

بسم الله الرحمن الرحيم

درس خارج اصول استاد سید محمود مددی موسوی (دام ظلّه)

مقصد سوم: مفاهیم

سال ۹۴

ج ۵۹ ۹۴/۱۰/۲۶

المقصد الثالث: المفاهيم

بحث در مورد مفاهیم در فصولی انجام می شود. قبل از ورود به این فصول، به عنوان مقدمه حقیقت مفهوم را توضیح می دهیم. یعنی اگر مفهوم وجود داشته باشد، حقیقت آن را توضیح می دهیم:

المقدمة: حقيقة المفهوم

در علم اصول لفظ تقسیم به لفظ مفرد و لفظ مرکب شده است. لفظ مفرد مانند «زید» و لفظ مرکب مانند «کتاب زید» می باشد. لفظ مرکب هم تقسیم به تام و ناقص شده است. لفظ مرکب تام «کلام» است، مانند «زید عادل» و «اکرم زیدا».

مدلول منطوقی و مفهومی

مدلول کلام در اصول تقسیم به منطوق و مفهوم شده است. در نظر قائلین به مفهوم جمله «ان جائك زید» فاکرمه» دو مدلول منطوقی و مفهومی دارد. مدلول منطوقی «اکرام زید هنگام آمدن» است، و مدلول مفهومی

«عدم اکرام زید هنگام نیامدن» است. مدلول منطوقی یعنی مدلولی که از «ما تلفظ به» و «ما نطق به» فهمیده می شود. به خلاف مدلول مفهومی که از «ما نطق به» فهمیده نشده است اما از کلام فهمیده شده است.

مفهوم نه مدلول مطابقی است نه مدلول التزامی

منطوق همان مدلول مطابقی کلام است. اما مفهوم که مضمون خود کلام نیست، مدلول مطابقی هم نیست. مدلول التزامی هم مدلولی است که در مقام ثبوت با مضمون کلام ملازمه دارد. به عبارت دیگر مدلول التزامی در علم اصول مفهومی است که در صدق با منطوق ملازمه دارد! اگر بین آنها ملازمه عقلیه باشد «دالت التزامی عقلیه» خواهد شد، و اگر ملازمه عرفیه باشد «مدلول التزامی عرفیه» خواهد بود.

با توجه به این تعریف مفهوم، مدلول التزامی کلام هم نیست. زیرا بین مدلول مطابقی و التزامی نه ملازمه عقلی وجود دارد و نه ملازمه عرفی وجود دارد:

ملازمه عقلی وجود ندارد، زیرا محذوری نیست که دو وجوب جعل شود یک وجوب بر «اکرام زید عند المجيء» و یک وجوب بر «اکرام عند عدم المجيء»، و هیچ محذور عقلی در این دو وجوب نیست.

ملازمه عرفیه هم وجود ندارد زیرا در نظر عرف هیچ محذوری نیست که دو وجوب اکرام باشد یکی عند المجيء و دیگری عند عدم المجيء؛ علاوه بر اینکه اگر ملازمه عرفی باشد باید جمله «يجب اکرام زید عند مجيئه» هم مفهوم داشته باشد، در حالیکه کسی قائل به مفهوم برای این جمله نیست! به عنوان مثال بین «شرب خمر» و «اشراب خمر» ملازمه عرفیه وجود دارد لذا به هر صیاعتی و با هر جمله ای حرمت شرب خمر فهمیده شود، دالت التزامی آن حرمت اشراب خمر خواهد بود یعنی «يحرم شرب الخمر» هم دالت التزامی بر حرمت اشراب خمر دارد!

۱. اینکه گفته شده دالت التزامی «دالت بین بالمعنی الاخص» است، کلام صحیحی نیست زیرا این تقسیم در علم منطق که بحث در مورد دالت الفاظ یعنی دالت تصویری است، بیان شده است. اما در علم اصول بحث از مدلول کلام یعنی «دالت تصدیقیه» است که تفاوتی بین «بین» و «غیر بین» نیست، لذا اصولیون این تقسیم را در علم اصول انجام نداده اند. این اشتباه اصطلاح منطقی و اصولی است. در اصطلاح اصول مدلول التزامی حجت است ولو ملازمه موجود، با استدلال طولانی ثابت شود.

۲. مفهوم هرگز نمی تواند مدلول تضمینی باشد. زیرا «دالت» همان انتقال از ادراکی به ادراک دیگر است. ادراک اول «دال» و ادراک دوم «مدلول» است. مدلول می تواند «تصور» یا «تصدیق» یا «نسبت» باشد. اگر مدلول یک تصور باشد «دالت تصویری» است، و اگر مدلول یک تصدیق باشد «دالت تصدیقیه» است. دالت الفاظ در علم منطق فقط «دالت تصویری» است که به سه قسم «مطابقی» و «تضمینی» و «التزامی» دارد. اما در علم اصول بحث از دالت در مورد هر سه قسم یعنی «دالت تصویری» و «دالت تصدیقیه» و «دالت نسبی» می باشد. و در بحث مفهوم بحث در دالت کلام است که یک مدلول تصدیقی دارد، لذا بحث فقط در «دالت تصدیقیه» است. در دالت تصدیقی «دالت تضمینی» وجود ندارد. اگر مدلول داخل مضمون کلام باشد «دالت مطابقی» است، و اگر خارج مضمون کلام باشد «دالت التزامی» است.

انظار اصولیون در حلّ مشکل

به هر حال اگر جمله شرطیه مفهوم داشته باشد که مشهور قائلند، این مدلول چه سنخ مدلولی است؟ مدلول مطابقی قطعاً نیست. مدلول التزامی هم نیست نه عقلی و نه عرفی؛ چگونه می توان مدلولی برای کلام تصور کرد که نه مطابقی است و نه التزامی است؟

اصولیون از طرفی قائل به وجود این مفهوم شده اند، و از طرفی معلوم است که مفهوم، مدلول مطابقی یا التزامی نیست، لذا دچار مشکل شده اند. یعنی بالوجدان این مدلول فهمیده می شود اما از سنخ مطابقی یا التزامی نیست!

برخی برای برطرف کردن این اشکال، فرموده اند مفهوم، مدلول التزامی هست اما غیر از مدالیل التزامی دیگر می باشد، اما توضیحی در مورد تفاوت بین مفهوم و سائر مدالیل التزامی نداده اند.

برخی هم مانند مرحوم آخوند به صورت مبهم فرموده اند که مفهوم، لازمه خصوصیت مضمون کلام است، و توضیحی نداده اند که چه خصوصیت است که این لازمه را دارد.

برخی هم مانند شهید صدر فرموده اند مفهوم، لازمه خود کلام است زیرا با تغییر موضوع هم مفهوم وجود دارد، اما ولو این کلام صحیح باشد، مشکل را حلّ نکرده است. به هر حال مفهوم، مدلول التزامی است یا مطابقی؟

به عبارت دیگر این مطلب ایشان، بیان یک خصوصیت است نه حلّ مشکل مذکور. مثلاً اگر بحث در مورد حقیقت انسان است، نمی شود گفت حقیقت انسان این است که هر جا اکسیژن هست انسان هم هست! این بیان خصوصیت انسان است نه توضیح حقیقت انسان.

اشکال واحد به تمام بیانات در مورد مفهوم

اشکال تمام این کلمات از بیان نظر مختار معلوم می شود. یک نقد مشترک همه اقوال این است که مشهور به دنبال مدلولی برای خود کلام بوده اند. اما مفهوم، ملازمه با خود کلام ندارد.

در هر کلام یک «لفظ» وجود دارد و یک «تلفظ» وجود دارد. زیرا نمی شود کلامی باشد اما تکلم نباشد. اصولیون گمان کرده اند مفهوم، مدلولی است که از کلام استفاده می شود، در حالیکه ربطی بین لفظ و مفهوم نیست. اگر مفهوم را قائل شویم از تلفظ فهمیده می شود. اگر جمله شرطیه مفهوم داشته باشد، از تلفظ به جمله شرطیه فهمیده می شود.

ج ۶۰ ۹۴/۱۰/۲۷

در جلسه قبل گفته شد اصولیون برخی از کلام ها را دارای دو مدلول می دانند. به عنوان مثال جمله شرطیه یک مدلول منطوق دارد، و یک مدلول مفهومی دارد. سپس در مورد حقیقت مدلول مفهومی بحث نموده اند، و با این اشکال مواجه شده اند که مدلول مفهومی، نه دلالت مطابقی کلام است و نه مدلول التزامی کلام است. زیرا ملازمه ای بین «وجوب اکرام عند المجيء» و بین «عدم وجوب عند عدم المجيء» وجود ندارد. پس حقیقت مدلول مفهومی چیست؟ در مورد این سوال بحث و گفتگو شده است که هر نظری که ارائه شده است، اصولیون بعدی وارد نقد و اشکال در آن نظر شده اند که نقدها وارد است.

گفتیم اشکال واحد به همه این بیانات و تقاریب وارد است که گمان کرده اند مفهوم، مدلول «کلام» است؛ در حالیکه مفهوم مستفاد از «فعل گفتاری تکلم» است. باید توضیح داده شود که اگر قائل به مفهوم باشیم چگونه از فعل گفتاری به مفهوم می رسیم:

نحوه دلالت فعل گفتاری بر مفهوم

برای توضیح نحوه دلالت فعل گفتاری بر مفهوم نیاز است، سه مقدمه بیان شود:

مقدمه اول: حقیقت لفظ

در حکمت لفظ را کیف محسوس می دانند. این کیف همان صوت معتمد بر مخارج حروف است، که عارض بر هوا می شود. اگر قوّة سامعة در مجاورت این کیف باشد آن را احساس و ادراک می کند. اما در علم جدید وجود لفظ یا صوت در خارج به عنوان عارضی بر هوا، مورد انکار است. لفظ تنها حرکت و تموج هوا است. یعنی وقتی شخص تلفظ می کند در هوای مجاور دهان وی یک حرکت برای هوا ایجاد می شود، بدون اینکه کیفی به وجود آید. این امواج و حرکت هوا وقتی به گوش برسد ادراک می شود. این ادراک یک کیف نفسانی است.

به هر حال در باب دلالت الفاظ، دالّ فقط همان کیف مسموع است که در افق نفس است. یعنی لفظ چه کیف محسوس باشد چه حرکت هوا باشد، دالّ نیست بلکه دالّ همان ادراک موجود در افق نفس است. به عبارت دیگر حکماء هم که لفظ را کیف عارض بر هوا می دانند، لفظ را دالّ نمی دانند.

مقدمه دوم: حقیقت تلفظ

اما تلفظ، فعل لافظ است، که از مقوله عرض است و «ان یفعل» می باشد. تلفظ عرضی است که عارض بر متکلم می شود. یعنی معروض تلفظ، هوا یا ذهن نیست. تلفظ اصطلاحاً «فعل گفتاری» است، بر خلاف نشستن و خوردن که فعل گفتاری نیستند. وقتی تلفظ به یک لفظ می شود، این فعل مصداقی برای مفهوم «تلفظ» است.

مقدمه سوم: گاهی تلفظ به لفظ خاص، مصداق برای مفهوم دیگری می شود

هنگامی که شخص تکلم می کند، این فعل گفتاری وی مصداقی برای مفهوم «تلفظ» می باشد. اما گاهی مصداق برای مفهوم دیگری هم هست. در الفاظ، دلالت وجود دارد. یعنی از ادراک یک لفظ به ادراک دیگر انتقال رخ می دهد. ادراک دوم همان مدلول است. در علم اصول مدلول فقط می تواند تصور یا تصدیق یا نسبت باشد. نسبت در علم منطق نیست، و فقط اصولیون آن را اضافه نموده اند. در باب معانی حروف، مدلول را یک نسبت می دانند. این دلالت لفظ دلالتی وضعی است، یعنی بر اساس یک قرارداد است. اگر وضعی در کار نباشد، دلالتی هم نیست. گاهی این تلفظ به الفاظ علاوه بر اینکه موجب انتقال به مدرک دیگر می شود، موجب این نیز می شود که فعل ما مصداق برای مفهومی دیگری شود که قبلاً مصداق آن نبوده است. به عنوان مثال اگر کسی کلاه از سرش بردارد این فعل فقط مصداقی برای مفهوم «کلاه برداشتن» است. اما وقتی در یک عرف به این فعل عنوان احترام معرفی شود، در طول این قرارداد اجتماعی این فعل علاوه بر اینکه مصداق کلاه برداشتن است مصداق برای مفهوم «احترام» هم خواهد بود.

در بحث الفاظ هم این مطلب وجود دارد مثلاً وقتی هیئت امر وضع برای طلب شد، این فعل گفتاری علاوه بر فعل گفتاری بودن، مصداقی برای مفهوم «طلب» هم هست. همینطور در استفهام و تمنی و ترجی و مانند این امور، و در مورد اخبار هم همین فعل گفتاری حقیقهً مصداقی برای مفهوم «اخبار» می شود. وقتی گفته می شود «جاء زید» متکلم خبر داده است از آمدن زید، این اخبار از آمدن مدلول این کلام است؟ واضح است که مدلول این کلام، اخبار نیست. بلکه این فعل گفتاری مصداقی برای اخبار است. متکلم اخبار را ایجاد می کند و ذهن مخاطب آن را شناسایی می کند. از این جمله فقط یک تصور در ذهن می آید و حتی اگر مخاطب تصدیق به آن هم نماید، این مدلول اخبار نیست. یعنی یک تصور این جمله هست؛ یک تصدیق به مفاد جمله است؛ و یک تصدیق به اخبار متکلم از آمدن زید است؛ از بین این سه امر فقط مطلب اول مدلول کلام است. تصدیق به آمدن زید مدلول نیست زیرا در بسیاری از موارد خبری شنیده شده اما تصدیق نمی شود. و مطلب

سوم هم شناسایی ذهن از فعل گفتاری است. به عنوان مثال در جمله «زید عادل» اگر مخبر کسی باشد که دروغ نمی گوید و اشتباه نمی کند، ذهن نتیجه می گیرد که زید عادل است و تصدیق به این قضیه می کند. البته اگر این دو تصدیق اولی ظنی باشد، اذعان ذهن هم ظنی خواهد بود.

تعلیق «تلفظ» به قید، دلالت بر مفهوم دارد

با توجه به مقدمات مذکور، به اصل بحث یعنی نحوه دلالت تلفظ بر مفهوم می پردازیم. وقتی مولی از عبد طلبی به واسطه فعل گفتاری می کند، به سه نحو می تواند طلب نماید:

الف. طلب مطلق: یعنی بدون هیچ قیدی طلب کند مانند «اکرم زیداً»؛

ب. طلب تنجیزی: یعنی طلب مشروط است، اما قید برای طلب است نه برای مطلوب مانند «اکرم زیدا عند مجیئه»؛ به عبارت دیگر وجوب دارای قید است، نه واجب. یعنی «اکرام زید يجب عند المجيء» می باشد.

ج. طلب تعلیقی: یعنی طلب مشروط است، اما فعل لافظ مقید شده است، مانند «اکرم زیداً ان جاءك»؛ طلب معلق عنوانی برای فعل گفتاری است یعنی تعلیق فعل لافظ است.

تقیید اگر به معنای ایجاد لفظ مقید باشد (مانند طلب تنجیزی)، فقط یک فعل گفتاری هست. اما اگر به معنای تقیید طلب باشد (مانند طلب تعلیقی)، علاوه بر فعل گفتاری یک فعل تقیید هم هست.

طلب مطلق و تنجیزی واضح است دلالت بر مفهوم ندارند. تمام سخن در این است که اگر طلب معلق به عنوانی شود، آیا دلالت بر مفهوم دارد؟ این توضیح در مورد جمله شرطیه بود، در مورد سائر جملاتی که ممکن است دلالت بر مفهوم نمایند هم همین کلام می آید. یعنی آیا از توصیف یا استثناء که فعل گفتاری متکلم است، و از تحدید و حصر که به معنای حدثی، فعل گفتاری هستند استفاده مفهوم می شود؟

جمع بندی: مفهوم، مدلول نیست بلکه شناسایی ذهن است

جمع بندی این که منطوق دائماً مدلول کلام است اما مفهوم مدلول کلام نیست. مفهوم دائماً گزاره ای است که از یک فعل گفتاری خاص استفاده می شود. از تعلیق فعل گفتاری یا استثناء آن یا تحدید آن استفاده می شود. در واقع مفهوم اصلاً مدلول نیست بلکه شناسایی ذهن است از تعلیقی که در فعل گفتاری متکلم وجود دارد. انشاء و اخبار فعل متکلم هستند، که انشاء ممکن است معلق شود اما انشاء می تواند مقید شود. لذا تعلیق اخبار بی معنی است و قید همیشه در اخبار به ایجاد لفظ مقید بر می گردد.

پس مفهوم را از تلفظ و تکلم استفاده می کنیم نه از لفظ، لذا حقیقت مفهوم غیر از منطوق است. منطوق مدلول یک لفظ مرکب است، اما مفهوم گزاره ای است که از یک فعل گفتاری استفاده می شود. مفهوم یک تصدیق در افق نفس است، اما منطوق دائماً از سنخ تصورات است. زیرا مدلول الفاظ نمی تواند یک تصدیق باشد.

ج ۶۱ ۹۴/۱۰/۲۸

تنبيهات حقیقت مفهوم

بعد از روشن شدن حقیقت مفهوم، نیاز است چند نکته به عنوان تنبیه بیان شود. قبل از اینکه وارد بحث از مفاهیم هر یک از جملاتی که ادعا شده است دلالت بر مفهوم دارند شویم، این تنبیهات بیان می شوند:

تنبیه اول: مفهوم موافق

علماء مفهوم را تقسیم به مخالف و موافق نموده اند. مفهوم مخالف همان است که تا اکنون بحث شده است. در مفهوم مخالف حکم به دست آمده مخالف حکم منطوق است. به عنوان مثال در جمله «ان جاءک زید فاکرمه»، منطوق همان «وجوب اکرام عند المجيء» است؛ و مفهوم «عدم وجوب عند عدم المجيء» است. اما در مفهوم موافق، حکم به دست آمده از مفهوم با حکم منطوق موافق است. به عنوان مثال در «ضرب زید حرام»، منطوق همان حرمت ضرب زید است؛ و مفهوم حرمت قتل وی است.

حقیقت مفهوم موافق

اما حقیقت مفهوم موافق چیست؟ مفهوم موافق، مدلول التزامی کلام است. یعنی بین مضمون کلام و مفهوم موافق ملازمه عرفیه وجود دارد. زیرا در نظر عرف نمی شود شارع ضرب زید را حرام کند اما قتل وی را جائز بداند. البته از نظر عقلی مشکلی نیست که ضرب زید حرام باشد اما قتل وی جائز باشد، اما در فهم عرفی بین حرمت ضرب و قتل ملازمه وجود دارد.

تعریف جامع مفهوم موافق و مخالف وجود ندارد

برخی اصولیون در صدد ارائه تعریفی جامع بین مفهوم مخالف و موافق برآمده اند. اما هر تعریفی که ارائه شده است توسط سائرین مورد نقض واقع شده است.

اما با توجه به مبنای ما در حقیقت مفهوم مخالف که بیان شد، و حقیقت مفهوم موافق که توضیح داده شد، به این نتیجه می‌رسیم که نمی‌شود تعریف جامع ارائه شود که شامل مفهوم مخالف و موافق بشود. لذا همانطور که برخی از اصولیون هم فرموده‌اند باید دو تعریف مستقل ارائه شود. به عبارت دیگر در نظر ما، مفهوم مخالف و موافق از یک سنخ نیستند تا تعریف واحد داشته باشند. زیرا مفهوم موافق مدلول کلام است، در حالیکه مفهوم مخالف از فعل گفتاری استفاده می‌شود.

اختلافی در حجیت مفهوم موافق نیست

در مفهوم موافق اختلافی نیست و همه آن را ثابت می‌دانند. یعنی هر کلامی در سه مدلول حجّت است مدلول مطابقی و مدلول التزامی عقلی و مدلول التزامی عرفی، زیرا در سیره عقلاء تفاوتی بین این سه مدلول نیست. البته هر چند مفهوم موافق همان مدلول التزامی عرفیه است و اختلافی در حجیت آن نیست، اما ممکن است در برخی موارد اختلاف شود که آیا ملازمه عرفیه وجود دارد یا ندارد.

مفهوم موافق خارج از محل بحث است

با توجه اینکه از طرفی حقیقت مفهوم موافق با حقیقت مفهوم مخالف تفاوت دارد، و حتی تعریف جامعی بین آنها وجود ندارد؛ و از طرف دیگر اختلافی در حجیت مفهوم موافق نیست؛ در نتیجه مفهوم موافق از محل بحث خارج است.

تنبيه دوم: خطاب تشریعی و تبلیغی

همانطور که بارها اشاره شد، خطابات تقسیم به خطاب تشریعی و خطاب تبلیغی می‌شوند. خطاب تشریعی خطابی است که شارع به نفس خطاب تشریع می‌کند. و خطاب تبلیغی هر خطابی است که بعد از تشریع بیاید. در بحث مفهوم بسیار مهم است که از خطاب تشریع مفهوم گرفته شود یا از خطاب تبلیغ، که در مباحث آینده این دو تفکیک خواهند شد.

تنبيه سوم: ثمره وجود مفهوم

مفهوم که در اصول مورد بحث است چه فائده‌ای دارد؟ به عنوان مثال در جمله «ان جاءک زید فاکرمه» اگر «عدم وجوب اکرام هنگام عدم مجیء» از مفهوم استفاده نشود هم اصل عملی دائماً وجود دارد و نفی تکلیف

می کند! لذا این سوال پیش می آید که آیا بحث از مفهوم ثمره عملی هم دارد؟ به عبارت دیگر مفهوم همیشه دلالت بر نفی حکم دارد که برای نفی حکم همیشه می شود از اصل عملی براءت استفاده نمود.

پاسخ این سوال این است که ثمره در جایی معلوم می شود که خطابی دیگر باشد که با مفهوم تعارض کند. به عنوان مثال در مثال مذکور خطاب دیگری هم باشد مانند «إن رأیت زیداً فاکرمه»، که با مفهوم جمله «ان جاءک زید فاکرمه» تعارض دارد؛ به عبارت دیگر اگر جمله دوم فاقد مفهوم باشد تعارضی نیست و نیاز نیست قواعد باب تعارض جاری شود، بلکه به هر دو خطاب اخذ می شود. اما اگر آن جمله مفهوم داشته باشد، تعارض رخ می دهد، و باید به قواعد باب تعارض رجوع شود!

الفصل الاول: مفهوم الشرط

مشهور نزد علماء متقدم و متأخر این است که جمله شرطیه دارای مفهوم است. به عنوان مثال جمله «ان جاءک زید فاکرمه» دلالت بر «عدم وجوب اکرام عند عدم المجيء» دارد. برای دلالت بر مفهوم به وجوهی تمسک شده است، حتی جماعتی به دلیل تبادل، دلالت بر مفهوم را قبول نموده اند. یعنی به وجدان لغوی و عرفی خود تمسک نموده اند.

این ارتکاز همه قائلین به مفهوم هم قبول دارند اما سعی در مبرهن کردن این مطلب نموده اند. زیرا این مفهوم مدلول مطابقی کلام نیست و مدلول التزامی هم نیست، لذا با قواعد کلامی نمی سازد. پس سعی نموده اند این ارتکاز را مبرهن نمایند. حتی برخی به روایاتی استدلال نموده اند که در آنها امام علیه السلام به مفهوم آیه یا کلام نبی صلی الله علیه و آله استدلال نموده اند.

همین ارتکاز هم برای اثبات دلالت جمله شرطیه بر مفهوم کافی است. مگر اینکه با توجه به وسوسه های منکرین، انسان دچار تردید شود. یعنی باید سعی شود از این اشکالات رهایی پیدا شود. به هر حال قائلین به مفهوم به وجوه عدیده ای تمسک نموده اند، و کمتر وجهی مطرح شده است که مورد اشکال واقع نشده باشد. فقط به دو وجه مطرح شده از سوی علمای اصول و به نظر مختار اشاره می شود:

۱. البته در مواردی که مفهوم دلالت بر حکمی دارد که مخالف مفاد اصل عملی است، هم ثمره وجود دارد. به عنوان مثال «ان جاءک زید فیجوز اکرامه»، مفهومی «عدم جواز اکرام (حرمت اکرام) هنگام نیامدن» است، که مخالف اصل عملی است زیرا براءت، عدم حرمت را ثابت می کند. همینطور در مثال «ان جاءک زید فلا یجب اکرامه».

وجه اول: تعلیق معتبر، موجب دلالت بر نفی حکم در صورت فقدان قید است

محقق خوئی مختار خود را بسیار کوتاه در چند خط در هامش اجود التقریرات بیان فرموده اند. ایشان قائلند جمله شرطیه اگر خبری باشد فاقد مفهوم است، و اگر انشائی باشد مفهوم دارد. به عنوان مثال جمله «ان قطعاً رأس حیوان فهو یموت»، دلالت بر مفهوم ندارد. یعنی از این جمله فهمیده نمی شود «ان لم تقطع رأسه فلا یموت». اما جمله «ان جاءک زید فاکرمه»، دلالت بر مفهوم دارد. یعنی از این جمله فهمیده می شود «ان لم یجیء فلا یجب اکرامه».

ایشان فرموده اند با مبنای روشن است که جمله شرطیه انشائی دارای مفهوم است. زیرا حقیقت انشاء نزد ایشان «اعتبار و ابراز» است. به عنوان مثال در جمله «إذهب» حقیقت انشاء، همان اعتبار ذهاب بر ذمه عبد و ابراز آن است. پس در این موارد سه چیز وجود دارد: اعتبار؛ ابراز؛ معتبر؛

از بین این سه امر، دو امر اعتبار و ابراز از امور تکوینی هستند. زیرا اعتبار فعل نفسانی مولی، و ابراز فعل جوارحی مولی است. اما معتبر از امور اعتباری است. با توجه به این نکته اعتبار و ابراز قابل تقیید و تعلیق نیستند زیرا تکوینی هستند. اما معتبر قابل تعلیق است، زیرا امر اعتباری است که دائره آن به ید معتبر می باشد. با توجه به این نکته، وقتی قیدی بیاید معلوم می شود قید معتبر است. وقتی حکمی که معتبر شده است معلق شود، واضح است که در صورت عدم تحقق معلق علیه این حکم هم منتفی می شود. و مفهوم هم چیزی غیر از این امر نیست. پس جمله شرطیه انشائیه دلالت بر مفهوم (انتفاء عند الانتفاء) دارد.

ج ۶۲ ۹۴/۱۰/۲۹

اشکال اول: این بیان ناظر به خطاب تشریع است، که دلالت بر مفهوم ندارد

کلام محقق خوئی کاملاً ناظر به خطاب تشریع است، زیرا اعتبار بر ذمه مکلف در خطاب تشریع انجام می شود، نه در خطاب تبلیغ. وقتی کلام ناظر به خطاب تشریع باشد، و از طرفی هم در خطاب تشریع همیشه طلب شخصی است، زیرا همین فعلی که شارع انجام داده است، تشریع می باشد که امری شخصی است. با توجه به این نکته آنچه تعلیق شده است همین طلبی است که الان ایجاب شده است. در نتیجه کلام ایشان ناظر به شخص الحکم است که وقتی معلق علیه نباشد این حکم شخصی معلق هم نیست.

۱. اجود التقریرات، ج ۱، ص ۴۲۰: «والتحقیق فی الجواب هو ما عرفته سابقاً من ان حقیقة إنشاء الوجوب عبارة عن إظهار اعتبار کون فعل ما علی ذمة المكلف فإذا كان المعتبر بالاعتبار المزبور معلقاً علی وجود شيء مثلاً استلزم ذلك انتفاءه بانتفائه ولا یفرق فی ذلک بین ان یکون الاعتبار مستفاداً من الهيئة و ان یکون مستفاداً من المادة المستعملة فی المفهوم الاسمی باعتبار فئانه فی معنونه».

این در حالی است که ما به دنبال مفهوم و به دنبال نفی سنخ حکم هستیم یعنی می خواهیم حکم وجوب اکرام را نفی کنیم، که نه این وجوب اکرام و نه وجوب اکرام دیگری نداریم. به عبارت دیگر شخص این طلب و ایجاب با انتفاء معلق علیه، منتفی می شود؛ اما انتفاء شخص طلب، مفهوم نیست. در نتیجه قبول داریم که حکم منتفی می شود اما شخص طلب منتفی می شود که این مفهوم نیست. پس این فرمایش صحیح است اما اثبات مفهوم نمی کند. زیرا ما در مفهوم به دنبال نفی این طلب و طلب های دیگر یعنی سنخ حکم هستیم.

اشکال دوم: نقض به طلب مشروط منجز

استدلال ایشان و این بیان، در مورد طلب معلق است اما در مورد طلب مشروط منجز هم می آید. یعنی در جملاتی مانند «یجب اکرام زید عند مجیئه» هم باید قائل به مفهوم شد، زیرا در این مورد هم قید مذکور قید برای طلب است. پس با انتفاء معلق علیه، حکم معلق هم باید منتفی شود. این در حالی است که ایشان در این موارد قائل به مفهوم نیستند. البته ما هم قبول داریم در هر دو صورت شخص طلب منتفی می شود، اما این مفهوم نیست.

وجه دوم: هیئت شرطیه دلالت بر نسبت توقفیه دارد

شهید صدر فرموده اند در جمله «ان جاءک زید فاکرمه» هیئت جمله شرطیه یا «إن» (در جمله شرطیه اختلاف است که شرطیت از هیئت جمله فهمیده می شود یا از «إن» شرطیه، که در این بحث تفاوتی ندارد) دلالت بر یک نسبت می کند، زیرا مدلول هیئات یا حروف همان نسبت است. این نسبت همان «نسبة استلزامیه» و یا «نسبة توقفیه» می باشد. اگر دلالت بر نسبة استلزامیه کند، به این معنی است که شرط مستلزم جزاء است. به عنوان مثال هرگاه «مجیء» محقق شود «وجوب اکرام» هم هست. و اگر دلالت بر نسبة توقفیه کند، به این معنی است که جزاء در وجود متوقف بر شرط است. یعنی تا شرط محقق نشود جزاء هم موجود نمی شود. به عنوان مثال تا «مجیء» محقق نشود «وجوب اکرام» هم محقق نمی شود.

اگر جمله شرطیه بر «نسبة استلزامیه» دلالت کند، دلالتی بر مفهوم ندارد. به عنوان مثال اگر گفته شود هرگاه مجیء محقق شود، وجوب هم محقق می شود؛ ممکن است وجوب به دلیل دیگری محقق شود. مانند اینکه گفته شود اگر آتش باشد، حرارت هم هست. این جمله مفهوم ندارد زیرا ممکن است آتش نباشد اما به دلیل اصطکاک، حرارت باشد. در مثال ما هم ممکن است علاوه بر مجیء زید، رؤیت زید هم مستلزم وجوب اکرام باشد. اما اگر جمله شرطیه دلالت بر «نسبة توقفیه» کند، دلالت بر مفهوم دارد. به عنوان مثال اگر گفته شود

تا مجیء محقق نشود، وجوب اکرام هم محقق نمی شود، در این صورت ممکن نیست وجوب اکرام به سبب دیگری محقق شود. زیرا اگر بدون مجیء هم وجوب محقق شود، معلوم می شود وجوب توقّفی بر مجیء ندارد! سپس ایشان فرموده اند وجدان عرفی ما دلالت دارد که مدلول هیئت شرط همان نسبت توقّفیه است. این مطلب را نمی توان مورد اشکال قرار داد زیرا ایشان با توجه به اینکه اهل لغت هستند، این وجدان را دارند!

اشکال اول: نقض به جمله خبریه

در مورد مبانی ایشان وارد بحث نمی شویم، مثلاً قبول می کنیم که مدلول هیئات همان نسبت است. اما با حفظ مبانی ایشان هم کلام ایشان تمام نیست. اشکال اول نقض به جملات شرطیه خبریه است، یعنی اگر جمله شرطیه برای نسبة توقّفیه وضع شده است، چرا در جمله شرطیه خبریه دلالت بر مفهوم ندارد! به عبارت دیگر از جمله «ان قطعت رأس حیوان فهو یموت» در نظر عرف «توقف» فهمیده نمی شود، بلکه «استلزام» فهمیده می شود. این فهم عرفی است و نمی شود ادعا کرد در جملات شرطیه بین جمله خبریه و جمله انشائیّه تفاوت وجود دارد، زیرا در وجدان عرفی تفاوتی بین آنها نیست.

اشکال دوم: این استدلال در خطاب تشریع جاری نیست

با قبول اینکه هیئت جمله شرطیه وضع برای نسبت توقّفیه شده است، این استدلال در خطاب تبلیغ صحیح است اما در خطاب تشریع تمام نیست. در خطاب تشریع فقط با یک طلب شخصی سر و کار داریم، یعنی شخص حکم وجود دارد. لذا در خطاب تشریع، فقط شخص حکم متوقف بر مجیء شده است. در نتیجه ممکن است طلبی دیگر به نحو مطلق یا مشروط وجود داشته باشد. به عنوان مثال شخص حکم اکرام متوقف بر مجیء شده است اما ممکن است حکم دیگری (وجوب اکرام دیگری) در عالم تشریع باشد که متوقف بر رؤیت زید باشد.

۱. دروس فی علم الاصول، ج ۱۱۹: «وإنّ الربط المفترض فی مدلول الجملة الشرطية تارة يكون بمعنى توقف الجزاء علی الشرط، و اخرى بمعنى استلزام الشرط و استتباعه للجزاء، كما عرفنا سابقا. فعلى الأول يتم إثبات المفهوم ذلك لأنّ الجزاء متوقف علی الشرط بحسب الفرض، فلو كان يوجد بدون الشرط لما كان متوقفا علیه. و علی الثانی لا يمكن اثبات الانحصار و المفهوم لأنّ وجود علة اخرى لا یضیق من دائرة الربط الاستلزامی بین الشرط و الجزاء، فالأولی من ذلك كله أن یستظهر عرفا كون الجملة الشرطية موضوعة للربط بمعنى التوقف و الالتصاق من قبل الجزاء بالشرط، و علیه فیثبت المفهوم».

هر چند معمولاً با خطاب تبلیغی مواجه هستیم اما در علم اصول نسبت به هر دو خطاب بحث می شود؛ مضافاً به اینکه احتمال دارد خطابات قرآن، تشریعی باشند.

ج ۶۳ ۹۴/۱۰/۳۰

وجه مختار: جمله شرطیه دلالت بر مفهوم ندارد

آنچه در ارتکاز وجود دارد که جمله شرطیه دلالت بر مفهوم دارد، چیز دیگری است. یعنی جمله شرطیه دلالت بر مفهوم ندارد.

جمله شرطیه ممکن است در خطاب تشریع یا در خطاب تبلیغ باشد. خطاب تشریع خطابی است که از مولی صادر شده و مولی به نفس همین خطاب جعل انجام می دهد. یعنی قبل از این خطاب تشریعی نبوده است. در موالی عرفیه اینگونه است مانند اینکه مولی بگوید «إن جاءک زید فاکرمه»، که قبل از این بیان اکرام زید واجب نبوده است. خطاب تبلیغ بعد از تشریع صادر می شود. صدور این خطاب ممکن است از مولی یا غیر مولی باشد. در فقه با خطاب تبلیغ مواجه هستیم زیرا با کلام ائمه علیهم السلام سر و کار داریم. وقتی امر و نهی می کنند، ارشاد به تشریعی است که انجام شده است. تشریع ممکن است توسط حق تعالی یا توسط نبی اکرم صلی الله علیه و آله باشد. دلالت جمله شرطیه بر مفهوم در این دو خطاب تشریع و تبلیغ به طور مستقل بررسی خواهند شد. البته قبل از ورود به بحث نیاز است مقدمه ای بیان شود:

مقدمه

در مقدمه سه مطلب باید توضیح داده شود، تا مبنای ما واضح شود:

نکته اول: واجب مشروط و معلق

در علم اصول واجب دو تقسیم دارد. واجب تقسیم به مطلق و مقید شده، و در تقسیم دیگری نیز واجب تقسیم به مطلق و مشروط می شود. در تقسیم اول، واجب مقید واجبی است که قید دارد. یعنی واجب دارای قید است. به عنوان مثال در شرع نماز با وضوء واجب است، که نماز «مقید» است و طهارت «قید» است. در این مثال از همان ابتدای تشریع، وجوب هست اما واجب مقید است. در تقسیم دوم، واجب مشروط واجبی است که وجوب آن قید دارد. به عنوان مثال در شرع نماز بعد از زوال واجب است، که نماز «مشروط» است و زوال «شرط» است. در این مثال تا زوال نیاید، وجوبی نیست. اما بعد از زوال، «نماز بدون قید» واجب است.

شیخ واجب مشروط را محال می‌داند، و واجب مشروط به واجب مقید برمی‌گرداند. ایشان قائلند وجوب و طلب قید ندارد. لذا تمام واجبات واجب مقید می‌شوند. البته قید این واجبات هم مستقبل هستند. اما در نظر مشهور واجب مشروط ممکن است. در نظر ما هم واجب مشروط ممکن است و با واجب مقید تفاوت دارد. البته تفاوتی که مشهور بین واجب مشروط و واجب مقید دارند، غیر از تفاوتی است که ما بین واجب مشروط و مقید داریم. در هر طلب سه امر طالب، و طلب، و مطلوب، وجود دارد. قید موجود در واجب مشروط، در نظر مشهور قید طلب و در نظر شیخ قید مطلوب است. اما در نظر ما واجب مشروط واجبی نیست که طلب در آن قید داشته باشد. بلکه در واجب مشروط در حقیقت «مطلوب منه» قید دارد. به عبارت دیگر در نظر ما در هر طلب انشائی چهار رکن طالب، و طلب، و مطلوب، و مطلوب منه (مکلف) وجود دارد. اگر قیود به مطلوب منه برگردد واجب، مشروط می‌شود. یعنی وجدان شیخ کاملاً صحیح است که فرمودند طلب قید ندارد؛ و کلام مشهور هم صحیح است که قید موجود در واجب مشروط، قید مطلوب نیست؛ و نظر ما موجب جمع بین این دو است که مطلوب منه قید دارد. لذا هر گاه ما قید طلب می‌گوییم مرادمان همان قید مطلوب منه است. به هر حال در واجب مشروط، وجوب قید دارد. قیدی که برای وجوب ذکر می‌شود به دو لسان ممکن است ذکر شود:

الف. تقييد: قید واجب مشروط ممکن است به لسان تقييد ذکر شود مانند جمله «يجب عليك عند مجيء زيد اكرامه» که مجيء در این جمله «قید» وجوب است. در این جمله از لسان تقييد استفاده شده است.
ب. اشتراط (تعليق): قید واجب مشروط ممکن است به لسان اشتراط باشد مانند جمله «ان جاءك زيد فاکرمه» که مجيء در این جمله «شرط» وجوب است. در این جمله از لسان اشتراط استفاده شده است.
مراد ما در بحث مفهوم جمله شرطیه، مفهوم جملائی است که دلالت بر واجب مشروط به نحو اشتراط دارند، مانند «ان جاءك زيد فاکرمه».

نکته دوم: مفاد اداة شرط

اداة شرط بر سر دو جمله داخل می‌شوند. جمله دوم، خبری یا انشائی می‌باشد. اگر جمله دوم خبری باشد، کل جمله شرطیه نیز خبری خواهد بود (کل جمله شرط و جمله جزاء، یک جمله و یک کلام محسوب می‌شود). اما اگر جمله دوم انشائی باشد، کل جمله شرطیه نیز انشائی می‌شود. با توجه به این توضیح، جمله «ان طلعت الشمس فالنهار موجود» در حقیقت یک جمله خبری است. و جمله «ان طلعت الشمس فاکرم زيدا» یک جمله انشائی است.

به هر حال اداه شرط دارای وضع می باشند. در مدلول اداه شرط چهار قول وجود دارد: قول اول از مرحوم آخوند است که مدلول اداه شرط را «تصور» می دانند؛ قول دوم از محقق خوئی است که مدلول آنها را «تصدیق» می دانند؛ قول سوم از مشهور است که مدلول آنها را «نسبه» می دانند؛ و قول چهارم، نظر مختار است که اداه شرط فاقد مدلول اند. در نظر ما، حروف فاقد مدلول هستند. حروف فقط فعل گفتاری ما را معنی دار می کنند. یکی از افعال گفتاری ما همان اشتراط است، یعنی وقتی بخواهیم طلب یا خبر به نحو اشتراط نماییم، از این اداه استفاده می کنیم. به عبارت دیگر فعل گفتاری ما تبدیل به «اشتراط» می شود. مشروط کردن طلب، فعل متکلم می شود. پس اداه وضع دارند اما مدلول ندارند بلکه فقط فعل ما را معنی دار می کنند. و فعل ما مصداق امری می شود که اگر این وضع نبود، مصداق آن نبود. در بحث نیز ما متکلم جزاء را مشروط به شرط می کند. در «ان جائک زید فاکرمه»، وجوب معلق بر مجیء زید شده است. متکلم اکرام را معلق نکرده است بلکه وجوب را مشروط و معلق کرده است. در مثال «ان طلعت الشمس فالنهار موجود»، وجود نهار معلق بر طلوع شمس شده است.

به نظر ما این تعلیق به نحو «استلزام» است. یعنی طلوع شمس مستلزم و مستتبع وجود نهار است. مجیء زید مستلزم وجوب اکرام است. به عبارت دیگر اگر مجیء باشد وجوب هم هست، و اگر طلوع باشد نهار هم هست. یعنی به نحو استلزام است و به نحو تلازم دو طرفه نیست. ملزوم همان مجیء و طلوع شمس اند، و لازم هم وجوب اکرام و وجود نهار اند. پس به نظر ما اداه شرط برای «اشتراط به نحو استلزام» وضع شده است. یعنی شرط ملزوم و جزاء لازم است. لازم از ملزوم منفک نمی شود اما ملزوم ممکن است از لازم منفک شود.

نکته سوم: شخص حکم و طبیعی حکم

در بحث مفهوم شرط، در مورد شخص حکم و طبیعی حکم صحبت شده است. برای توضیح طبیعی حکم و شخص حکم، ابتدا طبیعی و شخص را توضیح می دهیم. در مورد «انسان» ممکن است گاهی مراد «طبیعی انسان» و گاهی هم «فرد انسان» باشد. طبیعی انسان همان ماهیت انسان است، و فرد انسان همان زید و بکر و مانند آنها هستند. در خارج طبیعی وجودی جدای از فرد ندارد. در خارج طبیعی بدون فرد محقق نمی شود. در خارج فقط افراد انسان وجود دارند.

رابطه بین طبیعی و فرد در نظر مشائین، عینیت است. یعنی وجود طبیعی، عین وجود فرد است. به عبارت دیگر نمی شود در خارج طبیعی بدون فردش موجود شود. اما این رابطه در حکمت متعالیه مورد قبول واقع نشده است. در حکمت متعالیه متوجه شده اند وجود طبیعی نمی تواند عین وجود فرد باشد. زیرا لازمه باطلی دارد یعنی اگر وجود زید عین وجود طبیعی، و وجود عمرو هم عین وجود طبیعی باشد، باید وجود زید هم عین

وجود عمرو باشد! در حالیکه این محال است، و بین وجود افراد تباین است. به عبارت دیگر لازمه کلام مشائین این است که وجود فرد عین وجود فرد دیگر باشد. به همین دلیل، در حکمت متعالیه گفته شده وجود فرد بالذات و الحقیقه وجود فرد است، و بالعرض و المجاز وجود طبیعی است، مانند اسناد شوری به آب که بالمجاز است. اصولیون هم مانند مشائین قائل به عینیت شده اند، غیر از محقق اصفهانی که تابع حکمت متعالیه شده اند. این دو مسلک کاملاً متفاوت است.

به هر حال، در خارج طبیعی به وجود فردش موجود می شود، مانند انسان که در خارج به وجود فرد، موجود می شود.

ج ۶۴ ۹۴/۱۱/۰۳

در علم اصول «حکم» سه اصطلاح دارد

با توجه به این مقدمه، در علم اصول، اصطلاح «شخص الحكم» و «طبیعی الحكم» فقط در بحث مفاهیم مطرح شده است. البته گاهی به جای «طبیعی الحكم» از اصطلاح «سنخ الحكم» هم استفاده می شود. تفاوت بین این دو اصطلاح، بحث پیچیده ای است و در جای مستقل مطرح نشده است. کلمه «حکم» در علم اصول سه اصطلاح دارد:

الف. تشریع: همان فعل تکوینی مولی که به آن عملیة الجعل هم می گویند؛

ب. جعل: همان حکم انشائی کلی، که این اصطلاح در مدرسه میرزای نائینی ابداع شده است. مانند حکم کلی «نجاسة الدم» و «وجوب حج». حقیقت این حکم کلی، در نظر برخی اعتباری است و در نظر برخی واقعی است؛

ج. مجعول: همان حکم جزئی، مانند وجوب حج بر زید، و یا نجاسة هذا الدم می باشد. تفاوتی ندارد این حکم جزئی، تکلیفی باشد یا وضعی باشد. در حقیقت این حکم جزئی نیز اختلاف است که برخی آن را امری و همی، و برخی امری اعتباری، و برخی امری واقعی، می دانند.

مراد از حکم در بحث مفهوم، «جعل» است

با توجه به این سه اصطلاح در علم اصول، مراد از «طبیعی الحكم» طبیعی کدام حکم است؟ در این بحث مجعول از بحث خارج است، زیرا مجعول نه طبیعی حکم است نه شخص حکم است. خود تشریع هم مراد

۱. البته مراد همان تشریع احکام تکلیفی است نه تشریع احکام وضعی.

نیست. در نتیجه مراد از طبیعی حکم همان «جعل» است. برای توضیح تفاوت بین شخص و طبیعی حکم باید در احکام وضعیه و تکلیفیه مستقلاً بحث شود:

احکام وضعیه

در احکام وضعی مراد از «طبیعی الحکم» همان ضمان و ولایت و سلطنت و مانند آنها می باشد. به عبارت دیگر در احکام وضعی دائماً متعلق نقش موضوع را دارد، لذا خود حکم همان طهارت و ضمان و مانند آنها می شود!

و مراد از «شخص الحکم» هم همان حکم همراه موضوع است. توضیح اینکه در ماهیات تشخص به وجود است، اما در احکام وضعی همیشه تشخص به موضوع است. به عنوان مثال خود نجاست، طبیعی الحکم است و «نجاسة الدم»، شخص الحکم است.

احکام تکلیفیه

در احکام تکلیفیه مراد از «طبیعی الحکم» نیز مانند احکام وضعی همان حکم کلی، مانند «وجوب صوم» و «وجوب الصلاة» و مانند آنهاست. البته در عالم جعل چیزی به نام «وجوب» نداریم، یعنی حکم تکلیفی کلی بدون متعلق وجود ندارد. پس نیاز است وجوب همراه متعلق باشد مانند «صوم» و «صلاة» و مانند آنها که متعلق حکم وجوب هستند. در نتیجه در احکام تکلیفیه مراد از «طبیعی الحکم» همان وجوب نماز، وجوب صوم، وجوب حج و مانند آن است.

مراد از «شخص الحکم» در احکام تکلیفیه چیست؟ هر حکم تکلیفی یک موضوع عام دارد که همان «مكلف» است. و ممکن است یک موضوع خاص هم باشد، که موضوع خاص در اصطلاح مدرسه میرزا همان چیزی است که فرض وجودش شده است، و تا آن موضوع خاص نباشد تکلیف فعلی هم نیست. به عنوان مثال علاوه بر مكلف باید «استطاعت» نیز باشد، تا حکم وجوب حج فعلی شود. در این مورد «استطاعت» موضوع خاص است. البته موضوع خاص در بیشتر تکالیف وجود دارد اما ممکن است در برخی تکالیف فقط موضوع عام باشد. در «لا تشرب الخمر»، موضوع خاص همان «خمر» است. با توجه به این مقدمه در احکام تکالیفی، شخصی شدن به احد امرین است:

۱. توضیح اینکه در حکم وضعی هر چند دائماً نیاز به متعلق دارد، اما متعلق، فرض وجودش شده است. یعنی صحیح گفته شود ان وجد دم، فهو نجس اما صحیح نیست گفته شود ان وجد صلاة فهو واجب!

الف. حکم همراه موضوع خاص باشد، یعنی نماز بر مکلف واجب است، که مکلف موضوع عام است. تا مکلف نباشد وجوبی نیست. پس وجوب نماز، طبیعی حکم است. اما تشخص طبیعی وجوب نماز، به این است که «وجوب نماز عند الزوال» باشد. به عبارت دیگر اگر زوال قید تکلیف باشد، این حکم «شخص وجوب نماز» است. همینطور در «وجوب اکرام زید» اگر وجوب مقید به مجیء شود این حکم شخص حکم می شود.

ب. حکم به نفس تشریع باشد، یعنی عملیة الجعل موجب شخصی شدن می شود. تفاوتی بین احکام تکلیفی و وضعی وجود دارد. وقتی مولى بگوید «صل»، همین انشاء، طلب و حکم است. اما اگر مولى در مقام تشریع بگوید «الخمر نجس» یا «الدم نجس»، همین انشاء، حکم وضعی و نجاست نیست. بلکه این فقط یک انشاء است. لذا در احکام تکلیفیه به خود تکلیف و انشاء حکم، «شخص حکم» گفته می شود.

در نتیجه مراد از طبیعی حکم، همان جعلی است که موضوع خاص ندارد و در خطاب تشریع نیست. و مراد از شخص حکم، یا جعلی است که موضوع خاص دارد و یا جعل در خطاب تشریع است. به هر حال در خطاب تبلیغ اصلاً معقول نیست «شخص حکم» باشد، و همیشه «طبیعی حکم» است. در خطاب تشریع نیز همیشه «شخص حکم» وجود دارد. به عبارت دیگر می توان گفت خود تشریع «شخص حکم» است همانطور که در احکام تکلیفی نیز وجوب نماز هنگام زوال، «شخص حکم» است. اما در احکام وضعی نفس انشاء، حکم نیست، تا شخص حکم باشد، لذا فقط نجاسة الدم، «شخص حکم» است.

ج ۶۵ ۹۴/۱۱/۰۴

بحث اول: مفهوم شرط در خطاب تشریع

گاهی مولى در مقام تشریع یک حکم، از جمله شرطیه استفاده می کند، مانند «ان جاءک زید فاکرمه». بحث در این است که آیا از این خطاب مفهوم فهمیده می شود؟ به عبارت دیگر اگر مولى قبل این طلب هیچ وجوبی نداشته باشد بلکه به نفس این خطاب، تکلیف را انشاء نماید، این خطاب دلالت بر مفهوم دارد؟ باید توجه شود نزاع بین مشهور و مرحوم شیخ نیز در این است که آیا قید «ان جاءک» قیدی برای واجب است که

۱. قیود ماده دائماً به قید واجب برمی گردد، و قیود هیئت به قید وجوب برمی گردد. به عبارت دیگر طلب نمی تواند معلق شود زیرا همانطور که در ارتکاز مرحوم شیخ بوده است طلب و انشاء یا وجود دارد و یا ندارد. نفس انشاء شارع حکم تکلیفی می شود. اما موضوع حکم تکلیفی قابل تعلیق است یعنی می شود مکلف را مقید کرد.

مرحوم شیخ قائلند و یا قید وجوب است که مشهور قائلند. اما فعلاً بنابر مسلک مشهور بحث می کنیم، زیرا مشهور هم قبول دارند اگر قید واجب باشد، خطاب فاقد مفهوم است!

در خطاب تشریع، شخص الحکم معلق است پس مفهوم ندارد

همانطور که گذشت، تشریع موجب شخصی شدن حکم می شود. لذا وقتی مولی با همین خطاب تشریع می کند، واضح است که «شخص طلب» مشروط است. زیرا همین خطاب و طلب و وجوب تازه ایجاب شده است. وقتی شخص حکم معلق بر قید باشد، خطاب دلالت بر مفهوم ندارد. این را هم مشهور قبول دارند که اگر شخص الحکم معلق شود، جمله فاقد مفهوم است. در نتیجه این خطاب فاقد مفهوم است و مؤیدی هم وجود دارد که اگر مولی قبل از این تشریع، و یا بعد از آن، تشریع دیگری داشته باشد مانند «إن رأیت زیداً فاکرمه»، عرف بین این دو تشریع تنافی نمی بیند.

در نتیجه اگر جمله شرطیه در خطاب تشریع باشد، آنچه معلق است همان طلبی است که محقق می شود و طلبی شخصی است، که مشهور هم قبول دارند طلب شخصی، فاقد مفهوم است.

بحث دوم: مفهوم شرط در خطاب تبلیغ

اما گاهی تشریع انجام شده است، و سپس خطابی تبلیغی می آید تا ارشاد به آن تشریع نماید. در این خطاب تبلیغی ممکن است از جمله شرطیه استفاده شود. این بحث مهم است که این جمله شرطیه مفهوم دارد یا نه، زیرا معمولاً با خطاب تبلیغی مواجه هستیم. به عنوان مثال اگر در خطاب تبلیغی بیاید «إن جاءک زید فاکرمه»، این خطاب ارشاد به حکمی است که تشریع شده است، نه اینکه خودش تشریع باشد.

احتمالات ثبوتی در مورد تشریعی که قبل از خطاب تبلیغی شده است

در مرحله ثبوت و تشریع، دو احتمال در مورد تشریعی که برای وجوب اکرام زید شده است، وجود دارد: احتمال اول اینکه مولی یک فقط یک تشریع انجام داده است؛ و دوم اینکه مولی تشریعات متعدد برای وجوب اکرام زید انجام داده است.

۲. در نزاع بین شیخ و مشهور، شیخ دائماً نظر به خطاب تشریع داشته است. اما مشهور به خطاب تبلیغ هم نظر داشته اند. کلام شیخ کاملاً صحیح است زیرا در بحث واجب مشروط، فقط باید در مورد خطاب تشریع بحث کرد.

در احتمال اول (فقط یک تشریع انجام شده است)، سه فرض وجود دارد: اول اینکه وجوب اکرام به نحو مطلق جعل شده است. یعنی قید، قید واجب است؛ و دوم اینکه وجوب اکرام به نحو مشروط جعل شده است، و شارع به نحو تقیید تشریع نموده است؛ و سوم اینکه وجوب اکرام به نحو مشروط جعل شده است، و شارع به نحو تعلیق تشریع نموده است.

فرض اول خلاف ظاهر دلیل است. زیرا اگر شارع به نحو مطلق تشریع نموده باشد، با ارشاد موجود در خطاب تبلیغی تنافی دارد. ظاهر خطاب تبلیغی این است که موضوع این حکم، «طبیعی مکلف» است نه «حصه-ای از مکلف» (و به تعبیر مشهور ظاهر خطاب این است که طلب و وجوب مقید شده است نه واجب و مطلوب)؛ به عبارت دیگر در نظر مشهور ظاهر این است که طلب مطلق نیست و مشروط است. در نتیجه تطابق بین عالم اثبات و عالم ثبوت تنافی دارد با اینکه وجوب اکرام به نحو مطلق جعل شده باشد زیرا با این خطالب تبلیغی نمی سازد.

در احتمال دوم (تشریعات متعدد انجام شده است)، این تشریع معلق بر مجيء است و دو فرض وجود دارد: اول اینکه تشریع یا تشریعات دیگر، مطلق باشند؛ و دوم اینکه تشریع یا تشریعات دیگر، مشروط به شرط دیگر (مانند رؤیت زید) باشند.

نفی تعدد تشریع، مفهوم را ثابت می کند

اگر از این خطاب تبلیغی استفاده شود که مولی تشریع دومی (نه مطلق و نه مشروط) نداشته است، مفهوم ثابت می شود.^۱ برای اثبات مفهوم تقریبات متعددی بیان شده است که بهترین تقریب، از شهید صدر است.

تقریب شهید صدر برای اثبات مفهوم

ایشان فرموده اند هیئت جمله شرطیه دلالت بر نسبت توقّفیه دارد. یعنی بین دو جمله شرط و جزاء نسبت توقّفیه است، و در مثال مذکور بین «مגיע زید» و «تشریع وجوب اکرام»، نسبت توقّفیه است. لذا معنی جمله این می شود که اگر زید نیاید مولی تشریعی ندارد. در نتیجه مفهوم ثابت می شود.^۲

۱. ظاهراً صرف اثبات واحد بودن تشریع اثبات مفهوم نمی کند. زیرا ممکن است تشریع واحد به نحو تقیید بوده که مفهوم نداشته باشد.
۲. بحوث فی علم الاصول، ج ۳، ص ۱۷۲: «انَّ الجملة الشرطية تتضمن ثلاث دلالات مختلفة ينتج من مجموعها الدلالة على المفهوم بنحو لا يتهاافت مع ما يقتضيه الوجدان من الخصائص المذكورة لهذه الجملة، و تلك الدلالات على ما يلي: ۱- الدلالة الوضعية على الربط بين الجزاء و الشرط بنحو النسبة التوقفية و لا نريد بالنسبة التوقفية الترتب العلى الفلسفى، بل لا نريد حتى اللزوم الفلسفى و انما معنى أوسع من كل ذلك و هو مطلق الالتصاق العرفى و عدم الانفكاك بين الجزاء و الشرط، و لو كان ذلك من جهة الصدفة و الاتفاق و هذه دلالة ندعى انها

نقد کلام شهید صدر

برای نقد کلام ایشان در مراد ایشان سه احتمال وجود دارد که هر یک مستقلاً نقد می شوند:

مجموعات معلق بر مجیء شده اند

ممکن است مراد ایشان از تشریع، همان مجعول و وجوب فعلی باشد. یعنی وجوب فعلی اکرام، متوقف بر مجیء است. به عبارت دیگر وجوب اکرام بر هیچ مکلفی واجب نیست، مگر اینکه مجیء محقق شود. اگر مراد ایشان این احتمال باشد، مفهوم ثابت است اما در این صورت باید خطاب تبلیغی، ارشاد به مجعولات باشد! در حالیکه خطاب تبلیغی ناظر به عالم جعل است و ارشاد به تشریع شارع است. این مطلب در ارتکاز تمام علماء مسلم است که خطاب تبلیغی ارشاد به جعل شارع است، نه به مجعولات متعدده.

شخص حکمی که انشاء شده، معلق بر مجیء شده است

ممکن است مراد ایشان از تشریع، همان شخص تشریع باشد که انشاء شده است. یعنی شخص حکم وجوب اکرام زید، متوقف بر مجیء زید است. اگر مراد ایشان این احتمال باشد، معنای صحیحی نخواهد داشت. زیرا طلب مولی متوقف بر مجیء زید نیست، و طلب شخصی محقق شده است بدون اینکه مجیء محقق شود!

طبیعی وجوب، معلق بر مجیء شده است

ممکن است مراد ایشان این باشد که طبیعی وجوب (چه در این تشریع چه در تشریعات دیگر) معلق بر مجیء شده است. به عبارت دیگر تمام وجوبات جعل شده برای اکرم زید، معلق بر مجیء زید شده اند. اگر مراد ایشان این احتمال باشد، هم واضح است که این کلام صحیح نیست. زیرا تشریعات شارع متوقف بر مجیء نیستند، و رابطه ای با مجیء زید ندارد. به عبارت دیگر بدون اینکه مجیء محقق شود هم شارع تشریع نموده است.

مأخوذة فی مدلول أداة الشرط وضعاً بشهادة الانسباق والتبادر العرفی. ۲- الدلالة الإطلاقیة علی أنّ المعلق علی الشرط انما هو طبیعی الحكم لا شخصیة بالنحو المتقدم شرحه. ۳- الإطلاق الأحوالی للنسبة التوقفیة و انها ثابتة فی جمیع حالات الشرط و لیست مخصوصة بحالة دون أخرى فقولنا (أكرم زیداً إن جاءك) يتضمن إطلاقاً أحوالیاً دائماً علی ثبوت توقف وجوب الإكرام علی مجیء زید فی جمیع الحالات فی قبال ما إذا قید بحال صحته مثلاً فقال (أكرمہ إذا جاءك ما دام صحیحاً)».

در نتیجه حتی اگر کلام شهید صدر هم قبول شود، مفهوم اثبات نمی شود.

ج ۶۶ ۹۴/۱۱/۰۵

توجیهی برای مفهوم شرطی که در ارتکاز وجود دارد

با توجه مباحث گذشته، نظر مختار این است که خطاب تبلیغ فقط دلالت دارد که شارع یک تشریع دارد. به عنوان مثال اگر در خطاب تبلیغی بیاید «إن جاء زید فاکرمه»، این خطاب ارشاد به این است که شارع وجوب اکرام را تشریع نموده که شرط آن مجيء است. به هر حال خطاب تبلیغی نسبت به اینکه تشریع دومی باشد یا نباشد، ساکت است.

اما این اشکال وجود دارد که در وجدان و ارتکاز، جمله شرطیه دلالت بر مفهوم دارد. حتی مشهور قائل به مفهوم در جمله شرطیه شده اند؛ مشهور با استدلال به این مطلب نرسیده اند معمولاً اصولیون و فلاسفه ابتدا مطلبی را وجدان کرده، و سپس به دنبال مبرهن کردن آن می روند. لذا مشهور وجدان و ارتکاز عرفی داشته اند که جمله شرطیه مفهوم دارد. این ارتکاز قابل انکار نیست. پس چگونه مبنای مختار که جمله شرطیه دلالت بر مفهوم ندارد، توجیه می شود؟

سه منشأ برای وجود این ارتکاز

این ارتکاز را منکر نیستیم. سه عامل وجود دارند که ممکن است هر یک موجب این ارتکاز شوند. قبل از توضیح این سه عامل این نکته توضیح داده می شود که اموری مانند «اشتراط» و «توصیف» و «تقیید» و مانند آنها، از افعال متکلم هستند. اما در اشتراط نسبت به سائر افعال متکلم، عنایت زائدی وجود دارد. زیرا ترکیب اشتراطی نسبت به سائر ترکیبات، از پیچیدگی خاصی برخوردار است. حال این عنایت یا به دلیل این است که عرف محاوره ای شده است و یا به این دلیل است که ساختار جمله این چنین است. اما این سه عامل:

عامل اول: تحدید

«تحدید» در اصطلاح یک فعل رفتاری است، که در مقابل فعل گفتاری می باشد. تحدید یعنی در مقام تعیین کردن و معین کردن یک مطلب بودن، که همانطور که در مباحث آینده می آید خود تحدید دارای معنی است و مفهوم دارد. اگر شخص در جمله به جای تقیید یا توصیف از اشتراط استفاده نماید این عنایت ویژه ای دارد که تناسب با تحدید دارد. یعنی از تحدید چیزی را می فهمیم که از غیر آن فهمیده نمی شود. لذا وقتی در

مقام تحدید باشد، و اشتراط نماید معلوم می شود موضوع دیگری به عنوان موضوع حکم شرعی نیست زیرا در مقام تحدید موضوع است. به عبارت دیگر موضوع دیگری خارج از این خطاب نیست. به عنوان مثال موضوع حکم وجوب اکرام، فقط مجیء است. تحدید هم اثبات می کند و هم نفی می کند.

لذا این معنایی است که از تحدید استفاده می کنیم، هر چند اصطلاحاً مفهوم نیست. به عبارت دیگر خود اشتراط اشعار دارد که متکلم در مقام تحدید است، لذا در ارتکاز مفهوم فهمیده شده است.

عامل دوم: اطلاق مقامی

دومین عامل همان اطلاق مقامی است، یعنی متکلم در مقام بیان موضوع حکم است. این اطلاق مقامی تناسب با اشتراط دارد که عنایت زائده دارد. از این اطلاق استفاده می شود که متکلم در مقام بیان تمام الموضوع بوده است، که با عنایت زائده موجود در جمله شرطیه، تناسب دارد. یعنی وقتی از جمله شرطیه استفاده شود، با توجه به عنایت زائدی که وجود دارد، در مقام بیان تمام الموضوع بودن، را احراز می کنیم. یعنی این عنایت زائده، قرینه عرفیه است بر اینکه در مقام بیان است.

عامل سوم: علم خارجی

گاهی مخاطب می داند که مولی یک تشریع بیشتر نداشته است. وقتی این علم خارجی ضمیمه شود به اینکه از جمله شرطیه در خطاب تبلیغی استفاده می شود که موضوع همان «مجیء زید» است، مفهوم هم اثبات می شود. زیرا وقتی می دانیم یک وجوب بیشتر جعل نشده است، و موضوع آن هم «مجیء زید» است، معلوم می شود که اگر مجیء محقق نشود وجوبی هم نیست. این تصدیق به دست آمده، نتیجه علم خارجی به ضمیمه شناخت موضوع از جمله شرطیه است. پس به برکت علم خارجی فهمیده می شود اگر مجیء نباشد، وجوب اکرامی نیست.

این علم خارجی در توصیف و مانند آن، مفهوم را ثابت نمی کند

ممکن است اشکال شود که اگر عامل سوم هم مفهوم را اثبات کند، باید در جملات وصفیه که ارتکاز ما وجود مفهوم باشد! در حالیکه ارتکاز فقط در جملات شرطیه وجود دارد. یعنی وقتی علم خارجی هست که مولی یک تشریع دارد، و در جمله وصفیه گفته شود «فی الغنم السائمة زكاة»، پس معلوم می شود غنم غیر سائمه، وجوب زکات ندارد. و این همان مفهوم است؛

جواب این است که علم خارجی همراه جمله وصفیه، مفهوم را ثابت نمی کند. زیرا از جمله وصفیه مذکور معلوم می شود در عالم تشریع برای «غنم سائمه» زکات جعل شده است. اما معلوم نمی شود که موضوع موجود در عالم تشریع «غنم سائمه» است یا «غنم» می باشد. به عبارت دیگر می دانیم در مورد زکات گوسفند فقط یک وجوب هست، اما نمی دانیم موضوع آن وجوب در عالم تشریع چه بوده است. به خلاف جایی که از جمله شرطیه استفاده شود. زیرا در این صورت عنایت زائده، نشان می دهد در تشریع هم موضوع همان غنم سائمه است. یعنی از «اذا كان الغنم سائمة ففیه زكاة»، فهمیده می شود که موضوع حکم غنم مطلق نیست.

به عبارت دیگر تفاوت در این است که خطاب تبلیغی به چه چیزی ارشاد دارد. یعنی در جایی که علم وجود دارد که فقط یک وجوب هست، اگر در خطاب از جمله شرطیه استفاده شود، ارشاد به این است که موضوع تشریع هم غنم سائمه بوده است؛ و اگر از توصیف استفاده شود، ارشاد به این است که این غنم سائمه وجوب زکات دارد، اما موضوع تشریع معلوم نمی شود.

در نتیجه هرگاه این سه عامل مقارن جمله شرطیه شوند، مفهوم فهمیده می شود. و چون نوعاً یکی از این سه عامل وجود دارد، گمان شده است که ارتکاز در تمام موارد این است که جمله شرطیه دلالت بر مفهوم دارد.

ج ۶۷ ۹۴/۱۱/۰۶

تنبیهات مفهوم شرط

بعد از اینکه گذشت جمله شرطیه دلالت بر مفهوم ندارد، نیاز است تنبیهاتی مطرح شود. این تنبیهات موجب روشن تر شدن بحث نیز می شوند:

تنبیه اول: نقض به جمله شرطیه خبریه

اولین تنبیه این است که برخی به قائلین به دلالت جمله شرطیه بر مفهوم، نقضی وارد نموده اند. نقض این است که اگر جمله شرطیه دلالت بر مفهوم دارد، باید در جمله شرطیه خبریه هم قائل به مفهوم شد! این در حالی است که مشهور هم قبول دارند و در ارتکاز هم همین است که جمله شرطیه خبریه مانند «إن شربت السم فتموت» دلالت بر مفهوم ندارد.

شهید صدر فرموده اند بزرگترین چالش در بحث مفهوم شرط همین نقض است. زیرا بالوجدان می دانیم «اداة شرط» فقط یک وضع دارد و برای یک معنی واحد در جمله خبری و انشائی به کار می رود. از طرفی هم

ارتکاز بر این است که جمله شرطیه خبریه فاقد مفهوم است. شهید صدر و محقق خوئی قائلند جمله شرطیه خبریه فاقد مفهوم است، اما جمله شرطیه انشائیه دارای مفهوم است.

جواب اول: در جمله شرطیه خبریه، قصد حکایت معلق است

محقق خوئی در مصابیح الاصول، ج ۲، ص ۱۲، فرموده اند هیئت جمله خبریه برای قصد حکایت از واقع وضع شده است. لذا مدلول هیئت تصدیقی است. مدلول هیئت در جمله انشائیه هم برای اعتبار و ابراز وضع شده است، که تصدیقی است.

با توجه به این مقدمه در جمله «إن شربت السمّ فانت تموت» متکلم فقط حکایت از موت را قصد کرده است اما نه حکایت مطلق را، بلکه قصد کرده است حکایت از موت را در تقدیر «شرب سمّ»! یعنی در تقدیر عدم شرب سمّ، اصلاً قصد حکایت ندارد. پس متکلم فقط یک قصد حکایت دارد، که آن هم علی تقدیر است. و علی تقدیر دیگر قصد حکایتی ندارد. پس نمی شود گفت وقتی که شرب سمّ نشود، موتی هم نیست. زیرا متکلم در این فرض اصلاً حکایتی ندارد. در نتیجه جمله شرطیه خبریه فاقد مفهوم است.

اشکال اول: قصد متکلم، در حکایت اثری ندارد

با قبول مبنای ایشان که از این جمله خبریه قصد حکایت فهمیده می شود، اما تصدیقی که برای مخاطب پیدا می شود، ربطی به قصد متکلم ندارد. اگر متکلم با قرینه ای بفهماند در مقام اخبار نیست و در مقام هزل است، سامع هم می فهمد که قصد حکایت ندارد. اما اگر جمله خبری گفته شود و قرینه ای بر خلاف نباشد، سامع اخبار را می فهمد و تصدیق به آن می کند، هر چند قصد متکلم اصلاً حکایت و اخبار نباشد! پس قصد داشتن متکلم در تقدیری و قصد نداشتن در تقدیر دیگر، ربطی به تصدیق سامع (تصدیق به قصد حکایت متکلم همان مدلول جمله خبریه است) ندارد. لذا اگر متکلم بگوید «زید عادل» و قصد حکایت هم نکند، باز سامع تصدیق به قصد حکایت متکلم می کند. در نتیجه اگر جمله شرطیه دلالت بر مفهوم کند، در جمله خبریه شرطیه هم هر چند متکلم قصد هم نداشته باشد، باز سامع قصد حکایت در منطوق و مفهوم را تصدیق می کند.

اشکال دوم: در مدلول التزامی نیاز به قصد متکلم نیست

بر فرض که جمله خبریه دلالت کند که متکلم قصد حکایت نموده است، اما فقط قصد حکایت در مدلول مطابقی فهمیده می شود. محقق خوئی هم قبول دارند که در مدلول التزامی نیازی به قصد متکلم نیست ولو التزام را منکر باشد و قصد نکند، این مدلول التزامی حجت است. به عنوان مثال اگر کسی بگوید «زید فی المسجد»، مدلول التزامی این جمله خبریه «زید لیس فی الحمام» می باشد. حتی اگر متکلم از این مدلول غافل باشد، این مدلول التزامی حجت است. متکلم به عدد مدالیل التزامی قصد حکایت ندارد بلکه فقط یک قصد به مدلول مطابقی دارد. پس در مورد مدلول التزامی ایشان هم قبول دارد که قصد نیازی نیست، و مدلول حجت است.

جواب دوم: در جمله شرطیه خبریه، اخبار به جزاء معلق به شرط است

شهید صدر فرموده اند در جملات شرطیه خبریه مانند «إذا شربت السم فسوف تموت»، موت خارجی زید معلق بر شرب نیست بلکه اخبار به موت مشروط و معلق بر شرب است. یعنی اگر موت معلق شود، باید مفهوم داشته باشد. اما اخبار از موت معلق شده است لذا دلالت بر مفهوم ندارد. زیرا در غیر این تقدیر شرب، اخباری نیست و ساکت است!

این کلام اصلاً قابل تصور نیست. یعنی قطع نظر از اینکه خلاف ارتکاز و وجدان است که همان موت معلق شده است، قابل تصور هم نیست. زیرا اگر مراد ایشان این است که اخبار به مضمون «جمله شرطیه» معلق شده است، در این صورت واضح است که جمله شرطیه منجز است و معلق بر شرب یا چیز دیگری نیست؛ و اگر مراد این است که اخبار به مضمون «جزاء» معلق شده است، در این صورت نیز واضح است که جزاء خبر هست نه اخبار زیرا در جمله شرطیه اخبار از ملازمه وجود دارد نه اخبار از مفاد جزاء! لذا حتی اگر جزاء کاذب باشد، هم جمله شرطیه خبریه ممکن است صادق باشد مانند «إن كان زيداً ناهقاً فهو حمار»، که هرچند جزاء صادق نیست اما اخبار از ملازمه صادق است.

۱. بحوث فی علم الاصول، ج ۳، ص ۱۷۵: «على هذا الأساس يتضح أنَّ المعلق على الشرط في قولنا (إذا شرب زيد السم سوف يموت) ليس هو موت زيد المتضمن لنسبة خارجية ناقصة هي نسبة عروض الموت إلى زيد بل المعلق هو النسبة التصادقية الذهنية بين الذات التي عرض عليها الموت وبين زيد التي هي مدلول الجملة التامة في الجزاء، أي النسبة الحكمية الاخبارية فيكون المعلق هو اخباره بالموت لا واقع الموت فيكون الناتج من دلالة الجملة على التعليق انتفاء النسبة الحكمية و الاخبار عن موته عند انتفاء الشرط لا انتفاء موته الخارجي. و اما الجملة الشرطية الإنشائية فهي وإن كانت متضمنة لنسبة تامة إنشائية هي النسبة الإرسالية مثلاً و تكون هي المعلقة على الشرط لا النسبة الإرسالية الخارجية، ولكن حيث أنَّ الحكم لا واقع و لا حقيقة له وراء الإنشاء و النسبة الحكمية فلا محالة يدل انتفاء هذه النسبة الحكمية الإنشائية عند انتفاء الشرط على انتفاء الحكم واقعا إذ لا واقع له في غير أفق الإنشاء المنتفى بحسب الفرض، و هذا بخلاف الاخبار الذي يبقى واقع المخبر به محفوظاً مع انتفاء الاخبار أيضاً».

با توجه به این نکته معلوم می شود اخبار به موت، معلق بر شرب نیست زیرا می شود خبر موت زید داده شود بدون اینکه شرب سم محقق شود. علاوه بر این نکته در کلام ایشان اشکالاتی نیز وجود دارد:

اشکال اول: لازمه این کلام، صدق تمام جملات شرطیه خبریه است

این کلام تالی فاسدی دارد که با وجدان نمی سازد. در جمله شرطیه خبریه، صدق کلام به این است که در صورت وجود شرط، جزاء محقق شود. با تفسیر ایشان جمله شرطیه خبریه «ان شرب زید سمّاً فیموت» صادق است زیرا جزاء همان اخبار به موت است که اکنون محقق شده است و یا بعد از شرب زید اگر گفته شود «هو یموت» محقق می شود. یعنی به هر حال بعد شرب که شرط است، جزاء محقق می شود. پس جمله صادق خواهد بود. اما این لازمه وجود دارد که تمام جملات شرطیه خبریه، صادق خواهند بود. به عنوان مثال جمله شرطیه خبریه «اذا شرب زید ماءً فهو یموت» هم صادق خواهد بود. زیرا جزاء همان اخبار به موت است که با همین جمله محقق شده است و یا وقتی بعد شرب گفته شود «هو یموت» محقق می شود. لذا وقتی با تحقق شرط، جزاء هم محقق شد باید گفت این جمله صادق است. در حالیکه بالوجدان و ارتکاز این جمله شرطیه و مانند آن کاذب می باشند.

اشکال دوم: تقض به جمله شرطیه خبریه که جزاء آن بیان حکم شرعی است

برخی اشکال دومی به بیان شهید صدر مطرح نموده اند. اشکال این است که اگر از یک حکم شرعی خبر داده شود مانند «اذا زالت الشمس فتجب علیک الصلاة»، این جمله شرطیه خبریه است. طبق بیان شهید این جمله هم فاقد مفهوم خواهد بود، در حالیکه قائلین به مفهوم تفاوتی بین جمله انشائی و جمله خبریه ای که امام علیه السلام خبر دهد، نگذاشته اند. به عبارت دیگر در نظر قائلین به مفهوم اگر شخصی از حکم شرعی با جمله شرطیه خبر دهد، این جمله شرطیه هم دلالت بر مفهوم دارد!

۱. مستشکل آیت الله هاشمی شاهرودی در حاشیه بحث می باشند: «یلزم من هذا التخریج إنکار المفهوم فی الجمل الخبریة التي یكون جزاؤها اخباراً عن حکم شرعی كما فی الأوامر الإرشادیة أو فی مثل قولک (إذا سافرت وجب علیک قصر الصلاة) مع ان القائلین بالمفهوم لا یفرقون بینها و بین الجمل الإنشائیة، و تأویل مدلول الجزاء فیها من الحکایة و الاخبار إلى الإنشاء تکلف ظاهر»؛ بحث فی علم الاصول، ج ۳، ص ۱۷۶.

جمع بندی تنبیه اول

با توجه به بیانات مذکور، جمع بندی می شود که مورد اتفاق است که جمله شرطیه خبریه فاقد مفهوم است. این ادلّ دلیل یا ادلّ مؤید است که مفهوم داشتن ربطی به جمله شرطیه ندارد. لذا شهید صدر هم فرموده اند حلّ این اشکال بسیار دشوار است.

ج ۶۸ ۹۴/۱۱/۰۷

تنبیه دوم: شرط محقق موضوع

در بین اصولیون مشهور است که هر جمله شرطیه که شرط آن بیان موضوع است، فاقد مفهوم است. در جمله «ان رزقت ولداً فاختنه»، یک حکم یک موضوع و یک شرط وجود دارد. حکم همان وجوب ختان، و موضوع همان وجود ولد، و شرط همان رزق ولد است. با دقت معلوم می شود شرط رزق ولد، عبارت دیگری از وجود ولد که همان موضوع است، می باشد. پس وقت شرط همان موضوع است و چیز دیگری نیست، این جمله فاقد مفهوم است. به عنوان مثال «اذا ركب الامير فخذ برکابه»؛ دلالت بر مفهوم ندارد. سوال این است که چرا این جمله فاقد مفهوم است؟

توجیه شهید صدر برای فقدان مفهوم

شهید صدر در صدد توضیح برآمده اند و دلیل فقدان مفهوم در این جملات را توضیح داده اند. ایشان فرموده اند مفهوم از ربط خاصّ بین شرط و جزاء یعنی همان «نسبة توقیفة» به دست می آید. با توجه به این نکته هرگاه شرط همان موضوع باشد، تفاوتی ندارد به صورت شرطیه بیان شود یا به صورت «اخذن الولد»، و در هر صورت مفهوم فهمیده نمی شود. به عبارت دیگر اگر شرط همان موضوع باشد، در واقع شرطی نیست و موقوف علیه و ربط خاصی نیست. این جمله شرطیه شبیه جمله ای که در آن از لقب استفاده شده است، می باشد؟

۱. به این معنی که اگر امیر بخواهد سوار مرکب شود، دستت را برایش رکاب قرار بده.

۲. دروس فی علم الاصول، «فقی القسم الاول لا یثبت مفهوم الشرط، لأنّ مفهوم الشرط من نتائج ربط الحكم بالشرط و تقییده به علی وجه مخصوص، فاذا كان الشرط عین الموضوع و مساویا له، فلیس هناك فی الحقیقة ربط للحکم بالشرط وراء ربطه بموضوعه، فقولنا: اذا رزقت ولداً فاختنه، فی قوّة قولنا: اختن ولدک».

اشکال اول: خلط بین مقام ثبوت و مقام دلالت

این فرمایش از مواردی است که اشتباه بین مقام اثبات و ثبوت شده است. زیرا در مقام واقع و نفس الامر، ربط خاص بین شرط و جزاء نیست و اصلاً شرطی نیست. اما در عالم اثبات و عالم دلالت، شرط وجود دارد و در مقام دلالت ربط خاص وجود دارد. بحث ما در مدلول است که مقام اثبات و دلالت است.

به عنوان مثال در فلسفه قضیه به هلیه بسیطه و مرکبه تقسیم می شود مانند «زید موجود» و «زید عالم». این تقسیم در منطق وجود ندارد، زیرا در منطق همیشه با قضیه معقوله و لفظیه مواجه هستیم. وقتی در منطق در مورد «محکی قضیه» بحثی نداریم، هر دو قضیه هلیه بسیطه و مرکبه یکی هستند و تفاوتی ندارند. اما وقتی بحث در مورد قضیه محکیه باشد (که فیلسوف تمام نظرش به محکی قضیه است)، در واقع بحث در مورد عالم ثبوت و واقع است. و وقتی در عالم واقع، ثبوت وجود برای زید غیر از ثبوت چیز دیگر برای زید است و این دو با هم تفاوت دارند، این تقسیم بندی مطرح می شود. همین مطلب موجب شده است برخی بین این دو قضیه خلط نمایند، مانند اینکه در مورد بحث از اینکه قضیه سه جزء دارد یا چهار جزء دارد، بین بسیطه و مرکبه تفصیل داده اند! در حالیکه در مقام لفظ و دلالت، هیچ تفاوتی بین هلیه بسیطه و مرکبه وجود ندارد. پس اگر اجزایی وجود داشته باشد در هر دو قضیه مانند هم هستند.

در کلام شهید صدر هم شبیه همین اشتباه بین عالم اثبات و ثبوت شده است. زیرا همانطور که گذشت، در عالم ثبوت و واقع شرطی وجود ندارد، اما بحث ما در مقام دلالت و اثبات است.

اشکال دوم: حکم در جمله شرطیه «وجوب اکرام زید» است

اشکالی در تطبیق حکم و موضوع و شرط در کلام ایشان نیز وجود دارد. ایشان فرموده اند در جمله شرطیه «إن جاء زید فاکرمه»، موضوع همان زید، و شرط همان مجيء زید است، که با هم تفاوت دارند! اما این فرمایش دقیق نیست زیرا موضوع حقیقه «زید» نیست. زیرا این جمله موضوعی غیر از «مגיע زید» ندارد. در اصطلاح موضوع باید فرض وجودش بشود، مانند «إن وجد زوال فتجب الصلاة» که تا زوال نباشد وجوب نیست. لذا در مثال مذکور حکم ما «وجوب اکرام زید» می شود. این حکم دارای موضوع خاصی نیست و فقط شرط در حکم موضوع خاص است.

۳. مراد از «قضیه محکیه» همان محکی قضیه است.

۱. دروس فی علم الاصول، «یلاحظ فی کل جملة شرطية تواجد ثلاثة أشياء و هی: الحكم، و الموضوع، و الشرط. و الشرط تارة یكون أمرا مغایرا لموضوع الحكم فی الجزاء، و اخرى یكون محققا لوجوده. فالأول، كما فی قولنا: (إذا جاء زید فاکرمه) فإن موضوع الحكم زید، و الشرط المגיע، و هما متغایران».

جمله شرطیه محقق موضوع، تفاوتی با سائر جملات شرطیه ندارد

با توجه به نقد مذکور، اینکه مشهور هم قائل شده اند جمله شرطیه محقق موضوع فاقد مفهوم است، مورد خدشه است. زیرا اگر کسی دلالت جملات شرطیه بر مفهوم را قبول کند، دلیل ندارد در این نوع جمله شرطیه دلالت بر مفهوم نباشد. به نظر ما اگر جمله شرطیه مفهوم داشته باشد، جمله شرطیه مسوق بیان موضوع هم دارای مفهوم است. یعنی مدلول این جمله این است که اگر ولدی روزیت نشد، ختان واجب نیست. این مدلول کلام است هر چند در خارج سالبه به انتفاء موضوع باشد.

اگر اشکال شود که قائل به مفهوم می تواند بگوید در مواردی که شرط محقق موضوع است، قرینه عامه بر عدم وجود مفهوم هست. یعنی جمله شرطیه دلالت بر مفهوم دارد، اما ممکن است قرینه گذاشته شود و در معنای دیگری که مفهوم ندارد استعمال شود.

جواب این است که امکان ندارد قرینه فقط در مفهوم تصرف کند، بدون اینکه تصرف در منطوق کرده باشد. به عنوان مثال فرض شود جمله شرطیه برای دلالت بر «نسبة توقفیه» وضع شده است. اگر بخواهد در معنای مجازی استعمال شود، باید قرینه ای در منطوق آن تصرف کند تا از جمله شرطیه، مفهوم به دست نیاید. یعنی مثلاً باید جمله شرطیه در «نسبة استلزامیه» استعمال شود، تا قرینه بر عدم مفهوم شود. اما قرینه نمی تواند بدون تصرف در منطوق، مستقیماً در مفهوم تصرف نماید.

ج ۶۹ ۹۴/۱۱/۱۰

توجیه مختار برای عدم دلالت جمله شرطیه محقق موضوع بر مفهوم

مشهور بین علمای اصول این است که جمله شرطیه محقق موضوع، فاقد مفهوم است. اما گفتیم تفاوتی بین جمله شرطیه محقق موضوع و سائر جملات شرطیه نیست. زیرا در هر دو نفی حکم هنگام نفی شرط می شود. در نتیجه اگر کسی در جملات شرطیه مفهوم را قبول نماید، در جمله شرطیه محقق موضوع هم باید دلالت بر مفهوم را قبول نماید. اکنون متذکر این نکته می شویم که جمله شرطیه محقق موضوع دلالت بر مفهوم دارد، اما نه مفهوم اصطلاحی! یعنی کلام مشهور صحیح است که این جمله دلالت بر مفهوم (اصطلاحی) ندارد.

در مفهوم، طبیعی حکم نفی می شود

توضیح اینکه جمله «ان جاءک زید فاکرمه» که محقق موضوع نیست، نزد مشهور دلالت بر مفهوم دارد. مفاد این جمله «وجوب اکرام عند المجيء» است. در این جمله یک شرط وجود دارد و یک جزاء، که شرط یا معلق علیه همان «مجيء زید» است، و جزاء یا معلق نیز «وجوب اکرام زید» است. به عبارت دیگر هر چند مفاد جمله «وجوب اکرام زید عند مجيئه» می باشد، اما آنچه معلق شده است همان «وجوب اکرام زید» است! یعنی «وجوب اکرام زید عند مجيئه» معلق بر «مجيء» نشده است. پس مفاد جمله شرطیه «وجوب اکرام زید علی تقدیر مجيئه» است. با توجه به این نکته، طبیعی حکم یعنی «وجوب اکرام زید»، معلق بر مجيء شده است!

از این مقدمه معلوم می شود که مستفاد از جمله شرطیه «شخص الحکم» است. زیرا مستفاد همان «وجوب اکرام زید عند مجيئه» است که شخص الحکم است زیرا مجيء موضوع خاص آن است. اما آنچه در جزاء آمده است طبیعی الحکم است. زیرا جزاء همان «وجوب اکرام زید» است که نسبت به مجيء طبیعی الحکم است. وقتی در جزاء طبیعی الحکم باشد و جمله شرطیه دلالت بر مفهوم کند، پس نتیجه انتفاء طبیعی حکم هنگام انتفاء مجيء، می شود. در نتیجه این جمله دلالت بر مفهوم دارد، یعنی اگر «مجيء» نباشد «طبیعی وجوب اکرام زید» نیست.

با توجه به این توضیح معلوم می شود حکم در جمله شرطیه در خطاب تبلیغ دائماً طبیعی حکم می باشد زیرا شرط به عنوان موضوع خاص در حکم اخذ نشده است. در جمله «ان زالت الشمس فيجب عليك الصلاة»، زوال به عنوان موضوع خاص در جزاء یعنی «وجوب نماز» اخذ نشده است. به عبارت دیگر «وجوب نماز» معلق بر زوال است اما «وجوب نماز عند الزوال» معلق بر زوال نیست. پس دائماً در خطاب تبلیغ، حکم نسبت به شرط طبیعی الحکم است.

در جمله شرطیه محقق موضوع، شخص الحکم نفی می شود

اما در جمله «ان رزقت ولداً فاختنه» که محقق موضوع است، جزاء «وجوب ختان ولد» است. یعنی جزاء «وجوب ختان» نیست، زیرا با ختان خودش یا ولد دیگری، امثال حاصل نشده است. شرط هم «ولد» است. در نتیجه هم جزاء «وجوب ختان ولد» می شود و هم مفاد جمله شرطیه «وجوب ختان ولد» می شود. لذا در

۱. طبیعی یا شخصی بودن وجوب یا حکم، امری نسبی است. در مثال فوق حکم «وجوب اکرام زید»، نسبت به مجيء طبیعی حکم است، زیرا مجيء موضوع خاص این حکم نمی باشد. یعنی فرض وجود مجيء نشده است، بلکه حکم وجوب اکرام زید معلق بر مجيء شده است. اما در مثال «اکرم زیداً عند مجيئه»، حکم وجوب اکرام زید نسبت به مجيء شخص الحکم است زیرا مجيء موضوع خاص است که فرض وجودش شده است. هر چند همین حکم نسبت به زوال طبیعی الحکم است.

این موارد جزاء همان شخص حکم است. پس اگر قائل به مفهوم در جملات شرطیه شویم، مفهوم این جمله انتفاء شخص حکم عند انتفاء شرط می شود. در حالیکه انتفاء شخص حکم، مفهوم اصطلاحی در علم اصول نیست. زیرا در مفهوم اصطلاحی باید طبیعی حکم نفی شود.

در ارتکاز علمای اصول هم همین بوده است که مشهور شده است جمله شرطیه محقق موضوع فاقد مفهوم است، نه بیانی که شهید صدر فرموده اند. یعنی در جمله شرطیه محقق موضوع، شخص حکم منتفی می شود.

تنبیه سوم: مفهوم شرط در حالتی که موضوع موجود در جزاء عام است

گاهی در جمله شرطیه جزاء به لحاظ موضوع عام است مانند «إن رزقت ولداً فاکرم کلَّ فقیر». در این موارد بنابر دلالت جمله شرطیه بر مفهوم، انتفاء جزاء به معنای نفی عموم (انتفاء العموم) است یا به معنای عموم نفی (عموم الانتفاء) است؟ به عبارت دیگر مفهوم جمله «انتفاء العموم» است یا «الانتفاء العام» است؟ «انتفاء عموم» به معنای سالبه جزئی است (یعنی در مثال فوق اگر ولد دار نشدی، ممکن است حصّة ای از فقراء واجب الاکرام باشند)، و «انتفاء عام» به معنای سالبه کلیه است (یعنی در آن مثال اگر ولد دار نشدی، اکرام هیچ حصّة ای از فقراء واجب نیست).

برای جواب به این سوال، می گوئیم جملات شرطیه که جزای عام دارند، دو قسم می باشند: قسم اول اینکه «عامّ مجموعی» لحاظ شود؛ و دوم اینکه «عامّ استغراقی» لحاظ شود.

عامّ مجموعی از بحث خارج است

قسم اول از محلّ بحث خارج است زیرا اگر عامّ مجموعی باشد، یک تکلیف وجود دارد و حکم ما انحلالی نیست (مانند «اکرم مجموع الفقراء» که یک تکلیف وجود دارد نه اینکه به عدد فقراء وجوب اکرام باشد). به عبارت دیگر عامّ مجموعی فقط نامش عامّ است، و حقیقه از انقسامات عامّ نیست. یعنی عامّ مجموعی مانند «اکرم جمیع الفقراء»، کاملاً شبیه کلامی است که عام نیست مانند «اکرم زیداً»، و در هر دو یک تکلیف وجود دارد.

در عامّ استغراقی بین «لفظ عامّ» با «الفاظ عموم» تفاوت هست

در قسم دوم یعنی «عموم استغراقی»، نیز به دو نحوه می شود جزاء را در نظر گرفت:

الف. گاهی آنچه در جزاء معلق شده است یکی از «الفاظ عموم» است، مانند «إِنْ رَزَقْتَ وَلِذَا فَاکْرَمَ کُلَّ فَقِيرٍ»، که آنچه دلالت بر عموم دارد یک معنای اسمی دارد. در این موارد، مفهوم همان سالبه جزئیّه خواهد بود یعنی مفهوم جمله می شود «إِنْ لَمْ تَرْزُقْ وَلِذَا فَلَا یَجِبُ اِکْرَامُ کُلِّ فَقِيرٍ» که منافاتی ندارد که اکرام برخی فقراء نیز واجب باشد.

ب. گاهی آنچه در جزاء معلق شده است لفظ عامّ است، مانند «إِنْ رَزَقْتَ وَلِذَا فَاکْرَمَ الْفُقَرَاءَ»، که آنچه دلالت بر عموم دارد یک معنای حرفی دارد (یعنی همان هیئت جمع همراه «أَل» که مدلول هر دو معنای حرفی است). در این موارد، مفهوم سالبه کلیه خواهد بود یعنی مفهوم جمله می شود «إِنْ لَمْ تَرْزُقْ وَلِذَا فَلَا یَجِبُ اِکْرَامُ الْفُقَرَاءَ» یعنی اکرام هیچ فقیری واجب نیست.

در نتیجه اگر در جزاء «عموم» معلق شود، نتیجه سالبه جزئیّه است اما اگر «عامّ» معلق شود نتیجه سالبه کلیه است.

ج ۷۰ ۹۴/۱۱/۱۱

تنبیه چهارم: جزاء متعدّد در یک جمله شرطیه

گاهی در یک جمله شرطیه، شرط واحد و جزاء متعدّد می باشد، مانند «إِنْ رَزَقْتَ وَلِذَا فَتَصَدَّقْ عَلٰی فَقِيرٍ وَ صَلِّ رَکْعَتَیْنِ». در این صورت مفهوم جمله شرطیه، انتفاء مجموع است (که منافاتی با وجود یکی از دو جزاء ندارد)، و یا انتفاء جمیع است (که اگر شرط نباشد، هر دو جزاء منتفی می شوند)؛ در مثال فوق اگر ولد محقق نشود، آیا هر دو جزاء یعنی وجوب نماز و وجوب تصدّق هم منتفی می شوند، و یا فقط مجموع دو وجوب منتفی می شود که منافاتی ندارد یکی از دو وجوب باشد؟

مشهور علماء مفهوم این جمله را «انتفاء الجمیع» دانسته اند. در مثال مذکور اگر ولد دار نشد، هیچ یک از نماز و تصدّق واجب نخواهد بود. توضیح این مفهوم به توضیح مدلول کلمه «واو» وابسته است. برداشت علماء این است که «واو» در قوّه تکرار جمله است. در نتیجه جمله شرطیه «إِنْ رَزَقْتَ وَلِذَا فَتَصَدَّقْ عَلٰی فَقِيرٍ وَ صَلِّ رَکْعَتَیْنِ»، در قوّه دو جمله «إِنْ رَزَقْتَ فَتَصَدَّقْ» و «إِنْ رَزَقْتَ فَصَلِّ» می باشد. و جمله «رَأٰیْتَ زَیْداً وَ عَمراً» در قوّه دو جمله «رَأٰیْتَ زَیْداً» و «رَأٰیْتَ عَمراً» می باشد.

این کلام مشهور با ارتکاز سازگار است. یعنی مفهوم این جملات شرطیه «انتفاء الجمیع» است و هر دو جزاء منتفی می شوند و هیچیک واجب نخواهد بود. به عبارت در این موارد کأنّ دو جمله وجود دارد، که چون شرط هر دو یکی است با انفاء آن شرط هر دو جزاء منتفی خواهند بود.

تنبیه پنجم: جمله شرطیه با «اسماء شرط»

در جملات شرطیه گاهی از «اداة شرط» یا «حروف شرطیه» استفاده می شود. و گاهی هم از «اسماء شرط» استفاده می شود. در علم اصول الفاضلی که دلالت بر شرطیت دارند یا حرف هستند مانند «إن» و «إذا»، و یا اسم هستند مانند «مَن». البته در موصولات این بحث وجود دارد که معنای اسمی دارند، یا معنای حرفی دارند.

به هر حال اگر در جمله شرطیه از اسماء شرط استفاده شود، دلالت بر مفهوم دارد؟ این جملات فاقد مفهوم هستند. زیرا جزء در این جملات شخص الحکم است و همانطور که در تنبیه دوم گذشت، بحث مفهوم در جایی است که جزء طبیعی حکم باشد. یعنی اگر جزء شخص حکم باشد، جمله فاقد مفهوم اصطلاحی است. با توجه به این نکته در جمله «مَن جاءک فاکرمه» جزء شخص حکم است. زیرا جزء همان «وجوب اکرام مَن جاء»، و شرط هم «مَجِئ» است. به عبارت دیگر حکم «وجوب اکرام جائی»، و شرط هم «مَجِئ» است. پس «وجوب اکرام جائی» معلق بر «مَجِئ» است، که این شخص حکم است. زیرا شرط در جزء به عنوان قید موضوع اخذ شده است. این قاعده کلی است که اگر فعلیت شرط مساوق فعلیت موضوع موجود در جزء باشد، حکم موجود در جزء شخصی خواهد بود. وقتی حکم شخصی شود جمله دلالت بر مفهوم اصطلاحی ندارد!

تنبیه ششم: تعدّد شرط و اتّحاد جزء در چند جمله شرطیه

اگر شرطهای متعدّد و جزای واحد باشد، گاهی یک جمله شرطیه وجود دارد و گاهی جملات شرطیه متعدّد وجود دارد. در صورت اول که در یک جمله شرطیه، شرطهای متعدّد و جزای واحد باشد مانند «إن جاءک زید و سلّم علیک فاکرمه»، مفهوم واضح است که اگر یکی از شروط هم منتفی شود، جزء هم منتفی می شود. لذا این نوع جملات از بحث خارج هستند. یعنی در مثال فوق اگر زید نیاید و اگر بیاید و سلام نکند، وجوب اکرام نیست.

اما در صورت دوم که جملات شرطیه متعدّد وجود دارد، نیز گاهی دو تکلیف متفاوت وجود دارد، و گاهی علم خارجی به وحدت تکلیف وجود دارد. اگر تکلیف متعدّد باشد مانند «إذا شربت فتصدّق» و «إذا اکت

۱. با توجه به ملاکی که برای فقدان مفهوم بیان شد، به نظر می رسد برخی جملات شرطیه مفهوم دارند مانند «ما شربت من خمر فکفر» زیرا شرط به عنوان قید مفروض الوجود در جزء اخذ نشده است، پس سنخ الحکم است. استاد: در این موارد معنای حرفی اشراب شده است.

فتصدّق»، در این صورت دو تکلیف مستقلّ وجود دارد که هر یک دارای مفهوم هستند، و اگر هر دو شرط محقّق شود دو بار باید تصدّق داده شود. در این صورت مشکلی وجود ندارد.

تبیین محلّ نزاع: تعارض در جایی است که علم به وحدت تکلیف باشد

اما اگر در جملات شرطیه متعدّد، علم به وحدت تکلیف باشد، مانند مثال معروف «اذا خفیت الجدران فقصر» و «اذا خفی الاذان فقصر»، مفهوم آن چیست؟ مشکل این است که اگر «خفاء اذان» محقّق باشد، اما «خفاء جدران» محقّق نباشد، وظیفه قصر است یا تمام؟

با توجه به منطوق خطاب «اذا خفی الاذان فقصر» وظیفه قصر است؛ و با توجه به مفهوم خطاب «اذا خفیت الجدران فقصر» وظیفه تمام است. یعنی اطلاق یک مفهوم با اطلاق منطوق دیگری تعارض دارد. همینطور اگر مثال برعکس شود اطلاق مفهوم خطاب «اذا خفی الاذان فقصر» با اطلاق منطوق دیگری تعارض می کنند. اما دو منطوق با هم تعارض ندارند، بلکه اطلاق مفهومی هر یک با اطلاق منطوقی دیگری تعارض دارد.

راه های رفع تعارض

برای رفع تعارض بین اطلاق منطوق یک دلیل و اطلاق مفهوم دلیل دیگر، سه وجه ممکن است:
الف. اسقاط مفهوم دو دلیل: اگر این دو دلیل دلالت بر مفهوم نداشته باشند تعارضی نیست، مثلاً بین دو دلیل «قصر عند خفاء الاذان» و «قصر عند خفاء الجدران» تعارضی نیست. پس با ساقط کردن مفهوم، مشکل تعارض برطرف می شود.

ب. اسقاط اطلاق «أوی» در دو دلیل: اگر از اطلاق منطوق در هر دو دلیل رفع ید شود، یعنی از اطلاق «أوی» رفع ید کنیم، تعارض برطرف می شود. یعنی قیدی بر هر دو دلیل اضافه شود مانند «اذا خفیت الجدران او الاذان فقصر»، که شرط جامع بین دو خفاء شود تعارضی نیست. در واقع جمله تبدیل به «اذا خفی احدهما فقصر» می شود. با این تصرّف ابتدا منطوق ضیق می شود، که در نتیجه مفهوم هم ضیق می شود. در این صورت مفهوم جمله این است که اگر هر دو خفاء منتفی شدند، وجوب قصر منتفی می شود.

ج. اسقاط اطلاق «واوی» هر دو دلیل: اگر اطلاق منطوق در هر دو دلیل تقیید شود، یعنی از اطلاق «واوی» رفع ید شود هم تعارض برطرف می شود. یعنی اگر مجموع اذان و جدران مخفی شوند، قصر واجب می شود.^۱

با توجه به این سه وجه ممکن، برای رفع تعارض چه کار باید کرد؟ به عبارت دیگر جمع عرفی بین این دو دلیل موجب کدام یک از این سه وجه می شود؟ و آیا بین این دو دلیل جمع عرفی وجود دارد؟

ج ۷۱ ۹۴/۱۱/۱۲

تحقیق در مسأله

بحث در جایی است که جملات شرطیه متعدّد باشند، و شرطهای آنها متفاوت و جزای آنها واحد باشد، و علم به وحدت تکلیف نیز باشد. در این صورت اگر هر دو شرط محقق یا منتفی شوند، مشکلی نیست. اما اگر یک شرط محقق و دیگری منتفی شود، منطوق جمله اول دلالت بر وجوب قصر و مفهوم دلیل دوم دلالت بر عدم وجوب قصر دارد.

در تعارض دو دلیل، ممکن است یکی مقدّم شود که اصطلاحاً به آن «ترجیح» گفته می شود. و اگر تقدیمی نباشد اصطلاحاً به آن «تساقط» گفته می شود. در صورت تساقط اگر عامّ فوقانی نباشد، نوبت به اصل عملی می رسد. گفته شد که در مثال معروف، سه وجه برای رفع تعارض ممکن است. وجه اول رفع ید از هر دو مفهوم است. وجه دوم رفع ید از اطلاق اوی هر دو منطوق است. وجه سوم رفع ید از اطلاق واوی هر دو منطوق است.

تحقیق در مسأله این است وقتی این تعارض پیش می آید که دو دلیل دلالت بر مفهوم کنند. در مسلک مشهور خود جمله شرطیه دلالت بر مفهوم دارد. اما در مسلک مختار از خود جمله شرطیه مفهوم استفاده نمی شود، بلکه از مقارناتی مانند تحدید یا اطلاق مقامی^۲ مفهوم فهمیده می شود (در علم خارجی هم از تحدید یا اطلاق مقامی کمک گرفته می شود). لذا در دو مقام باید بحث شود:

۱. ممکن است گفته شود وجه دیگری هم تصور دارد که از منطوق هر دو دلیل رفع شود و مفهوم حفظ شود (در مقابل راه اول که از مفهوم رفع ید شد و منطوق حفظ شد)، اما این وجه معقول نیست زیرا نمی شود از منطوق هر دو رفع ید کرد، در حالیکه مفهوم حفظ شود. چون با تصرّف در منطوق، مفهوم هم تغییر می کند. لذا این راه به عنوان راه حل مطرح نشده است.

۲. تفاوت بین اطلاق مقامی و لفظی در این است که در اطلاق لفظی دالّ همان لفظ است، زیرا گفتن لفظ بدون قید، دالّ است. اما در اطلاق مقامی دالّ همان فعل (سکوت) است، یعنی از اینکه در مقام بیان هست و بیانی نکرده است، مطلب استفاده می شود.

مقام اول: دلالت خود جمله شرطیه بر مفهوم

در مسلک مشهور مفهوم شرط از «اداة شرط» یا «هیئت شرط» یا «مجموع اداة و هیئت» استفاده می شود. با توجه به این مبنا، در مثال «اذا خفی الاذان فقصر» و «اذا خفیت الجدران فقصر»، خود جمله شرطیه اول دلالت بر مفهوم دارد یعنی اگر خفاء نباشد، وجوب قصر هم نیست.

اگر زید در نقطه ای باشد که اذان مخفی است اما جدار مخفی نیست، منطوق دلیل خفاء اذان دلالت دارد قصر واجب است. و مفهوم دلیل خفاء جدار دلالت دارد قصر واجب نیست. ممکن نیست هر دو قضیه صادق باشد.

مقدمات حلّ تعارض بنابر مسلک مشهور

قبل از حلّ تعارض نکاتی مطرح می شود:

نکته اول: تعارض در اطلاق دو حکم است

مراد از تعارض دو جمله شرطیه همان تعارض بین دو اطلاق است. یعنی اطلاق منطوق دلیل اول، با اطلاق مفهوم دلیل دیگر تعارض دارد. در واقع بین اصل منطوق دلیل اول و اصل مفهوم دلیل دیگر تعارضی نیست.

قیدی که در هر تکلیف (چه در خطاب تبلیغ، و چه در خطاب تشریع) ذکر می شود، ممکن است موجب تقیید حکم یا تقیید متعلّق یا تقیید موضوع شود. لذا مراد از اطلاق هم ممکن است اطلاق حکم یا متعلّق یا موضوع باشد. در «اکرم العالم»، حکم همان وجوب است. متعلق همان اکرام است. و موضوع همان عالم است. برای تقیید حکم باید گفته شود «إن نزل المطر فاکرم العالم»، و برای تقیید متعلّق باید گفته شود «اکرم العالم بالضيافة»، و برای تقیید موضوع باید گفته شود «اکرم العالم العادل»؛ البته این مثال ها بنابر نظر مشهور است. به عبارت دیگر قیود به یکی از این سه (حکم یا متعلّق یا موضوع) برمی گردد. به قید حکم، «قید هیئت» نیز گفته می شود زیرا معمولاً با هیئت حکم بیان می شود. به قید متعلّق، «قید ماده» هم گفته می شود زیرا هیئت بر ماده وارد می شود، یعنی هیئت به ماده تعلّق می گیرد. به عنوان مثال در «صلّ» متعلّق همان صلاة است که هیئت به آن تعلّق گرفته است. در نتیجه اطلاق به نحو کلی وجود ندارد بلکه اطلاق در مورد یکی از این سه امر است.

با توجه به این نکته، در مثال «اذا خفی الاذان فقصر» و «اذا خفیت الجدران فقصر»، اطلاق چه چیزی دچار تعارض است؟ اگر به جای هیئت از مفهوم اسمی استفاده شود، واضح تر می شود. در «اذا خفی الاذان وجب القصر» و «اذا لم تخف الجدران فلا یجب القصر»، تعارض در اطلاق چه چیزی است؟ واضح است که

اطلاق حکم این دو دلیل تعارض دارند. یعنی در دلیل اول، وجوب قصر مشروط به خفاء جدار نیست بلکه نسبت به آن مطلق است. پس اطلاق دلیل اینگونه بیان می شود «اذا خفی الاذان وجب القصر سواء خفی الجدران ام لا»؛ و در دلیل دوم هم حکم وجوب نسبت به خفاء اذان مشروط نیست بلکه مطلق است. پس اطلاق مفهوم اینگونه بیان می شود «اذا لم تخف الجدران فلا يجب القصر سواء خفی الاذان ام لا»؛ لذا این دو اطلاق در جایی که اذان مخفی شده اما جدران مخفی نشده، تعارض می کنند.

نکته دوم: نسبت بین دو اطلاق عموم من وجه است

گفته شد اطلاق منطوق و اطلاق مفهوم با هم تعارض دارند. یعنی نسبت بین آنها عموم من وجه است. پس باید گاهی منطوق مصداق داشته و مفهوم مصداق نداشته باشد؛ و گاهی بالعکس باشد؛ و گاهی یک مصداق برای هر دو باشد؛ اگر هر دو مخفی باشند، فقط منطوق خفاء اذان مصداق دارد. و اگر هر دو مخفی نباشند، فقط مفهوم خفاء جدران مصداق دارد. و اگر اذان مخفی و جدران مخفی نباشد، مصداق هر دو دلیل است. لذا تعارض در ماده اجتماع است که خفاء اذان و عدم خفاء جدار است.

نکته سوم: تصرف در مفهوم بدون تصرف در منطوق ممکن نیست

برای رفع ید از اطلاق منطوق کافی است قیدی به منطوق اضافه شود. اما برای تقييد مفهوم چه باید کرد؟ مفهوم بدون منطوق قابل تقييد نیست. برای تقييد مفهوم باید منطوق مقید شود تا نتیجه آن تقييد مفهوم شود. زیرا مفهوم مدلول مستقل نیست بلکه مدلول تبعی منطوق است. به عنوان مثال اگر قید «يوم الجمعة» به منطوق اضافه شود، مفهوم هم ضیق می شود، مانند «اکرم زیدا يوم الجمعة ان جاءک»؛ به عبارت دیگر هر گاه در منطوق تصرف شود در مفهوم هم تصرف می شود. یعنی تصرف در مفهوم بدون تصرف در منطوق ممکن نیست، و با تصرف در منطوق، قطعاً در مفهوم هم تصرف می شود.

با توجه به این نکته، تنها راه برای حل تعارض این است که در هر دو منطوق و یا لااقل در یکی تصرف شود. لذا حقیقه بین دو منطوق تعارض وجود دارد، زیرا اطلاق مفهوم ناشی از چگونگی اخذ منطوق است. پس ریشه تعارض در اطلاق دو منطوق است. و چون تصرف در یکی از دو منطوق، نکته ای نداشته و ترجیح بدون مرجح است، باید اطلاق هر دو منطوق، تقييد شود.

ج ۷۲ ۹۴/۱۱/۱۳

نکته چهارم: تصرف در دو منطوق به یک نحوه خواهد بود

گفته شد برای حلّ تعارض، باید در دو منطوق تصرف شود، زیرا مصبّ تعارض دو منطوق است. این دو منطوق علی السواء هستند، یعنی ترجیحی برای یک طرف نیست. به عبارت دیگر جائز نیست فقط در یکی از دو منطوق تصرف کرد، و جائز نیست در منطوق اول یک نحوه تصرف، و در منطوق دیگر نحوه دیگری از تصرف شود. پس باید تصرفی انجام شود که در هر دو منطوق و به طور یکسان باشد.

نکته پنجم: تصرف باید در یکی از دو ظهور در علیّت تامّه یا در انحصار باشد

جمع عرفی بین دو دلیل لفظی متعارض، به دو نحوه ممکن است. نحوه اول این است که قیدی بر مطلق وارد شود، به عنوان مثال تصرف در ظهور «اکرم العالم»، اینگونه است که گفته شود «اکرام العالم العادل»؛ و نحوه دوم این است که تصرفی غیر از قید زدن انجام شود، به عنوان مثال برای حلّ تعارض بین «اکرم العالم» و «لایجب اکرام زید العالم»، هر دو نحوه تصرف ممکن است. نحوه اول جمع عرفی با تقیید است، یعنی گفته شود مراد از دلیل اول «اکرم العالم غیر زید» است. و نحوه دوم تصرفی غیر از تقیید است مانند اینکه در ظهور فعل امر در وجوب، تصرف شود و گفته شود «اکرم» دلالت بر وجوب ندارد و حمل بر استحباب می شود. تصرف به نحوه دوم اصطلاحاً تقیید نیست، اما جمع عرفی هست.

در بحث ما، مرکز تعارض بین «ان خفی الاذان فقصر» و «ان خفی الجدران فقصر»، دو اطلاق موجود در ناحیه منطوق می باشد. البته تعارض ابتداءً بین منطوق یکی و مفهوم دیگری است. با توجه به این نکته، مفهوم داشتن دلیل دوم مرتبط با دو ظهور است: اول ظهور در علیّت تامّه بودن شرط برای جزاء؛ و دوم ظهور در علیّت منحصره؛ با توجه به این دو ظهور، این مفهوم به دست می آید که اگر شرط منتفی شود، جزاء هم منتفی می شود. پس وقتی مشکل اصلی بین مفهوم و منطوق است و مفهوم از این دو ظهور فهمیده می شود، لذا ریشه تعارض در این دو ظهور است. با تصرف در یکی از این دو ظهور، تعارض حلّ می شود.

اگر در علیّت تامّه داشتن، تصرف شود دلیل اول تبدیل می شود به «اذا خفی الاذان و الجدران فقصر» و همینطور دلیل دیگر، لذا تعارضی نیست. و اگر در انحصار تصرف شود دلیل اول می شود «اذا خفی الاذان و الجدران فقصر» و همینطور دلیل دیگر، لذا باز هم تعارضی نخواهد بود.

پس باید در این بحث شود که از کدام ظهور رفع ید بشود. به تصرف اول «تقیید وای» و به تصرف دوم «تقیید اوی» گفته می شود. البته تصرف دوم حقیقه تقیید نیست بلکه مانند تصرف در ظهور هیئت امر در وجوب است، یعنی تصرف به غیر تقید است.

نکته ششم: راه کارهای مواجهه با تعارض

اگر دو دلیل متعارض وجود داشته باشد، این قاعده کلی جریان دارد که ابتدا باید به دنبال جمع عرفی بود؛ و سپس به دنبال ترجیح دادن یکی از دلیل ها؛ و سپس نوبت به تساقط می رسد. این مراحل به ترتیب و طولی می باشند. در صورت تساقط، اگر عام فوقانی نباشد، نوبت به اصل عملی می رسد. این ضابطه کلی در باب تعارض دو دلیل لفظی است.

حلّ تعارض بنابر مسلک مشهور

با توجه به این مقدمات ششگانه، در تعارض بین منطوق یک دلیل و مفهوم دلیل دیگر، ابتدا باید به دنبال جمع عرفی رفته، و سپس به دنبال ترجیح یک دلیل، و سپس نوبت به تساقط می رسد. البته برای جمع عرفی یا ترجیح دادن نیاز به دلیل و شاهد وجود دارد. اما اگر دلیل یا شاهی بر یکی از این دو مرحله نباشد، نوبت به تساقط می رسد، که نیازی به دلیل یا شاهد ندارد.

ترجیح یکی از دو دلیل ممکن نیست

از بین سه مرحله حلّ تعارض، در این بحث ترجیح یک دلیل ممکن نیست، لذا امر بین جمع عرفی و تساقط است.

مرجّح تقدیم یک دلیل

برای ترجیح یک دلیل فقط یک مرجّح ذکر شده است. گفته شده است دو دلیل فقط در جایی که یک شرط محقق و شرط دیگر محقق نشود، تعارض دارند. در این دو حالت منطوق یک دلیل و مفهوم دیگری تعارض دارند. به عبارت دیگر به حسب حصر عقلی چهار صورت هست: هر دو شرط محقق باشند؛ هر دو محقق نباشند؛ فقط شرط اول محقق باشد؛ فقط شرط دوم محقق باشد؛ اما فقط در دو صورت اخیر تعارض رخ می دهد، که تعارض بین مفهوم یک دلیل و منطوق دلیل دیگر است. پس دو تعارض وجود دارد.

از طرفی در سیره عقلانی مدلول منطوقی نسبت به مدلول مفهومی اظهر است. لذا در هر تعارض، مدلول منطوقی که یک طرف تعارض است قرینه تصرف در مفهوم دلیل دیگر (طرف دیگر همان تعارض) می شود.

با توجه به این دو مطلب، تعارض اول در جایی است که شرط اول (اذان) محقق باشد، که منطوق دلیل خفاء اذان با مفهوم دلیل خفاء جدران تعارض می کنند. در این صورت باید به قرینه منطوق خطاب اول از مفهوم خطاب دوم رفع ید شود. و تعارض دوم در جایی است که شرط دوم (خفاء جدران) محقق شود، که منطوق

خطاب خفاء جدران با مفهوم خطاب خفاء اذان تعارض می کنند. در این صورت باید به قرینه منطوق خطاب دوم از مفهوم خطاب اول رفع ید شود.

نتیجه ترجیح یک دلیل در دو تعارض مذکور این است که از هر دو مفهوم رفع ید شود یعنی هر دو مفهوم از حجّیت ساقط شوند. در این صورت تعارضی نخواهد بود. البته باید دقت شود این کار جمع عرفی نیست، زیرا در جمع عرفی اصل ظهور هر دو دلیل حفظ می شود. در حالیکه با راه فوق، اظهریت موجب شد یک ظهور (ظهور مفهومی) از حجّیت ساقط شود!

اشکال: این ترجیح در مثال فوق، جریان ندارد

این بیان یک اشکال دارد، لذا ترجیح در بحث دلیل ندارد. در بحث ما هرچند تعارض ابتداءً بین یک مفهوم و یک منطوق است، اما تعارض حقیقهً بین دو منطوق است. زیرا تعارض به منطوق دو دلیل سرایت می کند.

با توجه به این نکته، این عرفی نیست که اصل و منشأ تعارض را رها نموده و تصرف در چیز دیگر شود (تفکیک در حجّیت هرچند عقلاً محال نیست اما عقلاً نباید تفکیک در حجّیت شود).

بله این ترجیح در جایی کارآمد است که فقط یک مفهوم با یک منطوق تعارض کند (که در ظهور منطوق دارای مفهوم، در انحصار، رفع ید می شود و مفهوم از حجّیت ساقط می شود)، اما وقتی دو مفهوم در دو تعارض متعکس، طرف معارضه هستند، این راه غیر عرفی می شود.

ج ۷۳ ۹۴/۱۱/۱۴

جمع عرفی بنابر مسلک مشهور: تقیید به «أو»

مراد از ترجیح در بحث تعارض، تقدیم یک دلیل است بدون اینکه جمع عرفی شده باشد. مثلاً از ترجیحات منصوصه باب تعارض مانند شهرت و موافقت کتاب و مخالفت عامه؛ و یا ترجیحات غیر منصوصه (مانند ترجیحات عقلانی که در آنها اختلاف وجود دارد مثلاً برخی تعدّد در یک طرف تعارض را مرجّح می دانند) استفاده شود.

۱. البته باید توجه شود که به لحاظ دو دلیل، یعنی منطوق و مفهوم دلیل اول در مقابل منطوق و مفهوم دلیل دوم، جمع عرفی شده است زیرا ظهور دلیل اول در منطوق و ظهور دلیل دوم در منطوق حفظ شده است. اما به لحاظ دو طرف تعارض، یعنی منطوق یک دلیل و مفهوم دیگری، جمع عرفی نیست، زیرا یک ظهور به طور کلی ساقط شده است.

و مراد از جمع عرفی این است که اگر دو خطاب دست عرف داده شود، در یکی یا هر دو تصرفی انجام می‌دهد. این تصرف ممکن است به تقیید یا تخصیص یا امر دیگری باشد. در مثال «اکرم العالم» و «لاتکرم الفاسق»، اگر اطلاق هر دو قید زیده شود، این تصرف در هر دو خطاب است. و در مثال «اکرم العالم» و «لاتکرم النحوی»، فقط در یک خطاب تصرف می‌شود.

در محل بحث، ترجیح وجود ندارد. در نتیجه اگر جمع عرفی نشود، نوبت به تساقت می‌رسد. دو ظهور وجود دارد که برای جمع عرفی باید لااقل در یکی از آنها تصرف شود. یکی از دو ظهور جمله شرطیه، ظهور در علیت تامه شرط برای جزاء (یعنی جزء العلة نیست)؛ و دیگری علیت منحصره شرط برای جزاء است (یعنی علت دیگری برای جزاء نیست هر چند شرط علت تامه نباشد). البته در هر دو ظهور نمی‌شود تصرف کرد زیرا با تصرف در یک ظهور، تعارض برطرف می‌شود.

در هر تعارض، عرف در اضعف الظهورین تصرف می‌کند. در این بحث ظهور در انحصار اضعف است. زیرا اولاً این مطلب وجدانی است؛ و ثانیاً عمده نزاع موجود در بحث مفهوم، وجود یا عدم انحصار است (یعنی در علیت تامه و استلزام بین شرط و جزاء کمتر مناقشه و بحث شده است اما در انحصار بیشتر مناقشه و بحث شده است، و همین نشان می‌دهد ظهور در استلزام و علیت تامه اقوی است). استلزام موجود در جمله شرطیه با علیت سازگار است، اما با انحصار نمی‌سازد.

در نتیجه عرف در این تعارض جمع عرفی کرده و دو دلیل را «تقیید اوی» می‌کند. در نتیجه این جمع عرفی دلیل اول تبدیل به «إذا خفی الاذان او الجدران فقصر» می‌شود، و دلیل دوم نیز «إذا خفیت الجدران اول الاذان فقصر» می‌شود. و تعارضی بین دو دلیل باقی نمی‌ماند. لذا اگر اذان مخفی شود و جدران مخفی نشده است، منطوق دلیل اول وظیفه را قصر می‌داند. و مفهوم دلیل دوم هم تعارضی با آن ندارد. این جمع در محاورات عرفیه بسیار رایج است. به عنوان مثال اگر معلمی به شاگردها بگوید «اگر کسی آن غزل را حفظ کند نمره بیست می‌گیرد»، و چند روز بعد بگوید «اگر کسی تمام آن داستان را بنویسد بیست می‌گیرد»، جمع عرفی در نظر مخاطب این است که انجام یکی از دو امر برای نمره بیست، کافی است. یعنی کسی نمی‌فهمد که برای بیست گرفتن باید هر دو امر انجام شود!

مقام دوم: دلالت مقارنات جمله شرطیه بر مفهوم

در مسلک مختار، مفهوم از جمله شرطیه فهمیده نمی‌شود بلکه از قرائن و مقارنات آن مفهوم فهمیده می‌شود. در نظر ما «اداة شرط» دلالت بر استلزام دارند. پس «إن جاءک زید فاکرمه» دلالت دارد که وجوب اکرام ملازم مجبی است. اما نسبت به اینکه وجوب اکرام با چیز دیگر هم ملازم هست یا نه، ساکت است. موضوع

و جوب اکرام مجيء است که اگر در مقام تحديد باشد معلوم می شود یک موضوع دارد. یا از اطلاق مقامی فهمیده می شود که وقتی در مقام بیان حکم شرعی است و فقط یک موضوع ذکر نمود، پس همین یک دلیل برای وجوب اکرم هست. به عبارت دیگر علیّت تامّه که همان استلزام است از کلام فهمیده می شود، و انحصار یا اینکه موضوع دیگری ندارد، از قرائن فهمیده می شود. با توجه به این دو نکته مفهوم به دست می آید.

از طرفی سیره عقلانی بر این است که اگر یک ظهور وجود داشته باشد، و بعد ظهوری بر خلاف آن بیاید، از ظهور اول رفع ید می کنند. به عنوان مثال «اکرم جیرانی» وجود دارد، و بعد «لاتکرم زیداً» گفته می شود. در این صورت از زمانی که جمله دوم گفته شده است، اطلاق خطاب اول نسبت به زید از حجّیت می افتد. یعنی دیگر نمی شود به آن ظهور تمسک شود.

با توجه به این دو نکته، در محلّ بحث، انحصار را از تحديد و اطلاق مقامی می فهمیم، که وقتی جمله دوم گفته شود ظهور اطلاق و تحدیدی دیگر حجّت نخواهد بود. در واقع معنای این جمع عرفی هم «تقیید اوی» می باشد. یعنی در نظر ما، عرف در علیّت تامّه که از کلام فهمیده می شود، تصرّف نمی کند. بلکه در این اطلاق مقامی یا تحديد که مدلول منطوقی نیست تصرّف می کند!

ج ۷۴ ۹۴/۱۱/۱۷

تنبیه هفتم: تداخل اسباب و مسببات

گاهی دو جمله شرطیه دارای جزای واحد و شرط مختلف می باشند، مانند «إن جاء زید فتصدّق علی فقیر»، و «إن جاء عمرو فتصدّق علی فقیر»، در حالیکه از خارج یا از همین دو جمله، علم به برابر بودن این دو شرط در شرطیت وجود دارد (یعنی هر دو در سببیت مستقل هستند). بحث در این است که اگر هر دو شرط محقّق شوند (هر دو باهم، و یا یکی پس از دیگری)، آیا یک تصدّق واجب است یا دو تصدّق واجب است؟ یک وجوب و تکلیف هست یا دو تکلیف و وجوب؟ اگر یک تکلیف باشد «تداخل اسباب» نامیده می شود، یعنی یک مجعول هست. و اگر دو تکلیف و وجوب باشد، «عدم تداخل اسباب» نامیده می شود.

بعد از فراغ از بحث اول، و قائل شدن به عدم تداخل اسباب، نوبت به بحث دوم می رسد. یعنی بعد از پذیرش اینکه دو تکلیف وجود دارد، به دنبال مرحله امتثال می رویم. اگر با یک تصدّق هر دو تکلیف امتثال شوند، «تداخل مسببات» نامیده می شود. و اگر نیاز باشد دو فعل تصدّق انجام شود، «عدم تداخل مسببات» خواهد بود.

۱. اگر قرینه منفصله برای یک دلیل بیاید، گاهی ظهور دلیل اول از حجّیت می افتد، مانند همین مثال محلّ بحث؛ و گاهی از زمان صدور دلیل دوم (قرینه منفصله)، ظهور دلیل اول بقاء ساقط می شود.

مثال فوق در احکام تکلیفی بود، و همین بحث در احکام وضعی هم هست. به عنوان مثال هم شخص مغبون حق فسخ دارد، و هم در جایی که عوض معیوب است حق فسخ وجود دارد. اگر در معامله ای یک شخص مغبون شده و عوض هم معیوب باشد، آیا یک حق فسخ وجود دارد یا دو حق فسخ؟ یعنی تداخل اسباب یا عدم تداخل می شود؟ و در مرحله امثال با اسقاط احدهما، آیا هر دو حق فسخ ساقط می شود یا یکی ساقط می شود؟ یعنی تداخل مسببات می شود، یا نمی شود؟

تبیین محل نزاع

قبل از ورود به بحث نیاز است برای روشن شدن محل بحث، چند نکته به عنوان مقدمه توضیح داده شود:

نکته اول: بحث در اقتضاء قاعده بدون لحاظ قرائن خارجی است

در این بحث به دنبال اقتضاء قاعده می باشیم، یعنی بدون لحاظ قرائن خارجی تداخلی هست یا نیست. به عبارت دیگر اگر دلیلی از خارج بگوید تداخل در اسباب یا مسببات هست، از بحث خارج است. به عنوان مثال در وضو گفته شده است تداخل در اسباب وجود دارد. یعنی اگر کسی خوابید و بول هم کرد، فقط یک تکلیف به وضو برای نماز دارد. با صرف نظر از اینکه این مثال دقیق هست و منطبق بر بحث می شود یا نه، اما این نحوه موارد از بحث خارج هستند. و یا در مورد غسل گفته شده است تداخل در مسببات وجود دارد. به عنوان مثال اگر زنی هم مس میّت کند و هم جنب شود و هم حائض شود، در این صورت مکلف به سه غسل است. اما از خارج دلیل وجود دارد که یک غسل در مقام امثال کافی است، یعنی این غسل مجزی از تمام اغسال واجب است. لذا بحث ما در این است که قاعده اولیه چه می شود.

نکته دوم: مقتضای اصلی عملی در مسأله

اگر در بحث از اقتضاء قاعده به نتیجه نرسیدیم و معلوم نشود که آیا تداخلی در اسباب هست یا نیست، و معلوم نشود آیا تداخلی در مسببات هست یا نیست، مقتضای اصل عملی چیست؟ برای پاسخ به این سوال مقتضای اصلی عملی در تداخل اسباب و مسببات مستقلاً بررسی می شود:

اصل عملی در تداخل اسباب

در مسأله تداخل اسباب، ممکن است استصحاب یا برائت یا احتیاط جاری شود. در این صورت بین احکام تکلیفی و وضعی تفاوت وجود دارد:

اگر مسئله در احکام تکلیفی باشد یعنی شک کنیم وقتی هر دو شرط محقق شده اند یک وجوب تصدق وجود دارد یا دو وجوب تصدق، این مورد مجرای اصل برائت است. زیرا شک در اصل وجوب دوم می باشد. از طرفی هم اگر شک در جعل تکلیف دوم شود، استصحاب عدم جعل جاری می شود.

اما اگر مسئله در احکام وضعی باشد یعنی در مثال مذکور شک کنیم یک حق فسخ هست یا دو حق فسخ وجود دارد، در این صورت استصحاب عدم حق فسخ جاری می شود. یعنی نتیجه این می شود که یک حق فسخ وجود دارد. این استصحاب عدمی است که در شبهات حکمیه جاری است. یعنی علم وجود دارد که حق فسخ جعل شده است، شک در حق فسخ جدید می شود که استصحاب عدم جعل می شود.

لذا نتیجه این اصل ها در احکام تکلیفی و وضعی، همان تداخل اسباب است.

اصل عملی در تداخل مسببات

تمام اصول عملیه در علم اصول، سه اصل است: برائت و استصحاب و احتیاط. اما اصالة التخییر بازگشت به برائت دارد. قاعده اشتغال اصالة الاحتیاط است با این تفاوت که در شبهه موضوعیه «قاعده الاشتغال» جاری است، و در شبهات حکمیه «اصالة الاحتیاط» جاری است.

برائت نزد مشهور گاهی برائت عقلی و گاهی برائت شرعی است. و احتیاط نیز اصل عقلی، و استصحاب هم اصل شرعی است. لذا در علم اصول، دو اصل عملی عقلی و دو اصل عملی شرعی وجود دارد! از متأخرین شهید صدر برائت عقلی را قبول ندارد لذا فقط یک اصل عقلی احتیاط دارد.

با توجه به این نکته، وقتی در ناحیه اسباب قائل به عدم تداخل شدید، شک در تداخل مسببات می شود. یعنی شک داریم اگر یک امتثال شود تکلیف دوم ساقط شده است یا باقی است. در این صورت، اصالة الاحتیاط جاری می شود! البته برائت جاری نمی شود، زیرا در اصول عملیه خواهد آمد که در این موارد احتیاط بر برائت مقدم است. البته اگر استصحاب وجودی در شبهات حکمیه را هم جاری بدانیم، در این مورد جاری شده و همان نتیجه احتیاط را دارد.

۱. قاعده طهارت تنها اصل عملی است که در شبهات حکمیه هم جاری می شود اما در علم اصول از آن بحث نمی شود. از این قاعده فقط در علم فقه بحث می شود.

۲. استاد دام ظلّه در جلسه ۷۸ از این کلام استدراک نموده و قائل به برائت شدند.

نتیجه این اصل عدم تداخل در مسببات است.

نکته سوم: تداخل مسببات در جایی است که عمل قابل تکرار یا داری اثر یا تأکد باشد

بحث از تداخل در مسببات، نیاز به تبیین محلّ نزاع دارد. گاهی جزاء قابل تکرار است مانند نماز و صدقه و روزه و مانند آنها، و گاهی قابل تکرار نیست مانند روزه روز جمعه معین، و یا مانند فسخ که قابل تکرار نیست زیرا اگر عقدی فسخ شود برای بار دوم عقدی نیست که بخواهد فسخ شود. در صورت اول داخل در محلّ بحث است.

اما در صورت دوم گاهی تعدّد نتیجه و اثر دارد، مانند شخصی که دو نفر را به قتل رسانده است. یک شخص را نمی توان دو مرتبه قصاص کرد یعنی جزاء قابل تکرار نیست، اما تعدّد جزاء اثر دارد زیرا برای دو ولیّ مقتول ها حقّ قصاص ثابت می شود. یعنی اگر یکی عفو نماید دیگری می تواند به حقّ خود اخذ نماید. و یا هر دو عفو کرده و پول می گیرند. در حقّ فسخ هم اثر هست زیرا ممکن است یکی اسقاط شود و دیگری اعمال شود و می تواند در ازای هر دو پول بگیرد. این پول لازم نیست ما به التفاوت باشد، بلکه ممکن است کمتر یا بیشتر شود. این صورت هم داخل بحث است.

اما گاهی که جزاء قابل تکرار نیست، تعدّد جزاء هم اثر مستقلّی ندارد. در این صورت نیز گاهی تعدّد جزاء موجب تأکد می شود، مانند وجوب و حرمت که تأکد و شدّت را قبول می کنند. نتیجه آن هم شدّت در عقوبت دنیوی یا اخروی است. مثلاً گفته شده است زنا با ذات محرم مستحقّ عقوبت دنیوی است که قتل است. اگر کسی دو بار این کار را انجام دهد، اولاً جزاء یعنی قتل وی قابل تکرار نیست و ثانیاً قابل اسقاط هم نیست که دارای اثر باشد. اما وجوب قتل وی تأکد دارد. این صورت نیز داخل در بحث است.

اما گاهی که جزاء قابل تکرار نیست و تعدّد شرط اثر مستقلّی ندارد، تعدّد جزاء موجب تأکد هم نیست، مانند ترخیصات که تأکید قبول نمی کنند. به عنوان مثال شارع به مکره ترخیص در شرب خمر داده است. این ترخیص واقعی است یعنی مانند شرب ماء مباح است. حال اگر شخص مکره، مضطّرّ به شرب خمر هم باشد (مانند اینکه برای حفظ جان از تشنگی و یا بیماری، مضطّرّ به شرب خمر شده باشد)، هم اکراه سبب ترخیص خواهد شد و هم اضطرار سبب ترخیص خواهد شد. در این مثال تأکد معنی ندارد، بلکه فقط حرمت برداشته شده است. این صورت از محلّ نزاع خارج است. زیرا عدم تداخل مسببات اثری ندارد.

ج ۷۵ ۹۴/۱۱/۱۸

مسأله اولی: تداخل اسباب

بحث در این است که اگر در دو جمله شرطیه «اذا جاء زید فتصدق علی فقیر»، و «اذا جاء عمرو فتصدق علی فقیر»، اگر هر دو بیابند (معاً یا متناوباً)، یک وجوب محقق می شود تا تداخل در اسباب شود، و یا دو وجوب محقق می شود تا عدم تداخل شود؟ مشهور متأخرین قائل به عدم تداخل شده اند. یعنی دو واجب وجود دارد. این مقتضای قاعده اولیه است. برای بیان این قاعده بیانات مختلفی هست. بیان محقق خوئی ساده و روشن می باشد، که به همان اکتفاء می شود.

بیان محقق خوئی برای عدم تداخل اسباب

محقق خوئی فرموده اند با توجه به دو ظهور، عدم تداخل اسباب استظهار می شود. اول اینکه هر خطاب (ولو به غیر جمله شرطیه باشد) ظهور دارد در اینکه شرط یا موضوع در آن خطاب، علت تامه و مستقل برای حکم می باشد. زیرا اگر علت تامه نباشد باید جزء دوم هم ذکر شود. پس از اکتفاء به ذکر همین قید (موضوع یا شرط)، استظهار می شود همین علت تامه است. ایشان این را اطلاق لفظی می دانند نه اطلاق مقامی، زیرا تکلیف در این موارد مطلق است (ما هم که قیود را برای موضوع می دانیم از اطلاق موضوع استفاده می کنیم). به عنوان مثال، اگر گفته شود «تصدق عند نزول المطر» فهم عرفی این است که نزول مطر علت تامه برای وجوب تصدق است.

از طرفی در هر خطابی فهم عرفی انحلال حکم به انحلال موضوع و شرط می باشد. مثلاً «اکرم العالم» فهم عرفی این است که اکرام زید واجب است، و اکرام بکر واجب است، و همینطور اکرام هر فرد از عالم واجب است. حتی در قضایای عرفی هم همین فهمیده می شود، مانند «النار محرقة» که فهمیده می شود این نار و آن نار و تمام افراد نار، محرق هستند.

این دو ظهور وجود دارد که از آنها فهمیده می شود مجیء زید علت تامه وجوب تصدق است و مجیء عمرو هم علت تامه وجوب تصدق است. یعنی در این موارد هم انحلال فهمیده می شود. اگر این دو ظهور قبول شوند، که جای تأمل در آنها نیست، پس باید قبول شود که دو وجوب مستقل وجود دارد!

۱. محاضرات فی اصول الفقه، ج ۴، ص ۲۶۶: «الاولی: أنَّ القضية الشرطية ظاهرة في انحلال الحكم بانحلال شرطه، حيث إنَّ الشرط فيها هو الموضوع في القضية الحقيقية بعينه، ولا شبهة في انحلال الحكم فيها بانحلال موضوعه، ونتيجة ذلك هي تعدد الحكم بتعدد سببه وشرطه من دون فرق بين أن يكون التعدد بحسب الأفراد أو الأجناس. الثانية: أنَّ تعلق الطلب بشئ والبعت نحوه يقتضي إيجاداً في الخارج وتقض عدمه، فإذا فرض تعلق الطلب به ثانياً فهو يقتضي في نفسه إيجاداً كذلك، نظراً إلى أنَّ تعدد البعت يقتضي تعدد الانبعاث نحو الفعل لا محالة فالنتيجة على ضوء هاتين النقطتين: هي أنَّه لا موضوع للتعارض بين ظهور القضية الشرطية في الانحلال والحدوث عند الحدوث وبين ظهور

اشکال اول: ظهور در علّیت تامّه در تمام ازمنه فهمیده نمی شود

اشکال اول، در ظهور اولی است که ایشان ادعا فرموده اند. مغالطه ای وجود دارد که گاهی بین علّت تامّه و علّت ناقصه اتفاق می افتد. زیرا گاهی علّت تامّه گفته می شود به نحوی که با علّت ناقصه هم قابل جمع است. به عنوان مثال گفته می شود «الف» علّت تامّه «جیم» است، مثلاً نار علّت تامّه حرارت است (که به حرارت خاصی اشاره نمی شود). این جمله یعنی اگر نار محقق شود حرارت هم محقق می شود. یعنی برای تحقق حرارت نیاز به ضمیمه کردن چیزی به نار نیست. و گاهی هم گفته می شود «الف» علّت تامّه این «جیم» است، مثلاً نار علّت تامّه «این حرارت» است.

در صورت دوم ممکن نیست علّت تامّه، با علّت ناقصه بودن جمع شود. اما در صورت اول منافاتی ندارد که «الف» علّت ناقصه «جیم» هم باشد. زیرا ممکن است «جیم» معلول دو علّت تامّه یعنی «الف» و «ب» باشد، یعنی هر کدام محقق شوند جیم هم موجود می شود. در این صورت اگر هر دو علّت معاً ایجاد شوند، «جیم» هم موجود می شود. اما در این حالت علّت تامّه کدامیک است؟ جواب این است که در این صورت هیچیک از «الف» و «ب» علّت تامّه نیستند. بلکه هر دو معاً علّت تامّه شده اند. یعنی هر یک به تنهایی علّت ناقصه اند. به عنوان مثال آب را در نظر می گیریم که در صد درجه می جوشد و حرارت آن افزایش نمی یابد. اگر آبی را بر روی دو شعله حرارت ۵۰۰ درجه ای قرار دهیم، کدامیک علّت تامّه برای حرارت ۱۰۰ درجه ای آب است؟ به عبارت دیگر حرارت ۱۰۰ درجه آب معلول کدام شعله است؟ پاسخ این است که هر دو علّت تامّه هستند (در حالیکه اگر آب بر روی یکی از شعله ها به تنهای باشد هم به حرارت ۱۰۰ درجه ای می رسد، یعنی هر یک به تنهایی نیز می توانند علّت تامّه شوند).

با توجه به این نکته، در مثال محلّ بحث یعنی «ان جاء زید فتصدق»، هم فهمیده می شود مجیء زید علّت تامّه است. همینطور در مثال «ان جاء عمرو فتصدق» هم مجیء عمرو علّت تامّه است. اما این دو جمله دلالت ندارند که اگر هر دو شرط هم محقق شوند، هر یک علّت تامّه مستقلّ است. زیرا ممکن است در این حالت ممکن است هر دو علّت ناقصه باشند. به عبارت دیگر از این جمله بیش از این فهمیده نمی شود که هر یک به تنهایی بیایند، وجوب تصدّق هم هست. اما اینکه وقتی هر دو محقق شوند هم هر یک علّت مستقلّ هستند، فهمیده نمی شود. در نتیجه از این ظهور در علّیت تامّه، نمی شود نتیجه گرفت که دو وجوب وجود دارد.

الجزاء فی وحدة التكليف، حيث لا ظهور للجزاء فی ذلك، بل قد عرفت أنّ تعدد الطلب والبعث ظاهر فی نفسه فی تعدد الانبعاث والمطلوب، فالحمل علی التأكيد یحتاج إلى قرينة من حال أو مقال.

ج ۷۶ ۹۴/۱۱/۱۹

اشکال دوم: ظهور در انحلال، تطبیق بر بحث ما نمی شود

اشکال دوم در مقدمه دوم و ظهور در انحلال حکم به تعداد افراد موضوع است. با قبول انحلال حکم به افراد موضوع، این مطلب در بحث تداخل اسباب تطبیق نمی شود. زیرا در این بحث دو فرد از یک موضوع وجود ندارد بلکه دو موضوع مستقل وجود دارد.

اگر گفته شود تعدّد موضوع هم مانند تعدّد افراد موضوع، موجب تعدّد حکم خواهد شد؛ پاسخ این است که این همان مدّعی است. به عبارت دیگر این مقدمه برای اثبات تعدّد وجوب نیست، بلکه همان تعدّد وجوب هنگام تعدّد موضوع است!

پس اشکال این است که اگر مراد تعدّد حکم به تعداد افراد موضوع است، تطبیق به بحث ما نمی شود؛ و اگر مراد تعدّد حکم به تعداد موضوعات آن حکم است، مصادره خواهد بود.

تحقیق در مسأله: عدم تداخل اسباب

نظر ما عدم تداخل اسباب می باشد، لذا قائل به تعدّد وجوب هستیم. قبل از توضیح استدلال نیاز است چند مقدمه ای بیان شود:

مقدمه اول: این بحث، ثبوتی است

مقدمه این است که این بحث کاملاً ثبوتی است. یعنی بحث در اثبات و مقام دلالت نیست. مرحوم میرزای نائینی فرموده اند هر حکم اعمّ وضعی و تکلیفی دو مرحله دارد:

الف. مرحله جعل: که همان حکم کلی در نتیجه تشریع و عملیة الجعل است. به عنوان مثال «الدم نجس»، نتیجه تشریع است. مرحوم میرزا این حکم کلی را امری اعتباری می دانند. اما در نظر ما این حکم کلی، امری واقعی است.

ب. مرحله مجعول: که همان حکم جزئی در نتیجه جعل است. بعد از مرحله جعل، نوبت به مرحله مجعول می رسد، که موضوع آن دائماً شخص است. به عنوان مثال «نجاسة هذا الدم»، مجعول است. مرحوم میرزا و محقق خوئی این حکم جزئی را امری اعتباری می دانند، و شهید صدر آن را امری وهمی می دانند. در نظر ما حکم جزئی، در احکام تکلیفی امری واقعی و در احکام وضعی امری اعتباری است. یعنی «طهارة هذا الماء» امری اعتباری است، و «وجوب الحجّ علی زید» امری واقعی است.

در نتیجه جعل همان حکم کلی است که امری انتزاعی و واقعی است. و در مقابل مجعول همان حکم جزئی است که امری واقعی یا اعتباری است.

مقدمه دوم: تبیین محل نزاع

در این بحث مفروض است که دو جعل وجود دارد. یعنی یک جعل و وجوب تصدق در هنگام مجيء زيد وجود دارد، و یک جعل و وجوب تصدق در هنگام مجيء عمرو وجود دارد. پس دو تشریع و دو جعل وجود دارد. اما بحث در این است که آیا در نتیجه این دو جعل، دو مجعول هم محقق می شود؟ گاهی فقط یک شرط محقق شده است، که اختلافی نیست که یک مجعول وجود دارد. گاهی هم بعد تحقق یک شرط، امتثال رخ داده و بعد شرط دیگر محقق شود، که در این صورت هم اختلافی نیست که مجعول جدید محقق شده است. پس در این دو صورت مشکلی نیست. اما در دو صورت بحث پیش می آید: اول در جایی که یک شرط محقق شود و قبل از امتثال حکم، شرط دیگر هم محقق شود. در این صورت آیا دو مجعول وجود دارد یا همان مجعول اول باقی است؟ و مورد دوم در جایی که دو شرط معاً محقق شوند. در این صورت آیا یک مجعول محقق می شود یا دو مجعول؟

در نتیجه این بحث کاملاً ثبوتی است، و در مورد وحدت و تعدد مجعول است. البته شهید صدر فرموده اند بحث در تعدد جعل است؛ که همانطور که اشاره شد در متعدد بودن جعل اختلافی نیست.

ادله استحالة عدم تداخل اسباب

بعد از روشن شدن محل بحث، به بررسی ادله می پردازیم. برای استحالة تعدد مجعول (عدم تداخل اسباب) دو وجه ذکر شده است:

الف. اجتماع مثلین: گفته شده است اگر دو وجوب تصدق محقق شود، لازمه این کلام این است که دو وجوب به طبیعی تصدق، تعلق گیرد. این اجتماع مثلین است که محال می باشد. زیرا یک طبیعت نمی تواند متعلق به دو طلب شود.

ب. عدم تکرر در صرف الوجود: گفته شده است وقتی مطلوب همان صرف الوجود است، نمی شود دو مجعول محقق شود. زیرا صرف الوجود (مطلوب) قابل تعدد نیست. صرف الوجود همان وجود ناقض عدم است، و وقتی وجود وجوب تصدق یک بار ناقض عدم شد، برای بار دوم ممکن نیست وجود ناقض عدم باشد (زیرا

۱. بحوث فی علم الاصول، ج ۳، ص ۱۹۳: «والمقصود من التداخل فی الاسباب اقتضاء الشرطین معاً لحکم واحد لا حکمین فلا تكون إلّا سببیه واحدة لمجموعهما، و یمكن أن نصلح علیه بالتداخل فی عالم الجعل».

عدمی نیست با این وجود نقض شود). پس مکلف قدرت بر تکرار صرف الوجود ندارد، و فقط یک بار می تواند صرف الوجود را ایجاد کند. لذا این تکلیف محال است.

اگر این دو شبهه حل شود، اشکالی نیست و دو وجوب خواهد بود. یعنی نتیجه، عدم تداخل اسباب می- شود. زیرا فعلیت مجعول دائماً دائر مدار فعلیت موضوع است. یعنی جعل تابع تشریع است و مجعول تابع موضوع است. مجعول به ید شارع نیست بلکه عقلی است، یعنی مولی می تواند هر گونه بخواهد جعل نماید اما نمی تواند مجعول خود را بر خلاف جعل قرار دهد.

اجتماع مثلین پیش نمی آید

محذور اول یعنی اجتماع مثلین، تمام نیست. توضیح اینکه طلب همان «سعی نحو المقصود» است که تقسیم به انشائی و تکوینی می شود. به عنوان مثال «إذهب»، طلب انشائی است. در جمله «إذهب غداً» تلفظ به انشاء شده است، اما حین طلب، طلب انشائی محقق نشده است. اتّصاف به طلب انشائی برای این جمله، هنگام تحقق شرط یعنی تحقق فردا، حاصل می شود. یعنی هر چند نفس طلب همان انشاء دیروز است، اما طلب دیروز، امروز متّصف به طلب انشائی بودن می شود.

در بحث ما هم دو انشاء وجود دارد، انشاء تصدّق هنگام مجیء زید و انشاء تصدّق هنگام مجیء عمرو، که این دو انشاء اجتماع مثلین نیستند. مطلوب همان صدقه دادن است (مطلوب در مقام طلب باید معدوم باشد). وقتی دو شرط محقق شوند، همان دو انشاء متّصف به طلب انشائی می شوند. یعنی هر انشاء با تحقق موضوعش در خارج، متّصف به طلب انشائی می شود. این اجتماع مثلین نیست بلکه دو طلب انشائی مستقلّ وجود دارد. به عبارت دیگر مجیء زید و عمرو، انشاء را به طلب انشائی، متّصف می کنند. و این اجتماع مثلین نیست. زیرا یک مطلوب منه وجود دارد و چندین طلب، که ممکن است صدها طلب از یک مطلوب منه شود. به عنوان مثال یک مولی ده ها طلب از یک عبد خود نماید. پس محذور اجتماع مثلین پیش نمی آید.

ج ۷۷ ۹۴/۱۱/۲۰

صرف الوجود متعدّد طلب نشده است

در مقصد اوامر بحثی وجود دارد که امر به طبیعی تعلّق می گیرد یا به فرد، و اگر به فرد تعلّق می گیرد به مراد از آن صرف الوجود است یا فرد است. در آن بحث گفته شد که مطلوب، صرف الوجود یا طبیعت یا فرد نیست، بلکه مطلوب همان ایجاد طبیعی در خارج است. با توجه به این نکته، ایجاد طبیعی گاهی به صورت یک ایجاد در خارج محقق می شود، و گاهی به صورت ایجاد بعد از ایجاد محقق می شود. یعنی گاهی ایجاد قابل

تکرار است مانند ایجاد صدقه، و گاهی ایجاد در خارج قابل تکرار نیست مانند ایجاد قتل در خارج. اما در هر دو صورت فقط یک ایجاد مطلوب مولی است. زیرا از اینکه گفته نشده است مرتّین یا مرّات، استفاده می شود که مطلوب فقط یک ایجاد است. این همان اطلاق مقامی است.

در ما نحن فیه نیز دو وجوب تصدّق جعل شده است، و مولی دو طلب دارد. یک طلب به ایجاد تصدّق هنگام مجیء زید تعلّق گرفته است، و یک طلب به ایجاد تصدّق هنگام مجیء عمرو تعلّق گرفته است. اما صرف الوجود طلب نشده است، بلکه ایجاد طبیعی در خارج خواسته شده است. با توجه به این نکته وقتی هم زید آمد، و هم عمرو آمد، باید دو تصدّق ایجاد شود. این مطلب محذور لغویت هم ندارد که در بحث تداخل در مسبّبات مطرح خواهد شد.

جمع بندی مسأله اولی: عدم تداخل اسباب

در نتیجه در بحث تداخل اسباب قائل به عدم تداخل هستیم، یعنی دو تکلیف وجود دارد. زیرا هر چند دلیل و برهان بر عدم تداخل نداریم اما وقتی محذورات عدم تداخل اسباب جواب داده شوند، بالوجدان عدم تداخل ثابت می شود. زیرا هر حکم با فعلیت موضوعش فعلی می شود، و وقتی دو شرط محقّق شود باید دو حکم هم فعلی شود.

مسأله ثانیه: تداخل مسبّبات

در مسأله دوم پیش فرض این است که در بحث تداخل اسباب قائل به عدم تداخل شویم. یعنی دو وجوب و تکلیف وجود دارد، آیا با یک امثال هر دو امثال می شوند؟ یعنی بحث در این است که وقتی دو وجوب هست، آیا در مرحله امثال هم باید دو تصدّق محقّق شود؟ و یا با یک تصدّق هر دو وجوب امثال می شوند؟ اگر زید پولی را به وکیل دو فقیر دهد که به هر دو بدهد، این یک ایجاد است، اما دو تصدّق است. پس بحث در این است که در مقام امثال آیا باید یک تصدّق شود یا دو تصدّق (اعمّ از اینکه در یک ایجاد باشد یا در دو ایجاد باشد)؟ مقتضای قاعده تداخل است یا عدم تداخل؟ مشهور بین متأخّرین قائل به عدم تداخل در مسبّبات هستند.

کسی که قائل به تداخل است مشکلی نیست مانند اینکه در دو دلیل «اکرم الفقیر» و «اکرم الهاشمی»، با اکرام فقیر هاشمی هر دو تکلیف امثال شده است. در این موارد اختلافی نیست، اما در محلّ بحث اختلاف هست.

ج ۷۸ ۹۴/۱۱/۲۱

گذشت که موارد بسیاری در فقه وجود دارد که با یک ایجاد، دو تکلیف امتثال می شوند. به عنوان مثال شخصی نذر می کند روز جمعه ای روزه بگیرد، و روزه قضاء نیز بر عهده اش می باشد. اگر در روز جمعه به قصد امتثال نذر و قضاء روزه بگیرد، هر دو تکلیف از وی ساقط می شود. در بحث تداخل مسببات نیز مشهور متأخرین قائل به عدم تداخل در مسببات هستند. وجوهی ذکر شده است که به دو وجه اکتفاء می شود:

وجه اول برای عدم تداخل: قاعده اشتغال

محقق خوئی فرموده اند قاعده اشتغال مقتضی عدم تداخل مسببات است. یعنی وقتی دو تکلیف هست، و یک تصدق داده شده است یقین به سقوط یک تکلیف هست. اما تکلیف دوم احتمال دارد ساقط شده باشد یا نشده باشد. لذا قاعده اشتغال که یک قاعده عقلی است، حکم می کند تصدق دوم هم باید انجام شود!

اشکال اول: قاعده در جایی است که احراز امتثال نشود

قاعده اشتغال در جایی است که امتثال احراز نشود، اما در این موارد احراز وجدانی داریم. امتثال فقط اتیان مأمور به است. وقتی مصداق مأمور به اول و مصداق مأمور به دوم ایجاد شده است، احراز وجدانی شده است که هر دو ایجاد شده اند. البته قیدهای موضوع تفاوت دارند زیرا در یک تکلیف موضوع مقید به قید «عند مجيء زيد» و در دیگری موضوع مقید به قید «عند مجيء عمرو» می باشد. اما این دو قید از قیود موضوع هستند نه از قیود مأمور به، لذا مأمور به در هر دو تکلیف یکسان است.

برای تحقق امتثال در توصیلات، موافقت کافی است. اما برای تحقق امتثال در تعبدیات، باید موافقت با قصد امتثال همراه شود. زیرا «موافقت» در اصطلاح همان ایجاد مأمور به است، و «امتثال» همان ایجاد مأمور به همراه قصد امتثال است.

اشکال دوم: این مورد مجرای برائت است

با فرض اینکه امتثال احراز نشده است و مشکوک است، این مورد مجرای قاعده اشتغال نیست، بلکه مجرای برائت است. زیرا در شک در بقاء تکلیف، اگر رفع شک وظیفه شارع نباشد، این مورد مجرای قاعده

اشتغال است. یعنی قاعده اشتغال در اموری است که مولی بما هو شارع در آنها دخالت نمی کند. به عنوان مثال اگر یک ساعت از وقت نماز ظهر بگذرد، و شخص یادش نباشد که نماز ظهر خوانده یا نه، در این صورت وظیفه شارع نیست که در شبهات موضوعه دخالت کند. لذا این مورد مجرای قاعده اشتغال است.

اما در مواردی از شک در بقاء تکلیف که وظیفه شارع است رفع شک نماید، براءت جاری می شود. به عنوان مثال اگر صبی ممیز بر میتی که در مقابل زید است نماز بخواند، شک پیش می آید که وجوب نماز میت از زید ساقط شده یا باقی است. زیرا شک در کفایت نماز صبی ممیز وجود دارد. به عبارت دیگر وجوب نماز میت بر زید فعلی است اما شک در سقوط آن وجود دارد، که در این مورد وظیفه شارع بیان حکم است (زیرا شبهه حکمیه است). این مورد مجرای براءت است. هر جا اصل مؤمن جاری شود وارد بر قاعده عقلی منجز می باشد. یعنی موضوع قاعده اشتغال واقعاً بر داشته می شود!

وجه دوم برای عدم تداخل: استحالة تعلق دو تکلیف به متعلق واحد

شهید صدر فرموده اند دو تکلیف به متعلق واحد تعلق نمی گیرد زیرا اجتماع مثلین لازم می آید. به همین دلیل ایشان در بحث ما قائل است دو متعلق مختلف وجود دارد. یعنی در دو جمله «إن جاء زید فتصدق» و «إن جاء عمرو فتصدق»، دو جزای مختلف وجود دارد. در دلیل اول «تصدق» و در دلیل دوم «تصدق مرة ثانية» متعلق تکلیف است. وقتی دو متعلق مختلف باشند، واضح است که نیاز به دو امتثال هم هست. البته ایشان قبول دارند اگر متعلق دو تکلیف عموم من وجه باشد، اشکالی نیست، مانند «اکرم عالماً» و «اکرم هاشمياً» که با اکرام عالم هاشمی هر دو تکلیف امتثال می شوند. لذا ایشان با توجه به این مبنی قائل به عدم تداخل شده است!

اشکال مبنایی: تعلق دو تکلیف به متعلق واحد، محذوری ندارد

اگر مبنای ایشان قبول شود، کلام ایشان صحیح است. اما ما قائل هستیم ممکن است دو تکلیف به یک متعلق تعلق گیرد، مانند «صل عند الزوال» و «صل عند مجيء زید» و اجتماع مثلین پیش نمی آید. اگر هر دو

۱. محقق خوئی به استصحاب بقاء تکلیف تمسک ننموده اند، زیرا در نظر ایشان استصحاب وجودی در شبهه حکمیه جاری نمی شود. اگر این استصحاب جاری شود، نوبت به براءت نمی رسد. حتی در نظر محقق خوئی اصل موافق هم جاری نمی شود، یعنی اگر استصحاب جاری بود، قاعده اشتغال هم جاری نخواهد بود. در نظر ما اصول شرعیه فقط بر اصل منجز عقلی که مخالف باشد، وارد است.

۱. بحوث فی علم الاصول، ج ۳، ص ۱۹۸: «و هذا انما یعقل بعد الفراغ فی المسألة السابقة عن تعدد الحكم و قد عرفت ان مبنی ذلک افتراض وجود تکلیفین قد تعلق کل منهما بعنوان غیر عنوان الآخر و الإلزام اما اجتماع المثلین المحال أو تقييد کل منهما بفرد آخر آندی یعنی عدم التداخل فی المسبب، و علی هذا الأساس یکون من الواضح ان مقتضى القاعدة فی الشرطيتين المتحدتين جزاء عدم التداخل فی المسببات إذ حمل عنوان الإکرام مثلاً علی إرادة عنوان آخر منطبق علیه خلاف الظاهر».

شرط محقق شود و یک نماز با قصد امتثال هر دو بخواند با یک نماز هر دو ساقط می شود. البته این در جایی است که هر دو نیاز به قصد امتثال داشته باشند!

ممکن است اشکال شود تکلیف دوم لغو خواهد شد. زیرا چه یک تکلیف باشد و چه دو تکلیف باشد، یک بار امتثال کافی است. پس جعل دوم لغو است.

جواب این است که این نحوه جعل در جایی که امتثال بین تحقق دو شرط فاصله شود، ثمره دارد. زیرا اگر یک شرط محقق شود و نماز خوانده شود، بعد از تحقق شرط نیز تکلیف دوم فعلی می شود، و در این صورت باید نماز دیگری نیز خوانده شود.

جمع بندی مسأله ثانیه: تداخل مسببات

در نتیجه در این بحث قائل به تداخل مسببات هستیم. مگر جایی که هر دو تکلیف تبعی بوده و قصد امتثال نیاز داشته باشند، اما فقط قصد امتثال یک تکلیف شود. در این صورت باید امتثال دیگری به قصد تکلیف دیگر انجام شود.

ج ۷۹ ۹۴/۱۱/۲۴

الفصل الثانی: مفهوم الوصف

مفاد جمله «اکرم العالم العادل»، وجوب اکرام عالم عادل است. اما آیا از این جمله فهمیده می شود عالم غیر عادل وجوب اکرام ندارد؟ اگر جمله مذکور بر این مطلب هم دلالت کند، جمله وصفیه دارای مفهوم است؛ و اگر دلالت نکند، جمله وصفیه فاقد مفهوم است. البته اینکه از این جمله استفاده شود اکرام غیر عالم واجب نیست، یا استفاده نشود، این ربطی به مفهوم وصف ندارد. به عبارت دیگر اگر هم چنین مطلبی استفاده شود، این مفهوم لقب است.

مقدمه: تبیین محل نزاع

جمله وصفیه ای که در نظر اصولیون است، همان نعت در علم نحو نیست بلکه وصف اصولی اعم از وصف نحوی است. در مثال «سَلِّمْ عَلَی الْعَالَمِ مَاشِیاً»، از نظر نحوی ماشی حال است. اما در اصطلاح اصولیون ماشی

۲. ممکن است در تعبدیات قائل شویم نیازی به قصد امتثال نیست بلکه قربی بودن عمل کافی است، که در این صورت بدون قصد امتثال هر دو تکلیف هم دو تکلیف امتثال می شوند.

هم وصف است. یعنی بحث مفهوم وصف در این مثال هم می آید که آیا این جمله دلالت دارد که اگر عالم ماشی نباشد، سلام کردن واجب نیست؟ حال که وصف در علم اصول اعمّ از وصف در علم نحو می باشد، باید تعریف دیگری از آن ارائه شود. گفته شده است مراد وصف در علم اصول همان «قیود موضوع» است. پس بحث در این است که آیا از انتفاء قید موضوع انتفاء حکم فهمیده می شود یا نه؟

توضیح اینکه موضوع چیزی است که فرض وجودش شده است. حکم اعمّ از تکلیفی و وضعی، بدون موضوع نخواهد بود. در احکام تکلیفی علاوه بر موضوع همیشه متعلّق هم هست. لذا در احکام تکلیفی سه چیز وجود دارد: حکم؛ موضوع؛ متعلّق؛ در مثال «اکرم العالم»، موضوع همان عالم، و متعلّق همان اکرام عالم، و حکم نیز وجوب است. به عبارت دقیق تر در این مثال، دو موضوع وجود دارد: اول مکلف؛ و دوم عالم. قیودی که در کلام به کار می رود نیز ممکن است قید حکم، یا قید موضوع، یا قید متعلّق باشند. مثال برای تقييد حکم «إن جاء زيد فاکرمه» است که مجيء زيد قيد حکم است. و همینطور در «اکرام زيد واجب عند مجيئه» نیز حکم مقيد شده است. مثال برای تقييد متعلّق «اکرام زيد عند الزوال واجب» است که زوال قيد متعلّق است. و همینطور در «الحجّ عند الاستطاعة واجب» متعلّق مقيد است (به خلاف «الحجّ واجب عند الاستطاعة» که حکم مقيد است). و مثال برای تقييد موضوع «الحجّ واجب على المكلف المستطيع» است که استطاعت قيد موضوع است. در نتیجه در بحث مفهوم وصف، مراد از وصف فقط قیود موضوع می باشند. یعنی قيد «عند الاستطاعة» از بحث خارج است چه قيد حکم باشد چه قيد متعلّق باشد. اما «المكلف المستطيع» داخل بحث است.

احکام وضعی نیز مانند احکام تکلیفی می باشند. در مثال «الخمير المتخذ من العنب نجس» مفهوم این است که خمر غير متخذ از عنب، نجس نیست. همینطور در مثال «الخمير الاحمر نجس»، مفهوم این است که خمر غير احمر، نجس نیست.

نکته اول: بحث در قیود موضوع از نظر لفظی می باشد

بنا بر نظر مختار در واجب مشروط، فقط موضوع یا متعلّق می توانند مقيد شوند. یعنی قیود حکم ولو لفظاً قيد حکم هستند، اما لَبّاً قيد موضوع هستند. البته مراد ما این نیست که قیود حکم، به لحاظ لفظ نیز قيد موضوع هستند.

به عبارت دیگر بین جمله «الحجّ واجب على المكلف المستطيع»، و جمله «الحجّ واجب عند الاستطاعة»، تفاوتی وجود دارد. از نظر لفظی در جمله اول موضوع مقيد است و در جمله دوم حکم مقيد است، اما از نظر لبّ معنی در هر دو جمله موضوع مقيد است.

در نتیجه ما هم مانند مشهور قائل هستیم فقط قیودی که در لفظ قید موضوع هستند، داخل بحث می باشند. لذا قیودی که در لفظ قید متعلق یا حکم می باشند، خارج از بحث می باشند. یعنی ولو در قیود حکم با مشهور اختلاف نظر داریم، اما در این بحث موافق مشهور هستیم.

نکته دوم: قیود متعلق و حکم، موجب شخصی شدن حکم می شوند

گفته شد بحث مفهوم وصف در مورد قیود موضوع است. چرا قیود حکم و متعلق از بحث مفهوم وصف خارج هستند؟ پاسخ این است که نکته ای در قیود وجود دارد که موجب دلالت بر مفهوم می شود، و این نکته فقط در مورد قیود موضوع وجود دارد.

به عبارت روشن تر این شبهه هست که حکم ثابت برای ذات المقید، سنخ الحكم باشد نه شخص الحكم. این شبهه که سنخ حکم معلق بر وصف شده باشد، فقط در قیود موضوع وجود دارد. اما اگر متعلق یا حکم مقید شوند، حکم هم شخصی خواهد شد. لذا بحث در قیود موضوع است، و مهم نیست از نظر علم نحو حال باشد، یا ظرف، یا مضاف الیه، یا نعت، یا جمله توصیفیه مانند «اکرم عالماً و لیکن العالم عادلاً» باشد.

اقوال در مورد دلالت جمله وصفیه بر مفهوم

در بحث دلالت جمله وصفیه بر مفهوم، سه قول وجود دارد:

الف. مشهور قائلند جمله وصفیه دلالت بر مفهوم ندارد. یعنی جملاتی مانند «فی الغنم السائمة زکاة» و یا «اکرم العالم العادل»، دلالت بر مفهوم ندارند. پس این جملات در مورد غنم غیر سائمة و عالم غیر عادل ساکت می باشند. در نتیجه نزد مشهور جمله وصفیه فقط یک مدلول دارد، که همان منطوق می باشد.

ب. قول دوم این است که جمله وصفیه دلالت بر مفهوم دارد. یعنی جمله فوق دلالت دارد عالم غیر عادل اکرامش واجب نیست. و یا «اعتق رقبة مومنة»، دلالت دارد عتق رقبة غیر مومنه واجب نیست. در نتیجه جمله وصفیه دو مدلول دارد، هم مدلول منطوقی و هم مدلول مفهومی دارد.

ج. محقق خوئی و به تبع ایشان شهید صدر، فرموده اند جمله وصفیه دلالت بر مفهوم به نحو موجه جزئیة دارد. یعنی جمله «اکرم العالم العادل»، دلالت ندارد که اکرام عالم غیر عادل واجب نیست. زیرا ممکن است اکرم برخی علمای غیر عادل مانند «عالم هاشمی» و یا «عالم فقیر» نیز واجب باشد. اما این جمله دلالت دارد که موضوع وجوب اکرام «عالم» نیست. یعنی یک موضوع برای وجوب اکرام همان «عالم عادل» است و ممکن است موضوع دیگری مانند «عالم کبیر» یا «عالم هاشمی» یا مانند نیز برای آن حکم وجود داشته باشد (در

حالیکه بنابر نظر مشهور ممکن است موضوع وجوب اکرام «عالم» باشد. در نتیجه بنابر این نظر نیز جمله وصفیه دو مدلول دارد، یکی مدلول منطوقی و دومی اینکه موضوع برای حکم موجود، ذات المقید نیست! البته بنابر نظر سوم، جمله وصفیه در اصطلاح اصولی دلالت بر مفهوم ندارد. اما جمله وصفیه مدلول دیگری غیر از مدلول منطوقی و مدلول مفهومی، دارد.

ج ۸۰ ۹۴/۱۱/۲۵

قول اول: جمله وصفیه دلالت بر مفهوم ندارد

مشهور علماء قائل شده اند جمله وصفیه دلالت بر مفهوم ندارد. مثلاً اکرم الفقیر العادل، نسبت به فقیر غیر عادل ساکت است و دلالتی ندارد. تقریبات مختلفی برای عدم دلالت جمله وصفیه بر مفهوم بیان شده است که ناشی از نحوه دلالت جمله شرطیه بر مفهوم است. یعنی هر عالمی وجهی برای دلالت جمله شرطیه بر مفهوم ارائه نموده است، که آن وجه را در مورد جمله وصفیه منتفی می داند. به بیان شهید صدر اکتفاء می شود:

تقریب اول: در جمله وصفیه ربط خاص و نسبت توقفیه نیست

شهید صدر فرموده اند جمله شرطیه وقتی بر ربط و نسبت خاص بین جزاء و شرط دلالت کند، مفهوم ثابت است. این ربط در جمله شرطیه وجود دارد لذا اگر موقوف علیه (شرط) منتفی شود، موقوف (جزاء) هم منتفی می شود. اما در جملات وصفیه مانند «اکرم الفقیر العادل» نسبت توقفیه وجود ندارد، تا موقوف و موقوف علیه وجود داشته و انتفاء موقوف عند انتفاء موقوف علیه فهمیده شود! زیرا در جمله وصفیه فقط دو نسبت ناقصه وجود دارد: نسبت ناقصه بین «اکرام» و «فقیر» و نسبت ناقصه بین «فقیر» و «عادل»، که هیچیک نمی تواند نسبت توقفیه باشد زیرا نسبت توقفیه باید نسبت تامه باشد!

۱. محاضرات فی اصول الفقه، ج ۴، ص ۲۷۹: «والحاصل: أنَّ مثل قولنا: أكرم رجلاً عالماً وإن لم يدل على نفی وجوب الاکرام عن حصّة اخرى من الرجل کالعادل أو نحوه ولو بملاک آخر، إلّا أنّه لا شبهة فی دلالتہ علی أنّ وجوب الاکرام غیر ثابت لطبیعی الرجل علی نحو الاطلاق».

۱. دروس فی علم الاصول، ج ۲، ص ۱۲۲: «وأمّا اذا لم نأخذ بمسلك المحقق العراقي، فبالامکان أن نضيف الى ذلك أيضا منع دلالة الجملة الوصفية على ذلك الربط المخصوص الذي يستدعي الانتفاء عند الانتفاء، وهو التوقف، فإن ربط مفاد أكرم بالوصف، انما هو بتوسط نسبتین ناقصتین تقيديتین، لأن مفاد هیئة الأمر مرتبط بذاته بمدلول مادة الفعل، و هی مرتبطة بنسبة ناقصة تقييدية بالفقير، و هذا مرتبط بنسبة ناقصة تقييدية بالعادل. و لا يوجد ما يدل على التوقف و الالتصاق لا بنحو المعنى الاسمي و لا بنحو المعنى الحرفي، فالصحيح ان الجملة الوصفية ليس لها مفهوم».

صحت این فرمایش مبتنی بر این است که کلام ایشان در جمله شرطیه قبول شود. یعنی این کلام با مبنای ایشان صحیح است، اما در مبنای ایشان اشکال داریم.

تقریب دوم: فعل طلب یا مدلول کلام، دلالتی بر مفهوم ندارد

در نظر ما جمله وصفیه دلالت بر مفهوم ندارد. با توجه به اینکه در نظر ما خطاب تقسیم به خطاب تشریع و تبلیغ می‌شود، باید در هر یک مستقلاً بحث شود:

خطاب تشریع

اگر در خطاب تشریع گفته شود «اکرم الفقیر العادل»، این انشاء فعل مولی است. یعنی مولی اکرام فقیر عادل را طلب کرده است. برای واضح تر شدن بحث مثال را تغییر به «اکرم فقیراً عادلاً»، می‌دهیم تا انحلالی به تمام فقراء عادل نداشته باشد. آیا از این طلب، استفاده می‌شود مولی نسبت به باقی فقراء مانند «فقیر هاشمی» یا نسبت به خود «فقیر» طلبی نداشته است؟ واضح است که از این فعل مولی، چنین مطلبی استفاده نمی‌شود. پس از فعل طلبی مولی استفاده مفهوم نمی‌شود، و از کلام مولی و مدلول آن نیز فقط وجوب اکرام فقیر عادل فهمیده می‌شود. از این کلام هم مفهوم استفاده نمی‌شود. این وجدان ماست که دلالت بر مفهوم ندارد.

خطاب تبلیغ

در خطاب تبلیغ اگر گفته شود «اکرم فقیراً عادلاً»، دو احتمال وجود دارد که با هیچیک از این دو احتمال مفهوم ثابت نمی‌شود:

الف. از این کلام استفاده می‌شود اکرام فقیر عادل واجب است. بیش از این حکم، از این کلام استفاده نمی‌شود. مثلاً فهمیده نمی‌شود فقیر هاشمی یا عالم اکرامش واجب نیست، یا هست.

ب. از این کلام استفاده می‌شود موضوع وجوب اکرام در شرع، «فقیر عادل» است. به عبارت دیگر فهمیده می‌شود «فقیر» موضوع وجوب اکرام نیست هر چند ممکن است وجوب اکرام موضوعاتی دیگر مانند فقیر هاشمی نیز داشته باشند.

۲. گفته شد هر کس به وجهی برای مفهوم شرط تمسک بسته و آن وجه را در جمله وصفیه انکار نموده است. در نظر ما اگر جمله شرطیه دلالت بر مفهوم نماید، مفهوم از فعل گفتاری مولی فهمیده می‌شود. یعنی لازمه این فعل گفتاری مولی، مفهوم است. اما در جمله وصفیه این فعل گفتاری مولی چنین لازمه ای ندارد (همانطور که در جمله شرطیه این ملازمه را قبول ننمودیم).

به هر حال یکی از این دو احتمال از جملات وصفیه مانند جمله مذکور فهمیده می شود، اما اینکه فقیر غیر عادل و جوب اکرامی ندارد، فهمیده نمی شود.

در نتیجه نه در خطاب تشریع و نه در خطاب تبلیغ، جمله وصفیه دلالت بر مفهوم ندارد. البته این بیانات اشاره به وجدان بود، که با نقد سائر ادله مطلب روشن تر می شود.

قول دوم: دلالت جمله وصفیه بر مفهوم

برخی قائل شده اند جمله وصفیه دو مدلول دارد. در «اکرم فقیراً عادلاً» دو مطلب فهمیده می شود: اول وجوب اکرام فقیر عادل، و دوم عدم وجوب اکرام فقیر غیر عادل. برای اثبات این مطلب به وجوهی استدلال شده است، که عمده دو وجه است:

وجه اول: استشهاد به عمل فقهاء

محقق عراقی به استشهاد تمسک نموده اند، یعنی شاهی قوی برای مدعی خود آورده اند. ایشان فرموده-
اند با توجه به شاهد مذکور، در اذهان علماء جمله وصفیه دلالت بر مفهوم داشته است. شاهد این است که اگر دو خطاب باشد که یکی مطلق و دیگری مقید باشد، و علم به وحدت حکم باشد، فقهاء مطلق را بر مقید حمل می کنند. به عنوان مثال در دو جمله «اعتق رقبة» و «اعتق رقبة مومنة»، که علم وجود دارد یک تکلیف وجود دارد، مشی علماء این است که حکم به وجوب عتق رقبة مومنه نمایند. این شاهد است که در ارتکاز علماء قید دارای مفهوم بوده است. زیرا اگر جمله وصفیه دلالت بر مفهوم نداشته باشد، نیاز به تقیید جمله دیگر نیست. یعنی وقتی تنافی وجود ندارد نیاز به جمع عرفی نیست. اگر مفهوم نباشد، جمله اول می گوید عتق یک رقبة واجب است و جمله دیگر می گوید عتق یک رقبة مومنه واجب است. به هر دو خطاب اخذ می شود زیرا تنافی بین این دو نیست و تنافی فقط ناشی از مفهوم است! پس اگر مفهوم نباشد، می شود یک رقبة مومنه یا غیر مومنه عتق شود، و ذکر مومنه نیز به دلیل فرد افضل بودن است. به عبارت دیگر جمع عرفی در جایی انجام می شود که تنافی وجود داشته باشد، و اگر بین این دو خطاب تنافی نباشد، نباید علماء بین آنها اینگونه جمع کنند.
اما اگر جمله وصفیه دلالت بر مفهوم داشته باشد، دلالت دارد عتق رقبة غیر مومنه واجب نیست. در این صورت با اطلاق خطاب اول تنافی پیدا می شود. وقتی تنافی پیدا شد، حمل مطلق بر مقید معنی پیدا می کند. پس همه علماء در ارتکاز خود مفهوم وصف فهمیده اند که به دنبال جمع عرفی رفته اند. یعنی فقهاء این جمع را در مشی عملی خود انجام می دهند، زیرا فتوا می دهند که عتق رقبة غیر مومنه کافی نیست.

البته باید دقت شود این شاهد در جایی است که علم به وحدت طلب هست. برخی مانند محقق خوئی فرموده اند علم داریم که متعلق طلب صرف الوجود است! برخی فرموده اند حکم باید بدلی باشد یا انحلالی نباشد! ما تعبیر نمودیم جعل یا طلب واحد است. به هر حال شرط این است که علم به وحدت طلب باشد، نه شروطی که گفته اند که با تأمل تفاوت بین این سه معلوم خواهد شد.

مناقشه اولی: نقض به مفهوم لقب

در این استشهاد اشکالی نقضی وجود دارد. اگر به جای وصف از لقب استفاده شود، هم فقهاء این جمع را انجام می دهند، پس باید در ارتکاز آنها لقب هم مفهوم داشته باشد! به عنوان مثال در «اکرم عالماء» و «اکرم فقیهها» اگر علم به وحدت جعل باشد، علماء مطلق را حمل بر مقید می کنند. یعنی در این مثال حکم به وجوب اکرام فقیه می کنند. لذا اگر این شاهد باشد برای اینکه مفهوم وصف در ارتکاز آنها بوده است، باید شاهد بر اینکه مفهوم لقب هم در ارتکاز آنها بوده است، باشد! این در حالی است که خود محقق عراقی هم ملتزم به ارتکازیت مفهوم لقب در ذهن علماء نمی شوند. به عبارت دیگر ایشان که مفهوم وصف را قبول کرده و مفهوم لقب را منکرند، باید این شاهد را توجیه نمایند. یعنی این شاهد ذو لسانین است، و هم شهادت له ایشان می دهد و هم شهادت علیه ایشان می دهد.

مناقشه ثانیه: لازمه این شاهد، اثبات مفهوم نیست

اگر این شاهد هم قبول شود، اثبات قول دوم نمی کند! زیرا این شاهد با قول سوم هم سازگار است. قول سوم این است که از جمله وصفیه فهمیده می شود موضوع وجوب اکرام «رقبه» نیست. وقتی جمله وصفیه دلالت بر این مدلول هم نماید، با جمله دیگر یعنی در «اعتق رقبة» تنافی پیدا می کند. لذا همین مدلول هم موجب تقیید خطاب دیگر می شود. پس با این شاهد، لزوماً قول دوم ثابت نمی شود، بلکه ممکن است این مدلول قول سوم در ارتکاز علماء بوده است.

۱. محاضرات فی علم الاصول، ج ۴، ص ۲۷۷: «وَأَمَّا حَمْلُ الْمَطْلُوقِ عَلَى الْمُقَيَّدِ فَلَا يَتَوَقَّفُ عَلَى تِلْكَ النِّكْتَةِ، فَإِنَّهُ عَلَى ضَوْءِ نَظَرِيَةِ الْمَشْهُورِ يَتَوَقَّفُ عَلَى أَنْ يَكُونَ التَّكْلِيفُ فِي طَرَفِ الْمَطْلُوقِ مُتَعَلِّقًا بِصَرَفِ وَجُودِهِ».

۲. شهید صدر نیز ملاک را «وحدت حکم» معرفی نموده اند: «ذکر المحقق العراقي (قده)، فی المقام کلاماً یمكن توضیحه ضمن ثلاث نقاط: النقطة الأولى ما تقدم منه فی بحث مفهوم الشرط من موافقة المشهور فی ركنية استفادة العلية الانحصارية للشرط و الوصف فی اقتناص المفهوم من الجملة إلی انه یدعی ثبوت هذه الدلالة و التسالم علیها حتی فی الجملة الوصفية بشهادة التسالم علی حمل المطلق علی المقید فیما إذا أحرز وحدة الحكم حتی من المنکرین للمفهوم».

مناقشه ثالثه: نکته دیگر برای جمع عرفی وجود دارد

اشکال سوم این است که بدون دلالت جمله وصفیه بر مفهوم، نیز بین دو خطاب تنافی وجود دارد. زیرا از «اعتق رقبة» فهمیده می شود اگر رقبه غیر مومنه هم عتق شود، کافی است. اما از «اعتق رقبة مومنة» فهمیده می شود که تکلیف باقی است. در شک در مسقطیت تکلیف، تمسک به اطلاق خطاب می شود. یعنی وقتی می - دانیم یک تکلیف وجود دارد، پس باید در یکی از این دو ظهور تصرف شود. یعنی یا باید در اطلاق «اعتق رقبة» تصرف کرده و گفته شود اطلاق اراده نشده است؛ و یا باید قید مومن بودن، حمل بر افضل افراد شود. در این موارد باید تصرف اول انجام شود زیرا در محاورات عرفی، حمل بر افضل افراد رائج و متعارف نیست. بلکه متداول این است که ابتدا مطلق گفته شود و سپس مقید بیان شود. در نتیجه می شود گفت منشأ این تصرف همان علم خارجی به وحدت تکلیف است. لذا این تصرف و حمل مطلق بر مقید، به دلیل وجود مفهوم نیست بلکه به دلیل تداول این نحوه تصرف در محاورات عرفی است.

ج ۸۱ ۹۴/۱۱/۲۶

وجه دوم: طبیعی حکم با اطلاق ثابت می شود

شهید صدر بیانی از محقق عراقی نقل نموده است که در آن با دو مقدمه جمله وصفیه دلالت بر مفهوم می - کند:

الف. جمله وصفیه دلالت بر انتفاء حکم عند انتفاء وصف می کند، و در این مطلب هیچ اختلافی وجود ندارد. اختلاف در این است که حکم منتفی همان شخص حکم است یا طبیعی حکم است، که در صورت دوم دلالت بر مفهوم دارد.

ب. مقتضای اطلاق و مقدمات حکمت، این است که طبیعی حکم در خطاب آمده است. یعنی وقتی شرط یا قیدی ذکر نشده است، طبیعی حکم مراد است!

۱. دروس فی علم الاصول، ج ۲، ص ۱۲۲: «و الجواب: انه على مسلك المحقق العراقي رحمه الله في إثبات المفهوم، يفترض ان دلالة الجملة المذكورة على الربط المخصوص المستدعي لانتفاء الحكم بانتفاء الوصف مسلمة. و إنما يتجه البحث الى أن المربوط بالوصف، و الذي ينتفی بانتفائه، هل يمكن أن تثبت كونه طبیعی الحكم بالاطلاق و قرينة الحکمة، أو لا؟». و راجع البحوث، ج ۳، ۲۰۳.

مناقشه اولی: دلالت جمله وصفیه بر انتفاء عند الانتفاء، مسلّم نیست

دلالت جمله وصفیه بر انتفاء حکم عند انتفاء وصف، مسلّم نیست. بلکه آنچه اتّفاقی است انتفاء شخص حکم عند انتفاء وصف است. البته این انتفاء شخص حکم، مدلول نیست بلکه مدلول جمله وصفیه فقط ثبوت حکم عند ثبوت وصف است. زیرا انتفاء شخص حکم هنگام انتفاء وصف، به حکم عقل است.

مناقشه ثانیه: اطلاق اثبات طبیعی حکم نمی‌کند

در بحث مطلق و مقید خواهد آمد که اطلاق در مدلول هیئت و ماده و موضوع، به سه معنی مختلف به کار می‌رود. یعنی اطلاق در هیئت غیر از اطلاق در ماده و موضوع، و اطلاق در موضوع غیر از اطلاق در ماده است. کلام ایشان اطلاق در ماده را بیان نموده است نه اطلاق هیئت، که تعبیر ایشان دقیق نیست. زیرا معنای هیئت یک معنای حرفی است که اطلاق بردار نیست. یعنی قیود در معانی اسمی به کار می‌روند. لذا اگر حکم مدلول اسمی شود قابل تقیید می‌شود مانند «الصوم واجب فی شهر رمضان»، که برای وجوب به حسب ظاهر لفظ، قید آمده است. اطلاق در ماده ثابت می‌کند متعلّق تکلیف همان طبیعی است، و اطلاق هیئت ثابت می‌کند وجوب قیدی ندارد. ایشان کانّ اطلاق در هیئت را به معنای اطلاق ماده استفاده نموده است. لذا اگر قبول شود هیئت هم قید بردار است و اطلاق بردار است، باز این کلام ایشان اطلاق در ماده است.

با توجه به این نکته، معلوم می‌شود با بیان مذکور ثابت نمی‌شود طبیعی حکم معلق بر وصف شده است. زیرا سوال می‌شود آنچه واجب شده است «اکرام» می‌باشد یا «اکرام فقیر» و یا «اکرام فقیر عادل»؟ واضح است واجب همان «اکرام فقیر عادل» است. یعنی وجوب به «اکرام فقیر عادل» تعلّق گرفته است و اینگونه نیست که وجوب به «اکرام فقیر» تعلّق گرفته و وجوب مقید به عدالت شده باشد!

اگر گفته شود «إن کان الفقیر عادلاً فاکرمه»، در این خطاب مفاد جزاء همان «وجوب اکرام فقیر» است که این وجوب معلق بر عدالت فقیر شده است، لذا طبیعی حکم مراد است. اما در جمله وصفیه مانند «اکرم الفقیر العادل»، مفاد جمله مذکور همان «وجوب اکرام فقیر عادل» است که حکم وجوب حکمی شخصی می‌باشد.

قول سوم: دلالت جمله وصفیه بر مفهوم فی الجملة

محقق خوئی و به تبع ایشان شهید صدر فرموده اند از جمله «اکرم فقیراً عادلاً» استفاده نمی‌شود که سائر فقراء واجب الاکرام نیستند، بلکه ممکن است فقیر هاشمی یا فقیر کبیر هم واجب الاکرام باشد. اما علاوه بر

۱. در این صورت طبیعی حکم معلق بر وصف شده است و ممکن است گفته شود جمله وصفیه دلالت بر مفهوم دارد.

مدلول منظوقی، مدلول دیگری هم از این جمله فهمیده می شود که مفهوم اصطلاحی نیست. از جمله وصفیه فهمیده می شود موضوع وجوب اکرام، «فقیر» نیست. ممکن است وجوب اکرام، چند موضوع داشته باشد اما طبیعی فقیر موضوع نیست. زیرا ظهور هر قید در احترازیت است. اما اگر موضوع طبیعی فقیر باشد، این قید احترازی نخواهد بود. پس جمله وصفیه دلالت دارد طبیعی موصوف، موضوع حکم نیست، اما نسبت به اینکه این حکم موضوع دیگری دارد یا ندارد، ساکت است.

در نتیجه از ظهور قید در احترازیت، استفاده می شود موضوع نمی تواند طبیعی باشد. پس جمله وصفیه دلالت بر مفهوم موجهه جزئیة دارد یعنی مفهوم فی الجملة دارد!

مناقشه: احترازیت قید، دلالت بر نفی طبیعی ندارد

این فرمایش تمام نیست. ظهور در احترازیت به این معنی است که توضیحی نیست. پس معنای احترازی بودن این نیست که ایشان فرموده اند. به عبارت دیگر ما هم که به طور مطلق منکر مفهوم وصف هستیم، این قید را احترازی می دانیم. این مطلب نیاز به توضیح معنای احترازی بودن دارد.

معنای احترازیت قیود

گاهی چند برای بیان مطالب از ترکیب بین چند عنوان استفاده می شود. ترکیب دو عنوان ممکن است به نحو توصیف (انسان عالم) یا اضافه (کتاب تاریخ) یا تقیید (الانسان فی الصحراء) یا مانند آن باشد. با توجه به اینکه هر عنوانی دارای مصادیقی می باشد، بعد از ترکیب ممکن است تغییری در دایره مصادیق عنوان ایجاد شود. به عنوان مثال عنوان «انسان» را در نظر می گیریم. اگر این عنوان ترکیب شود با عنوان «متحیز» تغییری در مصادیقش ایجاد نمی شود. اما اگر با عنوان «عالم» ترکیب شود، مصادیقش کمتر می شوند.

۲. محاضرات فی اصول الفقه، ج ۴، ص ۲۷۹: «ونکته هذه الدلالة هي ظهور القيد في الاحتراز ودخله في موضوع الحكم أو متعلقه إنا أن تقوم قرينة على عدم دخله فيه، ففي مثل قولنا: أكرم رجلاً عالماً، يدل على أن وجوب الاكرام لم يثبت لطبيعي الرجل على الإطلاق ولو كان جاهلاً، بل ثبت لخصوص حصة خاصة منه - وهي الرجل العالم - وكذا قولنا: أكرم رجلاً هاشمياً، أو أكرم عالماً عادلاً وهكذا، والضابط أن كل قيد اتى به في الكلام فهو في نفسه ظاهر في الاحتراز ودخله في الموضوع أو المتعلق، يعني أن الحكم غير ثابت له إلامقيداً بهذا القيد لا مطلقاً، وإلا لكان القيد لغواً، فالحمل على التوضيح أو غيره خلاف الظاهر فيحتاج إلى قرينة. والحاصل: أن مثل قولنا: أكرم رجلاً عالماً وإن لم يدل على نفى وجوب الاكرام عن حصة أخرى من الرجل كالعادل أو نحوه ولو بملأى آخر، إلا أنه لا شبهة في دلالة على أن وجوب الاكرام غير ثابت لطبيعي الرجل على نحو الإطلاق».

در بحث احترازیت قیود، بحث در این است که آیا این قید موجب تضییق دائره مصادیق شده است یا نشده است؟ اگر موجب تضییق دائره مصادیق شود، «قید احترازی» است؛ و اگر موجب تضییق نشود، «قید توضیحی» است. به عنوان مثال در «انسان ضاحک» ممکن است مراد از «ضاحک» همان «ضاحک بالقوة» باشد، و ممکن است «ضاحک بالفعل» باشد. در صورت اول، تضییقی در مصادیق انسان ایجاد نمی شود. اما در صورت دوم مصادیق انسان تضییق می شوند. در این موارد گفته می شود ظهور قید در احترازیت است، پس باید مراد از این قید همان «ضاحک بالفعل» باشد، تا تضییق ایجاد شده و قید احترازی باشد.

نکته این ظهور در احترازیت، این است که اگر مراد از قید همان «ضاحک بالقوة» باشد این قید لغو است، زیرا تغییری در معنی ایجاد نکرده است. البته ممکن است گاهی حکمت اقتضاء کند که توضیحی در مورد یک عنوان داده شود، که در این صورت از قیود توضیحی استفاده می شود. اما این موارد نیاز به قرینه دارند، و در جایی که قرینه بر نیاز به توضیح نباشد، حمل بر قید احترازی می شود.

این قید، نیز احترازی است

با توجه به توضیح فوق، حتی اگر مفهوم وصف به طور مطلق انکار شود هم این قید احترازی خواهد بود. یعنی منکر مفهوم وصف هم اصل احترازی بودن قیود را قبول دارد. زیرا در جمله وصفیه «اکرم فقیراً عادلاً» اگر قید «عادل» ذکر نشود مفاد جمله «وجوب اکرام فقیر» خواهد بود. اما با وجود این قید، مفاد جمله «وجوب اکرام فقیر عادل» شده است. یعنی دائره مصادیق واجب، تضییق شده است پس این قید احترازی است. پس منکر مفهوم هم این اصل احترازی بودن قیود را که یک اصل عرفی در محاورات است، قبول دارد. یعنی قبول دارد که تا نکته ای خاص نباشد از قید توضیحی استفاده نمی شود. و همین برای احترازی بودن قید کافی است. در نتیجه تمام نزاع در این است که مدلول این جمله وصفیه چیست؟ اینکه اکرام فقیر عادل واجب است، یا اینکه موضوع وجوب اکرام همان «فقیر عادل» است؟

ج ۸۲ ۹۴/۱۱/۲۷

خطاب مشتمل بر حکم ممکن است خطاب تشریع یا تبلیغ باشد. کلمات شهید صدر و محقق خوئی گاهی ناظر به خطاب تبلیغ است و گاهی ناظر به خطاب تشریع است.

خطاب تشریع

در خطاب تشریع اگر گفته شود «اکرم فقیراً عادلاً» واضح است موضوع حکم وجوب اکرام، «فقیر عادل» است. زیرا همین الآن تشریع انجام شده است که این موضوع را دارد. آیا از این جعل فهمیده می شود مولی طلب دومی که موضوع آن فقیر باشد، نداشته است و نخواهد داشت؟ معلوم است که چنین مطلبی استفاده نمی شود. پس وصف در خطاب تشریع، دلالت بر مفهوم ندارد.

خطاب تبلیغ

در خطاب تبلیغ اگر گفته شود «اکرم الفقیر العادل»، این کلام ارشاد به حکم شرعی است. آیا از این کلام استفاده می شود در شریعت اکرام فقیر عادل واجب است؟ یا علاوه بر این استفاده می شود موضوع وجوب اکرام در شرع هم «فقیر عادل» است؟ در صورت اول ممکن است در عالم تشریع موضوع حکم، «فقیر» باشد. اما در صورت دوم موضوع حکم نمی تواند «فقیر» باشد.

از این کلام فقط استفاده می شود اکرام فقیر عادل واجب است. زیرا فرض این است که مولی در مقام تحدید موضوع نیست. لذا ممکن است موضوع در عالم تشریع، مطلق فقیر باشد اما به دلیلی امام علیه السلام در خطاب تبلیغ موضوع را مقید نموده باشند. در نتیجه از این خطاب هم مفهوم وصف استفاده نمی شود. یعنی نه مفهوم بالجمله و نه مفهوم فی الجمله فهمیده نمی شود.

مناقشه اولی: لغویت

ممکن است گفته شود وقتی در عالم تشریع و واقع موضوع وجوب همان مطلق فقیر باشد، اگر امام علیه السلام موضوع را مقید نمایند، این کار لغو است و غیر واقع بیان شده است!

پاسخ این است که ممکن است نکته یا نکاتی وجود داشته باشد که به سبب آنها امام علیه السلام مقید بیان نموده اند. به عنوان مثال ممکن است افضل افراد را معرفی نموده باشند. به عبارت دیگر اگر احراز شود تقیید امام علیه السلام لغو است، باید جمله وصفیه دلالت بر مفهوم فی الجمله کند تا این محذور برطرف شود. اما با احتمال عدم لغویت هم نیازی نیست جمله وصفیه دلالت بر مفهوم فی الجمله نماید.

مناقشه ثانیه: امتثال به اکرام فقیر غیر عادل

ممکن است گفته شود وقتی در واقع موضوع مطلق فقیر است و در خطاب تبلیغ مقید به عدالت شده است، پس باید بتوان در مقام امتثال اکتفاء به اکرام فقیر غیر عادل نمود. زیرا حکم واقعی شامل فقیر غیر عادل هم می-شود!

پاسخ این است که در مقام امتثال نمی شود به اکرام فقیر غیر عادل اکتفاء کرد. زیرا در مورد فقیر عادل علم به تکلیف وجود دارد اما در مورد غیر عادل احتمال تکلیف هست. و اگر گفته شود اگر شک بین تکلیف به اکرام مطلق فقیر و بین اکرام فقیر عادل وجود دارد که با جریان براءت از کلفت زائده، ثابت می شود اکرام فقیر غیر عادل هم کافی باشد.

پاسخ این است که در این مورد براءت شرعی جاری نمی شود. زیرا دائره براءت شرعی محدود است به مواردی که براءت عقلائی جریان دارد. یعنی وقتی در اذهان عقلاء در مواردی جریان براءت مرکوز است، ادله براءت شرعی نسبت سائر موارد اطلاق نخواهد داشت. در این مورد نیز براءت عقلائی جاری نیست، زیرا در خطاب اکرام فقیر عادل بیان شده است، پس ادله براءت شرعی شامل این مورد نیست.

مناقشه ثالثه: استهجان عرفی

ممکن است گفته شود وقتی در واقع موضوع حکم، مطلق فقیر است، مقید کردن موضوع در خطاب تبلیغ استهجان عرفی دارد. یعنی در نظر عرف تقیید موضوع در جایی که موضوع مطلق است، مستهجن است! پاسخ این است که تقیید در این موارد استهجان عرفی هم ندارد. به عنوان مثال اگر شخصی به دیگری بگوید «بول الرجل نجس»، و در مقام تحدید هم نباشد، در این موارد استهجان عرفی نیست. زیرا عرف به این کلام اشکال نمی کند که بول مطلقاً نجس است! و این نحوه استعمالات بسیار رائج و عرفی است. زیرا نکات بسیاری مانند تناسبات حکم و تناسبات ذهنی مخاطب و متکلم و مانند آنها، موجب می شود قید ذکر شود در حالیکه موضوع حکم مطلق است.

جمع بندی فصل دوم: وصف دلالت بر مفهوم ندارد

در نتیجه جمله وصفیه فاقد مفهوم است مطلقاً، یعنی مفهوم فی الجمله هم ندارد! البته ممکن است از خارج استفاده مفهوم شود مانند اینکه متکلم در مقام تحدید باشد.

نکته اول: مفهوم فی الجمله، مدلول کلام نیست

اگر جمله وصفیه دلالت بر مفهوم فی الجمله نماید، یعنی قول سوم تمام باشد، این مفهوم مدلول کلام نیست. زیرا این مدلول، از احترازیت قید و برای خروج از لغویت، به دست آمده است. ذکر قید همان تقیید است که فعل گفتاری متکلم است. این فعل گفتاری دلالت بر این دارد که موضوع حکم در عالم تشریع، مطلق موصوف نیست. پس علاوه بر اینکه مفهوم فی الجمله همان مفهوم اصطلاحی نیست، حتی مدلول کلام هم نیست. حتی نیاز به یک ضمیمه هم دارد که متکلم از افرادی است که حرف لغو نمی زند.

نکته دوم: تفصیل در مفهوم فی الجمله

نکته دیگر اینکه با فرمایش محقق خوئی و شهید صدر در اینکه جمله وصفیه دلالت بر مفهوم فی الجمله دارد، مخالفت کردیم. اما در یک مورد با ایشان موافق هستیم. یعنی مفهوم فی الجمله در عام بدلی ثابت است اما در عام شمولی ثابت نیست.

توضیح اینکه اگر در خطاب تبلیغ گفته شود «اکرم فقیراً عادلاً» مفهوم فی الجمله دارد، یعنی مطلق فقیر موضوع حکم نیست. زیرا در این موارد (عموم بدلی) امام علیه السلام ارشاد به این حکم نموده اند که اکرام یک فقیر عادل در شرع واجب است. در حالیکه اگر موضوع حکم وجوب اکرام در عالم تشریع مطلق فقیر باشد، این ارشاد به خلاف واقع خواهد بود! زیرا وقتی در شرع اکرم یک فقیر واجب است، اینکه گفته شود «اکرام یک فقیر عادل واجب است» کاذب است. شاهد اینکه با اکرام فقیر فاسق هم تکلیف امتثال شده است در حالیکه اگر جمله «اکرام یک فقیر عادل واجب است» صادق باشد، نباید امتثالی رخ داده باشد! در نتیجه از این ارشاد امام علیه السلام فهمیده می شود که مطلق فقیر، موضوع حکم وجوب اکرام در شرع نیست.

اما اگر در خطاب تبلیغ گفته شود «اکرم الفقیر العادل»، مفهوم فی الجمله هم ندارد. زیرا ممکن است در واقع مطلق فقیر موضوع حکم وجوب اکرام باشد. در این صورت ارشاد امام علیه السلام هم کاذب و مخالف

۱. استاد در جلسه بعد از این مطلب استدراک نمودند. یعنی قائل به تفصیل بین عام بدلی و شمولی شدند. در عام بدلی، مفهوم فی الجمله ثابت است. اما در عام شمولی، مفهوم فی الجمله هم ثابت نیست. این مطلب جلسه بعد به ادامه مطالب همین جلسه منتقل شده است.

واقع نخواهد بود. زیرا اگر در عالم تشریع مطلق فقیر موضوع حکم وجوب اکرام باشد، این جمله «اکرام فقیر عادل واجب است»، نیز صادق است. زیرا در این صورت (موارد عامّ شمولی) حکم انحلالی است، پس وقتی اکرام همه فقراء واجب باشد، اکرام فقرای عدول هم واجب خواهد بود. در نتیجه از این جمله مفهوم فی الجملة هم به دست نمی آید.

پس استدلال ما برای اثبات مفهوم فی الجملة، با استدلال محقق خوئی و شهید صدر (لغویت یا استهجان عرفی یا احترازیت قیود) متفاوت است. ملاکی که ما برای اثبات مفهوم فی الجملة ارائه می دهیم، این است که اگر مطلق بودن موضوع دارای محذور ارشاد به خلاف واقع شود، ناچاریم مفهوم فی الجملة را قبول کنیم تا این محذور برطرف شود. اما اگر چنین محذوری از مطلق بودن موضوع، لازم نیاید، مفهوم فی الجملة هم اثبات نمی شود. شاید در ذهن محقق خوئی و شهید صدر هم این امثله عموم بدلی بوده است.

نکته سوم: برائت از کلفت زائده

اگر عموم بدلی وجود داشته باشد، ممکن است گفته شود برائت از کلفت زائده جاری شده ثابت می شود موضوع حکم همان مطلق فقیر است. زیرا پیدا کردن فقیر عادل، کلفت زائده دارد. با بیان امروز واضح می شود که مدلول دیگر هم برای «اکرم فقیراً عادلاً» وجود دارد که مطلق فقیر موضوع وجوب اکرام نیست. با توجه به این نکته، جریان برائت بی معنی می شود. زیرا وقتی هنگام شک در اینکه موضوع تکلیف مطلق فقیر است یا نه، اماره وجود دارد که مطلق فقیر موضوع وجوب اکرام نیست، پس نوبت به اصل عملی نمی رسد.

الفصل الثالث: مفهوم الغایة

اگر جمله ای مشتمل بر غایت باشد، «جمله غائیة» نامیده می شود. به عنوان مثال «صم الى الليل» جمله غائیة است. آیا این جمله دلالت دارد بعد از لیل، صیام واجب نیست؟ در این صورت دلالت بر مفهوم دارد.

مقدمه: انواع غایت

غایت چهار قسم دارد، که در مورد هر قسم باید مستقلاً بحث شود که دلالت بر مفهوم دارد یا ندارد:

الف. غایت موضوع: گاهی غایت به موضوع برمی گردد، مانند مثالی که فقهاء ذکر نموده اند «و اغسلوا وجوهکم و ایدیکم الی المرافق». گفته شده است در این جمله قید «الی المرافق»، قید موضوع یعنی قید «ایدیکم» می باشد.

ب. غایت متعلق: گاهی غایت به متعلق برمی گردد، مانند «صم الی اللیل». در این مثال، «صیام» متعلق وجوب است و دارای قید «الی اللیل» می باشد.

ج. غایت حکم مدلول به معنای حرفی: گاهی غایت به حکمی برمی گردد که از انشاء به دست آمده است، مانند «صم حتی تصبح شیخاً». در این مثال حکم وجوب صوم از انشاء به دست آمده است. واضح است که مراد این نیست که از الان تا زمان پیری چیزی نخور! بلکه مراد این است که وجوب صوم تا زمان پیری شما، وجود دارد. پس وجوب مقید به «حتى تصبح شیخاً» شده است.

د. غایت حکم مدلول به معنای اسمی: گاهی غایت به حکمی برمی گردد که دالّ اسمی دارد، مانند «الصوم واجب الی اللیل». در این مثال حکم وجوب از کلمه «واجب» که معنای اسمی دارد به دست آمده است. این وجوب مقید به «الی اللیل» شده است.

اقوال در دلالت جمله غائیّه بر مفهوم

محقق خوئی قسم سوم و چهارم را دارای مفهوم می دانند؛ اما شهید صدر هر چهار قسم را فاقد مفهوم می داند. تفصیل دیگری هم وجود دارد، که فقط دلیل این دو قول بررسی می شود.

محقق خوئی همان بیان در وصف را در غایت هم دارند. زیرا غایت هم نوعی قید برای کلام محسوب می شود که می تواند قید موضوع یا متعلق یا حکم باشد. لذا قید در غایت هم مانند مفهوم وصف، اگر قید متعلق باشد خارج از بحث است زیرا حکم شخصی شده لذا جمله غائیّه دلالت بر مفهوم نخواهد داشت. اما اگر قید موضوع باشد، جمله غائیّه دلالت بر مفهوم فی الجمله خواهد داشت، پس فاقد مفهوم اصطلاحی می شود.

ج ۸۳ ۹۴/۱۱/۲۸

۱. استاد دام ظلّه: با تأمل معلوم می شود این مثال برای غایت موضوع نیست. زیرا غایت موضوع باید ناظر به افراد موضوع باشد، یعنی دلالت کند این حکم برای افراد موضوع وجود دارد تا این افراد خاص که حکم را ندارند. اما در مثال فوق این غایت ناظر به ابعاض موضوع است نه افراد موضوع. پس غایت موضوع، باید غایت برای افراد موضوع باشد، زیرا موضوع به لحاظ افراد انحلالی است نه به لحاظ ابعاض. به عبارت دیگر این قید داخل در موضوع است، یعنی با این قید موضوع تبیین شده است.

۲. مصابیح الاصول، ج ۲، ص ۴۲.

در مورد جمله وصفیه چند نکته باقی مانده است. یک نکته استدراک از مطالب قبل است که در عامّ بدلی مفهوم فی الجملة را قبول داریم. نکته دیگر اینکه این مدلول، علاوه بر اینکه مفهوم اصطلاحی نیست اصلاً مدلول کلام هم نیست!

ج ۸۴ ۹۴/۱۲/۰۸

بحث در مفهوم غایت است. در جمله غائیه آیا انتفاء حکم عند تحقق غایت استفاده می شود؟ مثلاً در «صم الی اللیل» آیا بعد تحقق لیل وجوب امساک نیست؟ گذشت که غایت چهار قسم است: الف. غایت موضوع مانند «واغسلوا وجوهکم و ایدیکم الی المرافق»؛ ب. غایت متعلّق مانند «الصیام الی اللیل واجب»؛ ج. غایت حکمی که دالّ حرفی دارد مانند «صوموا حتّی تصبحوا شیخاً»؛ د. غایت حکمی که دالّ اسمی دارد مانند «الصوم واجب الی اللیل»؛ آیا جمله غائیه در این چهار قسم دارای مفهوم است، یا تفصیل باید داد؟ محقّق خوئی قائل به تفصیل شده اند، و شهید صدر هر چهار قسم را فاقد مفهوم می دانند.

قول اول: غایت حکم، دارای مفهوم است

محقّق خوئی دو قسم اول (غایت موضوع و غایت متعلّق) را فاقد مفهوم می دانند، و در دو قسم اخیر (غایت حکم به نحو مفهوم حرفی یا اسمی) را واجد مفهوم می دانند! در دو قسم اول مفهوم ندارد، زیرا در بحث مفهوم وصف گذشت که قید متعلّق موجب شخصی شدن حکم می شود، لذا فاقد مفهوم اصطلاحی می باشد. در قید موضوع هم حکم شخصی می شود فقط مفهوم فی الجملة دارد، لذا مفهوم اصطلاحی ندارد! اما در دو قسم اخیر دارای مفهوم است زیرا اگر حکم مغیّی به غایت باشد، لازمه عقلی آن انتفاء حکم عند انتفاء غایت است. اگر بعد تحقق غایت هم حکمی باشد، تناقض است. یعنی لازمه اش این است که این غایت،

۱. نکاتی که در این جلسه مطرح شد، به جلسه قبل انتقال داده شد. زیرا مرتبط با بحث مفهوم وصف بودند.

۲. مصابیح الاصول، ج ۲، ص ۴۲.

۳. محاضرات فی اصول الفقه، ج ۴، ص ۲۸۳: «وَأَمَّا إِذَا كَانَتْ غَايَةُ الْمَوْضُوعِ أَوْ الْمُتَعَلِّقُ فِدَلَالَتِهَا عَلَى الْمَفْهُومِ تَرْتَكِزُ عَلَى دَلَالَةِ الْوَصْفِ عَلَيْهِ، حَيْثُ إِنَّ الْمُرَادَ مِنَ الْوَصْفِ كَمَا عُرِفَتْ مَطْلُقُ الْقَيْدِ الرَّاجِعِ إِلَى الْمَوْضُوعِ أَوْ الْمُتَعَلِّقِ، سَوَاءً أَكَانَ وَصْفًا اصْطِلَاحِيًّا أَوْ حَالًا أَوْ تَمَيِّزًا أَوْ ظَرْفًا أَوْ مَا شَاكَلَ ذَلِكَ، وَعَلَيْهِ فَالتَّقْيِيدُ بِالْغَايَةِ مِنْ إِحْدَى صَغَرِيَّاتِ التَّقْيِيدِ بِالْوَصْفِ».

در واقع غایت نباشد. لذا واضح است که در این موارد جمله غائیة دارای مفهوم است. تفاوتی هم نیست که دالّ بر حکم یک دالّ حرفی باشد یا دالّ اسمی باشد!

قول دوم: عدم دلالت جمله غائیة بر مفهوم

بیان شهید صدر ناظر به مناقشه در کلام محقق خوئی هم هست. یعنی علاوه بر اثبات مدعا، ردّ استدلال محقق خوئی هم می‌کند. شهید صدر جمله غائیة را در هر چهار قسم فاقد مفهوم می‌داند. ایشان فرموده اند ضابطه مفهوم دو چیز است: استفاده علّیت منحصره؛ بازگشت علّیت منحصره به طبیعی حکم؛ وقتی گفته می‌شود علّت یعنی علّت تامّه مگر قید زده شود که علّت ناقصه مراد است.

در غایت فقط ضابط اول موجود است و ضابط دوم نیست. اما ضابط اول وجود دارد زیرا در مثال «الصیام واجب الی اللیل»، از قید استفاده می‌شود که لیل غایتی برای وجوب است. غایت نسبت به مغیّی علّت منحصره عدم است (تفاوتی در علّت منحصره نیست که علّت برای وجود حکم باشد همانطور که در وصف و شرط بود، و یا علّت برای عدم حکم باشد همانطور که در غایت است). یعنی از غایت استفاده می‌شود که حکم وجود ندارد. اما وجوبی که علّت عدم آن همان غایت است، شخص حکم است یا طبیعی حکم؟ تفاوتی بین علّت انحصاری وجود و عدم حکم نیست فقط در عدم باید علّت باشد و در وجود باید علّت مرتفع شود. شهید صدر فرموده اند ضابط اول وجود دارد، اما وجوب مغیّی به لیل شخص حکم است. زیرا اگر مولی بگوید «وجوب الصوم مغیّی باللیل» موضوع وجوب صیام و محمول مغیّی به لیل بودن است. وقتی موضوع همان وجوب الصیام است که مغیّی به لیل شده است، پس مفهوم دارد. یعنی شخص حکم، وجوب صیام مغیّی به لیل است و طبیعی حکم، وجوب صیام است. محمول همان مغیّی است که موضوع نیز دومی است لذا دارای مفهوم است. اما اگر گفته شود «جعل الشارع وجوب الصیام المغیّی باللیل» مجعول وجوب صیام است یا وجوب صیام مغیّی به لیل است؟ واضح است که مدلول دومی است، که شخص وجوب می‌شود. لذا این جمله فاقد مفهوم است. یعنی می‌شود وجوب دیگری برای صوم جعل شود که مغیّی به فجر باشد!

ایشان فرموده اند مفاد «صم الی اللیل»، جمله اول است یا جمله دوم است؟ مفاد آن جمله دومی است. زیرا نسبت بین «وجوب صوم» و «مغیّی» (یعنی نسبت بین وجوب و غایت) نسبت تامّه است یا ناقصه است؟ یعنی در جمله اول نسبت بین خبر و مبتدا کدام است؟ معلوم است که نسبت تامّه است. در حالیکه همیشه بین

۱. محاضرات فی اصول الفقه، ج ۴، ص ۲۸۳: «وَأَمَّا إِذَا كَانَتْ غَايَةً لِلْحَكْمِ ... فَلَا شَبَهَةَ فِي دَلَالَةِ الْقَضِيَّةِ عَلَى انْتِفَاءِ الْحَكْمِ عِنْدَ تَحَقُّقِ الْغَايَةِ، بَلْ لَا يَبْعَدُ أَنْ يُقَالَ إِنَّ دَلَالَتَهَا عَلَى الْمَفْهُومِ أَقْوَى مِنْ دَلَالَةِ الْقَضِيَّةِ الشَّرْطِيَّةِ عَلَيْهِ، ضَرُورَةً أَوْ لَوْ لَمْ يَدُلْ عَلَى الْمَفْهُومِ لَزِمَ مِنْ فَرْضِ وجود الْغَايَةِ عَدَمُهُ، يَعْنِي مَا فَرْضَ غَايَةً لَهُ لَيْسَ بِغَايَةٍ وَهَذَا خَلْفَ، فَاذَنْ لَا رَيْبَ فِي الدَّلَالَةِ عَلَى الْمَفْهُومِ فِي هَذَا الْمَقَامِ».

غایت و حکم در جمله غائیّه مانند «صم الى الليل» و «يا الصوم واجب الى الليل»، نسبت ناقصه است. به عبارت دقیق تر بین غایت و وجوب در جمله اول نسبت تامّه است و در جمله دوم نسبت ناقصه است. در جمله «صم الى الليل» نسبت بین غایت و وجوب نسبت ناقصه است لذا متطابق با جمله دوم می شود.

از این کلام اشکال کلام محقق خوئی معلوم می شود که غایت همان غایت وجوب است اما شخص وجوب، لذا نمی شود استفاده کرد شارع وجوب دیگری ندارد!

ج ۸۵ ۹۴/۱۲/۰۹

این کلام شهید صدر صحیح است. یعنی جمله غائیّه فاقد مفهوم است، و این جمله ارشاد است به یک وجوب مغیّی در شرع، نه اینکه ارشاد به غایتی برای وجوب های موجود در شرع باشد. لذا جمله غائیّه دلالت بر مفهوم ندارد.

مناقشه: در حکمی که دالّ حرفی دارد، قید به متعلّق برمی گردد

اما نسبت به کلام شهید صدر یک اشکال اثباتی و استظهاری وجود دارد. ایشان در هر دو حکمی که دالّ حرفی یا اسمی داشته باشند، قید را غایت حکم می دانند. اما به نظر می رسد در حکمی که دالّ حرفی دارد مانند «صم الى الليل»، قید به حکم بر نمی گردد. بلکه در این موارد قید، غایت برای متعلّق می باشد. به عنوان

۱. بحوث فی علم الاصول، ج ۳، ص ۲۱۲: «و هذا الكلام كأنه بدائي إذ تقدم أنّ ثبوت المفهوم مرتبط برکنین: أحدهما استفادة العلية الانحصارية من الجملة. الثاني إثبات أنّ المعلق سنخ الحكم لا شخصه. و الجملة المشتملة على الغاية و إنّ كانت تدل على الركن الأول باعتبار مساوقة الغائية للعلية الانحصارية من طرف العدم لا الوجود، إنّما أنّ الركن الثاني لا يمكن إثباته إنّما بالإطلاق و مقدمات الحكمة و هي لا تجرى في المقام كما لم تجر في الوصف، و توضيحه و إنّ كان فيه نحو تكرار موقوف على صغرى و كبرى. أما الصغرى: فهي أنّ النسبة المفادة بالغاية مدلول ناقص و هذا ما يمكن إثباته لَمّا و إنّما. أما لَمّا: فبالرجوع إلى ما تقدم من بحث المعاني الحرفية و الهيئات الناقصة من أنّ كل نسبة خارجية تكون ناقصة في الذهن و النسبة الغائية تحكى عن ربط خارجي نفس الأمر بين المعنى و الغاية و هو الانتهاء الخارجي. و أما إنّما: و بحسب النتائج فلوضوح نقصان جملة الغاية وحدها كقولنا الصوم إلى الليل، كنقصان جملة الوصف أو الإضافة، فإنّ هذا يصلح أن يكون منبهاً في المقام. و أما الكبرى: فلأنّ النسبة الناقصة لا يمكن إجراء الإطلاق و مقدمات الحكمة في طرفها ثم إيقاعها بل يجرى الإطلاق في طرف النسبة التامة فقط و هذا أيضاً يمكن إثباته لَمّا تارة و إنّما أخرى. أما لَمّا: فبالرجوع إلى ميزان نقصان النسبة و تماميتها فإنّ النسبة الناقصة عبارة أخرى عن التحصيل و إرجاع المفهومين إلى مفهوم واحد و لا تتضمن ربطاً حقيقياً بين مفهومين في الذهن كما في النسبة التامة، و الإطلاق عبارة عن تحديد كيفية لحاظ المولى للمفهوم الواقع طرفاً للنسبة الحقيقية التامة في ذهنه من حيث كونه مطلقاً أو مقيداً. و أما إنّما: فلوضوح الفرق بين قولنا وجوب الصوم مغياً بالليل الذي يمكن إجراء الإطلاق في مفهوم الوجوب فيه الواقع طرفاً للنسبة التامة و بالتالي إثبات المفهوم و بين قولنا وجوب الصوم المغياً بالليل ثابت الذي وقع فيه الوجوب طرفاً للنسبة الناقصة مع غايته و لذلك لم يكن يدل على المفهوم و أنّ كل وجوب صوم مغياً بالليل».

مثال در «صوموا حتی تصبحوا شیوخاً»، غایت به متعلق برمی گردد. البته هر چند قید به متعلق برمی گردد، اما مراد جدی غایتی برای متعلق نیست بلکه غایت موضوع است. به عبارت دیگر قید موجود در این جملات، به لحاظ واقع غایت موضوع است و به لحاظ دلالت غایت متعلق است. در دالّ حرفی به لحاظ مناسبت حکم و موضوع فهمیده می شود که قید به صیام برمی گردد. زیرا حرف دارای مدلول نیست، لذا با توجه به تناسبات مختلف غایت برای متعلق خواهد بود. پس در مراد جدی، قید موضوع است. لذا بحث مفهوم منتفی است زیرا قید حکمی وجود ندارد تا بحث از دلالت این قید بر مفهوم شود.

اما در جایی که حکم از دالّ اسمی فهمیده شود، کلام ایشان صحیح است. زیرا به لحاظ دلالت اگر حکم بخواهد دارای غایت باشد باید به نحو اسمی باشد. در نتیجه فرمایش شهید صدر در جایی که دالّ اسمی باشد صحیح است اما در جایی که دالّ حکم یک دالّ حرفی باشد این کلام جایی ندارد. در غایت موضوع و متعلق هم شهید صدر و هم محقق خوئی قائل به عدم مفهوم هستند.

در جملاتی مانند «اکرم زیداً عند الزوال»، به لحاظ دلالت قید نمی تواند به هیئت بخورد زیرا هیئت فاقد مفهوم و مدلول است لذا قابل تقیید نیست؛ و به لحاظ ثبوت و واقع ممکن است قید متعلق یا قید موضوع باشد. اما در جملاتی مانند «یجب اکرام زید عند الزوال»، به لحاظ دلالت هم می تواند قید وجوب باشد، و ظاهراً قید وجوب هست.

جمع بندی مفهوم غایت: عدم دلالت بر مفهوم

در نتیجه در جمله غائیه قائل به مفهوم نیستیم، یعنی شخص حکم منتفی می شود اما جمله غائیه دلالت بر مفهوم اصطلاحی ندارد.

الفصل الرابع: مفهوم الحصر

جمله ای که دارای حصر می باشد، دلالت بر مفهوم دارد؟ جمله حصریه بر دو قسم است که در هریک مستقلاً بحث خواهد شد: گاهی از ادات حصر مانند «انما» استفاده می شود؛ و گاهی از ادات استثناء مانند «الا» استفاده می شود.

المقام الاول: ادات الحصر

به لحاظ ادبی گفته شده است «انما» دلالت بر حصر می کند. حصر گاهی حصر موصوف در وصف است مانند «انما زید فقیه»، که یعنی زید در علوم منحصرأ فقه را می داند یعنی فیلسوف یا طبیب یا ادیب نیست. و گاهی حصر وصف در موصوف است مانند «انما الفقیه زید»، که یعنی فقیه منحصر در زید است. یعنی فقاقت فقط در زید وجود دارد. در بحث ما باید حصر وصف در موصوف شود مانند «انما واجب الاکرام الفقیر»، که دو بحث وجود دارد: اول اینکه آیا این جمله دلالت بر عدم وجوب اکرام غیر فقیر دارد؟ و دوم اینکه اگر دلالت بر این مدلول دارد، این مدلول منطوقی است یا مفهومی؟

بحث اول: دلالت بر مدلول غیر مطابقی

اگر گفته شود «انما واجب الاکرام الفقیر»، مفاد این جمله این است که فقیر واجب الاکرام است. آیا دلالت دارد که غیر فقیر واجب الاکرام نیست؟ منطوق این است که فقیر واجب الاکرام است. مفهوم این است که غیر فقیر واجب الاکرام نیست. آیا دلالت بر مفهوم هم دارد؟

در دلالت این جمله بر مفهوم اختلافی نیست، یعنی اکرام غیر فقیر واجب نیست. یعنی در فارسی هم کلمه «فقط» دارای مفهوم است مانند «فقط زید واجب الاکرام است»، که یعنی غیر زید، وجوب اکرام ندارد. پس اگر گفته شود «انما واجب الاکرام الفقیر»، با «يجب اکرام الهاشمی» تعارض رخ می دهد. شهید صدر و محقق خوئی و برخی فرموده اند در اینکه این جملات مفهوم دارد، اختلافی نیست. در اینکه این جمله دو زبان دارد، ظاهراً وجدان ما هم قبول دارد.

ج ۸۶ ۹۴/۱۲/۱۰

شهید صدر فرموده اند خود حصر قرینه است که مراد طبیعی حکم است نه شخص الحکم، زیرا اگر مراد همان شخص الحکم باشد حصر بی معنی است زیرا هر حکم شخصی نسبت به موضوعش محصور است.

بحث دوم: مدلول منطوقی یا مفهومی

به هر حال از «انما واجب الاکرام الفقیر»، دو مدلول فهمیده می شود. اول اینکه اکرام فقیر واجب است، و دوم اینکه اکرام غیر فقیر واجب نیست. آیا این مدلول دوم، منطوق است یا مفهومی؟

مقدمه اول: مدلول التزامی کلام

وقتی جمله ای گفته می شود مانند «زید عادل» که یک قضیه است و «اکرم زیداً» که یک جمله انشائییه است، نزد علماء سه قضیه هست. به عنوان مثال در قضیه «زید عادل»: یک قضیه محسوسه یا ملفوظه وجود دارد، که متکلم در خارج ایجادش نموده است؛ دومین قضیه همان قضیه مسموعه است، که مخاطب آن را می شنود. این قضیه در نفس و ذهن است؛ سومین قضیه همان قضیه متصوره یا معقوله است که مخاطب بعد از شنیدن این قضیه، آن را در قوه عاقله خود تصور می کند. قضیه معقوله مرکب از سه جزء است: تصور زید و تصور عادل و نسبت بین آن دو. مجموعه این سه جزء همان قضیه معقوله است. این نسبت نه تصور است و نه تصدیق است؛

در بین این سه قضیه، قضیه مسموعه همان دالّ است و قضیه معقوله مدلول است. پس در قضیه «زید عادل»، قضیه معقوله مدلول است. این مدلول، در صدق با قضایایی تلازم عقلی دارد، مانند «زید لیس بفاسق». یعنی اگر «زید عادل» صادق است، «زید لیس بفاسق» هم صادق است. این دو قضیه در صدق تلازم عقلی دارند. این قضیه دوم (زید لیس بفاسق) در اصطلاح مدلول التزامی است. قضیه اول (زید عادل) هم مدلول مطابقی است. هر دو «مدلول منطوقی» برای قضیه مسموعه هستند. زیرا مدالیل منطوقی همان مدالیل مطابقی و التزامی را شامل است. و مدلول التزامی هم هر قضیه ای است که در صدق تلازم عقلی با مدلول مطابقی دارد. یعنی ربطی به تصور ندارد، بلکه امری واقعی است که تلازم در صدق داشته باشد.

مقدمه دوم: تفاوت مدلول التزامی و مدلول مفهومی

اصولیون فهمیده اند شقّ سوم از مدلول هم هست که نه مطابقی است و نه التزامی مانند «فی الغنم السائمة زكاة»، که اگر مفهوم داشته باشد دلالت می کند بر «لیس للغنم المعلوفة زكاة»، که نه مدلول مطابقی است و نه مدلول التزامی است. این سوال پیش می آید که فارق بین منطوق (مدلول مطابقی و التزامی) و مفهوم چیست؟ متأخرین سعی نموده اند فارق بین این دو را بیان کنند.

شهید صدر فرموده اند مدلول التزامی مرتبط با مدلول مطابقی و محتوای کلام است، اما مفهوم مرتبط با صیاغت کلام است. لذا اگر صیاغت عوض شود اما محتوای کلام حفظ شود، دلالت بر مفهوم هم از بین می رود. به عنوان مثال در جمله «ان جاءک زید فاکرمه»، مفهوم همان «لا یجب اکرام زید عند عدم مجیئه» است. با تغییر صیاغت و حفظ محتوا، با توجه به مسلک شهید صدر می شود می توان به جای جمله شرطیه گفت «وجوب اکرام زید موقوف علی مجیئه»، زیرا در مسلک ایشان محتوای این جمله دقیقاً مانند جمله شرطیه مذکور است.

در حالیکه در این جمله با صياغت جديد، جمله «لايجب اکرام زيد عند عدم مجيئه» مدلول التزامی است، یعنی مفهوم نیست. پس با تغيير صياغت و حفظ محتوا، مدلول مفهومی تبدیل به مدلول التزامی می شود. در نتیجه می توان گفت مدلول مفهومی بودن مربوط به صياغت کلام است.

در نتیجه تفاوت بين مدلول مفهومی و مدلول التزامی در این است که مدلول مفهومی از صياغت فهمیده می شود، اما مدلول التزامی از محتوای کلام فهمیده می شود.

نتیجه: ظاهراً مدلول دوم جمله حصريه، مدلول التزامی است

در جمله حصريه «انما واجب الاکرام الفقير»، مدلول اول یا منطوق همان وجوب اکرام فقير است. مدلول دوم نیز «عدم وجوب اکرام غير فقير» است. به نظر می رسد کلمه «انما» معادل کلمه «فقط» در زبان فارسی است. پس مدلول جمله «انما واجب الاکرام الفقير» در زبان فارسی «فقط فقير اکرامش واجب است» می باشد. با توجه به توضیحات داده شده، معلوم می شود که مدلول دوم این جمله از محتوای کلام به دست می آید، نه از صياغت کلام، پس داخل در مداليل التزامی است نه مداليل مفهومی! البته به صورت قطعی ادعا نداریم این مدلول التزامی است زیرا اینکه «انما» دقیقاً مانند «فقط» باشد، قطعی نیست. اما ظن قوی همین است که مدلول التزامی است.

۱. بحوث فی علم الاصول، ج ۳، ص ۱۳۷: «لا إشکال فی انّ المفهوم يكون مدلولاً التزامياً للكلام فی مقابل المدلول المطابق، و لكنه من الواضح انه ليس كلّ مدلول التزامی مفهوماً فمثلاً حرمة ضد الواجب تثبت بالدلالة الالتزامية لدليل الوجوب بناء على أنّ الأمر بالشئ يقتضى النهی عن ضده مع انه لا إشکال فی أنّ دلالة الأمر على حرمة الضد لا تكون من المفاهيم، و هكذا بطلان العبادة أو المعاملة يكون مدلولاً التزامياً للنهی عنها- بناء على الاعتراف به- مع انه ليس من المفاهيم، و أيضاً وجوب المقدمة يكون مدلولاً التزامياً لدليل وجوب ذی المقدمة- بناء على القول بالملازمة بين الوجوبين- مع أنّ البحث عن وجوب المقدمة لا يدخل فی بحث المفاهيم. اذن لا بدّ و أنّ تكون هناك نکته أخرى إضافية مع وجودها يصبح المدلول الالتزامی مفهوماً، فما هي تلك النکته الإضافية؟... الوجه الرابع ما هو الصحيح عندنا و حاصله: أنّ القضية التي تربط بين جزءين لا محالة يكون اللزوم لهما أما لازماً لنفس هذين الجزءين بنحو لو بدلنا أحد الجزءين بشئ آخر فلا يثبت اللزوم، أو لازماً للربط بين الجزءين بنحو يكون اللزوم ثابتاً ما دام أنّ الربط الخاص ثابت و إنّ تغير طرفاه، فالقسم الثاني من اللزوم هو المفهوم دون الأول، مثال القسم الأول أنّ يقال (صلّ) فانه يدل بالملازمة على وجوب مقدمة الصلاة إلّا أنّ وجوب المقدمة يكون لازماً للحکم فی صلّ بنحو لو غيرنا هذا الحکم و افترضنا أنّ الصلاة مباحة لا واجبة لا يثبت وجوبها. ... و مثال القسم الثاني الجملة الشرطية، كأنّ يقال (إنّ جاءک زيد فأکرمه) فانه يدل بالملازمة على الانتفاء عند الانتفاء، لأنّ اللزوم لازم لنفس الربط الخاص بين الشرط و الجزء و لا يكون لازماً لذات الشرط و لا لذات الجزء، بدليل أنّه لو غير الشرط و الجزء معاً أيضاً دلت الجملة على الانتفاء عند الانتفاء لو كان نفس الربط السابق محفوظاً كما إذا قيل بدلاً عن المثال السابق (إنّ جاءک مظلوم فأعنه)، فانها أيضاً تدل على الانتفاء عند الانتفاء، غاية الأمر مع تبدیل أطراف منطوق الجملة يتبدل أطراف المفهوم لا أصله».

به عبارت دیگر مفهوم جمله شرطیه (در صورت دلالت بر مفهوم)، مدلول فعل گفتاری متکلم است! در جمله حصریه نیز اگر مدلول دوم آن مدلول فعل گفتاری متکلم باشد، مدلول مفهومی خواهد بود. اما اگر از کلام استفاده شود، مدلول التزامی خواهد بود. هر چند مقداری ابهام وجود دارد، اما به نظر می رسد این مدلول از خود کلام استفاده می شود، پس مدلول التزامی است.

البته اگر قائل شویم «تقدیم ما حقّه التأخیر» دلالت بر حصر دارد، از فعل رفتاری استفاده می شود! لذا دلالت بر مفهوم دارد یعنی مدلول فعل رفتاری متکلم خواهد بود. پس این مدلول دوم در این جملات، مدلول مفهومی خواهد شد.^۲

ج ۸۷ ۹۴/۱۲/۱۱

المقام الثانی: ادات الاستثناء

در جمله استثنائیه مانند «یجب اکرام الفقیر الا الفاسق» اختلافی نیست که دو مدلول وجود دارد. مدلول اول همان وجوب اکرام فقیر غیر فاسق است؛ و مدلول دوم هم عدم وجوب اکرام فقیر فاسق است. اما نزاع در این است که مدلول دوم نفی کدام وجوب است؟ اگر نفی همان وجوبی باشد که در مدلول اول ذکر شده است، مفهوم ندارد زیرا شخص حکم نفی شده است؛ اما اگر نفی تمام وجوب اکرام های شارع است، مفهوم دارد زیرا طبیعی حکم نفی شده است. پس تمام نکته بحث در این است که در مدلول دوم، همان وجوب موجود در مدلول اول نفی می شود یا مطلق وجوب نفی می شود.

این جمله دو مدلول دارد زیرا صدق و کذب آن، تعدّد دارد. یعنی اگر شخصی بگوید «کل انسان اسود الا الزنجی»، دو دروغ گفته است. پس این جمله دارای دو مدلول است زیرا صدق و کذب تابع مدلول است.

۲. تلفظ (ایجاد اللفظ) فعل گفتاری است، اما کیفیت تلفظ فعلی رفتاری است. لذا تحدید، فعل رفتاری است.

۱. اگر تقدیم چیزی که باید مؤخر باشد، یک هیئت در زبان باشد که دارای وضع است، تلفظ به آن فعل گفتاری متکلم خواهد بود. اما اگر هیئت دارای وضع نباشد، فعل رفتاری متکلم خواهد بود.

۲. ممکن است گفته شود یک مدلول واحد در یک جمله (همراه «انما») مدلول التزامی و در جمله دیگر (همراه تقدیم چیزی که باید مؤخر باشد) مدلول مفهومی شد! جواب این است که مشکلی وجود ندارد زیرا یک مدلول ممکن است در برخی جملات از فعل گفتاری استفاده شود و در برخی جملات از محتوا استفاده شود، مانند «لایجب اکرام زید عند عدم مجیئه» که در جمله شرطیه «ان جاء زید فاکرمه» در صورت دلالت بر مفهوم، از فعل گفتاری استفاده شده است؛ و در جمله اسمیه «وجوب اکرام زید موقوف علی مجیئه» از محتوای کلام استفاده شده است.

قول اول: دلالت بر مفهوم

شهید صدر به نقل تقریرات درس ایشان، قائل به مفهوم شده اند. یعنی مدلول دوم را نافی طبیعی وجوب می‌دانند. ایشان به کمک دو مقدمه نتیجه گرفته اند با انتفاء قید، طبیعی حکم منتفی می‌شود. مقدمه اول اینکه اگر بین حکم و قیدی نسبت تامّه باشد، پس آن حکم طبیعی است و نمی‌تواند شخصی باشد. زیرا نسبت ناقصه دائماً قید به حکم وارد می‌کند. پس اگر نسبت تامّه باشد، حکم قید نخورده است.

مقدمه دوم اینکه نسبت دو قسم است: نسبت ذهنی و نسبت خارجی. گاهی نسبت در خارج هم محقق است، مانند «زید فی الدار» که در خارج هم بین زید و دار، نسبت ظرفیت برقرار است. و گاهی نسبت فقط در ذهن محقق است، مانند «جاء القوم الّا زیداً» که نسبت استثنائیه است فقط در ذهن است و در خارج وجود ندارد. نسبت ذهنی همیشه تامّه است و نسبت خارجی ناقصه است.

با توجه به این دو مقدمه، این جمله دلالت می‌کند فقیر فاسق، وجوب اکرام ندارد. اما آیا شخص حکم منتفی می‌شود یا طبیعی حکم؟ همان حکم قبلی منتفی می‌شود، که آن حکم طبیعی است زیرا در ناحیه مستثنی منه حکم وجوب طرف نسبت تامّه است، پس باید طبیعی باشد!

قول دوم: عدم دلالت بر مفهوم

شهید صدر در حلقات منکر مفهوم شده اند، یعنی فرموده اند استثناء مفهوم ندارد بلکه همان وجوب موجود در مدلول اول را نفی می‌کند. لذا نفی وجوب شخصی می‌شود که مفهوم اصطلاحی نیست. ظاهر این است که ایشان از مبنای خود در تقریرات، عدول نموده اند. زیرا اولاً حلقات را بعد از تقریرات خودشان نوشته اند، و ثانیاً در حلقات فرموده اند «هذا هو الاصح» که اشعار دارد به اینکه عدول نموده اند.

ایشان فرموده اند اگر مفاهیم حرفی را تبدیل به مفاهیم اسمی کنیم، معلوم می‌شود چه نسبتی دارند. در «يجب اکرام الفقير الا الفاسق»، با دالّ اسمی دو احتمال است: اول اینکه مفاد این باشد که «وجوب اکرام الفقير يستثنى منه (وجوب) الفاسق»؛ و احتمال دوم اینکه «جعل الشارع وجوب اکرام الفقير مستثنى منه الفاسق»؛

۱. بحوث فی علم الاصول، ج ۳، ص ۲۱۳: «و الوجه فی ذلك علی ضوء الموازين المتقدمة ان الاستثناء یعنی الاقتطاع و هو لا يكون إلیّا من شئون النسب التامة الحقيقية فی الذهن، و اما فی الخارج فلا اقتطاع و لا حکم فیهی کالعطف و الإضراب و نحو ذلك نسب ثانویة ذهنية و لیست أولیة خارجیة کی تكون ناقصة، و حیثئذ يكون من المعقول إجراء الإطلاق فی طرفها و هو الحكم لإثبات ان طرفها السنخ لا الشخص و المفروض دلالتة وضعاً علی الحصر فیتیم بذلك کلا رکنی المفهوم».

جمله مذکور از استثنای شارع خبر می دهد یا از جعل شارع خبر می دهد؟ ایشان فرموده اند دومی اصح است لذا دلالت بر مفهوم ندارد. زیرا فقط یک وجوب مقید وجود دارد!

قول مختار: عدم دلالت بر مفهوم

به نظر می رسد نفی شخص حکم می شود. شاهد این است که اگر مولی در مقام تشریع بگوید «اکرم الفقیر الا الفاسق» و دیروز یا فردا خطاب «اکرم الفقیر الفاسق» وجود داشته باشد، تنافی وجود ندارد. در حالیکه اگر مفهوم وجود داشته باشد باید تعارض کنند. عرف بین این دو خطاب تعارضی نمی بیند. همانطور که در وصف تنافی نیست مانند «اکرم الفقیر غیر الفاسق» و سپس بگوید «اکرم الفقیر الفاسق». اگر دو تشریع انجام شود، عرف تنافی نمی بیند. زیرا دو حکم وجود دارد.

اما در خطاب تبلیغ، اگر عموم بدلی داشته باشیم مانند جمله وصفیه دلالت بر مفهوم فی الجملة می کند. مانند «اکرم فقیراً الا الفاسق»؛ به خلاف بحث ما که «اکرم الفقیر الا الفاسق» است و عموم شمولی است.

ج ۸۸ ۹۴/۱۲/۱۲

الفصل الخامس: مفهوم اللقب و العدد

در انتهای بحث مفاهیم به مفهوم عدد و لقب اشاره می شود. مشهور از دلالت همین شش امر بر مفهوم بحث نموده اند. یعنی از مفهوم شرط که اقوی المفاهیم است تا مفهوم لقب که اضعف المفاهیم است، بحث نموده اند.

بحث اول: مفهوم لقب

در هر جمله برای بیان حکم، از یک عنوان استفاده شده است. آیا با انتفاء عنوانی که در حکم استفاده شده است، حکم هم منتفی می شود؟ به عنوان مثال «اکرم العالم» دلالت بر وجوب اکرام عالم می کند، اما آیا

۲. دروس فی علم الاصول، ج ۲، ص ۱۲۴: «و نفس ما تقدم فی الغایة یرد علی الاستثناء، فانه لا شک فی دلالة علی نفی حکم المستثنی منه عن المستثنی، و لكن المهم تحقیق ان المنفی عن المستثنی بدلالة أداة الاستثناء، هل هو طبعی حکم أو شخص ذلک حکم؟ و هنا أيضا لو حولنا الاستثناء فی قولنا: یجب إکرام الفقراء الا الفساق، الی مفهوم اسمی، لوجدنا ان بالامکان ان نقول تارة: وجوب اکرام الفقراء یستثنی منه الفساق. و ان نقول اخرى: جعل الشارع وجوباً لاکرام الفقراء مستثنی منه الفساق. و القول الأول یدل علی الاستثناء من الطبعی. و القول الثانی یدل علی الاستثناء من شخص حکم، فان رجعت الجملة الاستثنائية الی مفاد القول الأول، کان لها مفهوم، و ان رجعت الی مفاد القول الثانی، لم یکن لها مفهوم، و هذا هو الأصح، كما مر فی الغایة».

دلالت بر عدم وجوب اکرام در مورد غیر عالم هم می‌کند؟ واضح است که این جمله فقط یک مدلول دارد. پس لقب دلالت بر مفهوم ندارد.

لازم است توجه شود که ذکر صفت بدون موصوف، لقب خواهد بود.

بحث دوم: مفهوم عدد

گاهی در جمله از عدد استفاده می‌شود. آیا این عدد دلالت بر مفهوم دارد که در غیر آن عدد، حکم منتفی باشد؟ در جملاتی مانند «اکرم خمسة من الفقراء» دو احتمال وجود دارد:

الف. ممکن است مراد این باشد که یک تکلیف هست، که تعلق به اکرام پنج فقیر گرفته است. لذا اگر چهار فقیر اکرام شوند، اصلاً امثالی رخ نداده است. یعنی مراد عامّ مجموعی است. در این صورت بحث در این است که آیا این جمله دلالت دارد که اکرام مجموعه شش تایی از فقراء، واجب نیست؟ با توجه به این توضیح، این همان بحث از مفهوم لقب است. زیرا یک تکلیف وجود دارد. لذا در این صورت واضح است که دلالت بر مفهوم ندارد.

ب. ممکن است مراد این باشد که تکلیف متعدّد وجود دارد، که هر فقیر یک وجوب اکرام و یک تکلیف مستقلّ دارد. یعنی عموم به نحو استغراقی است. لذا اگر سه فقیر اکرام شوند، سه تکلیف امثال شده است. در این صورت که تکلیف انحلالی است، بحث در این است که آیا این جمله دلالت دارد که اکرام فقیر ششم واجب نیست؟ این داخل در بحث مفهوم عدد است.

با توجه به روشن شدن محلّ بحث، خود عدد فاقد مفهوم است. زیرا فقط دلالت بر موارد وجوب اکرام دارد، امّا نسبت به فقیر ششم ساکت است. البته در نظر عرف، ذکر عدد ظهور در مقام تحدید دارد. وقتی نوعاً ظهور در تحدید دارد، این تحدید که فعل رفتاری یا گفتاری است، دلالت بر مفهوم دارد. امّا این مفهوم، مدلول کلام نیست تا مفهوم اصطلاحی باشد، بلکه مدلول تحدید است.

در نتیجه در عدد و لقب، هم قائل به مفهوم نیستیم. از متأخرین هم کسی قائل به مفهوم نشده است.

۱. تلفظ فعل گفتاری است امّا سائر افعال فعل رفتاری می‌باشند. اگر تلفظ به عدد، مصداق تحدید باشد، مفهوم آن مدلول فعل گفتاری است (به دو اعتبار هم فعل رفتاری است هم فعل گفتاری است). امّا به هر حال هر فعلی باشد، ظهور دارد که حجّت است. به عنوان مثال در شرط هم مدلول مفهومی می‌تواند مدلول فعل رفتاری یا فعل گفتاری باشد. زیرا اشتراط در مقام تلفظ، فعل رفتاری است؛ و تلفظ به شرط، فعل گفتاری است. پس به دو اعتبار می‌تواند فعل رفتاری یا گفتاری باشد.

خاتمه: کلام دلالت بر مفهوم ندارد، اماً تحدید دارد

در نتیجه خود کلام، مدلول مطابقی و التزامی دارد، اماً مدلول مفهومی ندارد. مدلول مطابقی کلام نفس جمله است مانند «اکرم العالم»، که مدلول مطابقی آن وجوب اکرام عالم است. در جمله های خبری این مدلول گاهی تلازم عقلی یا عرفی با قضایای دیگری دارد، که مدلول التزامی است. آنچه در اصطلاح مفهوم است، اولاً از قبیل تصدیق است نه قضیه و جمله، (مدلول مطابقی و التزامی دائماً قضیه است نه تصدیق، و مدلول مفهومی دائماً تصدیق است نه قضیه)؛ و ثانیاً همیشه مستفاد از یک فعل است نه مستفاد از کلام، یعنی به انضمام قرائن فهمیده می شود. پس این دو تفاوت بین مدلول التزامی و مدلول مفهومی وجود دارد!

در نتیجه خود کلام دلالتی بر مفهوم ندارد، و ریشه تمام مدالیل مفهومی همان تحدید است. حتی اطلاق مقامی هم به تحدید برمی گردد.

۲. جمله «زید عادل» مدلول تصدیق ندارد فقط مدلول تصویری دارد که یک قضیه است. اماً شهید صدر این را مدلول تصدیقی دانسته اند. تفکیک روشنی از قضیه نشده است، که یک تصور است. مفهوم شناسایی فعل است که دائماً شناسایی همان تصدیق است.