطار شود و در سفر بعد از ظهر باید روزه بگیرد. مفاد دسته دیگر این است که اگر از شب نیت سفر کرده باشد، باید افطار کند و در غیر این صورت باید روزه آن روز را بگیرد. در این بحث روایت دیگری وارد شده است که اگر بدون نیت سفر از شب پیش از ظهر خارج شد، باید روزه آن را بگیرد.

اگر این روایت با روایتی که می گوید در سفر پیش از ظهر باید افطار شود، مقایسه شود، روشن می شود که نسبت بین اینها عموم مطلق است. در نتیجه شرط افطار در سفر پیش از ظهر آن است که از شب نیت سفر داشته باشد. آیا تقیید این قطعه روایت به صورت نیت از شب سبب می شود که قطعه ذیل روایت هم که می گوید در سفر بعد از ظهر باید روزه را گرفت، مقید به نیت از شب شود یا ذیل مقید نمی شود. اگر ذیل مقید شد نتیجه اش این می شود روایتی که می گوید با نیت سفر بعد از ظهر باید روزه بگیرد، روایت دیگر که می گوید با نیت سفر به نحو

کلی باید افطار کرد، آن را مقید می‌کند به فرض سفر قبل از ظهر؛ چون با نیت سفری که بعد از ظهر انجام می‌شود، باید روزه بگیرد. اگر تقیید در صدر به ذیل سرایت نکند، بحث انقلاب نسبت مطرح نخواهد شد. پس باید روایتی که می‌گوید باید در سفر بعد از ظهر روزه بگیرد، مختص به صورتی شود که از شب نیت سفر داشته باشد تا نسبت به روایتی که در فرض نیت سفر از شب به طور کلی دستور به افطار داده است، اخص مطلق شود. البته این گونه نسبت سنجی‌ها طبق مبنای انقلاب نسبت است. به نظر می‌رسد که مبانی مختلفی که در جمع بین مطلق و مقید داریم، در این بحث موثر است.

توضیح این که اگر گفتیم که به قرینه مقید می‌فهمیم که متکلم در هنگام تکلم به مطلق در مقام بیان تمام مراد نبوده است، به نظر می‌رسد که این که بگوییم متکلم در صدر روایت در مقام بیان نبوده و در ذیل در مقام بیان بوده، عرفی نیست. اگر متکلم در مقام بیان تمام مراد هست، در همه قطعات این گونه است و اگر در مقام بیان نیست، در همه قطعات در مقام بیان نیست. تفکیک در اجزاء یک کلام از جهت در مقام بیان بودن و نبودن عرفی نیست و از این جهت نوعی اتحاد سیاق در روایت واحد و اجزاء آن حکمفرماست.

مثلا در مثال آیه مذکور، اگر گفتیم که در ذیل **(بعولتهن احق بردهن)**، در مقام بیان اصل این مطلب است که حق رجوع با زوج است. اگر آیه در ذیل در مقام بیان نباشد، در صدر **(المطلقات یتربصن بانفسهن ثلاثه قروء)** نیز در مقام بیان نخواهد بود. اگر آیه در صدر در مقام بیان نبود، دیگر ظهور در توسعه ندارد. قدر متیقن همان رجعیات است نه به این معنا که ظاهر آیه انحصار در مورد رجعیات است. در واقع این دلیل محکوم به اهمال می‌شود نه این که آن را مجمل بدانیم؛ یعنی متکلم از ابتدا نخواستنه محدوده را تعیین کند. قضیه مهمله هم که در حکم قضیه جزیه است.

اما طبق مبنای مرحوم آخوند که باید در مراد جدی تصرف کنیم، در اینجا هم وحدت سیاقی اقتضا می‌کند که با زمین خوردن اصالة التطابق در قسمتی از روایت در قسمت‌های دیگر روایت هم اصالة التطابق جاری نشود؟

ظاهرا این گونه نیست؛ اولاً اگر علت مخالفت مراد جدی از مراد استعمالی تقیه باشد، روشن است که ممکن است شارع در حکم صدر تقیه کرده باشد و نسبت به ذیل تقیه ای رخ نداده باشد. مثلاً حدیث تعیین وصی از امام صادق (ع) که حضرت پنج نفر را به عنوان وصی معرفی کردند (عبدالله افطح، همسرشان، امیر مدینه، خلیفه وقت و امام کاظم (ع)). ما می‌دانیم

تعیین چهار نفر به عنوان وصی جهت تقیه بوده است، آیا تقیه ای بودن حکم در این چهار مورد به نفر پنجم هم سرایت می‌کند؟ روشن است که چنین نیست؛ لذا روایت برای امامت امام کاظم ۷ به همین حدیث استناد می‌کردند. جریان اصل عدم تقیه در اینجا نسبت به افراد مختلف و اجزاء کلام انحلالی است و وجهی ندارد که تقیه را از یک قطعه از کلام به قطعه دیگر سرایت دهیم. اگر کسی با یک انشا دو معامله کند و بدانیم در یکی به جهت رعب و خوف معامله کرده است، نمی‌توانیم بگوییم انجام معامله دوم هم ناشی از فشار و ترس بوده است.

اگر عدم تطابق مراد جدی و مراد استعمالی به جهت تقیه نبوده است، بلکه به جهت ضرب القانون یا مصلحت تدریج در بیان حکم یا امثال اینها باشد، می‌توانیم سیاق را حفظ کرده و ملتزم شویم که هم در صدر ضرب القانون است و هم در ذیل. مجرد تقیید در ذیل، باعث تحقق استثنا در صدر نمی‌شود. مفاد سیاق این است که در صدر و در ذیل بیان حکم به جهت ضرب القانون باشد که همین گونه هم هست و از آن هیچ تخلفی نشده است. ذکر مطلق در هر قطعه روایت از باب ضرب القانون می‌باشد، ولی ذیل استثنایی دارد که منافاتی با مرجعیت مطلق و قانون بودن آن ندارد. ولی صدر ممکن است استثنا نداشته باشد؛ لذا ما به اطلاق صدر تمسک می‌کنیم. بنا بر این طبق این مبنا تضییق قطعه ای از روایت به قطعه دیگر آن سرایت نمی‌کند.

در آیه مذکوره این مطلب این گونه تقریب می‌شود که در مطلقات قاعده اولیه لزوم عده است و قاعده اولیه در بحث طلاق، جواز رجوع زوج است. قاعده اولیه ای که در ذیل آمده استثنا دارد. استثنا داشتن ذیل سبب نمی‌شود که عموم قاعده اولیه در صدر نیز مخدوش شود. مرحوم آقای خویی و مرحوم شهید صدر در بسیاری موارد تبعیض قطعات روایت واحد را در حجیت مطرح کرده‌اند که می‌توان آن را این گونه تقریب کرد که کاشفیت قطعات کلام از مراد جدی به نحو استقلالی است و کشف خلاف در یکی کاشفیت دیگری را از بین نمی‌برد.

اما بنابر مبنای سوم که می‌دانیم در اینجا قرینه‌ای حذف شده است، حذف قرینه به اشکال مختلفی توجیه می‌شود. یکی از توجیهات این است که مراد از مطلق فرد متعارف بوده است. بنا بر این فرض، این که بگوییم صدر حکم متعارف را بیان می‌کند و ذیل اعم از متعارف را، مطلبی غیر عرفی و مستبعد است. ظاهر این است که یا باید در هر دو حکم افراد متعارف را بیان کند یا در هر دو اعم را.

همین طور در توجیه به موسمی بودن؛ عرفی نیست که بگوییم صدر، حکم موسمی را بیان می‌کند و ذیل، حکم اعم از زمان صدور و ازمنه متاخر را. اگر حکم روایت موسمی است، در همه قطعات این گونه است؛ چون هر کلامی تنها یک موقف دارد و همین طور اگر حکم غیر موسمی است. این مانند آن است که بگوییم صدر روایت در مقام بیان حکم اخلاقی است و ذیل در مقام بیان حکم فقهی است که مطلبی غیر عرفی و مستبعد است.

جلسه شماره ۸۳

بحث در نتیجه عملی مسالک مختلف درحمل مطلق بر مقید بود. ما سه مسلک کلی برای جمع عرفی در موارد مطلق و مقید ذکر کردیم که برخی از این مسالک تقریباتی گوناگونی دارند. مسلک اول این بود که ما به قرینه مقید کشف کنیم که مطلق در مقام بیان نبوده است. مسلک دوم این که در مقام بیان مراد استعمالی بوده، ولی مراد استعمالی مطابق مراد جدی نبوده است و علت بیان مراد استعمالی با لفظ مطلق مثلا ضرب القانون بوده است (به تعبیر مرحوم آخوند). مسلک سوم این است که از مقید می فهمیم که همراه مطلق قیدی بوده است که حذف شده است.

در اینجا این مساله را عنوان کردیم که این مسالک در تقیید یک قطعه روایت به تبع تقیید قطعه دیگر تفاوت دارند. بنا بر مسلک اول، این که بگوییم متکلم در صدر در مقام بیان بوده و در ذیل نبوده یا بالعکس، بعید است. لذا با حمل مطلق بر مقید در یک قطعه در مقام بیان بودن متکلم نسبت به صدر و ذیل هر دو از بین می رود و دلیل صدرا و ذیلا مضیق می شود در نتیجه هر چند ممکن است مراد واقعی موسع باشد، ولی این کلام نسبت به زائد از قدر متیقن سکوت دارد.

و بنا بر مسلک دوم که می گوییم در مطلق مولا در مقام بیان همان مراد استعمالی است ولی مراد استعمالی مطابق مراد جدی او نیست، منطقا مانعی ندارد که مراد جدی نسبت به صدر و ذیل از هم تفکیک شود؛ به خصوص بنابر مبنای مرحوم آخوند که می توان گفت مولا در صدر و در ذیل در مقام بیان قاعده اولیه است که با ورود استثنا خللی به آن وارد نمی شود و لذا قاعده اولیه بودن قطعه دیگر نیز مخدوش نمی شود. مجرد ثابت شدن استثنا در یکی، سیاق واحد را از بین نمی برد. در هر دو قانون بودن مطلق و این که اگر استثنا ثابت شود، مطلق مرجع قانونی باشد، تحقق دارد. ثبوت استثنا در یک قطعه و عدم ثبوت استثنا در قطعه دیگر به این قضیه تعلیق خللی وارد نمی کند. مرحوم آقای خویی و شهید صدر نیز به همین مبنا معتقدند و در بسیاری موارد مساله تبعیض در حجیت را در مورد قطعات حدیث واحد پذیرفته اند.

بله اگر نکته مخالفت مراد جدی با مراد استعمالی، نسبت به صدر و ذیل یکی باشد (مثلا در تقیه یا امتحان یا ...)، کشف خلاف در مراد جدی در یک قطعه به قطعه دیگر سرایت می کند.

ولی ما می‌خواهیم بگوییم که این گونه نیست که الزاما نکته مخالفت نسبت به صدر و ذیل علی السویه باشد.

اما بنابر مسلک سوم که ما با عنایت به مقید می‌فهمیم در مطلق قیدی حذف شده است، باید گفت که قیدی که حذف آن متعارف است، قرائن حالیه محفوف به کلام است؛ به خصوص در قرائن عامه که در خیلی موارد فرد به اثرگذاری آن در شکل‌گیری ظهور التفات ندارد و لذا آن را در گزارش خود نقل نمی‌کند. اگر قیدی که از مقید می‌فهمیم که حذف شده است، قید متعارف باشد یا این قید که متکلم در مقام حکم موسمی است، در اینجا غیر عرفی است که بگوییم وضعیت صدر و ذیل می‌تواند متفاوت باشد. احتمال اختلاف صدر و ذیل در این موارد احتمال بعیدی است.

ولی اگر بخواهیم به جهت انصراف، قیدی به قطعه ای از روایت بزنیم، آیا لازمه اش این است که قطعه دیگر نیز به همین شکل باشد؟ مثلا اگر در دلیل آمده باشد اکرم العلماء و وجب علی العلماء ان یظهروا علمهم، آیا تقیید صدر به علماء عدول به جهت انصراف سبب تقیید ذیل می‌گردد؟ به نظر می‌رسد که انصراف صدر به مورد خاص، مستلزم انصراف ذیل به آن نیست؛ چرا که انصراف یک عنوان کلی به حصه خاص با توجه به حکم محمول بر موضوع است. عرف به تناسب حکم و موضوع عنوان را منصرف می‌داند. عرف با توجه به این که اکرام علما را در فاسقین شایسته نمی‌داند، علما را در صدر به علمای عدول اختصاص می‌دهد. ولی ممکن است در ذیل مراد از علما، مطلق علما باشد.

یا مثلا اگر در کلام واحد گفته شود که افطار برای مریض جایز است و مریض باید خود را معالجه کند. مراد از مریض در صدر مریضی است که روزه برای او ضرر دارد، ولی مراد از آن در ذیل مطلق مریض است. قیدی که صدر می‌خورد، لازم نیست به ذیل هم تعلق بگیرد؛ چرا که حکم آنها متفاوت است.

البته یک قسم از انصراف این است که از علما در صدر به نحو مجاز در کلمه قسم خاصی اراده شود. در این قسم ظاهرا باید صدر و ذیل به یک معنا گرفته شود. این که علما در صدر به یک معنا در ذیل به معنای دیگر باشد، بعید است. ولی عمده موارد انصراف این گونه نیست. انصراف به طور عمده به شکل مجاز در حذف یا تقدیر است؛ همچون شعر ابن مالک: "فقی جواب کیف زید قل دنف*** فزید استغنی عنه اذ عرف". انصراف قرینه بر مقدر بودن یک لفظ

است. مستعمل فیه در صدر و ذیل یکی است، ولی با توجه به انصراف در صدر قیدی در تقدیر گرفته می‌شود که در ذیل در تقدیر نیست. مجرد تقدیر در صدر مستلزم تقدیر در ذیل نیست.

در جایی که در روایت چند امر وارد شده باشد ممکن است یکی به جهت وجود توهّم خطر به معنای اباحه و دیگری به جهت عدم وجود توهّم خطر به معنای وجوب باشد. به عنوان مثال در گوشت قربانی روایت وارد شده است که یک قسمت از آن را انسان بخورد، یک قسمت را به فقیر بدهد و قسمت سوم را به دیگران اهدا کند. ممکن است گفته شود استفاده وجوب در فراز اول صحیح نیست؛ چون خوردن خود فرد از گوشت قربانی در مقام توهّم خطر است و امر وارد در این قطعه به معنای جواز اکل است. اما در مورد تصدق بر مسکین این توهّم وجود ندارد. حاج آقا در این مورد همین فتوا را دارند که تصدق بر مسکین واجب و اکل از آن یا هدیه به دیگران واجب نیست. خلاصه در مورد اختلاف صدر و ذیل در توهّم خطر، و در مورد اختلاف صدر و ذیل در انصراف و عدم انصراف، تفکیک بین صدر و ذیل مستبعد نیست و عرفی است.

در این گونه موارد هیچ گونه خللی به اتحاد سیاق وارد نمی‌شود؛ چرا که نکته‌ای که سبب شده است امر در یکی از اینها به معنایی باشد، در همه مشترک نیست. دال بر این که این امر تریخی است، ذات امر نیست، بلکه امر است به علاوه توهّم خطر. این مجموعه در امر دوم ممکن است متوفر نباشد و فقط جزئی از آن یعنی اصل امر موجود باشد. یا در آیه **"کلوا و اشربوا و لاتسرفوا"** گفته می‌شود که امر اول و دوم در مقام الزام نیست، ولی نهی از اسراف در مقام الزام است.

عرض ما این است نکات منشا انصراف، ممکن است اختصاص به یک قطعه از کلام داشته باشد؛ مانند توهّم خطر یا خصوصیت حکم مترتب بر موضوع. بنابراین اگر صدر مضیق شود، دلیل نداریم که ذیل هم مقید شود. لذا باید توجه کرد که نکته تضیق مشترک است یا مختص به یک قطعه خاص. ولی در بسیاری موارد انسان شک می‌کند که این نکته مشترک است یا مختص. این موارد از قسم احتمال احتفاف به قرینه متصل محسوب می‌شود که دیگر دلیل ظهور در عمومیت پیدا نمی‌کند و مجمل می‌شود.

گفتنی است تحلیل‌های سه گانه در وجه جمع در بررسی این مسائل موثر است. نتیجه برخی از این وجه جمع‌ها اثبات ظهور خاص، ولی نتیجه برخی نفی ظهور دلیل در تعمیم است؛ لذا قدر متیقن از دلیل، حصه مقیده است. مثلاً بنا بر مبنای اول که متکلم در مقام بیان نیست، اگر دلیل دو قطعه داشته باشد و نسبت به صدر در مقام بیان نباشد، نتیجه سلب ظهور

ذیل روایت می‌گردد. ولی ظهور در اختصاص هم ایجاد نمی‌شود. به خلاف جایی که بگوییم دلیل ناظر به فرد متعارف است. در اینجا دلیل ظهور در اختصاص پیدا می‌کند و این ظهورات در نسبت سنجی‌ها تاثیر دارد. دلیلی که ظهور ندارد و لو قدر متیقنش اخص است از جهت ظهور به منزله اخص نیست که اقوی ظهورا باشد. اگر دلیلی غیر ظاهر داشته باشیم و در مقابلش عام ظاهر داشته باشیم، دلیل غیر ظاهر که قدر متیقن آن خاص است، نمی‌تواند دلیل عام را تخصیص بزند. پس بین این که ما با توجه به قاعده حمل مطلق بر مقید در یک قطعه، قطعه دیگر را از ظهور بیندازیم یا آن را ظاهر در یک معنایی بدانیم فرق است.

بررسی مسالک سه گانه:

مبنای مرحوم آخوند یک مبنای عرفی نیست، اگر چه اشکال منطقی ندارد. دلیل بالطبع مبین حکم افراد است. این که بگوییم فقط به جهت مرجعیت عندالاشک بیان شده است، چندان عرفی نیست. البته ایشان این مطلب را در کلام‌های تقنینی مطرح می‌کند و نه در محاورات عادی. کلام ایشان به خطابات قانونیه مرحوم امام نیز چندان نزدیک نیست. وجه اشتراک دو نظریه در این است که محاورات عادی با قضایای قانون گذاری را از هم متمایز می‌دانند.

به نظر می‌رسد که اگر این تمایز بین کلام تقنینی و کلام محاوره ای را هم مطرح کنیم، این گونه نیست که در تقنین یک زبان کاملاً مجزای از زبان مورد استفاده در محاورات عادی، استفاده می‌شود. مولا و لو این که در مقام تقنین شیوه محاوره اش فی الجمله تغییر می‌کند، ولی چندان از محاورات عرفی فاصله نمی‌گیرد. مثلاً ریاضی دانان، زبان و اصطلاح خاصی در گفتگوهای خود دارند، ولی در روایات ما تفاوت زبان به این شکل نیست. چارچوب‌های کلی زبانی در روایات با محاورات عرفی چندان متفاوت نیست. به هر حال وجه حمل مرحوم آخوند اگر چه مشکل منطقی ندارد، ولی چندان عرفی نیست.

حمل بر متعارف و حمل بر موسمی بودن وجوهی عرفی محسوب می‌شوند؛ البته به شرطی که قید مذکور تاب این حمل را داشته باشد.

حمل بر متعارف بسیار وجه عرفی محسوب می‌شود. حمل در مقام بیان نبودن نیز وجه خوبی است به شرطی که ظهور روایت در این که مولا در مقام بیان است، قوی نباشد. روایاتی که در جواب سوال است، ظهورش در این که امام ۷ در مقام بیان تمام مراد خود با شخص همین کلام است، خیلی قوی است. لذا حمل این گونه روایات بر در مقام بیان نبودن دشوار

است. در حالی که حمل آیات قرانی و روایات نبوی و روایات های عام ابتدایی چنین محذوری ندارد.

از میان وجوه جمع مطرح شده، حمل بر متعارف و موسمی بودن و مخصوصا حمل بر متعارف بهترین وجه ها هستند. حمل بر متعارف در جایی که اصل متعارف بودن ثابت باشد، حمل بسیار خوبی محسوب می شود. مثلا در روایات تقیه، متعارف از تقیه، تقیه خوفی است که متعارف بودن این تقیه مطلب روشنی است. یا مثلا در روایت «**ذاک الی الامام ان صام صمنا معه و ان افطر، افطرنا معه**»، تقیه در فهم معنا حتی در مرحله معنای استعمالی تاثیر گذار است.

همچنین جایی که تناسبات حکم و موضوع خاصی وجود داشته باشد که انصراف را ثابت کند، کشف قید محذوف به جهت انصراف نیز حمل خوبی محسوب می شود. البته انصراف دلیل اثباتی قوی ای می خواهد. اما این که بگوییم متکلم مطلق را گفته و می خواسته جزیی از حکم را بیان کند و با مقید جزء دیگر را، مطلبی غیر عرفی است.

خلاصه عرض ما در این مسالک این است که مبنای مرحوم آخوند و شهید صدر مبنایی غیرعرفی است. مبنای حمل بر متعارف و حمل بر موسمی بودن اگر دلیل مقید تحمل چنین حملی را داشته باشد، نیز مبنای خوبی است. همچنین حمل بر این که متکلم در هنگام تکلم به مطلق در مقام بیان تمام مراد نبوده است باز هم به شرط این که دلیل مطلق در این که مولا در مقام بیان است، ظهور قوی نداشته باشد. همچنین حمل مطلق بر حذف قیدی از آن به جهت انصراف، در صورت امکان چنین انصرافی وجه خوبی است.

جلسه شماره ۸۴

نقل اجمالی کلام شهید صدر در بحث حمل مطلق بر مقید

شهید صدر در این بحث در دو مرحله بحث می‌کنند؛ یکی در اثبات تنافی بین مطلق و مقید و دیگری وجه حمل مطلق بر مقید. در مرحله دوم می‌فرمایند که تعارض در اینجا بین دو ظهور حال است؛ یکی در ناحیه مطلق و آن ظهور حال متکلم در این که آن چه مراد جدی‌اش است و در موضوع ثبوتی دخالت دارد، بیان می‌کند. و دیگری در ناحیه مقید و آن ظهور حال متکلم در این که هر چه در ناحیه مقید اخذ می‌کند، مراد جدی او است. این دو ظهور با هم تعارض دارند و چون ظهور مقید در این که «ما قاله اراده»، اقوی است از ظهور مطلق در این که «ما لم یقله لم یرده»، حکم به تقدیم مقید می‌کنیم. ایشان تفصیلاتی هم دارند که از ذکر آنها صرف نظر می‌کنیم.

بررسی کلام شهید صدر

تصویری که ایشان در برخی صور مساله مطرح فرمودند، مبتنی بر تحلیل ایشان از مقدمات حکمت است؛ اولاً ایشان مقدمات حکمت را برای تعیین این که موضوع حکم نفس طبیعت است و قیدی ندارد، اجرا می‌کنند و به تعبیری که قبلاً گذشت برای اثبات این که موضوع، لا بشرط قسمی است، مقدمات حکمت را جاری می‌کنند. و ثانیاً ایشان مقدمات حکمت را در مرحله مراد جدی می‌دانند.

ما در هر دو مرحله بحث با ایشان موافق نبودیم. عرض می‌کردیم که برای اثبات این که موضوع نفس رقبه است، نیازی به اجرا مقدمات حکمت و اثبات مقدمه اصلی آن (در مقام بیان بودن) نداریم. اثبات قید نداشتن موضوع وابسته به مقدمات حکمت نیست و این مطلب با اصالة الحقیقه قابل اثبات است. مقدمات حکمت و در مقام بیان بودن، در این تاثیر دارد که سور قضیه را از اهمال به کلیت تبدیل کند. نکته مقدمات حکمت هم این نیست که «ما لم یقله لم یرده»، بلکه نکته آن این است که سور جزئی عرفاً نیازی به موونه زائد دارد، ولی برای اثبات کلیت قضیه متکلم می‌تواند به سکوت از ذکر جزئیت سور اکتفا کند. در اینجا و لو عقلاً کلیت و جزئیت در این که هر کدام اعتبار ذهنی خاصی هستند، مانند هم می‌باشند، ولی

عرف برای بیان سور کلی، عدم الاتیان بما يدل على السور الجزیة را کافی می‌داند (البته به شرط احراز در مقام بیان بودن).

مرحله دوم این که ما مقدمات حکمت را در مراد استعمالی یا مراد تفهیمی جاری می‌دانستیم. مقدمات حکمت ربطی به مرحله مراد جدی ندارد. آنچه به آن مربوط است، اصالة التطابق بین مراد جدی و مراد استعمالی است. ما از سکوت متکلم و در مقام بیان بودنش می‌فهمیم که مولا می‌خواسته کلیت قضیه را به ما تفهیم کند؛ حال این که این تفهیم به قصد جد بوده است یا مثلاً به جهت تقیه یا غیر اینها، از دایره دلالت مقدمات حکمت خارج است. اثبات جدی بودن مراد استعمالی (یا مراد تفهیمی) نیاز به مقدمه ای دیگر دارد. مرحوم آخوند و با صراحت بیشتر مرحوم حاج شیخ به این مطلب اشاره کرده‌اند که مقدمات حکمت مبین مراد استعمالی می‌باشد. مرحوم آخوند در فوائد در یک فائده مخصوص این مطلب را ذکر کرده است؛ که ظفر به مقید خللی به مقدمات حکمت وارد نمی‌کند. بلکه متکلم در مطلق نیز در مقام بیان مراد استعمالی بوده است و ظفر به مقید کاشف از این است که متکلم در مقام بیان مراد جدی نبوده است.

البته بین مبنای مرحوم آخوند و مرحوم شیخ در این مساله تفاوت هست؛ مرحوم آخوند معتقدند که ظفر به مقید به مقدمات حکمت ضربه‌ای وارد نمی‌کند و آنچه لطمه می‌خورد اصالة التطابق بین مراد جدی و مراد استعمالی است که ربطی به مقدمات حکمت ندارد. بعد از این که مقدمات حکمت را جاری کردیم، موضوع برای اصالة التطابق متوفر می‌شود. شهید صدر نظرش با مرحوم آخوند در این مرحله مختلف است. البته محتمل است که نظر مرحوم آخوند نیز در تعیین لاشروط قسمی با مقدمات حکمت مانند شهید صدر باشند و از این جهت تفاوتی نداشته باشند.

ما تا اینجا به مبانی ایشان که کلام فوق از آن نتیجه گرفته می‌شود، اشاره کردیم. حال به بررسی چند نکته دیگر می‌پردازیم.

نکته اول: بر فرض که ما مبنای ایشان را بپذیریم، این سؤال مطرح است که آیا این مطلب صحیح است که ظهور حال متکلم در این که «ما لم یقله لم یرده»، اضعف است از ظهور کلامش در این که «ما قاله اراده»؟ به نظر نمی‌رسد که این مطلب صحیح باشد. فرض این است که متکلم در مقام بیان است. گاهی به در مقام بیان بودن متکلم یقین داریم. در این فرض این که همه مرادش را اراده نکرده باشد، خیلی بعید است. اگر در مقام بیان بودن را با

اصل ثابت کرده باشیم (که شهید صدر آن را مستند به ظهور حال می‌داند که مستند به غلبه موارد در مقام بیان بودن است و البته ما آن را نپذیرفتیم) باید دید چه مقدار این اصل قوت دارد. چند درصد از متکلمین در مقام بیان هستند؟ هر چه این مقدار بالا باشد، قوت این اصل بیشتر خواهد بود. همچنین درباره قطعه «ما قاله اراده»، باید دید که چه مقدار از متکلمین مراد استعمالیشان مطابق با مراد جدی نیست. ایشان برای این مدعا نیز برهان روشنی ذکر نکرده‌اند.

اینجا صرفاً جای بیان قانون و ارائه یک قضیه به نحو موجه کلیه نیست بلکه باید موارد را بررسی کرد. علاوه بر این که اگر هم بتوان در اینجا قانونی را ارائه کرد، این قوانین معمولاً ضوابط نوعیه هستند و باید به ویژگی‌های مورد نیز توجه کرد. پس یک اشکال این است که معلوم نیست که رفع ید از اصلی که در ناحیه مطلق جاری می‌شود، ساده تر باشد از اصلی که در ناحیه مقید جاری می‌شود.

نکته دوم این که چرا ایشان در ناحیه مقید طرف تعارض را ظهور مربوط به اراده جدی دانسته‌اند؟ ظاهر آن چه در کلمات آقایان مطرح است که یکی از وجوه را حمل مقید بر استحباب می‌دانند این است که مراد استعمالی در مقید استحباب است. طرف تعارض در کلمات معمولاً ظهور کون الامر مستعملاً فی الوجوب، می‌باشد. حال اگر در ناحیه مطلق هم گفته شود که در آن در مراد جدی تصرف می‌شود و ما آن را بپذیریم، ولی نمی‌توانیم بپذیریم که در ناحیه مقید نیز امر به همین منوال است.

در ناحیه مقید هم اگر قائل شدیم امر با مقدمات حکمت دال بر وجوب است، اشکال ندارد؛ چون فرض این است که طبق مبنای ایشان مقدمات حکمت نسبت به مراد جدی اجرا می‌شود. ولی اولاً این مبنا را همه قبول ندارند و ثانیاً در ناحیه مقید که همیشه از صیغه امر استفاده نمی‌شود؛ ممکن است ماده امر مثلاً باشد. لذا این که تصرف در ناحیه مقید را هم تصرف در مراد جدی و نه مراد استعمالی بدانیم، چندان مطلب واضحی نیست.

انصاف این است که هر دو احتمال در اینجا مطرح است؛ ممکن است مراد استعمالی استحباب باشد و ممکن است مراد استعمالی وجوب باشد، ولی وجوبی که به جهت تقیه یا امتحان یا ... مورد اراده جدی نبوده است. البته حمل بر استحباب حمل روشن‌تری است. احتمال تقیه هم یک احتمال عرفی است. احتمال تخلف از مراد جدی نسبت به سایر احتمالات (به جز تقیه) احتمال قوی‌ای محسوب نمی‌شود.

خلاصه عرض ما این است که تعارض از اینجا ناشی شده است که مطلق در اطلاق خود استعمال شده باشد و مراد جدی هم باشد و از طرف دیگر مقید هم در امر تعیینی استعمال شده باشد و مراد جدی هم باشد؛ یعنی منشا تعارض جمع بین دو مرحله مراد استعمالی و مراد جدی در ناحیه مطلق و در ناحیه مقید است. حل تعارض هم به این است که در یکی از این مراحل در یکی از دو دلیل تصرف شود.

آقایان در ناحیه مقید، تصرف در مراد جدی را ظاهراً از اساس تصور نکرده‌اند و فقط حمل بر استحباب را مطرح کرده‌اند و به نظر می‌رسد این مطلب از تقریب شهید صدر عرفی تر است. هر دو تصویر منطقاً صحیح است، ولی خارجاً آن چه عرفی تر است، تصرف در مراد استعمالی در دلیل مقید است. حال در ناحیه مطلق ممکن است تصرف در مراد جدی به جهت مبنای خاص ایشان صحیح باشد، ولی در ناحیه مقید این حرف دیگر مطرح نیست.

شهید صدر در بحث عام مخصص که آیا در تمام الباقی حجت است یا خیر، اختلاف مرحوم شیخ با مرحوم آخوند را آورده‌اند که مرحوم شیخ تصرف در مراد استعمالی در عام را انتخاب کرده‌اند و مرحوم آخوند تصرف در مراد جدی را. ایشان در آن بحث می‌فرماید: هر دو وجه محتمل است و هیچ کدام بر دیگری ترجیح ندارد. ایشان به تفصیل مرجحات هر وجه را ذکر می‌کنند و در نهایت می‌فرمایند که این مطلب یک امر وجدانی است و از جهت وجدان هر دو وجه محتمل می‌باشند. سؤال این است که چرا در اینجا ایشان همین حرف را قائل نیستند؟

در آن بحث شاید چون مرحله مراد استعمالی رتبهٔ مقدم است و هنوز در مرحله مراد استعمالی که عام را در نظر بگیریم، تعارضی وجود ندارد، لذا تعارض را به مرحله مراد جدی اسناد می‌دهند. اگر آن ادعا درست باشد، مانعی از قائل شدن به آن نیست. ولی شهید صدر قبول ندارد که در دوران امر بین تصرف در یکی از دو مرحله اراده، باید مراد استعمالی را حفظ کرد و در مراد جدی تصرف کرد. حال این که چرا در اینجا به این سبک مشی کردند، روشن نیست؛ به خصوص این که قوم در اینجا مقید را حمل بر استحباب می‌کنند که ظاهر آن این است که مراد استعمالی آن استحباب است نه مراد جدی آن.

شاید بتوان گفت ملاک اولیه قوت ظهور است؛ (البته این مباحث معمولاً ذوقی هستند و چندان نمی‌توان بر آن برهان اقامه کرد). ولی به هر حال ممکن است بگوییم اگر در جایی اظهاریتی در کار نباشد، با تساوی ظهور کلام در مراد استعمالی و ظهور تطابق بین دو اراده، تصرف در مراد جدی اولویت دارد.

خلاصه بحث حمل مطلق بر مقید

بحث حمل مطلق بر مقید در اینجا به اتمام می‌رسد. نتیجه بحث ما این بود که در مطلق و مقید دو مرحله بحث باید انجام شود؛ یک مرحله ثبوت تنافی بین مطلق و مقید است؛ ما می‌گفتیم منشا تنافی، احراز وحدت حکم نیست و نیازی به آن نیست. اگر چه اگر در جایی که وحدت حکم احراز شود، تنافی برقرار خواهد بود؛ ولی اولاً نیازی به احراز آن نیست و ثانیاً احراز آن فی غایه الصعوبه است و ثالثاً وحدت حکم ابهاماتی دارد و تحقیق شقوقی که مرحوم آقای حائری در مبانی الاحکام ارائه کرده‌اند، ناشی از همین ابهامات است. ما چون اصل مبنا را قبول نداشتیم، چندان وارد تفصیلات این بحث نشدیم.

ما گفتیم که به طور عمده تنافی ناشی از ظهور دلیل مطلق در بیان تمام الحکم است که مثلاً به اطلاق مقامی احراز می‌شود. فرقی هم بین اطلاق لفظی و اطلاق مقامی در این جهت نیست و هر دو متوقف بر در مقام بیان بودن است. در هر دو در مقام بیان بودن با اصل احراز نمی‌شود و باید اثبات شود؛ مثلاً گاهی سوال سائل مقتضی در مقام بیان بودن تمام الحکم است یا این که ظاهر حال متکلم این مطلب باشد. و اگر در مقام بیان بودن احراز نشود، مطلق و مقید تنافی نخواهند داشت. به همین جهت است که در مستحبات تنافی بین مطلق و مقید مطرح نمی‌شود و لذا این بحث جاری نمی‌شود؛ چون در دلیل استحبابی متکلم عموماً در مقام بیان تمام مراتب استحباب نیستند. تعدد مطلوب در مستحباب خلاف متعارف نیست، برخلاف واجبات.

مرحله دوم، بحث از رفع تنافی است. ما ملاک وحید را در این بحث اظهر و ظاهر می‌دانیم و می‌گوییم در صورتی مطلق بر مقید حمل می‌شود که مقید اظهر از مطلق باشد. در تعیین اظهر قانون عام وجود ندارد. مجرد مقید بودن موجب قرینیت آن بر مطلق نمی‌شود. باید ویژگی‌های مورد را دید که کدام را باید مقدم داشت. پس از تقدیم، هم این بحث مطرح شد که کیفیت تقدیم و تصرف به چه شکل است.

پس از بحث از اصل قاعده حمل مطلق بر مقید، فروع مسأله باید بررسی شود.

یکی از مباحثی که به نظر می‌رسد مناسب است اینجا طرح شود، این است که مرحوم آقای خوئی در بحث خبری که مخالف کتاب است، این نکته را مطرح کرده است که اگر روایتی با اطلاق آیه ای مخالف باشد، خبر مخالف کتاب محسوب نمی‌شود؛ چون اطلاق مفاد کتاب نیست، بلکه مدلول عقلی است؛ لذا به چنین خبری عنوان مخالف الکتاب صدق نمی‌کند. ما

این مطلب را از مرحوم شهید صدر در کتاب بحوث فی شرح العروة جلد یک صفحه ۷۲ نقل کرده ایم. همچنین در جلد سه صفحه ۱۷ به بعد هم به این بحث اشاره ای شده است. در تنقیح مرحوم آقای خویی جلد دو صفحه ۴۵۰ (ظاهرا) نیز به این مطلب اشاره شده است. همچنین بحث دیگری را مرحوم آقای نایینی و مرحوم آقای خویی مطرح کرده اند که شکل گیری اطلاق متوقف بر آن است که افراد با هم مساوی باشند ولی اگر شمول اطلاق نسبت به برخی افراد به مؤونه زائدی نیازمند باشد اطلاق آن افراد را شامل نمی شود. این بحث ها را در جلسات آینده دنبال می کنیم.

جلسه شماره ۸۵

مبانی مختلف مطرح در بحث مطلق و مقید، مبتنی بر اموری است که به تفصیل از آن‌ها بحث نکرده‌ایم؛ از جمله این بحث که در ضمن برخی مباحث گذشته اشاره‌ای بدان داشته‌ایم که آیا نتیجه مقدمات حکمت در مرحله مراد استعمالی است یا مرحله مراد جدی؟ در منتقی این بحث با عنوان مستقل ذکر شده است. ما در این جلسه برخی نکات بحث و به خصوص کلمات مرحوم آقا شیخ محمد حسین اصفهانی را بررسی خواهیم کرد. بحث این است که نتیجه مقدمات حکمت چیست؟ **تعیین مراد استعمالی (یا به تعبیر ما مراد تفهیمی) یا مراد جدی؟**

کلام مرحوم آخوند در فوائد

مرحوم صاحب کفایه در فوائد خود، فائده مستقلى را به بررسی این بحث اختصاص داده‌اند. ایشان بحث را این گونه ارائه کرده‌اند که این شبهه وجود دارد که اگر مطلق حمل بر مقید شود، معنای حمل مطلق بر مقید این خواهد بود که متکلم در مطلق در مقام بیان تمام المراد نبوده است. بعد از کشف در مقام بیان تمام المراد نبودن و این که متکلم قسمتی از مراد خود را با مقید بیان کرده است، دیگر مقدمات حکمت درباره مطلق تام نخواهد بود. وقتی مقدمات حکمت تام نباشد، سایر قیود محتمله را چگونه می‌توان نفی کرد؟ مثلاً دلیلی وارد شده که اعتق رقبه و دلیل دیگر می‌گوید اعتق رقبه مومنّه، در اینجا لازمه حمل مطلق بر مقید این است که ملتزم شویم که همه مراد با دلیل مطلق بیان نشده است؛ لذا اگر مثلاً در قید عدالت در رقبه شک کنیم، نمی‌توانیم به مطلق تمسک کنیم.

مرحوم آخوند در جواب به این اشکال می‌فرمایند که این شبهه از اینجا ناشی شده است که در مقام بیان بودن، به در مقام بیان مراد جدی تفسیر شده است. حال آن که مراد از در مقام بیان بودن، در مقام بیان مراد افهامی بودن است؛ ایشان تعبیر مراد استعمالی را به کار نبرده است. البته مرحوم آخوند بین مراد استعمالی و مراد تفهیمی تفکیکی قائل نیستند، ولی به هر حال این تعبیر به مراد تفهیمی (به تعبیر ما) نزدیک‌تر است.

متکلم وقتی می‌گفته اعتق رقبه، می‌خواسته لزوم عتق رقبه را علی وجه الاطلاق تفهیم کند و لو این که این مطلب مطابق با مراد جدی نباشد. ما از مقید می‌فهمیم که مراد جدی

متکلم به عتق مطلق رقبه تعلق نگرفته بود. اما این که نمی‌خواست است عتق رقبه را علی وجه الاطلاق به مخاطب تفهیم کند، این مطلب استفاده نمی‌شود. در این صورت مقدمات حکمت تمام است. بله در این قید خاص اصالة التطابق بین مراد جدی و مراد استعمالی از بین رفته است، اما در سایر قیود این اصل محکم خواهد بود. شبیه این مطلب در بحث مطلق و مقید کفایه نیز آمده است. همین طور مرحوم حاج شیخ نیز در درر به این مطلب تصریح می‌کنند؛ با تصریح به اصطلاح مراد استعمالی و این که مجرای مقدمات حکمت مراد استعمالی است.

انکال مرحوم اصفهانی به مرحوم آخوند (به نقل از منتقی الاصول)

مرحوم آقای روحانی در منتقی الاصول می‌فرمایند که معروف است که به مرحوم آخوند نسبت می‌دهند که ایشان مجرای مقدمات حکمت را مراد جدی می‌داند، ولی مرحوم شیخ و مرحوم نایینی و سایرین آن را در مراد استعمالی جاری می‌دانند. آن گاه می‌فرمایند که بین این دو مبنا تفاوت وجود دارد و آثار عملی مختلفی دارد. سپس می‌فرمایند که تقریب کلام مرحوم آخوند این است که اگر مقدمات حکمت در مراد استعمالی جاری شود، با ورود یک مقید دیگر نباید بتوان به مطلق در نفی سایر قیود رجوع کرد؛ در حالی که این مطلب صحیح نیست. ایشان بعد از نقل کلام مرحوم آقای شیخ محمد حسین اصفهانی می‌گویند که این بیان تام نیست؛ حتی اگر مقدمات حکمت در مراد استعمالی جاری باشد، باز در نفی سایر قیود می‌توان به مطلق رجوع کرد. به این بیان که در مقام بیان بودن نسبت به قیود مختلف، منحل می‌شود و در مقام بیان بودن علی وجه الاطلاق مطرح نیست. در نتیجه بعد از ورود مقید در مورد یک قید مثلاً قید ایمان، مقدمات حکمت در سایر قیود می‌تواند جاری شود.

بررسی کلام مرحوم آخوند

ما در سابق در ضمن بحث‌هایمان مطرح کردیم که ممکن است تقریب مرحوم آخوند به گونه دیگر پاسخ داده شود و آن این که اگر مراد این است که بعد از تقیید اطلاق به طور کلی از بین می‌رود، صحیح نیست؛ چون اطلاق مقامی مجموع ادله باقی است. و اگر هم می‌گویند که اطلاق لفظی مسلماً باقی است، این هم پذیرفتنی نیست. قدر مسلم از مشی علما این است که بعد از تقیید این گونه نیست که به اصل عملی مراجعه کنند. البته ممکن است مرجع آنها در این فرض اطلاق مقامی مجموع ادله باشد نه الزاماً اطلاق لفظی.

بررسی اشکال مرحوم اصفهانی به مرحوم آخوند

در مورد تقریب مرحوم آقا شیخ محمد حسین اصفهانی این سوال مطرح است که آیا وجدانا در مقام بیان بودن نسبت به مراد استعمالی یک امر انحلالی است؟ مرحوم آخوند در بحث مقدمات حکمت می‌فرماید یکی از مقدمات حکمت این است که متکلم در مقام بیان مراد باشد نه در مقام اجمال و اجمال. اما این که نسبت به هر قیدی مستقلا در مقام بیان بودن متکلم را لحاظ کنیم، به نظر می‌رسد که خلاف مشی عرفی باشد. چه بسا متکلم اصلا این قیود را تصور نکرده باشد. ولی بحث این است که اگر قیدی داشت، آن را ذکر می‌کرد نه این قید را تصور و عدم لحاظ آن را اعلام کرده باشد. ما می‌گوییم اگر در اینجا قیدی بود، ذکر می‌کرد با وجود این که ممکن است متکلم ملتفت به آن نبوده باشد.

حاج آقا در این مساله قائل هستند که شمول مطلق نسبت به حالات مختلف در صورتی قابل اثبات است که اگر از متکلم سوال شود، اطلاق را در ارتکاز خود ببیند؛ یعنی این قضیه تعلیقیه که «لو التفت ایضاً، ما قید». اما اشتراط تصور بالفعل قید و عدم لحاظ آن در شکل‌گیری مقدمات حکمت، به نظر غیر عرفی می‌آید.

در مقام بیان بودن یک امر وحدانی است و تبعیض بردار نیست. البته گاهی گفته می‌شود متکلم از این جهت در مقام بیان است و از جهت دیگر نیست؛ مثلاً ممکن است در الماء يطهر، گفته شود که این دلیل نسبت به اصناف آب (جاری، کر و قلیل) اطلاق دارد. اما در مورد کیفیت تطهیر اطلاق ندارد. این مطلب ربطی به بحث کنونی ما ندارد؛ چون این جهات و حیثیات کلی هستند. یا در دلیل دیگر وارد شده است که الجبن حلال. اینجا آیا مراد حلیت ذاتی است (مثلاً به جهت تاثیر در کندذهنی) و مبین حکم واقعی است یا این که اشاره به حکم ظاهری جاری در پیرمایه‌های میته دارد؟ در اینجا دو جهت بیان کاملاً متفاوت تصور می‌شود. یا در الغنم حلال، روشن است که این دلیل ناظر به همه حیثیات نیست؛ هم به جهت تذکیه و عدم تذکیه و هم به جهت غصب و عدم غصب ناظر نیست. در هر حکمی باید روشن شود که حکم ناظر به چه جهتی است که به مناسبت می‌شود این بحث را مطرح کرد که آیا می‌تواند حکم به جهات مختلف ناظر باشد. غرض این که اطلاق در یک جهت مستلزم جریان اطلاق در جهت دیگر نیست. ولی در جهت واحد اطلاق جاری می‌شود؛ در الغنم حلال، حکم شامل اغنام با هر رنگی می‌شود یا مثلاً شامل سائمه و معلوفه هر دو می‌شود. ولی این گونه نیست که در هر قیدی جداگانه مقدمات حکمت را جاری کنیم.

به نظر می‌رسد انحلالی بودن جریان مقدمات حکمت خلاف جوهره این مقدمات است؛ چرا که جریان این مقدمات بستگی به تصور قیود ندارد. به خصوص که ما سابقاً می‌گفتیم مقدمات حکمت نسبت به لابشرط بودن موضوع تاثیرگذار نیست. تحلیل ما از مقدمات حکمت این بود که کارکرد این مقدمات در تعیین این نکته است که متکلم در مقام اهمال نیست و در مقام بیان سور قضیه نیز می‌باشد. بنا بر این مبنا که اثبات مدعای مذکور روشن‌تر است. از سوی دیگر اثبات در مقام بیان بودن متکلم به ظهور حال متکلم وابسته است باید دید که ظهور حال متکلم کاشفیت وحدانی دارد یا نسبت به هر قیدی کاشفیت مستقل دارد. ظهور حال متکلم نسبت به در مقام بیان بودن، ناشی از غلبه (غلبه کون المتکلمین فی مقام البیان) است. این ظهور حالی نسبت به تک تک قیود اغلیبیتی ندارد و این گونه نیست که کاشفیت ظهور حال نسبت به در مقام بیان بودن، انحلالی باشد. کاشفیت ناشی از غلبه نوعیه است و این غلبه نسبت به تک تک قیود وجود ندارد. نمی‌شود که گفت که در یک مطلق که هزار قید در مورد آن تصور می‌شود، هزار کاشفیت وجود دارد، بلکه مطلق کاشفیت وحدانی دارد. به تعبیر دیگر این که متکلم در مقام اهمال و اجمال باشد، تنها منافی با یک اصل است. این گونه نیست که اگر ده قید در مطلق وجود داشته باشد، لازمه حکم به اهمال مخالفت با ده اصل باشد. میزان مخالفت ظاهر در جایی که مطلق یک قید داشته باشد با جایی که مطلق ده قید داشته باشد، یکسان است.

جلسه شماره ۸۶

بحث در این بود که نتیجه مقدمات حکمت در مرحله مراد استعمالی اثر گذار است یا این که مقدمات حکمت در مراد جدی تاثیر دارد؟ مرحوم آخوند فرموده بودند که اگر اثر مقدمات حکمت در مراد جدی باشد، لازمه اش این است که ظفر به مقید کاشف از در مقام بیان نبودن باشد و در نتیجه در نفی سایر قیود محتمله نتوانیم به مطلق تمسک کنیم. مرحوم آقای شیخ محمد حسین اشکال کرده بودند که در مقام بیان بودن یک امر انحلالی است و عدم جریان آن در هر قیدی ملازم با عدم جریان آن در قید دیگر نیست.

محصل عرض ما این است که در مقام بیان بودن گاه با قطع احراز می شود و گاهی با اصل عقلایی. بحث قطع در بحث جاری ظاهرا مصداقی ندارد و ما موردی نداریم که در آن به نحو انحلالی قطع به در مقام بیان بودن داشته باشیم به طوری که بتوانیم بگوییم که مطلق نسبت به یک قید یقینا در مقام بیان است و نسبت به قید دیگر یقینا خیر. عمده بحث جایی است که در مقام بیان بودن را با اصل ثابت کنیم. صحبت این است که این اصل از کجا ناشی شده است. این اصل، همان ظاهر حال متکلم است. طریقت کلام برای اراده تمام المراد با شخص کلام، ناشی از غلبه است؛ غلبه در مقام بیان بودن متکلمین سبب ظهور حال متکلم شده است. لب لباب این گونه اصول لفظی همان قاعده معروف است که «الظن يلحق الشيء بالاعم الاغلب». غلبه، نکته اعتبار امارات و کاشفیت آنهاست.

بحث این است که منشا اصالة کون المتکلم فی مقام بیان تمام مراده بنفس الکلام، به نحو انحلالی نیست که نسبت به هر قیدی جاری شود که متکلم غالبا در مقام بیان آن هست یا خیر. آن چه هست این است که متکلم غالبا در مقام بیان تمام المراد است بنفس هذا الکلام. اما در جایی که در مقام بیان تمام مراد نبوده است، اگر بخواهیم زائد بر آن را نیز استفاده کنیم، صحیح نیست. طریقت نوعیه این اصل در ملاحظه آن به نحو وحدانی است نه در هر قیدی به نحو مستقل.

لذا این که متکلم تمام مراد خود را با این کلام به همراه یک کلام دیگر بیان کرده باشد با این که تمام مراد را با این کلام به همراه دو یا چند کلام دیگر بیان کرده باشد، همگی مخالفت ظاهر یکسانی دارند. و اگر بین این دو فرض فی الجملة فرقی هم احساس شود، در حدی

نیست که کاشفیت قابل اعتماد عقلا را به همراه داشته باشد. مجرد غلبه فی الجمله سبب اعتبار عقلایی نیست. غلبه معتدبه ملاک امارات عقلایی است.

خلاصه این که کاشفیت عقلایی کلام از در مقام بیان بودن، نسبت به هر قیدی به نحو انحلالی نیست به نحوی که با فرض این که متکلم نسبت به یک قید در مقام بیان نباشد، بگوییم نسبت به سایر قیود هم اصل در مقام بیان بودن اجرا می‌شود. اعتماد به یک قرینه منفصله برای تعیین تمام مراد و اعتماد به ده قرینه منفصله از جهت عقلایی تفاوت جدی ندارد و در نتیجه اشکال مرحوم آخوند به جای خود باقی است که اگر مقدمات حکمت در مرحله مراد جدی جاری باشد، در فرض ظفر به مقید دیگر نمی‌توانیم به مطلق رجوع کنیم.

ما خود در پاسخ به اشکال مرحوم آخوند عرض می‌کردیم که چندان ثابت نیست که بعد از ظفر به مقید، اطلاق لفظی دلیل مطلق باقی است. ممکن است ما با اطلاق مقامی مجموع ادله، احتمال اعتبار قیود دیگر را نفی کنیم.

از سوی دیگر ما پیش‌تر درباره این که اصولی همچون اصالة الاطلاق و اصالة العموم صرفا به مناط طریقت و اماریت اعتبار داشته باشند، مناقشه داشتیم و می‌گفتیم که این اصول در برخی مراحل جنبه اصل عملی دارند و مناط اعتبار آن‌ها این است که بدون آن‌ها نظام محاوره و تقنین و ابلاغ قانون‌ها به هم می‌ریزد؛ لولا ذلک لم یستقم للمسلمین سوق.

از سوی دیگر این اشکال ایشان مبتنی بر این مبنا است که ظفر به مقید صرفا کاشف از اختلال اصالة التطابق می‌شود. در حالی که ما سابقا عرض می‌کردیم که وجه عرفی حمل مطلق بر مقید بر پایه کشف از وجود یک قید محذوف در ناحیه مطلق است که به ما نرسیده است. این قید محذوف در مرحله مراد استعمالی (یا به تعبیر ما مراد تفهیمی) اثرگذار است نه این که صرفا اصالة التطابق بین مراد استعمالی و مراد جدی مختل شود.

البته صرف نظر از استدلال مرحوم آخوند، انسان وجدانا در می‌یابد که اطلاق در مراد استعمالی جاری می‌شود نه در مراد جدی. ما می‌گفتیم که برای افهام یک معنا، سکوت کافی است. این همان اراده تفهیمی است که سکوت می‌تواند دال بر آن باشد. حتی در موارد تقیه در عدم ذکر قید، متکلم افهام معنای کل را انجام داده است. مثلا می‌گوید فِ بالعقد، در اینجا و لو به جهت تقیه قید را ذکر نکند، انسان بالوجدان در می‌یابد که مراد استعمالی تعمیم دارد. عمومیت مراد استعمالی و مراد تفهیمی در موارد تقیه، امری وجدانی است.

در اینجا سوالی از مرحوم آخوند پرسیده می‌شود این است که در موارد ظفر به مقید، شما می‌فرمایید متکلم در مقام بیان اطلاق بوده است؛ پس وقتی مراد جدی آن مقید است، چرا مراد استعمالی آن مطلق است یا به تعبیر ما اگر مراد جدی قضیه جزیه است، چرا متعلق اراده استعمالی، قضیه کلیه است. همین سوال در عام مخصص نیز مطرح است که با وجود این که تخصیص کاشف از تضیق در مراد جدی است، چرا مراد استعمالی بر طبق عموم است؟

مرحوم آخوند در هر دو مورد جواب می‌دهند که ارائه عام یا مطلق در این گونه موارد به جهت ضرب القانون است که نسبت به برخی موارد مطابق با مراد جدی هست و نسبت به برخی دیگر نیست و در جایی که عدم تطابق ثابت نشده باشد، این عام یا مطلق مرجعیت خواهد داشت. اینجا برخی مانند منتقی اشکالاتی را مطرح می‌کنند که ما در اینجا اشکالی را که ایشان از مرحوم آقای شیخ محمد حسین اصفهانی نقل کرده‌اند، بررسی می‌کنیم.

مرحوم آقای شیخ محمد حسین اصفهانی این گونه اشکال کرده‌اند که: **"الإنشاء بداعي البعث جدا بالنسبة إلى الجميع ممتنع لفرض إرادة المقيد لا المطلق، و الإنشاء بداعي البعث بالنسبة إلى البعض، و بداعي آخر بالنسبة إلى البعض الآخر يستلزم صدور الفعل الواحد و هو الإنشاء عن داعيين و هو محال"**.^۱

بحث ایشان این است که انشاء به داعی بعث، اگر نسبت به بعضی جدی باشد و نسبت به برخی جدی نباشد، لازمه اش صدور فعل واحد عن داعیین است. ولی این استدلال ناتمام است؛ اولاً در اینجا داعی واحد است و این داعی همان قانون بودن است. قانون یعنی اگر مخصص ثابت نشد، مطلق یا عام مرجع باشد. ثبوت و عدم ثبوت مخصص به قانون بودن مطلق یا عام لطمه ای وارد نمی‌کند. و ثانیاً و لو در اینجا انشاء به لفظ واحد است، ولی در حکم انشاءات عیدیه است. مثلاً در اکرم العلماء ممکن است هر صنفی از علما نسبت به وجوب اکرام ملاک خاصی داشته باشند. تعدد ملاکات در وجوب اکرام موجب تعدد انشاء و بعث نمی‌شود. لذا مانعی ندارد که نسبت به برخی افراد در مقام جد باشد و نسبت به برخی دیگر غیر جد.

مثلاً در اکرم العلماء وجدانا ممکن است برخی اصناف واقعا وجوب اکرام داشته باشند و برخی دیگر امتحانا. لذا به نظر می‌رسد در معقولیت کلام مرحوم آخوند نباید تشکیک کرد؛ اگر

۱. ر. ک منتقی الأصول، ج ۳، صفحه ۴۳۸.

چه ممکن است عرفی نباشد. مرحوم آقای روحانی نیز پس از نقل کلام ایشان، به تفصیل وارد نقد نمی‌شوند و می‌فرمایند: "و ان کان ما ذکره قابلاً للرد. فتأمل"^۱ که محتمل است ناظر به همین اشکال در کلام ایشان باشد.

خلاصه این که وجدانا مقدمات حکمت در مراد استعمالی جاری می‌شود نه در مراد جدی. با صرف نظر از استدلال مرحوم آخوند.

^۱ . همان .

جلسه شماره ۸۷

تنبيهات حمل مطلق بر مقید

تنبيه اول: حکم روایت مخالف با اطلاق آیه قرآن

مرحوم آقای خویی در بحث عرضه روایات بر کتاب این مطلب را فرموده‌اند که اگر روایتی مخالف اطلاق کتاب باشد، عنوان مخالف الکتاب بر آن صدق نمی‌کند؛ چون اطلاق مدلول لفظ قرآنی نیست، بلکه مدلول عدم ذکر قید است و عدم ذکر قید، کتاب الله نیست؛ چرا که یک امر عدمی است. لذا چه در فرض تعارض و چه مطلقاً این نحو مخالفت با کتاب، خللی به اعتبار روایت وارد نمی‌کند. در این بحث رجوع کنید به تنقیح ج ۲، ص ۴۵۰؛ بحوث فی شرح العورة الوثقی شهید صدر، ج ۱، ص ۷۲ و ج ۳، ص ۱۷.

در اینجا یک سری مباحث مبنایی هست که مراد از مخالف کتاب مخالف نص کتاب است یا اعم و مخالف ظاهر کتاب را هم شامل می‌شود. ما قبلاً می‌گفتیم که عنوان مخالف الکتاب بر خبری که رابطه آن با کتاب به نحو عموم من وجه است و جمع عرفی داشته باشد، صادق نیست. اگر دو خبر جمع عرفی داشته باشد و لو این که جمعش متعین نباشد، عنوان خبران مختلفان بر آن صدق نمی‌کند. ما در اینجا بحث را طبق مبانی مرحوم آقای خویی دنبال می‌کنیم. طبق مبانی ایشان این سوال را بررسی می‌کنیم که آیا مخالفت با ظاهر کتاب شامل مخالفت با اطلاق نیز هست یا خیر؟

قبل از ادامه بحث تذکر این نکته مناسب است که مرحوم آقای خویی مخالف کتاب را به دو معنا تفسیر می‌کنند و در دو مورد بر آن اثر مترتب می‌کنند؛ یک معنا این که مخالف ظاهر کتاب است، ولی جمع عرفی متعین دارد، مانند عام و خاص. در این گونه جمع عرفی‌ها، مخالفت با کتاب، شرط اصل حجیت نیست. اما در مقام ترجیح، همین مخالفت را منشا رد خبر در ظرف تعارض می‌دانند؛ مثلاً دلیلی می‌گویند اوفوا بالعقود، و دو روایت دیگر داریم که مفاد یکی این است که به فلان عقد عمل نکنید و مفاد دیگری این است که به آن عقد عمل نکنید. ایشان می‌فرمایند اگر هر یک از این روایات تنها بودند، هر یک اوفوا بالعقود را تخصیص می‌زدند و بحثی نبود. ولی حال که با هم تعارض دارند، ما به خبری اخذ می‌کنیم که موافق عموم کتاب است.

یک مخالفتی هم هست که در ظرف عادی (غیر موارد تعارض) مطرح است و آن مواردی است که رابطه خبر با کتاب، تباین یا عموم و خصوص من وجه باشد. به عقیده مرحوم آقای خویی چنین مخالفتی، اصل حجیت ذاتی خبر را از بین می‌برد. البته ما در مورد عموم من وجه سابقاً می‌گفتیم که مخالفت در مورد آن صدق نمی‌کند و مخالفت تنها در جایی است که بین دو دلیل هیچ جمع عرفی حتی غیر متعین نباشد.

اشکالات شهید صدر در شرح عروه

ایشان در اینجا دو اشکال به کلام مرحوم آقای خویی مطرح کرده‌اند؛ یک اشکال به شکل مستقل و اشکال دیگر به شکل ضمنی. اشکال مستقل ایشان این است که از روایاتی که شرط حجیت خبر را عدم مخالفت با کتاب (یا عدم مخالفت با کتاب و سنت) قرار داده است، ما این گونه استظهار می‌کنیم که کتاب (یا کتاب و سنت) موضوعیت ندارد و از باب مثال برای دلیل قطعی الصدور است. لذا اگر یک دلیل ظنی الصدور با دلیل قطعی الصدور تعارض کنند، باید دلیل ظنی الصدور را طرح کنیم و کتاب در این مساله خصوصیتی ندارد. در ما نحن فیه هم که شما می‌فرمایید دال بر عدم اطلاق یک امر عدمی است (عدم ذکر قید)، با توجه به مسلم بودن عدم تحریف قرآن، عدم ذکر قید قطعی است؛ در نتیجه بر مخالفت با اطلاق کتاب مخالفت با دلیل قطعی صدق می‌کند و مشمول روایات مذکور می‌شود.

ایشان خیلی بر این مدعا استدلالی اقامه نکرده‌اند. این که مخالف کتاب ذاتاً باید کنار گذاشته شود، طبق کلمات آقایان باید یک امر تعبدی باشد نه این که اشاره به یک امر عقلایی باشد. البته اگر دلیلی از همه جهات قطعی باشد، می‌دانیم که در یکی از جهات ثلاث مخالف آن خللی هست و در نتیجه آن را طرح می‌کنیم. اما اگر ملاک صرفاً قطع به صدور باشد و ادله دلالت کند که مخالف این دلیل مقطوع الصدور باید کنار گذاشته شود، این دستور، یک دستور تعبدی خواهد بود. در این بحث دو دسته روایت داریم که در یکی تعبیر مخالفت با کتاب الله وارد شده است. به جهت تعبدی بودن ما نمی‌توانیم از کتاب الله به سنت تعدی کنیم تا چه رسد به دیگر ادله قطعی. اگر هم در روایت مخالفت با کتاب و سنت گفته شود، مراد از سنت چیست؟ آیا مراد اقوال همه معصومین: است یا مراد قول پیامبر^۹ است آن گونه که مرحوم آقای بروجردی فرموده‌اند. (ایشان معتقد است که اصطلاح سنت در روایات به معنای قول پیامبر^۹ است. اما در کلمات علمای امامیه و متأخرین سنت به معنای عام است). در فرض

اخیر باز هم تعدی از کلام پیامبر ۹ به کلمات دیگر معصومین: وجهی ندارد تا چه رسد به ادله قطعی دیگر.

تنها در صورتی این کلام می‌تواند صحیح باشد که مراد از سنت قول همه معصومین: باشد. ولی در این صورت هم ممکن است عدم ذکر قید را از سنت قلمداد نکنیم و بگوییم سنت امر وجودی است نه عدمی؛ لذا تقریر هم از مصادیق سنت محسوب نمی‌شود. تبیین مفاد سنت چندان قابل اقامه برهان نیست.

به هر حال مطلب مرحوم شهید صدر چندان روشن نیست؛ به خصوص در فرض اول که مراد خصوص کتاب باشد. علاوه بر این که ما از اساس این مبنا را قبول نداریم که مراد از خبر مخالف، خبر مخالف با خبر مقطوع الصدور است و لو از جهات دیگر قطعی نباشد. اما اشکالی که به شکل ضمنی به آن اشاره می‌کنند این است که عرفا روایات مخالف با اطلاق کتاب، مخالف با کتاب محسوب می‌شود و این نظر دقی که اطلاق و عدم ذکر قید مفاد کتاب نیست، مورد توجه عرف نیست.

ما در تایید فرمایش ایشان این نکته را عرض می‌کنیم که مرحوم آقای خویی مخالفت با عام کتابی را مخالفت با کتاب می‌دانند. با این که در دلالت عموم هم قید عدمی وجود دارد. در دلیل عام اوفوا بالعقود، شمول این دلیل نسبت به همه عقود از عدم ذکر قید ناشی می‌شود. قید نزدن یکی از اجزای دلیل است؛ کل عالم یجب اکرامه، بر عموم دلالت می‌کند، ولی دال مرکب است؛ جزیی از دال، ذکر لفظ عالم است و جزء دیگر عدم ذکر قید. این گونه نیست که امور عدمی دخالتی در دلالت نداشته باشد.

به بیان دیگر سکوت در مطلق، دال نیست، بلکه قرینه‌ای است بر این که مطلق علی وجه الاطلاق اراده شده است. در اینجا سکوت از ذکر قید و لو دخالت دارد در دلالت بر کلیت حکم. ولی عرفا این مطلب به کتاب استناد داده می‌شود. شاهد بر این مطلب هم روایات زیادی است که در آنها مطالبی که از اطلاق آیه استفاده می‌شود، به عنوان موافق، و موارد مخالف اطلاق کتاب، مخالف کتاب تلقی شده است.

روایت اول: «عَنْ إِسْحَاقَ بْنِ عَمَّارٍ قَالَ سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع عَنْ رَجُلٍ طَلَّقَ امْرَأَتَهُ طَلَاً لَا نَحْلَ لَهُ حَتَّى تَنْكَحَ زَوْجاً غَيْرَهُ فَتَرْوِجَهَا عَبْدٌ ثُمَّ طَلَّقَهَا هَلْ يَهْدُمُ

الطَّلَاقُ قَالَ نَعَمْ لِقَوْلِ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ فِي كِتَابِهِ حَتَّى تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ وَ قَالَ هُوَ أَحَدُ الْأَزْوَاجِ^۱»

دلالت این آیه به اطلاق است؛ زوج در این آیه، مطلق است و شامل عبد هم می‌شود. امام ۷ برای استشهاد به اطلاق آیه تعبیر می‌کنند: "قول الله".

روایت دوم: «عَنْ عَبْدِ الْأَعْلَى مَوْلَى آلِ سَامٍ قَالَ قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع عَثَرْتُ فَأَنْقَطَعَ طُفْرِي فَجَعَلْتُ عَلَى إِصْبَعِي مَرَارَةً فَكَيْفَ أَصْنَعُ بِالْوُضُوءِ قَالَ يَعْرِفُ هَذَا وَ أَشْبَاهُهُ مِنْ كِتَابِ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ اَمْسَحْ عَلَيْهِ^۲» (عبدالاعلی مولى آل سام طبق تحقیق، با عبدالاعلی بن اعین یکی است و ثقه می‌باشد).

بحث این است که کسی که مسح بر بشره برایش حرجی است، تکلیفش چیست؟ امام ۷ می‌فرماید پاسخ این سوال از کتاب الله فهمیده می‌شود. آقایان در توضیح گفته‌اند که این "امسح علیه" به اعتبار این است که یک مطلب مفروض وجود داشته است که وضو ساقط نمی‌شود و چون بر بشره نمی‌توان مسح کرد، پس باید بر مراره مسح کرد. استدلال به آیه با یک ملازمه مسلم صورت گرفته و در واقع آیه مورد استشهاد مثبت صغری و ملزوم است. به هر حال در این روایت به اطلاق آیه استشهاد شده است و نه عموم آن.

البته اینها روایاتی است که در آنها تعبیر موافق و مخالف به صراحت نیامده است. اما در روایاتی به تصریح این مطلب ذکر شده است. از جمله روایات متعددی است که در مورد طلاق سوم و طلاق در حال حیض وارد شده است.

در اینجا چند روایت را به عنوان نمونه ذکر می‌کنیم:

روایت اول: «عَنِ الْحَلْبِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ مَنْ طَلَّقَ امْرَأَتَهُ ثَلَاثًا فِي مَجْلِسٍ وَ هِيَ حَائِضٌ فَلَيْسَ بِشَيْءٍ وَ قَدْ رَدَّ رَسُولُ اللَّهِ ص طَلَاقَ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُمَرَ إِذَا طَلَّقَ امْرَأَتَهُ ثَلَاثًا وَ هِيَ حَائِضٌ فَأَبْطَلَ رَسُولُ اللَّهِ ص ذَلِكَ الطَّلَاقَ وَ قَالَ كُلُّ شَيْءٍ خَالَفَ كِتَابَ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ فَهُوَ رَدٌّ إِلَى كِتَابِ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ وَ قَالَ لَا طَلَاقَ إِلَّا فِي عِدَّةٍ^۳»

۱. الکافی، ج ۵، ص ۴۲۵، ح ۳.

۲. الکافی، ج ۳، ص ۳۳.

۳. الکافی، ج ۶، ص ۶۰.

روایت دوم: «عَنْ عَلِيٍّ بْنِ أَبِي حَمْزَةَ قَالَ قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع لَا طَلَّاقَ إِلَّا عَلَى السُّنَّةِ إِنَّ عَبْدَ اللَّهِ بْنَ عُمَرَ طَلَّقَ ثَلَاثًا فِي مَجْلِسٍ وَامْرَأَتُهُ حَائِضٌ فَرَدَّ رَسُولُ اللَّهِ ص طَلَّاقَهُ وَقَالَ مَا خَالَفَ كِتَابَ اللَّهِ رُدَّ إِلَى كِتَابِ اللَّهِ^۱».

روایت سوم: «عَنْ أَبِي بَصِيرٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ مَنْ طَلَّقَ ثَلَاثًا فِي مَجْلِسٍ فَلَيْسَ بِشَيْءٍ وَمَنْ خَالَفَ كِتَابَ اللَّهِ رُدَّ إِلَى كِتَابِ اللَّهِ وَذَكَرَ طَلَّاقَ ابْنِ عُمَرَ^۲».

بحث این است که جهت اشکال در این طلاق‌ها که در آن به آیه استشهاد شده است، چیست؛ این که طلاق سوم است یا این که زن حائض است؟ عدم صحت طلاق در اینجا به معنای عدم وقوع سه طلاق است که مقصود مطلق بوده است و الا منافات ندارد با این که یک طلاق واقع شود. جهت دیگر بحث در روایت این که آیه مورد نظر در این روایات کدام است؟

در اینجا آدرس سایر روایات را ذکر می‌کنیم و ادامه بحث را در جلسه آینده پی‌گیری می‌کنیم: کافی ج ۲، ص ۵۷ ح ۲ و ص ۶۷، ح ۶، ص ۱۲۷، ح ۴؛ همچنین تهذیب ج ۸، ص ۷۴، ح ۱۶۷.

۱. من لایحضره الفقیه، ج ۳، ص ۴۹۶.

۲. تهذیب الأحکام، ج ۸، ص ۵۴، ح ۹۶.

جلسات شماره ۸۸ تا ۹۰

بحث در این بود که اگر روایتی مخالف اطلاق آیه قرآن بود، آیا عنوان مخالف کتاب بر آن صدق می‌کند یا خیر. مرحوم آقای خویی فرموده بودند در اینجا عنوان مخالف صادق نیست؛ چون آنچه دال بر اطلاق است، عدم ذکر قید است. چون اسم جنس صرفاً دال بر اصل طبیعت است و در آن استعمال شده است. مفاد آیه قرآن همان مدلول اسم جنس است که دلیل مورد نزاع با آن مخالفتی ندارد.

در پاسخ شهید صدر تقریبی را ذکر کردند که اشکالاتی نسبت به آن مطرح کرده بودیم. عمده اشکال کلام مرحوم آقای خویی این است که در اینجا عرفاً مخالف کتاب صادق است. آنچه کلام را شکل می‌دهد، فقط الفاظ نیست. روشن کننده مفاد کلام، سکوت متکلم است و دلالت‌های ناشی از سکوت به متکلم نسبت داده می‌شود. ما در سابق حتی این ادعا را مطرح می‌کردیم که این مطلب حتی در مورد اطلاق مقامی منعقد در مجموع ادله نیز صادق است. گفتیم که حاج آقا معتقدند اکثر الفاظ قرآنی در مقام بیان نیستند و در پاسخ به این اشکال که پس چگونه در برخی روایات به اطلاق آیات قرآن تمسک شده است، می‌فرمودند این مطلب مستند به اطلاق مقامی است که در روایت به خود قرآن نسبت داده شده است. حتی عدم بیان در سنت نیز می‌تواند جزئی از دلالت قرآنی محسوب شود. اطلاق لفظی که از اطلاق مقامی بالاتر است. در اطلاق لفظی جزء دال، عدم ذکر در همین آیه است. نسبت دادن چنین مدلولی به قرآن روشن‌تر از نسبت دادن مفاد اطلاق مقامی مجموع ادله به قرآن است.

شاهد این بحث را روایات متعددی دانستیم که در آن به برخی آیات تمسک شده است، در حالی که دلالت آیه مورد استشهاد به اطلاق است و نه عموم. دیروز به روایت عبدالاعلی مولی آل سام اشاره کردیم. مشابه این روایت از جهتی، صحیح زراره است: «عَنْ زُرَّارَةَ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ وَ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالََا الْمَمْلُوكُ لَا يَجُوزُ طَلَّاقُهُ وَ لَا نِكَاحُهُ إِلَّا بِإِذْنِ سَيِّدِهِ قُلْتُ فَإِنَّ السَّيِّدَ كَانَ زَوْجَهُ بَيِّدَ مِنَ الطَّلَاقِ قَالَ بَيِّدَ السَّيِّدِ ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا عَبْدًا مَمْلُوكًا لَا يَقْدِرُ عَلَى شَيْءٍ وَ الشَّيْءُ الطَّلَاقُ^۱». ولی استدلال به این گونه آیات محل تأمل است، البته نحویان نکره در سیاق در نفی را دال بر عموم می‌دانند ولی اصولیان می‌گویند که این دلالت از باب اطلاق است، ولی به نظر می‌رسد که استدلال به این روایت بر مختار، بنا

۱. من‌لایحضره الفقیه، ج ۳، ص ۵۴۱.

بر مبانی ما درست نیست (این اشکال در مورد روایت عبدالاعلی نیز مطرح است که در آن از نکره در سیاق نفی استفاده شده است). آقایان معتقدند که اسم جنس (مانند حرج در روایت عبدالاعلی و شیء در روایت مذکور)، وضع شده است برای جامع بین لابشرط قسمی و بشرط شیء و بشرط لا. برای اثبات این که مراد، لابشرط قسمی است، به مقدمات حکمت نیاز داریم. بنا بر این مبنا قید نداشتن حرج و شیء، از باب اطلاق است.

ولی ما عرض می‌کردیم که دلالت مطلق بر این که مراد، لابشرط قسمی است، به مقدمه اصلی از مقدمات حکمت یعنی در مقام بیان بودن، منوط نیست. اراده لابشرط قسمی، متوقف بر جریان اصالة الحقیقه است. اگر از حرج، قسم خاصی اراده شود، استعمال کلی در مصداقی خاص منافات با اصالة الحقیقه دارد (اگر به نحو مجاز در کلمه اراده شود) و منافای اصالة عدم التقدير است (اگر قیدی در تقدير گرفته شود). ما می‌گفتیم که تمسک به مقدمات حکمت از این جهت است که قضیه بدون سور در واقع می‌تواند کلیه و می‌تواند جزیه باشد. اگر برخی از افراد انسان هم وجوب اکرام داشته باشند، صادق است که بگوییم الانسان واجب الاکرام. اگر متکلم در مقام بیان باشد، عدم ذکر سور جزئی کلیت را افاده خواهد کرد.

این تقریب در جمالات منفی جاری نیست؛ چون نفی قضیه مهمله به نفی مطلق است (برخلاف اثبات، که اثبات آن با اثبات فی الجملة صادق است). لذا در مورد لفظ شیء، اگر در سیاق مثبت به کار می‌رفت برای اثبات تعمیم نیازمند مقدمات حکمت هستیم. ولی وقتی تعبیر شده است که لایقدر علی شیء، معنایش این است که بر هیچ چیز قادر نخواهد بود. و این که نحوی‌ها به ارتکاز خود فهمیدند که نکره در سیاق نفی از ادوات عموم است، به یک معنا درست است؛ چون نفی قضیه مهمله، وضعا دال بر کلیت است. سلب القضية المهملة لایصدق الا اذا كان السلب کلیا. هیئت جمله اسمیه بر قضیه مهمله دلالت دارد که وقتی نفی شود، دال بر سلب کلی می‌شود که یک دلالت عقلی ناشی از دلالت وضعی است. خلاصه نفی قضیه مهمله با صدق سالبه کلیه است.

الانسان واجب الاکرام وضع شده است برای اثبات وجوب اکرام فی الجملة برای انسان. نفی این مطلب به سلب کلی است. لذا اثبات شمول این مفاد در این گونه جمالات نیازی به مقدمات حکمت و در مقام بیان بودن ندارد؛ مگر این که نسبت به نفی ملحوظ نظر استقلالی باشد. گاهی لایقدر علی شیء به معدوله المحمول بر می‌گردد، به این معنا که العبد غیر قادر

علی شیء که در نتیجه اهمال در نفی تصویر می شود و نه در منفی. ولی معمولاً این گونه نیست.

اگر در مقام بیان بودن را نسبت به نفی ملاحظه کنیم، فرقی بین اثبات و نفی نیست. ولی در اینجا اهمال معمولاً نسبت به منفی لحاظ می شود. مفاد جملائی همچون "لا یقدر علی شیء"، سلب النسبة است نه نسبه السلب. لذا باید دید نسبتی که سلب می شود، آیا در مقام بیان مطلق است یا خیر؟ یعنی سور قضیه را نسبت به مدخول باید لحاظ کرد نه نسبت به خود نفی.

به هر حال اگر به جهت این اشکال نتوان به این روایت مربوط به طلاق عبد تمسک کرد، می توان به روایت مربوط به آیه "حتی تنکح زوجاً غیره"، در اثبات مدعا استناد کرد.

روایت دیگری که در اینجا مطرح است، روایتی است که در جلسه سابق آن را مطرح کردیم: **عَنِ الْحَلْبِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ مَنْ طَلَّقَ امْرَأَتَهُ ثَلَاثًا فِي مَجْلِسٍ وَ هِيَ حَائِضٌ فَلَيْسَ بِشَيْءٍ وَ قَدْ رَدَّ رَسُولُ اللَّهِ ص طَلَّاقَ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُمَرَ إِذَا طَلَّقَ امْرَأَتَهُ ثَلَاثًا وَ هِيَ حَائِضٌ فَأَبْطَلَ رَسُولُ اللَّهِ ص ذَلِكَ الطَّلَاقَ وَ قَالَ كُلُّ شَيْءٍ خَالَفَ كِتَابَ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ فَهُوَ رَدٌّ إِلَى كِتَابِ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ وَ قَالَ لَا طَّلَاقَ إِلَّا فِي عِدَّةٍ^۱.**

روایاتی که طلاق عبدالله بن عمر را نقل کرده اند، مختلف هستند. برخی فقط سه طلاقه بودن را مطرح کرده اند، برخی دیگر مساله حائض بودن را نیز مطرح کرده اند. به نظر می رسد که در موضوع طلاق عبدالله بن عمر، هر دو مشکل وجود داشته است، ولی مشکلی که از جانب پیامبر^۹ مطرح شده است، از ناحیه حائض بودن نیست.

در برخی از این روایات مشکل طلاق عبدالله بن عمر مخالفت با کتاب و سنت با هم دانسته شده است. به نظر می رسد که اگر مجموع روایات طلاق عبدالله بن عمر را ملاحظه کنیم، می بینیم که طلاق وی دو مشکل داشته است؛ سه طلاق بودن با کتاب مخالف است و حائض بودن با سنت. اما این که مراد کدام آیه است که دال بر عدم وقوع سه طلاق در مجلس واحد است، مرحوم شیخ مفید در برخی رساله های خود به "الطلاق مرتان" تمسک کرده اند به این معنا که باید حقیقه دو مرتبه طلاق تحقق یابد نه این که طلاقی که نازل منزله دو مرتبه باشد، محقق شود؛ مثل این که به جای صد مرتبه لعن و سلام در زیارت عاشورا، یک

بار بگوید مائه مره که مکفی از آن نیست. طلاق به معنای ازاله علقه است که بعد از زوال در مرتبه اول معنایی ندارد در همان مجلس مجدداً ازاله شود.

ولی در روایات به این آیه تمسک نشده است. در روایت صفوان جمال آمده است: «جاء رجل فسأله فقال إني طلقت امرأتی ثلاثاً فی مجلس فقال لیس بشیء ثم قال أما تقرأ کتاب الله تعالى یا ایها النبی إذا طَلَقْتُمُ النِّسَاءَ فَطَلَّقُوهُنَّ لِعَدَّتِهِنَّ وَأَحْصُوا الْعِدَّةَ وَاتَّقُوا اللَّهَ رَبَّكُمْ لَا تُخْرِجُوهُنَّ مِنْ بُيُوتِهِنَّ وَلَا يَخْرُجْنَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَنَّ بِفَاحِشَةٍ مُبَيَّنَةٍ ثم قال لا تدری لعلَّ الله یحدث بعد ذلك أمراً ثم قال كلما خالف کتاب الله و السنة فهو یرد إلى کتاب الله و السنة»^۱.

روایت می‌گوید مفاد آیه این است که طلاق زن ها باید عدی باشد. اطلاق این قضیه مقتضی این است که حتی اگر سه بار هم گفته شود: انت طالق، باز هم باید عده نگه داشته شود. یعنی "فطلقوهن لعدتهن"، حکمی است مربوط به مرد نه مربوط به زن که در حین عده ازدواج نکند. از این آیه استفاده می‌شود که مقوم طلاق، عدی بودن آن است. در قرآن هم طلاق دو مرتبه دانسته شده است؛ چرا که طلاق سوم، عده ندارد. در صحیحہ حلبی هم تعبیر شده است که لا طلاق الا فی عده. طلاق باید عده دار باشد. اطلاق آیه مقتضی این مطلب است که همه طلاق ها عده داشته باشند، حتی طلاقی که سه مرتبه در یک مجلس انشا شود یا گفته شود انت طالق ثلاث مرات.

از استدلال به این آیه هم معلوم می‌گردد که بر مخالف اطلاق آیه هم عنوان مخالف کتاب صادق است.

گفتنی است که کلام مرحوم آقای خویی مبتنی بر مبنای خود ایشان است که مدخول کل را نیازمند اجرای مقدمات حکمت نمی‌داند و اگر مبنای مرحوم آقای نایینی را قبول کنیم که در مدخول کل هم باید مقدمات حکمت را جاری ساخت، طبق بیان مرحوم آقای خویی خبر مخالف عمومات کتابی نیز مخالف کتاب نخواهد بود؛ پس هیچ خبر مخالف کتاب نخواهیم داشت.

نتیجه بحث این است که بر حدیث مخالف اطلاق کتاب نیز مخالف کتاب صادق است.

جلسه شماره ۹۱

تنبیه دوم: آیا اطلاق مواردی را که نیازمند موونه زائده است، شامل می شود یا خیر؟

قاعده‌ای در کلام مرحوم نایینی وارد شده است که از جمله در اجود التقریرات جلد ۲ صفحه ۴۱۷ و فوائد الاصول جلد ۳ ص ۲۲۳ به آن اشاره رفته است. مرحوم آقای خویی این قاعده را این گونه بیان می کنند: «انما يشمل الاطلاق الموارد التي لايتوقف شموله لها على موونه زائده^۱». ایشان می فرمایند اگر شمول اطلاق نسبت به فردی نیازمند به موونه زائده باشد، ما حکم به شمول اطلاق نسبت به آن فرد و اثبات موونه زائده نمی کنیم، بلکه نفس نیاز به موونه زائده سبب می شود که آن فرد را مشمول اطلاق ندانیم.

آری اگر حکم فقط همان مورد را شامل باشد و بدون التزام به حکم دیگر (مثلاً) جعل حکم در آن مورد لغو باشد، ما ملتزم به حکم دیگر هم می شویم. ولی در جایی که اطلاق حکم نسبت به یک مورد بدون جعل حکم دیگر لغو باشد، ما می گوئیم حکم آن مورد را نگرفته است. ایشان در ادامه به بحث اعتبار اصول مثبتیه اشاره می کنند. در این بحث تقریبی وجود دارد که اعتبار اصول مثبتیه را نتیجه می دهد و آن این است که گاه مستصحب ما فقط اثر شرعی باواسطه دارد و اثر شرعی مستقیم ندارد. اطلاق ادله استصحاب این مورد را هم می گیرد و چون شمول دلیل نسبت به این مورد بدون التزام به اثبات اثر شرعی باواسطه لغو است، لذا ما می گوئیم که در این مورد اثر شرعی باواسطه اثبات می گردد. بعد با عدم قول به فصل نسبت به دیگر مواردی که مستصحب هم اثر مستقیم شرعی و هم اثر شرعی با واسطه دارد، اعتبار مثبتات استصحاب را به طور کلی نتیجه می گیریم.

مرحوم آقای خویی با قاعده محل بحث ما به این تقریب پاسخ می دهند و می فرمایند چون شمول ادله استصحاب نسبت به جایی که مستصحب هیچ اثر شرعی مستقیم ندارد، با اطلاق است. اطلاق هم فقط مواردی را شامل می شود که مؤونه زائده نداشته باشد. لذا ما حکم به عدم شمول ادله استصحاب نسبت به آن مورد می کنیم؛ چون اجرای استصحاب در آن مورد

^۱ . تنقیح، ج ۴ ، ص ۲۰۴ (موسوعة الامام الخویی، ج ۴ ، ص ۱۸۱)؛ فقه الشیعه، ج ۵ ، ص ۳۵۰.

نیازمند مؤونه زائده یعنی جعل اثر شرعی با واسطه می‌باشد. وقتی استصحاب این مورد را نگرفت، دیگر مجالی برای تمسک به عدم قول به فصل نخواهد بود.

مرحوم نایینی در فوائد الاصول این قاعده را در عام، پیاده کرده و فرموده است اگر شمول عموم نسبت به موردی نیازمند مؤونه زائده باشد، عموم شامل آن مورد نمی‌شود. شاید دلیل این مطلب این باشد که ایشان جریان مقدمات حکمت را در مدخول ادوات عموم لازم می‌داند و لذا عموم حکم اطلاق را پیدا می‌کند.

مرحوم آقا ضیاء در حاشیه فوائد الاصول فرموده‌اند که ما در این فرض حکم به عموم می‌کنیم و لازمه آن را نیز اثبات می‌کنیم. البته روشن نیست که ایشان این قاعده را به صورت کلی قبول ندارند یا این که این قاعده را در خصوص عموم قبول ندارند (به جهت عدم پذیرش مبنای مرحوم نایینی در لزوم جریان مقدمات حکمت در مدخول ادوات عموم)؛ چون نه بیان مرحوم نایینی در اینجا کاملاً تبیین شده است و نه کلام مرحوم آقا ضیاء. مرحوم نایینی در این بحث تعبیر می‌کنند «کما اوضحناه فی محله» یا در جایی گفته‌اند: «کما ذکرناه مراراً». برای ما معلوم نشد که جایگاه اصلی این بحث در کلام ایشان کجاست.

بررسی قاعده فوق

به نظر می‌رسد که جریان این قاعده در برخی موارد روشن است و در غیر اینها قابل پذیرش نیست. در جایی که ثبوت اطلاق متوقف بر اثبات مؤونه زائده باشد و اثبات مؤونه زائده متوقف بر ثبوت اطلاق (به دلیل استلزام لغویت)، جریان قاعده روشن است و گرنه دور لازم می‌آید. اگر ما مفاد مقدمات حکمت را این گونه تفسیر کنیم که دلیل مطلق ظاهر در شمول نسبت به جمیع افراد است و این ظهور حجت است در شمول حکم نسبت به جمیع افراد، برای پیاده کردن قاعده فوق ما باید این مطلب را اثبات می‌کنیم که ظهور دلیل نسبت به شمول نسبت به بعضی از موارد، متوقف بر اثبات مؤونه زائده است و احتمال ثبوتی آن کافی نیست. مجرد این که ثبوت حکم بدون التزام به دلیل دیگر لغویت را به دنبال دارد، مستلزم دور نیست؛ ما می‌گوییم دلیل ظاهر در شمول نسبت به این مورد است و ظهور متوقف بر چیزی نیست و در نتیجه دوری لازم نمی‌آید.

نکته اصلی بحث این است که آیا ظهور دلیل در شمول نسبت به موردی متوقف بر مؤونه زائده هست یا خیر. لذا بحث در یک فرض قابل جریان است و آن جایی است که توقف ثبوتی

بر موونه زائده به منزله قید لبی یا محتمل القیدیۃ در ظهور باشد. در این فرض بدون موونه زائده اصلا ظهور مطلق در اطلاق شکل نمی‌گیرد.

مرحوم شهید صدر در بحوث فی علم الاصول ج ۴، ص ۹۳، در ضمن بحثی می‌فرماید در موارد استلزام لغویت، عدم لغویت به منزله مقید لبی است؛ یعنی حکم فقط شامل مواردی می‌شود که لغو لازم نیاید. عدم لغویت از شمول حکم یک مقید لبی است که اطلاق را مقید می‌کند. ما این مطلب را از مقید قطعی به مقید محتمل تعمیم می‌دهیم و اگر محتمل المقیدیۃ هم در کلام باشد، همین حرف مطرح می‌شود.

اگر مساله لغویت مطرح باشد، ظهور دلیل متوقف بر عدم استلزام لغویت است (چون فرض این است که عدم لغویت، مقید است). در اینجا برهان دور کاملاً تطبیق می‌شود؛ چون اثبات شمول حکم نسبت به این مورد متوقف بر عدم لغویت است (به جهت مقید بودن آن) و لغو بودن هم متوقف بر شمول حکم نسبت به این مورد است.

در مثال اصل مثبت، اثبات شمول ادله استصحاب نسبت به موردی که تنها اثر شرعی باواسطه دارد، متوقف بر عدم لغویت است و عدم لغویت متوقف بر اثبات اثر شرعی باواسطه در این مورد. اثبات اثر شرعی باواسطه هم متوقف بر شمول دلیل نسبت به این مورد است و هذا دور واضح.

به تقریب دیگر اگر مفاد ظاهری لاتنقض الیقین بالشک، این باشد که اثر مستقیم یقین را مترتب کن. شما می‌خواهید بگویید این دلیل ترتب اثر مع الواسطه را هم شامل می‌شود. شمول این دلیل نسبت به ترتب اثر باواسطه متوقف است بر این که مواردی که لااثر للمستحب الا بالواسطه مشمول دلیل استصحاب باشد؛ چون فرض این است که ما این ظهور بدوی را پذیرفتیم که مفاد لاتنقض الیقین این است که: رتّب الاثر المستقیم للمستصحاب. اگر بخواهیم عام تر بگیریم، اطلاق دلیل نسبت به اثر باواسطه متوقف است بر این است که دلیل شامل مواردی شود که فقط اثر شرعی باواسطه دارند و شمول دلیل نسبت به این موارد متوقف بر این است که مراد از دلیل، ترتب اثر باواسطه هم باشد و الا اگر مراد فقط ترتیب اثر مستقیم باشد، دیگر شامل این موارد نخواهد بود.

به بیان دیگر اگر از ابتدا بگوییم که مفاد دلیل استصحاب، ترتیب مطلق اثر یقین است، دیگر نیازی به این تکلفات نیست. اما اگر بگوییم قدر متیقن، ترتیب اثر مستقیم است، این که بگوییم دلیل استصحاب تعبد به اثر شرعی غیر مستقیم را هم شامل است، متوقف است بر این

که شامل این مورد شود و این که شامل این مورد شود، متوقف است بر این که مراد از دلیل استصحاب، اعم از ترتیب اثر مستقیم و اثر غیر مستقیم باشد. صرف احتمال این که مراد از ادله استصحاب خصوص اثر مستقیم باشد، کافی بر عدم اعتبار اصل مثبت است.

مرحوم شیخ این مثال را مطرح می‌کند که اگر گفته شود لاتضرب احدا، چون ضرب منصرف به ضرب مولم است، باید مضروب از احیاء باشد. در نتیجه تقیید حکم موجب تقیید موضوع (احدا) می‌شود نه این که اطلاق "احدا" سبب این باشد که ما ضرب را از معنای انصرافی آن خارج کرده و به معنای مطلق اصابه بگیریم.

عرض من این است که حتی اگر کلام شیخ را نپذیریم، مجرد احتمال قرینیت ضرب سبب عدم انعقاد ظهور در متعلق می‌گردد.

چون در اینجا مایصلح للقرینیه وجود دارد و لاتضرب می‌تواند قرینه بر تقیید متعلق باشد، دیگر اطلاق در متعلق شکل نمی‌گیرد. در لاتنقض الیقین بالشک هم همین احتمال مطرح است. ما احتمال می‌دهیم که مراد ترتیب اثر مستقیم مستصحاب باشد. این احتمال سبب می‌شود که این دلیل نسبت به اثر غیر مستقیم ظهور نداشته باشد و مجمل باشد. در نتیجه اطلاق نسبت به مواردی که اثر مستقیم شرعی ندارد، منعقد نمی‌شود. چون اگر مفاد دلیل، ترتیب اثر مستقیم مستصحاب باشد، تنها شامل مواردی می‌شود که مستصحاب، اثر شرعی مستقیم دارد.

لذا در این مثال مطلب تمام است؛ چون محتمل است که دلیل استصحاب از اول مقید باشد. در صورتی می‌توانیم شمول دلیل نسبت به اثر غیر مستقیم را نتیجه بگیریم که یقین داشته باشیم که دلیل شامل مواردی می‌شود که لااثر للمستصحاب الا مع الواسطه. اگر این چنین یقینی داشته باشیم، می‌گوییم که نمی‌شود مراد ترتیب اثر مستقیم باشد؛ چون مستلزم لغویت است. احتمال مقید بودن استصحاب به ترتیب اثر مستقیم کافی است تا نتوانیم شمول دلیل نسبت به ترتیب اثر غیرمستقیم را اثبات می‌کنیم. مقدمات حکمت در جایی که یقین به قرینه یا احتمال آن باشد، تمام نیست. خلاصه گاهی ظهور دلیل متوقف بر مؤونه زائده است؛ در این صورت، قاعده میرزای نایینی صحیح است.

اما اگر ثبوت واقعی حکم متوقف بر مؤونه زائده باشد، این قاعده راه ندارد. در این فرض، ما با ظهور، شمول را نسبت به مورد بحث اثبات می‌کنیم و پس از آن لوازم آن را اثبات می‌کنیم؛

چون ظهور اماره است. ولی در فرض اول هنوز امارتِ دلیل احراز نشده است. این که
بخواهیم با ظهور موونه زائده را اثبات کنیم، مستلزم دور است.

جلسه شماره ۹۲

تکرار بحث حمل مطلق بر مقید در مستحبات

در بحث حمل مطلق بر مقید در مستحبات نکته‌ای را سابقا مطرح کرده‌ایم که به نظر می‌رسد که تاکید بر آن مجددا مفید باشد. آقایان می‌فرمایند در مستحبات حمل مطلق بر مقید صحیح نیست. ما وجه این مطلب را این گونه ذکر کردیم که در واقع تنافی ای که بین مطلق و مقید در واجبات است و زمینه بحث از حمل مطلق بر مقید را فراهم می‌کند، اصلا در باب مستحبات وجود ندارد. تنافی بین مطلق و مقید در واجبات به جهت ظهور دلیل مقید در وجوب تعیینی و ظهور دلیل مطلق در این که ناظر به تمام الوظیفه است، می‌باشد. در مستحبات با توجه به این که در بسیاری موارد، متکلم، در مقام بیان تمام مراتب استحباب نیست، دلیل مطلق از اساس ظهور در بیان تمام استحبابات ندارد و ممکن است تعدد مطلوب باشد؛ مطلق مرتبه ای از استحباب را دارا باشد و مقید مرتبه‌ای بالاتر.

البته اینها همه در صورتی است که ما مطلق و مقید در مستحبات داشته باشیم. اگر از اول فقط یک دلیل مقید داشته باشیم، اینجا دیگر نمی‌توان حکم کرد که مطلق آن نیز مستحب است. حاج آقا این مطلب را در بحث صحت صوم مسافر در سفر مطرح کرده‌اند که در روزه مستحبی در مدینه برای حاجت در برخی روایات وارد شده است که می‌توان برای حاجت سه روز آخر هفته را روزه گرفت با آداب مخصوصی که برای آن ذکر شده است. در این فرض این سوال مطرح شده است که این سه روز حتما باید سه روز آخر هفته باشد یا خیر؟

حاج آقا می‌فرمودند: این که در مستحبات مطلق بر مقید، حمل نمی‌شود، مطلب صحیحی است، ولی به شرطی که دلیل مطلق در مساله وجود داشته باشد. اگر دلیل ما فقط دلیل مقید باشد، دیگر وجهی ندارد که ما حکم به استحباب علی وجه الاطلاق کنیم. در نتیجه در بحث فوق وجهی ندارد که استحباب سه روز روزه در مدینه برای حاجت را به طور کلی قائل شویم. بلکه ایشان می‌فرمودند که نه فقط این روزه باید در سه روز آخر هفته باشد، بلکه تشریفات خاصی هم که در روایات ذکر شده (مانند اعتکاف در مسجد عند اسطوانه ابی لبابه، خواندن نماز حاجت و ...) نیز باید انجام شود و دلیلی نداریم که بدون این قیود صوم متصف به استحباب شود. در این مساله ظاهرا کسی مطلب را به این شکل نگفته است.

خلاصه روایاتی که در مسائل مستحب وارد می‌شود، ظهور در وحدت مطلوب ندارد، ولی ظهور در تعدد مطلوب هم ندارد. منشا عدم تنافی مطلق و مقید نیز همین عدم ظهور است نه این که دلیل ظاهر در عدم تعدد مطلوب باشد. البته در بحث فقهی سه روز روزه در مدینه برخی روایت مطلق را هم ذکر کرده‌اند که حاج آقا اطلاق این روایات را ثابت ندانستند.

به هر حال اگر قیودی در دلیل استحباب امری ثابت شود، ما نمی‌توانیم استحباب را بدون آن قیود اثبات کنیم؛ مگر در مواردی که تناسب حکم و موضوع مثلاً، مقتضی ثبوت ملاک در مطلق باشد؛ مثلاً در مواردی که عقل عملی چنین حکمی دارد مانند انفاق به فقیر، اگر گفته شود در شب عید به ده نفر صدقه بدهید، استحباب از مطلق زائل نمی‌شود (با صرف نظر از این که در اینجا عمومات هم داریم). به هر حال ثبوت حکم در مطلق باید مستند داشته باشد؛ چه نقل و چه عقل.

حال اگر در مستحبات دو دلیل مقید داشته باشیم که هر کدام قیود مختلفی داشته باشد (که خیلی هم شایع است)، آیا ما می‌توانیم حکم کنیم که قیود مختلف، استحباب جدا دارد یا باید جامع را مستحب دانست. حاج آقا در همین مثال استحباب سه روز روزه در مدینه دو روایت مطرح می‌کردند؛ یکی صحیحی حلبی و دیگری صحیحی معاویه بن عمار که در برخی ویژگی‌ها با هم مختلف هستند. حاج آقا می‌فرمودند از این دو روایت نمی‌توان اثبات کرد که استحباب برای مطلق افراد ثابت باشد؛ ممکن است هر یک از اینها با خصوصیت خود مستحب باشد.

ما این مطلب را اضافه می‌کنیم که وقتی چندین دلیل متضمن خصوصیات مختلف وجود داشته باشد، عرف این گونه قضاوت می‌کند که در اینجا همان مطلق مستحب است و هر کدام از اینها خصوصیات و مراتب بالاتر استحباب می‌باشد. ولی مجرد این که عمل مستحب به دو شکل وارد شده باشد، نمی‌تواند دلیل بر استحباب مطلق باشد. مثلاً قنوت نماز جمعه را هم می‌شود پیش از رکوع خواند و هم بعد از رکوع. ولی ممکن است هر دو شکل مستحب باشد و شاید قنوت در نماز جمعه شرط باشد و این که اصلاً بدون قنوت هم بتوان استحباب نماز جمعه را ثابت کرد، روشن نیست.

حاج آقا می‌فرمودند در این گونه موارد باید به اصل عملی مراجعه کرد. گاهی اصل عملی اقتضا می‌کند که حکم در مطلق ثابت باشد. ولی در جایی که اصل عملی نسبت به مطلق حکمی غیر از حکم مقید اثبات می‌کند (مثلاً در همین بحث روزه، اصل اولی عدم مشروعیت

صوم در سفر است)، ما دلیل نداریم که بیش از مقدار وارد شده در این دو روایت، روزه مسافر بدون قصد اقامه مشروع باشد؛ هم چنان که استحباب روزه سه روز در مدینه بدون آداب و تشریفات وارد شده در روایات نیز قابل اثبات نیست. البته گفتیم که گاهی تکرر ذکر مراتب مختلف می‌تواند قرینه عرفی باشد بر این که استحباب برای اصل مطلق ثابت است و اینها همه مراتب آن استحباب می‌باشند.

جلسه شماره ۹۳

ادامه بحث حمل مطلق بر مقید

در مورد لزوم حمل مطلق بر مقید، کلام مرحوم حاج آقا مرتضی حائری در کتاب الخمس این است که التصرف بالحمل علی الاستحباب اهون عندالعرف من التقييد كما قررنا ذلك مرارا. ایشان اساسا حمل بر استحباب را ترجیح می‌دهند. ما عرض می‌کردیم که در این بحث نمی‌توان یک ضابطه کلی ارائه کرد. در این مساله باید کلمات اصولیون مخصوصا افرادی را که با سبک مشهور در بیان مسائل تفاوت دارند (مانند محقق اردبیلی و اتباع ایشان همچون صاحب ذخیره، صاحب معالم، صاحب مدارک و صاحب حدائق) را دید. تطبیقات حمل مطلق بر مقید، هم یک بحث تتبعی است که مصادیق فراوانی دارد و از بحث‌های پربسامد فقهی محسوب می‌شود.

کلمات علما درباره حمل مطلق بر مقید در صورت کثرت مطلقات

یک بحث اصولی مهم در این جا این است که اگر مطلقات زیاد باشند و مقید به تعداد کمتری باشد، آیا باز هم مطلقات حمل بر مقید می‌شوند یا خیر. اولین بار به این بحث در کلام محقق همدانی برخورد کردیم که ایشان معتقدند مطلقات فراوان را با تعداد مقید کم، نمی‌توان تقييد کرد. پس از جستجو اولین کسی که را یافتیم و محتمل است عبارت وی ناظر به این بحث باشد، صاحب مدارک است (البته چون این تتبع با جستجو در نرم افزارهای رایانه ای با الفاظ محدودی انجام شده است، احتمال دارد که با تحقیق بیشتر کلمات بیشتری نیز برای ارائه در این بحث یافت شوند).

در بحث نماز قصر روایات فراوانی داریم که اگر فردی به هشت فرسخ برود، نماز او شکسته است. برخی روایات قید رجوع لیومه را مطرح کرده‌اند. مرحوم صاحب مدارک به استشهاد برخی به این روایات اشکال می‌کنند که: "و يتوجه على هذا الجمع أولا: أن إطلاق الأمر بالتقصير في الأربعة فراسخ في هذه الروايات المستفيضة مع كونه

مشروطا بشرط لا يدل عليه اللفظ بعيد جدا، بل ربما كان قبيحا فيمتنع صدوره من الحكيم^۱.

در مورد این عبارت یک احتمال این است که ممکن است ایشان به اصل بحث حمل مطلق بر مقید اشکال داشته باشند. احتمال دیگر این است که ایشان این اشکال را در فرض کثرت مطلقات فرض می‌کنند. احتمالات مختلفی را مرحوم وحید بهبهانی در حاشیه بر مدارک (ج ۳، ص ۳۹۰)، ذکر کرده‌اند. از جمله این احتمالات، همین احتمال محل بحث است. عبارت ایشان این است: "و إن أراد أن كثرة المطلقات مع قلة المقيد لا يجوز، ففيه: أن المدار في الفقه على ذلك، ألا ترى أن الإطلاقات في وجوب الجمعة كثيرة غاية الكثرة، و التقييدات فيها في الغالب بخبر أو خبرين؟ بل ربما لا يكون بخبر مثل عدالة إمامها، فإنها لا تثبت من خبر صحيح واضح الدلالة، فتأمل^۲."

به هر حال نظر ایشان این است که مدار فقه بر وجوب حمل مطلق کثیر بر مقید قلیل می‌باشد. البته مثالی که ایشان زده‌اند (اطلاقات وجوب نماز جمعه)، این اشکال را دارد که اکثر ادله نماز جمعه در مقام بیان شرایط نیستند؛ یا در مقام اصل تشریع هستند یا در مقام بیان برخی خصوصیات هستند. توجه به این نکته در بررسی عبارات آتی موثر است.

اولین کسی که عبارت وی کالصریح است در این مطلب (به حسب جستجوی ما)، مرحوم محقق خوانساری (آقا حسین) می‌باشد که در مشارق الشموس ج ۴، ص ۱۵ و ۱۶ به تناسب این بحث را مطرح کرده‌اند که در برخی روایات وارد شده است که بول و غائط نجس است. در برخی روایات در مورد خصوص فضله پرندگان وارد شده است که نجس نیست. روایت این است: «عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ كُلُّ شَيْءٍ يَطِيرُ فَلَا بَأْسَ بِخُرْئِهِ وَ بَوْلِهِ^۳».

برخی با تمسک به این روایت، طهارت خرد پرندگان را نتیجه گرفته‌اند. ایشان در مقام پاسخ می‌فرمایند: این مطلب صحیح نیست؛ چون: «فإن كان فحينئذ لا يصلح هذه الرواية لتقييد الروايات الكثيرة الدالة على نجاسة البول أو تخصيصها، لأنها من الكثرة بمكان^۴».

۱. مدارک الأحكام فی شرح عبادات شرائع الإسلام، ج ۴، ص ۴۳۶.

۲. الحاشية على مدارک الأحكام، ج ۳، ص ۳۹۰.

۳. تهذيب الأحكام، ج ۱، ص ۲۶۶.

۴. مشارق الشموس فی شرح الدروس، ج ۴، ص ۱۶.

البته ایشان اشکال دیگری هم دارد که این روایت به جهت ابراهیم بن هاشم حسنه است و نمی‌تواند بر روایات صحیحه مقدم شود.

بعد از ایشان افراد فراوانی را می‌بینیم که این مطلب را مطرح می‌کنند. این بحث در تخصیص هم مطرح می‌شود. مرحوم شیخ انصاری در بحث وضوء درباره لزوم مسح با دست راست می‌فرماید: «و هل يعتبر أن يكون باليمن؟ فيه وجهان، بل قولان: من صحیحة وزارة: و تمسح بیده یمناک ناصیتک و هو ظاهر الإسکافی و حکى عن بعض متأخرى المتأخرين. و من أن حملة على الاستحباب أو على إرادة المعتاد عند المتشعبة أولى من تقييد المطلقات الكثيرة الواردة فى مقام البيان.»^۱ قید "الواردة فى مقام البيان"، سبب می‌شود که اشکالی که بر کلام مرحوم وحید مطرح می‌کردیم، متوجه این کلام نگردد.

عبارت بعدی از مرحوم محقق همدانی است. ایشان در همین بحث می‌فرماید: «وفیه: عدم صلاحيتها لتقييد المطلقات الكثيرة الواردة فى مقام البيان للحکم الذى یعم به البلوی»^۲.

البته ایشان در انعقاد ظهور مقید در وجوب هم تشکیک می‌کنند: «مضافا إلى ما عرفت فیما سبق من ضعف دلالتها على الوجوب، فیتعین حلمها على الاستحباب، كما حکى عن ظاهر الأصحاب، بل لعلّ فى صدر الرواية إشعار بذلك، فتأمل.»^۳ شبیه همین را ایشان در بحث دیگری دارند و می‌فرماید: «و هذه الرواية و إن كان ظاهرها الوجوب لكنّها لا تصلح لتقييد المطلقات الكثيرة الواردة فى مقام البيان، المنصرفة إلى الكيفية المتعارفة، مع معارضتها برواية عمرو بن خالد، المتقدمة المصرّحة بجواز المسّ، فيجب حملها على الاستحباب، أو تأويلها بما لا ينافى غيرها»^۴.

۱. کتاب الطهارة (للشيخ الأنصاري)، ج ۲، ص ۲۲۵.

۲. مصباح الفقيه، ج ۲، ص ۳۷۷.

۳. مصباح الفقيه، ج ۲، ص ۳۷۷.

۴. مصباح الفقيه، ج ۵، ص ۹۰.

شبيه این بحث را مرحوم سید یزدی در رساله منجزات مریض ذکر می‌کنند: «لأن كثرة هذه الإطلاقات و عدم الإشارة إلى التقييد في شيء منها يصير كالتنص في التعميم»^۱.

آیا مراد ایشان از کالنص این است که کثرت اطلاقات از جهت قوت ظهور کالنص می‌شود یا این که از جهت دیگری مانند نص می‌شود؟ روشن نیست.

شبيه این کلام مرحوم آقای اراکی آمده است که: «فإن حمل المطلق على المقيد إنما هو تابع لمساعدة العرف، و هي منتفية في ما إذا كانت المطلقات كثيرة، إذ حينئذ يبعد غاية البعد أن لا يكون القيد مذكورا فيها بكثرتها، مع كون أكثرها بمقام البيان، فيصير ذلك بمنزلة أن يكون في البين لفظ صريح في الإطلاق، و حينئذ فلا بد من العمل بالمطلق و طرح المقيد كما هو الحال في منع إرث الزوجة من العقار، حيث وردت مطلقات كثيرة دالة على المنع، و خبر واحد على التفصيل بين ذات الولد و غيرها»^۲. کلمه طرح در این عبارت هم شامل طرح دلالتی (به جهت جمع عرفی) می‌شود و هم شامل طرح سندی.

ولی برخلاف این فرمایش ها، برخی تصریح به خلاف می‌کنند. عبارت مرحوم وحید گذشت که ایشان حمل مطلقات کثیره را بر مقید مدار فقه می‌دانسته است. در شرح نجاه العباد این عبارت آمده است که: «وجه تقديمه المطلقات على المقيدات مع ما هو المعهود منه طيب رمسه من تقديمه المقيد الواحد البالغ أدنى درجة الحجية على مطلقات كثيرة عدم ظهور مقيدات المقام في مدخلية الخصوصية، لاحتمال سوقها على ما هو المتعارف من أن من كان في كفه بلل لا يوجد المسح ببلل غير الكف غالباً»^۳.

ایشان می‌فرمایند با وجود این که مولف همه جا مقید را حتی اگر در پایین درجه حجیت باشد، ترجیح می‌دهد، ولی این جا این گونه رفتار نکرده‌اند؛ چون مقید، در واقع مقید نیست و خصوصیتی ندارد.

۱ . رسالة في منجزات المريض (للسيد اليزدي)، ص ۴.

۲ . كتاب الطهارة (للأراكي)، ج ۲، ص ۲۵.

۳ . شرح نجاه العباد، ص ۲۹۴.

عبارت بعدی از مرحوم آقای بروجردی است. در بحث وقت اختصاصی نماز ظهر و عصر روایت مرسله ای از عبدالله بن المغیره وارد شده است که دال بر وجود وقت اختصاصی و مستند فتوای مشهور در این مساله است. ایشان در این بحث می‌فرمایند: «و توهّم أنّه کیف یرفع الید عن الروایات الكثيرة الدالة على الاشتراك برواية واحدة، خصوصا مع كونها مرسلة لأنّ رفع الید عن الإطلاقات الكثيرة يتوقّف على دليل قطعی؟ مندفع - مضافا إلى أنّ الرواية الواحدة تكفی لتقييد الإطلاقات وإن كانت كثيرة، و الإرسال فيها منجر بعمل الأصحاب - بأنّ أخبارنا لا تكون منحصرة فيما أودعت في الجوامع الأربعة الثانوية التي تكون بأيدينا، بل كان في زمن الرضا ٧ و قبله و بعده إلى زمان تصنيف تلك الجوامع، جوامع دائرة بين الأصحاب، و لم تكن جميع الأخبار المذكورة فيها منقولة في الجوامع الثانوية، و الدليل على ذلك وجود روايات في بعضها دون البعض الآخر^١.» به هر حال صرف نظر از اشکال صغروی ایشان، ایشان این کبرا را مطرح کرده‌اند که بایک مقید می‌توان مطلقات را تقييد کرد. عبارت دیگری هم در این کتاب آمده است به این بیان که: «مضافا إلى أنّه من البعيد تنزيل الإطلاقات الكثيرة على إرادة هذا المعنى^٢.»

ولی ممکن است این عبارت مربوط به محل بحث نباشد، در اینجا دو بحث می‌توان انجام داد. یک بحث این است که آیا می‌توان روایات زیاد را حمل بر خلاف ظاهر کرد و بحث دیگر خصوص حمل مطلق بر مقید است. ممکن است کسی در بحث اول اشکال کند و در مرحله دوم ایرادی وارد نکند یا بالعکس.

عبارت بعدی از مرحوم آقای خویی است. ایشان می‌فرمایند: «و کم من مورد في الفقه قيدنا إطلاق الأخبار الكثيرة بمقيد واحد^٣.»

عبارت دیگر ایشان این است: «و قد ثبت في محله انه لو كان مائة خبر في مقام الإطلاق و خبر واحد في مقام الشرح و البيان و التقييد ليكون هذا الخبر الواحد حاکما على جميع المطلقات^٤.»

١ . نهاية التقرير، ج ١، ص ٩٣ و ٩٤.

٢ . نهاية التقرير، ج ٢، ص ٥١٤ و ٥١٥.

٣ . موسوعة الإمام الخوئي، ج ٧، ص ٨٧.

٤ . نموذج في الفقه الجعفري، ص ١٨٥.

عبارات نقل شده چندان متضمن استدلال نیست. برای عبارات دیگری که بحث را کمی استدلالی تر مطرح کرده‌اند، می‌توان به این آدرس‌ها مراجعه کرد: مصباح الفقیه، ج ۲، ص ۴۲۶ تا ۴۲۸؛ مرحوم آقای خویی کلام ایشان را در این آدرس نقل و بررسی کرده است: التنقیح، ج ۵، ص ۱۹۰، موسوعه الامام الخویی ج ۵، ص ۵، ص ۱۶۵ و ۱۶۶. همین طور این آدرس از کلام مرحوم امام: کتاب الطهارة، ج ۱، ص ۴۵۹ در چاپ جدید و ص ۲۶۱ در چاپ قدیم.

مرحوم حاج آقا رضا در موارد مکرر در مصباح الفقیه این بحث را طرح کرده‌اند و معمولاً این مطلب را تأیید کرده‌اند، ولی در بحث تطهیر ظروف نجس عبارتی آمده که توجیه آن چندان آسان نیست. ایشان دارند که: «و أضعف منه القول بكفاية الواحدة أما للبناء على عدم حجية الموثق، أو عدم صلاحيته لتقييد المطلقات الكثيرة. و في كالا البناءين ما لا يخفى^۱». از این عبارت ایشان برخلاف سایر مواضع بر می‌آید که ایشان تقييد مطلقات كثیره را به مقید واحد صحیح می‌دانند.

سایر آدرس‌ها در این بحث به این شرح است: مستند الشیعة (مرحوم نراقی)، ج ۱۳، ص ۲۱۹؛ جواهر الکلام، ج ۴، ص ۲۳۷؛ مصباح الفقیه، ج ۲، ص ۸۲ و ج ۱۱، ص ۲۱۶ و ج ۱۴، ص ۴۸۲، شرح نجاه العباد، ص ۲۸۴؛ کتاب الصلاة (مرحوم حاج آقا مرتضی حائری)، ص ۷۳ و ۲۱۷؛ الدماء الثلاثة (مرحوم آقای اراکی)، ص ۲۴۴ و ۲۵۷ و ۲۹۷؛ مصباح الهدی، ج ۳، ص ۲۸۴؛ کتاب الطهارة (مرحوم امام)، ج ۲، ص ۳۳۹ در چاپ جدید و ص ۱۹۷ در چاپ قدیم؛ المكاسب المحرمة (مرحوم امام)، ج ۱، ص ۳۳۰؛ نخبه الافکار، ص ۱۴؛ کتاب الصلاة (مرحوم آقای اراکی)، ج ۱، ص ۱۵۹ و ج ۲، ص ۲۴۹؛ المكاسب المحرمة (مرحوم آقای اراکی)، ص ۱۷۰؛ غناء، موسیقی (کار گروه فقهی دفتر تبلیغات)، ج ۳، ص ۲۲۶۹. این بحث آدرس‌های دیگری هم باید داشته باشد و این آدرس‌ها به عنوان نمونه ذکر شده است. این بحث در فقه هم بسیار موثر است.

۱. مصباح الفقیه، ج ۸، ص ۴۲۰.

جلسه شماره ۹۴

بررسی حمل مطلق بر مقید در صورت کثرت مطلقات

بحث در این است که آیا حمل مطلق بر مقید در جایی که مطلقات کثیر باشد، هم جاری می‌شود یا خیر؟ مرحوم وحید بهبهانی فرموده بودند که مدار فقه بر این است که مطلقات کثیر با مقید قلیل تقیید زده شود. ایشان مثال به ادله اعتبار شرایط در نماز جمعه زده بودند. ما عرض می‌کردیم بسیاری از این ادله اطلاق ندارند. اگر هم اطلاقی وجود داشته باشد، اطلاق مقامی است که در مجموع ادله منعقد می‌شود. در این نوع اطلاق شرط است که حتی به نحو منفصل هم مقیدی صادر نشود. بحث ما در جایی است که در دلیل اطلاق لفظی منعقد شده باشد یا این که اطلاق مقامی در یک دلیل باشد.

دو تقریب برای اثبات حمل مطلقات کثیر بر مقید واحد

مرحوم آقای خوبی و برخی بزرگان دیگر معتقدند که می‌توان مطلقات کثیر را با مقید واحد تقیید کرد. دو تقریب در کلام ایشان آمده است. یک تقریب بر این مبناست که حمل مطلق بر مقید از باب قرینیت است و نحوه تشخیص قرینیت هم این است که دو دلیل متصل به هم فرض می‌شوند؛ هر کدام که جنبه قرینیت پیدا کرد و رافع ظهور شد، در فرض منفصل بودن هم رافع حجیت خواهد بود. در مقید واحد هم اگر متصل به مطلقات بود، جنبه قرینیت داشت. لذا فرقی نمی‌کند که مطلق واحد باشد یا کثیر.

تقریب دوم این که بگوییم مدار در حمل مطلق بر مقید اظهر و ظاهر است، ولی مطلقات هر مقدار هم که باشند، قوت ظهور پیدا نمی‌کنند. این گونه نیست که دو دلیل مطلق از مثلاً پنج دلیل مطلق ظهور اقوایی داشته باشد. مقید نسبت به تک تک آنها اظهر است.

بررسی دو تقریب فوق

ولی به نظر می‌رسد که مطلب این گونه نیست. در مورد تقریب اول که بر مبنای قرینیت مقید برای مطلق است، ما اصل تقریب را قبلاً نقد کرده‌ایم و گفتیم که مقید بما هو مقید قرینیتی ندارد و اگر هم قرینه باشد از جهت اظهر بودن آن است. وقتی اصل مبنا برای ما نامفهوم بود، محدوده آن را نیز نمی‌توانیم مشخص کنیم که آیا آن قرینیت در صورت کثرت

مطلقات هنوز هم باقی است یا خیر.

اما در مورد تقریب دوم، ما عرض می‌کردیم که علت حمل مطلق بر مقید اظهر این است که میزان مخالفت ظاهری که در تصرف در مطلق هست، کمتر از تصرف در مقید است. اظهر و ظاهر در تک تک ادله، موضوعیتی ندارد (با صرف نظر از این اشکال که دلیل منفصل هم می‌تواند موجب تقویت ظهور شود)؛ لذا باید دید که میزان مخالفت ظاهر در کدام طرف بیشتر است. لذا مهم نیست که تک تک مطلقات ظهور اضعفی داشته باشند. به هر حال باید در مجموع مطلقات تصرف کرد و میزان مخالفت ظاهر در این مجموع بیشتر است و لذا عرف تصرف در یک مقید را در اینجا اھون از تصرف در گروه مطلقات می‌داند.

بررسی حمل مطلقات کثیره بر مقید

در این بحث به نظر می‌رسد که باید به مبنای حمل مطلق بر مقید توجه کرد؛ در اینجا ما سه مبنای اصلی ذکر کردیم. **مبنای اول:** مبنای اول، مبنای مرحوم نائینی و شهید صدر در مطلق موارد جمع عرفی است. بر طبق کلام ایشان اصل اولی در هر کلام این است که متکلم برای افهام مراد خود به خود کلام اکتفا کند. ولی گاه برخلاف این اصل به کلام منفصل برای بیان مراد اعتماد می‌ورزد که موارد جمع عرفی از این دست است. بر طبق این مبنا قرینه منفصله ظهور کلام را از بین نمی‌برد، بلکه حجیت آن را برطرف می‌سازد.

ما عرض کردیم که این مبنا در متکلمان غیر معصوم کاملاً معقول است. گاه متکلم تصور می‌کند که ظهور کلام او بر طبق مقصود وی است، در حالی که چنین نیست و ما از قرینه منفصله تخالف مقصود متکلم با ظهور کلام او را کشف می‌کنیم. بنا بر این مبنا به نظر می‌رسد که اگر مطلقات زیاد باشد، غالباً نمی‌توان آن‌ها را حمل بر مقید کرد؛ چون لازمه آن این است که بگوییم متکلم در موارد بسیار از اصل اولی اعتماد بر شخص کلام در افهام مقصود، عدول کرده است یا بگوییم که متکلم در موارد بسیار تخیل کرده است که ظهور کلامش وافی به مقصود است و این امر بسیار بعید است. لذا نوعاً تصرف در مقید بر تصرف در مطلقات بسیار ترجیح دارد؛ به ویژه در جایی که الفاظِ مطلقات مختلف باشد که احتمال غفلت متکلم از ظهور همه مطلقات بعیدتر می‌گردد.

البته اصل این مبنا در حمل مطلق بر مقید را ما هر چند معقول می‌دانستیم، ولی عرض می‌کردیم که نوعاً این مبنا واقعیت ندارد؛ به ویژه در کلمات صادره از ائمه معصومین:.

مبنای دوم: ما از مقید در می‌یابیم که متکلم در هنگام تکلم به مطلق در مقام بیان نبوده است. در این جا نیز احتمال این که متکلم در مطلقات بسیار در مقام بیان نباشد، معمولاً اضعف از احتمال اراده خلاف ظاهر در دلیل مقید است.

مبنای سوم: ما از دلیل مقید می‌فهمیم که دلیل مطلق محفوف به قرائنی بوده که به ما نرسیده است. در این جا هم هر قدر تعداد مطلقات بیشتر باشد، احتمال عدم انتقال قرائن محفوف به آن‌ها بعید تر می‌گردد. البته باید توجه داشت که قرائنی که احتمال عدم نقل آن مطرح است، اگر قرائن عامه باشد، احتمال عدم نقل آن از سوی روات، طبیعی تر است؛ چه بسا اصلاً راویان متوجه این قرائن نشده باشند تا آن‌ها را نقل کنند. برخلاف احتمال عدم انتقال قرائن خاصه که بسیار مستبعد است.

به نظر می‌رسد که اگر دلیل مقید ما ناظر به فرد متعارف باشد و با حمل مطلق بر فرد متعارف بتوان مشکل تعارض مطلق و مقید را حل کرد، در این صورت مطلقات کثیره را هم می‌توان به مقید واحد حمل کرد. همچنین در جایی که احتمال انصراف ذاتی مطلق به موارد مقید هم مطرح باشد، حمل مطلقات کثیره بر مقید بلامانع است.

مرحوم حاج آقا رضا همدانی در این جا در مقام استبعاد حمل مطلق بر مقید این عبارت را آورده‌اند: «حمل المطلقات الكثيرة الواردة فی هذا الحكم الذی تعم به البلوی». قید "فی هذا الحكم الذی تعم به البلوی" چند گونه تصویر دارد؛ یکی این که ما ممکن است با التزام به در مقام بیان نبودن متکلم در هنگام تکلم به دلیل مطلق، تعارض بدوی مطلق و مقید را حل کنیم که این التزام در صورت عام البلوی بودن قید بعید است؛ چون غالباً متکلمان نسبت به صورت متعارف در مقام بیان هستند و ممکن است ما بگوییم که شاید قرینه‌ای در کنار مطلق بوده و به ما نرسیده است. این هم در جایی که حکم محل ابتلا باشد، بعید است. هر چه حکم بیشتر در معرض ابتلا باشد، احتمال غفلت از ذکر قرائن مربوط به آن مستبعدتر می‌گردد. احتمال انصراف دلیل از این قیود متعارف هم که معقول نیست.

به هر حال به نظر می‌رسد که ملاک اصلی در این بحث این است که ببینیم میزان مخالفت ظاهر در تصرف در مطلقات بیشتر است یا در تصرف در مقید. اگر یک طرف ترجیح معتنا بهی داشته باشد، آن تصرف مقدم است و گر نه تعارض بین مطلقات و مقید مستقر می‌گردد و جمع عرفی بین آن‌ها وجود ندارد.

البته باید توجه داشته که گاه مخالفت ظاهر در مطلقات زیاد به منزله مخالفت ظاهر در یک

مطلق است؛ چون منشا مخالفت ظاهر در همه مطلقات یکی است؛ لذا باید به این گونه نکات در این بحث توجه کرد و استقلال و عدم استقلال ظهور دلیل های مطلق را هم مدنظر داشت.

محصل عرض ما این است که معمولاً در جایی که بتوان مطلقات را بر فرد متعارف حمل کرد (که از مصادیق آن، حمل بر حکم موسمی است)، می‌توان مطلقات کثیره را هم بر مقید واحد حمل کرد؛ به ویژه در جایی که در زمان صدور روایت اصلاً افراد مطلق منحصر در موارد مقید باشند و افراد دیگر مطلق بعداً پدید آمده باشند. ولی اگر بحث حمل مطلق بر فرد متعارف مطرح نباشد، معمولاً باید در مقید تصرف کرد (بحمله علی الاستحباب مثلاً او تأویله بما لاینافی المطلقات - به تعبیر مرحوم حاج آقا رضا -) و حمل مطلقات بر مقید واحد صحیح نیست.

جلسه شماره ۹۵

بحث در این بود که اگر مطلقات کثیره‌ای داشته باشیم و مقیدات محدود، آیا مطلقات حمل بر مقید می‌شوند یا خیر؟ محصل عرض ما این بود که حمل مطلق بر مقید، مستلزم رفع ید از اصلی از اصول می‌باشد و عواملی (که ذاتاً اصل آنها را نفی می‌کند) مانند اشتباه راوی یا تغییر شرایط منشا می‌شود که ظهور مطلق مطابق با اراده واقعی متکلم نباشد و قاعده حمل مطلق بر مقید بر این اساس است که میزان مخالفت ظاهر در تصرف در مطلق کمتر است از میزان مخالفت ظاهر در مقید. وقتی مطلقات زیاد شد، این علت معمولاً صادق نیست، بلکه میزان مخالفت گاهی بالعکس در تصرف در مطلقات بیشتر می‌شود یا این که میزان مخالفت اصل در تصرف در مطلقات با میزان مخالفت اصل در تصرف در مقید مساوی می‌شود که نتیجه آن اجمال است.

البته نحوه مخالفت سنجی، متوقف بر این است که مخالفت اصل‌ها در ناحیه مطلق، مستقل از هم باشند. گاهی و لو این که مطلقات زیاد هستند، ولی سبب مخالفت ظاهر یک امر واحد است، در این فرض مطلقات عدیده به منزله مطلق واحد محسوب می‌شوند. گاهی مستقل بودن و نبودن هر دو محتمل است (یعنی احتمال دارد که منشا مخالفت ظاهر در مطلقات یکی باشد و احتمال دارد که منشا آنها متعدد باشد) که در اینجا باید مقدار هر کدام از احتمالات را سنجید. لذا اگر بتوان با حمل مطلقات کثیره بر فرد متعارف تعارض بین آن‌ها را با مقید واحد حل کرد، غالباً این راه از تصرف در مقید بهتر است. ولی در غیر حمل مطلق بر فرد متعارف، در سایر تصرفات، تصرف در مقید از تصرف در مطلقات کثیره ارجح است.

نقل کلام مرحوم امام

مرحوم امام در اینجا می‌فرمایند که روایات بر دو قسم است؛ یک سری سوالات است که سائل به جهت رفع احتیاج فردیش سوال می‌کند و یک دسته دیگر روایاتی است که امام ۷ بر اصحاب اصول و کتب القا کرده است. در قسم اول حمل مطلق بر مقید اصلاً جایز نیست؛ چون مستلزم تأخیر بیان از وقت حاجت است، برخلاف قسم دوم. در بسیاری موارد مطلقات در یک بیان ذکر می‌شود و مقید در بیانی دیگر. در قسم دوم می‌توان مطلقات کثیره را با مقید واحد، تقیید کرد.

بررسی کلام مرحوم امام

در مورد بیان ایشان یک بحث کلی وجود دارد که در مشکلی که در بحث حمل مطلق بر مقید وجود دارد (یا به تعبیر عام تر انفصال و تاخیر بیان از ذوالبیان) بین اخبار تعلیمی فرق هست یا خیر. در مورد این بحث گفتیم که اولین کسی (فیما نعلم) که بین اینها فرق گذاشته است، مرحوم میرزا مهدی اصفهانی است که برخی هم با ایشان هم نظر بوده‌اند. ما گفتیم که و لو بین اینها فی الجمله فرق است، ولی فارق جدی وجود ندارد. در روایات استفتایی معمولاً زمان حاجت همان زمان خطاب است، ولی در روایات تعلیمی فاصله زمانی وجود دارد. ولی تفاوت جدی بین این دسته از این ناحیه نیست و مشکل بحث باید از ناحیه دیگر حل شود.

ما بازگشت حمل مطلق بر مقید را به این می‌دانستیم که یا مطلق در مقام بیان نبوده است یا محفوف به قرائن حالیه ای بوده‌اند که به دست ما نرسیده است یا این که قرینه منفصل بر تعیین مراد قبل از زمان حاجت صادر شده بوده و ما از مقیدی که بعد از زمان حاجت صادر شده کشف می‌کنیم که قبل از زمان حاجت چنین قرینه‌ای ذکر شده است.

با صرف نظر از این بحث‌ها این که ایشان می‌فرمایند در روایات تعلیمی تقیید مطلقات کثیره با مقید واحد بعید نیست، عرض ما این است که گاه کثرت مطلقات به حدی است که قطع یا اطمینان به اراده اطلاق حاصل می‌شود و قهراً تقیید آن‌ها محتمل نیست. علی القاعده مرحوم امام به این فرض ناظر نیستند و محل کلام ایشان جایی است که اراده اطلاق در مطلقات قطعی نیست. در این صورت هر چند حمل مطلقات کثیره بر مقید امکان دارد، ولی باید دید که میزان مخالفت ظاهر در این امر بیشتر است یا در تصرف در مقید. لذا مرحوم حاج آقا رضا گاه تعبیر می‌کنند که تصرف در مقید اهون است.

خلاصه برای حل مشکل ثبوتی حمل مطلق بر مقید، مطرح ساختن روایات تعلیمی صحیح است. ولی این مقدار برای تعیین حمل مطلق بر مقید در مقام اثبات کافی نیست، بلکه باید دید تصرف در مقید واحد اولی است یا تصرف در مطلقات کثیره. ما عرض کردیم غالباً تصرف در مقید اهون است؛ چنان چه مرحوم حاج آقا رضا می‌فرمایند.

نقل و بررسی کلام مرحوم آقای بروجردی

مرحوم آقای بروجردی در اینجا غیر از این که اصل تصرف در مطلقات کثیره به جهت مقید واحد را بی اشکال می‌دانند، یک پاسخ صغروی هم مطرح می‌کنند. ایشان می‌فرمایند از جهت

صغروی معلوم نیست که روایت مقید، واحد باشد. ممکن است در اصل مقیدات متعدد باشند، ولی در حین انتقال از اصول اولیه به جوامع ثانوی این روایات مفقود شده باشند.

در بررسی این کلام اجمالا عرض کنیم ما در زمان معصومین: کتبی داشته ایم که اصل محسوب می‌شده‌اند. این کتاب‌ها اگر چه از خود معصوم نیستند، ولی تالیف نخستین محسوب می‌شوند و از کتاب دیگری اخذ نکرده‌اند. بیشتر این اصول در زمان امام صادق و امام کاظم تالیف شده‌اند. بعد از زمان آنها در زمان ائمه بعد، ما شاهد نگارش یک سری جوامع حدیثی هستیم؛ مانند نوادر ابن ابی عمیر، مشیخه حسن بن محبوب، جامع بزنطی و مفصل‌تر و محبوب‌تر از این آثار کتاب‌های حسین بن سعید و برادرش حسن (کتب ثلاثین) و کتب علی بن مهزیار که بر سیاق همان کتاب حسین بن سعید نگارش یافته است. بعد از این دوره، کتاب‌هایی داریم از صفار، سعد بن عبدالله، علی بن حسن بن فضال و برادرانش احمد و محمد، محاسن برقی (البته این کتاب بیشتر با نگاه غیرفقهی نگاشته شده است) و مهم‌تر و شاید شایع‌تر از همه نوادر الحکمه محمد بن احمد بن یحیی بن عمران الاشعری که گویا کتاب جافتاده‌ای بین اصحاب بوده که به جهت جامعیت و منظم بودن آن لقب دبه شیب گرفته است. اینها جوامع اولیه بعد از اصول هستند. از این جوامع، جوامع ثانوی و به طور عمده کتب اربعه نگاشته شده‌اند.

اکثر اصول قدیمی و جوامع اولیه از بین رفته‌اند. از اصول فقط اصول سته عشر باقی مانده و از جوامع هم از کتاب‌های حسین بن سعید قطعاتی باقی مانده که به نام نوادر احمد بن محمد بن عیسی چاپ شده است و کتاب الزهد حسین بن سعید. مجلس بیست سوم امالی شیخ مفید به احتمال زیاد بر گرفته از کتاب الزهد علی بن مهزیار است و نیز قسمت‌هایی از محاسن باقی مانده است.

مقایسه بین منقولات جوامع اولیه و جوامع ثانویه ما را به این نکته رهنمون می‌سازد که این گونه نیست که همه روایات به جوامع ثانوی منتقل شده باشد؛ مثلاً برخی ابواب فقیه روشن است که از محاسن برقی گرفته شده است و در فقیه همه روایات محاسن منتقل نشده است. ولی باید به این نکته توجه کرد که مضمون‌های اصلی احادیث منتقل شده است و اگر احادیثی نقل نشده به این جهت بوده که با اینها اشتراک مضمونی داشته است. فرمایش مرحوم آقای بروجرودی این است که ممکن است روایات زیادی بوده است که از آنها فقط همین یک دلیل مقید به ما رسیده باشد.

اصل این مبنا، مبنای تمامی است و قابل دفاع است. ولی سوال این است که آیا این مطلب در بحث ما تاثیرگذار است یا خیر؟ اگر قرار است مقیدات نقل نشده باشد، همین حرف در مطلقات هم جاری است. ممکن است اگر در حال حاضر یک مقید داریم و ده مطلق، ممکن است طبق این مبنا در اصل ده مقید داشته باشیم. ولی همین حرف در مطلقات هم هست و ممکن است مطلقات صدتا بوده باشند؛ یعنی این گونه نیست که در هنگام گزینش احادیث تنها مقیدات کم شده باشند، بلکه به طور معمول از هر دو دسته روایات، گروهی نقل نشده است؛ لذا نسبت بین مطلقات و مقیدات از جهت تعداد در جوامع اولیه و کتب موجود علی القاعده یکسان یا نزدیک به هم است.

خلاصه اصل مبنای عدم نقل همه روایات متحد المضمون در کتب موجود مبنای درستی است، ولی در بحث ما تاثیری ندارد. نتیجه بحث این که اگر احراز کنیم که مطلقات زیاد هستند، نوعاً تصرف در مقید اولی است. اگر هم به این نتیجه ای نرسیدیم، بحث جمع عرفی نامتین مطرح می شود که ما می گفتیم اینجا جای رجوع به اخبار علاجیه نیست. لذا ما در اینجا ضابطه روشن و غیر شکننده ای نداریم که بتوان آن را به وضوح تطبیق داد و معمولاً خصوصیات مورد دخالت دارد. گویا در میان اقوام شرقی یک روحیه حاکم است که علاقه زیادی به جعل قضایای کلی دارند. مثلاً می گویند قمی ها این وصف را دارند و اصفهانی ها آن وصف را و ... در حالی که نمی توان چنین قاعده های کلی را باور کرد. لذا باید کمی این روحیه قاعده کلی سازی را تعدیل کرد.

جلسه شماره ۹۶

مجمل و مبین

این مبحث از مباحث قدیمی اصول است که در کتب قدما به آن زیاد اشاره شده است؛ مثلاً در عده شیخ طوسی شصت هفتاد صفحه به این مبحث اختصاص داده شده است، در معالم و قوانین هم مطرح شده است، البته کمی مختصرتر.

در کفایه بحث بسیار مختصر مطرح و به تعریف آنها اکتفا شده است. محصل فرمایش ایشان این است که این بحث یک بحث اصولی نیست و تشخیص مجمل و مبین، قواعد کلی و عامی ندارد. در اجود التقريرات از این هم مختصرتر آمده است. در برخی نوشته ها مانند نهایه الاصول مرحوم آقای بروجردی یا درر حاج شیخ اصلاً این بحث ذکر نشده است. مرحوم آخوند می فرماید که آقایان بحث آیه سرقه (توضیح لفظ ید و قطع) یا دلیل لاصلاة الا بطهور را مطرح کرده اند. در حالی که این بحث ها قاعده کلی ندارند و نمی توان برای آنها ضابطه تعیین کرد و علم اصول از قواعد عام بحث می کند.

ولی به نظر می رسد در این باب یک سری بحث های اصولی هست که باید از آنها بحث شود. یک سری بحث این است که آیا قاعده کلی برای تعیین مصداق مجمل و مبین داریم یا خیر. در این مرحله، چند بحث را می توان طرح کرد. یک بحث این است که تحریم یا حلیتی که به اعیان نسبت داده شده است (مانند حرمت علیکم الامهات)، آیا ظهور دارد در این که تمام افعال متعلق به آن اعیان حرام هستند یا خیر.

بحث دیگر که شبیه این بحث است این است که تنزیل وارد در دلیل شرعی (مانند الخاله کالام) آیا به معنای ترتیب جمیع آثار است. یا مثلاً اگر چیزی نفی شود، مراد نفی جمیع آثار است؛ مانند حدیث رفع که بحث است که مراد از آن، جمیع آثار است یا صرف مواخذه و آیا در حدیث رفع می توان با اجراء اصالة الاطلاق عموم آثار را اثبات کرد یا خیر؟

بحث دیگر این که در مشترک لفظی، یک بحث اصولی مطرح است که آیا استعمال لفظ در اکثر از یک معنا جایز است یا خیر، که در مباحث الفاظ از آن بحث می شود. اگر آن را جایز دانستیم آیا می توان مشترک لفظی را به همه معانی حمل کرد یا خیر. به تعبیر دیگر آیا ظاهر مشترک لفظی مقتضی این است که آن را بر جمیع معانی حمل کنیم یا خیر. بسیاری از قدما

معتقد بودند که اولاً استعمال لفظ در اکثر از یک معنا جايز است و ثانياً بايد مشترک لفظی بر همه معانی حمل شود و در مقام اثبات اصل اولی استعمال مشترک در همه معانی آن است. اين ادعا علی القاعده بايد به ادعای ظهور کلام بازگردد.

بسیاری از قداما مانند شیخ طوسی، سید مرتضی، ابن ادریس معتقد بودند که نه تنها حمل مشترک بر اکثر از معنا جايز است، بلکه لازم است. نتیجه این مبنا این است که در صورت نداشتن قرینه معینه، مشترک لفظی، مجمل نخواهد بود.

عقیده حاج آقا این است که استعمال لفظ در اکثر از یک معنی، جايز است، ولی ظاهر کلام چنین نیست و استعمال نامعهودی محسوب می‌شود. در مقامات ادبی این گونه استعمال به کار می‌رود. روش متعارف، به کار بردن لفظ به نحوی است که فهم را تسهیل کند، برخلاف مقامی که مقام لغزگویی است که در آنجا این گونه استعمال کردن مانعی ندارد. خلاصه مرحله اول بحث این است که تعیین مصداق مجمل و مبين به چه شکل است.

مرحله دوم بحث این است که الفاظ مجمل چه احکامی دارند؛ مثل این که اگر مخصص مجمل باشد، آیا می‌توان به عام تمسک کرد یا خیر. یا مثلاً مرحوم شیخ بحثی را مطرح کرده است که با اجمال دلیل هم آیا براءت جاری می‌شود یا خیر که اینها بحث‌هایی است که در محل خود بررسی شده یا خواهند شد.

مرحله دیگر این بحث، بحث رفع اجمال است. رفع اجمال به گونه‌های مختلف است؛ مثلاً دلیلی داریم اکرم العلماء و دلیل دیگر داریم که لاتکرم زیداً. در اینجا محتمل است مراد از زید، زید بن عمرو عالم باشد و با تخصیص از تحت اکرم العلماء خارج شده باشد یا این که زید بن بکر جاهل باشد و با تخصیص از تحت اکرم العلماء خارج باشد. در اینجا در این که می‌توانیم نسبت به زید بن عمرو به عموم عام تمسک کنیم، حرفی نیست؛ چون تخصیص عام نسبت به وی احراز نشده است. بحث این است که آیا ما می‌توانیم با عام از زید رفع اجمال کنیم و معتقد شویم که در دلیل خاص، زید جاهل مراد بوده است. گاهی ما می‌دانیم کدام زید مراد است، ولی نمی‌دانیم زید در خارج عالم است یا جاهل. این فرض از بحث ما خارج است. آن بحث دیگری است که آیا با اصل ظهور می‌توان کیفیت اراده را تعیین کرد و در نتیجه وضعیت موضوع را احراز کرد یا خیر.

بحث ما در جایی است که دلیل خاص، اجمال مفهومی دارد. مثلاً گفته شود که از حیوانات نگهداری کنید و بعد گفته شود که از شیر نیازی نیست محافظت شود و نمی‌دانیم مراد شیر جنگل است تا تخصیص باشد یا شیر خوردنی است تا تخصص باشد. این مطلب در جایی که دلیل مجمل مخالف اصل باشد، روشن‌تر است. مثلاً دلیلی می‌گوید لایجب اکرام العلماء و دلیل دیگر می‌گوید یجب اکرام زید و نمی‌دانیم زید عالم مراد است یا زید جاهل. اگر با تمسک به عام نتیجه بگیریم که مراد از زید در دلیل دوم، زید جاهل است. با توجه به این که وجوب برخلاف اصل اولی است. مبین شدن دلیل "یجب اکرام زید"، اثر عملی دارد.

مرحوم شیخ در یکی از مباحث اصولی به این بحث اشاره می‌کنند. ایشان در بحث حجیت ظواهر کتاب این عبارت را دارند که: «و الظاهر و لو بحکم أصالة الإطلاق فی باقی الروایات أن المراد من تفسیرها له بیان أن المراد من قوله تعالى لا جناح علیکم أن تقصروا بیان الترخیص فی أصل تشریع القصر و کونه مبني على التخفيف فلا ینافی تعین القصر على المسافر و عدم صحة الإتمام منه و مثل هذه المخالفة للظاهر یحتاج إلى التفسیر بلا شبهة»^۱. این متن از عبارات مشکل رسائل است که در شروح کمتر به توضیح آن پرداخته شده است. این عبارت در این بحث ما قابل تأمل است که باید به دقت بررسی شود.

مصادق دیگر بحث رفع اجمال، جایی است که دو دلیل داشته باشیم که هر دو مجمل هستند، ولی اگر هر یک را به برخی معانی حمل کنیم متعارض می‌شوند و اگر به برخی دیگر حمل کنیم، تعارضی محقق نخواهد شد. آیا می‌توان برای پرهیز از تعارض مفاد دو دلیل را به معنای خاصی دانست؟

به عنوان مثال در مقدار آب کر یک دلیل وارد شده است که آب کر ششصد رطل است و در دلیل دیگر آمده است که هزار و دویست رطل است. اگر دلیل دوم را بر رطل عراقی و دلیل اول را بر رطل مکی حمل کنیم، این تعارض برطرف خواهد شد (چرا که رطل مکی دوبرابر رطل عراقی است). آیا این گونه حمل برای حل مشکل تعارض، صحیح است؟ شهید صدر این بحث را هم در مباحث اصولی و هم در شرح عروه طرح کرده‌اند.

۱. فرائد الاصول، ج ۱، صفحه ۶۱.

یکی از مصادیق مرحله اول بحث (تعیین مصادیق مجمل و مبین) این است که آیا اجمال در سوال سائل به جواب سرایت می‌کند یا خیر. مثلاً سائل سوال می‌کند که هل اکرم زیدا و امام ۷ پاسخ می‌دهد نعم. در اینجا اگر زید مردد بین دو نفر است. در اینجا ممکن است شخصی بگوید که در اینجا اگر حکم وجوب اکرام برای هر دو زید باشد، لازم نیست سوال شود که مراد از زید کدام است، برخلاف فرضی که وجوب اکرام مخصوص به یکی از آنها باشد. پس از ترک استیضاح می‌فهمیم که حکم برای دو صورت ثابت است در اینجا و لو سوال سائل مجمل است، ولی جواب مبین خواهد بود. یا این گونه تعبیر کنیم که با وجود اجمال سوال حکم هر دو احتمال قابل اخذ می‌شود که در نتیجه خود یک مرحله از بحث می‌شود که آیا دلیل مجمل مع حفظ اجماله قابل استفاده است یا خیر.

خلاصه این که در این جا فعلا سه بحث قابل ارائه است؛ یکی این که با اصل عموم می‌توان رفع اجمال کرد یا خیر؛ دوم این که آیا می‌توانیم در دو دلیل مجمل با حمل هر کدام بر معنایی (و به تعبیری با نوعی جمع عرفی) از آنها رفع اجمال کنیم که ما این بحث را به جهت طرح مباحث جمع عرفی در جلسات گذشته، قبل از بقیه طرح می‌کنیم. بحث سوم هم بحث ترک استیضاح است که در کلام حاج آقا، و در کلام شهید صدر در شرح عروه وارد شده و با بحث ترک استفصال تفاوت دارد. گاهی دلیلی مهممل است و گاهی مجمل؛ گاهی سائل از یک قضیه شخصیه سوال می‌کند و مثلاً می‌پرسد زید زنش را طلاق داده است. آیا عده لازم است یا خیر؟ اینجا سائل در مقام بیان ویژگی‌های طلاق واقع شده نیست. سوال در اینجا این است که اگر امام پاسخ بدهند که آری، آیا از ترک استفصال می‌توان نتیجه گرفت که حکم بر همه احتمالات آن واقعه جزیه مترتب می‌شود. این مفاد، اطلاق لفظی محسوب نمی‌شود. از ترک استفصال در بحث کنونی بحث نمی‌کنیم. بیشتر فرق بین ترک استفصال و اطلاق لفظی را در دلالت بر عموم ذکر کرده‌ایم.

ولی ترک استیضاح بحث دیگری است. ترک استیضاح این است که سوال مجمل است نه این که سؤال مهممل باشد. بحث این است که آیا می‌توان با وجود اجمال سوال، از جواب استفاده عموم حکم در جمیع احتمالات کرد. دلیل مهممل در مقام بیان ویژگی‌ها نیست. اجمال دلیل این است که شیء معینی مراد است که یا متکلم تعدد در اجمال گویی دارد که غالباً چنین نیست یا این که متکلم تخیل می‌کرده کلامش مبین است، و متوجه قصور لفظش نبوده است.

مرحوم شهید صدر در این بحث برای تعبیر از اجمال سوال و سرایت آن به جواب همان تعبیر ترک استفصال را به کار برده است؛ بهتر بود در اینجا از تعبیر ترک استیضاح یا ترک تفصیل استفاده می‌شد تا تفاوت اینها روشن شود. تعبیر ایشان موهم خلاف مقصود است. ما این مباحث را مفصلاً در مباحث اطلاق مقامی مطرح کرده‌ایم. ولی به نظر می‌رسد که تکرار این مباحث خالی از لطف نباشد.

البته برخی بحث‌های دیگر را به جهت ضابطه کلی نداشتن مطرح نمی‌کنیم؛ همچون بحث ظهور ادله تنزیل در این که به ملاحظه جمیع آثار است یا اثر ظاهر. در جلسه آینده درباره تعریف مجمل و مبین صحبت خواهیم کرد.

جلسه شماره ۹۷

تعريف مجمل و مبين در كفايه

مرحوم آخوند مجمل را اين گونه تعريف مي‌کنند که مجمل، لفظی است که قالب برای خصوص معنایی نباشد. ایشان می‌گویند لفظی که قالب برای معنایی است، هر چند بدانیم آن معنا اراده نشده است، مجمل نیست. از سوی دیگر هم اگر لفظی قالب برای معنایی نیست، هر چند مراد متکلم را بدانیم مجمل است. پس مبين و مجمل بودن به جهت جهل به مراد متکلم نیست؛ بلکه مبتنی بر این است که آیا این لفظ دال بر معنایی هست یا خير.

در انتهای کلام هم اشاره می‌کنند که مجمل و مبين دو وصف اضافی هستند؛ یعنی ممکن است واژه ای نزد فردی مجمل باشد؛ چون یا علم به وضع ندارد یا به قرينه متصله کلام آگاه نیست، ولی همان واژه نزد دیگری مبين باشد چون عالم به وضع و به قرينه متصله است. شبیه این مطلب (اضافی بودن این دو وصف) در کلام مرحوم آقای نایینی و مرحوم آقا ضياء هم وارد شده است.

بررسی کلام مرحوم آخوند

درباره کلام ایشان دو نکته عرض می‌کنیم؛ نکته اول: ما در مقام تحليل تعاريف، گاهی بحثمان در تبیین اصطلاح قوم است که آیا این تعريف مطابق با اصطلاح آنها هست یا خير و گاهی تعريف مقدمه است برای ترتيب یک سری احکام خاص و بحث می‌کنیم که مناسب است تعريف به چه شکل باشد تا این احکام مترتب شود. بحث اول چندان مهم نیست. بحث ما بیشتر در فرض دوم است؛ چون اصطلاح مجمل و مبين در لسان ادله شرعی وارد نشده است، بلکه در کتب اصولی برای آن آثاری ذکر شده است که باید دید موضوع این آثار را چگونه می‌توان تعريف کرد.

در مورد بحث دوم نکته‌ای به نظرم رسیده بود که بعد آن را در کلام مرحوم آقا ضياء نیز یافتیم. ایشان می‌فرمایند: دو تعريف برای مجمل و مبين ذکر شده است؛ یکی این که مبين لفظی است که دلالت حجت دارد و به وسیله آن می‌شود به واقع رسید و مجمل چیزی است که نتوان با آن واقع نرسید. شاید عبارت دقیق‌تر برای تعريف اول این باشد که المجمل هو الکلام الموصل الی المراد حقیقه او حکما و المجمل خلاف ذلک. تعريف دوم همان تعريف

مرحوم آخوند است که مبین لفظی است که قالب برای خصوص معنایی است و لو بدانیم که آن معنا مراد متکلم نیست و مجمل لفظی است که قالب برای خصوص معنایی نباشد و لو این که مراد متکلم را از لفظ بدانیم.

مرحوم آخوند در ادامه فرموده که ممکن است گاهی مجملی در حکم مبین باشد و بالعکس و این امر نشان می‌دهد که آن چه محط نظر ایشان است، همان بحث اول است. در حالی که تبیین مراد قوم از دو اصطلاح مجمل و مبین چندان مهم نیست. مهم این است که مناسب است که ما مجمل و مبین را به چه معنا تفسیر کنیم. به هر حال اگر بخواهیم نسبت به الفاظ تقسیم بندی صحیحی داشته باشیم باید بگوییم الکلام اما موصل الی الواقع حقیقه او حکما او غیر موصل لا حقیقه و لا حکما.

بنابراین بحث حجیت ظواهر و شرایط حجیت آن، صغرای بحث ماست. ما در این بحث در مورد این که چه کلامی حجت است، بحث نمی‌کنیم. بحث این است که کلامی که حجت است، احکام آن کدام است و کلامی که حجت نیست، احکام آن کدام است؟ محل کلام هم بیشتر در مجمل است و مبین بما انه مبین در اینجا چندان بحثی ندارد.

نکته دوم این که کلامی که مرحوم آخوند آن را در ذیل کلام خود آورده اند، چندان با صدر کلام سازگار نیست. این که مجمل و مبین نسبی است و وابسته به مخاطب است، با این که مجمل و مبین به قالب بودن لفظ برای معنا ارتباط دارد، سازگار نیست. نخست به عنوان مقدمه عرض می‌کنیم که این که ما عدم علم به وضع را در اتصاف به اجمال کافی بدانیم، ظاهر بدویش این است که حتی اگر فحص هم نکرده باشیم، در حکم به اجمال کافی است. ولی این امر خیلی مستبعد است که ما مجمل را این گونه تفسیر کنیم که در نتیجه همان الفاظ زبان های بیگانه را قبل از دیدن معانی آنها مجمل بدانیم. به نظر می‌رسد این تفسیر با اصطلاح قوم هم سازگار نیست. بلکه مراد بعد از فحص است به طوری که اگر فحص کرده ایم و قابلیت کلام برای معنا روشن نشد، آن گاه می‌توانیم بحث مبین و مجمل را مطرح کنیم.

ظاهراً مرحوم آخوند هم نمی‌خواهند مطلب را به این شکل مطلق بگویند.

با توجه به این مقدمه باید متذکر این نکته شویم که ما سه مرحله ظهور داریم که باید دید این دو وصف مجمل و مبین نسبت به کدام یک از این مراحل می‌باشد؛ یک مرحله ظهور کلام برای ماست. مرحله دوم ظهور کلام برای نوع مردمی است که در زمان ما هستند. مرحله سوم ظهور کلام برای نوع مخاطبین عصر صدور می‌باشد.

معمولاً این گونه می‌گویند که موضوع حجّیت، ظهور در مرحله سوم است. ولی ما معمولاً از ظهور کلام نزد خودمان به ظهور در مرحله دوم می‌رسیم و از ظهور نوعی کلام در زمان ما هم ظهور در عصر صدور استفاده می‌شود که موضوع حجّیت است، رسیدن از ظهور کلام در عصر کنونی به ظهور کلام در عصر صدور مبتنی بر اصالة عدم تغییر الظهورات می‌باشد که یکی از شاخه‌های آن اصالة عدم النقل است. اصالة الثبات در اوضاع لغوی یکی از مناشی اصالة الثبات در ظهورات است. این روند باعث می‌شود که ما از ظهور نزد خود به ظهور در عصر معصوم برسیم که این ظهور حجت است بر مراد متکلم.

به نظر می‌رسد که مجمّل و مبین را به هیچ وجه نباید طبق ظهور مرحله اول (ظهور شخصی) تعریف کرد. تعریف قالبیت لفظ برای معنا مربوط به ظهور لفظ در نزد نوع مردم است؛ حال یا نوع مردم عصر کنونی یا نوع مردم عصر متکلم. لذا اگر چه نسبی بودن را می‌توان تصویر کرد، ولی به این لحاظ که در یک زمان ممکن است لفظی مجمّل باشد و در زمان دیگر مبین؛ به این اعتبار که قالبیت لفظ در یک عصر با قابلیت آن در عصر دیگر متفاوت باشد.

خلاصه ممکن است یک واژه در عصر ما قالب برای معنایی باشد و در عصر صدور این گونه نباشد. ما از ظهور کلام نزد مردم زمان ما (نه ظهور شخصی) به ظهور عصر صدور می‌رسیم. به نظر می‌رسد که می‌توان بین نسبی بودن ظهور و این که ظهور قابلیت لفظ برای معناست، جمع کرد، ولی ظاهر بدوی کلام مرحوم آخوند این نیست. ظاهر کلام ایشان این است که ظهور شخصی را ملاک قرار داده است. ظاهراً این مطلب با تعریف خود ایشان هم سازگار نیست.

فرض هم این است که ما تعریف مجمّل و مبین را به اعتبار آن چه حجت است، ارائه نمی‌کنیم. در تعریف ذکر شده (که در کلام مرحوم آقا ضیاء هم به آن اشاره شده است) ملاک قالبیت است که بستگی دارد کدام قالبیت را ملاک قرار دهیم؛ اگر قالبیت عصر صدور ملاک باشد، دو قسم نداریم و نسبی هم نیست. البته اماره‌های دال بر این امر غیر نسبی، ممکن است مختلف باشند، ولی ذو الاماره یک شیء است. اگر قابلیت عصر مخاطب را لحاظ کنیم، اجمال و تبیین نسبی خواهند بود؛ ممکن است لفظ در عصری مجمّل باشد و در عصر دیگر این گونه نباشد.

اشاره به کلام آقا ضیاء

مرحوم آقا ضیاء در نهاییه الافکار دو تعریف از مجمل و مبین ارائه می‌کنند؛ یکی این که المبین مایکون حجه و طریقاً الی الواقع و المجمل خلاف ذلک. تعریف دوم مربوط به قابلیت لفظ برای معناست که در مبین این قابلیت هست و در مجمل نیست. حال این قالب بودن به ظهور باشد یا به نص. ایشان در ارتباط با تعریف دوم که همان تعریف مرحوم آخوند است می‌فرمایند اجمال و تبیین به لحاظ ظهور تصویری است و نه ظهور تصدیقی که موضوع حجیت است و لذا در مواردی که یقین داریم که معنایی مراد متکلم نیست ولی ظهور کلام مطابق آن است، چون ملاک برای تبیین و اجمال ظهور تصویری است، باید آن را مبین تلقی کنیم. البته ممکن است گفته شود که این گونه واژه مجملی است که در حکم مبین است؛ چون می‌دانیم این ظهور تصویری مطابق با مراد متکلم است.

این مطلب خود اشاره به این نکته است که تعریف اول ارجح است؛ چرا که مهم برای ما ترتب احکام است و نمی‌توان حکم به مبین بودن لفظی کرد و بعد آن را حجت ندانست. نمی‌توان اقسام را با انواع مختلف آن محکوم به حکم واحد دانست و بدون اختلاف احکام اقسام، تقسیم مفید نیست.

به نظر می‌رسد که در اینجا بحث باید تبیین بیشتری شود. ما چند مرحله اراده و دلالت داریم و باید دید اجمال و تبیین به لحاظ کدام مرحله است. تعبیر شهید صدر در مورد اقسام اراده این است که ما یک اراده تصویری داریم، یک اراده تصدیقیه اولی (اراده استعمالی) و یک اراده تصدیقیه ثانیه (اراده جدی). ما معتقدیم که ما چهار مرحله اراده داریم و بین اراده استعمالی و اراده جدی یک مرحله اراده تفهیمی را هم مطرح کردیم.

به عنوان مقدمه عرض کنیم که در مورد این که دلالت وضعی تصویری است یا تصدیقی، اختلافی است که ناشی از کیفیت تحلیل حقیقت وضع می‌باشد. اگر حقیقت وضع را ایجاد یک علقه تصویری بین لفظ و معنا بدانیم که مشهور چنین قائلند و نیز شهید صدر (با توضیحات خاص خود)، دلالت وضعیه یک دلالت تصویریه خواهد بود. در واقع وضع ایجاد ربط اکید بین لفظ و معناست. یعنی وقتی لفظ ادا می‌شود معنای لفظ به ذهن مخاطب خطور داده شود.

ولی بنابر تعریفی که مرحوم آقای خویی از وضع دارند که اصلش از مرحوم ملا علی نهانودی صاحب تشریح الاصول است، وضع تعهد متکلم است بر استعمال لفظ در هنگام

اراده معنای آن. دلالت وضعیه، دلالت تصدیقیه است (البته دلالت تصدیقیه اولی). چون متکلم تعهد کرده در صورتی لفظ را به کار برد که معنای حقیقی آن را اراده کند. این مطلب سبب می‌شود که وقتی متکلم لفظ را به کار برد، به جهت این تعهد، کشف کنیم که متکلم آن معنا را از لفظ اراده کرده است نه این که فقط معنا به ذهن خطور داده شود. ادامه بحث را در جلسه آینده دنبال خواهیم کرد.

جلسه شماره ۹۸

ادامه بحث تعریف مجمل و مبین

در تعریف مجمل و مبین تعریف مرحوم آخوند را بررسی کردیم. ایشان می‌فرمودند مجمل لفظی است که قالب برای خصوص معنایی نیست و مبین دلیلی است که قالب برای خصوص معنایی است.

نقل و بررسی کلام مرحوم آقا ضیاء

مرحوم آقا ضیاء در نهاییه الافکار این گونه می‌فرمایند: «و قد عرف المجمل بتعاريف: منها: ان المجمل عبارة عما لا يكون بحجة و لا يستطرق به إلى الواقع فيقابلة المبين و هو الذي يستطرق به إلى الواقع. و منها: و لعله هو الظاهر أنه عبارة عما لا يكون له الدلالة و الظهور في معنى خاص و المبين في قبالة و هو الكلام الذي كان له الدلالة و الظهور على المعنى. و المراد من الدلالة و الظهور انما هو الدلالة التصورية التي هي بمعنى انسباق المعنى من اللفظ في الذهن عند إطلاقه، لا الدلالة التصديقية التي هي موضوع الحجية^۱»

این تعریف‌ها هر کدام ابهام خاص به خود را دارد. یکی واژه "واقع" در تعریف اول. مراد از دلالت و ظهور، مرحله تصویری است یا امری دیگر. البته این بحث بیشتر تحلیل ظهور است تا تعریف مجمل. عرض ما این بود که سه مرحله دلالت در کلام آقایان ذکر شده است؛ دلالت تصویری، دلالت تصدیقیه اولی یا دلالت استعمالی و دلالت تصدیقیه ثانیه یا دلالت جدی (البته ما خود مرحله اراده تفهیمی را هم اضافه می‌کردیم که فعلا در این بحث در مقام تفکیک اراده استعمالی و اراده تفهیمی نیستیم).

در مورد این که دلالت وضعی آیا دلالت تصویری است یا دلالت تصدیقیه اولی است، اختلاف است که ناشی از اختلاف در تعریف وضع است که وضع ایجاد انس ذهنی و انسباق معنا به ذهن از لفظ است یا تعهد. این دو مبنای کلی در حقیقت وضع است که مبنای اول به گونه‌های مختلفی تبیین می‌شود. به هر حال اگر مبنای اول را بپذیریم، دلالت تصویری ناشی

۱. نهاییه الافکار، ج ۲، صفحه ۵۸۳.

از وضع است، ولی اگر وضع را تعهد بدانيم، دلالت تصدیقیه اولی ناشی از وضع خواهد بود. ما مطالب را بنابر مبنای مشهور (مبنای اول) ارائه خواهیم کرد؛ اگر چه بنابر مبنای تعهد هم این حرف ها جاری است، ولی کمی شیوه بیان آن متفاوت است.

الفاظی که یک معنای موضوع له داشته باشند مانند اسد، چه متکلم آن ها را در معنای خود به کار ببرد و چه نبرد، وقتی این لفظ را به کار می برد، معنای حقیقی به ذهن انسباق پیدا می کند. این انسباق معنا ناشی از وضع است؛ حتی در جایی که قرینه متصله بر عدم استعمال لفظ در معنای موضوع له در کلام باشد، باز دلالت تصویری به جای خود باقی است. دلالت تصویری تحقق این دلالت قهری است و تابع اراده متکلم و استعمال او نیست. و به عبارت دیگر به مناط کاشفیت و طریقت نیست، به این گونه که لفظ معنایی را برای ما کشف کند و ما از ورای لفظ به امری در ذهن مخاطب برسیم. در نتیجه در آن صدق و کذب معنا ندارد. در این جا لفظ حاکی از تصویری در ذهن متکلم نیست. البته ممکن است متکلم هم این معنا را تصور کرده باشد. ولی خطور معنای لفظ به ذهن به معنای اخبار لفظ از امری نیست تا در آن مطابقت و عدم مطابقت با واقع و در نتیجه صدق و کذب مطرح باشد؛ لذا حجیت و عدم حجیت هم در این مرحله مطرح نیست. حجیت در جایی مطرح می شود که لفظ حاکی از معنایی باشد که ممکن است آن معنا واقعیت داشته باشد و ممکن است نباشد. اگر ما تعبدا از ورای لفظ به واقعیت محکی آن برسیم، می گوییم این لفظ موصل به واقع است و حجت است. ولی در دو مرحله دیگر این بحث استطراراً به واقع و کشف از آن مطرح می باشد. بنابر آنچه گفتیم همه الفاظ دلالت تصویری دارند و خواه و ناخواه در همه آنها وجود دارد. این تعبیر مرحوم آقا ضیاء که می گویند بنا بر یک معنا، انسباق معنا از لفظ فارق بین مجمل و مبين است، مطلب صحیحی نیست. انسباق معنا از لفظ فقط در الفاظ مبين نیست، بلکه در همه الفاظ این انسباق وجود دارد؛ بنابراین فرق مجمل و مبين در این مرحله نیست. بلکه مربوط به مرحله دوم یا سوم دلالت است که هر دو دلالت تصدیقی می باشند به این معنا که کاشف از معنایی در ذهن متکلم می باشند؛ یا اراده استعمالی و یا اراده جدی؛ لذا این تعریف که ظهور را دلالت تصویری تعریف می کنند، صحیح به نظر نمی رسد.

توجیهی برای کلام مرحوم آقا ضیاء با عنایت به کلام شهید صدر

البته یک معنایی را شهید صدر مطرح کرده اند که ممکن است کلام مرحوم آقا ضیاء ناظر

به این معنا باشد و آن این که لفظی که در معنایی استعمال می‌شود، اگر قرینه متصله ای در کلام وجود داشته باشد، دلالت تصویری نهایی (در مقابل دلالت تصویری بدوی) طبق قرینه منعقد می‌شود. وقتی اسد گفته می‌شود معنای حیوان مفترس به ذهن خطور می‌کند، ولی پس از این که قرینه ذکر شود، تصور رجل شجاع در ذهن مستقر می‌شود. لذا ممکن است مراد مرحوم آقا ضیاء از دلالت تصویری دلالت تصویری مستقر و نهایی باشد.

ولی به نظر نمی‌رسد که این مطلب هم صحیح باشد که در موارد وجود قرینه دلالت تصویری بدوی به کلی از ذهن محو می‌شود، بلکه دلالت تصویری اولی هنوز هم موجود است و مجرد عدم استعمال، موجب عدم استقرار تصویری آن معنا نیست. ما سابقا مثال می‌زدیم که کلمه "ماستریخت"، ممکن است معنای ریختن ماست را به ذهن اخطار کند، ولی با قرینه ی لفظ پیمان (در تعبیر پیمان ماستریخت) ذهن به معنای مراد متکلم منتقل می‌شود. ولی معنای اولی همچنان در ذهن مخاطب مستقر می‌باشد و مجرد عدم استعمال لفظ در یک معنا باعث عدم استقرار تصویری آن معنا نمی‌شود.

تصور شهید صدر این است که دلالت تصویری مستقر موضوع دلالت تصدیقیه اولی است. به نظر ایشان آن چه دال بر مراد استعمالی است، مدلول تصویری مستقر است؛ یعنی تصور استقرار یافته در ذهن ما را به مراد استعمالی می‌رساند و اصل در تطابق این تصور و مراد استعمالی است.

ولی به نظر می‌رسد که آن چه موضوع دلالت تصدیقیه اولی است، دلالت تصویری نیست حتی اگر دلالت تصویری نهایی باشد؛ موضوع دلالت تصدیقیه، ظهور کلام در مراد استعمالی است. قالبیت لفظ برای مراد استعمالی ربطی به دلالت تصویری ندارد. بحث تفصیل بین دلالت تصویری بدوی و دلالت تصویری نهایی در بحث جاری ما همان گونه که سابقا هم گفته‌ایم، چندان موثر نیست. استقرار تصور یا عدم استقرار یک امر وجدانی است و ربطی به این مساله اصولی ندارد. مهم این است که ظهور عین آن نیست. دال بر مراد استعمالی، مدلول تصویری مستقر نیست، بلکه دال ظهور استعمالی است.

ظهور لفظ در مرحله مراد استعمالی نه ارتباط کامل با مدلول تصویری مستقر دارد و نه به مدلول تصویری که زودتر به ذهن مخاطب اخطار یافته است. ممکن است یک معنا به محض شنیدن لفظ به ذهن مخاطب خطور پیدا کند، ولی قرائنی در کار باشد که متکلم لفظ را در این معنا استعمال نکرده است؛ لذا ظهور کلام بر طبق این معنا نباشد.

پیشتر کلامی از شهید صدر نقل کردیم که ایشان ایجاد تصور جدید را در موارد مجاز ناشی از عدم سازگاری مدلول تصویری مفردات جمله دانسته بودند؛ مثلاً در مثال رأیت اسدا یرمی، چون مدلول تصویری وضعی اسد (یعنی حیوان مفترس) با مدلول تصویری وضعی یرمی (پرتاب تیر) در عالم تصور غریب به نظر می‌آید، مرحله تصویری سوم یعنی رجل شجاع، در ذهن ایجاد می‌شود و همین تصور مستقر گردیده و موضوع دلالت تصدیقیه اولی یعنی دلالت استعمالی خواهد شد.

ما در بحث‌های قبل عرض کردیم که غرابت در مرحله تصور مفردات جمله نیست. غرابت در مرحله تصدیق می‌باشد. غرابت نوعی مربوط به دلالت استعمالی، سبب شکل‌گیری مفاد تصویری جدید می‌گردد؛ یعنی برخلاف فرمایش شهید صدر نخست دلالت تصدیقیه در این گونه جملات بر طبق قرینه تجوز ایجاد می‌شود و به تبع دلالت تصویری جدیدی ایجاد می‌شود.

توضیح این که منشا دلالت تصویری نسبت به معنای مجازی دلالت تصدیقی است؛ یعنی اول دلالت تصدیقی می‌آید و بعد تصور ایجاد می‌شود. در مثال رأیت اسدا یرمی، چرا ظهور لفظ اسد را در رجل شجاع می‌دانیم؟ دلیلش این است که خارجاً شیر بیابانی بخواهد تیر پرتاب کند، بعید است. تصدیقی که با واقعیت اوفق است، تیر انداختن رجل شجاع است و همین امر سبب می‌شود که این معنا را به متکلم نسبت بدهیم و بعد بگوییم که آن را هم تصور کرده است.

شهید صدر منشا ایجاد دلالت تصویری جدید در معنای مجازی را تناقض مفاهیم در عالم تصور می‌دانند. ما می‌گفتیم که تصور مفردات جمله با هم ناسازگاری ندارند. انسان ممکن است چیزی را تصور کند که می‌داند در خارج تحقق ندارد. آن چه مستبعد است تحقق خارجی است نه اصل تصور آن. و همین استبعاد تحقق خارجی است که منشا این دلالت تصویری می‌شود. در واقع دلالت تصویری لفظ بر معنای مجازی ناشی از دلالت تصدیقی اولی است نه بالعکس؛ یعنی علم ما به این که واقعیت خارجی، رمی رجل شجاع است و نه شیر بیابان موجب می‌شود که بگوییم مراد استعمالی متکلم همین بوده است و این دلیل می‌شود بر این که متکلم آن را تصور کرده باشد. از این بحث می‌گذریم و به بحث اصلی باز می‌گردیم.

عرض می‌کردیم که موضوع دلالت استعمالی، ظهور کلام در دلالت استعمالی است و ظهور کلام معلول دلالت تصویری مستقر نیست، هر چند همراه آن باشد. بلکه چه بسا بالعکس باشد؛ یعنی ابتدا دلالت تصدیقی ایجاد شود و پس از آن تصور. و این گونه هم نیست که تصور رتبه مقدم باشد. این حرف‌ها ناشی از این است که ذهن انسان یک قرینه صارفه دارد که

تحقق خارجی معنای حقیقی مستبعد است که خود یک مرحله از تصدیق است. از اینجا عدم استعمال را در معنای حقیقی نتیجه می‌گیریم و بعد از آن معنای مجازی را تصور می‌کنیم. البته این معنای تصویری مجازی، تصورش معلول تصدیق به عدم اراده معنای حقیقی است؛ چون معتقدیم بعید است که لفظ در آن معنای حقیقی استعمال شده باشد. این تصور مقدمه می‌شود برای این که بگوییم لفظ در معنای دیگر استعمال شده است.

به عبارت دقیق‌تر هر چند تصور معنای مجازی مقدم است بر تصدیق به استعمال لفظ در معنای مجازی، ولی قبل از تصور معنای مجازی یک مرحله از دلالت تصدیقی شکل گرفته است که لفظ در معنای حقیقی استعمال نشده است. سلب استعمال لفظ در معنای حقیقی ابتدا تحقق پیدا می‌کند. به تبع این تصدیق معنای مجازی تصور می‌شود و پس از آن استعمال لفظ در معنای مجازی تصدیق شود.

متکلم اول معنای حقیقی را تصور می‌کند و بعد استبعاد استعمال لفظ در این معنا را می‌بیند و بعد حکم می‌کند که باید در معنای دیگری استعمال شده است و بعد از فحص معنای مجازی را تصور می‌کند. پس تصور معنای مجازی متاخر است از دو مرحله مربوطه به دلالت تصدیقی؛ یکی این که استعمال لفظ در معنای حقیقی مستبعد است و دیگر این که فی الجملة در می‌یابد که لفظ در معنای دیگری استعمال شده است. در فحص از تصور مناسب به تصور معنای مجازی می‌رسد. حالا اگر مجاز متعدد داشته باشیم، تصورات مختلف خطوط پیدا می‌کنند و در نهایت یک تصور مستقر می‌شوند. مجموع قرائن اعم از وضع و سایر الفاظ و قرائن حالیه سبب می‌شود که لفظ قابلیت پیدا کند که یک معنا را به ذهن انسان اخطار بدهد که متکلم خواسته این معنا را به ذهن مخاطب منتقل کند.

به هر حال مهم در اصالة الظهور، ظهور کلام در مدلول استعمالی است و تنها یکی از مراحل دخیل در شکل‌گیری ظهور تصور معنای مجازی است. و این گونه نیست که معنای متصور مستقر مطابق باشد با آن چه علی القاعده مراد استعمالی از کلام است. ظهور لفظ در معنای استعمالی غیر از مدلول تصویری است.

خلاصه مفاد اصالة الظهور این است که متکلم در مرحله مدلول استعمالی همان معنایی را اراده کرده که لفظ ظاهر در آن است؛ یعنی یک قابلیت برای این معنا دارد و مفاد اصالة الظهور تطابق بین مدلول تصویری نهایی و مدلول استعمالی نیست.

جلسه شماره ۹۹

بحث در تعريف مجمل و مبين بود. به تناسب اقسام دلالت را مطرح كرديم. فرمايش مرحوم آقا ضياء عراقى را نقل كرديم كه ايشان دو تعريف براى مجمل و مبين ارائه كرده بودند؛ يك تعريف اين كه مجمل امرى است كه حجت نيست و لايمكن الاستطراق به الى الواقع و المبين خلاف ذلك. تعريف دوم كه آن را ترجيح داده اين است كه مجمل دليلى است كه ظهور در معنايى نداشته باشد، ولى مبين دليلى است كه بر معنايى دلالت كند. ايشان دلالت را به معنای دلالت تصورى گرفته و در تعريف دلالت تصورى گفته‌اند كه اين دلالت ناشى از انسباق معنا از لفظ است، برخلاف دلالت تصديقى كه موضوع حجت است.

به تناسب تعريف اول اين سوال را طرح كرديم كه مراد از واقع چيست؟ و براى اين كه اين مطلب روشن شود، اقسام دلالت را بررسى كرديم كه موضوع هر دلالت چيست و دال و مدلول در آن کدام است. عرض كرديم كه يك مرحله دلالت تصورى داريم. دلالت تصورى اين است كه لفظى گفته شود كه معنايى از آن به ذهن خطور داده شود. گفتيم كه طبق مشهور دلالت تصورى نتيجه مستقيم وضع است. هر لفظى كه استعمال شود، معنای موضوع له آن در ذهن تصور مى‌شود؛ چه متكلم آن را اراده كند و چه اراده نكند. درجايى كه متكلم قرينه برخلاف ذكر مى‌كند، يك بحثى هست كه تاثير اين قرينه در چه مرحله است و به چه شكل؟

نحوه تاثير قرينه در مفاد كلمات

شهيد صدر يك تحليلى داشتند كه قرينه برخلاف مدلول وضعى، تصور جديدى در كلام ايجاد مى‌كند كه چون اين تصور با تصور مدلول وضعى ناسازگار است، تصور مستقر بر طبق تصورى است كه از كلمه قرينه به ذهن خطور داده مى‌شود و متناسب با آن از كلمه مورد بحث نيز معنايى ديگر تصور خواهد شد و اين تصور مستقر مى‌شود. مثلاً در رأيت اسدا ىرمى، اسد يك دلالت تصورى دارد و همين طور ىرمى. اين دو دلالت در عالم تصور با هم منافات دارند؛ در نتيجه مدلول تصورى به لفظ اسد نسبت داده مى‌شود كه با مدلول تصورى "ىرمى" سازگار باشد.

ما مى‌گفتيم تحليل تاثير قرينه به اين شكل نيست. تاثير قرينه از مرحله تصديق شروع مى‌شود. از طرفى در عالم خارج رمى شير بيابانى كمتر اتفاق مى‌افتد. از طرف ديگر متكلم

می‌خواهد با کلام خود عالم خارج را حکایت کند و در مقام دروغ‌گویی نیست. لذا می‌فهمیم که اسد در معنای شیر بیابانی که موضوع له آن است، استعمال نشده است. سلب استعمال اسد در معنای شیر بیابانی مقدمه می‌شود برای این که حکم اجمالی کنیم به این که اسد در معنایی غیر از معنای موضوع له به کار رفته است. با توجه به این که اسد در رجل شجاع هم استعمال می‌شود، تصور رجل شجاع به ذهن‌خطور می‌کند و می‌گوییم اسد در آن استعمال شده است و ظاهر در آن است.

آن چه که در این جمله ما را به مراد استعمالی از اسد می‌رساند، مراد تصویری از یرمی و اسد به نحو مستقیم و بدون واسطه نیست. آن چه به وسیله لفظ اسد و یرمی تصور می‌شود، یکی از مقدمات ایجاد ظهور تصدیقی کلام در مراد استعمالی است. به طور کلی ما ظهور تصویری نداریم. ظهور اماره ای است که از معنایی حکایت کند و ممکن است با واقع مطابقت داشته باشد یا نداشته باشد. این سبک دلالت اصلا تصویری نیست. دلالت تصویری دلالتی است قطعی. البته تعبیر قطعی هم تسامحی است و مراد دلالت لاینفک از کلام است. اصلا دلالت تصویری محکی ندارد که بخواهد با آن مطابقت کند یا نکند.

درست است که هر صورتی نسبت به مرئی خود حکایت دارد که همان معلوم بالذات یعنی متصور ذهنی است. دلالت تصویری رابطه این صورت با عالم خارج نیست. بلکه رابطه لفظ با صورت ذهنی است که شکل می‌گیرد. اگر این لفظ صورت ذهنیه‌ای داشته باشد، لاینفک از آن می‌باشد؛ اگر چه ممکن است این صورت ذهنی واقعیت خارجی نداشته باشد. وقتی لفظ اسد به کار می‌رود - و لو از غیر ذی شعور - معنای آن تصور می‌شود و ربطی به قصد متکلم و غیر آن ندارد. این تصور معنا از باب ظهور نیست که حجت باشد یا نباشد. بحث حجیت تنها در دلالت استعمالی و جدی مطرح است. دلالت تصویری از الفاظ جداشدنی نیست تا در برخی موارد حکم به خطا بودن آن کنیم.

موضوع دلالت استعمالی

مطلب مهم این است که موضوع دلالت استعمالی، ظهور کلام در دلالت استعمالی است و ظهور کلام الزاما بر طبق معنای تصویری نیست. البته معنایی که کلام ظاهر در آن است، حتما باید مسبوق به تصور باشد. ولی بحث این است که یک لفظ چه بسا تصورات عدیده‌ای دارد یا به دلیل این که مشترک لفظی است یا به دلیل این که برخی از آنها با قرینه تصویر

می‌شوند و برخی با وضع. اما این که لفظ در کدام یک از این معانی، استعمال شده است، تابع این است که ظهور لفظ مطابق با کدام یک از آنهاست.

در مواردی که قرینه‌ای وجود نداشته باشد یا قرینه ضعیف باشد، ظهور بر طبق معنای مجازی نیست؛ هر چند چه بسا دلالت تصویری نسبت به معنای مجازی وجود دارد. در رأیت اسدا، ممکن است اسد در معنای حقیقی و ممکن است در معنای مجازی استعمال شده باشد. ممکن است رجل شجاع تصور شود، ولی چون قرینه‌ای بر آن اقامه نشده است، لفظ ظاهر در آن نیست. حتی تصور معنای مجازی متوقف بر قرینه هم نیست. به جهت این که همین که گاهی اسد در معنای مجازی به کار می‌رود، احتمال اراده آن مطرح شده و به تبع تصور معنای مجازی به ذهن می‌آید. احتمال تجوز با تصور معنای مجازی همراه است.

خلاصه آن چه در بحث ما مهم است مدلول تصویری کلام و لو مدلول مستقر نیست، بلکه مهم این است که ظهور کلام در چه معنایی است و این امر که غالباً متکلم در این شرایط خاص این لفظ را در این معنای خاص به کار می‌برد، این غلبه باعث می‌شود که لفظ نسبت به این معنای خاص قالبیت پیدا کند که همان ظهور است. قالبیت لفظ برای معنا از عواملی ناشی می‌شود، مانند وضع، وجود قرینه و عدم آن و این که معمولاً لفظ بر طبق قرینه به کار می‌رود. راستگو بودن متکلم، ویژگی‌های کلام، ویژگی‌های معنا، و... اینها همه در قالبیت لفظ نسبت به یک معنا تاثیر دارند و این مجموعه سبب پیدایش ظهوری می‌شود که البته قطعی نیست و می‌تواند مراد استعمالی مطابق آن باشد و می‌تواند نباشد. حداکثر ظن قوی بر این است که مراد استعمالی بر طبق ظهور کلام است. مفاد اصالة الظهور در یک مرحله این است که آن چه که کلام ظهور در آن دارد، متکلم کلام را در همان معنا استعمال کرده است. پس ظهور کاشف ظنی از مستعمل فیه است.

موضوع اراده تفهیمی و اشاره به فرق اراده استعمالی و اراده تفهیمی

ما شبیه این مطلب را در مورد اراده تفهیمی می‌گفتیم. اراده استعمالی این است که متکلم لفظ را در چه معنایی به کار برده است، اراده تفهیمی این است که متکلم خواسته با این لفظ چه معنایی را به ذهن مخاطب اخطار دهد؛ یعنی آن چه متکلم افهام آن را اراده کرده، مراد تفهیمی است. استعمال یکی از اقسام تفهیمات است و ممکن است متکلم بخواهد غیر آن را تفهیم بکند یا این که بخواهد چیزی علاوه بر مراد استعمالی تفهیم کند (و تعریف کنایه هم

ناظر به همین امر است). البته دلالت تفهیمی گاهی از راهی غیر از استعمال است و به آن کاری ندارد و مستقیماً متکلم از دلالت تصویری به دلالت تفهیمی منتقل می‌شود؛ فرض کنید که متکلم می‌خواهد به گونه غیر مستقیم به پسرش بگوید سر سفره ماست نیست، می‌گوید می‌دانی پیمان ماستریخت چه پیمانی بوده است. مراد تفهیمی الزاما مراد جدی نیست. در موارد تقیه مراد جدی غیر از مراد تفهیمی است.

به تعبیر دیگر اخبار در صورتی محقق می‌شود که واقعا بخواهیم به مخاطب مطلبی را تفهیم کنیم هر چند مراد جدی نباشد. مثلاً اگر بخواهیم بگوییم نماز جمعه واجب است، گاه مراد فقط افهام وجوب نماز جمعه است. هر چند غرض جدی افهام وجوب نماز جمعه نبوده بلکه مراد استحباب اکید است (با وجود این که قرینه‌ای هم بر آن اقامه نشده است) و مصلحتی موجب شده است که چنین لفظی به کار رود. لذا مراد جدی الزاما در محدوده تفاهم قرار نمی‌گیرد. مثلاً در جایی که متکلم دروغ می‌گوید و قصد او ایصال مخاطب به واقعیت خارجی نیست، بلکه غرض دیگری دارد؛ مثل این که به کسی به دروغ گفته شود برادرت آمد، تا از جایش بلند شود و متکلم جایی برای نشستن پیدا کند.

الفاظ موضوع در جملات اخباری یا انشایی، دواعی نوعیه و غالبیه دارند. اگر لفظ در جملات خبری یا انشایی همراه داعی واقعی باشند (که در جملات خبری داعی واقعی، ایصال به واقعیت خارجی و در جملات انشایی، اعتبار یک معنایی است)، می‌گوییم مطابق مراد جدی است. لذا در موارد توریه و دروغ کلام از مراد جدی فاصله می‌گیرد نه از مراد تفهیمی.

اشاره به تحلیل کنایه

کنایه به نظر ما در مرحله مراد تفهیمی محقق می‌شود. گاه لفظی گفته می‌شود تا معنای دیگر تفهیم شود. البته کنایه دو قسم دارد؛ یک قسم این که معنای اولیه اراده شود و دیگر این که آن معنای اولیه اراده نشود. هر کدام که باشد مراد تفهیمی با مراد استعمالی در آن تفاوت دارد. و اساساً طرح بحث دلالت تفهیمی به جهت روشن شدن بحث کنایات است. همین طور در ضرب المثل‌ها که در واقع از قسم دوم کنایه است که معنای اصلی آن اراده نمی‌شود؛ مثلاً گفته می‌شود: فی الصیف ضیعت اللبن. در اینجا لفظ در معنای اصلی استعمال و تفهیم تصویری می‌شود، ولی تفهیم تصدیقی نمی‌شود به این معنا که متکلم نمی‌خواهد تضییع شیر را در تابستان به آن زن نسبت دهد و فقط می‌خواهد تضییع موقعیت در فرصت مناسب را تفهیم

کند.

گونه دیگر کنایه این است که می‌خواهد معنای اولی را تفهیم کند، ولی غرض از آن انتقال دادن ذهن مخاطب به معنایی دیگر است. مثلاً به فردی که نمازش در شرف قضا شدنش است می‌گوییم آفتاب طلوع کرد. در اینجا اصل طلوع آفتاب متعلق قصد و اخبار و تفهیم هست، ولی این معنا موضوعیت ندارد و غرض از تفهیم آن، تفهیم این نکته است که نمازت دارد قضا می‌شود. قرینه کلام هم بر این مطلب دال است. به هر حال در همه اقسام کنایه این نکته هست که تفهیم غیر مستعمل فیه وجود دارد؛ حال چه تفهیم مستعمل فیه هم وجود داشته باشد و چه وجود نداشته باشد.

به هر حال ظهور کلام در مراد استعمالی حجت است در تعیین مراد استعمالی. فهم مراد استعمالی مقدمه می‌شود برای ظهور کلام در مراد جدی. اصل تطابق این دو اراده است، ولی اگر قرینه‌ای در کلام باشد که تقیه‌ای بودن این کلام را تأیید کند، دیگر برای کلام ظهور حجتی وجود نخواهد داشت. به جهت این اصل مراد استعمالی طریقت دارد نسبت به مراد جدی. ولی این طریقت در صورتی است که قرینه بر خلاف وجود نداشته باشد. این قرینه گاهی موجب تعیین مراد جدی می‌شود. گاهی می‌گوییم در کلام مراد جدی وجود دارد ولی طبق مراد استعمالی آن نیست. مثل این که گفته شود ذاک الی الامام؛ ان صام صمنا معه و ان افطرنا افطرنا معه. ظهور لفظ در این مراد جدی حجت است. ظهور جدی کلام مطابق مراد استعمالی نیست. اگر ظهور کلام در مراد جدی با قرینه استحباب موکد باشد، آن را حجت خواهیم دانست.

لذا عرض ما این است که دال بر مراد استعمالی ظهور کلام در مراد استعمالی است. دال بر مراد جدی هم ظهور کلام در مراد جدی است و ظهور کلام در مراد جدی الزاماً مطابق مراد استعمالی نیست. بلکه غالباً این مطابقت وجود دارد، ولی همیشه این گونه نیست.

پس دال بر مراد استعمالی ظهور استعمالی است نه مراد تصویری و دال بر مراد جدی هم ظهور کلام در مراد جدی نه صرفاً مدلول استعمالی. البته غالباً مدلول استعمالی با ظاهر جدی کلام یکی است، ولی به هر حال ممکن است ظهور کلام در مراد جدی از مدلول استعمالی تخلف کند. اصالة التّطابق در مرحله مراد جدی این را می‌رساند که مراد جدی بر طبق ظهور کلام در مرحله مراد جدی است. البته چون غالباً مراد استعمالی و ظهور کلام در مراد جدی یکی است. می‌توان گفت که اصل این است که ظهور کلام در مراد جدی بر طبق مراد

استعمالی باشد. به هر حال گاهی می‌خواهیم صغرای ظهور را تشخیص بدهیم. در هر دو مرحله هم در مراد استعمالی و هم در مراد جدی، ممکن است قائل به اصولی شویم که ظهورساز باشند. مثلاً در اصالة الحقیقه ممکن است آن را این گونه تفسیر کنیم که اصل این است که ظهور کلام بر طبق معنای حقیقی است یا بگوییم اصل این است که ظهور کلام در مراد جدی بر طبق مراد استعمالی است؛ لذا ممکن است برخلاف نظر کسانی که اصالة الحقیقه را شاخه‌ای از اصالة الظهور می‌دانند، ما اصالة الحقیقه را در مرحله احراز صغرای ظهور اجرا کنیم. در جلسه بعد در این باره توضیح بیشتری ارائه خواهیم کرد.

جلسه شماره ۱۰۰

جلسه گذشته به مناسبت بحث اصالة الحقيقة مطرح شد. در این جلسه توضیح مختصری در این موضوع ارائه می‌کنیم و ادامه بحث را دنبال می‌کنیم.

توضیحی درباره اصالة الحقيقة و چگونگی تاثیر آن در کشف مستعمل فیه

در کلمات قدما این نکته زیاد مطرح می‌شود که اصل این است که واژه در معنای حقیقی خود به کار رود. علمای متأخر این موضوع را مطرح کردند که این اصل از شاخه‌های اصالة الظهور است و اصل مستقلى محسوب نمی‌شود. این که اصالة الحقيقة از شاخه‌های اصالة الظهور است، به یک معنا انکار اصالة الحقيقة است به این معنا که پس از تعیین ظهور اگر ظهور مطابق با معنای حقیقی بود، اصل این است که همان اراده شده باشد و اگر ظاهر، معنای مجازی بود، اصل اراده همان است. و اصلا معنای حقیقی بودن یا نبودن نقشی در این مطلب ندارد. بازگشت این حرف به انکار اصالة الحقيقة است.

بله ممکن است بازگشت اصالة الحقيقة به اصالة الظهور را این گونه تفسیر کنیم که آن چه تعیین مستعمل فیه می‌کند، ظهور است نه صرف معنای حقیقی؛ لذا جایی که ظهور کلام در معنای مجازی ثابت باشد، اصل این نیست که مستعمل فیه معنای حقیقی است. لذا معنای حقیقی مستقیما معنای مستعمل فیه را تعیین نمی‌کند. ولی اصل این است که ظهور کلام بر طبق معنای حقیقی است. بعد از کشف ظهور کلام، اصل مطابقت آن با واقع است و مراد استعمالی بر طبق ظهور استعمالی کلام است. در واقع غلبه اراده معنای حقیقی در استعمالات مقتضی این است که برای حقیقی بودن نقش و تأثیری برای آن قائل شویم.

به تعبیر دیگر گاهی تصویر این است که در فرض شک در معنای مستعمل فیه می‌گوییم اصل اراده معنای حقیقی است و گاهی این معنا را انکار می‌کنیم. البته نه به معنای انکار مطلق تأثیر معنای حقیقی بودن. معنای حقیقی مستقیما مستعمل فیه را تعیین نمی‌کند، بلکه می‌گوییم که اصل این است که ظهور کلام بر طبق معنای حقیقی باشد و اصل دیگر هم این است که معنای مستعمل فیه هم طبق ظهور استعمالی کلام باشد. پس در موارد احراز قطعی ظهور و کشف اختلاف آن با معنای حقیقی دیگر اصالة الحقيقة نقشی ندارد؛ چون نه می‌تواند ظهور را تعیین کند و نه مستعمل فیه را؛ چون اصالة الحقيقة در فرض شک در ظهور ما را به

ظهور می‌رساند. در جایی که قطع به ظهور داریم نمی‌توانیم این اصل را جاری کنیم. و از طرف دیگر اصالة الحقیقه نمی‌تواند معنای مستعمل فیه را تعیین نمی‌کند؛ اصلی که مستقیماً بخواهد معنای مستعمل فیه را تعیین کند، اصالة الظهور است.

خلاصه ممکن است کلمات کسانی را که اصل مستقل بودن اصالة الحقیقه را انکار می‌کنند، این گونه تفسیر کنیم که با اصالة الحقیقه صغرای ظهور احراز می‌گردد و ظهور هم معنای مستعمل فیه را تعیین می‌کند؛ پس اصالة الحقیقه به طور مستقیم در تعیین معنای مستعمل فیه نقش ندارد. بلکه با واسطه تعیین ظهور، تعیین معنای مستعمل فیه می‌کند.

از سوی دیگر چون غالباً مراد استعمالی بر طبق معنای ظاهر کلام است، اصل عقلایی اصالة الظهور شکل گرفته است. البته این بحث‌ها هم بر این مبنا است که ما اصالة الحقیقه یا اصالة الظهور را به عنوان اصول ظنیه بپذیریم که ملاک آن بر غلبه استوار است. اما حاج آقا اصول لفظیه عقلاییه را منکرند و عقیده دارند که اگر انسدادی نباشد، عقلاً فقط اطمینان را معتبر می‌دانند. مبنای حاج آقا در این مبحث، مسیر بحث را تغییر می‌دهد که فعلاً در صدد بحث از آن نیستیم.

اصول لفظی عقلایی موثر در کشف مراد جدی

حال بنا بر مبنای قوم در تحلیل اصول لفظی ممکن است ما این گونه بگوییم که ما هم در مرحله مراد استعمالی و هم در مرحله مراد جدی، اصالة الظهور را اجرا می‌کنیم و در هر دو مرحله هم اصلی برای تعیین صغرای ظهور استعمالی یا ظهور جدی وجود دارد. بنابراین ما چهار اصل لفظی داریم؛ اصل اول، اصالة الحقیقه است که با آن صغرای ظهور استعمالی احراز می‌گردد و مفاد آن این است که اصل این است که ظهور استعمالی کلام بر طبق معنای حقیقی است.

اصل دوم، اصالة الظهور در مرحله مراد استعمالی می‌باشد و مفاد آن این است که اصل این است که مراد استعمالی کلام بر طبق ظهور استعمالی کلام است.

اصل سوم، اصل تطابق ظهور جدی با مراد استعمالی است؛ یعنی اصل این است که ظهور کلام در مراد جدی مطابق مراد استعمالی باشد.

اصل چهارم، اصالة الظهور در مرحله مراد جدی است که مفاد آن این است که اصل این است که مراد جدی کلام بر طبق ظهور جدی کلام باشد.

البته غالبا این اصول به صورت تفکیک شده و مجزا در اذهان اهل عرف شکل نمی‌گیرد، ولی می‌توان رفتار عقلا را در باب الفاظ به این اصول چهارگانه تفکیک کرد که به گونه ارتکازی، مورد توجه عقلا می‌باشد. تمام این بحث‌ها بر مبنای پذیرش اصل لفظی به عنوان اصل ظنی است. ولی انصاف این است که اثبات اصل ظنی عقلایی در باب الفاظ در جایی که اطمینان نباشد، بسیار مشکل است. ولی اگر اصل عقلایی لفظی داشته باشیم، علی القاعده به این چهار اصل باید ملتزم شد. اگر ما بحث مراد تفهیمی را هم مطرح کنیم، ممکن است دو اصل صغروی و کبروی دیگر هم ضمیمه گردد.

بازگشت به بررسی کلام مرحوم آقا ضیاء در تعریف مجمل و مبين

به هر حال این مباحث مقدمه بررسی کلام مرحوم آقا ضیاء است. تعریف ایشان در بحث مجمل و مبين این است که المجمل ما لایمکن الاستطراق به الی الواقع. سوال این است که مراد از واقع در اینجا مراد استعمالی است یا مراد جدی. الفاظ کاشف از مرادات هستند. واقعیت خارجی مستقیما با الفاظ ارتباطی ندارد. بحث این است که مجمل چیزی است که مراد جدی آن معلوم نیست یا مراد استعمالی آن.

فارق بحث این است که اگر یقین داریم که متکلم لفظ را در این معنا استعمال کرده است، ولی شک داریم که مراد جدی او نیز هست و فرض این است که اصلی که تعیین وضعیت کند نداریم، آیا این لفظ محکوم به اجمال است؟ یا این که اجمال به لحاظ مراد استعمالی است. آن چه که از مجموع کلمات شهید صدر استفاده می‌شود این است که ایشان ارتباط داشتن اجمال به مرحله مراد استعمالی را یک اصل مفروض دانسته است. و ظاهرا هم مطلب همین گونه است. اگر مجمل را غیر حجت و مبين را حجت تعریف کنیم، مراد حجت و عدم حجت نسبت به مراد استعمالی است نه نسبت به مراد جدی. به عنوان مثال موارد مشکوک التقیه محکوم به اجمال نیستند؛ زیرا مراد استعمالی در آنها قطعی است و مراد جدی مشکوک.

در تعریف دوم آقا ضیاء که خود پذیرفته اند، ابهاماتی وجود دارد؛ اولاً ایشان ظهور را از سنخ دلالت تصویری دانسته‌اند، با آن که ظهور چه در مرحله مراد استعمالی و چه در مرحله مراد جدی به دلالت تصویری ربطی ندارد و مربوط به دلالت تصدیقی است و کاشف از مراد متکلم است. نکته دوم این که گویا ایشان معتقدند که اگر ظهور را دلالت تصدیقی بگیریم، تصور کرده‌اند که احتمال تخلف دیگر وجود ندارد؛ یعنی مطابقت مراد جدی را با دلیل دال بر مراد

جدی، مطابقت قطعیه گرفته‌اند. در حالی که در هر دو مرحله دلالت استعمالی و دلالت جدی، دلالت ظنیه است و ظهور نسبت به تعیین مراد طریقت نوعیه دارد.

ممکن است ما بگوییم کلامی که ظهور در مراد استعمالی دارد، مبین است، و لو قطع داشته باشیم که مراد استعمالی آن این نیست. مجمل هم کلامی است که ظهور در مراد استعمالی نداشته باشد و لو قطع به مراد استعمالی داشته باشیم. یعنی ممکن است فارق مجمل و مبین را به لحاظ ظهور داشتن و نداشتن در مراد استعمالی بگیریم و کار نداشته باشیم که مطابق با واقع (که مراد از واقع هم مراد استعمالی است) هست یا خیر.

عین این مطلب را ایشان در مراد جدی تصویر نکرده‌اند. اگر در مراد استعمالی مدار را بر ظهور بگیریم، ممکن است در مراد جدی هم مدار بر ظهور باشد که کلامی که ظهوری در مراد جدی داشته باشد، مبین است و کلامی که ظهور در مراد جدی نداشته نباشد، مجمل است و لو این که ظاهر مطابق با واقع نباشد؛ یعنی کلامی که ظهور در عدم تقیه ندارد مجمل است، هر چند قطع داشته باشیم که تقیه در این کلام رخ نداده است.

به هر حال صرف نظر از این مباحث، به نظر می‌رسد که اجمال و تبیین را باید به لحاظ مراد استعمالی تعریف کرد به این بیان که مجمل دلیلی است که ظهور در مراد استعمالی ندارد؛ خواه مراد استعمالی را از خارج بدانیم یا ندانیم. مبین هم دلیلی است که ظهور در مراد استعمالی دارد؛ خواه از خارج مطابقت ظهور را با واقع بفهمیم یا نفهمیم. به هر حال گاهی مدار بر نفس ظهور است و لو ظهوری که عدم مطابقتش را با واقع بدانیم. گاهی هم مدار را نفس ظهور نمی‌دانیم، بلکه مدار را ظهور کاشف و حجت می‌دانیم. البته این دو تعریف کلاً به مراد استعمالی مربوط است. مراد جدی و دلالت تصویری هر دو از تحت تعریف اجمال و تبیین خارج است.

به هر حال تعیین یکی از این دو تعریف برای مجمل و مبین بستگی دارد که احکام مترتبه بر نفس ظهور بار می‌شود یا حجیت ظهور و احتمال تطابق ظهور با واقع هم مطرح است؛ چه بسا بسیاری از بحث‌های مربوط به انقلاب نسبت وابسته به اصل ظهور است و لو کشف کنیم که ظهور، مطابق با واقع نیست.

جلسه شماره ۱۰۱

شیوه رفع اجمال از دلیل مجمل به قرینه دلیل منفصل

تقسیم محل بحث در کلام شهید صدر

شهید صدر دلیل مجمل را دو قسم کرده‌اند؛ مجمل بالذات و بالعرض. مجمل بالذات را این گونه معنا کرده‌اند که دلیلی که ذاتاً ظهور در یک معنا نداشته باشد. مجمل بالعرض هم این است که ظهوری دارد ولی ما می‌دانیم این ظهور مطابق با واقع نیست. از خود این تعریف روشن می‌شود که آن چه در صدد رفع اجمال از آن هستیم، مراد استعمالی است.

لذا این تقسیم بندی مبتنی بر تعریف مرحوم آخوند نیست. مرحوم آخوند می‌فرمودند مجمل لفظی است که ظاهر نداشته باشد و الا لفظی که ظاهری داشته باشد و لو قطع داشته باشیم که این ظاهر اراده نشده است مبین است، در حالی که شهید صدر این گونه دلیل را مجمل می‌دانند.

به هر حال مهم در این بحث این است که آیا می‌توانیم از راهی مراد استعمالی را در دلیلی که می‌دانیم ذاتاً مجمل است یا عرضاً، تعیین کنیم؛ حال چه اسم آن را مجمل بدانیم یا ندانیم. البته شهید صدر در نهایت بحث به اینجا می‌رسند که تعیین مراد استعمالی هم مهم نیست. تعیین مراد استعمالی از این جهت مهم است که با آن مراد جدی را کشف کنیم. اگر در جایی بتوانیم مراد جدی را به دست بیاوریم، همین مقدار کافی است. غرض نهایی از رفع اجمال، تعیین مراد جدی است که ممکن است به توسط مراد استعمالی باشد یا نباشد.

شهید صدر صوری را ذکر می‌کنند که خود ایشان هم تذکر داده‌اند که برخی از آن‌ها داخل در بحث نیستند. ما کلمات ایشان را با اندک تفاوت در تعبیر نقل می‌کنیم، ولی جوهره مطلب با مطالبی که در تقریرات ایشان آمده یکی است.

کلام شهید صدر در شیوه رفع اجمال از دلیل مجمل

ایشان می‌فرمایند در جایی که می‌خواهیم مراد متکلم را از یک کلام مجمل به دست بیاوریم، گاه به وسیله یک کلام مبین می‌خواهیم تعیین مراد کنیم و گاهی به وسیله یک دلیل مجمل. مثال صورت اول این است که دلیلی وارد شده است که الکر ست مائه رطل؛ در این

دلیل روشن نیست که مراد از رطل، رطل مکی است یا رطل مدنی یا رطل عراقی. رطل مکی یک برابر و نیم رطل مدنی و دو برابر رطل عراقی است. دلیل دیگری داریم که الکر الف و مائتا رطل بالعراقی. مثال صورت دوم جایی است که در دلیل دوم تصریح به عراقی بودن رطل نشود.

این مثالی که ایشان برای صورت اول آورده‌اند، چندان ثمره عملی ندارد؛ چون حتی اگر از دلیل اول رفع اجمال هم نشود و از اعتبار ساقط شود، به دلیل دوم اخذ می‌کنیم. دلیل مجمل علی اجماله صلاحیت معارضه ندارد. همین احتمال مکی بودن رطل در دلیل اول و لو نتوانیم تعبداً این احتمال را اثبات کنیم، برای دفع تنافی کافی است. مثالی که ثمره عملی هم دارد این است که در دلیلی وارد شود که یجب اکرام زید، و زید مردد است بین زید بن عمرو و زید بن بکر. در دلیل دیگر آمده است که لایجب اکرام زید بن عمرو. اگر با دلیل دوم بتوان از دلیل اول رفع اجمال کرد و وجوب اکرام را برای زید بن بکر ثابت کنیم، چون مفاد این دلیل خلاف اصل است، لذا ثمره عملی دارد.

یا مثلاً در دلیلی وارد شده است اغتسل للجمعة، و "اغتسل" مردد بین ندب و وجوب است. دلیل دیگر این است که غسل الجمعة لیس بمستحب. اگر بتوان با دلیل دوم رفع اجمال کرد، مفاد دلیل اول وجوب غسل می‌شود؛ در مثال اول ما موضوع حکم، و در اینجا خود حکم با دلیل دیگر مشخص می‌گردد. شبیه این مطلب در متعلق حکم هم تصویر می‌شود؛ مثلاً گفته شود اکرم زید، و اکرام مردد بین دو معنا باشد. و در دلیل دیگر یک گونه از اکرام نفی شود.

این بحث‌هایی که مطرح می‌کنیم در جایی است که دلیل مجمل مردد بین متباینین باشد؛ مانند مثال زید بن بکر و زید بن عمرو. شبیه این بحث‌ها در اینجا هم مطرح است که دلیل مجمل مردد بین اقل و اکثر باشد. اگر دلیلی وارد شود که اکرم العلماء و در دلیلی دیگر به شکل منفصل وارد شود که لاتکرم الفساق من العلماء و فساق مردد است که فقط شامل مرتکبین کبائر می‌شود یا این که شامل مرتکبین کبائر هم می‌شود، در اینجا به جهت مجمل بودن دلیل دوم مباحثی مطرح می‌شود؛ یکی این بحث اصولی که اگر مخصص، مردد دائر بین اقل و اکثر باشد، آیا می‌توان به عام تمسک کرد یا خیر.

بحث ما از رفع اجمال در این مثال مبتنی بر این است که اجمال از مخصص منفصل به عام سرایت نکند. بعد از اثبات حجیت عام در این فرض، بحث می‌کنیم که آیا عام می‌تواند رفع اجمال از خاص کند یا خیر؟ آیا اکرم العلماء می‌تواند وجوب اکرام مرتکب صغیره را ثابت کند؟

اشاره به کلامی از رسائل شيخ انصاری و توضیح آن

شبيه اين مثال بحثی است که شيخ انصاری در مبحث حجيت ظواهر کتاب در رد کلام اخباريان مطرح کرده است. ايشان در ضمن نقل رواياتی که ائمه: مکفّلين را به ظاهر قرآن و عمل به آن هدايت کرده اند می فرمايند: "من ذلک ما ورد من: أن المصلی أربعا فی السفر إن قرئت عليه آية القصر وجب عليه الإعادة وإلا فلا و فی بعض الروایات (: إن قرئت عليه و فسرت له). و الظاهر و لو بحکم أصالة الإطلاق فی باقی الروایات أن المراد من تفسیرها له بیان أن المراد من قوله تعالى (لا جناح علیکم أن تقصروا) بیان الترخیص فی أصل تشريع القصر و كونه مبني على التخفيف فلا ینافی تعین القصر على المسافر و عدم صحة الإتمام منه و مثل هذه المخالفة للظاهر یحتاج إلى التفسیر بلا شبهة".

محل استشهاد ما عبارت "و لو بحکم اصالة الاطلاق فی باقی الروایات" است. در توضیح این عبارت نخست این نکته را متذکر می شویم که مراد از باقی الروایات ممکن است تمام رواياتی باشد که از آن ها حجيت ظاهر کتاب و لو بدون ورود تفسیر از اهل بیت: استفاده می شود و ممکن است خصوص رواياتی باشد که در بحث مسافری که جهلا نماز را تمام خوانده وارد شده و حکم را منوط به قرائت آیه قصر نموده و لی قید "و فسرت له" را ذکر نکرده است. در هر حال اطلاق این گونه روايات اقتضا می کند که ظاهر کتاب به طور کلی حجت باشد و نیازی به مراجعه به سنت برای تفسیر کتاب نباشد.

البته در این مثال رفع اجمال از روايت ان قرئت عليه آية القصر و فسرت له، ثمره عملی ندارد؛ چون به هر حال با توجه به اجمال این روايت اطلاق روايات دیگر که ظاهر آیه را به طور مطلق و بدون نیاز به ورود تفسیر از اهل بیت: حجت دانسته محکم است؛ چون فرض ما این است که در مخصص یا مقید مردد بین اقل و اکثر دلیل عام را حجت دانسته و اجمال را از مخصص به عام سرایت نمی دهیم.

اشاره به ثمره علمی رفع اجمال در این گونه موارد

البته ممکن است در این گونه موارد هم بر ای رفع اجمال این خاصیت را قائل شویم که با آن دلیل دال بر حکم متعدد می گردد و اگر در جایی تعدد دلیل معتبر باشد، همین دلیل

مجملی که از آن رفع اجمال شده یکی از ادله تلقی گردد. مثلاً برای تحقق بینه (صرف نظر از ادله شرعی خاص که چه بسا اقتضای ویژه‌ای داشته باشد)، تعدد شهود معتبر است. حال اگر دو عبارت شهادت داشته باشیم، یکی می‌گوید هذا المال لزید و دیگری می‌گوید هذا المال لزید بن عمرو، در صورتی که دلیل اول ذاتاً مجمل بوده و زید در آن مردد بین زید بن عمرو و زید بن خالد باشد، اگر ما با عنایت به دلیل دوم از دلیل اول رفع اجمال کردیم، دو شهادت نسبت به مالکیت زید بن عمرو نسبت به این مال حاصل می‌شود و بینه محقق می‌گردد. ولی اگر رفع اجمال نکردیم، بینه تحقق نمی‌یابد.

البته این امر با قطع نظر از ادله شرعی یا مفاد عرفی و ویژه‌ای که ممکن است کسی برای بینه قائل باشد، مطرح است؛ مثلاً ممکن است کسی مقوم بینه را ظهور کلام در مفاد بداند و مجرد علم به مراد استعمالی متکلم و لو از قرینه خارج را برای صدق عرفی بینه کافی نداند. لذا مجرد رفع اجمال در این مثال را برای تحقق بینه کافی نداند. ما فعلاً به این نکات کاری نداریم.

خلاصه ممکن است یکی از ثمرات عملی رفع اجمال را در جایی بدانیم که تعدد دلیل و حجت لازم باشد که بر فرض رفع اجمال ادله ما متعدد شده و موضوع حجیت حاصل گردد و بر فرض عدم اجمال، موضوع حجیت تام نباشد.

به تفسیر سخن شیخ باز می‌گردیم. این مقدار مسلم است که اگر مراد واقعی خداوند، مخالف ظاهر آیه باشد، آیه نیاز به تفسیر دارد. اما در جایی که مراد واقعی ممکن است همین ظاهر باشد. آیا در اینجا هم باید تفسیری واقع شده باشد. این روایتی که "فسر له" را ذکر می‌کند، معلوم نیست ناظر به این مورد باشد؛ چون ممکن است روایت ناظر به تفسیر "لا جناح" در آیه و بیان این نکته باشد که این تعبیر در مقام بیان عدم وجود مانع از وجوب قصر است نه در مقام بیان مقتضی. "لا جناح" را به دو شکل می‌توان تفسیر کرد. لا جناح در دو جا به کار می‌رود و در هر جا معنایی دارد. گاه این تعبیر در جایی به کار رفته که هیچ حکمی در مورد بحث مفروض نیست و گاه در جایی به کار رفته که دلیلی وارد شده است که ظاهر آن وجوب قصر است، ولی در مقابل آن مانعی وجود دارد که اگر مانع برطرف شود، این ظهور فعلیت پیدا می‌کند. مانع از فعلیت ظهور، توهم مخاطب است که ممکن است قصر را مخالف کمال نماز و صحت آن بداند. با برطرف کردن این ذهنیت از مخاطب، ادله اولیه قصر که امر به قصر می‌کنند و ظاهر آن وجوب است، قابل اخذ خواهند بود.

به تعبیر مرحوم شیخ در این گونه خلاف ظاهرها، ورود تفسیر از اهل بیت لازم است. این قدر متیقن از روایاتی است که ورود تفسیر را شرط می‌داند. این احتمال هم هست که ورود تفسیر در همه فروض لازم است. ایشان می‌فرمایند: اطلاق روایات دیگر که اصل تفسیر را هم معتبر نمی‌داند، می‌تواند رفع اجمال کند. مخصص مردد بین اقل و اکثر به وسیله باقی روایات که می‌گویند اصلاً نیازی به تفسیر نیست (چه این که واقع مطابق ظاهر باشد و چه نباشد)، به جایی تخصیص می‌یابند که واقع مخالف ظاهر آیه باشد.

جلسه شماره ۱۰۲

شیوه رفع اجمال از دلیل مجمل در کلام شهید صدر

بحث در این بود که آیا می‌توان با دلیل مبین از دلیل مجمل رفع اجمال کرد. مثالی که در این بحث مطرح شده، مثال رطل است؛ در برخی روایات وارد شده است که مقدار کر ششصد رطل است و در برخی دیگر آمده است که مقدار کر، هزار و دویست رطل است. حال فرض کنیم که در روایت دوم قید عراقی وارد شده است. سوال این است که آیا با روایت دوم می‌توان از دلیل اول رفع اجمال کنیم و حکم کنیم که مراد از رطل در آن رطل مکی است.

شهید صدر در اینجا تشقیق شقوق می‌کنند که برخی از صور از محل بحث خارج است. مفروض کلام ما این است که می‌خواهیم با دلیل مبین از دلیل مجمل رفع اجمال کنیم. ایشان می‌فرمایند: گاهی دلیل مبین از نظر جهت صدور قطعی است و لذا شکی نیست که می‌توان رفع اجمال کرد؛ چون مراد از رطل در ششصد رطل اگر قرار باشد، رطل عراقی باشد، با دلیل دیگر متعارض می‌شوند. اگر بگوییم مراد رطل عراقی است و تقیه شده است، این مطلب با قطعی بودن جهت صدور منافات دارد و این احتمال را که دلیل مبین اصلاً صادر نشده است، نیز ادله حجیت سند نفی می‌کند.

بررسی کلام شهید صدر

اینجا این سوال مطرح است که شما می‌فرمایید که تقیه ای بودن روایت را قطعی بودن جهت صدور نفی می‌کند و احتمال عدم صدور را ادله حجیت سند. سوال این است که آیا نتیجه این بیان این است که انسان قطع حاصل می‌کند به مدلول استعمالی دلیل. وجدانا قطع در اینجا تحصیل نمی‌شود و احتمال عدم استعمال در معنای موافق با دلیل مبین، هنوز باقی است. اگر می‌فرمایید با این مقدمات دلیل مجمل ظهور پیدا می‌کند، وجه این مطلب روشن نیست؛ حتی در جایی که سند هم قطعی باشد، مشکل عدم ظهور در دلیل مجمل به حال خود باقی است.

خلاصه این که مجرد حجیت سند روایت، ظهور ساز نیست و از سوی دیگر ما به مراد استعمالی متکلم در دلیل مجمل هم قطع نداریم. پس چگونه ما مراد استعمالی متکلم را کشف کنیم؟

به نظر می‌رسد که این بحث ما به بحث مثبتات امارات وابسته است. با توجه به قطعیت جهت صدور روایت مجمل اگر روایت مجمل واقعا صادر شده باشد، باید مدلول استعمالی آن به گونه‌ای باشد که با روایت مبين سازگار باشد؛ مثلا در مثال بحث ما لازمه صدور واقعی روایت الکر ستمائۀ رطل، این است که مراد از رطل در روایت، رطل مکی باشد. بنابراین در صورتی که با تعبد به صدور این روایت لوازم صدور اثبات شود، می‌توان از این دلیل تعبد، اراده رطل مکی را با تعبد نتیجه گرفت. ولی اگر ما مثبتات امارات را حجت ندانستیم، نمی‌توان با بیان شهید صدر به وسیله دلیل مبين از دلیل مجمل رفع اجمال کرد.

به هر حال این بحث به بحث مثبتات ارتباط دارد. شهید صدر در برخی بیانات خود مثبتات خبر واحد را حجت می‌داند؛ چون معتقد است که خبر واحد به مناط طریقت، اعتبار پیدا کرده و اگر اماره ای به مناط طریقت اعتبار پیدا کند، مثبتات آن حجت است. ولی در برخی مواضع تصریح کرده‌اند که طریقت تمام العله برای اعتبار خبر واحد نیست و در اعتبار خبر واحد جنبه های موضوعی هم دخالت دارد. لذا مثبتات آن ذاتا حجت نیست. البته درباره حجیت مثبتات خبر واحد گفته شده که اخبار از شیء، اخبار از لازمه آن هم می‌باشد که این بیان هم بر فرض صحت در بحث ما نمی‌آید.

حال صرف نظر از بحث اعتبار و عدم اعتبار مثبتات امارات به نظر می‌رسد که این بحث وابسته به این است که ما در باب دلالت روایات ملاک اعتبار را چه چیزی بدانیم.

مبانی مختلف در باب ملاک در کشف مدلول استعمالی

یک ملاک، ملاک مشهور است که کاشف از مدلول استعمالی را ظاهر کلام دانسته و ظواهر را از باب ظن حجت دانسته و آن ها را از ادله عامه نهی از عمل به ظن مستثنی می‌دانند. مبناي دیگر، شرطیت اطمینان در حجیت ظواهر است که حاج آقا به آن قائلند. مبناي سوم، مبنايی است که به نظر اصح می‌رسد و آن اعتبار مطلق ظن حاصل از الفاظ روایات است به مناط انسداد صغیر.

بنا بر مبناي مشهور هر چند لازمه ظن به صدور روایت مجمل ظن به مراد استعمالی است. ولی هر ظن به مراد استعمالی، ظهور محسوب نمی‌شود. ظهور، ظنی است که از قابلیت لفظ برای معنا با توجه به قرائن مکتفه به کلام حاصل می‌گردد. ولی در ما نحن فیه ظن به مراد استعمالی ناشی از ظهور نیست، بلکه عوامل خارجی همچون نکات مربوط به دلیل مبين در

ایجاد این ظن دخالت دارد، چنان چه توضیح آن خواهد آمد؛ لذا با توجه به عدم ظهور دلیل مجمل اثبات مدلول استعمالی دلیل مجمل با عنایت به دلیل مبین نیازمند به دلیل دیگری است که در کلام شهید صدر ذکر نشده است.

بنا بر مبنای حاج آقا در شرطیت اطمینان در باب الفاظ و عدم حجیت ظن در این باب، اگر صدور خبر مجمل، اطمینانی باشد (با توجه به قطعی بودن جهت صدور علی الفرض)، اطمینان به مدلول استعمالی آن حاصل می‌شود. ولی وقتی صدور خبر مجمل اطمینانی نیست و تنها با ادله تعبد به صدور، صدورش ثابت شده، لذا نسبت به مراد استعمالی اطمینان حاصل نمی‌شود؛ لذا نمی‌توان ظن به مراد استعمالی را در دلیل مجمل حجت دانست، مگر از ادله حجیت سند (با توجه به حجیت مثبتات)، بتوان حجیت چنین ظنی را اثبات کرد.

ولی به نظر می‌رسد که در باب مدلول الفاظ ظن کفایت می‌کند به تقریب انسداد صغیر؛ به این بیان که با توجه به ادله‌ای که خبر واحد را حجت کرده است، اگر قرار باشد قول ثقات حجت باشد، ولی در دلالتش اطمینان معتبر باشد، شبه لغویت لازم می‌آید. توضیح این که ما یک انسداد کبیر داریم و یک انسداد صغیر. انسداد صغیر این است که ما یک حکم خاصی را لحاظ می‌کنیم و می‌گوییم اگر در اثبات موضوع این حکم، یقین شرط باشد، لغویت لازم می‌آید. مثلاً دلیلی که گفته است رو به قبله نماز بخوانید، با توجه به این که در زمان های قدیم تعیین قبله به این سادگی ها میسر نبوده است و مخاطب هم که فقط مردم مکه نیستند، اگر قرار باشد در تشخیص قبله، یقین معتبر باشد، این دلیل کالغو خواهد بود. مرحوم سید مرتضی هم که منکر حجیت خبر واحد در احکام است، در مسائلی مانند اذان و قبله اعتبار ظن را پذیرفته اند. البته ایشان ادعای ملازمه بین مسلم بودن اعتبار ظن در این موارد با ظن در احکام را رد می‌کنند. خلاصه مفاد انسداد صغیر این است که در موضوعات احکامی که احراز یقینی آنها نادر اتفاق می‌افتد، برای فرار از لغویت، ظن معتبر است.

مثال دیگر انسداد صغیر در اشتراط عدالت در برخی احکام است. در اینجا اگر بگوییم حسن ظاهر برای اثبات عدالت کافی است، مانعی پیش نمی‌آید و بحث انسداد صغیر پیش نمی‌آید. ولی اگر معتقد شویم که عدالت ملکه است و اماره شرعیه هم بر آن وجود ندارد، چگونه می‌شود که این احکام عدیده (در شهود طلاق، در شهود مطلقا، امام جماعت، مجتهد، قاضی و ...) بر این موضوع مترتب شده است. وقتی احراز عدالت به گونه قطعی دشوار است، جعل این همه حکم برای عدالت لغو می‌شود. در بحث ما نیز با توجه به حجیت قول راویان

معاصر معصومين: برای مکلفين که صدها سال پس از آن ها می آیند، نمی توان در دلالت روايت مقيد به اطمینان بود.

بنابراین در ادله ای که مثلاً قول زراره را حجت دانسته است و این حجیت برای ما که بین ما و زراره زمان زیادی فاصله است هم ثابت باشد، اگر اخذ به مدلول استعمالی مشروط به اطمینان باشد، مساله خیلی دشوار می شود و غالب اخبار زراره لاحجت می شود و جعل حجیت برای آن لغو می شود. و این که بگوییم حجیت اخبار زاره مختص است به اخباری که اطمینان بخش است، این حرف به منزله الغای حجیت قول زراره است. لذا به نظر می رسد که ما می توانیم با انسداد صغیر حجیت ظن را در مدلول استعمالی اثبات کنیم.

اگر این مطلب را گفتیم، ظهور خصوصیت نخواهد داشت؛ ظن نوعی به مراد از ظهور یا از خارج، برای اعتبار روايت کافی خواهد بود. اگر این مبنا را برگزینیم، ما نحن فيه راحت تر حل می شود؛ چون ظن به صدور دلیل مجمل با توجه به قطعیت جهت صدور آن (علی الفرض)، ظن به مراد استعمالی حاصل می کند. البته این راه ظهورساز نیست و ظن به ظهور نمی آورد، ولی ظن نوعی به مراد استعمالی حاصل می شود که بنا بر مبنای انسداد صغیر حجت خواهد بود.

پس بنا بر مبنای ما بحث روشن به نظر می رسد؛ لذا بحث را باید بنا بر یکی از دو مبنای دیگر ادامه داد؛ یا مبنای مشهور که معتقدند آن چه در باب الفاظ حجت است، ظهور الفاظ است یا آن گونه که حاج آقا معتقدند که اطمینان به مدلول استعمالی شرط اعتبار است.

گفتنی است که حاج آقا با توجه به این که در باب مداليل روايات به اعتبار اطمینان معتقدند به انسداد کبیر تمایل دارند. ولی به نظر می آید که ادله نسبت به اثبات اعتبار انسداد کبیر وافی نیستند؛ زیرا مشکل دلالت روايات با انسداد صغیر حل می شود. وقتی انسداد صغیر اثبات حجیت ظن نوعی را در باب الفاظ کند، مشکل فقه حل شده و جایی برای انسداد کبیر باقی نمی ماند.

خلاصه عرض ما این است که بنا بر مبنای ما در باب حجیت مطلق ظن به مدلول استعمالی بحث، رفع اجمال از دلیل مجمل به وسیله دلیل مبين آسان است. ولی بنا بر مبنای حاج آقا و نیز بنا بر مبنای مشهور نیازمند به طرح بحث حجیت مثبتات امارات هستیم. اگر ما به طور کلی در هر اماره ای مثبتات آن را حجت بدانیم، بحثی نیست. ولی اگر طبق مبنای کسانی همچون آقای خوبی اصل را در مثبتات عدم اعتبار بدانیم، هم در باب امارات و هم در

باب اصول عملیه رفع اجمال در محل بحث ما مشکل می‌شود. توضیح این که مرحوم آقای خوبی قائلند که در باب خبر واحد چون حکایت از شیء، حکایت از لازم آن هم می‌باشد، در واقع ما دو موضوع برای ادله اعتبار داریم؛ یکی نسبت به ملزوم و دیگری نسبت به لازم. در این صورت مثبتات امارات حجت است. ولی در غیر این موارد، مثبتات امارات حجت نیست. بنا بر این مبنا (با فرض پذیرش آن) نمی‌توان مدلول استعمالی دلیل مجمل را در بحث ما مشخص کرد؛ چون ادله تعبد به صدور دلیل مجمل هیچ گونه نظری نسبت به مفاد استعمالی آن ندارد. لذا نمی‌توان از راه تعبد به صدور دلیل مجمل، مفاد استعمالی آن را معین ساخت.

جلسه شماره ۱۰۳

بحث درباره شیوه رفع اجمال از دلیل مجمل به وسیله دلیل مبین بود. در جلسه قبل در این مورد بحث کردیم که اگر دلیل مجمل ما از ناحیه جهت صدور قطعی باشد، چگونه می‌توان رفع اجمال کرد. در آن جلسه توضیح دادیم که اگر ما در باب مدلول الفاظ به دلیلی همچون انسداد صغیر، مطلق ظن به مدلول استعمالی را معتبر بدانیم یا در باب مثبتات امارات به طور مطلق به اعتبار آن‌ها حکم کنیم، می‌توان با دلیل مبین از دلیل مجمل رفع اجمال کرد. ولی اگر این دو مبنا را نپذیرفیم، آیا می‌توان وجهی برای رفع اجمال که شهید صدر به آن قائل است، ذکر کرد؟ ما در این جلسه تلاش می‌کنیم بیانی فنی برای مدعای شهید صدر ذکر کنیم.

به نظر می‌رسد که می‌توان شبیه بحث‌هایی که در باب جمع عرفی داشتیم و مبانی‌ای که در آنجا مطرح کردیم، در اینجا نیز با مقداری تغییر بیان پیاده کنیم. در تحلیل جمع عرفی دو مبنا اصلی مطرح بود. یکی تحلیل مرحوم نایینی که در کلام شهید صدر تبیین شده بود و ما به عنوان مبنا ی شهید صدر از آن یاد می‌کردیم. تحلیل دیگر، تحلیلی بود که ما عرض می‌کردیم.

تحلیل مرحوم نایینی این بود که قاعده تشخیص موارد امکان جمع عرفی، این است که باید دو دلیل منفصل را متصل فرض کرد. اگر در فرض اتصال، دلیل دوم، قرینیت داشت و رافع ظهور بود، در فرض انفصال نیز رافع حجیت ظهور خواهد بود.

ما با توجه به کلام شهید صدر این مبنا را این گونه توضیح می‌دادیم که اصل اولی این است که متکلم در بیان مدلول استعمالی به خود کلام و قرائن متصل به آن اعتماد کند. ولی گاهی متکلم برخلاف این اصل، برای تعیین مراد به قرینه منفصل اعتماد می‌کند. در این صورت قرینه منفصله به وسیله نصب متکلم قرینیت پیدا می‌کند و از راه قرینه منفصل، مخاطبین، مراد استعمالی را کشف می‌کنند. این دلیل منفصل گاهی به لسان حکومت است و در مواردی هم به لسان حکومت نیست. در موارد حکومت به تعبیر ایشان قرینیت به اعداد شخصی متکلم است و در موارد غیر حکومت، قرینیت به جهت اعداد نوعی است و مقتضای متابعت متکلم از عرف است.

در اینجا یک اصل عقلایی وجود دارد که اگر متکلم از اصل اولی (یعنی اعتماد بر قرینه

متصله در تعیین مراد) عدول کرد و به قرینه منفصل اعتماد کرد، این اعتماد در چارچوب قرینه و ذوالقرینه صورت می‌گیرد نه در چارچوب دیگر. مثلاً عرف همیشه خاص یا مقید را قرینه بر عام یا مطلق قرار می‌دهد دون العکس. نحوه شناخت آن هم این است که آن چه در فرض اتصال قرینیت دارد، در فرض انفصال در حجیت مقدم بر دلیل دیگر و کاشف از مراد استعمالی در ذوالقرینه می‌شود. این محصل فرمایش مرحوم نایینی و شهید صدر در این بحث می‌باشد.

شبیه این بیان را در اینجا می‌توان مطرح کرد به این بیان که یک اصل عقلایی وجود دارد که آن چه در فرض اتصال اجمال دلیل را از بین می‌برد و ظهورساز است، در فرض انفصال هم کاشف از مدلول استعمالی دلیل ذوالقرینه و مجمل است. دلیلی داریم که الکرست مائه رطل و دلیل دیگر این که الکرالف و مثلاً رطل بالعراقی. اگر این دو دلیل را کنار هم بنهیم، دلیل دوم قرینه می‌شود که مراد از رطل در دلیل اول رطلی مکی باشد (چون ما می‌دانیم که رطل مکی دوبرابر رطل عراقی است). اگر کنار هم باشند، دلیل دوم برای دلیل اول ظهورساز است. ظهور حاصل از مجموع اموری است که در کلام ذکر شده است؛ مثلاً دلیلی گفته که اکرم زیدا و قرینه متصله ای داریم که زید بن عمرو کسی نیست که صلاحیت اکرام داشته باشد، در اینجا ظهور کلام این می‌شود که مراد از زید در اکرم زیدا، زید بن بکر است و این ظهورسازی به جهت عدم احتمال وقوع تناقض در کلام متکلم است.

اینجا هم تمایل عرفی بر این که کلام یک متکلم را سازگار ببیند، سبب می‌شود که رطل را در جایی که دلیل متصل باشد، ظاهر در رطل مکی بدانند. ولی در جایی که این دلیل منفصل شد، اگر چه اجمال دلیل اول را موضوعاً برطرف نمی‌کند، ولی حکماً آن را منتفی می‌سازد و عرف این گونه حکم می‌کند که آن چه در فرض اتصال رافع حقیقی اجمال است، در فرض انفصال نیز رافع حکمی آن باشد؛ یعنی عرف دلیل مبین را کاشف از دلیل مجمل قرار می‌دهد یا به تعبیر شهید صدر در بحث جمع عرفی، اصل اولی این است که متکلم کلام مجمل به کار نبرد و تبیین دلیل مجمل با دلیل منفصل خلاف اصل اولی است. ولی اگر از این اصل اولی عدول کرد، ما می‌فهمیم که برای تبیین مراد استعمالی از دلیل مجمل، به دلیلی اعتماد کرده که در فرض اتصال قرینیت داشت و رافع اجمال بود. خلاصه در واقع همان مباحث جمع عرفی با کمی جابجایی در تعبیر اینجا پیاده می‌شود.

اما بنا بر مبنایی که ما عرض می‌کردیم. ما می‌گفتیم در موارد جمع عرفی، اصلی از اصول

موثر در تعیین مراد استعمالی زمین خورده است و معمولاً ظهور کلام از بین می‌رود. فرق است بین موارد متکلمین عادی و متکلمین معصوم. در موارد متکلمین عادی ممکن است متکلم کلامی را به کار ببرد که ظاهر در خلاف مقصود است، ولی خود به آن ملتفت نیست و خیال می‌کند که ظهور مطابق مقصود است. ما با قرینه منفصل می‌فهمیم که الفاظ متکلم در افاده مقصود قصور داشته است و متکلم از این مطلب غافل بوده است.

اما در مورد متکلم معصوم بحث به گونه دیگری است. البته مباحث این بخش در متکلمین عادی هم مطرح است دون العکس. جهات مشترک دو بخش بحث، یکی این است که در دلیل اول یک سری اصول منشا ظهور بوده‌اند؛ مانند اصل کون المتکلم فی مقام البیان که منشا انعقاد ظهور اطلاقی می‌شود یا اصل کون المتکلم فی مقام بیان الحکم الفقہی که منشا ظهور امر در وجوب است یا قرینه حالیه عامه‌ای که متکلم در تعیین مراد به آن اعتماد کرده بود، ولی روات در نقل آن را نیاورده‌اند یا غالبیت و متعارف بودن که از مصادیق قرینه عامه است یا این که ظهور کلام در خلاف مقصود به مرور زمان به سبب تحولات معنایی ایجاد شده است یا ...

در بحث مجمل هم عیناً این حرف‌ها را می‌توان اجرا کرد. در همان مباحث می‌گفتیم که برخی از مثال‌های بحث، مربوط به بحث جمع عرفی نیست و مربوط به بحث جاری است که در ادامه عرض می‌کنیم. گاهی متکلم توجه به این که لفظش مجمل است و مثلاً مشترک لفظی است، ندارد؛ یا به دلیل این که اصلاً از معنای دوم اطلاعی ندارد (زیرا لزومی ندارد که همه اهل یک زبان همه معناهای واژگان آن زبان را بدانند) یا این که در وقت استعمال از وجود اشتراک لفظی در این لفظ غفلت کرده است یا این که از قرائن عامه‌ای که ظهور کلام را شکل می‌دهد، غفلت کرده است. جامع این موارد، غفلت از اجمال لفظ است کما این که در بحث جمع عرفی می‌گفتیم که دلیل عمده این است که متکلم خیال می‌کرده که لفظ ظهور در وفاق دارد، در حالی که ظهور در خلاف داشته است.

گونه دیگر اجمال عارضی است که معلول عدم انتقال قرائن توسط راویان است. قرائنی در هنگام صدور نص وجود داشته که راوی آن را نقل نکرده باشد که به خصوص در قرائن حالیه عامه احتمال بسیار جدی است. قسم دیگر این است که در زمان صدور اصلاً دلیل مجمل نبوده و اجمال بعداً طاری شده است.

مثالی که برای قسم اخیر قبلاً ذکر می‌کردیم، مثال اشتراک عناوین رجالی بود. می‌گفتیم

که در بسیاری موارد در زمان و مکان مؤلف، راوی مشترک نبوده است و وقتی علی بن ابراهیم را می‌نوشته یا می‌گفته، در قم غیر از علی بن ابراهیم بن هاشم کسی دیگری وجود نداشته است، ولی در زمان‌های متاخر یا در مکان دیگر کس دیگری به همین نام وجود داشته باشد. ما عرض می‌کردیم که بین فرمایش شهید صدر و عرض ما یک تفاوت معنایی وجود دارد. ایشان قربینیت قرینه را به نصب متکلم می‌دانستند، ولی ما می‌گفتیم که متکلم این قرینه را نصب نکرده، بلکه این عرف متعارف است که از راه قرینه مراد استعمالی را کشف می‌کند. در اینجا هم دقیقاً این حرف‌ها جاری می‌باشد.

اشکالی هم که ما در آن جا به شهید صدر مطرح می‌کردیم که تحلیل شما اگر چه معقول است، ولی چندان عرفی نیست. اعتماد به قرینه منفصل اگر از سوی متکلم به عمد باشد، چندان عرفی نیست. به خصوص این که فارق بین جمع عرفی و جمع تبرعی این است که در جمع عرفی مخالفت با اصلی که در جمع عرفی هست از مخالفت اصلی که نسبت به طرح یکی از دو دلیل معارض باشد، کمتر است. عرف می‌گوید احتمال این که در یک دلیل مخالف ظاهر اراده شده باشد (به یکی از وجوه متصوره‌ای که مطرح می‌کردیم) این احتمال طبیعی‌تر است از این که اصلاً یکی از دو کلام صادر نشده باشد و متکلم مثلاً در صدور آن اشتباه کرده باشد یا تعدد کذب داشته باشد (به خاطر عناوین ثانوی). در جمع عرفی دروغ گفتن متکلم تفه یا اشتباه وی در اصل صدور خبر بعیدتر است از اشتباه وی در انتقال قرائن یا سایر مخالفت‌های ظاهری که در جمع عرفی هست.

و در جایی که شهید صدر مطرح می‌کنند که متکلم به قرینه منفصله اعتماد کند، اعتماد بر قرینه منفصل در تعیین مراد بسیار خلاف ظاهر است. این گونه نیست که اعتماد بر قرینه منفصله از اشتباه یا تعدد کذب راوی طبیعی‌تر باشد. عین این بحث در اینجا هم جاری است. این امر که متکلم لفظی را مجمل گذاشته باشد و تعیین مراد نکرده باشد و نصب قرینه به کلام دیگر داشته باشد، این خیلی بعید است. البته به نظر ما تحلیل ایشان از جمع عرفی از تطبیق آن در این بحث بعیدتر است؛ چون در بحث جمع عرفی متکلم کلامش ظهوری دارد که مراد استعمالی وی برخلاف آن ظهور است، لذا ظهور کلام متکلم مخاطب را به خلاف واقع می‌اندازد. در ما نحن فیه تحلیل مشابه تحلیل شهید صدر در جمع عرفی این قدر بعد را ندارد؛ زیرا فرض این است که کلام اول مجمل است و ظهوری ندارد و فقط ما را به واقع نرسانده است نه این که به خلاف واقع رسانده باشد. این امر استبعادش از تحلیل ایشان در

بحث جمع عرفی کمتر است.

ولی به هر حال این که متکلم بخواهد به عمد کلامش را مجمّل بیاورد و در تعیین مراد به کلام منفصل اعتماد کرده باشد، نادر است و این ندرت به اندازه ای است که احتمال آن بر احتمال عدم صدور ترجیح ندارد، بلکه التزام به آن از التزام به عدم صدور یکی از دو روایت سخت تر است. لذا اگر ما باشیم می‌گوییم یکی از دو روایت اصلاً صادر نشده است؛ یعنی نمی‌توانیم عدم سرایت تعارض را از دلالت به سند اثبات کنیم.

خلاصه به نظر می‌رسد تحلیل جمع عرفی را باید شاخه ای از این بحث عام تر دانست که چگونه می‌توان با قرینه منفصل، مراد استعمالی را کشف کرد؛ چه در مواردی که ظهور در یک معنایی داشته باشد و ما می‌خواهیم ظهور استعمالی را برخلاف آن بدانیم و چه در مواردی که کلام مجمّل باشد و می‌خواهیم مراد استعمالی را در آن به قرینه منفصل کشف کنیم.

جلسه شماره ۱۰۴

محصل عرض ما در جلسه سابق این شد که شبیه بحث‌هایی را که در جمع عرفی مطرح می‌کردیم در رفع اجمال هم می‌شود مطرح کرد. مبانی مطرح شده در جمع عرفی در این بحث هم قابل تطبیق است. در نتیجه ما می‌توانیم از طریق دلیل مبین مراد استعمالی در دلیل مجمل را کشف کنیم.

سوالی مطرح شد که آیا این بحث در موارد شهادت هم مطرح است یا خیر؟ اگر کسی شهادت بدهد که زید قاتل است و دیگری شهادت بدهد که زید بن عمرو قاتل نیست، آیا شهادت دوم می‌تواند قرینه بر شهادت اول باشد و مراد آن را این گونه کشف کند که مراد از زید، زید بن بکر است. البته روشن است که اگر بخواهیم یکی را قرینه بر دیگری قرار بدهیم، بنا بر این مبنا خواهد بود که صدور مفسر و مفسر را از یک متکلم شرط ندانیم؛ همان گونه که ما شرط نمی‌دانستیم و می‌گفتیم فرق است بین مبنای شهید صدر و مبنای ما. مبنای شهید صدر در جمع عرفی این بود که به نصب متکلم، قرینه، قرینیت برای تعیین مراد استعمالی پیدا کرده است. لذا صدور دو کلام از یک نفر یا دو نفری که در حکم یک نفر هستند، باید صورت گرفته باشد. شبیه این حرف در ما نحن فیه هم هست که دلیل مجمل و دلیل مبین باید از یک نفر صادر شده باشد.

ولی با همین فرض و عدم اشتراط صدور از یک نفر، آیا بحث شهادت با سایر مباحث یکسان است یا خیر؟ پاسخ این مطلب آن است که گاهی ملاک، کشف مدلول استعمالی است و کاشفیت ملاک است نه خود کاشف، در این صورت مطلب همین گونه است. ولی در باب شهادت ما دلیلی نداریم که تمام الموضوع کشف از مدلول استعمالی باشد. این که کاشف شهادت هم باشد، می‌تواند دخالت در موضوع داشته باشد. شهادت یک اصل شرعی است اگر چه ریشه عقلایی دارد. باید دید در این اعتبار و طریق شرعی آیا طریقت و اماریت تمام الموضوع است یا این که خصوصیت کاشف هم دخالت دارد.

ما عرض می‌کردیم که ما مراد استعمالی متکلم را در اینجا کشف می‌کنیم، ولی نه از راه شهادت، بلکه از راهی دیگر. حال باید دید موضوع شهادت چیست؟ آیا موضوع شهادت نفس مراد استعمالی است و شهادت طریقی است برای رسیدن به مراد استعمالی؟ اگر این گونه باشد، شهادت معتبر خواهد بود. ولی اگر گفتیم که آن چه موضوع حجیت است، شهادت بر

مراد استعمالی است، باید از باب اصل مثبت این مطلب را اثبات می‌کنیم. در حالی که ممکن است معتقد باشیم که این گونه مثبتات معتبر نیستند.

خلاصه این که یا باید این گونه مثبتات را حجت بدانیم یا این که بگوییم موضوع مدلول استعمالی است و شارع شهادت را از این باب که اثبات کننده مدلول استعمالی است، معتبر کرده است. و الا اگر از هر راهی به مدلول استعمالی متکلم برسیم، مطلب تمام است. البته شاید در فضای عقلایی برای شهادت چنین موضوعیتی ثابت نباشد. ولی شهادت شرعی یک ویژگی‌هایی دارد؛ مثل این که مطلق ثقة کافی نیست و باید شاهد عادل باشد. این که از طریق قول عادل به این مدلول استعمالی می‌رسیم، خود موضوعیت دارد. مشکل است که از ادله شرعی شهادت، اعتبار این گونه رفع اجمال‌ها را استفاده کرد.

البته با فرض اعتبار تعدد در شاهد هم این بحث قابل طرح است، مثلاً دو نفر شهادت مجمل بدهند و بخواهیم با شهادت مبين نفر سوم از شهادت آن دو رفع اجمال کنیم یا یکی از دو شهادت مجمل باشد و بخواهیم از آن رفع اجمال کنیم و با ضمیمه کردن آن به یک شهادت مبين دیگر حکم کنیم.

به هر حال اجرای احکام شهادت در این فروض دشوار است.

این بحث‌ها همه در جایی است که دلیل مجمل از ناحیه جهت صدور قطعی باشد. حال اگر دلیل مجمل قطعی نباشد و ما با اصالة الجهة صدور دلیل مجمل برای بیان حکم واقعی را احراز کنیم، آیا اینجا نیز حکم همان صورت قبلی را دارد یا این که متفاوت هستند.

شهید صدر در اینجا اشکالی را مطرح می‌کنند. ایشان این اشکال را در مثال مقدار آب کر تطبیق داده‌اند. ایشان می‌فرمایند که مقتضای اصالة الجهة و اصالة الجد تطابق بین مراد استعمالی و مراد جدی است. در مثال الكر ست مائه رطل، جدیت کریت ششصد رطل عراقی را می‌خواهید اثبات کنید؟ این که یقینی است. یا این که کریت ششصد رطل مکی را؟ این هم که مشکوک است. کریت ششصد رطل بعنوانه الجامع را می‌خواهید اثبات کنید؟ این هم که مدلول استعمالی نیست؛ مدلول استعمالی تک تک رطل عراقی و رطل مکی است. اگر بگویید به نحو فرد مردد است (به این بیان که المدلول الاستعمالی علی اجمال هو المطابق للمدلول الجدی)، این اشکال مطرح می‌شود که این فرد مردد است بین فرد مقطوع البطلان که رطل عراقی است و فردی که لم نحرز ثبوتی که رطل مکی است. این همان اجرای اصل در فرد

مردد است که در کلام آقایان ممنوع تلقی شده است. وقتی اصالة الجهة جاری نشد، باید مدلول استعمالی را ثابت کرد. وقتی مدلول استعمالی ثابت نشد، این مشکل حل نمی‌شود. پاسخ ایشان از این اشکال این است که این مطلب تمام نیست. می‌فرمایند: ما سابقا این وجه را تمام می‌دانستیم، ولی به نظر صحیح نمی‌آید؛ چرا که موضوع اصالة الجد مدلول استعمالی نیست. دال در اصالة الجد مدلول استعمالی نیست نه این که مدلول استعمالی از مدلول جدی حکایت می‌کند. دال ظهور حال متکلم است در این که کلامش عن جد صادر شده است. مدلول استعمالی طرف الدال است. عین عبارت ایشان این است که:

«إِلَّا أَنَّ هَذَا الْإِشْكَالَ غَيْرُ تَامٍ رَغْمَ أَنَا كُنَّا نَبْنِي عَلَيْهِ فِيمَا سَبَقَ، وَ ذَلِكَ لِأَنَّ الظُّهُورَ فِي الْجَدِيَّةِ وَ عَدَمِ التَّقِيَّةِ صِفَةٌ مُضَافَةٌ إِلَى نَفْسِ الْكَلَامِ لَا إِلَى الْمَدْلُولِ الْإِسْتِعْمَالِيِّ لَهُ بِمَعْنَى أَنَّ الدَّالَّ عَلَى الْجَدِيَّةِ وَ عَدَمِ التَّقِيَّةِ أَمَّا هُوَ ظُهُورُ حَالِ الْمُتَكَلِّمِ فِي أَنَّ كَلَامَهُ الَّذِي يَتَكَلَّمُ بِهِ لَيْسَ فَارِغًا وَ تَقِيَّةٌ لَا أَنَّ الدَّالَّ عَلَيْهِ هُوَ نَفْسُ الْمَدْلُولِ الْإِسْتِعْمَالِيِّ لِيَقَالَ أَنَّهُ مُرَدَّدٌ بَيْنَ مُقَطَّوعِ الْبَطْلَانِ وَ غَيْرِ مُحَرَّرِ الثَّبُوتِ، بَلِ الْمَدْلُولُ الْإِسْتِعْمَالِيُّ طَرَفُ الدَّالِّ وَ هُوَ ظُهُورُ حَالِ الْمُتَكَلِّمِ فِي أَنَّ كَلَامَهُ لَيْسَ فَارِغًا وَ هَذَا بَلْ لَهُ مُرَادٌ جَدِيٌّ عَلَى طَبَقِ ظَاهِرِهِ»^۱.

در ادامه ایشان اشکال مقدر دیگری را مطرح و رد می‌کنند که فعلا از آن صرف نظر می‌کنیم.

در اینجا باید چند بحث بررسی شود؛ یک نکته این که شهید صدر این تقسیم را که آیا جهت در دلیل مجمل قطعی است یا با اصالة الجهة ثابت می‌شود را در اینجا مطرح کردند، ولی در بحث جمع عرفی و قرینیت اظهر برای ظاهر آن را مطرح نکرده‌اند. در حالی که عین این بحث‌ها در اظهر و ظاهر هم مطرح است.

فرض کنید دلیلی وارد شده است که صلّ صلاة اللیل که ظاهرش وجوب است. دلیلی دیگر آمده است که صلاة اللیل لیست بواجبة و صریح در عدم وجوب است. ما با صراحت دلیل دوم از ظهور دلیل اول در وجوب رفع ید کرده و آن را حمل بر استحباب می‌کنیم. ما صرفا از ظهور دلیل اول در وجوب رفع ید نمی‌کنیم، بلکه ظهور آن را در استحباب نیز نتیجه می‌گیریم. خوب اگر می‌خواهیم استحباب را اثبات کنیم، دقیقا عین همین مباحث مطرح می‌شود که آیا

^۱- بحوث فی علم الاصول، ج ۳، صفحه ۴۴۶.

جهت صدور قطعی است یا با اصالة الجهة ثابت شده است؟ نسبت به وجوب که وجوب مقطوع البطلان است و نسبت به استحباب که ثابت نیست. روشن نیست چرا این مباحث را آنجا مطرح نکرده‌اند.

این گونه هم نیست که به ذهنشان خطور نکرده باشد؛ چون در بحث اظهر و ظاهر، بحث جهت را مطرح می‌کنند و می‌فرمایند: اظهر و ظاهر گاهی در مرحله مدلول استعمالی است و گاهی به تصرف در مدلول جدی. یک نوع جمع عرفی در مدلول جدی هم مطرح است، ولی عرف تصرف در مدلول استعمالی را مقدم بر تصرف در مدلول جدی می‌داند.

به نظر می‌رسد که ایشان توجه نکرده‌اند که بحث جاری با بحث جمع عرفی از یک ریشه هستند. اگر به این نکته توجه داشتند، همین نکته را در اینجا نیز مطرح می‌کردند که تا هنگامی که می‌توان در مرحله مدلول استعمالی بین دلالت‌ها توافق ایجاد کرد، کانّ عرف به مرحله مدلول جدی نمی‌رسد. در واقع اگر عرف در مقام مدلول استعمالی قرینیت ببیند، این جا نیز همین حرف را می‌زند و می‌گوید کلام دوم قرینیت بر کلام اول دارد. وقتی قرینیت داشت، این بحث مطرح می‌شود که مدلول استعمالی را شما طبق نظریه قرینیت حل می‌کنید. وقتی عرف مدلول استعمالی را در دلیل مجمل حل کرد، آن گاه اصالة الجدل را جاری می‌کند. مدلول استعمالی وقتی به نظر عرف تعیین می‌شود (به وسیله دلیل مبین)، اصالة الجدل جاری می‌شود؛ عینا همان گونه که به قرینه اظهر خلاف ظاهر بودن در ظاهر را اثبات و سپس در این مدلول استعمالی خلاف ظاهر اصل جاری می‌کردیم. لذا به نظر می‌رسد که چندان نیازی به طرح این بحث‌های پیچیده نیست.

حال صرف نظر از این نکته اخیر، به بررسی مطلب مذکور از ایشان می‌پردازیم. ایشان اصل را در فرد مردد جاری نکردند به این دلیل که اجرای اصل در فرد مردد، صحیح نیست؛ چرا که مردد است بین ما هو مقطوع البطلان و ما هو مشکوک الثبوت. اجمالا عرض کنیم که این اشکال تمام نیست؛ ما می‌توانیم در عنوان اجمالی اصل جاری کنیم هر چند نتوان در عناوین تفصیلیه اصل را جاری ساخت.

توضیح این که گاهی واقعیت خارجی اثر دارد، مثلا زید خارجی احکامی دارد. این زید خارجی یا این حکم را دارد یا ندارد؛ مثلا یا نجس است یا طاهر. ولی اگر علم را مطرح کنیم، نسبی خواهد بود؛ مثلا اگر گفته شود که لباس معلوم النجاسة، نجس است، ممکن است لباس نسبت به فردی نجس و نسبت به فرد دیگر پاک باشد به اعتبار این که فرد اول عالم و

فرد دوم شک است. لذا چون در حکم ظاهری، علم و جهل دخالت دارد، ممکن است افراد اختلاف در احکام داشته باشند.

همین شیء واحد ممکن است نسبت به عناوین منطبق بر آن، علم و شک در آن مختلف باشد؛ یعنی از طریق یک عنوان معلوم و از طریق عنوان دیگر مشکوک باشد. عنوان‌ها هم تاثیرگذارند. در اینجا از این امر غفلت شده که ما در اینجا نمی‌خواهیم اصل را صرفاً نسبت به واقعیت خارجی اجرا کنیم، بلکه علم و جهل هم دخیل هستند. در این صورت عناوین منطبق بر شیء خارجی هم در اجراء اصل دخالت دارد؛ لذا باید دید که آیا اصل را به ملاحظه عنوان تفصیلی اجرا می‌کنیم یا به ملاحظه عنوان اجمالی، عدم جریان اصل به ملاحظه عنوان تفصیلی ملازمه با عدم اجراء اصل به ملاحظه عنوان اجمالی ندارد.

برای روشن شدن بحث در اینجا یک پارادوکس مطرح می‌کنیم که اگر دو کاسه داشته باشیم؛ یکی در سمت راست و یکی در سمت چپ. ما می‌دانیم اناء زید مردد بین دو اناء است و می‌دانیم که اناء او نجس است. ما در اینجا این قیاس را ترتیب می‌دهیم که اناء زید معلوم النجاسة و الاناء الشرقي ليس بمعلوم النجاسة؛ فالاناء الشرقي ليس باناء زید. در اناء غربی هم همین قیاس جاری می‌شود که الاناء الغربی ليس بمعلوم النجاسة و اناء زید معلوم النجاسة؛ فالاناء الغربی ليس باناء زید. در نتیجه باید هیچ یک از دو ظرف اناء زید نباشد. در حالی که یقین داریم یکی از اینها اناء زید است.

ما در این بحث به نکته جواب اشاره کردیم. جواب این پارادوکس اجمالاً این است که گاهی علم و جهل طریقی صرف هستند و فقط واقع موضوع اثر است و گاهی دخالت در ترتب حکم دارند. سبب تشکیل این دو قیاس در پارادوکس این است که به این نکته توجه نشده که علم و جهل در ترتب حکم دخالت دارند. این قیاس بنابر برخی احتمالات منتج است و مفید فائده نیست و بنا بر برخی دیگر اصلاً منتج نیست. در جلسه آتی به این پارادوکس بیشتر خواهیم پرداخت.

خلاصه این که یک بحث این است که ایشان در فرد مردد اصل را جاری نکرده است، در حالی که اصل در فرد مردد جاری است. نکته دیگر این که اگر گفتیم که اصل در فرد مردد جاری نمی‌شود، آیا راه حل ایشان تمام می‌باشد؟ به نظر می‌رسد اگر جریان اصل را نپذیریم، راه حل ایشان مشکلی را حل نمی‌کند؛ چرا که در این فرض چه فرد مردد، دال باشد و چه طرف الدال، تفاوتی در بحث ایجاد نمی‌کند.

جلسه شماره ۱۰۵

بحث در مورد رفع اجمال از دلیل مجمل به وسیله دلیل مبین بود. شهید صدر فرموده بودند که گاهی در دلیل مجمل جهت صدور قطعی است و گاهی جدیت جهت صدور با اصالة الجدل اثبات می‌شود. در فرض دوم فرمودند که در جریان اصالة الجدل اشکالی مطرح است و با عدم جریان آن، جدی بودن مراد قابل اثبات نیست. بیان ایشان این بود که اصالة الجدل در مثال الکر ست مائه رطل، یا می‌خواهد در رطل عراقی جاری شود که یقین داریم حتی اگر مراد استعمالی باشد، مورد اراده جدی نیست و اگر بخواهیم در رطل مکی جاری کنیم، مراد استعمالی بودنش مشکوک است و اگر بخواهیم در جامع جاری کنیم، جامع مدلول نیست؛ مدلول استعمالی، شیء معین است و اگر بخواهیم در فرد مردد جاری کنیم و بگوییم رطلی که مراد استعمالی است، مراد جدی هم هست، این عنوان اجمالی فرد مردد است و اصل در فرد مردد جاری نیست و مردد بین ما هو مقطوع البطلان و ما هو غیر محرز الثبوت می‌باشد.

ایشان خود این گونه پاسخ می‌دادند که موضوع اصالة الجدل و دال بر جدیت، مدلول استعمالی نیست. مدلول استعمالی طرف الدال است. لذا ما می‌توانیم بدون این که مدلول استعمالی را مطرح کنیم، مدلول جدی را اثبات کنیم.

ما در اینجا در دو مرحله اشکال داشتیم؛ یکی این که آیا اشکال ایشان وارد هست یا خیر و دیگر این که آیا جواب ایشان صحیح است یا خیر. در مورد اشکال ایشان مطالبی را طرح کردیم تا به این نکته رسیدیم که ایشان اصل را در فرد مردد جاری نمی‌دانستند به جهت این که مردد است بین مقطوع البطلان و غیرمحرز الثبوت. ما به این تناسب توضیحی در مورد فرد مردد ارائه می‌دهیم.

در جلسه گذشته پارادوکسی را مطرح کردیم به این بیان که می‌دانیم یکی از دو اناء، اناء زید است و از طرفی یقین داریم که اناء زید نجس است، ولی نمی‌دانیم کدام یک اناء زید است. ممکن است در اینجا یک قیاس منطقی شکل دهیم و بگوییم هیچ کدام از اینها اناء زید نیستند. این بحث، یک بحث منطقی است و نه شرعی و می‌توان مثلاً به رنگ دو اناء مثال زد، نه طهارت و نجاست.

قیاس مطرح در اینجا که از نوع شکل دوم است به این بیان است که الاناء الشرقی لیس بمعلوم النجاسة و اناء زید معلوم النجاسة؛ فالاناء الشرقی لیس باناء زید. در مورد ظرف دوم نیز

همین بیان جاری است؛ الاناء الغربی لیس بمعلوم النجاسة و اناء زید معلوم النجاسة؛ فالاناء الغربی لیس باناء زید. پس هیچ یک از این دو ظرف اناء زید نیستند، در حالی که در اینجا یقین داریم که یکی از این دو اناء زید می باشد.

در پاسخ این پارادوکس منطقی نخست چند نکته را متذکر می شویم:

نکته اول: تمام قضایا که از موضوع و محمول تشکیل شده است، در ذهن شکل می گیرد، ولی ظرف اتحاد موضوع و محمول به تبع نحوه ملاحظه موضوع و محمول متفاوت است، گاه ظرف اتحاد خارج است، چون موضوع و محمول برای اشاره به خارج ملاحظه شده اند، همچون زید کبیر، عمرو صغیر، هذا الثوب نجس، ذاک الثوب طاهر، نجاست و طهارت دو اعتبار است که بر لباس خارجی عارض می گردد.

گاه ظرف اتحاد ذهن است، چون موضوع و محمول از آن جهت که در ذهن حضور دارند ملاحظه شده اند، همچون زید جزئی، جزئیت وصف مفاهیم به جهت رابطه آن با خارج است و خارج متصف به وصف جزئیت نمی شود، چون این وصف و وصف کلیت به اعتبار نحوه حکایت از خارج بر امور حاکیه صدق می کند و نه بر محکی آنها.

معقولات ثانیه منطقی از این قسم دوم هستند که وقتی محمول قرار می گیرند بر مفهوم ذهنی بما هو مفهوم صدق می کنند.

نکته دوم: قسم اول قضایا (که ظرف اتحاد موضوع و محمول در آنها خارج است) خود دو صورت دارند. گاه در حکم به اتحاد عنوان موضوع یا عنوان محمول دخالت ندارد و گاه عنوان موضوع یا عنوان محمول در حکم به اتحاد موضوع و محمول دخالت دارد. مثال های صورت اول در نکته اول گذشت. مثال صورت دوم قضایایی است که محبوب و مبغوض در آن محمول قرار گیرند، حب و بغض بر وجود خارجی عارض می گردد ولی در اتصاف شیء خارجی به وصف محبوبیت یا مبغوضیت عنوان دخالت دارد، اگر کسی نباشد تا حب و بغض داشته باشد هیچ گاه شیء خارجی به وصف محبوبیت و مبغوضیت متصف نمی گردد. البته این مثال نیازمند دقت ویژه ای است که الان در صدد بیان آن نیستیم.

نکته سوم: در جایی که محمول ما، عنوان معلوم باشد، کلمه معلوم به دو معنا می تواند گرفته شود، اگر معلوم به معنای حضور الشیء عند النفس باشد، موضوع آن نفس عنوان ذهنی است نه معنوی خارجی، لذا قضیه از قسم دومی است که در نکته اول گفته شد.

و اگر معلوم به معنای حضور صورة الشیء عند النفس باشد، صورت ذهنی بدان متصف

نمی‌شود، بلکه شیء خارجی به این وصف متصف می‌گردد، چنانچه حاج آقا در بحث تشخیص معلوم بالذات و معلوم بالعرض متذکر شده‌اند که این بحث، بحثی است لفظی و وابسته به نحوه تفسیر ما از کلمه علم. اگر مراد از علم حضور صورة الشیء عند العالم باشد فقط خارج به آن متصف می‌شود و صورت ذهنی نه معلوم ذاتی است و نه معلوم عرضی و اگر مراد از علم حضور نفس الشیء عند العالم باشد صورت ذهنی معلوم است نه واقعیت خارجی.

نکته چهارم: این که در تحقق معلوم بودن شیء خارجی، صورت ذهنی دخالت دارد صرفاً به جهت این نیست که علم نوعی مفهوم اضافی است، برخی امور اضافی هستند ولی ربطی به عنوان و صورت ذهنی ندارند، مثلاً فوقیت و تحتیت دو عنوان اضافی هستند ولی این عناوین به صورت ذهنی ارتباطی ندارند و بدون وجود شخص انسان هم تحقق خارجی دارد، به خلاف عنوان معلومیت که از آنجا ناشی شده که صورت ذهنی در ذهن انسان نقش بسته و همین امر سبب شده که شیء خارجی به وصف معلومیت متصف شود.

عروض وصف محبوبیت بر شیء خارجی هم به همین شکل است که تا امری نفسانی در نفس انسان تحقق نیابد خارج متصف به وصف محبوبیت نمی‌شود.

نکته پنجم: در قضایایی که شیء خارجی به توسیط عنوان ذهنی به وصفی همچون محبوبیت و معلومیت متصف می‌گردد، نوعی اضافه و نسبی بودن مطرح است. اولاً این اوصاف به نحو مطلق صادق نیستند، مثلاً نمی‌توان بدون ملاحظه محب گفت که این شیء مطلقاً محبوب است یا مطلقاً غیر محبوب، عروض وصف محبوبیت با عنایت به محب است. ثانیاً: ممکن است یک شیء خارجی از طریق یک عنوان معلوم باشد و از طریق عنوان دیگر مجهول.

مثلاً در پارادوکس مورد بحث بر شیء خارجی عناوینی همچون عنوان اناء زید، اناء شرقی، اناء غربی انطباق دارد، ممکن است همین شیء از جهت یک عنوان معلوم باشد و از جهت عنوان دیگر مشکوک و این تناقض یا تضاد نیست، چون اتصاف شیء خارجی به علم با توجه به عنوانی است که بر آن منطبق است.

در عناوینی همچون اراده، حب، بغض، کراهت، بعث، زجر... بحث‌های دقیقی وجود دارد که بحث کنونی ما در تبیین آنها نیز مؤثر است. تحلیل بحث حیثیت تعلیلی و حیثیت تقییدی هم از این بحث متأثر است، ما فعلاً به این بحث‌ها نمی‌پردازیم و بحث را به عنوان علم و معلومیت اختصاص می‌دهیم.

حال به بررسی پارادوکس مورد بحث می‌پردازیم:

در قیاس اناء زید معلوم النجاسة و الاناء الشرقي ليس بمعلوم النجاسة که از آن نتیجه گرفته شده است اناء زید ليس بالاناء الشرقي. و نظیر این قیاس در الاناء غربی.

این سؤال مطرح است که مراد از «اناء زید» عنوان اناء زید است یا معنوی خارجی اناء زید؟ همین سؤال در مورد «الاناء الشرقي و الاناء الغربي» مطرح است.

اگر مراد از هر دو موضوع عنوان باشد، هر دو قیاس فوق صحیح است و نتیجه قیاس این است که عنوان اناء زید نه عنوان اناء شرقی است و نه عنوان اناء غربی، که نتیجه‌ای است صحیح ولی مطلب واضحی است که نیاز به ترتیب قیاس برای اثبات آن نیست.

اما اگر در یکی از صغرا و کبرا در دو قیاس مراد از موضوع، عنوان ذهنی و در دیگری مراد معنوی خارجی باشد قیاس فوق منتج نیست، چون حدّ وسط تکرار نشده است، علم در جایی که بر عنوان حمل می‌گردد به معنایی است و در جایی که بر معنوی حمل می‌شود به معنایی دیگر، چنانچه در نکته سوم توضیح داده شد.

اما اگر در هر دو قضیه (صغرا و کبرا) مراد از اناء زید و الاناء الشرقي معنوی خارجی باشد (که ظهور عرفی این گونه قضایا نیز به همین شکل است) در این صورت مراد از «اناء زید معلوم النجاسة» چیست؟ آیا مراد این است که اناء خارجی که در واقع اناء زید است، از جهت خصوص عنوان اناء زید معلوم النجاسة است صغرای قضیه صحیح است، در این صورت اگر مراد از کبرای «الاناء الشرقي ليس بمعلوم النجاسة» این باشد که اناء شرقی از طریق عنوان اناء شرقی معلوم النجاسة نیست کبرا صحیح است ولی قیاس منتج نیست چون حدّ وسط تکرار نشده است چون مراد از معلوم النجاسة در صغرا، معلوم النجاسة من جهة اناء زید و در کبرا، معلوم النجاسة من جهة اناء الشرقي.

اگر مراد از کبرای «الاناء الشرقي ليس بمعلوم النجاسة» این باشد که معنوی خارجی اناء شرقی از طریق هیچ عنوانی معلوم النجاسة نیست صدق این قضیه معلوم نیست، چون شاید اناء شرقی همان اناء زید باشد، بنابراین معنوی به عنوان اناء شرقی از طریق عنوان اناء زید معلوم النجاسة است.

احتمالات دیگری را هم در تحلیل صغرا و کبرای قیاس‌های مذکور در این پارادوکس می‌توان مطرح ساخت که در همگی یا صغرا یا کبرا (علی سبیل منع الخلو) نادرست یا لااقل

صدق آن احراز نشده است، یا حدّ وسط قضیه تکرار نشده لذا قیاس فوق منتج نیست. اصل این پارادوکس برگرفته از کلامی است که مرحوم آقا حسین خونساری در مشارق الشّموس در بحث طهارت خمر مطرح ساخته و حاج آقا از ایشان نقل می‌فرمودند و توضیح می‌دادند.

اصل این پارادوکس از غفلت از تأثیر عنوان در وصف معلومیت ناشی شده است، وصف معلومیت که بر شیء خارجی حمل می‌گردد به نحو مطلق نیست، بلکه از جهت عنوان خاص است و یک شیء خارجی می‌تواند منطبق علیه عناوین مختلف باشد که از طریق برخی از آن عناوین وصف معلومیت بگیرد و از طریق عناوین دیگر وصف مشکوکیت.

اگر به جای «الاناء الشرقي» و «الاناء الغربي» در قیاس‌های مذکور در پارادوکس مورد بحث عبارت «هذا الاناء» و «ذاک الاناء» گذاشته شود، کمی فهم مشکل پارادوکس دشوارتر می‌شود، چون به دلیل وجود اشاره حسی در عنوان هذا و ذاک گاه انسان خیال می‌کند که مستقیماً با واقع در ارتباط است در حالی که در اینجا هم «هذا الاناء» و «ذاک الاناء» دو عنوان ذهنی هستند که در اتصاف خارج به وصف معلومیت یا مشکوکیت دخالت دارند.

جلسه شماره ۱۰۶

بحث در رفع اجمال از یک دلیل به قرینه دلیل مبین دیگر بود. شهید صدر فرموده بودند که این مساله دو صورت دارد؛ یکی این که در دلیل مجمل جهت صدور قطعی باشد که بحث از آن گذشت. صورت دوم فرضی است که جهت صدور در دلیل مجمل، با اصالة الجهة اثبات شود. در فرض اخیر ایشان اشکالی طرح کردند که ما نمی‌توانیم اصالة الجهة را در دلیل مجمل جاری کنیم. تطبیق این اشکال در مثال مقدار آب کر به این شکل است که دلیلی وارد شده است که الکر ست مائه رطل و در دلیل دیگر آمده است که الکر الف و مائتا رطل عراقی. ما به قرینه دلیل دوم می‌خواستیم رطل در دلیل اول را حمل بر رطل مکی کنیم.

شهید صدر فرموده بودند که اصالة الجهة که در دلیل مجمل می‌خواهد جاری شود، به لحاظ کدام دلیل است؟ به لحاظ رطل عراقی که جاری نمی‌شود؛ چون یقین داریم مورد اراده جدی نیست. اگر به لحاظ رطل مکی می‌خواهید جاری کنید، دلیلی نداریم که مراد از رطل، رطل مکی باشد. اگر به لحاظ جامع بین رطل مکی و عراقی جاری شود، این اشکال را دارد که جامع مدلول کلام نیست. و اگر به لحاظ فرد مردد باشد (ما هو المدلول الاستعمالی لهذا الکلام) که اشاره‌ای باشد به مدلول واقعی استعمالی کلام، این هم مشکل جریان اصل در فرد مردد را دارد. واقع مدلول استعمالی مردد است بین ما هو مقطوع البطلان و ما هو غیر محرز الثبوت؛ چون به حال مراد یا رطل عراقی است که می‌دانیم جدیت ندارد و یا رطل مکی است که دلیلی بر اراده شدن آن نداریم. در نتیجه اصالة الجد که مفادش تطابق بین مراد استعمالی و مراد جدی بود، در اینجا جاری نمی‌شود.

ایشان از این اشکال این گونه پاسخ دادند که موضوع اصالة الجد و دال بر جدی بودن کلام، مدلول استعمالی نیست، بلکه مدلول استعمالی طرف دال است. تعبیر ایشان این است: "بل المدلول الاستعمال طرف الدال و هو ظهور حال المتکلم فی ان کلامه لیس فارغاً و هزلاً بل له مراد جدی علی طبق ظاهره و هذا الظهور محرز وجداناً و بما انه يحرز ببركة الدليل المبین عدم جدية جعل الكرية لستمائة رطل عراقی فيحرز بالملازمة ان مفاد المجل هو جعل الكرية لستمائة بالمکی لا محالة".

ايشان بعد اشکالی را مطرح می‌کنند که ما در نهايت نمی‌خواهيم مدلول استعمالی دليل مجمل را تعيين کنيم. همين که مدلول جدی دليل مجمل معين شود، برای ما کافی است. ما اشکالات مختلفی را در اینجا مطرح کردیم. یکی از اين اشکالات اين بود که در جريان اصل در فرد مردد، بايد در دو مرحله بحث کرد؛ یکی اين که آیا اصل در فرد مردد جاری هست يا خير؟ و ديگر اين که اگر اشکال ايشان صحيح باشد، آیا راه حلی که ارائه کرده‌اند، صحيح است يا خير؟

به تناسب بحثی را در مورد عناوين و رابطه عنوان و معنوی مطرح کردیم. عرض کردیم که اوصافی که به اشیاء خارجی منطبق می‌شوند، گاهی مستقیم بر آن حمل می‌شود بدون اين که عنوانی بر آن قابل انطباق باشد؛ مثلاً بلندی، کوتاهی، سنگینی، سبکی و ... چه عاقلی در عالم باشد يا نباشد، اين اوصاف محقق می‌شوند. ولی برخی اوصاف هستند که به توسط یک عنوان بر شیء خارجی عارض می‌شوند. عنوان های انتزاعی هستند که منشا انتزاع آنها عنوانی است که بر آن شیء خارجی منطبق می‌شوند و آن عنوان معلومیت یا اشتیاق یا حب یا بغض یا مانند اینها است.

ما بحث را در مورد عنوان علم دنبال می‌کردیم. شبیه این بحث در مورد اشتیاق یا حب و بغض نیز مطرح است که ممکن است در سایر مباحث اصولی به آن بپردازیم. در مورد علم گفتیم که شیء خارجی به اعتبار این که صورتی از آن در ذهن نقش می‌بندد، به عنوان معلومیت متصف می‌شود. مثلاً دو ظرف داریم که یکی غربی است و یکی شرقی و عنوان اناء زید را هم داریم که مردد بین این دو است. ما گاهی به واقعیت خارجی از دریچه اناء شرقی یا غربی نگاه می‌کنیم که ممکن است از این دریچه معلوم النجاسة نباشد. ممکن است یک معنوی هم داشته باشیم که می‌دانیم نجس است ولی نه به عنوان اناء شرقی یا غربی بلکه به توسط عنوان دیگر که اناء زید باشد. این عنوان سبب علم به نجاست اناء می‌شود.

علم همیشه به توسط عنوان هاست و وصف معلوم النجاسة بدون این توسط قابل انطباق بر هیچ چیزی نیست. فقط یک نکته هست و آن این که یک سری عنوان هاست که از بس با واقعیت خارجی ممزوج شده‌اند و واضح اند که انسان از توسط آنها غافل می‌شود. مثلاً می‌گوییم این آقا فرد خوبی است. در اینجا ممکن است غفلت کنیم که علم ما از طریق عنوان اسم اشاره حاصل می‌شود و این که گونه نیست که علم به خوبی مستقیماً و بدون توسط حاصل شود.

وقتی می‌گوییم اناء زید نجس است، این نجاست بر منطبق علیه این عنوان حمل می‌شود. می‌گوییم علم به مفاد این جمله داریم. این که می‌گوییم اناء زید نجس است، نجاست بر معنوی خارجی حمل می‌کنیم. این علم از دریچه اناء زید است و این گونه نیست که علم مستقیماً حاصل شده باشد. یا علم به عالمیت زید به توسط عنوان زید است و لو این که او را بشناسیم. انسان با واقعیت خارجی که ارتباط مستقیم ندارد، بلکه همیشه به توسط عنوان است. این مشکل همان مشکلی است که در بحث فلسفی وجود ذهنی و وجود خارجی مطرح می‌شود.

در واقع محمول ما و لو بر واقعیت خارجی حمل می‌شود، ولی این عنوان سبب حمل شده است. یک بحث این است که نجاستی که عارض می‌شود چه حکمی دارد، این ربطی به علم من ندارد. ولی این که من می‌توانم این قضیه را بگویم و ادراک کنم، این به توسط عنوان اناء زید است. اخبار ما از واقعیت خارجی به جهت این است که به واقعیت خارجی علم پیدا می‌کنیم که این علم هم به توسط عناوین است.

به تعبیر دیگر حمل یک فعل نفسانی است که در افق ذهن شکل می‌گیرد، اگر چه اتصاف در واقعیت خارجی صورت می‌گیرد. حمل یک جنبه در ذهن دارد و یک جنبه در خارج. به تعبیر فلاسفه عروض اینها در ذهن است و اتصاف آنها در خارج است. این گونه حمل ها، به توسط عنوان هستند. حال به جای «اناء زید نجس»، جمله «اناء زید معلوم النجاسة» را به کار می‌بریم. معلوم النجاسة عارض بر وجود خارجی اناء زید می‌شود. کلمه معلوم به دو معناست؛ یکی حضور الشیء که بنا بر این معنا معروض واقعی صورت ذهنی است و بر شیء خارجی هرگز منطبق نمی‌شود. اگر بگوییم علم حضور صورة الشیء است، معروض در این فرض شیء خارجی است و علم نمی‌تواند در این فرض معروض باشد. این بحثی که مطرح می‌کنند که معلوم بالذات وجود ذهنی است یا وجود خارجی، از ریشه بحثی بی فایده است. این اشتراک لفظی علم است. اگر علم را به گونه اول تفسیر کنیم، فقط به صورت ذهنی حمل می‌شود و اگر به معنای دوم باشد، فقط به وجود خارجی قابل حمل است. خلاصه این که بحث در اینجا یک بحث لفظی است نه این که تفحص از حقایق اشیاء باشد که کدام معلوم بالذات است و کدام بالعرض.

آقایان می‌گویند در علم حصولی معلوم بالذات یک صورت ذهنی است و معنوی خارجی معلوم بالعرض است. عرض ما این است که باید مراد از معلوم، روشن شود؛ اگر مراد چیزی

است که خودش در ذهن حاضر شود، این مطلب صحیح است و خارج نه بالذات و نه بالعرض معروضش نخواهد بود. ولی اگر مراد چیزی است که صورتش در ذهن است، معروض آن، خود شیء خارجی است.

البته ما یک عنوان انتزاعی داریم که یک منشا انتزاع دارد. عنوان انتزاعی حضور صورّه الشیء است. در واقع وقتی از شیء خارجی صورتی در ذهن ایجاد می‌شود، مدرک به این صورت احاطه دارد. این حالت نفسانی منشا انتزاع وصفی می‌شود که بر عنوان خارجی عارض می‌شود.

به عنوان مثال کسی که پدرش را از دست داده است، عنوان مفقود الاب بر او صدق می‌کند. وصف مفقودیت بر پدر عارض می‌شود، ولی مفقود الاب بودن بر پسر عارض می‌شود و بر پدر عارض نمی‌شود. مثلاً می‌گوییم زید قائم الاب. قائمیت وصف پدر است، ولی قائم الاب وصف زید است. به توسیط عروض قیام بر پدر یک عنوان انتزاعی بر زید عارض می‌شود. در مورد علم هم می‌توانیم از واقعیت خارجی این گونه تعبیر کنیم که زید خارجی حاضر صورته عند ذهنی. حاضر بودن بر صورت عارض می‌شود، ولی حاضر الصورّه بر شیء خارجی منطبق می‌شود.

وقتی اناء زید معلوم النجاسه هست، با کلمه اناء زید به معنوی آن اشاره می‌کنیم. ما نمی‌خواهیم معلوم النجاسه را با همان معنای علم حصولی بر صورت اناء منطبق کنیم، بلکه این وصف بر واقعیت آن منطبق می‌شود. اناء زید بوجوده الخارجی، معلوم النجاسه است. با این حال بحث این است که این علم به نجاست به توسیط یک صورت است که اگر نباشد، علم حاصل نمی‌شود. در مواردی که می‌گوییم این لیوان معلوم النجاسه است، نیز عنوان "این" سبب عروض علم شده است.

ممکن است این شیء خارجی از ناحیه برخی عناوین معلوم النجاسه باشد و از ناحیه برخی عناوین دیگر نباشد. علم تفصیلی به نجاست این لیوان، به شیء خارجی تعلق نمی‌گیرد. کلمه "این" در عنوان درج می‌شود. معنای علم تفصیلی این است که آیا به توسیط یک عنوانی که در آن اشاره حسی وجود دارد، می‌توانیم نجاست را بر این حمل کنیم یا خیر. هذا الاناء معلوم النجاسه، در اینجا روشن است، ولی در جایی که علم ما به توسیط عنوانی است که در آن اشاره حسی نیست مانند اناء زید، می‌گوییم در اینجا علم اجمالی است. معنای اجمالی بودن این است که ما نمی‌توانیم به مشارالیه آن اشاره حسی کنیم.

بحث در این است که حکم ظاهری که می‌خواهیم بار کنیم، در آن علم اخذ شده است. ممکن است نسبت به یک معنوی به توسط یک عنوان، علم داشته باشیم و به توسط عنوان دیگر علم نداشته باشیم. مفاد استصحاب این است که اگر یقین سابق دارید، آن را به زمان لاحق تسری دهید. گاهی این علم در زمان سابق علم تفصیلی است مانند علم به نجاست این لیوان. در اینجا در اجرا استصحاب بحثی نیست، ولی گاهی علم به نجاست اناء زید داشته ایم که مردد بین دو اناء است که یکی از آنها قطعا پاک شده است، در اینجا گاه این اشکال مطرح می‌شود که نمی‌توان استصحاب را جاری کرد، چون اگر استصحاب در فرد اول جاری شود، ما یقین به طهارت آن داریم و اگر نسبت به لیوان دیگر باشد که آن هم از قبل یقین سابق به نجاست نداشته ایم. لذا استصحاب در اینجا جاری نمی‌شود.

ولی این اشکال وارد نیست؛ چرا که و لو ما استصحاب را در واقع خارجی جاری می‌کنیم و متعلق یقین سابق واقعیت خارجی است ولی ما به واقعیت خارجی به توسط عنوان اشاره می‌کنیم. اناء زید با همین عنوان سابقا معلوم النجاسة بوده است. مجرد این که در عنوان های تفصیلی ای که بر شیء خارجی منطبق است در یکی قطع به زوال داریم و در دیگری علم سابق نداریم، این امر مانع از اجرای استصحاب نیست. استصحاب را نمی‌خواهیم به عنوان تفصیلی جاری کنیم. اشکال ثبوتی در اجرای استصحاب در فرد مردد وجود ندارد، اگر اشکالی باشد اشکال اثباتی است که آیا ادله استصحاب ظاهر در این مورد و شامل آن هستند یا خیر. ادامه این بحث را در جلسه آتی خواهیم داشت.

جلسه شماره ۱۰۷

به تناسب بحث مجمل و مبین و این که آیا می‌توانیم به وسیله دلیل مبین از دلیل مجمل رفع اجمال کنیم، به بحث از جریان اصل در فرد مردّد پرداختیم. در جلسه گذشته توضیحی در مورد کیفیت تعلق عناوین به خارج دادیم. در ابتدای این جلسه به اجمال این مباحث را جمع بندی می‌کنیم.

عناوینی که به وسیله آنها انسان علم به خارج پیدا می‌کند، به چند شکل هستند؛ در برخی عناوین اشاره حسیه وجود دارد؛ مانند هذا الرجل و ذاك الرجل. این عناوین نزدیک ترین عناوینی هستند که انسان به وسیله آن‌ها با خارج ارتباط برقرار می‌کند که حتی گاهی انسان از واسطه شدن آنها غفلت می‌کند و فکر می‌کند که مستقیماً واقع را درک کرده است. مثلاً می‌گوییم ما می‌دانیم این آقا عادل است و فکر می‌کنیم بدون توسیط عنوان است، در حالی که عنوان "این آقا" در تحقق علم ما دخیل بوده است. عناوین دیگری هست که در آنها اشاره حسیه وجود ندارد، ولی چون موضوع و محمول عناوینی قرار گرفته‌اند که در آنها اشاره حسیه هست، به وسیله این شرایط شبیه دسته اول می‌شوند؛ مانند زید که می‌توان گفت هذا زید یا ذاك زید که با اشاره می‌شود آن را مشخص می‌کرد.

این عناوین از بحث ما خارج است و علمی را که از طریق این گونه عناوین برای فرد حاصل می‌شود، علم تفصیلی می‌نامند. جایی که به عدالت این آقا یا عدالت زید علم پیدا می‌کنیم، می‌گویند این علم تفصیلی است.

ولی یک سری عناوینی هست که به این شکل نیست؛ مانند انا زید که نه مستقیماً در آن اشاره حسیه هست و نه می‌توان با موضوع و محمول قرار گرفتن برای مورد اشاره حسی، معنون آن را مشخص کرد.

عنوان انا غربی یا شرقی، یک نوع اشاره حسی دارد و یا این که می‌توانیم با تطبیق آن‌ها بر عنوانی که اشاره حسی دارد، معنون آن را مشخص کنیم.

انا زید وقتی معلوم نیست کدام است، معنون این عنوان را نمی‌توان مورد اشاره حسی قرار داد. ولی به حال معنون این عنوان تعیین ثبوتی دارد، هر چند ما نتوانیم در افق ذهن آن را مشخص کنیم. این عنوان را وقتی بخواهیم مشخص کنیم، چون معنون معین ندارد، ذهن انسان از اطراف احتمال (یعنی عناوین تفصیلی که یا اشاره حسی در آن‌ها هست یا می‌شود با

تطبیق اشاره حسی، مشارالیه آن ها را مشخص کرد) با افزودن حرف تردید "او" کمک می‌گیرد و می‌گوید: "هذا او ذاک"، که یک عنوان ترکیبی است. ما می‌توانیم این عنوان مرکب را محمول یا موضوع برای اناء زید قرار دهیم و به این وسیله ارتباط آن را با خارج مشخص کنیم. "او" ی که در اینجا به کار می‌رود، حقیقی است. در منطق "او" به سه شکل است؛ مانع الجمع، مانع الخلو و حقیقی. در این مثال، «او» حقیقی است که هم مانع الجمع است و هم مانع الخلو.

اینجا عناوین دیگری هم داریم که حتی تعیین ثبوتی ندارند؛ مثلاً دلیلی وارد شده که نماز جمعه واجب است و دلیل دیگر می‌گوید نماز جمعه حرام است. این دو دلیل با هم متعارض هستند. در فرض علم به صدق یکی از دو دلیل، این گونه نیست که اگر نماز جمعه واجب باشد، علم ما به وجوب نماز جمعه تعلق گرفته باشد و اگر نماز جمعه حرام باشد، علم به حرمت آن تعلق گرفته باشد. علم ما هیچ لونی ندارد که به آن تعیین ثبوتی بدهد. شهید صدر این گونه تعبیر می‌کند که گاهی که ما علم به نجاست داریم، بر اثر یک اتفاق است؛ مثلاً می‌دانیم یکی از دو ظرف نجس است به این جهت که قطره ای در یکی از اینها افتاده است. اینجا می‌توان به یکی از آن ها لون داد و گفت ظرفی که در آن قطره افتاده است. ولی گاهی این تعیین ثبوتی هم وجود ندارد و مثلاً از برهان عقلی فهمیدیم که هر دو نمی‌توانند نجس باشند و یکی از اینها باید نجس باشد. مثال علم به وجوب یا حرمت نماز جمعه نیز به همین شکل است که هیچ کدام از واقعیت‌های خارجی متعلق علم ما نیست. علم ما رنگی ندارد که معنون ثبوتی را اثبات کند.

این گونه هم می‌توان مثال زد که علم داریم که نماز جمعه یا واجب است یا حرام. علم نمی‌تواند صرفاً در مرتبه مقام ثبوت باشد بلکه قهراً باید اشاره تردیدی داشته باشد. گاهی معلوم ما تعیین ثبوتی ندارد لذا انسان به واقعیت خارجی نمی‌تواند به هیچ عنوانی اشاره کند؛ حتی به مقدار اشاره‌ای که در اناء زید هست. لذا یک اشاره تردیدی می‌سازد (این یا آن) که می‌تواند حقیقه یا مانع الجمع یا مانع الخلو باشد. معنای مانع الخلو این است که علم به جامع بین قلیل و کثیر تعلق گرفته است به این معنا که من علم دارم که لا اقل یکی از اینها نجس است (یعنی جامع بین این یا آن یا هر دو). ولی به هر حال هر احتمالی که باشد، معنون تعیین ثبوتی ندارد. من به مقداری از واقعیت خارجی حکایت می‌کنم که به آن علم دارم. علم بیشتر از جامع بین این سه احتمال نیست (تعبیر جامع در اینجا تسامحی است). مانع الخلو یعنی نقیض

سالبه كليّه به اين معنا كه اين گونه نيست كه اصلا نجاستي در كار نباشد و اين خود سه فرد دارد؛ نجاست اين، نجاست آن و نجاست هر دو.

گفتني است كه مراد از تعيين ثبوتي اين است كه عنوان ما اشاره به واقعي است كه در خارج متعين است و لو اين كه من نتوانم به آن اشاره كنم. يعني علم من به گونه‌اي است كه منطبق عليه خاص دارد. علم يك اشاره است؛ گاهي مشاراليه را مي‌توان با حس مشخص كرد مانند هذا الاناء. گاهي هم من نمي‌توانم آن را مشخص كنم، ولي به هر حال يك اشاره است به معين همچون اناء زيد، ولي گاهي اشاره ترديد است، ساخت اين گونه عناوين توسط ذهن، ذهن انسان را قوي مي‌كند تا در موارد بيشترى با خارج ارتباط برقرار كند.

حقيقت اين گونه اشاره، اشاره اجمالي است كه هيچ گونه تعيني ندارد و خود اشاره مردد است. وقتي مي‌گوئيم زيد يا عمرو آمده است، در اینجا اگر واقعا زيد آمده باشد، من به آمدن او اشاره نكرده‌ام. جهت مشاراليها در اين جمله آمدن يكي از اين دو است.

اناء شرقي يا غربي گاهي بي تعين است و گاهي اين تعين را دارد كه انائي كه در آن خون افتاده است كه بالاخره يا غربي است يا شرقي. "الاناء الذي فيه قطرة من الدم"، يك تعين ثبوتي دارد و لو اين كه من نتوانم معنون آن را به اشاره حسي مشخص كنم.

اين دو قسم، هر کدام يك نحو اجمال دارد. اين كه مي‌گوئيم اناء زيد عنوان اجمالي است، خودش عنوان اجمالي نيست و اشاره آن به يك شيء معين است. در مقايسه با عناوين تفصيلي اجمال دارد. برخلاف برخي عناوين كه در ذات عنوان اشاره اجمالي هست. فهم اين كه برخي عناوين ذهني ذاتا اجمال دارد، در بحث‌هاي فلسفي بسيار اثرگذار است. در فلسفه اين گونه عناوين به خوبي تصوير نشده‌اند. در برخي موارد برهان‌هاي اقامه شده است كه مبتني است بر اين كه اصلا عنواني كه اشاره اجمالي داشته باشد، وجود نداشته باشد و عناوين به عناويني كه معنون آن مشخص است، حصر شده است. بلكه حتي به قسم دوم هم كه اشاره اجمالي به واقع معين دارد، توجه نكرده‌اند. در حالي كه ما سه قسم داريم؛ عناوين تفصيلي، عناوين اجمالي‌اي كه معنون معين دارد و عناويني كه ذاتا اجمال دارد. عنوان احدهما از دسته سوم است كه انسان وقتي آن را تحليل مي‌كند، مي‌بيند اين عنوان، يك عنوان بسيط نيست و دو عنواني دارد كه با او به هم عطف شده است كه همان گونه كه گفتيم اين عطف خود سه شكل دارد.

حکمی که مورد نظر ما هست گاهی حکم واقعی است. حکم واقعی روی شیء بوجوده خارجی می‌رود. مثلاً ملکیت یا نجاست به شیء خارجی تعلق می‌گیرد؛ چه ما بدانیم و چه ندانیم (ما در اینجا به احکام تکلیفی مثال نمی‌زنیم؛ چرا که تحلیل آن نیاز به بحث بیشتری دارد). علم اینجا چه تاثیری دارد؟ به گفته مشهور علم تنها در تنجیز تکلیف تاثیر دارد. حاج آقا معتقدند که علم در فعلیت حکم نیز دخیل است. البته جایی که هیچ گونه علمی حتی به نحو احتمال به شیء تعلق نگیرد، نمی‌تواند فعلی باشد.

به هر حال چه به اعتبار علم در مرحله فعلیت حکم قائل شویم و چه در مرحله تنجز، نیازی نیست که در تنجیز یا فعلیت، علم تفصیلی وجود داشته باشد. عقلاً مانعی ندارد که به وسیله علم اجمالی تکلیف تنجیز شود. مقداری که عقل شرط تنجیز می‌داند، یک نحوه ارتباط با خارج است؛ حال اگر به مسلک قبح عقابی معتقد باشیم یا به مسلک حق الطاعه هر کدام نتیجه خاص خود را دارد که از بحث ما بیرون است.

در هر صورت اگر حکم مترتب به واقع باشد، همین که علم فی الجمله با هر سه قسمی که گفتیم حاصل شود، در تنجز حکم کافی خواهد بود. در موارد علم اجمالی که به نحو دوم یا سوم باشد، تنجز یا حتی فعلیت واقع مشکلی ندارد. فقط باید دلیل اثباتی را دید که تنجیز را به چه شکل اقتضا می‌کند؛ مثلاً اگر تنجیز به وسیله ادله احتیاط بود، باید دید مقتضای ادله چیست. اگر به حکم عقل یا عقلاً بود نیز باید مقتضای آن را دید. فقط در مواردی که واقع مجهول مطلق است، تنجز و فعلیت محال است و الا اگر از این حالت مجهولیت مطلق خارج شود، می‌توان آن را منجز دانست.

خلاصه بحث این است که در جایی که حکم واقعی به چیزی تعلق می‌گیرد، فرض این است که علم در یک مرحله‌ای دخالت دارد. مانعی ندارد که این علم به نحو اجمالی باشد، اما آیا بالفعل هم تاثیر دارد یا خیر، بستگی به ادله اثباتی دارد. این ها همه در فرضی است که علمی که مورد نظر ماست، حکم واقعی باشد.

اما اگر حکم، حکم ظاهری باشد، علم جزء موضوع آن است. حکم به واقع به تنهایی تعلق نگرفته است، بلکه واقع به علاوه علم و شک موضوع آن است. مثلاً گفته می‌شود حکم واقعی که مورد علم است، لزوم اتباع دارد. در اینجا هم مانعی ندارد که علم اجمالی در موضوع این حکم ظاهری اخذ شده باشد. مثلاً شارع در اناء زید که مردد بین دو اناء است استصحاب را جاری سازد.

بررسی اشکال در جریان استصحاب در فرد مردد

در اناء زید مردد بین دو اناء که قبلاً نجس بوده و ما نمی‌دانیم الان پاک شده یا خیر، به دو اناء که نگاه کنیم، اناء اول قطعاً الان پاک است و اناء دوم قطعاً نجس است. علتی هم که نمی‌دانیم اناء زید الان پاک است یا نجس، مشتبه شدن آن است. در اینجا اگر بخواهیم استصحاب را نسبت به این دو اناء انجام دهیم، این اشکال مطرح می‌شود که ما در مورد هیچ کدام شک نداریم؛ در اولی یقین به طهارت و در مورد دومی یقین به نجاست داریم.

پاسخ این است که گاهی ممکن است بر یک شیء خارجی چند عنوان انطباق داشته باشد که ارکان استصحاب تنها نسبت به یک عنوان آن تام باشد، مثلاً در مثال ما ممکن است به عنوان اناء شرقی یا اناء غربی ارکان استصحاب تام نباشد ولی به عنوان اناء زید جریان استصحاب مانعی ندارد. این اشکال که مستصحاب مردد بین دو شیء مقطوع است، باید تحلیل شود؛ معنای این جمله این است که معنوی این عنوان یا این است یا آن و عنوان‌هایی که اینجا وجود دارد، از دریچه دیگر نسبت به آنها علم حاصل است نه از دریچه این عنوان اجمالی.

چه لزومی دارد که هیچ علمی نسبت به معنوی وجود نداشته باشد. از دریچه این عنوان اجمالی استصحاب را جاری می‌کنیم. اگر شارع بر این شک و این یقین اثر بار کند، چه محذوری لازم می‌آید. فووقش این است که اینجا عنوانی هست که ما به وسیله آن می‌توانیم به معنوی خارجی اشاره کنیم و آن را به صفت معلومیت متصف کنیم، ولی اتصاف شیء خارجی به توسیط عنوان است. ما نمی‌توانیم به قول مطلق بگوییم این شیء خارجی حکمش معلوم است. این شیء خارجی بما انه اناء شرقی مثلاً حکمش معلوم است. ولی حکمش بما انه معنوی بعنوان اناء زید مشخص نیست.

اگر تمام بودن ارکان استصحاب به لحاظ عنوان اجمالی کافی باشد (صرف نظر از مباحث اثباتی)، چه مانعی لازم می‌آید؟ اشکال آقایان اشکال استظهاری نیست که مثلاً مراد از علم در ادله استصحاب علم اجمالی نیست، بلکه اشکال این است که در اینجا وجدانا شک وجود ندارد. در حالی که نسبت به اناء زید ما قبلاً یقین به طهارت داشتیم و حال شک در آن داریم. این یک واقعیت وجدانی است که ما در خود آن را احساس می‌کنیم.

لذا این که شهید صدر در فرد مردد این اشکال را مطرح می‌کنند که مورد اصل در اینجا مردد است بین فردی که مقطوع البطلان است و غیر محرز الثبوت، صحیح نیست؛ چون ایشان خواسته اند فقط از دریچه عناوین تفصیلیه واقع را لحاظ کنند. چرا واقع از دریچه عنوان

اجمالی در اینجا ملاحظه نشود؟ این که می گوئید شک نداریم، آیا نسبت به هیچ کدام اصلاً شک نداریم و لو به عنوان اجمالی؟ این مطلب قطعاً اشتباه است؛ اما این که ما نسبت به واقع شک نداریم به عنوان تفصیلی، صحیح است. ولی چه دلیلی هست که در اجرای اصل باید به عنوان تفصیلی شک داشت. اگر ادله استصحاب مفادش این باشد که به همان عنوانی که یقین داشتید اگر به همان نحو شک داشتید، کافی است، هیچ محذوری ندارد. حال این که اثباتا چنین هست یا خیر، تابع استظهار است. ارکان استصحاب به حال از جهت ثبوتی تام است. خلاصه ما نسبت به واقع به عنوان های تفصیلی شک نداریم، ولی بالوجدان یک شک برای ما وجود دارد که متعلق به واقع با عنوان اجمالی است. باید دید که شارع مطلق شک را در موضوع استصحاب اخذ کرده (که در این صورت وجداناً شک وجود دارد)، یا خصوص شک با ملاحظه عنوان های تفصیلی (که در این صورت شک وجود ندارد).

جلسه شماره ۱۰۸

به تناسب بحث، وارد بحث جریان اصل در فرد مردد شدیم و از حقیقت عناوین اجمالیّه بحث کردیم. حال که بحث به اینجا رسید مناسب است که توضیح بیشتری در مورد این بحث ارائه کنیم؛ مخصوصاً این که این بحث موطن خاصی ندارد. اصل این بحث وابسته به مباحثی است که در علم اجمالی طرح می‌شود. شهید صدر در جلد چهارم بحوث فی علم الاصول (تقریرات آقای هاشمی) در بحث منجزیت قطع به این بحث پرداخته اند و مسلک های مطرح را بررسی کرده‌اند. ما در این جلسه چکیده این مباحث را مطرح می‌کنیم.

چکیده عرض ما در جلسه گذشته این بود که با توجه به نحوه اشاره به خارج سه قسم عنوان وجود دارد؛ یک قسم عناوینی که یا اشاره حسی در آنهاست یا این که می‌توان با تطبیق عنوانی که اشاره حسیه دارد، معنون آن‌ها را مشخص کنیم. قسم دوم عناوینی هستند که معنون خارجی آن‌ها به طور مشخص، قابل تشخیص نیست، ولی به هر حال معنون آن‌ها در خارج متعین است؛ مانند اناء زید. قسم سوم هم عناوینی هستند که حتی این نحو از تعین را هم ندارند و اشاره آن‌ها به خارج به نحو تردیدی است. مشکلی که وجود دارد این است که در این بحث اشاره تردیدی و علمی را که در حقیقتش تردید وجود دارد تصویر نکرده‌اند. قسم دوم و سوم عنوان اجمالی و قسم اول عنوان تفصیلی نامیده می‌شوند.

ما عرض کردیم که مشکلی در اجرای اصل در فرد مردد، با توجه به یکی از دو عنوان اخیر نیست. تطبیق این بحث بر ما نحن فیه را بعداً بحث می‌کنیم و فعلاً کلیت این بحث را بیشتر توضیح می‌دهیم. این بحث علاوه بر این که در علم اجمالی مورد بحث قرار گرفته، در بحث نفی ثالث (در فرض تعارض دو دلیل) هم مورد بحث قرار گرفته است؛ در نفی ثالث دو مبنا وجود دارد؛ یک مبنا این است که دو دلیل متعارض در مدلول مطابقی با هم تعارض دارند، ولی در مدلول التزامی با هم متعارض نیستند و مدلول التزامی در اصل ثبوت تابع مدلول مطابقی است نه در حجیت و مجرد عدم حجیت مدلول مطابقی باعث از بین رفتن حجیت مدلول التزامی نمی‌شود. این مبنا را حاج آقا و مرحوم آقای خویی قبول ندارند که هر کدام بیان خاص خود را دارند.

مبنای دیگر که مرحوم آخوند و حاج آقا آن را پذیرفته اند این است که دلیل حجیت در افراد بعنوانه التفصیلی جاری نمی‌شود، ولی مانعی ندارد که به یک عنوان اجمالی مانند "فرد دوم"

(که یقین به کذبش نداریم) شامل بشود. در واقع طبق تعبد شرعی یکی از این دو نفر مطابق با واقع است. مرحوم آخوند در تعادل و ترجیح تصریح می‌کنند که نفی ثالث باحدهما المردد است.

حاج آقا می‌فرمودند که اگر حجیت را از باب طریقت بدانیم و نه موضوعیت، طریقت فرد مردد از طریقت افراد معینه بالاتر است و احتمال مخالفت فرد مردد با واقع تقریباً نصف احتمال مخالفت فرد معین با واقع است و اخیراً در بحث فقه نیز به این مبنا اشاره کرده‌اند. همچنین ایشان معتقدند که ما از جهت اثباتی معتقد نیستیم که ادله مثبت حجیت خبر واحد، بمدلوله المطابقی این عناوین را شامل می‌شود. "صدق العادل" ناظر به اخبار تفصیلی است، ولی ملاک حجیت شامل اخبار اجمالی می‌شود. ما در تطبیق بحث بر ما نحن فیه متعرض این بحث خواهیم شد که آیا ادله‌ای که اصالة التطابق را معتبر کرده، خود این اصل مورد بحث را می‌گیرد یا ملاک این اصل.

بحث عمده ما فعلاً ناظر به بحث حقیقت علم اجمالی است. شهید صدر در جلد چهارم بحوث فی علم الاصول در مباحث قطع که به حقیقت علم اجمالی اشاره شده، می‌فرمایند در اینجا سه مسلک هست؛ یک مسلک مسلکی است که از کلمات مرحوم آخوند استفاده می‌شود که علم اجمالی متعلق به فرد مردد است. مسلک دوم از کلمات مرحوم نایینی و مرحوم شیخ محمد حسین استفاده می‌شود که علم اجمالی به جامع تعلق گرفته است. مسلک سوم هم مسلک مرحوم آقا ضیاء است که متعلق علم اجمالی واقع است. ما به اجمال به برخی نکات اصلی این بحث اشاره می‌کنیم.

مسلک مرحوم آخوند را ایشان در ضمن بحث واجب تخییری متعرض شده‌اند. نظر آخوند این است که متعلق وجوب در وجوب تخییری فرد مردد است. شهید صدر اشکال کرده‌اند که چگونه می‌شود که معروض یک وصف امر تردیدی باشد؟ مرحوم آخوند می‌فرمایند وجوب امری است اعتباری. در امور حقیقی مانند علم، فرد مردد می‌تواند متعلق قرار بگیرد تا چه رسد به علم. در بحث نفی ثالث ایشان به این بحث اشاره می‌کنند که معروض حجیت، "احدهما" ی مردد است.

مرحوم آقا شیخ محمد حسین اصفهانی در اینجا این اشکال را طرح کرده‌اند که فرد مردد نه وجود دارد و نه ماهیت؛ نه در وعاء خارج تحقق دارد و نه در وعاء ذهن و لذا نمی‌تواند محکوم به حکمی شود. اما این که در خارج وجود ندارد، از این جهت است که خارج صرفاً موطن

تعیّنات است. اما این که ماهیت ندارد از این جهت است که ماهیت حد وجود است؛ وقتی فرد مردد وجودی ندارد، نمی‌تواند ماهیت داشته باشد. اگر حد هر کدام از دو فرد معین را بخصوصه لحاظ کنید که خروج از بحث است. حد مشترک بین اینها هم اگر لحاظ کنید، قوام حد به تشخص است و جامعیت ندارد.

به نظر می‌رسد که این سبک اشکال ناشی از این نکته است که ما مفاهیم ذهنی را اشاره مستقیم به خارج گرفتیم و تصویر این که مفاهیمی هست که اشاره در آن‌ها تردیدی است، اصلاً مطرح نشده است. اگر حکایت تردیدی را مطرح کنیم، اصل این اشکال برطرف می‌شود. اساساً این سخن که با مفاهیم ذهنیه ماهیت شیء به ذهن می‌آید، ناشی از این است که در تمام مفاهیم قائل به این باشیم که وجود ذهنی همان ماهیت خارجی است.

فلاسفه می‌گویند: وجود ذهنی و خارجی، وجوداً دو تا هستند ولی ماهیت واحد دارند. ولی هیچ الزامی نیست که هر مفهومی که در ذهن می‌آید، وجود ذهنی باشد به نحوی که ماهیتش با ماهیت خارجی یکی باشد. برخی مفاهیم هست که بالوجدان حکایت تردیدی دارند به این معنا که محکی نامعین دارند. ما نمی‌خواهیم بگوییم در خارج فرد مردد وجود دارد؛ خارج ظرف تعینات است. در خارج زید است و عمرو و "زید یا عمرو" در خارج وجود ندارد. ولی ذهن انسان یک مفهیمی می‌سازد برای اشاره تردیدی به خارج، در این مفاهیم بین عنوان از یک طرف و دو معنوی خارجی ارتباط حکایی برقرار می‌گردد و لازم نیست در همه حکایات تناظر یک به یک (به اصطلاح ریاضی) برقرار باشد.

خلاصه عرض ما این است که ما تناظر یک به یک بین حاک و محکی را منکریم. دلیلی نداریم که هر حاک از یک محکی معین حکایت کند. ما نمی‌خواهیم بگوییم که هر مفهومی الزاماً با خارج مطابق است؛ واضح است که مفاهیم ممکن است کذب باشند. ولی هر مفهومی مدعی حکایت و کاشفیت از خارج است. در افق ذهن در ورای هر حاک، یک محکی است. محکی ای که حاک می‌خواهد از آن حکایت کند (چه واقعیت داشته باشد و چه واقعیت نداشته باشد)، لازم نیست که متعین باشد و در قبال هر حاک یک محکی وجود داشته باشد. آقایان شبیه این مطلب را در کلی دارند. ولی به نظر می‌رسد حکایت کلی نیز حکایت یک به یک نیست و تصور صحیح آن به معنای تجمیع افراد متعدد است. تصویر آقایان از کلی این است که نسبت کلی به افراد نسبت آباء به ابناء است؛ به این معنا که به ازاء هر فردی یک کلی وجود دارد. در این بحث برخی از مواردی که کلی نام گرفته‌اند، نحوه حکایتشان از خارج

تردیدی است. کلی گاهی به نحو فرد ساری است و گاهی به نحو صرف الوجود. اگر این دو قسم را تصویر کنیم، حکایت کلی از صرف الوجود حکایت تردیدی است. توضیح بیشتر ارتباط کلی با خارج را به محللش وای نهیم.

به هر حال یک اصل موضوعی در این اشکال وجود دارد که هر مفهومی یک محکی دارد. لذا بحث می شود که ماهیت این حاکی ماهیت کدام محکی است. و این ناشی از تصور فلسفی کلاسیک ما از مفهوم است که هر مفهوم یک وجود ذهنی است که بر وجود خارجی منطبق است و با این بیان می خواهند شبهات سوفسطاییان را پاسخ بدهند. در حالی که این گونه نیست. مفهوم الزاما محکی واحد ندارد. لذا اولاً این که می گوئید این مفهوم با محکیش در ماهیت یکسان هستند، صحیح نیست. اگر وجود ذهنی را به معنایی که فلاسفه مطرح می کنند هم بپذیریم، اگر در مفاهیمی که به نحو تناظر یک به یک از وجودات خارجی حکایت می کنند، بپذیریم که حاکی و محکی در ماهیت متحدند، ما دلیل نداریم که تمام مفاهیم به نحو وجود ذهنی در ذهن شکل می گیرد. برخی مفاهیم هستند که حکایت آنها از خارج تردیدی است، مفهوم کلی فی المعین که در فقه مطرح می گردد از همین قسم است که حکایت مفهوم از خارج نوعی حکایت تردیدی است.

به هر حال عناوینی هست که حکایت در آنها تردیدی است. تا این حکایت تردیدی که محکی آن خارج است را تصویر نکنیم، مشکلات این بحث حل نمی شود. وقتی می گوئیم زید یا عمرو عالم است (به نحو منع خلو)، ظرف اتحاد این قضیه خارج است. یعنی در سه فرض قضیه صادق است؛ عروض علم بر زید، عروض علم بر عمرو یا عروض علم بر هر دو. هر یک از این سه فرض که در خارج محقق باشد، قضیه صادق است.

در جلسه آتی مبنای دوم و سوم را بررسی می کنیم و فرق بین این مبانی را توضیح می دهیم. به نظر می رسد که بیش از این که ما در الفاظ بمانیم، ما خود وجدانیاتی داریم که شاید نتوانیم با الفاظ متعارف از آن ها تعبیر کنیم که صحت و سقم آن ها نیز بستگی به وجدانیات ما دارد. ما نیز به جهت این که ممشای قوم را رعایت کرده باشیم، اصطلاح حکایت تردیدی را به کار بردیم تا باب مفاهمه مفتوح شود.

تحلیل ما در واقع این است که در افق ذهن یک معلوم بالذاتی هست و یک معلوم بالعرض. من مدرک از وراى این مفهوم ذهنی خودم چه چیزی را می نگرم؟ وقتی می گوئیم زید یا عمرو

عالم است (با صرف نظر از اين كه اين قضيه صادق است يا كاذب) ادعاى اين قضيه اين است كه زيد يا عمرو عالم است.

جلسه شماره ۱۰۹

بحث در حقیقت علم اجمالی بود که به تناسب مباحث گذشته وارد این بحث شده بودیم. در مورد حقیقت علم اجمالی، در کلمات علمای سابق عنوان مستقلی یافت نمی‌شود و از لابلای کلمات مطالبی استفاده می‌شود؛ مثلاً از برخی کلمات مرحوم شیخ این چنین استفاده شود که ایشان متعلق علم اجمالی را جامع نمی‌داند. به هر حال در مجموع به نقل از شهید صدر در اینجا سه مبنا وجود دارد؛ یک مبنا، مبنای مرحوم آخوند است که در بحث حقیقت واجب تخییری به آن اشاره کرده‌اند و متعلق علم را فرد مردد دانسته‌اند. مبنای دوم، مبنای مرحوم نائینی، مرحوم آقا شیخ محمد حسین اصفهانی و شاگردان مرحوم نائینی و خود شهید صدر با توضیحاتی، است که متعلق علم اجمالی را جامع می‌دانند. مبنای سوم هم تعلق علم اجمالی به واقع است. قول سوم معتقد است که فارق بین علم اجمالی و علم تفصیلی در معلوم نیست در خود علم است.

عمده بحث فرق بین جامع و فرد مردد است. معمولاً در فلسفه گفته می‌شود که جامع از حیثیت مشترکه افراد حکایت می‌کند و ناظر به قدر مشترک موجود در جمیع افراد است، ولی در فرد خصوصیات هم درج شده است. اگر به این فرق بخواهیم نظر کنیم، روشن است که در موارد علم اجمالی ما بیشتر از قدر مشترک علم داریم. فرض کنید اگر می‌دانیم یا زید عادل است یا عمرو، در اینجا این گونه نیست که علم صرفاً به جامع بین عدالت زید و عمرو تعلق گرفته باشد، بلکه جامعی که در ضمن یک فرد هست و لباس خصوصیت پیدا کرده است، متعلق علم می‌باشد. به هر حال این مطلب اقتضا می‌کند که علم اجمالی صرفاً به جامع متعلق نباشد.

لذاست که مرحوم شیخ محمد حسین و شهید صدر به نحوی از انحاء خصوصیت را در فرد درج کرده‌اند و اگر جامع گفته‌اند، مرادشان جامعی است که از دو فرد خارج نیست یا جامعی که انتزاعی اختزاعی ذهن است که حاکی از حیثیت مشترک به علاوه خصوصیت هست. این برای این است که ما می‌دانیم آن چه به آن علم داریم، صرفاً جامع نیست به طوری که اگر به فرض محال در خارج جامع مجرد از خصوصیت تحقق پیدا بکند، ما می‌فهمیم که این چیزی نیست که علم ما به آن تعلق گرفته است.

در برخى موارد كه جامع مطلوبيت دارد، مثل جايى كه گفته شود كه عالم را اكرام كن، در اينجا عالم بدون خصوصيت نيز مطلوب است و خصوصيت از دايره مطلوبيت خارج است. فرق است بين عروض صفت معلوميت و عروض صفت مطلوبيت. معلوميت فقط بر حيثيت مشتركه عارض نمى شود، ولى مطلوبيت مى شود فقط عارض بر حيثيت مشتركه شود. به همين جهت است كه اين آقاىان حتى اگر جامع را مطرح كنند، آن را مقيد مى كنند به قيد "الجامع المتخصص بخصوصيه ما" يا "جامع لم يخرج عن الاطراف" تا اين ادراك وجدانى انسان را اشباع كنند.

فرق ديگر بين جامع و فرد مى شود قائل شد و آن اين كه جامع بر هر دو مصداق قابل انطباق است به نحوى از انحاء. ولى فرد مردد فقط بر يكي منطبق است. توضيح اين كه جامع به دو شكل قابل تصوير است؛ يكي به نحو صرف الوجود و يكي به نحو مطلق الوجود يا وجود سارى. اگر به نحو مطلق الوجود باشد، مصداق جامع دوتا است؛ مثلاً وقتى گفته مى شود كه العقد يجب الوفاء به، كلمه عقد حاكى از همه عقود است. اين گونه قضايا كه جامع در آنها به نحو مطلق الوجود اخذ شده است، در واقع به منزله احكام عديده است.

اخذ جامع به نحو صرف الوجود مانند اين است كه گفته شود اكرم عالما. اين عالم صلاحيت انطباق بر افراد عديده را دارد. با هر فردى مى توان امثال كرد اگر چه فقط يك فرد مصداق امثال است. تطبيق به هر حال با مكلف است، ولى كليّت و تكثريّ در اين فرد وجود دارد. اين گونه نيست كه انطباق مكلف، انطباق احتمالى باشد، بلكه انطباق قطعى است برخلاف فرد مردد.

حال براى اين كه ببينيم كه متعلق علم اجمالى، جامع است يا فرد مردد، بايد وجدان را حاكم قرار دهيم. از نتيجه اى كه از اين مبنا گرفته شده، شروع كنيم تا وجدانيات خود را بتوانيم تحليل كنيم. شهيد صدر در كلمات خود به اين مطلب تصريح مى كند كه چون علم اجمالى به جامع تعلق گرفته است، مكلف هر فرد از افراد را كه اتيان كند، آن مقدار كه به آن علم دارد، قطعاً اطاعت شده است؛ اينجا علم به جامع تعلق گرفته و هر كدام از اين دو فرد مى تواند محقق قطعى آن باشند. وقتى مى دانيم يا اين مابع خمر است يا آن مابع، آيا واقعا اجتناب هر كدام موافقت قطعيه با دليل اجتناب عن الخمر است، وجدانا اين گونه نيست. در هر طرف تنها احتمال موافقت وجود دارد.

این امر وجدانی کاشف از این است که متعلق علم اجمالی چیز دیگری غیر از جامع است. ما برای روشن شدن این مفهوم این مثال را مطرح می‌کردیم که بین جاء رجل و جئنی برجل، این تفاوت هست که در جمله اول مصداق رجل هر کدام از افراد می‌تواند باشد. هر فردی محتمل الانطباق این جامع است. شخصی که می‌آید ممکن است هر کدام از این مصداقیق باشد.

"رجل" در جاء رجل صرف نظر از این اخبار یک تعین ثبوتی دارد، برخلاف جئنی برجل. البته جمله "جاء رجل" متضمن مفهوم فرد مردد به گونه‌ای که ما در صدد بیان آن هستیم نیست، ولی برای تقریب به ذهن مناسب است.

در جلسه گذشته اشکال مرحوم آقا شیخ محمد حسین اصفهانی را مطرح کردیم که فرد مردد نه وجود دارد و نه ماهیت. ما عرض می‌کردیم که وجدانا در ذهن خود این حقیقت را بررسی کنیم. گفتیم که این اشکالاتی که در اینجا مطرح شده ناشی از این اصل مفروض است که حکایت جمیع عناوین از خارج به نحو تناظر یک به یک و حکایت تعیینی است. در حالی که وجداناً برخی مفاهیم وجود دارند که محکی خارجی آنها تردیدی است. یعنی حقیقت این علم با علم تفصیلی متفاوت است. تمام حقیقت یک عنوان در حکایت آن است؛ گاهی یک عنوان از یک معنوی خاص حکایت می‌کند و گاهی از دو شیء به نحو تردیدی حکایت می‌کند. ذهن انسان این مفهوم تردیدی را از دو عنوان تفصیلی با افزودن ادات عطف "و" می‌سازد. البته این ادات سه کاربرد دارد؛ مانعة الخلو، مانعة الجمع و به نحو قضیه حقیقیه. اضافه کردن "و" به هر دو مفهوم معین، یک مفهوم سومی را می‌سازد. آن چه بیشتر مورد استفاده قرار می‌گیرد، نحوه مانعة الخلو است. به ازای این مفهوم مردد یک لفظ واحد هم به کار برده می‌شود که لفظ احدهما باشد که خود مشترک لفظی است و می‌تواند مراد از آن مفهومی باشد که از ترکیب دو مفهوم تفصیلی به علاوه او به سه شکل گذشته (مانعة الخلو، مانعة الجمع حقیقیه) ساخته می‌شود.

احدهما از جهت دیگر هم اشتراک لفظی دارد. احدهما گاهی به معنای جامع به کار می‌رود. کلمه احدهما یا احدهم یک سعه مفهومی و اشتراک لفظی دارند.

ادات عطف "و" ممکن است به یکی از سه شکل باشد و ممکن است "احدهما" به معنای جامع هم باشد.

حال بحث را به تحليل مفهومی که در آن "او" به معنای مانعة الخلو (که بیشتر استعمالات به این شکل است) اختصاص می‌دهیم.

در سابق از حاج آقا در مورد حقیقت علم اجمالی سوال کردم، ایشان می‌فرمودند که در فرض مانعة الخلو وقتی گفته می‌شود یکی از اینها نجس است، مراد نقیض سالبه کلیه خواهد بود. ولی به نظر می‌رسد این فرمایش حاج آقا تفسیر به لازم است. معنایی که ما درک می‌کنیم از علم اجمالی، به این شکل نیست که ایشان فرموده‌اند و مطلب مذکور لازمه این معناست. این مطلب تحدیدی است برای درک مفهوم و الا تعریف حقیقی نیست.

مرحوم آقا ضیاء در این جا مبنای دیگری دارند. ایشان می‌فرمانید که علم اجمالی به واقع تعلق می‌گیرد. ممکن است در ابتدا تصور شود که مراد ایشان واقع خارجی است. در حالی که روشن است که این مطلب صحیح نیست؛ چون لازمه اش این است که هر علمی مصیب باشد، در حالی که برخی علم‌ها مطابق واقع نیست؛ مثلاً علم داریم که زید یا عمرو عالم است، و در خارج هیچ کدام عالم نیستند. حال در این مثال متعلق علم چیست. واضح است که علم مستقیماً به خارج تعلق نمی‌گیرد.

مراد ایشان این است که مفهومی که محکی بالذات علم است، واقع است؛ یعنی عالم در افق ذهن یک واقعیتی را می‌بیند و می‌خواهد از آن حکایت کند که ممکن است مطابق با واقع خارجی نباشد. بحث در محکی بالذات است که با محکی بالعرض به نحوی در ارتباط است. بحث این است که محکی بالذات این علم واقع است به طوری که اگر واقع کشف شود، فرد نیز به همان طرف علم داشته است. شاهد بر تعلق علم به واقع این است که فرض اصابه را اگر لحاظ کنیم و به نحو تفصیلی معلوم شود، فرد می‌گوید که من به همین علم داشتم ولی به نحو مبهم. جایی که می‌دانم اناء غربی نجس است بالتفصیل با جایی که اجمالاً به نجاست آن علم دارم، متعلق علم یکی است؛ فقط در یک جا مشخص است و صورت ذهنی واضح است و در یک جا صورت ذهنی مبهم و وقتی واقعیت به نحو تفصیلی مشخص شد، فرد می‌گوید من به همین عالم بودم. ولی سابقاً علم من مشوب به غبار بوده و الان علم من شفاف و بی‌غبار شده است.

در مورد این استدلال اشکالاتی مطرح شده است که در کلام شهید صدر به آنها اشاره شده است و ما در جلسه آتی به آن خواهیم پرداخت. ولی عمده قضیه این است که حقیقت علم به کشف است و این که بگوییم عالم نمی‌داند معلوم او چیست، نامعقول است. اگر اناء شرقی

واقعا نجس باشد، این گونه نیست که علم از سابق هم به آن تعلق گرفته باشد. انسان نسبت به مدرکات نفسانی خود واقف است. این که می‌گویند فرد نمی‌داند ظان است یا شاک، در واقع به این مطلب باز می‌گردد که فرد حالتی دارد که نمی‌داند عرفا به آن ظن می‌گویند یا شک یا این که دو حالت نفسانی متبادل دارد یعنی یک لحظه شک دارد و یک لحظه ظن.

این معنایی که ایشان ارائه می‌کنند بالوجدان مخالف واقع است. این گونه نیست که اگر علم تفصیلی حاصل شود، علم اجمالی نیز به همان تعلق گرفته باشد. بلکه با کشف واقع علم جدیدی اضافه می‌شود و اساسا پرده برداری در علم یک مطلب نامعقول است. البته کلام ایشان یک محملی هم دارد و آن این که گاهی به عناوینی علم داریم که در خود آنها اشاره حسیه ای وجود ندارد؛ مانند اناء زید. من می‌دانم اناء زید نجس است و نمی‌دانم اناء شرقی اناء زید است یا اناء غربی. بعد از کشف آن، درست است که از سابق به نجاست آن علم داشتم، ولی نه به عنوان "این" که عنوان تفصیلی است.

شیء خارجی ممکن است مورد عناوین مختلفی قرار بگیرد که از دریچه یک عنوان متعلق علم باشد و از دریچه علم دیگر معلوم نباشد. از دریچه اناء زید بودن معلوم النجاسة است و از دریچه هذا الاناء معلوم النجاسة نیست. بعدا که روشن می‌شود، این گونه نیست که روشن بشود از دریچه هذا الاناء متعلق علم بوده است، بلکه علم دیگری اضافه می‌شود. محکی بالذات اینها یکی نیست، بلکه محکی بالعرض در آنها یکی است که همان وجود خارجی است که حاکی های مختلفی دارد که یکی در آنها واضح است و یکی مبهم.

در این گونه موارد محکیش با محکی هذا الاناء متحد هستند. این مطلب درست است، ولی از دریچه دو عنوان و علم ما از طریق یک عنوان تعلق گرفته و این گونه نیست که ارتقا یافته باشد. حقیقت علم به گونه‌ای نیست که تکامل یابد و از مرتبه اجمال به مرتبه تفصیل برسد. بلکه با کشف واقع علم دیگری به علم اجمالی ما اضافه شده است، کشف واقع از باب انضمام علم به علم است نه این که علم تکمیل شود.

لذا به نظر می‌رسد که در اینجا فرمایش مرحوم آقا ضیاء را به یک معنا در عناوینی مانند اناء زید می‌توانیم قبول کنیم. ولی حتی به این معنا هم تمام موارد علم اجمالی را شامل نمی‌شود. برخی موارد علم اجمالی حتی یک عنوان اجمالی که به این نحو باشد، هم در آن نیست. گفتیم که عناوین سه قسم است؛ قسم اول: عناوینی که معین هستند یا با تطبیق اشاره حسیه قابل تعیین هستند، قسم دوم: عناوینی که تعین واقعی نسبت به مصداق خود دارند ولی این واقع

معین برای عالم مشخص نیست و قسم سوم این که در حقیقت آن تردید وجود دارد. اناء زید حکایت تردیدی ندارد، اگر چه مانند قسم اول معلوم بالتفصیل نیستند. اینجا اشکالاتی به کلام مرحوم آقا ضیاء از جانب شهید صدر شده که در جلسه آتی با صرف نظر از جزئیات آن را دنبال می‌کنیم و سپس وارد بحث ترک استیضاح خواهیم شد.

جلسه شماره ۱۱۰

به تناسب به بحث از حقیقت علم اجمالی و سه مبنایی که در این بحث شهید صدر نقل کردند، پرداختیم. مبنای اول این که علم اجمالی به فرد مورد تعلق می‌گیرد، مبنای دوم این که به جامع تعلق می‌گیرد و مبنای سوم این که به واقع تعلق می‌گیرد.

شهید صدر در مورد مبنای سوم (مبنای مرحوم آقا ضیاء) از قول مرحوم نایینی و شاگردانشان نقل می‌کنند که اشکالی در مورد این مبنا مطرح کرده‌اند. اصل این مبنا این بود که علم اجمالی به واقع تعلق می‌گیرد و بین علم اجمالی و علم تفصیلی تفاوتی نیست. معلوم در هر دو یکی است و تفاوت این دو در نفس علم است. علم اجمالی یک شیء مغبر و گردآلود است، ولی علم تفصیلی، علم واضح است. و الا هر دو به یک شیء متعلق می‌شوند (مع کون المعلوم فیهما معا الواقع ای الفرد المعین). بعد این اعتراض را مطرح می‌کنند که گاهی معلوم بالاجمال اصلاً تعیین ندارد؛ مانند این که علم دارم که یکی از این دو ظرف واقعاً نجس است و واقعاً هر دو نجس می‌باشند. در اینجا متعلق علم اجمالی کدام است؟ اگر بخواهید به هر طرف خاص تطبیق کنید که بی دلیل است. اگر بر هر دو تطبیق دهید هم که ما فقط به یک نجاست علم داریم نه دو نجاست. لذا باید قائل شویم که متعلق علم اجمالی جامع است که یک امر وحدانی است.

شهید صدر به این اشکال پاسخ می‌دهند که این دلیل ربطی به این مسلک ندارد؛ چون این مسلک مدعی نیست که علم به خارج بما هو خارج متعلق می‌شود و الا تمام علم‌ها مصیب خواهد بود و چیزی به نام جهل مرکب نخواهیم داشت، در حالی که علم اجمالی هم مانند علم تفصیلی ممکن است جهل مرکب باشد. مراد صورت ذهنیه ای است که در افق نفس عالم هست که این صورت (یعنی صورتی که بر خارج منطبق می‌شود و بر فرض وجود به ازای او است)، صورت فرد است یا صورت جامع. تعبیر ایشان این است که: "و حینئذ یرجع مدعی صاحب الاتجاه الثالث إلى ان هذه الصورة الذهنية هي صورة الفرد لا الجامع أي صورة متطابقة مع الفرد الخارجي على تقدير وجوده و بإزاءه بما هو فرد لا صورة تتطابق مع الجامع و بإزاء الحیثية الخارجية المشتركة على تقدير وجودها، إلا ان هذه الصورة الذهنية للفرد حيث انها إجمالية أي انكشافها مشوب بالإجمال و ليس واضحاً فيمكن أن يجعل بإزاء كل من الفردين فی مورد عدم

تعين المعلوم بالعرض واقعا كما ان الجامع المعلوم بالذات يمكن أن يجعل بإزاء الحيشية المشتركة في كل من الفردين أى بإزاء كل من الحيشيتين الخارجيتين التى تكون إحداهما معلومة بالعرض لا كليهما بحسب الفرض^١.

بررسى اين مناقشه و پاسخ شهيد صدر

به نظر مى‌رسد اين اشكال شهيد صدر و اصل مناقشه ناتمام است. كلام مرحوم آقا ضياء خلاف وجدان است به هر شكل كه تعلق علم را به واقع تفسير كنيم. كسى كه علم اجمالى دارد مدعى رسيدن به واقعيت و صورتى كه كشف از واقعيت مى‌كند، نيست. و اساسا اين ادعا معقول نيست؛ معنا ندارد كه معلوم بالذات، روشن نباشد كه به چه شكل است. البته ممكن است معلوم بالذات و صورت ذهنيه، يك صورت اجمالى باشد كه نسبت به عناوين تفصيليه (يعنى عناوينى كه اشاره حسيه دارند)، در آن اجمال باشد.

مثلا اناء زيد خود متعين است، ولى وقتى آن را با هذا الاناء و ذاك الاناء كه در آن ها اشاره حسيه وجود دارد، مقايسه مى‌كنيم، نمى‌توانيم بگوئيم كه اناء زيد با مشاراليه اولى تطبيق مى‌كند يا دومى. بعدا هم كه مطلب كشف شود، اين گونه نيست كه از آغاز به واقع از طريق عنوان تفصيلى عالم بوديم بلكه علمى كه داشتيم از طريق عنوان اجمالى بوده و بعدا نيز در همان مقدار باقى مى‌ماند. اين گونه نيست كه علم با كشف واقع ارتقا رتبه پيدا كند. كشف واقعيت به معناى ضميمه شدن علمى به علم سابق است. ممكن است به يك واقعيت از طريق عنوانى عالم و از طريق عنوان ديگر شاك باشيم. كشف واقعيت يعنى اضافه شدن آن واقعيت از طريق عنوان ديگر. نه اين كه از اجمالى كه در صورت ذهنيه وجود دارد، رفع ابهام كنيم. اين تعابير شاعرانه است و با واقعيات موجود در افق ذهن ما تطابق ندارد.

توضيح بيشتر اين كه ما به واقع از دريچه چند عنوان مى‌توانيم نظر كنيم. واقعيت نماز جمعه را مى‌توان از دريچه عناوين مختلفديد. وقتى مى‌گوئيم نماز جمعه واجب هست يا خير، مراد اين است كه منطبق عليه نماز جمعه صفت وجوب دارد يا ندارد. از طريق اين عنوان هيچ علمى به آن نداريم و يكي از اطراف ترديد مى‌باشد. وقتى مى‌گوئيم نماز جمعه يا نماز ظهر واجب است، موضوع قضيه تركيبى است از دو عنوان تفصيلى به همراه عطف به او. يك نحو ارتباطى بين اين معلوم و اطراف ترديد وجود دارد. تعبير حكاييت ترديدى نيز به همين معناست

١ . بحوث في علم الأصول، ج ٤، صفحه ١٥٨ و ١٥٩

که این حکایت بین آن صورت ذهنی و هر کدام از دو واقعیت خارجی، ارتباط ایجاد می‌کند. اگر الان بخواهیم نسبت به نماز جمعه و نماز ظهر حالت نفسانی خود را تبیین کنیم، یک حالت علم دو شاخه داریم؛ مانند شی‌ای که با دو فلش به دو سمت رفته است. هر کدام از دو طرف مجهول مطلق نیست و حالت این دو بعد از حصول علم اجمالی با قبل از آن تفاوتی کرده است. در اینجا معلوم بالذات تردیدی است و تا آخر هم تردیدی است نه این که بعداً بفهمیم قبلاً مردود نبوده ایم و تبدیل علم رخ دهد.

نکته این است که آن چه واقعاً متعلق و جوب بوده سابقاً متعلق علم من نیست. متعلق علم من طرفین هستند به نحو تردیدی. در اینجا هر دو طرف متعلق علم هستند، ولی به نحو تردیدی. بدون تصویر حکایت تردیدی مشکل این بحث حل نمی‌شود.

از این جهت بالوجدان فرمایش مرحوم آقا ضیاء قابل پذیرش نیست. ولی سوال این است که آیا این نقض‌هایی که مدرسه مرحوم نایینی مطرح کرده‌اند و همچنین پاسخ شهید صدر صحیح است یا خیر؟ ظاهراً هیچ کدام صحیح نمی‌باشند.

اما پاسخی که شهید صدر مطرح کرده‌اند، ایشان می‌فرمایند ادعای مرحوم آقا ضیاء تعلق علم اجمالی به واقع نیست، بلکه مراد این است که صورتی که معلوم بالذات است در علم اجمالی، مطابق با جامع است نه فرد. تعبیر ایشان این است که صورتی که در فرض محقق شدن آن واقع خارجی، با آن مطابق است. بحث این است که اگر واقعیت خارجی هر دو باشند، از کدام حکایت می‌کند. شهید صدر در این عبارت نقل شده این گونه دارند که: «إلا ان هذه الصورة الذهنية للفرد حيث انها إجمالية أی انکشافها مشوب بالإجمال و ليس واضحا فيمكن أن يجعل بإزاء كل من الفردین فی مورد عدم تعین المعلوم بالعرض واقعا.

مراد از "فیمکن" در کلام ایشان چیست؟ یعنی اختیاری خودِ عالم است؟ انطباق معلوم بالذات با معلوم بالعرض اختیاری نمی‌باشد، بلکه یک پدیده واقعی است. اگر مراد این است که به ازاء هر دو هست که اشکال مذکور مطرح می‌شود که ما در اینجا فقط به یک نجاست علم داریم. خیلی روشن نیست که این جواب کدام مشکل را در این بحث حل می‌کند.

کسی که علم اجمالی را متعلق به واقع می‌گیرد، مدعی است که علم از فرد مشخصی حکایت می‌کند. عالمی که چنین ادعایی دارد مگر خود این مطلب را تصویر نمی‌کند که ممکن است هر دو نجس باشند. در فرض احتمال نجاست هر دو فرد عالم چه ادعایی دارد؟ ادعای عالم نسبت به نحوه علمش چیست و این علم چه چیزی به ما ارائه می‌دهد؟ گاهی این

احتمال اصلا در نفس عالم منقّح نمی‌شود، در اینجا این بحث مطرح نیست. ولی فرض ما در معمول موارد است که فرض مانعُ الخلو باشد. با این احتمال که در افق نفس خود عالم شکل گرفته است، ادعای علم چیست؟ ادعای عالم، علم به کدام است؟

لذا به نظر می‌رسد پاسخ شهید صدر از این اشکال تمام نیست و معلوم نیست که چه مشکلی را می‌خواهد حل کند. این که ما بحث را از معلوم بالذات به معلوم بالعرض منتقل کنیم و بگوییم "بحث در این نیست که علم به واقع خارجی تعلق گرفته، بلکه بحث در صورت ذهنیه است"، مشکلی را حل نمی‌کند. خود صورت ذهنیه با صرف نظر از واقعیت خارجی در افق ذهن عالم از چه چیزی حکایت می‌کند با این فرض که خود عالم احتمال نجاست هر دو را می‌دهد.

اما در مورد اصل اعتراض مدرسه مرحوم نایینی، با صرف نظر از اشکال غیر وجدانی بودن کلام مرحوم آقا ضیاء، ممکن است کلام ایشان را به گونه‌ای تقریب کنیم که این اشکال بر آن وارد نباشد (اگر چه این توجیه نیز مانند اصل کلام وجدانی نباشد).

و آن این که وقتی می‌گوییم یا این اناء نجس است یا آن اناء و فرض این است که "یا" به نحو مانعُ الخلو اخذ شده است، مانعُ الخلو سه طرف تردید دارد؛ یا فقط اناء شرقی نجس است یا فقط اناء غربی یا هر دو. در واقعیت خارجی چهار صورت امکان دارد که یکی از آنها عدم نجاست هیچ کدام است که فرض مانعُ الخلو نافی آن است. این که آقا ضیاء می‌گویند علم به واقع تعلق گرفته، یعنی هر صورتی که واقعیت دارد، علم هم به همان تعلق گرفته است. یعنی اگر واقعیت نجاست هر دو باشد، علم به نجاست هر دو تعلق گرفته است. شما می‌فرمایید که ما می‌دانیم در اینجا یک نجاست وجود دارد، در حالی که علم تعلق گرفته است به جامع بین یک و دو. محتمل است فرد نجس متعدد باشد. لذا هم چنان که اگر نجس یکی باشد، ایشان می‌گویند اگر واقعا اناء شرقی نجس باشد، علم به همان تعلق گرفته است، نسبت به نجاست کلیهما هم می‌تواند همین حرف را مدعی شود. عالم مدعی است که تعین واقعی که شیء دارد، علم به همان صورت واقعی تعلق گرفته است. لذا در اینجا هم که هر دو نجس است، می‌گوییم متعلق علم اجمالی نجاست هر دو است.

اگر علم اجمالی به نجاست ادهما به نحو حقیقیه باشد، اینجا اگر در متن واقع هر دو نجس باشند، علم اجمالی کذب خواهد بود؛ چون علم ما این بود که فقط یکی نجس است. "او"ی که در عنوان اجمالی اخذ می‌شود یا به نحو مانعُ الخلو است یا مانعُ الجمع یا قضیه

حقیقه. هر کدام از این‌ها باشد، چنان چه واقعیت طبق حالتی باشد که این عنوان از آن حکایت می‌کند، علم نیز بر همان واقعیت منطبق می‌شود. مثلاً در "او" ی حقیقه علم اجمالی می‌گوید فقط یک نجس وجود دارد. لذا اگر هر دو نجس باشند، علم اجمالی کذب خواهد بود. فرمایش آقا ضیاء این است که در تردید به شکل حقیقیه از دو فرضی که علم اجمالی مدعی است یکی از آن دو است، هر کدام که واقعیت داشت، منطبق علیه علم اجمالی خواهد بود. ما گفتیم این مطلب خلاف وجدان است. ولی با صرف نظر از این اشکال، همین ادعا در فرض مانع الخلو نیز مطرح است. در اینجا اطراف احتمال سه تا هستند، در صورت تحقق خارجی هر کدام معلوم بالذات بر آن منطبق خواهد بود. این اشکال که در اینجا علم به نجاست واحده داریم، در جایی مطرح است که علم اجمالی به نحو مانع الخلو نباشد. اگر به این نحو باشد، سه فرض در آن متصور است. ادعای تعلق به واقع اگر چه خلاف وجدان است، ولی الزاماً این گونه نیست که علم ما به نجاست یکی متعلق باشد، بلکه ممکن است به نجاست هر دو طرف تعلق بگیرد.

در اینجا هم نجاست واحده محتمل است و هم نجاست متعدد. متعلق علم، ثبوت مطلق نجاست است که با تعدد فرد نجس، سازگار است. وجود داشتن یک نجاست، نافی نجاست بیشتر نیست.

به هر حال عرض ما این است که هم چنان که آقا ضیاء در فرض علم اجمالی به یک نجس و کشف این که آن اناء، اناء شرقی است، می‌گوید این اناء شرقی منطبق علیه علم اجمالی است، عین همین مطلب را در فرض تعدد نجاست می‌تواند بگوید که اگر کشف شد در واقع، نجاست در هر دو طرف بوده است، منطبق علیه علم نجاست هر دو طرف خواهند بود؛ چون نجاست کلاً الطرفین از اطراف تردید ما بوده است. البته اشکال غیر وجدانی بودن این مبنا به قوت خود باقی است، ولی با صرف نظر از این اشکال، می‌توان از کلام آقا ضیاء به این شکل دفاع کرد و گفت که ادعای این مبنا در فرض واقعیت داشتن نجاست واحده و نجاست متعدد، تفاوتی ندارد. سه طرف تردید در مانع الخلو در ادعای ایشان مساوی است و میزان خلاف وجدان بودن در اینها یکسان است و کسی که در آن دو فرض (نجاست اناء شرقی یا اناء غربی) مدعی این مبنا شود، در فرض نجاست متعدد هم می‌تواند این مطلب را ادعا کند.

خود شهید صدر دیدگاه دیگری را در مباحث الاصول ارائه می‌کنند. این بحث‌ها در کتاب مباحث الاصول به نحو کاملاً متفاوتی تقریر شده است و مباحث زیادی که در بحوث آمده

است در آنجا مطرح نشده است که احتمالاً به این جهت باشد که تقرير آقای هاشمی متاخر است نسبت به تقرير آقای حائری. ما بحث را طبق بحوث دنبال خواهیم کرد.

جلسه شماره ۱۱۱

نقل کلام شهید صدر در حقیقت علم اجمالی

شهید صدر سه مسلک در این بحث ذکر کرده‌اند؛ این که متعلق علم اجمالی فرد مردد باشد یا واقع یا جامع. بعد خود ایشان می‌فرمایند که می‌شود نظریه ارائه کرد که از هر سه نظریه جنبه‌هایی را دارا باشد. ابتدا مقدمه‌ای را ذکر می‌کنند که در منطق مفاهیم به دو قسم کلی و جزئی تقسیم شده‌اند. ظاهر بدوی این مطلب نادرست است. همه مفاهیم کلی هستند. دو گونه بودن در کارکرد است. دو نحوه عمل ذهنی نسبت به مفاهیم وجود دارد نه این که دو مفهوم کلی را اگر به هم ضمیمه کنیم، بشود جزئی. مفهوم کلی از ضم خصوصیت به جامع ایجاد نمی‌شود. هر چقدر هم که خصوصیت اضافه کنید، فوقش جزئی اضافی می‌شود. تشخیص به جهت نحوه عمل ذهن است. ذهن گاهی این مفهوم را به نحو اشاره به خارج لحاظ می‌کند و الا مفهوم کلی است.

ذهن با این کار که مفهوم را مشیر به واقعیت خارجی قرار می‌دهد، مفهوم را جزئی می‌کند؛ چرا که تشخیص از برای وجود است و ماهیت تعین ندارد و ما با اشاره به واقع آن حصه شیء را معین کنیم و به وجودی که لا لون له و لا ماهیه به همین اشاره، اشاره کنیم و این اشاره سبب جزئی شدن مفهوم می‌شود.

البته گاهی اشاره به معین داریم که در این صورت می‌شود مفهوم تفصیلی؛ گاهی هم اشاره به غیر معین است که می‌شود مفهوم اجمالی. البته مفهوم همیشه کلی است و این دو قسم نحوه استفاده ذهنی از آن است. لذا این که گفته شده که متعلق علم اجمالی جامع است، صحیح است؛ چون مفهوم همیشه کلی است و علم اجمالی به این کلی تعلق گرفته است. این که گفتیم که متعلق آن فرد مردد است هم صحیح است؛ چرا که اشاره در اینجا به فرد نامعین است و این گونه نیست که در اینجا فقط جامع وجود داشته باشد. این هم که به واقع تعلق می‌گیرد، صحیح است؛ چرا که در مفهوم اشاره اخذ شده است و به این جهت می‌توان گفت که اشاره به واقع است. این محصل فرمایش ایشان است که در تقریرات آقای هاشمی از ایشان نقل شده است.

بررسی کلام شهید صدر

ولی به نظر می‌رسد که این که ایشان می‌فرماید که همه مفاهیم کلی هستند، صحیح نیست. بلکه برخی مفاهیم کلی هستند و برخی جزئی. البته مطلبی را ایشان اشاره می‌کنند که مطلب صحیحی است و آن این که مفهوم جزئی از ضم جامع به خصوصیت حاصل نمی‌شود. صورت جزئی به معنای صورت کلی به علاوه خصوصیت نیست. ولی نتیجه این مطلب کلیت همه مفاهیم نیست. برخی مفاهیم از اساس جزئی هستند و در ذات آن‌ها اشاره نهفته است. این گونه نیست که ذهن اختیار داشته باشد، با مفهوم هر رفتاری داشته باشد. ذهن انسان می‌تواند به مفهوم کلی یک مفهومی را اضافه کند و آن را جزئی کند.

توضیح این که اصل جزئیت در مفهومی است که در آن اشاره خوابیده است و اشاره جزء مفهوم است نه از عملیات ذهن. ایشان اشاره را عمل ذهن می‌دانند. برخی مفاهیم تمام ذاتشان همان اشاره است؛ مانند هذا. "هذا" یک مفهومی است که به وسیله آن به خارج اشاره می‌کنیم. زید هم اگر جزئی است به همین جهت است.

"هذا" عنوانی است که ذهن انسان آن را به کار می‌گیرد تا به وسیله آن به خارج اشاره کند. در ذات این مفهوم اشاره وجود دارد. این که می‌گوییم در آن اشاره وجود دارد، مراد این نیست که حتماً باید مشار الیه در خارج باشد، بلکه مراد این است که مدعای متکلم مطابقت این اشاره با خارج است.

محکی در افق ذهن چیزی غیر از حاکی نیست. اشاره عملگری است در ذهن که ذهن با آن به خارج اشاره می‌کند. معلوم در ذهن با علم یکی است. در ذهن یک مفهومی داریم که کان واقعیت خارجی را نشان می‌دهد. ولی غیر از خودش چیز دیگری نیست و به چیز دیگری وراء خودش اشاره نمی‌کند. زید نسبت به "هذا" اضافه‌ای دارد و آن همان مفهوم هذا می‌باشد. وقتی مفهوم زید را در ذهن تحلیل می‌کنیم، ویژگی‌هایی از او را تصور می‌کنیم.

ما یک عنوان جزئی اصلی داریم (عنوانی که اولاً و بالذات جزئی است). عنوانی که تمام هویتش اشاره است و چیزی غیر از اشاره ندارد؛ مانند اسماء اشاره. گاهی این عنوان را با عنوان دیگر ترکیب می‌کنیم و می‌گوییم هذا الرجل یا ذالک العلم (چه مشارالیه ذی العقل باشد یا اسم معنا). گاهی برای ترکیب اسم جدیدی می‌گذاریم؛ مانند زید. تحلیل مفهوم زید این گونه است: آن مردی که فلان ویژگی‌ها را دارد. این اشاره که به واقعیت خارجی تعلق گرفته است، آن را جزئی کرده است. در حقیقت مفهوم زید مفهوم اشاره خوابیده است نه این که مفهومی است که به وسیله آن به خارج اشاره می‌شود. اشاره تمام هویت مفهوم است یا حداقل جزء

هویت آن. جزیت مفهوم به جهت اندراج مفهوم اشاره در جزء آن است. این که شهید صدر می‌فرماید جزیت به وسیله اشاره است، مطلب صحیحی است. ولی این که اشاره را یک عمل ذهنی می‌دانند و خارج از مفهوم، صحیح نیست. اشاره تمام الحقیقه مفهوم است.

حکایت یک مفهوم گاهی به نحو اشاره به وجود خاص آن است و گاهی به نحو اشاره به حیثیت کلیه آن مفهوم است. این گونه نیست که ذهن مفهوم را حاکی قرار بدهد. همچنان که حاکی بودن یک مفهوم کلی تمام الهویه مفهوم کلی است، حاکی بودن به نحو اشاره به وجود خاص تمام الهویه مفهوم جزئی است. مفاهیم جزئی از مفاهیم کلی به تمام الهویه متفاوت هستند. البته گاهی مفهومی که گفته می‌شود جزئی، بخشی از آن کلی است؛ مانند هذا الرجل. البته در اینجا با انضمام دو مفهوم کلی، مفهوم جزئی ایجاد نمی‌شود. ولی می‌توان با انضمام مفهوم "هذا" به مفهوم کلی، آن را جزئی ساخت.

گفتنی است که بحث ما به اتحاد عاقل و معقول و اتحاد عالم و معلوم ربطی ندارد. آن چه به بحث ما مرتبط است اتحاد علم و معلوم است. یعنی صورت ذهنیه، محکی اش چیزی نیست غیر از خودش. یعنی در افق ذهن عالم دو صورت ذهنی وجود ندارد که یکی از دیگری حکایت کند، بلکه علم و معلوم بالذات هر دو یکی است. صورت ذهنیه یک چیز بیشتر نیست که تمام هویتش حکایت است. ولی وقتی من به آن نگاه می‌کنم، از دریچه واقعیت خارجی به آن نظر می‌کنم. در حالی که در افق ذهن ما یک چیز بیشتر نیست که آن یک چیز هم علم است و هم معلوم و طبق قاعده اتحاد عاقل و معقول همان هم با عالم اتحاد دارد یعنی یک مرتبه کمالی برای عالم می‌باشد.

به هر حال اگر در مفهوم ذهنی اشاره باشد، این مفهوم جزئی است. البته این اشاره‌ای که می‌گوییم باید در آن باشد، گاهی اشاره حسیه است و گاهی غیر حسیه. مفهوم اناء زید از یک اناء مشخص حکایت می‌کند با ویژگی‌های خودش؛ هرچند الان قابل تعیین نیست و نمی‌توان با اشاره حسیه آن را مشخص کرد. مثلاً گفته می‌شود اناء زید انایی است که زید در فلان روز آن را خرید. ممکن است به واقعیتی در زمان گذشته اشاره کنیم، ولی نمی‌توانیم آن را تعیین کنیم. البته در این مفهوم یک نوع اشاره حسیه‌ای نسبت به زمان گذشته هست، ولی مراد ما از اشاره حسیه اشاره حسیه در زمان حال است و این که الان بتوانیم مشارالیه آن را مشخص کنیم. انایی که در آن روز خریده شده است، یک عنوان جزئی است که مصداق آن قابل تعیین نیست.

لذا نسبت به عرض سابق خود بايد اين توضيح را اضافه كنيم كه اين كه ما عرض كرديم سه قسم مفهوم داريم؛ مفاهيمي كه در آن ها اشاره حسيه هست، مفاهيمي كه اشاره حسيه ندارند ولي واقعيّت مشخص دارند و مفاهيمي كه حتي اين مقدار را هم ندارند مانند اّدهما، بايد اين را اضافه كرد كه در قسم دوم هم گونه‌اي اشاره هست كه حتي حسيه هم هست، ولي اشاره‌اي است كه به حس سابق اشاره مي‌كند. جزئيت اّاء زيد به همين اشاره به گذشته است. ولي الان نمي‌توان به آن اشاره كرد.

پس محصل عرض ما اين است كه حقيقت علم اجمالي يك مفهوم مردد است كه الان نمي‌توان مشاراليّه آن را مشخص كرد هر چند در يك زمان متعين بوده باشد. ما سه گونه مفاهيم داريم؛ مفاهيمي كه اشاره حسي فعلي دارند، مفاهيمي كه در آن ها اشاره به گذشته است (اشاره به آينده مشكل است چون بايد بتوان با مشار اليه ارتباط حسي برقرار كرد برخلاف اينجا كه در گذشته محسوس بوده است) و مفاهيمي كه حتي اين اندازه اشاره هم در آن وجود ندارد. علم اجمالي از قسم دوم يا سوم است.

البته بايد بحث كرد كه آيا اين مقدار علم براي تنجيز واقعيّت كفايت مي‌كند يا خير. تنجيز در بحث تنجيز علم اجمالي، وصف واقعيّت خارجي است. واقعيّت خارجي اگر به آن علم پيدا كنيم، صحت عقوبت مي‌آورد. لذا اگر علم به چيزي داشته باشيم، ولي واقعيّت خارجي نداشته باشد، تنجيزي هم نخواهد داشت. بحث اين است كه واقعيّتي كه به نحوي از انحاء (قسم دوم عناوين يا قسم سوم)، به آن علم داريم، آيا اين مقدار كافي است براي اين كه از قبح عقاب بلايان خارج شويم يا خير. يا مثلاً در مورد ادله برأث شرعيه، آيا اينجا علم صادق است از جهت اثباتي و استظهاری در مورد رفع ما لا يعلمون.

بازگشت به بحث رفع اجمال

حال به عرض خود در بحث رفع اجمال باز مي‌گرديم. عرض ما اين بود كه اجراء اصل در فرد مردد ثبوتاً مانعي ندارد و بايد از جهت اثباتي مستند آن را بررسي كرد. نکته معتبر دانستن اصالة التّطابق در بين عقلا چيست؟ عقلا ديدند كه غالب موارد مرادات استعمالی (يا مراد تفهيمي) با مراد جدی مطابق است. از آن جهت كه ملازمه غالبه وجود دارد، يك اصل تاسيس كرده‌اند و ملازمه تعبدیه عقلايه بين دو مراد برقرار ساخته‌اند. اين ملازمه در نگاه عقلا بين واقع مراد استعمالی و مراد جدی برقرار مي‌شود نه وجود علمی آن‌ها؛ علم به مراد استعمالی تنها طريق است و دخیل در ملازمه نيست. البته اين اصل مثل ساير اصول ديگر، تا

به نحوی از انحاء در ذهن ما حضور پیدا نکند، نمی تواند تاثیر گذار باشد. عقلا می گویند هر گاه ملزوم ثابت شد، لازم هم ثابت می شود. ولی چون این ملازمه بین واقعیت دو شیء است، به هر نحوی که ملزوم ثابت شود، ملازمه برقرار می شود. علم در ملازمه دخیل نیست.

این بحث با بحث استصحاب تفاوت دارد؛ در استصحاب علم در موضوع دخیل است. موضوع در استصحاب «ما کان معلوماً سابقاً» می باشد نه «ما کان موجوداً سابقاً». ملازمه بین کون لاحق و کون سابق نیست (بنابر قول حق بر خلاف قول شهید صدر)، بلکه بین متیقن سابق و متیقن لاحق است. ولی در اصالة التطابق این گونه نیست. ملازمه بین مدلول استعمالی و مدلول جدی است. لذا از هر طریقی به مدلول استعمالی علم حاصل شود، این ملازمه هست. نظیر این مطلب جمله اکرم العلماء است که اگر بدانیم در اینجا عالمی نامتعیّن هست، می فهمیم که یک وجوب اکرام در اینجا هست. بحث ما هم همین گونه است؛ وقتی بدانیم که در اینجا یک مدلول استعمالی وجود دارد، می فهمیم که این مدلول استعمالی یک مدلول جدی هم دارد. مثلاً اگر عالم وجوب اکرام داشته باشد و عالم مردد بین زید و عمرو است و اگر زید عالم باشد می دانیم وجوب اکرام ندارد، مجرد این که اگر عالم، زید باشد، وجوب اکرام ندارد، باعث نمی شود که اصل عموم در فرد مردد جاری نشود. اصل از آن واقعیت خارجی است. واقعیتی که از دریچه عنوان اجمالی به آن اشاره می شود، محتمل است که مراد جدی باشد.

در اصالة التطابق مراد استعمالی به وجود واقعی اش موضوع برای مراد جدی است، لذا اگر بدانیم مراد استعمالی به نحو اجمالی محقق است، قهراً به اجمال به تعبد به مراد جدی پی می بریم، در اصالة التطابق علم به مراد استعمالی در موضوع دخالت ندارد، لذا اجرای اصالة التطابق در فرد مردد آسان تر از اجرای استصحاب در فرد مردد است، در استصحاب باید بحث اثباتی صورت گیرد و از ادله استصحاب استظهار کرد که علم اجمالی هم برای تحقق رکن استصحاب یعنی یقین لاحق کافی است.

خلاصه در بحث ما علم محقق ملازمه یا طرف ملازمه نیست، بلکه علم طریق محض است و نه در ملازمه و نه در ملزوم دخالتی ندارد.

جلسه شماره ۱۱۲

محصل عرض ما در جلسات قبل این بود که علم ما به خارج به توسط سه گونه عنوان تحقیق پیدا می‌کند؛ یکی آن‌ها که در آنها اشاره حسیه است یا این که با اشاره حسیه می‌توان آن‌ها را مشخص کرد. دسته دوم عناوینی که معنون تعین خارجی دارد. دسته سوم آن که حتی این نحو از تعین را هم ندارد؛ مانند این یا آن ظرف.

احکامی که می‌خواهیم به وسیله علم آن‌ها را مترتب کنیم، گاهی علم در آن جزء موضوع است. در این صورت باید از جهت اثباتی بحث شود که علم ماخوذ در دلیل شامل هر سه قسم می‌شود یا برخی از اینها؛ مانند ادله استصحاب که در آن یقین سابق اخذ شده است که باید دید این یقین شامل هر سه شکل است یا خیر.

در برخی احکام در خود حکم، علم اخذ نشده است و علم مثلاً در مرحله تنجیز اثرگذار است. در اینجا باید بحث کرد که آیا این دو قسم علم اجمالی کفایت می‌کند یا خیر. مثلاً وقتی یقین پیدا می‌کنیم که یکی از این دو ظرف خمر است، به تبع یقین پیدا می‌کنیم که در اینجا حرمت خمری وجود دارد. سؤال این است که این حرمت خمر که متعلق علم اجمالی است می‌تواند منجز حکم باشد یا خیر؟ آیا ادله رفع ما لایعلمون به وسیله این مقدار علم کنار گذاشته می‌شود یا خیر؟

در بحث حجیت خبر واحد و بحث نفی ثالث، حجیت وصف خبرهای واقعی است. حاج آقا می‌فرمودند که ادله خبر واحد به عدد اخبار واحد حجیت جعل می‌کند. نتیجه این که فرد مردد، فرد دیگری از عام نیست که با تمسک به این ادله برای آن حجیت قائل شویم و نمی‌توان به اطلاق این ادله تمسک کرد. ولی اگر وجه حجیت خبر طریقت باشد نه موضوعیت، می‌توان ادعا کرد که چون طریقت فرد مردد از فرد معین بیشتر است (با توجه به حساب احتمالات چنانچه در بحث صوم حاج آقا جلسه ۳۰۱ مطرح شده و ما در ضمیمه بحث آن را توضیح داده‌ایم)، می‌توانیم آن را حجت بدانیم. اگر خبر واحد موضوعیت داشته باشد، نمی‌توانیم حجیت عنوان اجمالی قسم سوم را ثابت کنیم. در عنوان اجمالی قسم دوم چون واقع متعینی دارد ممکن است به حجیت آن معتقد شویم، برخلاف قسم سوم.

در ما نحن فیه هم که اصالة التطابق هست، این گونه مطرح می‌کنیم که آن چه متعلق اراده استعمالی متکلم است، متعلق اراده جدی هم هست. این از قسم دوم عناوین است که

نوعی تعیین دارد. به هر حال متکلم یکی از این معانی را اراده کرده است و این گونه نیست که غرض متکلم القای لفظ مجمل بوده باشد. این لفظ برای ما مجمل است. لذا به نحو اجمالی می‌توانیم بگوییم که آن چه مراد استعمالی متکلم است اجمالا متعلق اراده جدی او نیز هست. اگر بخواهیم بگوییم یکی از این دو مورد اراده جدی است بدون این که با آن اشاره به واقع کنیم، این گونه اجرای اصل مورد تأیید عقلا نیست. اصالة الجد به تعداد مرادات استعمالی جاری می‌شود. یعنی هزارتا مراد استعمالی داشته باشیم، هزار مراد جدی خواهیم داشت.

در جایی که علم اثرگذار است و واقعیت خارجی را مثلا تنجیز می‌کند، تنجیز وصف واقعیت خارجی است. اینجا آن علم اگر از قسم دوم باشد، یک تعیین ثبوتی دارد. اگر از قسم سوم باشد، تعیین ثبوتی ندارد. معلوم بالعرض در این دو قسم متفاوت است. در قسم دوم معلوم بالعرض، یک شیء است. ولی در قسم سوم دو طرف تردید معلوم بالعرض هستند، ولی به نحو اشاره تردیدی. لذا باید این را روشن کرد که این که می‌گوییم علم تنجیز می‌آورد، هر دو را می‌تواند تنجیز کند یا یکی را. در اناء زید می‌گوییم اگر این واقعا نجس باشد، به وسیله علم تنجیز می‌شود. ولی در احدهما که هیچ گونه تعینی وجود ندارد، اگر تنجیزی ثابت باشد، باید هر دو منجز شود. معلوم بالعرض در قسم سوم هر دو است نه یکی مشخص.

به همین جهت فرمایش مرحوم آقا ضیاء که علم اجمالی به واقع تعلق می‌گیرد به نحوی از انحاء در قسم دوم قابل تصویر است. اناء زید یک تعیین ثبوتی دارد. بعد از کشف نجس واقعی، می‌گوییم ما به همین علم داشتیم؛ چون به نجاست اناء زید علم داشتیم و این هم منطبق علیه اناء زید است. ولی در جایی که این مقدار از تعیین هم نباشد، بعد از کشف واقع نمی‌توانیم بگوییم که علم من به این تعلق گرفته بود؛ چون نسبت علم به طرفین علی السویه است. در قسم قبلی عنوان اناء زید وجود داشت که خود به نحوی تعیین ثبوتی دارد. ولی در این قسم به این شکل نیست.

خلاصه در قسم دوم مانعی ندارد که بگوییم آن چه واقعا اناء زید است، به وسیله علم اجمالی تنجیز می‌شود. ولی در قسم سوم اگر قرار به تنجیز باشد، باید هر دو تنجیز شوند، چون هر دو طرف به نحوی محکی بالعرض هستند.

چون در خارج فرد مرد نداریم. این عنوان حکایت تردیدی دارد و محکی هم مرد است. بحث این است که این سنخ حکایت که حکایتی ناقص است و بین علم و جهل است، می‌تواند منجز واقع باشد؟

عمده نکته بحث اين است كه بر فرض تنجيز بايد هر دو طرفِ ترديد منجز شوند؛ چون نسبت علم به آن‌ها على السويه است. اين كه شهيد صدر و امثال ايشان مي‌فرمايند: در اينجا جامع منجز است، معقول نيست. اگر تنجيزي هست، به هر دو تعلق مي‌گيرد و اگر كافي نيست به هيچ كدام تعلق نمي‌گيرد. به هر حال متعلق علم اجمالي، جامع نيست. متعلق علم اجمالي هر دو طرف است به نحو ترديد. معلوم بالعرض هر دو است به نحو ترديد. اگر اين مقدار براي تنجيز كافي است، هر دو منجز است و اگر كافي نيست، هيچ كدام منجز نيست. البته مراد تنجيز عقلي است و ادله شرعيه حكم ديگري دارد.

خلاصه عرض ما در اين بحث اين است كه در علم اجمالي قسم دوم يك تنجيز حاصل مي‌شود و در علم اجمالي قسم سوم يا دو تنجيز حاصل مي‌شود و يا اين كه هيچ تنجيزي حاصل نمي‌شود؛ يا بايد هر دو طرف تنجيز شوند؛ چون در هر كدام علم مابي وجود دارد يا هيچ كدام؛ چون شرط تنجيز علم تفصيلي است.

در بحث اصالة التتابع، بحث ما اين بود كه ملازمه بين مدلول استعمالی و مدلول جدی مفاد اين اصل است. در اين ملازمه علم جزء موضوع نيست. اين گونه نيست كه علم به مدلول استعمالی با علم به مدلول جدی ملازمه داشته باشد. البته تا به نحوی از انحاء علم حاصل نشود، نمي‌توانيم حكم به فعلي شدن ملازمه كنيم. اگر مدلول استعمالی اصلاً تعيني نداشته باشد و فقط بتوانيم بگوئيم يا اين يا آن مراد جدی است (مراد جدی را در عنوان احدهما جاری كنيم)، اين اصل عقلايی نيست. عقلاً مدلول جدی را حكم اشیاء معين قرار مي‌دهند. اگر صد مدلول استعمالی داشته باشيم، صد اصالة الجد داريم نه اين كه در عناوين اجمالي «يكي از دو مراد استعمالی» يا «يكي از سه مراد استعمالی» يا «يكي از چهار مراد استعمالی» و... اصالة الجد اجرا شود.

در ما نحن فيه هم به وسيله عنوان "آن چه متكلم آن را اراده کرده است" به واقعيت خارجي مدلول استعمالی اشاره كنيم اين قسم در واقع از قسم دوم محسوب مي‌شود. ولی بايد اين نکته را بررسي كرد كه آیا تعبد به اصل به اين شكل مفيد است يا خير؟ اگر به هيچ وجه نتوان آن را تعيين كرد و حتى نسبت به فرد ثالث هم مفيد نباشد، تعبد لغو مي‌شود. در ما نحن فيه اگر بحث نسبت به نفی ثالث باشد و بگوئيم آن چه متكلم اراده کرده است جدا اراده کرده است و نفی ثالث كنيم و بگوئيم رطل مدنی مراد نيست، صحيح است. ولی بحث ما در اينجا نفی ثالث نيست. در اينجا مي‌خواهيم يك خاصيت متعيني را به آن نسبت دهيم.

به نظر می‌رسد در اینجا اجرای اصل به این شکل مانعی ندارد. اگر بگوییم مثبتات اصالة الجد حجت است، می‌توانیم بگوییم آن چه متکلم اراده کرده است، جدا اراده کرده است. از طرف دیگر این که اگر رطل در الکر ست مائه رطل، مراد رطل عراقی نباشد، ما کشف می‌کنیم که رطل مکی اراده شده است. در واقع یک قضیه ای لازمه علم خارجی ما است. ما این را که کر ششصد رطل عراقی نیست، از دلیلی فهمیدیم که می‌گوید: کر هزار و دویست رطل عراقی است یا این که به نحوی به آن یقین داشته باشیم. اگر به آن یقین داشته باشیم، لازمه اش این است که اگر مراد جدی داشته باشد، مراد رطل مکی خواهد بود؛ چون غیر رطل مکی نمی‌تواند مراد باشد. ما این قضیه شرطیه را می‌فهمیم که لو کان لهذا الکلام مراد جدی، کان هذا المراد، الرطل المکی.

این قضیه لازمه علم خارجی ما است. ما علم خارجی داریم که اینجا رطل عراقی اراده نشده است. از طرفی دیگر هم می‌دانیم که مراد از رطل یا مکی است یا عراقی. آن گاه قضیه مذکور لازمه این علم می‌شود. موضوع این قضیه با اصالة الجد ثابت می‌کنیم که این کلام باید مراد جدی داشته باشد به همان اثبات اجمالی که آن چه متکلم آن را اراده کرده است، جدا اراده کرده است. با این قاعده ثابت می‌کند که این کلام مراد جدی دارد. لذا محمولش ثابت می‌شود.

البته در جایی که یقین داشته باشیم مطلب به همین شکل است. اگر قضیه ای که می‌گوید کر هزار و دویست رطل است، از همه جهات قطعی باشد، این کلام را در چه صورت می‌توانیم صادق بدانیم. اگر این کلام مدلول جدی داشته باشد، مراد از رطل، رطل مکی است. قضیه مذکور در صورتی است که دلیلی که می‌گوید کر ششصد رطل است، قطعی باشد. اگر دلیل قطعی نباشد، این قضیه لازم هم قطعی نیست بلکه لازمه صدور است لذا بحث مثبتات پیش می‌آید. به نظر می‌رسد که از جهت عقلایی این گونه مثبتات حجت می‌شود؛ حال چه مثبتات امارات را به نحو کلی حجت بدانیم یا این که فقط مثبتات خبر واحد را حجت بدانیم.

حال در جایی که دلیلی که گفته کر هزار و دویست رطل است، خود نیز قطعی نباشد و با ادله تعبد ثابت باشد، این قضیه لازمه چند تعبد می‌باشد؛ از طرفی صدورش تعبدی است و از طرف دیگر جهت صدور آن نیز تعبدی است و باید اثبات کرد که مثبت اصالة الجد، مثبت اصالة الظهور و مثبت جهت صدور حجت است که با تشکیک در هر کدام از این ها حجیت آن ثابت نخواهد بود.

لذا يکي از بحث‌های اصلي اى که شهيد صدر آن را مطرح نکرده‌اند، اين بحث است که دليل بر حجيت مثبتات چيست؟ مثبتات هر کدام از اين اصول حجت است يا خير. لذا چنانچه دليل مجمّل يا مبين هر کدام جهتي داشته باشد که با تعبد ثابت مى‌شود و مثبتات آن نيز حجت نباشد، حجيت آن اشکال پيدا مى‌کند. آنچه گفته شد بنا بر مشي شهيد صدر در اين بحث است.

ما مى‌گفتيم که عرف در اينجا جمع عرفى مى‌کند و دليل مبين را قرينه بر دليل مجمّل قرار مى‌دهد. با اين مشي، ديگر بحث از مثبتات ديگر مطرح نمى‌شود. شهيد صدر در بحوث فى شرح العروة به اين نکته توجه کرده و گفته‌اند: اين بحث، ارتباطى به بحث جمع عرفى بنا بر مختار ما ندارد؛ رفع اجمال از دليل مجمّل به قرينه دليل مبين از شاخه‌های بحث جمع عرفى نيست. ما مى‌گفتيم که ممکن است عرف با توجه به دليل منفصل کشف کند که اين دليل ظهورى داشته است لذا از آن رفع اجمال مى‌شود. شبيه بحث‌هایی که در جمع عرفى داشتيم که ما از دليل منفصل مى‌فهميم که قرينه‌ای حذف شده است، اينجا هم هر چند کلام براى ما مجمّل است ولى در اصل قرينه‌ای وجود داشته است که مشخص مى‌کرده است مراد از رطل، رطل مکى است.

البته در خصوص مثال روايات رطل يک اشکال اختصاصى هست که اراده رطل مکى در روايت ست مائه رطل بعيد به نظر مى‌رسد. کلماتى که متکلمين به کار مى‌برند يا بايد به عرف متکلم باشد و يا عرف مخاطب. در اين روايات متکلم امام صادق ۷ است که مدنى است و مخاطب هم مثلاً محمد بن مسلم است که کوفى است. لذا يا بايد رطل عراقى اراده شود که عرف مخاطب است يا رطل مدنى که عرف متکلم است. اين که معنائى اراده شود که نه عرف مخاطب است و نه متکلم، بسيار مستبعد است و جمع عرفى چنين اقتضاى را ندارد.

حال با صرف نظر از اين بحث موردى، اگر بتوان روايت مجمّل را بر معنائى حمل کرد که با روايت مبين تنافى نداشته باشد. نکات جمع عرفى در اينجا پياده مى‌شود. طبق اين مشي اصلاً بحث‌های شهيد صدر مطرح نمى‌شود.

اين يک مرحله بحث ما بود که آيا اشکال شهيد صدر در فرد مردد صحيح است يا خير که ما عرض کرديم که اين سنخ از فرد مردد که نوعى تعين دارد، مى‌تواند مجراى اصل باشد. در واقع اصل در فرد مردد جارى نمى‌شود، بلکه در عنوان اجمالى اى جارى مى‌شود که تعين ثبوتى دارد که در نهايت با توجه به حجيت مثبتات از دليل مجمّل رفع ابهام مى‌کنيم. نه از باب

لغویت مشکلی دارد و نه اصل اجرای آن. شهید صدر خواسته‌اند پاسخ‌های دیگری را مطرح کنند که در جلسه آتی به بررسی آن‌ها خواهیم پرداخت.

جلسه شماره ۱۱۳

بحث در مورد رفع اجمال از یک دليل به قرينه دليل مبين ديگر بود. شهيد صدر اشکال فرموده بودند که گاهی دليل مجمل جامع را می‌خواهد اثبات کند و گاهی یک مورد خاص را. در مورد اول گفتند که اشکالی ندارد، ولی در مورد دوم مشکل فرد مردد را مطرح کرده بودند که اینجا اشکال فرد مردد هست. گفته بودند اگر اصالة الجهة قطعی باشد، مشکلی نیست و اگر جهت صدور روایت مجمل قطعی نباشد، شبیه همان اشکال در جریان استصحاب در فرد مردد در اینجا هم مطرح است.

اشکالات ما یکی این بود که در جایی که دليل مجمل افاده جامع کند یا این که می‌خواهد اثبات خصوصیت کند ولی جهت صدور قطعی هست، شما فرمودید بحثی نیست. در حالی که اینجا هم ابهام وجود دارد؛ چرا که بحث مبتنی بر مثبتات است. دليل مجمل سه جهت دارد؛ دلالت، جهت صدور و صدور. دليل مبين هم همین سه جهت را دارد. ما می‌خواهیم دلالت دليل مجمل را روشن کنیم؛ حال یا جامع است و می‌خواهیم فردش را تعیین کنیم یا این که مجمل است و می‌خواهیم رفع اجمال کنیم. هر کدام از اینها باشد، اگر همه جهاتی که در اینجا در دو طرف مطرح است، قطعی باشد، صحیح است. ولی اگر برخی جهات قطعی نباشد و بخواهیم اعتبار آن را با تعبد ثابت کنیم، برای تعیین دلالت دليل مجمل، باید تمام جهت‌هایی که با تعبد ثابت می‌شود، مثبتات آن حجت باشد. و برای این که مثبتات آن حجت باشد، باید آن‌ها را اماره بدانیم نه اصل عملی. به علاوه در اماره هم یا به طور کلی مثبتاتش را حجت بدانیم یا خصوص اماره ای که مورد نظر ماست. در هر صورت بحث حجیت مثبتات در اینجا مطرح است.

در برخی کلمات شهيد صدر به خصوص در تقرير شيخ حسن عبدالسائر کلمه مدلول التزامی زیاد تکرار شده است که مثلاً مدلول التزامی اصالة الجهة تعیین مفاد دليل مجمل است. مدلول التزامی دو معنا می‌تواند داشته باشد؛ یکی مدلول التزامی لفظی و دیگری مدلول التزامی عقلی. در صورت اول باید بین بالمعنی الاخص باشد که در اینجا این گونه نیست. اگر مدلول التزامی عقلی باشد، همان بحث مثبتات مطرح می‌شود. البته به نظر می‌آید که اولاً همه اینها اماره هستند و ثانیاً مثبتات آن‌ها حجت است. به هر حال بحث از مثبتات در اینجا لازم است.

ما می‌گفتیم که اشکال جریان اصل در فرد مردد وارد نیست؛ چون اساسا ملازمه‌ای که وجود دارد بین مدلول استعمالی بوجوده الواقعی و مدلول جدی هست. و این که مدلول استعمالی را می‌گوییم باید احراز شود، منظور این نیست که احراز آن طرف ملازمه است. ملازمه بین وجودهای واقعی دو مراد است. این که باید مدلول استعمالی احراز شود، از این جهت است که لغویت لازم نیاید و همین که مدلول استعمالی وجود داشته باشد با توجه به این که در نهایت ما بعد از اجرای اصالة الجهة و اصالة التطابق مدلول التزامی و مثبتات را حجت می‌دانیم و در نهایت مدلول استعمالی را تعیین می‌کنیم، لغویتی لازم نمی‌آید.

ولی مرحوم شهید صدر خواسته اند بحث را از راه دیگری حل کنند. حلی که ایشان دارند بنا بر دو تقریری که از ایشان به جا مانده، مختلف است. در تقریر شیخ حسن عبدالساتر این گونه جواب داده شده است که اصالة الجد اساسا مربوط به مدلول استعمالی نیست. مفاد اصالة الجد این است که کلام جدیت دارد. اما حال مدلول استعمالیش چیست، باید با اصل دیگری تعیین شود.

در ما نحن فیه در دلیل الکر ستمائه رطل، فی نفسه ممکن است رطل مکی مراد باشد یا رطل عراقی. در هر حال مفاد اصالة الجد این است که این کلام یک مدلول جدی دارد. بعد از این که دلیل دیگر وارد شد که الکر الف و مائتا رطل بالعراقی، ما می‌فهمیم که اگر رطل به معنای رطل عراقی باشد در دلیل اول، کلام نمی‌تواند جدی باشد. پس لازمه این مطلب این است که ما می‌فهمیم که مدلول جدی همان ستمائه رطل بالمکی هست. در واقع مدلول التزامی اصالة الجد، تعیین مدلول کلام در رطل مکی است. مدلول مطابقی آن این است که کلام جدیتی دارد. از طرف دیگر اگر کلام جدیت داشته باشد، باید رطل مکی مراد باشد؛ چرا که می‌دانیم که اگر رطل عراقی مراد باشد، جدی نخواهد بود. در اینجا توضیحات مفصل تری هم داده شده که از بیان آنها صرف نظر می‌کنیم.

ولی آیا این مطلب صحیح است که مفاد اصالة الجد این است که مفاد این کلام جدی است و کاری ندارد به این که مدلول جدی بر طبق مدلول استعمالی است یا خیر؟ به نظر می‌رسد این گونه نیست. اصالة الجد مطابقت مراد استعمالی را با مدلول جدی اثبات می‌کند نه این که صرف وجود یک مراد جدی را اثبات کند. اگر هم به فرض این مطلب صحیح باشد، در نهایت چگونه می‌توان اثبات کرد که مدلول جدی بر طبق مدلول استعمالی است. مثلاً فرض کنید که گفته شده: صلّ صلاة اللیل که مراد استعمالی آن ممکن است وجوب باشد یا استحباب. اگر

اصالة الجد به مطابقت مراد استعمالی با مراد جدی ناظر نباشد، به چه دليل مدلول جدی آن وجوب نماز شب باشد. تا مدلول استعمالی کلام را احراز نکنیم راهی برای احراز مدلول جدی با بیان مذکور نخواهیم داشت.

شاید به همین جهت است که در تقریرات آقای هاشمی کلام به گونه دیگری تقریب شده است که به نظر می‌رسد دقیق تر است. ایشان می‌فرماید که اصالة الجد یک دال دارد و یک مدلول. در اصالة الجد نفس کلام دال است نه مدلول استعمالی. گاهی می‌گوییم مدلول استعمالی حکایت از مدلول جدی می‌کند. اگر دال مردد باشد همان اشکال شهید صدر مطرح می‌شود که این دال مردد است بین ما نعلم بعدم جدیته و بین ما لم نحرز ثبوت. ولی مدلول استعمالی در دال اخذ نشده است، بلکه طرف الدال می‌باشد. ظاهراً مرادشان از طرف الدال مدلول است به این بیان که کل کلام له مدلول جدی وفق مدلوله الاستعمالی. آن مدلول استعمالی جزء محمول قضیه است. البته یک تفسیر دیگر برای طرف الدال می‌توان ارائه داد که مراد قید دال است یعنی هر کلامی که مدلول استعمالی دارد بر طبق آن مدلول جدی وجود دارد، ولی علاوه بر این که این تفسیر برای حل مشکل فوق کافی نیست، با ظاهر عبارت شهید صدر هم سازگار نیست، ظاهراً ایشان مدلول استعمالی را در ناحیه محمول قضیه اخذ می‌کند.

تعبیر ایشان این است: «و ذلك لأنَّ الظهور في الجدية و عدم التقية صفة مضافة إلى نفس الكلام لا إلى المدلول الاستعمالی له بمعنى أنَّ الدال على الجدية و عدم التقية انما هو ظهور حال المتكلم في أنَّ كلامه الَّذی يتكلم به ليس فارغاً و تقية لا أنَّ الدال عليه هو نفس المدلول الاستعمالی ليقال انه مردد بين مقطوع البطلان و غير محرز الثبوت، بل المدلول الاستعمال طرف الدال و هو ظهور حال المتكلم في أنَّ كلامه ليس فارغاً و هزلاً بل له مراد جدی على طبق ظاهره^۱»

"ظاهره" در جمله اخیر به معنای مدلول استعمالی است. در این عبارت هذا الكلام موضوع است، و "له مدلول جدی طبق مدلوله الاستعمالی"، محمول قضیه است.

اینجا این سوال مطرح می‌شود که آیا با این بیان که مدلول استعمالی را از دال بودن خارج کنیم و به طرف الدال ببریم مشکل حل می‌شود؟ حل شدن مشکل ظاهراً در نگاه ایشان به این بیان است که موضوع باید در هر قضیه ای احراز شود. در زید عالم، تا زید احراز نشود عالمیت را نمی‌شود بر آن حمل کرد. ولی در اینجا خود قضیه می‌خواهد محمول را به ما نشان دهد لذا لازم نیست معین باشد. موضوع یعنی زید باید مشخص باشد، ولی محمول این گونه نیست و می‌تواند مجمل باشد.

ایشان در ادامه نکته‌ای را متذکر می‌شوند که در کلام شیخ عبدالساتر نیست، بلکه با آن تعارضی هم دارد. ایشان می‌گویند نباید در اینجا این اشکال مطرح شود که اصول لفظیه در شک در مراد جاری می‌شوند نه در شک در کیفیت اراده (به تعبیر ما). مثلاً در اصالة الحقيقة مجرای اصل این است که معنای حقیقی را می‌دانیم و شک داریم که متکلم کلام را در آن استعمال کرده است یا خیر، در اینجا طبق اصالة الحقيقة می‌گوییم اصل این است که مستعمل فیه همان معنای حقیقی باشد. ولی اگر مستعمل فیه را بدانیم و موضوع له را ندانیم، نمی‌توان این اصل را جاری کرد. این اصل برای تعیین مستعمل فیه است بعد از علم به موضوع له، نه برای تعیین موضوع له بعد از تعیین مستعمل فیه.

شبیه این بحث در اصالة التطابق بین مراد جدی و مراد استعمالی هست. این اصل می‌گوید اگر مراد استعمالی را دانستید می‌توانید مراد جدی را تعیین کنید. در ما نحن فیه ما مراد استعمالی را نمی‌دانیم. شما مراد جدی را در اینجا می‌خواهید کشف کنید، نمی‌توان با جدیت مراد، مراد استعمالی را تعیین کرد.

در تقریرات شیخ عبدالساتر این گونه آمده است که مراد استعمالی مدلول التزامی جدیت کلام است. اگر کلام بخواهد جدیت داشته باشد باید مراد استعمالی به شکل خاصی باشد، مثلاً در مثال محل بحث و مدلول التزامی هم حجت است رطل مکی باشد. البته این سوال در این تقریرات مطرح است که اگر این مدلول التزامی حجت باشد، باید شبیه آن در اصالة الحقيقة نیز مطرح باشد. اگر ملازمه‌ای وجود داشته باشد طرفینی است و اگر از وضع می‌توان به مستعمل فیه رسید باید از مستعمل فیه هم به موضوع له رسید. پس مشکل بحث در تقریر شیخ عبدالساتر حل نشده است.

ولی به هر حال اصل مطلب ایشان این است که تعیین مدلول استعمالی از برکت اصالة الجدد است. ولی آقای هاشمی می‌گویند ما مدلول استعمالی را نمی‌خواهیم تعیین کنیم. مدلول

جدي كه تعيين شد، ديگر مشكلي باقي نمي‌ماند. اگر كلام بخواهد جديت داشته باشد، دو مدلول التزامي خواهد داشت؛ يك مدلول التزامي اين است كه مدلول جدي كلام رطل مكي است در مثال محل بحث. يك مدلول التزامي هم اين است كه مدلول استعمالی هم رطل مكي است. ما نمي‌خواهيم در اينجا هر دو مدلول استعمالی را ثابت كنيم. ما فقط مي‌خواهيم ثابت كنيم كه مدلول جدي رطل مكي است.

البته اين تعييري كه در ذيل هست، مفادش اين است كه مدلول جدي را هم مدلول التزامي دانسته است. اين متناسب با تقرير شيخ عبدالسّاتر است. ايشان مي‌گفتند كه في الجملة جديت وجود دارد و لازمه آن اين است كه آن جديت در رطل مكي باشد. ولي كلام آقاي هاشمي اين بود كه هر كلام "له مدلول جدي على طبق ظاهره" دارد. اين كه بخواهيم از اين مفاد استنتاج كنيم كه پس مدلول جدي رطل مكي است، خالي از صعوبت نيست.

اين كه ايشان مي‌گويند ما مدلول جدي را اثبات مي‌كنيم و به مدلول استعمالی كاري نداريم، آيا اساساً معقول است؟ گاهي مي‌گوئيم مراد جدي متكلم را مي‌خواهيم تعيين كنيم و كاري نداريم از اين كلام چه چيزي اراده شده است. در اينجا مي‌توان گفت كه اگر مراد جدي متكلم را كشف كرديم، معلوم نيست بتوانيم مراد جدي اين كلام را كشف كنيم. ولي مفاد اصالة الجّد، مراد جدي غير مضاف به اين كلام نيست؛ بلكه مراد جدي متكلم از اين كلام مفاد اين اصل است. مراد جدي متكلم از اين كلام با مراد استعمالی تفكيك پذير نيستند. مراد جدي از اين كلام يعني چيزي كه متكلم كلام را به قصد جد در آن استعمال کرده است.

مراد جدي متكلم از اين كلام اگر مشخص شود، معنايش اين است كه مراد استعمال مشخص شده است. مراد جدي از اين كلام همان مراد استعمالی است؛ مراد استعمالی اي كه متكلم لفظ را به قصد جد در آن استعمال کرده است. در برخي تعابير تقرير شيخ عبدالسّاتر اين تعبير آمده است: المراد الاستعمالی الجدي. اين تعبير خوبي است. در واقع اصالة الجّد، المراد الاستعمالی الجدي را مشخص مي‌كند. اين گونه نيست كه اصالة الجّد فقط مراد جدي را مشخص كند و نتوان تعيين كرد كه مراد از كلام هم هست يا خير. اصالة الجّد مي‌خواهد وضعيت كلام را روشن كند و به اراده واقعي متكلم كاري ندارد. اين اصل مراد جدي مربوط به كلام را مشخص مي‌كند و تعيين مي‌كند كه اين مراد بر طبق مراد استعمالی مي‌باشد.

خلاصه عرض ما اين است كه مفاد اصالة الجّد اين است كه اين كلام مراد جدي اي دارد كه متكلم براي افهام آن مراد جدي اين لفظ را به كار برده است. از طرف ديگر مي‌دانيم كه اگر

این کلام مراد جدی داشته باشد که متکلم برای افهام آن این لفظ را به کار برده است، آن رطل مکی است. ضمیمه کردن این دو، مراد جدی بودن رطل مکی را مشخص می‌کند. اگر مراد جدی را بتوانیم تعیین کنیم، مراد استعمالی را نیز تعیین کرده‌ایم. قید "از کلام" در اینجا مهم است؛ یعنی آن چه متکلم به قصد جد لفظ را در آن به کار برده است.

پس وقتی مدلول جدی از کلام کشف شود، مدلول استعمالی هم کشف شده است. بحث دیگری که در اینجا باید بدان بپردازیم این است که آقایان می‌گویند اصالة الحقيقة و اصالة العموم در شک در مراد جاری است نه در شک در کیفیت اراده. به نظر می‌رسد بین اصالة الحقيقة و اصالة العموم فرق است. ما با تقریبی می‌توانیم از اصالة الحقيقة (اگر جاری باشد)، موضوع له را کشف کنیم، ولی از اصل عموم وضعیت موضوع را نمی‌توان کشف کرد. در جلسه آتی فرق بین این دو اصل را توضیح خواهیم داد. اگر اصالة الحقيقة را منهای اصالة الظهور بتوان پذیرفت، از آن می‌توان موضوع له را نیز کشف کرد. در اصالة التطابق نیز به همین شکل است؛ یعنی اگر از مدلول استعمالی بتوانیم مدلول جدی را کشف کنیم، از طریق مدلول جدی هم می‌توانیم مدلول استعمالی را کشف کنیم.

جلسه شماره ۱۱۴

بحث به اینجا رسید که شهید صدر در ضمن بحث فرموده بودند که اصالة الجّد برای اثبات مراد جدی است در جایی که مراد استعمالی معلوم باشد. ولی با اصالة الجّد یا اصالة التطابق نمی‌توان مراد استعمالی را تعیین کنیم. شبیه سایر اصول لفظیه مانند اصالة الحقیقه که به وسیله آن مستعمل فیه را بعد از علم به وضع تعیین می‌کنیم نه این که از مستعمل فیه اگر معلوم باشد، وضع را تعیین کنیم. یا مثلاً در اصالة العموم نمی‌توانیم در جایی که عدم شمول حکم برای فردی معلوم باشد، وضعیت موضوعی آن را مشخص کنیم و تعیین کنیم که تخصص رخ داده است نه تخصیص. و به تعبیر مرحوم آخوند اصالة العموم در شک در مراد جاری می‌شود نه در شک در کیفیت اراده.

ما در اینجا این بحث کبروی را مطرح می‌کنیم که آیا با اصالة التطابق نمی‌توان مراد استعمالی را از طریق مراد جدی کشف کرد؟ به نظر می‌رسد که ما اگر اصالة التطابق را اماره صرف بدانیم و وجه حجیت آن را صرفاً کاشفیت بدانیم، هیچ فرقی بین دو طرف ملازمه نخواهد بود؛ هم از راه مراد استعمالی می‌توانیم مراد جدی را تعیین کنیم و هم بالعکس؛ چون معنای کاشفیت این است که غلبه تطابق دو اراده یک ظنی را برای انسان ایجاد می‌کند که عقلاً آن را معتبر دانسته‌اند. اگر این ظن آوری صرفاً ملاک باشد، هیچ فرقی بین دو سوی ملازمه است و اگر هر کدام بر خلاف دیگری باشد، برخلاف ملازمه غالبیه خواهد بود. الظن یلحق الشیء بالاعم الاغلب، اقتضا می‌کند که هیچ کدام از دیگری تخلف نکنند.

ولی اگر در ملاک حجیت اصالة التطابق، جهت موضوعیتی هم دخیل باشد، (چه بگوییم که صرفاً اصل عملی است و کاشفیت در حجیت آن هیچ نقشی داشته است و چه بگوییم کاشفیت جزء موضوع است و جزء دیگر مثلاً بحث انسداد باشد) بحث فرق می‌کند. در اینجا ممکن است بگوییم تقریر دلیل انسداد به عنوان مثال در مراد استعمالی جریان ندارد و بگوییم اگر اصالة التطابق را در فرض عکس جاری نکنیم، به علت این که موارد جهل مراد استعمالی نادر است، مشکل انسداد مطرح نمی‌شود. لذا در اینجا ممکن است اصالة التطابق در یک طرف جاری و در طرف دیگر جاری نباشد. البته باید توجه کرد که مراد ما در اینجا انسداد کبیر نیست، بلکه انسداد صغیر است. انسداد صغیر نه علت بلکه حکمت جعل ظن به عنوان ظن خاص است. مرحوم شیخ در بحث حجیت قول لغوی فرموده‌اند که در غالب ظنون خاصه

انسداد راه علم حکمت اعتبار آن است. لذا دیگر دلیلی نداریم که در فرض عدم علم به مراد استعمالی بتوانیم با اصالة التطابق آن را تعیین کنیم و لو این که به آن هم ظن حاصل می‌شود، چون در آن دلیل انسداد مطرح نمی‌شود.

از آنچه گفتیم روشن می‌شود که اگر ما اصالة التطابق را اصل عملی بدانیم، منافاتی با فرمایش شهید صدر نخواهد داشت. شهید صدر می‌گویند این که عقلا اصل عملی داشته باشند، صحیح نیست. احتمالاً مراد ایشان غیر قرعه و موارد غالبی است. به هر حال اگر هم این حرف صحیح باشد به این شکل صحیح است که اصل عملی صرف ندارند. در اینجا ممکن است بگوییم جزء موضوع اصل عقلایی اماریت و جزء دیگر انسداد است.

شبهه این حرف در سایر اصول لفظیه نیز مطرح است. مثلاً در اصالة الحقیقه ممکن است بگوییم اگر این اصل معتبر نباشد، غالباً نمی‌توانیم مراد متکلم را درک کنیم و لذا نتیجه می‌گیریم که متکلم لفظ را در همان معنای موضوع له استعمال کرده است. ولی بر عکس در جایی که موضوع له مجهول باشد و مستعمل فیه معلوم، اولاً مواردش کم است و ثانیاً راه‌های دیگری برای تشخیص موضوع له وجود دارد؛ مانند تبادل و صحت سلب و به جهت وجود این راه‌ها عقلاً برای تشخیص موضوع له ظن حاصل از ملاحظه مستعمل فیه را حجت ندانند.

یا مثلاً در اصالة العموم هم می‌توان گفت اگر ظن حاصل از این اصل حجت نباشد، مشکل ایجاد می‌شود؛ چون راه تعیین مراد به شیوه علم‌آور مسدود است. ولی تعیین این که زید عالم است یا عالم نیست، الزاماً از طریق اصالة العموم و عدم تطبیق حکم شرعی بر زید نیست.

پس این اصول لفظیه اگر فقط اصل عملی باشند یا این که علاوه بر کاشفیت جزء دیگری هم در وجه حجیت آن‌ها وجود دارد نمی‌توان از اعتبار آنها، اثبات موضوع له را با آنها نتیجه گرفت، و هیچ ملازمه‌ای بین اثبات مستعمل فیه با علم به موضوع له با اثبات موضوع له با علم به مستعمل فیه نیست، بلکه باید دید ملاک حجیت در هر دو طرف هست یا خیر. لذا کاملاً عقلایی است که بگوییم با وجود این که ظن در هر دو طرف حاصل می‌شود، ولی نسبت به اثبات موضوع له جزء دیگری نیز در موضوع اعتبار دخیل است. لذا با مستعمل فیه، موضوع له اثبات نشود.

به نظر می‌رسد که نتوان اثبات کرد که اصالة التطابق اماره محض است. احتمال این که اصالة التطابق اماریت غیر محضه داشته باشد، برای اثبات مطلب شهید صدر کافی است. همان تعبیر مرحوم آخوند که "ثابت نیست" عقلاً اصل را در شک در مراد جاری کنند، تعبیر

دقيقی است. همين عدم ثبوت اماره محضه بودن اصالة التّطابق و محرز نبودن آن برای اثبات عدم اعتبار اين اصل در تعيين موضوع له کافی است.

در اینجا بحث را از زاويه دیگری دنبال می‌کنيم و آن اين است که آیا در شک در مراد هم اين اصل لفظی مؤثر است؟ به نظر می‌رسد که حتی بنا بر اماريت محضه هم تقریبی وجود دارد که اماريت صرفه مانع اخذ به آن اصل لفظی برای تعيين موضوع باشد. ما نخست اين مطلب را در اصل عموم تطبیق می‌کنيم و بعد در اصول دیگر مشابه آن را مطرح می‌کنيم.

گاهی ما می‌گوئيم نفس صدور عام قرينه است بر اين که همه افراد حکمشان مطابق با عام است. ولی ظاهراً کسی اين چنین نمی‌گويد. مسلماً نفس صدور عام به تنهایی قرينه نیست، بلکه عدم ورود قرينه متصله بر عدم شمول عام نسبت به یک فرد خاص نیز قيد اماريت عموم است. اگر دلیلی گفت اکرم العلماء الا زيدا، هيچ خلاف اصلی را مرتکب نشده است يا مثلاً بگويد: اکرم العلماء و لاتکرم زيدا العالم. نفس صدور عام قرينيت ندارد برای اين که مراد جدی و حتی مراد استعمالی را مشخص کند. در مورد قرينه منفصله در ادامه صحبت خواهيم کرد.

لذا اگر دلیلی داشته باشيم که مفادش اين است که اکرم العلماء و لاتکرم زيدا و احتمال بدهيم زيد عالم باشد و تخصیصاً خارج باشد و زيد غيرعالم باشد و خروجش تخصیصی باشد. در اینجا آیا با اصالة العموم جاهل بودن زيد را ثابت کنيم و در نتیجه در ساير احکام، احکام جاهل را بر او بار کنيم و نه احکام عالم را؟ پاسخ منفي است؛ چرا که آن چه اماره است عام غير مخصص است. عام غير مخصص کاشفیت از اراده حکم نسبت به اين فرد دارد. از کجا معلوم است که اين عام غير مخصص باشد؛ شاید لاتکرم زيدا تخصیص عام باشد. اگر لاتکرم زيدا مخصص باشد، عام دیگر کاشفیتی ندارد.

تقریب دیگر برای اثبات تخصص در اين گونه موارد، تمسک به عکس نقیض است. وقتی گفته می‌شود العلماء واجب الاکرام، عکس نقیض آن اين می‌شود که من لایجب اکرامه فليس بعالم. هر قضیه ای که صادق باشد، عکس نقیض آن نیز صادق است. در اين جا هم گفته می‌شود که زيد ليس بواجب الاکرام فالایکون عالماً.

در اینجا یک اشکالی از ابتدا وجود دارد که اگر قضیه اصلی یقینی باشد، عکس نقیض هم قطعی است و حجیت آن نیز قطعی می‌باشد و همين طور اگر اطمینانی باشد، عکس نقیض هم اطمینانی است که حجیت عقلاییه دارد. ولی اگر اصل قضیه ظنی باشد، عکس نقیض

هم ظنی می‌شود و برای اعتبار نیاز به بناء عقلا خواهد داشت. آن گاه داخل در بحث ما می‌شود که ظن تمام الموضوع است یا خیر. ولی ما الان بر این مبنا مشی می‌کنیم که اصالة العموم اماره محض باشد و در نتیجه اعتبار عکس نقیض باید تام باشد.

ولی پاسخ همان است که در ضمن بحث گذشت که ما نسبت به کل عالم یجب اکرامه، ظن نداریم. بلکه مظنون ما این است که کل عالم لم یذكر بیان متصل عدم وجوب اکرامه، یجب اکرامه. قید اماریت اصل عموم و شرط طریقت آن، عدم ذکر مخصص است.

بحث این است که در اصل طریقت عموم و کاشفیت آن نفس صدور عام کاشف نیست، بلکه کل عالم لم یذكر بدلیل متصل عدم وجوب اکرامه، وجب اکرامه. بنابراین موضوع وجوب اکرام دو قید دارد، نفی مرکب به نفی احد القیدین است، لذا ممکن است کسی وجوب اکرام نداشته باشد نه به این جهت که عالم نیست بلکه به جهت این که قید «لم یذكر وجوب اکرامه...» درباره وی صادق نیست و چون احتمال دارد که زید به این شکل باشد و تخصیص متصل خورده باشد لذا نمی‌توان با عکس نقیض عدم عالمیت او را اثبات کرد.

این کلام در جایی است که مخصص، متصل باشد. اما در مورد قرینه منفصله اگر بگوییم اعتماد بر قرینه منفصله برای افهام مراد جدی، خلاف اصل عقلایی است، معنایش این است که در اماریت اصل عموم، عدم قرینه منفصله اخذ نشده است. اماره مقید به عدم واقعی قرینه منفصله نیست. لذا اگر شک کنیم که قرینه منفصله وجود دارد یا ندارد، همین اصل عقلایی حکم می‌کند که وجود ندارد؛ چون فرض خلاف اصل عقلایی بودن آن است. ولی گاهی هم ممکن است بگوییم قرینه منفصله خلاف اصول محاوره عقلایی نیست. در نتیجه ظهور کلام قرینه منفصله را نفی نمی‌کند.

ولی مشی معمول آقایان این است که اعتماد بر قرینه منفصله خلاف اصول عقلایی است. معنای این حرف این است که موضوع طریقت اصالة العموم صدور عام و عدم قرینه متصله است. اگر چنین است، اگر لاتکرم زیدا به طور منفصل آمده باشد، تعیین موضوع با اصالة العموم (بر فرض اماره محضه بودن آن) مانعی نخواهد داشت؛ تعیین مراد متکلم با صدور عام و عدم مخصص متصل است و در اینجا مخصص متصلی وجود ندارد.

ولی اگر گفتیم که در مراد جدی اعتماد بر قرینه منفصله خلاف اصل نیست و لو این که این مطلب را در خصوص کلمات شارع ملتزم شویم، آن گاه قرینه منفصله شبیه قرینه متصله

می‌شود و شرط طریقت عام علاوه بر عدم مخصص متصل، عدم مخصص منفصل نیز می‌باشد که در نتیجه نمی‌توان وضعیت موضوع را تعیین کرد.

به نظر می‌رسد اعتماد بر قرینه منفصله در محاورات عقلایی خلاف اصل است و روش عرفی نمی‌باشد. وقتی روش عرفی نشد، شرط طریقت عام فقط عدم قرینه متصله است. لذا علمی که داریم که حکم عام فلان فرد را شامل نمی‌شود، باید منشا علم را دید که به منزله قرینه متصله است یا منفصله و بین این دو صورت در تعیین وضعیت موضوع تفصیل قائل شد. ناگفته نماند که همه این حرف‌ها بر طبق اماره محضه بودن اصالة العموم است که اصل این مطلب ثابت نیست. به نظر می‌رسد که مناط اصالة العموم ترکیبی است و غیر از اماریت جنبه‌های دیگری مانند انسداد باب علم نیز مطرح است. بنا بر این مبنا اصالة العموم دیگر نمی‌تواند کاشف از وضعیت موضوع باشد؛ چرا که گفتیم که وقتی که اماره محض نباشد، باید دید که جنبه‌های دیگر نیز در طرف دیگر (عکس تقيض) نیز مطرح است یا خیر. در مثال بحث ما در تعیین عالم بودن زید، راه عقلایی این نیست که احکام شرعی محمول بر او را بررسی کنیم، که این خود کاشف از عدم اجراء اصالة العموم در نزد عقلاء برای روشن ساختن وضعیت موضوع است.

جلسه شماره ۱۱۵

بحث در این بود که آیا می‌توان با اصالة التطابق در جایی که مراد جدی معلوم باشد، مراد استعمالی را مشخص کرد یا خیر. عرض شد که اگر اصالة التطابق را یک اصل عملی بدانیم یا اصلی عقلایی بدانیم که غیر از جنبه اماریت، نکته دیگری نیز در آن لحاظ شده باشد، می‌توانیم ملتزم شویم که اصالة التطابق تعیین مراد استعمالی نمی‌کند.

گاهی اماریت به تنهایی ملاک اعتبار اصالة التطابق است و گاهی به علاوه ملاک های دیگری مانند انسداد. اگر این حجت دانستن اصالة التطابق از باب مجبوری است باید دید این مجبور شدن عقلاً در چه محدوده ای است. به طور طبیعی به نظر می‌رسد که اصالة التطابق اماره محض نیست. وقتی انسداد مطرح شد، آن گاه می‌گوییم که شاهی وجود ندارد که انسدادی که در باب کشف مراد جدی مطرح است در باب مراد استعمالی هم مطرح باشد.

شبیه این حرف در اصالة العموم هم جاری است. اگر آن را اصل عملی بدانیم یا آن را اماره غیر محض بدانیم، از آن نیز نمی‌توانیم وضعیت موضوع را کشف کنیم. این حرف در سایر اصول لفظیه نیز مانند اصالة الحقيقة یا اصالة الظهور نیز مطرح است. بحث در این بود که اگر این اصول را اماره محض بدانیم، آیا می‌توانیم بگوییم طریقت طرفینی است و همچنان که از طریق مراد استعمالی مراد جدی را کشف می‌کنیم، از طریق مراد جدی هم می‌توانیم مراد استعمالی را کشف کنیم یا خیر.

عرض شد که به نظر می‌رسد که در بحث اصالة التطابق این مطلب تمام است. ولی در اصالة العموم و در سایر اصول باید تفصیلاتی قائل شد. در اصالة العموم محصل عرض ما این شد که آن چه اماره هست، نفس صدور عام نیست. صدور عام و عدم ذکر مخصص متصل است که اماریت دارد. اگر دلیلی که عدم شمول عام نسبت به موردی را از آن کشف کردیم، متصل یا کالمتصل باشد، نمی‌توانیم تعیین وضعیت آن فرد کنیم و با اصل عموم نمی‌توان حکم به تخصص کرد.

در فرمایش حاج آقا بر این نکته تاکید شده است که در مخصص لازم نیست که عنوان مخصص بودن آن نیز معلوم باشد و علم به واقع مخصص کافی است. وقتی می‌گوییم اکرم العلماء و لاتکرم زیدا، در جایی که نمی‌دانم زید عالم است یا خیر، مخصص بودن لاتکرم زیدا نیز معلوم نیست، ولی حکم زید به هر حال مشخص شده است. متکلم موظف به بیان حکم

زيد است نه بيان عالم بودن يا نبودن او. به همين جهت در اين مثال احتمال تخصيص خوردن عموم نسبت به زيد كافي است در عدم كاشفيت عموم از تخصص؛ چرا كه حكم عام در موردی از بين رفته است و حتى ظن به عدم عالميت زيد هم حاصل نمی‌شود تا بخواهيم بحث كنيم كه آیا اين ظنّ حجت است يا نه.

خلاصه شايد زيد واقعا عالم باشد و شارع هم حكم آن را مشخص کرده است. لذا ما نمی‌توانيم وضعيت علم زيد را در اين فرض ثابت كنيم.

اما نسبت به قرينه منفصله ما گفتيم كه وجود واقعي قرينه منفصله مضر به طريقت نسبت به مراد جدی نیست. لذا در جایی كه شك داريم قرينه منفصله وجود دارد يا خير، با همان طريقت اصالة العموم نفی قرينه منفصله می‌كنيم. البته اين در صورتی است كه اعتماد بر قرينه منفصله خلاف اصول عقلايی باشد كه ما عرض می‌كرديم حداقل در دايره شرع اين مطلب خیلی ثابت نیست؛ لذا در دايره شرع اين مشكل نسبت به مخصص منفصل هم هست. لذا در جایی كه لا تكرم زيدا به صورت منفصل آمده است و عالم بودن يا نبودن زيد را نمی‌دانيم، نمی‌توانيم با تمسك به عموم «اكرم العلماء» وضعيت زيد را مشخص کرده و حكم به عدم تخصيص و ثبوت تخصص كنيم و زيد را غير عالم بدانيم.

بحث اين است كه آیا می‌توان در اصالة الظهور هم شبیه تقريّب فوق را پياده ساخت و با تمسك به اين اصل موضوع له را كشف كرد. به نظر می‌رسد كه كشف موضوع له از طريق مستعمل فيه صحيح نیست حتی اگر اصالة الظهور را از باب طريقيه محضه معتبر بدانيم، چون آن چه اماريت دارد، نفس موضوع له بودن نیست، بلكه جزء ديگر موضوع حجيت، عدم ذكر قرينه برخلاف است. اگر مستعمل فيه را می‌دانيم و يقين داريم متكلم قرينه ذكر نكرده است، در اينجا می‌شود موضوع له را كشف كرد. البته در اينجا يقين به موضوع له حاصل نمی‌شود؛ چون ممكن است متكلم اشتباه کرده باشد به جهت فراموشي از ذكر قرينه يا اشتباه در معنای موضوع له غير موضوع له را اراده کرده باشد، ولی چون اصل عدم خطا است، اگر مستعمل فيه را دانستيم، ظن به موضوع له پيدا می‌كنيم.

ولی معمولا اين گونه نیست. معمولا مستعمل فيه را می‌دانيم و نمی‌دانيم قرينه همراه آن بوده است يا خير. علت شك در معنای موضوع له هم همين است. علت ترديد در اينجا فقط احتمال اشتباه متكلم نیست، بلكه احتمال عدم وصول قرينه است؛ به خصوص در جایی كه زمان زيادی بر نص گذشته باشد. مثلا در روايت می‌بينيم كه صعيد به معنای خاصی اطلاق

شده است، ولی احتمال می‌دهیم این شکل استعمال مستند به قرینه بوده است. شاید قرینه وجود داشته است و متکلم به اعتماد به آن قرینه این گونه استعمال کرده است و ما اصلی نداریم که این احتمال را نفی کند. لذا اماره در اینجا مرکب از دو شیء است؛ وضع به علاوه عدم القرینه. وقتی مستعمل فیه به شکلی باشد یا مستند به وضع است و یا قرینه. لذا نمی‌توان استعمال را مستند به خصوص وضع دانست، در نتیجه از مستعمل فیه ظن به وضع حاصل نمی‌شود. البته بحث ما در قرینه متصله است نه در قرینه منفصله. اصلی نداریم که استناد استعمال را به قرینه متصله نفی کند.

لذا باید فرق گذاشت بین جایی که وضع طریقت تامه نسبت به موضوع له داشته باشد و جایی که امر دیگری نیز دخالت داشته باشد. در صورت اول در جایی که فقط احتمال اشتباه متکلم در معنای موضوع له هست یا در نصب قرینه در کار باشد، ما می‌توانیم از مستعمل فیه موضوع له را کشف کنیم.

این بحث‌ها همه بر این مبنای فرضی است که اصالة الظهور را اماره محضه بدانیم و بگوییم وجه حجیت ظهور صرفاً ظن‌آوری است، ولی این امر ثابت نیست و ممکن است در اعتبار اصالة الظهور انسداد باب علم هم دخالت داشته باشد که در این صورت فقط می‌توان انسداد باب علم را در اثبات مستعمل فیه مسلم دانست نه در اثبات موضوع له که برای آن راه‌های چندی وجود دارد.

البته در بسیاری موارد که از استعمال کشف حقیقت می‌کنیم، از این جهت است که استعمال اگر بالاتاول باشد، با حقیقت مساوق خواهد بود، مگر این که متکلم اشتباه کرده باشد. بنا بر مبنای صحیح همه مجازها از باب ادعا است نه استعمال لفظ در غیر معنای موضوع له (وقتی می‌گوییم رأیت اسدا یرمی، اسد در معنای خود به کار رفته است و ادعای انطباق آن بر رجل شجاع وجود دارد).

تذکر یک مبنه وجدانی در این بحث سودمند است، ببینید کودک چگونه موضوع له واژگان را متوجه می‌شود؟ از اینجا که موارد ادعاء را تشخیص می‌دهد. مثلاً در برخی بازی‌های کودکان، بنا بر ادعا می‌گذارند و خود ملتفت به ادعایی بودن حرف‌های خود هستند. معنای تنزیل را کودک نیز متوجه می‌شود. از طرف دیگر کودک می‌فهمد که در استعمال متعارف قاشق یا بشقاب - مثلاً - ادعایی در کار نیست. ولی در استعمال قاشق و بشقاب در تصویر قاشق و بشقاب ادعا وجود دارد. کودک نیز از ادعایی نبودن پی به وضع می‌برد. لذا اگر به او به

جد مطلبی ادعایی گفته شود، ناراحت و عصبانی می‌شود، مثلاً اگر تصویر غذا را در کتاب به او نشان بدهیم و بگوییم این را بخور، ناراحت می‌شود.

لذا در جایی که ما یقین داریم استعمال بدون ادعا و تاول است؛ چون تنها احتمال دیگر اشتباه متکلم است. احتمال نصب قرینه هم وجود ندارد. چون قرینه، قرینه بر ادعاست طبق مبنای صحیح نه قرینه بر استعمال در غیر ما وضع له؛ چرا که لفظ هیچ گاه در غیر ما وضع له استعمال نمی‌شود. طبق این مبنا که مبنای صحیحی است، در صورتی که بدانیم در مستعمل فیه ادعا نیست می‌توانیم موضوع له را کشف کنیم.

البته در برخی مقامات ادعاء طبیعی است؛ مثلاً در مقام هزل، مقام شعر، مقام های ادبی یا ... و گاه به دلیل خفاء مقام به کارگیری کلام، انسان در این که آیا کلام همراه با ادعا است یا مجرد از آن، شک می‌کند.

به هر حال بهترین راه برای تشخیص وضع، استعمال است و تبادر باید بازگشت به استعمال بالاتاول کند. در اطراد هم همین حرف است. آقایان در تبادر فرموده‌اند که باید حاقی باشد. طرفین نزاع در بحث صحیح و اعم به تبادر تمسک می‌کنند که این امر می‌رساند که لا اقل در برخی استعمالات قرائنی وجود داشته که از آن غفلت شده است. لذا باید استعمالات زیاد و مختلف السنخ را دید؛ مثلاً گوینده های مختلفی وجود داشته باشد، در مقام های مختلف به کار برود. دیدن موارد مختلف سبب می‌شود که انسان به این نتیجه برسد که نمی‌شود که در همه موارد قرینه به کار رفته باشد. کشف معنا در میان لغوین نیز به همین شکل است. مثلاً در بادیه اعراب را دیده‌اند که لفظ را در معنای خاصی به کار برده‌اند. برای کشف موضوع له دیدن استعمالات متنوع لازم است. البته این روش کشف موضوع له با اطراد متفاوت است و نوعی استقراء می‌باشد.

به هر حال عرض ما این است که در جایی که نفس موضوع له تمام الطریق هست، از مستعمل فیه، موضوع له کشف می‌شود و بالعکس. ولی معمولاً این گونه نیست و عدم قرینه برخلاف نیز در طریقت آن شرط است. و علت این که از مستعمل فیه به موضوع له نمی‌رسیم همین است که نمی‌دانیم قرینه برخلاف وجود دارد یا ندارد؛ لذا ادعایی نبودن آن را نمی‌توانیم کشف کنیم.

در اصالة التتابق نفس مدلول استعمالی تمام الموضوع است. اگر مستعمل فیه موجود باشد و به قرینه‌ای بخواهیم بگوییم مراد جدی بر طبق این نیست، برخلاف اصل می‌باشد.

اصل این است که کلماتی که به کار می‌رود، به جهت جد بوده باشند. خلاف اصل بودن آن سبب می‌شود که بین مراد جدی و نفس مراد استعمالی ملازمه برقرار شود نه مراد استعمالی ای که قرینه برخلاف در آن نباشد. مراد استعمالی به تنهایی کاشف از مراد جدی است. پس از ثبوت مطلب، عکس آن هم نیز صادق می‌باشد که از مراد جدی هم می‌شود مراد استعمالی را کشف کرد به شرطی که این مطلب مسلم باشد که اصالة التطابق اماره محضه باشد که این مطلب چندان ثابت نیست.

یک نکته هم در اینجا اضافه کنیم. شهید صدر در اینجا دو فرمایش دارند که ظاهراً با هم سازگار نیستند؛ از طرفی حجیت مثبتات را کانه مسلم گرفته‌اند و از طرف دیگر می‌فرمایند که از مدلول جدی نمی‌توان مراد استعمالی را کشف کرد. اگر اصالة التطابق اماره محضه نباشد، اثبات حجیت مثبتات در آن خیلی دشوار است و نیاز به برهان دارد. اصل در موارد اماره محضه نبودن، عدم حجیت است. در موارد اماره محضه، مثبتات آن حجت است به جهت ثبوت ظن در آنها. شهید صدر خود در بحث مثبتات به این نکته تصریح می‌کنند که اگر جهت موضوعی در حجیت اماره دخیل باشد، مثبتات آن دیگر حجت نخواهند بود مگر این که آن جهت موضوعی در لازم هم وجود داشته است.

بنابراین برای اعتبار مثبتات اصالة التطابق باید دلیل اقامه کرد؛ یا باید گفت که اماره محضه است که در نتیجه از مراد جدی هم می‌توان به مراد استعمالی رسید که شما می‌گفتید این مطلب صحیح نیست و یا این که بگویید جنبه موضوعی دارد که در این صورت باید دلیل بر حجیت اعتبار مثبتات اقامه کرد.

جلسه شماره ۱۱۶

بحث در مورد رفع اجمال از دليل مجمل به قرينه دليل مبين بود. محصل عرض ما اين بود که طبق مبنای ما اين بحث شبیه بحث جمع عرفی است؛ یعنی ما از مبين کشف می‌کنيم که در کنار مجمل قرينه‌ای بوده است که رفع اجمال می‌کرده است و به ما نرسیده است.

مرحوم شهيد صدر در اینجا اين مساله را از باب جمع عرفی متمایز دانسته است و در شرح عروه نیز به اين بحث اشاره کرده است. ایشان در اين کتاب رفع اجمال به وسيله دليل منفصل را قبول نمی‌کنند. آن گاه اين نکته مطرح می‌شود که شما که اين مطلب را قبول نداريد، چرا در بحث جمع عرفی مشابه آن را داريد. شما می‌توانيد در اين جا قاعده ميرزاييه در بحث جمع عرفی (کلما کانت قرينه هادمه للظهور علی فرض الحجیه، فهو هادم للحجیه علی فرض الانفصال) را پياده کنید و بگويد چیزی که در فرض اتصال تعيين کننده ظهور است، در فرض انفصال هم کاشف از مراد استعمالی است. مثلاً يك دليل گفته الکر ستمائۀ رطل و دليل ديگر گفته الکر الف و مائتا رطل بالعراقي. اين دو را اگر هم کنار هم قرار دهيم، مشخص می‌شود که مراد رطل عراقی است. يا در مثال خود ایشان که گفته‌اند دلیلی وارد شده است که اکرم زيدا و دلیلی ديگر گفته است که لا تکرّم زيد بن خالد. در اینجا اگر اين دو دليل کنار هم قرار بگيرند، مشخص می‌شود که مراد زيد بن سعيد است نه زيد بن خالد. ما سابقاً اين اشکال را مطرح می‌کرديم که چرا اين بحث را از بحث جمع عرفی جدا کرديد.

ایشان پاسخ می‌دهند که بين موارد جمع عرفی و ما نحن فيه تفاوت هست. در جمع عرفی اتصال منشا ايجاد ظهور نيست. ولی در اینجا وقتی دو کلام متصل می‌شوند، ظهور پيدا می‌کنند، اتصال خود، ظهور ساز است؛ چون ظاهر کنار هم قرار گرفتن اينها اين است که قطعه دوم، به جهت تکميل کلام اول آمده است و نه تصحيح آن. اگر فرض بر تصحيح باشد، ممکن است معنايش تضاد دو کلام است که بحثش متفاوت می‌شود. ولی اگر برای تکميل باشد، معنايش اين است که مراد از زيد در اکرم زيدا، زيد بن سعيد بايد باشد و الا مستلزم اضراب و استدراک خواهد بود. ظهور کلام اين است که جمله دوم بداء و نسخ از جانب متکلم نسبت به جمله اول نيست.

بررسی کلام شهید صدر

خیلی روشن نیست که چگونه اتصال دو دلیل منشا چنین ظهوری شده است. این ظهور از این جا ناشی می‌شود که احتمال این که متکلم مطلبش عوض شده باشد، احتمال قابل توجهی نیست و این منشأ در هر حال وجود دارد؛ چه دلیل دوم متصل باشد و چه منفصل. اگر این احتمال مفروض باشد، فرض اتصال و انفصال تفاوتی ندارند. عدم نسخ دلیل اول در بحث جمع عرفی هم مطرح است. اگر کلام دوم ناسخ باشد، دیگر بحث جمع عرفی نمی‌تواند مطرح باشد. محتمل نبودن نسخ و بداء ربطی به اتصال و انفصال ندارد. این ظهور باید از جای دیگر احراز شود و اتصال دخلی در آن ندارد.

البته ما اصل قاعده مرحوم نایینی را قبول نداشتیم. علاوه بر این که در همه موارد هم صادق نیست. مثلاً در مثال کر، به کار بردن رطل در کلام واحد به دو معنا خالی از بعد نیست و اجرای قاعده میرزاییه در اینجا نتیجه عکس می‌دهد. و انسان در این کلام تناقض صدر و ذیل احساس می‌کند. قبلاً می‌گفتیم که تعدد موقف در کلام واحد ممکن نیست. این مثال هم شبیه تعدد موقف است؛ یا باید رطل را به اعتبار مخاطب لحاظ کرد و یا به اعتبار متکلم. اگر مخاطب مکی باشد، سوال این است که آیا درست است که در یک کلام، کلمه رطل هم به معنای مکی به کار رود به اصطلاح مخاطب و هم به معنای عراقی به اصطلاح متکلم. این مطلب عرفی به نظر نمی‌رسد.

این گونه نیست که اتصال ظهور خاصی به آنها بدهد. بلکه شاید بتوان گفت که انفصال اولی باشد؛ متکلم در دو وقت می‌تواند یک بار به اعتبار محیط خود سخن بگوید و یک بار به اعتبار محیط مخاطب. مانند متکلم فارس زبانی که برای مخاطب آذری زبان، یک جا به فارسی سخن می‌گوید و یک جا به ترکی، نه این که در کلام واحد به هر دو زبان سخن بگوید. خلاصه این که اتصال اگر ظهور دو کلام را قلب نکند، ظهور ایجاد نمی‌کند.

به هر حال نکته‌ای که قرینیت را ایجاد می‌کند، ربطی به اتصال و انفصال ندارد و آن نکته با عنایت به ظاهر حال متکلم یا غلبه موارد متکلم در مقام نسخ دلیل اول نیست. البته ما از اساس این گونه مشی نمی‌کنیم و قاعده مرحوم نایینی را تمام نمی‌دانیم. ما می‌گفتیم که از مبین کشف می‌کنیم که در دلیل مجمل قرینه‌ای بوده است که به ما نرسیده است؛ شبیه بحث جمع عرفی با این تفاوت که در اینجا اصل ظهور را ایجاد می‌کند و در بحث جمع عرفی، ظهور در خلاف را.

البته در اینجا باید این نکته را ضمیمه کرد که کشفی که در کلام شما مطرح است، کشف ظنی است یا قطعی و اطمینانی. اگر قطعی یا اطمینانی باشد، مطلب صحیح است. ولی اگر کشف، ظنی باشد، چه دلیلی بر اعتبار این ظن هست. فوقش این است که ظن به ظهور کلام داریم. آیا این ظن به ظهور حجت است. خود ظهور از باب ظن حجت است. ولی موضوع ظهور باید به نحو قطعی احراز شود. به نظر می‌رسد که باید دید اصلی که به وسیله آن اصل ظهور کلام در زمان معصوم ۷ را کشف می‌کنیم، در آن اصل ظن کافی هست یا خیر.

مثلا اصلی داریم به نام تساوی ظهور در زمان فعلی با ظهور در عصر معصومین. آیا این اصل به مناط ظن‌آوری حجت است یا نفس تطابق ظهورین موضوعیت دارد؟ اگر به اعتبار ظن‌آوری است، در اینجا هم می‌توان ظهور را معتبر دانست. یا فرض کنید منشا اعتبار این اصل انسداد (صغیر) باشد و اینجا بیان انسداد را تقریب کنیم شبیه بیانی که حاج آقا در ظنون رجالی مطرح می‌کنند که شارع به ما هم (که سال‌ها پس از عصر صدور روایات زندگی می‌کنیم) می‌گوید خبر عدل را اخذ کنید. برای ما کشف عدالت روایت به طریق علمی میسر نیست؛ پس شارع باید طریق ظنی را نیز حجت کرده باشد.

اگر شبیه این حرف را در ظهورات مطرح کنیم که ما طریق علمی برای تحصیل ظهورات کلام شارع نداریم و لذا در صغرای ظهور ظن کافی است. اگر انسداد صغیر را اجرا کنیم (که بعید هم نیست)، ظن در این گونه موارد حجت خواهد بود؛ هم در موارد جمع عرفی و هم در باب رفع اجمال از دلیل مجمل. به هر حال آن چه مهم است این است که باید محدوده دلیلی را که با آن ظهور زمان صدور را کشف می‌کنیم، دید که آیا مناط در آن قطع است یا ظن.

خلاصه کفایت کشف ظنی وابسته به تعیین محدوده اصلی است که با آن ظهور زمان معصوم را کشف می‌کنیم که آیا این اصل انسداد صغیر است یا بناء عقلا یا امر دیگری. اگر از باب انسداد صغیر بگوییم، ظن حاصل حجت است، این حرف در همه ظهورات جاری است نه خصوص ما نحن فیه.

به هر حال باید مشی حاکم بر بحث جمع عرفی در اینجا هم بدون تفاوت تکرار شود. شهید صدر در اینجا بحث را به این شکل دنبال نکرده است. ایشان بحث را به این وابسته کرده است که آیا جهت صدور دلیل قطعی است یا خیر. ما عرض کردیم که اگر از این راه ها مطلب را بخواهیم دنبال کنیم، باید بحث مثبتات را مطرح کنیم. در دلیل مجمل و مبین پنج اصل جاری می‌شود که اگر قطعی باشند یا اعتبارشان به گونه‌ای باشد که مثبتات آن ها نیز

حجت باشند، مشکلی ایجاد نمی‌شود. در غیر این صورت کلام ایشان تام نیست و اثبات این مطلب دشوار است. اثبات این که اصالة الظهور، اصالة الجهة و اصالة السند اماره محضه هستند، مشکل است. اگر از باب انسداد صغیر هر کدام از این‌ها را حجت بدانیم، اماره محضه نبودن آن‌ها روشن است. حتی اگر از باب ظن خاص حجت باشند، اثبات این که انسداد در موضوع حجیت در نگاه عقلا دخیل ندارد، خیلی مشکل است. وقتی اعتبار این قواعد را از باب اماره محضه ندانستیم، اثبات حجیت مثبتات مشکل می‌شود. البته ما دلیل بر نفی این مطلب در دست نداریم و فقط مدعی این هستیم که اثبات این مطلب در مطلق لوازم دشوار است. لذا راهی که ایشان در این مباحث، دنبال کرده‌اند، راهی است که ابهامات فراوانی دارد. عمده مطلب هم این است که گویا ایشان ملتفت نبوده‌اند که این گونه استفاده‌ها از باب دلالت لفظی نیست، بلکه از باب دلالت عقلی و ملازمه عقلی است. این را هم مطرح کردیم که اگر بحث از مثبتات را مطرح کنیم، دیگر جا برای این بحث شهید صدر نیست که ملازمه در کشف مراد فقط از جانب مراد استعمالی نسبت به مراد جدی است دون العکس. اگر مثبت حجت باشد، در هر دو طرف ملازمه باید حجت باشد.

جلسه شماره ۱۱۷

بحث در مورد شیوه رفع اجمال از دليل مجمل به وسیله دليل مبين بود. به تناسب اين بحث مطرح شد که آیا اصالة العموم در فرض علم به اراده و شک در کیفیت اراده جاری می‌شود یا خیر. گفتیم که اين بحث وابسته به اين است که اعتبار اصالة العموم را به جهت اماريت محضه بدانيم یا اماريت را جزء موضوع بدانيم یا اين که اصلاً اماريت را موثر ندانيم. اگر اماريت را موثر ندانيم وجهی ندارد که در اين فرض اصالة العموم جاری شود. اگر اماريت جزء موضوع باشد، بايد دید که آیا جزء ديگر موضوع حجت نیز نسبت به تعيين موضوع هم می‌آید یا خیر. اما اگر اماريت را تمام الموضوع بدانيم، بايد تفصيل قائل شويم بين جایی که دليلی که حکم فرد را مشخص می‌کند متصل یا کالمتصل باشد که در اين صورت نمی‌توان تعيين وضعیت فرد کرد یا منفصل باشد که در اين صورت می‌توان وضعیت فرد را با اصالة العموم تعيين کرد.

اين محصل نتیجه بحث‌های ما در سابق بود. ما اين بحث را در محضر حاج آقا مطرح کردیم. ایشان متذکر شدند که در هيچ اماره ای اماريت تمام الموضوع نیست. اگر علم به اندازه کافی داشته باشيم، وجهی ندارد که عقلاً يك امر ظنی را معتبر کنند. اعتبار اين امر ظنی یا به جهت انسداد باب علم است و یا موضوعيت خاصی که در آن اماره مطرح می‌باشد؛ مثلاً ممکن است اعتبار خبر عدل در شرع، به جهت ترويج عدالت در جامعه باشد. اگر اين دو نکته نباشد، وجهی ندارد که ظن آوری اماره وجه اعتبار آن باشد. لذا فرض اماره محضه را که مطرح کردیم، ديگر خارجيتی نخواهد داشت و به عنوان يك فرض در اين بحث مطرح خواهد بود.

حاج آقا اضافه می‌کردند که حتی اطمینان که از جهت عقلایی معتبر است، به جهت انسداد باب يقين است. اگر باب يقين منسد نبود، وجهی برای اعتبار اطمینان هم وجود نداشت. البته در اين موارد بايد جنبه نوعی را لحاظ کرد. يعنی در موردی ممکن است راه علم در خصوص مورد منسد نباشد ولی در نوع موارد منسد باشد و شارع مثلاً به جهت خطا در مقدمات قطع شخصی را لحاظ نکند. شيخ در رسائل می‌فرمود: علت اعتبار خبر واحد، انسداد باب وصول به واقع نه فقدان يقين است. ممکن است در جایی حصول يقين امکان پذير باشد ولی واقع قابل حصول نباشد و شارع به جهت علم به غيب می‌داند که اصابه يقين های مکلفين به واقع کم است.

از اینجا روشن می‌شود که اصل در امارات، عدم اعتبار مثبتات است. وقتی ما اماره محضه نداشته باشیم، باید دید نکته انسداد یا هر نکته دیگر در دلیل دیگر نیز هست یا خیر. معنای اصل مذکور این است که به مجرد حجیت یک شیء نمی‌توانیم مثبتات آن را نیز معتبر بدانیم و نیاز به دلیل خارجی دارد. باید دلیل داشته باشیم که نکته دیگری که سبب شده که با ضمیمه شدن به اماریت اماره آن را معتبر کرده است، نسبت به آن لازم هم وجود دارد. لذا در هر مثبتی صرف نظر از این که دلیل دال اماره است یا اصل عملی، باید بررسی کنیم که مثبت آن حجت است یا خیر.

مثلاً در مورد اقرار بگوئیم اقرار به شیء نزد عقلا اقرار به مقربه نیز می‌باشد. به هر حال باید نکات دیگری ضمیمه شود تا حجیت مثبتات نتیجه گرفته شود. در بحث اصل عملی عدم حجیت مثبتات روشن‌تر است. چون در اماره چه بسا جزء دوم موضوع اعتبار نسبت به لازم هم وجود دارد. خلاصه این که اماریت اماره برای حجیت مثبتات کافی نیست.

لذا بحث از این که قاعده فراغ اماره باشد یا اصل عملی، ثمره عملی ندارد؛ چون حتی اگر اماره هم باشد، دلیلی بر اعتبار مثبتات نخواهد بود.

در بحث رفع اجمال سه صورت دارد که باید مورد بررسی قرار بگیرد. صورت اول این است که دلیل مبین دقیقاً در مورد دلیل مجمل وارد شده است و نسبت آنها عام و خاص نیست. مثلاً دلیلی گفته است که یجب اکرام زید و دلیل دیگر گفته است که لایجب اکرام زید بن خالد و زید در دلیل اول مردد است بین زید بن عمرو و زید بن خالد. ما دلیل دوم را قرینه بر دلیل اول قرار می‌دهیم. مثال رطل نیز در همین قسم مندرج می‌شود. رابطه دلیل اول با دلیل مبین می‌تواند رابطه دو دلیل متعارض باشد یا دو دلیل مستقل از هم. معنای رفع اجمال این است که این دو دلیل از هم مستقلند، مراد از دلیل مجمل چیز دیگری است و لذا هیچ گونه تعارضی با هم ندارند.

صورت دوم جایی است که دلیل مجمل عامی است که می‌خواهیم از آن رفع اجمال کنیم. اکرم العلماء الا زیدا وارد شده است و نمی‌دانیم زید عالم مراد است یا زید جاهل. این که از جهت حکم، حکم زید وجوب اکرام است بحثی نیست، چون می‌توان در این مساله به عموم تمسک کرد. اما با عموم می‌توان وضعیت زید را هم مشخص کرد و گفت مراد زید عالم است و احکام عالم را بار کنیم. اگر دلیل خاص «یحرم اکرام زید» باشد، ثمره عملی این مطلب روشن‌تر می‌شود. این جا بحث دوران بین تخصص و تخصیص نیست؛ در اینجا وضعیت

خارجی دو فرد زید مشخص است و شک در مراد در دليل ديگر (يعنی دليل خاص) داریم که آیا زید عالم مراد است یا زید جاهل.

فرق این دو بحث این است که گاهی می‌گوییم اصل عموم در شک در کیفیت اراده جاری نمی‌شود و گاهی می‌گوییم اصل عموم در شک در مراد در خودش جاری می‌شود. این جا با اصل عموم مراد از عام را مشخص می‌کنیم. اما تعیین مراد در دليل ديگر داخل در لوازم شیء است. اگر زید عالم وجوب اکرام داشته باشد، مراد از زید در «لاتکرم زیدا»، زید جاهل است. این گونه استفاده وابسته به بحث حجیت مثبتات است.

در این جا نیز همانند صورت اول شک در تعارض دو دليل داریم و در هر دو صورت ما به دليل مبين تمسک می‌کنیم و مجرد احتمال معارضه در رفع ید از دليل معتبر کافی نیست. البته احتمال در این صورت با احتمال در صورت اول کمی فرق دارد. در این صورت احتمال دارد که مراد از زید در دليل ديگر به گونه‌ای باشد که نه تنها با عام معارضه کند بلکه بر آن مقدم شود. در مثال قبلی اگر مراد از زد در «اکرم زیدا»، زید بن عمرو باشد، بین دو دليل تعارض می‌شود. ولی در ما نحن فيه اگر در دليل مجمل احتمال ديگر مراد باشد، بر دليل اول مقدم می‌شود. اگر مراد از «لاتکرم زیدا»، زید عالم باشد، تخصیص پیش می‌آید. دوران امر بین مخصصیت دليل دوم و بی ارتباط بودن دو دليل است. در اینجا چون تخصیص ثابت نیست، می‌توانیم به عموم تمسک کنیم. البته این که بخواهیم با دليل اول از دليل دوم رفع ابهام کنیم، وابسته به بحث حجیت مثبتات است. ما دليل داریم که اکرم العلماء شامل زید عالم هم می‌شود. لازمه این امر این است که مراد از زید در دليل ديگر زید جاهل است. البته ممکن است در حجیت مثبتات معتقد به تبعیض شویم.

صورت سوم این است که اصل مخصصیت مخصص مسلم است و دوران امر بین قلت و کثرت تخصیص است. اکرم العلماء وارد شده و لاتکرم العالم الفاسق هم وارد شده است. نمی‌دانیم مراد از فاسق خصوص مرتکب کبیره است یا اعم از مرتکب کبیره و صغیره در نتیجه تخصیص بیشتر شود. در اینجا دو مرحله بحث وجود دارد. یکی این که آیا به عام می‌شود تمسک کرد یا خیر؟ در دو مثال گذشته در این که به دليل مبين می‌شد تمسک کرد، بحثی نبود؛ برخلاف اینجا. در مخصص متصل که قطعاً اجمال سرایت می‌کند. در مخصص منفصل هم مورد بحث است و ما سابقاً می‌گفتیم که اجمال سرایت می‌کند.

این مرحله مربوط به بحث کنونی ما نیست، بلکه ما با پذیرش این که اجمال خاص به عام

مبین سرایت نمی‌کند در مرحله دیگری بحث می‌کنیم و الا این فرض داخل در مساله دلیلین مجملین می‌شوند. لذا مفروض بحث ما این است که تمسک به عام در شبهه مفهومی خاص مردد بین اقل و اکثر را صحیح بدانیم. با این فرض این سوال مطرح می‌شود که آیا عام می‌تواند رافع اجمال از خاص باشد و مثلاً در این مثال بگوییم اکرم العلماء شامل مرتکب صغیره می‌شود و وجوب اکرام دارد (با همان استدلال عکس نقیض و سایر تقریباتی که سابقاً مطرح می‌کردیم). البته این جا هم بحث مثبتات مطرح می‌شود و نکته جدیدی ندارد.

ما یک اشکال کلی داشتیم که در این گونه موارد نمی‌شود به عام تمسک کرد و آن این که علت جواز تمسک به عام با وجود مخصص این است که اصل آن است که متکلم برای بیان مراد به خود کلام اعتماد کرده است. لذا در موارد شک در اعتماد متکلم بر قرینه منفصله برای تعیین مراد، اصل و قاعده این است که متکلم این کار را نکرده است. البته این بحث ان قلت و قلت هایی داشت. مفروض این است که در جایی که شک در تخصیص به منفصل داریم، اصل عموم محکم است و اصل این است که با شخص کلام مراد القا شود. جایی که تخصیص ثابت شود، معنایش عدول متکلم از این اصل است و وی می‌خواسته با مخصص تمام مراد را برساند.

عرض ما این جا این بود که مراد از مخصص هر چه باشد (چه اقل و چه اکثر)، دو تخطی از اصل نشده است. این گونه نیست که اگر مراد متکلم اکثر باشد دو خلاف ظاهر مرتکب شده باشد و اگر مراد اقل، یک خلاف قاعده مرتکب شده باشد، لذا اجمال خاص به عام سرایت می‌کند. در فرضی که می‌دانیم متکلم از اصل اولی در محاورات عدول کرده و به قرینه منفصله اعتماد کرده، تفاوتی ندارد که با مخصص منفصل اقل را خارج کرده باشد یا اکثر را.

پاسخی که در اینجا مطرح شده (و البته ما به آن اعتقادی نداریم) این است که خروج هر فردی از عام انحلالی است و اکرم العلماء نسبت به هر عالمی، ظهور مستقل دارد، لذا خروج اکثر، مخالفت قاعده بیشتری دارد. حال با این فرض که اصالة العموم انحلالی باشد، عام نسبت به تعیین این فرد طریقت دارد. وقتی طریقت عام با آمدن مخصص منفصل از بین نرود، ما در اینجا اماره ای داریم که حکم می‌کند که عالم مرتکب صغیره هم وجوب اکرام دارد. همه مباحث مثبتات در اینجا هم مطرح است و این صورت بحث جدیدی ندارد. اگر در صورت های قبلی قائل شدیم که می‌شود رفع اجمال کرد، در اینجا هم باید بتوان قائل شد و اینجا نکته جدیدی ندارد.

البته عرض کردیم که این بحث‌ها بر اساس تفکر شهید صدر و امثال ایشان است و الا اگر مساله را آن گونه که ما تحليل کردیم تبیین کنیم که همراه دليل مجمل قرينه‌ای بوده است که به ما نرسیده است، در این صورت بحث وابسته به این نکته خواهد بود که آیا در اینجا هم کشف می‌شود که همراه دليل قرينه‌ای بوده است که رفع اجمال می‌کرده است؛ مثلاً دليلی گفته است اکرم زيدا و دليل دیگر گفته که لا تکرّم زيد بن عمرو و فرض این است که با عنایت به دليل دوم می‌گوییم عرفاً کشف می‌شود که در کنار دليل اول قرينه‌ای بوده است که روشن می‌کرده است که مراد از زيد، زيد بن خالد بوده است. اگر این گونه باشد، بین سه صورت مطرح شده می‌توان تفاوت قائل شد. اما اگر می‌خواهیم به این سبک مشی نکنیم، باید بحث مثبتات و مانند آن را مطرح کنیم.

لذا طبق مبنای شهید صدر و امثال ایشان تفاوتی بین این سه صورت نیست. البته آقایان عملاً این گونه مشی نمی‌کنند. آقایان در صورت اول فقط قائل به رفع اجمال می‌شوند، در حالی که همین حرف در صورت دوم و سوم هم جاری است. نکته رفع اجمال جنبه مثبتات است و مثبتات در هر سه مانند هم است. ولی طبق مشی ما می‌توان بین این سه صورت تفاوت گذاشت و گفت که کشف قرينه از ابتدا فقط در برخی صور (یعنی صورت اول) محقق می‌شود.

جلسه شماره ۱۱۸

مرحوم شهید صدر در بحث مجمل و مبین دو بحث را عنوان کرده بودند که آیا به وسیله دلیل مبین می‌توان از دلیل مجمل رفع اجمال کرد یا خیر. بحث دیگر این که آیا می‌توان در دو دلیل مجمل نیز رفع اجمال کرد و حکم مساله را به دست آورد.

طبعاً محل بحث در این فرض جایی است که برخی از احتمالات در هر دلیل با برخی از احتمالات دلیل دیگر سازگار باشد. و همین طور فرض این است که تنها یک احتمال از یک دلیل با یک احتمال از دلیل دیگر سازگار است. اما اگر مثلاً دو احتمال از یک دلیل با دو احتمال از دلیل دیگر سازگار باشند، باید بحث دیگری صورت گیرد که آیا در این فرض می‌توان رفع اجمال کرد یا خیر. فعلاً ما همان بحث اصلی را دنبال می‌کنیم.

شهید صدر به این بحث هم در بحوث فی شرح العروه پرداخته و هم در بحوث فی الاصول. مثال فقهی این بحث، مثال رطل است. یک دلیل گفته است: الکر ستمائۀ رطل، و دلیل دیگر گفته: الکر الف و مائتا رطل. اگر روایت اول را حمل بر رطل مکی و روایت دوم را بر رطل عراقی حمل کنیم، این دو روایت متوافق می‌شوند؛ چون هر رطل مکی دو رطل عراقی است. ایشان این بحث را هم در بحث تعیین مقدار کر مطرح کرده است و هم در بحث مجمل و مبین در اصول. البته به جهت تفاوت‌هایی که در مبحث قبلی داشتند، یک مقداری اینجا هم مباحثشان متفاوت است.

در شرح عروه بحث را این گونه مطرح کرده‌اند که ما به دو طریق می‌توانیم مشکل را حل کنیم؛ یکی این که هر کدام از اینها قرینه بر رفع اجمال از دیگری قرار دهیم با این فرض که از اشکال مطرح در اصالة الجهة در این گونه موارد صرف نظر کنیم. در شرح عروه در فرض یک دلیل مجمل و یک دلیل مبین، این اشکال را مطرح کرده بودند که آیا اصالة الجهة در اینجا موثر است یا خیر و در بحث اصول از این اشکال پاسخ داده بودند که بحثش مفصلاً گذشت.

دو تقریب در اینجا مطرح است؛ یک تقریب این است که هر کدام را قرینه بر دیگری قرار دهیم. تقریب دیگر این است که بگوییم هر دلیل در صورتی از حجیت می‌افتد که معارضی ثابت شده باشد. احتمال معارض کافی نیست برای رفع حجیت از یک دلیل همچنین دلیلی که اثر عملی بر آن بار نشود حجت نیست. در اینجا هیچ یک از این دو مشکل وجود ندارد. اولاً تعارض بین این دو روایت قطعی نیست؛ چون ممکن است رطل در هر دلیل به یک معنا باشد و

لذا احراز معارض نشده است. ثانياً اثر عملی هم دارد؛ چون اگر اشتراک دو دليل به گونه‌ای باشد که هيچ جهت اشتراکی در آن نباشد، صحيح است، ولی اجمال آن به اين شکل نيست. ايشان در توضيح نکته اخير گفته‌اند که نسبت به حداقل و حداکثر اين دو دليل اجمال ندارند. البته اينجا در کلام ايشان يک سهواللسانی رخ داده است که در اصولشان نيز همين اشتباه تکرار شده است. تعبير ايشان اين است: «فتکون الروايتان معا حجة على إجمالهما، و يثبت بهما ان الحد الأدنى للکر هو ستمائة رطل مکی، و ان الحد الأقصى هو الف و مائتا رطل عراقی، و بذلك يثبت المطلوب^۱». عکس اين کلام صحيح است، بايد جای مکی و عراقی را عوض کرد. در ادامه نيز اين اشتباه تکرار شده است: «و هذا يعنى ان الکر ليس بأقل من ستمائة رطل مکی - على کل محتملات رواية الستمائة - و ليس بأكثر من الف و مائتا رطل عراقی، على جميع محتملات الرواية الأخرى. و بهذا يتحدد مقدار الکر، إذ ان ستمائة رطل مکی هو بعينه الف و مائتا رطل عراقی».

در اين دو متن بايد گفته شود که حداقل آن هزار و دويست رطل عراقی است و حداکثر ششصد رطل مکی است؛ پس يا مساوی ششصد رطل مکی است يا کمتر. لذا اگر روايت ششصد رطل مکی در نظر بگيريم حداکثر آن ششصد رطل مکی می‌شود نه حداقل آن. بيشتر بودن از هزار و دويست رطل عراقی و کمتر بودن از ششصد رطل مکی با هم سازگار نيستند. اگر حداقلش هزار و دويست رطل عراقی باشد و حدّ اکثرش ششصد رطل مکی، بايد دقيقاً ششصد رطل مکی باشد که همان هزار و دويست رطل عراقی است. در عبارت بحوث هم همين اشکال تکرار شده است: «حيث انّ لازم صدقهما عقلاً انّ الکر هو ستمائة رطل عراقی الذی هو الف و مائتا رطل مکی^۲». در حالی که صحيح اين است که گفته شود الکر ستمائة رطل مکی الذی هو الف و مائتا رطل عراقی. اين سهو اللسانی از ايشان است نه اين که غلط چاپی باشد؛ چرا که در بحث فقهی هم اين مطلب آمده است.

البته مقدار کر مشخص است و اين گونه نيست که حداقل و حداکثر داشته باشد. کر يک مقدار مشخص است. کر يک پيمانه خاصی بوده است. در واقع کر يکی از مکيال‌های عرفی بوده است که اين مکيال‌ها در جاهای مختلف، مختلف بوده است. کر لفظی نيست که شارع

۱ . بحوث في شرح العروة الوثقى، ج ۱، ص ۴۲۸.

۲ . بحوث في علم الأصول، ج ۳، ص ۴۴۷.

آن را وضع کرده باشد، بلکه پیمانه‌ای بوده که برای اندازه‌گیری های بزرگ از آن استفاده می‌شده است. علت ابهام آن نیز همین تفاوت‌های کر در جاهای مختلف بوده است.

البته در ادامه در کلام آقای هاشمی مطلب به شکل صحیح آمده است: «**فروایة الستمائة تدل علی انّ الکثر لیس بأکثر من ستمائة رطل مکی علی جمیع احتمالاتها و روایة الألف و مائتین تدل علی انه لیس بأقل من الف و مائتین بالعراقی و هاتان الدالتان لا یعلم بکذبهما لتوافقهما فیؤخذ بهما لا محالة و به یثبت المطلوب^۱.**»

حال صرف نظر از این اشکال لفظی، ایشان در شرح عروه فرق بین این دو راه حل را این گونه ذکر کرده است که راه حل اول بر اساس قرینیت هر دلیل برای دلیل دیگر استوار است و راه حل دوم به قرینیت کاری ندارد. شهید صدر در اصول بحث را به شکل دیگری طرح کرده و گفته‌اند ما دو راه حل داریم؛ یکی این که بخواهیم با هر دلیل از دلیل دیگر رفع اجمال کنیم. این گونه تعبیر می‌کنند که: «**حيث يقال بأن مقتضى أصالة الجهة في كل منهما تعيين مفاد كل منهما في معنى واحد^۲.**» ولی اشکالی در اصالة الجهة وجود دارد که دلیل مجمل است و مردد بین «ما نقطع بکذبه» و «ما لانتبت ثبوته». ایشان می‌گویند فرض این است که ما این اشکال را جواب دادیم. بعد از پاسخ به این اشکال، اصالة الجهة در هر دو جاری می‌شود. البته اینجا با جایی که فقط یک دلیل مجمل بود، تفاوت دارد. آنجا اصالة الجهة در دلیل مجمل فقط مطرح بود؛ چون فقط یکی مجمل است. در اینجا چون هر دو مجمل هستند، اصالة الجهة در هر دو مطرح است و اگر مشکلی ایجاد شود، اصالة الجهة در هیچ یک جاری نمی‌شود.

راه حل دیگر این است که بگوییم این دو قضیه به نحو اجمال ثابت می‌شود و در نتیجه مدلول التزامی آن‌ها یعنی همین تعیین حداکثر و حداقل ثابت می‌شود. آقای هاشمی در حاشیه این اشکال را مطرح می‌کنند که: «**لا يقال: هذه الدلالة في كل منهما لازم لمفاد الدليل المردد بين العراقي والمکی^۳.**»

۱ . همان .

۲ . همان .

۳ . همان .

ايشان می‌گویند: این مفاد حداکثر و حداقل لازمه دلیل است. وقتی در اصل دلیل اصالة الجبهة جاری نمی‌شود به خاطر اشکال مطرح شده، لازمه آن نیز دیگر حجت نخواهد بود. این خلاصه اشکال ايشان است. در آخر می‌فرمایند: «فهذا البيان اما أن يرجع إلى البيان الأول أو لا يكون تاماً». در ادامه هم می‌فرمایند: «فانه يقال: إنّ كل ظهور و دلالة أحرز و لو بالالتزام و للجامع المردد فالأصل حجيته ما لم يعلم بطلانه أو وجود المعارض له. ... إلا أن هذا انما يجدى فيما إذا كان هناك مدلول للظهور و لو بالالتزام كما في المقام فلا يجدى في المورد السابق لما قلناه من أنّ المعنى المراد إثباته على أحد التقديرين ليس مدلولاً للفظ لا مطابقة و لا التزاماً، بخلاف المقام حيث أنّ الحد الأقصى و الحد الأدنى مدلول لكل من الروايتين على كل الاحتمالات فهو ظهور متعين محرز يشك في وجود المعارض له.^۱»

ولی بحث در اینجا این است که دلیلی که می‌گوید کر ششصد رطل است و فرض این است که مراد یک رطل مشخص است، اگر فرض کنیم که مراد رطل عراقی است، آیا این دلیل دو مفاد دارد؛ یک مفاد این که ششصد رطل عراقی است و یک مفاد دیگر این است که از ششصد رطل مکی بیشتر نیست یا به رطل مکی کاری ندارد. روشن است که این دلیل یک مفاد بیشتر ندارد و می‌گوید که ششصد رطل عراقی است. البته ما می‌دانیم اگر چیزی ششصد رطل عراقی باشد، نمی‌تواند از ششصد رطل مکی بیشتر باشد صرفاً. لازمه ثبوت خارجی این که کر ششصد رطل عراقی است، این است که از ششصد رطل مکی بیشتر نیست نه این که این دو دلیل دو تا ظهور دارد؛ یکی این که ششصد رطل عراقی است و دیگری این که بیشتر از ششصد رطل مکی نیست، بلکه دلیل یک مفاد دارد و لازمه آن امر دیگری است. از طرف دیگر دلیلی که می‌گوید کر هزار و دویست رطل است، اگر مراد رطل مکی باشد، این که کر از هزار و دویست رطل عراقی کمتر نیست، لازمه عقلی مفاد دلیل است، نه مدلول لفظی آن.

حتی بنا بر این که ما مدلول التزامی را هم تابع مدلول مطابقی در حجیت بگیریم و مستقل بگیریم، باز هم کلام تمام نیست؛ چون آن مبنا در صورتی است که کلام دو مدلول داشته باشد که یکی مطابقی است و دیگری التزامی که در اصل وجود تابع آن است نه در حجیت. دلالت مطابقی و دلالت التزامی دلالت‌های لفظیه طولیه هستند، ولی در بحث ما دلیل فقط

۱. همان.

۲. همان.

یک دلالت دارد که مدلول آن لازمی دارد، اعتبار لازم مدلول داخل در بحث مثبتات است. حجیت مثبتات هم اگر ثابت باشد، فرع حجیت اصل دلیل است. وقتی در اصل ثبوت دلیل اشکال کردیم و گفتید اصالة الجهة در این جا جاری نمی‌شود، مثبتات هم حجت نیست. لذا ایشان راه حل دوم را ارائه می‌کنند، در حالی که راه حل تمامی نیست. اگر توانستید مشکل اصالة الجهة را حل کنید، همان راه حل اول کافی است (صرف نظر از اشکالی که ما سابقا مطرح می‌کردیم که در اینجا اصول دیگری غیر از اصالة الجهة هم وجود دارد و مثبتات، مثبتات همه این اصول هستند و نه فقط اصالة الجهة). راه حل دوم یک راه حل صحیحی نیست.

در بحث شهید صدر در مورد تبعیت دلالت التزامی از دلالت مطابقی در بحث تعادل و ترجیحشان، یک ابهامی هست. ایشان می‌گویند وجه عدم تبعیت مدلول التزامی از مدلول تبعی این است که دلالت التزامی از سنخ دلالت لفظی نیست، بلکه از سنخ دلالت مدلول بر مدلول است؛ یعنی مدلول مطابقی خود به جهت ملازمه دال بر مدلول التزامی است. اگر مدلول التزامی را مدلول عقلی بدانیم، بحث ما دقیقا همان بحث می‌شود. البته ایشان به تبعیت معتقد است. اشکال ما این است که شما که قائل به تبعیت هستید، چگونه در اینجا این حرف را می‌زنید. با فرض حجیت مثبتات تازه اگر مدلول مطابقی حجت باشد، مدلول التزامی هم ثابت می‌شود. ولی اگر اصل مدلول مطابقی را حجت ندانستید، مجالی برای آن بحث‌ها مطرح نمی‌شود.

البته در خصوص بحث رطل مکی و رطل عراقی، یک مشکل خاصی وجود دارد که سابقا نیز آن را مطرح کرده‌ایم و آن این که آیا امکان دارد متکلم رطل را مطلق بگذارد و مراد رطل مکی باشد. یا مخاطب لحاظ شده است که مخاطب محمد بن مسلم است و باید رطل عراقی مراد باشد یا گوینده لحاظ شده است که امام صادق ع می‌باشد و باید رطل مدنی مراد باشد. مگر این که یکی از این دو وجه را بگوییم؛ یکی این که بگوییم روایت در مکه صادر شده است و محل صدور لحاظ شده است. و دیگر این که محمد بن مسلم اصالة اهل طائف است. اگر رطل مرسوم در طائف، همان رطل مکی بوده است، می‌توان رطل را بر رطل مکی حمل کرد.

گفتنی است که رطل عراقی از سایر رطل‌ها مرسوم تر بوده است؛ به خصوص در زمان امام کاظم ع این مطلب شایع‌تر می‌شود. حکومت بنی العباس در سال ۱۳۲ تاسیس شده است که اواخر زمان امام صادق ع است و مرکز حکومت آنان بغداد بوده است. سفاح را نمی‌دانم، ولی

مرکز حکومت منصور اول در حيره و هاشميه بوده است که امام صادق را تقريباً در حالت تبعيد نگه داشته بود. در زمان منصور شهرى به نام هاشميه موقتاً پايتخت بوده و بعد پايتخت به بغداد منتقل شده است. دعوهاى هست در مورد تعيين صاع بين مالک فقيه مدينه و قاضى ابويوسف و شيبانى شاگردان ابوحنيفه. در آن بحث رطل محل بحث، رطل عراقى است. زمان اين بحث‌ها هم زمان خلافت بنى العباس است.

از جهت بحث فقهى تقريباً مسلم است که مقدار کر هزار و دويست رطل عراقى است. حال چگونه در جاى ديگر تعبير به ششصد رطل شده است، خيلى روشن نيست. هيچ کس به اين روايت فتوا نداده است. لذا اين روايت به جهت مهوريت قابل استناد نيست، اينجا بحث فقهى دشوارى ندارد.

البته نمى‌توان ششصد رطل را محرف نهصد رطل گرفت تا با رطل مدنى تطبيق کند چون سبّع با تسع شبيه است نه ست با تسع. تصحيح سبّع به تسع و بالعكس تصحيح شايعى است مانند تصحيح عمر حضرت زهرا عليها السلام پس از وفات پيامبر صلى الله عليه وآله بين نود و پنج روز و هفتاد و پنج روز.

به مناسبت اين نکته را عرض مى‌کنم که برخى تاريخ شهادت حضرت را سوم جمادى الثانيه ذکر کرده‌اند. در برخى نقل‌ها آمده است که حضرت پس از پيامبر ۹ هفتاد و پنج روز زنده بوده است. برخى خواسته‌اند بگويد اين هفتاد و پنج مصحف نود و پنج بوده است. مشکل اين حرف اين است که لازمه‌اش اين است که چهار ما سى پر داشته باشيم (از صفر تا جمادى الاولى) که بسيار نادر است. حداکثر توالى ماه سى پر چهار ماه است و حداکثر ماه سى کم سه ماه که هر دو خيلى نادر است که اتفاق يافتد. راه حل ديگرى که ارائه شده اين است که مراد از نود و پنج روز سه ماه و پنج روز است. به هر حال توجيه روايت هفتاد و پنج روز خيلى دشوار است. صرف نظر از اين که تاريخ رحلت پيامبر ۹ هم چندان روشن نيست. سابقاً مقاله‌اى در اين موضوع نگاشته‌ام و در آن جا گفته‌ام که قول صحيح مطابق روايات اهل بيت: دوم ربيع الاول است که مشکل تطبيق اقوال شهادت حضرت زهرا عليها السلام بنابر اين قول بيشتر مى‌شود.

روايت ديگرى هست که مى‌گويد حضرت سه ماه پس از پيامبر ۹ در قيد حيات بوده‌اند. اگر صحيح سه ماه باشد، با وفات پيامبر صلى الله عليه وآله در دوم ربيع سازگار خواهد بود. به هر حال روايت سوم جمادى الثانيه از بقيه معتبرتر است.

گفتنی است روایات هفتاد و پنج روز چند روایت است و البته نود و پنج روز هم روایاتی دارد. روایت چهل روز ضعیف است. به هر حال بسیاری از راویان به حداقل ریاضی آشنا نبوده‌اند. و علت اصلی اختلاف روایات در بحث ما همین مساله است. یک مطلب هم منع از کتابت حدیث می‌باشد که منجر به نقل از حافظه شده است. روات شعرهای صد بیتی را راحت حفظ می‌کرده‌اند، ولی دو عدد را نمی‌توانستند حفظ کنند. صاحب جواهر در بحث تعارض عددی برخی روایات، می‌فرمایند که معلوم نیست ائمه: به علم عادی این مسئله‌ها را می‌دانسته‌اند. یعنی ایشان مطالب ریاضی را از علم غیب می‌دانسته است.

در مورد سالگرد و سالروز هنوز برخی سنت‌ها در میان عرب وجود دارد. مثلاً عده یک ساله هنوز در میان برخی اعراب وجود دارد. گاهی اشخاص این مطالب را با هم خلط می‌کنند. برخی می‌گویند اگر راویان در تاریخ این قدر اشتباه می‌کردند، پس در سایر مسائل هم اشتباهات زیادی مرتکب می‌شدند. در حالی که اشتباه در عدد با اشتباه در دیگر مسائل با هم ملازمه ندارد. راویان در مطالب ریاضی کم استعداد بوده‌اند؛ مخصوصاً در جایی که به حافظه سپرده می‌شده است. لذا در عصور متاخر که این مطالب را کتابت می‌کردند، در کتابت کمتر اشتباه می‌کردند.

بحث رفع اجمال از دلیل مجمل را در اینجا پایان می‌دهیم و از جلسه آینده به دیگر مسائل مجمل و مبین می‌پردازیم.

جلسه شماره ۱۱۹

در بحث مجمل و مبین مباحث دیگری وجود دارد که بازگشت به این می‌کند که آیا دلیل مجمل است یا خیر. از جمله در کتب قدیم اصولی ذکر شده است که برخی از آن‌ها بحث موردی است؛ مانند مجمل بودن یا نبودن ید در آیه سرقت. بحث‌های دیگری هست که کمی کلی‌تر است؛ مانند بررسی مفاد تحریم متعلق به اعیان؛ آیا در «حرمت علیکم الخمر»، - مثلاً - تحریم مجمل است و معلوم نیست کدام فعل مرتبط با این اعیان حرام است یا این که تحریم کلیت دارد و همه افعال مرتبط به آن را حرام می‌کند.

شبهه این بحث در مفاد حدیث رفع هست که آیا رفع به مطلق احکام تعلق می‌گیرد یا فقط به احکام الزامی یا مفاد حدیث رفع، رفع حکم نیست بلکه حدیث صرفاً ناظر به رفع مواخذه است که لازمه‌اش این است که احکام الزامی برداشته شود. یا مثلاً در تنزیلات، آیا تنزیل به لحاظ جمیع الآثار است یا به لحاظ اثر ظاهر. اگر گفتیم الطواف بالبيت صلاة، آیا اطلاق این دلیل اقتضا می‌کند که همه احکام نماز در مورد طواف جاری باشد؟ این بحث‌ها همگی نکته یکسانی دارند.

غیر از این بحث‌ها یک بحث کلی تری وجود دارد که در کتب متعارف اصولی ذکر نشده است و آن این که اگر سوال مجمل باشد، آیا جواب امام ۷ مجمل می‌شود؟ به تعبیر شهید صدر آیا اجمال سوال به جواب هم سرایت می‌کند یا خیر؟ این یک بحث کاملاً اصولی است که باید در مباحث اصولی طرح شود و بهترین موضع طرح آن نیز همین بحث مجمل و مبین است.

البته بحثی شبهه این بحث هست که آقایان آن را در مبحث عموم مطرح می‌کنند و آن بحث ترک استفصال است. ترک استفصال از مباحث بسیار قدیمی اصول است که به همین لفظ در کتب اصولی آمده است. در برخی کتب فقهی قاعده‌ای ذکر شده است که به این قاعده بسیار نزدیک است: «ترک استفصال مع الاحتمال فی قضایا الاحوال یفید العموم فی المقال». مراد از قضایا الاحوال، قضایای شخصی است. و مفاد این قاعده این است که اگر ویژگی‌های قضیه استفصال نشود، افاده عموم می‌کند. این بحث از زمان ابوحنیفه، مالک، شافعی و دیگران مطرح بوده است و از آن‌ها مطالبی در این زمینه نقل شده است. در قواعد و فوائد

شهید اول، تمهید القواعد شهید ثانی، و تقریبا تمام کتب اصولی پیشین و کتب قواعد فقهی این بحث مورد بررسی قرار گرفته است.

در نرم افزار جامع الفقه اگر ترک الاستفصال را جستجو کنید، موارد بسیار فراوانی یافت می‌کنید که تقریبا در همه موارد به همین قاعده اشاره دارد.

ولی این بحث با بحث ما متفاوت است. تعبیر مناسب با بحث ما، تعبیر ترک استیضاح است و نه ترک استفصال. بحث ترک استیضاح چندان در کتب فقهی و اصولی معنون نیست. عنوانی که حاج آقا به کار می‌برند، ترک استیضاح است که به نظر می‌رسد اصطلاح خوبی است. روشن نیست که از این مسأله به چه تعبیری یاد می‌شود. دوستان می‌توانند به مباحث مشابه آدرس‌هایی که طرح می‌کنیم در کتاب‌های دیگر رجوع کنند؛ این بحث در سایر کتب نیز باید مورد بررسی قرار گرفته باشد.

مواردی که در آنها به این بحث اشاره شده است: در کلام حاج آقا: بحث خمس، سال اول، درس ۲۵، ص ۳ تا ۵ و درس ۲۷، ص ۴ تا ۶؛ کتاب النکاح، درس ۲۴۶، ص ۷ تا ۱۰؛ درس ۸۰۸، ص ۳۴۲ تا ۳۵۰؛ در کلام شهید صدر: بحوث فی شرح العروة، ج ۱، ص ۱۲۳ و ۲۱۴ و ۳۲۸ و ۳۷۷ (آدرس‌ها مطابق با نرم افزار جامع فقه است). البته شهید صدر این بحث را به عنوان ترک استفصال مطرح کرده و از مصادیق آن دانسته است، در حالی که مناسب است به عنوان مستقل ذکر شود؛ مرحوم آقای خوانساری از این قاعده تعبیر به نظیر ترک الاستفصال می‌کنند: رک جامع المدارک، ج ۱، ص ۱۱۶؛ ج ۲، ص ۱۰۴ و ۶۲۸؛ ج ۳، ص ۱۵۵؛ ج ۴، ص ۲۲۶. مرحوم آقای حکیم در مستمسک معتقد است این مورد از موارد ترک استفصال نیست و دلالت بر عموم نمی‌کند. ایشان در جایی در ذیل روایتی می‌فرمایند جهت مورد سوال معلوم نیست و معلوم نیست ناظر به محل بحث می‌شود. و در پاسخ کسی که به اطلاق سوال تمسک می‌کند می‌گوید: لا مجال للتمسک بترک الاستفصال علی عموم الحكم؛ لان ترک الاستفصال انما يقتضى العموم الاحوالی مع تعین الجهة المسئول عنها لا انه يقتضى عموم الحكم فی الجواب لجميع الجهات التي يمكن ان يكون السؤال بلحاظها كما لم تكن قرينة على تعین الجهة يكون الكلام مجملا (ج ۲، ص ۵۳۲). این موارد را ما با تعبیر ترک استفصال یافتیم و با واژه‌های دیگر می‌توان موارد دیگری نیز ضمیمه کرد.

گاهی سوال از جهت خاصه ای است. سابقا این مثال را مطرح می‌کردیم که کسی از جبن از امام ۷ سوال می‌کند و حضرت پاسخ می‌دهند: لا بأس. در اینجا مقداری از سوال حذف شده

است. احتمال دارد که مورد حذف شده اين باشد که هل الجبن حرام ذاتا يا اين که هل هو حرام من جهة انه ماخوذ من الانفحة. ممکن هم هست که اين که سوال به جهت ضرر ذاتی باشد يا اين که سوال از کراهت باشد يا اين که سوال از آداب پنيّر خوردن باشد. و تمام اين جهات هم در مورد پنيّر مطرح است.

يک بحث، بحث اطلاق لفظی است. مثلا امام ۷ می فرمايند اگر کسی جاهلا در لباس نجس نماز بخواند، نمازش صحيح است. اين "جاهلا" اطلاق دارد که اين جهل در فرض اضطرار بوده است يا اختيار؛ در فرض سعه وقت بوده است يا در فرض ضيق وقت؛ زمانی که متوجه شده در وقت بوده يا خارج وقت؛ اين جهل مسبوق به علم بوده است يا خير (البته ممکن است اين نکته اخير، اجمالی در خود مفهوم جاهل باشد. تمثيل ما مبتنی بر اطلاق لفظ جاهل است نسبت به هر دو صورت). فرض ديگر اين است که سوال سائل عام است و امام در پاسخ فرموده اند: "لا يعيد". اين موارد در روايات مسبوق به سوال و روايات ابتدایی هر دو مطرح می شود؛ يا سوال از فرض کلی است يا اين که خود امام ۷ خود قضيه کليه ای را مطرح می کنند.

ولی گاهی سوال از یک قضيه شخصيه است؛ مثلا راوی سوال می کند: صليت في لباس نجس. نماز اين فرد در يکی از اين احوال ذکر شده واقع شده است به شکل بدلی. بحث ترک استفصال درباره اين قضايای جزئيه است که اين قضایا اعم است از قضايایی که واقع شده اند يا بعدا واقع می شوند؛ مثلا راوی می پرسد: می خواهم با اين زن ازدواج کنم که بالاخره اين زن يا اخت رضاعيه ی او هست يا خير و ساير فروضی که ممکن است در اين سوال مطرح شود. واقع شدن قضيه مقوم بحث ترک استفصال نیست، مهم جزئيت قضيه است.

صورت سوم اين است که قضيه مجمل است برخلاف صورت قبلی که در آن مراد استعمالی روشن بود ولی وضعيت موضوع خارجی (که قبلا اتفاق افتاده يا بعدا اتفاق می افتد) روشن نبوده است، در صورت سوم يک لفظ مشترکی در کلام سائل به کار رفته است و مراد استعمالی وی معلوم نیست. فرض کنيد زيد در سوال سائل به کار رفته است: هل اکرم زيدا، و امام در پاسخ فرموده اند: نعم. زيد مردد بين زيد بن عمرو و زيد بن خالد است. آیا می توان گفت که چون امام استيضاح از مراد از زيد در سوال نکرده و بين احتمالات تفصيل نداده است، از آن عموميت حکم در هر دو احتمال استفاده می شود. در ترک استفصال نیز همين نکته هست؛ با اين تفاوت که اينجا سوال از مراد نشده و در ترک استفصال سوال از ویژگی واقعه نشده است.

تقریب استفاده عموم در ترک استفصال این است که اگر حکم عمومیت نداشت، یا باید امام سوال می‌کردند و یا این که به صورت قضیه شرطیه بیان می‌کردند. در ترک استیضاح هم باید حضرت از مراد سوال می‌کردند یا این که اگر نمی‌خواهند سوال کنند، همه احتمالات را مطرح کنند.

خلاصه فرق بین ترک استفصال و ترک استیضاح این است که در ترک استفصال لفظ مجمل به کار نرفته است ولی در ترک استیضاح لفظی به کار رفته است که مراد استعمالی آن نامشخص است. این نامشخص بودن به گونه‌های مختلفی می‌تواند باشد. یک گونه این است که مشترک لفظی به کار رفته باشد؛ مشترک لفظی به این شکل است که لفظ به وضع‌های متعدد موضوع له‌های مختلفی دارد. گونه دیگر وضع عام و موضوع له خاص است که اصطلاحاً اشتراک لفظی محسوب نمی‌شود، ولی محکوم به حکم آن می‌باشد. یعنی واضع با وضع واحد موضوع له‌های عدیده ایجاد کرده است. در اینجا علقه‌های وضعیه متعدد وجود دارد. البته عملیه ایجاد علقه واحد است، ولی علقه ایجاد شده متعدد است. مثلاً ضمیر یک وضع دارد، ولی می‌تواند ضمیر مرجع‌های مختلفی داشته باشد لذا ضمیر نیاز به قرینه معینه برای تعیین مرجع دارد. همین طور اسم اشاره؛ مانند "ذلک لمن لم یکن اهله حاضری المسجد الحرام"، که ممکن است در مشار الیه آن بحث شود که چیست. یا مثلاً در الف و لام عهد، باید مشخص کرد که معهود چیست. نتیجه این مثال‌ها با نتیجه اشتراک لفظی یکی است.

گونه دیگر این است که در سؤال سائل تقدیری وجود دارد که شیء مقدر در آن مشخص نیست. این که ما می‌گفتیم گاه جهت سوال مشخص نیست، از همین قسم است. مانند سأل عن الجبن. در این سوال به ذهنیتی خاص اعتماد شده است که مشخص می‌کرده که در اینجا از چه چیزی سوال شده است.

گفتیم که ترک استفصال در جایی است که قضیه شخصیه ای مورد سوال است. اطلاق لفظی در جایی است که از قضیه کلیه سوال شود. گاهی شک می‌شود که از قضیه کلیه سوال شده است یا شخصیه. مثلاً راوی می‌پرسد من فلان کار را کرده‌ام، که انسان شک می‌کند که شاید گوینده خود را به عنوان یک شخص نوعی لحاظ کرده است. به نظر می‌رسد که این قسم که نمی‌دانیم قضیه کلیه است یا شخصیه، در مواردی که نتوان به ترک استفصال تمسک کرد (ما قبلاً این بحث را مطرح کرده‌ایم که دایره اخذ به عموم در ترک استفصال از دایره اخذ به عموم در اطلاق لفظی کمتر است)، داخل در ترک استیضاح است؛ چون سوال مجمل

است بین دو شق که عمومیت تنها بنا بر یک شق استفاده می‌شود. لذا از مصادیق بحث ترک استیضاح است.

ممکن است ترک استیضاح اقسام دیگری هم داشته باشد. عباله فرقی بین اقسام مذکور یافت نشد. عمده، بحث‌های دیگری است که برخی از اینها در کلام شهید صدر و برخی در کلام حاج آقا مطرح شده است.

جلسه شماره ۱۲۰

در مورد ترک استیضاح این آدرس‌ها را به آدرس‌های دیروز اضافه کنید: مصباح الفقاهه، ج ۴، ص ۷۶؛ منتقى الاصول، ج ۷، ص ۲۳۵ در حاشیه. از برخی از این کتاب‌ها استفاده می‌شود که مولف ترک استیضاح را قبول ندارد. مثلاً می‌گویند سوال مجمل است، پس جواب هم مجمل است؛ مباحث الاصول، ج ۲، ص ۵۶۵؛ آدرس مهم دیگر در اینجا کلام سید مجاهد است. ایشان در بحث ترک استفصال می‌فرمایند که فرقی ندارد سوال مجمل باشد یا مبین: مفاتیح الاصول، ص ۱۵۲؛ بحرال فوائد، ج ۳، ص ۲۸. علی القاعده با جستجوی بیشتر، آدرس‌های دیگری هم یافت شود.

آدرس دیگری که فرصت مطالعه دقیق آن نبود، این است: استقصاء الاعتبار، ج ۳، ص ۵۱. عبارت ایشان این است که اشکال نشود که فلان امر مجمل است؛ چرا که در پاسخ می‌گوییم فانه مع ترک الاستفصال دلیل العموم. گاهی اجمال در مورد اهمال به کار می‌رود و لذا یقین نداریم که کلام ایشان نیز به بحث ما مرتبط باشد. کاربرد واژه اجمال همیشه مرتبط با مراد استعمالی متکلم نیست، گاه در مورد نامشخص بودن ویژگی مورد، واژه اجمال به کار می‌رود که همان بحث ترک استفصال معهود است. لذا این آدرس جای تامل دارد که فرصت نشد در آن دقت شود.

به هر حال بحث در این بود که اگر سوال سائل مجمل باشد، آیا از جواب مجیب می‌توانیم به مناط این که سوال از مراد نکرده و خود نیز تفصیل نداده است، عمومیت استفاده کنیم. دلالت بر عموم در ترک استفصال و هم در ترک استیضاح دو مقدمه دارند؛ یکی این که مجیب از سائل سوال نکرده و دیگر این که خود نیز تفصیل نداده است. ترک استفهام از سائل نسبت به مراد یا ویژگی‌های خارجی و همچنین ذکر نکردن حکم احتمالات مورد یا مراد.

نقل کلام شهید صدر

با تفحص ناقص ما شهید صدر نخستین کسی است که در یک اثر مکتوب درباره ترک استیضاح بحث کرده‌اند. (به این سبک بحث فقط در مفاتیح الاصول اشاره‌ای شده است). شهید صدر می‌فرمایند که این بحث دو صورت دارد؛ یا احتمال می‌دهیم که سوال سائل در زمان خود مجمل نبوده و ظهور عرفی داشته و اجمال طاری آن را برای ما نامشخص کرده است؛ چه اجمال طاری در زمان صدور باشد یا بعد از آن. گاهی احتمال می‌دهیم که این سوال

ظهور عرفی دارد که ما آن را کشف نکردیم یا ظهوری که در یک مکان خاص یا زمان خاص ظهور داشته باشد.

گاهی به جهت بعد زمان است که ما احتمال می‌دهیم در زمان صدور ظهور داشته است. (برخی از توضیحاتی که ما ذکر می‌کنیم در کلام ایشان نیست). پس یک صورت این است که کلام در زمان صدور برای انسان عرفی قطعاً مجمل است و صورت دیگر این است که احتمال دارد مجمل نباشد.

در صورت دوم ایشان می‌فرماید که اجمال جواب منشا می‌شود که جواب برای ما مجمل شود. این که ظهور را درک نکردیم، مستلزم عدم درک مجیب نیست. اما در فرض قطع به اجمال سوال در زمان صدور، از این جهت که مجیب بما هو انسان عادی فرض این است که سوال را نفهمیده است، در این صورت اگر حکم بر جمیع تقادیر ثابت باشد، نه نیاز هست که مجیب از سائل سؤال کند و نه نیاز هست که خودش تفصیل دهد. اگر حکم فقط در برخی صور ثابت باشد، باید مجیب یکی از این دو کار را انجام دهد. وقتی نه استفهام نکرده است و نه تفصیل داده است، می‌فهمیم که حکم در همه صور ثابت است.

ان قلت: و لو سوال سائل مجمل است، ولی ممکن است مجیب از راهی غیر از ظهور، به مراد سائل پی برده و پاسخ او را داده است. ما از کجا می‌توانیم این احتمال را نفی کنیم. قلت: در اینجا سه احتمال بیشتر نیست؛ یا از راه ظهور به مراد سائل رسیده است که مفروض این است که کلام ظهور ندارد. یا از طریق علم غیب که فرض این است که اصل در هر کلامی این است که محاورات و رفتارهای امام ۷ بر طبق علم غیب نیست. فهم بسیاری از رفتارهای معصومین علیهم السلام نیز مبتنی بر همین اصل است.

از آقای شنیدم که این مطلب که ائمه: با وجود این که به یک مطلب از طریق غیب علم داشته ولی موظف بوده به خلاف آن و بر طبق علم ظاهری عمل کند، اولین بار در کلام مرحوم مجلسی مطرح شده است و مورد پذیرش محققین بعدی قرار گرفته است. ما حصل این سخن این است که احکام یک نحو موضوعیتی برای ائمه: داشته است. احکام در صورتی برای آنان تنجیزآور و ثابت بوده که از طریق عادی به آن‌ها علم پیدا کنند؛ به دلیل این که در موضوع حکم علم عادی اخذ شده است؛ چون اگر طریقت محضه اخذ شده باشد، علم غیب هم می‌تواند محقق تکلیف باشد.

معنای این حرف این است که علم نسبت به ائمه یک نحو موضوعیتی داشته است. این حرف مشکلی هم ندارد. حد اکثر آن است که با ظهور اولیه احکام مخالف است. ظاهر تکالیف این است که به واقع تعلق گرفته است نه واقع معلوم. اگر برهان قاطع و جمع بین ادله اقتضا کند، می‌توان به این امر ملتزم شد و مانعی نیز ندارد. مثلاً اگر در جایی با علم غیب نجاست یا حرمت چیزی را بدانند، چون علم آن‌ها مستند به غیب است، آن شیء اصلاً برای آن‌ها نجاست و حرمت نخواهد داشت. این حرف از جهت عقلایی هم معقول است؛ اگر امام معصوم می‌خواهد اسوه باشد، باید همچون مردم عادی زندگی کند. الگو بودن اقتضای همسانی با مردم دارد.

به تعبیر دیگر اگر واقعا هم امام علم غیب دارد که همین گونه نیز هست، چون بسیاری از مخاطبین آگاه به این مساله نبوده‌اند، در بحث ما نحن فیه صرف نظر از مباحث کلامی باید ظهورات کلام بر طبق علم عادی شکل بگیرد.

خلاصه این که شهید صدر در تقریب استدلال به ترک استیضاح می‌فرماید: علم به مراد سائل از طریق یکی از سه راه است. یا ظهور یا علم غیب و یا قرائن مکتنف به کلام. اگر قرائنی بود راوی آن‌ها را نقل می‌کرد. احتمال این که شاید متکلم به علم غیبی یا علم غیر عادی دیگر اعتماد کرده باشد، تمام ظهورات را زیر سوال می‌برد. شاید مراد سائل خلاف ظاهر بوده است و مجیب از طریق قرائنی آن را کشف کرده و آن را پاسخ داده است. با این احتمال، دیگر هیچ ظهوری قابل استناد نخواهد بود.

شهید صدر در پاسخ این تقریب می‌فرماید: اگر احتمال عدم وصول قرائن متصل باشد، اصل آن را نفی می‌کند. ولی این احتمال وجود دارد که مجیب غرض سائل را نه به قرینه متصله و نه به علم غیب، بلکه به قرائن منفصله آن را فهمیده و طبق همان جواب داده است. این احتمال دافعی ندارد؛ چون راوی ملزم به نقل قرائن منفصله نیست.

و این که شما بین موارد ظهور و موارد ترک استیضاح مساوات برقرار کردید و گفتید در مواردی که ظهور وجود دارد نیز این احتمال هست، این یک قیاس مع الفارق است؛ در موارد ظهور، نفس ظهور کاشفیت دارد که قرینه دیگری در کار نیست. اساس ظهور به این است که متکلم برای افهام کلام به خود کلام اکتفا می‌کند. اگر قرار باشد که به قرینه منفصله هم اعتماد کند اصل ظهور منعقد نمی‌شود. طریقت ظهور نسبت به مراد متکلم، نافی وجود قرینه

منفصل است. برخلاف جایی که کلام مجمل باشد. اگر کلام مجمل باشد، برای احتمال قرینه منفصله، نافی ای وجود ندارد.

توضیحی درباره کلام شهید صدر

پیش از بررسی کلام شهید صدر این کلام یک توضیح نیاز دارد و آن این که آیا همچنان که ما در ظهور اصلی به نام اصالة الثبات داریم که مفاد آن این است که ظهوری که الان هست در زمان صدور نیز به همین شکل بوده است، در فرض اجمال دلیل هم شبیه این اصل وجود دارد. آیا اصل تطابق زمان فعلی با زمان صدور، اختصاص دارد به جایی که ظهور کلام در زمان کنونی احراز شود یا این که شامل موارد مجمل نیز می شود. روح کلمات حاج آقا در این مباحث این است که ما اصلی نداریم که ثابت کند که اجمالی که الان ما آن را درک می کنیم، در زمان صدور نیز وجود داشته است.

این نکته بسیار مهمی است که در کلام شهید صدر به آن اشاره نشده است و لذا محط بحث در کلمات شهید صدر با حاج آقا متفاوت است. لبّ مختار حاج آقا این است که بر فرض اجمال کلام در عصر صدور دلالت ترک استیضاح را بر عموم می توان پذیرفت، ولی به مجرد اجمال یک دلیل در عصر کنونی نمی توان احراز کرد که در عصر معصوم ۷ نیز این کلام مجمل بوده است.

بلکه ممکن است در طول زمان اجمال عارض شده باشد. در اینجا ممکن است این اشکال بدوی به مختار حاج آقا مطرح گردد که منشأ اصالة الثبات در ظهورات ندرت تغییر شرایط زمانی است که باعث تغییر ظهورات می گردد، لذا این امر غلبه بقاء ظهورات را که نکته اصالة الثبات است به دنبال می آورد. به نظر می رسد این نکته در الفاظ مجمل هم پیاده می شود. لذا نباید در اصالة الثبات بین ظواهر و مجملات تفصیل قائل شد، ولی در این بحث نکات دیگری وجود دارد که بدان خواهیم پرداخت و معلوم می گردد که این بحث به این سادگی هم نیست.

به هر حال شهید صدر درباره این که چگونه می توان اجمال داشتن لفظ را در زمان صدور اثبات کرد بحثی نکرده اند بلکه بحث شهید صدر با این پیش فرض است که سوال یقیناً در زمان صدور مجمل بوده است. ایشان می فرماید ما از ترک استیضاح عموم نمی فهمیم به دلیل این که شاید مجیب از طریق قرینه منفصله مراد سائل را درک کرده باشد و بر طبق او پاسخ داده باشد. مثلاً خود سائل در جریان ماجرا بوده است.

بررسی کلام شهید صدر

در مورد کلام ایشان یک جواب نقضی وجود دارد و یک جواب حلی؛ جواب نقضی این است که خود ایشان ترک استفصال را قبول دارند. ایشان بحث ترک استیضاح را از مصادیق ترک استفصال گرفته‌اند (مانند سید مجاهد) که ما گفتیم بهتر بود به آن عنوان مستقل می‌دادند. اشکال نقضی کلام ایشان این است که ایراد ایشان در سایر موارد ترک استفصال نیز هست. در ترک استفصال آن چه محل ابهام است، ظهور کلام به آن ربطی ندارد. راوی مثلاً می‌گوید همسرم را طلاق داده‌ام و ویژگی آن را نگفته‌است و در مقام بیان هم نبوده‌است. کلام ظهور ندارد در این که در همه حالت‌ها اتفاق رخ داده‌است بلکه ظهور در خلاف دارد، چون قضیه شخصیه یک حالت بیشتر ندارد.

در اطلاق لفظی سوال کلی است و جواب هم شامل همه صور می‌شود. در ترک استفصال سوال از یک مورد خاص است. چرا در آن جا این نکته را مطرح نمی‌کنید که شاید مجیب خود از طریقی ویژگی‌های مورد را فهمیده باشد. البته در کلام برخی همین مطلب را به عنوان اشکالی در ترک استفصال مطرح کرده‌اند. ولی نوعاً این اشکال را قبول ندارند و من جمله شهید صدر. پس ایراد نقضی کلام ایشان این است که این اشکال شما در همه موارد ترک استفصال مطرح است.

در جلسه آینده جواب حلی به اشکال شهید صدر را خواهیم آورد.

نقل حدیثی در ارتباط با مظلومیت حضرت زهرا سلام الله علیها

به مناسبت ایام فاطمیه که در آن قرار داریم، بد نیست عرض کنیم که در توقیعی از امام عصر^۷ از ابن ابی غانم قزوینی که ادعاهایی در انکار حضرت داشته سوال می‌کنند. حضرت می‌فرمایند که ما گرفتار این ظالم منکر حق هستیم. حضرت در ذیلش می‌فرمایند: و لی فی ابنه رسول الله اسوه حسنه. یعنی کآن همچنان که ایشان گرفتار ظالمی بودند، ما نیز الان دچار همین مشکل هستیم. این حدیث حتی اگر سندش نیز تام نباشد، نشانگر این است که مظلومیت حضرت زهرا علیها سلام در آن وقت مطلب مشهوری بوده است. جالب این است که در این حدیث به مظلومیت امام حسین و سایر ائمه استشهد نشده است؛ گویا جنیه غاصبیت و انکار حق در مورد ظالمین به حق حضرت زهرا چشمگیرتر بوده است.

جلسه شماره ۱۲۱

بحث ترک استیضاح در درس حاج آقا جلسه ۸۰۸ نکاح به تفصیل آمده است. بحث در این بود که آیا ترک استیضاح موجب می‌شود که حکم در جواب در جمیع احتمالات سوال جاری باشد یا خیر؟ یا به تعبیر شهید صدر آیا اجمال سوال به جواب هم سرایت می‌کند؟ شهید صدر فرموده بودند که یا یقین داریم که سوال در عصر صدور هم مجمل بوده است یا این که احتمال می‌دهیم در عصر صدور این سوال ظاهر بوده و برای ما مجمل شده است.

بنا بر این که احتمال ظهور عرفی برود، اجمال سوال به جواب سرایت می‌کند. ایشان عمده بحث را در مورد شق دوم قرار می‌دهند که مطمئن هستیم سوال از ابتدا برای انسان عادی مجمل بوده است. ما حصل کلام ایشان این است که در این فرض هم نمی‌توان به روایت تمسک کرد؛ چون محتمل است که مجیب از راه قرائن منفصله به مراد سائل پی برده باشد و بر طبق همان پاسخ داده باشد. روات ملزم به نقل قرائن منفصله نیستند. در نتیجه ما احتمال وجود قرینه منفصله را نمی‌توانیم نفی کنیم.

ما در جلسه گذشته این اشکال نقضی را طرح کردیم که اگر این اشکال مطرح باشد، تمام موارد ترک استفصال را شامل می‌شود. موارد اطلاق لفظی، سوال ظهور در عموم دارد و جواب نیز به تبع آن ظاهر در عموم خواهد بود. ولی در ترک استفصال سوال از یک قضیه شخصیه است. اگر احتمال بدهیم که مجیب ویژگی‌ها را از راه دیگری فهمیده باشد و طبق همان پاسخ داده باشد. بسیاری از روایت‌های ما از این سنخ است. موارد ترک استفصال در روایات فراوان تر از موارد ترک استیضاح است.

این که ایشان می‌فرمایند: راوی ملزم به نقل قرائن منفصله نیست، بهتر است به جای آن این گونه تعبیر کنیم که نه وظیفه راوی این است که قرائن منفصله را نقل کند و نه این که دأب خارجی روات به این شکل بوده است به نحوی که عدم نقل راوی اماره عقلایی بر عدم وجود قرینه منفصله به شمار آید.

در اینجا در ابتدا این سوال مطرح است که آیا مراد این است که راوی با علم به وجود قرینه منفصله باز هم ملزم به نقل آن‌ها نیست؛ وجدانا چنین نیست. اگر نگوییم قرینه منفصله در

مراد استعمالی دخالت نداشته باشد، در کاشفیت از مراد جدی که قطعاً دخالت دارد. راوی کلام متکلم را به این جهت نقل می‌کند که مخاطب را به مراد جدی برساند.

باید مطلب را به این شکل تقریب کرد که این گونه نیست که راوی حتماً قرینه منفصله را متوجه شده باشد. چه بسا امام ۷ به قرینه منفصله ای اعتماد کرده و راوی این مطلب را متوجه نشده است. ظاهراً ارتکاز شهید صدر نیز همین بوده است و الا تقریب ایشان را نمی‌توان پذیرفت. البته سوال هنوز هست که اگر احتمال اعتماد به قرینه منفصله وجود داشته باشد و هیچ اصلی آن را نفی نکند، چرا در ترک استفصال این مطلب را نقل نمی‌کنید.

به نظر می‌رسد که پاسخ‌هایی که در ترک استفصال داده می‌شود در اینجا هم قابل طرح است. یک پاسخ این است که تلقی راویان در عصر معصوم علیه السلام به این شکل نبوده که سؤال سائلان از امام علیه السلام، سؤالاتی شخصی بوده است برای رفع مشکلات خودشان، بلکه از این سؤالات استفاده عام می‌شده است. در روایات ما این مطلب آمده که اصحاب پیغمبر^۹ گاهی از پرسیدن برخی مطالب شرم می‌کردند، منتظر می‌ماندند که یک عرب بیابانی بیاید و سوال آن‌ها را مطرح کند. سوال بدوی از محل حاجت خود و قضایای شخصیه مربوط به خودش است. ولی دیگر اشخاص هم از همین پاسخ‌ها حکم خود را دریافت می‌کردند، معنای این کلام این است که لا اقل در دایره شرع مقدس سؤالات شخصی راویان برای دیگران هم قابل استناد بوده و به احتمال اعتماد بر قرینه منفصله اعتنایی نمی‌شده است.

تقریب دیگر این که ائمه روات را امر به کتابت حدیث می‌کردند؛ این روایات که روات مأمور به کتابت آنها بوده‌اند فقط شامل روایات کلی نمی‌شود. این اوامر روایت‌هایی را که از حکم شخصی سوال می‌شود، نیز شامل می‌شود. همین طور سیره ای که روات در نقل این روایات داشته‌اند و حاصل دستور ائمه: بوده است نیز نشانگر این است که ائمه: این گونه سؤالات را قضایای شخصیه نمی‌دیدند. نتیجه این مطلب این است که یا ائمه: به قرینه منفصله اعتماد نمی‌کردند یا راویان قرینه منفصله مورد اعتماد ائمه را نیز نقل می‌کردند. به عبارت دیگر ائمه: به قرینه منفصله ای که روات متوجه آن نمی‌شدند یا آن را نقل نمی‌کردند، اعتماد نمی‌کردند. این که قرینه منفصله شخصیه ای در کار بوده است که راوی یا آن را متوجه نشده باشد یا این که آن را نقل نکرده باشد، احتمال قابل توجهی نیست، لذا شارع آن را ملغی دانسته به این روایات توجه کنید:

«عَلَى بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ أَبِي أَيُّوبَ الْخَزَّازِ عَنْ سَلَمَةَ بْنِ مُحَرِّزٍ قَالَ سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَ عَنْ رَجُلٍ وَقَعَ عَلَى أَهْلِهِ قَبْلَ أَنْ يَطُوفَ طَوَافَ النِّسَاءِ قَالَ لَيْسَ عَلَيْهِ شَيْءٌ فَخَرَجْتُ إِلَى أَصْحَابِنَا فَأَخْبَرْتُهُمْ فَقَالُوا اتَّقَاكَ هَذَا مُيَسَّرٌ قَدْ سَأَلَهُ عَنْ مِثْلِ مَا سَأَلْتَ فَقَالَ لَهُ عَلَيْكَ بَدَنَةٌ قَالَ فَدَخَلْتُ عَلَيْهِ فَقُلْتُ جُعِلَتْ فِدَاكَ إِنِّي أَخْبَرْتُ أَصْحَابِنَا بِمَا أَجَبْتَنِي فَقَالُوا اتَّقَاكَ هَذَا مُيَسَّرٌ قَدْ سَأَلَهُ عَمَّا سَأَلْتَ فَقَالَ لَهُ عَلَيْكَ بَدَنَةٌ فَقَالَ إِنَّ ذَلِكَ كَانَ بَلَغَهُ فَهَلْ بَلَغَكَ قُلْتُ لَا قَالَ لَيْسَ عَلَيْكَ شَيْءٌ»^۱.

در اینجا و لو این که سوال سلمه بن محرز از قضیه کلیه است، ولی سائل می‌خواسته حکم خود را متوجه شود. در روایت دیگری هم سائل به صورت کلی سوال کرده است و امام علیه السلام در جواب از صیغه مخاطب استفاده کرده به جهت این که در واقع مسأله سائل، مسأله شخصی بوده است ولی این گونه روایات، نادر است، و قاعده کلی، عدم اعتماد بر قرینه منفصله در فهم خصوصیات مورد است، ولی ما انکار نمی‌کنیم که ممکن است در برخی موارد از قاعده کلی تخلف شده باشد.

گاهی مطالبی از حاج آقا نقل می‌شود که بر خلاف نظر ایشان است و ناقلان به قیود کلام ایشان توجه نکرده‌اند یا فرد ناقل قیود را متوجه نشده است یا این که کلام در فضای خاصی بوده است و نیاز به تقیید صریح نداشته است. حذف قیود در جواب یا ویژگی‌ها در سوال امر غیرعرفی نیست، ولی اصل اولی نافی این گونه احتمالات است، در روایت سلمه بن محرز هم اصحاب از روایت وی عموم فهمیده بودند، لذا گفته بودند که امام علیه السلام در این حکم تقیه کرده است.

البته در برخی موارد علم عادی امام علیه السلام به ویژگی‌های حادثه طبیعی است؛ مانند ماجرای تظلیل علی بن جعفر که ممکن است امام کاظم علیه السلام می‌دانسته که تظلیل برای علی بن جعفر حرجی بوده و این علم امام علیه السلام از روی علم غیب نبوده، بلکه آگاهی یک برادر به حالات برادر خود طبیعی است. از این گونه موارد عمومیت فهمیده نمی‌شود. در برخی موارد اگر امام علیه السلام بر طبق خصوصیات مورد جواب بدهند، باید از

علم غیب استفاده کرده باشند. اصل عقلایی نافی این مطلب است. ولی جایی که آگاهی ایشان طبیعی است مانند سوال از برادر شخص، نمی‌توانیم استظهار عموم حکم کنیم.

خلاصه کلام این که ترک استیضاح و ترک استفصال هر دو نسبت به اشکال شهید صدر یکسان می‌باشند و از نحوه برخورد اصحاب ائمه علیهم السلام و برخورد امامان معصوم علیهم السلام بر می‌آید که امام علیه السلام به احتمال اعتماد بر قرینه منفصله اعتنا نمی‌کردند، این گونه احتمالات اگر قابل اعتنا باشد، نقل به معنا نباید از اساس تجویز شود. تجویز نقل به معنا خود شاهی است بر این که شارع از این اندازه احتمال خلاف صرف نظر کرده است. البته گاهی ما همین احتمالاتی که ذاتا اصل آن‌ها را نفی می‌کند، در مقام جمع عرفی مطرح می‌کنیم و می‌گوییم شاید امام ۷ به قرینه منفصله اعتماد کرده است.

در برخی روایات انسان یقین پیدا می‌کند که راوی برخی قیود را نقل نکرده است. مثلا در روایت هست که هیچ فقیهی نمازش را به خاطر شک اعاده نمی‌کند. در روایت این مطلب به شک بین سه و چهار اختصاص داده شده است. «عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ سَأَلْتُهُ عَنْ رَجُلٍ لَمْ يَذَرْ رَكَعَتَيْنِ صَلَّى أَمْ ثَلَاثًا قَالَ يَعِيدُ قُلْتُ أَلَيْسَ يَقَالُ لَا يَعِيدُ الصَّلَاةَ فَفَقِيهُ فَقَالَ إِنَّمَا ذَلِكَ فِي الثَّلَاثِ وَالْأَرْبَعِ^۱»

در اینجا علی القاعده سوال سائل از این شک بوده است و الا این گونه نیست که روایت اصلی به شکل قاعده کلی بیان شده و مراد یک مورد جزئی باشد.

البته این گونه روایات موارد نادری است که اصل عقلایی ذاتا آن‌ها را نفی می‌کند، ولی ممکن است ما به جهت جمع به آن‌ها ملتزم شویم؛ به خصوص در جایی که شاهد جمعی وجود داشته که قیدی وجود داشته است و روات آن را نقل نکرده‌اند.

خلاصه عرض ما این است که اصل اولی این است که امام به قرینه منفصله اعتماد نکرده‌اند. و این که شهید صدر می‌فرمایند این مطلب دافعی ندارد، صحیح نیست. اشکال ایشان در ترک استفصال و ترک استیضاح مشترک است و در هر دو به یک بیان پاسخ داده می‌شود که این که بگوییم شاید امام ۷ به قرینه‌ای مراد سائل را درک کرده باشد، احتمال قابل توجهی نیست.

البته عمده بحث این صورت نیست. عمده بحث فرضی است که در مباحث حاج آقا به آن اشاره شده است و آن این است که آیا روایتی که الان برای ما مجمل است، اصلی داریم که ثابت کند در زمان صدور نیز مجمل بوده است و اگر عمومیتی را در ترک استيضاح قائل هستیم آن را در اینجا پیاده کنیم؟

ما این بحث را به این عنوان شروع کردیم که در ابتدا به نظر می‌رسد که در اصل بقاء وضعیت کلام از جهت ظهور و عدم ظهور تفاوتی بین مجمل و مبين بودن دليل در زمان حاضر نیست. اصل نکته این است که ظهور کلام (اثباتاً و نفياً) در طول زمان تغيير نمی‌کند. ولی آیا واقعاً در اینجا در اصالة الثبات بين دليلی که الان ظاهر است و دليلی که الان مجمل است ملازمه وجود دارد و می‌توان گفت که اگر لفظی در زمان کنونی مجمل است حتماً در زمان صدور هم مجمل بوده است؟

البته حاج آقا اصل قاعده اصالة الثبات را به عنوان اصل تعبدی خاص قبول ندارند و می‌فرمایند که معیار در این موارد بر اطمینان است و اگر در جایی هم به ظنّ اعتماد شده به جهت اجراء دليل انسداد است و این مورد خصوصیتی ندارد، ولی ایشان می‌فرمایند بر فرض که این کلام را در مبينات قبول کنیم در مجملات نمی‌توان به آن قائل شد.

جلسه شماره ۱۲۲

نظر حاج آقا در مورد دلالت ترک استیضاح بر عموم

بحث در مورد دلالت ترک استیضاح بر عموم بود. حاج آقا در این جا به نوعی تفصیل قائل هستند. ایشان می‌فرمایند اگر ثابت شود که اجمال سوال در زمان صدور روایت هم بوده است، از ترک استیضاح و عدم تفصیل می‌توانیم عمومیت حکم را نسبت به همه احتمالات سوال استفاده کنیم. اما مشکل در صغرای اثبات قضیه است؛ یعنی نمی‌توانیم احراز کنیم که اجمال در زمان صدور نص بوده است.

ایشان می‌فرمایند در اینجا احتمالاتی وجود دارد که باید آن‌ها را دفع کنیم تا اجمال در زمان صدور را احراز کنیم؛ یکی این که معنای واژه در زمان صدور نص نیز به همین شکل بوده است و اصل عدم نقل را باید جاری کنیم. ایشان معتقدند اصل عدم نقل جاری نیست. محصل فرمایش ایشان این است که دلیل مدافعان اصل عدم نقل این است که اگر این اصل تمام نباشد، زیربنای همه استدلالات به نصوص از بین می‌رود. ایشان معتقدند که این گونه نیست. اگر اصل عدم نقل جاری نشود، مشکلی ایجاد نمی‌شود. ما به برخی کتب قدیمی‌مانند ایضاح فضل بن شاذان دسترسی داریم و عبارات کتاب را تا انتها متوجه می‌شویم و مراد او را می‌فهمیم و مطالب کتاب منسجم است. ما نسبت به کلام قدما برایمان اطمینان حاصل می‌شود. اما در جایی که اطمینان حاصل نشود، جریان این اصل روشن نیست. ایشان می‌فرمایند اصولی که در کتاب‌های متعارف اصولی به عنوان قاعده مسلم مطرح شده است، باید از جهت وجدانی بررسی شوند نه این که به صرف ذکر شدن در کلام بزرگان آن‌ها را بپذیریم.

مطلب دوم این که حتی اگر اصل عدم نقل را بپذیریم، این اصل را در مبینات می‌توانیم پیاده کنیم. اگر دلیلی الان مبین بود، می‌توانیم بگوییم در زمان صدور نص هم مبین بوده است. اجرای اصالة عدم نقل در مبینات ملازمه ندارد با اجرای آن در دلیل مجمل به این شکل که اگر دلیل الان مجمل است، در زمان صدور هم مجمل بوده است. به تعبیر ما بین ظهور الان و ظهور در زمان صدور ملازمه هست، ولی در فرض عکس خیر؛ یعنی ممکن است که آن موقع ظاهر بوده باشد و الان مجمل.

قبل از ادامه فرمایش حاج آقا نکاتی را باید توضیح دهیم. نکته اول: ما می‌گفتیم که اصل عدم نقل از شاخه‌های اصل کلی‌تر است به نام اصل ثبات ظهورات. منشا اصلی ظهورات، وضع کلمات است. اگر وضع کلمات تغییر کند، معمولاً ظهور هم تغییر می‌کند. ولی منشأ ظهور منحصر در وضع نیست و ممکن است قرائن حالیه عامه‌ای هم باشد که سبب شکل‌گیری ظهور می‌شوند که در محیط‌های مختلف این ظهورات و انصرافات تفاوت پیدا می‌کنند. انصراف‌هایی که معمولاً در کلمات علما مطرح است، از همین باب است.

این گونه قرائن را متکلم اقامه نکرده است. فضای کلی حاکم، به الفاظ ظهور خاصی می‌دهند. فضای کلی گاهی منشا یک نقل تعینی می‌شود که این خارج از محل بحث ماست. و گاهی منشا نقل نمی‌شود بلکه منشا انصراف یا قدر متیقن می‌شود. بدون اصل ثبات ظهورات، ملازمه مطلوب در ما نحن فیه (که چون الان دلیل ظاهر در مطلبی است در عصر صدور نیز چنین بوده است) را نمی‌توانیم نتیجه بگیریم.

نکته دوم این که اجمال دلیل مناشی مختلفی می‌تواند داشته باشد. گاهی اجمال به جهت تعدد معانی لفظ است. گاهی معنای وضعی یکی است و اجمال به جهت دیگری است. قسم اول که به جهت تعدد وضع است، گاهی تعدد موضوع له به وضع واحد است؛ مانند اقسام وضع عام و موضوع له خاص. بهترین مثال برای این قسم نامگذاری کودکان به دنیا آمده در یک روز خاص مناسبتی به نام واحد است. در اینجا این اسم را برای کلی این افراد وضع نکرده‌اند، بلکه تک تک افراد این اسم را دارا می‌باشند، شبیه مشترک لفظی لذا نیاز به قرینه معینه دارد. ولی به هر حال فقط یک عملیه‌الوضع انجام شده است. ضمائر، اسم اشاره، لام عهد و ... از این قسم هستند. این الفاظ برای شی معین وضع شده‌اند؛ البته واقع شیء معین نه عنوان شیء معین. اما این که شیء معین چیست، ممکن است مورد ابهام قرار بگیرد و سبب اجمال شود. و گاهی تعدد معانی الفاظ به وضع متعدد است؛ مانند اقسام متعارف اشتراک لفظی. در این قسم ایجاد علقه وضعی با عملیات‌های مختلف وضع انجام شده است.

در این دو قسم منشا اجمال، فقدان قرینه معینه است. قسم سوم: اجمال لفظ به این جهت است که قرائنی وجود داشته است که برای ما نامشخص است. مثلاً می‌دانیم معنای حقیقی اراده نشده است به این جهت که قرینه صارفه اقامه شده است، ولی قرینه معینه در کلام وجود ندارد؛ چه معنای مجازی باشد یا انصراف یا از این که لفظ مقدر را متوجه نشده‌ایم. مثلاً گفته می‌شود که الخال کالام، که نمی‌دانیم وجه تشبیه چیست.

در این جا خیلی مهم نیست که در مرحله مراد استعمالی اجمال ایجاد شود یا در مرحله مراد تفهیمی. در برخی موارد مراد استعمالی روشن است؛ مانند همین مثال الخال کالام که وجه شبه داخل در مراد تفهیمی است. یا مثلا در کنایات معنای حقیقی اراده شده است، ولی این معنای حقیقی پلی است برای رسیدن به معنایی که ما آن را نمی دانیم. مثلا گفته می شود که آفتاب طلوع کرد. طلوع آفتاب می تواند کنایه از امور مختلفی باشد؛ مانند قضا شدن نماز یا دیر شدن کاری خاص یا ... که متکلم قصد تفهیم این غرض ها را دارد. تشبیهات، تنزیلات یا رفع احکام (مثل رفع ما لایعلمون) از مواردی هستند که اجمال در اینها در مراد تفهیمی است نه مراد استعمالی.

محط فرمایش حاج آقا و بیان این احتمالات جایی است که اجمال از این سنخ اخیر (فضای حذف قرائن) نباشد. برخی از نکاتی که در اصل عدم نقل مطرح می کنند، منحصر در قسم اول پیاده می شود؛ یعنی جایی که اجمال به جهت اشتراک لفظی معهود می باشد و تعدد وضع منشا اجمال شده است. احتمالات مخالفی که ایشان ذکر می کنند در مجموع موارد است نه این که در هر موردی تمام این احتمالات محتمل باشند.

ایشان می فرمایند علتی که در مجملات اصالة عدم النقل جاری نمی شود به این جهت است که ما می دانیم اوضاع متعدد در زمان واحد ایجاد نشده است. کلمه ای که مشترک لفظی شده است، در زمان مختلف به این شکل درآمده است. پس این که الان لفظی مشترک شده، می فهمیم که در چند زمان این اوضاع محقق شده اند که ممکن است این زمان های مختلف همگی قبل از صدور نص بوده است و ممکن است برخی از آن ها پس از صدور نص بوده است که در این صورت در زمان صدور نص سوال فقط یک معنا داشته است. این که ما بخواهیم بگوییم چون الان مشترک لفظی است پس در زمان صدور نیز به همین شکل بوده است، صحیح نیست؛ چون ممکن است برخی از اوضاع بعد از صدور نص محقق شده باشد.

همان گونه که می بینید این استدلال فقط در فرضی مطرح می شود که لفظ، مشترک لفظی باشد نه مثلا وضع لفظ از سنخ وضع عام و موضوع له خاص باشد. مجموع احتمالات کلام ایشان در مجموع موارد جاری است.

نکته سوم این که این که حاج آقا می فرمایند ما در مطالعه کلمات قدمات نوعا بر ایمان اطمینان حاصل می شود، اگر موارد اطمینانی را کافی بدانیم (که حاج آقا به آن معتقدند) که

بحثی نیست. ولی اگر گفتیم که اطمینان پاسخگو نیست، در بحث اصالة عدم النقل هم بحث همین است. نقل و عدم نقل موضوعیتی ندارد؛ باید نسبت به مراد متکلم ظن حاصل شود. حاج آقا می‌فرمایند ورای اصلی که در همه دلالت‌ها وجود دارد، در اینجا اصل دیگری وجود ندارد. اگر در سایر دلالت‌ها اطمینان معتبر باشد یا این که ظن (به دلیل انسداد کبیر یا صغیر مثلاً) معتبر باشد، در اینجا نیز همان معتبر است. خودِ اصالة عدم النقل چندان دخلی ندارد.

نکته چهارم این که زبان شناسان وقتی با زبان های قدیمی ای که از بین رفته اند مواجه می‌شوند، از قرآنی می‌توانند متوجه شوند که این متن مربوط به چه حادثه ای است. یا مثلاً لفظی که زیاد به کار رفته است، حدس می‌زنند که اینجا نام شهری است که در آن جا این اتفاق رخ داده است. سپس این حدس ها را کنار هم قرار می‌دهند و بعد از سنجش احتمالات، از متن رازگشایی می‌کنند. به این شکل که می‌گویند اگر این لفظ این معنا را داشته باشد، باید در جملات مختلفی که هست معنای روشنی را ارائه کند. باید کل متن منسجم باشد.

همین روش در کشف خطوط دنبال می‌شود. کسی که اولین بار راز خط میخی را کشف کرده است، در کتیبه های مختلف دیده است که یک شکل خاصی تکرار شده است و احتمال داده است که این به معنای شاه باشد. این آغاز کشف راز خط میخی بوده است. راه سنجش این کشف ها این است که باید مجموع جملات معنای محصلی داشته باشد. شبیه پازلی که باید همه اجزایش منسجم باشد.

در جایی که اصلاً معانی واژه ها را نمی‌دانیم، می‌توانیم با در کنار هم قرار دادن آن‌ها معنای آن ها را کشف کنیم. در جایی که معنای احتمالی وجود دارد، خیلی راحت‌تر است. چگونه در فرض قبل محقق به اطمینان می‌رسد؟ به این جهت که مجموع کلمات یک فرد به صورت منسجم، مبين مراد او می‌باشند. همین نکته سبب می‌شود که ما اطمینان پیدا کنیم که مرادِ فضل بن شاذان در ایضاح چه بوده است. مثلاً واژه عصمت نمی‌تواند در ترکیبات مختلف، معانی مختلف پیدا کند. اساس محاوره، ارائه جملات معنادار است. این منشا حصول اطمینان می‌شود. وقتی در زبان های متروک، می‌توان از آن ها رازگشایی کرد، چگونه در محل بحث نتوانیم این کار را بکنیم. نکته مشترک هر دو قسم این است که واژه ها به قصد معماگویی گفته نشده‌اند.

لذا این که حاج آقا می‌فرمایند ما اطمینان حاصل می‌کنیم، همین طور است. معمولاً با مطالعه کلام قدماء اطمینان حاصل می‌شود. فوقش این است که در برخی موارد ظن حاصل می‌شود و ما به دلیل انسداد آن را معتبر بدانیم. نکته‌ای که می‌خواهیم عرض کنیم و تکیه حاج آقا هم بر آن است این نکته است که وقتی ملاک در تشخیص مفاد بر اطمینان یا ظن قوی است، این شیوه فقط در مبینات پیاده می‌شود نه در مجملات. جایی که لفظ مجمل باشد، نمی‌توانیم بگوییم در زمان صدور نیز مجمل بوده باشد.

ما در مبینات انسجام مطالب را لحاظ و معنا را مشخص می‌کنیم. اما در لفظ مجمل اگر در دیدن موارد استعمال ببینیم که در همه موارد این احتمالات هست، می‌فهمیم که در همه موارد مشترک لفظی بوده است. ولی این اتفاق هیچ وقت روی نمی‌دهد؛ چون اگر هم مشترک لفظی باشد، بالاخره در برخی موارد همراه قرینه معینه می‌باشد. لفظ مجمل در این ترکیب خاص، مجمل است و در سایر موارد و لو با قرینه معنای روشنی دارد. روشی که در مبینات داریم، در مجملات قابل پیاده شدن نیست. در مجملات در صورتی می‌توانیم به اجمال در زمان صدور کنیم که در همه استعمالات این احتمالات مختلف وجود داشته باشد.

لذا نکته‌ای که حاج آقا بر آن تکیه دارند این است که وقتی اصل عدم نقل را نپذیرفتیم، ملاک اطمینان خواهد بود. حصول اطمینان در جایی که مبین باشد، مطلب صحیحی است. ولی در مورد مجملات این راه مسدود است. روشی که منشا اطمینان به معنای مبینات در زمان صدور می‌شود، در مجملات قابل پیاده شدن نیست.

انسان‌ها به دلیل فاصله زمانی، نیاز به محاسبه معناها دارد. نگاه گسترده به زبان و مجموع کلام‌های وارد شده در آن سبب یقین به معنا می‌شود. البته این نکته هم که اساساً تطور لغت تدریجاً انجام می‌شود و نه یک باره، یکی از مناشی حصول این یقین است. اگر از یک قرن فقط دو خط وارد شده باشد، به معنای این دو خط مطمئن نمی‌شوند؛ چرا که تطور لغت به راحتی انجام نمی‌شود.

عمل ما به روایات به این جهت است که ما مجموعه‌ای از میراث را دسترس داریم نه این که یک روایت یا دو روایت داشته باشیم.

البته گاه معنای واژگان در زمان سابق با زمان کنونی متفاوت بوده و احياناً از آن غفلت شده است.

مثلا صلّه رحم معمولاً در امور مالی به کار رفته است. اناء معمولاً در ظروفی به کار می‌رود که لبه داشته باشد و بشود از آن آب خورد. یا مثلاً سعادت در روایات معمولاً در موارد رفاه مادی به کار می‌رود.

به هر حال وقتی ما در زبان‌های متروک می‌توانیم به مفاد اطمینان حاصل کنیم، در زبان خودمان که بسیاری از الفاظ برای ما مفهوم است می‌توان با کنار هم قرار دادن کلمات مختلف معنای عبارت را به شکل اطمینانی دریافت. انسان شعر حافظ را که می‌خواند مطمئن می‌شود که مراد او چه بوده است. انسجام استعمالات مختلف واژه‌های مورد استفاده حافظ ما را به مراد او می‌رساند. لذا این که می‌در زمان ما به معنای شراب انگوری به کار می‌رود، سبب نمی‌شود که لفظ «می» در کلام حافظ هم به این معنا به کار رفته باشد، بلکه معانی این گونه الفاظ بستگی به فضای حاکم بر کلام متکلم دارد.

جلسه شماره ۱۲۳

بحث در مورد ترک استیضاح و دلالت آن بر عموم بود. به تناسب به نقل فرمایش حاج آقا پرداختیم و توضیحاتی در مورد آن ارائه کردیم. محصل بحث جلسه گذشته این بود که برای اثبات این که دلیلی که الان مجمل است در زمان صدور هم مجمل بوده است، احتمالاتی باید نفی شود. یکی از این احتمالات، احتمال عدم نقل است. احتمال عدم نقل را آقایان معمولاً با اصالة عدم النقل نفی می‌کنند. ولی ما چنین اصل عقلایی که به مناط اماریت یا به مناط اصل عملی حجت باشد، نداریم. آن چه که هست این است که عقلاً نسبت به کشف مرادات متکلم اطمینان را معتبر می‌دانند؛ هم چنان که اطمینان را در موارد دیگر نیز معتبر می‌دانند.

محصل عرض ما این بود که اینجا مطلب را به دو شکل می‌توان تقریب کرد؛ یک بیان اجمالی و یک بیان تفصیلی. بیان اجمالی این است که ما در مواردی که الان عبارت ظهوری داشته باشد، چه بسا اطمینان پیدا کنیم که مراد متکلم همین معنایی است که لفظ در آن ظاهر است. ولی در موارد مجمل چنین اطمینانی حاصل نمی‌شود. ما توضیح دادیم که فرق مبین و مجمل این است که واژه مبین در همه موارد استعمالش مبین می‌باشد و این که در جمالات مختلف این معنای خاص از این واژه اراده شده باشد و معنای دیگری متناسب نباشد، سبب می‌شود که انسان اطمینان پیدا می‌کند که معنای آن همین است (ضمن این که امکان دارد حتی در یک جمله نیز برای خواننده اطمینان به مفاد حاصل شود). ولی در مجمل مجرد این که می‌بینیم الان مجمل است، دلیل نمی‌شود بر این که سابقاً هم مجمل بوده است.

حاج آقا می‌فرمایند: ملاک اطمینان است یا ظن (اگر به آن قائل شویم) و در موارد مبینات این ملاک موجود است، ولی در مورد مجملات این ملاک وجود ندارد. بحث ما دو جنبه دارد؛ یکی این که وجدانا انسان با اجمال در زمان حال اطمینان به اجمال در زمان صدور پیدا نمی‌کند که وجه اجمالی مساله است و دیگری هم فرق مذکور میان مجمل و مبین که وجه تفصیلی مدعای ماست.

حاج آقا اشاره می‌فرمودند که ما اصلی به نام اصالة عدم النقل به عنوان امری ورای حجت اطمینان نداریم. اگر هم به ثبوت آن نزد عقلاً ملتزم شویم، این اصل فقط در مبینات جاری می‌شود و در مجملات جاری نمی‌شود. ایشان در ضمن بحثشان نیز می‌فرمودند که اجمالی

که اصالة عدم النقل می‌خواهد آن را به زمان صدور منتقل کند، از اشتراک لفظی و تعدد وضع حاصل می‌شود. این که الان دو وضع وجود دارد، این معنایش این نیست که هر دو وضع قبل از زمان صدور نص وجود داشته اند؛ چه بسا یکی از وضع ها بعد از صدور نص حاصل شده باشد. ما اماره ای نداریم که اثبات کند هر دو وضع قبل از صدور نص بوده است.

ما اینجا باید دو نکته را متعرض شویم؛ یکی این که اصالة عدم النقل را ممکن است به ملاک اماریت معتبر بدانیم یا به ملاک اصل عملی. در هر دو وجه باید بحث کنیم که این اصل عمومیت دارد یا خیر. اگر به ملاک اماریت باشد، اینجا دو نکته مطرح است؛ یکی این که اماریت جزء موضوع است نه تمام موضوع (همان گونه که در سایر امارات نیز همین گونه است که سابقا به این مساله اشاره کردیم). غلبه ای که منشا اماریت است، آیا در موارد مجملات هم هست؟ بیشتر فرمایش های حاج آقا حول این نکته است. نکته دیگر این که اگر فرض کردیم که نکته اماریت در مجملات هم وجود دارد، با توجه به این که اماریت جزء موضوع است، باید دید آن نکته دیگر دخیل در اصالة عدم النقل در مجملات هم وجود دارد یا خیر؟

در مورد بحث اول گفتنی است که وقتی لفظی در زمان کنونی ظاهر باشد، چه احتمالاتی درباره وضعیت آن در زمان صدور نص وجود دارد، احتمال نخست ظاهر بودن لفظ در آن زمان است که ما می‌خواهیم این احتمال را با مستبعد شمردن دیگر احتمالات متعین بدانیم.

احتمالات دیگر یکی این است که لفظ در زمان صدور ظهور در معنای مخالف و اساسا وضع دیگری داشته است. احتمال دیگر این است که در زمان صدور نص موضوع له متعدد داشته و مشترک لفظی بوده و الان فقط یک وضع دارد. تحقق این دو امر متوقف بر تحقق مهجوریت آن معناست. البته در صورتی که وضع زمان صدور و زمان حال متفاوت باشد. در اینجا باید دو اتفاق بیفتد؛ هم مهجوریت معنای سابق و هم وضع جدید که هر دو کم اتفاق می‌افتند؛ به خصوص مهجوریت. معمولا واژه هایی که وارد یک زبان می‌شوند، کمتر مهجور می‌شوند. بسیار به کندی و به ندرت اتفاق می‌افتد که واژه ای از معنای خود جدا و مهجور شود. وضع جدید تا حدودی طبیعی است، ولی مهجوریت معنای گذشته نادر است.

این نکته را هم ضمیمه کنیم که در زبان عربی این مهجوریت نسبت به زبان فارسی کمتر است به این جهت که قرآن و حدیث استوانه و شالوده حفظ لغت عربی هستند. در زبان فارسی هم حفظ شدن لغات یک مقداری به جهت برخی اشعار و شعرای معروف بوده است.

حال بینیم که آیا این نکته که مبنای اصالة الثبات (خواه به مناط اطمینان یا به مناط ظن) است در مجملات می‌آید، پاسخ سؤال منفی است، لذا یکسانی ظهور فعلی با زمان صدور ملازمه‌ای ندارد با یکسانی اجمال فعلی و اجمال زمان صدور. نکته ظن آوری در مورد اول ندرت مهوریت است. (البته نکته ندرت فی الجملة وضع جدید هم در یک فرض وجود دارد.) ولی نکته مورد دوم، ندرت وضع الفاظ بعد از صدور نص است. ممکن است مهوریت اوضاع خیلی نادر است، ولی وضع الفاظ بعد از عصر صدور نادر نیست.

خلاصه نکته اصالة عدم النقل در ظواهر، ندرت مهوریت شدن به مرور زمان است و نکته احتمالی یکسانی اجمال الفاظ در زمان کنونی با اجمال آنها در زمان صدور نص، ندرت وضع بعد از صدور نص است. گسترش زبان و تحقق اوضاع جدید خیلی طبیعی تر است تا مهوریت و کم شدن الفاظ. این که به مرور زمان، معانی جدید در یک زبانی وارد شود، طبیعی تر است تا این که برخی معانی از آن جدا شده باشد. مثلا در زبان عربی گفته می‌شود که این زبان تشکیل شده از شاخه‌های فرعی این زبان است. واژه ای در یک قبیله در ابتدا استعمال می‌شده و کم کم اختصاصش به آن قبیله از بین رفته است. ورود واژه جدید در یک زبان زیاد است. مثلا ما در زبان فارسی می بینیم که واژه‌های بیگانه وارد زبان فارسی شده‌اند، ولی درصد واژه‌های خروجی پایین است. البته مساله تکنولوژی و تمدن نیز در تبدل یک زبان بسیار موثر است.

غرض ما این است که وارد شدن یک واژه به یک زبان خیلی راحت‌تر است تا خارج شدن آن. مثلا در زبان فارسی در زمانی واژه‌های عربی فراوانی وارد زبان فارسی شد که معمولا واژگان دینی بودند همان گونه که متقابلا از زبان فارسی هم واژه‌هایی به عربی منتقل شدند که معمولا واژه‌های دیوانی بودند؛ به دلیل این که نظام حاکم بر ایران یک نظام دیوان سالارانه و اداری بوده است. عرب‌ها یک محیط قبیله ای داشته‌اند برخلاف ایران که امپراطوری داشته‌اند. لذا می بینیم که بیشتر واژه‌ها وارد می‌شوند تا خارج شوند؛ الفاظ ورودی می‌تواند چندین برابر الفاظ خروجی باشد. در اینجا اشکالی در عرض ما مطرح است که اشتراک لفظی در یک زبان همیشه به معنای وضع جدید بی ارتباط با وضع قبلی نیست، بلکه نوعی ارتباط بین معانی مختلف ولو در آغاز وضع وجود داشته است. مثلا شیر که در عصر اخیر به معنای شیر آب به کار می‌رود به جهت شباهت شکل اولی آن به شکل سر شیر جنگلی بوده است. در زبان

فرانسوی واژه ای که برای شیر آب به کار می‌رود، مشابه واژه مربوط به خروس است چون شکل اولی آن شبیه خروس بوده است.

اشتراک لفظی همیشه به معنای وضع جدید گسسته از وضع قبل نیست. این ها وضع‌های طولی هستند و در طول هم دیگر. مشابهت‌ها سبب وضع جدید می‌شوند. مثلاً لفظ دانشسرا ممکن است قبلاً معنایی داشته است و الان برای مکان خاصی استعمال شود. البته وضع این کلمه تعیینی بوده است. یا این که وضع از حالت عام به محدوده خاص، محدود می‌شود یا این که وضع سابق اصلاح می‌شود.

وارد شدن الفاظ به یک زبان معمولاً به لفظ جدید و معنای جدید است نه این که به معنای الفاظ قدیم، معنا افزوده شده است. مجرد این که الفاظ جدید وارد شده باشد با معنای جدید، در بحث ما موثر نیست. تبدیل واژه یک معنایی به واژه چند معنایی باید لحاظ شود نه اضافه شدن الفاظ تک معنایی به الفاظ تک معنایی قبلی؛ لذا نباید به گونه پیشین نسبت سنجی شود، بلکه باید دید که میزان تبدیل لفظ یک معنایی به لفظ چند معنایی و عکس آن چقدر است. ولی حتی اگر در این دایره هم بخواهیم بحث را دنبال کنیم، باز هم نتیجه بحث تفاوتی نمی‌کند. معنای جدید پیدا کردن لفظ خیلی طبیعی تر است تا این که برخی از معانی آن مهجور شود.

نکته‌ای که ما بر آن تکیه داریم این است که نکته جریان اصالة عدم النقل در مبینات با نکته آن در مجملات متفاوت است. کسی می‌تواند ادعا کند که تبدیل واژه‌های دو معنایی به واژه‌های یک معنایی بسیار کم اتفاق می‌افتد؛ لذا اگر واژه ای الان یک معنایی است، در زمان صدور نص هم یک معنایی بوده است؛ چون اگر آن موقع دو معنایی بوده باشد، باید مهجور شده باشد در حالی که مهجوریت کم اتفاق می‌افتد. این محاسبات در ذهن عرف به صورت ارتکازی انجام می‌شود نه به صورت آگاهانه.

گفتنی است که افزوده شدن واژه‌ها به یک زبان چه بسا به جهت کشورگشایی‌ها و ورود اسرا و ارتباط فرهنگی بین تمدن‌ها (همانند ارتباط تمدن اسلامی و تمدن یونانی در زمان خلفاء عباسی) و از دریچه نهضت ترجمه صورت گرفته است و همین امر چه بسا به اشتراک لفظی بینجامد، چون مترجم عبارتی از زبان بیگانه را که ترجمه می‌کند در معادل یابی واژه دقیقی پیدا نمی‌کند، از لفظ نزدیک به آن معنا استفاده می‌کند در حالی که دقیقاً معادل آن نیست. در زبان کنونی واژه سازی یک بحثی جاافتاده است. ولی در سابق این چنین نبوده است. مثلاً یحیی بن اسحاق که یک مترجم عرب زبان آثار یونانی است، در برخی موارد معنایی

را که در زبان عربی به کار رفته در معانی مشابه به کار برده است، مثلاً لفظ سعادت در زبان عربی به معنای رفاه مادی یا گشایش یا زندگی خوب از جهت مادی است و همین طور شقاوت در طرف متقابل که در این آیه به کار رفته است: ما انزلنا علیک القرآن لتشقی؛ یعنی ما قرآن را نازل نکردیم که زندگی راحت را از دست بدهی. ممکن هم هست که یک جهان بینی خاص وقتی وارد یک نظام فرهنگی می‌شود، معانی متعالی‌ای به واژه‌های آن دهد یا این که مصادیق آن‌ها را گسترش می‌دهد؛ مثلاً از حیات در فرهنگ قرآنی به معنای حیات حقیقی اخروی یاد شده است: یا لیتنی قدمت لحياتی. در همین جا هم اضافه کردن‌ها بیشتر از معدوم کردن معانی سابق است. میزان اضافه کردن معانی جدید به الفاظ سابق بیشتر از کم کردن آن است. لذا ظهور لفظ در زمان کنونی اماریت نسبت به ظهور در زمان صدور نص دارد ولی اجمال لفظ در زمان کنونی چنین اماریتی نسبت به اجمال در زمان صدور نص ندارد.

بحث جلسه آتی در این است که اگر به فرض هم همان اماریت موجود در مبینات در مجملات هم باشد، اماریت جزء موضوع است و باید جزء دیگر دخیل در حجیت اصالة عدم النقل را هم لحاظ کرد.

جلسه شماره ۱۲۴

در بحث ترک استیضاح عرض شد که ما باید اثبات کنیم واژه ای که الان اوضاع متعدد دارد، در زمان صدور هم اوضاع متعدد داشته است. اثبات این مطلب به اثبات پیشین چند مطلب نیاز دارد؛ یکی این که اصالة عدم النقل باید اثبات شود. نکته دوم این که این اصل در مجملات هم جاری شود. ما در مرحله اول گفتیم که این اصل به عنوان یک اصل تعبدی از باب ظن حجیتی ندارد؛ ملاک اطمینان است و در مبینات کنونی انسان می‌تواند اطمینان به مبین بودن در زمان صدور حاصل کند. ولی در مجملات به اجمال در زمان صدور انسان مطمئن نمی‌شود.

مطلب دوم این که اگر اصل عدم نقل در مبینات به عنوان یک اصل تعبدی بپذیریم، لازمه اش این نیست که در مجملات هم آن را پذیرفته باشیم. گفتیم که اولاً اگر این اصل را به عنوان یک اماره معتبر بدانیم، یکسان بودن غالبی مبین بودن در زمان حال و زمان صدور ملازمه ندارد با یکسان بودن غالبی اجمال در زمان حال و اجمال در زمان صدور؟ ما می‌گفتیم که منشا ایجاد ظن متفاوت است. احتمالی که در باب مبینات هست این است که ثابت شود اولاً معنای واژه مورد استفاده در عصر صدور مهجور شده است و ثانیاً برای معنای جدید وضع محقق شده باشد. ممکن است هر دو نادر باشد و به جهت ندرت این ها، انسان ظن پیدا می‌کند که اگر لفظی الان مبین است در زمان صدور نیز به همین معنا بوده است و نه مجمل بوده است و نه به معنایی دیگر.

اما اگر لفظی الان مشترک لفظی باشد، اگر بخواهیم در عصر صدور تعدد اوضاع آن را ثابت کنیم، هیچ کدام از دو نکته مذکور در این جا مطرح نیست؛ نه مهجوریت و نه وضع جدید. در ما نحن فیه ما مطمئنیم که دو وضع دارد و نمی‌خواهیم ملتزم به وضع جدید شویم، بلکه می‌خواهیم بگوییم زمان وضع قبل از زمان صدور نص بوده است. اگر بخواهیم ملتزم شویم که لفظی که الان مجمل است، زمان صدور مجمل نبوده است، باید بگوییم یکی از اوضاعش بعد از زمان صدور حاصل شده است. ما غلبه ای نداریم که نشان بدهد همه اوضاع قبل از عصر صدور بوده است و اگر فی الجملة غلبه‌ای هم باشد، به اندازه غلبه بحث پیش نیست. نکته غلبه در بحث مبینات یکی ندرت مهجوریت است و یکی ندرت وضع جدید که هیچ کدام در این جا محقق نمی‌شوند. در اینجا اگر ندرتی باشد، ندرت وضع در زمان جدید

است نه ندرت اصل وضع. ممکن است کسی به این جهات اصالة عدم النقل را در مبینات جاری کند، ولی در مجملات آن را جاری نداند؛ یا به این جهت که نادر نیست و یا این که اگر نادر باشد، ظن آور نیست یا صرفاً ظنّ ضعیفی می‌آورد که عقلاً آن را حجت نمی‌دانند. البته این که یکی از دو معنایی که از لفظ در زمان کنونی فهمیده می‌شود و منشأ اجمال شده در کتب لغت ذکر نشده خود می‌تواند کاشف از این باشد که این اجمال پس از زمان تصنیف کتب لغت ایجاد شده و در زمان صدور نص نبوده است.

تا اینجا بحث ما این بود که تعدد وضع فعلی نسبت به تعدد وضع در زمان صدور نص طریقت ندارد. حال اگر فرض کنیم که طریقت هم دارد آیا این طریقت برای اعتبار کافی است یا خیر؟ پاسخ مطلب این است که علت اعتبار اصالة عدم النقل در مبینات این است که اگر عقلاً این اصل را معتبر نکنند، مشکل برایشان ایجاد می‌شود. اگر لفظی که الان ظاهر در معنایی است و در زمان صدور به این معنا نباشد، دیگر راهی برای کشف معانی الفاظ صادره در شریعت وجود ندارد. لذا در فقه با مشکل مواجه می‌شویم. حال سوال این است که اگر لفظی الان مجمل باشد و ما حکم کنیم که در زمان صدور نیز مجمل بوده است، اجمال که موضوع حجت نیست برخلاف ظاهر. اگر لفظ ظاهر باشد می‌توان به آن استناد کرد. اما اگر مجمل باشد معنایش این است که قابل استناد نبوده است. حکم به ظاهر بودن ثمره عملی دارد برخلاف حکم به اجمال.

خلاصه واژه‌ای که الان مجمل است اگر بخواهیم حکم به اجمال آن در عصر صدور کنیم، خودش هیچ فایده‌ای ندارد. آری گاه بر این اجمال بالملازمه اثر بار می‌شود، مثلاً گاهی که اجمال در سوال باشد و جواب هم تبیین نشده باشد که فرض این است از اجمال، استفاده عمومیت حکم می‌شود، اگر این اثر بار نشود، مشکلی پیش نمی‌آید، بر خلاف این که اگر ما در مبینات اصالة عدم النقل را جاری نسازیم.

از اینجا روشن می‌شود که اگر اصالة عدم النقل، اصل عملی هم باشد، عین همین نکته در آن جاری است. جهتی که این اصل عملی را عقلاً معتبر کرده‌اند حفظ نظام محاوره‌ای در میان عقلا است. این مطلب ملازمه ندارد با این که در مجملات هم چنین حکمی داشته باشند.

در اصل عملی مثبتات حجت نیست. در واقع ما می‌گوییم که اصل عدم نقل یک اصل عملی است. اگر خود اصل اثر داشته باشد، معتبر است. مجرد این که در مجملات لازمه اش

اثر دارد، باعث اعتبار آن نمی‌شود. این مطلب شبیه مطلبی است که در باب اصل مثبت گفته می‌شود که اگر مستصحب هیچ خاصیتی نداشته باشد غیر از خاصیتی که در لازمه آن هست، ما نمی‌توانیم به اطلاق ادله استصحاب تمسک کنیم و بگوییم موردی را هم که مستصحب هیچ اثری ندارد مگر بالواسطه، در بر می‌گیرد. شبیه آن حرف در این جا هم می‌آید. در مواردی که خود اصل فایده داشته باشد و آن را جاری کنند، ملازمه‌ای ندارد با این که در مواردی که لازمه آن فایده دارد، نیز معتبر باشد. حتی در برخی موارد هم نمی‌توان حکم به حجیت کرد. این موارد آن قدر زیاد نیست که اگر حکم به اعتبار آن نکنیم، دیگر راهی برای کشف مرادات متکلمین نداشته باشیم. ندرت اجمال هم در این بحث سبب می‌شد که انسداد باب علم در موارد کثیره، در اینجا جاری نباشد، خلاصه اصالة عدم النقل از دو جهت در مجملات جریان ندارد؛ چون نه مواردش زیاد است و نه اثر عملی مستقیم دارد.

ما سابقاً در ارتباط با حجیت مثبتات اماره مطرح کردیم که در هیچ اماره ای اماریت تمام الماک برای اعتبار نیست. تا وقتی باب علم مفتوح است دلیلی برای اعتبار امارات وجود ندارد. به هر حال باید یا جهت انسداد یا یک سری جهات موضوعی مانند ترویج عدالت و وثاقت و ارج نهادن به آن با فرض انفتاح باب علم وجود داشته باشد. حاج آقا می‌فرمودند: اطمینان هم به این شکل است که اگر یقین به مقدار کافی وجود داشت، عقلاً اطمینان را حجت نمی‌کردند؛ برخلاف شهید صدر (که گاهی اماره ای را به این شکل تعریف می‌کنند که اماره در جایی است که اماریت و طریقت تمام الماک است).

و با عنایت به این که هیچ اماره‌ای که تمام الماک در آن جهت طریقت باشد نداریم، اصل در باب اماره عدم اعتبار مثبتات آن است مگر ثابت شود که نکته دیگر دخیل در اعتبار، نسبت به لازم هم وجود دارد، در بحث ما نیز از اعتبار اصالة الثبات نسبت به ظواهر اعتبار این اصل نسبت به مجملات را نمی‌توان نتیجه گرفت؛ چون جزء دیگری که در اعتبار اصالة الثبات در ظواهر دخالت دارد یعنی انسداد باب علم و نیاز به اعتبار ظواهر کنونی نسبت به مجملات وجود ندارد.

پس یک مرحله بحث این است که اگر منشا اجمال تعدد وضع باشد ما در مبينات می‌توانیم مبين بودن زمان صدور را یا به مناط اطمینان یا به مناط اصل عقلایی اثبات کنیم، ولی در مجملات چنین نیست.

البته اجمال دلیل همیشه از این ناحیه نیست. نکته دیگری که منشا اجمال می‌شود این است که قرائن عامه ای وجود داشته است که الان به شکل دیگری هستند. این قرائن تاثیرگذار در ظهور هستند، ولی راویان این تأثیر را به حسب نوع متوجه نشده‌اند و به تبع به حسب نوع این مطلب را نقل نکرده‌اند. حال به فرض اگر اصالة عدم النقل را در اوضاع پذیرفتیم، آیا این ملازمه دارد با این که اگر لفظ الان ظاهر در معنایی بود و لو منشا ظهور فضای کلی حاکم باشد، حتما در زمان صدور هم به همین معنا بوده است. و بر فرض در ظواهر این قضیه صحیح باشد، آیا در مجملات می‌توان گفت که اگر دلیلی الان مجمل باشد، آیا حتما در زمان صدور هم مجمل بوده و قرینه عامه ای وجود نداشته است که معنا را روشن سازد. فرض کنید که ما می‌دانیم معنای موضوع له واژه در اینجا مناسب نیست، در اینجا می‌دانیم که در این جا یک نحو تجوزی رخ داده است. اما این که این دلیل به چه معنایی هست برای ما مجمل است. مثلا فرض کنید در عام مخصص، اگر آن را مجاز دانستیم در مرحله مراد استعمالی بنا بر مبنای قدما، نمی‌دانیم در تمام الباقی استعمال شده است یا در بعض الباقی.

مجرد این که واژه ای الان قرینه اش موجود نیست، لازمه اش این نیست که در آن زمان نیز قرینه اش مفقود بوده است. و اگر در اوضاع هم اصالة عدم النقل را بپذیریم در مطلق مناشی ظهور اصالة الثبات را نمی‌توانیم بپذیریم. اگر هم آن را بپذیریم عین بحث قبلی تکرار می‌شود که به فرض این اصل ثبات در مبینات جاری شود، ملازمه ای ندارد که در مجملات هم جاری شود.

تذکر نکته‌ای درباره کتاب نکاح

در جلسه ۸۰۸ نکاح از درس های حاج آقا مطلبی نقل شده است که به نظر صحیح نمی‌آید. آن مطلب این است که اگر هم ثابت شود که سوال سائل مجمل بوده است، در صورتی می‌توانیم دلیل عقلی بر عمومیت حکم نسبت به جمیع احتمالات سوال را پیاده کنیم که ملتزم شویم امام ۷ از علم غیب خود استفاده نکرده است. در حالی که اصلی نافی آن نداریم. این مطلب شبیه مطلبی است که شهید صدر مطرح می‌کنند که شاید امام ۷ از یک راه غیر عادی (نه علم غیب) تصادفاً به سوال سائل عالم شود و بر طبق آن پاسخ داده باشند. همان بحثهای سابق و اشکالات حلی و نقضی در اینجا هم مطرح می‌شود که اگر این گونه باشد ترک استفصال ها هم زیر سوال می‌رود. موارد ترک استیضاح نادر است، لذا کمتر در

کلمات بزرگان مطرح شده است، ولی موارد ترک استفصال بسیار فراوان است. سوال های مرتبط با قضایای شخصیه در روایات ما حجم زیادی را به خود اختصاص داده است. در این صورت مشکل مهمی دامن گیر می شود، در حالی که قطعاً چنین نیست.

نکته بحث این است که اعتماد امام به علم غیب و همین طور به علم غیر عادی هر دو بر خلاف روش معهود است. اصل این است که به این گونه علم ها اعتماد نکرده باشد و الا الگو بودن و حجیت قول و فعل آنان زیر سوال می رود. ذهنیت عمومی که احکام شرعی، اختصاصی به سوال سائل و قضیه شخصیه ی او ندارد و پاسخ امام علیه السلام فقط برای رفع حیرت سائل صادر نشده، نیز شاهی بر این مدعاست. همه این امور اقتضا می کنند که اصل اولی عدم استفاده از علم غیب و علم غیر عادی است آن هم به قرینه منفصله ای که به ما نرسیده است. البته احیاناً ممکن است چنین امری اتفاق افتاده باشد ولی بحث این است که اصل اولی عدم اعتماد است به طوری که اگر شک کنیم، بنابر عدم استفاده از چنین قرائنی گذاشته می شود.

من مطلب درس را برای حاج آقا نقل کردم، ایشان این مطلب را مستبعد دانسته و فرمودند: احیاناً اگر چنین مطلبی در درس مطرح شده باشد، سهو اللسان بوده است. قدیمی ها از کرامت و معجزه تعبیر به دلالت می کردند؛ دلائل الامامه تعبیری است برگرفته از این معنا. و اعتماد بر چنین اموری خلاف اصل است، لذا گاهی امام ۷ خود از خصوصیات مورد سوال، پرسش می کردند.

ضمناً در اینجا بحث دیگری در اصل غلم غیب هست که امام ۷ علم فعلی دارد یا این که اذا شاءوا علموا که بحثی کلامی است و خارج از محل بحث ما. در جلسه آینده بحث را ادامه می دهیم.

جلسه شماره ۱۲۵

چکیده بحث دلالت ترک استیضاح بر عمومیت حکم

گفتیم که اجمال واژه گاه به دلیل تعدد وضع واژه است و گاهی به جهت عدم انتقال قرائن محفوفه به کلام. گاهی می‌دانیم منشا اجمال در زمان حال تعدد وضع است؛ اگر بخواهیم این اجمال را در زمان صدور هم اثبات کنیم، باید اثبات کنیم که این واژه در عصر صدور هم وضع متعدد داشته است. این مطلب مبتنی بر اصالة عدم النقل است. در اینجا اولاً باید به این اصل به عنوان یک اصل عقلایی و رای اطمینان قائل شویم و ثانیاً جریان آن را در مجملات بپذیریم. ما در هر دو مرحله اشکال داشتیم و گفتیم مطلب چنین نیست.

برای اثبات اجمال زمان صدور یک مقدمه این است که تعدد وضع فعلی در زمان صدور هم بوده است که باید در این جهت به اصالة عدم النقل تمسک کنیم. بحث دیگر این است که مجرد تعدد وضع هم برای اثبات اجمال کافی نیست، بلکه باید ملتزم شویم که قرینه معینه ای هم وجود نداشته است. این قرینه معینه دو گونه است؛ قرینه معینه عامه و قرینه معینه خاصه. ما اصلی نداریم که اگر قرینه عامه ای وجود داشت، حتماً منتقل شده است؛ برخلاف قرینه خاص. مجرد این که واژه ای الان مفادش روشن نیست، اقتضا نمی‌کند که در زمان صدور هم حتماً محفوف به یک قرینه عامه نبوده است.

بله اگر الان ظاهر در یک معنایی باشد، می‌توانیم ظهور در زمان صدور را هم اثبات کنیم؛ و لو به جهت التزام به اصالة الثبات در ظهورات. اگر در ظهورات به اصالة الثبات قائل نشویم (چه به مناط اماریت و چه به مناط اصل عملی)، نمی‌توانیم احتمال قرائن منفصله را نفی کنیم که در نتیجه در بسیاری از موارد با مشکل روبرو می‌شویم. این اصالة الثبات در جایی است که واژه الان ظاهر باشد ولی در جایی که لفظ الان مجمل است، این اصل جاری نمی‌شود؛ چرا که گفتیم که اماریت در اصالة الثبات (بر فرض پذیرش)، جزء موضوع است. عقلاً می‌گویند در لفظی که الان ظاهر است اگر در زمان صدور هم به ظهور آن ملتزم نشویم، نظام محاوره ای به هم می‌ریزد و هیچ راهی برای استفاده مفاد کلام نداریم؛ چون همه ظهورات این مشکل را دارند، این بیان در مورد الفاظ مجمل نمی‌آید، چون اثبات اجمال در عصر صدور اولاً فایده ای بنفسه ندارد و فایده از آن لازمه اش می‌باشد و ثانیاً موارد آن هم آن قدر زیاد نیست که مجبور باشیم اثر لازم را مترتب کنیم. در برخی موارد که این اجمال در سوال سائل باشد (نه در پاسخ)

و در پاسخ هم قرينه‌ای برای رفع اجمال وجود نداشته باشد (و امام ۷ تفصيلی نداده باشد)، در اين گونه موارد حکم به اجمال سوال مفيد فايده است و موارد اين مطلب نادر است. لذا ما اصل عقلايی ای نداريم که اجمال زمان صدور را ثابت کند. بنابراین در اين فرض نمی‌توانيم حکم به اجمال در زمان صدور کنيم.

قرائنی که منشا اجمال می‌شوند، برخی قرائن عامه هستند و برخی قرائن خاصه که در اثر تقطیع این قرائن فوت شده‌اند. عمده نکته‌ای که سبب می‌شود قرائن فوت شوند، این نیست که راویان آن‌ها را منتقل نکرده‌اند، بلکه سبب این است که در نقل در کتب متاخر این مطلب فوت می‌شود؛ چون مثلاً هدف ناقل به نقل قرينه تعلق نگرفته است.

نمونه این مطلب روايتی است در سياق مناسک حج. معاويه بن عمار روايتی دارد که با مقایسه قطعات این روايت، وقوع تقطیع در آن ثابت می‌شود. تقطیع در این روايت قرائنی دارد. برخی از این قرائن صریح است؛ مثلاً در روايت هست که عن معاويه بن عمار عن ابی عبدالله انه قال ثم تطوف. در اینجا روشن است که روايت این گونه آغاز نشده است. انسان وقتی دقت می‌کند می‌بيند که معاويه احکام مربوط به حج و عمره را از وقت خروج از خانه تا محرم شدن تا انجام اعمال حج تا زیارت قبر پیامبر ۹ که همگی هم به صيغه امر و به صورت ابتدایی (غير مسبوق به سؤال) نقل می‌کند.

این تصادفی نیست که این سلسله احادیث و مجموعه منجسم کنار هم جمع شده باشند و هر روايتی قطعه از یک پازل بزرگ است. ما در کتاب توضیح الاسناد (که قسمت کافی از آن چاپ شده است) به تناسب توضیح روايتی از جلد چهارم کافی کل ترتیب اسانید این روايت را جمع‌آوری کردیم. وقتی قطعات این روايت را کنار هم می‌گذاريم، می‌فهميم که مخاطب، نائی و حج، واجب و تمتع فرض شده است؛ چون افرادی که از دور می‌آیند در حج مستحبی می‌توانند حج قران و افراد انجام دهند. ولی مفروض این حدیث این است که مخاطب وظیفه اش را انجام می‌دهد. البته در روايت مستحبات هم ذکر شده است. ولی مفروض همان حجبی است که وظیفه شخص است یا اگر به قصد استحباب انجام می‌دهد، افضل افراد یعنی حج تمتع است.

لذا اطلاق گیری در برخی قطعات این روايت و نتیجه‌گیری تعارض با سایر روايات (که در کلام برخی فقها آمده است)، کلام صحیحی نیست. منشا این گونه نتیجه‌گیری‌ها این است که قطعات این روايت کنار هم چیده نشده است. در مورد سندهای این روايت هم شبیه این

بحث مطرح شده است. این روایت چند سند دارد؛ این ها کنار هم که قرار می گیرند، همدیگر را تفسیر می کنند. مثلاً یکی از سندهای شایع آن این است: موسی بن القاسم عن ابراهیم بن معاویه بن عمار. در قطعات دیگر این ابراهیم مشخص شده است؛ در مواردی ابراهیم بن ابی سماک ذکر شده است و در مواردی ابراهیم بن ابی سماک (که همین هم صحیح است، نه سماک) یا ابراهیم الاسدی. همه این ها یکی هستند که در سلسله اجداد مرحوم نجاشی هم واقع است. ابو السمال شاعری است در زمان پیامبر ۹ و پدر ابراهیم نیست بلکه از اجداد اوست.

در اینجا هم مصداق ابراهیم مشخص می شود و هم این که تحریف ها مشخص می شود؛ مانند تحریف سمال به سماک. در برخی اسناد این حدیث ابراهیم نخعی وارد شده است که مراد از آن مورد بحث قرار گرفته است. ما در ذیل این سند در کتاب توضیح الاسناد مطرح کرده ایم که علی القاعده نخعی در اینجا اضافه است. ابراهیم نخعی یکی از فقهای معروف عامه است که به جهت اشتها روی، وقتی نام ابراهیم برده می شد، ذهن به سمت او سوق داده می شد یا این که قید النخعی به عنوان توضیح نام ابراهیم در حاشیه بوده است و بعد به متن اضافه شده است.

بنده خود گاهی در هنگام نوشتن لفظ ابی عبدالله را به صادق یا به ابی عبدالله الصادق یا لفظ ابی جعفر را به ابی جعفر الباقر تبدیل کرده ام که به جهت انسباق ذهن به معنای مشهور است. افزودن علیه السلام هم از این جهت است که البته ممکن است تعدی باشد، ولی این افزودن ها ناخودآگاه بوده است.

شناخت قطعات مختلف یک روایت در کشف قرائن مفقوده در سند، بسیار کارگشا است. کنار هم گذاشتن مجموع نقل ها نیز حتی اگر از یک راوی نباشد، می تواند برخی ابهام ها را حل کند. بنده اخیراً سه جلسه سخنرانی در مؤسسه دارالحدیث داشتم که آن را به صورت رساله ای درآوردم و قرار است این مقاله در سلسله مقالات کنگره مرحوم کلینی چاپ شود. در آن جا به تناسب این بحث تقطیع ها را مطرح کرده و تاثیر آن ها را بررسی کردم. تقطیع، بحث گسترده ای است که ما بحث کلی و برخی مصادیق آن را ذکر کرده ایم.

غرض این که به هر حال گاهی قرائن حذف شده است. فرض کنیم که اصلی داریم که اثبات می کند که اگر قرینه ای وجود داشته است، به ما رسیده است. ولی آیا همین مقدار کافی است برای اثبات اجمال در زمان صدور؟ جواب منفی است؛ چرا که اجمال گویی خود خلاف

اصل است. اصل این است که قرائن موجود انتقال داده شده باشند و راویان قصور یا تقصیری نداشته باشند. ولی اصل دیگری هم اینجا هست و آن این که متکلم در تکلم، قصور و تقصیر نداشته باشد که اصل، نافی آن است. علتی که می‌گوییم اگر الان مجمل است در آن زمان هم مجمل بوده است، در واقع می‌خواهیم اشتباه روات را دفع کنیم. ولی تکلیف اشتباه متکلمین چه می‌شود؟

مجمل‌گویی انگیزه‌هایی دارد؛ مانند عدم جدیت (اجمال عمدی) که می‌تواند ناشی از تقيه باشد، اصل نافی همه این انگیزه‌هاست. بله در برخی موارد بناء بر اجمال گویی است مثل نامه های رمزی که در جنگ نوشته می‌شود. در روایات ما نمونه هایی از این اجمال گویی هست. سابقا عرض کردم که محمد بن عذافر می‌گوید امام صادق ۷ به پدرم پولی داد برای تجارت. بعد از سودآوری حضرت به پدرم دستور داد سود را به سرمایه اضافه کند. پدرم در وصیت خود می‌نویسد: «لَا بِي مَوْسَى عِنْدِي أَلْفٌ وَ سَبْعُمِائَةِ دِينَارٍ وَ اتُّجَرُ لَهُ فِيهَا مِائَةُ دِينَارٍ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ سِنَانٍ وَ عُمَرُ بْنُ يَزِيدَ يَعْرِفَانِهِ.»

امام صادق ۷ به ابی عبدالله معروف بوده‌اند به جهت فرزند بزرگشان عبدالله افطح. گاهی هم از ایشان به جهت اسماعیل دیگر فرزندشان با کنیه ابی اسماعیل یاد می‌شده است. ابوموسی برای ایشان تعبیر نامانوسی است. در اینجا کلام به صورت اجمال آمده است و رمزگشا نیز در کنار آن قرار داده شده است. یا مثلا کلام ابن الجوزی که وقتی از ایشان در مورد خلیفه پیامبر ۹ سوال شد، گفت: من بنته فی بینه یا وقتی از تعداد خلفا سوال شد گفت: اربعة، اربعة، اربعة!

ولی موارد تعدد اجمال نادر است. همین طور تقيه کردن سائل، اگر اجمال در پاسخ باشد، باز موونه کمتری دارد تا اجمال در سوال سائل. این امر بسیار بسیار نادر است که سائل در سوال تقيه کرده باشد و انسان معمولا اطمینان پیدا می‌کند که سوال مجمل نبوده است. با توجه به این مطالب، می‌توان گفت که علت اجمال در بسیاری موارد این است که متکلم خیال می‌کند که لفظی که به کار برده است، مقصود او را ادا می‌کند. اکثر اجمال‌ها به این جهت محقق می‌شوند. چرا در اکثر نهادهای تقنینی یک نهاد مرجع به جهت تفسیر قانون گذارده می‌شود؟ چرا که معمولا قانون گذاران به تمام جوانب مساله توجه ندارند و گاهی اطلاق

یا عموم مراد آنها نیست، ولی لفظشان قاصر است.

در سوال‌ها هم خیلی وقت‌ها مطلب به همین شکل است. سوال سائل اگر مجمل باشد، به جهت غفلت متکلم به قصور لفظ اوست. اصل نافی این غفلت است و هم چنان که اصل، عدم خطای روات است، اصل عدم غفلت متکلمین است. اگر نگوییم معمولاً راویان هستند که اشتباه می‌کنند و میزان خطای آن‌ها بیشتر از خطای متکلمین است و اجمال‌ها معمولاً اجمال طاری هستند، لااقل احتمال هر دو طرف می‌رود. لذا ممکن است ما خطا را به راویان نسبت ندهیم و به متکلمین نسبت دهیم؛ به خصوص در جایی که گروهی از روات روایتی را نقل کنند.

برای تبریئه روات باید بگوییم افرادی که در سند قرار گرفته‌اند، هیچ کدام اشتباه نکرده‌اند. حکم به اشتباه کردن برخی از این سلسله احتمال بیشتری دارد نسبت به حکم به اشتباه متکلمین. اشتباه هر کدام از روات مستقل از اشتباه سایر روات است. با توجه به تعدد روات و مستقل بودن اشتباه هر کدام از آن‌ها نسبت به دیگری، وقوع چنین اشتباهی طبیعی‌تر است، به هر حال ما نمی‌توانیم احراز کنیم که دلیل در زمان صدور هم مجمل بوده است.

لذا در موارد ترک استیضاح نمی‌توانیم احراز اجمال در زمان صدور کنیم؛ مگر در مواردی که قرینه خاصی بر اجمال وجود داشته باشد. مثال موونه از همین قبیل است که از خود روایات استفاده می‌شود که این لفظ در آن زمان مجمل بوده است که موونه معیشت مراد است یا موونه تحصیل؛ همان گونه که در برخی روایات به این ابهام اشاره شده است و امام ۷ می‌فرماید که هر دو در مؤونه در باب خمس مستثنی هستند. در این فرض باید علاوه بر تعدد وضع عدم قرینه عامه و خاصه را نیز اثبات کنیم.

در برخی موارد اطمینان داریم لفظی که الان مجمل است، در زمان صدور هم مجمل بوده است و تعدد وضع وجود داشته است. ولی اگر بخواهیم با اصالة عدم النقل تعدد وضع را اثبات کنیم، یکی از اصولی که طرف علم اجمالی به خطا قرار می‌گیرد، همین اصل عدم نقل خواهد بود. ما می‌دانیم یک اصلی زمین خورده است؛ یا اصل عدم نقل یا اصل عدم خطا در سائل یا اصل عدم خطا در روات. در مورد موضوع هر کدام از این سه اصل که یقین به عدم خطا داشته باشیم، مطلب روشن است. ولی اگر چنین یقینی نداشته باشیم، یکی از این سه اصل به نحو اجمال از بین رفته است و هیچ کدام ترجیحی بر دو اصل دیگر ندارد. این که حتماً بگوییم اصلی که زمین خورده است، اصل عدم خطا در سائل است، معلوم نیست.

در نتیجه عملاً مصداقی برای ترک استیضاح باقی نمی‌ماند که بتواند عمومیت مورد ادعا را اثبات کند. در جلسه فردا که آخرین جلسه امسال است سایر نکات باقی مانده این بحث‌ها را مطرح خواهیم کرد.

جلسه شماره ۱۲۶

در بحث مجمل و مبین یکی از مباحث سنتی از قدیم این بوده است که تحریم و تحلیلی که به اعیان تعلق گرفته، مجمل است یا مبین. البته بحث اختصاص به تحریم و تحلیل ندارد و در همه احکامی که به اعیان نسبت داده می‌شود، همین بحث مطرح می‌باشد. مثال معروف این بحث "حرمت علیکم امهاتکم" و "احلت لکم بهیمه الانعام" است. شبیه این بحث در حدیث رفع و حدیث رفع قلم هم می‌تواند مطرح شود که رفع در آن‌ها مجمل است یا مبین. اشکالی که معمولاً به عنوان دلیل بر اجمال این گونه‌ایات طرح شده است این است که حلیت و حرمت حقیقه به اعیان تعلق نمی‌گیرد؛ قهراً باید فعلی در تقدیر گرفته شود. این که بخواهیم همه افعال را در تقدیر بگیریم؛ خلاف اصل است؛ چون تقدیر خلاف اصل است و الضرورات تنقذر بقدرها. وقتی همه افعال در تقدیر گرفته نشد، معلوم نیست چه فعلی باید در تقدیر گرفته شود.

کسانی که قائل به مبین بودن این آیات هستند، دو گروه هستند. گروهی می‌گویند در اینجا باید فعل مناسب، در تقدیر گرفته شود؛ در تحریم امهات، نکاح، در تحریم خمر، شرب، در تحریم میته، اکل و همین طور در سایر موارد به تناسب متعلق، فعل مناسب تقدیر گرفته می‌شود. گروه دیگر می‌گویند که فعل مناسب، متعدد است؛ مثلاً در تحلیل بهیمه الانعام ممکن است اکل، ادهان، رکوب (در حیوان زنده) و ... در تقدیر باشد. لذا برای این که کلام خالی از فائده نباشد، باید جمیع افعال را در تقدیر گرفت. در معمول کتب اصولی قبل از کفایه به تفصیل به این مباحث پرداخته شده است. ولی بعد از کفایه این بحث‌ها کوتاه و به تدریج حذف شده‌اند.

حاج آقا در این مساله می‌فرمودند که چرا حتماً باید در اینجا تقدیری در نظر گرفت. ایشان توضیح داده‌اند که حرمت به معنای حرمت شرعی به اعیان تعلق نمی‌گیرد. ولی حرمت در لغت به معنای حرمت شرعی نیست. حرمت در لغت به معنای حرمان و بی نصیب شدن است؛ هم در اعیان و هم در افعال. لذا هیچ تقدیری در کار نیست و اجمالی هم در کار نیست. این بیان که بیان درستی هم هست، حل مشکل اجمال و تبیین را به عهده ندارد. توضیح این که هر چند در تحریم اعیان مقدری وجود ندارد، ولی به هر حال حرمان از اعیان، مصحح مشخص می‌خواهد. محرومیت از چه جهت است؟ به جهت انتفاعاتی که ممکن است فرد از

یک شیء ببرد، حلیت بر آن اطلاق می‌شود و به جهت عدم حلیت آن آثار مترقب، حرمت مترتب می‌شود. به تعبیر دیگر صحیح است که حرمت به معنای لغوی به اعیان تعلق می‌گیرد، ولی مصحح تعلق حلیت و حرمت به اعیان به معنای لغوی حلیت و حرمت شرعی یا عقلایی افعالی است که متعلق به آن اعیان است. اگر گفتیم که خمر حرام است، یعنی از خمر محروم هستیم. مصحح این حرمان، حرمت شرب یا مطلق منافع یا آثار متعارف است که باید بحث شود که این بحث بیشتر یک تحلیل لغوی است تا یک بحث اصولی.

ما وقتی می‌گوییم در این موارد تقدیر گرفته نمی‌شود، یعنی تجاوز لغوی و تجاوز در اسناد و مجاز در کلمه وجود ندارد. ما در این جا در مرحله استعمال هیچ گونه تجویزی نداریم. با این حال آن چه متکلم می‌خواهد با این واژه آن را تفهیم کند، مجمل است. یک نکته خیلی مهم در این بحث این است که اجمال و تبیین را در مرحله مراد استعمالی و در مقایسه با آن باید لحاظ کرد یا نسبت به مراد تفهیمی؟ به نظر می‌رسد که ملاک مراد تفهیمی است و اگر جایی اجمال و تبیین به لحاظ مراد استعمالی مطرح می‌شود، به این جهت است که مراد استعمالی مقدمه ای است برای فهم مراد تفهیمی. مثلاً گاهی گفته می‌شود از شیر محافظت کن. در اینجا نمی‌دانیم مراد شیر خوردنی است یا شیر آب یا شیر جنگل. در اینجا چون تعیین مراد تفهیمی وابسته است به فهم مراد از شیر، باید مراد استعمالی را تعیین کنیم. در واقع در اینجا مراد تفهیمی همان مراد استعمالی است.

ولی گاهی ورای مراد استعمالی، مرادهای تفهیمی دیگری هم داریم؛ مصحح‌های استعمالی را که متکلم می‌خواهد آن را به مخاطب منتقل کند صرفاً مصحح استعمال نیست بلکه در دایره تفهیم و تفهم قرار دارد. آقای سیستانی گاهی از مراد تفهیمی به محتوای خطاب تعبیر کرده‌اند. در کنایات لفظ در معنایی استعمال می‌شود و مراد تفهیمی هم دارد که هر دو مقدمه می‌شوند برای تفهیم یک مراد تفهیمی دیگر. گاهی اوقات متکلم معنای مستعمل فیه را نمی‌خواهد منتقل کند و فقط می‌خواهد تصور آن را ایجاد کند. در اینجا باید به اختلافی که در بحث کنایات وارد شده است اشاره کنیم. به نظر می‌رسد که ما دو قسم کنایه داریم؛ در یک قسم کنایه مانند کثیرالرماد معنای حقیقی به عنوان مراد تفهیمی مطرح نیست، همین طور در ضرب المثل‌ها، و در قسم دیگر معنای اصلی هم اراده می‌شود، ولی مقدمه است برای مراد تفهیمی نهایی.

به هر حال اجمال و تبیین باید نسبت به مراد تفهیمی، آن هم مراد تفهیمی نهایی، باید لحاظ شود. گاهی غرض استعمالی مشخص است، ولی غرض تفهیمی مشخص نیست. مثال های محل بحث از این سنخ است که مراد تفهیمی مشخص نیست، ولی مراد استعمالی مشخص است. گاهی بر عکس است؛ مثلاً گفته می شود که این فرد مانند رستم شجاع است و ما نمی دانیم مراد از رستم، رستم معروف افسانه ای است یا فرد دیگری به نام رستم که او را نیز می شناسیم. به هر حال غرض از این تشبیه بیان شجاعت این فرد است. مراد تفهیمی در این جا مشخص است. به نظر می رسد که در اینجا دیگر فهم مراد استعمالی چندان ضرورتی نخواهد داشت.

در جایی که مراد تفهیمی اولی نامشخص است، ولی مراد تفهیمی نهایی مشخص است، نیز مطلب به همین شکل است. مثلاً گفته می شود آفتاب زد. در اینجا ما می دانیم مراد تفهیمی این است که نماز در شرف قضا شدن است و لو این که ندانیم مراد از آفتاب، خورشید است یا نور خورشید یا هر چیز دیگری. مثلاً دو مامور اداره هست که هر کدام بیاید من وظیفه دارم با او به ماموریت بروم. در این جا اگر گفته شود مثلاً محمد آمد و نام هر دو محمد باشد، مراد تفهیمی مشخص است و لو این که ندانیم مراد کدام محمد است. عمده تکتی این است که غرض اصلی تعیین نام این فرد نیست. مهم این است که مراد تفهیمی نهایی اگر متعین باشد، باید دلیل مبین تلقی شود و اگر متعین نباشد، دلیل مجمل خواهد بود.

در بسیاری موارد در مدلول استعمالی اجمال وجود دارد، ولی مراد تفهیمی نهایی روشن است. مثلاً در کلمات مفسرین بعد از بیان معانی مختلف واژه در انتها می گویند و علی ای حال الغرض منه هذا؛ یعنی غرض آیه رساندن این معنا است از طریق هر واژه ای که می خواهد باشد. یا مثلاً در اشعار شعرا در بسیاری موارد نحوه تشبیه و صور خیال مدنظر متکلم مبهم است، ولی غرض نهایی روشن است. در اشعار خود این صور خیال، دخیل است و شاعر نمی خواهد صرفاً اصل غرض را بیان کند بلکه به دنبال گونه ای از هنرنمایی است. برای شاعر در این گونه موارد تصویرسازی هنری هم مهم است. هدف اصولی ما از تعیین اجمال و تبیین نسبت به مراد تفهیمی نهایی است؛ حال مقدمه اش هر چه که می خواهد باشد؛ یا مدلول استعمالی یا مدلول تفهیمی بدوی.

در تحلیل و تحریم متعلق به اعیان معمولاً گفته می شود که باید فعل مناسب را در تقدیر گرفت یا به تعبیر دقیق تر فعل مناسب را مصحح جعل بدانیم. اگر کسی قائل به تقدیر شود، دو

گونه می‌تواند تقدیر بگیرد؛ یکی اکل و شرب و مانند اینها و دیگر این که فعل مناسب در تقدیر گرفته شود؛ اگر چه فعل مناسب همان اکل و شرب باشد. این دو در برخی موارد با هم متفاوت می‌شوند. مثلاً گفته می‌شود که فلان امر به عقود متعارف منصرف است که این سوال را ایجاد کند که به متعارف به حمل شایع منصرف است یا به مفهوم متعارف. این اختلاف اثر فراوانی در مباحث اصولی دارد. در اینجا هم مهم است روشن شود که آیا مفهوم فعل مناسب در تقدیر گرفته می‌شود یا فعل مناسب به حمل شایع. شاید از آثار این تفاوت این باشد که اگر مفهوم را لحاظ کنیم، می‌توانیم فعل مناسب در هر زمانی را لحاظ کنیم برخلاف فعل مناسب به حمل شایع.

به هر حال مقدر نبودن فعل در این مثال‌ها ملازمه ندارد با این که جمیع آثار اراده شده باشد. از برخی اساتید همین فرمایش حاج آقا نقل شده است و نتیجه گرفته‌اند که پس باید عموم آثار در تقدیر باشد. در حالی که این دو ملازمه ندارند و باید دید حال که در تقدیر نمی‌گیریم، مصحح تعلق تحریم و تحلیل، فعل مناسب است یا مطلق آثار یا افعال متعارفه. همه احتمالاتی که در تقدیر مطرح می‌شود، در مصحح اسناد هم باید مطرح می‌شود. البته این گونه بحث‌ها معمولاً بحث موردی است نه بحث کلی، لذا بحث اصولی به شمار نمی‌آید.

عین این بحث‌ها در حدیث رفع هم مطرح است که مقدر در این جا مواخذه است یا الزام یا مطلق احکام متعلق به شیء. اگر در اینجا هم گفتیم که تقدیری وجود ندارد و در مراد استعمالی تجوز در حذف رخ نداده است، باز هم این بحث مطرح است که مصحح اسناد رفع به موضوع خارجی چیست؛ به جهت الزام است یا مواخذه یا امر دیگر. به هر حال این امور حقیقه رفع نشده‌اند. پس به این جهت در روایت رفع به آنها نسبت داده شده است. خلاصه باید روشن شود که مصحح این ادعا چیست. اگر بحث مراد استعمالی را از مراد تفهیمی به خوبی تفکیک کنیم و ملتفت باشیم که ملاک روشن شدن مراد تفهیمی است نه مراد استعمالی، خیلی از این بحث‌ها شکل و شمایل واقعی تری به خود می‌گیرند و به گونه صحیح تری می‌توان آن‌ها را مطرح کرد.

البته در تحریم امهات، امری مانند نظر به امهات را می‌دانیم که متعلق تحریم نیست. راه تشخیص فعل مناسب مقدر یا مصحح اسناد، خاستگاه آیه است. در محیط عرب جاهلی گاهی اعراب با مادران خود ازدواج می‌کردند؛ به خصوص در مواردی که مادر کنیز بوده است، مادر به

فرزند به ارث می‌رسید و لذا مثلاً ممکن است آیه ناظر به تحریم به کنیز گرفتن مادران باشد. شان نزول تعیین‌کننده خیلی از این مباحث است. تناسبات حکم و موضوع چه بسا برخاسته از همین شان نزول‌هاست که مبین ذهنیت عامه مخاطبین است که این ذهنیت در واقع زمینه صدور این گونه خطابات است. به تعبیر امروزی‌ها باید خاستگاه دلیل را دید. برای شناخت مصحح جعل در این گونه موارد باید دید که خاستگاه دلیل چیست و دلیل در چه فضایی صادر است و ناظر به چه چیزی است.

هم در مورد رفع القلم و هم در مورد حدیث رفع، رجوع به مشابهات در فهم آن‌ها خیلی موثر است. و نیز تعابیر مرتبط مثلاً جری القلم در مقابل رفع القلم. یا تعبیر جف القلم. حاج آقا در تحلیل حدیث قلم، استعمالات وضع و رفع قلم را مطرح می‌کردند. تتبع در خاستگاه خود این روایت و بررسی مشابهات در تحلیل این خطاب‌ها راهگشاست.

خلاصه عرض ما این است که مهم شناخت اجمال و تبیین به لحاظ مراد تفهیمی است که راه حل‌های خاص خود را دارد؛ از جمله شناخت خاستگاه روایت، بررسی مشابهات، بررسی ارتکازات عقلایی و متشرعه که همگی موثر در رفع اجمال هستند و قانون کلی و استثناء ناپذیر در این زمینه نمی‌توان ارائه کرد.

فهرست مطالب

خلاصه مباحث در مخصص و مقید متصل.....	۴
شروع در بحث مخصص و مقید منفصل.....	۴
بررسی جنبه سلبی قاعده میرزای نایینی در جمع عرفی.....	۵
ادامه بررسی قاعده میرزای نایینی در تشخیص جمع عرفی.....	۸
نقل کلام شهید صدر.....	۸
کلام آقای حائری در حاشیه مباحث الاصول.....	۹
بررسی کلام شهید صدر و آقای حائری.....	۱۰
ادامه تحلیل حقیقت جمع عرفی.....	۱۳
ادامه توجیه جمع عرفی.....	۱۷
ادامه تحلیل جمع عرفی.....	۲۲
ادامه تحلیل جمع عرفی (چکیده بحث).....	۲۵
دو قسم جمع عرفی؛ در مرحله مراد استعمالی و در مرحله مراد جدی.....	۲۵
مقایسه تصرف در دلالت با تصرف در سند.....	۲۷
اشاره به نمونه هایی از جمع عرفی.....	۲۸
نمونه هایی از جمع عرفی.....	۳۰
ادامه بحث از اقسام جمع عرفی.....	۳۴
حمل دلیل بر موسمی بودن حکم.....	۳۴
حمل دلیل بر اقتضایی بودن حکم.....	۳۶
حمل بر حکم حیثی.....	۳۷
فرق بین حکم حیثی و حکم اقتضایی.....	۳۸
اقسام جمع عرفی (توضیح بیشتر).....	۴۰
نکته ای درباره کلام مرحوم آقای روحانی درباره حکم اقتضایی.....	۴۲
حمل روایات مختلفه بر استحباب.....	۴۳
حمل بر تخییر.....	۴۴
مروری بر مباحث جمع عرفی.....	۴۷

۵۳.....	جمع عرفی در کلام شیخ طوسی در تهذیب و استبصار.....
۵۳.....	نکاتی به عنوان مقدمه قواعد جمع عرفی در کلام شیخ طوسی.....
۵۴.....	مروری بر وجوه جمع عرفی در تهذیب.....
۵۹.....	ادامه وجوه جمع عرفی در کلام شیخ طوسی.....
۶۱.....	توضیح بیشتر حقیقت جمع عرفی.....
۶۳.....	تحلیل شهید صدر از جمع عرفی.....
۶۶.....	چکیده تحلیل مختار و تحلیل شهید صدر از جمع عرفی.....
۶۷.....	تنبيهات جمع عرفی.....
۷۶.....	اشکالی عام در موارد جمع عرفی:.....
۷۷.....	بررسی اشکال فوق.....
۷۸.....	تطبیق بحث جمع عرفی بر وجه حمل مطلق بر مقید.....
۸۱.....	بررسی قاعده حمل مطلق بر مقید.....
۸۶.....	یک سؤال در عبارت کفایه و پاسخ آن.....
۹۰.....	بررسی بحث بنا بر مبانی مختار.....
۹۲.....	وجوه توجیه گر قاعده حمل مطلق بر مقید.....
۹۲.....	تفاوت وجوه حمل مطلق بر مقید در استنباط فقهی.....
۹۶.....	تفاوت عملی وجوه سه گانه توجیه گر حمل مطلق بر مقید.....
۱۰۵.....	نقل اجمالی کلام شهید صدر در بحث حمل مطلق بر مقید.....
۱۱۱.....	کلام مرحوم آخوند در فوائد.....
۱۱۲.....	اشکال مرحوم اصفهانی به مرحوم آخوند (به نقل از منتقى الاصول).....
۱۱۲.....	بررسی کلام مرحوم آخوند.....
۱۱۳.....	بررسی اشکال مرحوم اصفهانی به مرحوم آخوند.....
۱۱۹.....	تنبيهات حمل مطلق بر مقید.....
۱۱۹.....	تنبيه اول: حکم روایت مخالف با اطلاق آیه قرآن.....
۱۲۰.....	اشکالات شهید صدر در شرح عروه.....
۱۲۸.....	تنبيه دوم: آیا اطلاق مواردی را که نیازمند موونه زائده است، شامل می شود یا خیر؟.....
۱۲۹.....	بررسی قاعده فوق.....

تکرار بحث حمل مطلق بر مقید در مستحبات.....	۱۳۳
ادامه بحث حمل مطلق بر مقید.....	۱۳۶
کلمات علما درباره حمل مطلق بر مقید در صورت کثرت مطلقات.....	۱۳۶
بررسی حمل مطلق بر مقید در صورت کثرت مطلقات.....	۱۴۲
دو تقریب برای اثبات حمل مطلقات کثیر بر مقید واحد.....	۱۴۲
بررسی دو تقریب فوق.....	۱۴۲
بررسی حمل مطلقات کثیره بر مقید.....	۱۴۳
نقل کلام مرحوم امام.....	۱۴۶
بررسی کلام مرحوم امام.....	۱۴۷
نقل و بررسی کلام مرحوم آقای بروجردی.....	۱۴۷
مجمل و مبین.....	۱۵۰
تعریف مجمل و مبین در کفایه.....	۱۵۵
بررسی کلام مرحوم آخوند.....	۱۵۵
اشاره به کلام آقا ضیاء.....	۱۵۸
ادامه بحث تعریف مجمل و مبین.....	۱۶۰
نقل و بررسی کلام مرحوم آقا ضیاء.....	۱۶۰
توجیهی برای کلام مرحوم آقا ضیاء با عنایت به کلام شهید صدر.....	۱۶۱
نحوه تاثیر قرینه در مفاد کلمات.....	۱۶۵
موضوع دلالت استعمالی.....	۱۶۶
موضوع اراده تفهیمی و اشاره به فرق اراده استعمالی و اراده تفهیمی.....	۱۶۷
اشاره به تحلیل کنایه.....	۱۶۸
توضیحی درباره اصالة الحقیقه و چگونگی تاثیر آن در کشف مستعل فیه.....	۱۷۱
اصول لفظی عقلایی موثر در کشف مراد جدی.....	۱۷۲
بازگشت به بررسی کلام مرحوم آقا ضیاء در تعریف مجمل و مبین.....	۱۷۳
شیوه رفع اجمال از دلیل مجمل به قرینه دلیل منفصل.....	۱۷۵
تقسیم محل بحث در کلام شهید صدر.....	۱۷۵
کلام شهید صدر در شیوه رفع اجمال از دلیل مجمل.....	۱۷۵

۱۷۷.....	اشاره به کلامی از رسائل شیخ انصاری و توضیح آن.....
۱۷۷.....	اشاره به ثمره علمی رفع اجمال در این گونه موارد.....
۱۸۰.....	شیوه رفع اجمال از دلیل مجمل در کلام شهید صدر.....
۱۸۰.....	بررسی کلام شهید صدر.....
۱۸۱.....	مبانی مختلف در باب ملاک در کشف مدلول استعمالی.....
۲۲۳.....	بررسی این مناقشه و پاسخ شهید صدر.....
۲۵۶.....	بررسی کلام شهید صدر.....
۲۸۶.....	بررسی نظر حاج آقا در این بحث.....
۳۱۳.....	فهرست مطالب.....